

## نقد پسااستعماری داستان بلند «سرگذشت کندوها» نوشته آل احمد\*

دکتر سید علی قاسم زاده<sup>۱</sup>  
استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

چکیده

ادبیات داستانی معاصر، عرصه بازتاب جریانهای فکری موجود در جامعه به شمار می آید. با وجود تنوع مکاتب داستان نویسی در جهان و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر، نمی توان حضور جریانهای بومی را در کشورهای شرقی نادیده گرفت. شکل گیری گفتمان پسااستعماری در تقابل با بنیان تفکر غربی، یکی از آنهاست. درحقیقت، گفتمان ضداستعماری استعمارزده، تلاشی در جهت واسازی تقابل «خود/ دیگری» نگرش غربی؛ یعنی تخریب بنیان تفکر «دیگری» پنداشتن جوامع شرقی و برتر انگاشتن «خود غربی» است. جلال آل احمد را بایست یکی از نمایندگان پیشگام (آوانگارد) این گفتمان در ایران به شمار آورد؛ چنانکه رویکرد او در عرصه نوشتار پسااستعماری، در آثار غیرداستانی «در خدمت و خیانت روشنفکران» و «غریزدگی» به اوج خود می رسد. با وجود اشارات محققان به استعمارستیزی آثار جلال، هنوز این گفتمان برجسته، در آثار داستانی او، علمی و عملی نقد نشده است. این پژوهش به شیوه ای توصیفی-تحلیلی با کاربست نظریه پسااستعماری تلاش می کند به مسأله هایی از این دست پاسخ دهند: «کیفیت انعکاس گفتمان پسااستعماری آل احمد در داستان بلند «سرگذشت کندوها» چگونه است و چه اهدافی را دنبال می کند؟»؛ «نگرش تقابلی آل احمد با گفتمان غربی، ناظر بر کدام وجه است: سیاسی-اجتماعی یا فرهنگی؟». مطابق نتایج این پژوهش، نشانه های درون و بیرون متنی گواه پسااستعماری بودن متن داستان «سرگذشت کندوها» است. آل احمد در این اثر سمبلیک، استقلال فرهنگی را مقدمه استقلال سیاسی-اقتصادی ایران پس از کودتای ۲۸ مرداد می داند. سرگذشت کندوها با ترویج گفتمان بومی «بازگشت به سنت و خودیابی هویتی و معرفی»، تلاش آل احمد را در واسازی طرح تقابلی غرب/شرق نشان می دهد؛ کوششی که ناظر بر برانگیختگی عمومی برای رهایی ملت ایران از ایدئولوژی زدگی و تقدیرگرایی ناشی از حضور استعمار و استثمار در دهه چهل است. واژگان کلیدی: داستان نویسی معاصر فارسی، نمادگرایی سیاسی، سرگذشت کندوها، جلال آل احمد، نقد پسااستعماری.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۰۷/۱۰

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۱/۱۶

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: s.ali.ghasem@gmail.com

## ۱. تعریف مسأله

یکی از وجوه مغفول مانده ادبیات داستانی معاصر، توجه نکردن به پیوندهای ادبیات داستانی معاصر با جریانهای سیاسی روزگار است. داستان «سرگذشت کندوها» را باید به دلایلی چون توفیق در بازتاباندن پیوند ادبیات با سیاست، همچنین طرح ساختار شکنانه گفتمان غرب/شرق در یکی از حساس‌ترین برهه‌های تاریخی ایران معاصر، اثری قابل تأمل به حساب آورد.

شکل‌گیری داستان‌هایی چون سرگذشت کندوها در سیر اندیشه‌های آل‌احمد، از نشانه‌ها و نتایج گسستن او از مکتب مارکسیست و تأثر عمیق او از اندیشه‌های غرب ستیزانه امثال ادوارد سعید است. این تحول اندیشگانی که با دخالت مستقیم غربیان در عرصه‌های فرهنگی و سیاسی و انفعال حکومت مرکزی ایران پس از دوران رخنه و نفوذ استعمار نو در استخوان‌بندی جامعه ایران و تکوین طبقه متوسط جدید در حکومت رضا شاه (آزند، ۱۳۶۹، ص ۱۹) و پسرش محمدرضا همزمان شده بود، روز به روز آل احمد را به رویکرد شدید اعترافی و اعتراضی متمایل ساخت. نوشته‌های آل احمد برخلاف جریان نوستالژیک (حس بازگشت به گذشته) غالب نویسندگان دوره شکست (پس از کودتا) که گذشته را تنها ملجأ رهایی از یأس و شکست می‌دانند، ندای بلند بازگشت به میراث سنتی و فرهنگ بومی و طرح واقع‌گرایانه تحولات سیاسی-اجتماعی و فرهنگی معاصر است. تفاوت واقع‌گرایی آل‌احمد با رویکرد رئالیستی امثال بزرگ علوی (متولد ۱۲۸۲)، صادق چوبک (متولد ۱۲۹۵) و ابراهیم گلستان (متولد ۱۳۰۱) - که همچنان مانند صادق هدایت نگاهی انتقادی و بدبینانه به جامعه و زندگی داشتند - در ریشه یابی عامل بنیادین بحرانهای جامعه؛ یعنی منشأ غیربومی آن، و صراحت در رویکرد بیگانه‌ستیزانه اوست؛ چنانکه خود نیز در «خودزندگینامه نوشت» (۱۳۴۶) بدان تصریح کرده‌است: «و همین جوربها بود که آن جوانک مذهبی از خانواده گریخته و از بلبشوی ناشی از جنگ و آن سیاست بازیها سر سالم به در برده، متوجه تضاد اصلی بنیادهای اجتماعی ایرانها شد با آنچه به اسم تحول و ترقی و در واقع به

صورت دنباله روی سیاسی و اقتصادی از فرنگ و آمریکایی دارد، مملکت را به سمت مستعمره بودن می‌برد و بدلش می‌کند به مصرف‌کننده نهایی کمپانیها» (آل احمد، به نقل پرتال جامع علوم انسانی). وی تضادهای عمیق در جامعه ایران را در غربزدگی ایرانیان و استعمار غربیان می‌داند و از اینکه روشنفکران بدون شناخت واقعیت‌های تاریخی و سنتی خود، مرعوب و مسحور غرب شده‌اند، اظهار نگرانی می‌کند و بهترین راه برون رفت از این معضلات را رویکرد دوباره به سنتها و اصالت‌های شرقی می‌داند.

با وجود اینکه آل احمد برای تبیین این اندیشه‌ها و دغدغه‌ها، از شگرد مستقیم (مخاطبه آزاد و روشن مثل اشارات آشکارش در آثاری چون «غرب زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران») به فراخور موقعیت زمانی و مکانی خویش بهره گرفته و هراسی از طرح مسائل و بحرانها نداشته است؛ استفاده از شیوه بیان غیرمستقیم (زبان داستانی) و بهره‌مندی از ظرفیتهای سمبلیک آن در جلب مخاطبان، در نتیجه، تثبیت معنا و وصول به مقصود را بیش از روش نخستین می‌پسندید، بویژه اینکه استفاده از زبان ادبی موجبات ماندگاری و بخت‌مندی عقاید و افکار او را بیش از پیش مهیا می‌کرد.

با وجود این، از میان نویسندگان دهه سی کمتر نویسنده‌ای به اهمیت آل احمد می‌رسد؛ زیرا او هم از نظر جریان سازی فکری؛ یعنی ساختارشکنی در جریان غالب و در انداختن جریان بومی گرایی، و هم یکپارچگی و یک‌دستی افکار در آثار - اعم از ادبی و غیر ادبی - و دوری از تشتت فکری در دهه یادشده کم نظیر است. از آنجا که برخی آثار آل احمد مانند «سرگذشت کندوها» جایگاهی آوانگارد (پیشرو) در طرح سلسله افکار و تکامل اندیشه‌های او دارد، بازخوانش واکاوانه و تحلیلی آن، از اهمیتی دوچندان برخوردار است.

## ۲. پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت آثار داستانی آل احمد در شکل‌گیری ادبیات پایداری و گفتمان سنت مدار ضد غربی، هنوز تحلیلی درخور و علمی با محوریت این گفتمان و مبتنی بر

نقد پسااستعماری در تحقیقات ادبی یافت نمی‌شود و از میان مقالات نوشته شده دربارهٔ آل احمد تنها دو مقاله با عنوان «غریزدگی و هویت؛ جلال آل احمد و پاسخ به پرسش عقب‌ماندگی» (۱۳۸۳) نوشتهٔ رضا خلیلی و «واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم» (۱۳۸۸) نوشتهٔ سیدمهدی ساداتی‌نژاد، تا حدودی از نظر توجه به مسأله استعمارستیزی، با جنبه‌هایی از اهداف این مقاله نزدیک می‌شوند که البته با توجه به نگاه عمومی و کلی آن دو به مسأله غرب بر اساس تکیه به آثار غیرداستانی چون غریزدگی آل احمد و تفاوت رویکرد تحلیلی این جستار علاوه بر تفاوت متن مورد تحلیل، هرگونه تشابه و همپوشانی این تحقیق با آن دو اثر برطرف می‌شود. در حوزهٔ تحقیقات دانشگاهی نیز پایان‌نامه‌هایی متعدد دربارهٔ افکار و آثار آل احمد نوشته شده‌اند؛ مانند «بررسی جامعه‌شناسانهٔ داستان‌های آل احمد» (۱۳۸۵) دفاع شده در دانشگاه بوعلی سینا؛ «تحلیل شخصیت و شخصیت‌پردازی داستانهای آل احمد» (۱۳۸۵) در دانشگاه مازندران؛ «بررسی واقع‌گرایی در آثار داستانی آل احمد و ساعدی» (۱۳۸۰) دانشگاه تربیت مدرس؛ «بررسی طنز ادبی - اجتماعی در آثار آل احمد» (۱۳۸۹) دانشگاه پیام نور تهران، «بازتاب تاثیر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ادبیات داستانی ایران» (۱۳۸۷)، دانشگاه تربیت معلم تبریز و... که نه هیچکدام ناظر بر نقد پسااستعماری و تحلیل گفتمان محور آثار آل احمد است و نه هیچ‌یک متمرکز بر داستان «سرگذشت کندوها». از سوی دیگر، اظهارات پراکنده و تحلیلهای گذرای محققانی چون حسن میرعابدینی در «صد سال داستان‌نویسی»، عبدالعلی دستغیب در «کالبدشکافی رمان فارسی» و دیگران دربارهٔ آثار آل احمد و غفلت غالب محققان از این بُعد مهم و حیاتی تفکر آل احمد در خلال آثار داستانی و نبود اثری مستقل دربارهٔ «سرگذشت کندوها» - باوجود اینکه اولین اثر داستانی آل احمد پس از کودتای ۲۸ مرداد است و قطعاً بازتاب‌دهندهٔ دیدگاه آل احمد دربارهٔ آن حوادث - ضرورت چنین تحقیقی را آشکار می‌سازد.

### ۳. چهارچوب نظری پژوهش

این جستار به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی مبتنی بر کاربست نظریه پسااستعماری می‌کوشد به کیفیت گفتمان بومی در ادبیات داستانی ایران یا واکاوی گفتمان سنت مدار موجود در ایران و کشف ارتباط آفرینش آثار داستانی با تحولات سیاسی-اجتماعی دهه سی در دوره معاصر بپردازد. تحلیل پسااستعماری داستان سرگذشت کندوها ضمن نمایش یکی از گفتمانهای موجود در جامعه ایرانی و معرفی تفکر ضد استعماری به عنوان یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های آل احمد، نقدی سیاسی نیز به شمار می‌آید؛ نقدی که پیوند عمیق آثار ادبی را با سیاست آشکار می‌سازد.

### ۴. نظریه پسااستعماری و چیستی آن

اصطلاح «پسااستعماری» (Postcolonial) را- که ترکیبی از پیشوند «post» در معنای «ضد»، «پس از» و «فراسو»، و «Colonial» به معنای «استعمار» است- محصول طیفی از تحولات فرهنگی پس از جنگ جهانی دوم دانسته‌اند. جنبش نویسندگان سیاهپوست آمریکایی در دهه ۱۹۲۰م. با عنوان «رنسانس هارلم»، اولین حرکت برای مبارزه با استعمار و حربه‌های آن است؛ جنبشی که با محور قرار دادن مسأله نژاد در مطالعات و نوشتار ادبی، تبعیض نژادی را درونمایه غالب داستانهایشان از رمان «مرد نامرئی» رالف ایلسون (۱۹۵۲م.) گرفته تا رمانهای «تونی ماریسون» قرار دادند (برتنز، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰). در اینکه مفهوم پیشوند «پسا»، منفی سازی است؛ یعنی معادل با «ضد» است یا مفهومی توسعی به معنای «فراتر» یا «فراسوی» و حتی «پس از»، اتفاق نظر وجود ندارد؛ از این روست که برخی مترجمان آن را با در نظر گرفتن واژه «Post» معادل با ضد دانسته‌اند و برخی آن را به دوره زمانی پس از حکومت استعماری معنا کرده‌اند (ر.ک: کلیگز، ۱۳۸۸، ص ۲۱۱). اما همانگونه که برخی از محققان مانند «هومی بهابها» (Homi k. Bhabha) بدان تصریح کرده‌اند، مفهوم «پسا» را در واژه پسااستعماری نباید در معنای پس از عصر استعمار در نظر گرفت؛ (به نقل از شاهمیری، ۱۳۸۹، ص ۱۲) زیرا

به باور بسیاری از متخصصان، امپریالیسم و استعمار از بین نرفته، بلکه به شکلی نو بروز و ظهور یافته است. اگر به این نکته اخیر؛ یعنی ماندگاری تفکر استعماری، توجه و باور داشته باشیم، لازم است معادل واقعی پیشوند «پسا» را در این اصطلاح، در معنای «فراسو» و گذر از فرهنگ یا گفتمان استعماری در نظر گرفت. توضیحات و تفاسیر نظریه‌پردازان پسااستعماری در غرب نیز مفهوم یا معادل مورد پذیرش ما را از پیشوند «پسا» تأیید می‌کند؛ زیرا در غالب آن سخنان، مؤلفه‌های تئوری پسااستعماری به گونه‌ای بسط یافته شامل فرهنگ، ادبیات، زبان، هویت و معرفت و... جوامع استعمار زده است که در تقابل با اندیشه‌های بیگانه مسلط (تفکر استعماری یا امپریالیسم) قرار دارد؛ چنانکه فرانتس فانون (۱۹۲۵-۱۹۶۱ م.)، از نخستین معتقدان نظریه پسااستعماری، مسائل پسااستعماری را شامل نژاد، جنسیت، قومیت، رابطه زبان و قدرت و... دانسته است (ر.ک: ادگار و سجویک، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

بیشتر مفسران دو کتاب «پوست سیاه، صورتکهای سفید» (۱۹۶۷ م.) و «نفرین شدگان زمین» (۱۹۶۸ م.) نوشته فرانتس فانون را مبدأ تکوین این نظریه می‌دانند (مکاریک، ۱۳۸۵، ص ۳۳۶). فانون بر این باور است که «امپریالیسم گونه‌ای فرایند "درونی‌سازی" (Internalization) را به راه انداخت که به واسطه آن، کسانی که در معرض این فرایند قرار می‌گرفتند، فرودستی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را تنها در ابعاد بیرونی آن تجربه نمی‌کردند، بلکه این فرایند درک آنان را از هویت خودشان نیز متأثر می‌کرد. بنابراین فرودستی مادی نوعی فرودستی نژادی و فرهنگی را نیز به بار می‌آورد» (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷، ص ۸۰). «فرانتس فانون» (Frantz Fanon) معتقد است گام اول برای مردم استعمارزده، رساندن صدا و هویت خویش در برابر نگرش شخصی دیگران است (Barry, 2008, 193). به باور فانون، نوشتار ملت استعمارزده، همانند سیاهان بازسازی فرهنگی و بومی برای چاره اندیشی درباب از خود بیگانگی است که گریبانگیر جامعه استعمارزده شده است (پین، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶). به قول «ون دایک» نظریه پسااستعماری مانند نظریه گفتمان انتقادی بیشتر دیدگاه کسانی را مطرح می‌کند که شدیدترین رنج را

در نظام سیاسی - اجتماعی تحمّل می‌کنند و کسان یا فرهنگ یا سیاست عامل ایجاد این نابرابریها را به چالش می‌کشاند (سلطانی، ۱۳۸۷، ص ۳۲). با آغاز دهه ۱۹۹۰م. مطالعات پسااستعماری شتابی بیشتر می‌گیرد، علاوه بر نویسندگانی چون بنیتز روخو (۱۹۹۲)، ارل فیتز (۱۹۹۰م.) و کریستوفر میلر (۱۹۹۰م.) بسیاری از محققان برجسته چون تری ایگلتن (Terry Eagleton) و فریدریک جیمسون (Fredric Jameson) - که کارشان اساساً در حوزه‌های دیگر بود - به بررسی مسائل استعمار روی آوردند (مکاریک، ۱۳۸۵، ص ۳۳۷).

از آنجا که جنبش پسااستعماری از پیامدهای رادیکال پسامدرنیسم و پسااستعمارگرایی به‌شمار می‌آید، مشخصه اصلی نقد پسااستعماری را باید عدم قطعیت و مرکزیت‌زدایی دانست (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴، صص ۲۳۶-۲۳۷). نگاه پسااستعماری با باور استعماری که خود را تنها مرجع رسیدگی به امور کشورهای جهان، بویژه کشورهای استعمارشده می‌داند و با ایجاد تقابل «خود برتر/ دیگری ضعیف» از سوی غرب که از یک سو در پی اثبات هویت خویش و از دیگر سو در صدد سیطره بر همه امور کشورهای استعمارشده است؛ مخالفت می‌کند و با ندای همعرض بودن روابط بین کشورها و ملتها در مسیر نفی مرکزیت استعماری غرب برمی‌آید. کوشش نوشتار پسااستعماری برای واسازی کلان روایت استعمار و تقابلهای آفریده آن گفتمان مانند تقابل شرق/غرب، مرد/زن، خودی/دیگری، سفید/سیاه، نژاد برتر/نژاد پست و... نشانه همین نکته است. چنانکه «جان مک لود» (Johan McLoed) نیز تصریح کرده که پسااستعماری دو روی دارد؛ از یک سو از آنجا که در سوبه دیگر گفتمان استعمار قرار گرفته، خود در بند تقابل مانده و از دیگر سو، در پی واسازی و دگردیسی تقابلهای برساخته گفتمان غربی است (McLoed, 2007, 9-10). نویسنده استعمارزده با آگاهی از کیفیت مناسبات قدرت میان فرهنگ غرب و جهان سوم، از اینکه ادبیات غرب و فرهنگ غربی بر فرهنگ جهان سوم مسلط شده و سنتها و صورتهای فرهنگی زندگی و بیان شرقی را به حاشیه رانده و نادیده گرفته (سلدن و

ویدوسون، ۱۳۸۴، ص ۲۳۷) نگران است و می‌کوشد با نوشته‌هایش از طریق ذهنیت و روایت، راهی برای مشروعیت‌بخشی فردی و ملی پیدا کند (همان، ص ۲۳۸). البته هستند کسانی که برخلاف نظر رایج یادشده، نظریهٔ پسااستعماری را تلاشی پسامدرن برای استعماری کردن دوبارهٔ ادبیات و فرهنگ غیراروپایی می‌دانند (گرین و لیبهان، ۱۳۸۳، ص ۴۱۲).

شالوده‌شکنی تقابل غرب/شرق، با مطالعات پسااستعماری ادوارد سعید در کتاب «شرق‌شناسی» (Orientalism) رشد می‌کند. از منظر ادوارد سعید «شرق‌شناسی عبارت است از نوعی سبک غربی در باب ایجاد سلطه، ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق» (سعید، ۱۳۸۳، ص ۱۶). به عقیدهٔ او «خرد غربی سراسر به تأیید اسطوره‌نگاری خود از کاهلی، شیادی و عقل‌ستیزی «نامتعارف» شرقی پرداخته است. اما به چالش کشیدن این گفتمان با افشای ترفندهای استعماری آن؛ به معنی اقدام به تأسیس علم نیست که از اشتباهات ایدئولوژی پرده بردارد. این چالشی است که خود را در زمینهٔ سخن مستقر می‌سازد تا بهتر بتواند دعویات مطرح در باب برخورداری از عینیت کاذب را تشخیص دهد و برهم بزند» (به نقل از نوریس، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱).

ادوارد سعید، شرق‌شناسی غربیان را ابزاری استعماری و دست مایهٔ ترویج فرهنگ غربی به عنوان کلید نجات شرقیان دانسته است. «شرق‌شناسی نماینده و مبین نوعی توطئهٔ شرورانهٔ امپریالیسم «غربی» برای سرکوب و تحقیر جهان «شرقی» است» (سعید، ۱۳۸۳، ص ۳۱). نگرشی که با انتساب شاخصه‌هایی مانند احساسات‌زدگی، تن‌پروری، خشونت‌مداری (خودکامگی)، واماندگی و... به شرق، همواره جویای هویتی برترانگاران برای خویش است (Barry, 2008, 193). در حقیقت برتری تکنولوژیک غرب و قدرت نظامی زمینه‌های ایجاد مرکزیت فرهنگ غرب می‌شود؛ رویکردی که باعث خرد و حقیر دیدن فرهنگ شرقی و ایجاد بُعدی دیگر در برابر فرهنگ جهانشمول و برترانگاران خودی (غربی) شده است (ibid, 199).



همچنانکه در نگرش فوکویی (Michel Foucault) تقابل قدرت/دانش (Power/Knowledge) با زبان نوشتار محقق می‌شود؛ (ر.ک: کلیگز، ۱۳۸۸، ص ۱۹۷) نوشتار پسااستعماری بهترین ابزار در برابر گفتمان استعماری است. فوکو استدلال می‌کند که «گفتمان» نظامی است که قدرت از طریق آن جریان می‌یابد. دانشی که گفتمان تولید می‌کند، نوعی از قدرت را می‌سازد که به افراد «شناخته شده» اعمال می‌شود. زمانی که آن دانش در عمل اعمال می‌شود، افراد خاص شناخته شده، تابع آن (مطیع) می‌شوند. این امر همیشه حاصل رابطه ناشی از قدرت است (هال، ۱۳۸۶، ص ۶۸). از اینرو، می‌توان زبان نوشتار را ابزاری در مسیر اعمال قدرت و تفکر خاص آن قدرت دانست. در نوشتار پسااستعماری، تأکید بر «تنش میان کلانشهر و مستعمره‌های سابق، تنش بین آنچه در نظام استعماری مرکز کلانشهر و سلطه تلقی می‌شود و مستعمره‌های اقماری آن، جابه‌جایی‌های فرهنگی و تأثیرات آن در هویت‌های فردی و اجتماعی» - که نتیجه اجتناب ناپذیر تسلط و حاکمیت استعمارگران است - از چشم اندازی که اروپا [غرب] محور نیست، مورد توجه قرار می‌گیرد» (برتنز، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵).

## ۲. داستان «سرگذشت کندوها»

### ۲.۱ خلاصه داستان

«کمند علی بک»، قهرمان داستان، صاحب باغی است با محصولات متنوع کشاورزی تا اینکه یک روز کسی با اهدای کندویی خالی به او می‌آموزد که چگونه کاسه‌ای شیره در آن قرار دهد و در انتظار ثروتمند شدن بماند. او مطابق سفارش آن مرد عمل می‌کند و کندو را در درگاهی اتاق بالا می‌گذارد، تا اینکه اول بهار به یاد کندو می‌افتد و می‌بیند که در آن وزوزی برپاست. خوشحال و خرم کندو را از آنجا به باغ می‌آورد. اواخر پاییز که به کندو سر می‌زند، پنج من عسل از آن بر می‌دارد. سال بعد هم یک کندو را دو تا می‌کند و بعد هم دو تا را چهارتا، تا اینکه صاحب دوازده کندوی عسل می‌شود؛ دوازده

کندویی که مایه شهرت او در روستاهای اطراف می‌شود؛ زیرا بدون هیچ زحمتی، سالی پنجاه من عسل از قیل آنها به دست می‌آورد. وی پس از مشورت با «هر کس که از کندو و زنبور عسل سر رشته دارد»، بیست و چهار اصله از درختهای باغش را که کرم آنها را خراب کرده، از کمر می‌برد تا جایگاه قرار گرفتن دوازده کندو باشد. سپس دوازده کندوی تازه را که با ترکه‌های انار تبریزی بافته بود، جلوی آفتاب خشک می‌کند و کنار کندوهای سابق روی درختان آماده شده، می‌گذارد. در اواخر ماه دوم بهار، صبح زود، با وجود ترس و هراس از گزیدن زنبورها، با دست نم‌پیچ شده سراغ کندوها می‌رود و «شانه»های عسل ذخیره شده کندوها را بر می‌دارد و جای آنها، کاسه‌های شیره می‌گذارد و در پشت کندو را می‌بندد و بدین ترتیب، صاحب دو من عسل دیگر می‌شود.

ولایت زنبورها از دوازده انبار نزدیک به هم تشکیل می‌شد که اطرافشان هم پر از گل و گیاه و شکوفه‌های باز شده بود. صبح تا شب سرگرم گردآوری شیره گلها و پر کردن کندو بودند و با اینکه هر سال اواخر پاییز می‌دیدند که «بلا»یی می‌آید و همه انبارهای پر از عسل آنها را ناگهان خالی می‌کند و تنها یک انبار آذوقه برای آنها باقی می‌گذارد، آن را به حساب تقدیر می‌گذاشتند و به همان یک انبار باقی مانده قناعت می‌کردند.

با هم بودن و نزدیکی آن همه گل و گیاه و حمایت صاحب آنها، دلایل خوبی است تا آنها را خرسند نگه دارد. جامعه آنها در عین تقسیم کار و نقش، چندان طبقاتی نیست و زنبورها افاده‌ای هم برای یکدیگر ندارند، تنها ملکه (شاه باجی خانم) است که مخدوم همه است و او هم همه را دوست دارد، چون همه فرزند اویند و از طرفی تنها اوست که همواره تخم می‌گذارد و بر جمعیت زنبوران می‌افزاید.

اما، یکبار، در حالی که هنوز چند روزی از آخر ماه دوم بهار باقی است و زنبورها سرگرم کار هستند و ملکه هم ضمن تخم‌گذاری پیاپی، مشغول رتق و فتق امور است، ناگهان خبر می‌آورند که «دیوار عقب شهر خراب شده و باز بلا آمده». زنبورها و ملکه،

از اینکه «بلا» عادتش را تغییر داده و بهار سراغ کندوها آمده متحیر و هراسان می‌شوند. این اقدام عجیب و ضربه نابهنگام «بلا» از یک سو، و هجوم مورچه‌ها از دیگر سو، ملکه و دیگر بزرگان قوم را نگران می‌کند، بویژه اینکه کم و بیش می‌فهمند که «بلا» بوی صاحبشان را می‌دهد. ملکه با گیس سفیدهای شهر، از جمله دوست قدیم و یار غارش «آبجی خانم درازه» مشورت می‌کند. عده‌ای را به ولایات اطراف می‌فرستد تا تحقیق کنند آیا آنجا هم این بلا نابهنگام آمده است یا نه؟ تا اگر همه جا اینگونه است، آن را به حساب تقدیر بگذارد و صبر کند، وگرنه در جهت دفع خطر، اقدامی جدی کند. آبجی خانم درازه را نیز با دو همراه، به سرزمین آبا و اجدادی می‌فرستد تا بررسی کند آیا آنجا قابل سکونت است یا نه. سپس با دیگران به مشورت می‌نشیند. پیرترها، با او موافقتند که شهرها را ترک کنند و به سرزمین آبا و اجدادی‌شان برگردند، ولی جوانترها معترضند. سرانجام تصمیم می‌گیرند که از شهر به سرزمین آبا و اجدادی بروند. بیکها که بر می‌گردند، تأیید می‌کنند که این اتفاق تنها در ولایت آنها افتاده و جاهای دیگر بویژه همسایه‌های شمالی امن و آباد است. وقتی همراه «آبجی خانم درازه» هم بر می‌گردد و از آبادانی سرزمین قدیمشان خبر می‌دهد، صبح، به رهبری ملکه آنچه لازم دارند بر می‌دارند، سپس مابقی شهرها را ویران می‌کنند تا چیزی در دست صاحبشان- که فهمیده‌اند، بلاست- نماند و به مکان اصل خود باز می‌گردند.

از سوی دیگر، کمند علی بک -که صبح زود مشغول بیل زدن پای درختان میوه است- با مشاهده کوچ دسته‌جمعی زنبورها آشفته وار شروع به تخریب کندوها می‌کند، اما سرانجام عاجز و حسرت زده یکجا می‌ایستد و به نظاره کوچ زنبورها می‌پردازد. اهل ده هم هر کدام پوزخندی می‌زنند و در گوش یکدیگر زمزمه می‌کنند که «علی بک خونه خراب کردی».

## ۲.۲ نقد و تحلیل پسااستعماری داستان سرگذشت کندوها

### ۲.۲.۱ جایگاه سرگذشت کندوها در گفتمان استعمارستیزانه آل احمد

جلال آل احمد را به دلیل عقیده‌اش نسبت به هنر-که آن را بیشتر در خدمت مردم و ابزاری برای بیان دیدگاه‌هایش می‌دانست- باید محتوا اندیش دانست تا صورت‌گرا. «سیمین دانشور» در کتاب «غروب جلال» در این باره می‌نویسد: «مواد غالب نوشته‌هایش مردم‌اند و زندگی، در حقیقت با آنچه می‌نویسد زندگی کرده است، یا می‌کند یا به هر جهت شخصاً آزموده یا می‌آزماید. قهرمانهای داستانهایش را غالباً دیده‌ام و می‌شناسم و قهرمانهای داستانهایی را که پیش از آشنایی‌مان نوشته، بیشترشان را بعدها دیدم و زود شناختم. زنان و مردان «دید و بازدید»، «سه تار»، «زن زیادی» و «مدیر مدرسه» غالباً حی و حاضرند و بیشترشان از اینکه قهرمانهای داستانهای جلال واقع شده‌اند روحشان بی اطلاع است. برای نوشتن مطالب سرگذشت کندوها چند بار زنبور زده باشدش خوب است؟ چند بار باهم به کرج به دیدار کندوهای عسل رفتیم و خودش چندبار به دهات اطراف سرزده بود. آخر سر می‌خواست در خانه، کندوی عسل کار بگذارد که نگذاشتم ...» (ر.ک: دانشور، ۱۳۷۱، صص ۹-۱۰) تعهد او به اجتماع و ملت پیش از تعهد ادبی اوست؛ از اینرو، «نویسندگی را به عنوان بهانه‌هایی برای تفنن و آرامش و رضایت خاطر حس نمی‌کرد. جلال به وسیله نوشته‌اش می‌خواست در ارتباط با غشای تصمیم‌گیرنده قرار بگیرد و اگر آن غشای تصمیم‌گیرنده قیام می‌کرد، آن دردی که گریبانگیر جلال و توده مردم بود، علاج می‌شد. جلال درد را حس می‌کرد و معتقد بود که باید فریاد کشید. در دوره‌ای فریادش را در قصه‌هایش می‌کشید. دوره‌ای که خفقان شدید بود و نمی‌شد دم برآورد و مستقیماً نمی‌شد، مسائل حادّ زمانه را مطرح کرد» (شیخ رضایی، ۱۳۸۱، صص ۵۷-۵۸).

با این اوصاف، «سرگذشت کندوها» (۱۳۳۷) اثری تمثیلی و محتواگراست که به دلیل غلبه مغالطه متقدانه-که ضعف ساختاری داستان را بهانه کم ارزشی اثر و در نتیجه بی‌توجهی به کل آن قرار داده‌اند- کمتر به نقد محتوایی آن روی آورده‌اند.<sup>۲</sup> حتی کسانی

که کوشیده‌اند به تحلیل‌هایی جزئی ناظر بر پیام داستان یا درونمایه آن پردازند نیز چندان منصفانه و علمی به نقد آن نپرداخته‌اند؛ چنانکه با وجود اقرار صریح آل‌احمد به رویکرد غرب ستیزانه سرگذشت کندوها (ر.ک: آل‌احمد، ۱۳۸۹، ص ۷۸) برخی منتقدان با نگاهی تقلیل‌گرایانه تنها به وصفی کوتاه در حدّ اینکه «سرگذشت کندوها» داستانی تمثیلی و مربوط به حوزه ادبیات مقاومت است (ر.ک: تسلیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵) اکتفا نموده‌اند یا دست‌کم آن را نمایشی نادرست و ناقص از جامعه‌ای مایوس ایرانی پس از کودتا فرض کرده‌اند؛ چنانکه حسن میرعابدینی نوشته «زندگی پرتلاش و منظم زنبورهای عسل با زندگی استعمارزده ایران در سالهای ملی کردن نفت همخوانی ندارد. در این داستان، استعمار عاملی بیرونی است و هیچ پایگاه اجتماعی در جامعه زنبورها- که یکدست و غیرطبقاتی نشان داده می‌شود- ندارد. بدین ترتیب با واقعیت جور در نمی‌آید... سرگذشت کندوها نمی‌تواند با مضمون تاریخی- که قرار است از آن سخن بگوید- رابطه برقرار کند، از حدّ تمثیل خارج و به قصه‌ای ساده و عامیانه بدل می‌شود» (میرعابدینی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲) حتی گلشیری نیز این داستان رمزی- سیاسی را نه داستان، که حکایتی بیش نمی‌داند (گلشیری، ۱۳۷۸، صص ۲۲۸-۲۲۹).

داستان بلند «سرگذشت کندوها» (۱۳۳۷) به دلیل فضل تقدّمش مقدّمه آفرینش آثار داستانی و غیرداستانی آل احمد مانند مدیر مدرسه (۱۳۳۷)، جزیره خارک دُرّ یتیم خلیج (۱۳۳۹)، نون و القلم (۱۳۴۰)، غربزدگی (۱۳۴۱)، ارزیابی شتابزده (۱۳۴۱)، نفرین زمین (۱۳۴۶) و... است که همگی با رویکردی پسااستعماری نوشته شده‌اند. به دیگر سخن، داستان سرگذشت کندوها را باید نقطه آغاز تولد گفتمان غرب ستیزانه آل احمد به شمار آورد؛ زیرا انتقادات پیشین آل احمد از نظام سرمایه‌داری به دلیل تمایلات حزبی بویژه گرایشهای مارکسیستی، چندان خالص و بومی نیست. از نشانه‌های درون متنی که بر این فضل تقدّم سرگذشت کندوها تأکید می‌ورزد، اشارات مکرر متن داستان است که فاصله زمانی نگارش داستان سرگذشت کندوها را تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، پنج سال می‌داند؛ مانند «الان پنج سال از گاره که جلوی چشم همه‌مون آخر هر فصل میاد اوّل

یه کشتار حسابی از بچه‌هامون، از این تخم چشممون، می‌کنه. بعد هم هرچی آذوقه درست کردیم ور می‌داره می‌بره. بازم نه نیشمون بهش کارگره نه زورش رو داریم که جلوش وایستیم» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۵۷).

به عبارت دیگر، درونمایه سرگذشت کندوها ناظر بر وقایع پنج ساله پس از کودتای ۲۸ مرداد است؛ کودتایی که استعمار انگلیس به تدریج جای خود را به استعمار نوبه سرکردگی امریکا سپرده و آل احمد به خوبی بدان نظر داشته است: «زمستان پنج سال پیش بود که رفته بود ده پایین عروسی، خانه خواهی که آنجا داشت یک کندوی خالی بهش داده بود و یادش داده بود که چطور کاسه شیره را توش بگذارد و دیگر کاریش نباشد. کمند علی بک هم همه دستورها را به کار بست...» (همان، ص ۱۲).

از منظر نگرش پسااستعماری، نگارش «سرگذشت کندوها» پاسخی فرهنگی به غربزدگی و مصرف‌گرایی ایرانیان در برابر غرب است (ر.ک: آل احمد، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱) که به علت فضای اختناق و نفس‌گیر حکومت سر بسته بیان شده است. خود آل احمد در ارزیابی شتابزده تصریح کرده که داستان «سرگذشت کندوها» به زبانی کنایه‌ای معطوف به سوخت کارخانه‌های غربی است. از نظر او سوخت کارخانه‌های غرب از منابع زیرزمینی ملت‌های ستم دیده چون ایران تأمین می‌شود و غرض او بیداری جامعه ایرانی از مطامع غرب و قطع دست بیگانه (استعمار) از منابعی چون نفت است (ر.ک: آل احمد، ۱۳۸۹، صص ۸۶ و ۱۱۰). قرار دادن شکر صنعتی در کندوی زنبورها، نماد ماشینی و محصولات وارداتی و بردن عسل از کندو نماد استخراج و استثمار منابع ملی چون نفت است که آل احمد به وضوح در «غربزدگی» نیز بدان اشاره کرده است. در واقع، کتاب «غربزدگی» ترجمان واقع‌گرایانه و از پرده درآمد زبانی سمبلیک «سرگذشت کندوها» است. بررسی گفتمان آل احمد در غربزدگی، پیوند بینامتنی (Intertextuality) آن را با سرگذشت کندوها بیشتر آشکار می‌سازد:

نمونه نخست:

- «نفت می‌رود و در مقابلش ماشین می‌آید با همه متفرعاتش. از مستشرق و متخصص گرفته تا فیلم و ادب و کتاب» (آل احمد، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴).

- «عاقبت آخرهای ماه دوم بهار، یک روز صبح زود، دستهایش را نم‌د پیچید و رفت سراغ کندوها. در یکی یکی کندوها را از عقب باز کرد و دور تنها «شان» عسلی را که توی هر کندو و برای ذخیره سال زنبورها می‌گذاشت، با چاقو تراشید و ذخیره زنبورها را برداشت و جای هر کدام یک کاسه گلی شیره گذاشت. و دوباره در عقب کندوها را بست و رفت. و برای خودش دو من دیگر عسل داشت» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

نمونه دوم:

- «نفت ما را می‌برند چون حقشان است و چون ما عرضه نداریم، سیاستمان را می‌گرداند. چون خود ما دست بسته ایم، آزادی را گرفته‌اند، چون لیاقتش را نداریم» (آل احمد، ۱۳۸۰، ص ۴۶).

- «تا وقتی ماها آنقدر تنبل باشیم که به بهونه شهرنشینی و گل پیوندی نتونیم خودمون رو تر و خشک کنیم و از سرما و گرما بترسیم، چاره‌ای هم نداریم غیر از اینکه به این دوستان خون‌ها رضایت بدیم و جور بلا رو هم بکشیم و اصلا هم خبردار نشیم که تو دنیا چه خبره» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

نمونه سوم:

- «شاید هم توجه ما به غرب از این ناشی می‌شده است که در این پهن دشت خشک، ما همیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای داشته ایم. درست است که نور از شرق برخاست؛ اما ابرهای باران‌زا برای ما ساکنان فلات ایران، همیشه از غرب می‌آمده‌اند» (آل احمد، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

- «خوب معلومه که همه حرفها زده شد. می‌خوام ببینم حالا اهل عمل هستین یا نه. معلومه که بیشترتون می‌ترسین. حق هم دارین از اول عمرتون راحت و آسوده تو همین

شهر و ولایت بودین. یکی هم تر و خشکتون می کرده و به تنبلی عادت کردین. و حالا بهتون می گن بایس بلندشین برین با سرما و گرما طرف بشین، دل تو دلتون نیست. خیال کردین وقتی صاحبی تو دنیا نبود ننجونهای ما عزا گرفته بودن و دست رو دست گذاشته بودن و شیر و انگور می خوردند؟ اصلا و ابدا...» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

## ۲.۲.۲ سطوح نگرش پسااستعماری آل احمد در سرگذشت کندوها

آل احمد داستان خود را ناظر بر دو سطح تفکر استعماری؛ یعنی استثمار سیاسی-اقتصادی و استثمار فرهنگی، بازسازی می کند و کلید رهایی از مسأله «استثمار سیاسی-اقتصادی» را با ارائه راهکار «بازگشت به سنت»-گفتمان فرهنگی و بومی- عرضه می کند: «اینجا بلا هست و مورچه و کثافت. عوضش یه خرده استراحت و اونجا دنیای دلخواه و آزاد؛ با رزق و روزی فراوان؛ اما یه خرده سختی و راه دور» (همان، ص ۷۰). «خوب چی کار می کنین: می سازین و می مومنین یا ترس و واهمه رو کنار می ذارین و جون به سلامت درمی برین؟ و هنوز سؤال شاباجی خانم بزرگه تمام نشده بود که همه فریاد زدند: «کوچ می کنیم» (همان، ص ۷۱).

داستان سرگذشت کندوها تلاش برای بیداری در برابر تفکر تحقیرآمیز و اقتدارطلبانه غریبان چون اندیشه ها و سخنان امثال «بالفور» است که باور دارد شرقیان «تحت سلطه ما به مراتب بهتر از آنچه در همه تاریخ خود داشته اند، دست یافته اند که این نه تنها به نفع خود آنها، بدون شک به نفع همه غرب متمدن است» (به نقل از سعید، ۱۳۸۳، ص ۶۶) بنابراین، همانگونه که نوشته های پسااستعماری «میل به استقلال فرهنگی و سیاسی ملتها را در ادبیات جستجو می کند» (برتنز، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸)، نوشته های آل احمد نیز خواستار استقلال فرهنگی و سیاسی است؛ مسأله ای که در غربزدگی بدان تصریح می شود «دنباله روی از غرب و از کمپانیهای نفتی و از دولتهای غربی، این حدّ اعلاّی تظاهر غربزدگی در زمانه ما، به این صورت است که صنعت غرب ما را غارت می کند و به ما حکم می راند و سرنوشت ما را در دست دارد... نفت



را می‌برند و در مقابل هرچه بخواهی به تو می‌دهند. از شیر مرغ تا جان آدمی‌زاد، حتی گندم. و این داد و ستد اجباری حتی در مسائل فرهنگی نیز هست» (آل احمد، ۱۳۸۰، صص ۷۶-۷۷).

و در داستان سرگذشت کندوها به شکلی نمادین مطرح می‌شود:

- «خونه خراب شده! دارن خودمونو با ننجون‌هامون و همه یادگارهای رفته‌ها و مرده‌هامونو روی هم می‌کوبن، اون وقت خجالت نمی‌کشی می‌شینی این حرفها رو می‌زنی؟!...» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

- «من نمی‌دونم این بلا چه مرگشه که اومده ذخیره‌هامون رو برده و جاش شیره گذاشته. به خیالش رسیده که حالام سر سیاه زمستونه که مثل پنج سال پیش صدامون درنیاد و از زور پیسی بسازیم. یادش رفته اون چار سال پارسالا که ماها گذارمون به این طرفها افتاد، ویلون و سرگردون بودیم و اگه به شیره نمی‌ساختیم بایس از سرما یخ بزیم. یادش رفته که حالا بهاره و دیگه نه سرماییه هست که از ترسش تو هر سلدونی بتپیم و نه قحط و غلاییه که به انگم هم راضی باشیم. کوه و بیابون پر از گله. آفتاب هم که چشم و دلش وازه...» (همان، ۵۵).

- «راستش رو بخواید ما تو این سولدونیها واسه خودمون زندگی نمی‌کنیم. واسه بلا بیگاری می‌کنیم و همین بلایی که کم‌کم همه تون فهمیدین که با صاحب یه جوریهایی قوم و خویشی داره» (همان، ص ۶۸).

مهم اینجاست که آل‌احمد رهایی جامعه ایرانی را از استثمار فرهنگی غربیان، مقدمه رهایی از استثمار اقتصادی-سیاسی می‌داند؛ رهایی از کوشش غرب برای اینکه «دنیای جدید را در چارچوبهای مفهومی موجود جای دهد و آن را مطابق هنجارهای خودش طبقه‌بندی کند و آن را در سنتهای غربی بازنمایی کند» (هال، ۱۳۸۶، ص ۶۶). سخنان زیر گویای این مدعاست:

- «شماها بایس بدونین که دنیای ما از پشت دیوار این شهرهامون شروع می‌شه. ماها تو خونه‌مون که هستیم فقط جون می‌کنیم. اونم واسه اینکه بلا بیاد و نتیجه‌اش را

بیره. جای زندگی ما بیرون این سولدونیهاست که صاحب اومده به میل خودش واسه ما ساخته... ما که خوراکمون رو به دست خودمون می‌سازیم و لب به هیچ چیز دیگه نمی‌زنیم، بایدم جایی زندگی کنیم که به دست خودمون ساخته باشیم» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۸).

از منظری دیگر، این داستان، برداشت ماکس وبری (Max weber) از قدرت را نیز تخریب می‌کند؛ دیدگاهی که معتقد به رابطه الزام آور بین دو گروه حاکم و فرمانبردار است. در این چارچوب فکری «دسته نخست، گروه دوم را تابع و مطیع اراده خود می‌کند و فرمانبردار نیز اطاعت از حاکمان را حق و مشروع تلقی می‌کند... رابطه نابرابر، اجتماعی بودن قدرت و مشروعیت داشتن از ویژگیهای این رابطه است» (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۲). در سرگذشت کندوها این روابط به خوبی قابل ترسیم است. ابتدا رابطه قدرت حاکم و محکوم با حضور کمند علی بک (نماینده نظام سلطه) و زنبورهای کارگر (طبقه فرمانبرداران) شکل می‌گیرد. کمندعلی بک (استعمار) می‌کوشد خود را محبوب و مشروع جلوه دهد: «درست است که پیر-پاتالها و ننجونها کم‌کم حس کرده بودند که این بلای هر ساله بوی صاحبشان را می‌دهد و باید یک جوری بهش مربوط باشد. اما نمی‌فهمیدند چرا وقتی صاحبشان تو باغ راه می‌رود این بلا باهش نیست. و همین بود که بازهم صاحبشان را دوست داشتند» (آل احمد، ۱۳۸۸، صص ۱۹-۲۰). به سبب همین محبوبیت، مصایب جامعه که غالباً از رهگذر حضور نظام استعمار و استثماری ایجاد می‌شود، شکلی ایدئولوژیک به خود می‌گیرد و مشروعیت می‌یابد:

- «زنبورها همان جور که نمی‌دانستند بلا چیه و چه جوری میاد و چرا میاد و آذوقه‌شان را می‌خواهد چه کند، همین جور هم نمی‌دانستند چرا هروقت می‌خواهند کوچ کنند، یکجا و مکان تازه، درست مثل شهر قدیمشان دم دستشان آماده است، اما خوبیش این بود که کله‌شان را برای فهمیدن این حرفها به درد نمی‌آوردند و سرشان به کار خودشان گرم بود. این جور چیزها را هم به تقدیر حواله می‌کردند و دیگر عادتشان شده بود» (همان، ص ۳۰).

- «دنیا که آخر نشده. ذخیره آذوقه مون رو بلا برده، خوب بذار بیره. ما که از گشنگی نمی میریم. آخه اونم لابد حکمتی به کارشه. ما هم که تو این فصل ناز و نعمت احتیاجی به ذخیره و آذوقه نداریم» (همان، ص ۶۴).

آل احمد با حربه استعمار که ایجاد نگرش ایدئولوژیک برای مشروعیت دادن به حضور خود در جامعه است، سخت می تازد و مردم را نسبت به گرفتاری در ایدئولوژیک شدن حضور قدرت و مصایب آن هشدار می دهد. او می خواهد بی اعتنایی و عادی شدن روابط قدرت و رابطه تقابلی دارا و ندار، بیگانه و خودی را برهم زند و بنیان «آگاهی کاذب» را- ایدئولوژی زدگی افراطی- تخریب کند:

«ما قرار گذاشتیم شما رو بفرستیم به ولایتهای همسایه تا سری به شهرهای دیگه بزنین و سروگوشی آب بدین که ببینیم اونجاها چه خبره. اگه این دفعه هم بلا سر همه اومده باشه، خوب باز می گیم کار تقدیره. اما اگه بلا فقط در خونه ما نشست باشه بایس بنشست و براش فکری کرد» (همان، ص ۳۵).

### ۲.۲.۳ نتایج حضور استعمار و راهکار آل احمد

ویژگی دیگر داستان تمثیلی «سرگذشت کندوها» توجه به نتایج حضور استعمار و غریزدگی در کشورهای استعمارزده مانند ایران است. نخست، چالش بین تجدد و سنت- یکی از پیامدهای غریزدگی و استثمار اقتصادی و فرهنگی ناشی از آن- است که آل احمد به روشنی در قالب گفت و گو بین زنبورهای جوان و پیر مجسم می کند:

«منتهاش این طور که من دیدم، سلیقه جویونترها و تازه سالها با سلیقه ما پیرپاتالها یه خرده، فرق داره. من باهاشون خیلی حشر و نشر دارم و می دونم حرفشون چیه. درسته که ما گیس سفیدها بایس خیلی بیشتر از جویونها به خونه و زندگی علاقه داشته باشیم، اما این طور که از حرفهای جویونها بر می آد اونها علاقه شون از ما خیلی بیشتره. جویونها می گن به این سادگی نمی شه خونه زندگی رو ول کرد و رفت. حرفهای دیگه ای هم می زنن که من ازش سر در نمی آرم. همین قدر فهمیدم که جویونها می ترسن.

حق هم دارند. هرچه باشه تجربه شون از ماها کمتره، می‌گن چه می‌دونیم این گیس سفیدها سرپیری با عقل کمشون واسه ما چه خوابی دیدن...» (همان، ص ۵۹).

قرار دادن شخصیت‌های داستان بین تقابل شهر/روستا، تمثیلی از تقابل تجدد/سنت است و آل احمد بدین طریق می‌خواهد مخاطبان خود را-جامعه ایرانی پس از کودتا- به بازسازی هویتی و معرفتی وادار کند:

«ما می‌گیم درسته که پیرپاتالها بیشتر از ما تجربه دارن، درسته که دنیارو بیشتر از ما دیدن، اما ماها نمی‌خوایم از ترس فرار کنیم... ما می‌گیم معنی نداره زندگی تو شهررو ول کنیم و برگردیم به عهد ننجون پیره‌های خودمون و باز سر کوه و کمر بشینیم. اینجا هرچی باشه شهری هست، انباری هست، صاحبی هست که تر و خشکمون می‌کنه، با شکوفه‌های پیوندی خواهرخونده شدیم، گل آفتاب گردون دستمونه و اگه هم ذخیره خوراکمون رو بلا بیره جاش شیرهای هست که از گشنگی نمیریم...» (همان، صص ۵۹-۶۰).

**دوم،** مسأله گسست نسلها و مصرف‌زدگی که در اثر شهرنشینی جدید به سبک غربی و دل بستن به مظاهر غیربومی ایجاد می‌شود؛ آسیبی اجتماعی- فرهنگی که آل احمد در دل داستان بدان اذعان می‌کند و می‌کوشد مردم زمانه را از آنها آگاه کند؛ باشد که با بازگشت به سنت، استقلال فرهنگی خود را بازیابند:

«روزی که نه شهری بود و نه ولایتی، نه باغی و نه گل پیوندی و آفتابگردونی و نه صاحبی و نه بلایی. لابد می‌گین پس اون وقتها ننجونهای ما کجا زندگی می‌کردن و چه جوری؟ حالا براتون می‌گم. اون روزها نه اینجور شهر و ولایت‌های من درآوردی تو کار بود تا ننه‌های ما مجبور باشن هی از دروازه‌اش تو برن و بیرون بیان و قابچی و دربون لازم داشته باشن و نه خونه زندگیشون آنقدر تنگ و ترش بود که تا یه خرده آذوقه انبار کنن شهر پریشه و تا یه خرده عده‌شون زیاد بشه مجبور باشن از هم جدا بشن و همدیگه رو فراموش کنن و بچه‌هاشون رو نبینن. تا این همه جدایی میونشون بیفته و گیس سفیدها و دنیا دیده‌هاشون نتونن سر یه مطلب جزئی با هم راه بیان.

ننجونهای ما اون روزها تو کوه و کمرها، سر درختهای بلند جنگل، تو چاه‌های پرت افتاده و هر جای دیگه‌ای که عشقشون می‌کشیده خونه می‌کردن و تا دلشون می‌خواستته آذوقه درست می‌کردن و هیشکی هم نبوده تا نیگاه چپ به مالشون بکنه. و اونها راحت و آسوده خودشون رو وقف هنرشون می‌کردن و تربیت بچه‌هاشون. نه دلواپسی شیکم رو داشتن، نه دلهره جا و مکان رو و نه غصه بلا و قحطی و غارت رو ...» (همان، ص ۶۷).

سوم، ایجاد حصار و محدودیت در مسیر خودآگاهی ملی و پوشاندن احوال ملت‌های مستقل یا به عبارت دیگر، انحصار و انسداد خبری است. آل احمد در سرگذشت کندوها با برانگیختگی ملی می‌کوشد با آگاهی از اوضاع کشورهای مستقل منطقه و رهاوردهای استقلال فکری و سیاسی آنها، به شکستن این موانع بپردازد. آل احمد برای این منظور-خودآگاه یا ناخودآگاه- از مفهوم دورگه بودگی (Hybridity)- که در اصل به ویژگیهای گیاهان و جانورانی با زاد و ولدی متعلق به گونه‌های متفاوت اشاره می‌کند و عصری مهم در مطالعات پسااستعماری برای تفسیر پراکندگی قومی و مهاجرت است- استفاده می‌کند. دورگه بودن مبین قرار گرفتن در موقعیت میانی تقابل خودی/دیگری است، مانند فردی که میان دو فرهنگ قرار گرفته است (شاهمیری، ۱۳۸۹، صص ۱۵۳-۱۵۷). این نگرش مقدمه‌واسازی است؛ زیرا رویکرد همگون‌خواهی و میل به نفی یا کتمان و پنهان داشتن تمایزات فرهنگی و قرار گرفتن در میانه فرهنگها نوعی مقدمه‌سازی برای نفی تقابلهاست. بنابراین، از دیگر اهداف پسااستعماری آل احمد در سرگذشت کندوها، قرار دادن مردم ایران در میانه فرهنگ خود/دیگری است. تلاش برای آگاهی از موقعیت خود در برابر مردم کشورهای همسایه، بویژه کشور شوروی، مشخصه بارز این تفکر است. همانگونه که نیما پوشیچ قبل از او در شعر «داروگ» توجه مردم را به نفس انقلاب و تحولات پس از آن در بازسازی ملی و استقلال فرهنگی و سیاسی کشور همسایه؛ یعنی اتحاد جماهیر شوروی پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۷۷، صص ۳۳۶-۳۳۸) جلب کرده بود.<sup>۳</sup> آل احمد بخوبی

تقابل فکری «غرب/بقیه» و «خود/دیگری» را در سرگذشت کندوها نشان داده است. تنبّه عمومی برای آگاه شدن از اوضاع حیات اجتماعی و سیاسی زنبورهای کشور همسایه، بویژه همسایه شمالی (شوروی)، نموداری از تشویق ملت به واسازی تقابل، انقلاب و خودباوری سیاسی-اقتصادی و فرهنگی است. عبارت زیر از داستان «سرگذشت کندوها» می‌تواند برای اثبات این مدعا کافی باشد:

- «خلاصه تا نزدیکی‌های ظهر ده تا از قاصدها رسیدند و خبر دادند که در ولایت‌های همسایه آب از آب تکان نخورده و ذخیره همه شهرها سالم و دست نخورده است. دوتا از قاصدها هم خبر دادند که شهرهای ولایت آن سوی رودخانه عوض یک انبار، دو تا انبار آذوقه دارند. اما شاباجی خانم بزرگه منتظر دوتا قاصد آخری بود که به ولایت بالادست رودخانه رفته بودند تا برایش حتم بشود و بتواند تصمیم بگیرد. عاقبت آفتاب که از وسط آسمان به آن طرف سرازیر شد آن دوتای آخری هم عرق‌ریزان آمدند و یکسر به حضور رفتند. شرح ماقع را دادند که ذخیره شهرهای آن ولایت کم و کسر نشده هیچی، بلکه شهرهای آنجا اصلاً با مال این طرفها از زمین تا آسمان فرق دارد. و آنها ملّتی سردرگم بوده‌اند و نمی‌توانسته‌اند شهرهای آن ولایت را پیدا بکنند» (آل‌احمد، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

- «قاصدهای شهرهای همسایه خبر آوردن که تو هر یازده تا شهر ولایت اوضاع از همین قراره که می‌بینی. اما ایلچیها که به ولایت‌های همسایه فرستادم می‌گن که اونجاها از این خبرها نیست و ذخیره شون سالم و دست نخورده مونده. و از ولایت بالا دست رودخانه هم چیزها نقل می‌کردند که نگو و نپرس... راستش من از دیروز تا حالا از این خونه و این زندگی بیزاریم گرفته. ما تا حالا هرچی از ننجونها و مادر بزرگامون شنیده بودیم این بود که شیره خوراک مورچه است نه خوراک ما. شنیده بودیم که خوراک ما بایس چیزی باشه که به دست خودمون ساخته باشیم» (همان، صص ۵۴-۵۵).

چهارم، توجّه به هرج و مرج که رهاورد حضور استعمار است و تلاش نوشتار پسااستعماری آل‌احمد برای برملا ساختن آن. در داستان سرگذشت کندوها نقش

«مورچه‌ها» در حقیقت تجلی هرج و مرج حضور استعمار است؛ زیرا عامل حضور مورچه‌ها همان شیره‌های است که کمندعلی بک به جای عسل در کندوها می‌گذارد. هرج و مرج داخلی بهترین ابزار برای به انحراف کشاندن توجه ملت از بیرون به درون و خودآگاهی ملی است:

- «مورچه خلق شده واسه دزدی و رخنه کردن تو انبار این و اون. نه می‌تونه خودش خوراک خودشو درست کنه نه حوصله داره که بنشینه کار کنه...» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۵۷).

- «از امروز به بعد، این شهر و ولایت مال این جنور کثیفه که توش رخنه کرده و خوراکش رو همونجا پیدا کرده. من که حاضر نیستم یه روز هم زیر این طاقها سرکنم. شماها خود دونین» (همان، ص ۶۳).

آل احمد در این اثر داستانی، مخاطبان داستانش را اندک اندک به سوی آگاهی و سرکشی همگانی می‌کشاند. او با پیگیری موضوع مبارزه با استعمار، مشوق بیداری اجتماعی مردم برای کسب استقلال و آزادی است. داستان سرگذشت کندوها ضمن طرح سمبلیک غفلت عمومی «از ماست که برماست»، هشدار برای بازیابی هویت ملی و بومی و رهایی از دام غفلت و سرگستگی است. حق این است که آل احمد با درک تضاد بنیادین میان بنیادهای سنتی و فرهنگی جامعه ایرانی با تحوّل و ترقی غربی و در واقع دنباله روی فرهنگی و سیاسی - اقتصادی از غرب، تصمیم زنبورها برای بازگشت به سرزمین آبا و اجدادی (بازگشت به سنت) را نمادی از عملگرایی یا راهکاری عملی برای مواجهه با تضادها و تناقضات ناشی از برنامه‌های استعماری و استثمار قرار داده است:

- «الان دو سه ساله من دارم زاغ سیاه صاحب رو چوب می‌زنم و حتم می‌دونم که بلا همین صاحابه. هر دفعه که بلا اومده من دنبالش رفتم و دیدم که همین صاحابه. و حالا می‌گم بایس یه بلایی سرش بیاریم و بریم. یه جوری زهرمون رو بهش بریزیم. یا چیز سالمی تو این خونه زندگی و اسش باقی نذاریم یا چه می‌دونم... هرکار دیگری که

می‌تونیم بکنیم. هرچی باشه من صلاح نمی‌دونم خونه و زندگی رو صحیح و سالم بسپریم دستش و بریم» (آل احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

عدد دوازده را در «دوازده کندو» و بعد «دوازده شهر» نیز می‌توان نمادی در تأیید مرجع خطاب آل احمد؛ یعنی اشاره به جامعه ایرانی تفسیر کرد؛ گرچه هیچ‌گاه آل احمد به واکاوی این رمز مهم نپرداخته است. آل احمد عدد دوازده را نمودی از کشور ایران با محوریت تفکر شیعی می‌داند و بدین طریق می‌کوشد جامعه شیعی ایران را با بازگشت به سرچشمه‌های ظلم ستیز مکتب تشیع به مقابله با فرهنگ بیگانه و متجاوز و رقم زدن سرنوشت خویش وادارد.<sup>۴</sup>

گرچه به ظاهر در این اثر تمثیلی / سمبلیک، هنوز رسوبات تفکرات مارکسیستی - که رشد سرمایه‌داری را با استثمار کارگران همراه می‌داند (ر.ک: برتنز، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱) - دیده می‌شود، آبشخور اصلی ستیز زنبوران را با «کمندعلی بک» و اراده مشترک آنها در کوچ همگانی به سرزمین آبا و اجدادی، می‌توان متأثر از گفتمان مکتب تشیع و پیشگامی آگاهی‌بخش و بیدارکننده اندیشه‌های استعمارستیزانه ادوارد سعید در «شرق شناسی» دانست که حرکتی نمادین برای نمایش بازگشت به سنت و واسازی نگرش تقابلی و برترانگاران غربی محسوب می‌شود؛ چنانکه خود آل احمد در ارزیابی شتابزده، به این رویکرد و نگرش بازاندیشانه؛ یعنی بازگشت به اسلام، تصریح کرده است: «حکایت نسل بعد از من، حکایت نسلی است که خیلی بی‌اطلاعه از زمینه سنت. زمینه سنت من به هر حال اسلامه...» (آل احمد، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

### نتیجه‌گیری

داستان سرگذشت کندوها به قراین متنی و تاریخی، نوشتاری است پسااستعماری که پیامدهای حضور استعمار را پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به تصویر می‌کشد. بنیان تفکر آل احمد در آثارش - با الهام از اندیشه‌های ادوارد سعید در شرق شناسی - کشف لایه‌های تقابلی و تضادهای ناشی از مواجهه دو فرهنگ متناقض در نتیجه نمایش



اضطراب فرهنگی یا پارادوکسیکال فرهنگی است و داستان بلند سرگذشت کندوها از این قاعده مستثنی نیست. شخصیت‌های داستان او به شکلی تقابلی نمودی از شکل‌گیری رابطه تقابلی غرب برترانگار و شرق فرودست (استعمار/استعمارزده) است. «کمند علی بک» نماد طبقه استعمار (غرب) و زنبوران نماد طبقه فرودست (استعمارزده) اند. در این تقابل نابرابر، ملت ایران، پس از عصر کودتا، نمادی از طبقه استعمارزده معرفی می‌شوند که سرمایه ملی خود را در عوض کالای صنعتی، ناخواسته و غافلانه معاوضه می‌کنند. سرگذشت کندوها، سرگذشت اسفبار ملتی غریبه با گرفتاری در عادت مصرف زدگی است که بی بهره به زندگی تن می‌دهند و حاصل دسترنجشان را در برابر فریب ایدئولوژیک و القای ناتوانی و فرودستی و غفلت تاریخی خود به یغما می‌دهند. آل احمد در این اثر تمثیلی به زبانی سمبلیک در پی تخریب یا واسازی سوژه‌شدگی ملت ایران در نگرش تقابلی غرب/شرق است. درونمایه داستان سرگذشت کندوها با رویکردی برون‌گرایانه و پویا، ناظر بر دو وجه اساسی استعمار یکی، استثمار سیاسی-اقتصادی و دیگری استثمار فرهنگی است. از نظر آل احمد استثمار فرهنگی مقدمه استثمار اقتصادی-سیاسی است و تلاش برای خودآگاهی ملی و معرفت فرهنگی تنها با بازگشت به داشته‌ها و سنتها میسر است. به نظر او، ایدئولوژی زدگی (تقدیرگرایی) در توجیه حضور بیگانگان بزرگترین عامل استعمار پذیری و استثمار زدگی است که باید با بازگشت هویتی و معرفتی درمان شود.

آل احمد، چالش بین سنت و تجدد، گسست نسلها، مصرف زدگی، ایجاد غفلت عمومی از حال و روز کشورهای مستقل، هرج و مرج طلبی و اضطراب و تناقض فرهنگی و سیاسی را از نتایج منفی حضور استعمار می‌داند و تلاش می‌کند در این اثر داستانی، ملت ایران را به رویکرد بازاندیشانه به سرچشمه‌های فرهنگ بومی؛ یعنی بازگشت به مکتب اسلام، بویژه گفتمان تشیع، تشویق کند و بدین وسیله مقدمات آگاهی عمومی، آزادی و استقلال جامعه را مهیا سازد.

## یادداشت‌ها

۱- غلبهٔ چنین باوری را در نگرش غربی باید رهاورد تأسیس مکتب شرق شناسی دانست؛ چنانکه ادوارد سعید به خوبی با پرده برداری از آن در پی تبیین این نکته است که شرق شناسی به عنوان واقعیتی فرهنگی و سیاسی، بیشتر ابداعی اروپایی (غربی) است (ادوارد سعید، ۱۳۸۳، ص ۳۲). بنابراین باید در گرایش شرق شناسان به سوی فرهنگ، مذهب و ادب شرقی همواره دو رویهٔ تمدن غربی؛ یعنی «دانش و کارشناسی» و «قدرت طلبی و استعمار» را در نظر داشت (حائری، ۱۳۶۷، ص ۱۵)؛ زیرا غالباً در نظرگاه جزمی غرب در باب شرق، هرگونه تفکر، علم، تدبیر، ادب و شعر در چین، هند، ایران و مصر اموری اتفاقی و بی اصلتند و اگر قرار باشد آنها را به تاریخ منسوب کنند، آن را بیشتر با فرهنگ غربی مناسب می دانند (به نقل از داوری، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

۲- خود آل احمد در برابر سؤال میزان ارزش هنری داستان سرگذشت کندوها آورده است: «باز برای «سرگذشت کندوها» نمی توانم ارزشی زیاد قائل بشم. اگه دفعهٔ دیگر چاپش کنم، عوضش خواهم کرد تا به حدودی. یک قسمتهایش رو.» (آل احمد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)

۳- البته ممکن است برخی این جلب توجه آل احمد را متأثر از گفتمان مارکسیستی و کمونیستی بدانند که او قبل از کودتای ۲۸ مرداد بدان پایبند بود؛ اما همانگونه که نیما در برابر تهمت کمونیست بودن، خود را تبرئه نمود (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۷۷، صص ۳۳۷-۳۳۸) نوشته‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد مانند غربزدگی و ارزیابی شتابزده و... به وضوح آل احمد را از گرایش به اندیشه‌های مارکسیستی مبرا می کند. افزون بر آن سیمین دانشور آشکارا به جدایی آل احمد و مبارزهٔ او با اندیشه‌های مکتب مارکسیسم استالینی روس و امپریالیسم انگلیس و امریکا اشاره کرده است (دانشور، ۱۳۷۱، ص ۲۲). به عقیدهٔ ما این برداشت آل احمد در داستان، نشانهٔ پیوند بینامتنی اثر با اندیشه‌های نیما یوشیج است؛ شاعری که جلال مدتی با او هم‌نشین بوده و مقالهٔ «پیرمرد چشم ما بود» آل احمد گویای این ارتباط و هم‌نشینی است.

۴- ارائهٔ تفسیری از این دست را نباید دور ذهن دانست؛ زیرا توجه به مکتب تشییع و ظلم ستیزی که-آشکارا یا پنهانی- به تناسب در آثار دیگر جلال از جمله مدیر مدرسه و... دور می زند، به تبعیت از ایشان حتی در آثار داستانی همسرش، سیمین دانشور، چون «سووشون»-

که در واقع رمانی متأثر از بینش آل احمد و از پیامدهای کودتای ۲۸ مرداد محسوب می‌شود- به شکلی ویژه تمرکز یافته است (ر.ک: دانشور، ۱۳۸۰، صص ۲۴۹، ۲۹۸ و ۳۰۴).

## منابع و مأخذ

### الف- کتابهای فارسی

- ۱- آل احمد، جلال، (۱۳۸۸)، سرگذشت کندوها، چاپ ششم، تهران، انتشارات فردوس.
- ۲- -----، (۱۳۸۰)، غربزدگی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات فردوس.
- ۳- -----، (۱۳۸۹)، ارزیابی شتابزده، قم، انتشارات ژکان.
- ۴- ادگار اندرو و پیتر سجویک، (۱۳۸۷)، مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر آگه.
- ۵- برتنز، یوهانس ویلم، (۱۳۸۸)، نظریه ادبی، ترجمه فرزاد سجودی، چاپ دوم، تهران، آهنگ دیگر.
- ۶- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۷)، خانه‌ام ابری است، تهران، انتشارات سروش.
- ۷- پین، مایکل، (۱۳۸۶)، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۸- تسلیمی، علی، (۱۳۸۳)، گزاره‌هایی در ادبیات معاصر، تهران، نشر اختران.
- ۹- حائری، عبدالهادی، (۱۳۶۷)، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۰- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۶۳)، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی (وضع کنونی تفکر در ایران)، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۱- دانشور، سیمین، (۱۳۷۱)، غروب جلال، چاپ چهارم، تهران، نشر خرم.
- ۱۲- -----، (۱۳۸۰)، سووشون، چاپ پانزدهم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۱۳- دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۸۳)، کالبد شکافی رمان فارسی، تهران، حوزه هنری.

- ۱۴- سعید، ادوارد، (۱۳۸۳)، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۵- سلدن، رامان و پیترو ویدوسون، (۱۳۸۴)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، طرح نو.
- ۱۶- سلطانی، سید علی اصغر، (۱۳۸۷)، قدرت، گفتمان و زبان، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- ۱۷- شاهمیری، آزاده، (۱۳۸۹)، نظریه و نقد پسااستعماری، تهران، نشر علم.
- ۱۸- شیخ رضایی، حسین، (۱۳۸۱)، نقد و تحلیل و گزیده داستانهای آل احمد، تهران، نشر روزگار.
- ۱۹- فیرحی، داوود، (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
- ۲۰- کلیگز، مری، (۱۳۸۸)، درسنامه نظریه ادبی، ترجمه جلال سخنور و دیگران، تهران، اختران.
- ۲۱- گرین، کیت و جیل لبیهان، (۱۳۸۳)، درسنامه نظریه و نقد ادبی، ترجمه لیلا بهرانی و دیگران، تهران، انتشارات روزنگار.
- ۲۲- گلشیری، هوشنگ، (۱۳۷۸)، باغ در باغ (دو جلد)، تهران، انتشارات نیلوفر.
- ۲۳- مکاریک، ایرنا، (۱۳۸۵)، دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجری و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، نشر آگه.
- ۲۴- میرعابدینی، حسن، (۱۳۸۶)، صدسال داستان‌نویسی ایران، چاپ دوم دوره چهارجلدی، تهران، نشر چشمه.
- ۲۵- نوریس، کریستوفر، (۱۳۸۵)، شالوده شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.
- ۲۶- هال، استوارت، (۱۳۸۶)، غرب و بقیه: گفتمان و قدرت، ترجمه محمود متحد، تهران، نشر آگه.

ب- مقالات فارسی

- ۱- آژند، یعقوب، (۱۳۶۹)، سایه به سایه داستان نویسی در ایران (مروری بر ادبیات داستانی در ایران)، ادبستان فرهنگ و هنر، شماره ۵، صص ۱۶-۱۹.
- ۲- خلیلی، رضا، (۱۳۸۳)، «غریب‌دگی و هویت؛ جلال آل‌احمد و پاسخ به پرسش عقب‌ماندگی»، مجله مطالعات ملی، شماره ۵ (۲۰)، صص ۵۵-۸۶.
- ۳- ساداتی‌نژاد، سیدمهدی، (۱۳۸۸)، «واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم از دهه چهل تا انقلاب اسلامی با تأکید بر آل‌احمد، بازرگان و شریعتی»، مجله مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۵ (۱۷)، صص ۱۱۹-۱۴۸.

ج- منابع اینترنتی

- ۱- پورتال جامع علوم انسانی، «مثلا شرح احوال»، مجله یاد ایام، شهریور ۱۳۸۷، شماره ۴۰.

<http://www.ensani.ir/fa/content/128127/default.aspx>.

د- منابع لاتین

- 1- Barry, peter. (2008). Begininig theory, Second Edition, New Delhi.
- 2- McLoed, johan. (2007). The Routledge companion to Postcolonial Studies, London: Routledge.