

الحمد لله الرحمن الرحيم

تقد آثار جلال آل احمد

(عبدالعلی دست غیب)



خانه کتاب

اسفند ۱۳۹۰

سرشناسه: دست‌غیب، عبدالعلی، ۱۳۱۰
 عنوان و نام پدیدآور: نقد آثار جلال آل احمد/ عبدالعلی دست‌غیب
 مشخصات نشر: تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۰
 فروست: خانه کتاب؛ ۳۹۵، جشنواره نقد کتاب ۳۰
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا - ۲۴۰ ص
 یادداشت: چاپ قبلی: ژرف، ۱۳۷۱ (۲۷۱ ص)
 یادداشت: کتابنامه: ص ۲۲۷ - ۲۳۱
 موضوع: آل احمد، جلال، ۱۳۰۲ - ۱۳۴۸ - نقد و تفسیر
 موضوع: داستان‌های فارسی - قرن ۱۴
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۰ ن ۷ د ۵ / PIR ۷۹۳۸
 رده‌بندی دیویی: ۳/۶۲ فا ۸
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۶۸۲۵۴۴
 کد پیگیری: ۲۶۷۸۲۵۱



جشنواره نقد کتاب

۳۰



خانه کتاب

۲۹۵

عنوان: نقد آثار جلال آل احمد

تألیف: عبدالعلی دست‌غیب

ناشر: خانه کتاب

نوبت چاپ: اول، اسفند ۱۳۹۰

طراح جلد: محمد جهانی مقدم

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۳۶۰۰ تومان

شابک: ۹ - ۵۰ - ۲۲۲ - ۶۰۰ - ۹۷۸

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ سروش

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۵
زندگانی و آثار.....	۱۳
داستان‌های کوتاه.....	۲۵
مدیر مدرسه.....	۵۳
داستان‌های تمثیلی.....	۶۳
غرب‌زدگی.....	۸۳
خسی در میقات.....	۱۳۹
نفرین زمین.....	۱۵۹
تک‌نگاری‌ها.....	۱۷۷
مقاله‌ها و ترجمه‌ها.....	۱۹۷
جهان‌نگری و سبک.....	۲۱۳
کتابنامه.....	۲۲۷
صورت نام‌ها.....	۲۳۲

پیشگفتار

نقد آثار آل احمد کار آسانی نیست. نخست به دلیل گرامی بودن او، که مردانه بود و جانبدار حقیقت؛ دیگر به دلیل جهش‌های اندیشه‌ها و شگرد نوشته‌هایش، که سیلی است خروشان و بی‌قرار، می‌غرد و تندرآسا پیش می‌رود و بی‌امان کوبنده است، به‌دور از بزک دوزک‌های روشنفکر نمایان قلم به‌دست آسایش طلب که یا به برج عاج خودنگری‌ها پناه می‌برند یا به قصر بلورین آسودگی‌ها. «روشنفکرانی» که به گفته خود می‌خواهند زمینی باشند تا سرزمینی، یعنی که اهل همه جا و هیچ‌جا؛ یا پناه برده‌اند به «ناکجا آباد» گروهی پندارباف و زیر چتر پشتیبانی قدرت‌های استعماری این سو و آن سوی اقیانوس‌ها. کسانی که بدآموزی صوفیانه را با جامه‌های نوآیین به بازار آورده‌اند تا مردم را بفریبند. کسانی که در آهنگ‌های سر داده شده از نی دیگران می‌خوانند و با آهنگی مردم‌فریب می‌رقصند... نوشته‌های آل احمد دور از این ترانه‌های سنگین رنگین، سخن از حقیقت می‌گوید و از ژرفای هستی انسانی یگانه شده با گروه سر بر می‌کشد و از آتش درون برای برافروختن چراغی در تاریکی، در جهانی بی‌پیوند با مهر انسانی و به‌دور از خورشید تابناک دوستی و عاطفه. آل احمد می‌نویسد و ما را به باور کردن مشکل‌ها و راه‌حلی‌هایی ترغیب می‌کند و در همان زمان به جدالی و نبردی - بی‌گمان دوستانه - می‌خواند. او را می‌پذیریم که آگاهی بیدار عصر خویش بود و در جهانی وحشت‌زده، نگران میان ترس‌ها و امیدها به نبرد با تاریکی آمده بود و گاه برخی پیشنهاد‌های او را رد می‌کنیم که شتاب‌زده طرح

شده و ناکافی. ولی این چیزی نیست که به آن گوهر پُر ارج آسبی برساند، زیرا که جلال، درختی بود بارآور و کهن با شاخه‌ها و ریشه‌هایی گشن و انبوه؛ درختی با ریشه‌هایی استوارشده در ژرفای سرزمین ما، سیراب‌شده از آب سرچشمه‌های فرهنگ ژرفا. در جهانی هراسناک از این دست که در باورهای نیک و بد قرون نفس می‌کشد و در هوایی آلوده به سموم جان‌شکار، نویسنده پایگاهی می‌خواهد تا بر آن بایستد تا توانا باشد به برافروختن مشعلی در تاریکی، انسانی باشد رها شده از هراس روزافزون و خویش‌نگری‌های سطحی تا در شب‌های سیاه نومی‌دی راهش را گم نکند؛ و یافتن این پایگاه - که نویسنده را به جایی بلند برمی‌نشانند - بی‌کوششی پایدار ناممکن است، چرا که پایگاه‌های دیگری نیز هست یا به دگر سخن، آلونک‌هایی که گروهی برای دوری از سیل به آنها پناه می‌برند و باور دارند در هنگام طوفان بلا به زیر چتر اهریمن نیز می‌توان پناه برد. ولی برای جویندگان بامداد روشن، اینها همه بهانه‌ی فریب و گریز است و آسودنی بر پَر قوی آرامشی، زیرا می‌دانند جویندگان برج عاج چه زود سر از تالارهای عطرآگین برمی‌آورند و از درچه‌های مشرف بر سیلاب و طوفان قرن، نیم‌نگاهی به آشفتگی‌های جهان می‌افکنند و چنین است که بر درد دیگران خنده می‌زنند و اگر خردک جرقه‌ای برافروزند، «روشنایی» شان ستاره‌ی کاروان کشتی می‌شود تا کاروانیان راه گم کنند و شبروان را - که با میر عسس آشنایی‌هاست - به یغمای بیشتر فراخوانند. و به همین دلیل نویسندگان راستین خود در معرکه‌اند و همانند قهرمان داستان *عجوزة/ایزریگیل* گورکی^۱، «دانکو» هستند که آنگاه که تیرگی فزونی گرفت و از مشعل خورشید خبری نبود و همراهان از رهنمودهای او به تردید آمدند، پنجه در سینه‌ی خویش کرد و دل سوزانش را بیرون کشید و چونان خورشیدی بر فراز سر خویش گرفت تا قوم را به آن سوی تاریکی شب، به چمن زارهای روشن آفتاب‌زده برساند و آل احمد چنین بود. می‌خواست دانکوی دیگری باشد در میان تیرگی‌های دیگری و جز کلک بر آن خویش و دلی سوزان و اندیشه‌ای پویا سلاحی نداشت؛ و اینها همه او را عزیز

می‌کند و ارجمند و این است که نقد آثارش کاری است بس سنگین و دشوار. نویسنده در راهیابی‌های خود، پرسشگر است و نیز طرح‌کننده پرسش‌های بنیادی: چگونه می‌توان به درمان درد رسید و چگونه و از چه راهی باید رفت؟ و طرح چنین پرسش‌هایی است که مسئله را ژرف‌تر می‌کند و راهجویی‌ها را دقیق‌تر. او از خود می‌پرسد که در جهانی از این دست چگونه می‌توان و باید نوشت و کار را به سامان رساند؟ با ایمان دینی؟ با گرایش به جامعه‌شناسی علمی؟ با شیوه‌های خردمندانه؟ با شور درونی؟ با صوفیگری؟ با عرفان؟ با چیرگی بر خویش و رفتن به سوی ابرمردان؟ با نیست‌انگاری؟ با تب تند طغیان؟ ... راه‌هایی از این دست همواره در برابر اوست و صداقت وی را به آزمون می‌خواند. همان‌طور که در عرفان مولوی و حافظ نیز نشانه‌هایی از همین راستی و جستجوی حقیقت دیده می‌شود و زمان و مکان را اگر ندیده گیریم اهمیت تاریخی کار آنها روشن می‌شود. بوف کور صادق هدایت نیز چنین است، زیرا هر چند هدایت به سایه و تاریخانه درون خود پناه برد، ولی به تیغ تیز تاریکی گردن نهاد و در ادب معاصر ما همانند او باز هستند: دهخدا، عارف، بهار، عشقی، فرخی یزدی، خیابانی، نیما یوشیج... با برافروختن مشعل آزادی به چهره ستم و تاریکی سیلی زده‌اند و همین آزمون زمانه، آل‌احمد را پاک و گداخته از کوره خود بیرون داد و صداقت او را آزمود. آل‌احمد نیز همانند دهخدا و بهار و... فرزند راستین گرایش‌های دادخواهانه عصر خویش بود.

آل‌احمد از خاندانی مذهبی به‌درآمد با جدالی با نسل پیش و به گروه طوفانیان پیوست و آنگاه که طوفان بر اثر سستی طوفانی نمایان و توطئه‌ها شکست خورد، امید خود را از آنها برید و به جستجوی راه‌های دیگری برآمد. گرمرو و پویا، در راه‌های ناآموزده گام نهاد. تا به خود بازآمد و ژرف در خود نگریست [در یادداشت آغاز کتاب *زن زیادی* می‌نویسد که می‌خواهد در جوانی خود نظری جدی کند. در دوره‌ای که به گفته خودش نه فرصت جوانی (کردن) داشت و نه فرصت نگریستنی جدی. که بود آن‌که ده سال سر از پا نشناخت و بر واقعیت‌پروری این نردبان‌های تک‌پله کاغذی از غرور بیست‌سالگی یک‌مرتبه به تلخی سی‌سالگی رسید؟] دی‌ماه

[۱۳۴۲] و دید که نمی‌تواند جز در جانب مردمی‌ها باشد. روشن است که راه سیر و سلوک او هموار نبود، در جوانی به گروهی پیوست که جامعه و فرهنگ ایران را نمی‌شناختند. مدتی نیز فریفته فلسفه‌های درون‌گرای جدید بود و به مسائلی مانند علم حضوری و شرق وجود کشیده شد... ولی به‌زودی دکتر هومن را یافت و به همراه او از خط نیست‌انگاری و دام آن فلسفه‌رهای یافت و باز به سوی واقعیت‌های فرهنگی آمد.

آل احمد می‌گفت که نویسنده راستین، چشم امید مردم است و نباید گوهر سخن را به پای خوکان بریزد. او توانست به خلوت سحرآسای «نیمایا» راه یابد [پیرمردی که چشم ما بود] و از او درس‌ها بیاموزد و دریابد که چگونه پیرمرد در خلوت خود با عشق و مردمی و آینده پیمان بسته بود... آل احمد نیز چشم و گوش مردم شد. از جنگ با بدی باز نمی‌ایستاد. با بدنی لاغر و بالایی بلند و چشمان نافذ و ژرف به آزمودن مخاطب و تبسمی تلخ‌گاه به گوشه لب‌ها و روانی بی‌قرار به هر گوشه‌ای سر می‌کشید و هر واقعیت زنده‌ای را می‌آزمود. آرام و اندیشمند بود و گاه از مصائب روزگار خروشان و جوشان می‌شد. می‌گفت و می‌نوشت و می‌خروشید و می‌جوشید و سیل آسا جاری می‌شد. جاری در کلام که برای او قدسی بود، نه دستاویزی برای نوشتن زیبا و فتنه و خزعلاتی از این دست، بلکه چنگ‌زدنی جدی در ریشه‌های درد تا کلک خود را به صورت شلاقی درآورد و بر چهره سازشکاران و روشنفکر نمایان بنوازد و نمی‌خواست از راهی برود که «رهروان» رفته بودند و سرانجام از دریاچه «لمان» سویس سر درآوردند و بر آن نبود که نوشته‌های او، چه کسانی را می‌رنجاند و چه کسانی را خوش می‌آید که نوشتن هماهنگ با پسند روز، کار او نبود. می‌خواست همانند جرّاح با تیغه کارد کلک خویش، دمل‌ها را بشکافد و چرک‌ها را بیرون بریزد. از فروکردن تیغه کارد بر دمل‌ها و چرک‌ها بیزار بود، (زیبایی و پاکی را می‌خواست) ولی واقعیت‌گرایی بر آتش می‌داشت که در پایگاه جرّاحی باشد که رگ‌زن است و مرهم‌گذار، نه در پایگاه زمان‌سازگاران و گل و گلخانه‌بینان؛ و از آنان نیز نبود که دمل‌ها را می‌شکافند به قصد نگرستن به زشتی‌ها، چرا که

چرکی‌ها خود نشانهٔ فسادند و تباهی؛ اما کسی که از ویرانه‌های جنگ و انحطاط و شکست سر برمی‌آورد، ناچار «گیجی صاعقه را هنوز در رگ و پی دارد.»^۱ و سرانجام درمی‌یابد که درد زمان «جهانی است نه فقط صرفاً محلی و فلسفی، نه فقط عاطفی.»^۲ پس با واژه‌های خوش‌رنگ و خوش‌نقش و نگار تهی‌مایگان و نقش خودپردازان، نمی‌توان تصویرگر زمانه شد. ناچار باید تیغهٔ کارد را تا ژرفا فروبرد، چارهٔ دیگری نیست.

آل احمد در نوشته‌های خود خبر از بحران می‌داد و درد، تماشای زشتی‌ها به لرزه اش می‌انداخت، ولی باز به آنها می‌نگریست: ژرف‌کاو و دقیق. زیبایی آرمان‌هایی که داشت لحظه‌ای آسوده‌اش نمی‌گذاشت. مرد و مردانه به میدان آمده بود و می‌گفت کار نوشتن بازی و بازیچه نیست «کار زندگی و مرگ است و به همین دلیل به جان بسته است.»^۳ آل احمد، غم غمخواران می‌خورد و از گونه نویسندگان مرصاد/العباد^۴‌ها نبود که به‌هنگام خطر، به‌هنگام هجوم مغول، زن و فرزند و قوم رها کردند و گریختند، از گونهٔ زیبانویسان نیز نبود که نوشتن را پلکانی کردند برای «پیشرفت» فردی. او با دل و جان نگران ثروت‌های مادی و معنوی بود که استعمار به ربودن آن کمر بسته. دشمن را شناخته بود و می‌گفت من از آن «گروه» جبهه‌گیری را آموخته‌ام. اهل طرف‌گیری بود. رو در رو می‌ایستاد، رک و راست، نقص کارها را می‌گفت و عیب روشنفکران و هنرمندان را. رسوایی‌ها را آفتابی می‌کرد. از فرنگی‌مآبی بیزار بود. ایرانی اصیل بود. اگر از غرب‌زدگی سخن می‌گفت ریایی در کارش نبود. سیگار وطنی دود می‌کرد و از هنرمندان «متعهد» که معیارهای فرهنگی داشتند و «تعهدشان» در نوشگاه‌ها پایان می‌گرفت و سیگار

۱. عبور از خط، ص ۶

۲. همان، ص ۷

۳. مجلهٔ اندیشه و هنر، ص ۳۰

۴. نجم‌الدین رازی در هجوم مغول به همدان راه گریز در پیش گرفت و به گفتهٔ خودش «شب بیرون آمد با جمعی عزیزان و درویشان!... و بر عقب این ضعف خبر رسید که کفار به شهر همدان رسیدند... خلقی بسیار شهید کردند و متعلقان این ضعیف را که به شهر ری بودند بیشتر شهید کردند... (مرصاد/العباد، ص ۱۰، ۱۱)

فرنگی دود می کردند و مشروب فرنگی می نوشیدند، خنده اش می گرفت. بودند و هستند کسانی که به پیروی کسروی و او اروپایی گری و غرب زدگی را بد می دانستند و می دانند ولی چند ماه از سال را در گردشگاه های اروپا و آمریکا لنگر می انداختند و می اندازند و به اصطلاح خودشان از معنویت شرق دفاع می کنند! آل احمد از این گونه کسان نبود. با پای پیاده از این روستا به آن روستا می رفت، با روستایی هموطن خود، روی زمین خشک می نشست و با او گپ می زد و هم کاسه می شد. بارها از زلال جویباران و چشمه های سرزمین خود آب نوشیده بود و زیر آسمان پُرساۀ ایران با پتویی سفری به خواب رفته بود. وجب به وجب گوشه و کنار ایران را می گشت و از طُرفه ها یادداشت برمی داشت. او از آن بیش، نگران مردمی بود که زیر آسمان سرزمین آفتاب زدهٔ ما، زندگانی می کردند. مردمی ناشناس ولی آشنا که مهر و دوستی او را درخور بودند. همه جای ایران خانه اش بود. تهران نشین بود ولی از تهران به کوهپایه ها و روستاها می گریخت و دلش در گرو سرنوشت مردم بود.

پس از غرب زدگی، به ویژه نامش ایران گیر شده بود، ولی این را دستمایۀ غرور نمی کرد. در کافۀ فیروز در تهران، روزهای دوشنبه، سر میزی می نشست و از جوانان می پرسید و از کارهایشان. با دیدن هنرمندی جوان خود را بالا نمی گرفت و ساعت ها با او سخن می گفت و اگر استعدادی در وی می یافت، دلگرمش می ساخت، ولی اگر می دید وی به بیراهه می رود، برافروخته بر او می تاخت و از سر عتاب سخن می گفت. عتابش اما از کینه نبود، از سر مهربانی بود. برافروخته، هنرمندان حاشیه نشین را شلاق می زد، ولی می شد پشت آن شلاق کاری، مهربانی اش را دید. این بود که شتابزدگان بی مایه دیگر با او رویاروی نمی شدند و جستجوگران دردمند پای سخنش می نشستند، زیرا می دانستند «جلال»، تیغ از پی حق می زند و بندهٔ تن و غرور نیست. بسیار می خواند و بیش از آن می آزمود و معیار درستی داشت که سرها و ناسره ها را از هم جدا می کرد. در پیدا کردن و کاربرد اصطلاح های عامیانه چون دهخدا و هدایت شنوا و کوشا بود. سخن برای او قدسی بود، ولی نه هر سخنی. نه سخنان تکراری و عصا قورت دادهٔ «علامه ها» و روشنفکر نمایان. روزی

به یکی از اینان - که در دیهی از بندر بوشهر به هم رسیده بودند - پاسخ سهمنای می‌دهد. آن «بلفضول» جلال را مشغول نوشتن می‌بیند. از او می‌پرسد: «چه می‌کنی؟» آل احمد می‌گوید: «از آنچه امروز دیده‌ام یادداشت برمی‌دارم. زندگی مردم روزگار خودمان را در این دفتر «مُخَلَّد» می‌سازم، تا «نبش قبرکن»هایی مثل تو در قرن‌های بعد از این «باطیل» نان بخورند.»^۱

سخن او از سر نیاز می‌آمد، از سر شور درون. در واژه‌های عامیانه یا شاعرانه نثرش جرقه‌هایی را می‌دید که از آتش سوزان زندگانی برخاسته بود. سخنش از جنس آتش بود. چهره آل احمد را «سیمین دانشور» - همسرش - و چند تنی دیگر تصویر کرده‌اند. شاید یوسف قهرمان داستان سو وِشون را - که حقیقت را عزیز می‌دارد - بتوان تصویری از او دانست: «یوسف» در جستجوی حقیقت و در راه مردمی به آب و آتش می‌زند و مرگ را به جان می‌خرد تا چشمه سار خورشید آینده بر همگان بتابد. حقیقت و فرهنگ برای آل احمد ارزشمند بود. زیست روزانه و چشمک زدن‌های سطحی روزگار پسند او نبود، او افقی بس برتر را می‌نگریست.

اینهاست که سخن گفتن درباره او را دشوار می‌کند. ولی به هر صورت، نقد آثار او کاری است ضروری، زیرا که نوشته‌های او اکنون جزوی از فرهنگ هنری و فلسفی ماست. نوشته‌های او، البته، چون هر کار هنری دیگر، سایه روشن ویژه خود را داراست و سبک و سنگین کردن آنها نباید به معنای خرده‌گری و انتقاد سطحی، گرفته شود. در نقد آثارش دیگران نیز مطالبی نوشته‌اند: سیمین دانشور، علی‌اصغر حاج سیدجوادی، اسماعیل خوئی، مصطفی رحیمی، شمس آل احمد، داریوش آشوری و چند تنی دیگر... ولی درباره جهتی از جهات آثارش، نه همه جهات نوشته‌های او.

در این کتاب می‌خواهیم همه جهات فکری و هنری کارهای آل احمد را نشان بدهیم و اگر در زمینه‌ای، داوری‌اش را به محک نقد می‌زنیم یا با او همگام نمی‌شویم دلیل بر بی‌اهمیتی اندیشه‌ها و آزمون‌های او نیست. از جهتی همه اندیشه‌ها و آزمون‌های او مهم است، زیرا که به واقعیت می‌پردازد و جویای راه است

و از اصالتی انسان‌دوستانه می‌جوشد؛ ولی در ارزیابی این اندیشه‌ها و آزمون‌ها، واقعیت‌های هنری و فلسفی را نیز باید به دیده گرفت. گام‌های او گام‌های کسی است که از راه‌های ناپیموده می‌گذرد و گاه شتاب‌زده است، زیرا که از راه‌های هموار نمی‌گذرد تا بی‌خطا از آنها گذر کند و ناهمواری جاده در این زمینه، عذرخواه اوست. او بر آن نیست که چاره کار را در «کپسولی» بیچد و به دست این و آن بدهد. آثارش ما را به اندیشیدن فرامی‌خواند و تأملی ژرف بر سر مشکل‌های جدی. مرید نمی‌خواهد، طالب جستجو و پژوهش است. اگر راست باشی و استوار و در راه فرهنگ - نه نیرنگ! - گام برداری با تو مخالفت نمی‌کند. می‌گوید: برو و بیازمای، شاید بیایی. آنگاه با تو می‌جنگد که به ریا چهره دو رو به خود گیری و یار دارا باشی و دل با سکندر خوش کنی. در میدان این «کج‌آیین قرن دیوانه، این دژ‌آیین قرن پُر آشوب، برگزیده از مدار ماه، ولی بس دور از قرار مهر»^۱ در عرصه این تاخت و تازها و هراس‌ها و نیست‌انگاری‌ها، در پهنه تعصب‌ها و کامجویی و نامجویی‌ها و سرگشتگی‌ها و اصیل نابودن‌ها ... و نیز در عرصه جانبازان و نیک‌اندیشان ... نبوغ آل‌احمد توانست خود را اینجا و آنجا، گاه در تمثیل و رمز و گاه در سفرنامه‌نویسی و گاه در صراحتی شگرف و در پرده‌های گوناگون هنری، پراکنده ولی با جلوه‌ای دل‌انگیز و بیدارکننده نشان دهد و در گفتار و کردار راهی به سوی آینده، به سوی پایداری و ستایش فضیلت‌ها و نکوهش بدی‌ها بیابد. و اینهاست که او را ارجمند می‌کند و آثارش را رنگی ویژه می‌زند؛ رنگ هنر اصیل و ماندگار.

عبدالعلی دست‌غیب

زندگانی و آثار

جلال آل احمد از نمایندگان دوره سوم نثر معاصر پارسی است.^۱ دوره‌ای که از ۱۳۳۰ به بعد آغاز می‌شود و جهان چون موی زنگی درهم افتاده. در دوره جنگ جهانی دوم، نبرد جهانی که خواه و ناخواه به ایران نیز سر می‌کشد و یک‌شنبه همه چیز را زیر و رو می‌کند. پس از سکوتی طولانی، دریچه‌های ارتباط بازمی‌شود. حزب و روزنامه است که از در و دیوار می‌بارد. چپ و راست به هم می‌آویزند، خان‌ها به ایل خود برمی‌گردند، بیماری و قحطی بر همه جا سایه زشت خود را می‌افکند. انتقاد و حتی دهن‌دریدگی می‌خواهد به جبران سکوت و رخوت طولانی گذشته، همه چیز را بربود. اندیشه‌ها و فلسفه‌های غرب درست یا نادرست ترجمه می‌شود و «ایسم»‌های دهان‌پرکن صفحه‌های روزنامه‌ها و مجله‌ها را می‌آکنند. «آقاسید» از فلسطین باز می‌گردد و روزنامه رعد و حزب «اراده ملی» را علم می‌کند و بازگشت به «تفاخر ملیه» را چون خر رنگ‌کنی تازه به بازار می‌آورد، ولی دیگر دستش رو شده و کسی پشیمی به کلاه پوستی او نمی‌بیند. محمد مسعود با روزنامه مرد/امروز که دربردارنده شدیدترین انتقادهای اجتماعی است، به هر خانه‌ای راه می‌یابد. احمد کسروی چونان دوره پیش، ولی شدیدتر در کار مبارزه با صوفیگری و اشعار سعدی و مولوی است که از دیدگاه او از آثار شکست ایران در دوران هجوم مغول است. او و پیروان او حتی کار را به جایی می‌رسانند که در نشست‌های خود آثار ادبی گذشته را

۱. دوره نخست: نثر دوران مشروطه است؛ دوران دوم از ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰؛ و دوران سوم ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۷؛ و دوران چهارم از ۱۳۵۷ تاکنون. این تقسیم‌بندی از نگارنده این کتاب است و گفت‌وگو درباره چون و چرایش نیازمند تفصیلی است که در این کتاب مجالش نیست.

می‌سوزانند! جهت دیگر تفکر و تاریخ‌نویسی و توجه به انقلاب مشروطه است و نشان می‌دهد میوه‌چینان مشروطه در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰ نیز همچنان در مسند حکومت‌اند. تقی‌زاده، حکیم‌الملک و سررشته‌داران آن دوره همان‌هایی هستند که در دوره خودکامگی بیست‌ساله نیز زمامدار بودند. کتاب *دادگاه* او ادعای نام‌ای است بر ضد سررشته‌داران حاکم آن روز که با نیرنگ‌های استعمار همچنان بر مسند قدرت‌اند. او در کتاب *دادگاه* سررشته‌داران، به‌ویژه سهیلی، تقی‌زاده و هژیر و صدرا‌الاشراف و ... را به محاکمه می‌خواند. روزنامه‌های چپ از یک سو و رعد و *داد* و *صبا* ... از سویی دیگر باران اتهام بر سر یکدیگر می‌بارند. بازار ادبیات عشق‌آلود! مستعان و دشتی و حجازی بی‌رونت می‌شود و روزنامه‌ها و مجله‌های پیشرو، از دگرگونی‌های بنیادی غرب سخن می‌رانند. مشکل‌های زیربنا و روبنا و اهمیت کار انسان در ساختن تاریخ و گرایش‌های فلسفی نو (نه آن‌گونه که در سیر حکمت! در اروپا آمده بود). به بحث گذاشته می‌شود. «ترجمه از مطبوعات سرشناس خارجی در این دوره مد می‌شود. چرا که نویسندگان حرفه‌ای کارکشته نداریم که بتوانند اوضاع سیاسی دنیا را تحلیل کنند و این تخصص تازه دارد پیدا می‌شود. همدردی با دیگر ملت‌ها و مبارزه‌ها، تاریخ انقلاب‌های بزرگ دنیایی، داستان‌ها و ترجمه‌ها از زبان‌های بیگانه، آداب و رسوم و اساطیر ملل دیگر بخصوص اروپایی‌ها همه صفحات روزنامه را پر کرده است و این همه، موجب شده است که مطبوعات فارسی سر از لاک محقر خویش به‌درآورده جهان بینی^۱ وسیع‌تری داشته باشند... بحث درباره کتاب‌ها و فیلم‌ها و تئاترهای تازه‌پا و نقاشی هم از این روزگار مد می‌شود.»^۲

این دوره، دوران خشم و خروش است. دوره پویایی اندیشه‌ها از سویی و احتضار باورهای مرده و کهنه از سویی دیگر. روشن است که کهنه نمی‌خواهد به آسانی جای خود را به نو بسپارد و برای ماندن خود سخت تلاش می‌کند. نمونه‌ای به دست

۱. مراد Weltanschauung است که باید جهان‌نگری ترجمه شود.

۲. سه مقاله دیگر، ص ۳۲ و ۳۳

دهیم. هنگامی که در آن سال‌ها جبهه پیشرو اندیشه و تلاش نواندیشان به ارزیابی آثار صادق هدایت و گرمی داشت خود او پرداخت، گروه «علامه»‌ها با شتاب‌زدگی جمال زاده را به ایران خواندند تا در برابر هدایت علم کنند و در روزنامه‌های خود از «مقام» ادبی جمال‌زاده، داستان‌ها رانند. ولی، البته، دست آنها و نویسنده یکی بود و یکی نبود که در کنار دریاچه «لمان» لم داده بود، رو شده دیگر حنایشان رنگی نداشت.

در این دوره با همه نقصی که در کارها وجود داشت، با وجود روزنامه‌های فصلی که مثل قارچ از زمین سبز می‌شد، باز در اثر برخورد اندیشه‌ها، آثار تازه‌ای در شعر و نثر به‌وجود آمد، هواداران نوجویی و نوآوری زیادتر شدند و در کالبد ادب ما خون تازه‌ای دوید. در این زمان مجله‌های سنگین علمی و ادبی نیز کم نیست. یادگار، به مدیری «عباس اقبال»، کار علامه‌ها و نبش قبر ادبی را ادامه می‌دهد، ولی گاه آگاهی‌های پراکنده‌ای از تاریخ و گوشه‌های ادب کهن را عرضه می‌دارد، (یغما نیز همین‌طور) مجله سخن زیر سایه هدایت، مجله دانش و ادب و هنر/امروز است (البته بعدها این مجله هم به راه یادگار رفت) و نخبه‌ترین نویسندگان ایران: هدایت، شهید نورائی، رضا جرجانی، فرهنگ ذبیح، علوی، آل‌احمد، چوبک، کریم کشاورز، دکتر کاویانی، رضا آذرخشی، محمود صناعی، در آن مقاله می‌نویسد و گوشه‌های فکری و اجتماعی گذشته ایران را با پژوهش‌های تازه به روشنی می‌آورند و ایرانیان را با دگرگونی‌های ادب و هنر غرب آشنا می‌سازند. مجله مردم نیز با محدودیت بیشتر در این راه گام برمی‌دارد. پیام نو به مدیری «بزرگ علوی» بسیاری از نویسندگان روس و شوروی را به ایرانیان می‌شناساند و هدایت، کریم کشاورز، چوبک، سعید نفیسی، نیما، توللی، رضا آذرخشی آثار خود را در آن چاپ می‌کنند. مجله‌های هفتگی چون تهران‌مُصور، ترقی، اطلاعات هفتگی، صبا، بانو... همان کاری را می‌کنند که مجله‌های رنگین هفتگی استعماری کرده و می‌کنند. توفیق، بابا شمل، آشفته... کار طنزنویسی را یک پله بالا می‌برند و به‌ویژه بابا شمل تحولی در نثر طنزآمیز این دوره به‌وجود می‌آورد. رویداد مهم ادبی این دوره تشکیل نخستین کنفرانس ادبی ایران

است (۱۳۲۵) که در آن دهخدا، هدایت، خانلری، طبری، علوی، نیما، کشاورز، حکمت، صورتگر، توللی، حیدر علی کمالی، دکتر شایگان، عبدالحسین نوشین... شرکت می‌کنند. و کنگره نشستگاه نبرد کهنه‌گرایان و نوجویان می‌شود. شاید از نظر برخورد اندیشه‌ها و حجم دانستنی‌های علمی و هنری، دوره مشروطه نیز به پای این دوره نرسد. نویسندگان جدیدی چون چوبک، آل احمد، گلستان، طبری، قاسمی، شهید نورائی، کشاورز، در این دوره طلوع می‌کنند. دگرگونی‌های اجتماعی و شکست سکوت، حتی هنرمندان گوشه‌نشین را به میدان می‌آورد و راه برای آفرینش آثار واقع‌گرایی، مبارزه‌جو و مردمی هموار می‌شود.

آل احمد، در این دوره، داستان‌نویس و مقاله‌نویس و کارچرخان مجله و حزب. او خود زندگینامه‌اش را به کوتاهی و شیوایی ویژه‌ای نوشته است، که آن را در اینجا می‌آوریم: در خانواده‌ای روحانی (مسلمان - شیعه) برآمده‌ام. پدر و برادر بزرگ و یکی از شوهر خواهرهام 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. برگردان این محیط مذهبی را در دید و بازدید می‌شود دید و در سه تار و گله به گله در پرت و پلاهای دیگر.

نزول اجلالم به «باغ وحش» این عالم در سال ۱۳۰۲. بی‌اغراق سر هفت تا دختر آمده‌ام، که البته هیچ کدامشان کور نبودند؛ اما جز چهارتاشان زنده نمانده‌اند... کودکی‌ام در نوعی رفاه اشرافی روحانیت گذشت. تا وقتی که وزارت عدلیه «داور» دست گذاشت روی محضرها و پدرم زیر بار انگ و تبر و نظارت دولت نرفت و در دکانش را بست و قناعت کرد به اینکه فقط «آقای محل» باشد. دبستان را که تمام کردم دیگر نگذاشت درس بخوانم، که: «برو بازار کار کن» تا بعد، از من جانشینی بسازد و من بازار را رفتم. اما دارالفنون هم کلاس‌های شبانه باز کرده بود که پنهان از پدرم اسم نوشتم. روزها کار - ساعت‌سازی، بعد سیم‌کشی برق، بعد چرم‌فروشی و از این قبیل... و شب‌ها درس. و با درآمد یک‌سال کار مرتب، الباقی دبیرستان را تمام کردم. بعد هم گاه‌گداری سیم‌کشی‌های متفرق، بر دست «جواد» - یکی دیگر از

شوهر خواهرهام... - همین جوری‌ها دبیرستان تمام شد و توشیح «دیپلمه» آمد زیر برگه وجودم (در سال ۱۳۲۲) یعنی که زمان جنگ. به این ترتیب است که جوانکی با انگشتر عقیق به دست و سر تراشیده و نزدیک به یک متر و هشتاد، از آن محیط مذهبی تحویل داده می‌شود به بلبشوی زمان جنگ دوم بین الملل. که برای ما کشتار را نداشت و خرابی و بمباران را، اما قحطی را داشت و تیفوس را و هرج و مرج را و حضور آزاردهنده قوای اشغال کننده را.

جنگ که تمام شد دانشکده ادبیات (دانشسرای عالی) را تمام کرده بودم (۱۳۲۵) و معلم شدم (۱۳۲۶)، در حالی که از خانواده‌ام بریده بودم و با یک کروات و یک- دست لباس نیم‌دار آمریکایی که خدا عالم است از تن کدام سرباز به جبهه رنده‌ای کنده بودند تا من بتوانم پای شمس العماره به هفتاد تومان بخرمش. سه سالی بود که عضو حزب توده بودم. سال‌های آخر دبیرستان با حرف‌ها و سخنان احمد کسروی آشنا شدم و مجله پیمان و بعد مرد / امروز و تفریحات شب و بعد مجله دنیا و مطبوعات حزب توده... و با این مایه دست فکری چیزی درست کرده بودیم به اسم انجمن اصلاح. کوچه انتظام - امیریه - و شب‌ها در کلاس‌هایش مجانی فنارسه درس می‌دادیم و عربی و آداب سخنرانی - و روزنامه دیواری داشتیم و به قصد واریسی کار احزابی که همچو قارچ روییده بودند. هر کدام مأمور یکیشان بودیم و سرکشی می‌کردیم به حوزه‌ها و متینگ‌هاشان... و من مأمور حزب توده بودم.. تا عاقبت تصمیم گرفتیم که دست جمعی به حزب توده بپیوندیم، جز یکی دو تا که نیامدند و این اوایل سال ۱۳۲۳ بود... پیش از پیوستن به حزب، جزوهای ترجمه کرده بودم از عربی به اسم «عزاداری‌های نامشروع» که سال ۱۳۲۲ چاپ شد و یکی دو قران فروختیم و دو روزه تمام شد و خوش و خوشحال بودیم که «انجمن» یک کار انتفاعی هم کرده... نگو که بازاری‌های مذهبی همه‌اش را چکی خریده‌اند و سوزانده. این را بعدها فهمیدیم. پیش از آن هم پرت و پلاهای دیگر نوشته بودم در حوزه تجدیدنظرهای مذهبی که چاپ نشده ماند و رها شد.

در حزب توده در عرض چهار سال از صورت یک عضو ساده به عضویت کمیته

حزبی تهران رسیدم و نمایندگی کنگره. و از این مدت دو سالش را مدام قلم زدم... اولین قصه ام در سخن درآمد (شمارهٔ نوروز ۱۳۲۴) که آن وقت‌ها زیر سایهٔ صادق هدایت منتشر می‌شد و ناچار همهٔ جماعت ایشان گرایش به چپ داشتند. در اسفند همین سال دید و بازدید را منتشر کردم، مجموعهٔ آنچه در سخن و مردم هفتگی در آمده بود. (بعد) از رنجی که می‌بریم درآمد (اواسط ۱۳۲۶) حاوی قصه‌های شکست در آن مبارزات و به سبک رئالیسم سوسیالیستی. و انشعاب در آذر ۱۳۲۶ – اتفاق افتاد. به دنبال اختلاف نظر جماعتی که ما بودیم – به رهبری خلیل ملکی – و رهبران حزب... در این دوره سکوت است که مقداری ترجمه می‌کنم به قصد فنارسه یاد گرفتن. از ژید و کامو و سارتر و نیز از داستایوفسکی. سه‌تار هم مال همین دوره است که تقدیم شده به خلیل ملکی. هم در این دوره است که زن می‌گیرم. وقتی از اجتماع بزرگ دست کوتاه شد، کوچکش را در چار دیوار خانه می‌سازی. از خانه پدری به اجتماع حزب گریختن و از آن به خانهٔ شخصی. و زنم سیمین دانشور است... اهل کتاب و قلم و دانشیار رشتهٔ زیبایی‌شناسی و صاحب تألیف‌ها و ترجمه‌های فراوان^۱؛ و در حقیقت نوعی یار و یاور این قلم که اگر او نبود چه بسا خزعبلات که به این قلم درآمده بود (و مگر در نیامده؟) از سال ۱۳۲۹ به این ور هیچ کاری به این قلم منتشر نشده که سیمین اولین خواننده و نقّادش نباشد.

و اوضاع همین جورها هست تا قضیهٔ ملی شدن نفت... که از نو کشیده می‌شوم به سیاست و از نو سه سال دیگر مبارزه. در گرداندن روزنامه‌های شاهد و نیروی سوم و مجلهٔ ماهانهٔ علم و زندگی که مدیرش ملکی بود... تا اردیبهشت ۱۳۳۲ که به علت اختلاف نظر با دیگر رهبران نیروی سوم – ازشان کناره گرفتم... در همین سال هاست که بازگشت از شوروی ژید را ترجمه کردم و نیز دست‌های آلودهٔ سارتر را. و معلوم است هر دو را به چه علت؟ زن زیادی هم مال همین سالهاست. آشنایی با نیما یوشیج هم مال همین دوره است. و نیز شروع کردن به لمس کردن نقاشی...

۱. از جمله، آتش خاموش، ۱۳۲۶؛ شهری چون بهشت، ۱۳۴۰؛ سو و شون، ۱۳۴۸؛ بناتریس، ۱۳۳۲ ترجمه از شنیتسلر؛ باغ آلبالو (از چخوف)؛ داغ ننگ (هائورن)؛ سرباز شکلاتی (برنارد شاو) و...

سکوت اجباری مجددی را پیش آورد که فرصتی بود برای به جد در خویشتن نگریستن و به جستجوی علت آن شکست‌ها به پیرامون خویش دقیق شدن و سفر به دور مملکت. و حاصلش *اورازان، تات‌نشین‌های بلوک زهرا و جزیره خارک* که بعدها مؤسسه تحقیقات اجتماعی... به اعتبار آنها ازم خواست که سلسله نشریاتی را در این زمینه سرپرستی کنم. و این چنین بود که تک‌نگاری (مونوگرافی)‌ها شد یکی از رشته‌های کار ایشان. و گرچه پس از نشر پنج تک‌نگاری ایشان را ترک گفتم چرا که دیدم که می‌خواهند از آن تک‌نگاری‌ها متاعی بسازند برای عرضه داشت به فرنگی و ناچار هم به معیارهای او. من این کاره نبودم چرا که غرضم از چنان کاری از نو شناختن خویش بود و ارزیابی مجددی از محیط بومی و هم به معیارهای خودی... و همین جوری‌ها بود که آن جوانک از خانواده گریخته و از بلبشوی ناشی از جنگ و آن سیاست بازی‌ها سر سالم به در برده، متوجه تضاد اصلی بنیادهای سنتی اجتماع ایرانی‌ها شد... و هم اینها بود که شد محرک غرب‌زدگی (۱۳۴۱) - که پیش از آن در سه مقاله دیگر تمرینش را کرده بودم. مدیر مدرسه را پیش از اینها چاپ کرده بودم (۱۳۳۷) - حاصل اندیشه‌های خصوصی و برداشتهای سریع عاطفی از حوزه بسیار کوچک، اما بسیار مؤثر فرهنگ و مدرسه. اما با اشارات صریح به اوضاع کلی زمانه و همین نوع مسایل استقلال‌شکن.

انتشار غرب‌زدگی... نوعی نقطه عطف بود در کار صاحب این قلم و یکی از عوارض اینکه *کیهان ماه* را به توقیف افکند^۱... کلافگی ناشی از این سکوت اجباری مجدد را در سفرهای چندی که پس از این قضیه پیش آمد در کردم. در نیمه آخر سال ۱۳۴۱ به اروپا و به مأموریت از طرف وزارت فرهنگ (آموزش و پرورش کنونی) و برای مطالعه در کار نشر کتاب‌های درسی. در فروردین ۴۳ به حج؛ تابستانش به شوروی - به دعوتی برای شرکت در هفتمین کنگره بین‌المللی مردم‌شناسی. و به آمریکا در تابستان ۴۴ به دعوت سمینار بین‌المللی ادبی و سیاسی دانشگاه هاروارد و حاصل هر کدام از این سفرها سفرنامه‌ای، که مال حجش چاپ

۱. فصل اول غرب‌زدگی در شماره اول *کیهان ماه*، خرداد ۱۳۴۱ چاپ شد.

شد به اسم خسی در میقات و مال روس داشت چاپ می شد - به صورت پاورقی در هفته نامه ای ادبی که شاملو و رؤیایی در می آوردند^۱ - که از نو دخالت سانسور و بسته شدن هفته نامه. گزارش کوتاهی نیز از کنگره مردم شناسی داده ام در پیام نوین و نیز گزارش کوتاهی از «هاروارد» در جهان نو که دکتر براهینی^۲ در می آورد و باز چهار شماره بیشتر تحمل دسته ما را نکرد. هم در این مجله بود که دو فصل از خدمت و خیانت روشنفکران را در آوردم، و اینها مال ۱۳۴۵. پیش از این ارزیابی شتابزده را در آورده بودم - سال ۱۳۴۲ - که مجموعه هیجده مقاله است در نقد ادب و اجتماع و هنر و سیاست معاصر که در تبریز چاپ شد. و پیش از آن نیز قصه نون و القلم را - سال ۱۳۴۰ - که به سنت قصه گویی شرقی است... آخرین کارهایی که کرده ام یکی ترجمه «کرگدن» اوژن یونسکو است - سال ۱۳۴۵ و انتشار کامل ترجمه عبور از خط ارنست یونگر که به تقریر دکتر محمود هومن برای کیهان ماه تهیه شده بود،^۳ و دو فصلش همان جا در آمده بود. همین روزها از چاپ نفرین زمین فارغ شده ام که سرگذشت معلم دهی است در طول نه ماه از یک سال و آنچه بر او و اهل ده می گذرد - به قصد گفتن آخرین حرفها درباره آب و کشت و زمین و لمسی که وابستگی اقتصادی به کمپانی از آنها کرده و اغتشاشی که ناچار رخ داده... پس از این باید خدمت و خیانت روشنفکران را برای چاپ آمده کنم که مال سال ۱۳۴۳ است و اکنون دست کاری هایی می خواهد و بعد باید ترجمه تشنگی و گشنگی یونسکو را تمام کنم، و بعد پردازم به از نو نوشتن سنگی بر گوری که قصه ای است درباره عقیم بودن و بعد پردازم به اتمام نسل جدید که قصه دیگری است از نسل دیگری که من خود یکیش... و می بینی که تنها آن بازرگان نیست که به جزیره کیش شبی ترا به حجره خویش می خواند و چه مایه مالیخولیا که

۱. به نام بارو

۲. منظور رضا براهنی است.

۳. به ترجمه دکتر هومن و تحریر آل احمد، تهران، ۱۳۴۶

به سر داشت^۱ ...

این مطالب را آل احمد در دیماه ۱۳۴۶ نوشته است^۲ ... و از سطرهای پایان نامه پیداست که گویی خود می دانست که فرصت کم است و کار بسیار. ولی همان فرصت کم نیز بسیار کم بود. جلال زیاد زنده نماند و در هیجدهم شهریور ۱۳۴۸ در اوج شکوفایی هنری خویش به ناگهان در «اسالم» (رشت - گیلان) درگذشت. او «بار خود را می برد و بار دیگران را هم. تا مردانه از پای درآمد. چون آرش که همه نیروی خود را در تیر نهاد و خود دیگر نماند... هنگامی که از سنت های شرقی می گفت بازی در نمی آورد. سنت های انسانی در شرق هست که در برابر هجوم سودطلبی فرهنگ بازرگانی غرب در شرف نابودی است.^۳ و مشتى روشنفکر قلابی به اضمحلالش کمک می کنند. جلال در میان روشنفکران تنها مدافع سرسخت این انسانیت ها بود.»^۴

«اگر جلال در نوشته ها یش تلگرافی، حساس، دقیق، تیزبین، خشمگین، افراطی، خشن، صریح، صمیمی، منزه طلب و حادثه آفرین است؛ اگر کوشش دارد خانه ظلم را ویران کند؛ اگر در نوشته هایش میان سیاست و ادب، ایمان و کفر، اعتقاد مطلق و بی اعتقادی در جدال است، در زندگی روزمره نیز همین طور است. مشکل جلال که خودش مشکل بسیاری از بندگان خدا را مطرح کرده در دوگانگی شدید میان زندگی روحی و جسمی اوست و شک نیست که ریشه های عمیق خانوادگی هم دارد. شاید این دوگانگی او را به حادثه جویی کشانده است. شاید هم روحاً حادثه جو خلق شده است. هر طور که باشد زندگی جلال را می توان این طور خلاصه کرد: به ماجرا یا حادثه ای پناه بردن - از آن سر خوردن و رها کردنش که

۱. جهان نو، شماره مرداد و شهریور ۱۳۴۸، ص ۴ - ۸ (نقل به اختصار!)

۲. برای مقدمه بر ترجمه آلمانی مدیر مدرسه وسیله خسرو ملاح که قرار بود در آلمان چاپ شود. (جهان نو، همان ص ۳)

۳. مطلب به این سادگی ها نیست. ما در این باره در همین کتاب سخن خواهیم گفت.

۴. جهان نو، همان، مصطفی رحیمی، ص ۹ و ۱۱

خود غالباً به حادثه‌ای انجامیده است. آنگاه به خلق حادثه‌ای تازه یا به استقبال ماجرای نو شتافتن.^۱»

خانم دانشور - همسر جلال - در دنباله این مطلب می‌افزاید که: «جلال و من همدیگر را در سفری از شیراز به تهران، در بهار ۱۳۲۷ یافتیم و با وجودی که در همان برخورد اول درباره وجود معادن لب لعل و کان حُسن شیراز در زمان ما شک کرد و گفت که تمام این گونه معادن در زمان همان مرحوم خواجه حافظ استخراج شده است - باز به هم دل بستیم. ثمره این دلبستگی چهارده سال زندگی مشترک ماست^۲ در لانه ای که خودش تقریباً با دست خودش ساخته است. در این چهارده سال شاهد آزمون‌ها، کوشش‌ها، فداکاری‌ها - همدردی‌ها - سرخوردگی‌ها و نومیدی‌های جلال بوده‌ام و به او حق می‌دهم که اخیراً زودرنج و کم‌تحمل شده باشد. بچه هم نداریم که بردباری را یک صفت‌خواهی نخواهی برای او بسازد... اگر دیده باشیدش می‌دانید که چشم‌های میشی‌اش در صورت رنگ‌پریده و استخوانی‌اش، همواره گفتی در تجسس است...^۳»

یکی از آشنایان آل احمد نیز درباره او می‌نویسد: «چهره اش استخوانی بود، سری بزرگ داشت که دو چشم درشتش مثل دو فانوس در آن می‌درخشید، سیمایش سبزه بود و شیارهایی از رنج درون بر آن نمودار... دست‌هایش کشیده بود، انگشت‌های لاغرش را گاه به شدت در هم می‌فشرد و قلم که به‌دست می‌گرفت لب‌ها هم با آن تکان می‌خورد، گویی قلم یکی از انگشتانش بود، از انگشتش خشم و عصیان بیرون می‌ریخت. «اشنو» را بر لب می‌گذاشت و فشارش می‌داد. گمان می‌کردی بر سنگی دندان می‌زند. تند راه می‌رفت، پنداشتی که از دامنه کوهی به زمین می‌آید. او به قله رسیده بود.

قامتش بلند بود که در میان جمع آن رفعت به چشم می‌خورد. حرف که می‌زد

۱. اندیشه و هنر، ص ۵

۲. در زمان زندگانی جلال آل احمد نوشته شده است.

۳. اندیشه و هنر، ص ۶

مثل آشفشان بود... آتشی بود پر لهیب که همه را می‌سوزاند، یخ‌ها را آب می‌کرد و هیزم‌ها را گرم... او را که می‌دید یاد نجابت‌های جوانمردان کهن می‌افتادی...^۱

و همچنین درباره‌ او نوشته‌اند: «باز مانده‌ آن همه آموزش و آزمون... که فرزاندگی و روشنگری نام دارد، گروهی کوچک بود... که لطمه‌ امواج زمانه، رنگ از چهره‌ اش نزدود. گروهی که در بازی زندگی، هیچ برایش نماند جز اندیشه‌ روشنگر و آزاد و اگر جلال آل‌احمد را ارجی می‌گذاریم از آن است...»^۲

۱. روزنامه‌ کیهان، غلامرضا امامی، شماره ۸۷۵۴، بیست و سوم شهریور، ۱۳۵۱

۲. اندیشه و هنر، ص ۹۴ و ۹۵

داستان‌های کوتاه

داستان‌های کوتاه آل احمد در پنج مجموعه فراهم آمده: دید و بازدیدی، ۱۳۲۴؛ از رنجی که می‌بریم، ۱۳۲۶؛ سه تار، ۱۳۲۷؛ زن زیادی، ۱۳۳۱؛ پنج داستان، ۱۳۵۰ و جز مجموعه آخرین، آن دیگر کتاب‌ها از نظر سبک و فن داستان‌نویسی در مایه‌ای یگانه است و نشانه‌هایی از شگردهای داستانی هدایت و علوی را نشان می‌دهد. از درونمایه داستان‌ها روشن می‌شود که آل احمد می‌خواهد فرادش واقع‌گرایانه نویسندگان رئالیست اروپایی و دهخدا و هدایت و علوی را ادامه بدهد، به تصویر عشق‌های «فتنه‌ای» دشتی و «نصیحت‌پردازی» حجازی‌وار و درازنفسی‌های «تاریخی» حسین مسرور و میمندی‌نژاد توجهی ندارد. ارجمندی کلک خود را می‌شناسد و ارج فرهنگ و مردم سرزمین خود را؛ و می‌نویسد: «اگر می‌فروشی همان به که بازوی خود را. اما قلم را هرگز...»^۱ و از این روست که در هر یک از نوشته‌های آل احمد نشانه‌هایی از واقعیت و از پیرامون او دیده می‌شود و او به‌ویژه خود را در موقعیت انتقادکننده قرار می‌دهد.

چهار مجموعه نخست - همان‌طور که اشاره شد - در مایه ای یگانه است. بین قطعه‌های آن هم رویدادنگاری، زندگینامه‌نویسی، مقاله‌پردازی... دیده می‌شود و هم داستان کوتاه مؤثر. اگر از نظر فن داستان‌نویسی بنگریم در چهل و چند قطعه‌ای که آل احمد به عنوان داستان کوتاه عرضه کرده است، بیش از ده تا دوازده داستان کوتاه

۱. یادداشت، زن زیادی

مؤثر و باسلوب نمی‌یابیم. بقیه قطعه‌ها از این جهت نقص فنی فراوان دارند و گاه از ویژگی‌های بدیع داستانی به دور افتاده‌اند. ولی ضعف شگرد و شکل‌بندی ظاهر نمی‌تواند مایه انکار درون‌مایه نیرومند برخی قطعه‌ها شود و نباید بشود. «نویسنده» ای که در ترجمه، شعر، داستان، کتاب کودکان، پژوهش ادبی... «طبع» آرمود و در هیچ یک به جایی نرسید، توانسته است بپذیرد که: «اگر همه نوشته‌های آل احمد... را بخوانیم، به این نتیجه می‌رسیم که او هنوز سرگرم آزمایش است و راه شناخته و ثابتی نیافته است. آنچه در همه آزمایش‌هایش جلوه‌ای مشخص دارد «من» اوست، با ذهن مردی که بیش از دانسته‌هایش سخن می‌گوید و با آنچه می‌گوید، چندان که واقعیت ایجاب می‌کند، آشنا نیست.»^۱

می‌بینیم که این «نویسنده» با خودداری از جدا کردن محتوا و شکل داستان‌های آل احمد به خطای بزرگی دست یازیده است. در داستان‌های آل احمد — اگر ویژگی‌های فنی ضعیف نیز باشد — انتقادهای جانبداری دیده می‌شود و آثار آشنایی او به واقعیت جلوه‌ای روشن دارد. می‌توان گفت که در مثل بیشتر قطعه‌های دید و بازدید و سه‌تار ناقص است، ولی نمی‌توان گفت که آل احمد با «واقعیت» ها آشنا نیست. آل احمد می‌کوشد واقعیت‌های زندگانی اجتماعی را با نظری انتقادی ارایه کند، ولی گاه در عرضه این واقعیت‌ها، تصویرسازی هنری در پرده می‌ماند.

در دید و بازدید آنچه ویژه‌ترین است، سرگشتگی‌های جوانی است که در محیطی مذهبی بار آمده و می‌خواهد از تنگی‌های این محیط بگریزد. راوی داستان زیارت با نظاره این سو و آن سوی جاده که به تندی از نظرش می‌گریزد، در ماشین که او را به اعتبار مقدسه می‌برد، می‌نویسد: «از سوراخی که کف ماشین ایجاد شده شن‌های ریز و درشت جاده ... پا به فرار نهاده‌اند. در اطراف راه همه چیز از ما می‌گریزد... ما به جایی می‌رویم که همه کس آرزوی آن را به صورت رؤیاهای شیرین... در خواب می‌بیند. ما حتی پدران و خانه‌های خود را در انتظار خود چشم به

راه نهاده ایم و به سوی دیگری می‌شتابیم.»^۱ همچنین در این مجموعه، عصیان نویسنده را نسبت به باورهای خرافی مردم می‌بینیم. پیداست که نویسنده به قصد انکار آنها دست به قلم برده است. در *آی لامس، سب!* جدال جوانی را با شیخی مسئله‌گو بیان می‌کند. شیخ نمی‌تواند پرسش‌های جوان را پاسخ گوید. جوان «می‌خواست به آقا بفهماند که صلوات فرستادن در اول قرأت با وجود این آیه که صریحاً امر می‌کند هر وقت خواستید قرآن بخوانید «اغوذ بالله...» بگویید، اگر حرام نباشد دست کم مکروه خواهد بود. ولی آقا در دنباله آن جواب خود می‌خواست ثابت کند که اگر صلوات نفرستادن قبل از شروع قرآن واجب نباشد، دست کم مستحب و اقلاً مباح است.»^۲

پیداست که استدلال جوان پذیرفته نمی‌شود، زیرا هر یک از این استدلال‌ها به راه خود می‌رود و داوری آنها درباره این‌گونه جوان‌ها این است که اینان کافرند و از دین برگشته!

در *قطعه تابوت*، زندگانی مردی فقیر به نمایش گذاشته می‌شود. بامداد روز زمستانی است. مرد فقیر مرده است و تابوت محقر او را چند نفری تشییع می‌کنند. بی‌کس و کاری مرده از همین تشییع جنازه پیداست. او همانند فلان ثروتمند محله نیست که هزاران نفر به دنبال تابوتش راه می‌افتند و دکان‌ها را می‌بندند. «نه کسی آبی روی قبرش خواهد ریخت و نه دلبندی گلی بر مزارش خواهد نهاد. تنها گورکن پیر، که از دست این‌گونه مرده‌های بی‌بو و خاصیت به عذاب آمده، او را به فشار و شاید با لگد میان دخمه تنگی خواهد چپاند و سید تلقین گو، که با اکراه از یک سر خاک نان و حلوا دار برخاسته و هنوز دست‌های چرب و آلوده خود را پاک نکرده است، هول هول کلمات «یا عبدالله لا تخف و لاتحزن» را چنان خواهد جوید که حتی نکیر و منکر هم، که به شنیدن این تلقین‌های دور و دراز عادت کرده‌اند و شاید آن را هم از بردارند، آن را نخواهند دریافت.»^۳

۱. دید و بازدید، ص ۴۰ همان، ص ۱۵۵

۲. همان، ص ۱۵۵

۳. همان، ص ۸۶

مسافران داستان زیارت به مقصد می‌رسند و دور ضریح طواف می‌کنند مرده‌ها را نیز دور ضریح طواف می‌دهند. با خود می‌گویند چه خوب بود اجازه می‌دادند که مرده‌ها را در خود حرم دفن کنند، ولی باز اهمیتی ندارد: «زیرا از یک روضه‌خوان شنیدم که شصت فرسخ در شصت فرسخ حریم است و نکیر و منکر جرئت دخول در آن را ندارند. راستی دیگر از مرگ نمی‌ترسم. کاش هم الان می‌مردم... (ولی) بروم اول یک‌دست خلعت بُرد یمانی تهیه کنم و آن را طواف هم بدهم و بعد وصیت کنم که مرا کجا دفن کنند و بعد هم بروم بمیرم.»^۱

می‌بینیم که نویسنده در اینجا قصد طنزنویسی دارد و می‌خواهد نادرست بودن باورهای خرافی و مرگ‌اندیشی‌ها را نمایش بدهد. ولی در اینجا با پوسته طنز روبه‌روست و روشن است که در داستان او انگیزه چنان باورها، نادانی و خرافات، که انگیزه فقر و درماندگی است، تصویر نشده است.

سه‌تار ادامه دید و بازدید است. او در این کتاب نیز می‌کوشد زندگانی اندوه‌بار مردم ژرفا و نادانی‌ها و خرافات را تصویر کند. در داستان سه‌تار جوان فقیری را می‌بینیم که به نواختن سه‌تار دلبسته شده، ترک تحصیل کرده و پس از رنج و کوشش‌های زیاد نواختن این ابزار موسیقی را فرا گرفته. کم‌کم کارش بالا می‌گیرد و اندک درآمدی از این راه به‌دست می‌آورد و سه‌تاری می‌خرد. اکنون کم و بیش خیالش راحت است که دیگر ناچار نیست بخشی از درآمد اندک خود را برای کرایه سه‌تار دیگران خرج کند. روزی با این ابزار کفر در ملاء عام حاضر می‌شود و پسرک عطفروشی با او درمی‌آویزد. پسرک به او می‌گوید: «بی دین خجالت نمی‌کشی.» دعوا اوج می‌گیرد و سه‌تار در هم می‌شکند: «تمام افکار او چون سیم‌های سه تارش درهم پیچیده و لوله شده و در ته سرمایی که باز به دلش راه می‌یافت... یخ زده بود. و پیاله امیدش همچون کاسه این ساز نویافته سه‌پاره شده بود و پاره‌های آن انگار قلب او را چاک می‌زد.»^۲

۱. دید و بازدید، ص ۵۳

۲. سه‌تار، ص ۱۵

در افطار بی موقع [در دید و بازدید] آمیرزا رضا دلال بی‌سرمایه و خدانشناس بازار تهران که برای تهیه نان و آب روزانه خود و خانواده‌اش به آب و آتش می‌زند، چند روز ماه رمضان را روزه گرفته است، ولی چون کارش دوندگی است نمی‌تواند زیاد دوام بیاورد. روزی که دیگر نمی‌تواند تاب بیاورد به فکر خوردن افطار می‌افتد. ولی تا افطار خیلی مانده است. پس برای اینکه گناهی نکرده باشد به کرج می‌رود تا در سفر باشد و بتواند روزه‌اش را بخورد و این کار چهار تومان خرج برمی‌دارد. زنش می‌فهمد و او را به باد سرزنش می‌گیرد:

«مگه من آدم نیستم که با یک بچه شیرخوره دندون رو جگر می‌زارم و شیکم کارت خورده‌م رو نیگه می‌دارم؟ خجالت نکشیدی چهار تومن خرج کردی رفتی کرج یه پیاله چایی بخوری و روزه‌تو بشکنی؟... تو که مردش نیستی روزه بگیری مگه کسی مجبورت کرده؟ می‌خواستی این چهار تومن رو بدی یک چارک انگور بگیری بچه‌ها سر افطاری زهرمار کنند.»^۱

در پستیچی سخن از مأمور پست «مفلوکی» است که بی‌سر و صدا نامه‌ها را به در خانه‌ها می‌دهد و می‌رود و چون بی‌سر و صداست از سوی دیگران نادیده گرفته می‌شود. به‌هنگام عید نوروز اگر عیدی دادند می‌گیرد و ندادند چیزی نمی‌گوید. آیا در کار خود ناشی است؟ یا عایله‌اش زیاد است و در این فکرها نیست؟ روزی به‌هنگام گذر از زیر دیواری باران‌خورده می‌گذرد و زیر دیوار - که به‌ناگهان فرومی‌افتد - می‌رود و سوگنامه زندگانی‌اش پایان می‌گیرد. با این نمونه‌ها می‌توان دریافت که آل‌احمد از چه زاویه‌ای به صحنه‌ها می‌نگرد. پیداست که او دردی دارد که هم فردی و هم اجتماعی است. در داستان‌های نخستین او - و حتی در پنج داستان (۱۳۵۰) - اشاره‌هایی به محیط خانوادگی خود می‌کند و این اشاره‌ها نشان می‌دهد که با اینکه از پدر و خانواده گریخته هنوز دل در افسون مهر آنان دارد و سلطه پدر و مهربانی مادر را فراموش نکرده است. (جشن فرخنده - پنج داستان) از سوی دیگر آل‌احمد می‌کوشد دردها و نابسامانی‌های زندگانی اجتماعی را با دیدی انتقادی و گاه همراه

نشان دادن راه چاره به صحنه داستان بیاورد. شاگرد «استاد بنا» در یکی از داستان‌های *از رنجی* که می‌بریم کم‌کم به مسائل اجتماعی پی می‌برد، به مبارزه دست می‌زند و تبعید می‌شود و در بازگشت از تبعید می‌گوید: «می‌بینی که دنیای جدیدی به روی من باز شده است. این مرا سر شوق می‌آورد. من می‌خواستم آب دریای جنوب را هم ببینم. بعضی وقت‌ها حس می‌کنم که دلم برای زیر آب تنگ شده، ولی الان که فکر می‌کنم می‌بینم دیگر کوه‌های پوشیده از جنگل زیر آب در مقابل زندگی من سبز نشده و وسعت دید مرا کوتاه نکرده. اینجا فقط ساحل دور و محو «راس‌التنوره» که در آن دورها سیاهی می‌زند، جلو چشم آدم را می‌گیرد و آن طرف‌تر دریایی است که مرا به دنیایی بزرگ می‌پیوندد و دید مرا هر چه دورتر... می‌برد. و در بزرگی و پهنآوری خودش سنگینی مصائبی را که بر دوش ماست محو می‌کند.»^۱

استاد این شخص، پیرمردی کرمانی است و ساختمان زندانی را می‌سازد. در اثر سخنان شاگردش با زیر و بم مسائل اجتماعی آشنا می‌شود، از آن هنگام به بعد به گفته خودش دیگر نمی‌تواند آواز بخواند. این صدا دیگر به درد او نمی‌خورد. او خواهان است صدای دیگری داشته باشد^۲ و نیز می‌گوید: «من که نمی‌تونم واسه مردم خونه مجانی بسازم... چرا دیوارای زندان شهرشون رو بالا ببرم... بایس بزارم فرار کنم.»^۳

۱. *از رنجی* که می‌بریم.

۲. در داستان معجزه به‌آذین، شیخ نصرالله سکنه می‌کند و دیگر نمی‌تواند به درستی حرف بزند. روزها و ماه‌ها می‌گذرد و او کم‌کم از مردم دور می‌شود و به تنگدستی می‌افتد و مردم نیز فراموشش می‌کنند. ماه محرم فرا می‌رسد و صدای طبل و سنج و شیپور و فریاد دسته‌ها همه را به سوی تکیه‌ها و مسجدها می‌راند. شیخ نصرالله نیز در میان مردم است. در طوفان وجد و حال و ناراضی از وعظ دیگران به سوی منبر می‌شتابد و کسانی را که مانع حرکت او هستند عقب می‌زند. با آواهای نامفهوم فریاد می‌کشد که فقط واژه «مردم!» در آن میانه مفهوم است: «موجی از خون دهان آشیش را فرا گرفت... بر دامن لباده و عبايش نشست. باز نفس کشید و این بار به آهنگی رساتر سخن گفت» مردم می‌گویند این معجزه است و او می‌گوید: «آری، معجزه شوق و نیاز خود شما.» (مهره مار، ص ۵۰)

۳. *از رنجی* که می‌بریم.

یکی دیگر از قهرمانان کتاب، تا مرز قهرمانان داستان‌های گورکی بالا می‌رود و دربارهٔ دختری که از کوچکی برایش شیرینی خورده اند، در تنگنای مبارزه می‌گوید: «نمیدونم می‌خوامش یا نه... شایدم بتونم دوستش داشته باشم. اما اگه بدونم می‌خواد منو پابند کنه، هیچ حاضر نیستم ریختشم ببینم»^۱ رحمان که در زندان به دیوار نمود و خزه‌بسته تکیه داده است با خود می‌گوید: «چه می‌دانم زنم چه می‌کند. خیلی خوشحال می‌شدم اگر می‌دانستم الان مرده است».^۲

پیداست که نویسنده زیر نفوذ شور و شوق مبارزهٔ اجتماعی از مرحلهٔ انتقادی داستان‌های دید و بازدید فراتر رفته است. در همین دوره است که هدایت نیز حاجی آقا و آب زندگی و فردا را می‌نویسد و بزرگ علوی گلیه‌مرد را. کم‌کم داستان معاصر پارسی می‌رود که از لاک بدبینانه بوف کور و رقص مرگ بیرون آید و صحنه‌هایی از زندگی پیشروان زندگانی اجتماعی و سازندگان جهان فردا را تصویر کند. درست است که فردای هدایت و گلیه‌مرد علوی هر دو فضایی غم‌انگیز دارند و قهرمانان آن کشته می‌شوند، ولی این مرگ مرگی همیشگی نیست، به‌ویژه علوی در گلیه‌مرد و نامه‌ها نشان می‌دهد که مرگ این یا آن فرد، پایان زندگانی جهان نیست و دیگران در راهند و کار را ادامه خواهند داد. آل احمد در داستان‌های از رنجی که می‌بریم روی این خط حرکت می‌کند، ولی از نظر هنری در همهٔ این داستان‌ها به یکسان از عهده برنیامده است. در مثل «سقط‌فروشی» به جنبش اجتماعی کشیده می‌شود. حرف‌هایی می‌زند که خودش نیز معنای آنها را درک نمی‌کند. شور و شوق دیگران است که او را بیدار و پویا می‌کند، با این همه می‌ترسد که مبادا دکانش را ببندند و آبروی پنجاه ساله اش را بریزند. ولی جای دیگر داستان می‌گوید: «پس فرق تو با اونایی که این روزها تو... خرابی کرده‌اند چی بود؟»^۳

این نقص در نامه‌ای که «اسد» از جنوب به مهندس می‌نویسد نیز پیداست و از

۱. از رنجی که می‌بریم.

۲. همان.

۳. همان.

این رو نویسنده می‌خواهد قضیه را به گونه‌ای راست و ریست کند. مهندس: «خودش هم خیلی تعجب می‌کرد و هنوز نمی‌توانست باور کند که این نوشته‌های اسد باشد. می‌گفت: اسد، وقتی در زیر آب بودیم کارگر ساده‌ای بیش نبود.»^۱

سخن بر سر پرداخت چهره آدم‌هاست. اسد قهرمانی است یا باید باشد، از این رو اشکالی ندارد که چنین اندیشه‌هایی داشته باشد: «هیچ چیز جای غصه او را پر نمی‌کند. هیچ چیز. جای غصه او به قدری بزرگ است که خودم وقتی فکرش را می‌کنم، گیج می‌شوم.»^۲ می‌خواهم بگویم به بزرگی دریاست. در صورتیکه مبارزه اجتماعی اوج گرفته باشد، پیدا شدن قهرمانانی چون اسد شگفت‌آور نیست، از این رو اظهار شگفتی مهندس بی‌مورد است. آل احمد جایی از داستان‌های /از رنجی که می‌بریم انتقاد می‌کند و می‌گوید دیگر اجازه نخواهد داد چاپ شود. «آنجا من Partipris دارم. یعنی می‌خواهم ادبیات اجتماعی بسازم. البته ریدمون شده.»^۳

ولی این داوری درست نیست. داستان‌های /از رنجی که می‌بریم با همه نقص‌های خود، داستان‌هایی بود به‌هنگام. در اوج گرفتن شور و شوق اجتماعی آن سال‌ها، نویسندگان واقع‌گرای به‌ضرورت، از لاک ترسیم عشق‌ها و حدیث‌های روانی فردی آزاد شدند و به رئالیسم اجتماعی گرویدند و داستان‌هایی نگاشتند که نه فقط بدی‌ها و نابسامانی‌ها را نشان دهد، بلکه حرکت مردم را نیز در تلاش به از بین بردن بدی‌ها تصویر کند. روشن است که داستان‌های عرضه شده در این سبک همه در ترازوی یگانه نبود و نیست. جز علوی و آل احمد، به‌آذین (پرکنده، به سوی مردم، دختر رعیت)، ایرج علی آبادی، علی مستوفی (احمد صادق) چوبک (در تنگسیر گلستان)^۴ (در آذر، ماه آخر پاییز) و در دهه‌های چهل و پنجاه: صمد بهرنگی،

۱. /از رنجی که می‌بریم.

۲. همان‌طور که «تام جود» قهرمان داستان خوشه‌های خشم نخست «کارگر ساده‌ای بیش نیست» ولی در گرماگرم زندگانی اجتماعی راه درست را پیدا می‌کند، و رهبری مبارزه را به‌دست می‌گیرد.

۳. اندیشه و هنر، ص ۶۴؛ /ارزیابی شتابزده، ص ۹۸

۴. جای دیگری نیز از نثر این نویسنده سخن گفتیم. نثری است تا حدودی روشن و پاکیزه و پر از تصویر، ولی او از کسانی است که رفیق نیمه‌راه بود و شتابزدگی یا سودجویی وی را به پهنه انحراف کشاند.

دولت‌آبادی، احمد محمود (در همسایه‌ها)، منصور یاقوتی، جواد مجابی، تنکابنی، غلامحسین ساعدی، سیمین دانشور (در سو و ثون)، درویشیان، مدرس صادقی... با نوشتن داستان‌های خود نشان دادند که داستان معاصر پارسی اسپر گمراهی‌های لامارتین‌های وطنی و پیروان بکت و رب‌گری‌یه و ژان ژنه نشده است و می‌خواهد از سطح به ژرفا و از «من» به «دیگران» برسد. واقع‌گرایان ما نشان دادند که کارهای نویسندگانی مانند نعلبندیان و بهمن فرسی... به دلیل دور بودن از زندگانی مردم و گرایش به شکل‌بندی ظاهری کلام نمی‌تواند آثار ملی و معاصر معرفی شود. آثاری که از اینجا و اکنون سخن نمی‌گوید بلکه سخن از مسائلی به میان می‌آورد که دور از ماست و اگر مربوط به ما هم باشد، مربوط به لایه محدود روشنفکران غیر متعهد این مرز و بوم است و فاقد دید تاریخی است. در واقع این داستان‌نویسان به پیروی از نویسندگان گمراه غربی و با تقلید کج‌فهمانه و نادرست از همینگوی و فاکنر... می‌خواهند «آیین پرستش فرد» را دوباره رونق دهند و همه چیز را به «من» کوتاه‌نگرانه خود محدود کنند. شاید فشار وحشتناک خودکامگی اروپایی در فاصله دو جنگ که می‌گفت: «انسان فقط برای خود زیست نمی‌کند، او بخشی است از رایش‌ها (دولت‌ها) و بخشی است از احساسات و اندیشه‌ها و ساخت‌های اجتماعی» و از نویسندگان می‌خواست آزادی خود را به سود نژادپرستی و ستایش هیتلرها و موسولینی‌ها... از دست بدهند، جویش و بکت و یونسکو... را به سوی افراط کشاند و حتی نویسنده واقع‌گرایی چون «موراویا» زیر فشار خودکامگی موسولینی به این باور رسید که اگرچه هنوز امیدهایی به آینده داستان‌های رئالیستی هست، ولی داستان‌نویس دیگر نباید سر و کاری با عرضه ویژگی‌های برونی شخصیت آدم‌ها داشته باشد و در نتیجه باید در داستان ذخیره عظیم درونی خود نویسنده را به نمایش بگذارد.^۱ (کاری که در مثل پروست در کتاب در جستجوی زمان‌های گمشده انجام داده بود). سخنگوی «رُمان جدید» رب‌گری‌یه، قصدی همانند موراویا دارد ولی دیگر اثری از آموزش‌های بالزاک و دیکنز... در کارهایش دیده نمی‌شود.

۱. A. Moravia. «انسان و شخصیت داستانی» نقل از کتاب: *Man as an End*, p.70

داستان‌نویسان انسان‌دوست قرن‌های هفدهم تا نوزدهم اروپا - که کارورز علم نیز بودند - پس از تلاش و کسب تجربه‌های طولانی به نوشتن داستان می‌پرداختند. از دید «رب‌گری‌یه» چنین کاری لازم نیست، باید در خود محصور ماند و به فراروند و شگرد داستان دل بست و پیش از او جویش و بکت نیز چنین کردند. اینان به تعبیر «مارکوزه» آدم‌هایی هستند یک بُعدی که خودکامگی همه‌گیر جامعه‌های صنعتی آنها را یکدست کرده است و با این یکسان‌سازی، انتقاد و اعتراض را از بین برده هنر را از کارکردهای دیرین خود تارنده است.^۱ نویسندگان «رُمان نو» بر آن‌اند که دلبستگی ژرف و پر از ظرافت «فلور» را به شگرد کار و سبک، ادامه دهند، ولی پی نبرده‌اند که گرچه فلور در زیبایی سحرانگیز کلام، پیراستن صحنه‌ها ... دقتی شگفت‌انگیز داشت، ولی به هر صورت - گرچه کمتر از بالزاک و استاندال - به سرنوشت آدم‌های داستان‌های خود و ترسیم رویدادهای همزمان خویش نیز توجه نشان می‌داد. اینان یک بعد از کارهای فلور را مهم می‌شمارند. رب‌گری‌یه می‌گوید: تصویرکنندگان چهرهٔ آدم‌ها در معنای سنتی آن، در تحلیل نهایی عروسک‌هایی عرضه می‌کنند که خودشان نیز آنها را باور ندارند. رمان‌هایی که در بر دارندهٔ آدم‌هایی با چهرهٔ معین و ویژگی‌های آنها باشد از آن دورهٔ گذشته است، دوره‌ای امیدوار به خود که به «فردیت» اهمیت زیاد می‌داد... ولی دورهٔ ما بیشتر فروتن و کمتر از خود مطمئن است و فرض قدرت و «همه‌دانی» فرد را کنار گذاشته و نیز دورهٔ ما بلندپروازتر شده است، زیرا آن‌سوی مرزهای خود را می‌نگرد. آیین ستایش انسان، به مفهومی کمتر انسان‌گرا و انسان‌گونه جای پرداخته، از گام‌های خود نامطمئن‌تر شده، زیرا پشتیبان بزرگ خود یعنی «قهرمان» را از دست داده است.

مراد رب‌گری‌یه این است که داستان‌نویسانی چون بالزاک و استاندال با تصویر آدم‌هایی چون راستینیاک و ژولین سورل و فابریس در دایرهٔ فردیت بورژوازی قلم می‌زده‌اند زیرا صحنهٔ شگرف و پرهیاهوی جهان را نمی‌شود در قالب خصلت‌های

۱. H. Mascuse در 1964 one-Dimensional man درخور یادآوری است که آوردن این تعبیر مارکوزه به معنای تصدیق همهٔ نظریه‌های او نیست.

چند شخص یا خانواده نمایش داد. پس رمان جدید باید به سوی کشف‌های جدید برود: به سوی جهان خاموش اشیاء که برای هنرمند گویاست (!) داستان‌نویس نمی‌داند در انجام چه خواهد شد، ولی این را می‌داند که عازم سفری دور و دراز در کشف رمز و راز اشیاء است.^۱

روشن است که تحلیل رب‌گری‌یه از بنیاد نادرست است. دیکنز، بالزاک، داستایوفسکی، تالستوی، استاندال، زولا، چخوف، کنراد و حتی فلوبر، صحنهٔ شگرف جهان را در محدودهٔ چند شخص یا خانواده محدود نکرده‌اند، بلکه با تبلور رویدادهای بنیادی اجتماع در زندگانی گروه‌ها و خانواده‌های ویژه‌ای، حرکت زندگانی دورهٔ خود را به نمایش گذاشته‌اند. در جهان بالزاک نیز اشیاء مهم است ولی تا آنجا که به انسان مربوط می‌شود. اشیاء در داستان‌های بالزاک خاموش‌اند، ولی به محض ورود انسان به صحنه جان می‌یابند و به دور شمع هستی او می‌چرخند. از این گذشته پدیده‌های هنری، پدیده‌ای ایستا نیست و در زمان و مکان ویژه باید آشکاره شود. آلن رب‌گری‌یه و لوسین گولدمن با دلیل‌های بسیار متفاوتی به مفهوم «هنر متعهد» می‌تازند و می‌گویند: «نویسنده فقط در هنر خود می‌تواند ملتزم باشد.»

نویسنده‌ای اسپانیایی^۲ به آنها پاسخ می‌دهد که: اینان بدون درک موقعیت زمانی و مکانی هنرمندان «قطرهٔ ملی خود را اقیانوس جهانی پنداشته‌اند.» در فرانسه و برخی کشورهای اروپایی آزادی قلم سخن بی‌معنایی نیست، از این رو مجال تفنن برای رب‌گری‌یه‌ها وجود دارد، ولی در کشورهایی چون اسپانیا و در آمریکای لاتین ... زیر فشار فزایندهٔ خودکامگی مشکل‌های مهم‌تری در کار است و شاید فقط داستان‌نویس است که می‌تواند تا حدودی واقعیت سیاسی — اجتماعی جامعه را منعکس کند: «این تعهد در نگارش و تعهد فقط در برابر هنر برای رمان‌نویسان اسپانیایی، برای آستوریاس، یا نویسندگان آمریکای جنوبی که در آنجا بی‌سواد و بی‌عدالتی اجتماعی و خشونت دستگاه دولتی مانع واقعیت یافتن حقوق فردی است،

۱. نقل آزاد از *Snapshots and towards a New Novel*, 1965

۲. خوان گویتی‌سولو

چه معنی می‌تواند بدهد؟... هنگامی که آزادی سیاسی وجود نداشته باشد، همه چیز سیاسی می‌شود و تفاوت میان نویسنده و شهروند از میان می‌رود.^۱

پس راهی که آل احمد در کتاب *از رنجی که می‌بریم* پیش گرفت راه درستی بود. خود او نیز پس از دوره‌ای تردید، از زاویه دیگری به سوی «تعهد» هنری بازگشت. در نامه‌ای به جمال‌زاده می‌نویسد: «من و شما هر کدام گویی پیش پا داریم که باید به دروازه برسanim. تماشاگران آنجا نشسته‌اند! و من که نیمی از عمر شما را ندارم هیاهوی تشویق یا تهدیدشان را می‌شنوم. چطور شما نمی‌شنوید؟... چرا نمی‌نشینید و برای ما نمی‌نویسید که چرا از این ولایت گریختید و دیگر پست سرتان را هم نگاه نکردید...»^۲

در کتاب *از رنجی که می‌بریم* شکست هست، امید به آینده و پیروزی نیز هست؛ ولی در *نون و القلم* و *مدیر مدرسه* - که انتقاد اجتماعی است - فقط پژواک شکست است که به گوش می‌رسد. ولی آدم‌های مثبت این داستان‌ها به مهر حقیقت‌جویی زنده‌اند، زیر بار بیداد نمی‌روند و گاهی نیز به تعبیر خود نویسنده «کلافه» اند. شور و شوقی که در گلیله مرد و دختر رعیت و همسایه‌ها و گاو/اره‌بان... می‌بینیم در این داستان‌ها نیست ولی پیداست که نویسنده پایگاه اجتماعی دارد و نمی‌خواهد به مرداب خفه‌کننده محیط تسلیم شود. جلوه این خروش و تسلیم نشدن را در داستان *گلدسته‌ها* و *فلک* به روشنی می‌بینیم. راوی داستان پسر بچه‌ای است بیزار از محیط و بازی‌های محدود مدرسه و جویای رهایی. گلدسته مسجد ویرانی نظرش را به خود می‌کشد، می‌خواهد در بالای پلکان آن، در فضای آسمان بیکران نفس بکشد و با همکاری کودکی دیگر قفل در پای پلکان مسجد را باز می‌کند و به روی بام مسجد و سپس به اوج گلدسته می‌رود. کودکان مدرسه «جمع شده بودند وسط حیاط و گلدسته را نشان همدیگر می‌دادند.» پسر بچه از اینکه از دیگران برتر شده شادی بزرگی حس می‌کند و سپس به کیفر این «گناه» کتک می‌خورد ولی زیر ضربه‌های

۱. مجله رودکی، ترجمه ابوالحسن نجفی، شماره ۷۵ - ۷۶، ص ۱۰

۲. اندیشه و هنر، ص ۲۹

مستخدم مدرسه و در میان گریهٔ پنهان خویش باز به فکر صعود از گلدسته‌هاست: «دولا شدم و آب زدم صورتم، (ناگاه) چشمم افتاد به عکس گنبد و گلدسته‌ها که وسط گردی آب بود... بعد سرم را بلند کردم و خود گلدسته‌ها را دیدم...»^۱

در داستان‌های پرداخت نشدهٔ دید و بازدید و سه‌تار و... به خصلت آدم‌ها و روند رویدادهای اجتماعی توجهی ژرف به دیده نمی‌آید. پیداست که داستان‌نویس هنوز از دشواری کار آگاه نیست. این داستان‌ها را می‌توان رویدادنگاری خواند که در آنها نخست وصف ناکافی فرد یا افرادی می‌آید و سپس توضیح‌هایی به نسبت دراز نفس دربارهٔ محیط و فضای داستان و بعد رویدادی ناگهانی ماجرا را به پایان می‌برد. در مثل داستان *وسواس* ماجرای تردیدهای آدمی و سواسی را بیان می‌کند.^۲ او در بیرون آمدن از حمام «به یادش آمد که وقتی خواسته بود غسل کند یادش رفته بود «استبراء» کند و حتم داشت الان نه غسلش درست است و نه پاک شده»^۳ در نتیجه باز به حمام می‌رود و قضیه تکرار می‌شود! در *تجهیز ملت* کار از این مرز نیز فراتر می‌رود. نخست وصفی از حمام زنانه به دست داده می‌شود، سپس گفت‌وگوی زن‌ها، وضع سر و تن شستن آنها و شاشیدن کودک دو ساله ای روی بچه‌ها که سر و صدا و دشنام‌گویی زن‌ها را باعث می‌شود. مهرانگیز که زن یک کارمند رتبهٔ دو اداری است گرمابه دار را تهدید می‌کند: «اگه یک دفعهٔ دیگر از این اتفاقا اینجا بیفته، میدم شوهرم در حموم رو ببنده»^۴ دلاک پیر التماس می‌کند که او از این کار چشم پوشی کند. بعد در گوشهٔ حمام چاهی دهان باز می‌کند و دختر جوانی در آن می‌افتد. باز سر و صدای زن‌ها درمی‌آید و دلاک پیر دوباره پا در میانی می‌کند: «خوب، چکنه؟ مگه او می‌خواست حمومش خراب بشه و دختر مردم رو زخمی بکنه؟»^۵

چند صفحه بعد صحنه عوض می‌شود. سوم شهریور پیش می‌آید و هجوم

۱. پنج داستان، ص ۲۳

۲. داستان *وسواس* بهرام صادقی در این زمینه داستانی است توفیق‌آمیز (سگر و قمقمه خالی، ص ۱۵ تا ۲۰)

۳. سه‌تار، ص ۲۷

۴. دید و بازدید، ص ۱۱۲

۵. همان، ص ۱۱۷

متفقین به ایران، هرج و مرج می‌شود، هواپیماها روی آسمان تهران پرواز می‌کنند، مدرسه‌ها بسته می‌شود، مردم پا به گریز می‌گذارند. گرمابه‌آمدگان نیز درمی‌روند، فقط پیرزنی آنجا می‌ماند. گرمابه دار هر اندازه خطرهای جنگ را به پیرزن گوشزد می‌کند او زیر بار نمی‌رود و می‌گوید از این چیزها زیاد دیده است و رویداد تیراندازی به ناصرالدین شاه را برای گرمابه دار نقل می‌کند: «اونوقت می‌گفتند الان توپ و تفنگ‌ها راه می‌افته و مردمو تیکه تیکه می‌کنه. اونوقت همه مردم دکوناشونو بستند و دررفتند. اما کجا؟ رفتند تو خونه‌هاشون! هه! انگار کسی از خونه‌هاشون می‌ترسید! آخرشم آب از آب تکون نخورد.»^۱ و داستان با این جمله استهزاءآمیز پایان می‌گیرد که «مردم را، این گونه برای یک جنگ حیاتی مجهز کرده بودند.»^۲

در شمع قلدی سخن از باباصالح است، پیرمردی که مؤذن مسجد است. پسر جوان او سال‌ها پیش زیر ماشین رفته و این رویداد غم‌انگیز «بیش از دو روز او را متأثر نساخته!» پیرمرد بیشتر در فکر پاسبان‌هایی است که او و دیگران را که دور نعش پسر جوان گرد آمده بودند کتک زدند و پاسبانی که در شبی عزیز - شب محرم - با باتون شمع‌های او را قلم کرد و باباصالح پیش خود خیال می‌کند که به کیفر این گناه زیر آوار رفته یا خناق گرفته. ولی شبی که پاسبان‌ها به دنبال دسته‌های سینه زن از در مسجد می‌گذرند، باباصالح می‌بیند که همان پاسبان همراه آن دیگران است و طوری نشده: «همان کسی که بی مقدمه باتون خود را کشیده بود و برای کمر شمع‌ها حوال رفته بود.»^۳

در زندگی که گریخت باربر گرسنه ای وصف می‌شود که زیر بار سنگین می‌میرد،^۴ و در/اختلاف حساب زندگانی کارمند بانکی که فرزندش بیمار است. کارمند بانک در اندیشه‌های دور و دراز فرورفته در انتظار خبر تندرستی فرزند خویش

۱. دید و بازدید، ص ۱۲۴

۲. همان، ص ۱۲۵

۳. سه تار، ص ۱۰۹

۴. همان، ص ۶۱-۶۸

است ولی در پایان داستان زنش با تلفن به او خبر می‌دهد که فرزندشان مرده است. گوشی تلفن از دست کارمند می‌افتد و رفیق او تلفن را بر می‌دارد و به زن اعتراض می‌کند که «آخه خانم خبر بد رو که این‌طور برای آدم نمی‌فرستند.»^۱ در دفترچه بیمه سخن از گفت‌وگوهای دبیران مدرسه‌ای در میان است که بیمه شده‌اند، ولی پزشکان کار درمان آنها را سرسری می‌گیرند و اعتراض دبیران به شیوه کار فرادستان اداری و سرانجام به‌هنگام گفت‌وگوی آنها خبر می‌رسد که «معلم جبر به بیماری سل در گذشته است... وقتی زنگ به صدا درآمد، درست صدای زنگ نعلش کش‌های سابق را داشت.»^۲

در داستان *آفتاب لب بام*، پدری مذهبی و سخت‌گیر وصف می‌شود که به علت روزه گرفتن حوصله‌اش را از دست داده دختر کوچکش را به دلیل نافرمانی سخت کتک می‌زند. به‌هنگام افطار، زنش او را به باد سرزنش می‌گیرد. مرد که دیگر طاقتش تمام شده دامن سفره را می‌گیرد و به جلو پرت می‌کند، دامن سفره روی غذا می‌افتد و چربی خوراک‌ها سفره را فرامی‌گیرد.^۳

خانم نزهت‌الدوله وصف حالی است از زنی اشرافی که سه بار شوهر کرده اکنون در آروزی شوهر چهارم است. او برای زیبایی خود و کشاندن توجه دیگران به سوی خود مثل ریگ پول خرج می‌کند. شوهرهای نخستین تا سومین او والی، افسر و یکی از سالاران عشایر غرب بوده‌اند که همگی سرش را کلاه گذاشته‌اند. اکنون که در جستجوی شوهر آرمانی خود به در و دیوار می‌زند، مانعی در برابر اوست: «دماغش گرچه خیلی باریک است ولی... ای... بفهمی نفهمی میلی به سمت راست دارد.»^۴ به فکرش می‌رسد که «تنها مانع بزرگ در راه وصول به شوهر آرمانی عیب کوچکی است که در دماغ اوست و این روزها در این فکر است که برود و با یک

۱. سه تار، ص ۱۷۶

۲. زن زیادی، ص ۸۲

۳. سه تار، ص ۷۹

۴. زن زیادی، ص ۳۶

جراحی «پلاستیک» دماغش را درست کند.»^۱

خداداد خان مقاله ای است از همین دست دربارهٔ مردی سیاسی و حزبی که با زد و بند به مقامات والای حزبی رسیده. گناहانی که نویسنده برای خداداد خان برمی شمارد اینهاست: بند و بست، مصالحه با بالاترها، نوشتن مقاله‌های دشوار و بیان سخنرانی‌های مطمئن (چه مردم بفهمند چه نفهمند) بازگشت از پایگاه انتقادی به پایگاه سازشکاری. پیداست که این داستان آل احمد، رساله‌ای جدلی است. تردیدی نیست که برخی از انتقادهای او به خداداد، درست است و گذشت روزگار نیز درستی آنها را به اثبات رساند، ولی نوشته‌ای از این دست را داستان نمی‌توان خواند. از این نمونه‌ها در کارهای آخرین آل احمد نیز دیده می‌شود. کتاب سنگی برگوری (نوشته شده در ۱۳۴۲، چاپ در ۱۳۶۰) در واقع داستان نیست، حسب حال مردی است که دست بر قضا بی‌فرزند است و تلاش او در راه فرزند داشتن به جایی نمی‌رسد. کتاب البته گیرا و شورانگیز و گاه خشمگین‌کننده است و یکی دو صحنهٔ خواندنی نیز دارد، ولی روی هم رفته گزارش تند و تیزی است از عقیم بودن او. آل احمد روزی درمی‌یابد که نمی‌تواند فرزند داشته باشد. نخست گمان می‌برد عیب از بانوی اوست ولی مراجعه‌های مکرر به پزشکان ایرانی و خارجی معلوم می‌دارد، عیب از شوی است نه از زن. نویسنده پس از درک این واقعیت سخت کلافه و افسرده می‌گردد تا جایی که در برخی صفحات حتی تا مرز تردید مطلق و آشوب-گروی پیش می‌تازد. درونمایهٔ کتاب حسرت کودک داشتن است و این مسئله با مسئله خودکشی خواهر بانویش گره می‌خورد و این بخش البته جاندارتر و شورانگیزتر است، ولی به‌رحال کتاب گزارش یا حسب حال تکان‌دهنده‌ای است نه داستانی واقعی یا فلسفی یا روان‌شناختی.

در *گلدان چینی* مردی که گلدان گران‌قیمتی به‌دست دارد، سوار اتوبوس می‌شود. مسافران دیگر برانگیخته می‌شوند که گلدان را از نزدیک ببینند. شخص پروویی گلدان را با خواهش می‌گیرد، ولی سر پیچ دیگر «که اتوبوس پیچید و

مردم... روی هم ریختند او نیز کج شد... بی‌اختیار دست خود را از پایهٔ گلدان رها کرد... و گلدان افتاد و با یک صدای خفیف سه پاره شد. «دعوا درمی‌گیرد. شکنندهٔ گلدان می‌گوید قضا بلا بوده، به خیر گذشته! صاحب گلدان پول گلدان را مطالبه می‌کند و چون شکنندهٔ گلدان زیر بار نمی‌رود، نزدیک کلانتری از اتوبوس پیاده می‌شود تا از او شکایت کند. راننده به خواهش صاحب گلدان اتوبوس را نگاه می‌دارد، در نتیجه سر و صدای مردم درمی‌آید. پس راه می‌افتد و صاحب گلدان زمانی می‌رسد که اتوبوس راه افتاده است. مردم از کلافگی و خشم و دویدن‌های بی‌فایدهٔ او به خنده می‌افتند.

در داستان دید و بازدید تصویرهای کوتاهی از عید مبارکی نوروز عرضه می‌شود. جوانی شال و کلاه می‌کند و به خانهٔ استاد دانشگاه و... و سپس به خانهٔ «ننه جون» می‌رود. در خانه استاد با نمایندهٔ مجلس، روزنامه نگار، بازرگان آشنا می‌شود و به حرف‌های صد تا یک غاز آنها گوش می‌دهد، ولی در خانهٔ ننه جون هر چه هست راستی و صفاست. پیرزن خوش‌مشرّب و مهربان به او شیرینی و آجیل می‌خوراند و از یادهای شیرین سخن می‌گوید.^۱ در اینجا تصنعی بودن چهره و گفتار استاد و آن دیگران، در برابر مهر و صفای شگرف ننه جون گذاشته و محکوم می‌شود. در قطعهٔ گنج دو مرد فقیر در کاروانسرای گنجی پیدا می‌کنند و پولدار می‌شوند و به صف اشراف می‌پیوندند. یکی از آنها، پس از مدتی سل می‌گیرد و پول بادآورده خرج دوا و درمانش می‌شود. زنش بتول دختر بزرگش را شوهر می‌دهد و بچه کوچکش را سر راه می‌گذارد و خودش هم می‌رود در دسته رقاص‌ها که در عروسی‌ها «تیار» در می‌آورند، رقاصه می‌شود.^۲ اکنون باید از دو داستان آل‌احمد گناه و آرزوی قدرت سخن بگوییم که در آنها نویسنده زیر نفوذ فروید خواسته است داستان‌هایی

۱. دید و بازدید، ص ۱۴ و ۱۵

۲. دید و بازدید، ص ۳۵

روانکاوانه بنویسد.^۱ در گناه باز با محیطی بومی روبه‌روایم. دختر تازه بالغ شده خانواده روزهای روضه هفتگی از پشت‌بام مردها را دید می‌زند. چیزی در وجودش می‌لولد که آن را نمی‌شناسد: تب بلوغ! عصرها که رختخواب‌ها را روی پشت بام پهن می‌کند و سوسه می‌شود که روی ملافه سفید رختخواب پدر بخوابد. غروبگاهی این کار را می‌کند و همانجا خوابش می‌برد. هنگامی که بیدار می‌شود: «دیدم لحاف پدر تا روی سینه ام کشیده شده است و مثل اینکه کسی پهلویم خوابیده است... نمیدانید چه حالی پیدا کردم!... سر تا پایم از عرق خیس شده بود و تنم داغ داغ بود. پدرم پشتش را به من کرده بود و یک پهلوی افتاده بود.»^۲ دختر در بزرگی نیز با یادآوری این خاطره «از خجالت آب می‌شود» و احساس گناه می‌کند.

«زیره‌چی» آدم داستانی *آرزوی قدرت* در تجارت‌خانه‌ای کار می‌کند. دارای زن و سه کودک است. او آدمی است مضطرب و هرگاه تفنگداری را می‌بیند دارای احساسی دوگانه می‌شود، هم به شوق می‌آید و هم می‌ترسد و به حالت فراموشی ویژه‌ای فرومی‌رود. دلش می‌خواهد برود و از نزدیک تفنگ و تفنگدار را ببیند. در کودکی در میان اثاثیه عمو (که خود را چیزخور کرده از شکل انداخته) سر نیزه کهنه‌ای پیدا می‌کند و هرگاه سرنیزه‌ای می‌بیند به یاد عمویش می‌افتد. شبی نیز خواب می‌بیند که توی بساط عمو تفنگ نوی پیدا کرده است: «سرنیزه را به آن وصل کرد تا عصر که مادر و خواهرش به خانه برمی‌گردند، روی بام خانه‌شان تفنگ به دوش قراول داده بود...» روزی تفنگداری را می‌بیند و به پیروی از سودای خود به

۱. شاید آل احمد به‌طور نامستقیم فروید را می‌شناخته. در *بوف کور* هدایت و *چمدان* علوی و *سنگ صبور* چوبک... تحلیل‌هایی روانی - آن نیز در سطح عالی - می‌بینیم. در مثل، در *رقص مرگ* و *سرباز سربی* (*چمدان*، ص ۶۷ تا ۸۸، تهران، ۱۳۱۳) تحلیل‌های ارزشمندی وجود دارد. گونه‌ای تحلیل روانی روزنامه‌ای و فروپایه نیز عرضه شده که زیاد ارزش گفت‌وگو ندارد: *قتنه*، *جادو علی دشتی*، *کعبه* (۱۳۳۴) *سفارت عظمی درویش*، *خاطرات خدا* (۱۳۳۵) نوری. در بین نویسندگان دو دهه اخیر غلامحسین ساعدی در این زمینه کارهای توفیق‌آمیزی عرضه کرده که در آنها مسائل روانی و اجتماعی با هم گره خورده است: *عزاداران بیل و ترس و لرز...*

دنبال او راه می‌افتد. مأموران که به او بدگمان شده‌اند، توقیفش می‌کنند. در بازجویی چون کودکی همه چیز را اعتراف می‌کند و پس از چهار روز آزاد می‌شود. خانه‌اش را می‌گردند و سرنیزه کهنه را می‌برند. هنگامی که به خانه می‌رسد، از فقدان سرنیزه‌اش بیهوش می‌شود.^۱ داستان وصف حال آدم ترسویی است که دوستدار تفنگ (یعنی قدرت) شده!^۲

در داستان‌های *جاپا* و *مسلول* (در *زن زیادی*) نیز تحلیل گونه‌هایی می‌بینیم ولی در این دو داستان، آل احمد در زمینه «روان‌شناختی» آدم‌ها، ژرف نگری کرده است و روی هم‌رفته از نظر هنری به مراتب بیشتر توفیق یافته. در داستان *جاپا* معلمی را می‌بینیم که در روزی برفی به خانه برمی‌گردد و نگران جاپای آدم‌های روی برف است. «یک بار که زیر نور مات چراغ ایستادم، نگاه چشمن روی برف تازه نشسته خیابان، به جای پای افتاد! جای پای بود بزرگ و پهن که تازه گذاشته شده بود و هنوز دانه‌های برف درست رویش را نپوشانده بود. بی‌اختیار به فکر افتادم که: یعنی میشه؟ یعنی میشه این جاپای من باشه؟... کاش جا پای من بود.»^۳

در *مسلول* باز انسانی را می‌بینیم که نگران است و به ناپهنجاری‌های روانی گرفتار آمده. مدتی است سرفه می‌کند و سینه‌درد دارد. به پزشک مراجعه می‌کند و به آسایشگاه مسلولین. بیماران با نگاهی خیره او را می‌نگرند: «نگاه‌های عجیبی داشتند و از همان برخورد اول مرا به خود جلب کرده بودند. من اگر نقاش بودم و می‌خواستم آن قیافه‌ها را... برای خودم بکشم، فقط دو چشم درشت گودافتاده و پُر ولع روی هر بستری می‌گذاشتم... از نگاه‌ها فرار می‌کردم. ولی سرم را به هر طرف که

۱. سه تار، ص ۱۴۱

۲. این مسئله از گونه پندار یا «روایی است که پندار عظمت در آن مطرح است و شخص مشاهده می‌کند که با ملکه انگلستان به صرف چای مشغول است یا با پاپ روابط صمیمانه‌ای دارد. اگر بیمار دچار «روان نژندی» نباشد، تعبیر عملی این سمبول تا حد زیادی به حالت فعلی ذهن او وابسته است. (انسان و سمبول‌هایش، ص ۹۵ و ۹۴)

۳. *زن زیادی*، ص ۱۲۸

می‌کردم دو چشم گودافتاده محزون، همین نگاه نافذ را به روی من دوخته بود.^۱ پزشک احتمال می‌دهد که او مسلول باشد. اما هنگامی که به پزشک دیگری مراجعه می‌کند، نادرستی نظر پزشک نخستین ثابت می‌شود و نگرانی زن و خانواده وی بر طرف می‌گردد. نابهنجاری روانی او از اینجا پیداست که با پیدا شدن عوارض بیماری، مرکز توجه زن و خانواده اش می‌شود و او خود نیز می‌کوشد با موش‌مردگی بیشتر دلسوزی و ترحم دیگران را برانگیزد.

آدم‌های داستانی دید و بازدید و سه‌تار کم و بیش همانندند. در *از رنجی که می‌بریم* کوشش می‌شود چهره آدم‌های مبارز ترسیم شود. «کارگران معدن، مهندس روشنفر، راننده آواره و گریزان. کارگر گونی‌باف که مرگ در زندان آتش سرکشی را در او خاموش می‌کند، مردی که اعتراف نمی‌کند و شکنجه و کار شاق چندان او را می‌فرساید تا شبی روی برف‌ها به خواب جاودانه فرومی‌رود. سقط‌فروش بی‌پروایی که برای جلوگیری از اغتشاش شهر به زندانش می‌اندازند و دکانش را مهر و موم می‌کنند، عکاس مشکوکی که پسرش را از دست رفته می‌داند و پیش از دستگیر شدن می‌گریزد.»^۲

گفتیم اینجا داستان‌هایی بود به‌هنگام. روشن است که در این داستان‌ها زیاده‌گویی‌ها، پرداخت ناکافی چهره آدم‌ها، بی‌توجهی به فراروند طبیعی دگرگونی شخصیت‌ها ... دیده می‌شود و نویسنده غالباً نمی‌تواند آدم‌ها را در جای طبیعی خود قرار دهد و پدیده‌های روان را از نسج واقعیت‌نگاری صحنه‌های مبارزه بیرون بکشد. اینجا همه درست... ولی باید توجه داشت که *از رنجی که می‌بریم*... از نخستین گام-هایی بوده است که در راه ایجاد رئالیسم اجتماعی ادب معاصر ما برداشته شده. شاید در اینجا خوانندگان گلیه‌مرد علوی را یادآوری کنند. ولی فراموش نکنیم، علوی گلیه‌مرد را زمانی نوشت که آزمایش‌های *چمدان و پنجاه و سه نفر* را پشت سر گذاشته بود، در صورتی که آل‌احمد در آغاز راه قرار داشت. دیگر آنکه آل‌احمد در آن

۱. زن‌زیادی، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸

۲. بررسی شعر و نثر فارسی معاصر، ص ۱۶ و ۱۷.

سال‌ها بیشتر از جهت نظری با دگرگونی‌های اجتماعی درگیر بود، ولی علوی در عمل و نظر در دگرگونی‌ها شرکت داشت.

آل احمد در چهار مجموعه نخستین و در کتاب پنج داستان، داستان‌های مؤثر و گیرایی نیز عرضه کرده است. در داستان‌هایی چون لاک صورتی، الگمارک...، وداع، معرکه، نزدیک مرزون آباد، بچه مردم، دزد زده، سمنویزان، زن زیادی، جشن فرخنده، شوهر آمریکایی، گلدسته‌ها و فلک، خواهرم و عنکبوت، خونا به انار... بیان تجسمی و احساس نویسنده تجربی و دور از کلی‌پردازی‌های نظری است. آل احمد در این داستان‌ها فراروند دگرگونی آدم‌ها را از دل واقعیت‌ها بیرون می‌کشد، در فضای داستان نویسی جدید سیر می‌کند. در داستان‌های لامس، سبا و زندگی که گریخت و تجهیز ملت و... صدای نویسنده به روشنی از دهان آدم‌های متفاوت شنیده می‌شود و این شگردی کهنه است که در داستان‌های جدید راه ندارد. امروزه داستان‌ها به گونه ای نوشته می‌شود که واقعیت از زبان آدم‌های متفاوت سخن گوید. نویسندگان خود کمتر می‌کوشند به روی صحنه بیایند، (داستان‌های تک‌گفتار درونی چون مالون می‌میرد «بکت» و زندگینامه‌هایی چون مائده‌های زمینی «ژید» و مدار رأس السرطان «هنری میلر» البته چنین نیست.) چنین است کار چخوف و گی - دوموپاسان و گورکی (در داستان‌های نخستین) و به‌ویژه داستایوفسکی... آل احمد در بیشتر داستان‌های سه‌تار، از رنجی که می‌بریم، دید و بازدید خود روی صحنه است و مسائلی را که بیرون از روند طبیعی داستان است، وارد داستان می‌کند. در مثل در داستان تابوت برای نشان دادن حقارت و مرگ و زندگانی فردی فقیر درباره آخرت، درباره صحرای محشر، شفاعت پیامبران، بهشت و دوزخ، مجلل بودن مراسم تشییع جنازه دولتمندان گفت‌وگوی درازدانی را آغاز می‌کند که موضع اصلی از دست می‌رود،^۱ یا برای نشان دادن خرسندی و کوتاه فکری بابا صالح می‌نویسد: «مرگ پسر

جوانش او را بیش از دو روز متأثر نساخت.^۱ شرح کشفی که در داستان *سمنویزان* آمده، به داستانی که می‌توانست اثر هنری کاملی باشد لطمه شدید وارد آورده. درست است که گروهی از نویسندگان جدید و بیشتر نویسندگان قرن‌های هفدهم تا نوزدهم اروپا در برخی از بخش‌های داستان خود به سخن‌گویی در زمینه‌هایی می‌پردازند (در مثل توضیحی که سروانتس در پیشگفتار بخش دوم *دون کیشوت* به‌دست داده است)^۲ ولی صدای نویسنده در این داستان‌ها و حضور آنها به‌گونه‌ای با فراروند طبیعی داستان ترکیب شده که فقط ممکن است ناقدان سطحی را ناپسند افتد. به هر صورت داستان‌های جدید نشان می‌دهند که هر اندازه دخالت و حضور نویسنده در فراروند طبیعی داستان کمتر باشد [مسئله مسئولیت نویسنده، بحث دیگری است.] داستان مؤثرتر و طبیعی‌تر خواهد بود. خود داستان باید مجسم‌کننده رویدادها و شخصیت آدم‌ها باشد و نتیجه غایی نگرش نویسنده باید در نسج واقعیت‌ها نهفته و بافته شده باشد. داستان نباید به‌گونه‌ای نوشته شود که دخالت نویسنده را در همه جا حس کنیم و حضورش را همان‌طور که در مقاله‌های «مونتنی»^۳ در مثل می‌بینیم، دریابیم. گفتار مشهور استیفن دیدالوس جویس^۴ را به یاد آوریم که می‌گوید: «هنرمند چنان خدای آفرینش، پس پشت یا آن سو یا برتر یا درون ساخته خود قرار می‌گیرد، نادیده شدنی، مهذب از هستی ساخت خویش و بی‌اعتنا آن سان که گویی مشغول گرفتن ناخن‌های خویش است.»^۵ گو اینکه با همه کاربرد این سخن یا نوشته‌های جویس نمی‌توان موافقت کرد، ولی چاره‌ای نیز نیست جز اینکه بپذیریم که هنرمند همچون رنگ و بوی پنهان شده در گل در سخن خویش پنهان می‌شود و واقعیت را در گستردگی و شکوفایی خود واقعیت

۱. دید و بازدید، ص ۱۰۳؛ مقایسه کنید با داستان *اندوه* چخوف که یک نفر درشکه‌چی فرزندش را از دست می‌دهد و اندوه او را (که سرانجام همدردی به دست نیاورده با اسب خود درد دل می‌کند) چخوف چنان تجسم می‌دهد که دل انسان را از جا می‌کند.

۲. و همچنین است بخشی که به خواست خوانندگان، «ریچارد سون» به داستان *Pamela* افزود.

3. Montaigne

4. Joyce's Stephen Dedalus

5. The situation of the Novel, p: 224

نشان می‌دهد.

آل احمد در داستان‌هایی چون *معرکه*، *دزد زده*، *لاک صورتی* ... به بیان تجسمی نزدیک می‌شود. شیخ محمد *معرکه* گیر در داستان *معرکه* سر مردم را گرم می‌کند و به حساب *بلاغت* دیگران نان می‌خورد. *چهره* او در این داستان خوب مجسم شده. در مثل برای فروش دعا‌های خود می‌گوید: «پیرمرد کوری چهل روز برای خضر پیغمبر ختم گرفت. شیطان رد می‌شد. گفت چکار می‌کنی. پیرمرد به او پاسخ داد. شیطان گفت من خودم خضر پیغمبرم، حالا از من چه می‌خواهی؟ پیرمرد: دامنت را بده من بمالم به چشمم خوب بشه. و چنین کرد و خوب شد. شیطان انگشت به دهن ماند. گفت: بنده خدا، من شیطانم. پیرمرد گفت هر سگی می‌خواهی باش ما به نیت حضرت خضر بودیم... اگر به دعا اعتقاد داشته باشی حاجتت را می‌گیری.»^۱

سرانجام در داستان، *مارگیری* وارد صحنه می‌شود و دکان شیخ *معرکه* گیر و نقال‌ها را تخته می‌کند. مردم همه *مبهوت* مار و *ماربازی*‌های *مارگیر* می‌شوند. *حریفان* ناچار پولی روی هم می‌گذارند. و به پاسبانی می‌دهند تا *مارگیر* را رد کند: «*مارگیر* بساط خود را جمع کرد و تمام هم‌*معرکه* ای‌هایش که تاکنون جز گوش چیز دیگری نبودند، همه «پا» شدند.»^۲

در *لاک صورتی* زندگانی *عنایت‌الله*، *کاسب دوره‌گرد*، و *زنش* به روی صحنه می‌آید. آنها زندگانی آرامی دارند تا روزی که بی مقدمه *گذر زنش* به *خیابان لاله زار* می‌افتد و با دیدن *پسرک لاک‌فروش* - که حتی انگشت‌های پاهای برهنه‌اش را نیز لاکی کرده و سوسه می‌شود. چرا نباید او نیز مانند دیگر زن‌های *شیک‌پوش* خود را زیبا کند؟ با فروش کت و کفش *کهنه شوهرش* *لاک صورتی* می‌خرد و خود را می‌آراید. ولی شوهرش از این کار *خشمگین* می‌شود و او را زیر لگد می‌اندازد و سرانجام با *میانجیگری* استاد *رجبعلی* - *همسایه* شان - کار به آشتی پایان می‌گیرد. «*فردا صبح*، *هاجر*، *لاک ناخن‌های* خود را با *نوک موچین* قدیمی خود تراشیده و

۱. دید و بازدید، ص ۱۴۳ و ۱۴۴

۲. همان، ص ۱۵۱

شیشهٔ لاک را توی چاهک خالی کرد.»^۱

در وداع فقر کودکان نقاشی می‌شود. مسافران از قطار راه آهن ناظر زیبایی دشت پُرگل و گیاه خوزستان به‌هنگام بهار هستند. کودکان برهنه‌پای فقیر که گل‌های خودرو و صحرایی می‌فروشند برای عرضهٔ کالای خود به قطار نزدیک می‌شوند. دوست شکم‌گندهٔ راوی اسکناسی را برای یکی از آنها رها می‌کند و دخترکی ژنده‌پوش که چون گل صحرایی زیباست، برای به‌دست آوردن اسکناس به جلو می‌جهد و چیزی نمانده که زیر چرخ‌های قطار خورد شود...^۲ مسافران از دیدن این منظره به هراس می‌افتند و سکوت و هراس بر فضای شاد داخل واگن‌ها حکمفرما می‌شود.

در *سمنوپزان* جدال مرگبار دو هوو را می‌بینیم. مریم خانم زن حاج عباسقلی آقا، «قسمتش نیست بچه‌دار شود و باید بچه‌های طاق و جفت مردم را ببیند و آه بکشد.» ولی هووی او پا به ماه است و نور چشم شوهر. مریم خانم دست به دامن «عمقزی» می‌شود و او «طلسمی» تهیه می‌کند و در آب‌انبار خانه هووی مریم می‌اندازد. روز سمنوپزان کلفت هووی مریم با لگن بزرگ سرپوشیده‌ای فرا می‌رسد و می‌گوید: «خانم سلام رسوندند و فرمودند الهی شکر که نذر تان قبول شد.»^۳ اول فکر می‌کنند که لگن را برای بردن سمنو آورده‌اند، ولی همین که سرپوش لگن را برمی‌دارند، بچه سقط شده هووی مریم را می‌بینند. جیغ و فریاد زن‌ها به آسمان می‌رود و مریم بیهوش می‌شود.^۴

۱. سه‌تار، ص ۵۱

۲. همان، ص ۵۶

۳. *زن زیادی*، ص ۳۱

۴. در این‌گونه داستان‌ها آل احمد به هدایت، علوی... نزدیک‌تر می‌شود و به ترسیم واقعیت‌های دردناک ژرفای جامعه می‌پردازد. متأسفانه در چند دههٔ اخیر زیر نفوذ نویسندگان فردگرایی چون بکت و دیگران به این واقعیت‌ها کمتر توجه می‌شود و نویسندگانی چون بهرام صادقی، هوشنگ گلشیری و گلستان و تقی مدرسی... که از قدرت داستان‌نویسی آفرینشگرانه‌ای برخوردارند، به تقلید از دیگران روشنفکر بازی درمی‌آورند. در زمینهٔ مشکل‌های خانواده‌های علی محمد افغانی (شوهر آهو خانم) و اثر کمتر داستانی/افسانه و افسون محمدعلی اسلامی و در زمینهٔ انتقاد اجتماعی قصه‌های *کوچهٔ دانه‌خواه* اسلام کاظمیه و عقیقه و

در *الگمارک و المکوس* راوی داستان به عراق می‌رود. این نخستین سفر دور و دراز نویسنده است «از همان وقت که پاپم را توی پاسگاه خالی و گرم‌زدهٔ عراق گذاشتم، حس کردم که غریبم. هرچه در اطراف من صحبت کرده بودند برایم ناشناس بود. نامفهوم بود... نگاه سمج و کنجکاو دیگران روی صورتم می‌ایستاد و سنگینی می‌کرد.»^۱

راوی داستان خود را غریبه می‌بیند. ناگاه با پسر بچه ای مازندرانی که در عراق سیگار (جیگاره) می‌فروشد، آشنا می‌شود. آهنگ شیرین سخن پسرک در بچهٔ ارتباطی است که او را با مردم سرزمینش می‌پیوندد: «در بچه ای که صدای آشنا از آن شنیده می‌شد و مرا در شادی فرو می‌برد.»^۲ راوی به پسرک قول می‌دهد که او را همراه خود به ایران بازگرداند. ولی در اثر بدرفتاری مأموران گمرک، مضطرب و کلافه می‌شود و قول خود را فراموش می‌کند. هنگامی که سوار تاکسی به سوی ایستگاه قطار بصره — بغداد می‌رود، پسرک فرا می‌رسد: «خواستم شوfer را صدا بزنم و بگویم بایستد، ولی تاکسی راه افتاده بود... (عبدالله) دیده بود و نفس نفس می‌زد. لب‌هایش هم می‌لرزید و انتظار از همه جای صورتش خوانده می‌شد...»^۳ راوی می‌رود و پسر مهربان و بی‌پناه که به وعده‌ای ناپایدار دل خوش کرده بود، سرگردان و نومید بر جای می‌ماند.

در نزدیک *مرزون آباد* به ساختمان داستان‌نویسی بیشتر توجه شده. راوی داستان و دوستانش به «شاهی» رفته‌اند. بازرس شهربانی نزد آنها می‌آید و پرسش‌هایی می‌کند. پرسش دربارهٔ ژاندارمی است که دختر جوانی را گول زده با هم گریخته‌اند. سپس صحنهٔ داستان عوض می‌شود و راوی به گذشته برمی‌گردد. در اتومبیلی که آنها را به شاهی می‌آورده همین ژاندارم برای مسافران تعریف می‌کند که در تعقیب جوانی است که دختر جوانی را فریب داده با هم فرار کرده‌اند! سخن کدام یک از این دو حقیقت دارد؟ ژاندارم یا بازرس شهربانی؟ زیاد روشن نیست. ولی آنچه مهم است زاویهٔ دید

گاهواره شمس آل احمد، در *سینمای زندگی ابوالقاسم پاینده* و در زمینهٔ مسائل روستایی کارهای منوچهر شفیانی، امین فقیری، بهرام حیدری، درویشیان، یاقوتی... آن چیزی است که می‌توان داستان ایرانی نامید.

۱. سه تار، ص ۱۸۷؛ در *خسی در میقات*، (ص ۳۳) نیز به گنگی زبان تازی حمله شده.

۲. همان، ص ۱۸۸

۳. همان، ص ۱۹۶

نویسنده است. بیان مجسم‌کننده و نامستقیم است، در مثل وصف دخترک در بازگشت از کشتزار: «دخترک را دیدم که بسته علف روی سرش بود و داشت به زحمت از روی پرچین رد می‌شد... زیر شکمش، بالای پاچین قرمز کمی پیدا بود. چاک سینه‌اش نیز باز بود.^۱ و وسط پستان‌های درشت و کمی آویخته‌اش را می‌شد دید.»^۲ یا وصف چهره ژاندارم: «مردی بود میانه‌قد، با قیافه‌ای آفتاب‌سوخته و چروک‌برداشته... تازه ریشش را تراشیده بود. هنوز چهل سالش نشده بود و خیلی به زحمت سعی می‌کرد فارسی سلیسی حرف بزند.»^۳

دزد زده باز درباره معلمی است که در خانه‌ای اجاره‌ای زندگانی می‌کند و شبی دزدها دار و ندارش را می‌برند. به کلاتری محل (رستم‌آباد) شکایت می‌کند، پاسبانی مأمور رسیدگی به کار او می‌شود و هر دو رستم‌آباد و بیابان‌های پیرامون آن را زیر پا می‌گذارند و برگه‌ای از دزدها به دست نمی‌آید و سرانجام معلم از پی جویی آنها دست برمی‌دارد.^۴

وصف چهره آدم‌ها و بامداد پگاه خیابان و کوچه‌ها به گونه‌ای تجسمی، داستان را رنگ و ویژه‌ای داده است.

راوی جشن فرخنده و خواهرم و عنکبوت پسر بچه‌ای است که رویدادها را از دید خود نقل و مجسم می‌کند. در این دو داستان آل احمد به گونه‌ای نامستقیم، آگاهی‌هایی از خلق و خوی پدر و خانواده‌اش به خواننده می‌دهد. پدر راوی داستان جشن فرخنده که شخص باورمندی است از سوی حکومت زور با همسرش به جشن «رفع حجاب»

۱. در تفرین زمین و خسی در میقات نیز صحنه‌هایی از این دست آمده، زیبایی زن‌ها با گرایش تند جنسی نقاشی شده، اما این اوصاف خیلی تفاوت دارد با واخوردگی‌های جنسی «بلقیس» (سنگ صبور، ص ۲۴۱) چوبک و گرفتاری‌های جنسی راوی کریستین و کید و بره گمشده راعی هوشنگ گلشیری، و طوطی (۱۳۴۸) زکریا هاشمی و شراب خام (۱۳۴۷) اسماعیل فصیح، و فتنه! علی دشتی... «حلیمه همان‌طور دراز کشیده بود، با پاهای گشوده، پوست شکمش خط‌های سفید داشت. دست برد و دامن زیر پیراهن حلیمه را پایین کشید. حاجی ناخن‌هایش را در گوشت بازوی حلیمه دید.» (بره گمشده راعی، ص ۳۴، تهران ۱۳۵۶)

۲. سه تار، ص ۱۰۴

۳. همان، ص ۱۰۱

۴. زن زیادی، ص ۱۲۵

دعوت شده. او به خوبی درمی‌یابد که در بد هچلی گیر افتاده. سرانجام با مشورت با برادرش، زنی را برای مدت دو ساعت جشن صیغه می‌کند و همسرش در خانه می‌ماند و از خطر می‌جهد. در *خوهرم و عنکبوت*، خواهر راوی داستان دچار بیماری «سلاطون» می‌شود و چون درمان پزشکان به جایی نمی‌رسد، قرار می‌شود با سرب داغ وی را درمان کنند. بیان این دو داستان و داستان *شوهر آمریکایی* توصیف جزء جزء است: «هنوز نصف لقمه‌ام دستم بود که از در خانه پریدم بیرون، سوزی می‌آمد که نگو، از آفتاب هم خبری نبود. بقیه لقمه‌ام را توی کوچه با دو تا گاز فرو دادم و در مسجد که رسیدم دهانم را هم پاک کرده بودم. فقط کفش‌های پاره‌پوره دم در چیده شده بود. صف نماز جماعت کج و کوله‌تر از صف بچه مدرسه‌ای‌ها بود.»^۱

در *شوهر آمریکایی* دختر غرب زده ایرانی را می‌بینیم که خواستار همسری با مردی فرنگی است و با تلاش بسیار به مقصود می‌رسد، ولی شوهر، مأمور دفن اموات از آب درمی‌آید. *خونابه* / *نار* داستان تمثیلی است و به وصف آیین گذاشتن مرده‌ها در دخمه (آیین زردشتی)^۲ و گفت‌وگوی لاشخورها درباره اجساد مردگان می‌پردازد. اجساد را که تازه آورده‌اند، اجساد جوانانی است که تازه مرده یا کشته شده‌اند. یکی از لاشخورها بی‌اعتنا به اخطار آن دیگری از جسد می‌خورد و سرد و مرده بر جای می‌ماند. نویسنده در اینجا باز نامستقیم اوضاع اجتماعی آن دوره را مجسم می‌کند. سخن لاشخور اولی بسیار بامعناست، آنجا که می‌گوید: کله خری نکن. این گوشت و پوست جوان را همین جوری نذر ما نکرده‌اند. کاسه‌ای زیر این نیم‌کاسه است^۳ لاشخور پیر به یاری «خرد» تجربی خود لب به گوشت و پوست اجساد تازه نمی‌زند و از بیابانی

۱. پنج داستان، ص ۳۰ و ۳۱

۲. «در برابر پارسیان که مردگان خود را دفن می‌کردند، مغان اجساد را در معرض سباع یا طیور طعمه‌خوار می‌گذاشتند تا آنها را پاره کنند.» *ایران از آغاز تا اسلام*، ص ۱۷۳ در «آیین زردشت»: «مرده را نمی‌بایست دفن کنند یا بسوزانند و در آب غرق کنند، زیرا بیم داشتند که سه عنصر مقدس: زمین، آتش و آب را آلوده سازند. اجساد را در بالای کوه‌ها در جای مخصوص قرار می‌دادند...» (همان، ص ۱۸۰) در *بندهشن* آذر فرنبخ نویسنده زردشتی در آمدن تازیان به ایران شهر می‌نویسد: «مرده‌شویی و مرده به خاک سپردن و مرده‌خواری را به کرد (= عمل) نهادند...» (بندهشن، ص ۲۱۱ تا ۲۲۰: *اساطیر ایران*، ص ۱۰۶)

۳. پنج داستان، ص ۸۶

که در آن لاشه‌ها بوی لاشه نیز نمی دهند می‌گریزد: «پر کشیده و به زحمت برخاست و رفت سراغ انارها که بیرون دخمه در هر قدم ترکیده افتاده بود و خونابهٔ قرمز رنگی از کنار دهان هر کدام می‌تراوید.»^۱

در این ده دوازده‌تا داستانی که آل احمد با اوصافی نامستقیم و پرداخت هنری نوشته، رویدادها تجربی و ملموس است و گاه از فشردگی و ایجازی درخور بهره دارد. در این داستان‌ها، وی به ارزش واژه بیشتر آگاه شده است و می‌داند چگونه از آنها برای تجسم صحنه‌ها بهره گیرد. غنای مثل‌ها و بهره‌گیری از فرهنگ مردم در این داستان‌ها جای نمایانی دارد و دیگر بجا و بیجا مثل‌های عامیانه را به فراوانی در دهان آدم‌ها نمی‌گذارد. آدم‌های این داستان‌ها در جای خویش هستند و ژرفای رویدادها را منعکس می‌کنند. در مثل در *شوهر آمریکایی* موقعیت سطحی زن (اشرافی) ایرانی را نشان می‌دهد. آل احمد با تکیه به لحن، شیوهٔ کار و برداشت دربارهٔ شکل خاص^۲ اجتماعی، تک‌گویی غنی برای زن به‌وجود می‌آورد.^۳

«ودکا، نه. متشکرم. تحمل ودکا را ندارم. اگر ویسکی باشد حرفی. فقط یک ته گیلان. قربان دستتان. نه. تحمل آب را هم ندارم. سودا دارید؟ حیف. آخر اخلاق سگ آن کثافت به من هم اثر کرده. اگر بدانید چه ویسکی سودایی می‌خورد! من تا خانهٔ پاپام بودم اصلاً لب نزده بودم. خود پاپام هنوز هم لب نمی‌زند. به هیچ مشروب.»^۴

این «سبک، سبکی است متکی بر شکل‌های اجتماعی ولی مخصوص آل احمد و آن لحن. لحن تند زن، هم لحن اجتماعی تیپ اوست»^۵، هم سبک آل احمد و هم لحن زنی که آل احمد خلق کرده است.^۶

۱. پنج داستان، ص ۸۷

2. form

۳. قصه‌نویسی، ص ۳۴۸

۴. پنج داستان، ص ۶۷

۵. دختر نمایشنامهٔ دعوت ساعدی (خانه روشنی، ص ۸ به بعد) نیز آهنگی از این دست مجسم‌کننده و بریده بریده دارد، ولی البته درونمایهٔ آن چیز دیگری است.

۶. قصه‌نویسی، ص ۳۵۰

مدیر مدرسه

مدیر مدرسه در مسیر داستان نویسی آل احمد، نقطه آغازی است. داستان‌های نخستین او - گرچه دارای درونمایه اجتماعی هستند - آثاری از شیوه ای مشخص به دست نمی‌دهند و بیشتر در فضای داستانی هدایت و علوی حرکت می‌کنند. آل احمد با مدیر مدرسه است که گام بلندی در زمینه سبک (و البته درونمایه تازه داستانی) برمی‌دارد. درونمایه داستان بسیار ساده است و اوج و فروود و طرح و توطئه معینی ندارد. آموزگاری است که بیش از ده سال است الف با درس می‌دهد، با کودکان سر و کله می‌زند. از املاء واژه‌ها و صنایع بدیع و زادروز عنصری و فرخی‌ها و ردالعجز علی‌الصدر و استقراء با قاف... درس دادن خسته شده و تاب دیدار قیافه‌های بهت‌زده شاگردان را در برابر «دانش»‌هایی از این دست ندارد. به تعبیر «نیما» که روزی خود در مدرسه‌ای در آستارا درس می‌داده ناچار است: «علمی که نقصان فهم و گمراهی را از اعقاب گرفته به اخلاف می‌دهد (= علم بدیع)»^۱ و موادی از این دست را تدریس کند. سرانجام از «چاه معلمی» درمی‌آید تا در «چاله مدیریت» بیفتد. البته کار به این آسانی نیست. باید سلسله‌مراتب اداری طی شود. برای گرفتن این حکم «آزادی» و گریز از آموزاندن الف با صد و پنجاه تومان در کارگزینی کل مایه می‌گذارد. توصیه ای نیز می‌برد و تازه دو ماه هم دوندگی می‌کند. ناگهان «معلم» دیروز خود را در میان آموزگاران، ناظم، کودکان و فراشباشی در مدرسه ای در وسط بیابان می‌بیند. در

دبستانی که به آموزش و پرورش اهدا شده تا زمین‌های پیرامون آن رو بیاید و پول صاحبانشان را از پارو بالا ببرد.

او در این دبستان چه چیزها می‌یابد؟ هیچ چیز و همه چیز! مدیر نوآور که به تصور خود می‌خواهد دگرگونی‌هایی در کار دبستان ایجاد کند خود را در برابر نظام پوسیده‌ای می‌بیند، که کتک زدن کودکان به وسیله ناظم مدرسه، کمترین جلوه آن است. ناظم کودکان را به شدت کتک می‌زند. «مدیر» می‌خواهد این «سنت» پوسیده را از بیخ و بن براندازد و پرورش کار ناظم را نکوهش می‌کند ولی پاسخ ناظم این است: «اگر یک روز جلوشونو نگیرید، سوارتون می‌شند، آقا. نمی‌دونید چه قاطرهای چموشی شده‌اند آقا.»^۱

ناظم مانند کودکان مدرسه «آقا» «آقا» می‌کند و مدیر از تب و تاب می‌افتد و به اندرز پدران که کودکان را نباید کتک زد بسنده می‌کند. سرانجام قرار می‌شود که ترکه‌ها را بشکنند و دور بیندازند. ولی باز مشکل مدیر حل نمی‌شود. او می‌خواهد سنت‌های پوسیده را براندازد و در این راه چند گامی نیز برمی‌دارد، ولی از بازسازی و جانشین کردن ارزش‌های تازه به جای ارزش‌های کهنه ناتوان است. زیرا همه راه‌حل‌ها سرانجام فردی، سطحی و بی‌معنا از آب درمی‌آید. مدیر «ترکه‌ها» را می‌شکند و ابزار شکنجه را دور می‌ریزد، به آموزگاران سفارش می‌کند سر وقت بیایند، به کلاس‌ها سرکشی می‌کند... ولی در پایان ناچار می‌شود خودش ترکه‌ها را دوباره به کار بیندازد و با خشونت یک حیوان به جان کودکی بیفتد: «پسرک نره‌خری بود از پنجمی‌ها با لباس مرتب و صورت سرخ و سفید و سالکی به گونه راست. خیلی بهتر از آن عروسک کوکی می‌توانست مفعول باشد و انتظار نداشت که حتی تو به او بگویند. جلو روی بچه‌ها کشیدمش زیر مشتش و لگد، و بعد سه تا از ترکه‌ها را که فراش جدید از باغ همسایه آورده بود، به سر و صورتش خرد کردم. چنان وحشی شده بودم که اگر ترکه‌ها نمی‌رسید پسرک را کشته بودم...»^۲ و این نشان می‌دهد که «مدیر» نه نقشه

۱. مدیر مدرسه، ص ۳۳

۲. همان، ص ۱۲۹

بنیادی برای درست کردن کارها دارد و نه ابزار رسیدن به آن را. ترکه‌ها نقشی در این میانه ندارند، چه باشند چه نباشند و ناظم و مدیر در نظامی که کارش به ژرفا نمی‌رسد، پشت و روی یک سکه از آب درمی‌آیند. شور و تب و تاب مدیر بیشتر غریزی است تا آگاهانه، زیرا در برابر کوه مشکلات از پا درمی‌آید، فراش جدید خود یک‌پا مدیر است و مدیر مدرسه ناچار می‌شود همانند «آندره یفی میچ» رییس تیمارستان در/اطلاق شمارهٔ شش چخوف کارها را به دست ناظم و فراش بسپارد.^۱ او خود نمی‌داند از کدام راه برود. قصد اصلاح دارد؟ یا آسودگی خیال؟ می‌خواهد جوش و خروش انبار شده خود را بیرون بریزد یا نظم آگاهانه به کارها بدهد؟ برای بی تجربه بودن معلم‌ها همین بس که «مدیر» آرزو می‌کند که ای کاش آنها تجربهٔ او را داشتند! ولی این تجربه به کار هیچ کس نمی‌خورد، حتی به کار خود او. فراش مدرسه نه فقط به آموزگاران پول قرض می‌دهد بلکه در صورت لزوم درسشان نیز می‌دهد!

مدرسه زیر «سایهٔ» مدیر، در ظاهر سر و صورتی پیدا می‌کند. انجمن محلی حاضر می‌شود به کودکان رخت و لباس بدهد. ولی ناگهان معلم کلاس چهارم زیر ماشین می‌رود و در بیمارستان بستری می‌شود. مادر ناظم سرطان می‌گیرد و معلم کلاس سوم به زندان می‌رود. مدیر ناچار است در همهٔ این ماجراها پا درمیانی کند. غمخوار این و آن باشد، دست این و آن را بگیرد. ولی او خود از همه دردمندتر است. کسی به فکر او نیست. پیکار او هم درونی است و هم بیرونی. هنگامی که باز انجمن خانه و مدرسه دم و دستگاهش را پهن می‌کند و با ظاهرسازی‌های تهوع‌آور به یاری مدرسه می‌آید، باز مدیر هیچ کاره است. هر چند که خود باور دارد پس از این «بیشتر مراقب اوضاع خواهد بود». ولی چه فایده دارد؟ نابسامانی‌ها و شوربختی‌هایی پیش می‌آید که او «هیچ دستی در آن ندارد.» و در مدرسه‌ای مدیر است که آموزگاران آن «دو کلمه حرف نمی‌توانستند بزنند. از دنیا، از فرهنگ، از هنر، حتی از تغییر قیمت‌ها و نرخ گوشت هم بی اطلاع بودند.»^۲ و بر سر کتک زدن کودک کلاس پنجمی که پدرش

۱. اطلاق شمارهٔ شش، ص ۵۵ به بعد

۲. مدیر مدرسه، ص ۸۲

متنفذ است به دادگستری احضار می‌شود... می‌خواهد کنار برود. با استعفانامه به اطلاق رییس آموزش و پرورش می‌رود، ولی می‌بیند این کنارگیری نیست، فرار است: «پس چه شد آن داستان خطر و کام شیر... اگر مثل معلم کلاس چهارم زیر ماشین بروی آبرومندتر است تا زیر گاری کودکشی...»^۱ و استعفانامه را توی جوی آب می‌اندازد. ولی هنگامی که رسوایی دو کودک آفتابی می‌شود و کار به دادگستری می‌کشد، به تنگ می‌آید و استعفا می‌دهد. اگر از چند رویداد فرعی مدیر مدرسه صرف‌نظر کنیم (زیر ماشین رفتن معلم کلاس چهارم، آمدن معلمه جوان به مدرسه، زندان رفتن معلم کلاس سوم، رابطهٔ انحرافی دو کودک...) این کتاب، روایتی ساده بیش نیست. داستان کوتاهی است بی‌اوج و فرود معین. اما این، یک روی سکه است. مدیر مدرسه هم از نظر نثر پویا و زنده و هم از نظر طرح مشکل‌های پرورشی مدرسه‌های ما... اثری است پر حرکت و ممتاز. انتقاد بنیادی بر نظام ستم‌شاهی و پرورشی از این دست - که پایهٔ زندگانی نیز هست - در مدیر مدرسه می‌جوشد. از این نظر کتاب مدیر مدرسه از مرز طرح مشکل پرورشی یک مدرسه فراتر می‌رود و به کل جامعه تعمیم پیدا می‌کند. خود مدیر شدن راوی و طی سلسله‌مراتبی از آن دست، حکایتگر این معنی است. معیارهای نادرست از همان آغاز به چشم می‌خورد و توخالی بودن آدم‌ها در برابر جوش و خروش مدیر رنگ تندی دارد. مدیر مدرسه نشان‌دهندهٔ یک سلسله بی‌عدالتی‌های اجتماعی است که یکی از نمودهایش در رابطهٔ بین مدرسه و انجمن ملی، آموزگاران و طرز کار اداری و توخالی بودن درس‌ها با رویاروی شدن با استعداد شکوفان نشدهٔ کودکان... آشکار می‌شود. رشوه‌گیری، فقر، وحشت کودکان از مدرسه... با صحنه‌سازی‌های کوتاه نشان داده می‌شود و سقوط مدیر از آسمان آن همه تصویرهای رنگین به گریز و فرار - که با گریز «میرزا اسدالله» در *نون و القلم* همانند است، داستان را از پایان سوگمنده می‌آکند. و او در انجام کار همراه با خستگی بدنی و روانی درمی‌یابد که «کاسهٔ گرم‌تر از آتش» نمی‌توان بود!

شخصیت مدیر مدرسه بی شباهت به شخصیت آندری یفی میچ^۱ / طاق شماره شش چخوف نیست. او رییس تیمارستانی می شود که وضعیت سخت نابسامان است. در آغاز کار با جوش و خروش به اصلاح نابسامانی های تیمارستان برمی خیزد، ولی مشکلات به اندازه ای زیاد است که عقب می نشیند و به ورطه اندیشه های رواقی می غلطد. او دانش و صداقت بسیار دارد، ولی از شخصیت نیرومند و اطمینان لازم بی بهره است و با این ویژگی نمی تواند زندگانی پیرامون خود را در مسیری درست و منطقی ببیند. از کسانی نیست که فرمان می دهند، گویی سوگند خورده است که هرگز صدایش را بلند نکند و در پایگاه فرماندهی قرار نگیرد. رسیدگی های آغازین او در محیط کارش، به وی می فهماند که منطقی ترین راه این است که در تیمارستان را ببندند و بیماران را مرخص کنند، ولی چنین کاری به اراده ای نیاز دارد نیرومندتر از اراده او و از این گذشته از نظر او اگر بخشی از فساد اجتماعی را از بین ببریم، فساد از جای دیگر سر بر می کشد. پس بی فایده است که در برابر فساد ایستادگی کنیم! و همین استدلال را در گفت و گو با ایوان دمتریچ^۲ که از وحشت و اندوه زمانه دپوانه شده است، در میان می گذارد. ولی پاسخ ایوان این است که آقای رییس تیمارستان مسایل را از بالا می بیند و چون دستی از دور بر آتش دارد، برای خشود کردن وجدان خویش به فلسفه رواقیان^۳ پناه برده است. حقیقت آنگاه بر آندره یفی میچ آشکار می شود که در برابر نظام تیمارستان و مفت خوران محلی ایستادگی می کند و خود به / طاق شماره شش می افتد و آنگاه که می خواهد با زور از تیمارستان بیرون برود، مشت نیکیتا - دربان گردن کلفت و بی فرهنگ آنجا - به چهره اش می خورد و حقیقت تلخ اجتماعی و یاهو بودن فلسفه رواقی خود را درک می کند، و سرانجام در اثر ضربه سخت روانی و بدنی می میرد.

مدیر مدرسه از نظر سبک به بیگانه و سقوط کامو همانندی بسیار دارد. خود آل احمد

1. Andrie Yefimich

2. Ivan Dmitrich

۳. «فلسفه رواقیان به داستان شغال و انگور بی شباهت نیست: ما نمی توانیم خوشبخت باشیم، ولی می توانیم خوب باشیم، پس بیایید وانمود کنیم که تا هنگامی که خوب هستیم بدبخت بودن عیبی ندارد. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۰۰ و ۵۰۱)

می‌گوید می‌خواسته نثر پارسی معاصر را از درازنفسی‌های «حجازی»‌ها نجات بدهد (البته سهم هدایت را در این نجات دادن که پیش از او انجام شده، ندیده می‌گیرد، متأسفانه) و برخورد می‌کند با «سلین» نویسندهٔ فرانسوی که همهٔ زواید، رابطه‌ها، چسب نفسی را دور ریخته^۱ و سپس با ترجمهٔ بیگانهٔ کامو با «خبر زاده»، به نثر مدیر مدرسه و نون و القلم می‌رسد. و در مقایسهٔ بیگانه و مدیر مدرسه می‌گوید: «بیگانهٔ کامو بی‌اعتناست و بهت زده، در حالی که مدیر مدرسهٔ من سخت بااعتناست و کلافه، این بیگانی در کار کامو هست. بیگانگی روشنفکری که ملاک‌های قدیمی را از دستش گرفته‌اند [یعنی ماشین گرفته] و ملاک‌های تازه‌ای نیز که به او می‌دهند نمی‌گذارند او سازنده باشد. روشنفکر کتاب «بیگانه» ناچار در تنهایی می‌ماند... ولی کامو ماشین زیر پایش هست. ولی مدیر مدرسه من کلافه است، چون زیر ماشین له می‌شود. من در مدیر مدرسه از کتاب سفر به انتهای شب^۲ اثر گرفتم...»^۳

با این همه اثرپذیری آل احمد را از بیگانهٔ کامو نیز نباید فراموش کرد. و همچنین از نثر کهن پارسی (آل احمد خود به رسایل خواجه عبدالله انصاری و گلستان سعدی و سفرنامهٔ ناصر خسرو اشاره می‌کند)^۴ بیگانه و سقوط کامو و مدیر مدرسه با زبانی موجز و فشرده و پویا نوشته شده‌اند. طرح داستانی مدیر مدرسه با سقوط کامو کاملاً همانند است. در سقوط نیز کسی دارد ماجرای را روایت می‌کند. «کلمانس» راوی داستان، نخست قاضی بوده، زندگانی اشرافی داشته و سپس با ماجرای غرق شدن زن جوانی روبه‌رو شده برای نجات او کاری نکرده است و از آن شب به بعد تیره‌روزی او شروع می‌شود، تا سرانجام در میکده‌ای در آن سوی

۱. اندیشه و هنر، ص ۶۰

2- L. F. Céline: *Voyage au bout de la nuit*

۳. آل احمد می‌گوید این کتاب «شاهکار ادبیات فرانسه است» (اندیشه و هنر، ص ۶۳) این کتاب سلین (۱۸۹۴ - ۱۹۶۱) که سرشار از صحنه‌های زشت و نفرت‌انگیز است، اثری است نیست‌انگارانه، که زشتی «طبیعت انسانی» را نشان می‌دهد و با نثری تند و عجیب نوشته شده. نثر او را با نثر رابله و لوتره آمون مقایسه کرده‌اند. در ۱۹۳۲ چاپ شده. تاریخ مختصر ادبیات فرانسه، ص ۲۲۴

۴. اندیشه و هنر، ص ۶۰

اقیانوس به مخاطبی ناشناس داستان سقوط خود را از مرتبه تصمیم و آزادی در میان می‌گذارد.^۱ این نیز گونه‌ای از خود بیگانگی است و البته با «از خود بیگانگی» مدیر مدرسه تفاوت دارد. مدیر مدرسه با همه خستگی درونی و بدنی چشم‌انداز اجتماعی را به نیکی درک می‌کند. در حالی که آدم‌های بیگانه و سقوط با ملاک‌های بورژوازی جامعه خود در جنگ هستند و می‌خواهند بنیادهای اخلاقی آن را از بُن براندازند و چون با سلاح فردی به جنگش می‌روند شکست می‌خورند. مدیر مدرسه آل احمد، کل جامعه را به پیکار فرامی‌خواند. کلافگی او - اگر بشود وضع او را کلافگی نامید - از برخورد شخصیت ناپی گیر او با مشکلات سرچشمه می‌گیرد. او می‌خواهد با ملاک‌هایی ابتذال را دور کند که خود آن ملاک‌ها، به وجود آورنده فسادهای دیگرند و نویسنده آگاهانه یا ناخودآگاه، در مدیر مدرسه نشان می‌دهد که با راه حل‌های فردی و موسمی به سراغ دگرگون کردن اجتماعی نمی‌توان رفت و استعفاى آن گرچه گونه‌ای گریز تصور شود، برخلاف آنچه جمال‌زاده پنداشته است. گونه‌ای قهر و زودرنجی نیست، بلکه اعتراض گونه‌ای است در برابر فساد چیره شده. جمال زاده در نقد خود می‌نویسد: (با اشاره به جمله آخر مدیر مدرسه در مورد استعفانامه او)^۲ این آقای مدیر فراموش کرده است بنویسد که پس از مدتی بیکاری و مقروض ماندن در اثر گرسنگی و اضطراب، باز مجبور شد با هزار دوندگی و التماس و این در و آن در زدن و کفش دستمال کردن، شغل دیگری که شباهت کامل به همان شغل سابقش دارد قبول کند^۳ و باز با همان خنس و فنس معمولی، ولی با پوستی که گذشت زمان و

۱. فلسفه‌های/گزینستانسیالیسم، ص ۲۵۸

۲. «... روی همان کاغذهای نشاندار دادگستری استعفانامه‌ام را نوشتم و به نام هم‌کلاسی پخمه‌ام که تازه رئیس فرهنگ شده بود، دم در پست کردم... (مدیر مدرسه، ص ۱۳۴)

۳. جمال‌زاده در داستان قلب ماهیت در کتاب غیر/از خدا هیچ‌کس نبود (۱۳۴۰) دو جوان ایرانی را توصیف می‌کند که پس از آموزش در فرنگ با خون خود امضاء می‌کنند و عهد می‌بندند که در راه پیشرفت کشور خود بکوشند و هیچ مانعی را به دیده نگیرند. یکی از آنها در میان راه زه می‌زند و به آلف و الوافی می‌رسد، و آن دیگری به سختی‌ها دچار می‌شود. فرد نخستین در برابر اعتراض آن دیگری می‌گوید: عهد خود را از یاد نبرده، ولی چیزی که هست یک قطره از آن خون، امروز دیگر در بدنش ←

کسب تجارب آن را کلفت‌تر ساخته بود، بسوزد و بسازد.^۱ آل احمد می‌نویسد: «شاید سرکار قیاس به نفس فرموده باشید، چرا که در محیطی مانند محیط ما - آقا مدیر بنده - آن قدرها هم مشتری ندارد. آقای جمال‌زاده! این است دلیل کتبی آنکه شما مملکت خودتان را نمی‌شناسید و با آن همه روان‌شناسی که باید خوانده باشید، هنوز نمی‌دانید که عکس‌العمل چنین فساد عظمایی، تقوای بی‌نام و نشانی است که چون من بارها در زندگی دیده‌ام در مدیر مدرسه سراغ داده‌ام...»^۲

و جمال‌زاده‌ها باید بدانند که پس از کوچ کردن ایشان به فرنگ، از این فضیلت‌های خاموش در داستان‌های پارسی زیاد منعکس شده که نمونه‌های ممتاز آنها را در همسایه‌های احمد محمود، باشبیر و محمود دولت‌آبادی و سووشون سیمین دانشور و گور و گهواره غلامحسین ساعدی و تنگسیر صادق چوبک... می‌بینیم، زیرا نویسندگانی از این دست باور دارند که «گدایی را برای مردمی که حق حیاتشان پایمال شده حرام می‌دانیم و چنین عزت نفس‌هایی را در خود حفظ می‌کنیم».^۳

پس به روشنی می‌توان دید که «استعفای مدیر مدرسه»، «پایان داستان است. اما پایان کار نیست.. قهرمان کتاب به راه خود ادامه می‌دهد (و خواننده) می‌تواند چشم به راه بماند تا او را در صحنه دیگری از زندگی، در کتاب دیگری، باز ببیند».^۴ «طرح‌ها و تصویرهای بسته و گریخته‌ای که نویسنده پیاپی و با مهارت... در برابر چشم خواننده قرار می‌دهد، به سرعت می‌گذرند (ولی) اثری که از آنها باقی می‌ماند ماندنی و فراموش‌نشدنی است (زیرا) که این طرح‌ها و تصویرها از محیط مدرسه، به صورت یک فضای محدود و سر بسته رنگ نمی‌گیرد، بلکه از یک

→ نیست و محیط! و مردم خونس را به کلی عوض کرده‌اند. در نوشته‌های حجازی و گلستان و فرسی، تصویرهای زیادی از این گونه آدم‌ها، همراه با موافقت این نویسندگان، به دست داده شده است.

۱. راهنمای کتاب، دوره اول، ص ۱۷۸

۲. اندیشه و هنر، ویژه آل احمد، ص ۳۰

۳. همان، ص ۳۱

۴. مجله صدف، دوره اول، ص ۷۷۹

«ساختمان» زنده و پُرحرکت اجتماعی زاییده می‌شود که در تار و پود روابط گوناگون اجتماعی پیچیده شده است. در آئینه پهن‌آور مدرسه آل احمد، از بیشتر رسوایی‌ها و ناملایمات اجتماعی ما بازتابی می‌توان دید، نویسنده نشان می‌دهد که مدرسه یک کتابخانه ساکت و در بسته نیست و هرگز نمی‌تواند از تأثیر تلاطمات و تشنجات محیطی مصون بماند...^۱

داستان‌های تمثیلی

دو داستان از داستان‌های آل احمد به شیوه تمثیلی نوشته شده است: سرگذشت کندوها، *نون و القلم*. در داستان نخستین زنبورها بهانه نویسنده‌اند برای نشان دادن اندیشه‌ای اجتماعی و در داستان دوم، آدم‌هایی با نام مستعار برای چنین کاری گزیده شده‌اند. در ادب ایران و جهان داستان‌های تمثیلی فراوان داریم. از *پنج‌تنترا* و نسخه ایرانی آن *کلیله و دمنه* گرفته تا *آب زندگی* (۱۳۳۳) هدایت. اینکه عارفان ایرانی از چنین شیوه‌ای (و شیوه رمزی) برای بیان اندیشه‌های خود سود جسته‌اند، چنان روشن است که نیازی به یادآوری ندارد و این نیز روشن است که موقعیت محیط و تعصب مردمان زمان، آنها را به این شیوه کشانده است.

گرچه در منطق «تمثیل» از اشکال ضعیف استدلال شمرده شده^۱ (زیرا همانندی یک یا چند جهتی دو شیئی یا پدیده ضروری نمی‌سازد که همه احکام صادق آنها با هم هماهنگ باشند) ولی اگر سطحی یا مخدوش یا سفسطه‌آمیز نباشد، برای رسیدن به حقیقت سودمند است،^۲ و سود آن در پهنه ادبیات و هنر از این نیز بیشتر است. زیرا از میان استدلال‌های منطقی، تمثیل صورتی است ویژه، محسوس و درک‌پذیر، «به همین جهت قدیمی‌ترین شکل (استدلالی) است که در نزد ملل متداول شده است و در کشور ما مهم‌ترین و رایج‌ترین حربه استدلال بوده، در

۱. «التمثیل غیر مفید لیقین و هوما یدعی فیه شمول حکم لامرین، بناء علی شمول معنی واحد مهمما» (سهروردی شیخ/شرق)

۲. در مسائل علمی نیز گاه از این شیوه بهره‌گیری می‌شود، حتی در مباحث سبیرنتیک و عملی تمثیل، نوعی نمونه‌سازی از دو پدیده مورد پژوهش شمرده می‌شود.

مذهب، عرفان، فلسفه و اخلاق به کمک آن می‌کوشند تا مطالب را هم مجسم و مفهوم هم ثابت و مدلل کنند.^۱

عطار، بوعلی سینا، غزالی (رسالة الطیر)، سهروردی (عقل سرخ، صفیر سیمرخ) مولوی از این شیوه به کمال بهره یافته‌اند. بین اینان، مولوی از هر جهت ویژه‌ترین است و بیهوده نیست که «آبروی» مولوی را استاد داستان‌های تمثیلی در سراسر جهان خوانده است. مولوی می‌گوید که عارف باید بداند که او بیرون از تماس با کل واقعیت است. آنچه می‌بینیم، احساس و تجربه می‌کنیم فقط بخشی از کل است. جهان‌هایی هست که باید از راه کوشش به آنها رسید. در موقعیت عادی، آنها همانند کوه‌های یخ هستند که بخشی از آنها دیده می‌شود و بخش بزرگ‌تر آنها پیدا نیست و بسی بزرگ‌تر از آن هستند که گمان می‌رود. برای بیان این مطلب، مولوی تمثیل‌هایی چند به کار برده: تمثیل کوچک یا تشبیه و تمثیل بزرگ یا تمثیل روایی. مثنوی و دیوان شمس او رود طغیانی و باشکوه و رمزآمیزی است که با جهش‌های کوتاه و بلند به سوی جاودانگی می‌رود و از میان رگه‌های جریان سیل‌آسای فکر شاعر، سلسله‌ای از تشبیه‌ها، کنایه‌ها، مثل‌ها، روایت‌ها یعنی از خلال دستگاه تمثیل (آنالوژی)^۲ فلسفی و در همان زمان سخت هنری و شاعرانه... جرقه می‌زند. [«سراپای کتاب مثنوی پر از ندیشه‌های نغز کلی یا جزیی فلسفی است، ولی برخی تمثیلات او آنچنان مسائل مهم فلسفی را بلیغ پرورانده که به‌ویژه نظرگیر است. از آن جمله است قصه‌های پیل در تاریکی و مور و نامه و خواستاران/انگور»]^۳ در مثل مولوی درباره تجربه عارفان که سخت دیرپاب است - این تمثیل را در فیه مافیه آورده است؛ مستی امیری را سوار بر اسب همراه با دبدبه بسیار، دید. سخنان زنده‌ای بر زبان آورد. مدتی بعد امیر او را فراخواند و خشم آگین بر او تاخت. «ای رند

۱. برخی بررسی‌ها...، ص ۲۸۴

2- Analogie

۳. برخی بررسی‌ها .. ص ۲۸۶ (البته پیش از مولوی غزالی، بوعلی سینا، ابوحیان توحیدی، سهروردی از این گونه تمثیل‌ها بهره برده بودند. نگاه کنید به: مأخذ قصص و تمثیلات مولوی، فروزانفر، تهران، ۱۳۳۳)

بی ادب آن سخن را چون گفتی و چه زهره داشتی؟ گفت... آن سخن را من نگفتم آن لحظه مردکی مست بر کنار بام ایستاده بود، آن سخن را گفت و رفت، این ساعت من آن نیستم. مردی ام عاقل و هوشیار. شاه را خوش آمد، خلعتش داد و از زندانش استخلاص فرمود.^۱ در اینجا مست همان عارف است. او در رابطه خود با واقعیت به راه ویژه عمل کرد و در نتیجه پاداش یافت. [رهایی از زندان و خلعت یافتن به معنای آزاد شدن عرفانی است.]

در ادب غرب نیز هرمان هسه، نیچه، ملویل (نهنگ سپید)... از شیوه تمثیلی — رمزی بهره‌گیری کرده اند. چنین گفت زردشت نیچه اثری است از این دست، به‌ویژه آنجا که جان، «شتر» است [کنایه از بردباری قرون]، سپس به صحرا می‌رود و شیر می‌شود و بعد به صورت کودک درمی‌آید.^۲ کودک یعنی بی‌گناهی، چرخه خودگردان، بازی آزادانه و فراموشی.

هدایت پیش از آل احمد، در ادب معاصر ایران از این شیوه بهره برد و آب زندگی را نوشت — که داستانی است تمثیلی و پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت. آل احمد در سرگذشت کندوها کمتر و در نون و القلم بیشتر به راه هدایت رفته است. نادر ابراهیمی، بهرام بیضائی، علی نصیریان (در بلبل سرگشته) در نثر و اخوان ثالث (امید) در شعر [به‌ویژه قطعه کتیبه] نیز در این زمینه قلم‌ها زده‌اند.

سرگذشت کندوها داستان تمثیلی است و در بردارنده سه بخش: در بخش نخست روستایی باغداری به نام «کمندعلی‌بک» را می‌بینیم که آدمی است سودجو و دستش به دهانش می‌رسد و در ده پایین هنگام جشن عروسی، کندویی خالی به او می‌دهند و طرز کارش را و او کندو را به باغ خود می‌آورد و زنبورها زیاد می‌شوند و در نتیجه کندوها، تا اینکه خود را صاحب دوازده تا کندو می‌بیند و عسلی که هر سال مفت به دست می‌آورد و می‌فروشد: «دهاتی‌های دیگر همی جان می‌کنند تا یک تخم را ده تخم کنند و شب بیداری می‌کشیدند تا آب صیفی کاری‌شان پس و

۱. فیه مافیه، ص ۱۹۱

۲. فلسفه نیچه، والتر کوفمان

پیش نشود و کمندعلی با خیال راحت سبیل‌هایش را می‌تابید و دم مسجد ده چپق می‌کشید و به همه افاده می‌فروخت. «گشایش کار «کمندعلی» حسادت دیگران را برمی‌انگیزد و آنها آرزو می‌کنند روزی بلایی بر سر او بیاید تا باد افادهاش بخوابد. در بخش دوم داستان، وارد کندوی زنبورهای عسل می‌شویم. کار و کردار آنها را درمی‌یابیم. طرز کار و زندگی زنبورها به گونه‌ای است که می‌توان در کتاب «زنبور عسل» موریس مترلینگ خواند. ولی آل احمد زندگانی آنها را با مسائل روستا پیوند می‌دهد و به خوبی روشن است که خود وی نیز روزی درباره زنبورهای عسل مشاهده و مطالعه‌هایی داشته است. زنبورهای کتاب آل احمد هر یک نامی دارند و ویژگی‌هایی. از بامداد تا پسینگاه یک پایشان توی شهر و لانه‌شان است و یک پایشان در باغ و روی گل‌ها. هنوز شیرۀ این گل را نم‌کیده، می‌پرند روی گل دیگر، گرسنه که می‌شوند می‌روند سراغ «خانم باجی» ابواب جمع اموال کندو و جیره‌شان را می‌گیرند و انبارها را از عسل می‌آکنند. ولی عسل‌ها کم می‌شود و آنها در نمی‌یابند چگونه عسل‌ها سر به نیست می‌شود «فقط این را می‌دانستند که آخر هر پاییز بلا می‌آید و هر چه خوراکی دارند، می‌برد.»^۱

«بلا» همان کمند علی‌بک صاحب کندوهاست که آخر پاییز می‌آید، دیوار عقب کندوها را برمی‌دارد و دار و ندار زنبورها را به یغما می‌برد. زنبورها هجوم می‌آورند، نیشش می‌زنند ولی بی‌فایده است و او کار خود را می‌کند و در نتیجه گروهی از زنبورها که جوش و جلای زیادی زده‌اند از بین می‌روند. سالار کندوها پیر و پاتال‌ها هستند: عمقزی‌ها و بی‌بی‌گیس‌درازاها و خاله خان‌باجی‌ها و شاه‌باجی خانم‌ها و نرینه‌ها را فرستاده‌اند مرخصی زیرا زنبورها از همان عهد دقیانوس از بلاهایی که باباآدم سر ننه‌حوا آورده بود، چشمشان ترسیده بود و از کار آدمیزاد پند گرفته بودند.»^۲

در کندوها همه کار می‌کنند، همه جان می‌کنند. گرچه بلا دار و ندارشان را هر

۱. سرگذشت کندوها، ص ۱۸

۲. همان، ص ۲۱

ساله می‌برد باز از کوشش باز نمی‌ایستند. قراول‌ها، یساوول‌ها، محافظان، شاه‌باجی خانم، عمقزی‌ها هر یک در کار خود به جان می‌کوشند. نکته دیگر اینکه پیران هر یک نامی دارند ولی جوانان ندارند. دوران خوش زندگانی آنها دیری نمی‌پاید. صاحب‌کار آزند برای آنها نیرنگ تازه‌ای ساز می‌کند. دوران خوش زندگانی زنبورها را می‌توان نمادی از زندگانی همگانی انسان‌های ابتدایی گرفت. نویسنده می‌گوید: «زنبورها یکریز کار می‌کردند تا از پا بیفتند. پز و افاده‌ای هم برای یکدیگر نداشتند. نه معمار باشی‌ها دماغشان را بالا می‌گرفتند که به پسه و رُدارها فخر بفروشدند و نه سپورها شاخک‌هاشان را پایین می‌انداختند که خجالت بکشند و نه قراول‌ها باد تو آستینشان می‌کردند که برای عمله مردنی‌ها کرکری بخوانند. همه شان مثل یکدیگر کار می‌کردند و می‌دانستند که کار دست جمعی‌شان باعث این می‌شود که انبارهای آذوقه‌شان سرتاسر سال پُر باشد...»^۱

زندگانی زنبورها به همین گونه ادامه دارد تا اینکه ماه دوم بهار بلا در میان شگفتی زنبورها، به سراغ کندوها می‌آید. آیا بلا از کارش پشیمان شده؟ آیا فصل دگر گشته؟ ولی بلا بی‌اعتنا به قال و قیل زنبورها همان انبار ذخیره‌ای را که توی شهر است برداشته و می‌برد»^۲ دفاع بیهوده است و گروهی از زنبورها کشته و گروهی مجروح می‌شوند. اکنون به جای انبار عسل ظرفی شیر به آنها داده می‌شود. شیر به خوراک مناسبی است و نه اندوه از دست رفتن عسل‌ها را جبران می‌کند. زنبورها دیگر خوراکی ندارند تا بخورند. از این بدتر اینکه شیر مورچه‌ها را نیز به سوی کندوها می‌کشاند و ترس بر زنبورها حاکم می‌شود. شاه‌باجی خانم می‌فرستد عقب گیس‌سفیدها و خانم‌باجی‌ها و برای اینکه چه بکنند به مشورت می‌نشینند و برای مقدمه کار نیز قرار می‌شود هیچ‌کس لب به شیر نزند. در نشست مشورتی، زنبورها دو گروه می‌شوند. گروهی ماندن در خانه و لانه را برتری می‌دهند و می‌گویند بگذار «صاحب» هر کاری می‌خواهد بکند، زیرا که با همه غارتگری‌های او

۱. سرگذشت کندوها، ص ۳۰

۲. همان، ص ۳۴

باز جایشان راحت است و نباید خطر کنند. گروه دیگر می‌گویند باید کاری کرد و «نتوان مُرد به سختی که من اینجا زادم» و بهتر می‌دانند به سرزمین اصلی خود، کنار رود بر صخره‌ای کوهستانی که نسیم پاک دارد و گل‌های وحشی، بروند. در میان آنها یک صوفی نیز هست که می‌گوید: «واسه ماها زندگی اینش مهم نیست که خوراکش مرتب باشه. زندگی هر جور باشه می‌گذره. اما اینش مهمه که بتونیم هر روز بوی رفته‌هامون رو بشنویم. یادگاری‌هاشون رو بشنویم یادگاری‌هاشون رو ببینیم.»^۱ جوان‌ها به پیران حمله می‌کنند که کوچ کردن گریز است، باید ماند و با بلا مبارزه کرد. پیرها می‌گویند جوان‌ها بی‌تجربه‌اند و،

ما آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش

باید برون کشید از این ورطه رخت خویش!

از سوی یگر آبجی خانم که از سوی شاه‌باجی خانم به بازدید کوهستانها رفته با زحمت زیاد آنجا را پیدا می‌کند و با اینکه همراهانش را در سفر از دست می‌دهد، بازمی‌گردد و از هوای عطرآگین کوهستان داستان‌ها می‌گوید و کفه طرفداران کوچ را سنگین‌تر می‌کند. در نتیجه شاه‌باجی خانم فرمان کوچیدن می‌دهد.

در بخش پایانی داستان زنبورها را در حال کوچیدن می‌بینیم، در حالی که کمندعلی‌بک و زنش ناظر پرواز آنها هستند و حیران مانده‌اند و نمی‌دانند چه روی داده است. روستاییان نیز به یاری آنها نمی‌آیند و با شادی رفتن زنبورها را نظاره می‌کنند.

آل احمد سرگذشت کندوها را تمثیلی قرار داده است از زندگانی مردمان. زنبورها همانا مردم کشور جهان سوم هستند و بلا همان استعمار است که چکیده زندگانی مردمان را به غارت می‌برد و حتی از مایه کار نمی‌گذرد. خطرهای دیگری نیز در کمین زنبورهاست: خشکسالی، مورچه‌ها، دلبستگی‌ها، ترس‌ها و تردیدها... زنبورها می‌بینند حاصل زحمتشان را دیگری می‌خورد و می‌برد ولی راه کار را نمی‌دانند و دلبستگی‌های حقیر زیست آنها را به لانه شان چسبانده است. آنها در آغاز در برابر

رویدادها بی‌اعتنایی می‌کنند، هماهنگ با رسمی که از هزاران سال پیش برایشان مانده رفتار می‌کنند، ولی کم‌کم با بزرگ‌تر شدن خطر دور هم گرد می‌آیند تا چاره‌اندیشی کنند. همان گونه که در این موارد، دیده می‌شود زنبورها همه در یک خط نیستند و چند گروه می‌شوند: جوان‌ها، محافظه‌کاران، پیر و پاتال‌ها، بذله‌گوها و شوخ‌ها، آسان‌گیران، صوفیان... و سرانجام طرفداران کوچ پیروز می‌شوند.

کتاب از نقص‌هایی تهی نیست. نخست اینکه شاه‌باجی خانم، ملکه زنبورها، طرفدار کوچیدن است و این را از همان آغاز همه می‌دانند با قدرتی که وی دارد و حرمتی که مقام و سنش به وی داده است... روشن است که فرمان فرمان اوست و هر تصمیمی بگیرد عملی خواهد شد و این نکته سبب شده است که «جدال» داستانی سرگذشت‌کندها به کمترین حد برسد. درست است که سرگذشت‌کنندها تمثیل است ولی هر چه باشد در حد نهایی داستان است و باید ویژگی‌های داستانی (طرح و توطئه، جدال، آمدن پی در پی رویدادها...) را به کمال داشته باشد. نقص دیگر اینکه نویسنده، روستایی باغداری را نمونه «صاحب» و یغماگر قرار داده است و با اینکه کوشیده است او را مردی آزمند و تنبل معرفی کند، همه قرائن نشان می‌دهد که چنین نیست. کمندعلی نه مال کسی را می‌خورد، نه در کارش اهمالی روا می‌دارد. او روستایی زرنگی است که راه چاره را بهتر از دیگران می‌داند و حسد دیگران نیز از همین سرچشمه آب می‌خورد. او مردی کوشاست: «رسمش این بود که هر سال از آخرهای ماه دوم بهار تا وسط‌های ماه سوم، روزها از باغش منفک نمی‌شد. مرتب توی باغ می‌پلکید و همه‌اش مواظب کندوها بود.» پس گزینش او به عنوان فردی یغماگر پذیرفتنی نیست و با توجه به اینکه روستاییان ما از سوی خان مالک‌ها استثمار می‌شدند و آنها بودند که دسترنج روستاییان را به یغما می‌بردند، بهتر بود خان مالکی نماد فردی غارتگر نمودار شود نه کمندعلی بک. زیرا نمونه قرار دادن او در این زمینه ممکن است در خواننده شتاب‌زده توهمی به وجود آورد. درست است که آل‌احمد کمندعلی را نماد استعمارگران معرفی می‌کند و داستان، بیشتر بر محور زندگانی زنبورها چرخ می‌زند و اسارتی که به آنها تحمیل شده؛ ولی با این

همه، او جز در مورد بردن ذخیره اصلی کندوها، گناهکار نیست و هم این نکته از پذیرفتن وی به عنوان مردی یغماگر، جلوگیری می‌کند.

داستان روی هم رفته شیرین و روان است و دارای نشانه‌هایی است از نثر بعدی آل احمد که در مدیر مدرسه و خسی در میقات و نون و القلم به مرز ویژگی درخشان خود می‌رسد. آل احمد به‌ویژه در زمینه زندگانی زنبورها، شکوفان شدن گل‌ها، وصف کوهستان و زمزمه رود... به شعر می‌گراید و با تعبیرهای شاعرانه‌ای این صحنه‌ها را عرضه می‌کند: «آفتاب دیگر حسابی گرم شده بود و به هر چه نگاه می‌کردی می‌دیدى تو آفتاب می‌درخشد. و سیری و پُری و گرمی از سر و روی سنگ و درخت و سبزه می‌بارد. آب چشمه یواشکی زمزمه می‌کرد و می‌آمد پایین و بی صدا، ذره ذره پای درخت‌ها و توی یونجه‌زار فرومی‌رفت و تا می‌توانست خودش را نازک و باریک می‌کرد تا از بدنه ریشه‌ها بگذرد...»

با این همه وصف‌هایی از این دست دربردارنده نشانه ویژه‌ای نیست. هنوز گام‌های چندی مانده است تا آل احمد به اوصافی از آن دست که در نفرین زمین است برسد. در مثل می‌توان صحنه شبی را که معلم مدرسه در حیاط دبستان روستا با کل طبیعت یگانه می‌شود و شبی که آل احمد از مدینه به مکه می‌رود... در نظر آورد که او چگونه توانسته است واقعیت‌ها یا حالات درونی را از خلال شبکه‌ای از تصویرهای جاندار نشان بدهد و مجسم کند.

نون و القلم ماجرای شکست مبارزه‌ای اجتماعی است به زبان تمثیل و با آهنگ و شیوه بیانی همانند داستان‌های عامیانه پارسی. آل احمد در این داستان با روشنگری ویژه‌ای از ماجرای شکست جنبش ملی در اثر کودتای استعماری ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ پرده برمی‌دارد.

آدم‌های اصلی داستان در مرتبه نخست، دو «میرزا بنویس» اند به نام‌های «میرزا اسدالله» و «میرزا عبدالزکی» که میرزای نخستین مردی است وارسته و دور از مطالبات نفسانی و دومین مردیست پولدار که با بزرگان رفت و آمد دارد و حتی

روزی کوشش می‌کند میرزا اسدالله، دوست پاکدامنش را به کاری نامشروع وسوسه کند. داستان دارای یک «پیش درآمد» و «هفت مجلس» و یک «پس دستک» = پی‌گفتار است و کاملاً شکل ایرانی دارد. در پیش درآمد، که داستان قدیمی و فولکلوریک گونه‌ای است، نویسنده قدرتمندان را نشان می‌دهد که با بهره‌گیری از چه عواملی بر خر مراد سوار شده‌اند. چوپانی که در این داستان به شهر می‌آید و به وزارت می‌رسد، دخترهایش شوهر می‌کنند و سرو سامانی می‌گیرند و پسرهای که تجمل زندگانی شهری را از یاد نمی‌برند، به شهر بازگشتند و شروع کردند به مکتب‌داری. سپس داستان دو «میرزا بنویس» آغاز می‌شود. «میرزا اسدالله مال و منالی نداشت، ولی دو تا بچهٔ مامانی داشت که یک موی گندیده‌شان را به تمام دنیا با بزرگان‌ش نمی‌داد.»

آدم‌های دیگر داستان «خانلرخان» و «میزان الشریعه» هستند. «خانلرخان» کبادهٔ ملک‌الشعرایی می‌کشد و «میزان الشریعه» با قدرتمندان، ساخت و پاخت دارد و با حقه بازی و کلک‌های «شرعی» پول و ملک مردم را صاحب می‌شود. قهرمانان دیگر کتاب، «قلندرهای» هستند و بزرگشان «میرزا تراب ترکش دوز». قلندرها طرفدار حق و حقیقت‌اند و با دیوانیان به مبارزه برخاسته‌اند و کار و جبهه‌گیری آنان یادآور کارهای «عیاران» و «جوانمردان» و درویشان مبارزه‌جوی ماست در دوران گذشته.^۱ گروهی از بزرگان شهر با قلندرها همکاری دارند و هدف‌های آنان را می‌پذیرند. یکی از اینان «حاج ممرضا» است که ناگهان می‌میرد و چون ملک و پول و پلهٔ زیاد دارد، کلانتر و میزان الشریعه و دیوانی‌ها درصدد برمی‌آیند از این نمد کلاهی بدوزند. میزان الشریعه که از وعاظ السلاطین است خود را وارد ماجرا می‌کند و می‌کوشد با کمک «میرزا عبدالزکی» - که فریب حقه بازی‌های میزان الشریعه را خورده است - اموال حاجی را غصب کند. «میرزا عبدالزکی» نیز کوشش می‌کند میرزا اسدالله را در این کار وارد کند و او را راضی می‌کند که برای رفع اختلاف ورثهٔ حاجی به ده

۱. کارهای این گروه‌ها در کتاب‌های سمک عیار و قابوسنامه و قنوت‌نامهٔ سلطانی و مقالهٔ آگاهی‌های تازه از حروفیان (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، سال ۲، شماره ۲۱) آمده است.

بروند و یک روز با چند نفر قراول و پیشکار کلانتر به سوی ده راه می‌افتند. میرزا اسدالله با پسر بزرگ حاجی، «حسن آقا» دوست است و در آنجا از او می‌شنود که کار به آن سادگی‌ها نیست و کاسه‌ای زیر نیم‌کاسه است در گفت‌وگوی تند و مستدل، میرزا عبدالزکی را حاضر می‌کند که در برابر این حقه‌بازی مقاومت کنند و چون پتۀ میزان الشریعه و کلانتر روی آب می‌افتد، پیشکار کلانتر، دو میرزابنویس را طناب می‌بندد تا به زندان شهر ببرد. قلندرهای خبردار می‌شوند و قراول‌ها را کتک مفصلی می‌زنند و دو میرزا را از دست آنها نجات می‌دهند و در عوض «مصالحه‌نامه»^۱ کذایی، «مصالحه‌نامه‌ای» می‌نویسند که ملک به کشاورزان واگذار شده است و پیشکار کلانتر را نیز ناچار می‌کنند پای این مصالحه‌نامه امضاء کند.

در همین هنگام قلندرهای در شهر قیام می‌کنند و حاکم شهر با اعوان و انصارش فراری می‌شود و شهر به دست قلندرهای می‌افتد. در حکومت جدید، دو میرزابنویس به کار فراخوانده می‌شوند و میزان الشریعه و خانلرخان که نتوانسته‌اند با حاکم فراری بروند، ناچار می‌شوند با قلندرهای از در مصالحه درآیند و امان‌نامه بگیرند و همان بعد از ظهر «ترسوترین اهالی شهر هم که خیالش راحت شد و همه از توی پستوهایی که قایم شده بودند، در آمدند.»^۱

با اینکه شهر در تصرف قلندرهاست، مأمورین پنهانی حاکم، بیکار ننشسته‌اند و هر روز بلوا و آشوب تازه‌ای راه می‌اندازند. یک روز محتکرین را با خود همراه می‌کنند و زمانی با کمک صراف‌ها حکومت جدید را در تنگنا قرار می‌دهند. خود قلندرهای نیز با ندانم‌کاری‌ها و خطاها به آشفتگی اوضاع کمک می‌کنند و پس از آنکه سه نفر از محتکرین را به دار می‌زنند، هراسی در شهریان به وجود می‌آورند و مردم کم‌کم نسبت به کارهای آنها بدگمان می‌شوند: «درست است که با دار زدن آن سه نفر بازاری، محتکرهای دیگر حساب کار خودشان را کردند و دست‌کم آنقدر بود که در سه تا انبار بزرگ آذوقه رو به مردم باز شد و اهل شهر به نوای رسیدند و وحشت از قحطی کمتر شد، اما آب رفته دیگر به جوی بر نمی‌گشت. قلندرهای و مردم شهر

دیگر تو روی هم ایستاده بودند و مأمورین خفیه هم به این اختلاف دامن می‌زدند.^۱

از سوی دیگر دیوانیان نیز بیکار نمی‌نشینند: «یک روز صبح چو افتاد که اردوی حکومت حرکت کرده و چهاراسبه دارد می‌آید. حالا دیگر راجع به ساخت و پاخت [آنها] و دولت سنی همسایه، چه خبرها بر سر زبانها بود، باشد.»^۲

حکومتی‌ها شهر را محاصره می‌کنند و مأموران پنهانی و خانلرخان و میزان-الشریعه نیز از داخل دست به کار می‌شوند و به انبار باروت قلندرها آب می‌اندازند و وقتی «تراب ترکش دوز» و قلندرها می‌فهمند کار از کار گذشته فلنگ را می‌بندند و برای اینکه کشت و کشتار نشود، درمی‌روند و ترکش دوز، رئیس قلندرها، خود را این‌طور راضی می‌کند: «تنها فایده‌ای که ماندن ما دارد، این است که می‌شویم وجه‌المصالحه به عداوت‌ها و کینه‌های قدیمی خانها و گردنه‌بندها. اما اگر جانمان را دربریم، دست کم نطفه حق را سالم نگاه می‌داریم.»^۳ «میرزا عبدالزکی گفت: می‌بینی که داری ادای شهدا را درمی‌آوری، جانم. آخر این همه که در مرگ شهدا عزا گرفتیم بس نبود؟ امکان عمل را می‌گذاریم برای دیگران و خودمان به شهیدنمایی قناعت می‌کنیم...»^۴

ولی میرزا اسدالله، نمی‌پذیرد. «... صبح فردا اهل شهر به سرکردگی میزان-الشریعه و مأمورین خفیه شهر، همه سر و پای برهنه و قرآن به سر و نان و نمک در سینی گذاشته، از دروازه‌ها آمدند بیرون، رفتند به استقبال اردوی حکومت... دویست تا از خانه‌های شهر غارت شد هفت نفر از بی‌باعث و بانی‌ها را به عنوان سرکردگان

۱. نون و القلم، ص ۱۷۸

۲. همان، ص ۱۸۳

۳. همان، ص ۱۹۷

۴. منطق این «میرزا» همانندی دارد با منطق «ابوالقاسم‌خان»، برادر یوسف‌خان داستان سووشون (ص ۱۲۵) و منطق «حسن» در فیلمنامه بودن یا نقش بودن ابراهیم گلستان؛ و همه به این نکته برمی‌گردد که «دستی که به‌دندان نتوان برد ببوس!» «پسر بزرگ گفت: من می‌خواهم خودم بعد از خودم باقی بمونم. دلم می‌خواهد خودم بشم...» (جوی و دیوار و تشنه، ص ۱۵۰)

قلندرها قربانی کردند و هزار نفر را گرفتند، بردند دوستاخانه و فردا هفت نفر از حبسی‌ها را جلو دروازه ارگ دار زدند و هفتاد نفرشان را شمع آجین کردند.^۱

میرزا اسدالله هم جزء زندانیان است، ولی خان دایی او که پولدار و متنفذ است، دار و ندارش را خرج می‌کند و او را از زندان رهایی می‌دهد: «یک روز خان دایی با حمید (پسر میرزا اسدالله) راه افتادند و کپنک و چاروخ و عصای گره گوله‌دار میرزا اسدالله را بردند در دوستاخانه، که میرزا پوشید و سر گذاشت به بیابان...»^۲

درونمایه داستان بر رویدادهای اجتماعی نهاده شده است و زبان آن اشاره‌ای است. میرزا اسدالله بیشتر از همه آدم‌های داستانی می‌درخشد. او بر خلاف همکارش که نان به نرخ روز می‌خورد و اهمیتی نمی‌دهد که در راه حق یا ناحق قلم می‌زند و به اصولی معتقد نیست، مردی است یک‌دنده و استوار و ارزش کار خود را خوب می‌داند و در برابر وسوسه فرار می‌گوید: «نه، فرار مقاومت نیست. خالی کردن میدان است. کسی که فرار می‌کند، از خودش سلب حقیقت می‌کند... برای من مؤثرترین نوع مقاومت در مقابل ظلم، شهادت است. گرچه من لیاقتش را ندارم. تا وقتی حکومت با ظلم است و از دست ما کاری برنمی‌آید حق را فقط در خاطره شهدا می‌شود زنده نگه داشت... اگر به جبران این همه نعمتی که حرام کرده‌ام توانستم چیزی بدهم زندگی‌ام را معنی کرده‌ام.»^۳ این بار را فقط من به دوش داشته‌ام، نمی‌توانم وسط میدان بگذارمش و فرار کنم.»^۴

میرزا عبدالزکی و خانلرخان آدم‌های دیگر کتاب، پشت و روی یک سکه‌اند، جز اینکه هر یک نماینده گونه‌هایی از روشنفکران امروز به شمار می‌آیند. خانلرخان آدمی است که کوس رسواییش را بر سر بازار زده‌اند. او برای رسیدن به مسند ملک-

۱. نون و القلم، ص ۲۰۵

۲. همان، ص ۲۰۶

۳. این سخن خود آل احمد نیز بود که نگرش عرفانی، اجتماعی است. سخنانی از این دست را در آثار طالب‌زاده، دهخدا، صادق هدایت (در حاجی آقا)، کسروی، خیابانی... نیز می‌خوانیم، همان طور که خویشن‌گرائی را در نوشته‌های گلستان، نعلبندیان، بهمن فرسی... می‌توان دید.

۴. نون و القلم، ص ۲۰۲ و ۲۰۴

الشعرايي حاضر است همه کار بکند ولی میرزا عبدالزکی روشنفکری است که دست پناه چراغ می‌گیرد. او نیز برای رسیدن به هدف آماده کار است، ولی باید به هر صورتی که هست کار خودش را توجیه کند و به فساد خود ظاهری دیگر فریب بدهد. میزان الشریعه از خانلرخان نیز بدتر است و در پناه سنگر دین، سود خود را می‌جوید. قلندرها مردمی جسور و مقاوم هستند، جز اینکه راه و رسم کار را نمی‌دانند و هنگامی که پای شدت عمل به میان می‌آید و بایستی گناهکاران را کیفر داد، خود را می‌بازند یا دست به کارهایی می‌زنند که برخلاف هدف آنهاست و این سبب می‌شود که مردم از آنها دور شوند و سرکرده آنها ترکش دوز وقتی حکم شدیدی صادر می‌کند، در اطاق خودش غش می‌کند. با اینکه نویسنده کوشیده است از او قهرمانی بسازد، ولی او در برابر رویدادها بسیار ناتوان است و داستان نشان می‌دهد که او به دلیل آزادمنشی نمی‌تواند شدت عمل به خرج دهد و در این میانه مردم تماشاچی هستند و هنگامی که آذوقه در شهر کم می‌شود، فقط در فکر پُر کردن شکم‌اند و گویی زد و خورد قلندرها و دیوانیان برایشان چیزی از نوع بازی کودکانه یا شهر فرنگ است و این حکم سختی است که نویسنده درباره مردم می‌دهد و می‌توان پرسید که آیا حق با اوست یا نیست؟

نثر آل احمد شسته و رفته و ارسته حسینی است. بهره‌گیری او از منابع زبان عامیانه و شعری رگه‌های درخشانی به نثرش می‌بخشد، این کار در کتاب *نون و القلم*، مدیر مدرسه و نفرین زمین بهتر از کارهای دیگرش تعهد شده است. توصیف‌های *نون و القلم* رساست و زنده، محیط و روح ایرانی بر سطور کتابش جاری است: «خانه‌شان دو اطاق داشت با یک حوض و یک باغچه کوچولو هم داشتند به اندازه یک کف دست که بچه‌ها توش لاله‌عباسی کاشته بودند و خودشان هم آبش می‌دادند. توی حوضشان هم پنج تا ماهی گلی گلی صبح تا شام دنبال هم می‌کردند. یکی از اطاق‌هاشان را با دو تا قالیچه ترکمی فرش کرده بودند و یک جفت لاله سر طاقچه اش گذاشته بودند و اطاق دیگر با زیلو فرش شده بود و دو دست رختخواب بالای اطاق بود و سر طاقچه‌ها هم سری کاسه بشقاب مسی و چینی‌شان را چیده

بودند یا از این جور خرت و خورت‌های زندگی. یک دانه یخدان هم گذاشته بودند گوشهٔ پهن اطاق که لباس‌هاشان را توش می‌گذاشتند...»^۱

طنز نویسنده نیز در سراسر کتاب دیده می‌شود و در بنیاد، نوشته با چاشنی طنز و ضحک ساخته شده است. اما این طنز شیرینی نیست. طنزی است خشم‌آگین و تلخ. از گونه طنزهای جمال زاده نیست. طنز ویژه‌ای است. نویسنده سر شوخی ندارد و بسیار جدی است. قصد خنداندن خواننده را ندارد، می‌خواهد او را به اندیشیدن وادار سازد و ابتذال و فساد را عریان به او نشان دهد: «میرزا عبدالزکی گفت: همان نجابتی که همهٔ پیرزن‌های وامانده دارند؟ وقتی از جای تکان نخوری کمترین نتیجه اش این است که نجیب میمانی. عین پیرزن‌ها...»^۲ و «عجب! خیال کرده‌ای ارگ حکومتی دوستاقدخانه است که بشود این جوری درش را باز کرد؟ سید جان، هر حکومتی، اگر حکومت مدینهٔ فاضله هم باشد، احتیاج به خفیه‌بازی و حفظ اسرار دارد تا بتواند ابهت خودش را تو دل مردم جا کند.»^۳ به همان اندازه که توصیف در کتاب زیاد و نیرومند است، حادثه و عمل داستان کم و ضعیف است. صحنه‌ها بیشتر با گفت‌وگو برگزار می‌شود و گاه این گفت‌وگوها مانع پیشبرد داستان است. نمونهٔ این گفت‌وگوها - که چند صفحهٔ کتاب را گرفته و بیرون از رشتهٔ اصلی است - سخنانی است که بین میرزا اسدالله و حسن آقا در حجرهٔ میرزا عبدالزکی درمی‌گیرد.^۴

محل داستان در اصفهان و رویدادهای آن یادآور زمان صفویه است. قلندرها شیعه‌اند و دیوانیان سنی. قلندرها توپ و سلاح جدید ندارند و خود ناچار می‌شوند توپ بزنند، در حالی که دیوانیان از دولت سنی توپ‌های زیادی می‌گیرند. نویسنده به هنگام وصف ده حاج ممرضا نشان می‌دهد که روستا را خوب دیده است. وضع

۱. نون و القلم، ص ۱۷

۲. همان، ص ۱۴۲

۳. همان، ص ۱۱۹

۴. همان، ص ۱۳۷ تا ۱۵۰

کشت و خرمن و روحیه کشاورزان و اختلاف مالک و رعیت آن دوره را خوب نشان می‌دهد: «... سر راه از هر دهی که می‌گذشتند میرزا اسدالله به نظرش می‌آمد که مردم از قحطی درآمده‌اند یا از ترس وبا گریخته‌اند. همه جا خلوت (بود) و مردم همه لاغر و مردنی. همین جور از کنار دهات مخروبه و چاه قنات‌های فروریخته گذشتند و گذشتند تا عاقبت نزدیک ظهر رسیدند.

اول قلعه خرابه‌ای از دور نمایان شد. بعد چتر یک درخت تبریزی که به یک گوشه از قلعه سایه انداخته بود، پیدا شد. بعد یک نارون بزرگی که جلوی دروازه ده مثل گلوله بزرگی بر سر چوبی نشسته بود...»^۱

رسم و رسوم مردم ایران در کتاب انعکاس دقیقی دارد و جاهایی که زن‌ها با هم روبه‌رو می‌شوند و گپ می‌زنند، به نیکی نشان داده می‌شود: «... مادر و خواهر حسن آقا رسیدند و احوال‌پرسی کردند و بچه‌ها را فرستادند گلوله برف‌بازی و خانم‌ها رفتند توی پنجدری بزرگی که پرده‌های مخمل و ماهوت پشت درهایش آویزان بود... درخشنده خانم رو کرد به مادر حسن آقا که چارقد سفیدی بسته بود و زیر گلوش سنجاق زمرد بزرگ زده بود...»^۲

ویژگی دیگر *نون و القلم* در گزینش شیوه رمزی - تمثیلی^۳ است. پیش از آل احمد، هدایت با همین آهنگ و شیوه *آب زندگی* را نوشته است. البته *آب زندگی* هم از نظر جریان داستانی و هم از جهت طنز از *نون و القلم* نیرومندتر است، ولی *نون و القلم* از نظر درونمایه به زندگانی امروز نزدیک‌تر است از این تفاوت‌ها که بگذریم *آب زندگی* و *نون و القلم* همانندی‌های بسیار دارد. هر دو کتاب با آهنگی یکسان آغاز می‌شود. آغاز داستان *آب زندگی*:

«یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچکی نبود. یک پینه‌دوزی بود سه تا پسر

۱. *نون و القلم*، ص ۸۴

۲. همان، ص ۱۶۷

داشت: حسنی قوزی و حسینی کچل و احمدک...»^۱

آغاز نون و القلم:

«یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. یک چوپان بود که یک گله بزغاله داشت و یک کله کچل...»

و هر دو داستان درونمایه و شیوه بیان یگانه‌ای دارند. در آب زندگی دو گونه زندگانی تصویر می‌شود. زندگانی در کشورهای زرافشان و ماه تابان و زندگانی کشور همیشه‌بهار. حسنی قوزی و حسینی کچل دو کشور نخست را اداره می‌کنند و احمدک که به کشور همیشه‌بهار می‌رسد و حقیقت‌ها را درمی‌یابد، به آب چشمه‌ای می‌رسد که از زمین می‌جوشد «یک مشت آب به صورتش زده، چشمش طوری روشن شد که باد را از یک فرسخی می‌دید، یک مشت آب هم خورد، گوشش چنان شنوا شد که صدای عطسه پشه‌ها را می‌شنید.»^۲ احمدک - که نماد روشنفکر مبارز است به کشورهای زرافشان و ماه تابان می‌رود و مردم کور و کر را درمان می‌کند. حسنی برای مخالفت با این بیداری و دربه‌دری کشور همیشه‌بهار می‌گوید: «پیارسال بود که یک تیکه ابر از قلّه کوه قاف آمد، آب زندگی بارید و یه دسته مردم چشم و گوششون واز شد.»^۳ دیوانی‌های ماه تابان و زرافشان که می‌بینند کار دارد خراب می‌شود، به کشور همیشه بهار لشکر می‌کشند، خون‌ها می‌ریزند، ولی در برابر اراده و سلاح پولادین مردم شکست می‌خورند و آب زندگی به سوی کشورشان سرازیر می‌شود و مردم این کشورها نیز از آب چشمه‌سار می‌نوشند و چشم و گوششان باز می‌شود «و ملتفت می‌شوند که تا حالا دست‌نشانده یک مشت کور و کر پول‌دوست و احمق شده بودند... زنجیرهای خود را پاره کردند... و با اهالی کشور همیشه‌بهار دست یگانگی دادند.»^۴ داد بر بیداد و آزادی بر خودکامگی چیره می‌شود و پهنه

۱. زنده به گور، ص ۱۰۳

۲. همان، ص ۱۱۹

۳. همان، ۱۲۹

۴. همان، ص ۱۳۱

خاک با خورشید دانش و آزادی روشن می‌گردد. ولی در *نون و القلم* از این پایان خوش خبری نیست. خودکامگی و نادانی پیروز می‌شود و میرزا اسدالله طرفدار حقیقت و آزادی به کوه و صحرا می‌گریزد. میرزا اسدالله و احمدک یک‌جورند و هدفی یگانه دارند، همچنان که حسنی و حسینی و خانلرخان و میزان‌الشریعه نیز از یک قماش‌اند. آنان پاسدار آزادی و دانش‌اند و اینان نگهبان نادانی و تیرگی و خودکامگی. همان‌طور که اشاره شد آهنگ هر دو داستان یکی است و رویدادها و صحنه‌ها با شیوه‌ای همراه با طنز و ضحک پرداخته شده است.

نون و القلم از جهتی نیز با نیمه *راه بهشت* سعید نفیسی همسایگی‌هایی دارد. در هر دو انتقادهایی دربارهٔ روشنفکران سازشکار و قدرت‌طلبان و ریاکاری این‌گونه آدم‌ها هست. نام‌هایی که در این دو کتاب آمده [دکتر طیبی، علی اکبر دیپلماسی، احمد بهین، منوچهر دولت‌دوست (نیمه *راه بهشت*) و خانلرخان، میزان‌الشریعه، میرزا اسدالله (*نون و القلم*)] به اشخاص معینی اشاره دارد که بر آگاهان پوشیده نیست. ولی، البته زبان و آهنگ کتاب سعید نفیسی با *نون و القلم* تفاوت دارد و از نظر هنری نیز به پایهٔ کار آل احمد نمی‌رسد. آدم‌های *نون و القلم* - گرچه نام‌های مستعار اشخاص معینی را دارند - به شیوهٔ تمثیلی و رمزی بیان می‌شوند، رویدادها و صحنه‌ها نیز همین‌طور. حتی اشیاء و فضای داستان به شیوهٔ تمثیلی پرداخته شده و «هم خصوصیت فابل را دارد و هم اینکه تمثیل‌هایش دارای مفاهیم جدید روشنفکری هستند که بلافاصله کتاب (*نون و القلم*) را به دوران معاصر پیوند می‌دهد.»^۱ در مثل در این کتاب هاون‌ها که از سوی قلندرها گردآوری می‌شود تا با آنها توپ بریزند و برج و باروی شهر و وضع تکیه و ارگ دولتی... همه و همه نشان‌دهندهٔ شیوهٔ تمثیلی نویسنده است. در مثل می‌نویسد: «جماعت همین جور می‌آمد که خود میرزا اسدالله فرمان اولین تیر را داد، به محض شنیدن فرمان، پنج تا از قلندرهای چاشنی را چکاندند و گرمپ صدایی برخاست و پنج تیر رو به هوا در رفت و جماعت در صد قدمی ایستاد. درست مثل گله‌ای که یک‌مرتبه بر کنار

پرتگاهی برسد.»^۱

گفتم که ویژه ترین آدم‌های داستانی *نون و القلم* میرزا اسدالله است که تصویری از خود آل احمد است. «یوسف» داستان *سووشون* نیز مردی است از همین دست او برای حقیقت می‌جنگد و برای آنها که به‌دست بیداد از پای درآمده‌اند و می‌گویند در این راه اگر از پای درآید، کسان دیگری هستند که راه او را ادامه بدهند. «استاد ماکان» چشم‌هایش نیز چنین است. نه عشق، نه مقام، نه «لطف» بزرگان، نه مرگ... او را از راه خود باز نمی‌دارد. در همین دوره‌ای که *نون و القلم* نوشته می‌شود، کسان دیگری نیز هستند که منطق دیگری دارند. می‌خواهند زمینی باشند (با سیب زمینی جناس دارد) تا سرزمینی. هنگامی که لقمه هزینه سفری جلوشان انداخته می‌شود، در تمثیل *موش از تله* پیرید شادی خود را به دور شدن از سرزمین خود (?) پنهان نمی‌کنند. «گفتم دورتر. زیرا این مسافر تا بود دور بود. و حالا دورتر می‌شود. شاید که چشم و گوش در می‌برم. شاید که غنیمتی و نعمتی باشد. و باشد که این دوری دراز و درازتر باد. و باشد که بی «منی» شما را بنوازد، زیرا باور نمی‌کنم که بی شمایی مرا بیازارد. هر چند زخم مهر سیاه سپیدروانی از سرزمین شما مادام در خون من سفر خواهد داشت. گفتم سرزمین شما. و تأکید هم می‌کنم. زیرا در کار نگریستن و اندیشیدن، من خودم را بیشتر زمینی یافته‌ام تا سرزمینی. روشن‌فکر بازی مضحکی است. نه»^۲

روشن‌فکر بازی رقت‌آوری است! رفتن آدمی از این دست یا آمدنش، برخاستن و نشستن مگسی است بر کوهی. مگس گمان می‌کند که کوه از برخاستنش راحت می‌شود و از نشستنش آزار می‌بیند، زهی خود گنده‌پنداری و حماقت! و دیگری می‌نویسد: تو جوشی هستی. سیدجوشی تو جوش داری، هوش نداری. تو انگار اصلاً دنیا اومدی که شهید بشی. فرق نمی‌کنه برای چی»^۳ و از این نگرش می‌خواهد

۱. *نون و القلم*، ص ۱۸۲

۲. *موش از تله* پیرید، بهمن فرسی، نگین، شماره هفتم، سال دوم، ص ۴۸

۳. *جوی و دیوار و تشنه*، ص ۱۴۹

روی خود تکیه کند و کاری به کار دیگران نداشته باشد. در صورتی که انسان بسته در خویش (تازه اگر موجود باشد) بیرون از رابطه‌های معنادار انسانی است. مگسی است که برای خود وزوز می‌کند. وزوزها، امروز زیاد است و از این دست: «چشمه‌های بیابان همه خشکیده‌اند. شترها خسته‌اند و ساریان‌ها همه غمگین. نه بانگ نی‌ای در گنبد آبی می‌پیچید و نه از پس ستیغ‌های بلند، ابر آبستنی پیداست»^۱ *نون و القلم* دلخوش‌کنکی ظاهر فریب نیست. جلال نیز شکست و خشکیده شدن چشمه‌ها را می‌بیند، ولی آن اندازه از خود مایه دارد که هم روی پای خود تکیه کند و هم دیگران را دریابد. و این است که میرزا اسدالله می‌گوید کودکان من دوام طبیعی زندگانی من هستند نه معنای زندگانی انسانی من. معنای زندگانی نویسنده، گواهی دادن از روز و روزگار اوست و همین است که به زندگانی او معنا می‌بخشد.

غرب‌زدگی

«غرب‌زدگی می‌گویم همچون وبازدگی. و اگر به مذاق خوش نیست بگویم همچون گرم‌زدگی یا سرم‌زدگی. اما نه، دست کم چیزی است در حدود سن‌زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوساند؟ از درون پوسته سالم برجاست. اما فقط پوست است. عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی مانده. به هر صورت سخن از یک بیماری است.»^۱

این جمله‌ها آغاز کتاب غرب‌زدگی آل‌احمد است. کتاب کوچکی با یازده بخش و یادداشتی کوتاه و در ۱۱۶ صفحه. کتابی بسیار بحث‌برانگیزاننده و شایان توجه دقیق. غرب‌زدگی در ۱۳۴۱ چاپ شد و اکنون پس از گذشت سال‌ها باز همچنان تازه است و گفت‌وگو برانگیز، در طرح گونه‌ای بیماری و علت‌جویی آن و نمودن راه چاره. اصطلاح غرب‌زدگی را آل‌احمد به تصریح خودش از استاد احمد فردید گرفته است، اما افزوده که «فردید» زیر همین عنوان حرف‌ها و سخن‌های دیگری دارد، بسیار خواندنی.

پیش از هر گفت‌وگویی باید بدانیم که طرح مسئله «غرب‌زدگی» به صورتی که فردید عنوان می‌کند یا به صورتی که آل‌احمد می‌گوید، در شرق و غرب تازگی ندارد و ریشه‌اش را می‌توان در اروپا از «روسو» به بعد پیدا کرد و در ایران از صد سال پیش به این سو. بسیاری از اندیشمندان اروپایی از گوته و پیش از او روسو و

داستایوفسکی و تالستوی و نیچه، بلیک و اشنیگلر و در ایران طالب‌زاده، میرزا آقاخان کرمانی، کاظم‌زاده ایرانشهر و احمد کسروی و در حوزه‌ای محدودتر سهراب سپهری و دکتر شیرازی‌پور پرتو و اخوان ثالث (م. امید)... به صورت‌های گوناگون از آنچه در غرب زدگی آل احمد یا غرب‌زدگی فردید عنوان می‌شود، سخن گفته بودند و می‌گویند و همگی در یک نقطه بنیادی هم‌رأی هستند و بازگشت به فرداها و فراموش‌شده گذشته را سفارش می‌کنند و از آنچه روی می‌دهد و لرزه در بنیادها و پایه‌های اجتماعی می‌افکند، نفورند. تکیه‌گاهی که اینان روی آن می‌ایستند، گرایش‌های عرفانی (و رمزآمیز) و گاه دینی است. بی‌گمان اندیشه‌هایی که این متفکران عرضه می‌کنند، بسیار گسترده است و دارای سایه روشن بسیار. آل احمد غرب‌زدگی می‌گوید و آن را بیماری می‌خواند، ولی مرادش رهایی دادن مردم جهان سوم از زیر یوغ استعمار است. فردید غرب‌زدگی می‌گوید و مقصودش بازگشت به شرق وجود و فلسفه معنوی است. طالب‌زاده، میرزا آقاخان کرمانی و احمد کسروی دوری از تقلید صرف اروپا را سفارش می‌کنند و مرادشان از ریشه برکنند گمراهی‌های کهنه و نو است. سهراب سپهری از شرق سخن می‌گوید و مقصودش رسیدن به باغ سبز آرامش و رسیدن به «نیروانا»ی بودایی است. «م. امید» غرب‌زدگی و غرب‌زدگی را می‌گوید و می‌خواهد به عناصر پاک اندیشه ایران به اندیشه‌های پاک اورمزد، زردشت برسد. و آن دیگری می‌خواهد به عرفان برسد و آن دیگری به صوفیگری و آن دیگری به جوهر یگانه ادیان و یکی دیگر به جوهر شعر که ملهم از جهان غیب است.

مبارزه‌کنندگان با آیین‌های غربی، در پهنه گسترده ای گفت‌وگو می‌کنند که در آن پهنه از فرهنگ، از سنت، از علم، از صنعت و تکنولوژی، از دین، از عرفان، از شعر، از فلسفه... و مشکل‌هایی از این دست سخن می‌رود و هر یک از دیدگاه خویش بر این مشکل‌ها نظر می‌افکنند، از این رو طبیعی است که گاه به نتیجه‌های متفاوتی نیز برسند، ولی خمیرمایه سخنان دینی و گاه عرفانی یا صوفیانه است، حتی کسروی و آل احمد که مشکل را از قطب فردی به قطب اجتماعی می‌برند، در

تحلیل آخر راه چاره را در دین می‌جویند، آن یک در پاکدینی و این یک در صدر نخست اسلام. البته در این میان کسانی نیز هستند که برای گمراهی مردم رطب و یابسی می‌بافند و خود سالی چند ماه در لندن و پاریس و نیویورک لنگر می‌اندازند و سپس از «غربت غرب» سخن می‌گویند و بازگشت به فراهش‌های بومی را سفارش می‌کنند که در تحلیل آخر جز خرافات و گمراهی چیز دیگری نیست.

برای اینکه ارزیابی سخنان همهٔ کسانی که به آنها اشاره شد، آسان بشود باید گرایش‌های متضادشان و جوهر سخنانشان را بسنجیم، از این رو بخش‌بندی زیر هم در آغاز گفت‌وگو لازم است:

۱. گروهی که اخذ تمدن فرنگی را می‌پذیرند و در همان زمان نگاهداشت فراهش‌های بومی را کاری ضروری می‌شناسند و مسئله را در زمینهٔ مشکل‌های اجتماعی می‌نگرند: آخوندزاده، طالب‌زاده، آقاخان کرمانی...

۲. گروهی که تمدن و علم فرنگی را بد می‌شمارند و می‌گویند آنچه خود داریم نباید از بیگانه‌ها تمنا کنیم و به سخن دیگر بر آن‌اند که علم و تکنولوژی انسان را به سراشیب پست «مادیات» می‌غلطاند پس باید به دین یا فلسفهٔ شرق برگردیم: دکتر شریعتی و پیش از او کاظم‌زاده ایرانشهر، دکتر شیرازپور پرتو، سهراب سپهری، سید قطب (از نویسندگان مصر) و گروهی دیگر از طرفداران این نگرش بوده‌اند و هستند.

۳. گروهی که با تمدن و علم جدید مخالف‌اند و اروپایی‌گری و غرب‌زدگی را می‌نکوهند، ولی در برخی حوزه‌ها مانعی نمی‌بینند که علم جدید را اخذ کنیم (البته به‌طور مشروط) و در همان زمان برای رستگاری شرق مبارزهٔ اجتماعی را سفارش می‌کنند و زنگ خطر را به صدا درمی‌آورند: کسروی، آل‌احمد.

۴. گروه دیگری نیز هستند که راه چاره را در اخذ بدون چون و چرای تمدن غربی می‌دانند و غرب را کعبه مقصود می‌شناسند و می‌شناسانند: میرزا ملکم خان، تقی‌زاده و همهٔ اعوان و انصار او.

الف) سخن گروه نخست و یکی از نمایندگان آن را با هم بخوانیم: آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و طالب‌زاده از کسانی هستند که به دلیل آشنایی نزدیک با

مشکل‌های فلسفی و علمی شرق و غرب و به دلیل چاره‌اندیشی برای آینده، در مسائل اجتماعی و علمی بیشتر به جهان‌نگری مادی تکیه می‌کنند و با اینکه خدا را باور دارند، در مشکل‌های زندگانی به دخالت انسان در سرنوشت‌سازی خود می‌اندیشند. به ولتر و دیدرو و روسو و دیگر نمایندگان دورهٔ روشنگری مایل‌اند، به تجدد دینی فکر می‌کنند. در مثل چشم‌انداز طالب‌زاده از جهان مادی چشم‌اندازی واقعی است، زیرا او با علوم طبیعی جدید آشناست و می‌داند که علم سرانجام پیروز می‌شود و کسانی که با علم مبارزه می‌کنند شکست می‌خورند: «بیشتر رجال وطن ما تا مطالبی مخالف نفع شخصی یا خارج از حیطهٔ میزان فهم قاصر خودشان شنیدند، بی‌تحاشی منکر می‌شوند و بیهوده و بی‌اصل و معنی می‌شمرند. علم با عقل‌های کامل و بالغ نیز متصل می‌ستیزد، تا غالب شود.»^۱

طالب‌زاده و دیگر روشنفکران - که پرچمدار نگرش‌های دورهٔ روشنگری در ایران هستند - می‌گویند باید از دوره پیروی و اقتدا و قرون وسطی گذشت و به عصر جدید رسید. برای کشف رازهای طبیعت باید از قوانین علیّ سود جست و برای ایجاد جامعه‌ای بسامان بنیادهای آزادی‌خواهانه درست کرد، قانون را تعمیم داد، مدرسه‌های جدید ساخت. اینان طرفدار ترقی و پیشرفت انسان‌اند و می‌گویند ایران شرق نیز باید از همین راه برود تا به آینده‌ای درخشان برسد و در مرتبهٔ نخست وظیفهٔ فرهنگ‌مداران این است که از گمراهی‌های کهن دست بشویند و علم و روش علمی را بیاموزند، زیرا: «بر اثر ترقیات علمی آدمی سنگر اطلاعات خود را در تسخیر قلاع معلومات (تا حوزه‌های آسمان‌های دوردست) نیز پیش می‌برد.»^۲ آخوندزاده خردگرا (راسیونالیست) است و از همان راه می‌رود که دکارت و ولتر و دیدرو و لاک و هیوم و جان استوارت میل... می‌رفتند. به پیروی از خردگرایان و دفاع از قانون علیّت می‌نویسد: «آدمی از دیگر جانوران بدان ممتاز است که جویای

۱. سفینهٔ طالبی، ص ۲۱۷، (کتاب/ احمد)

۲. مسائل الحیات، ص ۲۸

سبب می‌شود. و از پی اکتشاف حقایق اشیاء برمی‌آید.^۱ و باید کاوش نمود و رازها را پیدا کرد وگرنه «تعبد و تقلید کورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصبیت گمراه می‌کند.»^۲

در زمینه اندیشه‌های سیاسی طالب‌زاده آزادی‌گرایی و جامعه‌گرایی اروپایی را در هم آمیخته و می‌پذیرد و از این رو او را نماینده دبستان سیاسی «دموکراسی اجتماعی به معنای عام» آن نامیده‌اند.^۳ چون علم و آزادی بنیاد پیشرفت اروپاست، ما نیز باید این دو مفهوم را دریابیم و بپذیریم. آزادی همراه با برابری است و همه مردم حقوق یکسانی دارند. و باید همه از مواهب کار و زندگانی اجتماعی برخوردار شوند. و از گفته «ارنست رنان» می‌آورد که «نظام طبیعی بشریت برابری و برادری است. برادریم برای اینکه همه اولاد آدمیم و برابریم چون امتیازی در تولد و مرگ نداریم. آزادیم به جهت آنکه اقتضای طبیعت، مانع نیافریده و «منیت» آدمی آزاد... است.»^۴ طالب‌زاده از منتقدان اجتماعی زمان خویش است، استبداد حکمفرمایان و بدآموزی و نادانی‌ها را می‌کوبد و نشان می‌دهد که جهل‌پروران چه کسانی هستند و چرا و چگونه مانع گسترش علم و آزادی می‌شوند؟ طرفدار اصلاح خط و پاک کردن زبان است و در این زمینه اندیشه‌های ملکم خان و آخوندزاده را ادامه می‌دهد و همچنین از طرفداران دو آتشه ناسیونالیسم است و دوستی میهن را به جدّ سفارش می‌کند و می‌گوید: «بنده محبّ عالم و بعد از آن محب ایران و بعد از آن محب خاک پاک تبریز هستم.»^۵

همین‌جا باید یکی از اشتباه‌های آل‌احمد را (در غرب‌زدگی) یادآور شویم. او طالب زاده را با ملکم خان در یک ردیف می‌گذارد و آن یک را قفقازی و این یک را مسیحی می‌خواند و با اشاره به رویدادهای مشروطه می‌گوید که «بعضی از دلسوزان

۱. کتاب احمد، ج ۱، ص ۲

۲. همانجا

۳. دکتر فریدون آدمیت، مجله سخن، دوره ۱۶، ص ۵۵۶

۴. مسالک‌المحسنین، ص ۱۴۰ و ۱۴۱

۵. برخی بررسی‌های...، ص ۳۹۷

ملت را کشتند آن هم در زمانی که پیشوای روشنفکران غرب‌زدهٔ ما ملک‌م خان مسیحی بود و طالب‌اوف (!) قفقازی...» آیا درست است که ما ملک‌م خان فراموشخانه‌ای را با طالب زاده تبریزی در یک مرتبه قرار دهیم. او چون در قفقاز اقامت داشت، به قفقازی نامبردار شد، از سوی دیگر قفقاز جزو ایران بزرگ بود و بیشتر اهالی آن ایرانی بودند و هستند. قفقازی بودن چه عیبی دارد یا مگر قفقاز هم لندن و پاریس است؟ آیا آل احمد می‌خواهد قفقاز را نیز در محدودهٔ غرب قرار دهد؟ دیگر اینکه طالب زاده ایرانی اصیلی بود. حاجی ملاعبدالرحیم طالب زاده فرزند استاد ابوطالب‌بن علی مراد نجار تبریزی است که در ۱۲۵۰ هجری قمری در محلهٔ سرخاب تبریز دنیا آمده. او همهٔ عمر در اقامتگاه خویش به فکر پیشرفت ایران بود. درست است که در نوجوانی یعنی در شانزده سالگی به تفلیس رفت، ولی این دلیل نمی‌شود که طالب‌اوف باشد. برعکس، اقامت او در قفقاز وی را به اندیشه‌های آزادگرایانهٔ اروپایی آشنا کرد و او توانست با جهان‌نگری پیشرو به تحلیل مسائل اجتماعی سرزمینش بپردازد. همانند او بسیاری که چون محیط اجتماعی اجازهٔ فعالیت به آنها نمی‌دهد، به کشور دیگر می‌روند و در آنجا به کوشش خود در رستگاری مردم وطن خویش ادامه می‌دهند و حتی بسیاری کسانی که دل به آزادی جامعه انسانی سپرده اند و در راه آزادی دیگران می‌کوشند. در مثل در جنگ داخلی اسپانیا فرانسوی، آلمانی، آمریکایی کم نبودند که با فاشیسم اسپانیا به نبرد برخاستند. جهت عمل و تأثیر اندیشهٔ متفکران ملاک داوری در این زمینه‌هاست، نه فلان جا یا بهمان جایی بودن.

میرزا ملک‌م خان نیز درست است که از بنیادگذاران فراموشخانه بوده است، ولی تأثیر اندیشه‌های اجتماعی او در زمینه‌های ادبی، اجتماعی، سیاسی (و روزنامهٔ قانون) تا هم‌اکنون نیز محسوس است و نمی‌توان به دلیل مسیحی بودنش او را نکوهش کرد... در هر صورت هر که بوده در پیشبرد تحولات اجتماعی اثر داشته. روشن است که او در طراز طالب زاده و آخوندزاده و آقاخان کرمانی... نیست. طالب زاده می‌گوید: «... از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفید چیزی قبول نکنی. تقلید نمایی. یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و

معاشرت ملل خارجه بفهمی، حالی شوی که مشرق‌زمین، غیر از مغرب‌زمین است. از آنها جز نظم ملک چیزى استفاده نکنی، مبادا شعشعۀ ظاهری آنها تو را بفریبید، مبادا تمدن مصنوعی - یا وحشیّت واقعی آنها - تو را پسند افتد.^۱

اندیشه‌های اجتماعی طالب زاده، در روشنفکران بعد، از خیابانی گرفته تا کسروی مؤثر افتاده است و بی گمان او یکی از ممتازترین نمایندگان روشنفکران آزادخواه ایران در سدهٔ کنونی است.

ب) سخنان گروه دوم، از هر یک از نمایندگان این گروه گفتار کوتاهی می‌آوریم: کاظم زاده ایرانشهر که سالیان دراز در اروپا اقامت داشت، در آثار خود به عرفان هندی و ایرانی و دین بازمی‌گردد و می‌گوید خوشبختی درونی است نه در ابزار برونی با موقعیت‌های اجتماعی، آنچه مؤثر است روح است نه بدن، انسان به یاری قانون تکامل الهی راه می‌سپارد: «هیولا به تدریج جماد شده و جماد مبدل به نبات گشته و نبات ترقی به درجۀ حیوان کرده و حیوان به مقام انسان رسیده است. همین‌طور هم انسان به تدریج و با طی مراحل تکامل به درجۀ فوق بشری و ملکی و ملکوتی و لاهوتی خواهد رسید.»^۲

کاظم زاده طرفدار تکامل روانی است و به آثار فیلسوفان هند، افلاطون، هرمس، پلوتینوس، مولوی، حافظ... پی در پی اشاره می‌کند و بهره‌ها می‌گیرد. او می‌گوید: «از تجدد و ترقی نباید بترسیم و از تمدن و تکامل [روحی] نباید گریزان شویم لیکن باید دقت کنیم که مانند دیگران دچار خطا و اشتباه نگردیم. آفات تمدن عصر جدید از همین جا سر زده که آن خطا را که در شناختن نفس و روح می‌کند، در تشخیص

۱. مسالک‌المحسنین، ص ۱۹۴؛ دربارهٔ طالب‌زاده نگاه کنید به: برخی بررسی‌ها...، ص ۳۹۴ - ۴۰۲؛ و دورهٔ ۱۶ سخن، مقالهٔ «دکتر آدمیت» شماره‌های ۵ و ۶ و ۷ و ۸؛ دربارهٔ آن دیگران کتاب‌های *آخوندزاده* (تهران، ۱۳۴۹)؛ *میرزا آقاخان کرمانی* (تهران، ۱۳۴۶)؛ *فکر آزادی* (تهران، ۱۳۴۰)؛ *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران* (تهران، ۱۳۵۵)؛ همه اثر دکتر آدمیت، *سبک‌شناسی بهار*، ج ۳ (تهران، ۱۳۳۷)؛ *تاریخ انقلاب ایران*؛ پروفیسور ایوانف؛ *فراموشخانه و فراماسیونری در ایران* اثر اسماعیل رائین (ج ۱، تهران، ۱۳۴۷).

۲. *تألیفات ایرانشهر*، ص ۴۱.

۳. هرمس مصری ملقب به trismegistos (سه بار والا) که شخصیت افسانه‌ای دارد.

ترقی و تمدن نیز ارتکاب و تکرار می‌نماید و لهذا بر بدبختی نوع انسان افزوده است... تمدن صحیح آن یکی است که به کمال معنوی نوع انسانی خدمت کند و راه آن هم عبارت است از تولید وحدت و محبت و فضیلت.^۱

او منکر برخی امتیازهای ترقی جدید نیست ولی آن را زیاد مهم نمی‌داند: آری تمدن غرب با این همه ترقیات فکری و عملی خود که در نظر اقوام وحشی هر یک از آنها معجزه‌ای شمرده می‌شود، آنقدر به سعادت بشر کم خدمت کرده که بعضی‌ها (؟) به این عقیده افتاده‌اند که اساساً سعادت با تمدن نمی‌سازد و خوشبختی جز در سایه سادگی و قناعت و ترک دنیا ممکن نیست.^۲

دکتر شیرازپور پرتو که با هدایت و علوی کتاب «انیران، ۱۳۱۰» را نوشت و در آغاز گرایش‌های تند ایرانی‌گرایی نشان می‌داد، در کتاب‌های بعدی خود کام‌شیر، سمندر، ژینوس، دانش نخستین، دنبال فکر عرفانی است و می‌خواهد راه شناخت حقیقت را نشان بدهد: «پرسیدم: چگونه کالبد را بی سایه کنم؟ گفت: کالبد وابسته به خاک و زمین است و هر آن صورت که وابسته به زمین است، سنگین و ثقیل و گرانبار است (!) و او را سایه است. اما جوینده حقیقت باید از کالبد جدایی گیرد تا او را سایه نباشد، پس سبک (!؟) شود و اوج گیرد و از زمین و زمان آزاد شود و لوح و طاموس را تواند دید...»^۳

سهراب سپهری نقاش و شاعر است. کتاب‌های او مرگ رنگ‌ها، آواز آفتاب، حجم سبز... پر است از اندیشه‌های بودایی و عرفانی. او که در شعری می‌گوید:

شهر من کاشان نیست.

شهر من گم شده است^۴

در بیشتر اشعارش به اندیشه‌های بودایی می‌آویزد، آسیا را سرچشمه همدردی

۱. تألیفات/ایران‌شهر، ص ۵۲ و ۵۳

۲. همان، ص ۵۷

۳. دانش نخستین، ص ۱۵۲

۴. هشت کتاب، سهراب سپهری، ص ۲۸۶

می‌داند و غرب را مرکز زد و خورد: «آسیا وحدت را در گسترش بی‌کران دریافت. آسیاییان به فراترها رفته‌اند. بی‌سویی را زیسته‌اند. باخت‌از Nama – rupa چندان فراتر نشد... آنجا انسان خدا نتواند شد، به بی‌پایان نیارد پیوست. اینجا انالحق می‌زنند... برابر خشم و سودازدگی اروپا، آسیا نرمی و توازن را می‌نشانند. هرگز «شراب خونریزی» از قلم‌موی شاعر چینی نمی‌چکد... و آسیا اندوه تماشا را دریافت و ناپایداری را شناخت و همدردی را گسترشی شگرف داد در آن سوی جهان سروش آمد: بکش و بخور! و در این سو Ahimsa پایه‌ای بلند گرفت...»^۱

استاد احمد فردید که اصطلاح غرب‌زدگی از اوست به ساحت معنوی انسان می‌اندیشد. از فردید، آثار منظمی در دست نیست، ولی از آنچه در برنامه تلویزیونی «درآمد به حکمت معنوی» و سخنرانی‌ها ایراد کرده است برمی‌آید که حواله تاریخی بر آن رفته است که انسان زمان به زمان از اصالت انسانی و حقیقت معنوی دورتر شود... و در واقع مشکلی که استاد فردید طرح می‌کند بیشتر فلسفی است تا اجتماعی و در حوزه تفکر شایان توجه بسیار است. این مشکل اگر به صورت امکانی – نه جزمی – طرح شود، برای انسان‌شناسی فلسفی بسیار سودمند است. روشن است که در اندیشه‌های استاد فردید، تفکرات و تأملات عارفان بزرگ شرق و غرب به‌ویژه مولوی، محی‌الدین عربی، حافظ و اندیشه‌های مارتین هایدگر فیلسوف آلمانی حضور دارند ولی او از مجموعه اینها به نظامی بیشتر شاعرانه – رسیده است که ویژه اوست و طرح آن بدین صورت در ایران تازگی بسیار دارد.

و می‌گوید جلال آل‌احمد غرب‌زدگی را در معنایی که او به کار می‌برد، درنیافته. غرب و شرق اصطلاح‌های وجودی است نه جغرافیایی. بنیاد شرق بر کتاب آسمانی و وحی الهی است. این مرکز دایره است. بر دور این دایره دوایری دیگر چون یونان‌گرایی، تئولوژی قرون وسطایی، اصالت انسان عصر جدید، خودبنیادی دکارت و موضوعیت نفسانی فروید و دیگران قرار گرفته در نتیجه «آخرین دایره که نماینده دوره تاریخی ماست بی‌اندازه از مرکز دایره یعنی از شرق بُعد پیدا کرده است و حقیقت شرق تا چه

اندازه در پرده‌های اختفاء قرار گرفته است.»^۱

به نظر احمد فردید سرِ سویدای انسان رسیدن به خدا، حقیقت و شرق است، ولی امروز حوالت تاریخی چنان است که شرق در دایره‌های خودبنیادی، موضعیت نفسانی و شهوت‌پرستی (و نفس اماره) پنهان بماند: «نهان شدن شرق همان آغاز یونانیت است و غرب با یونان شروع می‌شود و با آغاز یونانیت تفکر هم وضع تازه‌ای پیدا می‌کند و کتب آسمانی که روح و باطن آن عبارت از شرق است، بر مبنای این تفکر، یعنی تفکر متافیزیک که به ذات و رای تفکر دینی است، مورد تفسیر قرار می‌گیرد، یعنی وقتی متافیزیک می‌آید، خدایان هم فرار می‌کنند.»^۲

«امروز دیگر شرق و غرب معنی ندارد، بلکه شرق و غرب صرفاً یک تقسیم جغرافیایی است و من به جای شرق، ولایت یعنی مهر و محبت می‌گذارم و به جای غرب ولایت (= استیلا) است... دنیای امروز دنیای اصرار در ولایت یعنی امپریالیسم، امپریالیستی که من معمولاً در سخنان خود آن را به تعبیرات تفرعن و فرعونیت اشاره می‌کنم»^۳ و در پاسخ این پرسش که آیا از این فرعونی‌گری وحشتناک امروز می‌توان گذشت، با قاطعیت می‌گوید: نه. مگر اینکه به معنویت و کشتن نفس بپردازیم و بی‌خود و مست شویم،^۴ و این شعر را به گواه می‌گیرد که:

جمله عالم ز اختیار و هست خود	می‌گریزد بر سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند	نگ خم و بنگ بر خود می‌نهند
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی	یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
نیستی باید که آن از حق بود	تا که بینی اندر آن حسن احد

۱. مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۷، ص ۳۴

۲. همان، ص ۳۶

۳. همان، ص ۳۹

۴. همانند این سخنان را داریوش شایگان (در *آسیا در برابر غرب و بت‌های ذهنی و خاطره‌زلی*) نهایت با آهنگی سرد بیان داشته است. بعضی دیگر نیز در سطحی نازل‌تر به طرح مشکل پرداخته‌اند، مانند احسان نراقی... (آنچه خود داشت (۱۳۵۵)؛ و غربت غرب (۱۳۵۵)) و سید حسین نصر...

هست معراج فلک این نیستی^۱ عاشقان را مذهب و دین نیستی

سخن درباره‌ی هر یک از این مفاهیم نیازمند پرداختن رساله‌ای است، بنیاد بحث بر نقطه مرکزی دیدار با حقیقت یا رویاروی شدن با واقعیت است. استاد فردید طالب دیدار حقیقت است، پس آنچه بیرون از این حوزه است در نزد او اعتباری ندارد. این نظر جنگ بیرون را به جنگ درون می‌افکند. فرعون کهن و امپریالیسم امروز در «خود» ماست باید با این فرعون پنجه درافکند. جهان امروز در استیلا و تفرعن غوطه‌ور شده است و برای رهایی از آن باید به «ولایت» یعنی مهر و محبت برگردد.

گمان نمی‌رود که از دیدگاه تاریخ واقعی این نظر درست باشد، زیرا همه گزارش‌های تاریخی گواه بر وجود نبردها و چیرگی‌هاست. نزاع‌ها و چون و چراها عرصه تاریخ را آکنده است و منحصر به امروز نیست. در همه‌ی اعصار تاریخ، نبرد و ستیزه روی داده است و می‌دهد و در همان زمان همکاری‌ها و دوستی‌ها نیز وجود داشته است. در واقع، حقیقت‌جویی و عشق انسان‌ها نیز از گذرگاه تاریخ عبور کرده و می‌کند. همراه با تحول تاریخی، دانستگی ما نیز دگر می‌شود و آگاهی‌های جدید آگاهی‌های پیشین ما را متحول می‌سازد.

نظر ما نباید منحصرأ به گزیدگانی باشد که رازها را دریافته و درمی‌یابند. عارفان همه در این باور شریک اند که جهان نمود (طبیعت) مقهور جان «بود» است و می‌توان با این سپهر رابطه رمزآمیز داشت و در طبیعت خرق عادت کرد. از همین سرچشمه است که مفاهیم «باطن» و «ظاهر» و ضرورت دل‌نبستن به ظواهر، پیش آمده است و می‌آید.^۲ ولی فراسوی نظرگاه عرفانی، حوزه‌ای است که قانونمندی ویژه خود را داراست و به راه خود می‌رود. انسان به مددکار و کشف‌های خود، از همان آغاز به دگرگون کردن محیط خود پرداخت. او آن روزی که به ساختن تبر سنگی دست یافت، گام در راه پیشرفت گذاشت و ابزارهای بسیار پیشرفته امروز

۱. استاد فردید این مصراع را چنین می‌آورد: «هست معراج فلک گذشت از این نیستی!»

۲. برخی بررسی‌ها، ص ۳۸

خلف صدق همان تبر سنگی است. همان روز نیز انسان توانست با تبر سنگی درختی را قطع کند و از آن قایقی ساخته و از رود بگذرد و همچنین توانست با همان ابزار انسان دیگری را بکشد. ایجاد فن و تکنولوژی بدعت قرن ما نیست و قرون بی‌شمار است که با آن سر و کار داریم. اگر بد است پس همیشه بد بوده است. بنابراین، نمی‌توان استیلا و تفرعن را ویژه روزگار جدید بدانیم. می‌گویند: «کسی که در همه چیز مانند ماده خام تصرف می‌کند، ماده را به چنگ می‌آورد و روح را از دست می‌دهد. برای آدم گم‌شده در دود و دمه ماشین و بندی در حصار شهر و دیوار، انسانی که با افق و آسمان نسبتی ندارد، طبیعت، چیزی مانند معدن است که از آن مواد خام برای مصرف ماشین می‌آورند یا چیزی چون سیلو و انبار. اما معدن و انباری که در آن چیزهای زاید فراوان است، چیزهای بی‌مصرف. برای او همه چیز جهت وجودی خود را در امکان‌های مصرف نشان می‌دهد و هر چه نتواند به این وجه، جهت وجودی خود را نشان بدهد، زاید است و بی‌مصرف... در همه آنچه از طبیعت در کامیون‌ها و قطارها و کشتی‌ها بار می‌زنند و می‌آورند چیزی خیال‌انگیز و دل‌انگیز نیست. همه ماده خام و نیم‌خام برای مصرف است و چون مصرف شد جای پسمانده آن در زباله‌دان است... اما شاعر چیزها را مصرف نمی‌کند. هیچ گلی را پرپر نمی‌کند، هیچ درختی را نمی‌برد، هیچ پرنده‌ای را بی‌بال و پر نمی‌کند تا خواص آن را دریابد. او همه چیزها را وامی‌گذارد که همانی باشد که هست. در پاکی و سادگی ناب خود، در معصومیت درخشان خود و با همه چیز رابطه درونی و عمیق دارد.»^۱

اگر این‌طور هم باشد - و تازه این هم منحصرأ نظر شاعران عارف است - فقط در عالم نظر است نه در حوزه عمل زیرا حتی شاعر عارف هم غذا می‌خورد، کلکی می‌خواهد تا با آن بنویسد و کاغذی و خانه‌ای که در آن بنشیند. ناچار اگر درخت یا بوته‌ای بریده نشود و بره یا مایکانی ذبح نگردد، شاعر نیز از ادامه زیستن باز می‌ماند. این واقعیت حیات همه موجودات زنده است و با بیان شاعرانه و زیبا از میان برداشته نمی‌شود.

از سوی دیگر شرق و غرب پشت و روی یک سکه‌اند و با هم پیوسته و همیشه

۱. پیامی در راه، داریوش آشوری، ص ۲۰ و ۲۱

با هم در رابطه بوده‌اند... برای اینکه نشان بدهیم آنچه در فلسفه‌های اشراق و عرفان (و حتی در تصوف) غربی و شرقی طرح شده است یگانه است و طبقه‌ای و دوره‌ای است نه قاره‌ای و برتر از حوزه زیست انسانی، کافی است افلاطون را به یاد آوریم که اندیشه‌هایش در عرفان شرق و غرب انعکاس زیاد داشته است،^۱ و بوعلی سینا و سهروردی و مولوی از اندیشه‌های او بهره‌ها برده‌اند؛ و از سوی دیگر جنبش نورانی هنر و علم ایتالیا در آغاز به افلاطون می‌گراید تا جزم‌های قرون وسطایی را در هم شکند. سهروردی می‌گوید: «آنچه می‌گوییم مبتنی بر ذوق امام حکمت، افلاطون، و پدر حکما، هرمس، و بزرگان حکمت مانند انبیاذقلس (امپدوکلس)، فیثاغورث... و از سوی دیگر بر اساس طریقه حکمای ایرانی مانند جاماسب و فرشا و شتر و بوزرجمهر است...»^۲

پیش از او بوعلی سینا در حکمت المشرقیه (گویا صدرالدین شیرازی نسخه کامل آن را در دست داشته) و در بخش‌هایی از *شفاء و نجات* نظریه خود را درباره «فیضان» و «تجلی» و اینکه چگونه بسیار [کثیر] از یک [واحد] صادر می‌شود، بیان داشته بود.^۳

رابطه اندیشه‌ها پیوسته در جهان وجود داشته است و اگر جز این بود اندیشه‌های فیلسوفان و دانشوران هر کشور در داخل حوزه فرهنگی خود آن سرزمین منجمد

۱. افلاطون نیز خود از علم و هنر و فلسفه مصر و هند و ایران بهره برده است. همان‌طور که جورج سارتون گفته میان فلسفه افلاطونی و فلسفه سامکیا (Samkhya) و ودانتا (Vedanta) همانندی‌هایی وجود دارد. (تاریخ علم، ص ۴۳۰). در کتاب جمهور اندیشه‌های زردشتی دیده می‌شود و در الکبیادس (که در اصالت آن تردید کرده‌اند) آمده که در سن چهارده سالگی آداب مغی زردشت پسر هورومازوس (Horomazos) تعلیم می‌شد. (همان، ص ۴۳۰). و به گفته پورداود: «بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفه خویش در تحت نفوذ مزده‌یسا نباشد، در جایی که می‌گوید در هر یک از اجسام صورت ذهنی و معنوی موجود است از فره‌وشی بی‌اطلاع باشد.» (بشت‌ها، ص ۵۹۱ و ۵۹۲)

۲. منابع حکمت اشراق، ص ۱۰ و ۱۱

۳. سهروردی گرچه بزرگی بوعلی را انکار نمی‌کند، ولی می‌گوید وی به سرچشمه حکمت اشراق نرسیده «فارابی و بوعلی گرچه باریک‌اندیشی کرده‌اند، ولی بر بسیاری سخنان... هرمس و فیثاغورث و افلاطون پی نبرده‌اند» (تلویحات، ص ۱۱۱ - ۱۱۳)

می‌شد و تضاد اندیشه‌ها که شرط بنیادی هرگونه آفرینش فرهنگی است متوقف می‌ماند. ما اینجا فرصت نداریم که همهٔ جهات داد و ستد فرهنگی و هنری شرق و غرب را بیان کنیم.^۱ و فقط کافی است بدانیم که به گفتهٔ «هانری شارل بوش» [در مقالهٔ «ایران و فلسفه یونان»] فیلسوفان یونانی چون هراکلیتوس، فیثاغورث، امپدوکلس، دموکریتوس، پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو، فیلسوفان رواقی با اندیشه‌های مزده‌ی‌سنا و مغان ایران آشنایی نزدیک داشته‌اند و به‌ویژه در افلاطون عناصر اندیشه ایرانی دیده می‌شود و او خود بعد - در دورهٔ ساسانی و پس از اسلام در اندیشمندان ما اثر ژرف به جای گذاشته است.^۲ همچنین فرفریوس (پورفیر) در *تاریخ فلسفه* خود در شرح زندگانی فیثاغورث می‌گوید: «فیثاغورث بیش از همه [چیز] به راست بودن توصیه نموده است. از اینکه آدمی فقط به واسطهٔ راستی ممکن است مانند خدا گردد. زیرا چنانکه او از مغها آموخته بود، خداوند را که آنان هرگز می‌نامند، پیکری است به‌سان فروغ و روانی است چون راستی...»^۳

آیا شگفت‌آور نیست که با بودن این همه واقعیت‌های استوار، باز گروهی اندیشه‌های فیلسوفان این سو و آن سو را به طور مجرد و بی رابطه با اندیشه‌های فرهنگ‌های دیگر می‌دانند و در مثل می‌گویند بین تفکر آسیایی و غربی در زمینهٔ فکری و دینی و مرام‌های سیاسی «اختلافات فاحشی وجود دارد.»^۴ و چون به آسیا اشاره دارند، ناچار باید چین و ژاپن و هند و ایران را در مرتبهٔ نخست به بحث بگذارند، ولی خوب که نگاه می‌کنند می‌بینند ژاپن از جهت صنعتی با غرب کوس

۱. برای آگاهی در این زمینه‌ها نگاه کنید به: *تاریخ علم*، از جورج سارتون (به‌ویژه ص ۲۱ تا ۱۶۸)؛ *ایران از آغاز تا اسلام*، گیرشمن، ترجمهٔ دکتر معین (ص ۲۷۱ و ۳۱۵)؛ و دربارهٔ اثر مهرآیینی در مسیحیت نگاه کنید به: *تاریخ تمدن ویل دورانت*، کتاب سوم، ج ۳ ص ۱۳۱؛ *آیین میترا*، مارتن و زمارزن، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران ۱۳۴۵؛ و برای آگاهی از اثرپذیری ایرانیان از اساطیر یونانی به *اساطیر ایران* مهرداد بهار، تهران ۱۳۵۲، اثرپذیری هنرمندان رمانتیک غربی از شرق (و کسانی چون گوته و شوپنهاور و نیچه) نیز آشکار است، پس غرب نیز شرق‌زده است!

۲. *تمدن ایرانی*، ص ۱۱۶ و ۱۱۷

۳. *یسنه*، ج ۱، (پورداد)، ص ۱۰۱

۴. *آسیا در برابر غرب*، ص ۹

رقابت می‌زند، پس ناچار باید آن را کنار گذاشت زیرا اگر ژاپن نسبت به دیگران جهشی چشم‌گیر کرده - این جهش تا آنجا که مربوط به تکنولوژی و فنون جدید است، غربی است نه ژاپنی. هویت راستین ژاپن همان اندازه در خطر نابودی است که هویت هندوان و ایرانیان.^۱ سپس نوبت چین می‌رسد که کارش زارتر از ژاپن است زیرا «دور سکندری زده از بی‌عملی لائوتسه، به عمل [پراکسیس] مارکس رسیده است.»^۲ اما نمی‌گویند در همان عصر لائوتسه، فیلسوف دیگری نیز بود که کنفوسیوس نام داشت و در اندیشهٔ تنظیم و پیوسته کردن ایالت‌های پراکندهٔ چین بود و چارهٔ کار را در خردمندانگی و پرهیز از گذشته‌گرایی مطلق می‌دید و باور داشت به دنبال فرادش‌های گذشته رفتن و روی‌برگرداندن از امروز و آینده، کشور را به مخاطره خواهد افکند. آن وقت به سراغ هند می‌روند و با اینکه می‌پذیرند که هند «گرفتاری‌های لاینحل!» دارد، می‌گویند فقط باید به آن امید بست زیرا «هند آخرین ذخیرهٔ عظیم معنوی آسیایی است... و هنوز هم دم فیاض پاکبازان کهن [جوکی‌ها و مرتاض‌های هندی را می‌گوید!] این سرزمین در دل توده‌های آن کشور زنده است.»^۳ دربارهٔ دیگران نیز افسوس‌ها می‌خورند که چرا از فلسفه و هنر امروز چیزهایی فهمیده، جاده و مدرسهٔ جدید ساخته و دیگر زیاد دنبال سخنان صوفیان دورهٔ مغول نمی‌روند. این افراط در گذشته‌گرایی ریشه در پرهیز از واقعیت‌های موجود تاریخی دارد. در برابر کسانی که می‌گویند باید درست غربی شد، اینان می‌گویند باید درست شرقی ماند. حال آنکه در واقعیت، تا امروز نه شرقی کلاً شرقی مانده است و نه غربی، غربی. غرب و شرق هم مانند عوامل دیگر نسبی و تاریخی است. نه‌رهای آگاهی و دانش انسانی همیشه با هم پیوند داشته است. از نو شدن راستین چرا باید هراس داشت؟ علم را از هر جا که باشد می‌توان به‌دست آورد. آن کس که جرئت دارد و مطمئن به خویش است، از تحول - تحول ضروری - نمی‌هراسد.

۱. آسیا در برابر غرب، ص ۱۰

۲. همان، ص ۱۱

۳. همان، ص ۱۱

در هر مرحله از مراحل تاریخی، انسان با دگرگون کردن شرایط، خود دگرگون شده است، حتی خود عرفان نیز در بستر واقعیت‌های تاریخی افتاده است و اگر آماج غایی عارفان را که تکامل درونی است نیز در نظر آوریم باز در کل رو به پیشرفت داشته است. درک درست از انسان، تاریخ و جهان مستلزم روی گرداندن از تحول تاریخی نیست. برعکس، این گرایش به تحول ما را یاری می‌کند تا انسان را بهتر بفهمیم و برای پرورده‌اش بکوشیم. علم، به خودی خود خوب است و ما را به ترازوی برتر می‌برد. حال اگر علم را از جهت تأثیر و نتیجه‌های زیان‌بخشش (اسلحه‌ها و ابزار مرگبار) برآورد کنیم، پیداست که علم را نشناخته ایم. این انسان است نه علم که از وسیله‌ای خوب، سوء استفاده می‌کند.

روشن‌تر بگوییم مسئله را نادرست طرح کرده‌اند پس به پاسخ نادرست رسیده‌اند. برای نگهداشت فرادش‌های گذشته، تاریخی نیندیشیده‌اند و گمان برده‌اند که علم در این میانه مقصر است. در واقع اگر مقصری وجود داشته باشد خود انسان است که همزمان با دلبستگی به فرادش‌های گذشته، نوجو و نوآور نیز هست، یعنی وضع او طوری است که به موجود راضی نیست و بیشتر از آنچه دارد می‌خواهد. در زمینه معنوی نیز همین‌طور است زیرا اگر به موجود می‌ساخت می‌بایست هنوز اصنام ابتدایی را بپرستد. می‌گویند: علم مادی بشر را مبتذل کرده است و «همین به ما اجازه خواهد داد هر آنچه را جهان متجدد در زمینه علوم فاقد است درک کنیم و بفهمیم که چگونه همین علم که دنیای متجدد این همه از آن بر خود می‌بالد، فقط نماینده انحراف و فضالۀ علم واقعی است.»^۱

این جدالی است با علم و نه منحصرأ با علم جدید زیرا علم همیشه در پی کشف روابط نموده‌ها و کشف قوانین طبیعت بوده است و انسان را نیز مبتذل نکرده است. آنچه انسان را خوار کرده و می‌کند روابط نادرست اجتماعی است. اگر روزی تقی زاده به الهام از بیگانه می‌گفت: «ایرانی باید از نظر درونی و برونی فرنگی شود» آن روز این کار برای استعمار ضروری بود، ولی امروز که شرقیان به ابزار پیشرفت غرب،

یعنی روش علمی پی برده‌اند، «فرنگی» نمی‌خواهد چیرگی‌اش را از دست بدهد پس ناچار باید گروهی پیدا شوند و از سقوط مغرب‌زمین سخن بگویند تا شرقی از این راه بازگردد و دنبال آنچه سبب برتری غرب شده نرود، اما طرفه اینجاست که این مبارزان «غرب‌زدگی» جوهر سخنان خود را از اسپنگلر و هایدگر و فرنگی‌های دیگر گرفته‌اند و باز به نظرشان طرفداران تجدد، غرب‌زده‌اند و این امکان را نیز در نظر نیاورده‌اند که تجدد هم مراتبی دارد.

ج) سخن گروه سوم: نمایندگان ممتاز این گروه کسروی و آل‌احمد هستند که هر کدام با هم جدایی‌هایی دارند و تفاوت‌هایی. اگر کسروی به اروپایی‌گری حمله می‌کند و آل‌احمد به غرب‌زدگی... و نظرشان دارای جهت اجتماعی است و دنبال چاره‌اند اگر در عرضه کردن راه‌حل‌ها خطا کنند، در نشان دادن درد - درد واقعی - و مبارزه با استعمار درست می‌بینند، بهبود زندگانی مردم را در نظر دارند و نمی‌خواهند کشورهای زیر ستم استعمار به همان حال که هستند باقی بمانند. کسروی در ۱۳۱۱ در کتاب *آیین* به اروپایی‌گری سخت تاخت و بازگشت به خویش را پیشنهاد کرد. او می‌گفت پیروی بی‌چون و چرا از غرب خطرناک است و بی‌خردانه.

کسروی و آل‌احمد در نظر کردن به اروپا و غرب، بیشتر نگران آزمندی‌های استعماری هستند که در سیصد سال اخیر این همه آشوب در جهان بر پا کرده است و فرهنگ‌های بومی را در خطر افکنده. آنها در این زمینه، مسئله را از قطب «ایستا» به قطب «پویا» می‌برند، با بدی‌ها و گمراهی‌های واقعی می‌جنگند، گرچه راهشان یکی نیست، پیروی بی‌چون و چرا از تمدن غرب را پر آسیب می‌دانند. کسروی نه فقط با اروپایی‌گری می‌جنگد بلکه با برخی رسم‌ها و آیین‌های غربی نیز در نبرد است. از دیدگاه او «علم» و «تکنولوژی» اروپایی گره‌های بسیار در زندگانی مردم پدید آورده آنها را از دریافت معنای راست و درست زندگانی بازداشته؛ دیدگاه او در این زمینه همانند است با دیدگاه کسانی چون تالستوی و داستایوفسکی. در مثل داستایوفسکی با جامعه‌گرایان می‌ستیزد که می‌خواهند در آینده برای انسانی «قصری بلورین» بسازند. ولی ممکن است کسی در آینده پیدا شود که آن قصر

بلورین را نخواهد، آنگاه سازندگان جامعه چه پاسخی به او خواهند داد؟ برای مرد زیرزمینی او علم تجربی به معنای کوچک‌شماری انسان و لزوم آهنین و «جبر» است و سرانجام آن «مرگ». اگر فقط علم معتبر شمرده شود، انسان به صورت کلید پیانو درمی‌آید که دیگران هر آهنگی را که خواسته باشند با آن می‌نوازند.^۱ کسروی از دیدگاه دیگری با علم مادی مخالفت می‌کند. او نیز می‌پذیرد که «علم تجربی» به تنهایی توانا به ایجاد آینده‌ای روشن نیست. ولی بر خلاف داستایوفسکی، پیشرفت جهان را باور دارد و آینده‌ای نیک را بشارت می‌دهد. و از سویی دیگر پیشرفت اروپاییان را که به نظر او فقط در جهت مادی و جنگ و نبرد برای زیستن است تهدیدآمیز می‌بیند: «اروپا به شهرهای توانگر و زیبا و به اختراعات بی‌شمار خود می‌بالد ولی این اختراعات‌های اروپاست که گره‌هایی در رشتهٔ زندگانی آدمیان پدید آورده. گره‌هایی که امید باز شدن ندارد و سخت بیم آن است که رشته از هم گسسته سال‌ها بلکه قرن‌ها، جهان از آرامش تهی بماند و کسی چه داند که عاقبت آن شهرهای زیبای اروپا چه خواهد بود؟ آیا کسی چه داند که گیتی با این اتومبیل‌ها و هواپیماها و راه‌آهن و چراغ‌های برق و تلفن‌ها و تلگراف‌ها و رادیوها و سینماها و دیگر آرایش‌های اروپایی خود، همچون شتر قربانی نیست که به منگول و زنگولهٔ آراسته شال‌های گرانبها از سر و گردنش فروآویخته شادی‌کنان و سُرنازان... در بازارها و برزن‌ها می‌گردانیدش و آن زبان بسته نداند که این آرایش و شادمانی خود، پیک مرگ ناگهانی است.»^۲

با این سخن و استدلال، اروپا در جهت پیشرفت (اخلاقی) گام نمی‌زند. چرا که پیشرفت، به معنای خرسندی و آسایش همهٔ آدمیان است، ولی اختراعات‌های اروپایی کار زندگانی را دشوارتر و ناخرسندی آدمیان را بیشتر گردانیده است. از دیدگاه او جنگ وجود دارد و واقعییتی است، ولی می‌توان آن را از میان برد. جنگ با طبیعت و چیرگی بر نیروهای سرکش آن به سود آدمیان است ولی جنگ انسانها کار

۱. یادداشت‌های زیرزمین، ص ۶۴ به بعد

۲. آتین، بخش یکم، ص ۳ و ۴

زیان‌بخشی است و باید از آن جلوگیری کرد: «می‌گویند زندگانی نبرد است. می‌گویم چه خوش بهانه‌ای به دستتان افتاده. لیکن بدانید این سخن بی‌پایه است... آری توان زندگی را با نبرد به سر برد، ولی (این) یک زندگانی جانوری باشد. آن باشد که امروز هست و شهرها ویرانه می‌گردد و میلیون‌ها مردان قربانی آن و هوس چند تنی می‌شوند. اگر خواستتان این است که زندگانی جز با نبرد نتواند بود بسیار دورید... جنگ را باید با بدی‌ها کرد، با ستمگری‌ها و مرزناشناسی‌ها کرد.»^۱

اروپا در نبرد با طبیعت کارهای نمایان کرده و ارمغان‌های بسیار به جهان داده ولی با اختراعات و ساختن ابزارهای جنگی بر شدت نبرد آدمیان افزوده. «اروپا حکم شمشیرگری را دارد که کسانی را که قبلاً با سنگ و چوب می‌جنگیدند با شمشیر مسلح می‌کند...»^۲ پس غرب بر شرق بیهوده لاف برتری می‌زند. اختراعات غرب به اضافه نبردها برای چیرگی بر طبیعت نیست، برای چیرگی بر آدمیان است. «جز پاره‌ای از کشف‌های طبی، دیگر اختراعات اروپا درخور آن نیست که کسی بر آنها بنزد...»^۳

بدتر از اختراع جنگ‌افزارها و بر پا کردن کشمکش‌ها و بهره‌برداری از سرزمین‌های شرق و علت همه اینها «بی‌اعتباری دین و خداشناسی در غرب» است ... اما دین یک رشته نیکی‌های گرانمایه و پایه اخلاق ستوده‌ای است که بی‌دینان از این نیکی‌ها و اخلاق بی‌بهره می‌گردند. اروپا با پیروی از مادی‌گری جهان را پر بلا کرده است: بی‌دینی و مادگری که به نگر کسروی تجسم کامل آن را در داروینی‌گری و فلسفه «نیچه» می‌بینیم. از نظر داروین برمی‌آید که «زندگانی و جهان میدان نبرد برای زیستن است و هر نیرومندی می‌ماند و هر ناتوانی نابود می‌شود» و نیچه فلسفه آن را چنین بازگو می‌کند: «هر فلسفه که صلح را برتر از جنگ بگیرد، بیماری است.»

اروپا چون خود را نیرومند می‌بیند پس حق دارد شرق را از آن خود بداند و از آن

۱. ورجاوند بنیاد، ص ۵۸

۲. آنتین، بخش یکم، ص ۷ تا ۱۰

۳. همان، ص ۱۵ و ۱۶

بهره برداری کند. در جهانی که بنیاد اخلاق بر اصل‌های «قدرت» و «نبرد»^۱ استوار باشد، انسان ناگزیر است گرگ باشد و گرنه گوسفندی خواهد بود که گرگ‌ها او را از هم می‌درند و می‌خورند. کسروی همراه با رد کردن این‌گونه فلسفه «اخلاق» می‌خواهد «اخلاق» انسانی را جانشین اصل «قدرت» کند. از نظر او پیروان مادی‌گری «خدا و روان و خرد را نمی‌پذیرند و به راستی و نیکی ارجی نمی‌گذارند... و آدمی را از جانوران جدا نمی‌گیرند»^۲ این آموزش‌ها «در سراسر غرب پراکنده است و به شرق نیز رسیده و کسی چه داند که چه ستم‌هایی از آن برخاسته...»^۳

کسروی این سخنان را در زمانی می‌گفت که کشمکش‌های دولت‌های اروپایی به اوج خود رسیده بود و آلمان نازی در کار ایجاد سهمگین‌ترین نبردهای تاریخ به آب و آتش می‌زد و هیتلر در «نبرد من» پایه‌های قدرت‌طلبی و نژادپرستی را بنیاد می‌گذاشت و گروهی از «فیلسوفان» برای ایجاد پایگاه فکری نازیسم می‌کوشیدند.^۴ البته، فقط آلمان نازی نبود که جنگ جهانی را راه انداخت، دولت‌های دیگر غربی نیز با اختراع و ساختن جنگ‌افزارها و رقابت‌های اقتصادی... در این کار شریک بودند «درخت را باید از میوه اش شناخت. این اختراعات هرچه هست باشد، سودی که به آدمیان دارد چیست؟»^۵

از نظر کسروی باید دانش و فن را از اروپاییان آموخت و دیگر آلودگی‌هایش را به

۱. این باور بسیار کهن است. زردشت زندگانی را نبرد نیروهای نیک و بد می‌دانست و هراکلیتوس (Heraclitus) می‌گفت: جنگ پدر همه چیزهاست و مولوی گفته (در آغاز دفتر ششم مثنوی):
این جهان جنگ است چون کل بنگری
ذره ذره همچو دین با کافری
و همچنین گفته‌اند:

مرگ برای ضعیف امر طبیعی است
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد
(دیوان/ایرج میرزا، ص ۱۷۳)

۲. در پاسخ حقیقت‌گو، ص ۴۵

۳. آئین، بخش یکم، ص ۱۷

۴. شایرر، در ظهور و سقوط رایش سوم (ترجمه ابوطالب صارمی) این نکته را خوب نشان می‌دهد.

۵. آئین، بخش یکم، همان ۱۱ تا ۱۶

خود راه نداد.^۱ گاندی نیز باور داشت «صنعت جدید چون بر بنیاد بهره‌گیری فرد از فرد و ملت از ملت قرار دارد، غیر اخلاقی است» و می‌افزاید: «با بهبود ماشین‌های پنبه‌پاک‌کنی و نوتر شدن آن هیچ‌گونه مخالفتی ندارد... ولی اگر قرار باشد که با وارد کردن ماشین‌های جدید کارگران کارهای دستی بیکار شوند و برای میلیون‌ها کشاورز کاری در نظر گرفته نشود، همان رسم کهن را برتری می‌دهد... کار دستی یا چرخ نخ‌ریسی نباید و نمی‌تواند با صنعت جدید رقابت ورزد. تنها هدف آن این است که راه-حل بی‌درنگ و عملی و پایداری را در برابر بنیادی‌ترین مشکلی که در برابر هند قرار دارد، به‌دست دهد. اگر روستاهای هند نابود شود، هند نابود خواهد شد. نوسازی روستاها ضروری است به شرطی که به استثمار پایان نیابد. باید پایه اقتصادی‌ای برای روستاها ریخت که «خودکفا» باشد.^۲ و همچنین گفته‌اند که «گاندی با صنایع مفید موافق بود و علاقه او به چرخ نخ‌ریسی معروف است... ماشین نخ‌ریسی برای او رمز حقیقتی بود و آن همان آیین و حکمت زندگانی بود». ^۳ و «نهر» نیز می‌گفت که بنیاد واقعی جامعه آزمند ما... و بنیاد مالکیت بر خشونت و تجاوز نهاده شده. شکل کنونی جامعه و نظام مالکیت بدون خشونت و اعمال قدرت نمی‌تواند بیش از چند روز دوام بیاورد.^۴ گاندی در جهانی سرشار از خشونت، مدارا و دوستی فعال را اندرز می‌گفت ولی نظریه‌های او به‌ویژه «ساتیاگراها»^۵ی او حتی برای نهر و جلوه‌ای مشکوک داشت و گرایش به راستی و مدارای او در زیر چیرگی استعمار نزد نهر و دیگر رهبران هند نیز ناممکن می‌نمود.^۶ و نهر و باور داشت که باید سلاح غرب [یعنی روش علمی] را از او

۱. نامه همبستگی، ص ۱۲، یکم آذرماه، ۱۳۴۹

2- All Men are Brothers , P: 160 , 165

۳. آنچه خود داشت، ص ۱۴۹ و ۱۵۰

۴. زندگی من، ص ۴۹۲

۵. Satyagraha: گرایش به راستی، راه و رمز حقیقت (که به نادرستی عدم خشونت ترجمه کرده‌اند) اصطلاحی که گاندی برای روش پایداری مداراآمیز و کشاندن مردم به سوی حقیقت و راستی ابداع کرده بود و خود و یارانش می‌کوشیدند در مبارزه با استعمار آن را به‌کار بندند.

۶. زندگی من، ص ۱۳۱

آموخت و اگر خواست به استعمار شرق ادامه دهد با همان سلاح به جنگش رفت.^۱ و رویدادهای این چند دهه نشان داده است که حق با نهر و بوده است و سخنانی از این دست که گاندی با الهام گرفتن از سنن کهن اخلاقی هند، می‌کوشید دو اصل گرداننده دنیای صنعتی را که - سیطره سیاست و جامعه مصرف - باشند وارونه کند و هند را به راهی اصیل که عجین با سنن آن است، سوق دهد.^۲ و «چین و ژاپن آخرین مرحله نیست‌انگاری غربی را پی گرفته‌اند»^۳ دلخوش کنکی بیش نیست. و سخن درست سخن آل احمد است که در این زمینه می‌گوید: «از نظر اقتصاد بین‌المللی - ما هر چه دیرتر به ماشین و تکنیک دست بیابیم بهتر. و همه خرابی‌ها و نابسامانی‌های ما از همین نکته سرچشمه می‌گیرند...»^۴ و کسروی با اشاره به سخن گروهی که می‌گویند: «در بند این جهان مباشید و خورسندی پروردگار را بطلبید می‌گوید: این ناسپاسی به خداست، زیرا خدا خود فرمان داده است که مردمان خرد را به کار اندازند و از نعمت‌های جهان بهره گیرند.»

کسروی، البته، چو صوفیان مسیحی و شرقی بین آنچه «مادی» و «معنوی» خوانده می‌شود، فاصله نمی‌اندازد... زیست درست و خردمندانه بهر مردمان: این است هدف او. ولی صوفیان مسیحی و شرقی بی‌توجه به موقعیت زیست مردمان، از کمبود «معنویت» جهان امروز سخن می‌گویند و «دانشمندانی» که در خدمت کلیساها هستند برای «رهایی» انسان از دوزخ مادی‌گرایی به تحریف علم و تاریخ پرداخته مردمان را به شکیبایی و بازگشت به پندارهای کهن فرا می‌خوانند. نمونه الکسیس کارل‌ها زیادند که از «نادانی» انسان سخن می‌گویند و مخالفان تحول گفته‌های او را با آب و تاب زیور سخنان خود می‌کنند.

کسروی در مبارزه با اروپایی‌گری، گسترش بی‌اندازه صنعت و ماشین را چون

۱. مجله سخن، دوره دهم، ص ۶۸۱

۲. آسیا در برابر غرب، ص ۱۰

۳. همان، ص ۱۱

۴. غرب‌زدگی، ص ۶۵ و ۶۶

وسیلهٔ استعمار غرب، می‌کوبد. او می‌دید که ماشین حاکم بر انسان شده بحران‌های جهانی به‌وجود آورده است. غرب ناچار است برای به‌کار گماشتن کارگران خود کارخانه و تولید را زیاد کند و به دنبال بازار بگردد و بهره‌کشی از انسانها را وسعت دهد: «در یکسو غله را به دریا می‌ریزند و در سوی دیگر روزانه گروهی از مردم از غم گرسنگی خودکشی می‌کنند.»^۱ اشارهٔ او به بحران اقتصادی اروپا و آمریکا است فاصلهٔ دو جنگ جهانی (به‌ویژه بحران ۱۹۲۹ میلادی) و اینها همه نتیجه این است که تمدن اروپایی با دین و قانون‌های اخلاقی ناسازگار است.^۲

نیچه و دیگران گفته‌اند: «حق با نیرومند است»^۳ پس، سر رشته‌داران اروپا برای برتری بر دیگران نیرومند شده‌اند و موازین اخلاقی را رعایت نمی‌کنند. کسروی به نیکی دریافته است که سرمایه‌داری غربی فقط از جهان سوم بهره‌کشی نمی‌کند بلکه در خود غرب نیز از مردم لایه‌های فرودست جامعه به بهره‌گیری می‌پردازد. نظام غرب، نظامی است سوداگرانه و آزمندانه. در آنجا سوداگری هدف زندگی است و ارزش‌های اخلاقی در دایرهٔ روابط سیاسی رنگی ندارد. برای او از همه چیز پر سودتر ابزار نبرد است، پس «اگر ابزار جنگی ساخته شده و به علت نبودن جنگ به فروش نرفته، در گوشه‌ای فتنه‌ای برانگیخته جنگ پدید می‌آورد تا مقصود به‌دست آید. یا اگر پارچه یا چیز بی‌مصرف دیگری است از راه تشویق و دعوت یا به وسیلهٔ قانون گذراندن، مصرف برای آن آماده می‌سازند.»^۴

گسترش ماشین، مردم را گروه گروه «از بازارها و کشتزارها و شهرها به سوی کارخانه‌ها کشانده و کارها و پیشه‌های دیرین آنها را از دستشان گرفته و در پیرامون ماشین‌ها به مزدوری و کارگری واداشته است. بدین سان انبوه کارگران افزایش یافته [که خود از علل جنگ است] بعداً که بر اثر پیشرفت فن، نیاز به استفاده از این

۱. آنتین، بخش یکم، ص ۲۵ تا ۲۸

۲. همان، ص ۲۴

۳. کسروی. نیچه، شوپنهاور، داروین را نمایندگان نظام سوداگرانهٔ غرب می‌داند، که همراهی‌های مادی را رواج داده‌اند و اندیشه‌های آنان از علل بی‌توجهی اروپاییان به اخلاق و دین و روی آوردن آنها به جنگ است.

۴. آنتین، بخش یکم، ص ۳۰

نیروی انسان کاهش پیدا کرده بیکاری آنان آغاز شده و گرفتاری بزرگی را دامنگیر غرب کرده است.^۱

روشن است که نباید گمان برد اندیشمندان غرب از دشواری کار آگاه نبوده اند، به‌ویژه در این چند دهه اخیر کسانی چون مارکوزه^۲ و سارتر به نظام دولت‌های غربی و روش‌های استعماری حمله برده‌اند. مارکوزه می‌گوید نظام بورژوازی (سوداگری) جامعه‌ها را به جامعه مصرف بدل کرده است و انسان‌ها را «یک بعدی»، مبارزان اجتماعی در جوامع صنعتی در دستگاه‌های اداری و رفاه حل می‌شوند و «تکنولوژی تا اندازه‌ای با پدید آوردن فراوانی نعمت به این مقصود می‌رسد. آزادی از نیاز مادی که به نظر مارکس و مارکوزه شرط قبلی برای رسیدن به آزادی‌های دیگر است، برای ایجاد بندگی مبدل شده است. با برآوردن نیازهای افراد، دلایل آنان برای مخالفت و اعتراض از میان می‌رود.»^۳

این گفتنی است که بسی پیش‌تر از مارکوزه و کوبریک، اندیشمندی ایرانی (کسروی) در نقد جامعه‌های غربی و استعمار تا این اندازه ژرف‌نگری کرده است و دریافته که زندگانی بنیاد شده بر مصرف، ارزش‌های اخلاقی را می‌کشد و چشم اندازه‌های معنوی را نابود می‌کند و نیز دریافته که سوداگران به نیازهای دروغین دامن می‌زنند و مردم را با زور تبلیغ به خرید چیزهایی وادار می‌کنند که چندان نیازی به آنها نیست: «آن خودآرایی‌ها که به هر کجا رواج گرفته زن و مرد، پارسایی و مردمی و آبرو را فدای آراستن سر و تن می‌سازند، نتیجه آن می‌باشد.»^۴ کسروی به گفته خودش با سوداگری مخالفت قطعی ندارد، بازرگانی و سوداگری را در مفهوم ساده می‌فهمد و می‌گوید: «بازرگانی بهر مردم است، مردم بهر بازرگانی نیستند.» خطای غربی‌ها این است که بازرگانی را خواستی جدا دانسته و برای گرفتن مواد خام

۱. پیمان، سال یکم، شماره پنجم

2. Marcuse

۳. مارکوزه، ص ۱۰۶

۴. آئین، بخش دوم، ص ۲۴ و ۲۵

کشورهای جهان سوم و فروش کالا به آنها به زور و نیرنگ دست می‌برند.^۱ کسروی چنانکه می‌بینیم از روان‌شناسی فرد آغاز می‌کند و به نظم اجتماعی می‌رسد. او باور دارد که کشور همانند خانواده‌ای بزرگ است. همان‌گونه که در خانواده‌ها دیده می‌شود که با یکدیگر مهربانی و همکاری می‌کنند، در کشور نیز باید همدستی و همکاری و دگردوستی برقرار باشد. چون هدف آدمیان باید زندگانی نیک باشد، پس باید باورهای نادرست را که «مردم شایندۀ آزادی نیستند» به کنار نهاد و «اگر مردمی شایندۀ زیست آزادانه نمی‌باشند باید کوشید و آنان را به شایندگی رسانید. اگر یک تن بیمار و ناتوانست نباید در بیماریش داشت و به او چیرگی نمود. بلکه باید کوشید و او را از بیماری و ناتوانی باز رها کنید.»^۲

کسروی، نابرابری مردمان را در هوش و خرد و کاردانی تصدیق می‌کند ولی می‌گوید که اینها نمی‌تواند «شوند» برتری‌جویی آنان بر دیگران شود: «اگر پای نیک‌خواهی و پاکدلی در میان است، این‌گونه کسان راه به رویشان باز است که هوشیاری و کاردانی خود را به مردم بشناسانند و از سوی ایشان به نمایندگی گزیده شوند و هوش و دانش خود را از آن راه به کار اندازند. با هیچ دستاویزی به فرمانروایی و چیرگی کسی یا کسانی خرسندی نتوان نمود.» «این‌گونه سر رشته‌داری - سر رشته‌داری توده - که از اروپا برخاسته و در جاهای دیگر نیز رواج یافته خردمندانه و بسیار نیکوست.»^۳

سر رشته‌داری برای به راه انداختن کار توده‌ها ست، نه قدرت‌طلبی و زورگویی. تفاوت است بین سر رشته‌داری که این کار را برای خودنمایی و پول‌توزی و کینه‌جویی می‌داند با سر رشته‌داری که برای آبادی کشور و پیشرفت کار مردمان می‌کوشد. راه نخست سبب پس‌رفت توده ویرانی کشور می‌شود و راه دوم مایهٔ پیشرفت و آبادی کشور خواهد بود. در نظام مشروطه جایی برای حاکمان گزیدهٔ

۱. ورجاوند بنیاد، ص ۱۴۴

۲. همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰

۳. همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰

«افلاطون» و خودکامکان «ماکیاول» و «هابز» نیست. کسروی نیز همانند آزادی‌گرایان اروپایی خودکامگی را آسیب‌رسان به پیشرفت و کمال انسانی می‌داند و بر آن است که مردمان پراکندگی را به کناری نهند، از افزون‌طلبی دور باشند و خرد را داور زندگانی کنند و زندگانی آدمیانه در این جهان پدید آورند. او به غریبان پیام می‌دهد که از برتری‌جویی دست بردارند، کینه‌ها و خونخواری‌هایی را که شایستهٔ زندگانی انسانی نیست به کنار نهند و زندگانی زور و نیرنگ را که سزاوار ددان است از خود دور کنند. به آنها می‌گوید که شما «در راه فنون و ماشین‌سازی تند پیش می‌روید، ولی آسایش و خرسندی که یگانه آرزوی جهان است پشت سر گذارده اید... بُن دیوار کنده، بام می‌اندايید... و در کوشک بلورین گرسنه می‌خوابید.»^۱

و به شرقیان می‌گوید: «به جنبش آمده سوی اروپایی‌گری می‌شتابید و هر چه دارید از دین و مردمی و خرسندی گذارده می‌گذرید، سخت زیانکارید. بد و نیک این جنبش را نسنجیده‌اید و سود از زیان باز نمی‌شناسید... زندگانی آسودهٔ خود را رها می‌کنید و اندوخته‌های گرانمایهٔ شرق را از دین و مردمی و خوی‌های ستوده زیر پا ریخته لگدمال می‌سازید...»^۲ راه چاره از دیدگاه کسروی استقرار دادگری اجتماعی، نظارت انسان بر ماشین، خداشناسی و زندگانی آدمیانه (زندگانی همراه با خرد) است. اما غرب‌زدگی و دیدگاه آل احمد:

گرچه آل احمد خود به پیشرو بودن طالب‌زاده و کسروی و... در این زمینه اشاره نکرده است و گفت‌وگوکنندگان از غرب‌زدگی نیز تا مدتی نمی‌دانستند که مسئله خیلی پیش‌تر از آل احمد طرح شده است و گرچه در یک جا در غرب‌زدگی، آل احمد به اشاره کسروی را انکار می‌کند^۳... با همهٔ اینها کار آل احمد نیز به جای خود دارای

۱. آئین، بخش دوم، ص ۱ تا ۵

۲. همانجا

۳. «دیگری به تقلید غرب گمان کرد باید «لوتر» بازی درآورد و با یک رفورم مذهبی به سنت کهن جان تازه دمید.» (غرب‌زدگی، ص ۳۸). این داوری تند است و کار کسروی «بازی» و تقلید از «لوتر» نبوده بنیادهای ملی و آزادخواهانه داشته است. لازم است یادآور شویم که نقل نوشته‌های کسروی به معنای تصدیق آنها نیست.

اهمیت تاریخی است. آل احمد مسئله اروپایی‌گری یا غرب‌زدگی را ملموس‌تر از کسروی طرح می‌کند و نتیجه‌های آن را تا ژرفای شهر و روستا به بحث می‌گذارد. البته، غرب‌زدگی آل احمد پیوستگی *آئین*، اثر کسروی، را ندارد و از تناقض‌هایی نیز خالی نیست، ولی مسئله را از زاویه دیگری با همان تند و تیزی کسروی عرضه می‌دارد. او در آغاز کتاب دو قطب اقتصادی - سیاسی جهان را تعریف می‌کند. غرب، قطب نخستین است یعنی سازنده ماشین که در جامعه‌های آن رفاه هست و مزد گران و مرگ و میر اندک، سازمان اجتماعی بسامان، درآمد سرانه و دادگری نسبی اجتماعی. در قطب دیگر، یعنی جهان سوم، که مصرف‌کننده صنایع غرب است و غرب مواد خامش را به یغما می‌برد، عکس این جریان مشاهده می‌شود. غرب فقط اروپا و آمریکا نیست، ژاپن نیز که سازنده و صادرکننده صنایع و ماشین است جزء غرب به‌شمار می‌آید. در نتیجه گسترش تکنولوژی و استعمار گودالی پُر نشدنی بین دو قطب به‌وجود آمده و روز به روز پهناتر می‌شود و این جهان را به لبه پرتگاه جنگ رسانده است. مردم جهان سوم ناچارند مصرف‌کنندگان سرب‌راه ساخته‌های غرب باشند و خود و حکومت و فرهنگ و زندگانی روزانه‌شان را به انگاره ماشین درآورند: «اگر آن که ماشین را می‌سازد، اکنون خود فریادش بلند است ما حتی از اینکه درزی خادم ماشین درآمده‌ایم ناله هم نمی‌کنیم، پز هم می‌دهیم. و این است غرب‌زدگی!»^۱

در کتاب غرب‌زدگی مسائل بسیار طرح می‌شود، که درنگ کردن روی یک یک آنها خود مستلزم نگارش کتابی است و از این رو بهتر است به مسائل عمده کتاب با بخش‌بندی زیر نظری بیفکنیم و رسیدگی به جزئیات را به وقت دیگر بگذاریم. درونمایه مهم کتاب را در چنین بخش‌هایی می‌توان رده‌بندی کرد:

۱. بحث تاریخی: آغاز غرب‌زدگی (فرار از هند مادر)؛ دوره پارتیان و یونانی‌مآبی؛ هجوم مغول به تحریک مسیحیان به ایران؛ اختلاف عثمانی و ایرانی که به وسیله کشورهای مسیحی دامن زده می‌شد تا اروپا از خطر عثمانی حفظ شود؛ پیدایش

جنبش مشروطه وسیلهٔ عوامل استعمار؛ جنگ‌های جهانی نخست و دوم که چیرگی غرب را بر شرق افزون کرده...

۲. بحث انتقادی: نابسامانی حاصل از ورود ماشین به جوامع شرقی؛ عوارض بازار دیگران شدن؛ ریشه‌کن شدن روستایی و هجوم به شهر؛ بزرگ شدن ناخردمندان؛ شهرها؛ سرگرمی‌های شهر: سینما، مطبوعات، بلیط بخت‌آزمایی...؛ مسئله جعفرخان‌های از فرنگ آمده، شرق‌شناسی! پژوهش‌های نبش قبری؛ کار مدرسه و دانشکده‌ها ...

۳. بحث فلسفی: نیست‌انگاری؛ سقوط غرب؛ فلسفهٔ اسلام؛ نگرش شرقی و غربی؛ اشاره‌هایی به کامو، سارتر، اینگمار برگمن (و فیلم مهر هفتم)؛ پایان دنیا «و این عاقبت‌های داستانی (طاعون، بیگانه، اورسترات و...) همه برگردانی است از عاقبت واقعی بشریت و همه وعید ساعت آخر را می‌دهند که به‌دست دیو ماشین در پایان راه بشریت بمب‌فیدروژن نهاده است... اقتریب الساعه و انشق القمر»^۱

داوری آل احمد در زمینهٔ مسائل تاریخی و فلسفی، داوری آزاد است (یا چنانکه گفته‌اند شتاب‌زده) و این است که در جمع‌بندی مسائل گاه اشتباه‌های عمده می‌کند. یکی از خطاها مسئله هجوم مغول به ایران است. آل احمد می‌گوید که: «جمهوری و نیز و پیش‌قراولان بازرگان مسیحی به جستجوی متحدی برای دفع شرّ حریفان جنگ‌های صلیبی، دست به دامن ایل‌نشینان بت‌پرست شمال شرقی شدند.»^۲ و در جستجوی «جای پا» در حمله مغول به ایران و جهان اسلامی «مارکوپولو» را نام می‌برد که ۵۴ سال بعد از حملهٔ چنگیز به ماوراءالنهر به خدمت «قوبیلای قان» رسیده است! و «مارکوپولو با هم‌پالکی‌هایش به این ترتیب است که وارد گود می‌شود. و این چنین بود که آن قوم نامسلمان دیگر را به کمک نامسلمانان مسیحی برانگیخت.»^۳ و در نتیجه «متوجه باشید نه از آتش ویرانی مغول و نه از کشتار تیمور

۱. غرب‌زدگی، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۲۶.

۳. همان، ص ۲۷.

هرگز جرقه‌ای به دامن عالم مسیحیت نرسید.^۱ اکنون جهان اسلامی را — که در برابر مسیحیت قرار گرفته — از نزدیک مطالعه می‌کنیم. در بغداد خلیفهٔ اسلامی (عباسی) الناصرالدین الله است، یعنی کسی که «چهل و شش سال خلافت خود را صرف ظلم به مردم و جمع مال و فرستادن جاسوس به بلاد مختلف و کبوتربازی و گلوله‌اندازی و پوشیدن لباس اهل فتوت کرده قراختاییان و تاتارهای نامسلمان را هم به برانداختن خوارزمشاهیان خوانده.»^۲

در آستانه هجوم مغول دورنمای کلی ایران و پهنه خلافت اسلامی چنین است: خلیفهٔ عباسی که در بغداد در فساد می‌پوسد، سرگرم توطئه بر ضد امیران نافرمان بردار است، جنبش اسماعیلیه از شور افتاده حتی به مصلحت و سود، اسماعیلیان خود را «نومسلمان» می‌خوانند. حتی الناصرالدین الله (خلافت ۵۷۶ تا ۶۲۲) برای آدم‌کشی، فداییان اسماعیلی را به مکر به مزدوری می‌گیرد. خود ناصر اهل «فتوت» شده و نیز به ظاهر به مخالفان روی خوش نشان می‌دهد. طرفگی مسئله را بنگرید: جنبش اسماعیلی بزرگ‌ترین جنبش ضد خلیفگان عباسی، آلت دست عباسیان می‌شود. از «حق» نامی بیش نمانده ابزاری در دست خلیفه‌های بغداد شده: حق زور، حق سلاح، حق نیرنگ. از سوی دیگر صوفیان دست اندرکارند. یکی ملامتی است، دیگران قلندری و به شریعت بی‌اعتنا، آن دیگری بر مسند شریعتمداران نشسته حکم به کشتن اسماعیلیان می‌کند،^۳ دیگری با خلیفهٔ عباسی همدست شده بر ضد خوارزمشاه سرگرم توطئه است، یکی در کار شاهدبازی است که «ماه را در آب طشت می‌بینیم»، دیگری در کار ریاضت است که جهان شایسته دل بستن نیست و به زبان حال می‌گوید:

اهل دنیا از کھین و از مھین لعنة الله علیهم اجمعین!

انحطاط، فساد، رشوه‌گیری، رشوه‌دهی، شاهدبازی... در همه جا ریشه دوانده.

۱. همان، ۲۹.

۲. تاریخ مغول، ص ۱۷۱.

۳. مقامات ژنده‌پیل، ص ۷۲ و ۷۳.

تحریک و توطئه و آدم‌کشی رسم روز است: «ناصر چند نفر از فداییان اسماعیلی را از جلال‌الدین حسن «نومسلمان» طلبیده در بغداد نگاه داشته بود، از هر کس می‌رنجید، آن متهوران را به قتلش مأمور می‌گردانید.»^۱

خلافت اموی و عباسی همان اسلام اصیل نبود. قدرتی بود سلطنتی و دنیوی و اتفاقاً دوره ناصرالدین الله از این جهت بسیار عبرت‌آموز است زیرا رفتار این خلیفه از دیگران بدتر می‌بوده «هنگامی که مغولان به ایران تاختند و آن آتش‌ها را افروختند، سراسر ایران پر از این نمایش‌ها می‌بود. ابن جبیر که در آغاز خلافت الناصرالدین الله از اندلس بیرون آمده و از راه مصر و دریا به مکه رفته و در بازگشت عراق و سوریه را دیده و در همه جا (در سفرنامه خود) ستایش‌های بسیار از خداترسی و نماز و نیایش مسلمانان می‌نویسد و داستان‌های بس شگفتی پدید می‌آورد. گذشته از صوفیان که در خانقاه‌ها کارشان جز این چیزها نمی‌بوده، انبوهی از دیگران یک نیم‌روز را با نیایش و نماز به سر می‌برده‌اند... (ابن جبیر) از مسجد و منبر ابن جوزی سخن رانده چنین می‌گوید: واعظ چون از خطبه پرداخت و پند آغاز کرده سخنانی می‌سرود گفته‌هایش چندان کارگر افتاد که دل‌ها پریدن گرفت، ناله‌ها برخاست... انبوهی به توبه برخاستند... بودند کسانی که از خویش رفته بودند... دیداری دیدم که دل‌ها را از ترس و پشیمانی پُر می‌ساخت و هراس روز رستاخیز را به پیش چشم می‌آورد.

از این تکه‌ها در کتاب او بسیار است... ولی اگر تاریخ را دنبال کنیم آن نیایش‌ها و ناله‌ها و اشکریزی‌ها جز نمایش‌های پوچی نبود... سی و اند سال پس از آن تاریخ و در آخر خلافت همان ناصرالدین الله است که چنگیز روی به ماوراءالنهر و خوارزم و خراسان می‌آورد و چهارسال آن بیدادگری‌ها را می‌کند و ما می‌بینیم از آن خداترسان و توبه‌کردگان چه در ایران و چه در عراق تکانی پیدا نمی‌شود.»^۲

صوفیان در خانقاه‌ها به «نفس» کُشی مشغول‌اند. کاری به کار رویدادها ندارند.

۱. حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۶۴۶: ترکستان‌نامه، ج ۲، ص ۷۷۹

۲. در پاسخ حقیقتگو، ص ۷۱ و ۷۲: سفرنامه ابن جبیر، ترجمه پرویز اتابکی، ص ۲۷۱

جنگ را به تعبیر آنان با دیو درون باید کرد. از گفتهٔ «شیخ بوعلی سیاه مروزی» آورده اند که گفت: «من نفس را بدیدم به صورتی مانند صورت من که یکی موی وی گرفته بود و وی را به من داد و من وی را بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. مرا گفت: یا اباعلی، مرنج که من لشگر وی ام (= خدا) عزوجل. تو مرا کم نتوانی کرد.»^۱ و همین‌ها بودند که هجوم مغول را چون موهبتی آسمانی پذیره شدند و همراه با رؤسای حنفی طرفدار ناصر خلیفهٔ عباسی رخنه در بنیاد کار محمد خوارزمشاهی افکندند «قتل شیخ مجدالدین (بغدادی) به‌دست خوارزمشاه طبقهٔ روحانی را که به علت طغیان سلطان بر [ضد] خلیفه از او دلتنگ شده بودند، بر اثر قتل شیخ مجدالدین بیشتر از پیش تر کینهٔ خوارزمشاه را در دل گرفتند و این نیز یکی از اسباب سستی اساس کار او گردید.»^۲

مادر سلطان به مجلس وعظ شیخ مجدالدین می‌رفته، حتی گاه به خانهٔ وی نیز «تشریف می‌فرمود». حاسدان شب هنگام در هنگام مستی سلطان، به او می‌گویند: «مادر تو به مذهب خلیفهٔ کوفی، در حبالهٔ نکاح شیخ درآمد است. سلطان خشمگین می‌شود: «همان شب [به فرمان او] — مجدالدین را در جیحون انداختند...»^۳ این روایت‌های دروغ را می‌پراکنند در حالی که مجدالدین بغدادی در اثر ماجرای خصوصی به‌دست یکی از سرداران ترک خوارزمشاه کشته شده بوده است^۴ و طرفداران خلیفهٔ عباسی از این ماجرا برای ضعیف کردن دولت خوارزمشاهی بهره‌ها بردند.

خود خوارزمشاه دچار پراکندگی داخلی بود و چون به خلیفه عباسی و عوامل او «صوفیان و رؤسای حنفی و شافعی که اطاعت خلیفه را فرض ذمهٔ خود می‌دانستند» اعتماد نداشت به ترکان دشت قباچاق تکیه کرد.^۵ و همچنین «چهارم ماه رجب

۱. کشف‌المحجوب، ص ۲۵۹

۲. تاریخ مغول، ص ۱۳

۳. حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۶۴۷

۴. ر. ک: مجلهٔ نیما، سال هفتم، ص ۵۴۴ به بعد؛ مجلهٔ معارف، دوره سوم، شمارهٔ اول، ص ۲۹ تا ۸۰

۵. تاریخ مغول، ص ۱۳

(۵۹۰ هـ) به همدان رسید و بر تخت نشست و عراقیان را خوار و خاکسار داشت و شمشیرها را بازگشود و مال‌های عراقی به کلی برداشت و اثر آبادانی نگذاشت.^۱ از سوی دیگر دشمنی خوارزمشاه و خلیفه عباسی روز به روز بالا می‌گرفت. پس از اینکه ناصر توطئه‌ای با یاری فداییان برای کشتن «شریف» مکه ترتیب داد [و برادر شریف کشته شد نه خود او] خوارزمشاه از علماء اسلام پرسید که آیا چنین کسی شایسته پیشوایی مسلمانان است؟ و آیا سلطانی که قصد تعالی دادن اسلام را دارد، محق است که «آن خلیفه را خلع نموده کسی را که شایسته سجاده امامت باشد به جایش نصب کند؟»^۲ و پس از گرفتن موافقت گروهی از علماء «ناصر را مخلوع اعلام کرد و نام او را از خطبه و سکه حذف نمود و خلافت سید علاءالملک ترمذی را اعلام داشت.»^۳ و به سوی بغداد لشکر کشید. «ولی فوجی که از همدان به بغداد فرستاد در کوه‌های کردستان دچار طوفان برف گشت و تلفات سنگین داد و گروهی اندک از آن فوج به نزد خوارزمشاه بازگشت»^۴

این یک‌سوی مسئله. از سوی دیگر مسئله ظهور چنگیزخان و هجوم مغولان به ایران، چین، روسیه [تا لهستان و مجارستان هم پیش رانند]^۵ وابسته عوامل بی-شماری است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: قحط‌سالی و حشتناک در مغولستان، پراکندگی ایلی، پیدایش فرمانده سازمان‌دهی چون چنگیز، ناچاری اقوام وحشی در حمله به مکان‌های آباد و پرمحصول، پراکندگی جهان اسلامی، ناتوانی خوارزمشاه در اداره کشور، اختلاف نیروهای نظامی او با یکدیگر، توطئه و تحریک خلیفه عباسی، بهره بردن مغولان از ستون پنجم. در واقع نبرد درونی حوزه‌های اسلامی شدیدتر از مهاجمات صلیبیان بوده است و چنگیز در یورش خود به شرق و به اروپای شرقی - از همین نبردها و اختلاف‌ها بهره‌گیری کرد. دستگاه چنگیزی پس از

۱. راحت‌الصدور، ص ۳۷۵

۲. حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۶۴۶ جهانگشای جوینی؛ ص ۱۲۱؛ ترکستان‌نامه، ص ۷۷۹

۳. ترکستان‌نامه، ص ۷۷۹؛ جهانگشای جوینی، ج ۲، ص ۱۲۰ تا ۱۲۲

۴. ترکستان‌نامه، ص ۷۸۰

۵. چنگیزخان، ص ۳۲۲ به بعد؛ سفیران پاپ به دربار خاتان مغول، ص ۳۶ به بعد

پیروزی بر مغولان مخالف و سپس چین بدل به سازمانی مخوف و جهانگیر شده بود و از همهٔ فرقه‌ها مشاورانی به خدمت پذیرفته بود.

و محمود یلواج خوارزمی مسلمان از مشاوران محرم و نزدیک او بود و در خدمت خان.^۱ در هیچ یک از تاریخ‌ها جای پای ایلچی مسیحی فرستاده شده از سوی پاپ را در دربار خان نمی‌بینیم. برعکس مدارک مهمی وجود دارد که خود مورخان مسلمان (ابن اثیر، مقریزی، میرخواند) به‌دست داده اند حاکی از توطئه ناصر خلیفه، میرخواند می‌نویسد که چنگیزخان با وجود تحریض ناصر خلیفه به حمله به ایران در صدد تهاجم نبود تا اینکه خوارزمشاه با سید علاءالملک ترمذی بیعت کرد. «ناصر خلیفه از استماع این خبر بی‌قرار و آرام گشته... که به استظهار کدام ضد و معاند دفع صولت و شوکت این خصم توان کرد... یکی از وزراء عرضه داشت که صفرای مزاج خوارزمشاه جز به سکنجبین مهابت چنگیزخان تسکین نیابد... فرمود که به محمود یلواج نامه‌ای نویسد مشعر به استدعای چنگیزخان و توجه لشکر مغول... فرمود تا سر شخصی را بتراشیدند و مصدوقهٔ حال بر سر او نقش کردند و نیل در او ریختند و او را به استدعاء... چنگیز خان به مغولستان فرستادند ... [در دربار خان] چون موی سر او را سترده آن نقش را بخواندند داعیه سیر به جانب ماوراءالنهر خراسان و سوسهٔ قلع و قمع خاندان خوارزمشاهی در دل چنگیزخان کالانش فی الحجر جایگیر آمد... تا آن زمان که اسباب حرکت مهیا و آماده گشت و خلیفه به حقیقت قصد خاندان خود کرد و در هدم بنیان قصر رفعت و دودمان خود کوشید.»^۲

اشپولر در زمینه تردید بارتولد به تشویق خلیفه در مورد تهاجم مغول به ایران می‌نویسد: معلوم نیست که چرا بارتولد در *ترکستان‌نامه*، اعزام سفیرانی را از جانب خلیفه به حضور چنگیز غیر ممکن می‌داند. چون میرخواند در ارسال این پیغام از جانب خلیفه به خان مغول تردیدی نداشته است. می‌توان گفت که در آن عصر دیگران نیز آن را محتمل می‌دانسته‌اند، از آن گذشته به دشواری می‌توان پذیرفت

۱. تاریخ مغول، ص ۷۶

۲. روضة الصفا، ج ۵، ص ۲۵

که در قرن نهم کسی به منظور سودجویانه ای چنین خبری را اشاعه داده است... اکنون نمی‌توان با اطمینان گفت که آیا خلیفه خود در وارد کردن بزرگ‌ترین ضربه تاریخ بر عالم اسلام مصمم بوده یا نه. اما سر زدن چنین عملی از ناصر که سخت سرگرم سیاست بود غیر ممکن نمی‌نماید.^۱

در مورد تیمور داوری آل احمد اساساً محملی ندارد، زیرا تیمور خود مسلمان بود و پای تهاجمات او به روسیه نیز رسید. صفویه و عثمانی هم دچار اختلاف‌های مرزی و کیشی بودند و مسیحیان را نمی‌توان مسئول اختلاف‌های آنها دانست. ممکن است مسیحیان از این اختلاف سود جسته باشند ولی ایجادکننده آن نبودند زیرا ریشه این اختلاف‌ها - و اختلاف اهل تسنن و تشیع - به صدر اسلام برمی‌گردد و از همان روز خلافت ابوبکر آتش این اختلاف زبانه کشید و جدال‌ها و نبردهای بسیاری را در همان دوره و دوره‌های بعد در حوزه‌های اسلامی باعث آمد.

تاریخ‌نگاران دوره مغول و تیموری نشان داده‌اند که عامل عمده پیروزی صحراگردان بر حوزه‌های اسلامی، اختلاف داخلی مسلمانان بوده است. خلیفه‌های عباسی و به‌ویژه ناصر برای تحکیم خلافت خود مدام بین شهریاران محلی اختلاف می‌انداختند^۲ و از جدال‌های مذهبی سود می‌بردند. «دیوان برید اداره بزرگ جاسوسی و وقایع‌نگاری آن عهده بوده و از دیوار چین تا اسپانیا فعالیت داشته. نمایندگان صاحب‌البرید در همه حوزه‌های اسلامی با جامه‌های سیاه و عمامه‌های مشکی حاشیه دار در کار خبرچینی بودند. همین که خلیفه‌ای جدید بر مسند خلافت می‌نشست اینان به جنب و جوش درمی‌آمدند. چاپارها و پیک‌های آنها از حدود سیبری تا اندلس مانند مورچه‌های سواری به راه می‌افتادند. آگاهی‌های آمده در سالنامه‌ها و از کشورهای گوناگون و اساساً تاریخ پیش از مغول در اثر فعالیت و وجود «صاحب‌البرید» و اداره اوست. آنچه را که محرمانه بود در بایگانی اداره نگاه می‌داشتند و مسائل عمومی را در نسخه‌های فراوان استنساخ می‌کردند و به نزد فضلا و

۱. تاریخ مغول، ص ۲۴ و ۲۵

۲. تجارب السلف، تاریخ ابن خلدون، حبیب‌السیر، ترکستان‌نامه، ج ۲، ص ۸۳۴

وزیران می‌فرستادند و اینان نیز به فراخور حال به نقد یا به جنس ارمغانی به صاحب‌البرید می‌دادند. این کار را می‌توان مرحله نخست روزنامه‌نویسی شمرد اما خسروانی عظیم نیز به وجود آورد. از اداره برید بود که وسوسه‌ها و تشویق‌های دربار بغدادی برای یورش مغول به ایران به چنگیز رسید.^۱

یکی از علل عمده فتح بغداد از سوی هلاکو، عدم محبوبیت دستگاه خلافت بود در اثر کارهای بی‌رویه ناصر خلیفه. مردم به یاری خلیفه المستعصم نشتافتند. و ابن العلقمی وزیر خلیفه، پنهانی با هلاکوخان و خواجه نصیر به نامه‌نویسی پرداخت. هلاکو قصد حمله به آسیای کوچک داشت ولی در اثر این تشویق‌ها و پی بردن به اختلاف دستگاه خلافت به سوی بغداد لشکر کشید.^۲

در دوره ایلخانان اختلاف اهل تشیع و تسنن دامنه دارتر شد. غازان‌خان برای معاوضه با خلیفه اسمی عباسی در مصر به تشیع روی آورد. در این دوره اهل تسنن به جهت معارضه ایلخانان با حکومت مصر — حریف پر زور مغولان که در عین جالوت بر مغول پیروز شده بودند — در معرض سوء ظن بودند، اما اهل تشیع مقبول بودند. از علل عمده ای که غازان‌خان به قتل امیرنوروز و نابود کردن بستگان او فرمان داد اتهامی بود که بر امیر نوروز وارد آورده بودند که وی با سلطان مصر مکاتبه دارد و می‌خواهد بر ضد ایلخان قیام کند.^۳

تیمور گورکان نیز برای حمله به بلاد سنی‌مذهب تظاهر به مشرب شیعه می‌کرد و در همه این گیر و دارها و جدال‌ها، علل سیاسی پنهان بوده است.

در اروپا نیز جدال‌هایی از این دست موجود بوده «هواخواهان پاپ می‌گفتند که فردریک دوم مغولان را دعوت کرده و طرفداران امپراطور هم پاپ را به این عمل

۱. حافظ یکتایی، رحیم‌زاده صفوی، ص ۳۵

۲. تاریخ مختصر الدول، ص ۳۴۶

۳. روضة‌الصفاء، ج ۵، ص ۱۱۷؛ تاریخ ابن‌خلدون؛ تاریخ عربی، ۸۴۰ (و ترجمه ترکی آن به قلم مرتضی

نظمی‌زاده بغدادی، ص ۱۱۱۰؛ حافظ یکتایی، ص ۴۳، حبیب‌السیور، ج ۳، ص ۱۴۹

متهم می کردند.^۱ بدین ترتیب، می بینیم که داوری آل احمد درباره رویدادهای تاریخی آن عهد عاطفی است نه واقعی.

در مورد نقش روحانیان در جنبش مشروطه باید دانست که این نقش بسیار مهم بوده است. علماء بزرگ نجف و تهران و بسیاری از شهرهای ایران در آن روز چنین استدلال می کردند که حکومتی قانونی به هر حال بهتر از حکومتی خودکامه و جائز است و اگر مردم عادی در آن روزگار، با آن ارتباطها و فرهنگ سیاسی اندک، به عرصه مبارزه وارد شدند در اثر ارشاد روحانیان بوده است.^۲ تردیدی نیست که پس از استقرار مشروطه بعضی از وعاظ السلاطین زمیندار با قوانین مشروطه مخالفت می کردند. اما مخالفت روحانیان راستین نه با مشروطه بلکه با نحوه اجرای قانون ها یا نحوه قانون گذاری ها بوده است. آنها به روشنی می دیدند که دست استعمار در پس پشت فراروندها در کار است تا ثمر ایثارهای مردم را به باد دهد و کشور را سراپا فرنگی مآب سازد و سنن و آداب دینی و اخلاقی مردم را دگرگون سازد.^۳ جهت مخالفت این روحانیان در این سو می پویید. پس خود جنبش مشروطه که جنبشی اجتماعی و حتی معنوی بود و روحانیانی مانند شادروان طباطبایی و بهبهانی و شیخ فضل الله نوری در تحصیل آن زحمت کشیده بودند، حرکت اصیلی بوده است و اینکه عوامل استعمار آن را منحرف کردند نباید موجب انکار خود فراروند یاد شده بشود. از سوی دیگر نباید درباره هر مسئله و رویداد به طور مطلق پای دیگران را به میان کشید و خود را از هر گونه خطا مبرا دانست.^۴ چکیده سخن این می شود که آل احمد برای پیدا کردن کلیت اسلامی و دخالت مسیحیان در جهان اسلامی دنبال چیزهایی می گردد که در واقعیت وجود ندارد. روشن است که سهم طباطبایی و دیگر روحانیان ترقیخواه ایران و نجف را در

۱. ترکستان نامه، ج ۲، ص ۸۳۴

۲ و ۳ و ۴. در این زمینه ها ر. ک: اسلام شناسی شریعتی، جهان نو، سال ۲۴، شماره سوم، ص ۲۱۱؛

تاریخ مشروطه کسروی

پیشبرد مشروطه نادیده نباید گرفت،^۱ ولی اینان از آن وعاظ السلاطین زمیندار نبودند که با هر جنبش تازه‌ای مخالفت کنند و اهمیت تاریخی آنها نیز در همین است.

ب) بحث انتقادی: آل احمد در این زمینه مسائل بسیار مهمی را طرح می‌کند. انتقادهای او که از جهتی ادامه انتقادهای کسروی است، برای دفاع از فرهنگ ملی و دینی است. غربزدگی و اروپایی‌گری عنوانی است برای شکافتن ریشه دردشناسی^۲ تاریخی. آل احمد نشان می‌دهد که فشار اقتصادی غرب دارد به از بین بردن ارزش‌های فرهنگی می‌رسد. استعمار و استعمار نو نیاز دارد که با ایجاد حس کوچک‌شماری در مردم استعمارزده آنها را نسبت به شایستگی‌های خودشان بدگمان کند. در این زمینه آل احمد به «امه سزر» و «آلبر ممی» و «فانون»^۳ ... نزدیک می‌شود و اینان همه به پی آمدهای زیان‌بار چیرگی اقتصادی استعمار حمله می‌کنند. آلبر ممی می‌گوید که سرنوشت استعمارزده آنگاه که انسان بودن خود را از دست داد، تعیین شده: «رفته رفته از آدم بودنش هم چیزی باقی نمی‌ماند و تدریجاً به «شیئی» شدن می‌گراید تا همان گونه که آرزوی نهایی استعمارگر است زندگی‌اش مفهومی جز هماهنگ شدن با نیازمندی‌های استعمارگر نداشته باشد، یعنی به استعمارزده واقعی مسخ شود».^۴

نمونه‌های گرفتن شخصیت از استعمار زده به وسیله استعمارگر را در آثار نویسندگانی آسیایی و آفریقایی زیاد می‌بینیم. خود اروپاییان نیز، مخالف و موافق در این زمینه‌ها مطالبی نوشته‌اند. گوینو و کیپلینگ و ... از نمایندگان برتری نژادی‌اند و می‌گویند فرهنگ ممتاز انسانی ساخته اروپاییان است و مردم قاره‌های دیگر باید در خدمت «نژاد برتر» انسان، یعنی اروپاییان باشند. از سوی دیگر سارتر، فورستر و گروهی دیگر کوشیدند که با مردم جهان سوم همدلی کنند. فورستر در کتاب‌گذری

۱. تاریخ مشروطه کسروی، ص ۴۹ به بعد

2- Pathology

۳. انقلاب آفریقا، مقاله نژاد گرایی و فرهنگ، ص ۴۹ به بعد

۴. چهره استعمارگر ...، ص ۱۰۵

به هند،^۱ «عزیز» یک مسلمان هندی را در کار مبارزه با انگلیسی‌ها نشان می‌دهد، انگلیسی‌هایی که به هند آمده‌اند تا حکومت کنند. تعصب شگرفی به بزرگی بریتانیا دارند و در مثل می‌گویند: «قفسه ای از کتاب‌های خوب اروپایی، بهتر از تمام نوشته‌های ملل آسیایی است.»^۲ فورستر با واقع‌نگری پی‌آمدهای فلاکت‌بار چیرگی انگلیس را بر هند نشان می‌دهد. در مثل جراح حکومتی «کالندر» به‌هنگامی که عزیز با دوستانش شام می‌خورد، به دنبال او می‌فرستد که کار فوری دارم و همین که «عزیز» شتابان خود را به خانه «کالندر» می‌رساند می‌بیند جراح به جای دیگر رفته است و مراد او فقط کوچک کردن «عزیز» بوده است.^۳

در آثار نویسندگان و داستان‌نویسان ما نیز به چیرگی شوم استعمار اشاره‌ها رفته است: ذبیح بهروز، کار شرق‌شناسان را در تحریف تاریخ ایران نشان داد، کسروی زبان‌های اروپایی‌گری و کوشش زبان‌رسان شرق‌شناسان را برشمرد، هدایت در حاجی‌آقا و توپ مروارید استعمار و کارگزاران آن را رسوا کرد. محمود محمود در تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس کارها و روابط بیدادگرانه استعمار انگلیس را در ایران نشان داد. داستان‌های سو و شون سیمین دانشور و همسایه‌های احمد محمود و تنگسیر صادق چوپک... نیز درباره کارهای کارگزاران استعمار سخن‌ها دارند. آل احمد در سرگذشت کندوها، نون و القلم، نفرین زمین و غرب‌زدگی نشان می‌دهد که تمدن استعماری، فرهنگ بومی را از ریشه درمی‌آورد و با سلب شخصیت از مردم جهان سوم، راه را برای رسوخ دادن اندیشه‌های خود همواره می‌کند. در غرب‌زدگی همین هدف را دنبال می‌کند، هنگامی که می‌گوید: «و اما شهرها، این عضوهای سرطانی. به بی‌قوارگی و بی‌اصلاتی روز به روز در حال رویش و گسترش‌اند، روز به روز خوراک بیشتری از مصنوعات غربی را می‌طلبند و روز به روز در انحطاط و

1- E. M. Forester's *A passage to india*

۲. گنری به هند، گفته لرد مکئولی (Lord Macaulay)، ص ۵ و ۶

۳. همان، ص ۳۰

بی‌ریشگی یکدست‌تر می‌شوند.^۱ و از سوی دیگر جاذبه شهر، روستایی را از روستا ریشه‌کن می‌کند و درسی که معلم به کودکان روستایی می‌دهد «در بی اعتباری این زمین است.»^۲ و تا مردم می‌آیند به خود بجنیند، تاریخ و هویت ملی و رسم و آیین‌شان را از دست داده‌اند و در فضا معلق مانده‌اند. بدتر از این، وضع غرب‌زده‌ها و فرنگی مآب‌ها ست که نه اهل دنیا هستند و نه آخرت. همه‌جایی هستند و هیچ‌جایی. این غرب‌زده: «همیشه در همه جا هست» راحت‌طلب است، همه‌کاره و هیچ‌کاره است، بی‌اصالت است «خودش و خانه‌اش و حرف‌هایش بوی هیچ چیزی را نمی‌دهد. بیشتر نماینده همه چیز و همه کس است... تنها مشخصه او ترس است. اگر در غرب شخصیت افراد فدای تخصص شده است، اینجا آدم غرب‌زده نه شخصیت دارد نه تخصص. فقط ترس دارد. ترس از فردا، ترس از معزولی، ترس از بی‌نام و نشانی، ترس از کشف خالی بودن انسانی که به عنوان مغز روی سرش سنگینی می‌کند.»^۳ و در این میان کم نیستند غرب‌زده‌هایی که می‌خواهند به یاری سخنان «رنان» و «گوستاو لوبون» مقاصد خود را ثابت کنند و سخنانی می‌گویند که در تحلیل آخر به زیان دین است.

آل‌احمد در غرب‌زدگی و سه مقاله روی این خط انتقادی حرکت می‌کند، و اگرچه گاه نمی‌تواند ریشه درد را از نظر قانون علت و معلول‌ها بشکافد، باز در طرح مسئله ابداع‌ها و ابتکارهایی ویژه خویش دارد. در حقیقت انتقادهای بنیادی آل‌احمد در غرب‌زدگی است که به این کتاب جان می‌دهد و آن را دارای ارزش اجتماعی می‌کند. ولی اشاره‌های او به بازگشت به گذشته و نگاهداشت فرادش‌های بومی، از تناقض‌هایی خالی نمانده است.

در مثل جایی می‌گوید «وقتی ماشین را ساختیم باز غرب‌زده خواهیم بود.» و

۱. غرب‌زدگی، ص ۸۴ و ۸۵

۲. نفرین زمین. ص ۶۰

۳. غرب‌زدگی، ص ۷۵

جای دیگر می‌گوید: «برای مسلط شدن بر ماشین باید آن را ساخت.»^۱ معلم مدرسه در تفرین زمین به واعظ روستا می‌گوید: «نمی‌بینی که یک قضیه ساده لوله‌کشی آب، تمام احکام یک باب از فقه تو را باطل می‌کند»^۲ و همان جا می‌گوید: «متوجه نیستی که مذهب یکی از راه‌های سعادت است.»^۳

از دیدگاه آل احمد سه راه در برابر مردم کشورهای جهان سوم وجود دارد:

(الف) مصرف‌کننده محض باقی بمانند که می‌رسد به چشم به دست غرب داشتن و غرب‌زدگی.

(ب) درهای زندگانی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندند و به قعر رسوم عتیق و سنن ملی بگریزند. که این گریز به درون پیله خویش است و برگشت به ابزار بدوی. (ج) دیو ماشین را در اختیار گیرند. ماشین باید سکوی پرشی باشد برای پریدن به دوردست‌ها و به نیروی فتری آن. روزی انسان اسب را رام می‌کرد و امروز باید ماشین را رام کند «و مگر ماشین چیزی به جز اسبی است دست‌آموز بشریت و به قصد خدمت او؟ و اگر در ترکیب جنینی اسب و تشکیل اصل هیکل او ما را که آدمیزاده‌ایم دستی نبود - جنین ماشین را بشر خود درون سیلندرها و دیزل‌ها نهفته. به این طریق ما را نخست جهان بینی ای درخور ماشین بایست و آموزشی و کلاسی و روشی»^۴

جان کلام همین جاست. برای دارا شدن ماشین باید روش علمی را یاد گرفت. برای دارا شدن روش علمی باید رنسانس فرهنگی و علمی، از آن دست که اروپا داشت، داشته باشیم و برای اینکه رنسانس علمی داشته باشیم باید فرادش‌ها را به محک نقد بنزیم و سکه‌های قلب را به عیار روش علمی بسنجیم و دوران اقتدار و پیروی را سپری کنیم. اما پیشنهادهایی که آل احمد عرضه می‌کند ما را به این راه

۱. غرب‌زدگی، ص ۶۱

۲. تفرین زمین، ص ۱۴۹

۳. غرب‌زدگی، ص ۶۰ و ۶۱

۴. همان، ص ۶۰ و ۶۱

می‌رساند؟ می‌بینیم که آل‌احمد در غرب‌زدگی در نقد فرادش‌ها، سنگینی کار را دست کم می‌گیرد. انتقادهای او در این زمینه در حوزه‌های جزیی حرکت می‌کند. زمانی که می‌خواهیم در جامعه ای دگرگونی‌های اساسی به‌وجود آوریم باید به ریشه بیندیشیم. کل ساختار اجتماعی باید دگرگون شود و این مسئله مستلزم پرورش راستین است تا فرد خود را در کل و از آن کل بداند و نیک‌بختی قوم را از نیک‌بختی و سودهای خود برتر بشمارد.

گمان می‌رود که اهمیت غرب‌زدگی آل‌احمد زمانی بهتر آشکار خواهد شد که آن را در افق ویژه دوران چیرگی ستمشاهی مطالعه کنیم.

انتقادهای اجتماعی او درست متوجه «مدرنیزاسیون» یا به اصطلاح تجدد «آریامهری» است. نظام ستمشاهی برای وابسته کردن هر چه بیشتر کشور به استعمار و دور کردن جوانان از صحنه سیاست و نبرد اجتماعی، به تجمل، عیش و عشرت، بسط روابط منحرف زن و مرد، جشنواره‌های پر رزق و برق، رواج فیلم‌های شهوت‌انگیز و لختی و شب‌نشینی‌های آن‌چنانی آویخته بود و مظاهر زندگانی بورژوازی غرب را رواج می‌داد، به طوری که داشتن اتومبیل، ویلا، زندگانی لوکس و سفر به اروپا... غایت مراد مردم شود. در چنین شرایطی آل‌احمد قلم را در نوشتن غرب‌زدگی به‌کار انداخت و حکومت زور و فساد را آماج حمله قرار داد. انتقادهای او به‌طور مستقیم به قلب نظام موجود می‌زد. دستگاه سررشته‌داری کشور می‌گفت غربی شدن و دور گشتن از سنن دیرینه خوب است و آل‌احمد می‌گفت: این دام جدید استعماری است برای بی‌هویت کردن مردم. دستگاه زیرآب اخلاق اجتماعی را می‌زد و سراسر کشور را به صورت جنگلی بزرگ از رقابت بر سر پول و مقام درآورده بود و آل‌احمد این نیرنگ را فاش می‌ساخت. انتقادهای او به ناپسامانی‌ها جاندار است، عوارض غرب‌زدگی را خوب نشان می‌دهد، در مواردی پیشنهادهای درست عرضه می‌کند، ولی در ارائه راه چاره - که بنیادی باشد - موفق نیست. او خود این نکته را دریافته که می‌گوید: «درست است که مشخصات دقیق یک زلزله را باید از زلزله‌سنج دانشگاه پرسید، اما پیش از اینکه زلزله‌سنج چیزی ضبط کند، اسب دهقان

اگرچه نانجیب هم باشد گریخته است و... صاحب این قلم دلش می‌خواهد دست‌کم با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان... چیزی را ببیند که دیگران به غمض عین از آن در گذشته‌اند...^۱

آنچه آل احمد و پیش از او کسروی و دیگران در زمینه عوارض اروپایی‌گری گفته‌اند برای تحلیل مسائل و شناخت موقعیت‌های فرهنگی ما ضروری بوده است و برای آنها ضروری بوده است که در برخی زمینه‌ها در بدی پیروی از غرب به قطب افراط بروند تا هشدار بدهند به دوستداران فرهنگ ملی. ولی این نیز برای ما ضروری است که بدانیم بخش‌بندی جهان به شرق و غرب، بخش‌بندی تصویری است. امروز بیش از همیشه سرنوشت کشورهای جهان به هم وابسته است. روی آوردن به بوعلی و رازی و خیام و فردوسی برای ما لازم است، اما این بدان معنا نیست که از تجربه‌های ولتر، نیوتون و علم و هنر جدید، شکسپیر، تالستوی، برشت و ثمره‌های پیشرفت روی برگردانیم. برای اینکه ما نیز رنسانس ویژه خود را داشته باشیم باید به تحول جدید جهان وارد شویم [که مدتی است وارد شده‌ایم]. آگاهی روشنفکران راستین ما در زمینه‌های تاریخی، علمی و هنری بسیار طرفه است، همبستگی ما روز به روز بیشتر می‌شود و به رغم دسیسه‌های استعمار و مخالفان تحول که می‌خواهند ما را از حرکت به سوی بازسازی کشور بازدارند، روز به روز از دگرگونی‌های فکری عصر جدید بیشتر باخبر می‌شویم. دیری است که فهمیده‌ایم که انسان و جامعه همچون پاره‌ای از واقعیت، همواره در تحول و تکامل است و از دوران‌های متفاوت می‌گذرد که در چشم‌انداز کلی نسبت به دوره‌های پیش پیشرفته‌تر است. کسانی که با ماشین سر جنگ دارند، در واقع با علم می‌جنگند در حالی که: «ماشین می‌تواند بزرگ‌ترین خدمتگذار و یاور انسان باشد. اگر در جهان کنونی چنین نیست، این بی‌گمان گناه ماشین نیست، گناه روابط نادرست تولیدی در جهان است که سرمایه، سالار ستمکار آن است. «روسو» در مخالفت خود با علم همان اندازه خطاکار بوده که اعقاب نازک‌دل امروزین او در دشمنی خود با فن‌شناسی

و صنعت در اشتباه‌اند. علم برای نمونه، انرژی اتمی را به ما می‌شناساند، اما علم به ما نمی‌گوید که از این انرژی در عمل چگونه می‌توان و باید بهره‌برداری کرد... این انسان است که از امکاناتی که علم و فرزندان، فن‌شناسی و صنعت در دسترس او می‌گذارند، درست یا نادرست بهره‌برمی‌گیرد. عاملی که چگونگی بهره‌برداری از امکانات علمی... را تعیین می‌کند... جهان‌نگری طبقات حاکم بر جامعه‌های انسانی است - که خود بازتابی است از روابط تولیدی،^۱ از ماشین، چون بزرگ‌ترین ساخته صنعت می‌توان درست یا نادرست بهره‌گرفت. و بهره‌گیری نادرست از ماشین خود یکی از نمودهای واقعیت زشتی است که در فرمول کهنه اما حقیقی «بهره‌کشی از انسان» توصیف می‌شود. تا هنگامی که بهره‌کشی انسان از انسان در کار باشد، ماشین خنجر می‌خواهد بود در کف دیوانه‌ای مست. اما ماشین در ذات خود خنجر نیست و از آن این دیوانه مست که سرمایه‌سالاری باشد، نیز نیست. ماشین در ذات خود دست‌افزاری است برای ساختن و آباد کردن... (و گروهی) هنوز پیر نشده گذشته‌گرا شده‌اند و هوای آکنده از بوی پهن و سکون و خفقان - و گیرم اندکی مهربان و باصفای روستا را به فضای سرشار از کار و تپش شهر - و گیرم کمی دودآلود و پر صدا - ترجیح می‌دهند.^۲ اینان نیز در اشتباه‌اند.^۳

انسان امروز دوران برزخی سختی را می‌گذراند. بدبینانی چون آل‌احمد که در اندیشه رستگاری جهان و ایران هستند، حق دارند که گاه در آمدن بامداد درخشان آینده تردید کنند. بدبینی و تردید اینان از خوش‌بینی حجازی‌ها - که بر پر قوی اشرافیت امید بودند و لمیده‌اند - به مراتب واقعی‌تر و الهام‌بخش‌تر است. خوش‌بینی به آینده حتی با نگرش علمی نباید به ما اجازه دهد که از اهمیت کار منتقدانی چون آل‌احمد غافل بمانیم. بدبینی و تردید اینان، آذیر خطر را به صدا درمی‌آورد و رهروان

۱. آل‌احمد و مارکوزه، استالنی کوبریک و پیش از اینها روسو و رمانتیک‌ها با اینکه انتقادهای جانبداری به ماشین و صنعت می‌کنند، این مسئله بنیادی را در نظر نمی‌گیرند و نگرفته‌اند.

۲. مجله فردوسی، اسماعیل خوئی

۳. البته ناقدان شهر دودآلود و ماشین هنوز هم در شهر زیست می‌کنند و حاضر نیستند به صفای روستا برگردند!

نیکدل را بیدارتر می‌کند و به آنها می‌فهماند کار ساختن آینده‌ای درخشان برای انسان کار ساده‌ای نیست و برای رسیدن به آن باید از هفتخوان‌های وحشتناک و دوزخی یأس، نیست‌انگاری، سرمایه‌اندوزی، استعمار، تجاوز و خودکامگی... گذشت. از این رو، رهروان آگاه که بامداد روشن فردا را باور دارند، هرگز نباید فراموش کنند که کسانی چون آل احمد در انتقادهای بدبینانه - و واقع‌بینانه خویش - با ایثار هستی خویش راه ناهموار آینده را هموار کرده‌اند و در رسیدن انسان به مرزهای تازه‌تر کمال سهمی نمایان دارند.

ج) بحث فلسفی: آل احمد در پیشگفتار *عبور از خط* می‌گوید که «دریابیم که دردی است سیاسی و اجتماعی و نه فردی. چرا که آشنایی با "فرانتس فانون" و دیگر اهل این قبیله پس از این حاصل شد... صورتی که در حجم فشرده و شاید خناله غرب‌زدگی پنهان بود، بر خود من پس از ترجمه این دفتر حاصل شد...»^۱

عبور از خط تماس‌گرفتنی است با نیست‌انگاری و نشان دادن راه‌هایی برای عبور از آن. یونگر [که چون هایدگر خود روزگاری فاشیست بود و هراس دوره چیرگی هیتلری را چشیده بود] در *عبور از خط* به داستایوفسکی و نیچه، دو نیست-انگار بزرگ قرن، اشاره‌ها دارد و پس از نشان دادن معبر دوزخی قرن بیستم می‌گوید که هنوز امیدگونه‌ای به آینده هست، زیرا که هنوز در انسان‌ها نترسیدن از مرگ، عشق و دوستی و آزادی‌گرایی وجود دارد: «اکنون ما در حال دست به عصا راه رفتنیم و در چنین وضعی گرچه اطمینان کم است، اما امیدهای فراوان تری به غنیمت هست... در اینجا هر کس، در هر مقامی در گیر و دار جنگ بی‌واسطه و مسلط زمانه است و هم با پیروزی اوست که جهان تغییر می‌یابد. اگر این هر کس در دل خود نیرومند بود ناچار نیستی به حوزه خود خواهد گریخت.»^۲

با اینکه ارنست یونگر مسئله را بی توجه به شرایط واقعی تاریخی طرح می‌کند [و اشاره‌اش به *راه‌های جنگلی* هایدگر حکایتگر همین نکته است] باز در نشان دادن

۱. عبور از خط، ص ۷

۲. همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۳

ریشه‌های درد و هراس توفیق‌هایی دارد. آل احمد نیز در پایان غرب‌زدگی به طاعون کامو ... اشاره می‌کند و با یونگر و هاکسلی و کامو... همسایگی‌هایی می‌یابد... چکیده سخنان نویسندگانی از این دست هراس جهان امروز است و افق‌های بسته و یافتن راه‌های تازه برای معنایی برای زندگان و مهم‌تر از همه اشاره به مسئله «از خود بیگانگی».^۱ روشن است که خود مسئله، مسئله‌ای بس کهن است و در شرق نیز به صورتی به بحث گذاشته شده [در آثا اجتماعی فارابی، ابن باجه و ابن طفیل و عارفان] و دوره جدید «هگل» نخستین بار مفهوم تازه از خود بیگانگی را به بحث گذاشت و گفت می‌توان به یاری آگاهی و دانش از آن درگذشت. پس از او «لودویگ فوئر باخ» علت از خود بیگانگی انسان را دین [مسیحیت] دانست که شخصیت انسان را با اندرز به رنج بردن خورد می‌کند. پس از این دو تن، جامعه‌شناسان نشان دادند که از خود بیگانگی انسان وابسته اسارت انسان در جامعه سرمایه‌سالاری است. در قرن ما مارکوزه با نبرد با جامعه مصرف غربی و مارکسیسم شوروی، از زاویه دیگری به این مسئله رسید و گفت: «اوضاع و احوال کار صنعتی، کارگر را کنش‌پذیر و تسلیم‌پیشه به بار می‌آورد. آهنگ تولید در کارخانه‌های نیمه-خودکار و طبیعت کار تخصصی و افزایش شماره کارگران «بقه سپید» شعور و شوق مخالفت با مقررات ناروا را از میان می‌برد... [در نتیجه] جوامع صنعتی پیشرفته همگی سرشت یکسان دارند.»^۲ و «هیچ پایه‌ای از پیشرفت علمی و صناعی نمی‌تواند به خودی خود مایه رهایی انسان از بندهای آشکار و پنهانش شود و این رهایی فقط می‌تواند به دست نوعی تازه از انسان انجام گیرد.»^۳ و این انسان باید به مرز تازه‌ای از خودآگاهی رسیده انگیزه‌ای درونی برای مخالفت با بیدادگری داشته باشد. می‌بینیم که یونگر، کامو، مارکوزه... با اینکه در طرح مسئله ابتکارهایی دارند ولی سرانجام همگی به راه‌حل‌های فردی پناه می‌برند. یکی به آزادی درونی،

1- Alienation (آلمانی) = Entfremdung (فرانسه)

۲. جهانی از خود بیگانه، ص ۴۰

۳. همان، ص ۴۱

دیگری به جنگیدن با مرگ و تلاشی نوید و این یکی به خودآگاهی و محرک درونی. آل احمد به نوبه خود راه حل ویژه خود را طرح می کند. او برای رهایی جامعه و کشورهای زیر ستم بازگشت به فرادش ها و در همان زمان بهره گیری از اندیشه های اجتماعی عصر جدید را سفارش می کند و به ویژه تأکید دارد که در همه حال خودمان باشیم و هویت فرهنگی مان را نگاهداریم.

د) سخن گروه چهارم: ایرانی [و شرقی] باید تمدن غربی را بپذیرد و از درون و برون فرنگی شود.^۱ این سخن کارگزاران استعمار بود و گروهی شیفتگان پیشرفت های غول آسای غرب. در آغاز ملکم خان بود که گرفتن قانون و علم اروپایی را سفارش کرد، ولی فرنگی شدن صد در صد را نیز قبول نداشت.^۲ ولی آن کس که «آنچه استاد ازل گفت بگو می گفت» و روز خطر به «باغ سفارت» پناه برد و یک-راست از میان هنگامه طوفان انقلاب مشروطه به «سفر فرنگ رفت و در رودخانه «تایمز» غسل تعمیدش دادند»^۳ و در فرونشستن طوفان، به ایران بازگشت تا به «مشروطه» خود برسد و سپس به گفته خودش «آلت فعل» شد و بود، می خواست شرقی همه چیز را واگذارد و غربی دو آتشه بشود. او این سخن را در زمانی گفت که روشنفکران ایرانی به اهمیت فرهنگی و پهلوانی گذشته خود پی برده بودند و می خواستند با الهام گرفتن از جهات گذشته نیکوی خود، آینده را بسازند و از چاله صوفیگری و پراکندگی بیرون آیند.

روشن است که باید از دانش و روش علمی امروز - که غربیان نماینده آن اند - بهره برد ولی در همان زمان نباید فراموش کرد که در همه جهات نمی توان و نباید پیرو دیگران بود. بهره گیری همراه ابداع جز دنباله روی و تقلید است و فقط با آفرینش های تازه است که می توان از فرهنگ و تمدن سخن به میان آورد. در بین راه های چهار گروهی که از آنها سخن گفتیم، فقط راه هایی که طالب زاده،

۱. مجله کاوه ، دوره جدید (تقی زاده)؛ از صبا تا نیما؛ ج ۲، ص ۲۳۲

۲. فکر آزادی، ص ۱۲۱

۳. اقبال... همان، ص ۶۷

کسروی، آخوندزاده، آل‌احمد... پیشنهاد می‌کنند - به جهت داشتن فکر انتقادی - اهمیت دارد، بقیه بیشتر بیان عاطفه و نفثه‌المصدر (قصه غصه) است یا بیراهه. در خدمت و خیانت روشنفکران به اعتباری بسط یکی از مسائل دفتر غرب‌زدگی است، جز اینکه در این کتاب تیغۀ چاقوی حملۀ آل‌احمد در نبرد با معارضان و دستگاه ستمشاهی تیزتر شده است. کتاب روی هم‌رفته با یکی از مسائل مهم جامعه و فرهنگ ما سر و کار دارد و نظر کردنی جدی است به وضع روشنفکری و تاریخ سیاسی معاصر ایران، از مشروطه به بعد. آل‌احمد با دقتی ویژه به پیدایش واژگان «روشنفکر» [منورالفکر، فرازنه...] اشارت می‌کند و از منابع گوناگون وضع و تاریخ آن را به روشنی می‌آورد و عمده انتقاد او در این زمینه این است که پیدایش و تحول روشنفکر و روشنفکری در غرب سیری طبیعی داشته (ایستادگی کلیسا در برابر علم و تحولات اجتماعی و واکنش طرفداران تجدّد در برابر رویه‌های قرون وسطایی کلیسا و کشیشان) در حالی که در ایران (و طبعاً در کشورهای گسترش‌نیافته) مسیری طبیعی از این دست دیده نمی‌شود.

پیش از هر چیز این نکته گفتنی است که مسئله پیدایش و تحوّل «روشنفکری» در اروپا، به‌ویژه در آلمان و روسیه، نیز همین حال را داشته و طرفداران تجدّد و کهن‌گرایی با همین دشواری‌ها روبه‌رو بوده‌اند و حتی می‌توان این نمود را در کل عرصۀ تاریخ پی‌جویی کرد. در نظر کلی می‌توان تعارض یاد شده را در همه جوامع دید. در یونان باستان، در ایران عهد ساسانی، در امپراطوری روم، در دورۀ عباسیان، در روسیه تزاری و در کشورهای صنعتی و غیرصنعتی جهان امروز. مسئله‌ای است، گشوده و همیشه درخور بحث. در کشورهای غربی امروز هم مسئله روشنفکری و حدود کار و عملکرد روشنفکر مکرر طرح شده و می‌شود. و به‌ویژه در آلمان و روسیه قرن هجدهم و نوزدهم مسئله روشنگری و روشنفکری بازار گرمی داشت و طیف گسترده‌ای را در بر می‌گرفت. در مثل، در روسیه انقلابگرانی وجود داشتند که نه فقط می‌خواستند دگرگونی اجتماعی پدید آورند، بلکه حتی می‌خواستند کل نظام موجود و حتی دولت را به‌طور اطلاق از میان بردارند. در همین قرن ما کتاب

شورانگیز ژولین بندا به نام خیانت روشنفکران^۱ ملامت تلخی را بر ضد هستی انزواجویانه تحصیل کرده‌های علم کرده است. بندا فرهیختگان را متهم می‌کند که در «برج عاج» روشنفکری خود مسکن گزیده و به توده‌های مردم کاری ندارند.^۲ پیش از او کی‌یر که گور و داستایوفسکی روشنفکران و کشیشان را متهم کرده بودند که این کسان با گسستن پیوند خود با عامه مردم به قسمی به خدمت دولت و وضع موجود درآمده اند. کی‌یر که گور می‌گفت: «تفکر ناب وهمی بیش نیست. کسی که صرفاً درباره حقیقت تأمل می‌کند، به صورت خائنی مانند «یهودا» در می‌آید.»^۳ به تعبیر ژولین بندا روشنفکران در قرن ما به مردمی که قصد هدایت آنها را داشتند، خیانت ورزیدند، زیرا خود را در تفکر ناب و خودبستگی محصور کردند و کرده‌اند. داستایوفسکی در سفرهای خود به غرب اروپا با کسانی دیدار کرد که روسیه را واگذاشته و به غرب آمده بودند و دیگر رابطه‌ای با سرزمین و ملت خود نداشتند. اینان از نظر او مردمی بودند از ریشه کنده شده^۴ و بی‌وطن.^۵

در ایران، از آغاز ظهور رابطه مستقیم با غرب و به‌ویژه در عهد عباس میرزا و امیرکبیر و دوره ناصری مسئله تجدد که مسئله روشنفکری را نیز به دنبال می‌آورد، به جدّ طرح شد. شکست‌های ایران از دو قدرت استعماری روسیه تزاری و انگلستان عباس میرزا، قائم مقام، امیرکبیر و بعضی از ارکان دولت وقت را در اندیشه چاره‌جویی انداخت و مسئله تغییر روابط اجتماعی، فنی، رسم‌ها و قوانین به پیش نما آمد. کوشش‌های امیرکبیر در تأسیس دارالفنون، تنظیم کار ادارت، وضع قوانین، سامان دادن اوضاع قشون، چاپ روزنامه، ایجاد قورخانه جدید، استخدام مستشاران و معلمان فرنگی... کاری دلخواسته نبود و ضرورت تاریخی داشت ولی عوامل داخلی و

1- Julien Benda, *La trahison des clercs*

۲. W. Hubben, *Four Prophets of our destiny*، ص ۳۷. این کتاب را نگارنده کتابی که در دست دارید به فارسی برگردانده و در ۱۳۴۸ چاپ کرده است. (پیام آوارن عصر ما، انتشارات سپهر)

۳. چهار پیشگوی سرنوشت ما، ص ۳۷

۴. همان، ص ۷۰

خارجی دست به‌دست هم داده امیرکبیر را از میان برداشتند و کارهای او عقیم ماند. اما دولت ناصری اصلاحات عمیق امیرکبیر را با افزود و کاست‌ها و به صورتی منحرف ادامه داد که نتیجه‌های مطلوبی به‌بار نیاورد. مشروطه از سوی دیگر همین اصلاحات را در آماج خود داشت اما این جنبش نیز در نیمه راه متوقف شد^۱ و به زودی خودکامگی بیست ساله جای آن همه شور و حرارت و تحول را گرفت و از آن زمان تاکنون مسئله عمده ما همین بوده است که دگرگونی‌های مطلوبی در جامعه به وجود آوریم که استقلال ما را تأمین کند، جامعه ما از وابستگی‌های کمرشکن آزاد گردد، افکار مجال رشد پیدا کند و تعاون اجتماعی جای ستیزه موجود را بگیرد و علم و هنر و ادب بسط یابد و قانون درست بر روابط مردم حاکم گردد.

اکنون که از منظره وسیع‌تر به این فراروند تاریخی می‌نگریم به راستی درمی‌یابیم که پیشینیان ما وظیفه‌های خود را به درستی انجام نداده‌اند و آل‌احمد حق داشته است عنوان کتاب خود را *در خدمت و خیانت روشنفکران* بگذارد و تحلیل خود را از سیری تاریخی با نقدی گزنده همراه کند. اما نکته مهمی را باید در اینجا یادآوری کرد و آن این است که توسعه استعمار و سلطه‌گری جهانی در قرن هجده و نوزده و آغاز قرن بیستم و وضع ویژه جغرافیایی - سیاسی ایران را بازداشت سیر طبیعی رشد اجتماعی ما بیش از اندازه اثر داشته و کوشش‌های درست روشنفکری، مشروطه‌خواهی و آزادی‌طلبانه ما را از رسیدن به آماج‌های خود مانع شده و لزومی ندارد همه کاسه کوزه‌ها را بر سر خودمان بشکنیم.

این واقعیت صریحی است که جهان و جوامع انسانی در پویش مدام به سوی تکامل یا دست کم در تحول ناگزیر به‌سر برده و می‌برند. در عرصه تاریخ حتی برای نمونه یک واحد تمدنی و فرهنگی را نمی‌توان یافت که دچار دگرگونی و تحول نشده باشد. بسیاری از تمدن‌های از بین رفته یا در تمدن‌های دیگر منحل شده‌اند. بسیاری از آداب و رسوم و باورها دگر شده یا جای خود را به آداب و رسومی دیگر

۱. این دورنمای تاریخی جنبه کلی دارد و برای تفصیل آن باید به کتاب‌های دکتر آدمیت، کسروی و مورخان دوره مشروطه مراجعه کرد.

داده است. روزی آمریکا در روی نقشه جغرافیا نامی نداشت و امروز شرق و غرب جهان را در معرض تهدید قرار داده است، زمانی امپراطوری بابل عرصه آسیای کوچک را به آسانی درمی‌نوردید و امروز جز در تاریخ نامی از آن باقی نمانده است. زمانی در اروپا آیین پاگانیزم^۱ رونق داشت سپس مسیحیت به روی صحنه آمد. به همین ترتیب اخلاق و رسم‌های جوامع دگرگون شده و می‌شود و انجام کار و نقطه غایی تاریخ بر کسی روشن نیست.

تنها کاری که روشنفکر یا انسانی اصیل می‌تواند به انجام برساند. همگامی با تحولات درست تاریخی است. هدف این است و باید این باشد: رسیدن به بهتر، دستیابی به امکان‌های بیشتر، رشد همه جانبه انسان و جوامع بشری، بالیدن مادی و معنوی و برادری غایی انسان و از میان برداشتن ستیزه و روابط نادرست.

آل احمد درباره ظهور واژه روشنفکر و [منورالفکر] می‌گوید شاید با میرزا آقاخان کرمانی و گردانندگان *صوراسرافیل* و نوشته‌های ملکم‌خان بر سر قلم و زبان‌ها افتاده است، از سوی کسانی که بیشتر توجهشان به پیشوایان قرن هجدهم فرانسه بود که خود را *Les Eclaires* روشن‌شدگان و دوره خود را قرن روشنایی *Siècle de la lumiere* می‌نامیدند. و سپس می‌گوید که در همین جا سنگ اول بنا بود که کج گذاشته شد؛ زیرا آن فیلسوفان غربی، دنیای تاریک قرون وسطایی را پشت سر گذاشته بودند و به مقدمات علم و نیز به دایرةالمعارف دست یافته بودند ولی پیشوایان مشروطه نه دوره رنسانس گذرانده و نه دایرةالمعارفی نوشته بودند. پس این تعبیر ایشان نادرست و واژه روشنفکر نامی بی‌مسما بوده است.^۲

سخن آل احمد حاوی حقیقتی است و مجازی. حقیقت از این رو که در واقع چنان پیشنهادی برای ساختار اجتماعی ما وجود نداشت و کسانی مانند ملکم‌خان، طالب‌زاده، آخوندزاده و آقاخان کرمانی و حتی دهخدا از حوزه نظر و پژوهش‌های

۱. Paganism مراد آیین‌های رایج پیش از مسیحیت است که از نظر مسیحی بت‌پرستی تلقی شده و می‌شود.

۲. در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۴

فلسفی و اجتماعی به حرکت درآمدند نه از حوزه عمل. از نتایج به مبانی آمدند نه از بنیادها به نتایج. این وجه درست دآوری آل‌احمد است و بسیاری از دشواری‌های روشنفکری و روشنفکران ما نیز به همین نکته وابسته است... ولی از سوی دیگر باید دانست که تحول تاریخی همیشه خطی مستقیم ندارد و ضروری هم نیست که داشته باشد. از آزمون‌های اقوام دیگر می‌توان بهره برد بی‌آنکه همه مراحل متوالی این یا آن مؤسسه تمدنی را به تمامی درنوردید. ژاپن در چند دهه اخیر در این زمینه نمونه‌ی شاخصی است. این کشور از راهی میان‌بر خود را به تمدن جدید و تکنولوژی برتر رسانده است، بی‌آنکه فرادش‌های کهن و رسم‌های ملی و بومی خود را از دست داده باشد. از سوی دیگر آماج حمله پیشروان مشروطه دستگاه استبدادی قاجار و نظم موجود آن روزگار بوده نه در مثل منحصرأ خرافه‌ها و تعصب‌ها. از این رو، «تنویر افکار» [پرورش افکار] دوره رضاشاهی را نمی‌توان ادامه جنبش روشنفکری و مشروطه ایران دانست.^۱

ویژگی‌های روشنفکری از دید آل‌احمد اینهاست:

(الف) آزاداندیشی و آزاد فکری، که یکی از وجوه آن در اروپا معارضه با کلیسا و دستگاه تفتیش عقاید بوده. استبداد کشیشان باعث جنبش‌های اصلاح دینی گردید و کار به «ارتداد» نیز کشید.

(ب) تفکر، دسترسی به علوم و هنرها. آموزش مدرسه‌ای دیدن.

(ج) روشن‌بینی، داشتن قدرت جهان‌نگری، منظره وسیع از جهان داشتن، به علل و معلول‌ها پی بردن، برای قیاس‌های علمی و تاریخی سند محکی در دست داشتن.

(د) دوری از تقلید، واپس زدن پرده اوهام، افکار علمی و دنیوی داشتن.

پس روشنفکر کسی است که از باور به قضا و قدر آزاد است، درباره زندگی خود و دیگران تفکر می‌کند، در قید تعصب و تحجر نیست، درباره زندگی اجتماعی احساس مسئولیت می‌کند و بیشترین توجهش به بهبود وضع زندگی دیگران است

۱. آل‌احمد به اشتباه این دو فراروند را با هم یکی کرده و یکی دانسته. در خدمت و خیانت روشنفکران

و البته روشنفکر برای اندیشیدن باید وقت (فرصت) کافی داشته باشد و جرئت و توانایی فکری.^۱

آل احمد پس از مطالعه مسئله روشنفکری در غرب و طرح مسائلی از مارکس، هایدگر و ... به سراغ ایران و خاور زمین می آید و می گوید:

– روشنفکر محصول تمدن دنیای غرب است و از دویست سال پیش در اثر بسط روابط استعماری به ایران و جاهای دیگر رسیده.

– پس روشنفکر تابع تمدنی غربی است. زیرا کشورهای جهان سوم تابع قدرت‌های صنعتی اند، روشنفکر نیز به ضرورت، وقتی در راه درست گام می‌زند که در ولایت تابع خویش هم کلام سارتر و راسل باشد.^۲

– آل احمد سپس به سراغ تعریف روشنفکری از نظر فرنگیان می‌رود و از فرهنگ آکادمی فرانسه (چاپ ۱۹۳۵) می‌آورد که: «روشنفکر با به کار گرفتن فکر و هوش در زندگانی بر دیگر امور مسلط است و نقطه مقابل کسی است که کار دستی می‌کند.» و «مغز خود را بیشتر به کار می‌اندازد، چنین است وضع نقاش، وکیل دعاوی، استاد دانشگاه و نویسنده.»^۳ سپس سخن از تعبیر مارکسیستی درباره روشنفکر می‌رود و بحثی به نسبت درازدامن از متفکر ایتالیایی آنتونیو گرامشی^۴ درباره «پیدایش روشنفکران» می‌آید تا مطلب را تکمیل کند. و آنگاه سخن از روشنفکر معترض در عرصه تاریخ طرح می‌شود [زادگاه‌های روشنفکری] و پیشرو چنین شخصی را در سیمای «گنومات» دوره هخامنشی می‌بینیم و سپس در سیمای زردشت و مانی و مزدک و سپس بابک خرم‌دین، المقنع و دیگران. آل احمد به دوره مشروطه که می‌رسد کسانی مانند بهار، دهخدا، عشقی، هدایت را در مقام روشنفکر مطرح می‌سازد و از هر کدام ایرادی می‌گیرد و در هر حال به دنبال تحصیل کرده‌ای است که با عوالم دینی قطع رابطه نکرده باشد. از نظر او زادگاه‌های روشنفکری اشرافیت

۱. در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۴ تا ۲۸

۲. همان، ص ۸۳ به بعد

۳. همان، ص ۵۷ و ۵۸

است و روحانیت، مالکیت ارضی و شهرنشینی تازه پا.^۱

- پس از استقرار حکومت خودکامه بیست ساله برای پر کردن خلاء روشنفکری، بازی‌هایی به راه انداختند که از این جمله است: زردشتی‌بازی، تجدید بنای تاریخی، سخن گفتن از ایران باستان و... - فردوسی‌بازی و جشن هزاره فردوسی و ... - کسروی - بازی، درست کردن پیغمبری دروغین از مورخ... آل احمد سپس به خلیل ملکی به عنوان روشنفکری اصیل می‌پردازد و اندیشه‌ها و مبارزه‌های او را بازمی‌نماید و نیز مسائل مهمی را درباره حزب توده و عملکرد آن و قضیه انشعاب طرح می‌کند که بسیار خواندنی است. آل احمد می‌گوید حکومت ستمشاهی «اکنون با مدعیات روشنفکری در یک دست و مدعیات مذهبی و روحانی در دست دیگر و به پول نفت پس پشت، یک تنه وارد میدان رهبری شده است و خود را بی‌نیاز کرده هم از روحانیت و هم از روشنفکری... آن عده ایشان نیز که حاضر به مزدوری نیستند... سر و کارشان با سانسور حکومت است و با حبس و تبعید یا با سکوت اجباری. علاوه بر اینها در اختلاف میان روشنفکر و روحانی حتی نقش یک خرابکار دو جانبه را هم بازی می‌کنند.^۲

در واقع درونمایه اصلی در *خدمت و خیانت روشنفکران* در همین نکته نهفته است که استعمار و حکومت‌های استعماری قاجار و پهلوی کوشش داشته‌اند روشنفکران این دیار را از مردم و روحانیت دور کنند و پس از بی‌اثر ساختن آنها کارهای خود را پیش ببرند. در هر حال، ویژگی این روشنفکران از این دست است:

- روشنفکر ایرانی وارث بدآموزی‌های صدر مشروطه است، یعنی وارث آموزش روشنفکران قرون هجدهم و نوزدهم متروپل که اگر در حوزه ممالک مستعمره‌دار پذیرفته بود، در حوزه ممالک مستعمره نمی‌توانست و نمی‌تواند پذیرفته باشد تا روشنفکر ایرانی متوجه نشود که در حوزه‌ای استعماری اولین آموزش او باید موضع گرفتن در برابر استعمار باشد اثری بر وجود او مترتب نیست.

۱. در *خدمت و خیانت روشنفکران*، ص ۱۹۸ به بعد

۲. همان

- روشنفکر ایرانی هنوز از جمع خلائق بریده است. دستی به مردم ندارد و ناچار خود او نیز در بند مردم نیست. به مسائلی می‌اندیشد که محلی نیست، وارداتی است و تا روشنفکر ایرانی با مسائل محلی محیط بومی خود آشنا نشود و گشاینده مشکلات بومی نشود، وضع از همین قرار است که هست.

- روشنفکر ایرانی می‌خواهد عین سرمشق‌های اصلی روشنفکری ابزار دموکراسی باشد اما... در محیطی به سر می‌برد که در آن از دموکراسی خبری نیست. محیطی که در غیاب جماعت کثیر خوانندگان و اثرپذیرندگان از روشنفکری دست بالا او را به عملهٔ دستگاه سانسور حکومتی بدل می‌کند. تا وقتی که بدانند... جای او در رابطه میان حکومت و مردم کجاست.

- به این ترتیب او هنوز آدمی بی‌ریشه است و ناچار طفیلی... رفاه نسبی روشنفکران نوعی جانشین رفاهی است که مأمور کمپانی در حوزه‌های استعماری برای خود فراهم کرده بود.

- و این جوری‌ها که شد روشنفکر ایرانی مالیخولیایی می‌شود یا هروئینی یا پرادا یا مدرنیست یا دیوانه یا غرب‌زده و به هر صورت از اثر افتاده.

و چون در محیط بومی خود تحقیر می‌شود و ناچار ناراضی است پس در جستجوی روزگار بهتری هم هست. درست است که فعلاً جرئت عمل ندارد و می‌ترسد اما حتی گریه به حد اعلائی ترس که رسید پنجه در صورت پلنگ خواهد کرد.

- این روشنفکر سلب حیثیت شده که در جوار حوزهٔ اصلی حکومت به‌سر می‌برد... مشخصات روحی خود را به حکومت تزریق می‌کند، یعنی ترس و بی-عرضگی و تنبلی و رفاه‌دوستی را...

- روشنفکران ایران محصول یک کارخانه نیستند... هر دسته‌ای از آنها به یک آخور فرنگی و فرهنگی بسته‌اند. و این خود بزرگ‌ترین مانع سر و ته یک کرباس شدن آراء و عقول ایشان است...

با این همه انتقادهای سخت، آل احمد باور دارد که می‌توان از دل این مشکل‌ها

بیرون آمد و می‌نویسد: «من به آینده روشنفکری در ایران و به احتمال بیداری آنها و جدی‌شدن موضع‌گیری ایشان در برابر استعمار و همه عوارض سخت خوشبینم.»^۱

روی هم رفته، کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران آل‌احمد از نظر دید انتقادی و ارزش اسنادی و تاریخی منسجم‌تر از غرب‌زدگی است و او در این کتاب با سرمایه علمی و تاریخی بیشتری به میدان آمده است. ولی، در این کتاب هنوز دید عاطفی و گاه مبالغه به کلی جای نپرداخته است. اگر به عوامل برونی بیندیشیم عمده‌ترین مشکل فراروند روشنفکری در جهان سوم، چیرگی عظیم قدرت‌های جهانی است در بستن منافذی که به سود آنها نیست. آنها در مسائل زیادی اختلاف دارند، اما در عقب‌ماندگی ما متفق هستند و همان‌طور که احمد شاملو گفته: «می‌کوشند توده‌ها را هر چه ناآگاه‌تر نگاهدارند... و با چسباندن انگ جاسوس و... دست مخالفان بیدار دل خود را کوتاه می‌کنند. برای ما روشنفکران این کشورها - که هیچ چیز برای خود نمی‌خواهیم - حتی فرصت ایجاد دیالوگی با مردم باقی نگذاشته‌اند... در حالی که می‌کوشند توده‌های پشت دیوار نگه داشته شده ما را از خاطر ببرند، بیناترها چشم به ما دوخته‌اند... (به هر حال) روشنفکر جهان سوم باید معجزه‌ای صورت دهد و در کوه غیر ممکن‌ها تونلی بزند.»^۲

۱. در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۴۰۷ تا ۴۰۹

۲. سخنرانی در کنگره نویسندگان آلمانی، مجله/دینه، شماره ۲۸، مهرماه ۱۳۶۷، ص ۱۸ تا ۲۰

خسی در میقات

خسی در میقات سفرنامه حج آل احمد است و در زمینه کارهای او، چه از نظر سبک و چه از نظر درونمایه، جای نمایانی دارد. این کتاب فقط در بر دارنده دیدنی‌های عادی زایر خانه خدا نیست، مسائل دیگری نیز در آن جلوه‌گر می‌شود و طرح همین مسائل است که خسی در میقات را از سفرنامه‌های دیگر ممتاز می‌سازد. آل احمد در جایی از بی توجهی نویسندگان معاصر به شیوه نگارش و نرسیدن به اوج‌های سخن انتقاد کرده گفته است: «ادبیات معاصر پارسی به سبک بی توجه است. به اصالت در کلام، به پاکی تعبیر، به جزالت زبانی که به کار می‌برد، به ایجاز و به‌طور کلی به فصاحت و بلاغت. و این قضیه گاهی کار را به قلم‌انداز نوشتن کشیده است. اغلب شعرا مثل هم شعر می‌گویند و اغلب نویسندگان مثل هم می‌نویسند. خیلی به ندرت می‌شود از شعر یا نثری دریافت که امضای چه کسی باید پایش باشد.»^۱

روشن است که سخن آل احمد درباره همه شاعران و نویسندگان راست نمی‌آید. نیما، هدایت، شاملو، علوی، چوبک، گلستان، فروغ فرخ‌زاد، اخوان و خود آل احمد دارای سبک ویژه خویش‌اند و به اوج‌هایی از سخن دست یافته‌اند. بی‌قراری، خشم آگینی، پاکیزگی سخن در نثر آل احمد می‌درخشد. او گاهی از پایگاه پیشرو اجتماعی قلم می‌زند و گاه به اشاره و زمانی به صراحت مسئولیت نویسنده و شاعر را

۱. بازار، ویژه هنر و ادبیات؛ ارزیابی شتابزده، ص ۶۵

در برابر رویدادهای اجتماعی گوشزد می‌کند و خود در دایره این مسئولیت خطیر گام برمی‌دارد.

سفرنامه «حج» این یا آن نویسنده از این رو طرفه است که او بتواند با دید تازه اشیاء و رویدادها را ببیند و بشناساند، و چشم‌اندازهای شگرفی از سفر خود در برابر چشم خوانندگان بگسترد، به‌طوری که خوانندگان در سفر درونی و برونی نویسنده با او همراه شوند و از کشف‌ها و تجربه‌های او بهره‌گیرند. خسی در میقات از این ویژگی‌ها برخوردار است و اگر از این چشم‌انداز نگریسته شود اثر موفقی است و آل-احمد با دیدگان انسانی جستجوگر کوشیده است آنچه در سفر بیست و سه روزه خود به مکه و مدینه و رویدادهای مهم دیده است با زبانی تازه و زنده و وصفی غالباً رسا و شیوا بیان کند و در حاشیه این وصف‌ها و تصویرها مسائلی را مطرح سازد که شایسته دقت بسیار است. آل‌احمد در این کتاب بار دیگر نشان می‌دهد که نویسنده نمی‌تواند و نباید در اطاق خود بنشیند و درباره طبیعت یا انسان قلم بزند بلکه باید برای یافتن موضوع‌های تازه و زمینه‌های بکر چنان کاشفی جستجوگر به این سو و آن سو برود، رنگ همه گل‌ها را بنگرد و جهان را در نمودهای زشت و زیبا و شگفت‌انگیز آن نظاره‌گر شود و «ببیند آسمان هر کجا آیا همین رنگ است؟»

خسی در میقات سفرنامه ساده‌ای نیست که فقط از مسافرت به مکه و مناسک حج سخن گوید، بلکه نگرش تند و شتاب‌زده‌ای است درباره حاجیان و دربردارنده اوصافی درباره انگیزه درون نویسنده در این سفر و جستجو و گرایشی است به کشف نیروی ایمانی و معنوی در خویش. سفری است درونی و برونی به موازات هم. اشتیاقی است به دیدن مردمان و نگرانی درباره سرنوشت آنان، مردمی که به انگیزه رسم‌های دیرین [سنت] راه خانه خدا را در پیش می‌گیرند و در آنجا از هر گوشه جهان از آفریقا، آسیا و اروپا و حتی آمریکا راه افتاده به یکدیگر می‌رسند و پس از پایان گرفتن مناسک به لانه و آشیانه خویش بازمی‌گردند. آیا این مردمان ایمان و احساس اصیلی دارند؟ به قصد کشف حقیقتی راه افتاده‌اند؟ به انگیزه‌ای گنگ و خام به سوی کعبه می‌روند؟ و معبود یا «معشوق» ندیده به سرزمین خود می‌رسند؟ آیا

این تودهٔ انبوه، فلسفهٔ حج، گردهم‌آیی بزرگ اسلامی را به تمام معنا دریافته‌اند؟^۱ آل‌احمد می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ گوید و بیقراری‌ها و تجربه‌های برونی خود را تصویر کند...

«پنج و نیم صبح راه افتادیم - از مهرآباد و هشت و نیم اینجا (جده) بودیم. هفت و نیم به وقت محلی و پذیرایی در طیاره، صبحانه بی چای یا قهوه... دو از نیمه‌شب گذشته بود که زنگ تلفن بیدارمان کرد و ده بدو تا بررسی و خداحافظی و ماچ و بوسه و چه شادی‌های بدرقه‌کنندگان! خیال می‌کردند برهٔ گمشده به گله بازگشته و دو تا از دوستان با خنده‌های معنی‌دار بر لب که یعنی: این دیگر چه کلکی است که فلانی می‌زند. غافل از اینکه نه کلکی بود و نه گله‌ای. بلکه مفر دیگری بود و آن برهٔ گمشده حالا بدل به بز گری شده که می‌خواهد خودش را بیشتر گم کند...»^۲

این آغاز سفرنامه است. نویسنده با جمله‌های بریده بریده کوتاه دآوری دیگران، انگیزهٔ درونی خودش را تصویر می‌کند: «بز گری که می‌خواهد خودش را بیشتر گم کند.» در کجا؟ در انبوه مردمان، برای یافتن خویش یا برای گریز از خویش؟ آل‌احمد، (ناصر خسروی) نیست که خفته بر بستر حریر، شب هنگام خوابی می‌بیند که کسی او را در خواب از نوشیدن شراب منع می‌کند و هنگامی که وی جویای چیزی می‌شود که «خرد و هوش را بیافزاید، سوی قبله اشارت می‌کند.»^۳ و بامداد برای «بدل کردن افعال و اعمال» خود به سوی کعبه راه می‌افتد. هر چند «ناصرخسرو» نیز گشوده‌ای دارد. ولی تشویش و هراس او با تشویش و بی‌قراری

۱. در قرآن آمده است: «والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً...»

«رفتن حج را بدین سبب بر مستطیعان واجب کردند تا با تمرکز در این سرزمین پس از انجام وظیفه دینی به روحیه و آداب و رسوم و شئون اجتماعی و قوانین و مشکلات یکدیگر وقوف یافته و وحدت ایمان و عقیده را در تمام شئون زندگی توسعه دهند... پیامبر این منظور مقدس را در آخرین خطبهٔ خود در سفر حجة الوداع در برابر ۲۸۰ هزار نفر مسلمان بیان فرمود.» «حج، کنگرهٔ اسلامی»، حسین عمادزاده، *اطلاعات ماهانه*، سال دوم، شماره ۷، ص ۴

۲. خسی در میقات، ص ۱۰

۳. سفرنامهٔ ناصر خسرو، ص ۳

آل احمد متفاوت است. «ناصر خسرو» در سفر دور و دراز خود، با شتر آن بیابان‌های هراس‌آور را درمی‌نوردد، از خوردن سوسمار به بار درختانی که مانند دانه ماش بوده پناه می‌برد و جاهایی رفته که مردم آنجا سالی یکبار روی آب نمی‌دیده‌اند. آل احمد با هواپیما سفر می‌کند. مهماندار هواپیما دخترکی است لبنانی و صبحانه «نانی و تکه مرغی و یک تخم مرغ، توی جعبه ای»^۱ و همراه با حاجی بعد از اینهایی که مرددند مرغ ذبح شرعی شده است یا نه؟ قصد مقایسه در کار نیست. امروز اگر ناصر خسرو نیز زنده بود با هواپیما می‌رفت نه با شتر. روشن است که سفر حج ناصر خسرو و آل احمد هر دو به انگیزه‌ای ژرف صورت گرفته است. برای یافتنی یا برای گریزی، ولی می‌توان پرسید که آیا آنچه ناصر خسرو در سفر حج خود یافت به‌دست آل احمد رسید یا نه؟

آل احمد گرچه درباره معنای حج رفتن جدی است، درباره ابزار و عوامل رسیدن به مکه به طنز و شوخی می‌گراید^۲: «... و همه تیغ ریش تراشی و آن خر رنگ کن‌های دیگر را رها کرده و روانه به کشفی. هر کدام یک جور. یکی به کشف سفر، دیگری به کشف کعبه و دیگری به کشف خود کشف».^۳

نویسنده سپس از انسان‌ها و انگیزه‌های آنان دور می‌شود و به چشم‌انداز طبیعت از مرکب هوانورد خود نظر می‌کند: «... مدتی از روی ابرها می‌رفتیم و پوشش پنبه‌ای آنها زیر پا و گاهی حفره‌ای و بعد ابرها گذشت و به جایش غبار آمد و زیر پا یک‌سره قرمز شد. و بعد روی صحرا بودیم و نوک کوه‌ها از پوشش یک‌دست شن درآمد. درست همچون جزیره‌هایی سر از دریا بیرون زده و جاهای دیگر گودال‌ها به رنگ اخرای روشن - داغمه خاک پس از باران. لابد، و بلندی‌ها سیاه و سنگی و

۱. خسی در میقات، ص ۹.

۲. می‌نویسد: «یک دشداشه خریدم به هشت ریال سعودی. و خوشمزه پیراهنه بود. عین کله قند. با این حال دو طرف دامنش را با چاقو دریدم تا بشود توش نشست و برخاست. ولی دوشش چنان تنگ است که انگار مدام در آغوش کسی هستی. (خسی در میقات، ص ۱۳)

۳. خسی در میقات، ص ۱۱.

هیچ اثری از آبادی. و شن و شن و شن...»^۱

حاجیان آینده هشت و نیم بامداد وارد مدینه‌الحاج می‌شوند. در بیرون شهر در خانه ای تازه‌ساز نزدیک باغ‌های خرما مسکن می‌گیرند: «صبحی از نزدیک «باب جبرئیل» یک مشک مانند برزنتی خریدم برای آب. آب آدم را با بدویت نزدیک می‌کند. گذشته از اینکه معده‌ام حوصله آب یخ را ندارد. در همان حال بود که یک قهوه‌فروش دوره گرد رسید. با قهوه‌جوشش در دست و سطلی به دوش آویخته پُر از ابزار کسب. دو تا فنجان خوردم. بدجوری شیرین و بدجوری معطر و سخت آبکی به عطری عوامانه...»^۲

می‌بینیم که آل‌احمد می‌خواهد ارزش هر لحظه سفر را دریابد، مدام در جستجو و کشف است، به این سوی و آن سوی می‌رود. ناظر بار و بندیل بستن همراهان است و زنانی را می‌بیند که پارچه‌های دستباف افریقایی می‌فروشند: «و برای یکیشان دلم رفت. زنک ۲۰-۲۵ ساله‌ای و سخت زیبا... و چک و چانه‌ای برای خرید. ولی خودش سخت زیباتر بود تا پارچه‌هایش.^۳ و این نه چیزی بود که او می‌فروخت یا من می‌خریدم...»^۴

در مشاهده‌های نویسنده جابه‌جا از انتقاد به وضع کاروان، رفتار همراهان، بی-دقتی سازمان‌های سعودی، نشانه‌هایی آشکار می‌شود، می‌خواهد همه چیز بسامان باشد و نیست و همچنین به سختی در چهارچوب مناسک جا می‌افتد. پس از آن سالیان روشنفکری و مبارزه، رفتن به سوی این اندیشه و آن اندیشه اکنون می‌خواهد به سوی باور دینی بازگردد. البته نه بازگشتی به سوی باور عوام. بازگشت به ایمانی توجیه‌پذیر. این است که به‌هنگام برخاستن از خواب دوشین در ساعت

۱. همان، ص ۱۲

۲. همان، ص ۲۵

۳. در داستان‌های کوتاه نیز گه‌گاه به زیبایی زن‌ها اشاره می‌کند، ولی سخت محجوبانه. گویی به‌هنگام کشش جنسی، دورباشی درونی مانع از نزدیکی او به زن‌ها می‌شود. (نزدیک مرزوز/آباد؛ کتاب سه‌تار،

وصف دخترک روستایی، ص ۱۰۴)

۴. خسی در میقات، ص ۱۸

چهار بامداد به یکی از لحظه‌های ایمان گمشده می‌رسد: «... بعد تطهیری و بعد مسجدالنبی. بزرگ‌ترین غبن این سال‌های بی‌نمازی از دست دادن صبح‌ها بوده؛ با بویش، با لطافت سرمایش. با رفت و آمد چالاک مردم. پیش از آفتاب که برمی‌خیزی انگار پیش از خلقت برخاسته‌ای و هر روز شاهد مجدد این تحول روزانه بودن از تاریکی به روشنایی. از خواب به بیداری و از سکون به حرکت؛ و امروز صبح، چنان حالی داشتم که به همه سلام می‌کردم؛ و هیچ احساسی از ریا برای نماز، یا ادا در وضو گرفتن.»^۱

در این لحظه‌ها تضاد درونی نویسنده اوج می‌گیرد. دو روز پیش هنوز باورش نمی‌شده که چون دیگران آداب دینی را به جا می‌آورد و امروز خبرها و دعا‌هایی به زبان تازی می‌خواند که بر دانستگی و زبانش سخت سنگینی می‌کند.^۲ پیش‌ترها جمله‌های تازی را چون وردی می‌خوانده و می‌گذشته ولی اکنون درمی‌یابد که کار به این سادگی نیست. معانی این جمله‌ها بار سنگینی بر وجدان انسان می‌نهند و او را در برابر مسائل متعهد می‌سازند. هنگامی که صبح می‌گوید «السلام علیک یا ایها النبی» سخت تکان می‌خورد و بعد با نظاره طواف مردم و مراقبت شرط‌ها برای جلوگیری از فعل حرام ناگهان به گریه می‌افتد و از مسجد می‌گریزد. سپس به بقیع می‌رود تا نشانه‌هایی از رفتگان خاک به‌ویژه از برادر سالیان پیش درگذشته‌اش پیدا کند و نمی‌یابد. بعد به سوی «احد» می‌رود و مرد سیاهی را می‌بیند که حرکات عجیبی می‌کند و یک‌مرتبه متوجه می‌شود که این همان رقص افریقایی است و همچنین جوانه زن زیبایی را می‌بیند که گدایی می‌کند «عرب بود. جلو که آمد در چشمش خنده ای دیدم که در غیر فصل حج باید دید. و چه چشم‌هایی! عین چشم

۱. همان، ص ۳۳

۲. این نکته سر بزنگاهی است که ایرانیان از نظر روان‌شناسی زبان، نمی‌توانسته‌اند زبان تازی را بپذیرند. بی‌گمان سهم فردوسی‌ها در زنده کردن زبان پارسی زیاد است، ولی خود مردم و جوشش ملی‌گرایانه آنها را نیز نباید فراموش کرد. زبان تازی بر آگاهی و زبان مردم ایران سنگینی می‌کرد. مولوی می‌گوید:

پارسی گویم هین تازی بهل هندوی آن ترک باش از جان و دل

و شمس تبریزی می‌گوید: «زهی قرآن پارسی، زهی وحی ناطق پاک...» (مقالات، ص ۳۰۶)

آهو. که این همه در شعر خوانده‌ای. عباى سیاهش سخت نازک بود و زیر آن پیراهن دراز پاره‌ای به تن داشت. حتماً سردش بود. از پستان‌های کوچک رگ‌زده‌اش می‌گویم که زیر پیراهن جم نمی‌خورد. خود من هم سردم بود...»^۱

«خود من هم سردم بود» باز نشانه‌ای از تضاد درونی و صداقت نویسنده. وسوسه درونی او را به سوی زن زیبا می‌کشد و باورهای دینی - دوری از فعل حرام - او را از این کشش باز می‌دارد.

در بین راه مدینه به مکه در اتوبوسی بدون سقف، آل احمد را می‌بینیم که با نموده‌های طبیعت چون کودکی یا شاعری درگیر می‌شود. فرصتی است برای تماشای شکوه آسمان شب، نورافکنی ستارگان و فراموشی خویشتن و مجالی است برای رسیدن به اوج سخن و دریافتن لحظه‌های زمان، نه زمان مادی بلکه «زمان اشراقی» همان که عارفان آن همه از آن سخن گفته‌اند و گفته‌اند: «صوفی ابن - الوقت باشد ای پسر!» یعنی به جایی برسد که ارزش بی‌نهایت هر لحظه را بداند.^۲

لحظه ای که دیگر لحظه نیست، جاودانگی است و «مراسم مسجد و بعد سوار شدن و آمدن و آمدن. سقف آسمان بر سر و ستاره‌ها چه پایین. و آسمان عجب نزدیک و من هیچ شبی چنان بیدار نبوده‌ام و چنان هشیار به هیچی. زیر سقف آن آسمان و ابدیت هر چه شعر که از بر داشتم خواندم. به زمزمه ای برای خویش. و هر چه دقیق‌تر که توانستم در خود نگریستم تا سپیده دمید. و دیدم تنها «خسی» است که به «میقات» آمده است و نه «کسی» و نه «میعادی» و دیدم که «وقت» ابدیت

۱. خسی در میقات، ص ۵۳

۲. مولوی در داستان دقوی (مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۱۹) به کشف همین گونه زمان می‌رسد:

ساعتی با آن گروه مجتبی	چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان	ز آنکه ساعت پیر گرداند جوان
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی	«چون» نماند محرم «بی‌چون» شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست	ز آنکش آن سو جز تحیر راه نیست و

و آسمان شب را ناصرخسرو (در دیوان/ اشعار) و خواجه عبدالله انصاری (شب باغ یقین است و... رسائل، ص ۴۵) و حافظ با جذبه‌ای ویژه تصویر کرده‌اند.

است. یعنی اقیانوس زمان. و «میقات» در هر لحظه ای و هر جا. و تنها با خویش. چرا که «میعاد» جای دیدار توست با دیگری. اما «میقات» زمان همان دیدار است و تنها با «خویشتن» و دیدم سفر وسیله دیگری است برای خود را شناختن.^۱ اینکه خود را در آزمایشگاه اقلیم‌های مختلف به ابزار واقعه‌ها و برخوردها و آدم‌ها، سنجیدن و حدودش را به دست آوردن که چه تنگ است و چه حقیر است.^۲ و چه پوچ و هیچ. می‌بینیم که در این بازگشت به خویش، در این گرایش دینی — عرفانی کلک آل احمد چه جادوها می‌کند. تصویری که از لحظه‌های شهود خویش به دست می‌دهد در نهایت ایجاز و رسایی است و تصویرهایی از این دست در ادبیات کهن ما کم نیست به ویژه در شعر پارسی. در ادبیات معاصر نیز لحظه‌های تفکر و خویشتن-نگری با گرایش‌های متفاوت تصویر شده است در مثل تصویرهایی که هدایت در بوف کور عرضه می‌کند و به آذین در داستان زیر سقف آسمان و گلستان در داستان مد و مه و چوبک در برخی صحنه‌های سنگ صبور. به آذین این لحظه‌ها را با دیدی واقع‌گرایانه توصیف می‌کند. در زیر سقف آسمان لحظه‌های گذشته را به یاد می‌آورد. به یاد می‌آورد که از پنجره اطاق به حیاط پایین چشم دوخته. ملالی جان‌گداز درونش را می‌سوزاند. پیرامونش را ابتذال پر کرده. نمی‌داند به چه چیز بیاویزد؟ خود را در ته چاهی می‌بیند ناگهان نظرش به درخت بید مجنونی می‌افتد: «مانند فواره‌ای ستبر و سیاه از دل خاک برمی‌جست و با هزاران شاخه نازک و لرزان خود که تاره با کرک مغزپسته‌ای ظریفی پوشیده می‌شد، فرومی‌ریخت... آسمان هنوز روشن بود —

۱. اشاره می‌کند به بازید بسطامی که می‌خواست به سفر حج برود و مرد مستمندی را دید. مرد به او گفت: «کجا می‌روی. گفتیم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتیم: دویست درم. گفت: بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من درگرد که حج تو این است. گفت: چنان کردم و بازگشتم.» (تذکرة اولیاء، ج ۱ ص ۱۳۳)

۲. یادآور سخن پاسکال (۱۶۲۳، ۱۶۶۲) است: پس مقام آدمی در طبیعت چیست؟ عدمی در قیاس بی‌نهایت، وجود کلی در قیاس عدم. حدی میان همه و هیچ. آدمی از هر دو انتها بی‌نهایت دور است... آدمی‌نی‌ای بیش نیست و در طبیعت از همه ناتوان‌تر. ولی این نی فکر می‌کند. نیازی بدان نیست که سراسر جهان سلاح برگردد تا که او از پا درآید... ولی باز آدمی از آنچه او را می‌کشد برتر است، زیرا که می‌داند که می‌میرد. (مجله صدف، دوره اول، ص ۴۸) و همچنین نگاه کنید به Pensées ترجمه انگلیسی A. J. Krailsheimer، لندن، ۱۹۶۶

آسمانی سبز و زرد و شفاف مانند اطلس و هلال ماه در کنار زهره درخشان از بالا بر این منظره ساده نور می‌افشاند. همین و دیگر هیچ. یکباره خود را دگرگون یافتیم. می‌گذاختم. از خود بیرون کشیده می‌شدم. مانند هوا سیال بودم. لذتی بود. دله‌ره ای بود. شاید مرگی بود...»^۱

با این همه جای دیگر داستان به آذین به سوی زمین بازمی‌گردد: «افسوس! من عقاب آسمان‌ها نیستم. پروانه شمع خورشید نمی‌توانم باشم. تنها کشتی به سوی آسمان، گرایشی به سوی روشنایی هستم. ولی در هر حال پرورده خاکم. فرزند زمینم.»^۲

گلستان در داستان مدّ و مه لحظه‌های خلوت و تنهایی خود را می‌یابد. در این داستان یادهای خود را به یاد می‌آورد، صحنه‌هایی از شیراز، سپس صحنه مرگ عباس که زیر کامیون می‌رود و مسئله گذشت لحظه‌ها و حصه اش را از روزگار در حدّ حقیر محیط، که از شکاف این حقارت مستولی بعد زمانی بودن را می‌بیند و شب، شبی که به جاویدی می‌گراید «مه بود و نور جیوه و تیغه‌های برگ نخل، با قطره‌های آب در نوک هر کدام... و مردی که شاخص و معیار ساحل بود و از میان همان موج و از میان همان بو و از میان همان شب به چشم می‌آمد، می‌آمد و به آن درست می‌آمد. با آن بود، از آن بود و غرش گرفته سنگین دوباره می‌آمد...»^۳

و تصویر آن مرد است که شطّ شب پُر معنا را به هم می‌زند، مردی که از محافظان شب است و یکی از نمایندگان آن و نویسنده همچنان پشت پنجره، تنها و نومید او را می‌پاید. ولی آل احمد چنین تصویر و چنان شخصی را نمی‌تواند برتابد و کافی نمی‌داند که از آن روی برگرداند. او با شب و سایه‌های شب می‌جنگد، در انتظار کسی نیست که «رستگاری» را دو دستی تعارفش کند، می‌خواهد «رستگاری» را با دست‌های فرو بسته حتی، به چنگ آورد و این امیدی است واقعی،

۱. مجله صدف، دوره اول، ص ۴۵

۲. همان، ص ۴۷

۳. مدّ و مه، ص ۱۹۶

نه امیدی واهی، بل امیدی راستین که ریشه در ژرفای هستی‌اش دارد. این است که در مناسک میان «صفا» و «مروه» انبوه شدن مردم را نشان می‌دهد و شکوه آن را که: «دسته‌دسته به هم زنجیر شده‌اند و در حالتی نه چندان دور از مجذوبی می‌دوند و چرخ‌هایی که پیرها را می‌برد و کجاوه‌هایی که دو نفر از پس و پیش به دوش گرفته‌اند و با این گم شدن عظیم فرد در جمع، یعنی آخرین هدف این اجتماع و این سفر؟»^۱

آل احمد هر جا فرصتی به‌دست می‌آورد از غربی کردن ساختمان‌ها که حتی به نوسازی شبستان دور «خانه» نیز کشیده شده است انتقاد می‌کند و افسوس می‌خورد که دارند شبستان دوره عثمانی را خراب می‌کنند و به طنز می‌گوید که «این‌طور که پیداست تا سال دیگر خود کعبه را هم از بتون خواهند ریخت»^۲! و نیز از انبوه مردم سخن می‌گوید که برای هدفی یگانه زیر این آسمان در یک جا گرد می‌آیند، سپس وصف عرفات با بیانی شاعرانه «اما این عرفات یک بیابان است. جلگه‌مانندی، از سه طرف میان کوه‌ها محصور. سر راه طائف.^۳ دشتی مرتفع. حوضچه‌مانند و خنک تر از اطراف. و در حدود چمنزار، به‌خصوص پای کوه‌های شرقی مکه است و کف حوضچه پوشیده است از شن نرمی شبیه ماسه کنار دریا. با خرده‌های صدف، یا چیزی درخشان و برق‌زنان. و خامه‌ای‌رنگ»^۴ و اینجا نیز از انتقاد باز نمی‌ایستد: و «اصلاً این به عرفات آمدن جماعت را در اصل نوعی سیزده‌به‌در دیدم. پیک‌نیک مانند.»^۵ و بدتر از این «مقتضی‌ترین قضیه وضع مستراح‌هاست. برای هر چادر صد نفره، یک حفاظ کوچک پارچه‌ای بالا چاله‌ای. همان در ماسه کنده و جا فقط برای

۱. خسی در میقات، ص ۹۱

۲. همان، ص ۸۵

۳. «در شانزده فرسنگی این شهر بد آب و هوا (= مکه) بیلاق بسیار زیبا و دلپسندی وجود دارد که بهشت حجاز است و آنجا را طائف می‌گویند... کوهستان بیلاقی، مانند شمیران تهران است و دارای انواع میوه‌های لذیذ و مناظر زیباست. اهل طائف زیبا و ملیح و صاحب‌نظرند» (اطلاعات ماهانه، همان، ص ۴)

۴. خسی در میقات ص ۱۱۷ و ۱۱۸

۵. خسی در میقات، ص ۱۲۴

یکنفر. وقتی بنشیننی زانوهایت می خورد به دو طرف...»^۱ سپس وصف ذبح گوسفندان می آید و بیتوته در «منی» و باز غرقه شدن کلام در اوصاف شاعرانه و پیشنهادی برای «بین المللی کردن شهرهای زیارتی» تا نابسامانی های کار از بین برود. در مثل از لاشه گوسفندان که هدر می رود و هوا را به گند می کشد بهره گیری شود و «اگر قرار است رسم حج دوام بیاورد و نه همچون ادب برده فروشی به طاق نسیان آداب عهد جاهلیت سپرده شود باید به دانش رسید.»^۲

و سپس مسئله سنگباران شیطان «لنگه های نعلین لاستیکی ساخت جاوه. و سبک. و اینجا از همان ها برای رجم شیطان استفاده می کردند. روغن ریخته ای نذر لطمه به شیطان!»^۳ و وصف فقر مردم در پای منابع بی کران ثروت: «سه تا سیاه — زنی و مردی و کودکی — ریخته بودند سر یک شتر. گوشت قرمزش را تکه تکه از استخوان می بریدند و می کردند... این طور که دیدم با این قربانی عظیم دو سه احساس ابتدایی آدم بدوی را ارضا می کنند: قربانی حیوان به جای انسان. گوسفند به جای اسماعیل. و بعد بهترین تمرین است برای چاقو زدن، برای خون ریزی، برای خون دیدن. زن و مرد و بچه چاقو به دست چه عشرتی می کنند با لاشه ها...»^۴ و بعد گرد راه و گرد خستگی و بوی عفونت لاشه ها را در «جده» در آب دریا می شوید: «و من پریدم توی آب. آب تمیز و عمیق و سبز عین بلور. باید از چنان ریگزاری درآمده باشی تا بفهمی معنی آب دریا چیست...»^۵ و جان کلام سفر و سفرنامه «این جور که می بینیم، این سفر را بیشتر به قصد کنجکاوی آمده ام. عین سری که به هر سوراخی می زنم. به دیدی نه امیدی. به هر صورت این هم تجربه ای — یا نوعی ماجرای بسیار ساده ... و اگر نه بیداری — دست کم یک شک. به این طریق دارم پله های یقین را تک تک با فشار تجربه ها زیر پا می شکم و مگر حاصل یک عمر چیست؟ اینکه در

۱. خسی در میقات، ص ۱۱۸

۲. همان ص ۱۲۴

۳. همان ص ۱۲۶

۴. همان ص ۱۳۲

۵. همان ص ۱۷۵

صحت و اصالت و حقیقت بدیهی‌های اولیه که یقین آورند یا خیال‌انگیز یا محرک عمل - شک کنی.^۱ و یک‌یکشان را از دست بدهی و هر کدامشان را بدل کنی به یک علامت استفهام... متوجه شدم که یک آدم مجموعه زیستی و فرهنگی با هم است. با لیاقت‌های معین و مناسبت‌های محدود و به هر صورت آدمی یک آینه صرف نیست...» سپس می‌گوید بهتر نبود سفرنامه‌ای نوشته نمی‌شد؟ و به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد «روشنفکر جماعت در این ماجراها دماغش را بالا می‌گیرد... که سفر «حج»؟ مگر جا قحط است. غافل از اینکه این یک سنت است و سالی یک میلیون نفر را به یک جا می‌خواند و به یک ادب وامی‌دارد... دیگر اینکه اگر اعتراف است یا اعتراض و زندقه یا 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 آنکه به او معتقد است همه جا هست.»^۲



می‌بینیم که در سفرنامه آل احمد مسائل بسیاری طرح شده است. انتقاد از وضع اداره کاروان‌ها، کردار حاجیان، سازمان اداری عربستان، حمله به شرکت‌های خارجی، وصف شاعرانه از رویدادها و مناظر... و از این رو نمی‌توان آن را گزارشی ساده یا تجربه‌ای عادی گرفت. او نویسنده جستجوگری است که در تجربه‌های درونی و برونی خود می‌خواهد به نقطه ای استوار برسد - و می‌رسد. آن نقطه پا بر جا در نقطه‌های سرگردان جهان آشفته امروز رسیدن کل و جزء و جامعه و فرد به یکدیگر است در یگانگی دینی. لبه تیز انتقاد آل احمد در این کتاب نیز حمله به «غرب زدگی» است و عرضه طرحی کلی برای رهایی از آن. دیدیم که آل احمد

۱. یکی از نتیجه‌های مهم سفر درونی نویسنده در این سفر: نیازمندی به شک کردن در مسائل به ظاهر روشن. همان گونه که خیام و غزالی و دکارت به آن رسیدند و در عصر ما به اوج خود رسیده چنانچه «تیچه» همه فیلسوفان را کنار می‌گذارد جز شکاکان را، زیرا که به نظر او «فیلسوفان جزمی از نخستین نیازمندی معنوی انسان، یعنی شک کردن، بی‌خبرند.» (شامگاه بته‌ها، چاپ لندن، ص ۳۵) و گوته نیز پیش از او گفته بود: «شک میزان تعیین کردن ژرفای دریای حقیقت است.»

۲. خسی در میقات، ص ۱۸۳

اندیشه «یگانگی اسلامی» سید جمال‌الدین اسدآبادی^۱ و دیگران را به شیوه‌های نوآیین ارائه می‌کند: «...سالی یک میلیون نفر آدم در این مراسم شرکت می‌کنند. اگر نظمی می‌داشت و تسهیلاتی و آداب و نوجویی‌ها، چه قدرتی می‌توانست باشد...»^۲ این نوجویی همراه با نگاهداشت فرهنگ سنتی را احمد طالب ابراهیمی نویسنده الجزایری چنین بیان می‌کند: «رسیدن به جامعه صنعتی فقط از راه اخذ وسائل فنی ممکن نیست بلکه باید آن را جزیی از تمدن و فرهنگ ساخت. در جز این صورت تکنیک و صنعت به تدریج به شکل قشر نازکی درخواهد آمد که هستی واقعی ملی را در برابر گزند خارجی حفظ نخواهد کرد... کسانی که تصور می‌کنند که می‌توان تکنیک و صنعت را در کنار فضایل سنتی نهاد سخت در اشتباه‌اند چون این دو عامل نیاز به تفکری دارد که از متن جامعه ملی باید مایه گیرد و باید آنچه از کهن‌ترین ایام در ژرفای روح و وجدان ملت وجود دارد با آنچه دنیای ماشین می‌سازد تلفیق گردد، به‌طوری که ماشین هستی ما را سلب نکند.»^۳ در واقع مسئله مهمی است که همزمان با پذیرش تحول، اسیر تلقینات دیگران نشویم.

خسی در میقات، افزوده بر اینکه نشانه اشتیاقی دینی هست، از توجه نویسنده به وضع امروزمین مسلمانان و مکه و مدینه نیز نشانه‌ها دارد. او می‌بیند ماشین تا دل مراسم حج نفوذ کرده است و می‌نویسد: این رفتن و برگشتن به «منی» و «عرفات» یک راهروی عظیم است... ماشین را از این راهروی مذهبی باید اخراج کرد و می‌توان و کار همان بین‌المللی اسلامی.^۴ یا «تنها مصرف مراسم حج که ساخته ماشین کمپانی نیست، قربانی‌هاست که آن را همین جور هدر می‌دهند. اگر به دید غربی بنگری که «تمدن» یعنی مصرف (و نیازمندی بیشتر) پس این حجاج همه

۱. «مقصود سید جمال‌الدین اسدآبادی از تشکیل کنگره اسلامی این بود که وسائل ترقی و تکامل ملل اسلامی را مشترکاً فراهم نموده شوکت و عظمت اولیه اسلام را تجدید نماید...» (شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی، ص ۵۷ و ۵۸)

۲. خسی در میقات، ص ۱۲۴

۳. در اسلام/ایرانی، چاپ گالیمار

۴. خسی در میقات، ص ۱۴۸

«عقب افتاده» اند و در حال رشد و چه وقت «رشد» می کنند؟ — لابد وقتی که «ساخته غربی» را هر چه بیشتر «مصرف» کنند.^۱

اما به هر حال «تمدن غربی» را منحصرأ نیاز به مصرف دانستن و غریبان را همه اهل مادیات شمردن با واقعیت سازگار نیست. استعمار غرب را از مردم غرب باید جدا کرد. دیگری نیز گفته است که «تکنولوژی تمامیت وجودی انسان و آزادی او را تهدید می کند... اکنون در غرب نیز متوجه این خطر شده اند و می خواهند ماشین را بیندازند دور و در آنجا نیز با مذهب مخالفت چندانی ندارند و حتی به دنبال مذاهب و افکار عارفانه هم هستند».^۲

گمان می رود که ماشین به خودی خود هیچ چیز را تهدید نمی کند. آنچه انسان را تهدید می کند سوء استفاده از ابزارها و فن هاست. اگر مسلسل سازی قسمی تکنولوژی است شمشیر هم همین طور است، اولی قسم کمال یافته دومی است. از سوی دیگر امکان ندارد که کشوری تکنولوژی را دور بریزد زیرا این کار به منزله بازگشت به اعصار آغازین تمدن است. راه درست بر هم زدن سلطه قدرت های جهانی و یافتن زندگانی انسانی مناسب با امروز است. آل احمد در ملاحظات خود، البته، به سرنوشت کشورهای جهان سوم می اندیشد و می خواهد راهی نشان بدهد که مردم این کشورها از دایره مناسبات مصرفی استعماری به درآیند و این مهم ترین نکته محوری «غرب زدگی» نیز هست. و در جایی نیز چاره کار را در این می بیند که در بازارهای خود را به روی مصنوعات غربی ببندیم و به اقتصاد بسته — و شاید خودکفا — و ماشین های کوچک بسنده کنیم. «این دایره بسته... را از جایی باید گشود، برای باز کردن این دایره، گاندی، چرخ نخریسی را داد به دست هندی ها و مصدق شیر نفت را بست».^۳ ولی شیر نفت بستن با چرخ نخریسی به دست گرفتن یکی نیست «در موضوع ماشین، اندیشه پیشوای هند درخور پذیرفتن نیست زیرا

۱. همان، ص ۱۴۳

۲. غربت غرب، ص ۱۴۶ و ۱۵۲

۳. خسی در میقات، ۱۴۴

راست است که ماشین با حال کنونی اش زیان آور می باشد، به این دلیل که هر چه رواج گرفته زندگانی رو به سختی آورده چیزی که هست باید این حال را از میان برداریم نه آنکه از ماشین چشم ببوشیم. ماشین یا اختراعاتی دیگر اروپایی نتیجه پیشرفت جهان است.. اگر خواسته شود که ماشین به کار نرود، آن چرخه چوبین پیشوای هند خود یک گونه ماشین است و آن نیز از اختراعاتی آدمیان می باشد که باید از آن هم چشم پوشید.^۱

در این زمینه دو نگرش را در کارهای مخالفان علم و علم و صنعت غرب می بینیم. نگرش نخست می گوید مدار کار علم و تکنولوژی و فلسفه غرب بر بنیاد هوی و هوس آدمی گذارده شده و این سیر چیرگی نفسانیت است و نگرش دیگر می گوید باید برای محفوظ ماندن از شر تجاوزهای استعماری در تکنولوژی پیشرفته امروزی را تخته باید کرد و در خود محصور ماند... اما درمان درد نه این است. در برابر علم و صنعت غرب (و جهان) که بی درنگ به سوی کمال می تازد، شرق نیز چاره ای ندارد که از خواب بیدار شود و به سرچشمه های پیشرفت علم دست یابد. اگر قرار باشد با استعمار غرب [و نه خود آن] پیکار کنیم باید به تعبیر «نهر» با همان سلاحی مجهز شویم که او بدان دست یافته است و این جز روش های علمی چیز دیگری نیست.

از این درونمایه خسی در میقات که بگذریم - که در غرب زدگی نیز عرضه شده - می رسیم به انتقادهای جاندار و نکته گیری های شیرین آل احمد. او نشان می دهد که بعضی از زایران خانه خدا - حتی در کعبه - در اندیشه زیارت مکان های دیگری هستند و مهرورزی به چیزهای دیگر. در همان زمانی که به سوی خانه خدا می روند یا از آنجا برمی گردند، دو دستی دلبستگی های حقیر زندگانی روزانه را چسبیده اند و هنوز نتوانسته اند ناهمواری وجود «خوشتن» را هموار کنند و با فقر معنوی و کوتاه فکری دست به گریبان اند در نتیجه، این گروه به انگیزه های کور و هماهنگ با رسم پدران، به «سفر» می روند، نه برای کشفی و یافتن لطیفه ای معنوی. و در خواندن

این کوتاه‌نظری‌ها می‌توان با مولوی هم‌آواز شد که خطاب به کسانی این چنین گفته است:

ای قوم به حج رفته کجایید، کجایید؟^۱

خسی در میقات یکی از اوج‌هایی است که «آل احمد» در نثر معاصر پارسی به وجود آورده است. آیا وی در نوشتن این کتاب به *سفرنامه ناصر خسرو* نظر داشت؟ بعید نیست. آثاری از این همانندی را در خسی در میقات می‌بینیم:

«... و در سه فرسنگی شهر آگیری دیدم عظیم که آب‌ها که از کوه فرود آید در آنجا جمع شود و آن را راه ساختند که به جامع شهر رود و در همه شهر فراخی آب در جامع باشد، اما در همه سراها حوض‌های آب باشد، از آب باران که آنجا جز آب باران نیست و هر کس آب بام خود گیرد. و گرمابه‌ها و هر چه باشد همه از آب باران باشد و این حوض‌ها که در جامع است، هرگز محتاج عمارت نباشد که سنگ خاره است... سرحوض‌ها چنان است که چون تنوری و سر چاهی سنگین است بر سر هر حوضی تا هیچ چیز در آن نیفتد، و آب آن شهر از همه آب‌ها خوش‌تر است و پاک‌تر و اگر اندک بارانی بیبارد تا دو سه روز از ناودان‌ها آب می‌دود، چنانکه هوا صافی شود و اثر نماند، هنوز قطرات باران همی چکد...»

(*سفرنامه ناصر خسرو* - ص ۳۷ - ۳۸)

«سر راه برگشتن، یک جا از پای معبر آب «زبیده» گذشتیم، که بر سینه کوه از داخل جوی سنگی سرپوشیده‌ای تا مکه می‌آید. قنات مانند. از «طائف». سه چهار کیلومتری به محاذات جاده بود و بعد ناپدید شد. با پایه‌های بلند از سنگ چیده و تکیه کرده به سینه کوه... و نزدیکی‌های شهر بر سر صخره ای مجزا از کوه، خانه‌ای

۱. دیوان کبیر، جزو دوم، ص ۶۵

۲. نکته‌ای که در آخر کتاب خسی در میقات آمده خالی از معنایی ویژه نیست «و آخر باید رفت و بود و دید و شهادت داد که از عهد ناصر خسرو تا کنون چه‌ها فرق کرده یا نکرده...» (ص ۱۸۳)

ساخته بود با باغی از سنگ در اطراف خانه نهاده. سنگ‌ها دستی چیده بر زمین. و می‌دیدید که هر سنگی را به جای درختی نهاده بود... و پیادگان تک و توکی آب می‌نوشیدند و می‌رفتند. آب از لک و لوچه‌هاشان ریزان، روی لباس‌ها. جوری که من خنک می‌شدم...»

(خسی در میقات، ص ۱۴۸)

می‌بینیم که همانندی اندک نیست، جز اینکه اوصاف ناصر خسرو پیوسته‌تر است و آرام‌تر، در حالی که نوشته‌آل احمد بریده بریده‌تر است و شتابناک که بی‌گمان نتیجه‌توفیدن و به تب و تاب آمدن درونی بیشتر است. شاید ناصرخسر نیز در توفندگی و تب و تاب بیشتری بوده است ولی توانسته به‌هنگام نوشتن خود را آرام‌تر کند، این است که از آن توفندگی به نوشته‌هایی پیوسته‌تر رسیده^۱ ولی نثر آل احمد به‌ویژه در غرب‌زدگی و خسی در میقات: «سیلان پر نیرو و خشن و تند و تسخیرناپذیری است... او منطق محتوا را از طریق نثر ضربتی به رخ خواننده می‌کشد، خواه موقع سکه زدن کلمات و تعبیرات جدید و خواه موقع استفاده از منابع عامیانه زبان و خواه موقعی که فعل به کار نمی‌برد و اسم و صفت را محکم بر سر و روی خواننده می‌کوبد تا به خود بیاید... آل احمد نه از نثر توصیفی بلکه از نثر خطابی استفاده می‌کند.»^۲

به هر صورت سفرنامه‌خسی در میقات چه از نظر درونمایه، چه از جهت شیوه نگارش، در بین سفرنامه‌هایی که به پارسی نگاشته شده از ویژگی ممتازی برخوردار است.

شمس آل احمد گزارشی از سفرهای جلال به‌دست داده است که چکیده‌ای از آن را در زیر می‌آوریم:

سفر به عراق در ۱۳۲۱، سفر به فرانسه و انگلیس در ۱۳۳۶ (به همراهی بانو سیمین دانشور)، سفر به فرنگ در ۱۳۴۱، سفر به اسرائیل در ۱۳۴۱، سفر حج ۱۳۴۳،

۱. ولی در دیوان اشعار همچنان کوبنده و توفنده است و این را به «صلای پر صلابت و معنویت پارسایانه و پیکارجویانه» تعبیر کرده‌اند. (برخی بررسی‌ها،...، ص ۲۶۸)

۲. قصه‌نویسی، ص ۴۶۵ و ۴۶۶

سفر روس، ۱۳۴۳، سفر آمریکا، ۱۳۴۴.

از این سفرها یادداشت‌ها و سفرنامه‌هایی به یادگار مانده. شمس می‌نویسد که: جلال قصد داشته سفرنامه‌های خارجی اش را... با نام چهارکعبه به چاپ بسپارد... احتمال می‌دهم منظور او از نام چهارکعبه عبارت بوده باشد از:

کعبه نخست: مکه، زیارتگاه مسلمانان؛

کعبه دوم: بیت المقدس، زیارتگاه مشترک مسلمانان، مسیحیان و یهود؛

کعبه سوم: فرنگ و ینگه دنیا، زیارتگاه هرهری مذهب‌های غرب زده؛

کعبه چهارم: روسیه شوروی، زیارتگاه چپ‌های استالینی.

کعبه نخست را خود جلال چاپ کرد.^۱ کعبه دوم به نام سفر به ولایت عزرائیل به همت شمس چاپ شد (۱۳۶۳) بخشی از سفرنامه روس در روزنامه بارو درآمد، و سفرنامه‌های فرنگ جلال نیز هنوز به طور کامل به چاپ نرسیده است.^۲

سفرنامه اسراییل آل احمد همانند مدت مسافرت او به این سرزمین کوتاه است. جلال و همسرش سیمین دانشور از ۱۵ تا ۲۸ بهمن ۱۳۴۱ میهمان دولت اسراییل بودند و این زمان مقارن است با پانزدهمین سال تأسیس اسراییل و کمتر از بیست سال از زمان پایان جنگ جهانی دوم (۴ تا ۷ فوریه ۱۹۴۳).^۳

عمده مقصود آل احمد نگریشته‌ی جدی به وضع اسراییلی‌ها بوده و تبلیغاتی که یهودیان درباره پیشرفت‌های زراعی و صنعتی خود راه انداخته بودند.

سوسیالیست‌های ایرانی: خلیل ملکی، مهندس حسین ملک، داریوش آشوری... مقالاتی درباره «کیبوتس» و پیشرفت‌های حوزه‌های زراعی اشتراکی اسراییل نوشته بودند و این پیشرفت را نمونه‌ای از پیشرفت سوسیالیسم مستقل شمرده بودند و آل احمد از این مقالات برآشفته شده عزم آن می‌کند که واقعیت را برای خواننده ایرانی روشن کند: به مناسبت اینکه نازیسم، این گل سرسید تمدن بورژوازی غرب، شش میلیون

۱. به نام خسی در میقات.

۲. سفر به ولایت عزرائیل، ص ۱۰ تا ۱۴

۳. همان، ص ۱۵

یهودی فلک‌زده را در آن کوره‌های آدم‌پزی ریخت... امروز دو سه میلیون عرب‌های فلسطین و غزه و غرب اردن باید در حمایت سرمایه داران... کشته و آواره بشوند. و چون حضرات روشنفکران اروپایی در جنایت‌های هیتلر شریک بوده‌اند و در همان ساعت دم برنیاورده‌اند حالا به همان یهودی‌ها در خاورمیانه سرپل داده اند تا ملل مصر و سوریه و الجزایر و عراق شلاق بخورند و دیگر خیال مبارزه ضد استعمار غرب در سر نپرورند و دیگر کانال سوئز را رو به ملل متمدن نبندند!^۱

اسرائیل از نظر آل‌احمد «ولایت است نه دولت و حکومت و کشور زیرا یهودیان ساکن این سرزمین با دعای کهن دینی آنجا را اشغال کرده‌اند. و همچنین این ولایت کمتر از هشت هزار میل مربع وسعت دارد: چیزی در حدود ولایت ساوه.^۲ به هر حال این ولایت کوچک اکنون در خاورمیانه به پایگاه استعمار بدل شده و اروپاییان و آمریکاییان آن را همچون علامت تهدیدی بر سر ملل عرب نگاهداشته‌اند و یهودان نیز سرزمین مردم بومی را تصرف کرده با آنها رفتار مالک و رعیت می‌کنند و دول عرب نیز برای رهایی سرزمین و مردم فلسطین کاری صورت نداده و نمی‌دهد. این وجه سیاسی سفرنامه آل‌احمد است.

وجه دیگر سفرنامه او حاوی اشاره‌های تاریخی است: آزاد شدن یهودیان از اسارت بابل به فرمان کوروش؛ بر تخت نشستن «استر» به یاری ایرانیان؛ به وزارت رسیدن مردخای؛ تجدید بنای «هیكل» [معبد یهود]؛ مقبره دانیال نبی در شوش؛ روابط یهود با اسلام و وضع آنها در دوره اسلامی؛ تاریخچه ماندی از بازگشت یهود به «ارض موعود»؛ وضع یهودان در روسیه و اسپانیا؛ حسیدیم‌ها و نهضت صیون (صیهیون) و تأسیس «ولایت اسرائیل» و جنگ‌های عرب و اسرائیل.^۳

وجه دیگر سفرنامه جلال خاطره‌ها و حسب حال اوست در دو هفته ای که در اسرائیل بوده و این قسمت بسیار اندک و مختصر است: رفتن به بنای یادبود و

۱. سفر به ولایت عزرائیل، ص ۱۸ و ۹۰

۲. همان، ص ۴۹

۳. همان، ص ۶۹ به بعد

کشته‌شدگان یهود در زمان جنگ جهانی دوم؛ و گذر از خیابان‌ها و معابر؛ آشنایی با بازرس وزارت فرهنگ و گفت‌وگو با او درباره وضع سیاسی — جغرافیایی اسرائیل؛ گذراندن شبی در کیبوتص ایلات هشاخ (ستاره سحری) و تماشای نمایشنامه‌ای دادگاهی (نمایش انتقادی از کردار جوانان کیبوتص) و نمایش جنگ و صلح (بازسازی شده از روی رومان تالستوی)؛ دیدار با معلمی یهودی در خانه اش؛ و توصیفی مختصر از خوردن نهار ... این سفرنامه آل احمد به نسبت حسی در میقات و سفرنامه روس ... چیز تازه‌ای از اوضاع و احوال سفرنامه‌نویسی ندارد. بیشتر رساله‌ای سیاسی و نظری است. گزارشی که او از وضع «ولایت اسرائیل» به دست می‌دهد، چندان گیرا و پر حادثه نیست و وضع مردم آنجا، کار و کشت و زرع، روابط اجتماعی، مناسبات زن و مرد، وضع کتاب، روزنامه، احزاب، تفریح و دیدنی‌ها و شنیدنی‌های «کشوری» که به هر حال دارای اهمیت عظیم جهانی و منطقه‌ای است و مدتهاست مزاحم میلیون‌ها عرب شده است، ترسیم نمی‌شود. البته مدت سفر آل احمد کوتاه بوده ولی با این همه در این سفرنامه بیشتر گزارشی سیاسی می‌بینیم نه آنچه را که سفرنامه‌ای مؤثر باید دارا باشد. طرفه آنکه، آل احمد در این سفرنامه از نقد اعراب و دولت‌های آنها نیز باز نمی‌ایستد و می‌گوید: «من شرقی غیر عرب فراوان چوب اعراب را خورده‌ام و هنوز هم می‌خورم. با همه باری که از اسلام به دوش من بوده و هنوز هست، ایشان مرا «عجم» می‌دانند و «رافضی» ... بوشهر و بندرعباس من کور شده تا کویت و بصره او بندر آزاد باشد ... زایر ایرانی در عتبات عراق و در مکه و مدینه بدرفتاری می‌بینند.»^۱ و در این زمینه‌ها با اعراب حرف و سخن‌ها دارد. به هر حال گرچه آل احمد در این سفرنامه می‌نویسد قصدش رنجاندن اعراب نیست و کارش سیاسی نیست،^۲ باز سراسر کتاب داد می‌زند که درونمایه آن سیاسی است و بوی چندانی از عوالم سفرنامه‌نویسی ندارد.

۱. همان، ص ۵۹ به بعد

۲. همان، ص ۵۰

نفرین زمین

نفرین زمین قصه ای است که از زبان معلمی به روستا رفته نقل می‌شود؛ ماجرای آنچه در مدت نه ماه اقامت در دهی ویژه دیده و شنیده و آزموده و به صورت یادداشت‌های روزانه یادداشت‌های او هنگامی که وی به روستای دیگری منتقل می‌شود پایان می‌یابد. طرح کلی داستان روایت گونه است و نقلی و شیوه آن واقع‌گرایانه با صحنه‌سازی‌های مؤثر و گاه تصویری پراکنده با اینکه زبان داستان تا حدی قدیمی است، الگوی داستان‌های جدید اروپایی دارد. الگویی البته نه به شیوه «جویس» و «کافکا» و «بکت»، بلکه به شیوه رئالیست‌های جدید غربی مانند شنبه و یکشنبه در کنار دریا اثر «روبر مورل» - ورود معلم به ده همان‌گونه وصف می‌شود که در زندگانی روزانه روی می‌دهد. معلم از کامیونی پیاده می‌شود. کودکان مدرسه برای استقبال معلم تازه به ترتیب قد صف کشیده‌اند، روستاییان دور تا دور میدانچه آبادی و در قهوه‌خانه پلاس‌اند و مباشر روستا و مدیر مدرسه نیز حاضرند. معلم و مدیر و مباشر از کوچه‌های ده راه می‌افتند و به مدرسه می‌روند که در قبرستان متروک ده ساختمان شده است. آل احمد رویدادها را با صحنه‌ها و تصویرهای پی-درپی نشان می‌دهد، گاه مطلبی را ناتمام می‌گذارد تا بعد آن را تصویر کند. و این درست همانند است با صحنه‌سازی‌های برخی فیلم‌های جدید که گاه رویدادهای گذشته در خاطره آدم‌های فیلم جان می‌گیرد و رویدادهای تازه را در پرده می‌گذارد تا دقیقه‌هایی بعد، باز رویدادهای تازه از تاریکی به روشنی بیاید. آدم‌های داستانی در مرتبه نخست معلم است و بعد درویش و مباشر و مدیر و زنی تازه بیوه شده به نام

«ماه جان» و پسر او «اکبر» شاگرد مدرسه، سپس بی‌بی مالک ده و پسرش که وکیل دادگستری است و ریش سفیدان محل. ما به تدریج با سرگذشت و کردار این آدم‌ها آشنا می‌شویم و گاه کردار و چهره یکی از اینها از چند زاویه متفاوت نقاشی می‌شود. در پشت سر تصویر کردار و چهره این آدم‌ها دگرگونی‌های اجتماعی از جمله مسئله اصلاحات ارضی، ورود ماشین به ده، برخورد روستاییان با شهر و رویدادهای تازه... گاه به صراحت و گاه به‌طور نامستقیم وصف می‌شود. دگرگونی سنت‌ها و پریشانی روستاییان از این دگرگونی، مایه بنیادی داستان است و فکر اصلی که پشت سر این مسائل خوابیده - اگر از شاخ و برگ داستانی آن صرف‌نظر کنیم - همان مسائلی است که در غرب‌زدگی مطرح شده بود و در اینجا آل احمد می‌خواهد، ورود ماشین به روستا و عوارض ناشی از آن را به زبان داستان بیان کند: ماشین به روستا می‌آید و به همراه خود ابزار تازه را جانشین ابزار کهن می‌کند. این ابزار از آن شرکت‌های خارجی یا سرمایه‌گذاران داخلی است. روستایی ناچار است شب و روز کار کند تا پول قسط این ابزار را بدهد. در نتیجه، ماشین سبب رفاه بیشتر روستایی نیست، سبب پریشانی و شوربختی اوست. بدتر از همه اینکه فزاینده‌های زندگانی روستایی در زیرگام‌های ماشین از بین می‌رود، شهر با زنان لختی، سینما، بلیط بخت‌آزمایی و وعده‌های فریبنده‌اش روستایی را به سوی خود می‌کشد و از جا ریشه کن می‌کند. پیرها غرور می‌کنند و جوانان راه شهر را در پیش می‌گیرند و در این میان روستا در میانه وضع قدیم و جدید دست و پا می‌زند و نمایانگر کشمکش‌های جدید می‌شود. صفای روستایی و باورهای اصیل از بین می‌رود و جای آن را نیز چیزی نیست که پُر کند.

این است نظر آل احمد و درونمایه کتاب. روشن است که آل احمد در فرصتی کوتاه، تقرین زمین را نوشته است، [کوتاه نسبت به داستان‌های بلندی چون خوشه‌های خشم که «جان اشتاین‌بک» آن را به مدت چهار سال مدام می‌نوشته است]. از این رو، تقرین زمین را با همه ارزش‌های هنری که دارد - داستان بلند نمی‌توان خواند، بلکه مجموعه‌ای است از تصاویر صحنه‌ها، وصف حال‌ها،

گفت‌وگوی درونی، سخنرانی‌ها ... بی‌اوج و فرود معینی. البته، این‌گونه قصه‌نویسی شیوهٔ ویژهٔ آل‌احمد است و امتیازهایی نیز دارد و چنانکه بعد خواهیم دید از صحنه‌های تکان‌دهنده خالی نیست. ولی، در این داستان، یکنواختی و یکره‌ای حکمفرمایی می‌کند، از سخنان تکراری نیز تهی نیست و گروهی از آدم‌های داستانی مانند هم سخن می‌گویند و همه سخنگوی اندیشه‌های نویسنده‌اند. آری، مراد تک صدایی است. می‌دانیم که نویسندگانی هستند که با چند صدا سخن می‌گویند و نویسندگانی که با صدایی یگانه حرف می‌زنند. آدم‌های داستان‌های تک‌صدایی همهٔ جنبه‌های متفاوت شخصیت نویسنده را می‌نمایند، در حالی که آدم‌های داستانی داستان‌های چندگانگی صداها از ژرفای واقعیت همان‌گونه که هستند به نمایش درمی‌آیند. «باختین»^۱ که داستایوفسکی را نمایندهٔ داستان‌نویسانی از این دست می‌داند، می‌گوید: «چندگانگی صداها مستقل و مشخص، یک چند صدایی اصیل، به طوری که هر صدا به تنهایی نقشی تمام و کامل بر عهده دارد، به راستی ویژگی بنیادی و ممتاز همه داستان‌های داستایوفسکی است... دانستگی قهرمان داستان از بیرون، چون دانستگی متمایز شخص دیگری عرضه می‌شود. در همان حال، این دانستگی «عینی» نمی‌شود، به خود محدود نمی‌شود و تا حدّ چیزی در میان دانستگی نویسنده پایین نمی‌آید.»^۲ و در توضیح این سخنان گفته شده که «اشخاص داستان‌های داستایوفسکی با استقلال کامل رشد می‌کنند و شکفته می‌شوند و آزاد از نویسنده، تنها به پیروی از آن «اصل زندگانی» سخن می‌گویند که بر شخصیت خودشان حکمفرماست و سخنانشان، چنانکه «باختین» به حق می‌گوید، معمولاً کلید فهمیدن کل داستان است.»^۳

این ویژگی را در *برادران کارامازوف* به‌ویژه، می‌بینیم که در آن ایوان، دیمتری، الیوشا و اسمردیاکف و کارامازوف پدر هر کدام نمونه‌ای از گونه‌های اجتماعی هستند

1- M. M Bakhtin

۲. مجلهٔ جهان‌نو، ترجمه اسماعیل خوئی، سال ۲۲، شمارهٔ ۸ - ۱۰، ص ۷۶.

۳. همان

و در فراروند شخصیت خود شکفته می‌شوند و می‌بالند. آدم‌های داستان *آنا کارنینا* ی تالستوی و *بابا گوریوی* بالزاک... نیز چنین‌اند. شخصیت اینان از روبه‌رو شدن با هم، روبه‌رو شدن با رویدادها و کردار آزاد از گرایش‌های این نویسندگان شکل می‌گیرد و در کل، روابط اجتماعی را در پیچیده‌ترین شکل خود به نمایش می‌گذارد.

در *نفرین زمین* مباشر، معلم، بی‌بی، پسرش - وکیل دادگستری، درویش، مدیر مدرسه... هر یک به گونه‌ای از دگرگونی‌ها انتقاد می‌کنند و همه افسوس از دست رفتن رسم و رسوم قدیمی را می‌خورند. در مثل «بی‌بی» می‌گوید: «مشکل آب و ملک و سربازی را با زور می‌شود حل کرد نه. اما معنویات به زور تو گوش مردم نمی‌رود. تو خودت اینها را بهتر از من می‌دانی...»^۱

جمله آخر برای پاسخ به اعتراض احتمالی خواننده آمده. برای اینکه خواننده نپرسد چگونه پیرزنی مالک به این صورت از «معنویات» سخن می‌گوید.

پسر «بی‌بی» نیز می‌گوید: «فایده ندارد رئیس. دیگر ده نان شهر را نمی‌دهد. اختیار دیگر نه دست دهاتی جماعت است نه دست شهری جماعت. دست اینهاست... و با دست اشاره‌ای کرد به نمایندهٔ کمپانی...»^۲ کاری به کار درست بودن سخن نداریم، ولی این سخن خود نویسنده است نه سخن خان مالک. «پرویز داریوش» در مقالهٔ «ادای دین به هدایت» در مورد سخن «حاجی آقا» (پس مردم باید گشنه و محتاج و بی‌سواد و خرافی بمانند تا مطیع ما باشند...) می‌گوید: «کاملاً احتمال آن هست که حاجی آقا چنین اعتقادی داشته باشد، اما هیچ امکان آن نیست که چنین سخنانی را در حضور کسی - ولو اهل بیت - بر زبان بیاورد، مگر آنکه او را مست کرده باشند که محال است یا سُرْم حقیقت در او تزریق کرده باشند، که ذکر از آن نیست.»^۳ همانند همین انتقاد به بی‌بی و پسرش نیز وارد است. شخصیت و فراروند کردار کسانی چون ایشان لازم می‌کند که پنهانکار باشند و اگر حقیقتی را

۱. *نفرین زمین*، ص ۸۵

۲. همان، ص ۷۵

۳. *کیهان ماه*، شماره ۲، ص ۲۰

نیز دریافته‌اند بر زبان نیاورند زیرا اگر بر زبان آوردند به زیانشان تمام خواهد شد و این چیزی نیست که متناسب با شخصیت آنان باشد.^۱ اگر درویش (داستان) چنین چیزی می‌گفت پذیرفتنی بود، ولی پسر مالک ده که در شبکه روابط اشرافی اجتماعی پیچیده و بافته شده است، باید مست باشد که چنین حرفی را در حضور همگان بزند یا سرم حقیقت‌گویی را در او تزریق کرده باشند.

یادداشت‌های معلم گاه از صورت داستانی بیرون می‌آید و به شکل مقاله جلوه می‌کند: «اما مرگ و میر در شهرها کم کم دارد از صورت یک امر آسمانی درمی‌آید، یعنی دست کم رابطه اش را با آن قسمت از امور سماوی بریده که فصل باشد یا سرمای زیاد، یا سوز زنده، یا گرمای کشنده...»^۲ و مانند این نمونه در کتاب زیاد است.

خود شخصیت معلم خالی از نقص‌هایی نیست. او در ده دیگری معلم بوده، حرفی که می‌بایست نزد زده و از آن ده به این ده سنگ قلاب شده، در این ده نیز کارهایی صورت می‌دهد، در نشست مشورتی ده (که در حضور بی بی با ریش سفیدان تشکیل شده) شرکت می‌کند، به بازرسی کار قنات‌کندن می‌رود، میانجی مدیر مدرسه و مباشر می‌شود. از حمله مباشر «به نقاش شورابی» جلوگیری می‌کند، برای مدرسه مزرعه صیفی‌کاری درست می‌کند، به مأمور اداره ثبت یاری می‌دهد تا از اموال و مرغ و گوسفندهای روستاییان صورت بردارد... ولی همین شخص روز بعد از ورود با «ماه جان» که برای کمک و خدمت به او آمده است لاس می‌زند: «دامن پیراهن نیم‌تنه‌اش با هر حرکت دست، می‌رفت بالا و پهلوی و تیره پشتش نمایان می‌شد... که دور زدم. حالا تا بالای نافش را هم می‌دیدم. گود نشسته و سفید... که رفتم جلو و دستم از روی تیره پشتش رفت بالا و بعد برگشت تا زیر بغلش که تر بود

۱. نمونه دیگری که کم اهمیت‌تر است، اما به جای خود دخالت نویسنده را در روال داستان نشان می‌دهد، می‌آوریم: «بی بی: حالا شما بگویید سرکارها. کار امیرآبادی‌ها به کجا کشید؟ یکی از ژاندارم‌ها همان‌طور که نشسته بود دستش را گذاشت بالا و گفت: قربان رضایت طرف را جلب کرده‌اند...» (نفرین زمین، ص ۹۵) آیا واقعاً ممکن است؟

۲. نفرین زمین، ص ۱۶۲

که یک مرتبه ایستاد و: آقا گناه دارد. جواب آن خدایامرز را که می‌دهد؟
 که دست دیگرم از روی نافش رفت بالا. تا آن بالاها. بر گرمای خیس گذرگاه
 میان دو پستانش که خودش را کشید عقب. جوری که اگر با دست دیگر از پشت
 نگرفته بودمش، افتاده بود. گفتم: جواب آن مرحوم با من.^۱

باز احتمال این هست که معلم جوانی به انگیزه شور جنسی چنین کاری را انجام
 دهد، ولی این شخص «معلم» تصویر شده در نفرین زمین آل احمد نمی‌تواند و نباید
 باشد. نمی‌تواند زیرا او - چنانکه داستان حکایت دارد - آدمی است با هدف‌های برتر
 و در سطوحی والاتر زیست می‌کند و نباید زیرا خدشه‌ای بر شخصیت خود وارد
 می‌سازد که خواننده را در زمینه سخنان و کردارهای دیگر خود بدگمان می‌کند. و
 همو خود را به اقامت گزیدن در روستا این‌طور خشنود می‌کند: «به این فکر افتادم
 که اطاقم از یک اطاق شهری، هیچ دست کمی ندارد جز چسناله خیل گداها و قارقار
 کامیون‌ها و نوار مدام فحش خواهر و مادر ولگردها و عربده یخ بلوری و هندوانه گل
 انار...»^۲ و این طبیعی نیست، زیرا معلم جوانی که از لایه پایین جامعه به هزاران
 سختی درس خوانده، دانشسرا رفته و به روستا افتاده... ممکن نیست که روستا را بر
 شهر برتری دهد، مگر اینکه هدفی برتر، اندیشه‌ای والا جویانه‌تر، او را به این کار
 بکشاند و در این صورت این سخنان زیادی است زیرا که چنین کسی در خلوت خود
 باید به شیوه دیگری استدلال کند و تضاد شخصیت او - آن نیز به این اندازه پهن‌اور
 ما را از همگامی با وی باز می‌دارد. می‌گوییم نکند آن همه سینه چاک دادن‌ها و
 مبارزه‌ها و به فکر روستا و روستایی و فرادش روستایی بودن‌ها نیز از روی ناچاری
 بوده است نه از روی آگاهی منطقی که قهرمانی از این دست باید داشته باشد. مراد
 من این نیست که از معلم مدرسه قهرمانی بسازیم بی‌نقص و تمام عیار. چرا که
 می‌دانیم هیچ فردی از تضاد شخصیت تهی نیست، ولی این را نباید بدان معنا گرفت
 که معلم مدرسه‌ای از این دست در لحظه‌ای با زن بی‌پناه روستایی لاس بزند و در

۱. نفرین زمین، ص ۳۷، ۳۹

۲. همان، ص ۴۱

لحظه دیگر سر از سنگر مبارزه درآورد. مقایسه نفرین زمین و چشمه‌هایش [مقایسه معلم مدرسه و استاد ماکان] در اینجا ضروری است. در چشمه‌هایش، استاد ماکان را داریم که در راه هدفی بلند می‌جنگد. «خیلتاش» به او فشار می‌آورد که کوتاه بیاید و رضایت خاطر شخص دیگری را که درست نقطه مقابل اندیشه‌های استاد است، فراهم کند. ولی ماکان زیر بار نمی‌رود. او حتی از عشقش نیز صرف‌نظر می‌کند و آنگاه که فرنگیس در برابر او و هدفش قرار می‌گیرد، برتری می‌دهد که فرنگیس را کنار بزند. البته این واقعیت به سادگی برگزار نمی‌شود. استاد ماکان در جدال درونی فرومی‌غلطد، در پنهانی اشک می‌ریزد، با همه دلبستگی‌ها ناچار است قطع رابطه کند؛ و عشق به فرنگیس اینجا سدی می‌شود در برابر او و هدف‌های فرازجویانه‌اش. ولی سرانجام استاد دل را از سینه می‌کند و دانش سر را جانشین دانش دل می‌سازد. روشن است که اگر استاد جانب «فرنگیس» را گرفته بود، دیگر استاد ماکان نبود و زندگانی‌اش چون افسانه‌ای در یاد خرد و کلان نمی‌ماند و از مرتبه قهرمانی که می‌خواهد «با دست‌های توانا مسیر آب را برگرداند، حتی آنجا که سیلاب‌های سهمگین به سوی او روان‌اند»، فرومی‌افتاد. ولی استاد در این جدال نیز کامیاب می‌شود. شکست او در عشق، ظاهری است و شکوهمندی کار او در قربانی کردن همین نیازهاست. نیاز بدنی موجود است و اهمیّت دارد ولی مهم‌تر از آن برای استاد ماکان نیاز آویختن با نیروهای دشمن کیش است. فرنگیس می‌گوید: از هدف خود صرف‌نظر کن و با ما باش تا مزه لذت‌های زندگانی را بچشی. بیا بیا که در این سفره هر چه خواهی هست.» ولی استاد فکر دیگری در سر دارد... سخن فرنگیس درست است هنگامی که می‌گوید: «من شایسته این مرد نیستم. من آنقدر گذشت ندارم. او یکپارچه فداکاری و محرومیت است. چطور می‌توانم از همه چیز خود دست بردارم. از لباس، از عطر، از گردش، از مسافرت، از تفریح، از معاشرت با جوانان شوخ و خندان...؟»^۱

همین ویژگی را در تنگسیر چوبک می‌بینیم. پدر زنش به او می‌گوید از گناه

کسانی که پول وی را خورده‌اند درگذرد و بگذارد روز قیامت حساب پس بدهند؛ زیرا محمد می‌گوید: «خالو! من روز قیومت میومت سرم نمشه. اونجوری دلم خنک نمی‌شه.»^۱ و به قصد انتقام با تنگ به جان کلاهبرداران می‌افتد و در تشنه سرب داغ می‌نشانند.

معلم مدرسهٔ نفرین زمین در گیر و دار اندیشه‌های پراکنده‌ای است. هنگامی که به سیاه چادرهای نزدیک ده نزد دوست نقاشش می‌رود، بی‌درنگ به گفت‌وگوهای اجتماعی می‌پردازد، نقاش نیز مانند روشنفکری شهری مسائل را تجزیه و تحلیل می‌کند. که معلم ناچار می‌شود به او بگوید «نقاش باشی، نمی‌دانستم آنقدر چیز سرت می‌شود. چرا آن بار صدایت در نمی‌آمد؟» معلم از فقر و گرسنگی ساکنان سیاه‌چادرها ناراحت است «هر یک گرسنگی مجسمی. و پوستی بر روی استخوان...» ولی هیچ یک از اینها مانع نیست که خواهر نقاش را دید نزند و نخواهد که برای همبستری با او نقشه بکشد:^۲ «حیف که نور چراغ بادی مدد نمی‌داد و گرنه چرخ که می‌خورد و پاچینش که طبق می‌زد و پاهای خوش‌تراش که هویدا می‌شد و تا بالای زانو را که می‌دید و مشتۀ گوشت پشت ساق را که فشرده می‌شد و قلمبه می‌شد و رها می‌شد...»^۳

از نقص شخصیت‌ها که بگذریم می‌رسیم به فقره‌های فرعی که در داستان زیاد آمده [طولانی‌تر از همه سرگذشت فضل‌الله است که برای معلم مدرسه می‌نویسد و معلم در سفر به شهر از ده در ماشین آن را می‌خواند و این خود ماجرای طولانی است از فرار فضل‌الله از خانهٔ پدر به شهر و رفتن به سربازی و بقیۀ قضایا...]^۴ و این رویدادهای فرعی^۵، فراروند اصلی داستان را گاه در سایهٔ خود می‌گیرد.

۱. تنگسیر، ص ۸۲ و ۸۳

۲. کار از این بدتر می‌شود هنگامی که معلم مدرسه به نقاش می‌گوید: خواهر قشنگی داری: گفت: پیشکش. می‌بینی که دختر پتیاره، خودش را لا داده. (نفرین زمین، ص ۲۳۸)

۳. نفرین زمین، ص ۲۴۵

۴. همانجا

با این مقدمه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که نفرین زمین داستان بلند نیست و چنانکه گفته‌اند: «قصه عقاید است. از نوعی که هاکسلی و دیگران نوشته‌اند.»^۱، «در وسط‌های نفرین زمین آل احمد تبدیل می‌شود به یک اقتصاددان و بحثی که بین او و دیگران درمی‌گیرد، عیناً مثل مقاله ای است که بین چند نفر تقسیم شده است تا هر کسی نقش خود را با خواندن سهم خود ایفا کند.»^۲

همین نقش را در چشم‌هایش بزرگ علوی می‌بینیم. در حالی که ماکان و «خداداد» درست سر جای خود قرار دارند، فرنگیس گاه به خواست نویسنده از لاک خود درمی‌آید و به میدان مبارزه وارد شود. با اینکه جایی می‌گوید هیچ گاه رابطه ای با مردم نداشته با اشاره استاد دست به کار می‌شود: «از همان ماه دوم کارهای زیادی به من رجوع کرد، من با ذوق و شوق بی‌آنکه کم‌ترین ترس به خود راه دهم، آنها را انجام می‌دادم.»^۳ ولی یک صفحه بعد به هنگامی که پدرش از ماجرای نامه‌ها با خبر می‌شود و به او می‌گوید ماشین تحریرشان را در چاه انداخته تا دردسری پیش نیاید، فرنگیس غش می‌کند!^۴

نقصی از این دست *شادکامان* دره قره‌سو علی محمد افغانی را سخت ناپه‌نچار کرده. او که با نوشتن *شوهر آهو خانم* رمان بزرگی به ادب معاصر داد،^۵ با نگارش *شادکامان*... به حجم‌گرایی و نثر حجازی‌وار فروغ‌لطید و عشق آبکی پسر و دختری را به یکی از مهم‌ترین مسائل اجتماعی ایران وصله زد. در بسیاری صفحه‌ها، آدم‌های داستان ناچارند از روی یادداشت‌های پراکنده نویسنده نقش خود را بخوانند و بازی

۱. قصه نویسی، ص ۴۴۴

۲. همانجا

۳. چشم‌هایش، ص ۱۶۸

۴. همان، ص ۱۶۹

۵. آل احمد درباره *شوهر آهو خانم* می‌گوید: «کتاب بسیار خوبی است، ولی لازم بود کتاب را بدهد دست آدمی، پانصد صفحه این کتاب را بردارند... یک مقدار اباطیل... مثلاً میتولوژی یونان مرجع کتاب است. اما به هر صورت کار حسابی است... و این طور که من شنیدم... تکه‌های اصیل این کتاب به نظر خودش (= افغانی) زشت است، تکه‌های زشت کتاب به نظرش خوب است.» (ارزیابی شتابزده، ص ۷۲) «شوهر آهو خانم با همه نقص‌هایش آخرین واقعه ادبی در زبان ما و زمان ماست.» (همان، ص ۵۷)

کنند. در مثل گروهی روستایی دور هم گرد آمده اند و آخرین پژوهش‌های فلسفی — اقتصادی را به خورد یکدیگر می‌دهند. ناگاه روستایی کوره سواد داری از گرد راه می‌رسد و همین که می‌فهمد. سخن دربارهٔ چیست، با نوعی کم‌طاقتی (!) دست روی زانو زده می‌گوید: «پس اضافه تولید را چه می‌گویید؟»^۱

نفرین زمین، البته، تا به این اندازه نقص ندارد و همان طور که گفته شد «قصهٔ عقاید» یا داستان اندیشندگی است. داستانی از گونهٔ طاعون کامو و دنیای قشنگ جدید هاکسلی^۲ و قلعه حیوانات جورج اورول. این نویسندگان آدم‌های داستانی را فراروند داستان را طوری برمی‌گزینند، که در راه اثبات اندیشه‌های آنها حرکت کنند و در آخر سر همان چیزی را بگویند که نویسنده می‌خواسته است بگوید. در مثل هاکسلی در دنیای قشنگ جدید می‌خواهد تکنولوژی جدید را بگوید، زیرا از دیدگاه او تمدن جدید انسان‌ها را به صورت آدم‌های ماشینی درآورده است و اگر این طور پیش برود، روزی می‌رسد که دیگر شعر، دین، فلسفه و دیگر لطیفه‌های اندیشهٔ انسانی را باید در کوزه گذاشت و آبش را خورد! او در داستان به سوی آینده می‌تازد و هزاران سال بعد را مجسم می‌کند، در جهانی که سود فرد باید در گرو سود جمع باشد و دیگر فردیت معنایی ندارد. هاکسلی این خوش‌بینی را نمی‌پسندد و بر ضد آن می‌شورد. دنیایی که کودکان ماشینی به دنیا می‌آیند و فرمان جامعه را بدون چون و چرا انجام می‌دهند و کتاب مقدس و آثار شکسپیر و ویلیام جیمز و کتاب تقلید مسیح برایشان آثاری بی‌ارزش است،^۳ و دورنمای طبیعت چیزی زشت و نابهنجار است. و خوشبختی انسان با دانش بیشتر به دست نمی‌آید.^۴

و این داستان‌ها تفاوت دارد با جنایت و کیفر داستایوفسکی و اطاق شمارهٔ شش

۱. شادکامان درهٔ قره‌سو، ص ۲۴

2- A. Huxley's Brave New world

۳. دنیای قشنگ [یا ستایش آمیز] جدید، ص ۱۸۰

۴. همان، ص ۱۴۱

چخوف و لرد جیم کنراد^۱ و ژرمنیال زولا و آنای کارنینای تالستوی... که رویدادها و آدم‌های آنها، از دل واقعیت بیرون کشیده شده‌اند و هر یک از آدم‌ها در فراروند زندگانی و موقعیت خود پیش می‌رود تا خطی از خطوط کلی اجتماعی را بنمایاند.

با این همه، نفرین زمین در زمینه داستان‌نویسی اندیشندگی، بر خلاف گفته نویسنده قصه‌نویسی اثری است موفق و با همه نقص‌های فنی آن اثری است به- هنگام. زیرا نویسنده گرچه نخواسته یا نتوانسته داستان بلند بی‌نقصی بنویسد، در نوشتن آنچه خواسته توفیق زیاد به‌دست آورده. از توفیق‌های او، تصویرهای پی‌درپی و کوتاهی است که برای تجسم صحنه‌ها، می‌آفریند. تصویر صحنه‌ای که کودکی به وسیله گرگی خورده می‌شود. شاهکاری است از ایجاز و تجسم و تصویر. آل‌احمد در تصویر این صحنه، هراس و سوگ عظیمی را یک جا در دل خواننده رسوخ می‌دهد. معلم مدرسه در اطاق خود نشسته که صدای‌های و هوی روستاییان برمی‌خیزد: «هوا تاریک شده بود. اما روشنایی برف که بر زمین نشسته بود در هوا می‌تراوید و خبر در چشم‌ها خوانده می‌شد»^۲

معلم و دیگران سراسیمه به کشتگاه کودک می‌رسند: «اول لکه‌های سیاه بر روی برف. بعد جای پاهایشان سه انگشت جلو و یکی عقب. بعد یک جا برف بدجوری آشفته بود. یعنی صحنه جدال؟ و میان خودشان؟ یا پسرک هم مقاومتی... که دو تا از بچه‌ها به گریه افتادند.»^۳ مرگ کودک نامستقیم وصف می‌شود: «اول کیفش را پیدا کردیم، بعد یک لنگه کفش را و بعد یکی دو تکه پارچه...»^۴ سپس حالت درونی راوی: «... که دیدم دلم دارد به هم می‌خورد، خودم را... کشیدم کنار و دو مشت برف به صورتم مالیدم و دندان‌هام که از سرمای برف آزرده‌ام جا آمد و دیدم که ستاره‌ای افتاد...»

۱. از این نویسنده - که لوکاچ وی را با توماس‌مان و شاو و رئالیست‌های قرن بیستم و ادامه‌دهنده فرادش‌های واقع‌گرایی اروپایی می‌نامد، چند داستان به پارسی ترجمه شده است.

۲. نفرین زمین، ص ۱۵۵

۳. نفرین زمین، ص ۱۵۵ و ۱۵۶

۴. همانجا

هرچه بود قندیل‌های از یخ بسته ستارگان آویخته بود.^۱ و پیش از همه این توصیف-ها، تصویر چهرهٔ کودک که در حدّ زیبایی و گیرایی است و سوگ بعدی را دو چندان می‌کند: «و چه پسری؟ وقتی می‌خندید درست انگار که گلی می‌شکفت. تنها لب‌هایش به خنده باز نمی‌شد. یا پره‌های بینی و خطوطی که کنار لب‌ها می‌افتد. تمام صورتش می‌شکفت و خون تا پشت گوشش می‌دوید...»^۲ این صحنه‌ها و صحنهٔ خلوت معلم مدرسه در حیاط دبستان در زیر سقف آسمان شب، در آغاز نقرین زمین شاهکاری از لطافت و ایجاز سخن و هنرنمایی کلام است و در مرتبه عالی‌ترین تصویرهایی است که در نثر معاصر پارسی به‌دست داده شده است. آل احمد در این صحنه‌ها و هدایت در بوف کور و علوی در *یه رنچکا* و چوبک در *داستان چرا دریا طوفانی* شده بود و افغانی در *تصویر رقص هما* [شوه‌ر آهو خانم] و محمود دولت‌آبادی در *صحنهٔ مرگ صالح* / *اوسنه باباسبخان* و سیمین دانشور در *صحنهٔ آوردن جنازهٔ «یوسف»* به خانه [در سو و شون] و احمد محمود در *وصف شکنجه‌های خالد در زندان* [در همسایه‌ها] ... به مرتبه بلند هنری و به رسیدن به شیوهٔ ویژه توفیقی شگرف یافته‌اند. در این صحنه‌ها و تصویرها واقعیت با ابعاد شگرف و گونه‌گونش جلوه‌گر است و به دور از تظاهر به سبک‌گرایی افراطی و زیور دادن‌های تصنعی کلامی، به مرتبه نوشته‌هایی پویا، رسا، شکوهمند که خبر از تصویرهای روبه‌رو و دگرگونی‌های زمان می‌دهد، رسیده است. و صحنهٔ خلوت معلم مدرسه در سکوت نیمه‌شب در نقرین زمین گویا چنان واقعیتی است که هر بار آن را بخوانیم، باز تازه‌ترش می‌یابیم:

«ستاره‌های درشت در آسمان آویخته و خیلی نزدیک. درست همچون دانه‌های تازه از دریای نور بیرون کشیده و نقره‌چکان... آسمان و قدری نزدیک بود که به طالع‌بینان حق دادم و درد پلنگ‌ها را فهمیدم و نیز درد عاشقان را... و سگی که به مدارا رانده بودمش به در پنجه می‌کشید و گفت‌وگوی مرموز بانگ خروس‌ها، از پاس سوم یک شب دهاتی خبر می‌داد و از مردگان هیچ خبری نبود، نه اثری، نه

۱. همانجا

۲. همان

ارثی، نه سایه‌ای، نه وهمی... و ترس سایه‌ای گذرا بر خاطرم افکند. همچون گذر سایه گنجشک دیر کرده‌ای، در نیمه روز چله تابستان، بر دشتی بایر. اما حضور نامریی ده و آن آسمان عمیق و بلند و آن ستاره‌های در دسترس آویخته و این گورستان تحوّل یافته و سگی که رانده بودمش، چنان به هم نزدیک بودند و چنان تنگ در هم نشسته... که هیچ جایی برای ترس نبود... همه جا پُر بود. پُر از چیزی ورای قبرستان و مدرسه. پُر از چیزی برتر از مقایسه‌ها و غم‌ها و دردرها. و چه تسلائی! و چنان عظیم که خجالت کشیدم به دستاویز روشنایی زرد و چرکین یک فتیله نفتی بیاویزم. چراغ را کشتم و در نور ستارگان، بر فرش خاکی و بی‌نشانه مدرسه و به انتظار خوابی که نمی‌آمد، به استحال‌ای تن دادم که از قبرستانی مدرسه‌ای و از ستاره‌ای شعری و از درویشی معلمی می‌سازد.^۱

یکی دیگر از ویژگی‌های نفرین زمین، نشان دادن رسم‌ها، مشخصات درونی و برونی روستا، طرز تقسیم زمین و آب روستا و روحیه روستاییان است. آل احمد ده را از درون وصف می‌کند نه از برون. او و منوچهر شفیانی، امین فقیری، محمود دولت-آبادی، منصور یاقوتی و بهرام حیدری و درویشیان و چند تنی دیگر با رفتن به ده، اصالت روستا را یافته‌اند و زمینه‌های بکر زندگانی روستایی را که چه مایه‌های خام و اصلیلی در اختیار داستان‌نویس واقع‌گرای می‌گذارد و با تصویرهای خود نشان داده‌اند که تصویر روستا در نوشته‌های جمال‌زاده [سورآباد] و حجازی [در شیرین کلا] تا چه اندازه باسمة‌ای است. این تصویرها از گونه تصویرهایی نیست که رمانتیک‌های وطنی از روستا دارند و از روستا آبشاری را تصویر می‌کنند و جویباری و باغی پرگل و صدای چهچهه پرندگان و دخترکانی که روی گل‌ها می‌دوند! و مردمانی که شیر تازه و غسل ناب می‌خورند. آل احمد، البته، روستانویس نیست، ولی در نفرین زمین و بخشی از *نون و القلم* و *سرگذشت کندوها* زندگانی روستایی را در واقعیت موجود خود آن تصویر می‌کند. به گفته سیمین دانشور: «بارها شاهد بوده‌ام که در یک قهوه‌خانه دودزده در یک دهکده گمنام ساعت‌ها پای صحبت یک پیرمرد... و یا یک

جوان خسته و آفتاب خورده و از کار بازگشته نشسته است و از ذهن تار آنها خاطرات یا مخاطرات آنها را با منقاش همدردی و حوصله بیرون کشیده است. یا دیده ام که از این مزرعه آفتاب زده و سوخته به دنبال زارعی که عرق ریزان در جستجوی آب یا هدایت آن، بیل به کول به مزرعه دیگر می رفته است، راه افتاده و با گفتن خدا قوتی و تعارف کردن سیگاری آن چنان او را به درد دل واداشته است که گفتی سال هاست با هم رفیق اند. کنار جوی آبی نشسته اند و وقتی من رسیده ام که دیگر صحبت کشت و محصول و سهم اربابی و تقسیم آب تمام شده است و مخاطب جلال به داستان سیاه سرفه بچه اش و یا افتادن مرغش در چاه رسیده است... تنها حوصله ای که برایش مانده - چه در سفر و چه در حضر در پای چنین مردمی که به قول خودش اصالت زندگی در آنها هست می ریزد.^۱

به همین دلیل است که تصویر آل احمد از روستا، تصویر گذرنده ای شهری نیست، تصویر حجازی وار نیست که برای «تمدد اعصاب» به روستای مازندران به نام شیرین کلا می رود و روستا را از پشت عینک ضخیم اشرافی خویش می بیند. حجازی در داستان شیرین کلا در خانه خان مالک نشسته ناظر مجادله دو گاو و صاحبان آنهاست. جنگ گاوها برای تصاحب یک دختر به نام «لیلا» و بازنده شدن یکی از آنها به نیرنگ. و نخست توصیفی الکی از ده: «ناگهان صدای محزون و گرفته گاوی بلند شد و انعکاس دراز آن در کوه ها و دره ها پیچید [ده ساحلی کوه و دره اش کجا بود؟] و زیر و بم ها در گرفت. گویی در معبد آسمان ناقوس می زنند. از شوق و رقت بیتاب شدم (!) چشم ها را به هم گذاردم که بار دیگر این نغمه دلکش را بشنوم...»^۲

داستان عشق «مراد» و «رستم» دو پسر عمو که عاشق «لیلا» شده اند به گوش «حضرت والا» می رسد و او با «شوق و رقت» خواستار دیدار او می شود؛ «لیلا»ی ایشان دختری است از این دست: «... لیلا آمد و با قیافه متین و متکبر

۱. اندیشه و هنر، ص ۶

۲. آئینه، ص ۲ و ۳ و ۶

راست روبه‌روی من ایستاد، گردن و سینه و ساق و اعضاء بدنش مثل اینکه سال‌ها ورزش کرده باشد، گرد و خراطی شده بود.^۱ و لیلا در پاسخ اینکه مراد رستم کدام را بیشتر دوست داری می‌گوید: «هر دو را یک اندازه دوست دارم... هر دو پر زورند... هر کدامشان یک‌جور مهربانی دارد. خودت چشم داری ببین که هر دو خوشگل هستند... و از هیچ کدامشان نمی‌توانم بگذرم...»^۲

گاوهای مراد و رستم با هم می‌جنگند و گاو مراد شکست می‌خورد «فریاد و هیاهو از تماشاچی‌ها برخاست و کلمهٔ وطن! وطن بر زبان‌ها جاری شد.»^۳ معلوم می‌شود رستم نیم‌ساعت پیش‌تر از موعد مقرر، گاوش را به میدان آورده گاوش در آنجا «وطن کرده است:» گاوی که جایی افتاد آنجا وطن می‌کند، آن وقت برای حفظ وطن، زورش ده مقابل می‌شود و دیگر هیچ گاوی نمی‌تواند او را بزند. مراد به دنبال شکست گاو راه می‌افتد تا گریه‌کنان از ده کوچ کند، «لیلا» که خیانت رستم را فهمیده با بلند کردن صدای مرادجان! مرادجان و اشک ریزان به دنبال او می‌دود و به گردنش می‌آویزد و «پس از چند دقیقه که به این حال گذشت لیلا و مراد با هم برگشتند و آمدند تا مقابل ما و با کدخدا حرف‌هایی زدند و کدخدا - برای اینکه ما بفهمیم با فارسی کتابی (!) گفت: حق با توست مراد، به تو خیانت شد، اما در عوض خدا لیلا را به تو داد که از صد گاو نر بیشتر می‌ارزد.»^۴ (!)

و اما نتیجه اخلاقی داستان: «بلی، اگر گاو رستم وطن نکرده بود، گاو مراد همان ضربهٔ اول شکمش را سفره می‌کرد... خوب فهمیدیم که چرا «افلاطون» می‌گوید محکم‌ترین علقهٔ زندگی مهر وطن است...»^۵

این هم گونه‌ای تصویر از ده. تصویری که از همان آغاز نشان می‌دهد و فریاد می‌زند که نگارنده‌اش در کار داستان‌نویسی ول معطل است و تازه نتیجه داستان با

۱. همانجا

۲. همانجا

۳. همانجا

۴. آئینه، ص ۷

۵. همانجا

آن همه دُرُفشانی و اندرزبافی بر خلاف قصد نویسنده از آب درمی‌آید، زیرا که در «داستان» جناب ایشان دارندهٔ گاوی که برای وطنش می‌جنگد، بازنده می‌شود!

آل احمد در توصیف سیاه‌چادرهای نزدیک روستا می‌نویسد: «دم غروب بود که رسیدم. بهار با همه خنکا و بویش در هوا بود و خشک‌ود کنار آبادی هنوز معبر چوبی بود از الباقی هرز آب بهاره. و بر دامنهٔ تپه‌ای که به آن می‌پیوست سیاه‌چادرها، نهج و سنگین و وصله دار، به طناب‌های بالایی خود آویزان. چهار تا بودند و میان هر دوتای از آنها با تیغ و گون حفاظی ساخته برای احشام...»^۱ و در توصیف خود روستا «دهی مثل همهٔ دهات. یک لانهٔ زنبور گلی و به قد آدم‌ها. کنار آب باریکه‌ای یا چشمه‌ای یا استخری یا قناتی... که افتادیم توی کوچهٔ اصلی ده. از زیر ردیف بیدها می‌گذشتیم و سپیدارها. بیدها گرد گرفته و خفه و سپیدارها دلباز و بلند. چشم‌های ریز و درشت بر تنه‌هاشان مانده.»^۲ و در توصیف کودکان مدرسه: «تا پایم از رکاب کامیون به زمین رسید بچه‌ها هورا کشیدند و کف زدند و دهاتی‌ها برگشتند؛ و نگاهی؛ و سایهٔ ریشخندی روی صورت چندتاشان. ولی دست زدن بچه‌ها اصلاً صدا نداشت. انگار نمد به کف دست‌هاشان بسته بودند...»^۳ و در توصیف آدم‌ها: «درویش به صدای پای ما برگشت. چپش را به یک حرکت خالی کرد که جرقه‌هایش را باد بلعید و برخاست. در سایهٔ بیدها و تپه، که دیگر سایه نبود و چیزی از شب با خود داشت. اول ریش دراز سیاهش را دیدم و بعد کفنی راسته‌اش را و بعد صورت سیاه و استخوانی‌اش را.»^۴ و در توصیف پسر مالک: «پنجاه ساله مردی بود با شکم بزرگ و هیكل متوسط و تاسی وسط کله‌اش را با دستهٔ نازک و چسب خورده موهای طرف چپ پوشانده و سیگار فرنگی به‌دست... ته چایی‌اش را سرکشید و پکی به سیگارش زد که دودی شیرین داشت و بیشتر عطر بود تا دود...»^۵ و وصف صحنهٔ شک

۱. نفرین زمین، ص ۲۳۷

۲. همان، ص ۹ و ۱۰ و ۱۱

۳. همانجا

۴. نفرین زمین، ص ۱۹

۵. همان، ص ۷۴ و ۷۵

انداختن برای کشت دیم در حضور بی‌بی: «نفر اول مشه‌دی اکبر درآمد که کلاه نمدی اش را برداشت و سرش را خاراند و بلند گفت لااله الاالله و نفر دوم یکی از دسته سه نفری سرئنه‌های همزاد. و همین جور پنج بار پشک انداختند و پنج‌بار درویش به صدای بلند شمرد.» و درویش در پاسخ پرسش معلم می‌گوید: «... فقط زمین‌های آبی مرز و سامان دارد. زمین‌های دیم یکسره است. ملک اربابی است و دور افتاده و سنگلاخ هم هست. هر یک از شش طرف آبادی را یکی از بُنه‌ها می‌کارد. دست جمعی می‌کارند و دست جمعی هم برداشت می‌کنند. پشک هم که می‌اندازند برای این است که سر دور و نزدیک بودن یا هموار و ناهموار بودن زمین به کسی اجحاف نشود.»^۱

آل‌احمد در نفرین زمین گذشته از این توصیف‌های جاندار و ترسیم رسم‌ها و باورهای روستا محیط درونی آن را نیز مجسم می‌کند و پویایی و ایستایی آن را نشان می‌دهد. در این اثر به نیکی می‌توان مرحله انتقال ده را از وضعی به وضع دیگر دید. نویسنده سوگنامه زندگی روستایی را در این می‌داند که از زمین، از خاک خود دارد ریشه کن می‌شود و انسانی که باید به مام مهربان خود زمین برگردد به آسمان صعود می‌کند. صنعت غرب بازار می‌خواهد و روستایی جهان سوم باید جور کاخ‌نشینان غربی را بکشد. این طرز نگرش - چنانکه در گفت‌وگوی درباره غرب‌زدگی گفتیم - در مجموعه دربردارنده حقیقت‌هایی است، ولی کل حقیقت را در بر ندارد، زیرا به جای طبقه بهره‌کش و بهره‌ده، جدال شرق و غرب را به میان می‌کشد. ولی آل‌احمد، با این همه به جای حساس درد انگشت‌گذاشته است. او جایی دیگر می‌گوید و «عقیده من هنوز همین است. فدای سر من که تمام صنایع غرب بخوابد. من هیچ نوع همکاری با غرب در این مورد ندارم. کارخانه‌های منچستر بخوابد من راحت ترم تا راست راست گرسنه... من ایرانی - و بی کفش و کلاه (باشم).. و آن بابا بیمه اجتماعی بدهد به کارگرمایش در سنین پیری که توی هاید پارک بنشین.»^۲

هدف درونمایه نفرین زمین اثبات بیهودگی ریشه کن شدن روستایی است و بدی

۱. نفرین زمین، ص ۹۳ و ۹۴

۲. اندیشه و هنر، ص ۵۴

دور شدن از آیین‌های کهن. آل احمد هنگامی که معلم مدرسه را در برابر درویش می‌گذارد و گیرایی سخن درویش و باسمة ای بودن درس‌های مدرسه را گوشزد می‌کند، به اینجا می‌رسد که صفایی بی‌شیلہ پیلہ، خوشدلی و آرامشی پری وار در سادگی زندگانی و طبیعت می‌بیند. معلم مدرسه به درویش می‌گوید که تو تنها نیستی. با منظومۀ زندگانی روستایی می‌خوانی. ولی من در این منظومہ زیادی هستم با این فرهنگ جدید و میز و نیمکت و قرتی‌بازی: «تو که می‌گویم همۀ شماها را می‌گویم. با سرتاسر عرفانتان و کتاب‌هاتان و عوالم‌تان. اما من، سوار کامیون به این دهکده آمده‌ام. از شهر آمده‌ام. از شهری که مدام خودش را با سرزمین‌های قوخیز مقایسه می‌کند، نه با این دهات...»^۱

نفرین زمین بیشتر از آنچه داستان باشد، مجموعۀ اندیشه و شعر است. شعر از آن رو که برخی سطرها و صحنه‌های آن از شعر هیچ کم و کسر ندارد. این کتاب و سرگذشت کندوها و مدیر مدرسه آل احمد را می‌توان یادداشت‌های شاعرانه و ژرف و در همان زمان واقعی او در این چند دهه اخیر دانست. اگر شخصیت‌سازی در این داستان‌ها ضعیف است و اگر رویدادها پیوستگی لازم را ندارد، در عوض چیزی دارد که جبران این نقص‌ها را می‌کند. او درد و نابسامانی‌ها را در صحنه‌های کوتاه و از زاویه‌های گوناگون نقاشی می‌کند. [رفتن یا کوچ روستاییان به شهر در نفرین زمین در مثل]. مهر او به طبیعت، صفای کشتزاران، شب روستا، بامداد، پای صحبت روستاییان نشستن و ورود در هستی سحرآسای چشمه‌ساران و باغ‌ها و صحراها... بی‌پایان است. و مهر او بیش از همه چیز به مردم تعلق می‌گیرد، به مردمی که از دل خاک تیره شکوه کشتزاران و گندمزاران را متجلی می‌کنند. آل احمد به ما می‌آموزد آنچه را که غالباً در زندگانی نمی‌بینیم و فراموش می‌کنیم ببینیم، مشاهده کنیم. در داستان‌های آخرین او می‌توانیم غنای شاعرانه و مهر به روستاهای گوشه و کنار سرزمینش را ببینیم، یا مهرش را به چشم‌اندازهای شهری و وطنش را که زیر گام‌های ماشین افتاده، گرایشی که در همان زمان با مهر به مردمی که در این چشم‌اندازها کار و زیست می‌کنند آمیخته شده است.

تک‌نگاری‌ها

آل احمد، در مقاله‌ها، ترجمه‌ها و پژوهش‌های فرهنگ مردم... خود نیز به دنبال تازگی‌ها و شناخت مشکل‌های فرهنگی و امروزی است. چند سال پایان زندگانی خود، مشکل‌های ادبی، هنری و مسائل فرهنگ مردم را از زاویه ای می‌دید که در غرب‌زدگی دیده بود. از نگرش او، تمدن غرب سیل آسا پیش می‌آید و آیین‌های کهن روستاها و شهرهای ما را از بین می‌برد و او می‌کوشد پیش از نابود شدن آنها، در دفترهایی نگاهشان دارد. روشن است که آل احمد در نگهداری فرهنگ مردم انگیزه ای درونی دارد و همانند «پژوهندگان» موسمی این زمینه‌ها نیست. پیش از او صادق هدایت [نیرنگستان، اوسانه و طرح فولکلور ایران] و صبحی مهتدی [گردآوری قصه‌ها و متل‌ها] و امیرقلی امینی [داستان‌های امثال] و کوهی کرمانی [گردآوری ترانه‌های محلی] و چند تنی دیگر در زمینه گردآوری فرهنگ مردم کوشیده بودند. آل احمد نیز با نوشتن *اورازان*، *تات‌نشین‌های بلوک زهرا*، *جزیره خارک* و *شهر بادگیرها*... به این گروه می‌پیوندد و سایه روشن زندگانی روستاهای ما را ثبت می‌کند. نوشته اند که *این اورازان* بود که به اردیبهشت سی و سه و *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* به مهر سی و هفت چاپ شد. در این میانه و در راه زاهدان، گذاری هم به شهر بادگیرها افتاد (نوروز سی و هفت) و هنگامی که بته‌های هندوانه در آن سال به آب سنبله می‌نشست، گزارده یزد به چاپ سپرده شد.»

آل احمد در پیشگفتار *اورازان* پس از اشاره به بی‌توجهی دستگاه‌های فرهنگی و مطبوعات و پژوهندگان به ناشناخته‌های گوشه و کنار سرزمین ما می‌گوید:

«نویسنده این مختصر نه لهجه‌شناس است و نه در این صفحات با مردم‌شناسی و قواعد آن - و یا با اقتصاد سر و کاری دارد... بلکه سعی کرده است با صرف دقتی... یک ده دور افتاده را با تمام مشخصات آن ببیند و از آنچه دیده است مجموعه مختصری فراهم بیاورد، حاوی تکاپوی روزمره مردم آن ده.»^۱ دلبستگی آل احمد به پژوهش ویژگی‌های *اورازان* و *تات‌نشین‌ها* ... هم جنبه فردی دارد و هم جنبه اجتماعی. او چنانکه خود می‌نویسد از کودکی به بلوک زهراء، به‌ویژه در تابستان‌ها، رفت و آمد داشته است [شوهر خواهرش از طلاب علوم دینی قم بوده که قرار بوده به جای پدرش آخوند دهات بلوک زهرا بشود]... و از جهت دیگر دیده است که اورازان در مثل «دهی است مثل هزاران ده دیگر... که زمینش را با خیش شخم می‌زنند و بر سر تقسیم آبش همیشه دعوا بر پاست...»^۲ از این رو، کوشیده است با پژوهش در زمینه‌های زندگانی روستاهای بلوک زهرا نمونه کار را به‌دست دهد و سنگ بنایی برای پژوهش‌هایی در این زمینه بگذارد.

اورازان دیهه‌ای است کوهستانی... در منتهای شرقی کوهپایه طالقان «که در آن از دبستان و ژاندارمری و بهداری خبری نیست... اغلب اهالی هنوز با سنگ چخماق و «قو» چپق‌های خودشان را آتش می‌کنند.»

در *اورازان* نخست با انگیزه درونی نویسنده به پژوهش درباره این روستا آشنا می‌شویم، سپس وضع جغرافیایی و طبیعی آن به‌دست داده می‌شود. و «مردها ریش می‌گذارند به استثنای جوان‌ها که ماهی یکبار سلمانی ده صورتشان را کم‌تر می‌تراشد و بیشتر ماشین می‌کند. و همه سرشان را می‌تراشند. زن‌ها چارقد سر

۱. کسان دیگر نیز در زمینه گردآوری فرهنگ مردم و تک‌نگاری کوشیده‌اند: محمدعلی جمال‌زاده (*فرهنگ لغات عامیانه*)، انجوی شیرازی؛ صادق همایونی (*ترانه‌هایی از جنوب*؛ فرهنگ مردم سروستان)؛ محمدجعفر واجد (*توبید دیدار در شرح کتاب کان ملاحه*... به زبان محلی شیرازی)؛ عقائد و رسوم عامه مردم خراسان اثر ابراهیم شکورزاده ۱۳۴۶؛ ابوالقاسم فقیری (*ترانه‌های محلی*)؛ احمد شاملو (*کتاب کوچه*)؛ غلامحسین ساعدی (*اهل هوا، خیاو، ایلخچی*)؛ خسرو خسروی (*جزیره خارک*...)؛ بلوکباشی (*مقاله‌هایی در مجله هنر برای مردم*) و ...

می‌کنند و نیمه پیراهنی روی شلیته بلند و پُر چین و تاب خود می‌پوشند... با طبیب اصلاً سر و کاری ندارند و عقیده دارند که آب «چهل چشمه» و «شاه‌رود» دوی همه دردهاست.^۱ دربارهٔ وضع طبیعی و محصول روستا می‌خوانیم: «هنوز محصول را برنداشته‌اند باید برای سال بعد تخم بپاشند. زمین سنگلاخ کوهستان هم که مددی نمی‌کند. سالی که خیلی فراوانی باشد گندم هفت تخم می‌دهد. به این مناسبت ارزن می‌کارند... آش ارزن خوراک همیشگی آنهاست. آن را با شیر می‌خورند، از آن نان می‌بندند و یا تنها با آب می‌پزند.»^۲

امامزادهٔ آنها «معصوم زاده» نامیده می‌شود که به روایت اهالی مقبرهٔ مشترک سید علاء‌الدین و سید شرف‌الدین [اجداد اصلی مردم این روستا] است. این دو برادر در زمان‌های پیشین از مدینه به اینجا آمده‌اند و چون مالک ده «گبر» بوده پنهان نزد چوپان وی می‌زیسته‌اند. مالک «محمود گبر» از آمدن آنها باخبر می‌شود و از آنها طلب معجزه می‌کند «و آن دو نیز مثنی ریگ در جیب خود می‌ریزند و به صورت طلا و نقره بیرون می‌آورند.» «محمود گبر» اسلام می‌آورد. و املاک «اورازان» و «گیلارد» و «خودکاوند» را به آنها می‌بخشد. به این دلیل این سه روستا «سیدنشین» هستند و مردم اورازان باور دارند که در این روستا «مرد عام بند نمی‌شود و چهل روزه می‌میرد یا می‌ترکد.»^۳

«در مرکز ده چشمهٔ بزرگی هست که بیش از دو سنگ آب می‌دهد. هیچ کس از این آب نمی‌خورد. اما اطراف چشمه را کنده‌اند و سنگ چیده‌اند و چالهٔ بزرگی به‌وجود آورده‌اند که محل شستشوی ظرف و لباس و فرش اهالی است. گاو و گوسفندهای خود را هم در آن می‌شویند، حتی برای شستن مرده‌های خود نیز از آن استفاده می‌کنند.»^۴

۱. اورازان، ص ۷ و ۱۳ و ۱۸

۲. همانجا

۳. همان، ص ۱۹

۴. همان، ص ۲۵

نویسنده پس از وصف قنات‌ها و چشمه‌ها و یادکرد مهارت کوه‌کنندگان مردم و وضع آسیاب‌ها به تشریفات عزا و مراسم دیگر اهالی می‌پردازد. تشریفات عزا از تشریفات عروسی نیز مفصل‌تر است. «هنگامی که کسی مرد از خانواده او یا همسایه‌ها، کسی به بام می‌رود و مناجات می‌کند و به فارسی و عربی اشعار و دعاهایی می‌خواند. مردهایی که در ده هستند یا در مزارع اطراف کار می‌کنند، صدای مناجات را می‌شنوند و با هم به قبرستان می‌روند و دسته‌جمعی قبر را می‌کنند...»^۱

وصف خوراک مردم نیز طرفه است: پُرخورند زیرا مواد غذایی خوراکشان بسیار کم است. خیلی کم گوشت می‌خورند مگر گوسفندی یا بزى از کوه پرت شود و سنگ پایش را بشکنند و مجبور بشوند سرش را ببرند. شیر و ماست و دوغ و کشک و پنیر... فراوان دارند... جامه مردم ساده است و در محل تهیه می‌شود. با پشمی که از گوسفندهای خود می‌گیرند و می‌تابند پارچه زمستانی، جوراب پشمی و به ندرت قالیچه و خیلی بیشتر از آن جاجیم می‌بافند. مردها پیراهن سفید می‌پوشند و شلوار آبی... ولی مردم «ولیان» - ده پایین اورازان - که راه ماشین رو دارد، زودتر آداب شهری را در لباس پوشیدن اقتباس کرده‌اند. در اورازان کمتر اثری از پوشاک شهری هست. کسانی که از نظام وظیفه یا شهر به ده برمی‌گردند، باز همان کرباس آبی و همان گیوه‌های تخت کلفت و همان شلوار و شلیته محلی را می‌پوشند. سپس وصفی از مراسم عروسی می‌آید که ساده و فقیرانه است. عروس را سوار قاطر می‌کنند و زینت‌هایی از پارچه و جاجیم از اطرافش می‌آویزند. دختر و پسرها در کودکی برای یکدیگر شیرینی می‌خورند. شب عروسی، داماد را به حمام و سپس به زیارت امامزاده و بعد به خانه می‌برند. داماد دست پدر یا ولی خود را می‌بوسد و با شمع‌هایی در دست روی کرسی مفروش می‌نشیند. پیش از این جار زده‌اند و مردم ده جمع شده‌اند... پیرمردی به میان می‌افتد و چوب و تخته‌ای یا چوب و چارپایه‌ای به دست می‌گیرد و کنار داماد می‌ایستد و هدایای اهالی را جار می‌زند: سید مشهدولی، ای گوها دا، خانه آبادان و به چوب می‌کوبد و هر یک از اهالی به قدر

طاقت خود هدایایی می‌دهند...»^۱

عروس را نیز از سوی دیگر زیور کرده می‌آورند. داماد و ساقدوش‌ها (= زاماست برار) به بام می‌روند و داماد سه بار قند یا انار یا سیب به طرف عروس و قافله اش می‌اندازد.^۲ اگر به عروس خورد یا از بالای سرش گذشت، معتقدند که داماد در شب زفاف موفق خواهد بود و گر نه فال بد می‌زنند... زفاف شب نیست، عصرهاست. موفقیت داماد را هنوز آفتاب غروب نکرده با طبل بر سر بام می‌کوبند.

سپس وصف پخت و پز و اجاق و تنور... ده می‌آید «غیر از گون که هیزم غالب اهالی است، سوخت دیگری هم دارند و آن فضولات چارپایان است.» توصیف گله و چیدن پشم رمه و پشم ریزی و وضع زمین‌های زیر کشت [مزرعه، خانه، باغ و چراگاه اورازان وقف است] و گرمابه... به گویایی در کتاب منعکس شده است. مهم‌ترین بخش‌های کتاب *اورازان*: فرهنگ مختصر روستا، تعبیرها و مثل‌های رایج، بازی‌های بچگانه، چند نکتهٔ دستوری و نکته‌هایی مربوط به صوت‌شناسی... است.

در *دارالعبادهٔ یزد* [شهر بادگیرها]^۳ نیز، آل احمد با نگرشی که در *اورازان* دیدیم به شهر یزد نظر می‌کنند... «سراغ مدرسه ای می‌رود و بچه‌ها را تماشا می‌کند که چگونه ماست را از روی زمین می‌لیسند... خیابان بندی‌های تازه که مانند سپاه مغول شهر را خراب کرده. زندگی اجتماعی یزدی‌ها. اقتصاد شهر و بافندگان.^۴ مردان رنجبر یزدی و زنان بسازشان با روزی سه تا نان و دو سیر و نیم گوشت. دعوای قنات و آن جوی‌های با بوی گندیده و پلیدی بسیار... که به ضرب ماشین این شریان‌های حیاتی یزد را به بی‌سر و سامانی می‌کشاند! و چاه عمیقی که در میدان باغ ملی و

۱. همان. ص ۴۸

۲. آل احمد می‌نویسد که «اغلب ازدواج‌ها در میان افراد فامیل است. نشانه‌ای از انحطاط نسل در میان آنها نیست.» (ص ۴۷) این از مواردی است که نویسنده از میانهٔ ثبت آیین‌ها به عرضه حکم (و در اینجا حکم نادرست) پرداخته است. پژوهش‌های زیست‌شناسان خلاف این داوری را ارایه می‌کند.

۳. عنوان مقاله این است: سفری به شهر بادگیرها. (*ارزیابی شتابزده*، ص ۱۵۴ تا ۱۶۹)

۴. «زندگی شهر روی دوش شعرباف‌ها می‌گردد یعنی جولاهه‌ها، یعنی نساج‌ها با دستگاه‌های کوچک عهد بوقی‌شان.» (*ارزیابی شتابزده*، ص ۱۵۶)

چند جای دیگر زده‌اند و اشاره به ثروت یزدکه گویا با چشم و آن هم از روی جنس و جور چند مغازه انداره گرفته و هم از روی اینکه گروهی بزرگ، دوچرخه دارند... و اینکه آبادی شهر با کمک پارسیان هند وابستگی دارد و اقتصاد شهر روی پای خودش نیست و گرسنگی بچه‌های پرورشگاه و وضع بیمارستان‌ها ... و مطالبی که با آنچه در پیش آورد، تضاد می‌یابد. و به آخر آن شادی که به او دست داده زیرا که آتشگاه در نظرش خرد و ناچیز آمده^۱ و حتی از مسجدهای غریبه خودمان کمتر روحانیت داشته...»^۲

کار آل احمد در *تات‌نشین‌های بلوک زهر* دقیق‌تر است، در این کتاب هم به جهت دلبستگی خویشاوندی با روحانی محل و هم به دلیل صرف وقت بیشتر در تهیه یادداشت‌ها، کارش بهتر شده است. البته، خمیرمایه و الگوی *اورازان و تات-نشین‌ها* ... و *خارک هر سه* یکی است. آل احمد می‌خواهد خواننده را با وضع طبیعی، جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی این مکان‌ها آشنا کند، در این زمینه بیشتر نگران مردمی است که در این روستاها زیست می‌کنند و نگران جوی قدیمی که در آنها جریان دارد. در *تات‌نشین‌ها* ... می‌خوانیم: «سگزآباد و ابراهیم‌آباد... دوتا از دهات بلوک زهر است. این دو روستا به فاصله چهار پنج کیلومتری یکدیگر در دامنه شمال شرقی کوه «رامند» قرار دارند که از دروازه شهر قزوین که پا بیرون بگذاری، حاشیه دراز و مه‌آلود آن را در افق جنوب می‌بینی... [مردم آن] به لهجه‌ای حرف می‌زنند که خود اهالی آن را تاتی می‌دانند و مسلماً یکی از لهجات قدیمی زبان فارسی است.»^۳

۱. در: *سفرنامه اصفهان* هدایت با نگرش دیگری به این مسئله نگریسته می‌شود: آن هشت‌دری سفید مثل تخم مرغ که با خشت زرین ساخته شده جلو خورشید می‌درخشیده. شب‌ها در میان خاموشی و آرامش طبیعت، از میان آن، آتش جاودانه زبانه می‌کشیده و قلب‌های سرد را گرم می‌کرده و فکرها را از زندگی مادی بالا می‌برده و به سر حد کمال می‌رسانیده، همان‌طوری که همه چیز در آتش استحاله می‌شود و بی‌آلایش می‌گردد...» (پروین دختر ساسان، ص ۱۱۸)

۲. اندیشه و هنر، همان، ص ۸۴ و ۸۵

۳. *تات‌نشین‌ها*، ص ۱۷

در دفتر تات‌نشین‌ها وضع طبیعی و خلق و خوی مردم دو روستای سگزآباد و ابراهیم آباد و تفاوت فرهنگی و اجتماعی آنها به بحث گذاشته می‌شود. اخلاق تند، خشونت، تندی نگاه و پوست آفتاب‌سوخته و مسوار و پنجه‌های کارکرده مردمان هر دو روستا یکی است، ولی در ابراهیم‌آباد گرایش به شهری شدن و شهر رفتن بیشتر است. زن‌ها «در سگزآباد شلیته می‌پوشند و پیراهن کوتاه و یخهٔ چاک‌دار و جلیقهٔ پولکی دارند و سربند بسته اند و پای برهنه به کوچه می‌روند... اما زن‌های ابراهیم‌آباد همه چادر نماز سر می‌کنند و پیراهن بلند می‌پوشند و کفش به‌پا دارند. در تمام ابراهیم‌آباد یک زن بی‌چادر ندیدم.»^۱

در بخش سوم با وضع آب و ملک، قنات و هرز آب‌ها، تقسیم آب، آسیاب‌ها، سهم اربابی، خرمنگاه، رسوم برها، بادهای محلی... آشنا می‌شویم. سگزآباد یک قنات دایمی و دایر دارد که در حدود هفت سنگ آب دارد و آبش به مصرف کشت و زرع زمین‌های سگزآباد می‌رسد و اهالی از آن و از هرز آبی بهاری استفاده می‌کنند و همچنین مردم سگزآباد و ابراهیم‌آباد از این هرز آب تاکستان‌های خود را مشروب می‌کنند. در بردن آب در مجلسی «ریش سفیدها و سربنه‌ها با حضور کدخدا پشک می‌اندازند. دوبار در سال.... ریش‌سفیدترین سربنه‌ها شروع می‌کند و [سر از من آخر از فلانی پشک] و همه دست‌ها را دراز می‌کنند با انگشت‌های باز یا بسته و می‌شمرند و نفر اول و دوم تا دوازدهم را معین می‌کنند و با اینکه آب خیلی کم است دیگر دعوی ندارند.»^۲

در این دو روستا کشت و زرع سه آیشه است زیرا که آب و کود کافی ندارند و ناچارند هر قطعه زمین را یکبار در هر سه سال کشت کنند. در این دو ده نیز کم‌تر شدن مردم محسوس است و هجوم مردمانش به شهرها.

در بخش چهارم سخن از کار و بار و پیشه‌های غیر زراعتی و قالی و گلیم و گیوه‌بافی... مردم این دو روستا در میان است. شخم و کشت و آبیاری و درو با مردان

۱. تات‌نشین‌ها... ص ۲۷

۲. همان، ص ۳۲

است و وجین آن با زن‌ها. زن‌ها در کوفتن خرمن نیز با مردان شرکت دارند. گندم و جو، نان روزانه است و کشت آن عادت دیرینه. باغستان تاک هر دو روستا [در سگزآباد ارباب در آن حقی نداشته] به زیست مردم کمک می‌کند. «کشمش آن با پول سر به سر است و حتی ذغال ساقه‌های باریک تاکش سماور[ها] را می‌جوشاند... با تاک رفتار خاصی دارند. با آن حرف می‌زنند. خوشه را از آن نمی‌کنند، با چاقو می‌چینند، مبدا شاخه زخمی شود!» اگر تاکی میوه ندهد، پزشک درخت‌های ده، داسی به دست می‌گیرد و دور تاک می‌چرخد و دستش را تکان می‌دهد و به زبان خودشان او را تهدید می‌کند که اگر سال بعد به‌بار نیاید... از بیخ و بنش برخواهد کند.^۱ البته جز این درمان، خاک پای تاک را نیز عوض می‌کنند و کود هم می‌دهند. شراب هرگز نمی‌اندازند، حتی مخفیانه و دزدکی از دیگران.

کار دیگر زن‌ها، دوشیدن بز و گوسفند، پختن نان و اگر پول مولی در بساط باشد بافتن قالی است. بیشتر گلیم می‌بافند «گلیم‌های بخصوصی دارند. خوش‌نقش و شاد و بسیار دراز اما باریک. کناره مانند. با پشمی که در محل به رنگ‌های طبیعی رنگش کرده‌اند.»^۲ زایمان و دوا درمان‌های زنانه هم است که کار زن‌هاست. اما فالگیر و کفبین و جام‌زن و این جور طفیلی‌ها در آنجا نیستند. داد و ستد پایاپای است و چوب‌خط دارند. در هر ماه یا سال به ازای آنچه چوب‌خط نشان می‌دهد بزی یا گوسفندی می‌دهند. از بقال و عطار توتون می‌خرند و قند و چایی و به ندرت سیگار و صابون و در مقابلش گندم و جویی یا پشم و پنبه و کشک و پنیر می‌دهند. نجار دارند و آهنگر و شکسته‌بند [= سنخ‌چی که مزد به پول می‌گیرد] پول ندارند و اگر داشته باشند هم خرج نمی‌کنند (در سگزآباد این طور است).^۳

خانه‌ها خشتی است و پست با طاق‌هایی نه چندان بلند. مگر خانه‌های اربابی که آجری در آنها به کار رفته با طاق‌های بلند و بالاخانه‌ای در پس مهتابی ستون دار و

۱. تات‌نشین‌ها...، ص ۵۰

۲. همان، ص ۵۳

۳. همان، ص ۵۵

اندوده با سفیدی گچ. دیوار باغ‌ها همه از چینه است. درون اطاق‌ها را با اندودی خاکی‌رنگ تمیز می‌کنند هر هفت ده روزی یکبار. یعنی دوغاب آن را که به رنگ اخزای باز است به در و دیوار می‌کشند... پوشش زندگی و در و دیوار از کاه و گل است. روی تیرهای سقف را با نی پوریا می‌پوشانند، در برخی موارد مرتب و زیبا... حصیر بافته را روی تیر زیر سقف می‌گسترند و روی آن را خاک و پوشش می‌ریزند. در بعضی خانه‌های قدیمی اطاق‌های ضربی فراوان هم دیده ام و باز هم از خشت و گل...^۱ طرح خانه‌ها معمولاً چنین است: ایوانی آفتابی و رو به جنوب و پشت سر آن اطاق جمع و جوری زمستانه و طرفین اینها دو اطاق بزرگ. یکی انباری خنک برای حفظ پنیر و کشک و آذوقه و محل کندوی سیلو مانند گندم و دیگری مهمانخانه ماندنی با ثروت خانواده بر سر رفا و طاقچه‌هایش و صندوق‌ها و رختخواب‌ها در کناری... جدای از این، دستگاه مطبخ است که در حقیقت تنورخانه یا تنوردان است منضم به آغل یا نزدیک به آن.^۲

گوشت و آب‌گوشت گاو و خاگینه و انواع آش‌ها و اشکنه از خوراک‌های مردم این دو روستا است و به پلو فقط در شب‌های جشن و مراسم عزا یا میهمانی‌ها دست می‌یابند. نانشان از آرد گندم و جو و گاهی از آرد ارزن است. نانشان همان لواش یا گرده است. بسیار بزرگ و سفید که همه یک مجمعه را می‌پوشاند. کفش در سگزآباد فقط گیوه است، و بندرت کفش‌های چرمی شهری، و در ابراهیم‌آباد به عکس. تخت گیوه را یا از شهر می‌آورند یا از دکاندار ده می‌خرند. در بخش ششم سخن از سوک و سرور است.^۳ در سگزآباد عروسی در اواخر تابستان و آغاز پاییز برگزار می‌شود که کار تمام شده و کشمش [شیرینی] مجلس عروسی به‌دست آمده باشد. پس از بله‌بری و ترتیب جهاز و مهر و دعوت‌خواهی، برای کسانی که پول مولی دارند سه روز فریاد زرنا و دفشان به‌هواست. «عاشق‌ها» بزن و بکوب جشن

۱. تات‌نشین‌ها...، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. همان، ص ۶۷ - ۷۳.

را عهده دار می‌شوند. بامداد روز نخست عروسی، عروس را به گرمابه می‌برند، با جامه نو به خانه باز می‌گردانند و هر یک از خویشان به فراخور حال خود مجموعه‌ای از بشقاب‌های کشمش و گردو، گوشت یا برنج... هدیه‌ای می‌دهد. از خانه داماد نیز از همین چیزها و حنا برای حنابندان عروس فرستاده می‌شود. سه روز در خانه عروس و داماد سویر برقرار است و رفت و آمد. شب روز اول دست داماد را نیز حنا می‌بندند و او به همراهی سی چهل نفر جوان با مشعل و زرنا و دف به خانه عروس می‌روند و به رقص و پایکوبی مشغول می‌شوند... قافله عروس که از دور پیدا شد؛ داماد و ساقدوش‌ها می‌روند سر بام و داماد سه بار اناری یا تخم مرغ پخته‌ای به طرف قافله پرتاب می‌کند... از پای کرسی - که هنگام پیاده شدن عروس برابر پایش می‌گذارند - تا در اطاق حجله را با ردیفی از مجمعه‌های مسی فرش می‌کنند که عروس از روی آنها رد می‌شود. نباید پای عروس پیش از (رسیدن به) حجله به زمین برسد. و بعد مراسم دست به دست دادن است و زفاف و مجلس خالی از اغیار... توفیق داماد را بر سر بام خانه او بر طبل می‌کوبند. - آیین عروسی در ابراهیم آباد کم‌کم دارد شهری می‌شود.^۱

در بخش‌های بعد *تات‌نشین‌ها* ... سخن از نام‌گذاری هاست و افسانه‌ها و بازی‌های کودکان. آل احمد در *خارک در یتیم‌خلیج* هم کار را جدی‌تر گرفته و هم بر پایگاه انتقادی‌تری ایستاده. در این دفتر، از تاریخ خارک سخن می‌رود و وضع کنونی آن و نویسنده اندوهناک تباه شدن باورها و سنت‌ها و پاشیدن سامان‌های کهن و هجوم ماشین است. در پیشگفتار کتاب می‌نویسد: «وقتی چنان بندری و چنان تأسیساتی در خارک کامل بشود، دیگر از آن خارک که در این دفتر خواهید دید کمتر اثری... مانده است.»^۲

صرف‌نظر از مطالب تاریخی و گردآوری رسم‌های محلی، درونمایه خارک - آنجا که انتقادی است - همانا نکته‌های کتاب *غرب‌زدگی* است. آل احمد باز در اینجا خود

۱. *تات‌نشین‌ها*، ص ۷۳

۲. *خارک*، ص ۱۲

را در برابر هجوم غرب می‌باید. بولدوزرهای عظیمی را می‌بیند که با تنه سنگین خود باغستان‌های نخل و خانه‌های روستایی را می‌کوبند و می‌رووند و در جای آنها ساختمان‌های چند طبقه با ابزار جدید سر به آسمان می‌کشد. جهان تازه‌ای دارد بنیاد می‌شود و جهانی دیگر در هم می‌ریزد. آل احمد تردیدی ندارد که خارک رو به آبادی و شهری‌گری پیش می‌رود، ولی می‌پرسد که برای چه کسانی و به چه حسابی باید جهان کهنه ویران شود و بر زمین هموار آن جهان تازه‌ای ایجاد گردد؟ بحث در این نیست که به استقبال تحول ماشینی جدید باید رفت یا نه. «بحث اکنون بر سر این است که با پذیرفتن اجباری چنین تحوّل‌ی آیا باید شخصیت و موجودیت و فرهنگ محل را نیز ندیده گرفت و درست تن داد به آنچه ماشین می‌خواهد با کارشناسش که هر دو از ما و ادب ما و رسم معاش ما بیگانه‌اند.»^۱

در بخش دوم آشنایی با خارک سخن از سفر هوایی از آبادان به خارک می‌رود، همراه با توصیف‌هایی مؤثر از طبیعت، چهره همسفران و حالت درونی نویسنده. «و اکنون مارپیچ شط پدیدار بود و حیات بر روی آن در زورق‌ها و کشتی‌ها و نفت‌کش‌ها و بر کناره آن از زیر طاق‌های گل‌اندود و فروتن محصور نخل‌ها ...»^۲

نویسنده در ورود به خارک و راه‌سپری بر ماسه‌های نرم فرودگاه خود را در زمینی ناشناس و پر از شگفتی می‌بیند که در هر لحظه‌ای به انتظار کشف تازه‌ای است. سپس به فکر فرو می‌رود که آیا این جزیره را همیشه خارک می‌نامیده‌اند؟ و از گفته جغرافیایانویسان دوره اسلامی قرن سوم هجری به بعد و کسانی چون ابواسحاق فارسی و نویسنده ناشناس حدود/العالم، ابن حوقل، ابن خردادبه و بیرونی... نکته‌هایی می‌آورد که اینان همه این جزیره را «خارک» نامیده‌اند ولی در دوره‌های بعد نویسندگان دیگری، در مثل نویسنده فارسنامه ناصری آن را «خارگ» نامیده‌اند. دیگر نکته‌های این بخش به گفت‌وگو درباره تاریخچه جزیره «خارگ» و آوردن نوشته‌های تاریخ‌نویسان ایرانی و یونانی در این زمینه اختصاص

۱. خارک، ص ۱۴ و ۲۰ و ۴۵.

۲. همانجا

یافته است.

در بخش سوم *چادر نشینان* عهد نفت به وصف چادرها، زندگانی کارشناسان خارجی، کردار و رفتار آنها و واکنش خودش در برابر تکبر بی جای خارجی ها می پردازد و گوشه و کنایه ای که به آنها می زند و چون آنها زبان پارسی را درست نمی فهمند دیر متوجه کنایه ها می شوند - به روی مبارک خود نمی آورند! - یا آنها را در نمی یابند. جایی نیز پزشک هم سفرش می رود جایی می نشیند که ویژه کارشناسان خارجی است و آنگاه که با صراحت یا کنایه می خواهند به پزشک تعرض کنند، آل احمد جوشی می شود و واکنش سختی نشان می دهد: «برخاستم و رفتم پهلوی دکتر نشستم. نگاهایی رد و بدل شد و بعد سرها به زیر افتاد و استمالتی از دکتر که همین طور می غرید و غذا می خورد!»^۱

در بخش چهارم از ویژگی های طبیعی، آب و خاک، چاه آب و قنات، کار و بار مردم خارک و طرز صید مروارید و غواصی... سخن به میان می آید و در این بخش می خوانیم: «خارک جزیره ای است مرجانی. و اگر برخی ناهمواری های آن را ندیده بگیریم همچون کاسه سنگ پستی از آب درآمد است و قوز کرده... غیر از دشت مسطح کوچک گوشه شمال شرقی اش، بقیه جزیره از یک پوشش سنگی با شکاف های عظیم و ریزش های وهم انگیز مفروش است، سنگی تیره و آهکی و نرم که برای کندن آن به کلنگ نوک تیز نیازی نیست.»^۲

در هر گوشه دشت جزیره چاهی هست با دهانه ای گشاد و عمقی بسیار کم که می توان با دست نیز از آن آب برداشت، در جزیره قنات هایی نیز هست و خارک از جزایر معدود خلیج فارس است که آب شیرین دارند و به همین دلیل بارانداز اقوام جهانگرد جهانگیر یا بازرگان بوده است.

بر زمینه چنین طبیعتی خارکیان می زیسته اند یا هنوز زیست می کنند. شمار خانوار این جزیره یکصد و بیست است که در حدود پانصد و چهل نفری می شوند.

۱. همانجا

۲. همان، ص ۵۰ و ۵۷

بیشتر مردم جزیره شافعی مذهب‌اند و بقیه شیعی دوازده امامی. نزدیک به گویش تنگستان و بوشهر سخن می‌گویند. خانه‌هاشان وسیع است. هم باغ و نخلستان است هم مکان زیست «بر گوشه‌ای مرتفع از خانه، یکی دو اطاق است و دیگر جاها زمین گود است تا آب چاه و قنات‌ها پای نخل‌ها سوار شود. مصالح ساختمان‌هاشان همان سنگ-های مرجانی (جزیره) است... سقف‌ها تیرریز است با «چندل» یا اصله نخل‌های پیر. قوت غالبشان خرماست و ماهی. گندم و برنج را به ندرت دارند.»^۱ از دریا مرجان بیرون می‌آورند یا برای خود یا برای فروش به شیخ نشین‌های خلیج فارس، برای ییلاق بهاری به «خارگو» - که سبزه زار دارد - می‌روند. تفنن کودکانشان جویدن شیرۀ درخت لیل است به جای سقر و قندرون. لالایی‌شان اشعار فایز دشتستانی است.

از شش مسجد جزیره یکی هنوز برجاست که شافعی و شیعی هر دو در آن نماز می‌خوانند، جدال کیشی ندارند و با هم خویشاوندند و دختر می‌دهند و می‌گیرند. جامۀ مردان پیراهن راستۀ سفیر (داشداشه) است و شالمه‌ای به سر می‌بندند. زن‌ها نیز همان پیراهن راسته را می‌پوشند، اما به رنگ تیره - و بیشتر سیاه - و روی آن چادر سیاهی و بیشتر عبایی به سر انداخته و مقنعه‌ای بر صورت افکنده که خودشان برگه (= برقع) می‌گویند...^۲ قلیان زیادی می‌کشند، ولی قهوه نمی‌خورند. چای به جای آن است با همان ادب. بیماری‌های بومی کورک است و درد چشم و تنگ نفس و درد پا... رقصی هم داشته‌اند به اسم «رقص شیخ فرج» مخصوص سیاهان و سوغات آنها از آفریقا... برای صید ماهی هم تور به کار می‌برند و هم قفس... تور را به همان طریق معروف دام، در آب می‌گسترند و بالا می‌کشند، در گذشته خارک یکی از مراکز مهم صید مروارید بوده ولی اکنون دیگر نیست. در دو ماهۀ آخر بهار غواصان با چاقویی در دست و سبدی به گردن آویخته، شمش سربی به پا آویخته، از ترس کوسه قیر به تن مالیده تا ژرفای سی چهل متری خلیج پایین می‌رفته‌اند و صدف‌ها را صید می‌کرده‌اند. و «صدف را این‌طور باز می‌کرده‌اند که چاقوی نوک-

۱. خارگ، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۵۷.

تیزی می گذاشته اند به دهانش، تا دو کپه اش از هم باز شود و درزی نمودار گردد. آن وقت چاقو را می انداخته اند وسط درز و بازش می کرده اند. مروارید درشت را که در می آورده اند، امعاء صدف را در آفتاب خشک می کرده اند و آهسته می کوبیده اند و مرواریدهای بسیار ریز باقیمانده را جدا می کرده اند.^۱ سپس از گفته های ابن بطوطه (سفرنامه، ص ۲۷۶، ترجمه دکتر مؤحد، تهران) و نویسندگان حدود العالم (نقل از گاهنامه، چاپ سید جلال الدین تهرانی، ص ۱۴، تهران، ۱۳۱۴) و نزهة القلوب (ص ۱۳۷) و... جمله هایی می آورد که نشان می دهد در گذشته جزیره خارک به داشتن مروارید نام آور بوده است. در مثل در حدود العالم... آمده: «اندروی شهری است بزرگ و خرم و جای بازرگانان. مر او را خارگ خوانند. به نزدیک او مروارید یابند مرتفع و با قیمت.»^۲ بیرونی نوشته: «اگر مروارید نادر از آن معاص برآید قیمت و بها را بر امثال خویش فایق است و نیز گفته می شود که دُر یتیم از آنجا بیرون آید.»^۳

از سگ و اسب در جزیره اثری نیست (تاب گرما را ندارند؟) فرززدق شاعر نیز گفته: «در خارگ اسبی را به قید نمی کشند ولیکن کشتی ها را به قید می آورند.»^۴ در بخش پنجم آثار تاریخی جزیره از نظر خواننده می گذرد. در مرکز قسمت شمالی جزیره، برآمدگی بزرگی سنگی هست همچون کاسه دمر افتاده لاک پستی و در گوشه جنوب غربی برآمدگی دیگری هست گرد و کوچک تر... بر سر بلندترین نقطه یکی از این دو برآمدگی، آثاری از بنایی سنگی باقی است... خرابه معبدی یا آتشیگاهی یا چهار طاقی مانند. در دامنه جنوب شرقی همین دو برآمدگی دو دخمه قبل از اسلامی هست کنده در سنگ که گورستان بزرگان بوده است یا بازرگانان و در پشت همین دو برآمدگی بقعه و بارگاهی است معروف به مزار «میر محمد حنیفه» و جای دیگر دو گورستان بزرگ اسلامی هست و نشانه هایی از گورهای پیش از تاریخ: دو سنگ یکپارچه به شکل عدد

۱. خارک، ص ۶۴

۲. ضمن گاهنامه، ص ۱۴

۳. ذیل الجواهر فی معرفة الجواهر، ص ۱۰

۴. خارک، ص ۲۶ و ۶۶

هشت بر فراز یکی از برجستگی‌های شمالی جزیره که اهالی آنها را «دو دختر» می‌نامند. شاید در دورهٔ چیرگی سلوکیان معبد نپتونی بر بقایای معبد یا آتشگاهی بنا شده بوده. شاید این معبد از آن خدا بانوی ناهید بوده که نزد ایرانیان پیش از اسلام فرشتهٔ نگهبان آب و آبادانی به‌شمار می‌رفته.^۱ [معبد اصلی ناهید در استخر بود.]

در بخش ششم از خارک دورهٔ اسلامی سخن می‌رود که پناهگاه گیسانیه و معبر احتمالی قرامطه بوده. سپس از چیرگی ملوک هرموز و بعد تسلط فرنگان سخن به میان می‌آید و اکنون نیز که بزرگ‌ترین پایگاه صدور نفت است. در بخش هفتم سخن از آخرین دیدار و باز حسرت رفته شدن فرهنگ و زندگانی خارکیان به وسیله ماشین و در بخش هشتم سخن از «افسانه و روایت» است و در بخش نهم سخن از «فرهنگ» و در بخش‌های دیگر پیوست‌هایی درباره تاریخ جزیره و خاندان‌های آن. در آخرین صفحه کتاب از «قصص الانبیا» سخن از سلیمان می‌رود که انگشتی از دست بیرون آورد و دیوی به هیئت خادمش انگشتی را گرفت و بر اورنگ نشست و سلیمان سرگردان شد و چون کارهای دیو بر اورنگ نشسته به کارهای سلیمان نمی‌ماند، آصف وزیر بر او سخت گرفت و دیو گریخت و انگشتی در دریا افکند: «ماهی‌ای آن را بگرفت و آن روز خویشتن در دام صید افکند. صیاد آن ماهی به سلیمان داد... چون شکمش باز کرد انگشتی را بیافت شاد شد... در آن چهل روز که از دست او بشد، دیوان خلق را جادویی آموختند.»^۲

و آوردن این قصه نشان می‌دهد که به نظر آل احمد این جادو ماشین است و عوارض آن و آن دیو از بندر رسته حيله‌گر، استعمار است که در هر جای جهان پای می‌گذارد، انگشتی گرانبه‌های فرهنگ بومی را از دست مردمش می‌رباید. این سه تک‌نگاری [مونوگرافی] آل احمد... البته از نقص‌هایی تهی نمانده است. یکی از نویسندگان دو ایراد بر آنها می‌گیرد. ایراد نخست او آشکارا نادرست است، زیرا

۱- «در استخر اجداد خاندان ساسانی نگهبان معبد ناهید بودند که در آنجا «آتور اناهیت» Atur Anahit برافروخته بود... در همدان، کنگاور و شوش نیز معابد ناهید موجود بوده است. «(ایران از آغاز تا اسلام،

ص ۳۲۰)

۲. قصص الانبیا، جویری، ص ۱۹۵؛ خارک، ص ۱۸۲

می‌نویسد «دهی کوچک چون اورازان و سگزآباد نه چندان ارج و ارزش اجتماعی دارد که کتابی به آن اختصاص دهند.»^۱ و خود پاسخ این ایراد نیش غولی را چنین می‌آورد: «اگر هسته اصلی سازمان‌های اجتماعی همین روستاها باشد کدام روستا را می‌توان بر روستای دیگر ترجیح داد؟»^۲

در ایراد دوم او - که درست می‌گوید- آل احمد در این پژوهش‌ها، مایه‌هایی از عواطف فردی و کشش درونی را با کار علمی آمیخته است و خواسته «پندارها و زمینه‌های فکری خود را در متن کار بنشانند.» مسئله در این است که آل احمد کار روستانگاری را نیز از زاویه نگرش غرب‌زدگی می‌بیند و حسرت از دست رفتن صفای روستا و آیین‌های بومی را می‌خورد. در نگرش آل احمد در این زمینه که گاهی پویا و زمانی ایستاست، اندکی بیم از دگرگونی نیز به چشم می‌خورد و گاهی فرهنگ و فولکلور را یکی می‌کند. فرهنگ هر کشوری درختی است با ریشه‌ها و تنه گشن و انبوه. پاییز که می‌رسد، شاخه‌ها و برگ‌های پوسیده می‌خشکد و می‌ریزد و اگر نریخت باید آن را چید و دور انداخت. در بهاران باز شاخه‌ها جوانه می‌زند و برگ‌ها می‌روید و گل‌ها می‌شکفت. باید به فکر ریشه‌ها بود و این برگ‌ها و شاخه‌های جوان. چه باک اگر برگ‌های خزان‌زده و پوسیده بر خاک افتاد؟ چه باک از اینکه ترهات شیخ احمد جام‌ها و نجم الدین رازی‌ها و ستایشگری‌های فرومایه انوری‌ها به‌دست فراموشی سپرده شود؟ مگر با آمدن اسلام نبود که بسیاری از گمراهی‌ها و خرافات آیین زردشتی [نه آیین زردتشت]^۳ دور ریخته شد؟ در مثل مرده‌ها را دیگر در

۱. اندیشه و هنر، ناصر وثوقی، ص ۸۸

۲. همانجا

۳. پس از زردشت اندیشه‌ها و اعتقادات کهن ایرانیان به آیین او راه یافت، و آیین زردشتی که آمیخته‌ای از عقاید ایرانی و بومی بود، پا گرفت. این آیین تازه انباشته از خرافات و اعتقاداتی گشت که زردشت به عمری با آنها جنگیده بود. (اساطیر/ایران، ص ۲۸).

۴. نویسنده بندهشن چنانکه آوردیم، از آمدن تازیان و مرده‌شویی و مرده بر خاک سپردن نگران و غمگین است! (اساطیر/ایران، ص ۱۰۶)

معرض لاشخورها و سباع قرار ندادند و دفن کردند؟^۱ یا سلسله مراتب بیدادگرانه کهن فروریخت و عصری جدید با رویدادهای تازه و الهام از مایه‌های پیشین آغاز شد؟ پس چرا باید از پدیده دگرگونی در هراس شد؟ مرده، مرده است، باید به فکر عصر جدید و آینده درخشان بود. اگر با آمدن ماشین مراسم سمپوزان، یا بله‌بران و توفیق دامادها را در سرنا دمیدن یا بر طبل کوبیدن... از بین برود، چه می‌شود؟ آسمان به زمین می‌آید؟ برای پیشرفت، باید عنصر زنده فرهنگی را گرفت و آن را گسترش داد. فرادش گذشته را باید بازیافت ولی در متن زندگانی کنونی نه همچون وسیله فخرفروشی. اگر روزی آن عامل استعمار می‌گفت: «ایرانی باید تا مغز استخوان فرنگی شود» امروز نباید به سوی قطب دیگر افراط رفت و گمراهی‌های کهن را به عنوان فرادش فرهنگی ارجمند شمرد، زیرا همان‌طور که «فانون» می‌گوید: «عقب‌نشینی او (فرد بدوی) به سوی مواضع بدوی کهن و بی-ارتباط با گسترش فنی شگفت آور می‌باشد، زیرا نهادهایی که بدین طریق از ارزش افتاده‌اند، دیگر تطابق و تناسبی با روش‌های دقیق و مورد قبول کنونی ندارند.»^۲

آل احمد در خارک و سفری به شهر بادگیرها و مهرگان در مشهد ارده‌ال و آیین فصل و گزارشی از خوزستان و گذری به حاشیه کویر و... گام‌های بزرگی در شناخت زیر و بم زندگانی واقعی دور از شهرهای بزرگ و روستایی ایران برمی‌دارد. مشاهده‌های او در این زمینه فقط با «چشم سر» نیست با «چشم دل» نیز هست.

«مشهد ارده‌ال» دهی است بزرگ در حومه غربی کاشان، در کوهپایه، اما گرمسیر. در اوایل پاییز مختصری میوه و صیفی دارد ولی شهرت آن به سبب وجود بقعه و بارگاهی است از آن سلطان علی، فرزند امام پنجم، «گنبدش همچو نگین مُرصعی در دره‌ای خشک نشسته و اطرافش گلدسته‌های فراوان.»^۳ و هر ساله مراسمی در آنجا بر پا می‌شود. هفت ده روزی بازاری موقت دایر است با پانصد دکه

۱. انقلاب آفریقا، ص ۶۵

۲. ارزیابی شتابزده، ص ۱۹۷

در صحن امامزاده. در همین روزهای بازار است که مراسم «قالی شوران» بر پاست. مردم نیز هجوم می آورند که هم فال است و هم تماشا، هم زیارت است و هم سیاحت. قالی‌های امامزاده را می آورند کنار جوی آب و با چوبدستی بر آنها آب می پاشند و با رقص چوبی تماشایی به امامزاده برمی گردانند.

در آیین فصل سخن از رسم قبیله‌های عرب خوزستان و حتی شهرنشینان ایشان برای فیصله دادن به دعواهایشان (در زمینه هتک و جرح)... به میان می آید، که مقررات آن شفاهی است. اگر قتلی رخ بدهد یا ناموسی هتک بشود یا عضوی در جدال ناقص گردد... طرفین دعوا، مسئله را بین خود فیصله می دهند.^۱ شیخ قبیله‌ها به سخن می نشینند و اگر طرف طفره رفت و اخطارهای بعدی را ندیده گرفت «از حشم او مالی یا چارپایی را غارت می کنند و اگر او خود صاحب حشم نبود از حشم خانواده‌اش یا عشیره و قبیله‌اش. و اگر باز هم حاضر به مذاکره نشد به خانه‌اش می ریزند و مابه ازای فصل را به زور می گیرند.»^۲

در گذری به حاشیه کویر، آل احمد همراه برادرش شمس آل احمد از یزد به سوی کرمان حرکت می کنند و آبادی‌ها و روستاهای حاشیه کویر را می بینند: «آبادی‌ها - تک و توک - هریک دو سه کومه‌ای و به ندرت نیمه‌هلال چند طاقی از فراز دیوارها پیدا و بعد گنبدی - گنبد که نه - هرم، زمخت و گلی بر زمین نهاده.»^۳ سپس اوصافی تند و بریده بریده از رفسنجان بم، ماهان، زاهدان... می آید خواندنی و عبرت‌آموز. «و اینک ماهان. گوشه‌ای از بهشت. وسط چنین بیابان قفری... گلدسته‌های بقعه از دور عین دوتا سرو قد کشیده بود و تا تالو گنبد به سواری مان برسد نمی شد فهمید که گلدسته‌اند»^۴ سپس اشاره ای می شود به صوفی‌ها و خانقاه‌دارها و قطب. و می پرسد قطب یعنی چه؟ «یعنی مرکز دایره، یعنی در حوزه تسلیم و رضا یکی باشد فعال مایشاء. ولی امروز فعال

۱. کارنامه سه ساله، ص ۳۵

۲. همان، ص ۳۶

۳. همان، ص ۲۳۰

۴. همان، ص ۲۳۹

۵. همان، ص ۲۴۴

مایشاء دیگری است و آنچه برای اینان باقی مانده «همان حضرت قطب و جماعت قلیل مریدان (است)... به هر صورت دکانی و نان و آبی...»^۵

بعد برمی‌گردند سراغ قالی‌بافی‌ها «... بعد باغچه دیگری رنگین و شاداب - اما به دار آویخته. و از وسط بریده. و سه تا کودک پایش نشسته بر خاک. نه به تماشا که به وجین... و به جای درآوردن علف‌های هرز، ریشه‌های رنگین می‌کاشتند در شیار تارهای سفید. و هر سه دختر با سرهای بسته و انگشت‌های باریک، با نوک ترکیده و قرمز. و اطاق بی‌نور. و یکی‌شان سرفه کنان...»^۱

و «بم» که خرمشهری است منه‌ای کارون و با همان نخل‌ها و با بوی بهارنارنج و کوچه‌باغ‌های مستقیم. و انبوه کورها... سپس ارگ بم را می‌بینند که چونان کندویی عظیم از گل است، کنار شهر بر سر بلندی متروک افتاده. سپس زاهدان، قائن. گناباد را می‌گردند و آل‌احمد دربارهٔ هریک از این شهرها نکته‌هایی عبرت‌انگیز می‌گوید، از زندگانی، کار، مشغلهٔ مردم و رکود و کوچکی میدان معاش آنان. «در سراسر این حاشیهٔ کویر، سه چهار چیز مدام حاضر بود، یکی اسفندانه‌ها، اسفندهای به ریسمان کشیده و هر جا به طرحی دیگر آویخته. توی اتوبوس، سردر خانه‌ها و دهلیزها... دیگر آب‌انبارهای کنار راه، با گنبدهای هرمی و از چینه و بلند و سه دیگر ریگ. نمی‌شد دندان روی هم بگذاری و ریزه‌های شن صدا نکند و چهارمی فقر، با اصیل‌ترین صورتش. یعنی که زشت‌ترین... فقری ساکت و ابدی و بی‌نشان.»^۲

و سخن آخر در مورد تک‌نگاری‌های آل‌احمد این است که: «.../اورازان، تات-

نشین‌ها و خارک... تحقیق و تتبعی تازه بشمارند در زمینهٔ زبان‌شناسی، آداب و رسوم و فولکلور توأم با مطالعات عینی اقتصادی و اجتماعی که اگر قرار باشد روستاهای این کشور را سامان بدهیم، از بهترین راهنمایان ما هستند.»^۳

۱. همان، ص ۲۴۷

۲. همان، ص ۲۶۷

۳. اندیشه و هنر، ناصر وثوقی، ص ۸۹

مقاله‌ها و ترجمه‌ها

در این بخش از مقاله‌ها و ترجمه‌های آل احمد سخن می‌گوییم. او در مقاله‌های خود تند و طوفانی است و در حقیقت جلوه ممتاز سبک وی را در مقاله‌هایش باید جست. آل احمد در مقاله‌های خود بدون مقدمه وارد موضوع می‌شود و خواننده را در متن مسئله مورد بحث قرار می‌دهد. گرچه گاهی از این شاخه به آن شاخه می‌پرد، باز بر سر نکته بنیادی برمی‌گردد. به چالاک‌ی وارد بحث می‌شود و به چالاک‌ی از آن بیرون می‌آید. با خشم سخن می‌راند و با همه کنایه‌هایی که در سخن خود به کار می‌برد، باز روشن است و آشکار و فاش می‌گوید و از گفته خود دلشاد است. دلایل گفتارش ضمنی است و چون در پایگاه انتقادی است گرم و گیرا می‌نویسد. نوشته‌هایش در این زمینه خالی از طنز، تمسخر، شوخی و استهزاء... نیست. از واژه‌های عامیانه به فراوانی بهره می‌گیرد و همه زرادخانه طنز و انتقاد خود را بر سر حریف فرومی‌بارد. مقاله‌های او در این مجموعه‌ها فراهم آمده: *هفت مقاله، سه مقاله دیگر، ارزیابی شتابزده، کارنامه سه ساله...* او در این مجموعه‌ها از اقتصاد، شهری‌گری جدید، هجوم روستاییان به شهر، رنگین‌نامه‌ها، نفت و وضع آن، نقاشی، نمایشنامه-نویسی، ادبیات معاصر ایران... سخن گفته. در این مجموعه‌ها چند سفرنامه و گفت-وگو نیز گنجانده شده. مقاله‌های او را به این ترتیب می‌توان رده‌بندی کرد:

الف) در زمینه ادبیات و هنرها: *مشکل نیما، پیرمرد چشم ما بود، هدایت بوف کور، بیژن و منیژه، درباره آخر شاهنامه (م. امید)، درباره مشخصات کلی ادبیات معاصر، داستایوفسکی و نیپیلیسم، درباره نمایشنامه «گل‌دان» (بهمن فرسی)،*

ستایش دریا (نمایشنامه از خجسته کیا)، کارنامه دو ماهه...

(ب) در زمینه مسائل اجتماعی: گزارشی از خوزستان، سلوکی در هرج و مرج، درباره جهانی بین ترس و امید (تیپورمنده)، مهاتما گاندی، چند کلمه با مشاطه ها ...
(ج) سفرنامه: گذری به حاشیه کویر، کارنامه دو ماهه هاروارد (سفر به آمریکا)، سفرنامه روس (بخشی از آن در هفته نامه بارو و بعد به طور مستقل چاپ شد)، ولایت اسرائیل^۱...

مطالبی که آل احمد درباره هنرها و ادبیات نوشته باز بر بنیاد و پایگاه انتقادی است. در اینجا نیز سخنش گرم و گیرا و تند و تیز است. از نوجویی های واقعی طرفداری می کند و پته شاعران و نویسندگان نامتعهد را به روی آب می اندازد، می کوشد که فکر پنهانی نویسنده و شاعر را از ژرفا به روشنی آورد، بدایع کارش را نشان دهد و نقص هایش را آشکار کند. در «مقدمه ای که درخور قدر بلند شاعر نبود» [درباره شعرهای نادرپور] می نویسد: در چنین دنیای پر از غمی که ما داریم رها کن این دنیای ساختگی و شهوانی کام و ناکامی وداع تلخ و دختر جام و مرگ صبح و عشق و خیال را^۲... شعر تو هم به درد شعر معاصر... دچار است. به درد وصف خالی از درد - به درد کلمات مطمئن - به درد پایین تنه... شعر بزرگان را وقتی می خوانی، دلت را غمی می فشرد. غمی شاعرانه که اساس هنر است و تو از این غم و درد بی خبری.^۳ و درباره آخر شاهنامه می نویسد: «زمان آن رسیده است که شعر فارسی خود را از چاردیوار وصف و تغزل خلاص کند و به دنیای منظومه هایی پا بگذارد که زبان زمانه ما هستند - و انتقام دردها مان... مهدی اخوان شاعری است «شاعر» به تمام این واماندگی ها و ترس ها و واقف به موقعیت زمانی و مکانی خویش.^۴ به ادراکی

۱. با این عنوان: سفر به ولایت عزرائیل

۲. در اینجا به همان نگرش برشت رسیده است که می گوید: «راستی که در دورانی تیره و تار به سر می برم... چه دورانی - که سخن گفتن از درختان - تقریباً جنایتی است - زیرا این گونه سخن گفتن - به منزله دم فرو بستن در برابر وحشت های بی شمار است.» (زندگی گالیله، ص ۴۵)

۳. ارزیابی ستا برده، ص ۱۴

۴. امید واقف به دردها و زبان زمانه است و ژرفای فاجعه ها را نشان می دهد.

غریزی نه عقلانی. به همین علت زبان زمانه است...»^۱

در مشکل نیما، کوشیده است خوانندگان را به ادراک درست شعر نیما یوشیج برساند و در اینجا می‌نویسد که «اولین مشکل درباره شعر نیما برای کسانی که با شعر نو فرنگی آشنا نیستند طرز خواندن آنهاست... یکی از خصوصیات کار نیما... انداختن «یایی» است که به جای کسره اضافه می‌آید و پس و پیش کردن کلمات... و ترکیباتی ایجاد می‌کند که فقط در شعر خود او می‌شود دید... نیما بیشتر جاها با «سمبول»ها یعنی رمزها و جملات پیچیده، سر و کار دارد و این دومین مشکلی است که در راه فهم شعر او ایستاده است...»^۲

درباره وزن شعر «نیما» می‌نویسد: «... وزن در شعر نیما مجرد نیست بلکه همان طور که مفهوم یک منظومه یا یک شعر با پایان رسیدن آن کامل می‌شود، وزن شعر نیما هم با به پایان رسیدن خود شعر کامل می‌شود. وزن هر مصرع... جزئی است از وزن هر شعر و مجموعه‌ای... وزن شعر نیما مجموعه‌ای است از وزن مصرع‌های جدا جدای آن.»^۳

در هدایت بوف کور، می‌نویسد: «اکنون بوف کور پیش روی ماست. فشرده‌ترین و صمیمانه‌ترین و زیباترین آثار او. در علویه خانم یک زن مشکوک شمایل‌گردان فحش می‌دهد و متلک‌های عوامانه خود را با اصرار ردیف می‌کند. در حاجی آقا مبلغ عصبانی و از جا در رفته است که سر مقاله روزنامه می‌خواند و «چاهک دنیا» را آن طور که باید به کثافت می‌کشاند. در داستان‌های کوتاهش: موجول خانم، گلین باجی، آمیرزایدالله، گل ببو و دانش آکل از دلهره‌ها، غم و غصه‌ها، عشق‌ها و هوس‌ها و ناکامی‌ها و آرزوهای عوامانه خود سخن می‌گویند. در مازیار و پروین دختر ساسان از جلال و شوکت گذشته - گذشته‌ای که گرد فقر و جهالت بر آن نشسته - سخن

۱. ارزیابی شتابزده، ص ۳۰ به سطرهای زیر اشاره می‌کند: «هان کجاست؟ پایتخت این دژ آیین قرن پر آشوب، قرن شکاک چهر... قرن خون آشام، قرن وحشتناک‌تر پیغام» (آخر شاهنامه، ص ۵۵)

۲. ایران ما، خرداد، ۱۳۲۹؛ اندیشه و هنر، ص ۱۸ و ۱۹

۳. ایران ما، همان؛ اندیشه و هنر، ص ۱۹

می‌رود. این دو اثر نشانه‌ای است از دورانی که هدایت گم‌کرده خود را در گذشته می‌جسته و نمی‌یافته. تا دست آخر بر سرچشمه گوارای خیام توانسته است عطش خود را بنشانند. سگ‌ولگرد هم کنایه‌ای از خود اوست. استعاره‌ای است... اما بوف‌کور زبان خود هدایت است. خود اوست که در آن سخن می‌گوید.^۱

درباره داستایوفسکی می‌گوید: «او درست در جنگل آدمی - در این انبوه خلق به شکار رفته... و در چه زمانی؟ در همان زمان که تورگنیف به تفنن و با چه ظرافت‌ها خاطرات شکارچی را می‌نویسد یا پدران و پسران را و تالستوی به تفننی دیگر در جنگ و صلح به جنگ هومر می‌رود. در حالی که دیگر صلیحی میان پدران و پسران نیست.^۲

و حماسه‌ها را بر طومار دیگری می‌نویسند که نفی همه گذشته است یا زیر و رو کردند. اما داستایوفسکی نه اهل ظرافت است و نه اهل تفنن و حماسه زجر را می‌گوید و مسیحیت جدید روسی را... من - حتی بیش از گوگل و چخوف داستایوفسکی را نماینده ملت روس می‌دانم.^۳

در همین مقاله آمده که داستایوفسکی جهان را از چشم مانویان می‌دیده (برابر کردن نیک و بد نه فقط در جهان بزرگ بلکه در تن آدمی). هر یک از آدم‌های داستانی داستایوفسکی مانی از نو زنده شده است با جدالی مدام در درون... چرا تاکنون کسی جرئت نکرده او را پدر انقلاب اکتبر بشناسد؟^۴ چونان روسو که پدر انقلاب فرانسه بود.

در این داورها مایه‌هایی از شتابزدگی هست. آل احمد، داستایوفسکی را از خلال کتاب *تسخیرشدگان* (ترجمه خبره زاده، تهران، ۱۳۴۳) [جن‌زدگان] می‌شناسد و از این رو، طبیعی است که ابعاد دیگر شخصیت این نویسنده از نظرش دور

۱. هفت مقاله، تهران، ۱۳۳۴.

۲. تورگنیف نیز خواسته است نبرد بین پدران و پسران را نشان دهد و در چهره «بازاروف» نیهیلیسم تازه پا گرفته روسی را.

۳. ارزیابی شتابزده، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۴. همان، ص ۱۱۴.

بماند. داستایوفسکی داستان مردم فقیر و تحقیر و توهین‌شدگان، با داستایوفسکی داستان جن‌زدگان یکی نیست. او در جن‌زدگان آشکارا در برابر دگرگونی‌های بنیادی روسیه قرار می‌گیرد. در باور سال‌های آخرین زندگانی او کسانی که می‌کوشند قوانین پویای اجتماعی را دریابند، یا در برابر پیرامون خود سر به عصیان بردارند نیهیلیست و هرج و مرج طلب‌اند، در نتیجه «راکی تین در برادران کارامازوف و پی-یتر اسپانویچ در جن‌زدگان - که هر دو دارای این گونه عقاید و هدف‌هایند، همچون دشمنان بشریت و رواج‌دهندگان فساد اخلاق تصویر شده‌اند.»^۱ او جامعه واقعی را در کلیسای ارتودوکس می‌دید که در آنجا خدا فرمانرواست و «از گناهان ما باخبر است. باید همیشه گناهکار را دوست بداریم، زیرا خدا نیز او را دوست می‌دارد... بخشش الهی به وسیله فروتنی انسان لب به سخن می‌گشاید...»^۲ شگفت‌آور است که آل‌احمد از چنین نویسنده‌ای که مبلغ مسیحیت جدید [و خاکسارانه و مبلغ آیین تازه‌ای] است پدر انقلابی ساخته است که با اندیشه‌های او هیچ گونه سازشی ندارد.

روشن است که داستایوفسکی نویسنده بزرگی است و گروهی چون «آندره ژید» نیز او را از تالستوی و دیگر نویسندگان روسی برتر شمرده‌اند،^۳ ولی این داوری دلخواسته است. داستایوفسکی با همه بزرگی‌اش از تالستوی برتر نیست، زیرا تالستوی «به این معجزه دست یافت که سد زمان و مکان را بین قهرمانان داستان - [های خود] و خواننده از بین ببرد. پس از خواندن چند صفحه از کتاب جنگ و صلح، مردان و زنان این داستان به صورت معاصرین یا آشنایان ما درمی‌آیند...»^۴ و «جنگ و صلح از لحاظ تنوع و وفور قهرمانان با کم‌دی/انسانی [بالزاک] مقایسه شده است. عظمت این رمان بسته به این حقیقت است که گروه عظیم افراد، از روستایی تهیدست گرفته تا اشراف زاده ثروتمند، همه در تطوّر حوادث جای خاص خود را دارند

۱. رئالیسم و ضد رئالیسم، ص ۱۵۵

۲. پیام‌آوران عصر ما، ص ۱۲۴

3- A. Gide: Dostoevsky, P:13,14

۴. پیام‌آوران عصر ما، ص ۹۲

و هر شخصیتی مظهر یکی از طبقات یا نماینده یک قشر طبقاتی است.^۱

«موآم» که جنگ و صلح را بزرگ‌ترین رمان جهان می‌داند می‌گوید: «رمانی با یک چنین پهنه وسیعی که درباره چنان دوران خطیر تاریخی گفت‌وگو کند و این همه قهرمان داشته باشد، قبلاً نوشته نشده بود و گمان می‌کنم هرگز دوباره نوشته نشود... جنگ و صلح یک حماسه است.»^۲

استراخوف می‌گوید: جنگ و صلح تصویر کاملی از زندگی بشری است. تصویر کاملی از روسیه آن زمان است. تصویر کاملی از همه چیزهایی است که در آنها مردم سعادت و عظمت، اندوه و خواری خود را می‌یابند...^۳

خود تالستوی درباره جنگ و صلح می‌نویسد: «فروتنی به کنار! این اثری است هم‌طراز / یلیاد هومر...»^۴

توماس‌مان که گوته و تالستوی را از سویی و شیلر و داستایوفسکی را از سوی دیگر با هم می‌سنجد به این نتیجه رسیده است که دو نویسنده نخستین آفریدگار سخن و فرزندان مادر زمین بوده‌اند و خدای‌گونه. در حالی که دو نویسنده دیگر مردان بیماری بوده‌اند (یکی مسلول بوده و آن دیگری مصروع) و نسبت اندیشه ژرف و روشن گوته... با رؤیاهای آرمانی شیلر همانند نسبت توسل عظیم تالستوی در هنر خود به حواس، با دنیای بیمارگونه، مغشوش و روح و رؤیای داستایوفسکی است.^۵ و مان و چند تنی دیگر نگرش و کار تالستوی را حماسی و نگرش داستایوفسکی را دراماتیک دانسته‌اند. در برابر مان و «لوکاج» و «اشتینر»^۶ که

۱. رئالیسم و ضد رئالیسم، ص ۸۸

۲. ده رمان بزرگ، ص ۲۵ و ۲۶

۳. همانجا

۴. مقالات توماس‌مان، ص ۸۶

۵. همانجا

۶. جمع‌بندی نظریه‌های متفاوت در این زمینه را در کتاب G. Steiner به نام تالستوی یا داستایوفسکی (Tolstoy or Dostoevsk) لندن، ۱۹۶۷ دید که بر نگرش حماسی تالستوی و نگرش دراماتیک داستایوفسکی تأکید دارد و مقایسه جالبی بین آن دو ارائه می‌کند. (ص ۱۱۰ و ۱۳۱)

تالستوی را از نظر هنری برتر از داستایوفسکی می‌شمارند، هستند کسانی چون «بردیاووف»^۱ و «جورج اورول» و «ژید»... که داستایوفسکی را برتر می‌دانند. در مثل جورج اورول در رساله *لیر، تالستوی و ابله*^۲ که از داوری تالستوی درباره شکسپیر به خشم آمده - به تالستوی می‌تازد و درک او را ساده و ابتدایی می‌داند. ولی اورول جوهر بنیادی سخن تالستوی را در نمی‌یابد که چرا نویسنده روسی هومر را بر شکسپیر برتری می‌دهد؟^۳

در اینجا قصد نداریم که تالستوی و داستایوفسکی را در برابر هم قرار دهیم و به سود این و به زیان آن نتیجه‌گیری کنیم. مراد ما این است که داوری درباره این دو نابغه روسی به این سادگی نیست و همان‌طور که داستایوفسکی بعد یا ابعادی از شخصیت روسی را به نمایش می‌گذارد، تالستوی نیز چنین است.

درباره نقاشی‌های بسیار نو می‌گوید: «حرف اساسی من با نقاشان مدرن معاصر این است که اوضاع زمانه... از این زبان گنگ شما و از این رنگ‌های چشم‌فریب که چیزی پشتش نیست وسیله‌ای برای تحمیق خلاق می‌سازند... فقط در و دیواری است و شما رنگ می‌کنید. اما پی دیوارها سست است و این عفريت را بر طاق این ایوان هر چه بیشتر که بزک کنی پای‌بست همچنان ویران است.»^۴ آل‌احمد نشان می‌دهد که این به اصطلاح هنرمندان که با شعار هنر برای هنر از زیر بار مسئولیت فرهنگی خویش در می‌روند، نهال هنر فرهنگی را می‌آورند و در گلدان تالارهای اشرافی اینجا می‌نشانند و زیور آن تالارها را فراهم می‌آورند. ولی این نهالی است بی‌ریشه، که جایی در خاک سرزمین ما ندارد.

درباره *عزاداران بیل* ساعدی می‌نویسد: «آدم‌های «بیل» حرف‌های ساده می‌زنند و از مسائل بسیار ساده، از دزدی شبانه «پوروسی»‌ها، از بیماری عمومی ده مجاور... از کشت و کار... اما مشکلات اساسی مملکت را با همین حرف‌های ساده

۲. Berdiaev نویسنده اگزیستانسیالیست روسی.

3- G.Orwel: *Lear, Tolstoy and the Fool*

۴. *تالستوی یا داستایوفسکی*، ص ۱۱۰ و ۱۱۴

۵. *ارزیابی شتابزده*، ص ۱۵۰

طرح می‌کنند.^۱ *عزاداران بیل* سفره دل روشنفکری درمانده نیست که روی بساط کتابفروشی‌ها باز شده باشد. ادا و اطوار ندارد. لاهوت و ناسوت نیست. صحبت از آب می‌کند و از گاو و از بدوی‌ترین وسائل زندگی ده.^۲

درباره دفتر شعر *شب‌های نیمکتی روزهای باد* اصلانی سخنانی می‌گوید و به جنگ آن چیزی می‌رود که «موج نو»! شعر جدید نامیده شده و نشان می‌دهد که این «شاعران» می‌خواهند به صورت زبان اشیاء درآیند با گفت‌وگویی به زبان کودکان و به همان خامی. می‌گوید «اصلانی آدمی را رها کرده است با تمام حرف و سخن و دعواش که فاعل است و بیننده و دریابنده، دامن اشیاء را می‌چسبد که «دریافته» می‌شوند...»^۳

از پژوهش‌ها و نقدهای آل احمد درباره ادبیات معاصر باز می‌توان نمونه‌هایی آورد، ولی همین اندازه که آوردیم چگونگی نگرش او را در این زمینه نشان می‌دهد. کارش گرچه گاهی دقیق نیست ولی بی اندازه هشیار اندیشه‌های پنهانی نویسندگان و شاعران معاصر است. با دو سه واژه یا جمله فکر و احساس این یا آن نویسنده را از ژرفا به روشنی می‌آورد و با تندی قلمی که ویژه اوست به محک می‌زند. از این رو، شخصیت آل احمد در مقام ناقد ادبی نیز کم از شخصیت داستان نویسی او نیست. هدایت نیز همین کار را تعهد می‌کرد و نوشته مدعیان نویسندگی را زیر ضربه‌های خورده‌کننده طنز خود می‌گرفت.^۴ آل احمد تند و تیزتر از هدایت است و آثار باسمه‌ای را با نیش قلم می‌کوبد و نوشته‌های درست را با همان چالاک‌ی تأیید می‌کند. او آگاه است که نقد اثر هنری فقط هشداردهنده به وجود آورنده آن نیست، هشیارکننده خواننده نیز هست. از این رو، در *کارنامه هفت ساله* و *سه ساله* و... در شناساندن نیما

۱. با این همه فضایی بیمارگون بر داستان سایه انداخته و ساعدی برخی رویدادهای زندگانی روستایی را از دید پزشکی روان‌کاو و از زاویه پاتولوژیک دیده است.

۲. *کارنامه سه ساله*، ص ۲۲

۳. همان، ص ۲۰۵ و ۲۰۴

۴. در مثل، در انتقاد از داستان *نار مستعان* نوشته‌های *پرکنده*، ص ۳۹۴ تا ۳۹۹ (و انتقاد از «فرهنگ

فرهنگستان» (علویه خانم، ص ۷۸)

و هدایت و ساعدی و اخوان می‌کوشد و یا پته روزنامه نگاران وطنی را به روی آب می‌اندازد [ورشکستگی مطبوعات] و جای دیگر از «بلیشوی کتاب‌های درسی» سخن می‌گوید.

در مقالهٔ ورشکستگی مطبوعات که یکی از طرفه‌ترین نوشته‌های اوست، به پژوهش دربارهٔ وضع مطبوعات ما از شهریور ۱۳۲۰ به این سو پرداخته است. مجله‌ها و روزنامه‌هایی که در این مقاله دربارهٔ آنها سخن رفته عبارت‌اند از مرد امروز، کیهان، توفیق، باباشمل، سخن و اطلاعات... و با گوشه و کنایه و گاه صراحت از نقص هر کدام سخن رانده و به همراه آن، سبک نوشتن محمد مسعود، جواهر کلام، فرامرزی، گنج‌ای (مدیر باباشمل)، خلیل ملکی، حسینقلی مستعان... را به بحث گذاشته. البته این مقاله را نمی‌توان کامل و در بردارندهٔ کارنامهٔ نویسندگان و مطبوعات شهریور ۱۳۲۰ به این سو دانست، زیرا که در آن از صاحب‌قلمانی چون عماد عصار [مدیر مجله آشفته و نویسنده کتاب سه جلدی باسرف‌ها]، فرخ کیوانی، حمزهٔ سردادور، پژمان بختیاری، سعید نفیسی، عباس اقبال، [مدیر مجله یادگار]، دکتر خانلری، شیرازپور پرتو، جواد فاضل، حمیدی شیرازی، حسن صدر، دکتر علی اصغر حاج سید جواد، محمود عنایت، عباس پهلوان، رسول پرویزی، نصرالله فلسفی، انور خامه‌ای، احسان طبری، داود نوذری، ناصر وثوقی، ابراهیم گلستان، بزرگ علوی، انجوی شیرازی، علی دشتی، دکتر داود منشی زاده... و ده‌ها تن دیگر که هر کدام سبکی داشتند ویژه و در مطبوعات سی‌چهار سال اخیر قلم زدند یا مدیر روزنامه و مجله بودند... سخنی به میان نیامده است. شاید اگر آل‌احمد گروه‌بندی بهتری ارائه می‌داد و نویسندگان و مطبوعات‌نویسان ما را در گروه‌بندی‌های واقعیت‌گریزان و واقعیت‌گرایان می‌گنجاند، مقاله‌اش دقیق‌تر و کامل‌تر می‌شد. در مثل در اینجا ما از جواد فاضل و بزرگ علوی هر دو نام بردیم. جواد فاضل نویسندهٔ مجلهٔ اطلاعات هفتگی بود (آثاری هم از عربی به فارسی ترجمه کرده) و بزرگ علوی مدیر مجله پیام نو. نام بردنی از این دست نباید به این معنا گرفته شود که این دو در یک تراز بوده‌اند. جواد فاضل در مدت بیست سالی که

قلم زد، مرادش گذراندن معاش روزانه بود. او از کسانی بود که به گفته «نیچه» برای شکمبه عوام علوفه تهیه می کرد و می خواست مردم را در تاریکی نادانی خود نگاهدارد، یا حمیدی و مستعان و دشتی قلم می زدند برای اینکه «گرداگرد افکار علاقمندان به شعر و ادبیات دیواری بکشند تا این هر دو هنر، فقط در دایره سوز و گدازهای سوزناک عاشقانه محصور بماند.»^۱

در صورتی که علوی با آگاهی ژرفی که از زندگانی اجتماعی و ادب جهان داشت می کوشید، دریچه‌ای به سوی شناخت زندگانی ما و دگرگونی‌های جهان باز کند.^۲ و نیز باید در نظر داشت که نویسندگان ما در طول زندگانی هنری خود، همیشه در پایگاهی یگانه قرار نداشته‌اند. ابراهیم گلستان روزگاری از نویسندگان پیشرو بود، ولی سپس رو به محافظه کاری آورد، یا عماد عصار که جهان‌نگری اجتماعی پیشروی نداشت. در باشرف‌ها^۳ بخشی از دگرگونی‌های تازه زندگانی شهری و رسوایی‌های دولتمندان را آفتابی کرد. در مقاله آل احمد به خلیل ملکی جای زیادی اختصاص داده شده و آل احمد سهم او را در تحلیل مسائل اجتماعی و فلسفی، به خوبی و درستی ارزیابی کرده است. اما گفتنی است که سهم دیگران مانند قاسمی و خامه‌ای، اگر از سهم ملکی بیش تر نباشد کمتر نیست.

آل احمد نشان می دهد که بیشتر مجله‌ها و روزنامه‌های ما «رنگین‌نامه»‌هایی بوده‌اند برای سرگرم کردن، به هیجان آوردن فریب‌دادن مردم، این نیز از عوارض غرب‌زدگی است که در این زمینه نیز صورت را گرفتیم و معنا را رها کردیم. مجله‌های پر زرق و برق به چاپ رساندیم، ولی محتوای آنها را از شرح حال «مارلین مونرو» و «سوفیالورن»‌ها پر کردیم. مطبوعات ما در بیشتر موارد وظیفه خود را - که راهنمایی فکر مردم است - به انجام نرسانده‌اند.^۴ در مقاله‌های اجتماعی آل احمد باز

۱. مجله خوشه، احمد شاملو، شماره ۴۸۱، بهمن ماه ۱۳۴۶

۲. در ترجمه حماسه ملی ایران نولدکه؛ کسب و کار خانم وارن (برناردشاو)؛ باغ آلبالو چخوف و...

۳. داستانی است در سه جلد که نخستین جلد آن در ۱۳۲۶ یا ۱۳۲۷ در مجله آشفته چاپ شد.

۴. سه مقاله دیگر، ص ۱۹

همان مسائلی می‌آید که پیراسته‌تر در غرب‌زدگی آمده. دربارهٔ هیاهوی خط و زبان پارسی که چند سال پیش از آن به راه افتاده بود می‌گوید که سرگرم کنندگان مردم، هر روز برای به بیراهه کشیدن اندیشه‌ها معرکه‌ها بر پا می‌کنند، نعشی را میانه میدان دراز کنند و چوب بزنند «نعشی که یکبار تریاک بود - بار دیگر فلان مسلک بود... اکنون که کفگیر به ته دیگ خورده است، رندان به تکاپو افتاده‌اند و پیران قوم را به حرکت درآورده‌اند و دارند نعش تازه را دراز می‌کنند و این بار، نعش خط فارسی است.»^۱

آل‌احمد در «بلیشوی کتاب درسی» انتقادی جانانه به کتاب‌های درسی وارد می‌آورد و نشان می‌دهد که بیشتر آنها فاقد درونمایه درست و بیان رسا و شیواست و از کتاب چهارم داستان می‌آورد که در آن نوشته‌اند: «گرچه به ظاهر این طور است که آفتاب به دور زمین می‌گردد، اما حقیقت چنین نیست و زمین است که هر شبانه روز یکبار به دور خورشید گردش می‌کند.»! (ص ۱۴۰) و در نقد کتاب *تاریخ/ایران/از آغاز تا اسلام* دکتر خانلری نشان می‌دهد که نویسنده واقعیت‌های تاریخی را به سود «وقت» و «زمان» تحریف کرده است. ویژگی بارز این «کتاب مستطاب آن است که شاهنامه‌مانندی است به‌خصوص که خلاصه‌ای بسیار موجز از *شاهنامه فردوسی* را نیز در آخر آن آورده‌اند... و شاید به همین علت صلاح ندیده‌اند که جز رفتار نیک امیران و داستان عیش و جنگ‌هاشان سخنی در چنین تاریخ زیبا و شکلی بیابند...»^۲ در گفت‌وگویی می‌گوید: «از مطالب داروین و لامارک... دستگیرم شده که اینها فرضیه است، نه حتی نظریه و آن دیگری افسانه است. آدم و حوا را می‌گویم و من بین این دو تا... افسانه را دوست می‌دارم. چرا که شعر است و مبنای شعر است... می‌خواهی بگویی از نسل میمونی؟ باش! اما من از نسل آدمم. که از خاک به دنیا آمد و خدا در او دمید. تا پا شد ایستاد.»^۳ دربارهٔ گاندی با تأییدی تمام سخن می‌راند

۱. سه مقاله دیگر، ص ۵۳ و ۱۰۳

۲. همان، ص ۵۲ و ۱۰۳

۳. کارنامه سه ساله، ص ۱۸۷

و جنبش «ساتیاگراها»ی او و نتیجه‌هایش را می‌ستاید: «اهمیت این نهضت در آن است که در مقام قیاس با انقلاب‌های عظیم و سریع و خشنی که در قرون پیش در ممالک اروپایی درگرفت هم قلمرو وسیع‌تری داشت و هم به علت طول مدت خود راهی آرام‌تر را پیمود، هر چه بیشتر از خشونت دور ماند، نتایج مطمئن‌تری بار آورد.»^۱ آیا به راستی چنین است؟

در نقد بیژن و منیژه چاپ پورداود، خبر از «یغما»یی می‌دهد که سهمی از آن نیز به این نویسنده رسیده و در مقدمه آن از آمدن تازیان به ایران نالید. می‌گوید: «در شأن استاد محترم... نیست که به جای کرسی استادی بر کرسی مؤبدی بنشینند و نوحه سرای زمانه سر آمده‌ای باشند که دیگر رفت»^۲ آن شکست، شکست ملت ایران نبوده. خودکامگی و کیش‌داران زردشتی نام را از میان برده است. البته، باید گفت که این نکته درست است، ولی فراموش نکنیم که تازیان به‌ویژه در دوره حکمرانی امویان و عباسیان، دستگاهی در ایران درچیدند که کم از دستگاه خودکامه گذشته نبود. درباره چگونگی مقاله‌های خود می‌نویسد: «من در هر موردی که به خودم بتوانم اجازه اظهار رأی بدهم مقاله می‌نویسم.»^۳ و پس از آوردن نظر سائر درباره تعهد نویسنده، می‌افزاید: «تعهد این نیست که به یک ایسم سیاسی باید سر سپرده باشد یا نباشد. (سارتر) می‌گوید وقتی نویسنده (مشهوری) در مورد مسئله معینی سکوت کرد، شما که خواننده اید حق دارید یخه اش را بگیرید و بگویید چرا در این مورد سکوت کردی؟»^۴ و ادامه می‌دهد که درباره نقاشی، ادبیات و... تخصص زیاد لازم نیست. هنگامی که نقاشی کارهای گمراه کننده‌ای ارائه داد، نویسنده و منتقد حق دارند گمراهی او را آفتابی کنند و می‌پذیرد که در غرب زدگی خطاهای تاریخی زیاد موجود است، ولی چون برداشت تازه‌ای است در زمینه تاریخ و تاریخ

۱. ارزیابی شتابزده، ص ۲۲۴ و ۲۲۵

۲. کارنامه سه ساله، ص ۱۴۱

۳. ارزیابی شتابزده، ص ۸۲ و ۸۴

۴. همانجا

معاصر، چاپش کرده است.^۱ و این برداشت با برداشت فرنگی ماب‌ها که بیشتر ترجمه‌ای است از اندیشه‌های سارتر و دیگران تفاوت آشکار دارد.

ترجمه‌های آل احمد بیشتر با همکاری دیگران فراهم آمده: بیگانه کامو (با خبره زاده) سارتر *مائده‌های زمینی* ژید (با پرویز داریوش)؛ *عبور از خط* (با دکتر هومن)؛ *چهل طوطی* (با سیمین دانشور)، *تشنگی و گشنگی* یونسکو (با منوچهر هزارخانی)؛ و دیگر کتاب‌ها که به تنهایی ترجمه کرده اینهاست: *قمارباز* داستایوسکی؛ *سوءتفاهم کامو*؛ *دست‌های آلوده*؛ ژان پل ساتر؛ *گرگدن* یونسکو؛ *بازگشت از شوروی* ژید. آل احمد به ترجمه کتاب‌هایی دست زده که به نظر او می‌توانسته‌اند پاسخگوی پرسش‌هایش باشند، یا در دوره‌ای از زندگانی گونه‌ای همبستگی اندیشندگی بین خود و نویسندگان آنها می‌دیده. در مثل، ترجمه *بازگشت از شوروی* ژید به دورانی برمی‌گردد که از آن گروه «انشعاب» کرد و کرگدن یونسکو را زمانی به پارسی درآورد که با مسئله نیهیلیسم درگیر شده بود.

جز ترجمه *عبور از خط* که دکتر هومن به پارسی برگردانده و آل احمد تحریر کرده و یکی دو ترجمه آخر، ترجمه‌های دیگر آل احمد ویژگی ممتازی ندارد و تهی از خطاها نیست. این ترجمه‌ها از آن دوره‌ای بوده که می‌خواسته است زبان فرانسه را یاد بگیرد^۲ و پیداست که به خوبی به پارسی برگردانده نشده و از این رو، نمی‌توان آنها را با ترجمه‌های محمد قاضی، ابوالحسن نجفی، م. ا. به‌آذین، مسعود فرزاد، سعید نفیسی، منوچهر امیری، ابراهیم یونسی... مقایسه کرد. سیروس ذکاء که خود از مترجمان چیره‌دست ماست درباره ترجمه *مائده‌های زمینی* او و پرویز داریوش می‌نویسد:

«عبارتی که فرانسه‌اش چنین است... je ne peux pas plus etie این طور ترجمه شده: دیگر نمی‌توانم سپاسگزار خدا باشم که مرا آفریده، مرا که اگر نمی‌بودم،

۱. همانجا، ص ۸۲ و ۸۴

۲. «از سال ۱۳۲۶ به بعد است که مقداری ترجمه می‌کنم به قصد فرانسه یادگرفتن» (جهان‌نوا، همان،

نمی توانستم از او بخواهم که نباشم.^۱ و ترجمه صحیح آن چنین است: نمی توانم از خدا از اینکه مرا آفریده است ممنون باشم، همچنان که اگر نبودم، نمی توانستم از او برنجم که چرا نیستم.»

این اشتباه از آنجا ناشی شده که مترجمان معنی فعل *en vouloir* را نمی دانسته اند و آن را به خواستن معنی کرده اند.

جای دیگر جمله ای را این طور ترجمه کرده اند: با چه تنبلی و کسالتی اکنون از خواب برمی خاستیم.^۲ ترجمه این جمله ساده چنین است: به علت کدام تنبلی زودتر بیدار نشده بودیم.»

در مکالمه ای بین «آلسید» و «منالک»، آلسید می گوید: من به درستی جهانی را می توانم تصور کنم که در آن دوتا دوتا چهارتا نشود و منالک در پاسخش می گوید: *je vous en defie bien*، یعنی حرف شما را باور نمی کنم. ولی مترجمان این جمله را به جای آن گذاشته اند: «منالک گفت: عجب! این گوی و این میدان!»^۳

عنوان «ترانه انار» چنین ترجمه شده: مسلماً سه دانه انار برای به یاد آوردن «پروزرپین» کافی است. و ترجمه صحیح آن این است: «مسلماً سه حبه انار کافی بود که «پروزرپین» گذشته را به یاد آورد.»^۴

در ترجمه جمله فرانسه: *Mais les vaches senent bon* نوشته اند: اما گاوها سرخوش اند.^۵ که باید ترجمه شود: اما گاوها بوی خوش دارند. و جای دیگر آورده اند «کاش می اندیشیدم که ای چمن در سفر با تو برخورد نمی کردم و

۱. مائده های زمینی، ص ۳۷

۲. همانجا

۳. همان، ص ۳۹

۴. *proserpine* ملکه دوزخ، دختر ژوپیت و اینجا اشاره است به افسانه ربوده شدن پروزرپین به دست پلوتون، خدای دوزخ ها، و بیهوش شدن او به هنگام ربوده شدن. (مائده های زمینی، ترجمه دکتر سیروس ذکاء، ص ۱۷۹)

۵. مائده های زمینی، ص ۱۲۰

می‌خواستیم با اسب بگذریم.»^۱ در حالیکه «ژید» خطاب به چمن‌زاری می‌گوید: «فکر می‌کردیم حیف که با تو ای چمن در راه برخورد نکردیم تا بخواهیم که سواره از تو بگذریم.»

جای دیگر: دریای متلاطم، رفت و آمد بر عرشه، لگزدن پروانه.^۲ ترجمه صحیح این‌طور است: دریای آشفته، ریزش آب، عرشه کشتی، کوبیده شدن پروانه کشتی بر آب.

سیروس ذکاء پس از آوردن جمله‌هایی دیگر و نشان دادن نادرستی آنها می‌گوید: ... حق خواهید داد که ما متأسف باشیم. متأسف از اینکه اثر مهم نویسنده‌ای به این صورت به زبان فارسی درآمده است.^۳

۱. مائده‌های زمینی، ص ۱۱۵.

۲. همان، ص ۱۵۳.

۳. مجله سخن، سیروس ذکاء، دوره هفتم، ص ۲۰۹ تا ۲۳۱؛ سیروس ذکاء مائده‌های زمینی را به شیوایی ترجمه کرده (تهران، ۱۳۳۶) ترجمه دیگری از همین کتاب وسیله حسن هنرمندی انجام شده است.

جهان‌نگری و سبک

در پایان سخن بهتر است نظری کلی به سبک و اندیشه‌های آل‌احمد بیندازیم: از آنچه گذشت برمی‌آید که آل‌احمد نویسنده‌ای است جستجوکننده. شوری درونی او را به کوشش، رفتن و یافتن می‌کشاند. همین شور درونی او را از خانه پدری و محیطی مذهبی به سوی محیطی سیاسی و غیر مذهبی می‌برد و به قطب دیگر. چند سالی با دگرگون‌کنندگان محیط اجتماعی همگام می‌شود و به انگیزه‌های فردی یا اجتماعی از آنها می‌بُرد و برای آرام کردن شور درونی خود به روستاها می‌رود، تک‌نگاری می‌نویسد، ترجمه می‌کند. سپس در فاصله سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ باز به مبارزه سیاسی برمی‌گردد در گروه «نیروی سوم» فعالیت می‌کند. در این دوره زیر نفوذ خلیل ملکی است. باز به عللی دیگر از خلیل ملکی و نیروی سوم دور می‌شود و به انزوا پناه می‌برد و در سرگذشت‌کندها و نون و القلم بازتاب این نومیدی را می‌توان دید.

شور و جنبش اجتماعی سال‌های ۱۳۴۰ به بعد باز او را به میدان می‌آورد [عرب‌زدگی را در ۱۳۴۱ نوشته] و برای دفاع از فرادش‌های ملی و دینی به کار و کوشش برمی‌انگیزد. مدتی کوتاه به استاد «احمد فردید» می‌گراید و از اندیشه‌های او اثرهایی هرچند کم‌دوام می‌پذیرد. سپس دکتر هومن را پیدا می‌کند و چندی نیز با اندیشه‌های دکتر هومن همسایگی می‌یابد. در خسی در میقات آشکارا به گرایش‌های دینی برمی‌گردد و از بازگشت به «صدر نخست اسلام» سخن می‌گوید. آل‌احمد در دوره نخست زندگانی هنری و سیاسی، زیربنای اندیشه‌ای پیوسته

دارد و فلسفه اجتماعی راهنمای اوست، ولی چون با این فلسفه نمی‌تواند هماهنگ شود، از آن سر می‌خورد و می‌کوشد زیربنای محکم اندیشه‌ای دیگر بیابد. هر چند در نفرین زمین و خسی در میقات مدعی است که این زیربنا را یافته است، باز از نوشته‌های او پیداست که این زیربنا استحکام لازم را ندارد. آل احمد تا پایان زندگانی از تأثیر آن فلسفه اجتماعی آزاد نشد و هر چند از آن بریده بود، باز دل در گرو دلبستگی آن داشت، ولی نمی‌توانست خود را راضی کند که به سوی آن برگردد. با این همه می‌خواست «بین بنیادگذار فلسفه علمی - اجتماعی و فرادش دینی پلی بزند»^۱

گرایشی عرفانی نیز در آثار او نمایان است، زیرا که باور دارد انسان در جستجوی حقیقت باید بیشتر به سوی خود و خویشتن خود بازگردد. می‌گوید: «ما می‌خواهیم با هر آدمی در درون خویش، در تنهایی خودش طرف بشویم»^۲ و جای دیگر با آوردن بیتی از مثنوی مولوی

ما چو مرغان هوا، نی خانگی دانه ما دانه بی‌دانگی...

می‌افزاید: «ما مرغان خانگی نیستیم. ما مرغان هوایم. بشریت گرفتار این خاک است، اما می‌خواهد از این خاک بپرد و چه جور؟ یکیش به وسیله هنر»^۳

راه حل مشکل‌های بزرگ جهان امروز در نگرش آل احمد [که می‌گوید بهشت را می‌توان ساخت یا به‌دست آورد. ما عنقا می‌طلبیم]^۴ در هنر، در آزادی درونی، در ایمان دینی است و طرفه است بدانیم که ارنست یونگر نیز در نشان دادن رهایی انسان از خودکامگی و زندگانی ماشینی امروز به قدرت‌های بنیادی عشق، آزادی و هنر... می‌آویزد و می‌گوید: «ما امروز بایستی جان آگاه را چون ابزاری به کار ببریم که رهایی می‌بخشد»^۵ و هایدگر می‌گوید: «انسان از خاک ریشه‌کن شده است. این

۱. قصه‌نویسی، ص ۴۴۵

۲. ارزیابی شتابزده، ص ۹۷

۳. کارنامه سه ساله، ص ۱۸۶ و ۱۸۷

۴. همانجا

۵. عبور از خط، ص ۱۱۳

جایی که انسان در آن سکونت دارد دیگر زمین نیست.»^۱ و از گفته «رنه شار» شاعر فرانسوی می‌آورد که این ریشه کن شدن آدمی «در واقع پایان کار است، اگر تفکر شعر و شاعری به قدرت بی قهر خود باز نرسند.»^۲ و مارکوزه امیدوار است که «قشر فرولایه طردشدگان و نامحرمان و استثمارشدگان و ستم‌دیدگان به عمل انقلابی بگرایند.» و «اقلیت فعال یا برجستگان، نیازهای اکثریت را بیان کنند و به راهنمایی آنها برخیزند.»^۳ در همه این اندیشه‌ها، گونه‌ای عنصر رومانتیک دیده می‌شود و فراموش کردن این نکته که «کسی نمی‌تواند مردم را از بالا برهاند... همچنان که مارکس جوان پی برد، مردم باید خویشان را رها و آزاد کنند.»^۴ گزیدگان در صورتی شایسته این نام‌اند که در حوزه دگرگونی و تکامل زندگانی اجتماعی گام بردارند و با پیشرفت جهان همگام باشند. انسان به شعر و موسیقی و هنر نیازمند است، به تکنولوژی و روش‌های علمی نیز. صنعت جدید به تندی پای‌بست زندگانی ما را دگرگون می‌کند. فرهنگ‌مداران و هنرمندان باید از فراروند علمی جهان آگاه باشند و به جای ایستادگی در برابر علم جدید، از علم و تکنولوژی بهره‌گیرند؛ زیرا «زبان‌های فرهنگی را باید دائماً تغییر داد تا متناسب با ضرورت‌های یک جامعه پویا و زنده باشد. سیل علم و تکنولوژی نیرومند است و قهر و تعصب نمی‌پذیرد و جلوگیری از آن - اگر نیز مفید تشخیص داده شود - امکان‌پذیر نیست.»^۵

آوردن سخنان آل احمد و یونگر و مارکوزه... در کنار هم به معنای این نیست که امتیازهای انتقادهای آل احمد را انکار کنیم، یا بخواهیم او را همچون آنان گریزنده از واقعیت‌ها بدانیم. روشن است که آل احمد در اندیشه‌رهایی مردم سرزمین خویش است و انتقادهای هنری و اجتماعی او این معنا را نشان می‌دهد. البته، گروهی از دانشوران ما در ارزش این انتقادهای تردید کرده‌اند. باقر مؤمنی می‌گوید که آل احمد در

۱. مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۲۱/۲، ص ۲۲۳ به بعد

۲. همانجا

۳. مارکوزه، ص ۱۴۴.

۴. همان، ص ۱۵۳

۵. چند سخنرانی درباره فرهنگ، فضل‌الله رضا، ص ۱۴

غرب‌زدگی «متفکران مشروطه، مثل طالب‌زاده و میرزا آقاخان کرمانی را مسخره می‌کنند... نفی روشنگران مشروطیت از موضع راست یا وابستگی طبقاتی خاصی می‌خواهد یا عقب‌ماندگی یا هر دو... در قیاس با متفکران عصر روشنگری اروپا، آل احمد بیش از سیصد سال عقب است. اما هر انتقادی از مسائل روز نشانه ترقی - خواهی نیست... انتقادهای آل احمد از مسائل فرعی و سطحی است نه از مسائل اصولی. البته... انتقادهای او صد در صد بی‌ارزش نیستند، ولی اینکه ما انتقادی سطحی را از مسئله‌ای فرعی به عنوان انتقادهای علمی از مسئله‌ای اساسی تلقی کنیم، البته، اشتباه بزرگی است.»^۱

داوری ما این است که انتقادهای آل احمد سطحی نیست و برای اینکه مسئله را درست ببینیم باید دو نکته را از هم جدا کنیم: تشخیص درد و درمان درد. ما آل احمد را در زمینه نخست موفق می‌دانیم، آنچه او را از راه تازه جدا می‌کند، زمینه دوم است. راهنمایی‌ها و تشخیص درد را باید از فراروند علم و دانش اجتماعی دریافت کرد و در دگرگونی‌های جامعه و غنای فرهنگ کوشید. ولی برای رسیدن به این پایگاه، هنرمندانی چون آل احمد با همان نگرش کم و بیش فردگرایانه خود در قالب انتقادهای جاندار، نیز سهمی دارند و این سهم را نباید انکار کرد.

نوشته‌های آل احمد را از نظر سبک می‌توان به دو دوره بخش کرد:

الف) دوره نخست [در دید و بازدید، زن زیادی]: در این دوره، سبک آل احمد امتیازی ویژه ندارد. تعابیر کلیشه‌ای به کار می‌برد، گرچه روشن و گیرا می‌نویسد، ولی در ترکیب جمله‌ها اثری از آفرینشگری هنری ممتازی ندارد. گاه می‌کوشد به طنزنویسی بگراید، ولی در این کار موفق نمی‌شود. در مثل، در داستان/اختلاف حساب در وصف کارمند بانک می‌نویسد: «زندگی‌اش باریک شده بود. نه، زندگی‌اش مثل اینکه کوچک شده بود. شکستگی پیدا کرده بود و به شکل عدد چهار درآمد»

بود»^۱ بعد می‌نویسد: «ولی نه، این هم نه، هیچ کدام از این دو تشبیه را نمی‌پسندید.»^۲

در داستان نخستین او، تعبیرها و مثل‌ها به همان صورت رایج، در متن نوشته گنجانده می‌شود: مهار فکرش در رفت؛ زود خود را لو داده بود؛ گویا «نا» نداشت؛ چقدر گنده دماغ؛ اسکناس... را قاپیدند؛ چراغ نفتی بی‌قواره؛ کله خر به خورد ما که ندادن؛ تا دیروز محل سگ بهشون نمی‌گذاشتیم؛ یکسال پول مفت از ما گرفتند؛ کندوکو می‌کردم؛ خشکم زده بود... از مدیر مدرسه به بعد تعبیرها و مثل‌ها با صورت ابتکاری در متن نوشته‌ها می‌آید و با نمونه‌هایی که آوردیم، تفاوت پیدا می‌کند.

در نوشته‌های نخستین ترکیب‌ها و اصطلاحات نادرست، تکرار، ناهماهنگی افعال... نیز کم نیست. اینک از هر کدام نمونه‌ای می‌آوریم: «به ما اجازه تعارف و تیکه‌پاره نمی‌داد»^۳ تعارف تکه‌پاره کردن داریم، اما تیکه‌پاره به معنای تعارف نداریم؛ «یتیمچه بدبخت... راضی شده بود»^۴ یتیمچه نوعی غذاست از بادمجان و آن را به جای مصغر یتیم به کار بردن روا نیست؛

«شمع‌ها را به اشک کردن وامی‌داشت.»^۵ اشک کردن درست نیست؛ کفش‌های مفرنگی؛ صدای گاو زنده و بی‌قواره است.^۶؛ دست‌های خشکی شده‌اش.^۷
 «موهایش آشفته بود و روی پیشانیش می‌ریخت»^۸ به جای ریخته بود.^۹
 «حتی روده‌هایش را هم حس می‌کرد دارند که می‌لرزند»^{۱۰}
 «حرکات تند و تلخ» صفت تلخ متناسب با موصوف «حرکات» نیست.^{۱۱}

۱. سه تار، ص ۱۵۳

۲. همانجا

۳ تا ۶ از مجموعه زن زیادی

۶ تا ۸ سه تار

۹. نمونه‌هایی که تا اینجا آوردیم از کتاب بررسی شعر و نثر فارسی معاصر، ص ۳۹ تا ۴۹ است. نویسنده این کتاب نمونه‌های زیادی در این زمینه‌ها آورده است.

۱۰ و ۱۱. سه تار

ترکیب‌های قدیمی: «دستمال را دم باد... به اهتزاز درآورم.»^۱، تکان دادم بهتر است؛ اگر بخواهد چیزی از او بپرسد از خجالت آب خواهد شد.^۲

«به دنبال یک نقطهٔ سیاهی می‌گشتند» «یک» زاید است

طنز در کتاب‌های نخستین او بیشتر به صورت واژه‌های زنده، دشنام، استهزاء... جلوه‌گر می‌شود. در مثل در داستان دفترچهٔ بیمه در گفت‌وگویی که بین دبیران درمی‌گیرد، دشنام و بدگویی و «مزه انداختن» به جای طنز عرضه شده است. کتابدار که در ظاهر آدم شوخی است، به تمسخر دیگران می‌پردازد و گاه به آنها دشنام می‌دهد. معلم نقاشی می‌گوید: «معلم‌ها هر چه بیشتر درس بدهند احمق‌تر می‌شوند.» کتابدار وسط حرفش دويد که: آقا البته قیاس به نفس می‌فرمایند... معلم فرانسه گفت: شوخی نکنیم. آقا، حقیقت را قبول کنیم.»^۳ معلم شرعیات نیز در همین داستان می‌گوید: «عصبانی نباید شد، گور پدرشان!»^۴ در داستان «تجهیز ملت» تیمساری که از بستن بازار خشمگین شده به پاسبانی می‌گوید: «پدر سوخته...! چرا گذاشتی بازار رو ببندن؟!» و او پاسخ می‌دهد: «جه... جه... جناب تیمسار من بی‌تقصیرم...»^۵

جای دیگر که می‌خواهد کلاه برداری دعانویس‌ها، معرکه گیرها... را نشان دهد می‌نویسد: «از لای آستر همین لباس‌های ژنده و یا از طاق کلاه‌ها و یا از لیفهٔ تنبان‌های همین مردم بی‌چیز... برایش پول جمع شد. چقدر عجیب‌اند این مردم! مردمی که از همه چیز این جهان، تنها گذشت و بی‌قیدی را دارند و بس.»^۶

این طرز بیان و حملهٔ مستقیم حتی تا کتاب‌های آخرین آل احمد نیز ادامه یافته است. برای درک این نکته بسنده است سه مقاله دیگر یا/ارزیابی شتابزده را ورق

۱. همان

۲. دید و بازدید

۳. زن زیادی، ص ۵۹

۴. همان، ص ۶۰

۵. دید و بازدید، ص ۱۲۱

۶. همان، ص ۱۴۷

بز نیم که در آنها سخنان زنده و دشنام‌گویی کم نیست:

اغلب مجلات هفتگی ما به فواحش دورگرد می‌مانند.^۱؛ می‌خواستم ادبیات رئالیست اجتماعی بسازم «خوب دیگر. ریدمون شد.»^۲ «یک مقدار چس نفسی توشه.»^۳ آل احمد خود متوجه این آهنگ تند سخن خود هست. در پایان مقاله ورشکستگی مطبوعات چنین می‌آورد. «اکنون می‌خواهم عمداً به عنوان قبح ختام آن را به کلماتی... پایان بدهم... (تا) اگر قصور از راقم این سطور رفته و اهانتی به کسی شده است به وسیله این ختام قبیح تر و موهن تر [خبری درباره مرلین مونر] کفاره‌ای به گناهی داده باشم.»^۴

طنزنویسان ادب معاصر ما، هدایت، دهخدا، جمال زاده، ایرج پزشک‌زاد، ابوالقاسم پاینده، جعفر شهری (در شکر تلخ ۱۳۴۷،/نسیه خانم ۱۳۴۹) و در سطحی پایین‌تر نویسندگان روزنامه توفیق و حسین مدنی و پرویز خطیبی...^۵ نیز همیشه به سطح طنزنویسی نرسیده‌اند. در مثل علویه خانم هدایت فحش‌نامه‌ای واقعی است، یا در دایی جان ناپلئون پزشک‌زاد - که در آن نظامی بازنشسته‌ای خود را قهرمان میدان جنگ و هم‌طراز ناپلئون می‌داند، گاه کار به فحش و ناسزا می‌انجامد. در مثل، در صحنه‌ای از آن، طنز بر اساس «صدایی مشکوک» که از شکم یکی از حاضران در مجلس میهمانی بیرون می‌آید - بنیاد شده است!^۶

طنز پاینده - که گاه یادآور طنز یکی بود و یکی نبود جمال زاده است - در آوردن جمله‌های متناقض^۷ شکل می‌گیرد: «در قصبه ما نماز و روزه و حج، چون پیاز و

۱. سه مقاله دیگر، ص ۱۹.

۲. زریابی شتابزده، ص ۹۸.

۳. همان، ص ۷۲.

۴. سه مقاله دیگر، ص ۴۹.

۵. بهرام صادقی و صادق چوبک نیز طنزهایی نوشته‌اند. همچنین رضا گنجه‌ای، مدیر باباشمل، و نصرالله فلسفی و افراشته، (مدیر چنکر، و فریدون تنکابنی، عباس پهلوان، اسلام کاظمیه و...

۶. دایی جان ناپلئون و بوبول و دیگر آثار پزشک‌زاد روی هم رفته از آثار خوب و طنزآمیز نثر معاصر ماست.

چغندر و هویج، خرید و فروش می‌شد.^۱ و «این زن لوند» زن ملا نصرالدین» که چون ابر باران، بر خاص و عام لذت می‌بیخت.^۲ و «این بت بزرگ تاریخ که باطنی عفن و ظاهری دلفریب دارد.»^۳ نثر پاینده استخوان دار است و پر سیلان، ولی با این همه کهنه است. به هر صورت او توانسته است در مجموعه در سینمای زندگی و ظلمات عدالت داستان‌های طنزآمیزی عرضه کند.

طنز آل احمد در داستان‌های نخستین «در موضوع نهفته نیست و فقط در نحوه بیان و توصیفات و تشبیهاتی که می‌آورد، آشکار می‌شود. تقریباً می‌توان در مورد او به جای کلمه «طنز» کلمه «تمسخر» یا «استهزاء» را ارائه داد. کج و کوله و بدقیافه بودن آدم‌ها. بد راه رفتن یا مسخره حرف زدن آنها، بدقواره بودن و درخور نبودن لباس‌ها و این قبیل چیزها را نمی‌توان به حساب طنز گذاشت.»^۴

(ب) دوره دوم.

آل احمد در این دوره از مراحل نویسندگی خود اوصاف کلیشه‌ای را کنار می‌گذارد، گرم و پر هیجان می‌نویسد. مثل‌ها و تعبیرها را بازسازی می‌کند و می‌کوشد در کم‌ترین فرصت بیشترین معنا را ارایه دهد. ایجاز نثر او در این دوره چشمگیر است و همین او را به مرتبه‌ای بالاتر در نویسندگی برمی‌نشانند. ویژگی‌های نثر این دوره او را می‌توان چنین برشمرد:

۱. گرایش به نثر و واژه‌های کهن — که در خسی در میقات بارزتر است — آل احمد به نثر کهن (بی‌هقی، ناصر خسرو، سعدی...) توجه دارد^۵ و می‌کوشد به پیروی آن، با صرفه‌جویی در آوردن واژه‌ها، معنای بسیار عرضه کند. گروهی گفته‌اند که این نثر گنجایی داستان جدیدنویسی را ندارد. گرچه نثر آل احمد در سفرنامه‌ها و مقاله‌هایش نیرومندتر است، ولی در مدیر مدرسه و پنج داستان از عهده

۱. ظلمات عدالت، ص ۱۱۵

۲. برگزیده داستان‌های پاینده، ص ۱۶۸

۳. همانجا

۴. بررسی شعر و نثر فارسی، ص ۵۰

۵. در صفحه‌های گذشته مقایسه‌ای بین سفرنامه ناصر خسرو و خسی در میقات به‌دست داده شده است.

داستان نویسی نیز برآمده است. او در مورد واژه‌های کهن پارسی — که در ادبیات ایران در دوره اسلامی آمده — می‌گوید: سخن کسانی را که می‌خواهند زبان را پاک کنند، پرت می‌داند «در زمانه‌ای که کلاچ و پیستون را به ضرب دگنگ ماشین در عرض دو سال در مغز هر کارگری فرومی‌کنند، من چرا لغتی را که با هزار و سیصد سال مذهب و سنت و فرهنگ آمده رد کنم؟ من کلمه «عشق»^۱ را چه جوری رها کنم؟»^۲ روشن است که اشاره آل‌احمد به کسروی و ذبیح بهروز و دکتر مقدم و... است که در پاک کردن زبان از واژه‌های تازی کوشیده‌اند. ولی این سویی از قضیه است و سوی دیگر — که آل‌احمد ندیده گرفته — کوشش مخالفان فرهنگ ایران در دشمنی با زبان پارسی است که به جای خرد، عقل و به جای هستی، وجود و به جای کوشش، سعی یا مجاهدت... می‌گذارند و همچون نویسندگان تاریخ و صاف دوست دارند که واژه‌های تازی و مصدرهای مهجور و ترکیب بندی مبهم آن را وارد زبان پارسی کنند و حتی تا آنجا می‌روند که می‌گویند: «اصلاً زبان قدیم ایرانی حتی پهلوی هم که کتبی از آنجا در دست است وسیع و با ثروت نبوده است... زبان فارسی نارسا و کم‌مایه است.»^۳

بر خلاف نظر آل‌احمد زبان ما باید از واژه‌های نالازم بیگانه پاک شود و زمان آغاز آن نیز از هزار و چهار سال (آمدن عرب به ایران) نیست و ریشه در زبان کهن ایرانی دارد و شگفت آور است که بدانیم پیوند ارجمند زبان پارسی از زردشت تا حافظ هرگز بریده نشده است و امروز نیز در نثر هدایت و شعر شاملو جریان دارد. خود آل‌احمد گفته است که «من به ازای زبانم زنده‌ام... من در همه مورد جهان‌وطنی هستم جز در مورد زبان. زبان من فارسی است. من از این دُم زبان به مادرم بسته‌ام...»^۴

۱. واژه عشق به پژوهش‌های ذبیح بهروز واژه‌ای است پارسی.

۲. /ارزیابی شتابزده، ص ۸۸

۳. مجله یادگار ۱۳۲۷، تقی زاده: سخن دوره ۱۸، ص ۸۱۵

۴. /ارزیابی شتابزده، ص ۹۰

نثر آل احمد با اینکه از واژه‌های تازی سرشار است، به سبب گرایش نویسنده به نثر خطابی و واژه‌های عامیانه پویا و زنده است و در آن معنا - چنانکه در تقی زاده و قزوینی می‌بینیم - فدای لفظ نشده است.

۲. آوردن مثل‌ها و تعبیرهای عامیانه: در دوره دوم نویسندگی آل احمد، مثل‌ها و تعبیرهای عامیانه هم بیشتر آمده است و هم بازسازی شده:

«بادمجانها چنان قرمز بود که اگر مادرم نسقم می‌کرد خیلی دلم می‌سوخت»^۱،
«نویسنده‌اش پا در هوا خواهد ماند یا خواهد ترکید»^۲

«مطالب بیخ ریش این بابا رو گرفته»^۳ «غرض از این دردسر شفاهی این است که گزارشی بشنوید از گذر گرگی به رسته پوستین‌دوزان»^۴

۳. پیش‌تر آوردن فعل و آوردن واژه به جای جمله: در نگارش مطالب از شور درونی لحظه ای خود پیروی می‌کند. همین‌طور که می‌اندیشد می‌نویسد. می‌خواهد سیلانی به نثر بدهد تا به واقعیت‌ها و پویش‌های زندگانی امروز نزدیک شود و با آن هماهنگ گردد: «و جاهای دیگر گودال‌ها به رنگ اخرای روشن... و هیچ اثری از آبادی»^۵ «رفتم روی بام شرقی» «تماشایی است وقتی جماعتی بیرون حرم...»^۶

۴. حذف فعل بدون قرینه: گاهی در نثر آل احمد افعال بدون قرینه حذف می‌شوند و این کار درست نیست: «آشیانه حجاج پر بود از آدم. بچه‌ها مثل متکا پیچیده و دراز و گرد - در خواب...»^۷ یا «بعد از ظهر آب ته کشید و هجوم مردم...»^۸

۵. به کار بردن وجه مصدری برای عرضه کردن تصویر و حالت: «نوحه‌خوان‌ها

۱. پنج داستان، ص ۲۹

۲. ارزیابی شتابزده، ص ۷۲ و ۱۷۰

۳. همانجا

۴. همانجا

۵. خسی در میقات، ص ۱۲

۶. همان، ص ۹۵

۷. همان، ص ۱۰

۸. همان، ص ۱۴

شان در منتهای هیجان و در دستگاه شور نوحه ای می‌خواندند... و حجاج گریه کنان به سر و سینه کوبان...^۱

نثر دوره دوم آل‌احمد در *حسی در میقات* بارزتر است، ولی در *مدیر مدرسه* ممتازتر. در این کتاب نثری موجز^۲ به کار گرفته می‌شود، گاه تصویری است. گاهی فقط با واژه‌ای، اشاره‌ای... نثر را سامان می‌دهد و فهمیدن مطلب را به عهده خواننده می‌گذارد (این را تلگرافی خوانده‌اند) در این کار در *حسی در میقات* افراط شده است. این نثر زنده و امروزی و پویا را «علامه»‌ها نپسندیده‌اند و این طبیعی است. آنها با هرگونه نوآوری مخالف هستند. مجتبی مینوی به اشاره درباره آل‌احمد می‌گوید: «نویسنده‌ای از معاصران ما که شهرتی هم دارد، در کتاب *معروفی*، تا بخواهید سهل انگاری کرده و شلختگی به کار برده. فعل‌ها را غالباً خورده است: شاید به علت اینکه نزدیک بین (یعنی بود) و هیچ حرکتی در جواب سلام (یعنی نکرد) و هیچ علامت قبری^۳ (یعنی نبود)...^۴ و «... در همین کتابش (مراد *حسی در میقات* است) دایم اصطلاحات و کلمات و عبارتهای دهاتی (لری؟) استعمال کرده است که از برای بنده تهرانی نامفهوم است: شیرانگن، دم به ساعت، بل‌بل، یوغان، آبرفت... داغمه بسته...»^۵

در پاسخ به این به اصطلاح ایراد، نوشته‌اند: «برای جناب‌عالی تهرانی که در چهار دیوار خودتان نشسته‌اید شاید، نه ولی برای من تهرانی که گیوه را ورمی کشم و گه- گاه به چشمه سارانی سر می‌زنم که می‌جوشند و بستر گسترده رود زبان مرکز را از

۱. همان، ص ۴۴

2- Loconic

۳. ناقد در شاهدهی که آورده به تحریف دست برده. شاهد او جمله‌ای است «شلختگی از ترکیب دو جمله از دو صفحه جداگانه آن کتاب که نویسنده در قبرستان بقیع گشته است و برای یافتن قبری داشته و نوشته است «اما هیچ علامتی و اثری» (*حسی در میقات*، ص ۴۱) و «علامت هیچ قبری در آن...» (همان، ص ۴۳) ناقد! از ترکیب و تفریق آن دو جمله این جمله تازه را ساخته‌اند. «سخن، اسلام کاظمیه، دوره ۲۳، ص ۴۳۹»

۴. سخن، دوره ۲۳، ص ۵ و ۶

۵. همانجا

خشکیدن... باز می‌دارند، آری... نمی‌شود در تهران نشست و بخشنامه صادر کرد که همهٔ اهل قلم در تهران بنشینند و جز از رنج و شادی مردم تهران ننویسند آن هم به کلامی که از برای «بندهٔ طهرانی» مفهوم باشد...^۱ و «طبیعی است در محاورات قهرمانان داستان‌ها، برای اینکه خصایص دقیق سیمای ایشان ترسیم شود، ثبت خصایص لهجه ای آنها، تا حدّی ممکن است ضرورت داشته باشد. در اینجا نویسنده ناگزیر است که نه تنها از واژگان لهجهٔ قهرمانان استفاده کند، بلکه از نحو زبان آنان نیز^۲ - که ممکن است با نحو زبان رسمی تفاوت‌هایی داشته باشد - استفاده خواهد کرد و این امری است ورای زبان نویسنده که در طول کتاب و در سراسر توصیف‌های او دیده می‌شود.»^۳

مجتبی مینوی باز، می‌گوید: «نثر جوان‌ها که امروز زبان محاوره را با مقداری شکستگی تصنعی می‌نویسد، بد است و به زبان فارسی لطمه می‌زند. باید چیزی را که می‌نویسیم به طرز صحیح بنویسیم و هر کسی هر طور دلش می‌خواهد بخواند. نباید کلمات را در نوشته‌ام بشکنم. در مثل نباید «می‌شود» و «می‌رود» را «میشه و میره» بنویسم.»^۴ و نمی‌داند که داستان‌نویسی امروز با داستان سمک عیار نویسی تفاوت دارد و نویسندهٔ امروزی لحن و آهنگ سخن آدم‌ها را در گفت‌وگوها حفظ می‌کند، زبان درویش و زبان مأمون و زبان گدا و زبان مسعود غزنوی را به یک شکل می‌نویسد، با یک لحن نقل می‌کند. در صورتی که امروز، داستان‌نویس‌ها با زبان آدم‌ها [ای داستانی] خود حرف می‌زنند.»^۵

به نظر مینوی، جمال‌زاده در فارسی شکر/ است این کار را انجام داده. این داستان «نمونهٔ بسیار خوبی است. چهار نفر را به حرف واداشته: یکی فرنگی ماب است، یکی عامی و بیسواد است، یکی آخوند است... و همهٔ اینها با زبان خودشان

۱. سخن، دورهٔ ۲۳، اسلام کاظمیه، ص ۴۴۰ و ۴۴۱

۲ و ۳. سخن، همان، ص ۸ و دربارهٔ استفاده از نحو زبان به نوشته‌ای از عبید مراجعه داده: «... و هم‌کش» (کلیات عبید زاکانی، ص ۱۴، خلاق/الاشرف)

۴ و ۵. کتاب/امروز، پاییز ۱۳۵۲، ص ۱۲ و ۱۱

حرف می‌زنند و در جایی هم خود جمال زاده حرف می‌زند که می‌شود پنج زبان و زبان این پنج نفر با هم فرق دارد. نویسنده باید بتواند با زبان قاضی، معلم، گورکن، درویش حرف بزند، اما خودش با زبان آنها حرف نزنند و با نثر صحیح بنویسد.^۱ و جای دیگر می‌گوید: «نثر زندگی من مستوفی خوب است. زبان پاک و روانی دارد. من از چیزهایی که به زبان محاوره مردم تربیت شده(؟) نوشته شده باشد، خوشم می‌آید.»^۲

خوش آمدن یا بد آمدن فلان و بهمان مطرح نیست. مسئله پویایی و زنده بودن زبان در کار است. آل احمد رشته‌ای از سیل زبان مردم را گرفت و در کتاب‌های خود جاری کرد و از سوی دیگر «در نمایشنامه و داستان هم گاهی ذکر تعبیرات یا اصطلاحاتی - که به کار بردن آن در زبان فصیح و معمول مجاز نیست - ضرورت پیدا می‌کند. مثلاً لازم می‌آید که یکی از اشخاص بازی یا داستان، کلمه یا عبارتی را به ضرورت خاصی، با لهجه یا تلفظ بخصوصی ادا کند تا بر معرفت خواننده یا شنونده به خصوصیات و صفات گوینده بیفزاید...»^۳

بی‌گمان، همان‌طور که دیدیم، نثر آل احمد تهی از نقص‌هایی نیست، ولی این نقص‌ها جزئی است و به نوشته‌های زنده و پرتوان او آسیبی نمی‌رساند. نثر او برخلاف نثر علامه‌ها به وجود خود او بستگی دارد، از ژرفای هستی‌اش سربرمی‌کشد. نثرش، به تعبیر خودش نثر نویسنده‌ای است که چون گل می‌شکفت و در فضای جان‌ها می‌پیچد و همین که پژمرد صد دانه از آن مانده، به این سو و آن سو پراکنده می‌شود. کلک او رسام اندیشه‌هایی است که از جان آگاه برمی‌آید و در جان‌ها می‌نشیند. در راه حقیقت و فرهنگ قلم می‌زند و در جاودانگی سخن شرکت می‌جوید. سخن را به خاک نمی‌افکند و آن را از زندان نیرنگ‌ها، دروغ‌ها، کین‌ها و کامجویی‌ها رهایی می‌دهد و بر اورنگی بلند برمی‌نشانند. ولی، دریغ که مرگ زودرس، جلال آل احمد را از سیر به سوی ستیغ‌های بلندتری در نویسندگی بازداشت

۱. همانجا

۲. سخن، دوره ۲۳، مهدی فروغ، ص ۳۷۰

و شعلۀ فروزان هستی‌اش را خاموش کرد. گفتم خاموش؟! که این سخن نابجاست. مشعل اندیشه‌های او خاموش نمی‌شود و همراه زمان به پیش می‌رود و بر راه جویندگان راه فرادهای روشن، روشنی می‌ریزد. با این همه، آل احمد به مرگی زودرس درگذشت و این چیزی نیست که بتوان از کنار آن بی‌افسوس و اندوهی ژرف گذشت. اکنون که این کتاب به پایان می‌رسد، می‌توان لختی قلم را به یاد او گریاند و همصدا با حافظ شیراز گفت:

یا رب چه غمزه کرد صراحی که خون خم

با نعره‌های غلغلش اندر گلو ببست؟

کتابنامه

الف - کتاب‌های آل احمد:

- ۱ - دید و بازدید ۱۳۴۹
- ۲ - از رنجی که می‌بریم ۱۳۲۶
- ۳ - سه تار ۱۳۴۹
- ۴ - زن زیادی ۱۳۴۹
- ۵ - سرگذشت کندوها ۱۳۵۰
- ۶ - مدیر مدرسه ۱۳۵۰
- ۷ - نون والقلم ۱۳۴۰
- ۸ - نفرین زمین ۱۳۴۶
- ۹ - پنج داستان ۱۳۵۶
- ۱۰ - اورازان ۱۳۴۹
- ۱۱ - تات‌نشین‌های بلوک زهرا ۱۳۳۷
- ۱۲ - در یتیم خلیج (خارگ) ۱۳۵۲
- ۱۳ - خسی در میقات ۱۳۴۶
- ۱۴ - هفت مقاله ۱۳۳۳
- ۱۵ - سه مقاله دیگر ۱۳۵۶
- ۱۶ - غرب‌زدگی ۱۳۴۱
- ۱۷ - ارزیابی شتابزده ۱۳۴۳
- ۱۸ - کارنامه سه ساله ۱۳۴۱
- ۱۹ - قمار باز (داستایوفسکی) ۱۳۲۷
- ۲۰ - بیگانه (کامو) ۱۳۲۸
- ۲۱ - سوء تفاهم (کامو) ۱۳۲۹
- ۲۲ - دست‌های آلوده (سارتر) ۱۳۳۱
- ۲۳ - باز گشت از شوروی (ژید) ۱۳۳۳
- ۲۴ - مانده‌های زمینی (ژید) ۱۳۳۴
- ۲۵ - کرگدن (یونسکو) ۱۳۴۵
- ۲۶ - عبور از خط (یونگر) ۱۳۴۶
- ۲۷ - چهل طوطی (با سیمین دانشور) ۱۳۵۱

- ۲۸ - تشنگی و گشنگی (یونسکو) ۱۳۵۱
 ۲۹ - سنگی بر گوری ۱۳۶۰
 ۳۰ - در خدمت و خیانت روشنفکران ۱۳۵۶
 ۳۱ - سفر به ولایت عزرائیل ۱۳۶۳

ب - ترجمه‌ها:

- ۳۲ - تمدن ایرانی خاور شناسان عیسی بهنام ۱۳۳۷
 ۳۳ - مارکوزه مک انیتایر حمید عنایت ۱۳۵۲
 ۳۴ - مائده‌های زمینی آندره ژید سیروس ذکاء ۱۳۳۶
 ۳۵ - ده رمان بزرگ سامرست موام کاوه دهگان ۱۳۴۶
 ۳۶ - مقالات توماس مان ابو تراب سهراب ۱۳۵۱
 ۳۷ - زندگی گالیله برشت عبدالرحیم احمدی ۱۳۴۳
 ۳۸ - انقلاب افریقا فانون محمد امین کاردان ۱۳۵۴
 ۳۹ - تاریخ فلسفه غرب برتراند راسل نجف دریابندری ۱۳۵۱
 ۴۰ - فیلسوفان بزرگ کارل یاسپرس اسدالله مبشری ۱۳۵۳
 ۴۱ - تاریخ تمدن (تمدن اسلامی) ویل دورانت ابوالقاسم پاینده ۱۳۴۳
 ۴۲ - اسلام در ایران پطروشفسکی کریم کشاورز ۱۳۵۴
 ۴۳ - راه و رسم زندگی الکسیس کارل پرویز دبیری ۲۵۳۶
 ۴۴ - ایران از آغاز تا اسلام ر. گیرشمن محمد معین ۱۳۴۹
 ۴۵ - دجال نی‌چه عبدالعلی دست‌غیب ۱۳۵۲
 ۴۶ - پیام‌آوران عصر ما ویلیام هابن عبدالعلی دست‌غیب ۱۳۴۸
 ۴۷ - ادعا نامه‌ای بر علیه تمدن غرب سیدقطب سیدعلی خامنه‌ای ۱۳۵۱
 ۴۸ - عصر بلندگرایی دوسانتی لا پرویز داریوش ۱۳۴۵
 ۴۹ - بحران دنیای متجدد رنه گنون ض. دهشیری ۱۳۴۹
 ۵۰ - تاریخ علم جورج سارتن احمد آرام ۱۳۴۶
 ۵۱ - اطاق شماره شش آنتوان چخوف کاظم انصاری ۱۳۴۲
 ۵۲ - گذری به هند فورستر حسن جوادی ۱۳۴۷
 ۵۳ - انسان و سمبول‌هایش یونگ و... ابوطالب صارمی ۱۳۵۲
 ۵۴ - سفیران پاپ... دوراکه ویلتس مسعود رجب‌نیا ۱۳۵۳
 ۵۵ - چهره استعمارگر آلبر ممی هما ناطق ۱۳۵۴

۵۶ - ترکستان نامه	بارتولد	کریم کشاورز	۱۳۵۲
۵۷ - زندگی من	جواهر لعل نهرو	محمود تفضلی	۱۳۳۵
۵۸ - چنگیز خان	واسیلی یان	م. هرمان	۱۹۴

ج - متن های کهن:

۵۹ - تجارب السلف	هندوشاه نخجوانی		
۶۰ - روضة الصفا	میرخواند	عباس اقبال	۱۳۵۷
۶۱ - العبر (تاریخ)	ابن خلدون	عبدالحمداًیتی	۱۳۶۳
۶۲ - مقامات ژنده پیل	سدیدالدین غزنوی	حشمت مؤید	۱۳۴۰
۶۳ - کشف المحجوب	هجویری	ژوکوفسکی	۱۳۳۶
۶۴ - فتوت نامه سلطانی	مولانا حسین وعظ کاشفی	محمد جعفر محجوب	۱۳۵۰
۶۵ - مقالات شمس تبریزی	-	احمد خوشنویس	۱۳۴۹
۶۶ - حبیب السیر (ج ۲)	خواندمیر	-	۱۳۳۳
۶۷ - راحت الصدور	راوندی	محمد اقبال لاهوری	۱۳۳۳
۶۸ - تذکره اولیاء	فریدالدین عطار	نیکلسن	۱۳۳۶
۶۹ - فیه مافیه	مولوی	فروزانفر	۱۳۳۰
۷۰ - مثنوی	مولوی	نیکلسن	۱۹۲۵
۷۱ - دیوان کبیر (کلیات شمس)	مولوی	فروزانفر	۱۳۳۷
۷۲ - رسائل	عبدالله انصاری	تابنده گنابادی	۱۳۱۹
۷۳ - تاریخ بیهقی	ابوالفضل بیهقی	علی اکبر فیاض	۱۳۵۶
۷۴ - سفرنامه	ناصر خسرو	م. غنی زاده	۱۳۴۱
۷۵ - تاریخ جهانگشا	جوینی	محمد قزوینی	۱۹۱۱
۷۶ - مرصادالعباد	نجم الدین رازی	شمس العرفا	۱۳۵۳
۷۷ - کلیات عبید زاکانی	عباس اقبال		۱۳۳۲

د - داستان ها، پژوهش ها و مقاله ها :

۷۸ - آئینه	محمد حجازی	۱۳۵۶
۷۹ - اساطیر ایران	مهرداد بهار	۱۳۵۲

- ۸۰ - حاجی آقا صادق هدایت ۱۳۴۴
- ۸۱ - علویه خانم صادق هدایت ۱۳۳۳
- ۸۲ - نوشته‌های پراکنده صادق هدایت ۱۳۴۴
- ۸۳ - زنده بگور صادق هدایت ۱۳۳۱
- ۸۴ - پروین دختر ساسان صادق هدایت ۱۳۳۳
- ۸۵ - آخر شاهنامه م. امید ۱۳۴۵
- ۸۶ - کتاب صادق هدایت محمود کتیرائی ۱۳۴۹
- ۸۷ - فکر آزادی فریدون آدمیت ۱۳۴۰
- ۸۸ - ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران فریدون آدمیت ۱۳۵۵
- ۸۹ - آئین احمد کسروی ۱۳۵۷
- ۹۰ - ورجاوند بنیاد احمد کسروی ۱۳۴۸
- ۹۱ - در پاسخ حقیقت‌گو احمد کسروی ۱۳۴۲
- ۹۲ - ما چه می‌خواهیم احمد کسروی -
- ۹۳ - تاریخ مشروطه ایران احمد کسروی ۱۳۳۰
- ۹۴ - سلمان پاک علی شریعتی ۱۳۵۶
- ۹۵ - بررسی شعر و نثر معاصر فارسی محمود کیانوش ۱۳۵۳
- ۹۶ - ظلمات عدالت ابوالقاسم پاینده ۱۳۵۴
- ۹۷ - رو در رو باقر مؤمنی ۱۳۵۷
- ۹۸ - چشمه‌های بزرگ علوی ۱۳۳۱
- ۹۹ - قصه‌نویسی رضا براهنی ۱۳۴۸
- ۱۰۰ - چند سخنرانی درباره فرهنگ - ۱۳۴۷
- ۱۰۱ - شادکامان دره قره‌سو علی محمد افغانی ۱۳۴۵
- ۱۰۲ - تنگسیر صادق چوبک ۱۳۵۵
- ۱۰۳ - سیمای تمدن غرب مجتبی موسوی ۱۳۴۹
- ۱۰۴ - برخی بررسی‌ها احسان طبری ۱۳۴۸
- ۱۰۵ - فرهنگ و ایدئولوژی علی شریعتی ۱۳۵۶
- ۱۰۶ - اقبال... علی شریعتی ۱۳۵۶
- ۱۰۷ - جهانی از خود بیگانه حمید عنایت ۱۳۴۹
- ۱۰۸ - از صبا تا نیما یحیی آرین‌پور ۱۳۵۰
- ۱۰۹ - چمدان بزرگ علوی ۱۳۱۳
- ۱۱۰ - تاریخ مغول عباس اقبال -

۱۳۵۶	پور داود	۱۱۱ - یشت‌ها (دو جلد)
۱۳۵۶	پور داود	۱۱۲ - یسنا (ج ۱)
۱۳۴۸	ابراهیم گلستان	۱۱۳ - مذ و مه
۱۳۴۹	بهرام صادقی	۱۱۴ - سنگر و قمقمه‌های خالی
۱۳۴۶	ابراهیم گلستان	۱۱۵ - جوی و دیوار و تشنه
۱۳۴۷	عباس نعلبندیان	۱۱۶ - پژوهشی ژرف
۱۳۴۰	سهراب سپهری	۱۱۷ - آوار آفتاب
۱۳۴۰	سهراب سپهری	۱۱۸ - هشت کتاب
۱۳۵۳	کاظم‌زاده ایرانشهر	۱۱۹ - تألیفات ایرانشهر
۱۳۴۴	شیرازپور پرتو	۱۲۰ - دانش نخستین
۱۳۵۰	نیما یوشیج	۱۲۱ - دنیا خانه من است
۱۳۴۶	طالب‌زاده	۱۲۲ - کتاب احمد
۱۳۴۷	طالب‌زاده	۱۲۳ - مسالک‌المحسنین
-	طالب‌زاده	۱۲۴ - مسائل الحیات
۱۳۴۴	م. ا به‌آذین	۱۲۵ - مهره مار
۱۳۵۳	سیمین دانشور	۱۲۶ - سو و شون
۱۳۴۷	بدیع‌الزمان فروزانفر	۱۲۷ - ماخذ قصص و تمثیلات مولوی
۱۳۵۶	داریوش شایگان	۱۲۸ - آسیا در برابر غرب

ه - مجله‌ها ...:

- سخن، دوره‌های ۷ و ۱۰ و ۱۶ و ۱۸ و ۲۳
- راهنمای کتاب، دوره‌های ۱ و ۱۲ و ۱۴ و ۲۰
- صدف، دوره اول
- نگین، دوره دوم
- اندیشه و هنر ویژه آل احمد
- اطلاعات ماهانه، سال دوم
- جهان نو، سال ۲۲ و ۲۴
- فرهنگ و زندگی، شماره ۷ و ۲۱/۲
- کیهان ماه، شماره دوم
- رودکی شماره، ۷۵ و ۷۶

صورت‌نام‌ها

آ	ارزیابی شتابزده ۲۲۱، ۲۲۲
	ارسطو، ۱۰۶
آئین میترا، ۹۶	از رنجی که می‌بریم ۳۰ به بعد
آئین، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹	از صبا تا نیما ۱۲۸
آئینه، ۶۱، ۱۷۲، ۱۷۳	اساطیر ایران ۵۱، ۹۶، ۱۹۲
آخر شاهنامه، ۱۲، ۱۹۹	اسلامی، محمد علی ۴۸
آخوندزاده، ۸۹	اشپنگلر ۸۴، ۹۹
آدمیت، فریدون ۸۷، ۸۹، ۱۳۱	اشپولر، برتولد ۱۱۵
آدینه (مجله)، ۱۳۷	اشتاین بک، جان ۱۶۰
آربری، ۶۴	اشتیز ۲۰۲
آستوریاس، ۳۵	اطاق شماره شش ۵۵، ۵۷، ۱۶۸
آسیا در برابر غرب ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴	اطلاعات ماهانه ۱۴۱، ۱۴۸
آشوری، داریوش، ۱۱، ۹۴، ۱۵۶	افغانی، علی محمد ۴۸، ۱۶۷
آل‌احمد، جلال، بیشتر صفحه‌ها	افلاطون ۸۹، ۹۵، ۱۰۸
آل‌احمد، شمس ۱۱، ۴۹، ۱۵۵، ۱۹۴	المستعصم عباسی ۱۱۷
آلکیادس، ۹۵	امامی، غلامرضا ۲۳
آمپدوکلس ۹۵، ۹۶	امیر نوروز ۱۱۷
آنا کارنینا، ۱۶۲، ۱۶۹	انجوی شیرازی ۱۷۸، ۲۰۵
آندره یفی میچ، ۵۵، ۵۷	اندیشه و هنر، مجله ۹، ۲۲، ۲۶، ۳۲، ۳۶
آوار آفتاب، ۹۰، ۹۱	۵۸، ۶۰، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۹
ابن العلقمی، ۱۱۷	انسان و سمبول‌هایش ۴۳
ابن باجه، ۱۲۷	انسان‌ها همه برادرند ۲۳۲
ابن سینا، ۶۴، ۹۵	انصاری، عبدالله ۵۸، ۱۴۵
ابن طفیل ۱۲۷	انقلاب آفریقا ۱۱۹، ۱۹۳
اخوان ثالث، مهدی ۲۰، ۳۲، ۶۵، ۸۴	انگلیس ۱۲۰، ۱۵۵
۱۳۹، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰	اورازان ۱۷۷ به بعد
۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲	اورسترات ۱۱۰

- اورول، جرج ۱۶۸، ۲۰۳
ایدئولوژی نهضت مشروطه ۸۹
ایران - اکثر صفحه‌ها
ایران از آغاز ۵۱، ۹۶، ۱۹۱، ۲۰۷
ایران‌شهر، کاظم زاده ۸۴، ۸۵، ۸۹
ایرج میرزا ۱۰۲
ایوانف ۸۹

ب

- بابا گوریو ۱۶۲
باختین ۱۶۱
باشیبرو ۶۰
باشرف‌ها ۲۰۵، ۲۰۶
بالزاک، اونوره ۳۳، ۳۴، ۱۶۲
بایزید بسطامی ۱۴۶
بحران دنیای متجدد ۹۸
برادران کارامازوف ۱۶۱، ۲۰۱
برخی بررسی‌ها ۶۴، ۸۷، ۸۹، ۹۳، ۱۵۵
بردیاوف ۲۰۳
بررسی شعر و نثر فارسی معاصر ۴۴
۲۱۷، ۲۲۰
برشت، برتولد ۱۲۴، ۱۹۸
برگزیده داستان‌های پاینده ۲۲۰
برگمان، اینگمار ۱۱۰
بره گمشده راعی ۵۰
بکت، ساموئل ۳۳، ۴۵، ۱۵۹
بند، ژولین ۱۳۰
بندهشن ۵۱، ۱۹۲
بوش، هانری شارل ۹۶
بوف کور ۷، ۳۱، ۴۲، ۱۴۶، ۱۷۰، ۱۹۷، ۲۰۰، ۱۹۹
- به آذین، محمود اعتمادزاده ۳۲، ۱۴۶
۲۰۹
بهار، مهرداد ۹۶
بهار، ملک‌الشعراء ۸۹، ۱۳۴
بهروز، ذبیح ۱۲۰، ۲۲۱
بیضائی، بهرام ۶۵
بیگانه ۱۴، ۵۷، ۵۸، ۸۵، ۹۸، ۱۱۰، ۲۲۱، ۲۲۷

پ

- پاسکال ۱۴۶
پاینده، ابوالقاسم ۴۹، ۲۱۹
پدران و پسران ۲۲۳
پرچم، روزنامه ۱۵۳
پروست، مارسل ۳۳
پروین دختر ساسان ۱۸۲، ۱۹۹
پزشک‌زاده، ایرج ۲۱۹
پژوهشی ژرف ۸۱
پلوتینوس ۸۹
پنج داستان ۲۵ به بعد
پور داود ۹۵، ۹۶، ۲۰۸
پیام‌آوران عصر ما ۱۳۰، ۲۰۱
پیامی در راه ۹۴
پیمان، مجله ۱۷

ت

- تألیفات ایران‌شهر ۸۹، ۹۰
تات‌نشین‌های بلوک زهرا ۱۹، ۱۷۷، ۱۸۲
تاریخ انقلاب ایران ۸۹
تاریخ تمدن ۹۶
تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس ۱۲۰

- تاریخ علم ۹۵، ۹۶
تاریخ فلسفه غرب ۵۷
تاریخ مختصر ادبیات فرانسه ۵۸
تاریخ مختصر الدول ۱۱۷
تاریخ مغول ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۳۰
تاریخ مغول در ایران ۱۱۱، ۱۱۵
تالستوی ۸۴، ۹۹، ۱۶۲، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲
۲۰۳
تالستوی یا داستایوفسکی ۲۰۲، ۲۰۳
تجارب السلف ۱۱۶
تحقیر و توهین شدگان ۲۰۱
ترکستان نامه ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸
تذکره اولیاء ۱۴۶
تقی زاده، حسن ۱۴، ۸۵، ۹۸، ۱۲۸، ۲۲۲
تلویحات ۹۵
تمدن ایرانی ۹۶
تنگسیر ۳۲، ۶۰، ۱۲۰، ۱۶۵، ۱۶۶
توحیدی، ابوحنیان ۶۴
تورگنیف ۲۰۰
تیمور گورکان ۱۱۷
- ج
جاماسب ۹۵
جلال الدین حسن اسماعیلی ۱۱۲
جمال زاده، محمدعلی ۱۷۸
جمهور ۹۵
جن زدگان ۲۰۰، ۲۰۱
جنگ و صلح ۱۵۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲
جود، تام ۳۲
جوی و دیوار و تشنه ۷۳، ۸۰
- جويس، جيمز ۳۳، ۳۴، ۴۶، ۱۵۹
جهان نو، مجله ۲۰، ۲۱، ۱۱۸، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۳۱
جهانگشای جویی ۱۱۴
جهانی از خود بیگانه ۱۲۷
- چ
چخوف، آنتوان ۱۸، ۳۵، ۴۵، ۵۵، ۱۶۹، ۲۰۰، ۲۰۶
چشم‌هایش ۸۰، ۱۶۵، ۱۶۷
چنگیز خان (کتاب) ۱۱۴، ۱۱۵
چنین گفت زرتشت ۶۵
چوپک، صادق ۳۲، ۶۰، ۱۲۰، ۲۱۹
چهار پیشگوی سر نوشت ما ۱۳۰
چهره استعمارگر ۱۱۹، ۲۲۸
- ح
حاجی آقا ۳۱، ۷۴، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۹۹
حافظ ۷، ۲۲، ۸۹، ۹۱، ۱۴۵، ۲۲۱، ۲۲۶
حافظ یکتایی ۱۱۷
حبیب‌السیر ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷
حجازی، محمد ۱۴، ۶۰، ۱۷۱
حدود العالم ۱۸۷، ۱۹۰
حمیدی، مهدی ۲۰۵
حیدری، بهرام ۴۹، ۱۷۱
- خ
خارگ ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۸۹
خاطرات شکارچی ۲۰۰
خانلری، پرویز ۲۳۴
خانه روشنی ۵۲

دنیای قشنگ جدید ۱۶۸
 دورانت، ویل ۹۶
 دولت آبادی، محمود ۶۰، ۱۷۰، ۱۷۱
 ده رمان بزرگ ۲۰۲
 دهخدا، علی اکبر ۷، ۱۰، ۱۶، ۲۵، ۱۳۲
 ۲۱۹
 دیدالوس، اسیفن ۴۶
 دیوان کبیر ۱۵۴

ذ

ذکاء، سیروس ۲۰۹، ۲۱۱

ر

رئالیسم و ضد رئالیسم ۲۰۱، ۲۰۲
 راثین، اسماعیل ۸۹
 رابله ۵۸
 راحت‌الصدور ۱۱۴
 راکی تین ۲۰۱
 راهنمای کتاب، مجله ۱۱، ۶۰
 رب گریه، آلن ۳۵
 رحیمی، مصطفی ۱۱، ۲۱
 رسائل خواجه عبدالله انصاری ۵۸
 رساله الطیر ۶۴
 رنان، ارنست ۸۷، ۱۲۱
 روسو، ژاک ۸۳، ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۵
 روضه الصفا ۱۱۵، ۱۱۷
 ریچاردسون ۴۶

ز

زردشت ۱۹۲

خبره‌زاده، علی اصغر ۵۸، ۲۰۰، ۲۰۹
 خسی در میقات ۱۴۰ به بعد
 خوئی، اسماعیل ۱۱، ۱۲۵، ۱۶۱
 خوارزمشاه، محمد ۱۱۳
 خوشه‌های خشم ۳۲، ۱۶۰
 خیام ۱۲۴، ۱۵۰، ۲۰۰
 خیانت روشنفکران ۲۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۵
 ۱۳۷، ۱۷۳، ۱۳۴

د

داروین، چارلز ۱۰۱، ۱۰۵، ۲۰۷
 داریوش، پرویز ۲۰۹، ۱۶۲
 داستایوفسکی ۱۸، ۳۵، ۴۵، ۸۴، ۹۹
 ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۶۱، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳
 دانش نخستین ۹۰
 دانشکده ادبیات، مجله ۷۱
 دایی جان ناپلئون ۲۱۹
 دادگاه ۱۴
 دانشور، سیمین ۱۱، ۱۸، ۲۲، ۳۳، ۶۰
 ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۲۷
 در اسلام ایرانی ۱۵۱
 در پاسخ حقیقت‌گو ۱۰۲، ۱۱۲
 در خدمت و خیانت روشنفکران ۲۰، ۱۲۹
 ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷
 درویش ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۷۵
 ۱۷۶، ۲۲۴، ۲۲۵
 درویشیان، علی اشرف ۳۳، ۴۹، ۱۷۱
 دشتی، علی ۴۲، ۵۰، ۲۰۵
 دکارت، رنه ۸۶، ۹۱، ۱۵۰
 دمیتریچ، ایوان ۵۷
 دنیا خانه من است ۵۳

زن زیادی ۷، ۱۸، ۲۵، ۴۳، ۳۹ به بعد
 زنور عسل ۶۶
 زندگی گالیله ۱۹۸
 زندگی من ۳۰، ۱۰۳، ۲۲۵
 زنده به گور ۷۸

ژ

ژنه، ژان ۳۳
 ژید، آندره ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۹

س

ساتر، ژان پل ۲۰۸، ۲۰۹
 سارتون، جرج ۹۵، ۹۶
 ساعدی، غلامحسین ۳۳، ۴۲، ۶۰، ۱۷۸، ۲۰۳
 سبک‌شناسی ۸۹
 سپهری، سهراب ۸۴، ۸۵، ۹۰
 سخن، مجله ۱۵، ۸۷، ۱۰۴، ۲۱۱
 سروانتس ۴۶
 سزر، امه ۱۱۹
 سعدی ۱۳، ۵۸، ۲۲۰
 سفر به انتهای شب ۵۸
 سفر به ولایت عزرائیل ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۹۸

سفرنامه ابن بطوطه ۱۹۰
 سفرنامه ابن جبیر ۱۱۲

سفیران پاپ ۱۱۴
 سفینه طالبی ۸۶

سقوط ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۱۰۲، ۱۱۰
 سرگذشت کندوها ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸
 ۱۲۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۱۳

سلین ۵۸

سمک عیار ۷۱، ۲۲۴
 سنگر و قمقمه خالی ۳۷
 سووشون ۱۸، ۳۳، ۱۲۰، ۱۷۰
 سه تار ۱۶، ۲۵، ۳۸، ۳۹، ۴۹، ۲۱۷
 سه مقاله ۱۹، ۱۲۱، ۲۱۸
 سهروردی، شیخ اشراق ۶۳

ش

شاملو، احمد ۱۳۷، ۱۷۸، ۲۰۶
 شادکامان دره قره سو ۱۶۷، ۱۶۸
 شار، رنه ۲۱۵
 شامگاه بت‌ها ۱۵۰
 شایگان، داریوش ۹۲
 شب‌های نیمکتی و روزهای باد ۲۰۴
 شراب خام ۵۰

شرح حال جمال‌الدین اسدآبادی ۱۵۱
 شفیانی، منوچهر ۴۹، ۱۷۱
 شکسپیر، ویلیام ۱۲۴، ۱۶۸، ۲۰۳
 شنبه و یکشنبه کنار دریا ۱۵۹
 شوهر آهو خانم ۴۸، ۱۶۷، ۱۷۰
 شهری، جعفر ۲۱۹
 شیرازپور پرتو ۸۴، ۸۵، ۹۰، ۲۰۵
 شیلر ۲۰۲

ص

صادقی، بهرام ۳۷، ۴۸، ۲۱۹
 صدف، مجله ۶۰، ۶۱، ۱۴۶، ۱۴۷
 صفوی، رحیم‌زاده ۱۱۷

ط

طاعون ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۶۸

ف

- طالب ابراهیمی، احمد ۱۵۱
طالب‌زاده ۷۴، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۸، ۱۲۸، ۱۳۲، ۲۱۶
فارابی ۹۵، ۱۲۷
فاضل، جواد ۲۰۵
فانون، فرانتس ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۹۳
فتنه ۸، ۴۲، ۵۰
فتوت‌نامه سلطانی ۷۱
فراموشخانه و فراماسیونری در ایران ۸۹
فرزید، احمد ۸۳، ۹۱، ۹۲، ۲۱۳
فرزاق ۱۹۰

ظ

- ظلمات عدالت ۲۲۰
ظهور و سقوط رایش سوم ۱۰۲

ع

- عباس میرزا ۱۳۰
عبور از خط ۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۲۰۹، ۲۲۷
عبید زاکانی ۲۲۴
عزاداران بیل ۴۲، ۲۰۳، ۲۰۴
عطار، فریدالدین ۶۴، ۱۸۴
عقل سرخ ۶۴
علاءالملک ترمذی ۱۱۴، ۱۱۵
علوی، بزرگ ۱۵، ۳۱، ۱۶۷، ۲۰۵
علویه خانم ۱۹۹، ۲۱۹، ۲۰۴
عماد عصار ۲۰۵، ۲۰۶
عمادزاده، حسین ۱۴۱

غ

- غازان خان ۱۱۷
غربت غرب ۸۵، ۹۲، ۱۵۲
غرب‌زدگی ۱۹، ۸۳، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۶
غزالی، احمد ۶۴، ۱۵۰
غزالی، محمد ۱۶۵
غیر از خدا هیچکس نبود ۵۹، ۷۷، ۷۸

ق

- قصص الانبیاء جویری ۱۹۱
قصص و تمثیلات مثنوی ۱۶۴
قوبیلای قآن ۱۱۰

قصه نویسی ۱۶۱، ۱۶۹

گلشیری، هوشنگ ۴۸، ۵۰

گنجه‌ای، رضا ۲۱۹

گوینو، کنت دو ۱۱۹

گوته ۱۵۰، ۸۳، ۲۰۲

گورکی، ماکسیم ۳۱، ۴۵

گولدمن، لوسین ۳۵

گویتی سولر، خوان ۳۵

گیرشمی ۹۶

ک

کارنامه سه ساله ۲۰۴، ۲۰۷

کاظم‌زاده ایرانشهر ۸۴، ۸۵، ۸۹

کاظمیه، اسلام ۴۸، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴

کامو، آلبر ۱۸، ۵۷، ۵۸، ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۶۸

کاوه، مجله ۱۲۸

کتاب احمد ۸۶، ۸۷

کتاب امروز ۲۲۴

کریستین وکید ۵۰

کسروی، احمد ۱۳، ۱۷، ۸۴

کشف‌المحجوب ۱۱۳

کلمانس ۵۸

کمدی انسانی ۲۰۱

کنراد، ژوزف ۳۵، ۱۶۹

کوپریک ۱۰۶، ۱۲۵

کوروش ۱۵۷

کوفمان، والتر ۶۵

کی یرکه گور، سورن ۱۳۰

کیانوش، محمود ۲۶

کیپ لینگ ۱۱۹

کیهان ماه ۱۹، ۳۳۱

گ

گاندی، مهاتما ۱۰۳، ۱۵۲، ۱۹۸

گاواره‌بان ۳۶

گاهنامه (جلال‌الدین تهرانی) ۱۹۰

گذری به هند ۱۲۰، ۲۳۷

گرامشی، آنتونیو ۱۳۴

گلستان، ابراهیم ۷۳، ۲۰۵، ۲۰۶

ل

لوتره آمون ۵۸

لوکاچ ۱۶۹، ۲۰۲

م

مارکس، کارل ۹۷، ۱۰۶، ۱۳۴، ۲۱۵

مارکوپولو ۱۱۰

مارکوزه، هربرت ۳۴، ۱۰۶، ۱۲۷، ۲۱۵

ماکیاولی ۱۰۸

مان، توماس ۲۰۲

مانی ۱۳۴، ۲۰۰

مترلینگ، موریس ۶۶

مثنوی ۶۴، ۱۰۲، ۱۴۵، ۲۱۴

محمود، احمد ۳۳، ۶۰، ۱۲۰، ۱۷۰

مدرسی، تقی ۴۸

مدومه ۱۴۶، ۱۴۷

مدیر مدرسه ۱۹، ۳۶، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹

۷۰، ۷۵، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۷۶، ۲۱۷، ۲۲۰

۲۲۳

مرصاد العباد ۹

مزدک ۱۳۴

مسائل الحیات ۸۶

ن

- نامۀ همبستگی ۱۰۳
نجفی، ابوالحسن ۳۶، ۲۰۹
نجم الدین رازی ۹، ۱۹۲
نزهة القلوب ۱۹۰
نصیریان، علی ۶۵
نعلبندیان ۳۳، ۷۴
نفرین زمین ۲۰، ۷۰، ۷۵، و در اکثر
صفحه‌ها
نفیسی، سعید ۱۵، ۷۹، ۲۰۵، ۲۰۹
نگین، مجله ۸۰
نوشته‌های پراکنده ۲۰۴
نون و القلم ۲۰، ۳۶، ۵۶، ۵۸، ۶۳، ۷۰،
۷۵، ۷۸، ۸۰، ۱۲۰، ۱۷۱، ۲۱۳
نادرزاده، بزرگ ۹۶
نادرپور، نادر ۱۹۸
ناصرخسرو ۵۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵،
۲۲۰
ناصرالدین الله ۱۱۱، ۱۱۲
نهر و ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۵۳
نهنگ سپید ۶۵
نیچه، فردریک ۶۵، ۸۴، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۲۶،
۲۰۶
نیما یوشیج ۷، ۱۸، ۱۹۹
نیمه راه بهشت ۷۹
- و
ووثوقی، ناصر ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۵
ودانتا ۹۵
ورجاوند بنیاد ۱۰۱، ۱۰۷
- مسالك المحسنين ۸۹
مستعان، حسینقلی ۲۰۵
مستوفی، عبدالله ۲۲۵
مسعود، محمد ۱۳، ۲۰۵
معارف، مجله ۱۱۳
معین، محمد ۹۶
مقالات توماس مان ۲۰۲
مقالات ژنده پیل ۱۱۱
مقالات شمس ۱۴۴
ملاح، خسرو ۲۱
ملکی، خلیل ۱۸، ۱۳۵، ۱۵۶، ۲۰۵، ۲۰۶،
۲۱۳
ملویل، هرمان ۶۵
ممی، آلبر ۱۱۹
موام، سامرست ۲۰۲
موراویا ۳۳
مؤمنی، باقر ۲۱۵
مائده‌های زمینی، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱
مورل، روبر ۱۵۹
مولوی، جلال الدین ۱۱۲، ۱۹۰
مونتتی ۴۶
مهر هفتم ۱۱۰
مهره مار ۳۰
میرخواند ۱۱۵
میرزا آقا خان کرمانی ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸
۱۳۲، ۱۷۷، ۲۱۶
میرزا ملکم خان ۸۵، ۸۸
میلر، هنری ۴۵
میمندی، نژاد ۲۵
مینوی، مجتبی ۲۲۳، ۲۲۴

ه

- هابز، تامس ۱۰۸
 هایدگر، مارتین ۹۱، ۹۹، ۱۲۶، ۱۳۴، ۲۱۴
 هاشمی، زکریا ۵۰
 هاکسلی، الدوس ۱۲۷، ۱۶۷
 هدایت، صادق ۷، ۱۵، ۱۸، ۷۴، ۱۷۷
 هراکلیتوس ۹۶، ۱۰۲
 هرمس ۸۹، ۹۵
 هشت کتاب ۹۰
 هفت مقاله ۱۹۷
 هگل ۱۲۷
 همسایه‌ها ۳۳، ۳۶، ۱۲۰، ۱۷۰، ۱۸۰
 هنرمندی، حسن ۲۱۱
 هولاکو ۱۱۷
 هومر ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳
 هومن، محمود ۸، ۲۰، ۲۰۹، ۲۱۳
 هیلتر، آدولف ۱۰۲، ۱۵۷

ی

- یادداشت‌های زیرزمین ۱۰۰
 یادگار، مجله ۲۰۵، ۲۲۱
 یاقوتی، منصور ۳۳، ۱۷۱
 یسنا ۹۶
 یشته‌ها ۹۵
 یغما، مجله ۱۱۳
 یونگر، ارنست ۲۰، ۱۲۶، ۲۱۴
 یهودا ۱۳۰