

جلال آل احمد

بیان دو پارگی يك تمدن فردگرا

الف - نوید

جلال آل احمد از معدود روشنفکرانی است که نوشته‌هایش تأثیر شگرفی در بافت فکری روشنفکران امروزی ایران داشته است. انقلاب اخیر ایران و پیامدهای اجتماعی - سیاسی آن نیاز به يك ارزیابی مجدد از محتوای فرهنگ روشنفکران ایران را بیش از هر زمان در روش کار ما قرار می‌دهد. و در این رابطه، آل احمد، بدون اغراق الگویی شایسته برای نقد و ارزیابی است. زیرا، در شخصیت و افکار وی می‌توان جوانب مختلف ارزشهای يك روشنفکر عادی ایران را جستجو کرد. روشنفکری که مولوی وار به دنبال شمس عنقا می‌دود و در این مسیر بیگانگی او نسبت به تحولات اجتماع و گسستن از نیازهای عملی و واقعی جامعه صورت می‌پذیرد. به يك کلام، روشنفکر عادی ایرانی يك «عارف» است در جستجوی «عنقا»، که عرفان نه فقط جهان‌بینی او، بلکه مایه گسست از اجتماع و عدم همزیستی رفیقانه با انسانهای دیگر می‌گردد. امریکه روشنفکر را در پی اثبات نفسی قهرمان روان ساخته تا در این روند همه چیز و همه کس به زیر سلطه این نفس شناور کشیده شوند. بی‌تردید تمام‌خواهی و استبداد تنها جوانبی از این نفس قهرمان می‌باشند، حال آن که روحیه تخریب و نومیدی، فردگرایی و هجو، خود بزرگ‌بینی و سلسله مراتب پرستی وجوه دیگر شخصیت اجتماعی چنین روشنفکران‌اند. روشنفکری که خود را نقش زن و نقاش «کتاب جامعه» می‌بیند در حقیقت چیزی جز نقش باز در يك درام تاریخی نیست. و به تحقیق، چشم‌انداز هوشنگ گلشیری در این رابطه مددکار بحث حاضر می‌باشد: «اگر رمان را به منزله نقش بینگاریم که نقاش به مدد کلام از مقطعی تاریخی یا خیالی رقم می‌زند، هر نقاش صاحب منیته است هم نقش زن و هم نقش باز...»¹

در این رابطه هر روشنفکری به مثابه يك «نقاش» که آفریننده «نقاشی‌های فرهنگی» می‌باشد هم نقش‌زنی است که از مواد فرهنگی نقش می‌آفریند و هم يك نقش باز: آنکه آفرینندگی او در تداوم يك سیر تاریخی و باز آفرینی روایتهای کهن فرهنگ اسیر آمده است، بی‌شک روشنفکرانی چون آل احمد که همواره به عنوان نقش‌زنی ماهر ستوده می‌شوند می‌بایستی در آزمون نقش بازی‌شان نیز سنجیده گردند. آن هنگام، خواهیم دید که چگونه نقاش نقش زن تنها بازیگری که تولید کننده يك مصیبت تاریخی - فرهنگی در جامعه ما می‌باشد: طریقت «آب کم جوی...» اینکه چرا عرفان، پشتوانه فرهنگی روشنفکران ایرانی، مصیبت تاریخی جامعه ما می‌باشد را بایست در بدبینی، یأس، نومیدی و جامعه ستیزی روشنفکرانی چون آل احمد، ساعدي و هدایت بررسی نمود.

آل احمد در چشم‌انداز قرائت‌های گوناگون

1- نفس شناور:

از نقدهای جالب بر آثار جلال آل احمد، یکی توسط محمود کیانوش صورت گرفته است. کیانوش در بررسی مضمون داستانهای آل احمد به این نتیجه رسید که جملگی نوشته‌های آل احمد عرصه ترکنازی يك نفس (Ego) در حال شکفتن است که سعی به اثبات خویش دارد: «آنچه در همه آزمایش‌های جلوه مشخص و معلوم دارد «من» اوست، با ذهن مردی که بیش از دانسته‌هایش

سخن می‌گوید و با آن چه می‌گوید، چندان که واقعیت ایجاب می‌کند آشنا نیست»² در همین رابطه، این «نفس شناور» حاکم مطلق روحيات و افکار کلیه انسانهایی است که در داستانهای آل احمد ظاهر می‌گردند: «داستان از زبان هر کس نقل بشود، آل احمد در آنجا حاضر است و گوینده را مطابق سلیقه و درک خود حک و اصلاح می‌کند. در هر زمینه‌ای بحث می‌شود، روي داستان عالم المباحث است، «آدمها» هر قیافه‌ای داشته باشند و هر لباسی پوشیده باشند و هر اظهار عقیده‌ای بکنند، از نظر وي مسخره و محقر است»³. بدین روي بنا بر گفته کیانوش، این نفس شناور و تمام خواه، این «من» عالم المباحث و حاکم مطلق، آن چنان چنگ بر تجلی شخصیت آدمها در داستانهای آل احمد می‌اندازد که در نتیجه، بازده آن چیزی جز يك کارخانه شبیه سازی افراد نیست: جامعه موریانه‌ای که در آن افراد عکس برگردان یکدیگر می‌شوند. این در حالیست که تمامی افراد موریانه‌ای داستانهای آل احمد در حسرت نفس شناوری هستند که می‌خواهد قهرمان بشود. که قهرمانی نفس شناور یعنی اثبات این که او هم آدمی است، یعنی اینکه نفس عقده‌ای «من» آل احمد هم می‌تواند قهرمان بشود: «همه از کارگر ساده و بیسواد گرفته، تا کاسب و مهندس، می‌خواهند قهرمان شوند، و با این که پایان کار همه نوعی شکست فردی است، از پیروزی جمعی و قهرمانی برخوردار می‌گردند. صدای همه يك طنین و يك آهنگ دارد. تا آنجا که ممکن است شبیه به هم فکر می‌کنند و شبیه هم حرف می‌زنند. کالبد هیچکدام روح و ضمیر واقعی آنها را در خود ندارد»⁴. این که جامعه یکنواخت و یکسان موریانه‌ای داستانهای آل احمد آیا حاصل درجا ماندگی و ذوق زدگی نثر آل احمد است یا استیلاي روح نگارش و تفکر يك روزنامه نگار متوسط ایرانی، اینها را می‌توان به گونه يك پرسش بدون پاسخ رها ساخت. زیرا آنچه که در ترازنامه کار آل احمد شایان توجه است حالت هجو مانند آثار اوست که در پس سیمای يك «نقد اجتماعی» پنهان شده است: کیانوش این وجه کارنامه آل احمد را ظاهر «طنز آگین» آثار وي محسوب می‌دارد: «شاید در قصه‌ها و مقالات آل احمد با طنز به معنای واقعی آن روبرو شویم، ولی در داستانهای کوتاهش طنز کیفیت عقده باز کردن و دق دل بیرون ریختن و توهین و تحقیر دارد و حاکی از روحی است منزوی و نامطمئن و بدبین، که هیچ کس و هیچ چیز را دوست نمی‌دارد. بطور کلی طنز او در «موضوع» نهفته نیست، و فقط در نحوه بیان و توضیحات و تشبیهاتی که می‌آورد آشکار می‌شود»⁵.

بي شك نثر هجوآمیز آل احمد که پوشش يك نفس شناور و قهرمان پرست می‌باشد، از استهزاء و هجو به گونه تکنیکهای تقلیل ارزش اجتماع و معراج «من» خویش مدد جسته است، منتها این هجو بدل به نوعی وسیله نقد اجتماعی می‌شود که توسط آن آل احمد (و آل احمدیون) تعالی يك نفس شناور، تمام خواه و عقده‌ای را تحقق می‌بخشند. هوشنگ گلشیری به نوبه خود «ویژگی استثنایی نثر آل احمد» را دریافت و از آن بعنوان «نثری تلگرافی» یاد نمود. منتهی نکته در این امر نهفته که نثر آل احمد چه چیزی را تلگراف می‌زده است؟ این مسأله بی‌شک مقام بارزتری را به خود اختصاص می‌دهد و آن این که نثر تلگرافی آل احمد در خدمت نقد اجتماعی و در جستجوی نفس قهرمان نویسنده آن بود: «نثر آل احمد، نثری است برای لحظه‌های پر و شتابان چون برق لامع که مثلاً اگر بخواهید با آن نوشیدن فنان چای را بنویسید یا فنان خواهد شکست و یا چای خواهد ریخت، اما اگر از فاجعه‌ای بخواهید عکسی بگیرید، یا چشم‌اندازهای مسافر قطار را ثبت کنید، بهترین است...»⁶.

به گفته گلشیری نثر تلگرافی آل احمد، نثر ثبت فاجعه‌هاست، نثر تحریر چشم‌اندازهای مسافر قطار تاریخ است. که این نثر، به گفتار قاسم صافی نثر دعوت خواننده است به کوچه‌ها و خیابانهای يك

شهر: «زیرا که خواننده را با خودش به طبیعت و به کوچه و خیابان و دهکده و احزاب می‌برد و در سیروسیاحت حرفهایش رامی‌زند و بی‌پرده سخن می‌گوید و فکرش را خوب القاء می‌کند» 7.

2- آل احمد ضد امپریالیست: نثر استهزاگر يك نفس قهرمان، نثر تلگرافی ثبت فاجعه‌ها، نثر القاء آراء به خواننده، نثر دعوت خواننده به کوچه و خیابان در حقیقت نثر دعوت روشنفکران ایران به پروژه اندیشه غربزدگی بود، پروژه‌های که چشم اسفندیار روشنفکران ایران و افکار آنان می‌باشد. اما این پروژه غربزدگی چیست؟ و چرا بایستی آنرا نقد کرد؟

مصطفی رحیمی در چهره يك نقاد ادبی، از همه می‌خواهد که از حمله به نظریه غربزدگی خودداری کنند چون آل احمد در گور نهفته است: «امروز خیلی دیر است. جلال که این مسأله حیاتی را زودتر از هر کس مطرح کرد، دیگر در ادامه بحث شرکت نخواهد داشت. حمله به نظریه غربزدگی در حکم تیراندازی به قلعه بی‌حفاظ است. جنگی که افتخار فتحی در آن باشد نیست. پیشروی اگر باشد؛ به طرف لشکری است که سردارش بیرون از میدان جنگ از پا درآمده است» 8.

خلاف نظر وی، امیر پرویز پویان خشمناک از روحیه این شوالیه جوانمرد (مصطفی رحیمی) پس خود کمر همت به نقد و فتوای همه جانبه از آل احمد بست. در مقاله‌ای تحت عنوان «خشمناک از امپریالیسم و ترسان از انقلاب» پویان ضمن اذعان این نکته که از 28 مرداد 1332 به این طرف هیچ ادیبی را سراغ ندارد که به اندازه آل احمد با استقبال روشنفکران ایران روبرو شده باشد سپس به این نتیجه رسید که آل احمد «هر چند در صف ما نبود، [اما] در صف دشمن هم نبود» 9. به عبارت دیگر پویان که در حقیقت از زاویه تفکر «مارکسیستی - لنینیستی» به جنگ سردار غربزدگی شتافته بود، آل احمد را بیان طبقاتی خرده بورژوازی در حال احتضار به حساب آورد که پشتوانه ایدئولوژیک يك نویسنده غربزدگی است. پس سنت جویی آل احمد، از دید پویان، که در پس احیای شعار فرهنگ بومی متبلور شده بود، بیان مقاومت فرهنگی بخشی از «خلق» در برابر سلطه «جهان وطن» امپریالیسم می‌باشد و بدین دلیل پویان آل احمد را در صف دشمن ندید.

حمید مؤمنی یکی دیگر از مؤمنان «مرام قانونمند تاریخ علمی»، از زاویه درک «قانون حرکت تاریخ» به این نتیجه رسید که آل احمد بیان روشنفکری سوسیال فئودالی بود که در حسرت کره و نان روستا دست به طرح اندیشه غربزدگی زد. 10 هر چند که در فرصتی دیگر، حمید مؤمنی قضاوت «مارکسیست - لنینیستی» اش را درباره آل احمد کامل تر کرد: این بار آل احمد را يك «روشنفکر منحط بورژوازی» خواند که در برابر «موتور حرکت تاریخ علمی» ایستاده است. 11

باقر مؤمنی آل احمد را روشنفکری دید که 300 سال عقب بود! چرا؟ زیرا که آبشخور افکار آل احمد و به ویژه غربزدگی از کهنه ترین محافل اواخر حکومت قاجار می‌آید، که ورود انقلاب مشروطیت و ایدئولوژی روشنگری و ترقی زندگی سنتی و استبدادی آنها را تهدید کرد. بدین دلیل به گفته باقر مؤمنی، آل احمد در تداوم سنتی است که با سید فخرالدین شادمان شکفت و سپس در احمد فردید و بعد در جلال آل احمد متبلور شد: «از متأخرین هم آل احمد بود که کتاب غربزدگی را نوشت... چون میدان خالی بود و در نوشته‌اش هم گاه انتقادهایی می‌کرد که به دل ساده‌لوحان تشنه می‌نشست، یخش گرفت» 12. بنابراین از «اردوگاه عناصر و محافل م.ل.»، حمید مؤمنی و باقر مؤمنی بدین نتیجه رسیدند که آل احمد در برابر «حرکت قانونمند (اگر چه مارپیچی)

تاریخ» ایستاد و بدین دلیل این شیفتگان «تاریخ علمی» اندیشه ترقی کمر همت به آب کردن یخ «چوپان دروغگو» بستند.

«بورژوازی ترقیخواه» و آل احمد: علی اصغر حاج سید جوادی که نیم نگاهی به رنسانس و عواقب فرهنگی آن در ربط با بورژوازی ترقیخواه و اندیشه ترقی دارد، آل احمد را عین حرکت مقاومت فرهنگی رنسانس در برابر انقطاع فرهنگی نسلها به حساب آورد. بدین روی مسأله برای حاج سید جوادی در این است که چگونه نسلهای مختلف را از موهبت افکار آل احمد بی بهره نگذارد: «به این ترتیب همیشه این دغدغه وجود دارد که منظومه فکری آل احمد در مجموع آثار او از چه راه وارد نظام فرهنگی جامعه می شود که چگونه بدست نسل های آینده می رسد». 13

در این جبهه، البته فریدون آدمیت ایدئولوگ رسمی اندیشه ترقی در ایران با همتای طبقاتی خویش مخالف است. آدمیت در مقاله آشفته‌گی در فکر تاریخی دست اندازی آل احمد را به تاریخ، از زاویه تاریخی گرایبی متکی بر ایدئولوژی اندیشه ترقی محکوم نمود: که آل احمد روح تاریخ را نادیده می‌گیرد و قضایا و وقایع را مثله می‌کند، که تاریخ را در قالب معادلاتی می‌گنجاند که مغایر با روح زمان و وقوع آن حوادث است. 14

آدمیت که به اتکای ایدئولوژی اندیشه ترقی «ایدئولوژی بورژوازی عصر روشنگری» از روح زمان و وقوع حوادث تاریخی با خبر و آگاه می‌باشد، از این نکته می‌نالید که چرا آل احمد علت و معلول را در تاریخ لوٹ کرده و در میان حواشی علیت ساخته که آدمیت از فقدان ارتباط آنان با اتکاء به روح تاریخ باخبر و آگاه است. بدین دلیل آدمیت به قضاوت غایبی درباره آل احمد وارد آمد: «که افق محصور فکری اش به او اجازه می‌داد که مقولاتی چون روشنگری و روشنفکری و غربزدگی را در گذشته تاریخ به درستی بسنجد، و یا در چشم‌انداز وسیع آینده بنگرد». 15

نقد آدمیت به آل احمد در حقیقت نقد یک مبلغ تمدن غرب است به یک شیفته احیای فرهنگ بومی، نقد بازمانده روح گونگادین است به نواده شیخ فضل‌الله نوری، امری که با نقد عقلایی تاریخ و روح تاریخ در تطابق است: «فلسفه آزادی به عنوان عالی‌ترین مظاهر مدنیت فکری و عقلی مغرب زمین به دنبال تمدن مادی اروپا در دنیا انتشار یافت و تخم نهضت‌های ملی را در کشورها پراکند». 16

بابک بامدادان، منقد «فرهنگ دینی ما» که در آن «نپرسیدن و نیندیشیدن» خاطر آزار مبلغ امر روشنگری شده، خلاف آدمیت به نقد بدبینانه جامعه پرداخته است: «در این جامعه [ایران] لبریز از بغض و حقارت سیاسی و آکنده از خرافتی و میانمایگی فرهنگی، جامعه‌ای که با هر حرکت تشنج‌آمیزش بنده از بندهایش می‌گسلد، در حُقم دینی خود فروتر می‌رود و چاه سقوط آینده را برای نسل‌های بعدی، همچنان فراختر، ژرفتر و لغزنده‌تر می‌سازد». 17

از چنین زاویه‌ای است که بامدادان به نقد آل احمد می‌نشیند. می‌گوید که آل احمد پدیده بغرنجی است که نه فقط چکیده منطق روشنفکری دو نسل ماست بلکه حاصل و پرداخته بینش اسلامی‌مان می‌باشد. 18 به عبارت دیگر بامدادان که چیزی جز «فرومایگی، خرافتی، بغض و حماقت» در فرهنگ ایران نمی‌بیند، آل احمد را ساخته و پرداخته «جامعه‌ای غرقه در دزدی، دروغ و ریا، متورم از خودنمایی و ولنگاری و سست عنصری، پوچی و پوکی، آلودگی، گندیدگی و از هم گسیختگی، مکر و غدر، جنایت و قساوت، چپاول و یغما و توحش» محسوب می‌دارد. 19

از دید بامدادان، «آل احمد نمودار برجسته فکر و نویسنده‌گی دوره خاصی از فرهنگ ماست» و بدین دلیل بازده کار آل احمد همچون جامعه («گندابه‌ای») که او را پرورده، چیزی جز سستی و بیماری‌گی نیست: «اما تلاطم روشنفکرانه او غرقابه‌ای بوجود آورد که همه ما را دیر یا زود در خود فرو می‌کشد، غرقابه‌ای که فکر و بیان را به تفوه و قلمزنی تنزل می‌دهد». 20 بدین روی، بنابر گفته بامدادان آل احمد نه فقط نتوانست بیماری جامعه («گندابه‌ای») ایران را تشخیص دهد بلکه خود آتش بیار معرکه نیز گشت و «مآلاً با به آنجا رساندن کار که تفوه و قلمزنی را جایگزین فکر می‌کند».

غربزدگی، چنان که از ترکیبش برمی‌آید، برای جلال آل احمد ابتلاء به آفتی است که از غرب یا مغرب زمین به ما می‌رسد، به همین جهت نیز بیماری است. به زعم وی این بیماری ناشی از توجه تاریخی ما، به عللی که او می‌جوید و می‌یابد، به غرب است که خواسته بر ما مسلط گردد و ما به سلطه آن تن داده‌ایم... 21

بامدادان سپس اشعار می‌دارد که آل احمد غربزدگی را توطئه‌ای مسیحی علیه اسلام محسوب نمود زیرا نیرو و بینش وی اسلامیت می‌باشد. از این روی نقد آل احمد می‌بایست نقد اسلامیت او باشد که «از هر سو سویی نوری خورشیدی تابان می‌بیند»: «فقط از چنین روزنه‌ای می‌توان کل و جزء اندیشه غربزدگی را در تشریحاتش فهمید و تناقضات و ناهنجاریهای مواجه و همه‌گیر آن را در سراسر کتاب رفع کرد و نادیده گرفت». 22 به دیگر سخن، بامدادان آل احمد را بیان عارضه «فرهنگ دینی ما» می‌داند. پروژه تفسیر بامدادان از «فرهنگ دینی ما» با اتکاء بر فردگرایی یاکوب بورکهارت در صدد ره‌ایش خرد فرد از بند «اسلامیت» است. منتهی نکته‌ای که بامدادان سعی در پوشاندن آن دارد اینست که فقط اسلامیت نیست که ضدیت با آزاداندیشی دارد بلکه سایر ادیان منجمله مسیحیت و یهودیت نیز چنین‌اند. و دیگر آن که «فلسفه آزادی» عصر روشنگری که آدمیت سنگ آن را به سینه می‌کوبد و یا بازسازی بورکهارت از فردگرایی، هر دو در حقیقت بر پایه سنن یهودی مسیحی و درک غایت شناسانه آنان از تاریخ و باور به روز رستاخیز و معاد می‌باشد. فلسفه آزادی (و نیز یهودیت و مسیحیت) و خردگرایی عصر روشنگری جملگی بر پایه ادراک مشابهی از الهیات و فلسفه و تاریخ بنا شده‌اند، امری که ریشه آن با سقوط آدم از باغ عدن به طبیعت و سپس تقسیم آدم به هابیل و قابیل، درک ویژه‌ای از تاریخ و فردیت را بنا نمود. در حقیقت اسلامیت آل احمد چندان تفاوتی با فلسفه آزادی آدمیت و فردگرایی بامدادان ندارد.

نگرشی بر يك متن: جلال آل احمد 1302-1348:

حکایت اندیشه‌های جلال آل احمد به مثابه يك نقاد ادبی و اجتماعی جدا از شکل‌گیری و قوام شخصیت او نمی‌باشد. این که: آل احمد که به گفته داریوش آشوری «پیشکسوت بود و پیشکسوتی خود را هم در پنهان و آشکار پذیرفته بود و برای همین هم خرقة می‌بخشید»، چگونه به پیشکسوتی رسید:

در خانواده‌ای روحانی (مسلمان - شیعه) برآمده‌ام. پدر و برادر بزرگ و یکی از شوهر خواهر هام در مسند روحانیت مردند. و حالا برادرزاده‌ای و يك شوهر خواهر دیگر روحانی‌اند. و این تازه اول عشق است، که الباقی خانواده همه مذهبی‌اند. 23

ظهور آل احمد در چنان خانواده‌ای همواره او را رودرروي بازسازي محيطي مشابه در سطح اجتماع قرار داد تا آنجا که نه فقط آشوري بلکه گلشيري نیز به عادت آل احمد در دست زیر بال دیگران کردن اشاره می‌نماید. صوفي‌يي که خرقه می‌بخشد و میانداران به تهذيب «اتاق رجال» می‌پرداخت تا که جمال زادگاني چون خود بپرورد. براي گلشيري اين تمایل آل احمد در تجهيز لشکر جدا از حضور دایره من در تمامی داستانها و نوشته‌هايش نیست، امري که محمود کیانوش نیز بر سر آن با گلشيري توافق دارد. «دایره من» آل احمد از سال 1302 خود را شناور کرد.

نزول اجلال به باغ وحش این عالم در سال 1302 بی‌اغراق سر هفت تا دختر آمده‌ام... کودکیم در نوعی رفاه اشرافی روحانیت گذشت. تا وقتی که وزارت عدلیه «داور» دست گذاشت روی محضرها و پدرم زیر بار انگ و تمبر و نظارت دولت نرفت و در دکانش را بست و قناعت کرد به اینکه فقط آقای محل باشد. 24

با اتمام دوره دبستان، آقای محل دیگر نگذاشت که کودک درس بخواند. گفت: «برو بازار کار کن تا بعد ازم جانشینی بسازد. و من رفتم بازار». کودک «دایره من» را به دو نیم دایره شبانه و روزانه تقسیم نمود. شبها نیم دایره من کودک در دارالفنون به تحصیل کتاب اشتغال داشت، حال آن که نیم دایره من روزانه کودک تنها يك «وردست» بود: «در ساعت سازی، بعد سیم کشی، بعد چرم فروشی و از این قبیل...» این تقسیم در دایره من شخصیت کودک سپس بدل به دوگانگی شخصیت آل احمد شد تا آن جا که در مقاله اول يك چاه و دو چاله به بهترین شکل ظاهر گشت. در آن نوشته آل احمد پس از ذکر این نکته که از 1323 به این طرف «این قلم» دارد کار می‌کند از تضاد میان «این قلم» و «صاحب این قلم» سخن می‌گوید. که «صاحب این قلم» با خودش میثاق بسته بود که از راه کلام نان نخورد (درست سوي مخالف پدرش: آقای محل). به این دلیل «صاحب این قلم» حرفه معلمی را در 1326 برگزید تا بتواند «این قلم» را زیر سلطه نفس خویش درآورد. «اما همین صاحب قلم مخفیانه به من گفته است «که علیرغم همه هوش و ذکاوتش چند باری پایش لغزیده و به چاله افتاده است. 25 به عبارت دیگر «صاحب این قلم» همان دایره‌ای است که بدور «من» آل احمد کشیده شده است: نفس شناوری است که تمام خواه است و جهان گستر، که در گردش بازار رها شده است، حال آن که «من» آل احمد کودکی است پرورده در نوعی رفاه، کودکی است که در ساحت کوچک خویش زیر سلطه آقای محل در آمده است. «صاحب این قلم» حرفه‌اش معلمی است ولي «این قلم» کودکی خلافت که پایش مدام می‌لغزد. که این «من» در حقیقت کودک پنهان شده در پستوی حاکمیت آقای محل (صاحب این قلم) است.

اما من می‌دانم که هنوز بابت این دو سه لغزش، «او» به خودش سرکوفت می‌زند. و حالا آمده است مرا شاهد گرفته و خودش کناری نشسته و قلم را سپرده دست من. همچون شلاقی... میدانیم که صاحب این قلم عادت دارد که در سفرهای ناهموار ناهنجار گاهی شلاقی به تن خود بزند. و این بار در سفری بسیار کوتاه و سخت بهنجار و بر صفحه نرم این کاغذ. و شلاق؟ همین قلم. 26

«صاحب این قلم» که بیان شخصیت اجتماعی «من (همین قلم)» آل احمد می‌باشد، بیان نمود اجتماعی نفس به بند کشیده کودک توسط «آقای محل» می‌باشد. «من (همین قلم)» آل احمد که چشمه خلاقیت و ثبت کننده لحظه‌های فاجعه است، بنابراین بدل به شلاق زن «صاحب این قلم» و اجتماع می‌گردد. در سیمای «صاحب این قلم»، «من (همین قلم)» آل احمد، حاکمی را می‌بیند که کودک را تنها بدل به يك وردست در بازار می‌کند. و به این دلیل از 1326 هنگامیکه «صاحب این

قلم» حرفه معلمي را برگزید، در حقیقت وي «من (همین قلم)» شلاق زن را به جان خود و جامعه انداخت.

و به این ترتیب است که جوانکی با انگشتري عقیق بدست و سر تراشیده و نزدیک به يك متر و هشتاد، از آن محیط مذهبی تحویل داده می‌شود به بلبشوي زمان جنگ دوم بین‌الملل. که برای ما کشتار نداشت و خرابی و بمباران را. اما قحطي را داشت و تیفوس را و هرج و مرج را و حضور آزار دهنده قوای اشغال کننده را.

جنگ که تمام شد دانشکده ادبیات (دانشسرای عالی) را تمام کرده بودم. 1325. و معلم شدم. 1326. در حالیکه از خانواده بریده بودم و با يك کراوات و یکدست لباس نیم‌دار امریکایی... سه سالی بود که عضو حزب توده بودم. 27

به عبارت دیگر 1326 سالیست که «صاحب این قلم» خود بدل به «آقای محل» شد، در حالیکه کودک وردست در تاریکی و سایه این قلم فرو خزید: من شلاق زن، همین قلم، بنابراین «من (همین قلم و اوي (صاحب این قلم))» آل احمد در تعارض با هم شکفتند. این تعارض که روند سرکوب یکی (صاحب این قلم) بر دیگری (همین قلم شلاق زن) می‌باشد بدل به بستر تغییر و تبدیل نفس شناور و قهرمان آل احمد شد. این تغییر و تبدیل که بی‌شک در بطن نظام ارزشها و هنجارهای جامعه صورت می‌گیرد بنابراین تجلی خود را در نوعی از اندیشه و نوعی از هنر بسوي جامعه و خویش می‌یابد. به دیگر سخن در بطن نظام ارزشها و هنجارهای يك جامعه، الواحی از معانی در پس رواق‌های تاریخی فرهنگ نهفته‌اند که اغلب آنان را «فرهنگ مان»، «جعبه خانه لسان و زبان» (جمالزاده) و... می‌نامند. این الواح معانی بدل به اصولی می‌گردند که توسط آنان سرکوب «من» توسط «آقای محل» صورت می‌گیرد.

متفکر آلمانی، تئودور آدورنو برای چنین نظامی عنوان صنعت فرهنگی را برگزید. گرچه کاربرد واژه صنعت فرهنگی توسط آدورنو بسته به شرایط پس از سده هیجدهم می‌باشد، با این حال محتوای درک آدورنو از «صنعت فرهنگی» بر پایه نقدي است که معاصرین وي کارل لویت، رودولف بولتمان، کارل مام سن، هارنت، اریش فرانک از نظام ارزشها و هنجارهای متکی بر چشم‌انداز الهیات از فلسفه تاریخ یهودی - مسیحی دارند. اطلاق صفت صنعت به فرهنگ در حقیقت بیانگر این معنی است که نوعی خودکار شدن در جذب معانی، ارزشها و هنجارها توسط افراد صورت می‌پذیرد. این صنعت خودکار که خالق جذب معانی، ارزشها و هنجار در فرد می‌باشد، بنیادگر يك نوع «همسانی ابدی» در نفس اجتماعی می‌گردد. امری که تجلی‌اش در ظهور شخصیت صاحب این قلم‌هاست، که هر يك مینیاتوری از آقای محل می‌باشند. همسانی و شباهت «آقای محل» در حقیقت همان شباهت تام شخصیت‌ها در داستانهای آل احمد است که کیانوش از آن سخن می‌راند. استیلاي آقایان محل بر «کودکان زاهدان رفاه» در حقیقت ریشه‌کن کردن بُعد خلاق در شخصیت انسانهاست. بُعد خلاق در شخصیت فرد را ژان ژاک لاکان ایماگو (Imago) تصور والا از شخص منجمله خود) می‌نامد. ایماگو بیان بُعد آرزومندی است که به شکلی غریزی، انرژی روانی انسان را در کاربست مفاهیم و نگارها هدایت می‌کند. از تداخل بعد آرزو و پدیده‌ها، انسان قابلیت بازسازی (تقلید) Mimesis را می‌یابد. بازسازی پدیده‌ها چه به شکل آفرینش مصنوع و یا چه به شکل علائم، نمادها و نشانه‌ها حاصل بعد طبیعی و ارگانیک آرزو (ایماگو) در انسان می‌باشد. گرچه ایماگو ویژگی طبیعی در انسانهاست، اما پخش و گسترش و پیشرفت آن در انسانها

امري اجتماعي مي باشد. بدین ترتیب پهنه عملکرد ایماگو از نهاد فردي فراتر مي باشد. ایماگو دارای يك نهاد اجتماعي است: آمیزه‌اي است از قابلیت‌ي ارگانيسميك متبلور در هستي اجتماعي انسان‌ها. چنگ‌اندازي انسانها به پدیده‌ها که متكي بر ایماگو است، دارای يك رابطه متقابل با ایماگو نیز هست: پیشرفت و یا عقب افتادگي ایماگو بر درك و فهم از پدیده‌ها تأثیر متقابل دارد. فعلیت حیات انسان در همین آمیزش ایماگو با پدیده‌هاست. «صنعت فرهنگی» که بیان يك نظام خودکار در بطن تاریخ مدون از زمان سقوط آدم از باغ عدن و یا پیدایش شهر مي باشد در حقیقت فرآیند ریشه‌کن کردن ایماگوست.

اختلال در بُعد آرزو که بنیادگر اختلالات رواني انسانهاست خود را به شکل تمایل انسان به گریز از پدیده‌ها و نیز از اجتماع و رها شدن در اعماق روان مي یابد. کشش عرفا و صوفیان به گسست از «ماده» (و یا پدیده‌ها) که بیان فرار آنان به قلعه نفس مي باشد سنتي است که از 7 قرن قبل از میلاد مسیح در تمدنهای مختلف جهانگیر گشت. ظهور عرفان و نیز تمدن فلسفي در یونان در قرون شش و هفت قبل از میلاد مسیح نیز بر پایه این دوگانگي میان «صاحب این قلم» و «همین قلم» بود که تعاقب خویش را در مهار بُعد آرزو (ترکیه نفس) توسط صنعت فرهنگی یافت.

کشف طبیعت Nature در تمدن فلسفي یونان در حقیقت کشف معیاري بود که توسط آن انسانیت انسان (به عنوان حیوانی با شعور و جدا از حیوان طبیعی) بر پایه کشف مقام و اهمیت فرهنگ Culture صورت گرفت. فرهنگ در ریشه یونانی و لاتین خود به ریشه مشابهي با کشاورزي و کشت می‌رسد زیرا کسب فرهنگ نیازمند کشت طبیعت انسان است و تبدیل آن به يك نفس تزکیه یافته. در فرآیند کشت نفس انسان، ایماگو که بیان آرزوي آمیزش طبیعی انسان با پدیده است به زیر بند يك چشم‌انداز فلسفي - عرفانی می‌رود: فاصله گذاری میان خویش با دیگران و نیز در درون خویش میان «صاحب این قلم» و «همین قلم» از نتایج فرآیند عملکرد تاریخي «صنعت فرهنگی» است. هستي اجتماعي انسانی که توسط فاصله گذاری شخصیتش شقه شده، همواره يك هستي فردگراست که با فاصله گذاری میان خویش و سایرین سلسله مراتب قدرت را در جامعه باز تولید می‌نماید.

شخصیت شقه شده و فاصله گذار آل احمد، از 1326 بدین سو همواره در جستجوی يك شکل جمعی فردگرا بود. سیر نوسانات سیاسی و اجتماعي در زندگی آل احمد بنابراین بازتابي است از روند اثبات و استیلای نفس شناور قهرمان يك آقای محل: «وقتي از اجتماع بزرگ دست کوتاه شد، کوچکش را در چار دیواری خانه‌اي می‌سازی. از خانه پدري به اجتماع حزب گریختن و از آن به خانه شخصی» 28. سیر مدارج ترقی آل احمد در حزب توده (وردستی احسان طبری) و در عین حال دشمنی با آن، پیوستن به نیروي سوم و سپس تشکیل اجتماع کوچک، همزمان با تحولات فکري آل احمد بود: «و همین جوریه‌ها بود که آن جوانک مذهبي از خانواده گریخته و از بلبشوي ناشی از جنگ و آن سیاست بازیها سر سالم بدر برده متوجه تضاد اصلي بنیادهای سنتي اجتماعي ایرانیها شد با آنچه به اسم تحول و ترقی و در واقع به صورت دنباله روي سیاسی و اقتصادي از فرنگ و امریکا» 29.

در این هنگام «صاحب این قلم» و سایه‌اش «همین قلم شلاق زن» دست به اثبات خویش در اجتماع کوچک و بزرگ می‌زنند: «و حالا آمده مرا شاهد گرفته و خودش کناری نشسته و قلم را سپرده دست من همچو شلاقي» حالا ترکتازی می‌کند. ترکتازی این شلاق ابتدا در محیط اجتماع کوچک با

استعلای «صاحب این قلم» به نقش «آقای محل» متجلی می‌شود: «و این نام [سیمین دانشور] تا پیش از 1348 بیشتر به استعانت «عیالم سیمین» یا «عیال» و از قلم آل احمد حضوری داشت». 30 «عیال» گرچه می‌پذیرد که هر دو (آقای محل و عیال) اهل بخیه‌اند، اما با این حال گفته گلشیری را قبول ندارد. می‌گوید: «این را هم بگویم جلال مثل مردهای معمولی نبود. ما یک محیط مساوی داشتیم». اما گلشیری که دیر باور است، «زری سوشون» را به سخن باز می‌دارد:

«من که گفتم، صد بار بگویم؟ تو به طرز ترسناکی صریح هستی و این صراحت تو... باز ته دلم می‌دانم که خطر دارد، اگر من بخواهم ایستادگی کنم، اول از همه باید جلو تو بایستم آنوقت چه جنگ اعصابی راه می‌افتد! می‌خواهی باز حرف راست بشنوی؟... پس بشنو، تو شجاعت مرا از من گرفتی... آنقدر با تو مدارا کرده‌ام که دیگر مدارا عادتت شده.

(سوشون، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم، ص 130)

در چهار دیواری کوچک خانه، آقای محل عیار را بدل به دنبالچه نفس قهرمان خویش می‌کند: آقای محل در «اتاق رجال» خانه می‌کند و «عیال» (زری سوشون) در «اتاق پروتورها». و بی دلیل نبود که «آقای محل» که همان «صاحب این قلم» است توانست برای پادویی بنام همایون صنعتی‌زاده خط و نشان بیشتر فی بکشد ولی «عیال» (زری سوشون) که حتی مدارا با همایون نیز عادتش شده بود می‌گوید: «مثلاً می‌خواستیم یخچال بخریم، من همراه آفتاب را ترجمه کردم یا مثلاً می‌خواستیم قالی بخریم کم‌دی انسانی را ترجمه کردم». که البته خود «آقای محل» نیز این را تصدیق می‌کند: «... و پانصد تومان پولی بود. به خصوص که همایون به سیمین هم بابت ترجمه‌هایش بیش از اینها نمی‌داد». که البته همین مسأله بود که بالاخره سیمین دانشور را به سخن آورد: «اصلاً روابط زن و مرد در ایران بیمارگونه است، روابطی است پدرسالارانه و مردسالارانه. راستش را بخواهی بیشتر از دواچه در کشور ما ناموفق است...». 31 بی‌شک رابطه ناسالم زن و مرد در ایران متکی بر رابطه ناسالم میان انسانها در ایران و اجتماعات دیگر بشری است، که نفس فاصله‌گذار و فردگرا متکی بر اخلاقیاتی نسبی که بیان خودمحوری - خودستایی و تمام خواهی خویش است، بطور کلی هر کسی به غیر از خویشان را به «بند» نفس شناور، قهرمان و تمام خواه می‌کشد.

فلسفه تاریخ و روند استیلائی فردگرایی

آل احمد، بیان دویارگی شخصیت انسانها در بطن یک تمدن فردگراست که متکی بر سنن تورات و انجیل و نیز سنن فلسفی - عرفانی در هم کوبنده حیات اجتماع به سود هستی فردگرا می‌باشد. برای نمونه در ادراک یهودی - مسیحی (و نیز سایر ادیانی که... ابراهیم بیان شخصیت ایمانی آن است) پروردگار انسان را در تخیل خویش آفرید Imago Dei زیرا که انسان چیزی نبوده و نیست جز یک فورم Form که محتوا از آن پروردگار می‌باشد. خالق انسان را با «نور» و «کلمه» آفرید: «بگذار که نور باشد...» خلقت آدم، بنابراین، پیدایش یک فورم از «عناصر از هم گسیخته طبیعی» می‌باشد. به عبارت دیگر پیدایش فرم بسته به محتوای نور و کلام الهی است. انسان بدین روی به مثابه یک نمود پروردگار و تنها بیان فورم می‌باشد: فورمی که در خلال هستی به محتوای الهی دست خواهد یافت. آدم به مثابه تجلی و نمودی از پروردگار، در ابتدا ساکن باغ عدن بود. در باغ عدن، بیان نمادین یک خانه امن مملو از جمال و کمال، انسان اجازه نگاهبانی و تغذیه از درخت

ابدیت را یافت ضمن آن که خالق وی را از چشیدن درخت دانش پرهیز نمود. وجه هستی شناسانه دانش با اغوای آدم توسط حوا و نزول آنان از باغ عدن به اوج رسید. که خشم پروردگار به سقوط آدم و حوا از خانه امن منتهی شد. با سقوط آن دو، بُعد هستی شناسانه دانش آدم و حوا و فرزندان آنان را موضوع سپری شدن زمان کرد: تاریخ و زمان با سقوط آدم و حوا، آنان و فرزندان را سوژه میرایی نمود. سقوط آدم و حوا بیان کاوش انسان برای رجعت دوباره به باغ عدن نیز شد: امری که منشاء حرکت انسان در طبیعت گردید. قتل هابیل توسط قابیل فرزندان آدم و حوا را با قدرت تاریخ بیشتر آشنا نمود: تاریخی که میرایی انسان وی را هرچه بیشتر سوژه انحطاط و نزول می‌نماید. تاریخی که در آن تنها راه رجعت مجدد به خانه‌ای امن، فقط با ایمان خالص به پروردگار و مشیت الهی میسر می‌باشد. از آدم بدین سو، لذا زمان و تاریخ با انقطاع روبرو می‌شوند: تاریخ به برهه‌ها و مراحل و زمان به مقاطع کمی در آن تبدیل می‌گردند. میرایی انسانها بیان حرکت کمی و انقطاعی زمان شده که در آن برهه‌های تاریخی تجلی ادواری می‌گردند که انسانها رستگاری را در آنان می‌جویند. تقسیم کمی زمان بنا بر خردی صورت می‌گیرد که مشیت الهی Providence در پس حرکت زمان و تاریخ پنهان ساخته است: حرکت تاریخ بیان آزمون ابدی انسان‌ها در کاویدن خرد الهی است. بدین ترتیب هر برهه تاریخ، هر فصل کمی زمان، بیان آزمون و محک انسانها در ربط با ایمانشان به قانونمندی تاریخ می‌باشد: «ابراهیم در آتش».

قتل هابیل توسط قابیل سرفصل مهمی در این تاریخ آزمون و محک بود: هابیل Abel در ریشه لغوی آن (بنا بر گفتار میرسه الیاده) معنای چوپان را می‌دهد، حال آن که قابیل Cain بیانگر معنی آهنگر می‌باشد. پروردگار هدیه هابیل را که کره و شیر گله گوسفندان بود، با اشتیاق پذیرا شد، حال آن که هدیه قابیل که از تجربه و کاربرد مواد طبیعی و زمینی حاصل آمده بود، مقبول نگشت و بنابراین قابیل سرخورده بر برادر کوچکتر رشک برد و وی را کشت. قتل هابیل خشم پروردگار را برانگیخت و لذا قابیل به «طبیعت وحشی» تبعید شد. تبعید قابیل به «طبیعت وحشی» بیان نمادین ظهور اولین معمار شهرساز در تاریخ مدون فرهنگهایی است که خداوند آنان سیمای یک انسان با ایمان را در چهره ابراهیم متجلی نمود (ادیان ابراهیمی). از آن هنگام جستار قابیل در «طبیعت وحشی» بیان غریب آوارهای است که در حسرت رجعت مجدد به باغ عدن و یافتن محتوا (میعاد با خالق) دست به ساختن شهر و فضای امن خانه می‌زند. «خانه و شهر» گویی دایره‌ای است که آواره مهاجر بدور خویش می‌کشد تا امنیت را با فاصله گذاری از طبیعت بدست آورد. دایره‌ای که قابیل به دور خویش می‌کشد، فضایش مملو از حسرت نسبت به رستگاری هابیل می‌باشد، بدین روی فضای خانه و شهر بدل به محرابی می‌شود که آواره در آن ناله عجز و رجعت به خالق را تمرین می‌کند. از آن هنگام قابیل و فرزندان هابیل بنیاد شهر و خانه را تو گویی با نماد یک چتر درونی، همسان فضای گنبد مساجد اسلامی، توأم کرده‌اند.

درین روند، زمان و تاریخ بیان کمی مقاطع و برهه‌هایی است که فرزندان قابیل حسرت رجعت به باغ عدن را با روی آوردن به ایمان توأم کرده‌اند. اما ایمان به خالق که بیان تهذیب طبیعت وحشی و شیطان درونی است می‌بایست با آموزش مشیت الهی تزکیه یابد. تزکیه نفس بیان گسست هر چه بیشتر انسان از طبیعت و وجود طبیعی خویش شده، لذا فرزندان قابیل تاریخ را بدل به داستان رستگاری می‌نمایند که بر پایه باور به معاد، آخرت شناسی عنصر مسلم آن گشته است. آخرت شناسی Eschatology دکنترین شناخت غایت تاریخ و جهان است بر پایه خردی که در پس حرکت تاریخ نهفته است. این خرد که معنای حرکت تاریخ است از انسانها ایمان می‌طلبد.

ایمان و خرد به معنی پرورش و تزکیه ذهن و نفس انسان بر پایه باور به هستی عناوین نور و کلام می‌باشد. نماد نور چه به شکل باور به «نور قاهر» (در فلاسفه اسلامی و به ویژه در شهاب‌الدین یحیی سهروردی) و یا به گونه «نور اشراق» (در فلسفه افلاطون و سنت فلسفی یونان و غرب) و یا به سیاق «نور عرفانی» The Mystic Light (در تصوف شرقی و عرفان غربی و Gnosticism و یا در قالب «نور روشنگری» (در فلسفه عصر روشنگری اروپا منجمله در امانوئل کانت) و یا در خردگرایی رنه دکارت و عصر خرد (سده هفدهم میلادی) به گونه «نور طبیعی» The Natural Light بنیاد اساس تمایز و تفکیک بین ایده/ ماده و سوژه/ عین می‌باشد. تفکیک نور الهی از ماده شیطانی در فلسفه یونانی، مسیحی، یهودی و نیز اساطیر نخستین ایرانی و هندی، به گفته میرسه الیاده، وجوه گوناگون تفکیک سوژه از عین و یا ماده از ایده می‌باشند. بدین ترتیب در پس نماد نور گسست انسان از عناصر طبیعی و مادی نهفته است که منشاء سقوط انسان به پسیکولوژیسم، عرفان و سنت نظرگرایی Theoria در فلسفه یونان می‌باشد. نتیجه این امر، بنابر سنت نظرگرایی این است که انسان را نه به عنوان عنصر فعلیت در هستی بلکه به گونه یک تماشاگر به حساب آورد. در یونان باستان نظرگرا Theoros فردی بود که توسط یونانیان به مراسم تدفین تمدنهای غریبه فرستاده می‌شد تا با مشاهده مراسم تدفین در صحنه Thea مشاهدات خود را به قالب نظری Theory درآورد. در بطن ادراک مذکور لذا بی‌نقشی و انفعال انسان در برابر عملکرد نیروهای فراانسانی نهفته است و بدین دلیل بود که تمدن فلسفی یونانی پیدایش خویش را مدیون ظهور تئاتر و تراژدی می‌باشد. به ویژه تمدن یونان گمان برد که با کاربرد تراژدی می‌تواند انسان را از دخالت مستقیم در کیفربخشی اخلاقی مجرمین پرهیز دارد، زیرا که اجرای یک تئاتر تراژیک می‌تواند روشنی بخش چشم و عقل انسان گردد. اینکه ادراک غالب از تاریخ (به ویژه در تمدنهایی که ادیان ابراهیمی بنیان ادراک از زمان و تاریخ را پی‌ریزی کرده است) متکی بر نماد نور می‌باشد و در حقیقت بیان غلبه و استیلائی سوپراکتیویسم بعنوان سرفصل فردگرایی است.

و اما کلام اهمیت خود را در نوعی ادراک زبانی/ شفاهی از طبیعت انسان می‌یابد. به دیگر سخن، اگر در نظر آوریم که خالق محتوا، و انسان فرم یا نمودی از پروردگار می‌باشد، پس باید Imago Dei فکر کنیم که در چنین تفکری کلمات بیان فرم بخشیدن به «طبیعت درونی و شیطانی» انسان هستند. برای نمونه هنگامیکه پیامبر اسلام در غار حراء به رویت نور قاهر نایل آمد، جبرئیل در گوش ایشان خواند «بخوان به اسم...» به عبارت دیگر کلمات در چنین تفکری بیان برنامه‌ریزی و پروگرام کردن طبیعت درونی انسان هستند. در سنت فلسفی یونان کلمات در قالب خرد اعلاء Logos انسان را به مباحثه می‌کشانند تا که بدین ترتیب کشت طبیعت درونی انسان توسط فرهنگ و فلسفه وی را به عروج از قلمرو حیوانی نایل سازد. اینکه در سنت فلسفی یونان (برای نمونه در ارسطو) انسان از حیوان با قوه شعور و درک متمایز می‌شود جدا از باور تمدن مذکور به قدرت کلام Logos نمی‌باشد. از این رو کلمات بیان نمادهای روحانی می‌گردند که توسط آنان حقیقت از بالا... به انسان داده می‌شود. پس کاربرد کلمات و باور به قدرت کلام مکمل ایمان به نماد... نور بوده که توسط آنان ایمان و خرد پرورش و تزکیه نفس انسان را در راستای تمدنی فردگرا تحقق می‌بخشند. تاریخ مدون بشری، به ویژه ادیان ابراهیمی و تمدن فلسفی یونان و اساطیر ایران باستان و هند بیان استیلائی تمدنی فردگراست. ابراهیم با خواست پروردگار هر چه که داشت را رها ساخت و حتی حاضر شد تا اسماعیل را قربانی ایمان خویش به خالق بنماید. شخصیت اساطیری ابراهیم مانند هابیل، بیان نمادین یک چوپان بدوی Nomad می‌باشد که ریشه در طبیعت ندارد: زیرا که او آفریده‌ی نور و کلام است. گسست انسان از طبیعت بنابر این او را به گونه یک چوپان

بدوي، آواره‌اي که در حلزون تاريخ در پس رستگاري و روز رستاخيز مي‌کاود، فاقد ريشه در طبيعت مي‌کند. از اين رو اين انسان بدوي هر آن قادر به تخریب هر آنچه که ساخته است مي‌باشد. زيرا هيچ چيز جز خالق و مشيت او ابدیت ندارد. طبيعت در تفکر چوپان بدوي بيان عناصر از هم گسيخته و بي‌محتوايي است که توسط خالق براي انسان خلق شده است. چوپان بدوي شهرها و خانه‌ها مي‌سازد و سپس به تخریب آنان همت مي‌گمارد. همه چيز جز خالق و مشيت او فناپذير است بدین روي انسانهايي که در خلال حرکت تاريخ ظاهر مي‌گردند نیز وسعت عمرشان در لابلاي برهه‌هاي تاريخ محصور آمده است. به همین دليل انسانهايي که فناپذيرند، ميرايي خویش را به گونه بي‌نقشي‌شان در برابر خرد و مشيت تاريخ ظاهر مي‌سازند. منتج از اين امر در هر مقطع تاريخي نه خواسته انسانها، نه خواسته اشیاء و طبيعت بلکه خرد و معنای نهفته در تاريخ الهي است که معین کننده ارزشها و معيارهاست. فردگرایی در اين میان خود را با تحقق ايمان به خرد و معنی نهفته در تاريخ الهي ظاهر ساخت: آن که با ايمان‌ترین، خردمندترین و برگزیده‌ترین.

ابراهيم در آتش!

با پيدایش عصر رنسانس باور يهودي، مسيحي و اسلامي به خلقت انسان (و اشرف مخلوقات بودن وي) بدل به هومانيسم گشت. منتهی این دنيوي شدن انسان که با رنسانس آغاز شد و در سده هيجدهم ميلادي با عصر روشنگري شکفت به بنياد تمدن فردگرا دست نبرد. تمدن فردگرا اين بار ايمان به خرد را توسط استيلاي بي‌همتاي خردگرایی دکارت و عصر روشنگري در قالب اندیشه ترقي نوع بشر بر خاسته از چهارچوب دنيوي شده فلسفه تاريخ در امانوئل کانت و ولتر ظاهر ساخت که تاريخي‌گري (سده نوزدهم ميلادي) در قالب فلسفه تاريخ هگل و يا آراء ادموند برك بيان آگاهانه رجعت سنن مذهبي به هومانيسم عصر روشنگري شد. يعني آنکه فردگرایی به عوض ستايش مطلق خرد دنيوي شده فرد (نظير دکارت، يا کانت) سلطه فرد را بر جمع از طريق دست‌اندازي دوباره به سنن مذهبي تحقق بخشيد. بيهوده نبود که هگل فلسفه خویش را روي ديگر سکه الهيات محسوب نمود. دوپارگي شخصيت انسانها در بطن تمدني فردگرا از همین روند حقه ايمان و خرد بر طبيعت دروني نشأت مي‌گيرد. بدین روي دوپارگي شخصيت آل احمد بنیان کاوش قابيل وار او در ساخت اندیشه ترقي مارکسيستي بود که سپس در پروژه اندیشه غربزدگي به اهميت ايمان رسيد. به عبارت ديگر نفس قهرمان و شناور فرد، حضور دايره‌ي من، بيان جستار فرزندان قابيل براي رستگاري است. روندي که در آن نفس Ego در مکاتب مختلف فکري تمدني فردگرا، به کاوش مي‌پردازد تا آنکه جهان گستردي خویش را تحقق بخشد. اينکه آل احمد از لابلاي فضاي مذهبي به مارکسيسم رسيد و سپس دوباره مذهبي شد (گرچه هر بار واژگان گوناگوني را در تجلي نفس شناورش ظاهر ساخت) اما زیربنای فکر او را که در راستاي ارکان فکري يك تمدن فردگرا بود، دست نزده باقي نهاد. به عبارت ديگر پروژه غربزدگي براي آل احمد، همچون پروژه اندیشه ترقي، دستاويزي براي انکشاف فردگرایی بود.

جلال آل احمد و «غربزدگي»

بحث غربزدگي آل احمد تلاش در ارائه يك ديسکورس فکري «جديد» براي روشنفکران ايران است. چنين تزي اما کوشش دارد که پایه قدرت معنوي و اجتماعي ادیان توانا، مبلغان و معلمان ويژه خود را نیز پرورش داده و توسط اتحاد آنان به تهذيب اجتماع دست يازد. از نظر متد بحث، آل احمد، همانند پيشوايان دين از قدرت کلام براي قبولاندن تز خود استفاده شایان نموده است.

علاوه بر این اما، اجزاء درونی دیسکورس «غرب‌زدگی»، شامل: 1- ستیزه جویی با شهر 2- ستیز با مدرنیسم 3- راه سوم ستیز با طبقه متوسط جدید می‌باشند که بخشی از ایدئولوژی پوپولیستی را شامل می‌گردند. این ایده از حدود یکصد سال پیش در روسیه و در غرب و امریکای لاتین در واکنش به رشد سرمایه‌داری در جوامع عقب مانده خود را بصورت یک بدیل سیاسی ابراز می‌نمود.

قدرت کلام

عروج فرد به مثابه عنصری برتر از اجتماع همواره به نگرش ویژه‌ای از تاریخ الهیات و فلسفه تاریخ متکی بوده است. در حقیقت الهیات و فلسفه تاریخ، چه در قالب تاریخ رستگاری که سنت اگوستین (اگوستین قدیس) در قرن پنجم میلادی در شهر خدا تدوین نمود و یا آنچه که امانوئل کانت در ایده تاریخی جهانشمول از دیدگاهی جهانگرا، همواره القاء کننده‌ی معنی نهفته در بطن حرکت زمان و تاریخ به افرادی برگزیده می‌باشد. فردی که قدرت خرد و ایمان وی را قادر می‌سازد تا به درک مشروط مشیت الهی و یا عقل در تاریخ دست یابد در حقیقت برتر از جامعه می‌باشد. زیرا که او معنی را درک کرده و قدرت القاء آنرا به جامعه دارد. این فرد (یا افراد) همواره جمع را آنگونه پذیرا می‌شوند که یک نقال شنوندگان نقل یک قهوه خانه را.

یک نقال در ربط با شنوندگان نقل همواره رودرروی چهار ویژگی است. زمان نقل، روال نقل، بینش نقال و عناصر نقل، و بالاخره ساخت نقل. گلشیری ویژگی نقال را در بطن خصایص رابطه او با شنوندگان نقل به حضور دانایی کل در برابر جمع تشبیه می‌کند. 32 عروج نقال به مقام دانایی کل در برابر جمع در حقیقت از خصلت حماسی، تراژیک و تاریخی می‌آید که معنی بخشنده ساخت، زبان و روال نقل می‌باشد. به عبارت دیگر نقال در پس نقل به معنی نهفته در اسطوره و حماسه دست یافته و توسط آن قادر به تثبیت خویش بعنوان دانای کل می‌گردد. زیرا عروج نقال در برابر جمع با ساختار نقالی و نقل مرتبط می‌باشد. مشابه آن نیز می‌توان عروج فرد را در برابر جمع در ربط با مقام الهیات و فلسفه تاریخ مشاهده نمود.

بدین روی در ربط با بحث اندیشه غرب‌زدگی در آل احمد می‌بایستی این وجه دانای کل را در پهنه فلسفه تاریخ مطرح نمود، زیرا این ویژگی تفکر در هارمونی با حضور دایره‌ی من در داستانهای او و نفس شناور و قهرمان در شخصیت وی می‌باشد. اهمیت این مسئله به ویژه با نگاه به طرز برخورد غالب نقادان او در ریشه‌یابی اندیشه غرب‌زدگی است که جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص می‌دهد. برای نمونه بامدادان ریشه پروژه اندیشه غرب‌زدگی را چنین بیان می‌دارد:

این ریشه [اسلامیت] را همه جا در افکار اجتماعی جلال آل احمد که نخست در نون والقلم پیکر می‌گیرد می‌توان یافت. خصوصاً آنجایی که در غرب‌زدگی به دوره‌ی پیش از اسلام نگاه پیامبرانه سرزنش‌آمیز می‌افکند به ویژه اسلامیت خود را لو می‌دهد. 33

بامدادان اما با تکیه زیاد بر اسلامیت از به نقد کشیدن «فرهنگ مذهبی» که در بهائیت، یهودیت، مسیحیت و یا مکاتب فلسفی عصر روشنگری وجود دارد، غافل می‌ماند و نقد او حالت انتقاد یک مبلغ به مبلغ دیگر را پیدا می‌کند. دیگر آنکه بامدادان نون والقلم را ریشه فکری غرب‌زدگی می‌پندارد که چنین نیست. آل احمد ارکان اساسی اندیشه غرب‌زدگی را در مجموعه سه مقاله دیگر (1337) به وضوح مطرح نموده بود حال آنکه نون‌القلم در سال 1340 یکسال قبل از نگارش

غربزدگی انتشار پیدا کرد. شاید بتوان گفت که نون‌القلم بیش از هر چیز با بحث آل احمد در رساله در خدمت و خیانت روشنفکران مرتبط می‌باشد تا با غربزدگی. قصه نون و القلم دو هدف را دنبال می‌نمود از یکسو طرح این مسئله که چگونه مذهب تشیع با دستگاه حکومت مرتبط شد یا به عبارت دیگر آنچه که علی شریعتی «تشیع صفوی» نام نهاد. از سوی دیگر نشان دادن عوامل شکست جنبش‌های سیاسی رادیکال در ایران و اینکه «تشیع علوی» چگونه در بطن این جنبشها خانه دارد. بدین ترتیب نون و القلم که با استناد به اولین کلمات سوره‌ی القلم در قرآن مجید قالب استعاره‌ای بخود گرفته، تذکری است به روشنفکران گناهکار و سوگندی است به شرافت قلمی مومن در خدمت و خیانت روشنفکران. اما سه مقاله دیگر بیان نقد آل احمد بر مسایل آموزشی و پرورشی است، درچه‌ای که از چشم‌انداز آن آل احمد غربزدگی را نیز به رشته تحریر درآورد: «اکنون از دریچه‌ی فرهنگی‌نگاهی به اجتماع فعلی ایران بیفکنیم. دریچه‌ای که نگاه من همیشه در چهارچوب آن بوده است». 34 دریچه فرهنگی برای آل احمد در حقیقت چشم‌اندازی است که نفس شناور او، حضور دایره‌ی من را در قالب دانای کل فلسفه‌ای از تاریخ که معنی خرد و ایمان (فرهنگ) را دریافته، تثبیت می‌نماید. آل احمد از این بُعد بعنوان ویژگی «معلمی» خویش یاد نمود، معلمی که مثل «معلم کبیر» علی شریعتی هم مبلغ بود و هم معلم زیرا که او به حقیقت و معنای نهفته در تاریخ دست یافته بود.

«و اما بعد اینکه نمی‌دانم خانمها و آقایان اطلاع دارند که من معلم. که البته فعلاً از افتخار تدریس محرومم. ولی اینجا وضع جوری است که از صورت معلمی در می‌آیم. اما در عین حال نمی‌خواهم از حدود معلمی خارج بشوم. چون فرقی هست بین يك معلم و يك مبلغ. يك مبلغ معمولاً دست می‌گذارد روی عواطف جماعت کثیر. در حالی که معلم دست می‌گذارد روی تعقل جماعات قلیل. فرق دیگر اینکه يك مبلغ از «یقین» شروع می‌کند. با «یقین» حرف می‌زند. اما يك معلم با «شک» شروع می‌کند و با «شک» حرف می‌زند. و بعد اینکه روش کار يك مبلغ «قیاس» است. در حالی که روش کار يك معلم «استقرار» است. و من از نظر شغل معلم. اما ضمناً خالی از تبلیغی هم نیستم. نمی‌دانم چه‌ام». 35

يك مبلغ کاشف «ایمان» است و يك معلم کاشف «خرد»، و آل احمد که هم يك معلم بود و هم يك مبلغ: وی خرد و ایمان را به سیاق نقال فلسفه‌ای تاریخ در هم آمیخته بود. دانای کل فلسفه تاریخ حقیقت پنهان در تاریخ را در مشت خویش دارد. و به همین دلیل قادرست تا همچون پیامبری (و یا چوپانی) به هدایت جماعت بپردازد. «در گفتگویی دراز با دانشجویان تبریز» آل احمد به تمرین نقش چوپانی خویش پرداخت تا آنکه جماعت را وادار به پذیرش «امامت» خویش کرد:

«همان کس: پیشنهاد را شما باید بکنید. چرا؟ برای اینکه شما گرداننده هستید و بوده‌اید.

آل احمد: من گرداننده چه چیز بوده‌ام و هستم؟

همان کس: گرداننده‌ای بودید که قبلاً همان تعزیه را می‌گردانیدید، در احزاب و نهضت‌ها و جمعیت‌ها. و شما الان کنار کشیده‌اید. یا کنار کشیدندتان.

آل احمد: اگر کنار کشیده بودیم که الان پیش شما نشسته نبودیم». 36

اینکه آل احمد و روشنفکرانی همانند او توسط نفس شناور خویش جمع را به زیر سلطه دایره من خود می‌کشاند همانگونه که اشاره شد از ادعایشان در بر کف داشتن حقیقت پنهان در تاریخ می‌آید. آل احمد این مسئله را به وجود «مرغان هوا» تشبیه نمود که هدفشان فرار از این خاک می‌باشد.

«بله جانم، ما مرغان خانگی نیستیم، ما مرغان هواییم. من دلم می‌خواهد ادای آن حضرت را در بیاورم. هیچ جا را هم ندارم که به تو نشان بدهم بعنوان مثال...»

رئیس مسئله گنده‌تر از آن است که تو خیال می‌کنی من آمده‌ام تبریز تا تبلیغات بکنم بر علیه این حکومت یا برای آن حکومت دیگر، بشریت گرفتار این خاک است. اما می‌خواهد از این خاک بپرد. و چه جور؟ یکیش به وسیله هنر. ما هم دلمان می‌خواهد خدمتکار عالم هنر باشیم. 37

نکته مهم اینکه: آل احمد باور دارد که بشر گرفتار این خاک است اما علیرغم این مسئله می‌خواهد از این خاک بپرد. تو گویی روح معذب قابیل که در حسرت رجوع هابیل به باغ عدن می‌سوزد، در کالبد آل احمد رخنه کرده و وی را تبدیل به مرغک هوایی کرده که می‌خواهد خدمتکار عالمی باشد که توسط آن بشریت از این خاک می‌تواند فرار کند. این پرش از خاک که یکی از ارکان اساسی تصوف، عرفان غربی Gnosticism و کلیه غایت‌شناسی‌های تاریخی (یهودی، مسیحی، اسلامی) می‌باشد در ادراک آل احمد خود را به گونه‌ی باور به قصص مذهبی و اساطیر آن در پیشنهاد دوازدهم ظاهر ساخت. بدین ترتیب سه مقاله دیگر (1337) در حقیقت زمان اجلال ایده اندیشه غربزدگی به آل احمد بود.

«دوازدهم - و آخرین - و در عین حال مهمترین پیشنهاد

ایجاد درس تازه‌ای به اسم و رسم «قصص ملی و مذهبی» و مخصوصاً برای سه کلاس دوره‌ی اول دبیرستان.

اگر قرار است حس ملیت را در بچه‌های مردم تقویت کرد تنها راهش این است نه آنچنان که تاکنون می‌کرده‌ایم... به جای این کار باید زیبایی افسانه‌ها و اساطیر ملی و مذهبی را جایگزین کنیم که از اول خلقت تاکنون دهان به دهان و سینه به سینه گشته و روز به روز زیباتر و شاداب‌تر شده است. برای تدریس قصص مذهبی از وجود دبیران فقه و شرعیات می‌شود فعلاً استفاده کرد و قصص ملی را نیز به عهده دبیران ادبیات گذاشت و کم‌کم کوشید تا برای این درس مخصوص هم کتاب تهیه شود و هم دبیر». 38

در پس ایده پیدایش درس قصص ملی و مذهبی آل احمد پیدایش «کتاب مخصوصی» را می‌طلبید که «دبیر مخصوص» خود را نیز نیاز دارد: دوازدهم و آخرین و مهم‌ترین پیشنهاد آل احمد آیا چیزی جز باور وی به ایده معاد و روز رستاخیز و همزمان با آن ظهور مهدی موعود بود؟

«آل احمد: یک جایی من نوشته‌ام که امام زمان برای من در تن هر یک از افراد پخش شده. امام زمانی که ما منتظر ظهورش هستیم - در تن تک‌تک ما نشسته». 39

به عبارت دیگر آخرین و مهم‌ترین پیشنهاد که انعکاسی بود از تجلی امام زمان در تن و روح مرغان هوا، همان عاملی بود که آل احمد را قادر ساخت تا سطور آخر غریزدگی را به این آیه تکمیل کند: «اقتربت الساعة و انشق القمر...» نقش صوفیانه، پیامبرانه و چوپان‌وار مرغک هوا بنا بر این از چنین منشایی منتج می‌شود.

«میدانی؟ کار ما این است که بنویسیم - سؤال ایجاد کنیم - هی چرا و اما بگوییم و هی بپراکنیم و در جستجوی مجهول و عنقا باشیم. در جستجوی بهشت گمشده از ناصر خسرو گرفته تا این سر همه در جستجوی بهشت گمشده بوده‌اند. همه شعرا و نویسندگانی پدر و مادر دار این کار ماست.» 40

چون که آل احمد نویسنده‌ای «پدر و مادر دار» بود، و چون کار او جوییدن عنقا و مجهول بود، بنابراین تمامی پروژه فکری وی متکی بر جستار بهشت گمشده می‌باشد. وی باغ عدن را می‌جویید چون درین خاک ریشه نداشت. وجودش را در این خاک به گرفتاری تشبیه می‌کند که با به کار بستن تشبیه مرغک هوا برای خود و سایرین در جستجوی عروج از آن به آسمان است. درین عروج خود را پیشقراول خلق می‌بیند، خلقي که به علت محرومیت نیازمند چوپان عنقایی می‌باشد: «ولی بهر صورت ما حالا در جستجوی آن دسته از روشنفکرها هستیم که خودشان را در اختیار طبقات محروم بگذارند. نه در اختیار طبقات حاکم» 41 البته تعلق خاطر روشنفکر عنقایی به طبقات محروم تنها به خاطر تهذیب آنها با ایده‌ی عنقا است و عروج به بهشت گمشده، زیرا هنگامی که آل احمد ادعا می‌کند که روشنفکر عنقایی باید خود را در اختیار طبقات محروم بگذارد این به آن معنی نیست که طبقات محروم معیار سرسپاری اخلاقی وی هستند. بلکه برعکس روشنفکر عنقایی تنها به یک منبع اخلاقی متعهد است و سرسپارده: پس در تعریف روشنفکر می‌افزاید:

«روشنفکر کسی است که در هر آنی به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است، چون و چرا کننده است. و نپذیرفتار است، و به هیچ کس و هیچ جا سر نسپارنده است. جز به نوعی عالم غیب به معنی عامش، یعنی به چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس که او را راضی نمی‌کند. و به این دلیل است که می‌توان روشنفکران را دنبال کننده‌ی راه پیامبران خواند... از طرف دیگر هر پیغمبری اول نسبت به معتقدات مسلط دوره‌ی خویش مرتد شده است تا بتواند پیغمبر باشد و نوآور... و به این ترتیب، اگر زندقه و ارتداد و مطرودی را قدم اول روشنفکری - پیامبری بدانیم قدم آخرش معجزه است... و به جای معجزه نیز کلام نشسته است...» 42

بدین ترتیب تلاش آل احمد بیان کوششی بود در راه طرح یک پروژه فکری که همپایه قدرت معنوی و اجتماعی ادیان عمل نماید. معجزه، در حقیقت معجزه پیدایش این پروژه فکری بود، منتهی چون که آل احمد پذیرفت که این دوره برهه‌ی ختم پیامبری است بنابراین آنچه که از اعجاز باقی می‌ماند چیزی نیست جز قدرت کلام که سلاح ارتداد روشنفکری است. عبارت دیگر روشنفکر - پیامبر پروژه فکری آل احمد سلاح اعجازش قدرت کلام است و ی گمان می‌برد که با قدرت کلام می‌توان به تغییرات و دگرگونی یا حتی تهذیب اجتماع دست یافت. در نون‌القلم آل احمد باورش به قدرت معجزه آفرین کلام را در وصیت میرزا اسداله به حمید عیان ساخت.

«با این همه مکتبی که رفته‌ای میدانی حرفهای عالم چندتا است؟ البته من نمی‌دانستم. معلوم است دیگر، خجالت کشیدم و سرم را انداختم پایین. آنوقت بابام در آمد گفت: نه جانم. میدانی. منتهی

فهميدي غرض من چه بود. غرضم اين بود که تمام حرفهاي دنيا سي و دو تا است. از الف تا ي. از اول باي بسماله تا تاي تمت. حالا فهميدي؟ ميخواهم بگويم از آنچه خدا گفته و توي کتابهاي آسماني پيغمبرها نوشته تا حرفهايي که فيلسوفها گفتهاند و شعرا توي ديوانهاشان ردیف کردهاند تا آنچه شما بچه مکتبيها ميخوانيد و من در تمام عمرم براي مشتريهايم نوشتهام، همه ي حرف و سخنهاي عالم از همين سي و دو تا حرف درست شده. بهر زباني که بنويسي: ترکي يا فارسي يا عربي يا فرنگي. گيرم يکي دو تا بالا و پائين برود. اما اصل قضيه فرقي نميکند». 43

ستيز با شهر

ژرفاي گفتار آل احمد، کنه وصيت ميرزا اسداله به حميد، حاوي يك دريچه مهم مي باشد: «غرضم اين بود که تمام حرفهاي دنيا سي و دو تا است». به عبارت ديگر، عنقا که توسط آن مرغک هوا (و يا به قول آل احمد روشنفکر - پيامبر) درصدد عروج از اين خاک مي باشد در اعجاز و قدرت کلام ظاهر مي شود. منتهي نکته درين است که تمام حرفهاي عالم سي و دو تا است: قلمرو حروف + بهشت گمشده يعني آنچه که اساس هستي است. اما اساس هستي چيست؟

«ميرزا [اسداله] گفت: تا نشانه هاش را بدهي يادت باشد که اينجا شهر است». 44

بنابر اين معادله فکر آل احمد، آنچه که بنيان «ارتداد» پروژه فکري او را ريخت در پالایش فرمول زير ظاهر شد: «قلمرو حروف + بهشت گمشده = شهر». به عبارت ديگر تهذيب و عنقا يي شدن شهر از ترکيب حروف با ايده ي عنقا پديدار مي آيد، امري که آل احمد تلاش خود را در راه تدوين آن بسپح نمود.

آغاز قصه نون و القلم توام است با نقل آل احمد از گذر چوپان به شهر. گذر چوپان به شهر که آغاز بدبختي او بود آيا همانند گذر فرزندان هاييل به شهر نيست؟ يعني طرح مسئله شهر به عنوان عالم انحطاط و زوال انسان که محور بحث غريزدگي است گرچه در نون و القلم خود را مي نماياند اما رکن اساسي آن در پروژه ي فکري است که پالایش و تهذيب انسان ساقط شده به عالم شهر را مي طلبد. به ديگر سخن در روند افکار آل احمد، شهر مسئله هستي عنقا يي مي باشد. چرا؟ براي پاسخ بدین پرسش مي بايد به ظهور تاريخي و جامعه شناسانه شهر نگاهی افکند. اينکه شهر مسئله مهم عنقا يي براي بسياري از روشنفکران ايراني است، در آن ترديدي نمي باشد. تمامی ادبيات معاصر ما از رمان تهران مخوف مشتق کاظمي تا آثار دولت آبادي، درويشيان، احمد محمود و غلامحسين ساعدي بر حول محور درک از شهر دور مي زنند. تا آنجا که مي توان گفت شهر، چيستآن روشنفکران معاصر ما مي باشد. شايد بتوان وجود اين چيستآن را به بهترين شکل در شعر صداي پاي آب سهراب سپهري يافت:

شهر پيدا بود

رويش هندسي سيمان، آهک، سنگ.

سقف بي کفتر صدها اتوبوس

گل فروشي گل هائيش را مي کرد حراج. 45

پیدایش و افول شهرک دوران کودکی همزمان است با عروج شاعر به ژرفای اجتماع: اجلال عشق، سفر دانه به گل، جنگ روزنه با خواهش نور، حمله‌ی کاشی مسجد به سجود و سپس فتح روح شاعر و قتل مهتاب به فرمان نئون.

در حقیقت فروپاشی نظم اجتماع سنتی که همواره نیازمند برنامه‌ریزی و عملکرد اجتماعی در نوسازی شهر و ارکان تمدن می‌باشد، نه فقط بطور اجتماعی، بلکه در بطن آراء روشنفکران ایرانی گم شده بود. هر چقدر که نام پرطمطراق «سازمان برنامه و...» غلط‌انداز بود و تنها یک مدعی پوچ را عیان می‌نمود، به همان اندازه روشنفکران ما نیز توخالی و فاقد حس مسئولیت اجتماعی در نوسازی و برنامه‌ریزی اجتماعی و گسترش شهری بودند. در چنین فضایی قطعه دیگری از شعر سپهری بی‌شک نشانگر ژرفای روان روشنفکران ما می‌باشد:

مثل یک ساختمان لب دریا

نگرانم به کشش‌های بلند ابدی

نگرانی او ناشی از، از دست دادن نظم سنتی است که با شکسته شدن آن الواح معانی نیز به خطر افتاده‌اند. و دقیقاً به همین دلیل است که اضطراب شاعر بی‌درنگ در از خود بیگانگی و فقدان هویت اجتماعی ظاهر می‌شود.

اهل کاشانم، اما

شهر من کاشان نیست

شهر من گم شده است.

من با تاب، من با تب

خانه‌ای در طرف دیگر شب ساخته‌ام. 46

شهر گم شده دوران بلوغ روشنفکر ایرانی بنابراین موجد خانه‌سازی و اطراق وی در طرف دیگر شب می‌شود. هنگامی که نیروی سازنده و خلاق روشنفکری که می‌تواند در نوسازی و ساختن و جب به جب خاک ایران و شهرهای ایران مؤثر افتد، بدل به قلم نیشداری می‌شود که روزی از خامه‌ی قلم آل احمد یا امروز از زبان بامدادان به لوٹ کردن هویت اجتماعی و هستی مردمان می‌پردازد. بی‌اغراق زبان هجوآمیز اینگونه روشنفکران که در طرف دیگر شب خانه کرده‌اند بیانگر ناتوانی آنان در ادغام شدن با نیازهای ملموس جامعه است: آنان ترجیح می‌دهند مولوی وار در پس شمس بدون یا آنکه در قلمرو حروف به لوٹ کردن جامعه بپردازند تا آنکه سهمی در ساختن ویرانه‌های خرمشهر یا آبادان داشته باشند. پرسش اساسی، بنابراین، درین نهفته که این سترونی اجتماعی روشنفکران ما در برابر اجتماع و نوسازی تمدن شهری از کدام منبع نشأت می‌گیرد؟

برای پاسخ بدین پرسش اساسی می‌بایست در وهله نخست به ریشه پیدایش شهر رجوع نمود. لوئیس مامفورد تاریخدان و برنامه‌ریز شهری معاصر در تاریخ شهر ریشه پیدایش شهر را در وجود دو منبع نیرو و حیات در طبیعت انسانی جستجو می‌کند: از یکسو حرکت و جنبش که در ربط است با وجود و پیدایش تک یاخته حیوانی در طبیعت، و از سوی دیگر اطراق و سکون که مرتبط با قلمرو نباتی اولیه می‌باشد. حرکت و جنبش انسان و تجمع انسانی در طبیعت بنابراین همواره در ربط با اطراق و سکونت انسان در طبیعت می‌باشد. به همین دلیل اساطیر تمدنهای مختلف بر مسئولیت روحانی و قدیسی انسان در ساختن و نوسازی شهر تأکید دارند. بی‌شک غلبه زندگی کشاورزی بر انسان بدوی مترادف می‌باشد با پیدایش نخستین شهر. درین دوران شهر خود را به مثابه محور دنیا ظاهر ساخته که بر حول آن دایره‌ی تمدن کشیده می‌شود. میرسه‌الیا در همین رابطه سخن از معنای ریشه لاتین شهر می‌راند: که Urbus از کلمه Urvum نشأت گرفته و معنای یک منحنی دایره‌وار را می‌دهد که در عین حال بیانگر یک حفاری مدور در زمین می‌باشد. به گفتار الیا در غالب اساطیر بیانگر رابطه کیهانی انسان و پیدایش شهر می‌باشند که در آن ساختن و نوسازی شهر وظیفه طبیعی، روحانی و کیهانی انسان می‌باشد. بنابراین هستی انسان در شهر بیانگر یک وجود روحانی، طبیعی و کیهانی است که در آن نوع انسان بر اساس طبیعت جمعی خود روحانی، طبیعی و کیهانی است که در آن نوع انسان بر اساس طبیعت جمعی خود از طبیعت ارگانیک فاصله می‌گیرد. فاصله‌گذاری میان انسان و طبیعت که بیانگر تبدیل اشیاء طبیعی به مصنوع می‌باشد. همانگونه که پیشتر اشاره شد بر پایه نیاز انسان به فضایی امن است. به ویژه در ادیان ابراهیمی که قتل هابیل توسط قابیل به تبعید قابیل به طبیعت وحشی منتهی می‌شود، قابیل و فرزندان او را با مسئولیت مهار ساختن و امنیت بخشی به فضای وحشی زمین روبرو می‌سازد. بنابراین قابیل و فرزندان وی فضای وحشی را با ساختن خانه و شهر بدل به فضایی امن می‌نمایند. در فضای امن خانه و شهر که گویی همپراز زهدان اولیه می‌باشد، انسانها بیش از پیش متکی بر یکدیگر می‌شوند و شیوه‌های ارتباطات و تداخلات اجتماعی‌شان نیز گسترده‌تر، به همین دلیل لوئیس و یرست شهر را به مثابه کانون انباشت تجارب و دانسته‌های هستی می‌پندارد. هر چقدر که شهرها گسترش یابند و ابعاد پیچیده‌تری از تداخلات و ارتباطات را شامل گردند، ما بیشتر نیاز به همگونی و هماهنگی و برنامه‌ریزی تجارب دانسته‌های انباشته شده در ژرفای تاریخی شهر را داریم. سه ویژگی اصلی هر شهر یعنی: 1- جمعیت فیزیکی شهر که دارای نوع خاص هستی اقتصادی و هماهنگی کار می‌باشد و 2- سیستم‌های سمبلیک و ارتباطی که سازنده الواح تاریخی معانی می‌باشند و منتج از آنان معنی هستی برون می‌آید و نیز 3- آداب و رسوم، قوانین و سنن که هماهنگ کننده روند زندگی است، جملگی هر بار با گسترش تاریخی شهر نیازمند یک نوسازی و هم نهادن تاریخی می‌باشند. هنگامی که یک اجتماع قدرت هم نهادن و نوسازی تجارب و انباشته‌هایش را نداشته باشد، آنگاه شهر بدل به سوژه تخریب می‌شود. حمله‌ی مغول، حمله‌ی عرب، حمله‌ی تیمور، حمله‌ی افغان یا به عبارت دیگر حمله‌ی یک بدوی به تمدن همانگونه که ابن خلدون جامعه شناس بدوی مطرح نمود بنابراین بدل به پویش تحول تاریخ و حرکت تمدن می‌شود. هنگامی که یک اجتماع نتواند میان نظم کهنه و نوین ارتباط و هماهنگی برقرار سازد حماسه رستم و اسفندیار به مرگ نو توسط کهنه منتهی می‌شود یا آنکه حماسه ادیپ به قتل پدر توسط پسر (نو). (اینکه چگونه از این پارادوکس تاریخی بیرون آمد نیازمند یک بحث جامع درباره فلسفه تاریخ می‌باشد که جدا از حوصله بحث حاضر می‌باشد).

شهر در ایران، به گفتار احمد اشرف، از ارکان اساسی هستی بوده و به نیروی همواره در پویش مداوم بسر برده است. شهر در تاریخ معاصر ما نیز مدیون همین تعارض میان بازمانده عناصر

هستي شهري (عصر ورود اسلام به ايران تا دوران قاجار) با جوانه‌هاي يك هستي تازه شهري از بين قرن 20 و نيمه دوم قرن 19 ميلادي مي‌باشد.

شهر چه در دوره‌ي باستان و چه در دوره‌ي اسلامي از ارکان اساسي زندگاني سياسي و اقتصادي در جامعه ايراني بود و پايدگاه قدرت و جايدگاه دستگاه اداري نظام شهيدري به شمار مي‌آمد. چنانکه واژه‌هاي شهرستان (= شهر)، مصر، قصبه و مدينه جملگي به اين معني دلالت دارند. 47

اهميت تاريخي شهر در ايران بيانگر پيشرفت تمدن در جامعه ما و ساير جوامع ديگر بشري است. منتهي مسئله جامعه شهري ما همواره در رودرويي با تحول و تغيير بوده است. جامعه شهري معاصر در ايران پيدائش خود را مديون تحولي است که به گفته ف.و. کوستلو از آغاز قرن بيستم شروع گرديد. پيش از آن شهر در ايران متکي بر يك تقسيم منطقه‌اي دهکده مانند بود که در آن سه بُعد برجسته عبارت بودند از مسجد، ارك و بازار. تجمع انسانها در اطراف اين سه بعد صورت گرفته و بدین روي شهرک ايراني - اسلامي دايره‌اي بود که بر سه محور کشيده شده بود. از سال 1900 ميلادي چهار عامل به از هم پاشي دايره‌ي سنتي شهري در ايران کمک نمود: تمرکز سياسي تازه که مديون پيدائش دستگاه دولتي نوين ناشي از انقلاب مشروطيت بود. تغييرات در تجارت خارجي و روابط برون کشوري که رفته رفته قدرت اقتصادي بازار را به زير سؤال کشيد. انکشاف و استخراج نفت که معيشت اقتصادي ايران را دگرگون کرد. و تغييرات و تبديلات اجتماعي در ايران که نظام طبقات و گروه‌هاي اجتماعي سنتي را متحول کرد. در ايران از 1900-1940 جمعيت شهرنشين از 2/1 ميليون به 3/2 ميليون افزايش يافت. اگر در سال 1331 رشد شهرنشيني در ايران 31% بود در 1341 به 39% فزوني يافت و همزمان با اين تغييرات يك حمله‌ي ديگر تاريخي به تجمع شهري در ايران صورت گرفت. ولي مسئله درين بود که آيا «انقلاب سفيد» شاه قدرت هماهنگي و برنامه ريزي تحول شهري را در ايران داشت يا نه؟ و بعلاوه آيا روشنفکران ما داراي آن بينش و مسؤليت اجتماعي بودند که تحول و برنامه‌ريزي شهري را در ايران تحقق بخشند؟

اگر ناتواني رژيم شاه و بي‌هويتي و فساد رژيم وي امروز حتي مقبول سلطنت طلبان مي‌باشد آيا ناتواني و بي‌هويتي روشنفکران ما نيز در سطحي اجتماعي پذيرفته شده است؟ نظري به کارنامه روشنفکراني چون آل احمد، ساعدي و هدايت، و يا نگاهی به تراژنامه کانون نويسندگان ايران نشان مي‌دهد که «سرداران» شکست خورده همچنان در فريب خویش و جامعه پيروزند. آنچه که اساساً مسئله نمي‌باشد (و نبوده است، ادغام روشنفکران ما غالباً ترجيح مي‌دهند که مولوي وار در پس شمس عنقاوي (کمونيست يا غير کمونيست) بدون ولي يکدم حاضر نيستند که در معماری اجتماعي شهري در ايران دخيل شوند. و بدین روي عدم تمايل آنان به مشارکت در نوسازي و ساختن جامعه، خود را در پس صورتک نقد هستي اجتماعي - شهري و ضدیت با آن پنهان ساخته‌اند. پديده‌اي که در ژرفاي آن تو گويي تفاله‌اي از خون سعد و قاص يا چنگيز مغول باقي مانده است. آل احمد و روشنفکراني چون ساعدي، دولت‌آبادي، هدايت و... بيانگر تفاله تاريخي سعد و قاص و چنگيز مغول مي‌باشند: جنگاور بدويي که بر نظام اجتماعي و شهري ايران حمله مي‌برد، هر چه که هست را تخریب مي‌کند و تنها با خون مي‌تواند غسل روحاني و شستشوي قديسي گناهان و کمبودهاي اجتماعي را جبران کند.

کارنامه آل احمد از سه مقاله دیگر، نون القلم و غریب‌دگی تا در خدمت و خیانت روشنفکران بیانگر حلول روح سعد وقاص و چنگیز مغول می‌باشد. از چنین دریچه‌ای است که پروژه غریب‌دگی آل احمد را می‌بایست کاوید: انتشار غریب‌دگی که مخفیانه انجام گرفت نوعی نقطه عطف بود که در اثر آل احمد به غلیان رسید: روح يك نظام شهري آشفته که بی‌لیاقتی و فساد مدیران رژیم شاه و استبداد و عدم مشارکت مردم در گسترش شهر، منابع حلول آن بودند. هر چه که شهرهای ما چون يك بدن سرطانی از هم دریده می‌شدند، هر چه که رژیم فاسد شاه «مش قاسم وار» ایران را ژاپن خاورمیانه می‌نامید، به همان اندازه زندگی دوزخی حاشیه نشینی در اطراف شهرهای ایران گسترش می‌یافت. کیفیت دوزخی زندگی در حاشیه نشینهای شهری هر چه بیشتر گروه‌های وسیعی از مردم ما را با گمگشتگی، بی‌پناهی، تباهی، فساد و... در هستی اجتماعی روبرو می‌نمود، امری که با اتکاء بر از خود بیگانگی، بی‌هویتی و عدم مسئولیت روشنفکران ما که در طرف دیگر شب‌خانه کرده بودند و نیز با زندگی رجاله وار رژیم شاه آمیخته شده بود. هنگامی که به گزارشاتی که فداییان از مصاحبان با مردم حاشیه نشین شهرها تهیه کرده بودند (1375) نظری بیفکنیم مشاهده می‌کنیم که کیفیت دوزخی زندگی روزمره مردم آنان را با باور به روز قیامت روبرو ساخته بود. امریکه روشنفکران ما نیز با اتکاء به میراث غریب‌دگی و ادبیات تخریبی مدرن ایران از هدایت تا ساعدي و دولت‌آبادی به آن قوام نظری و بینشی دادند. شهر نه بیان پیوستن و اتحاد انسانها، بلکه همچون نماد بیروت بیان سنگربندی دستجاتی شد که در آن هر انسان در پی شکار حیوانی دیگر می‌باشد. بدین روی غریب‌دگی بیان روح خفته بعلم، روح خفته چنگیز و سعد وقاص و تیمور در بطن زندگی ملت ما بود.

«و من در حدودی خوشحالم که این پرت و پلائی غریب‌دگی پس از پنج سال که در خفا می‌مثل آب زیر پی یواش نشست کرده، دارم خودم را ارضا می‌کنم، بله، مثل آب زیر پی نشست کرده و تازه دارند راجع بهش نقد می‌نویسند. پس یعنی هنوز زنده است. در حالی که من فکر می‌کردم که دو ماه هم زنده نخواهد ماند. و بعد خواهد مرد. یعنی فراموش خواهد شد. و مثل اینکه نشده چون هنوز راجع بهش حرف زده می‌شود و چه بهتر هر چه بیشتر حرف زده بشود. 49»

ستیز با مدرنیسم

غریب‌دگی و پروژه فکری در پس آن، بیانگر رستاخیز يك زندگی دوزخی و از هم پاشیده شهری بود که در ژرفای آل احمد سعی به خشک کردن هستی عنقایی و بدوی خود داشت. حضور جنگاور بدوی در قلمرو هنر و ادبیات معاصر ما، با حلول موج نو در شعر با نیما یوشیج در داستان نویسی با هدایت تحقق پذیرفت. آل احمد که نگاهی همواره به هر دو بدعت گذار مدرنیسم در هنر و ادبیات ایران داشت، کوشش می‌نمود تا حرکت آنان را با آرمان يك هستی عنقایی در هم ریزد. در ربط با نیما هم او نوشت:

مشکل نیما یوشیج در بدعتی است که آورده... بدعتی که در شعر آورده. مشکلی که در وزن و شکل Form شعر و مشکل دیگری در معنا، در مفهوم آن. 50

بدعت نیما در شعر بیان بدعت نوگرایی در عرصه شعر کهن فارسی بود. امری که مشابه آن را می‌توان در از هم پاشیدن نظم نظامی شهری و اجتماعی ایران نیز جستجو نمود. خیزش موج نو یا

مدرن‌نيسم در عرصه هنر و ادبيات ايران مديون خيزش موج نو در تاريخ ايران و با مشروطيت مي‌باشد. نکته‌اي که آل احمد در نگاهش به هدايت به آن اشاره کرد:

«هدايت فرزند دوره‌ي مشروطيت است و نويسنده دوره‌ي ديكتاتوري... مشروطه‌اي که نه معنا و دوامي داشته و نه خير و سعادت با خود آورده. و بعد نيز حکومت متمرکزي که در زير سرپوش «ترقيات مشعشعانه» اش هيچ چيز جز خفقان مرگ و بگير و ببند نداشته است». 51

به عبارت ديگر موج نويي که مدرن‌نيسم در ايران با خود آورد، به گفته آل احمد، نه فقط نظم جامعه سنتي را از هم دريد بلکه «ترقيات مشعشعانه» آن موجد اختناق و ديكتاتوري نيز گرديد. بيان سمبليک آل احمد از نيما يوشيج يکي از بهترين استعاره‌هايي است که در ادراک آل احمد از مدرن‌نيسم مي‌توان يافت.

«اگر به خانه‌اش رفته باشيد و نسخه‌اي از شعرش را خواسته باشيد، پس از مدتها اين دست و آن دست کردن برمي‌خيزد و به سراغ صندوقخانه‌اش که هيچکس را به آن راه نمي‌دهد مي‌رود و بعد که برمي‌گردد يك ورقه‌ي پت و پهن، يك طاقه‌ي بزرگ کاغذ کاهي زير بغل دارد که پنج شش بار تار خورده است. طاقه را کف اتاق پهن مي‌کند - روي آن مي‌نشيند - و در جستجوي آن شعر مدتي مي‌لولد. و از هر طرف آن طاقه يك قطعه از شعري را که مي‌خواهد مي‌خواند و شما بايد بنويسيد. اينطور کار مي‌کند. عده‌اي شعر را مي‌سازند. عده‌اي آن را مي‌سرايند، عده‌اي شعر را مي‌گويند. اما او هيچکدام اينها را نمي‌کند. نيما شعر را مي‌پراکند. شعر را مي‌پاشد. گرچه خودش نوشته است که: من براي بي‌نظمي هم به نظم اعتقاد دارم». 52

رسيدن به نظم در بي‌نظمي، پاشيدن نظم در ترديد و ناهماهنگي، پراکندن معني در بي‌نظمي اينها وجوه سمبليک يك شکل تازه از تمدن شهري بودند که ورقه پت و پهن شهرک تاريخي ايران را با کيفيتي تازه از تحول آشنا نمود. در پس اين پراکندگي تازه شهري، در پس اين معرفي نظم در بي‌نظمي، شکل تازه‌اي از بنياد نفس انساني نهفته بود که آل احمد آن را به نحوي سمبليک بيان مي‌کند: صندوقخانه‌اي که هيچ کس را به آن راهي نبود جز خويشتن. اگر تمدن تازه که با عصر روشنگري در سده هيجدهم ميلادي ظاهر شد بيان تمدني تازه در فردگرابي انسان مي‌باشد بنا بر اين فرديت نوگرا که نيما بيان سمبليک آن بود در نفسي ظاهر مي‌شود که در وسط کاغذ پت و پهن شهر مي‌نشيند و هيچ کس را به صندوقخانه‌اش راه نمي‌دهد. اين فرديت که با مشروطيت در ايران گشوده شد در چهره سمبليک هدايت و تاريخخانه او نيز متجلي مي‌شود. اگر به گفتار آل احمد، هدايت و خودکشي او بيان انحطاط و زوال تاريخخانه فردي است که فرياد انتقام مي‌کشد، اگر اين فرياد بيان درون بيني نفس از خويشتن است، با اين حال هدايت و آثار او بيان وضع اجتماع ايران نيز مي‌باشند. به عبارت ديگر در نظر آل احمد، هدايت بيان فرياد جامعه از مدرن‌نيسم منتج از مشروطيت و استبداد آن بود.

اصولاً هدايت و آثار او آيينه دقيقی از وضع اجتماعي ايران در بيست سال اخير است و اين رسالتي است که هنر خود به خود انجام مي‌دهد. در سال 1320 که بندها مي‌گسلد، مردمي که از فشار سکوت نزديک بوده است لال بشوند، با عجله هر چه گفتني دارند بيرون مي‌ريزند... انتقامي است که از سکوت گذشته مي‌گيرند... 53

به دیگر سخن آل احمد به تدریج مرگ (یا بهتر جوانمرگی) مدرنیسم را در ایران در قالب جوانمرگی و بی‌نظمی هدایت و نیما هم نهاد: پروژه اندیشه غربزدگی به عبارت دیگر بیان جوانمرگی مدرنیسم در ایران معاصر می‌باشد. در حقیقت تهاجم جنگاور بدوی مدرنیسم به نظام شهری ایران با حمله‌ی جنگاور بدوی دیگری روبرو شد که ضدیت‌اش با گسترش پراکنده و بی‌نظمی شهر را با رجعت به نمادی گذشته از شهر توأم نمود.

«... اجازه بدهید که اکنون به عنوان يك شرقي پاي در سنت و شایق به پرشي دويست سيصد ساله، و مجبور به جبران این همه در ماندگی و واماندگی و نشسته بر زمينه‌ي آن کلیت تجزیه شده‌ي اسلامي - غربزدگی...» 54

به عنوان يك شرقي پا در سنت جنگاور بدوي که مرغي عنقايي است، در بطن يك کلیت تجزیه شده اسلامي - غربزدگی خواستار هویتی شد که پای در سنت داشته باشد. و شاید بدین دلیل بود که نیما یوشیج در نامه‌اش به آل احمد مورخ تیر ماه 1332 سخن از چهره‌ي عیان شده او می‌راند. آیا نیما يك شرقي پاي در سنت را که به تزویر در لباس مدرنیسم درآمده، شناخته بود؟

«دوست جوان من! من شما را به هر لباسی که در بیابید می‌شناسم، چرا خودتان را از من پنهان می‌دارید؟»

بوقلمون‌ها را پیش انداخته می‌خواهید به من بگویید که کدخدا رستم هستید، ولی شما، او نیستید من می‌دانم شما جلال آل احمد هستید که به این صورت درآمده‌اید.» 55

و آل احمد که بالاخره در 1341 دست از مدعي «کدخدا رستم» مدرنیسم بودن برداشت و ترجیح داد تا به سلف «تات نشین‌های بلوک زهرا» بپیوندد. تات نشینی که در هراس از دست دادن هویت کهنه‌ي خویش به جنگ «سیل و ریشه اصل آن» شتافت. حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم.

«حرف در این است که ما نتوانسته‌ایم موقعیت سنجیده و حساب شده‌ي را در قبال این هیولای قرون جدید بگیریم.» 56

ریشه اصلی سیل یعنی مدرنیسم در از هم گسستن نظم سنتی می‌آید. هجوم جبری که ما و هویت‌مان را مضمحل ساخته است. به همین دلیل «هجوم ماشین» بیان هجوم ماشین به عنوان يك وسیله تکنولوژی در تفکر آل احمد نیست. یعنی نقد او از ماشین بیان نقد تکنولوژی نیست که در پایان ضدیت وی با آن را سبب شود، زیرا که آل احمد از این مسئله آگاهی داشت و در غربزدگی این نکته را روشن ساخت.

«بحث از نفی ماشین نیست، یا طرد آن. چنان که طرفداران اتویی در اوایل قرن نوزدهم میلادی

گمان می‌کردند، هرگز، دنیا گیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی.» 57

برای آل احمد ماشین بیان یک تمدن است با طرز برخوردی مشخص به ماشین تکنولوژیک ماشین، به عبارت دیگر، بیان یک نظم اجتماعی است که با سیل و بیماری مدرنیسم یا به گفته او غربزدگی به ایران شده است. در بخش «طرح یک بیماری» بنابراین وی دست به طرح جوانب و علائم بیماری می‌زند که مدرنیسم مسبب آن می‌باشد.

«غربزدگی می‌گویم همچون وبازدگی... دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوساند؟ از درون، پوسته سالم برجاست اما فقط پوست است، عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی مانده». 58

«بیماری» غربزدگی برای آل احمد، بیماری بود که نظام سنتی شهر را می‌پوساند زیرا که همراه با بیماری غربزدگی «ماشین» نیز به عنوان استعاره‌ای برای نوع ویژه‌ای از روابط اجتماعی وارد شده و دست به تفویض ساختار سنتی شهر می‌زند. به همین دلیل آل احمد تماماً سخن از جبر شهرنشینی همراه با جبر مصرف ماشین بر زبان راند: «بله. جبر مصرف ماشین، شهرنشینی می‌آورد و این شهرنشینی چنانچه گذشت دنباله‌ای است از کنده شدن از زمین» 59 شهرنشینی حاصل از بیماری غربزدگی و جبر ماشین روابط اجتماعی همراه با خود هفت تضاد عمده را در ساختار نظم سنتی شهر سبب می‌شود که «کدخدا رستم» سنت می‌باید از هفتخوان آنان گذر کند. 60

1- تضاد اول ناشی از ازدیاد و سرعت شهرنشینی و هجوم روستاییان به شهر می‌باشد. این امر بیش از هر چیز منجر به از هم پاشیده شدن نظم و هماهنگی ساختار سنتی شهر می‌شود.

2- چون که این شهرنشینی تازه خود مدیون جبر مصرف ماشین است بنابراین افزونی فرهنگ مصرفی نتیجه تبعی شهرنشینی تازه خواهد بود. این مسئله با توجه به ساخت معیشت و تولید در نظام سنتی نه فقط میسر نمی‌باشد بلکه بیشتر از پیش به تخریب مراکز تولیدی و پخش (بازار) نظام اقتصادی کهن منتهی خواهد شد. و در نتیجه با خود یک شکل تازه از تولید و پخش را خواهد طلبید. نظام اقتصادی تازه‌ای که از چنین ریشه‌ای بر خواهد خاست بالطبع ریشه کن کننده نظام پیشین خواهد بود.

3- افزونی شهرنشینی با توجه به ساختار محدود و امکانات خاص شهر سنتی بنا بر این منتهی به پاره شدن ارکان نظم شهری خواهد شد. امری که با خود امنیت شهر را به خطر خواهد افکند. از آنجا که شهرنشینی بدون امنیت میسر نیست بنابراین یک شهرنشینی فزاینده و بی‌برنامه در حقیقت بیان اعلان جنگ داخلی شهر وندان می‌باشد.

4- هستی اجتماعی و نظام شهری سنتی متکی بر نظام اقتصادی کهن و مراکز تولیدی آن در روستا می‌باشد. هنگامی که شهرنشینی فزاینده روستاییان را با هجوم سیل گونه به شهر فرا می‌خواند بنابراین ساخت تولیدی روستا به خطر افتاده و رکود کار و حیات در روستا پدیدار می‌آید.

5- شهرنشینی بر پایه نظام سنتی، همچنین شکل و کاربرد ویژه تکنولوژیک خود را دارد. ابزار کار و رابطه میان تولید کننده و ابزار تولید مشخص بوده و سالهاست که نظام سنتی بر پایه این رابطه هماهنگ زیسته است. حال چنانچه کلیت این نظام در هم شکسته شود و ماشین روابط

اجتماعي همراه با خود ماشین ابزار کار را نیز به ارمغان بیاورد آیا نظام شهری و اجتماعي تازه تکاپوي پذیرش و کاربرد ابزار تازه را داراست؟

6- از سوي ديگر شهرنشيني همراه با خود شكل تازه‌اي از روابط اجتماعي را سبب مي‌شود كه در آن هسته محوري اجتماع يعني خانواده نيز دچار دگرستاني شده است. اشتغال زنان همراه با خواسته‌هاي تازه‌اي كه در حمايت حقوق زنان و بهره‌مندي آنان از حقوق طبيعي و اجتماعي تازه مي‌باشد، در تعارض با ساختار قواعد و آداب نظام سنتي است. اين كه: هسته محوري يعني خانواده در چهارچوب شيوه تازه زندگاني از هم ريخته و منابع قدرت و مشروعيت نيز بالطبع دچار دگرگوني مي‌گردند.

7- بطور كلي شهرنشيني فزاينده و گرفتار بيماري غربزدگي اساس آداب و رفتار اجتماعي را به هم ريخته و طالب دگرستاني پايه و بنيادي نظم هستي مي‌شود. به عبارت ديگر بحران ارزشهاي اجتماعي نتيجه منطقي چنين فرآيندي خواهد بود.

راه سوم

پروژه اندیشه غربزدگي آل احمد بدليلي بود براي رودرويي با بحران ارزشهاي اجتماعي حاصل از «بیماری غربزدگی». براي آل احمد «راه شکستن طلسم» يا خروج از بحران ارزشها با تفحص در بدیل سوم میسر می‌شد. از کاوش در سه بدیل بود که آل احمد گمان برد شاید، چاره‌اي براي در هم شکسته شدن نظم بتوان یافت.

«اکنون ما به عنوان ملتي در حال رشد در برابر ماشین و تکنیک ایستاده‌ایم. و از سر بي‌ارادگي يعني به هر چه پيش آيد خوش آيد، تن داده‌ایم. چه بايدمان کرد؟ آیا همچنان كه تاکنون بوده‌ایم بايد مصرف کننده باقي بمانيم؟ يا بايد درهاي زندگي را به روي ماشین و تکنولوژی ببنديم و به قعر رسوم عتيق و سنن ملي و مذهبي بگريزيم؟ يا راه سومي در پيش است؟» 61

بدیل نخست يعني پذیرش آنچه پيش آيد خوش آيد، در نظر آل احمد، همزیستی مسالمت‌آمیز با «بیماری غربزدگی» است. حال آنکه بدیل دوم را حتي، به بیان آل احمد، ابن سعود نیز گرامی نمی‌دارد. پس چاره‌مان، چه باید کردمان در بدیلی سومي نهفته كه آل احمد را بدین شکل تدوین نمود:

«اما راه سوم - كه چاره‌اي از آن نیست - جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش درآوردن است. همچون چارپايي از آن بار كشيدين است. طبيعي است كه ماشین براي ما سكوي پرشي است تا به روي آن بایستيم و به قدرت فكري آن هر چه دورتر بپریم. باید ماشین را ساخت و داشت اما در بندش نایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف فقر را از بین بردن است و رفاه مادي و معنوي را در اختیار همه خلق گذاشتن.» 62

چه باید کرد آل احمد يعني جان دیو ماشین روابط اجتماعي را در شیشه کردن است. يعني «ماشین شهری» را در اختیار خویش درآوردن و از آن چون چارپايي كار كشيدين مي‌باشد. زیرا «ماشین

شهری» وسیله است و هدف نیست. برای درک ژرفای این گفته آل احمد اصولاً باید نگاهی افکند به خیزش ترم ماشین و دنیای ماشین در تاریخ تفکر.

برای نخستین بار واژه ماشین و دنیای ماشینی Machina Mundi توسط نیکولاس کوسانوس (1401-1467) Nicolas Cusanus یکی از الهیات دانان و فلاسفه دوره رنسانس بکار برده شد. در آراء کوسانوس دنیای ماشینی بیان خلقت دنیایی است که قلمرو حقیقت در آن لایتناهی می‌باشد. درین دنیا پروردگار مرکز و محور مشخصی ندارد و هر جا و هر نقطه‌ای می‌تواند مکانی باشد که پروردگار در آن سکنی دارد. از آنجا که قلمرو حقیقت لایتناهی می‌باشد بنابراین انسان در مرز میان دو بی‌نهایت رها شده است. بی‌نهایت همه چیز و بی‌نهایت هیچ چیز. انسان درین قلمرو، همانگونه که خالق نیت داشته، بعنوان نمادی از پروردگار مرز میان دانسته‌ها را با ندانسته‌هایش می‌کاود و درین کاوش هدف انسان بعنوان یک فرم یافتن محتوا و میعاد با خالق می‌باشد. درین روند بنابراین انسان سعی در تصویرسازی نقش پروردگار در زمین را دارد. یعنی با تکیه به خرد و ایمان الهی انسان به عناصر بی‌محتوا و از هم گسیخته طبیعی فرم و شکل می‌بخشد. فرم بخشی به عناصر طبیعی را انسان توسط قدرت و ازگان تحقق می‌دهد و به همین دلیل هر چه بیشتر انسان به پویای حقیقت نزدیک می‌شود قدرتی بیشتر در شکل دادن به عناصر بی‌محتوا می‌یابد. از آنجا که پروردگار مرکز و محور خاصی در دنیای ماشینی Machina Mundi ندارد، لذا هر انسانی که قدرت فرم بخشیدن به عناصر بی‌محتوا را داراست می‌تواند امیدوار باشد که هر آن با مشیت الهی و سعه صدر الهی در تماس می‌باشد. بدین ترتیب به اذعان ارنست کاسی و یا کارستن هاریس فلاسفه قرن معاصر آراء کوسانوس که بنیاد فردگرایی عصر رنسانس را ریخت، در حقیقت پایه فردگرایی عصر روشنگری نیز می‌باشد. چنانکه رنه دکارت، نیوتن، پاسکال و کانت جملگی استعاره دنیای ماشینی را از کوسانوس به عاریت گرفتند. دنیای ماشینی سپس بدل به نماد جهانی گردید که افراد هر یک حاکم بر خرد خویش با اتکاء به حقوق طبیعی (و الهی) قدرت انعقاد قرارداد اجتماعی را می‌یابند که در آن روابط اجتماعی میان انسانها بطور خودکار بر پایه آزادی تضمین شده و خردمندانه تنظیم می‌شود. پیدایش قانون اساسی و سپس عملکرد قدرت سیاسی - اجتماعی بر پایه آن، بنابراین منتج از ایده دنیای ماشینی می‌باشد که به گفتار کار مانهایم بدل به روح سیاسی عصر خرد گشت (سده هفدهم میلادی). نگاه آل احمد به دنیای ماشینی ناخودآگاهانه متوجه بنیاد فلسفی و تاریخی استعاره دنیای ماشینی در سیر تاریخ تفکر در اروپاست. یعنی آنکه شکل بدوی و سنتی فردگرایی (که آل احمد آن «شرقی پای در سنت» به آن باور داشت) می‌تواند بنا بر گفته او شکل تازه غربی فردگرایی (دنیای ماشینی) را مهار کند و از آن چون چارپایی کار بکشد. فردگرایی بدوی یک «شرقی پای در سنت» می‌تواند از فردگرایی ماشینی غربی چون یک سکوی پرش استفاده کند و نفس تمام خواه و شناور را حاکم مطلق هستی بنماید. فردگرایی یک شرقی پای در سنت می‌تواند «ماشین» را داشته باشد و از آن چون وسیله‌ای در اثبات نفس تمام خواه خویش مدد جوید. زیرا که نفس شناور این «شرقی پای در سنت» متکی بر آرمان عنقایی است که بینش او از فلسفه تاریخ آنرا سبب می‌شود. به همین دلیل هنگامی که آن «شرقی پای در سنت» قصدش جان دیو ماشین را در شیشه کردن است، یا آن که در صدد کار کشیدن از ماشین به عنوان یک چهارپاست، در حقیقت هدف وی در شیشه کردن جان افرادی است که فردیت شان منوط به وجود دنیای ماشینی می‌باشد. از آنان چون چارپایی کار کشیدن، هدف شرقی پای در سنت است. زیرا افرادی که حاصل دنیای ماشینی هستند هر چند که فردیت دارند و فردگرا می‌باشند اما پالوده به مرام مهذب آرمان عنقایی نمی‌باشند. بدین روی تهذیب و تزکیه نفس این افراد، آموزش و پرورش آنان توأم است با تحقق یک انقلاب فرهنگی که در آن «دبیران

مخصوص» درس ویژه «قصص ملي و مذهبي» آن افراد را چون چارپايي بكار كشيده و جانشان را در شيشه مي‌کنند تا آن که آنان را با آرمان عنقا آشنا سازند. چرا؟ زيرا افراڊي که فرديت‌شان منوط به ظهور دنياي ماشيني است آلوده‌اند به بيماري غريزدي.

«آدم غريزده هر هري مذهب است. به هيچ چيز اعتقاد ندارد. اما به هيچ چيز هم بي‌اعتقاد نيست. يك آدم التقاطي است. نان به نرخ روز خور است... نه ايماني دارد، نه مسلکي، نه مرامي، نه اعتقادي.» 63

آدم غريزده که هر هري مذهب است، که فاقد مسلک و مرام و اعتقاد و ايمان است، که التقاطي است در حقيقت فردي است که همراه با تحولات نوين جامعه شهري ايران پديدار شده است. اين آدم فردي است از طبقه متوسط که در سايهي تحولات جامعه شهري و نظام اجتماعي ايران پا به حيات نهاده است. صمد بهرنگي او را چوخ بختيار مي‌نامد. آل احمد وي را غريزده مي‌خواند، عده‌اي امروزي را طاغوتي مي‌خوانند و جملگي قصد تهذيب و تزكيه نفس‌اش را دارند. اين که چگونه بايستي نفس «چوخ بختيار» يا «غرب زده» را تهذيب کرد ربطي به «اسلاميت» ندارد زيرا احمد محمود يا محمود دولت‌آبادي يا علي اشرف درويشيان و نسيم خاکسار از طريق «ماركسيسم لنينيسم» به رامحل مشابهي با بديل آل احمد رسيدند. «و روشنفكراني بايد با روحانيت از در مدارا درآيند و به اتفاق هم در مقابل حكومت‌ها تن واحدي بشوند...» 64

اين که چگونه خسرو گل‌سرخي يا جلال آل احمد به يك نتيجه مي‌رسند بيش از هر چيز از اساس تفکر آنها و روشنفکران شبیه به آنان مي‌آيد. کليه اين روشنفکران که در طريقت «آب کم جوي» پرورش يافته‌اند هدفشان تهذيب و تزكيه نفس سايرين است، پروژه اينان تحقق يك انقلاب فرهنگي است که در آن «شلاق قلم» بدل به شلاق پول پوت يا مائو و استالين مي‌گردد و برقراري اردوگاههاي کار و تزكيه نفس اجباري.

براي آل احمد شلاق فرهنگي ابتدا در سه مقاله ديگر تدوين شد. وحدت «دبيران فقه و شرعيات با دبيران ادبيات» (ص 78) در تدريس درس مخصوص قصص ملي و مذهبي همان پايه‌اي بود که معيار در خدمت و خيانت روشنفکران را نيز تميز داد. شلاق فرهنگي که پروسه در شيشه کردن جان افراد غرب زده طبقه متوسط ايران است همان روند تبديل آنان به چارپايي آرمان عنقايمي باشد. و آرمان عنقايمي که خرد ريشه در غايت شناسي نقال تاريخ دارد، نقالي که حقيقت پنهان را به واسطه ذات مرغک هوا بودن خويش بر کف داشت.

«دوم انتظار، که در غرب زدگي به سرعت اشاره‌اي به آن کردم. نخست ببينم «انتظار» يعني چه؟ يعني انتظار ظهور امام دوازدهم که فرد آخر است از سلسله عصمت و حق اولي دارد به حکومت و صاحب الزمان است و اعليحضرت ولي عصر عجل اله تعالي فرجه. و اين ها يعني چه؟ يعني که به اعتقاد شيعه، شرط اساسي براي حکومت بر ملت اسلام عصمت (بيگناهي) است. يعني که حاکم زمانه بايد از خاندان طهارت باشد که معصوم از گناه‌اند. يعني که خاندان پيغمبر و فرزندان او و نوادگان دختر ياش و اينها نيز به دنبال همان اصل اعتقادي اسلام صدر اول که تنها براي صاحب کلام و صاحب وحی حق حکومت بر مردم را مي‌شناسد... نتيجه اول اين اعتقاد به «انتظار» اين که هر حاکمي در غياب امام زمان غاصب است. و اين خود جرم مقاومت تشييع در مقابل حکومت‌ها و سر نسپردن او به الوالامر - که به آن بارها اشاره کرده‌ام.» 65

به دیگر سخن آرمان عنقایی متکی بر باور به «انتظار» تبدیل به پروژه سیاسی بی شد که اندیشه غربزدگی توسط آن نه فقط حکومت غاصب، بلکه نظام شهری تازه و شهروندان عادی آنرا به «بی عصمتی» متهم کرد. روندی که در آن، «کدخدا رستم»، اساس نوگرایی (مدرنیسم) حاصل مشروطیت و عصر تجدد را به زیر سوال کشانید. و بی دلیل نبود که آل احمد به کشف اهمیت و عصمت شیخ فضل‌اله نوری وارد آمد.

«ولی خلع ید از روحانیت که حاصل اصلی مشروطه بود. گویا امروز حق داریم که نظر شیخ شهید نوری را صائب بدانیم که به مخالفت با مشروطه برخاست و مخاطرات آنرا برای روحانیت گوشزد نمود.» 66

به عبارت دیگر «شیخ شهید» از همان نخست به ابطال پدیده‌ای وارد آمده بود که «کدخدا رستم» پس از سالها فریب خود و سایرین به کشف آن رسید. که مشروطیت و تجدد در ایران به از هم پاشیده شدن نظام شهری و نظم اجتماعی کلیت اسلامی منتهی می‌شود.

«این که پیشوای روحانی طرفدار «مشروع» در نهضت مشروطیت بالای دار رفت خود نشانه‌ای از این عقب‌نشینی بود. و من با دکتر تندریا موافقم که نوشت شیخ شهید نوری نه به عنوان مخالف «مشروطه» که خود در اوایل امر مدافعتش بود بلکه به عنوان مدافع «مشروع» باید بالای دار برود. و من می‌افزایم و به عنوان مدافع کلیت تشیع اسلامی...» 67.

پس پروژه اندیشه غربزدگی در صدد تدوین یک برنامه سیاسی برآمد تا توسط آن هستی «بی عصمت» نظام شهری تازه و جوانب سیاسی و اجتماعی آنرا تخریب کرده و سپس دوباره به بنیاد یک نظام «با عصمت» کمر همت بگمارد. اما این برنامه سیاسی چه بود؟ در زیرنویسی به غربزدگی می‌خوانیم:

در فاصله چاپ اول و دوم این دفتر کتابی منتشر شد به نام «مرجعیت و روحانیت» (دی ماه 1341 - چاپ تهران - شرکت انتشار) با پرگویی مألوف روحانیت... که به جای مرجع تقلید واحد، نوعی شورای فتوا دهنده را پیشنهاد کرده بودند.» 68.

به عبارت دیگر برنامه سیاسی آل احمد متکی بود بر پلانفرمی که شورای فتوا دهنده روحانی تدوین کرده و بنابراین روشنفکران خدمتکار عالم عنقا می‌بایست از آن تبعیت نمایند. طرح مذکور که توسط سید محمود طالقانی و مهدی بازرگان تهیه شده بود چنان مرگ عنقایی را به وجد آورد که توسط آن جلال کدخدا رستم روشنفکران ایرانی حتی مرده نوعی درک از سوسیالیسم را نیز داد تا شاید بعداً خسرو گل‌سرخ‌ی یا فداییان، مجاهدین و توده‌ای از آن بهره‌مند شوند.

«اشاره کنم به یکی دو فتوایی که در صفحات پیشین آوردم و به فتوای رادیو و تلویزیون و نیز فتوای سرمایه‌گذاری در بانکهای دولتی و منع آن در بانکهای خصوصی که حکایت از نوعی درک سوسیالیسم می‌کند. اگر چه این فتواها از طرف حضرت خمینی و حضرت حکیم نوعی نوشداروی پس از مرگ سهراب تلقی شد - بس که روحانیت دیر می‌جنبد - ولی به هر صورت غنیمت است.» 69.

کشش آل احمد به شوراي اجتهاد و فتوا متكي بود بر بحثي كه توسط بازرگان و طالقاني در يكي از جزوات نهضت آزادي تدوين شده بود. در جزوه مبارزات سياسي و مبارزات ديني بازرگان و طالقاني سخن از اين نكته رانندند كه مرجع تقلید و رهبر سياسي هر دو مي‌تواند در يك چهره و در يك نقش ظاهر شود زيرا كه شرط اساسي مرجعيت تقلید در تبحر و اهميت مي‌باشد حال آنكه ضرورت رهبري سياسي و ديني در عدالت و فقاہت و اعلميت است. بدین روي وظیفه خطير در راه مبارزه سياسي و مبارزه ديني نهضت آزادي همانا تلفیق اين دو نقش حساس و مهم در چهره يك رهبر بود. در ادامه اين بحث، بنا بر اين جزوه مذکور به تاريخ معاصر ايران اشاره كرد كه در آن آيت‌اله كاشاني «رهبر مبارزه بسيار متنفذ و محبوب» وقتي راه خود را از ملت جدا نمود، مردم ايشان را رها ساختند زيرا ميانه رهبري سياسي و مرجعيت تقلید فاصله انداخته شده بود. ولي امروز به يمن وجود يك روحاني شجاع، روشنفكر گمنام ولي عاليقدر «آيت‌اله خميني» مردانه وارد مبارزه شده» و در صدد دستگيري رهبري سياسي - ديني بطور واحد مي‌باشند. به عبارت ديگر مسئله تقلید و مرجعيت، رهبري و زعامت آيت‌اله خميني و طرح ولايت فقيه ايشان به مثابه بدیل سياسي نهضت آزادي در جزوه مذکور مطرح گرديد. 70

ناشر جزوه مذکور در خارج از کشور (گويا گروه دكتور ابراهيم يزدي) در مقدمه‌اي بر آن جزوه نگاشت:

«جزوه‌اي كه در دست داريد، اول بار در ايران در سال 1341 توسط نهضت آزادي ايران تهيه و منتشر گرديد». آل احمد نيز اشاره نمود كه جزوه‌ي مرجعيت و روحانيت متعلق به 1341 مي‌باشد، آيا مي‌توان گفت كه شوراي اجتهاد آرمانی آل احمد كه توسط آن وي حتي به درك از سوسياليسم نيز وارد آمد چيزي جز طرح ولايت فقيه به رهبري و زعامت و مرجعيت آيت‌اله خميني نبود. به سخن ديگر، تمام پروژه اندیشه غربزدگي آل احمد بيان برپايي سياسي حكومتي است متكي بر ولايت فقيه كه در آن نوعي درك از سوسياليسم تجلي دارد. بي‌شك طيف غالب روشنفكران ايراني از خسرو گلرخي تا نسيم خاكسار، از هاننيبال الخاق تا محمود دولت آبادي، از علي كشتگر تا احسان طبري به مژدگاني آل احمد در عمل و نظر لبیک گفتند و بدین ترتيب نشان دادند كه آرمانشهر افكار و آراءشان علیرغم اختلافات لفظي و زباني بالاخره به يك درك مشابه از نظام شهري وارد مي‌آيد.

براي آل احمد پيروزي بدیل سياسي بنا بر اين مترادف است با تحقق آرمان تهذيبي كه يك انقلاب فرهنگي آتي جهاد عليه بيماري غربزدگي و افراد غريزه طبقه متوسط سازمان خواهد بخشيد.

«آل احمد: خيلي خوب شد. رسيديم به آنجايي كه بايد حالا حرفش را زد. از غرب يك مقدار چيزها ما لازم داريم بگيريم. اما نه هر چيز را. از غرب يا در غرب ما در جستجوي تكنولوژي هستيم. اين را رد مي‌كنيم. علمش را هم مي‌آموزيم. اگر چه غربي نيست و دنيايي است. اما ديگر علوم انساني را نه علوم انساني يعني از ادبيات بگير تا تاريخ و اقتصاد و حقوق. اينها را من خودم دارم و بلدم. روش علمي را مي‌شود از كسي كه بلد است آموخت. اما موضوع علوم انساني را من خودم دارم. 71»

به عبارت ديگر او از ماشين فقط تكنولوژي‌اش و نيز کاربرد ابزار كارش را مي‌خواهد. مابقي يعني روابط و نظام شهري دنياي ماشيني كه عبارت از فردگرایی عصر روشنگري و متكي بر

حقوق طبیعی افراد را نه می‌خواهد و نه اجازه خواهد داد. زیرا او (شرقی پای در سنت) خودش این «علوم انسانی» را داراست و خودش سالهاست که شکل بدوی فردگرایی را تمرین و تکرار نموده است. به همین دلیل مدینه فاضله این شرقی پای در سنت بدوی، آرمان عنقایی را از همان سنی بیرون می‌کشد که سالهاست به مراتب با انکاء به میراث فرهنگی خویش به آنان ارزش بخشیده است. بنابراین آموزش و پرورش دریچه‌ای که نگاه آل احمد همواره به آن متمرکز بوده است بدل به تدریس درس مخصوصی از قصص ملی و مذهبی می‌شود که در آن پرورش افراد با شخصیت هدف اساسی است. در پرورش افراد با شخصیت تزکیه و پرورش نفس درون آن به یمن حضور آقایان محل، تعارض «صاحب این قلم» و «همین قلم» سنتی را تداوم می‌بخشد که در پی قرون متمادی به عروج فرد در برابر اجتماع پرداخته است.

«و ما درست از همین جا باید شروع کنیم. یعنی از اینجا که متخصص با شخصیت پیوریم. آیا فرهنگ ما قادر به تربیت چنین آدم‌هایی هست؟ و اگر نیست چرا؟ و عیب کار از کجاست؟ همان را باید جست و برطرف کرد.» 72

پرورش فرد با شخصیت، فرد متخصصی که محیط بر آرمان عنقایی است بالطبع پروژه اجتماعی آل احمد را بدل به پلاتفرمی برای یک دیکتاتوری فرهنگی می‌نماید که در آن عروج افراد در برابر اجتماع بیانگر پیدایش یک سلسله مراتب اجتماعی خواهد بود. همچنان که میرزا اسداله، میرزای خلقی نون‌القلم به مردک دهاتی‌بی که بهره‌ای از پرورش و تزکیه نفس نبرده بود، توصیه نمود:

«درست گوشه‌ای را باز کن. از یک بار پنیرت یک لنگه‌اش را می‌فروشی تا پول تو دستت باشد. همه‌ی پولها را خرد می‌کنی و از قراول دم در گرفته تا دربان اتاق کلانتر اول یکی یک عباسی می‌گذاری کف دستشان بعد می‌گویی چکار داری تا راهت بدهند. یک لنگه‌ی دیگر پنیرت را هم می‌گذاری روی کولت، یک راست می‌بری برای حضرت کلانتر، با این کاغذ می‌دهی بهش تا قاطرت را پس بدهند.» 73

توصیه‌ی میرزا اسداله به مردک دهاتی بیان ضرورت درک سلسله مراتب در آراء آل احمد است. این که نه فقط شهر سنتی دارای سلسله مراتب است بلکه حتی جامعه روشنفکران و نیز حرفه‌های مختلف هم دارای سلسله مراتب می‌باشد. زیرا که سلسله مراتب بیان تمیز افراد از یکدیگر در اجتماع بوده و تمدنی فردگرا (علیرغم انواع آن در تاریخ) نیز متکی بر وجود سلسله مراتب می‌باشد. سلسله مراتبی که در بدو امر از قلمرو نقالی تاریخ برمی‌خیزد و نقال تاریخ را مرجع بر افراد دیگر می‌نماید. به همین دلیل آل احمد که خود نقال یک تاریخ رستگاری بود نه فقط به سلسله مراتب اعتقاد داشت و بدان انکاء می‌نمود بلکه حتی جامعه آرمانی و عنقایی‌اش نیز با ایده سلسله مراتب در هم آمیخته بود. بدین روی تخریب وی از نظام شهری غربزده - اسلامی و علاقه‌اش به تهذیب آن بیانگر شوق وی در برپایی یک نظام سلسله مراتبی تازه بود که در آن آرمان عنقا از طریق درس ویژه قصص ملی و مذهبی به تزکیه نفس افراد بپردازد. ضدیت او با مدرنیسم حاصل از مشروطیت، بیان ضدیت او با معنی نهفته در تاریخی بود که فردگرایی عصر مشروطیت و مبلغان آن نظیر آدمیت و بامدادان تبلیغ می‌نمایند، زیرا که او همچون آدمیت و بامدادان و سایرین تاریخ را در چهارچوب یک فلسفه از تاریخ استنباط نمود.

«می بینید که من تاریخ نویسی نمی‌کنم. استنباط می‌کنم. و خیلی هم به سرعت، دلایل و وقایع را خود شما در تاریخ‌ها بجویید». 74

بی‌شک استنباط او از تاریخ، بیان رجعت به میراثی بود که همواره در طول تاریخ فردیت را متکی بر نوع ویژه‌ای از تعقل و تفکر و نیز طرز خاصی از رابطه میان نسل‌ها در تاریخ تمرین و تکرار نموده است. و بدین روی شاید «قصه‌ای» که آل احمد در تات نشین‌های بلوک زهرا روایت می‌کند یکی از بهترین وجوه سمبلیک در تصویرپردازی ماهیت کدخدا رستم باشد. نقشی که صوفی‌پی کهنه‌کار همواره در خلال تاریخ ایران بازی کرده است:

«سوار نقابداري بود و من دستم را دراز کردم تا کشیده‌ای به او بزنم که دست انداخت بند کمر مرا گرفت و از سر اسب برم داشت و پرتابم کرد توي دره و رفت...»

اسب را جستم و سوار شدم و دنبال آن سوار راه افتادم. وقتی نزدیک رسیدم سوار برگشت و گفت کجا می‌آیی؟ می‌خواهی بکشمت؟...

مرا به نوکری بپذیر و هر کجا می‌روی مرا هم ببر. او قبول کرد و راه افتادیم. رفتیم و رفتیم... پهلوی چشمه قبری بود که سوار پس از ناشتا رفت و سر قبر نشست و زیر لب چیزهایی زمزمه کرد و برگشت گفت که من درین قلعه که به قلعه‌ی زرگران معروف است دشمن دارم...

تا دو ساعتی از شب گذشته خبر نبود که يك وقت دیدم از در و دیوار قلعه آتش بالا می‌رود و صدا برخاست و زود خاموش شد...

از دور سیاهی پیدا شد. نزدیکتر آمد دیدم همان پهلوان است... بعد آب خواست که برایش بردم و دستش را شست و نشست و مرا هم گفت بنشینم و نقاب از صورتش برداشت دیدم دختری است! من از خود خجالت کشیدم. بعد به من گفت این قبر پسر عموی من است...

من رفتم جایی که باید می‌خوابیدم و او باز رفت سر قبر و باز بنا کرد به زمزمه کردن و گریستن تا نزدیک‌های سفیده. و من از ترس تمام شب خوابم نبرد...

برخاستم رفتم نزدیک دیدم دختر روی قبر افتاده و سر قبر خون راه افتاده معلوم شد نوک خنجر را به قلبش گذاشته و دسته‌اش را روی قبر انداخته و کشته...

حالم که جا آمد دیدم کاغذی نوشته زیر تنه‌اش گذاشته. کاغذ را برداشتم دیدم نوشته:

... و مرا همین طور با لباس پهلوی نامزدم دفن کن. و درختی سر قبر ما بکار و برو... و همین کارها را کردم...». 75

الف . نوید

طرح نخست: آگوست 1985

بازنویسی: آوریل 1987

یادداشتها:

- 1- هوشنگ گلشیری، «حاشیه‌ای بر رمانهای معاصر: بررسی آثار سیمین دانشور: جدال نقش با نقاش»، نقد آگاه، 1363، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ص 165.
- 2- محمود کیانوش، «آل احمد در داستانهای کوتاه‌اش»، در: بررسی شعر و نثر فارسی معاصر، 1351، تهران: انتشارات مانی، ص 11.
- 3- همانجا، ص 12-13.
- 4- همانجا، ص 17.
- 5- همانجا، ص 49-50.
- 6- هوشنگ گلشیری، «جوانمرگی در نثر معاصر و ادب معاصر فارسی»، در: ده شب شعر کانون نویسندگان ایران، 1356، رم (ایتالیا): انتشارات بابک، ص 80.
- 7- قاسم صافی، قلم و اندیشه آل احمد: در ساخت تحقیق و نگارش، 1364، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص 51-52.
- 8- مصطفی رحیمی، «جلال دیگر نخواهد نوشت»، در: جلال آل احمد: مردی در کشاکش تاریخ معاصر، 1357، تبریز: انتشارات شفق، ص 12.
- 9- امیر پرویز پویان، «خشمگین از امپریالیسم، ترسناک از انقلاب»، پیشگام، شماره 3، تیر ماه 1358، ص 18-19.
- 10- حمید مؤمنی، «انتقاد به استالینیسم و مسئله بوروکراسی در جامعه سوسیالیستی»، در: استالینیسم، 1356، ص 125.
- 11- حمید مؤمنی، شورش نه، قدمهای سنجیده در راه انقلاب، 1353، ص 46-47.
- 12- باقر مومنی، «از تاریخ باستان تا هنر معاصر»، در: رودرو، 1356، تهران: انتشارات نوبهار، ص 82-83.
- 13- علی اصغر حاج سید جوادی، «منظومه فکری آل احمد چگونه به نسلهای آینده می‌رسد؟»، در: جلال آل احمد: مردی در کشاکش تاریخ معاصر، 1357، تبریز: انتشارات شفق، ص 122-121.

- 14- فریدون آدمیت، «آشفنگی در فکر تاریخی»، ضمیمه جهان اندیشه، 1360.
- 15- همانجا، ص 9.
- 16- فریدون آدمیت، «نظری به سیر فلسفه آزادی و اصول دموکراسی»، سخن، دوره 12، شماره 4، مرداد 1340، ص 427.
- 17- بابک بامدادان، «نگاهی به رفتار فرهنگی ما»، زمان نو شماره 10، 1364، ص .
- 18- بابک بامدادان، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، بخش سوم، کتاب الفباء، دوره‌ی جدید، شماره 3، تابستان 1362، ص 27.
- 19- همانجا، ص 26.
- 20- همانجا، ص 8.
- 21- همانجا، ص 19.
- 22- همانجا، ص 20.
- 23- جلال آل احمد، «مثلاً شرح احوالات»، در: یک چاه و دو چاله و...، 1357، تهران: انتشارات رواق، ص 47.
- 24- همانجا، ص 47.
- 25- همانجا، ص 9.
- 26- همانجا، ص 9.
- 27- همانجا، ص 48.
- 28- همانجا، ص 49-50.
- 29- همانجا، ص 52.
- 30- هوشنگ گلشیری، پیشین، ص 154.
- 31- سیمین دانشور، «پای صحبت سیمین دانشور»، کتاب الفباء، دوره جدید، شماره 4، پاییز 1362، ص 140.
- 32- هوشنگ گلشیری، «حاشیه‌ای بر رمانهای معاصر: حاشیه‌ای بر کلیدر»، نقد آگاه، 1361، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ص 39.

- 33- بامدادان، پیشین، ص 21.
- 34- جلال آل احمد، غربزدگی، 1356، تهران: انتشارات رواق، ص 177.
- 35- جلال آل احمد، «گفتگویی دراز با دانشجویان تبریز»، کارنامه‌ی سه ساله، 1357، تهران: انتشارات رواق، ص 159.
- 36- همانجا، ص 197.
- 37- پیشین، ص 186.
- 38- جلال آل احمد، سه مقاله دیگر، چاپ چهارم 1357، تهران: انتشارات رواق، ص 76-78.
- 39- آل احمد، «در گفتگویی دراز با دانشجویان تبریز»، پیشین، ص 166.
- 40- آل احمد، پیشین، ص 196.
- 41- آل احمد، همانجا، ص 173.
- 42- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، (تک جلدی)، تهران: انتشارات رواق، ص 168-169.
- 43- جلال آل احمد، نون‌والقلم، 1344، تبریز: (چاپ دوم) انتشارات ابن سینا، ص 34.
- 44- همانجا، ص 40.
- 45- سهراب سپهری، «صدای پای آب»، هشت کتاب، 1363، تهران: کتابخانه طهوری، (چاپ چهارم)، ص 282.
- 46- همانجا، ص 285-286.
- 47- احمد اشرف، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه، 1359، تهران: انتشارات زمینه، ص 23.
- 48- جلال آل احمد، «مثلاً شرح احوالات»، پیشین، ص 53.
- 49- جلال آل احمد، «گفتگویی دراز با دانشجویان تبریز»، پیشین، ص 164.
- 50- جلال آل احمد، «مشکل نیما یوشیج»، هفت مقاله، 1357، تهران: انتشارات رواق، ص 37-38.
- 51- جلال آل احمد، «هدایت بوف کور»، هفت مقاله، 1357، تهران: انتشارات رواق، ص 23.

- 52- جلال آل احمد، «مشکل نیما یوشیج»، همانجا، ص 43.
- 53- جلال آل احمد، «هدایت بوف کور»، همانجا، ص 35.
- 54- جلال آل احمد، غربزدگی، 1356، تهران: انتشارات رواق، ص 34.
- 55- نیما یوشیج، «نامه‌ی نیما به آل احمد»، در: جلال آل احمد: مردی در کشاکش تاریخ معاصر، 1357، تبریز: نشر کاوه، ص 58-59.
- 56- جلال آل احمد، پیشین، ص 28.
- 57- پیشین، ص 27.
- 58- همانجا، ص 21.
- 59- پیشین، ص 144.
- 60- همانجا، ص 95-96، 95-97، 99، 100، 102-101 و 103.
- 61- پیشین، ص 117.
- 62- همانجا، ص 118-119.
- 63- پیشین، ص 144.
- 64- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد دوم، 1357، تهران: انتشارات خوارزمی، ص 73.
- 65- همانجا، ص 62.
- 66- پیشین، ص 63.
- 67- جلال آل احمد، غربزدگی، ص 78.
- 68- همانجا، ص 82.
- 69- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد دوم، ص 70-69.
- 70- «نهضت آزادی»، مبارزات سیاسی و مبارزات دینی، فروردین 1355، از انتشارات نهضت آزادی ایران خارج از کشور، ص 26.
- 71- جلال آل احمد، «گفتگوی دراز با دانشجویان تبریز»، همانجا، ص 201-200.

72- جلال آل احمد، غربزدگي، ص 217.

73- جلال آل احمد، نون والقلم، ص 42.

74- جلال آل احمد، غربزدگي، ص 84.

75- جلال آل احمد، تات نشين هاي بلوك زهرا، مهر ماه 1337، تهران: كتابخانه دانش سعدي، ص 123-124.