

نقد روشنفکری ایرانی

خوانش و انسازانه داستان «وداع» جلال آل‌احمد

مهدی نوریان*

هادی نوری**

چکیده

در این مقاله، از خلال بررسی و خوانش و انسازانه^۱ داستان «وداع» به قلم جلال آل‌احمد، از مجموعه داستان سه‌تار، به نقد نخبه‌گرایی در اندیشه روشنفکران ایرانی دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی پرداخته خواهد شد. این خوانش و انسازانه با تأکید بر نگاه فیلسوف فرانسوی، ژاک دریدا، انجام می‌شود و از حیث روش‌شناسی مبتنی است بر روش هشت مرحله‌ای دیوید بوژه، که به عنوان نوعی استراتژی تحلیل انتقادی پس‌امدron در مواجهه با روایت مورد استفاده قرار می‌گیرد. روش بوژه این گام‌ها را در برمی‌گیرد: جست‌وجوی دوگانگی، بازتفسیر سلسله‌مراتب، کشف صدای یاغی، برملاسازی سویه دیگر روایت، نفی بی‌رنگ، یافتن استثناء، ردگیری بین خطوط، و سازمان‌دهی مجدد روایت. بدنهای رسید بتوان با بهره‌گیری از این روش و اتخاذ منظری و انسازانه در خوانش داستان موردنظر از جلال آل‌احمد، دست‌آخر به روایت نوپدیدی دست یافت و از خلال آن به نقد دیدگاه نخبه‌گرایانه سوزه روشنفکر ایرانی در این دو دهه پرداخت. کوشش محققان درجهٔ فراتر رفتن از فردی به نام آل‌احمد و نزدیک شدن به سوزه آل‌احمد در مقام یک روشنفکر است، سوزه‌ای که در زمانه و زمینهٔ خاصی به عرصهٔ برکشیده شده و آثاری را تولید کرده است. یافته‌ها نشان داد که این سوزه روشنفکر، با بازتولید روایت فرادست/فروdest، خود را در جایگاه فرادست نشانده و با تکیه بر خرد مدرن، و بدون درک روایت وجودی فروستان، به نمایندگی ایشان پرداخته و تلاش کرده است به آنچه رسالت روشنفکرانهٔ خویش می‌نماد جامه عمل پوشاند.

کلیدواژه‌ها: وانوسازی، روشنفکری، دریدا، بوژه، جلال آل‌احمد.

*دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول)

nourian@webmail.guilan.ac.ir

**استادیار جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران، hadinoori@guilan.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۷

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شماره ۹۷ پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۶۵-۲۹۰

A Critique of Iranian Intellectualism: A Deconstructionist Reading of Jalal Al-e-Ahmad's *Farewell*

Mahdi Nourain*

Hadi Nouri**

Abstract

This article seeks to critique the elitism in the thoughts of Iranian intellectuals of the 1950s and 1960s. To do so, it carries out a deconstructionist reading of Jalal Al-e-Ahmad's story titled *Farewell* from the collection *Sitar* (literally: Three String Musical Instrument). The book contains 13 stories of Al-e-Ahmad published in 1948. The current study was conducted from the perspective of the French philosopher Jacques Derrida and employed the eight-step strategy of David Boje as a postmodern critical analysis in dealing with the narrative. Boje's method includes searching for duality, reinterpreting hierarchies, discovering rebel voices, revealing the other side of the narrative, negating the plot, finding exceptions, tracing between the lines, and resituating. The article follows each of these steps to bring about the deconstructionist reading of the story. After using the 8-step strategy of Boje, eight dualities were found: beauty vs. ugliness, core vs. periphery, naked vs. clothed, enlightenment vs. gluttony, rational vs. superstitious, quiet vs. garrulous, boy vs. girl, and activity vs. passivity. Each of these dualities has a hierarchical dominant/subordinate structure, and the narrator narrates the story in a way he is in the dominant position. Then the hierarchy in each duality was reinterpreted so the rebels found their voice and the other side of the story appeared. The romantic plot of the story was replaced with a tragic one, exceptions were found, and between the lines were read. Based on Boje's strategy and adopting Jacques Derrida's deconstructionist approach to read *Farewell*, a new narrative emerged that made possible the critique of the elitist views of Iranian intellectuals during the 1950s and 1960s. It is necessary to go beyond the person of Al-e-Ahmad and get closer to the subject of Al-e-Ahmad as an Iranian intellectual; a subject that has been made possible in a particular context and has produced works. According to the narrative that emerged from the deconstructionist reading of the story, it is concluded that the intellectual subject reproduces the hierarchical relationships, puts himself in a superior position, relies on modern reason, and without considering and understanding the existential relations of the subaltern, seeks to represent them and aims to accomplish what he calls an intellectual mission.

Keywords: deconstruction, intellectualism, Jacques Derrida, David Boje, Jalal Al-e-Ahmad.

* PhD Candidate in Cultural Sociology, Guilani University, Guilani, Iran (Corresponding Author), nourian@webmail.guilan.ac.ir

** Assistant Professor in Cultural Sociology, Guilani University, Guilani, Iran, hadinoori@guiilan.ac.ir

۱. مقدمه

شاید ارائه تعریفی دقیق، و جامع و مانع از «روشنفکر» و «روشنفکری»، بهشکلی که همه را راضی کند، کاری ناممکن باشد؛ بهمین دلیل، میشل فوکو «روشنفکر» را واژه‌ای عجیب می‌داند و اذعان می‌کند که اصلاً چنین کسی را ملاقات نکرده است:

ازنظر من، عبارت «روشنفکر» عبارتی عجیبوغیری است و مرا تکان می‌دهد. من شخصاً هرگز، «روشنفکری» را ملاقات نکرده‌ام. من به افرادی برخورده‌ام که رمان می‌نویسند، دیگرانی که بیماران را معالجه می‌کنند؛ مردمی را ملاقات کرده‌ام که به فعالیتهای اقتصادی مشغول‌اند، و آنها که موسیقی الکترونیک می‌سازند؛ من کسانی را دیده‌ام که درس می‌دهند، افرادی که نقاشی می‌کنند، و آنها که هرگز نفهمیدم واقعاً چه کاری انجام می‌دهند، اما «روشنفکر؟» هرگز (عضدانلو، ۱۳۷۷: ۷).

سقراط و افلاطون روشنفکران را «وجدان خُرده‌گیر هر جامعه‌ای» دانسته‌اند (بروجردی، ۱۳۹۳: ۳۹)، اما پرسشی که بهمیان می‌آید این است که این خُرده‌گیری از چه جنسی و با چه متر و معیاری محقق می‌شود؟ درست است که به قول ریچارد رورتی وقتی می‌توانیم میان دانایی و باور تمایز قائل شویم که گروهی با چشمان فردی بیگانه به چیزها بنگرند (همان، ۴۰)، اما نظر این گروه از افراد چقدر صائب است و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشند تا فرقان میان دانایی و باور باشند؟ کارل مانهایم روشنفکران را قشری بی‌طبقه می‌داند که به لحاظ اجتماعی ناوابسته‌اند و ادعای سرپرستی فرهنگی را دارند (همان). آیا اساساً چنین چیزی ممکن است؟ آیا می‌توان فردی را فاقد «جایگاه سوزه‌ای»^۲ و وابستگی‌های ساختاری مربوط به آن دانست؟ بهنظر می‌رسد که تعریف روشنفکری می‌تواند آغشته به نوعی موقعیت فرادستی باشد؛ بهعبارت دیگر، بهمغض اینکه فردی خود را در جایگاه «روشنفکری» ببیند و رسالتی را درقبال جامعه برای خود متصور شود، ممکن است به این توهمن آلوده شود که از دیگران برتر است و معیارهای او معیارهایی اند که بهشکلی استعلایی^۳ و جهان‌شمول باید سرلوحه قرار گیرند. البته، نباید این گفته را دال بر نفی نقش روشنفکر در جامعه دانست. اگر به تعریف سقراط و افلاطون برگردیم، می‌توانیم بپذیریم که روشنفکر نقش وجودان خردگیر جامعه را دارد، با این قيد که در جایگاهی برتر از دیگران قرار نمی‌گیرد. با درنظرگرفتن این قيد، شاید تعریف ادوارد سعید تعریفی بسنده‌تر باشد. سعید «روشنفکر» را فردی می‌داند که «مستعد

است تا پیام، دیدگاه، نگرش، فلسفه، یا نظری را به مردم و همچنین برای مردم بازنمود، مجسم، و بیان کند» (Said, 1996: 11). بنا به تعریف سعید، وظیفه روشنفکر گفت و گو با مردم است برای انتقال نوعی دانش که احتمالاً دانشی انتقادی است و از جنس خردگیری و ابدأ این وظیفه او را در جایگاه فرادست قرار نمی‌دهد.

اما سروکله واژه «روشنفکر» در ایران از کجا پیدا شد؟ آل احمد در کتاب شناخته‌شده‌اش با عنوان در خدمت و خیانت روشنفکران (۱۳۵۷) می‌نویسد که این واژه ترجمه‌ای بود از «منورالفکر» که در زمان مشروطه رواج داشت و با «انتلکتوئل» فرانسوی، «اینتلکچوال» انگلیسی، و «اینتلگنت» روسی هم‌نشین بود. براین‌اساس، اعضای اول فرهنگستان، پیش از شهریور ۱۳۲۰، تصمیم گرفتند «منور» را به «روشن» برگردانند و الفولام عربی را از آن بزدایند و «روشنفکر» را جعل کنند (همان، ۲۳). این شد که واژه «روشنفکر» پس از سال ۱۳۲۰ در گفتار و نوشتار فارسی استفاده شد و این واژه در فرهنگ ایرانی جای خود را پیدا کرد. البته، این واژه نسبت به همتایان بیگانه خود واجد بار معنایی گسترده‌تری بود و تا سال‌های ابتدایی دهه ۱۳۴۰ اطلاقی عام داشت و کلاً به کسی گفته می‌شد که کارگزار تغییر و دگرگونی‌ای ترقی‌خواهانه است، اما از آن پس بود که کم‌کم با گسترش ساختارهای علمی و فنی و بعصره‌آمدن طبقه‌ای از ایرانیان فرهیخته و کارآزموده با دگرگونی کیفی این واژه مواجه هستیم؛ از این‌پس، این واژه معنای مousعی یافت و به گروهی از افراد اطلاق می‌شد که در دستگاه آموزشی جدید دانشگاهی تحصیل کرده و مهارت‌هایی حرفه‌ای را فراگرفته بودند (بروجردی، ۱۳۹۳). در جامعه ایرانی نیز با همان پرسشی که طرح شد مواجهیم که روشنفکری به عنوان یک جایگاه سوژه‌ای چطور می‌تواند زمینه‌ای را برای تولید دوگانه‌هایی فرادست/فروندست‌ساز ایجاد کند؟

مقاله حاضر تلاش می‌کند نگاهی انتقادی به مقوله روشنفکری در جامعه ایرانی دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی بیفکند. به‌همین‌منظور، یکی از مهم‌ترین روشنفکران این دوره، یعنی جلال آل احمد، انتخاب شده است. آل احمد نویسنده، منتقد ادبی، و مترجمی ایرانی بود که آثار زیادی از خود به‌جای گذاشت. او در دهه ۴۰ شمسی به شهرت رسید و نقشی جدی در جنبش روشنفکری و نویسنده‌گی ایرانی داشت. او بین سال‌های ۱۳۲۴ تا ۱۳۵۰، بیش از ۵۰ داستان نوشت. می‌توان داستان‌های او را یکی از عرصه‌های ظهور اندیشه‌های روشنفکرانه او

و همچنین روشنفکری دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی در نظر گرفت. بهنظر می‌رسد برای نزدیکشدن به مسئله اصلی این مقاله، یعنی اینکه چطور جایگاه سوزه‌ای روشنفکر در مهیاکردن زمینه‌ای برای تولید دوگانه‌های فرادست/افرودست‌ساز در جامعه ایرانی ایفای نقش کرده است، می‌توان بهسrag داستان‌های جلال آل‌احمد رفت. نگارندگان سعی می‌کنند از منظری انتقادی و با استفاده از رویکرد نظری و انسازی دریدایی، از خلال درگیری با یکی از داستان‌های آل‌احمد با عنوان «وداع»، به ساختارهای ایدئولوژیک پنهان در لایه‌های زیرین متن و اندیشه‌ او نزدیک شوند و روایتی نوپدید از این مسئله ارائه دهند.

مقاله حاضر به مقوله روشنفکری و نقد آن در دهه ۳۰ و ۴۰ شمسی، آن‌هم از خلال داستان می‌پردازد و هرچند شاید بتوان قرابتهایی میان روشنفکری این دوره با دیگر دوره‌ها یافت، ضرورتاً نمی‌توان نتیجه آن را به دیگر ادوار بسط داد. نکته دیگر آنکه، از آنجاکه مقوله روشنفکری این دوره صبغه‌ای ایدئولوژیک دارد، متن انتخابی برای تحلیل و انسازانه در این مقاله نیز از این جنس است و این تحلیل تلاش می‌کند این مفروضات ایدئولوژیک را بر ملا سازد. پس، پیش از ورود به تحلیل و انسازانه متن جلال، باید در نظر داشته باشیم که این متن نیز همچون برخی دیگر از نوشهای او بهنحوی در ژانر رثائیسم سوسیالیستی جای می‌گیرد که دال مرکزی اش فاصله طبقاتی و فقر است و از این جهت است که دست به ایجاد تقابل‌های دوتایی از نوع فقر و غنا یا روستا و شهر می‌زند؛ زندگی روستایی را برابر با رنج و فقر و عقب‌ماندگی در نظر می‌گیرد. تحلیل حاضر نیز در این زمینه رخ می‌دهد.

۱.۱. پیشینهٔ پژوهش

با رجوع به پایگاه‌های داده علمی، هیچ اثری که به حتی یکی از متون جلال آل‌احمد با روش و انسازی هشت مرحله‌ای بوزه بپردازد یافت نشد، اما مهم‌ترین پژوهشی که می‌توان در پیشینه این مقاله به آن پرداخت، به دلیل نسبتی که با رویکرد و انسازی و همچنین متن‌های جلال آل‌احمد برقرار می‌کند، کتاب و اسازی متون جلال آل‌احمد: سوژه، نهیلیسم و امر سیاسی، اثر مجتبی گلستانی (۱۳۹۴) است. در این اثر، خبری از استراتژی بوزه برای و انسازی نیست. فارغ از قوت و ضعف این اثر، بهنظر می‌رسد باید آن را به منزله اثری که به‌شکلی و انسازانه تلاش می‌کند به یکی از مهم‌ترین روشنفکران دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی ایران بپردازد ستود. مؤلف این اثر سعی می‌کند با اقتدارزدایی و تقدس‌زدایی از سوزه جلال آل‌احمد، به عنوان یک

روشنفکر بزرگ و صاحب معنای نهایی متن‌هایی که تولید کرده است، به جهان ساختاری و به تبع آن به دوگانگی‌ها و تقابلهای دوتایی موجود در این جهان وارد شود. این کتاب را می‌توان اثری درخور توجه در این زمینه دانست، اما برخی از منتقدان بهره‌گیری نویسنده از رویکرد و انسازی دریدایی در آن را فاقد پختگی می‌دانند (شاکری، ۱۳۹۷).

پژوهش دیگری که، هرچند نسبتی با و انسازی برقرار نمی‌کند، شاید از نظر گذراندن آن به این جهت بی‌راه نباشد که به نقد بومی‌گرایی در نگاه جلال آل‌احمد می‌پردازد، پژوهشی است با عنوان «نقد بومی‌گرایی در اندیشه جلال آل‌احمد» (فلسفی و نوریان دهکردی، ۱۳۸۹). این مقاله، جلال آل‌احمد را روشنفکری بومی‌گرا معرفی می‌کند و برای او جایگاه برجسته‌ای در نظر می‌گیرد (همان)، اما استدلال می‌کند که درباره آل‌احمد باید گفت که «التجا به امر بومی تنها امکانی برای مقابله با استعمارگری غرب بود نه از خود چیزی به جهان دادن بل از جهان گریختن [...]» (همان، ۱۸۰).

رضا صادقی شهرپ و صفورا شفایی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با بررسی داستان‌های جلال آل‌احمد مدعی می‌شوند که او در برخی از داستان‌هاییش اصول روش رئالیستی در داستان‌نویسی را نقض کرده است. نویسنده‌گان این مقاله مجموعه سه‌تار را که داستان «وداع» از آن انتخاب شده است در زمرة داستان‌های رئالیستی قرار می‌دهند، اما مدعی می‌شوند که داستان سرگذشت‌کنده‌ها، رمان نفرین زمین، و داستان «خونابه آنار» از مجموعه پنج داستان ساختار رئالیسم را نقض کرده‌اند (همان). به‌نظر می‌سد پرداختن به یک اثر ادبی با تکیه بر تعریف‌های متصلب از ژانرهای ادبی نوعی تقلیل آن اثر به معرفت‌های پسینی و کلیشه‌ای تحمیل شده به آن باشد و ما را از فهم و البته تفسیر آن باز دارد.

سیمین کاظمی و عبدالرضا نواح (۱۳۹۳) در مقاله‌ای به آثار داستانی جلال آل‌احمد پرداخته و تلاش کرده‌اند تا با بررسی کلیشه‌های جنسیتی داستان‌های آل‌احمد نشان دهند که نویسنده تحت تأثیر گفتمان مردسالار بوده و باز تولید‌کننده آن بوده است. به‌نظر می‌رسد این شیوه پرداختن به اثر، شیوه‌ای زمینه‌زدوده است و به نوعی به دام خطابی زمان پریشانه و حال گرایانه فرو می‌غلتد؛ چراکه مناسبات و روابط مسلط در دوره‌ای را که این اثر در آن تولید شده است در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد نویسنده‌گان این مقاله نقدشان را متوجه سوژه آل‌احمد نمی‌کنند و به سراغ نویسنده‌ای به نام آل‌احمد می‌روند.

در مقاله حاضر اما تلاش شده است با فراروی از فردی به نام آل‌احمد، به سوژه آل‌احمد در مقام یک روشنفکر پرداخته شود که در زمانه و زمینهٔ خاصی به عرصه برگشیده شده و آثاری را تولید کرده است، تا نویسنده‌گان از خالل مواجهه‌ای انتقادی و البته وانوسازانه با یکی از آثار او، به نقد روشنفکری ایرانی در آن دوره بپردازد. این پژوهش درصد است تا خود را به کلیشه‌ها، ژانرهای یا هر نوعی از معرفت پیشینی و از پیش‌مسلمانگاشته محدود نکند و با شیوه‌ای که پیش می‌گیرد روایتی نو از روشنفکری ایرانی دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ بهدست دهد.

۱.۲. تأملات نظری پژوهش

رویکرد نظری مقاله حاضر برای بررسی و تحلیل داستان موردنظر وانوسازی است. وانوسازی در واقع نوعی رویکرد نظری تأویل‌گرایانه یا هرمنوتیکی^۴ به معنای استخراج معنا از متن است، معنایی که ضرورتاً تولید‌کننده متن بدان واقف نبوده و از آن خبر نداشته است (Thompson, 2004: 10). اینجا تأویل یا تفسیر متن از منظر خواننده یا تأویل‌گر است که اهمیت می‌یابد نه نویسنده؛ به عبارت دیگر، این خوانش مخاطب از متن است که واجد ارزش است نه آنچه مؤلف به هنگام نگارش متن در سر می‌پرورانده است. نویسنده‌گان پس از خوانش اینجا تأویل یا تفسیر متن از منظر خواننده یا تأویل‌گر است که بیش از دیگران دل‌مشغول وانوسازی متن‌ها بوده‌اند و ذیل خوانش ایشان از وانوسازی، بعضاً با معناهایی از متون مواجه می‌شویم که به روشنی در تضاد با معنای ظاهری آن متون است، خوانشی که محصول رویکردی به متن است که «مرگ مؤلف»^۵ خوانده می‌شود (همان). «مرگ مؤلف»، همان‌طور که از اسمش پیداست، بدین معناست که به محض اینکه اثری توسط مؤثری (اینجا متنی توسط مؤلفی) تولید شد و پا به عرصه اجتماعی نهاد، دیگر فقط با متن طرف هستیم و بس؛ تو گویی مؤلف دیگر وجود ندارد یا اصطلاحاً مرده است!

اگر وانوسازی و مواجهه وانوسازانه با متن را نوعی هنر بدانیم، بی‌شک ژاک دریدا را می‌توان هنرمندترین افراد این عرصه دانست. دریدا فیلسوفی فرانسوی بود که فلسفه‌اش را بر این اصل بنا کرده بود که هر آنچه می‌توان درک کرد و فهمید، واژگان‌اند و اینکه این واژگان به‌هیچ‌روی معنایی ثابت ندارند (همان). درواقع، گویی با «میدانی مشوش از دال‌ها» مواجهیم (Kellner, 1987: 4). به عبارت دیگر، «پارادایم زبان گفتار نیست، بلکه نوشتار است»؛ چراکه در غیاب مؤلف و با مخاطبی ناشناس، زمینهٔ فوران دلالت‌ها، معانی، و مفاهیم گوناگون از دل متنی مشوش را ممکن می‌کند (Harlan, 1989: 589). این تأکید بر نوشتار و نه

گفتار، یکی از تأکیدات مهم دریدایی است. او بر این باور است که متأفیزیک غرب همواره از دوره یونان باستان بر گفتار تکیه داشته است، حال آنکه نوشتار، صورت مرجح کلام است نه گفتار (Coward, 1991). دریدا خود درباره این مفهوم می‌نویسد که وقتی می‌خواسته واژه destruktion را از مارتین هایدگر ترجمه کند، این مفهوم خود را به او تحمیل کرده و سپس واجد نقشی محوری در گفتمان مورد علاقه‌اش در آن زمان شده است (Derrida, 1991). هایدگر این مفهوم را که معنای تخریب و ویرانی می‌دهد به این معنا استفاده می‌کند که باید ساختمان و اجزاء از هم واچیده شوند تا شیء فرصت ظهور و پدیداری پیدا کند (Heidegger, 2010). پس، وانوسازی نوعی واژگون‌سازی توأم با ساخت دوباره است؛ فرایندی که زمینه‌ای را می‌سازد که در آن معانی و روابط‌های جدید از خلال واچیدن روایت‌های پیشین، امکان پدیداری و ظهور پیدا کنند. پس با قراردادن این مفهوم نظری در مرکز توجه خود می‌توانیم با روایت‌های از پیش موجود مواجهه‌ای وانوسازانه داشته باشیم تا از خلال این مواجهه روایتی نوپدید بسازیم، یا به بیان بهتر، زمینه‌ای فراهم کنیم تا امکانات معنایی نوپدید، به ظهور برسند.

۱. روش پژوهش

دریدا نمی‌پسندد که وانوسازی را یک روش بخوانند. او این شیوه مواجهه با متن^۶ را نوعی معرفت‌شناسی می‌داند. دریدا بر این باور است که وانوسازی یک روش نیست و نیز نمی‌تواند به یک روش تبدیل شود، به‌ویژه وقتی که دلالت‌های تکنیکی و روندی مدنظر باشند (Derrida, 1991: 273). به‌نظر دریدا، «وانوسازی رخ می‌دهد، وانوسازی رخدادی است که انتظار سنجش، آگاهی، سازمان‌مندی یک سوژه یا حتی مدرنیته را نمی‌کشد» (Ibid, 274). اما برخی از کسانی که وام‌دار اندیشه‌های دریدا هستند به این فکر افتادند که از این معرفت‌شناسی برای ایجاد نوعی استراتژی برای خوانش انتقادی روایتها بهره ببرند. دیوید بوژه با تکیه بر تعریفی از «یوانه مارتین»^۷ وانوسازی را نوعی راهبرد تحلیلی معرفی می‌کند و می‌نویسد: وانوسازی «راهبردی تحلیلی است که به‌نحوی نظام‌مند شیوه‌های گوناگون تفسیر یک متن را آشکار می‌سازد و قادر است مفروضات ایدئولوژیک را برملا سازد، به‌نحوی که به‌ویژه علائق سرکوب شده اعضای گروه‌های محروم شده از قدرت و حاشیه را در نظر گیرد» (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۱).

بوزه به چهار بدفعه‌می یا سوءبرداشت از دریدا نیز توجه می‌دهد که برای کسی که از خوانش و انسازه دریدایی بهره می‌برد توجه به آنها بسیار حائز اهمیت است. اولین بدفعه‌می به‌نظر بوزه این است که عده‌ای و انسازی را یک روش در نظر می‌گیرند. به‌نظر بوزه و انسازی معرفت‌شناسی‌ای پس‌ساختارگرا است و نه فرمول با روشی که مراحل و رویه‌هایی دارد (همان، ۸۲). او در عین اعتراف به اینکه مواجهه او با و انسازی دریدایی، به‌نوعی بازسازی او از دریداست، به این نکته توجه می‌دهد که و انسازی «همچون یک راهبرد، نه یک روش، خردقدرت فرآیند متنی را ردگیری می‌کند، جنبه‌های متمرکز‌کننده و آشکارکننده‌اش را برملا می‌سازد؛ و جنبه‌های کمتر مشهود را آشکارتر می‌کند» (همان). به عبارت دیگر، از نظر بوزه، بهره‌گیری از و انسازی، فروکاستن این معرفت‌شناسی به یک روش نیست، بلکه ریختن آن به قالب نوعی استراتژی است که محتوای انتقادی و رهایی‌بخش آن را حفظ می‌کند. جالب توجه اینجاست که هنگامی هم که می‌خواهد اصول هشت‌گام تحلیلی برای مرکزدایی و انسازی از حکایت‌ها و روایت‌ها را توضیح دهد، از دریدا پوزش می‌طلبد (همان). دومین بدفعه‌می و انسازی دریدایی به‌نظر بوزه مربوط می‌شود به اینکه عده‌ای می‌پنداشد که و انسازی به معنای تخریب است. بوزه این تلقی از و انسازی را رد می‌کند و با نقل قول از دریدا می‌نویسد که و انسازی «تخریب نیست، انهدام نیست، سلبی و منفی نیست» (همان، ۸۲). بوزه در پرداختن به سومین بدفعه‌می از و انسازی به موضوع نسبی گرای افراطی می‌پردازد و آن را رد می‌کند و با تأسی از دریدا «حدی قضایی و سیاسی برای نسبیت نهایی» در نظر می‌گیرد. چهارمین بدفعه‌می از و انسازی دریدایی به‌نظر بوزه مربوط می‌شود به این جمله از او که «بیرون‌متنی وجود ندارد» (همان، ۸۴). بوزه توضیح می‌دهد که منظور دریدا اینجا این است که بیرون از متن متن‌های دیگری وجود دارند و آنچه با آن روبرو هستیم، در کل، متن است نه چیز دیگر (همان).

هشت‌گام یا مرحله این استراتژی که بوزه آن را هشت حرکت و انسازنده می‌نامد و در این مقاله برای خوانش و انسازه داستان مورد نظر بهره می‌بریم از این قرارند (همان، ۸۳)؛ جست‌وجوی دوگانگی؛ فهرستی از تعابیر دوقطبی و دووجهی‌هایی که در این روایت استفاده شده‌اند ایجاد کنید. گفتنی است که این فهرست شامل اصطلاحاتی نیز می‌شود که فقط یک جنبه‌شان ذکر شده است.

بازتفسیر سلسله‌مراتب: یک روایت، یک تفسیر یا سلسله‌مراتبی از یک رویداد از منظر خاصی است. روایت به طور معمول صورت‌هایی از تفکر سلسله‌مراتبی را با خود دارد. سلسله‌مراتب را تشریح و تفسیر کنید بهشکلی که می‌توانید تفوقش را بفهمید. صداهای یاغی: اقتدار تک‌صدایی را نفی کنید. مراکز روایی، حاشیه‌ای‌اند یا طرد می‌شوند. نگهداشتن یک مرکز انرژی زیادی می‌برد. چه صداهایی در این روایت ابرازشده مانده‌اند؟ کدام صداها نسبت به دیگر صداها فرودست یا سلسله‌مراتبی‌اند؟

سویه‌ی دیگر روایت: روایتها همیشه دو یا چند سویه دارند. سویه‌ی دیگر روایت که معمولاً به حاشیه رانده شده است یا حتی خاموش است چیست؟ روایت را با سروته‌کردن، حاشیه را تحت‌کنترل درآوردن یا از مراحل بعدی به مراحل قبلی رفتن، وارونه کنید. در اینجا باید توجه داشت که غرض جایگزین کردن یک مرکز با مرکزی دیگر نیست، بلکه هدف نشان دادن این است که چگونه هر مرکز بهشکل مداوم در تغییر و تحول و فروپاشی است.

نفی‌ی رنگ: روایتها واجد پی‌رنگ، متن، سناریو، نحوه اجرا و اخلاقیاتی هستند. اینها را تغییر دهید. می‌توانید از ژانر رمانیک به تراژیک یا از کمدی به طنز حرکت کنید. استثناء را بیابید: روایتها حاوی قواعد، نحوه اجرا، و رهنمودهایی هستند. هر استثنائی را به‌نحوی که آن را افراطی یا عبث می‌سازد بیان کنید. گه‌گاه شما باید قواعد را زیر پا بگذارید تا منطق درج شده در روایت را کشف کنید.

آنچه را در بین خطوط هست ردگیری کنید: باید آنچه را که گفته نشده است ردگیری کنید. علائم راهنمای و هشداردهنده را ردگیری کنید. جاهای خالی را پر کنید. روایت‌پردازان مکرراً از این جملات استفاده می‌کنند: «این قسمت روایت را می‌دانید». آنچه را که برای کامل کردن اضافه می‌کنید ردگیری کنید. از چه راه دیگری می‌توان آنچه را برای کامل کردن ضروری است اضافه کرد؟

دوباره سامان بدهید: نکته مهم در انجام هفت مرحله پیش، دست‌یابی به دیدگاهی نو است، دیدگاهی که به روایت سامانی مجدد می‌دهد؛ در ورای دوگانه‌گرایی‌هایش، صداهای طردشده‌اش یا منظر منحصر به‌فردش. روایت را طوری بازنویسی کنید که سلسله‌مراتب بازارایی شود و دوباره سامان یابد و از این طریق موازنی‌های تازه از دیدگاهها به‌دست آید.

بازروایی، دوگانگی‌ها و حاشیه‌ها را تغییر می‌دهد. در روایت بازآرایی شده، دیگر مرکز وجود ندارد. پس دوباره روایت کنید تا کنش‌های تازه نوشته شوند (خوانده شوند).

۱.۴. جامعه‌آماری، نمونه‌پژوهش، و شیوه نمونه‌گیری

جامعه‌آماری این پژوهش کتابی است از جلال آل‌احمد با عنوان سه‌تار که مجموعه‌ای شامل سیزده داستان به قلم او است (۱۳۲۷: ۵۹-۵۳). اما از آنجاکه این پژوهش به همه این کتاب نمی‌پردازد، می‌توان گفت نمونه‌پژوهشی اش داستانی از این کتاب است با عنوان «وداع». شیوه نمونه‌گیری این پژوهش هدفمند بوده و داستان «وداع» از این جهت انتخاب شده است که مقاله حاضر به موضوع نخبه‌گرایی نزد روشنفکران دهه ۳۰ و ۴۰ جامعه ایرانی می‌پردازد و داستان مذکور درون مایه‌ای از این جنس دارد.

۲. خلاصه داستان

داستان «وداع» توصیف دقایقی است از توقف قطاری در ایستگاه «چمن‌سنگر»؛ روتایی از توابع بخش پاپی شهرستان خرم‌آباد در استان لرستان. مسافران که به‌ظاهر تعطیلات نوروزی خود را می‌گذرانند، روز پیش، از مقصد اهواز حرکت کرده‌اند و در میانه راه به این ایستگاه رسیده‌اند. نویسنده داستان که در قامت راوی قلم می‌زند، طبیعت زیبای بیرون را توصیف می‌کند و در این زیبایی گویی وصله‌ای ناجور نظرش را جلب می‌کند: یک کلبه محقر و ویران! کودکانی که در این کلبه زندگی می‌کنند پای قطار می‌دوند و تلاش می‌کنند دسته‌گل‌هایی را به مسافران آن بفروشند، اما با بی‌میلی آنان مواجه می‌شوند؛ چون ایشان پیش از این دسته‌گل‌هایی بهتر و بزرگ‌تری تهیه کرده‌اند. رفیق دوره دبیرستان راوی که او را تصادفاً در قطار ملاقات کرده است نیز در این سفر او را همراهی می‌کند؛ موضوعی که به مذاق راوی خوش نیامده است. او در تمام مدت داستان‌هایی از سفرهایش تعریف می‌کند و تمایل دارد با دیگران صحبت کند، اما راوی سکوت و تنها‌یی را ترجیح می‌دهد. ناگهان پای دخترچه‌ای که اطراف قطار در حال پرسه‌زنی است در گودالی فرو می‌رود و در نیموجی خط آهن روی ریل می‌افتد و ظاهراً می‌میرد. این موضوع موجب واکنش راوی و رفیقش می‌شود. رفیق راوی خود را به سرعت به پنجره بالای سر دخترک می‌رساند و برایش اسکناسی به عنوان صدقه می‌اندازد، دخترک تکان نمی‌خورد و دو کودک دیگر اسکناس را از هم می‌قابند و به داخل کلبه می‌روند. قطار به راه می‌افتد. دخترک

دیگر پیدا نیست. کودکان و مادرشان جلوی در کلبه دستهای خود را بلند می‌کنند تا با قطار وداع کنند، اما دریغ از یک پاسخ ارسوی مسافران، راوی در آخرین لحظات و پیش از اینکه قطار وارد تونل شود، دستمالی را از جیبش بیرون می‌آورد و سر و دستش را از پنجره بیرون می‌کند و دستمال را، به نشانه وداع، در هوا به اهتزاز درمی‌آورد و رفیقش از پنجره دورش می‌کند که مبادا دستش را به تونل برخورد کند و آسیبی ببیند.

۳. یافته‌های پژوهش

۳.۱ یافتن «تقابل‌های دوتایی»

این تقابل‌های دوتایی و دوگانگی‌ها در داستان «وداع» یافت شدند: زیبایی/زشتی، مرکز/پیرامون (تلفظ صحیح/تلفظ غلط)، پوشیدگی/برهنجی، فرهیختگی/شکمبارگی، عقلانیت/خرافه‌گرایی، سکوت، تنها‌یابی/پرحرفی، شلوغی، فعالیت/انفعال.

۳.۲ بازنگری سلسله‌مراتب

۳.۲.۱ زیبایی/زشتی

قابل دوتایی زیبایی دربرابر زشتی، در همان ابتدای داستان بهروشنی حس می‌شود. راوی با توصیف زیبایی‌های طبیعت روستا می‌آغازد و بهناگه با استفاده از واژه «مگر» یک دوتایی زیبا و زشت می‌سازد و بهروشنی زیبایی را در جایگاه فرادست و زشتی را در جایگاه فروdest قرار می‌دهد: آفتاب درخشان کوهستان، گرم و مطبوع بود. پشت ایستگاه، رودخانه در زیر پل می‌غیرد و کف کنان می‌گذشت. ایستگاه در دامنه تپه‌ای که رودخانه در پای آن می‌پیچید قرار داشت. و در آن دورها به سمت جنوب- چشم‌اندازی بسیار زیبا، تا آنجاکه در زیر پرده‌ای از مه لطیف بهار محو می‌شد، هویدا بود. هنوز در تنگه‌ها و ته دره‌های اطراف برف نشسته بود و سفیدی می‌زد. خورشید تازه از لب کوه بالا آمده بود. چمن‌ها که از باران دیشب هنوز تر بود، می‌درخشید. همه‌جا می‌درخشید. همه‌چیز پرتوی مخصوص بهاری داشت، مگر کلبه آنان... (آل‌احمد، ۱۳۲۷: ۵۳).

نویسنده همه‌چیز را «درخشان» تصویر می‌کند و واجد رنگ‌بوبی از زیبایی می‌داند. از نظر نویسنده «همه‌جا می‌درخشید. همه‌چیز پرتوی مخصوص بهاری داشت، مگر کلبه آنان!» تو گویی این کلبه و ساکنانش بهار را تجربه نمی‌کنند. انگار بهار برای آنان معنایی ندارد. در

ادامه، با واژگانی که همه از زشتی حکایت دارند، تلاش می‌کند دوگانه زیبایی و زشتی را پررنگ‌تر کند. او از تعابیر زشت و خشنی درباب این کلبه استفاده می‌کند:

در دامنهٔ تپه، نزدیک رودخانه، کلبهٔ گلی آنان روی خاک خیس و نمکشیده کنار رودخانه قوز کرده بود و انگار پنجه‌های خود را به خاک فرو برده بود و در سرازیری آنجا خود را به زور روی تپه نگه می‌داشت. باران سر و روی آن را شسته، شیارهای بزرگی در میان کاگل طاق و دیوار آن به وجود آورده بود و شاید در داخل دخمه، همان‌جایی که افراد آن خانواده، شب سر به بالین می‌نهادند، چکه می‌کرد (همان، ۵۴-۵۳).

نویسنده درحالی از این تعابیر درباره کلبه استفاده می‌کند که خیلی از آنها طبیعی‌اند و با شرایط زیستی آن منطقه در تناسب: کلبهٔ گلی در منطقه‌ای روسایی امری غریب و شایسته سرزنش نیست؛ چراکه به لحاظ بوم‌شناختی^۸ در تناسب با محیط و شرایط آن منطقه است، اما نویسنده با استفاده از عباراتی خشن و زشت چون «قوز کرده بود»، «پنجه‌های خود را به خاک فرو برده بود»، یا «خود را به زور روی تپه نگه می‌داشت» درحال فروض‌سازی این کلبه و ساکنان آن است. این درحالی است که می‌توان این کلبه را خانه‌ای روسایی در نظر گرفت که متناسب با آن زیست‌بوم است و اتفاقاً حضور قطار را به‌واسطه ریلی که در این منطقه کشیده شده و زیست‌بوم آن منطقه را در خطر انداخته است زشت دید.

۳.۲.۲. مرکز/پیرامون

این تقابل دوتایی بهنحوی در سراسر داستان حس می‌شود، اما بهوضوح وقتی روش می‌شود که راوی برای دوگانه‌سازی و ایجاد سلسه‌مراتب فرادست/فروودست بهشیوه تلفظ حروف توسط کودکانی اشاره می‌کند که کنار قطار حرکت می‌کنند تا چیزی بفروشنند. می‌توان این تقابل را به این شکل نیز مطرح کرد: تلفظ صحیح/تلفظ غلط. نویسنده فارسی معیار را که برآمده از مرکز است ارج نهاده و در مرتبه و جایگاه فرادست قرار می‌دهد و لهجه کودکان را با آن می‌سنجد تا بهنحوی فروودستی را تماشایی کند:

بچه‌ها در پای قطار می‌دویندند و پشت‌سرهم متاع خود را عرضه می‌داشتند و درحالی که (ق) را از مخرج (خ) ادا می‌کردند، بهای گل ناچیز خود را از دو قران به یک قران پایین آورده بودند و بی‌شک اگر قطار معطل می‌شد، به ده شاهی هم می‌رسانندند (همان، ۵۴).

قضاؤت با معیاری استعلایی نویسنده را به این دام می‌اندازد، و گرنه اگر با نگرشی درونی یا درون‌ماندگار به مقوله زبان نگریسته شود، ارتباط ارگانیک زبان و فرهنگ درک می‌شد. تفاوت‌هایی که در لهجه وجود دارد نه تنها نشان از فروضی ندارد، بلکه دال بر انطباق ارگانیک با فرهنگ است. با این تصور، با بازتفسیر این دوگانه می‌توان گفت که زبان معیار نویسنده در این منطقه عجیب است؛ چراکه خ را از مخرج ق تلفظ می‌کند!

۳. ۲. ۳. پوشیدگی/برهنگی

دوگانگی دیگری که در این داستان دیده می‌شود دوگانگی پوشیدگی دربرابر برهنگی است. در داستان به پوشیدگی تصریح نمی‌شود، اما به طور ضمنی و با برجسته کردن برهنگی، این دوگانه ساخته می‌شود و طبیعتاً فرد برhenه در موقعیت فروضت قرار می‌گیرد. استفاده از واژگان «برهننه» و «لخت» چندین بار برای اشاره به این کودکان به روشنی آنها را در موقعیت فروضت قرار می‌دهد و بلافاصله تقابلی دوتایی ایجاد می‌کند که طرف دیگر ش پوشیدگی قرار دارد: «همه برhenه بودند. پاهای لخت آنان در آب بارانی که در گوشه و کنار جمع شده بود فرو می‌رفت [...]» (همان)؛ نویسنده چندبار دیگر به برهنگی این کودکان اشاره می‌کند: «رفیق هم‌اتفاق من [...] به پای برhenه آن چند کودک، چشم دوخته بود [...]» (همان، ۵۵)؛ «کودکان برhenه‌پا، به جنب و جوش افتاده بودند» (همان، ۵۶)؛ «دو کودک پابرهننه دیگر، به سرعت برق خود را رساندند و اسکناس را که هنوز در هوا معلق می‌زد قاپیدند و به سوی کلبه محقر خویش [...] دویدند» (همان، ۵۷).

هر چند نویسنده با تأکید بر برهنگی کودکان فقر روستاییان را برجسته می‌کند، اما با تکرار این کار، بار دیگر معیارها و ارزش‌های خود را برتر از ارزش‌های روستا در نظر می‌گیرد و برهنگی را وسیله‌ای قرار می‌دهد که به واسطه آن، ابزه‌های قابل مشاهده‌اش را در موقعیت فروضت قرار دهد، حال آنکه اگر روی آسفالت داغ شهر مجبور به پوشیدن کفش هستیم، چرا نباید درک کنیم که برhenگی پا در روستا می‌تواند مناسب دویدن و پیاده‌روی روی چمنزار باشد؟ حتی می‌شود به خود جرئت داد و پرسید آیا نمی‌توان قدم‌زنن با کفش روی چمنزار را نوعی اسائمه ادب به محضر طبیعت دانست؟

۳.۴. فرهیختگی/شکم‌بارگی

تفاصل دوتایی فرهیختگی و شکم‌بارگی شاید با دوگانگی قبلی (اندام متناسب/شکم بزرگ) بی‌تناسب نباشد. نویسنده در بخشی از داستان که به شرح و توصیف ویژگی‌های دوستش می‌پردازد و از خلال روایت خویش تلاش می‌کند با ایجاد دوگانگی‌هایی او را در جایگاه فرودست بنشاند، درباب علاقه‌این فرد به خوردنی‌ها صحبت می‌کند. این علاقه به‌طور ضمنی با مقوله اضافه‌وزن او و اشارات چندباره نویسنده به شکم بزرگش همنشین می‌شود و آن را تقویت می‌کند. در جایی از داستان می‌خوانیم:

[...] دیشب که از تکان بی‌جای قطار بی‌خوابی به سرش زده بود و شاید برای اولین بار در عمرش یک شب بی‌خوابی می‌کشید، داستان سفر اخیر خود را به فلسطین و سوریه برای ما، هم‌اتاق‌هایش، تعریف می‌کرد. از این سفر دور و دراز چهارماهه، جز مركبات عالی و درشت فلسطین چیز دیگری را به یاد نداشت که برای ما نقل کند (همان، ۵۵).

قراردادن فرهیختگی در برابر شکم‌بارگی از این حیث است که نویسنده خود را صاحب اندیشه نشان می‌دهد و این حس را به خواننده القا می‌کند که از روایت دوستش از سفر طولانی‌اش به فلسطین و سوریه دنبال چیزهای ارزشمندی بوده، اما چیزی جز شرح خوردنی‌ها عایدش نشده است.

۳.۵. عقلانیت/خرافه‌گرایی

نویسنده داستان در جایگاه فردی عاقل نشسته است و ابژه‌های قابل مشاهده‌اش را با خرد خویش که حتماً به‌نظرش خردی برتر و فرادست است مورد قضاوت قرار می‌دهد. طبیعی است که در جای جای داستان با دوگانه عقلانیت/عدم عقلانیت مواجه شویم که با توجه به زمینه این داستان می‌توان به‌جای عدم عقلانیت، خرافه‌گرایی را قرار داد. در این داستان این خرافه‌گرایی به‌نظر نویسنده بیشتر در زمینه اعتقادات مذهبی و ازسوی دوستش دیده می‌شود. در بخشی از داستان وقتی نویسنده درحال توصیف دوستش است می‌نویسد که دوستش به بیرون از قطار می‌نگریست و «گویا حساب صدقه‌هایی را می‌کرد که از آغاز سفر خودش تاکنون به این و آن داده است» (همان). انگار این جمله نوعی زمینه‌سازی است برای ضربه اصلی که در راه است. در بخشی از داستان که شاید بتوان آن را مهم‌ترین بخش داستان دانست، وقتی دخترک نزدیک خط آهن زمین می‌خورد و می‌میرد، رفیق راوی بلافصله خود

را به پنجره بالای سر دخترک می‌رساند و او را می‌نگرد، احتمالاً ذکری می‌گوید و اسکناسی برای او صدقه می‌اندازد تا براساس اعتقادش که «صدقه دفع بلا می‌کند» بلا از او دور شود. پس از این صحنه، دیالوگی بین راوی و دوستش درمی‌گیرد که بسیار مهم است. دوست راوی می‌گوید: «دیدی بیچاره رو؟... نزدیک بود بره زیر قطار!... خدا خیلی بهش رحم کرد...» و راوی در پاسخ با تعجب می‌پرسد: «رحم؟!...» و سپس به خواننده می‌گوید: «جز این چیز دیگری در جواب او نگفتم» (همان، ۵۷). با زمینه قبلی‌ای که نویسنده فراهم کرده، او در جایگاه عقلانیت قرار گرفته و دوستش فردی خرافه‌گرا با مایه‌های مذهبی نشان داده شده است که همین امر او را در جایگاه فرادست و دوستش را در جایگاه فروdest قرار می‌دهد. دوستی که صدقه می‌دهد و حساب صدقه‌هایش را می‌کند و وقتی دخترک را روی ریل می‌بیند این طور فکر می‌کند که احتمالاً براساس صدقه‌هایش خداوند به او رحم کرده است، همه‌این ماجرا در نظر نویسنده مسخره می‌نماید؛ چراکه از عقلانیت به دور است. او با پرسشی برآمده از تعجب می‌خواهد به دوستش بفهماند که چطور خدا به اینها رحم کرده است، وقتی این‌چنین در فروdestی زندگی می‌کنند؟! پیش‌اپیش نویسنده با دوگانه‌سازی‌هایی دیگر این فروdestی را به خواننده القا کرده است.

اما چطور می‌شود این دوگانگی را بازتفسیر کرد و مرکز را از آن زدود؟ نویسنده مواجهه خود با اهالی این کلبه را برخوردي فاخر در نظر می‌گیرد و دوستش را سرزنش می‌کند که مواجهه‌اش با آنها از سر خرافه و به دور از عقلانیت است. این درحالی است که شفقت و محبت می‌تواند با توجه به زمینه فرهنگی، صورت‌هایی متفاوت به خود بگیرد. صدقه‌دادن دوست راوی را می‌توان کرداری محبت‌آمیز و انسانی تلقی کرد که به‌واسطه فرهنگ زیسته‌اش به این صورت ابراز شده است. چرا باید این طور فکر کنیم که باید همچون نسخه‌ای، به رفتار و کردار نخبه‌گرایانه نویسنده عمل شود؟

۲.۳.۶. سکوت، تنهایی/پرحرفی، شلوغی

هرچند در درستی این گزاره که اندیشه در سکوت ممکن می‌شود می‌توان شک کرد، این گزاره در فرهنگ عامه به باوری رایج تبدیل شده است، بهشکلی که ظاهراً تفکر در شلوغی اساساً ممکن نیست. از آنجاکه تلاش نویسنده این است که خود را فردی اندیشه‌ورز و متفکر نشان دهد و در فرآیندی غیریتساز^۹، با ایجاد تقابل‌های دوقایی، دیگری‌هایی بسازد و

به‌آن وسیله خود را در جایگاه فرادست بنشاند، روی سکوت و تنها‌بی دست می‌گذارد و دربرابرش پرحرفی و شلوغی را برمی‌سازد. ازسوی دیگر، نویسنده اهل بازی کردن و حرف‌زن نیست و البته این را صرفاً یک ویژگی اخلاقی متفاوت با دوستش نشان نمی‌دهد، بلکه آن را نشانه نوعی فرهیختگی تصویر می‌کند و دربرابرش علاقه به شلوغی و بازی و پرحرفی را می‌نشاند و این‌گونه موفق می‌شود نوعی سلسله‌مراتب بسازد. اما بازتفسیر این دوگانگی می‌تواند این سلسله‌مراتب را تخریب کند و مرکز را از آن بزداید. خوش‌بشنودان با دیگران، تعریف‌کردن خاطره، و بازی‌های دسته‌جمعي، همه‌وهمه کردارهای معمول سفر است، سفری تغیریحی که در ایام نوروز و با قطار انجام می‌شود، چرا باید خالی از این کردارها باشد؟ پرسش مهم‌تر اینکه، چرا باید این دست کردارها افراد انجام‌دهنده را در مرتبه فرودست قرار دهد؟ با چه متر و معیاری، سکوت، تنها‌بی، و اجتناب از بازی کردن فرد را واجد فرادستی می‌کند؟

۳.۲.۳. فعالیت/انفعال

شاید یکی از مهم‌ترین تقابل‌های داستان تقابل دو تایی میان فعالیت، کنشگری، سوزگی، یا عاملیت دربرابر انفعال و بی‌کنشی باشد که در دو صحنه مهم داستان نمود پیدا می‌کند. اول به صحنه‌پایانی می‌پردازیم؛ یعنی صحنه‌ای که در آن قطار به راه افتاده و راوی نگران است که چرا وداع اهالی کلبه را هیچ‌کس پاسخ نمی‌دهد؛ پس، دست به کار می‌شود:

دست من به جیبم فرو رفت. دستمالم را بیرون کشیدم؛ سر پنجه ایستادم و سر و دست را از پنجره قطار بالا کشیدم و دستمال را در هوا، دم باد به اهتزاز درآوردم... شاید هنوز دیر نشده باشد. رفیقم فریاد زد و مرا عقب کشید. از پنجره دورم کرد و شیشه آن را بالا برد. قطار وارد تونل شده بود و اگر او دیرتر می‌جنبید، شاید دست من شکسته بود (همان، ۵۹-۵۸).

نویسنده خود را در جایگاه کسی قرار می‌دهد که نگران انسانیت است و دیگران را خوش‌گذران‌هایی می‌داند که فقط به فکر تفریح و بازی و سرگرمی‌اند و به وداع اهالی کلبه با اهالی قطار بی‌توجهند. نماینده این بی‌توجهی و انفعال را نیز دوست خود معرفی می‌کند؛ کسی که فریاد می‌زند و او را عقب می‌کشد و از پنجره دورش می‌کند و حتی شیشه پنجره را نیز بالا می‌برد تا مبادا خطری تهدیدش کند. نویسنده لحنی را برمی‌گزیند و داستان را طوری به اینجا می‌رساند که خواننده احتمالاً این کنش دوستش را نیز از سر جان دوستی درک می‌کند، درحالی که درقبال آنچه بیرون از قطار می‌گذرد بی‌توجه و منفعل است. از این رو

است که کنشگری نویسنده و بی‌کنشی و انفعال دوستش، او را در جایگاه فرادست می‌شناند و دوستش را در مرتبه فرودست جای می‌دهد.

بازتفسیر این دوگانگی از دو جهت امکان‌پذیر است: اول، با پرداختن به همین صحنه و دوم، با پرداختن به صحنه دیگری از داستان. اول به همین صحنه می‌پردازیم؛ به‌نظر می‌رسد در صحنه پایانی داستان توجه به انسان دقیقاً توجه به راوی در آن لحظه است؛ دوست او تمام تلاش خود را برای نجات نویسنده می‌کند و درست بهموقع او را عقب می‌کشد و او را از خطر برخورد دستش با دیواره تونل نجات می‌دهد. انسان انضمای واقعی همین‌جا جلوی پنجه ایستاده و همین حالا نیازمند کمک است، بی‌آنکه خود بدان واقف باشد؛ چراکه سرگرم نجات انسان انتزاعی ساخته شده در ذهن خود است که با آن بتواند میلی را درون خود ارضا کند. جالب‌توجه اینجاست که گویی نویسنده «شکم گندۀ» دوست خود را در این صحنه فراموش می‌کند، کسی که در صحنه‌های پیش، حتی از نگداشت شکمش عاجز بوده و آن را روی لبه پنجه قرار می‌داده، حالا جستی می‌زند و به کمک او می‌شتابد!

اما صحنه دومی که به ما کمک می‌کند تا دوگانه فعالیت/انفعال را بازتفسیر کنیم، صحنه‌ای است که در آن راوی و دوستش متوجه افتادن دخترک در گودال آب می‌شوند. دوست راوی می‌ترسد و وحشت می‌کند و به سرعت خود را به پنجه بالای سر دخترک می‌رساند و براساس آموخته‌های فرهنگی اش تلاش می‌کند کرداری انسانی انجام دهد؛ تا سینه خم می‌شود، ذکری می‌گوید، و دست‌آخر اسکناسی برای دفع بلا می‌اندازد، حال آنکه راوی به گفته خودش ساكت می‌ماند و صرف‌اً در دل خود به تحقیر و تمسخر کردار دوستش می‌پردازد. با این حساب، دوگانه فعالیت و انفعال برعکس می‌شود.

۳. صدای یاغی

داستان «وداع» به‌شکلی کاملاً تک‌صدایی روایت می‌شود، روایتی یک‌طرفه و تقریباً بدون هیچ دیالوگی (فقط یک دیالوگ بین راوی و دوستش رخ می‌دهد: «دیدی بیچاره رو؟... نزدیک بود بره زیر قطار!... خدا خیلی بهش رحم کرد...» (همان، ۵۷)، که آن‌هم، همان‌طور که گفته شد، هدفش انداختن دوستش در گفتار سنت، مذهب، یا خرافه است). روایت کاملاً به‌میانجی راوی رخ می‌دهد؛ موضوعی که برای این مقاله حائز اهمیت است؛ چراکه از خلال و انسازی روایت

این داستان سعی در نشان دادن نخبه‌گرایی جاری در اندیشهٔ جلال آلمحمد به عنوان نمونه‌ای از روش‌نفرکران دههٔ ۳۰ و ۴۰ شمسی دارد.

اما چطور می‌توان تک‌صدايی این روایت را نفى کرد و صدای معارض، یاغی، یا عصیانگر را بلند کرد؟ شاید مهم‌ترین صدای محذوف و به حاشیه‌رانده شده صدای اهالی کلبه باشد: مادر و فرزندانش: کسانی که به میانجی راوی داستان روایت می‌شوند. راوی در نقش یک روش‌نفرکران نخبه که اهل تفکر، سکوت، و تنها‌ی است و در جایگاهی فرادست قرار دارد، با منشی فرودست‌ساز سعی می‌کند به جای آنان و به نمایندگی از ایشان سخن بگوید. «گایاتری چاکراورتی اسپیواک»^{۱۰} این گرایش و میل روش‌نفرکران به سخن‌گفتن به جای فرودستان را نقد کرده و اشاره می‌کند که این کردار نمایندگی مقوم نظم گفتمانی موجود است و محرومیت فرودستان از دسترسی گفتمانی را تداوم می‌بخشد (Spivak, 1999).

۳.۴. سویهٔ دیگر روایت

سویهٔ دیگر این روایت چطور می‌تواند باشد؟ آیا می‌شود مرکزیت این روایت را فروپاشید و آن را دگرگونه یا بازگونه خواند؟ اهالی کلبه در روایت این داستان در فرودستی قرار گرفته‌اند و به ابژه میل‌ورزی راوی روش‌نفرکران و خودنخبه‌پندار درآمده‌اند، میلی که باید معطوف به ابژه‌ای باشد تا سرکوب نشود. پس، راوی باید تا می‌تواند بر فرودستی ایشان تأکید کند، تاجایی که حتی انسانیت و سوژگی را از ایشان سلب کند. راوی طوری شرایط زندگی و ویژگی‌های اهالی کلبه را توصیف می‌کند که گویی به قول «جورجو آگامبن»^{۱۱} با عده‌ای هوموساکر طرف هستیم که در دخمه‌ای که «پنجه‌های خود را به خاک فرو برد» زندگی می‌کنند. آگامبن در کتابش با همین عنوان، با اشاره به قانون روم باستان، از هوموساکر سخن می‌گوید که فردی بود که دیگر تحت لوای قانون نبود و همین امر موجب می‌شد اعمال هرگونه خشونت یا طرد در مقابل او مشروع باشد (Agamben, 1998). در قانون روم باستان، هوموساکر فردی بود که زندگی‌اش مقدس شمرده می‌شد، اما کشتن او بدون تبعات قانونی ممکن بود (همان). اهالی کلبه گویی در جایگاه هوموساکر نشسته‌اند: از سویی، به معنایی مقدس شمرده می‌شوند؛ چون میل روش‌نفرکران باید معطوف به این ابژه‌ها شود، و ازدگرسو، مرگ آنان بی‌هیچ تبعات قانونی مشروع است و این را حتی خود ایشان نیز می‌دانند. سویهٔ دیگر این روایت اما جایی است که سوژگی اهالی کلبه معنا می‌شود: مادر با وداع خویش، نه اینکه منفعلانه از اینکه اهالی قطار

او را از شر دخترش خلاص کرده‌اند یا اسکناسی به ایشان رسانده‌اند از اهالی قطار تشکر کند و منتظر پاسخی از سوی ایشان باشد، بلکه به‌شکلی فعالانه، اعلام می‌کند که مرگ دخترشان محصول شرایطی است که اهالی همین قطار بر ایشان تحمیل کرده‌اند.

۳.۵. نفی پی‌رنگ

نویسنده داستان سعی دارد تا با رمانیسیزه کردن^{۱۲} پیرنگ، فرودستی اهالی کلبه را تماشایی کند و به عرصه آورد تا بدین‌واسطه موفق شود رسالت روشنفکری و نخبگی خویش را به‌رخ بکشد. او در پایان داستان در تلاش است تا این مفهوم را برساند که در شرایطی که همه مسافران که به‌شکلی دیگر نسبت به او در مرتبه فرودستی قرار دارند، حاضر است برای انجام رسالت خویش حتی جان‌فشانی کند. اما با نفی این پیرنگ، نظرها به‌سوی دیگری جلب می‌شود: روایتی رمانیست در جریان نیست و اتفاقاً یک تراژدی در حال وقوع است. فردی که خود را در جایگاه والاتری نسبت به عده‌ای انسان نشانده است سعی می‌کند به‌جای فهم درون‌ماندگار روابط ایشان، با معیارهای استعلایی خویش دست به قضاوت بزند و برای آنان تصمیم بگیرد؛ می‌خواهد ایشان را نمایندگی کند تا رسالت روشنفکری نخبه‌گرایانه‌اش را انجام دهد. او سوار بر قطار، به‌عنوان نماد انقلاب صنعتی، به دل روستا می‌رود و ارزش‌هایش را بر انسان‌های بومی آن منطقه روستایی تحمیل می‌کند: با یک تراژدی طرف هستیم نه یک داستان رمانیست!

۳.۶. یافتن استثناء

قاعده کلی این روایت را می‌توان به‌روشنی در برتری روشنفکری و نخبگی دانست که برآمده از نوعی خرد و عقلانیت مدرن است. راوی در جایگاه روشنفکری نشسته است که نه تنها از خرد بهره‌مند است، بلکه براساس رسالتی که برای خود قائل است برای انسانیت دل‌سوزی می‌کند، اما استثنائاتی را در کردار او به‌روشنی می‌بینیم. او انسان اضمامی و واقعی را رها کرده و به مفهومی انتزاعی چسبیده که برای خود ساخته است. کارکرد این مفهوم انتزاعی برای او ارضای مبلی است که او را در جایگاه برتری و سلطه قرار می‌دهد. برخورد او با دوستش کاملاً غیرانسانی است. بارها می‌بینیم که او را محل تن‌شرمی قرار می‌دهد و او را به‌خطاطر پرحرفی یا صحبت از خوردنی یا شکمش نکوهش می‌کند. همان‌طور که در ابتدای داستان

می‌خوانیم، «همه‌چیز پرتوی مخصوص بهاری داشت، مگر کلبه آنان...» (همان، ۵۳). همه‌اینها استثنائاتی هستند که می‌توان بر قاعدة ادعایی انسان‌دوستی راوی یافت.

۷. خواندن بین خطوط

در خطوط روایی این داستان می‌بینیم که روشنفکری اهل سکوت، تنها‌ای، تفکر، و کنش انسانی، سوار بر قطاری پا به روسایی گذاشت و برخلاف غفلت دیگر اهالی قطار، با ایشان هم‌دلی می‌کند، اما خواندن بین خطوط این داستان چیز دیگری را نمایان می‌کند. این فرد دارد با دوگانه‌سازی‌های فرادست/فرودهست‌ساز، خود را در جایگاهی برتر قرار می‌دهد که او را واجد ارزش نخبگی می‌کند. تو گویی تنها اوست که نگران و دلواپس انسان است نه کس دیگر! اهالی قطار همه در حال خوش‌گذرانی و غفلت‌اند و مشغول بازی و تعریف‌کردن روایت‌هایی درباره خوردنی‌ها و...، اما اوست که به انسان فکر می‌کند و می‌خواهد کاری کند! او با ابزه‌سازی و شیءانگاری اهالی کلبه، موقعیت فرادست خویش را تقویت می‌کند.

راوی در دیالوگی که با دوستش دارد، پس از آنکه با تعجب و در گزاره‌ای از جنس استفهم انکاری، از او پرسشی می‌کند دال بر اینکه چطور باور داری که خدا به او رحم کرده است، چند نقطه می‌گذارد: «رحم؟!...» (همان، ۵۷) و سپس می‌نویسد: «جز این چیز دیگری در جواب او نگفتم» (همان). اینجا دقیقاً یکی از جاهایی است که خواندن بین خطوط معنا پیدا می‌کند؛ یعنی جایی که نویسنده می‌خواهد به خواننده طوری القا کند که «دلیلش را خودتان می‌دانید» یا «خودتان به این قسمت روایت واقع هستید»؛ یعنی ما باید بدانیم که او از سر خردورزی و عقلانیت است که ایده دوستش را زیرسوال برده است، حال آنکه بین خطوط را که بخوانیم، درخواهیم یافت که او درکی از روابط درون‌ماندگار ندارد که گزاره «خدا رحمن کرد» را با معیاری استعلایی نفی می‌کند.

۸. بازآرایی روایت

قرار است در خوانش و انسازه، دست‌آخر به دیدگاهی نو بررسیم؛ روایتی نو که در آن مرکز موجود فروپاشیده باشد و از خلال دوگانه‌گرایی‌ها و طرددگی‌ها، سلسله‌مراتبی که علی‌السویه و مسلم پنداشته شده است دوباره سامان یابد و بدین‌واسطه موازنی‌ای تازه پدید آید. البته باید توجه داشته باشیم که مرکزی نو پدید نیاوریم! بازآرایی روایت داستان «وداع» درون‌ماندگاری روابط را در نظر می‌گیرد تا دیگر کسی در جایگاه فرادست قرار نگیرد؛ تا دیگر یک منطق روابط

متر و معیاری جهان‌شمول نسازد که همه مجبور باشند خود را با آن محک بزنند؛ تا دیگر کسی در کسوت روشنفکر و نخبه نتواند سوار بر قطار «پیشرفت»، «توسعه»، «خردورزی» و «عقلانیت»، همه را به یک چوب براند و این را رسالت خویش بپنداشد. در «وداع» بازآرایی شده با روستاییانی مواجهیم که چون دیگر انسان‌ها عاشق زندگی‌اند، به یکدیگر و به فرزندانشان عشق می‌ورزند، زندگی و بهروزی ایشان برایشان مهم است، خانه‌هایشان را سازگار با محیطی می‌سازند که در آن زندگی می‌کنند، آنها برای زندگی خویش تصمیم می‌گیرند، صاحب بصیرت و درک‌اند و اتفاقاً درباره شرایط زندگی خویش از دیگرانی که از بیرون از آن فضا به ایشان می‌نگرنند واجد آگاهی بیشتری هستند. در روایت بازآرایی شده و بازسازماندهی شده «وداع»، کلبه این روستاییان اتفاقاً بخشی از زیبایی‌های این طبیعت زیباست؛ لهجه کودکان بخشی از حیات زیسته و فرهنگ ایشان است؛ برهنجی آنها را می‌توان منطبق با فضای زیستی آنها فهم کرد؛ سکوت، تنهایی، و جمع‌گریزی راوی ابدأ به معنای فرهیختگی او نیست؛ اینکه دوستش از خوردنی‌های سفری که رفته بود سخن می‌گوید نشانی از شکم‌بارگی او ندارد؛ توجه و ارجاعش به گزاره‌های مذهبی چون صدقه یا مورد رحم خدا قرار گرفتن به هیچ‌روی به معنای عقب‌افتادگی یا خرافه‌گرایی نیست؛ و دست‌آخر، دستمال‌تکان‌دادن راوی را نمی‌توان کنش فعالانه و پاسخ‌ندادن اهالی قطار به وداع اهالی کلبه را نمی‌توان انفعال دانست. ای بسا فعالانه‌ترین و انسانی‌ترین کنش داستان را بتوان تلاش دوست راوی برای نجات او دانست، آن‌هم با زحمتی که می‌دانیم با توجه به شرایط فیزیکی‌اش برایش داشت، یا تلاش انسانی‌اش برای رساندن خود به دختری‌چه و طلب‌رحم‌کردن و دفع‌بلا برای او.

۴. نتیجه‌گیری

پرسش اسپیوак مبنی بر اینکه «آیا فرودستان را یارای سخن‌گفتن است؟» نظر ما به سیاست‌های بازنمایانه‌ای جلب می‌کند که موجب می‌شود عده‌ای از روشنفکران به‌واسطه آنها تلاش کنند به نمایندگی فرودستان پردازند؛ امری که اتفاقاً سبب‌ساز تقویت طردشده‌گی و محرومیت ایشان از دسترسی گفتمانی می‌شود و وضعیت موجود را که شرایط فرودستی ایشان را محقق کرده است تداوم می‌بخشد.

مقاله حاضر تلاشی بود برای نقد روشنفکری ایرانی دهه‌های ۳۰ و ۴۰ شمسی، از خالل خوانشی و انسازانه با استراتژی هشت مرحله‌ای دیوید بوژه از داستان «وداع» جلال آل‌احمد. کوشش نویسنده‌گان در این جهت بود که با استفاده از انسازی دریدایی و استراتژی تحلیل انتقادی و انسازانه بوژه، ایده نخبه‌گرایانه مربوط به جامعه روشنفکری این دوره را از دل یکی از داستان‌های یکی از سرآمدترین روشنفکران این دوره، یعنی جلال آل‌احمد، بپرون بکشند. از طریق این خوانش و با شناسایی تقابل‌های دوتایی، بازتفسیر آنها، بر جسته‌کردن صدای معارض و همچنین سویه دیگر روایت این داستان، نفی کردن پیرنگ مرجح نویسنده، یافتن استثنائاتی بر قاعده یا قواعد کلی داستان، خواندن بین خطوط، و دست آخر بازآرایی و سازماندهی مجدد روایت، و البته بر ملاکردن مفروضات ایدئولوژیک متن، روشن شد که نویسنده این داستان در قامت راوی، و البته سوژه روشنفکری که در این زمینه و زمانه به عرصه برکشیده شده است، با دوگانه‌سازی از ابژه‌های این داستان، اعم از انسان‌ها و غیرانسان‌ها، خود را در موقعیتی فرادست قرار داده و با تکیه بر خرد و عقلانیت مدرن، وانمود می‌کند که تا پای جان به انجام رسالت روشنفکرانه خویش معهد است؛ بلیه‌ای که وقتی پای روشنفکری و کنش روشنفکرانه بهمیان می‌آید، بعضاً بر سر جوامع، بدویژه فرودستان، نازل می‌شود. این مقاله را با نقل قولی از «سعاد عبدالخیر»^{۱۳} مردم‌شناس و استاد دانشگاه می‌شیگان، به پایان می‌رسانیم که در توصیتی نوشت: «نیازی نیست صدای بی‌صدایان باشید، کافی است میکروفون را به آنها بدهید»^{۱۴}؛ فرودستان، خود یارای سخن‌گفتن دارند.

پی‌نوشت

۱. انسازی برابرنهادی است پیشنهادی برای مفهوم deconstruction ژاک دریدا، که تاکنون در زبان فارسی معادل‌هایی همچون واسازی، شالوده‌شکنی، بن‌فکنی، ساخت‌گشایی، واساخت‌گشایی، وغیره برایش به کار رفته است. پیشنهاد معادل واژه «انسازی» از آن جهت است که اولاً در آن از منطق دریدایی ترکیب واژگان برای انعکاس معنایی تازه استفاده شده است، و ثانیاً اینکه همه معادل‌های پیشین بهنحوی تنها به وجه سلبی deconstruction اشاره دارند. این درحالی است که این مفهوم علاوه بر وجه سلبی واحد وجهی ایجابی نیز است که به نظر می‌رسد با استفاده از برابرنهاد پیشنهادی «انسازی» به هر دو وجه توجه می‌شود.

2. subject position
3. transcendental
4. hermeneutic
5. ‘death of author’

7. Joanne Martin
8. ecological
9. otherizing
10. Gayatri Chakravorty Spivak
11. Giorgio Agamben
12. romanticize
13. Su'ad Abdul Khabeer
14. <https://twitter.com/DrSuad>

منابع

- آل احمد، جلال (۱۳۲۷). وداع. در: سه تار. تهران: جاویدان.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷). در خدمت و خیانت روشنفکران. جلد اول. تهران: خوارزمی.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳). روش‌نگاران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی. ترجمه جمشید شیرازی. چاپ ششم. تهران: فرزان روز.
- بوزه، دیوید. ام (۱۳۸۷). تحلیل واسازی. ترجمه حسن محدثی، رسانه، سال نوزدهم. شماره ۱: ۷۹-۹۹.
- شاکری، سیدرضا (۱۳۹۷). باسته‌ها و شرایط کاربست واسازی دریدا در نقد متون نقد و تحلیل کتاب واسازی متون آل احمد. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. سال هجدهم. شماره ۲: ۱۴۶-۱۶۲.
- صادقی شهرپر، رضا؛ شفایی، صفورا (۱۳۹۲). جلال آل احمد و نقش اصول رئالیسم در داستان‌نویسی. فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی. دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج. سال پنجم. شماره ۱۷: ۲۸۱-۳۰۸.
- عضدانلو، حمید (۱۳۷۷). سخن مترجم، به بهانه پیشگفتار. در: نقش روشنفکر. ادوارد سعید. تهران: آموزش.
- قرلسفلی، محمدتقی؛ نوریان دهکردی، نگین (۱۳۸۹). نقد بومی‌گرایی در اندیشه جلال آل احمد. تحقیقات سیاسی و بین‌المللی. شماره ۴: ۱۵۱-۱۸۲.
- کاظمی، سیمین؛ نواح، عبدالرضا (۱۳۹۳). بررسی کلیشه‌های جنسیتی در آثار داستانی جلال آل احمد». پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. دوره ششم. شماره ۱: ۴۳-۶۳.
- گلستانی، مجتبی (۱۳۹۴). واسازی متون جلال آل احمد: سوزه، نهیلیسم و امر سیاسی. تهران: نیلوفر.
- Agamben, Gorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Coward, Harold G (1991). 'Speech versus Writing' in Derrida and Bhartrhari, *Philosophy East and West*, vol. 41, no. 2 (Apr., 1991), pp. 141-162.
- Derrida, Jacques (1991). "Letter to a Japanese Friend", trans. David Wood and Andrew Benjamin, in A *Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, London and New York: Harvester, pp. 270-6.
- Harlan, David (1989). 'Intellectual History and the Return of Literature', *American Historical Review*, vol. 94, no. 3, pp. 581-609.
- Heidegger, Martin (2010). *Being and Time*. Albany, NY: Suny Press.
- Kellner, Hans. (1987) 'Narrative in History: Poststructuralism and Since', *History and Theory*, vol. XXVI, no. 26, pp. 1-29.
- Said, Edward (1996). *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press.
- Thompson, Willie (2004). *Postmodernism and History*. New York: Palgrave Macmillan.

References in Persian

- Âl-e Ahmâd, Jalâl (1948). Farewell, in: *Cittern*, A Collection of 13 stories. Tehrân: Jâvîdân. [in Persian].
- Âl-e Ahmâd, Jalâl (1978). *On the Service and Betrayal of the Intellectuals*, Vol. 1. Tehrân: Khârazmi. [in Persian].
- Azdzânlû, Hamid (1998). Translator's Note, on the Occasion of the Preface. In: *The Role of the Intellectual*. Edward Said. Tehrân: Âmuzesh. [in Persian].
- Boje, David M. (2008). Deconstructive Analysis. Translated by Hasan Mohaddesi, *Resâneh*, Year 19, No. 1: 79-99. [in Persian].
- Boroujerdi, Mehrzâd (2014). *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Translated by Jamshid Shirâzi. 6th Edition. Tehrân: Farzân Rooz. [in Persian].
- Golestâni, Mojtabâ (2015). *Deconstruction of Jalâl Âl-e Ahmâd's Texts: Subject, Nihilism, and the Political*. Tehrân: Niloufar. [in Persian].
- Kâzemi, Simin; Navâh, Abdolrezâ (2014). An Analysis of Gender Stereotypes in the Fictional Works of Jalâl Âl-e Ahmâd. *Iranian Anthropological Research*, Vol. 6, No. 1: 43-63. [in Persian].

- Qezelsoflâ, Muhammad Taqi; Nouriân Dehkordi, Negîn (2010). Critique of Nativism in the Thought of Jalâl Âl-e Ahmad. *Political and International Research*, No. 4: 151-182. [in Persian].
- Sâdeghi Shahpar, Rezâ; Shafâei, Safoorâ (2013). Jalâl Âl-e Ahmad and the Role of Realism Principles in Story Writing'. *Journal of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Islamic Azad University, Sanandaj Branch*, Year 5, No. 17: 281-308. [in Persian].
- Shâkeri, Seyyed Rezâ (2018). Necessities and Conditions for Applying Derrida's Deconstruction in the Critique of Texts: A Critical Analysis of the Book 'Deconstruction of Âl-e Ahmad's Texts. *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*, Year 18, No. 2: 146-162. [in Persian].