

جويا بلوندل سعد

عرب
سٽيزي
در
ادبيات
معاصر ايران

ترجمه فرناز حانري

Ketabton.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جویا بلوندل سعد

عرب ستیزی در ادبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری
بازخوانی نهایی: ناصر پورپیرار

ناشر نتوانست شرح حالی از
نویسنده‌ی کتاب در مراجع موجود
بیابد، که در معرفی صاحب اثر
کمک مؤثری باشد.



نشر کارنگ، تهران، خیابان انقلاب، شماره ۱۴۳۰، تلفن و فاکس: ۶۴۹۲۰۴۹، ۶۴۰۶۱۸۳

جويا بلوندل سعد

عرب ستیزی در ادبیات معاصر ایران

ترجمه‌ی فرناز حائری

بازخوانی نهایی، حاشیه‌نویسی و ویراستاری: ناصر پورپیرار

صفحه آرائی: زهرا سلیمی

چاپ اول، بهمن ماه ۱۳۸۲

چاپ، کوثر

لیتوگرافی، پانید

صحافی، کوثر

تیراژ، ۲۲۰۰ نسخه

شابک، ۷ - ۱۴ - ۱۶۲۰ - ۶۴۰۶۱۸۳

کلیه حقوق محفوظ است

نشر کارنگ

قیمت جدید:
۵ / ۰۰۰ تومان



فهرست

۷	مقدمه ی مؤلف
۸	مقدمه ی ناشر
۹	فصل اول ، مدخل
۱۰	نقش ادبیات در تقویت ایرانیگری نوین
۱۵	ایران سرزمینی چند نژادی
۱۷	ملی گرایی قرن نوزده و بیست ایران
۳۱	عرب و ایرانی
۳۷	فصل دوم ، آثار مردان ، دیدگاه مردان
۲۸	محمد علی جمال زاده (۱۲۷۶-۱۲۷۰)
۴۵	صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰)
۶۲	صادق چوبک (۱۲۹۴-۱۳۷۷)
۷۶	مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۶-۱۳۶۹)
۸۱	نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)
۸۷	فصل سوم ، آثار زنان ، دیدگاه زنان

۸۷	فروغ فرخ زاد (۱۳۱۳-۱۳۴۵)
۹۴	طاہر صفارزادہ (تولد ۱۳۱۶)
۱۰۴	سیمین دانشور (تولد ۱۳۰۰)
۱۱۳	فصل چہارم ، مردی میانہ رو
۱۱۴	جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸)
۱۶۱	فصل پنجم ، خلاصہ و نتیجہ

مقدمه‌ی ناشر

این کتاب یکی از آخرین آیین‌هایی است، که باز هم با دست دیگران، برابر سیمای روشنفکری بی‌مایه‌ی معاصر ایران گرفته شده است. خواندن این کتاب افسوس هزار باره را در من زنده کرد که چرا سرنوشت روشنفکری ایران بدان جا کشیده است که هر ارزیابی از آنان با اعلام ندانم کاری و نمایش عیب‌های شان برابر می‌شود؟!

این کتاب درعین حال که از سرگردانی روشنفکری ما در تبیین هویت ملی می‌گوید، به بی‌محتوایی عرب‌ستیزی گسترده‌ای می‌پردازد که تقریباً سراسر ادبیات معاصر ایران را، تا عالی‌ترین نمونه‌های آن، کرم زده و معیوب کرده است. خواننده‌ی خردمند، پس از خواندن این کتاب خواهد پذیرفت که قضاوت «جویا بلوندل سعد»، درباره‌ی بی‌بنیانی پدیده‌ی نوظهور عرب‌ستیزی در میان صاحب نظران سده‌ی اخیر ایران، کاملاً اصیل است و هنگامی که به مبدأ هدایت این ستیزه‌ی بی‌خردانه علیه اقوام بومی عرب خودی و نیز ملت‌های عرب همسایه و همکیش ایران، یعنی زمان رضا شاه رجوع می‌کنیم، معلوم می‌شود که لااقل در موضوع عرب‌ستیزی تقریباً تمام صاحب‌قلمان ما، در تبعیت و تأیید درخواست‌های رضا شاه با او همصدا و همراه بوده‌اند.

وسیع‌تر شدن این عرب‌ستیزی در ذهن روشنفکری کم‌توان ایران، در دوران حکومت کنونی، چنان که ظواهر امر نشان می‌دهد، نوعی اعلام نارضایتی سیاسی است. در واقع روشنفکری غیرمذهبی کنونی، می‌خواهد بار نالایقی در عرض

اندام سیاسی و در جا زدن و پس ماندگی اجتماعی خود در حوادث سده‌ی اخیر را، بر دوش اعراب پانزده قرن پیش بگذارد و به این بهانه، با ساده‌ترین صورتی، خود را از معرض پرسش‌های ملی دور نگه دارد!

بارزترین نشانه‌ی نالایقی روشنفکری کنونی ما آن جا بروز می‌کند که می‌بینیم این کتاب را هم، چون بررسی مسائل تاریخی و اجتماعی و ادبی ایران، دیگران برای ما نوشته‌اند، تا معلوم شود که صاحب نظران ما به کلی ابتر مانده‌اند و به پخته‌خواری اندیشه‌ی دیگران عادت کرده‌اند.

راستی به چه دلیل، روشنفکری معاصر ایران از نگاه به خویش در آینه‌ی زمان هراس می‌کند، از حوادث غول‌آسای ملی و منطقه‌ای و جهانی در سده‌ی اخیر مطلبی نمی‌آموزد، بر سر تصورات تلقینی دیگران، که عرب‌ستیزی یکی از ناباب‌ترین آن‌هاست، ایستاده‌اند؟!

ناصر پورپیرار

فصل اول

مدخل

این کتاب به بررسی تصویر بیگانه‌نمای عرب، در ادبیات فارسی معاصر می‌پردازد و با ارائه‌ی نمونه‌هایی از متون ادبی، که به موضوع عرب اشاره دارد، درباره‌ی مفهوم و محتوای این بیگانه‌انگاری عرب، در پس‌زمینه‌ی ادبی و اجتماعی ایران بحث می‌کند.

در این پس‌زمینه، تصویر عرب، به‌طور جدایی‌ناپذیری، هم‌با تصویر اسلام و هم‌با بازشناخت هویت ایرانی توأم است. بیگانه‌ستیزی در این ادبیات، در عین حال، به یک میزان، هم شامل عرب و هم متوجه دنیای غرب است. ظاهراً استیلای تاریخی اسلام، که با ورود عرب به ایران همراه بود، در ذهن روشنفکری ایران، چنان حساسیت‌هایی را، در دوران جدید، برانگیخته است، که ردّ برجسته‌ای از آن، در ادبیات معاصر ایران به وضوح دیده می‌شود. در این آثار، هم در دوران سلطنت و حکومت پهلوی و هم به زمان جمهوری اسلامی، هویت و فردیت ایرانی، مستقلاً و بدون مقدمه‌چینی درباره‌ی بیگانگی اعراب و غربیان، قابل شناسایی نیست.

مدخل کتاب، شامل اشاره‌هایی به فردیت ایرانی است، ایران را به

عنوان سرزمینی چند نژادی معرفی می‌کند، به پیشینه‌ی رشد ملی‌گرایی نوع قرن نوزده و بیستمی ایران وارد می‌شود و با بحث تازه‌ای درباره‌ی عرب و ایران پایان می‌گیرد.

فصل دوم، با عنوان «آثار مردان، دیدگاه مردان» و فصل سوم با عنوان «آثار زنان، دیدگاه زنان»، مجموعاً برای اثبات اشارات مدخل تنظیم شده و با تأکید بر دوران پهلوی دوم ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰، کاوشی در آن گروه از رمان‌ها، داستان‌های کوتاه، مقالات و اشعارنویسندگان برجسته‌ی معاصر ایران انجام می‌دهد، که به موضوع عرب‌اشاراتی دارند. فصل دوم بیش‌تر بر آثار مردانی نظیر محمد علی جمال‌زاده، صادق هدایت، صادق چوبک، مهدی اخوان ثالث و نادر نادرپور و فصل سوم بر آثار زنانی چون فروغ فرخ‌زاد، طاهره صفارزاده و سیمین دانشور متمرکز است.^۱ انتخاب اینان، قرار دادن نام شاخص‌ترین مؤلفین زن و مرد ایرانی این دوره، در فهرست آثار مورد بررسی است. نتیجه‌ی حاصل از مقایسه‌ی آثار این دو گروه، در موضوع کتاب، کاملاً مغایر یکدیگر از کار درآمده است.

فصل چهارم را «مردی میانه‌رو» نام‌گذاری کرده‌ام، که به آثار جلال‌آل احمد می‌پردازد، این نام‌گذاری براساس موضع‌گیری میانه‌روانه و برابری است که آل احمد بین ملی‌گرایی ایرانی و تعلق خاطر به دین اسلام برقرار کرده است.

فصل پنجم با عنوان «نتیجه» ضمن ارائه‌ی خلاصه‌ای از برآیند فصول کتاب، راه‌های تازه‌ای، از طریق بازخوانی دقیق ادبیات فارسی برای شناخت تلاش هویت‌یابانه‌ی ایرانی، می‌گشاید.

نقش ادبیات در تقویت ایرانی‌گری نوین

از اوایل قرن بیستم علاوه بر خداوند، شاه و معشوق، واژه و یا مفهومی

۱. این فهرست اسامی، نیک آشکار می‌کند که روشنفکری ما، حتی در حوزه‌ی ادبیات نیز، بدون ورود به محتوای آثارشان، تا چه حد اندک‌شمارند و در حوزه‌ی تألیفات و تحقیقات اجتماعی غیرادبی، که دیگر در حد هیچ‌اند. (ویراستار)

از ملت نیز در ادبیات ایران ظهور می‌کند؛ اما نمی‌توان تعریف و توضیح دقیق و فراگیری از واژه و مفهوم ملت در این ادبیات به دست آورد. ریشه‌های این نقص و نایابی را باید در نگرش ادبی، سیاسی، اجتماعی و حتی شخصی مؤلفین این آثار یافت. در این ادبیات آن‌چه آشکارا نمود می‌کند، این است که هویت‌یابی تاریخی، فرهنگی و ملی و توضیح فردیت ایرانی در بین مؤلفین فارس، عرب، ترک و دیگر اقوام ایرانی، سیری یکسان را نمی‌پیماید و نقاط مشترک اندکی دارد.

مثلاً برخورد ادبیات فارس‌ها با عرب، صورت برخورد با قومی بیگانه و متضاد با فردیت و هویت ملی را دارد و ایران را سرزمینی تک‌قومی و فارس‌ها را نماینده‌ی این قومیت می‌شناسد. شاخه‌ای از این دیدگاه، زبان و نژاد و شاخه‌ای دیگر تاریخ و فرهنگ را دلیل می‌گیرد. هر دو شاخه سرانجام به یک مسیر مشترک منتهی می‌شود، که باید جریان هویت‌یابی قرن بیستم ایران نام‌گذار^۱.

برجسته کردن هویت ایرانی از مسیر حقیر شماری دیگران، نه فقط عرب، که غرب را نیز شامل می‌شود. حتی می‌توان گفت که نزد گروهی از نویسندگان معاصر، رنگ بیگانگی غربیان اندکی نیز غلیظ‌تر است.

«نویسندگان ایرانی در پاسخ به تأثیرات مدرنیته، شاخص‌های غربی را در آثار خود به تصویر کشیده‌اند. این سعی، در نهایت، منجر به بزرگ‌نمایی تصویر تسلط غرب، در این گونه آثار غرب‌پذیر شده است»^۲.

چنین پیداست که نویسندگان ایرانی، آن‌هنگام که اراده‌ی انتقاد ضمنی و پنهان از سلطنت را داشته‌اند واژه‌ی جایگزین «غرب» و زمانی که قصد رد اسلام و مؤسسات وابسته به آن را کرده‌اند، از واژه‌ی جایگزین ۱. چنان که مؤلف محترم اشاره می‌کند، این نگاه به هویت ایرانی و این‌گزینش برتری طلبانه‌ی قوم پارس بر سایر اقوام ایرانی، مطلب کاملاً نوری است که هرگز در تاریخ ایران پیشینه‌ای ندارد. (ویراستار)

2. M. R. Ghanoonparvar, *In a Persian Mirror : Images of the west and Westerners in Iranian Fiction* (Austin : university of Texas Press, 1993). See also Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the west : A Study in Orientalism in Reverse* (Albany : State University of NewYork Press, 1993).

«عرب» سود برده‌اند. این استعاره در هر دو مورد، اشاره به بیگانگانی شمرده می‌شود، که ظاهراً با نفوذ متجاوزانه و تدریجی، سلطه‌ی خود را بر منطقه تحمیل کرده‌اند. با این همه، تأثیر ادبیات معاصر ایران، در انتقال این مفاهیم به گستره‌ی وسیع ملی، بسیار ناچیز بوده، با در نظر گرفتن وسعت بی‌سوادی عمومی، می‌توان گفت که تنها جمع کوچک روشنفکران را دربرگرفته و تحت تأثیر قرار داده است.^۱

«در کشورهای در حال توسعه، به دلیل ضعف سیاسی و اقتصادی اندیشمندان پیشرو و درصد بالای بی‌سوادی، روشنفکری نقش مهم و خاصی در زندگی سیاسی این جوامع ایفا می‌کند... به دلیل تقسیم بندی نادرست کار در جوامع جهان سوم، وظایف چندگانه‌ای برعهده‌ی این روشنفکران است، برای مثال یک نمایش‌نامه نویس ممکن است در عین حال معلم یا پزشک هم باشد؛ شاید از این راه بتوان مهارت‌های اندک این روشنفکری را توجیه کرد. در عین حال فضای بسته‌ی اجتماعی و منع‌های سیاسی در اغلب کشورهای جهان سوم، روشنفکران را به چشم و گوش و زبان جامعه بدل کرده است. پس هر چه مؤسسات اجتماعی به خصوص مؤسسات راهبر در مشارکت سیاسی، ضعیف‌تر باشند، نقش روشنفکران حیاتی‌تر می‌شود^۲ و^۳».

بدین ترتیب نوشته‌های متعددی، از جمله کتاب حاضر، در کار طرح موضوع روشنفکری ایران و پاسخ‌یابی برای پیچیدگی‌های آن بوده است. از جمله موضع ضد سلطنت غالب نویسندگان معاصر ایران، زمانی که در بنیان ایده‌نولوژیک، سلطنت و روشنفکری ایران را همسو و سخت

1. Michael Craig Hillmann "Revolution, Islam and Contemporary Persian Literature," **Iran : Essays on a Revolution in the Making**, edited by Ahamd Jabbari and Robert Olson (Costa Mesa, CA : Mazda, 1981), p. 133.

2. Manochehr Dorraj, **Form Zarathustra to Khomeini : Populism and Dissent in Iran** (Boulder, Co : Lynne Rienner, 1990), p. 116.

۳. این مطلب اساسی، که در تمام جهان به صحت و اعتبار رسیده، یعنی نقش مثبت دیکتاتوری در بازسازی، تحرک و ارتقاء روشنفکری، در کشور ما درست عملکردی معکوس داشته است. یعنی روشنفکر ایرانی، بی‌مایگی و کم‌کاری خود را، که عامل اصلی آن تبعیت از احزاب و مراکز سیاسی و دولت‌هاست، به گردن دیکتاتوری و فضای نامناسب فرهنگی می‌اندازند که غالباً خود از عوامل و ابزار بروز آن بوده‌اند. (ویراستار)

متماایل به ملی‌گرایی افراطی می‌بینیم، موجب حیرت بسیار است. بررسی حاضر، که نخستین کوشش در این باره است، تمایلات افسار گسیخته نسبت به ملی‌گرایی را نزد روشنفکری ایران، به وضوح آشکار می‌کند. مایکل هیلمن دلایلی چند برای ظهور این ملی‌گرایی افراطی در ادبیات معاصر فارسی برمی‌شمارد: از جمله نویسندگان ایرانی معاصر، که خود بخشی از بدنه‌ی روشنفکری ایران‌اند، تحت تأثیر ملی‌گرایی غربی قرار دارند و دیگر این که ادبیات معاصر ایران از آغاز، گرایشی به رالیسم سیاسی داشته، خود را نسبت به بالا بردن آگاهی‌های عمومی متعهد دانسته است.^۱ و^۲ تم اصلی این ادبیات، ملی‌گرایی فرهنگی است. نویسندگان اغلب این تم را در قالب تصاویری از تاریخ اجتماعی، رنگ پوست، آیین‌های محلی و لهجه‌های اقوام مختلف ارائه می‌دهند، که نشان از علاقه و وابستگی خود آنان به منطقه‌ای به خصوص دارد.^۳ جلال آل احمد در «زیارت» (۱۳۲۳)، که داستانی درباره‌ی سفر به کر بلاست، به وضوح از این وابستگی‌ها سخن می‌گوید.

«در راه به هیچ فکر دیگری نبودم و تا موقعی که به گاراژ رسیدیم، موقعی که باید «آقورایی»های مرسوم را به این و آن بدهم. در طول همه‌ی راه تنها در اندیشه‌ی آتش پشت پای می‌بودم که برایم خواهند پخت. آتش پشت پای می‌که رشته‌های بلند و نازک آن را خواهرم خواهد برید و کاسه‌های نعنا داغ زده‌ی آن را برای خویشاوندان‌ام خواهند فرستاد؛ و مجلس جشن و سروری که به این مناسبت در خانه‌ی ما برپا خواهد شد و بعد هم نذرهایی که ممکن است در سر همان سفره برای سالم برگشتن من بشود. آری ایرانی است و این مراسم: سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله زرد و سمنو، رشته پلو، آتش رشته‌ی پشت پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناچیز و خرافه‌های پا در هوایی به نظر

1. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," *Iranian studies* 15 (1982) : 16.

۲. آن‌چه را هیلمن می‌گوید می‌توان چنین خلاصه کرد که نویسندگان معاصر ایران، از ایران شناسی نوع غربی تأثیر گرفته‌اند و از اندیشه‌های تشکیلاتی در جای تحقیقات ملی تبعیت کرده‌اند. (ویراستار)

3. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and its Social Impact" *Iranian Studies* 15 (1982 : 15-16).

نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی»^۱.

قابل ذکر است که این آثار ملی‌گرا و سیاست‌زده، هرگز در برابر ملی‌گرایی فرهنگی و یا نقد اجتماعی قرار نگرفته است. این ملی‌گرایی نوع ایرانی در تمامی سطوح از اندیشه‌ی مرزهای گسترده‌ی تاریخی و دولت‌مقدر مرکزی نیرو می‌گیرد و به تلقین نوگرایی و دین‌زدایی از مردم تمایل دارد و آن‌گاه که ایده‌تولوژی دربار پهلوی را نیز ملهم و متکی به همین دیدگاه می‌بینیم، مخالفت روشنفکری ایران با دربار پهلوی سخت اسباب حیرت می‌شود.^{۲ و ۳}

حتی اگر ملی‌گرایی را وفاداری و سرسپردگی به یک ملت بدانیم،^۴ در این صورت نیز باید به نابه‌سامانی مفهوم ملت در این ادبیات روکنیم. شاه‌رخ مسکوب، نمایش خودآگاهی ملی پس از استیلای اسلام را، در برجسته کردن زبان فارسی و تاریخ پیش از اسلام ایران می‌بیند و می‌گوید:

«دو چیز ایرانیان را از دیگر مسلمانان جهان متمایز می‌کند: تاریخ و زبان.»

۱. جلال‌آل احمد، «زیارت»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۰)، صفحات ۵۴-۳۷؛ translated by Henry D. G. Law, **Iranian Society: An Anthology of writings by Jalal Al-e Ahmad**, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa, CA: Mazda, 1982), p. 36.

2. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," **Essays on Nationalism and Asian Literatures**, edited by Michael Craig Hillmann, **Literature East and West 23** (1987): 75-76.

۳. فقدان مقوله‌ی نقد فرهنگی و بررسی آثار مؤلفین و مترجمین و هنرمندان، عمدتاً در ۶۰ سال گذشته، که دوران رشد فرهنگ ملی شمرده شده است، خود علتی سیاسی-تشکیلاتی دارد و از آن‌که وابستگی به احزاب سیاسی و در رأس آن‌ها حزب توده، راه آسانی برای ظهور و حضور در عناوین فرهنگی و روشنفکری محسوب می‌شد، بی‌مایگان بسیاری از این راه و با حمایت تبلیغاتی آن حزب، به تابلوی روشنفکری ایران وارد شدند، که نام غالب آن‌ها هنوز نیز در این تابلوی بی‌ارزش دیده می‌شود. هم‌اینان برای مخفی‌نگه داشتن بی‌مایگی و ناتوانی وسیع خویش، مدخل نقد اجتماعی و فرهنگی را بسته‌اند و هر صاحب‌خردی را که نیت بر ملا کردن نادانی آن‌ها را داشته، با صدها برچسب مسخره به سکوت وادار کرده‌اند. شیوه‌ای که هنوز هم بی‌خردانه به کار می‌برند و حتی در حد این درک نیستند که مهار نوزایی اندیشه در ایران نه فقط از دست آنان، بل از کف هر مدعی دیگری نیز به در شده است. (ویراستار)

4. Hillmann, "The Modernist Trend," P. 19.

این دو عامل باعث شد که ایرانیان هویت خود را به عنوان یک ملت نگه دارند.^۱

با تعریف ملت، براساس زبان رایج و تاریخ، جای تعجب نیست که ادبیات معاصر ایران، از آغاز، با تصور آگاهی از مفهوم ملت، به دنبال یافتن هویت ملی، در مجموعه ی زبان، تاریخ و فرهنگ فارسی باشد.

«با وجود گوناگونی نژادی در ایران و هجوم اقوام مختلف در طول تاریخ، حفظ زبان فارسی به منظور حفظ تمدن ایرانی، اهمیت بسیاری داشته است: اما باید اذعان کرد که زبان ادبی فارسی هیچ گاه مانعی برای مبارزه علیه سیستم و حاکمیت مرکزی نبوده است.»^۲

ایران سرزمینی چند نژادی

تعریف مسکوب از ملت فراموش می کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت شناسی دوشاخ و حوزہ ی متمرکز دارد. حوزہ ی کوچک تر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارس زبان اند؛ و در حوزہ ی بزرگ تر، که اطراف حوزہ ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان های دیگر زندگی می کنند. این حوزہ ی بزرگ تر، در قسمت شمال شرقی، به دسته های کوچک تری نیز تقسیم می شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنن، و نظام ارزش ها از یکدیگر متمایزند.»^۳ بدین ترتیب برای رد دیدگاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کم تر از نیمی از جمعیت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک های آذربایجان، ترکمن ها، ترک های قشقایی، و دیگر ترک زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوچ ها، عرب ها، ارمنی ها و آشوری ها، نیم بیش تر جمعیت ایران را تشکیل می دهند، که

1. Shahrokh Meskoob, **Melliyyat va Zaban**, second edition (Paris : Khavaran, 1989); translated by Michael Craig Hillmann (Washington, DC : Mage Publishers, 1992), p. 39.

2. Hassan Kamshad, **Modern Persian Prose Literature** (Cambridge : Cambridge university Press, 1966), p. 39.

3. Richard Weeks, **Muslim Peoples : A word Ethnographic Survey** (Westport, CT: Greenwood Press, 1978), p. xvi.

غیرفارسی زبان‌اند.

هر یک از این گروه‌های بزرگ نژادی، با زبان و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می‌شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تفاوت نژادی خود با دیگران آگاهند. سطح این آگاهی بسیار وسیع است. مثلاً ارمنی‌ها و آشوری‌ها، که با جغرافیای متمرکز جداگانه، در برابر فشارهای تحلیل برنده مقاومت کرده‌اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره‌های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، ورزنی سیاسی محسوب می‌شوند.

البته فارسی، زبان رسمی ایران است که هرچند گفته‌اند از زمان هخامنشیان (۳۳۰ - ۵۵۹ ق. م.) زبان اصلی نجد ایران بوده است^۱، اما اینک تنها نیمی از جمعیت ایران به این زبان صحبت می‌کنند. ولی در دوران پهلوی چنین تبلیغ می‌شد که ایران ملتی با زبان و فرهنگ واحد است:

«مردم بعضی نقاط دوردست آذربایجان، کردستان و دیگر مناطق مرزی به لهجه‌ای از زبان فارسی آمیخته به عربی و ترکی صحبت می‌کنند. بلوچ‌ها هم لهجه‌ی خاص خود را دارند. اما این لهجه‌ها به دلیل در نظر گرفتن اکثریت، یعنی ۹۵٪ جمعیت که به زبان امروزین فارسی صحبت می‌کنند و به خط امروزین فارسی می‌نویسند، نادیده گرفته می‌شوند. شاخص‌های فرهنگ ایران واحد و فاقد تنوع نژادی است و هیچ شباهتی به فرهنگ‌های دیگر کشورهای آسیایی یا اروپایی ندارد»^۲.

در پایان قرن نوزدهم، حتی کم‌تر از نیمی از جمعیت ایران به زبان فارسی صحبت می‌کردند و پانزده درصد از همین فارسی‌زبانان دارای لهجه‌های بومی نامفهومی بودند که با بیان دیگر فارسی‌زبانان یکسان نبود. بیست و پنج درصد جمعیت به زبان‌های ترکی و بقیه هم

۱. این مطلب به کلی نادرست است و در زمان و زبان هخامنشیان، نه فقط اثر قابل‌ذکری از فارسی کنونی پدیدار نیست، بل آن زبان از نظر واژگان و ساختار به زبان اسلاوها بسیار نزدیک‌تر است. به بخش دوم کتاب ۱۲ قرن سکوت با نام اشکانیان، در مجموعه‌ی تأملی در بنیان تاریخ ایران رجوع شود. (ویراستار)

2. Ali Asghar Hekmat, "Some Aspects of Modern Iran," *Islamic Culture* 31 (1957; reprint edition, New York: Johnson Reprint Corp., 1971): 90-92.

به زبان‌هایی چون بلوچی، کردی و عربی حرف می‌زدند.^۱ در دوران قاجار (۱۹۲۵-۱۷۹۶)، دولت حتی از نظر سیاسی و اداری، جز تهران بر نقاط دیگر تسلط اندکی داشت. در واقع، تا سال ۱۲۶۸ شمسی، استان‌هایی مثل خوزستان، گیلان و خراسان به صورت ملوک الطوایفی اداره می‌شد.^۲

ملی‌گرایی قرن نوزده و بیست ایران

قرن نوزدهم آغاز تحرک ملی‌گرایان ایران است که با مقایسه‌ی عقب ماندگی ایران، با توسعه و تحول و مدنیت غرب، نظر مردم را به ملی‌گرایی نوین جلب کردند. این ملی‌گرایی، هم از آغاز، بر آن شد تا علت عقب‌ماندگی ایران را در ظهور اسلام اعلام کند و از همین نقطه اندیشه‌ی باستان‌پرستی و والانگاری تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام آغاز شد. فتح‌علی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۹۶-۱۸۵۳) و بسیاری از معاصران آن‌ها تصویر باشکوهی از تمدن دوران هخامنشی و ساسانی ترسیم و «عرب بادیه‌نشین وحشی» را مسئول از میان رفتن آن تمدن با عظمت معرفی کردند. کرمانی اسلام را دینی بیگانه می‌انگارد، که توسط سامی‌ها بر «ملت نجیب آریایی» تحمیل شده است. از نظر او سامی‌ها «ملتی پابره‌نه و سوسمار خور، چادرنشینی صحرانگرد و عرب‌های وحشی» اند که مسئولیت نابودی تمدن کهن ایران را به دوش دارند.^۳ دراج می‌نویسد:

1. Malcom E. Yapp, "1900-1921: The Last Years of the Qajar Dynasty", *Twentieth Century Iran*, edited by Hossein Amirsadeghi (New York: Holmes and Meier, 1977), p. 2.

2. Yapp, "1900-1921," p. 16; Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development* (New York: Penguin Books, 1979); p. 23.

3. Fath Ali Akhondzadeh, *Seh Maktub*, unpublished MS, Melli Library, Tehran; and Mirza Aqa Khan Kermani, *Seh Maktub*, unpublished MS, in the possession of Prof. Nikki R. Keddie, UCLA; cited by Mangol Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent: Historical Continuity in Modern Iranian Thought," *Asian and African Studies* 12 (1978): 205-207.

«کرمانی بیگانگی عمیق اندیشمندان غرب زده‌ی همدوره‌ی خویش را نسبت به تعالیم و آیین شیعه با این پرسش به خوبی نشان داده است: آن‌ها به عنوان ایرانی لزومی ندیده‌اند درباره‌ی حاکمان اولیه‌ی مسلمان عرب مثل خالدبن ولید یا یزیدبن معاویه و علی و پسران اش چیزیی بدانند».^۱

منگل بیات - فیلیپ معتقد است این دیدگاه ایدئولوژیک نسبت به تاریخ پیش از اسلام و امید برای احیاء آن، مهم‌ترین و ماندگارترین وجه اشتراک روشنفکران ملی‌گرا است.^۲ لئون پولیاکوف نیز اعتقاد دارد افسانه‌ی «عصرطلایی» تنه‌ی اصلی ملی‌گرایی نوین ایران را می‌سازد.^۳ از زمان مشروطه تا اوایل دوران رژیم پهلوی، موضوع و محتوای مقالات روزنامه‌ها، شعر، رمان‌های تاریخی و ادبیات، همان قدر که متوجه فساد دولت، عقب‌ماندگی اجتماعی و مجرم‌شماری قاجاریه است، به ضدیت با روحانیت شیعه،^۴ تحسین زرتشت و بزرگ‌انگاری تمدن ایران پیش از اسلام نیز عنایت دارد.^۵

از آن پس کلیشه‌ی «عرب بادیه‌نشین وحشی» که کرمانی آن را به کار می‌برد، در فرهنگ معاصر ایران به دفعات بی‌شمار تکرار شده است. ایرانیان از تصاویر منفی این کلیشه تأثیر گرفته‌اند و در این میان تبلیغ بر شاهنامه‌ی فردوسی، حماسه‌ی ملی ایران، که دفتر تاریخ حماسی ایران را با ورود عرب به ایران و شکست ساسانیان می‌بندد، اوج می‌گیرد. در این اثر اعراب مردمی بی‌تمدن و پست معرفی شده‌اند.^۶ در این حماسه می‌خوانیم که رستم، فرمانده‌ی سپاه ایران، نامه‌ای به

1. Dorraj, *from Zarathustra to Khomeini*, p. 96.

2. Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent," p. 208.

3. Leon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, translated by Edmund Howard (New York: Meridian, 1977), p. 47.

4. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, pp. 31-53.

5. Mangol Bayat-Philipp "Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought," *Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change*, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 52.

۶. دیدگاه مؤلف محترم در این باره، متوجه عمق اشارات به ظاهر ضدعرب فردوسی نیست. در این باره بحث جدل برانگیزی در صفحات ۲۲۹ تا ۲۹۳ بخش اول کتاب «پلی برگزیده» در مجموعه‌ی «تأملی در بنیان تاریخ ایران» آمده است. (ویراستار)

این مضمون به سعد، فرماندهی سپاه عرب، می فرستد :

چو با تخت منبر برابر شود
همه نام بویگر و عمر شود
تبه گردد این رنج های دراز
شود ناسزا شاه گردن فراز
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر
زاختر همه تازیان راست بهر
نه تخت و نه تاج و نه زرینه کفش
نه گوهر، نه افسر نه بر سر درفش
پیاده شود مردم جنگ جوی
سواری که لاف آرد و گفت وگویی
کشاورز جنگی شود بی هنر
نژاد و گهر کم تر آید به بر
شود بنده ی بی هنر شهریار
نژاد و بزرگی نیاید به کار
بریزند خون از پی خواسته
شود روزگار مهان کاسته^۱

در شاهنامه داستان های دیگری هم درباره ی اعراب وجود دارد، که یکی از آن ها داستان ضحاک است. ابلیس او را فریب می دهد و ضحاک خود به هیولایی با دو مار بر دوش بدل می شود که هر شب باید مغز دو مرد جوان را به خوردشان بدهد. ضحاک با این وضع هزار سال حکمرانی می کند.

«در این مدت نسل مردان خردمند از میان برداشته می شود و آرزوهای ابلیسیان تحقق می یابد. تقوا ارزش خود را از دست می دهد و به جای آن جادوگری و افسون مورد توجه قرار می گیرد و سرانجام حقیقت از دید همگان پنهان می شود و ابلیس آشکارا رشد می کند».^۲

با این حال شاهنامه را نمی توان اثری کاملاً ضدعرب معرفی کرد؛ زیرا

۱. فردوسی، شاهنامه. در عین حال باید توجه کرد که این ابیات را فردوسی نه به عنوان نظر خویش، بل از زبان رستم فرخ زاد، سردار سپاه ساسانی باز می گوید. (ویراستار)
۲. همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۱۶-۱۱.

می‌توان تصاویر مثبتی از این قوم در آن یافت. پدر ضحاک، مرداس، پادشاه اعراب چنین معرفی شده است:

«مردی که از صحرا، از میان مردمانی سوارکار و نیزه‌دار آمد؛ بسیار محترم از آن رو که بخشنده بود و خدا ترس چندان که از خوف خدا مانند برگ می‌لرزید»^۱.

در شاهنامه یزدگرد فرزندش بهرام را به یمن می‌فرستد تا نزد اعراب پرورش یابد.^۲ در این اثر دشمن دیرپای ایران، توران، سرزمینی در شرق است، نه سرزمین و مردم عرب!

چنین تصویر حقارت باری از عرب به عنوان مردمانی بی‌چیز و عقب مانده، پس از شاهنامه، در سفرنامه ناصر خسرو نیز دیده می‌شود. او اعرابی را که در راه بازگشت از مکه ملاقات کرده، چنین توصیف می‌کند:

«... و آن چه قصبه‌ی طایف است، شهرکی است و حصاری محکم دارد. بازارکی کوچک و جامعی مختصر دارد...
... و از آن جا به ناحیتی رسیدیم که آن را ثریا می‌گفتند... و در آن ناحیه می‌گفتند که هیچ حاکم و سلطان نباشد، و هر جا ریسی و مهتری باشد به سر خود... تا ما را به میان قومی دلگیر برد. قومی عرب بودند که پیران هفتاد ساله مرا حکایت کردند که در عمر خویش به جز شیر شتر چیزی نخورده بودند. چه، در این بادیه‌ها چیزی نیست الا علفی شور که شتر می‌خورد و ایشان خود گمان می‌بردند که همه‌ی عالم چنان باشد.
... و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند، هر که به نماز می‌آمد، البته با سپر و شمشیر بود...»^۳

مسلم است که زندگی اعراب دمشق، اورشلیم، قاهره و بصره با این تصویر بسیار متفاوت است و عجیب است که علی‌رغم دیدار ناصر خسرو از این شهرها، باز هم چنین توصیفی از عرب در سفرنامه اش می‌خوانیم!

۱. همان کتاب، همان ترجمه، صفحه‌ی ۱۱.

۲. همان کتاب، همان ترجمه، صفحات ۹۷-۹۶.

۳. ناصر خسرو، سفرنامه (تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۹۷۷):

translated by W. M. Thackston, Jr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels* (Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1986), pp. 82-85.

روشن است که این احساسات ضدعرب کهن نمی‌توانسته است از غرب وارد شده باشد،^۱ اما همان طور که بیات - فیلیپ اشاره می‌کند، نمی‌توانیم تأثیر تئوری‌های نژاد پرستانه‌ی غربی معاصر را بر اندیشه‌ی ملی‌گرای روشنفکری ایران نادیده بگیریم.^۲ زیرا درکمال شگفتی شاهدیم که «روشنفکری مترقی اروپا» در سال ۱۸۶۰ فرضیه‌ی نژادهای آریایی و سامی را پذیرفته و «در اواخر قرن نوزدهم، نظریه‌ی علمی جهانی، این دسته بندی را تصدیق می‌کند».^۳

«تفاوت بسیار میان دست‌آوردهای بی‌شمار اروپاییان در تکنولوژی و نیز سکون و جمود ملت‌های دیگر، باعث غرور بی‌اندازه‌ی اروپاییان شد. در پایان قرن هفدهم، ایده‌ی ترقی خواهی از این دست‌آوردها نشأت گرفت (که عکس ایده‌ی افول در ایدئولوژی مسیحیت بود)، اما وجود تناقض در این دست‌آوردها و سکون ملل غیراروپایی نطفه‌ی مباحث نژاد پرستانه را شکل داد؛ چرا که دست‌یابی به برتری ژنتیک انسان شناسانه برای سفید پوستان، به عنوان ملل مترقی و مالکان اندیشه و دانش، بسیار وسوسه انگیز بود».^۴

از این رو می‌توان دریافت که آگاهی روشنفکران غرب زده‌ی ایرانی از این نظریه‌ها، جست و جوی مصادیق «علمی» برای اثبات برتری نژاد ایرانیان را در پی داشت و از آن‌ها نژاد خود را آریایی می‌پنداشتند، دلیل عقب ماندگی ایران را در بطن نژاد برتر خویش نمی‌دانستند و پیشرفت و جبران عقب ماندگی را در صلاحیت و صلاح خود می‌دیدند. چنان که از این متن پیداست، ایده‌های نژاد پرستانه‌ی غربی در ایران ریشه‌های مستحکمی دوانده است.

«آن وقت به این آرا [شرق‌شناسی] نه تنها هر غرب‌زده‌ای در هر جا استناد می‌کند، بل که فراوان شنیده‌ایم که بر سر منبرها و در مساجد هم

۱. مؤلف این نکته‌ی تاریخی را درست ندیده است که اسناد ضدعرب کهن، که درحقیقت اسناد ضد اسلام است، در همان دوران نیز، غالباً به وسیله‌ی یهودیان فراهم شده و جعلی است. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, "Tradition and change," p. 51.

3. Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 255, 212.

4. *Ibid.*, p. 145.

(که آخرین حصار در مقابل غرب و غرب‌زدگی انگاشته می‌شوند) به نقل از «کارلایل» و «گوستاو لوبون» و «گوبینو» و «ادوارد براون» و دیگران [به عنوان] آخرین اسناد حقانیت فلان کس یا فلان کار یا فلان مذهب داد سخن می‌دهند.^۱

ریشه‌های تفکر نژادپرستانه‌ی غربی در ایران کاملاً شناخته شده‌اند و مثلاً می‌توان آن را در آثار کمته آرتور دوگوبینو^۲ جست که در «مقاله‌ای در نابرابری نژادهای انسانی»^۳ (۵۵ - ۱۸۵۴) و «رنسانس»^۴ (۱۸۷۷)، به تحسین «نژاد آریایی» و نظریه‌ی نژادپرستانه‌ی ملی پرداخته است. نظریه‌های غربی درباره‌ی نژاد و ملی‌گرایی در کنار هم رشد کردند. ساختار ملی‌گرایی غربی بر اساس نژاد، زبان‌شناسی و سرزمین بود. چنین ساختاری اجازه‌ی رشد ملی‌گرایی چند نژادی را نمی‌داد، زیرا از لحاظ تاریخی، هسته‌ی ملی‌گرایی «همراهی عمومی برای رشد احساسات ملی» است.^۵ هنگامی که مذهب، آدم را به عنوان جد بشر معرفی کرد، دانشمندان و فیلسوفان، اجداد اروپاییان را به نژاد شرقی، هندی و پارسی، نسبت دادند. کشف خانواده‌ی زبان‌های هند و اروپایی توسط ویلیام جونز^۶ در سال ۱۷۸۸ نیز به اثبات این نظریه کمک کرد. جونز ثابت کرد بخشی از نژاد خالص سفید، که در آسیا زندگی می‌کردند، در اروپا پراکنده شده‌اند و زبان‌شناسان نام این اجداد ممتاز را آریایی گذاردند، و آن‌ها را نقطه‌ی مقابل نژادهای پست فرض شده‌ی مسلمانان شمال آفریقا، مغول‌ها و سامی‌ها معرفی کردند. تنها گواه برای تصدیق این نظریه شواهد زبان‌شناسی است، که خود از روابط زبانی و نژادی استنباط شده بود.^۷ بدین ترتیب آن

۵. جلال آل احمد، *غرب‌زدگی*؛

translated by Paul Sprachman (Pelmar, NY : Caravan Books, 1982), p. 74.

2. Comte Arthur de Go bineau.

3. Essai Sur l'Inégalité des races humaines.

4. Renaissance.

5. Poliakov, *The Aryan Myth*, p. 73.

6. William Jones.

7. Poliakov, *The Aryan Myth*, pp. 188-196, 327.

چه برای اثبات اصل و نسب و در نتیجه خلوص نژادی به کار می‌رفت، زبان بود. طبق نظر پولیاکوف «شاخص‌های ملی معرف خلوص نژادی یعنی خون، نسب و قوم، نژاد و مذهب به مرور جایگزین شدند».^۱ هسته‌ی نژادپرستی «خلوص نژادی» و زشت‌ترین اتهام «اختلاط نژادی» بود. خلوص نژادی به خلوص جنسی تعبیر، و ترکیب نژادی به شدت تقبیح شد. بنابراین به جای خلوص نژادی، خلوص زبان‌شناسی - نژادی وارد ساختار ملی‌گرایی غرب شد. در چنین ساختاری ملی‌گرایی چند نژادی اجازه‌ی رشد پیدا نمی‌کرد.

پایه‌ی ساختاری این ملی‌گرایی «میهن» بود. ظاهراً در این میهن، به درازای تاریخ، نژاد خاص اصلاح شده‌ای می‌زیسته و خرد ملی ویژه‌ای در روح آن جریان داشته است که به واسطه‌ی آن از جوامع دیگر متمایز می‌شد و از طریق فرهنگ و زبان خود، یعنی زبان ملی و ادبیات ملی دیرپای کهن، تصویر این نژاد متعالی به تکمیل می‌رسید.^۲ وجه تمایز نژاد و قوم در این است که نژاد به وراثت و طبیعت اشاره می‌کند، ولی قوم به وابستگی‌های فرهنگی و اجتماعی و آموزش‌های بومی. البته واژه‌ی نژاد کاربردی نامعتبر دارد. زیرا کم‌تر انسانی را می‌توان «پاک نژاد» به شمار آورد، در حالی که ویژگی‌های معتبر انسانی، اغلب به تفاوت‌های فرهنگی و قومی بستگی دارد.^۳ در این مدل، «تقابل فرهنگی... تضاد بین خون‌های مختلف تلقی شده است»، که این‌جا خون به معنی نژاد است.^۴ حال می‌توان به تناقض موجود میان واقعیت چند نژادی ایران و این تئوری ملی‌گرایی غربی پی برد. علی‌رغم چنین تناقضات آشکاری، رضاخان (بعدها رضاشاه پهلوی) که در سال ۱۳۰۴ به قدرت رسید، باز هم این ساختار غربی ملی‌گرایی را خط‌مشی خود قرار داد.

1. Ibid., p. 101.

2. Mosse, **Toward the final Solution**, pp. 35-38.

3. Gordon W. Allport, **The Nature of Prejudice** (Cambridge, MA : Addison-Wesley, 1954), pp. 107, 113-14.

4. Poliakov, **The Aryan Myth**, p. 47.

چهره‌ی ایران معاصر تا حد زیادی نتیجه‌ی سیاست‌های رضا شاه است. او بر اقلیت‌های خودمختار و عشایر چیره شد و آن‌ها را گرد هم آورد تا کشوری واحد با ملتی واحد تشکیل دهد. او نیروهای مسلح مدرنی به عنوان پشتیبان قدرت مرکزی تربیت کرد تا بر سراسر کشور مسلط شوند.^۱

ارتش رضاشاه توانست بر خوزستان، لرستان، کردستان، بلوچستان، گیلان و مازندران، و ترکمن‌های خراسان، و عشایر فارس غلبه کند. او عشایر را در محل سکونت تابستانی یا زمستانی‌شان، دور از سرزمین بومی، تخته قاپو کرد. این حرکت او باعث شد تعداد زیادی انسان و حیوان از گرسنگی، بیماری، و یا آب و هوای نامساعد بمیرند.^۲ ارتش، جوانان این اقلیت‌ها را فراخواند و آن‌ها را برای انجام خدمت وظیفه در سراسر کشور پراکند تا بدین وسیله مانع احیاء قدرت این اقلیت‌ها شود. قوانین جدید دولت، زنان و مردان را وادار کرد تا لباس‌های محلی و قومی خود را از تن درآورند و به جای آن لباس‌های مدل غربی بپوشند و کلاه غربی بر سر بگذارند.^۳

بنیان سیاست رژیم پهلوی برای تلفیق اقلیت‌ها به «ایران» پارسی یکپارچه، با مرکزیت سیاسی - اقتصادی تهران، تخریب پایه‌های اقتصادی گروه‌های غیر فارس زبان و یک‌جا نشین کردن اقلیت‌های اطراف فلات ایران و عشایر بود. از این جاست که تهران به قطب توسعه‌ی اقتصادی ایران بدل می‌شود.^۴

1. Halliday, *Iran*, p. 23; Alessandro Bausani, *The Persians*, translated by J. B. Donne (London : Elek Books Limited, 1971), p. 176.
2. E. Sunderland, "Pastoralism, Nomadism and the Social Anthropology of Iran", *The Cambridge History of Iran, Vol. 1 : The Land of Iran*, edited by W. B. Fisher (Cambridge : Cambridge University Press, 1968), p. 642.
3. Pierre Oberling, *The Qashqa'i Nomads of Fars* (The Hague : Mouton, 1974), pp. 151-152.
4. Robert E. Looney, *The Economic Development of Iran* (New York : Praeger, 1973), p. 130; Halliday, *Iran*, pp. 176-177; Robert Graham, *Iran : The Illusion of Power* (New York : St. Martin's Press, 1979), p. 27.

رضاشاه مسئول ایجاد تغییرات زیادی در جامعه‌ی ایران است. او قدرت سیاسی روحانیت شیعه را محدود، کاربرد تقویم قمری اسلامی در تجارت را ممنوع و تقویم شمسی ایرانی را جایگزین کرد. در دوران وی، توسعه‌ی آموزش، بهداشت، حمل و نقل و سیستم بانکی شروع شد.^۱ رضا شاه به جای مطرح کردن مشکلات ناشی از اصلاحات، به تحمیل اصلاحات تصنعی خود در جامعه‌ی ایرانی ادامه داد؛ برخی از این اصلاحات، چون ماجرای کشف حجاب، به طور کامل با خواست عمومی مغایر بود. دولت با سر دادن شعارهای ملی پارسی و تبلیغات فرهنگی یادآور شکوه و عظمت امپراطوری پارسی ایران باستان پیش از اسلام با ناخشنودی مردم در مورد اصلاحات اش مدارا می‌کرد.^۲

حتی مشروطه خواهان هم در اوایل قرن به هواخواهی همین نوع ملی گرایی پرداختند. در این دوره افکار شهری، تحت تأثیر پارس گرایی و ضدیت با اسلام، که بر میراث پیش از اسلام متکی بود، بر غرور ملی گرایی غرب بنیان دامن می‌زد که همچنان توسط رژیم پهلوی پرورش داده می‌شد. ایران پیش از اسلام، زرتشتیگری و «نبوغ نژاد آریایی» مقولات مورد ستایش و مسلمانان عرب به خاطر محروم کردن ایرانیان از آن شکوه و عظمت پیش از اسلام مورد بی حرمتی بودند. در نتیجه از موقعیت و نقش اسلام و روحانیت در اجتماع کاسته شد. فرهنگ بازسازی شده‌ی ایرانی را از دوره‌ی پیش از اسلام به زمان حال فراخواندند و تصویری از ایران نوین خلق کردند.^۳

در دهه‌ی ۱۹۳۰، رژیم پهلوی توانست نظر روشنفکری را برای تشکیل خط‌مشی ایدئولوژیک، به سوی خود جلب کند. زیرا با این پیش زمینه‌ها برخی از ارزش‌های ایدئولوژیک نزد رژیم پهلوی و روشنفکران قلم به دست مشترک شده بود و فی‌المثل نویسندگان برجسته‌ای چون احمد

1. Bausani, *The Persians*, p. 177; Halliday, *Iran*, p. 23.

2. Bausani, *The Persians*, p. 177.

3. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent", pp. 209-211; Nikki R. Keddie, *Iran: Religion, Politics and Society* (Totowa, NJ: Frank Cass, 1980), p. 99.

کسروی (۱۹۴۶-۱۸۹۰)، از ملی‌گرایی غیرمذهبی پشتیبانی می‌کرد.^۱ البته قابل ذکر است که کسروی علی‌رغم مجادله برای یکپارچگی ایران معاصر فارسی زبان، اندیشه‌های ضدعرب را تحمیل نمی‌کرد. در نوشته‌های وی ردی از ایران مستقل از عرب دیده نمی‌شود و برعکس تصریح می‌کند که ایرانیان پس از «شکست و انقراض از حکومت عربی» در قرن اول، مشتاقانه فرهنگ اسلامی عربی را پذیرفتند.^۲ در این دوره، رمان‌های تاریخی به تمجید شکوهمندی فرضی ایران پیش از اسلام و تقبیح اسلام شیعه می‌پرداختند. این موضوعات به عنوان تم‌های اصلی ادبیات معاصر فارسی تا پایان رژیم پهلوی در سال ۱۳۵۷ به حیات خود ادامه دادند.^۳

زبان فارسی هسته‌ی ایدئولوژی رژیم پهلوی و دست‌آویزی برای تحریک احساسات میهن‌پرستانه و غرور فرهنگی و در نهایت ابزاری برای تظاهر به یکپارچگی ملی بود. در این جا و در برخورد با موضوع زبان نیز بار دیگر همانندیشی بنیانی رژیم پهلوی با تمایلات روشنفکران آن زمان آشکار می‌شود. زبان فارسی از آغاز قرن، بخشی از گفتمان بزرگ هویت‌یابی ایرانی بوده است.

رژیم پهلوی قصد داشت هویت قومی و بومی غیرفارسی‌زبانان ایران را تغییر دهد و آن‌ها را به زیر پرچم نژاد فارس متمایل به مدرنیسم گرد آورد.^۴ از این زمان است که فارسی به عنوان زبان رسمی ایران معرفی می‌شود و در مراودات دولتی و رسانه‌های گروهی مورد استفاده

1. Bayat-Philipp, "Tradition and Change", p. 52.

۲. احمد کسروی، «ایران و اسلام»، پیمان ۱، شماره‌ی ۸ (فوریه‌ی ۱۹۳۳): ۱۴-۹؛ و زبان فارسی، چاپ سوم (تهران: ۱۹۵۵)، صفحات ۵-۳؛

cited by Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran," **Toward a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society**, edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (Totowa, NJ: Frank Cass, 1980), pp. 111-112.

3. M. R. Ghanoonparvar, **Prophets of Doom: Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran**. (Lanham, MD: university Press of America, 1984), pp. 6-7.

4. Oberling, **The Qashqái**, pp. 149-150.

قراری می‌گیرد.^۱ به همین روش آموزش عمومی مرکزیت می‌یابد و ستیز با مذهب مورد حمایت قرار می‌گیرد. برنامه ریزان آموزش عمومی در دوران رضاشاه احساسات ملی‌گرایانه‌ی ایرانی را دامن می‌زدند و برای زبان فارسی تبلیغ می‌کردند. آن‌ها زبان فارسی را به عنوان زبان رسمی سیستم آموزش و پرورش تعیین کردند و به برجسته کردن آثار ادبی کهن به عنوان میراث فرهنگ ملی مشغول شدند، به علاوه ستایشات مبالغه‌آمیز درباره‌ی ایران پیش از اسلام نضج گرفت و ناسیونالیسم نوع رضاشاهی زاده شد.^۲

به دنبال رسمی کردن زبان فارسی، رضاشاه به تقلید از کمال آتاتورک، سیستم اصلاح زبان فارسی را به کار گرفت و در سال ۱۳۱۴ فرهنگستان زبان را به منظور تصفیه‌ی زبان فارسی تأسیس کرد. فرهنگستان می‌کوشید لغات مرده و مهجور را در جای واژگان بیگانه و به خصوص عربی بنشانند و صورتی از این لغات جانشین را منتشر و پیشنهاد کرد. به دنبال این تمهید کتاب‌ها و نشریاتی با زبانی نامفهوم به نام «فارسی سره» منتشر شد.^۳

نام‌های جغرافیایی بومی، به خصوص نام‌های عربی و ترکی عوض شد و بلوچستان را مکران؛ ساوجبلاق را مهاباد؛ ارومیه را رضاییه؛ محمره را خرمشهر؛ و قمیشلو را نیستان نام‌گذاری کردند. این جریان بر نام‌گذاری افراد هم تأثیر گذارد. والدین تشویق شدند نام‌های فارسی ادبی یا تاریخی برای فرزندان‌شان انتخاب کنند، و در همان حال انتخاب همین اسامی برای فرزندان جامعه‌ی زرتشتی به

۱. توجه به این مطلب عمده بسیار آموزنده است که تا پیش از سلسله‌ی پهلوی، زبان گفتاری دربارها هم فارسی نبوده است، زیرا در فاصله‌ی سلجوقیان تا قاجار، تنها زبان دربار زندگی را مخلوطی از ترکی و فارسی می‌بینیم و بقیه سلسله‌ها در زیر سقف کاخ‌های سلطنتی نیز فارسی نگفته و نشنیده‌اند. (ویراستار)

2. Bayat - Philipp, "A Phoenix Too Frequent," pp. 209-210.

3. Mohammad Ali Jazayeri, "The Arabic Element in Persian Grammar : A Preliminary Report," *Iran : Journal of the British Institute of Persian Studies* 8 (1970) : 122-123; A. Shakoore Ahsan, *Modern Trends in the Persian Language* (Islamabad : Iran - Pakistan Institute of Persian Studies, 1976), p. 114.

شدت محدود می‌شد.^۱ رضاشاه خود نام پهلوی را برگزید که نامی مانده از فارسی میانه بود^۲ و^۳ و از همان سال ۱۳۱۴، به پیشنهاد سفارت ایران در برلین، دیگر کشورهای خارجی موظف شدند که نام رسمی کشور، یعنی «ایران» را به معنای «محل تولد نژاد آریایی» به کار برند.^۴ البته پیش از این تاریخ هم اطلاق «ایران» در داخل کشور کاربرد داشت، اما کاربرد رسمی و بین‌المللی آن در زمانی که ایدئولوژی آریا گرایانه‌ی آلمان نازی قدرت می‌گرفت، مفهوم دیگری می‌یافت.

علی‌رغم این تلاش‌های رضاشاه، زبان عربی در دانشگاه‌ها نه فقط از اعتبار نیافتاد، بل ادامه‌ی تحصیل در رشته‌های ادبیات فارسی و فلسفه موکول به آگاهی وسیع در زبان عرب بود. آموزش زبان عربی همچنان در مواد درسی دبیرستان‌ها هم گنجانده شده بود و در دبستان‌ها از سال سوم تحصیلی نماز خواندن به زبان عربی تعلیم داده می‌شد.^۵

ورود واژگان زبان‌های بیگانه، چون عربی و فرانسه و بعدها انگلیسی، نه یک تداخل زبان‌شناسی، بل پی‌آمد طبیعی روند سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران بود. بیش از شصت درصد واژگان فارسی معاصر از مشتقات واژگان زبان عرب است که وسعت تأثیر اسلام در فرهنگ

1. Wilhelm Eilers, "Educational and Cultural Development in Iran during the Pahlavi Era", *Iran under the Pahlavis*, edited by George Lenczowski (Stanford: Hoover Institution Press, 1978), p. 321; Henry Field, *Contributions to the Anthropology of Iran* (Chicago: Field Museum of Natural History, 1939), p. 256.

2. Eilers, "Educational and Cultural Development", pp. 321-322; Jazayeri, "The Arabic Element in Persian Grammar," pp. 122-123.

۳. زبانی به نام فارسی میانه وجود ندارد و آنچه به آن نام مشهور شده، کم‌تر از ۵۰ لغت در زبان آرامی است، که در میان آن‌ها واژه‌ی جعلی «پهلوی» نیز یافت نمی‌شود! (ویراستار)

4. British Minister to the Foreign Office, "Annual Report for 1934," FO 371/Persia 1945/34-1899; cited by Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 143; Donald N. Wilber, *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran* (Hicksville, NY: Exposition, 1975), pp. 162-163.

۵. همین مطلب، وابستگی و احتیاج انکار نشدنی و وسیع زبان فارسی به زبان عرب را توضیح می‌دهد و برملا می‌کند. تا آن حد که می‌توان گفت بدون لغات زبان عرب، زبان فارسی خاموش می‌ماند. (ویراستار)

ایران را نمایش می‌دهد. به این دلیل اقدام ناموفق برای اخراج واژگان زبان عرب از زبان فارسی در زمان رضاشاه، با ستیز بنیانی با دین اسلام توأم بود. آن‌ها حتی کوشیدند در پوشش گرایش به مدرنیسم، واژگان اروپایی را جایگزین لغات عرب کنند. بدین ترتیب ظاهر فرهنگی تصفیه‌ی زبان فارسی، اهداف استراتژیک سیاسی، اقتصادی، دین ستیزی و وابستگی بیش‌تر به اروپا را تعقیب می‌کرد.^۱

با دخالت شوروی و بریتانیا، رضاشاه در سال ۱۳۲۰ عزل و سلطنت به محمدرضا شاه منتقل شد. او که طرف‌دار اقتصاد سرمایه‌داری نوع اروپایی بود، پس از تحولات سیاسی سال ۱۳۳۲ به ایالات متحده متمایل شد، اما در خط‌مشی فرهنگی کشور هیچ تغییری پدید نیامد. پایتخت، که مرکز قدرت بود، همچنان با تقویت نیروهای مسلح در پی غلبه‌ی عمومی بر اقلیت‌های بومی غیرفارس زبان بود و ایدئولوژی آریا محوری تبلیغ می‌شد. پس از جنگ جهانی دوم، مجدداً فرهنگستان زبان را راه‌اندازی کردند و در پی آن ارتش مجبور شد که در مکاتبات داخلی خود از فارسی سره‌ی ساخت فرهنگستان استفاده کند و فهرستی از واژگان پیشنهادی فرهنگستان را به دانشگاه‌ها فرستادند.^۲ ظاهراً در این اندیشه بودند که از طریق اجباری و عمومی کردن زبان فارسی جامعه ایرانی را از بنیان متحول کنند.

«جامعه‌ی ایران در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ یک رنسانس فرهنگی را تجربه کرد، این تحولات به فضای سیاسی پیش از انقلاب مشروطه شبیه بود که تمایلات سیاسی و ادبی از پی آن تولد یافت. پس از کودتای ۱۳۳۲، احساسات ملی ضدغرب وسعت گرفت. در نتیجه بار دیگر مسئله‌ی هویت ملی و تاریخی ایران به عنوان مهم‌ترین مسئله‌ی سیاسی عنوان شد.»^۳

1. Michael Craig Hillmann, "Language and Social Distinctions in Iran," **Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change**, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 331-32.
2. Ahsan, **Modern Trends in the Persian Language**, p. 131; Halliday, **Iran**, p. 59.
3. Dorraj, **From Zarathustra to Khomeini**, pp. 111-12.

اما ملی‌گرایی دهه‌های ۴۰ و ۵۰، با ملی‌گرایی آغاز قرن بیست‌ام متفاوت بود. برای نمونه، گرچه تئوری پردازان دوران مشروطه، مثل آخوندزاده و کرمانی، به شدت ضد اسلام، ضد عرب و موافق غرب بودند، روشن‌فکران تأثیرگذار دهه‌های ۴۰ و ۵۰، چون آل‌احمد و علی‌شریعتی، ضد غرب و موافق با اسلام بودند.^۱ دراج درباره‌ی این تغییر موضع عقیده دارد:

«در دوران مشروطه ریشه‌ی عقب‌ماندگی و فقر را در تعصبات کهنه‌ی قجری می‌پنداشتند. انقلاب مشروطه امیدی بود برای مدرنیزه کردن کشور و محدود کردن خودسری‌ها و قدرت شاه. ولی در سلسله‌ی پهلوی مدرنیزه کردن کشور تبدیل به وسیله‌ای برای اعمال زور و استبداد وسیع‌تر دولتی شد. در این دوران فرهنگ اسلامی را تقبیح و یک فرهنگ غربی پوشالی را توصیه می‌کردند. واکنش ملی‌روگردانی از فرهنگ غرب و توسل به اسلام بود. این چرخش روشن‌فکری ایران در آن دوران جنبه‌ی سیاسی داشت و از سوی گروهی از صاحب‌نظران سیاسی، اسلام به عنوان ابزاری برای احیای برابری، پرهیزکاری و هماهنگی اجتماعی در جامعه معرفی می‌شد.»^۲

در این دوران به جای عرب، غرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دادند.

«رشد سریع تأثیرات اقتصادی و فرهنگی غرب در ایران نقش سرنوشت‌سازی در این جریان‌ها داشت. تضعیف فرهنگ بومی و نفوذ فرهنگ غرب که با هدف غربی کردن ایران انجام می‌شد، تأثیری معکوس می‌گذارد و احیای آموزه‌های تشیع به عنوان هویت فرهنگی ایرانیان تبلیغ شد.»^۳

این درک جدید از اسلام و تشیع به عنوان بخشی از هویت فرهنگی ایران، مفهوم تازه‌ای داشت که با درک قدیم روشن‌فکرانی چون مسکوب از هویت ملی، بسیار متفاوت بود. استقبال وسیع ایرانیان از این توضیح تازه درباره‌ی هویت ملی، موجب شد تا ایران از سال ۱۲۵۷ به جمهوری اسلامی بدل شود و از آن زمان تا آن‌جا که به مفاد

1. Ibid., p. 111.

2. Ibid., pp. 112-13.

3. Ibid., pp. 111.

قانون اساسی جمهوری جدید مربوط می‌شود، تغییرات عمده‌ای در سیاست کشور نسبت به اقلیت‌ها پدید آمد.

«زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است. اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد، ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است.^۱ از آن‌جا که زبان قرآن و علوم و معارف اسلامی عربی است و ادبیات فارسی کاملاً با آن آمیخته است این زبان باید از دوره‌ی ابتدایی تا پایان دوره‌ی متوسطه در همه‌ی کلاس‌ها و در همه‌ی رشته‌ها تدریس شود.^۲ مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.»^۳

با این همه و با تعجب بسیار، در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ جمهوری اسلامی به شدت جنبش‌های سیاسی عرب، بلوچ، کرد و ترکمن را سرکوب کرد.^۴

عرب و ایرانی

با این مقدمات، اینک تفکیک تعریف «فارس» و «ایرانی» به مسئله‌ی پیچیده‌ای بدل شده است، چنان‌که تعریف «عرب» و «ایرانی» نیز بسیار دشوار است. زیرا درحالی‌که به طور رسمی اعراب خوزستان و جنوب «ایرانی» اند، بیگانه شمردن آن‌ها بسیار متداول است و صفاتی که برای آنان می‌آورند، «ملخ‌خور» و «پابره‌نه» است. لغت‌نامه‌ی دهخدا «عرب» را این‌گونه تعریف می‌کند:

«عرب مردم تازی شهر باش؛ ... دسته‌ای مردم خلاف عجم و مراد از عجم

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۵.

۲. همان، اصل ۱۶.

۳. همان، اصل ۱۹.

۴. حرکت اقوام کرد و عرب و بلوچ و ترکمن، که برای دست‌یابی به مشارکت رسمی‌تر در مدیریت ملی بود، هر چند از نظر تاریخی کاملاً موجه می‌نمود، اما شتاب‌زده و به شدت با هدایت‌های گروه‌گرایانه‌ی سیاسی آمیخته شده بود. (ویراستار)

هر کسی است که غیرعرب باشد از فرس، و ترک و فرنگ و جز آن‌ها؛...
سکنه‌ی جزیره‌العرب و عراق و شام و سودان و مغرب است.^۱

و در تعریف «عربستان» می‌نویسد :

«به طور کلی مردم عربستان به افتخار گذشته‌ی خود و نژاد خود هنوز هم می‌بالند؛... مردم بدوی هنوز هم به زندگی بدوی خود و چادرنشینی چنان عادت کرده‌اند که حاضر به ترک آن نیستند.»^۲

آن‌گاه در همین لغت نامه درباره‌ی فارس نوشته است :

«آن که زبان فارسی دارد، آن که از مردم ایران است، در برابر ترک، عرب و جز آن».^۳

و ایرانی را این طور معرفی می‌کند :

«اهل ایران، تابع ایران».^۴

از این تعاریف چنین برمی‌آید که فارس و ایرانی تقریباً یکی هستند، بی‌آن که این واقعیت در نظر گرفته شود، ترک و عرب هم ایرانی‌اند ولی فارس نیستند.^۵

اقلیت اعراب در جنوب غربی ایران ساکن‌اند. آن‌ها حتی در منطقه‌ی بومی خود، یعنی خوزستان نیز، تفاوت‌ها را احساس می‌کنند. پس از جنگ با عراق بسیاری از آن‌ها شهامت بازگشت به شهر و خاستگاه خویش را داشته‌اند و اغلب به کارهای اداری مشغول‌اند.^۶ و^۷ اما بسیاری از ایرانیان، حتی از وجود اعراب بومی ایران بی‌خبرند و گمان می‌کنند فقط در

۱ تا ۴. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، واژه‌های «عرب»، واژه‌ی «عربستان»، «فارس» و «ایرانی».
۵. این اشارات بسیار کوبنده و کوتاه، بر پیشانی هر صاحب‌خرد واقعاً ملی‌اندیش، عرق شرم می‌نشانند. (ویراستار)

6. *Encyclopedia Iranica*, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" and "Ahvaz", by X. de Planhol, pp. 51-57 and pp. 688-691.

۷. مقاومت بومیان خوزستان در برابر ارتش عراق، حقیقتی ثبت شده در تاریخ متأخر است. اگر انگیزه‌ی مقاومت را میهن‌پرستی ندانیم، توضیح دیگری برای آن نخواهیم یافت و اگر میهن‌پرستی بدانیم، معلوم نیست چرا باید فارس‌ها را مالک این سرزمین بشناسیم. زیرا لااقل در جنگ ایران و عراق، قریب به اتفاق مدافعین سنتی و نیروی ملی، ترک‌ها، عرب‌ها، لرها، کردها، گیلک‌ها و مازندرانی‌ها بوده‌اند. (ویراستار)

سفرهای زیارتی خود به عراق و عربستان با «عرب»ها آشنا می‌شوند. این‌ها همه در حالی است، که اعراب بر تاریخ، فرهنگ و مذهب ایران تأثیر بسیاری داشته‌اند. در اوایل قرن هفتم میلادی، دروازه‌های ایران توسط اعراب گشوده شد و به قلمروی نخستین خلفای اسلامی پیوست. در واقع پس از تأسیس پادشاهی هخامنشی و ظهور فرهنگ پارسی، اسلام تنها واقعه‌ی مهم و تأثیرگذار در رشد فرهنگی ایران بوده است.^۱ ایران از سرزمینی زرتشتی به سرزمین اسلامی بدل شد، و زبان و ادبیات فارسی تحت تأثیر زبان عربی، زبان اصلی اسلام و خلیفه‌گری اسلامی، و شعر و ادب عرب قرار گرفت. با این حال، اسلامی شدن ایران به عربی شدن آن نینجامید.^۲

«بالاخره پس از چهارصد سال، ایرانیان با رجوع به گذشته‌ی تاریخی خود و تأسیس دولت ایرانی متکی بر زبان فارسی، هویت خاص خود را بازیافتند. از این خودآگاهی نسبت به هویت ملی، مردمی جدید با مذهب و تمدنی جدید زاده شد. پایگاه این هویت تاریخ بود و بنیاد آن زبان فارسی. ایران درخت جوانی بود که در آب و هوای اسلام تغذیه شده، ولی در خاک خاطرات ملی خودش رشد پیدا کرده بود.»^۳

پیش‌تر اشاره شد که ایرانیگری از نظر مسکوب به زبان فارسی و باستان‌گرایی خلاصه می‌شود، در حالی که دراج اساس ایرانیگری را مذهب شیعه می‌داند:

«ایرانیان در طول تاریخ برای بقای خود با فرهنگ اقوام مهاجم (یونانی، عربی، مغول، ترک، افغان و غیره) سازش کرده‌اند. اما این تنها یک جنبه از رشد هویت فرهنگی ایرانی است. بعد دیگر این رشد تلاش مصرانه برای شکل دادن هویتی منحصرأ ایرانی است. با این که ایدئولوژی این

1. Peter Mansfield, *The Middle East : A Political and Economic Survey*, fifth edition (Oxford University Press, 1980), p. 259.

۲. در ایران پیش از اسلام، کم‌ترین نشانه‌ای از دین زرتشتی با پیامبری به نام زرتشت و یا کتابی با نام اوستا یافت نمی‌شود. درباره‌ی تمامی این اشارات، کتاب‌های «تأملی در بنیان تاریخ ایران»، «مدخل‌ها و مباحث جذاب و تازه‌ای گشوده است». (ویراستار)

3. Meskoob, *Iranian Nationality and the Persian Language*, p. 38.

هویت خاص به شدت تحت تأثیر فرهنگ اقوام مهاجم بود؛ اقلیت ایرانی با انتخاب شیعه در برابر سنی، هویت اسلامی مجزایی برای خود آفرید. جریان تحمیل عقاید که از سال ۱۵۰۱ شروع شد و با رشد آگاهی نسبت به ملی‌گرایی در اواخر قرن نوزدهم شدت گرفت، موقعیت شیعه را در فرهنگ ایران تثبیت کرد و به تنه‌ی اصلی هویت ملی ایران بدل شد.^۱

از نظر دراج نه تنها فردیت ایرانی، شیعه است؛ بل ایده‌آل ایرانیان در شخصیت (امام) علی، داماد حضرت محمد، چهارمین خلیفه‌ی مسلمین و اولین امام شیعه متبلور می‌شود. او معتقد است که تصویر علی «در روح و روان ایرانی و خودآگاهی ملی رسوخ کرده است».^۲

«ایرانیان تصویری از شخصیت علی ترسیم کرده‌اند که سمبول ایده‌آل‌ها و جنبه‌های مثبت هویت ملی آن‌ها است. به صورتی دیگر، گویی علی الگوی تاریخی ایرانیان است.

تعیین این که آیا علی تحت تأثیر فرهنگ ایرانی است و یا فرهنگ ایرانی تحت تأثیر علی، بسیار دشوار است. تنها می‌توان گفت که بی‌شک ایرانیان ایده‌آل‌های خود را به شخصیت علی نسبت داده و منتقل کرده‌اند. در پس این تصویر ایرانی شده و باشکوه علی، ریشه‌های روان‌شناختی یک ملت وجود دارد که به خودباوری و احترام نیاز دارد. طی تاریخ، این ملت مکرراً مورد حمله و تاخت و تاز سپاهیان بیگانه بوده و هویت فرهنگی‌اش مغلوب فرهنگ‌های مهاجمان شده است. این هویت بارها به زور چهره عوض کرده، تا آن‌جا که ایرانیان ناگزیر برای حفظ هویت و احساسات واقعی خود، آن‌ها را پنهان می‌کنند.^۳ اگر فقر عمومی، اقتصاد نابه‌سامان، و قوانین تحمیلی و دل‌به‌خواه پادشاهان مستبد را به این تصویر اضافه کنیم، آن‌گاه زمینه‌ی اجتماعی که به ایده‌آل کردن تصویر علی پرداخته، روشن‌تر می‌شود. برای مثال، ایرانیان از آن رو بردباری و روح جنگی علی را می‌ستایند که نمی‌خواهند علت شکست‌های پیشین را در «ترس» خود بدانند، بل که علت را در قدرت کوبنده‌ی سپاه دشمن و فروپاشی اقتدار سنتی سلطنت می‌بینند و یا در مورد پای‌بندی علی به اصول اسلامی

1. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. 10.

2. *Ibid.* p. 61.

۳. روشنفکری ایران که مسئول آشکارسازی این هویت پنهان است، از آن رو که دست و پای جست‌وجو را ندارد، در نهایت بلاهت، با اشک و زاری و هزاران اتهام بی‌اساس مدعی شده‌اند و می‌شوند، که این هویت را اسکندر و عرب ربوده‌اند! (ویراستار)

و مقاومت در برابر هوای نفس، به دنبال تصویری مثبت از خود در جامعه‌ای شکست خورده و سلاطینی تحمیلی بوده‌اند. و در عین حال این جریان، مانع از تأثیر عمیق علی در اخلاق، ارزش‌ها و شخصیت قالب ریزی شده‌ی ایرانی نبوده است.^۱

با این همه، حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به اصل و نژاد عربی همین‌الگو هم نمی‌شود و نقاشی‌ها و باسمه‌های موجود از چهره‌ی علی در ایران، تصویر یک ایرانی خوش چهره را نشان می‌دهد.^۲ این تصاویر از جهاتی به تصویر رایج مسیح در غرب نیز شبیه است، مردی با محاسنی مناسب، خوش چهره، با موهای تیره رنگ و لباس عربی. در اغلب این تصاویر علی چفیه، سرپوش سنتی عرب، به سر دارد، اما نمی‌توان آن را تصویر روشنی از ملیت خاصی گرفت، زیرا علی، مثل مسیح، یک الگوی مذهبی است، در قالب یک چهره‌ی ملی. به علاوه علی مسلمان، از علی عرب یا علی ایرانی بسیار مهم‌تر است. می‌توان چنین استنباط کرد که وقتی ایرانیان علی را به عنوان یک عرب نمی‌شناسند، او را ایرانی هم نمی‌دانند؛ علی، علی است. تعریف ایرانی‌ت ظاهراً در ملی‌گرایی نوع سیاسی کپی شده از غرب، ضروری است، نه در ملی‌گرایی نوع مذهبی آن.

مسئله‌ی تأثیر علی بر فرهنگ ایرانی و تأثیر فرهنگ ایرانی بر علی، نکات دیگری از رابطه‌ی بین عرب و اسلام، و شیعه و ایرانیان را برجسته می‌کند. اسلامی شدن ایران در نظر آن گروه که اسلام را دین عربی می‌دانند، دینی غیرایرانی است و در نزد گروهی دیگر مذهبی ایرانی است که فقط در کلیات از دین اسلام تبعیت می‌کند.

احساسات ایرانیان درباره‌ی تشیع در چند زمینه رشد و بروز کرده است: احساسات ضد عرب همراه با احساسات ضد اسلام، احساسات ضد اسلام بدون تعصب ضد عرب و احساسات ضد عرب، بدون ضدیت با اسلام. هر یک از نوشته‌های معاصر، آینه و انعکاس یکی از این

1. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. 65.

2. Ibid.

برداشت‌هاست و عجیب این‌که این احساسات نزد برخی از نویسندگان، پس از جمهوری اسلامی، به کلی معکوس زمان پهلوی شده است! بدین ترتیب، اینک به دست آوردن تصویر درست و سالمی از مفهوم «ایرانی»، درحالی‌که اقوام درونی آن از نظر زبان و فرهنگ مشترکات اندکی دارند، بسیار دشوار است. آن‌چه را که ما اینک شاهدیم عبارت از این است که لاقلاً نیمی از ساکنان ایران، از جمله عرب‌ها و ترک‌ها، با تعریفی، از قماش مسکوب و دراج که ایرانی بودن را با تاریخ و نژاد و مذهب مشخص می‌کنند، باید که بیگانه و غیرایرانی شمرده شوند، زیرا که در دیدگاه مسکوب ایرانی مشخصات پیش از اسلام دارد و از نظر دراج مشخصات ایرانی با شیعه بودن آن‌ها برابر می‌شود!^۱

۱. روشن‌فکری ایران باید شرمسار باشد، که چنین بررسی‌های بنیانی هویت‌شناسی ایران را باز هم یک مؤلف غیرایرانی مطرح می‌کند. جست و جوی سبب وسعت تمایل این روشنفکری، به پخته‌خواری فرهنگی و جمود کامل اندیشه و تفکر نزد این گروه، به بررسی عمیق و بسیار سازنده‌ای نیاز دارد. (ویراستار).

فصل دوم

آثار مردان، دیدگاه مردان

حال توجه تان را به تصاویری از عرب جلب می‌کنم که در آثار مختلف تعدادی از نویسندگان معاصر ایرانی ارائه شده است.

در این فصل آثار پنج نویسنده‌ی مرد بررسی شده است: محمدعلی جمال‌زاده (۱۳۷۶ - ۱۲۷۰ هجری شمسی)، نویسنده‌ی ادبیات داستانی و مقاله؛ صادق هدایت (۱۳۳۰ - ۱۲۸۱ هجری شمسی)، معروف‌ترین نویسنده‌ی قرن بیستم ایران؛ صادق چوبک (۱۳۷۷ - ۱۲۹۴ هجری شمسی)، نویسنده‌ی رمان و داستان‌های کوتاه؛ مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹ - ۱۳۰۶ هجری شمسی)، شاعر؛ و نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)، شاعر.

جز برخی اشعار نادرپور، دیگر آثار بررسی شده را، براساس ترتیب تاریخی آورده‌ام که تمامی آن‌ها پیش از جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷) خلق شده‌اند. آثار زنان را، به سبب تفاوت آشکاری که با دیدگاه مردان در موضوع عرب و اسلام و ایرانیگری دارد، در فصل بعد می‌آورم. بررسی و تفسیر این تفاوت به فصل آخر کتاب منتقل شده است.

محمدعلی جمال‌زاده (تولد ۱۳۷۶ - ۱۲۷۰)

در واقع، ادبیات داستانی معاصر ایران با انتشار «یکی بود و یکی نبود» در سال ۱۳۰۲ آغاز شد. این اثر مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه محمدعلی جمال‌زاده بود،^۱ که به سبب پیروی از سبکی نو اهمیت یافت. جمال‌زاده در این مجموعه، به خصوص در داستان کوتاه «فارسی شکر است» به مسئله‌ی مذهب، زبان، و هویت ملی پرداخته است.^۲ «فارسی شکر است» پی‌رنگ ساده‌ای دارد: راوی، تازه از فرنگ برگشته‌ای است که برای مدتی کوتاه در گمرک خانه‌ی انزلی همراه سه ایرانی دیگر زندانی می‌شود. نویسنده از طریق راوی بر ایرانی بودن کاراکترها تأکید دارد، اما بیان داستان به گونه‌ای است که می‌کوشد راوی را «ایرانی‌تر» بنماید.

او به مأمور گمرک می‌گوید، «البته که ایرانی هستم، هفت جدم ایرانی‌اند، در تمام محله‌ی سنگلج مثل گاو پیشانی سفید احدی پیدا نمی‌شود که پیر غلام‌تان را نشناسد!» اشاره به محله‌ی سنگلج تهران و کاربرد استاندارد کلمات فارسی سلیس و تحصیل‌کرده‌وار، نشان می‌دهد که راوی بی‌شک ایرانی با فرهنگی است، و در نتیجه خواننده را وامی‌دارد که نظر او را درباره‌ی هویت دیگران قبول کند. رمضان، مرد جوانی که همراه او زندانی شده، اهل انزلی و او هم بی‌شک ایرانی است. رمضان فحش‌هایی می‌داند که در داستان چنین توصیف شده است:

«طوماری از فحش‌های آب‌نکشیده که مانند خربزه‌ی گرگاب و تنباکوی هکان مخصوص خاک ایران خودمان است».

اما نقطه‌ی مقابل راوی و رمضان، دو زندانی دیگر، یکی مردی فرنگی

1. Michael Craig Hillman; "Introduction to 'Persian is Sugar'," **Major Voices in Contemporary Persian Literature**, edited by Michael Craig Hillmann, **Literature East and West 20** (1980): 11.

۲. محمدعلی جمال‌زاده، «فارسی شکر است»، یکی بود یکی نبود، چاپ پنجم (تهران: شرق، ۱۹۵۴)؛ ترجمه‌ی سید منوچهر موسوی، **Major Voices**، صفحات ۲۰-۱۲.

مآب و دیگری شیخی است. راوی تازه از فرنگ برگشته، که کلاه فرنگی به سر دارد، می‌گوید که: «پس از پنج سال دربه‌دری و خون‌جگری» به ایران برگشته و بدین ترتیب نشان می‌دهد که خاک وطن را ترجیح می‌دهد و گویا ناخواسته پای‌اش به فرنگ باز شده است. راوی خودش را اصالتاً ایرانی می‌داند. حتی وقتی به شیوه‌ی اروپایی ژست می‌گیرد، یا درباره‌ی شعرای که آقای فرنگی می‌خواند اظهار نظر می‌کند و موجب می‌شود که رمضان او را نیز مثل آقای فرنگی مآب خارجی معرفی کند. با این همه، رمضان می‌گوید که فارسی آقای فرنگی مآب غیرقابل فهم و پر از لغات و اصطلاحات فرانسوی است، ولی راوی «راستی راستی فارسی» سرش می‌شود و «فارسی راستا حسینی» با او حرف می‌زند.

راوی آقای فرنگی مآب را چنین توصیف می‌کند: با یخه‌ای بلند و رمانی در دست، «یکی از آن فرنگی مآب‌های کذایی که دیگر تا قیام قیامت در ایران نمونه و مجسمه‌ی لوسی و لغوی و بی‌سوادی خواهند ماند». فرنگی مآب احمق و پرمدعاست و شیخ عجیب و غریب. فارسی شیخ پر از لغات و اصطلاحات عربی است، که این هم برای رمضان غیرقابل فهم است و حتی برای راوی که سال‌ها «به اسم تحصیل» عربی خوانده است. لحن راوی در مورد شیخ طنزگونه است. او ابتدا شیخ را اشتباه می‌گیرد، «گربه‌ی براق سفیدی که بر روی کیسه‌ی خاکه زغالی چنبره زده... و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلوات ایشان بود».

«جناب شیخ هم که دیگر مثل این که مسهل به زبان‌شان بسته باشند و یا به قول آخوندها سلسة القول گرفته باشد، دست بردار نبود و دست‌های مبارک را که تا مرفق از آستین بیرون افتاده و از حیث پرمویی دور از جناب شما با پاچه‌ی گوسفند بی‌شبهت نبود از زانو برگرفته و عبا را عقب زده و با اشارات و حرکاتی غریب و عجیب بدون آن که نگاه تند و آتشین خود را از آن یک گله‌ی دیوار بی‌گناه بردارد. گاهی با توپ و تشر هر چه تمام‌تر مأمور تذکره را غایبانه طرف خطاب و عتاب قرار داده».

رمضان در جواب فرنگی مآب می‌گوید، «آقا شیخ هم که معلوم می‌شود

جنی و غشی است و اصلاً زبان ما هم سرش نمی‌شود؛ عرب است». و کمی بعد در مورد شیخ و فرنگی مآب می‌گوید: «دو تا دیگرشان هم که یک کلمه زبان آدم سرشان نمی‌شود و هر دو جنی‌اند». و «دیدنی چه طور این دیوانه‌ها، یک کلمه حرف سرشان نمی‌شود و همه‌اشان زبان جنی حرف می‌زنند؟»

زبان هر دوی آن‌ها برای رمضان نامفهوم است، زیرا هر دو فارسی را با لغات و اصطلاحات فرانسه یا عربی حرف می‌زنند. از این رو در تصور رمضان خارجی‌اند، یکی اروپایی و دیگری عرب، و جن و دیوانه^۱. از آن‌جا که دیدگاه رمضان کوتاه‌بینانه و شوونیستی است، درمی‌یابیم هدف نویسنده از این طنز سرزنش شوونیسم است. البته رفتار نویسنده با رمضان دل‌سوزانه است ولی با شیخ و فرنگی مآب چنین نیست، اما در قالب راوی می‌کوشد آن‌ها را هم ایرانی معرفی کند، هر چند فارسی‌شان زبانی است غامض که به علت ورود لغات بیگانه مخدوش و معیوب شده است.

شاید اعتراض راوی به فرانسه حرف زدن مستفرنگ محلی از اعراب داشته باشد، اما واژه‌های عربی از زمان ظهور اسلام، که دین اکثریت غالب ایرانیان شد، در زبان فارسی رایج بوده است. به علاوه اقوام عرب زبان ایرانی از همان زمان در نواحی جنوب غربی ایران ساکن بوده‌اند^۲. چنان‌که در شمال غربی ایران زبان ترکی رایج است. به نظر جمال‌زاده آذربایجانی‌ها هم هر چند قومی «ترک» زبان‌اند، اما ترک حساب نمی‌شوند و «آذربایجانی» هستند، «با یک زبان فارسی مخصوصی که بعدها فهمیده‌اند سوغات اسلامبول است!» گرچه رمضان فکر می‌کند او هم دیوانه‌ی دیگری است، ولی راوی می‌داند که «این هم ایرانی و زبان‌اش فارسی است». بنا بر این شخصیت آذربایجانی داستان

۱. جمال‌زاده به عمد اشاره نمی‌کند که اگر الگوی او، یعنی رمضان، که اهل انزلی است، به زبان بومی‌اش سخن می‌گفت، هیچ یک، نه راوی، نه مستفرنگ و نه شیخ زبان او را نمی‌فهمیدند! (ویراستار)

2. Maxime Rodinson, *The Arabs*, translated by Artur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 45.

«فارسی شکر است» ترکی حرف نمی‌زند، بل فارسی را به لهجه‌ی ترکی ادا می‌کند، تا هویت ترکی او نفی شده باشد. ولی شیخ و فرنگی مآب تا آخر داستان به علت لغات عربی و اروپایی در کلام‌شان، خارجی باقی می‌مانند!!!^۱

دیدگاه جمال‌زاده در شخصیت پردازی شیخ کاملاً منفی است. با این همه طنزی ضد روحانیت و نه ضد اسلام است. شیخ داستان بیش‌تر به عنوان یک بیگانه و لنگه‌ی «فرنگی مآب» معرفی می‌شود و نه روحانی. از نظر رمضان چون شیخ عرب است، دیوانه و جنی می‌نماید، نه چون روحانی است. نسبت دادن این القاب بی‌حرمتی به شیخ است. زیرا جمال‌زاده شیخ را به دلیل عدم درک موقعیت رمضان و اصرار او در عربی حرف زدن مقصر می‌داند.

حسن کامشاد این موضوع را انتقاد جمال‌زاده از رسومات اسلامی می‌داند :

«او معتقد است، این مؤسسات نیستند که بد معرفی شده‌اند، بل که خود روحانیون هستند که در مورد ایده‌آل‌ها و نیازهای مؤسسه کوتاهی کرده‌اند».^۲

در واقع پدر جمال‌زاده خود یک روحانی مشروطه‌خواه بوده، که ترور شد. جمال‌زاده نیز لقب سید را به دنبال نام‌اش دارد.^۳ بنابراین می‌توان دریافت که موضع‌گیری جمال‌زاده نسبت به عقب‌ماندگی روحانیون و خرافات مذهبی است، نه اسلام. البته احساسات جمال‌زاده نسبت به اسلام و عرب، آن چنان که در «خاطرات کودکی» او در «سر و ته یک کرباس» (۱۹۵۶) نوشته شده، به هم آمیخته است.

^۱ در این جا خواننده خود درمی‌یابد که داستان «فارسی شکر است»، در واقع یک بیانیه‌ی ملی - فرهنگی‌گزینشی است، نه یک اثر ادبی. آفت و کپک سیاست، تمامی فرهنگ و به ویژه خمیرمایه ادب معاصر را ترش‌انده و بدبو کرده است. چندان که جز چند نمونه کوچک، دیگر آثار ادبی معاصر ایران، سزاوار که در کارهای درویشیان دیده می‌شود، گویی دنباله‌ی درد دل‌های جلسات حزبی است. (ویراستار)

2. Hassan Kamshad, *Modern Persian Prose Literature* (Cambridge : Cambridge University Press, 1966), pp. 108-109.

3. Ibid., p. 91.

بیان خاطره‌ی دردناک جمال زاده از کشتن دومیرد به جرم بابیگری توسط مردم در این داستان، نشان می‌دهد او فناتیسم مذهبی را تقبیح می‌کند:

«... ولی مؤمنین و مقدسین با شقاوت و قساوتی که تذکار آن بعد از چهل سال هنوز بدنم را می‌لرزاند، آن‌ها را به طرف مسجد شاه که مسند عدل و داد شریعت عظمی بود می‌کشیدند. در آن اثنا شخصی پیت نفتی به یک دست و کاسه‌ی حلبی دسته‌داری به دست دیگر فرا رسید. در یک چشم به هم زدن آتش از سر و بدن آن دو نفر به طرف آسمان بلند شد. مردم رجاله محض صواب هر کدام از آن نفت کاسه‌ای به صد دینار خریده به سر و صورت آن‌ها می‌پاشیدند»^۱.

در این کتاب، جمال زاده به معرفی شخصیت سوفی‌ای به نام «مولانا» نیز می‌پردازد، مردی مسلمان، پرهیزکار و خردمند که ظاهراً کاری با رسومات اسلامی ندارد.

شکی نیست که او تا حدی تحت تأثیر تعصبات رایج ضد عرب زمان خود بوده است، زیرا بی‌مقدمه می‌گوید: «عرب در بیابان ملخ می‌خورد، سگ اصفهان آب یخ می‌خورد». و یا از آن قابل توجه‌تر تصویر عقب ماندگی و ستم اعراب از نگاه یک کودک است که آن کودک، جمال زاده‌ی نیمه ضد عرب است:

«در صحن همین مدرسه بود که در یکی از مجالس درس حاجی آخوند اولین بار با ضرب یضرب آشنایی بیش‌تری پیدا کردم. از همان ساعت به بعد من هم با جماعت طلاب مصدر شرارت واقع گردیده شب و روز کارمان زد و خورد با زید و عمرو و بکر و خالد بود. هرگز فراموش نمی‌کنم که وقتی به صیغه‌ی ضربین رسیدیم و حاجی آخوند معنی آن را چنین برایمان بیان نمود که «زدند گروه زنان غایب در زمان گذشته» من در آن عالم بچگی یک دسته از زن‌های سیاه و سوخته عرب را دیدم که همه با پیراهن‌های بلند عربی سر برهنه و پای برهنه در وسط صحرای برهوتی چوب‌های دراز خیزران به دست به جان جماعتی از مردان عاجز و بی‌چاره افتاده و چوب‌ها بالا می‌رفت و پایین می‌آمد و با قساوت هر چه تمام‌تر

۱. محمدعلی جمال‌زاده، سروته یک کرباس، (تهران: کانون معرفت، ۱۹۵۶):

مشغول زدن بودند بدون آن که معلوم باشد چرا می‌زنند و چه کسی را می‌زنند و تا کی خواهند زد و هنوز هم پس از عمری به محض این که کلمه‌ی ضرب و یضرب به گوشم می‌رسد باز همان منظره و همان پرده در مقابل نظرم مجسم می‌گردد».

واضح است که مفهوم قوم عرب و زبان عربی در ذهن جمال‌زاده به هم پیوسته است، در حالی که زبان عربی می‌تواند نقشی بی‌طرف داشته باشد، همان طور که از زبان مولانا می‌گوید: «هرگاه خرد از مرز زبان بگذرد، عرفان نیز از مرز مذهب می‌گذرد».

«مولانا گفت شعرا و بزرگان ما در این معنی به صد زبان سخن گفته‌اند. همین صائب در جای دیگری گفته و نیاز شیرازی هم گفته :

از دیر و حرم باشدشان رو به مقصد
زاهد ز رهی پیر خرابات ز راهی

و باز دیگری گفته :

به سوی کعبه راه بسیار است
من ز دریا روم تو از خشکی

و عرب‌ها هم می‌گویند :

عبارت‌ناشتی و حسنک واحد»

ظاهراً با این که جمال‌زاده سید است، خودش را به هیچ وجه عرب نمی‌داند و در بازگویی خاطره‌ای از زورخانه، سلام و احوال‌پرسی پهلوانان را چنین توصیف می‌کند :

«... در تمام طول آن مدت سلام و صلوات هم یکریز دم به دم و قدم به قدم به نام سید عرب و عجم و فخر اولاد آدم و ماه مکه و حرم و به یاد ابروی قمر بنی‌هاشم و ماه عارض هر یک از یازده پسران علی بن ابی طالب جدا جدا ختم می‌کردند».

در واقع به نظر می‌آید جمال‌زاده اسلام را به عنوان بخش ضروری

فرهنگ ایران می‌داند. مخالفت او آن طور که در شخصیت شیخ در «فارسی شکر است» تصویر شده، با اسلام غیر ایرانی و عقب مانده است. می‌توان از لایه‌های درونی داستان، به این تم اصلی پی برد. در مقدمه‌ی «یکی بود و یکی نبود»، جمال‌زاده در مورد دلایل کاربرد سبک ادبی جدید خود صحبت می‌کند. هدف او اصلاح زبان ادبی و توسعه‌ی این زبان است. توجه جمال‌زاده به زبان در آن دوره بسیار به موقع بود، چرا که اوائل قرن بیستم تحولی در این زبان پدید آمده بود^۱. توسعه‌ی سواد عمومی و صنعت چاپ، به زبان ادبی - مردمی جدیدی نیاز داشت تا نقشی را که زبان درباری سنتی از انجام آن عاجز بود، به عهده بگیرد. جمال‌زاده از این که «مردان اهل قلم، هنوز هم به شیوه‌ای می‌نویسند که درک‌اش برای عامه‌ی مردم مشکل است»^۲، ناراضی است. او معتقد است زبان رمان‌های جدید باید زبان رایج و عادی مردم کوچه و خیابان باشد، تا نه تنها ادبیات فارسی، بل که ایران احیا شود :

«در این رمان گروه‌های مختلف یک ملت معرفی و مقایسه می‌شوند: شهر نشین و روستایی، خدمتکار و مغازه‌دار، کرد و بلوچ، قشقای و گیلکی، روحانی و صوفی، صوفی و زرتشتی، زرتشتی و بابی، دانش جوی الهیات و پهلوان، خدمت‌کار شهری و تاجر و بدین ترتیب هزاران تفاوت و تعصب ضدیت خواه را، که از نادانی و بی‌دانشی سرچشمه می‌گیرد، از بین می‌برد».

از این رو جمال‌زاده ایرانیان مشتاق رمان را که برای وفق دادن زبان و فرهنگ خود با ملیت معاصر ایرانی تلاش می‌کردند، تحسین می‌کند. زیرا هدف ادبیات معاصر فارسی از نظر او شکستن اختلافات زبانی و طبقاتی بود.

1. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, p.110.

۲. محمد علی جمال‌زاده، مقدمه‌ی یکی بود و یکی نبود، چاپ پنجم (تهران: شرق، ۱۹۵۴)، صفحات ۲۱-۵؛ ترجمه‌ی هابده دراکامی.

"The Shaping of the Modern Persian Short Story: Jamalzadih's Preface to **Yiki Bud, Yiki Nabud**", **The literary Review** 18 (Fall 1974) 25.

جمال زاده از گوناگونی «گروه‌های» ایرانی آگاه بود. از نظر او هر گروه ایرانی به گونه‌ی خاص خود و با آمیختن تعدادی واژه‌ی کردی، ترکی و غیره، فارسی حرف می‌زنند. بنا بر فرضیه‌ی او هر کس که به گونه‌ای از زبان فارسی صحبت نکند، ایرانی نیست.

ملی‌گرایی جمال زاده نوع زبانی آن است و هویت ایرانیان از دیدگاه او، بر پایه‌ی زبان فارسی شکل می‌گیرد. در تعریف او اسلام نیز در هویت ایرانی جایی پیدا می‌کند. در «فارسی شکر است» آقای فرنگی مآب نماینده‌ی مدرنیته‌ی تصنعی و شیخ عرب نماینده‌ی خرافه‌ی مذهبی است، که هر دو مانع رشد و پیشرفت ایران هستند. بنابراین عرب بیگانه‌ی جمال زاده با خرافه و عقب‌ماندگی مذهبی پیوند دارد و فردیت ایرانی از نظر او، فارسی زبان مسلمانی است که ملتی مشتاق پیشرفت و مدرنیته را تشکیل می‌دهد.

صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰)

صادق هدایت مشهورترین و سنت‌شکن‌ترین نویسنده‌ی معاصر ایرانی است. او نه تنها به ادبیات تخیلی، بل بیش از آن، به تاریخ، فولکلور و فرهنگ ایران، به خصوص ایران پیش از اسلام علاقه مند بود. وسعت این علاقه مندی چندان بود که زبان فارسی میانه آموخت و برخی متون زرتشتی را نیز ترجمه کرد. علاقه‌ی او به ایرانیگری در نقش پردازی او از اسلام و عرب در آثارش به خوبی پیداست.

هدایت نیز، همچون دیگر نویسندگان همعصر خود، رسومات اسلامی شیعه را مورد انتقاد قرار می‌داد. انتقاد او وجوه مختلفی چون ریاکاری، خشونت، و حتی حیوان‌آزاری داشت.

علویه خانم» (۱۳۱۲) وازدگی اخلاقی گروهی از زائران را در مسیرشان به مشهد به تصویر کشیده است.^۱ علویه خانم، زنی است سیده که در

^۱ صادق هدایت، علویه خانم، چاپ چهارم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۵۷-۹؛ translated by Gisele Kapuscinski and Mahin Hambly. "The Pilgrimage", Sadeg Hedayat: An Anthology, edited by Ehsan Yarshater (Boulder, Co: Westview press, 1979), pp. 1-39.

این سفر خود را با ظاهرسازی‌های مذهبی مشغول می‌کند. او داستان شهادت امام حسین در کربلا را نقل می‌کند در حالی که جوانی تابلوی نقاشی شده‌ی کرباسی را نشان می‌دهد. رابطه‌ی جوان نقال با علویه خانم نامعلوم است؛ زیرا علویه خانم هر بار این جوان را به یک عنوان معرفی می‌کند، پسر، داماد، برادرخوانده. دختر دوازده ساله‌ای هم همراه آن‌هاست که از طریق علویه خانم سه بار صیغه شده است، او را نیز گاهی دختر و گاهی عروس خود معرفی می‌کند. دو بچه‌ی دیگر هم همراه آن‌ها هستند که علویه خانم مدام آن‌ها را دعوا می‌کند و کتک می‌زند. هویت این بچه‌ها هم نامعلوم است. علویه خانم گاهی می‌گوید بچه‌های ام هستند، گاهی نوه و گاهی هم یتیم معرفی می‌کند. طی این سفر معلوم می‌شود علویه خانم با یکی از زائران رابطه‌ی نامشروعی داشته، آن هم در حالی که هر دو همسر موقت کس دیگری هستند. به طور خلاصه شخصیت علویه خانم در این داستان زنی فاحشه، خود شیرین، ریاکار، ظالم، دروغ‌گو و زشت است. رفتار غیر اخلاقی او باعث می‌شود در مورد سیده بودن وی شک ایجاد شود. در این داستان هیچ تصویر مثبتی از اسلام ارائه نمی‌شود و علویه خانم و دیگر شخصیت‌های کم عقل داستان نماینده‌ی اسلام‌اند. هدف هدایت در این داستان محکوم کردن ریاکاری مذهبی است.

«طلب آمرزش» (۱۳۱۱)^۱ داستان دیگری از این دست است. در این داستان عده‌ای از زائران به ظاهر پرهیزکار راهی کربلا هستند که در طی راه کم کم دلیل آمدن‌شان به این سفر را معلوم می‌کنند. زنی، همسر دوم شوهرش و دو نوزاد پسر او را کشته است. پس از آشکار شدن جنایت زن، مرد می‌گوید: «خدا پدرت را بیامرزد، پس ما برای چه این جا آمده‌ایم؟» او نیز زمانی سورچی بوده و یکی از مسافران ثروتمندش را کشته و پول‌اش را دزیده و برای حلال کردن پول دزدی

۱. صادق هدایت، «طلب آمرزش»، سه قطره خون، چاپ ششم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۷۲-۸۸؛ ترجمه توسط نویسنده و

also translated by Brian Spooner, "The Search for Mercy", *Sadeq Hedayat: An Anthology*, pp. 53-62; and by Mino S. Southgate, "Seeking Absolution", *Iranian Studies* 9 (1976): 49-59.

به توصیه‌ی یک ملا عازم سفر شده است. زن دیگری به همسری شوهر ناخواهری اش درآمده و ناخواهری را آن قدر هول و تکان داده که افلیج شده است، و بعد هم او را در راه کربلا کشته. آن‌ها با خودخواهی اطمینان می‌دهند که از لحظه‌ای که سفر را آغاز کرده‌اند، مورد عفو و بخشش قرار گرفته‌اند: «مگر پای منبر نشنیدی. زوار همان وقت که نیت می‌کنند و راه می‌افتند اگر گناه‌شان به اندازه‌ی برگ درخت هم باشد، طیب و طاهر می‌شوند».

«سگ ولگرد» (۱۳۲۱)^۱ داستان یک سگ اسکاتلندی به نام پت است، که صاحب خارجی اش او را در ایران گم می‌کند. هدایت وانمود می‌کند که سگ را به توصیه‌ی اسلام مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند، «همه محض رضای خدا او را می‌زدند و به نظرشان خیلی طبیعی بود سگ نجسی را که مذهب نفرین کرده و هفتا جان دارد، برای ثواب بچرانند». اسلام اغلب به دو طریق در آثار نویسندگان معاصر فارسی مورد نکوهش قرار گرفته است. برخی اجرای نادرست احکام آن را محکوم کرده‌اند و عده‌ای خود اسلام را. حسن کامشاد در این ارتباط هدایت و جمال زاده را این طور مقایسه می‌کند:

«خلاف هدایت که رسومات اسلامی را بیگانه و وجود آن‌ها را نتیجه‌ی پیروزی شیطانی عرب بر ایده آل‌های واقعی ایرانی می‌داند، جمال زاده همانند بی. نیکیتین^۲، نسبت به روحانیت نظر مساعدتری دارد. به عقیده‌ی او تصور روحانیون در اجرای ایده آل‌های اسلامی در این رسومات باعث تباهی آن‌ها شده است. جمال زاده روحانیون را بی‌ریشه نمی‌داند، در حالی که هدایت از هر چیز مربوط به آن‌ها بیزار است».^۳

یکی از این بیزاری‌های هدایت در داستان کوتاه «آبجی خانم» (۱۳۰۹)^۴

^۱ صادق هدایت، «سگ ولگرد»، سگ ولگرد، چاپ هفتم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۲۲-۲۹.
translated By Brian Spooner, **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp.119-126.

2. B. Nikitine.

3. Kamshad, **Modern Persian Prose Literature**, pp. 108-109.

^۴ صادق هدایت، «آبجی خانم»، زنده به گور، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۸۴-۸۳.
translated by Siavosh Danesh, "The Spinster", **Sadeq Hedayat : An Anthology**, pp. 1-40

نمایان است. آجی خانم یک دختر زشت روی ترشیده است: «آجی خانم بلند بالا، لاغر، گندم گون، لب های کلفت و موهای مشکی داشت» او در نتیجه ی بد رفتاری های خانواده اش به موجودی ناراضی و به ظاهر مذهبی تبدیل می شود:

«... از پنج سالگی شنیده بود که زشت است و کسی او را نمی گیرد، از آن جا که از خوشی های این دنیا خودش را بی بهره می دانست، می خواست به زور نماز و طاعت اقلاً دنیای دیگر را دریابد».

با ازدواج خواهر کوچک ترش، از حسادت و ناامیدی طاقت اش طاق می شود و خودش را در آب انبارخانه غرق می کند و داستان با تصویری از جسد او تمام می شود: «موهای بافته ی سیاه او مانند مار به دور گردن اش پیچیده شده بود، رخت زنگاری او به تن اش چسبیده بود، صورت او یک حالت باشکوه و نورانی داشت... او رفته بود به بهشت!» تصویری ناخوش آیند و طعنه آمیز با لباسی سبز - رنگ اسلام - بر تن و صورتی نورانی، و موهایی که مثل مار دور گردن اش پیچیده شده بود. بی زاری هدایت از اسلام در «بوف کور» (۱۳۱۳)^۱، به ترین و معروف ترین اثرش، آشکارتر است. این داستان پر است از تصاویر اسلام، و همه از دیدگاهی منفی:

«هر روز صبح زود دو یابوی سیاه لاغر - یابوهای تب لازمی که سرفه های عمیق خشک می کنند و دست های خشکیده ی آن ها منتهی به سُم شده، مثل این که مطابق یک قانون وحشی دست های آن ها را بریده و در روغن داغ فرو کرده اند و دو طرف شان لش گوسفند آویزان شده - جلو دکان می آورند».

در این داستان صدای مؤذن چنین توصیف شده است. «گویی زنی - شاید آن لکاته - مشغول زبیدن بود، سرخشت رفته بود. صدای ناله ی سگی از لابلای اذان صبح شنیده می شد». همین طور است تصویر

۱. صادق هدایت، بوف کور، چاپ چهاردهم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۷۳):
translated by D.P. Costello (New York, Grove Press, 1969).

قرآن خواندن مرد خنزرنیزری :

«... همیشه با شال گردن چرک، عبای ششتری، یخه‌ی باز که از میان آن پشم‌های سفید سینه‌اش بیرون زده با پلک‌های واسوخته که ناخوشی سمج و بی‌حیایی آن را می‌خورد و طلسمی که به بازوی‌اش بسته به یک حالت نشسته است. فقط شب‌های جمعه با دندان‌های زرد و افتاده‌اش قرآن می‌خواند»....

«... پریروز یا پس‌پریروز بود وقتی که فریاد زدم و زن‌ام آمده بود لای در اطاق‌ام خودم دیدم، به چشم خودم دیدم که جای دندان‌های چرک، زرد و کرم‌خورده‌ی پیر مرد که از لایش آیات عربی بیرون می‌آمد، روی لپ زن‌ام بود».

«آری جای دو تا دندان زرد کرم‌خورده که از لایش آیه‌های عربی بیرون می‌آمد روی صورت زن‌ام دیده بودم».

بدین ترتیب، هدایت «آیه‌های عربی» قرآن، کلام خدا را، در دهان موجودی پست و چندان‌آور می‌گذارد.

«بوف کور» علیه مراسم و یا نقائص اسلام نیست؛ بل که خود اسلام را چندان‌آور و هراس‌انگیز معرفی می‌کند. «بوف کور» داستان هراس از بیگانه و ترس از عرب بیگانه است. التون دانیل می‌گوید :

«راوی شخصیت‌های‌اش را به عنوان تیپ‌های عرب، ترک، هند و اروپایی معرفی می‌کند»^۱.

اگرچه مرد خنزرنیزری به عنوان یک عرب معرفی نمی‌شود، ولی هویتی بیگانه دارد. این معرفی به گونه‌ای است که خواننده او را عرب گمان نند. توصیفی که راوی از این مرد خنزرنیزری می‌دهد با توصیف‌اش از پدر ترکمنی لکاته و پدر و عموی‌اش و در نهایت خودش یکی است.

1. Elton Daniel, "History as a Theme of **The Blind Owl**", Hedayat's **The Blind Owl! Forty years after**, edited by Michael Craig Hillmann (Austin, TX : The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 4 (1978), p. 82.

«پیرمردی را دیدم که قوزکرده و زیریک درخت سرونشسته بود. صورت اش، که با شال گردن پهنی پیچیده بود، دیده نمی‌شد... پیرمرد خنده‌ی دورگه‌ی خشک و زنده‌ای کرد به طوری که موهای تن‌ام راست شد...»^۱

این دگردیدی حاکی از آن است که اسلام در هویت ایرانیان مستغرق شده است. در مقابل این هراس از بیگانه، ملی‌گرایی قرار گرفته است. «بوف کور» نه تنها به بیگانه، بل به تعریف ایرانی، فارسی و خودی در برابر عرب و ترک بیگانه می‌پردازد. با این که محل رویداد داستان، ری، یکی از کهن‌ترین شهرهای ایران است، راوی شک دارد که اهل نیشابور است یا بلخ یا بنارس. تمایل او بیش‌تر به سرزمین‌های شرقی و به هندوستان «سرزمینی که پر از معنی و آداب و رسوم قدیم...» است، زیرا گفته می‌شود، هویت شهرهای ایرانی و هندی تغییری نکرده است. مادر راوی فارسی زبان، به شدت هند و اروپایی و رقص هندی معبد بوگام داسی است، که نشانگر ارتباط بین دو ملت «آریایی» ایران و هند است. طی داستان هویت هندی مادر راوی ثابت می‌ماند و هویت ایرانی گم می‌شود و رنگ عوض می‌کند. خنزر پنزری، که هویتی ناپایدار و بیگانه دارد، در راوی، پدر، عمو و داماد نمود می‌کند. چنین رنگ عوض کردن‌هایی به عمد و با هدف در داستان گنجانده شده‌اند. هراس از بیگانه در دیگر آثار هدایت نیز ظاهر شده است. در «داش آکل»^۲ (۱۳۱۱) یهودیان ایران را چنین توصیف می‌کند:

«گام‌های بلند و لاابالی برمی‌داشت، همین طور که می‌گذشت خانه‌ی ملا اسحق عرق کش جهود را شناخت، بی‌درنگ از پله‌های نم‌کشیده‌ی آجری آن داخل حیاط کهنه و دودزده‌ای شد که دور تا دورش اطاق‌های کوچک کثیف با پنجره‌های سوراخ سوراخ مثل لانه‌ی زنبور داشت و روی آب حوض خزه‌ی سبز بسته بود. بوی ترشیده، بوی پرک و سردابه‌های کهنه

۱. صادق هدایت، بوف کور.

۲. صادق هدایت، «داش آکل»، سه قطره خون، چاپ ششم (تهران: امیر کبیر، ۱۹۶۲)، صفحات ۴۳-۶۲.

در هوا پراکنده بود. ملا اسحق لاغر با شب کلاه چرک و ریش بزی و چشم‌های طماع جلو آمد، خنده‌ی ساختگی کرد.
 «... پسر ملا اسحق، که بچه‌ی زردنبوی کثیفی بود، با شکم بالا آمده و دهان باز و مفی که روی لب‌اش آویزان بود، به داش آکل نگاه می‌کرد، داش آکل انگشت‌اش را زد زیر در نمکدانی که در طاقچه‌ی حیاط بود و در دهن‌اش گذاشت.»

در این داستان هراس از بیگانه در قالب ضدیت با نژاد سامی شکل گرفته است.

ماشاءالله آجودانی می‌گوید: ادبیات و ملی‌گرایی دوران مشروطه، اسلام و عرب را مسبب تمامی مشکلات و عقب‌ماندگی‌ها و دشمن اصلی ایران می‌داند. ولی هدایت یهودیان را هم، به همراه مذهب و رسومات‌شان به دشمنان ایران اضافه می‌کند. از دیدگاه هدایت، عرب‌ها و یهودیان، اسلام و یهودیت، همه متعلق به نژاد سامی و در اصل یکی هستند. البته ضدیت هدایت با یهودیان تأثیر ایدئولوژی فاشیست آلمان نازی را نیز نمایان می‌کند^۱ و ضدیت او با نژاد سامی یک نوع ضدیت غربی است که نمود می‌کند.

«سایه‌ی مغول»^۲ (۱۳۳۴) یکی از سه داستانی است که در مجموعه‌ی «انیران» (غیر ایرانی) گردآوری شده است. هر کدام از این داستان‌ها به قلم یک نویسنده است. شین پرتو داستانی درباره‌ی فتح ایران توسط اسکندر کبیر نوشته است. داستان بزرگ علوی حمله‌ی اعراب را به تصویر کشیده و هدایت درباره‌ی مغول‌ها نوشته است:

«نقشه‌ی شاهرخ عوض شد: تاکنون او و دسته‌ای از جوانان ایرانی که هنوز رسم و روش دیرین خود را از دست نداده بودند و فکر... آن‌ها را فاسد نکرده بود، از ستمگری عرب‌ها به تنگ آمده، بر علیه آن‌ها فتنه

2. Mashallah Ajoudani, "Hedayat va Nasyonalism", *Irannameh* 10, No. 3 (Summer: 1992), p. 7. see also Homa Katouzian, **Sadeq Hedayat: The Life and Literature of an Iranian Writer** (London and New York: Taurus, 1991).

^۲ صادق هدایت، «سایه‌ی مغول»، انیران، مجموعه‌ی نوشته‌های پراکنده‌ی صادق هدایت، جلد دوم (تهران، امیر کبیر، ۱۹۶۵)، صفحات ۱۱۸-۱۰۲:

translated by D.A. Shojai, *Chicago Review* 20 (1969): 95-104.

برمی‌انگیختند. در نخست هجوم مغول را در راه امید و پیش‌آمد مناسبی برای از بین رفتن ... نژاد سامی پنداشتند ولی آن روزی که مغول آمد، آن روزی که این نژاد زرد چهره‌ی خون‌خوار به سرزمین آن‌ها تاخت و تاز کرد، این نژاد پاچه ورمالیده‌ی ناپاک، دشمن‌آبادی، دشمن‌آزادی با چشم‌های کج که علم شکنجه را به آخرین پایه‌ی ظرافت رسانیده و در فکر پست، فکر کوتاه و زمخت‌اش با آن هیكل نتراشیده، جز دریدن، آتش زدن و چاپیدن چیز دیگری نقش نبسته بود، آن وقت پی بردند که هرچند ... ولی مغول دشمن جنبنده، دشمن جان همه و دشمن انسانیت بود.»

ولی وسواس هدایت نسبت به اعراب بیش از مغول و یهودی است و بارها، به هر بهانه و به طرق گوناگون به موضوع عرب می‌پردازد. در داستان کوتاه «زنده به گور» (۱۳۰۹)^۱، راوی بیمار، در بسترش در پاریس، درحالی که قصد خودکشی دارد، فکرمی‌کند:

«اگر مرده بودم مرا می‌بردند در مسجد پاریس به دست عرب‌های بی‌پیر می‌افتادم، دوباره می‌مردم، از ریخت آن‌ها بیزارم.»

در «حاجی آقا» (۱۳۲۴)^۲، حاجی چندش آور، علائق چندش‌آوری هم دارد:

«هر شب برنامه‌ی فارسی رادیو برلن را به دقت گوش می‌داد و از خبر پیشرفت‌های آلمان قندتوی دل‌اش آب می‌شد و کلمات گوینده‌ی آن را وحی منزل می‌دانست. بعد هم موسیقی عربی را می‌گرفت و به نعره‌هایی که مثل صدای شتر فعل از توی رادیو می‌آمد، با لذت گوش می‌داد و در عالم خلسه می‌افتاد.»

در «اصفهان، نصف جهان» (۱۳۱۱)^۳ که نوعی تور پیاده روی در این شهر تاریخی و تماشایی است، ناگهان یادآوری می‌کند:

۱. صادق هدایت، «زنده به گور»، «زنده به گور»، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۲۸-۲۹.

translated by Brian Spooner, **Sadeq Hedayat: An Anthology**, pp. 145-162.

۲. صادق هدایت، **حاجی آقا** (تهران: جاویدان، ۱۹۷۷):

translated by G. M. Wickens (Austin, TX: The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 6, 1979), p. 45.

۳. صادق هدایت، «اصفهان، نصف جهان»، پروین دختر ساسان و اصفهان نصف جهان، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۱۱۸-۵۷؛ ترجمه‌ی نویسنده، صفحات ۹۰-۸۹.

«به نظر می‌آید که صنعت معماری، کاشی‌کاری و نقاشی و قلم‌کاری بعد از زمان ساسانیان در اصفهان و در دوره‌ی صفویه بود که دوباره روح صنعتی ایران قوت گرفت و به درجه‌ی کمال رسید و شاه‌کارهای آن زمان به‌ترین نمونه‌ی دوره‌ی بعد از اسلام به‌شمار می‌آید. و آن‌چه که به نام صنعت هندی، مغول و عرب در اروپا معروف است همه ابداع و اختراع ایرانی بوده. به خصوص عرب‌ها که پا برهنه دنبال سوسمار می‌دویده‌اند فکر صنعتی نمی‌توانسته در کله‌شان رسوخ پیدا کند و آن‌چه به اسم آن‌ها معروف است مال ملل دیگر است چنان‌که امروزه هم معماری عرب یک تقلید مسخره‌آمیز از معماری ایرانی است.»

در مقدمه‌ی «ترانه‌ی خیام» (۱۳۱۳)، هدایت، عمر خیام را همسوی تعصبات خود معرفی می‌کند:

«... برای خواننده شکی باقی نمی‌ماند که گوینده‌ی رباعیات تمام مسائل دینی را با تمسخر نگریسته و از روی تحقیر به علما و فقهای که از آن‌چه خودشان نمی‌دانند دم می‌زنند حمله می‌کند. این شورش روح آریایی را برضد اعتقادات سامی نشان می‌دهد و یا انتقام خیام از محیط پست و متعصبی بوده که از افکار مردمان اش بیزار بوده»^۱.

بیزاری هدایت بیش از همه در «طلب آمرزش» هویداست:

«عرب پابرهنه‌ای با صورت سیاه و چشم‌های دریده و ریش کوسه زنجیر کلفت آهنین در دست داشت و به ران زخم قاطر می‌زد و گاهی برمی‌گشت و صورت آن‌ها را یکی یکی برانداز می‌کرد.»

«... عرب‌های پاچه ورمالیده، صورت‌های احمق‌فینه به سر، قیافه‌های آب‌زیرکاه عمامه‌ای با ریش‌ها و ناخن‌های حنا بسته و سرهای تراشیده، تسبیح می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. زبان فارسی حرف می‌زدند، یا ترکی بلغور می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌های‌شان درمی‌آمد و در هوا غلغل می‌زد. زن‌های عرب با صورت‌های خال‌کوبیده‌ی چرک، چشم‌های واسوخته، حلقه از پره بینی‌شان گذرانده بودند. یکی از آن‌ها پستان سیاه‌اش را تا نصفه در دهن بچه‌ی کتیفی که در بغل‌اش بود فرو کرده بود.»

سادق هدایت، ترانه‌ی خیام (تهران: مصور، ۱۹۶۲)، صفحه‌ی ۴۰:

Cited by Leonard Bogle, "The Khayyamic Influence in *The Blind Owl*", *Hedayat*: 'The Blind Owl' Forty Years After, p.89.

«جلوی قهوه‌خانه‌ای عربی نشسته بود، انگشت در بینی‌اش کرده بود و با دست دیگرش چرک لای انگشت‌های پای‌اش را درمی‌آورد و صورت‌اش از مگس پوشیده شده بود و شپش از سر و روی‌اش بالا می‌رفت».

شوونیسیم هدایت، حسی است. برای او، عرب‌ها بیمار، کثیف، زشت، بی‌رحم و بی‌شرم‌اند. پوست‌شان «سیاه» است، که خود نشان‌پستی بیش‌تر آن‌هاست. موجوداتی بی‌ارزش‌اند. حتی زبان‌شان هم مضمئز کننده است. همان‌طور که عربی حرف می‌زنند، می‌توانند فارسی هم صحبت کنند، چیزی «که از داخل کاسه‌ی سرشان صادر می‌شود». برای هدایت مذهبی که مزار متبرک‌اش متعلق به این ملت است، ارزش ندارد.

«کلید احساسات این هدایت آزرده‌خاطر درملی‌گرایی خدشه‌ناپذیر اوست. البته این ملی‌گرایی بارها به شوونیسیم بدل شده است. از آن‌جا که او به برتری پارس‌کهن معتقد است، برای دست‌یابی به تصویری پاک از گذشته‌ای که با فساد و خفت و تجاوز بیگانه خدشه‌دار شده، با اشتیاق به مطالعه‌ی ادبیات زرتشتی فارسی میانه می‌پردازد. غرور او نسبت به شکوه پارس و ایران کهن به خوبی در نمایش‌نامه‌ی «پروین، دختر ساسان» نمایان است. این نمایش‌نامه تصویر تعصباتی افراطی درباره‌ی شکست پارسیان از ارتش مهاجم عرب در قرن هفتم و وحشی‌گری‌هایی است که بر پارسیان نجیب و فرهیخته روا داشته‌اند. این همان احساس خدشه‌دار شده‌ی هدایت نسبت به شکست شکوه پارس کهن است، که در اغلب کارهای‌اش می‌توان دید. ولی هدایت اندک توجهی به دست‌آوردهای تاریخی ایران و شکوه گذشته و غم و اندوه ناشی از این شکست تاریخی دارد. او بیش‌تر به زخم‌های ناشی از عرب، مغول و دیگر مهاجمان می‌پردازد و کم‌تر از فتوحات پارسیان و نقش فرهنگی آن‌ها سخن می‌گوید»^۱.

هدایت از بیگانه‌بیزار است، به خصوص از عرب بیگانه، و از اسلام، چون مذهبی عربی است. بزرگ‌ترین تراژدی تاریخ ایران از نظر او شکست ایران از اعراب مسلمان است، زیرا هویت واقعی ایرانیان توسط آن‌ها از میان رفته است.

«هدایت معتقد است رهایی مردم ایران در بازگشت به هویت شرقی و

1. Ehsan Yarshater, "Introduction", *Sadeq Hedayat : An Anthology*, pp. vii-xiv.

زرتشتی‌گری ریشه دارد. آریایی‌های هند و اروپایی (آریانیان، یا ایرانیان) در اوج دوران طلایی پیش از اسلام، زرتشتی بوده‌اند، که به اشتباه آتش پرست فرض شده‌اند. پس از این دوران در اواسط قرن هفتم میلادی اعراب، اسلام را به نجد ایران آوردند، که برای ایشان مذهبی غربی محسوب می‌شد. از این رو با وجود سلطه‌ی اعراب، پارسیان برای حفظ زبان و فرهنگ‌شان کوشیدند، ولی با کم‌رنگ شدن سلطه‌ی اعراب، اسلام پای بر جا ماند و فراگیر شد. راه حل هدایت برای این ملت و نژادی که در جست‌وجوی هویت خود بودند، عرفان شرقی بود؛ حال‌چه آن‌را گل طلایی بنامیم، چه تائو، یا پتانسیل ناخودآگاه جمعی.^۱

«پروین، دختر ساسان»^۲ (۱۳۰۹) فرصتی برای هدایت بود تا دیدگاه‌های خود را بیان کند.

داستان این نمایش‌نامه در سال ۶۴۳ در شهر ری (راگا) واقع در نزدیکی تهران رخ می‌دهد. پی‌رنگ ساده‌ای دارد. چهره‌پردازی قدیمی همراه دخترش پروین، با وجود نزدیک شدن سپاهیان عرب و فرار سکنه‌ی شهر، در ری ماندند و مخفیانه به زندگی خود ادامه دادند. نامزد پروین، پرویز، قصد می‌کند تا پیش از بازگشت به خط مقدم جنگ، به دیدار آن‌ها برود. چهار مرد عرب به زور وارد خانه‌ی آن‌ها می‌شوند. سگ را می‌کشند، اسب را به غنیمت می‌برند، خدمت‌کار را می‌کشند و پروین را از آغوش پدر در حال مرگ‌اش بیرون می‌کشند. پروین را به اسارت می‌گیرند و به سرکرده‌ی اعراب می‌فروشند. او از طریق یک مترجم از او می‌خواهد در صورت قبول اسلام همسر او شود. پروین امتناع می‌کند و پس از آن از طریق مترجم می‌فهمد که پرویز در جنگ کشته شده است و بدین ترتیب تک و تنها می‌ماند. روح پرویز به دیدار او می‌آید. پس از آن سرکرده‌ی اعراب نزد او باز می‌گردد، و درحالی‌که می‌خواهد به او نزدیک شود، پروین خنجر او را می‌رباید و خود را می‌کشد. حتی پیش از ورود اعراب به صحنه، همه چیز گواه می‌دهد که آن‌ها از

1. Carter Bryant, "Hedayat's Psychoanalysis of a Nation", *Hedayat's 'The Blind Owl' Forty Years After*, p.161.

^۲ صادق هدایت، پروین دختر ساسان، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۹۶۳)، صفحات ۵۶-۸، همه‌ی نویسنده.

هر دشمن دیگری بدترند. پدر پروین می گوید :

«... ایران چندین بار میدان تاخت و تاز بیگانگان شد هیچ کدام به اندازه‌ی تازی‌ها به ما چشم زخم نزدند. هستی ما را به باد دادند، دزدیدند، آتش زدند، کشتند»^۱.

هدایت برای شاخ و برگ دادن به چنین اتهامی، پرویز را وامی دارد تا شاهد عینی این «لشکر خون خوار دشمن» باشد :

«شما نمی دانید چه می کنند! باید دید ... باید دید... این جنگ نیست، کشت و کشتار است... آن‌ها جلومی آیند، می کشند، هنگامی که همه را سر بریدند و شمشیرهای آن‌ها از خون سرخ شد، آتش می آورند و می سوزانند. کاشانه‌ها را چپو می کنند، زن‌ها را می برند، باید دید همه آبادی‌های ما با خاک یکسان شده، یک بیابان درندشت از ویرانه‌ها، دود بلند می شود، جوی‌های خون سرازیر شده»^۲.

در این نمایش نامه اعراب مکرراً به عنوان تشنه به خون، وحشی، بی رحم توصیف شده اند :

«... به بهانه‌ی آوردن کیش نوین و دست آویز شدن به آن از هیچ گونه جور و ستم خودداری نمی کنند»^۳.

بدین ترتیب نه تنها پارسیان عرب را نکوهش می کنند؛ بل که هدایت در صحنه‌های بعد، از مترجم عرب برای تأیید این اتهام استفاده می کند. او می کوشد تا پروین را برای ازدواج با سرکرده‌ی عرب اغوا کند و به او می گوید که در آن موقعیت چه قدر می تواند به مردم کمک کند.

«می دانید که سرنوشت همکیشان و همشهریان تان تا اندازه‌ای به دست شماست. هزاران مردم در زیر شکنجه هستند. مسمغان و دختران‌اش را به بغداد خواهند فرستاد....»

طی نمایش نامه هدایت مکرر از قیمت برده‌های زن نزد اعراب سخن می گوید، و برای آن که رنگ تاریخی به آن بدهد، در زیرنویس آورده، «مطابق اسناد

۱. همان کتاب، صفحه ۱۵.

۲. همان کتاب، صفحات ۲۰-۲۱.

۳. همان کتاب، صفحه ۲۰.

تاریخی فروش دختران ایرانی به دست عرب‌ها معمول بوده است»^۱. ولی سندی نمی‌آورد. در این نمایش‌نامه وحشیگری جنسی به عنوان فجیع‌ترین خشونت ممکن، نماد صدمات فرهنگی وارده به ایران است.

هدایت حتی از لحاظ لغوی نیز به اعراب می‌تازد و آن‌ها را اهریمن خطاب می‌کند. پرویز به آن‌ها «درنده» می‌گوید و چهره‌پرداز «دشمن ایزد و آیین مزدیسنا». چهره‌پرداز در توصیف آن‌ها می‌گوید:

«گویی دسته‌ای از اهریمنان و دیوان تشنه به خون هستند که برای برکندن بنیان ایرانیان خروشیده‌اند».

هجوم آن‌ها خاک ایران را آلوده کرده است:

«سرزمین ما دشنام زده شد... ایران این بهشت روی زمین یک گورستان ترسناک مسلمانان شد...»^۲.

هدایت با تشبیه آن‌ها به دیو و دد، عرب‌ها را انسان نمی‌داند و آن‌ها را در حد یک حیوان تنزل می‌دهد. بهرام، خدمت‌کار خانه، اعرابی را که به زور وارد خانه می‌شوند، این‌طور توصیف می‌کند:

«... چشم‌های آن‌ها مانند جانوران درنده می‌درخشد. در تاریکی هم می‌بینند. از ریخت آن‌ها می‌ترسم. مانند میمون هستند: سیاه، چشم‌های دریده، ریش خشک شده‌ی زیر چانه‌شان، آواز ناهنجار را»^۳.

هدایت معتقد است که مذهب فقط بهانه‌ای برای حمله به ایران به منظور تصاحب ثروت و از میان بردن فرهنگ و تمدن و در نتیجه هویت ایرانی بوده است.

«... آنان کوشش می‌کنند زبان، آیین و هستی ما را براندازند و به بهانه‌ی آوردن کیش نوین و دست‌آویزشدن به آن از هیچ‌گونه جور و ستم خودداری نمی‌کنند. آماج آن‌ها کشور گشایی است و لشکریان‌شان مانند ملخی که به کشت زار گندم بزند روی آبادی‌های ما ریخته»^۴.

«تازی‌ها را تنها چیزی که پیروزمند می‌کند، کیش آن‌هاست که برایش

^۱ همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲.

^۲ همان کتاب، صفحات ۲۲-۱۵.

^۳ همان کتاب، صفحه‌ی ۲۷.

شمشیر می زنند. سرداران آن‌ها گفته‌اند اگر بکشید، یا کشته بشوید می روید به بهشت. پس از آن هوی و هوس آن‌هاست. برای به چنگ آوردن زنان ایرانی، پول و خوشی‌ها از چپو و کشتار هیچ باکی ندارند و بهشت را روی زمین می بینند. این مردمانی که زیر آفتاب سوزان عربستان سوای سوسمار و خرما چیز دیگری گیرشان نمی‌آمد، همه‌ی خوشی‌ها را در ایران چشیدند. مرز و بوم آبادی‌ها و کشتزارها را ویران کردند... آتشکده‌ها را با خاک یکسان کردند. همه‌ی نامه‌های ما را سوزانیدند. چون از خودشان هیچ نداشتند دانش و هستی ما را نابود می‌کنند تا بر آن‌ها برتری نداشته باشیم و بتوانند کیش خودشان را به آسانی در کله‌ی مردم فرو بکنند...^۱

بدین ترتیب، این ایرانیان بسیار فرهیخته از «تازیان بیابان نورد سوسمار خوار که سال‌ها زیر دست ما بودند و به ما باج می‌پرداختند...!»^۲ شکست می‌خورند. ولی از آن‌جا که این دو «نژاد» بسیار متفاوتند، در پایان ایرانیان به نحوی پیروز می‌شوند:

«نه نژاد ایرانی نمی‌میرد. ما همانی هستیم که سالیان دراز زیر تاخت و تاز یونانیان و اشکانیان بودیم. در انجامش سر بلند کردیم. زبان، رفتار و روش آنان با ما جور نیامد چه برسد به این تازی‌های درنده‌ی لخت پاپتی که هیچ از خودشان ندارند مگر زبان دراز و شمشیر».^۳

عرب‌ها در حالی بر صحنه ظاهر می‌شوند که مورد پیش‌داوری قرار گرفته‌اند. صدای بلند ضربه بر در اتاق که پروین، پدرش و بهرام منتظرند شنیده می‌شود و صدایی به عربی دستور می‌دهد، «افتحو الباب ایها الطلاب النجسة» سپس:

«چهار نفر عرب شمشیر به دست سر و صورت پیچیده سیاه ترسناک، پاهای برهنه چرک وارد می‌شوند. چشم‌ها را به دختر می‌دوزند. عبای پاره یکی از آن‌ها به زمین کشیده می‌شود. شمشیر خون‌آلود به دست دارد».^۴

این بازیگران این‌طور توصیف شده‌اند:

۱. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۱.
۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱.
۳. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۳.
۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۸.

«عباهای پاره به خود پیچیده روی آن به کمرشان نخ بسته‌اند. صورت‌ها سیاه، ریش و سبیل سیاه زمخت، سر و گردن را با پارچه‌ی سفید و زرد چرک پیچیده‌اند، پاهای برهنه، غبارآلود، شمشیرها مختلف، درنده و ترسناک داد و فریاد می‌کنند»^۱.

آن‌ها به زبان عربی صحبت می‌کنند، که نه پروین آن را می‌فهمد، نه بقیه. هدایت در زیرنویسی عذرخواهانه می‌گوید که برای خالی نبودن عریضه از زبان عربی استفاده کرده است^۲. عرب‌ها می‌گویند هرگز دختر به این زیبایی ندیده‌اند و رهبرشان پول خوبی بابت او خواهد پرداخت. یکی از آن‌ها کتاب نقاشی‌ای برمی‌دارد، نگاهی به آن می‌اندازد و بعد زیر پا لگد کوب‌اش می‌کند. آن‌ها فرش را لوله کرده، پرده‌ی ابریشمین را پایین می‌کشند و گردن‌بند پروین را از گردن‌اش پاره کرده، درمی‌آورند. یکی از آن‌ها چانه‌ی پروین را در دست می‌گیرد و قهقهه می‌زند. بهرام خودش را بین پروین و عرب می‌اندازد و عرب‌ها او را به راهرو برده و می‌کشند. بعد پروین بی‌هوش را از آغوش پدر درحال مرگ‌اش بیرون کشیده، می‌برند.

صحنه‌ی بعد با سرکرده‌ی عرب شروع می‌شود، درحالی‌که دست‌ان‌اش را از خوش‌حالی به هم می‌مالد و در اتاق پر از غنائم بالا و پایین می‌رود: جعبه‌های جواهرات، یک تاج، ابریشم و فرش. این بازیگر این‌طور توصیف شده است:

«کوتاه، شکم پیش آمده، گردن کلفت، سبیل و ریش توپی، چین میان دو ابرو، عمامه‌ی بزرگ، گوشه‌ی آن آویزان است. لباده‌ی بلند ساده‌ی مغزی دار، شال پهن، خنجرکوچکی به کمرش، پای لخت، نعلین، زیر شلواری سفید، صورت سیاه ترسناک، که به طور ناشیانه‌ای خودش را می‌گیرد»^۳.

چهارمرد عرب وارد می‌شوند. پروین را درپارچه‌ی سفیدی پیچیده‌اند. او هنوز بی‌هوش است. پارچه را از روی پروین برمی‌دارند. چشمان سرکرده‌ی عرب برق می‌زند و آب دهان‌اش را قورت می‌دهد. مشتکی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳.

سکه‌ی طلای ساسانی جلوی آن‌ها می‌ریزد. عرب‌ها برای برداشتن سکه‌ها حمله‌ور می‌شوند. بعد به آن‌ها دستور می‌دهد خارج شوند. پروین که به هوش می‌آید، نمی‌داند بیدار است یا کابوس دیده. سرکرده‌ی عرب دور اتاق دنبال او می‌کند و به زبان عربی به او می‌گوید چه قدر دوست داشتنی است. چون چیزی نصیب‌اش نمی‌شود، آن‌جا را ترک می‌کند و با یک مترجم عربی بازمی‌گردد. بازیگر مترجم این‌طور توصیف شده است:

«۴۰ ساله، چفیه‌اگال، عبای زرد رنگ، جامه‌ی سفید بلند، شال، کفش، جوراب ساق‌کوتاه، شمرده و غلیظ حرف می‌زند»^۱.

ظاهر او نسبتاً خوب است و کفش به پا دارد. در نمایش‌نامه احتمال آن داده شده که مدتی با ایرانیان زندگی کرده، زبان آن‌ها را آموخته و به اصطلاح «متمدن» شده است.

مترجم به پروین می‌گوید که سرکرده‌ی عرب تا آن زمان زنی به زیبایی او ندیده است، و اگر او اسلام را بپذیرد، او را به زنی می‌گیرد و غرق در جواهر درقصری او را منزل می‌دهد و باقی‌زنان‌اش خدمت‌کار او خواهند بود. در این قسمت اعراب متهم به وحشیگری جنسی‌اند، که روی دیگر این سکه نژادپرستی است: زیرا زنان «سفید» (یا ایرانی) زیباتر از زنان «سیاه» (یا عرب) هستند. دفاع از ارزش زن «سفید» در برابر تهدید جنسی مرد «سیاه» نیز یک الگوی نژادپرستانه است. «اختلاط نژادی» نه تنها پاکی جنسی، بل که پاکی نژادی نهفته در آن‌را، خدشه‌دار می‌کند. اغوا کردن پروین به ازدواج با سرکرده‌ی عرب توسط مترجم، بیش‌تر به یک گفتمان تاریخی می‌ماند و باز هم همان اتهامات تکرار می‌شود. مترجم به پروین می‌گوید خواست خدا بوده که اعراب پیروز شوند و ایرانیان را به راه راست هدایت کنند. پروین در جواب می‌گوید:

«شما کیش خودتان را بهانه کردید، آمال شما جهان‌گشایی، پول، دزدی و درندگی است».

۱. همان کتاب، صفحات ۲۲-۱۵.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷.

و وقتی مترجم جهان‌گشایی‌های ایران با تورانیان، رومی‌ها و عرب‌ها را یادآوری می‌کند، می‌گوید:

«ما برای نگهداری آزادی خودمان جنگیده‌ایم، هیچ‌گاه به نام کیش و آیین با دیگران جنگ نکرده‌ایم و کیش و رفتار و روش دیگران را پست نکرده‌ایم، آن‌ها را آزاد گذاشتیم»^۱.

مترجم از نابودی تمدن ایران می‌گوید:

«... پس از جنگ نهاوند زبان و آیین شما مرد» و پروین می‌پرسد، نامه‌های ما را سوزانید گمان کردید ما زبان شما را آموخته و آیین‌تان را پیروی خواهیم کرد؟ تنها نام خودتان را تا جاویدان لکه‌دار کردید، آیندگان به شما نفرین خواهند کرد و شما را مشتی دیو و دد می‌خوانند که از نادانی و رشک و دیوانگی ارزش دانش را ندانستید و یادگارگذشتگان را سوزانیدید»^۲.

او پاسخ می‌دهد که دانش مهم نیست، تنها چیزی که هر انسانی به آن نیاز دارد باور کردن و اعتقاد داشتن است. و پروین می‌گوید: «لیکن نه کورکورانه. کیش ما با دانش یکی است و به هم آمیخته»^۳.

پروین به مترجم می‌گوید، اعراب تازه به این دین گرویده‌اند و این ربطی به ایرانیان ندارد که مذهب کهنی دارند. به علاوه این مذهب نو فقط مناسب ملتی وحشی مانند عرب است.

«... خدایی که شما می‌پرستید اهریمن، خدای جنگ، خدای کشتار، خدای کینه‌جو، خدای درنده است که خون می‌خواهد، شالوده‌ی کارهای شما، روش و رفتار شما روی شکنجه و پستی است به خون آدمیان تشنه هستی، همه‌ی کارهای‌تان زمین را چرک و نژاد آدمی را پست می‌کند».

«... آری ما جنگ را آغاز کردیم چون آیین شما به درد ما ایرانیان نمی‌خورد، شاید برای خودتان خوب است زیرا که شما مانند جانوران درنده زندگی می‌کنید، او شما را به راه راست رهبری کرد، لیکن ما دیری است که نیک و بد را می‌شناسیم»^۴.

۱. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۱.

۲. همان کتاب، صفحات ۴۷-۴۶.

۳. همان کتاب، صفحه ۴۷.

۴. همان کتاب، صفحات ۴۷-۴۶.

«پروین، دختر ساسان» توصیف کاملی از دیدگاه‌های هدایت است. آجودانی معتقد است ملی‌گرایی هدایت حول محور خون و نژاد، و برتری نژاد آریایی ایرانی می‌چرخد^۱. دیدگاه‌های ضد عرب و ضد اسلام او زیرمجموعه‌ی تعصبی فراگیرتر یعنی ضدیت با نژاد سامی است. عقاید او در راستای تئوری نژادپرستی غربی است و معتقد است دو نژاد کاملاً متفاوت یعنی آریایی و سامی وجود دارد، که آریایی‌ها برتر از دیگری‌اند. اعراب از نظر او مردمانی سیه چرده، وحشی و از انسانیت به دوراند. ایده‌آل هدایت دوران طلایی ایران پیش از اسلام است. با این وجود او بیش‌تر به تلخی شکست ایران از عرب می‌پردازد تا شکوه آن دوران. در برداشت او از تاریخ، هویت واقعی فرهنگی ایران توسط مهاجمان عرب مسلمان از میان رفته و تمدن برتر ایران با فرهنگ مذهب تشنه به خون و وحشیانه‌ی عرب جایگزین شده است. او به شدت از عرب بیزار است و همین‌طور از اسلام، که مذهبی عربی است. به ندرت بتوان در آثار دیگران نوشته‌هایی چنین نژادپرستانه و بدون لگام یافت.

صادق چوبک (۱۳۷۷-۱۲۹۴)

صادق چوبک در بوشهر به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی‌اش را در همین شهر به پایان رساند. سپس او و خانواده‌اش به شیراز نقل مکان کردند. بعدها مدتی نیز به عنوان معلم در خرمشهر به تدریس مشغول شد^۲. از آن‌که او خود جنوبی و اهل منطقه‌ی خلیج فارس است و مدتی نیز در خرمشهر زیسته، انتظار آن می‌رود که به کرات تصویر شخصیت های عرب را در کارهای او ببینیم.

ولی خلاف تصور، اعراب در آثار او حضور ندارند و در اندک مواردی اشاره‌ی بسیارمختصری به آن‌ها شده است. برای مثال «چراغ آخر»^۳ (۱۳۴۳) داستان مرد جوانی به نام جواد است که با یک موتور لنج به محل

1. Ajoudani, "Hedayat and Nationalism", p.7.

2. Michael Criag Hillmann, "Introduction Note", *Major Voices*, pp. 71-72.

۳. صادق چوبک، «چراغ آخر»، چراغ آخر (تهران: علمی، ۱۹۶۶)، صفحات ۷۴-۹؛ ترجمه‌ی نویسنده.

تحصیل اش در هندوستان بازمی‌گردد. لنج مسیرش را از بوشهر شروع می‌کند، به بصره، کویت، بحرین، قطر و در آخر به کلکته می‌رود. در این قایق تعدادی مسافر و زائر کربلا هم همسفر جوادند: «مسافرین ایرانی و هندی و افغانی و عرب و سیاه و سفید و زن و بچه». یکی از زائران ایرانی به دیگری می‌گوید، «نه، بصره ارزونیه. اما بایس ساموناتو بیایی. تا روتو برگردونی عربا چیزاتو میزنن. باید چش به هم نزنن...»

رمان «تنگسیر» (۱۳۴۲)، که بر اساس داستانی واقعی نوشته شده، سرگذشت مردی تنگستانی است که چهار رجل سرشناس بوشهر را، به خاطر ربودن حاصل زندگی اش، به قتل می‌رساند. او در توصیف قهرمان داستان می‌گوید کسی است که «با عرب‌ها و ایرانی‌ها خوب کنار می‌آید»^۱!

داستان کوتاه دیگری که در بوشهر رخ می‌دهد، «مسیو الیاس»^۲ (۱۳۲۴) است. در این داستان راوی به توصیف مستأجرهای یک خانه می‌پردازد. یکی از آن‌ها خیاط است که «می‌گویند یک زن دیگر هم در محله‌ی عرب‌ها دارد».

قسمت جالب داستان مربوط به توصیف خانواده‌ی مفلوک و بی‌چاره‌ای است که راوی خیلی برای شان دل‌سوزی می‌کند، اما بعد می‌فهمد همان خانواده‌ی بی‌چاره‌ای را خریده‌اند که او اجاره کرده است:

«دو پسر بچه‌ی بی‌تنبان، دو تا پیراهن پر لک و پیس تا زیر ناف تن‌شان بود. پلک‌های چشمان آن‌ها از زور تراخم قرمز شده بود و به هم آمده بود. مثل ترک زنگوله و میان ترک ناسور خونین پلک‌ها دو تا نی‌نی کدر مثل دانه‌های تسبیح گلی به چپ و راست تکان تکان می‌خورد. یکی از آن‌ها یک خیار زردانبوی تخمی‌نیش می‌کشید و مف خودش را به جای نمک با آن می‌لیسید. سروصورت‌شان مثل این‌که با دوده بازی کرده باشند، خطم خالی بود. دوجوی باریک اشک که چرک‌های روی گونه‌ی آن‌ها را شسته بود از گوشه چشمان‌شان بیرون زده بود و روی صورت‌شان خشکیده بود. بینی کج و چشمان برآمده و موی صاف رنگ کاکل نرت مادر بچه‌ها و

۱. صادق چوبک، تنگسیر، چاپ سوم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۳)؛ ترجمه‌ی نویسنده.
 ۲. صادق چوبک، «مسیو الیاس»، خیمه‌شب‌بازی، چاپ پنجم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۵)، صفحات ۱۹۸-۱۷۹؛ ترجمه‌ی نویسنده.

چشمان رک زده مثل چشمان موشی که توی تله گیر افتاده باشد و صورت گرد و گوش‌تالو و شکم گنده و پیشانی بلند پهن و سر بی موی مرد خانه بی هیچ گفت‌وگو می‌رساند که این خانواده یهودی است.»

این موضع‌گیری ضد سامی بار دیگر «درسنگ صبور» ظاهر می‌شود. اگرچه چوبک توجهی به اعراب نشان نمی‌دهد، ولی تم اصلی داستان‌های او اسلام و المان‌های عربی این دین است. او در اغلب نوشته‌های اش به تندگی از رسومات شیعه‌ی اسلامی در ایران انتقاد می‌کند. «چراغ آخر» داستانی درباره‌ی یک سید است که به کار نقالی داستان‌های مذهبی مشغول است و پرده‌هایی از این داستان‌ها به مردم نشان می‌دهد و از این راه امرار معاش می‌کند. جواد، شخصیت دیگر داستان، از سید و کارهای اش متنفر است :

«به سید فکر می‌کرد. به رجزخوانی او و ننه‌گرییم درآوردن او و عرق خوردن او و بی‌غمی و لقمه‌پروری او. گویی یک صدا توی گوش اش پچ پچ می‌کرد :

این کار سودی نداره. باید ریشه رو از بین برد. یک خورشید جهان تاب لازمه که اون قدر از بالا تو سر این مردم بتابه تا خرافات را تو لونه‌ی مغزشون بسوزونه... با همین جور حرف‌ها آبرو و ملیت و غیرت ما رو از بین بردند. بدبخت. خودش می‌گه من عجمی هستم و می‌خواد بره یک سال هندسون و چین و ماچین بگرده و آبروی ما رو بیش‌تر ببره...»

جواد تصمیم می‌گیرد وقتی سید خواب است، نقاشی‌های اش را دور بریزد :

«صدای الله اکبر خواب جویده‌ای که از یکی از خفتگان برخاست دل اش را به هم زد. دل اش ریخت تو. پرده‌ها تو جعبه می‌لغزیدند. حس کرد که بوی رنگ و روغن ترشیده‌ی شومی، که بوی کفن و کافور و قبر و عربی می‌داد، از آن‌ها بلند بود.»

تصویری که چوبک از سید می‌دهد، آدمی جا نماز آب‌کش و پست است؛ و تصویرش از اسلام، دینی بر اساس خرافه و دشمن‌غرور ملی ایران.

شاید انتقادی‌ترین داستان کوتاه او نسبت به اسلام «بعد از ظهر آخر

پایین»^۱ (۱۳۲۴) باشد. در این داستان معلمی در کلاس نماز خواندن به بچه‌ها می‌آموزد، ولی پسر کوچکی به نام اصغر نمی‌تواند بر درس تمرکز کند. دعا و اصطلاحات عربی او را گیج کرده‌اند، و سجده او را به یاد وقتی می‌اندازد که مش رسول، شاگرد نانوا، به او تجاوز کرده است. افکار او فقر، تلخی و نومیدی‌اش را نشان می‌دهد. در چنین موقعیتی فرایض دینی برای او بی‌معنی‌اند.

توجه چوبک به اسلام و المان‌های عربی آن، بار دیگر در «سنگ صبور»^۲ (۱۳۴۵) ظاهر می‌شود. در این روایت داستانی، یک سری قتل‌های زنجیره‌ای از ۱۳۱۰ به بعد در شیراز رخ می‌دهد. «سنگ صبور» رمانی خشن و سخت است، که در آن داستان‌های متعدد و مرتبطی شکل گرفته‌اند. داستان از طریق مونولوگ‌های جریان سیال ذهن، راوی اول شخص، یادداشت‌های شخصیت‌ها، و بازی با شخصیت‌های اصلی بیان می‌شود: سیف القلم، پزشک هندی، معتقد است وظیفه‌ی مذهبی او کشتن فاحشه‌هاست؛ گوهر، یکی از قربانیان اوست، که شوهرش با این تصور که او زنا کرده، طلاق‌اش داده است و او فکر می‌کند همان مرد او را صیغه کرده و از او و پسرش کاکل زری حمایت می‌کند؛ جهان سلطان، خدمت‌کار علیلی که همراه گوهر از خانه بیرون رانده می‌شود؛ شیخ محمود که کارچاق‌کن گوهراست؛ بلقیس، صاحب‌خانه و همسر عقیم مانده‌ی مردی تریاکی است؛ و احمد آقا معلم فلک زده‌ای که داستان زندگی گوهر و جهان سلطان را می‌نویسد:

«سنگ صبور نمونه‌ی کاملی از آثار ادبی چوبک است. زیرا در این قطعه‌ی خیالی او از مجموع المان‌های به کار رفته در آثار قبلی‌اش، سود می‌جوید

۱. صادق چوبک، «بعد از ظهر آخر پایین»، خیمه شب‌بازی، چاپ پنجم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۵)، صفحات ۲۲۰-۱۹۹؛

translated by Carter Bryant, *Iranian Studies* 15 (1982): 69-79.

۲. صادق چوبک، *سنگ صبور*، چاپ سوم (تهران: جاویدان، ۱۹۷۶)؛

translated by M.R. Ghanoon parvar, "Sadeq Chubak's *The Patient Stone*: A Translation and Critical Introduction", (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1979); published as Sadeq Chubak, *The Patient Stone*, translated by M. R. Ghanoon parvar (Costa Mesa, CA: Mazda, 1989). References are to the published work.

و این المان‌ها او را به عنوان نویسنده‌ای متفاوت در ایران معرفی کرده‌اند: انتخاب شخصیت‌های اش از اقشار پایین جامعه، استفاده از زبان محاوره‌ای، تم و جهان بینی خاص اش، و توجه اش به دیدگاه‌های رسمی ادبیات داستانی^۱.

یکی از تم‌های اصلی «سنگ صبور» بی‌ریشگی، بیگانگی و تنهایی است^۲. احمد آقا فکر می‌کند او را در فضا پرتاب کرده‌اند؛ او از تاریخ، هنر و رسم و رسومات جدا شده است. از سویی این مسئله یک مسئله‌ی اگزیستانسیالیستی جهانی است: احمد آقا می‌اندیشد، «گمون می‌کنم آدم از همون اولش از تنهایی وحشت داشته. آخه من هم تنهام»^۳. او می‌خواهد معنی زندگی و عمق مسائل را دریابد. آسید ملوچ عنکبوت به او پاسخ می‌دهد:

«ته وتوش دراومدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمی زادم تمومی نداره. همه دس رو دس گذاشتن و منتظر مرگ نشستن. برو خیام بخون. این آدم تنها موجودی بود که همه چیز رو حل کرد»^۴.

اما از طرف دیگر این یک مسئله‌ی تاریخی و فرهنگی خاص است، که احمد آقا به عنوان یک ایرانی با آن روبه روست. او برای حل مشکلات می‌خواهد بنویسد، ولی:

«از کجا معلومه که نوشته‌هام با خودم زیر آوار نره. از اول دنیا تا حالا چه قده چیز رفته زیر خاک. چه قده نوشته از بین رفته. عرب و مغول چه قدرشو سوزوند و نابود کرد؟ نوشته‌های ساسانی کو؟ کلیله و دمنه رودکی کو؟ کارهای بی‌هقی کو؟ وکو صدها چیزای دیگه که ما اسم شونم نمی‌دونیم^۵؟ از تو می‌پرسم این مملکت هیچ نداشت؟ هخامنشی و اشکانی و ساسانی از زیر بته دراومدن؟ نه کتابی، نه هنری، نه اقتصادی، نه مذهبی، نه قشونی، نه قصه‌ای، نه شعری، نه ساختمانی، هیچ؟ اینها کجاس؟ اینا رو کی نابود کرد؟ بی‌شرفا! عرب برای ما هیچ چی نیاورد. هر چی ام داشتیم

1. M. R. Ghanooon parvar, "Introduction", *The Patient Stone* by Sadeq Chubak, translated by M. R. Ghanooon parvar (Costa Mesa, CA : Mazda, 1989), p. kii.

2. Ibid., p. xx.

۳. صادق چوبک، *سنگ صبور*، صفحه‌ی ۱۹.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۴.

۵. این اشارات چوبک معلوم می‌کند که او رودکی و بی‌هقی را درست نمی‌شناخته است. (ویراستار)

نابود کرد. به درک. لابد لیاقت شونو نداشتیم»^۱.

بر اساس این دیدگاه، پیروزی عرب مسلمان بر ایران ریشه در بیگانگی و افسردگی فردی و اجتماعی دارد. عرب‌ها تمدن عظیم ایران را از میان بردند و نتوانستند چیزی جای‌گزین آن کنند، از این رو ایرانیان از آن زمان تا به حال، هم از لحاظ فردی و هم از لحاظ اجتماعی، رنج می‌کشند. علت این رنج در نداشتن هنر، تاریخ، فرهنگ، آیین و رسوم است. آن‌ها حتی آثار مکتوبی از گذشته‌ی پیش از اسلام خویش نیافته‌اند. احمد آقا می‌خواهد قصه‌ی زندگی گوهر را بنویسد، ولی هیچ الگوی ادبی فارسی واقعی ندارد؛ اگر واقعیتی زشت باشد، نمی‌توان آن را نوشت و علت این‌ها همه باز در عرب و زبان عربی و تأثیر آن‌ها بر زبان و ادبیات فارسی نهفته است:

«اصلاً من ادب عرب را دوست دارم... افسوس که مردم نافهم‌اند و گرنه برای تنویر و تنقیه زبان فارسی چاره‌ای جز آن نمی‌دیدند که به جای لغت و کلمات غیرعقیف فارسی، لغات عربی بگذارند و اصولاً، مهما ممکن باید کوشید تا هر چه بیش‌تر لغات و کلمات عربی جای فارسی را بگیرند. سر عزیزت را درد آوردم. قرار بود این یک کاغذ عاشقانه باشد، نه درباره‌ی تفوق و فضیلت لسان عربی بر فارسی. من زبان عربی را می‌پرستم... غرضم نوشتجات این ابن ابی‌القضیب بود. در این کتاب حکایتی از او خواندم که خلاصه‌ی آن این است که در عین جوانی نوبی جگرگاش شوهر معشوقه‌ی خودش را با خنجر پاره می‌کند. این یک حکایت عاشقانه است که آمیخته به معرفه‌النفس است. تو نازنین من می‌دانی که معرفه‌النفس چه قدر مهم است. اما نمی‌دانی که آن را با چه کف نفسی نوشته و در عین آن که آن یک حکایت عشقی ظریفی است، اما محرر فاضل آن ذره‌ای از راه عفاف بیرون نرفته و با این که بین السطور همه‌ی قضایا معلوم و مبرهن است، اما نامی از بوسه و آن عمل شنیع و آن لغات و کنایات و اشارات کثیف و مستهجن و عنیف، که خاص لسان مثله شده‌ی فارسی است در آن نیست. مخلص کلام این که این جوان عاشق پیشه، شبانه که معشوقه‌اش با شوهر خود در بستر خوابیده بوده، با خنجر شوهر او را می‌کشد و در همان بستر که حوضچه‌ای از خون بوده، با معشوقه‌ی خود جمع می‌شود»^۲.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲.

۲. همان کتاب، صفحات ۲۸-۳۷.

گله و شکایت احمد آقا این است که زبان فارسی را با عربی آمیخته‌اند و به جای زیباتر کردن اش، آن را از ریخت انداخته‌اند. المان‌های عربی باعث شده فارسی‌زبانی «چند ملیتی» شود. الگوهای ادبیات عرب بر زبان فارسی تحمیل شده تا الگوی ادبی‌ای با لغات زیبا پدید آورد، ولی در واقع بیانگر حقیقتی تلخ‌اند. نژادپرستی در این متن به وضوح دیده می‌شود: در این جا یک نویسنده‌ی عرب با زبان فصیح عربی داستان مردی نوبی و تشنه به خون و معشوق فاسد‌یمنی‌اش را می‌نویسد و نوشته‌های‌اش بوی ولع به خون، فساد اخلاقی و دورویی می‌دهد. بدین ترتیب اعراب مردمی تشنه به خون و ریاکار معرفی می‌شوند، در حالی که توجه نویسنده به موضوع اختلاط نژادی بین یک سامی و یک سیاه نوبی معطوف است.

تم اصلی این داستان تاریخ است. احمد آقا با رجوع به تاریخ به دنبال پاسخی برای حس غربت خود می‌گردد. در این آشفته حالی، پایان شاهنامه‌ی فردوسی را نقل می‌کند، بخشی که رستم فرخ‌زاد شکست ساسانیان از اعراب مسلمان را پیش‌گویی می‌کند، و برای آیندگان غصه می‌خورد، از آن رو که در این نبرد فقط عرب‌ها به خوش‌بختی دست می‌یابند و اهریمن و دروغ به قدرت می‌رسند:

«چو با تخت منبر برابر شود،
همه نام بوبکر و عمر شود.
تبه گردد این رنج‌های دراز،
شود ناسزا شاه‌گردن فراز.
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر،
ز اختر همه تازیان راست بهر،

ز پیمان بگردند و از راستی،
گرامی شود کژی و کاستی.
پیاده شود مردم جنگ جوی،
نبردی که لاف آرد و گفت و گوی.
کشاورز جنگی شود بی‌هنر،
نژاد هنر کم‌تر آید به بر.

به گیتی کسی را نماند وفا،
روان و زبان‌ها شود پر جفا.
ز ایران و از ترک و از تازیان،
نژادی پدید آید اندر میان.
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود،
سخن‌ها به کردار بازی بود.
که زور آید این روز آهرمنی،
چو گردون گردان کند دشمنی»^۱

از آن جا که دست آورد عرب بر ایران، اسلام است، مذهب تم دیگر این داستان است. چوبک اسلام را به عنوان دست‌آویزی برای ستمگری به خصوص نسبت به زنان می‌بیند. او در «سنگ صبور» سنت چند زنی، حق مطلق مرد برای طلاق دادن زن، و ازدواج موقت را محکوم می‌کند. گوهر وقتی به عقد حاجی اسماعیل درمی‌آید، فقط دوازده سال دارد و بعد تنها فرزندش کاکل زری را به دنیا می‌آورد، ولی دیگر همسران حاجی به او حسادت می‌کنند و به او تهمت زنا می‌زنند. حاجی اسماعیل متقاعد می‌شود که پسرش حرام‌زاده است. وقتی کاکل زری در شاه چراغ خون دماغ می‌شود، شبهه‌ای برای او باقی نمی‌ماند و همسر و پسرش را همراه جهان سلطان از خانه بیرون می‌اندازد. پیش از این واقعه او جهان سلطان را به ضرب لگد از پله‌ها پایین انداخته و پشت او شکسته است. هیچ‌کس حرف گوهر و جهان سلطان را باور نمی‌کند که در شلوغی حرم صورت بچه به یک روستایی خورده است. گوهر مجبور است خودش را تأمین کند و به همین خاطر مجبور است زن صیغه‌ای شود. شیخ محمود وکیل و کار چاق‌کن اوست و او را رسماً صیغه می‌کند. احمد آقا از او می‌خواهد «ابا و تحلیل» را معنی کند، که وسیله‌ای است برای قانونی کردن خدمات جنسی او:

«... خودم می‌دونسم چه کثافتیه. می‌دیدم در عالم آخوندیش بازم خجالت

می‌کشد اقرار کند تو قرن بیستم بازم از این گند و کثافت‌ها رواج دارد. گفت: «اباحه و تحلیل چنان است که شخصی به دیگری دخول کردن کنیز خود را حلال کند و این قسم از خواص فرقه ناجیه اثنی عشریه است، چه به مجرد گفتن صاحب‌اش که دخول کردن او را بر تو حلال کردم حلال می‌شود و تعیین مدت نیز شرط نیست و کنیز به محض خریدن و مالک شدن و یا به اباحت گرفتن دخول به او جائز می‌شود هرچند کنیزی فاجره باشد یا در نتیجه‌ی زنا به هم رسیده باشد». سرم داغ شد؛ می‌خواستم تف تو روش بندازم. اما او چه تقصیری داشت؟^۱

احمد آقا به شیخ محمود می‌گوید:

«حالا بیا راس شوبگو، خودمونیم، این چه معنی دارد که تو این زن بدبخت رو مایه‌ی دس خودت کردی و مٹ آفتابه‌ی خلا اونو به این و اون کرایه می‌دی و با چند تا جمله‌ی عربی به اصطلاح خودت حلالش می‌کنی؟»^۲

کمی بعد وقتی گوهر را دعوت می‌کند تا به دیدن‌اش بیاید. به او می‌گوید:

«اگه پابند صیغه‌ای برو دنبال شیخ محمود. من دیگه مجبور نیسم آب کمرم رو با صدای شتر فعل خالی کنم»^۳.

و معلوم است که تصویر او از زبان عربی، «صدای شتر فعل»، بی‌چون و چرا تصویری نژادپرستانه است. بی‌زاری احمد آقا در مورد صیغه شدن گوهر نه تنها به خاطر تقبیح مذهبی است، بل که «تازه ثواب هم دارد»^۴. احمد آقا به خاطر می‌آورد، وقتی تقریباً همسن و سال کاکل زری بود، پدرش مادرش را، پس از این که هفت بچه برای او به دنیا آورد، طلاق داد و بعد یک دختر چهارده ساله‌ی شیرازی را به اجبار، به زنی گرفت. مادرش که مضروب و مدهوش شده بود بچه‌ها را به یک انباری در خانه‌ی عموی‌شان برد. وقتی پدر به خانه برمی‌گردد، برای پسر غریبه‌ای بیش نیست. پدر به مادرش می‌گوید که مجبور به ازدواج با زن دیگری

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۵.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۴۶.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

بوده است، باز می‌گردد و او را دوباره به عقد خود درمی‌آورد.^۱ چوبک ظلم و ستمی را که مردان به اسم اسلام به زنان تحمیل می‌کنند، محکوم می‌کند. او در محکومیت این ظلم و ستم بین فرایض اسلامی و رسوم جامعه‌ی ایرانی تمییز قائل نمی‌شود. چوبک اسلام را و عرب‌ها را به دلیل آوردن اسلام به این سرزمین مقصر می‌داند. قاتل گوهر یک پزشک هندی است.

«اما اسم مضحکی داره - دکتر سید وکیلی صاحب سیف و القلم. هر وقت بم می‌رسه. ... قیافه‌ی مضحکی داره. سید لاغر خپله گردن کوتاهیه که موی سیاه چرب پرپشتی رو سرش وز کرده».^۲

سیف القلم که نمونه‌ی اختلاط نژادی است، شاید تعبیر پیش بینی رستم فرخ زاد باشد :

«ز ایران و از ترک و از تازیان
نژادی پدید آید اندر میان»^۳

سیف القلم خود را این طور توصیف می‌کند :

«من این جا غریبم. من فارسی را به تر از آن‌ها می‌دانم. اما این لهجه‌ی گند هندی، مرا همیشه مورد تمسخر آن‌ها قرار می‌دهد. من کوتاه قدم. من زشتم. این ماده‌ی خنازیر، صورت مرا شکل مرده‌ها درآورده. من بی‌پولم و کسی اعتنایی به من ندارد. من تنهای تنها هستم».^۴

احساس سیف القلم با احمد آقا فرق دارد، او بیزارتر و دیوانه است. او برای رهایی دنیا از فقر، هرزگی و بیماری نقشه می‌کشد و می‌خواهد با کشتن تمام فاحشه‌ها با سیانور دنیا را نجات دهد. در دنیای وارونه و نامنظم رمان، این مرد دیوانه، مسلمانی با ملاحظه از آب درمی‌آید :

۱. همان کتاب، صفحات ۹۶-۹۴.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۷.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳۱.

۴. همان کتاب، صفحات ۱۳۱-۱۳۰.

«استغفرالله آقا. من که زانی نیستم که با او زنا کرده باشم و بدانم زیر شکم اش خال داشته باشد. استغفرالله ربی و اتوب الیه. من آقا مسلمان و شیعه‌ی اثنی‌عشری هستم. من در راه اسلام شمشیر زده‌ام. افتخار من این هست که هنوز نماز و روزه‌ام ترک نشده، اصلاً بیش از یک ربع ساعت هیچ کدام شان در خانه من معطل نمی‌شدند»^۱.

او حتی قادر است علت اصلی اعمال گوهر را تشخیص دهد :

«فرق نمی‌کند؛ خانم لقا برای من زن می‌آورد تومانی سه قران می‌گرفت. شیخ محمود هم این زن را برایم آورد و همین قدرها گرفت و گفت کارش همین است. من دشمن سوزاک و کوفتم. صیغه و فاحشه با هم فرقی ندارد»^۲.

یکی از شخصیت‌های خوب داستان، جهان سلطان است. خدمت‌کاری است که بر مدفوع خود در اصطبل مانده و کسی به او توجهی ندارد. احمد آقا با خودش فکر می‌کند، او دیگر به دنیای زندگان تعلق ندارد، ولی می‌خواهد زنده بماند. هنوز در قلب او عشق وجود دارد. او گوهر و کاکل زری را دوست دارد. با این‌که نیمی از تن‌اش را کرم‌ها خورده‌اند، هنوز دل واپس‌گرسنگی کاکل زری است و با این‌که او زنی دین‌دار و معتقد به عدل الهی است، هنگام مرگ به حال ترس و هذیان‌گویی می‌افتد:

«نکیر و منکر با گرز آتش او مدن تو قبر. قربونت من مسلمونم. صب کن، همی حالو می‌گم. زیر زبونمه. همی حالو می‌گم. عربیه، یادم رفته. آخ آخ صب کن می‌گم. هزار دغه از روضه خون بالای منبر شنیدم. صب کن تا از کرمام بپرسم آها کرما! شما رو به خدا زو باشین جواب نکیر و منکرو بدین. زود شهادتت رو بگو والا با گرز آتشی فرقت رو واز می‌کنم»^۳.

جهان سلطان مسلمان خوبی است، که حتی در آن وضع اسفناک نمازش ترک نمی‌شود. ولی یادی از قرآن نمی‌کند، زیرا به زبان عربی است و برای آن زن ایرانی‌زبانی «بیگانه». ولی اسلام تنها دلیل بی‌زاری احمد آقا و بدبختی اطرافیان او نیست. احمد آقا در تاریخ و دین زرتشتی نیز

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۴۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۵۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۱.

پاسخی نمی‌یابد. به همین علت به بازسازی این دو می‌پردازد. او در حین انجام روبربط جنسی با بلقیس به او می‌گوید:

«بی‌چاره‌ی بدبخت تو همونی که وقتی تو عربسُون به دنیا میومدی زنده زنده خاکت می‌کردن چون که زن ارزش به شتر گر هم نداشته. حالا کار نداریم که همون سال و زمونه تو این مملکت پادشاهاش پوران دخت و آزرمیدخت بودن و کسی دخترش رو زنده زنده چال نمی‌کرده»^۱.

در نگاه اول، این همان ملی‌گرایی رایج ایرانی، با توجه به دوران طلایی پیش از اسلام، و شوونیسم ضد عرب است. ولی کنایه‌ای هم در این جا وجود دارد. زیرا وقتی به بلقیس مفلوک می‌گوید، او همسر بدبخت و عقیم مانده‌ی مردی معتاد و ناتوان جنسی است، احتمالاً او چیزی نمی‌فهمد. بعد، احمد آقا صحنه‌ای از زندگی یعقوب لیث، مؤسس صفاریان را که در قرن نهم بر ایران حکمرانی و با حکومت مرکزی بغداد مبارزه می‌کرد، بازسازی می‌کند. نماینده‌ی خلیفه ظاهر می‌شود، او پیغامی دارد مبنی بر این که اگر آن‌ها دست از مبارزه بردارند، حکومت خراسان، سیستان و کرمان به دست آن‌ها سپرده خواهد شد. یعقوب لیث امتناع می‌کند و نماینده آن‌جا را ترک می‌کند.

نماینده مردی است «اعرابی بالابلند و نیرومند... با لباس عربی از اطلس سرخ زر دوزی و کاملاً بی‌سلاح است». یعقوب به او می‌گوید:

«شما وقتی پایتان را به این خاک گذاشتید، همه‌تان گدایانی برهنه بودید و پاشنه‌های پای‌تان مانند شتران جمازه پینه بسته بود و کفش به خودتان ندیده بودید، اما حالا از صدقه‌ی سر مردم ایران زمین در زر و پرنیان غلت می‌زنید».

و وقتی نماینده آن‌جا را ترک می‌کند، یکی از همراهان یعقوب می‌پرسد، «دیدید مردک موش خوار چه زیورهای گرانی به خودش بسته بود». و یعقوب در پاسخ به «عرب‌های از سگ کم‌تر» اشاره می‌کند^۲.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۳۳.

۲. همان کتاب، صفحات ۱۴۴ - ۱۴۳.

بازهم درکنار ملی‌گرایی رایج ضد عرب، کنایه‌ای وجود دارد: یعقوب از قولنج رنج می‌برد، ولی از اماله کردن امتناع می‌کند، زیرا آن را کاری ناشایست می‌انگارد. درحالی‌که یکی از همراهان‌اش را اظهارِ خر صدا می‌کنند. در داستان انوشیروان احمد آقا عدالت شکلی مضحک دارد: زنگ افسانه‌ای عدالت مثل حیوانی ترسو پنهان شده و قادر به زنگ زدن نیست و بی‌عدالتی سراسر سرزمین را فراگرفته است^۱. احمد آقا تا آن جا پیش می‌رود که اسلام و زرتشت را برابر می‌انگارد:

«مردم از زور خری آتش می‌پرسیدن. شمشیر اسلام پدر لامسبشونو درآورد. اگه نوالفقار و حیدر کرار نبود، حالا من و تو هم به جای حجر الاسود مییاس آتیش بپرسیم»^۲.

احمد آقا از خدایی که تا به حال تصور می‌کرده، متنفر است، در حالی که با توجه به زندگی گوهر، خدای اسلام را این‌طور توصیف می‌کند:

«این زن برای همین کاره. همش مجبور! از وقتی که دس چپ و راس خودش رو شناخته درون خودش دیوی دیده که چار چشمی می‌پاییده تش و او مثل گداها چشم‌اش به دس او بوده که برای گناه نبوده ببخشدش. دیوی که ظالمانه شکنجه می‌ده و گوشت تن آدم رو تو آتش چسبناک جهنم جزغاله می‌کنه. اگر دلت دل‌اش خواس می‌بخشه و می‌آمرزه. اما برای آمرزیدن مزد می‌خواد. مزدش گریه و چس‌ناله و زنجموره و سینه زنی و زنجیر زنی و کتل و تعزیه و شاخ حسینه. او دشمن خنده و شادی و پای کوبیه. از نقاشی و مجسمه‌سازی و ساز و آواز بیزاره. اگه یه آدمکی از گل درس کنی باید چشمت کور بشه روز قیومت چون بش بدی و زنده‌ش کنی. آدمو چار چشمی می‌پاد و آدم نمی‌تونه چیزی رو ازش قایم کنه»^۳.

اپیزود آخر رمان، افسانه‌ی خلقت، و پاسخ احمد آقا است:

«روزگاری خدایی به نام زروان، که خدای زمان و تقدیر بود، دنیایی خلق کرد. او دنیا را پر از مخلوقات مختلفی کرد که فقط محض خوشی آن‌ها را آفریده بود. به یکی از این مخلوقات به نام مشیا، قدرت تفکر داد. این

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۳ - ۶۲.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۳.

قدرت منشاء اندوه مخلوقات و احساس تنهایی او شد. در این زمان اهریمن، دستیار زروان، که خدای دروغ بود، از اندوه مشیا برای خلق همتایی برای او، سود جست. آن‌ها با هم خدای هیولاصفت را از میان بردند. از آن پس دنیا در دست اهریمن، خدای دروغ است.^۱

افسانه‌ی خلقت احمد آقا المان‌های زرتشت را با اسلام، مسیحیت، و یهود ترکیب، و حتی برخی از این المان‌ها را وارونه می‌کند.^۲ بنا بر این اهریمن، خدای دروغ، به افسانه‌ای زیبا و زروان، خالق نیکویی، به خدایی زشت و بی‌رحم بدل می‌شود:

«زروان دیو درشت اندام ترسناکی است با تن خال خالی با دو شاخ منحنی چرک زنگ خورده و چشمان آتش بار. دو بال چرکین سیاه از کتف‌های اش آویزان است و دمی چون دم گاو دارد که از تخت آویزان است و دندان‌های گرازی از لب‌های اش بیرون زده، خشن، سنگ‌دل و آشتی‌ناپذیر می‌نماید و با ته لهجه‌ی غلیظ عبری سخن می‌گوید»^۳.

پاسخ چوبک به سؤال زروان واقعاً کیست، در پاسخی که زروان به مشیا می‌دهد، آمده است:

«گمونم وقتی اهریمن می‌خواست بسازدت بسم الله نگفت. توخیلی پرچونه هستی»^۴.

در افسانه‌ی خلقت چوبک، زروان همان الله سامی است. چوبک بین اسلام و یهودیت ارتباطی مبنی بر نژاد سامی فرض کرده، که ارتباطی نژاد پرستانه است، زیرا زروان سامی شده، خدایی زشت و بی‌رحم است. اپیزود افسانه‌ی خلقت در واقع همان پاسخی است که آسید ملوچ در اول رمان گفته است. پاسخ او این است که هیچ جوابی وجود ندارد و زندگی در واقع بی‌معنی است:

1. Ghanoon Parvar, "Sadeq Chubak's *The Patient Stone*", p. 125.

2. *Ibid.*, p. 125.

۳. چوبک، سنگ صبور، صفحه‌ی ۱۵۲.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶۹.

«ته و توش دراومدنی نیس. همش رنج و شکنجه و کوچ و فراقه. غم آدمیزاد تمومی نداره».

مذهب نیز پاسخی ندارد، همان طور که آینده‌ی گنگ بدون خدا به عنوان پایان افسانه توصیف می‌شود. چوبک شوونیسَم ایرانی را نیز رد می‌کند. یأس اگزستانسیالیستی بیش‌تر به مقوله‌ی خود می‌پردازد تا مقوله‌ی ایرانیگری و یا عربیگری. با این وجود شخصیت‌های چوبک تفکری نژادپرستانه دارند و نماد غربی ضدیت با سامیگری هستند. حس ضد عربی «سنگ صبور» وجه کنایه‌آمیز داستان را تکذیب می‌کند. شخصیت‌های چوبک عرب را به عنوان بیگانه، ریاکار، زشت و بی‌رحم می‌بینند، و خود ایرانی را شکست خورده و نابود شده توسط ریاکاری عرب و به نام اسلام. به نظر می‌آید چوبک نسبت به هر دوی آن‌ها مأیوس است.

مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۶-۱۳۶۹)

مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، دیدگاهی ضد عرب دارد و برای جلال و فرهنگ پیش از اسلام ایران سوگواری می‌کند. او در مشهد دیده به جهان گشود، ولی خود را اهل توس می‌داند:

«من طوسیم و محب زردشتم
نه تازیم و نه ترک وزین جمله»^۱.

اخوان در دو شعر بسیار معروف‌اش، «آخر شاهنامه» (۱۳۲۸) و «شوش را دیدم» (۱۳۵۲) به گذشته‌ی شکوهمند و بزرگ ایران و خرابی‌های زمان حال می‌پردازد و راه حل را در بازگشت به آن شرایط تاریخی، و

۱. مهدی اخوان ثالث، ارغنون، چاپ دوم (تهران: مروارید، ۱۹۶۹)، صفحه‌ی ۱۲۶؛ cited by Sorour S. Soroudi, "The Iranian Heritage in the Eyes of the Contemporary Poet Mihdi Akhavan Salis (M. Omid)", *Towards A Modern Iran*, Edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (London and Totowa, NJ: Frank Cass and Co./1980), p. 135.

«بی‌ریشگی» امروزی را حاصل «زندگی، پس از زمان آن‌ها»^۱ می‌داند. «آخر شاهنامه»^۲ درباره‌ی شعر حماسی و اسطوره‌ای فردوسی و پادشاهان و قهرمانان ایرانی است. همان طور که می‌دانید شاهنامه با آمدن اعراب مسلمان به ایران پایان می‌گیرد. در این شعر، «این شکسته چنگ بی‌قانون»، نشان شکوه و جلال پیشین ایران است :

«ما

فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم
شاهدان شهرهای شوکت هر قرن»

چنگ خواب گذشته را می‌بیند :

«خویش را در بارگاه پرفروغ مهر
طرفه چشم انداز شاد و شاهد زرتشت،
یا پرزادی چمان سرمست
در چمنزاران پاک و روشن مهتاب می‌بیند.»

ولی همه‌ی این‌ها با آمدن اعراب مسلمان پایان گرفت و چنگ به جای نور پاک خورشید و ماه، اسلام را می‌بیند که :

«روشنی‌های دروغین
- کاروان شعله‌های مرده در مرداب -
بر جبین قدسی محراب می‌بیند.»

و حالا ایران چنین است :

«پایتخت این کج آیین قرن دیوانه؟
با شبان روشن‌اش چون روز،

1. M. R. Ghanoon Parvar, **Prophets of Doom : Literature as a Socio - Political Phenomenon in Modern Iran** (Lanham, MD : University Press of America, 1984), p. 15.

۲. مهدی اخوان ثالث، **آخر شاهنامه**، چاپ سوم (تهران : مروارید، ۱۹۸۹)، صفحات ۸۶-۷۹؛ translated by Sorour Soroudi, "Akhavan's 'The Ending of Shahnameh': A critique," **Iranian Studies 2** (1969) : 80-96; and by Michael Craig Hillmann, **Iranian Culture : A Persianist View** (Lanham, MD L University Press of America, 1990), pp. 16-18.

روزهای تنگ و تارش، چون شب اندر قعر افسانه».

و:

«پایتخت این دژ آیین قرن پر آشوب.
قرن شکلک چهر.
بر گذشته از مدار ماه،
لیک بس دور از قرار مهر».

نور راستین زرتشت با نور دروغین اسلام جایگزین شد و قرن بیستم در گمراهی نورها و تاریکی فرو رفت و حالا:

«ما

فاتحان شهرهای رفته بر بادیم.
با صدایی ناتوان تر زان که بیرون آید از سینه،
راویان قصه‌های رفته از یادیم».

شاعر می‌گوید شاهنامه با نابودی فرهنگ زرتشتی ایران، شکست ساسانیان و ورود اسلام پایان می‌پذیرد که خرابی و ناامیدی امروزی نتیجه‌ی آن است. ولی شعر کاملاً هم ناامیدانه نیست، زیرا شاعر از زبان چنگ می‌گوید «برده دیگر کن»^۱ و این راه حل تاریخی‌ای است که اخوان پیشنهاد می‌کند: اگر گذشته خوب بوده است، پس شاید باید به گذشته رجوع کرد. او در شعر بعدی‌اش، «شوش را دیدم»^۲ نیز این راه حل را عرضه می‌کند. خرابه‌های شهرخامنشی برای او یادآور شکوه و جلال ایران باستان است و پرسپولیس بام مرتفع آریایی شرق است. بعد باد، زوزه‌کشان دربارهی نسل امروزی اشاره می‌کند، نسلی که فاقد ستون فقرات است.

کاملاً واضح است که از نظر اخوان، دوران پیش از اسلام، دورانی

1. Michael Craig Hillmann, *Iranian Culture : A Persianist View* (Lanham MD : University Press of America, 1990), p. 18.

۲. مهدی اخوان ثالث «شوش را دیدم»، *فردوسی* ۲۴، شماره‌ی ۱۰۹۸ (دسامبر ۱۹۷۲): ۱۳.
translated by Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), pp. 64-66 ; also "Seven Poems (1955-1972) by Mehdi Akhavan Sales", *Major Voices*, pp. 141-143.

طلایی است؛ از این رو راه حل پیشنهادی او بازگشت به فرهنگ زرتشتی پیش از اسلام است. به عقیده‌ی او، همان طور که این فرهنگ چنان جلال و شکوهی در آن دوره پدید آورده است، می‌تواند باز هم شکوه و عظمت را به ایران کنونی بازگرداند. این دیدگاه اخوان به صورت آشکارتری در اپیلوگ «از این اوستا» (۱۳۴۴) آمده است. سرور سرودی می‌گوید:

«امید و آگوهی امروزیین دفاع از بیگانه ستیزی، به خصوص با اعراب است. آن چه او برای ایران نابه‌سامان کنونی پیشنهاد می‌کند، حفظ و تأکید بر عوامل ایرانی خالص، و میراث پیش از اسلام ایران است»^۱.

در راه حل اخوان، میراث هند و ایرانی پیش از اسلام باید مطابق نیازهای امروز حفظ شود؛ به عبارتی او خواستار ایجاد یک مذهب نئوزرتشتی است، که نه تنها زرتشت، بل که مذهب مصلحان ساسانی، یعنی مانی و مزدک و بودا را نیز شامل می‌شود^۲.

«جهان بینی سیاه و سفید اخوان تحت تأثیر اصول دوگانه‌ی روشنایی و تاریکی زرتشت است که در اهورامزدا و اهریمن تجلی یافته‌اند. هرآنچه با ایران باستان و فرهنگ باب ایرانی مربوط باشد، روشن و زیباست؛ حال آن‌که هر عامل بیگانه‌ای، به خصوص عرب، ناپاک و مخرب است»^۳.

در واقع از نظر او عرب‌ها «اهریمن» اند:

«این زمان گرچه با هزاران رنگ
ترکتازی کند فساد فرنگ
گند و ننگ عرب زنده‌تر است
این کهن غم تبه‌کننده‌تر است».

و:

«هر چه نغز است و نیک و زیبایی
هر چه پاک و اهورمزدایی

1. Soroudi, "The Iranian Heritag", p. 133.

۲. مهدی اخوان ثالث، مقدمه‌ی از این اوستا (تهران: مروارید، ۱۹۶۵)، صفحات ۲۲۲-۱۰۹؛ Cited by Soroudi, "The Iranian Heritag", p. 138.

3. Soroudi, "The Iranian Heritag", p. 135.

این کهن اهرمن ببرد و برد
کشد و کشته است، خورد و خورد»^۱.

اخوان معتقد است اعراب، تمامی جنبه‌های فرهنگ ایرانی، از مذهب،
اسطوره و افسانه و ادبیات، تا تاریخ را از بین برده‌اند:

«البته مقصود نه آن مزدک اباحی بی بند و بار است که عرب بی شرم دروغ
زن به وسیله‌ی مورخان و چاپلوسان خود به ما معرفی کرده است و نه آن
زرتشت و مانی و بودا که به غلط و دروغ به ما شناسانده‌اند، بل که مزدک
هوشمند شریف بلند فکر، مساوات طلب، ...»^۲.

«... شعر و ادب گذشته‌ی ما و مخصوصاً شعر که این جا مورد بحث است
نه تنها از لحاظ فرم و قالب و وزن و قافیه و دستگاه بدیعی آلوده به
سنت‌های شوم و بیماری‌های وحشتناک و پلید و چرکین عرب و
عربی مآبی است، بل که اغلب و اغلب و اغلب آثار شعری این هزار ساله‌ی
ایران و زبان ملی فارسی از لحاظ اساطیر و افسانه‌های پس پشت شعر
نیز زیر تسلط قصص سامی و عربی و اسلامی است...»^۳.

در واقع، اخوان نقش شاعری مدرنیست و آگاه به مفاهیم فرهنگی و
تاریخی را بازی می‌کند:

«اغلب قوالب و اقسام شعری ما نیز مأخوذ و مقتبس از عرب است، مثلاً
قصیده، قطعه و غیره، البته در این قسمت هم پاره‌ای تفاوت و تغییرها
طبعاً پیدا شده است ولی در شعر جدید ما به قالب‌های آزاد بومی و محلی
و خاصه اشکال پیش از اسلام نزدیک شده‌ایم»^۴ و ^۵.

۱. مهدی اخوان ثالث، از این اوستا، صفحه‌ی ۲۲۲؛

Cited by Sorour S. Souroudi, "My thand Legend as a key to Reality and Vision in the
works of Mihdi Akharan Salis (M. Omid)", **Asian and African Studies** 12 (1978): 376.

۲. اخوان ثالث، از این اوستا، صفحات ۱۵۴-۱۵۳؛

Cited by soroudi, "The Iranian Heritge". PP. 138-139.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۴؛ Cited by soroudi, "Myth and Legend", p. 369

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۰۸.

۵. وقاحت می‌طلبد که این شاعرک، در جایی به عرب و فرهنگ او می‌تازد و این آمیختگی مبارک و
کارساز را «آلودگی» می‌خواند، که در همین نقل قول ۴ سطری از او، که فقط ۳۰ واژه دارد، ۲۳
واژه‌ی آن عربی است!!! معلوم نیست که بدون لغت عرب، از شاعری او چه می‌ماند؟ (ویراستار)

آن چه شایان توجه است موضع‌گیری اخوان در برابر «قصص سامی و عربی و اسلامی»^۱ نیست؛ بل که موضع‌گیری او در برابر «داستان‌های سامی و عربی» و «قصص غیرایرانی سامی و اسلامی» در بحث تأثیرات^۲ «غیرایرانی» بر ادبیات فارسی سنتی است. در واقع او نه تنها تأثیرات اسلام، بل تأثیرات فرهنگ سامی را نیز محکوم می‌کند:

«... شاید این جا به خاطری خطور کند ... قصه قصه است، چه فرق می‌کند خواه ریشه‌ی افسانه در تورات و انجیل باشد و خواه در اوستا و خدای نامه‌ها؟ بله. این درست ... امروز به جبران بی‌خبری گذشته‌ی ما به فریاد آن دنیای عظیم پر از لطف و زیبایی، ... برسیم، یک دنیای فراموش شده‌ی بزرگ و عجیب و زیبا از میراث افسانگی نیاکان آریایی خود ما...»^۳.

بنابراین اخوان «افسانه‌های آریایی و ایرانی» و «میراث نیاکان آریایی»^۴ را در برابر تأثیرات فرهنگ سامی بر فرهنگ ایرانی قرار می‌دهد. او همانند هدایت، ایرانیان و اعراب را از دو نژاد مختلف، آریایی برتر و سامی پست می‌داند و عرب مسلمان را به دلیل نابودی هویت فرهنگی و زرتشتی واقعی ایرانی نکوهش می‌کند. از دیدگاه اخوان، ذات فردیت ایرانی، ناب، روشن و زیباست، ولی عرب بیگانه آن را آلوده و ناپاک کرده است.^۵

نادر نادرپور (تولد ۱۳۰۷)

نادرپور از آن جمله شاعرانی است که قصد شکستن سنن ادبی کلاسیک فارسی را نداشت و تنها می‌خواست آن را به روز درآورد و فرم و

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۴؛

cited by Soroudi, "Myth and Legend", p. 369

۲. همان کتاب، صفحات ۱۵-۲۱۴.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۶-۲۱۵؛

cited by Soroudi, "Myth and Legend", p. 370

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱۵.

۵. ریشه‌کنی این تصورات بی‌پایه‌ی آریاپرستی و عرب‌ستیزی، که نهال آن را صد سال پیش یهودیان کاشته‌اند و می‌بینیم که رگه‌های آن تا اندیشه‌ی عالی‌مقام‌ترین نمونه‌های روشن‌فکری ایران دویده، کار بزرگی است. مگر این که نسل در راه را به خردپرستی و سندخواهی و اداریم و اداریم که اسیر این نام‌های به ظاهر پرآوازه نباشند. (ویراستار)

موضوعات مناسب زمان حال را به کارگیرد^۱. شعر نادرپور همان قدر که به خاطر زبان و تخیل‌اش مورد تحسین قرار گرفت، به دلیل عدم وجود تعهد سیاسی و اجتماعی تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ مورد انتقاد نیز بود^۲. نوشته‌های او پس از تأسیس جمهوری اسلامی ایران در بهار ۱۹۷۹، و پس از مهاجرت وی به پاریس در سال ۱۹۸۰، تغییر عمده‌ای پیدا کرد. مخالفت او با جمهوری اسلامی باعث تغییر در فرم و صراحت بیان در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی شد و شعر او را به شعری مدرن و امروزی بدل کرد. با این‌که او در صف مخالفان رژیم پهلوی قرار نگرفت، خلاف بسیاری از روشنفکران بی‌دین که به حمایت از خمینی پرداختند، «هیچ تمایلی به مکتب خمینی نداشت و از آغاز به کنه شخصیت او پی برده بود»^۳. به عقیده‌ی او، «انقلاب خمینی نتایجی منفی، بنیادین و ماندگار در فرهنگ ایران به بار آورد»^۴.

«نادرپور همیشه با در نظر داشتن تاریخ سیاسی داخلی ایران از آغاز قرن، به منظور کاهش تأثیر روحانیت شیعه در جامعه‌ی ایران، احساسات تندی نسبت به شیعه و روحانیت شیعه داشته است و دست‌آوردهای ویژه‌ی انقلاب مشروطه (۱۳۰۰ - ۱۲۸۳) در نظر نادرپور دو لایه داشت: توسعه‌ی حس ملی‌گرایی و آغاز دین‌گریزی بر زندگی ایرانیان. شیعه‌ی دوازده امامی از نظر او خرافاتی‌ترین مذهب اسلامی بود و مانیفست خائنانه‌اش روزهای عزاء، زنجیرزنی، پرستش قدیسین و امثال آن را شامل می‌شد. او اعتقاد دارد که ایرانیان تشنه‌ی برابری و برادری مزدکی، در پایان دوره‌ی ساسانی (۶۴۰-۲۲۴) اسلام را به اشتباه به عنوان راه‌هایی از ظلم و جور پذیرفتند. ایرانیان با تصور این‌که اسلام چنین ارزش‌هایی دارد، فریب خوردند»^۵.

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry", pp. 161-166; Ghanoonparvar, **Prophets of Doom**, p. 119; Michael Craig Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", In introduction to **False Dawn : Persian poems by Nader Naderpour**, translated by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 22 (1986), pp. p-q.

2. Ghanoonparvar, **Prophets of Doom**, p. 81, Hillmann, "Nader Naderpour and Thirty years of Persian Poetry", p. 17.

3. Hillman, "Nader Naderpour and thirty years of Persian Poetry", p. 25.

4. Ibid., p. 27.

5. Ibid., p. s.

نادرپور اسلام را مانند دیگر نویسندگان از موضع اگزیستانسیالیستی رد نمی‌کند^۱، بل که مقابله‌ی او از موضع ملی‌گرایی غیرمذهبی است که اسلام را بیگانه و دشمن ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایران پارسی می‌داند. از نظر او اسلام فقط دشمن ملی‌گرایی ایرانی پارسی و غیر مذهبی نیست، بل که به نظر او بین «روح و جان ایرانی و درک و تصور اسلامی» تضاد وجود دارد:

«بی‌شک اسلام نیز مانند ادیان دیگر نه ملیت می‌شناسد و نه مرز. اسلام دینی جهانی است و به منظور تحقق بخشیدن به ارشاد ربّانی خود از تمامی محدوده‌ها، تا زمانی که خلاف جاه طلبی‌های جهانی‌اش نباشد، می‌گذرد. با وجود این بیش از هر دین دیگری به یک ملت تعلق دارد، مردم عرب و سرزمین عربستان. پیامبر، کتاب مقدس و زبان آیین آن گواه این مطلب‌اند. با وجودی که اسلام دینی جهانی است، بعدها به یکی از پایه‌های استوار ضد ناسیونالیستی عرب بدل شد. چرا که این دین با ملیت‌های مختلف و به ظاهر متفاوت از در مخالفت درنیامد و عمیقاً با آن‌ها متحد شد. البته در مورد ایران وضع کمی فرق دارد. اگر وقایع تاریخی روح ملت ایران را به اسارت نمی‌گرفت، ملت ایران به سبب وجود سرچشمه‌های دینی کهن خود و زبان هند و ایرانی از پیوستن به جهان اسلام امتناع می‌کرد. بنابراین این ملت خود زمان داشت. تجزیه و تحلیل این عوامل نشان می‌دهد که ادبیات فارسی از جهان آغازتجدید حیات خود پس از فتح اعراب تا امروز، علی‌رغم ظاهر اسلامی‌اش فقط نمادی از برخوردهای دائمی میان درک و تصورات این مذهب و روح ایرانی است. تعارضات متعدد و متناقض همگی به سوی یک نقطه پیش رفته‌اند: استغفار»^۲.

آن‌چه در شعر نادرپور رخ می‌نمایاند، مخالفت او با اسلام به عنوان نقطه‌ی مقابل ایرانیگری است.

در «خطبه‌ی بهاری»^۳ (۱۳۵۵)، تصویرسنتی اسلام، مسیحیت و یهود

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry", pp. 170-173.

2. Nader Naderpour, "Une contradiction : l'ame iranienne et l'esprit islamique", *Die welt des Islams* 23-24 (1984) : 134-135.

۳. نادر نادرپور، «خطبه‌ی بهاری»، از آسمان تا ریسمان (تهران: مروارید، ۱۳۵۸)، صفحات ۵۳-۵۵.

را از نو می‌آفریند، و آن‌ها را به موتیف‌های نوروز فزهنگ پارسی بدل می‌کند. بهار همان مسیح است :

«که مردگان نباتی را
به یمن معجزه‌ای، اشک زندگان کردی
نهال لاغر بیمار را شفا دادی
درخت پیر زمین‌گیر را جوان کردی.»

بهار «پیمبر فصل» است، و «بشیر تازه‌ی طور» نماد موسی است :

«تو، ای که آتش نارنج را ز شاخه‌ی سبز
به یک نسیم، برافروزی و برویانی
سپس، به حکم عصایی که سرسپرده‌ی تست
شکاف در دل امواج نیل شب فکنی
که تا قبیله‌ی خورشید را بکوچانی.»

در این شعر او از ایرانیان تصویر مثبتی می‌سازد و آنان را «قبیله‌ی خورشید» می‌نامد که نشان‌دهنده‌ی استفاده‌ی ایرانیان از تقویم خورشیدی است. البته چنین تصاویری اگر چه با شعف کم‌تر، در دیگر اشعار او باز هم تکرار شده است.

تصاویر او از مذهب در «خطبه‌ی بهاری»، چنین می‌نمایاند که نسبت به اسلام بی‌طرف است، اما در شعر «قم» (۱۳۳۱) ضدیت او آشکار می‌شود. در این شعر، قم شهری مرده، مرداب‌گونه و در حال گندیدن معرفی شده است.

«چندین هزار زن
چندین هزار مرد
زن‌ها، لچک به سر
مردان، عبا به دوش
یک گنبد طلا
با لک لکان پیر
یک باغ بی‌صفا
با چند تک درخت
از خنده‌ها تهی
وز گفته‌ها خموش

یک حوض نیمه پر
با آب سبز رنگ
چندین کلاغ پیر
بر توده های سنگ
انیوه سائلان
در هر قدم به راه
عمامه ها سفید
رخساره ها سیاه»^۱.

«قم» شعری ضد اسلام بدون تعصبات ضد عرب است، ولی این بدان معنا نیست که نادرپور با عرب ها مخالف نیست. در «شام بازپسین» (۱۳۵۶) که از اشعار پیش از تأسیس جمهوری اسلامی اوست، جهل عرب پیش از اسلام به تصویر کشیده شده است.

«ما، گور دختران فضیلت را
مانند تازیان بیابان گرد -
در شوره زار جهل و جنون کنسیم»^۲.

ضدیت او با اسلام در شعرهای پس از تأسیس جمهوری اسلامی بیش تر آشکار شده است. در «طلوعی از مغرب» (۱۳۶۰)، ایران باستان «زادگاه مهر»، «جلوه گاه آتش زردشت»، «ملک بی غروب»، و «آشیان کهنه ی سیمرغ» است، در حالی که اکنون:

«بعد از طلوع خون، خبر از آفتاب نیست
مهتاب سرخی از افق شرق
بر چهره های سوخته می تابد
وز آفتاب کم شده تقلید می کند»^۳.

۱. نادر نادرپور، «قم»، چشم ها و دست ها (تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۲)، صفحات ۱۷۰-۱۶۹؛ translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 61-63.

۲. نادر نادرپور، «شام بازپسین»، شام بازپسین (تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۲)، صفحات ۱۷۰-۱۶۹؛ translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 61-63.

۳. نادر نادرپور، «طلوعی از مغرب»، صبح دروغین (پاریس: نهضت مقاومت ملی ایران، ۱۳۶۰)، صفحات ۱۳۱-۱۲۷؛ translated by Hillmann, **False Dawn**, pp. 69-71.

در این جا فرهنگ قمری اسلام عربی به تمدن خورشیدی ایران یورش می‌برد و همه چیز را در خون می‌شوید.

تصویر اعراب وحشی و بیگانه و دشمن تمدن باستانی ایران بار دیگر در «این جا و آن جا»^۱ (۱۳۶۲) تکرار شده است، با این تفاوت که ماه هم ناپدید شده و همه جا در تاریکی مطلق فرو رفته است. در این شعر با ناپدید شدن خورشید و بالا آمدن ماه، بهار رفته و زمستان با شب‌های طولانی و سردش آمده است. عمر در برابر یزدگرد نگون بخت پیروز شده است و خورشید تنها در تصور زنان باقی مانده که حالا مثل بادیه نشین‌ها زندگی می‌کنند.

نادرپور تأسیس جمهوری اسلامی ایران را با پیروزی عرب بر امپراطوری ساسانی در قرن هفتم مقایسه می‌کند و به ثمر رسیدن این دولت را ادامه‌ی شکست فرهنگ ایرانی در برابر عرب تشنه به خون می‌داند. در دیدگاه نادرپور اسلام دینی است بر اساس «آیین عرب» و ایرانیان مسلمان نیز در حال حاضر مردمی بدوی و جاهل هستند و می‌گویند شاید این همان عرب جاهل است که حتی ماه را فراری داده. اشعار نادرپور به طور کلی هم موضع ضد عرب دارد و هم ضد اسلام. زیرا او اسلام را هم به خاطر عربی بودن‌اش و هم به خاطر ماهیت خودش محکوم می‌کند. در این اشعار عرب‌ها جاهل، وحشی و غیر انسان‌اند و فرهنگ آن‌ها یک مشت تصاویر غیر منطقی از خون و ماه است. اسلام دینی است مناسب برای عرب، ولی نه برای ایرانیان با تمدنی روشن‌گر که نمادهای فرهنگ‌شان آتش زردشت، خورشید و بهار است. از نظر نادرپور هر کس مسلمان است یا حامی جمهوری اسلامی ایران، عرب است و در نتیجه ایرانی نیست. او نیز همچون هدایت، چوبک و اخوان ثالث دیدگاه‌های نژادپرستانه دارد.

۱. نادر نادرپور، «این جا و آن جا»، دست خطی که شاعر به مایکل کریگ هیلمن داده است؛ translated by Hillmann, *False Dawn*, pp. 76-79.

فصل سوم آثار زنان، دیدگاه زنان

فصل سوم نگاهی به آثار سه نویسنده‌ی زن دارد: فروغ فرخ‌زاد (۱۳۱۲-۱۳۴۵)، شاعر؛ طاهره صفارزاده (متولد ۱۳۱۵). شاعر؛ و سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)، نویسنده‌ی رمان و داستان کوتاه. غیر از چند شعر از صفارزاده، آثار مورد نظر همگی متعلق به دوران پیش از تأسیس جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ هستند. در این فصل خواهیم دید که دیدگاه زنان تا چه اندازه با دیدگاه مردان فرق دارد و این تفاوت حتی بین دیدگاه‌های خودشان هم دیده می‌شود. بررسی این تفاوت‌ها را به فصل پنجم موکول کرده‌ام.

فروغ فرخ‌زاد (۱۳۱۲-۱۳۴۵)

در شعر فروغ فرخ‌زاد با مضامین تاریخی، سیاست‌های ملی‌گرا، یا حتی فرهنگ، آن‌طور که همتایان مردش از آن‌ها سخن گفته‌اند، مواجه نمی‌شویم. البته این بدان معنی نیست که او در شرایطی زندگی کرده که سیاست‌های دولت در آن تأثیری نداشته است. او در سال ۱۳۱۲ در

تهران متولد شد. پدرش نظامی بود، و خانواده‌اش از قشر متوسط جامعه بود، که در آن زمان تازه شکل می‌گرفت. او سه سال در اهواز زندگی کرد و برای ساختن فیلم به خوزستان، شهری عرب‌نشین، هم سفر کرد. فرخ‌زاد روشنفکری مدرن و ضد رسومات اسلامی بود، ولی تصویری از اعراب در شعرهای اش یافت نمی‌شود.

فرخ‌زاد در شانزده سالگی در سال ۱۳۳۱ ازدواج کرد. شوهرش به استخدام وزارت اقتصاد در اهواز درآمد و آن‌ها به اهواز نقل مکان و تا سال ۱۳۳۴ در آن‌جا زندگی کردند. اشعار مجموعه‌ی «اسیر» (۱۳۳۴) در همین دوره نوشته شد، که به طور کلی از «فضایی اسلامی یا ایرانی»^۱ برخوردار نیست. تصاویری از شهر اهواز را می‌توان در دو شعر از این مجموعه یافت. «یادی از گذشته» که درباره‌ی عاشقی در شهر اهواز، شهر رود کارون، با درختستان‌های نخل در کنار ساحل است.

«شهریست در کناره‌ی آن شط پر خروش
با نخل‌های درهم و شب‌های پر ز نور»^۲

«اندوه» شعری است که به توصیف عاشقی می‌پردازد که شبی را در کنار رود می‌گذراند:

«بر آب‌های ساحل شط سایه‌های نخل
می‌لرزد از نسیم هوس باز نیمه شب»^۳

در این اشعار غیر از عاشق و راوی، کسی حضور ندارد، نه ایرانی و نه عرب. نکته‌ی جالب توجه در این دو شعر استفاده از واژه‌ی عربی شط است. با توجه به تلاش رژیم پهلوی برای تغییر نام شط العرب به اروند رود، کاربرد این واژه می‌تواند معانی ویژه‌ای دربرداشته باشد.

1. Michael Craig Hillmann, *A lonely Woman : Forugh Farrokhzad (1935-1967) and Her Poetry* (Washington, DC : Mage Publishers and Three Continents Press, 1987), p. 16.

۲. فروغ فرخ‌زاد، «یادی از گذشته»، اسیر، چاپ هفتم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۴۷-۴۹.

۳. فروغ فرخ‌زاد، «اندوه»، اسیر، چاپ هفتم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۰)، صفحات ۱۵۳-۱۵۱.

با این وجود آن چه خوزستان را در این اشعار به تصویر می‌کشد کارون و نخل است، نه عرب‌های خوزستان. در مجموعه‌ی «دیوار» (۱۳۳۵) نیز دو شعر دیده می‌شود با تصویری از رود کارون. در «تشنه»^۱ که نام رودی است که در کنار ساحل اش گل‌های شعرگو می‌رویند، و در «شکوفه‌های اندوه»^۲:

«شب‌ها چو در کناره‌ی نخلستان
کارون ز رنج خود به خروش آید
فریادهای حسرت من گویی
از موج‌های خسته به گوش آید»^۲

جای تعجب است که رد زندگی او در اهواز در اشعار دیگرش دیده نمی‌شود. از آن جا که طبیعت شخصی و اندیشه گرای شاعر سرآغاز توجه او به دنیای بیرون است، به نظر می‌آید این دنیا به شکلی بوده است که مردم عرب منطقه بر خود آگاه فرخ زاد یا دیگر ایرانیان ساکن خوزستان تأثیری نداشته‌اند. طی دهه‌ی ۴۰-۱۱۳۰، بسیاری از ایرانیان از شهرهای مختلف به اهواز مهاجرت کردند. آمار رسمی سال ۱۳۳۵ حاکی از آن است که ۵۴ درصد جمعیت آن زمان اهواز از اهالی خوزستان نبوده‌اند.^۳ در سال ۱۳۵۴ بین فارس و عرب برخورد اندکی پیش می‌آمد، زیرا بسیاری از حرفه‌ها در دست گروه‌های خاصی بود. برای مثال، پيله‌وری و صنایع دستی در دست اصفهانی‌ها و سنگ بنا و حمام‌های عمومی دست خوزستانی‌ها بود.^۴ بنابراین، احتمالاً فرخ زاد با اعراب اهواز خیلی کم برخورد کرده است.

در سال ۱۳۳۸، فرخ زاد فیلمی درباره‌ی چاه نفتی در نزدیکی اهواز ساخت. در این فیلم شاهرخ گلستان به عنوان عکاس همکاری می‌کرد.

۱. فروغ فرخ زاد، «تشنه»، دیوار، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۳)، صفحات ۱۴۲-۱۳۷.

۲. فروغ فرخ زاد، «شکوفه‌ی اندوه»، دیوار، چاپ ششم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۳)، صفحات ۱۱۲-۱۰۷.

3. *Encyclopedia Iranica*, Volume 1, Edited by Ehsan Yar - Shater (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Poul, 1985), s. v. "Abadan" by X. de Planhol, pp. 51 - 57.

4. Ibid.

فرخ زاد برای کار بر روی فیلم شخصاً به خوزستان رفت. او فیلم «آب و آتش» (۱۳۴۰) را نیز در همین شهر ساخت. در این فیلم او «گرمای (صنعتی و اجتماعی) گیج‌کننده‌ی آبادان را به تصویر کشیده است»^۱. احتمالاً در این سال‌ها هم فرخ زاد برخورد اندکی با اعراب داشته است. طبق آمار سال ۱۳۳۵، در آبادان ۴۲ درصد کارگران یقه آبی، ۲۶ درصد کارگران یقه سفید و ۹ درصد مدیران اهل خوزستان بودند. بقیه‌ی کارگران یقه آبی اهل فارس و اصفهان بودند، و بقیه‌ی کارگران یقه سفید مدیران اهل تهران و استان‌های شمال غربی^۲. در واقع محیط صنعتی و اجتماعی آن سال‌ها، فارسی بود و تنها بخشی از آن را اعراب تشکیل می‌دادند، که به دلیل تکلم به زبان فارسی و پوشیدن یونیفرم‌های غربی به سادگی از بقیه تمیز داده نمی‌شدند.

دغدغه‌ی فرخ زاد در اشعارش نه ایرانیگری است، نه مفاهیم تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مربوط به آن. او سهم اندکی از دغدغه‌های تاریخ و سیاست مردانه داشت. طبق نظر مایکل هیلمن، «او فرصت‌درگیری با جهل اجتماعی و به طور کلی سیاست‌های مردانه را نداشت، مسئله‌ی او جدی‌تر بود، نزاع سیاسی برای دست‌یابی به هویت خودش»^۳. تنها در دو شعر از فرخ زاد حال و هوای تاریخی دیده می‌شود. در «معشوق من» (۱۳۴۳)، راوی معشوق‌اش را این‌طور توصیف می‌کند:

«معشوق من
انسان ساده‌ایست
انسان ساده‌ای که من او را
در سرزمین شوم عجایب
چون آخرین نشانه‌ی یک مذهب شگفت
در لابه‌لای بوته‌ی پستان‌های ام، پنهان نموده‌ام»^۴.

1. Hillmann, *A lonely Woman*, pp. 42-43.

2. *Encyclopedia Iranica*, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abadan" by X. de Planhol, pp. 51-57.

3. Hillmann, *A lonely Woman*, p. 46.

۴. فروغ فرخ‌زاد، «معشوق من»، تولدی دیگر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۸۲-۷۸؛ translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 41.

این تصویری خاطره‌انگیز و تاریخی است. این تصویر در «آیه‌های زمینی» (۱۳۴۳) به شکل پایان دنیا درمی‌آید:

«چه روزگار تلخ و سیاهی
نان، نیروی شگفت رسالت را
مغلوب کرده بود
پیغمبران گرسنه‌ی مفلوک
از وعده‌گاه‌های الهی گریختند»^۱

اشعار تاریخی و اجتماعی فرخ‌زاد از تجربیات او در تهران نشأت می‌گیرد. اشعاری مثل «ای مرزپرگهر»، «به علی گفت مادرش روزی»، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، و «دل ام برای باغچه می‌سوزد»، شاید به‌ترین نمونه «به عنوان ضدیت نمادین با تعصبات آن دوره» باشد^۲. دیگر اشعار او درباره‌ی ستمی که به زنان می‌شود، مثل «وصل»، «جمعه»، و «عروسک کوکی» نیز، در همین راستاست. دو شعر او که در هیچ یک از مجموعه‌های اش نیامده، مضامینی کلی‌تر دارند؛ «بیا به آغوشم»^۳ و «به خواهرم»^۴.

در بعضی از اشعار اجتماعی فرخ‌زاد می‌توان دیدگاه انتقادی او نسبت به رسومات اسلامی را دید. او می‌گوید «خدا وجود ندارد، و زندگی پس از مرگ و بهشت آن‌طور که در اسلام آورده شده، افسانه‌ای بیش نیست»^۵، در «عروسک کوکی» (۱۹۶۴)، او اسلام را چنین می‌نماید:

«می‌توان یک عمر زانو زد
با سری افکنده، در پای ضریحی سرد
می‌توان در گور مجهولی خدا را دید
می‌توان با سکه‌ای ناچیز ایمان یافت

۱. فروغ فرخ‌زاد، «آیه‌های زمینی»، تولدی دیگر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۰۵-۹۷؛ translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 48-51.

2. Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 48-51.

۳. این عنوان را در هیچ یک از کتاب‌های مرجع درباره‌ی فروغ نیافتیم و آن را ترجمه کردم (مترجم).

4. Ibid., p. 95.

5. Forugh Farrokhzad as quoted in an interview with Sardroddin Elahi, *Immortal Forugh Farrokhzad*; Cited by Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 92.

می توان در حجره های مسجدی پوسید
چون زیارت نامه خوانی پیر»^۱،

و در «دل ام برای باغچه می سوزد» (۱۳۴۵)، یکی از مقصران نابودی
باغ مادر است، زیرا :

«مادر تمام زندگی اش
سجاده ایست گسترده
در آستان وحشت دوزخ
مادر همیشه در ته هر چیزی
دنبال جای پای معصیتی می گردد
و فکر می کند که باغچه را کفر یک گیاه
آلوده کرده است»^۲.

اما انتقاد از اسلام به عنوان رسوم ایرانی است، نه عرب یا بیگانه؛
زیرا در همان شعر پدر نیز سرزنش می شود :

«و در اتاق اش، از صبح تا غروب،
یا شاهنامه می خواند
یا ناسخ التواریخ».

مادر فقط به مذهب اهمیت می دهد، و پدر فقط به تاریخ ملی؛ و هر دوی
آن ها به یک اندازه مورد سرزنش قرار می گیرند.
در واقع پس از انتشار مجموعه ی «عصیان» (۱۳۳۷) است که تصویر
اسلام در بعضی اشعار فرخ زاد ظاهر می شود^۳. البته این تصاویر اغلب
مثبت اند. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست» (۱۳۴۵):

«و اسم اش آن چنان که مادر

۱. فروغ فرخ زاد، «عروسک کوکی»، تولدی دیگر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۷۵-۷۱؛
translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 81-83

۲. فروغ فرخ زاد، «دل ام برای باغچه می سوزد»، ایمان بیاوریم به فصل سرد (تهران:
مروارید، ۱۳۵۲)، صفحات ۴۵-۵۴؛

translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 119-122.

3. Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 34.

در اول نماز و در آخر نماز صدای اش می کند
یا قاضی القضاات است
یا حاجت الحاجات است

و می تواند کاری کند که لامپ «الله»
که سبز بود : مثل صبح سحر سبز بود
دوباره روی آسمان مسجد مفتاحیان
روشن شود»^۱.

فرخ زاد در دو شعر «آیه های زمینی» و «تولد دیگر» از واژه ی آیه که یادآور آیه های قرآن است، استفاده می کند. البته مفهوم آیه در این دو شعر متفاوت است. در اولی در برابر کلام آسمانی، کلام تلخ و گمراه کننده ی زمینی وجود دارد، ولی در دومی تصویری مثبت ارائه شده است.

«همه ی هستی من آیه ی تاریکی است
که تو را در خود تکرار کنان
به سحرگاه شکفتن ها و رستن های ابدی خواهد برد»^۲.

در این جا فرخ زاد «قصد دارد با واژگان یا تفکری قوی، مثل کلام خدا در آیه های قرآن ارتباط برقرار کند»^۳. گرچه کاربرد این واژگان به معنی اعتقاد او به اسلام نیست.

فردیت فرخ زاد در زندگی و شعر خلاصه می شود و او در شعر و زندگی اش به دنبال هویت واقعی خودش بود، که بخشی از آن به ایرانی بودن اش مربوط می شود. در «فتح باغ» (۱۳۴۱) به بیان این واقعیت می پردازد:

«همه می ترسند
همه می ترسند، اما من و تو
به چراغ و آب و آینه پیوستیم

۱. فروغ فرخ زاد، «کسی که مثل هیچ کس نیست»، ایمان بیاوریم به فصل سرد (تهران: مروارید، ۱۳۵۱)، صفحات ۶۶-۵۸:

translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 65-68.

۲. فروغ فرخ زاد، «تولد دیگر»، تولدی دیگر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۶۹-۱۶۴؛ ترجمه ی فروغ فرخ زاد و کریم امامی، در کتاب *A Lonely Woman* اثر هیلمن، صفحات ۱۱۳-۱۱۱.

3. Hillmann, *A Lonely Woman*, p. 113.

و نترسیدیم

همه می دانند

همه می دانند

ما به خواب سرد و ساکت سیمرغان، ره یافته ایم
ما حقیقت را در باغچه پیدا کردیم.^۱

ایرانیگری او از نوع مثبت و زنانه است و از پذیرش حکومت مردانه‌ی ایرانی سر باز می‌زند. در نتیجه، او هم مثل سهراب، الگوی مثبت‌تری به ایران پیشنهاد می‌کند.^۲

خلاف نویسندگانی که از آن‌ها صحبت شد، تعصب ضد اسلامی فرخ‌زاد ضد عرب نیست، زیرا از نظر او این دو مقوله‌هایی جدا از هم‌اند. فرخ‌زاد از مشارکت در ملی‌گرایی نوع مردانه امتناع می‌کند و خلاف مردان، او برای اثبات هویت ایرانی خود، چون مردان به تاریخ پیش از اسلام چنگ نمی‌اندازد و همچنین نیازی ندارد با بیگانه خواندن دیگران به اثبات هویت فرهنگی‌اش بپردازد.

طاهره صفار زاده (تولد ۱۳۱۵)

دیدگاهی که در آثار این شاعر می‌بینیم از دیگران کاملاً متفاوت است. اوطی سال‌های ۴۸-۱۳۴۷ برای کسب مدرک فوق لیسانس در آمریکا تحصیل کرده است و در همان سال‌ها اشعاری به زبان انگلیسی نیز سروده^۳ و به نظر لئوناردو آلیشان، سیر اشعار او به گونه‌ای است که توجه روز افزون‌اش را به «جست‌وجو برای خویش» و «سفر برای یافتن هویت مذهبی - روحانی برای مقابله با واقعیات خشن جامعه‌ی

۱. فروغ فرخ‌زاد، «فتح باغ»، تولدی دیگر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۳)، صفحات ۱۲۹-۱۲۵؛ translated by Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 125-129.

2. Hillmann, *A Lonely Woman*, pp. 90-91.

3. Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph. D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), p. 254.

امروزی» نشان می‌دهد^۱. پاسخی که او در این جست‌وجوها می‌یابد، بازگشت به اسلام است. صفارزاده مسلمانی اهل عمل است و به مسئله‌ی عرب و ایرانی از منظرهای مختلفی می‌نگرد. در جهان‌بینی صفارزاده اسلام پدیده‌ای جهانی است، نه صرفاً عرب. در واقع او اسلام جهان‌روا را به جای ملی‌گرایی برگزیده است. علاوه بر این‌ها، برداشت صفارزاده از اسلام، تنها به اصول اخلاقی شخصی بستگی ندارد و اصول اخلاقی اجتماعی را نیز در بر گرفته است:

«[علاقه‌ی دوباره‌ی من به شیعه] ریشه در عشق من به عدالت و بیزاری‌ام از ظلم و مصالحه دارد. اساس و نقطه‌ی قوت فلسفه‌ی شیعه عشق به عدالت و ستم‌ستیزی است»^۲.

بنابراین صفارزاده علاوه بر جنبه‌های فردی با جنبه‌ی وسیع‌تر اجتماعی نیز سر و کار دارد، و نظر او تنها به ایران معطوف نیست، بل که سراسر جهان را در برمی‌گیرد. از این رو در «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوریخواه ایرلند» (۱۳۶۵)، با عنوان «مرثیه‌ای برای بابی ساندرز» می‌گوید: «راه تو و راه ما راه مردم فلسطین است، راه همه‌ی مردم ستم‌دیده که به واسطه‌ی رنج و سکوت و تفوق به هم ارتباط دارند»^۳.

او در «سپیدی صدای سیاه» (۱۳۶۵) به جریان ژوها نسیبورگ می‌پردازد^۴؛ و در «از شیکاگو» (۱۳۴۹) از «اعتصابی نه در اسپانیا»^۵ می‌گوید.

1. libid.

۲. طاهره صفارزاده، «گفت‌وگو با محمدعلی اصفهانی»، حرکات و دیروز (تهران: رواق، ۱۹۷۸)، صفحه‌ی ۱۶۲.

cited by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 267, a revised version of Alishan's chapter on Tahereh Saffarzadeh appeared as: Tahereh Saffarzadeh: From the Wasteland to the ImamA, *Iranian Studies* 15 (1982): 181-210.

از آن‌جا که متن اصلی را نیافتم، این قسمت را ترجمه کردم (مترجم).

۳. طاهره صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه: تقدیم به ارتش جمهوریخواه ایرلند»، دیدار صبح (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۲۴-۲۴.

۴. طاهره صفارزاده، «سپیدی صدای سیاه»، دیدار صبح (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۶۰-۱۵۷.

۵. طاهره صفارزاده، «از شیکاگو»، سد و بازوان (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۳۶-۳۴.

در سفر اول^۱ (۱۳۴۸)، درباره‌ی سکوه‌های مرده سوزی آیین هندو صحبت، و از واژه‌های هندی «آچا» استفاده می‌کند. او در این شعر از واژه‌های آهنگین «آچا» می‌گوید و این که معنی آن با این واژه‌ی خوش‌آهنگ چه قدر متفاوت است. همان‌طور که لئونارد و آلیشان می‌گوید، واژه‌ی «آچا» به معنی «بله، هر چه شما امر فرمایید»، است. ولی با توضیحات بعدی صفارزاده درمی‌یابیم که «علی‌رغم آوای زیبای واژه آچا»، این واژه نماد «اسارت شرق» است^۲.

او برخلاف هدایت که در «بوف کور» نزدیکی بین ایران و هند را به تصویر کشیده، نزدیکی ایران را با اسلام و زبان عربی می‌داند. او به جای صحبت در مورد «سفر اول» هندی و یا زبان سانسکریت، که در تصاویر آثار هدایت به وفور یافت می‌شود، به زبان عربی، زبانی قوی و محترم، زبان قرآن، زبان آگاهی و زبان اسلام می‌پردازد. در «سفر عاشقانه» (۱۳۵۵)، او سوره‌ی ۱ : ۱۱۱ را آورده است :

«تبت یدای لیب و تب

تبت یدای لیب و تب

تبت یدای لیب و تب

و این صدا

که از بضاعت سلسله‌ی صوتی بیرون است

راهی در رگ‌های ام دارد»^۳.

اذان در اشعار او موتیف بسیار مهمی است. «فتح تکامل نیست»^۴ (۱۳۴۸) با شنیده شدن صدای ناب اذان شروع می‌شود. اذان باز هم در «سفر سلمان» (۱۳۵۵) شنیده می‌شود :

۱. طاهره صفارزاده، «سفر اول»، طنین در دلتا (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸، صفحات ۳۰-۴).
translated by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

2. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

۳. طاهره صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم (تهران: رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۹۰-۶۱.

۴. طاهره صفارزاده، «فتح تکامل نیست»، طنین در دلتا (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۹۶-۹۴.

«صدای ناب اذان می آید
صدای خوب بلال
و او به سوی نمازی عظیم می آید
و ما همه با او
با سلمان
در ایوان
ایوانی از برابری و داد»^۱.

در شعر اول، به دلیل «ظلم و ستم» پیروزی کامل نشده است، ولی در «سفرسلمان» برای دفع ظلم و ستم در «ایوانی از برابری و داد» پیروزی کامل شده است.^۲

او در اشعارش از اعراب و زبان عربی بسیار سخن گفته است. در «از معبر سکوت و شکنجه» از مردم فلسطین^۳، و در «دل تنگی»^۴ (۱۳۴۹)، از سربازان مصری کشته شده در جنگ با اسرائیل می گوید، برادرانی که در صحرای سینا کشته شده اند. و گوری برای آن‌ها وجود ندارد زیرا باغستان‌های دره‌ی نیل در اجاره‌ی کس دیگری اند.

اما در مورد این‌که آن‌ها عرب هستند حرفی به میان نمی آید؛ البته نه برای این‌که عرب بودن‌شان تکذیب شود، بل به این دلیل که عرب بودن آن‌ها اهمیتی ندارد، در واقع صفارزاده به آن‌ها به عنوان مردمی ستم دیده می‌نگرد، مثل مردم ایرلند، ایران، و یا «برادران ما در صحرای سینا» به عنوان برادران دینی. او به طریقی بسیار متفاوت نسبت به مردانی که دیدگاه‌شان در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، می‌اندیشد. وقتی او شخصیت عربی را در آثارش شکل می‌دهد، المان‌های اسلامی‌اش مورد توجه است.

در «سفر عاشقانه» او با رجوع به سوره‌ی ۱۱۱ از ابولهب عمو و دشمن پیامبر یاد می‌کند.^۵ در «سفر زمزم» (۱۳۴۸) راوی شعر زنی

۱. طاهره صفارزاده، «سفر سلمان»، سفر پنجم (تهران: رواق، ۱۳۵۵)، صفحات ۴۴-۹.
2. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 262.

۲. صفارزاده، «از معبر سکوت و شکنجه»، دیدار صبح، صفحات ۲۴-۲۴.

۳. طاهره صفارزاده، «دلتنگی»، سد و بازوان (تهران: زمزم، ۱۳۴۹)، صفحات ۲۷-۲۵.

۴. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم، صفحات ۹۰-۶۱.

در راه زیارت است. او به دنبال یافتن ایمان آمده است نه در پی ایمان آوردن. او از راهنمای زائران درباره‌ی ابوطالب، عموی محمد کنجکاو است: «افسار را محکم بگیر، ابوطالب»^۱ آن چه در این شعر در مورد ابوطالب اهمیت دارد، عرب بودن اش نیست، بل که اسلام نیاوردن اوست، علی‌رغم این که در برابر دشمنان اسلام از محمد حمایت می‌کرد. همان طور که ابوطالب ایمان نیاورد، راوی هم تا آخر شعر می‌گوید که از راهنما پیروی نخواهد کرد و می‌گوید، «خدایا، از من روی برمگردان». البته این توضیحات دلیل آن نیست که بگوییم صفارزاده هویت یا تاریخ ایرانی پارسی خود را تکذیب می‌کند؛ بل تنها نشانگر آن است که ملی‌گرایی او با ملی‌گرایی هدایت، اخوان ثالث و نادرپور تفاوت دارد. همان طور که در «خم پستان» (۱۳۶۵) می‌بینیم که او به سوگ نابودی ایران به دست «خم پستان» نشسته است. او در این شعر به چهره‌ی اسلامی دیگری که باید الگو باشد، نیز می‌پردازد. خلیل (حضرت ابراهیم) او در برابر بتان سر خم نکرد و فقط در برابر خداوند سرفروود آورد.^۲ و در «سفر عاشقانه» هم برای وضعیت غم‌انگیز ایران تأسف می‌خورد و به چهره‌های اسلامی یوسف و ایوب می‌پردازد:

«تبت پیدا ابی لهب و تب
تبت پیدا ابی لهب و تب
تبت پیدا ابی لهب و تب
و این صدا
که از بضاعت سلسله‌ی صوتی بیرون است
راهی در رگ‌های ام دارد
به راه باید رفت
بی هوده ایستاده‌ام
و بلوچ را

۱. طاهره صفارزاده، «سفر زمزم»، *طنین در دلنا* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۴۷-۳۲؛ از آن جا که متن اصلی را نیافتم، این بخش را ترجمه کردم (مترجم).

۲. طاهره صفارزاده، «خم پستان»، *مردان منحنی* (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)؛ در طاهره صفارزاده، *گزیده‌ی اشعار*، ترجمه و تألیف م. ح. کامیابی و ن. میرکیانی (شیراز: نوید، ۱۳۶۵)، صفحات ۱۱۱-۱۱۲.

خیره مانده ام
که محض تفنن
سه بار در روز
علف می چرد
سه وعده نماز می خواند
ای شاهدهی که گیسوان ات به بوی شیر آمیخته است
...
که صورت یوسف دارد
و صبر ایوب
...
ماندانه مادر چوپان بود
و مادر علت ها
شب شهادت گل های پارس
ای عاشقان خط و شعر و زبان پارسی
ماندانه شاهد بود که
مرد بزم و بطالت بودید
مرد جشن و جشنواره بودید»^۱.

در ایرانیگری صفارزاده شاخص های ایرانی پارسی همراه دیگر شاخص های ایرانی و اسلامی می آیند. او به ماندانه، مادر کورش کبیر اشاره می کند، و به خوش نویسی، شعر و زبان فارسی؛ و به قبایل بلوچی و مردم روستایی جنوب ایران که پراکندگی نژادی ایران را نشان می دهد. او از شاخص های اسلامی نیز سخن می گوید: یوسف و ایوب، و قرآن. او راه حل نهایی برای نجات ایران را در دنیای قرآن می یابد: قطع کردن دستان ابولهب، جنگ در برابر امپریالیسم غرب به عنوان دشمن ایران و اسلام.
صفارزاده در «سفر سلمان»^۲ مستقیماً به مسئله ی ایرانیگری و اسلام می پردازد.

«معنای «سفر سلمان» دو لایه است. اولاً شعر فارسی مدرن از شاعری

۱. صفارزاده، «سفر عاشقانه»، سفر پنجم، صفحات ۹۰-۶۱.

۲. صفارزاده، «سفر سلمان»، سفر پنجم، صفحات ۴۴-۹.

فارسی زبان و مطرح است که هجوم عرب به ایران را نه به عنوان یک تراژدی، بل نمایی از رهایی به تصویر کشیده است. همچنین اولین شعری که اسلام را به عنوان راه نجات ایران از نابرابری‌های اقتصادی و استبداد سیاسی معرفی کرده است. در مقایسه‌ی این شعر با «آخر شاهنامه» ی اخوان ثالث که در آن تشویش کنونی ایران با سقوط امپراتوری ایران توسط عرب همسان نشان داده شده است، به جهان بینی غیر متعارف و تازه‌ی صفارزاده پی می‌بریم. او در «سفرسلمان» نوعی پیش‌گویی پیامبرانه در مورد وقایع انقلاب ۵۷-۱۳۵۶ و وقایع بعد از آن ارائه می‌دهد^۱.

گفته می‌شود که سلمان اولین ایرانی‌ای است که به اسلام گروید. صفارزاده او را «دهبان پارسی» معرفی می‌کند که از ظلم و ستم جامعه‌ی ساسانی رنج می‌برد:

«برزیکران چرا
در پشت‌ها عزیز
در ایوان خوار
پای بوس
بی مقدار
بر خوشه‌های نازک گندم
بر ساقه‌های ترد گیاهان
سنگینی غبار خراج
سنگینی خراج
خرج تبسم و دلک‌ها
خرج نوازش خوش رقصی‌ها
خرج گران رطل
رطل گران چرا
پندار نیک ما
کردار نیک ما
دنیای نیک از کسری
دنیای نیک
از کسری چرا»

سلمان به جست‌وجوی حقیقت می‌رود:

1. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" p. 264.

«رفتن به راه می پیوندند
ماندن به رکود
سلمان به راه رفت
با پای عاشقانه
و راه به او پیوست»

پاسخ اش را نه در زردشت می یابد نه در یهودیت و مسیحیت :

«شاید بهار خرم فریاد
او را رسد به داد
همچون کنیسه و معبد اما
دیوار بی جواب بود کلیسا»

سلمان ایران را به قصد عربستان ترک می کند. او در آن جا حضرت
محمد را می یابد، مسلمان می شود و همراهش می شود :

«دست اش ز شاخ نخل جدا می شد
دست اش به سوی ریشه رها می شد
و جنگ او
به رشته ی محکم
به عروة الوثقی
می پیوست
صدای ناب اذان می آید
صدای خوب بلال
و قبله های حوادث
در امتداد زمان
به استجابت او بودند
و او به جرگه ی حق وارد می شد
ورود او
ورود جمله ی ما بود.»

سلمان همراه ارتش اسلام، «ارتش حق» به ایران بازمی گردد :

«آن ها عرب نبودند
آن ها عجم نبودند

آن‌ها اهالی ملک حق بودند
آن‌ها رها کننده‌ی
رهایی بودند».

...

«مردان خون خروشان
مردان همه‌ه و طوفان
بر اسب‌های لخت
با دست‌های عاشقانه‌ی ایمان
الله‌گویان
جان می‌برند
هدیه به میدان».

در تصویر صفارزاده با مهاجران عربی که ایران را فتح می‌کنند، مواجه نمی‌شویم. در تصویر او مسلمانان، حقیقت رهایی بخش اسلام را برای مردم منتظر ایران به ارمغان می‌آورند:

«دژهای منتظر و مغموم
دژهای منتظر نعمت هجوم
یک یک
گشوده و تسلیم می‌شوند».

در این جا به هیچ یک از تصاویر خشونت‌آمیز صادق هدایت بر نمی‌خوریم. در تصاویر صفارزاده، ایرانیان از اعراب استقبال کردند و آن چه فتح و پیروزی نامیده می‌شود، در واقع رهایی بود. با پیروزی اسلام، سلمان بازمی‌گردد تا پیش نماز مردم شود:

«صدای ناب اذان می‌آید
صدای خوب بلال
و او به سوی نمازی عظیم می‌آید
و ما همه با او
با سلمان
در ایوان
ایوانی از برابری و داد».

خلاف نویسندگانی که از آن‌ها صحبت شد که دوران طلایی ایران را

دوران پیش از اسلام می‌دیدند، صفارزاده دوران طلایی ایران را با ورود اسلام همزمان می‌بیند و دوران طلایی عرب را همزمان با دوره‌ی زندگانی حضرت محمد (ص). در این جا باید به دو نکته تأکید شود. اولاً، سلمان نه به عنوان یک فرد، بل به عنوان الگوی تمامی مسلمانان ایران مورد توجه صفارزاده است:

«و او به جرگه‌ی حق وارد می‌شد
ورود او
ورود جمله‌ی ما بود.»

حتی شعر را در دو قسمت می‌آورد تا بر نیاز مسئولیت فردی و اجتماعی او تأکید شود. در قسمت اول سلمان ایمان می‌آورد، در قسمت دوم به ایران بازمی‌گردد تا مردم ایران را به ایمان دعوت کند. در عین حال صفارزاده بر جهانی بودن ذاتی اسلام در توصیف ارتش مسلمان تأکید دارد:

«آن‌ها عرب نبودند
آن‌ها عجم نبودند
آن‌ها اهالی ملک حق بودند»

بنابراین، سلمان الگوی اولیه‌ی ایرانیان مسلمان است و هویت ملی‌اش نشان دهنده‌ی جهانی بودن اسلام.

او در «سپیدی صدای سیاه»^۱ (۱۳۶۵) نیز از همین موضوع یعنی جهانی بودن اسلام صحبت می‌کند.

سلمان الگوی ایرانیان نوکیش است، بلال نماد آفریقایی‌ها و صهیب نماد اروپایی‌ها؛ و به اعتقاد صفارزاده «یکرنگی» آن‌ها در اسلام راه حل «عصر بربریت فرزندان علم» امروز است.

ملی‌گرایی صفارزاده موضعی ضد امپریالیسم غرب دارد نه موضع ضدعرب. در این الگوی سیاسی اسلامی که جایگزین الگوی غربی است به جای مواجهه‌ی نژادی و ملی بین ایران و عرب، ضدیت با ایدئولوژی

۱. صفارزاده، «سپیدی صدای سیاه»، دیدار صبح.

امپریالیسم و ماتریالیسم غربی است. در اشعار او عرب حضور دارد، ولی بیگانه دیده نمی‌شود. او از آن رو ملیت شخصیت‌های اش را بیان می‌کند که به شاخص جهانی بودن اسلام تأکید کند. اگر چه صفارزاده هرگز ایرانیگری خود را تکذیب نکرده، اما در درجه‌ی اول مسلمان و در درجه‌ی دوم یک ایرانی است. هویت او ایرانی است، با این وجود، ملیت، زبان، فرهنگ و تاریخ‌اش زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که به اسلام روی آورد. ایرانیگری او در مقیاسی کوچک و شخصی قرار می‌گیرد. با شناخت ایران به عنوان سرزمین چند نژادی، پارسی بودن او تنها بخشی از هویت او را دربرمی‌گیرد.

سیمین دانشور (تولد ۱۲۹۹)

تصویری که سیمین دانشور از اعراب ارائه می‌دهد، تعریف متفاوتی از ایرانیگری را نمایش می‌دهد. رمان «سو و شون» دانشور (۱۳۴۷)، پرفروش‌ترین رمان تاریخ ادبیات معاصر فارسی است^۱. او در این رمان تصویری از ایران نشان می‌دهد که تفاوت‌های نژادی را در چهار چوب فرهنگ مشترک ایرانی به تصویر می‌کشد و المان‌های ایران پیش از اسلام را به اسلام پیوند می‌زند تا تصویر کامل‌تری به وجود آورد. دانشور اهل شیراز، مرکز استان فارس، سرزمین عشایر قشقایی و بویراحمدی است که در «سووشون» هم ظاهر شده‌اند. او نیز همانند صفارزاده از تفاوت نژادی موجود در ایران آگاه است.

این تفاوت نژادی در آثار او واقعیتی بی‌طرف است و او سعی در به تصویر کشیدن این واقعیت دارد. برای مثال، در «سووشون» به «راننده‌ی ترکمن» اشاره می‌کند^۲ و به عشایر به عنوان مردمی واقعی نه یک الگوی نژادی.

1. Farzaneh Milani, "Power, Prudence, and Print : Censorship and Simin Daneshvar", *Iranian Studies* 18 (1985) : 328.

۲. سیمین دانشور، سووشون، چاپ ششم (تهران : خوارزمی، ۱۳۵۰)؛ translated by M.R. Ghanoonparvar (Washington, DC : Mage Publishers, 1990), p. 259.

این نوع شناخت و آگاهی در «تصادف» (۱۳۳۷)^۱ نیز دیده می‌شود. نادره / نادیا، همسر راوی، «تحفه‌ی اهواز» است؛ او برای دریافت گواهی‌نامه‌ی رانندگی امتحان داده است و از آن‌جا که سبزه است سروان به او گفته «خانم شما تمام آفتاب جنوب را ذخیره کرده‌اید». گرچه نادره به عنوان یک عرب معرفی نشده، توصیف دانشور نشان می‌دهد که او اهل خوزستان و از نژادی متفاوت است. در «سووشون» او مستقیماً به اعراب خوزستان اشاره می‌کند. خانم فاطمه می‌خواهد به کربلا برود:

«یک چمدان برمی‌دارم، خودم را می‌رسانم اهواز دیگرکاری ندارد. میندازم تونخستان... عرب‌ها را می‌بینم، یکی یک دینار طلا می‌گذارم کف دست‌شان، سوار قایم می‌کنند و از شط عبورم می‌دهند. آن وقت خلاص می‌شوم. نه زور می‌گویم و نه زور می‌شنوم. مملکت من هم نیست که دل‌ام مدام ریش ریش بشود»^۲.

آن‌جا که خانم فاطمه می‌گوید: «عرب‌ها را می‌بینم»، معلوم می‌شود که عرب‌ها فقط عرب هستند. باز هم در این کتاب به عرب‌ها اشاره می‌شود، خانم فاطمه درباره‌ی سفر هوایی مادر زری به او می‌گوید:

«آخرش نفهمیدیم بی‌بی چه طور خودش را به کربلا رسانده. اما شنیدیم وقتی رسیده گرفتار شیخ عباس قمی شده. شیخ عباس یک لباده می‌پوشیده و خودش را به هیأت عرب‌ها در می‌آورده و زوار را می‌ترسانیده که لوتان می‌دهم و اله می‌کنم و بله می‌کنم»^۳.

در این‌جا عرب روحانی به یک ایرانی فاسد تبدیل شده است. شیخ عباس همتای شیخ «فارسی شکر است» جمال‌زاده است. در داستان

۱. سیمین دانشور، «تصادف»، به کی سلام‌کنم؟، چاپ سوم (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۷۴-۵۳؛

translated by Maryam Mafi, **Daneshvar's Playhouse** (Washington, DC: Mage Publishers, 1989), pp. 31-52.

۲. دانشور، سووشون، صفحه‌ی ۸۹.

۳. دانشور، سووشون، صفحه‌ی ۱۰۷.

جمال زاده شیخ ایرانی نه تنها مسخره به نظر می‌آید، بل از دید رمضان یک ایرانی «واقعی» هم نیست و یک عرب و یک دیو است. این جا عکس داستان جمال زاده اتفاق می‌افتد.

در کیدالخانین^۱ (۱۳۳۷)، آقا باز هم یادآور شیخ جمال زاده است. به نظر می‌آید داستان درباره‌ی سرهنگ بازنشسته‌ای است، ولی آقا در مرکز داستان قرار دارد. حوادث داستان همه به روابط شخصیت‌های داستان با او برمی‌گردد. او مثل سوزن پرگار است و دیگر شخصیت‌ها و حوادث داستان حول او می‌چرخند. داستان درباره‌ی منقلب شدن سرهنگ و تغییر روابط سرهنگ با آقا است. این تغییر با تلاش سرهنگ برای جواب سلام گرفتن از آقا شروع می‌شود. خواننده آقا را می‌بیند که در خیابان سردی نشسته است. او مردی فقیر، شریف و صادق است:

«درست روبه روی مسجد، مردی با عبا و شب کلاه سفید نشسته بود. یک منقل آتش جلوش بود و قرآن می‌خواند... صورت رنگ پریده و چشمان کم‌رنگی داشت، لب‌های اش پریده رنگ‌تر از صورت و چشم‌های اش بود. عبا و قبای اش کهنه اما تمیز بود.»

باید به رنگ پوست او توجه کرد. به نظر می‌آید پریده رنگی او و چشم و لبان بی‌رنگ‌اش شاخصه‌های نژادی را از آقا می‌گیرد و بدین ترتیب دانشور به وجهه‌ی جهانی شخصیت او به عنوان یک مسلمان تأکید می‌کند. با این حال زبانی که به آن صحبت می‌کند عربی است. در داستان دانشور هم مانند داستان جمال زاده زبان عربی نکته‌ی اصلی است و حتی عنوان داستان هم عربی است.

آقا پیش نماز مسجدی بوده و موعظه هم می‌کرده، ولی در پی دستگیری او به خاطر حرف‌های ضد حکومت، از کار برکنار شده است:

«روی منبر می‌گفت، ای ملت مسلمان، این همه خون که در راه حق ریخته

۱. سیمین دانشور، «کیدالخانین»، به کی سلام کنم؟، چاپ سوم (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، صفحات ۲۶۶-۲۳۹.

شده، هدر که نرفته ... قرآن کریم به من یاد داده. پس می گویم سلام بر ابراهیم که کارش ساختن بود و بریده باد دو دست ابی لهب که منافق و نامرد بود. البته به عربی آیه ها را می خواند و تفسیر می کرد و مردم چه می کردند...».

به نظر می آید بین جهانی بودن اسلام که با توصیف آقا تصویر شده است و زبان عربی قرآن تناقضی وجود دارد. زبان عربی برای اغلب ایرانیان زبانی فراموش شده است، به خصوص سرهنگ که از عربی حرف زدن آقا کلافه می شود :

«سرهنگ بی این که بتواند جلو خودش را بگیرد سلام گفت اما مرد جواب اش را نداد نگاهش کرد و به عربی چیزی گفت که سرهنگ فقط کلمه ی خائنین را شنید و فهمید.».

و وقتی آقا از پوزش خواستن امتناع می کند :

«مرد عبا به دوش باز یک آیه ی عربی پرانید. رفت خانه، مثل برج زهرمار در اتاق نشیمن نشست. بابا دست خوش. یک آخوندک مردنی جواب سلام آدم را ندهد و بعد به عربی به آدم دشنام بدهد و تازه آدم نفهمیده باشد که او چه گفته؟»

در جواب همسرش که از او می پرسد چه اتفاقی افتاده می گوید :

«... به یک مردک آخوندک روبه روی مسجد اسدی سلام کردم جوابم را نداد. آن روز که کفتر کیوان مرده بود، خودم را و بچه را جلو مردم کففت کرد. امروز به عربی فحشم داد. چرا به زبانی که من بلد نیستم فحش می دهد.».

ولی مردمی که پای موعظه ی او می نشینند با بخش عربی حرف های اش کاری ندارند و فقط سرهنگ تا وقتی از دست آقا عصبانی است با آن مشکل دارد.

با فهمیدن این که سرهنگ سی سال خدمت کرده و هرگز ارتقاء مقام نیافته، کم کم به تغییری که در او در حال رخ دادن است، پی می بریم. همسر سرهنگ چادری است و سال هاست که او را در ضیافت ها همراهی نمی کند. چون از قمار و الکل خوش اش نمی آید ولی در واقع به خاطر این که مورد تمسخر قرار می گرفته است. با به تصویر کشیدن خشم

سرهنگ نسبت به آقا درمی‌یابیم که سرهنگ در برابر آقا نیايستاده، بل که این دولت است که در برابر اسلام قرار دارد :

«منصوره خانم آرام گفت، «دق دل‌ات را سر من درمی‌آوری، اما حالا جر و بحث نمی‌کنم. من که دشمن تو نیستم. سی سال با بد و خوب هم ساخته‌ایم. اگر آقا جواب سلام تو را نداده، غصه نخور. دوباره سلام کن، سه باره، ده باره. امثال تو این بلاها را سرش درآورده‌اند».

سرهنگ گفت، «زن، این مرد با دولت طرف است. من نان‌خور دولت هستم. بروم دست‌اش را ماچ کنم؟ باز هم سلامش بکنم؟ صد سال. مگر به خواب ببیند».

منصوره خانم گفت، «می‌کنی، تو قلباً آدم بدی نیستی... بدان که آقا تمام پول خمس و زکوة و سهم امام را میان خانواده‌های بی‌بضاعت تقسیم می‌کند، زن و بچه‌اش روی زیلو زندگی می‌کنند».

«چرا خودش را کوچک کرده؟ بله؟ چرا تو این سوز سرما رو به روی مسجد نشسته؟ مگر جا قحطی است؟ بگیرد توی خانه‌اش بترگد».

منصوره خانم گفت، «لابد تحمل‌اش را دارد. دل‌اش قرص است که حق با اوست. ایمان دارد».

وقتی سرهنگ همسرش را به خانه‌ی آقا می‌برد تا برای‌شان آش ببرد، در برابر نوشته‌ی سر در خانه‌ی آقا، به زبان عربی، بی‌تفاوت است :

«خانه‌ی آقا قدیمی‌ساز بود و دو تا سکو در خانه را در میان گرفته بود و یک کاشی سبز بالای سردر بود و رویش به عربی چیزی نوشته شده بود. سرهنگ عینک‌اش را از جیب کت‌اش درآورد و از ماشین پیاده شد، عینک‌اش را زد و روی کاشی را خواند که «نصر من الله و فتح قریب» بود. رفت تو ماشین نشست».

در آخر سرهنگ در راه بازگشت از خرید، دو مرد را می‌بیند که کشان کشان آقا را می‌برند و دو نفر دیگر سعی می‌کردند مانع شوند :

«سرهنگ جلو آمد و رو کرد به مردها، «این چه بساطی است درآورده‌اید؟ چه کار به کار آقا دارید؟» و ناگهان از دهن‌اش دررفت، «مکر مسلمان نیستید؟».

ترس برش می‌دارد ولی ادامه می‌دهد :

«باید دل به دریا می‌زد. هر چه می‌شد، می‌شد. مگر چند سال از عمرش

باقی مانده بود؟ از عمر خودش و زن اش. و زن اش که از خدا می خواست. مگر بارها نگفته بود که آدم باید حسینی باشد نه یزیدی.»

سرهنگ موضع اش را تغییر می دهد. می تواند جواب سلام اش را از آقا بشنود. او به آقا کمک می کند تا سوار ماشین بشود. کلاه و عبای او را می آورند. سرهنگ او را به چای دعوت می کند و به سوی خانه اش می راند.

«شاد شاد بود. خندید و گفت: ببخشید سلام ام را خوردم.
آقا گفت: السلام علیکم و رحمة الله و برکاته.»

پی رنگ داستان در مورد جواب سلام دادن آقا به سرهنگ است و گره گشایی این مسئله در زبان عربی است. زیرا زبان عربی برای مسلمانان ایرانی زبانی خارجی نیست.

دیدگاه دانشور در سووشون به خوبی آشکار شده است. او در این داستان به گروه های نژادی مختلف و اساطیر ایرانی مشترک در اشکال مختلف می پردازد. برای مثال، سوگ سیاوش که مربوط به اساطیر پیش از اسلام ایران است در شیعه ی ایرانی در سوگ امام حسین زنده می شود. زری، داستان سیاوش را از عشایر قشقایی ترک زبان، برادران ملک رستم خان و ملک سهراب در چادرشان می شنود. دور تا دور چادر پر از تصاویر رستم، اشکبوس، اسفندیار و سهراب بود. در واقع آیین سوگ سیاوش که «سووشون» نامیده می شود با المان های اسلامی درآمیخته است.

«...اما هنوز آفتاب نزده که قربان اش بروم، سر کوه سوار بر اسب اش پیدا می شود. انگار همان طور سواره نماز می خواند. قرآن به سر می گذارد و به جمیع مسلمانان دعا می کند. بار الها...»

قلندر دهنه ی اسب اش را می گیرد و می گوید: «به یاد لب تشنه ی حسین یک جرعه نوش جان کن.»^۱

طی رمان داستان سیاوش و حسین موازی هم پیش می روند. با مرگ

یوسف تصویر هر کدام از این داستان‌ها قابل تعویض با دیگری می‌شود: زری برای سیاوش مویه می‌کند؛ خانم فاطمه می‌خواهد در شیراز، یک کربلا بسازد؛ زری با دیدن فاطمه به یاد حضرت زینب می‌افتد. با برگزاری مراسم تشییع جلوی اسب یوسف:

«به نظر آمد که اشک از چشم مادیان سرازیر شد. روی بینی‌اش که پره‌های‌اش از هم گشوده بود. به یاد حرف زن میان‌سالی افتاد که سال‌ها پیش برایش نقل سوشون گفته بود».^۱

وقتی پلیس مانع اجرای مراسم تشییع می‌شود، یکی از سوگواران به سروان می‌گوید:

«... عزای همشهری‌مان را گرفته‌ایم. انگار کن، این‌جا کربلاست و امروز عاشورا است تو که نمی‌خواهی شمر باشی».
کسی گفت: «یا حسین» و جمعیت با آهنگ کش‌داری فریاد برآورد: «یا حسین!»
زری به تلخی اندیشید: «یا انگار کن سوشون است و سوگ سیاوش را گرفته‌ایم».^۲

این مضمون را به شکلی دیگر در داستان‌های سیاوش و حسین می‌بینیم. در آخر می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری کرد که دانشور هم فرهنگ پیش از اسلام ایران را ایرانی می‌داند و هم اسلام را. او به وجود تفاوت‌های نژادی آگاه است و می‌داند در پس این تفاوت‌ها اتحادی بر اساس عقاید و اساطیر و مذهب بین ایرانیان وجود دارد. این اتحاد باعث سنتز فرهنگی می‌شود که از نظر دانشور اساساً ایرانی است. در مورد نویسندگان مورد بحث می‌دانیم که فقط جمال‌زاده، خلاف هدایت و چوبک، اخوان ثالث و نادرپور، اسلام را قبول دارد؛ با این حال فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می‌دهد. ولی دانشور نه تنها با این موضع‌گیری‌ها همگام نیست، بل، از نظر او، المان‌های عربی و اسلامی موجود در فرهنگ ایرانی، شاخص‌های ایرانی‌اند، نه خارجی.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۶۸.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۷۱.

در آثار دانشور، همانند آثار صفارزاده، با تصاویری از گوناگونی نژادی و تصاویری از عرب روبه‌رو می‌شویم، با این حال به تصویر عرب بیگانه بر نمی‌خوریم. دانشور به موضوع عدالت اجتماعی نیز می‌پردازد. او همانند صفارزاده، در «کید الخائنین» و «سوشون»، امپریالیسم غرب را به عنوان بیگانه معرفی می‌کند. امپریالیستی که طی دوران رژیم پهلوی و اشغال ایران توسط ارتش بریتانیا در جنگ جهانی دوم، جلوه‌گر شد. دیدگاه دانشور نسبت به هدایت، چوبک، اخوان ثالث و نادرپور متفاوت و انسانی‌تر است.

8

فصل چهارم

مردی میانه‌رو

با نگاهی بر طیف تصاویر عرب در ادبیات معاصر ایران، توجه ما به دیدگاه‌های نویسنده‌ای در میانه‌ی این طیف جلب می‌شود: جلال آل احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲)، او نویسنده‌ی ادبیات داستانی و غیر داستانی و مهم‌ترین منتقد اجتماعی در ایران از اواخر دهه‌ی ۱۳۲۹ تا پایان زندگی‌اش بود.

هدف آل احمد، آگاه کردن مردم از ماهیت مشکلات پیش روی ایران و نیز یافتن راه حلی برای این مشکلات بود. مهم‌ترین تم آثار آل احمد، پی‌گیری مشکلات اجتماعی ایرانیان به دلایل متعدد بود: ملی‌گرایی فرهنگی و سیاسی، تعریف ایرانیگری، تقابل ارزش‌ها و دیدگاه‌های مذهبی و غیرمذهبی، و تأثیر مدرنیزه کردن و غرب بر ایران. نکته‌ی بسیار مهم در مورد آل احمد این است که او به اسلام اعتقاد داشت. مایکل هیلمن در این مورد می‌گوید:

«حتی بدون در نظر گرفتن دست‌آوردهای متعدد آل احمد در زمینه‌ی ادبیات، نمی‌توان نقش مهم و بحث‌انگیز او را در ایران امروز نادیده گرفت، زیرا وی شیعه‌ی دوازده امامی را هسته‌ی اصلی ایرانیگری می‌دانست و

به سهم خود به تشکیل دولت مذهبی تمایل داشت»^۱.

از این رو، تصاویری که آل احمد از اعراب ارائه داده است به عنوان منصفانه‌ترین و بارزترین تجزیه و تحلیل برگزیده شد. او نویسنده‌ای است هم مدافع ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی پارسی و هم موافق اسلام، مردی میانه‌رو.

جلال آل احمد (۱۳۴۸ - ۱۳۰۲)

جلال آل احمد نیز، همچون هدایت، توجه عمیقی به ایرانیگری و مفهوم و موقعیت آن دارد. تفاوت این دو نفر در این است که ایرانیگری هدایت بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام است و اسلام را به عنوان مذهبی «سامی» و بیگانه رد می‌کند، در حالی که آل احمد علی‌رغم اعتقاد تردید آمیزش به اسلام، آن را تکذیب نمی‌کند. معیارهای ایرانیگری آل احمد، زبان فارسی، فرهنگ ایرانی پارسی، و مذهب شیعه است.^۲ تعریفی که آل احمد از ایرانیگری ارائه می‌دهد، با آگاهی کامل از وجود مردم غیرپارسی ایران است. در «غرب زدگی» (۱۳۴۱) او به کودتایی اشاره می‌کند، که موجب به قدرت رسیدن رضا شاه پهلوی شد و در ادامه می‌گوید:

«این است که کودتای ۱۲۹۹ را داریم و حکومت نظامی و خودکامه‌ی بعدی‌اش را و تخت قاپوی کردها را و خفقان گرفتن «سمیتقو» را و سر به نیست شدن شیخ خزعل را، که اگر اندکی عاقلانه رفتار کرده بود، حالا

1. Michael Craig Hillmann, "Introduction", *By the Pen*, by Jalal Al-e Ahmad, translated by M.R. Ghanoon Parvar (Austin, TX: The University of Texas at Austin Center for Eastern Studies, Middle East Monographs No. 8, 1988), p. ix.

2. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact", *Iranian Studies* 15 (1982): 17. His own footnote (5) reads: "Jalal Al-e Ahmad, *Karnameh-ye Seh Saleh*" (Tehran: Ketab-e Zaman, 1967), P. 164, cited religion, language, and literature as cultural factors determining his personality as an Iranian. Idem, *Khasi dar Miqat* (Tehran: Nil, 1966), pp. 105-106, sees cultural identity as determined by language, culture and tradition (s)".

المثنای شیخ نشین بحرین را در خوزستان هم داشتیم»^۱.

باید توجه داشت که سه تن از دوستان نزدیک و نویسنده اش که دیدگاه شان به او نزدیک بود، غلامحسین ساعدی (۱۳۶۴-۱۳۱۴)، صمد بهرنگی (۱۳۴۷-۱۳۱۸)، و رضا براهنی (تولد ۱۳۱۴)، همه از ترک‌های آذربایجان و مخالف با زبان فارسی به عنوان عامل اصلی مفهوم ایرانیگری بودند، که آل احمد در این موضوع با آن‌ها موافق بود^۲.

«شاه برخلاف گوناگونی نژادی ایرانیان، همه‌ی مردم را آزیایی تصور کرد. همه باید یک زبان، یعنی فارسی را بیاموزند و این ظلم بزرگی در حق دیگر ملل ایرانی بود.

خود من از ملت ترک زبان آذربایجان هستم. شاه به زنان و مردان همسن و سال من گفت باید زبان خودمان را فراموش کنیم و همه چیز را به فارسی بخوانیم و بنویسیم. آموزش زبان فارسی بر ما تحمیل شد. وقتی داستان یا شعری درباره‌ی والدینم می‌نویسم، مادرم که هنوز در قید حیات است و خواندن و نوشتن فارسی نمی‌داند، چیزی از آن‌ها نمی‌فهمد. من آن‌ها را برایش ترجمه می‌کنم.

با تمام این تفاسیر تلاش‌های شاه برای فارسی‌زبان کردن آذربایجانی‌ها، کردها، عرب‌ها و بلوچ‌ها با شکست مواجه شد. ولی تبعیض فرهنگی هنوز وجود دارد. برای مثال، سه هزار کودک آمریکایی که به خاطر شغل والدین‌شان که برای گرومان^۳ کار می‌کردند، ناچار به زندگی در ایران شدند، می‌توانند به مدرسه‌ی انگلیسی‌زبان بروند. در حالی که میلیون‌ها کودک ایرانی که در خانواده‌های آذربایجانی، کرد، و عرب به دنیا آمده‌اند، حتی یک مدرسه هم ندارند که در آن به زبان خودشان آموزش ببینند. و این تنها یک جنبه از تبعیض نژادی است که شاه تحمیل کرده»^۴.

نکته‌ی جالب در باب این موضوع، مقاله‌ای به نام «صمد و افسانه‌ی

۲. جلال آل احمد، *غرب‌زدگی*، چاپ دوم (تهران: آگاه، ۱۳۴۲):

translated by Paul Sprachman (Delmar, NY: Caravan books, 1982), p. 37.

2. Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature", p. 17.

3. Grumman.

4. Reza Berahani, *The Crowned Cannibals: Writings on Repression in Iran* (New York: Vintage Books, 1977), pp. 11-12.

آدم»^۱ است که آل احمد در سال ۱۳۴۵ برای صمد بهرنگی نوشته است. صمد معلم و اصلاحگری تحصیل کرده بود. او «کندوکاو در مسائل تربیتی ایران» (۱۳۴۴)، مقالاتی درباره‌ی تعلیم و تربیت، چندین داستان کوتاه و داستان کودک نوشت و داستان‌های فولکلور آذربایجانی را به فارسی ترجمه کرد. همچنین مقالاتی درباره‌ی آذربایجان دارد. آل احمد آثار صمد را تحسین می‌کند. در این مقاله آل احمد او را «این برادر جوان» خطاب می‌کند.

«یک بار یکی از داستان‌ها و شعر فولکوریک‌اش، به طور اختصاصی در صفحه‌ی اول آمد... فهمیدم چه قدر رمانتیک است و در عین حال مصر به زنده کردن زبان مادری‌اش، که حضورش را در مدارس و فرهنگ‌مان در پنجاه شصت سال گذشته تحمل نکردیم - این یعنی آگاهی از یکی از عوامل جداکننده، یعنی رود ارس. یک بار دیگر در یک مهمانی که دو سه تا استاد دانشگاه هم بودند، به خاطر حضور همه بحث به سمت زبان ترکی کشانده شد، و آن وقت فهمیدم چه قدر جسور است، چه قدر آتشی، و چه قدر صریح. پیش از آن فکر می‌کردم فقط خودم چنین صفاتی را دارم.»

آل احمد به خوبی ملی‌گرایی فرهنگی آذربایجانی را می‌شناسد و با آن همدردی می‌کند. به عبارت دیگر، اشاره‌ی او به «این خودآگاهی بیدار از یک فرهنگ تبعیدی» و رود ارس به عنوان «این داس جداکننده، این نیم‌ساز یک فرهنگ و یک زبان» احتمالاً ناشی از تعدی به ملی‌گرایی ایران در عهدنامه‌ی ترکمان‌چای در سال ۱۸۲۸ و از دست دادن نیمی از آذربایجان به نفع روسیه‌ی تزاری است.

آل احمد در رویارویی با تناقضات موجود در هویت فرهنگی ایرانی، تنها بود. اگرچه دغدغه‌ی اصلی بسیاری از روشنفکران ایرانی فارسی‌زبان و ملی‌گرای فرهنگی، روبه‌رویی با اسلام به عنوان مذهب عرب

۱. جلال آل احمد، «صمد و افسانه‌ی آدم»، آرش شماره‌ی ۱۸ (آذر ۱۳۴۷): ۱۲-۵؛

translated by Leonardo P. Alishan, **Iranian Society : An Anthology of writings by Jalal Al-e Ahmad**, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa, CA : Mazda, 1982), pp. 134-142.

از آن جا که متن اصلی را نیافتم، بخش‌های مربوط به این مقاله را ترجمه کردم. (مترجم)

مهاجم قرن هفتم و جهان بینی دین زده و مدون غربی بود^۱. آل احمد نیز مانند دیگران در این تنگنا قرار گرفته بود که به خوبی در «غرب زدگی» و «خسی در میقات»^۲ آشکار است. اما وجه تمایز او با دیگر روشنفکران، شناسایی صریح مسئله و پذیرش شیعه به عنوان هسته‌ی اصلی ایرانیگری است. آل احمد سنن شیعه‌ی موجود در جهان بینی اغلب ایرانیان و پتانسیل نهفته‌ی شیعه به عنوان نیروی سیاسی و اجتماعی در ایران را می‌شناسد^۳. زیرا ایرانیان اگر شیعه هم نباشند، در فضای فرهنگی اسلام زندگی می‌کنند. به اعتقاد آل احمد، شیعه اصلی‌ترین وجه مشترک ایرانیان در میان تفاوت‌های جغرافیایی، زبانی، آیینی و فرهنگی و بومی است و هیچ عامل فرهنگی مشترک دیگری تا این حد گسترده نشده است.

با این حال، بسیاری از داستان‌های کوتاه او به انتقاد از سنن و عقاید سنتی مذهب می‌پردازد، زیرا او به اخلاقیات مذهبی ارج می‌گذارد و خرافه و افراط و تفریط را مورد سرزنش قرار می‌دهد. او در داستان «گناه» (۱۳۲۸) به طرز تفکر سنتی درباره‌ی زنان و هیستری جنسی ضد برهنگی ناشی از آن می‌پردازد^۴. در این داستان، دختر جوانی به خاطر این که روی تخت پدرش خواب‌اش برده، احساس گناه می‌کند. در «سه تار» (۱۳۲۸) عطرسازی، ساز نوازنده‌ای را جلوی مسجد خرد می‌کند، بدین ترتیب آل احمد مذهب را مخالف هنر، موسیقی و فردیت معرفی می‌کند^۵. ولی در داستان‌های دیگر در کنار انتقاد از سنن مذهبی،

1. Michael Craig Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, by Jalal Al-e Ahmad, translated by John Green (Washington, DC : Three Continents Press, 1985), p. xxix.

۲. آل احمد به این تناقضات فرهنگی به صورتی شخصی تدریجی برگوری (تهران: رواق، ۱۹۸۱) می‌پردازد.

3. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature", *Essays on Nationalism and Asian Literatures*, edited by Michael Craig Hillmann. *Literature East and West* 23 (1987) : 74.

۴. جلال آل احمد، «گناه»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۹۰-۸۱؛ translated by Raymond Cowart, *Iranian Society*, pp. 63-69.

۵. جلال آل احمد، «سه تار»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۱۶-۹؛ translated by Terence Odlin, *Iranian Society*, pp. 58-62.

اخلاقیات مذهبی را با خلق شخصیت‌های مثبت مذهبی تصدیق می‌کند. در داستان «افطار بی‌موقع» (۱۳۲۴)، امیر رضا، دلال بازار تهران، با اتوبوس به قزوین سفر می‌کند، فقط به خاطر این که روزه‌اش را بشکند و چای بنوشد. او این کار را با اجازه‌ی روحانی محل انجام می‌دهد. آل احمد افراط و تفریط و خرافه‌ی شیعه و تمایل امیر رضا را در این که آقا به جای او تصمیم بگیرد، سرزنش می‌کند. امیر رضا آدمی احمق و در عین حال صادق و کاری است :

«یک دلال بی‌مایه و خداشناس بود که هرگز راضی نشده بود، مثل دیگر همکاران‌اش در این چند ساله‌ی بلبشو، بار خود را ببندد و هنوز برای نان و آب روزانه‌ی خود و عیال و اولادش محتاج به این همه دوندگی بود»^۱.

در داستان «زیارت»^۲ (۱۳۲۴)، شخصیت‌های مذهبی مثبتی دیده می‌شوند. در این داستان کوتاه، آل احمد سفر زیارتی خود را در سال ۱۳۲۲ به کربلا شرح می‌دهد :

«رفیق همصندلی و عاقل مرد من، آن طور که خودش تعریف می‌کند، رزآن است. می‌گفت : «تا دو سال پیش با پنج سر نان خور هنوز از استادم که توی کاروان سرای قزوینی‌ها دکان دارد، بیست و پنج قران مزد می‌گرفتم. راست‌اش دیگه حوصله‌ام تنگ شده بود. یک شب تو مسجد بعد از نماز خیلی گریه کردم و خوب یادم است که در قنوت نماز آن شب، آن قدر «الغوث الغوث» گفتم و آن قدر طول دادم که حتی از صف جماعت هم عقب ماندم و آن قدر گریه کردم که راستی دل هر کس به حال من سوخت. حتماً خدا هم همان شب، توجهی به حال من بدبخت کرد و به برکت پنج تن نجاتم داد. خلاصه از خدا خواستم که این آخر عمری، اگر در دستگاه‌اش نان و آبی داریم روزی من و زن و بچه‌ام را از این سگ دوی و شاگردی ببرد و به جای دیگر حواله کند. شاید ما هم بتوانیم سر پیری جل و

۱. جلال آل احمد، «افطار بی‌موقع»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران : امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۷۰-۵۵؛

translated by translated by Carter Bryant, **Iranian Society**, pp. 48-57.

۲. جلال آل احمد، «زیارت»، دید و بازدید، چاپ پنجم (تهران : امیرکبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۵۴-۳۷؛

translated by Henry D. G. Law, **Iranian Society**, pp. 34-42.

پلاسی به هم بزنیم و یک دکانکی راه بیندازیم و یک تکه نان راحت به یک بر مسلمان برسانیم. اول از تصدق سر آقا امام حسین و بعد هم از تصدق سر شما، در این دو ساله هر جوری بود خودم را از شاگردی خلاص کردم و با هزار قرض و قوله در همان کاروان سرای قزوینی‌ها، بساط کوچکی پهن کردم و برای خودم یک رزّاز خرده فروش، ولی مستقل شدم. و از آن جا که خدا خواسته بود، وسیله فراهم شد و از این بازار خراب شده هم در رفتم و در خیابان سیروس دکان کوچکی اجاره کردم.... خدا بیامرزد رفتگان همه‌ی ما را، بی چاره بابام خیلی آرزو می‌کشید و همیشه به من وصیت می‌کرد که پسرکم! اگر روزی توانستی به پابوس آن بزرگوار برسی، میدادا مرا فراموش کنی! آخر او هم پدر بود و هر چه باشد به گردن من حق دارد؛ حالا که یادی هم از روح آن مرحوم می‌کنیم، شاید در آن تاریکی قبر مونس‌اش بشود...»

... رفیق رزّاز من تنها فیض‌اش به من نمی‌رسید؛ سایر اهل ماشین هم از دم گرم او بهره می‌بردند. گاه گاه با صدای گرمی که داشت و معلوم بود، موقع جوانی در دسته‌ها نوحه خوانی کرده، چاووشی می‌خواند و راستی روح آدم را تازه می‌کرد....»

«زیارت» اولین داستان کوتاه اوست که به چاپ می‌رسد و تم آن به کرات در آثار بعدی‌اش تکرار شده است: شیعه و ایرانیگری پارسی. هنگام ترک کشور حواس‌اش به آدم‌هایی است که برای‌اش پشت پا می‌پزند و مهمانی‌ای که به این خاطر برپا می‌شود و دعاهایی که برای بازگشت به سلامت‌اش خوانده می‌شود. سفر او به سوی عراق باعث می‌شود توجه‌اش به سرزمینی جلب شود که در حال خروج از آن است:

«آری ایرانی است و این مراسم: سبزی پلو با ماهی شب عید نوروز، هفت سین، شله زرد و سمنو، رشته پلو، آش رشته‌ی پشت‌پا... و هزاران آداب دیگر که در نظر اول جز عادات ناچیز و خرافه‌های پا در هوایی به نظر نمی‌آید، ولی در حقیقت همه تابع و مولود شرایط زندگی به خصوص ایرانی است... ای ایرانی!»

او به توصیف فرهنگ فارسی، سفر در ایران زمین و دیگر مسافران ایرانی می‌پردازد و خواننده همراه او به زیارت کربلا می‌رود. او به چیز دیگری اشاره نمی‌کند: هیچ حرفی درباره‌ی عراق و اعراب به میان

نمی‌آید، فقط درباره‌ی زبان عربی و قرآن در بخش زیبایی از داستان، صدایی را که از داخل زیارتگاه شنیده می‌شود، چنین توصیف می‌کند:

«کلمات مقدس در زیر گنبد بلند و مرتفع، چندین بار منعکس می‌شود و محیط تقدیس شده‌ای، که از سر و رویش کلمات عربی می‌بارد، به وجود آورده است. بر در و دیوار، بر کتیبه‌ها، در میان آینه‌کاری‌های سقف که عکس این جمعیت بزرگ را می‌شکند و از میان قطعات بیرون از شمار خویش به سرعت می‌گذراند، بر بالای در، بر پشت و رو و میان کتاب‌ها، کتاب دعاهایی که در دست مردم است، بر پیشانی ضریح دوره‌ی آن، بر روی قفل‌های نقره‌ای و بزرگ در حرم و بر جاهای دیگر کلمات عربی با هزار نقش و نگار و زیب و زیورهای گوناگون بر روی چوب، آجر، کاشی، نقره، طلا نشسته و همه را به خود مشغول داشته. خدا می‌داند چند سال است که این‌ها همین طور سمج مانده، به این همه عابران زودگذر می‌نگرند و خم به ابرو نمی‌آورند.»

در واقع آل احمد در این داستان سعی کرده است که اسلام شیعه را در حد مقدور ایرانی کند. راوی ایرانی است، شخصیت‌های دیگر هم ایرانی‌اند. تنها کشوری که به تصویر کشیده می‌شود ایران است. کربلا بدون وجود عراق تجربه می‌شود. هیچ عربی وجود ندارد و هیچ چیزی که متعلق به عرب باشد، غیر از زبان‌شان. شاید بتوان «زیارت» را به نوعی بیانیه‌ی ایده‌آل‌های او در هویت فرهنگی ایران محسوب کرد. او شیعه را هسته‌ی هویت فرهنگی ایرانی می‌داند. نیت آل احمد، غیرعربی کردن شیعه علی‌رغم ریشه‌های عربی آن است. به سخن دیگر، آل احمد می‌کوشد تا زنجیره‌های ارتباطی بین اسلام اولیه و ایران بیابد. یکی از این زنجیره‌های ارتباطی، سلمان فارسی است. او می‌کوشد تا اسلام امروزی را نیز با شیعه مرتبط کند، و در نتیجه اسلام را به عنوان نیرویی غیرعرب بازآفریند.¹

اشتیاق آل احمد در ایرانی کردن اسلام به دلیل تمایل او به هر چیز ایرانی و انزجارش از هر چیز عربی است. او علیه اعراب پیش‌داوری

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crows*, p.xxxi.

می‌کند. پیش‌داوری او در داستان کوتاه «الگمارک و المکوس»^۱ (۱۳۲۸) به وضوح دیده می‌شود. او در این داستان ناکفته‌های «زیارت» را هم آورده است.

راوی داستان‌اش را از آن‌جا شروع می‌کند که به رودخانه رسیده و قصد رفتن به بصره را دارد، «بلم‌های دراز و نوک برگشته، با عرب‌های چفیه بسته و چوب به دست، کنار شط صف کشیده بودند و عربی بلغور می‌کردند». او در این سفر، همسفرانی دارد، «یک زن روبند بسته ولی چالاک با یک پاسبان دیگر و دو تا پیرمرد». او دریا زنده شده ولی در برابر بیماری تاب می‌آورد. عرب‌های پیش چشم‌اش را چنین، توصیف می‌کند: «... برای من که گول پیراهن‌های بلند و عبا‌های دست و پاگیرشان را خورده بودم، باورنکردنی بود». بعد به یاد راننده‌ی تاکسی‌ای می‌افتد که از خرمشهر تا عشار او را آورده و ۱۸ تومان سرش کلاه گذاشته بود. بدین ترتیب تم‌های او در این داستان دنبال می‌شوند: عرب‌ها مردمی «بیگانه»، کلاه بردار و طمع‌کارند. زبان‌شان ناهنجار است. راوی نه جسماً و نه روحاً نسبت به این محیط احساس تعلق ندارد و این امر به دلیل محیط خصمانه و بیگانه‌ی عرب است.

آن‌چه راوی از عرب‌ها می‌بیند، ریاکاری و طمع است. او از تهران با قطار راهی اهواز شده است. در قطار با کسی آشنا می‌شود که به او توصیه می‌کند با قایق شیخ عبود از رود بگذرد. ابتدا او امتناع می‌کند و نمی‌خواهد غیرقانونی همراه دسته‌ای قاچاقچی از مرز بگذرد. پس در خرمشهر به قصد عشار تاکسی می‌گیرد. او ۲۰ تومان کرایه می‌دهد، با این حال سه عرب و دو سرباز استرالیایی هم همسفرش هستند. راننده‌ی تاکسی می‌گوید که آن سه عرب صاحب تاکسی هستند و پول نمی‌پردازند، او هم باید سربازان را ببرد. راننده خودش هم عرب است و به لهجه‌ی غلیظی، فارسی حرف می‌زند و راوی به این وضعیت

۲. جلال آل احمد، «الگمارک و المکوس»، سه تار، چاپ سوم (تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۸)، صفحات ۲۰۰-۱۷۷. ترجمه‌ی متن بسیار بر اساس ترجمه‌ی چاپ نشده‌ی الف. رضا توآب پور و Robert Wells است که در حال حاضر در اختیار مایکل هیلمن قرار دارد.

خود می‌خندد. ولی بعد می‌فهمد که کرایه‌ی این مسیر ۳ تومان بوده است و مبلغ زیادی سرش کلاه رفته. مرد قایق‌ران هم آدم ریاکاری است. راوی نیم دینار به او کرایه می‌دهد، ولی مرد بعداً می‌گوید که کرایه‌اش را نگرفته و راوی مجبور می‌شود ۴ تومان دیگر هم بپردازد. البته ارزش نیم دینار در آن زمان هفت تومان و خرده‌ای بوده است. مرد قایق‌ران آشکارا می‌خواهد او را بچاپد، ولی پلیسی که در لنج حضور دارد توجهی به این مسئله ندارد.

در گمرک، دو مأمور یکی پیر و دیگری جوان به چمدان‌اش مشکوک می‌شوند. می‌گویند باید برای صابون و لباس پول بپردازد. کتاب‌های‌اش باید به بغداد فرستاده شود تا اجازه‌ی ورودشان از آن‌جا صادر شود. ورود دوربین عکاسی را هم غدغن کردند. ولی مأمور پیر «و من گمان می‌کردم فارسی نمی‌داند، مرا به کناری کشید و یواش در گوش‌ام گفت که حاضر است آن را بیست تومان بخرد». و در مورد خلعت والدین‌اش، «خیال می‌کنم سر حقوق گمرکی کرباس اختلاف نظر پیدا کرده بودند... و دست آخر آن چه را که می‌خواستند، یافتند». مأمور پیر برای تعویض پول او را به صرافخانه‌های بازار می‌فرستد و باز پیشنهاد می‌دهد که دوربین‌اش را بخرد. راوی می‌گوید، «خنده‌ای توی صورت‌اش انداختم و راه افتادم. خودم هم نمی‌توانستم درک کنم که به فارسی آب نکشیده‌اش خندیده بودم یا طمع دندان تیز کرده‌اش را مسخره کرده بودم».

صرافی که راوی او را ملاقات می‌کند :

«جوانکی بود خپله و سفید، که به یک مازندرانی پخمه بیش‌تر شباهت داشت تا به یک صراف عرب بازار بصره، تند تند فارسی حرف می‌زد. و من در دل‌ام می‌خندیدم و او اصرار داشت که اگر باز هم پول دارم پیش او تبدیل کنم و نیز اصرار می‌کرد که در بغداد تاجر طرف معامله‌ای او را پیدا کنم، که حتماً ارزان‌تر حساب خواهد کرد».

باز هم معلوم نیست راوی به لهجه‌ی فارسی او می‌خندد یا طمع‌کاری او. به گمرک‌خانه برمی‌گردد و مبلغ تعرفه‌ها را روی پیشخوان می‌اندازد،

ولی مأمور جوان از دادن رسید به او امتناع می‌کند و مأمور پیر به او می‌گوید که بقیه نیم دینار رشوه می‌خواهند. راوی که مورد تعدی قرار گرفته «دیگر به فارسی آب نکشیده‌اش خنده‌ام نگرفت». بالاخره خشم و نفرت‌اش را فرومی‌دهد و مأمور پیر به او می‌گوید می‌تواند دوربین‌اش را ببرد. او پول را می‌پردازد و بیرون می‌رود. منظور راوی در بیان این تعدی‌ها فقط مأموران گمرک نیستند، بل که اعراب‌اند. راوی کمی عربی می‌داند و با دیدن تابلوی گمرک سعی می‌کند آن را بخواند و معنی کلماتی را که نمی‌داند از ریشه‌اشان تشخیص دهد. اما این زبان عربی یاوه‌گویی‌ای بیش نیست. فارسی دست و پا شکسته‌ی عرب‌ها به او حس برتری می‌دهد، و به همین خاطر نمی‌تواند عربی صحبت کند. در این جا با محیط زبان‌شناسی ترسناک و غریبی مواجهیم. او از مأمور جوان گمرک می‌شنود «جوانک به عربی زیر لب چیزی می‌گفت. می‌دانستم که فحش می‌دهد. ولی به روی خودم نیاوردم. و فقط در درون خود می‌سوختم. عذاب می‌کشیدم». به نظر می‌آید زبان عربی برای او مثل فحاشی است. ناتوانی او در پاسخ دادن به عربی آزارش می‌دهد. او می‌تواند به فارسی منظورش را برساند ولی به زبان عربی نمی‌تواند. وقتی راوی به مأمور و جوان فحش می‌دهد، «و فحشم را چنان با خشم و نفرت به صورت جوانک پرتاب کردم که آن را فهمید و نزدیک بود روی پیش‌خوان بپرد و با مشت‌اش فحش‌ام را توی سر من بزند». او هر وقت نیاز مبرمی به برقراری ارتباط و یا بیان ناسزا و یا چیز دیگری دارد، به زبان فارسی می‌گوید که عرب‌ها نمی‌فهمند و این ندانستن زبان فارسی از نظر راوی حقارت‌آمیز است. ولی بعد درمی‌یابد که تلاش او برای فهمیدن عربی بی‌فایده است و دست از این تلاش برمی‌دارد:

«مثل ریگ فحش می‌دادم. بخش‌هایی که آن‌ها نمی‌فهمیدند و من از این مطلب خوش حال بودم».

راوی گمرک را ترک می‌کند و قدم به محیطی به مراتب غیردوستانه‌تر می‌گذارد:

«از آسفالت خیابان آتش برمی‌خاست و بوی برگ‌های آفتاب خورده‌ی درخت‌های باغ اداره‌ی گمرک، هنوز توی دماغ‌ام بود. و من سخت تشنه‌ام بود. کنار پیاده‌رو، به همان سمت که نشان داده بود، راه افتادم. حس می‌کردم که حدقه‌ی چشم‌های‌ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب، به تخم چشم‌های‌ام فشار می‌آورد و حالا است که تخم چشم‌های‌ام بیرون خواهد پرید. کلاه نداشتم و یخه‌ام باز بود. دستمال‌ام را نمی‌دانم چه کار کرده بودم و تشنگی داشت مرا می‌کشت.»

رهایی او در این داستان با ملاقات پسری ایرانی به نام عبدالله شکل می‌گیرد. عبدالله به شدت با عرب‌های دروغ‌گو و طمع‌کار این داستان متفاوت است. وقتی قایق‌ران سر راوی کلاه گذارد :

«پسر عصبانی شد و دندان‌های‌اش را طوری روی هم فشرد که عضلات روی گونه‌های‌اش برآمدگی پیدا کرد. مثل این که می‌خواست چیزی بگوید، ولی پاسبان مرز، نگاه خیره‌اش را به او دوخت و ...»

عبدالله از راوی می‌پرسد آیا می‌خواهد سیگار بخرد یا نه، و راوی فکر می‌کند که او هم می‌خواهد او را بچاپد، زیرا قیافه‌ی خارجی من که نه «چفیه عگال» داشتم و نه «دشداشه»... ولی نگاه مضطرب‌اش و بعد فارسی شیرین‌اش که در گوش من، مثل زنگ صدا کرد، مرا از اشتباه درآورد. راوی از این که می‌تواند با کسی فارسی صحبت کند بسیار خوش حال است :

«توی ماشین هم که از خرمشهر به بصره می‌آمدم، آن سه نفر مسافر همه‌اش با شوفر عربی حرف می‌زدند. و فقط من و آن دو نفر سرباز استرالیایی ساکت بودیم. ولی با همه‌ی این‌ها، توی ماشین که بودم هنوز خودم را غریب نمی‌دیدم. اما از همان وقت که پای‌ام را توی پاسگاه خالی و گرم‌زده‌ی مرز عراق گذاردم، حس کردم که غریبم. از آن پس بود که هر چه در اطراف من صحبت می‌کردند، برایم ناشناس بود. نامفهوم بود. از آن پس بود که هر جا وارد می‌شدم همه‌ی چشم‌ها به طرف‌ام دوخته می‌شد و نگاه سمج و کنجکاو دیگران روی صورت‌ام می‌ایستاد و سنگینی می‌کرد. از صبح تا آن وقت، هر چه در اطراف به گوش‌ام رسیده بود، نه تنها حالی‌ام نمی‌شد، بل که عصبانی‌ام نیز می‌کرد. انگار در زندانی افتاده بودم که بیرون درهای بسته‌ی آن، کسانی‌های و هو می‌کردند. های و هویی

که من معنای اش را نمی فهمیدم. درک نمی کردم، ولی های و هویی که حتماً مربوط به من بود. و چیزهایی از من می گفت. ولی حالا دریچه ای باز شده بود. وسط این دیوار کت و کلفت که جملات عربی به دورم کشیده بود و مرا در خود گرفته بود، سوراخی باز شده بود. سوراخی به محیط آشنای با من. دریچه ای که صدای آشنا از آن شنیده می شد و مرا در شادی فرومی برد. دریچه ای که از میان اش یکی به زبان خود من و از خود من، حرف می زد».

راوی از داشتن یک همصحبت همزبان خرسند است و در این میان نویسنده چنین القا می کند که چون او ایرانی است، صادق هم هست. عبدالله تعریف می کند که از مازندران به آن جا آمده است و سال ها پیش گم شده و یا مادرش او را جا گذاشته و رفته است. عرب ها او را عبدالله صدا نمی زنند، به او وولک می گویند. نویسنده در ادامه باز هم به شرح شرارت های اعراب می پردازد:

«می گفت همان روز اول شرطه ها او را چند جا برده بوده اند. و بعد هم می گفت که شب ها او را خیلی اذیت می کرده اند و او به خاطر همین اذیت هاشان بوده است که از دست شان فرار کرده بود».

عبدالله کار خود را رها می کند تا در این شهر غریب به راوی کمک کند و او را به بازار صرافان ببرد. راوی به عبدالله پیشنهاد می کند او را با خودش به ایران بازگرداند. به او می گوید صبر کند تا کارش در گمرک تمام شود. ولی وقتی بیرون می آید، دیر شده و او به سوی ایستگاه تاکسی می دود تا به ایستگاه اتوبوس برود و بلیط بخرد. او همچنان به کارمندان گمرک فحش می دهد، و از آن محیط خصمانه می گوید :

«سر دیوارهای بلند اطراف کوچه ها، به هم نزدیک شده بود و هوای گرم بعد از ظهر بصره را در این پایین، در همان فضایی که من به تندی از میان اش می گذشتم، می فشرد. گرمای فشرده ای بود و من یک بار دیگر حس کردم که انگار حلقه ی چشم های ام گشاد شده است و مثل این که چیزی از عقب به تخم چشم های ام فشار می آورد و می دیدم که حال است که تخم چشم های ام بیرون خواهد پرید و جلوی روی ام، روی زمین داغ کوچه های بصره خواهد افتاد و پهن خواهد شد».

راوی عبدالله را فراموش کرده است. او داخل تاکسی ای می پرد که پر از مسافر است، «اعراب دامن عباها و قباهاشان را جمع کردند و پس و پیش رفتند و مرا هم آن میان ها جوری جا دادند». بعد عبدالله می رسد، از نفس افتاده. تاکسی می رود، و پسر آن جا ایستاده است، سعی می کند لبخند بزند. راوی مردد است ولی کاری انجام نمی دهد. لبخند نمی زند و یا خداحافظی نمی کند. احساس غم و ناتوانی او را فراگرفته است. می داند باید کاری انجام دهد، ولی به نظر می رسد آن محیط غریب و خصمانه، با کارمندان طماع و ریاکار، عرب هایی که عربی حرف می زنند، و گرمای زیاد، چنان بر او اثر گذارده است که قادر به انجام کار درست نیست :

«وه که این کلمات عربی، این اسامی عربی با مخارج دشوار حروف شان، چه قدر طین و ظین از وسط زبان! اما چه زود به ایستگاه رسیدیم! راه خیلی دور بود. من که ملتفت نشدم، چه قدر راه آمدیم. ولی جیگاره ی بدبو و تند عرب چفیه بسته ای که پهلوی من نشسته بود، دیگر تمام شده بود».

او در ایستگاه چای می خورد و می نشیند و با احساس انزجار از مردم اطراف اش آن را می نوشد، البته آن ها «مردم» نیستند بل که «عرب» اند :

«روی نیمکت ها، عرب ها چهارزانو نشسته بودند و نعلین شان جلوی روی شان روی زمین وارفته بود. فضا پر از همهمه بود و بوی جیگاره ی تند عرب ها و قلیان هایی که به هرکدام شان هشت ده تا نی پیچ بند کرده بودند و عرب ها دورش حلقه زده بودند، هوا را گرفته تر کرده بود. قهوه چی بساط اش را در گوشه ی این تالار سردستی، روی دو تا میز بزرگ چیده بود. و شاگردش با یک قهوه جوش برنجی، میان اعراب پرسه می زد و توی فنجان هاشان، قطره قطره، از قهوه ی سیاه و تلخی که من بعدها مزه اش را در دیوانیه چشیدم، می ریخت».

راوی سعی می کند ذهن اش را از عبدالله و نامهربانی ای که در حق اش کرده، منحرف کند و سعی می کند تصویری مثبت تر و متفاوت از آن شرایط در ذهن اش ایجاد کند. ولی نمی توان واقعیت را تکذیب کرد: به نظر نویسنده عرب ها مردمی منزجرکننده و بیگانه اند و راوی ایرانی به

این محیط بیگانه‌ی تلخ و این آدم‌ها تعلق ندارد. علی‌رغم باور این که راوی دچار شوک فرهنگی شده است، به نظر می‌آید امکان ایجاد هیچ نوع رابطه‌ی انسانی در این محیط وجود ندارد:

«و من هر چه سعی می‌کردم خود را تسلی بدهم و به مردم نگاه کنم که شاد و شنگول، قطرات تلخ و سیاه قهوه را روی زبان‌شان پخش می‌کردند و مزه‌اش را مدتی در دهان نگه می‌داشتند، نمی‌توانستم. هرچه کردم نتوانستم. همه چیز برایم خسته کننده بود. همه چیز ناراحت‌کننده می‌کرد. به هرچه می‌نگریستم، روی نگاه چشم‌ام فشار می‌آورد و سنگینی می‌کرد. خواستم قهوه بخوام، ولی هنوز نمی‌ترسیدم، هنوز نمی‌دانستم آیا خواهم توانست این قهوه‌های غلیظ و سیاه عربی را بخورم یا نه. برخورد کوتاه با پسرک جیگاره فروش دم گمرک بصره، تسلائی که همین برخورد کوتاه او به من داده بود، رفتاری که با او کرده بودم و در آخر کار بی‌هیچ داعی، بی‌هیچ مهربانی و توجهی ترکش کرده بودم، دل‌ام را به درد آورده بود. به این پسرکی که فقط دو ساعت بود با او آشنا شده بودم، به این پسرک دور افتاده و غریب، به این پسرکی که شاید از یک کلمه‌ی امیدوارکننده‌ی من، در خیال خود، دنیایی شیرین برای خودش می‌ساخت، نتوانسته بودم چیزی بگویم؛ و در مقابل دهان بازمانده از انتظار او خشک‌ام زده بود. لال شده بودم، و حتی یک خدا نگه دار نگفته بودم! محبتی که می‌باید نسبت به او می‌کردم، عذری که می‌باید از او می‌خواستم روی دل‌ام مانده بود، سنگینی می‌کرد و به خفقان دچارم می‌ساخت. دل‌ام می‌خواست گریه کنم. دل‌ام می‌خواست کسی را گیر بیاورم و برایش بگویم. برایش درد دل کنم. ولی قیافه‌ی عرب‌های چفیه بسته که قهوه‌ی سیاه و تلخ را روی زبان هاشان پهن می‌کردند و می‌مکیدند، به قدری زنده بود و خشن بود که من تنفرم می‌گرفت. بی‌زاری می‌گرفت.»

با این که «کینه‌ی آل احمد نسبت به اعراب»^۱ دیدگاه هدایت را به خاطر می‌آورد، اما نظر آل احمد متفاوت است. او آریایسم و دیدگاه نشأت گرفته از آن را نمی‌پذیرد. در «غرب‌زدگی» به «آریایی‌بازی» و «مان نیز از هند که گریختیم (اگر چنین باشد)» اشاره می‌کند.^۲ آل احمد ملی‌گرایی رژیم پهلوی را متهم می‌کند که «هر روزی برای ایجاد غفلت و

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxxi.

۲. آل احمد، غرب‌زدگی، صفحات ۱۲-۱۱.

به خواب کردن مردم به ملم تازه‌ای دست می‌زند»^۱. یکی از این ملم‌ها «مالیخولیای بزرگ‌نمایی» است :

«چون هر مرد کوچکی، بزرگی خود را در بزرگی‌هایی که به دروغ به او نسبت می‌دهند، می‌بیند، در بزرگی تظاهرات ملی و جشن‌های ول‌خرج و طاق نصرت‌های پرپری و جواهرات بانک ملی و سر و لباس و زین و یراق سواران! و منگوله‌ی فرماندهان نظامی و ساختمان‌های عظیم و سدهای عظیم‌تر، که خیلی حرف و سخن‌ها درباره‌ی اسراف سرمایه‌ی ملی در ساختن آن‌ها می‌گویند... و خلاصه در آن چه، چشم پرکن است. چشم آدم کوچک را پرکن، تا خودش را بزرگ بیندارد!»

و دیگری «مالیخولیای افتخار به گذشته‌های باستانی! ... لاف در غربت زدن، تفاخرات تخرخرانگیز، کورش و داریوش»^۲ است. او «آریاییسم» را رد می‌کند، ولی تاریخ ایرانی اسلام را جلو می‌اندازد تا در حد امکان اسلام را ایرانی کند و غیرعربی. از آن جا که عرب‌ها پست‌اند، اسلام واقعی وقتی ظهور می‌کند که به امپراتوری ایران می‌رسد :

«و اما اسلام که وقتی به آبادی‌های میان دجله و فرات رسید اسلام شد، و پیش از آن بدویت و جاهلیت اعراب بود...»^۳

آل احمد حتی بیش از این اسلام را از ریشه‌های عربی‌اش جدا می‌کند :

«و اگر کمی محققانه بنگریم، اسلام خود ندای تازه‌ای بود بر مبنای تقاضای شهرنشینی‌های واسط فرات و شام، که هریک خسته از جنگ‌های طویل ایران و روم، همچو گرگ‌های باران دیده‌ی صحرا، کمک‌کنندگان احتمالی بوده‌اند به هر نهضتی که بتواند صلحی مدام را در این نواحی بکارد. و می‌دانیم که پیامبر اسلام در جوانی با شام تجارت می‌کرده است، و با فلان راهب در دیر شامات گفت و گو داشته و الخ... و مگر ساده‌تر از با «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» هم می‌شود مذهبی را تبلیغ کرد؟»^۴

دیدگاه تاریخی آل احمد شبیه دیدگاه صفارزاده است، که در مقابل دیدگاه رایج درباره‌ی پیروزی اسلام قرار دارد :

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۸. ۲. همان کتاب، همان صفحه.
۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۵. ۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

«... این ما بودیم که دعوت‌اش کردیم. بگذریم که رستم فرخ‌زادی بود که در فروسیت ساسانی و سنت متحجر زردشتی دفاعی مذبح کرد، اما اهل مداین تیسفون نان و خرما به دست در کوچه‌ها به پیشواز اعرابی ایستاده بودند که به غارت کاخ شاهی و فرش «بهارستان» می‌رفتند»^۱.

در واقع، آل احمد به ستایش امپراتوری ایرانی نمی‌پردازد، نه به عنوان قدرت مطلق و نه به عنوان دوران تاریخی باشکوه و ریشه‌ی اسلامی شدن ایران را در آن دوران می‌داند:

«جواب دقیق این سؤال را وقتی می‌توان داد که بدانیم در متن رسوم متحجر ساسانی چه ظلم‌ها که بر مردم نمی‌رفته است»^۲.

اسلام به گونه‌ای معرفی شده که از ابتدا ایرانی بوده و پیشرفت‌اش مدیون یک ایرانی به نام سلمان فارسی است. حتی به زمانی عقب‌تر، به آیین‌های مزدک و مانی، بازمی‌گردد:

«و سلمان فارسی سال‌ها پیش از آن که یزدگرد به مرو بگریزد، از «جی» اصفهان به مدینه گریخته بود و به دستگاه اسلام پناه برده، و در تکوین اسلام چنان نقشی داشت که هرگز آن مغان (مجوسان) ستاره‌شناس در تکوین مسیحیت نداشته‌اند. به این طریق گمان نمی‌کنم بتوان اسلام را جهان‌گشا دانست به آن تعبیر که مثلاً اسکندر را می‌دانیم. سربازان مزدور و بخو بریده‌ی آن مقدونی هر یک تبعیدی از شهر و دیار خود، به جست و جوی گنج به این سو آمدند و به هر صورت هیچ کدام ایشان چنان ایمانی را در ترکش خود نهفته نداشتند که اعراب پابره‌نه را تا سیحون و جیحون کشانند. به رغم آن چه تاکنون فضلالی ریش و سبیل دار گفته‌اند، که شعوبی‌های دیر به دنیا آمده‌ای هستند و نیز به رغم کتاب سوزان عمر در ری و اسکندریه، اسلام لیبکی بوده است به دعوتی که از سه قرن پیش از برآمدن ندای اسلام در این دشت برهوت سلطنت‌ها در دهان مانی و مزدک به ضرب سرب داغ کرده، خفه شد»^{۳ و ۴}.

پیشرفت‌های بعدی اسلام همه از ایران بوده است. در حالی که تسلط

۱. همان کتاب، همان صفحه. ۲. همان کتاب، صفحه ۱۷. ۳. همان کتاب، صفحه ۱۶. ۴. تمام اطلاعات این پاراگراف، از موضوع سلمان تا حضور مغان مجوس ظاهراً ستاره‌شناس در تکوین مسیحیت!!!، بخوبری سربازان اسکندر، پابره‌نگی اعراب، کتاب سوزی عمر، خفه کردن سانی و مزدک، هیچ یک اعتبار تاریخی ندارد، از مجعولات یهود ساخته و مطلقاً غیرقابل اثبات است. روشنفکری ایران در انبوهی از این داده‌های نادرست غرقه است، زیر آوار این تصورات تازه ساز از نفس کشیدن آزاد محروم مانده و داتما در حال خیال‌باقی‌های مغل و خام است. (ویراستار)

عرب بر ایران را نمی‌توان نادیده گرفت و این تسلط، خود عامل دل‌آزردگی ایرانیان است. از این رو این اسلام ایرانی شده است که توسعه پیدا می‌کند و اعراب حذف می‌شوند. به عقیده‌ی آل احمد اسلام بدون مشارکت ایرانیان هرگز به تمدنی بزرگ و ایرانی تبدیل نمی‌شد:

«ولی مگر نه این است که اکنون ولایتی از ولایات دست‌نشانده‌ی غربیم؟ و باز مگر نه این است که از ابتدای نهضت اسلام تا شش‌هفت قرن بعد، ما همین صورت را داشتیم و در حالی که ظاهراً ولایتی از ولایات خلافت بغداد بودیم، در لباس همان جزیری از کل بودن، چه کلی از عالم اسلام را به دوش می‌کشیدیم؟ و باز مگر نه این است که حتی در سیاه‌ترین سال‌های سلطه‌ی امویان باز ما بودیم که با تکیه به قومیت و آن‌چه از ایرانی‌مآبی به اسلام داده بودیم، لوای سیاه عباسیان را از خراسان تا بغداد کشیدیم و رنگ و انگ تمدن ایرانی را چنان به اسلام زدیم که هنوز هم مستشرقان تازه‌کار در مانده‌اند که چند درصد از تمدن اسلامی را عواملی غیر ایرانی باید ساخته باشد؟»^۱

در این جا باز هم فصل نتیجه‌گیری «غرب‌زدگی» همچنان که در «زیارت» گفته بود، مهر تأیید بر زبان عربی می‌زند: «به همین مناسبت قلم خود را به این آیه تطهیر می‌کنم که فرمود: «اقتربت الساعة والنشق القمر...»^۲ موضع‌گیری آل احمد علیه عرب شامل زبان عربی قرآن نمی‌شود. به نظر می‌آید زبان عربی متعلق به عرب‌ها نیست. زبانی است خدایی و رازگشا. او چنین احساساتی را در «خسی در میقات» نیز نشان داده است. «خسی در میقات» (۱۳۴۵) بر اساس سفر خودش در سال ۱۳۴۳ به مکه، نوشته شده است. به خاطر مجله‌ای که در دست دارد، به نظر زائر نمی‌رسد. بیست سال است که نماز نخوانده. مدام از خودش می‌پرسد چرا به این سفر می‌رود و می‌داند دوستان‌اش او را به خاطر این سفر مسخره می‌کنند: «چون روشنفکر جماعت در این ماجراها دماغ‌اش را بالا می‌گیرد. و دامن‌اش را جمع می‌کند. که: «سفر حج؟ مگر جا قحط است؟»^۳

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۱.

۳. جلال آل احمد، خسی در میقات (تهران، نیل، ۱۳۴۵):

در این کتاب، مفاهیم مذهبی مثل روح انسان، نیکی، شیطان و عفو و یا ذکر خدا نمی بینیم. او با در دست داشتن مجله، به خودش کمک می کند تا حضوری به عنوان یک شاهد داشته باشد، تا زائری مؤمن^۱. ایمان آل احمد، حتی در حرف های همسرش، سیمین دانشور، ارزیابی می شود:

«اگر او به مذهب رو کند، به طور حتم نتیجه ی بینش اوست زیرا پیش از این مارکسیسم، سوسیالیسم، و تا حدی اکزیستانسیالیسم را تجربه کرده است و بازگشت او به اعتقاد به امام زمان راهی است که برای مقابله با امپریالیسم و حفظ هویت ملی انتخاب کرده، راهی به سوی شأن انسانی، شفقت، عدالت، خرد، و پرهیزکاری. جلال به چنین مذهبی نیاز داشت»^۲.

او در «خسی در میقات» می گوید که سفرش بیش تر از سر کنجکاوی بوده است و در ادامه می گوید: «خیال می کردند بره ی گم شده به گله بازگشته غافل از این که نه کلکی بود نه گله ای. بل که مفر دیگری بود. و آن بره ی گم شده، حالا بدل به بزگری شده که می خواهد خودش را بیش تر گم کند»^۳. درک او از زیارت چنان است که خود را «خسی در میقات» می پندارد و می گوید «تنها خسی» است و به «میقات آمده است». و ادامه می دهد، «دانستم که آن زندیق دیگر میهنه ای یا بسطامی چه خوش گفت ... که کیسه های پول را بگذار و به دور من طواف کن و برگرد»^۴ و ممکن است این ها یادآور حرف های اش در «غرب زدگی» باشد، که «و همه هم منتظر امام زمان اند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم. منتها هر کدام به صورتی»^۵.

با این که آل احمد شیعه را اساس مفهوم ایرانیگری و از این رو راه حلی برای تنگنای فرهنگی موجود می داند^۶، عقاید مذهبی شخصی اش

1. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p. xxxi.

2. Michael Craig Hillmann, "Preface", *Iranian Society*, p.xi.

۳. آل احمد، خسی در میقات، صفحه ی ۶.

۴. همان کتاب، صفحات ۵۸ - ۵۷.

۵. آل احمد، غرب زدگی، صفحه ی ۴۸.

6. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxxi.

را به شکلی تردیدآمیز بیان می‌کند. در دست داشتن مجله حاکی از آن است که او به نظاره رفته است، نه مشارکت در این اعمال. در واقع، در موقعیت‌های اندکی که خود را «خسی در میقات» حس می‌کند، دل آزرده می‌شود و خود را از آن موقعیت بیرون می‌کشد:

«این سعی میان «صفا» و «مروه» عجب کلافه می‌کند آدم را. یک سر برت می‌گرداند به هزار و چهار صد سال پیش. به ده هزار سال پیش... و با این گم‌شدن عظیم فرد در جمع... تا امروز گمان می‌کردم فقط در چشم خورشید است که نمی‌توان نگریست. اما امروز دیدم که به این دریای چشم هم نمی‌توان... که گریختم. فقط پس از دوبار رفتن و آمدن. به راحتی می‌بینی که از چه صفری، چه بی‌نهایتی را در آن جمع می‌سازی. و این وقتی است که خوش‌بینی. و تازه شروع کرده‌ای و گرنه می‌بینی که در مقابل چنان بی‌نهایتی چه از صفر هم کم‌تری. عیناً خسی بر دریایی. نه؛ در دریایی از آدم. بل که ذره‌ای خاشاکی، و در هوا. به صراحت بگویم، دیدم دارم دیوانه می‌شوم. چنان هوس کرده بودم که سرم را به اولین ستون سیمانی بزنم و بترکانم»^۱.

این تناقض میان جمعیت و فرد در «سه‌تار» هم بیان شده است. در این داستان مذهب در برابر فردیت قرار گرفته، و اسلام به شکل مختل‌کننده‌ی رفتارهای فردی به تصویر کشیده شده است. با توجه به چنین درکی از مذهب، در دست داشتن یک مجله را می‌توان به یک مکانیسم دفاعی تعبیر کرد، که به آل احمد کمک می‌کند تا درگیر شرایطی غیر از شرایط مقبول خودش نشود. شاید هم هراس از پی بردن به بی‌ایمانی خودش است که در آن صورت مجبور می‌شود مسئله را بی‌پاسخ بگذارد.

با این که آل احمد اسلام را ابزاری برای اتحاد ستم‌دیدگان در برابر استثمار غرب، و اساس هویت ملی ایرانی می‌داند، می‌خواهد در کنار موضع اسلامی‌اش، ملی‌گرایی ایرانی را هم حفظ کند و حفظ چنین موقعیتی تنها با یافتن راه حلی برای این تنگنا میسر است. آل احمد برای حل این تنگنا به جای ساختن هویت آسیایی بزرگ‌تر به غیرعربی

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحات ۶۲-۶۱.

کردن اسلام می‌پردازد یعنی همان کاری که در «غرب‌زدگی» کرده است. بر همین اساس او این تئوری را بیان می‌کند:

«و اصلاً خود احرام مگر چیزی غیر از ساری است؟ وقوف در مشعر الحرام را هم در کار حضرت بودا سراغ می‌شود داد...»^۱.

البته این که هویت آسیایی بزرگ‌تر اساساً هندی است، اتفاقی بیش از یک خوش اقبالی است. او از نادرستی ارتباطی که بین «آریایی» و «اساطیر خودمان» مثل کیومرث، و قدیسین اسلامی و قبایل سامی به نمایش می‌گذارد، مطلع است^۲. اما با خواندن «خسی در میقات» می‌توان چنین نتیجه گرفت که دلیل دیگر غیرعربی کردن اسلام برای آل احمد، تعصب خود او نسبت به اعراب است. آل احمد از گوناگونی نژادی کشور خود آگاه است و تمایلی به رد آن ندارد. با این حال مفهوم «ملی‌گرایی» از نظر او عاری از اندیشه‌های نژادپرستی نیست. زبان، فرهنگ، مذهب از شاخصه‌های ملی‌گرایی او هستند. او در «غرب‌زدگی» اشاره می‌کند که همسایگان افغان هم‌نژاد و هم‌مذهب و هم‌زبان ما هستند این تعصبات ضدعرب در روشنفکری ایرانی دین‌زده‌ی قرن بیستم رایج است^۳ و آل احمد نیز از این تئوری‌های رایج و به ظاهر علمی در مورد نژادهای «سامی» و «آریایی» بی‌بهره نبوده. شاید به این خاطر چندان به این نظریه‌ها بها نداده است که خودش، مثل جمال‌زاده، سید است و در نتیجه از لحاظ تئوری از خون «عرب». با این حال تفاوت‌هایی که او بین ملیت‌ها قائل است به نژاد بستگی دارد، نه قوم و فرهنگ و زبان. از این رو هنگامی که سیاه‌ها، اعراب، ترک‌ها و ایرانی‌ها را ملاقات می‌کند، در مورد حجاج هندی می‌گوید^۴:

«و یک کشتی هندی کناره گرفته؛ و حجاج در حال پیاده شدن؛ ساده‌ترین حجاج. و بی‌قبل منقل‌ترین ایشان شالمه‌ای دورشانه، لنگی به کمر، و یک

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۴.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۴.

3. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxxi.

۴. این کتاب نشان می‌دهد که هنوز هیچ تعریف شناخته شده‌ای از هویت ایرانی نداریم.

کتری در دست. برای آب خوردن یا چای دم کردن و نیز برای تطهیر. ایرانی‌ها آفتابه دارند؛ ترک‌ها لوله‌هنگ مانند‌ی دراز و چراغ موشی مانند و از حلبی؛ لبنانی‌ها و سوری‌ها آفتابه‌ی پلاستیک دارند. کوچک‌تر از مال ما. و هندی‌ها و آفریقایی‌ها یک کتری. و این‌ها هر یک نوعی معنی‌دارترین علامت ملی و نه بر روی پرچم‌ها که در دست افراد هر ملت و چه قابل مصرف هم!^۱

ولی با تمام این اوصاف نمی‌توان بعضی از این ملیت‌ها را متمایز انگاشت. برخی همسفران آل احمد «ترک اراک» اند و خوب فارسی حرف نمی‌زنند. وقتی کسی او را به ترکی صدا می‌زند، یادآور می‌شود که مدام همه او را به جای ترک‌ها اشتباه می‌گیرند، حتی عرب‌ها. افکار نژادپرستانه‌ی آل احمد در برخورد او با سیاهان نمایان می‌شود. سیاهان هم در الگوی نژادی او جای اندکی دارند. به نظر او، «جالب‌ترین قیافه‌های حج‌اند. به خصوص وقتی که احرام به تن دارند. سفیدی لباس احرام با سیاهی پوست‌شان حسابی شعری است»^۲. او در مورد زیبایی زنان سیاه اهل کامرون می‌گوید، «اسباب صورت‌اش غیر برزنگی»^۳ است؛ معنای ضمنی این جمله نازیبایی زنان سیاه است. به نظر او نمازخواندن سیاهان تماشایی است: «موقع تشهد چنان روی زمین وامی‌روند که انگار نه انگار که دو زانو نشستنی هم هست»^۴. او در این کار مفهومی ملی / نژادی می‌یابد و می‌فهمد که:

«...ادب دو زانو و چهار زانو نشستن، ادبی است بسیار قدیم و متعلق به آسیا. چه در اسلام، چه در هند و بودا و ژاپن و چین و آن اطراف دیگر. و از آن‌ها اروپایی بهره‌ای دارد نه آفریقایی»^۵.

حال مشکل، طبقه‌بندی اعراب سیاه پوست است، زیرا مقولات نژادی او کارآیی ندارند و آل احمد تمایل دارد اعراب را به عنوان مقوله‌ای مجزا

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۴۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۶.

۵. همان کتاب، صفحات ۱۷-۱۶.

از نژادهای دیگر مورد بررسی قرار دهد. بدین ترتیب او از عرب سیاه پوست محلی حرف می‌زند که در قهوه‌خانه دیده است و یا مرد بلندقد عرب در موعظه‌ای در مدینه. او درباره‌ی فرقه‌ی شیعه‌ی نخاوله در مدینه صحبت می‌کند که طبق ادعای خودشان از اعقاب بلال حبشی هستند. راهنمای محلی برادر مرحوم اش به نام احمد بن وئیل خود یکی از نخاوله بود و آل احمد به خانه اش برای ناهار دعوت شده بود. او می‌گوید میزبان کلی به زحمت و خرج افتاده بود.

اغلب اوقات او با اعتماد به نفس با اعراب برخورد می‌کند. او به نماز خواندن درخیابان، نزدیک زنی اشاره می‌کند که «عبای سفیدی داشت و عرب نمی‌نمود»^۱. و کمی بعد از پیرمردی می‌گوید که ظاهراً عرب نیست. معیار او در مورد این که چه کسی به نظر عرب می‌آید، نامعلوم است. او عرب را عرب می‌داند، نه زن یا مرد، مغازه‌دار یا دانش‌آموز. آن چه ذهن او را مشغول کرده صرفاً نژاد عرب آن‌هاست. او در بخشی از این کتاب این دیدگاه اش را آشکار می‌کند؛ او به درختستان‌های نخل اطراف مدینه و اعرابی اشاره می‌کند که «رادیو به دست، از این سو به آن سو، آواز عربی را با خودشان می‌کشیدند»^۲، ولی آن‌ها را کشاورز خطاب نمی‌کند. آل احمد پیش‌تر می‌رود و ملیت‌های عرب را از هم متمایز می‌کند - سوریه، سعودی و غیره - شاید به این خاطر که مفهوم ملیت در ذهن او با مفهوم عربیت، همخوان نیست. معیارهای ملیت نزد او زبان، فرهنگ، سنن و حتی نژاد است. او بین سوریه‌ای و لبنانی تفاوت‌هایی قائل است و ادعا می‌کند آن‌ها ظاهر به تری نسبت به عرب سیاه سعودی دارند. او عرب‌های یمنی را به دقت توصیف می‌کند:

«یمنی‌ها چرک و آشفته موی و با چشم‌های گود نشسته، و طنابی به کمر بسته، هر کدام درست یک یوحنا‌ی تعمیدی که از گوربرخاسته»^۳.

به علاوه آن‌ها بسیار بی‌نزاکت و خشن‌اند. کمی بعد با سه یمنی وارد

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۶.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۲.

گفت و گو می‌شود که :

«نه نقشه می‌فهمیدند و نه حتی سواد داشتند... چنین می‌نماید که این یمنی‌ها فقیرترین حجاج عالم‌اند. همه پاره پوره و بدجوری لاغر و با فقر غذایی و اطراف کشتارگاه منا، همین‌ها هستند که این دو سه روزه ضیافتی دارند»^۱.

و بعد به بازار می‌رود و به دنبال تاجران پارچه می‌گردد و از یمنی دیگری پارچه می‌خرد، «یکی‌شان جوانکی ریش‌دار و خوش‌سر و زبان»^۲. آن‌ها با هم چای می‌نوشند و درباره‌ی سیاست گفت و گو می‌کنند، و توضیح می‌دهد که «انگریزی را بدتر از عربی من می‌دانست».

آل احمد به تفاوت‌های نژادی، گروه‌هایی که می‌بیند، آگاه است و در طول سفر از آن‌ها می‌پرسد که از کدام مکتب هستند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اغلب آن‌ها نمی‌دانند و یا اشتباه می‌کنند. او در گفت و گویی با سه محصل دبیرستانی سعودی :

«وقتی پرسیدم «حنفی» هستید یا «مالکی» یا چه چیز دیگر؟ اول درماندند. و بعد فکری کردند و بعد یکی‌شان گفت «حنبلی» ولی داد می‌زد که پرت می‌گوید یعنی که شیوع هرهری مآبی در هرجا»^۳.

ولی مدرسه‌ی قانون حنبلی، مدرسه‌ای رسمی در عربستان است^۴. با این که حساسیت آل احمد نسبت به تفاوت‌های سنی و شیعه آشکار است، قضاوت در مورد حساسیت او نسبت به تفاوت‌های ایرانی و عرب مشکل است. او اجداد مردم را به هم ربط می‌دهد. درباره‌ی مردی در مسجد حضرت محمد می‌گوید که پس از نماز جایش را عوض نمی‌کند تا نماز بعدی‌اش را بخواند و درباره‌ی مرد دیگری که پیش از نماز باد درمی‌دهد و بدون وضوی مجدد به نماز می‌ایستد. او

۱. همان کتاب، صفحات ۹۷-۹۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۳.

4. *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa*, edited by Trevor Mostyn and Albert Hourani (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), s.v. "Culture : Islam", by Jan K. A. Howard, pp. 160-177.

چنین ماجراهایی را این‌طور تلقی می‌کند، «همان خوش مزگی‌ها و صفحه گذاشتن‌های شیعه برای اهل سنت»^۱. گرچه، کمی بعد، جواد که مثل برادرش است، نقل می‌کند.

«امروز صبح پای رمی جمره (کدام یک، یادم نیست) عربی نشسته بوده و میان چنان رفت و آمدی داشته قضای حاجت می‌کرده. و اصفهانی همدسته‌ی ما گفت «حجی آقا، لابد سنگ برای رمی نداشته‌س. پشکل می‌گذاشته‌س تا شیطان ره باهش بزند» دیگری درآمد که از بس با شیطان بد بوده... و از این قبیل خوش مزگی‌ها»^۲.

شکی درمورد تعصبات ضد عرب آل احمد نیست. در راه مدینه، اتوبوس گروه مدام خراب می‌شود و راننده از قبول پیشنهاد کمک دیگر رانندگان امتناع می‌کند و آل احمد این را به حساب کله شقی راننده می‌گذارد.

«و سر و صدای مردم درآمد. و زن‌ها ناله و نفرین کنان و رسماً به هر چه عرب بود فحش می‌دادند. جوری که یکی دوبار دخالت کردم و دادی سر این و آن، که «چرا آن قدر خودتان را باخته‌اید...» ماشین‌های دیگر که می‌گذشتند تک و توک توقیفی می‌کردند برای همدردی یا همکاری. اما مردک راننده سر قوز افتاده بود؛ یا مجاز نبود؛ یا حقی ارزش تلف می‌شد»^۳.

با این که آل احمد فکر می‌کند شاید دلیل دیگری وجود دارد، حرف خود را پس نمی‌گیرد. نکته‌ی قابل توجه در دیدگاه آل احمد این است که آل احمد زنان را عرب نمی‌داند و فقط مردان عرب‌اند. زن‌ها فقط زن هستند و مردان ملیت عرب را تشکیل می‌دهند. زنان فقط در حوزه‌ی جنسیت حضور دارند. بدین ترتیب او توصیف می‌کند که:

«مرد عربی خم شد و دست زن سیاه پوشیده‌ای را بوسید. از پنجره‌ی یک سواری... به گمانم سوریه‌ای بودند. یعنی که ادای بورژواهای فنارسه، وسط صحرای عرفات»^۴.

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۴۶.

۲. همان کتاب، صفحات ۹۲-۹۳.

۳. همان کتاب، صفحات ۱۳-۱۴.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.

تصاویر آل احمد از زنان عرب خالی از تملق‌گویی است. او توصیف می‌کند که چه طور زنان محلی بچه‌شان را روی کپل خود نگه می‌دارند طوری که، «کودک انگار بر کوهان شتری نشسته. یک پای‌اش روی شکم مادر، و ران دیگر بر پشت او»^۱. آل احمد در زنان فقط جنسیت‌شان را می‌بیند. اولین زن عربی که او توصیف می‌کند، گدایی در راه احد است :

«و جوانه زن زیبایی داشت گدایی می‌کرد. عرب بود و لگام بسته بود. جلو که آمد در چشم‌اش خنده‌ای دیدم که در غیر فصل حج باید دید. و چه چشم‌هایی! عین چشم آهو که این همه در شعر خوانده‌ای. اما مثل همه‌ی گفته‌های دیگران، تا سرخودت نیاید نمی‌بینی. عبای سیاه‌اش سخت نازک بود و زیر آن پیراهن دراز پاره‌ای به تن داشت. حتماً سردش بود. از پستان‌های کوچک رک زده‌اش می‌گویم که زیرپیراهن جم نمی‌خورد. خود من هم سردم بود. تنها یک پیراهن بلند داشتم. به خیال این که عربستان گرم است. اما نه در چنان صبح زودی و نه پیش روی چنان زنی...»^۲.

او اتوبوس مدرسه‌ی دختران را این طور توصیف می‌کند :

«با عبایی همچون شنلی به دوش افکنده؛ و دور گردن چین خورده، و جلو باز. که زیرش پیراهن‌های رنگی یا سفیدشان را می‌دید و گاهی که شکاف شنل را باز و بسته می‌کردند. یا دستی تکان می‌دادند، غنچه‌های جوانی روی سینه‌هاشان نمودار. و بر سرهاشان تا گردن سرپوشی از ململ سیاه؛ عین کلاهی بزرگ و جوراب‌هاشان سفید و کفش‌ها نیز. راست‌اش اول یکرنگی کفش‌ها چشم‌ام را گرفت و بعد با نگاه رفتم بالا»^۳.

و کمی بعد در مکه دختر دیگری را توصیف می‌کند :

«مگه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه‌ها. کف کوچه‌ها معبر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته و در چنین مجموعه‌ای یک دختر چهارده - پانزده ساله بر منظر خانه‌اش نشسته بود

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۶.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۱.

و عیای اش را پس و پیش می کرد و پر و پاچه ی سفیدش را می انداخت بیرون. و راستی که چه قدر کم می شود زن ها را دید...»^۱.

در پی گفت وگو با محصلان دبیرستانی می گوید :

«پس حق دارند اعراب سعودی که گویا در ولایت شان لواط بیش از همه جای عالم است. از روزی که از تهران درآمده ام، جز تک و توک زن نامستور ندیده ام. و جز تک و توک تر زیبایی زنانه و آن سه جوان سخت تر و تمیز بودند و سخت خوش می خندیدند و در کلام یکی شان زنگی بود از لوندی زنانه ای و تنها یکی شان صدای کلفت مردانه داشت»^۲.

توجه به این نکته جلب می شود که صدای بلند پسران چهارده - پانزده ساله غیرعادی است و شواهدی که آل احمد از همجنس گرایی در سعودی بیان می کند از آن عجیب تر. اظهار نظر او درباره ی اندک زنان عربی که احتمالاً زیبا هستند ناشی از دیدگاه جنسی او نسبت به زنان و دیدگاه نژاد پرستانه اش نسبت به اعراب است. هدایت نیز چنین دیدگاه هایی داشت. بدوی بودن اعراب آل احمد را به شدت تحت تأثیر قرار داده است، حال آن که زائران تهرانی را این طور توصیف کرده : «...این ها که به دعوت بدویت لبیک گفته اند»^۳. لحن کنایه آمیز او وقتی آشکار می شود که ایرانی های امل راهی حج را با مسافران راهی اروپا مقایسه می کند. و چند سطر بعد می گوید، «و هیچ اثر از آبادی و شن و شن و شن ... که خسته شدم»^۴.

آل احمد بدویت و عقب ماندگی را در جای جای عربستان می بیند. حتی در معماری مساجد ابوبکر، عمر، علی و زهرا. او «مشک مانند برزنتی برای آب» می خرد. به نظرش این را هم از روی مشک ها ساخته اند و چیزی بدوی و به دردخور است :

«همین جور که دراز کشیده بودم - بر فرش پتو و زیر سایه ی بی رمق

۱. همان کتاب، صفحه ی ۱۰۶.

۲. همان کتاب، صفحه ی ۳۳.

۳. همان کتاب، صفحه ی ۷.

۴. همان کتاب، همان صفحه.

الاجیق - عربی آمد گذشت. طناب بسته بود به گردن یک «پزیموس» و آن را لنگر می داد و می رفت. عین مشکی یا کوزه ای. یعنی که حتی مصنوع غربی را به دستور بدویت صرف کردن»^۱؟

به نظرش می آید که باید چیزی مناسب آن جا بپوشد و می گوید، «این طور که پیداست باید کف پا و فرق سر را سخت از بدویت پوشاند»^۲. به همین خاطر یک دشداشه و چفیه می خرد که لباس های ناراحتی اند و دشداشه را این طور توصیف می کند، «و خوش مزه پیراهنه بود. عین کله قند»^۳. و بدین ترتیب به تحقیر لباس مردانه ی عرب می پردازد، زیرا شانسه اش خیلی تنگ است، حتی برای همراه اش که ترکی اهل اراک است. او برای آن که بتواند بنشیند و بایستد به ناچار دو طرف لباس اش را می شکافد. پاهای اش از نشستن زیاد در اتوبوس ورم کرده است ولی شک می کند که «به گمانم به علت این لنگ و پاچه ی باز هم باشد»^۴. پس اگر چاره ی دیگری داشت لباس عربی نمی پوشید. وقتی برای پیاده روی می رود، این طور لباس می پوشد :

«چفیه ای به سر انداختم عین روسری. ... چاره ی نیست و عجب گرد و خاکی! و عجب آفتابی!»^۵.

از نظر آل احمد عرب و محیط زندگی اش نه تنها بدوی، بل که کثیف هم هست. او مدام از دست شویی های کثیف زائران شکایت می کند :

«مفتضح ترین قضیه وضع مستراح ها است. برای هر چادر صد نفره، یک حفاظ کوچک پارچه ای بر بالای چاله ای. همان درمسه کنده. و جا فقط برای یک نفر. وقتی بنشیننی زانوهای ات می خورد به دو طرف»^۶.

۱. همان کتاب، صفحه ی ۱۲۰.
۲. همان کتاب، صفحه ی ۳۱.
۳. همان کتاب، صفحه ی ۸.
۴. همان کتاب، صفحه ی ۱۳.
۵. همان کتاب، صفحه ی ۷۱.
۶. همان کتاب، صفحه ی ۹۳.

در مدینه به باغ صفا می‌رود که دست شویی‌های‌اش از کثیف‌ترین دست شویی‌های ایران هم کثیف‌تر است و خود باغ هم تعریفی ندارد:

«نخلستانی مخروبه بود و بالای‌اش آبی از موتورخانه‌ای به استخری می‌ریخت... و چه خاکی و چه گرمایی و چه کثافتی! عین سیزده به در در مثلاً امام زاده داوودی که بگذاریش زیر نخلستانی در شوش»^۱.

در مورد مدینه می‌گوید :

«و چه مگسی! در عمرم ندیده‌ام. حتی در خرمشهر، حتی در سگزآباد قبل از ددت و حتی در شوش دانیال. کجای دیگر را بگویم؟»^۲

و مکه از آن هم کثیف‌تر است :

«اما چه کثافتی بود توی کوچه‌های سربالایی که به مسجد ابوقیس می‌رسید. مکه‌ی اصلی را در این قسمت باید دید و در این کوچه‌ها. کف کوچه معبر فاضلاب و هر گوشه‌ای فضولات و خاکروبه ریخته»^۳.

دیگر این که بغل کوه صفا - بیرون خانه‌ی خدا - یک خلای زیرزمینی بزرگ ساخته‌اند. تازگی که رفتم تماشا. چه عفونتی و چه شلوغی و نه یک ذره تهویه. نه حتی یک پنجره.

به راحتی می‌شده است یک تهویه بگذارند؛ اما که به فکر این حرف‌ها است؟ و مسأله‌ی مهم این که من نمی‌دانم فاضلاب مکه کجاست؟ در این شهر سنگی چاه که نمی‌شود زد. لوله‌ی فاضلاب هم که گمان نمی‌کنم داشته باشند. پس چه می‌کنند؟ و آیا همین نیست علت اصلی کثافت شهر؟»^۴

با این که به نظر می‌آید مشکل بتوان به مسئله‌ی آلودگی رسیدگی کرد ولی کسی هم به فکر انجام کاری در این مورد نیست.

«و حیف از این قبله‌ی مسلمین که هیچ کس به فکر نظافت اطراف‌اش نیست. اگر قرار بشود نظافت عالم اسلام را به ملاک نظافت این مکه، به خصوص در ایام حج (چه می‌دانم در غیر ایام حج چه جور است؟) بسنجیم که زهی نامسلمانی. باید مکه را دید و زندگی خالی از آب عرب بدوی شهرنشین شده را، تا دانست که پنج بار وضو گرفتن در روز یعنی چه.

۱. همان کتاب، صفحات ۲۱-۲۰.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۶.

۴. همان کتاب، همان صفحه.

این همه احکام طهارت و نجاست ناظر برچنین کثافتی است که در آن کوچه‌ها می‌بینی. اما آخرتا کی؟ پس از هزار و چهارصد سال و با این همه وسایل مدرن برای لوله‌کشی وفاضلاب و نظافت، درمکه‌ی کهنه، انگارمی‌کنی هنوزدر محله‌ی جهودهای اصفهانی و عیب‌کار این است که اگر دو روز ماندن در منا کافی بود و همان آخر روز اول بوی گند قربانی‌ها درآمد؛ این جا دست کم یک هفته باید ماند و از همان روزاول گندش درآمده بود. بس کنم که خیلی مفتضح است. بدتر از دزفول عهد بوق با آن خلاهای سرپام. از پله‌های آن کوچه‌های مکه که بالا می‌روی، می‌بینی که چه طور وچرا آن اراذل خاکروبه سرپیغمبر می‌ریخته‌اند»^۱.

در حالی که علی‌رغم وجود کثیفی، آل احمد می‌گوید:

«و اصلاً چشم‌های اعراب از آن چه درعراق دیده‌ام (تابستان ۱۳۲۲) خیلی سالم‌تر است. یعنی به علت اختلاف محل؟ یا اثر مداواها؟ و بهداشت مرتب‌تری که دراین بیست سال درسراسر این سمت عالم نیز رعایت می‌شود؟ هرچه هست چشم‌ها از بیماری خلاص شده. پیرها هنوز کورمکوری هستند. اغلب. اما جوان‌ها و جوان‌ترها، چشم‌هایشان درشت و سیاه و درخشان»^۲.

با این حال او می‌گوید که مردم قادر به اداره‌ی محیط اطراف‌شان نیستند. او با توصیف درختان کنارجاده‌ی احد می‌گوید:

«و هرکدام چه نعمتی در چنان برهوت عربستان که قدر درخت را حتی سعودی‌ها هم شناخته‌اند»^۳.

باز هم او متذکر می‌شود که منظورش عرب‌ها هستند تا محیط. همراه آل احمد، عرفات را به قصد منا ترک می‌کند:

«برفرش، شام خوردیم؛ بیرون از چادرها و زیرسقف آسمان. درحالی که بساط‌مان توی کامیون بود و دیگران رفته بودند و بوی الباقی این زندگی بدوی یک روزه درفضا تازه داشت جان می‌گرفت. و چادرها - حالا که مردم نیستند تا پرداختن به ایشان از محیط منفکت کند - عجب زیبا است. از دوسه روز پیش ازمراسم عرفات، چادرها را می‌زنند به انتظار حجاج و بعد هم که حضرات رفتند، دو سه روز دیگرسر پاست تا برسند و جمع‌شان کنند. وسط‌شان کشتی زدم. عین کشتی‌های واژگونه و طناب‌ها پاروها و به جای آب، درشن فرو رفته. (پس «منوچهری» بی‌خود «بدویت سرا» نشده)

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰۷.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۸.

الباقی این پیک نیک بدوی عبارت بود از خاکستر اجاقی؛ و الباقی لاشه‌ها و گله به گله استخوان ریخته و نه خبری از سگی یا گربه‌ای و اگر قرار بود یکی دو روز بیش‌تر بمانیم^۱»

و جالب‌تر توصیف زیبایی فریبنده و خطرناک زندگی بدوی است. شاید اگر آن‌جا ماندگار می‌شدند دیگر تمایلی به بازگشت به تمدن پیدا نمی‌کردند. آل احمد می‌گوید که رفتار عرب‌ها وحشیانه و دیوانه‌وار بدوی است:

«عرب پیری گذشت. کور. با عصایی به نازکی انگشت، در دست. حتماً از خیزران و پیرمرد دیگری که می‌خواست سوار بشود، برخوردار کرد به راننده‌ای. و راننده چنان به خشونت تخت سینه‌اش زد که لقمه در دهان‌ام سنگ شد... عجیب خشن‌اند. بدتر از این را در حرم پیغمبر دیده‌ام: زن و شوهر جوانی چسبیده به هم می‌رفتند. جمعیت، زن را یک لحظه از شوی جدا کرد. مرد برگشت و با تمام کف دست‌اش به شدت کوبید پشت زن سفید رویی (سوری یا لبنانی) که حایل او و زنش شده بود؛ و با دست دیگر مچ زن را جست و چنان به شدت کشید که گفتم الان دست زنک دررفت. بدجوری خشن‌اند. بدجوری بلند حرف می‌زنند. و آی بوق می‌زنند راننده‌هاشان! و بی‌هیچ احتیاجی به آن. و آن راننده که ما را از جده به مدینه آورد! پناه بر خدا»^۲.

به نظر آل احمد استثنایی در سببیت عرب‌ها وجود ندارد. شرطه‌ها با خشونت رفتار می‌کنند، در مراسم بقیع «شرطه‌ها داشتند حجاج را بیرون می‌کردند. پایان وقت ملاقات؟... و با ضرب و شتم هم.»^۳ و در احد:

«وزن‌های «بدو» و «بربر» می‌آمدند و از لای جمعیت خودشان را می‌تپاندند نزدیک و سر «شرطه»‌ها را که دور می‌دیدند یک مشت خاک از روی قبر برمی‌داشتند و ده دررو. و شرطه‌ها هجوم کنان و فحش بر لب و عکال‌هاشان، همچو شلاق در دست. جوری شد که حتی جواد با آن همه نرمی و خنده رویی، سخت کلافه شد و یخه‌ی یکی‌شان را گرفت که «انت الکل! انت الیهودی!» ازش انتظار نداشتم»^۴.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۳.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۸.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۳.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

کمی بعد «شرطه ای هم که جواد چنان خطابی بهش کرد، تعرضی نکرد. این طور که برمی آید سخت گیری سعودی ها امسال کم تر است»^۱. و اتهام شرطه ها را تعدیل می کند :

«و مردی داشت نردبان نقره ی پای محراب سلطان سلیم را (محراب امام، مسلط بر جماعت است) چنان تکان می داد که گفتم الان کنده می شود. یعنی که حاجت می خواست، پس گاهی شرطه ها هم حق دارند»^۲.

آل احمد در «غرب زدگی»، پادشاهی ابن سعود را از نوع افراط و تفریطی رسوم پیش از اسلام معرفی می کند. و در «خسی در میقات» او دولت سعودی را به حماقت، بدویت، بی کفایتی و طمع متهم می کند. در این جا عرب بیگانه استعاره ای از ایران است : نقد رژیم سعودی به منظور نقد رژیم پهلوی به عنوان حکومتی خودکامه آمده است و علت کاربرد این استعاره سانسور است^۳. اگر چه چنین انتقادی خالی از تعصب های ضد عرب او نیست. او طی کتاب مدام درباره ی کیفیت پایین و یا کمبود تسهیلات ضروری از اتوبوس تا دست شویی مخصوص حجاج شکایت می کند :

«در مدتی که توی اتوبوس به انتظار حرکت از جده نشسته بودیم می دیدیم که چه قدر حمال فراوان است. و در آبادی های وسط راه چه قدر فقیر. و فقط کور و اقلیج! اما امان از جده و حمال های اش! اصلاً انگار بار اصلی این مراسم حج به دوش حمال هاست. حمال های بی باربند و بی کوله بار و دست خالی. و چه مهمل هم! بسته ی طناب از کارخانه رسیده را که راننده برای پیچیدن بارها تحویل شان داد، گره اش را با دندان باز کردند، و بعد آن جایی را که می خواستند ببرند، گذاشتند روی آسفالت و با یک تکه سنگ، درست ده دقیقه کوبیدند تا پاره شد. حتی چاقوی جیبی نداشتند و راننده هم ایستاده بود و می دید. ولی کمکی یا ابزاری برای بریدن... ابدأ. حمال ها سه چهار نفری کوشش می کردند، و همه دست خالی، و طناب سخت تابیده بود و از کنف بود و چنان شق بود که حتی تا نمی خورد.

۱. همان کتاب، صفحه ی ۳۰.

۲. همان کتاب، صفحه ی ۴۱.

3. Hillmann, "Introduction", *Lost in the Crowd*, p.xxxi.

عالی‌ترین نمونه‌ی رابطه‌ی سازنده بودن و مصرف‌کننده بودن! هر چه ماشین دقیق‌تر، مصرف‌کننده مبتدی‌تر و بدوی‌تر. درست است که راه بردن پانصد هزار خارجی در مدتی کم‌تر از یک ماه برای مملکتی که فقط پنج شش برابر این عده جمعیت دارد کار ساده‌ای نیست؛ اما به هر صورت دیده می‌شود که برای حج هیچ نوع تشکیلاتی از قبل فراهم نیست. امر حج را رها کرده‌اند به درمانده‌ترین، بدوی‌ترین، تعلیمات ندیده‌ترین و فقیرترین لایه‌های اجتماعی»^۱.

آل احمد از وجود فقر و گدا سراسر عربستان سعودی گله دارد:

«و امان از گداها. زن و بچه و پیر و جوان. و نه تنها کور و افلیج و ناقص، بل که سالم هم. در همان یک ساعت گشت، هر چه پول خرد که داشتم، مرخص شد»^۲.

و بعد این حضرات فروشنده‌ی دوره‌گرد، که دسته دسته زیر چادرها می‌گردند. و گداها و گداها و گداها. انواع و اقسام. دیگر حوصله ندارم تک‌شان را یادداشت کنم. فقط یکی‌شان جالب بود که زنگی بود عرب. با شرحی طومار مانند به عربی در دست. که هم خمس می‌شود بهش داد و هم زکات. مهر و امضای فلان صاحب فتوای عرب پای‌اش. و با کفش و بی‌کفش. و بی‌کفش‌ها کثیف‌تر از کفش دارها، و برعکس. و یخ فروش و سیگار فروش و پرتقال فروش و گدا و اسباب‌بازی‌فروشی و گدا و گدا و گدا و همه «فی سبیل‌الله» گویان»^۳.

بینش آل احمد به او اجازه نمی‌دهد که عقب‌ماندگی و فقر را علت و معلول بداند، او از وجود دلایل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ناگزیر اطلاع دارد:

«فقیری که از راه حج و به طفیل حجاج نان می‌خورد؛ و حمال‌بازی قضیه، چنان به نفع دستگاه عهد بوقی سعودی است؛ و چنان زیربنای درخوری است برای آن حکومت؛ که گمان نمی‌کنم به این زودی مقدمات از بین بردن‌اش را فراهم کنند»^۴.

«این امن و امان تبلیغاتی عربستان از کجاست؟ و اصلاً آن داستان‌های

۱. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۱۴.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۳.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۱.

افواهی درست است یا نه؟ حاجی احتیاجی به دزدی ندارد. مثلاً غنی است. و بعد هم به زیارت آمده و به عبادت. ولی اهل محل؟ گدا و فقیر که فراوان است. و حمّال و حمّال و حمّال... اما هنوز کسی از دزدی خبر نداده. نظامی نمی‌بینی. اما پاسیان (شرطه) همه جا می‌گردد. حتی داخل مسجد النبی. و حضورشان در حدودی آزار دهنده»^۱.

با این‌که آل احمد هرگز کسی را با دست و پای قطع شده ندیده، از این نوع مجازات که آن را متعلق به عرب عقب مانده می‌داند شکایت دارد:

«مردکی لنگ، با چوب زیر بغل آمد و روی شن‌های خنک حرم نشست. یعنی اول شن‌های داغ را کنار زد تا خنکی ظاهر شد و بعد نشست. اول گمان کردم یکی از آن‌هاست که پای‌اش را به دزدی بریده‌اند، به رسم عرب سعودی. (گویا هنوز هم از این نوع حدها می‌زنند). ولی وقتی نشست، دیدم که مادرزاد است. با کف پای ناقص و چروکیده»^۲.

در واقع، چنین به نظر می‌آید که در انتقادهای آل احمد تعصب ضد عرب، از دولت سعودی پررنگ‌تر است. آل احمد به دلیل کمبود پزشکی و تخت بیمارستان علی‌رغم درآمد نفت و حجاج نتیجه‌گیری می‌کند که: «سر این عربیت جاهلی سلامت باد که به اسم اسلام، در این گوشه‌ی عالم حکومت می‌کند»^۳. سپس به توصیف پزشکی می‌پردازد که دچار خون‌ریزی شده که نشان دهنده‌ی وضعیت نابه‌سامان بهداشت عمومی در سعودی است^۴. و تأکید می‌کند درآمد حاصل از نفت، «تنها نردبان صعود تو بود از عربیت چادر نشین جاهلی، به حکومتی متعصب»^۵.

البته منظور او تنها عربستان سعودی نیست؛ پذیرش مفهوم ملی‌گرایی عرب سعودی برایش بسیار مشکل است، بدین معنی که چنین مفهومی پوشالی و نابالغ است. می‌گوید: «روزنامه‌های عربی محل، امروز پر بود از پز و افاده، به خاطر این که پرده‌ی حرم را امسال خودشان

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۵.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۴.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۵.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۸.

۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۹.

ساخته اند و از مصری‌ها نپذیرفته»^۱. و در مورد محصلان دبیرستانی می‌گوید، «جوان‌هایی بودند شوق زده‌ی ملیت عربی و قدرت آینده‌اش»^۲. و در مورد راننده تاکسی که در شهر جدّه می‌بیند و در مورد جمعیت عربستان از او سؤال می‌کند، در پانوشت می‌آورد:

«... هرچه باشد او هم حق داشت که به عنوان ملت پرستی (اگرچه عربی) برای یک مسافر غریبه بادی در آستین بیندازد و پزی والخ...»^۳.

به هر حال در این جا نسبت به ملی‌گرایی عرب توجه نشان می‌دهد. همین توجه در «غرب‌زدگی» نسبت به ملی‌گرایی رسمی پهلوی وجود دارد. این مسئله از نظر او کژانگاری به منظور ایجاد تفرقه بین مردم و حفظ قدرت حاکمان است. تفکر سیاسی آل احمد در گفت و گوی طولانی‌ای با یک افسرجوان ارتش سعودی عیان می‌شود. توصیف او از آن مرد نژادپرستانه است:

«خودش از اعراب «عنیزه». هیچ فکر نمی‌کردم که عرب عنیزه هم عین آدم‌ها باشد»^۴.

معلوم می‌شود که طرف گفت و گوی او کمونیست است و صحبت‌های آن‌ها سیاسی می‌شود. او توضیح می‌دهد که رأس الملیّه ترجمه‌ی واژه‌ی کاپیتالیسم است، و بعد درباره‌ی اسرائیل گفت و گو می‌کنند. مسئله‌ی آل احمد در مورد اسرائیل، حضور آن‌ها در فلسطین نیست، بل فعالیت‌های اسرائیل به عنوان عامل کاپیتالیسم خارجی، مثل آرامکو و دیگر شرکت‌های نفتی است. او رفتار ناصر را در برابر اسرائیل نوعی عوام‌فریبی می‌داند، و گوشزد می‌کند که دشمن واقعی اعراب شرکت‌های نفتی هستند نه اسرائیل. با این حال افسر اصرار دارد که، «اسرائیل را اول در قصور ملوک عرب باید کشت، بعد در خود فلسطین»^۵. و رهبران

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۳۲.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۹.

۴. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۲.

۵. همان کتاب، صفحه‌ی ۷۳.

مخالف عرب باید برکنار شوند و فلسطین آزاد شود. کمی بعد آل احمد درباره ی گفت و گوی شان می نویسد:

«اسرائیل را کاشته اند در دل سرزمین های عربی، تا اعراب را در حضور مزاحمت های او فراموش کنند مزاحمت اصلی را... سرمایه های فرانسوی و آمریکایی»^۱.

آل احمد وقتی درباره ی دوره گرد قهوه فروش که بیش تر به گداه می ماند، صحبت می کند، بار دیگر از فلسطین می گوید، و ادامه می دهد.

«این اعراب غزه که از فلسطین گریخته اند انصافاً بدجوری بیخ ریش اسلام مانده اند. و چند سال است از آن واقعه؟ ده سال می شود. این حضرات را همچنان به بی تکلیفی زیرچادرها به گدایی نشانده اند و وسیله کرده اند برای جدال میان مصر و اسراییل. نه کاری، نه اسکانی، نه امکان برگشت به اسراییل و نه اجازه ی ورود به مصر...»^۲.

باز هم، آن چه مد نظر آل احمد است، مسئله ی اشغال فلسطین نیست، بل وجود اسرای فلسطینی و نزاع بین اسراییل و مصر است^۳. ولی با نگاهی منصفانه تر درمی یابیم که مسئله ی اسراییل و فلسطین، پس از جنگ ۱۹۶۷ در نظر او رنگ عوض می کند.

در طرح انتقادی آل احمد درمی یابیم که او می خواهد کنترل مکان های بین المللی مکه، مدینه، عرفات و منا را از اختیار دولت سعودی خارج کند و به دست کنسولی از ملل اسلامی بسپارد، زیرا دولت سعودی اکنون نماینده ی بربریت مکانیزه شده است^۴:

«بحث در این است که سالی یک میلیون نفر آدم در این مراسم شرکت می کنند که اگر نظمی می داشت و تسهیلاتی و آدابی و نوجویی ها، چه قدرتی می توانست داشته باشد. آخر مرد مسلمان امروز که عربیت جاهلی

۱. همان کتاب، همان صفحه.

۲. همان کتاب، صفحه ی ۱۶.

۳. تلخ ترین عارضه ی عرب ستیزی مفتضح و بی بهای روشن فکر ایرانی، که حاصل تبلیغات یهودیان است، بی تفاوتی آن ها نسبت به مسئله ی فلسطین است. خود من غالباً این جمله را از دهان آن ها شنیده ام که می گویند: «اجازه دهیم اسراییل این عرب های سوسمارخوار را بکشد که آمدند، تمدن کهن ما را به باد دادند و ما را به این روز نشانند». (ویراستار)

۴. همان کتاب، صفحات ۳۱، ۹۱.

را نپذیرفته یا جاهلیت عربی را، تا دوام دهنده باشد، به چنین بدیتهایی^۱.

اتهامی که آل احمد به دولت سعودی وارد می‌کند این است که بیش‌تر به مسائل خودش می‌پردازد و کم‌تر از مناسک و مکان‌های مقدس اسلامی حفاظت می‌کند. در توصیف جده می‌گوید:

«... از بغل قبر حوّا گذشتیم. دیواری قطور و دراز عین دیوار کوتاه یک یخچال کهنه؛ و دری باریک و کوتاه بر گوشه‌ای از آن؛ و به والذاریاتی افتاده؛ بدتر از بی‌نام و نشان‌ترین امام‌زاده‌ها؛ مثلاً در ابرقو، و مادر بزرگ بشریت! و بعد از بغل وزارت خارجه گذشتیم و چه عظمتی! و بعد از بازار بدوها که هنوز شلوغی‌اش نخوابیده بود. و بعد از کنار «القصر الملك المعظم»، با دیوارهای سر به فلک کشیده و دروازه‌اش زیر حراست سربازان چفیه بسته و مسلسل به دوش. و بعد از کنار دیوار کوتاهی، دست انداز مانند، که دور یک زمین عظیم کشیده بودند. «المصلی»؛ محل نماز جمعه^۲.

در مدینه، در مسجد حضرت محمد، در مورد زن بربری که لیوان آب توزیع می‌کند، می‌گوید:

«گله به گله پای ستون‌های مسجد، سینی مستطیلی از آهن سفید گذاشته؛ پر از کوزه‌های یک جرعه‌ای، همه خالی. و روی ظرف آهنی با مطمراق نوشته: «وقف وزارة حج والاقاف!» به جای ده بیست تا آب سردکن برقی که توی هر دایره‌ی دولتی هست. به هر صورت این همه خبر دیگری از نظم در کار حج! و از نظارت دولت سعودی؛ و دل سوزی‌اش به حال حجاج!^۳

اتهام دیگری که به دولت سعودی وارد می‌کند این است که به مراسم زائران شیعه احترام نمی‌گذارد. در گورستان احد:

«دو دسته حجاج ایرانی این بر و آن بر نشسته و نوحه خوان‌هاشان در منتهای هیجان و در دستگاه شور، نوحه‌ای می‌خواندند که دل سنگ آب می‌شد. و حجاج گریه‌کنان و به سر و سینه کوبان و همه‌ی این دستگاه بر پای کوه احد، شمال شهر مدینه. و آبادی احد بر دامنه‌اش و دسته‌ای از

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۸۵.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۰.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۴۰.

حجاج بر گوشه‌ای از قبرستان نماز می‌خواندند. در نیم سایه‌ی دیوار پشت سر هم ایستاده گمان بردم که از آفتاب گریخته‌اند. اما دیگران وسط قبرستان ایستاده و نماز خوانان که دو سه تا جوانک عرب رسیدند به نهی از منکر که «حرام! حرام! و لا تجعلوا قبور آبائکم مسجدا...»^۱ و مکرر کننده‌ی آیه و دور زننده و پرشور. ولی گوش کسی بدهکار نبود»^۲.

به خصوص این که دولت سعودی به شیعیان اجازه نمی‌دهد مقابر امامان شیعه را در بقیع علامت‌گذاری کنند. برادر آل احمد در آن گورستان کار کرده و توانسته مرزسنگ چینی دور چهار قبر بگذارد و حالا همان برادر در آن قبرستان مدفون است و او از سنگ قبرهای خرد شده می‌گوید:

«وهابی‌ها چهل سال پیش، وقتی به حکومت عربستان رسیدند، یعنی فقط به تعصب و هابیکری چنین کرده‌اند؟ ... یا شاید حضور رجال مذاهب مختلف اسلام در یک جا در حکم شاهانی بوده که در کلیم محصور این اقلیم خاکی نمی‌گنجیده...؟ یا شاید می‌خواستند جوار بارگاه پیغمبر هر بقعه‌ای را از خودنمایی بازدارند...؟ آخر فاصله‌ی «بقیع» تا مسجد پیغمبر دویست متر هم نیست. نه ... از این سعودی‌ها - آن هم در آن زمان - نمی‌شود سراغ چنین شعوری را گرفت. کسی که این تعبیر و تفسیرها را بلد است عقل‌اش به این هم می‌رسد که به جای گور این همه بزرگان بنای یادبودی وسط بقیع بگذارد و اسم همه‌ی ایشان را به ترتیب تاریخ تولد و مرگ‌شان، بر سنگ بنا نقر کند. چاره‌ای نیست جز این که بگوییم سعودی‌ها لیاقت اداره‌ی این مشاهد را ندارند. مدینه و مکه را باید از زیر نگین این حضرات بیرون کشید و دو شهر بین‌المللی اسلامی اعلام کرد... اما من احمق یا توی سعودی بسیار عاقل! چه حق داریم مقدسات ایشان را با خاکی یکسان کنیم که زندگی روزانه‌ی آن‌هاست؟»^۳

ولی باز هم این جهل و بدویت عرب است که در قالب خودکامگی دولت سعودی درآمده و مورد انتقاد آل احمد است. در توصیف مسجد حضرت محمد در مدینه می‌گوید:

۱. یعنی که «حرام است، حرام، بر گورهای پدران خود نماز نخوانید.» [زیرنویس آل احمد، خسی در میقات].

۲. آل احمد، خسی در میقات، صفحه‌ی ۳۰.

۳. همان کتاب، صفحات ۲۹-۲۸.

«و اصلاً در خود بنای مسجد النبی، چنان اهمالی کرده‌اند که نگو. با یک معماری نیمه آندلسی - نیمه عثمانی، و با پوشش سیمانی تخته تخته؛ تنها در سه رنگ. قطعه‌های بزرگ سیمانی سیاه و خامه‌ای و خرمایی را لای هم گذاشته‌اند و رفته‌اند بالا. و پوشش سقف تکه‌های بزرگ‌تر و یکسره. تکیه کرده بر تیرآهن‌های لایه مخفی شده در پوششی از سیمان به جای این همه سنگ سیاه زیبا که اطراف مدینه است و می‌توانسته‌اند به راحتی بتراشند و بگذارند روی بنا. ولی شاید نمی‌خواستند که مسجد النبی سیاه باشد؟ ... غیر از پایه‌های مسجد که از تو مرمر است و از بیرون سنگ خارا، پوشش باقی ساختمان به آن عظمت همه از تکه‌های سیمانی است و حتی گل‌دسته‌های به آن بلندی کف راهروها و رواق‌ها نیز مرمر است. سفید و سیاه. خیلی دل‌ام می‌خواست بدانم معمار بنا که بوده تا یخه‌اش را بگیرم و بگویم: «حضرت! عظمت ماورای طبیعی چنین بنایی را از ساده‌ترین عوامل طبیعت باید ساخت. در سنگ باید جست، نه در این تکه‌های قالبی و سیمانی و اگر روزگاری بود که عثمانی‌ها چنین برش منکسری به دهنه‌ی طاق‌ها می‌دادند؛ یا آندلسی‌ها موزاییک هفت رنگ را برای کف و دیوار بناها زینت می‌کردند؛ در اقلیم دیگری از عالم می‌زیستند و در زمانه‌ی دیگری. و تو که امروز مأمور ساختمان چنین عظمتی بوده‌ای در مدینه، آیا به عقلا ت نرسیده است که از همه‌ی ممالک مسلمان، مهندسان و معماران را به کمک بخواهی؟ و آخر مشورتی با آن که طاق و ضرب و مقرنس را از هند تا آندلس برده‌؟...»^۱

کمی بعد مکه را هم به همان شیوه توصیف می‌کند:

«این طور که پیداست تا سال دیگر خود کعبه را هم از بتون خواهند ریخت. به همان سبک مسجد النبی. نه تنها «مسعای میان صفا» و «مروه» الآن بدل شده است به یک راهروی عظیم و دو طبقه‌ی سیمانی، بل که دور تا دور «خانه» دارند از تو یک شبستان چهارگوش و دو طبقه می‌سازند تا شبستان قبلی دوره‌ی عثمانی را خراب کنند. هم الآن یک طرف شبستان قبلی را برداشته‌اند. آن طرفی که به «مسعا» است. لابد تا یکی دو سال دیگر، اضلاع دیگر را هم خراب خواهند کرد. درست است که پاکرد (مطاف) دور خانه گسترده‌تر خواهد شد و جماعت بزرگ‌تری - سه چهار برابر جماعت فعلی - دور حرم طواف خواهد توانست کردن؛ اما تمام حرف بر سر این تخته‌های سیمان است که روی پایه‌های بتونی می‌چسبانند و ده

برو بالا... این سنگ خارای نجیب و زیبایی دم دست افتاده، و آن وقت مدام سیمان و قالب سیمانی. این طور که پیداست از شبستان قدیمی فقط دو سه تا مناره‌اش را حفظ خواهند کرد. کف مطاف دور کعبه را با مرمر پوشانده‌اند. دایره‌های درون هم. در سعی میان صفا و مروه جماعت بیش‌تر بود و در طواف کم‌تر. آفتاب که شروع می‌کند به داغ شدن، طواف خلوت می‌شود.

الآن در طبقه‌ی دوم شبستان جدید نشسته‌ام و دارم قلم می‌زنم و از این بالا کعبه درست نصف آن چیزی می‌نماید که گمان می‌کرده‌ام. آن بنده‌ی خدایی که معمار این شبستان جدید بوده گویا متوجه نبوده که وقتی نسبت‌ها را به هم زدی، مفهوم معماری را هم عوض کرده‌ای. کعبه در همان قد و قامت سابق مانده. اما شبستان را دو برابر وسیع کرده‌اند و بلند و آیا صلاح هست که خود کعبه را هم دست بزنند؟ و بلندتر و بزرگ‌تر؟ و لابد از بتون بسازند؟!^۱

وخیابان‌ها «فلورسنت» پوشیده؛ ونیمه آسمان خراش‌های سیمانی و رنگارنگ کنارخیابان‌ها؛ و رنگ آمیزی تند در و پنجره‌های نو: سبز چمنی و سرخ جگری و از این قبیل... سخت دهاتی. که بدجوری شهر را از ریخت انداخته^۲. و دور خیابان‌ها پر از لامپ مهتابی. و گلدسته‌های عظیم خانه‌ی خدا هم، و خود خانه هم. وقتی خدا به این دل خوش می‌کند که برگوشه‌ای از بساط این زمین خانه‌ای داشته باشد؛ باید بداند که آن زمین روزگاری به دست حکومت سعودی خواهد افتاد و به اجبار صدور نفت در و دیوارش پر از «نئون» خواهد شد. بحث در این نیست که چراغ موشی جای «نئون» بگذارند. بل که در این است که چرا نباید برای چنان عظمتی نوع خاصی و شکل خاصی با طرحی خاص، از لامپ به همان کمپانی‌ها سفارش بدهند. و آخر تشخصی؛ و نه این که حق خانه‌ی خدا یک مصرف‌کننده‌ی عادی «پنسیلوانیا»!^۳

آل احمد حتی تقویم قمری اسلامی را هم چیزی منحصر به اسلام عرب سعودی می‌داند و از آن انتقاد می‌کند:

«به قولی یک روز و به قول دیگر دو روزی اختلاف خواهد بود. میان اعلام این حضرات سعودی و رؤیت هلال در تقویم‌های شیعیان. ولی بسیار روشن است که عید را به افق این جا باید گرفت. بابایی که از اندونزی

۱. همان کتاب، صفحات ۵۸-۵۹.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۶۰.

۳. همان کتاب، صفحات ۶۱-۶۰.

می‌آید با آن که از ترکیه آمده حتماً تقویم‌های قمری‌شان جور نیست. در حالی که اعمال را این‌جا باید به‌جا آورد. و ببینم اصلاً چرا نباید بتوان فصل حج را در یک نقطه‌ی سال ثابت نگه داشت؟ غرض‌ام سال شمسی است. و مگر در اصل چنین نبوده؟ تا این‌طور نباشد که حجاج ممالک شمالی حج‌شان را بگذارند برای سال‌هایی که عید قربان به زمستان است؟ و دیدم که حج با این تقویم قمری، اسلام را در نواحی استوا محدود کرده است.^۱

البته کمی بعد به نظر می‌رسد که حرف خود را نقض می‌کند. او در مورد کاربرد تاریخی تقویم قمری در منطقه صحبت می‌کند. تا وقتی تقویم منحصرأ مورد استفاده‌ی اعراب قرار نگرفته، موجه است!

«دیگر این‌که امشب فهمیدم چرا این‌جا ماه قمری را ملاک اعمال کرده‌اند و نه شمسی را. یعنی در این نواحی، از بابل قدیم گرفته تا مصر. چون ماه شمسی در این اطراف نمی‌تواند معنی داشته باشد. زمستان‌اش عین پاییز است و هر دو عین تابستان. ناچار ماه قمری را گرفته‌اند. به خاطر روشنایی شب‌های خنک. به همین دلیل مراسم مذهبی معمولاً در نیمه‌ی اول ماه است. ۱۰ ذی‌حج، ۱۸ ذی‌حج، ۱۵ شعبان، سوم رجب، عاشورا (دهم محرم) و همین‌جور... یعنی مراسم مذهبی و اعیاد و عزاهای اغلب وقتی است که ماه بلند و پر است؛ یا دارد بلند می‌شود. تا بیابان که شب‌ها خنک است، برای ادای مراسم، روشن هم باشد.»^{۲ و ۳}

ولی موضع آل احمد در برابر زبان عربی کاملاً متفاوت از موضع‌اش در برابر اعراب است. زیرا همان‌طور که در «زیارت» اشاره کرده، زبان عربی به عنوان زبان مذهب مورد احترام است. او می‌گوید که زبان عربی زبان خوب و شیوایی است و بر نقش آن در انتشار سنن اخلاقی تأکید می‌کند. زبان عربی، به عنوان زبان مذهب، قدرتمند است:

«امروز صبح چنان حالی داشتم که به همه سلام می‌کردم، بی هیچ احساسی

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۲۱.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۹۷.

۳. این مکاشفات و استدلال‌ات آل احمد، آن‌گاه که کاربرد تقویم قمری را بسیار پیش از اسلام و بسیار دورتر از سرزمین‌های عربی نیز جاری و معتبر می‌بینیم، مفرح است. (ویراستار)

از ریا برای نماز؛ یا ادا در وضو گرفتن. دیروز و پریروز هنوز باورم نمی‌شد که این منم و دارم عین دیگران یک آداب دینی را به جا می‌آورم. دعاها همه به خاطر هست و سوره‌های کوچک و بزرگ که در کودکی از بر کرده‌ام. اما کلمات عربی بر ذهن‌ام سنگینی می‌کند. و بر زبان‌ام و سخت هم. نمی‌شود به سرعت از شان گذشت. آن وقت‌ها عین وردی می‌خواندم‌شان و خلاص. ولی امروز صبح دیدم که عجب بار سنگینی می‌نهند بر پشت وجدان. صبح وقتی می‌گفتم «السلام علیک ایها النبی» یک مرتبه تکان خوردم. ضریح پیش رو بود و مردم طواف می‌کردند و برای بوسیدن از سر و کول هم بالا می‌رفتند و شرطه‌ها مدام جوش می‌زدند که از فعل حرام جلو بگیرند... که یک مرتبه گریه‌ام گرفت و از مسجد گریختم»^۱.

اوکه تحت تأثیر پسر علی بن وئیل قرار گرفته در توصیف‌اش می‌گوید:

«شیرین زبان. گمان نمی‌کردم در عربی هم بشود چنین کودک شیرین زبانی داشت»^{۲ و ۳}

به هر حال، آن‌چه آل احمد در «زیارت» و «الگمارک والمکوس» هم نشان داده، تمایز بین زبان عربی قرآن و زبان عربی محاوره‌ای به خصوص توسط اعراب است. بدین مفهوم که او بین زبان عربی مذهبی و غیر مذهبی تفاوت قائل است. او برای تمرین عربی با اعراب به گفت و گو می‌پردازد:

«از مسجد که درآمدم رفتم توی یک قهوه‌خانه... به قصد تمرین عربی^۴. پسر جوانی گوشه‌ای نشسته بود، که سلامی و حال و احوالی؛ و ایضاً به قصد تمرین عربی کشیدمش به سؤال^۵. پرسیدم که راه مسجد فتح همین است؟ ایضاً به قصد تمرین عربی»^۶.

وقتی عصبانی می‌شود دیگر عربی صحبت نمی‌کند، زیرا دیگر علاقه‌ای

۱. همان کتاب، صفحات ۲۲-۲۱.

۲. همان کتاب، صفحه ۵۴.

۳. و این هنوز آل احمد است که مؤلف وی را در موضع میانه تصویر می‌کند، و وای به قماش هدایت و اخوان ثالث و نادرپور دیگران. (ویراستار)

۴. همان کتاب، صفحه ۱۷.

۵. همان کتاب، صفحه ۲۵.

۶. همان کتاب، صفحه ۴۹.

به مصاحبت به زبان عربی ندارد. بنا بر این آن چه القا می شود این است که دانستن عربی مهم تر از شناختن اعراب است. با این که آل احمد می گوید زبان عربی خودش خیلی ضعیف است، در مورد زبان عربی کسی دیگر می گوید که دست و پا شکسته و وحشتناک است. در حالی که فقط آل احمد منظور او را درست نفهمیده است. در فرودگاه حجاج، دو عرب سعودی را توصیف می کند که :

«دو تا جوان موسرخ فرنگی با تمیان های کوتاه... به عربی شکسته بسته ام از جوانک های سعودی پرسیدم، مگر این ها مسلمانند که آورده ای شان این جا؟ یا نفهمیدند چه گفتم یا نخواستند جوابی بدهند. اما کلمه ی «مسلم» را هر کری از هر لالی می تواند بشنود»^۱.

به نظر آل احمد مسئله ضعف او در عربی حرف زدن نیست بل، امتناع لجوجانه ی اعراب در درک نکردن اوست. آل احمد وقتی درک نمی شود، آزرده خاطر است. وقتی به کتاب خانه ای می رود، در مورد راهنمای کتاب خانه این طور اظهار نظر می کند :

«این که ایرانی ام و اهل کتاب و بعد سؤال و سؤال... که یارو درماند. رییس کتاب خانه بود. اما عربی آب نکشیده را نمی فهمید»^۲.

و بالاخره دستیار افغانی اش را صدا می زند تا با آل احمد صحبت کند. تنها جایی که آل احمد مشکلی در برقراری ارتباط ندارد، قهوه خانه است. او در آن جا تخم مرغ، نان، چای نعنا سفارش می دهد : «عربی ام را فهمید»^۳. در غیر این صورت می گوید :

«اما با این اعراب که نمی شود حرف زد. دو کلمه می خواهی بگویی تازه به هزار زحمت. و اغلب عربی ات را نمی فهمند»^۴.

آل احمد مشکل را در دیدگاه اعراب می داند نه در کاربرد غلط زبان عربی خودش. در دو موقعیت مختلف، یک عرب و یک ایرانی درباره ی سبیل اش

۱. همان کتاب، صفحه ی ۹.

۲. همان کتاب، صفحه ی ۵۲.

۳. همان کتاب، صفحه ی ۳۷.

۴. همان کتاب، صفحه ی ۵۰.

از او سؤال می‌کنند و هر دو بار او حالت تدافعی به خود می‌گیرد و آن‌ها را عصبانی می‌کند. با این حال می‌گوید :

«و تازه آن بابای فارس که می‌خواست بدانند از کدام فرقه‌ام، در جست و جوی امنیتی بود. می‌خواست در وجود من همدندانی برای خودش در غربت یک لحظه‌ی سفر بجوید. اما این جوانک عرب اهل یک محل زیارتی بود؛ و به هرصورت رجحانی برای خودش قایل بود. عین فرانسوی‌ها در محیط زیارتی پاریس. و رفتارشان با خارجی‌ها. یا عین اهالی مشهد»^۱.

شاید رفتار عرب را بتوان با در نظر گرفتن ساکنان مکان مقدس توجیه کرد ولی توضیح آل احمد در مورد رفتار ایرانیان متقاعد کننده نیست. پرواضح است که قضاوت و فهم او بیش‌تر تحت تأثیر ملیت مردم بوده است. زبان عربی مردم غیرعرب، زبان رایج مسلمانان است که در سراسر دنیای اسلام فهمیده می‌شود و ابزار قدرتمندی برای اتحاد اسلامی است. ولی زبان عربی مردم عرب برای آل احمد مسئله‌ای است. وقتی صحبت‌های سه پاکستانی را به عربی می‌شنود، در مورد یکی می‌گوید که سلیس و بلیغ عربی صحبت می‌کرد و در مورد دیگری می‌گوید :

«با ریخت هندی، و به عربی نسبتاً فصیح چیزی می‌گفت، ... و با چه زبانی حماسی! ثنایای بالابیش پیش آمده بود و لب‌هاش به هم نمی‌آمد. اما از ایمان می‌گفت و از اسلام و از این که در اتحادش چه خطری برای عالم غرب هست»^۲.

کمی بعد در مورد غیرعرب دیگری می‌گوید : «یکی‌شان غیرعرب بود و به عربی کتابی وعظ می‌کرد که بدجوری یاد سعدی افتادم»^۳. در این جا او عربی را کاملاً از عرب جدا می‌کند و آن را به شاعر فارسی و قهرمان فرهنگی ایران نسبت می‌دهد.

در پایان «خسی درمیقات» آل احمد از خود می‌پرسد چرا به این زیارت آمده است، و به برادرش فکرمی‌کند که، «آمده بود این جا تا در حوزه‌ی

۱. همان کتاب، همان صفحه.

۲. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۸.

۳. همان کتاب، صفحه‌ی ۵۵.

اقتدار و هابیکری الباقی تشیع را زنده نگه دارد»^۱. و در عربستان فوت کرد. با دیدن مادر و فرزندی که از میان جماعت زائر به سوی کعبه در حرکت بودند، درمی‌یابد که:

«مگر ندیدی که صاحب این خانه آن زن بود؟ و راستی او به چه کار آمده بود؟ که چنین بی‌محابا، حضور زنانه‌ی خود را از میان صفوف بسته‌ی مردان به نماز نشسته، تا پای حجر می‌کشید؟ و دیدم که برآوردن تنها یک حاجت این زن ... می‌ارزد که کعبه قرن‌های قرن همچو دیوار ندبه‌ای تکیه گاه هر سرخسته‌ای باشد؛ برای این بشریت تنها مانده‌ی درمانده به فقر و ظلم و نابه‌سامانی»^۲.

به نظر منوچهر درّاج:

«آل احمد با انجام مراسم زیارت حس می‌کند دوباره متولد شده است. درمکه احساس آرامش و انسجام و پیوستگی با زندگی دارد - احساس نزدیکی به دوستی که هرگز پیش از این تجربه نکرده است»^۳.

همان‌طور که پیش‌تر نیز صحبت شد، آل احمد در انتخاب موضوع اعتقاد به اسلام، اعتقاد خودش را ارزیابی می‌کند. او به صورتی مبهم نتیجه‌گیری هم می‌کند. ولی با به تصویر کشیدن زن در کعبه و تأکید بر ارزش آن، ایمان خود را آشکار می‌کند.

درّاج نیز آل احمد را به عنوان «چهره‌ی نخست ارزش‌های اسلامی، موافق عرب و ضد غرب»^۴ معرفی می‌کند. البته دسته‌بندی آثار مورد بحث به عنوان موافق عرب نیز مشکل است، زیرا آل احمد اسلام شیعه را به عنوان مذهبی ذاتاً ایرانی معرفی می‌کند و آن را در برابر عرب قرار می‌دهد. در آثار مورد بحث او عرب بیگانه را به عنوان ملتی بدوی، وحشی، زشت و جاهل به تصویر می‌کشد. شاید موضع او را بتوان این‌طور توصیف کرد: مصالحه‌ی مشکلی بین ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی پارسی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر غرب بیگانه.

۱. همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱۵.

۲. همان کتاب، همان صفحه.

3. Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran* (Boulder Co: Lynne Rienner, 1990), p. III.

4. Ibid.

معلوم است که حفظ این موضع مستلزم غیرعربی کردن اسلام است. البته دیدگاه‌های آل احمد پس از جنگ سال ۱۹۶۷ بسیار تغییر کرد. این تغییر در «سفر به ولایت عزرائیل» (۱۳۶۳) مشهود است. او در این اثر به شرح سفری که در سال ۱۳۴۱ به اسرائیل داشته، می‌پردازد و واکنش خود را نسبت به جنگ ۱۳۴۱ بیان می‌کند. در بخش اول کتاب به همدردی با یهودیان می‌پردازد و دست‌آوردهای آن‌ها را یعنی جذب مهاجران یهود در آموزش زبان هبرو و سیستم کیبوتص^۱ تحسین می‌کند. او تصدیق می‌کند یکی از دلایل تحسین آن‌ها احساسات ضد عرب‌شان است:

«و این منی که از این اعراب بی‌اصالت چنین چوب‌ها خورده است اکنون از حضور اسرائیل در شرق شاد است. از حضور اسرائیل که می‌تواند لوله‌ی نفت شیوخ را ببرد و نطفه‌ی طلب‌حق و انصاف را در دل هر عرب بدوی بنشانند و سرخ‌ها بسازد برای حکومت‌های بی‌قانون عهد دقیانوسی ایشان»^{۲ و ۳}.

فصل آخر کتاب با عنوان «آغاز یک نفرت» در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ نوشته شد و همان سال به عنوان مقاله‌ای مستقل نیز منتشر شد. در این فصل، آل احمد دیگر کشور اسرائیل را مترقی، دموکراتیک و مستقل از شرق و غرب معرفی نمی‌کند، بل که آن را عامل امپریالیسم غرب می‌داند. او اشغال فلسطین توسط صهیونیست و فلاکت اسرای فلسطینی را محکوم می‌کند و بدین ترتیب به نقض دیدگاه‌های قبلی‌اش می‌پردازد:

«اگر وجدان روشنفکر اروپایی ناراحت است که چرا به آن یهودکشی‌ها رضایت داده، روشنفکر ایرانی چه می‌گوید که «استر» ملکه‌اش بود و

۱. Kibbutz: کشتزار یا ماندگاه اشتراکی در اسرائیل؛ داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴). [مترجم].

۲. آل احمد، سفر به ولایت عزرائیل (تهران: رواق، ۱۹۸۴)، صفحات ۶۲-۵۹؛ ترجمه نویسنده.

۳. این همان امحاء عرب به دست اسرائیل است، که پیش‌تر گفتم آرزوی آن در دل بخشی از روشن‌فکری ایران می‌جوشد و به این زبان غیرصریح اعلام می‌شود. اگر این ذهنیت به آل احمد نیز سرایت کرده، پس یهودیان در پراکندن تخم نفاق در جهان اسلام، با تلقین مفاخرات مضحک آریاباوری، کاملاً موفق عمل کرده‌اند. (ویراستار)

«مردخای» وزیر شاه هخامنشی‌اش! و دانیال نبی امام‌زاده‌اش؟ وجدان روشنفکر ایرانی باید از این ناراحت باشد که چرا نفت ایران در تانک و هواپیمایی می‌سوزد که برادران عرب و مسلمان‌اش را می‌کشند»^۱.

در این جا او موضع قبلی‌اش را پشت سر می‌گذارد و عرب بیگانه را به دست فراموشی سپرده و امپریالیسم غرب را بیگانه قلمداد می‌کند و ملی‌گرایی فرهنگی ایران در این واکنش اسلامی در برابر غرب قرار می‌گیرد^۲. آل احمد در آثارش برای حفظ اعتبارات فرهنگی ایران فاتحانه مبارزه می‌کند^۳ و این مبارزه هنگام مرگ‌اش به اندوهی برای میراث فرهنگی مورد تهدید کشورش بدل می‌شود^۴.

اگرچه دیدگاه‌های ضد عرب آل احمد را نمی‌توان نادیده گرفت، عکس العمل او نسبت به مسئله‌ی ایرانیگری، او را بیش‌تر به دیدگاه زنان مورد بحث نزدیک می‌کند. او همانند صفارزاده و دانشور، به اسلام شیعه به عنوان بخش اصلی ایرانیگری اعتقاد دارد. آل احمد در دفاع از انسانیت و فرهنگ ایرانی پارسی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می‌دهد. او نه به مارکسیسم اعتقاد دارد نه به مدرنیزه کردن به شیوه‌ی غربی. شاید هیچ مفر دیگری غیر از اسلام برای آل احمد وجود نداشته است تا به ریشه‌های خود همان‌طور که بوده، بازگردد و بعد در مورد اصیل بودن آن ریشه‌ها تفحص کند.

۱. همان کتاب، صفحات ۹۲-۹۱.

۲. و همه‌ی این‌ها حکایتی است از نان خوردن روشن‌فکری ایران به نرخ روز و اندیشه‌های باری به هر جهت آن‌ها، که بنیان قابل‌بیانی ندارد. (ویراستار)

3. Hilman, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature", p. 73.

4. Roy Mottahedeh, **The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran** (New York : Pantheon, 1985), p. 323.

فصل پنجم

خلاصه و نتیجه

آشکار شد که ایرانیگری از آغاز تم اصلی ادبیات معاصر فارسی بوده است. برخی نویسندگان ایرانی، برای یافتن مفهوم فردیت ایرانی و تعریف ایران به عنوان یک ملت و خودشان به عنوان ایرانیان، به تصویر بیگانه نمای عرب پناه می‌برند. عرب بیگانه را در برابر فردیت ایرانی قرار می‌دهند و برای برخی دیگر تفاوت‌های نژادی و زبانی مد نظر است و برخی دیگر علاوه بر آن، تفاوت مذهبی، تاریخی و فرهنگی را نیز محاسبه می‌کنند. از سوی دیگر چون قادر به انتقاد مستقیم از قدرت‌ها نبوده‌اند از عرب بیگانه به عنوان استعاره‌ای برای اسلام و از غرب بیگانه به عنوان رژیم سلطنتی سود برده‌اند.

باید توجه داشت که یافتن مفهوم ایرانیگری در جنبه‌ی لغوی آن نمی‌گنجد و بخش اصلی خلق این هویت ملی «ایرانی» در قرن بیستم صورت گرفته است. در واقع، به گفته‌ی بندیکت اندرسون^۱، توسعه‌ی ملی‌گرایی ایرانی در قرن نوزده و بیستم در مباحث ادبی و سیاسی، منجر به «خلق ایدئولوژیک ملت» شد. طبق نظر وی، نمی‌توان با معیارهای

1. Benedict Anderson.

بیرونی و انتزاعی و وقایع اجتماعی، مفهومی از ملت ساخت. در واقع ملت «یک جامعه‌ی سیاسی متصور» است^۱. بنا بر این آثار ادبی واکنش و بخشی از گفتار ایدئولوژیک و بخشی از خلق ملی‌گرایی ایرانی و خلق ایران به عنوان ملتی مدرن است.

گفتار ملی‌گرایی ایرانی با هدف یافتن مفهوم ایران به عنوان ملت و ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی به کار رفته است. یکی از راه‌های یافتن مفهوم فردیت ایرانی، تعریف بیگانه - غرب، اسلام و عرب - از لحاظ زبان، نژاد، تاریخ، فرهنگ، مذهب یا ایدئولوژی است^۲. از این رو شاهرخ مسکوب فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار می‌دهد و اساس ایرانیگری را در زبان پارسی و تاریخ پیش از اسلام می‌داند، در حالی که منوچهر درآج شیعه را هسته‌ی مرکزی ایرانیگری می‌داند و فردیت ایرانی را در برابر غرب بیگانه قرار می‌دهد. این دو دیدگاه حاصل دو مفهوم مختلف از ملی‌گرایی است^۳.

لئون پولیاکف الگوی غربی ملی‌گرایی را بر اساس اساطیر هم‌ریشه می‌داند. در این الگو شواهد نژادپرستی بر اساس شواهد زبان‌شناسی به دست آید و در نتیجه بازگشت به دوران طلایی پیش از اسلام به عنوان راه حل برای دست‌یابی به خلوص نژادی، زبانی و فرهنگی پیشنهاد می‌شود. از این رو ملی‌گرایی غربی همراه با ایده‌های نژادپرستی مبنی بر برتری نژاد «آریایی» بر «سامی» توسعه پیدا کرد. موتیف اصلی نژاد پرستی «خلوص» است که ملی‌گرایی چند نژادی را در الگوی غربی محکوم می‌کند. ملی‌گرایی مسکوب بر اساس الگوی غربی است و این

1. Benedict Anderson, *Imagined communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London : Verso, 1983); cited by Partha Chatterjee, *Nationalism Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse* (London : Zed, 1986), pp. 19, 21.

2. See M. R. GhanoonParvar, *In a Persian Mirror : Images of the west and West-erners in Iranian Fiction* (Austin : University of Texas Press, 1993).

۳. و نتیجه‌ی روشن آن، این که ما هنوز تعریف شاملی از بنیان «ملیت» خویش در هیچ مفهومی نداریم. بن بست کنونی در هویت‌شناسی ایرانی، نتیجه‌ی مستقیم دنباله‌روی روشن فکری ایران از تلقینات شرق‌شناسان و ایران‌شناسان عمدتاً یهود و حاصل نهایی پخته‌خواری آنان بوده، که مقوله‌ای کاملاً جدید است و بیش از یک قرن عمر ندارد. (ویراستار)

همان ملی‌گرایی ای است که رژیم پهلوی نیز مبلغ آن بود. ولی در آج ایرانیگری را با توجه به آن ایدئولوژی اسلامی معنی می‌کند که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایران شکل گرفت^۱. البته این دیدگاه بیش‌تر اسلامی است تا ملی‌گرا و در شرایط ایدئولوژیک به بیگانه‌انگاری می‌پردازد. این همان دیدگاهی است که جمهوری اسلامی نیز آن را منعکس کرده است.

این مفاهیم ایرانیگری، با توجه به فردیت ایرانی و عرب و غرب بیگانه و ساختارهای ملی‌گرایی ایرانی در گفتار بومی ایران ظاهر شد. در «فارسی شکر است» محمدعلی جمال‌زاده، پارس و ایرانی یکی است و عرب (یا فرانسوی یا آذربایجانی) بیگانه. با این حال جمال‌زاده به اسلام به عنوان بخش اصلی هویت ملی ایرانی احترام می‌گذارد، عقب‌ماندگی اسلام را سرزنش و غرب را به عنوان بیگانه محکوم می‌کند. جمال‌زاده به عرب بیگانه، خرافات مذهبی و عقب‌ماندگی می‌پردازد. او فردیت ایرانی را با توجه به پارس و مسلمان بودن تعریف می‌کند. و علی‌رغم این که ملی‌گرایی او الگویی غربی دارد و بر اساس زبان و هویت مشترک است، از نژادپرستی غربی حمایت نمی‌کند.

صادق هدایت از عرب و اسلام به عنوان مذهبی بیگانه منزجر است. او در «طلب آمرزش» و «پروین دختر ساسان»، اعراب را مردمانی سیه چرده، کثیف، بیمار، زشت، جاهل، ظالم، بی‌شرم و دیو صفت معرفی می‌کند. او مسلمانان امروز ایرانی را فاسد و ریاکار می‌داند. از نظر او فقط ایرانیان ساسانی زیبا، شجاع، باهوش، فرهیخته و شریف هستند. هدایت ایران پیش از اسلام و زرتشتیگری را به عنوان دوران طلایی معرفی می‌کند. در دیدگاه او، هویت فرهنگی واقعی ایران با هند «آریایی» ارتباط دارد و این هویت توسط اعراب مسلمان مهاجم نابود شده است و اعراب فرهنگ به خون تشنه و ددمنش، مذهب خود را جایگزین تمدن برتر ایران کرده‌اند. هدایت اغلب به عنوان نویسنده‌ای

1. Manochehr Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran* (Boulder, Co: Lynne Rienner, 1990), p. III.

که درباره‌ی ارزش‌های انسانی مترقی می‌نویسد و به عنوان هواخواه نژادپرستی غربی ضد سامی، مورد تحسین قرار گرفته است. دیدگاه صادق چوبک اندکی با دیدگاه هدایت فرق دارد. در «سنگ صبور» علت بی‌ریشگی و گم‌گشتگی ایرانی را در تاریخ جست‌وجو می‌کند: عرب مسلمان تمدن عظیم ایرانی را از بین می‌برد، بی‌آن‌که بتواند چیزی جای‌گزین آن کند. جداافتادگی ایرانیان از تاریخ و فرهنگ و هنر واقعی‌شان موجب شد به صورت اجتماعی و فردی رنج بکشند. شخصیت‌های پرورده‌ی چوبک اندیشه‌های نژادپرستانه و تا حدی تعصبات ضد عرب دارند. او عرب (و هند) بیگانه را مردمی ریاکار، زشت و بی‌رحم معرفی می‌کند و در عوض از فردیت ایرانی که مسموم به فریب‌کاری نژاد سامی، یعنی اسلام است، دفاع می‌کند. زیرا از نظر او رسومات شیعه تنها ابزاری برای ظلم و ستم است. با این حال او از شوونیسم ایرانی حمایت نمی‌کند. زرتشتیگری و تاریخ پادشاهان ایرانی هم پاسخی به مسئله نیستند. او در نهایت اسلام و زرتشت را در یک کفه‌ی ترازو قرار می‌دهد و هر دو را رد می‌کند. او اسلام را به دو دلیل تکذیب می‌کند: یکی این که اسلام یک مذهب است و مذهب نمی‌تواند پاسخ‌گو باشد، و دیگر این که مذهبی عربی است. برای چوبک پاسخی وجود ندارد. در واقع زندگی در جهان بینی او بی‌معنی است. هرچند نومیدی اگزیستانسیالیستی و بیگانگی تاریخی و فرهنگی یک پرسش جهانی است و نومیدی اگزیستانسیالیستی بیش‌تر به فردیت مربوط می‌شود تا هویت، ولی چوبک همه‌ی این‌ها را در مقوله‌ی اگزیستانسیالیستی می‌گنجاند. آریاییسم را رد می‌کند، و به حمایت از ایده‌ی ضد نژاد سامی می‌پردازد.

مهدی اخوان ثالث، همچون هدایت، عرب مهاجم مسلمان را در نابودی هویت فرهنگی واقعی ایران مقصر می‌داند و به انتظار بازگشت فرهنگ و عظمت زرتشتیگری پیش از اسلام است. او این راه چاره را در «آخر شاهنامه» ارائه داده است. در این شعر خدشه‌دار شدن فردیت پاک و زیبایی ایرانی به دست عرب بیگانه تصویر شده است. اخوان به شدت در برابر تأثیرات «سامی و عربی و اسلامی» موضع‌گیری می‌کند. او

نیز در ایده‌ی نژاد برتر آریایی نسبت به نژاد پست سامی با هدایت شریک است.

نادر نادرپور، عرب و اسلام را در برابر ارزش‌ها و فرهنگ واقعی ایرانی قرار می‌دهد و آن‌ها را محکوم می‌کند. او اعراب را مردمی سیه چرده، وحشی و غیر انسان و مرتبط با تصاویر خون و ماه معرفی می‌کند و در برابر آن فردیت ایرانی را قرار می‌دهد که خالق تمدن روشنگر ایران و مرتبط با آتش زردشت، خورشید و نوروز است.

نادرپور از آن رو اسلام را رد می‌کند که مذهبی عربی است و در نتیجه ستمگر و عقب مانده. در «این جا و آن جا» او به مقایسه‌ی تأسیس جمهوری اسلامی و فتح مسلمانان عرب می‌پردازد. به عقیده‌ی او تأسیس جمهوری اسلامی در واقع ادامه‌ی شکست فرهنگ ایران در برابر جهل عرب است. بنابراین، مسلمان مؤمن یا حامی جمهوری اسلامی ایران عرب و در نتیجه غیر ایرانی و البته از نظر او غیر انسان است. در نهایت می‌توان چنین گفت که او نیز مثل هدایت، چوبک و اخوان، دیدگاه ضد عرب و اسلام دارد.

نویسندگان مرد، ملی‌گرایی ایرانی را در الگوی ملی‌گرایی غرب قرار می‌دهند. همگی بر وجود اساطیر هم‌ریشه و همگونی زبانی و در پی آن همگونی نژادی تأکید دارند. و همه به جز جمال زاده، که سید است، در برابر نژاد سامی موضع‌گیری کرده‌اند. آن‌ها فردیت ایرانی را در برابر عرب بیگانه قرار داده‌اند. برای آن‌ها عرب بیگانه حکم اسلام بیگانه را دارد. ولی آثار زنان دیدگاهی کاملاً متفاوت نسبت به ملی‌گرایی منعکس کرده است.

فروغ فرخ‌زاد در شعرهای‌اش به مسئله‌ی عرب و ایرانی نمی‌پردازد، زیرا این مسئله‌ی تاریخ و سیاست مردانه است و در نتیجه مورد توجه فرخ‌زاد به عنوان یک زن قرار نمی‌گیرد. او خلاف مردان، نیاز به اثبات هویت فرهنگی خود به قیمت بیگانه‌شماری دیگران ندارد. در شعرهای او به عرب یا ایرانی بر نمی‌خوریم، بل فقط افراد حضور دارند. او نیز همچون هدایت، چوبک و نادرپور به اسلام اعتقادی ندارد و رسوم

اسلام را به خصوص در «عروسک کوکی» و «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد» مورد انتقاد قرار می‌دهد. منتها خلاف هدایت و چوبک، او این رسوم را به عنوان رسوم خودی محکوم می‌کند نه رسوم بیگانه. در «دل‌ام برای باغچه می‌سوزد» اشتباه مادر مذهب است و اشتباه پدر، تاریخ، که هر دو به یک اندازه مورد سرزنش قرار می‌گیرند. در کنار این‌ها تصاویر مثبتی از اسلام در آثار او دیده می‌شود. برای مثال در «کسی که مثل هیچ کس نیست». خلاف نویسندگان مورد بحث، در گفتار ملی‌گرا شرکت نمی‌کند، که شاید علت آن ریشه در تعصب ضد اسلامی او داشته باشد، نه ضد عرب.

طاهره‌ی صفارزاده مسلمانی باایمان است که اسلام در جهان بینی‌اش پدیده‌ای جهانی است، نه صرفاً عرب. رسالت او در نوشتن ابتدا به عنوان یک مسلمان است و در درجه‌ی بعد به عنوان یک ایرانی. ایرانیگری او به معنی جغرافیا، زبان، فرهنگ و تاریخ، زمینه‌ای را ایجاد کرده است که همه چیز به اسلام منتهی شود. در شعرهایی که درباره‌ی ایران سروده است، «خم پشتان»، «سفر عاشقانه»، شاخص‌های پارسی و ایرانی و غیرپارسی و اسلامی در کنار هم آمده‌اند. در تصاویر صفارزاده با عرب بیگانه روبه‌رو نمی‌شویم. عرب‌هایی که در شعر او ظاهر شده‌اند، مردمی ستم دیده‌اند و در «از معبر سکوت و شکنجه» و «دل تنگی» برادر خطاب شده‌اند. با این حال، نکته‌ی مهم در آثار صفارزاده به دیدگاه تاریخی او برمی‌گردد که اساساً از دیدگاه هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور فاصله گرفته است. او در «سفر سلمان» اعراب را به عنوان منادیان حق و آزادی اسلام و ایرانیان را مردمی که به انتظارشان بوده‌اند، به تصویر کشیده است و در این میان از جنگ و خون‌ریزی و فتح ایران خبری نیست. صفارزاده سلمان را به عنوان الگو و نماد مسلمانان پارس معرفی می‌کند، همان‌طور که بلال الگوی آفریقایی‌ها و صحیب الگوی اروپاییان است. این‌ها اصحاب پیامبرند که ملیت آن‌ها تنها وقتی اهمیت پیدا می‌کند که شاخص جهانی بودن اسلام را پررنگ کند. او به تناقض میان عرب و ایرانی اعتقاد ندارد و در عوض

به تناقض ایدئولوژیک با امپریالیسم و ماتریالیسم غرب می‌پردازد. جهان‌بینی او الگویی اسلامی دارد و در آن ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه جایی ندارند.

از آن جا که سیمین دانشور در تعریف ایرانیگری متفاوت از بقیه عمل کرده، برخورد او با اعراب نیز متفاوت است. دانشور از وجود تفاوت‌های نژادی کشورش آگاه است و اتحاد این ملل را در اساطیر و مذهب مشترک آن‌ها می‌بیند. در جهان‌بینی او اساطیر ایرانی پیش از اسلام به اساطیر اسلامی می‌پیوندند و طی یک سنتز فرهنگی ایرانی متحد را به وجود می‌آورند. دانشور شاخص‌های عربی و اسلامی در فرهنگ ایرانی را ایرانی می‌داند. او در «سوشون» به زیبایی به همان تمی می‌پردازد که «فارسی شکر است» جمال‌زاده و «کیدالخانین» اش را شکل داده است. برای دانشور، پارس، ترک و عرب ایرانی وجود دارد ولی عرب بیگانه نه. در «سوشون» عرب‌ها فقط عرب‌اند. موضع او نیز مثل آل‌احمد و صفارزاده در برابر امپریالیسم غربی است که نمود آن در ایران رژیم پهلوی بود. دیدگاه دانشور از ملی‌گرایی و نژادپرستی مردان بسیار متفاوت است.

باید توجه کرد که خلاف جمال‌زاده، هدایت، چوبک، اخوان ثالث، نادرپور و آل‌احمد، زنان به ملی‌گرایی غربی و ایده‌های نژادپرستانه نمی‌پردازند. آن‌ها هرگز از واژه‌های «آریایی» و «سامی» استفاده نکرده‌اند و گوناگونی نژادی سرزمین خود را قبول دارند. درحالی‌که مردان، ایرانی بودن را با پارسی بودن برابر می‌دانند. ولی باید یادآور شویم که تعدادی نویسنده‌ی مرد نیز در این دوره حضور داشته‌اند که گوناگونی نژادی را انکار نمی‌کردند، از جمله صمد بهرنگی، رضا براهنی و غلامحسین ساعدی. با این حال به نظر می‌آید ملی‌گرایی بیش‌تر مفهومی مردانه دارد که شاید علت آن تاریخ و سیاست مردانه‌ی ایران باشد. برای تأیید این مسئله می‌توان متذکر شد که ملی‌گرایی غربی، ساختاری پدرسالارانه دارد. هدایت اعراب را به خشونت جنسی متهم می‌کند و چوبک در آثارش به تصویر اختلاط نژادی می‌پردازد. آل‌احمد به جنسیت

اعراب و نبود زیبایی در زنان عرب توجه دارد و مردان عرب را به عنوان عرب (درحوزه ملیت) و زنان عرب را به عنوان زن (درحوزه جنسیت) می‌شناسد. تمامی این‌ها در راستای موتیف اصلی ملی‌گرایی غربی یعنی «خلوص» نژادی است که به خلوص جنسی تعبیر شده و خلوص جنسی نیز توسط مردان تحمیل می‌شود. در نتیجه «اختلاط نژادی» تعرضی به زن و مرد است.

حال به جایگاه جلال آل احمد می‌پردازیم که بین دیدگاه مردان و زنان مورد بحث قرار دارد، زیرا به یک اندازه مدافع ملی‌گرایی ایرانی و اسلام است. البته او از ساختار ملی‌گرایی غربی حرکت کرده و به سوی اسلام پیش رفته و موضع‌اش نسبت به عرب را تغییر داده است.

هدایت، اخوان ثالث و نادرپور برای تفهیم ایرانیگری بر اساس هویت فرهنگی «آریایی» پیش از اسلام تقلا می‌کنند و همراه چوبک به انتقاد اسلام و حضور عرب به عنوان «سامی» بیگانه می‌پردازند. حال آن‌که علی‌رغم رد اسلام توسط آل احمد در ابتدا، او شیعه را در کنار زبان و فرهنگ پارسی به عنوان شاخص اصلی ایرانیگری قرار می‌دهد. او همانند جمال‌زاده، شیعه را به عنوان جهان‌بینی اغلب ایرانیان می‌پذیرد. درحالی‌که خرافه و مشروعیت‌خشن را مورد سرزنش قرار می‌دهد و به اخلاقیات ارجح می‌گذارد. آل احمد به پتانسیل اسلام به عنوان قدرت سیاسی و اجتماعی در ایران و در جهان، به خصوص کشورهای در حال توسعه آگاه است. او همچنین زبان عربی را به عنوان زبان مذهب و زبان رازگشا مورد احترام قرار می‌دهد، به خصوص در «زیارت» و «خسی در میقات». علاوه بر این‌ها، عربی زبان مشترک مسلمانان و ابزاری قدرتمند برای اتحاد کشورهای اسلامی است.

آل احمد ایدئولوژی آریاییسم و دیدگاه تاریخی نشأت گرفته از آن را قبول ندارد. او به تحسین امپراتوری ساسانی به عنوان دوران طلایی تاریخ ایران نمی‌پردازد و اسلام را به عنوان مذهبی اساساً ایرانی و وابسته به یک ایرانی به نام سلمان فارسی می‌شناسد. او توسعه‌ی اولیه‌ی اسلام را مدیون سلمان می‌داند. حتی بین اسلام و مزدک و

مانی اشتراکاتی قائل است. به عقیده‌ی آل احمد، اسلام واقعی با رسیدن به ایران ظهور کرد.^۱

تمایل او به هرچیز ایرانی و انزجارش از هرآن چه عربی است، موجب است که آل احمد به ایرانی کردن و غیرعربی کردن اسلام بپردازد.^۲ انزجار او از عرب به عنوان مردم بدوی، جاهل، حریص، فریب‌کار، وحشی، بدرفتار و کثیف در «الگمارک و المکوس» و «خسی در میقات» عیان شده است. حفظ موضع آل احمد تنها با مصالحه بین ملی‌گرایی فرهنگی ایرانی، در برابر عرب بیگانه، و اسلام در برابر امپریالیسم غرب امکان‌پذیر است که ناگزیر از غیرعربی کردن اسلام است.

دیدگاه‌های آل احمد در واکنش به جنگ سال ۱۹۶۷ عوض شدند. با این که او پیشرفت اسرائیل را تحسین کرده بود، پس از جنگ در «اقتربت الساعه» اسرائیل را به عنوان عامل امپریالیسم غرب معرفی و اشغال فلسطین توسط صهیونیسم را محکوم می‌کند. بدین ترتیب دیدگاه‌های ضد عرب قبلی‌اش را نقض می‌کند. عرب از قالب بیگانه بیرون می‌آید و از فردیت اسلامی بزرگ‌تری در برابر امپریالیسم غرب دفاع می‌کند. دیدگاه آل احمد در مسئله‌ی ملی‌گرایی ایران به دیدگاه صفارزاده نزدیک است. آل احمد شیعه را به عنوان هسته‌ی ایرانیگری می‌شناسد و برای دفاع از فرهنگ و انسانیت ایرانی، اسلام را در برابر امپریالیسم و ماتریالیسم غرب قرار می‌دهد.

گفتار ملی‌گرایی سیاسی و ادبی ایرانی، به منظور تعریف ایران به عنوان یک ملت و ساختار بخشیدن به ملی‌گرایی ایرانی به کار می‌رود. ولی مسئله‌ی دیگر، پذیرش ملی‌گرایی غربی است.

«ملی‌گرایی به دنبال نمایش عدم صحت ادعای استعمار مبنی بر ناتوانی

۱. با گشوده شدن مباحث جدیدی در موضوع «بنیان تاریخ ایران» اصولاً پذیرش واقعیت و شخصیت تاریخی، یک گروه از اسامی بی‌نشان، چون سلمان و مزدک و مانی و زردشت و ابومسلم و ... بسیار دشوار شده است.

۲. چنین اطوارهای مسخره و نژادپرستانه‌ای، گاه تا آن جا می‌رود، که این ظن را می‌انگیزد که مبادا شخص پیامبر اسلام هم ایرانی و فارس‌زبان بوده و نسخه‌ی اولیه‌ی قرآن به فارسی نازل شده است!!! (ویراستار)

مردم عقب‌مانده‌ی فرهنگی در اداره کردن خود در شرایط دنیای امروز آمده است. ملی‌گرایی برتری فرضی مردم تحت استعمار را تکذیب می‌کند و ادعا می‌کند که ملت عقب‌مانده می‌تواند با کسب مجدد هویت فرهنگی خود «امروز»ی شود. بنابراین گفتاری را به وجود می‌آورد که با سیطره‌ی سیاسی استعمار در چالش است. ملی‌گرایی وظایف روشنفکرانه‌ی «مدرنیت» را که بستر استعمار است، قبول می‌کند»^۱.

تناقض بنیادین موجود در ملی‌گرایی ایرانی، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده‌های غربی برای تعریف ایرانیگری است. یکی از راه‌حل‌ها برای حل این تناقض در تفکر ملی‌گرا، بیگانه‌انگاری است. برای برخی از این ملی‌گرایان، بیگانه در عرب و اسلام تجلی می‌یابد. در پی پذیرش هویت غربی، به عنوان دوستان ملت «آریایی»، مدرنیزه کردن و واردات فرهنگ غرب موجه بود. از آن‌جا که غرب، بیگانه تلقی نشده بود، چنین جریانی در برابر ایرانیگری قرار نگرفت و حتی در برخی جنبه‌ها به عنوان فرهنگ خودی تلقی شد. اثبات اساطیر از ریشه‌ی مشترک ایرانی، شاخصه‌های نژادی («آریایی») و زبان هند و اروپایی ادامه‌ی پذیرش هویت غربی بود. و در واقع اساطیر دوران طلایی پیش از اسلام به ایران اجازه داد تا در الگوی ملی‌گرایی غربی قرار گیرد. بدون این‌که به تحمیل وفاداری به آن زبان و فرهنگ مورد اشاره به اقشار مختلف جامعه توجه شود.

در نتیجه‌ی «تلاش سنجیده‌ی شریعتی و همفکران‌اش برای سیاسی کردن اسلام و ارائه‌ی ایدئولوژی اسلامی برای مقابله با برتری ایدئولوژی دین زده‌ی غربی در زندگی سیاسی»^۲ در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، ایدئولوژی اسلامی ظاهر شد. ایدئولوژی اسلامی به جای تلاش برای حل تناقض موجود در گفتار ملی‌گرایی غربی، کل آن را رد کرد. البته باید در نظر داشت که کل این ایدئولوژی اساساً ایرانی بود.

«انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ دعوتی به تغییر نبود، بل همان طور که

1. Partha Chatterjee, *Nationalism Thought and the Colonial World*, p. 30.

2. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. III.

ارندت^۱ و بنجامین^۲ گفته اند، دعوتی به بازسازی بود - توفقی در گام‌های پرسرعت به سوی ترقی و احیای سمبول‌های فرهنگی سنتی. انقلاب، سمبول‌ها و رهبران‌اش از میان اقشار جامعه‌ی ایران ظاهر شدند. آن‌ها درس‌ن سیاسی مقدس و هنجارهای مجاز فرهنگی تعریف می‌شدند. علما نماینده‌ی بخشی از هویت ایرانی غیر غربی بودند - آن‌چه «اصالت ایرانی» خوانده می‌شود، از سال ۱۷۲۲ شیعه، یعنی هسته‌ی هویت فرهنگی اکثریت مردم بوده است»^۳.

خرده‌ای که به ملی‌گرایی ایرانی دوران مشروطه (همچون بسیاری کشورهای دیگر) وارد است، واکنش به امپریالیسم غرب با استفاده از ایده‌های غربی، یعنی زبان، فرهنگ و ریشه‌ی مشترک برای تعریف ایرانی‌گری است. اهمیت انقلاب اسلامی ایران در تلاش‌اش برای تکذیب برتری سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ایدئولوژیک غرب است و تأسیس چنین حکومتی بی‌شک تکذیب دیدگاه‌های هدایت، چوبک، اخوان و نادرپور و پاسخی به مسئله‌ی اسلام و ایرانی‌گری است.

پولیاکف می‌گوید: «در واقع تئوری آریایی متعلق به سنن ضد روحانیت و ضد تاریخ اندیشی است»^۴، همان‌طور که ایده‌های ملی‌گرایی و نژاد پرستی علمی به منظور جایگزینی با تئولوژی مسیحیت رشد پیدا کرد.

«تمایل سلسله‌ی حاکم در ادعای برتری و تمایز نژادی، همیشه با اسطوره‌ی آدم به عنوان پدر جهانی در تقابل بوده است - اسطوره‌ای که طبق نظر مدافعان خاخامی، می‌خواست برابری را به انسان‌ها بیاموزد. سنن یهودی - مسیحی هر دو ضد نژادپرستی و ضد ملی‌گرایی بودند و ساختار و مرزهای اجتماعی قرون وسطی با سلسله مراتب هم‌تراز و فنودال‌اش برای به حقیقت پیوستن این ایده، به کلیسا کمک شایانی کرد. اگر مردم در پیشگاه خداوند برابرنند، تمایزات جغرافیایی و طبقاتی نباید در ارزش انسان تغییری ایجاد کند»^۵.

1. Arendt.

2. Benjamin.

3. Dorraj, *From Zarathustra to Khomeini*, p. III.

4. Leon Poliakov, *The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, transtalted by Edmund Howard (New York : Meridian, 1977), p. 328.

5. Ibid., p. 326.

بنا بر این تجربه‌ی ایرانی به موازات تجربه‌ی اروپایی قرازگرفت، همان طور که کلیسا (در تئوری) در برابر ملی‌گرایی و نژادپرستی ایستاد، الگوی سیاسی اسلام و خلیفه‌گری اسلامی نیز (در تئوری) در برابر ملی‌گرایی و نژادپرستی موضع‌گیری کرد. این الگوی سیاسی اسلامی و خلیفه‌گری اسلامی با الگوی غربی ملی‌گرایی سیاسی همگون نبود. الگوی خلیفه‌گری وفادار به امت مسلمان و پذیرای گوناگونی نژادی و ملی‌گرایی فرهنگی بود. از این رو، با توجه به شاخص چند نژادی ایران، اسلام به‌ترین راه برای حفظ اتحاد ملی بود. آل احمد در پایان «غرب زدگی» قلم‌اش را با آیه‌ای از قرآن تطهیر می‌کند. اجازه دهید من هم این کتاب را به همین شیوه به پایان برسانم:

«ای مردم، ما همه‌ی شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسبت یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه‌ی افتخار نیست بل‌که) بزرگوartترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است»^۱.

۱. قرآن مجید، سوره‌ی ۴۹، آیه‌ی ۱۲، ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای، چاپ پنجم (تهران، گلبرگ، ۱۳۷۱)، صفحه‌ی ۶۴۰.

اعلام	
<p>اعلام اشخاص</p> <p>آ آتاتورک، کمال: ۲۷ آجودانی، ماشاءالله: ۵۱، ۶۲ آخوندزاده، فتح علی: ۱۷، ۲۰ آل احمد، جلال: ۱۰، ۱۳ ۲۲، ۳۰، ۱۱۸-۱۱۳، ۱۲۰ ۱۵۰-۱۲۷، ۱۵۲-۱۵۹ ۱۶۹-۱۶۷، ۱۷۲ آلیشان، لئوناردو: ۹۴، ۹۶</p> <p>الف احمدبن وثیل: ۱۲۵ اخوان ثالث، مهدی: ۱۰، ۳۷، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱ ۸۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۱ ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷ ۱۶۸، ۱۷۱ ارندت: ۱۷۱ اصفهانى، محمدعلی: ۹۵ اندرسون، بندیکت: ۱۶۱</p> <p>ب براون، ادوارد: ۲۲ براهنی، رضا: ۱۱۵، ۱۶۷ بزرگ علوی: ۵۱ بنجامین: ۱۷۱ بهرنگی، حمد: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۷ بی: نیکیتن: ۴۷ بهیقی: ۶۶</p> <p>پ پولیاکوف، لئون: ۱۸، ۲۳، ۱۶۲، ۱۷۱ پهلوی، رضا: ۲۳، ۲۴، ۲۵ ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۱۱۴ پهلوی، محمد رضا: ۲۹</p> <p>ج جمال زاده، محمدعلی: ۱۰، ۲۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳ علی بن وثیل: ۱۵۴</p>	<p>۴۴، ۴۵، ۴۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸</p> <p>چ چوبک، صادق: ۱۰، ۳۷، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۸۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱</p> <p>د دانشور، سیمین: ۱۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۵۹، ۱۶۷ داننیل، التون: ۴۹ درج، منوچهر: ۱۷، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۵۷، ۳۶ دهخدا، علی اکبر: ۳۲</p> <p>ر رودکی: ۶۶</p> <p>س ساعدی، غلامحسین: ۱۱۵، ۱۶۷ سعدی: ۱۵۶ سلمان فارسی: ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۶۸</p> <p>ش شریعتی، علی: ۱۳۰، ۱۷۰ شین پرکو: ۵۱</p> <p>ص صائب: ۴۳ صفارزاده، طاهره: ۱۰، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۹</p> <p>ه هدایت، صادق: ۱۰، ۳۷، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۷-۵۰، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۶، ۸۶، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷</p> <p>ز زاده فروغ: ۱۰، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳ ۹۴، ۹۵ فردوسی: ۱۸، ۶۸، ۷۷ کارلایل: ۲۲ کامشاد، حسن: ۴۱، ۴۷ کامیابی: ۹۸ کرمانی، میرزا آقاخان: ۱۷، ۱۸، ۳۰ کسروی، احمد: ۲۶</p> <p>گ گلستان، شاهرخ: ۸۹ کوبینو، کمته آرتوردو: ۲۲</p> <p>ل لوبون، گوستاد: ۲۲</p> <p>م مسکوب، شاهرخ: ۱۴، ۱۵، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۱۶۲ منگل بیات، فیلیپ: ۱۸، ۲۱ مولانا: ۴۳ میرکیانی: ۹۸</p> <p>ن نادر پور، نادر: ۱۰، ۳۷، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱ ناصر خسرو: ۲۰ نیاز شیرازی: ۴۳</p> <p>و صادق: ۱۰، ۳۷، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۷-۵۰، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۶، ۸۶، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷</p> <p>ی یونس، ولیم: ۲۲</p> <p>ژ ژوبک، صادق: ۱۰، ۳۷، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۸۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱</p> <p>ح حاجی، علی اکبر: ۳۲</p> <p>ط طهرانی، محمدعلی: ۹۵</p> <p>ث ثالث، مهدی: ۱۰، ۳۷، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱</p> <p>ج جلال، علی: ۱۰، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۱۱۸-۱۱۳، ۱۲۰، ۱۵۰-۱۲۷، ۱۵۲-۱۵۹، ۱۶۹-۱۶۷، ۱۷۲</p> <p>د دانشور، سیمین: ۱۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۵۹، ۱۶۷</p> <p>ر رودکی: ۶۶</p> <p>س ساعدی، غلامحسین: ۱۱۵، ۱۶۷</p> <p>ش شریعتی، علی: ۱۳۰، ۱۷۰</p> <p>ص صائب: ۴۳</p> <p>ه هدایت، صادق: ۱۰، ۳۷، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۷-۵۰، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۶، ۸۶، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۷</p>

۱۵۷، ۱۵۰	ت	۱۷۱، ۱۶۳-۱۶۸، ۱۳۹
ف	ترکمنستان: ۱۶	هیلمن، مایکل: ۹۰، ۸۶، ۱۳
فارس: ۱۰۴، ۹۰	ترکیه: ۱۵۳، ۱۶	۱۲۱، ۱۱۳
فرات: ۱۲۸	توس: ۷۶	ی
فلسطین: ۱۴۸	تهران: ۹۰، ۸۸، ۵۵، ۲۴	یعقوب لیث صفاری: ۷۴، ۷۳
ق	۱۳۹، ۱۲۱، ۹۱	
قاهره: ۲۰	ج	فهرست مکان
قزوین: ۱۱۸	چین: ۱۳۴	
قطر: ۶۳	خ	آ
ک	خراسان: ۷۳، ۲۴، ۱۷	آذربایجان: ۱۱۶، ۱۱۵
کامرون: ۱۳۴	۱۳۰	آذربایجان شوروی: ۱۶
کربلا: ۱۱۹، ۱۰۵، ۶۳	خرمشهر (عمده): ۶۲، ۲۷	آمریکا: ۹۴
۱۲۰	۱۴۱، ۱۲۴، ۱۲۱	آندلس: ۱۵۱
کردستان: ۲۴	خوزستان: ۳۱، ۲۴، ۱۷	الف
کرمان: ۷۳	۱۱۵، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۸	اراک: ۱۴۰
کلکته: ۶۳	د	ارومیه (رضاییه): ۲۷
کویت: ۶۳	دزفول: ۱۴۲	اسرائیل: ۱۵۸، ۱۴۸، ۱۴۷
ک	دمشق: ۲۰	اصفهان: ۱۲۹، ۹۰، ۵۳
کیلان: ۲۴، ۱۷	ر	اندونزی: ۱۵۲
ل	ری: ۵۵، ۵۰	انزلی: ۳۸
لرستان: ۲۴	ژ	اورشلیم: ۲۰
م	ژاپن: ۱۳۴	اهواز: ۱۲۱، ۱۰۵، ۸۹، ۸۸
مازندران: ۱۲۵، ۲۴	س	ایرلند: ۹۷
محله‌ی سنگلج: ۳۸	سودان: ۳۲	ب
مدینه: ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۳۷	سوریه: ۱۳۵	بابل: ۱۵۳
۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹	سیستان: ۷۳	بحرین: ۶۳
۱۵۱، ۱۵۰	ش	بریتانیا: ۲۹
مشهد: ۷۶	شام: ۱۲۸، ۳۲	بصره: ۲۰، ۶۳، ۱۲۱
مصر: ۱۵۳، ۱۴۸	شوروی: ۲۹	۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷
مکه: ۲۰، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۴۱	شوش: ۱۴۱	بغداد: ۱۳۰، ۱۲۲، ۷۳، ۵۶
۱۵۷، ۱۵۰، ۱۴۸، ۱۴۲	شیراز: ۱۰۴، ۶۵، ۶۲	بلغ: ۵۰
مهاباد (ساجیلاق): ۲۷	ع	بلوچستان (مکران): ۲۴
ن	عراق: ۱۱۹، ۳۳، ۳۲، ۱۶	۲۷
نیستان (قمیشلو): ۲۷	۱۴۲، ۱۲۴، ۱۲۰	بنارس: ۵۰
نیشابور: ۵۰	عربستان: ۱۰۱، ۳۳، ۳۲	بوشهر: ۶۲، ۶۳
	۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷	پ
		پاریس: ۸۲

۹۲، ۷۸، ۷۷	ح	هـ
ص	حاجی آقا: ۵۲	هندوستان: ۱۵۱، ۹۶، ۶۲
صبح دروغین: ۸۵	حرکات و دیروز: ۹۵	فهرست کتاب
ط	خ	آ
طلب آمرزش: ۱۶۲، ۵۳	خسی درمیقات: ۱۳۰، ۱۱۷	آخر شاهنامه: ۷۷
طنین در دلتا: ۹۸، ۹۶	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷	الف
ع	د	ارغنون: ۷۶
علویه خانم: ۴۵	دش آکل: ۵۰	از آسمان تاریسمان: ۸۳
غ	دوازده قرن سکوت: ۱۶	از این اوستا: ۷۹، ۸۰
غرب زدگی: ۱۱۵، ۱۱۴، ۲۲	دیدار صبح: ۱۰۳، ۹۷، ۹۵	اسیر: ۸۸
۱۱۷، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱	دید و بازدید: ۱۱۸	اصفهان، نصف جهان: ۵۲
۱۷۲، ۱۴۷، ۱۴۴، ۱۳۳	دیوار: ۸۹	اقتربت الساعه: ۱۶۹
ک	ر	الگمارک و المکوس: ۱۶۹
کلیله و دمنه: ۶۶	رنسانس: ۲۲	انیران: ۵۲
ک	ز	ایران و اسلام: ۲۶
گزیده‌ی اشعار: ۹۸	زنده به گور: ۵۲، ۴۷	ایمان بیاوریم به فصل سرد:
ل	زیارت: ۱۶۸، ۱۲	۹۳، ۹۲
لفت نامه: ۳۲، ۳۱	س	ب
م	سایه‌ی مغول: ۵۱	بعد از ظهر آخر پاییز: ۶۵، ۶۴
مردان سخنی: ۹۸	سر و بازوان: ۹۷، ۹۵	برف کور: ۹۶، ۵۰، ۴۹، ۴۸
مسئول‌لیاس: ۶۳	سر و ته یک کرباس: ۴۱	به کی سلام کنم؟: ۱۰۵
مقاله‌ای در نابرابری نژادهای	سفر به ولایت عزراییل: ۱۵۸	۱۰۶
انسانی: ۳۲	سفر پنجم: ۹۹، ۹۷، ۹۶	پ
ن	سفر نامه: ۲۰	پروین دختر ساسان: ۵۵
ناسخ التواریخ: ۹۲	سگ و لگرد: ۴۷	۱۶۳
ی	سنگ صبور: ۶۴، ۶۵، ۶۶	پلی برگزیده: ۱۸
یکی بود و یکی نبود: ۴۴، ۳۸	۱۶۴، ۷۶، ۷۵، ۶۹	ت
	سنگی برگوری: ۱۱۷	ترانه‌ی خیام: ۵۲
	سو و شون: ۱۰۴، ۱۰۵	تنگسیر: ۶۳
	۱۰۹، ۱۱۱، ۱۶۷	تولد دیگر: ۹۰، ۹۱، ۹۲
	سه تار: ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۲	۹۴، ۹۳
	سه قطره خون: ۴۶	ج
	ش	چراغ آخر: ۶۲، ۶۴
	شام باز پسین: ۸۵	چشم‌ها و دست‌ها: ۸۵
	شاهنامه: ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۶۸	

تعریف مسکوب از ملت فراموش می کند که ایران سرزمینی چند نژادی است و از لحاظ جمعیت شناسی دو شاخص و حوزه‌ی متمرکز دارد. حوزه‌ی کوچک‌تر، که در مرکز کشور قرار دارد، فارسی زبان‌اند؛ و در حوزه‌ی بزرگ‌تر که اطراف حوزه‌ی کوچک را پوشانده، اقوام مختلفی با زبان‌های دیگر زندگی می‌کنند. این حوزه‌ی بزرگ‌تر در قسمت شمال شرقی به دسته‌های کوچک‌تری نیز تقسیم می‌شود. «این اقوام از لحاظ فرهنگی یعنی زبان، مذهب، سنن، و نظام ارزش‌ها از یکدیگر متمایزند». بدین ترتیب برای رد دیدگاه مسکوب کافی است توجه کنیم که کم‌تر از نیمی از جمعیت ایران با زبان فارسی به عنوان زبان مادری تکلم می‌کنند و دیگر اقوام مختلف ایرانی از جمله ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، ترک‌های قشقایی، و دیگر ترک‌زبانان کوچنده، کردها، لرها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، ارمنی‌ها و آشوری‌ها، نیم بیش‌تر جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند. هر یک از این گروه‌های بزرگ نژادی: ترک‌های آذربایجان، ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، کردها، لرها، و عرب‌ها، با زبان‌ها و فرهنگ خاص خود از دیگران متمایز می‌شوند. حتی جغرافیای سکونت برخی از این اقوام، انحصاری است. این اقوام از تفاوت نژادی خود با دیگران آگاه‌اند. سطح این آگاهی بسیار وسیع است. مثلاً ارمنی‌ها و آشوری‌ها، که با جغرافیای متمرکز جداگانه، در برابر فشارهای تحلیل برنده مقاومت کرده‌اند، پیوندهای قومی مستحکمی با تیره‌های خود، حتی در کشورهای همسایه دارند و در ترکیه، عراق، ترکمنستان و آذربایجان شوروی، وزنه‌ی سیاسی محسوب می‌شوند.

شابک: ۷-۶۴-۶۷۳۰-۹۶۴



نشر کارنگ

**Get more e-books from www.ketabton.com
Ketabton.com: The Digital Library**