

تحجر و تأثیر آن بر ادبیات داستانی (۱۳۴۰-۱۳۳۰)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۵، شماره یک: ۱۳۷-۱۱۷

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

محمدرضا جوادی یگانه

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

مجتبی طالقانی^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تهران

پذیرش ۹۷/۵/۱۶

دریافت ۹۶/۱۱/۱۱

چکیده

به گواه تاریخ و با کمی نگاه نقادانه به تاریخ اجتماعی دهه‌های سی و چهل و همچنین با کمی تأمل می‌توان به این نکته پی برد که جریان تحجرآمیز حوزه علمیه قم، مهم‌ترین جریان دینی آن زمان است که به سردمداری مجتهدین به نامی در داخل و خارج از ایران با قدرت هرچه تمام‌تر به راه خود ادامه می‌دهد. این جریان همه شئون زندگی مردم را در دست گرفته و اجازه عرض‌اندام به هیچ نیروی اجتماعی دیگری نمی‌دهد. این مقاله می‌کوشد تصویری دقیق از تاریخ اجتماعی دهه‌های یادشده ارائه دهد و همچنین تأثیر جریان تحجرآمیز را بر زندگی مردم آن روزگار و در نهایت بر روی ادبیات داستانی بررسی نماید. جامعه آماری در این مقاله همه آثار نویسندگان دهه‌های سی و چهل است و نمونه‌گیری موردبررسی در این تحقیق، کتاب‌های انتخابی هرکدام از نویسندگان است که با روش تحلیل محتوای کیفی موردبررسی قرار گرفته است. نتیجه این بررسی نشان می‌دهد که علی‌رغم تأثیر بسیار زیاد این جریان بر مردم، به‌خصوص مردم طبقات پایین‌تر جامعه، نشانی از تأثیر آن بر ادبیات داستانی یافت نمی‌شود. جریان تحجرآمیز طبقه‌ای را تحت شئون خود گرفته که کمترین ارتباطی با ادبیات داستانی ندارد. به‌عبارت‌دیگر، جریان تحجر تأثیر چندانی در فرم و محتوای ادبیات داستانی نداشته و فقط زندگی اجتماعی مردمان طبقه پایین را تحت تأثیر قرار داده است.

واژگان کلیدی: تحجر، ادبیات داستانی، سیمین دانشور، ابراهیم گلستان، جلال آل‌احمد، هوشنگ گلشیری، بهرام صادقی، محمدعلی جمال‌زاده، علی محمد افغانی.

^۱ نویسنده رابط؛ پست الکترونیکی: mojtaba.taleghani@gmail.com

بیان مسئله

با نگاه و تأمل در تاریخ، به‌خوبی نمایان است که ادبیات هم مانند سایر هنرها، همواره در طول تاریخ و در نزد همه اقوام و ملل عمق و اعتبار خاصی داشته است. ادبیات وسیله‌ای برای بیان مقاصد و تفهیم و تفاهم است. انسان‌ها که عموماً زندگی اجتماعی را برای بهتر زندگی کردن برگزیده‌اند، به‌منظور برقراری ارتباط و برآوردن نیازها و رسیدن به مقاصد خویش از عواملی همچون نطق و بیان و یا کتابت که گونه‌هایی از ادبیات هستند، سود می‌برند.

ادبیات از نمودهای مهم اجتماعی هر جامعه است که به خاطر عینیت یافته بودنش اهمیت و ارزش بالایی در بررسی احوالات اجتماعی یک کشور، به‌ویژه در دورانی که پژوهشگر خود شاهد آن نبوده است، دارد. اگرچه داستان‌پردازی در فرهنگ و هنر ایران سابقه طولانی دارد و آثار گران‌بهایی نیز در این حوزه به یادگار مانده است، این نوع ادبی (تأکید ما در این تحقیق بر داستان، رمان و داستان کوتاه است) با این شکل و ساختار پس از آشنایی ایرانیان با مغرب زمین در دوران نزدیک به انقلاب مشروطه و پس از آن رواج یافت و در مدت کوتاهی به نوع قالب و مسلط ادبی مبدل گشت. اگر سفرنامه‌های اواسط دوران قاجار را جزء آثار داستانی به‌حساب نیاوریم داستان‌های تاریخی که اواخر این دوران تألیف شده‌اند از جمله نخستین آثار داستانی زبان فارسی به سیاق و شکل امروزی است. هم‌چنین با نگاهی اجمالی به دهه‌های موردبررسی در این مقاله به این مهم دست پیدا می‌کنیم که هم ادبیات داستانی و هم جریان‌های دینی برآمده از حوزه علمی در این سال‌ها در اوج تفوق بوده است.

حال و با این توضیح اجمالی، هدف این مقاله بررسی این موضوع -با استفاده از چارچوب نظری لوونتال- است که آیا فضای دینی (منظور فضای تحجر دینی و تقابل این آثار با آن است) دهه‌های سی و چهل بر محتوای این آثار تأثیر گذاشته است یا خیر؟ و آیا ادبیات ایران در دوره موردبررسی، در فضای تقابلی با تحجر دینی شکل گرفته است؟

تحجر

تحجر در لغت به معنای سنگ‌شدن، سخت شدن و به‌صورت سنگ درآمدن است ولی در اصطلاح به معنای ایستایی، جمود، سختی نشان دادن و مقاومت در برابر هر تحول و امر تازه‌ای است.

تجبر یک ویژگی فرهنگی-اجتماعی است که کم‌وبیش در اشکال و قالب‌های گوناگون شکل می‌گیرد. تعصب‌های جاهلانه، تعلقات قبیله‌ای و ملی، عدم‌درک حقایق و سنت‌های حاکم بر جوامع، از عوامل شکل‌گیری و پایداری تجبرند، ولی مهم‌ترین عامل تجبر عدم‌تفکیک بین اصول و پایه‌های ثابت و ضروری زندگی بشر با جنبه‌های متغیر و متحول آن است (ذوعلم، ۱۳۸۲: ۱۳).

تجبرگرایی مانع جدی در شکوفایی اندیشه‌های دینی و ایجاد تعامل مثبت نظری و علمی با حقیقت و معرفت، حکومت و سیاست و حتی تقدیر و معیشت است و متحجران از اسلام جز آموزه‌های بسته و ایستا و انعطاف‌ناپذیر در برخورد با اقتضائات زمان و مکان و تغییر اوضاع ندارند و هرگز پذیرای نقد اندیشه و عمل خویش و بازشناسی و بازنگری فکر و عمل خود نیستند و همواره راکد و تحول‌ناپذیرند (رودگر، ۱۳۸۲: ۵۱). همچنین تجبرگرایی به آن دسته از نگرش‌های دینی گفته می‌شود که از شکفتن اندیشه دینی و برقراری تعامل نظری و عملی با جامعه و سیاست پرهیز می‌کنند. انسان متحجر گمان می‌کند که با چنین رویه‌ای دین مقدس را از آلوده شدن به امور نامقدس حفاظت می‌کند، حال آنکه نه فقط فرمان الهی را در اندیشه و عمل محدود ساخته که از گسترش آن در جامعه و سیاست جلوگیری می‌کند. انسان متحجر به آموزه‌ها و آیین اسلام عقیده‌ای کاملاً بسته دارد و هرگز روحیه جست‌وجوگر در حوزه‌های ناشناخته دینی، بازاندیشی در جزئیات دینی و نقدپذیری را ندارد (مهدی زادگان، ۱۳۸۰، ۳۵).

زیرنظام‌های شیعی

جهت شناخت و درک عملکرد نیروهای مذهبی نسبت به یکدیگر باید چارچوب نظام‌مندی از هر یک از این نیروها جهت تبیین و تشخیص وجوه افتراق و تشابه آنها ارائه داد. اگر تشیع را با مؤلفه‌های آشنا و شاخص آن به‌مثابه یک نظام عقیدتی به‌حساب آوریم، بینش و کنش یا تئوری و عمل متفاوت هرکدام از این نیروهای مذهبی را می‌توان به‌عنوان زیرنظام‌های شیعی مطرح کرد. محتوای هر یک از این زیرنظام‌ها دارای دو وجه متمایز چون دو دایره‌ای هستند که در یک فضای مشترک با یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند. وجه یا بخش نخست و مشترک همه زیرنظام‌ها ایستا و ثابت است. این بخش به بنیادهای لایتغیر اصول و فروع دین و مذهب مرتبط می‌شود. پابندی به آن هرگونه شبهه در استحکام اساس و بنیاد اعتقادی و مذهبی زیرنظام‌ها را به کلی برطرف می‌کند.

وجه یا بخش دوم که منشأ تفاوت، تنوع و افتراق زیرنظام‌ها نیز هست، پویا و متغیر است. این وجه می‌تواند به منابع مذهبی انعطاف‌پذیرتری چون عقل تکیه کند تا به عوامل متغیر زمان، توسعه، تجدد و تحول عکس‌العمل نشان دهد. تمام زیرنظام‌ها از این وجه دوم که در اختیاردارند سود می‌جویند. برخی، از آن جهت انطباق با عوامل متغیر استفاده می‌کنند و برخی جهت مقاومت و پافشاری در مقابل آن. شاید بتوان ادعا کرد آنچه یک زیرنظام شیعی را از دیگری متمایز می‌کند میزان استفاده و چگونگی استفاده از این وجه دوم و پویا است. بهره‌برداری مؤثر از این وجه پویای دوم نیاز به استفاده از منابع موثق مذهبی دارد که بتوان با ارجاع به آنها مراد و مقصود هر زیرنظام شیعی را توجیه کرد. منابع دینی که به آنها رجوع می‌شود، روش تجزیه و تحلیل متن و شیوه تفسیر و تأویل آن می‌تواند متفاوت باشد. بالاخره، بینش و قرائت مذهبی زیرنظام‌ها می‌تواند بر اساس این تفاوت‌ها مختص و ویژه باشد. اگرچه در نهایت هدف تمامی زیرنظام‌های شیعی تأمین فلاح و رستگاری بشر است، نحوه دستیابی به آن می‌تواند بنا به زیرنظام‌های مختلف متفاوت باشد. آنگاه که در مورد تشخیص و اولویت مسائل، تحلیل‌ها و راه‌حل‌های مرجح در میان زیرنظام‌های شیعی اختلافات عمده‌ای بروز می‌کند، هیچ زیرنظامی نمی‌تواند زیرنظام دیگر را تکفیر کرده و از میدان به درکند، چراکه در دایره اول، ضروریات دین از مشترکات تمامی زیرنظام‌های شیعی است. یک زیرنظام در رقابت و هم‌آوردی با زیرنظامی دیگر برای دفاع از حقانیت وضع و قرائت خود و کسب مشروعیت شرعی، سیاسی و اجتماعی تلاش می‌کند. هر زیرنظامی خواه‌ناخواه بینش، روش و کنشی را نمایندگی می‌کند و بالاخره در هر زمان منبع الگویی از دین‌داری و مجموعه‌ای از مذهبی‌بودن است. هر الگویی از دین‌داری و مجموعه‌ای از مذهبی‌بودن ریشه در زیرنظامی دارد و بر بینش، نظر، رفتار و سلوکی تکیه و تأکید می‌کند. گاه زیرنظامی الگوی دین‌داری خود را صحیح و اصولی و حتی یگانه مؤلفه دین و ایمان قلمداد می‌کند. این بینش و روش خود مشخصه یک نوع زیرنظام شیعی است که متعلقات و ضمایم دیگری نیز داراست.

هر زیرنظام شیعی می‌کوشد تا با تمسک به ادله چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل، توضیح، توجیه و حجتی برای الگوی نظری و عملی خود بیابد. در کوران برخورد با عوامل متغیر که اوضاع و شرایط بی‌پیشینه‌ای را از نظر تعیین و تکلیف مذهبی ایجاد می‌کنند، زیرنظام‌های شیعی با توسل به عقل و اجتهاد مبتنی بر کتاب و سنت، مقیدند برای پیروان خود

پاسخی با مسائل نو ارائه دهند. به این ترتیب تفسیر و پاسخی جدید، ویژه یک زیرنظام شیعی، ارائه می‌شود. نتیجه جهد یا تفسیر جدیدی که از این تمرین عقلی حاصل می‌شود می‌تواند در هر نقطه طیف سنتی-مدرن، ایستا-پویا، محافظه‌کار-رادیکال، یا ارتجاعی-انقلابی قرار گیرد.

یک زیرنظام شیعی گاه در مسیر تبیین مواضع و عملکرد خود بر مطلب، مقوله و خصوصیتی در متون تأکید می‌کند، رفته‌رفته به آن اهمیت و مرکزیت می‌دهد و آن را مطلق می‌کند. اگر شرطی بر آن مترتب باشد و یا عوامل و شرایطی آن را محدود کنند، این عوامل در مقایسه با مطلب موردتکیه بی‌اهمیت جلوه داده‌شده یا نادیده انگاشته می‌شود. در این زیرنظام، شبه ضرورتی متولد می‌شود، ویژه این زیرنظام. زیرنظامی دیگر می‌تواند در همین روند، آن‌چنان بر قیود و شرایط محدودکننده در متون تأکید کند که آنچه از دیدگاه زیرنظامی دیگر به اصلی خلل‌ناپذیر و یک‌شبه ضرورت مذهبی مبدل شده بود، آن‌چنان مقید گردد که از نظر پیروان این زیرنظام، ضروری و لازم‌الاجرا نبوده و حتی ناپسند و نکوهیده به نظر آید.

اختلافات نیروهای مذهبی، بیانگر عدم‌وجود یک الگوی مطلق، جامع و مورداجماع عام جهت تعریف و تبیین یک تک‌نظام فراگیر شیعه است. می‌توان آنجا که میان دو بینش یا کنش شیعی در یک، چند یا همه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، فلسفی، اخلاقی، اقتصادی، مدیریتی و رفتاری با یکدیگر اختلاف دارند و نتیجتاً به رقابت برمی‌خیزند، از زیرنظام‌های شیعی جهت تشخیص، تعریف و طبقه‌بندی اختلافات و مرزبندی‌ها استفاده کرد. حال با این توضیح تاریخ اجتماعی حوزه‌های علمیه در دهه‌های سی و چهل را بررسی می‌کنیم تا جریانات سیاسی-اجتماعی-فرهنگی آن دوران را بشناسیم.

حوزه علمیه قم بین سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۰۲

با به قدرت رسیدن رضاخان در سال ۱۳۰۴ ش آیت‌الله حائری و حوزه‌اش وارد دوره‌ای شد که معمولاً روحانیت از آن به بدی یاد می‌کند. ظهور دولت کمالیستی رضاخان که کلیت روحانیت را نفی می‌کرد، سبب شد روحانیت در قبال تجدد و مشروطه‌ای که بر آن تکیه زده موضعی منفی بگیرد و به آنها بدبین شود. با این همه آیت‌الله حائری، جست و گریخت و اذیت و آزار طلبه‌ها را بر ترک طلبگی ترجیح می‌داد و بر «خالی نکردن حوزه تأکید و بر حفظ اسرار روحانیت اصرار می‌ورزید» (عقیقی بخشایشی، ۱۳۵۸: ۴۴) و تلاش می‌کرد آمار طلاب را مکتوم نگه دارد و توصیه می‌نمود حتی الامکان طلبه‌ها خود را در معرض دید مأموران دولتی قرار ندهند.

مشی آیت‌الله حائری در قبال حوادث آن دوره همانند فتاوی شرعی‌اش به شدت احتیاط‌آمیز بود. این در حالی بود که طلاب آن روز نیز بدین نتیجه رسیده بودند که مشی آیت‌الله حائری تنها گزینه برای حفظ حوزه و روحانیت است. آیت‌الله حائری هیچ‌گاه به رویارویی با دولت نپرداخت و با قاطعیت توأم با احتیاط حوزه علیه قم را نیز غیرسیاسی و به شدت سنتی کرد. به همین دلایل بود که آیت‌الله حائری از مهاجرت علمای اصفهان به قم در اعتراض به نظام اجباری و سربازگیری (۱۳۰۶) حمایت نکرد (رازی، ۱۳۳۲: ۴۶) و حتی گفته شده به بیرون از قم رفت (مکی، ۱۳۶۲: ۴۱۸) و حتی به گفته محمد اراکی به بهانه ناخوش‌احوالی آقایان را مساعدت نکرد و چه بسا اگر اقدامی می‌کرد قم هم مثل مشهد می‌شد «چنان‌که تیمورتاش سخن از به توپ بستن قم در جریان این واقعه کرده بود» (مجله یاد، شماره ۴، ۲۵-۴۶). اما آنچه بر نگرانی‌های آیت‌الله حائری افزود و بالاخره او را مجبور کرد در ۱۳۱۴ به رضاشاه نامه اعتراض‌آمیزی بفرستد، مسئله کشف حجاب زنان بود (رازی، ۱۳۳۲: ۵۱) اما به گفته رازی دولت پانصد قطعه از این نامه را جمع‌آوری و حاملین آن را دستگیر و تبعید کرد (همان) و فروغی، نخست‌وزیر وقت با پاسخی منفی و قاطع عملاً آیت‌الله حائری را به سکوت وادار نمود.

گذشته از این دو سه اقدامی که گفته شد، آیت‌الله حائری در تمام حوادث سیاسی این دوران، هیچ اقدام سیاسی نکرد. شاید به همین دلیل بود که افشاگری‌های مدرس علیه رضاخان در طول شش سال طنینی در حوزه علمیه قم نداشت، حتی ترور ناموفق او و سپس دستگیری و تبعیدش به خوف با اعتراض علمای قم مواجه نشد.

با فرورفتگی روحانیت، سیاست نه‌تنها به امری بیگانه تبدیل شد بلکه ناآگاهی سیاسی روحانیان یک فضیلت به حساب می‌آمد و این به معنای توقف تمام گفتگوهای فقهی در باب دولت و سیاست و به نوعی بازگشت به فقه پیش از مشروطه بود. در مشروطه فقه جهت پرداختن به امور نوعیه تحریک و وادار به واکنش شد و فقهای نامداری در موافقت یا مخالفت با مشروطیت به بررسی و نقد فقهی ابعاد مختلف آن پرداختند، اما ناکامی‌های سیاسی متعددی که پس از آن برای روحانیت پیش آمد و نیز تبلیغات شدیدی که علیه مذهب و روحانیت رواج یافت، آنان را قانع ساخت که نسبت و رابطه خود را با مشروطه قطع نمایند و فقه را همچون گذشته به ابعاد فردی و حتی احکام غیرمبتلا به آن محصور کنند.

طبیعی بود که روحانیت در چنین اوضاع و احوالی «با فرورفتن در آداب مستحب خواب و خوراک و بیت‌التخلیه از معارف الهیه که غایت آمال اولیاست غفلت کند و باروی برتافتن از باطن و حقیقت واجبات الهی تنها به تجوید کلمات همت گمارد» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۲۱). نزدیک‌ترین پیامد چنین مسئله‌ای ظهور تفکر تحجرگرایی، جمود اندیشه، بی‌حرکی و انفعال سیاسی در بین روحانیت بود که از آن زمان تاکنون در حوزه علمیه قم ریشه دوانیده است. مشخصه اصلی این تفکر - که حتی امروزه بقایای آن در حوزه افراد و متونی دارد - بی‌توجهی آنان به دنیای جدید و توقف در جهان سنت است. امام خمینی می‌گوید: «از نظر آن‌ها یادگرفتن زبان خارجی کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به شمار می‌رفت، در مدرسه‌ی فیضیه فرزند خردسال، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چراکه من فلسفه می‌گفتم» (امام خمینی، ج ۲۱، ۱۳۸۷: ۹۱)؛ جالب آن‌که به گفته حسین بدلا: «در آن سنوات رفیقی داشتم که گاهی اوقات به مدرسه دارالشفاء می‌آمد، با آن‌که اهل علم بود اما با حضرت امام به لحاظ عنایت ایشان به فلسفه مخالف بود. این فرد در شمار کسانی بود که معروف بود که مثنوی مولوی را با انبر بلند می‌کند تا آلوده نشود. هر بار وارد مدرسه دارالشفاء می‌شد تا نزدیک حجره من - که هم‌جوار مدرسه درس فلسفه امام بود - می‌آمد، ولی جلوتر نمی‌رفت و پشتش را به سمت حجره‌ی امام خمینی می‌کرد و علناً حکم به تنجیس و تکفیر امام می‌نمود» (بدلا، ۱۳۷۸: ۲۲۹).

آیت‌الله حائری در آن روزگار بر نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (شرعیات) تأکید و عملاً سلطنت غیر فقیهان در حوزه عرفیات را به رسمیت شناخت و تأثیرات زیادی بر نگرش شاگردان خود در این دوره - که بعدها پاره‌ای از آن‌ها از فقها و استوانه‌های حوزه علمیه قم به شمار آمدند - گذاشت. از نظر وی شأن فقیه جامع‌الشرایط اجرای حدود، افتا، قضاوت و ولایت بر غائبان و قاصران است. «این کجا و تصدی حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز فاسقان و کافران و اداره معاش و حفظ قلمرو و رفع سلطه کافران از ایشان کجا؟» (اراک، ۱۴۱۵، ق: ۹۴). به نظر ایشان حفظ اساس اسلام و صیانت از نفوس و اعراض و اموال مسلمانان و دفع مفاسد از ایشان واجب است، اما انجام دادن این امور مهم متوقف بر وجود افراد مقتدر مبسوط‌الید است و بدون ایشان نظام معیشت انسانی مختل شده، اسیر هرج‌ومرج می‌گردد. «این تکلیف اختصاص به صنف خاص و طایفه‌ی مخصوصی ندارد. هر کس که قدرت انجام این امور را دارد مکلف

محسوب می‌شود» (اراکي، ۱۴۱۵، ق: ۹۴ - ۹۳). «ادله‌ی این تکلیف نیز مطلق است و دلیل معتبری بر اختصاص تکلیف اداره‌ی جامعه در عصر غیبت به حکام شرع و فقها به‌عنوان منصوب از جانب امام عصر و نایبان ایشان در دست نیست. فقیهان به‌یقین متصدی این امور محسوب نمی‌شوند، اگر غیر فقیهان از عهده این امور برآیند مانعی نیست» (اراکي، ۱۴۱۵، ق: ۱۳). از این رو، سلطان شیعه‌ای که به تدبیر جامعه اسلامی و رتق و فتق امور مسلمانان و دفع اجانب از سرحدات اسلامی اقدام نماید و حاضر باشد هرگاه امام عصر ظهور بفرماید قدرت را به ایشان تسلیم کند، ظالم محسوب نمی‌شود. به نظر آیت‌الله حائری و شاگردش آیت‌الله اراکي از ادله فقهی نحوه‌ی خاصی از حکومت در عصر غیبت به دست نمی‌آید و «فقیه جامع‌الشرایط تنها بر شرعیات یعنی افتا و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن، جمع‌آوری مالیات‌های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی‌سرپرست، ولایت مخصوص دارد» (کدیور، ۱۳۷۸: ۸۸). این دیدگاه که از ضروریات فقه شیعه به حساب می‌آید آیت‌الله حائری را از مسیر شیخ فضل‌الله نوری به فقهای پیش از مشروطه مثل میرزای قمی در ارشاد نامه و علامه مجلسی متصل کرد و تلقی فقهای مشروطه‌خواه از نحوه اداره دنیا در عصر غیبت به‌ویژه تأکید آنها بر مساوات و برابری، حریت و آزادی و قانون بشری را به‌عنوان دوره فترت، عارضی بر این ضروری فقه شیعه به حساب می‌آورد. بدین ترتیب علاوه بر دولت رضاخان که قلمرو اختیار فقیهان را محدود کرد، آیت‌الله حائری نیز از بی‌ساطی دست فقیهان در خارج از امور حسبیه نظرا حمایت ورزید و گفتگو در باب مسائل سیاسی اسلام را به تأخیر انداخت.

مرجعیت عام آیت‌الله بروجردی

پس از سال‌ها بار دیگر مرجعیت عامه شیعیان به زعامت آیت‌الله بروجردی به ایران بازگشت و به تعبیر علی رهنما از این پس آنچه در قم می‌گذشت نه تنها رویدادی محلی نبود، بلکه پیامد آن دامان شیعیان عراق و حتی سایر کشورهای اسلامی را می‌گرفت. «عزت و احترام یا خفت و خواری تشیع و روحانیت و رهبری آن در قم رقم می‌خورد» (رهنما، ۱۳۸۴: ۱۸). همین مسئله سبب می‌شد که آیت‌الله بروجردی به‌راحتی از گروهی که دست به ترور می‌زد، حمایت نورزد و حوزه را که پس از سال‌ها جست و گریز هم‌اینک به آرامش رسیده بود دستخوش هیاهوی زودگذر سیاسی ننماید. هدف اصلی آیت‌الله بروجردی در طول زعامتش، حفظ کیان و آبروی

تشیع و کوشش در اعتلا و عظمت آن بود. او از تزلزل در ایمان مردم بیم داشت و از هر عملی که ممکن بود باور دینی مردم را خدشه‌دار کند یا اعتماد و اعتقاد آنها را به روحانیت کم یا سلب نماید، احتراز می‌کرد و نمی‌پسندید که کسی به این اعمال دست زند. جهت تحقق این هدف می‌بایستی حوزه علمیه قم را از گزند مسائل سیاسی ایمن نگاه دارد تا پیامدهای دور از پیش‌بینی آن، هدف اصلی و معنوی آن را مخدوش و منحرف نکند. از سوی دیگر پاسداری از تشیع بدون توجه به موقعیت سیاسی و اجتماعی مهد آن یعنی ایران میسر نبود، در واقع مدبرانه او از تمامیت ارضی و حاکمیت ملی ایران شیعی لازمه حفظ کیان تشیع بود (همان: ۲۲).

گذشته از این، آیت‌الله بروجردی فردی غیرسیاسی بود و جز در مواردی که اهداف گفته‌شده را تهدید می‌کرد در امور سیاسی دخالت نمی‌کرد. با این همه، از نظر فقهی «طرفدار زعامت سیاسی فقیه در عصر غیبت بود» (منتظری، ج ۲، ۱۳۶۹: ۲۴۷) اما حدود و گستره وظایف و اختیارات فقیه را بسیار محدودتر از آنچه امروزه از آن استنباط می‌شود، می‌دانست و با اندکی اختیارات از نظریه آیت‌الله حائری فاصله می‌گرفت. از این رو وی به آنهایی که همواره مذهب را با سیاست می‌آمیختند نظر خوبی نداشت و حتی با تندروی طلاب، مانند آنچه در فعالیت جمعیت فدائیان اسلام در قم رخ داد، به مبارزه برمی‌خاست.

حاج مهدی سراج که با اقامتی چندماهه در قم گزارش مفیدی از حوزه علمیه عصر آیت‌الله بروجردی نوشته است، می‌گوید «برخی از طلاب این‌گونه مجلات را می‌خرند و به خانه می‌برند» (همان) و با عبارت بیش از این نمی‌خواهم روشن‌تر بنویسم از گسترش تبعات غرب در حوزه نیز نگران است و به طلاب توصیه می‌کند که این‌گونه آثار را نخرند. علاوه بر این حاج سراج تأکید می‌کند که این جای خرسندی است که در اثر تدبیر عاقلانه آیت‌الله بروجردی «سرتاسر حوزه علمیه قم را آرامش کامل احاطه کرده و جز تحصیل و تدریس و کسب کمالات کار دیگری در آن مکان مقدس ظاهر نمی‌شود، امیدوارم این رویه همیشه در آن حوزه مقدسه معمول گردد و دامن پاک حوزه با مداخله در امور سیاسی آلوده نشود» (همان: ۹۷). سید علی محمد دهکردی نیز در گزارش دیگر از قم می‌افزاید: «در حوزه به هیچ وجه سیاست دخالت ندارد مرام‌های سیاسی و دسته‌بندی‌های حزبی در مخپله‌ی هیچ‌یک از محصلین خطور نمی‌کند» (همان: ۲۹).

تیپ ایدئال تحجر

بعد از این مقدمه از فضای اجتماعی حوزه‌های علمیه در دهه‌های سی و چهل، با کمی اغماض می‌توان تیپ ایدئال جریان متحجر را به صورت زیر خلاصه کرد. این مشخصات با بررسی تاریخ اجتماعی این دوران و بررسی نظریات و ایده‌های بزرگان این جریان در این دو دهه انجام گرفته است.

- (۱) دوری و اجتناب از ظواهر تجدد
- (۲) عدم توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد
- (۳) عدم ورود به فضای سیاسی
- (۴) اولویت دانستن سنت و عدم توجه به عقل فقهی
- (۵) قشری‌گرایی، سطحی‌نگری و واپس‌گرایی

چارچوب نظری

نظریه جامعه‌شناختی به‌کاررفته در این مقاله برای بررسی متن‌های داستانی دوه موردنظر، بیش از هر چیز مرهون نظریه انتقادی است. این دیدگاه که می‌توان در مورد آن ادعا کرد که بیش از هر چیز بر پایه نظریه‌های مارکسیستی بنا شده است، با اتخاذ دیدگاهی دیالکتیکی بر آن است تا به نوعی رابطه دوسویه جامعه و ادبیات را بررسی کند؛ از همین رو «در سنت انتقادی، جامعه‌شناس از طریق تحلیل متون ادبی درصدد یافتن نشانه‌ها و فرا نمودهای آگاهی جمعی هر مکان-زمان و شناخت تحولات آن در ارتباط با تحولات اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی است» (لوونتال، ۱۳۸۶: ۸). چنانچه بخواهیم به زبانی جامعه‌شناختی‌تر سخن بگوییم، می‌توان گفت از دیدگاه صاحب‌نظران این مکتب «تبیین تاریخی ادبیات باید ترجمان میزان تجلی ساختارهای اجتماعی خاص در یکایک آثار ادبی و تأثیر این آثار در جامعه باشد.» (لوونتال، ۱۳۸۶: ۶۰).

در این مقاله اما نویسنده از میان اندیشمندان مکتب انتقادی، نظریه جامعه‌شناسی ادبیات لئو لوونتال را برگزیده است. او در تلاش برای نظم‌دهی به این شاخه کمتر دیده‌شده جامعه‌شناسی، می‌کوشد تا قلمروی پژوهشی آن را به چهار حوزه اساسی بخش کند که عبارتند از: «محتوای کارکردی: ادبیات عامه‌پسند چه کارکردی دارد؟ تسکین‌دهنده یا آموزشی؟ ایستار نویسنده: می‌توان دیدگاه نویسنده را از خلال نگاه او در آثارش و شخصیت‌های آفریده‌ی او تا حد زیادی

درک کرد؛ میراث فرهنگی: ویژگی‌های اجتماع چه طور در اثر توصیف می‌شوند؟ نقش محیط اجتماع: تأثیر مجموعه‌های اجتماعی مختلف، نظارت اجتماعی و پیشرفت‌های فنی» (لوونتال، ۱۳۸۶: ۹۵-۸۶).

با در نظر داشتن این تقسیم‌بندی لوونتال، باید گفت این مقاله در راستای انجام دومین وظیفه‌ای که او برای جامعه‌شناسی ادبیات متصور شده، یعنی بررسی دیدگاه نویسنده، به رشته تحریر درآمده است؛ هرچند فرض بنیادی تحقیق این است که این دیدگاه‌ها از فضای متصلب دینی آن روزگار به ذهن نویسندگان رسوخ کرده‌اند؛ و منظور از تجبر در این مقاله آن نوع تفکری است که با ویژگی‌هایی همچون دوری و اجتناب از ظواهر تجدد، عدم توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد، عدم ورود به فضای سیاسی و اولویت دانستن سنت و عدم توجه به عقل فقهی شناخته می‌شود. در این مورد نیز می‌توان در نظریات لوونتال تأییدی برای این رویکرد به جامعه‌شناسی ادبیات یافت؛ از نظر او «جامعه‌شناس ادبیات وظیفه دارد که بین تجربه‌های شخصیت‌های خیالی و فضای خاص تاریخی که منشأ آن تجربه‌هاست پیوند زند و تأویل ادبی را به بخشی از جامعه‌شناسی شناخت بدل کند» (لوونتال، ۱۳۸۶: ۷۶).

روش تحقیق

روش گردآوری در این مقاله اسنادی است و با بررسی متون ادبی-اجتماعی و همچنین رمان‌های انتخاب‌شده از این دوران سعی در بررسی سؤال و فرضیه مقاله کردیم و برای تجزیه و تحلیل این اسناد از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده کردیم.

شیوه به کارگیری روش در مقاله

در این مقاله به دلیل آنکه مقصود تحلیل محتوای رمان‌های نویسندگان مورد بررسی با استفاده از چارچوب نظری لوونتال بوده است، برای ایجاد طرح کدگذاری از شیوه قیاسی استفاده شده است نه استقرایی. در این مقاله بنا به اقتضای متون مورد مطالعه، واحد تحلیل موضوع انتخاب گردید. از جنبه‌های بسیاری، موضوع یعنی اظهار واحد درباره چیزی، مفیدترین واحد تحلیل در تحلیل محتوای کیفی است. همچنین اطلاعات اولیه این مقاله، که در واقع ادبیات تحقیق و متن کتاب‌ها را در برمی‌گیرد به روش اسنادی جمع‌آوری و پردازش شد. سعی شد در انتخاب نویسندگان و آثارشان مهم‌ترین آثار داستانی این دو دهه بررسی شود. این دوره شکوفاترین دوره

ادبیات معاصر ایران و عرصه ظهور برجسته‌ترین دستاوردهای هنری در تمامی زمینه‌ها بود. بهترین آثار آل احمد، گلستان، چوبک، صادقی و ساعدی در این دو دهه چاپ و منتشر شد. داستان‌نویسان مستعدی چون نادر ابراهیمی، محمود دولت‌آبادی، سیمین دانشور و هوشنگ گلشیری در این دو دهه ظهور کردند یا به اوج خود رسیدند. کتاب‌های انتخابی همگی هم معرف سبک و عقاید نویسندگانشان هستند و هم معرف اوضاع و احوال سیاسی-اجتماعی زمانه‌شان. جامعه آماری در این مقاله همه آثار نویسندگان نامبرده در بالاست و نمونه‌گیری موردبررسی در این تحقیق کتاب‌های انتخابی هرکدام از نویسندگان است که به ادبیات تحقیق بیشتر نزدیک بود و به شرح زیر است:

سیمین دانشور: کتاب سووشون

ابراهیم گلستان: کتاب شکار سایه

جلال آل احمد: کتاب‌های مدیر مدرسه، نفرین زمین و سرگذشت کندوها

هوشنگ گلشیری: کتاب شازده احتجاب

بهرام صادقی: کتاب ملکوت

محمدعلی جمال‌زاده: آسمان و ریسمان

علی محمد افغانی: شوهر آهو خانوم

و در نهایت این که برای کدگذاری اطلاعات، ابتدا متن کتاب‌ها چند دور مورد مطالعه قرار گرفته و سپس با به‌کارگیری مدل، موضوعات و شاخص‌های آنها در متن کتاب‌ها شناسایی و استخراج گردید؛ و در آخر با استفاده از مفهوم تیپ ایدئال وبر (در جامعه‌شناسی وبر تیپ ایدئال یک ابزار روش‌شناختی است. با استفاده از تیپ ایدئال می‌توان انحرافات ایجادشده در نمونه حقیقی را بازشناسی کرد. مقصود وبر از این واژه نه یک نمونه اخلاقی و نه میانگین آماری است (آرون، ۱۳۸۶: ۲۷۸). در تیپ ایدئال سعی محقق بازسازی مفهومی و ذهنی و نظری واقعیت است. تیپ ایدئال خصلت ذاتی یک پدیده است، از طریق برجسته‌شدن خطوط بارز یک واقعیت ساخته می‌شود و می‌تواند شامل بازسازی رویدادهای مشخص و یا عام باشد (آرون، ۱۳۸۶: ۲۷۹). بین تیپ ایدئال و واقعیت انطباق تام وجود ندارد. سنخ‌شناسی‌ای از مفهوم تحجر انجام شد.

پایایی و روایی

برای تأمین روایی و پایایی مطالعه از روش ارزیابی لینگولن و گوبا استفاده شد که معادل روایی و پایایی در تحقیقات کمی است. بدین منظور و بر پایه این روش چهار معیار جهت ارزیابی در نظر گرفته شد:

(۱) موثق بودن و اعتبار (باورپذیری)

(۲) انتقال پذیری

(۳) اطمینان پذیری

(۴) تأیید پذیری

با توجه به اینکه تحقیق حاضر کیفی بوده، اثبات روایی آن دشوارتر از پژوهش‌های کمی است. به همین منظور و برای دستیابی به هریک از این معیارهای یادشده در فوق، اقدامات زیر صورت پذیرفت:

اعتمادپذیری: (نتایج پژوهش را با چه ملاکی می‌توان پیش‌بینی کرد؟) از دو راه می‌توان نشان داد که مطالعه تا چه حد اعتمادپذیر است: نخست روش‌های گوناگونی را که قصد دارید در پژوهش به کار ببرید و هر روش چگونه روش دیگر را تکمیل می‌کند، مشخص سازید. دوم نشان دهید که چگونه قصد دارید راهبردهایی مانند تحلیل محتوای کیفی را اجرا کنید. برای حصول به این موارد سعی شد در مقاله تمام مراحل به طور کامل توضیح داده شود و همچنین مبنای کار در تحلیل محتوای کیفی تا محقق دیگری اگر بنا داشت مراحل کار را بررسی کند به راحتی به این امر دست یابد.

انتقال پذیری: (آیا نتایج پژوهش را می‌توان در محیط یا گروه‌های دیگری نیز به کاربرد؟) در مرحله تهيئه طرح پژوهش باید مطمئن شوید موضوعی انتخاب کردید که می‌تواند با زمینه گسترده‌تر و یک پیشینه علمی مربوط باشد. نکته کلیدی عبارت است از توصیف کامل محیط، شرایط و روش‌ها. در بحث انتقال‌پذیری، بار اصلی بر روی پژوهشگر یا کارورز جدید است و نه خود پژوهشگر اصلی. کارورز جدید باید تعیین کند آیا شرایط او از لحاظ همه عناصر کلیدی، به اندازه کافی مشابه آن شرایطی است که نخستین مطالعه در آن انجام شده است. رویکرد چندروشی هم می‌تواند انتقال‌پذیری را تقویت کند. برای رسیدن به این منظور سعی شد در انتخاب نویسندگان و رمان‌ها آنهایی انتخاب شوند که معرف کامل زندگی و زمانه این دو دهه

بوده‌اند و همچنین سعی شد در توصیف شرایط اجتماعی و سیاسی مورد بحث توصیفی کامل از دلایل، شرایط و همچنین ریشه‌های شکل‌گیری جریان تحجر انجام شود.

اطمینان‌پذیری (وابستگی و اتکا پذیری): (چنانچه بار دیگر پژوهش با همان محتوا بر روی جامعه اصلی اجرا شود تا چه حد به همان نتایج دست خواهیم یافت؟) اگر یافته‌های مطالعه قابل اتکا باشد، دارای دقت، ثبات و هماهنگی است. به همین منظور در همه مراحل کار و به منظور ایجاد اطمینان‌پذیری، جزئیات پژوهش و یادداشت‌برداری‌ها ثبت و ضبط شد.

تأییدپذیری: (تا چه حد می‌توان مطمئن بود که نتایج پژوهش بازتابی از واقعیت‌هاست و زیر نفوذ سوگیری و تورش پژوهشگر قرار ندارد) اگر یافته‌های پژوهشی بخواهد تأییدشدنی باشد، باید کلیه جزئیات در تمامی مراحل به دقت ثبت و ضبط شود. برای تأییدپذیری می‌توان از خود اعضا یا اشخاص ثالث برای اجرای یافته‌ها و ارزیابی آن بهره گرفت. کاری که برای این منظور صورت گرفت یکی تلاش شد در انتخاب افراد و شرایط تأثیرگذار همه جوانب این بحث در نظر گرفته شود تا از همه جریان‌های مهم این دو دهه افرادی در تحقیق حضور داشته باشند، دیگر اینکه با نظارت استاد راهنمای طرح تلاش شد از جانب‌داری تحقیق جلوگیری شود.

یافته‌های تحقیق

در بررسی کتاب‌ها به مواردی برخورد کردیم که به نوعی در تقابل با تحجر و الزامات آن بود؛ مواردی مانند:

- می‌دانستید که میرزا عمو هنوز ماشین‌سوار نشده؟ اره آقا جان. به خصوص از وقتی که این پسره بی‌نماز ماشین خریده (نفرین زمین: ۲۹).
- سواد کدام است آقا جان! آخرالزمان شده دیگر. این هم علامتش. تا وقتی این ماشین‌ها روی زمین می‌رفتند و با مخلوق زیرزمین کاری نداشتند، خوب، یه حرفی بود آقا جان. یک چیزی بود؛ اما از وقتی که نیششان را به زمین بند کنند! باور نمی‌کنید آقا جان؟ مگر چرا سر قوم عام و ثمود بلا نازل شد؟ هان؟ این که دیگر گفته قرآن است آقا جان. آن قدر فسق و فجور کردند که خلق زیرزمین هم از دستشان به عذاب آمد. آن قدر بچه‌های ولدالزنا تو زمین دفن کردند که نفرینشان کرد. آن وقت یک تکان آقا جان و دیگر سنگ رو سنگ بند نشد. حالا داستان

ماست. خدا نیاورد آن روزی را که مخلوق زیرزمین از دست این ماشین‌های آتشی به عذاب بیایند. زبانم لال آقاجان! (نفرین زمین: ۳۱).

- صاحب‌خانه را از اینجا می‌شناخت که سالی یک‌مرتبه می‌رفت قم برای دست‌گردان کردن مال الله و خمس و زکات. هم به خرج او حالا هر شب مجلس داشت و منبر هم می‌رفت و به مسجد رونقی داده بود؛ و شنیده بودم که مدام ناله‌اش از این بلند بود که رادیو شده خر دجال زمانه و گوش هیچ‌کس به حرف حق بدهکار نیست (نفرین زمین: ۱۵۵).
- گفت: عجب! با این مدرسه‌هایتان بی‌دینی را رواج می‌دهید و تازه خودتان را خدمتکار خلق هم می‌دانید؟ (نفرین زمین: ۱۵۷)
- گفتم: می‌دانست چه خبر می‌شود؟ گفت: راستش مدام از جوجه ماشینی حرف می‌زد و از دخالت در کار خدا و از اینکه چرا یک خارج مذهب تو زمین آبادی دست بند کرده. شنیده بودم که مالک جدید مرغداری یک یهودی بهایی شده است و قرار است جوجه یک‌روزه وارد کند و ماده‌گاوها را با سرنگ باردار کند و یونجه هلندی بکارد... و از این حرف‌ها (نفرین زمین: ۱۸۰).
- خیلی‌ها عقیده دارند که زن غیر از پول حمام و آن چیزی که از خانه پدر با خود آورده است حق دیگری در خانه‌ی شوهر ندارد. حتی اگر برای مردگان خود خیراتی کرده باشد شوهرش باید آن را حلال کند، من این عقاید را قبول ندارم. میان دو دوست آنگاه، بی‌آنکه زنان آنها دخالتی بنمایند، درباره‌ی حقوق زن از نظر فقه اسلامی بحثی درگرفته بود که تا پایان شب‌نشینی ادامه یافته بود (شوهر آهو خانوم: ۸۰).
- بعضی را عقیده بر این است که اصولاً سیدها که اولاد پیغمبر باشند، به تبع آن حضرت و جانشینانش از این جهت که جهان باید بر نسل آنها پایدار باشد میل بیشتری به زن دارند. از درستی یا نادرستی این نظر همین‌قدر باید گفت که اگر اسلام بر پایه‌ی این گرایش استوار نبود نمی‌توانست دین تعدد زوجات باشد. یک مسلمان هرآینه میلش قرار گیرد و استطاعتش را داشته باشد می‌تواند حرم خود را تا آنجا که گنجایش دارد از زنان عقدی و صیغه‌ای پر کند (شوهر آهو خانوم: ۹۰).
- این کاری که تو می‌گویی منظورت چه نوع کاری است؟ در جامعه و محیطی که ما زندگی می‌کنیم، زن یا باید بیخ‌خانه بماند، یا اگر بیرون می‌آید مثل حلزون خانه‌اش را نیز به دوش

بگیرد و با خود بیاورد. هر دو دستش را محکم به بند نقاب و چادرش بگیرد که باد پس نزند و چشم نامحرم بر روی او بیفتد... آخر از یک زن ضعیف و بی‌دفاع چه کاری می‌تواند ساخته باشد؟ من در سکوت سنگین خود نظری به مشرق و نظری به مغرب افکندم، هیچ کاری غیر از همان در خانه ماندن و به تربیت کودکان رسیدن برای تو به چشم ندیدم. هم‌چنین ندیدم زنی در ردیف تو، به هر نحوی از انحاء در جامعه مشغول کاری از قبیل کار مردان باشد. این کلام را در کجا، چه موقع و چه کسی در دهان تو گذاشته است؟ آیا می‌خواهی ارکان اجتماع را از هم بپاشی؟ می‌خواهی تو را ببرند و سر مصلا سنگسار کنند؟ (شوهر آهو خانوم: ۹۵).

- کلنجر رفتن با آخوندها و آن طلاب چماق به دست که گوش خوابانده‌اند تا آقا یکی را مهدورالدم کند؟ (شازده احتجاب: ۳۷).

چیزی که بیش از همه توجه ما را به خود جلب کرد این است که غیر از این معدود مواردی که در متن آمد و غیر از دو مورد داستان کوتاه سه‌تار و عزاداری‌های نامشروع جلال آل احمد، هیچ نویسنده‌ای دست‌به‌قلم نبرده تا تحجر را زیر سؤال ببرد. آل احمد امیدوار بود تا با ترجمه این جزوه که توسط یکی از علمای معروف شیعی به نام علامه محسن امین نوشته شده بود، بتواند مردم هیچان‌زده و افراط‌کار را به‌زعم خود، سر عقل بیاورد و آنها را از کارهایشان بازدارد؛ اما امید او خیلی زود به ناامیدی گرایید و همه نقشه‌هایش برای اصلاح دین نقش بر آب شد. مذهبیان نه تنها به حرف‌های نویسنده و مترجم جزوه وقعی ننهادند، بلکه طی یک واکنش کلیه نسخه‌های چاپ‌شده رساله را یکجا خریدند و به آتش کشیدند. آل احمد در این باره می‌نویسد: «جزوه‌ای ترجمه کرده بودم از عربی به اسم عزاداری‌های نامشروع که سال ۲۲ چاپ شد و یکی دو قران فروختیم و دوروزه تمام شد و خوش و خوشحال بودیم که انجمن یک کار غیرانتفاعی هم کرده. نگو بازاری‌های مذهبی همه‌اش را چکی خریده‌اند و سوزانده‌اند. این را بعدها فهمیدم» (آل احمد، ۱۳۸۷: ۴۸).

اما چرا با وجود این جریان قوی رد و نشانی از آن در ادبیات داستانی دیده نمی‌شود. از نظر ما این می‌تواند دو دلیل داشته باشد: یکی تفوق کامل حزب توده در فضای اجتماعی-سیاسی - فرهنگی در آن دو دهه و عضویت یا هواداری همه نویسندگان موردبررسی در این مقاله در

حزب و نوع نگاه حزب به دین و تأثیراتش روی نویسندگان و آثار بررسی شده و همچنین نوعی تحلیل طبقاتی که در ادامه هر دو به صورت کامل بحث و بررسی می‌شود.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد اگر نگاهی واقع‌بینانه به تاریخ اجتماعی دهه‌های سی و چهل بیندازیم، با پدیده‌ای مواجه می‌شویم که قدری تأمل‌انگیز است. مسئله اساسی این است که چرا با وجود جریان قوی تحریر در این دو دهه و با وجود تأثیر فراوانی که این جریان در بین مردم کوچک و خیابان و الزامات زندگی آنها داشته است، اثر چندانی از آن در ادبیات داستانی وجود ندارد؟ مگر نه این است که ادبیات بازنمایی‌ای از زندگی زمانه نویسنده است؟ پس حلقه مفقوده بازنمایی تحریر در آثار مورد بررسی کجاست؟ همان‌گونه که مشاهده شد در بین آثار مورد بررسی که همگی مهم‌ترین آثار دوران خود نیز هستند تقریباً هیچ‌کدام را - غیر از معدود موارد ذکر شده در متن کتاب‌ها - نمی‌توان تحت تأثیر فضای تحریر آمیز زمانه خود دانست. دلیل این امر چه می‌تواند باشد؟

شاید بتوان دلیل این امر را در سیطره کامل حزب توده در این دو دهه بر ساحت فضای اجتماعی و فرهنگی ایران دانست. همه نویسندگان مورد بررسی در این مقاله در این دوران یا عضو حزب یا از هواداران آن بوده‌اند یا تازه از آن جدا شده بودند. پس شاید با بررسی نوع نگاه حزب به دین که حتماً به اعضا هم منتقل می‌شده بتوان پاسخی برای سؤال فوق پیدا کرد. رویکرد حزب توده به دین در ایران همیشه یکسان نبود، طوری که می‌توان آن را به چند مرحله تقسیم کرد. در سال‌های اول یعنی موقعی که حزب چهره یک سازمان صرفاً ضدفاشیستی را به خود می‌گرفت از موضع‌گیری علیه دین خودداری می‌کرد. اولین دبیر کل حزب - سلیمان میرزا اسکندری - با تمام علاقه‌ای که به شوروی داشت مردی مذهبی بود. «او تا مادامی که زنده بود از عضویت زنان در حزب جلوگیری می‌کرد» (طبری، ۱۳۶۹: ۴۵) و به این عمل حتی کمونیست‌های دواتش حزب نیز تمکین می‌کردند. این تقیه دیری نپایید و جای خود را اگرچه نه به نقد آشکار و تئوریک دین ولی به تبلیغ مواضع فلسفی حزب ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی داد. علاوه بر این در داخل، برخی از حوزه‌ها از تبلیغ علیه دین خودداری نمی‌کردند. «جوانان حزب این کار را حتی به بیرون از حوزه‌ها می‌کشاندند و خودسرانه به جدل با مؤمنان می‌پرداختند» (نامور، ۱۳۴۴: ۶۳). «بعدها در سال‌های چهل و بعد از آن یعنی موقعی که قرار بود

محبت سران دین را به حزب جذب کنند، این خطا را به گردن اپورتونیسیم چپ درون حزب انداختند» (حزب توده‌ی ایران، ۱۳۶۰: ۷۹۳). چند مقاله‌ای که در این مرحله در نشریات تئوریک حزب منتشر شد یا متوجه اسلام در دوران گذشته بود یا جریان‌ات پان‌اسلامیستی و بنیادگرایانه زمان معاصر را به نقد می‌کشید. در هر دوی این موارد توجه به تفکیک بین دو جنبه یا دو نوع اسلام می‌کردند، کاری که در مراحل بعد نیز ادامه یافت. طبری در مقاله‌ای که در آبان ماه سال ۱۳۲۷ منتشر شد می‌نویسد: اسلام از جانبی به تمام معنا دارای مختصات مذاهب دیگر است و توده مردم را در قبال ظلم و عدوان به شکیبایی و تحمل دعوت می‌کند [...] اما از طرف دیگر اسلام دارای جنبه‌های سرزننده و مادی بود. جنبه اخیر در گریز از رهبانیت و توجه به زندگی و کسب‌وکار و جهاد و قصاص و برابری نسبی حقوق زن و مرد منعکس می‌شد. در همین مقاله طبری ادعا می‌کند که «اسلام از آغاز یک جنبش دموکراتیک بر ضد الیگارشی رباخواران بود» (طبری، ۱۳۲۷: ۱۹).

طبری درحالی‌که در این مقاله از دو جنبه مختلف یک اسلام سخن می‌راند، در مقاله دیگری امر بر وجود یک اسلام واقعی و یک اسلام دروغین می‌دهد. اسلام به مفهوم واقعی آن [...] پرستش خداوند و رفتار از روی پارسایی و نیکی در حق هم نوع و همراهی با آنان است. یک امر وجدانی و فضیلتی است؛ اما اسلام به مفهوم جعلی و دروغین آن [...] عبارت است از آداب و رسوم بی‌پایه و اساسی که از منابع خرافی به نام دین در دین رخنه کرده و متدین را از راه واقعی خود منحرف نموده است. درحالی‌که استعمار قطعاً و اساساً مخالف اسلام به معنی واقعی آن است. از اسلام دروغین به‌مثابه وسیله‌ای در مقابل سوسیالیسم حمایت می‌کند. استعمار این کار را از طریق تقویت خرافات و اقامه حکومت‌های مذهبی انجام می‌دهد. «زمزمه‌ی اتحاد اسلام و اتحاد عرب و خلافت و تظاهرات ریاکارانه دسته‌های ارتجاعی در ایران گوشه‌ای از این نقشه است» (طبری، ۱۳۲۳: ۷۰). او در عین حال که به امر تفکیک بین دو نوع اسلام، مدح اسلام واقعی و ذم اسلام غیرواقعی، ذکر وجوه اشتراک بین اسلام واقعی و سوسیالیسم ادامه می‌دهد، از تأکید بر برتری ایدئولوژی حزب در نمی‌گذرد؛ او می‌نویسد: تشیع نیز مانند همه مذاهب سرشار از عقاید و مراسمی است که پایه‌های عقلی و علمی ندارد. «به‌ویژه در دورانی که بشر باید با اتکا بر راسیونالیسم علمی راه را به سوی پیش بگشاید به‌ناچار پای بند تکامل است» (طبری، ۱۳۴۸، ۱۴۴). او از قرارگرفتن دین در ساحت عمده‌ترین ایدئولوژی در ایران اظهار

تأسف می‌کند زیرا وجود چنین حالت در جامعه را یک شاخص متعلق به قرون وسطی می‌شمارد. از این رو است که سیاست برای خودش سودمند می‌یابد که جامعه دینی بر پا کند. جدای از این نوع نگاه حزب به دین شاید بتوان دلیل دیگر این امر را در جایی دیگر جستجو کرد. مردم عوام کوچه و خیابان یعنی همان‌هایی که گوششان به دهان مرجع تقلیدی بود که زندگی روزانه‌شان را بسازد، اغلب از مردمان طبقه پایین بودند و این آدم‌ها هم کاری به ادبیات داستانی و سرنوشتش نداشتند. شاید بتوان دلایلی چند برای آن ذکر کرد. نگارنده معتقد است مهم‌ترین دلیل، زندگی سخت طبقه پایین و نداشتن مجالی برای پرداختن به این امور بوده است. طبقه متوسط به دلیل وسعت مالی، توانایی پرداختن به اوقات فراغتی خارج از کار را برای خود می‌دیده و گوشه‌ای از این اوقات فراغت را با خواندن کتاب پر می‌کرده است. می‌توان یکی از دلایل گرایش بیشتر این طبقه به حزب توده را هم در همین موضوع دید؛ اما طبقه پایین که دربند درآوردن نان بخور و نمیرش بوده که البته همان هم همیشه گیرش نمی‌آمده، مجالی پیدا نمی‌کرده است برای خواندن کتاب. برای همین هم نویسنده این داستان‌ها که بیشترشان نیز جزء این طبقه نبوده‌اند تلاشی برای بازنمایی زندگی این مردم همیشه زجرکشیده نکرده‌اند. مردمی که حتی احکام گرفتن ناخنشان را هم حوزه علمیه تعیین کرده بود. به عبارتی ادبیات داستانی در دوران مورد بحث به شدت صبغه‌ای طبقاتی دارد. نویسندگان مذکور که بیشترشان در زمان نویسندگی جزء طبقات متوسط بودند هیچ‌کدام دغدغه زندگی دینی و بازنمایی آن در داستان‌هایش نداشتند. البته استثنائاتی مانند جلال بوده‌اند اما نه آنچنان زیاد که بتوان درباره‌شان حکمی صادر کرد.

بنابراین به نظر می‌رسد جریان تحجر به راهی می‌رفته است و ادبیات داستانی راهی دیگر. هرکدام طبقه‌ای را درگیر کرده بودند و کاری هم به دیگری نداشتند. هم آن قدری که ادبیات داستانی تحت تأثیر حزب توده است و طبقه طرفدار حزب را به خود مشغول کرده تحت تأثیر جریان تحجر آمیز زمانه خود نیست و کاری هم به طبقه تحت تأثیرش نداشته و البته این عدم توجه به شدت هرچه تمام‌تر از طرف هر دو جریان ادامه داشته است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۶)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.

- آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، *نفرین زمین*، تهران: انتشارات رواق.
- آل احمد، جلال (۱۳۶۹)، *مدیر مدرسه*، قم: انتشارات کتاب سعدی.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷)، *نفرین زمین*، تهران: انتشارات رواق.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۶)، *سرگذشت کندوها*، تهران: جاویدان.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۷)، *یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات*، تهران: آوای عشق.
- اراکی، محمدعلی (۱۴۱۵ ق)، *کتاب البیع*، قم: در راه حق.
- افغانی، علی محمد (۱۳۷۲)، *شوهر آهو خانوم*، تهران: انتشارات نگاه.
- بدلا، سید حسین (۱۳۷۸)، *هفتادسال خاطره از آیت‌الله سید حسین بدلا*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جمال‌زاده، محمدعلی (۱۳۳۶)، *آسمان و ریسمان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷)، *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، *وصیت‌نامه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دانشور، سیمین (۱۳۷۱)، *سووشون*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ذوعلم، علی (۱۳۸۲)، *انقلاب اسلامی، تحجر و سنت*، کتاب نقد، شماره ۲۶ و ۲۷.
- رازی، محمد (۱۳۳۲)، *آثار الحجج*، قم: دارالکتاب.
- رهنما، علی (۱۳۸۴)، *نیروهای مذهبی در بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: گام نو.
- صادقی، بهرام (۱۳۴۰)، *ملکوت، تهران*، انتشارات کتاب زمان.
- طبری، احسان (۱۳۲۷)، *پیدایش اسلام و تمدن اسلامی*، در: *مردم ماهانه*، شماره ۲، ص ۱۵-۲۶.
- ظهیری، سید مجید، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، مرداد و شهریور ۱۳۸۷ شماره ۷۱.
- عقیقی بخشایشی، محمد (۱۳۵۸)، *یک صد سال مبارزه‌ی روحانیت مترقی*، قم: نوید اسلام.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نی.
- گلستان، ابراهیم (۱۳۴۶)، *شکار سایه*، تهران: انتشارات روزن.
- گلشیری، هوشنگ (۱۳۶۸)، *شازده احتجاب*، تهران: انتشارات نیلوفر.

- لوونتال، لئو (۱۳۸۶)، *رویکردهای انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه و گردآوری محمدرضا شادرو، تهران: نی.
- مجله یاد، شماره چهارم.
- مکی، حسین (۱۳۶۲)، *تاریخ بیست‌ساله ایران*، تهران: امیرکبیر.
- مهدوی زادگان، داوود (۱۳۸۰)، *تجبر مدرن*، قیسات، شماره ۲۲.
- منتظری، حسین‌علی (۱۳۶۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، قم: تفکر.
- محمدی‌مهر، غلامرضا (۱۳۸۷)، *روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)*، تهران: دانش نگار.
- نامور، رحیم (۱۳۴۴)، *اسلام و نهضت‌رهایایی‌بخش میهن ما*، در: *دنیا*، شماره ۲، ص ۲۵.