

آرامش و غلبه بر اندیشه و هیولان با نور زنده کننا و جلال آل احمد

انسان با تلاشی بیکسر و بی‌امان جهان را می‌کاود تا صورت جهان را آن‌چنان که از خود جهان است بیابد، اما سرانجام، آن چه همیشه می‌یابد صورت خود اوست. صورتی که اگر چه پرده‌هایی بر آن فرو افتاده است، اما هیچ نیست جز تصویر او در آینه.

جلال آل احمد شاید شناخته‌شده‌ترین نویسنده و روشنفکر ایرانی است که هم‌زمان در دو میدان درون و بیرون نبرد می‌کرد؛ هم با خودش کشتی می‌گرفت و هم با دیگران می‌جنگید؛ هم دربارهٔ خودش، رویدادهای زندگی‌اش، کمبودها و گرفتاری‌هایش چاه‌ها و چاله‌هایی که بر سر راهش کنده می‌شد و راه‌هایی که برای به در شدن از آن‌ها می‌اندیشید می‌نوشت و هم شناسنده و داور بیماری‌ها و ناهنجاری‌های زمانهٔ خود بود؛ هم می‌خواست بداند بر خودش چه گذشته است و هم می‌خواست به جستجوی علت شکست‌هایش در پیرامون خودش دقیق شود و گذشتهٔ تاریخی وجود

فرهنگی و اجتماعی خودش و بیکره‌بندی آن را به‌جا بیاورد؛ هم با درون خودش به عنوان یک گره و معضل روبرو می‌شد و زیر و بالای آن را می‌کاوید و هم با یکی از بنیانی‌ترین پرسش‌هایی که سال‌هاست ذهن و روان ما را می‌فرساید درآویخته بود و می‌خواست بداند که بر ما که ماییم چه گذشته است که این چنین از دیروز بریده، از امروز در تب و تاب، و از فردا ناامیدیم؛ و در هر لحظه این نبرد دوسویه چنان نیرو و تلاشی مصرف می‌کرد که دیگر جان و رمقی برایش باقی نمی‌ماند. نوشته‌های آل احمد، داستانی و جز آن، جابه‌جا از درگیری او با پرسش‌های سربرکشیده از این نبرد دوسویه نشان دارد و پیوند میان تجربه‌های شخصی و خصوصی او را با مشکلات جهانی که در آن می‌زید آشکار می‌کند. آل احمد هم می‌داند که آنچه شخصیت او را "می‌سازد منزل و خانه و زندگی و فرض بفرمایید رادیو تلویزیون و دیگر قضا یا نیست". و به همین دلیل در پی شناخت "مجموعه عوامل فرهنگی متعلق به جامعه" برمی‌آید تا بداند که: "آخر شخصیت من ایرانی [او] به چه چیز است"^۲ و هم در تلاشی غمبار می‌کوشد ادا و مظلوم‌نمایی را بگذارد کنار و مشکل حضور یک مرد شرقی سنتی را در درون خودش بفهمد و صدای آدم دیگری را که از درونش فریاد دیگری می‌کشد و مدام با او جرومنجر می‌کند بشنود و به گوش دیگران هم برساند.^۳ سیمین دانشور به پیوند میان درون آشفته و بیرون برآشفته آل احمد در "شوهر من جلال" چنین اشاره می‌کند: "گر جلال در نوشته‌هایش میان سیاست و ادب، کفر و ایمان، اعتقاد مطلق و بی‌اعتقادی در جدال است، در زندگی روزمره هم همین‌طور است. مشکل جلال که خودش مشکل بسیاری از بندگان خدا را مطرح کرده در دوگانگی شدید میان زندگی روحی و جسمی اوست."^۴

گذشته از آثار داستانی آل احمد - مثل مدیر مدرسه و نفرین زمین - که همه آمیزه‌ای هستند از زندگی‌نامه و داستان، و تک‌نگاری‌ها و سفرنامه‌هایش - مثل *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* و *خسی در میقات* - که در همه آن‌ها آل احمد پنجره‌هایی، چه بسا به وسعت همه زندگیش، به دنیای درونش می‌گشاید، می‌توان به نوشته‌هایی چون *یک چاه و دو چاله* و *مثلاً شرح احوالات*، و از همه مهم‌تر *سنگی بر گوری* اشاره کرد که در آن‌ها آل احمد با صراحت و قاطعیتی که خاص خود اوست از خودش و جرومنجرهای درونی‌اش می‌نویسد و واقعیت‌هایی را که گه‌گاه خودش هم تاب نمی‌آورد، آشکار و بدون پرده، صاف و پوست‌کنده، آن‌چنان که پیش از او کمتر کسی پروای نوشتن آن را کرده است، به روی کاغذ می‌آورد و در برابر چشم دیگران می‌گذارد.^۵

نوشته زیر تأملی است در آسیب‌شناسی نقدهای فرهنگی از راه تحلیل ساختاری این دو نوشته آل احمد درباره خودش - *یک چاه و دو چاله* و *مثلاً شرح احوالات*، و *سنگی بر گوری* - و پیوند ساختارهای روایی این دو متن با گسستگی‌های ساختاری روزگار و زمانه آل احمد، و استوار بر این

فرض است که نوشته‌های آل احمد دربارهٔ خودش نه تنها در سنت جاففادهٔ روایت رویدادهای زندگی در ایران - وقایع‌نگاری سیاسی، حدیث نفس، خاطره‌نگاری، و حتی اعترافات سیاسی به گونه‌ای که در دهه‌های اخیر می‌بینیم - نمی‌گنجد، بلکه از نخستین نمونه‌های اتوبیوگرافی، به عنوان یک زائر مدرن غربی، در ایران است. به سخن دیگر، آل احمد که تارویود اندیشه‌هایش در هراس از مدرنیته و غرب به هم بافته می‌شود، با رویکردش به دنیای درون خودش، با فاصله گرفتن از خودش، با این گونه نوشتن از خودش و با نور تندى که به تاریخ‌ترین گوشه‌های جهان درونش می‌تاباند، از الگوهای سنتی "انسان" و "خود" در فرهنگ ما جدا می‌شود و بی آن که بداند به فرایند "مدرن" شدن تن می‌سپارد. پرسیدن‌های بی‌امان آل احمد از زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کند، و تاب خوردن‌های سرگیجه‌آورش میان پرسش‌هایی که همه از درون مدرنیته سر برمی‌کشند، با گذر او از صافی این دگرگونی‌های عمیق، درونی همزمان است و آل احمد با درگیری‌اش در این نبرد دوسویه، هم به این نیاز ذهنیت مدرن یعنی نیاز آگاهی از خود و "فرد شدن" پاسخ می‌دهد و هم قصه از درون برآشفتن فرهنگ سنتی استوار بر انکار فردیت و ناآگاهی از خود ما را در رویارویی با مدرنیته و همزاد مسلم آن خودآگاهی روایت می‌کند.

رواج گفتگو بر سر پیشینهٔ تاریخی، دوره‌بندی و تعریف اتوبیوگرافی در دهه‌های اخیر، و همچنین وجوه همسانی و ناهمسانی آن با انواع دیگر خاطره‌نویسی هنوز به پیدایی گونه‌ای هم‌رأیی در



میان صاحب‌نظران نینجامیده است، هنوز مرز میان وقایع‌نگاری^۱ یادداشت‌های روزانه^۲ خاطرات^۳ و اعترافات^۴ نه با یکدیگر و نه با اتوبیوگرافی، آن‌چنان که باید روشن نیست، و هنوز بحث و گفتگو درگیر است که آیا نخستین اتوبیوگرافی را اگوستین قدیس در قرن‌های چهارم و پنجم میلادی نوشته یا فیلسوف فرانسوی، ژان‌ژاک روسو اگر چه هر دو نوشته‌های‌شان را اعترافات نسامیده‌اند- یا نویسنده فرانسوی، میشل دومونتنی در نیمه دوم قرن شانزدهم اگر چه نوشته‌های خود را مقاله خوانده- و یا به طور نمونه دلیوی، اسکارگیل که برای نخستین بار در قرن نوزدهم واژه اتوبیوگرافی را در عنوان کتاب خود به کار گرفته است.^۵ اما بسیاری از پژوهش‌گرانی که از اهمیت این روایت‌های شخصی و خصوصی در بازشناسی فضاها و شبکه‌های معنایی فرهنگی و اجتماعی و تاریخی آگاهند، میان اتوبیوگرافی و انواع دیگر این روایت‌ها خط می‌کشند و اتوبیوگرافی را بر خلاف وقایع‌نگاری و خاطره‌نگاری و اعترافات- که نمونه‌های کم و بیش همسان آن در همه فرهنگ‌ها دیده می‌شود- نه یک پدیده عمومی بلکه یک پدیده غربی می‌دانند. اتوبیوگرافی از چشم‌انداز این پژوهندگان در پیوند با دو مفهوم فردیت و تاریخت، محور اصلی مدرنیته و خرمن درو شده فرهنگ‌هایی است که از سلسله به‌هم‌پیوسته‌ای از تحولات فرهنگی، مذهبی، اقتصادی و سیاسی، که بر پایه خودشناسی و فردمداری استوار بوده، عبور کرده‌اند. به سخن دیگر، پیش از آن که بادبان کشتی دریانوردان و جهانگیران اروپایی برای شناختن دنیای بیرون و سرزمین‌های ناشناخته برافراشته شود، مدرنیته با رویکرد انسان اروپایی به دنیای درون و نگرستن به این جهان درونی به عنوان سرآغاز فرایند پرسندگی آغاز شده و نسیم تازه‌ای در فضای ذهن انسان اروپایی وزیدن گرفته است. بزرگ‌ترین دستاورد این ذهنیت تازه بر خودنگری، اندیشیدن به خود چون چیزی که باید شناخته و اندیشیده شود، و در پی آن بالیدن و شکفتن مفهوم فردیت به معنای آزاد بودن هر فرد در اندیشه و گفتار و کردار، دستیابی این فرد آزاد به یک خرد خوداستوار و آگاهی او از زندگی به عنوان یک رویداد یگانه غیرقابل تکرار است. به دنبال گذر از صافی این دگرگونی‌های ژرف و چندسویه است که پرسشی چون "من که هستم"، "در کجای جهان ایستاده‌ام" و یا "من چرا و چگونه من شده‌ام" بر فضای ذهن انسان اروپایی می‌گذرد، نخستین خودزندگی‌نامه‌ها، به معنای امروزین آن، نوشته می‌شود و واژه یونانی تبار اتوبیوگرافی، یا خود-زندگی-نگاری به زبان و فرهنگ‌های اروپایی راه پیدا می‌کند و رفته‌رفته جا می‌افتد. جرج گوسدوف، جیمز اولنی و کارل وینتراب که بررسی‌های تاریخی و تحلیلی

1-chronicle

2-diary

3-memoir

4-confession

گسترده‌ای دربارهٔ نخستین نمونه‌های اتوبیوگرافی انجام داده‌اند، در شمار این پژوهندگان، گوسدورف پیدایش و گسترش اتوبیوگرافی را با گلم نهادن انسان به تاریخ در سپیده‌دم انقلاب کپرنیکی، بریده شدنش از نیروهای کیهانی، و آشنا شدنش با زمان خطی به جای زمان ادواری هم‌هنگام می‌داند و برای نشان دادن پیوند میان پای گذاشتن انسان به دوران خودآگاهی و پیدایش خودزندگی‌نامه از دو استعاره، یعنی رواج آئینه‌های ونیزی - که نگریستن بر خود را باب روز کردند - و عزلت گزیدن موتنی برای این که خودش را بشناسد، مدد می‌گیرد.^۷

منطق خودزندگی‌نامه، از نظر این پژوهندگان، بازنگری تمام یا بخشی از زندگی به پایان رسیده نویسنده است به عنوان یک کل به‌هم‌پیوسته و جستجوی انگاره‌ای فردی و یگانه برای این زندگی و این، با منطق زیستن در انگاره‌های جاافتاده و تکرارشوندهٔ "خود" و "انسان" در جامعه‌های سنتی سازگار نیست. جامعهٔ سنتی، که در آن زندگی معنایی جز دوباره زیستن زندگی زیستهٔ پدران و نیاکان ندارد، به جای آن که فضای رشد گوناگونی‌های فردی باشد زیستگاه اجزای همگونه است.^۸ کارل وینتراب ساختار اسطوره‌ای جامعه‌های کهن را مانعی بزرگ بر سر راه بروز گوناگونی‌های فردی می‌داند و به یونان باستان به عنوان نمونهٔ شناخته‌شده‌ای از این جوامع اشاره می‌کند که در آن شبکهٔ نفوذناپذیر پیوندهای خونی، سرشت همگانی و همسان‌کنندهٔ زندگی در دولت‌شهرها و چون و چراناپذیری الگوها و انگاره‌های جاافتادهٔ "خود" و "انسان" فضا را بر رشد وحدت و یگانگی تنگ می‌کرده است.^۹ وینتراب با توجه به دو مفهوم فردیت و تاریخت، به این نکته اشاره می‌کند که انسان مدرن، گذشته از آگاهی از جهان و گذشته از آگاهی از خودش به عنوان کنشگری در جهان، از این که چیزی در درونش می‌گذرد که چون نخی از درون کنش‌های او در جهان گذر می‌کند نیز آگاه است. وینتراب، بر دهه‌های پایانی قرن هجدهم به عنوان یک نقطهٔ عطف در تحول و تکامل مفهوم "خود" تکیه می‌کند، و این با آن چه، از جمله، در اپیستمولوژی میشل فوکو قرن نوزدهم را به دلیل جا افتادن مفهوم فرد و فردیت از دو قرن هفدهم و هجدهم متمایز می‌کند سازگار است.

گنورگ میش که شاید پژوهش دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی، جایگاه و ارزش وقایع‌نگاری‌ها و خاطره‌نویسی‌ها با نام او و کتاب پرآوازه‌اش *تاریخ اتوبیوگرافی* آغاز می‌شود، مصر باستان را خاستگاه نخستین اتوبیوگرافی‌ها می‌داند و معتقد است که سنت روایت رویدادهای زندگی از مصر به کلسده و آشور می‌رسد و در ایران هخامنشی با سخن گفتن شاهی چون داریوش از خودش به ضمیر اول شخص مفرد، با توجه به تعریف امروزی اتوبیوگرافی، بعد تازه‌ای پیدا می‌کند. در کتیبهٔ بیستون، هم سخن از تبار داریوش و جنگاوری‌ها و دلاوری‌های اوست، و هم، جایی باز می‌شود برای آن که شاه از خودش، از چیرگی‌اش بر خشم و نفسانیات دیگرش و از توانایی‌هایش کنه اهورامزدا به او ارزانی

داشته، به ضمیر من سخن بگوید.^{۱۱} آرنالدو مومیکلیانو نیز به دنبال بررسی‌های گسترده در مورد سرگذشت و سیر تاریخی اتوبیوگرافی در جهان به وجود نمونه‌هایی از اتوبیوگرافی در ایران هخامنشی و تأثیر ایرانیان بر آشنایی یونانیان و یهودیان با رویدادهای زندگی اشاره می‌کند و معتقد است که به احتمال فراوان انگاره اتوبیوگرافی‌های به‌جامانده از یونانیان و یهودیان، برگرفته از ایران و دیگر تمدن‌های آسیایی است. به نظر مومیکلیانو در کتیبه‌های هخامنشی تبار و پیوندهای خونی بر دلبستگی‌های مذهبی می‌چربد و هدف پادشاهی چون داریوش بیشتر از هر چیز دیگر ستودن خویش است با اندک‌ترین واژه‌ها. "در مورد کتیبه بیستون با مشکل دیگری هم رو به رو هستیم؛ هنوز نمی‌دانیم داریوش این کتیبه را برای خواندن خدایان نوشته است یا آدمیان. داریوش با برکشیدن کتیبه بیستون به اوج یک صخره عظیم سی‌صد پایی و با بستن راه آن به روی مردمان، تنها خدایان و کوه‌نوردان را به خواندن سخنان خود بار داده است."^{۱۲} احمد اشرف با اشاره به نظریات گتورگ میس و جایگاه کتیبه‌های هخامنشی در سیر تحولی خاطره‌نگاری، به ویژه خاطره‌نگاری سیاسی در جهان، و ادامه و گسترش آن در دوره ساسانی (با "من" کم‌رنگ‌تر و پوشیده‌تر)، دامنه بررسی را به ایران اسلامی گسترش می‌دهد و اشاره می‌کند که "حتی نوع خاطره‌نگاری شاهان هخامنشی و ساسانی نیز، که در سنگ‌نوشته‌ها محفوظ مانده و با واژه "من" آغاز می‌شود، در دوران اسلامی متروک مانده و جای خود را به وقایع‌نگاری درباری داده است که در آن معمولاً وقایع‌نگار خود را در پس پشت حوادث و وقایع پنهان می‌کند و سوم شخص مفرد را برای روایت مشاهدات خود به کار می‌برد."^{۱۳} احمد اشرف، بدایع‌الوقایع اثر زین‌العابدین محمود واصفی و تذکره احوال شیخ‌حزین را از زندگی‌نامه‌های دیگری که در این دوران به‌جا مانده است جدا می‌کند؛ بدایع‌الوقایع را به خاطر ترسیم زندگی ادبی و سیاسی هرات در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، و تذکره حزین را به این خاطر که در آن، حزین، گذشته از شرح سفرهایش به عراق و حجاز و هند و دیدارهایش با علما و ادبای این سرزمین‌ها، از خودش، از علاقه‌اش به شعر و شاعری و راه‌هایی که برای آشنایی با دانش‌های زمانه پشت سر گذاشته است نیز سخن می‌گوید. اما آن‌چه تذکره حزین را به گفته احمد اشرف از دیگر خاطره‌نگاری‌ها ممتاز می‌کند "ساحه عشق و عاشقی و شنیدنی او به زیباصنمی شورانگیز" است و اشاره‌های پرسوز و گدازش به این که "در آن ایام از حوادث و واردات غریبه جذبه حسنی و شیوه زیباشمیلی بود که دل را شیفته ساخت [و] زاویه‌نشینان کاخ دماغ را طرفه شوری درافتاد."^{۱۴}

بی‌گمان، بازنگری انواع حدیث‌نفس‌ها و اعترافات به‌جا مانده از این دوران، و سنجش همسانی‌ها و ناهمسانی آن‌ها با اعترافات و پوزش‌نامه‌های پیش از دوران مدرن در غرب، به روشن شدن سیمای تاریخی "من" ایرانی و انگاره‌های جاافتاده و تکرارشونده "خود" و "انسان" در دوره‌های

گونگونی تاریخ و فرهنگ ما کمک خواهد کرد. اما باید گفت که تذکرهٔ حزین هم، مثل نمونه‌های پراکندهٔ دیگر، از آن جمله تاریخ بیهقی، که در آن "من" نویسنده که گاه از میان خیل شخصیت‌های تاریخی خودی نشان می‌دهد، در میان انبوه نوشته‌هایی که در آن هیچ نشانه‌ای از روایت زندگی یگانه و جدا از دیگران زیستهٔ نویسنده نمی‌بینیم گم می‌شود. به سخن دیگر، نه پدیداری "من" سربلند به نژاد و تبار در کتیبه‌های هخامنشی، به انسان آزاد و مستقل و خودبنیاد - که خودزندگی‌نامه بر آن استوار است - اشاره می‌کند و نه فضای حدیث نفس سالکان و عارفان ایرانی - که روایت فنای نفس انسانی در حقیقتی ازلی و الهی است - به پا گرفتن و سربرکشیدن چنین "ما"یی راه می‌گشاید. اشرف که با پژوهندگانی چون گوسدروف و اولنی در این باره که اتوبیوگرافی، به تعریف دقیق امروزی آن پدیدهٔ غربی است، که در دو سه قرن اخیر در فرهنگ غرب بالیده و شکوفا شده، همداستان است، با طرح این پرسش که باید دید "حدیث کدام نفس در فرهنگ ایرانی و اسلامی سابقه دارد" به پاره‌ای از این ناهمسانی‌ها اشاره می‌کند. "اگر در فرهنگ غربی حدیث نفس لوازمه و اماره، یعنی اعتراف به گناهای که صاحب خاطره در سیطرهٔ قوای سبعی (یا غضبی) و بهیمی (یا شهوی) در دورهٔ جوانی مرتکب شده اساس و مایهٔ خاطره‌نویسی گردیده، در فرهنگ ایرانی و اسلامی حدیث نفس ملکوتی و یا سیر و سلوک عرفانی و یا گذار از شریعت به طریقت و حقیقت مبنای حدیث نفس قرار گرفته است."^{۱۲}

اما چنین به نظر می‌رسد که این حدیث‌نفس‌های ایرانی یا روایت سیر و سلوک نفس‌های



مطمئن و ملکوتی را - گذشته از غیاب "من" - تفاوت بنیانی دیگری نیز از اعترافات سالکی چون اگوستین قدیس، که بیشتر بررسی‌های مربوط به سیر تاریخی و تحول خودزندگی‌نامه در غرب با نام او و اعترافات پراوازش آغاز می‌شود، جدا می‌کند. در بیشتر حدیث‌نفس‌های ایرانی - اگر چه افق هستی سالک راه هم‌چنان که در مورد اعترافات اروپایی، حضور خدای آفریننده متعین می‌کند و پایان راه از همان آغاز به نور چراغی که آفریدگار فراراه سالک برافروخته روشن است - اما میان آن چه در جهان بیرون می‌گذرد و آن تجربه کم و بیش روحانی که در آوردگاه درون جریان دارد پیوندی سربسر نمی‌بینیم و جهان بیرون، به عنوان یک مجموعه معنا دار معنا دهنده، اگر چه تجلی‌گاه این تجربه است در چگونگی آن نقشی ندارد. به سخن دیگر در مفهومی که این حدیث‌نفس‌گویان از زندگی‌شان مراد می‌کنند و در سامانی که برای آن می‌جویند تقویم و تاریخ و توالی رویدادهای سیاسی و اجتماعی جای آشکاری ندارد و پای گذاشتن آن‌ها به جهان - یک یا دو دهه پیش یا پس از تولد واقعی‌شان نه در کشمکش‌های درونی‌شان اثر می‌گذارد نه در سیر و سلوک‌های دینی و عارفانه‌شان. اما اعترافات اگوستین - که استوار است بر کم‌گشتگی‌های دیروز و رهیافتگی‌های امروز، پرده‌پوشی‌های دیروز و پرده‌برگیری‌های امروز، و سرانجام بی‌ایمانی دیروز و ایمان باز یافته امروز -^{۱۵} در سال‌های جان‌سپاری جهان باستان و جانشینی آن با جهان استوار بر ایمان مسیحی نوشته می‌شود، و اگر چه و ناگزیر نمی‌تواند فضایی برای پاگیری و رشد "من" به مفهوم مدرن آن بیافریند، اما میان پرسش‌های سربرکشیده از تلاقی و برخورد این دو جهان پلی می‌زند. پلی که در قرون دیرپایندة وسطی کسی از آن نمی‌گذرد. اگوستین قدیس در این قرن‌های دراز، چون استادی بدون شاگرد و مرادی بدون پیرو، تنها می‌ماند، تا انسان دیگری که جان‌سپاری جهان استوار بر ایمان مسیحی و جان‌سپاری آن را به جهان مدرن نظاره می‌کند، اعترافات دیگری بنویسد و به پرسش‌هایی که در پیش رو دارد، و از پایه و بنیان با پرسش‌هایی که اگوستین با آن‌ها دست و پنجه نرم می‌کرده متفاوت است، با همان جویندگی بنیادیاب پاسخ بدهد. اعترافات اگوستین نمازی است که با خلوص قلب و با صدایی که از اعماق روحش برمی‌خیزد می‌خواند و بنیان آن بر یگانگی اندیشه و بیان استوار است. اگوستین اگر چه روی سخنش با برادران دینی است، اما روی دل در برابر سروردگار دارد و به سوی اوست که دستی در طلب آمرزش دراز می‌کند. اما در اعترافات ژان‌ژاک روسو با زمینی شدن داور آسمانی همه چیز، و از آن جمله معنای حقیقت دگرگون می‌شود. حقیقت روسو که "فردیت" را نخستین سنگ بنای اتوبیوگرافی می‌داند حقیقتی "شخصی" و نه "مسیحی" و نه "جمعی" است. حقیقت اتوبیوگرافیک روسو یافتن پاسخ‌هایی است که تنها ملاک درستی و نادرستی آن‌ها، خرد خودبنیاد اوست. با روسو چیز تازه‌ای وارد میدان می‌شود، پرسشی درباره "خود" و پاسخی به

"خود". پرسشی درباره آن‌چه در ژرفنای پوشیده درون می‌گذرد، و جستجوی پاسخ از دهان کسی که می‌خواهد برده‌های فروافتاده بر این تاریکی‌ها را کنار بزند و زیر و بم این ژرفناها را بشناسد.

اما در ایران، نه تنها در حدیث‌نفس‌ها و خاطره‌نگاری‌های به‌جا مانده از دوران اسلامی و وقایع‌نگاری‌های درباری و سفرنامه‌ها، نشانی از این خود به فردیت رسیده نمی‌بینیم، بلکه آشنایی ما با غرب در دوران قاجار نیز فضای چندانی برای پا گرفتن و رشد خودزندگی‌نامه، که در غرب همزاد مدرنیته است، باز نمی‌کند. دوران قاجار، روزگار رونق خاطره‌نویسی و سفرنامه‌نویسی است. ناصرالدین‌شاه مشاهدات سه سفر "فرخنده اثر" خود را در سه سفرنامه به یادگار گذاشته است. اگرچه "گرایش ناصرالدین‌شاه به درج و حفظ خاطرات و سفرنامه از جنس گام‌های ملازم تجدد است"، اما، "ناصرالدین‌شاه از سویی دیگر، سخت در بند احکام سعد و نحس آسمانی است ... [با] یکی دیگر از اسباب تجدد، [یعنی] گذار از نظم مذهبی زندگی به نوعی انتظام سیاسی-قانونی و عقلانی [کاری ندارد] و به ندرت از بده‌بستان‌های سیاسی این سه سفر یاد می‌کند."^{۱۲۸} گذشته از این‌ها، ناصرالدین‌شاه را با خلوت‌گزینی که ملازم اندیشیدن و خودشناسی است اللتی نیست، "کار نگارش ناصرالدین‌شاه بیشتر به صحنه نمایش مانند است تا خلوت یک راوی. سبکی به نسبت نو و فردگرایانه را به شیوه‌ای سخت سنتی و جمعی شکل می‌بخشد و کار نگارشش مناسبی مفصل دارد: "باشی قلمدان نگاه داشته، اکبری لاله، امین خلوت کتابچه روزنامه کهن در دست منتظر خواندن و مستعد نوشتن این کتابچه، اعتمادالسلطنه روزنامه فرنگی در دست منتظر خواندن و میرزامحمدخان برای او لاله نگاه داشته مجدالدوله، ابوالحسن خان، مردک، محمدعلی خان، محمد حسن میرزا، ادیب جوچه، کریم خان، آقادی، تقی خان آب در دست ایستاده ..."^{۱۲۹}

سفرنامه‌ها و خاطرات به‌جا مانده از دوران قاجار اگرچه "خواننده را به درک خلیقات و روحیات رجال دوران قاجار یاری می‌دهند"، اما ارزش آن‌ها بیشتر "در این است که از یک سو زیربنای روابط اجتماعی-سیاسی آن دوران را روشن می‌کنند ... و از سویی دیگر به تشریح شبکه‌های قدرتی می‌پردازند که در اطراف شاه و شاهزادگان و رجال و درباریانی مانند امین‌السلطان، کامران میرزا و ظل‌السلطان، به گونه‌ای سیال و متغیر ایجاد می‌شدند و منشأ رویدادهای مختلف بودند."^{۱۳۰} از شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های این خاطره‌نویسی می‌توان به خاطرات محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، میرزا علی‌خان امین‌الدوله و حسین‌قلی‌خان نظام‌السلطنه اشاره کرد که "همگی از مستخدمان دولت بودند و در نتیجه برای حفظ مقام خود، هم نسبت به زد و بندهای رجال و زیر و بم‌های امور آگاهی می‌یافتند، و هم به نوبه خود در چنین زد و بندها و داد و ستدهایی شرکت می‌کردند."^{۱۳۱} خاطرات تاج‌السلطنه، دختر ناصرالدین‌شاه، گذشته از زن بودن نویسنده آن، به دو دلیل

دیگر نیز استثنایی بر این روال کلی است. نخست به سبب اشاره‌های روشن‌ترش به این که انسان که خلق شده برای آزادی و زندگی، چرا باید اسیر و به میل دیگران زندگی نموده، محکوم به حکم دیگری باشد؟^{۲۰} و دیگر این که تاج‌السلطنه در آن از زیبایی‌اش می‌گوید و از فرهیختگی‌اش، از خودکامگی‌اش، از احساس گناهش، از فردگرایی‌اش. از فقدان روح مادرانه‌اش، از اندوه و تنهایی‌اش.^{۲۱} "دختر پادشاه را، در حالی که نه می‌داند و نه می‌شناسد و نه می‌خواهد، به شوهر می‌دهند و او را "زنده مدفون" در نجمی مسکین، وحشی و پرملال، میان درباریانی جاهل، حقیر، و نفرت‌انگیز به حال خود رها می‌کنند، تا "یک عمر غمناکی را شروع کرده و همین‌طور غمگین به آخر" برساند و در گذرانی "مرکب از دل‌تنگی، گریه و کتک‌کاری ... لبریز از نفرت و تشنه تلافی. ترک نام ننگ گوید، دستی از آستین به در آرد و در عیش و کامرانی داد دل از این و آن بستاند."^{۲۲} اما، خاطرات تاج‌السلطنه ده‌ها سال پس از مرگش، یعنی در سال هزار و سیصد و هفتاد و یک شمسی منتشر می‌شود و صدای او که فریاد می‌زند "آه ای معلم و پسر عمه عزیز من، در حالی که زمان گذشته من و زمان حال من یک تاریخ حیرت‌انگیز ملال‌خیزی است، شما تصور می‌کنید من به تاریخ دیگران مشغول بشوم؟ آیا مرور به تاریخ شخصی بهترین اشتغال‌ها در عالم نیست؟"^{۲۳} به گوش روزگار خودش نمی‌رسد، و در دهه‌های بعد نیز در میان انبوه صداهای زنانه‌ای که در زندگی‌نامه‌هایشان "خودکاوی و خودآفرینی ... نقش محوری ندارد، حتی وقتی راوی به عرصه روایت گام می‌گذارد بیشتر به عنوان ناظر است تا منظور. شاهد است تا مشهود ... نگاهش بر بیرون متمرکز است نه درون"^{۲۴}، بی‌پرواک می‌ماند. ویژگی مشترک بیشتر زندگی‌نامه‌هایی که زنان در دهه‌های اخیر می‌نویسند "نگی بر وظیفه است نه خودنمایی. انقلابیون و اصلاح‌گرایان، سلطنت‌طلب‌ها و کمونیست‌ها، دست راستی‌ها و دست چپی‌ها، زنانی که منادی و مدافع عرفی شدن جامعه هستند و آنانی که تنها راه رستگاری و نجات زن را در استقرار ارزش‌های اسلامی و جهان‌بینی مکتبی سراغ می‌کنند، جملگی یادآوری می‌کنند که تلاش آن‌ها نه برای جلب توجه دیگران به خود، بلکه برای روشنگری بوده است. اغلب و به عناوین مختلف، چه در مقدمه و چه در متن نوشته، بر این نکته تأکید می‌شود که نیت نویسندگان زندگی‌نامه‌نویسی نیست، هدف امر خطیر و والای دیگری است.^{۲۵}

از نمونه‌های نادر خودزندگی‌نامه در سال‌های پایانی حکومت قاجاریه و دوران مشروطیت باید به تاریخ حیات عارف اشاره کرد، عارف قزوینی شرح "زندگی ننگین" خودش را که هرنانیسه آن مرگ مجسمی است ... [و] با یکی از ننگین‌کننده‌ترین دوره‌های زندگانی بشر "همزمان است، با "معذرت از آن چیزی که معذرت‌خواستنی نیست"، یعنی ناتوانیش از "تعیین روز و شب و یا ساعت و یا دقیقه‌ای که از کتم عدم قدم به عرصه وجود گذاشته" آغاز می‌کند و با برقراری پیوند میان این

بی‌خبری و بی‌خبری همه ایرانیان از تاریخ ملی و قومی خودشان به نقش و معنای تقویم و تاریخ و رویدادهای اجتماعی و سیاسی در سیر زندگی فرد اشاره‌ای دارد: "غلب مردم این مملکت از تاریخ تولد خود بی‌خبرند. بدبختانه یک ملتی که از تاریخ ملیت و قومیت خود بی‌اطلاع باشد چه اهمیتی خواهد داشت اگر تاریخ تولد خود را نداند."^{۲۴}

عارف شرح این زندگی ننگین را به خواهنش و بافشاری رضازاده شفق می‌نویسد، و در آن از کودکی که در میان بگومگوهای "دو بسیر خشمگین" گذشته، از نامهربانی‌ها و دوز و کلک‌های پدرش، که نماینده دوره چهارم مجلس بود، از این که حتی مرده پدرش را هم نخواهد بخشید، چرا که "مرده وکیل خائن به وطن را بولو این که پدر انسان هم باشد باید با همان نفت شمال که در باب آن دارند هزار قسم خیانت به ایران می‌کنند آتش زد."^{۲۵} از عمامه‌ای که به زور پدر بر سر می‌گذارد، از وادار شدنش به شغل روضه‌خوانی که به نظر او "هزار بار بدتر از شغل وکالت" است، از پای نهادنش به صحن مسجد شاه قزوین، در روز بیست و یکم ماه رمضان، با عبا و عمامه و "موی سر و پوتین برقی، با لباسی که تا آن روز چنین هیکلی را هیچ‌کس ندیده بود"، از آمدنش به تهران که "ای کاش هیچ‌وقت آن را نمی‌دید"، از باز شدن پایش به محافل شاهزادگان و بزرگان، از پیوستنش به خیل "سفره‌نشینان و مفت‌خواران" و از روی سرگرداندن و گریختنش از برخی از صاحبان سفره‌ها، از سرودها و تصنیف‌ها و غزل‌هایی که نه برای معشوق بلکه برای مام وطن می‌سراید، از عاشقی‌ها و شیدایی‌هایش، از رنج‌هایی که به جان می‌برد، از خون‌هایی که به دل می‌خورد و به دیده می‌پالاید، از ناچوانمردی‌هایی که بر همسری وازگون بخت و معشوقی جوانمردگ روا می‌دارد، از آلوده بودن دستش در سبزه‌روکاری، یکی و کشته شدن دیگری، از گریزش از همه خلق جهان در سال‌های پایانی عمر و پناه بردنش به مهر و دوستی حیوانات، با بی‌بروایی و به زبانی ساده و زنگار گرفته از اندوه سخن می‌گوید. شرح حال عارف از نخستین نمونه‌های خودزندگی‌نامه در ایران است که در آن "سرنوشت به سرگذشت بدل می‌شود... انسان راز بخت را به آسمان وامی‌گذرد و درمان درد بی‌درمان زیستن را در زمین و در اجتماع می‌جوید."^{۲۶}

اما زندگی‌نامه عارف که از نخستین نمونه‌هایی است که در آن سرنوشت فرد به جای آسمان و تقدیر الهی به سامان‌های اجتماعی و ساختارهای سیاسی پیوند می‌خورد بیشتر از آن که روایت دگرگونی‌ها و آزمون‌های نفسانی او و یافتن پاسخی برای کشمکش‌های درونی و نفسانی باشد، به قصد نشان دادن فساد استبداد و بی‌سامانی و پریشانی همان سامان‌ها و ساختارها نوشته می‌شود. تاریخ حیات عارف، بر خلاف خاطرات تاج‌السلطنه نه برای "مرور در تاریخ شخصی"، بلکه بیشتر برای نشان دادن بلایی که فساد و استبداد و بی‌قانونی بر سر این تاریخ‌های شخصی می‌آورد به روی

کاغذ می‌آید و میان آن چه عارف در دنیای بیرون می‌جوید و آن چه در دنیای درونش می‌گذرد پیوندی سر به سر نمی‌بینیم. عارف برخلاف آل احمد، که همزمان با دو مشکل و دو معضل، یکی درونی و یکی بیرونی، دست و پنجه نرم می‌کند، بیشتر با دنیای بیرون گلاویز است و کشمکش‌های درونیش در برابر درگیری‌های بیرونی رنگ می‌بازد.

بازار نوشتن خاطرات و سفرنامه‌های سیاسی، که در دهه‌های پس از انقلاب مشروطیت گرم‌تر و گرم‌تر می‌شود، در دوران انقلاب اسلامی به اوج می‌رسد. اما، در نوشته‌های بسیاری از این مبارزان سیاسی که اگر چه خدایی نمی‌شناسند نام اعترافات را برای نوشته‌هایشان برمی‌گزینند "حقیقت" هم‌چنان "جمعی" و "فرد" هم‌چنان "نامفرد" به جای می‌ماند. شاه‌رخ مسکوب به "غیاب آن هستی یگانه‌ای که در دوران جدید به سبب آگاهی از تمامیت وجودی و حقوقیش، با همه و در برابر همه است." در خاطراتی که مبارزان حزب توده از خود به یادگار گذاشته‌اند، چنین اشاره می‌کند: "هیچ یک از این نویسندگان در طول سرگذشت خود اشاره‌ای به کشاکش‌های نفسانی و آزمون‌های درونیشان نمی‌کنند. هیچ سخنی از عواطف شخصی، از عشق و عشق ورزیدن، زیر و بم رابطه با نزدیکان، ترس و تردیدهای پنهان، دودلی و نومیدی یا پشیمانی از مبارزه گفته نمی‌شود. نمی‌گویند آن چه را که در میان سیاست روی داده در خلوت دل خود چگونه زیسته‌اند ... در این خاطرات بیشتر با "من جمعی" سر و کار داریم، با "یکی" توأم با "همه" ... هنوز از فردیت، از آن هستی یگانه‌ای که در دوران جدید به سبب آگاهی به تمامیت وجودی و حقوقیش ... با همه و در برابر همه است و می‌کوشد تا خود را به منزله چیزی از چیزها از بیرون بنگرد و با میزان و ملاک عقل سنجشگر ارزیابی کند، از چنین فردی نشانی نمی‌بینیم."^{۱۱}

اما نوشته‌های آل احمد دربارهٔ خودش، نه تنها آوردگاه کشاکش‌های نفسانی و آزمون‌های درونی اوست، بلکه، صحنهٔ سر برکشیدن و قد برافراشتن انگارهٔ یگانه و از پیش‌نزیسته‌ای از "خود" و "انسان" در فرهنگ ماست. بارزترین ویژگی این انگارهٔ انسانی - هم‌چنان که در تحلیل ساختاری یک چاه و دوجاله و مثلا شرح احوالات، و سنگی بر گوری خواهیم دید، دوبارگی درونشی آن است، که چون آینه‌ای زمانه و روزگار آل احمد را بازمی‌تاباند. آل احمد اگرچه نمی‌تواند توجیهی از "نظر اقتصاد یا سیاست یا جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی" برای زیر و رو شدن جهانش به دست بدهد اما "با شامه‌ای نیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغی هرزه‌گرد"^{۱۲} وقوع زلزله‌ای فرارسنده را حس می‌کند و فضای ذهنش خاستگاه سربرکشیدن پرسش‌هایی است که همه در پیوند با زمانه و دورانی که روزگار او و خاستگاه تضادها و سردرگمی‌های اوست به معنا می‌رسد و این نظریه را که نوشتن خودزندگی‌نامه یک کنش فرهنگی و مقید به زمان و مکان است تأیید می‌کند. نوشته‌های آل

احمد درباره خودش روایت دگرگونی اوست از یک "جوانک مذهبی از خانواده گریخته" به فرزند بلاکشی که ایمان پدر را از دست داده و بی‌ایمانی را هم تاب نمی‌آورد، و استحاله او از انسان رضا به سرنوشت و بی‌سرگذشت سنتی به انسانی که سرگذشتی دارد که سرگذشت تنها خود اوست و نیازی تاب‌نیاوردن او را به روایت این سرگذشت ناگزیر می‌کند. آل احمد از جهان آشنا و بر جای خود، اما تنگ و کم‌هوای سنت همزمان با روی‌گرداندنش از خانه پدری برای همیشه رانده می‌شود و به جهانی پا می‌گذارد که هیچ چیز آن به خانه‌آشنای پدری نمی‌ماند. گام‌های کورمال‌کورمال آل احمد در این جهان و راهی که "آن جوانک مذهبی از خانواده گریخته" برای شناختن کوچه پس‌کوچه‌های آن پشت سر می‌گذارد، در مثلاً شرح‌احوالات روایت شده است.

مثلاً شرح‌احوالات روساخت زندگی آل احمد است و در آن از "نزول اجلالش به باغ وحش این عالم" در خانواده‌ای روحانی، از کار کردنش در بازار بعد از سال‌های دبستان و از اسم‌نویسی‌اش در کلاس‌های شبانه دارالفنون - دور از چشم پدر - روایتی، به معنای دقیق کلمه، تاریخی به دست می‌دهد. پای گذاشتن آل احمد از یک محیط مذهبی "با انگشتی عقیق و سرتراشیده ... به بلبشوی زمان جنگ دوم بین‌الملل"، آشنا شدنش با حرف و سخن‌های کسروی، عضویت چند ساله‌اش در حزب توده، رسیدنش به عضویت کمیته حزبی تهران، نمایندگی‌اش در کنگره حزب، روی برگرداندنش از حزب توده و روی آوردنش به جامعه سوسیالیست‌ها، ناگزیر شدنش به یک سکوت



چندساله، همکاریش با جامعه سوسیالیست‌ها، روی برگرداندن دوباره‌اش از سیاست و پیش آمدن دوره دیگری از سکوت اجباری "که فرصتی بود برای به جد در خویش نگرستن و به جستجوی علت آن شکست‌ها در پیرامون خویش دقیق شدن"^{۲۱۴} همه در پیوند با رویدادهای سیاسی - که تنها در همان برش خاص تاریخی روی می‌دهند - به شکل و معنا می‌رسد. قلم‌زدن‌های آل احمد در روزنامه‌ها و مجله‌های گوناگون - مثل مردم، رهبر، شاهد، نیروی سوم، علم و زندگی - و انتشار نخستین داستان‌ها و نوشته‌هایش - مثل دید و بازدید، سه تار، سرگذشت کندوها، ارزیابی شتاب‌زده، نون و القلم، مدیر مدرسه - همه از همین انگاره پیروی می‌کند. کناره‌گیری آل احمد از جامعه سوسیالیست‌ها در سال ۱۳۴۲ و دل‌تنگ شدنش از رونق دوباره "آن بریا بازی‌ها" با پایان گرفتن ترجمه "بازگشت از شوروی" آندره ژید و "دست‌های آلوده" ژان پل سارتر همزمان است.^{۲۱۵} نطفه غرب‌زدگی هم در همین سال‌ها در ذهن آل احمد بسته می‌شود. و "این جور‌ها است که آن جوانک مذهبی از خانواده‌گریخته و از بلبشوی ناشی از جنگ و آن سیاست‌بازی‌ها سر سالم به در برده، متوجه تضاد اصلی بنیادهای سنتی ایرانی‌ها می‌شود با آن چه ... به صورت دنباله‌روی سیاسی و اقتصادی از فرنگ و آمریکا دارد مملکت را به سوی مستعمره بودن می‌برد."^{۲۱۶}

در یک چاه و دو چاله آل احمد از سطح و روساخت زندگی‌اش که سرفصل‌های آن را رویدادهای سیاسی و اجتماعی تشکیل می‌دهد گذر می‌کند؛ از پس غبار سالیان به چاله‌ها و چاه‌هایی، که دیگران بر سر راهش کنده‌اند، می‌نگرد؛ لفزیدن‌هایش را، با همه "تیزهوشی"، به درون این چاله‌ها و چاه‌ها به یاد می‌آورد و به قلمرویی گام می‌نهد که پای گذاردن در آن در حکم نوعی استریپ‌تیز روحی است. در این کتاب آل احمد - همان طور که به طور نمونه در اعترافات ژان‌ژاک روسو می‌بینیم - خودش را به "صاحب این قلم" و یک "من درونی" که راوی شرح احوالات صاحب این قلم است، تقسیم می‌کند. یعنی قلم را از دست صاحب همیشگی‌اش، که "عادت دارد در سفرهای ناهموار ناهنجار گاهی شلاق به تن خودش بزند" می‌گیرد و به جای شلاق به دست آن "من درونی" می‌دهد و از زبان او درباره خود، لفزش‌هایش، و شلاق‌هایی که خورده است چنین می‌نویسد: "من می‌دانم که هنوز بابت این دو سه لفزش،^{۲۱۷} او به خودش سرکوفت می‌زند. و حالا آمده مرا شاهد گرفته خودش کناری نشسته و قلم را سپرده دست من. همچو شلاقی. (و این یعنی ما زوخیسم؟ بگذار روانکاوان توی دلشان قند آب کنند)."^{۲۱۸}

اما در این اعترافات مدرن، اگرچه پرده از لفزش‌ها کنار می‌رود، از خدا و گناه و دست به سوی آسمان دراز شده گناهکار نشانی نیست. به جای سه گانه سنتی گناه-اعتراف-آمرزش، سه گانه مدرن لفزش-شلاق-خودشناسی نشسته است، آن که باید ببخشد نه داور آسمانی، بلکه همان "من درونی"

است که در جایگاه پروردگار اعترافات کلاسیک به درد دل‌های آل احمد و همه سرزنش‌ها و سرکوفت‌هایی که بر خودش روا می‌دارد با شکیبایی گوش می‌دهد. روی سخن و روی دل آل احمد هر دو با او است. و هم اوست که پا به پای آل احمد از دوزخ همه سرزنش‌ها و سرکوفت‌ها گذر می‌کند و دست آخر هم قلم را "هم‌چو شلاقی" به دستش می‌دهد تا روایت همه لغزش‌هایش را مو به مو، در چاله‌ها و چاه‌هایی که بر سر راهش کنده‌اند بنویسد. و درست مثل همتای آسمانیش چهارچشمی او را می‌پاید تا کلاه سر خودش (و دیگران) نگذارد. پیش از هر کار، چاه همایون صنعتی‌زاده را به یادش می‌آورد و هزار تومان پولی را که آل احمد به خاطر "سرمای سرد زمستان و نداشتن بخاری" از آن چاه بالا می‌کشد و به جیب خودش سرازیر می‌کند. بعد هم به سراغ چاله اول یعنی چاله‌ای می‌رود که ابراهیم گلستان می‌کند. اما پیش از این کار و برای این که آل احمد همه چیز را به پای وسوسه‌های گلستان نگذارد، اول سرگذشت مجموعه داستانی از گلستان را به یادش می‌آورد که آل احمد در همان سال‌های اول اقامت گلستان در آبادان برایش چاپ می‌کند و "حق‌البوقش را بی هیچ تردید و چون و چرایی"، تنها به این دلیل که گلستان در "آبادان بود و پول خوب می‌گرفت و صاحب این قلم در تهران بود و اوضاعش خیط بود." بالا می‌کشد.^{۲۵} و بعد برای این که جایی برای آب کشیدن هیچ جانمازی باقی نماند، اول رهایش می‌کند تا به گلستان که در دودلی همکاری با کنسرسیوم "حال کسی را داشت که در شب تاری می‌خواست از قبرستانی بگذرد و همراه می‌خواست" هشدار بدهد که "راه‌ها تقوای بیشتری را درخورند تا هدف‌ها" و در پی آن شلاق به دست وادارش می‌کند که راهی را که خودش در همکاری با کنسرسیوم پشت سر گذاشته است، یک بار دیگر ببیند و روایت قرارداد با کنسرسیوم را برای تهیه کتاب خارک، مو به مو، به روی کاغذ بیاورد و بنویسد که چرا چک سه‌هزار تومانی کنسرسیوم را -آن هم به دنبال مدت‌ها پشت گوش انداختن و دودلی و کلنجار- وصول می‌کند. "به چه زخمی بزیمش؟ باهش خانه‌مان را رنگ کردیم. سرتاپا، بله. روشنفکرها را هم همین جوری می‌خرند."^{۲۶}

اما به چاله دوم که ناصر وثوقی می‌کند، هم با چاه همایون صنعتی‌زاده متفاوت است، هم با چاله گلستان. چاله دوم، ویژه‌نامه مجله اندیشه و هنر برای آل احمد، چاله نقد و سنجیدن درستی‌ها و نادرستی‌های اندیشه‌ها و نوشته‌هاست که دستاورد بزرگ مدرنیته است؛ چاله‌ای که اگر چه چون مفاکی در برابر آل احمد دهان باز می‌کند، اما، به "جوانک‌های تازه از تخم به درآمده"^{۲۷} هم جرأت می‌دهد که در برابر پیش‌کسوت خرقه‌بخشی چون آل احمد زبان به درشتی برگشایند. آل احمد-ولو به زور شلاق "من درونی"- پروای نگرستن در تاریکی‌های این مفاک را ندارد، تسب زبان همیشه تبادارش در ورق زدن صفحات این ویژه‌نامه، که کمی پس از بازگشت او از سفر حج منتشر می‌شود،

بلا می‌رود، از آن به عنوان "کشتارگاه منی" که حاجی‌ها لاشه‌های بز و گوسفند و گاو را در آن رها می‌کنند، یاد می‌کند و از خودش به عنوان "گوشت قربانی" تا "یا فقرا تکه‌های دندان‌گیرش را ببرند و یا بچه‌ها با آن چه از آن به جا می‌ماند قصابی بیاموزند."^{۳۸} سرگذشت تکه‌تکه شدن این "گوشت قربانی" را آل احمد از زبان آن من درونی این چنین به یاد می‌آورد. برای این کار "یک کتاب تاریخ دبیرستانی [می‌دهند] به دست آغداشلو که غلط‌های تاریخی را کشف کند و یک کتاب دستور هم دست کیانوش که مرا به انگ زبان سخن در بیاورد"، آن هم به دست این "جوانک‌های دو کلاس در فرنگ درس خوانده [که] سقشان را با تکنیک اومنی سیانس برداشته‌اند."^{۳۹} اما من درونی که خوب می‌داند چرا آل احمد این چنین از این "جوانک‌های از فرنگ برگشته" و آن "مردک انگریزی یا فنارسوی [که] با ادبیات سیصدساله‌اش می‌خواهد به [او] ادب چیز نوشتن بیاموزد" بیمناک است، و خوب می‌داند که بر آل احمد در پای دیوار بلندی که جهان آموخته با سنت او را از جهان مدرن جدا می‌کند، چه می‌گذرد. مقدمات خزیدن او را به درون لاک سنت فراهم می‌کند و نخستین آجرهای دفاعی سنت را به دست "خلیل احمد [که] هزار و سیصد سال پیش صرف و نحو زبان عربی را درست کرد" در سنگر آل احمد می‌چیند و سرآغاز جنگ او را با غرب و غرب‌زده‌ها و "قالب‌ها [بی‌که] به درد کلاس‌های کریتکس و شورت استوری رای‌تینگ می‌خورد ... و ارزانی همان جوان‌های از فرنگ برگشته باد" این چنین رقم می‌زند "حیف که پنبه‌کاری در خور ما نیست ... من تیغ به دست دارم. یا شلاق. و جراحات‌ها را شما پنبه‌کاری کنید."^{۴۰}

در سنگی بر گوری خطوط پیکر و سیمای "من" آل احمد با روشنی بیشتری به پدیداری می‌رسد و با شفافیتی که در فرهنگ ما نظیر شناخته‌شده‌ای ندارد در برابر چشم همه عریان می‌شود. سنگی بر گوری درست به همین اعتبار بیش از همه نوشته‌های دیگر آل احمد به قلمرو خودزندگی‌نامه در تعریف خاص آن نزدیک است و پیوند میان کلنجار رفتن‌های او را با خودش و در آویختن‌هایش را با جهان بیرون و گرفتار بودنش را در شبکه درهم‌تافته‌ای از ناهمخوانی‌ها و فضاهای ناهمزمان، که مشخصه روزگار اوست، نشان می‌دهد. "من"ی که از خلال برگ‌های سنگی بر گوری سر برمی‌کشد نه آن من سربلند به تبار و پیوندهای خونی کتیبه‌های هخامنشی است، نه آن "نفس" غرق‌شده در حقیقت ازلی سیر و سلوک‌های عرفانی، و نه آن "یکی توأم با همه" خاطره‌نویسی‌های ایدئولوژیک. "من" سنگی بر گوری در قالب هیچ کس دیگر، هیچ یک از دلاوران، پهلوانان، شاهان، سالکان، شاعران و مبارزان پیشین، یعنی انگاره‌های آرمانی جاافتاده‌ای از "خود" و "انسان" که نظام ارزشی فرهنگ و جامعه را به دنبال می‌کشد، نمی‌گنجد. انگاره این "من"، به گواهی سرشت پرسش‌های پایان‌ناپذیر و بی‌پاسخی که بر ذهن و زبان آل احمد می‌گذرد، تنها، خود اوست

که نمی‌تواند، آن چنان که منطق سنت است، پا به جای پای این بزرگان بگذارد؛ می‌بیند که این قالب‌های ازپیش‌نهاده، همه، بر اندام ناسازش زار می‌زنند و تلاش می‌کند که انگاره‌ای ولو کز و کوز برای زندگیش بتراشد. "من" سنگی برگوری از درون دو پاره است؛ بار مذهبی گناه را به دوش نمی‌کشد؛ دست بخشش به سوی خدا دراز نمی‌کند؛ هیچ کسی هیچ چراغی در راهش نیفروخته است؛ به بهشت و دوزخ، به ناهمخوانی پندار و کردارش با معیارهای مذهبی نمی‌اندیشد، و به هیچ کس جز همان که آل احمد در غرب‌زدگی می‌شناسد و از آن می‌گریزد نمی‌ماند. در سنگی برگوری، که شرح کشمکش‌های درونی آل احمد است برای کنار آمدنش بنا این "واقعیت" که "جاده‌ای [است] تالپ پرتگاهی، و بعد بریده. اینر به تمام معنی."^{۱۱} آل احمد - درست مثل جهانی که در آن می‌زید - در کشاکش تضادهای سنت و مدرنیته دست و پا می‌زند و مثل عروسک زیور و کشور از سویی به سویی دیگر کشیده می‌شود. نشانه‌های روان‌پریشی فرهنگی از لا به لای هر ورق و هر عبارت سنگی برگوری به چشم می‌خورد. آل احمد خودش را یک بار دیگر دوباره می‌کند؛ به یک "شخص اول" - که اگر چه غربی‌نماست اما هنوز در ذهن و زبان آل احمد نامی نیافته است - و یک "شخص دوم" که آل احمد او را به خوبی می‌شناسد و می‌داند که نام دیگرش "مرد شرقی" است و حضورش در درون آل احمد مشکل اصلی او است - و روزگار او هم -^{۱۲} آل احمد این دو پاره وجود



خودش را در جر و منجری پایان ناپذیر رو به روی هم می‌نشانند؛ شلاقشان می‌زند که پته یک‌دیگر را روی آب بریزند؛ پوشیده‌ترین زوایای درونشان را آفتابی کنند؛ و لغزش‌هایشان را به درون چاه‌ها و چاله‌هایی، که این بار نه صنعتی‌زاده و وثوقی و گلستان، بلکه خود بر سر راه خود کنده‌اند، مو به مو، با صراحتی که هنوز هم در فرهنگ ما پیروانی نیافته است، به روی دایره بریزند. در سنگی برگوری از تقوای راه‌ها سخنی نیست و لغزش‌ها به ساحت نزدیک‌تر می‌شوند. اما در این فضای گناه‌آلود که در آن نه از واژه گناه و پشیمانی سربرکنشیده از آن نشانی هست، نه از داور آسمانی و نه از چراغی که باید پایان راه را به نوری برافروزد، آل احمد تنهای تنهاست. هیچ کس پیش از او از این راه نگذشته و هیچ کس پیش از او زندگی را به گونه‌ای که او در خلوت دل خود می‌زید نزیسته است. اوست که باید راه خودش را در کنار آمدن با مشکلی که تنها از آن اوست پیدا کند. باید "این خودی را که بدجوری بیخ ریشش گیر کرده" بشناسد و تکلیف خودش را با خودش روشن کند. در سنگی برگوری، به دنبال سرکشی‌های پی‌درپی و خستگی‌ناپذیر به خفایا و زوایای درون، چشمان آل احمد بیش از پیش بر بحران‌ها و سردرگمی‌های خودش گشوده می‌شود، ادا و شهیدنمایی را کنار می‌گذارد، روشن‌تر از پیش "مسأله اصلی" زندگی‌اش را، که حضور همان مرد شرقی است در درونش، به جا می‌آورد، و فریادهای "همه مطابق شرع و عرف و سنت و تاریخ او را به گوش دیگران می‌رساند." "مسأله اصلی این است که در تمام این مدت آدم دیگری از درون من فریاد دیگری داشته ... فریاد سنت و تاریخ و آرزوها و همه مطابق شرع و عرف. که پدرم بود و برادرم بود و دامادها هستند و همسایه‌ها و همکارهای فرهنگی و وزرا و هر کاسب و هر تاجر و هر دهاتی. حتی شاه. و همه شرعی و عرفی ... و راستش ادا را که بگذارم کنار و شهیدنمایی را، می‌بینم در تمام این مدت من بیشتر با مشکل حضور این مرد شرقی سروکار داشته‌ام تا با مسایل دیگر. خیلی هم دقیق. دوتایی جلوی روی هم نشسته اند و مثل سگ و درویش مدام جر و منجر."^{۲۲}

آل احمد سنگی برگوری را، که بیش از هر چیز دیگر آوردگاه جنگی است خونین میان آن سگ و این درویش، میان آن مرد شرقی و آل احمد که در تقابل با او غربی می‌نماید، و به سخن کوتاه میان سنت و مدرنیته، در سال هزار و سیصد و چهل و دو، یعنی یک سال پس از انتشار غرب‌زدگی می‌نویسد، هر دو را با اعلام یک بیماری آغاز می‌کند و هر دو درد را، هم‌چنان که شیوه همیشگی اوست. پوست‌کنده و بی‌پرده در برابر چشم همه می‌گذارد. در غرب‌زدگی دردی است "همچون وبازدگی و ... [یا] گرم‌زدگی یا سرمازدگی" و در سنگی برگوری مسأله‌ای به نام بی‌فرزندگی. غرب‌زدگی روایت تلاش‌های آل احمد است در جستجوی "مشخصات درد [غرب‌زدگی] و علت یا علت‌هایش و اگر دست داد راه علاجش"^{۲۳}، و سنگی برگوری هم داستان جستجوهای

اوست برای پیدا کردن علت یا علت‌های بی‌فرزندی و باز هم اگر دست داد راه علاجش. و در هر دو، در تمنای چیزی است که به اعتبار همان "واقعیتی" که بارها به آن اشاره می‌کند از همان آغاز غیرممکن و دست‌نیافتنی می‌نماید. به سخن دیگر، نه صورتی از جامعه اسلامی که آل احمد در غربزدگی آرزو می‌کند با هیچ یک از دوره‌های اسلامی تاریخ ما هم‌خوان است و نه جادو و جنبل و خرافاتی که به آن‌ها پناه می‌برد می‌توان آن‌چه را که در سنگی برگوری با آن دست به گریبان است، چاره کند. مسیرهایی که آل احمد در ریشه‌یابی و چاره‌جویی این دو درد، که یکی از آن‌ها درونی است و آن یکی بیرونی، پشت سر می‌گذارد، منزلگاه‌هایی که کورمال کورمال در آن‌ها اطراق می‌کند، و سوسوهایی از نور را که بر سر راهش چون خورشیدهای تابان می‌بیند، به گونه‌ای شگفتی‌آور به هم می‌مانند. هر چه ریشه‌های این دو درد را بیشتر می‌جوید دردها بیشتر در جانش ریشه می‌دوانند و در رویش و گسترش خود، درست مثل سرطانی که به جان خواهرش - که اگر بچه می‌داشت و سواسی نمی‌شد و اگر سواسی نشده بود ... سرطان نمی‌گرفت^{۴۵} - جنگ انداخته بود و با "سرب داغ" هم درمان نشد و آخر سر هم جانش را گرفت، چنان شاخ و برگ می‌گستراند که در برابر چشمان از حیرت گشاده او هم چون غولان افسانه‌ای جلوه می‌کنند؛ غولانی که آل احمد از بیم یکی از آن‌ها به دامن سنت اسلامی پناه می‌برد و در فرار از آن دیگری به حصار سنت جنبل و جادو. در سنگی برگوری چاره‌جویی دردی که "واقعیت" است و "توجیه علمی [آن] را که بخواهی دیگر جای چون و چرا باقی نمی‌ماند" از پزشکان و آزمایش‌های پزشکی در ایران آغاز می‌شود. "فرویدبازی"های آل احمد، تیزبینی‌هایش در ریشه‌یابی نفرین‌هایی که نثار^{۴۶} این جادوگرهای قرتی از فرنگ برگشته می‌کند، کینه‌هایی که از آن‌ها به دل می‌گیرد، و تسویه حسابش با آن‌ها در "گسترده‌گی و بی‌سرانجامی روز قیامت با طشت مس خورشیدش بالای سر و شمشیر باریک‌تر از مویش به عنوان پل"^{۴۷} به سنگی برگوری، که آیینۀ تمام‌نمای سردرگمی‌ها و تضادهای روزگار آل احمد است، به عنوان نمونه‌ای از اعترافات مدرن ارزشی یگانه می‌دهد. "اطبا را می‌گویم. و اصلاً ببینم ... نکنند این نفرتی که از آن‌ها داری خود معلول ... بله فرویدبازی کنیم ... طلب‌کار هم که نباشی و تنها همچون گدایی شش سال در خانه‌ای را بزنی و جوابت را ندهند، ناچار حق داری نسبت به آن خانه و صاحبش و برویایش کینه بورزی و نفرت. و نفرینشان کنی. گاهی به زبان جاکش‌ها و گاهی به زبان گداها ... من اگر خیلی همت کنم برای اطبا همان قدر ارزش قایلم که قبیله دماغ‌پهن‌های برنتو نسبت به جادوگران‌شان. ولی این جادوگرهای قرتی از فرنگ برگشته در قبیله دنده‌پهن‌هایی مثل من زندگی می‌کنند و در تهران و نه در برنتو. و تازه خیلی از آن‌ها را من یک به یک شناختم. این یکی کلاه فرمسانی زنتش را به سر دارد. آن دیگری مرفینی است. آن دیگری دواهای مجانی

نمونه کمپانی را می‌فروشد ... و اصلاً اگر قرار بود اسرار اطبا بر ملا شود دیگر دکان هیچ دعانویس و رمالی بسته نمی‌شد.^{۴۷۸}

در تمام این سال‌هایی که "شخص اول"، یا سوبه غربی‌نمای شخصیت آل احمد - در چاره‌جویی واقعی، که خودش را همه جا، "در متن نگاه‌ها و حاشیه سکوت‌ها و در زمینه هر جر و منجری"^{۴۷۹} به رخ می‌کشد - در خانه یک‌یک این "جادوگرهای قرتی از فرنگ برگشته" و همکاران اروپایی آن‌ها - از جمله "آن مردکه اولدوفردی اطریشی" - را می‌زند، "شخص دوم"، یا همان مرد شرقی سنتی که در درون آل احمد جا خوش کرده است، برایش نسخه‌های دیگری می‌پیچد، نسخه چله‌بری؛ نسخه جگر خام؛ نسخه چهل نطفه تخم مرغ در روز، آن هم خام‌خام؛ نسخه امام‌زاده بی‌سر در قم؛ نسخه مقبره دانیال نبی در شوش؛ نسخه کوچه پس کوچه‌های شهرهای اروپایی؛ و نسخه "یک زن جوان‌تر، با این وسوسه که "مگر مسلمان نیستی؟"، و با این یادآوری سازگار با سنت و تاریخ و شرع و عرف که "خون زنت نه از خون مادرت زنگین‌تر است، نه از خون خواهرت و نه از خون آن همه زن‌ها که هر روز توی ستون اخبار جنایی روزنامه‌ها می‌خوانیم که هوو چشمشان را درآورد."^{۴۸۰} آل احمد - هر روز خسته‌تر از روز پیش و هر بار دل‌زده‌تر از بار گذشته - پا به پای "شخص اول" و "شخص دوم" از همه این کوره‌راه‌ها می‌گذرد، به گسترش فزاینده گودالی که درونش را به دو نیمه می‌کند تن می‌سپارد، در دوزخ تجربه‌هایی که با همه آن‌ها "نفرت می‌آید، آن هم تا سر حد مرگ" به جان می‌گذارد، و سرانجام به جایی و به لحظه‌ای می‌رسد که خاستگاه همه زندگی‌نامه‌هاست؛ لحظه‌ای که اگوستین و دکارت و روسو هم از آن آغاز کرده‌اند؛ لحظه رودرو شدن با خود؛ لحظه پوست انداختن و دگرگون شدن؛ لحظه نیاز به بازنگری روزها و رویدادهای رفته؛ و یا به زبان خود آل احمد لحظه "عاقبت درمانده‌شدن" و لحظه رسیدن به این نتیجه که "باید بنشینم و مطلب را دست کم برای خودم حل و فصل کنم"؛ لحظه دیدن نوری در پایان راهی تاریک؛ لحظه نوشتن.

کنش نوشتن برای آل احمد - چه در یک چاه و دو چاله و سنگی بر گوری، که در آن‌ها گوشه و کنار "واقعیت" درونش را می‌کاود، و چه در غرب‌زدگی، که در آن رویدادهای پراکنده تاریخ را برای به بند کشیدن "واقعیت" تاب‌نیاوردنی بیرون ردیف می‌کند و به هم می‌چسباند، کنشی رهاکننده است؛ راه حلی است برای برقراری گونه‌ای نظم و پیوند میان تکه‌تکه‌های از هم بریده و بی‌پیوند این دو از واقعیت؛ تلاشی است برای رهیدن از بی‌شکلی ترسناک این دو جهان از هم گسسته و چندپاره به یاری مراحل به هم پیوسته و شکل‌دهنده رویداد نوشتن؛ پروانه‌ای است برای پای گذاشتن به جهانی که در آن ناتوانی‌ها از صافی واژه‌هایی که آل احمد توان تک‌تک آن‌ها را به خوبی می‌شناسد می‌گذرند و توانایی می‌آفرینند.^{۴۸۱} آل احمد در نوشتن سنگی بر گوری زیر و بالای همه

کوره‌راه‌هایی را که پیش از این پیموده است یک بار دیگر، قدم به قدم، و این بار به گفتهٔ خودش "به ترتیب تاریخی" می‌پیماید، آن چه را که در پنهانی‌ترین لحظه‌ها و پوشاننده‌ترین شب‌ها بر او گذشته به روشنایی روز می‌کشاند و روایت نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شدنش را به واقعیت این "بوتۀ عقیم"؛ کلافگی‌ها و سرخوردگی‌هایش را از همهٔ درمان‌های مدرن و سنتی؛ رفتنش را به سراغ اموات؛ "گذرش را به سنت ملموس و به اجداد و ابدیت در خاک"؛ درد دلش را با پدری که "زنده که بود برای حل مشکلات [ش] از او می‌گریخت"؛ گفتگویش را با خواهری که "او هم بچه نداشت" و به سرطان و سرب داغ کردهٔ روی سینه‌اش و بوی گوشت "با هم به یاد می‌آورد، با زبانی تبادر، به گدازندگی دوزخ‌هایی که در آن‌ها گذاخته است، مو به مو، به روی کاغذ می‌آورد و با هم به گفتهٔ خودش هم چنان می‌نویسد و می‌نویسد و می‌نویسد تا می‌رسد به "آن قضیهٔ آخر صف بودن و نقطهٔ ختام و دیگر اباطیل ... که یک مرتبه جا می‌خور[د]. خوب. ببینم مگر این دیگران با تخم و ترکه‌هاشان چه چیز را به چیز وصل می‌کنند؟ کاروانسرای وسط کدام راهنند؟ یا پلی سر کدام دره؟ یا پیونددهندهٔ کجای خط به کجایش، و اصلاً کدام خط؟"^{۵۱} و بعد به نقطهٔ آن‌سوتری می‌رسد؛ به نقطهٔ در شیشه کردن غول وهمی "واقعیت"؛ نقطهٔ رها شدن از غول و از خود و پیوستن به همه. و می‌بیند که نه تنها زندگی خودش، که "حوزهٔ وجودیش [هم] حوزهٔ سیل‌هاست و زلزله‌ها"؛ "نطع گستردهٔ سیل" بر سرزمینش را می‌بیند که هر سال بر آن "جسد هزاران انسان شناور است"^{۵۲}؛ و آزاد می‌شود "نه مادر، من آزاد شدم، برویم و خداحافظ پدر و ممنون. می‌دانی که من هیچ وقت از تو تشکر نکرده‌ام ... اما حالا از ته قلب ممنونم"^{۵۳} و سرانجام، در پایان رویداد نوشتن عمقزی گل و بته و قصه‌هایش "آن هم چه قصه‌هایی، سبزپری زردپری" - همزبان و هم‌نوا می‌شود و به رود جاری کلام و قصه می‌پیوندد؛ با عمقزی گل و بته با آن "روبنده‌اش و قد کوتاهش و چاقچوره‌هایش و گالش روسی‌اش ... که برای ... بچه‌ها قصه می‌گفت ... و حالا این قبرش. خوب عمقزی، تو هم بچه نداشتی. راستی تو با این قضیه چه می‌کردی؟ آیا مثل من بوق و کرنا می‌زدی؟ یا خیال می‌کردی قصه‌هایت بچه‌هایت بودند؟ تصدیق می‌کنم که در تن آن قصه‌ها دوام بیشتری داشتی ... و اینک من. یکی از شنوندگان قصه‌های تو، اصلاً بگذار برایت قصه‌ای بگویم. حالا که دهان قصه‌گوی ترا بسته‌اند. می‌شنوی؟"^{۵۴} و در این لحظهٔ درخشان روایی است که "خود" و "زندگی" یعنی دو بخش نخستین سه گانهٔ خود-زندگی-نگاری، در برابر بخش سوم آن یعنی "نگاشتن" رنگ می‌بازند و "نگاشته"، هم‌چنان که فوکو و لاکان و بارت و دریدا و بسیاری دیگر گفته‌اند، به حیاتی مستقل و خودبنیاد دست می‌یابد؛ مرزهای "خود" و "زندگی"، که در آغاز در تودهٔ بی‌شکلی به هم آمیخته است، اندک‌اندک آشکار می‌شود؛ "خود" که در سرآغاز رویداد نوشتن در مهی از سردرگمی‌ها و

بلا تکلیفی‌ها پنهان است، از درون واژه‌ها سر برمی‌کشد و پا به جهان می‌گذارد. اما این خود "نگاشته" را دگر نه با زندگی زیسته‌اش، نه با "واقعیتی" که آل احمد بارها و بارها به آن اشاره می‌کند، و نه با نگارگری که این زندگی را بر برگ‌های دفتر نقش می‌زند سر و کاری نیست؛ این خود بازآفریده چیزی نیست جز یک شخصیت داستانی، که چون سایه‌ای بر برگ‌های کاغذ می‌گذرد و هر بار که خوانده می‌شود وهم تازه‌ای می‌آفریند، وهمی که زندگی است و داستان زندگی وهمی نویسنده را به وهم زندگی خواننده پیوند می‌دهد و رود درخشندهٔ واژه و قصه را در سراسر زمان جاری می‌کند؛ آن هم چه قصه‌هایی؛ یکیش قصهٔ "ما" در غرب‌زدگی، قصهٔ آدم‌هایی در گوشه‌ای از شرق دنیا، که با خیش و کرسی و گیوه و چراغ موشی و چرخ ریس و دار قالی و دعا و طلسم و چشم‌بند^{۵۵} دست کم این خوشبختی را داشتند که به دینی، به آخرتی، به خیر و شری دلشان خوش بود^{۵۶}، تا روزی که غرب از خواب زمستانهٔ خود برخاست و به جستجوی آفتاب، نخست در زی زائران اعتاب قدس و بعد در سلیح نبرد صلیبیان، و بعد در کسوت بازرگانان و بعد در مدنیت به سوی شرق به راه افتاد^{۵۷} و ما را که درست در بزنگاه بیداری آن‌ها به خواب رفته بودیم، هم‌چون وبایی، یا سرمایی، یا گرمایی، یا حشره‌ای، گزید، آن هم چه گزیدنی. آن‌چنان که از آن به بعد ذره گردی شدیم پا در هوا، خاشاکی بر روی آب، آب زیر کاه، هرهری مذهب، راحت‌طلب، قرتی، چشم به دهان غرب^{۵۸}، همه چیزمان ابتر. این جواری شد عمقزی، که اول ما از روزگاربرگشتیم و بعد روزگار از ما. یکی دیگرش هم قصهٔ "من" در مثلاً شرح احوالات و سنگی بر گوری، قصهٔ آدمی که در همان سال‌ها، در همین گوشهٔ دنیا، در خانهٔ پدرش، در یک محیط مذهبی، با قصه‌های تو، همان قصه‌های سبزی‌ری زردپری زندگی می‌کرد و دست کم این خوشبختی را داشت که خیال کند انگشتی عقیقی دارد و سر تراشیده‌ای، و نماز جعفر طیاری می‌خواند، غافل از این که غرب که، مدت‌ها پیش از خواب زمستانهٔ قرون وسطایی خود برخاسته بود و دیگر بیدار بیدار بود، این بار به نام مبلغ مدنیت به سوی شرق به راه افتاده بود و شمر هم جلو‌دارش نبود. و آن وقت آن آدمی که من باشم - یکی از شنوندگان قصه‌های تو- میان دندان‌های جهان خودش و این جهان مبلغ مدنیت، میان بنیادهای سنتی شرق و آن چه به اسم تحول و ترقی از غرب می‌آمد، گیر کرد و از وسط دو شق شد، یکیش هنوز شرقی، یکیش کمی غربی، و سرگردان، عمقزی، می‌شنوی؟ سرگردان میان زمین و آسمان، میان مذهب و حرف و سخن‌های کسروی، میان حزب توده و جامعهٔ سوسیالیست‌ها، میان خرافات و علم؛ میان همهٔ امامزاده‌های بی‌معجزه، میان چهار کعبه، و سرخورده از همهٔ رسولان سرشکسته^{۵۹}، و همه‌جا، دربه‌در و سرگردان به دنبال خود؛ "خودی که بدجواری بیخ ریشش گیر کرده"^{۶۰} و حالا خسته از همهٔ راه‌های رفته، بی‌دنیا و بی‌آخرت، "پناه آورده به این هیچی که تو در آنی" و می‌خواهد حالا که دهان

قصه‌گوی ترا بسته‌اند برای تو قصه بگویند. خوب گوش کن عمقزی؛ "پدري است و پسري و نوه‌ای. این آخري در قبرستان مسجد ماشاءاله ... پسر در قبرستان قم ... هنوز نبوسیده ... و نوه دلش تنگ است ... و پناه آورده به گذشته و سنت و ابدیت ... نمی‌دانی چقدر خوش است عمقزی، از این که عاقبت این زنجیر گذشته و آینده را از یک جایی خواهد گسست ... می‌فهمی عمقزی، این‌ها را دلم نیامد به پدرم بگویم، ولی تو بدان ... آن بجه‌ای که شنونده‌ی قصه‌های تو بود با خود تو به گور رفت ... و من این صفحات را هم‌چون سنگی بر گوری خواهم نهاد که آرامگاه هیچ جسدی نیست ... و اگر بدانی چقدر خوشحالم که آخرین سنگ مزار درگذشتگان خویشم."^{۶۱}

اما جهانی هم که آن بچه‌ی شنونده‌ی قصه‌های عمقزی گل و بته در آن زندگی می‌کرد، و سال‌ها بود که سرگردان میان دنیا و آخرت آخرین نفس‌هایش را می‌کشید با آن "جوانک مذهبی از خانواده گریخته"، همان فرزند بلاکشی که ایمان پدر را از دست داده بود و بی‌ایمانی را هم تاب نمی‌آورد، به گور رفت. و آل احمد که "با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغی هرزه‌گرد" از هم گسستن زنجیر میان گذشته و آینده و به پایان رسیدن دور آن جهان و دور زندگی آن جهانیان را حس کرده بود، اگر چه نتوانست توجیهی از "نظر اقتصاد یا سیاست یا جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی" برای زیر و رو شدن جهانش به دست بدهد، اما خبر زلزله را به شهر رساند و قصه‌های جان‌سپاری آن جهان و آن جهانیان را، همان قصه‌هایی را که دلش نمی‌آمد برای پدرش بگوید - هم‌چون سنگی بر گور آن جهان و آن جهانیان - برای ما که شنونده‌ی قصه‌های اویم به یادگار گذاشت. آن هم چه قصه‌هایی!

یادداشت‌ها

- ۱- جلال آل احمد، یک چاه و دو چاله و مثلا شرح احوالات، انتشارات رواق، چاپ اول، سال ۱۳۴۳، ص ۵۲.
 - ۲- جلال آل احمد، کارنامه سه ساله، تهران، کتاب زمان، بدون تاریخ، ص ۱۶۴.
 - ۳- جلال آل احمد، سنگی بر گوری، کتاب‌فروشی ایران، بنزدا، مرینلد، آمریکا، سال ۱۹۹۱، ص ۷۲-۷۱.
 - ۴- سیمین دانشور، "شوهر من جلال"، یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، نشر به‌دید، نشر ثاقب، سال ۱۳۷۸، تهران، ص ۷۲.
 - ۵- داریوش آشوری در یادنامه جلال آل احمد به پیوند میان زندگی و نوشته‌های آل احمد چنین اشاره می‌کند: "نوشته‌ها و خلق و خو و رفتارش ... درهم‌تنیده بود ... او با نوشتن زندگی می‌کرد ... می‌خواست ظاهر و باطنی یگانه داشته باشد و از همین رو همان‌گونه می‌نوشت که زندگی می‌کرد و همان‌گونه زندگی می‌کرد که می‌نوشت" داریوش آشوری، "جلال آل احمد"، یادنامه جلال آل احمد، ص ۶۵۷.
 - ۶- به اعتبار مقاله‌ای که زیر مدخل اتوبیوگرافی در فرهنگ آکسفورد آمده، اسکارگیل نخستین کسی است که در ترجمه مقاله‌ای از زبان پرتغالی درباره ادبیات پرتغال در سال ۱۸۳۴ کلمه اتوبیوگرافی را در زبان انگلیسی به کار گرفته و نوشته خود را *The Autobiography of a Dissenting Minister* خوانده است.
- شاید ذکر این نکته بی‌مناسبت نباشد که پژوهندگان آمریکایی بر نقش نهضت‌های مذهبی در پیدایش و رواج زندگی‌نامه‌ها بیشتر تکیه می‌کنند، در حالی که محققین فرانسوی، چون پاسکال (Pascal) و لوزون (Le Jeune) پیدایش و گسترش

خودزندگی‌نامه را به سلسله به هم پیوسته‌ای از تحولات فرهنگی و اجتماعی در دهه‌های پایانی قرن هجدهم، و از آن میان، روشنگری، بورژوازی، انقلاب صنعتی، رونق رمانتیسیم، و رواج رمان‌های اتوبیوگرافیک پیوند می‌دهد. جیمز اولنی که تاریخچه و مسیر خودزندگی‌نامه را در سرزمین‌های آفریقایی بررسی کرده است، نظر گوسدروف را در این باره که خودزندگی‌نامه یک پدیده مدرن غربی است و از تلاش انسان غربی برای یکه شدن و رهیدن از چنگال حافظه سر برمی‌کشد، می‌پذیرد و با تکیه بر آیین‌های پاکشایی در فرهنگ‌های آفریقایی و هاله‌های معنایی درهم‌پیچیده آن‌ها در پیوند با استمرار حیات قبیله در حلقه به هم پیوسته‌ای از تولد و تناسخ، اشاره می‌کند که در آیین‌هایی از این دست، فاصله میان زندگی فرد و حیات جمع از میان می‌رود، هویت فرد به هویت جمعی قبیله می‌آمیزد و روح جاویدان قبیله همه را فرا می‌گیرد. برای آشنایی با نمونه‌ای از این مباحثات نگاه کنید به:

Brooks, Peter; *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*, The University of Chicago press, Chicago 2000. Denis A. Foster; *Confession and Complicity in Narrative*, Cambridge University Press, London, 1987. Olney, James; *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed., Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 1980. *Memory and narrative: The Weave of Life Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. *Studies in Autobiography*, ed., New York, Oxford University Press, 1988. Weintraub, Karl J.; *The Value of the Individual: Self and Circumstances in Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. Pascal, Roy; *Design and Truth in Autobiography*, Garland Publishing Inc., New York, 1985. Green, Barbara; *Spectacular Confession: Autobiography, Performative Activism, and the Sites of Suffrage*, New York, St. Martin Press, 1997. Mijolla, Elizabeth; *Autobiographical Quests: Augustine, Montaigne, Rousseau, and Wordsworth*; University of Virginia, Charlottesville, 1994. Georges Gusdorf; "Scripture of the self," in *Studies in Autobiography*; ed. James Olney, Charlottesville, Oxford University Press, 1988.

در عین حال جالب است بدانیم که این فرد منفرد و ممتاز از دیگران غربی نیز - که خودزندگی‌نامه بسر بنیان آن استوار است - به نظر عده‌ای از پژوهشگران، از جمله مایکل اسپرینگر، در سیر تحولی خود به یک نشانه، به یک شماره، فروکاسته شده است. برای آشنایی بیشتر با این مباحث نگاه کنید به:

Sprinker, Michael; "Fictions of the Self: The End of Autobiography", in *Autobiographical Essays Theoretical and Critical*, ed. Olney, James, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 1980.

از نکات بنیانی دیگری که هنوز مورد گفتگوی پژوهشگران است و باید به آن اشاره کرد رابطه میان اتوبیوگرافی و زندگی است، و این که آیا اتوبیوگرافی را باید روایت واقعی رویدادهای زندگی در نظر گرفت یا روایتی تخیلی و داستانی. فیلیپ لوزون تنها فرق میان داستان و زندگی‌نامه را پیمان نانوخته‌ای می‌داند که میان خواننده و نویسنده درباره واقعی بودن زندگی‌نامه بسته می‌شود. نک:

Le Jeune, Philippe; *pact autobiographique*, Paris edition du Soleil, 1975. Eakin, Paul John; *Fictions in Autobiography: Studies in the Art of Self Invention*, Princeton, N.J. Princeton. University Press. Hayden White; *Tropics of discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

و همچنین نگاه کنید به: حورا یآوری، "درباره سیاست و فرهنگ"، *ایران‌نامه*، سال سیزدهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۴، صص ۳۸۷-۴۰۰.

کتاب *درباره سیاست و فرهنگ* اگر چه شرح گفتگویی است میان شاهرخ مسکوب و علی بنوعزیزی، اما خیلی زود به قلمروی زندگی‌نامه و روایت زندگی نزدیک می‌شود. مسکوب در این کتاب "رویدادهای سیاسی را در خلوت دل خودش" زندگی می‌کند و در بازگویی داستان زندگیش، بارها و بارها از خودش فاصله می‌گیرد، دیروز و امروز را به هم می‌آمیزد، همه آن‌چه را که بیرونی است درونی می‌کند، و از خودش می‌پرسد که چرا به راه ناشناخته پا گذاشته و به حقیقت نیندیشیده دل سپرده است.

7- Gusdorf, Georges; "Conditions and Limits of Autobiography", in *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed. Olney, James, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 1980, pp. 31-2.

۸- برای آشنایی با دلایل و عوامل ناسازگاری جوامع سنتی و فضاهای حیاتی محدود با رشد فردیت، به عنوان نمونه نگاه کنید به: محمدرضا نیکفر، "دکارت در قبیله ما: به مناسبت چهارصدمین سال تولد رنه دکارت"، نگاه نو، تهران، شماره ۲۹، مرداد ۱۳۷۵، صص ۲۰-۷.

9- Weintraub, Karl J.; *The Value of the Individual: Self and Circumstances in Autobiography*. Chicago; University of Chicago Press, 1978; pp.2-11.

10- Misch, George. *The History of Autobiography*, 2 vols. London, Routledge & Kagan Paul, 1950.

تاریخ اتوبیوگرافی، نوشته گورگ میش، که اصل آلمانی آن در سال ۱۹۲۳ در هشت جلد منتشر شده است. از گور نوشته‌های مصر باستان تا اتوبیوگرافی تیودور فونتانه را در قرن نوزدهم دربرمی‌گیرد و هنوز مستندترین کتاب در این زمینه است. میش عربی می‌دانست و در دهه نخستین قرن بیستم به کشورهای آسیایی سفر کرد و بررسی‌هایی در سیر وقایع‌نگاری‌های تاریخی و ناسازگاری ساختار سنتی فرهنگ‌های آسیایی با رشد فردیت انجام داد. گورگ میش در سال هزارونه‌صد و چهل و شش درگذشت و نتوانست بررسی‌های خود را تا دوران معاصر ادامه ببرد. به همین جهت بررسی‌های اتوبیوگرافیک به مفهوم امروزی آن-که بر مفهوم فردیت استوار است- در کتاب او جای آشکاری ندارد.

11- Momigliano, Arnaldo; *The development of Greek Biography; four lectures*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, pp. 37-8. *The Classical Foundation of Modern Historiography*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 5-28.

بد نیست نوشته آل احمد را هم درباره این کتیبه-هنگامی که در سفر به کرمانشاه از کنار بیستون می‌گذرد- بخوانیم؛ "به گمانم این یکی هم بچه نداشته. گر چه داشته. تاریخ می‌گوید. مرده شور تاریخ را ببرد. من می‌گویم حتما نداشته. وگرنه سنگ گور به چنین ارتفاعی برای خودش نمی‌کند". سنگی برگوری، ص ۶۳.

۱۲- احمد اشرف، "سابقه خاطره‌نگاری در ایران"، *ایران‌نامه*، سال پانزدهم، زمستان ۱۳۷۵، ویژه‌خاطره‌نگاری در ایران، شماره ۱ صص ۲۰-۷.

۱۳- همان، صص ۱۲-۹.

۱۴- همان، صص ۲۰-۱۷.

۱۵- کلمات سارتر از نمونه‌های مدرن اعترافات است که این انگاره را به هم می‌زند. سارتر همزمان با این که از چارچوب ایمان به گستره بی‌ایمانی سفر می‌کند؛ حقیقت تازه‌ای را هم کشف می‌کند و به این حقیقت ناز-حقیقت کلام و واژه- از چشم‌انداز پسر نه‌ساله‌ای ایمان می‌آورد که بدون بلیط سوار قطار شده است و می‌داند که تنها چاره کارش ایمن است که یک‌ریز حرف بزند و سر مأمور را با قصه‌هایش گرم نگه دارد.

۱۶- عباس میلانی، "ناصرالدین شاه و تجدد"، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران: مجموعه مقالات*؛ انتشارات کردون- انتشارات نیما، کلن، آلمان سال ۱۹۹۸، ص ۹۱.

۱۷- همان، صص ۹۳.

۱۸- منصوره اتحادیه (نظام مافی)، "خاطرات رجال فاجار" *ایران‌نامه*، سال چهاردهم، پاییز ۱۳۷۵، ویژه‌خاطره‌نگاری در ایران، شماره ۴، صص ۵۵۳.

۱۹- همان، صص ۵۴۰.

۲۰- خاطرات تاج‌السلطنه، به کوشش منصوره نظام مافی، نشر تاریخ ایران، تهران، سال ۱۳۷۱، صص ۳۳.

۲۱- فرزانه میلانی، "تو خود حجاب خودی؛ زن و حدیث‌نفس‌نویسی در ایران"، *ایران‌نامه*، پاییز ۱۳۷۵ شماره ۴ ویژه‌خاطره‌نگاری در ایران، صص ۶۳.

۲۲- شاهرخ مسکوب، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*؛ سال‌های ۱۳۰۰-۱۳۱۵، نشر فرزانه، تهران، سال ۱۳۷۳، چاپ اول، صص ۱۲۳.

۲۳- خاطرات تاج‌السلطنه، صص ۵.

۲۴- فرزانه میلانی، "تو خود حجاب خودی؛ زن و حدیث‌نفس‌نویسی در ایران"، *ایران‌نامه*، پاییز ۱۳۷۵ شماره ۴ ویژه‌خاطره‌نگاری در ایران، صص ۶۲۷.

۲۵- همان، صص ۶۲۸.

۲۶- کلیات دیوان شادروان میرزا ابوالقاسم عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، امیر کبیر، تهران، چاپ ششم، سال ۱۳۵۶، صص ۶۴-۶۱.

۲۷- همان، صص ۶۶.

۲۸- شاهرخ مسکوب، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، صص ۱۲۷.

۲۹- شاهرخ مسکوب، "ملاحظات درباره خاطرات مبارزان حزب توده ایران"، *ایران‌نامه*، پاییز ۱۳ شماره ۴ ویژه‌خاطره‌نگاری در ایران، صص ۶۰۵.

۳۰- جلال آل احمد، غرب‌زدگی، تکثیر از اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا و انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا سال ۱۳۵۸، صص ۶.

۳۱- جلال آل احمد، یک جاه و دو جاله و مثلا شرح احوالات؛ انتشارات رواق، چاپ اول، تهران ۱۳۴۳، صص ۵۱.

۳۲- شاید ذکر این نکته بی‌مناسبت نباشد که بیشتر زنانی که در غرب تا همین چند دهه پیش زندگی‌نامه خود را نوشته‌اند از چارچوب زندگی خانوادگی فراتر نرفته‌اند. دفترهای خاطرات و یادداشت‌های روزانه این زنان نویسنده به زندگی نامتسجم، بی‌ساختار و پاره‌پاره آن‌ها می‌ماند و فاقد آن ساختار به‌هم‌پیوسته‌ای است که از طریق رویدادهای اجتماعی بر زندگی تحمیل می‌شود. اگر چه تقسیم زندگی‌نامه به دو گروه زنانه و مردانه، به معنای خصوصی و عاطفی برای زنان و عمومی و عینی برای مردان کم‌کم از اعتبار می‌افتد. اما هنوز شماره مردانی که در زندگی‌نامه آن‌ها خط مشخصی از زندگی عمومی و حیات اجتماعی دنبال می‌شود به نحو آشکاری افزون‌تر است.

۳۳- یک جاه و دو جاله و مثلا شرح احوالات، ص، ۵۲.

۳۴- همان، ص ۱۰.

۳۵- همان، ص ۲۳.

۳۶- همان، ص ۲۹.

۳۷- همان، ص ۴۰.

۳۸- همان، ص ۳۹.

۳۹- همان، ص ۴۱.

۴۰- همان، ص ۴۳.

۴۱- سنگی برگوری، ص ۱۹.

۴۲- این که آل احمد در یک جاه و دو جاله و سنگی برگوری خودش را از درون به دو نیم می‌کند، و این که بسیاری از کسانی که از چشم‌اندازهای گوناگون به رویارویی ما و غرب پرداخته‌اند، از واژه‌هایی کم و بیش در همین هاله معنایی استفاده کرده‌اند، به گونه دیگری بیوند میان درون پریشیده آل احمد را با روزگار آشفته‌اش آشکار می‌کند و به این پرسش که آیا می‌توان از برابر نهادن این دو جهان درونی و بیرونی، به انگاره و الگویی رسید و از این انگاره و الگو در بازخوانی نقدهای فرهنگی و اجتماعی آل احمد کمک گرفت، ابعاد گسترده‌تری می‌دهد. برای آشنایی با گسست‌های فرهنگی و روانی ما در برخورد با مدرنیته نک:

Boroujerdi, Mehrzad; *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, 1996). Shayegan, Dariush; *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, tr. John Howe (Syracuse, 1997). Gheissari, Ali; *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* (Austin, 1998).

و همچنین داریوش آشوری، *ما و مدرنیته*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران سال ۱۳۷۶.

۴۳- سنگی برگوری، صص ۷۱.

۴۴- غرب‌زدگی، ص ۵.

۴۵- سنگی برگوری، ص ۴۱.

۴۶- همان، ص ۳۹.

۴۷- همان، ص ۴۵.

۴۸- همان، ص ۱۴.

۴۹- همان، ص ۷۰.

۵۰- نوشتن درباره زندگی نگرستن به زندگی را در تمامیت و کلیت آن ممکن می‌کند. نوشتن وسیله‌ای است برای پسه راه افتادن. راهی که مبدأ آن اندوه است و مقصد آن شادمانی. نوشته به اعتباری حاصل کار نویسنده‌ای است که سوگوار از دست دادن زندگی است و برای از پای درآوردن مرگ به تجربه‌ای دست می‌زند که هدف آن نامیرندگی است.

۵۱- همان، ص ۷۷.

۵۲- همان، ص ۸۰.

۵۳- همان، ص ۹۰.

۵۴- همان، ص ۹۱.

۵۵- همان، ص ۵۰.

۵۶- همان، ص ۵۱.

۵۷- همان، ص ۱۰.

۵۸- این‌ها نمونه‌ای است از صفاتی که آل احمد آدم غرب‌زده را به آن‌ها می‌شناسد. غرب‌زدگی، صص ۸۰-۷۱.

۵۹- همان، ص ۹۲.

۶۰- سیمین دانشور درباره این چهار کعبه چنین می‌نویسد: "از پنجم تیر که به اسالم رفتیم هر روز ... سر سفرنامه‌های روس و آمریکا و اسرائیل و اروپا کار می‌کرد و قصد داشت که هر چهار سفرنامه را با هم چاپ کند و اسمش را به طنز بگذارد: چهار کعبه. سیمین دانشور، "غروب جلال"، *یادنامه جلال آل احمد*، ص ۲۵.

۶۶- غرب‌زدگی، ص ۹۳. اکنون که بیش از سی‌سال از مرگ آل احمد می‌گذرد سیمای آل احمد نویسنده از پس سایه گذرای ابرهای سیاسی با روشنی بیشتری آشکار می‌شود و زیبایی‌های زبانی و شگردهای کلامی او، که فضای نوشته‌هایش را از یک بار قوی هیجانی و عاطفی می‌آکند، و شیوه نگارش او که ادامه ریشه‌دارترین شیوه‌هایی سنت نگارش در ایران است، توجه عده بیشتری از محققان و منتقدان را جلب می‌کند. برای آشنایی با زبان و نثر آل احمد، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

فتاح محمدی، "گور بی‌سنگ؟"، بایا، شماره ۷ و ۶، تهران، شهریور و مهر ۱۳۷۸.

Dabbashi, Hamid; *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution of Iran*; New York University Press; New York, 1993, pp. 55-6. Clinton, Jerome; AL-e-AHMAD, JALAL, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. I. p. 746. Yarshater, Ehsan; "The Modern Literary Idiom (1920s-1960s)," in *Critical Perspectives on Modern Persian Literature*, ed., T. Ricks, Three continents Press, wash., D.C., 1984, p. 55.

نگار ۶۶



ژوئیه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

