



فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی

سال دوم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۸

www.qpjjournal.ir

ISSN : 2645-6478

همانندی اندیشه‌های جلال آل احمد و صدر الادبای اصفهانی

دکتر قهرمان شیری^۱

فاطمه هوشمندی یاور^۲

تاریخ دریافت : ۱۳۹۷/۱۰/۰۷

تاریخ پذیرش نهایی : ۱۳۹۷/۱۲/۰۹



[۲۰.۱۰۰۱.۱.۲۶۴۵۶۴۷۸.۱۳۹۸.۲.۲.۹.۴](https://doi.org/10.26456478.1398.2.2.9.4)

چکیده

صدر الادبای اصفهانی یک نویسنده‌ی شریعت‌گرا (مشروع‌خواه) در دوره‌ی مشروطه است که نزدیک به نیم قرن پیش از جلال آل احمد، در تحلیل‌های داستانی خود، استنباط‌ها و استدلال‌ها و راه‌حلهایی رامطرح کرده است که شباهت شگفت‌انگیزی به اندیشه‌های آل احمد دارد. انتقادهای او از موضوعاتی چون: شیفتگی جامعه به پوشش و اخلاق و رفتار و سیاست و فرهنگ غربی، سکوت و انزوای بزرگان مذهب در برابر تحولات و تغییرات اجتماعی، ناتوانی مدرسه‌ها و دانشگاه‌های تقلیدی در تأثیرگذاری بر فن‌آوری و صنعت‌گری، مستعمره شدن حکومت در برابر استعمارگران فرنگی، شباهت کامل به استنباط‌های آل احمد دارد. بهره‌گیری او از نوشته‌های روایتی - تحلیلی و تک صدا، و نشر ساده‌ی گفتارگرا، سبک آل احمد را تداعی می‌کند و راه‌حل‌های او برای رهایی از غرب‌گرایی‌ها نیز دقیقاً در همسویی با اندیشه‌های آل احمد قرار دارد. او نیز راه و چاره را در بازگشت به سنت‌ها و معتقدات مذهبی می‌داند، چون مذهب بیش از هر عنصر دیگری، جایگاه قدرتمندی در میان مردم دارد و می‌تواند آنان را متحد کند.

واژگان کلیدی: آل احمد، صدر الادبای اصفهانی، غرب زدگی، سنت‌گرایی، دوران مشروطه، عصر پهلوی.

فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی

^۱ . استاد دانشگاه بوعلی سینای همدان ، همدان ، ایران.(نویسنده مسئول) // ghahreman.shiri@yahoo.com

^۲ . کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان ، همدان ، ایران .



مقدمه

- در دوره‌ی مشروطه، مخالفت بخشی از جامعه‌ی روحانیت با مظاهر مدرنیته، معطوف به مدرنیته‌ی سیاسی و ملازمت آن بود. در آن سال‌ها، چندان حساسیتی به پیامدهای اخلاقی مدرنیته وجود نداشت و آسیب‌های اخلاقی، همواره در آخرین اشاره‌ها مطرح می‌گردید و همه نیز جنبه‌ی پیش‌گویانه داشت؛ چون علما - به استثنای افراد انگشت شماری چون جمال الدین اسدآبادی - تجربه‌ی چندان از زندگی در فرنگ نداشتند و گاهی فقط مطالب پراکنده‌ای را از فرنگ‌رفته‌ها شنیده بودند. فرنگ دیده‌ها نیز از فرط شیفتگی به پیش‌رفت‌های اروپاییان در عرصه‌های گوناگون، حساسیت آن‌چنانی به پدیده‌های نامنتطبق با اخلاقیات اسلامی از خود نشان نمی‌دادند. شاید بتوان گفت در دوره‌ی مشروطیت و دهه‌های اول از حکومت پهلوی، اغلب در کتاب‌های داستانی است که بیش‌ترین حساسیت‌ها به رفتارهای غیراخلاقی در جامعه دیده می‌شود. دلیل آن هم این است که داستان نویس‌ها بیش از دیگر گروه‌های سیاسی و مذهبی، با زندگی توده‌های مردم و لایه‌های پنهان آن در ارتباط بودند و تغییراتی را که در افکار و رفتار جامعه اتفاق می‌افتاد، پیش از دیگران درمی‌یافتند و در کانون تمرکز روایت‌های خود قرار می‌دادند.

در جدال‌های مشروطه طلبی و مشروعه خواهی که بسیاری از علمای شیعه در ایران و عراق به طور مستقیم در آن درگیر شده بودند، اغلب با تعبیرات کلی و به دور از هر گونه تأکید بر جزئیات از پیامدهای غیراخلاقی تجددگرایی سخن گفته می‌شود. حساسیت‌ها در این سال‌ها بیش از هر چیزی مبتنی بر تطابق ناپذیری اصول مشروطه خواهی با آموزه‌های دینی و حتی فدا شدن آن آموزه‌ها در برابر قاعده‌های جدید است. به ندرت سخن از این می‌رود که اصول مشروطه خواهی اسبابی برای سقوط اخلاقی در جامعه است. در نخستین رویارویی‌هایی که برخی از علما با موضوع مشروطیت داشتند، وسواس آن‌ها محدود به موضوعات اصلی و مسائل اساسی چون حکومت مشروطه، انتخاب نماینده، دایر کردن مجلس، تدوین قوانین اداره‌ی جامعه و حکومت، و اعطای آزادی و عدالت بود. مخالفان مشروطیت همه‌ی این پدیده‌های جدید را در ابتدا مغایر با آموزه‌های اسلامی می‌دانستند و استدلالشان این بود که «اگر مقصودشان جعل قانون جدید است» تصدیق به صحت آن، منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین» دارد. (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، منسوب به شیخ فضل الله نوری: زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸۶) نمایندگان از چه حقی برخوردارند که قانون‌گذاری کنند؟ «بهترین قوانین، قانون الهی است». فقط شرع و قرآن می‌توانند قانون‌گذاری کنند. «دو اصل» «مساوات و حریت» هم، «موذی» و «خراب» اند «زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی. و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است نه به مساوات.» به خصوص مساوات بین مسلمان و غیر مسلمان معنا ندارد. «مگر نمی‌دانی که لازمه‌ی مساوات در حقوق، از جمله آن است که فرقی ضاله و مضله و طایفه‌ی امامیه، نهج واحد محترم باشند؟»

صدر الادبای اصفهانی و داستان‌هایش

یکی از کسانی که نوعی گزارش مستقیم و زنده از وضعیت رفتاری و اخلاقی جامعه در عصر مشروطه ارائه داده است نویسنده‌ی به نسبت ناشناسی به نام میرزا حسن خان انصاری معروف به صدر الادبای اصفهانی است. او نویسنده‌ی



چندین کتاب، از جمله "تاریخ اصفهان و ری" در سه جلد و دو رساله‌ی داستانی - تحلیلی به نام‌های "گنجینه‌ی انصار یا شیخ و شوخ" (۱۳۲۵ق/ ۱۲۸۴ ش) و "نوش دارو یا دوا‌ی درد ایرانیان" (۱۳۳۰ق/ ۱۲۸۹ ش) است. گنجینه‌ی انصار (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۰ - ۴۴۶) نوشته‌ای از نوع داستان - نمایشنامه است که نویسنده‌ی آن، در سه شماره یا سه جلد آن‌ها را به نگارش درآورده است و خود او آن را "مجله‌نگاری" می‌نامد. صدر هاشمی که این نوشته را در شمار نشریات این دوره آورده است در توصیف جلوه‌های بصری آن نوشته است: «در صفحه‌ی اول مجله، تصویر یک آخوند به نام ملا فصیح هراتی و یک جوان به نام آقا وجیه گجراتی طبع شده و این تصویر حکایت از دو عقیده‌ی مختلف پیر و جوان و یا شیخ و شاب می‌نماید. مندرجات گنجینه تماماً مذاکراتی است بین شیخ و شاب که اکثر آن مربوط به آزادی و یا استبداد است.» «در عنوان مجله» نیز عبارت «در ترقی دولت و ملت و ثروت عمومی است و غرض خصوصی با احدی ندارد» نوشته شده است. (صدر هاشمی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۶۶) اما این نوشته بیش‌تر شبیه داستانی سه جلدی یا سه قسمتی است تا مجله‌ای در سه شماره. چون در هر قسمت، پس از آوردن یک مقدمه‌ی کوتاه توضیحی - تحلیلی که نوعی پیش‌درآمد برای بحث اصلی است، مستقیماً به سراغ اصل موضوع یعنی گفتگوی شیخ و شوخ می‌رود و ادامه‌ی آن را پی می‌گیرد. ساختار نوش دارو یا دوا‌ی درد ایرانیان (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۴۷ - ۴۹۸) نیز دقیقاً همین‌طور است، با این تفاوت که نویسنده آن را به صورت یک رساله‌ی واحد به چاپ رسانیده است و گسستی در مطالب آن وجود ندارد. پس، این نوشته‌ها، در حقیقت داستان‌واره‌هایی نمایشی - تحلیلی هستند که در اساس نیز جنبه‌ی داستانی - نمایشی آن‌ها یک پوشش ظاهری است؛ چون از این ساختارهای هنری، جز به کارگیری دو شخصیت و ایجاد گفتگوی طولانی بین آن‌ها، استفاده‌ی دیگری نشده است. اصل صحبت‌ها نیز در رساله‌های انصاری به دلیل همسویی و هم‌صدایی هر دو شخصیت در اندیشه و گفتار، شباهت کاملی به یک مقاله‌ی تحلیلی یافته است که گویی به نوبت، بخش‌هایی از آن را یکی از دو طرف بازگو می‌کنند. پیشینه‌ی این شیوه از نویسندگی را در این دوره باید در رساله‌ی "رفیق و وزیر" (۱۲۷۶ ق) از میرزا ملکم خان و نیز رساله‌ی "شیخ و شوخ" (۱۳۰۱ یا ۱۳۰۲ ق) از نویسنده‌ای ناشناس جستجو کرد و پیش از آن‌ها در مناظره‌های مرسوم در ادبیات فارسی و حتی در شماری از آثار پیش از اسلام، چون درخت آسوریک. در آثار پیشین، معمولاً فلسفه‌ی روی آوردن به مناظره، وجود اختلاف و مجادله و تقابل و تخصص بود، اما در هر دو رساله‌ی انصاری اختلاف چندانی در دیدگاه شخصیت‌های داخل داستان وجود ندارد؛ این نویسنده است که با دیدگاه جریان غالب بر جامعه اختلاف دارد.

آغاز تجدّدگرایی‌های رفتاری در دوره‌ی مشروطه

یکی از بحث‌های داغ در داستان نوش دارو یا دوا‌ی درد ایرانیان، از صدر الادبای اصفهانی تقابل کهنه و نو، و سنت و تجدّد در رفتارهای اجتماعی است که در کتاب با عبارت‌هایی چون "کهنه پرستی" و "ایران نو"، از آن یاد شده است. پیر، که گاهی جایش را به درویش می‌دهد، یکی از شخصیت‌های اصلی روایت است که طرفدار سبک و سلوک زندگی به شیوه‌ی ایران قدیم است و جوان، طرفدار ایران جدید و شاد و مسرور از رابطه‌ی آزادی است که پس از برقراری مشروطه، بین آدم‌ها پدید آمده است. توصیف زنده‌ای که جوان از خیابان‌های تهران می‌کند شباهت بسیار



به خیابان‌های پاریس دارد. آن چه او در توصیفات خود می‌آورد، پیامدهای بعد از استقرار کوتاه مدّت حکومت مشروطه و آزادی‌های مرتبط با آن است: «بین آن ملکه‌ی قشنگ چگونه گارسن شوخ و شنگ را می‌بزد و دلش را می‌برد؟ ماهوت انگلیسی به خیاط پاریسی داده، به اندام او می‌بُرد. تماشا کن مادام دیگر را، بلیت تیاتر برای جوانک گرفته، با هم خرامان پای میز مخصوص می‌روند. یک دست جام باده و یک دست زلف یار. نمی‌بینی آن خانم مسلمان با مرد یهودی در مغازه چه مغازلات دل‌ربا دارند! درب آن اداره ایستاده داد دل از عمر بستان. پسران ساده، فرق‌ها را چون دختران گشاده... رشته‌ی درشکه‌های زنان روی باز، به هم بسته و پیوسته دور خیابان‌ها سلسله‌اش قطع نمی‌شود. گویی تهران از آفتاب رخسارشان افق شرق است و پر از چراغ برق. قدم به قدم مصطبه‌ی باده فروشی است؛ مسکرات را علناً می‌خرند و می‌خورند... دکان سلمانی، فکلین [شاگردان فکلی] را به آرایش فکلیات می‌برند؛ دوشیزگان پاریسی با سینه و روی گشاده و موی تاب داده، گل بر سر زده، شاپو نهاده، دست مه‌پارگان پاریسی را گرفته، آفتاب از گریبان آن‌ها طالع، به ناز حسن و غرور علم، از مدرسه‌ها بیرون آمده، سال دیگر در مغازه‌های لاله‌زار رونق بازار مکاره برده‌اند و چند کاره‌اند. عاشقان و دلبران، بی‌حجاب و نقاب و حساب و عقاب از چمن آرزو و گلزار تمنا گل‌ها می‌چینند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۵۰) عبارت‌هایی که جوان برای توصیف وضعیت رفتاری و اخلاقی جامعه به کار می‌برد گاه چنان زشت و رکیک است که مصحح کتاب چند بار ادامه‌ی حرف‌های او را سانسور می‌کند. (همان: ۴۵۰ - ۴۵۱)

وقتی پیر این سخنان را می‌شنود «زار زار گریسته، گفت: بلی، این اوضاع، یک نقطه بالای حریت است. اما آزادی را من چنان می‌دانستم انسان بنده‌ی شیطان نفس نباشد.» و آن گاه به راحتی اتهام می‌زند که نتیجه این اوضاع، «سالی پنج هزار حلال‌زاده» است که هر رگی از آن‌ها نشان از یک ملیت خاص می‌دهد و «برای آزادی وطن» مصدر کار می‌شوند. صحبت‌های پیر نیز به نوعی در تأیید حرف‌های جوان است: «به عدد توپ گروپ، کالسکه‌ی محبّ و محبوب، و به جای چرخ قانون، چرخ فایتون [درشکه‌ی کرایه] متصل به گردش است. معذک، ملکه‌ها و ملایک [دختران و پسران زیبارو] این شهر، ده روز اگر کلید به کارخانه‌ی ساعتشان نیفتند... [حذف از مصحح] تاب گرسنگی، شیشه‌ی چشمشان آب شده، میخ زانو و پیچ روده‌شان از جا کنده... از بی نانی پدر و مادر، نرخ دختران ارزان‌تر از ذلق [فضله‌ی پرندگان] پاخر است. نصف خلق به بلای سیفلیس گرفتار و در تمام دواخانه‌ها اعلان داروی سوزاک به دیوار است.» (همان: ۴۵۱ - ۴۵۲) جوان می‌گوید «در [دوره‌ی] گذشتگان هم اعمال زشت بود» و پیر پاسخ می‌دهد: «آن احوال، مرض خاص و منحصر به معدودی اشخاص بود؛ نه عرض عام، و عادات ناس بالتمام دگرگون شود تا پای منبر در دامان مادامان، به جای طفل گریان، توله‌ی تلآن باشد.» (همان: ۴۵۲)

درویش هم که چهره‌ی دیگری از همان شیخ است، مانند پیر طرف‌دار دنیای قدیم است و از خوبی‌های آن تعریف می‌کند. «تو را به مولا قسم انصاف بده! کهنه پرستی را که سرتاسر عیب شمردند، جز این بود [که] زبانی داشت مرکب از عجم و عرب و دویست هزار لغتش در یک منتهی الارب با هزار گونه لطف عبارات و حسن اشارات و آیات و روایات حکمت‌آمیز و کنایات و استعارات طبیعت‌انگیز به یک‌دیگر مربوط؟ چه شیرین و نمکین و محکم و مضبوط. گلستان و کلیله و ابن اثیر و الف لیله را امروزه در فرنگ بیش از ایران می‌خوانند. [طرف‌دارن] ایران نو، خواستند رونق



الفاظ عرب ببرند و پارسی ساده در سخن آورند که، به همه‌ی کتب، دو هزار لغت غیرمعمول از آن باقی نمانده رفع حاجت نشد. رشته‌ی تکلم و ترسل گسسته، ناچار گشته پارسی با پارسی آمیخته؛ باز کفایت ننموده علاجی ندیدند جز در فابریک‌های [کارخانه‌های] جدید لغاتی تازه ریخته باشند. برادر، کار به جایی رسیده دیروز پنجاه ساله مردی، نقدی به حکاک داده گفت: نام مرا "نیکوکار کوچک، پور علای بزرگ" نقش نگین کن. حکاک پرسید: لقب تازه گرفته‌اید؟! گفت: نه، نام من حسین بن علی است. چون زبان عرب را به تبع دینشان موهون کرده‌اند و از کلمات عربی منزجرم، معنی را به پارسی تغییر می‌دهم. شاید محترم دارند و به شغلی بگمارند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۵۳ - ۴۵۴)

درویش وقتی بخشی از مشاهدات خود را از جامعه نقل می‌کند، به خوبی سخنان آن جوان تأیید می‌شود که نشانه‌های نوگرایی در همه جا رخنه کرده است و فضای فرهنگی و سبک و سلیقه‌ی جامعه با شیفتگی رو به جانب تجددگرایی تمایل پیدا کرده است. درویش می‌گوید: «امروزه تهران تنها، که شهری از عراق است، فقط سالی ده کرور قیمت پوتین و پاجین و چادر مادام می‌دهد. دیگر لوازم زندگی را از اثاث البیت و لباس به این روش قیاس کن. کهنه پرستان، عمامه را که بهایش ثلث کلاه و دوامش سی برابر بود سال‌ها بر سر گذارده، بعد از عمری به مصارف دیگر، از شال و پرده و دست‌مال و کیسه و احرام و قطیفه تا کفن هم می‌رساندند.» وقتی روی کرد جامعه به جانب کالاهای غربی باشد، فکر و فرهنگی که همراه با این کالاهاست خود را به طور خودکار وارد ارزش‌های جامعه می‌کند. بر این اساس است که به قول آن درویش: «دستاربندان را در هیچ محفلی و شغلی راه نمی‌دهند، مگر با مطهرات عَشْرَه: لباس فرنگی مآبی، فکل و کراوات، زلف خیگی، شکل عمامه دیگی، سیل ورکشیده، ریش تراشیده، عینک چشم، ساعت النگو، تعلیمی دست، و نیم چکمه‌ی پا، به ضمیمه‌ی صابون و عطر و روغن و لعاب و وو.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۵۴ - ۴۵۶)

انصاری در کتاب گنجینه‌ی خود که پیش از نوش‌دارو به نگارش درآورده است، وقتی نشانه‌های تغییر رفتار مردم را از زبان شیخ داستان توصیف می‌کند چندان نشانی از این رفتارهای افراطی به دست نمی‌دهد. در توصیف‌های کتاب نوش‌دارو، هنوز هیچ خبری نیز از حضور زن‌ها در جامعه نیست. رفتارهای مذموم زمانه که شیخ آن‌ها را برمی‌شمارد چنین است: «فکل تنگ و کفل گشاد و ایستاده شاش کردن، با چنگال آش خوردن، سربرهنه مبال رفتن، با کفش در اتاق آمدن، موسیو خطاب کردن، دور میز نشستن، روی صندلی خوابیدن، مبل را جمع چیدن، سیگار را جلد پیچیدن، سبیل را قالب کردن، زلف را با ماشین زدن، ستره و باندره‌ی نیم چکمه و قندره‌ی تعلیمی دست و رُولوه بگل و وو» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۴)

در جای دیگری از نوش‌دارو، بار دیگر صحبت از زنان مطرح می‌شود و تحصیل آنان در مدارس خارجی در تهران و بیروت. در آن قسمت، جوان و پیر هر دو با نظری همسان به تمسخر زنان می‌پردازند که: درس و تحصیل به چه کارشان می‌آید؟ آنان می‌توانند با دلبری هر چیزی را به دست بیاورند! «جوان: رموز و کالت برای ماهر بیان، محتاج مدرسه نیست، نتیجه و جوهر شرع و قانون و پلیتیک را به علم اشراقی و سینه به سینه جذب می‌نمایند و به مغناطیسی یک اشارت می‌ربایند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۹۵) لحن کلام و انتخاب عبارتهای ایهام‌دار به خوبی دیدگاه تحقیرآمیز جامعه در باره‌ی زن را در دوره‌ی مشروطه به نمایش می‌گذارد. پیش از آن، جوان از اروپاییان انتقاد می‌کند



که چرا برای زنان مدرسه ساخته‌اند. «جوان: "رندان اساس می‌کده نیکو نهاده‌اند"، آن‌ها که در تهران و بیروت تشکیل مدارس مخصوصه دادند و معلمین را از متعلمین خود نهادند، به تغییر عادت و روش و اخلاق و هیئت نارپستانان قناعت نکردند؛ نارپستانان اسلامی را هم خواستند طوری دعوت عمومی نمایند که به مشقت داعیات نیفتند، باز راهی نزدیک‌تر از مدرسه‌ی فرانسوی و انگلیسی نیافتند. و الاّ دختران در کدام اداره می‌خواهند به خدمت گرایند و ایشان را به چه شغلی گمارند و چه علم سیاسی و پلیتیکی می‌طلبند، تا به خواندن فرانسه‌شان مجبور می‌دارند؟ در مدارس، دوشیزگان و ناموس و عصمت و عفت و ستر و حجاب "انّ هذا شیء عجاب" (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۹۵)

از این توصیفات به خوبی پیداست که بعد از استقرار مشروطیت در ایران، رفت و آمد خارجی‌ها در ایران افزایش بسیار پیدا می‌کند. مدارس بیش‌تری به شیوه‌ی اروپاییان در تهران تأسیس می‌شود. و نخستین ساختار شکنی‌های رفتاری به وسیله‌ی خارجی‌ها و معتقدان به ادیان دیگر انجام می‌شود و به تبعیت از آن‌ها، نوجوانان و جوانانی که در مدرسه و بازار رفت و آمد می‌کنند، بیش‌ترین تغییر در رفتارشان آشکار می‌شود. دیگر پسران کلاه را به کناری می‌گذارند و موهای خود را آرایش می‌کنند و دختران و زنان نیز روبند مرسوم در دوره‌ی قاجاریه را برمی‌دارند و با روی باز در بازار و خیابان ظاهر می‌شوند. پوشیدن لباس‌های خارجی مد می‌شود؛ «پوتین و پاچین و چادر مادام!» یعنی ارزش‌های دیگری در جامعه مطرح می‌شوند که پیش از این مرسوم نبود. این ارزش‌ها با اصطلاحاتی که همراه خود دارند حتی موجب تغییراتی نیز در زبان مردم می‌شوند؛ فرنگی، فکل، کراوات، عینک، ساعت، النگو، نیم چکمه، صابون، عطر.

در توصیف‌هایی که زین العابدین مراغه‌ای - در سیاحت نامه‌ی ابراهیم بیگ (۱۲۷۴ ش) - پیش از میرزا حسن انصاری از مردم و بازار و تفریح‌گاه‌های ایرانیان می‌کند چندان سخنی از رفتارهای اروپایی مآب دیده نمی‌شود. او در توصیف یکی از تفریح‌گاه‌های اردبیل می‌نویسد: «در هر سو از هر صنف مردم جوقه جوقه، دسته دسته با هم نشسته‌اند. قدری دورتر از هر دسته بساط غلیان و چایی پهن است و از یک‌طرف نیز دیگ‌های پلو و آش بر بار است. بسیاری از آن جماعت عبا و سرداری‌های خودشان را که اغلب ماهوت گلی بود روی درختان انداخته‌اند در کمال آزادی و استراحت نشسته‌اند. در یک‌سوی خواننده و سازنده و در یک طرف کشتی‌گیری و در سمت دیگر انواع بازی‌هاست.» (مراغه‌ای، ۱۳۶۲: ۱۸۱) اما در این دوره، بعضی از مراکز الواطی و عیش و عشرت، به دلیل ممنوعیت، گویا به طور پنهانی در شب‌ها فعال بوده است. چون به تعبیر مراغه‌ای، عسس و داروغه هر شب از طریق تعقیب تاجرزادگان - «به تهمت ...بازی و عرق خوری» - مداخل خوبی برای خود دارند. (همان: ۱۷۸) ظاهراً در دوره‌ی مشروطه این گونه مکان‌ها به دلیل انعطاف حکومت و مشغله‌های متعدد آن، از آزادی نسبی برخوردار می‌شوند.

تصویرهای آل احمد از مظاهر مدرنیته

- جلال آل احمد که در فاصله‌ی شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۱۳۳۲ یکی از منتقدان جدی به رفتارها و اندیشه‌های سنتی به خصوص از نوع نامعقول آن بود در سال‌های پس از کودتا خود به یکی از طرفداران بسیار محکم بازگشت به سنت‌های مذهبی تبدیل گردید و بیش‌ترین و بهترین نوشته‌های خود را به طرح و توضیح و تحلیل غرب زدگی و پیامدهای آن در جامعه‌ی ایران اختصاص داد. در این نوشته‌ها، آل احمد بیش از هر چیزی از پیامدهای اقتصادی و



اجتماعی و حتی فرهنگی غرب‌گرایی سخن می‌گوید. بر این اساس، یکی از انتقادهای او نیز در اغلب این نوشته‌ها مرتبط است با موضوع رفتارهای فردی و اجتماعی و نیز پوشش‌هایی که آدم‌ها به تقلید از غربی‌ها برای خود برمی‌گزینند. در حالی که بعضی از آن‌ها، بخشی از لوازمات ضروری برای یک کار علمی و امروزی محسوب می‌شوند. بخشی از آن وسواس‌ها به رفتارها و طرز لباس پوشیدن‌ها و ابزارها، از زبان راوی داستان‌ها در مدیر مدرسه و نفرین زمین بازتاب عینی یافته است. گویی آل احمد در این گونه حساسیت‌ها، تحت تأثیر رفتار سنت‌گرایان در دوره‌ی مشروطه است. مدیر مدرسه هنگامی که به ملاقات معلم کلاس چهارم در بیمارستان می‌رود، با نگاهی غرب ستیزانه به توصیف دکترها می‌پردازد. از قضا یکی از آن دکترها نیز از شاگردان پیشین او بوده است. «بعد شیشه‌ی بزرگی را نشانم داد که وارونه بالای تخت آویخته بودند و خرفهم کرد که این جوری غذا به او می‌رسانند و عکس هم گرفته‌اند... که یکی دیگر از راه رسید، گوشی به دست و سفیدپوش و معطر. با حرکاتی مثل آرتیست‌های سینما... یکی از شاگردهای نمی‌دانم چند سال پیشم بود. خودش خودش را معرفی کرد. آقای دکتر.» و آقای مدیر در اندیشه‌های خود غرق می‌شود که «می‌بینی که هیچ نشانی از تو ندارد؟ انگ کارخانه‌های فیلم‌برداری را روی پیشانی‌اش می‌بینی؟ و روی ادا و اطوارش و لوله‌ی گوشی را دور دست پیچیدنش...؟» (مدیر مدرسه، ۱۳۶۲: ۶۸ - ۶۹) در نفرین زمین هم بارها فریاد راوی از این بلند است که دیگر مردم گوششان را به رادیو می‌سپارند و همه‌ی سنت‌های گذشته را به کناری نهاده‌اند. «گفت: آق معلم، تو که بهتر می‌دانی. این روزها همه می‌نشینند پای نقل رادیو.» (نفرین زمین: ۲۲) و «[رادیو] ترانزیستور می‌گوید که در شهرها پول پارو می‌کنند. چهارشنبه‌ها. پس راه بیفتیم.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۹۳) «پیچ رادیو را باز کردم و تپیدم زیر کرسی. داشت قرعه کشی بلیط‌های بخت‌آزمایی را پخش می‌کرد. با چه شیرین زبانی‌ها و چه گل کاشتن‌ها.» (آل احمد، نفرین زمین: ۱۸۶) و قهوه‌خانه‌ی یک روستا پر است از ابزارهای تازه از شهر آمده و اعلان‌هایی که جوان‌ها را هوایی می‌کنند: «و اینک قهوه‌خانه. قهوه‌چی داشت زنبوری‌ها را روشن می‌کرد... و دیوارها پوشیده از اعلان‌های بزرگ تراکتور و رادیو باطری‌دار و دوچرخه و قوه‌ی چراغ. و کته‌ی قهوه‌چی یک سینی حلبی مشبک؛ و قوری‌ها رویش چیده. و زیرش یک چراغ آشپزی دو فتیله روشن. و سماور نفتی.» (نفرین زمین: ۶۸) در نفرین زمین از قول راوی که به عنوان معلم به یکی از روستاها فرستاده شده - که نمودی و نمادی از یک جامعه‌ی سنتی چون ایران است - می‌نویسد: «لعنت بر آن کسی که فرهنگ جدید را با میز و نیمکت و قرتی‌بازی شروع کرد. من یک جسم خارجی‌ام که چشم ده را کور می‌کند. حتی مدیر هم زیادی است. همان میرزا عمو [مکتب‌دار] بسشان است.» (آل احمد ۱۳۵۷ ب: ۵۷) بر این اساس است که آل احمد در جایی می‌گوید که «من الان دارم به همین دلیل توی کلاس پنج و شش دبیرستان "عم جزء" درس می‌دم» (میرزایی، ۱۳۸۰: ۲۷۱)

جهت‌گیری بخشی از انتقادهای آل احمد در مدیر مدرسه (۱۳۳۷) و نفرین زمین (۱۳۴۶) و دو کتاب معروف غرب زدگی (۱۳۴۱) و در خدمت و خیانت روشنفکران (از بهمن ۱۳۴۳ تا شهریور ۱۳۴۸) به پوشش‌ها و کنش‌هایی که از آن‌ها رنگ و بوی فرنگی به مشام می‌رسد به خوبی اثبات می‌کند که بعد از گذشت بیش از نیم سده، هنوز سنت‌گرایان تکلیف خود را با لباس تعیین نکرده‌اند. و از این جا می‌توان دریافت که اگر بخشی از تجدّدگرایی‌های عصر رضاخان



معطوف به تغییر لباس مردم بود، لباس از نظر دو جناح متجددین و سنت‌گراها از چه اهمیت حیاتی برخوردار بوده است. «دو تا برادر مدیر هم بودند. یکی جوانکی هجده نوزده ساله؛ با زلف پاشنه نخواب و چشم رنگین؛ که نور بدلی چراغ توری نمی‌گذاشت بشناسیش. دختری بود در لباس مردانه.» (آل احمد، نفرین زمین، ۱۳۵۷: ۲۸) آل احمد البته در موضوع جنسیت، اگر چه به «ولنگاری» و «خودنمایی» و بی بند و باری» و «مد» پرستی زن‌ها می‌تازد (همان: ۱۰۲) اما حساسیت چندانی به تغییرات رفتاری و حضور زن‌ها در فعالیت‌های اجتماعی نشان نمی‌دهد و این خصوصیت را مرهون ازدواج با خانم سیمین دانشور و حشر و نشر با محیط‌های دانشگاهی و روشنفکری است. اما سایر سنت‌گرایان در دهه‌ی چهل و پنجاه، یکی از اعتراض‌های بزرگشان ارتباط مستقیم به قوانین مرتبط با فعالیت زنان در اجتماع و سیاست دارد.

پیشینه‌ی بازگشت به سنت

- در فاصله‌ی تکوین آثار میرزا حسن انصاری و آخرین آثار جلال آل احمد، یا به بیان دیگر، از زمان امضای فرمان مشروطیت تا زمزمه‌های انقلاب ۱۳۵۷، فضای سیاسی جامعه به طور کامل در اختیار تجددگرایان قرار داشت و در آن دوران، رخداد هر حادثه‌ای در ایران، به طور مستقیم به کارنامه‌ی تجددگرایان حکومتی و حامیان خارجی آن‌ها نسبت داده می‌شد. از آن جا که در دوره‌ی پهلوی، زنجیره‌ای از حوادث مصیبت‌بار سیاسی و اجتماعی چون استبداد و اختناق رضاشاهی، کشف حجاب اجباری، محدودیت‌های مذهبی، کودتای آمریکایی و سلب آزادی‌ها و سوق دادن جامعه به وابستگی و مصرف‌گرایی به وقوع پیوست؛ گروه‌های زیادی از مردم، چه متجدد و چه سنت‌گرا، همه‌ی تقصیرها را به حکومت و همه‌ی تحمیل‌ها را به استعمار خارجی نسبت می‌دادند. ناگفته نماند که در این رابطه‌ی استعماری، سقوط و صعود و استمرار حکومت و حتی سیاست‌های داخلی و خارجی آن، حرکت‌هایی دیکته شده از خارج قلمداد می‌شد که عوامل حکومت فقط عامل بی‌اختیاری برای اجرای آن‌ها به شمار می‌رفتند. در چنان وضعیتی، بعضی از تئوری پردازان داخلی، به تأثیر از روشنفکران استعمارستیز غربی، چاره‌ی رهایی از غرب زدگی را بازگشت به فرهنگ بومی تشخیص دادند که آل احمد و شریعتی از شاخص‌ترین روشنفکران بومی در تبعیت از این اندیشه‌ها بودند. اندیشه‌ی بازگشت به سنت‌های بومی که آل احمد مطرح می‌کند، نوعی احیای مجدد اندیشه‌های بازگشتی در دوره‌ی مشروطه است که منادی بزرگ آن سید جمال الدین اسدآبادی - «بازگشت به قرآن و سنت معتبر و سیره‌ی سلف صالح» (مطهری، نهضت‌های اسلامی: ۲۴) - در سال‌های حکومت ناصرالدین شاه بود و شماری از مشروطه خواهان چون شیخ فضل الله نوری و نویسنده‌ی ناشناس کتاب شیخ و شوخ، و میرزا حسن انصاری نویسنده‌ی کتاب‌های گنجینه‌ی انصار و نوش‌دارو نیز هر کدام به نوعی قدم در آن راه گذاشتند.

سابقه‌ی غرب ستیزی

- اگرچه تعبیر غرب زدگی از برساخته‌های احمد فردید بود که آل احمد به اعتراف صریح خود آن را از او وام گرفت و در زبان فارسی رواج داد - «من این تعبیر "غرب زدگی" را از افادات شفاهی سرور دیگرم حضرت احمد فردید گرفته‌ام که یکی از شرکت کنندگان در آن "شورای هدف فرهنگ" بود.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۱۶) - اما اشاره به



نشانه‌های غرب‌گرایی و استعمار را برای نخستین بار در متن‌های تحلیلی - توضیحی عصر مشروطه می‌توان دید. انصاری وقتی در رساله‌ی نوش‌دارو ایران را به زنی تشبیه می‌کند که از طرف رجال سیاسی «مطلقه به سه طلاق» و «طلاق خُلعی» - یعنی طلاق بی‌رجوع - شده است و «عشق منکوحات فرنگی» - یعنی همان شیفتگی به غرب - به میان کشیده شده است، می‌گوید برای این کار، اموال و دارایی مردم به عنوان جهیزیه‌ی زن طلاق داده شده به حراج گذاشته شده است؛ «امروزه بهای جهیزیه‌ی اوست که خانه‌ی من و باغ شما و ملک عمرو و زید را می‌فروشند.» این فروش برای آن است که مهریه‌ی آن منکوحه‌ی فرنگی فراهم شود. این رابطه‌ی عشق و شیدایی است که ایران را در عمل به مستعمره‌ی غرب تبدیل می‌کند. «نشیدی خانم انگلیسی چهل سال قبل در جنگل بختیاری می‌گذشته، بلبل بر درخت می‌خوانده، اتفاقاً تفنگی در جنگل خالی شده، بلبل پریده [و] خانم از تمتع نوای او محروم مانده؛ دولت امروزه مبلغ‌ها گرامت باید بدهد.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۳) بر این اساس است که انصاری از قول پیر داستان می‌گوید: «وجدان من از روی آزادی عقیده می‌پندارد هنوز نام مشروطیت در ایران وجود ذهنی نیافته، چه رسد به وجود خارجی. معایب استبدادها به‌علاوه جبهه‌ها به‌علاوه جبهه‌ها، با زیادتی هرج و مرج؛ دور فتن و امراض مستعمرات غیر مستقله، به‌علاوه‌ی جهل و غرض مشروطه‌نمایان، طوری پرده‌ی بازی را زشت جلوه داده که تا قرن‌های دیگری هرچند عقلای عالم فریاد زنند: مشروطیت اسلامی بذاتها بالاترین وسایل ترقی است، همه، پنبه‌های سیماب آلوده در گوش نهاده، بگریزند و به دامان هر نکبتی بیاویزند، جز دولت مشروطه.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۳ - ۴۸۴)

پیش از آن، در آغاز گنجینه‌ی انصار، یکی از شاگردان معلم خانگی دارالفنون با به‌کارگیری کلمات فرانسوی فراوان در گفته‌های خود، یک نمایش زنده از فرنگی‌مآبی را به اجرا درمی‌آورد و موجب می‌شود تا شیخ داستان، به طرح موضوع فرنگی‌مآبی در همان ابتدای رساله بپردازد و تفاوت‌های آن را با خود فرنگی‌ها گوش‌زد کند و اصل را که فرنگی باشد برتر از فرع و فرنگی‌مآبی به‌شمار آورد. «شوخی: ... گفت: جناب شیخ پاردن می‌خواهم، عربی نخوانده‌ام. همین قدر از الطاف جناب عالی ممنونم و متشکر. تنکیو، مرسی، مرسی، نام بنده آقا وجیه است.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۱ - ۴۱۲) شیخ هم که دست کمی از شوخ ندارد، با آوردن آیات و روایات، آغاز داستان را به جدال عربی‌مآبی با فرنگی‌مآبی تبدیل می‌کند. این مطلب که جای خود را به سرعت، به موضوعات مهم‌تری در این روایت می‌دهد، چند سال بعد، نه تنها به یکی از موضوعات اساسی در رساله‌ی نوش‌دارو از انصاری تبدیل می‌شود بلکه، یکی از سوز‌های بزرگ جمال‌زاده در داستان "فارسی شکر است" را نیز تشکیل می‌دهد. در گنجینه‌ی انصار، فرنگی‌مآبی و غرب‌زدگی شوخ‌های مدرسه‌ی دارالفنون از حساسیت‌هایی است که در صحبت‌ها و استدلال‌های آن‌ها در مقابل شیخ بارها مطرح می‌شود. سخنان آنان در این سال‌ها اغلب با پردازدن به پیش‌رفت‌های علمی در فرنگ همراه است، بی‌آن که خود آن‌ها و گردانندگان مدرسه ذره‌ای در آن پیش‌رفت‌ها سهمی داشته باشند؛ صحبت‌های آن‌ها مصداقی از آن مثل معروف است که می‌گوید: من آنم که رستم بود پهلوان. «شوخی: ... اروپاییان، جغرافیای ماه را کشیده، محصول مریخ را دیده، وزن اقماری مشتری و زحل را سنجیده، اینک از عالم شمس خودمان پا بالاتر گذارده، تشخیص شمس دیگر و کرات منقاده‌ی آنان را می‌دهند، شما هنوز ارض را ساکن معتقدید!» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۵) آل احمد با تعبیر غرب



زدگی از این نوع تقلیدها یاد می‌کند و می‌گوید: ما «عین غربی‌ها زن می‌بریم؛ عین ایشان ادای آزادی را درمی‌آوریم؛ عین ایشان دنیا را خوب و بد می‌کنیم و لباس می‌پوشیم و چیز می‌نویسیم و اصلاً شب و روزمان وقتی شب و روز است که ایشان تأیید کرده باشند. جوری که انگار ملاک‌های ما منسوخ شده است. و حتی از این که زایدی اعور ایشان باشیم به خود می‌بالیم.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۵۳ - ۵۴) و در جای دیگر پس از اشاره به این که نعش شیخ فضل الله بر سر دار، هم‌چون پرچمی است به علامت استیلای غرب زدگی، می‌گوید: «و اکنون در لوای این پرچم ما شبیه قومی از خود بیگانه‌ایم. در لباس و خانه و خوراک و ادب و مطبوعاتمان. و خطرناک‌تر از همه در فرهنگمان. فرنگی مآب می‌پروریم و فرنگی مآب راه حل هر مشکلی را می‌جوییم.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۷۸)

در کتاب نوش‌دارو، انصاری از قول پیر داستان که فردی طرف‌دار سنت‌های گذشته است به صراحت برای نجات ایران از مفاسد متعددی که بعد از مشروطیت عارض آن شده است، راه‌کار بازگشت به دین به عنوان اسبابی برای اتحاد مردم را به میان می‌کشد که آل احمد نزدیک به شصت سال پس از او، دقیقاً از همان راه حل و استدلالی همسان با او برای گریز از غرب زدگی استفاده می‌کند. «جوهریات اروپایی و آب و هوای قطبی و دریایی با مزاج ایرانی ضدیت تامه دارد و جز مسموم شدن طبع مملکت هیچ اثر ندارد. ایران را باید دواى ایرانی داد. گویند: عقیده‌ی اوّل حکیم فرنگ این بود. مطلب دیگر، ایرانی باید ایران را بخواند. ایران را باید ایرانی نگاه دارد... بعضی می‌گویند: ایران، نادری را می‌خواهد که نجاتش دهد. گمان مبر صواب این قول را، زیرا رفتار نادری موافق آن دوره بود... میکروبی در خون همه‌ی خلق مسری شده که اطباء دانا اعدام آن را منحصر دیده‌اند به انزکسیون محبت در عروق افراد و آحاد. اما "بشرطها و شروطها". اتفاقی عقلاً است، پیشرفت امور بدون اتحاد ممکن نیست و اتحاد طبایع قدر مشترک و جامع می‌خواهد. امور موهومی و عدمی، مجمع علیه مشترک مابین احدی نخواهد شد. ... اجتماع به امر وجودی نیز، هر قدر اتحاد و مجمع علیه قلبی و باطنی باشد، اصفا و اتم و انفع و ادم است. در امور قلبی مجمع علیهی بالاتر از دین نیست که سرایر و ضمائر و باطن و ظاهر متدینین را به واقع جامع می‌شود. مشرقی با مغربی یک دین باشند و قلباً معتقد، اعانت به یک‌دیگر می‌نمایند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۷ - ۴۸۸)

دلیل بازگشت به سنت‌ها

- نگرش سیاسی - و نه اعتقادی - به موضوع بازگشت به سنت‌ها، به عنوان یک راه حل برای ایجاد اتحاد در مردم، یکی از مشترکات فکری در اندیشه‌های آل احمد و میرزا حسن انصاری است. از آن جایی که دیدگاه‌های جدید بذر پراکندگی در افکار و اعتقادات مردم می‌پاشند و به قول آل احمد، مردم را هُرُهری بار می‌آورند، نمی‌توان از طریق آن‌ها مردم را به تحرک واداشت. در رساله‌ی نوش‌دارو از میرزا حسن انصاری، جوان و پیر در جایی با یک‌دیگر این گونه صحبت می‌کنند: «جوان: بعضی وطن را امر وجودی می‌شمارند و اجتماع به وطن خواهی می‌نمایند. پیر: اشتباه نموده‌اند. اجتماع و اشتراک دینی اکمل از وطنی است زیرا از یک کرور، ده نفر حس وطن دوستی دارد، باقی وطن را امری اعتباری می‌دانند... اما دین که از امور قلبی است، غنی و فقیر، ملاک و بی‌خانه، زن و مرد را متعصب و متحد و غیرتمند و با قابلیت نموده، تمام را با هیئت اجتماعی به یک صراط مستقیمی پیش می‌برد. پیش‌رفت اسلام در



بسیط ارض از حسن عقیده بود. اعرابیه جگرگوشه‌ی منحصر به فردش را به التماس نزد خالد [بن ولید] آورده که می‌خواهم در راه اسلام شهید گردد. و گیسوان خود را بریده و تابیده، می‌گفت پای‌بند اسب غازیان کنید.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۸) آل احمد هم دقیقاً در جایی به اهمیت موضوع شهادت در اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید: «ما درست از آن روز که امکان شهادت را رها کردیم و تنها به بزرگ‌داشت شهیدان قناعت ورزیدیم، دربان گورستان‌ها از آب درآمدیم. من این قضیه را در "نون والقلم" نشان داده‌ام.» (آل احمد، ۱۳۵۶: ۵۸)

روی آوردن آل احمد به سنت و مذهب نیز در آن برهه‌ی تاریخی، بیش‌تر یک کنش سیاسی است تا رفتاری از سر ایمان و اعتقاد قلبی. این واقعیت را از خلال اشاراتی که در نوشته‌های او هست نیز می‌توان دریافت. او بازگشت به سنت‌های بومی را بهترین گزینه برای گریز از استعمار و غرب زدگی می‌شمارد که مردم فرودست اجتماع و روحانیان و پیروان آن‌ها با جمعیت فراوانی که دارند از حامیان سرسخت آن هستند و امکان پیروزی در آن راه بیش‌تر از سایر راه‌ها است. «این توجه به دین، به خصوص به مسأله‌ی اسلام، در این شرایط معین از زمان و مکان - پس از اشاره‌ی سریع به ۱۵ خرداد - برای این است که در مقابل چنین هجومی که ما گرفتارش هستیم، یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله‌اش ایستادگی نشان داد. و من گمان می‌کنم درین باره هم فکر کنیم بد نباشد. این یکی از آخرین مسائلی است که من خودم بهش اندیشیده‌ام. دنبال همین اندیشیدن هم بود که پا شدم رفتم حج. مثلاً سؤال این است که در مقابل هجوم مکانیسم [!؟] غرب چه کنیم؟ به یک چیزی مستمسک... به یک چیزی بچسبیم. شاید بتوانیم خودمان را حفظ کنیم؛ نه آن جور که ترکیه رفت.» (آل احمد، ۱۳۵۷ الف: ۱۶۳)

به دلیل همین سیاست‌بازی‌ها است که آل احمد اشاره‌ی چندانی به اصول و قاعده و نشانه‌های آن اندیشه‌های آرمانی که مخاطبان خود را به بازگشت به آن‌ها و پشت کردن به مظاهر مدرنیته و غرب زدگی فرامی‌خواند نمی‌کند. چون خود نیز در عمل و در نوشته‌هایش نشان داده است که پیش و بیش از دیگران، به بخش‌هایی از آن باورها انتقاد دارد و اکنون نیز بخش عمده‌ای از محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های موجود در سنت اساساً با رفتارها و نیازهای سیاسی و اجتماعی و فکری جوامع، امکان تطبیق پذیری ندارد. اما آل احمد راهی که برای رهایی از این اختلاف دیدگاه‌ها در آن زمان پیدا می‌کند، سکوت و ابهام و کتمان است. در حالی که میرزا حسن انصاری و نویسندگی ناشناس شیخ و شوخ، در پاره‌هایی از نوشته‌های خود ضمن یادآوری معایب فراوان برای تجدّدگرایی و حکومت مشروطه، راه حل‌ها و اصول و قاعده‌هایی نیز از معتقدات و آرمان‌های خود به دست می‌دهند تا در هنگام انکار وضع موجود، مخاطب خود را به آن جای‌گزین‌ها ارجاع داده باشند.

آل احمد، مذهب را یک گفتمان غالب در میان ایرانیان می‌دانست که به دلیل نفوذ گسترده در جامعه، توان عظیمی در ایجاد تحرکات اجتماعی می‌توانست داشته باشد؛ به خصوص اگر با تفسیرهای تجدّدگرایانه یا همان مؤلفه‌های مدرنیستی همراه می‌شد. در بین گفتمان‌های لیبرالیسم و غرب‌گرایی، کمونیسم روسی و مائوئیسم چینی، باستان-گرایی و ناسیونالیسم، و سلطنت طلبی و جانب‌داری از حکومت، اعتماد و تمکین مردم به تعلیمات مذهبی بیش‌تر بود و توان تحریک‌پذیری و تأثیرگذاری بر آنان، برای گریز از غرب‌زدگی و استعمار خارجی و استبداد داخلی و رسیدن به



استقلال و آزادی، از این طریق بهتر انجام می‌گرفت. چون ذهن و ضمیر توده‌ها بیش از هر چیزی، هم‌چنان در تسخیر سنت‌ها و باورها قرار داشت. «نود درصد از اهالی این مملکت هنوز با معیارها و ملاک‌های مذهبی زندگی می‌کنند. غرض آن نود درصد همه‌ی دهاتی‌ها است به اضافه‌ی طبقات کاسب‌کار شهری، و بازاری و مستخدمان جزو و مجموعه‌ی آن‌چه طبقه‌ی سوم و چهارم مملکت را می‌سازد. این طبقات، به نسبت فقری که دارند فقط با تکیه به معتقدات مذهبی قادر به تحمل زندگانی خویش‌اند. و ناچار خوش‌بختی امروز نیافته را در آسمان می‌جویند و در دین و در آخرت. و خوشا به حالشان. گاهی عرق هم می‌خورند اما دهانشان را آب می‌کشند.» (آل احمد ۱۳۵۶: اب: ۱۰۳) همین افراد هستند که به زیارت مشهد و قم و کربلا و امام‌زاده‌ها می‌روند و برای آن‌ها قربانی می‌کنند. «همه هم منتظر امام زمان‌اند... چون هیچ دولت مستعجلی به وفای کوچک‌ترین قول و عهد خود برنخاسته است و چون همه جا ظلم است و حق کشی و خفقان و تبعیض!... با همین اعتقاد است که تمام آن نود درصد اهالی غیور مملکت، دولت را عملی ظلم می‌دانند و غاصب حق امام زمان "اعلی‌حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه". پس حق دارند که مالیات نمی‌دهند و کلاه سر مأمور دولت می‌گذارند و از سربازگیری به هزار عنوان می‌گریزند و جواب درست به هیچ آمارگیری نمی‌دهند.» (همان: ۱۰۴)

آل احمد در جای دیگری ضمن اشاره به سکوت روحانیت در دوره‌ی بیست ساله (حکومت رضا شاه) و ماندن دربند مقدمات و مقارنات نماز و شک بین دو و سه و حساسیت به نجاسات و مطهرات، آن هم در هنگامه‌ی تبعید مدارس روحانی به یکی دو شهر، و بریده شدن نفوذ روحانیون از دستگاه عدلیه و آمار، و منع شدن آنان از پوشیدن لباس مخصوصشان، می‌نویسد: «اگر روحانیت می‌دانست که با اعتقاد به "عدم لزوم اطاعت از اولو الامر" چه گوهر گران‌بهایی را همچو نطفه‌ای برای هر قیامی در مقابل حکومت ظالمان و فاسقان در دل مردم زنده نگه داشته، و اگر می‌توانست ماهیت اصلی این اولیاء امر را به وسایل انتشاراتی (روزنامه، رادیو، تله‌ویزیون، فیلم و غیره) خود برای مردم روشن کند و حکم موارد عام را به موارد خاص بکشاند، و اگر می‌توانست با پا باز کردن به محافل بین‌المللی، روحانیت، حرکتی و جنبشی به کار خود بدهد هرگز این چنین دل به جزییات نمی‌بست که حاصلش بی‌خبری صرف و کنار ماندن از گرد زندگی است.» (آل احمد ۱۳۵۶: ب: ۸۲)

محصولات دانشگاه و مدرسه

- عیوبی که آل احمد برای نظام مدرسه و دانشگاه در ایران برمی‌شمارد شباهت بسیاری به ایرادهای نویسنده‌ی ناشناس رساله‌ی داستانی شیخ و شوخ از مدرسه‌ی دارالفنون دارد. در این داستان، یک مرد پیر به نام شیخ، که با مظاهر دنیای جدید چندان موافقتی ندارد و افکاری همسان با جلال آل احمد در سر می‌پروراند، با تعدادی از جوانانی که در دارالفنون در حال تحصیل هستند و نویسنده‌ی کتاب نام همه‌ی آن‌ها را شوخ گذاشته است، به بحث و گفتگو در باره‌ی جایگاه این مدرسه در پیش‌برد علم و صنعت و مدیریت جامعه می‌پردازد و اغلب نیز آن‌ها را در این بحث‌ها مغلوب می‌کند. میرزا حسن انصاری نیز در نوش‌دارو از قول پیر سنت‌گرای داستان چنین می‌گوید: «شصت سال است در دارالفنون ما فرانسه تعلیم، و سی سال است که عموم مدارس، علوم را منحصر به فرانسه و معلوماتش نموده‌اند.



کدام عالم و صانع را به بازار صنایع نمایش دادند؟! به مسطورهای هم راضی می شویم. کو بلورساز و چینی پز و شیشه گر ما؟! و از معادن، طلا و نقره و سرب و نیکل بیرون آور ما؟! ... کجاست کارخانه‌ی شمع ریزی و قند و گوگرد سازی و کاغذگری؟! ... هنوز شاگردان مدارس، پوتین و گالش دوخته‌ی فرنگ را به پا می کنند و خجلت نمی کشند. اقل اُرسی دوزی را بیاموزند. کو اشخاصی که خود اسباب فتوگراف و فنوگراف و لوازم تیلفون و تلگراف را بسازند؟! او پرسش‌های فراوان دیگر [...]» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۷۶ - ۴۷۷)

آل احمد نیز جایگاه چندانی برای مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها در تولید و صنعت و علم مشاهده نمی کند؛ چون اساس آن را تقلیدی از غرب می شمارد. او می نویسد: «در مدارسمان سال‌ها فکر و ذهن بچه‌های مردم را به فرمول‌ها و معادله‌های فیزیک و شیمی و ریاضی خسته می کنیم و ادبیات و فلسفه و اخلاق را تقریباً از برنامه‌ی تمام دبیرستان‌ها و دانشکده‌ها برداشته‌ایم؛ و مغز هر مدرسه دیده‌ای انبانی است از فرمول و قانون و معادله. اما چه نتیجه‌ای؟ چون هیچ تجربه‌ی معینی به دنبال فرضیات و معادلات نیست و در هیچ آزمایشگاهی برای شاگردان اندیشه‌ای را به عمل درنیاورده‌ایم. هنوز مجبوریم برای سنجش هر سنگ و خاک و قیری سراغ فلان آزمایشگاه فرنگی برویم.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۱۲۲)

تعمیر و مونتاژ و راه اندازی ماشین‌ها و صنایع غربی، تنها محصولی است که در دانشگاه‌های ایران امکان تولید شدن داشته است؛ یعنی هم‌چنان مصرف کننده و غرب زده باقی ماندن. «آن قسمت از رشته‌های دانشگاهی که سر و کارش با تکنیک و فن و ماشین است (دانشکده‌های علوم فنی) در آخرین مراحل تحصیلی فقط تعمیر کنندگان خوبی می‌سازد برای مصنوعات غربی. نه تحقیق تازه‌ای، نه کشفی، نه اختراعی، نه حل مشکلی و نه هیچ.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۱۸۱)

در این انتقادات ناگفته پیداست که آل احمد مخالفتی با اصل مدرسه و دانشگاه ندارد. انتقاد او متمرکز بر شیوه‌های تعلیم در مراکز آموزشی و تحقیقاتی است که تولیدات آن‌ها چندان رضایت‌بخش نبوده است. در جامعه‌ای که جمعیت‌های عظیمی از مردم آن بی‌سواد و عامی باشند و صنعت آن وابسته به خارج، افزایش مرکزهای آموزشی مدد بسیار به تغییر وضعیت می‌کند. آن چه جای ایراد و انتقاد دارد بی‌دقتی در تدوین برنامه‌های آموزشی است. ایرادهای آل احمد نیز اغلب مرتبط با همین بخش از ماجراست. اگر او با برنامه‌های مدارس سنتی موافقت داشت نباید در زندگی نیز با شورش بر خانواده‌ی پدری مدارس جدید را بر مدارس قدیم ترجیح می‌داد و در دانشگاه ادامه‌ی تحصیل می‌داد. میرزا حسن انصاری نیز نمی‌خواهد مدرسه سازی را نفی کند. انتقاد او نیز همین است که محصولات این مدارس در مقایسه با مدارس خارجی چندان رضایت‌بخش نیست. گویی ایرانیان خواستند راه رفتن دیگران را یاد بگیرند، راه رفتن خودشان را هم فراموش کردند. «باری! علوم و صنایع جدید را که نیاموختند، کاش مردم را به قول خودشان به حال بربریت قدیم رها کرده و عادات و رفتار ایرانی را تغییر نداد، اقل امر، صنایع و علوم ناقصه‌ی کهنه پرستان که هزاران سال زندگانی را به قناعت و سهولت می‌گذراندند، از دستشان نمی‌رفت و معدوم صرف نمی‌شد. ... از سی سال قبل تا حال، فرانسه خوانان را بشماری، در ایران یک کرور می‌شوند. هر کدام چهار نفر بسته‌ی مطیع داشته باشند، چهار کرور! خود، شمار مملکتی است. اگر واقعاً علم و صنعت داشتند، این جمعیت به تمامه هر کارخانه و دستگاهی



را از قدرت و ثروت و عدت و عدت خویش راه می‌انداختند... گمان می‌برم شالوده‌ی تعلّم را درست نریختند. اگر مانند اروپاییان با دولت ژاپن، یا به دستور میرزا تقی خان امیر یا اقلّ امر چون بنی عباس وحشی اهارون و مأمون عباسی، هم رفتار می‌نمودند گوی مراد می‌ربودند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۷۸ - ۴۷۹) «در شصت ساله‌ی ایجاد مدارس، هنوز به سر منزل اول، و احتیاج و فقر اکمل، بلکه بد از بدتر هستند. معلومات خودشان هم از دستشان رفت. به عین مثل کلاغ و کبک شد.» (همان: ۴۸۱) آل احمد در مدیر مدرسه، هنگامی که یک ماشین آمریکایی معلّم کلاس چهارم را زیر می‌گیرد، از قول راوی داستان این گونه زمزمه می‌کند «مگر نمی‌دانستی خیابان و راهنما و تمدن و اسفالت همه برای آن‌هایی است که توی ماشین‌های ساخت مملکتشان دنیا را زیر پا دارند؟ آخر چرا تصادف کردی؟» (آل احمد، مدیر مدرسه، ۱۳۶۲: ۶۷)

نگرش آرمانی به سنت‌های گذشته

- انصاری و افرادی چون او، اندیشه‌های بازگشت‌گرای خود را از رجعت به سیره‌ی سلف سید جمال الدین اسدآبادی و مشروطه‌ی مشروعه‌ی شیخ فضل الله نوری گرفته بودند و فداییان اسلام نیز به نوعی مدافع اندیشه‌های شیخ فضل الله نوری بودند که راه او را در دوره‌ی پهلوی از طریق توسّل به نظامی‌گری ادامه می‌دادند. جلال آل احمد نیز اندیشه‌های بازگشت به سنت‌های بومی را به نوعی با نگاه و تأثیرپذیری از مشروعه‌خواهان دوره‌ی مشروطیت مطرح می‌کند. ستایشی که او از شیخ فضل الله نوری در غرب زدگی دارد به خوبی شاهد صادقی بر این شیفتگی است. «این که پیشوای روحانی طرف‌دار مشروعه در نهضت مشروطیت بالای دار رفت خود نشانه‌ای از این عقب نشینی [روحانیت در برابر غرب] بود. و من با دکتر تندرکیا موافقم که نوشت شیخ شهید نوری نه به عنوان مخالف مشروطه که خود در اوایل امر مدافعش بود، بلکه به عنوان مدافع مشروعه باید بالای دار برود. و من می‌افزایم - و به عنوان مدافع کلیت تشیع اسلامی... من نعلش آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچمی می‌دانم که به علامت استیلای غرب زدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد.» (آل احمد ۱۳۵۶: ب: ۷۸) اندیشه‌های بازگشت‌گرای آل احمد، شماری از نویسندگان و اندیشمندان آن سال‌ها را به جانب خود می‌کشد که دکتر شریعتی، محمود دولت آبادی، جمال میرصادقی و غلام‌حسین ساعدی در زمره‌ی آن‌ها هستند.

بر این اساس، طرف‌داری از گذشته‌های دور و آرمانی تلقی کردن رفتارها و باورهای آن، و متقابلاً نگاه انتقادی و به دور از هرگونه مثبت‌اندیشی به وضعیت موجود داشتن، و همه‌ی کنش‌ها و نگرش‌های جدید را به باد انتقاد و استهزاء گرفتن، از خصوصیات است که هم در بازگشت‌گرایان عصر پهلوی وجود دارد و هم در مشروعه‌خواهان دوره‌ی مشروطه. میرزا حسن انصاری حتی از قول شیخ در گنجینه‌ی انصار می‌کوشد که از منظر پوزیتیویستی اثبات کند مسلمانان، هزار و سیصد سال پیش از فرنگی‌ها، کروی بودن زمین و حرکت داشتن کوه‌ها و سوراخ داشتن زحل را کشف کرده بوده‌اند. (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۸) و آل احمد از منظر تشکیلاتی - مبارزاتی به ارزیابی توانمندی‌های موجود در معتقدات مذهبی و رفتارهای ناشی از آن در میان مردم می‌پردازد، و پیامدهای مثبت مذهب را در مقاومت در برابر



قدرت سیاسی می‌داند، و می‌گوید زندگی کردن نود درصد از مردم براساس ملاک و معیارهای مذهبی، اعتقاد آن‌ها به امام زمان و به رسمیت نشناختن هر دولت مستعجل به وسیله‌ی این منتظران، و دولت‌ها را عملی ظلم و غاصب حق امام زمان دانستن، و به این دلیل مالیات ندادن و کلاه گذاشتن بر سر مأمور دولت و فرار کردن از سربازگیری و جواب درست به هیچ آمارگیر ندادن (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۱۰۴)، بخشی از نیروی نهفته در مذهب است که می‌تواند تغییرات اساسی در رفتار حکومت‌ها ایجاد کند و حتی توانایی ساقط کردن آن‌ها را دارد.

سکوت در برابر خصوصیات سنت

پرهیز از اشاره به آیات و روایات و قاعده‌ها و آموزه‌های دینی، برای اثبات اندیشه‌های بازگشت‌گرایانه، روش مشترک در آثار انصاری و آل احمد است. دلیل این بی‌توجهی آن است که، نه نویسندگان این متن‌ها عالم دینی هستند و نه مطالب کتاب‌هایشان به موضوعات دینی اختصاص دارد. آن‌ها می‌دانند که در این باره کتاب‌های متعددی هم در دوره‌ی مشروطه و هم در دوره‌ی پهلوی به نگارش درآمده است که نتوانسته است در جدال بین سنت و مدرنیته، از توان اقناع‌گری لازم برای بازگرداندن گروه‌های تحصیل کرده به جانب سنت برخوردار باشند. چون همواره تمرکز آن گونه کتاب‌ها بر تقدس سنت و مستندات و مکتوبات آن بوده است؛ و غافل ماندن از توجه جدی به مستندات عقلی، و بی‌اعتنایی به پیشرفت‌های گسترده در همه‌ی عرصه‌های علمی و صنعتی و اجتماعی، و نادیده گرفتن نیازها و ضرورت‌های زمانه. افرادی چون آل احمد و انصاری از روشی متفاوت‌تر برای تحریک و تأثیرگذاری و اقناع مخاطب برای بازگشت به سنت استفاده می‌کنند و آن یادآوری کاستی‌ها و زیان‌های مدرنیته از طریق عمل کرد مشروطه‌خواهان و غرب‌گرایان است. آن‌ها حقانیت دین و سنت را یک امر بدیهی و بی‌نیاز از هر گونه استدلال و اثبات تصور می‌کنند. ناگفته پیداست که صرف بیان معایب مدرنیته موجب اقبال جامعه به جانب سنت نمی‌توانست باشد. مگر آن که سنت به عنوان رقیب مدرنیته چیزهای بهتری برای عرضه کردن داشته باشد. سنت‌گرایان دوره‌ی مشروطه و پهلوی اول نگاه نوگرایانه‌ای به جهان نداشتند. به این دلیل تلاش‌های آنان برای جذب عمومی جامعه با توفیق چندان همراه نبود. اما در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲، ترکیب سنت‌گرایی و دیدگاه‌های مدرن در اندیشه‌های آل احمد و شریعتی و بعضی از گروه‌های نواندیش مذهبی، زمینه را برای گرایش جامعه به جانب سنت، بهتر مهیا کرد.

منزوی شدن متولیان مذهب

- این که آل احمد بارها در کتاب‌های غرب زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران، اشاره به سکوت روحانیت در سال‌های پس از مشروطیت در برابر تمام تحولات سیاسی و اجتماعی و غرب‌گرایی‌ها می‌کند، واقعیتی است که ابتدا انصاری در رساله‌ی نوش‌دارو آن را مطرح می‌کند. در این کتاب، هنگامی که جوان و پیر، جامعه‌ی ایران را پس از استقرار مشروطیت، انباشته از کردارهای غیراخلاقی توصیف می‌کنند، جوان می‌پرسد: «راستی شما می‌گویید در این تغییر اوضاع، تقصیر با کیست؟ و در معالجه، تدبیر پیر چیست؟» و پیر پاسخ می‌دهد: «در سلطنت محضه می‌گفتیم: "اذا تغیر السلطان، تغیر الزمان." شاه که عجالاً معصوم و بی‌گناه است. قدمای علما را هم از مدرسه بیرون رفتند. این مثل است. طلبه‌ای را از مدرسه بیرون کرده بودند. نمی‌خواست عظم خود را کم نماید، می‌گفت: ما را از مدرسه



بیرون رفتیم. و از زعمای قوم، یکی دو دانه اگر برای نمونه در همه عالم باشد، گوشه‌گیری پیشه نموده و نام خویش از صفحه‌ی روزگار زدوده تا نگویند: [اذا] فَسَدَ الْعَالِمُ فَسَدَ الْعَالَمُ. «نجفی، ۱۳۷۶: ۴۵۳) و جوان که این بار نامش به فقیر تغییر یافته است به موضوع فرقه بازی‌ها و حزب بازی‌ها در دوره‌ی مشروطیت می‌پردازد و آن را یک اختراع جدید قلم‌داد می‌کند که باعث شده است اوضاع کشور به گونه‌ای ویران شود که امکان بازسازی آن بسیار دشوار باشد. «... رسوم مستحسنة‌ی قدیمه را برانداختند و کهنه پرستی را لطیفه‌ی نوآموزان کرده [= به جوک و مضحکه تبدیل کردند]، به سلیقه‌ی خود [= به زعم و گمان خود] ایران را از نو ساختند. تا این حد هم قانع نشده، از نقطه‌ی مرکز و دایره‌ی پرگار بیرون افتاده، هنوز در صد هزار تن، یک [نفر] دانا به رموزِ حقوق [= رموز حقایق] نیافته، به منوال بعضی دول جمهوری، به اختراع فرقه بازی و اختلاف احزاب، دو اسبه تاخته [شتافتند]، بنیان ایران طوری ویران نشد که مهندس روزگار به قرون بی‌شمار بتواند معماری کند.» (همان: ۴۵۳)

آل احمد می‌گوید در ماجرای مشروطه دو گروه نقش عمده داشتند: روشنفکران برخاسته از اشرافیت، و روحانیت. اما پس از پیشامد اختلاف مشروطه و مشروعه، «تأسف در این است که بازماندگان این هر دو فریق اغلب به یک ره می‌روند. اشرافیت با خدمتگاری حکومت و خارج شدن اختیاری از حوزه‌ی تأثیر و تأثر روشنفکری؛ و روحانیت با وضع گرفتن‌های تعصب‌آمیز و خارج شدن اجباری از گردش زمانه. بدتر این که اغلب روشنفکران برخاسته از روحانیت در اغلب موضع‌گیری‌های فکری و اجتماعی خود نوعی کمک کنندگان به غرب زدگی آن دسته‌ی دیگر بوده‌اند؛ مثل تقی‌زاده و کسروی. (آل احمد ۱۳۵۶ الف: ۲۱۰ - ۲۱۱) اما از دوره‌ی مشروطه به بعد «روحانیت تشیع در نوعی انزوا و بریدگی از کلّ روحانیت اسلامی و بی هیچ پناهگاه بین المللی به سر می‌برد و روز به روز بیش‌تر در لاک خود فرو می‌خزد و از حوزه‌ی عمل و عکس العمل داخلی نیز اخراج می‌شود.» (آل احمد ۱۳۵۶ الف: ۲۴۰) در غرب زدگی نیز به صراحت می‌گوید، در زمان پهلوی که «سرنوشت سیاست و اقتصاد و فرهنگمان یک راست در دست کمپانی‌ها و دولت‌های غربی حامی آن‌ها» افتاد، «روحانیت نیز که آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بود از همان زمان مشروطیت چنان در مقابل هجوم مقدمات ماشین در لاک خود فرو رفت و چنان در دنیای خارج را به روی خود بست و چنان پيله‌ای به دور خود تنید که مگر در روز حشر بدرد. چرا که قدم به قدم عقب نشست.» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۷۷ - ۷۸)

آل احمد علاوه بر آن که روشنفکران ایران را در قدرت یابی رضا شاه مقصر می‌داند و می‌گوید: «من به صراحت و دور از آداب دانی، در این جا تمام رجال مشروطه‌ی دوم و تمام روشنفکرانی را که به تغییر رژیم رضایت دادند و به آن دوره‌ی بیست ساله‌ی پیش از شهریور ساختند - یا به سکوت یا به پذیرش تلویحی یا به شرکت در امر - همه‌ی ایشان را در این بی رمقی روشنفکری مقصر می‌دانم»، اضافه می‌کند که در «پیش روی» و «در حضور» و «با سکوت یا شرکت ایشان» بود که «چه بازی‌ها که به راه انداخته شد. از زردشتی بازی بگیر تا فردوسی بازی و کسروی بازی؛ بهایی بازی هم که سابقه‌ی طولانی‌تر داشت.» (آل احمد، در خدمت، ۱۳۵۶: ۳۲۲) آن گاه به تفصیل در باره‌ی این بازی‌ها - که از مصادیق همان فرقه بازی‌های انصاری است - توضیح می‌دهد. (همان: ۳۲۳ - ۳۲۹)



تیزبینی در تحلیل‌های سیاسی

- تیزبینی سیاسی انصاری در گنجینه‌ی انصار، هنگامی که به تحلیل تحولات سیاسی در ایران و ممالک هم‌جوار می‌پردازد دست کمی از آل احمد ندارد. او نیز رفتارهای سیاسی کشورهای غربی و همسایه‌ها را در آمیخته با نیرنگ و ریا و همواره به سوی منافع ملی آن کشورها و به ضرر ایران ارزیابی می‌کند و می‌گوید در این میان بازنده‌ی اصلی، سیاستمداران ایران و مردم آن هستند. «شیخ گفت:.... در قضیه‌ی ارومیه وعده‌ی برادری و جلوگیری دادند، ولی بعد از اقدام ایرانی به دفاع. شاگردم به گریه گفت «باخ منافق تف». عجب اشتباهی بر ارکان دولت شده، آن‌ها می‌خواهند ماده‌ی نزاع غلیظ، و جنگ، دولتی شود، عثمانی در بحران مرض ایران، فشاری به آذربایجان و جاهای دیگر آورد، آن وقت روس و انگلیس، عثمانی را عقب کرده بگویند: در "باش قلعه" باشید؛ پیش‌تر نیابید. و از ایران حقوق و امتیازات و سواحل و حق الوساطه بگیرند که مابه‌النزاع فعلی، سرقفلی آن حساب نشود. «همانا عاقبت گرگم تو بودی»، این مورد است.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۲۰)

آل احمد البته بسیار زیرک‌تر از انصاری است و استنباط‌ها و استدلال‌های فراوان دارد که بسیاری از آن‌ها درست و خواندنی است. اما در تفکرات او رگه‌هایی از گرایش به توهم توطئه هم وجود دارد که باعث می‌شود گاهی استنباط‌های او به رغم همه‌ی تیزبینی‌هایی که در آن‌ها به کار رفته، به دلیل کافی نبودن مطالعات در جوانب مختلف موضوع، چندان تطابقی با واقعیت‌ها نداشته باشد و با تندروی بسیار همراه شود. برای نمونه، قیام بختیاری‌ها در هنگامه‌ی استبداد صغیر را، آل احمد نوعی توطئه‌ی خارجی برای دور کردن آن‌ها از کوه و دشت مسجد سلیمان قلم‌داد می‌کند تا کمپانی داری بتواند به اکتشاف نفت بپردازد. (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۸۳ - ۸۴) اگر چنین باشد، قیام ستارخان و باقرخان از تبریز، و محمد ولی خان تنکابنی از گیلان را چگونه باید توجیه کرد؟ در باره‌ی احداث راه آهن به وسیله‌ی پهلوی اول نیز نظر آل احمد این است که «بزرگ‌ترین دلیل وجودی‌اش کمک رساندن به پشت جبهه‌ی استالین‌گرا بود در سال‌های جنگ دوم بین‌المللی.» (همان: ۸۶) در حالی که نه زمان احداث راه آهن با آن حادثه هم‌زمان بود و نه رضا شاه مشارکتی در آن جنگ داشت.

انصاری سال‌ها پیش از آل احمد، در اشاره به تاریخ عثمانی و صفوی، از نقش فعال اروپاییان در استفاده‌ی ابزاری از حکومت صفوی برای متوقف کردن حملات عثمانی به اروپا و تجزیه‌ی حکومت عثمانی صحبت می‌کند و می‌نویسد: «از وقتی اروپاییان به دسایس و حیل، جنگ روم و ایران را دایمی برقرار داشتند خودشان آسوده شده کسب ترقی نمودند و این دو دولت تنزل.» آن گاه از چندین شهر و کشور نام می‌برد که از دست عثمانی خارج می‌شود. (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۳۵ - ۴۳۶) و آل احمد می‌نویسد: «متوجه باشید که درست پنجاه سال بعد از فتح قسطنطنیه به دست مسلمانان، حکومت صفوی در اردبیل تأسیس شد، یعنی درست در پشت سر عثمانی؛ بهترین جا برای فرو کردن خنجر. و آیا می‌دانید یا نه که در چالدران با قتل عام‌های داخلی از دو سو، خون نزدیک به ۵۰۰ هزار مسلمان به زمین ریخت؟!» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۶۸)

تشبیه وطن به زن



- پیشینه‌ی تشبیه ایران به زن، و ازدواج اجباری آن با سیاست‌مداران داخلی و استعمارگران خارجی، به داستان‌های میرزا حسن انصاری معروف به صدر الادب می‌رسد. او در کتاب روایتی - نمایشی خود به نام نوش‌دارو یا دوی درد ایرانیان از قول دو شخصیت جوان و پیر روایت چنین می‌نویسد: «جوان: ایران خانم، چندین سال قبل که دید شوهرش، ایران صاحب، حقیقتاً عین شده و مردی ندارد، خودش گفت: مه‌رم حلال، جانم آزاد و طلاق گرفت. پیر: بلی! ولی چون خارجه شنیده بودند: رجوع شوهر در قانون اسلام است شاید علاج مرض شده مردیش به حرکت آید، به راهنمایی بعضی از عالم نمایان ما، علاوه بر کابین او، نقدی از وجوه خودمان به کابینه بخشیدند و طلاق خلعی گرفتند که ایران به کلی بی‌رجوع باشد. حال هر کابینه‌ای تازه می‌شود، وجهی برای تأکید طلاق ایران صاحب، دست و پا می‌نماید که ایران را بر ایرانی محرم [حرام] ابدی نماید. این وجه، امروزه بهای جهیزیه‌ی اوست که خانه‌ی من و باغ شما و ملک عمرو و زید را می‌فروشند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۳) در جای دیگر از همین کتاب می‌نویسد: «دختران نجیب هم‌خواه‌ی بیگانه نمی‌شوند، مگر وقتی شوهران به اجبارشان بازدارند. بیچاره زنان! می‌بینند شوهرانشان عزت و حرمت به زنانی می‌گذارند که خانه‌ی بیگانه می‌روند و هر کدام راه نروند، سلب لباس دولت و شرافت از او نموده، به کنیزی زنان بیگانه پرستشان باز می‌دارند؛ بی‌طاقتان ناچار شدند به توسل بیگانه، راه آشنایی با شوهران پیدا کنند. حضرت ظلّ السلطان و ملک التجار اصفهان به اثر احکام غیابی عدلیه و غیره خود را منتسب به دیگران نمودند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۷۴) برگردان مطلب این است که وقتی ایران به عنوان یک زن نجیب، با بی‌اعتنایی شوهران که همان متولیان امور و حاکمان باشند رو به رو گردید و شوهران او به زنان هرجایی - یعنی غرب - روی آوردند، و ایران را نیز به نانجیبی یا به کنیزی زن‌های بیگانه واداشتند، ایران هم برای برقرار ارتباط با شوهر خود، چاره‌ای جز توسل به بیگانه - و تن دادن به هرزگی - در پیش روی خود ندید تا توجه شوهران را به جانب خود جلب کند.

به اعتقاد میرعبدینی، در دوره‌ی رضا شاه، داستان نویسان ایران، «نکبت زمانه‌ی خود را در فاحشه‌خانه‌ها، مشخص‌ترین نمونه‌های فساد نظم کهنه دیدند؛ و از آن، زمینه‌ای برای انتقاد از فساد اجتماعی و اداری، و ابراز هم‌دردی با زنان مرفه اما بی‌حقوق ساختند.» (میرعبدینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۵) نمونه‌اش: عفت در تهران مخوف (۱۳۰۱ - ۱۳۰۳) از مشفق کاظمی، قهرمان شهرناز (۱۳۰۴) زنی با همین نام از یحیی دولت‌آبادی، و دختر یک خانواده‌ی ثروتمند در روزگار سیاه (۱۳۰۳)، و زنی که در اسرار شب (۱۳۰۵) به وسیله‌ی خیانت شوهرش به بدکارگی کشیده شده، هر دو از عباس خلیلی، بدریه دختر تاجری ورشکسته در رمان جنایات بشر یا آدم فروشان قرن بیستم (۱۳۰۸) از ربیع انصاری، زیبا (۱۳۱۲) در داستانی با همین عنوان از محمد حجازی و داستان‌های بسیار دیگر. در همه‌ی این روایت‌ها زن در محور ماجراها قرار دارد و همه‌ی بلاها و مصیبت‌ها بر سر اوست که آوار می‌شود. اگرچه فضای هنری حاکم بر این روایت‌ها در حقیقت ترکیبی از رئالیسم و رمانتیسم و ناتورالیسم را نشان می‌دهد اما اگر وقایع انتقال حکومت از قاجاریه به پهلوی و همه‌ی آشفتگی‌های اوضاع ایران در دوره‌ی قاجاریه، و ادامه‌ی همان روند در نظام سیاسی و اداری عصر پهلوی اول را در نظر بیاوریم، به این استنباط خواهیم رسید که به دلیل اتکای سیاست‌مداران همه‌ی دوره‌ها به ابزارهای ستم و سلطه و عدم تغییر در وضعیت عمومی توده‌های مردم، و به دلیل تسلط دیدگاه‌های نسبتاً عامیانه بر



فضای فکری و فرهنگی حاکم بر محفل‌های ادبی از نوع این نویسندگان، آن زن مصیبت دیده و گرفتار در فقر و فحشا و انواع بلایای اجتماعی، در این داستان‌ها، در حقیقت نمودی مثالی از خود ایران است که در این دوره به دلیل گرایش ناخودآگاه نویسندگان به دیدگاه‌هایی همسان با ناتورالیسم، خصوصیتی از نوع مجاز مرسل - مجاز جزء در برابر کل - پیدا کرده است. بخشی از عیوبی که از دوره‌ی مشروطه تا انقلاب ۱۳۵۷ برای مظاهر مدرنیته در جامعه‌ی ایران مطرح می‌شود مغایرت پاره‌هایی از رابطه‌های اجتماعی با آموزه‌های اخلاقی است.

در آثار انصاری که گزارش دهنده‌ی وضعیت اخلاقی جامعه پس از استقرار مشروطیت بود، بی‌اعتنایی به محدودیت‌های اخلاقی در رابطه‌ها و دل‌سردی سنت‌گرایان به آن گونه رفتارها یکی از حساسیت‌ها بود. در دهه‌های اول و دوم از سده‌ی چهارده خورشیدی نیز علاوه بر نویسندگان محافظه‌کارِ رمان‌های تاریخی و غنایی و اجتماعی، که بارها از کشیده شدن زن‌ها به انحرافات اجتماعی، ماجراهای متعدد نقل می‌کنند، حتی افرادی چون صادق هدایت و بزرگ علوی در شماری از داستان‌های خود با حساسیت‌هایی کاملاً اخلاقی و نزدیک به عامه‌ی مردم، از موضوع برقراری رابطه‌های غیراخلاقی صحبت می‌کنند. نمونه‌ی این گونه اشارات را می‌توان در سه قطره خون (۱۳۱۱)، علویه خانم (۱۳۱۲)، نیمه‌ی دوم بوف کور (۱۳۱۵)، و بسیاری دیگر از داستان‌های هدایت و در بعضی داستان‌های مجموعه‌ی چمدان (۱۳۱۳) از بزرگ علوی مشاهده کرد. این موضوع در دهه‌ی چهارم و پنجم - پیش و پس از کودتای ۱۳۳۲ - نیز هم‌چنان یکی از موضوعات محوری در داستان‌های بسیاری از نویسندگان به خصوص عماد عصّار، صادق چوبک، جمال میرصادقی و دیگران است. حتی نویسنده‌ای چون غلام‌حسین ساعدی در داستان دندیل، رابطه‌ی استعماری آمریکا و ایران را در سال‌های پس از کودتا، از طریق طرح تمثیلی - استعاری تجاوز یک نظامی آمریکایی به یک زن ایرانی به روایت می‌گذارد. حتی زن و بچه در شماری از داستان‌های آل احمد نیز گاه نمونه‌ی مثالی برای وضعیت کشور است. زن در نقش کشور، و فرزند در جایگاه مردم و باورهای آنان، و شوهران در نقش متولیان و حکومت‌ها. در داستان کوتاه بچه‌ی مردم از آل احمد، زن داستان که مجبور می‌شود بچه‌ی خود را در خیابانی شلوغ رها کند تا شوهر جدید او را بپذیرد، نمادی از کشور ایران است که باید باورها و تعلقات و عشق و علاقه‌های پیشین را از خود دور کند تا برای متولیان جدید امور، که غرب و استعمار باشند مقبولیت پیدا کند. داستان شوهر امریکایی - در مجموعه‌ی پنج داستان - از آل احمد نیز ماجرای یک دختر ایرانی است که با شیفتگی تمام با یک معلم زبان امریکایی در ایران ازدواج می‌کند و به امریکا می‌رود. دختری که از نوجوانی با فرهنگ و رفتارهای امریکایی در خانواده‌ی خود - مصداقی از یک خانواده‌ی غرب زده - بار آمده است و شناخت چندانی از وطن خود ندارد و در نهایت نیز نمی‌تواند خود را با جامعه‌ی امریکا تطبیق بدهد، دوباره به ایران باز می‌گردد. (آل احمد، ۱۳۶۳: ۶۷ - ۸۲)

آل احمد در کتاب در خدمت و خیانت نیز از یک نقشه‌ی ایران صحبت می‌کند که در «کلاس‌های آخر دبستان» در مدرسه دیده بوده که آلمانی‌ها چاپ کرده بودند و در آن، کشور ایران را به شکل زنی به تصویر کشیده بودند که سر در آغوش شاه ایران داشته است. «یادم است در همان ایام، کمپانی داروسازی بایر آلمان نقشه‌ی ایرانی چاپ کرده بود به شکل زن جوانی و بیمار و در بستر خوابیده - و لاید مام میهن! - و سر در آغوش شاه وقت گذاشته و کوروش و



داریوش و اردشیر و دیگر اهل آن قبیله از طاق آسمان پایین آمده، کنار درگاه (یعنی بحر خزر) به عبادتش! و چه فروهری در بالا سایه افکن بر تمام مجلس عبادت و چه شمشیری به کمر هر یک از حضرات با چه قبضه‌ها و چه زرق و برق‌ها و منگوله‌ها!» (آل احمد ۱۳۵۶ الف : ۳۲۵)

خشونت در زبان و بیان

- مشروعه خواهان علاوه بر استفاده از رساله‌های توضیحی و تحلیلی، و کتاب‌های داستانی با زبان و بیانی تند و تعصب‌آمیز و تحقیرکننده برای اقناع مخاطبان و مخالفان خود، که چندان تأثیری بر اقناع آنان نیز ندارد، در موقعیت‌های حساس، هیچ ابایی از توسل به خشونت و تمسخر و حتی استفاده از اسلحه برای مبارزه با مخالفان خود ندارند. تمسخر دانش آموزان دارالفنون به وسیله‌ی شخصیت‌های سنت‌گرای داستان‌های شیخ و شوخ و درخواست شیخ فضل الله نوری از محمد علی شاه برای مسلح کردن طرفداران او به قصد دفاع از سلطان اسلام (در نامه به مشیر السلطنه: رسائل مشروطیت، ج ۱: ۸۷ - ۸۸) و اصرار شیخ به محمدعلی شاه که مجلس را به توپ ببندد (مجد الاسلام، تاریخ انحطاط مجلس: ۲۸۵ - ۲۸۶؛ به نقل از: طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۳۵ - ۴۳۶) نمونه‌هایی از رفتار دسته‌ی اول، و رفتار و گفتار پر خشم و خروش آل احمد و شریعتی در هنگام سخن‌رانی و در آثار نوشتاری، و تشکیلات نظامی فداییان اسلام و بعضی گروه‌های سنت‌گرای عصر پهلوی نیز نمونه‌هایی از رفتار گروه دوم می‌تواند باشد. البته در مقابل آن‌ها، تجددگرایان نیز از همه‌ی امکانات نظامی و امنیتی و قدرت سیاسی و اقتصادی و رسانه‌ای، و توان آموزشی و پرورشی نهادهای حکومتی در کل مملکت برخوردار بودند و شاید در این رابطه‌ی نابرابر، سنت‌گرایان گریزی از آن گونه خشونت‌ها نداشتند؛ چون آن‌ها نیز در پی آن بودند که به نوعی، موجودیت آن گونه مخالفت‌ها را اعلام کنند و صدای خود را به گوش مردم برسانند.

اما نفس استفاده کردن از ساختارهای نمایشی و روایی برای طرح موضوعات سیاسی و تحلیلی، حتی اگر با سبکی بسیار ابتدایی و به دور از هرگونه هنرنمایی‌های ادبی انجام بگیرد باز یک کنش کاملاً مثبت و مترقی اجتماعی است و نشان دهنده‌ی گرایش گروهی از جامعه‌ی فرهنگی به بازآفرینی نوعی گفتگوی دموکراتیک در باب مسائل حساس سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. متوسل شدن به نوشتن و گفتگو کردن، حتی اگر به قصد منکوب کردن مخالف یا رقیب باشد، به شرط آن که امکان همسان هم به طرف مقابل داده شود، یک حرکت پیش‌رفته در جامعه است که به جای بهره‌گیری از اسلحه و صدور حکم تکفیر و طرد و جار و جنجال‌های اجتماعی، از یک وسیله‌ی مکتوب و معقول، مستند و مستدل برای اقناع دشمن و دوست استفاده می‌شود. ولی با قدرت‌یابی یک نظام استبدادی دیگر، و تسلط نظام تک‌صدایی بر جامعه و جانب‌داری نسبی آن از یکی از سویه‌های آن جدال، که تجددگرایی باشد، سویه‌ی دیگر، سخت‌گیری‌های خشونت‌بار حکومتی را - که نمونه‌های ملموسی از آن در پنج داستان آل احمد به تصویر درآمده است - اغلب با سکوت و گاه با بهره‌گیری از خشونت‌های مقطعی پاسخ می‌گویند و مجموعه‌ای از کینه‌ها را در درون خود انباشته می‌کند. از آن جایی که سنت‌گرایان در میان گروه‌های بسیاری از مردم از اعتبار و اعتماد فراوانی برخوردار هستند، کینه‌های نهفته در دل آنان از طریق مجالس و محافل و تعلیمات مذهبی به عموم مردم و فرزندان آنان منتقل



می‌گردد و به این طریق، حکومت، مشروعیت خود را در منظر عموم مردم از دست می‌دهد. اقدامات متعدّد حکومت برای ایجاد مشروعیت و استمرار بقا، از جمله افزایش ارتباط و اتکا به بیگانگان، نتیجه‌ی وارونه به همراه دارد و باعث گسترش دامنه‌ی بی‌اعتمادی‌ها در مردم می‌شود.

استفاده‌ی ابزاری از روایت

– یک واقعیت دیگر در باره‌ی آل احمد این است که او پس از گذشت چند دهه از دوره‌ی مشروطه، در نگارش داستان اندیشه یا ایدئولوژیک خود، همان راهی را می‌رود که نویسنده‌ی ناشناس داستان شیخ و شوخ و میرزا حسن انصاری؛ یعنی استفاده‌ی ابزاری از روایت، در ضعیف‌ترین وضعیت هنری. قربانی کردن همه‌ی هنرهای روایی در برابر موضوع و درون‌مایه، و آفرینش روایت‌هایی که بسیاری از ابتدایی‌ترین خصوصیت‌های داستانی در آن‌ها رعایت نشده است؛ روشی که در ادبیات کلاسیک فارسی از عمومیت برخوردار بود اما در دنیای مدرن به کناری نهاده شد و تنها طرفداران ادبیات ایدئولوژیک از آن استفاده می‌کنند. این رفتار در سال‌های انقلاب و دوران جنگ و پس از آن، به وسیله‌ی شماری از نویسندگان نهادهای دولتی بار دیگر تکرار می‌شود. یعنی در طول صد و اند سال، شگردها و فنون روایی در حوزه‌ی ادبیات تعلیمی و مذهبی، تغییر و تکامل چندانی پیدا نمی‌کند. حال آن که در گذشته‌های دور نیز، حتی شاعری چون مولوی، به رغم استغراق در حالات و عوالم عرفانی، و سعدی در جهان‌گردی‌های طولانی خود، از بهترین شیوه‌های روایت در داستان‌های تعلیمی خود استفاده می‌کنند. طرح و ساختار و پرداخت و حتی لحن و زبان داستانی در روایت‌های مولوی، و هنرنمایی‌های زبانی و روایی و ساختارهای پر ایجاز و مینی‌مالیستی سعدی واقعاً خیره کننده است.

آفرینش شخصیت‌هایی در داستان که به رغم متعدّد بودن، با یکدیگر در همسویی و همفکری کامل هستند و در انکار وضعیت موجود یک صدای قدرتمند و غالب را تشکیل می‌دهند و روایت‌ها، مصداق اعلامی از رمان‌های تک صدایی محسوب می‌شوند از نکته‌های مشترک در شیوه‌ی داستان نویسی ایدئولوژیک آل احمد در نفرین زمین و میرزا حسن خان در نوش دارو و گنجینه‌ی انصار است. ساختار روایی این نوشته‌ها که ترکیبی از نمایشنامه و داستان و تحلیل‌های مقاله‌وار است، نه داستان در معنای متعارف آن سال‌ها است و نه نمایشنامه. به دلیل آن که ماجرای داستان‌ها شباهت تمام عیاری به متن یک مقاله دارد که گویی هر پاره از آن را هر بار یک شخصیت بازگو می‌کند تا نه شخصیت احساس خستگی کند و نه مخاطب احساس یک‌نواختی. در نفرین زمین آل احمد، به رغم تکامل یافتگی شیوه‌ی روایت در مقایسه با داستان‌های دوره‌ی مشروطیت «گویی همه، از درویش گرفته تا جوانک شهر دیده و پسر مالک و نقاش دوره‌گرد و دیگران، جمع شده‌اند تا هر یک بازگو کننده‌ی بخشی از نظرهای اجتماعی نویسنده باشند.» (میرعابدینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۲۱)

یک زمانی، در تاریخ داستان نویسی، همین موضوع ترکیب گونه‌های ادبی، که انصاری در دو رساله‌ی خود از ترکیب سه گانه‌ی روایت، نمایش، و تحلیل استفاده کرده است و آل احمد از روایت و تحلیل، نامش کم توجهی به روایت پردازگی و مخلوط کردن مقوله‌ها و درآمیختن روایت با عناصر غیرروایی تلقی می‌شد و به ناشی‌گری در روایت پردازگی



و استفاده‌ی ابزار از آن نسبت داده می‌شد و مذموم شمرده می‌شد. اما امروزه با متداول شدن شیوه‌های پسامدرنیستی، این گونه ترکیب سازی‌ها به بخشی از شگردهای داستانی تبدیل شده است و نمی‌توان عیبی بر آن گرفت. شگرد دیگر، گریز زدن شخصیت‌ها به عنوان و موضوع کتاب و دغدغه‌های انصاری با ذکر صریح نام او در روایت است که نوعی مداخله‌ی مستقیم نویسنده در روال روایت‌گری محسوب می‌شود و با سنت داستان نویسی گذشته که در آن نویسنده حضوری کاملاً نامرئی داشت مغایرت دارد. اما آشکارسازی و حتی مکالمه‌ی نویسنده با شخصیت‌ها و خوانندگان، یک شگرد فرامدرنیستی است که امروزه آن را موجه می‌شمارند. از این منظر، با آن که در هنر روایت‌گری، کارنامه‌ی انصاری، در برابر آثار آل احمد جلوه‌ی چندانی ندارد، اما با همان بضاعت اندک، کار انصاری با نوآوری‌هایی همراه است که همانند آن را در شگردهای داستان نویسی آل احمد نمی‌توان دید. «خاک ایران را زیر پا سپردم، تمام منابع نفع و امراض و علاجش را استقصا کردم، ولی یک هم‌درد ایران دوست نیافتم. آن چه هستند، یا جاهل‌اند یا مغرض یا هر دو. و رنود و قلندر، دانایان بی‌غرض را مقتول و مطرود می‌خواهند. آنان هم از غصه‌ مردند یا مدقوق [= دچار دق] شدند، مانند صدر الادبای انصاری و امثال او که در ششدر حیرت به گرفتاری افتاده‌اند. مبهوت‌اند چرا تا این حد وزرای شاه مات‌اند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۶۹)

استفاده از زبان و اندیشه‌ی ترکیبی

– نثر آل احمد و شریعتی نثری تند و تیز و پر از خشم و خروش و درآمیخته با عناصری از ادبیات کهن و زبان ادبی، و زبان و فرهنگ توده‌های مردم است. اندیشه‌های آن دو نیز علاوه بر سرچشمه‌ی اصلی که اعتقادات و سنت‌های دینی است، به شدت متأثر از آموزه‌های دنیای مدرن، یعنی پاره‌هایی از اندیشه‌های لیبرالیستی و آموزه‌های مارکسیستی است. علی میرسپاسی، با آن که «گفتمان غرب زدگی» آل احمد را «رمانتیسیسم ضد مدرنیزاسیون» قلم‌داد می‌کند و آن را با «جنبش‌های مدرنیسم ارتجاعی در آلمان» مشابه می‌شمارد، (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۱۶ – ۲۱۷) اما در نهایت بر این اعتقاد است که دیدگاه‌های آل احمد را نمی‌توان به «جدلی ضد غربی فروکاست» و «گفتمان شریعتی» نیز به جای صحنه گذاشتن بر «دوگانگی شرق و غرب»، «از گفتگو میان آن دو به منظور تعریف یک مدرنیته‌ی کارآمد» دفاع می‌کند. (همان: ۲۰۸ و ۲۰۰) از این منظر می‌توان گفت به همان سان که نثر آنان جامع اغلب زیبایی‌های زبان قدیم و جدید فارسی است، اندیشه‌های آنان نیز جامع مقبول‌ترین اندیشه‌های دنیای مدرن، به علاوه‌ی بخش‌هایی از آموزه‌های دینی است؛ پس زبان و اندیشه‌های آنان از ساختاری ترکیبی و تلفیقی – یا همان التقاطی، البته نه در معنای منفی این کلمه – برخوردار است.

– نکته‌ی جالب‌تر این است که به رغم چند دهه فاصله‌ی زمانی و نبود تأثیرپذیری مستقیم بین این دو نویسنده، برخی از خصوصیات نثر در نوشته‌های آل احمد شباهت بسیار به نثر میرزا حسن انصاری دارد. از جمله: تفتن‌ورزی در زبان به ویژه حذف افعال و جا به جایی سازه‌ها در کلام، متغیّر کردن طول گزاره‌ها به تناسب موقعیت و موضوع از طریق ترکیب جملات کوتاه و متوسط با جملات طولانی، تأثیرپذیری از واژگان و گزاره‌ها و لحن رایج در زبان گفتار و ترکیب آن با شماری از اصطلاحات عامیانه. آل احمد به دلیل تحصیل در رشته‌ی ادبیات فارسی، گاهی در بازی‌های



زبانی و ادبی، چیزی کم‌تر از نویسندگان عصر مشروطه ندارد. «اکنون از آن دو حریف قدیم [ما و غرب] - چنین که می‌بینید - عاقبت یکی جارو کننده‌ی میدان از آب درآمد است و آن دیگری صاحب معرکه است. و چه معرکه‌ای! معرکه‌ی اسافل اعضاء و تحمیق و تفاخر و تخریر. تا نفت را بار بزنند!» (آل احمد ۱۳۵۶ ب: ۵۴)

نمونه‌ی جملات بی‌فعل از انصاری: «باری! نقص آن جاست اطفال را پارسی نیاموخته، از ده سالگی نزد معلّمین ناقص به پارسی خواندن گذارده، با بعضی مقدمات متفرّقه‌ی جغرافیا و هندسه و حساب. همین که بیست ساله شد، اوّل غرور شباب و شهوت‌رانی از مدرسه به خیابان آمده سیر زنان دل‌فریب نموده، دیگر وارفته. بیش از ده کتاب مقدماتی، نخوانده، چند مسئله‌ی فیزیک است و شیمی ناقص، چهار عمل اصلی حساب و جبر و مقابله، یک دوره جغرافیا، مقداری هیئت جدید، دو هزار لغت ملفوظ که چهار روز به مکالمه نپردازند، محفوظ نمی‌ماند. به یک «بانژور موسیو» یا «کمانت پرتو» همه‌ی خلق را به نظر بندگی می‌نگرند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۰)

نمونه‌ی جملات بی‌فعل و گفتارگونه از آل احمد: «آن وقت خود حمام؟ عین کلاه نمدی‌های غول‌های بیابانی، کنار میدان گاهی ده جامانده. یکی بزرگ در وسط. با سوراخ‌های عرق‌گیر بالا. و کوچک‌ترها مال بچه غول‌ها، در اطراف اوّلی. و همه شوره بسته و قاچ خورده و دمرو، پهلوی هم چیده. و تلنبار بزرگ بوته‌های تیغ و گون بر گوشه‌ای از این بساط، هرمی افراشته. هم‌چون مناره‌ی شاخص آبادی. یا برج آتش‌گیرانه. به جای آتشگاهی که با آمدن مسلمانی زیر زمین فرورفته. و کناری، دری بی‌چارچوب. و بعد پله‌های بلند و گود. و بعد رخت‌کن. حوضکی در وسط و شاه‌نشین‌ها اطراف. و همه خالی و بی‌فرش. و لخت می‌شوم. و بعد راهروی تنگ. و بعد دری چوبی و خیس و لزج. و بعد هرم آب داغ. و بوی پرک و ترشال و دود چپق به هم آمیخته. بعد پله‌هایی دیگر. سیمانی و لیز. و حفره‌ای در آن ته. با سه تا دوش بالا سرش. همه زنگ خورده. و شیرها آب چکان.» (آل احمد ۱۳۵۷ ب: ۱۵۹)

گرایش انصاری و آل احمد به نحو و لحن و واژگان گفتاری و گاه عامیانه، برخاسته از این واقعیت است که قرار دادن همه‌ی توانایی‌های فکری و هنری خویش در خدمت توده‌های مردم، نیازمند استفاده از ابزارهای هم‌دلی و هم‌زبانی است و زبان و امکانات موجود در آن، یکی از آن ابزارها است که می‌تواند نمونه‌ی ملموس و مجسمی از همراهی با خواسته‌های مردم و اهمیت دادن به فرهنگ آنان باشد. به این دلیل است که انصاری از زبان ساده‌ی گفتاری برای طرح انتقادهای خود استفاده می‌کند، و آل احمد علاوه بر زبان ساده، از امکانات زبان کنایی و اصطلاحات و لحن بیان عامیانه و گفتاری نیز به فراوانی در نثر خود بهره می‌گیرد تا بیانش از قاطعیت لازم برای انکار وضعیت‌های ناخواسته در جامعه و تأثیرگذاری بر مردم برخوردار باشد.

به کارگیری طنز و کنایه

- انصاری نیز مانند آل احمد در بعضی از موقعیت‌ها از زبان طنز و تمسخر و کنایه و تعریض برای طرح مسائل استفاده می‌کند. چون طنز، نوعی مبارزه‌ی زبانی و هنری ملایم با رقیب و مخالف و دشمن است که در آن، برون‌ریزی کینه‌های درونی به قصد انتقام‌گیری، نقش مهمی در ایجاد آرامش روانی دارد. در جامعه‌ای که رفتار آن براساس دروغ و دغل‌بازی و وارونه‌نمایی باشد، هیچ عیبی ندارد که شیوه‌ی انتقادگری هم بر مبنای همان منطق مرسوم و مقبول در



جامعه، مبتنی بر تمسخر و تحقیر و تحریف واقعیت‌ها و برجسته‌نمایی عیب‌ها و کاستی‌ها باشد. انصاری در جایی از نوش‌دارو چنین می‌نویسد: «از روزی که بچه‌بازی پیش آمد، ایران ما نو شد و کهنه پرستی منسوخ گردید. قلمدان کار حسن لال را ندیدی؟ نقاش، سر تُرک بچه‌ای را از رَحِمِ مادر بیرون آورد و عریضه به دست که: نه ماه است خون دل می‌خورم، طی مراحل می‌کنم، خدمت به دولت نموده، مواجب و جیره «رِ مَنَه». شغل و منصب «تَمَنَّا السیترم». نشان و درجه «ورون». مأموریت و انعام. آن گاه فرمان سرتیپی با حمایل و سردوشی گرفته بیرون آمده حمایل را بند قنذاقه‌ی او نمودند و در گهواره‌اش خواباندند. سالی نگذشته، شب‌ها نمی‌خوابید. دایه می‌گفت: لُوْلُو بیا! آقای سرتیپ را بخور. جوان: پس چرا موسیو لُوْلُو از بلژیک به خوردن مستوفی خراسان آمد؟ یاد داری برای قبض مقرری منزل معتمد السلطنه رفتیم. هفت ساله طفلی نشسته، درست زبان نگشوده، شکسته بسته می‌گفت: خانم گفته، تومانی بیج عباسی بجیرم و مَهر کنم. لُوْلُو دخل او را با مالیات خراسان یک مرتبه به بلعیدن داد و می‌گفت: من مشهدی لُوْلُویم.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۸۶)

طنزهای تلخ سیاسی و اجتماعی، و طنزهای شیرین زبانی که از خصوصیات سبکی در نوشته‌های آل احمد در اغلب کتاب‌ها به خصوص در سنگی بر گوری، و شماری از داستان‌های دید و بازدید و زن زیادی است، نمونه‌های به نسبت همسانی نیز در نوشته‌های انصاری دارد. او نیز هنگامی که گستره‌ی نارسایی‌ها و ناتوانی‌ها را در کنش‌های سیاست-مداران عصر مشروطه به روایت می‌گذارد، گاهی زبانش از روال عادی خارج می‌شود و جنبه‌ی طنز و تمسخر به خود می‌گیرد. در نوش‌دارو می‌نویسد: «اما وزارت جنگ رحمۀ الله علیه؛ با کسی جنگ نداریم. رمل بینداز، به جریده‌نگاران رشوه بده، نامه‌ی مجعولی درج کنند. رهگذری را یاغی، و گنده دزدی را طاغی، گریه‌ی ابوهریره را شیر درنده قلم دهند، به اسم سوار، چیزی بگیرند و بُنه پا را سرهنگ شمارند.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۶۶)

آل احمد نه تنها در بسیاری از نوشته‌های خود، بلکه در آن نثر خاصی که خود پدید آورده همواره از کنایه و طعن و تعریض به عنوان ویژگی اصلی کلام استفاده‌ی فراوان می‌کند. اما چون در همه جا - جز در سنگی بر گوری - به طرح موضوعات اجتماعی و فرهنگی و حتی سیاسی جدی می‌پردازد از دامن زدن به جنبه‌های طنزآمیز وقایع پرهیز می‌کند و با شتاب و اشاره از کنار این گونه موضوعات عبور می‌کند. بر این اساس است که الفاظ و عبارت‌های کنایی و فکاهی در کلام او فراوان است اما صحنه‌های طنزآمیز بسیار اندک است. نمونه‌ی صحنه‌های طنزآمیز را می‌توان در واقعه‌ی فاعل و مفعول بازی دو تا از دانش آموزان در اواخر مدیر مدرسه دید که موجب استعفای مدیر می‌شود؛ و نیز در داستان سیاسی و اجتماعی "تجهیز ملت" که گوش‌های سنگین و رفتار آرام و سخنان یک پیرزن در ماجرای حمله‌ی متفقین به تهران، صحنه‌های طنزآمیز و جذابی در درون یک حادثه‌ی پر هول و هراس پدید می‌آورد. آل احمد وقایع طنزآمیز را نیز در آثار دوره‌ی دوم خود با زبان و بیانی جدی بازگو می‌کند

استفاده از تعبیرات عامیانه

- به کارگیری تعبیرات عامیانه و الفاظ نامؤدبانه نیز از نکته‌های مشترکی است که در رساله‌های عصر مشروطه وجود دارد و هم در نوشته‌های آل احمد. انصاری، عنوان آن بخش از گنجینه‌ی انصار را که مطلبی در باره‌ی خود نقل کرده



است «شَرّ و ور» گذاشته است. (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۲۹) و آل احمد بارها از تعبیرات عامیانه برای معرفی کارهای خود استفاده می‌کند: «و من در حدودی خوش‌حالم که این پرت و پلائی غرب زدگی پس از پنج سال که در خفا - هی مثل آب زیر پی یواش یواش نشت کرده - دارم خودخواهی خودم را ارضا می‌کنم...» (آل احمد، کارنامه‌ی سه ساله، ۱۳۵۷: ۱۶۴) نمونه‌هایی از تعبیرات عامیانه در نوشته‌های انصاری عبارت‌اند از: «شیخی جهان دیده، خرابات دویده، پاردم ساییده» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۱۱) «ثلث دیگر را هم خواهید دید تا فیها خالدون هند می‌برد... خوب است در شَرّ و ور جراید اخبارش را اخطار نمایید. شیخ: بلی! ولی حیف که انصاری نمره‌ی سوم را شعر و معر درج، و خرمهری گفتار خود را با لائی [لائی؟] آب‌دار خاقانی به خرج داده.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۴۰) «اگر پلیتیک‌دان داشتید گرجستان از بی‌ناموسی مردانتان به زنی [کاترین پادشاه روس] التجا نمی‌برد.» (همان: ۴۱۵) «چانه‌ی شما لق بود از بس مهمل را مسلسل گفתי جواب یک مسئله فراموشم شد.» (همان: ۴۲۳)

شماری از تعبیرات عامیانه در نوشته‌های آل احمد در سال‌های پس از کودتا نیز چنین است: هو زدن، لاس زدن، خر رنگ کن، تک و توک، گول‌زنک، پُز دادن، قرتی بازی، اُسّ و قُسّ، قزعبلات، اباطیل، هُرهری مآبی، بی‌بته‌گی (غرب زدگی: ۱۷ و ۲۵ و ۲۷ و ۲۸ و ۷۹ و ۱۳۷ و ۱۸۱ و ۲۱۳ و ۲۱۷ و ۷۶)، «آدم غرب زده قرتی است.» (همان: ۱۴۷)، «یکی زیر دیگ پلوی سفارت را آتش کرد» (همان: ۸۰) «از همین مردم به تو بمیری من بمیرم مالیات می‌طلبد» (همان: ۱۰۵) «پس برویم و همه هُرهری باشیم» (همان: ۱۰۶) «بیکاره‌ترین فرهنگیان مدیران فرهنگند ... بخوریده - ترین افراد نمایندگان مجلس‌اند.» (همان: ۱۴۲) «اغلب نم‌کردگان همین مستشرق‌های غربی‌اند.» (همان: ۱۵۲) «همین غرب که حکومت‌های ما را می‌آورد و می‌برد، سر پا نگهشان می‌دارد، پیزر لای پالانسان می‌گذارد...» (آل احمد ۱۳۵۶: ۱۲۵ و ۷۶) «بزرگ‌ترین تخم دو زرده‌ی ادبی در آن دوره، یک دوره مجله‌ی مهر است.» (آل احمد ۱۳۵۶: ۳۲۳)

- نثری که انصاری برای بخش‌هایی از روایت خود برگزیده است همان لحن و بیان نزدیک به گفتار است که البته در آن سال‌ها به دلیل تازه بودن و نامتعارف بودن در قلم‌رو نوشتار، مطالعه‌ی آن برای مخاطبان آن دوران و حتی دوره‌های بعد با اندکی دشواری همراه بوده است، چون موجب پیچش زبانی و نوعی ناآشنایی نحوی در زبان می‌شده است. اما در حقیقت همین شیوه است که بعدها در سبک داستان نویسی در ایران، به یک روش عمومی بدل می‌شود. نمونه از گنجینه‌ی انصار: «شیخ: همین اسباب خرابی است. انگلیسان هندی صد سال است ساکن آن جا و دو رگ یا بومی هستند. خودشان بیش‌تر ساعی‌اند که هند را از حکم بریتانیا خارج و دولتی مستقل برای خودشان بنمایند. ... انصاری می‌گفت: در بمبئی هزارها در خیابان، هندیان را دیدم عور خوابیده که مسکن نداشتند... دیگر مردم هند روس را هم قبول نمی‌نمایند. خودشان را خلاص از انگلیس نموده، مستملکات انگلستان را آشفته و به او سلام وداع گفته، روس هم چون می‌خواهد مداخله‌ی تازه بنماید همه قسم تحبیب قلوب و سهل معاشرتی و حسن پلیتیک را با هند اول وهله می‌نماید. و بدتر از حالیه چه می‌شود، در سال به سه روپیه می‌گذرانند. یک مشت علف برنج آب پز کرده، با فلفل می‌خورند.» (نجفی ۱۳۷۶: ۴۲۲) این زبان در دوره‌ی آل احمد بسیار روان‌تر می‌شود و حتی با تعبیراتی از زبان



عامیانه درمی‌آمیزد. «از در که وارد شدم سیگارم دستم بود و زورم آمد سلام کنم. همین طوری دَنگم گرفته بود قُد باشم.» «پچه‌ها سکسکه کنان رفتند توی صفا و بعد زنگ را زدند و صفا رفتند به کلاس‌ها و دنبالشان هم معلّم‌ها که همه سر وقت حاضر بودند.» (آل احمد، ۱۳۶۲: ۷ و ۳۰)

البته درپاره‌هایی از نوشته‌های انصاری گاه متن‌های بسیار ساده‌ی گفتارگرا نیز وجود دارد. اما در مجموع، به دلیل آن که هنوز آن شیوه از نوشتن در آغاز راه است، ناهمواری‌های بسیار در اغلب نوشته‌ها وجود دارد که مانع از یک‌دست شدن متن‌ها می‌شود. این نمونه از نوش‌دارو، از سادگی و روانی بسیار برخوردار است: «جوان: این عواید را قبول دارم که شمردی. فواید دیگر هم هست که من و شما نمی‌دانیم و عشر آن چه اساتید فن در نظر دارند و برخاست می‌شود، نیست. اما می‌گویند اصل مالیات‌ها نرسیده. فارس و کرمان دو ایالت عمده‌اند و چیزی نداده‌اند. آذربایجان قرار شده نه بخواهد نه بدهد. خراسان و سیستان مشکلاتی دارد. کرمانشاهان و کردستان و همدان چندی به قید سالار الدوله بود. رشت و مازندران به فرنگ نزدیک‌تر است.» (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۶۲)

نتیجه

اندیشه‌های مشروعه‌خواهی، پس از شکستی که از تندرّوی‌های مشروطه‌خواهان متحمّل گردید، در طول نیم قرن، هم‌چنان مانند آتش زیر خاکستر به حیات خود ادامه می‌داد. اگرچه سرکوب‌های عصر رضاشاهی زمینه‌های طرد و انزوای آن را تشدید کرد، اما سقوط رضاشاه به دست متفقین، و کودتای ۱۳۳۲، چشم‌گروه‌های بسیاری از مردم را به سیطره‌ی قدرت‌های استعماری بر سیاست‌های داخلی حکومت باز کرد. از آن جا که استعمارگران، متولیان دنیای مدرن نیز محسوب می‌شدند، نفرت از بیگانگان استعمارگر، به قلمرو پدیده‌های مدرن نیز سرایت پیدا کرد و شماری از روشنفکران ایران، در چاره‌گری برای رهایی از استعمار خارجی و استبداد داخلی، بازگشت به اندیشه‌های مشروعه‌خواهی را بار دیگر احیا نمودند و نام آن را بازگشت به مذهب و سنت گذاشتند. کینه‌های انباشته در سینه‌ها از واقعه‌ی شهریور بیست و مرداد سی و دو نیز اسباب عمده‌ای برای اقبال گسترده‌ی مردم به دو موضوع سنت‌گرایی و غرب ستیزی گردید. بر این اساس، اگر صدر الادبای اصفهانی، نماینده‌ی مشروعه‌خواهی در دوره‌ی مشروطیت باشد، جلال آل احمد نماینده‌ی دیگر آن است که تقریباً نیم سده پس از او و در دهه‌ی چهارم و پنجم از سده‌ی چهارده خورشیدی، بار دیگر ندای بازگشت به سنت‌ها و باورهای مذهبی سر می‌دهد و برجسته‌ترین آثار خود را با این موضوع به نگارش درمی‌آورد.

در نوشته‌های صدر الادبای اصفهانی و جلال آل احمد، بیش‌ترین تلاش‌ها صرف بیان معایب و یا به عبارت دیگر، تخریب چهره‌ی مدرنیته و مظاهر آن می‌شود، بی آن که کوشش چندانی برای نشان دادن راه درست یا جای‌گزین مناسب از سنت برای مشروطه و مدرنیته انجام گیرد. آن خصوصیات شاخصی هم که آل احمد از آموزه‌های سنتی ذکر می‌کند همه در ردیف همان انکارگری‌هایی است که نوشته‌های خود او - در سال‌های پیش از کودتای ۳۲ - انباشته از آن‌هاست. نوشته‌های آن‌ها سرشار از نفی و انکار است و هر انگاره‌ی تأییدآمیزی در باره‌ی وضعیت موجود، از نظر آنان از کفر ابلیس هم بدتر است. انصاری هم مانند آل احمد فقط یک راه کلی نشان می‌دهد که عبارت است



از: بازگشت به سنت‌های مذهبی گذشته. اما این که آن راه چه ویژگی‌هایی دارد که نه راه مستبدین است و نه راه مرتجعین، و در عین حال، بدیل مناسبی هم برای مشروطه است؟! چندان مشخص نمی‌شود. او نیز همواره در پی ایرادتراشی است و هر بار جویای تحولاتی است که استقرار چند ساله‌ی مشروطه در ایران باید با اعجاز‌گری به انجام می‌رسانیده اما چنین نکرده است. به نظر می‌رسد او خواهان بازگشت بی‌چون و چرا به دوران گذشته است، اما به دلیل وقوع تغییرات فراوان در جامعه، نمی‌تواند آرزوی خود را آشکارا بر زبان بیاورد. آل احمد، اما انعطاف بیشتری دارد و در آثار متعدد پیشین خود نشان داده است که طرف‌دار گرایش‌های مدرن در سنت است. در نوشته‌های این دوره، او نیز جز طرح یک بازگشت کلی به مذهب، و اشارات اندک به پاره‌هایی از جنبه‌های مبارزه جویانه‌ی سنت، که آن‌ها نیز فقط برای تخریب وضع موجود می‌توانند نقش کاربردی داشته باشند از خصوصیات دیگر سنت سخن نمی‌گوید. آن‌ها به تعبیر شفیعی کدکنی، از مصداق‌های "روشنفکران نمی‌خواهم" هستند و نه "روشنفکران چه می‌خواهم". علاوه بر این، انصاری و آل احمد برای تأثیرگذاری بر جامعه، نه تنها از احساسات مذهبی، بلکه از احساسات ناسیونالیستی، و احساسات ناموسی مردم نیز استفاده می‌کنند تا تنفر مردم را نسبت به بیگانگان تشدید کنند. تشبیه وطن به زنی که می‌خواهد به ازدواج بیگانه درآید یا در ازدواج با بیگانه دچار فروپاشی خانوادگی شده است - بچه‌ی مردم و شوهر امریکایی از آل احمد - و ماجرای سه طلاقه کردن ایران به عشق منکوحات فرنگی در رساله‌های انصاری که به تأثیر از آن‌ها، آثار همسان بسیار در عصر پهلوی پدید آمده است نمونه‌هایی از تحریک ناسیونالیستی و ناموسی به طور هم‌زمان است.



کتاب‌نامه

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۸) ایران بین دو انقلاب، ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، چاپ سوم، تهران، نشر نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۲) اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون، چاپ چهارم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- آل احمد، جلال (۱۳۴۹) دید و بازدید، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۶ الف) در خدمت و خیانت روشنفکران، چاپ سوم، تهران، انتشارات رواق.
- _____ (۱۳۵۷ الف) کارنامه‌ی سه ساله، چاپ سوم، تهران، انتشارات رواق.
- _____ (۱۳۵۷ ب) نفرین زمین، چاپ دوم، تهران، انتشارات رواق.
- _____ (۱۳۵۶ ب) غرب زدگی، تهران، بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۲) مدیر مدرسه، تهران، انتشارات رواق.
- _____ (۱۳۶۳) پنج داستان، چاپ چهارم، تهران، انتشارات رواق.
- رنجبر، ابراهیم (۱۳۹۱) بررسی و تحلیل آثار جلال آل احمد، تهران، انتشارات آیدین.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (تألیف، تصحیح و تحشیه) (۱۳۸۷) رسائل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)، تهران، انتشارات مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
- صدر هاشمی، محمد (۱۳۶۳) تاریخ جراید و مجلات ایران، ج ۴، اصفهان، انتشارات کمال.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) تأملی در باره‌ی ایران، نظریه‌ی حکومت قانون، تبریز، انتشارات ستوده.
- مراغه‌ای، زین العابدین (۱۳۶۲) سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او، با مقدمه و حواشی محمد امین، چاپ دوم، تهران، نشر سپیده.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷) بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر، اینترنت، کتابخانه‌ی سایت نسیم مطهر.
- میرزایی، حسین (۱۳۸۰) جلال اهل قلم، زندگی، آثار و اندیشه‌های جلال آل احمد، تهران، انتشارات سروش.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳) تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی، ترجمه‌ی جلال توگلیان، تهران، نشر ثالث.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۷۷) صد سال داستان نویسی در ایران، ۳ جلد، تهران، نشر چشمه.
- نجفی، موسی (۱۳۷۶) بنیاد فلسفه‌ی سیاسی در ایران (عصر مشروطیت، تلاقی اندیشه‌ی سیاسی اسلام و ایران با غرب، به انضمام دوازده رساله‌ی مهم سیاسی، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.



The Similarity between Jalal Al-e- Ahmad and Sadro-al- Odaba of Isphahn's Thoughts

Ghahreman shiri¹
Fatemeh Hooshmandi Yavar²

Abstract:

Sadr was a religious writer in the Constitutional Era, which nearly half a century before Jalal, in his literary analyses has suggested some inferences, reasons, and solutions that have wonderful similarities to Jalal's thoughts. His critiques including matters like the infatuation with Islamic covering, ethics, manners, politics, Western culture, the silence and seclusion of religious leaders about social changes and revolutions, the inability of schools and universities in not to be influenced by technology and colonization by Western colonizers, have a thorough similarity with Jalal's inferences. His use of narrative-analytical, and monophonic writings, and simple, and conversational language remind us of Jalal's writing style, and his solutions, to get rid of Westernization, are exactly the same as Jalal's. To him, these solutions include the return to the traditionalism and religious beliefs, because religion, more than anything else, has a very strong position among people, and can make them united.

Key terms: Sadr, Westernization, traditionalism, Constitutional Era, Pahlavi Era.

¹ . Full professor of Bu-Ali Sina University of Hamedan

² . MA of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University of Hamedan