

ایران‌شناسی چیست

داریوش آشوری

ایران‌شناسی چیست؟

... و چند مقاله دیگر

داریوش آشوری



انتشارات آگاه

تهران ۲۵۳۵

ایرانشناسی چیست؟
داریوش آشوری

انتشارات آسماء
تهران، شاهرضا، مقابل دبیرخانه دانشگاه

چاپ سوم این کتاب در بهار ۲۵۳۵ در چاپخانه افست مروی به اتمام رسید.
حق چاپ محفوظ است

شماره ثبت در کتابخانه ملی ۲۲۳ بتاریخ ۲۵۳۲/۲۲

مقدمه‌ی چاپ سوم

این مجموعه در چاپ کنونی به همان صورت پیشین منتشر می‌شود، ولی در بازبینی که از آن برای دادن اجازه‌ی چاپ می‌کردم، دلم می‌خواست که تغییراتی در ترکیب آن بدهم و بویژه مقاله‌ی اول آن را دستکاری کنم، زیرا نیازمند بعضی دستکاریها و اصلاحات است. اما ناشر کتاب یادآور شد که به علت نایابی چاپخانه و دشواریهای فراوانی که برای حروف چینی وجود دارد، بهتر آنست که جز اصلاح لغزشهای چاپی در متن دستی نبریم. ناگزیر اصلاحات و تغییراتی که در نظر داشتیم به آینده می‌افتد، به روزی که از قحطسال چاپخانه درآمده باشیم - اگر عمری هم باقی مانده باشد. والسلام.

داریوش آشوری

فهرست

ایران‌شناسی چیست	۷
یادداشت‌های سفر ژاپن	۳۱
سیری در سلوک معنوی مهدی اخوان ثالث	۷۱
گرگدن، کالبدشکافی يك واقعه	۸۷
ترویسکی در آینده‌ی خود	۹۷
داعیه‌ی روشن اندیشی	۱۱۵
فلسفه‌ی هگل	۱۲۹
سنت و پیشرفت	۱۳۷
اسرائیل، از آرمان تا واقعیت	۱۵۳

ایرانشناسی
چیست؟

امروزه رسم بر این است که هر امری از امور یا هر چیزی از چیزهای جهان را با قراردادن $\log y$ (= شناسی) در انتهای نام آن موضوع علم خاصی قرار دهند. و این کار را چنان ساده و بدیهی می‌کنیم که دیگر درباره‌ی معنای آن تأمل نمی‌کنیم، بلکه با آغاز کردن از مفروضات صریح یا ضمنی آن، به انباشتن مجموعه‌یی از دانسته‌ها و دستاوردهای «علمی» در هر باب می‌پردازیم. یکی از این رشته‌ها ایران‌شناسی است که بیش از یک قرن است موضوعی به نام تاریخ و تمدن و فرهنگ ایرانی را مطالعه می‌کند. این رشته از دانش را نخست اروپایی‌ها بنا نهادند و اینک ما ایرانیان ادامه‌دهندگان راه آنانیم و این اواخر نیز کنگره‌های ایران‌شناسی فراوان برپا کرده‌ایم. «ایران‌شناسی» نیز خود از مقوله‌ی همان امور بدیهی و ساده‌ای است که هرگز خود مورد پرسش قرار نگرفته، بلکه دستاوردهای آن مورد عنایت محققان و پژوهندگان این رشته بوده است. ولی پس از گذشت بیش از یک قرن از تاریخ ایران‌شناسی آیا زمان آن نرسیده است که بپرسیم «ایران‌شناسی» خود چیست و معنای چنین صورتی از رفتار و برخورد بایک فرهنگ و تمدن چه می‌تواند باشد؟

نخستین چیزی که در این زمینه به‌خاطر می‌آید این است که این اصطلاح «ایران‌شناسی» همانندهایی نیز دارد که عبارت‌باشد از هندشناسی، چین‌شناسی، عرب‌شناسی، و غیره، که همگی آنها زیر عنوان کلی «شرق - شناسی» جمع می‌شوند؛ و این خود می‌رساند که مجموعه‌هایی انسانی وجود دارد که دارای تمامیتی هستند و هر یک را می‌توان زیر یک عنوان کلی مطالعه کرد و تمامی آنها را زیر یک عنوان کلی تر موضوع دانشی قرار داد. و میان این مجموعه‌ها، که تحت این عنوانها قرار می‌گیرند، همانندی‌هایی هست که میان مجموعه‌های انسانی دیگر نیست. مثلاً، به این صورت رشته‌هایی از دانش نمی‌شناسیم که عنوانهای آلمان‌شناسی، فرانسه‌شناسی، انگلیس‌شناسی، یا امریکاشناسی داشته و تمامی آنها ذیل عنوان کلی غرب‌شناسی قرار گیرند. پس برای آنکه بدانیم «ایران‌شناسی» چیست باید از ماهیت آن تمامیتی که همه‌ی این عنوانهای مشابه را دربرمی‌گیرد پرسش کنیم و بپرسیم که «شرق‌شناسی» چیست؟

شرق‌شناسی چیست ؟

شرق‌شناسی، چنانکه از نامش پیداست، موضوعی دارد که «شرق» نامیده می‌شود و «شرق» مفهوم مقابل خود را، که «غرب» باشد، به‌خاطر می‌آورد. به این اعتبار، شرق‌شناسی از پیش تمایز شرق و غرب را در خود نهفته دارد. این تمایز از کی پیداشد؟ مردم آن حوزه‌ی جغرافیایی که «شرق» نام گرفته است در طول تاریخ دراز خود هرگز خود را تحت این عنوان نشناخته بودند تا آنکه اروپاییان آنها را در قرن نوزدهم (یا کمی پیشتر)

تحت این عنوان جمع کردند و به‌عنوان موضوع مطالعه پیش‌روی نهادند. بدین ترتیب، شرق‌شناسی از آغاز عبارت بوده است از مطالعه‌ی «شرق» توسط غربیان به‌عنوان چیزی دیگر، به‌عنوان مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنهایی که نه تنها از لحاظ جغرافیایی در جای دیگری قرار دارند - که از لحاظ جهات چهارگانه شرق خوانده می‌شود - بلکه فرق ماهیتی با تمدن غرب دارند. اما شرق‌شناسی از آغاز مدعی آن بوده است که می‌خواهد درمهد پرورش «علم» با روش «عینیت» علمی، موضوع خود را مطالعه کند و این مطالعه را خالی از اغراض، خالی از پیشداوریها، و خالی از هر نوع تصرف «ذهنی» انجام دهد. در این مدعا این فرض نهفته است که تنها غربی است که می‌تواند شرقی را به‌عنوان موضوع مطالعه پیش‌روی خود نهد، زیرا مسلح به سلاح «علم» است و شرقی چنین کاری نمی‌تواند، زیرا فاقد «علم» است. ازینرو «شرق‌شناسی» داریم، اما «غرب‌شناسی» نداریم.

شرق‌شناسی مدعی عینیت علمی است، و در عین حال فراموش می‌کند که علم تشکیل نمی‌شود، مگر با آغاز کردن از مبادی که بدیهی فرض می‌شوند و با آغاز کردن از آنها به موضوع معنایی داده می‌شود. در این بحث کاری به این مسئله نداریم که چیزی به‌عنوان «علوم» انسانی تاچه حد می‌تواند معنادار باشد. تنها بحث در این است که شرق‌شناسی (به‌عنوان بنیاد بینشی که به این مجموعه‌ی که «شرق» نامیده می‌شود معنایی تام می‌دهد) بیش از هر شاخه‌ی دیگر از شاخه‌های مطالعات علمی جوامع انسانی، آلوده به پیشداوریها و فضای تاریخی پدید آمدن خود بوده و کوشش آن این بوده است که از لحاظ مبادی فکر غربی در قرن نوزدهم به این واقعیت که شرق نامیده می‌شود، معنایی بدهد.

از آنجا که فرهنگ بر مبنای تعبیری خاص از جهان رشد می‌کند، و یا به عبارت دیگر، هر فرهنگ خود يك جهان است، باید ببینیم شرق در «جهان» تمدن غربی در کجا جای دارد.

پیشرفت علم و تکنولوژی و خوشبینی نسبت به آینده در اروپای قرن نوزدهم چنان پیش آورد که، صرف نظر از بعضی عکس‌العملهای کوچک رومانتیک، «پیشرفت» همچون قانون مقدس جهان و تاریخ انسان ستایش و پرستش شود. اروپای قرن نوزدهم همه‌جا در پی کشف تکامل بود. هگل تاریخ تکامل جهان را به عنوان تاریخ تکامل «روح» شرح کرد؛ داروین کشف تاریخ تکامل حیات بود؛ مارکس کشف تکامل تاریخ انسان به عنوان تاریخ تکامل ابزارها و مناسبات تولید؛ و اسپنسر و اگوست کنت و دیگران هر يك به انحایی دیگر قوانین تکامل اندیشه یا اجتماع آدمی را جستجو کردند.

انسان اروپایی با کشف قوانین «تکامل»، در واقع، کمال یافتگی خود را به کرسی می‌نشاند: انسانی که به علم رسیده و در روشنی علم از تاریکی‌ها جسته، پشت پا به او هام و خرافات انسان پیشین زده و علم او را قادر ساخته است که برتری عملی خود را نیز نشان دهد. چیرگی در عمل معیار نزدیکی و دست یافتگی انسان به «واقعیت» بود. در قرن نوزدهم انسان اروپایی، به زعم خود، برقله‌ی تکامل نوع انسان نشست، زیرا بیش از هر انسان دیگر اهل واقع (realist) بود، و «حقیقت» برای او پندار موهومی بود برای ذهن انسان «ابتدایی» یا نیمه متمدن^۱. برچنین زمینه‌ای جهانگیری اروپاییان و مطالعه‌ی «علمی» فرهنگها و تمدنهای

دیگر توسط آنان آغاز شد. از اینجا بود که اروپا بامعیار تکامل تکنیک به‌سیاه‌افریقای عنوان «وحشی» داد و به‌انسان آسیایی عنوان «بربر» یا نیمه‌تمدن، و عنوان «تمدن» را برای خود محفوظ داشت.^۲ هواداران امپریالیسم و نژادپرستی، چون رویارد کیپلینگ و گوینو، به‌انسان اروپایی متذکر می‌شدند که باری (به‌قول کیپلینگ) بردوش دارد و این‌بار رسالت «تمدن‌بخشی» به‌وحشی‌ها و بربرهاست. آنچه این تصور را در اروپاییان قوت می‌بخشید سیر انحطاطی بود که ملل آسیایی زیر فشار امپریالیسم جهانگیر غربی طی می‌کردند. زیر نفوذ و فشار اروپا و نیز به‌علت پوسیدگی بنیادهای تاریخی خود، این ملتها به‌سرعت در حال تجزیه و فساد بودند. از نظر سیاسی ازهم پاشیده، از نظر اقتصادی گرفتار فقر و مذلّت، و از نظر فرهنگی به‌جمود و انحطاط دچار آمده بودند. اروپاییان، این اربابان جهان، حق داشتند به‌آنها باطن و تحقیر نگاه کنند و آنها را همچون شیئی به‌آزمایشگاه ببرند و بامعیار خود بسنجند.

باید تأکید کرد که شرق‌شناسی، به‌ذات، يك دانش اروپایی است که تمام پیشداوریها و ارزش‌گذاریهای قرن نوزدهم در آن مندرج

۲- «انگلیسیها تازه يك جنگ آسیایی را به‌پایان رسانده‌اند که وارد جنگ دیگری می‌شوند... در ایران سیستم سازمان نظامی اروپایی را به‌بریت آسیایی (تأکید بر کلمات از مترجم فارسی است) پیوند زده‌اند؛ درچین، نیمه - تمدن دوه‌زوال کهنترین کشور جهان بامنابع خود با اروپایی‌ها روبرو می‌شود.»
 Frederick Engels, "Persia and China", in K. Marx and F. Engels, on Colonialism, Foreign Languages Publishing House, Moscow.

است. شرق‌شناسی حاوی این پیشداوری ضمنی‌ست که تاریخ انسان عبارتست از سیر تکاملی مرحله به مرحله‌ای که پیشرفت علم و تکنیک (به معنای غربی آن) معیار سنجش مراحل آن است و به هر جامعه‌یی برحسب این مراحل تکامل باید جایی داد و از آنجا که اروپا نقطه‌ی آخرین این خط تکامل است، دیگر تمدنها و فرهنگهای بشری ناگزیر، برحسب این مراحل تکامل، در مراحل پیش از اروپا قرار می‌گیرند و از اینجاست که شرق‌شناسی به خود حق می‌دهد که شرق را چون موضوع علمی پیش‌روی قرار دهد و مطالعه کند و به آن معنایی بدهد که همان معنای غربی تاریخ و انسان است.

بدون شك، می‌توان از نمونه‌هایی یاد کرد که خلاف این را نشان می‌دهند. یعنی از اهمیت بعضی از آثار شرق در نظر غربی‌ها و از تأثیر آثار ادبی و فلسفی و دینی شرق بر غرب نام برد. ولی اگر از انعکاس بعضی از افکار و آثار شرق در افکار و آثار مشتی معدود از متفکران و شاعران و نویسندگان غرب (و این تأثیر عمدتاً محدود به آلمان است که روح رازگرای فرهنگ آن با روح فرهنگهای شرقی نزدیکتر است) بگذریم، کسانی که در غرب شیفته‌ی زندگی شرقی شده‌اند غالباً تصویری نادرست و ساده‌لوحانه از شرق داشته‌اند؛ و شرق را بیشتر از دریچه‌ی جهان افسانه‌ای هزار و یکشب نگریسته‌اند و هرگز نتوانسته‌اند تا اعماق جهان شرقی و معنای زندگی آن نفوذ کنند. تجلیلهای احساساتی از شرق غالباً چیزی نبوده است جز عکس‌العملهایی سطحی و رمانتیک در برابر پیشرفت صنعت و وحشت از سیمای آشفته‌ی زندگی در شهرهایی که انقلاب صنعتی آنها را زیر و رو کرده بود. عکس‌العمل سطحی در برابر این وضع موجب می‌شد که از شرق، به عبارت دیگر از فقر و

درماندگی آن، يك مدینه‌ی روحانیت و معنویت بسازند و در برابر «مادیت» غربی قرار دهند. این نحو توجه هنوز هم در غرب رواج دارد و حتی هرزمان رواج بیشتری می‌گیرد و نمونه‌ی آن توجه روزافزون جوانهای هیپی غربی به موسیقی و عرفان شرق و سرازیر شدن کاروانهای آنها به سوی هند و افغانستان و نپال است. در تمام این عکس‌العملها يك غم غربت نسبت به آرامش و آسودگی جوامع «ماقبل» صنعت و تکنولوژی جدید نهفته است و با عمق جهان‌بینی تمدنهای غیر غربی ربطی ندارد. و مضحک‌ه‌ی تاریخ این است که در حالیکه شرق دارد پوست می‌اندازد و چار نعل در راه غربی شدن می‌تازد، مشتی جوان غربی می‌خواهند جامه‌ی فقر شرقی بپوشانند.

روش مواجهه

چیزی که بیش از همه نمودار زمینه‌ی ایدئولوژیک شرق‌شناسی است روش روبرو شدن آن است با موضوع خود، (در اینجا بویژه برای ایران‌شناسی به عنوان شعبه‌ای از شرق‌شناسی تکیه می‌کنم). شرق‌شناسی هرگز نمی‌توانسته است بیرون از فضای تاریخی مسلط بر آن به فرهنگهای غیر غربی بنگرد و جز تحویل این فرهنگها به جایگاهی در مفهوم غربی از تاریخ چاره‌ای نداشته است. با چنین تصویری از تاریخ، تاریخها و تمدنهای شرقی ضرورتاً در جایگاهی ماقبل تمدن غربی جای می‌گرفته‌اند و به آنها نه همچون میراثهای زنده‌ی بشری بلکه همچون چیزهای متعلق به گذشته نگریسته‌اند. به همین لحاظ، شرق‌شناسی از لحاظ روش ادامه‌ی

کار باستان‌شناسی بوده است. همانگونه که باستان‌شناسی با حفاری بازمانده‌ی تمدن‌های از میان رفته‌ی بشری را از زیر خاک بیرون می‌کشد و به‌موزه‌ها می‌سپارد، شرق‌شناسی نیز به‌نحوی دیگر بامیراث‌های فرهنگی نیمه‌جان همین کار را کرده‌است. باستان‌شناسی برای روشن کردن پیشینه‌ی يك تاريخ و تمدن دست به‌کند و کاو می‌زند؛ و هم‌هی اشیاء و آثار یافت‌شده از لحاظ باستان‌شناسی فی‌نفسه با ارزشند و باید نگاهداری شوند، زیرا مظاهری از جنبه‌هایی از این پیشینه‌اند. باستان‌شناسی از خواندن هیچ کتیبه‌ای و جمع کردن هیچ پاره‌سنگ و تپله‌ای نمی‌گذرد، زیرا می‌خواهد به‌مدد آنها پیشینه‌ی يك تمدن و فرهنگ را بازسازی کند.

شرق‌شناسی نیز به‌همین نحو با آثار فرهنگی نیمه‌جان به‌عنوان يك «پیشینه» روبرو شد و شروع به‌جمع‌آوری و دسته‌بندی میراث آنها کرد. همانگونه که باستان‌شناسی روش سرهم کردن شکسته‌ها و پاره‌ها و نگاهداری آنها را ابداع کرد، شرق‌شناسی نیز روش تعمیر آثار شرقی را ابداع کرد که به «تصحیح و تنقیح» معروف است. شرق‌شناسان نخست هرچه را از هر جا جمع کردند و به‌موزه‌ها و کتابخانه‌های خود در اروپا بردند و بعد شروع به‌تعمیر آنها کردند. مقصود از این حرف ناچیز شمردن کار شرق‌شناسان در مورد ابداع روشی برای بازیافتن صورتهای اصیل آثار شرقی نیست، بلکه این است که این آثار با نحوه‌ی رفتار شرق‌شناسانه دیگر نمی‌توانستند حامل معنایی باشند که در اصل داشتند. این آثار پیش از آنکه به‌دست مستشرقان بیفتند حاوی معنای يك زندگی بودند؛ ادبیات، هنر، و فلسفه‌ی يك قوم یا ملت بودند که در آنها «جهان» خاص خود را باز می‌نمودند و تعبیر و تفسیر می‌کردند. آنها در این «جهان» زندگی می‌کردند. این آثار پیش از آنکه به‌عنوان «موضوع» (اوبژه) علمی در برابر شرق‌شناسان قرار

گیرند، مظاهر يك جهان، يك انسانیت، يك تاریخ، يك فرهنگ و يك زندگی بودند. اما تقدیر چنان بود که این جهانها و زندگیها معنای درونی خود را از دست بدهند و از بیرون معنایی تازه بیابند - معنایی که تمدن غربی به آنها می‌دهد؛ و نیز تقدیر چنان بود که از هم بپاشند و هر پاره‌ی آنها به عنوان شیئی قابل مطالعه به آزمایشگاه آن سوی جهان فرستاده شود. غرض شیون براستخوان پوسیده‌ی این تاریخ نیست، بلکه این است که این جهانها و زندگیها پیش از آنکه مورد هجوم قرار گیرند، در درون خود مطلق بودند، اما پس از هجوم تمدن غربی به نسبییتی بدل شدند که به معیار مطلق دیگری، یعنی جهان‌بینی غربی، سنجیده شدند و این معیار امروز هنوز چنان مطلق است، چنان حاضر و بدیهی است، که حتی به آن نمی‌اندیشیم.

یکی از مختصات فرهنگ زنده این است که با دستاوردهای خود با گزینش روبرو می‌شود. این امری بدیهی است که هر فرهنگ و هر جماعت انسانی دارای آثار و خلاقیت‌هایی در سطوح مختلف است، و طبیعی است که همه‌ی این آثار در يك سطح از ارزش نیستند، بلکه در مراتب بسیار متفاوتی از ارزشها قرار دارند. ازینرو، در مسیر حرکت يك فرهنگ زنده گزینشی خود به خود در کار است. بدین معنی که بر اثر مرور زمان تدریجاً با ارزش‌ترین یا مورد نیازترین آثار باقی می‌مانند و به صورت میراث فرهنگ نسل به نسل منتقل می‌شوند و آنهایی که در مراتب پایین‌تری از ارزش قرار دارند یا مطلقاً بی‌ارزشند یا نیازی عمیق به وجود آنها نیست، رفته رفته فراموش می‌شوند و از میان می‌روند. فرهنگ‌های شرقی، و از جمله فرهنگ ایرانی، نیز در طول زندگی حقیقی خود از این قانون کلی برکنار نبوده‌اند. اما هنگامی که این فرهنگها موضوع

دانش خاصی به نام شرقشناسی (یا اجزاء آن، ایران‌شناسی، عرب‌شناسی، هند‌شناسی، و غیره) شدند روش باستان‌شناسی در کار آمد؛ یعنی همانگونه که باستان‌شناسی نیز تمام آثار بازمانده از يك فرهنگ و تمدن نابود شده رامی‌کاود و نگه‌می‌دارد، شرقشناسی نیز شروع به جمع‌آوری و نگاهداری بازمانده‌های فرهنگهای رو به‌مرگ کرد. و از اینجا بود که نسخه‌های خطی و دفتر و دستکها و ورق‌پاره‌های گردخورده‌ی سالیان از گوشه و کنار جمع شد و با «حواشی و تعلیقات» به چاپ رسید. این روش اگرچه این آثار را «حفظ» یا تکثیر می‌کند، ولی به هیچ وجه به معنای زندگی دوباره دادن به آنها نیست. و این روش هنگامی که به شاگردان «بومی» شرقشناسی منتقل می‌شود نتایج بدتری بیار می‌آورد. این نتیجه عبارت است از گم شدن گوهر يك فرهنگ و فرو ریختن بنای آن و بازیچه‌ای از هر خشت و آجر این بنای فرو ریخته ساختن. حرص و ولعی که شاگردان مکتب شرقشناسی برای جمع و جور کردن خرت و پرت‌های این سرای ویرانه نشان می‌دهند معنایش جز این نیست که با همه کوششی که برای سر پا نگه داشتن آن می‌شود، این ویرانی همه‌جانبه رخ داده و شاگردان مکتب شرقشناسی هر چه بیشتر نسخه‌های خطی را «تصحیح و تنقیح و مقابله» می‌کنند، بیشتر با معنای فرهنگ رفته بیگانه می‌شوند.

رفتاری که بیش از همه روشنگر ماهیت شرقشناسی از جهت موضع نظری آنست این است که شرقشناسی نسبت به موضوع خود دارای وضع انتقادی نیست. مقصود از وضع انتقادی، سبک سنگین کردن و گرفتن وضع نظری روشن در باره‌ی خطوط اساسی اندیشه و جهان‌نگری فرهنگ مورد مطالعه است. شرقشناسی اساساً نسبت به موضوع

خویش دارای وضع کلی و مبهمی است. این وضع کلی و مبهم عبارتست از همان وضع نظری که فرهنگهای شرقی را نسبت به فرهنگ غربی پیشین تلقی می‌کند و تنها از نظر کنجکاو «علمی» بدانها می‌نگرد و به‌طور ضمنی قابل است به‌اینکه دستاوردهای این فرهنگها متعلق به عهد خامی و نابالغی آدمی است - عصر ماقبل «علم». و یا نسبت به آنها حالت ستایشی کلی و رومانتیک دارد که همان روی گردانیدن از جامعه‌ی صنعتی و ستایش انسان ماقبل صنعت است که سر رشته‌ی آن به احساسات رومانتیک روسو درباره‌ی جامعه‌ی ابتدایی و معصومیت اولیه می‌رسد. شرق در این طرز برداشت نیز از دریچه‌ی هزار و یکشب نگریسته می‌شود، یعنی دنیای جادویی مرموزی که در آن جنها و غولها و فرشته‌ها در میان آدمیان می‌لولند و آدمیان در دنیای اسرارآمیز قصرها و کوچه پس کوچه‌های تنگ و در پس دیوارهای بلند خانه‌ها و حصارهای شهرهای افسانه‌ای اوراد و اذکار می‌خوانند و با عالم غیب تماس می‌گیرند.

منظور از وضع انتقادی داشتن این است که، مثلاً، آنچه را که مولوی یا حافظ یا شبستری یا غزالی یا هر متفکر دیگری در مورد انسان و وضع او در جهان و مسئله‌ی حقیقت عالم وجود طرح کرده‌اند چگونه تلقی می‌کنیم. آیا در مورد آنها يك وضع کلی می‌گیریم که به اعتبار امروز عبارت است از وضع «علمی» گرفتن و آنها را به سبب «غیرعلمی» بودنشان جدی نمی‌گیریم و تنها از نظر «کنجکاو علمی» نسبت به گذشته به «تنقیح و تصحیح» آثارشان می‌پردازیم (چنان که شرق‌شناسی غالباً تا کنون کرده است و شاگردان بومیش دنبال می‌کنند) و یا آنها را بدین نحو تلقی نمی‌کنیم، یعنی خود و روزگار خود را از همه جهت قله‌ی کمال بشریت نمی‌انگاریم و با جدی گرفتن آنها می‌کوشیم

به‌کنه اندیشه‌ی آنها راه بریم و در برابر آنها وضع جدی بگیریم. اگر چنین وضعی در برابر آنها بگیریم دیگر نمی‌توانیم همه‌ی آنها را در يك كاسه بریزیم و با تحقیق و تتبع شرق‌شناسانه و مطالعات به اصطلاح «تطبیقی» از آنها معجونهای مختلف درست کنیم و در شیشه‌های مختلف بریزیم. در این صورت آنها با تمام موجودیت و جهان‌بینی ما سروکار خواهند داشت و همان‌گونه که ما آنها را مورد پرسش قرار می‌دهیم، آنها ما و جهان ما و زمان ما را مورد پرسش قرار خواهند داد. در این صورت آنها ما را به مبارزه خواهند طلبید، به‌نهانگاه جانهای ما راه خواهند برد و با ما گفت‌وگویی خواهند داشت. در این صورت رابطه‌ی ما با آنها يك جانبه نخواهد بود که در آن یکی فاعل و دیگری مفعول، یکی «سوژه» و دیگری «اوبژه» باشد. این رابطه متقابل خواهد بود.

فرهنگ غربی در میان فرهنگهای کهن تنها نسبت به يك فرهنگ دارای چنین وضعی بوده است، و آن فرهنگ کلاسیک یونانی-رومی است. زیرا فرهنگ غربی خود را ادامه‌ی منطقی آنها تلقی می‌کند و تنها نسبت به آنها سرشار از تحسین حقیقی، و تنها در برابر آنها دارای وضع انتقادی جدی بوده است. بزرگان غرب در ادبیات، هنر، علم، فلسفه و حتی در سیاست رو به یونان و روم داشته‌اند. فلسفه‌ی جدید غرب، که با دکارت و بیکن آغاز می‌شود، تا در برابر منطق ارسطویی وضع انتقادی جدی نگرفت آغاز نشد و تا امروز نیز هیچ‌متفکر بزرگی در غرب پدید نیامده است که نسبت به افلاطون و ارسطو و یا دیگر متفکران بزرگ یونانی وضع جدی نگرفته باشد. همچنین تمام هنر اروپا، از تئاتر گرفته تا شعر و نقاشی و مجسمه‌سازی، از صدر رنسانس تا کنون در برابر میراث هنریونانی و در برابر زیبایی‌شناسی آن، در تمام

جهات، دارای وضع انتقادی بوده است. اندیشه‌ی اروپایی اصالت عقل یونانی را پذیرفت و اصالت تجربه را هم به آن افزود و با برپاداشتن روش انتقادی و تجربی، تعقل محض و استدلالی را به حوزه‌ی تعقل متکی به تجربه کشانید و از آنجا علوم جدید را پدید آورد. بدین ترتیب، تاریخ اروپای جدید، از حیث بنیاد اندیشه، از سویی دوام و از سوی دیگر نفی اندیشه‌ی یونانی است، با گرفتن وضع جدی در برابر آن. فکر اروپایی بامیراث فرهنگ یونانی بامبادی باستانشناسی یا شرقشناسی روبرو نشد و از این لحاظ تاریخ یونان زنده‌ترین تاریخ باستانی جهان است، زیرا نه‌همچون چیزی متعلق به گذشته تحویل موزه شده، بلکه تاریخی‌ست که غربی برای به‌یاد آوردن اصل و نسب خود و برای یافتن سرچشمه‌های وجود تاریخی خود بدان باز می‌گردد و آنرا در زندگی خود دوام می‌بخشد.

اما غرب به شرق هرگز به این صورت ننگریسته است. غربیان دیدن سیمای ما را در آئینه‌ی حاجی بابای اصفهانی آغاز کردند. حاجی بابا را چه ایرانیها نوشته باشند چه فرنگیها، این واقعیت را در خود دارد که هم ایرانیها و هم فرنگیها به آن به‌عنوان آئینه‌ی تمام نمای يك ملت منحنط و رو به زوال نگریسته‌اند. شرقشناسی هنگامی کاوش میراث تاریخی فرهنگهای شرقی را آغاز کرد که این انحطاط و زوال واقعاً در جریان بود. بدین ترتیب، شرقشناس تاریخ يك انحطاط را مطالعه می‌کرد که جبری بودن آن، بنابه فرض، در مقدمات تاریخی آن مندرج بود.

از زمانی که فکر «انحطاط غرب» و چشم‌انداز زوال تمدن غربی در پیش چشم متفکران غربی گشوده شد، و ایمان مطلق به آیین «پیشرفت»

متزلزل شد، این شیوه‌ی نگریستن به فرهنگ‌های شرقی در میان اهل اندیشه‌ی غرب کم و بیش از میان رفت و امروز دیگر آنها تمدن غرب و پیشگزارده- های نظری آن را مطلق نمی‌دانند که جهان را باید بدان سنجید، ولی در رفتار عامه‌ی غربی نسبت به شرقیان این زمینه همچنان خود را می- نمایاند. آنها اگر آنقدر بیرحم نباشند که به اینان به چشم حقارت بنگرند، با این فرزندان شرق افسانه‌ای (!) و دنیای هزار و یکشی، و یا به اعتبار امروز، فرزندان دنیای توسعه نیافته، عطوفتی پدرا نه دارند و گاهگاه در لباس روزنامه‌نویس یا سیاستمدار و توریست با تحسین از «پیشرفته‌ها»ی مملکتشان دست نوازشی به سر آنها می‌کشند.

شرق‌شناسی چون خودشناسی

و اما چگونه شد که ما برای باز شناخت خود شرق شناس (یادقیقر، ایران‌شناس) شدیم؟ از کی شرق‌شناسی را به عنوان «خودشناسی» آغاز کردیم؟ داستان از آن زمان آغاز شد که ما به تاریخ خود به عنوان یک تمامیت و از بیرون آغاز نگریستن کردیم. ملتهای شرقی زمانی شروع به باز شناختن خود از طریق غرب کردند که بار ننگ و نکبت تاریخ بر گرده‌شان نهاده شده بود. آنها درهم شکسته و تحقیر شده، و ترس و احساس حقارت گریبان‌شان را گرفته، شروع به باز نگریستن و تفسیر مجدد گذشته‌ی خود کردند، به گذشته‌ی خود با کینه و عداوت نگریستند و شروع به جست و جوی ریشه‌های انحطاط و فلاکت خود در عمق تاریخ خود کردند. و از اینجا بود که تاریخ و علم تاریخ اصالت یافت. و این

تاریخ برحسب مفاهیم غربی، که به‌طور سطحی و ساده به‌ذهن روشنفکران این سوی جهان راه یافته بود، تفسیر شد و گرایشهای مختلفی برای تفسیر این سیر انحطاط در کار آمد. آنان با توسل به عوامل مختلف مانند دین، نژاد، ادبیات و عرفان، استبداد حکومت، و تأثیر حملات خارجی خواستند توجیه کنند که چرا ما مانند غرب «پیشرفت» نکردیم و به‌روزگار علم و تکنولوژی نرسیدیم.

یکی از این گرایشها عبارت بود از طرد تاریخ زنده به نفع تاریخ مرده. و این تمایل هنوز هم بسیار ریشه‌دار و قوی است. این گرایش عبارت است از یافتن سرآغازی برای این تاریخ انحطاط و تجلیل از ما قبل آن. این مبدا، بخصوص در دوره‌ای که کار نفوذ نازیسم و نظریه‌های اصالت نژاد و ضدسامی در ایران نیز بالا گرفت، عبارت بود از حمله‌ی عرب (یعنی سرآغاز تاریخی که هنوز به اعتباری دوام دارد) و تجلیل از تاریخ «ایران باستان». وحتى صادق هدایت هم بشدت زیر تأثیر این تمایل بود (رجوع کنید به نمایشنامه‌ی پروین، دختر ساسان و آثار دیگر او). این تمایل در جنبشهای دست راستی بعد از شهریور بیست نیز پایگاهی اجتماعی یافت. این تمایل اگرچه امروز از جنبه‌ی نفوذ اجتماعی ضعیف شده، ولی از لحاظ فکری کاملاً محو نشده و حتی شاعری چون مهدی اخوان، برای یافتن دستاویزی در غرقاب زمانه، بدان چنگ می‌زند. البته اخوان بیشتر به یک نوع جوهر اخلاقی در اندیشه‌ی دینی ماقبل اسلامی ایران می‌چسبد. گویا مصریهام، پیش از بالاگرفتن جنبش ناسیونالیسم عرب، به همین ترتیب، تاریخ عصر فراعنه را تجلیل می‌کردند و هندیها هم به ترتیب دیگری.

این سلسله‌ی جست و جوی علل و عوامل انحطاط سخت دراز

است. کسروی و یارانش، به اتکاء آن اصالت عقل ساده اندیش که از اصالت عقل قرن هجدهم با آب می خورد، گریبان ادبیات و عرفان را گرفتند و «بدآموزی» های شاعران و عارفان را سرچشمه‌ی این انحطاط دانستند و کتاب سوزیها کردند. و دیگران به انواع دیگر. حاصل این درد- شناسها جز نفی همه جانبه‌ی يك تاريخ به عنوان سرگذشت يك مذلت نبود و کار به آنجا کشید که شتابکارانه به «نوسازی» پرداختیم و به سرعت کفش و کلاه عوض کردیم و دروازه‌های شهرها را خراب کردیم و تیغ وسط آنها گذاشتیم و خیابانها و میدانهای جدید را از میانشان درآوردیم و از همه حیث به آنچه که در نظرمان حدزیبایی و آراستگی می نمود تشبه جستیم.

این نحو از تفسیر تاریخ گذشته نحو تفسیر صرفاً غربی از تاریخ نیست، اگرچه مستقیماً از آن متأثر است؛ بلکه روانشناسی غربزدگی را نیز عمیقاً دربردارد. روان غربزده گرفتار عقده‌ی حقارتی است که تمام وجود او را دربر گرفته و در تمام رفتارهایش انعکاس دارد و این عقده‌ی حقارت از برخورد تاریخی غرب با ملتهای غیر غربی و شکست ورنگ- باختگی تاریخ آنها در برابر تاریخ غرب حاصل می شود. این عقده رنگهای مختلفی به خود می گیرد. انعکاس توده‌ای آن در رفتار بورژوازی شهری دیده می شود که می کوشد در تمام نموده‌های زندگی و رفتار، خود را عیناً با مثال اعلای پیشرفتگی و تعالی، یعنی الگوی زندگی غربی، مطابقت دهد و همین قشر از جامعه، به عنوان پیشتاز، تمامی جامعه را به دنبال خود می کشد.

این عقده‌ی حقارت نموده‌های مختلفی دارد. گاهی به همان صورت که هست عرض وجود می کند و گاه در جهت عکس. عرض وجود

مستقیم آن به این صورت است که وقتی به خود و به گذشته‌ی خود باز- می‌گردد جز نکبت و ذلت چیزی نمی‌بیند و تمامی هم او نفی این «خود» و گریز از آن و آرزوی تشبه مطلق به آن مثال اعلای ارزشمندی‌ست. در این احساس حقارت يك و بال یا نگو نبختی تاریخی بردوشها سنگینی می‌کند و تشبه به صورت ظاهر زندگی غربی معنای یگانگی با آن را پیدا می‌کند. نمونه‌ی این رفتار، رفتار کسانی‌ست که با بد اخمی به همه چیز نگاه می‌کنند و همین فاصله گرفتن را پوست انداختن از «خود» و یگانه شدن با آن مظهر ارزشمند تصور می‌کنند. اینها به افسران و مأموران دوره‌ی استعمار مستقیم بسی شباهت نیستند. برای آنها دیگر مردم همان «بومی»‌هایند، کثیف، ذلیل، بدبخت، و گرفتار ملعنت. و چنان راه می‌روند که تنشان به آنها نساید و با همه چیز سعی می‌کنند فاصله‌ای را نگه‌دارند. و هیچ چیز این سورا از «خود» و خود را با هیچ چیز آن پیوند خورده ندانند. اینها در زندگی و حوادث این جامعه شرکت نمی‌کنند، زیرا تاریخ آن را از آن خود و خود را متعلق به آن نمی‌دانند.

نمود دیگر این روانشناسی، بزرگنمایی‌ست که کارش گاه به جنون می‌کشد. این بزرگنمایی عبارتست از چسبیدن به این تاریخ به عنوان تاریخ افتخارات. این طرز تلقی به طور ضمنی حاوی این فکرست که گویا نبوغی بی‌همانند یا عنایتی الهی اسباب آنرا فراهم کرده است که این ملت سر منشاء همه‌ی چیزهای با ارزش در جهان باشد. به نظر اینان، فلسفه و اندیشه‌ی یونانی چیزی جز آموزشهای مغان زردشتی نیست، و مسیحیت و بوداییگری و دیگر جنبشهای بزرگ دینی همه از این سرزمین سرچشمه گرفته‌اند. و خلاصه این نژاد برومند از کیسه‌ی نبوغ و فتوت خود چندان به جهان بخشیده که عاقبت خود به روز سیاه افتاده است!

نمودهای این جنون بزرگنمایی انواع بسیار دارد و می‌توان آن را به «عقده‌ی دون‌کیشوت» تعبیر کرد. زیرا دون‌کیشوت با حسن‌نیت تمام در صدد تکرار چیزی است که تکرار آن امکان ندارد و تاریخی را می‌خواهد از سر بگیرد که باز گرداندن آن در توان تن نحیف و ذهن بیمار او نیست.

زنده کردن میراثها

انسان همیشه به‌وجودیت چیزها وقتی که از میان رفتند بیشتر آگاه می‌شود تا زمانی که بی‌واسطه در زندگی او حضور دارند و با آنها زندگی می‌کند. انسان تا زمانی که دست و پای دارد، با آنها زندگی می‌کند بی‌آنکه به‌دست و پا داشتن خود فکر کند. دست و پا تا وقتی که هست فقط وسیله است، و وسیله به‌خودی خود اهمیتی ندارد مگر برای بر آوردن مقصود. تا وقتی که راه می‌رویم به این فکر نمی‌کنیم که پاداریم، زیرا پا در راه رفتن بی‌واسطه با ما و در اختیار ماست و مقصود از پا داشتن همان راه رفتن است. اما وقتی که این پا به‌سنگی خورد و از درد ایستاد یا زیر چرخ ماشین له شد، آنوقت است که پا خود موضوع فکر می‌شود. آنوقت است که پا نداشتن خود غم ما می‌شود.

میراثهای تاریخی نیز همین است. ما تا زمانی که ایرانی بودیم، یعنی تاریخ، هنر و ادبیات، دین، اخلاق و ارزشها، و بطور کلی، «زندگی» خاص خود را داشتیم، هرگز نمی‌پرسیدیم که ایرانی بودن چیست. و درست از زمانی که دیگر نتوانستیم به آن معنا «ایرانی» باشیم این حکم صادر شد

که باید ایرانی بود. از آن پس بود که «ایرانی بودن» فی نفسه ارزشی شد. مثل ارزش پا داشتن به خاطر پا یا چشم داشتن به خاطر چشم. آدم شل یا کورگمان می‌کند که صرف داشتن پا یا چشم خود غایتی است که باید خواهان آن بود. اما آدمی که پا یا چشم دارد صرف داشتن آن را غایتی برای خود نمی‌شمرد و حتی وجود آنها را حس نمی‌کند، بلکه آنها را وسیله‌ای برای رفتن و دیدن تلقی می‌کند و می‌پرسد که رفتن چه راهی یادیدن چه چیزی است که به بینایی و پا داری ارزش می‌بخشد. و چه بسا آدم پادار که از رفتن هر راهی بیزار است، زیرا «رفتن» را بی‌معنی می‌داند و چه بسا آدم چشم‌دار که می‌گوید «دیده را فایده آنست که دلبر ببیند - ورنه چه بود فایده بینایی را».

ما نیز وقتی آن پا و چشم تاریخی را از دست دادیم گمان کردیم که صرف داشتن آنها ارزشمند است، بی‌آنکه بپرسیم آنها که این پا و چشم را داشتند (یعنی نیاکانمان) با آن پا چه راههایی را می‌رفتند و با آن چشم چه چیزهایی را می‌دیدند، و آیا آن راهها و دیدارها فی نفسه ارزشی دارد که باز در طلب آن باشیم و یا اصلاً دوباره رفتن و بازدیدن آنها امکان‌پذیر است یا نیست؟ آیا می‌توانیم با همان چشم زیبایی‌ها و زشتی‌ها را همانگونه ببینیم که نیاکانمان می‌دیدند یا با همان پا پیاده به زیارت کعبه‌هایی برویم که آنها می‌رفتند یا به جاهایی برویم که آنها نمی‌رفتند؟

خلاصه، داشتن آنچه را که نیاکان ما به عنوان ابزارهای لازم برای يك زندگي ساخته بودند و به کار می‌بردند غایت آمال و خود آن زندگي تصور می‌کنیم و متوجه نیستیم که با دیگر شدن زندگي مان دیگر آن ابزارها را نداریم و اگر هم داشته باشیم نمی‌توانیم آنها را همانگونه به کار

بریم که آنها به کار می بردند. و از اینجاست که تضادهای زندگی کنونی ما سرچشمه می گیرد که از يك سو، بنا به ارزشهای امروز، می خواهد یکسره پیشرفت و تکامل و ترقی باشد، و از سوی دیگر، محافظه کاری و حتی ارتجاع. و در متن چنین تضادی «ابزار» های گذشته چه می توانند باشند؟ عتیقه‌هایی که در موزه‌ها یا در خانه‌های اشخاص «متشخص» با نهایت دقت نگاهداری می شوند. هر روز گرد آنها را پاک می کنیم و سخت می‌پاییم که نشکنند و با آنها به در و همسایه پز می‌دهیم، اما با آنها زندگی نمی‌کنیم. آن کاسه‌ی فغفوری روی بخاری یا توی جعبه آینه‌همانی نیست که در آن آش می‌خوردم. روزگاری که من در آن آش می‌خوردم آنقدر به‌حضورش آگاهی نداشتم که امروز دارم، زیرا کاسه‌ای روبروی من، سر بخاری، نبود، بلکه در دست من بود. و اگر می‌شکست آنقدر از شکستنش تأسف نمی‌خوردم که امروز می‌خورم، زیرا آن روز می‌توانستم کاسه‌ی دیگری را جانشینش کنم، اما امروز اگر بشکند آه از نهاد من برخواید آمد که يك شیبی و قیمتی که در بازار عتیقه‌فروشان چندین و چند قیمت دارد از دست رفته است. و امروز همین «قیمت» مطرح است و نه ارزش کاسه به‌عنوان وسیله‌ای که با ریختن آب و خوراک در آن می‌توان تشنگی و گرسنگی را فرو نشاند. ما تشنگی و گرسنگیمان را با کاسه‌های دیگر فرو می‌نشانیم - ساخت فرنگ.

هر تاریخی تمامیتی است که همه‌ی عناصر آن (درعین تضادهای درونی) دارای هماهنگی فونکسیوننی باهمند و هیچ تاریخی قابل تکرار نیست مگر (به‌قول استاد فردید) به‌صورت ماده‌ای که صورت تازه‌ای به آن داده شود. صورت تازه‌ای که امروز به‌همه‌ی تاریخهای شرقی داده می‌شود همان صورت غربی است. و این صورت غربی است که راه و

رسم‌ها و معانی و ارزش‌های تازه‌ی رفتار را القا می‌کند. هگل می‌گوید، حوادث تاریخی همیشه دوبار روی می‌دهند، بار اول به‌صورت تراژیک و بار دوم به‌صورت کمیک. هر کوششی برای تکرار آگاهانه‌ی صورت‌های تاریخی گذشته جز به صورت دوم نخواهد بود، زیرا معنای آن تاریخ قابل تکرار نیست و ازینرو تکرار آن جز ملقمه‌ای ناساز از تناقض صورت و معنا نخواهد بود.

کوششی که امروز برای «ایرانی» کردن همه چیز صورت می‌گیرد هیچ معنایی ندارد مگر تکرار تاریخی که تکرار آن امکان ندارد. به‌وجود آوردن نقاشی ایرانی، داستان‌نویسی ایرانی، تئاتر ایرانی، فلسفه‌ی ایرانی، معماری ایرانی، و دیگر چیزهای «ایرانی» هیچ معنا ندارد مگر تکثیر اشیاء عتیقه به‌شیوه‌ی عتیقه‌فروشان یهودی. اینها یا نقاشی‌اند یا تئاتراند یا فلسفه‌اند یا معماری و یا هیچ. یا به‌ذات همان چیزی هستند که می‌باید باشند، یعنی هنر و ادبیات‌اند و چیزهای دیگر، و یا هیچ. و هیچ صفت و اضافه‌ای به آنها جهت وجودی نخواهد داد، مگر به‌عنوان کالایی برای بازار توریسم. هیچ معمار یا نقاش یا شاعر یا فیلسوف فرانسوی، آلمانی، یا ایتالیایی نمی‌خواهد نقاشی، معماری، یا شعر و فلسفه‌ی «فرانسوی»، «آلمانی»، یا «ایتالیایی» به‌وجود آورد، بلکه بی‌واسطه خالق «نقاشی»، «معماری»، و «فلسفه» است. همانگونه که آن معمار یا کاشیکاری که بناها و نقش‌های شگفت و آن زیباییهای حیرت‌آور را در اصفهان به‌وجود آورد یا رضای عباسی یا ملاصدرا یا همه‌ی آن بزرگان دیگر در تاریخ این ملک هیچ يك اراده نکردند که هنر یا شعر یا فلسفه‌ی «ایرانی» به‌وجود بیاورند، بلکه آنها بی‌واسطه تاریخ خود را می‌زیستند و در متن آن زیبایی و اندیشه می‌آفریدند. و خلاقیت حقیقی جز

این نیست. و اگر چیزی در این آثار هست که از لحاظ نگرنده‌ی خارجی به آنها خصوصیت قومی یا ملی می‌دهد، همان چیزی است که از زیست مشترك در متن يك تاريخ برمی‌خیزد و نه از تصمیمات مجدانه‌ی شخصی یا برنامه‌ریزیهای اداری. پشت به‌فرادهشها (ترادیسیون) های تاریخی داشتن چیزی جز تصمیمات حساب شده و برنامه‌ریزی است. فراهشها را نمی‌توان مصنوعاً به‌متن زندگی تاریخی افزود، بلکه می‌بایست بی‌واسطه چون ابزارهای ناگزیر يك زندگی، ازدرون ضرورت تاریخی سربر آورند یا وجود داشته باشند والا چیزی جز تکثیر مصنوعی عتیقه‌ها برای سودجویی‌هایی کاسبانه یا سیاستمدارانه نیست.

وما همه‌اکنون شرقشناس و ایران‌شناسیم و همانگونه با این تاریخ و مواریث آن سروکار داریم که اسلاف فکری یا خداوندگاران زندگی امروز ما - یعنی بنیادگذاران تمدن غربی و دنباله‌های آنها، دانشمندان «شرقشناس». و آنچه به‌عنوان رجوع به گذشته و زنده کردن میراث‌های آن (به‌معنای آنکه تاریخ کنونی ادامه‌ی منطقی تاریخ گذشته است) انجام می‌دهیم همانا جز «تورسم فرهنگی» و برای جلب توجه «جهانیان» نیست.

یادداشتهای سفر ژاپن^۱

۱- در مهر ۱۳۴۷ سفری بیست روزه به ژاپن و سپس توقفی سه چهار روزه در هنگ کنگ دست داد. این یادداشتها حاصل آن سفر است که ابتدا در مجله‌ی بامشاد همان سال چاپ شد و با تجدید نظری در این مجموعه دوباره چاپ می‌شود.

این «خاوردور» نیست، درواقع، خاور بسیار دور است. از تهران تا توکیو، هجده ساعت پرواز داشتیم. و این فاصله گویا بیشتر از فاصله‌ی هوایی تهران - نیویورک است. ۱۸ ساعت را باید به ضرب قرص خواب - و مقدار چرت زدن و مقداری کتاب خواندن تاب آورد. این شهر ورودست لابد همان «جابلقای» دست نیافتنی قدماست که گفته‌اند بر «نهایت مشرق» واقع است. و گفته‌اند که «مردم جابلقا الطف و اصفایند و مردم جابلسا بر حسب اعمال و اخلاق پست که در نشأت دنیوی کسب کرده‌اند، مصور به‌صور مظلّمه‌اند»!

در فرودگاه دهلی توقفی داشتیم. ساختمان فرودگاه نیمه ویران بود و در دست ساختمان. مثنی سگ روی باند فرودگاه این‌ور و آن‌ور می‌چرخیدند. و من از حضور سگها متحیر بودم که در وقت برگشت یکیشان راه را پارس کنان بر من بست و آخر به‌وساطت مأموری از مأموران فرودگاه رضایت داد و راهش را کج کرد. نمی‌دانم چه قدر می‌شود از روی وضع فرودگاه قضاوت کرد. اما اینقدر هست که هندیاها علاقه‌ای به‌ویترین‌سازی ندارند و اجازه می‌دهند که آشفتگی و فقر هندی

نمودی هم در فرودگاه داشته باشد. فروشگاه فرودگاه سخت حقیر و فقیر بود. چیز قابلی پیدا نکردم. از کتابفروشی يك كاماسوترا خریدم به دو دلار امریکایی. این کتاب را قبلاً هم می‌شناختم، اما هیچوقت هوس خریدن آن را نکرده بودم. ولی چاپ هندیش باعکسهایی که از مجسمه‌ها و نقاشیهای هندی به آن ضمیمه کرده بودند چشمم را گرفت. این کتاب قدیمی‌ترین کتاب دنیاست درباره‌ی مسائل عشق و جنسیت و نویسنده‌ی آن «واتسایانا» نامی است. مقدمه‌ی این چاپ هندی نقل قولی دارد از رادا-کریشنان، فیلسوف و رئیس جمهور پیشین هند، در باب اینکه نظر هندی نسبت به زندگی، برخلاف مشهور، بریدن از زندگی روزمره و لذات جسمی نیست. در صفحه‌ی اول کتاب نوشته‌اند: «فروش این کتاب به اعضای حرفه‌های قضایی و پزشکی و به دانشوران و محققان هندشناسی، روانشناسی و علوم اجتماعی ممنوع است.» چرایش را نمی‌دانم. این هم ترجمه‌ی قسمتی از این کتاب (به شرط آنکه دوستان نسخه‌ی اصل را به امانت نخواهند).

در باب آشناسدن با زن و سعی در دست یافتن بر او :

سوترا ۱-۳: مؤلفان سلف را عقیدت بر اینست که زنان چندان از وسوسه‌ی زنان واسطه برانگیخته نمی‌شوند که از سعی خود م‌د. لیکن به زنان دیگران به استعانت زنان واسطه آسانتر دست توان یافت. بابه سعی خویشتن. اما واتسایانا گوید که مرد باید تا حد امکان در این موارد خود بکوشد تا بدانجا که سعی او باطل شود و آنگاه به زن واسطه روی کند. در امثال آمده است که زنانی را که بی‌پروا و آزاد سخن می‌گویند به سعی خویش به چنگ می‌باید آورد و زنانی را که چنین خصلتی ندارند از راه واسطه، و این شایعه‌ی بیهوده بیش نیست.

سوترا ۴-۱۶: حال، مردی که خود دست به کار می زند نخست باید بازنی که دوست می دارد چنین طرح آشنایی بریزد.

(I) باید ترتیبی بدهد که زن او را در فرصتی طبیعی یا در فرصتی خاص ببیند. فرصت طبیعی هنگامی است که یکی از آن دو به خانه‌ی دیگری می رود و فرصت خاص هنگامی است که یکدیگر را در خانه‌ی دوستی می بینند، یا در خانه‌ی هم کاستی یا کاهنی یا طیبی، یا همچنین در مراسم عروسی، قربانی، جشن، عزا، یا باغ گردی.

(II) چون باهم روبرو شوند، مرد باید به او چنان درنگرد که زن را از مکنون قلبی خویش با خبر سازد. باید سبلتش را تاب دهد، با ناخنهای صدا درآورد، زیورهایش را به صدا درآورد، لب پایش را بگزد و دیگر نشانه‌ها را بنمایاند. چون زن به او می نگرد باید که با دوستش دربارهی او و دیگر زنان سخن بگوید و آزادگی و لذت پرستی خود را به او نشان دهد. اگر در کنار دوست مؤنثی نشسته است باید خمیازه کشد و کش و قوس برود، ابروهایش را بجنباند، و آهسته سخن گوید، گویی که خسته است و به حرفهای آن زن بی توجه.

با کودکی یا کسی دیگر سخنهای دوپهلو بگوید، چنانکه گویی روی سخنش با ثالثی است. او باید نشان دهد که مقصودش آن زن است. با ناخن یا با چوب روی زمین بکشد و در حضورش بچه‌ای را در آغوش کشد و ببوسد و به او بدام زمینی بدهد و با زبانش بدام را در دهانش بگذارد. همه‌ی این کارها را باید در وقت و جای مناسب انجام داد... گفت و گو با کودک را باید به گفت و گو با او بکشاند و رفته رفته با او آشنا شود و او را با خویش موافق سازد. پس از آنکه آشنایی حاصل آمد ترتیبی دهد که به خانه‌ی او رفت و آمد فراوان داشته باشد و در مواقع

غیاب او، اما بطوری که بشنود، سخن از عشق بگوید.

همچنانکه صمیمیت آن دو افزون می‌شود، باید امانتی نزد او بگذارد و گاهی قسمتی از آن را بگیرد یا او را ماده‌ای خوشبوی دهد یا بادام‌زمینی تا زن بهر او نگاه دارد. پس از آن باید بکوشد که او را با زن خود خوب آشنا کند و آنها را به صحبت‌های محرمانه و تنها باهم نشستن بکشانند.

برای آنکه او را بسیار ببیند باید ترتیبی بدهد که هر دو خانواده يك زرگر، يك گوهر فروش، يك زنبیل‌ساز، يك رنگرز، يك رختشوی داشته باشند. باید با او در بیرون دیدارهای درازمدت داشته باشد و وانمود کند که با او کار دارد و از يك کار به کار دیگر بپردازد تا دیدارها را درازتر کند.

هنگامی که زن را به چیزی یا به پول نیاز است یا آرزوی آموختن هنری دارد، باید به او بفهماند که او می‌تواند و می‌خواهد که اسباب آنچه را که او می‌خواهد فراهم آورد، به او پول بدهد، به او یکی از هنرها را بیاموزد، و همه‌ی اینها را کاملاً در حد توانایی و کفایت خود...

سوترا ۲۵-۲۷: هنگامی که مردی زنی را اغوا می‌کند، نباید در همان هنگام دیگری را هم اغوا کند. لیکن آنگاه که در کار اولین توفیق یافت و مدتی از او بهره گرفت می‌تواند محبت او را با دادن هدیه‌هایی که دوست دارد، نگاه دارد، و آنگاه به کار زن دیگری بپردازد. آنگاه که مردی شوهر زنی را می‌بیند که به جایی نزدیک خانه‌ی خود می‌رود، نباید آن زمان از زن بهره جوید، اگرچه به آسانی در دسترس باشد. مرد خردمندی که به نام نيك پخویش ارج می‌نهد، نباید به اغوای زنی نگران، ترسان، اعتمادناپذیر، محدود، یا زنی که ناپدری یا نامادری دارد،

دست زند.



شب بود که به توکیو وارد شدیم. از دالان بسیار دراز فرودگاه که گذشتیم به سوی شهر حرکت کردیم و اولین چیزی که جلب نظر کرد این بود که ماشینها از دست چپ می رانند. سر راه نگاهی به برج توکیو انداختیم که عیناً از روی برج ایفل تقلید کرده اند، منتها سی پا بلندتر! ژاپونیه در همه کار همینطورند، همه چیز را می گیرند و از نو می سازند، منتها کمی درازتر یا کوتاهتر یا ظریفتر یا دقیقتر. بعداً يك بار دیگر که ما را با جماعت همسفر برای تماشای برج آوردند و بالای برج بردند، دیدم که آن همسفر سنگاپوری و آن دیگری اهل مالزی با طعنه روی «سی پا درازتر» این برج تکیه می کنند. حس کردم که این مردم نژاد زرد آسیای خاوری اساساً از ژاپونیها خوششان نمی آید، یا به آنها احساس حسادت می کنند. و این را در موارد دیگر هم دیدم که آن کره ای و آن فلیپینی هم در خفا نیشی حواله ی ژاپونیها می کردند.



بانسی خیر «سازمان بین المللی کار» ملل متحد بود و موضوع «بازدید مطالعاتی منطقه ای آسیایی نیروی انسانی» (به همین درازی). در توکیو مهمان سازمان بین المللی کار هستیم و ما را در «مرکز آسیایی» جا داده اند. این مرکز هتل ماندنی است با اطاقهایی برای سخنرانی و جلسات و اطاق و غذایش نسبتاً ارزان است. اما، با این همه، در قیاس جای نسبتاً گرانی است و يك صبحانه را باید معادل چهار - پنج تومان خورد. اطاقهایش هم سرد و بی آفتاب است.

آنهایی که برای شرکت در این برنامه از سازمانهای کار و نیروی

انسانی دعوت شده‌اند همه از کشورهای عضو اکافه ECAFE هستند و مطابق این تقسیم‌بندی، در این برنامه‌ی «آسیایی» همه از کشورهای آسیایی از ایران به طرف شرق هستند به اضافه‌ی استرالیا و زلاندنو، و یکی هم از مستعمره‌ی تحت قیمومیت «پاپوا و گینه‌ی نو»، که جوانی است اروپایی اصل، دراز و آشفته و افسرده و با بدبینی عمیق و یک پارچه نیهیلیست. از کشورهای آسیایی غرب ایران، یعنی کشورهای عربی و ترکیه کسی نیست و ظاهراً آنها جزء دسته‌بندی دیگری هستند که مرکزش در بیروت است. از پاکستان پیرمرد ریشویی آمده است شبیه راسپوتین. سرفرصت باهم صحبتی داشتیم درباره‌ی مسائل زبان و پیوندهای مشترک. شعرهای فارسی را که من برایش می‌خواندم خوب می‌فهمید، ولی فارسی نمی‌توانست حرف بزند. می‌گفت «مثنوی جلال‌الدین رومی در پاکستان بعد از قرآن دومین کتاب معتبر است» و همین خود بس برای آنکه بدانیم زبان و ادبیات و فکر و فلسفه‌ی ایرانی در این محیط اطراف در میان چندین میلیون نفر چه نفوذ پابرجایی دارد، و ما چه قدر غافلیم از اینها که از همه به‌ما نزدیک‌ترند. درباره‌ی اقبال لاهوری هم مدتی صحبت کردیم. او ذهنش سخت متوجه مسئله‌ی وحدت اسلامی بود و معتقد بود که کشورهای مسلمان باید دور محور اسلام باهم متحد شوند تا به غرب نیاز نداشته باشند. همسفر افغانی ما به سراغ من آمد که ما همزبانیم و از آن به بعد گاهگاهی باهم به فارسی اختلاط می‌کنیم. پیشرفت تکنولوژی ژاپن سخت چشمش را گرفته و غم این را دارد که در افغانستان به علت ممنوعیت مذهبی نمی‌توانند صنعت شراب‌سازی داشته باشند و آنهمه انگور خوب هدر می‌رود (این قضیه از دیدن انگورهای ژاپنی مطرح شد که درشت و پوست کلفت و هسته‌دار و بیمزه‌اند). می‌گفت در افغانستان احزاب آزاداند

و انتخابات آزاد. حتی حزب کمونیستی هم دارند که در مجلس نماینده دارد و شاکی بود از اینکه از آزادی سوءاستفاده می‌شود. گویا احوال بعد از شهریور ۲۰ ما را می‌گذرانند.

اکثر همسفران ما از آسیای خاوری و از نژاد زردند و یا از شاخه‌های آن. همه صاف و بی‌ریش و پشم. به زحمت می‌شود سن و سال اکثرشان را تشخیص داد. يك كره‌ای (جنوبی) در میان ماست خیلی شبیه جعفر والی (قابل توجه علمای علم انساب)، که با آنکه سی و چند سال دارد به پسر بچه‌های پانزده-شانزده ساله می‌ماند. انگلیسی را خوب حرف می‌زند و در بحث فعال است و معتقد است که همه‌ی مشکلات دنیا را پول حل می‌کند. از آن بوروکراتهای نمونه است که سوراخ دعا را گیر آورده.

يك فلیپینی هم در میان ما هست. از آن 'جلتهای ممالك' در حال رشد. آدم لوسی است. چهار-پنج شغل را يدك می‌کشد: وکیل دادگستری است، در دانشگاه درس می‌دهد، در اداره‌ی کار رئیس قسمت اطلاعات است و در «شورای توسعه‌ی نیروی انسانی» رئیس هیئت برنامه‌ریزی نیروی انسانی. ادا و اطوار مخصوصی دارد. متظاهر و زنانه است و مرتب دنبال پیرزن‌هاست.

اما این دو تا هندی آدمهای جالبی هستند. مردان پخته‌ی با دانش سنگینی هستند. در بحث‌هایشان روی «معنویت» زیاد تکیه می‌کنند (لابد چون اندرویشان از طعام خالی‌ست، ناچار در آن نور معرفت زیاد می‌بینند). یکیشان مسیحی‌ست. اجداد او از عهد واسکودوگاما به مسیحیت گرویده‌اند. اما نکته‌ی جالبی که از او پرسیدم و مرا متحیر کرد این بود که حتماً مسیحیت هم نتوانسته است سیستم «کاست» را درهم

بشکنند و اینها هم بین خودشان سلسله مراتب کاستی را رعایت می‌کنند. مثلاً، افراد کاست بالا با کاست پایین ازدواج نمی‌کنند. او هم از وضع هند ناامید بود.

این دو هندی در سرجلسات درس و بحث همیشه بهترین سؤالها را می‌کردند. حتی یکی دوبار دم ژاپونیا را پیچاندند، چنانکه آن انگلیسی هونگ کنگی به دفاع از آنها برخاست و در راهرو دیدم که مدیر ژاپونی جلسات از او به خاطر آن دفاع تشکر می‌کرد.



توکیو عجیب شهر دلبازی است. شهری با بیش از ده میلیون جمعیت (شاید بزرگترین شهر دنیاست)، امانه‌به‌شلوغی این عدد. شهری کوتاه و گسترده، دریای دراندردشت انسانی. شهر ده میلیونی يك طبقه-دو طبقه. خانه‌های معمولی آن همان خانه‌های كوچك و معمولاً چوبی و گاه آجری و سیمانی ژاپونی است. نقلی و تر و تمیز. با حیاطی كوچك (يك متر دردو متر) در جلوی آن. گویا ژاپونیا هم به داشتن خانه‌ی شخصی علاقه‌مندند و آپارتمان‌نشینی هنوز چندان رایج نیست. برای همینست که شهر پر است از ساختمانهای يك-دو طبقه. گاهی از پس كوچه‌ای می‌گذری و یکباره خود را در قلب شهر در کنار يك منظره‌ی روستایی می‌یابی. اسفالت تمام می‌شود و مجموعه‌ای از خانه‌های کوتاه چوبی را می‌بینی که بی‌دیوار و حصاری بهم مشرفند و جلوی هر کدام گل و گیاه و درختی. و منظره‌ای کاملاً روستایی. آدم در این خانه‌های چوبی با درهای کشویی و پنجره‌های بلند گمان می‌کند که در واگون قطار نشسته و بیرون را تماشا می‌کند.

ژاپونی اگر دستش بدهنش برسد صاحب یکی از این خانه‌های

نقلی است با باغچه‌ی کوچک جلوی آن. اما این خانه و باغچه را بایکی دو بوته و درخت کوتاه و یکی دو پاره سنگ چنان می‌آراید که آدم مبهوت می‌ماند. گاهی درپسکوچه‌ها ساعت‌هایی را به تماشای این خانه‌های مینیاتوری گذراندم. ژاپونیها در آراستن باغ و باغچه با تخته سنگ‌ها هنری شگفت‌انگیز دارند. در معابد بودایی «زن Zen» هم باغچه‌هایی هست تمام ساخته از سنگهای ریز و درشت، و سنگ همه‌جا در این معابد نماد طبیعت است.

مسئله‌ی عبور و مرور در این شهر عظیم و پهناور راجه خوب حل کرده‌اند. خیابانهای وسیع، چندین خط متروی بسیار سریع در زیر زمین، و روی زمین انبوه اتوبوسهای برقی و بنزینی و تاکسیها و سواریهایی که کسی را نمی‌گذارند توی خیابان بماند. و این مترو چه تمیز و مرتب است. در و دیوارهای آن از تمیزی برق می‌زند و چندبار شاهد این بودم که کارگرها با چه وسواسی کف راهروها و پله‌های ایستگاهها را می‌شستند. اساساً ژاپونیها خیلی تمیزند. در این «مرکز آسیایی» هم می‌بینم که هر روز مردی یا زنی با وسواس تمام لای درزهای فلزی لبه‌ی پله را با کهنه و آب پاک می‌کند.

جاده‌های هوایی که گاه دوسه تا از زیر و بالای هم می‌گذرند مسئله‌ی تراکم ترافیک را حل کرده است.

خیابانهای اصلی توکیو جز پهناوری هیچ خصوصیت بسارزی ندارند. نمی‌دانم این گشاد بودن خیابانها نتیجه‌ی خرابیهایی بمبارانهای جنگ است که به آنها فرصت نوسازی و گشاد کردن خیابانها را داده و یا مال دوره‌ای است که اینها هم برای نوسازی هرچیز «کهنه» را خراب می‌کردند. آنچه که این خیابانهای گل و گشاد را زینت می‌کند همان خط

بسیار زیباست که بخصوص شبها با درخشش نئونها و تابلوهای روشن شهر را می‌آراید. ژاپونیا به‌همین یک دلیل، یعنی زیبایی خطشان هم که شده خوب کردند که خطشان را عوض نکردند. راستی که تمام در و دیوار شهر را این خط آراسته است. گذشته از این، اینها صد سال است که باهمین خط مسئله‌ی بیسوادی را حل کرده‌اند.



خط ژاپونی که مشتق از خط چینی است، در عین حال که مشکلترین خط دنیا است زیباترین هم هست. یک خاصیت دیگر هم دارد و آن اینکه وابسته به صوت نیست بلکه وابسته به مفهوم است. یعنی مفهوم را منتقل می‌کند نه اصوات کلمه را و اگر این علائم را بشناسی بی‌آنکه حاجت به دانستن زبان باشد می‌توان علامات بسیاری را فهمید. و این را از آنجا دانستم که همسفر سنگاپوری چینی‌الاصل ما بی‌آنکه زبان ژاپونی بداند، بسیاری از آن علایم را می‌خواند و می‌فهمید.



در این شهر چقدر اغذیه فروشی، کافه، رستوران، و کافه تریا و شیرینی فروشی فراوان است! مثل اینست که ژاپونیا آنچه را که قبل از جنگ توی توپ می‌کردند و حواله‌ی سردشمن، حالا از برکت نداشتن ارتش و رشد و رفاه اقتصادی توی شکمشان می‌ریزند. این نوع مکانها در خیابانهای اصلی چه فراوان است. در هرده بیست قدم یکی از اینها هست. از ادب و تواضع ژاپونیا بسیار شنیده بودم و باید هم می‌دیدم مردمی را که در خیابان بهم می‌رسند و سه چهار بار رسم ادب را با تعظیم کردن به‌جا می‌آورند. اینها حتی گاه آنقدر مؤدبند و مهربان که راه درازی را برای نشان دادن یک آدرس همراه آدم می‌آیند. اما این ملت مؤدب آرام

با انضباط درپشت این همه نظم و ادب چه چیزی را مخفی کرده است؟ بهر حال، واقعیت این نمی تواند باشد. ژاپونی باید يك جایی از زیر این همه تسلط جامعه و ادب و آداب در برود. حالا کجا - نمی دانم. شاید ژاپونیها به هم زیاد دروغ می گویند. آخر آدمهایی که مثل خودمان «نه» نمی گویند، مجبورند دروغ بگویند. به هر حال، این ملتی است که در طول تاریخش آن همه جنگ و خونریزی کرده؛ ملتی است که بهترین فنون هنرمندانه ی حمله و دفاع (جودو و کاراته) را اختراع کرده. مگر همینها نبودند که در این قرن، سی چهل سال آن قدرت مهاجمه را نشان دادند و آن قساوتهای بی حد را نسبت به ملتهای آسیای شرقی؟ و حالا مگر همین قدرت مهاجمه را در اقتصاد نشان نمی دهند؟

«اوگی نومه» مردی ست سی و پنج ساله اما با قیافه ی جوانهای بیست ساله. با هم دوستیم. در «سازمان بین المللی کار» کار می کند. ریاضیات خوانده، اما بیشتر علاقه مند به فلسفه و اجتماعیات است و به کارل یاسپرس ارادتی دارد. با هم در باب مشاهدات خودم با او بحث می کنیم. این موضوع را با او در میان گذاشتم که ژاپونیها لابد هر چه به صورت فرد متواضع و محجوب اند، به صورت جمع باید مهاجم و پرخاشگر باشند، و او تصدیق کرد. این را در تظاهرات سیاسیشان هم می شود دید که غالباً کار به زد و خورد های سخت می کشد.



سینما در توکیو چیزی جدی نیست یا چیزی ست روبه انحطاط. مجموع سینماهایی که آدم در خیابانهای اصلی شهر می بیند از بیست تا تجاوز نمی کند. معمولاً هر سینما دوسه فیلم راپشت سرهم نشان می دهد و سانسها اول و آخر ندارد. هر موقع می شود داخل شد و هر وقت خارج. اینست

که آدم معمولاً يك فيلم را نصفه کاره می‌بیند. بر سر درپله‌های ورودی یکی از سینماها زنگ اخبار بزرگی نصب کرده‌اند که بی وقفه زنگ می‌زند و چه صدای ناهنجاری دارد. ظاهراً برای جلب مشتری کار گذاشته‌اند. حتی توی سینما هم صدای این زنگ توی گوش آدم است.

فيلم ژاپنی نشان می‌دادند و همه مزخرف. این سینمای ژاپن عجب دور قضایای سکس و سادیسم می‌چرخد. تمام فیلمهایی که دیده‌ام صحنه‌های آن عبارتست از تجاوز، همخوابگی، شکنجه، قتل. صحنه‌های سکسی آن معمولاً صحنه‌های تجاوز است. در یکی از فیلمها مرد کوری به كمك ابادی خود دخترهایی را اسیر می‌کرد و به دخترهای اسیر عریان طناب پیچ شده تجاوز می‌کرد. این سینمای معمولی ژاپن سخت مهوع است. برنامه‌ی آینده‌ی یکی از فیلم‌ها چنان نفرت‌انگیز بود که نتوانستم خودم را راضی کنم که اصل فیلم را ببینم. در این برنامه‌ی آینده قسمت عمده‌ی صحنه‌ها عبارت بود از شکنجه کردن زنهای عریان سر تراشیده که از دست و پا به‌دار آویخته بودند، یا به صلیب کشیده بودند، مردی نیزه‌ای در شکم یکیشان فرو می‌کرد و خون از دهان زن بیرون می‌ریخت و دیگری را به تازیانه می‌زدند، و سومی را با نیش خنجر شکنجه می‌کردند، والی آخر. پس آن سنت عالی سینمای ژاپن کجاست؟ کوراساوا کجاست؟ از هر که پرسیدم در توکیو یا اوساكا سینمایی سراغ نداشت که یکی از فیلمهای کلاسیك ژاپنی را نشان دهد.

سینماها هم معمولاً خالی است. همین سینماهای معدود هم در این شهرهای غول‌آسا پر نمی‌شوند و کمتر بیش از نیمی از سینما پر می‌شود. سینما بیشتر مال مردهاست. بخصوص در سینماهایی که فیلم ژاپونی نشان می‌دهند زن اصلاً نمی‌شود دید، یا تك و توکی هست.

سینمای ژاپن (همین سینمای معمولی توده‌ای)، که دومین یا سومین حجم تولید فیلم را در دنیا دارد، خشونت پس زده و سرکوفته‌ی این مردم را ارضاء می‌کند، اما سینما که چندان جدی نیست. با ۹ کانال تلویزیون رنگی و سیاه و سفید در توکیو و ۸ کانال در اوساکا و همین‌طور در جاهای دیگر محلی برای سینما نمی‌ماند. سانسور هم در کار نیست. فیلمها را تمام و کمال نشان می‌دهند. فیلمهای خارجی را هم دوبله نمی‌کنند. کنارنویس می‌کنند (چون خط ژاپنی از بالا به پایین نوشته می‌شود).



ژاپونی‌ها هنوز حاشیه‌ای از دیواری را که صد و پنجاه سال دور خود کشیده بودند دور و بر خود دارند. اینها صد و پنجاه سال دور خود دیوار کشیدند و هیچ خارجی را به داخل راه ندادند. اما همه چیز را از خارج گرفتند و جذب کردند و به پای خودشان وارد عصر تکنولوژی شدند. این فاصله با بیگانه را آدم حس می‌کند. اینها در تمام طول تاریخشان هم همین‌طور بوده‌اند. ژاپن همیشه دورترین نقطه در دنیای متمدن بوده است. ژاپونی‌ها همه چیز را از دنیای خارج از راه چین می‌گرفتند - حتی آیین بودا را. اما بعد از اینکه پای اروپاییها به این سوی دنیا باز شد، در و دروازه‌های خود را بستند و ژاپونیهای مسیحی شده را هم کشتند و این کشتار جنبه‌ی جنگ مذهبی نداشت، بلکه ضد «خارجی» بود. این فاصله با دنیای خارج را در میان توده‌ی مردم از اینجا می‌شود فهمید که علی‌رغم چند سال حضور چند هزار سرباز امریکایی در آن کشور در دوره‌ی بعد از جنگ، مردم زبان انگلیسی نمی‌دانند و آدم برای سرو کار داشتن با مردم کوچه و خیابان به زحمت می‌افتد. در توکیو تمام تابلوها

به خط ژاپونی است، مگر در مترو و بعضی جاهای بسیار لازم. مینی ژوپ هم نیست. خیابانهای توکیو از این جهت سخت بی برکت اند. مینی ژوپ پوش نمی بینی مگر گاهی شبها در محله «شین جی کو»، آنهم تکه و تکه و تازه نه خیلی مینی! غذا و آداب و ادب هم که همه بیشتر ژاپونی است و آدم بد غذایی مثل من چه مصیبتی دارد برای یافتن یک وعده غذایی که به مذاقش خوش آید. ظاهراً اینها که در تقلید تکنیک این همه چابکند، در تقلید دیگر مظاهر زندگی چندان شتابزده نیستند. شاید ژاپونی آن عقده‌ی حقارتی را که ما داریم ندارد. و نباید هم داشته باشد. به قول داندل کین، خاور دور شناس، آنها از دوره‌ی «خیرگی در راه‌های کارد و چنگال» خیلی زودتر از ما گذشته‌اند. صد سال است که گذشته‌اند. و چون تکنیک دارند و مزه‌ی قدرتمند بودن را هم چشیده‌اند، اگر مقلد هم باشند، مرغ مقلد نیستند.



تلقی این جامعه از جنسیت چیز دیگری است. از یک طرف در خیابان دخترها را آرام و محجوب و سربزیر با دامنهای تا زیر زانو می بینی و در جای دیگر در حمام دخترها با شورت و بلوز تن مردهای عریان را می شویند و پشت همان جا دخترهای شلوار و روپوش پوشیده تن مردها را ماساژ می دهند و همه‌ی اینها بی هیچ معنای جنسی (و این همان حمام معروف ژاپونی است که وصفش را همه شنیده‌اند و می پرسند). چه تقسیم کار دقیقی است میان زنها. تقریباً همه جا پذیرایی با زن‌هاست. فاحشه‌ها جماعت دیگری هستند.

اینجا زن با آنکه در مدار زندگی صنعتی داخل شده و اداره‌ها و بخصوص کارخانه‌ها را پر کرده هنوز بار سنگین مشقت را بدوش دارد

و محجوب و منفعل است. هنوز یاغی نشده. در آرایش و لباس پوشیدن معمولاً ناشی است. اما بارسیدن ژاپن به مرز جامعه‌ی مرفه مصرفی، تازه تازه دارد چشم بازمی‌کند و چهره عوض می‌کند.

اما رویهمرفته در اینجا با آنچه که دنیای خاورمیانه در پرده‌ای از غیرت و عصمت می‌پوشاند بازتر و راحت‌تر طرف می‌شوند، و شاید يك علتش اینست که در این سوی دنیا مذهب هرگز عامل مسلطی بر همه‌ی شئون زندگی نبوده است، بلکه چیزی بوده است در میان چیزها و در این سو همیشه همزیستی دینها بوده است بی‌تعصب، و دین را با امر جاری زندگی مردم چندان سروکاری نیست.

در اینجا زنی که در حمام کار می‌کند یا زنی که در بار و میخانه و چایخانه پذیرایی می‌کند و حتا فاحشه‌ها، به اعماق جامعه و به گوشه‌ای که شهر می‌خواهد وجود آلوده‌اش را ندیده بگیرد، پرتاب نشده‌اند؛ بلکه آنها هم در کنار مردم دیگر در مرکز شهر جایی دارند، تمیز و زیبا و آراسته. و این سنت در این سو قدمتی دارد. مارکوپولو هم حکایت می‌کند که قویلای قآن برای پذیرایی از سفرا و مسافران خارجی چند هزار زن زیبای آراسته در خدمت داشت که هریک به هنرهایی چند آشنا بودند.



«شین جی کو» محله‌ی عیش و عشرت توکیو است. محله‌ای با صدها خیابان و کوچه و پس‌کوچه و همه زیبا و آراسته به تابلوهای نوشته به آن خط زیبا، و گهگاه آن خانه‌های کوچک چوبی معروف با حیاطکی در جلو آن. در اینجا هزارها بار و رستوران و کافه و کلوب و گیشاخانه و رقاصخانه هست، آنهم در هر قدم، تنگاتنگ و دیوار

به دیوار. و آدم متحیر می‌ماند که اینها به این کثرت و اینطور چسبیده به هم از کجا کاسبی می‌کنند؟ و مگر ژاپونی‌ها چه قدر پول خرج این حرف‌ها می‌کنند؟ - ولی به یاد داشته باشیم که این يك شهر ده میلیون نفری است.

اما این محلها بیشتر برای عیش و عشرت مرد ژاپونی است و مردها را کمتر با زنهایشان می‌بینی.



رو به روی این «مرکز آسیایی» که ما در آن ساکن هستیم، خانه‌ای هست که در باغچه‌ی جلوی آن، در زیر يك درخت، مجسمه‌ی سنگی يك حکیم خاور دوری آرام و چهارزانو نشسته است. شکمش بزرگ و عربان و صورتش گوشتالو و خندان است. پره‌ی پایینی گوشه‌هایش به علامت بسیاری حکمت دراز است و تا شانه آویخته. در این فکر که چرا فیلسوفان و قدیسان هندی اینقدر لاغرند، اما حکیم ژاپنی - چینی را این همه چاق و آسوده نشان می‌دهند؟ این بی‌شک باید ناشی از طرز تلقی این سوی دنیا از مسئله‌ی دانایی و حکمت باشد که شدیداً زیر نفوذ آیین و فلسفه‌ی دائویی (Taoism) لائوتسه است. فرقه‌ی بودایی «Zen» معروف هم تأثیرات عمیقی از این فلسفه دارد. در این فلسفه به مسئله‌ی جدایی انسان از مبداء وجود به نحو دیگری نگاه کرده‌اند. این فلسفه «گناه اولیه»ی انسان را در طغیان علیه خدا و بیرون آمدن از بهشت عدن نمی‌داند، بلکه گناه انسان را در طغیان علیه «طبیعت» می‌داند و مفهوم طبیعت در این فلسفه آن خاستگاه لایتناهی و بی‌نام و نشان و اسرارآمیز وجود است که عالم طبیعی نمودی از آنست. این فلسفه توجه کرده است که انسان از جایی جدا شده است، اما این جا همان بستر وجود

است که نه در ماوراء طبیعت بلکه مستتر در خود طبیعت است و خود بخود و ناهشیار و در عین حال دارندهی عالی‌ترین خردمندیهاست و انسان با ستیزیدن با آن خود را در چنگ اضطراب و دردهای بیشمار افکنده است و در جهان سرگشته و مضطرب شده است. عرفان ایرانی، هندی، و مسیحی خواستار جدا شدن انسان از طبیعت و پیوستن به قدوسیت ماورای آن است و «منزل» اصلی را جای دیگری می‌داند و اضطراب و پسر و بال زدن مرغ جان را در قفس تن، نشانهی پیوستگی آن به مبداء «بالا» می‌شمارد. اما عرفان دائویی وحدت با طبیعت را می‌جوید. اگر عارف هندی و ایرانی جانش بقرار گریختن از قالب تن و وصول به عالم خلوص روح است، عارف چینی و ژاپونی می‌آموزد که چگونه باید در طبیعت و با طبیعت زیست و خود را به بیخودی و خود به خودی آن سپرد و آرامش یافت. از این جهت، حکیم آرام و آسوده در آسایش طبیعت چشم بر قیل و قال‌ها می‌بندد و خود را وامی‌گذارد که همه چیز بی‌تصرف او و بر طبق قانون ازلی جریان یابد و خردمندی او اقتضا می‌کند که کمتر بسازد و بدین ترتیب هر چه کمتر از طبیعت جدا شود.

با چنین حکمتی ست که حکیم بی‌خیال رفته رفته چاق و چاقتر می‌شود و حتا آن بودای باریک هندی وقتی از صافی چین می‌گذرد و رنگ این فلسفه را بخود می‌گیرد، کم‌کم چاق می‌شود و شکم تورفته‌اش در مجسمه‌های چینی و ژاپونی جلو می‌آید. برای همین است که حکیم سنگی روبه‌روی منزلگاه ما شکمش پیش آمده و خنده از لبش دور نمی‌شود!



که ۴۰ درصد صادرات ژاپون را می‌سازد. اینجا بیشتر رنگ خارجی دارد و با بیگانه اخت‌تر است. شهر تجارت است و صنعت. گاهگاهی در خیابان به خارجی‌ها برمی‌خوری. گاه يك انگلیسی مسن و شیک‌پوش با يك ژاپونی اروپایی مآب سالمند که انگلیسی را بسیار روان حرف می‌زند می‌بینی که باهم قدم می‌زنند و شاید دنبال لهر و لعبی هستند. مردم اوساکا در چشم ژاپونی‌ها ظاهراً چیزی شبیه اسکاتلندیها برای انگلیسیها هستند. خصلت بورژوازی مردم این شهر را از این شوخی می‌توان فهمید که مردم اوساکا وقتی به‌هم می‌رسند به‌جای سلام و عليك به‌هم می‌گویند «خوب پول در می‌آوری؟» - این را خود اوساکاییها برای خودشان در آورده‌اند. اینجا سینماها و کلوپها و نمایش‌خانه‌ها اغلب ساعت ۹ شب تعطیل می‌شوند. شاید در شهر تجارت پیشه‌ها و صنعتگران مردم کارگر از ناچاری و مردم تاجر برای آنکه عقب نیفتند باید زود بخوابند. سوداگران معنی «فی‌التاخیر آفات» را خوب می‌دانند.

شبها از بیکاری اغلب به‌سینما می‌روم. اینجا هم مثل توکیو یا آن فیلمهای مهمل ژاپونی را نشان می‌دهند یا آن وسترن‌های ایتالیایی را، که در آنها «به‌خاطر» يك مشت یادو مشت یاسه مشت تا بی‌نهایت مشت دلار و حتی به‌خاطر «يك دلار سوراخ شده» از صفر تا بی‌نهایت آدم به دست يك رینگو یا جرینگو کشته می‌شوند.



سری به کتابفروشیها زدم. کتابفروشیهایی که کتاب به‌زبانهای اروپایی بفروشد، معدودند. اکثر کتابفروشیهایی که سر کشیدم فقط به زبان ژاپونی کتاب داشتند. از روی جلد کتابها و عکسهای اعلانها می‌فهمیدم که اینها تقریباً همه‌ی کتابهای مهم عالم را ترجمه کرده‌اند. يك

جا پوستر بزرگی بود باعکس کارل مارکس و سه جلد کتاب قطور که لابد اعلان کتاب «سرمایه» بود و یا گزیده‌ای از آثار او، در جای دیگر عکس چه‌گوآرا بر روی کتابی جیبی و همینطور کتابهای آشنای بسیار. ازدوست ژاپونی‌ام، «اوگی‌نومه»، نام هر کتاب بزرگی را در جامعه‌شناسی و فلسفه پرسیدم معلوم شد همه را به ژاپونی ترجمه کرده‌اند. اینها از آثار هگل، مارکس، نیچه، کانت، اسپنسر، و ماکس وبر گرفته تا آثار آخرین اعظم امروزی ادبیات، علم، و فلسفه را ترجمه کرده‌اند. دوست من تمام آثار یاسپرس و سارتر را به ژاپونی خوانده بود و از این بابت به او سخت غبطه خوردم.

درباره‌ی مسئله‌ی زبان از او پرسیدم که چگونه حل کرده‌اند و دشواری بیگانگی مفاهیم را چگونه از میان برداشته‌اند. گفت که بسیاری از لغات و مفاهیم را عیناً از آلمانی و فرانسه و انگلیسی گرفته‌اند. بخصوص از زبان و فرهنگ آلمانی، بعلمت مشابهت رژیم وایدتولوژی و پیوندهای سیاسی قبل از جنگ، تأثیر زیاد پذیرفته‌اند. ولی، بهر حال، هر چه کرده‌اند فرهنگ اروپایی را بومی کرده‌اند. آخرین کتابهای مهم را در ظرف چند ماه به ژاپونی ترجمه می‌کنند. اینها صد سال است که مسئله‌ی ترجمه و گرفتن فرهنگ غربی را حل کرده‌اند و با آوردن تکنولوژی و علم و فلسفه‌ی غربی به يك معنا «غربی» شده‌اند. خط خودشان را هم نگاه داشته‌اند اما منطبق کرده‌اند با نیازهای نو. و اینست فرق اساسی این مملکت با اکثر کشورهای آسیایی، بخصوص فرق آن با مملکتهای نیم‌بند نیمچه مستعمره. زبان رسمی اداری در سنگاپور، مالزی، فیلیپین، هند، پاکستان، و سیلان انگلیسی است و تحصیل کرده‌هاشان از مدارس انگلیسی زبان بیرون می‌آیند. حال مملکت‌های قراضه‌ای مثل نپال، کره، فرمز، و ویتنام

جنوبی هم که معلوم است.



اینجا هم انسان «يك ساحتی» معروف در حال تکوین است - انسان عصر تکنولوژی که از راه تعلیم و تربیت جدید برای بسته شدن به پشت يك ماشین یا يك میز پرورده می‌شود. انسانی که فقط از راه شغلش با جهان رابطه دارد و خود را بازمی‌شناسد. آدمی مثل اسب درشکه، که دوطرف چشمهایش چیزی گذاشته‌اند که فقط راه روبرو را ببیند - راهی را که دهنه و شلاق به او نشان می‌دهد. انسانی که دیگر جامعیت فرهنگی ندارد. از گذشته بریده‌است. تاریخ را نفی می‌کند و در زمین ریشه ندارد. بیشتر خودش را می‌شناسد و خودش را. انسانی تمام عیار ساخته‌ی عصر مصرف که درکاری از کارها متخصص است و روزش را را پشت ماشین یا میز می‌گذراند و شبش را پای تلویزیون، و مغزش را و امی‌گذارد تا پر کنند از آگهی و نقش خوشبختی که از مصرف اتومبیل و روغن و تیغ حاصل می‌شود.

چند سال پیش من و بهرام بیضایی (به پیشقدمی او) دست به ترجمه‌ی چند نمایشنامه‌ی کلاسیک ژاپنی و چینی زدیم و بعد هم دوسه سالی مطالعه روی چین مرا کمی بازمینه‌های تاریخی، اجتماعی، وادبی و هنری آن طرف آشنا کرده بود. به دنبال همین آشنایی اندك و کنجکاو بود که با بعضی جوانها سر صحبت را بر سر آن مسایل باز می‌کردم، اما حتی در میان آن چند تحصیل کرده‌ی دانشگاه دیده یکی نبود که یکی از آن آثار کلاسیک را خوانده و یا بر صحنه دیده باشد. بهترینشان، تنها نامی از آن‌ها می‌دانست. تماشاخانه‌های قدیمیشان هم بیشتر صورت موزه دارند و کمتر به آن‌ها می‌روند. آنچه در اینجا به صورت نفی گذشته و ریشه‌ها

و تاریخ و سنت به چشم می خورد در آنجا هم هست. و این اگر در موروما ناشی از غربزدگی است در مورد آنها که تکنولوژی و علم جدید دارند ناشی از تسلط تمدن عقلی و حسی است بر انسان. و این سرنوشت ناگزیر انسان عصر تخصص و مصرف است.

راستی آن همه زیبایی و ظرافت و هنر ژاپونی کجاست؟ ژاپونی امروز فقط کار می کند که بیشتر تولید کند و بیشتر صادر. آن زن ژاپونی که از پنج انگشتش هنر می ریخت امروز پشت ماشین کارخانه است. همه کار می کنند، چون اقتصاد مملکت احتیاج به بازوی کارگر دارد. ژاپون امروز از حد اشتغال کامل گذشته و به کمبود نیروی کار دچار شده است. حتی بازنشسته ها را دوباره به کار برمی گردانند. در ایستگاهها باربر پیدا نمی شود.

ما را به يك کارخانه ی جوراب بافی و به کارخانه ی تلویزیون سازی ناسیونال بردند. در هر دو کارخانه قسمت عمده ی کارگرها زن بودند. در کارخانه ی ناسیونال، دخترها پشت ریلها، با ریلها مسابقه داشتند، زیرا اگر غفلت کنند از ریل عقب می مانند و تلویزیونی نیمه کاره می ماند. هر کدام به کاری جزئی مشغولند. یا سیمی را می پیچند و وصل می کنند یا لامپی را سوار می کنند. فقط کار در جعبه گذاشتن و امتحان کردن با مردهاست.



شب بود که از «مرکز آسیایی» بیرون آمدم. در همان خیابان جلوی «مرکز آسیایی» دیدم دویست سیصدتایی جوان خیابان را بسته اند و شعارهایی در دست دارند. همه کلاه خود سرشان بود. معلوم شد علیه کمکهای دولت ژاپون به آمریکا در جنگ ویتنام اعتراض می کنند. اینجا

تظاهرات غالباً به زدو خورد کشیده می‌شود و برای همینست که جوانها کلاه‌خود سرشان می‌گذارند. این تظاهرات در عین حال به یادبود تظاهراتی بود که سه سال پیش کرده بودند و در آن جوانی کشته شده بود.

فردا روزنامه‌ها نوشتند که در تظاهرات دیشب، جوانان ایستگاه متروی «شین جی کو» را درب و داغان کرده‌اند و زدو خورد سیصد چهارصدتایی از آنها دستگیر شده‌اند. دولت اعلام کرده بود که می‌خواهد قانون ضد اغتشاش بگذراند.

چند روز بعد روزنامه‌ها نوشتند که پلیس سه جوان آنارشیزست را دستگیر کرده است که می‌خواسته‌اند در مرکز حزب کمونیست، حزب لیبرال، و یک روزنامه بمب کار بگذارند. اینها گفته بودند که دفتر حزب کمونیست را به این علت می‌خواسته‌اند منفجر کنند که دیگر یک حزب انقلابی نیست.

در اوساکا هم جوانان علیه قرارداد امنیت مشترک امریکا و ژاپون میتینگ می‌دادند. در دسته‌های چند صدتایی باشعارها و پلاکاردها. و به فواصل منظم حرکت می‌کردند، مثل دسته‌های سینه‌زنی ما. و هر دسته چیزی می‌خواند یا می‌گفت. اما اینها کلاه خود سرشان نبود.



این روزها صدمین سال «اصلاحات میجی Meiji» را جشن گرفته‌اند. سال ۱۸۶۸ برای ژاپونیه‌ها مبداء تحولاتی است که به دست میجی امپراتور ژاپون انجام شد و از آن پس ژاپون به صورت ملتی صنعتی و مدرن و دارای قدرت نظامی درآمد. میجی کسی است که پایه‌ی دنیای نوی جامعه‌ی ژاپونی را گذاشت و آرامگاه او امروز زیارتگاه

پیروان دین شینتو است (زیرا این دین بر پرستش ارواح اجداد و شاهان و بزرگان گذشته مبتنی است).

ژاپونیه‌ها در مواجهه با هجوم غریبها خردمندترین مردم آسیا بودند و بهترین راهها را انتخاب کردند. نخستین تماس ژاپون با اروپا در ۱۵۸۲ بود که در آن سه تن از اربابان فئودال به مسیحیت ایمان آوردند و هیئتی پیش پاپ روم فرستادند. این هیئت پس از بازگشت گروهی مبلغ ایتالیایی به همراه آورد. اما در دوره‌ی ادو (۱۶۰۰ - ۱۸۶۷ میلادی) ژاپونیه‌ها سیاست انزوا در پیش گرفتند و درهای ژاپون را به روی خارجیا بستند. در سال ۱۶۳۷ مقرراتی وضع کردند که به موجب آن فقط هلندیهای پروتستان و چینی‌های مسیحی حق داشتند در بندر نا کا زا کی تجارت کنند. (و این تقریباً همان دوره‌ای است که ما برای آنتونی شریلیها سفره پهن می‌کردیم و سفرای روس و انگلیس رفته رفته کارگردان همه‌ی امور مملکت ما می‌شدند.) اما ژاپونیه‌ها در این دوره واقعاً پشت به دنیای خارج نکردند. در ۱۷۲۰ اجازه‌ی ورود کتابهای غربی، جز کتابهای مربوط به مسیحیت، صادر شد و راه را برای آموزش علوم غربی باز کرد، به یاد بیاوریم که ما درست عکس این عمل کردیم. در دوره‌ی ناصرالدین شاه، در همان موقعی که مملکت عرصه‌ی اعمال نفوذها و خرابکاری‌های اروپایی‌ها بود، به دستور دولت ترجمه‌ی کتاب «گفتار در باره‌ی روش راه بردن عقل» دکارت را سوزاندند و روشنفکران بزرگ کشور مثل سید جمال الدین و ملکم و میرزا آقا خان و دیگران در فرار و تبعید بودند.

اصلاحات امیر کبیر در ایران حتی بیست سال پیشتر از «اصلاحات میجی» در ژاپون آغاز شد. اما این در نطفه خفه شد و آن، به علت کوتاه

بودن دست خارجی‌ها از ژاپون، رشد کرد و ثمر داد.

نخستین تماس رسمی ژاپون با غرب پس از آن تاریخ، در سال ۱۸۵۴ بود. در آن سال ناخدای امریکایی، ماتیوپری، به ساحل ژاپون آمد و حکومت را وادار کرد که با امریکا معاهده‌ی بازرگانی ببندد. بستن این قرارداد پایان دوره‌ی انزوای ژاپون بود. اما برغم انزوای سیاسی، ژاپون از نظر فرهنگی منزوی و بسته نبود. در توکیو به مناسبت صدمین سال اصلاحات میجی نمایشگاهی از تأثیر نقاشی غربی بر ژاپونی و برعکس، ترتیب داده بودند که در آن آثاری بود که تأثیر مستقیم نقاشی اروپایی را در اوایل قرن نوزدهم در ژاپون نشان می‌داد. و آثاری بود که تأثیر امپرسیونیسم را در همان اوان اشاعه‌ی آن در اروپا، در ژاپون نشان می‌داد.

درست در همان زمانی که دستگاه حکومت در ایران از ترس پیدا شدن روشنفکران مخالف، جلوی اشاعه‌ی فرهنگ غربی را می‌گرفت، ژاپونی‌ها تعلیمات عمومی اجباری برقرار کردند. ژاپونی‌ها از ۱۸۷۲ مدارس عمومی ابتدایی برای سراسر کشور ایجاد کردند و در پایان قرن نوزدهم مسئله‌ی بی‌سوادی در ژاپون حل شده بود. در ۱۸۸۹ قانون اساسی میجی، که از قانون اساسی پروس اقتباس شده بود، اعلام شد و حق رأی عمومی محدود به مردم داده شد.

پیروزی ژاپون بر روسیه در ۱۹۰۵، در دوره‌ی سلطنت میجی، ژاپون را به عنوان يك قدرت آسیایی و يك امپریالیست نوخاسته وارد صحنه‌ی بین‌المللی کرد. بعد از قرن‌ها يك دولت آسیایی در دریا و زمین بريك قدرت اروپایی چیره شده بود، و همین موضوع انعکاس عظیمی در سراسر آسیا و حتا در افریقا یافت و یکی از اسباب پیدایش نهضت-

های ملی ضد غربی شد. این پیروزی نشان داد که تکنیک و قدرت نظامی جدید چیزی نیست که برای آسیایی‌ها دست نیافتنی باشد.



شکل خاص جهش نوسازی در ژاپون، که در دنیا یگانه بود، سبب پیدایش شکل خاصی از سازمان و روابط اجتماعی شد که هنوز هم ریشه‌دار است. در اروپا نهضت‌های انقلابی بورژوازی آزادیخواه جوامع مدرن صنعتی را با نهادهای سیاسی و اجتماعی دموکراتیک به وجود آورد و شناسایی فرد و حقوق فردی را به کرسی نشاند. اما در ژاپون همه چیز از بالا شروع شد و تکنولوژی جدید به جریان به وجود آمدن یک قدرت متمرکز کمک کرد. میلیتاریسم ژاپونی بیشتر به تقویت نمادهای جادوانه‌ی قدرت (از جمله خداوندی امپراطور) و تسلط اقتدار سلسله مراتب قدیم و قدرت مردانه در جامعه و خانواده پرداخت. و همین قدرت جادویی بود که ژاپون را به چنان ملت جنگجوی هول‌انگیزی بدل کرد و بهترین سربازان و جنگاوران را از میان این ملت پدید آورد.

این سیستم اقتدار که فرد و فردیت را در جامعیت مفهوم تازه یافته‌ی «ملت» مستحیل می‌کرد و شعارش «سعادت ملی و اقتدار نظامی» بود، ریشه‌های اقتدارهای سنتی را تقویت کرد. میجی دین شینتو را دین رسمی ژاپون کرد. بعلاوه، موج رژیم‌های توتالیتار که در اروپا بالا گرفته بود، این گرایش به قدرت جامع را بیشتر تقویت می‌کرد. در دوران قبل از جنگ ضدیت با افکار آزادیخواهانه و سوسیالیسم چنان بود که هیچ کتابی که حتی کلمه‌ی «جامعه» روی آن به کار رفته باشد، حق نشر نداشت. این نظام قدرت، اصل «انضباط» را هم بر اصل «اطاعت» قدیم ژاپون افزود. این انضباط و اطاعت هنوز به شدت در همه‌ی شئون

زندگی ژاپونی دیده می شود و فردیت بورژوازی تازه دارد جا باز می کند. این سیر از زمانی آغاز شد که جنگاورترین ملت روی زمین به سوداگرترین ملت تبدیل شد. اقتدار خانواده و پدر بعد از جنگ در حال سست شدن است و این نسل یاغی ۱۸ - ۲۵ ساله در آنجا هم علیه سنت گذشته سر برداشته است. در راهروهای متروی توکیو جوانهای آواره ی گیسو بلند را می بینی. اما هنوز فقط تقلید و عکسبرگردانی از نسخه ی هیپی امریکایی هستند و نه از لحاظ تعداد چندان هستند و نه از لحاظ شور و شر طاغیانانه اصالت هیپی امریکایی را دارند. سیاست و احزاب در آنجا هنوز آنقدر جاذبه دارند که جوانها را به طرف خود بکشند.



در اینجا انسان و طبیعت عجب دست به دست هم داده اند. از شهر که بیرون بروی همه جا سبز و خرم است. کوهستانهای جنگلی و معابد کهن و معماری های سبک قدیم. جایی نیست که این تداوم کار انسان و بذل و بخشش طبیعت بریده شود. خانه های کوچک سقف سفالی روستایی حضور انسان را در دامن این طبیعت همه جا سبز اعلام می کند.

از خیابانهای پت و پهن و جاده های زیر و بالای هم و ساختمانهای بزرگ با خطوط راست که بگذری، در روستاها و پسکوچه ها آن هنر قدیمی دنیای مینیاتوری ژاپونی را می یابی که چه دست هنر آفرینی دارد در کار خانه سازی و باغچه آرای.



امروز یکی از جوانهای ژاپونی همراه ما خبر داد که یک نویسنده ی ژاپونی به نام « یاسوناری کاواباتا » برنده ی جایزه نوبل در ادبیات شده است. این خبر را با احساس غرور و افتخار می داد.

روزنامه‌ها هم در سر تیترا این خبر را داده بودند. این هم دومین افتخار در این زمینه برای آسیایی‌ها!

بعد از رایبندرانات تاگور- که زگهواره تاگور دانش می‌جست- این دومین مرد آسیایی‌ست که جایزه‌ی نوبل در ادبیات می‌گیرد. گویا در تقسیم این جایزه گذشته از حساب و کتاب‌های سیاسی و شیر یا خط کردن‌های درون قاره‌ای در اروپا، حالا حساب‌های بین قاره‌ها هم در کار آمده و شاید دادن این جایزه به یک نویسنده‌ی آسیایی کشیدن دستی‌ست به سر کچل مردم این ور دنیا. کرم بین و لطف خداوندگار!

رفتم به کتاب‌فروشی، کتاب‌های ترجمه شده‌ی این بابا را چون ورق زر برده بودند و فقط یکی مانده بود از چاپ جیبی کتاب‌های او. و من هم آن کاغذ کاهی را چون ورق زر بردم، چرا که روکش طلای جایزه‌ی نوبل داشت.



ژاپونی‌ها هنوز تقویم قدیم امپراتوری را به کار می‌برند و مبداء تاریخشان سال به تخت‌نشستن هر امپراتور است. امسال برای ژاپونی‌ها سال چهل و سوم به تخت‌نشستن امپراتور کنونی است. اما روز و ماه تقویم مسیحی را به کار می‌برند. مثلاً می‌نویسند ۲ اکتبر ۴۳. تقویم قدیمی ژاپونی‌ها قاعدتاً باید همان تقویم قمری بوده باشد که چینی‌ها به کار می‌برند. این را فرصت نکردم دقیقاً بپرسم.



این راهبان بودایی در چه بهشت‌هایی زندگی می‌کنند. ما را به کیوتو بردند، که پایتخت قدیم ژاپون است و شهری‌ست مذهبی، پر از معابد بودایی و شینتو. شهر در کوهپایه است و پست و بلند، و گرداگردش

جنگل. بایک میلیون ونیم جمعیت، اما بی‌غوغای صنعت. آدم تا این معابد را نبیند نمی‌تواند بفهمد که در آرامش طبیعت زیستن و بازیابی آن دمساز شدن و سر به جیب مراقبت فرو بردن یعنی چه. در اینجا است که آدم معنی طبیعت تجلیل شده در هنر ژاپونی را می‌فهمد. اطراف هر معبد را آبگیرها و جنگل‌ها گرفته است. زیبایی و هماهنگی ساخته‌های دست انسان و طبیعت در اینجا حیرت‌انگیز است. درخت‌های کهن بر آبگیرها سایه انداخته و در هر آبگیر ماهی‌هایی هست به‌درازی سی تا پنجاه سانتیمتر. و آدمی متحیر می‌ماند از وجود چنین ماهی‌ها در چنان آبگیرها.

اما تا می‌خواهی مزه‌ی این زیبایی و سکوت و هماهنگی و آرامش را حس کنی، یقیناً را می‌گیرند و می‌برندت به جای دیگر. اینجا بود که دیدم «توریست» بودن، چیز احمقانه‌ای است. دوربینی به‌گردن و کتابچه‌ای در دست، از اینجا به آنجا و از این سوراخ به آن سوراخ سر می‌کشد. اما او چه می‌داند و چه می‌تواند بداند از آن همه معنا که انسانی با ساختن بنایی و گذاشتن نشانی و نمادی در هر گوشه، حتا با گذاشتن سنگی بر سنگ از خود می‌گذارد؟ مگر با چشم سر و با کتابچه‌ی «راهنما» می‌شود سیری در آن عالم معنی کرد؟



در معبد «ساتریوسان‌گندو» هزار بودا (یا به قول خودشان «کانون بودیستاوا») صف اندر صف ایستاده‌اند و یکی از همه بزرگتر نشسته در وسط. مطابق افسانه هر «کانون» یازده صورت و هزار دست دارد. کانون بزرگ در وسط، که برگل نیلوفر نشسته است (که در آیین بودایی نماد تولد است)، یازده صورت کوچک بر بالای صورت

خود دارد و بیست و يك جفت دست که سمبول هزار دست افسانه‌ای است که می‌گویند هریک از آن هزار دست بیست و پنج دنیا را نجات می‌دهد. هزار کانون دیگر پانصدتا در این سو و پانصدتای دیگر در آن سوی کانون بزرگ.

هر کدام از این هزار مجسمه‌ی بودا با صورت گرد و ابروی کمانی و سبیل آویخته و چشم‌های کمی مورب چیزی از يك شاهزاده‌ی هندی و ژاپونی را در خود جمع کرده است. دور سر هر کدام هاله‌ی خورشید است، به علامت قدوسیت با شعاع‌هایی در اطراف آنها. این مجسمه‌ها گاهی شبیه بعضی مجسمه‌های مسیح به نظر می‌آیند.



در «معبد طلایی»، در جایی شبیه سقاخانه و درپیش مجسمه‌ای زنها را دیدم که شمع روشن می‌کردند و در کنار آن دخترها و پسرهای محصل به‌طنبایی دخیل می‌بستند. راستی این اشتراک‌ها از کجاست؟

هاله‌ی خورشیدوار دور سر مسیح و قدیسان مسیحی، و دور سر زرتشت و پیامبر مهر، دور سر «کانون بودیستاوا»ها و شمع روشن کردن و دخیل بستن در مسیحیت و اسلام و آیین بودایی ژاپون؟ این نشانه‌ی آنست که دنیای متمدن قدیم بسیار سهل‌تر از آنچه ما فکر می‌کنیم عناصر فرهنگی را از جایی به جایی نقل می‌کرده است. در جایی دیگر، شبیه سقاخانه، که در آن شمع روشن می‌کردند و برای ارواح بخور می‌سوزاندند، دیدم که آن علامت کهن تمدن‌های ایرانی و هندی و چینی را، که بنا به قولی نماد «گردونه‌ی مهر» است، نقش کرده بودند، همان علامتی که بعدها نازی‌ها از آن استفاده کردند

و به‌عنوان «صلیب شکسته» معروف شد. منتهی این نقش در آثار کهن ایرانی، هندی، وچینی، در جهت عکس صلیب شکسته‌ی آلمانی است.



ژاپونی با آنکه اقتصادش در رشد و رونق کامل است، هنوز بریز وپاش را یاد نگرفته و به‌مرحله‌ی استقراغ مصرف نرسیده است. این ملتی است که با داشتن سرزمینی فقیر از حیث منابع زیر زمینی و زمین برای کشاورزی چنین جهشی کرده و در بعضی زمینه‌ها از اروپا هم گذشته است. این جهش پیدا نشد مگر به‌علت ضریب فوق‌العاده بالای پس‌انداز و سرمایه‌گذاری. از همان زمین کوهستانی و کار و کوشش دهقان و استثمار شدید او به‌نفع سرمایه‌گذاری برای صنعت، به‌اینجا رسیده‌اند. هنوز هم صرفه‌جویی و احتیاط در خرج کردن دیده می‌شود. غذایی که پیش آدم می‌گذارند فقط در حد سیر کردن شکم است نه پر خوری. هر جا که مهمان بودیم، چه در کارخانه‌ی عظیم تلویزیون سازی ناسیونال با آن دم و دستگاه، و چه در فلان مدرسه‌ی تعلیمات حرفه‌ای، برای نهار جز دو تکه ساندویچ و یا مختصری برنج و ماهی یا مرغ چیزی پیش ما نمی‌گذاشتند. اینجا ملتی است که با پس‌انداز و کوشش خود همه کار کرده است و حتی چنان جنگ مہیبی را اداره کرده است.

امروز هم کار می‌کند و می‌سازد و بازمی‌سازد. در شهرهای بزرگ همه جا کار ساختمانی می‌بینی: ستون‌های عظیم بتونی و فلزی برای ساختن جاده‌های هوایی نو، تونل‌های زیرزمینی برای جاده‌ی اتومبیل‌رو، و خط‌های تازه‌ی مترو. و چه‌ها که در کار ساختمان و تکنیک نمی‌کنند. و همه‌ی این‌ها بی‌بوق و کرنا. کارها همه انجام وظیفه است و خدمت.

هرچه هست، نیک یا بد، جدی است.

دولت هنوز مصرف را محدود نگاه می‌دارد. در سالن غذاخوری این «مرکز آسیایی» تابلویی زده‌اند که از غذای بیش از ۶۰۰ ین (در حدود ۱۲ تومان) و خرج اطاق و غذا بیش از ۱۲۰۰ ین (در حدود ۲۴ تومان) مالیات می‌گیرند.

پیش از این خیال می‌کردم که امریکایی‌ها، همچنان که در آلمان و قسمت اعظم اروپای غربی، در ژاپون نیز سرمایه‌گذاری‌های عظیم کرده‌اند و از رشد و رونق اقتصاد آن سودها می‌برند. اما ظاهراً قضیه جور دیگری است. دوست ژاپونی من می‌گفت سرمایه‌گذاری خارجی در ژاپون بیش از یک درصد نیست. در واقع، ژاپونی‌ها بیشتر از امریکایی‌ها سود می‌برند تا به عکس. سی و پنج درصد صادرات ژاپون به امریکا می‌رود. بعلاوه، ژاپونی‌ها از جنگ‌هایی که امریکایی‌ها در خاور دور به راه انداخته‌اند استفاده‌ی سرشاری کرده‌اند. یکی از عوامل جهش اقتصادی ژاپون در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ جنگ کره بود، بطوری که بعد از آن جنگ رشد اقتصاد ژاپون تنزل کرد و دو سال دچار بحران شدید اقتصادی بود.

از جنگ ویتنام هم سود زیاد می‌برند. این‌ها در عرض ۳-۴ سال اخیر به امریکایی‌ها ۷۰۰ میلیون دلار فقط کالاهایی فروخته‌اند که برای مصارف جنگی در ویتنام احتیاج دارند.

وابستگی ژاپون در سیاست خارجی به امریکا یک علت دیگر هم دارد. و آن اینست که ژاپونی‌ها بعد از اشباع شدن بازار داخلی رفته رفته شروع کرده‌اند به صدور سرمایه و امریکایی‌ها با جنگ‌ها و قدرت نظامی و سیاسیشان جاده را برای نفوذ سرمایه‌های ژاپونی هم صاف می‌کنند.

ژاپون مقادیر زیادی سرمایه به‌تایلند، تایوان، آلاسکا، ویتنام جنوبی، و اندونزی، صادر کرده است.

ژاپونی‌ها مدعی هستند که امریکایی‌ها نتوانسته‌اند قدرت و نفوذ اقتصادی‌ای را که در اروپا به‌هم زده‌اند در ژاپون هم به‌هم بزنند.

هم صحبت من که يك مرد انگلیسی هونگ کنگی بود، گفت: اگر امریکایی‌ها از جنگ ویتنام دست بکشند ژاپونی‌ها خیلی ضرر می‌کنند.

گفتم: ولی این‌ها بازار عظیم چین را دم دستشان دارند. با کمی چرخاندن سکان سیاست می‌توانند از تجارت باچین استفاده‌ها کنند.

گفت: ولی این‌ها در ساختن کالاهایی ماهر شده‌اند که بیشتر به‌درد امریکایی‌ها می‌خورد.



راستی ژاپونی‌ها هم در پسکوچه به دیوار می‌شاشند!

هونگ کونگ

هونگ کونگ يك جای استثنایی‌ست. بندر آزاد، کولونی انگلیسی، مرکز پررونق تجارت و صنعت، و جایی که هر روز هزاران نفر برای کارهای مختلف به آن می‌آیند. تمام و کمال رنگ بین‌المللی دارد. برای اهل عشرت يك عشرتکده است و برای اهل کسب و تجارت جای یافتن همه‌چیز و برای توریست دوربین به‌گردن هم فال است و هم تماشا، هم جای خرید و جیب تکاندن؛ چرا که فراوانی چیزها و ارزانی قیمت‌ها

آدم را وسوسه می کند.

آنچه به هونگ کونگ معروف است، از سه قسمت تشکیل شده: یکی خود جزیره ی هونگ کونگ و دیگر شبه جزیره ی کولون و يك قسمت وسیعتر اراضی مجاور خاك چین که چسبیده به کولون است - و انگلیس ها آن را برای صد سال از ۱۸۹۸ اجاره کرده اند.



هوایما در کولون می نشیند. این جا ساختمان ها همه بلندند و کثیف و از هر پنجره دوسه میله بیرون آمده که رختهاشان را روی آن پهن می کنند. تراکم جمعیت را در این ساختمانها از بیرون هم می شود حس کرد.

این جا آمیزه ی خاصی ست از چین و اروپا. پلیس ها با شلوار- های کوتاه و با آرامش انگلیسی وار مأمور حفظ نظم این جای شلوغند. چند کیلومتر آن طرفتر پر جمعیت ترین کشور دنیا قرارداد و جالب تضادهای این دنیای كوچك با آن دنیای بزرگ است. این سو بازار گرم مینی ژوپ برپاهای خوش تراش دختران و زنان چینی و اروپایی، دنیای کاباره، بار، رستوران، کلوب شبانه، قاقاق، فحشاء، بازار صنعت و تجارت سرمایه داری؛ آن سو غوغای انقلاب، میتینگ، گارد سرخ، و مردان و زنان لباس ساده ی آبی پوشیده، بازار گرم سیاست و ساختمان سوسیالیسم و اخلاق سختگیر شبه مذهبی و صحبت از فدا کردن فرد و هر چیز فردی به نفع جامعه، و خواندن و خواندن و بازخواندن کتاب «سرخ» و پیروی از اندیشه های «صدر مائوتسه تونگ».



این چینی ها با همه شور انقلابی و پرخاشگریشان از صلاح کار

خود غافل نیستند. نمونه‌اش همین تحمل تسلط انگلیس‌ها بر قسمتی از خاک کشورشان است. این ایرادی‌ست که روس‌ها هم به آنها می‌گیرند، ولی صلاح اقتصاد چین اقتضا می‌کند که این دروازه را به‌سوی اقتصاد دنیای غرب و غیر کمونیست باز بگذارند. هونگ کونگ و همچنین ماکائو (که دست پرتغالی‌هاست) برای آنها منبع درآمد ارزی عظیمی است و صادرات و واردات کلانی از این‌دوره دارند. کور کردن این دو مجرا خیلی به‌ضرر آنهاست و صلاحشان در این است که به آن دست نزنند. اما نهضت کمونیستی را در این‌جا تقویت می‌کنند و کتابچه‌ی مصوری هم چاپ کرده بودند درباره‌ی خشونت‌های پلیس هونگ-کونگ هنگام درگیری با تظاهرات کمونیست‌ها.



چینی‌ها در کولون و هونگ کونگ تأسیسات اقتصادی متعددی دارند. از جمله چند فروشگاه بزرگ که اجناس چینی می‌فروشند و چند شعبه‌ی بانک و اداره‌ی تجارت و غیره. اجناس چینی این فروشگاه‌ها عالی است. چه از نظر تنوع کالاها و چه خوبی جنس و ارزانی قیمت. نکته‌ی بسیار جالب‌کاری است که چینی‌ها روی هنرهای دستی قدیمشان کرده‌اند. از چینی‌سازی گرفته تا نقاشی و کنده‌کاری روی عاج و چوب و سنگ یشم و غیره. کارها اغلب در نهایت نفاست و زیبایی‌ست. و لابد منبع درآمد ارزی خوبی هم برایشان هست. در يك فروشگاه يك سالن بزرگ را به این قبیل اجناس اختصاص داده‌اند. در يك و بترین بزرگ مجسمه‌ی عاج مائوتسه‌تونگ و جنگاوران انقلابی را گذاشته‌اند. کالاهای صنعتی هم بسیار متنوع و ارزان است. از انواع پارچه گرفته تا انواع اسباب‌بازی و لوازم الکتریکی و آلات موسیقی و چرخ خیاطی

و نوشت افزار و ده‌ها نوع کالای دیگر. همه را می‌سازند و خوب هم می‌سازند. برآستی پیشرفت اقتصادی چین در عرض بیست سال شگفت‌آور است. در این فروشگاه‌ها، فروشنده‌های مرد و زن بالباس‌های آبی زمخت، بانقش چهره‌ی مائوتسه‌تونگ برسینه، چیز می‌فروشدند. در تمام راهروها عکس‌ها و پوستره‌های بزرگ مائو و جنبش انقلابی چین را زده‌اند و هر فروشگاه معمولاً يك كتاب فروشی هم دارد که در آن کتاب‌های مائو را می‌فروشند.

در تمام شعبه‌های بانک‌های چینی هم ویتروینی هست که در آن مجسمه و عکس‌های مائو و تاریخ انقلاب چین را گذاشته‌اند. در اغلب این پوسترها تصویر مائو را با پرتوهای خورشید دور سرش در بالا قرار داده‌اند.

در کتاب‌فروشی‌های چینی هم تقریباً تمام کتاب‌ها ترجمه‌ی انگلیسی، فرانسه، و آلمانی آثار مائوست، به‌صورت کلیات و منتخبات مختلف. فقط یکی دو کتاب از دیگران هم بود، یکی از مارکس، یکی از لنین، یکی از استالین، و باقی از مائوتسه‌تونگ.



پیش از این تصور می‌کردم که حرف‌هایی که درباره‌ی ستایش‌های مبالغه‌آمیز از مائوتسه‌تونگ می‌زنند، ساخته و پرداخته‌ی دشمنان آنهاست. بخصوص روس‌ها روی آن سروصدا زیاد می‌کنند و یکی از مجله‌های آنها به نام «نیوتایمز»، که به تهران هم می‌آید، يك بار مقاله‌ی بلندی در این باره داشت و مطالبی را از قول مطبوعات چینی نقل کرده بود. اما در اینجا با دیدن کتاب‌ها و مجله‌های چینی معلوم شد که واقعاً کار ستایش مائو و حتا پرستش او از حد استالین گذشته است. این فهرست مطالب

يك مجله‌ی طبی‌چینی به زبان انگلیسی است به نام China's Medicine (شماره‌ی ۷ ژوئیه‌ی ۱۹۶۸): «تصویر: رئیس مائو به «آن یوان» می‌رود. در پاییز ۱۹۲۱، معلم بزرگ ما رئیس مائو به آن یوان رفت و شخصاً شعله‌ی انقلاب را روشن کرد.

«منتخبات رئیس مائوتسه تونگ

«اندیشه‌های درست از کجا می‌آیند؟ از مائوتسه تونگ.

«نورمن بتون، رزمنده‌ی بین‌المللی، آکنده از اندیشه‌های مائوتسه تونگ.

«علاج کردن مرض قند نااثبات ملیتوس در پرتو افکار مائوتسه.

تونگ

«چگونه با مرض قند نااثبات ملیتوس در پرتو افکار مائوتسه تونگ

مبارزه کردیم.»

در صفحه‌ی اول این مجله تصویریست از مائو به سبك نقاشی-های کلاسیك اروپایی که در آن مائوی جوان را با ردای بلند و چهره‌ی مصمم و رسولانه و پرغرور و مشت‌گرفته در جلو منظره‌ای از دریا و کوه‌ها نشان می‌دهد.

مجله‌ی دیگری به نام «چین مصور» سراسر پر است از عکس‌های مطالعه‌ی دسته‌جمعی کتاب سرخ و معجزات آن و الهام بخشی آن. یکی از مقاله‌های مصور آن داستان زنی است که غده‌ی بزرگی را با جراحی از شکم او بیرون آورده‌اند. و عنوان مقاله این است: «رئیس مائو مرا نجات داد».



در ژاپن يك «کتاب زرد» از گفته‌ها و نوشته‌های لیو شائوچی، به

قیاس «کتاب سرخ»، چاپ کرده بودند. این کتاب تمایل دیگر موجود در انقلاب چین را نشان می‌دهد، تمایل معقول و منتقدانه و متوجه به مقتضیات عمل، در مقابل تمایلی که متمایل به خلوص اولیه است و می‌خواهد انقلاب را در حالت توده‌ای آن نگاه‌دارد و از اینکه مقتضیات عمل آن را فاسد کند، نگران است:

لیوشائوچی روحیه‌ی انتقادی و گرایش عقلی خود را در این پاراگراف نشان می‌دهد.

«آنها خود را «مارکس چین» یا «لنین چین» ملاحظه می‌کردند و انتظار داشتند که اعضای حزب ما به آنها به‌عنوان مارکس و لنین احترام بگذارند و به آنها وفادار باشند. این اشخاص میل صادقانه‌ای به‌خواندن مارکسیسم - لنینیسم و یا مبارزه برای تحقق کمونیسم ندارند.» (۱۹۶۲)

«مخالفت با رئیس مائو مخالفت با یک فرد است. هر کس که نظریاتی شبیه «نیک‌ته‌وای» دارد اما روابط غیر قانونی با کشورهای بیگانه ندارد، باید آزادانه حرف بزند. آنهایی که در میتینگ‌های حزبی حرف می‌زنند نباید مجازات شوند.» (فوریه‌ی ۱۹۶۷)

«یک شاگرد دانشگاه تسینگ‌هو این شعار را نوشت: «از حزب حمایت کنید و با رئیس مائو مخالفت.» اینک آشکار می‌شود که نمی‌توان از این نتیجه‌گیری حمایت کرد که این محصل ضدانقلابی است.» (فوریه‌ی ۱۹۶۷)

ولی بالاخره، بعد از چند سال کشمکش، این مرد و هواداران او سرنگون شدند. و اکنون، به قول پرویز داریوش، «در کنار یانگ تسه» فقط گروهی مانده‌اند که «فریاد می‌زنند، مائو تسه!»



درهنگ کنگ هم در وسط خیابان و در امتداد آن نرده‌های آهنی
کار گذاشته‌اند با پایه‌های سیمانی. گویا این جا هم مسئله‌ی عابر پیاده را این
جوری حل کرده‌اند.

سیری در سلوک معنوی
مهدی اخوان ثالث

اخوان، شاعر درد و دردمندی ست. درد او اگرچه به يك اعتبار، درد خاص او نیست و درد يك نسل است، اما در زبان او بیان خاص خود را می یابد. و شعر او بیان احوال نسلی ست که زبان حال خود را در شعر يك دهه، و بویژه شعر اخوان، یافت.

اگر این سخن درست باشد که پذیرش شکست درسرشت زندگی شاعرانه نهفته است و، به قول ژان پل سارتر، شاعران شکست را پذیرا می شوند تا شکست زندگی را گواه باشد، این سخن در مورد شعر يك نسل از شاعران کنونی صادق است. آنها همه از يك درد رنج برده اند، اما هريك به زبانی از آن سخن گفته اند. شاملو، اخوان، رحمانی، آزاد، و فرخزاد همه از درد سخن می گویند، اما چنانکه خصیصه هنر است، زبان دردمندی آنها جداست.

شاملو مصلوبی ست که بر صلیب شعر دم از فرعونیت می زند و در حالیکه خون از دست و پایش روان است، گهگاه می خواهد چنان وانمود کند، که تکیه زده بر اورنگ شعر، از آن فراز بر چهر نامردمانه‌ی زمانه و زمانیان تفی می اندازد. رحمانی می خواهد در سیلاب خون ولجن

خود را غرق سازد و می‌خواهد با فنا کردن خود در آن، وجود آن سیلاب را گواهی کرده باشد. آزاد زمزمه‌ای غمناک و عارفانه با خود دارد و مخاطب او خدایان اساطیری باد و بارانند. او همراه باد می‌نالد و در باران می‌گرید و در نهان خدایی گمشده را می‌جوید. فرخزاد، نخست به عنوان يك زن به جست و جوی هویت انسانی خود برخاست، و سپس کوشید که در افقی بشری - و نه تنها زنانه - با زمانه و درد آن روبرو شود.

ولی، اخوان راه و رسم دیگری دارد. او در آغاز این راه با دیگران همراه است، امانی خواهد در پایان آن با آنها در يك منزل بماند و خیال سفری درازتر در سر دارد که نهایتش پیغمبری پایان «از این اوستا» است.

اخوان با مجموعه‌ی زمستان قصه‌ی دردمندی خود را آغاز می‌کند. در این کتاب، اخوان ناله‌ی درد آلودی دارد و «امید» نومی‌ست که از فریب يك سراب بیدار شده، و بیابانی هولناک را در پیش چشم می‌بیند که هیچ امیدرایی از آن نیست و زبان دشنام به همه‌ی یاران نیمه-راه و نجات‌بخشان دروغین می‌گشاید و کشیدن بار دردمندی و شکست جاودانه‌را چون شهادتی شاعرانه پذیرا می‌شود، و خود را، چون آخرین معصوم زمانه، خیانت شده و زیان دیده و وانهاده می‌بیند:

... وزین‌ها که ماندند جز من دگر

همه ناکسانند و نامردمان

بلند آستان و بلند آستین.

سرمای زمستان در این بیابان هول او را می‌لرزاند، زیرا قرص

خورشید «زنده یا مرده، به تابوت سکوت تیره‌ی نه توی پنهان است.»

و تنها پناه او باده است، زیر موسایی نیست که قبیسی برافروزد. اخوان در آخر شاهنامه همین حال را دارد؛ اما ناله‌ی او بیشتر صورت خشم و خروش و دشنام به خود می‌گیرد و تنهایی و بارسرنوشت شاعرانه سخت‌تر بردوش اوسنگینی می‌کند و اگر فراغی از آن دارد، درسروده‌های عاشقانه است که در آن طعم تلخ گزنده‌ی نومیدی و پرخاش اجتماعی به‌حزن شیرین یادهای عاشقانه بدل می‌شود. اما اخوان در شعری از این کتاب که نام آن را بر تمامی کتاب نهاده است، مرحله‌ای از تحول فکری خود را بازگویی کند. او با اینکه در مقدمه‌ی کتاب می‌خواهد «روستایی زمزمه‌کننده» باشد و نه روشنفکری که زمانه داغ باطله برپیشانی او زده، مانند همه‌ی روشنفکران درگیر کار زمانه است و به‌جای سرودن دوبیتی-های محلی، گفت و گویی با خود دارد، که گریبانگیر همه‌ی آنهایی است که اهل پرسش و پاسخند - یعنی روشنفکران.

اخوان در شعر «آخر شاهنامه» علاوه بر اینکه با استفاده از زبان حماسه و تراژدی‌پردازی خراسانی در سبك نو به تجربه‌ای تازه دست می‌زند، از جهت فکری نیز رفته رفته گرایش تازه در او پدید می‌آید. او که از همه‌ی سرباهای ایدئولوژیک و راههای «نجات» دست شسته، یکسره روزگاری را به محاکمه می‌کشد و محکوم می‌کند که چیرگی تکنولوژی و جهان‌خوارگی خداوندان اقتصاد و سیاست، آن راتباه کرده است. روزگار غدر و بیدادی که در آن به‌اراده‌ی ایسن جهان‌خواران «چار رکن هفت اقلیم خدا را در زمانی برمی‌آشوبند.» اخوان به این جهان پراز نامردمی که هیچ امید نجاتی در آن نیست، پشت می‌کند و رو به گذشته می‌آورد. امروز و این زمانه چراغی ندارد که حتا کورسویی فراراه او بیندازد. اخوان، در عین حال، طبیعت رحمانی را هم ندارد

که خود را در این ظلمت غرقه سازد و از فرو رفتن در منجلابهای آن پروا نداشته باشد. اخوان ذاتاً مردی اخلاقی است و مرد اخلاقی نمی-تواند در زمانه‌ای که پایه‌ی همه‌ی ارزشها متزلزل شده و هیچ مرجعی نیست که بتواند معیارهایی برای رفتار و زندگی پیش پای آدمیان بگذارد، به آسودگی زندگی کند. او باید یا پیامبرش را پیدا کند و یا خود پیامبر خود شود. همین سرشت اخلاقی اخوان است که در شعرش به صورت ستایش مکرر نجابت و پاکی و خوبی منعکس می‌شود. می‌توان حدس زد که اوزمانی هم که براستی «امید» بود و امید داشت، در يك آرمان سیاسی تحقق يك جهان کامل اخلاقی را می‌جست، و اگر آرمان سیاسی برای او باطل شد، آرمان اخلاقی نشد، زیرا در سرشت او بود.

کشش به سوی ارزشهای متعالی از ارکان اندیشه‌ی شاعرانه بوده است. اما این کشش در شاعر عمدتاً به سوی زیبایی‌ها (استتیک) است تا اخلاق. شاعران به سوی هرچه بلند، خدایانه، پرشکوه و زیباست کشیده می‌شوند و شاید خودبینی طاووس وار شاعران نیز از همین باب باشد که آنها همواره می‌خواهند از جایگاهی خدایانه به انسان بنگرند. به همین دلیل، راه و رسم زندگی شاعرانه هم غالباً خلاف اخلاق متعارف و عرف عام است، جنون (به معنای متعالی کلمه) و شعر باهم پیوند نزدیک دارند. اگر از این دیدگاه نگاه کنیم، جوهر شعری جهان بینی شاملو و آزاد و رحمانی بیشتر شاعرانه است تا دید اخوان، زیرا آنها زمانه‌ی خود را از این جهت نمی‌پذیرند که آن را خالی از سوداهای بزرگ بشری و هر آنچه شکوهمند و زیبا و خدایانه است می‌یابند، در حالیکه سوگ اخوان بیشتر به خاطر از دست رفتن دنیای «خوبی» و «نجابت» است.

شاملو و رحمانی شاعرانی هستند که چون نمی‌توانند جهان را شاعرانه، زیبا و آراسته ببینند، خود را در سیاهی و تباهی آن غرق می‌کنند، تا با نابودی خود پوچی زندگی در چنین زمانه‌ای را گواهی کرده باشند. رحمانی از اینجهت از همه تندروتر بوده است. او چشمانش را هرچه گشاده‌تر به چرك و خون و لجن می‌دوزد و بینی‌اش را باز می‌گذارد که بوی گند را هرچه ژرفتر ببوید. شاملو و رحمانی به خود رحم نمی‌کنند تا به زمانه‌ی خود رحم نکرده باشند. طبع شاعرانه‌ی آنها هرچه را که آلوده به پستی و گند است، نیست و نابود می‌خواهد. آنها در فکر نجات خود نیستند تا چیزی را با خود نجات نداده باشند. به همین جهت در شعر و زندگی آنها دلیری بیشتر است و نابودی نزدیکتر.*

اما اخوان مرد اخلاق و رحم و مروت است و خود را نیز در نهان بسیار می‌نوازد و امید نجات می‌بخشد، او نمی‌خواهد باور کند که نیکی یکسره از جهان رخت بر بسته است، یا هرگز جز سراب فریبی نبوده است. او با آنکه شکست را پذیرفته است، اما نمی‌خواهد تا پایان آن برود. برای همین است که در جست و جوی نجات و برای دست یافتن به نیکی از دست رفته به گذشته روی می‌کند. دلبستگی اخوان به ادب فارسی و آشنایی او با زبان و متون و دیوانهای فارسی زمینه‌ی این بازگشت را از پیش برای او فراهم کرده است.

اخوان این توجه به مآثر گذشتگان را با حرمت نهادن به «پیران

* تذکر این نکته را لازم می‌داند که در این مطالعه مقصود، ارزیابی ارزشهای محض شعری هیچیک از این شاعران نیست، بلکه تنها جهان بینی شاعرانه‌ی آنها مورد توجه ماست.

میوه‌ی خویش بخشیده» در آخر شاهنامه آغاز می‌کند و «چاووشی» و «ره توشه» برداشتن اوجز برای بازیافتن این گوهر گمشده و سراغ گرفتن از «قصه‌های رفته از یاد» و کاروانهای رفته بر باد «نیست. اخوان که روزگاری با مستی «آستین چرکین» دیگر برای ساختن آینده فریاد «این مباد آن باد» از جگر برکشیده، اینک سرخورده و نومید از این آینده، به جست و جوی حبل‌المتینی می‌پردازد که بتواند دستگیر او در زندگانی شخصی باشد، زیرا که او دیگر امیدی به جمع و جماعت ندارد. اخوان در این جست و جو معنوی را در گذشته می‌بیند که در حال به فساد کشیده شده، و سرانجام به این فکر می‌رسد که اگر راهی به سوی زندگانی سرشار معنوی و اخلاقی باشد جز احیای این میراث گم شده در غبار غدر و بیداد و خودبینی زمانه نیست و از اینجا است که اخوان پیامبر آیین «مزدشتی» ظهور می‌کند.

مؤخره‌ی از این اوستا «مانیفست» این پیامبری است. اخوان درجایی از این مقدمه نیاز درونی خود را به وجود يك ايمان و كشش به سوی زندگی اخلاقی آشکار می‌کند: «گاهی چنین اندیشیده‌ام که من از آن کسانم که نمی‌توانم آزاد و یله و بی‌ایمان و آماج باشم. سرشت من چنین است که نمی‌توانم هردمبیل، ولنگار و بیراه باشم. باید به‌امری مقدس و بزرگ و خیال می‌کنم شاید عالی و بشری ایمان داشته باشم. این ایمان به منزله‌ی آب دریا ورود و چشمه‌ساری است که من ماهی بی‌آرام آن‌آبم.» (ص ۱۵۱ مؤخره) چنین جان بسی آرام اگر چه يك بار به سر منزل ایمان رسیده اما زمانه‌ی او را نامراد رها کرده است: «من رهسپار وادیهای مقدس بودم، رهنورد چشمه‌های روشن زندگی بودم. بد یا خوب کار ندارم. پیشامدهایی کرد. آن چشمه‌های روشن و مقدس را کور کردند.» (ص ۱۵۱)

اخوان پس از گذراندن نومیدیها و تلخ کامیها و ناله‌ها و شکوه‌ها و دشنام دادن‌ها، و حتا تا مرز خود کشی رفتنها، ظاهراً پس از چند سالی سیر و سلوک در درون به سر منزلی تازه می‌رسد و کشفی به او دست می‌دهد که (باز ظاهراً) نه تنها دستگیر او و دوی دردهای اوست، بلکه پیامی ست برای اهل زمانه و اخوان «چاووش خوان کاروان» تازه‌ای است که از راه می‌رسد و رهاوردهای تازه‌ای از نیکی و پاکی و نجابت دارد که می‌باید اساس و مدار زندگی آدمیان شود. به نظر می‌رسد که اخوان جهان کامل اخلاقی خود را از نو بنا کرده است. و اما اخوان این رهاوردها را از کدام دیار آورده است؟ از همین نزدیکی. این گنجی ست که او در ویرانه‌های تاریخ همین سرزمین یافته است. می‌گوید، کمی دورتر، غبار تاریخ را بنشانید تا این خورشید نمایان شود - تابندگی تعلیمات زرتشت و مزدك. باید دیگر بار «ایرانی» شد تا به سرچشمه‌های نیکی و پاکی دست یافت. باید زر این تاریخ را از آلودگی سنگ و خاکی که «عرب» با آن آمیخته است پاک و پیراسته کرد. آنوقت همه چیز به سامان خواهد آمد. اخوان نه تنها دعوت می‌کند بلکه نوید رستگاری می‌دهد: «ولی ای دل غمگین مباش. این حسرت و اندوه، به یاری اورمزد دادار و ایزدان و امشاسپندان، از میان بر خواهد خاست و راه راستی اوستایی و نواوستایی*... بی شک پیروز می‌شود. خواهد آمد روز بهروزی، روز شیرینی که با ماش آشتی باشد، روز یگانگی ایران بزرگ در حریم و حوزة اوستا و نواوستا.» این آیین جدید همه چیز دارد. رسم و راه زندگی اخلاقی، (شاید)

معتقدات ماوراء طبیعی (اگر بخواهیم رجوع مکرر اخوان را به اورمزد دادار و ایزدان و امشاسپندان جدی بگیریم)، و همچنین راه و رسم زندگی عملی. حتا به اصطلاح متداول امروز، «زیر بنا و روبنا» هم دارد:

«... من زردتشت و مزدك را آشتی دادم. اقتصاد و جامعه شناسی بنیان زیرین اجتماع مزدکی، اخلاقیات و اعتقادات به دنیای زبرین و بنیادهای زیبای افسانگی و اساطیری برین (اورمزد دادار آفریدگار، ایزدان و امشاسپندان و غیره) اینها هم زرتشتی. زهدیات، پرهیزگاریها و پاره‌ای اخلاقیات هم مانوی و بودایی. والسلام نامه تمام.»

اخوان سپس به گرد گیری از چهره‌ی این شخصیت‌های تاریخی می‌پردازد که، به گمان او، بدسگالی مورخان «بد اخلاق» سیمای خوب اخلاقی آنها را بدنما کرده است:

«البته مقصود نه آن مزدك اباحی بی بند و بار است که عرب بی شرم و دروغ زن به وسیلهٔ مورخان و چاپلوسان خود به ما معرفی کرده است، و نه آن زردتشت و مانوی و بودا که به غلط و دروغ به ما شناسانده اند، بلکه مزدك شریف بلند فکر، مساوات طلب، فرمانگزار چهار ایزد، مزدك آزاده و آزادبخش و اتفاقاً بسیار اخلاقی و نجیب، یعنی مزدك حقیقی.» (ص ۱۵۴)

اخوان این سلوک معنوی را از مبدائی شبه عارفانه آغاز می‌کند و آن برگزشتن از «من» به سوی چیزی متعالی تر و برتر است. اما این دومی، یعنی آنچه متعالی ست، «او»ی عارفان نیست، بلکه باز هم «من» است، ولی «من عمومی و اجتماعی» یا «من عالی بشری» ست که گاه می‌تواند «من فوق بشری» باشد یعنی «من برتران، ابر مردان، ابر نردان آفاق.»:

«وهم بدان جانم که در حال و هوای بعضی تغنیات و تموجات و خرامش‌ها اگر آدم باشد، سرشت و طبیعت او چنان می‌راند و می‌رساندش که «من شخصی» او عروج و ارتقاء یابد، برتر و برتر و بالاتر، چندانکه برمرز مشترك احوال و دریافتها و عواطف آدمیان دست یابد و پیوسته در آن حدود و حوالی بخرامد، و حتی دم از «انا الحق» زند.» (ص ۱۱۶)

اخوان با رجوع به گفته‌ها و شعرهای گذشتگان گاه تا بدانجا می‌رسد که می‌گویند: «فرق است، فرقی فارق، بین انانیت فرعون و انانیت حسین منصور.» اما جزاین اشارات گذرا آنچه اومی خواهد بدان پیوندد، همان «من عالی بشری» یا «عمومی و اجتماعی»ست نه «حق»ی که حسین منصور در طلب یگانگی با آن بود. زیرا که آن «حق» امروز غایب است. آنچه امروز «حق» است همین «انسان» است که در دنیای امروز معیار حقیقت است. این همان اصالت بشر (اومانیزم) غربی است که امروز اساس زندگی و رفتار مردم است و صورت صادر شده‌ی ساده‌ترو مسخ شده‌ترش را در کردار و رفتار «برگزیدگان» (الیت) ممالک «در حال توسعه» می‌توان یافت. و همین صورت ساده و همگانی آنست که از دهان اخوان چنین زبان به گفتار می‌گشاید:

«آنچه مهم است اینست که انسان امروز باشم و بینش بشری و اجتماعی به حقایق زندگی آزاد و شرفمند امروز آشنا باشد... امروز فقط انسان مطرح است و ارزش هستی و عمر و کار سودمند یا زیبای او. نه هیچ چیز دیگر.»

بنابراین، آنچه اخوان در پی آنست، آنچه که یافته است و توصیه و حتا برایش پیغمبری می‌کند تنها وجه موجه آن «سودمندی» آنست نه

«حقیقی» بودنش. ولی این بنایی نیست که بنیادش بر تفکری جدی گذاشته شده باشد، بلکه اساسش صرف احساسات و تمایلات شخصی است. چیزی از فایده گرایی (یوتیلیتاریانیسم) بنام (حداکثر خوشی برای حداکثر افراد) و عمل گرایی (پراگماتیسم) ویلیام جیمز (عمل و سودمندی را ملاک حقیقت قراردادادن) در آنست، بدون مقدمات و تفصیل- های فلسفی آنها:

«... و اما اگر مقصود قراردادها و سنتهای اجتماعی و اقتصادی و یا به اصطلاح اخلاقی و مذهبی و امثال اینهاست، شاید به قول پیران پیشین بشود گفت به نظر من هم هیچ امری «ثابت و مقدس» نیست مگر آنکه برای زندگی عالی روحی سودمند و لازم باشد، برای يك «شرف طبیعی» لازم باشد. مسلماً بسیاری و شاید تمام قیود و سنتهایی که ما داریم و به تحمیل بر جامعه‌ی ما جاری و حاکم است غیر لازم و عبث و نابهنجار است، وقتی جامعه آنچنان بیدار و هوشیار و متفکر شد که «سودمندی و لزوم حقیقی» را دریافت و تشخیص کرد، آنوقت خواهد دید و فهمید که اغلب و شاید تمام این قراردادها پوچ و احمقانه و دست و پاگیر، یعنی مانع رشد طبیعی و انسانی است و این حال وقتی صورت می‌گیرد که جامعه‌ی ما به سوی «شرف طبیعی» (سلام بر مزدك بامدادان نیشابوری) و به سوی «خانه‌ی پدری» (درود بر زرتشت سپیتمان سیستانی) باز گردد...»

گرفتاری این سلوك معنوی اینست که اخوان وقتی از چالهی «من» غمزده و حسرت کشیده‌ی خویش درمی‌آید تا به آفاقی متعالیتر پرواز کند، در چاهی سهمگین‌تر فرومی‌افتد، و آن چاه «ما»ست. اخوان

می‌خواهد از «غرب» بگریزد و از جهانی که غرب ساخته بیزار است، و پناه را در «خانه‌ی پدری» می‌جوید. اما از آنجا که غرب را نمی‌شناسد و در معنای جهان امروز تأمل نکرده است - تأملی که تنها به‌مدد اندیشه و روان بزرگ غرب ممکن است - در بدترین و حل‌های گمراهی غربزدگی فرومی‌افتد. و می‌دانیم که غربزدگی بیماری تاریخی مردمیست نه شرقی و نه غربی، سرگردان میان دو جهان، نه‌این و نه آن، و بازیچه‌ی خیالاتی پوچ از گذشته‌ی خود (همه شرقشناس و ایرانشناس)، و اینهمه هیاهو برای بازگشت به «خانه‌ی پدری» و به «شرق» جز تظاهراتی از بیماری مزمن غربزدگی نیست. اخوان نیز متأسفانه در همین و حل می‌افتد، زیرا که زمانه بال و پری به‌او نمی‌دهد که بتواند در هوایی پرواز کند که به‌قول او «ابراندان آفاق» پرواز کرده‌اند و آنچه اوسلوك معنوی می‌پندارد، در واقع، از چاله به چاه افتادنی بیش نیست.

غربزدگی اخوان او را حتی تا سرحد بدترین اشکال نژادپرستی می‌کشاند. هرچه «ایرانی»ست خوب و اهوراییست و هرچه «عرب» است بد است و اهریمنی. بدون آنکه بگوید چرا. بدون آنکه پرسد چرا. اخوان از تأثیرهای فکری نازیسم در روشنفکران دوره‌ی بیست ساله چیزی می‌گیرد و پس می‌دهد، بدون آنکه درباره‌ی آن تأمل کند (گرفتاری که هدایت‌هم داشت). هدایت‌هم با تجلیل از تاریخ باستان ایران و تحقیر عرب و اسلام می‌خواست دستاویزی فکری و روحی برای خود فراهم کند. اما او هم همچنان ناکام ماند که اخوان.

با این مقدمات است که اخوان از خودبینی و خودرایی شخصی (من) می‌گذرد و به‌خودبینی و خودرایی قومی (ما) دچار می‌آید و جنگ هفتاد و دو ملت را از سر می‌گیرد.

اخوان توجه ندارد که جوهر دین و یا ایدئولوژیهای تاریخی صرفاً اخلاقی نیست، بلکه اخلاقیات آنها از یک بنیاد «هستی شناسی» (اونتولوژیک) مایه می گیرد. اگر دیده ایم که کسانی احکامی صادر کرده اند که ملاک رفتارها و نظام های اجتماعی شده است، این احکام را خودسرانه و به خاطر خوشایند خویش یا «سودمندی» وضع نکرده اند، والا بنام انگلیسی پیغمبر آخرالزمان می شد. اگر روزگاری کسانی از جانب ایزدان و امشاسپندان پیام می آوردند، تلقی انسان از حقیقت وجود، ایزدان و امشاسپندان را برای او حقیقت می بخشیده است، و یا اگر کسانی دیگر در عصر جدید از جانب «تاریخ» پیام آوریهای دیگری کرده اند، ملاک کارشان تحقیق بوده است.

خطر این از «من» به «ما» رفتنها متأسفانه بازگشت به «من» و بدترین نوع خودبینی و عجب و خیالپردازی ست تاجایی که گاه به سر آدم می زند. که حتی دور قلمرو سلطنت روحانی آیندهی خود خط بکشد و «حریم حوزهی اوستا»یی خویش را تعیین کند - چنانکه اخوان کرده است.

اخوان به گذشته رجوع می کند، اما این گذشته را می خواهد صرفاً با مفاهیم امروز و احتیاجهای امروز منطبق کند، بدون آنکه درمواریث گذشته حقیقتی دیگر جز حقایق زمانه بیابد. اخوان نمی تواند به بینشی شاعرانه-عارفانه بزد که از هرز اصالت بشر فرامی گذرد، بلکه آنچه در بازار کنونی کم می بیند فقط معجونی اخلاقی است که در داروخانه های امروز یافت نمی شود و باید آن را در عطاریهای قدیم پیدا کرد. و برای این کافی می داند که از هزارپیشه های کتابهای گرد گرفته چیزهایی را بیرون بکشد و باهم بیامیزد: چهل و پنج درصد آیین زرتشتی، سی درصد مزدکی،

بقیه هم بودایی و مانوی. معجون حاضر است. فقط يك اسم کم دارد. آنهم کاری ندارد. يك علامت اختصاری به سبک جدید: مزدك وزرشت را با هم ترکیب می کنیم: مزدشتی!

اشتباه اخوان اینست که خیال می کند کسانی چون «مارکوس و آنجالیوس» صرفاً يك دستگاه اخلاقی بنا کرده اند که به سهولت می توان هر دستگاه دیگری را بنا به اختیار خویش جانشین آن کرد، حال آنکه کار آنها، چه نتایج آن را درست بدانیم چه غلط، متکی به تحقیقی در تاریخ و تصویری از آنست. شرط توفیق و همه گیر شدن هر آیین یا فکری هم اینست که از زبان حقایق برتر، از زبان نظام هستی، سخن بگویند نه هواهای بشری، نه انتخابهای خودسرانه که هیچ پایگاهی از الهام یا تفکر و تحقیق نداشته باشد.

به این ترتیب، جست و جوی اخلاقی اخوان از آغاز محکوم به شکست است، زیرا مبتنی بر هیچ تفکر و تحقیقی نیست، بلکه صرفاً احساسات شخصی هادی آنست.

و اگرچه او خود را «چاووش خوان این کاروان بیداری و شرف، رادی و آزادی، کاروان بهزیستی امروزی و درخور امروز» می داند و «راه اندیشه و امل» را روشن می بیند و «اجرا و عمل» را «به عهده ی مردان کار و کارزار... تا... روزگار و نوبت اجرا و عمل» وا می گذارد، ولی مجموعه ی شعرهای بعدی او، پاییز در زندان، نشان می دهد که در بار بند اشتران این کاروان «خوبی» حتی بالاپوشی یافت نمی شود که تن لرزان کاروانسالار را در این یخبندان یأس و درماندگی و هیچ انگاری (نیهیلیسم) بپوشاند تا چه رسد به اینکه دستگیر دیگران در این ظلمات حیرت و دهشت باشد:

«بلی هیچ‌ست و دیگر هیچ
تو ای غمگین باهرچیز و هرکس قهر
گریزان از طلایی بامداد شاد و شسته‌ی شهر
بدین میخانه‌ی دنج بیابان کرده تنها کوچ
بلی، هیچ‌ست و دیگر هیچ
و گر جز هیچ باشد، پوچ.»

کرگدن ،
کالبد شکافی يك واقعه

یونسکو گرفتار و سوسه‌های فکری خاصی ست. تئاتر برای او تفنن نیست. وسیله‌ی طرح مسائل است. آنچه ذهن او را بیش از همه به خود مشغول می‌دارد همانست که کافکا، کامو، بکت، و بسیاری دیگر از نویسندگان اروپایی را در این قرن به خود مشغول کرده است: گرفتاری انسان در چنبره‌ی زمان و مکان، توضیح ناپذیری هستی، مسئله‌ی مرگ، بی‌همزبانی، تنهایی، احساس غربت در جهان - اینهاست مسایل اصلی او. در جهانی این چنین، روابط بشری سست و بی‌معناست و وسیله‌ی این رابطه، یعنی زبان، نیز ناگزیر سست و بی‌معناست. زبان قادر نیست ما را به یکدیگر بفهماند و تازه اگر هم می‌توانست ما کاری برای یکدیگر نمی‌توانستیم بکنیم. هیچ کس ما را از مرگ نجات نمی‌تواند داد. هیچ کس نمی‌تواند بگوید، چرا من آمده‌ام تا بمیرم. هر يك از ما را در پيله‌ی تنهایی، با درد درمان‌ناپذیر خود وا نهاده‌اند. فریادرسی نیست. اما اکثر مردم که بر سبیل عادات اجتماعی زندگی می‌کنند و در گرمای جمع از سردی تنهایی می‌گریزند، نوعی زندگی می‌کنند که با این مسایل روبرو نشوند. و این سرنوشت دشوار تنها از آن کسانی ست که

فطرتی دیگر دارند. اصالتی دارند که مانع می شود در جمع حل شوند. آنها محکوم به کشیدن این بار اصالت هستند، چه بخوانند چه نخوانند. یونسکو در کرگدن مارا در برابر این مسئله قرار می دهد. وی این نکته را در متن يك حادثه‌ی اجتماعی همه گیر آشکار می کند.

کرگدن تمثیلی ست از يك واقعه‌ی اجتماعی و، بنا به قول مشهور، تمثیلی ست از پیدایش نازیسم و این نکته را خود او تأیید می کند. یونسکو در یادداشت‌هایی که در سال‌های اخیر از او منتشر شده، می نویسد: «اخیراً هنگام واریسی اوراق خاطراتی که آن وقت‌ها می نوشتم دریافتیم که آنها (نازی‌ها) را کرگدن خطاب می کردم و این مطلب را بکل فراموش کرده بودم.» ولی خصوصیت يك اثر قوی هنری اینست که از زمینه‌ی مستقیمی که به آن اشاره دارد فراتر می رود و می تواند در متن‌های مختلف زندگی، در زمان‌ها و مکان‌های دیگر، نیز معنادار باشد. کرگدن شدن خطری ست که همه را تهدید می کند و هر نسلی شاهد تجربه‌ی خاص خویش از آنست. فروافتادن از انسان به کرگدن، برای بسیاری آسان است. کرگدن شدن یعنی از دست دادن حساسیت‌های انسانی، شعور انسانی، ارزش‌های انسانی، پوست کلفت و جسیم شدن، قوی و مسلح شدن، آسیب ناپذیر شدن. از لحاظ یونسکو، همه «دلایل» خاص خویش را برای آن دارند. این دلایل «خاص» اند برای آنکه با همه همانندی در متن اجتماع، باز هم آدم‌ها با هم فرق دارند. آقایی گاو (بف) و آقای شاپرک (پاپیون) دلایل مختلفی برای کرگدن شدن دارند، چون با هم فرق دارند. ولی به هر حال دلایلشان را دارند. و آنکه نمی تواند کرگدن شود همانست که هیچ دلیلی ندارد، بی سلاح‌ترین همه، آنکه «در کم خردی از همه عالم بیش» است.

طرح نمایشنامه‌ی یونسکو از حیث روانشناسی اجتماعی بسیار قوی‌ست. عمل‌ها و عکس‌العمل‌های آدم‌های نمایشنامه همه دقیق است و با روانشناسی تیپ‌های مختلف اجتماعی سروکار دارد.

يك روز، نزدیک نیمروز، در يك شهر اروپایی، درحالی که زندگی جریان عادی خویش را دارد، ناگهان حادثه‌ای شگفت روی می‌دهد. يك کرگدن در خیابان پیدا می‌شود. نخستین عکس‌العمل‌ها حاکی از ناباوری‌ست. همه حیرانند که چگونه چنین چیزی ممکن است؟ در يك شهر اروپایی، در مهد تمدن، چگونه ممکن است يك کرگدن، نماد (سمبل) جنگل و توحش، پیدا شود؟ طبیعی‌ست که نخستین اعتراض‌ها و انتقادهای باید متوجه «مقامات مسئول» باشد که اجازه داده‌اند يك حیوان هیولا نظم زندگی شهر را بهم بریزد. و سپس مرحله‌ی استدلال و توجیه قضیه. اصل مطلب بسرعت فراموش می‌شود. و بحث بر سر این پیش می‌آید که کرگدن چگونه کرگدنی بوده‌است. يك شاخ یا دو شاخ؟ آسیایی یا افریقایی؟ آیا بار دوم بازهم همان‌اولی است که آمده یا یکی دیگر است؟ مردم دور استاد منطق را می‌گیرند و او قضیه را نخست به‌صورت «منطقی» برایشان طرح می‌کند! استاد منطق از زبان هزل یونسکومی تواند اثبات کند که سقراط‌گره‌است و گره همان سگ است و بالعکس. استاد از زمره‌ی عقلاست. او هرگز با واقعیتی که پیش چشمش روی می‌دهد کاری ندارد. بلکه نخست باید اثبات کند و همیشه باید اثبات کند؛ و هم اوست که سرانجام در گله‌ی کرگدن‌ها دیده می‌شود.

یونسکو در همان پرده‌ی اول که ماجرای ظهور کرگدن روی می‌دهد، به معرفی دوتا از شخصیت‌های اصلی نمایشنامه می‌پردازد. این دو

ژان و برانژه اند. ژان مردی ست اجتماعی، موفق، سالم، نیرومند، خوشپوش، آداب‌دان، مقید به انجام وظایف اداری، و در مقابل، برانژه - دوست او - ساده‌دلی ست لابلایی، دور از همه‌ی «دفترهای دانایی»، میخواره‌ای خسته از کار و زندگی که بار تن را به زحمت می‌کشد، با روی و مویی ژولیده، لباس نامرتب و خاک‌آلوده، سری سودایی، بی‌اعتنا به آداب اجتماعی و وظایف شغلی. اما دلی مهربان دارد، در دوستی وفادار است، و عاشقی ست آزمون‌گین، مردی بردبار و بی‌تکلف. ژان، برانژه را به خاطر لابلایگری و میخوارگی و بی‌اعتنائیش به وقت سرزنش می‌کند و به او رسم آراستگی، خوش‌ظاهری، آداب‌دانی و فرهیختگی می‌آموزد. ژان قضیه‌ی کرگدن را نخست سخت جدی می‌گیرد و درباره‌ی آن به بحث می‌پردازد، ولی همین ژان است که در پرده‌ی سوم جلوی چشمان تدریجاً به کرگدن بدل می‌شود. مردان بسیار «خردمند»، مردان اراده و قدرت، از نظر یونسکو، بیش از همه در خطر کرگدن شدنند. اما آنکه تسلیم نمی‌شود آنکه هرگز نمی‌تواند تسلیم بشود برانژه است. هیچ استدلالی او را قانع نمی‌کند که دست کم به وجود آنها خو بگیرد. دودار، یکی از همکاران اداریش، به او می‌گوید: «پس قضیه را هضم کن و ازش بگذر. چون حالا که اینطور شده پس نمی‌توانسته جور دیگری باشد.» و همین دودار است که به پیروی از مقامات مافوق به گله‌ی کرگدن‌ها می‌پیوندد. اما قضیه‌ی کرگدن کابوس برانژه است، ترس از پوست کلفت شدن و شاخ درآوردن در خواب و بیداری او را رها نمی‌کند. او می‌خواهد آدمیزاد بماند، چون در نهاد او چیزی هست که نمی‌گذارد جزاین باشد. و آن همان ایمان ساده به ارزش‌های بشری است. او به سادگی قبول دارد که ما ارزش‌ها و اخلاقیاتی داریم که نمی‌توانیم هیچ چیزی را جانشین

آنها کنیم. و این ارزش‌ها و اخلاقیات چنان با خمیره‌ی وجود او در آمیخته که جدایی ناپذیر است. بنابراین، او نمی‌تواند مانند ژان به «طبیعت» برگردد و به گله‌ی کرگدن‌ها بپیوندد.

قضیه‌را هم سهل نمی‌تواند بگیرد. دلش به هم می‌خورد، وحشتش می‌گیرد. به نظر یونسکو، همه‌ی آنهایی هم که قضیه را سهل می‌گیرند و می‌خواهند به نحوی با آن کنار بیایند در خطرند - آدم‌هایی از نوع دودار که به برانژه نصیحت می‌کند: «... از همه‌ی اینها گذشته، من ازت می‌پرسم آیا اخلاقاً تو حق‌داری در این قضیه دخالت کنی؟ تازه من هنوز به این فکرم که قضیه زیاد هم خطرناک نیست. به نظر من احمقانه است که آدم به‌خاطر چند نفر که دلشان خواسته پوست عوض کنند آنقدر خودش را آزار بدهد، لابد توی پوست‌های قبلی‌شان حالشان خوش نبوده. آنها هرچه باشد آزادند. این قضیه هم به‌خودشان مربوط است.» (نقل از ترجمه‌ی جلال آل‌احمد) آنهایی که می‌خواهند برای قضایا منطق و دلیل بتراشند، آنهایی که طرز فکر «علمی» دارند، لیبرال مزاج‌ها، در خطرند. باز دودار است که به برانژه می‌گوید: «برانژه‌ی عزیزم. باید همیشه سعی کرد فهمید. وقتی آدم می‌خواهد يك پيشامد را با نتایجش بفهمد باید تا عمق دلایل پیش برود. اما به هر صورت باید يك سابقه‌ی ذهنی موافق با قضیه داشت. و دست کم يك نوع بی‌طرفی، يك نوع گستردگی فکری که مشخصه‌ی طرز فکر علمی است. هر چیزی که وجود دارد منطقی است و فهمیدنش یعنی توجیه کردنش.»

کرگدن‌ها وقتی زیاد شدند، وقتی اکثریت شدند، طبیعی و عادی می‌شوند و آن وقت است که همه قانع می‌شوند که هیچ چیز طبیعی‌تر از کرگدن بودن نیست. حیوان زشت و زمخت، عادی که شد خوشایند و

حتا زیبا می شود. زیبایی آنهاست که در صحنه‌ی آخر دیزی را به سوی آنها می کشد. جایی که کرگدن اصل باشد زیبایی کرگدن اصل می شود. آنجا کرگدن زیباست نه آدمیزاد. برانژه دست آخر احساس می کند که زشت است چون آدمیزاد است: «حیف که شاخ ندارم. این پیشانی پخ، چقدر زشت است. من هم یکی از این شاخ‌ها را لازم دارم. یا دوتا ... آن وقت خجالت نمی کشم و می توانم بروم پیش همه شان ... پوستم چه شل و ول است. وای از این پوست سفید پشمالو! چقدر دلم می خواست يك پوست کلفت داشته باشم - با آن رنگ، عالی سبزسیر که آنها دارند، و آن برهنگی نجیب و بی پشم و پيله.» اما او نمی تواند کرگدن بشود: «افسوس! من غولم. عین يك غول. افسوس که هیچ وقت کرگدن نمی شوم ... خیلی دلم می خواست، چقدر هم، اما دیگر نمی توانم. من دیگر نمی توانم خودم را ببینم. خیلی خجالت می کشم! آه که چقدر زشتم. وای به حال آن که بخواهد اصالت خودش را حفظ کند.» آنکه ناگزیر است اصالتش را حفظ کند، ناچار است در جوار گله‌ی کرگدن آدمیزاد بماند. برانژه در آخرین دم می گوید: «در مقابل همه تان از خودم دفاع می کنم. در مقابل همه تان. من آخرین نفر آدمیزادم. و تا آخر همین جور می مانم. من تسلیم نمی شوم.»

اگر بخواهیم انگي بر روی کار و دید یونسکو بزنیم باید او را هوادار اصالت فرد بدانیم در مقابل هواداران همه‌ی ایدئولوژی‌هایی که به جمع و جماعت اصالت می دهند. از لحاظ یونسکو، اصالتی که افراد استثنایی دارند حاصل نیرو و ندایی از درون آنهاست. آنها حتا اگر بخواهند هم نمی توانند جز آن باشند که هستند. همچنان که برانژه می خواهد به صف کرگدن‌ها بپیوندد اما اصالت او، که نیروی شکننده‌ای

است که سرنوشت یا سرشتش بر او تحمیل کرده، او را باز می‌دارد و او را وادار می‌کند که به عنوان آخرین انسان، زشت، و بی‌قواره و جدا مانده در کنار گله‌ی کرگدن‌هایی که پیوسته بیشتر و بیشتر، و زیبا و زیباتر می‌شوند، بماند. او، به قول م. آزاد، «گیاهی ریشه درخویش» است که از خود تغذیه می‌کند و در خود می‌کاهد و می‌شکند. یونسکو، به احتمال زیاد، در تصویری که از برانژه می‌سازد، نقشی از خود می‌زند. کردار و نوشته‌های دیگر او نیز همین‌را باز می‌گوید، او باهمه‌ی حرکات جمعی، با احزاب، با سیاست بازی‌ها و تعهد اجتماعی سارتری، با همه‌ی حکومت‌ها و ایدئولوژی‌هایی که می‌خواهند انسان را به‌زور در قالب‌های هم‌رنگی کرگدن‌وار بریزند، مخالف است. در واقع، اواز آن نوع آدم‌هایی است که طبع اصلیشان مخالف خوانی و ناسازگاری است. اینها «نه» گوه‌ای جوامع بشری هستند که بویژه در میان هنرمندان از همه فراوان‌ترند. اینان، بهر حال، هشداردهندگانی هستند که وجودشان ضروری است، بخصوص در زمانه‌ای که به‌ضرب تکنولوژی و بوروکراسی‌های آشکار و نهان همه‌را به يك نواختی و همسانی کرگدن‌وار می‌کشانند.

تروتسکی در آینده‌ی خود*

زندگی‌نامه‌ی لئو تروتسکی، ترجمه‌ی هوشنگ وزیری،
انتشارات روزن، چاپ اول (۱۳۴۸)

* این مقاله تحت عنوان «گزارشی ناقص از يك زندگی کامل» در شماره خرداد-
تیر ۱۳۴۸ مجله‌ی جهان نو به چاپ رسیده است

وقتی کتاب را بستی هنوز حس می کنی به این سؤال جواب کافی داده نشده است که تروتسکی که بود؟ در این کتاب تروتسکی را در متن حوادث می بینیم - در متن حوادثی آنچنان متنوع، شگرف، و پرماجرا که ششصد صفحه برای آن بسیار کم است. چنین زندگانی پر و حادثه- ساز، چنین به سر بردنی در متن خطر و خطر کردنهای بزرگ که چهره‌ی جهان بشری را دیگرگون کرده، در تاریخ کم اتفاق افتاده است. تروتسکی اگر می توانست با دید يك رومان نویس چیره دست وقایع را توصیف کند - وقایعی چنان مهم و گاه دراماتيك که لحظه‌هایی از آن می تواند نفس را در سینه حبس کند - به فضایی بسیار بیش از این برای نوشتن احتیاج داشت. ازینرو، برای بهتریافتن او در متن حوادث هنوز به ترجمه‌ی کتاب سه جلدی زندگینامه‌ی او به قلم ایزاك دویچر نیاز داریم. تروتسکی در سراسر کتاب نشان می دهد که چهره‌ی نجیب فروتنی است و اگر از خود سخن گفته است به ضرورت سیاسی ست نه به نیاز شخصی. این کتاب بیش از هر چیز کوششی ست برای رد کردن اتهامات دشمنانش و روشن کردن سیر ماجراهایی قلب شده. بیشتر يك دفاعیه است تا يك اتوبیو-

گرافی. خطوط اصلی کتاب و تکیه‌های آن را بیشتر دشمنان تروتسکی-استالینی‌ها - تعیین کرده‌اند. او نورافکن خود را بیشتر به‌زوایابی می-اندازد که دشمنانش سعی داشته‌اند تاریک و مشوب کنند. او از بسیاری حوادث بزرگ، از جمله از روزها و ساعتها و حتی لحظه‌های تاریخی انقلابهای ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ چه سهل و آسان می‌گذرد و چه کم از خود در آن روزهای بزرگ تاریخی حرف می‌زند و در عوض بر جاهایی بیشتر تکیه می‌کند که از نظر خواننده شاید اهمیت چندانی نداشته باشد، اما تاختگاه دشمنان اوست.

خودش می‌گوید: «اگر این خاطرات را در شرایط دیگری می-نوشتم بسیاری از آنچه را که در این صفحات می‌نویسم از قلم می‌انداختم. ولی اکنون نمی‌توانم از آشکار کردن جعلیات چشم‌پوشم؛ جعلیاتی که همه‌ی کوشش مقلدان (او از استالینیستها همه جا به‌عنوان «مقلدان» یاد می‌کند) صرف آن می‌شود... مسئله برای من تنها برسر حقیقت تاریخی نیست، بلکه برسر مبارزه‌ی سیاسی نیز هست که ادامه دارد.» روشن است که این کتاب زندگینامه‌ی مردی نیست که در گوشه‌ی آرامش و تفکر خود به‌غواصی در دنیای درون خود می‌پردازد و برای این غور به‌سرچشمه-های زندگی خود بازمی‌نگرد، بلکه دنباله‌ای ست از یک مبارزه، مبارزه‌ای تمام نشدنی که تمام زندگی او را، از موقعی که خود را شناخته، در برمی‌گیرد. این کتاب را می‌توان یک «اتوبیوگرافی سطح» نامید، چرا که در آن بزرگترین و کوچکترین حوادث در کنار هم و کم و بیش در یک سطح قرار می‌گیرند. کتاب اگرچه از لحظه‌های اوج و درخششهای توصیفی خالی نیست، ولی قلم، قلم یک مبارز سیاسی ست نه یک نویسنده. تروتسکی واقعی را باید بیشتر در لابه‌لای کتاب جست تا در متن صریح

آن، که دست کم گرفتنها و چشم پوشیها در آن بسیار است.^۱ زندگانی چنین بزرگ و غنی در خور اینهمه فروتنی نیست که سرانجام زندگی و شخصیت او را همچنان در پرده‌ی ابهام می‌گذارد. و علت شاید اینست که او هرگز به جست و جوی «خود» نپرداخته و هرگز «خود» به عنوان فرد برای اوچندان اهمیتی نداشته که به آن مشغول باشد. برای او «کل» مهم است - کل جامعه و تاریخ که «خود» چیزی جز لحظه‌ای از مداومت آن نیست.

کتاب از عمق روانشناسی تهی است و با آنکه زندگینامه‌ی نویسنده‌ای است که با ادبیات بیگانه نیست، همچنان در سطح زندگینامه‌ی يك مرد مبارز سیاسی باقی می‌ماند و بیشتر به عمق حوادث سیاسی از نظر تئوریک می‌رود تا به عمق آنچه موضوع اصلی کتاب است، یعنی جست و جوی موجودی به نام تروتسکی. تروتسکی می‌گوید: «برتری کل به جزء بعدها به صورت يك رکن لاینفک نویسندگی و فعالیت سیاسی من در آمد.» شاید همین اعتقاد هگلی به تقدم و اصالت کل است که او را از درون نگری و جست و جوی فردیت خویش در میان فردیتهای دیگر باز می‌دارد. بر مبنای این اعتقاد، فردیت فقط در متن حرکت کل تاریخ و جامعه و در کارکرد آن اهمیت و معنا پیدا می‌کند و بیرون از آن هیچ نیست. در متن حوادث تاریخی و اجتماعی است که او می‌تواند وجود خود را باز یابد، آنهم همچون جزئی فعال برای تحقق بخشیدن به

۱- ایزاک دویچرگواهی می‌دهد که آنچه تروتسکی در این کتاب نوشته صحیح است جز آنکه نقش خود را در بعضی حوادث فروتنانه کوچکتر کرده و جای بیشتری به لنین داده است.

ضرورت‌های کل. از اینرو در زندگینامه‌ی او کمتر چیزی از فردیت او: از غم‌ها و شادیه‌ها، از دلاوری‌ها و ترس‌ها، از عشق‌ها و نفرت‌ها، از دردناکی گرسنگی‌ها و آوارگی‌ها می‌بینیم. او حتی یکبار هم نمی‌گوید که اینگونه آوارگی برای او چه مزه‌ای داشته است. تروتسکی از جریان آشنایی و ازدواج خود و يك عمر زندگی با زنی که همه عمر یار غار و حامی پابرجای او در مبارزات بوده فقط در یکی دو سطر یاد می‌کند. او مرد انقلاب است، آنهم نه يك انقلاب بلکه مرد «انقلاب مدام». زندگی او فقط در انقلاب و برای انقلاب است که معنی و جهت پیدا می‌کند. ستاره‌ی او با ستاره‌ی انقلاب قرین است.^۱ او تیریست افکنده از کمان کمانگیری نامرئی به سوی افق‌های ناپیدای «انقلاب مدام». چنین وجودی مدام در سیر و حرکت، چه کم می‌تواند به خود فکر کند و از خود حرف بزند و چه کم فرصت این جور تأمل‌ها را دارد. او از نوع مردانیست که دیگران باید درباره‌ی او حرف بزنند.

تروتسکی سعی می‌کند به فراز و فرود زندگی سیاسی خود توجهی مطلقاً نثوریک و اجتماعی بدهد، اما بدون شك، يك رکن اساسی آن چیزیست که خود او بود، یعنی شخصیت او. تروتسکی در جایی این اصل کلی مارکسیستی را تکرار و تأیید می‌کند: «همانسان که درخت از ریشه‌اش به برگ‌ها غذا می‌رساند و گل و میوه از عصاره‌های زمین تغذیه می‌کنند، شخصیت نیز برای اندیشه‌ها و احساساتش حتی برای عواطف

۱- «روز تولد من با روز انقلاب اکتبر یکی است. صوفیان و غیبگویان هر نتیجه‌ای که می‌خواهند بگیرند، ولی من این موارد شکفت‌انگیز را سه سال پس از انقلاب اکتبر کشف کردم.» (ص ۱۳ ترجمه‌ی فارسی).

«عالی» از زیر بنای اقتصادی جامعه مایه می‌گیرد.» بر این اصل دست کم استثناهایی وارد است که شخصیت استثنایی او خود یکی از آنهاست. زیرا برای يك زندگی پرماجرا و پرشور انقلابی تنها عقیده به تئوریهای معین کافی نیست، بلکه این عقاید پشتوانه‌ای از ایمان و عواطف «عالی» می‌طلبند تا پا به میدان عمل بگذارند. در عین حال، مگر همان عواطف «عالی» نبود که او را از سازش با «بوروکراتیسم متوسط» حزبی و دولتی و تازه به قدرت رسیدگان بازداشت و عنان قدرت را از کف او گرفت؟ تروتسکی به زندگی کودکی و زمینه‌ی پرورش خود کم می‌پردازد و حتا سرسری از آن می‌گذرد تا شاید، به گمان خود، زودتر به مطالب اصلی برسد، و این مطلب در سراسر کتاب وقتی که از شخص خود، بیرون از متن حوادث، سخن می‌گوید، آشکار است. سؤالی که درباره‌ی زمینه‌ی پرورش تروتسکی به ذهن می‌رسد اینست که یهودی بودن او تا چه حد در تئوریهای او و مشی سیاسی زندگیش مؤثر بوده است؟ تأثیر این عامل را در مجموع سیر زندگی او، بخصوص در حوادث پس از انقلاب اکتبر، کم نباید گرفت. تروتسکی با آنکه خود می‌گوید در کودکی، به علت آنکه خانواده‌اش چندان مذهبی نبودند، زیاد سر و کاری با مذهب نداشته است، ولی انگ یهودی بودن در زندگی سیاسی برپیشانی او ماند و همچنین در جهان بینی او تأثیر نامستقیمی کرد: «مسئله‌ی یهودی-الاصل بودن من با آغاز حمله‌ی سیاسی علیه من اهمیت یافت. ضدیت با یهود همزمان با ضدیت با تروتسکیسم سر از زمین برداشت. هردو از يك چشمه آب می‌خورند، ارتجاع پتی بورژوایی ضد انقلاب اکتبر.» به گمان من، تأثیر یهودی‌الاصل بودن تروتسکی در جهان بینی سیاسی او این بود که او هرگز نتوانست يك «روس» کامل عیار بشود.

بی‌خانمانی یهود که فضای ضد یهودی شدید اروپای شرقی آن را تشدید می‌کرد، در او جای خود را به انترناسیونالیسم مارکسیستی داد و او هرگز نتوانست از این انترناسیونالیسم، که با جان او عجین بود، چشم ببوشد و یا، به قول خودش، با «رفورمیسم ملی» استالین کنار بیاید: «حتا در اوان جوانی شور و شوقهای ملی و پیشداوریها با عقل من جور در نمی‌آمد. در پاره‌ای موارد احساس دل بهم خوردگی و حتا گاهی اوقات تهوع اخلاقی در من ایجاد می‌کرد. تربیت مارکسیستی این حالت را عمیقتر کرد و آن را به يك انترناسیونالیسم فعال مبدل ساخت. زندگی در کشورهای مختلف و آشنایی با زبان آنها و سیاست و فرهنگشان موجب شد که انترناسیونالیسم با جان من در آمیزد.» این انترناسیونالیسم بری از هر علقه‌ی ملی، هدفش نجات تمام بشریت بود نه ملت روس. انقلاب روسیه برای او فقط مقدمه‌ی این نجات می‌توانست باشد. اینکه تروتسکی هرگز نتوانست با این عقیده کنار بیاید که انقلاب سوسیالیستی می‌تواند، در چارچوب يك دولت ملی محدود بماند و با سرمایه‌داری همزیستی داشته باشد، صرفاً به دلایل تئوریک نبود، بلکه می‌توان در آن ریشه‌های عاطفی هم یافت.

تروتسکی به انقلاب کشتی رومانتیک دارد. او سرمستی و شور انقلاب و کوشش بی‌آرام و تمام نشدنی برای انقلاب را دوست دارد، آنهم نه يك انقلاب، بلکه انقلاب مدام را. او شاعری است که نبوغ آفریننده‌ی خود را در قصیده‌ی حماسی بلند انقلاب می‌ریزد. بطور کلی، در طبیعت انسانهای پرشور انقلابی چیزی هنرمندانه هست. این طبیعت می‌خواهد همه چیز را، انسان را و جهان را، مطابق میل و آرزو و تصور خود از نو شکل بدهد و بیافریند.

طبیعت آفریننده‌ی مرد انقلابی با طبیعت آفریننده‌ی هنرمند وجه مشترکی دارد. هرچند انقلاب و ضرورت آن خود را به صورت يك سیستم ضرورت‌های منطقی در ذهن انقلابی حرفه‌ای شکل بدهد، شور و کشش و کوشش او برای انقلاب، در تحلیل نهایی، از تصویر رومانتیک انقلاب، تصویر رومانتیک انسان و جهان برمی‌خیزد. تروتسکی در مورد لنین می‌گوید: «لنین کمتر تمایل داشت که به جنبه‌ی زیباشناسی انقلاب بپردازد یا مزه‌ی رومانتیسم آن را زیر دندان بچشد.» و همین نشان می‌دهد که او تا چه حد به «زیبایی‌شناسی» و «رومانتیسم» انقلاب توجه داشته است.

تئوریه‌ها و اندیشه‌ها، هر قدر بزرگ و جهانی، با خصوصیات ذهنی که در آن نقش می‌بندند، بی‌رابطه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم نیستند. اینکه تئوری «انقلاب مدام» تروتسکی تا چه حد از لحاظ واقعیت تاریخی درست در آمده بحث ما نیست، ولی برای این نکته چشم نمی‌توان بست که این تئوری در ذهن مردی نقش بسته است که در تمام عمر يك «انقلابی مدام» بوده است. او فقط در هوای انقلاب و برای انقلاب می‌توانسته دم بزند. استقرار برای او خفقان‌آور بود. طبیعت وحشی و بیابانگرد اوست که چنین باسرزنش از انقلابی‌های به کرسی نشسته حرف می‌زند: «هنگامی که از آن کشش کاسته شد و بیابانگردان انقلاب شهرنشین شدند، در آنها روحیات و صفات خرده بورژوازی و گرایشهای کارمندان راضی از زندگی بیدار شد.» و پرهیز خود را از آنها اینطور بازگویی کند: «من در مجالس انسی که بین قشر حاکم نورسیده روز به روز بیشتر رایج می‌شد، شرکت نمی‌کردم.»

از این جهت چه گوارا شباهت تامی به تروتسکی دارد. او هم فقط

در هوای «انقلاب مدام» می‌توانست دم بزند. وقتی کار انقلاب در کوبا پایان گرفت این آرژانتینی آواره دیگر نمی‌توانست آنجا بماند و بر کرسی وزارت تکیه بزند. او هم خواهان انقلابی بود که در هیچ جا متوقف نشود، انقلابی که نه فقط يك گوشه از دنیا، يك ملت، يك جزیره را آزاد کند، بلکه انقلابی بی‌امان و پایان نیافتنی که بشریت را آزاد کند. میان چه‌گوارا و کاسترو، دشمنیهای تروتسکی و استالین پیش نیامد، ولی او هم يك بار به کاسترو طعنه زد که مثل يك ملاك فقط به آباد کردن ملك خودش، یعنی کوبا، علاقه‌مند است.

تروتسکی با اینکه لیاقت و استعداد فراوانی در کار سازمان دادن از خود نشان داده بود و حتی در کار فرماندهی جنگ نبوغی از خود ظاهر کرده بود (بی‌آنکه هیچ سابقه‌ی نظامی داشته باشد)، کرسیهای وزارت (حتا اگر نام آن به پیشنهاد خود او، «کمیساریای خلق» باشد) او را راضی نمی‌کرد و از پذیرفتن آنها طفره می‌رفت مگر اینکه او را مجبور می‌کردند: «مکانیک قدرت برای من بیشتر جنبه‌ی يك بار احتراز ناپذیر را داشت تا رضایت معنوی.» آدمی که يك عمر برای به‌ثمر رساندن انقلاب مبارزه کرده، می‌گوید: «حتا يك بار هم به‌خاطر من نیامد که مسئله‌ی آینده‌ی خود را با مسئله‌ی دولت پیوند دهم. من از همان روزهای پیشین زندگانیم، بهتر بگویم، از ایام کودکیم، آرزویم این بود که نویسنده بشوم.» وقتی انقلاب به‌ثمر می‌رسد و حالا دیگر نوبت انقلابی‌هاست که دولت تشکیل بدهند او یکبار به شکفتی با این موضوع روبرو می‌شود که هیچ‌وقت فکر چنین روزی را نکرده بوده است. آیا سرنوشت چنین روحیه‌ای این نیست که سرانجام بازی قدرت را به کسانی ببازد که هنوز انقلابشان را نکرده در فکر تقسیم

غنا یمند؟

تروتسکی به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که به‌نوعی اشرافیت انقلابی عقیده دارد - و یا پس از تجربه‌های بسیار در اواخر زندگی به این عقیده می‌گردد. البته این مطلب را هیچگاه به‌صراحت متذکر نمی‌شود بلکه در خلال عبارات او باید یافت. گروه گزیده‌ی انقلابی او گروه کوچکی است سرشار از کشش و شور فرونشستنی برای انقلاب، انقلابی «مدام»، انقلابی که موجش فرو نمی‌نشیند و به‌همین سبب پر از ماجرا و جنبش و کوشش و سرشار از شعر و رومانتیسم است. این گروه گزیده‌ی انقلابی، انقلاب را درخونش عجین کرده و باجانش در آمیخته و همین سبب امتیاز آن از دیگران است. این امتیاز، امتیاز ابرمردان انقلابی است که همه عمر را در متن خطر و مبارزه می‌گذرانند: «جهان‌بینی خاصی را با گوشت و خون عجین کردن و همه‌ی جوانب خود آگاه‌ها را تحت الشعاع آن قرار دادن و جهان احساس خود را با آن منطبق کردن، این موهبت به‌همه کس داده نشده است. بلکه به اندک کسانی^۱ تفویض شده است.» (ص ۵۱۵) این «اندک کسان» همان گزیدگان انقلابی هستند که «ویژگی-هایی» آنها را از دیگران ممتاز می‌کند: «آخر انقلابی‌ها هم از همان مصالح اجتماعی ساخته شده‌اند که دیگران. اما آنان باید ویژگی شکل گرفته‌ای داشته باشند که به جریان تاریخی امکان می‌دهد تا از دیگران متمایزشان سازد.» (ص ۵۱۴). او از «تیپ متوسط» بیزار است. انقلاب مستقر شده و به‌صورت دستگاه و بوروکراسی درآمده برای او مظهر تجمع «متوسط‌ها» است و نشانه‌ی زوال روح اصیل انقلابی. در چنین دورانی

مکانیزم دستگاه گزیدگان انقلابی را که «روح اصیل انقلابی» دارند از خود می‌رانند: «بین رهبران حزب که راه تاریخی طبقه‌ی کارگر را رفتند و افق دیدشان از چارچوب دستگاه فراتر می‌رفت و خود دستگاه غول-آسا، کندرو، و از حیث ترکیب سخت ناجور که کمونیست‌های متوسط را در خود جذب می‌کرد، شکافی دهان می‌گشود.» (ص ۵۵۴) او استالین را همیشه به‌خاطر «متوسط» بودنش سرزنش می‌کند: «استالین به‌عنوان مصداق نمونه کامل و بارز بوروکراتیسم متوسط قد راست کرد.» (ص ۵۱۲). «استالین عالی‌ترین فرد از تیپ متوسط حزب ماست.» (ص ۵۲۴) تروتسکی می‌گوید که در دوران قدرت او «اتهامات گوشه‌گیری، اندیویدوالیسم، و اشرافیت» به او زده می‌شد و این واقعیتی است که تروتسکی به‌طور ضمنی به‌این «اشرافیت» انقلابی عقیده دارد. او تنها و منزوی و یک سروگردن بلندتر از دیگران بود، با آنها قاطی نمی‌شد، در مجالس عیش «قشر حاکم نورسیده» شرکت نمی‌کرد و در بازی قدرت و دسته‌بندی داخل نمی‌شد و اجازه می‌داد همانهایی که از او می‌ترسیدند زیر پایش را بروبند.

تروتسکی مسایل کشمکش‌های داخلی و سیر جریان‌ی را که منجر به شکست و برکناری او شد، مبهم و به‌اجمال برگزار می‌کند. تمام‌هم او اینست که، برخلاف قول مدعیان، نشان دهد که او به‌لنین بسیار نزدیک و وفادار بوده و این وفاداری همچنان هست. ضدیت با لنین بزرگترین چماقی بود که دشمنان تروتسکی بر سر او می‌کوفتند. تمام

کوشش دستگاه استالین این بود که با قلب کردن حقایق سهم تروتسکی را در انقلاب و همکاری با لنین بگیرد و به استالین بدهد. و تروتسکی چاره‌ای ندارد جز آنکه این همه بر نزدیکی خود با لنین تأکید کند و از اختلافات خود با لنین (که گناهی هم برای او نیست بلکه لازمه‌ی چنین نوع رابطه و همکاری است) به اختصار و با ملاحظه‌ی بسیار یاد کند. چون حالا لنین پیامبر اولوالعزم انقلاب شده بود و برای جسد او زیارتگاهی در قلب مسکو برپا کرده بودند، و تروتسکی مسیلمه‌ی کذاب آن.

ابهام کتاب در مورد سیر سیاسی جریان‌ها و شکست تروتسکی در آن مبارزه شاید از آنجا برمی‌خیزد که تروتسکی حجت قاطعی در دفاع تئوریک از خود ندارد، جز آنکه بگوید این آن انقلابی نیست که مقصود من و لنین بود. این يك «انقلاب خیانت شده»^۱ است. تروتسکی حتا شرح اولین برخوردش را با استالین نمی‌دهد و شاید اولین اشاره‌ی مستقیم به استالین در کتاب آنجاست که می‌گوید «من در اکتبر ۱۹۱۸ به وسیله‌ی خط مستقیم از تامبوف به لنین و سوردلف گفتم من اکیداً خواستار فراخواندن استالین هستم.» و دلیل قضیه روشن نیست. تروتسکی هیچگاه سیر موقعیت استالین را در حزب، چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب، به روشنی بازگو نمی‌کند و معلوم نیست که استالین در جریان کار چه مسیری را طی کرده است.^۲

۱- عنوان یکی از کتابهای تروتسکی.

۲- تروتسکی در آخر عمر مشغول نوشتن کتابی درباره‌ی استالین بود و وقتی قاتلش تبر را بر سر او فرود آورد نسخه‌ی نیمه تمام آن کتاب روی میزش بود و به خون او آغشته شد.

تروتسکی به‌طور ضمنی تأیید می‌کند که برنیامدن انتظارات او در مورد گسترش انقلاب به‌سراسر اروپا یکی از دلایل شکست او بوده است. «انقلاب در مقیاس جهانی با شکست‌های پیاپی مواجه می‌شد. از آن‌درنگ اینک رفورمیسم بود که بهره‌مند می‌گشت. آن‌حالت موقت ناپایدار خود به‌خود بوروکراسی استالین را در برابر من و دوستان سیاسیم تقویت می‌کرد.» (ص ۵۱۶) جریان‌های بعدی نشان داد که آن حالت چندان هم «موقت» نبود و انتظارات تروتسکی از انقلاب جهانی بیجا بود. یعنی اگر به‌مقیاس توفیق عملی قضاوت کنیم پراگماتیسم استالین بر ایدئالیسم او چربیده است.

تروتسکی در تحلیل دلایل سیر انقلاب به‌سوی بوروکراتیسم استالین و شکست تروتسکیسم به «آناطومی انقلاب» اشاره می‌کند، اما به آن نمی‌پردازد. وی بطور ضمنی اشاره می‌کند که این سیر را ناشی از خصلت انحطاطی انقلاب می‌داند که سیر طبیعی و خود به‌خود آنست. انقلاب وقتی حاکم و مستقر شد رو به‌فساد می‌رود و به‌بوروکراتیسم دچار می‌شود. او درجایی می‌گوید: «من در اینجا به‌جنبه‌ی روانشناسی مطالب بسنده می‌کنم و به‌مبانی اجتماعی آن یعنی تغییرات و آناطومی جامعه‌ی انقلابی نمی‌پردازم. بدیهی‌ست که در آخرین تحلیل همین تغییراتند که تعیین‌کننده‌اند.» (ص ۵۱۶). او بالا آمدن استالین را ناشی از سیر درونی طبیعت جامعه‌ی انقلابی می‌داند که ناگزیر پس از مدتی به‌پراگماتیسم دچار می‌شود و از شور انقلابی تهی می‌شود. برای چنین دوره‌ای دیگر به‌گروه‌گزیده‌ی پرشور انقلابی نیازی نیست بلکه به‌چنین مردانی نیاز هست: «او (استالین) در تعقیب هدف‌هایش دارای عقل عملی، استقامت، و سماحت است. افق سیاسی او بی‌نهایت تنگ است

وسطح دانش تئوریکش سخت ابتدایی. « (ص ۵۱۸) » او (استالین) بنا به نوع شعورش يك آدم تجربی سمج است که فاقد هرگونه اندیشه‌ی آفریننده است. « (ص ۵۱۸) ». تروتسکی به صراحت این « آاناتومی جامعه‌ی انقلابی » را از نظر خود تشریح نمی‌کند (و تا آنجا که من خبر دارم در جای دیگر هم نکرده است) ولی، به هر حال، استالینسم را ناشی از بوروکراتی شدن حزب و دولت انقلابی می‌داند: «استالینسم، قبل از هر چیز، عمل خودکار دستگاه است در به سرآزیری انداختن انقلاب. « (ص ۵۱۸) و می‌گوید، «در خود کشور جریانانی در حال تکوین بود که می‌توان آن‌را رویهمرفته ارتجاع قلمداد کرد. این جریان کم و بیش طبقه‌ی کارگر را نیز در برگرفت و از جمله قشری از آن‌را که در حزب متشکل بود.» (ص ۵۱۴) از نظر او حتا طبقه‌ی کارگر و قشر پیشرو آن در حزب نیز، با همه تجلیلی که مارکسیسم-لنینسم از آن می‌کند، از این فساد بری نیست. از نظر تروتسکی گروه گزیده‌ی انقلابی ضرورتاً از طبقه‌ی کارگر نیست، بلکه بیشتر روشنفکری ست که استتیک و رومانیتسم و ارزش‌های انقلاب‌آورا به خود جذب می‌کند. وی به صراحت در مورد خود می‌گوید: «اما من برای خود تراژدی شخصی نمی‌شناسم، بلکه فقط دوبخش جداگانه‌ی انقلاب را می‌شناسم که یکی از پی‌گیری آمده است.» (ص ۵۹۸) به این ترتیب، تروتسکی آنچه را که بر او گذشته ناشی از طبیعت و مکانیزم خود به خود انقلاب می‌داند، نه صرفاً توطئه - چینی عده‌ای معین. تروتسکی فساد جبری انقلاب را در «مرحله‌ی دوم» می‌پذیرد. پس چاره چیست؟ تروتسکیسم قاعدتاً حامل تئوری روشنی برای جلوگیری از این فساد نباید باشد. آیا سرنوشت انقلاب ناگزیر اینست که از دست لنین‌ها و تروتسکی‌ها به دست استالین‌ها و مولوتف‌ها

بیفتد و، بدتر از آن، در دست سوم به دست بوروکرات‌هایی از نوع برژنف و کاسیگین؟ تروتسکی به‌طور ضمنی این جبر را می‌پذیرد: «رهبری نواحساس می‌کرد که من با اسلوب زندگانی اونا سازگارم... می‌توانم بگویم من از آنجا شروع کردم به از دست دادن قدرت.» (ص ۵۱۶).

موضوع فساد‌پذیری انقلاب مطلبی است که همه‌ی رهبران قدر اول صدر انقلاب را نگران می‌کند. آنها می‌ترسند از آنکه موج انقلاب «فروکش» کند و تحرك انقلابی جای خود را به سکون و راحت طلبی و تمایلات مردم رفاه‌طلب بدهد. اکنون از رهبران قدر اول صدر انقلاب مائو را داریم، که او هم نگران آینده‌ی انقلاب است. مائوئیسم هرچند از لحاظ مصلحت مبارزه‌ی سیاسی خود را به استالینسم می‌پیوندد، ولی از لحاظ ماهیت واقعی ثئوریک به تروتسکیسم بسیار نزدیکتر است. مائو هم سخت از بوروکراتی شدن حزب و دولت و از فروکش کردن شور انقلابی و از دست رفتن پاکی و سادگی صدر انقلاب نگران است، و برای همین است که در برابر حزب و برای مبارزه با پراگماتیست‌هایی که مظهرشان لیوشائوچی بود، گارد سرخ و نهضت جوانان را علم کرد. او هم نگران آینده‌ی انقلاب است و برای همین است که برای خود جانشین مورد اعتماد دست و پا می‌کند. لنین هم همین نگرانی را داشت و برای همین بود که آن وصیتنامه‌ی معروف را نوشت.

تروتسکی می‌گوید: «برای این آدم‌ها مقاومت در برابر خواست‌های ثئوریک مارکسیسم و خواست‌های سیاسی انقلاب رفته رفته شکل مبارزه با تروتسکیسم را به‌خود گرفت. زیرا زیر این پرچم بود که خرده

بورژوا از درون بلشویک سر بر کشید.» (ص ۵۱۷).

تروتسکی با همه‌ی آنکه می‌کوشد تا به‌حوادث رنگ‌تئوریک قوانین ضروری بدهد، از نقش تصادف هم غافل نیست و می‌گوید: «می‌توان انقلاب و جنگ را پیش‌بینی کرد، اما نه عواقب یک شکار مرغابی را در پاییز.» (ص ۵۰۹) زیرا بر اثر عواقب همین شکار بود که او نتوانست در روز تشییع جنازه‌ی لنین در مسکو باشد و استالین توانست جای او را بر کرسی خطابه بگیرد.

وی زندگینامه‌ی خود را با این جمله از زبان پرودون به پایان می‌رساند: «انسانها سخت نادان‌تر و بنده‌تر از آنند که می‌توانم شکوه‌ای از آنان داشته باشیم.» آنچه او از آن شکوه می‌کند خبثت و بدذاتی آدم‌ها نیست، نادانی و بندگی آنهاست. انسانی که در متن آزادگی و دلیری و صراحت زندگی کرده نمی‌تواند از خبث آدم‌های آب‌زیرکاه و حقیر شکوه کند، بلکه از نادانی و بندگی آنها افسوس می‌خورد.

تروتسکیسم به‌عنوان یک مکتب هنوز در جهان پیروانی دارد. اما به‌گمان من، آنچه به تروتسکیسم اهمیت می‌دهد بیشتر زندگی تروتسکی است تا تئوری‌های او. تروتسکی از زمره‌ی مردانی چون هگل، مارکس، و حتا در حد فویرباخ نیست که اندیشه‌هاشان در تاریخ مؤثر افتاده باشد. او یک شاگرد باایمان و وفادار است. او در شمار مردمانی است که زندگیشان مهم است. او بیش از آنکه مرد اندیشه باشد، مرد تعهد و خطر کردن است. اینگونه خود را به‌مهملکه‌ی ایمان و عمل افکندن و در برابر یک هدف و یک اندیشه متعهد شدن، اینگونه زندگی کردن مهم است: تروتسکیسم مهم نیست، تروتسکی مهم است.

داعیه‌ی روشن اندیشی

نگاهی به کتاب عرفان و منطق اثر برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریا بندری

راهی که از دکارت، به عنوان بانی فلسفه‌ی اروپایی، به «فلسفه‌ی جدید» می‌رسد، با همه پیچاپیچ‌هایش، یکسره است. دکارت کوشید با روش تحلیلی و شک‌دستوری، برای فلسفه چنان پایگاه محکم استدلالی و تجربی بسازد که بر روی آن بتوان سیستمی تزلزل ناپذیر برای توضیح جهان بنا کرد. دکارت تصور کرد که این پایگاه مستحکم را یافته است و آن را در این عبارت خلاصه کرد: «می‌اندیشم پس هستم». او با بدیهی گرفتن وجود من یا ذهن شناسنده، با روش تحلیلی به تحقیق در چگونگی وجود موجودات پرداخت و با این روش، علم و فلسفه‌ی جدید اروپایی، را آغاز کرد. به قول راسل، «مشکل بتوان این همه اشتباه را در این کلمات کم جای داد.» و با این همه، در همین «اشتباه» است که تمام توفیق و تمام شکست فکر غربی نهفته است. بی‌این «اشتباه» علم جدید هرگز نمی‌توانست آغاز شود. و نیز بر مبنای همین «اشتباه» است که تمام حوزه‌های مختلف فلسفی غرب مانند راسیونالیسم، آمپیریسم، ماتریالیسم، و پوزیتیویسم، و تمام آنچه راسل «فلسفه‌ی جدید» می‌خواند، بنا می‌شود. دکارت جهان را به دو جوهر جدا از هم تجزیه می‌کند، یکی

جوهر متفکر، که خود را به‌عنوان من می‌شناسد، و جوهری غیر مادی است؛ و دیگری جوهر مادی، که مجموعه‌ی موجودات پراکنده در فضا و زمان را شامل می‌شود. برای آنکه ذهن بتواند به‌شناسایی درست موجودات، چنانکه هستند، نایل شود، باید به «روشی» متکی شود که از پیش مبادی آن به‌مدد تحلیل و استقضا بدیهی شده باشد. روش تحلیلی، از سویی، به تحقیق در موجودات می‌پردازد و از این راه علوم جدید را پدید می‌آورد، و از سوی دیگر، به آزمودن حاصل شناختها در ذهن می‌پردازد و بر آن می‌شود که شناخت قابل سنجش (قابل تصدیق یا تکذیب) یا شناختی را که در توان ذهن و ظرفیت آنست، از شناسایی نادرست یا غیر قابل تصدیق و تکذیب جدا کند. به کار افتادن روش تحلیلی در جهان مادی، از سویی با شتابی فزاینده منجر به رشد علم می‌شود، و در عالم اندیشه، از سوی دیگر، تحلیل انتقادی ذهن را بنیان می‌گذارد. در آغاز فلسفه مدعی آن بود که می‌خواهد علمی کلی باشد که جهان را در صورت کلیات و مفاهیم عقلی خود یکپارچه جای دهد، و سپس آغاز بدان کرد که خرد را به‌عنوان جوهر شناسنده بسنجد و بیازماید و حدود توانایی آن را روشن کند. آنگاه خرد را آنقدر به محك تحلیل سایید که سرانجام جز محك چیزی باقی نماند و آنانی که این محك را در دست داشتند، سرانجام به این نتیجه رسیدند که آنچه می‌توان بدان متکی بود همین محك است. آنچه راسل «فلسفه‌ی جدید» می‌خواند، در واقع، جز همین محك روش تحلیل منطقی نیست. «فلسفه‌ی جدید» مدعی است که تلاش فیلسوفان برای بنا کردن دستگاههای متافیزیک، یعنی توضیح عقلی کل هستی، جز خیالات باطل و جاه طلبی‌های خودبینانه نبوده است، و در واقع، فیلسوفانی که می‌خواستند از چهره‌ی «عقل کل» نقاب بکشند، در

نهان خودشان را عقل کل می‌پنداشتند و خیالات ناسنجیده‌ی خود را به جهان نسبت می‌دادند. آنچه برای آدمی قابل تحقیق و دسترسی است همانست که علوم مختلف از راه تجربه و استقراء بدان می‌رسند. «فلسفه‌ی جدید» می‌خواهد سخت متواضع و روشن اندیش باشد و از جاه‌طلبی‌های فیلسوفانه و ازهر آنچه که در حوزه‌ی اوهام یا «مهملات» متافیزیک قرار دارد بپرهیزد: «نخستین خصیصه‌ی فلسفه‌ی جدید این است که از دعوی روش خاص فلسفی، یا نوع خاصی از معرفت که به وسیله‌ی آن روش قابل حصول باشد، دست برمی‌دارد. فلسفه‌ی جدید خود را اساساً با علم یکی می‌داند^۱ و وجه تفاوتش با علوم عمدتاً در عمومیت مسائل آنست... فلسفه‌ی جدید می‌داند که هر معرفتی علمی است و باید به وسیله‌ی علم و با روش‌های علم محقق شود.»

بدین ترتیب، «فلسفه‌ی جدید» بدانجا می‌رسد که خود را جز خدمتگزار علم چیزی نداند. از لحاظ این «فلسفه»، اندیشه چیزی است که بتواند در يك عبارت بیان شود، و هر چیزی که در يك عبارت بیان شود قضیه‌ای است «بامعنی» یا «بسی معنی». چیزهای بامعنی یا قضایای استدلالی و صوری صرف‌اند، مانند قضایای ریاضی و منطق، که می‌توان آنها را با استفاده از قوانین منطق و ریاضی تصدیق یا تکذیب کرد، و یا «داده‌های حس» اند که درستی یا نادرستی‌شان از طریق علوم تجربی قابل تحقیق است؛ و ورای اینها هر عبارتی (و یا هر اندیشه‌ای) «مهمل» (non-sense) است. یعنی آنچه ورای اینها می‌ماند صرف احساسات و عواطف و تمایلات شخصی است که صورت داوریه‌ای اخلاقی، زیبا شناختی، یا

اعتقادات مابعدالطبیعه دارد، و چون به هیچ روی قابل تحقیق (از لحاظ تصدیق یا تکذیب) نیستند، حتا عنوان «قضیه» به آنها نمی‌توان داد. فلسفه‌ی جدید مدعی است که «تنها يك فلسفه‌ی انتقادی نیست، بلکه سازنده نیز هست، منتها سازندگی آن مانند سازندگی علم جزء به جزء و امتحانی است». اما این سازندگی چیزی نیست جز کاستن جهان به يك واقعیت فیزیکی، که تئوریهای نسبیت و کوانتوم در قرن بیستم توضیح می‌دهند. و در این کاهش است که ظاهراً جنگ دیرینه‌ی ایدآلیسم و ماتریالیسم پایان می‌گیرد و ورطه‌ی حایل میان ذهن و عین در واقعیت فیزیکی ناپدید می‌شود، زیرا فیزیک جدید بر آنست که آنچه هست چیزی جز مجموعه‌ی بی‌شمار «رویداد»ها در «زمان-مکان» نیست و آنچه در ذهن و در بیرون از ذهن می‌گذرد (اگر بتوان وجود چنین جهانی را مفروض گرفت) مجموعه‌ی رویدادهاست. به این ترتیب، «فیزیک و روانشناسی به یکدیگر نزدیک شده‌اند و دوگانگی دیرین ذهن و ماده از میان برخاسته است.» اما این یگانگی به معنای دست یافتن به وحدتی نیست که به هستی‌تمامیتی معنادار بدهد، زیرا باروش تحلیلی دیگر نه‌از «من» دکارت (که می‌اندیشید) چیزی به جای می‌ماند و نه از ماده‌ی سفت و سخت ماتریالیستها، و «حقیقت امر این است که ماده و ذهن هر دو توهماتي بیش نیستند.»

راسل می‌گوید: «کانت حق داشت که آسمان پرستاره و قانون اخلاقی را به هم می‌بافت، زیرا که هر دو زاییده‌ی مغز او بودند.» و لابد مقصود از مغز در اینجا جز خیال نیست. آسمان پرستاره و قانون اخلاقی هر دو خیالند، زیرا فیزیک جدید به ما می‌گوید که جهان چیزی نیست جز «رقص دیوانه‌وار میلیونها الکترون که بیلونها تحول کوانتوم را می-

گذرانند.»

بدین ترتیب، راسل در شمار کسانی‌ست که تنها شناسایی ممکن انسان از «جهان» (یعنی از لحاظ او، مجموعه‌ی متکثر موجودات) را شناخت علمی می‌دانند و هرگونه کوشش برای راه بردن به حقایقی ورای آن را چه از راه تعقل متافیزیکی و چه از راه عرفان و شهود، باطل می‌دانند. نظر او درباره‌ی شهود و درون بینی جالب است. او قوه‌ی شهود را نوعی توانایی غریزی می‌داند که متعلق به عالم ماقبل تکامل عقل یعنی جهان حیوانی و ادوار اولیه‌ی زندگی نوع انسان است. و ظاهراً برگسون نیز، که برای شهود اهمیت قایل بوده، چنین عقیده‌ای داشته است که نوعی قوه‌ی غریزی در موجودات زنده‌هست که، از لحاظ او، ممتازتر از عقل است. این تصور از شهود و درون بینی ریشه‌ای در تعریف کلاسیک انسان در فکر یونانی به عنوان *animal rationale* دارد که انسان را نوعی حیوان تلقی می‌کند که فصل ممیز آن با دیگر حیوانات، یا ماهیت آن، «نطق» است و، به این ترتیب، در سنت فلسفی، عقل و منطق به عنوان ابزار کمال یافته‌ی شناخت در انسان و عالیترین ابزار شناخت برای راه بردن به حقایق وجود، شناخته شد و هر نوع شناخت دیگر را متعلق به عالم مادون عقل یا توانایی «غریزی» دانستند. در این برداشت، آنچه عرفاً شهود و حضور دل می‌خوانند نیز متعلق به قلمرو غریزه تلقی می‌شود یا احساسات و عواطفی که باز ریشه در غرایز دارند، و از لحاظ زیست‌شناسی و روانشناسی امروز، در اصل تنها ابزارهایی بوده‌اند برای صیانت نوع در طبیعت.

براین مبناست که راسل می‌گوید: «فهمیدن جهان به‌طور نظری، که مقصود فلسفه است، مسئله‌ای نیست که برای جانوران یا اقوام

وحشی، یا حتی برای بیشتر مردم متمدن، اهمیت عملی فراوانی داشته باشد. بنابراین، مشکل بتوان تصور کرد که روشهای ساخته و پرداخته‌ی غریزه یا قوه‌ی شهود در این زمینه میدان فراخی برای هنرنمایی پیدا کند. میدان هنرنمایی قوه‌ی شهود انواع قدیم‌تر فعالیت است، یعنی کارهایی که خویشاوندی ما را بانسل‌های دوردست جانوران و اسلاف نیمه‌انسان ما آشکار می‌کنند. دراموری مانند صیانت نفس و عشق، قوه‌ی شهود گاه (امانه‌همیشه) به‌چنان سرعت و دقتی عمل می‌کند که برای عقل دوراندیش حیرت‌انگیز است. اما فلسفه از کارهایی نیست که خویشاوندی ما را با گذشته نشان دهد. فلسفه کار خیلی ظریف و متمدنانه‌ایست، و لازمه‌ی توفیق در آن رهایی از زندگانی غریزی حتی گاهی و ارستگی از هریم و امید دنیوی است. پس به هنرنمایی قوه‌ی شهود در میدان فلسفه امیدی نمی‌توان داشت.»

به نظر می‌رسد که یکی از وجوه عمده‌ی اختلاف تفکر شرقی و غربی در مورد انسان همین باشد که اندیشه‌ی غربی با قرارداد عقل در متعالی‌ترین جایگاه، چه در نظام جهان و چه در انسان (فکری که از ارسطو آغاز می‌شود و در هگل به اوج کمال خود می‌رسد)، هرگاه که می‌خواهد از عقل و روشنی عقل بگذرد و سر در تاریکیهای وجود فرو برد، به عالم مادون عقل، در مورد انسان به عالم غرایز و تمایلات کور، به حیوان، و در مورد جهان به «کائوس» اولین بازمی‌گردد، و از اینجا است که مفاهیمی مانند «خون» در زبان اسپنگلر و در فلسفه‌ی نازی اهمیت خاص و تقدم بر عقل و ادراک عقلی پیدا می‌کند، ولی در اندیشه‌ی عرفانی شرق، برعکس، ریشه‌ی شهود و درون‌بینی نه در تاریکی نفس و عالم غرایز و حیوانیت، بلکه در مرتبه‌ای و رای عقل است، و توانایی است خاص انسان.

در عرفان راه دست یافتن به حقیقت اعلی همواره طریقی فردی است، اما هواداران اصالت عقل و نیز هواداران «فلسفه‌ی جدید» که ادراک شخصی را آمیخته به عواطف و تمایلات می‌بینند و برای آن اعتباری قابل نیستند، می‌خواهند به دانشی برسند که از نظرگاه بی‌نظرگاهی، جهان را نشان دهد: «علم می‌کوشد که از این زندان زمان و مکان رها شود... و دانشمند فیزیکدان می‌خواهد چیزهایی بگوید که هیچ ربطی به نظرگاه او نداشته باشد. بلکه برای ساکنان کمره‌ی سیریوس یا ساکنان فلان سحابی بیرون از کهکشان به یک اندازه صدق کند.» و این جست و جو سرانجام بدانجا می‌رسد که جهان چیزی نیست جز «رقص دیوانه‌وار بلیون‌ها الکترون که بلیون‌ها تحول کوانتوم را می‌گذرانند.» فیلسوفان اهل علم چون راسل، برای شناسنده، یعنی انسان، اهمیتی قابل نیستند. گوئیا این شناسایی‌ست که مجرد از شناسنده خود را در علم بسط می‌دهد: «فلسفه‌ی جدید معرفت را یک امر واقع همچون سایر امور می‌داند و برای آن هیچ معنی مرموز و هیچ اهمیت کیهانی قابل نیست.» بدین ترتیب، «فلسفه‌ی جدید» راسل چیزی جز نفی فلسفه نیست. فلسفه که روزی خداوندگار علوم بود، امروز تا جایگاه دربان بارگاه علم تنزل یافته است و این تنها جریانی نیست که فلسفه را به معنای متافیزیک پایان یافته می‌بیند.

در قرن بیستم دو جریان فکری در اروپا پایان «فلسفه» را اعلام کرده‌اند، زیرا که این هر دو مدعیند که فلسفه به عنوان سنت (ترادیسو) متافیزیک یا کار خود را به پایان برده و یا قادر به انجام وظیفه‌ای که در پیش روی خود نهاده نیست. یکی از این دو «فلسفه‌ی وجود» مارتین هیدگر در آلمان و دیگری مکتب پوزیتیویسم منطقی در انگلستان است. اما این

هر دو از راه‌های بکلی جدا از همی به این نتیجه رسیده‌اند. یکی تنها کار فلسفه را این می‌داند که مقدمات «تفکر علمی» را فراهم آورده و اکنون دیگر جز جمع‌آوری نتایج علم و یگانه کردن روش‌های آنان کاری نمانده است که در توان آن باشد، و دیگری پایان یافتن فلسفه را در این می‌داند که تفکر فلسفی تمامیت پیدا کرده و انجام کار آن موجود بینی علم و پاره پاره کردن جهان و هیچ کردن «وجود» و در نهایت فراز آوردن نیهیلیسم در منظر زندگی بشری است. یکی انعکاس حقیقت را تنها در فهم عام بشری و عقل مشترك و مفهومی می‌بیند، که همانا «علم» است، و دیگری در فراتر رفتن از عقل مشترك و فهم عام و جست و جویی پراندیشه که نهایت آن رسیدن به مرتبه‌ی خاصان است. یکی علم جزوی و تجربی را با اندیشه یکی می‌داند و دیگری مدعی است که «علم فکر نمی‌کند.» یکی منطق و علم را تنها راه تقرب به دانش حقیقی می‌داند، و دیگری حضور دل و عرفان را. یکی تنها برای زبان منطق و ریاضی اعتبار قایل است و حدود ادراک بشری را منتهی به حدود حس و عقل می‌داند، و دیگری به قوه‌ای ورای زبان عقل مشترك و مفهومی در انسان قایل است و به زبان شعر و هنر اعتبار می‌دهد.



کتاب عرفان و منطق، که به همت نجف دریابندری گرد آمده، مجموعه‌ی است از چند مقاله‌ی فلسفی و یک گفت و گو که در آنها اصول عقاید راسل درباره‌ی بعضی مباحث اساسی فلسفه و متافیزیک طرح شده است. از این نظر، این مجموعه گزیده‌ی فشرده‌ای است که می‌تواند ما را با رئوس فکر یکی از برجسته‌ترین نمایندگان مکتبی آشنا کند که در قرن بیستم پر نفوذترین مکتب فلسفی دنیای آنگلو ساکسون بوده است.

براین کتاب تکه‌ای از زندگینامه‌ی راسل نیز افزوده شده است که برای آشنایی با شخصیت او و همچنین قریحه‌ی ادبی و شیوه‌ی نگارش شیرین و طنزآمیز او، در آمد خوبی بر کتاب است.

راسل در شرح حال خود می‌گوید: «من کوشیده‌ام که روش دقیق و استدلالی ریاضیات را به زمینه‌هایی که سابق براین میدان تفکر مبهم بوده است، گسترش دهم. من از دقت خوشم می‌آید. از ابهام و تیر و تار بدم می‌آید.» به این ترتیب، راسل از آغاز راه خود را به سوی هر آنچه روشن و قابل تحقیق با تحلیل منطقی است می‌گشاید، زیرا به عقیده‌ی او «کمابیش درس اسرافلسفه، شك انگیزه بوده است و یقین هدف.» و چنان می‌نماید که او به این «یقین» رسیده باشد، زیرا او خود را نسبت به هر آنچه بیرون ازین دایره‌ی تحقیق - که علم و منطق فراهم می‌سازد - قرار داشته باشد، به سادگی در شمار لا ادریان قرار می‌دهد.

آسوده خاطری او به خوبی از شیوه‌ی نگارش روشن و بی‌دغدغه و بی‌هیجان او و در طرز مواجهه‌ی او با عقاید دیگران نمایان است. ذهن او به سهولت می‌تواند از طرح هر پرسشی که نتوان به آن پاسخی گفت که از لحاظ تجربی یا منطقی قابل تکذیب یا تصدیق باشد، پرهیز کند. اندیشه‌ی او از هر حیرت و هیبتی خالی است، و اگر براین قول افلاطون تکیه کنیم که «فلسفه با حیرت آغاز می‌شود.» می‌توان گفت که راسل هرگز فلسفه‌ای را آغاز نکرده، بلکه ادامه دهنده‌ی راهی کوبیده و آماده بوده است و ذهن او هرگز از «راههای جنگلی» تفکر گذر نکرده است. راههای سراسر است و «خطوط مشخص» را دوست دارد و هرگز سر آن یا دل آن ندارد که پای در جنگلهای انبوه و دریاهاى ناشناخته بگذارد.

اما راسل، برخلاف دیگر هواداران اصالت تجربه و اصالت عقل،

وظیفه‌ی فلسفه را تنها محدود به تحقیق در مبادی فلسفی و نظری علوم و تحلیل منطقی و یگانه کردن علوم در یک نظریه‌ی واحد نمی‌داند، بلکه در عین حال انتظار نتایج دیگری نیز از آن دارد که همانا رسیدن به حکمت عملی است. و او خود در زندگی کوشید که در کردار مظه‌ری از این حکمت عملی باشد. وی می‌گوید: «من گمان می‌کنم جوهر حکمت آزاد شدن است، آزاد شدن از سلطه‌ی این زمان و مکان حاضر.» اما مقصود راسل از این «آزاد شدن» روشن نیست و با مقدمات فلسفه‌ای که او به آن معتقد است متناقض به نظر می‌رسد، زیرا آنجا که فیزیک و روانشناسی به هم می‌رسند و «ذهن ... به صورت یک محصول فرعی و بی‌اهمیت وضع خاصی از فیزیولوژی در آمده» چگونه می‌توان از آزادی سخن گفت؟ اگر ذهن و ماده، هردو، چیزی نیستند جز سلسله‌ای از رویدادها که تابع قوانین خاص‌اند، چه چیز موجودی به نام انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌کند و به او امکان دست یافتن به حکمتی را می‌دهد که جوهر آن آزاد شدن است؟ و چرا این موهبت آزادی نصیب سلسله‌ای دیگر از «رویدادها» نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد که کُمت فکری راسل در این زمینه به کل لنگ باشد. چنانکه از مبنای نظری فلسفه‌ی راسل بر می‌آید، در انسان هیچ توانایی خاص برای دست یافتن به حقایقی و رای عالم محسوسات وجود ندارد (اگر چنان حقایقی اصلاً وجود داشته باشد) و آنچه در انسان قابل اتکا و اعتناست شناختی‌ست که از طریق تجربه‌ی علمی از عالم محسوس به دست می‌آورد و عقول بشری در درستی آن می‌توانند توافق کنند، اما جز این آنچه می‌ماند صرف عواطف و احساسات شخصی و قراردادهای اجتماعی‌ست که اعتبارشان در این است که «اکثریت» در آن توافق دارند و هیچ حقیقتی و رای آرای عمومی در زمانه‌ی خاص نمی‌تواند

ملاك حقانیت آن باشد. چنانکه خود می‌گوید: «از لحاظ نظری فلسفه به شناختن کل علم، تا آنجا که این امر امکان دارد کمک می‌کند و از لحاظ عاطفی فلسفه عبارتست از برداشت درست از غایتهای زندگی.»

معنی برداشت درست از غایتهای زندگی انسانی چیست؟ و لابد باید به ارسطو و مفهوم کهن «سعادت» برگردیم؟ اما اگر ارسطو غایت زندگی انسانی را سعادت قرار می‌داد، که با اعتدال و خردمندی می‌توان به آن رسید، این اعتدال و خردمندی با نظام معتدل و معقول جهان ارسطویی مطابقت داشت، اما در جهان «رقص دیوانه‌وار بیلونها الکترون» به نظر می‌رسد که شور و شر و رقاصی دیوانه‌وار جوانهایش از خردمندی و اعتدال راسل با وضع جهان سازگار باشد. راسل این ناتوانی نظری را در گفت و گویی با کاپلستون (در همین کتاب) نشان می‌دهد. راسل در این گفت و گو تنها داور اعمال را احساسات می‌داند و میان رفتار فرمانده اردوگاه کار اجباری هیتلری و رفتار يك قدیس چیزی را جز احساسات اکثریت، حاکم نمی‌داند و می‌گوید «بیشتر مردم هم بامن موافقند که فرمانده نازی اشتباه می‌کرد.» به این ترتیب، این حکمت نه تنها نمی‌تواند چراغی فرا راه عامه بگیرد، بلکه این خود «حکیم» است که باید بانگاه کردن به رفتار عامه حکمت را بیابد! این ناتوانی قهری نتیجه‌ی فلسفه‌ای است که با توسل به منطق تحلیلی و تحلیل علمی، نه جایی برای آسمان پرستاره باز گذاشته است و نه جایی برای قانون اخلاقی.

راسل می‌گوید: «امروز جهان بیش از هر زمان دیگر نیاز به حکمت دارد، و اگر دانش افزایش یابد، در آینده جهان بیش از امروز به حکمت نیاز خواهد داشت.» اما دز جهانی چنین آشفته و پراکنده و در

زمانه‌ای که، به قول نیچه، «همه چیز لغزان است و تمامی زمین می‌لرزد» این حکمت را چه کسی به جهان خواهد داد؟ و یا به قول مارتین هیدگر چه کسی می‌تواند جرأت دادن آن را داشته باشد؟ اگر هر کس دیگری داعیه و جسارت این کار را داشته باشد، بدون شک این کار از فیلسوفان اهل منطق و اثبات برنخواهد آمد، زیرا حکمت ایشان، بنابر فلسفه‌ی ایشان، ناگزیر جز در شمار مهملات نخواهد آمد.

فلسفہ ی هگل

و. ت. استیس ترجمہ ی حمید عنایت

«از سال ۱۸۰۰ میلادی تا کنون هیچ فیلسوفی به اندازه‌ی هگل در غرب نفوذ و اثر نداشته است و تاریخ فکری معاصر اروپا چه در زمینه‌ی فلسفه و حکمت الهی و چه در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی و انتقاد ادبی، بی‌فهم فلسفه‌ی هگل ممکن نیست.» این نقل قولی است از «کاوفمان» یکی از هگل‌شناسان معروف، در پایان مقدمه‌ی مترجم کتاب. این حرف بدون شك درست است، اما کافی نیست. اهمیت فلسفه‌ی هگل را در زمانه‌ی ما نه تنها در زمینه‌ی نظر بلکه باید در زمینه‌ی عمل نیز جست، یا بهتر، در زمینه‌ی نظریاتی که در عمل در کار تغییر دادن چهره‌ی جهان کنونی هستند. اهمیت دو گانه‌ی هگل یکی از این جهت است که به عنوان یکی از بزرگترین متفکران در تاریخ تفکر غربی، از قرن نوزدهم به این سو، نظرات فلسفی او همواره اهمیت و نفوذی بی‌مانند در قلمروهای مختلف اندیشه داشته است، و دیگر اینکه با تأثیر در مبانی فلسفی مکتب‌های سیاسی قرن بیستم، در تغییر هیأت جوامع بشری و چهره‌ی جهان کنونی اثری غیر مستقیم اما عمیق داشته است. تأثیر تئوری او در باب دولت در توتالیتاریسم نازی، معروف است، و بدین

سبب هگل مدتها مورد طعن و لعن بود. اما مهمتر از نفوذ پاره‌هایی از عقاید هگل در مکاتب دست راستی، قالب و روش مکتب هگل است که به مکاتب چپ راه یافت. همچنانکه مترجم در مقدمه‌ی کتاب آورده است: «بطور کلی، راستیان محتوای فلسفه‌ی هگل را گرفتند و چپیان، روش و قالبش را.» اما این عبارت هم به‌تنهایی حق مطلب را ادا نمی‌کند و اهمیت قضیه بسیار بیشتر از آنست که تصور می‌شود. اهمیت فلسفه‌ی هگل بخصوص در قرن بیستم از آن جهت است که پرنفوذترین مکتب فکری این قرن، یعنی مارکسیسم، که در شکل دادن به‌سیمای این قرن یکی از عوامل درجه‌ی اول بوده است، قالب اصلی فکر خود را از هگل گرفته است. قالب اصلی فکر هگل عبارتست از وحدت بخشیدن به‌تاریخ انسان و تاریخ جهان به‌عنوان يك تاريخ که عبارتست از تاریخ تکامل «روح» و این سیر از طریق تقابل ضدین و وحدت یافتن آنها صورت می‌گیرد و کل تاریخ روح عبارتست از سیری عقلی که هر مرحله‌ی آن به‌طور منطقی از مرحله‌ی پیشین استنتاج می‌شود. هگل اصل تقابل و وحدت ضدین را که در هر مرحله از تکوین تاریخ صورت می‌پذیرد، دیالکتیک می‌نامد و همینست که بعدها به‌عنوان متد تفکر در اندیشه‌ی مارکسیستی اعلام می‌شود. قالب اصلی اندیشه‌ی مارکسیستی نیز همین است. مارکس مدعی بود که سیستم هگل را که روی سر ایستاده بود به‌روی پا برگردانده است و این حرف بعدها توسط مارکسیست‌ها به‌این صورت در آمد که مارکس «اید آلیسم دیالکتیک» هگل را به‌صورت «ماتریالیسم دیالکتیک» در آورده است. وحدت میان تاریخ انسان و تاریخ جهان در مارکسیسم نیز هست، منتها در مارکسیسم تاریخ جهان دیگر نه‌تاریخ تکامل روح، بلکه تاریخ تکامل

طبیعت یا تاریخ تکامل « ماده » است. و تاریخ انسان به‌عنوان ادامه‌ی تاریخ تکامل «طبیعت» عبارتست از تکامل مادی تاریخ یا تکامل ابزارهای تولید و همراه آن « مناسبات تولیدی » و «روبناها»ی اجتماعی. قانون این تکامل دیالکتیکی است و تفکر و تحقیق در آن نیز باید دیالکتیکی باشد. غایت تکامل نیز در سیستم مارکسیسم همان غایت سیستم هگل است: یعنی «خودآگاهی». منتهی با این فرق که در سیستم هگل «روح» است که در تاریخ انسان به کمال و خودآگاهی می‌رسد و در مارکسیسم، «ماده» .

مترجم برای روشن کردن گوشه‌هایی از فلسفه‌ی هگل (یا تمامت آن؟) مقدمه‌ای تحت عنوان «پیوند زندگی و خرد هگل با روزگار او» بر کتاب افزوده و مقدمه را چنین آغاز کرده است: « فهم درست فلسفه‌ی هگل بی‌فهم زمانه‌ی او ممکن نیست. » ولی درست‌تر آنست که بگوییم: فهم زمانه‌ی ما بی‌فهم هگل ممکن نیست.

چرا باید برای فهم اندیشه‌ی هرمتفکری به‌اوضاع و حوادثی که او بی‌واسطه با آن سروکار داشته است رجوع کرد؟ آیا معنی این حرف اینست که ما باخبردار شدن از حوادث و اوضاع زمانه‌ی یک متفکر، تمام انگیزه‌های او را برای تفکر یا به‌عبارت دیگر، تمامت اندیشه‌ی او را دریافته و از آن برمی‌گذریم؟ و یا معنی این حرف آیا جز اینست که اندیشه‌ی فلسفی دارای نسبیت تاریخی‌ست و با گذشت زمان تنها آن را به‌عنوان چیزی متعلق به‌گذشته یا متعلق به‌تاریخ می‌توان دانست و تنها « از لحاظ تاریخی » قابل تحقیق؟ ... به‌این پرسش‌ها و تمام پرسش‌هایی که می‌تواند در پی داشته باشد به‌این سادگی نمی‌توان پاسخ گفت، ولی باید این نکته را متذکر شد که این « شناخت شرایط » بسیاری از

اوقات نه تنها ما را به شناسایی اندیشه رهنمون نمی‌شود بلکه سلطه‌ی نهانی آنها را بر بنیاد افکار و زندگی ما، و از جمله همین طرز اندیشیدن را، پوشیده می‌دارد. در عین حال، این طرز تفکر در بردارنده‌ی این اصل است که آنچه انگیزه‌ی تفکر و در عین حال محدود کننده‌ی آنست، حوادث و اوضاعی است که متفکر مستقیماً با آنها تماس دارد و به این ترتیب اندیشه را به صورت امری انفعالی درمی‌آورد و با این نسبت تنها برای آن «اعتبار تاریخی» باقی می‌گذارد. سخن بر سر اینست که معنی این «اوضاع و احوال» چیست؟

بدون شك چیزی هست که هر متفکری را به تفکر می‌خواند. اما آن چیز چیست؟ چه چیزی است که بویژه يك متفکر بزرگ را به اندیشیدن می‌خواند؟ آیا اوضاع سیاسی و اجتماعی آلمان قرن نوزدهم بیشتر انگیزنده و محدود کننده‌ی اندیشه‌ی متفکری چون هگل است یا آن طنینی که از اعماق تاریخ غرب، از دل حکمت یونان، برمی‌خیزد؟ آیا تمامیت یافتن هستی در يك کلیت عقلانی، بیشتر از تاریخ شصت و چند ساله‌ی زندگی هگل سرچشمه می‌گیرد یا از طنینی که Logos یونانی در قالب Logic بر تمامی تاریخ اندیشه‌ی غرب افکنده است؟ چیست که يك متفکر بزرگ را به تفکر فرا می‌خواند؟ آیا ندایی است از اعماق تاریخ یا تجربه‌هایی از اوضاع و احوال خاص؟ یا هر دو؟

آیا نه اینست که ما بیش از آنکه برای «فهم درست فلسفه‌ی هگل» به فهم زمانه‌ی او نیاز داشته باشیم، برای فهم زمانه‌ی خود است که به فهم هگل نیازمندیم؟ - و این فهم چه سخت دشواریاب است. و اما همت حمید عنایت دری را به روی ما گشوده است. کتاب

و.ب. استیس شاید معتبرترین کتاب در زمینه‌ی هگل‌شناسی نباشد، ولی دست کم کتابی است در خور اعتماد. کتابی است تقریباً جامع مبانی متافیزیک هگل در چهار مبحث، شامل اصول اساسی فلسفه‌ی هگل و مقدمات تاریخی آن، منطق، فلسفه‌ی روح نزد هگل.

ترجمه‌ی این کتاب که کتابی ست نسبتاً قطور، کاری است بسیار سنگین و طاقت فرسا. کار حمید عنایت تجربه‌ی بسیار دشواری بوده است در زمینه‌ی یافتن زبانی تازه برای ترجمه‌ی چنین کتابی، و الحق فارسی روشن، زیبا، و روان او تجربه‌ای ست گرانبها در این زمینه که چگونه می‌توان درمتنی چنین دشوار، از زبان مغلق و زشت و ثقیلی که در این زمینه میان «فضلا» رایج است پرهیز کرد و زبانی پاک و پیراسته عرضه کرد. کتاب درعین حال دارای لغت نامه‌ی دوزبانه‌ای ست که بسیار سودمند است و کوششی ست ارجمند برای یافتن معادل‌های فارسی برای کلمات فنی متن.

سنت و پیشرفت

این مقاله متن گفتاری است که به دعوت «انجمن دانشجویان» وابسته به انجمن ایران و امریکا در تاریخ آذر ۱۳۴۷ ایراد شده است.

ما از طریق آشنایی با اندیشه‌ی غربی با مفهوم پیشرفت آشنا شده‌ایم. در تمدن گذشته‌ای که پدران ما داشتند مفهوم «پیشرفت» به این صورت شناخته نبود. در آن تمدن ارزش و اصالت به ثبات و پیروی از راه و رسم گذشتگان داده می‌شد و شکستن سنت و عادت تجاوزی سخت به حریم ارزش‌های مستقر جامعه بود.

این تفاوت اساسی از آنجاست که میان تمدن‌های شرقی و تمدن غرب يك اختلاف اساسی بر سر اینکه اصالت با چه چیز است وجود دارد. تعبیر تمدن‌های شرقی از عالم وجود بر مبنای بینش دینی و عرفانی، این بود که يك اصل ثابت و بی‌تغییر و مطلق وجود دارد که جاودانه است و اصالت با اوست، و آنچه انسان به صورت امور متغیر و حادث در زمان و مکان مشاهده می‌کند مجازی، و به دلیل ناپایداری و گذرا بودن، خالی از اصالت است و جز اوهام نیست.

منزلت انسان در این جهان از دیدگاه تمدن‌های شرقی این بود که انسان به لحاظ داشتن بهره‌ای از آن ذات ثابت مطلق دارای ارزش و اعتبار است و حامل بار امانت اوست و پس از طی زندگی خود در این

دنیای موهوم و «این سراچه‌ی بازیچه» باز به‌مبداء خود باز می‌گردد. در شیوه‌ی نگرش شرقی به جهان، اصالت باثبات و تغییرناپذیری است و انسان شرقی برای آنچه که در زمان و مکان واقع می‌شد، یعنی برای امر محسوس و گذرا، ارزش قایل نبود، بلکه طالب آسایش و آرامش و بازگشت به‌مبداء بی‌زمان بود و در زندگی این جهان هم‌همیشه به آنچه که دارای سنت و سابقه و مطابق راه و رسم پدران بود، ارزش می‌گذاشت. البته این به آن معنی نیست که در این سوی عالم تغییر و تحولی وجود نداشت، بلکه تغییر و تحول بسیار کند و در طول نسل‌ها و قرن‌ها صورت می‌گرفت و کم و بیش نامحسوس بود.

تاریخ شرق ناظر فراز و نشیب‌های بسیار بوده است اما درهمه‌ی این فراز و نشیب‌ها مبانی اندیشه‌ی شرقی نسبت به انسان و جهان، تغییر اساسی نیافت. انسان شرقی همیشه با رجوع به گذشته و پیروی از الگوی گذشته می‌زیست و هنگامی که با مسائل اساسی وجود طرف می‌شد، با رجوع به‌مبداء به‌سؤالات خود پاسخ می‌گفت. به تعبیر دیگر، بنیاد توجه و تعقل شرقی بازگردنده بود و بدایت و نهایت در این طرز فکر یکی بود: انالله وانا الیه راجعون.

اما آنچه تمدن غربی پیش‌گذازد به‌عکس این بود. تمدن غربی اصالت را به آنچه گذراست داد: تمدن غربی با اصالت دادن به زمان، شروع به تحقیق در اشیاء و امور عالم کرد و به جای گذشته توجه خود را به آینده معطوف داشت.

حاصل این توجه پیدایی علوم و فنون و تکنولوژی معاصر است، مفاهیم ترقی و پیشرفت و اصالت یافتن زمان و نفی سکون و بی‌ازجهان بر مبنای علوم این شد که اصل اساسی جهان

و همچنین وجود انسان تغییر و تحول است و جهان از صورت توده‌ی سحابی بر اثر انفجاری عظیم از هم گسسته و سپس از حالت ماده‌ی بیجان به صورت ماده‌ی جاندار در آمده و ماده‌ی جاندار در نهایت خط تکاملی خود به انسان رسیده و انسان به جامعه در آمده و جامعه در تاریخ تکوین و تحول و تکامل یافته و به سوی کمال انسان یا تحقق مدینه‌ی فاضله متوجه است. البته این بیشتر بنیاد فکر غربی تا آخر قرن نوزدهم بود و در قرن بیستم این اصول در معرض شك و تردید قرار گرفت. ولی، به هر حال، بنیاد تمدن غربی اینست که هنوز اصالت را به تغییر و زمان می‌دهد.

باتفاق مادی که تمدن غربی در نتیجه‌ی پیروزی‌هایش در زمینه‌ی علم و تکنیک، بر اثر این طرز فکر، به دست آورده، مفاهیم و مقولات بنیادی این تمدن تمام زمین را فتح کرده و جانشین تمام مفاهیم و مقولات بنیادی تمدن‌های کهن شده است. به همین مناسبت، جهان امروز یکسره جهانیست «غربزده» و بشریت امروز در حوزه‌ی تاریخی تمدن غرب زندگی می‌کند و به معیار آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. مقولات فکر غربی برای ما صورت مطلق پیدا کرده‌اند و غرب امروزه مطلق است که همه‌ی جهان خود را نسبت به آن می‌سنجد. اگرچه امروز غرب مطلق بودن خود را برای غربی‌ها رفته رفته از دست می‌دهد و غربی‌ها دارند از اریکه‌ی غرور و سطوت خود پایین می‌آیند، ولی برای قسمت عمده‌ای از جهان امروز، بخصوص در آنجا که اصطلاحاً «جهان سوم» نامیده می‌شود، همچنان مطلق است. امروز طبقات و نیروهایی که در کار زیرو زبر کردن بنیاد جوامع جهان سوم هستند خود را بامعیار «پیشرفت» و «ترقی» توجیه می‌کنند که نسبت به شاخص مطلق غرب سنجیده می‌شود.

به هر صورت، جهان امروز این اصل را به عنوان اصلی پذیرفته است که سکون و تکرار و رجوع به گذشته اصل نیست، بلکه حرکت و تغییر و پیشرفت اصل است. حقیقت بی‌زمان و مکان و مطلق، موهوم است و اصل با واقعیت متغیر نسبی موجود در زمان و مکان است. بدین ترتیب است که دنیای امروز را غوغای ترقی و پیشرفت فراگرفته است.

اما حالا که ما نیز این اصل را پذیرفته‌ایم نباید فراموش کنیم که ما به عنوان انسان دارای گذشته‌ای نیز هستیم. نسبت ما با این گذشته چیست و چگونه آن را تلقی می‌کنیم؟ آیا این گذشته به اعتبار اینکه «گذشته» است مرده و ازمیان رفته است و باید خود را از گرانی بار آن رها کنید؟ آیا رجوع به سنت و میراث‌های گذشته، به اصطلاح معروف، عملی ارتجاعی است؟ و یا چه نوع رجوعی را باید ارتجاعی شمرد؟ نتایج بریدگی رشته‌ی تداوم تاریخی و فرهنگی در میان ما مردم این سوی جهان چیزی بیش از صرف ناآگاهی است و آن سقوط ساحت موجودیت انسانی ماست. ما از تاریخ و فرهنگ خود بریدیم (یا بریده شدیم) تا به تاریخ و فرهنگ غرب پیوند بخوریم ولی بی‌آنکه به این يك برسیم، از آنچه بودیم و داشتیم هم رانده و مانده شدیم. و علت اینست که «پیشرفت» نمی‌تواند یکسره بریدگی و بی‌پیوندی باشد، بلکه دوام و تکراری‌ست در سطحی بالاتر.

برای طرح مسئله لازم است به اساسی‌ترین وجه وجودی انسان - که بی‌آن انسان به عنوان «انسان» وجود نخواهد داشت - توجه بکنیم. انسان موجودی است که به هستی خود آگاهی دارد و زمان برای او دارای سه بعد است: گذشته، حال، آینده. این سه بعد از هم جدایی

ناپذیرند. انسان در زمان حال حامل تاریخ گذشته‌ی خود است، که حاصل آن همان موجودیت و وضعیت اوست در زمان حال، و بر مبنای آن نسبت به احتمالات آینده جهت‌گیری می‌کند. هر انسان از آنجا که به گذشته‌ی خود آگاه است دارای تاریخ است و شخصیت او تداوم آن تاریخ است و از آنجا که دارای تاریخ است انسان است. تاریخ فرد انسانی، در عین حال که تاریخ خاص فرد اوست، رابطه‌ی مستقیمی دارد با تاریخ جمعی که او در میان آن چشم باز کرده و تکوین یافته است و به سبب پیوند مشترکی که انسان‌ها با هم دارند با تاریخ مشترك جمع گره خورده است و از آن جدا نیست. زیرا، در واقع، انسان با حضور در جمع و رابطه با دیگری است که انسان می‌شود، یعنی به هستی خود و انسان‌های دیگر و چیزهای جزئی و کلی واقف می‌شود و با این وقوف دارای گذشته و تاریخ می‌گردد. فرد انسان با حضور یافتن در جمع و بارشد یافتن در جمع در عین آنکه دارای هویت فردی می‌شود، یعنی دارای نام، منزلت اجتماعی، و روابط مشخصی با دیگران به عنوانین مختلف می‌شود، با گرفتن عناصر مشترکی که با نام عمومی فرهنگ خوانده می‌شوند، هویت جمعی نیز پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، با آنها دارای تاریخ مشترك می‌شود. من که با نام معین و سن معین و دیگر مختصات برای کسانی که مرا می‌شناسند آدم معینی هستم که با دیگری مرا اشتباه نمی‌کنند، با دیگران از جهت مشارکت در زندگی در دوره‌ی معین و در فرهنگ خاص دارای وجوه اشتراك و تاریخ مشترکی هستم. من با هر کلمه‌ای که بر زبان می‌آورم نه تنها تاریخ شخص خود را، به عنوان کسی که در زمان حال زیست می‌کند و به زبان خاصی حرف می‌زند، یاد آور می‌شوم، بلکه در عین حال، تمام تاریخ گذشته‌ی این زبان و کلمات را

نیز که تاریخ مشترك تمام مردمانی ست که در این سرزمین زندگی کرده و به این زبان حرف زده اند، یاد آور می شوم و لازمه‌ی وجود من به عنوان انسان وجود آن تاریخ مشترك است که در وجود من و تمام آدم‌های معاصر من، که متعلق به این تاریخ و فرهنگ هستند، دوام دارد.

گذشته‌ی انسان چیزی مرده و از دست رفته نیست، رکن اساسی وجود انسان است. انسان بدون گذشته و تاریخ وجود ندارد. تاریخ انسان تاریخ مکتوب کسانی نیست که در گذشته‌ای دور یا نزدیک در سرزمین معینی زندگی کرده اند؛ تاریخ جنگ‌ها و فتوحات و شکست‌ها نیست؛ بلکه آن رسوبی از گذشته است که از صافی زمان گذشته و در وجود انسان حاضر متبلور شده و شخصیت فردی یا جمعی انسان کنونی را ساخته است.

و اما تلقی کنونی ما از گذشته چیست؟ طرح ریزی برای تحقق بخشیدن به امکانات آینده نفی گذشته است به عنوان صورتی که جای خود را به صورت دیگر می سپارد. نفی صورت‌های اجتماعی و تاریخی به دو صورت می تواند اتفاق افتد که می توانیم آن را نفی مکانیکی و نفی دیالکتیکی بنامیم. نفی مکانیکی یعنی همان رابطه‌ی علت و معلولی نیروها و تغییر و وضعیت يك چیز بر اثر تأثیر يك نیروی خارجی بر آن، که در سخت‌ترین حالت متضمن تخریب و انهدام آن موجودیت است؛ و نفی دیالکتیکی یعنی تأثیر متقابل نیروهای درونی يك موجودیت ارگانیك بر هم که حاصل آن نه انهدام بلکه وحدت یافتن این نیروهاست با هم در سطحی بالاتر و یا ساختن يك «سنتز» و یا رشد و تغییر و تحول. غربی‌ها برای آنکه از قرون وسطی بگذرند و مقولات فکری و صورت زندگی قرون وسطایی را نفی کنند، رنسانس را بر پا کردند که بازگشتی بود

به میراث‌های کهن یونانی و رومی. جنبش‌های ادبی، هنری، علمی و فلسفی بعد از سانس‌هریک در مقابل مقولات قرون وسطایی، به اصطلاح، آنتی‌تزی گذاشتند و به این ترتیب، تاریخ قرون وسطی جای خود را به تاریخ قرون جدید داد. انسان غربی در برابر تاریخ قرون وسطی خود آگاهانه وضع گرفت و کوشید تا آن را به ملاک‌های نو خود ارزیابی کند و در برابر ملاکها و ارزشها و راه و رسم آن وضع جدی بگیرد و از آن نقطه‌ای عزیمتی بسازد.

اما پای غریبها که به جاهای دیگر دنیا باز شد. مسئله صورت دیگری پیدا کرد: تمدن غرب تمام تمدنهای دیگر جز خود را نفی کرد، اما این نفی برابر نهادن آنتی‌تزی در برابر تزی آنها نبود، بلکه برافکندن مکانیکی آنها بود. غریبها سرزمینهای مردمان متعلق به تمدنهای دیگر را به زور تصرف کردند و با زور و تحقیر و توهین خود روح و جسم آن مردمان را برده‌ی خود ساختند. غریبها تمدنهای دیگر را از ریشه کنندند یا خشکاندند و مردم دارای تاریخ و تمدن و گذشته‌ی کهن را به مردم بی-تاریخ بدل کردند و آنها را به نوعی بدویت بازگرداندند. تمدنهایی که قرن‌ها در دامان خود هنر و ادبیات و فلسفه و ادب و آداب زندگی و علم و تکنیک آفریده بودند در برابر چیرگی تمدن غربی نازا شدند و به قهقرا رفتند. سازمانهای اجتماعی و سیاسیشان از هم گسسته شد و فقر و گرسنگی و مذلت سرزمین‌هایشان را فرا گرفت و انحطاط سرپایشان را در برگرفت و این مردمان از جانب غربیان القاب «وحشی»، «بربر»، «نیمه متمدن» و مانند آن گرفتند. رفته رفته ما مردمان غیر غربی هم این داوری را نسبت به خود پذیرفتیم. ما پس از آنکه غرب را به صورت مطلق پذیرفتیم که هر چیز را نسبت به آن باید سنجید، شروع کردیم به نگاه کردن به خودمان

و آنوقت، برخلاف گذشته، گذشته‌ی خود را نه به عنوان سلسله‌ای که ما را با انسانیت خاصه‌مان پیوند می‌دهد، بلکه به عنوان تاریخ يك حقارت و عقب ماندگی، تاریخ يك سرشکستگی و مذلت نگاه کردیم. ما دیگر آن چیزهایی را که روزی هویت ما بود و ما بدانها در جهان مغرور و سربلند بودیم، ندیدیم. آن تاریخ در نظر ضمیر سرشکسته و حقارت کشیده‌ی ما چیزی نبود جز تاریخ يك «عقب ماندگی» که باید هر چه بشتابتر از آن جدا می‌شدیم.

ما برای آنکه هر چه زودتر به آنچه که به نظرمان اصیل و عالی و ممتاز می‌آمد برسیم و از شر نکبت خود خلاص شویم، با شتاب و بی‌محابا آنچه داشتیم و بودیم را از بیخ و بن کندید و تسلط يك نیروی غول-آسای جهانی وضعف و ازهم گسیخته‌گی و عقده‌های حقارت ما هم به سرعت این تخریب می‌افزود. ما تاریخ دیگری را از نو شروع کردیم، و یا با از دست نهادن تاریخ و گذشته‌ی خود به کودکانی تبدیل شدیم که همه چیز را تازه یاد می‌گیرند. یکی از فرقهای ما با غربیها اینست که غربی از گذشته‌ی خود سرافکنده نیست، اگرچه آن را نفی کند، ولی مامثل بیمار روانی که از خاطرات واپس رانده‌ی خود رنج می‌برد، از این گذشته‌ی «واپس رانده» رنج می‌بریم. این گذشته در اعماق ضمیر مخفی ما در کمین نشسته و ما را رنج می‌دهد. ما تمام عناصر با ارزش زندگی و فرهنگ گذشته را از دست داده‌ایم ولی از تمام عناصر منفی آن، خود آگاه یا ناخود آگاه، آزار می‌بینیم. تاریخ گذشته‌ی ما تبدیل به وجدان ناخود آگاه جمعی ما شده است که حضور خود را در تضادهای صورت و معنی تمام جلوه‌های زندگی ما نشان می‌دهد. این گذشته چون يك نقص با ماست، نقصی که سعی داریم از چشم دیگران مخفی کنیم. این نقص به تازگی

نامهای دیگری یافته است - نامهای کم رشدی و توسعه نیافتگی. و بنابر این، باید آن را از چشم دیگران مخفی کرد. برای پوشاندن این نقص انواع ماسکها رابه چهره می زنیم، اما کردار خام و عصبی ما برملاکنندهی نگرانی درونی و تزلزل ماست. در درون خود به خود اعتماد نداریم زیرا آینه ای که تمدن غربی در برابر ما گرفته مارا کج و معوج و بی اندام نشان می دهد. ما امروز در شیوه های زندگی خود خام و بی مهارت و مقلدیم و در همه کار، انسان بالغ، یعنی انسان غربی الگوی ماست.

زبان را مثال بز نیم به عنوان اساسی ترین رکن موجودیت انسان. انسان بالغ با کلمات وسیع و آماده برای بیان مفاهیم بی شمار، صحبت می کند؛ اما زبان کودک خام است و محدود. زبان امروز ما زبان ناقص و کودکانه و ابتری ست که با آن نمی توانیم بیان مفاهیم عمیق کنیم. این زبانی نیست که گذشتگان مادرکار برد آن در شعر و نثر برای بیان اندیشه ها و مفاهیم خود هنر نمایها کرده اند و نبوغها نشان داده اند. آنها در قالب تمدنی و فرهنگی دیگر، مفاهیم و اندیشه های خاص خود را بازبان پخته و کامل بیان می کردند، اما زبانی که ما بکار می بریم زبان کودکانی است که می خواهند با مفاهیم آدمهای کامل و بالغی دیگر، صحبت کنند - با زبان تمدن غربی.

عکس العمل امروز ما در برابر گذشته از یکسو ریشه کن کردن آن و قطع رابطه با آنست به نام «پیشرفت»، و از سوی دیگر، انتقال جسد مومیایی شدهی آنست به موزهی افتخارات. حالا افتاده ایم به جان این پیکر مومیایی شده که از هر گوشه ی آن چیزی بیرون بکشیم باب دندان تحقیقات عالمانه. این شیوه ی توجه به گذشته را از غربیها آموخته ایم. غربی روح تحقیق و جست و جویی دارد که از هیچ زمینه ای نمی گذرد. از نظر

روح علمی غربی، هیچ چیزی نیست که شایسته‌ی تحقیق و تتبع نباشد. غربیها این روح تحقیق را در مورد تمدنها و فرهنگهای دیگر هم بکار بردند و از این رهگذر علومى مانند مردمشناسى و باستانشناسى و شرقشناسى به وجود آمد. پای غربیها به این سوی دنیا که باز شد شروع کردند به کندن خاکها و بیرون کشیدن آثار تمدنهای مرده و جمع کردن آثار تمدنهای رو به احتضار. هر چیز را از هر جا جمع کردند و در موزه‌ها گذاشتند. ما نیز خود به آنچه از گذشته مانده بود از نظرگاه شرقشناسی نگاه کردیم.

برداشت ما از ادبیات و آموزش آن، یکسره متکی به مبانی شرقشناسی است. و با این روش و برداشت، طبیعی است که تاکنون يك نقد ادبی جدی از ادبیات گذشته ایران به دست نداده باشند.

با اینهمه، فرزندان مکتب شرقشناسی، شاگردان خوبی برای این مکتب هم نبوده‌اند. هنوز که هنوز است بهترین نسخه‌های تصحیح شده‌ی شاهنامه، مثنوی و دهها کتاب شعرو نثر همان است که امثال براون، مینورسکی و نیکلسون تصحیح کرده‌اند و بعد از سالها، تاریخ ادبیات ایران اثر براون هنوز جامعترین تاریخ ادبیات ایران است. شاگردهای دکان شرقشناسی هرگز استاد نشدند و هرگز از حوزه‌ی بینش مستشرقانه به این آثار و به این گذشته بیرون نیامدند که سهل است حتا بسی بدتر از استادانشان این آثار را فهمیدند و عرضه کردند. ارزش این آثار در نظر آنها از حد قابلیت تتبع لغوی و تاریخی بالاتر نرفت، زیرا مکتب شرقشناسی بطور ضمنی حاوی این اصل است که آنچه متعلق به ما بوده است نسبت به آنچه که تمدن غرب به وجود آورده متعلق به عهد بربریت، به «قرون وسطی»، به عهد خامی و بدویت انسان است. این آثار در نظر مستشرقانه‌ی ما متعلق به «گذشته» اند و ربطی به زندگی پیشرفته‌ی ما در عصر

تسخیر فضا ندارند (اگرچه اصلاً معلوم نیست که تسخیر فضا چه ربطی به ما دارد).

سخن بر سر کشف مجدد این تاریخ و این گذشته و بازیافتن آنست. اما این بازیافتن به معنای جمع کردن مرده ریگها به روش شرقشناسی و باستانشناسی نیست، بلکه ارزیابی و بازاندیشی مجدد آن و به کار گرفتن عناصر زنده و بالنده‌ی آن در زبان و هنر و اندیشه و راه و رسمهای زندگی است و برای این کار باید این میراث ازدست شاگردان مکتب شرقشناسی به نویسندگان و هنرمندان و اهل اندیشه منتقل شود تا از آن تکیه گاه و پشتوانه‌ی فراهم گردد. به قول هانری کوربن: «دسته‌ی از سنت گرایان گمان می کنند که غرض از سنت همانا دنباله روی صف مشایعان جنازه است. بر آنان که می دانند سنت موقوف بر چیز دیگری است، فرض است که آن صف را درهم بریزند و بپراکنند و سنت مورد نظر خود را به مثابه ولادت نو یا نوزایی معنوی خود به تجربه درک کنند و اگر اینان به طریقی که مذکور افتاد سنت را در خود زنده نکنند، هر آینه از زمره‌ی دنباله روان و مشایعان جنازه به شمار خواهند رفت و صف آنها را درازتر خواهند کرد.

سنت بالذاته باززایی است و هر باززایی تجدید حیات سنت است در زمان حال و از همین رهگذر است که می بینیم فعل سنت (= انتقال) مستلزم انحام شدن در زمان حال است.»^۱

میراث تاریخی مرده ریگی نیست به صورت شیئی جدا از ما که با آنچه ما هستیم رابطه‌ای نداشته باشد؛ ظرف عتیقه‌ای نیست سرطاقچه

یا نسخه‌ی خطی که در کتابخانه نگاه می‌داریم؛ و گذشته، تابوتی نیست که به‌طرف قبرستان می‌بریم. سنت آن چیزی است که به‌انسان توانایی و مهارت می‌دهد. همچنانکه فرد انسانی با مکرر کردن کاری آن را با سرعت و سهولت انجام می‌دهد، گروه‌های انسانی نیز با تکرار امری، با یادآوری امری، با رجوع به‌سابقه‌ای چنین مهارتی و سهولتی را برای خود ذخیره می‌کنند. ملتهایی که سنت و سابقه را زیر پا گذاشته‌اند، بنیانکن کرده‌اند و از آن برای پرش به‌مرحله‌ای بالاتر استفاده نکرده‌اند، مثل کودکانی هستند که هرچیز را باید از نو بیاموزند، به‌عبارت دیگر، تاریخ خود را باید از نو شروع کنند. ما امروز، کم و بیش، در چنین وضعی هستیم. تاریخ و گذشته‌ای که آگاهانه بدان رجوع می‌کنیم فقط به‌صورت سمبولیک و تزئینی و یا به‌صورت موزه‌ی افتخارات وجود دارد، به‌صورت کاشیکاری سر در يك عمارت و یا خواندن چند بیتي از متقدمان در يك سخنرانی یا گزارش رسمی. این تاریخی‌ست که از یکسو، هرچه بیشتر کش می‌آید و برطولش افزوده می‌شود و از سوی دیگر هرچه بیشتر محو می‌شود. آنچه امروز به‌صورت حفظ «مواریث و سنن ملی» می‌شود چیزی نیست جز جمع کردن مومیاپیهایی از گذشته. سنت باید مداومت يك جریان همه جانبه‌ی تاریخی و فرهنگی باشد که تداوم و پیوستگی خود را، در عين تحرك و پیشرفت، در مظاهر اساسی زبان، ادبیات، هنر، فلسفه، و رسم و راههای زندگی نشان دهد. ما برای رابطه‌ی جدی گرفتن با گذشته‌ی خود نیازمند آنیم که بر عقده‌های حقارت خود غلبه کنیم و دریابیم که پیشرفت به‌معنای ریشه کن کردن گذشته نیست، گذشته نقطه‌ی عزیمت ماست. ما باید بار دیگر دارای فرهنگ، ادبیات و هنر و فلسفه بشویم. اما این بدان معنا نیست که

مرده ریگهای گذشته را به روش شرقشناسی و باستانشناسی جمع و جور کنیم، بلکه اینست که آنها را از نو تفسیر کنیم و معنا بدهیم و آگاهانده عناصر زنده‌ی آنها را در زبان، تفکر و ادب و هنر بکار گیریم.

ما باید همه‌ی آنچه را که غرب به ما آموخته است از نو بیاموزیم و نقادی کنیم و هرگز از یاد نبریم که تفوق مادی تمدن غرب به معنای تفوق مطلق همه‌ی معیارها و شیوه‌های زندگی و فرهنگ آن نیست.

اسرائیل، از آرمان تا واقعیت

این مقاله متن يك سخنرانی است که در آذرماه ۱۳۴۹ به دعوت «انجمن دانشجویان یهود ایرانی» در محل انجمن ایراد شده است.

من در اینجا نه حرف تازه‌ای برای زدن دارم و نه تحقیق تازه‌ای کرده‌ام که گوشه‌ای از مسئله را روشن سازد. و در واقع حرف تازه‌ای هم نمانده است که در این باره زده شود. قصدم تنها روشن کردن موقعیت نظری خود نسبت به این مسئله است. چون در گذشته نظری صریح در این باره گرفته‌ام، می‌خواهم باز هم وضعی صریح بگیرم و از آن جهت از این فرصت برای این سخن استفاده می‌کنم که مجلسی‌ست مرکب از دوستان و برادران یهودی ایرانی. اگرچه ممکن است این حرفها برای شما تکراری و ملال‌آور باشد، ولی شاید طرح آن از جهت تذکر مجدد مسئله پربینجا نباشد. زیرا مسئله‌ای است هم مربوط به جهان امروز و هم به طور اخص مربوط به ما مردم خاورمیانه، و هم مسئله‌ای است که فرد فرد شما ناچار با آن روبرو هستید.

اصل مطلب این پرسش است که اسرائیل از تصویر آرمانی خود تا واقعیت چه قدر فاصله دارد؟ آیا وضع کنونی اسرائیل ناشی از تحولات سیاسی جهان در سالهای بعد از جنگ بین‌الملل دوم است یا نتیجه‌ی اقداماتی است که در اصل برای پایه‌گذاری آن شده است. مقصود از وضع

کنونی اسرائیل حالت تهاجمی آن نسبت به همسایگان عرب و نیز جبهه‌ی آن در جبهه‌بندیهای کنونی بین‌المللی است. آیا اینکه امریکا و اروپای غربی پشت به پشت اسرائیل داده‌اند، صرفاً ناشی از مبارزه‌ای است که باشوروی دارند و یا ماهیت اسرائیل است که آن را ناگزیر به این سو سوق می‌دهد؟

مطالبی که باید به‌عنوان مقدمه توضیح داده شود اینست که از نظر من و بسیاری از کسانی که در شرق و غرب مدتها باستایش و همدردی به اسرائیل نگاه می‌کرده‌اند، وضع سیاسی اسرائیل وضعی اجباری تلقی می‌شد که اوضاع بین‌المللی آن را تحمیل کرده است و ربطی به ماهیت سیاسی و اجتماعی داخلی اسرائیل ندارد. از نظر ما، اسرائیل يك جامعه‌ی موفق سوسیالیستی تلقی می‌شد که جاه‌طلبی و ماجراجوئی رهبران عرب آن را تهدید به نابودی می‌کند و کوچکی و کم جمعیتی و همچنین احساس نفرت عمیق نسبت به جنایاتی که تحت عنوان ضدیت با یهود انجام شده بود، همدردی ما را نسبت به آن برمی‌انگیخت و اقدامات سیاسی و نظامی آن را موجه جلوه می‌داده. در واقع تازمانی که آوارگان فلسطین باقیام جدی سیاسی و نظامی خود پس از جنگ ژوئن ۱۹۶۷ موجودیت خود و اصالت خواسته‌های خود را به‌صراحت نشان نداده بودند، ما همواره از عمق مسئله‌ی موجودیت آنها غافل بودیم و همواره مدعاهای اسرائیل را باور می‌داشتیم که مسئله‌ی آوارگان پیراهن عثمان کشورهای عرب است، و از حل آن طفره می‌روند. و آنچه که این زمینه را تشدید می‌کرد خامی رهبران و دستگاههای تبلیغاتی اعراب در دادن شعار و چیره‌دستی اسرائیلیها در بهره‌برداری از آن و جنگ متقابل تبلیغاتی آنها بود. چنین زمینه‌ای ما را قانع می‌کرد که در حوالی جنگ ژوئن يك خطر جدی مهاجمه و قتل

عام اسرائیل را تهدید می‌کند؛ و این وحشت بویژه در اروپا چنان قوی بود که بسیاری از روشنفکران طراز اول از جمله ژان - پل سارتر را وادار به مداخله به نفع اسرائیل کرد. و در آن ایام من خود سخت زیر تأثیر کتاب تفکراتی درباره‌ی مسئله‌ی یهود اثر سارتر بودم که کتابی است بسیار قوی در تحلیل روان‌شناسی اجتماعی ضدیت با یهود. ازینرو از نظر ما، یعنی کسانی که نسبت به اسرائیل احساس ستایش و همدردی داشتیم، پیروزی نظامی اسرائیل يك دفاع مشروع بود.

اما حوادث بعدی آشکار کرد که ما، یعنی کسانی که زیر تأثیر سوسیال دموکراسی اروپایی و نیز عقده‌ی گناه اروپایی در مورد جنایات ضدیهود قرار داشتیم، متوجه این واقعیت نبودیم که مظلومان نیز به نوبه‌ی خود می‌توانند ظالم شوند. وجود عدالت اجتماعی و دموکراسی و آزادی و تجربه‌های جالب در زمینه‌ی زندگی تعاونی و اشتراکی نمی‌تواند به معنای عادل بودن چنین جامعه‌ی نسبت به غیر از خود باشد.

نتایج کنونی جنبش صهیونیسم را باید در مقدمات آن جست، ولی این حرف به معنای آن نیست که نتایج از ابتدا آگاهانه و مطابق نقشه ترتیب یافته بوده است، بلکه به این معناست که جنبش صهیونی نیز، مانند هر اقدام تاریخی دیگر، از يك سلسله اعمال و اقدامات آگاهانه به منظور دست یافتن به مقاصد معینی آغاز شده ولی در برخورد با دیگر اقدامات و اعمالی که در سراسر جهان انجام می‌شود، عواقب و نتایج به بار آورده است که ناآگاهانه و تبعی و تا حدودی غیر قابل پیش بینی بوده است و این نتایج و عواقب در عین حال از آن حرکت آگاهانه‌ی اولیه جدا نیست.

در ایران اذهان ساده غالباً پدید آمدن مسئله‌ی اسرائیل را يك

توطئه‌ی مطابق نقشه و آگاهانه‌ای می‌دانند که امپریالیسم غربی از دهها سال پیش مقدمات آن را فراهم کرده و نتایج آن را پیش‌بینی نموده است. اینگونه ساده اندیشی هم ناشی از نفهمیدن معنای پیچیده‌ی اعمال و حرکات تاریخی است و هم ناشی از مبالغه‌ی بی‌حد در تواناییهای قدرتهای غربی، چنانکه می‌پندارند آنها قادرند، از هم اکنون، نقشه‌هایی برای صد سال بعد بکشند. در این ساده‌اندیشی حساب حوادث تاریخی بزرگی چون انقلاب اکتبر روسیه، و برخاستن نهضتهای ضد استعمار در آسیا و آفریقا که در تکوین مسئله‌ی اعراب و اسرائیل نقش مهمی بازی می‌کنند و از توانایی‌ی پیش‌بینی هر قدرتی خارج بوده است، نادیده گرفته می‌شود. در این طرز تفکر اسرائیل همچون مملکتی تصور می‌شود که تنها علت وجودی آن اینست که مشتی مزدور خارجی را برای سرکوبی ملت‌های عرب در خود جای دهد. مارا با این نوع ساده لوحی کاری نیست. پس برای فهم مسئله‌ی اسرائیل باید همه‌ی عوامل ناآگاهانه‌ی تاریخی را نیز در آن دخالت داد.

مهمترین مسئله در مورد جنبش صهیونی، همچنانکه بسیاری از نویسندگان هم به آن اشاره کرده‌اند، اینست که این جنبش سرمنشاء اروپایی دارد. بدین معنی که جنبش صهیونی در اواخر قرن نوزدهم، در عین حال که در طلب راه نجاتی برای یهودیان از ظلم و ستم اروپاییان بود و از ریشه‌های شور و شوق مذهبی یهودیان نسبت به ارض موعود تغذیه می‌کرد، در عین حال جنبشی بود که در فضای اروپای قرن نوزدهم و زیر نفوذ شدید روح امپریالیستی آن زمان شکل گرفت. در چشم‌انداز اروپای آن زمان انسانی بجز انسان اروپایی وجود نداشت و در چشم اروپایی‌ها همه‌ی مردم و اقوام غیر اروپایی وحشی یا نیمه متمدن و خلاصه

نیمه انسان بودند و از این لحاظ فکر امپریالیستی اروپایی خود را مجاز می‌دانست که حتا رسالت هدیه کردن تمدن را به وحشی‌ها و بربرها به خود نسبت دهد و آنجا که به میل و رغبت این «هدیه» را نپذیرند به زور این وظیفه‌ی تاریخی را به انجام رساند. بر این مبنا بود که نهضت صهیونی از آغاز، در افق اروپایی خود ساکنان بومی فلسطین را نمی‌دید و یا اگر می‌دید به چیزی نمی‌گرفت. ماکسیم رودنسون این نکته را خوب متذکر می‌شود: او می‌گوید: «در تمام این مدت (یعنی در دوران تکوین نظری صهیونیسم) ساکنین واقعی فلسطین، تقریباً به وسیله‌ی همه نادیده گرفته شدند. فلسفه‌ی شایع در اروپای آن زمان، بدون شك مسئول چنین وضعی بود، هر منطقه‌ای که خارج از حوزه‌ی اروپا قرار گرفته بود، خالی به شمار می‌آمد؛ البته نه از ساکنین، بلکه از فرهنگ». این نکته را هر تسلا، بنیانگذار نهضت صهیونی به صراحت ابراز کرده است که: «ما در آنجا باید بخشی از برج و بارو و استحکامات اروپا علیه آسیا را تشکیل دهیم، يك برج دیدبانی تمدن علیه وحشیگری بسازیم.» (نقل از کتاب «عرب و اسرائیل» اثر ماکسیم رودنسون، ترجمه‌ی رضا براهنی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول).

این مسئله در تمدن اروپایی در آن زمان سابقه‌ی چند قرنه داشت که بومیان را انسان تلقی نکنند. به قول ژان - پل سارتر، در مقدمه‌ای بر کتاب دوزخیان زمین قانون: «تا چندی پیش در جهان پانصد ملیون انسان می‌زیست و هزار و پانصد ملیون بومی.» بومی، یعنی مادون انسان. اروپاییها در قاره‌ی آمریکا نسل بومیها را از بین برداشتند و تمدن سفید-پوستان را جانشین آن کردند، چنانکه کمتر کسی به یاد می‌آورد که، مثلاً، کشور ایالات متحده در اصل ساکنان دیگری نیز داشته است. اما

نهضت صهیونی این شانس و امکان را نداشت که مهاجران خود را یکسره جانشین بومیان کند، زیرا درست هنگامی دست به کار شده بود که جنبشهای بیداری ملی در آسیا نیز نضج می گرفت. بدین ترتیب، جنبش صهیونی به عنوان يك زائده‌ی اروپا و بافق دید اروپایی پا به این سو گذاشت و از آنجا که در چشم انداز خود هرگز مسئله‌ی ساکنان واقعی سرزمین فلسطین را طرح نکرده بود، محکوم به آن بود که باشیوه‌های مرسوم اروپایی با آن مواجه شود، یعنی اگر به میل و رغبت این تحمیل را نپذیرند به‌زور قضیه را حل کند. و هنوز که هنوز است این طرز تلقی در سیاست رسمی اسرائیل انعکاس خود را دارد. جنبش صهیونی اگرچه در ابتدا تنها راه حلی برای مسئله‌ی یهود در اروپا و گریزی از اروپا بود، نتوانست شبح اروپا را از خود دور کند. صهیونیستها اگر از ظلم اروپا می گریختند تا بهشتی در سرزمین موعود بسازند، خود متوجه نبودند که چگونه جهان‌بینی اروپایی به همراه ایشان می آید. به این ترتیب، از همان آغاز سنگ بنای این ماجرا گذاشته شد و اسرائیل پس از استقرار قدرت خویش هم هرگز نخواسته است قضیه را جز با منطق زور حل کند و اسرائیل نه تنها حاضر نیست حقوقی برای مردم آواره از سرزمین خویش بشناسد، بلکه در عین حال از طریق فتوحات نظامی در صدد گسترش خاک خود نیز هست. اسرائیلیها اکنون در صحرای سینا مشغول استخراج نفت هستند و در ساحل غربی رود اردن مشغول برپا کردن کلنی‌های یهودی نشین، و با این جنگ چند صد هزار نفر دیگر بر-شماره‌ی آوارگان افزوده‌اند. در حدود يك سال بعد از جنگ ژوئن جزوه‌ای از انتشارات دولت اسرائیل به دستم رسید که در آن به صراحت حقوق حاکمیت مصر بر صحرای سینا نفی شده و ادعا شده بود که چون این

قطعه تا چند دهه‌ی قبل جزو خاک مصر نبوده و جزء امپراتوری عثمانی بوده، اسرائیل حق دارد آن را برای خود ضبط کند.

این ماهیت تجاوزکارانه که از آغاز در خمیره‌ی اسرائیل تکوین یافته ناگزیر در تعیین ماهیت سیاسی آن نقش مهمی بازی می‌کند و اسرائیل را در کنار عنان‌گسسته‌ترین نیروهای زورگوی جهان کنونی قرار می‌دهد. با آنکه هنوز اسرائیل از لحاظ بسیاری از جنبه‌های زندگی یکی از جوامع موفق جهان است، تردیدی نیست که مسئله‌ی رابطه‌ی ظالمانه با ساکنان اصلی و اصرار در ادامه‌ی این روش انعکاس مستقیم در داخل آن جامعه دارد و موجب بروز فسادهای شدید خواهد بود و یکی از این خطرهای تبدیل اسرائیل به یک جامعه‌ی سرایید مسلح میلیتاریست است.

بدون شك اسرائیلیها برای توجیه وضع خود دلایلی دارند. آنها اعراب را متهم به تعصب و دوری‌گزیدن از عقل می‌کنند. آنها به آوارگان آشکارا توصیه می‌کنند که بر سر عقل بیایند و سرزمین دیگری را برای زندگی انتخاب کنند. و استدلالشان اینست که تقریباً معادل آنها (پیش از جنگ ژوئن) مهاجر یهودی از سرزمینهای عربی به اسرائیل آمده است. در حالی که اسرائیل خود بر مبنای یک دعوی تاریخی و بر اساس پیوستگی اسرار آمیز قوم به یک سرزمین خاص به وجود آمده، چگونه می‌تواند از دیگران بخواهد که عقلاً و منطقاً متقاعد شوند که خاک هیچ جایی با جای دیگر فرق ندارد؟ و اگر پیوستگی با خاک از دور واز ورای دوهزار سال فاصله‌ی تاریخی برای اسرائیلیها حقی ایجاد می‌کند چگونه می‌توان چنین حقی را از کسانی که هم اکنون روی آن خاک زندگی می‌کنند سلب کرد؟ من مدافع ناسیونالیسم عرب نیستم و به غیر از جهت



ضد استعماری آن، آن را يك تعصب قومی می نامیم که مانند هر تعصب قومی دیگر در شرایط مناسب جنبه های تجاوزکارانه ی خود را نیز پیدا می کند. وجه بسادستاویز بسیاری از سیاستمداران جاه طلب پریاهویی است که از دور دستی بر این آتش دارند (و جالب اینست که این ناسیونالیسم درستترین و جدیترین وجوه خود را در میان مردمی می یابد که مستقیماً با مصیبت طرفند، یعنی فلسطینی ها .) اما در مقابل این اسرائیل نیز هر چه بیشتر بر ماهیت یهودی بودن خود اصرار می ورزد و در مقابل تعصب عربیت بر نوعی دیگر از تعصب قومی پافشاری می کند.

از این جهت نهضت صهیونی را باید از جهت هدف اصلی خود که به وجود آوردن يك کانون ملی برای یهودیان جهان بود شکست خورده به شمار آورد، زیرا کشور کنونی اسرائیل از حیث جمعیت فقط بخشی کوچک از کل جمعیت یهودی جهان را در بر دارد، ولی در مقابل قدرت میلیتاریست متجاوز یی بوجود آورده است که از سویی با زور و قهر و بیخاندان کردن و حتا کشتار دسته جمعی قلمرو خود را توسعه داده و از سوی دیگر، در صحنه ی بین المللی، در مقابل ملت هایی که در صدد کسب آزادی و استقلال و حیثیت ملی هستند، در جبهه ی نیرو هایی قرار گرفته است که می خواهند بندهای اسارت و استعمار را همچنان برگردن این ملتها نگاه دارند.