از "آتش خاموش" تا "سووشون"

مقایسه ای میان دانشور و آل احمد

رضا انزابی نژاد*

ابراهیم رنجبر •

چکیده

جلال آل احمد و **سیمین دانشور** پیش از رابطه‌ی زناشویی ظاهراً دو دیدگاه متفاوت داشته‌اند، ولی پس از آن، در آثار این دو به رغم یکسان بودن نسبی دیدگاهها، با دو سبک و برداشت جداگانه روبرو مـی‌شـویم. در این مقاله تفاوت ها و تشابهات این دو را بررسی می کنیم.در بخش تفاوت ها، ابتدا تفاوت تجارب و دیدگاه ها و سپس تفاوت برداشت ها و سبک ها را، و در بخش تشابهات اتحاد دیدگاه، یگانگی هـا و شـباهت هـای مشاهدات و تجارب و همانندی های موضوعات آثار را به تفصیل بررسی می کنیم. همه ی این مباحث مبتنی هستند بر برداشت ها و سبک های منعکس شده در آثار این دو.

کلید واژه ها: دیدگاه Point of view ، سبک style ، برداشت deduction تشابه Similarity و تفاوت difference.

* * *

مقدمه

بـدون تـردید آل احمـد و دانشور به عنوان دو نویسنده ی بزرگ ایرانی مطرحند اما سنجیدن مراتب این دو با موازین یکسان منطقی به نظر نمی رسد چون اولی سیاست مداری است اهل قلم که به سعادت مـردم ایران می اندیشد ولی دومی نویسنده ای است حکیم با مایه های شاعرانه و عواطف خاص مادرانه کـه بـه مطلق انسان بیش از انسان مقید به مرز خاصی توجه دارد.[1] پس باید تفاوتی بنیادی بین آثار این دو باشد.

---

* عضو هیأت عملی دانشگاه فردوسی مشهد .

• دانشجوی دورهٔ دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز.

نگـارنده در مقایسه ی این دو مکتوبی مستوفا ندیده است بنابراین به حکم ضرورت معرفی متفکران هـر قومی و به بهانه ی فرصتی که پیش آمده بود، به قدر وسع خویش بدین امر همت گماشت و آن چه در این مقال آمده است حاصل مطالعه ی تمام آثار و مقایسه ی چند اثر است.

تفاوت در دیدگاه و تجربه

دانشـور و آل احمـد در بهـار ۱۳۲۷ بـا هـم آشـنا مـی شوند و این آشنایی دو سال بعد به رابطه ی زناشویی، با ثمرات منحصر به فردش، منتج می شود.

در همیـن سـال شـانزده داسـتان کوتاه دانشور در مجموعه ی **آتش خاموش** منتشر می شود که تردیدها، آرزو ها، آرمان ها و عموماً مسائل مربوط به عشق و ازدواج و تنهایی زنان، جدال درونی نویسنده بـر سـر دو راهی جاذبه های لذات زودگذر عشق جوانی و لذات موهوم پای دار زناشویی و پندهای پیرانه ی نویسـنده‌ی جوان، مفاهیم کلی و مبهم و قالبی از جمله مرگ و حیات، عشق و فداکاری و موضوعاتی ازایـن قبـیل، بـا "کیفیتـی رمانتیک، ... سطحی و با بیانی عادی و گاه ژورنالیستی به نمایش گذاشته شده اسـت"، (میرصـادقی،۱۳۸۲ : ۱۰۲). منـتقدی طـرز آن را "کلـی بافی احساسات زنانه و دخترانه" نام نهاده اسـت، (قاسم زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۵). ظاهراً به همین دلیل است که نویسنده به تجدید طبع آن "رضایت نداده است" ، (پاینده، ۱۳۸۱ : ۷۲)

آل احمـد در دهه ی بیست آثار و سرگذشت هایی دارد: قصه ی **زیارت**، مجموعه قصه های کوتاه **دیـد و بازدید عید**(۱۳۲۴)، **از رنجی که می بریم** (۱۳۲۶) و **سه تار** (۱۳۲۷) ، و **حزب توده بر سـر دو راه** (۱۳۲۶) را منتشـر و **محمـد آخـر الـزمان** را از **پـل کـازانو** (۱۳۲۶)، **قمار باز** را از **داستایوسـکی** (۱۳۲۷)، **بـیگانه** (۱۳۲۸) و نمـایش نامـه ی **سوء تفاهم** (۱۳۲۹) را از **آلبرکامو** ترجمه و منتشر می کند. با اندیشه های **کسروی** (۱۳۲۲) و با **نیما یوشیج** (۱۳۲۵) آشنا می شود. پس از سه سال عضویت، از **حزب توده** انشعاب و هم راه چندتن از انشعاب کنندگان **حزب سوسیالیست توده ی ایران** را تاسیس (۱۳۲۶)و در **حزب زحمت کشان ملت ایران** (۱۳۲۹) و مدیریت و انتشار چند مجله در همین راستا مشارکت می کند.

این تجارب انبوه قلمی و سیاسی، استقرار در معرض هجوم امواج افکار نوی که از مرزهای شمالی از سوی کشوری می رسید که از استغراق در تلاطم امواج شور انقلاب سوسیالیستی رها نشده، گرفتار جنگ گسترده ی جهانی با تبعات نوو خاصش می شود ولی در عین حال پایگاه های جدید در ممالک دور و نزدیک جهان می جوید، تاثر و تحیر از آشفتگی های ریشه دار اجتماعی و سیاسی و شدید تر از همه اقتصادی داخلی که با هجوم متفقین و تغییر حکومت مرکزی در ایران، به اوج خود می رسد و زمینه را برای تولد احزابی فراهم می کند که سنگ حمایت توده و بیداری آن و استقلال و احیای عظمت ملی ایران را به سینه می زنند اما برخی برخلاف ادعای خود سر از گریبان دشمنان ایران بر می آورند، و قرار گرفتن در موضع کشمکشی که از تهاجم افکار و ارزش ها و روابط نو به ارزش های ملی و دینی سنتی به وجود آمده است، آل احمد را که از خانواده ای با سنت های دینی، جدا شده و به حزبی با گرایش های نو و مخالف پیوسته و خواه ناخواه تعلیماتی دیده و تاثیرهایی پذیرفته، به گونه ای ساخته است که با دانشور تفاوت های بنیادی و فطری دارد. تفاوت های بنیادی برخاسته از باورها و سنن خانوادگی و تعلیمات حزبی این روحانی زاده ی توده ای است با آن دانشور که در خانواده ای غنی، مرفه و در عین حال متجدد بالیده است و آتش فقر را در خرمن دیگران تماشا و هوس کرده است که بدان نزدیک شود (حریری،۱۳۶۶ : ۲۳-۲۴) و این افتراق تا آن جا است که پدر روحانی آل احمد ازدواج وی را با زن مکشوفه طرد کرد، (گلشیری، ۱۳۷۶ : ۱۵۶) و تفاوت فطری ناظراست به آن چه از تفاوت خلقت زن و مرد برمی خیزد، علی الخصوص که جلال مردی است تند، آتشین مزاج، تیزبین، نامتحمل و صاحب دیدگاهی خاص ولی دانشور در عین تیزبینی و اندیشه وری طبعی لطیف و شاعرانه وخویی متحمل و بردبار دارد، (پیشین، ۱۶۲- ۱۶۳)

این تفاوت های فطری، تربیتی و تجربی ناگزیر به صورت طبیعی در آثار این دو تا آغاز ازدواج متجلی است اما پس از آن کار از لونی دیگر پیش می رود و بسیاری از تفاوت ها به تشابهات و تاثیر و تاثر ها بدل می شود و آن چه مسلم است تحول و تغییری است که در مسیر آثار دانشور از نظر فکر و محتوا، و ثبات و دوامی است که در آثار آل احمد مشاهده می کنیم.

آل احمد از نخستین قدم برای توده ی مردم نوشت و گاهی از راه های رفته بازگشت و با نگرشی دوباره از سرگرفت اما در هر حال گوشت و خون سخن او همان است که بود.

البته قصد نگارنده بحث از جریان افکار وی نیست و این خود مقالی دیگر می طلبد.

در مدت بیش از یک دهه (تا سال ۱۳۴۰) از دانشور جز چند ترجمه دیده نمی شود. وی در مسیر تحصیل و کسب مدرک، و نگرش و اندیشه اش در دوران دگردیسی که شرط ذاتی تفکرهای پویا است، به سر می برد.

در سال ۱۳۴۰ ده قصه ی وی در مجموعه ی **شهری چون بهشت** منتشر می شود . در فاصله ی انتشار این دو مجموعه از تقلید از تکنیک داستان نویسی **او. هنری** به "چشم داشت" به نویسندگانی چون **فاکنر**[۱] (۱۸۹۷- ۱۹۶۲) ، **همینگوی**[۲] (۱۸۹۹- ۱۹۶۱) و **چخوف**[۳] (۱۸۶۰- ۱۹۰۴) می رسد، (پیشین ، ۳۷). موضوعات این داستان ها با داستان های **آتش خاموش** تفاوت های ایدئولوژیک دارند. در گزینش موضوعات این داستان ها به مسائل مهم اجتماعی از جمله فقر و بی سرپرستی خانواده ها، گم شدن ارزش های ملی بر اثر سیطره ی ارزش های فرهنگ بیگانه، توجه و لزوم گرایش به خلق و خوی سنتی مردم، برابر هم نهادن زندگانی طبقاتی و معارضات فقر و غنا و بن مایه هایی از این دست، عنایت پذیرفتاری و تبلیغی شده و در ارائه ی آن ها شیوه ای رئالیستی، جدی و موثر به کار رفته است.

اما دانشور نه با این قصه ها بلکه با رمان **سووشون** (۱۳۴۸) به شهرت می رسد. فصل بندی اندیشه های انسجام یافته در این رمان را در مجموعه ی داستانی **به کی سلام کنم** (۱۳۵۹) می بینیم.

با توجه به این دو اثر اخیر و مقایسه ی آن ها با آثار آل احمد، نظر برخی منتقدان را در انتساب رابطه ی معیل و عیال بین این دو نویسنده (پیشین، ۷-۸) به بوته ی نقد و بررسی می گذاریم و تفاوت ها و تشابهاتی را که از مقایسه ی آن ها استنباط کرده ایم، ذکر می کنیم. ابتدا به تفاوت ها می پردازیم که بیش تر مربوط به نوع نگرش به واقعیات، نوع برداشت و طبیعتاً سبک ارائه ی آن ها است.

---

۱. William Faulkner

۲. Ernest Heming Way

۳. Anton Pavlovich Chekhov

تفاوت در برداشت و سبک

۱- بیان آل احمد در اوصاف اشخاص داستان صریح است، یعنی عیوب و هنرها را به الفاظ صریح به حقیقت معنوی بیان و اغلب عقاید خود را به اشخاص داستان تحمیل می کند. بنابراین شهرت او را بیش تر مدیون آثار نظری و تئوریک او می دانیم تا داستان هایش[۲].

دانشور در موارد مشابه به تلویح و کنایه سخن می گوید و کار سخن پردازی را به مجاز معنوی می‌کشاند و شخصیت های طبیعی خلق می کند و شهرت خود را در آثار داستانی رقم می زند.[۳]

۲- سخن آل احمد در حوزه ی معرفت فلسفی است و به عقل و استدلال می آویزد و ایجاد احساس می‌کند. سخن دانشور در حوزه ی معرفت حسی است و به عاطفه و احساس می آویزد و احساس را انتقال می دهد و زیبایی مقترن آن طبیعی به نظر می رسد.[۴]

۳ – آل احمد چیزی را می گوید که به گمان او مردم نمی دانند و باید بدانند، یعنی ضرورت انتقال دانش لازمی را که تجربه کرده است، در می یابد و به زبان تندو صریح و اغلب مقرون به طنز آن را انتقال می دهد که مستقیماً به قوه ی عاقله ی گیرنده مربوط است.

دانشور احساساتی را که مردم تجربه نکرده اند و او ضرورت انتقال آن ها را دریافته است، به زبان جذاب هنر و با آفریدن نمونه و مصداق انتقال می دهد.[۵]

۴ – آل احمد در انتقال برداشت های خود شتاب زده است و نمی تواند آن ها را درونی کند. بنابراین بدون استدلال و تندی و توسل به تاریخ، انتقالشان را امکان پذیر نمی یابد.

دانشور احساسی را که تجربه کرده، به روش خاص خود درونی کرده، انتقال می دهد و در فرایند این کنش و واکنش لحن شاعرانه اش بسیار موثر می افتد و از انتقال احساس ناشناسی که بدون تجربه، بدو منتقل شده ، پرهیز دارد.[۶]

۵- آل احمد چون قهرمان شهر شب به تازیانه ی لحن تندی که خاص او است، مردم را به دیار نور می راند. گویی در اندیشه ی تمهید لشکری است برای جنگی احتمالی، (پیشین، ۷).

دانشـور را چـون پـیری مـی یابـیم که بر قله ی احساسی از درد ایستاده است و قلل هم شأن را در فضـای مـه آلود پشت پرده ی تاریخ به مردم حال و آینده نشان می دهد و قصد تشجیع دارد و حرکت را در مردم خلق می کند.(۷)

۶- آل احمد به درون خواننده و قهرمان داستانش راه ندارد. تاثیر را در وصف ظواهر پریشان میجوید کـه خواننده بر حسب تجربیاتی که از این ظواهر ممکن است داشته باشد، باید به درون و عواطف صاحب آن پی ببرد.

دانشـور خوانـنده را از خـود خالـی و بـا عواطـف قهرمان و آدم های داستان پر و هر دو را یکی و یا حداقل هم درد می کند و از این طریق، عواطف را انتقال می دهد که چه بسا منتج به تحول می شود.(۸)

۷- در سـخن آل احمـد خوانـنده احساس درد می کند که از بیرون بر او وارد می شود. این احساس زمانی نیروی ایجاد تحول می گیرد که با خاطرات وی هم داستان باشد.

در سـخن دانشور، خواننده از هم گامی با اشخاص داستان، جوشیدن احساس و درد را در درون خود در مـی یـابد مـثلاً در سووشـون بـا مرگ یوسف، دردی را احساس می کند که اندرون زری را فرا گرفته است.

۸- آل احمـد در تیزبینـی و دوربینی خداوندگار استعداد است و در رفیع ترین قله ی دانش اجتماعی معاصـر ایسـتاده. دانشـور در نفـاذ شاعرانه ی کلام خداوندگار استعداد است و یکسانی حوادث مهم تاریخ حیات بشری را می جوید و به نمایش می گذارد(۹) ، (دانشور، ۱۳۶۳ س: ۴۵)

۹- دیـد هـر دو نویسـنده یکـی است اما برداشتشان متفاوت. آل احمد به منطق استبداد پدر سالاری معـنوی از سیاسـت مـدن به سیاست منزل می رسد اما دانشور به منطق تحریک و انتقال عواطف مقرون به درد مادرانه از سیاست نفس به سیاست منزل می رسد که د رکار او ناظر به سیاست مدن است. (۱۰)

۱۰- آل احمـد سـاختن محـیط را مقـدم بر تحول انسان می داند، به عبارتی دیگر آدمی باید ابتدا از جبر تـاریخ و جامعـه بـرهد و سـپس حاکم سرگذشت خود شود. به نظر دانشور ابتدا باید آدمی متحول شود و سـپس تـاریخ و جامعـه ی خـود را بسازد. به عبارتی دیگر باید از جبر طبیعت خویش برهد و به عاطفه و اختیار و امید برسد، آن گاه محیط خود را بسازد.(۱۱)

۱۱- نقد و نظرهای آل احمد واسطه است میان دو انسان حاکم و محکوم یا ظالم و مظلوم. این رابطه باید به تعادل و انصاف و تعامل برسد اماسخن دانشور اغلب واسطه است میان انسان و عالم با تمام مظاهرش : انسان و ماده. به کیمیای هنر جان در ماده می دمد و آن را با جان آدمی هم داستان می کند و شعری می آفریند که از افق آن، از پس تمام تاریکی ها، نوری رو به گسترش می دمد.(۱۲)

۱۲- سخن آل احمد اغلب، درباره ی چیزی است که در واقعیات هستی جای دارد اما دست گروهی از آن کوتاه است و باید به هر حیلت و حالتی که باشد، بدان برسد. سخن او به اصطلاح در قلمرو ابژکتیو است در حالی که سخن دانشور بیش تر، در مورد چیزهایی است که مردم تصور می کنند که نیست اما هست و می تواند و باید باشد. عقل و عاطفه را به عوالمی می برد که در و هم مردم غیرهنرمند نمی گنجد، به عبارتی دیگر در قلمرو سابجکتیو است.

۱۳- آل احمد بار سنگین رهایی ایرانی را از جبر تاریخ و جامعه تعهد کرده است. آنان باید از بند آن چه وی تفکر قدری می خواند و از تحمل انواع احجاف ها که به عنوان سرنوشت تحمیلشان می کنند و به قیاس آن به تمکین در برابر انواع مظالم دیگر رضایت می دهند، برهند و سرگذشت خود را رقم بزنند. تاکید آل احمد به رهایی قالب های مادی حیات ایرانی از قید فقر و جهلی است که کاپیتالیسم داخلی و خارجی با گسترش بورژوازی بر حجم آن می افزاید لیکن رهایی جان لازم وقوع آن نیست.

دانشور رهایی جان انسان را مدنظر قرار داده است و رهایی جسم لازم وقوع آن است. گویی وی عجز آدمی را در بدل کردن سرنوشت تحمیلی به سرگذشت اختیاری دریافته است. بنابراین درصدد است در قالب داستان ها انواع امکانات و چراغ های امید را- حتی اگر در افق های دور باشد- ترسیم و تلقین کند تا قوه ی نامحدود مردمی سدهای یأس را بشکنند و راه خود را باز کنند. بدین ترتیب بدیهی می نماید که آل احمد مسؤولیت را از آن روشن فکران می داند ولی دانشور آن را میان روشن فکران ومردم بخش می‌کند که وقتی پرچم از دست قهرمانی افتاد، مرد کوچه آن را بردارد و احساس قهرمانی کند.(۱۳)

۱۴- به نظر آل احمد بورژوازی با حیات ایرانی سازگار نیست. باید به زمین داری کلان بازگشت. دانشور بن بست بورژوازی را به همت مردم و کلید دین می گشاید. فریاد " یا حسین" مردم در تشییع

جنازه ی یوسف راه جستن از تاریخ دینی است در واقعیات مشابه، به سوی مسیری که اراده ی مردم ایجاب کند.

۱۵- در فرضیه پردازی های آل احمد دوگانگی هایی دیده می شود که برای رفع آن ها نیازمند تفسیرها و تعیین مصداق های جزئی و متفاوت هستیم اما در آثار دانشور از این تناقض ها خبری نیست.

این تفاوت ها اغلب به فروع نظریات، تئوری ها و به نحوه ی جامه ی عمل پوشاندن آن ها مربوطند.

تشابهات در برداشت ها و سبک ها

در اصول عقاید، جهان بینی، ابزارهای کار، قالب های سخن، تجربیات و مشاهدات، در میان این دو نویسنده شباهت های بسیار و حتی یکسانی ها و در موارد قابل توجهی دانشور را تالی آل احمد می بینیم. مهم تر از همه اشتراک در علت غایی کوشش های طاقت فرسای مادی و معنوی است که قصد هر دو انتقال تفکر و احساس آزادی کامل انسان و خصوصاً ایرانی است از قید کلیه‌ی الزامات ممکن و محتملی که آدمی را به سوی تقیدها و تعبدهای استعماری می رانند.

این تشابهات از حدود توارد و تصادف بسیار فراترند و قابل اغماض نیستند و قراین و شواهد نشان می‌دهند که دانشور علاوه بر اقتباس ها و تأثرها ، از تجربیات و مشاهدات آل احمد بهره ها برده است.

این دو نویسنده – برخلاف جو عمومی حاکم بر عالم نویسندگان ایران که محصول مستقیم آشنایی با اروپای منهای کلیسا و منهای دخالت دین و اخلاق در امور سیاسی و اجتماعی و هنری و لزوم سمت گیری تجدد و اصالت هنر بود- نه تنها با مظاهر دین و نمایندگان آن سر ستیز ندارند بلکه مذهب را لازمه‌ی حیات اجتماعی و پایگاه تحریکات و آزادی خواهی مردمی تلقی می کنند. زیرا "نود درصد مردم ایران مذهبی‌اند اگر مذهب را از این ها بگیریم هیچ پایگاهی برای حفظ اصالت خود ندارند و ناچار غرب زده می شوند" (آل احمد، ۱۳۴۱ : ۱۰۳- ۱۰۵). **در سووشون**، قهرمانی که کشته می شود، **یوسف**، مذهبی است. در عزای او قرآن می خوانند. قهرمان دیگری که راه او را با شرایط و لوازم مقتضی ادامه می دهد، **زری**، بر پایگاه مذب اتکا دارد و مردمی که برای تشییع جنازه سد حکومت را می شکنند، با

فریاد "لا اله الا الله" و "یا حسین"، راه خود را باز می‌کنند و با اتکا به آیه ای از قرآن، حیات خود را در قصاص می جویند، (ص ۲۹۰- ۳۰۳).

با وجود این که آل احمد از غفلت مردم و دانشور از درماندگیشان، به تنگ آمده اند، هیچ یک از ایشان مردم را معروض تحقیر و توهین نمی کند بلکه با عواطف پدرانه و مادرانه، از دیدگاه خود، در تمهید مقدمات سعادت ایشان می کوشند.

یکی از دیگر از موا ضع اشتراک فکری، تقسیم روشن فکران ایرانی است به دو گروه مبارز و سرسپرده و تقسیم جهان است به دو قطب غرب و شرق (حاکم و محکوم) با حاجزی برزخی در میان که روشن فکر مبارز ایرانی بر قله ای از آن ایستاده، در روابط بی رحمانه ی این دو قطب داوری و دخالت می‌کند. قایم مقام قطب غرب در ایران کمپانی های اقتصادی با اهداف غارتگرانه و قایم مقام قطب شرق توده ی مردم و به عبارتی دیگر طبقه ای است که کار یدی می کند، (آل احمد، ۱۳۴۱ : ۲۱-۳۵).

در این بخش از جهان بینی و برداشت نظری و فلسفه ی اجتماعی و اقتصادی و داوری و دخالت، نمایندگی، فضل تقدم و تقدم فضل از آن آل احمد و فریاد وی بلندتر و رساتر و مبارزاتش سخت تر و طریح تر است. این مبارزات آن قدر بر دانشور موثرو درونی شده اند که آن را به عنوان فلسفه ی حاکم عصر پذیرفته و در بازتاب آن کوشیده است اما هنری تر از آل احمد ، (گلشیری، ۱۳۷۶ : ۹۷۷- ۹۷۸).

در فرع این مباحث، جالب توجه تر این که توضیحات و تحلیل های هر دو نویسنده در خصوص قطب حاکم به صورتی دقیق و مفصل متوجه اعمال سیاسی و برنامه های اقتصادی غارتگرانه و عوام فریبانه است که به هر حیله می خواهند از قبل ادامه ی استعمار بر جاه و مال خود بیفزایند ولی در مورد طبقات کارگری متوجه وضع زندگی آنان است که در سطح بدوی می گذرد و خواه ناخواه- و شاید به علت یأس و بازگشت از قطب های امپریالیسم و سوسیالیسم- از طبقات کارگری قطبی مقدس و مطلق ساخته می شود به قصد دل سوزانی و رقت انگیزی و دفاع اما توصیفات و تحلیل های هر دو، دور از اعماق احوال و حقایق زندگانی آنان و نه چندان دقیق است که بتوانیم از حقایق حیات مادی و معنوی آنان سیمایی روشن- چون برون آن- رقم زنیم حال آن که کار داستان بیش تر درون نمایی است تا برون نمایی.

دانشـور در رأس اسـتعمار، انگلسـتان را و در کـنار آن بـه جای روس ها، توده ای ها را نهاده است، (پیشـین : ۲۱۳) و ایـن شق دوم جز به تأثر از تجربیات سیاسی آل احمد نیست چون دانشور از طریق آل احمـد بـا حـزب تـوده، ارتباط داشت و آشنایی با آل احمد و برخی اعضای این حزب او را "در سن جالبی پخته" است، (حریری، ۱۳۶۶ : ۲۷) .

آل احمـد به شناخت فرهنگ، مردم و زمینه های تاریخی و دینی ایران علاقه ی زاید الوصفی نشان می دهد، چنان که از بهبهان تا کازرون، چهل و پنج فرسخ راه را پیاده طی می کند تا محیط و مردم را از نـزدیک ببیـند. چنین قصدی را در مورد نقاط مختلف ایران و افغانستان در سر می پرورد اما مرگ مهلت نمـی دهـد، (آل احمـد، ۱۳۴۴ : ۶۷-۶۸). دانشـور نیز این علاقه را به نمایش می گذارد. آیین ملی مردم جـنوب، سووشون، را عنوان و خمیر مایه ی رمان خود قرار داده، در یافتن و ساختن مشابهات تاریخی آن هنر لایق تقدیر به کار می بندد، (دانشور، ۱۳۶۳ س : ۴۵)

از موضـوعات مهـم محـل اشـتراک نقـد و نظـر و تاثـیر و تاثر این دو نویسنده ، اعتقاد به غلبه ی فرهـنگ مهـاجم بـیگانه ی استعماری ومنسوخ شدن وحتی به غارت رفتن عوالم علوی و به هم خوردن نظـام ارزش هـای مـادی و معـنوی فرهنگـی، اخلاقـی، اقتصـادی و اجتماعـی اسـت مثلاً آل احمد در **غرب‌زدگی** آورده است که پیش قراول استعمار در کنار هر نمایندگی تجاری، یک کلیسا هم می سازد و مردم بومی را به لطایف الحیل به حضور در آن می خواند، (ص ۱۳) و علاوه بر نفت و ... ، اساطیر، عوالم علـوی و ... را نـیز بـه غـارت مـی برد، (ص ۲۷). وقتی در **منچستر** فهمیدند که آفریقایی ها لخت می گـردند، جشـن گرفتـند و دعاها کردند "آخر سالی سه متر پارچه برای هر نفری ... که بپوشند و در مراسم کلیسـا شـرکت کنند مساوی می شد با سالی ۳۲۰ میلیون یارد پارچه‌ی کارخانه های منچستر و می‌دانیم که پیش قراول استعمار مبلغ مسیحیت نیز بود ....» (ص ۳۱). ایرانی را با نفت می شناسند و شناس نامه ی ایرانی جز یک برگ ندارد : نفت. دیگر نه اساطیری ، نه تاریخی ، نه شعری و نه فرهنگی، (آل احمد ، ۱۳۵۷ ن : ۸۴)

در سووشـون نـیز می بینیم که در بیمارستان ها و مدارس انگلیسی، در شیراز ، پزشکان و مدیران ، بیماران و جوانان را به سوی مسحیت می خوانند و اذهان را با داستان های انجیل می انبارند همچنان که

کلـو ، پسـر چوپـان یوسف خان، با یک هفته بستری شدن در بیمارستان **مرسلین** مسیحی می‌شود و عملا با خانواده ی یوسف و همسایه های او دشمنی و پس از قتل او ادعا می کند که یوسف را وی کشته اسـت که گویا این ادعا رمزی از دشمنی فرهنگ ستیزانه‌ی غرب زدگانی است که با مسخ فرهنگ ملی و ارزش هـا و سـنن معنوی و مادی قومی، قهرمانان را می کشند، (ص ۲۵۰) و همچنین زری را می‌بینیم که در مدرسه ی انگلیس ها تحصیل کرده است و نمی تواند پرده ی قتل **سهراب** را تشخیص دهد و آن را **یحیی** تعمید دهنده (ع) می خواند (ص ۴۵).

همیـن موضـوع بـا مظاهر و نمونه‌های مختلف به کرات در آثار این دو نویسنده ، به حقیقت و مجاز نمودیافته است.

از آن چـه آل احمد به « کاوش قبرهای کهن » یاد و « صاحب دستان نقد ادبی » را متهم می کند کـه از صـد سال به این طرف تر نمی آیند چون در بحث از ادبیات زنده ی معاصر « خطری برای اسب و علـیق خود می بینند ..... » و دانشگاه ها را به احیای مردگان مسنوب می کند که از داشتن کرسی ادبیات معاصـر سـرباز مـی زنـند و سـنن کهـنه را تکـرار می کنند .... (۱۳۴۴ : ۵۴)، دانشور به مومیایی شدن فرهـنگ ایرانـی تعبـیر مـی کند که به کار موزه ها وباستان شناسان می آید و داستان **مار و مرد** را در تفصیل این نظر می‌نگارد ، (۱۳۶۳ : ۱۷۸).

ارگـان زنده ، متحد المأل و همگانی این فرهنگ مومیایی شده، مدارس ایرانی اند که یا لامذهب و غـرب زده می سازند و یا زمینه های غرب زدگی را، یعنی « آدم هایی نقش بر آب »، (آل احمد ۱۳۴۱ : ۱۰۶) . ایـن مـدارس حتـی در ساختن غرب زده نیز چندان فایده ای ندارند و « هیچ راه حلی برای هیچ چیزی و هیچ کسی یاد نمی دهند، (پیشین ، ۱۷۸). در کنار مدارس، رادیو و سینما با انواع نمایش های بـی اصـالت، جوانان پا در هوایی می پرورند که بزرگ ترین هنر و فخر را در تشبه به غربیان می جویند ، (ال احمـد ، ۱۳۴۱ : ۱۹ – ۱۱۳). مـثلاً در **نفرین زمین** پسر مالک ده در پوشش و ظواهر، مشابه تام غربـیان و در اندیشـه هـای اقتصـادی نمایـنده ی بورژوازی است ، (ص ۴۷) و در **تیله ی شکسته** خوررنـگ آرزو دارد کـه مانـند یکـی از خارجیانی شود که می شناسد. تا وقتی که لباس به شکل غربیان نپوشـیده، کراهـت دارد کـه خـانم محبوب غربیان دستش را بگیرد اما همین که لباس به شکل خارجیان

پوشید، به رغبت دست را او در دست می گیرد و اعتقاد مذهبی خود را ترک می‌کند؛ بردار محسن خواب ماشین می بیند که به تقلید از پزشکان عاشق غرب، زنش را سوار کند و به مردم ده افاده بفروشد ، (دانشور ۱۳۶۳ ، ۱۹، ۳۴ و ۴۷).

یکی از خصایل بارزی که آل احمد در غرب زدگان سراغ می دهد، بی اعتنایی غرب زدگان به فرهنگ و مردم و در صورت بروز شرایطی خاص ، دشمنی با آنان است، در **نفرین زمین** پسر مالک ده برای رسیدن به پاساژ در شهر، نظام اقتصادی کهن روستا را بر هم می زند و زمین ها را بایر و روستاییان را آواره ی شهر ها می کند.

در **تیله ی شکسته** همین که خوررنگ مورد تفقد خانم مورد احترام خارجیان قرار می گیرد، کین مردم ده را به دل می گیرد، حتی سگ سیاه بزرگ ده به مرد ریشوی چشم آبی پارس می کند اما هر گاه که دست وی را بر سرش احساس می کند، دم تکان می دهد و بعد نگهبان انبار اشیای عتیقه ای می شود که نباشان قبرها می خواهند به خارج ببرند ، (پیشین ،۲۹ ۳۶- ۳۸) .

خاصیت "فرهنگ مومیایی شده نامرد کردن مردان، اخته کردن قهرمانان " و بریدن رگ حیاتی فرهنگ و تاریخ است. صنعت غرب وسایل کار محلی و مردم را از کار و تولید عاطل و وابسته ی ماشین غرب می‌کند، آن گاه ممالک سازنده ی ماشین (متروپل) قبله ی روشن فکران خود باخته و مصرف زدگانی می‌شوند که هر چه به متروپل نزدیک تر و با الگوهای آن سازگارتر باشند، مردتر و قهرمان تر تلقی می‌شوند.(آل احمد ، ۱۳۵۷ : ۱/ ۵۹- ۸۸ و ۱۳۴۱ : ۱۴۲ – ۱۵۵). همین مسأله را در عباراتی صریح از زبان دانشور می شنویم: " بدبختی ما همینه که مردها را نامرد می کنیم .....، خون ما را از تو رگ های لوله‌ای می‌مکند و بی خون و نامردمان می کنند" ، (۱۳۶۳ : ۸۲) .

در **سووشون** نیز همین سخن را از زبان یوسف که ته رنگی از آل احمد دارد، می شنویم که خطاب به خارجیان می گوید: " ..... مردم این شهر شاعر متولد می شوند. شماها شعرشان را کشته اید..... پهلوان هایشان را اخته کرده اید..... " (ص ۱۸)

به غارت رفتن فرهنگ و اساطیر را در نفرین زمین در مجاز قالب کار روستایی می بینیم که تپه ای را با استخوان های پوسیده و تیله های شکسته اش می کند و به پای مزارع می ریزد. همین موضوع را ،

موضوع و عنوان داستان کوتاهی از دانشور می بینیم که در **تیله ی شکسته**، خارجیان تپه ای را در ابراهیم آباد می‌کنند و آثار آن را به غارت می برند، (۱۳۶۳ : ۱۱ – ۵۲) .

مسخ فرهنگ و مردم دوری است باطل. فرهنگی که مظاهر، ریشه ها و مفاهیم کلی و عملی خود را از دست داد، مردمی سست عناصر و پذیرای آداب گوناگون می پرورد و عکس این نیز صادق است.

آل احمد مدت ها پیش ارزیابی کرده بود که اگر در جنگ میان فئودالیسم و بورژوازی، دومی را بر اولی غلبه دهیم، فرهنگی مسخ شده و مردمی ماشین زده و بنده ی مصرف محصولات غرب، روشن فکرانی بی‌پایگاه و حاکمانی خالی از هر گونه معانی عالی خواهیم داشت، (۱۳۴۱ : ۲۱– ۵۳ و ۱۴۱ – ۱۷۴) .

دانشور پس از دو دهه تامل و تجربه، بدین فرضیه جامه ی داستانی پوشانده ، از مصرف زدگی و ماشین زدگی به عینیت پیوسته ی ایرانیان سخن گفته است. موضوع داستان کوتاه **تصادف** به همین مسأله و تضاد حاد حاکم بر خانواده ی ایرانی اختصاص دارد که چگونه بنیاد یک زندگی در عشق داشتن یک اتومبیل سواری به سیاق و سلیقه ی همسایه فرو می ریزد، (۱۳۶۳ : ۵۳ – ۷۴) و در همین داستان به صراحت می‌گوید: " بنده ی مصرف هستیم" ،(ص ۵۷).

در نظام جهانی ای که میزان ارزش ملتی با میزان تولید و مصرف او سنجیده می شود نه با ارزش های معنوی و فرهنگی ، ملت محروم از تولید ناچار باید خود را به معیارهای مصرف نزدیک تر کند و شرط لازم آن بریدن از خویش و پیوستن بدان نظام نوین است که آن گاه احساس حقارت در پیش دارندگان غول ماشین پیش می آید. از آل احمد می خوانیم که " برای ملت عقب مانده مانند ملت ایران بسیار دشوار است که همواره مواجه با غولان صنعت امریکا باشد [و زندگی مرفه آنان را ببیند] . این امر موجب احساس حقارت می شود. این احساس ..... در **تهران** بیش تر است چرا که ..... مردم با گروه بیش تری از امریکایی ها برخورد می کنند"، (۱۳۵۷ : ۱۰۱/۲). این احساس در تحصیل کردگان مدارس و دانشگاه های خارج که از نزدیک با قدرت متروپل و هیولای صنعت آشنا تر می شوند، به طریق اولی بیش تر است. تا آن جا که " تربیت لای دست های فاحشه های **پاریس**" و آوردن زن از طبقات پست و درمانده‌ی **امریکا** را به فرهنگ و خانواده های نژاد های ایرانی ترجیح می دهند و دختران خود را به

دست گورکن ها و کفن دزدهای امریکایی می سپارند. همین مسأله ی اخیر را آل احمد موضوع داستان **شوهر امریکایی** قرار داده است، (۱۳۵۷ ن : ۱۰-۱۱ و ۲۵۳۶ : ۶۷-۸۷ و عابدینی، ۱۳۶۸ : ۶۶/۲) .

دانشور در ادامه ی همین نظر و احتمالاً آزمایش آن، در داستان های خود به کنایه و تصریح سخن گفته است. در **تیله ی شکسته** این احساس حقارت را از عمو **حسینعلی** می بینیم و در **چشم خفته** در باره ی شخصیتی داستانی که زنی است خارجی می شنویم : " معلوم نیست تو مملکت خودش دختر کدام رخت شوی بوده است " که حالا زن مدیر کل ایرانی شده است و زندگی شاهانه دارد و علاوه بر آن، هفده نفر از مقامات ایرانی را بر می شمارد که زن خارجی دارند، (۱۳۶۳ : ۴۲ و ۱۰۶ – ۱۰۷).

آل احمد تعطیل کردن دانش سرای عالی و ایجاد سپاه دانش را به " زیر بال ارتش رفتن فرهنگ " تعبیر کرده است، (۱۳۵۷ : ۸۳/۱). دانشور ایجاد سپاه دانش را به معنی عملاً تعطیل شدن تعلیم و تربیت در مناطق محروم تلقی و قلمداد کرده است ، (۱۳۶۳ : ۴۵) .

آل احمد در تک نگاری های **تات نشین های بلوک زهرا** و **اورازان** از دهاتی مانند **ابراهیم آباد ، سگزآباد**، .... از وجود امام زاده ها ، فقرا و خوشه چین ها ، از بادهای محلی و از نبود آخوند و بهداشت و رفاه ..... و در **نفرین زمین** از وجود غربتی ها و جهودی که چاه عمیق و مرغ داری احداث می کند و از ریخت ابتدایی روستا و سطح بدوی زندگی روستایی سخن گفته است.

دانشور روستاهای سگزآباد و ابراهیم آباد را محل جریان داستان و نبود آخوند و بهداشت و رفاه را بخشی از موضوع **تیله ی شکسته** قرار داده است . از همان بادهای محلی نام برده و در خصوص زندگی مردم آن روستا ها آورده است که : ؛«زندگی این جاها هنوز هم عین ماقبل تاریخ می گذرد." (ص ۳۰). از وجود غربتی هایی مانند **فرج الله** که نقش مباشر در **نفرین زمین** را بازی می کند و تمام اختیار ده را در قبضه دارد و از جهود هایی سخن گفته است که برای کشف نفت، چاه های عمیق متعدد می زنند و موجبات خشکیدن قنات ها را فراهم می کنند همچنان که چاه عمیق مرغ داری جهود، در نفرین زمین، قنات ده را می خشکاند، (ص ۱۹ و ۲۸) . در **سووشون** نیز از وجود خوشه چین ها سراغ می گیریم که هم به خوشه چین های **تات نشین های بلوک زهرا** (ص ۴۵) و هم به کولی های **نفرین زمین** (ص ۲۷۲) شباهت تام دارند. اصطلاحات **نفرین زمین** مانند سربنه، کدخدا و ..... و

اسامی مختوم به الله و علی مانند فرج الله و حسینعلی و ..... در تیله ی شکسته چنان تجدید حیات یافته اند که گویی روستایی در هر نقطه ای از ایران که باشد، باید چنین نامی داشته باشد.

چرخ خیاطی با همه ی حقارتی که در کنار ماشین های غول پیکر دارد، به آثار این دو نویسنده راه یافته و نقش مهم و نمادین بازی کرده است. آل احمد یکی از نشانه های تبدیل زمین داری کلان را به خرده مالکی ورود ماشین هایی مانند چرخ خیاطی قلمداد کرده است، (۱۳۵۷: ۷۸/۱) و در **نفرین زمین** نیز **ماه جان** ، یک بیوه زن روستایی، در صدد است با خریدن یک دستگاه از آن، از نان بندی راحت شود،(ص ۲۸۶). در سووشون یکی از موارد تبلیغ آن به خودکفایی رساندن خانواده ها است،(ص ۷).

بی خبری از عمق و معنای حیات روستایی اما توجه و تاکید به ظواهر آن- با ادعای عمق نگری- از خصایص بارز آثار این دو نویسنده است. آل احمد از روستا، یک مشت پوست و استخوان سوخته و تکیده به نام روستایی و سفره های ساده ی نان و کشک او را دیده و با خانه، پوست لطیف و سفره ی پر از محصولات صنعتی شهری مقایسه کرده و از مشاهده ی تفاوت های عمده نالیده است اما هرگز از ظواهر پریشان و روابط اقتصادی نابسامان عمیق تر نرفته است و هر کجا وصفی کرده در همین محدوده است.

دانشور نیز علی رغم رغبت و توجه به زندگی روستایی، از عمق آن دور است. اوصاف او از روستاها بسیار شبیه به سفرنامه های روستایی آل احمد و تفاوت در حد شیوه ی پرداخت است. چهره ای که از روستایی ساخته نمونه ی عالیش شخصیت **کلو** در **سووشون** است. در وصف بی قراری وی سخنانی دارد که مناسب احوال یک نوجوان روستایی نیست: " زن ارباب..... به جان بچه هایت مرا بفرست پیش..... کاکایم. خوب، حالا کاکایم لب جوق نشسته نی می زند..... چند تا تله گذاشته بودم سهره بگیرم حالا سهره ها تو تله افتاده اند.... اگر من آنجا بودم گردو دزدیده بودم....." (ص ۱۴۷) اولا می دانیم که کاکایش چوپان نیست؛ ثانیا دو هفته ای نیست که پدرش را از دست داده است، بنابراین نی زدن او محملی ندارد. تله را برای گرفتن سهره در بهار می گذارند که سر آشیانه باشد نه در شهریور که هر دم بر جایی می نشیند. بعید است که نوجوان روستایی در خانه ای که از آن رم می کند، خود را دزد گردو معرفی کند. او باید بهانه هایی مهم تر از این ها و مربوط به اصل زندگی برای رهایی از این زندگی نو و مرفهی که افتاده، داشته باشد. او طلسم را از کجا می شناسد که مرتب سخن از طلسم می گوید

(ص ۱۸۹). نوجوان بی سوادی که از حال و هوای روستا بیرون نیامده و مدتی بیمار و بستری بوده، چگونه در مدت کمتر از یک ماه متحول و مسیحی صادق و پا برجا شده است؟ اگر این انگیزه را بپذیریم که از یکی قصه‌هایی که از مرد سیاه پوش شنیده و خوشش آمده است – چون در آن سخن از چوپان پسری هست که نی لبک می زند و با پسر پادشاه دوست می شود و یک غول را با تیر وکمان و قلوه سنگ می کشد(= داستان داوود نبی) – مفهوم این عبارت اساطیری پر رمز و راز را که " عیسی با خون خود گناه همه را خریده " چگونه می فهمد و هیچ سؤالی از مفهوم آن نمی کند؟ بعید تر این که در مدتی کمتر از یک ماه آزرم و آداب دیرپای روستایی را پاک کنار می گذارد و هر بامداد در حوض غسل می کند و به کلیسا می رود، (ص ۲۳۸). این وصف بیش تر برازنده ی نوجوان شهری است تا نوجوان روستایی که سال تا سال از استحمام و تعویض لباس خبری ندارد.

یکی از مباحث پر بسامد آثار آل احمد مسائل عشایر و تخته قاپو کردن آنان است که هم ساکن مناطق نفت خیز و مزاحم احداث چاه های نفتند، هم زندگیشان با صنعت جدید و بورژوازی در تضاد است و هم سران قبایل تهدید جدی و دایمی برای حکومت به شمار می روند،(۱۳۴۱: ۸۳– ۱۰۰ و۱۶۰–۱۶۱). این ها را زادگاه سوم روشن فکری خوانده است که اولاد سران قبایل یا پس از تحصیل در خارج، با منصبی بر می گردند یا در داخل حداقل به نمایندگی مجلس می رسند،(۱۳۵۷: ۱۸۳/۱–۱۸۵). دانشور هر چهار شق این موضوع را در **سووشون** آورده است. یوسف که یکی از خانان قبیله است تحصیل خارج از کشور دارد. برادرش ابوالقاسم خان به نمایندگی مجلس انتخاب می شود، معضل گسترده ی تخته قاپو کردن عشایر خون ها به پا می کند و ایل‌خان قبیله ای را در پایتخت سر به نیست می کنند، (ص ۴۴). توجه به فقر توده، و فقرشان را وجه امتیازشان بر اغنیا قرار دادن – که گویا از تاثیر تعلیمات و تبلیغات حزب توده بوده – اسطقس افکار آل احمد را تشکیل می دهد. در **مدیر مدرسه** ، مدیر افتخار دارد که مدرسه اش بیش تر با بچه باغبان ها و میراب ها سروکار دارد. به ترتیب درجات فقر پدران نمره می‌دهد و از هیأت امنا برای بچه های بی کفش کمک مالی می گیرد، (ص ۴۹– ۵۰و ۹۳). در سفرنامه ها توجه نویسنده به وصف آفتاب سوختگانی است که غذای سال و ماهشان نان و کشک است.

تـا قبل از آشنایی دانشور با آل احمد، از کیفیتی که از توجه او به فقر در معنی معضل مهم اجتماعی در آثـار بعـدی وی هسـت، هـیچ خـبری نیست. دانشور به همت و رغبت خود و با سمت و سونمایی آل احمـد، با این غول اجتماعی آشنا می شود و سپس هم خود را متوجه آن می کند، (حریری، ۱۳۶۶، ص ۹ -۱۰ و ۲۷) چـنان کـه در داستان های کوتاهش سر از دهاتی در می آورد که آل احمد سراغ داده است و آنـان را فقـر مجسم نشان می دهد و در سووشون خیل مساکین و بیماران را در قطب مخالف و بیگانگان غارتگر، به عنوان قطبی که می تواند محل رجوع وپایگاه باشد، قرار می دهد.

آل احمـد آورده اسـت کـه در جنگ دوم جهانی ایران خرابی جنگی نداشت اما تیفوس، هرج و مرج، قحطی و حضور آزاردهنده ی خارجیان را داشت، (۱۳۴۳: ۴۸).

همـه ی ایـن هـا معضـلاتی هسـتند کـه در سووشون به منزلت موضوعیت رمان رسیده اند و حتی موجب تغییر حکومت- البته در قالب قتل روشن فکر مبارز- شده اند.

در **نفریـن زمیـن** تبلـیغات رادیو از شهر چشم اندازی بهشت آیین ساخته است که جوان دهاتی چنان بدان هجوم می برد که با زنجیر نمی توان در ده بندش کرد.

دانشور در **انیس** یادآوری می کند که جاذبه های شهری انیس را چنان شیفته کرده است که هرگز نمی‌خواهد به ده برگردد و با شوهرش آشتی کند،(۱۳۶۳:۱۹۴).

نوعـی نفـرت و بـیزاری از هیاهو برای هیچ شهر و زندگی شهری- به هر دلیل که باشد- از آثار آل احمـد اسـتنباط مـی کنـیم. وی راحتـی و آسـایش زندگـی مردم ایران را در نظام های سنتی روستایی و آسـایش روان آدمی را در اتکا به دین و سنن حیات سنتی دهاتی می جوید. این سرخوردگی و بازگشت را در سرگذشـت کـندوها مـی بینـیم. منتقدی کوشیده است راز سمبولیک این قصه را در ماجراهای نهضت ملـی شـدن صـنعت نفـت (سـال های ۱۳۳۰-۱۳۳۲) بجوید، (دووری، ۱۳۶۴:۵۹۰) و دیگری رابطه ی سـمبولیک آن را با نفت که هنگام نگارش کتاب (۱۳۳۷) موضوعی روشن و فراموش شده بود، رابطه ای سـخیف مـی خواند، (هیلمن،۱۳۶۴: ۵۹۷)، به گمان بنده آن چه مسلم است این است که این قصه ربطی به نفت ندارد زیرا اولاً پس از نزدیک یک دهه (۱۳۲۹ تا ۱۳۳۷) این مسأله رونق خود را آن قدر از دست داده بـود کـه بـتواند موضـوع کـتاب نویسنده ای نوجو باشد و ثانیا هیچ یک از رمز های این قصه راه به

مسأله ی نفت نمی برد بلکه به احتمال قریب به یقین سمبولی از جستن رفاه و آزادی ایرانی در این که روستایی در آب و خاک خود به استحکام ریشه اش بپردازد و عشایر در مراتع خود، خویشتن را از مصرف زدگی غول استعمار برهاند. گواه این مدعا توجه آل احمد است به همین مسأله در آثاری که دو سه سال پس از همین قصه منتشر شده اند. در این قصه ده پایین ، آب و خاک سنتی مردم، ده بالا ، شهرهای رو به صنعتی شدن، **کمندعلی بیک** که زنبوران را از ده پایین به ده بالا آورده و هر سال غذای حیاتی آنان را غارت می کند، شاه دوم پهلوی که با برنامه های نامناسب بازمانده از دوره ی اول، مردم را آواره ی شهر ها کرد، زنبوران از ده پایین به ده بالا آمده، مردم ریشه کن شده و آواره ی شهر ها گشته ، مورچه های سرخ که به غذای صنعتی زنبوران حمله می کنند، خارجیان سرخ مویی که از شمال و جنوب به ایران هجوم آورده اند و بالاخره کوچ زنبوران به صخره ی بالای رودخانه ی زلال جاری، آرزوی بازگشت به اصالت از دست رفته است که دغدغه ی خاطر آل احمد در دهه ی چهل است و راه او را به سوی کعبه می کشد.

همین آرزو را در **نفرین زمین** در زندگی معلمی که از شهر به ده آمده و منزل خود را در گوشه‌ی آرام گورستان ده به منزل شهر پرهیاهو ترجیح می دهد، می بینیم، (ص۴۴) همچنین وصف ویرانی شهر ها در غرب زدگی خواندنی است، (ص ۱۶۳).

همین آرزو که پایی هم در اقلیم ناکامی ها دارد، بخشی از پیام یوسف **سوشون** است به خانان دیگر که با مخالفت های بی مورد و مطابق میل خارجیان با حکومت مرکزی ، زمینه های استعمار را فراهم نکنند، ایل و حشم را در آب و خاک پدری اسکان دهند، از مهاجرتشان پیش گیرند و با تقویم ریشه های ایل در اصالت های محلی، آرامش زندگی و آسایش خاطر و موجبات رهایی از بند سرطانی خارجیان را فراهم کنند. در **تیله ی شکسته** نیز ابراهیم آباد را بر تهران ترجیح می دهد که به جای درختان ابراهیم آباد، در تهران آژان کاشته اند، (۱۳۶۳ : ۴۱).

تبصره ی لازم در کنار این سخن، این است که در قرون ۱۷ و ۱۸ انقلاب بورژوازی، فئودالیسم را به پشت سنگرهای تدافعی راند و پوسیدگی ارزش های آن را برملا کرد ... بورژوازی استعمار را به وجود آورد و خواست که جهان را به بازار مصرف سرمایه داری بدل کند ... قصه ی قرن ۱۹ عصیان علیه

بورژوازی است که دنیا رابه سوی کاپیتالیسم می کشاند،(براهنی، ۱۳۶۲ : ۳۵- ۳۷) آل احمد در قرن بیستم بورژوازی را در حال گسترش و غلبه بر فئودالیسم و تراژدی این شکست را در **نفرین زمین** به نمایش گذاشته است. دانشور علی رغم توجه به ادبیات جهان ، بیش از ادبیات جهان ، از افکار آل احمد متاثر است و در قرن بیستم به سیاق قرون ۱۷ و ۱۸ ، در سووشون ، شکست فئودالیسم را به نمایش می گذارد که با قتل روشن فکر سنت گرا و با به دار آویخته شدن خانان قبایل، استعمار به پیروزی می رسد و مردمی که علیه آن برمی خیزند ، شهریان بریده از سنت ها هستند نه روستاییان پای در سنن. مسیحی شدن **کلو** را نیز نمود دیگری از شکست فئودالیسم باید تلقی کرد.

از دیدگاه آل احمد اتحاد و شکل لباس و کشف حجاب ظاهر سازی هایی در خور زمانه بودند برای سرپوش نهادن به تمدید و تجدید امتیاز نفت دارسی . این عمل بیهوده جز ریختن زنان به کوچه، برای هیچ هدفی معین، فایده ای به حال زن و مرد نداشت، (۱۳۴۱: ۸۵-۸۶ و۱۰۲) .

این موضوع در **سووشون**، در شرح احوال زری، چندین بار نمود پیدا کرده و علاوه بر آن ، به روشن کردن تاریخ رمان کمک کرده است.

آل احمد روحانیت ایرانی را در ارتباط دایم با عراق، زادگاه روشن فکری و الفت به رهبری دینی را انگیزه ای روانی برای به دست گرفتن رهبری سیاسی قلمداد می کند که روحانیت تشیع در سیاست دخالت روشن فکرانه داشته و همواره چون سدی در برابر استعمار ایستاده است(۱۳۵۷ : ۱/۵۹-۶۱ ، ۱۸۲ و۲۵۳۶ : ۲۹) .

در سووشون نمونه ای از این قشر ، پدر یوسف است که از عراق به ایران می آید و در تمام شؤون اعتقادی و سیاسی دخالت می کند و با تغییر شیوه ی زندگی هم که باشد، با حکومت در می افتد، (ص ۷۳- ۷۹ ، ۲۶ و ۹۳).

آل احمد با همه ی بدبینی و یأس، می کوشد با مجهز کردن جوانان به فرهنگ ضد استعماری، چشم انداز استقلال لازم یک ملت را بگسترد، (گلشیری، ۱۳۷۶ : ۷)

دانشور علاوه بر خوش بینی و امید پروری فطری و تربیتی که به احتمال زیاد از غنای مادی و معنوی زندگی روشن فکرانه ی والدینش به او تزریق شده، نوعی امید پروری سیاسی و فلسفی در افکار و

آثـار خـود دارد کـه به تصریح خودش **سووشون** قصه ی آزادی و امید به آینده ای نیک است (پیشین، ۲۰۸-۲۰۹). امـا مهـم ایـن اسـت کـه این چراغ امید در سووشون در وجود جوانان و نوجوانان روشن می شود.

دانشـور پـیش از آشـنایی بـا آل احمـد از سیاسـت و مسـایل مهم اجتماعی کاملاً دور است. پس از آشـنایی قـدم در مسیری می گذارد که رسیدن به مدارج آن همت عالی و زمان کافی می طلبد و این هر دو در کارهای او اقتراق یافته اند . ((عنایت

آل احمد به رمز و به خصوص تلاش او در داستان رمزی **نون و القلم** در **سووشون** موثر افتاده اسـت تقـبل تعهـد سیاسی از جانب دانشور، البته بدان گونه که آل احمد می خواست رمان **سووشون** را یـک رمـان سیاسـی نـیز کـرده اسـت. توجه به فصول سال و تقارن آن ها با اوج و فرود حوادث رمان از مختصات آثار داستانی آل احمد است)) ، (پیشین ،۱۱۲).

تأثـیر فکر آل احمد و کیفیت زندگی دلیرانه ی وی بر دانشور آن قدر است که در یکی از رمان های موفـق ایران، **سووشون** ، شخصیت یکی از دو قهرمان بزرگ رمان، یوسف ، را بر زمینه ی شخصیت واقعـی وی گـرته زده و حتـی این تاثیر به چنان شهودی رسیده است که توانسته مرگ تراژیک وی را به گونـه ای اشـراقی پـیش گویی کرده چنان احساس و شوکتی بیافریند که او را با قهرمانان بزرگ تاریخ و اساطیر در یک صف بنشاند.

دانشـور نخسـتین زن ایرانـی است که آثار داستانی اش به زبان فارسی منتشر شده است. او پیش از آشـنایی بـا آل احمـد نویسنده ای در حاشیه ،(پیشین، ۷-۹) اما پس از آشنایی و زندگی با او نویسنده ای اسـت در ردیـف نویسندگان بزرگ. در نثر هرگز مقلد آل احمد نبوده است اما نثر آل احمد گاهی تاثیراتی گذاشته و تغییراتی در لحن نویسنده ایجاد کرده است، (برای تفصیل رک، پیشین۴۶-۸۸ ،۹۴، ۱۲۲) حتی گاهـی عیـن عبارت، لحن و فضای مناسب آن از آثار آل احمد به آثار او راه یافته اند. مثلاً آورده است که روشـن فکران برخاسته از اشرافیت کاری نکردند که اهمیتی و ... داشته باشد مگر نگارش چند جلد کتاب و " کفـاف کـی دهـد این باده ها به مستیشان" (آل احمد ، ۱۳۵۷ : ۱۷۸/۱) عین همین عبارت و لحن و فضا را از زبان یوسف در **سووشون** می شنویم، (ص ۳۵).

دانشور تصریح دارد که نصیحت جلال را در شیوه ی زندگی و فلسفه ی حیات پذیرفته است ، (حریری، ۱۳۶۶ : ۱۴) .

آل احمد در اواخر عمر کوتاه خود به ارزش ها و سنن دوران کودکی خود که گویی از ناخودآگاه ضمیرش به خودآگاه ذهنیتش بازآمده بودند، توجه بیش تری می کند چنان که تک نگاری های خود را که حاصل مشاهدات جوانیش بوده اند، به رمان **نفرین زمین** تبدیل می کند . دانشور نیز خاطرات دوران کودکی، فضای عمومی و اسبان خانه ی پدری را (پیشین ، ص ۷-۱۴) به شیوه ای شاعرانه و مقرون به تحسّر ، در سووشون وصف کرده است. این نکته ی پدرش که " رضا شاه از محصولات دولت فخیمه ی انگلستان است" در رمان **سووشون** بازتاب می یابد.(پیشین ص ۹۰) .

در سبک نویسندگی این دو، فصلی مشبع لازم است اما به همین نکته اکتفا می کنیم که هر دو رئالیست از نوع ایرانی اند. تأثیر فلسفه ی حیات ایرانی معاصر کلیت فضای داستان های هر دو را تشکیل می دهد و با باختن نقش یکی از قهرمانان مهم رمان، رگه های پست مدرنیسم را در رئالیسم خود نشان می دهند ، (پاینده ۱۳۸۱ : ۷۵) .

با این اوصاف، نمی توانیم این مدعای دانشور را بپذیریم که از افکار و آثار آل احمد متاثر نشده است بلکه چون غرب زدگی تم اصلی زمان بوده ، در کتاب های او تجلی یافته است ، (گلشیری ۱۳۷۶ : ۱۷۷ -۱۷۸). دانشور خواه ناخواه ، آگاهانه یا ناخودآگاه از افکار، آثار و دیدگاه های سیاسی آل احمد تاثیر ها پذیرفته است.

یادداشت ها

۱)برای نمونه نفرین زمین را با سووشون مقایسه کنید.۲) رک اوصاف خان عمو در نفرین زمین ۳)رک اوصاف ابوالقاسم خان در سووشون ۴)رک تیله ی شکسته در "به کی سلام کنم" و ماجرای آسیاب موتوری در نفرین زمین.۵)رفتارهای مدیر مدرسه را با مرگ یوسف در سووشون مقایسه کنید.۶) ماه جان در نفرین زمین را با زری سووشون مقایسه کنید۷) ادغام چهره های یحیی (ع)، سهراب، سیاووش، یوسف، سهراب خان و ... را در سووشون ملاحظه فرمایید.۸) اوصاف مردم تات نشین های

بلوک زهرا و معلمان مدیر مدرسه را با اوصاف زری در سووشون مقایسه کنید.۹) رک به شماره (۷) . ۱۰) از جمله غرب زدگی را با اغلب داستان های به کی سلام کنم مقایسه کنید . ۱۱) پایان نفرین زمین را با پایان سووشون مقایسه کنید. ۱۲) این نکته در صحنه های پایانی داستان های کوتاه دانشور آشکارتر است.۱۳) این اندیشه را در تشییع جنازه ی یوسف در سووشون به نمایش گذاشته است.

منابع

۱- آل احمد، جلال، (۱۳۴۱)، **غرب زدگی** ، تهران : انتشارات رواق.

۲- ــــــــــ ، (۱۳۴۳)، **یک چاه و دو چاله**، تهران : انتشارات رواق.

۳- ــــــــــ ، (۱۳۴۴) ، **ارزیابی شتابزده**، تهران : انتشارات امیرکبیر.

۴- ــــــــــ ، (۲۵۳۶)، **پنج داستان**، تهران : انتشارات رواق.

۵- ــــــــــ ، (۱۳۵۷)، **در خدمت و خیانت روشنفکران**(۲ جلد) ، تهران : انتشارات خوارزمی.

۶- ــــــــــ ، (۱۳۵۷ ن)، **نفرین زمین**، تهران : انتشارات رواق .

۷- براهنی، رضا، (۱۳۶۲)، **قصه نویسی**، تهران : نشر نو.

۸- پاینده، حسین، (۱۳۸۱)، ((سیمین دانشور: شهرزادی پسامدرن)) ، **کتاب ماه**، سال ششم، شماره ۶۳ دی ۸۱، ص ۷۲-۸۱.

۹- حریری، ناصر، (۱۳۶۶)، **هنر و ادبیات امروز**، بابل : کتابسرای بابل.

۱۰- دانشور، سیمین(۱۳۶۳)، **به کی سلام کنم**، تهران : انتشارات خوارزمی.

۱۱- دانشور، سیمین، (۱۳۶۳ س)، **سووشون**، تهران : انتشارات خوارزمی.

۱۲- دووری، گ.جی.، (۱۳۶۴)، "جلال آل احمد"، ترجمه یعقوب آژند، **یادنامه جلال آل احمد**، به کوشش علی دهباشی، تهران : انتشارات پاسارگارد.

۱۳- عابدینی، حسن، (۱۳۶۸)، **صد سال داستان نویسی در ایران**، جلد دوم، تهران : نشر تندر.

۱۴- قاسم زاده، محمد، (۱۳۸۳)، **داستان نویسان معاصر**، تهران : انتشارات هیرمند.

۱۵- گلشیری، هوشنگ،(۱۳۷۶)، **جدال نقش با نقاش در آثار سیمین دانشور** ، تهران : انتشارات نیلوفر.

۱۶- میرصادقی، جمال، (۱۳۸۲)، **داستان نویسهای نام آور معاصر ایران**، تهران : نشر اشاره.

۱۷- هیلمن، میکائیل، (۱۳۶۴) ، "میراث قصه نویسی جلال" ترجمه یعقوب آژند، **یادنامه جلال آل احمد**، به کوشش علی دهباشی، تهران : انتشارات پاسارگارد.