

دیدیگاہہا

مصطفیٰ رحیمی



موسسه اسنادات ایران

تهران، سعدی شمالی، ۲۳۵

بها : ۱۶۰ ریال

دیدگاهها



مؤسسه اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

رحیمی، مصطفی

دیدگاهها

چاپ اول: ۱۳۵۲

چاپ و صحافی: چاپخانه فاروس ایران-تهران

شماره ثبت کتابخانه ملی ۷۶۲-۱۳۵۲/۶/۱۴

حق چاپ محفوظ است.

فهرست

۱

- بابک، حماسه‌ای در تاریخ صفحه ۹
داستان سیاوش، تمثیلی از عظمت و فاجعه اخلاق » ۷۷

۲

- غرب و شرق، در تسلط ورهائی » ۱۰۱
انسانسالاری » ۱۳۷

۳

- آشنائی با آرتور آداموف » ۱۵۹
از تخیل تا واقعیت » ۱۶۷

۴

- فروم و جامعه سالم » ۱۷۷
امه‌سزر، ندای وجدان ملت خود » ۲۰۷
چهره فانون در دوزخیان زمین » ۲۲۱

1

بابك

حماسه‌ای در تاریخ

می‌گویند که نوعی صوفیگری، به معنای منفی کلمه، با «روح ایرانی» عجین است. و باز می‌گویند که ایرانی اساساً اهل «شعر» است نه عمل. این نوع داوریه‌ها به یکباره بی‌اساس است. نخست بدان سبب که هیچ صفتی را نمی‌توان برای همیشه به ملتی منسوب داشت یا از او سلب کرد: ایرانی در زمان ظهور زرتشت خصوصیاتش داشته و در دوران تسلط مغول خصوصیاتش دیگر. یونان دوران افلاطون مشخصاتی داشته و یونان دوران سرهنگان مشخصاتی دیگر. دوم آن که میان شعر فردوسی و ناصر خسرو و شعر فلان صوفی ظاهر بین، که نهاد دام و سر حقه باز کرد، تفاوت بسیار است. و سوم آن که مردان عمل در کشور ما کم نیستند؛ منتهمی باید نام ایشان را که به عمد و به سهو در زیر غبار فراموشی و دروغ پنهان است، آشکار کرد.

قرن سوم و چهارم هجری از این دیدگاه دوران چشمگیری است: در این عصر ما شاعر بلند اندیشه و حماسه سرائی چون فردوسی داریم؛ دانشمند بلند پایه‌ای چون رازی؛ فیلسوف نامداری چون ابن سینا، و مبادذ چیره دستی چون بابك. و این جامعیت فکری که تا اقلیم عمل گسترده

می‌شود سخت جالب است و درخور بحث و بررسی فراوان.

بابك را باید برترین مبارز این سرزمین دانست. هیچیک از مردان عمل تاریخ وطن ما در دلیری و بزرگی و هوشیاری به پایۀ او نمی‌رسند. اگر رویدادهای شاهنامه فردوسی از مرز تاریخ باستان می‌گذشت و به قرن سوم هجری می‌رسید، ما در دنباله حماسه ملی خود، از خلال شعر بلند فردوسی، رستم دیگری می‌دیدیم: رستم راستین، حماسه‌ای در تاریخ، نه در جهان تخیل. داستان بابك واقعتی است همسنگ افسانه. نام بابك غالباً در ردیف نام ابومسلم خراسانی و مازیار و افشین می‌آید. ابومسلم خراسانی با همه دلآوری و عظمت تاریخی مرتکب این اشتباه بزرگ شد که حکومت را از چنگ امویان بیرون آورد اما به کسانی چون عباسیان سپرد که با سفاکی و ستم از سلف خود اعاده حیثیت کردند. چهره مازیار را، بطور خلاصه، در همین مقاله خواهیم دید و خواهیم دید که با دلور آذربایجان، بابك، در يك ردیف نمی‌تواند بود. اما افشین، اساساً بی‌هوده نامش در صف رزمندگان راه وطن آمده است. نهادن نام افشین در کنار نام بابك یعنی دشنام به بابك، یا دست‌کم نشناختن او.

تحقیق درباره بابك کاری است بسیار دشوار، زیرا در هر سند تاریخی که از او نامی هست با افترا و حتی دشنام همراه است. تنها مرد تاریخی که در این باره از بابك کم نمی‌آورد مزدك است. و این، البته تصادفی نیست. بابك در اوراق تاریخ با بهتان و افترا در واقع بمباران

شده است. و این افترا از پدر و مادر او آغاز می‌شود:

- عبدالله (پدر بابك) زنی اعمور را دلباخته شد و این زن مادر بابك بود. با این زن چندی به حرام گرد می‌آمد. هنگامی با این زن از دیه بیرون رفته بود، و ایشان تنها بودند و باده‌ای داشتند که می‌خوردند. گروهی از زنان دیه بیرون آمدند... و چون ایشان را با هم دیدند برایشان تاختند. عبدالله گریخت؛ و موسی مادر بابك را کشیدند و به دیهش بردند و رسوا کردند.^۱
- پدر بابك روغن‌گری از مردم مداین بود تا این که به زنی بلایه* شیفته گشت و با او دیری به ناشایست بگذرانید.^۲
- نژاد بابك از کنیزکی بود رسوا.^۳
- گویند که او را پدر پدید نبود.^۴
- مادر او زنی بود يك چشم.^۵
- مادر او به گدائی او را می‌پروریدی.^۶
- گفته‌اند مردی از نبطیان^{۵۵} سواد عراق با وی (مادر بابك) به سفاح^{۵۵۵} نزدیکی کرد.^۷

و حتی کوشیده‌اند بر «حرامزادگی» بابك «دلایل عینی» بیابند:

... از محمد بن عمران کاتب علی بن مر آورده‌اند که او گفت: ابوالحسن علی بن مر از مردی... حکایت کرد که گفت: ای ابوالحسن، به‌خدای که بابك پسر من است. گفت: چگونه؟ گفت: ما با ابن الرواد بودیم و مادر او... زنی يك چشم بود و از خدمتگزاران ابن الرواد. و او خدمت من کرد و جامه‌های من می‌شست. و من روزی بر او نظر افکندم و از دوری سفر و غربت بدو نزدیک شدم و پس از مدتی که از وی دور ماندم نزد من آمد و گفت: آن روز که با من نزدیک شدی این پسر از آن زاد. و بابك پسر من است.^۸

○ روسپی.

○○ نام طایفه‌ای است.

○○○ زنا.

سپس موج تهمت و دشنام متوجه خود بابك می شود:

بابك با زن جاویدان (یکی از پیشوایان خرمدینان) عشقبازی آغاز کرد تا زن را صید خود کرد و آن زن او را براسرار شوهر خویش مطلع گردانید.^۹

- زن جاویدان از پیش به بابك شیفته بود و بابك نهانی با او می-آرمید^{۱۰}

- آن فساد ارتکاب کرد که هرگز پیش از او و پس از او * کسی نشان نداده است.^{۱۱}

- همهٔ محرمات را حلال می داشت^{۱۲}

- افشین... در باطن با بابك دست یکی داشت و در... هتك زنان او را یار بود^{۱۳}*

- این بابك مردی بود که خرمدینی در آن عصر پدید کرد و مذهب او مذهب زنادقه بود و اندر آن هیچ مقالت نبود جز دست بازداشتن از مسلمانی و حلال داشتن نبیذ و زنا و خواسته. و هرچه به مسلمانی اندر حرام بود او حلال کرد بر مردمان. و مرصانع را... انکار کرد^{۱۴}.

- و این ملعون در مدت ظهور خود...^{۱۵}

- و این بابك مردی ملحد پیشه بود... و به زعم او اکثر محرمات، مثل مباشرت با محارم حلال بود.^{۱۶}

- جمعی کثیر متابعت آن شریر...^{۱۷}

- و خود (بابك) با مادد و خواهر و زنش (مادر و خواهر و زن سهل-بن سنباط، حاکم ارمنستان) در برابری گردآمده بود و این ملعون (بابك) هر گاه مردم را با زنانشان برده می کرد با ایشان همین کار را روا می داشت.^{۱۸}

- و این ملعون سرکشی کرد و شهرها و مردم را تباه کرد.^{۱۹}

- و وی زندیق نابکار بود.^{۲۰}

- و بابك مردی... پلید بود.^{۲۱}

- بابك و برادرش را (پس از اسارت) بر شتر نشانیده به میان هر

* مشخص کردن عبارات در این مقاله همه جا از نویسندهٔ مقاله است.

** مخصوصاً طی سه سال متوالی جنگهای خونین در ارتفاعات سبلان.

دو صف درآوردند. و بابك چون آن كثرت مشاهده می‌كرد تأسف می‌خورد كه چون این همه مردم مفت از تیغ من جان بردند. ۲۲
- و بابك دشمن دین لعنه‌الله... ۲۳

تہمتها به حدی متنوع است كه وقتی مورخی مانند طبری می‌نویسد كه بابك لكنت زبان داشته، خواننده نمی‌داند كه این صفت را باید از جمله تہمتها دانست یا واقعاً چنین بوده است.^{۲۵}
سپس این باران رحمت بیدریغ متوجه جمع خرمدینان می‌شود:

- در كوهستان... (بذ) دو مرد بودند از كافران داهزن و مالدار كه در ریاست بر گروهی از خرمیان كه در كوههای بذ هستند با یكدیگر زدوخورد می‌كردند. یکی از آن دو را جاویدان بن سهرک نام بود و دیگری تنها به کنیه ابو عمران معروف است. ۲۴
- ... و ایشان همان خرمیان‌اند و در هر سال شبی دارند كه مردان و زنان گرد می‌آیند و چراغها را خاموش می‌کنند و هر مردی بر هر زنی دست یابد با او نزدیکی می‌کند. ۲۵
- طایفه‌ای از باطنیان كه به ایشان خرمدینان می‌گویند. یعنی دین ایشان آن چیزی است كه بخواهند و آرزو کنند. و این لقب را بدان داده‌اند كه مجرمات را از خمر و لذات دیگر و زناشوئی با محارم و آنچه را از آن بهره می‌برند مباح می‌دانند. ۲۶
- ... از مذهب ایشان این قدر یاد كرده شد تا معلوم گردد كه آن جماعت چه سگان حرمزاده بودند. (و این داوری از کسی است كه

• جالب است كه در جلد اول دائرةالمعارف فارسی كه در سالهای اخیر انتشار یافته ذیل كلمه بابك می‌خوانیم: «... شورشگر معروف... سرداران عرب به سبب قنگی داهها و سختی سرماهای آن حدود از دفع وی عاجز شدند... در قیام بابك كه نزدیک بیست سال طول کشید عده‌ی بسیاری از مسلمین و لشگر خلیفه به قتل آمدند.»

منصب بزرگمهر و امیر کبیر داشته و تاریخ رسمی به او همان لقبی داده است که مردم به حافظ: خواجه نظام الملک).

... محرمات را مباح دانستند و هر ناشدنی را حلال کردند.^{۲۷}

– هر گونه تباهی از باده خواری و سرودسرائی و جز آن کنند.^{۲۸}

– و ایشان از فروغ مجوسند. و مردانشان مادر و خواهر و دختر را نکاح کنند و به همین جهت ایشان را خرمی خوانند.^{۲۹}

– می گویند خرمیه فارسی است و معنای آن کسانی است که از شهوات پیروی می کنند و آنها را مباح می دانند.^{۳۰}

– راهزنان و بی سرو پایان و فتنه جویان... براو (بابک) گرد آمدند.^{۳۱}

– اما قاعده مذهب ایشان آن است که رنج از تن خویش برداشته اند و... حلال داشتن خمر و مال و زن مردمان و هر چه فریضه است از آن دور بوده اند.^{۳۲}

این تهمتها و دشنامها، به رغم گویندگانش دلیل عظمت بابک و خرمدینان است. آن کس که بزرگ نیست دشمنی هم ندارد. این خشمهای سوزان که بدین صورت بر اوراق تاریخ جاری شده از يك سو نشانه بی منطقی مخالفان بابک است و از سوی دیگر نشانه وسعت و عظمت کار او.

محیط اجتماعی بابک

ابومسلم خراسانی به سال ۱۳۲ هـ. آخرین خلیفه اموی را از میان برداشت و فرمانروائی از آن عباسیان شد. آنچه امویان با ایران کردند، خود نیاز به کتابی جداگانه دارد. در اینجا همین بس که بگوئیم: «حجاج بن یوسف... در دوران حکومت بیست ساله خود در حدود صد و بیست هزار تن را به جلاد سپرد... مسعودی نوشته است که: وقتی حجاج مرد (سال ۹۵ هـ.) زندانهای اوگر انبار از پنجاه هزار مرد و سی هزار زن بود که شش

هزارتن از آنان بکلی عریان بودند».^{۳۳}

تازیان که قرار بود سید قریشی و سیاه حبشی را برابر بشمارند ایرانیان را موالی، یعنی بردگان، نامیدند و آنان را از بسیاری از حقوق مدنی و اجتماعی محروم کردند.^{۳۴} در مجلس عربها، موالی بایستی برپای بایستند.^{۳۵} یکی از موالی که با دختری عرب ازدواج کرده بود مجبور شد همسر خود را طلاق گوید و دویست ضربه تازیانه بخورد. عمال حکومت موی ریش و ابرویش را تراشیدند.^{۳۶} گاهی کار ستم به رسوائی می کشید: والی بصره از شخصی به نام بنداد شهر بنداد به عنوان این که سه اسم دارد جزیه سه نفر را گرفت.^{۳۷}

عباسیان از این حد هم فراتر رفتند. بغداد، پایتخت آنان، که اتفاقاً در کنار خرابه های تیسفون بنا شده بود، خاطرۀ تجمل و بیداد ساسانیان را زنده کرد. «نوشته اند... که در این روزگار (دوران مأمون از ۱۹۸ تا ۲۱۸) نزدیک شصت هزار حمام و بالغ بر سیصد هزار مسجد در این شهر افسانه ها وجود داشت».^{۳۸} البته آبادی بغداد به بهای ویرانی سراسر امپراتوری تمام می شد. «دربار هارون (۱۷۰ تا ۱۹۳) عظمت و جلال افسانه. آسا داشت. از همه جا نمایندگان و فرستادگان ملوک جهان بدین دربار باشکوه می آمدند. حتی شارلمانی امپراتور بزرگ نامدار فرنگ نمایندگان نزد خلیفه بغداد می فرستاد. بغداد در این روزگار با درگاه قیصران روم دعوی همچشمی داشت و در قسطنطنیه به چشم حقارت می دید: کاری که، پیش از این، در روزگار ساسانیان، تیسفون می کرد... بسا که سپاه بغداد تا به دروازه های شهر مغرور و سرافراز و پر آوازه قسطنطنیه می رفت. و این جنگها و لشگر کشیها، قصه های بدیع هزار و یکشب را

از جلال و عظمت لبریز می کرد.^{۳۹}

- شهری که بارگاه حلیفه بود از اکثر عالم اسلام باج می گرفت
 و در زر و زیور و مکنک و نعمت می غلطید. اما اینهمه ثروت...
 از کجا می آمد؟ از غارت مردم.^{۴۰}

- منصور (دومین خلیفه عباسی) چنان در گرد کردن مال حرص
 ورزید که پس از مرگ نزدیک ششصد هزار هزار دینار از وی بازماند
 و در هنگام مرگ فرزند خود مهدی را گفت که من ترا در این شهر
 چندان مال فراز آورده‌ام که اگر ده سال نیز خراج به تونرسد ارزاق
 سپاه و نفقات و مخارج ثغور را بدان کفایت توانی کرد.^{۴۱}

- مکنک و ثروت هارون را نیز خود اندازه نبود. با چندان باددستی
 و نوشخواری و زربخشی که در کتابها از او نقل کرده‌اند، پس
 از مرگش بیش از نهصد هزار هزار درهم از او باقی ماند.^{۴۲}

در بغداد بانگ نو شانوش بزرگان بود و در قلمرو امپراتوری، چنان که
 طبیعی می نماید، فرود آمدن مداوم تازیانه مأموران و تن کبود و بی رمق
 دهقانان و البته شورشهای مداوم کسانی چون سنباد و راوندیان و
 استازیسس و المقنع و حتی نهضت یوسف بن البرم «که قصد او چنان که
 خود می گفت فقط امر به معروف و نهی از منکر بود.»^{۴۳}

ناچار ضجه گرسنگان به خون می آمیخت و شمشیر خلیفه به برقراری
 «نظم» می پرداخت، تا باز تازیانه‌ها بکار افتد. کار ظلم بنی عباس به جائی
 رسید که شاعری آرزو کرد:

ای کاش بیداد مروانیان باز می گشت

و عدل عباسیان به دوزخ می رفت.^{۴۴}

درس اسر قلمرو امپراتوری ستم بود و زور و در بغداد، فساد و شادخواری.

«امرا و حکام، بازرگانان و توانگران را در شهرها هم مستقیماً غارت می‌کردند و هم بطور غیر مستقیم در راهها و بیابانها توسط راهزنانی که با حکام نهانی دست یکی داشتند.»^{۴۵}

– برای تأمین مخارج هنگفت دربار خلیفه که در عیاشی و ولخرجی مستغرق بود مردم مجبور به پرداخت انواع خراجها بودند. هزاران دودمان درمانده و پیریشان می‌شد تا خلیفه در پایان يك شب مستی بتواند باران جواهر و دینار بر شاعران و مطربان و ساقیان و مسخرگان خویش نثار کند. خون صدها معصوم ریخته می‌شد تا خدمتگزاران بتوانند سفره رنگین خود را به الوان نعمتها بیاریند.^{۴۶}

– بخششهایی که به خلفا نسبت داده‌اند غالباً چنان خارج از حد و قیاس است که انسان را در صحت روایات به شك می‌اندازد. چه بسا که برای يك حرف دكيك زننده دهان يك شاعر دلقك را از در و گوهر انباشته‌اند... هادی خلیفه به یکی از چاکران خود «چهارصد اشتر بار کرده به زرو جامه» می‌بخشید و رشید به يك شاعر چهارصد جامه از جامه‌های خاص خود عطا کرد. وزراء نیز از این گونه گشادبازیها برکنار نبودند.^{۴۷}

پیدا است که در چنین محیطی جز تملق و چاپلوسی سخنی در میان نیست. کلام حق تنها مدح امیر است، و شعر خوش هریاوه‌ای که او را خوش آید. کار فساد به جایی رسید که:

– هارون بوزینه‌ای را مقام امارت داد. چنان که سی‌مرد از درباریان وی ملتزم آن بوزینه بودند و به امر خلیفه او را کمر و شمشیر بر میان بستندی و سواران با او برنشستندی. هر کس که به خدمت درگاه او رفتی فرمودندی تا آن بوزینه را دست‌بوس کند و خدمت... آن بوزینه چند دختر را بکارت برداشته بود.^{۴۸}

– داستان این بوزینه پاره‌ی حکایات را که در باب نرون و کالیگولا

جباران روم نقل کرده‌اند به خاطر می‌آورد. این بوزینه تعلق به زبیده داشت که خاتون خلیفه بغداد بود.^{۴۹}
 - مرگ میمون برهارون وزبیده گران آمد و شاعران زبیده را بدان تعزیتها گفتند و جای آن بود.^{۵۰}

خلفای عباسی، با چنین بیدادی، ابومسلم خراسانی را که آفریدگار فرمانروائیشان بود به غدر کشتند. برمکیان را نابود کردند. و مخالفان را نه در میدان جنگ، که در خلوت، با سم جانکاه از میان برمی‌داشتند. بی سبب نیست که تاریخ حکومت آنان را حکومت «خدعه و خیانت» نامیده است.

. و بابتك برضد این بیداد و چنین حکومتی قیام کرد.

خرمدینان پیش از بابتك کار خود را آغاز کرده بودند: در حدود سال ۱۶۲، سی‌سالگی پس از کشته شدن ناجوانمردانه ابومسلم به دست خلیفه عباسی.^{۵۱}

این خرم‌دینان که بودند و چه می‌گفتند؟

مشکل بتوان از خلال دشنامهایی که شرحش گذشت پی به حقایقی برد. کشف جزئیات ناممکن می‌نماید. این قدر هست که شاید بتوان از مجموعه گفته‌ها کلیاتی به دست آورد.

۵۱ مسعودی در مروج الذهب می‌گوید: «چون خبر کشته شدن ابومسلم خراسانی به خراسان و به جاهای دیگر جبال رفت خرمیان پریشان شدند.» اگر این گفته را معتبر بدانیم ظهور خرمیان به پیش از ابومسلم می‌رسد. اما مسعودی از مورخانی است که همه فرقه‌های مبارز اعم از خرمیان و طرفداران ابومسلم و سنیاد و حتی باطنیان را یکی می‌گیرد. (سعید نفیسی، بابتك خرم‌دین، ص ۶۶).

سایه مزدك

می توان به یقین گفت که خرمدینان به آئین مزدك دلبستگی داشته اند، اما این نکته چندان گرهی از کار نمی گشاید، زیرا عقاید مزدك نیز چون آئین بابك در پرده ای از بهتان و دشنام پوشیده است. آیا پیش از بابك خرمدینان، اندیشمندی داشته اند؟ آیا خود بابك، با توجه به گذشتن سه قرن، چیزی به آئین مزدك افزوده است؟ در برابر این پرسشها پاسخی نیست.

ولی، در هر حال، برای شناختن بابك باید مزدك را، هر چند به اختصار، شناخت.

در سیاستنامه نظام الملك آمده است که: «مزدك گفت مال بخشیده ای است میان مردمانی که همه بندگان خدایند و فرزندان آدمند. و به چه حاجتمند گردند؟ باید که مال یکدیگر خرج کنند تا هیچکس را بی برگی نباشد و درماندگی. متساوی دلی باشد.» در این عبارت جمله «باید که مال یکدیگر خرج کنند» بی شك تهمت است، از نوع دشنام «سگان حرامزاده» که همین نویسنده جای دیگر در مورد خرمدینان بکار می برد. زیرا اگر قرار باشد، نه در جامعه ساسانی که در جامعه امروز نیز، مردم «مال یکدیگر خرج کنند» سنگ روی سنگ نمی ماند. و هیچ نهضت انقلابی که ناچار نیازمند انضباط نخستین است، حکم به چنین هرج و مرجی نمی دهد. با حذف این جمله از عبارت سیاستنامه آنچه می ماند نشانه آئینی است مبنی بر داد و برابری، و چون از قلم دشمن تراویده تجلیلی است راستین:

مردمان همه بندگان خدایند و فرزندان آدم، پس برابرند و کسی را بر کسی برتری ذاتی نیست. نیازمندی این مردم هیچ توجیه عقلی و طبیعی ندارد، باید به چاره‌اش کوشید، چنان‌که کسی بی‌برگه و درمانده نباشد. و بالاتر از همه باید عشق به برابری را در دلها جای داد. می‌دانیم که مزدك اسپارتا کوس نبود که از اعماق اجتماع برخاسته باشد، مردی بود «روحانی و اندرزگر» یعنی واعظی از مغان که به نیروی اندیشه و قدرت سخن و قوت منطق^۹ راهی برای نجات از ممتم طبقات حاکم عصر خود می‌جست. به عبارت دیگر نهضت مزدك قیامی توده‌ای نبود، نهضتی بود روشنفکری. باید توجه داشت که منطق مزدك، قباد پادشاه ساسانی را قانع کرد و حتی پیرو او ساخت. البته قباد از بیم قدرت اشراف که برادرش بلاش را از تخت شاهی به زیر کشیده بودند و کور کرده بودند، نه با همدلی با نهضت که از راه مصلحت وقت، يك سالی به آئین مزدك پیوست، و به قولی او را موبد موبدان کرد. اما همین ماجرا نشان می‌دهد که اگر واقعاً مزدك «اندرزگر» فتوی داده بود که مردم بی‌حساب و کتاب «مال یکدیگر خرج کنند»، و مهمتر از آن، چنان که ادعا کرده‌اند، زنان میان همه مردان مشترك باشند، پادشاه ساسانی با همه مصلحت بینی، نه يك سال بلکه يك آن نیز نمی‌توانست با چنین آئینی همداستان شود.

می‌توان به یقین گفت که دو تهمت در مورد مزدك (و همه وابستگان به آئین او) دروغ محض است: یکی اشتراك زنان، و دیگری

۹ بیامد یکی مرد مزدك به نام سخنگوی و با دانش و رای و کام. (فردوسی)

اشتراك اموال^۵. خاصه كه آئين مزدك، تحت تاثير عقايد مانى، به زهد و پرهيز و حتى رياضت توجه فراوان دارد.

آيا در پشت اين تهمتها واقعيتى پنهان نيست؟ مسئله اين است كه وجود «شبستان»، حرمسرای بزرگ، برآی اشراف ساسانی واقعيتی تاريخی است. بزرگان ساسانی از «پادشاه زن»، كه مهتر زنان حرم بوده، تا «چاكر زن» همسران متعدد داشته اند. در میان اقوامی كه در مجاورت امپراتوری زندگی می کرده اند (مانند هیاطله) هنوز ازدواج گروهي مرسوم بوده است. وجود حرمسرا و وجود مسلم جور و بيداد نشان می دهد كه زنان و دختران کشاورزان و طبقات تهیدست از تعدی اشراف مصون نبوده اند. مزدك بیگمان درباره این بيداد نظرهاى اصلاحی داشته است كه چگونه آن روشن نيست. اما روشن است كه اشراف، الغای تعدد زوجات و برافتادن رسم شبستان داری را «تعدی به نوامیس» می دانسته اند و كم كردن زنان حرمسرا و صاحب حق شدن کشاورزان را «اشتراکی كردن زن» می نامیده اند. جالب آن كه برخی از مورخان اسلامی ازدواج با محارم را از ابداعات مزدك و بابك می دانند. حال آن كه این امر به شرح تحقیقات کریستنسن و دیگران پیش از آن هم سابقه داشته است. همین حكم درباره اشتراکی كردن اموال توسط مزدك نیز صادق است. به حكایت تاریخ، جنگهای متوالی و بيداد و غارت اشراف و

۵ کریستنسن می نویسد: « مزدکیان... را عموماً متهم به اباحه و ترویج فحشاء و منكر کرده اند، در صورتیكه این كار در اصل آئینشان نبوده و هبایت تام با زهد و پارسائی اصلی آنان دارد» (ایران ددزهان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ص ۲۴۱).

کارداران حکومت ساسانی گاه‌گناه منجر به بروز قحطی در کشور می‌شد. می‌نویسند که در دوران پادشاهی پیروز قحطی بزرگی روی نمود که هفت سال طول کشید و بسیاری از مردم از گرسنگی مردند. قدرت انبارداران چنان بود که چون به سال ۴۸۴ میلادی بلاش پادشاه ساسانی خواست خراجی از آنان بستاند فرمانروائی و بینائی خود را بر سر این کار گذاشت. بعید نیست که مزدك عقیده داشته است که به‌هنگام قحطی، گشودن انبار غله اشرف و رساندن غله به دست صاحبان واقعی آن، بر دولت مجاز است.^۵

جائی که بلاش پادشاه را کور و تبعید کنند، تکلیف مزدك معلوم است. آن کشتار و حشیانه او و یارانش و سپس زدن داغ باطل «اشتراک زنان و اموال» بر عقاید او.

اگر گفته فردوسی را در شاهنامه حجت بدانیم به عقیده مزدك سرچشمه ناروائیها پنج چیز است:

- تنگدستی و نیاز (که، این همه گفتند و حل نکشت مسائل).
- مال اندوزی و آزر که قطب دیگر تهیدستی و نیاز است. که چون داشتن هدف آدمی شود، بودن تحت الشعاع قرار می‌گیرد و اشیاء آسان بر انسان و انسانیت چیره می‌شوند.

۵ «مزدك در آن تنگی و قحطی که مردم را به جان آورده بود به دستوری شاه اعلام کرد که هر کس نان از مردم گرسنه باز دارد سزایش مرگ باشد. مردم نیز شوریدند و انبارهای توانگران را غارت کردند. (دکتر عبدالحسین زرین-کوب: تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۲۰۳) و نیز: «مزدك... قباد را راضی کرد که انبارهای گندم دولتی را به روی گرسنگان بگشاید.» (تاریخ ایران، تألیف پیگولوسکایا و دیگران، ترجمه کریم کشاورز، ج ۱، ص ۱۱۳).

- کینه و خشم و حسد که ضد مهر بانی و دوستی و همدلی است.^۵
 می نویسند که: «در آموزش مانی مسئله نور و ظلمت و نبرد این دو عنصر بایکدیگر جای مرکزی را اشغال می کند، منتها آموزش مانی از جهت ماهیت خود آموزش بدبینانه ای است، زیرا حرکت نور را مانند ظلمت غیر ارادی و منفعل می شمرد و نور را ناتوان و مقهور پنبجه ظلمت می داند ولی در آموزش مزدك روح این مسئله بکلی دگرگون شده است: نور آگاه ولی ظلمت کود است. و مزدك بر آنست که حرکت نور ارادی و حرکت ظلمت غیر ارادی است. لذا نصرت و غلبه نور ضروری و قطعی و غلبه ی ظلمت تصادفی و موقتی است.»

آیا خرم دینان در این جهان بینی تغییری داده اند؟

سعید نفیسی احتمال می دهد که شاید خرم دینان «اصلاحاتی در روش مزدك کرده باشند و به همین جهت نام تازه ای برگزیده باشند و نام این آئین تازه را خرم دینی گذاشته باشند و چنان می نماید که این ترکیب «خرم دین» تقلیدی از ترکیب «به دین» بوده است که درباره دین زرتشت می گفته اند».^{۵۱}

این اصلاحات، به فرض صحت این گفته، چه بوده؟ مدرکی در دست نیست. این مقدر معلوم است که در دوران بابك، عصر مزدك از نظری

۵ بیپچاند از راستی پنج چیز که دانا بر این پنج نفزود نهز
 کجا رشك و کین است و خشم و نیاز به پنجم که گردد براو چیره آز
 جالب است که فردوسی پس از شمردن این «پنج اصل» آئین مزدك اضافه می کند
 که، زن و خواسته باید اندر میان. آیا همین دلیل آن نمی تواند بود که «در میان
 بودن زن و خواسته»، جزو اصول آئین مزدك نبوده و بعدها مورخان، برای توجیه
 کار انوشیروان و رسوا کردن مزدك، آن را به آئین او افزوده اند و فردوسی نهز که
 از نظر نقل تاریخ خود را امین می داند همه را در کتاب خود آورده است؛

تکرار شده است:

خلیفه عباسی به شرحی که دیدیم درتجمل پرستی و جلال دستگاہ خلافت دست کمی از پادشاه ساسانی ندارد. ناچار وضع کشاورزان و سایر طبقات تهیدست اگر بدتر نشده باشد بهتر نیست. هنوز داغ شلاق امویان برگردۀ مردمان التیام نیافته است که تازیانه عباسیان هوا را می شکافد. در زمان مزدك هفت خاندان بزرگ اشرافی: کارن، سورن، مهران، اسفندیار، سوخرا، سپهبد، زیك قدرت تعیین کننده داشتند. در زمان بابك دور دور محمد بن عبدالملك زیات، وزیر، و احمد بن ابی داود، قاضی القضاة، و ابودلف عجلی و بوغای کبیر و ایتاخ و اشناس و افشین است. در این زمان میان سرداران ترك و عرب و ایرانی اختلاف است، ولی همه در تهی کردن کیسه مردمان به سود خویش وحدت نظر دارند. معتصم، هم از آن روکه مادرش ترك است وهم برای مقابله با بزرگان ایرانی و عرب «و به منظور تفرقه افکندن میان سرداران خود، لشگریان ترك را قدرت می بخشد^{۵۱} و آنان را چنان بر جان و مال مردم مسلط می کند که گاه کار تعدی آنان به جنون می کشد: «ترکان معتصم که جامه های دیبا و کمرهای زرین داشتند... در بازارها و کوچه های تنگ اسب می تاختند و کودکان وضعیفان را آزار می دادند.»^{۵۲} درجسارت این لشگریان همین بس که: گویند معتصم روزی از سرای مأمون باز می گشت... بر زنی گذشت

^{۵۱} توسل به لشگریان ترك برای مقابله با مخالفان دولت در حکومت سلجوقیان نیز ادامه می یابد، نظام الملك در سیاستنامه می نویسد: «ولشكر ترك را كه مسلمان و پاکدین و حنفی اند بردیلیمان و زنادقه و بواطنه گماشتم تا تخم ایشان را از بیخ برکنند. بعضی از ایشان به شمشیر کشته شدند، بعضی گرفتار بند و زندان گشتند، بعضی در جهان پراکنده شدند.»

که می‌گریست و می‌گفت: پسرم، پسرم! یکی از لشکریان کودک او را ربوده بود. معتصم آن مرد را فراخواند و فرمود پسرزن را بدو بازدهد. مرد ابا کرد!^{۵۳}

وضع مردم در برابر زورمندان چنین است:

سرانجام مردم از ترکان سخت به ستوه آمدند. نزد معتصم رفتند و گفتند اگر لشکر خود را از بغداد بیرون نبری با تو جنگ کنیم. پرسید چگونه با من جنگ کنید؟ گفتند با تیر آه سحر گاه.^{۵۴}

هنگامی که افشین سخت مورد توجه و لطف خلیفه بود فقط نیمی از سپاه در اختیار او بود، و نیم دیگر در اختیار شناس سردار ترك تاهريك، به سود خلیفه، مراقب دیگری باشد.

احمد، قاضی القضاة وقت، در خلیفه نفوذی فوق العاده دارد. قدرت او به حدی است که برای نجات یکی از بزرگان عرب از چنگ افشین، از طرف خلیفه پیامی جعل می‌کند و خلیفه کار او را تأیید می‌کند.^{۵۵}

و نیز «روزی احمد با معتصم گفت که ابو جعفر منصور با یکی از نزدیکان خویش در باب ابو مسلم رای خواست. گفت: «اگر در جهان خدای دیگری جز پروردگار باشد فساد روی می‌نماید»^{۵۵}. منصور گفت بس کن و سپس ابو مسلم را کشت. معتصم گفت تو نیز بس کن و پس از آن درصدد کشتن افشین بر آمد»^{۵۶}

اما اگر رابطه دستگاه حکومت با مردم در این دوران همان رابطه

زمان ساسانیان است، تخت خلیفه بسان تخت بلاش و قباد لرزان نیست:
 خلیفه عباسی با آنکه پای خود را جای پای خسرو پرویز می گذارد در
 نظر عده‌ای از حیثیتی معنوی برخوردار است. جانشین پیمبرش می دانند.
 عنوانش همان عنوان علی است، و حتی شاعری چون سعدی سه قرن
 پس از این ماجرا فتوی می دهد که:

آسمان را حق بودگر خون بیارد بر زمین

در زوال ملك مستعصم امیر المؤمنین
 از این رو جای شگفتی نیست اگر برخی از عوام عقیده داشته باشند
 که میان فر و افتادن تخت خلیفه و فرود آمدن آسمان رابطه‌ای هست.
 به عقاید خرمدینان بازگردیم. علی اکبر دهخدا در این باره
 می نویسد:

درباب تاریخ این مذهب اطلاع کافی به دست نیست و آنچه در
 عقاید ایشان در کتابها نوشته‌اند آلوده به غرض و تهمت است.
 چیزی که ظاهراً مسلم است این است که مذهب خرمدینان یکی از
 فروع مذهب مزدک بوده و خرمیان را مزدکیان جدید باید
 دانست. ۵۷

و باز می نویسد:

روی هم رفته مورخین ایرانی و عرب که در دوره‌های اسلامی
 تألیفات کرده‌اند در هر موردی که يك تن از پیشوایان ملت ایران
 جنبشی برپا کرده و بر تازیان بیرون آمده است نتوانسته‌اند کنه مقصودی
 و حقیقت نهضت او را به دست آورند، و به همین جهت جنبش وی را
 جنبه بد مذهبی و بی دینی و زندقه داده‌اند و هر کس را که بر خلیفه
 تازی برخاسته است زندیق و ملحد و کافر و بددین خوانده‌اند و نام
 شریف و خاطره گرامی او را به تهمت و افترا آلوده‌اند. درباره

بابك خرمدینی نیز همین معاملات را روا داشته‌اند. ولی درین زمان که ما از آن تعصب خلیفه پرستی و قبول سلطه بیگانگان وارسته‌ایم و به دیدۀ تحقیق بر تاریخ دیار خویش می‌نگریم بر ما آشکار می‌شود که این مردان بزرگ را اندیشه‌ای جز رهائی از یوغ بیگانگان نبوده و این همه طغیانهای پیاپی که مخصوصاً در سیصد سال اول دستبرد تازیان بر ایران در تاریخ نیاکان خویش می‌بینیم جز برای نجات ایران نبوده است. ۵۸

تناسخ

شاید بتوان به یقین گفت که خرمدینان به تناسخ معتقد بوده‌اند. سعید نفیسی می‌نویسد:

چیزی که در این میان تا اندازه‌ای بوی حقیقت می‌دهد این است که (خرمدینان) به تناسخ و بازگشت ارواح قائل بوده‌اند. ۵۹

عقیده به تناسخ که در بیشتر آئینهای انقلابی ایران دیده می‌شود* گویا ناشی از این اعتقاد بوده است که «قهرمان» نمی‌میرد مگر آن که ریشه بیداد را بر کند و داد را بر تخت بنشاند، و چون از بد روزگار هیچ قهرمانی فرصت اجرای این کار را نمی‌یافته ناچار معتقد می‌شدند که روان او در تن قهرمان دیگری حلول می‌کند.

* گذشته از خرمدینان، راوندیان نیز که در سال ۱۴۱ به خونخواهی ابومسلم قیام کردند معتقد به تناسخ بوده‌اند. (دکتر غلامحسین یوسفی، ابومسلم سردار خراسان، ص ۱۶۹). غلات شیعه نیز به حلول و تناسخ اعتقاد دارند (پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۲۰)

عدم خشونت و احترام جان‌حیوان، در آئین مزدک، و اعتقاد به تناسخ، به شرحی که می‌بینیم، از جنبه‌های مشترك فرهنگ ایران و هند است. جا دارد که در این باره نیز تحقیقی زنده و همه‌جانبه صورت گیرد.

- برخی می‌پنداشتند که ابومسلم نمرده است و نمی‌میرد مگر آن که جهان را از داد پر کند. ۵۶۰

- زن جاویدان دعوی کرده که (جاویدان) بابک را در این کار جانشین خود کرده است و روانش در وی دمیده شده است، و آنچه از پیشرفت و پیروزی شما را نوید داده است به دست وی به شما خواهد رسید و این بدان سبب بود که خرمیان هر بامداد و هر شام امید جنبش داشتند. پس از آن مردم از او پیروی کردند. ۶۱

تناسخ صورت دیگری از بیماری «قهرمان» است: عمر رستم چندین برابر انسان میرنده است. سیاوش نامراد در وجود کیخسرو ادامه می‌یابد و از افراسیاب انتقام می‌گیرد، و خود کیخسرو نیز نمی‌میرد، «ناپدید» می‌شود.

خضر پیمبر، که در هویت تاریخی او اختلاف است، اگر از سرشناس‌ترین پیمبران عهد عتیق در ایران است از آن روست که از جاویدانان است. مورخان می‌نویسند که جاویدان بودن او فقط نزد مسلمانان است، باید اضافه کرد که چه بسا فقط نزد مسلمانان ایران. خضر نه تنها در شعر ایرانی^{۵۵} که در قصه‌های عامیانه و حتی قصه‌های کودکان ایرانی نیز جایی ممتاز دارد.

تناسخ البته با مبانی اسلام ناسازگار است، اما تشیع، این چهره ایرانی اسلام، راهی و دستاویزی برای بیماری قهرمان می‌یابد: امام عصر، ادامه دهنده نهضت حسینی و از دودمان آن امام شهید. و ما در این زمان

۵۵ مورخی آورده است که بابک از فرزندان مطهر بن فاطمه دختر ابومسلم بوده است و طایفه فاطمیه از خرمیه به‌وی منسوب‌اند. (ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال)

۵۶ از جمله، کلمه خضر نوزده بار در اشعار حافظ آمده است.

می بینیم که جشن تولد «اعلیحضرت امام عصر عجل الله تعالی فرجه» با چه شکوه و حرارتی از جانب توده مردم برگزار می شود: اعلیحضرت امام عصر...

خشونت

مورخی می نویسد که تا زمان بابك خرمیان «اندك مایه و خوار بودند، بابك ایشان را شمشیر و خنجر داد».^{۶۲}

سعید نفیسی می نویسد: «خرمدینان... برای رواج دین و روش خود از هیچگونه کشتار و خونریزی دریغ نکرده و بر بدخواهان و دشمنان خود رحم نداشته و مخصوصاً تعصب بسیار تندی بر تازیان و عقایدشان داشته اند».^{۶۳}

دیدیم که بنا به گفته فردوسی، دواصل از پنج اصل آئین مزدك ترك کین و خشم است که امر و زه «خشونت» و قهر می گویند.^{۶۴} اما بابك به حکایت جنگهای بیست و دو ساله خود عملاً راه «کین و خشم» را برگزید. آیا خشونت یکی از اصول آئین بابك است؟ به هیچوجه.

مورخی گواهی می دهد که خرمدینان «از ریختن خون جز در هنگامی که علم طغیان بر افرزند خودداری می کنند».^{۶۴} و به دنبال آن می افزاید: «به پاکیزگی بسیار مقیدند. بانر می و نکو کاری با مردم دیگر

۵ این نکته درخور توجه بسیار است که آئین مزدك، با این که آئینی انقلابی است، از خشونت به دور است. این نکته ای است که هم از نظر تاریخی و هم از نظر سیرجهان بینی ها شایان تأمل است. این معنی هم از جنبه مثبت و هم از جنبه منفی امر قابل بررسی و دقت است، چه مزدك کشتن و آزار رساندن را به سختی ناروا می دانسته و عقیده داشته است که حتی با دشمنان نیز باید مهربان بود. بنا به گفته میرخوند در «وضه الصفا، مزدك» ذبح حیوانات و اکل لحوم و دموم آنها را بر خلق حرام ساخت.

درمی آمیزند».^{۶۵}

ومورخی دیگر بر آن است که: «خرمیان نیز چون مزدکیان شعار دوستی ویادی دارند، و با استبداد مبارزه می کنند. رفتار و کردار پسندیده دارند و در پی کشتن و آزادکسی بر نمی آیند».^{۶۶}

پس این تناقض را چگونه باید حل کرد؟

درواقع تناقضی نیست: آئین خرمدینی بر اساس خشونت بنا نشده است. خرمدینان رسم دوستی ویاری و خودداری از آزار را، مانند بسی چیزهای دیگر، از مزدکیان می گیرند، اما در برابر دشمن، دشمنی که شرح ستمهایش در صفحات پیش گذشت، مهربانی را ترحم برپلنگ تیزدندان می دانند. تاریخ رسمی، شاید به رغم تمایل خود، گاهی بسیار گویاست: خرمیان تا زمان بابک «خوار» و ذلیل اند، بابک ایشان را «شمشیر و خنجر» می دهد تا اذلت بدر آیند و وارد تاریخ شوند. درست نیست بگوئیم که خرمدینان «برای رواج دین و روش خود از هیچگونه کشتار و خونریزی دریغ نکرده اند». اگر خرمدینان پاسخ شمشیر خلیفه را با شمشیر داده اند، این امر را باید در زمینه اجتماعی خود به درستی مطرح کرد و از آن نتیجه گرفت. آنچه را عباسیان با ایران کردند در سطور گذشته دیدیم. آیا برای مقابله با این ستم راهی جز آن که بابک رفت وجود داشت؟ آیا می توان تصور کرد که خلیفه با «اندرز» بابک از راه خود باز می گشت؟ از قضا در دوران بابک بازار نوعی مباحثه فلسفی در بغداد گرم بود. آیا يك آن به ذهن خلیفه گذشت که بابک را به عنوان متفکری که ادامه دهنده (و از نظری تجدید نظر کننده) آئین مزدک است برای مباحثه به بغداد دعوت کند؟ اگر چنین دعوتی صورت گرفته بود، اگر بغداد آئین

بابك را دست‌کم در ردیف مسلك قدریه و جبریه و معتزله و اشعریه می‌پذیرفت و بابك با وجود این، دم از شمشیر می‌زد آنگاه این ایراد به بابك وارد بود که چرا راه بحث و جدل را گذاشته و از طریق خونریزی رفته است. اما وقتی که خلیفه کبودکان بیگناه خرمیان را وحشیانه می‌کشد و زنانشان را به بردگی می‌کشد باید درباره بابك داوری دیگری کرد. هنگامی که سردار خلیفه فقط دريك جنگ «جز زنان و کودکان، صد هزار نفر از خرمیان را می‌کشد» و مورخ از نگاه داشتن حساب زنان و کودکان و فراریان عاجز است.^{۶۶-۱} آنگاه در برابر چنین بیدادی توسل به کشتار از جانب بابك را باید نوعی «دفاع مشروع» به حساب آورد.

از قضا بابك برای راسخ شدن در عقیده خود و انصراف از عدم خشونت، ماجرای سلمان پادسی را پیش چشم دارد: این مرد بزرگ که بعضی از محققان به حق او را «مزدکی سرگردان» نامیده‌اند، به قصد سیاحت جلای وطن کرد. در غربت اسیر شد و برده شد. آنگاه در سلک یاران محمد (ص) درآمد و در جنگ معروف خندق مسلمانان را از شکست قطعی رهانید. پس از آن که عرب مداین را گشود به وطن بازگشت و از نیشخندهای تاریخ آن که این «برده» پیشین، فرمانروای مداین شد: شهر خسرو پرویز و انوشیروان. اما برای مقابله با تجمّل پرستی ساسانیان و شاید برای باز خرید گناه آنان، حتی از حقوق دیوانی نیز چشم پوشید و بر آن شد تا مخارج «استانداری» را از راه سبدهافی تأمین کند و چنین کرد. اما فراموش کرد که زیر شمشیر بیگانه حتی تقوایی با این عظمت و عمق نیز نمی‌تواند علی را جانشین محمد کند، نه می‌تواند فاجعه کربلا را مانع شود و نه می‌تواند راه را بر فرمانروایی حجاج-

بن یوسف ببندد.

درباره «تعصب ضد تازی» بابک نیز باید گفت، هنگامی که چنان جنگ بی‌امانی در گرفت، دیگر نمی‌توان دشمن را به دو گروه خوب و بد تقسیم کرد. در میدان جنگ، دشمن دشمن است، مهم نیست که در دل او چه می‌گذرد. این ضابطه خوبی نیست، اما هر عیبی در آن باشد صرفاً ناشی از ماهیت جنگ است نه از منش جنگاور.

ترکیب اجتماعی خرمیان

نوشته‌اند که خرمدینان و به خصوص یاران بابک از سه گروه تشکیل می‌شده‌اند:

۱- جوانان؛

۲- کشاورزان؛

۳- «خداوندان نعمت که ایشان را از علم نصیب نبود و مسلمانی اندر دل ایشان تنگ بود.»^{۶۷}، یعنی ناراضیان از حکومت عرب. ترکیبی جالب است.

- قطعاً بابکیان یا خرمدینان منحصر به پیروان بابک در آذربایجان نبوده‌اند، بلکه در نواحی دیگر ایران مخصوصاً در مرکز و در اطراف اصفهان و سرزمین جبال یعنی همه قلمروی که میان آذربایجان و طبرستان و خراسان و بغداد و فارس و کرمان و خوزستان واقع است و شامل ناحیه نهاوند و همدان و ری و اصفهان و کاشان و قم و سمنان و دامغان و قزوین است، خرمدینان بوده‌اند و یکی از مراکز مهمشان همدان بوده است.^{۶۸}

جالب است که خرمدینان بیشتر در روستاها و کوهستانها زندگی می‌کرده‌اند

و به هنگام مناسب به سپاه خلیفه شبیخون می زده اند. البته جنگهای بیست و دو ساله بابك با سرداران خلیفه ترکیبی بوده است از جنگ منظم و جنگ چریکی، و برای جنگهای نوع دوم کوههای آذربایجان محل مناسبی بوده است. بنا به نوشته نظام الملک خرمینان اصفهان نیز در کوهها مأوی گرفته بودند.

شماره خرمینان در زمان بابك به چند نفر می رسیده است؟ البته خلفای بغداد از پا گرفتن خرمینان به هر قیمت پیشگیری می کرده اند: تا آنجا که می توانسته اند از ایشان می کشته اند و بقیه را با زن و کودک به اسارت می برده اند تا در محل چیزی از ایشان باقی نماند. نظام الملک در سیاستنامه می نویسد که «در زمان هارون خرمینان خروج کردند. سرداران خلیفه ناگاه برایشان تاختند و خلقی بی حدودی عدد از ایشان کشتند و فرزندان ایشان را به بغداد بردند و فروختند.» و نیز نوشته اند که «قومی بسیار» و «خلقی بی شمار» بر بابك گرد آمدند.^{۶۹} چنان که «هیچ لشکر با ایشان مقاومت نتوانست کرد.»^{۷۰}

مورخی می نویسد که: «شماره پیروان بابك از مردم آذربایجان و دیلمانی که به او پیوسته بودند به سیصد هزار تن می رسید.»^{۷۱} نوشته اند که در جنگهای سال ۲۱۸ سردار خلیفه «از خرمیه تا شصت هزار کس بر در همدان بکشت.»^{۷۲} از این رقم می توان شماره تقریبی خرمیان همدان را حدس زد. قتل عام خرمیان چنان وحشتناک بوده که گاهی شماره کشته شدگان و فراریان بر مورخ نامعلوم می مانده: «در سال ۲۱۹ اسحق بن ابراهیم سردار خلیفه جز زنان و کودکان صد هزار تن از خرمیان را کشت. در همین سال ۲۱۹ بود که جمعی از خرمینان که از جنگ

همدان جان به دربرده بودند به بلاد روم گریختند.^{۷۳}

طبری شماره لشکریان بابک را در یکی از جنگهای او با افشین پنجاه هزار نفر می نویسد، اما این رقم مبالغه آمیز می نماید، زیرا شماره لشکریان افشین را در یکی از این جنگها در حدود پانزده هزار نفر نوشته اند و در جنگ دیگر سی هزار. اگر شماره لشکریان بابک بیش از لشکریان افشین بود، بابک در برابر او، آن هم در کوههای آذربایجان، وضع تدافعی نمی داشت.

مورخی دیگر می گوید: «لشکریان بابک بسیار شدند، چندان که سوارانش به بیست هزارتن رسیدند، به جز پیادگان.»^{۷۴}

بابک مدت بیست و دو سال با لشکریان خلیفه مردانه جنگید و همه سرداران او را (جز افشین) درهم شکست. این نبردها را باید هفتخوان بابک شمرد. نام معروفترین سرداران خلیفه که در این جنگها شکست خوردند، چنین است:

- یحیی بن معاذ، در جنگهای سال ۲۰۴
- عیسی بن محمد بن ابی خالد، در جنگهای سال ۲۰۵
- علی بن صدقه معروف به زریق، در جنگهای سال ۲۰۸
- احمد بن جنید اسکافی، در جنگهای سال ۲۰۹
- محمد بن حمید طوسی، در جنگهای سال ۲۱۱
- محمد بن حمید الکائی، در جنگهای سال ۲۱۲
- عبدالله بن طاهر، در جنگهای سال ۲۱۴ (این سردار که پسر ذوالیمینین است پیش از درگیری نهائی با بابک به سبب شورش خوارج در

نیشابور به خراسان اعزام شد.)

علی بن هشام، در جنگهای سال ۲۱۴

و این البته فهرست کامل اسامی نیست، زیرا امامون و معتصم سی و نه بار به قلمرو بابك لشکر کشیدند.

پیش از افشین، خلیفه دو نفر از سرداران خود به نام جعفر خیاط و ایثاخ، مطبخ سالار خود را به جنگ بابك فرستاد، «چون خبر... به بابك رسید بر معتصم افسوس خورد و گفت: کارش به جایی رسید که درزی و طباخ خویش را به جنگ من فرستاد و دیگر با او کس نماند.»^{۷۵}

سپس نوبت به امیرزاده افشین می‌رسد. تنها اوست که می‌تواند بابك را شکست دهد، البته با خدعه و نیرنگ. اما این افتخار تنها از او برمی‌آید زیرا ایرانی است و در جنگ با او، بابك دیگر بایگانه نمی‌جنگد. از نظری جنگ داخلی آغاز شده است، و خلیفه نفسی تازه می‌کند. زیرا افشین گذشته از ایرانی بودن هم‌پیمان بابك نیز بوده است، هم چنانکه هم‌پیمان مازیار.

مازیار، پس از گرفتار شدن، اعتراف می‌کند:

من و افشین، خیدربن کاوس، و بابك هر سه از دیرباز عهد و بیعت کرده‌ایم و قرار داده بر آن که دولت از عرب بازستانیم و ملک و جهانداری با خاندان کسرویان نقل کنیم.^{۷۶}

طرحی بزرگ بوده است، خاصه که اینان تئوفیل امپراتور روم شرقی را نیز برای برانداختن حکومت بغداد با خود همداستان می‌کنند.

گماشتن افشین به فرماندهی سپاه برای خلیفه هم شکست بودهم پیروزی. شکست بود زیرا خلیفه يك آن نیز نسبت به افشین خوشبین

نبود و می‌دانست که هدف اصلی افشین از میان بردن قدرت بغداد است. خلیفه می‌خواست حتی المقدور بابک را به دست سرداران ترك و عرب شکست دهد تا افشین قدرت نگیرد. اما خلیفه هر چه کرد، حتی به گفته بابک «با فرستادن خیاط و آشپز خود»، این کار سرنگرفت. ناچار خلیفه دست به دامان افشین، دشمن خود، شد. به گفته طبری «چون معتصم در کار بابک پیچاده شد، اختیار بر افشین افتاد». اما این کار برای خلیفه پیروزی نیز بود زیرا پیمان سه‌سردار بزرگ ایرانی را نقش بر آب کرده بود. بی‌درنگ اضافه کنیم که این پیمان سه‌گانه، میان بابک و افشین و مازیار، از آغاز نیز پیمان استواری نبود، زیرا هر يك از این سه تن سودائی دیگر در سر داشتند.

مازیار و پیمان سه‌گانه

مازیار که می‌خواهد «ملك و جهان‌داری با خاندان کسرویان نقل کند» البته «بزرگترین کسی است که به شاهی نواحی کوهستانی جنوب بحر خزر رسیده است. در میان شاهان این ناحیه از او مقتدرتر و با هوش‌تر و فعال‌تر به وجود نیامده است»^{۷۷} وی امیری است که می‌خواهد به استقلال فرمان راند. و این کار دو جنبه دارد: یکی مستقل بودن و از عرب بریدن که بی‌شک سودائی شایسته است و دیگر حکومت کردن به روش ساسانیان که هم دیری است دوران‌ش به سر آمده و هم از نظر کشاورز طبرستانی میان تازیانه عرب و تازیانه ایرانی تفاوتی نیست. اشتباه بزرگ مازیار این بود که ضد عرب بودن را با ضد مسلمان بودن یکی دانست:

– چون منشور حکومت به مازیار رسید فرمان داد که همه معرفان

و اعیان مسلمان حوزه آمل در کوشکی معین جمع شوند و همه را از آنجا در پیش افکند و خود در دنبال ایشان می‌رفت تا به رودبست رسید و هر یک را جداگانه به خانه‌ای موقوف کرد و بر یکایک ایشان موکلان از اتباع غیرمسلمان خویش گماشت، و [پس از مرگ مأمون] هر یک را دوباره بند نهاد هر بندی سه حلقه، و قوت بر ایشان تنگ گردانید و نگذاشت که نمک دهند و به گرمابه برند.^{۷۸}

جمع این زندانیان را بیست هزار نفر نوشته‌اند.^{۷۹}
 لازم به یادآوری است که همه مردم ایران به رغبت مسلمان نشده بودند: «بسیاری از ایشان برای آن که از گرفتاری پرداخت جزیه و خراج آسوده شوند، از اواسط دوره اموی به رها کردن دین قدیم و مسلمان شدن پرداختند، و این کار (سمی متداول شد).»^{۸۰}
 گذشته از این، بازداشت جمعی مردم بیگناه، به عنوان داشتن فلان مذهب، شایسته سرداری انقلابی نیست. اما کار به همین جا پایان نمی‌یابد:

مازیار همین که دانست مسلمانان زندانی مالی ندارند که بپردازند پیش همین برزیگران برگزیده فرستاده به ایشان گفت که من منزلها و حرم صاحبان املاک را بر شما مباح کردم مگر دختران زیبای آنان را که تعلق به شاه دارد، بروید و نخست خود ایشان را در زندانها بکشید، سپس منازل و حریشان را که به شما بخشیده‌ام متصرف شوید. لکن کشاورزان از مبادرت به این کار ترسیدند و آنچه او گفت نکردند!^{۸۱}

و از همه بدتر این که عده زیادی از بازداشت شدگان مردم خرده پاهستند:

— کوهیار (برادر مازیار) به مازیار گفت که این بیست هزار نفر مسلمان که در زندان تواند همه کفشگر و خیاط و جوله و پیشه‌ورانند که تو

بیهوده خویش را پای بند ایشان کرده‌ای. و حالا که باید از پناهگاه
و کسان و خویشان خود دور شوی با اینان چه خواهی کرد؟
مازیار فرمان داد که جملگی را آزاد کردند! ^{۸۲}

نه در زندانی کردن این عده تدبیری هست و نه در آزاد کردنشان. اینان در
مقابله مازیار و سپاه خلیفه ^۵ بیکار ننشسته‌اند، و حتی دیگران نیز:

– مردم (ساری) در زندان شهر را باز کرده هر که را که در آن بود
بیرون آوردند و بعد از این قضیه، حیان (سردار عبدالله بن طاهر مأمور
جنگ با مازیار) به ساری رسیده داخل شهر گردید. ^{۸۳}

درس عبرت‌انگیزی است: در زمان ساسانیان بخشی از مردم ایران کار
پیروزی، تازیان را آسان می‌کنند و مازیار هم که می‌خواهد «جهان‌داری
با خاندان کسروی‌ان نقل کند» بر سرش همین ماجرا می‌رود.

مازیار دستور می‌دهد که در قلمرو او مسجدها را خراب کنند. ^{۸۴}
اگر شهری را می‌گشاید خون مسلمانان شهر را مباح می‌کند. در کار او
سودای استقلال با مهر «زرنام ملک بر نبشته» به هم آمیخته است: به
بیست هزار زندانی که ذکرشان گذشت پیام می‌دهد: «من در حالی که شما
پشت سرم هستید به جنگ با خلیفه اقدام نخواهم کرد، خراج دو ساله
را به من بپردازید تا شما را آزاد کنم». ^{۸۵} چنین است که مردم گرگان از
خبر آمدن مازیار متوحش می‌شوند و «بر اموال خود بیمناک»
می‌گردند. ^{۸۶}

۵ می‌گوئیم سپاه خلیفه، در حالی که باید گفت سپاه خراسان! زیرا عبدالله پسر
طاهر ذوالیمینین از جانب خلیفه مأمور «دفع» مازیار است. این امیر خراسان
هم از بزرگترین دشمنان افسین است، هم در جنگ با بابک شرکت می‌کند و
هم به فرمانروائی مازیار خاتمه می‌دهد.

یکی از زندانیان به فرستاده مازیار می‌گوید: «اگر امیر شما احتمال می‌داد که از مایک درهم به دست تو آن آورد حبس‌مان نمی‌کرد. ما را وقتی به زندان و بند گرفتار کرد که هر چه مال و ذخیره داشتیم از ما گرفته بود. اگر در مقابل این وجه نقد از ما ملک بخواهد حاضریم و خواهیم داد».^{۸۷} و جواب فرستاده این است که: «املاک مال شاه (مازیار) است نه مال شما».^{۸۸}

مورخی می‌نویسد که مازیار «خراج يك سال را در دوماه به زور و فشار از مردم بستند».^{۸۹}

در کار این فرمانروا نوعی بی‌تدبیری شکفت دیده می‌شود: «در همه ممالک کسی را نگذاشت که به معیشت و عمارت ضیاع خود مشغول شوند، الا همه از برای اوبه قلعه‌ها و قصرها و خندق‌ها زدن و کارگل کردن گرفتار بودند».^{۹۰}

کوهیار در جنگ مازیار با دشمن به برادر خود خیانت می‌کند و حتی بنا به بعضی از روایتها او را تسلیم سردار خلیفه می‌کند. حسن برادر دیگر مازیار از همان آغاز برخورد، همراه با سپاه خلیفه به جنگ برادر می‌آید. قارن پسر شهریار (برادر دیگر مازیار) نیز در جنگ همدست دشمن است و بر ضد عم خود. مازیار سپهبدی دارد به نام دری، دوتن از سرداران دری نیز در جنگ به او خیانت می‌کنند. مجموعه این خیانتها، که البته قابل دفاع نیست، معنای دیگری هم دارد و آن نارضائی از کارهای مازیار است.

مازیار به هنگام گرفتار شدن مقدار زیادی گوهر و زر نقد در پای سردار خلیفه می‌ریزد که «جان خود و زن و فرزندش را ببخشد و

کوهستان پدرش را به او واگذارد.^{۹۱} اما پسر ذوالیمینین آن اموال را نمی-پذیرد و از این کار سر باز می زند. بدتر از این، مازیار نامه‌های افشین را (که یادگار پیمان سه گانه بر ضد خلیفه است) در مقابل این وعده واهی که خلیفه از «گناه» او درخواهد گذشت به عبدالله بن طاهر، سردار فاتح و رقیب دیرین افشین، می دهد. همین کار خلیفه را در برابر افشین بیش از پیش بیدار و هوشیار می کند، به نحوی که چون افشین، ناامید از هر کار و هر طرح، چنان که خواهیم دید، طرح کودتائی بر ضد خلیفه می ریزد، خلیفه پیشاپیش از جزء جزء طرح او آگاه است.

سردار پیروز خراسان، سردار شکست خورده طبرستان را تسلیم خلیفه بغداد می کند. مازیار که گوئی برای زر قدرتی بیش از حد و برای جان ارزشی افزون قائل است همه جا دست به داد و ستد می زند: به خلیفه نیز پیشنهاد می کند که او را زنده گذارد و در برابر، «اموال بسیار» بستاند، اما خلیفه رد می کند و در همان مجلس محاکمه^{۹۲} فرمان می دهد تا او را چهارصد و پنجاه تازیانه بزنند «همین که دست از او باز داشتند آب خواست، بنوشید و جان سپرد.»^{۹۲} (سال ۲۲۵)

می توان گفت که بابک و مازیار هدفهای متفاوت داشتند، به همین سبب جنگ مازیار با خلیفه نه هماهنگیک پیکار بابک بود و نه همزمان. در اجرای پیمان سه گانه مازیار «جز وعده و نوید یاری دیگری از بابک نکرد.»^{۹۳} تا هنگامی که همه لشکریان خلیفه گرفتار جنگ بابک بودند مازیار از طبرستان نجنبید و همین که کار بابک یکسره شد بر انداختن

۹۱ بی شک نتیجه «محاکمه» از پیش معلوم است، اما این نکته که خلیفه خود را نیازمند چنین محاکمه‌ای می بیند درخور توجه است.

حکومت متزلزل مازیار برای خلیفه چندان دشوار نبود.

افشین و خیانت

اما داستان افشین از این هم تلختر است: خیدرپسر کاوس معروف به افشین «چنان که از تاریخ زندگی او برمی آید شاهزاده‌ای جهانجوی بود. جز جمع ثروت برای کسب قدرت اندیشه‌ای نداشت. می‌خواست به سلطنت خراسان برسد، و برای این کار حتی پدر و مادر خود را فدا می‌کرد. می‌کوشید مال و ثروت جمع کند و برای این مقصود به لشگریان خود و حتی به دوستان خود خیانت می‌ورزید. برای آن که به آرزوهای شیرین خویش برسد از فدا کردن وجدان خود نیز دریغ نمی‌کرد».^{۹۴}

پدرش فرمانروای اشروسنه (در ماوراءالنهر، میان سیحون و سمرقند) بود، و چون افشین دید که پدر، فرزند دیگر را بر او برتری می‌نهد به بغداد رفت و به مسلمانی تظاهر کرد و خلیفه را به جنگ با پدر و برادر برانگیخت. و به یاری خلیفه به فرمانروایی اشروسنه رسید و در راه افزون طلبی به خلیفه خدمتها کرد. هدف دوم او رسیدن به فرمانروایی خراسان بود، اما در این جاه طلبی طاهریان را در برابر داشت، ناچار به خوش خدمتی نزد خلیفه افزود، چنان که در مصر برای مأمون جنگید. افشین اموالی را که از مردم به‌زور گرفته بود به زر و گوهر تبدیل می‌کرد و پنهانی از راه خراسان به زادگاه خود می‌فرستاد، اما طاهریان سر راه بر کاروان او می‌گرفتند و اموال را می‌بردند.

پیمان افشین با بابك از نظر افشین جز این نبود که خلیفه از کار بابك عاجز شود و ناچار افشین را به جنگ او بفرستد تا ثابت شود که

هیچ سرداری، از جمله سردار خراسان، به لیاقت و کاردانی او نیست و فرمانروائی خراسان بر او مسلم شود.^{۵۰} سرانجام، پس از نوزده سال نبرد بابک با خلیفه و شکست خوردن همه سرداران بغداد، افشین به آرزوی خود-جنگ با بابک- می‌رسد.

اما این جنگ، حتی برای افشین نیز، جنگی تلخ است: گذشته از مسائل انسانی و اخلاقی، یعنی پیمان شکنی و برادرکشی و دست‌زدن به جنگ داخلی، شکست بابک در معنی پیروزی خلیفه - دشمن افشین- است. پس برای افشین شکست است. خلیفه پس از سقوط بابک خواهد توانست با نیروئی بیشتر و خاطری آرام‌تر کار افشین را بسازد. افشین به جنگی دست می‌زند که از هر دوسو شکست است.^{۵۱} آیا به همه این دلایل افشین در جنگ مردد است؟ قرائنی این گمان را تقویت می‌کند:

«سپاه (سپاه افشین) ندانست که او (افشین) چرا آنجا مانده است، و علف بر ایشان تنگ شد و سپاهیان مزدور نزد افشین شدند و گفتند که ما را علف وزاد تنگ شده است. افشین گفت: هر که از

^{۵۰} افشین همین سیاست را در مورد هازیار نیز به کار می‌برد. به او پیام می‌دهد: «این دین سپید را جز من و تو و بابک کسی نمانده است که یاری کند. بابک به نادانی خویشتن را به کشتن داد و من بسی کوشیدم که او را از مرگ برهانم. نشد، و گولی و نادانی او نگذاشت تا کارش بدانجا که دانی کشید. اما تو اگر به شورش برخیزی و نافرمانی کنی این قوم را کسی نیست که به دفع تو فرستند جز من، که بیشتر سواران و دلاوران بامنند. آنگاه اگر مرا به سوی تو گسیل دارند به تو خواهم پیوست» (طبری)

^{۵۱} عموماً منظور که در جای دیگر اشاره کرده‌ام (یأس فلسفی، مقاله رستم و اسفندیار) میان جنگ افشین و بابک و جنگ اسفندیار و رستم - میان تاریخ و افسانه- شباهتهای چشمگیری هست: افشین و اسفندیار هر دو به برادرکشی و جنگ داخلی دست می‌زنند. هر دو به حقانیت جنگ خود بی‌ایمانند. هر دو در این جنگ به دشمن خود خدمت می‌کنند (اسفندیار به گشتاسب و افشین به معتصم). هر دو با بزرگترین و والاترین مقامهای ملی درمی‌افتند. هر دو بیش از حد جاه‌طلبند.

شما صبر نتواند کردن باز گردد که بامن سپاه خلیفه بسیار است و مرا هیچ حاجت به شما نیست، و من از اینجا نخواهم رفت تا برف بیارد و سپاه خلیفه با من در گرما و سرما صبر کنند و اگر صبر نتوانند کردن باز گردند. این مزدوران از نزد افشین باز گشتند و گفتند افشین بابك دست یکی دارد و جنگ نخواهد کردن. افشین آگاه شد و دیگر روز جنگ را بساخت و با همه سپاه برفت».^{۹۵}

اگر به راستی موقعیت جنگی چنان است که باید بماند «تا برف بیارد» چرا پس از شنیدن سخن مزدوران آماده جنگ می شود و گرنه چرا به لشکر خود دروغ می گوید؟

گاه خلیفه از دور نقشه های جنگی او را اصلاح می کند:

- معتصم برو (افشین) نامه نوشته بود و گفته بود: خطا کردی که بر سر کوهها رفتی و راه زمین و دشت به دشمن سپردی و راه دشت اگر چه تنگ است سپاه را از راه کوهساران بردن آسانتر باشد. از این پس بر راه دره شو... و تیراندازان را در پیش لشکر بدار و هر جا فرود آئی خسک پیرامون خویش بریز تا از شبیخون ایمن باشی، ووی را هزار خروار خسک آهنین فرستاد.»^{۹۶}

سعید نفیسی در این باره می نویسد:

- سبب این که افشین از بابك رو برگرداند و به گرفتاری او تن در داد این بود که پس از آن که روزگاری افشین بابك جنگ کرد و در برانداختن او کوتاه می آمد معتصم پنداشت که وی از عهده بابك بر نمی آید و خواست طاهریان را هم در این کار وارد کند و از ایشان یاری بخواهد. و چون افشین دید که اگر طاهریان بر بابك چیره شوند باز بر نیرویشان در دربار خلیفه خواهد افزود برای این که این توانائی نصیب رقیبان طاهری او نشود و خود از این کار بهره یابد ناچار بابك را فدای توانائی خویش و ناتوان کردن رقیبان خود کرد.»^{۹۷}

پس از سه سال جنگ، افشین سرانجام از راه فریب بر بابك دست می‌یابد و او را تسلیم خلیفه می‌کند. اما هنوز هم از فرمانروائی خراسان خبری نیست. آیا باز هم کسی هست که در این راه فدا شود؟ يك در دیگر روبه‌روی افشین است: طبرستان. این در راهم می‌کوبد و چنان که دیدیم مازیار را به شورش تشویق می‌کند. مازیار بر خلیفه می‌شورد. اما این بار افتخار برادرکشی نه نصیب افشین که نصیب فرزند ذوالیمینین (عبدالله بن طاهر) می‌شود و نهضت مازیار به شرحی که دیدیم، به سبب بی‌تدبیری خود او و خیانت اطرافیان سست‌تر از آن است که نیاز به چندین نبرد داشته باشد. حتی عبدالله بن طاهر نیز خود را نیازمند رفتن به میدان جنگ نمی‌بیند و یکی از سرداران خود را به مازندران گسیل می‌دارد. کاخ آرمانی مازیار بسیار زود فرو می‌ریزد.

اکنون افشین با جاه طلبیهای خود تنهاست. تاکنون هر چه او کاشته، خلیفه درویده است. افشین خود را می‌بیند که فقط و فقط اجرا کننده نقشه‌های خلیفه بوده است. خود را می‌بیند که تا حد یکی از سرداران خلیفه منزل کرده است و اضافه بر آن بارخیانت دستگیری بابك و اغوای مازیار، دو تن از هم‌کیشان و هم‌وطنان و هم‌پیمانان او برگرده اوست. سنگینی این همه او را از خواب بیدار می‌کند، اما بسیار دیر. يك تیر دیگر در ترکش دارد. آن را به قله نشانه می‌رود. و این تنها افتخار اوست. آیا این طرح، که به شرح سطور آینده طرحی است خام، افشین را از آن همه گناه تبرئه می‌کند؟ مشکل.

به شرحی که گذشت تا پنجاه سال پیش هر کس در باره بابك و افشین و مازیار قلم به‌دست گرفته بود هر سه را به‌عنوان یاغی و نامسلمان

وقیام‌کننده برضد دین و دولت به يك نسبت محکوم شناخته بود. در پنجاه سال اخیر، که به حق کوشش می‌شود این جنبه از تاریخ درست ارزیابی شود غالباً اشتباه قدیم، در جهت عکس، تکرار می‌شود و بیشتر محققان هر سه را از قهرمانان ملی ایران می‌شمارند.

افشین شایسته این افتخار نیست. چگونه ممکن است هم بابك را قهرمان ملی بدانیم وهم دستگیرکننده او را؟ قاتلی که هموطن وهم کیش وهم‌پیمان او نیز بوده است؟ افشین عمری، جز واپسین دم حیات، کارگزار خلیفه بوده است. اگر عنوان هرکس را با معیار کارهایش بسنجیم، همین عنوان او را بس است، اما اگر افشین را تاحد یکی از کارگزاران و سرداران خلیفه تنزل می‌دهیم باید انصاف داد که با هیچ يك از آنان قابل مقایسه نیست. این حقیقت که همه اطرافیان خلیفه برضد افشین اند نشان می‌دهد که در او چیزی هست که مایه‌رشدك آنهاست. افشین هیچگاه به آنچه هست خرسند نیست و پیوسته می‌خواهد حصارهای «اکنون» را فرو ریزد. هنگامی که برای اقناع این سودا به اعمال دسیسه برضد نیکان می‌پردازد، جاه طلبی او در دنیای ظلمت بکار می‌افتد. دیگر نیت او مهم نیست زیرا حاصل کارش را می‌بینیم که گرفتار کردن بابك است. اما هنگامی که برای فرونشاندن آتش درون برضد عمال خلیفه، و خود او، بکار می‌پردازد، همان منش در جهان روشنائی به‌همت بلند تبدیل می‌شود. چون جمع کارهای هرکس شناساننده اوست، در مورد افشین سیاهکاری زیاد است و خدمت به روشنائی کم.

باری، افشین بر آن می‌شود که «حکومت غدر و خیانت» را با

همین سلاح نابود کند. طرحی می‌ریزد که خلیفه و سردارانش را به مهمانی بخواند و همه را زهر بخوراند و شبانگاه با مشکهایی که از پیش آماده کرده است از راه رود از بغداد بگریزد. باشد که در وطن قیامهایی را که خود خفه کرده است جان بخشد. ریاست «حرس» خلیفه با خود اوست و اوست که باید در این سمت مراقب توطئه‌ها و سوء قصدها و پنهانکاریها باشد. اما خلیفه مدتهاست که مواظب اوست. و اساساً سرداری تا آن حد جاه طلب (یا بلند همت) خود به خود در معرض سوءظن است و چشمهای پنهان متوجه او. خاصه که در بغداد، هم به سبب ملیت، هم به سبب بلند پروازی و دشمنی با بزرگان ترك و عرب، سخت تنهاست. و شکفت آن که افشین این را نمی‌داند و طرحی چنان خام می‌ریزد.

توطئه پیشاپیش کشف شده است. افشین بازداشت و محاکمه می‌شود. جالب آن که خلیفه ریاکار او را نه به اتهام توطئه بر ضد خلافت، که به عنوان حفظ آئین نیاکان و تظاهر به مسلمانی به محاکمه می‌کشد. و جالب تر آن که در این محاکمه یکی از گناهان نابخشودنی افشین داشتن کتاب است.

وزیر پرسید:

«آن کتاب که به دیبا و زر و جواهر آراسته‌ای و در آن سخنان کفرآمیز هست چیست و چرا داری؟» * پاسخ داد: «آن کتابی است که از پدر به من رسیده است. در آن هم سخنان عبرت‌انگیز حکیمان عجم هست و هم گفته‌های کفرآمیز گذشتگان... در سرای تو نیز کتاب کلپله و دمنه و کتاب مزدک هست و من نمی‌پندارم که داشتن

این کتابها ما را از شمار مسلمانان بیرون تواند آورد». ۹۸

گناهان دیگر افشین آن است که گوشت گوسفند «خپه کرده» می خورده و «مختون» نبوده و موی تن نمی سترده و نامه هائی که از اشروسنه برای او می رسیده دارای این عنوان بوده است: به خدای خدایان از بنده او فلان بن فلان. افشین در محاکمه نه ضعفی نشان می دهد، نه شهامتی. عقاید خود را تکذیب نمی کند، اما به نعل و به میخ می زند: «از سخنان حکمت آمیز (حکیمان عجم) بهره می گیرم و گفته های کفر آمیز را ترك می کنم.»^{۹۹} هنگامی که یکی از دادرسان به او می گوید: «ویحک ای خیدر! تو چگونه به خدا سوگند خوری و ما ترا مسلمان شماریم و تو خود آنچه را که فرعون مدعی بود دعوی همی کنی؟» جواب می دهد: «این سوره را عجیف بر علی بن هشام^{۱۰۰} خواند و تو بر من می خوانی، باش تا فردا کسی نیز آن را بر تو فروخواند.»^{۱۰۱} که اشاره است به دسیسه های اطرافیان خلیفه بر ضد یکدیگر. و چون نوبت به اتهام بسیار مهم «مختون» نبودن می رسد، افشین گوئی دادرسی را به مسخره می گیرد. طرح پرسش نیز چنین ایجاب می کند:

– ابن ابی داود پرسید که تو مختون هستی؟ گفت نه. پرسید با آن که اسلام بدان تمام می شود و پاکیزگی از آن حاصل می گردد، ترا از این کار چه باز داشت؟ جواب داد که مگر در اسلام حفظ نفس بکار نیست؟ گفت هست. گفت ترسیدم که چون آن پاره پوست را از تنم ببرند بمیرم. گفت تو نیزه و شمشیر می زنی و بیم مرگ از جنگجوئیت باز نداشت، آنگاه از بریدن پاره پوست بیتاب

✻ این هردو پیش از افشین به ترتیب ریاست حرس خلیفه را به عهده داشته اند و هردو محاکمه و اعدام شده اند.

شوی؟ گفت آن جنگجویی امری ناگزیر است که از آن سود برم و بر آن صبر توانم کرد اما این ضرورت نیست و در انجام آن از بدر رفتن جان خویش ایمن نتوانم بود. آنگاه گمان ندارم که در ترك آن از اسلام سرپیچی کرده باشم».^{۱۰۱}

افشین را زندانی می‌کنند. و خلیفه که به غدر عادت کرده است در نهان او را می‌کشد. برخی نوشته‌اند که او را مسموم می‌کند و بعضی نوشته‌اند زندانی را آن همه‌گر سینه نگاه می‌دارد که جان می‌سپارد. (سال ۲۲۶).
افشین عمری، دست بر سینه، خواب سروری دید و برای رسیدن به سروری نقشه‌های باطل کشید و سرانجام از این درگاه رانده شد و از آن مانده. دوگانگی شخصیت در او به فاجعه‌ای دوگانه انجامید، اجتماعی و فردی: هم نام او به دستگیر کننده بابک در تاریخ قلم خورد و هم به آرزوی سروری نرسیده جان سپرد.



اگر بیست و پنج سال در طول تاریخ پیش آمدیم و داستان مازیار و افشین را بازگفتیم از آن روست که در مقایسه با این دو تن، چهره بابک روشن‌تر نموده شود، و نیز از آن رو که بگوئیم مازیار و افشین بر سر پیمان نایستادند: اولی آن را نادیده گرفت و دومی بر ضد آن به جنگ پرداخت. امپراتور روم شرقی نیز، به رغم هشدارهای بابک که «اگر خواهی جنبیدن اکنون بجنب»^{۱۰۲} بسیار دیر می‌جنبید و لشکر کشی‌اش به قلمرو خلیفه با پایمردی همراه نیست: «تاخیر بدورسید که معتصم با سپاه داوطلب خود آهنگ وی دارد به قلمرو خویش بازگشت».^{۱۰۳}

انقلابی تنها

بدینگونه بابك تنها ماند و تنها جنگید. به عبارت درست‌تر در مدت بیست و دو سال، بیست و دو سالی که دوران اوج عظمت امپراتوری عباسیان است، بار واقعی جنگ فقط به دوش بابك و بابکیان است. سه سال آخر کارزار، سرداری خلیفه را افشین ایرانی به عهده دارد و این امر و حسابهای خاص طاهریان فرمانروایان خراسان، که از همان ابتدا حساب خود را از بابك و مازیار جدا می‌کنند و اساساً به راه دیگری می‌روند و حتی به جنگ با مازیار بر می‌خیزند، مانع از آن می‌شود که ایرانیان یکباره بر ضد خلیفه به پا خیزند.

خلیفه در جنگ با بابك سیصد هزار مرد جنگی تجهیز می‌کند.^{۱۰۴} در آن دوران حداقل سپاهی که به جنگ گسیل می‌شود در حدود ده هزار نفر است و حداکثر صد هزار^۵. این جنگ ارقام را تغییر می‌دهد و به سه برابر حداکثر می‌رساند. فقط خلیفه است که امکان چنین بسیجی دارد زیرا قلمرو بزرگی در اختیار اوست: امپراتوری عرب در سرزمین پهناور و آبادی گسترده است و چنان که گفته شد در اوج قدرت و عظمت خود است. این قلمرو شامل امپراتوری وسیع ساسانی است به اضافه آسیای جنوب غربی و افریقای شمالی و اروپای جنوب غربی. از این اقلیم وسیع

۵ به سال ۱۹۲، که آغاز کار خرمدینان است خلیفه ده هزار نفر به جنگ ایشان می‌فرستد. افشین در نخستین جنگهای خود پانزده هزار سپاهی داشته است. بابك در یکی از جنگهای خود با افشین بیست هزار سوار تجهیز می‌کند. امپراتور بیزانس با هفتاد هزار نفر سپاه به قلمرو خلیفه می‌تازد. چون در زمان مأمون بابك قصد ارمنستان می‌کند، خلیفه صد هزار سپاهی به جنگ او می‌فرستد که سی هزار تن از آنان کشته می‌شوند و بقیه بر اکنده می‌شوند.

هم لشکر بسیار می توان تدارك دید و هم مال فراوان. مثلاً مالیات آذربایجان و ارمنستان در این دوران نزدیک به هشت ملیون و نیم درهم بوده است.^{۱۰۵}

پولی که خلیفه در جنگ با بابك فقط به افشین می پردازد خود به تنهایی داستانی جالب است:

حکمرانی همه جبال^۵ را به او (افشین) داد، و وظیفه او را چنین مقرر کرد که هر روز که سوار شود ده هزار درهم و هر روز که سوار نشود پنج هزار درهم، بجز روزی و جیره و معاون و آنچه از حکمرانی جبال به او می رسد، بگیرد. و هنگامی که می رفت هزار هزار درهم به او بخشید.^{۱۰۶}

و نیز

در سال ۲۲۱... معتصم ده هزار مرد... باسی هزار هزار درم روانه کرد.^{۱۰۷}

در سال ۲۲۲

معتصم در آغاز سال خزاین اموال برای افشین فرستاد که در آنجا نیرو بگیرد و آن سی هزار هزار درهم بود.^{۱۰۸}

پس از گرفتار شدن بابك،

تا افشین... بازگشت و به سامره شد هر روز به منزلی او را خلعتی از امیر المؤمنین می رسید.^{۱۰۹}

و پس از رسیدن افشین به سامره:

۵ صفحه ۳۲ این کتاب دیده شود.

معتصم پایه افشین بالا برد و تاج به او بخشید و دوگردن بند
آراسته به مروارید و گوهر و دوبازوبند، ویست هزار هزار درهم
به او داد. و سرایندگان را فرمان داد که او را بستایند. ۱۱۰

درباره این تاج نوشته اند که

از زر مرصع به یواقیت احمر و زمرد اخضر (بود) که مقومان از
قیمت آن عاجز آمدند. ۱۱۱

سهل، حاکم ارمنستان، نیز که بابك را دستگیر کرده از این خوان یغما
بی نصیب نمی ماند:

- هزار درهم به معاویه (پسر سهل) داد و هزار هزار درهم و
کمربندی گوهر نشان برای سهل فرستاد. ۱۱۲

وحتی

لشگریان افشین نیز ده هزار هزار درهم جایزه گرفتند. ۱۱۳

خلاصه آن که:

معتصم بیت المالها را در جنگ با او هزینه کرد... و در این سال
(۲۲۲) هزار هزار دینار خرج کرد. ۱۱۴

صفات بابك

آنچه از خلال سطور تاریخ برمی آید این است که بابك، فرزند مردی روغن
فروش، در دوره نوجوانی شبانی می کرده است، ابو مسلم، قهرمان دیگر
ملی ما نیز در کودکی شبان بوده، و این در مشرق زمین داستانی شگفت
است که پیمبران و متفکران و مبارزان بسیاری از این دیار در

دوره‌ای از زندگی خود شبان بوده‌اند. دربارهٔ رابطهٔ این کار با تفکر چه می‌توان گفت جز این که: مثلاً آهنگر به هنگام کار باید همهٔ وقتش متوجه آهن تفته باشد تا به دلخواه او شکل گیرد. و نیز کشاورز به هنگام کاشتن و درویدن باید مراقب کار خود باشد و گرنه دانه در زمین زیاد و کم خواهد شد و داس دست را خواهد خست. اما چوپانی نسبت به کارهای مشابه خود این امتیاز را دارد که شبان می‌تواند ضمن کاد اندیشهٔ خود را در آسمان و زمین جولان دهد. تحرك دائمی او، به اضافهٔ دیدگاه بلندکوه - یا چشم‌انداز گستردهٔ دشت - افق اندیشه و تخیلش را می‌گشاید^{۵۰}. در برابر دیدگانش علف بی‌مقدار بیابان به یمن مراقبت او و انتظاری بارور تبدیل به شیر می‌شود که نیرو دهندهٔ آدمی است. در دورانی خاص شبان بیش از همهٔ همکاران خود فرصت آن دارد که شامگاه و سحرگاه در هوایی صاف، رفت و آمد ستارگان را بنگرد و در ارتباط آن با زندگی آدمی تأمل کند...^{۵۱} شبان در ادبیات ماجائی ارزنده دارد: ای به یادت هی‌هی و هی‌های من.

آیا تصادف بابک جوان را نزد جاویدان از پیشوایان خرمدینان آورده یا رویدادی دیگر؟ آیا مادر کارآمد که جگر گوشهٔ خود را با

^{۵۰} «به سهولت برای من قابل توجه بود که چرا مواعظ مذهبی و خطابه‌های قاطع و معجزات آتش همه در ارتفاعات دسترس پذیر انجام گرفته است... من به خوبی روحیهٔ آن مرد را درک می‌کردم که هنگام ورود به سلك مذهبی چون دید پنجرهٔ حجره‌اش به جای آنکه، طبق انتظارش، به روی چشم‌اندازی وسیع گشوده شود به سوی دیواری باز می‌شد، ترك مذهب کرد.» (از کتاب سقوط اثر آلبر کامو، ترجمهٔ شورا نگیز فرخ، ص ۲۹ و ۳۰).

^{۵۱} کانت می‌گفت که دو چیز روح را به اعجاب می‌آورد: یکی آسمان پرستاره بالای سر ما و دیگر قانون اخلاقی در درون ما.

جامه شوئی به سن شبانی رسانیده، «شبان وادی ایمن» را از پی مراد به نزد «شعیب» می برد؟

جاویدان قدرت فکری و استعداد نوجوان را زود درك می کند و او را همدم خود می سازد. نوشته اند که در این دوران هنوز کتابهای مزدکی وجود داشته است. آیا بابك می توانسته مستقیماً از آنها استفاده کند؟ یا از گفته دیگران، و بخصوص جاویدان با آئین مزدك آشنائی یافته است؟ در این باره مدرکی در دست نیست. همینقدر می دانیم که بزرگان از این که شبانی به فرمانروائی رسیده است درخشمی جانکاه اند. هنگامی که سهل، بابك مهمان خود را به ناجوانمردی تسلیم افشین می کند، در پاسخ اعتراض بابك می گوید:

«تو راعی بقروغنم بودی و شبان را با تدبیر جیش* و سیاست و اجراء حکومت هیچ نسبت نیست». ۱۱۵

اما مورخان با همه آن نسبتها نتوانسته اند جای جای از بیان صفات نيك او درگذرند. مورخی می نویسد که: «بابك پرتوان و سخت کوش و سختگیر بود». ۱۱۶ از قول خلیفه درمورد او می نویسند که «مردی جلد وقوی است و در کارهای جنگ و لشکرکشی نظیر ندارد». ۱۱۷ مورخی دیگر آورده است:

- بابك در دل‌های مردم جای بزرگ داشت و کاروی بالا گرفته بود و چیزی نمانده بود که خلافت را از میان ببرد و مردم را منقلب سازد. ۱۱۸

* راعی بقروغنم = چراننده گاو و گوسفند. جیش = سپاه.

دوره‌ای از زندگی خود شبان بوده‌اند. دربارهٔ رابطهٔ این کار با تفکر چه می‌توان گفت جز این که: مثلاً آهنگر به هنگام کار باید همهٔ وقتش متوجه آهن تفته باشد تا به دلخواه اوشکل گیرد. و نیز کشاورز به هنگام کاشتن و درویدن باید مراقب کار خود باشد و گر نه دانه در زمین زیاد و کم خواهد شد و داس دست را خواهد خست. اما چوپانی نسبت به کارهای مشابه خود این امتیاز را دارد که شبان می‌تواند ضمن کاد اندیشهٔ خود را در آسمان و زمین جولان دهد. تحرك دائمی او، به اضافهٔ دیدگاه بلندکوه-یا چشم‌انداز گستردهٔ دشت-افق اندیشه و تخیلش را می‌گشاید.* در برابر دیدگانش علف بی‌مقدار بیابان به یمن مراقبت او و انتظاری بارور تبدیل به شیر می‌شود که نیرو دهندهٔ آدمی است. در دورانی خاص شبان بیش از همهٔ همکاران خود فرصت آن دارد که شامگاه و سحرگاه در هوایی صاف، رفت و آمد ستارگان را بنگرد و در ارتباط آن با زندگی آدمی تأمل کند...** شبان در ادبیات ماجائی ارزنده دارد: ای به یادت هی‌هی و هی‌های من.

آیا تصادف بابك جوان را نزد جاویدان از پیشوایان خرمدینان آورده یا رویدادی دیگر؟ آیا مادر کارآمد که جگر گوشهٔ خود را با

* «به سهولت برای من قابل توجه بود که چرا مواعظ مذهبی و خطابه‌های قاطع و معجزات آتش همه در ارتفاعات دسترس پذیر انجام گرفته است... من به خوبی روحیهٔ آن مرد را درک می‌کردم که هنگام ورود به سلك مذهبی چون دید پنجرهٔ حجره‌اش به جای آنکه، طبق انتظارش، به روی چشم‌اندازی وسیع گشوده شود به سوی دیواری باز می‌شد، ترك مذهب کرد.» (از کتاب سقوط اثر آلبر کامو، ترجمهٔ شورا نگیز فرخ، ص ۲۹ و ۳۰).

** کانت می‌گفت که دو چیز روح را به اعجاب می‌آورد: یکی آسمان پرستاره بالای سر ما و دیگر قانون اخلاقی در درون ما.

جامه شوئی به سن شبانی رسانیده، «شبان وادی ایمن» را از پی مراد به نزد «شعیب» می برد؟

جاویدان قدرت فکری و استعداد نوجوان را زود درك می کند و او را همدم خود می سازد. نوشته اند که در این دوران هنوز کتابهای مزدکی وجود داشته است. آیا بابك می توانسته مستقیماً از آنها استفاده کند؟ یا از گفته دیگران، و بخصوص جاویدان با آئین مزدك آشنائی یافته است؟ در این باره مدرکی در دست نیست. همینقدر می دانیم که بزرگان از این که شبانی به فرمانروائی رسیده است درخشمی جانکاه اند. هنگامی که سهل، بابك مهمان خود را به ناجوانمردی تسلیم افشین می کند، در پاسخ اعتراض بابك می گوید:

«تو راعی بقروغنم بودی و شبان را با تدبیر جیش^۵ و سیاست و اجراء حکومت هیچ نسبت نیست». ۱۱۵

اما مورخان با همه آن نسبتها نتوانسته اند جای جای از بیان صفات نيك او درگذرند. مورخی می نویسد که: «بابك پرتوان و سخت کوش و سختگیر بود». ۱۱۶ از قول خلیفه درمورد او می نویسند که «مردی جلد وقوی است و در کارهای جنگ و لشکرکشی نظیر ندارد». ۱۱۷ مورخی دیگر آورده است:

– بابك در دل‌های مردم جای بزرگ داشت و کاروی بالا گرفته بود و چیزی نمانده بود که خلافت را از میان ببرد و مردم را منقلب سازد. ۱۱۸

۵ راعی بقروغنم = چراننده گاو و گوسفند. جیش = سپاه.

در این گواهی دو نکته داری اهمیت بسیار است: یکی جای بزرگ داشتن بابک در دلها و دیگر اینکه نزدیک بوده است مردم را منقلب سازد، مخصوصاً که مورخ این جمله را پس از عبارت «چیزی نمانده بود که خلافت را از میان ببرد» می آورد.

چنان که احتمال داده اند بابک در سرزمینهای تحت تصرف خود آئین خویش را اجرا می کرده و این یکی از عللی است که خلیفه به افشین می نویسد: «به جنگ رو و مپندار که من و سپاه من از بابک باز گردیم و تا بابک زنده باشد دست از روی بداریم و ترا جز آن کار نیست». ۱۱۹

آیا بابک فتوای خیام و حافظ را از پیش شنیده و با می مغانه الفتی داشته است؟ مورخی می نویسد که «بابک در شب گذشته شدنش... می خورده بود». ۱۲۰

دیگری گواهی می دهد که «در میان جنگ بابک نشسته بود و باده می خورد». ۱۲۱

باده خوردن یا نخوردن، بخودی خود، مهم نیست، اما چه بسا که نشانه امر مهمی باشد و در بابک می خوردن نشانه روی گرداندن از ریاضت است... اهمیت مطلب از آن روست که مزدک نیز - چون مانی - ریاضت و تجرد را توصیه می کرده است. و شاید بتوان گفت که بابک از این نظر نیز در مسلك مزدک تجدید نظری کرده است.

به شرحی که گذشت مورخان عموماً بر جنبه «خونریزی» کار بابک زیاد تکیه کرده اند. در این باره باید گفت که بابک با لشکر خلیفه در سرزمین خود می جنگید نه در بغداد. شماره تازیان و مسلمانانی را که در نهضت بابک کشته شده اند بین ۱۵۵ هزار تا ۵۰۰ هزار و گاهی تا یک

میلیون نوشته‌اند. رقم اخیر مبالغه آمیز می‌نماید. بی‌شک این ارقام، هم شامل لشکریان خلیفه است و هم کسان دیگری که به نحوی از انحاء در ضمن زدوخوردها کشته شده‌اند. اما در هیچ تاریخی این دورقم تفکیک نشده است و برای این که گناه بابك بزرگ جلوه داده شود نوشته‌اند بابك فلان قدر از «مسلمانان» را کشت.

پایان کار

سرانجام بابك در کوه‌های بزد محاصره می‌شود، ولی «همه روزه از حصار بابك آواز نای و چنگ و رباب آمدی، و می‌خوردن و پاکوفتن و نشاط کردن ایشان می‌دیدند، یعنی ما خود از سپاه دشمن نمی‌اندیشیم».^{۱۲۲}

افشین به پیروی از روش حکومت «غدر و خیانت» به خدعه متوسل می‌شود و زنه‌ها را از جانب خلیفه برای بابك می‌فرستد. بابك آن را می‌درد و به فرستاده می‌گوید: «به افشین بگو که این ترا به کار آید نه مرا».^{۱۲۳} و هنگامی که مقاومت بیشتر را بیپوده می‌بیند با پنجاه مرد از حلقه محاصره می‌گریزد. قصد او این است که از راه ارمنستان به روم شرقی رود و امپراتور را به حمله به قلمرو خلیفه وادارد. اما در ارمنستان غداری دیگر به نام سهل بن سنباط، حاکم آن سرزمین، در انتظار اوست. او نیز چون می‌داند که قدرت روزه روشن شدن با بابك را ندارد از در خدعه وارد می‌شود:

«سهل چون بابك را بدید از اسب فرود آمد، دست و پای او را بوسه داد و گفت: تنها کجا همی شوی؟ گفت: به زمین روم خواهم شدن، پیش ملك روم، که مرا با وی عهدست که هر گاه بر او شوم بپذیرد و نصرت دهد. سهل گفت: او با تو آنگاه عهد کرد که تو

ملك بودی، چون امروز تنها ترا بیند کی وفا کند؟ بابك گفت: شاید بودن که همی راست گوید، اکنون چه تدبیر بود بما؟ گفت: دانم که مرا از نصیحت خویش و متابعت خویش هیچ تهمت نبری و تودانی که از همه حصارها هیچ حصار نیست از آن من استوارتر. و سلطان را بر من کاری نبود و مرا نشناسد. بیابا به حصار من و این زمستان آنجا همی باش تا تدبیر کنم و من جان و مال فدای تو کنم و از این دهقانان که متابعت تواند یاری خواهم و ما ترا بهیم از سپاه روم» ۱۲۴.

از این گفته معلوم می‌شود که بابك در میان دهقانان ارمنستان نیز طرفدارانی داشته است. اما سهل به جای مراجعه به دهقانان، به افشین پیام می‌دهد که «بابك را به حصار خویش اندر کردم، کس بفرست تا بدو سپارمش» ۱۲۵.

بابك بر سر سفره است که بند بر او می‌نهند. در لحظه‌ای که گماشتگان افشین او را می‌برند به سهل می‌گوید: «ارزان فروختی مرا بدین ناکسان» ۱۲۶ و اضافه می‌کند که اگر مالی می‌خواستی هر چه می‌گفتی می‌دادم. *

هنگامی که خبر دستگیر شدن بابك به بغداد می‌رسد خلیفه سر و دستار نداند که کدام اندازد، دستور می‌دهد که او را به سامرا ببرند و خود نیز عازم آنجا می‌شود و «در هر منزلی فرستاده‌ای از سوی خلیفه

* در اینجا نیز شباهت میان تاریخ و افسانه شکفت است؛ بابك در میدان فریب و نیرنگ شکست می‌خورد نه در میدان جنگ. و چنین است رستم که سرانجام با فریب برادر به چاه سرنگون می‌شود. دشمن دوست نمائی چون گرسیوز سیاوش را از راه نیرنگ به مرگ می‌کشاند. نیروی جادویی شمشون را با همدستی همسرش به فریب از او می‌گیرند؛ پهلوانان نیک نهاد آسان فریب می‌خورند.

با او (افشین) دیدار می‌کرد و خلعت واسب می‌رساند.^{۱۲۷} در نزدیکی سامرا خلیفه و بزرگان دربار ناخودآگاه به استقبال بابك می‌آیند: به طور ناشناس می‌آیند تاشبانی را که بیست و دو سال تخت یکی از بزرگترین امپراتوریهای عالم را لرزانده بود از نزدیک ببینند. به گفته جرجی زیدان، «معتصم و سایر افراد خاندان خلافت به پیشواز افشین (بایدگفت به پیشواز بابك) آمدند و باور نمی‌کردند که از خطر نجات یافته‌اند».

تشریفات که خلیفه برای ورود بابك ترتیب می‌دهد شنیدنی است: دو صف پنج فرسنگی از مردم در دوسوی راه تشکیل می‌دهند و بابك و برادرش را جامه‌های خاص می‌پوشانند و بابك را بر فیل و برادرش را بر شتر می‌نشانند و آنان را بدینگونه از میان دو صف عبور می‌دهند. چنین نمایشی برای سرداری شکست خورده در تاریخ بی سابقه است. شاعری وابسته به درگاه خلیفه در عظمت این روز می‌سراید:

پیروزی یعنی این. این فتحی است که کسی مانند آن را ندیده است.^{۱۲۸}

سرانجام خلیفه و بابك روبرو می‌شوند:

«معتصم به او گفت: بابك توئی؟ پاسخ نداد. و چند بار آن سخن را بر او مکرر کرد و بابك خاموش بود. افشین نزد او خم شد و گفت: وای بر تو! امیر المؤمنین روی به تو کرده و تو خاموشی؟ گفت: من بابکم. و معتصم در آن هنگام سجده کرد».^{۱۲۹}

این برخورد را مورخ دیگری چنین شرح می‌دهد:

«ابن سیاح گوید چون بابك خرمی را گرفتند من و چند کس دیگر

موکل او بودیم و او را براه کرده بودیم. گفتند که چون ترا پیش خلیفه بر ندواز تو پرسد که «بابک توئی؟» بگو «آری یا امیر المؤمنین. بنده توام و گناهکارم و امیدوارم که امیر المؤمنین مرا عفو کند و از من درگذرد». چون بابک را مقید پیش او بردند گفت: «بابک توئی» گفت: «آری» و خاموش شد. وی را به چشم اشارت کردیم، بدست بفشردیم که آنچه ترا تلقین کرده بودیم باز گوی. البته هیچ نگفت. روی ترش کرد. رنگ روی او نگشت. ۱۳۰

اما در این میانه برادر بابک^{۵۵} او را اندرزی دیگر می دهد:

- ای بابک! تو کاری کردی که کسی نکرد. و اینک تابی بیاور که کسی نیاورده است.

و بابک مرگی را انتخاب کرد که عظیم ترین حماسه هاست. و در این حماسه راستین تاریخی، ماقول نظام الملک را نقل می کنیم که یکسر دشمن بابک و بابکیان است تا بهترین گواه باشد:

- چون يك دستش بیریدند دست دیگر در خون زد و در روی خود مالید، همه روی خود را از خون سرخ کرد. معتصم گفت: «ای سگ این چه عمل است؟» گفت: «در این حکمتی است: شما هر دو دست و پای من بخواهید برید، و گونه روی مردم از خون سرخ باشد. خون از روی برود زرد باشد. من روی خویش از خون سرخ کرده ام تا چون خون از تنم بیرون شود نگوئید که رویم از بیم زرد شد.»

۵۵ نمایشنامه را با اطلاع خلیفه نوشته اند، زیرا تا اینجا همان می گذرد که پیش-بینی شده بود.

۵۵ از این برادر بابک که نام او عبدالله است (چرا نام عربی؟) در تاریخ ذکری شایسته نیست. همیثقدر می دانیم که دوش به دوش بابک می جنگد، با او اسپر می شود و چون او مرگی حماسی و مردانه بر می گزیند؛ «راوی گوید که مرا فرمودند که برادر او (عبدالله) را به بغداد بر و بر سر پل بغداد هم عقوبت کن... چون او را ←

درمرگ نیز مردی باید^{۵۱۳۱}

سر او را به خراسان فرستادند و در نقاط مختلف می گرداندند. انتخاب خراسان شاید از آن رو بوده که درهمه جای ایران بیش و کم خرم دینان بوده اند جز در خراسان، و خلیفه به حق از واکنش آنان می ترسیده است. و می خواسته کسانی که هنوز به نهضت نپیوسته اند عبرت گیرند. پیکرش را به روایتی، در پوست گاو جادادند و در محلی که به «کنیسه بابك» معروف شد به دار آویختند، و دو سال بعد پیکر مازیار را پهلوی آن.

شگفت است: از همان روزی که مزدك کشته می شود اصلاحات عمیق اجتماعی پادشاه ساسانی آغاز می گردد، زیرا در جامعه چیزی دیگر گون شده است. و هنوز چهار سال از قیام بابك نگذشته است که

→ به بغداد بردم و دست و پای او ببردیم در آن حالت مرا گفت: «فلان دهقان را از من سلام برسان و بگوی که، در این حالت ما را از شما فراموشی نیست.» و در این همه عقوبت که با وی کردم يك ذره گونه او نگشته بود.» (محمد عوفی؛ جوامع الحکایات).

۵ به جاست که روی دیگر این حماسه را در دربار خلیفه ببینیم. راوی نظام الملك وزیر مشهور است:

«روزی معتصم به مجلس شراب برخاست و در حجره شد، زمانی بود، بیرون آمد و شرابی بخورد، باز برخاست و در حجره دیگر شد، و باز بیرون آمد و شراب بخورد و سه بار در حجره شد و در گرما به شد و غسل بکرد و بر مصلی شد و دو رکعت نماز بکرد و به مجلس باز آمد و گفت قاضی یحیی را که دانی این چه نماز بود؟ گفت: نه. گفت: این نماز شکر نعمتی از نعمتهائی است که خدای عزوجل امروز مرا ارزانی داشت که این سه ساعت سه دختر را دختری ببردم که هر سه دختر سه دشمن من بودند، یکی دختر ملك روم و یکی دختر بابك و یکی دختر مازیار گبر.»

در صحت این قصه مشمن کننده جای تردید است ولی در يك چیز تردید نیست، یا براننده خلیفه است یا نظام الملك، نویسنده قصه.

حکومت بغداد مجبور می‌شود در خراسان به طاهریان استقلال بدهد (سال ۲۰۵). هنوز بابک زنده است که درفش ایران پس از دو قرن نگوینساری دوباره به اهتزاز درمی‌آید، و اگر به استقلال طاهریان خرسند نباشیم، سی‌سالی از مرگ بابک نمی‌گذرد که رویگرزاده سیستان درفش استقلال سیاسی و فرهنگی ایران را به تمامی برمی‌افرازد (۲۵۴). سپس، بعد از چندسالی، نوبت به پسران بویه ماهیگیر می‌رسد (۲۶۱).

بدینگونه حماسه‌های خونین تاریخ اگر شکست افراد است پیروزی جامعه است.

– اکنون در آذربایجان دهی هست به نام «بابکان»... جزو دهستان قطور در میان خوی و شاهپور... واحتمال بسیار می‌رود که از آبادانیهای زمان بابک بوده باشد و به مناسبت نام بابک آنرا بابکان خوانده باشند. ۱۳۲

و نیز در شهر ضای اصفهان، در هفت کیلومتری جنوب غربی شهر، دهی هست به نام بابوکان. آیا این کلمه تحریفی از بابکان است؟ و با بابک ارتباط دارد؟

و نیز دهی از شهرستان آباد از بخش بوانات و سرچهران، «خرمی» نام دارد. ۱۳۳ آیا باخرمیان مربوط است؟

– «آت گولی» (استخر اسب): مرداب بزرگی است سرراهی که از «شاییل» به طرف خیاو می‌رود. وسط چند تپه واقع شده، این مرداب... بی‌شبهت به دریاچه کوچکی نیست. مثلثی شکل است و اعجاب‌آور... در افسانه‌ها آمده است که هر چند مدت یک بار، اسب سفید و بزرگی از ته استخر بالا می‌آید و روی آب شنا

می‌کند و شیشه‌های بلندسرمی دهد و بعد دوباره می‌رود به ته استخر. عده‌ای می‌گویند این اسب مال بابك است که برای پیدا کردن صاحبش از دیارتاریکیها ساعتی پیدا و بعد ناپیدا می‌شود و باشیشه‌های بلند خود گمشده‌اش را آواز می‌دهد. ۱۳۴

اما خرم‌دینان پس از بابك نیز ماندند. چنان که در زمان خلیفه واثق (۲۳۲-۲۲۷)، چندسالی پس از مرگ بابك، بار دیگر در ناحیه اصفهان سربه‌شورش برداشتند.

از آن پس تا قرن ششم از ایشان در تاریخها نامی نیست. اما پیداست که در این زمان نیز بوده‌اند زیرا در زمان خلیفه مسترشد (۵۲۹-۵۱۲) بار دیگر قیام می‌کنند. این بار مرکز نهضت دوباره آذربایجان بوده است. دامنه این قیام به حدی وسیع بوده که خلیفه به گفته تاریخ نویسان «به نفس خود، با لشگری جرار» برای سرکوبی ایشان حرکت می‌کند، اما در این جنگ کشته می‌شود. پس از این تاریخ، و به رغم این پیروزی، دیگر از قیام خرم‌دینان در تاریخ اثری نیست جز این که محقق می‌نویسد: «خرم‌دینان... حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند». ۱۳۵

سعید نفیسی می‌نویسد:

- از آگاهان این نواحی شنیده‌ام که در مغرب لارستان... دهی هست به نام «مز» که اینک از دهستانهای خنج و بخش مرکزی شهرستان لار بشمار می‌رود... و در حدود ۲۹۸ تن سکنه دارد و در زمانهای قدیم معروف بود که مردم این ده مزدکی بوده‌اند و حاج-سید عبدالحسین دزفولی معروف به لاری... که در حدود سی سال پیش در گذشت، به فتنه‌جوئی و تهدید و سخت‌گیری، ایشان را واداشت دست از دین خود بشویند و به طریقه تشیع بگردند و از آن روز دگرگون شده‌اند. ۱۳۶

علل شکست بابك

شاید بتوان عوامل شکست بابك را اینها دانست:

- ۱- چنان که دیدیم بابك با امپراتوری وسیع و عظیمی به جنگ برخاسته بود. نیروی مادی و نظامی دشمن بسیار زیاد بود.
- ۲- باید گفت که در ایران آن روز پراکندگی جغرافیائی موجب پراکندگی دلها بود. میان خراسان و آذربایجان ارتباط واقعی نبود. در نهضت ابو مسلم، آذربایجان بی خبر ماند و در قیام بابك، خراسان ندای خرمیان، چنان که دیدیم، به دهقانهای سرزمین بیگانه ارمنستان (که همسایه آذربایجان است) رسید، اما به دهقانهای خراسان که سخت دور بودند نرسید.
- ۳- سرداران ایرانی سخت پراکنده دل بودند و هر کدام سودائی دیگر داشتند. مازیار می خواست از ساسانیان تقلید کند. افشین می خواست از دهلیزبندگی به دیار خواجگی نقبی بزند که نشد. و نیز مازیار، چنان که دیدیم، اساساً نهضت خود را با بابك هماهنگ نکرد، چنان که خلیفه ابتدا بابك را شکست داد و سپس به آسانی کار مازیار را ساخت. طاهریان در خراسان اصولاً سیاست دیگری داشتند. هر چند در صدد استقلال برآمدند اما از مسلمانی نگسستند و از تازیان نیز نبریدند. طاهر ذوالیمینین خطای ابو مسلم را تکرار می کند. بغداد را تسخیر می کند و امین مدعی خلافت را می کشد، اما قدرت را به مأمون می سپارد. و پسرش، چنان که دیدیم به جنگ مازیار می رود.
- ۴- به ظن قوی زرتشتیان ایران نیز از بابك طرفداری نکرده اند همچنان که اجدادشان از مزدك بیزار بوده اند و با او دشمن. دلایلی در

دست است که بزرگان زرتشتی در دوران تازیان هم نه تنها علاقه‌ای به نهضت‌های ژرف مردم ایران نداشته‌اند بلکه با آن دشمنی نیز می‌کرده‌اند:

– در روزگار ابومسلم... بهافرید در دهستان خواف از دهستانهای نیشابور در قصبه سیراوند ظهور کرد و قصد داشت در آئین زردشتی تغییراتی پدید آورد و در ضمن تأیید کلی این دین بعضی از احکام آن را رد کرد و کتابی به فارسی بر پیروان خود عرضه نمود که قواعد و دستورهای جدید او را در برداشت... نوشته‌اند که وقتی ابومسلم به نیشابور آمد روحانیان زردشتی از بدعت بهافرید به نزد وی شکایت بردند که در دین اسلام و کیش زردشت فساد کرده است... به دستور ابومسلم، بهافرید و هر کس از پیروانش را که به دست آوردند کشتند. ۱۳۷

۵- شاید بتوان گفت که ساسانیان چنان مردم ایران را از تاریخ اجتماعی خود دور کردند و با کشتن متفکرانی چون مانی و مزدک چنان خلأی در قلمرو اندیشه و فرهنگ به وجود آوردند که پس از رسیدن ندای اسلام مردم ایران پنداشتند که نور اندیشه فقط از کشور بیگانه می‌تابد و هر چه از خودی است موجب بیزاری است. در واقع مردم ایران به سبب کشتار مخوف مزدکیان هرگز ندانستند مزدک چه می‌گوید. چنین بود که بابک می‌بایست به سوء تفاهم‌های بسیاری پایان دهد و بسیاری از ناگفته‌ها را بگوید که با حضور تازیان امکان آن نبود. بدیهی است در مدت دو قرن تبلیغات اسلام کار خود را کرده بود. اسلام به عنوان جهان-بینی نیازمند آن نبود که در سرزمین ایران درختی را بر کند تا نهالی از خود بنشانند زیرا ساسانیان خود پیشاپیش افتخار این ریشه‌کنی را پذیرفته بودند. چون چنین بود هنگامی که مردم ایران آرمان خود

را در اسلام معاویه و مأمون نیافتند به تشیع پناه بردند نه به جهان-بینی خرم‌دینان که نمی‌دانستند چیست. و چه بسا همین که می‌شنیدند خرم‌دینی ریشه‌ای در افکار زمان ساسانی دارد، بسان‌مارگزیدگان از این ریسمان نیز می‌هراسیدند. از اینجاست که نهضت بهافرید به زودی درهم می‌شکند و حتی نام شایسته‌ای نیز از او نمی‌ماند. و چنین است که پس از قرن سوم درهیچیک از نهضت‌های فکری و اجتماعی ایران نامی و نشانی از مزدک نیست و جهان‌بینیهای انقلابی پایگاه فکری خود را یا در تشیع می‌جوید یا در مذهب اسماعیلی^۵.

۶- شاید بتوان گفت که تبلیغ وسیع و همه‌جانبه دشمنان و مخالفان، مبنی بر این که مسلك مزدك و بابك، مذهب «اباحه» و اشتراك زنان است کار خود را کرده باشد وعده‌ای از مردم را از نهضت رمانده باشد.^{۵۵}

و سخن آخر این که شکست نظامی بابك دلیل بطلان عقاید او نمی‌تواند بود چنان که پیروزی نظامی چنگیز و تیمور دلیل صحت «اندیشه» آنان نیست: برای ارزیابی اندیشه‌ها در تاریخ معیاری جز

۵ حتی در مورد صاحب‌الزنج، رهبر قیام بردگان از سال ۲۵۵ تا ۲۷۰ می‌خوانیم «با آنکه نسب به آل علی می‌رسانیده است مذهب خاصی نظیر مذهب خوارج داشته است و ظاهراً بهمین جهت بوده است که فرق موسوم به قرامطه با اینها رابطه‌ئی برقرار نکرده‌اند. در صورتیکه اتحاد آنها با این زنگیان ممکن بود خطر بزرگی برای دستگاه خلافت باشد.» (دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ ایران، ص ۵۶۶ و ۵۶۷).

۵۵ ظاهراً بهمین سبب است که خرم‌دینان (پس از بابك؟) به فکر افتاده‌اند که به-وسایلی این اتهام را از خود بزدایند. مثلاً اصطخری تأکید می‌کند که «در مساجد خرم‌دینان قرآن خوانده می‌شده است» (از دائرةالمعارف فارسی، ج ۱).

پیروزی و شکست نظامی می‌باید.

تأثیر نهضت خرمدینان

تأثیر نهضت بابکیان در تاریخ وطن مائیزا به بررسی و پژوهش بیشتری دارد. برای آغازکار می‌توان این تأثیر را در حدود قلمرو زیر ترسیم کرد:

به‌عنوان مقدمه‌ای کوتاه بر این بحث مهم باید گفت که ایرانی برای مقابله با استیلای تازیان و رهائی از قید رقیب بیگانه از سه راه رفته است: ۱- نهضت‌های انقلابی، یا چنان که در آن زمان می‌گفته‌اند «قیام بالسیف». در سطور گذشته از قهرمانان این میدان، سنباد، راوندیان، استاذ-سیس، بهافرید و ابومسلم نام بردیم. بررسی این قیامها نیازمند مطالعات عمیق و فرصت جداگانه است. همینقدر باید اشاره کنیم که نهضت بابك بی‌شك در رأس همه نهضت‌های انقلابی ایران قرار دارد.

۲- توسل به تشیع. بدین خلاصه که ایرانی با حربه اسلام علی به جنگ اسلام مأمونها و هارونها رفت. جهان‌بینی تازیان را از درون به سود خود دگرگونه کرد. بدینگونه تشیع «اساس جهان‌بینی مقاومت و مبارزه و دادپرستی بود. و به همین دلیل در قشرهای پائین مردم نفوذ یافت. محقق می‌نویسد: «به نظر بارتولد... مدت‌ها پیش از ظهور صفویه مذهب شیعه در ایران بیشتر در محیط «ستا رواج داشته و پرچم عقیدتی نهضت‌های خلق بوده» و حتی «از اواسط قرن سوم هجری رهبری عقیدتی نهضت‌های خلق در ایران به دست شیعیان افتاد.»^{۱۳۸}

شکست بابك موجب شد که مسیر نخست، نهضت انقلابی، نامدتی

بسته شود، اما بطور غیر مستقیم سبب شد که تشیع قوت گیرد: جویندگان عدالت و برابری که مجبور شدند تصویر مزدك و بابك را از ذهن خود بزدايند چهرهٔ علی و حسین را در برابر خود نهادند.^۵

۳- سلاح سوم ایرانیان عرفان (در جنبهٔ مثبت خود) و فلسفه و ادبیات بود. روزی که افکار بلند فردوسی و خیام و ناصر خسرو و مولوی و حافظ با دیدی درست مورد ارزیابی قرار گیرد، معلوم خواهد شد که این جنبه از کار تا چه حد بارور و حتی امر روزی است و تا چه پایه با جو کیگری و نفی زندگی مغایرت دارد. بـدیهی است عرفان ایران همیشه دارای جنبه‌های مثبت نیست و نشیب و فرازهای فراوان دارد.

با کشته شدن بابك «قیام بالسيف» در ایران پایان نیافت. گذشته از آن که خرمدينان نابود نشدند، بیست سالی پس از خاموش شدن بابك، به سال ۲۵۵ نهضت وسیع بردگان در ناحیهٔ خوزستان کنونی به رهبری صاحب الزنج آغاز شد و در مدت پانزده سال تمام نیروهای بغداد را گرفتار کرد. این قیام را که نهضتی بزرگ و پردامنه بود به حق با قیام اسپارتاکوس مقایسه کرده‌اند. با این تفاوت که در قیام اسپارتاکوس ۱۲۰ هزار برده شرکت داشتند و در قیام صاحب الزنج ۵۰۰ هزار. برای بیان اهمیت و گسترش این نهضت کافی است اشاره کنیم که در آخرین جنگ بردگان شمارهٔ کشته‌گان دو طرف را دو میلیون و نیم نفر نوشته‌اند. این قیام نیز در لابه‌لای غبار سکوت پنهان است و اگر با همهٔ

۵ این سخن که چرا و چگونه تشیع به‌مرور برخی از خصوصیات خود را در گروه‌هایی از مردم از دست داد بحث دیگری است.

وسعت خود درهم شکست مهمترین علت آن بود که بیشتر بردگان شورشی سلاحی جز فلاخن نداشته‌اند.

جز اینان قرمطیان،^۵ «که توده اصلی آنان از روستائیان تشکیل شده بود» به سال ۲۶۰ در خراسان و در سال ۲۷۷ در بین‌النهرین و در زمان سامانیان در قلمرو ایشان دست به شورشهای مکرر زدند. وی شک هنگامی که حسن صباح، سرخورده از اقدام در پایتخت سلجوقیان، از قلعه الموت بالامی رفته (سال ۴۸۳) نظری به سبلان و قیام بابک داشته است.

نهضت خرمیان موجب شد که عرب در بغداد نیز از شوکت پیشین خود خلع شود و قدرت را با امیران ترک تقسیم کند و از نظری تحت-الشعاع آنان قرار گیرد، چنان که نوشته‌اند «پایان عصر معتصم زوال قدرت خلفا و شروع استیلاي بندگان ترک را در دنبال داشت.»^{۱۳۹}

نهضت بابکیان در دین رسمی عرب نیز ولوله افکند. پتروشفسکی می‌نویسد: «مأمون معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت‌های مردم و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان فتودال، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد. چنین سیاستی در اسلام تازگی داشت.»

چنین سیاستی نه تنها در اسلام تازگی دارد بلکه معلوم نیست تا چه اندازه با آیه لا اکراه فی الدین... سازگار باشد. به هر حال با قیام خرمیان آزادی در انتخاب دین در بغداد از میان رفت:

۵ «بنظرو.آ. ایوانف کلمه «قرمط» از «قرمیت» مأخوذ است که به معنی «کشاورز، روستائی» (در لهجه سریانی بین‌النهرین سفلی یعنی زبان آرامی) می‌باشد. (پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۹۸).

- در سال ۲۱۸ (۱۷ سال پس از قیام بابك) فرمان تازه‌ای صادر شد که همه قاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند... اداره ویژه‌ای به نام «محنه» که گونه‌ای از انکیزیسیون یا محکمه تفتیش عقاید بود تأسیس شد. ۱۴۰

تأئین غیر مستقیم نهضت خرمدینان در اعاده استقلال ایران نیز عظیم است. اگر خلیفه بغداد با این قیام مواجه نبود در برابر استقلال طاهریان خاموش نمی‌نشست. بیست و دو سال جنگ چنان بغداد را فرسوده کرده است که هنگامی که یعقوب لیث درفش استقلال کامل ایران را برمی‌افرازد و حتی در مورد زبان رسمی عربی می‌گوید: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟» بغداد برای خاموش کردن این صدا بی‌نفس است.

۱۳۵۱



یادداشتها

آنچه از تواریخ کهن در این مقاله آمده از کتابهای ذیل نقل شده است:
- بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان نوشته سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۳
(چاپ دوم ۱۳۴۸)

- لغت‌نامه دهخدا جلد «بابک - باد» ذیل کلمه بابک خرم‌دین از صفحه
۱۰۱ تا ۱۲۴

- دو قرن سکوت نوشته دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ دوم با تجدید
نظر، تهران اردیبهشت ۱۳۳۶

- تاریخ ایران بعد از اسلام، تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب،
تهران ۱۳۴۳

نام تواریخی را که از بابک اطلاعی بدست داده‌اند در دواثر نخستین
می‌توان دید.

از کسانی که درباره بابک نوشته‌اند بخصوص باید از سعید نفیسی یاد
کرد که از سال ۱۳۱۲ شمسی با نشر چند مقاله به شناساندن بابک پرداخت
و سپس کتاب مستقلی در این باره نوشت که پایه و مایه نوشته‌های بعدی است.
مأخذ قسمت مازیار این مقاله کتاب مازیار نوشته مجتبی مینوی و
صادق هدایت است.

اینک نام مأخذ اصلی:

۱- ابن‌الندیم، الفهرست.

- ٢- ابن النديم، الفهرست.
- ٣- عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية
- ٤- عوفى، جوامع الحكايات
- ٥- ابن النديم، الفهرست
- ٦- عوفى، جوامع الحكايات
- ٧- عوفى، جوامع الحكايات
- ٨- ابو جعفر محمد بن جريسرطبرى، تاريخ الرسل والملوك (مشهور به تاريخ طبرى)
- ٩- عوفى، جوامع الحكايات
- ١٠- ابن النديم، الفهرست
- ١١- عوفى، جوامع الحكايات
- ١٢- ابوالمظفر اسفراينى، التبصير...
- ١٣- ابو منصور بغدادى، الفرق بين الفرق
- ١٤- ابو على محمد بن محمد بلعمى، ترجمه تاريخ طبرى
- ١٥- عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية
- ١٦- خواندمير، حبيب السير
- ١٧- همان
- ١٨- مظهر بن طاهر مقدسى، البدء والتاريخ
- ١٩- ابو الفلاح عبد الحى، شذرات الذهب
- ٢٠- شمس الدين ابو عبدالله ذهبى، دول الاسلام
- ٢١- همان
- ٢٢- سعيد نفيسى به نقل از ميرخواند، روضة الصفا
- ٢٣- حمد الله مستوفى، تاريخ كزیده
- ٢٤- ابن النديم، الفهرست
- ٢٥- سمعانى، كتاب الانساب
- ٢٦- همان
- ٢٧- ابو الفرج بن الجوزى، نقد العلم والعلماء...

- ٢٨- ابوالمظفر اسفراينى، التبصير فى الدين
٢٩- ابن الاثير، الكامل فى التاريخ
٣٠- ياقوت، معجم البلدان
٣١- مظهر بن طاهر مقدسى، البدء والتاريخ
٣٢- نظام الملك، سياستنامه
٣٣- مسعودى، مروج الذهب (نقل از كتاب ابومسلم، سردار خراسان،
نوشته دكتور غلامحسين يوسفى، تهران ١٣٤٥)
٣٤- دكتور يوسفى، ابومسلم، سردار خراسان، ص ١٥
٣٥- همان، ص ١٦
٣٦- همان، ص ١٦
٣٧- ابن قتبيہ دينورى، عيون الاخبار ١/٧٧ (نقل از كتاب بالا)
٣٨- دكتور زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ١٨٦
٣٩- همان، ص ١٨٦ و ١٨٧
٤٠- همان، ص ١٨٧
٤١- همان، ص ١٨٨
٤٢- همان، ص ١٨٨
٤٣- همان، ص ١٨٩
٤٤- ياليت جوربنى مروان عادلنا وليت عدل بنى العباس فى النار
(اين بيت از اغانى است - نقل از دو قرن سکوت، ص ١٨٩)
٤٥- دكتور زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ١٨٩
٤٦- همان، ص ١٩٠
٤٧- دكتور زرین کوب، همان، ص ١٩٠
٤٨- سيدظهير الدين مرعشى تاريخ طبرستان، ج ١، ص ٩٢
٤٩- دكتور زرین کوب دو قرن سکوت، ص ٢٠٣
٥٠- زهرالاداب قيروانى، ج ٤، ص ١٠٨ و نیز رساله الغفران معرى،
ص ٣٩٢
٥١- سعيد نفيسى، بابك خرمدين، ص ١٩

- ٥٢- دكتر عبدالحسين زرين كوب، دو قرن سكوت، ص ٢٣٧
- ٥٣- تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣٤٦
- ٥٤- سيد طبي، تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٣
- ٥٥- ابو الفضل محمد بن حسين، تاريخ بيهقي، ص ١٧٤
- ٥٦- اخبار الطوال، ص ٣٤١
- ٥٧- دهخدا، لغت نامه، ذيل كلمه بابك
- ٥٨- همان
- ٥٩- سعيد نفيسي، بابك خرمدين، ص ٢٥
- ٦٥- مسعودي، مروج الذهب
- ٦١- مظهر بن طاهر مقدسي، البدء والتاريخ
- ٦٢- همان
- ٦٣- سعيد نفيسي، بابك خرمدين، ص ٢٥
- ٦٤- مظهر بن طاهر مقدسي، البدء والتاريخ
- ٦٥- همان
- ٦٦- ابن النديم، الفهرست
- ٦٦-١- حمد الله مستوفى، تاريخ گزيده
- ٦٧- ابو على بلعمي، ترجمه تاريخ طبري
- ٦٨- سعيد نفيسي، بابك خرمدين، ص ٢٤
- ٦٩- سيد مرتضى بن داعي، تبصرة العلوم
- ٧٥- نظام الملك، سياستنامه
- ٧١- ابو منصور بغدادى، الفرق بين الفرق
- ٧٢- جمال الدين ابو القاسم عبدالله كاشاني زبدة التواريخ
- ٧٣- حمد الله مستوفى، تاريخ گزيده
- ٧٤- مظهر بن طاهر مقدسي، البدء والتاريخ
- ٧٥- تاريخ طبري
- ٧٦- تاريخ طبرستان
- ٧٧- هدايت ومينوى، مازيار، ص ١١

- ٧٨- همان، ص ٣٥
- ٧٩- همان، ص ٤٩
- ٨٠- دکتر غلامحسین یوسفی، ابومسلم سردار خراسان، ص ٩
- ٨١- هدایت ومینوی، مازیار، ص ٥٤
- ٨٢- همان، ص ٥٤
- ٨٣- همان، ص ٥٨
- ٨٤- همان، ص ٤٠
- ٨٥- همان، ص ٥٢
- ٨٦- همان، ص ٥٠
- ٨٧- همان، ص ٥٢
- ٨٨- همان، ص ٥٣
- ٨٩- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ٦، ص ١٦٨
- ٩٠- تاریخ طبرستان، ج ١، ص ٢١١
- ٩١- هدایت ومینوی، مازیار، ص ٨٠
- ٩٢- همان، ص ٨٠
- ٩٣- دکتر عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ٢٢٦
- ٩٤- همان، ص ٢٤٨ و ٢٤٩
- ٩٥- تاریخ طبری
- ٩٦- همان
- ٩٧- سعید نفیسی، بابک دلاور آذربایجان
- ٩٨- دکتر عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ٢٨١
- ٩٩- همان، ص ٢٨١
- ١٠٠- همان، ص ٢٨٣
- ١٠١- همان، ص ٢٨٦
- ١٠٢- سعید نفیسی، بابک دلاور آذربایجان، ص ٩٤
- ١٠٣- همان، ص ٩٤
- ١٠٤- همان، ص ٩٦

- ١٠٥- همان، ص ١٨١
 ١٠٦- تاريخ طبرى
 ١٠٧- همان
 ١٠٨- ابو الفلاح عبدالحى بن عماد حنبلى، شذارات الذهب
 ١٠٩- تاريخ طبرى
 ١١٠- مطهر بن طاهر مقدسى: البدء والتاريخ
 ١١١- ميرخوند، روضة الصفا
 ١١٢- تاريخ طبرى
 ١١٣- همان
 ١١٤- شمس الدين ابو عبدالله ذهبى، دول الاسلام
 ١١٥- ميرخوند، روضة الصفا
 ١١٦- ابو الفلاح عبدالحى بن عماد، شذارات الذهب
 ١١٧- عوفى، جوامع الحكايات
 ١١٨- مسعودى، مروج الذهب
 ١١٩- تاريخ طبرى
 ١٢٠- عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية
 ١٢١- تاريخ طبرى
 ١٢٢- همان
 ١٢٣- همان
 ١٢٤- همان
 ١٢٥- همان
 ١٢٦- همان
 ١٢٧- همان
 ١٢٨- قسمتى از شعر ابراهيم بن المهدي (ر.ك. سعيد نفيسى، بابك خرمدين، ص ٧٠ و ٧١)
 ١٢٩- مسعودى، مروج الذهب
 ١٣٠- عوفى، جوامع الحكايات

- ۱۳۱- این گفته به طاهر ذوالیمنین منسوب است
- ۱۳۲- سعید نفیسی، بابك خرمدين، ص ۶۱
- ۱۳۳- دائرةالمعارف فارسی، ج ۱
- ۱۳۴- دکتر غلامحسین ساعدی، خیابو یامشکین شهر، چاپ دوم،
ص ۲۶ و ۲۷
- ۱۳۵- پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۸۲
- ۱۳۶- سعید نفیسی، بابك خرمدين، ص ۱۳۶
- ۱۳۷- ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه، ص ۲۱۰ (نقل از کتاب
ابومسلم سردار خراسان نوشته دکتر غلامحسین یوسفی)
- ۱۳۸- پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۶۵
- ۱۳۹- دکتر عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران، ص ۵۴۹
- ۱۴۰- پتروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۲۴

داستان سیاوش، تمثیلی از عظمت و فاجعه اخلاق

کوه هر چه بلندتر، چشم انداز آن گشاده‌تر و آنچه از قله‌اش دیده می‌شود بیشتر و گوناگون‌تر. آثار بزرگ ادبی نیز در همین حکم‌اند. چنین می‌نماید که اضافه بر مسائل و مطالب جالبی که شاهرخ مسکوب در کتاب سوگ سیاوش مطرح کرده است، یا در کنار آنها، نکات زیر را نیز بتوان در داستان سیاوش دید.

نخست به داستان مادر سیاوش بپردازیم.

این مادر نواده گرسیوز و از دوده فریدون است. گرسیوز، برادر افراسیاب، که سعایت و فتنه‌انگیزی را به نهایت می‌رساند و سیاوش بی‌گناه را فدای هوسها و جاه‌طلبیهای خود می‌کند تجسم بدی است و فریدون نمونه نیکی. انسان بزرگ شاهنامه رستم نیز نژاد مادریش به ضحاک می‌رسد. سیاوش هم زاده کاوس است. بدین گونه بشر در هیئت نخستین خود آمیزه‌ای است از بدی و نیکی، تا سپس کدام را نیرو دهد و چیره گرداند.

سرداران ایران دختری را که زمانی دیگر از او سیاوش زاده

می‌شود در بیشه‌ای می‌یابند. دختر زیبا به‌بیشه گریخته و سرگردان است. (پدرش مست به‌خانه آمده و به‌روی او تیغ کشیده است.) بیشه تمثیلی است از طبیعت، با همه باروری و وسعت آن از يك سو، و سردر گمی و مرموزی آن از سوی دیگر. خاصه که پرورشگاه انسان نخستین نیز هست. بیشه تا هنگامی که به‌تسخیر انسان در نیامده تباریک و پرخطر است و آنگاه که به‌تسخیر او در آمد جایگاه سکون و آرامش است و مظهر سرسبزی و عظمت و برکت.

میان سرداران در این که چه کسی نخست دختر را دیده و باید دختر از آن اوشود اختلاف پدید می‌آید تا بدانجا که می‌گویند «آن‌ماه را سرباید برید». سرانجام همراه دختر به‌داوری نزد کاوس می‌روند. کاوس با دیدن آن زیبا روی چراغی را که به‌خانه رواست به‌سرداران خود ناروا می‌بیند و دختر را به‌شبستان می‌فرستد.

از اشاره صریح این داستان به «مقام» زن و از طنز آن درباره داوری کاوس می‌گذریم تا زودتر به‌سیاوش برسیم. بسته به این که کدام يك از آن سرداران پدر كودك آینده شوند، كودك از حیث نسب پدری، كودکی دیگر خواهد شد. در این میان پدری خود را تحمیل می‌کند که در آغاز کار به‌هیچ‌وجه انتظار نمی‌رفت. بدین‌گونه داستان تمثیلی است از آن معنی که در زبان فلسفی امروز «بی‌موجب» بودن انسان خوانده می‌شود، تمثیلی از وجود محتمل او و از ضروری نبودنش.

زباد اندر آرد، دهدمان به‌دم.

دراعتقاد حماسی ایران، توران سرزمین ظلمت است و ایران دیار روشنائی. اما هیچیک از این دو جهان یکدست و یکرنگ نیست. تا گمان نرود که سپیدی و سیاهی مطلق است، جهان نور، کاوس و سودابه را دارد و جهان ظلمت فرنگیس و پیران را. ولی در هر حال، اینان جزیره‌هایی هستند که به تقسیم دریاها خلمی نمی‌رسانند.

سیاوش در دیار روشنائی با دو تن بیش از هر کسی سروکار دارد که نمایندگان سیاهی در سپیدی‌اند: کاوس و سودابه. سیاوش می‌خواهد از این دو رهائی یابد. سودابه مظهر هوس و شهوت و غریزه بدوی است^۱. در تمام داستان هیچ نقشی ندارد جز این که برای تسخیر تن سیاوش مردم به نیرنگی دیگر دست زند. همه وجودش در این سودا خلاصه شده است. سیاوش مرد اخلاق است و همه معتقدان به اخلاق، حتی روانشناسان، به زبانهای گوناگون می‌گویند که شرط رسیدن به آزادی اخلاقی مهار کردن هوس و غرایز بدوی است. اما این تسلط، باری، کارآسانی نیست، همچنان که به راه آوردن سودابه.

سیاوش، گذشته از هوس سودابه، با بیخردیهای کاوس نیز روبه‌روست. کاوس - چون گشتاسب - نماینده قدرت کور و بی‌لگام و انسانیت‌کش است. گشتاسب فرزند برومند خود را به پیشواز مرگ می‌فرستد و بالاتر از آن، رستم را به گناهی واهی به تنگنای فاجعه می‌راند، تنگنایی که راهی به بردگی دارد و راهی به آلودگی دستها. کاوس نیز چنین می‌کند: فرزند خود را که بسی والاتر از اسفندیار است به سوی فاجعه

۱ - سودابه عاشق نیست زیرا چندبار سیاوش را به خطر می‌افکند. او نیز چون کاوس خود را می‌بیند و بس.

گسیل می‌دارد: به‌او دستور می‌دهد که پیمان خود را بشکند و خون بیگناهان را بریزد. در این‌جا نیز راه از هرسو بسته است: اگر سیاوش کورکورانه از فرمان کاوس پیروی کند دیگر نه‌تنها مرد اخلاق نیست که پیمان‌شکنی است بی‌اراده و خونریزی‌خام. و اگر از فرمان او سر بی‌بچد باید با وطن بدرود کند و به‌دیاری برود که شوم است.

و امروز جامعه‌شناسان به‌مامی‌گویند که برای رسیدن به آزادی اجتماعی باید قدرتهای کور را مهار کرد.

بدین‌گونه سودابه و کاوس دومانع بزرگ در برابر آزادی اخلاقی و آزادی اجتماعی سیاوش‌اند، دو نمودار غریزه پرورش نیافته و قدرت سلطه‌جو.

می‌توان با مانع درافتاد و می‌توان از آن گریخت. سیاوش راه دوم را برمی‌گزیند. آن سوی مرز ایران دیار تاریکی است. بدین‌گونه گریز راه نیست عین بیراهگی است. درست است که سیاوش از افراسیاب اجازه می‌خواهد که از توران «بگذرد»، ولی خود نیز می‌داند که آن سوی توران جهان شناخته شده‌ای نیست و بالاتر از سیاهی رنگی‌ند، می‌گوید:

شوم گوشه‌ای جویم اندر جهان که نامم ز کاوس ماند نهان.
سیاوش به‌دیار ظلمت می‌رود و این نخستین سنگ بنای فاجعه اوست: چپ و راست بد بینم و پیش‌بد. این کار جنبه ناروای دیگری هم‌دارد: گریز از وطن. و این ناروایی، گذشته از جنبه اخلاقی کار، دردی دیگر به‌جانش می‌اندازد: سیاوش - چنان‌که شایسته انسانی چون اوست - در توران زمین یکدم از یاد ایران غافل نیست، حتی در

بزم باده.

سیاوش با سرپیچی از فرمان کاوس، که او را به بیداد و پیمان-
سنمی می‌خواند، بنای آزادی خود را پی می‌افکند، اما ورود به قلمرو
آزادی چون زادن با درد رنج همراه است.

همچنانکه در افسانهٔ سامی خلقت، خوردن سیب ممنوع، نخستین
عمل آرادانهٔ آدم ابوالبشر، سبب رانده شدن او از بهشت است، کار خطیر
سیاوش نیز که آزادی در هیئت سرپیچی است بیرون شدن از وطن
تألوف را به دنبال دارد. و این سرکشی اگر منشاء رنج است پشیمهٔ عظمت
نیز هست.

سیاوش با سرپیچی از دستور کاوس می‌خواهد انسانی باشد
خویشکام؛ هراد از خویشکامی شکستن زنجیر عادات و رسوم است.
روی گرداندن از آنچه با خرد و شرف انسانی راست نمی‌آید، زندگی
کردن آگاهانه بر مبنای تفکر نه بر اساس تقلید؛ و سرانجام رسیدن به
قلمرو استقلال و آزادی.

اما سیاوش به توران - دیار تاریکی - می‌رود تا در آنجا
خویشکامی خود را از دستبرد کاوس و سودابه در امان دارد، و اضافه
بر آن با ساختن شهرها به قلمرو آفرینندگی پا نهد. ولی دیار تاریکی
برای این کار شوره‌زار است برای پرورش گل.

زمستان توران زمین با سیاوش و پیران بهار نمی‌شود. آنچه
اساسی است ساخت بنیادین و زمینهٔ اصلی جامعه است. جامعهٔ ناسالم، روح

سالم را یا بهرنک خود درمی آورد یا نابود می کند. و این معنی را در روزگار ما برشت در نمایشنامه های زن نیک سچوان و ژان مقدس کشتارگاهها به روشنی باز نموده است.

بدینگونه جنبه دیگر شکست سیاوش در آنست که می خواهد به تنهایی در دیار تاریکی نیکی را سامان دهد و در رهگذار باد چراغی باشد. سیاوش در شهری که خود در چنین سرزمینی ساخته است کشته می شود.^۱

اما از سوی دیگر اگر چراغ می افتد، شعله اش نمی میرد. پرنوی از آن به همت فرنگیس پنهان می ماند سپس به کوشش مردان از نگاه بیرون می آید و در وجود کیخسرو و نگهدار ظلمت را به آتش می کشد. تا پندارند که بذر شوق و همت بی حاصل می ماند.

سیاوش در سرزمین توران دوشهر می سازد: کنگدژ و سیاوشگرد. و این تمثیلی است از آفریدن؛ چه ساختن آفریدن است. انسان با ساختن و آفریدن انسان می شود.

آنگاه که انسان در آغوش طبیعت «زاده» می شود میان او و طبیعت تمایزی نیست. اوست و مستی غریزه که در حیوان نیز هست.

۱- به روایت شاهنامه کیخسرو در پایان کار، به آهنگ ناپدید شدن به کوهی نامشخص می رود، ولی بنابر روایت بندهش این محل کنگدژ است.

آنچه در زمانی دیگر او را از طبیعت جدا و ممتاز می‌کند نیروی آفرینندگی است. آفرینندگی اگر از کار ساده آغاز می‌شود، در این مرحله نمی‌ماند. از فن و صنعتگری می‌گذرد، در پرستشگاهها تجسم می‌یابد و سرانجام در سیری متعالی به هنر می‌رسد. شهر همه این آفرینشها را در خود دارد. کسی که شهر ساخت ضمناً ابزار بسیار ساخته، بازار و پل و سرا و پرستشگاه و آثار هنری نیز ساخته، یعنی به آفرینشی جامع دست یازیده است.

آفرینندگی سیاوش را از دیدگاههای دیگر نیز می‌توان دید:
 - شهرنشینی، تا به امروز هم، والاترین مرحله تمدن است که جنگل نشینی و خانه بدوشی و تمدن بدوی کشاورزی را پشت سر دارد.
 - در دوران شهرنشینی است که فردوسی‌ها، رازی‌ها، ومانی‌های ارژنگ‌ساز به وجود می‌آیند.

- شهر مکانی است برای گردآمدن انسانها و زندگی مشترك. باشد که جمع شدن تنها به جمع شدن دلها و جانها بینجامد و از پیوند دستها و دلها رسالت انسان جمعی فراهم آید.^۱ این چنین آفرینندگی ضمناً عشق ورزیدن به انسانها نیز هست که والاترین چهره‌های عشق است.

برخی از روانشناسان امروز به ما می‌گویند که عشق و آفرینندگی

۱- می‌گویند که در شهر انسان از صفای طبیعت و صفای خود دور می‌شود. دوستیها به خونسردی می‌گراید و چه‌وجه اما همه اینها عوارض و بیماریهای درمان‌پذیر شهر است نه از ضروریات ذاتی آن. و ظاهراً این درمان از تمدن مصرف بر نمی‌آید. چه اجباری است که از چهل میلیون مردم کشوری وسیع ده میلیون آن را در يك شهر بتپانند و بعد در عوارض آن عزابگیرند؟

از نیازهای نخستین آدمی است، ولی همینها می‌افزایند که بالا بردن عشق نخستین، به‌ستیغ عشق به بشریت، و رسانیدن کار ساده به مرحلهٔ آفرینندگی، تنها از صاحب همتان برمی‌آید.

سازندگی و عشق به آدمیان همزادند (چنان‌که قطب مخالف آنها ویرانگری و کینه‌توزی). و این معنی در ساختن کنگک‌دژ نمایان‌تر است: «سیاوش.. بر کوهی مقدس بهشتی این جهانی می‌سازد تا بازسازان جهان روزی رستاخیز خود را از آن آغاز کنند و در این شهر کسی بیمار نیست، همه جا رود و جوی است با آبهای خوشگوار، همیشه چون بهار...» و «بهشت کنگک از همان آغاز سرزمین مینوی و مشرق رستاخیز است تا روزی آفتابی دیگر از آن برآید.»^۱ و «پشیوتن گشتاسبان [برادر اسفندیار که قدیس است و زندگی جاودانه دارد] از کنگک دژ آید با یکصد و پنجاه مرد پرهیزکار و آن بتکده را که رازگاه ایشان [بدخواهان ایرانشهر] بود بکند و آتش بهرام را به جای آن بنشانند. دین را به‌درستی فرماید و برپا دارد. پس پنجم هزارهٔ اوشیدر آغاز شود...»^۲

کار آفریننده دارای این خصوصیت است که در پرتو آن انسان هم طبیعت را دگرگون می‌کند و هم خود را.

زمینی که روزگاری خاززاری بود اکنون سیاوش‌گرد است و نیز خود سیاوش که آفریده‌ای بیش نبود اکنون آفریننده است و

۱- شاهرخ مسکوب، سوگت سیاوش، ص ۱۵۰ و ۱۵۱

۲- بندهش (نقل از کتاب اساطیر ایران، نوشتهٔ مهرداد بهار، ص ۱۰۷)

آفریدگار.^۱

آفرینندگی، ضمناً پاسخی است به آرزوی جاویدماندن انسان. فردوسی در شعر خود «جاوید» شده است.^۲ و سازندگان اهرام مصر، در آن بناها. امروز ما تمدن قدیم مکزیک را بیشتر از روی خرابه‌های پرستشگاههای آن قوم نابود شده می‌شناسیم. جاویدماندن شمشیر در برخی از افسانه‌ها و خصلت جادویی برخی از ابزارها بیش از هر چیز تمثیلی است از آرزوی جاودانگی انسان در کار خود.^۳ و نکته آن که اگر سازنده، صاحب عشق سیاوشی نباشد دیگری که صاحب چنین عشقی است در آن بنا جاوید می‌شود: بیستون به نام فرهاد رقم می‌خورد و «نقش رستم»، که اساساً رستم در ساختن و پرداختنش دستی نداشته است، به نام یل نیمروز.

و نیز آفرینندگی، انتقامی است از آن جبر آدمی‌کش، از آن کوزه‌گردهر که چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش.

۱ - اندیشه رسیدن به آفریدگاری جنبه‌های گوناگون دارد. حافظ می‌گوید:
بعد از این نور به افلاک دهم از دل خویش
و مولوی:

بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم.
۲ - نمیرم از این پس که من زنده‌ام که تخم سخن را پیراکنده‌ام.
۳ - در حاشیه ستایش کار این نکته نیز لازم به یادآوری است که اگر کار با خود و انسان «بیکانه» شود، اگر از روی عادت یا اجبار صورت گیرد و اگر محصول کار به جای این که در خدمت آدمی درآید، او را به خدمت گیرد و حتی او را بازیچه دست خود سازد، اگر کار با آزادی و خویشکامی همراه نباشد در این صورت کار، دشمن آدهی است و بیکاری آرزوی او.

مهمترین نکته در داستان سیاوش این است که سیاوش می‌خواهد تا به آخر «مرد اخلاق» باشد و پای بند به «اصول». و این سر چشمه اصلی عظمت و فاجعه اوست. این معنی به چندگونه نمودار می‌شود:

- سیاوش «فرمان یزدان» را برتر از همه قوانین عرفی و قراردادی می‌داند و به اتکای همین اعتقاد از فرمان کاوس سر می‌پیچد. معتقد است که سرپیچی از فرمان یزدان موجب آشفته‌گی و سرگشته‌گی است و نیز بیگانگی از خود:

کسی کوز فرمان یزدان بتافت سراسیمه شد، خویشتن رانیافت.
ناگفته پیدا است که منظور از فرمان یزدان یا دین همان قواعد اخلاقی است که در زمانهای بعد «حقوق جدائی ناپذیر بشر» نام می‌گیرد.

ایستادگی سیاوش در برابر کاوس سرپیچی آنتیگون در برابر کرئون را به یاد می‌آورد. همچنانکه مفسران، نمایشنامه آنتیگون سوفوکل را مقابله «حقوق طبیعی بشر» و قدرت دولت دانسته‌اند، این بخش از داستان سیاوش را نیز می‌توان چنین دانست.

- تن‌دادن سیاوش به سودای سودابه و مقاومت در برابر هوسهای او جلوه دیگری از این منش اخلاقی است. حتی هنگامی که کاوس به وسوسه سودابه، بی‌خبر از مراد او، می‌خواهد سیاوش را به شبستان بفرستد، در پاسخ پدر:

بدو گفت مرد شبستان نیم مجویم که با بند و دستان نیم

چه آموزم اندر شبستان شاه؟ به دانش زنان کی نمایند راه؟

و سرانجام می‌گوید:

مرا راه بنما سوی بخردان
 و در پاسخ تمناهای مکرر سودابه:
 سیاوش بدو گفت کاین خود مباد که از بهر دل من دهم دین به باد
 چنین با پدر بیوفائی کنم ز مردی و دانش جدائی کنم
 مماشات و مدارای هفت ساله او با وسوسه‌های سودابه و
 بیخردیهای کاوس همه نشانه آن است که سیاوش به سائقه اخلاق
 می‌خواهد که کار به رسوائی نکشد.

– فرار او از ایران نیز نشانه همین پای‌بندی به اخلاق است.
 سیاوش در میان مردم ایران پایگاهی بلند دارد. درست برعکس کاوس.
 به هنگام گذشتن سیاوش از آتش:

جهانی نهاده به کاوس چشم زبان پر ز گفتار و دل پر ز خشم.
 نه ساختن کار سودابه بر او مشکل است (کاری که پس از مرگ
 سیاوش رستم می‌کند) و نه کاوس. اما چنان غرق در نگاهداشت اصول
 است که يك دم نیز – چه در این ماجرا و چه به هنگام گریز به توران –
 در اندیشه او نمی‌گذرد که ریشه فساد را بکند.

(تا نگویند که این اندیشه «امروزی» است نه دیروزی، داستان
 سهراب را شاهد می‌آورم که از همان نخست می‌خواهد خود و رستم
 را جانشین افراسیاب و کاوس کند.)

– بارزترین خصلت این اخلاق در نگاهداری پیمان با افراسیاب
 نمودار می‌شود. کشتن گروگانهای بیگناه و شکستن پیمان صلح برای
 او که مرد اخلاق است ناممکن است. و گرنه بستن بیشتر پیمانهای
 صلح – اگر نه همه آنها – تا به امروز بر این نیت بوده است که دوطرف

برای جنگ بعدی نفسی تازه کنند. و سیاوش در جنگ با تورانیان هیچگاه از نفس نیفتاده است: بلخ^۱ را سه روزه تسخیر کرده، سپاه بیگانه را از ایران رانده، برای تضمین صلح گروگان گرفته و همه خواستههای خود را به افراسیاب قبولانده است. صلح طلبی او به اصطلاح امروز از «موضع قدرت» است. با این همه برای حفظ صلح تا حد فدا کردن خودپای می فشارد: پهلوان راستین کسی است که بتواند بجنگد ولی در مقام تعرض نجنگد.

– آنچه پیران را شیفته سیاوش می کند و نخست دختر خود جریره را به او می دهد و سپس با وساطت خود فرنگیس را به همسری سیاوش درمی آورد (و این کار با زنده بودن دخترش، شگفت است) همین فضیلت اخلاقی است: و دیگر زبانی بدین راستی.

به کوتاه سخن سیاوش می خواهد رفتاری داشته باشد بر خلاف آنچه امروز ما کیاولیسم خوانده می شود.

نگاهداشت اخلاق، چنان که گذشت، هم عظمت است و هم فاجعه. عظمت است زیرا همه جا در برخورد با موانع، اگر سیاوش حصار اخلاق رامی شکست، اساساً داستانی پدید نمی آمد. او نیز مانند هزاران و هزاران مردم دیگر که یا به اخلاق دسترسی ندارند یا در حفظ آن ناتوانند، به زندگی بی نشان و «مرسوم» ادامه می داد: ننگ بزرگان

۱ – «... بلخ به تنهایی بیش از یک میلیون جمعیت داشت. یونانیان بلخ را، صفت Polytimetus به معنای «گرانیهاترین» می شناختند و آن را گوهر ایران نام داده بودند. سرزمین بلخ که به یاری رودخانه های پر آب و به خصوص آمودریا (= جیحون) آبیاری می شود دارای نعمتی چون سرزمین مصر بود... این سرزمین هزار شهر داشت.» (مهرداد بهار، اساطیر ایران، ص شصت)

و مرگ فقیران بی صداست. اگر دربر خورد با سودابه سختگیر نبود و در فریفتن کاوس، کاوسی که سودابه برای فریفتنش بس بود، با او همدستی می کرد... اگر پس از بستن پیمان صلح با افراسیاب مانند هزاران سردار پیمان شکن بد توران می تاخت (وتازه چه کسی جنگ با افراسیاب دسیسه ساز و توران - دشمن کهن ایران - را بد می دانست)... اگر گروگانها را مانند کرورها مردم بیگناه دیگر که در کشتارها و قتل عامها کشته می شوند می کشت، نه مشکلی پیش می آمد و نه قصه ای. و نه از سیاوش نامی.

اگر اخلاق فراموش شده جان بی رمق امروزین را دارد از برکت سیاوشها ست.

اعتقاد به اخلاق عظمت است زیرا در جهان اصولی و معنویاتی هست که بدون آنها بشر بشر نیست.

اما فاجعه سیاوش در این است که از اصول اخلاقی مطلق می سازد: هنگامی که افراسیاب قصد جان او می کند و همراهان سیاوش به او اعتراض می کنند که

چرا خیره باید که ما را کشند؟ چو کشند بر روی هامون کشند؟ او باز هم بر سر پیمانی است که افراسیاب مدتها پیش آن را شکسته و به فراموشگاه تاریخ فرستاده است. سیاوش در مقام دفاع نیز با قهر و خشونت بیگانه است.

در اینجا دیگر عظمت سیاوش درهم می شکند و از ستیغ انسان کامل فرو می افتد. مسئله خود مطرح نیست: سیاوش انسانی به عظمت سیاوش را دست بسته تسلیم افراسیاب می کند.

داستان رستم به یاد می آید، آنگاه که اسفندیار می خواهد او را دست بسته به درگاه گشتاسب ببرد. از این نظر می توان مقابلهٔ سیاوش و افراسیاب را با مقابلهٔ رستم و گشتاسب مقایسه کرد (اسفندیار در این کار، ساده دلانه مأمور اجرای نیت گشتاسب است) «گناه» رستم و سیاوش، هردو، آن است که گوشه گرفته اند، و این کار، به پابوس نرفتن و هتک حرمت و حتی مخالفت تعبیر می شود. در هردو مورد این «گناه» توهمی بیش نیست و ساختهٔ ذهن دسیسه ساز گشتاسب و گرسیوز است. آزادی و جان رستم و سیاوش بدین اتهام مورد دستبرد گشتاسب و افراسیاب قرار می گیرد. رستم در برابر این بیداد مقاومت می کند، ولی سیاوش تسلیم می شود، چنین است که باید رستم را مرد شاهنامه دانست نه سیاوش را. و نکته آن که رستم پرورندهٔ سیاوش نیز هست.

رستم مظهر خرد^۱ است و آشتی دهندهٔ عشق و خشونت. رستم نه تنها مرد جنگ و خشونت که مرد عشق و اخلاق نیز هست.

در نگاه داشتن پیمان صلح با افراسیاب، هنگامی که کاوس می خواهد سیاوش را به شکستن پیمان وادارد، رستم با سیاوش همدستان است. در برخورد با اسفندیار با دست زدن به هر وسیله ای، که آزادی او را به خطر نیفکند، می کوشد که از جنگ پرهیزد.

اما در شاهنامه وجود سیاوش لازم بود تا میان کسی که عشق را به مطلق می کشاند و کسی که حد عشق را می شناسد تمایزی باشد.

۱ - در شاهنامه «خرد» اصل است و هر فضیلت دیگر فرع،

نخست آفرینش خرد را شناس

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد

خرد چشم جان است چون بنگری.

اگر به مطلق رساندن عشق فاجعه است (فاجعه سیاوش، فاجعه «عشق» مسیحی^۱ و فاجعه صوفیگری آنگاه که کار به ترك عمل می‌کشد) به مطلق رساندن خشونت، از آن بدتر، بازگشت به قانون جنگل است. مجریان نظریه خشونت مطلق، شمشیری را که تا دیروز بر سر دشمن می‌کوبیده‌اند به آسانی بر سر دوست فرود می‌آورند. از نظر خداوند شمشیر هر ناسازی یعنی دشمن، و قضا را همه بازسازان جهان تا دیروز در صف ناسازان بوده‌اند. شمشیر خشونت شمشیری است که دسته خود را هم می‌برد. و فاجعه درهمین است. رستم پهلوان همه نبردها و آماده همه کارزارها می‌خواهد از وقوع این فاجعه جلوگیری کند: اسفندیار از بازسازان است و در روی او شمشیر نباید به کار افتد. و گرنه هر که او را بکشد: بدین گیتی اش رنج و سختی بود و گر بگذرد شور بختی بود فاجعه پس از مرگ کشنده نیز ادامه می‌یابد: زال - پدر رستم - به اسیری می‌افتد و زابلستان به تاراج می‌رود.

برای رهایی از خشونت مطلق باید دست به دامان اخلاق شد، اما نه عشق مطلق. رفتن به این دو قطب، یعنی افتادن از هر دوسوی بام. مذهب عشق از مذهب سیاوش گرفته تا صوفیگری شرقی و عرفان مسیحی پاسخگوی بیداد فراسیابها، مغولها و سلطه‌جویها نیست، اما اوای به حال ما اگر اساساً اندیشه سیاوشی را از یاد ببریم، زیرا در هر حال:

کینه‌ورزی با پستی

چهره را پرچین می‌کند

۱ - نگاه کنید به نمایشنامه شیطان و خدا نوشته سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی.

و خشم از بیداد

صدا را خشن.^۱

کینه و خشم به هر صورت دستاورد دیار سیاهی است و اگر به ناچار به عاریت گرفته می شود باید مواظب آن سوی کار نیز بود که پرچین شدن چهره است و خشونت صدا.

آنگاه که جهان فرزانه شد، قانون، قانون سیاوشی است.

نگوئیم: «حالا تا فردا!» نیکی برای بعثت در انتظار مغزها و دستهای آدمیان است و به همان اندازه نزدیک می شود که به پیشوازش برویم.

در جهان امروز، همچنانکه در دوران افراسیاب، اندیشه سیاوشی در قلمرو خیال قرارداد. اما از یاد نبریم که پیشرفت بشر عبارت بوده است از تسخیر قلمروی از خیال و ضمیمه کردن آن به جهان واقعیت. در دوران تمدن شبانی، این که شاهنامه ای با آن همه اندیشه والا بوجود آید بی شك «خیال» بود. روزگاری پرواز بشر مسلماً خیال بود اما امروز واقعیت است: «خیال» های امروز را دست کم نگیریم. اگر بشر قادر نبود همچنانکه هلندیها دریا را به خاک ضمیمه می کنند، خیالها و آرمانها را به واقعیت پیوند دهند، هنوز در «واقعیت» نخستین - جنگلهای رام نشده - می زیست. اید آلیسم يك معنای مثبت دارد و آن آرمان دوستی است.

سیاوش در همه عمر سخت تنها و بی یناه است.^۲ آنگاه که دچار

۱- شعر از برشت است. ۲- دوستم جمال میرصادقی، ضمن گفتگوئی که در باره داستان سیاوش داشتیم مرا متوجه تنهایی سیاوش کرد.

سودابه و کاوس است، هیچکس همدل او نیست. راست است که مردم او را دوست دارند اما این دوستی نشانهٔ بروز ندارد: در دل‌های آنان است و بس. رستم از او دور است. در توران تنها تر از ایران: غم غربت نیز به غمها افزوده شده است. سیاوش در آن سرزمین «بیگانه» ای است که کسی دردش را در نمی‌یابد. از پیران نیز، در این زمین، کار بسیاری ساخته نیست: حساب بهار از حساب گلخانه‌ها جداست.

این تنهایی تمثیلی است از تنهایی مرد اخلاق. «آدم زرنگ» کسی است که آداب معاشرت دیل‌کارنگی را به خوبی بداند. گاهی دروغ بگوید. صریح نباشد. به فن مجامله آشنا باشد. راه و رسم «مردم‌داری» را بداند. به مهمانی‌های ناخواسته برود و غیره و غیره. در خاطرات سیاستمداری که از جهات زیادی با سیاوش متفاوت است می‌خوانیم:

مهمانیها، دیدار مرتب بالت، محافل خورد و نوش... برای من هیچ جاذبه‌ای نداشت. رهبری نو احساس می‌کرد که من با اساس زندگانی او سازگاری ندارم... اگر بخواهیم می‌توانیم بگوئیم من از آنجا شروع کردم به از دست دادن قدرت!

و این البته گوشه‌ای از این خصلت است.

مرد اخلاق تنهاست. امروز نیز هنگامی که نویسندگانی چون سیلوانه می‌خواهد این معنی را بیان کند به سراغ پرهیزکاری می‌رود که در حدود هفت قرن پیش می‌زیسته است. از قضا این پرهیزکار منزله طلب

به مقام پایی برگزیده می‌شود و چون نمی‌تواند اصول اخلاقی را فدای زدوبندهای قدرت کند از مقام خود دست می‌شوید. ولی به دلائلی که پوشیده نیست به دستور پاپ بعدی زندانی و کشته می‌شود^۱.

و نیز سیاوش می‌خواهد، چنان که گذشت، با نیروی اندیشه و با شکستن حصارهای عادت زندگی کند و بر این اساس طرحی نو بریزد.

سیاوش در این قلمرو همان است که امروز روشنفکر می‌گوییم. و تراژدی او تراژدی روشنفکران است در جهان بی‌اعتنا به اخلاق.

قهرمانهای بزرگ ادبی از آن روزنده‌اند که ما بخشی از وجودمان یا آرزویمان را در آنان می‌بینیم: رستم تجسم آرزوی ماست و کاووس و سودابه از یکسو و سیاوش از سوی دیگر بخشی از وجود ما و امکانات ما. در نظام واژگونه فضائل رنج‌آفرین‌اند. در اندیشه ایران باستان گذرگاه راستان و معصومان از باغ نیست از آتش است:

«مظهر و نما داشه (= راستی) آتش است... زردشت در پی گذار از آتش و نهادن فلز گداخته بر سینه است که راستی پیام خویش را به ثبوت می‌رساند و در پایان جهان با گذر از آتش و فلز گداخته است

۱- ماجرای یک مسیحی فقیر، ترجمه محمد قاضی.

که کردار مردمان را به رستم‌خیز می‌سنجند...»^۱
و تازه

دوزخ شرری زرنج بیهوده‌هاست.

رستم که پرورنده سیاوش است انتقام گیرنده او نیز هست. هنگامی که سیاوش می‌افتد رستم سر برمی‌دارد تا نشان دهد که آئینهای مهرگستر بی‌شمشیر سر-نوشت اسفباری داشته‌اند. این را سیاوش در سیاوشگرد آموخته است. انتقام گرفتن رستم دوجنبه‌دارد: یکی فراموش نشدن سیاوش است. خون سیاوش همچنان می‌جوشد تا خود سیاوش از یاد نرود. از یادرفتن سیاوش یعنی از یاد رفتن صفاومهر. اما جنبه مهم‌تر کار، اجرای عدالت است که در انسان نیازی است چون دوست داشتن. ما اگر آدمیانی از خود بیگانه نباشیم همه در تن سیاوش زخم می‌خوریم. بیداد به داد دستبرد می‌زند. رستم به پامی خیزد تا به این دستبرد پایان دهد.^۲

رستم پهلوان میدانها اگر تشنه داد نبود فقط پهلوانی بود از پهلوانها، چون هر کول. اما رستم نه تنها پهلوانی سترگ که انسانی

۱- مهرداد بهار، اساطیر ایران، ص بیست و هفت.

۲- در اینجا سوک به جشن بذل می‌شود: «ششمین روز آغاز سال یا نوروز بزرگ روزی است که، بنا به اساطیر زرتشتی، در آن روز کسین سیاوش گرفته می‌شود.» همچنین در تاریخ بخارا آمده است: «هرسالی هر مردی آن جا يك خروس بدو (= برای سیاوش) بکشند پیش از برآمدن آفتاب روزنوروز...» (مهرداد بهار، اساطیر ایران، ص پنجاه و چهار)

بزرگ نیز هست.

انگیزه اصلی افراسیاب در کشتن سیاوش ترس از سیاوش است. گیریم که این ترس در ضمیر ناهشیار او باشد. فتنه‌انگیزیهای گرسیوز بهانه‌کار است. افراسیاب با همه قدرت خود از سیاوش محبوب، سیاوش مهرورز، سیاوش آفریننده شهرها و پاسدار اخلاق، سیاوش معصوم و بی‌شمسیر می‌ترسد. (و در این داستان، سیاوش باید چنان مسالمت‌جو باشد که حتی برای دفاع نیز شمشیر نکشد تا این نکته در بافت داستان آشکارتر نموده شود.) ترس افراسیاب از سیاوش ترس بیداد است از داد، ترس خشونت از مهر، ترس ناحق از حق... و همین نیروست و همین تناقض که همیشه داد و مهر و حق را به صورت بذر زنده می‌دارد، باشد که مردان مرد زمین را آماده گردانند و از ابر هدایت بارانی...

آزادی و خویشکامی بشر با موانع گوناگون روبرو می‌شود که یکی از آنها تجاوزطلبی است، به معنای غصب حق دیگران. این تجاوزطلبی ریشه‌ای در مسائل اجتماعی دارد و ریشه‌ای در خصوصیات روانی (با این توجه که خصوصیات روانی جاوید نیستند.) تجاوزطلبی در همه جای جهان بوده و هست و در برابر همه جاکسانی در این اندیشه بوده‌اند که چگونه می‌توان پای بشر را از این دام رهانید.

اگر پای صحبت غربیان بنشینیم به ما می‌گویند که این اندیشه

تنها و تنها ابداع یونانیان است و دیگر هیچ قومی به عقلش نرسیده است که «تجاوزطلبی فساد می آورد». اما آثار ادبی ما از شاهنامه گرفته تا کلیله و دمنه و هر اثر فکری معتبر دیگری جای جای به بیان این معنی اشاره دارد.^۱

جمشید با این که پادشاهی دادگر بوده بر اثر این تمایل کارش به تباهی می کشد. رستم نمونه انسان کامل شاهنامه نیز در اوج قدرت، اندیشه نو فرزند برومند خود سهراب را که می خواهد با پدر دوش بدوش هم، بنیادی نو بنهند و بیداد افراسیاب و کاوس را بر اندازند بر نمی تابد و خود آگاه و ناخود آگاه، اندکی با فریب و بیشتر با زور بازو، تهیگاه نوجوان را می درد: تجاوزطلبی هم تباه کننده است و هم انحصار طلب.

کیخسرو پس از اینکه افراسیاب را کشت و جهان را به آئین کرد، از اینکه پایان کارش چون جمشید شود می هراسد و حق با اوست. پاکدلی در این راه او را مدد نمی تواند کرد، زیرا کم نبوده اند کسانی که «پاکدلانه» می پنداشته اند «در هر کاری» حق با آنهاست و هشپاری-دعندگان، از پیش به همانجا رفته اند که نه از تانک نشان بود و نه از تانک نشان. این است که کیخسرو به خواست خود «گم» می شود تا این خصیصه را نیز با خود گم کند. هر نهادی اجتماعی، قوانینی بالضروره دارد از آن جدائی ناپذیر. منتهی کیخسرو به خطا شخص خود را نیز وابسته به نهاد می پندارد.

۱- در کتاب قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی (ص ۳۵ تا ۶۹) این نکته را مشروح تر گفته ام.

اگر داستان کینخسرو را برشت می نوشت چه بسا که داستان پایان دیگری می داشت. زیرا امروز - دست کم در عالم نظر - معلوم است که تجاوزطلبی عبارت است از غصب حق دیگران و اختصاص دادن آن به خود. و کافی است که این حق به صاحبان اصلی اش بازگردانده شود تا تجاوزطلب پیشین انسانی شود در میان انسانها و چون آنها، نه بیشتر و نه کمتر.

۱۳۵۲



۶

غرب و شرق

در تسلط و رهائی

شبهی که نیمه دوم قرن بیستم را فرا گرفته، شبیح رهائی ملت‌هاست رهائی از قید هرگونه تسلط، که البته شبیح تازه‌ای نیست، اما در برابر تشبیه‌های تازه تسلط‌جوئی، اندیشه رهائی نیز درکار یافتن وسایل تازه و ابعاد تازه است.

تا پیش از یورش غرب، تسلط اقوام بر یکدیگر تسلط نظامی بود که جنبه موقت داشت و غالباً با گرفتن غرامت یا برکنار شدن فرمانروای مغلوب کار خاتمه می‌یافت. اما در دوران استیلای غرب تسلط ابعاد تازه و جنبه‌های تازه یافت و به صورت تسلط سیاسی، تسلط اقتصادی و تسلط فکری در آمد.

نادرشاه پس از تسخیر دهلی تشکیلات سیاسی آن را تغییر نداد اما انگلستان پس از تسلط بر هند نظام سیاسی آن کشور را به سود خود دگرگون کرد.

اوج گرفتن استقلال‌طلبی در سرزمینهای غارت‌زده موجب شد که کشورهای استعماری به ناچار در قرن بیستم تسلط سیاسی خود را محدود کنند، اما تسلط اقتصادی، در بیشتر موارد، همچنان باقی ماند.

بسیاری از کشورهای به استقلال رسیده، با اینکه از خود دولتی و پرچمی داشتند، منابع حیاتی و ثروتشان همچنان در تصرف غرب بود و چنان در چنبر روابط اقتصادی ساخته و پرداخته غرب اسیر بودند که وضع اقتصادی‌شان با زمان استعمار مستقیم چندان تغییری نکرد. کشورهای استعماری روز به روز غنی‌تر شدند و کشورهای ضعیف روز به روز فقیرتر. استعمار کوشید با ایجاد شبکه‌ای از مقررات پولی و مالی آنچه را در زمینه سیاسی باخته بود در زمینه اقتصادی جبران کند.

اضافه بر آن از همان اوان تسلط، استعمار برای اینکه نیروی مقاومت اقوام اسیر خود را برای همیشه در هم بکوبد دست به کاری زد که تا آن زمان بی سابقه بود: تسلط بر اندیشه مردم استعمار زده. وسیله این کار ایجاد عقده حقارت در مردم بود. بدین منظور استعمار به دو کار دست زد: یکی امحاء فرهنگ بومی و تحقیر فرهنگهای گذشته و دیگر اثبات برتری غرب در کلیه زمینه‌های فکری اعم از فلسفه و هنر و دانش و جهان بینی.

تسلط مغول بر ایران مصیبتی عظیم بود اما چون تسلط فکری به دنبال نداشت پس از چندی تمدن ایران قوم وحشی غالب را تسخیر کرد، چنان که پس از زمانی چنگیز تبدیل به سلطان محمد خدا بنده شد. و به جبران تخریب نیشابور گنبد سلطانیه برافراشته شد که هنوز هم یکی از بزرگترین شاهکارهای معماری جهان است. حمله عرب نظام سیاسی ایران ساسانی را دگرگون کرد، اما پس از گذشت مدتی از ترکیب اندیشه و ذوق ایرانی و عرب فرهنگی جامع، به وجود آمد که در فلسفه و دانش و هنر جهان مقام شایسته‌ای یافت.

اما غرب بر آن شد تا، چنان که گفته‌اند، خود را به‌عنوان کل تمدن به جهان بقبولاند. مثلاً استعمار فرانسه در شمال آفریقا چیزی را به‌عنوان فرهنگ آفریقا نمی‌پذیرفت و با طرح‌های گوناگون کوشید تا مردم آن دیار نه تنها خدمتگزار فرانسه باشند بلکه اساساً فرانسوی بیندیشند. انگلستان زبان خود را بر شبه‌قاره هند تحمیل کرد. در آفریقا، سیاه موجودی درجهٔ دوم شناخته شد. در کتابها نوشته شد که نه تنها غربیهای امروز بهترین و متمدن‌ترین مردم جهان‌اند، بلکه یونانیهای باستان - پایه‌گذاران تمدن غرب - نیز سرآمد مردم روزگار خود بوده‌اند. غرب حتی معنای کلمهٔ «بربر» را بدین منظور از بیگانه به وحشی تغییر داد.

چنین بود که این تسلط با تسلط‌های پیشین تفاوت اساسی داشت و جا دارد که نام دیگری هم برای آن انتخاب شود همان نام شناخته شده: امپریالیسم.

از سه نوع امپریالیسم سیاسی، اقتصادی، فکری، فقط امپریالیسم فکری مورد بحث این مقاله است.

امپریالیسم فکری غالباً با امپریالیسم سیاسی و اقتصادی همراه است اما رهائی از آن تنها با رفع تسلط سیاسی و اقتصادی امکان‌پذیر نیست. ممکن است کشوری از نظر سیاسی و حتی اقتصادی مستقل باشد اما از نظر فکری وابسته. ممکن است کشوری هیچگاه اسیر استعمار مستقیم نشده باشد اما دچار امپریالیسم فکری باشد. رفع تسلط سیاسی و اقتصادی شرط لازم رهائی از امپریالیسم است اما شرط کافی نیست:

باید در عرصه اندیشه هم به معارضة و مقابله پرداخت. این عرصه کدام است؟ زمینه اصلی آن، چنان که گفتیم، ایجاد عقده حقارت است، یعنی اگر امپریالیسم موفق شد در کشوری این اعتقاد غلط را به وجود آورد که غربیان تافته جدا بافته‌ای هستند و برای آن کشور اساساً مقدور نیست که از نظر فکری و فنی به پای غرب برسد، در این صورت تسلط قطعی است. در واقع امپریالیسم بسیار کوشیده است به جهان غارت شده بقبولاند که مردمش اکنون کسی نیستند، در گذشته چیزی نبوده‌اند و لاجرم در آینده نیز چیزی نخواهند شد. توفیق نسبی سیاست امپریالیستی انگلستان در قرن گذشته بیشتر مدیون این امر بود که انگلیسیان در بیشتر سرزمینهای اشغال شده این فکر غلط را قبولانده بودند که واقعاً «آقا» هستند.

اما واقعیت چیست؟ آیا به راستی «غرب» در جهان فلسفه، هنر، دانش، جهان بینی و اخلاق بر ملتهای دیگر برتری دارد؟

چنین می‌نماید که پیش از پاسخ گفتن بدین سؤال از طرح دو بحث مقدماتی ناگزیریم: نخست آن که در دوران جدید بیشتر فیلسوفان و دانشمندان و هنرمندان نامدار جهان از اروپا برخاسته‌اند. آیا این واقعیت بدان معنی است که فلسفه و دانش و هنر اصولاً - یا دست کم در دوران ما - پدیده‌ای غربی است و استعداد سایر ملتها در این زمینه خشکیده است؟ پاسخ بی‌شک منفی است: اگر فلسفه و دانش در دوران جدید در اروپا شکفته علت را باید در عوامل طبیعی و جغرافیائی جست. بشر تا به امروز مقهور طبیعت بوده است. می‌گویند «بشر» به

فضا دست یافته است، اما برای اثبات این امر باید ثابت شود نظامیانی که رهسپار فضا شده‌اند نمایندهٔ کل افراد بشر بوده‌اند. می‌گویند «بشر» می‌تواند فاصلهٔ پاریس و نیویورک را در عرض چند ساعت بپیماید، اما کمتر از این مقوله سخن می‌گویند که چه کسانی می‌توانند از این امکان استفاده کنند. یا کمتر می‌شنویم که هنوز هم وسیلهٔ کندن زمین برای «بشر» همان بیل دوران آدم ابوالبشر است و اگر آن بزرگوار سیبی یا گندمی برای خوردن، هر چند غیر مجاز، در اختیار داشت هنوز یکی از مسائل اساسی «بشر» گرسنگی است. هنوز مسئلهٔ مهم حیات برای انبوهی بسیار از افراد انسانی مسئلهٔ ترسالی و خشکسالی است و باریدن یا نباریدن باران. هنوز سلطهٔ طبیعت ادامه دارد و تا روزی که جدیدترین اختراعات به دورافتاده‌ترین نقاط جهان نرود و در دسترس همهٔ مردم قرار نگیرد، ادامه خواهد داشت.

از آثار مهم و بارز سلطهٔ طبیعت بر بشر آن که تمدنهای بزرگ ابتدا در سواحل رودها به وجود آمده‌اند و سپس در سواحل دریاها، یعنی آنجا که آبادانی بوده است. تمدن چین و هند در سواحل رودهای پر آب آن سرزمینها به وجود آمد، تمدن کلدی و آشور و شوش در ساحل دجله و فرات تشکیل شد و تمدن مصر در وادی نیل و یونان و روم در دو شبه جزیره. بیهوده نیست که گنگ و نیل جنبهٔ تقدس دارند: سرچشمهٔ زندگی و برکت‌اند.

در وهلهٔ بعد، نقاط بارانی جهان نیز گهوارهٔ فرهنگ و تمدن بوده‌اند. از بخشهای ایران اگر خراسان و فارس و آذربایجان نسبت به بلوچستان جلوهٔ فرهنگی بیشتری دارند از آن روست که باران

بیشتری دارند. ممکن است در عصر صنعت و ماشین این بیعدالتی طبیعت جبران شود اما تاکنون چنین بوده است.

پس اگر دوره «رنسانس» در ایتالیا تجلی یافت. علت را باید بیش از هر چیز در آبادانی ایتالیا و اروپا جست. چون دوران فئودالی اروپا سرمایه کافی برای وارث خود، طبقه بورژوا، باقی گذاشته بود، این طبقه به سرعت رشد یافت. کشف امریکا به رواج و رونق سرمایه‌داری کمک کرد. از طرفی اندیشه کشف راه دریائی جدیدی به سوی هند فقط در قاره‌ای مانند اروپا، که سه طرفش دریاست، ممکن بود به مغزها راه یابد. دریا از چند نظر برای اروپا نعمت‌خیز بوده و هست.

اضافه بر اینها، عامل نقل‌کننده فرهنگ را نیز باید در نظر گرفت: اگر سرزمین آباد زمینه مساعدی برای پرورش تمدن و فرهنگ است، بذر آن باید به دست بشر پاشیده شود. جنگجویان صلیبی که برای جهاد و «پیکار مقدس» به آسیا آمده بودند بذر فرهنگ را با خود از این قاره به اروپا بردند.

وانگهی پدیده‌های فرهنگی اعم از فلسفه و دانش و هنر سیری ددونی دارند: برای اینکه کوبیسم در نقاشی پدید آید حتماً لازم نیست آبادانی و ثروت در اسپانیا و فرانسه کم و زیاد شود یا صنعت چنین و چنان گردد. اگر سیر هنر به‌علل خارجی متوقف نشود پس از امپرسیونیسم کوبیسم به وجود می‌آید و اگر در اسپانیا دولتی هنر‌ناشناس بر سر کار باشد هنرمند به سرزمینی آزاد رخت می‌کشد: وانگهی فلسفه و دانش و هنر قرون وسطی نیز بیش از این نمی‌توانست در جا بزند و چون، به شرحی که گذشت، زمینه‌های مساعدی برای رشد یافت،

جهشی بزرگ کرد. از مجموعه این عوامل رنسانس به وجود آمد. و سپس به مدت چند قرن اروپا ودیعه دار ذخایر مادی و معنوی بشر شد. فرهنگ رنسانس از زمین اروپا نجوشید، از سایر سرزمینها به آنجا برده شد و البته در آن وادی نوآباد رشد یافت و دارای شاخ و برگ بسیار شد. فلسفه از آسیا برده شد، علم از آسیا برده شد، و هنر از یونان و روم (که خود آنها مدیون هنر کشورهای دیگر بودند). در کلمه «رنسانس» به معنای «تجدید حیات» هم حقیقتی نهفته است و هم ستمی. حقیقت، از آن رو که نام کامل این فرهنگ شکوفا «تجدید حیات هنر و فرهنگ یونان و روم» است. فرهنگی که در قرون وسطی دچار پژمردگی و فراموشی شده بود. اما ستم از آن رو که در این اقتباس سهم آسیا بکلی فراموش شده است.

موقعیت ممتاز اروپا در قرون جدید این قاره رادروضعی استثنائی قرار داد: زمین و زمان آماده پیشرفت بود: نعمت رود و جنگل و دریا، آبادانیهایی که در دوره فئودالی به وجود آمده بود، دستیابی به همه ودایع معنوی بشر به شرحی که گذشت، رونق تجارت که موجب تحرك شد و سبب دسترسی به تجربیات و تمدن اقوام دیگر. و سرانجام ظهور طبقه ای جدید. همه اینها سیر درونی علم و فن را به نهایت رسانید، کمیت بدل به کیفیت شد و اختراع پشت اختراع.

بدینگونه هنگامی که طبقه سرمایه دار در اروپا سر برداشت امانت بزرگی بنام فرهنگ بشری در دست او بود. اما این طبقه در امانت خیانتی کرد که باید تا قرنها به داستانها نوشت. طلای امریکا را به بهای ریشه کن شدن تقریبی نژاد سرخ به سوی خود کشید، سیاهان

افریقا را چون گله‌های گوسفند کشتی کشتی از جنگلها ربود و برای بیگاری به خدمت خود در آورد. ثروت زیرزمینی و روزمینی هفت اقلیم را غارت کرد و تازه چیزی هم طلبکار شد: مدعی شد که واضع و مبتکر تمدن و فرهنگ اوست و سایر فرهنگها و تمدنها، در واقع فرهنگ و تمدن نبوده‌اند: جعل، سفسطه، دروغ.

این مسئله که تمدنهای باستانی چین و هند تا چه حد در هم تأثیر داشته‌اند در زندگی اجتماعی من و شما تأثیری ندارد. اما اگر غرب ثابت کند که در جهان فقط و فقط يك فرهنگ و يك تمدن وجود دارد و آن نیز همان است که در قرن نوزدهم با جهان بینی خاص طبقه متوسط اروپا در آمیخته (یعنی فرهنگ بازرگانی) در این صورت يك چیز دیگر نیز به طور ضمنی ثابت می‌شود، که در زندگی همه افراد بشر تأثیر عظیم دارد، و آن اثبات حقانیت قهر و خشونت است. زیرا منطق اصلی طبقه متوسط غرب در این مدت همین قهر و خشونت بوده است. البته خشونت همه جا و همیشه بوده است اما نه با این ابعاد، نه اساس هر منطق نه‌زیر بنای هر قرارداد و هر قانون. این ارمغان فرهنگ بازرگانی است. پس از جنگ جهانی دوم کانون ثروت و آبادانی جهان امریکا بود: اروپا زیر فشار جنگهایی که خود به‌راه انداخته بود خرد و خمیر و حقیر شد. مغزهای شوروی را استالین معدوم کرده بود و ثروت‌هایش را هیتلر. آسیا از ستم ممتد استعمار غرب کمر راست نکرده بود. ژاپن، که وضعی استثنائی داشت، در جنگ مغلوب شده بود. افریقاییان آن روز در سپاه امپراتوریهای غرب می‌جنگیدند. از مدتها پیش بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان و هنرمندان از اروپای هیتلر زده به امریکا

رفته بودند، امریکا فاتح جنگ نیز بود. اضافه بر همه اینها خود امریکا هم آباد بود و نسبت به اروپا آزاد. پس امانت‌دار بعدی که روی امانت‌دار سلف را سفید کرده این میراث خوار بود. لاجرم داستان مشهور فرار مغزها^۱ پیش آمد و انتقال فرهنگ و تمدن: بمب اتمی، بمب هیدرژنی و هسته‌ای، موشکها و سفینه‌های فضائی.

نکته دیگر آن که باید دید در تقسیم بندی جهان به شرق و غرب، جای هر کدام کجاست؟ معمولاً اروپا و امریکا را غرب می‌دانند و آسیا را شرق. به این تقسیم‌بندی اشکالهای زیاد وارد است:

الف - با این خط موهوم روسیه سابق و کشور اتحاد جماهیر شوروی فعلی به دو قسمت تقسیم می‌شود. قسمتی از آن در شرق قرار می‌گیرد و قسمتی در غرب. حال آن که هیچگاه در تاریخ این کشور کوههای اورال (که روی نقشه جغرافیا اروپا را از آسیا جدا می‌کند) جدا کننده دو تمدن و دو فرهنگ مختلف نبوده است. هیچگاه بین این سو و آن سوی کوه نه اختلافی بوده نه مناقشه‌ای، نه برخوردی. البته کشور شوروی از ملیتهای مختلف تشکیل یافته است ولی ملت روس، که یکی از این ملتهاست، با فرهنگ واحد و تمدن واحد در دو سوی اورال قرن‌ها با صلح و تفاهم زیسته است و هیچگاه به فکر ساکنان شرق یا غرب کوه نرسیده که بدین مناسبت به طرف دیگر فخر بفرورسند.

ب - در زمان باستان، یونان و فلسطین خاستگاه فلسفه و دینهای

۱ - اینکه چگونه در کوتاهترین و زورمندترین و... ترین و... ترین امپراتوری‌ها پس از مدتی کار فرار مغزها به اخراج مغزها کشید داستان دیگری است.

بختلف بوده است. می‌پرسیم کدام خط مرموزی کوه المپ را از کوه طور جدا می‌کند که يك سو را غرب بنامیم و سوی دیگر را شرق؟ و یا بغازهای داردانل و بسفر دارای چه خاصیت مرموزی است که دو قطعه جهان را از نظر فرهنگ و تمدن برای همیشه از هم جدا کند؟ در این دو بغاز چه نیروی غیر بشری هست که در سایر بغازها نیست؟

پ - از جهات متعدد آسیا و اروپا يك قاره واحدند (به نام قاره قدیم) و این نکته را در بسیاری از کتابهای جغرافیا می‌توان دید.

ت - فرض کنیم که این تقسیم‌بندی پذیرفته شد. تکلیف سایر قاره‌ها و سرزمینها چیست؟ افریقا کجا جای می‌گیرد و استرالیا کجا؟

ث - حتی از نظر نژادی نیز این تقسیم‌بندی درست نیست، زیرا نژاد هند و اروپائی را، هم در غرب می‌توان یافت هم در شرق. و نیز قسمتی از اروپائیان از نژادهای دیگر آسیائی‌اند.

ج - نه در آسیا وحدتی هست، نه در اروپا نه در امریکا: در آسیا میان ژاپن و چین و شبه جزیره عربستان کدام شباهت جغرافیائی هست و کدام وحدت تمدن؟ آیا میان شریعت موسی و فلسفه کنفوسیوس شباهتی وجود دارد؟ یامیان بودا و زرتشت؟ یا میان عرفان مسیحی و معتقدات سرزمین آفتاب تابان؟ به پیروی از کدام منطقی می‌توان همه اینها را در انبانی به نام شرق جای داد؟

معیار منطقی برای تقسیم آسیا به خاور دور و خاور میانه و خاور نزدیک چیست؟ دور و نزدیک به کجا؟ چرا اروپا باید مبدأ باشد؟ (همین نکته یکی از دلایلی است که ثابت می‌کند تقسیم‌بندی غربی و شرقی اولاً ساختگی است و ثانیاً ساخته اروپائیان است. به این نکته باز

خواهیم گشت) خاورمیانه، که باز باید به خاورمیانه عربی و غیر عربی تقسیم شود چه وحدتی دارد؟ و خاور نزدیک؟ که از فرط بی منطقی اصطلاح متروکی شده است.

در اروپای کنونی چه شباهتی میان تمدن اسکاندیناوی و ایبری (شامل اسپانیا و پرتغال) می توان یافت؟ یا چه شباهتی است میان دو تمدن فرانسه و بالکان؟ «تمدن اسیل غربی» را در انگلستان باید جست یا در فنلاند یا در ایسلند یا در بلغارستان یا در ایرلند یا در اسپانیا؟ دلیل رجحان یکی بر دیگری از حیث غربی بودن و نبودن، چیست؟ در اروپای امروز یونان و اسپانیا و پرتغال (که اتفاقاً در شرق و غرب اروپا واقعند) از نظر تمدن و فرهنگ و نظام سیاسی در ردیف کشورهای جهان سوم اند. گوشه دیگر اروپا جزء «جهان اول» است و بقیه اش جزء «جهان دوم». کدام وحدت اینها را به هم می پیوندد؟

از آن گذشته چه شباهتی میان مارکس و اسپینوزا (که هر دو فیلسوف غربی اند) وجود دارد؟ و میان نیچه و ویلیام جیمز؟

در امریکا از نظر تاریخی سه رشته تمدن سراغ داریم: تمدن سرخ پوستان، تمدن از میان رفته اقوام آزتک و مایا و تمدن مهاجران اروپائی. کدام رشته این سه را به هم می پیوندد. هم اکنون میان تمدن امریکای شمالی و جنوبی که هر دو را مهاجران اروپائی به وجود آورده اند چه شباهتی وجود دارد؟ کدام را تمدن غربی بدانیم؟ به چه دلیل مهاجران اسپانیا و پرتغال را (که از غرب غرب آمده اند) از شمار غربیان خارج کنیم؟

اضافه بر اینها «خصوصیات شرقی» و «خصوصیات غربی» اموری

هستند یکسر موهوم. می‌گویند تمدن شرق تمدنی است دینی و تمدن غرب، تمدنی عقلی. باز می‌پرسم میان ادیان شرقی (بودائی - برهمنائی - زرتشتی - یهود - مسیحیت - اسلام) چه وحدتی هست؟ میان خدای مسلمانان و خدای مردم هند و چین چه شباهتی وجود دارد؟ و اگر اروپائیان «عقلی» مادرزاد بودند چگونه شد که دین مسیح بخصوص در اروپا رشد و عمق یافت؟ و چرا همه متفکران مذهب مسیح اعم از فیلسوف و مصلح و کاتولیک و پروتستان همه «غربی» بوده‌اند؟

عکس قضیه هم صادق است: اگر فلسفه یونان صرفاً «عقلی» و غیر مذهبی بود چگونه پس از سفر به ایران در اذهان «دینی» کسانی چون ابن سینا و دیگران نفوذ کرد و چگونه کسانی پیدا شدند که این دو اندیشه «کاملاً متفاوت» - فلسفه و دین - را با هم آشتی دهند؟

می‌گویند عرفان خصوصیتی شرقی است. می‌پرسم ژاپنیها چه وقت چنین خصوصیتی داشته‌اند؟ افکار زرتشت و عرفان باهم چه پیوندی دارند؟ از آن سونیز مگر عرفان مسیحی با آن رهبانیت شدید در اروپا - «سرزمین عقل» - به وجود نیامد؟

بشر به ملت‌های گوناگون تقسیم می‌شود و این امر علل مختلف دارد (سابقه مشترك فرهنگی - زبان - دین - نژاد...) هیچیک از این علل در باره تقسیم موهوم شرق و غرب وجود ندارد.

پس از ذکر این مقدمه، باید خط سیر فرهنگها را به سوی اروپا تعقیب کنیم تا معلوم شود که آیا اروپا در قرون جدید امانت دار فرهنگ و تمدن بوده است یا موجد و «صاحب» آن؟ این مسیر را در يك يك رشته‌ها دنبال می‌کنیم.

فلسفه

این واقعیت که فلسفهٔ امروز ریشه‌های قوی در فلسفهٔ یونان دارد موجب سوء تعبیرهای فراوان شده است. غرب مدعی است که یونان نه تنها خاستگاه فلسفه بلکه کانون اصلی فرهنگ و تمدن نیز بوده است و چون سرزمین یونان قسمتی از غرب است پس فرهنگ و تمدن اساساً پدیده‌ای است غربی، و خلاص. برای پاسخگویی به این سفسطه باید به چند نکته توجه داشت:

۱- فلسفهٔ یونان باستان امری خودجوش نبوده است. درخت مرموزی نبوده که ناگهان در زمین خاصی سر برآورد و پیش از آن در هیچ جا ریشه نکرده باشد. فلسفهٔ یونان، مانند هر پدیدهٔ دیگر فرهنگی، از ترکیب عناصر مختلف به وجود آمده است. ریشهٔ این عناصر در نقاط مختلف پراکنده بوده، سپس به‌عللی معین از یونان سر برآورده و پرورش یافته و میوه‌اش باز به نقاط مختلف رفته است.

دیوژنس لائرتیوس که خود یونانی بوده می‌نویسد که زادگاه دانش فلسفی نخست در خاورزمین و در میان مصریان بوده است.^۱ محقق دیگری می‌گوید که: «اندیشه‌های اساسی که در نظام فلسفی اندیشمندان مکتب ایونیا (یونان) یافت می‌شود از نظریات هسیودوس Hesiodos شاعر معروف یونانی و جهان‌شناسی افسانه‌ای وی برگرفته شده است و سرچشمهٔ این جهان‌شناسی نیز به نوبهٔ خود به نظریات بابلیان باستان دربارهٔ پیدایش جهان... بازمی‌گردد و فیلسوفان ایونیا تنها به مضمون این جهان‌بینی‌های

افسانه‌ای، جنبه عقلانی بخشیده‌اند...^۱

۲- اگر از تمدن‌های قدیم اثر فلسفی مهمی باقی نمانده دلیل بر آن نمی‌تواند بود که آن اقوام از تفکر فلسفی بی‌بهره بوده‌اند. تاریخ نشان می‌دهد که نمی‌توان هیچ رشته‌ای از فرهنگ را به‌ملتی منحصر دانست. چگونه می‌توان تصور کرد که در سرزمینی دانش یا هنر بارور باشد اما از فلسفه نشانی نباشد؟ علاوه بر این، با وجود همه ضایعات فرهنگی بازهم امروز دلائل زیادی بر وجود فلسفه در چین و هند و ایران باستان در دست است.

۳- انتقال فلسفه از یونان به شرق و سیر دین از آسیا به اروپا نشان می‌دهد که ممکن نیست مردم جهان را از نظر داشتن یا نداشتن تفکر فلسفی تقسیم‌بندی کرد. این سخن با آن نکته که تفکر آدمی از اندیشه دینی به استدلال فلسفی می‌گراید منافاتی ندارد: ملتها از ذخائر معنوی یکدیگر استفاده می‌برند، و اضافه بر آن اگر محیطی بر رشته‌ای از فرهنگ تنگ شد آن فرهنگ به نقطه مساعدتری رخت می‌کشد: هنگامی که تمدن یونان معدوم شد فلسفه به نقطه آبادتری که شرق آن روز بود نقل مکان کرده و چون شرق ویران شد از راه ایتالیا به اروپا رفت. در روزگار ما اختناق آلمان نازی موجب شد که متفکران نامداری چون مارکوز و فروم از آلمان به آمریکا بروند.

وجود کنفوسیوس و بودا و زرتشت و فردوسی و ابن سینا ثابت می‌کند که فلسفه به‌هیچ‌وجه پدیده‌ای غربی نیست. هر جا که خاک بارور باشد یا نسیمی مساعد بوزد درخت اندیشه سر بر می‌دارد، چنان‌که قانون

۱- درباره کتاب کورنفورد Cornford رجوع شود به همان کتاب، ص ۷۵ بعد.

از جزایر گمنام آنتیل سر برداشت و در الجزایر پرورده شد. «فلسفه غربی» وجود ندارد، بلکه باید از سیر فلسفه در غرب، در چین، در هند، در ایران... سخن گفت. بشر يك كل است و ناچار کلیاتی دارد و این کلیات بیشتر در فلسفه نمودار می‌شود. البته فلسفه سرزمینهای مختلف یکسان نیست اما این ناهمانندی مربوط به ملت‌هاست نه خط موهوم شرق و غرب. در همین قرن بیستم فلسفه حوزه وین (ویتگنشتاین و یاران او) با فلسفه حوزه لندن (راسل و همفکران وی) متفاوت است و هر دو با فلسفه هایدگر از يك سو و سارتر از سوی دیگر و مارکوز در جهتی دیگر.

تداوم فرهنگ بشر در فلسفه از همه جا نمایان تر است: فلسفه هگل جامع همه رشته‌های ایدئالیسم است (اعم از «شرقی» و «غربی») و فلسفه بعد از او کوشش‌هایی است برای خروج از ایدئالیسم. هیچ‌گونه «جوهر غربی» در ایدئالیسم نیست، چنان که در فلسفه‌های بعد از ایدئالیسم.

سوسیالیسم

می‌پرسیم سوسیالیسم پدیده‌ای است غربی یا شرقی؟ اگر شرقی است چرا، هم به صورت سوسیالیسم تخیلی و هم در هیئت سوسیالیسم علمی، در اروپا زاده شد؟ و اگر غربی است چرا در چین و ویتنام آنهمه جاذبه دارد و آنهمه تأثیر؟ و چرا بیشتر کشورهای «جهان سوم» چون الجزایر و مصر و سوریه... نظام سیاسی خود را سوسیالیستی می‌خوانند؟ سرگیجه مفسران غربی در این مورد نمایان تر است: آنجا که سخن از

رابرت اوون و فوریه و سن سیمون و پرودن و مارکس است اینان از متفکران غربی بشمار می آیند ولی آنجا که از «تمدن معنوی غرب» سخن می گویند کمونیسم را آشکارا در برابر آن قرار می دهند.

دموکراسی

بزرگترین جولانگاه سفسطه غرب در امتیاز دادن به خود همین قلمرو دموکراسی و آزادی است: می گویند چون دموکراسی ابتدا در یونان و روم به بوته آزمایش در آمده و سپس، در دوران معاصر در اروپا گسترش یافته، بنابراین امری است صرفاً غربی که باقی مردم دنیا از آن بیخبرند و شایستگی آن را نیز ندارند.

این دو را يك يك بررسی کنیم.

از تمدنهای باستانی که از آنها خبری داریم یونان و روم نوعی از دموکراسی را آزموده اند. اما تمدنهای باستانی زیادی وجود داشته اند که ما امروز از شیوه حکومت آنها بی خبریم. این حقیقت که بقایای معابد و آثار تاریخی آنان دست کمی از معابد یونان و روم ندارد امکان این اندیشه را به وجود می آورد که بگوئیم شیوه حکومت آنان نیز شبیه اینان بوده است.

– یونان و روم در مراحل بسیار بدوی دموکراسی بوده اند. چنان که در آتن اکثریت انبوه جمعیت جزء شهروندان به شمار نمی آمده اند و اساساً متفکری مانند ارسطو بردگان را بشر کامل نمی دانست.

– اگر اجرا و اعمال دموکراسی در یونان آغاز شده اندیشه آن منحصر به یونان نبوده است. همه جا متفکران به لزوم برابری افراد و

اجرای عدالت و آزادی پی برده‌اند. بنابراین هنگامی که مونتسکیو می‌نویسد که فکر آزادی در شرق بی سابقه است بی خبری خود را از اندیشه متفکران این سامان نشان می‌دهد.^۱

– به دنبال اندیشه آزادی، جنبه‌هایی از اجرای دموکراسی نیز در کشورهای دیگر سابقه داشته است: مثلاً این نظریه که قضات باید برگزیده مردم باشند و این که فرمانروا باید از طرف مجالسی انتخاب شود در ایران اشکانی سابقه دارد.^۲

– ریشه دموکراسی و سوسیالیسم را که تعابیر دیگری از عشق به آزادی و عدالت است باید در دین و ادبیات جست که هر دوی آنها در شرق ریشه‌های قوی دارند. مفسران غربی انکار نمی‌کنند که یکی از پایه‌های دموکراسی بر مسیحیت قرار دارد. آیا زادگاه مسیحیت شرق نبوده است؟ و آیا می‌توانند آن همه آثار ادبی مشرق زمین را که در ستایش آزادی و داد است نادیده بگیرند؟ اگر آنها می‌توانند، باری، ما خود چنین نکنیم.

– نباید فراموش کرد که دموکراسیهای باستان در شهر آتن و در شهر رم بود. یکی از دلائل عمده‌ای که مشرق زمین نتوانست در دوران باستان به دموکراسی برسد وسعت سرزمینهای آن بوده است. پرواضح است که اجرای دموکراسی در يك شهر کاری است آسان و در يك کشور پهناور بسیار دشوار. اما چرا شهرهای مشرق زمین نتوانستند از این نظر به پای آتن برسند؟ دلیل آن این که رسیدن به دموکراسی مستلزم

۱ و ۲ – رجوع شود به کتاب قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی ، به قلم نویسنده این سطور، ص ۳۵ تا ۶۹.

گذرانیدن دورهٔ لازمی از شهرنشینی است و در شرق همیشه هجوم قبائل وحشی این سیر را قطع کرده است. با این همه مثلاً در ایران گذشته از نهادهای جالب دوران اشکانی، در دورهٔ ساسانیان نیز نوعی سوسیالیسم به ابتکار مزدك به وجود آمد.

در دوران جدید فرو ریختن حصارهای فئودالیسم و اندیشهٔ متفکرانی چون روسو و ولتر و مونتسکیو موجب پیدایش دموکراسی شد که در غرب پا گرفت و همین که خواست در نقاط دیگر نیز رشد کند غرب به انواع وسائل ریشهٔ آن را خشکاند. آنگاه بسیار جوانمردانه ادعا کرد که سایر سرزمینها شایستگی داشتن آن را ندارند، و این قبا صرفاً و اختصاصاً به قامت غرب دوخته شده است. اما در واقع به هیچ دلیلی دموکراسی پدیده‌ای غربی نیست:

۱- خاتمهٔ دورهٔ فرمانروائی فئودالیسم زمینهٔ عینی رشد دموکراسی است و این واقعه هر چند در غرب رخ داده اما «غربی» نیست، مربوط به سیر تمدن جهانی است. زادگاه همهٔ ادیان شناخته شده مشرق زمین است اما خطاست اگر دین را «پدیده‌ای شرقی» بدانیم و اروپائیان را از دین بی‌خبر. (تکرار کنم که سیر مسیحیت و شکفتگی آن در اروپا خلاف این نظر را نشان می‌دهد). اگر آب قنات پس از گذشتن از صد حلقه چاه از باغچهٔ شما سر بر آورد، تنها به این دلیل که مظهر قنات در ملك شماست همهٔ قنات متعلق به شما نخواهد بود: دوران تمدن شبانی در گوشه‌ای از دنیا (فرض کنیم در ایران) جای خود را به تمدن کشاورزی داده است، اگر به این حساب تمدن کشاورزی را تمدنی اختصاصاً ایرانی بدانیم خود را مسخره کرده‌ایم. فرض کنیم که نخستین فئودال جهان

در چین به‌ظهور رسیده‌باشد، آیا این دلیل آن می‌تواند بود که فئودالیسم را پدیده‌ای چینی تصور کنیم؟

۲- از نظر اندیشه، دموکراسی جدید مدیون متفکرانی چون روسو و ولتر و مونتسکیو است، اما بدان دلیل که این هر سه فرانسوی هستند درست نیست که اندیشه دموکراسی را اندیشه‌ای صرفاً فرانسوی بدانیم. روسو فیلسوفی است در سلسله فلاسفه جهان. ولتر ادیبی است از خانواده ادیبان جهان، و مونتسکیو حقوق‌دانی است که نظام دموکراسی را براساس آنچه در انگلستان به چشم دیده تنظیم کرده‌است. فلسفه و دانش در سیر کلی و جهانی خود این سه متفکر را به‌وجود آورده است. از آن گذشته اساس دموکراسی احترام به شخصیت آدمی و رعایت حدود آزادی اوست که در هر تمدنی سابقه دارد.

۳- دموکراسی که امری جهانی است، قابل پرورش در هر سرزمین هست. آزمایش موفقیت‌آمیز دموکراسی در هند، پس از آن استعمار طولانی و دهشتناک، گواه این ادعاست، همچنانکه آزمون آن در شیلی، در گوشه دیگر دنیا^۱. از آن گذشته مفسران غربی غالباً فراموش می‌کنند که یکی از جنبه‌های مهم دموکراسی داشتن روحیه مدارا و تساهل در برابر مخالفان عقیدتی است. در شرق، شرق «غیر دموکرات»، همیشه مسجد و دیر و کلیسا و کنیسه باهم زیر آفتاب خدا درخشیده‌اند و معتقدان به ادیان مختلف موسی به‌دین خود، عیسی به‌دین خود گویان برادروار زندگی کرده‌اند. نه‌کشتار مخوف سن بارتلمی در مشرق زمین سابقه دارد،

۱- راست است که دموکراسی شیلی زود در هم شکست، اما جمهوری وایمار هم به‌دست هیتلر چنین شد.

نه کوره‌های «جهود سوزانی»، نه دستگاہی به قدر قدرتی دستگاہ پاپ و دادگاہهایی با عرض و طول و رسمیت دادگاہهای انکیزیسیون. سالها و سالها عارفان ایران از ناقوس و گلدسته و خرابات يك ندا شنیدند که ره از صومعه تادیرمغان اینهمه نیست. اما هنگامی که غرب «دموکرات» روانه اقلیمهای دیگر شد، روز اول صلیب نشان داد، روز دوم توپ و روز سوم «جویندگان طلا» با مردم بی دفاع هر چه خواستند کردند که دموکرات منشانه‌تر از همه کشتارکسانی بود که با ساز و نوا به استقبال آنان آمده بودند... بگذریم.

هر جا بشر هست اگر آزادی نباشد، باری، اندیشه آن و آرزوی آن هست. عده‌ای از روانشناسان به ما می‌گویند که آزادی از نیازهای نخستین انسان است همچون نیاز به هوا. چندان که فقدانش ایجاد بیماری روانی می‌کند. پس اگر متفکران صدر مشروطیت در ایران از دل و جان عاشق آزادی و دشمن استبداد بودند آنان را «غربزده» ننامیم و در دامی که سینه زنان علم فرهنگ بازرگانی گسترده اند نیفتیم. فرهنگ بازرگانی مدعی است که استبداد پدیده‌ای شرقی است و دموکراسی پدیده‌ای غربی. گوئی نرون و کالیگولا و لوئی‌ها و چارلزها و تزارها همه شرقی بوده‌اند، و امروزه یونان و اسپانیا و پرتغال قسمتی از خاک شرق است. در امریکا قبیله‌ای است که رنگ پوست افرادش قهوه‌ای است. این قبیله در باره آفرینش افسانه جالبی دارد: خدا بشر را با خمیر ساخت و برای پختن به تنور برد، دفعه اول چون ناشی بود دستکارش ناپخته از تنور بیرون آمد و شد نژاد سفید، دفعه دوم خمیر زیادی در تنور ماند و سوخت: شد نژاد سیاه، اما دفعه سوم به اندازه ماند و شد نژاد قهوه‌ای.

علم

فرهنگ بازرگانی مدعی است که غرب مهد پرورش علم بوده است. این سخن تا آنجا که مربوط به آبادانی غرب است سخنی است درست: هر جا آبادانی است علم هم هست اما هر جا غرب است معلوم نیست که علم هم باشد: اروپا قرن‌ها، چون هر جای دیگر، دورهٔ توحش را گذرانیده. سپس دوران قرون وسطی را پشت سر گذاشته و آنگاه اروپا شده است. معجزی در کار نیست: در چین باستان که آبادانی بود علم هم پیدا شد. فراموش نکرده‌ایم که قطب نما و چاپ و باروت اختراع چینی‌هاست. هندسه و ریاضی و نجوم و هیئت در مصر باستان پیشرفت فراوان کرد. تمدن اسلامی خدمت خود را به علم نشان داده است.

از گنجینهٔ فکری بشر که در قرن هیجدهم و نوزدهم در اروپا گرد آمد، اروپا علوم طبیعی را بی‌شک پیش برد: فیزیک و شیمی رشد و تکامل فراوان یافت اما در علوم انسانی کار بدین سادگی نیست. غرب این علوم را نیز توسعه داد اما آنها را با مقاصد طبقاتی و استعماری خود در آمیخت. در جامعه‌شناسی، روانشناسی، باستانشناسی، مردم‌شناسی و حتی تاریخ باید با توجه به این نکته تجدید نظر شود و سره از ناسره جدا گردد. جامعه‌شناسی «رمون آرون» با جامعه‌شناسی «فانون» متفاوت است. روانشناسی فروید بازتابی است از جاودانی پنداشتن خصوصیات طبقهٔ متوسط غرب^۱. بعضی از روانشناسان «ثابت می‌کنند» که مردم کشورهای جهان سوم «از نظر روانی» نابل و بیکاره‌اند. فرهنگ بازرگانی از تاریخ تفسیر غلطی به دست می‌دهد. در بارهٔ «شرق‌شناسی»

۱- به مقالهٔ «فروم و جامعهٔ سالم» در همین کتاب مراجعه شود.

نظریات نادرستی دارد و حتی به گفته یکی از جغرافی دانان آلمانی نقشه‌های جغرافیا را به اقتضای منابع استعماری مخدوش کرده است. همه اینها پیش خلاء بزرگی که فرهنگ بازرگانی به وجود آورده است رنگ می‌بازند: غرب نه تنها به اخلاق خدمتی نکرده بلکه آن را به تباهی و فساد کشانیده است. استعمار و سیاست نو استعماری نه تنها موجب ضایعات مادی در سرزمین‌های غارت‌زده که منشاء زیانهای فراوان اخلاقی برای دو طرف شده است. هنگامی که جین فوندا می‌گوید که در ویتنام شمالی، پس از دیدن آثار بمبارانها، گریسته است، اما نه برویتنام بلکه بر امریکا، به همین نکته نظر دارد. و هنگامی که پمپیدو می‌گوید باید اروپای نومی با ارزشهای نو ساخت به سیاهکاریهای اروپا می‌اندیشد (وماهنوز ارزش نومی از آن قاره ندیده‌ایم، حتی پس از تو سری خوردن ازینکه دنیا)

در داستان سیاوش می‌خوانیم که شاهزاده ایرانی برای نشکستن پیمانی که با افراسیاب، افراسیاب ستمکار، بسته است چه مصائبی را به جان می‌خورد. اما فرهنگ بازرگانی بسیار صاف و ساده به بشر می‌آموزد که جز زور، هیچ چیز بر روابط بین‌المللی حاکم نباشد. در آوردن استعمار و نو استعماری بصورت يك نهاد اجتماعی، در واقع پشت کردن به هرگونه اصل اخلاقی است و تقنین تجاوز و خشونت. فرهنگ بازرگانی خشونت مخالفان را به شدت تقبیح می‌کند اما از یاد می‌برد که خود بزرگترین نیرو دهنده قهر و خشونت است. این فرهنگ مغز و دست انسان را به قرن بیستم رسانیده اما دل آدمیان را در عصر حجر نگاهداشته است.

فرهنگ بازرگانی همه قباایح اخلاقی را در انبانی به نام ناسیونالیسم مباح می‌داند. در جهان اخلاق فرد باید همسایه‌اش را دوست بدارد، اما در سطح ناسیونالیسم ملت باید همسایه‌اش را غارت کند. در دنیای اخلاق قتل نفس گناه است اما اگر این کار در آزمایشگاه ناسیونالیسم تطهیر شود به قاتل نشان افتخار می‌دهند. در جهان اخلاق خودخواهی ناپسند است اما غرب سالهاست که در اقتصاد، در خدمت به علم و صنعت، در دموکراسی، به هیچ چیز جز خود نیندیشیده است.

در برابر همه این نارواییها پاسخ فرهنگ بازرگانی این است که غرب مبتکر ستم نبوده و در طول تاریخ هر ملتی بر ملت دیگر مسلط شده همین آتش بوده است و همین کاسه. می‌گوئیم در این جواب يك اعتراف نهفته است و چند دروغ: اعتراف این است که غرب با همه دبدبه و کبکبه و بهرغم پیشرفت علم و فلسفه، اخلاق را در سطح زمان افراسیاب نگاهداشته است. اما این سخن متضمن چند دروغ نیز هست: یکی آن که در زمان ما، هم به کمیت ستم افزوده شده و هم به کیفیت آن. دیگر آن که همه وسائل مدرن در خدمت ستم است و تنها قسمت کوچکی از آن در خدمت قسمتی از مردم. و برای سه چهارم مردم دنیا هنوز مسئله نان، بزرگترین مسئله و بزرگترین فاجعه است. غرب برکننده رذالت است و نابود کننده فضیلت. و اگر به یاد بیاوریم که هلاکوخان وزیری چون خواجه نصیر طوسی داشت، ادعای غرب چندان موجه هم نیست.

تمدن

مفهوم کلمه تمدن همیشه روشن نیست. ما در اینجا بی آن که بخواهیم از فرهنگ و تمدن تعریف دقیقی به دست بدهیم زیر عنوان تمدن به بررسی شیوه زندگی غربی می‌پردازیم.

این امر دو جنبه دارد: اول تمدن سرمایه‌داری، دوم آنچه اختصاصاً غربی است.

تمدن سرمایه‌داری الزاماتی دارد: چنان‌که در این مقاله خواهیم دید استعمار و استثمار شرط حتمی سرمایه‌داری است. ایجاد شهرهای چند ملیونی و گیر افتادن در مشکلات آن از الزامات سرمایه‌داری است. «تمدن مصرف» (نام دیگر آن) مجبور است هر زمان برای آب کردن مصنوعات قلابی خود نیازهای قلابی ایجاد کند. مدل لباس و میز و صندلی و فرش و اثاث را سال به سال و فصل به فصل تغییر دهد. مجبور است «دستگاه تبلیغات در سطح بین‌المللی» داشته باشد، و غیره و غیره.

چنین می‌نماید که در اینجا باید از بروز يك سوء تفاهم بزرگ جلو گرفت:

فرهنگ بازرگانی در مسیر خود به «تکنولوژی» دست یافته است. تکنولوژی ضمناً در زندگی بشر آثاری به جا گذاشته است که برخی زیان‌بخش‌اند. گناه از فرهنگ بازرگانی است یا از تکنولوژی؟ کسانی که معلول را به جای علت می‌گیرند یا می‌خواهند حقایق را قلب کنند همه کاسه کوزه‌ها را بر سر تکنولوژی می‌شکنند. مضحك است که یکی از وزیران امریکای لاتین که به موجب برنامه دولت مأمور صنعتی

کردن کشور خود است می نویسد:

تکنولوژی انسان را اسیر و از خود بیگانه کرده است.

البته انسان عصرها اسیر ماشین است و از خود بیگانه، اما عامل این امر تکنولوژی نیست. باز می نویسد:

رادیو و تلویزیون، آزادی انسان را در قلمرو اندیشه محدود کرده است.

آیا مثلاً چوب و آهن تلویزیون این کار را کرده است؟

بیدایش شهرهای بزرگ روابط صمیمانه انسانها را از هم پاشیده است.

عامل این کار خود شهر بزرگ نیست. مسئله این است که فرهنگ بازرگانی اخلاق متناسب با شهرهای بزرگ به وجود نیاورده و بی آن که به نیازهای تازه مردمان توجه کند بی نقشه و هدف انسانی، فقط به - ضرورت‌های زاده صنعت شهرها را توسعه بخشیده است و الا به صرف کوچک کردن شهرهای بزرگ، هیچ مشکلی حل نمی شود.

در شهرهای بزرگ، انسان احساس تنهایی عمیق می کند.

وزیر چنان سخن می گوید که گویی هر چه شهرها بزرگتر شوند تنهایی انسان عمیق تر می شود و برعکس خلوت ده از مردمان رفع تنهایی می کند. مسئله اساساً چیز دیگری است: فرهنگ بازرگانی نتوانسته است بین مردمان همدلی و محبت ایجاد کند. به شهر و ده و پشت بام و زیرزمین مربوط نیست.

تکنولوژی بی عدالتی و ستم را تقویت کرده است.

آری، آری، آنچه موجب جنگ‌های ایران و توران شد کمان چاچی و

تیغ هندی بود.

تقسیم دنیا به جهان فقیر و جهان غنی از نتایج مستقیم تکنولوژی است. و تقسیم دنیا به مالک و کشاورز از عواقب وجود ده است و اگر روستاها را با خاک یکسان کنیم، تبعیض معدوم خواهد شد. ماشین هوا را آلوده می کند.

و گاو با فضولات خود کوچه های ده را. حکم اعدام هردو را باید صادر کرد. مهمتر از همه این حکم است: اختراع ماشینهای آی-بی-ام تجاوز صریح به قلمرو آزادی بشری است. و اختراع قطب نما تجاوز صریح به آزادی ملاحان.

آنچه از «تمدن» اختصاصاً غربی است اموری است از قبیل روی صندلی نشستن، روی میز غذا خوردن، کارد و چنگال به دست گرفتن، ریش-تراشیدن یا نتراشیدن، طرز لباس پوشیدن، آداب معاشرت و نظایر آن. این امور چنان فرعی اند که ارزش بحث و مناقشه ندارند. در سر عقل باید بی کلاهی عار نیست. کلاه لبه دار و بی لبه و گرد و دراز عار نیست. کوتاه و بلند کردن موی سر و ریش مهم نیست. مهم چیز دیگری است.

اگر کشاورز ایرانی «کولا»ها را به سر که شیره ترجیح می دهد، این به خودی خود مهم نیست، اما نشانه همان عقده حقارت است. و این عقده را به وسایل گوناگون می توان درمان کرد. البته درمان اصلی آن است که غرب واقعی، جدا از زرق و برقهایش، به مردم شناسانده شود. فرهنگ ملی رشد یابد و در همه کشور گسترده شود.

اما در کنار این درمان اصلی راههای فرعی دیگری هم هست که جمعشان کوچک نیست. جراحی که با کار و دانش خود مردم را از سفر به خارج بی نیاز می کند. هنرمندی که اثری ماندنی به وجود می آورد، معلمی که بی اعتنا به فرهنگ بازرگانی وظیفه اخلاقی خود را به انجام می رساند، مهندسی که در ساختن بنا بر «غربزدگی» فائق می آید، همه و همه می توانند به رفع این عقده کمک کنند.

گاهی مراد از تمدن زندگی برادرانه و انسانی است، زندگی بهنجار، بی جنگ و بی کین. تمدن به این معنی فرهنگ و اخلاق را در بردارد. هنگامی که این مفهوم تمدن را در نظر بگیریم و به کل بشر بیندیشیم می بینیم که فرهنگ بازرگانی در کارپیش برد تمدن نبوده است.

ریشه های سلطه جوئی

به شرحی که دیدیم فرهنگ بازرگانی به چیزهایی می نازد که از او نیست (علم، دموکراسی، تمدن) و چیزهایی را که مربوط به اوست یا مسکوت می گذارد (بحران اخلاقی - سوء استفاده از ماشین، ریشه های خشونت) یا بحث آن را تکفیر می کند (استعمار و...).

دیدیم که غرب با ابداع روش نو استعماری بیداد و ستم را ابعاد تازه ای بخشیده است.

اکنون سؤال اصلی پیش می آید: آیا غرب به مناسبت موقعیت جغرافیائی خود منشأ این امور شده است؟ اگر جواب مثبت باشد با صورت مضحکی از نازیسم روبروئیم. چرا سرزمین معینی را خانه شیطان بدانیم؟ بخصوص که غرب، دو قرنی بیش نیست که واجد این

خصوصیات شده است.

قرنها و قرنهای اروپا فرهنگ بازرگانی نداشته و سرزمینی بوده است چون سرزمینهای دیگر. اما امروز هر جا فرهنگ بازرگانی باشد همه معایب و مضار «غربی» سر برمی کشد: ژاپن بهترین مثال است. ژاپن (که اتفاقاً در خاور دور واقع است و از غرب بزرگترین فاصلهها را دارد) در چین و ویتنام و اندونزی به همان جنایتها و غارتها دست زد که غرب در جهان سوم. تا بدانجا که افتخار همکاری و هم پیمانی با هیتلر نصیبش شد.

پس ریشه خشونت و سلطه جوئی در غرب نیست در تمدن مصرف است: در فرهنگ بازرگانی. اعتقاد به اینکه غرب جغرافیائی چنین و چنان است بدان معنی است که صدها فیلسوف و نویسنده و هنرمند را که در غرب به بشریت خدمت می کنند و یکدم از مخالفت با حکومت خود باز نایستاده اند شریک جرم ستمهای فرهنگ بازرگانی بدانیم.

این تقسیم بندی کار کیست؟

دیدیم که تقسیم جهان به شرق و غرب، هیچ اساس درستی ندارد. اکنون باید پرسید که این تقسیم بندی کار کیست؟ تقسیم بندی به این مفهوم ساخته و پرداخته فرهنگ بازرگانی است، با منظورها و هدفهای زیر: فرهنگ بازرگانی می خواهد با این تقسیم غرب را تافته جدا بافته ای بداند و بالاتر از همه «پاریس پایتخت فرهنگ و هنر جهان است»، «انگلیسی آفاست»، «آفتاب در امپراتوری انگلیس غروب نمی کند»، سرود «آلمان برتر از همه» و اراجیفی که امریکائیان در مقام برتری

خود می‌گویند همه از این سرچشمه آب می‌خورد.

- آنچه بی‌درنگ از این تقسیم‌بندی نتیجه می‌شود این است که «شرقیها» آدمهای «درجه دومی» هستند. موجوداتی خاص که به هر حال «انسان غربی» نیستند. درست نظیر همان توجیهی که حکومت قدیم آتن از بردگان می‌کرد و صمیمانه معتقد بود که بردگان روح ندارند. چون چنین است بسیار طبیعی می‌نماید که انسان غربی از حاصل کار آنها بی‌دریغ استفاده کند و به همان دلیل از ثروت آنها، بی‌هیچ حسابی و کتابی. شما اگر در غیاب برادران از باغ او استفاده کردید با تشکری هم شده به او حساب پس می‌دهید زیرا او را در ردیف خود می‌دانید، اما اگر در بیابان مرکبی دیدید و بر آن سوار شدید، لزومی ندارد به مرکب حساب پس بدهید زیرا مرکب هم ردیف شما نیست. اگر در عرصه فرهنگ بازرگانی این حزب در آن حزب جاسوسی کرد جنجال و رسوائی در سطح جهانی به وجود می‌آید، اما اگر آن کشور در کشور «دیگر» صدکار کرد که جاسوسی غلام آن است، آب از آب تکان نمی‌خورد. آنوقت فلان روزنامه این طرف جهان برمی‌دارد می‌نویسد: «جنبه اخلاقی قضیه...» جنبه اخلاقی!

وباز از این تقسیم‌بندی چنین نتیجه می‌شود که این «موجودات درجه دوم» لایق مواهبی چون دموکراسی و عدالت اجتماعی نیستند. و جعفر خان‌هایی هم که از بابایشان شنیده‌اند که رعیت تابع ظلم است و احسان بر نمی‌دارد به این «جهان بینی» به به و چه چه می‌گویند.

حد اعلاهی احترامی که پرورش یافتگان فرهنگ بازرگانی برای شرق قائلند این که توریستهایشان بیایند در قهوه‌خانه قنبرقلیان سفارش

بدهند و از دیوارهای گاه گلی عکس بگیرند یا در سایه دیوار معابد نیپال حشیش بکشند. آنوقت ما هم برای خوشامد آنها کلاه بوقی سر پیشخدمت هتلها می گذاریم و دیوارهای مهمانسرا را کاهگل می گیریم.

فرهنگ بازرگانی برای «اثبات» این دوگانگی دچار تناقضهای دردناک می شود. مثلاً در سخن گفتن از شوروی هنگامی که سخن از تالستوی و داستایوسکی می رود نبوغ و هنر آنان را به حساب «ذخائر معنوی غرب» می گذارد، ولی هنگامی که صحبت از اردوگاههای کار اجباری سالهای پیرامون ۱۹۳۰ است، آن را به حساب «شرق» منظور می دارد.

هنوز هستند متفکران نامداری که معتقدند تمدن غرب (به معنای کل تمدن) دو رکن دارد: رکن عقل که از یونان است و رکن اخلاق که بر مسیحیت متکی است. گوئی خارج از حوزه یونان و مسیحیت اساساً نه تفکری در جهان بوده است و نه متفکری.

زهر این تقسیم بندی به آسانی از روح غربی بیرون نمی رود: کشیشی که کلیسائی را به من نشان می داد از «تمدن غربی ما» لاف می زد (لابد محل تولد مسیح را فراموش کرده بود) کمونیست دو آتشهای در آن دیار از «فاصله عمیق فرهنگ ایران و فرانسه» صحبت می کرد
...

در این میان ما، باری، رودست نخوریم و تقسیم بندی بی اساسی را که لازمه اش ناانسان بودن ماست نپذیریم.

رهائی از دام

چگونه می‌توان از این دام جست؟ چگونه می‌توان در این کمینگاه شخصیت انسانی خود را حفظ کرد؟

پیش از پاسخ دادن به این سؤال باید به راه‌هایی که برخی پیشنهاد می‌کنند و در واقع راهی به‌ترکستان است اشاره کرد.

۱- برخی می‌گویند در برابر هجوم غرب بهتر است به «صفای» هزارسال پیش، صفای دیوارخستی و کوزه‌گلی و زندگی روستائی برگردیم. این برگشت، این ارتجاع آب زیرکاه (از آن روکه همیشه صریح نیست) مسخره‌ترین و بدترین راه‌های گریز از غرب است، که نه‌ممکن است و نه‌منطقی: ممکن نیست از آن روکه سلطان سابق عمان نیز بسیار کوشید که افرادش سیگار نکشند و نتوانست. محال است کسی که چراغ برق را دید به «صفای» چراغ‌موشی معتقد شود. اما این کار منطقی هم نیست زیرا هر راه درستی لزوماً باید روبه‌آینده داشته باشد نه‌روبه‌گذشته. مسئله به‌هیچ‌وجه این نیست که تمدن صنعتی در ذات خود دشمن اخلاق است یا دشمن زندگی ساده روستائی. مسئله این است که نوعی از تمدن صنعتی بوجود آورنده شهرهای پر جنجال و درهم و بی‌آسایش است و باز همان نوع تمدن (فرهنگ بازرگانی) با اخلاق ناسازگار است. مسئله این است که چگونه می‌توان با استفاده کامل از دستاوردهای علم و صنعت صاحب اخلاق بود و زندگی سالم و بی‌دغدغه‌ای داشت.

۲- در همان محیط فکری، عده‌ای می‌گویند هر بلائی به‌سر بشر آمده از ماشین است. باید با ماشین‌نیم مبارزه کرد. باید گفت اولاً از ماشین‌نیم در «شرق» خبری نیست و نباید مشکل اتومبیل و ترفیک را با

مشکل ماشینیسیم مشتبه کرد. ثانیاً در غرب که مردم گرفتار ماشینیسیم اند کسی که سرش به تنش بیارزد مدعی نیست که گناه از خود ماشین است. چنان که گذشت اگر کسی با کلوخ کوب آدم کشت نباید کلوخ کوبهای دنیا را معدوم کرد.

گرچه تیر از کمان همی گذرد از کما ندار بیند اهل خرد
 ۳- باز در همان فضای فکری، عده‌ای معتقدند که «معنویت واقعی» را باید در فلان رشته از فرهنگ گذشته شرق جست.

به دلایل زیاد در آینده در باره این راه حل، در «شرق» هیاهوی فراوان خواهد شد و سخنرانی‌ها و سمینارهای متعدد تشکیل خواهد یافت. زیرا عده‌ای از پادوهای گدا صفت فرهنگ بازرگانی که برای چندشاهی اضافه حقوق تا همه جا می‌دوند و برای تحصیل میزی اندک بزرگتر هزار و یک جنایت می‌کنند ناگهان پشتیبان «اخلاق و معنویت فراموش شده» می‌شوند و البته وسیله و تریبون کافی هم در اختیار دارند. و فرهنگ بازرگانی که اصل فکر را بی‌خطر می‌بیند و «متفکر» را مفید و طرف اعتماد، به این اباطیل میدان می‌دهد.

اما درباره اصل فکر: درست است که فرهنگ بازرگانی کوشیده است و می‌کوشد که فرهنگ خود را به عنوان «بهترین»، جانشین همه فرهنگها کند و درست است که برای نیل به این منظور از تحقیر فرهنگهای گذشته باز نمی‌ایستد اما راه مبارزه با آن این نیست که ماهمان اشتباه را تکرار کنیم و مثلاً مذهب مانی را به عنوان «بهترین» جوابگوی مشکلات مادی و معنوی بشر امروز در مقابل غرب بگذاریم. بی‌شک، چنان که دیگران هم گفته‌اند، باید به دور از مجذوب

بودن و مرعوب بودن در برابر فرهنگ غرب به بررسی انتقادی فرهنگهای گذشته پرداخت. یعنی باید با دید امر و زی، به دوران عقده حقارت، و با واقع-بینی سره را از ناسره تمیز داد. بی شک در آن میان می توان زمینه ها و اعتقاداتها و نکاتی یافت که هنوز هم جالب باشد، حقایقی که به خشکاندن ریشه عقده حقارت مدد کند، زمینه هایی که مردم را برای پذیرش اخلاق نو و روزگار نو آماده گرداند. ولی محال است در گذشته چیزی پیدا شود که در بست قابل انتقال به زندگی امروز باشد، و ما را از فرهنگهای دیگر، فرهنگهایی که در این قرنها بیکار نبوده اند و به فضاهای زنده ای دست یافته اند بی نیاز کند، و «ارزشهای خود را در خود» داشته باشد. این ادعائی است برخلاف تاریخ^۱. ارتجاع در هر صورت ارتجاع است.

فرهنگ مستقل بهیچوجه به معنای فرهنگ در بسته نیست. فرهنگها بر یکدیگر تأثیر دارند. منتهی این تأثیر (برعکس آنچه نظام غرب می خواهد) باید آزادانه صورت گیرد و با تساوی امکانات. شما برای این که فرزند خود را با استقلال فکری تربیت کنید، البته او را در خانه محبوس نمی کنید و معلمی که فقط در علوم قدیمه تبحر دارد، به عنوان یگانه معلم، بر او نمی گمارید. بی شک، برای گذاشتن سنگ تمام، او را به فرهنگ کشور خود و سایر فرهنگها آشنا می کنید تا او پس از پایان درسه با بررسی آگاهانه، آنچه را خوبست انتخاب کند و کهنه های ناساز را به دور ریزد.

۱- بنا بر اعتقاد فانون مرحله هجوم فکری غرب «بر نهاد» است، و پناه بردن به گذشته «برابر نهاد»، که باید «هم نهاد» آن را ایجاد کرد. به مقاله «چهره فانون در دوزخیان زمین» در همین کتاب مراجعه شود.

در گفتگو از غرب و شرق متوجه يك نکته دقيق نیز باید بود: غرب بار همه گناهایی را که در این مقاله برشمردم و هنوز هم دنباله دارد بردوش می برد اما، چنان که اشاره شد، ذخائر گرانبهای بشری را، از فرهنگ و دانش و هنر، در اختیار دارد. شما برای این که فیلسوف شرق شوید (و این نیتی مبارك است) باید سیر فلسفه در غرب را کاملاً دنبال کنید و گرنه رسوای خاص و عام خواهید شد. نمی توان تمام رشته های فلسفه را که امروز مرکزشان در غرب جغرافیائی است ازوماً با فرهنگ بازرگانی، با استعمار، با «غربزدگی» یکی شمرد. نمی توان آموختن همه آنها را با رستاخیز فرهنگی شرق به یکباره مغایر دانست. (زیرا چنان که اشاره شد اینها ذخائر معنوی بشرند و از آن گذشته برخی چنان با هم معارضند که یافتن صفت مشترکی برای آنها محال است). برعکس، آموختن قسمتی از این فلسفه ها (که تشخیص در نظر اول آسان نیست) لازمه چنین رستاخیزی است.

هنوز برای آموختن علوم طبیعی باید دیده به «غرب» داشت. هنوز سراغ بهترین نمایشنامه ها، بهترین کتابها، درست ترین خبرها را باید در «غرب» گرفت (و این به رغم حکومت غرب، به رغم فرهنگ بازرگانی، به رغم امپریالیسم است و به «غربزدگی» ربطی ندارد).

۴- تقلید کورکورانه از غرب ما را به مصائبی که غرب با آن دست به گریبان است می رساند اما مسلم نیست که به مزایای آن هم برساند. زیرا هر سرزمینی را خصوصیاتش است.

و به همین دلیل دنباله روی از هیچ کشوری درست نیست. دست یافتن به فرهنگ ملی نخست مستلزم رهایی از همه

تسلط‌هایی است که در این مقاله بر شمردیم، و رسیدن به آزادی، و آنگاه سر بر کشیدن است به سوی آینده. در این کار از سه گمراهی باید دوری جست: یکی نفی مکائیکی گذشته، دوم پناه بردن به گذشته، و سوم تقلید از دیگران و اقتباس دربست و کورکورانه. رفتن به سوی آینده مستلزم داشتن پایگاهی در گذشته است و سپس روی آوردن به جهان و انتخاب آنچه بشری است و روبه‌تعالی دارد. نهادر چنین فضائی فرهنگ ملی می‌شکفت و به سطح بین‌المللی می‌رسد.

انسان سالاری

مقدمه‌ای کوتاه

قرنها و قرن‌ها طول کشید تا این ضابطه ساده مورد قبول قرار گرفت که «حق حاکمیت از آن ملت است». بدین معنی که فقط يك قدرت حق دارد بر ملت (مثلاً ملت فرانسه) حکومت کند و آن خود ملت است این حق، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد: شما و نه نفر دیگر تصمیم می‌گیرید روز تعطیل را در خارج از شهر بگذرانید. در این باره که چه وقت حرکت کنید، چه چیزهایی لازم است بردارید، کجا بنشینید، کجا غذا بخورید، از کدام راه بروید، کی برگردید و نظایر آن، چه کسی باید تصمیم بگیرد؟ ساده‌ترین و طبیعی‌ترین جوابها آن است که هرده باید حالا دامنه کار را وسیع‌تر کنیم. ملتی می‌خواهد زندگی کند و فرصتی را که در جهان خاکی به او داده‌اند «غنیمت شمارد». چه کسی باید در باره شیوه زندگانی او تصمیم بگیرد؟ جواب باز هم ساده است. اما عملاً چنین نبوده است.

در دوران بسیار دور، در فلان قبیله، کسی که از نظر جسمی از همه قوی‌تر بوده چند نفر را دور خود جمع کرده و اراده خود را به قبیله تحمیل کرده است. سالها و سالها چنین بوده تا این که بلفضولی گفته است قدرت جسمی منشأ هیچ حقی نیست. آنوقت، رئیس قبیله ادعا

کرده است که قدرت خود را از جانب خدای قبیله دارد. و اگر بلفضول ادعا کرده که چه لازم است حتماً قبیله رئیس داشته باشد جواب شنیده است که اگر رئیس قبیله نباشد افراد قبیله همدیگر را پاره پاره می کنند. و تا بلفضول خواسته است بگوید از راههای دیگر هم می شود کاری کرد که کسی به کسی زور نگوید، سزای فضولی خود را دیده است.

سالها و سالها گذشته تا این که باز هم بلفضولان پیدا شده اند و این بار درباره قدرت و حتی وجود خدای قبیله بحث کرده اند. رئیس قبیله که زیر پای خود را خالی دیده گفته است که خود افراد قبیله، به رضای رغبت، او را به ریاست قبیله انتخاب کرده اند. نوچه پهلوانهای قدیم که دیگر بزرگان و اشراف نامیده می شده اند خود را وارد ماجرا کرده اند که از این نماد کلاما کو؟ رئیس قبیله که شماره ایشان را قابل توجه دیده و متوجه شده است که آنها هم پنهانی برای خود ثروت و قدرتی دست و پا کرده اند، برای این که در برابر فضولان «موضع محکمی» داشته باشد، بزرگان را به سمت مشیر و مشار خود برگزیده و باز مدتها درهای دنیا به این پاشنه چرخیده است.

و باز فضولانی دیگر سر برداشته اند که اگر واقعاً شمایان برگزیده مردمانید باید این ادعا را به بوته آزمایش بگذارید. به راستی برویم از مردم بپرسیم که چه کسی را برای حکومت شایسته می دانند.

آنگاه چیزی که تا آن روز سابقه نداشت روی داد: عده ای از مردم سر برداشتند که: راست است باید عقیده ما را هم بپرسید. و این آغاز دوران تازه ای شد. قرار بر این شد که نظر مردم پرسیده شود. اما از آنجا که همیشه باید در برابر حرف حساب ده مانع سر بردارد، پولداران

گفتند آن کس که واقعاً وطنی دارد و برای میهن دل می‌سوزاند کسی است که مخارج دستگاہهای حکومت را تأمین می‌کند، یعنی کسی است که پول دارد. گدای بی‌سروپا از «حق حاکمیت ملی» و «قوهٔ تقنینیه» و «تفکیک قوا» چه می‌فهمد؟ و باز مدتی چرخها بر این روال چرخید. این بار «بی‌سروپایان» سر برداشتند که به‌راستی چه چیز ما از پولدارها کمتر است؟ به‌ما امکان بدهید تا از اصطلاحات قلبه‌ای که شما ساخته‌اید سر در بیاوریم و ببینیم حرف حسابتان چیست. مبارزه میان دارا و نادار در دو زمینه شروع شد.

ناداران گفتند هیچ منطقی حکم نمی‌کند که عده‌ای به نام این که بزرگزاده، یا توانگر زاده‌اند به‌رغم ما بر ما حکومت کنند. حق حکومت کردن به‌دستهٔ معینی اختصاص ندارد، متعلق به همه‌است. ما می‌خواهیم آن کس را که قانون می‌نویسد خودمان انتخاب کنیم، بر کارهایش نظارت کنیم و اگر تند رفت جلوش را بگیریم.

و باز گفتند چرا باید نعمت دنیا در دست عده‌ای معدود چنان جمع شود که ندانند با آن چه کنند و در مقابل، عدهٔ بسیاری به نان شب محتاج باشند. آیا بهتر نیست در این باره حساب و کتابی باشد؟ آیا جمع شدن مال دنیا در دست توانگران منشأ مفاسد بسیار نیست؟ آیا این تبعیض سرچشمهٔ تبعیضها و ستمها و نارواییهای بسیار نیست؟

پس برای این که مردم، «سالار» خود شوند دریافتند که باید با چند قدرت مبارزه کنند: با قدرت پول و با قدرت بوروکراسی.

مبنای این اندیشه چیست؟

یکی برابری: آن که می‌گفت خون آبی در رگهایش جاری است

دروغ می‌گفت، همه خونشان سرخ است. آن که می‌گفت پولدارها در اداره وطن حق بیشتری دارند دروغ می‌گفت. از این نظر نباید تبعیضی باشد.

و يك برابری دیگر: چون ثروتمندان سالها و سالها حق رأی دیگران را به وسایل گوناگون دزدیدند مردم به این نتیجه رسیدند که شرط لازم «سالار شدن» آنها برابری اقتصادی هم هست. کوهها و درهها موجب جدائی‌اند. باید با کوهها درهها را پر کرد.

مبنای دیگر این فکر اندیشه آزادی است. مردم به تدریج دانستند که باید آزاد باشند، آزاد از قید ستم، آزاد برای انتخاب هر دینی که بخواهند، هر عقیده‌ای که بخواهند، هر حکومتی که بخواهند. و فصولان باز پیدا شدند که ای مردم مبادا قدرت‌ها در کار «خواستن» شما تأثیر بگذارند. ممکن است آدمی چیزی را از روی هوس بخواهد، ممکن است از روی عادت بخواهد، ممکن است از روی تلقین (تلقین همان بزرگان و ثروتمندان) بخواهد. و دست آخر ممکن است از روی عقل و آگاهی بخواهد. مواظب «خواستن» خود باشید.

انسان سالاری در چند کلمه

انسان سالاری یعنی تمام آنچه دموکراسی نوید داده است. فائق آمدن بر نقائص فعلی آن و رساندنش به مرحله کمال. انسان سالاری یعنی تمام آنچه جامعه‌شناسی و اقتصاد مردم‌گرا نوید داده است، فائق آمدن به بوروکراسی آن و رساندنش به مرحله کمال.

انسان سالاری یعنی آنچه اخلاق آینده باید بسازد.

انسان سالاری یعنی آنچه مجموعه فرهنگی‌های رو به کمال باید پرورش دهد.

در این مقاله، به ناچار، مطالب فهرست وار عنوان می‌شود، با توضیحی مختصر در باره دموکراسی و انواع آن.

امروز ما در برابر دو نوع دموکراسی قرار داریم: نوع اول راکه در کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی معمول است دموکراسی غربی و نوع دوم راکه در کشورهای اروپای شرقی مستقر است دموکراسی شرقی می‌گویند.

اما دموکراسی واقعی، مردم سالاری، یکی بیش نیست و کوشش ما این است که در این مختصر آن را تا حد امکان بشناسانیم. انتقاد از دموکراسی‌های موجود ما را در این راه مدد خواهد کرد.

دموکراسی غربی

دموکراسی غربی، بخشی دموکراسی هست و بخشی نیست. تا آنجا که معتقد به اصل آزادی افراد است، دموکراسی است. به‌انکای این اصل در کشورهای غربی مردمان تا حد زیادی از آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی تشکیل احزاب، آزادی نظارت بر حکومت، آزادی انتخابات و مانند آنها برخوردارند. اینها همه برای رسیدن به دموکراسی و انسان سالاری شرط لازم است اما کافی نیست.

نقائص بزرگ دموکراسی غربی اینهاست:

این دموکراسی اسیر چنبر روابط سرمایه‌داری است. سرمایه.

داری از چند جهت در برابر انسان سالاری قرار می گیرد:

۱- سرمایه‌داری اساساً مبنی بر تبعیض است، یعنی مبنی بر نابرابری اقتصادی، و این ناقض انسان سالاری است. زیرا چنان که دیدیم مبنای انسان سالاری وجود توأم آزادی و برابری است، و چون برابری اقتصادی نباشد یکی از ارکان اساسی مردم سالاری متزلزل است.

۲- نظام‌های غربی تاکنون بی‌هیچ‌گونه قیدی از ثروت قاره‌ها و سرزمین‌های دیگر استفاده کرده‌اند. بررسی نهادهای استعماری و نواستعماری در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد. همین قدر به اشاره می‌گوئیم که نظام استعماری معارض با انسان سالاری است. آن کس که می‌خواهد آزاد زندگی کند باید آزادی دیگران را هم بخواهد والا گذشته از جنبه اخلاقی امر، وبال اسارت دیگران پای پیچ او هم خواهد شد. و نیز دربان زندان، خود، به نحوی زندانی است، منتهی در آن سوی میله‌ها.

۳- ضوابطی که خود دموکراسی غربی پذیرفته است غالباً مختل می‌شود. این امر چند جنبه دارد:

الف - انتخابات در سیستم دو حزبی معمولاً دموکراتیک نیست، حق انتخاب مردم از میان راه‌های متعدد به دو راه محدود می‌شود. تازه آن دو راه هم زیاد با هم تفاوت ندارند. مردم انگلستان اسیر دو حزب محافظه‌کار و «کارگر»ند، اما این دو حزب باهم اختلاف اساسی ندارند. در امریکا از مردم می‌خواهند که یا به این سناتور رأی بدهند یا به آن سناتور. اگر کسی خواست اصلاً به هیچ‌یک از آن دو رأی ندهد، در واقع

حق رأی ندارد.

ب - آنجا که مانند فرانسه نظام چند حزبی وجود دارد با وضع قوانین خاص انتخاباتی و تقسیم غلط کرسیها وضعی پیش می آورند که تعداد کرسیها متناسب با شماره رأی دهندگان نیست ، چنان که در انتخابات اخیر این کشور احزاب مخالف آرائی بیش از احزاب دولتی به دست آوردند ولی کرسیهای کمتری. بنابراین در این گونه نظامها رئیس جمهور یا نمایندگان مجالس قانونگذاری با آراء طبیعی و حقیقی مردم انتخاب نمی شوند.

از اینها گذشته همیشه می توان با پول در انتخابات مؤثر شد: فلان کاندیدا را با پول کمک کرد یا با پول به زیان فلان کاندیدا جنجال برانگیخت. در کشورهایی که انتخابات بخصوص «پرخرج» است این تأثیر نمایان تر است. بدین گونه گاه ارتباط با ماشین نویس و داشتن فلان بیماری، که در وضع عادی امری «طبیعی» می نماید در جهان سیاست به صورت جنجال بزرگ بین المللی درمی آید.

پ - یکی از تضمینهای اساسی دموکراسی، استقلال قضات است. بسیار دیده شده است که دستگاه سرمایه داری در استقلال قضائی رخنه می کنند: مثلاً از ابتدا قضاتی را برای ورود به دیوان کشور «می پرورند».

ت - تشکیل تراستهای مطبوعاتی مخمل آزادی مطبوعات است. فلان شرکت تجارتي صدها روزنامه و دهها مجله در اختیار دارد. با این کاروظیفه اساسی مطبوعات انجام نمی گیرد. صاحبان سرمایه اندیشه مردم را در جهت منافع خود به بازی می گیرند. راست و دروغ خبر با معیار سود و زیان شرکتها سنجیده می شود... و نظایر آن.

ث- سندیکاهاى کارگرى براى به راه انداختن اعتصاب يا ادامه آن به پول نياز دارند. آنجا كه اعتصاب به زيان سرمايه دارى است اين پول قطع مى شود و اگر اعتصاب در رشته اى احیاناً به نفع شركت خاصى باشد از زمين و زمان به اعتصاب كمك مى شود.

ج - تا هنگامى كه مردم به رشد كافي نرسند هميشه امكان آن هست كه با پول اين و آن جمعيتهاى ساختگى براى مقاصد خاصى به وجود آيد.

۴ - فرهنگ بازرگانى بارشده اندیشه سرسازگارى ندارد. چنين است كه گاه مسائل فرعى ابعاد غير عادى مى يابند، مثلاً در باره روابط جنسى صد نوع مجله و فيلم و كتاب به بازار مى آيد، اما در باره صلح و جنگ يك دهم آن هم نشریه منتشر نمى شود، گاه جدى ترين مسائل جهانى با كم ارزش ترين آگهيهاى تجارتنى در يك ردیف گذارده مى شود.

۵ - دموكراسى غربى، «اختصاصى» و داخلى است و اين برخلاف اصول مردم سالارى راستين است.

ممکن است ايراد شود كه حكومت يك كشور مسئول مردم سرزمين خویش است و در باره مردم ساير كشورها مسئوليتى ندارد. اين ايراد به دو علت وارد نيست:

نخست آن كه دموكراسى اندیشه اى عالى مبنى بر اصول بشر- دوستى است كه در صورت اجراى كامل در يك كشور نه تنها تعارضى با منافع كشورهاى ديگر ندارد بلكه بنى آدم را اعضای يك پيكر مى- داند.

ثانياً خود كشورهاى غربى مدعى اند كه رسالت جهانى دارند و

اقدامات آنان به داخل کشورشان محدود نیست. نظام غربی مدعی است که باید «آزادی» را در جهان حفظ کند و این ودیعه گرانبها را از دستبرد دشمنان آزادی مصون دارد. کشورهای غربی مدعی اند که مبارزه دیروزشان با فاشیسم به همین منظور بوده و امروز نیز به همین انگیزه با کمونیسم می جنگند.

دموکراسی «شرقی»

دموکراسی شرقی نیز تنها نیمه‌ای دموکراسی است، آن نیمه‌ای که در غرب مهمل گذاشته شده در این جا، اساس کار قرار گرفته و آنچه در غرب مظهر دموکراسی شناخته می شود در اینجا بی قدر شناخته شده است.

برای شناختن این نوع دموکراسی باید گامی چند به عقب برگردیم و پیدا شدن آن را از آغاز به اختصار بررسی کنیم:

دموکراسی موسوم به شرقی با پیدا شدن مارکسیسم زاده شد و با اعلام حکومت کمونیستی در روسیه شوروی پا به مرحله عمل گذاشت (هرچند نامگذاری دموکراسی شرقی بعدها به عمل آمد).

مارکسیسم در باره آزادی و برابری معتقد است که آنچه در جامعه بشری نشان کمال است برابری است و آن نیز جز از راه برابری اقتصادی به دست نمی آید. بشر هنگامی به مرحله آزادی می رسد که به برابری کامل رسیده باشد. پیش از این مرحله یعنی تا هنگامی که روش سرمایه‌داری ادامه دارد به عقیده مارکسیستها گفتگو از آزادی فریبی و دامی بیش نیست. تاریخ در جنگ طبقاتی خلاصه می شود.

هر وقت طبقه‌ای زورش رسیده به سایر طبقات مسلط شده است. اکنون نیز دوره تسلط سرمایه‌داری است و سرمایه‌داران به دیگر طبقات رحم نمی‌کنند.

طبقه کارگر که آینده با اوست و در زندگی ماشینی روز به روز به شماره افرادش افزوده می‌شود و سرانجام اکثریت را به دست می‌آورد، باید به زور طبقه سرمایه‌دار را که به علت جمع شدن سرمایه از شماره افرادش پیایی کاسته می‌شود کنار بزند.

طبقه کارگر پس از پیروزی مدتی با دیکتاتوری حکومت خواهد کرد تا ریشه سرمایه‌داری را براندازد و طبقات طفیلی را محو کند. پس از محو این طبقات به استثمار انسان از انسان خاتمه داده می‌شود، زیرا برابری مادی برقرار می‌گردد و در چنین فضائی استفاده از آزادی ممکن خواهد بود. در چنین دورانی به دولت نیز احتیاجی نیست زیرا دولت (بنا به ادعای ایشان) وسیله و ابزار تسلط طبقه‌ای بر طبقه دیگر است.

از نظر حقوقی، مارکسیسم به جای حاکمیت ملی بر حاکمیت زحمتکشان متکی است یعنی معتقد است سایر طبقات را نباید در حکومت دخالت داد.

مارکسیسم هنگامی به وجود آمد که طبقات حاکم اروپا با سایر طبقات کشور خود، به همان ترتیب رفتار می‌کردند که اکنون با کشور-های عقب مانده می‌کنند. یعنی استثمار کامل آن طبقات و محروم گذاشتن آنان از حقوق انسانی. اما از ابتدای قرن بیستم در غرب تحول تازه‌ای رخ داد:

کشورهای غربی به برکت غارت اقلیم‌های دیگر موفق شدند اولاً طبقه پرنسپال‌تاریای خود را از وضع فلاکت بار نخستین نجات دهند. ثانیاً موفق شدند با تدابیر زیاد به‌شمارهٔ افراد طبقه متوسط بیفزایند.

بدین ترتیب دیگر در آن کشورها آزادی فریبی نبود، واقعیتی نسبی یافت. حکومت‌های دموکراسی کوشیدند از جمع شدن سرمایه در دست افراد معدود پیشگیری کنند. این کار کم‌وبیش با توفیق روبرو شد بطوری که در برابر مطبوعات وابسته به شرکت‌های بزرگ، طبقات متوسط و کارگران نیز صاحب روزنامه شدند و فاصله طبقاتی تا حدی کم شد. استثمار از طبقات محروم تعدیل گشت و کارگران و کشاورزان این کشورها با تشکیل حزبها و جمعیتها و سندیکاها و با استفاده از حقوق صنفی صاحب حداقل وسایل زندگی شدند.

از طرفی دیکتاتوری زحمتکشان در شوروی آثار نیکوئی به‌بارنیاورد. دیکتاتوری هر چند دشمنان را زود نابودمی کند اما دارای چنان خصلتی است که دشمن را از دوست باز نمی‌شناسد. تصفیه‌های خونین در داخل حزب کارگران، همه را متوجه کرد که دیکتاتوری بدین صورت نیز سلاح خطرناکی است.

با ورود کمونیسم به اروپای شرقی و با جبران خرابیهای زمان جنگ و با حل شدن مسئلهٔ نان، مردم کشورهای بلوک شرق نیز تدریجاً احساس کردند که آزادی چون نان شب نعمتی است مورد نیاز.

به این علل، هم در داخل شوروی و هم در سایر کشورهای کمونیستی دیکتاتوری به تدریج از شدت خود کاست. این آزادیها، هم در جهت شناختن برخی از آزادیهای فردی در داخل این کشورهاست و هم در

جهت استقلال نسبی هر کشور در برابر نخستین کشور کمونیستی. از آن پس کشورهای کمونیستی حکومت خود را «دموکراسی توده‌ای» نامیدند و بدین ترتیب مسئله تازه‌ای در جامعه دموکراسی مطرح شد. دموکراسی توده‌ای امروز با دیکتاتوری زحمتکشان دیروز دو تفاوت دارد: نخست آن که کوشش می‌شود نشان دهند در کشور سوسیالیستی همه طبقات جزء زحمتکشان هستند و کسی از حق حاکمیت (که اساس دموکراسی است) محروم نمی‌شود در حالی که ابتدا طرح چنین مسأله‌ای را لازم نمی‌دانستند و صریحاً حاکمیت را از عده‌ای سلب می‌کردند. (قانون اساسی سال ۱۹۲۳ شوروی). دیگر آنکه در آغاز کار آزادیهای فردی به آینده‌ای دور حواله می‌شد ولی امروز بعضی از آزادیها به رسمیت شناخته می‌شود.

حکومت‌های کمونیستی که رفته رفته متوجه مصائب دیکتاتوری شدند، برای تعدیل دیکتاتوری بر آن شدند تا از طریق انتخابات عمومی، حق حاکمیت کلیه گروههای غیر سرمایه‌دار را تضمین کنند. و نیز زمامداران این کشورها متوجه شدند که سلب آزادیهای عمومی نه تنها از ظهور طبقات دشمن جلوگیری نمی‌کند بلکه دیکتاتوری هر ساعت به سراغ دوستان و هم‌فکران دیروز نیز می‌رود. بدین سبب زیرعنوان طرد «فردپرستی» نه تنها به روش دیکتاتوری اعتراض شد بلکه در عمل نیز فشار حکومت تعدیل گشت.

بنابراین اگر امروز رژیم بسیاری از این کشورها را نوعی دموکراسی می‌دانند بدین علت است که:

اولاً این کشورها در راه برابری اقتصادی مردم گامهای بلندی

برداشته‌اند و اگر دموکراسی غربی در راه آزادی پیش رفته است دموکراسی‌های شرقی در راه برابری اقتصادی به دموکراسی آرمانی نزدیک شده‌اند.

ثانیاً بانیان نظری دیکتاتوری زحمتکشان نیز که دیکتاتوری را نه از نظر مطلوب بودن و درست بودن رژیم دیکتاتوری، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آزادی لازم می‌دانستند، تا حدی معتقد شدند که این ضرورت روز بروز سست‌تر می‌شود چنانکه قانون اساسی سال ۱۹۶۳ شوروی قانونی دمکراتیک نام یافت و بطوری که دیدیم کوشش می‌شود که حاکمیت زحمتکشان به حاکمیت ملی نزدیک گردد. ثالثاً دیکتاتوری کمونیستی که با هر توجیه و با هر استدلال، سرانجام دیکتاتوری و مذموم است سیر آرامی به سوی اعتدال و خروج از خشونت و شناختن بعضی از آزادیها دارد.

با اینهمه، دموکراسی شرقی به دلایلی چند از انسان‌سالاری بدور است:

۱- مسائل نظری: این مسائل را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:
الف - بانیان دموکراسی شرقی می‌پنداشتند که با حل مسائل اقتصادی، و با لغو مالکیت خصوصی و مسائل تولید، مسائل دیگر که روبنا نامیده شدند، «خود به خود» حل خواهند شد. و عملاً چنین نشد.

ب- بانیان مارکسیسم با پدیده‌ای که بعدها «بوروکراسی» نامیده شد آشنا نبودند و پیش‌بینی نمی‌کردند که دیکتاتوری پرولتاریا به صورت دیکتاتوری پرولتاریا درآید.

۲- مسائل عملی: این مسائل را می‌توان در امور زیر خلاصه کرد:
 الف - چنانکه گفته شد دموکراسی وجود توأم آزادی و برابری است. اگر دموکراسی شرقی در جهت برابری خدماتی به دموکراسی کرده در جهان عمل با آزادی فکر مخالفت ورزیده است. این دفاع که در دموکراسی غربی نیز آزادی واقعی وجود ندارد، برای دموکراسی شرقی هیچگونه حیثیتی کسب نمی‌کند، زیرا مردم جهان التزام نداده‌اند که به یکی از دو نوع دموکراسی موجود ایمان بیاورند... اگر آزادی واقعی در غرب هم نیست آیا این بخودی خود موجب می‌شود که آزادی اساساً وجود نداشته باشد؟

ب - در دموکراسی شرقی حاکمیت کلیه افراد رسماً پذیرفته نشده است و چنانکه می‌دانیم حاکمیت ملی یکی از اصول مسلم دموکراسی است. این دفاع که با قبول حاکمیت عمومی ممکن است سرمایه‌داری زنده شود صحیح نیست زیرا اگر اکثریت مردم معتقدند که چنین راه و رسمی نادرست است از اقلیت بسی منطبق هراسی نباید داشت.

پ - انتخابات کشورهای بلوک شرق نیز بر سیستم يك حزبی یا ائتلاف احزاب به نفع حزب دولتی استوار است. و این نیز با روش دموکراسی منافات دارد، زیرا نیروی سنجش و قلمرو انتخاب افراد را محدود می‌کنند.

دموکراسی در کشورهای «عقب مانده»

امروز مسئله حساس از نظر دموکراسی، مسئله وجود این حکومت در

کشورهای به اصطلاح عقب‌مانده است. دولتهای بزرگ که تنها پیشرفت و کندی صنعت را معیار ترقی و عقب‌ماندگی می‌دانند این نظر نادرست را پنهان نمی‌دارند که هنوز زود است کشورهای عقب‌مانده دارای حکومت دموکراسی شوند. عده‌ای از «صاحب‌نظران» کشورهای عقب‌نگاهداشته شده نیز با این نظر همداستانند. اما نمی‌توان اینگونه اشخاص را که به ملتهای خود توهین می‌کنند بی‌غرض دانست. همچنانکه عقیده دولتهای بزرگ نیز اگر ناشی از نادانی نباشد از منفعت طلبی به دور نیست.

دولتهای بزرگ چه غربی و چه شرقی به اتکای این نظریه نه تنها پشتیبان دموکراسی در کشورهای دیگر نیستند بلکه آشکارا با آن به مخالفت برمی‌خیزند و آنان که بیشتر دم‌آزادی می‌زنند، آزادی را بیشتر لگدمال می‌کنند. نکته اینجاست که اگر به فرض بپذیریم که رشد دموکراسی بارونق صنعت ملازمه دارد، بزرگترین مانع رشد صنعت در کشورهای کوچک، همین قدرتها هستند.

متأسفانه باید اعتراف کرد که مردم کشورهای کوچک از این حیث تنها مانده‌اند. اگر کشورهایی که امروز پیشرفته نامیده می‌شوند در آغاز عمر خود تنها با طبقات جابر کشور خود رو به رو بوده‌اند، امروز کشورهای عقب‌مانده، هم با طبقات ستمگر کشور خود رو به رو هستند، هم با سرمایه‌داری و هم با نیروی دولتهای بزرگ، که گاه متفقاً به ضرر آنها به کار می‌افتند.

سرمایه‌داری عقیده راسخ دارد که کشور عقب‌مانده جایگاه

مردم نادانی است که باید چون بردگان از حاصل کار آنها و از نعمتهای طبیعی آنان استفاده کرد و از راه دلسوزی با سرکار آوردن افراد «خشن» آنان را رفته رفته با دموکراسی «آشنا کرد». البته پس از آن که از منابع طبیعی آنان به اندازه کافی بهره برداری شد. در غیر این صورت در کام دشمن سقوط خواهند کرد و آزادی به خطر خواهد افتاد. کمونیسم شوروی عقیده دارد راه رستگاری همان است که در «کشور مادر» به تجربه درآمده و بقیه روشها و راهها به ترکستان است و مردمی که این نکته را در نمی یابند لایق آنند که چون کالای تجارتنی در معرض خرید و فروش قرار گیرند. معیار ارزش معنوی حکومتها، قرارداد بازرگانی با این کشورهاست. کشور چین نیز به راه شوروی می رود. از نظر قدرتهای بزرگ مهم نیست که کشوری چه راه و رسمی دارد و تا چه اندازه به اصول دموکراسی نزدیک است، مهم آن است که این کشور تا چه اندازه می تواند منافع مادی آنان را تأمین کند.

از یاد رفته‌ها

اما آنچه در هر دو نظام شرقی و غربی از یاد رفته یکی مسئله اخلاق و دیگر مسئله فرهنگ (به معنای پرورش فکری مردم) است. در اینجا منظور از اخلاق جنبه مابعدالطبیعی امر نیست بلکه بطور ساده می خواهیم بگوئیم مجال است دو مسئله مهم قرن - آزادی و برابری - بی توجه به جهان سوم، بی توجه به اکثریت انبوه مردمان حل شود. می خواهیم بگوئیم آنچه در سایگون و مانیل و آتن و قاهره و تل آویو می گذرد مربوط به همه جهان است. غرب يك بار تصور کرد

که می‌تواند نازیسم را «مسئله داخلی آلمان» تلقی کند، اما طولی نکشید که به گفته کامو هر کوره آدمسوزی «پایتخت جهانی درد» شد. پس توجه کشورهای بزرگ به جهان سوم، که باید در آینده تحقق یابد، امری از سر بزرگواری نیست، مسئله‌ای است ضمناً مربوط به خود آنها. شما وقتی خاری از پای خود بیرون می‌کشید در حق پای خود لطفی نمی‌کنید. هر چه هست مربوط به همه وجود خودتان است. بشر نیز چون فرد دارای کلیت است.

اما ناسیونالیسم دولتهای بزرگ، درست برخلاف این مسیر می‌رود. مسئله دوم توجه به تربیت و رشد مردمان است. در غرب وجود آزادیهای نسبی تضمین بزرگی برای چنین رشدی است، اما از یاد نبریم که هدف دستگاه فرهنگ بازرگانی روی هم رفته تحمیق مردم است. چنین است که در برابر هر اندیشه انسانی دهها اندیشه بازاری و بی‌ارزش و منحرف کننده «سبز» می‌شود. از آن گذشته سایر نهادهای فرهنگ بازرگانی نیز، چنان که در سطور گذشته دیدیم، با فرهنگ جامع انسانی مغایر است.

اما در «شرق»، نبودن آزادی مطبوعات و آزادی فکری و هنری سدهای بزرگ در برابر پیشرفت فرهنگی و رشد فکری مردمان است. از آن گذشته انسان‌سالاری با «کنفرمیسم» سازگار نیست. و کنفرمیسم یعنی کوشش مکانیکی در یکسان کردن مردم به دلخواه حکومت و با جلوگیری از آزادی اندیشه.

کوشش در راه معدوم کردن هر گونه نابرابری، کوششی مقدس است به شرط آن که حکومت گروهها جای خود را به حکومت

مردم بدهد. بدیهی است در این حال آزادی اندیشه حکمروا خواهد بود.

این را نیز اضافه کنیم که بی وجود دموکراسی و برابری اقتصادی، پیشرفت اخلاقی و فکری بشر محال است. این را معلمان اخلاق در قرنهای گذشته بارها آزموده‌اند.

چنین است که انسان سالاری به حل مسائل متعددی بستگی دارد: آزادی از قید فرهنگ بازرگانی، آزادی از بوروکراسی، تحقق آزادیهای فردی و اجتماعی (آزادی احزاب، آزادی فکر، آزادی مطبوعات...) و ضمناً دست یافتن به اخلاق و فرهنگی متعالی. با توجه به این مشکلات است که روسو گفته بود: «دموکراسی واقعی در خور فرشتگان است.» تا این حد بدبین نباشیم، و بگوئیم که چنین حکومتی در خور بشر هم هست. منتهی راهی در پیش است که کوتاه و رفته نیست.





آشنائی

با

آرتور آداموف

سه نمایشنامه نویس، مشهورترین بانیان تئاتر مشهور به تئاتر پوچی اند: بکت، یونسکو، آداموف. دو تن اول در این تن پوش تازه هنری اندیشه نوی عرضه نکردند. در نتیجه نه تنها خشم «فرهنگ بازرگانی» را بر نینگیختند، بلکه چون به اساس اندیشه اش نتااختند و، به رغم خود، سرگرمی تازه ای به سرگرمی هایش افزودند، قرین افتخار شدند: بکت جایزه نوبل گرفت و یونسکو به فرهنگستان فرانسه راه یافت (همان فرهنگستانی که در یکی از نمایشنامه هایش آن را به ریشخند گرفته بود). هر دو از چنان شهرتی برخوردارند که کمتر کتابخوان و اهل تئاتری را می توان سراغ کرد که نام این دو را نشنیده باشد:

خنک آن که با نامداران بساخت.

اما آداموف، پس از مدتی همراهی با آن دو تن، راه مستقلی برگزید و خواست در این شیوه تئاتری تازه اندیشه تازه ای نیز بگنجانند، اندیشه ای که با مصالح فرهنگ بازرگانی سازگار نبود. لاجرم خشم تمدن «آزادیخواه» و «هنردوست» غرب بر سرش فرود آمد. درباره او

توطئه سکوتی نانجیبانه برقرار شد. چنان که تا آخر عمر نیز نامی در خور آثارش نیافت.

در ایران نیز، تا آنجا که من می دانم جز دو نمایشنامه کوتاه، چیزی از او به فارسی در نیامده است.^۱

۲۵ بهمن ۱۳۴۶ بود که یکی از دوستان ایرانیم در پاریس به من خبر داد که دانشجویان پاریسی از آداموف دعوت کرده اند تا درباره «تئاتر ملتزم» برای ایشان سخنرانی کند. زود به راه افتادم و در ردیف اول، منتظر سخنران نشستم. این اولین و آخرین بار بود که آداموف را می دیدم، هنرمندی که می خواست از راه خنده به انقلاب نقب بزند. بازی روزگار شکفت است: سرمایه داری بزرگ، یکی از سهامداران نفت باکو، پس از انقلاب ۱۹۱۷ از قفقاز به پاریس می گریزد تا حالا که سرمایه رانند، باری، خود و خانواده رانجات دهد. والبته نمی تواند حدس بزند که پسر نه ساله اش «آرتور» در بزرگی هنرمندی خواهد شد شیفته اندیشه ای که موجب فرار پدر از وطن شده است.

سخنران وارد شد. و نخستین واکنش من با دیدن چهره درهم کوفته و چشمان گود افتاده او این بود:

هنرمند ملتزم هم؟

افراط در مشروب خواری قیافه اش را دگرگون کرده بود. لجم گرفت: دست کم در مورد او نمی توانم بنویسم «هر کس که به اندیشه ای درست راه یافت دیگر نیازی به این اداهای روشنفکرانه ندارد، دیگر

۱- استادتاران و همانطور که بوده ایم، دريك مجلد، ترجمه ابوالحسن نجفی.

ضرورتی نمی بیند که وجود خود را با مشروب و مخدر بفرساید». آداموف این سلاح را از طرفدارانش گرفته بود و هنگامی که خواست این سلاح را به آنان بازدهد بسیار دیر شده بود، بسیار دیر.

تازه از بستر بیماری مدیدی برخاسته بود، امانه کاملاً. گوئی از تخت بیمارستان یکسره خود را به میان دانشجویان کشانده بود تا از الغزام در تئاتر دفاع کند: بسیار شکسته و فرسوده بود. چشمان درشت و گودش دودو می زد. چند لیوان آب خواست. خورد و گفت: «من پیشتر، اینقدر ودکا می خوردم!»

خودمانی و متواضع بود. تصمیم گرفته بود زندگی نوی را آغاز کند: بی مشروب. و بطوری که بعدها در مجله ای خواندم پیرانه سر بر- کاری جوانانه عزم راسخ کرده بود: باید دنیا را تغییر داد، درست است، اما به گفته «رمبو»، باید زندگی را هم تغییر داد. و باز به طوری که در یادداشتهای او آمده است از تئاتر پوچی هم (که برای او فقط به منزله قالب هنری مطرح بود) سرخورده بود:

«ما سه نفر (با بکت و یونسکو) تئاتر بورژوائی را متزلزل کردیم... اما من رفته رفته، به هنگام نوشتن نمایشنامه پینگ پونگ درباره نمایشنامه های نخستینم به داوری پرداختم و با همان صمیمیت و به خاطر همان دلایل از نمایشنامه های چشم به راه گودو و سندلیها نیز انتقاد می کردم. من از همان وقت در مکاتب «پیشتاز» (از جمله تئاتر پوچی) نوعی گریزگاه آسان یابی و نوعی انصراف از مشکلات حقیقی می دیدم.»

گویا شصت سالگی برای به سامان رساندن چنین طرح وسیعی، آن هم با بیماری، سن مناسبی نباشد. آداموف مرد و مردانه زندگی را

تغییر داد، اما فرصت کافی نیافت تا بر ویرانه‌های تئاتر پوچی، این «گریزگاه آسان‌یابی» و این مکتب «انصراف از مشکلات حقیقی» بنای تازه‌ای را طرح ریزد. برای شخص او دیر شده بود. تا دیگران چه کنند.

دانشجویی که معرفی سخنران را به‌عهده داشت گفت امروزیکی از نمایشنامه‌نویسان فرانسوی را معرفی می‌کنم که شهرتش در خارج از فرانسه بیش از خود فرانسه است (گویا نظرش به‌شوروی و اروپای شرقی بود).

آداموف سخنرانی را آغاز کرد: «تئاتر بی‌شک باید ملتزم باشد، اما فراموش نکنید که دشوارترین کارها در تئاتر ارائه‌دوچیز است: عشق و مسائل اجتماعی. در واقع نشان‌دادن درست این دوچیز کاری است سهل و ممتنع». گفت که عده‌ای از نمایشنامه‌نویسان ملتزم، مانند‌گاتی در تجسم مسائل اجتماعی و سیاسی دچار شتابزدگی هستند و همین‌امر به‌هنرشان لطمه می‌زند.

از «برشت» تجلیل کرد و گفت که بهترین کار او ژاندارك كشتارگاهها است و نیز نمایشنامه‌مادد که براساس رمان مشهورگورکی تنظیم کرده است و بهترین صحنه‌نمایشنامه‌اخیر صحنه‌ای است که وقتی مردم لوازم‌مسین‌خانه خود را برای ساختن توپ به‌دولت انقلابی می‌بخشند، مادر فریاد می‌زند: «زنده‌باد جنگ!» • نتیجه گرفت که تئاتر باید «دوپهلو» باشد.

سپس از تئاتر کلاسیک یاد کرد و گفت که دوران تئاتری که منس‌هارا مجسم می‌کند گذشته است (نظیر نمایشنامه‌خسیس اثر مولیر

که می‌خواهد خست را تجسم دهد). گفت که در دوران ما درام فردی از درام اجتماعی جدا نیست و به‌عنوان نمونه کارهای اُکیسی نمایشنامه‌نویس ایرلندی را شاهد آورد.

از همکار خود «اوژن یونسکو» با صفت «بدبخت» یاد کرد و گفت یونسکو بی‌آن که خود بداند هنرش را در خدمت وضع موجود و محافظه‌کاری قراردادده است. بدترین کار او را «کرگدن» دانست ولی گفت که «صندلیها» کار نسبتاً خوب است اما کاش یونسکو دست کم می‌توانست سیاهی‌ها را نشان دهد. با اینهمه وی به‌رغم خود کم‌دی‌نویس است. سپس گفت که نویسنده و هنرمند زلزله سنج اجتماع‌اند. یوجین اونیل نمایشنامه‌نویس امریکائی را هنرمندی بزرگ دانست که مرتجع بودن او از هنرمندیش نمی‌کاهد، همچنانکه بالزاک توانست به‌رغم افکار محافظه‌کارانه خود رسواگر نظام موجود عصر خویش باشد. یوجین اونیل نیز چون نشان‌دهنده و توصیف‌کننده پلیدیهای جامعه معاصر امریکائی است، و این کار را با قدرت انجام می‌دهد، هنرمند بزرگی است.

سپس به بحث در باره «بکت» پرداخت و نتیجه گرفت که کار اصلی او نمایشنامه «چشم به‌داه گودو» است. ولی بکت پس از این‌کار مانند چرم‌ساغری، مرتباً کوچک و کوچکتر شده و در سایر کارهای خود پیایی همان موضوع مابعد طبیعی را تکرار می‌کند. در صورتی که امروز دوران مسائل مابعد طبیعی به‌سر رسیده است و تأکید کرد که خودش از بزرگترین دشمنان این فلسفه است.

بعد به نمایشنامه نویسان «پیش‌تاز» فرانسه اشاره کرد و گفت که

در کار اینان از واقعیت اجتماعی نشانی نیست. و این عده حتی نمی‌توانند خوابزدگی جامعه ما را هم منعکس کنند. در حالی که تئاتر باید «تئاتر بیداری» باشد.

سخنان آداموف تمام شد و به‌رغم ناخوشی‌اش آمادگی خود را برای طرح سؤالها اعلام داشت.

دانشجویی پرسید: بهترین کارهای شما به نظر خودتان کدام است؟ جواب داد: نمایشنامه‌های «استاد تاران» و «پینگ‌پونگ». و درد دل کرد که آندره مالرو وزیر فرهنگ وقت برای اجرای نمایشنامه‌های او پول نمی‌دهد.^۱

یکی پرسید: «نخستین وظیفه هنرمند چیست؟» و جواب شنید: «رفتن به کوچه و شرکت در تظاهرات. آخ اگر پلیس نبود ما دیروز می‌دانستیم با سفارت امریکا چه معامله‌ای بکنیم!» (در آنروز عده‌ای از مردم پاریس به‌عنوان هم‌دردی با مردم ویتنام در اطراف سفارت امریکا تظاهراتی برپا کرده بودند.)

من پرسیدم نظرش در باره نمایشنامه‌های سارتر و کامو چیست. گفت: بعضی از نمایشنامه‌های سارتر را به‌عنوان نمایشنامه قبول دارم اما کارهای کامورا نه. کامو دم از «راستکاری» می‌زند. راستکار اصلاً وجود ندارد.^۲ گفت که هنرپیشه اول نمایشنامه «گوشه‌نشینان آلتونا»

۱- در فرانسه بیشتر تئاترهای بزرگ از دولت کمک نقدی می‌گیرند. این عمل با همه حسنی که دارد، موجب می‌شود که دولت بتواند در اجرا یا عدم اجرای بعضی از نمایشنامه‌ها اعمال نفوذ کند.

۲- اشاره به نمایشنامه «راستکاران» (Les Justes) اثر کامو.

توانست این نمایشنامه را با بازی خوب خود نجات دهد اما همین هنرپیشه موفق به نجات «داستکاردان» کامو نشد، زیرا نمایشنامه از اساس خراب بود. اصولاً تمآثر باید «غیر شخصی» باشد. (که نفهمیدم یعنی چه).

یکی پرسید نظر شما نسبت به سوسیالیسم چیست؟ آداموف گفت: اولاً باید کاسترو و راهم سوسیالیست دانست. (اینجا هم ندانستم چه کسی شك دارد). ثانیاً او به عنوان نمایشنامه نویس به سوسیالیسم مؤمن است اما ملاقات «گلاسبورو»^۱ را باید «افتضاح» سوسیالیسم دانست. «چرا باید دولت شوروی «ارباب بازی» در آورد؟ شما می توانید به کمونیسم فحش بدهید ولی حق ندارید آنرا با فاشیسم یکی بدانید. این کار غلطی است. از طرف دیگر عنوان کردن «اومانیسم»^۲ در سوسیالیسم خطرناک است و خبر دارم که «رفیق گارودی» در فرانسه از این اصطلاح دم می زند.» دیگری پرسید: «شما با کدام تعبیر از سوسیالیسم موافقید؟ زیرا امروزه این آئین تعبیر مختلفی دارد.» با این سؤال آداموف به فکر فرو رفت و سپس با خنده گفت: «می دانید، شما دانشجویان اصطلاحی دارید که می گوید: ماتحتم میان دو صندلی گیر است! اگر بپرسید امروزه دشمن کیست من بی هیچ تردیدی دستم را دراز می کنم و می گویم امپریالیسم. اما آن طرف؟ هوم! همان که گفتم!»

بحث به تمآثر بازگشت: «بهترین کار پیراندللو کدام است؟»

«شش نقش پرداز در جستجوی نویسنده» و «امشب از خود می آفرینیم.» البته

۱- اشاره به ملاقات نخست وزیر شوروی و جانسون است در همان سال در محلی بدین نام.

نمی‌گوییم بقیه کارهای او بد است.

– آیا مایاکوفسکی را به‌عنوان نمایشنامه نویس قبول دارید؟
 – «ساس» اثری است بیچگانه. مسخره کردن دیوانیها و اداره‌ایها کاری است بسیار آسان. بهترین کار مایاکوفسکی اپرایی است که در آن، مصنوعات نزدکارگرها کر نش می‌کنند و می‌گویند: «این شمائید که ما را ساخته‌اید؟» (در اینجا آداموف از چند نمایشنامه نویس معاصر با احترام یاد کرد که اسم هیچکدام را نشنیده بودم و موفق به یادداشت کردن نامهایشان نشدم).

– نظر شما نسبت به ژنرال دوگل رئیس جمهور چیست؟

– حرفش را ننید که بیماری‌ام عود می‌کند!

– نظر شما در مورد ادوارد آلبی چیست؟

– حقه باز است!

ختم جلسه اعلام می‌شود و من به طرف خانه می‌آیم. باران ریزی می‌بارد. عمارت «پانتئون» سیاه است. خوشبختانه آن جمله مسخره را از سر درش کنده‌اند که: «میهن قدر مردان بزرگ را می‌شناسد.» تا به جای آن چه جمله‌ای بنویسند؟ ابرکیپ و باران پیایی غم‌انگیز است.

از تخیل تا واقعیت^۵

اگر پیش از این برای نشان دادن برخورد «حقوق فطری» بشر با استبداد خودکامگان به نبوغ هنرمندی چون سوفوکل نیاز بود تا تراژدی آنتیگون آفریده شود، و اگر برای نمایاندن فاجعه سلامت نفس سیاوش‌ها در درگاه افراسیاب‌ها به نبوغ فردوسی نیاز بود، امروز کافی است که نگرنده‌ای هوشیار واقعیات قرن ما را به درستی ترسیم کند تا، بی آن که به تخیل نابغه‌ای نیاز باشد، تراژدی بزرگی خلق شود. «تئاتر واقعیت» بر این اساس آفریده شده است. در اینجا تخیل هیچ وظیفه‌ای ندارد. مهم، انعکاس درست واقعیت است، که البته کار آسانی هم نیست.

دربان فارسی برای نخستین بار با نمایشنامه «فصلی در کنگو» اثر امه سز به ترجمه دکتر منوچهر هزارخانی با این تئاتر جدید آشنا شدیم. و اینک «قضیه ابرت اوپنهایم» روبروی ماست. با این همه در نمایشنامه اولی شعر و تخیل سهمی دارد، ولی در دومی از این دو نشانی نیست.

۵ سخنی درباره کتاب «قضیه ابرت اوپنهایم» نوشته هاینرک کیهارت ترجمه نجف دریابندری.

این نمایشنامه، «مجموعه اسناد تاریخی نیست. با این حال نویسندگان خود را در قید مطالبی که از خلال اسناد و گزارشهای مربوط به این تحقیقات به دست می‌آید محدود داشته است. مأخذ اصلی نویسنده پرونده‌ای است که برای دکتر اوپنهایمر ساخته شد و حجم آن به...»^۱ امروز پرونده‌ها در بردارنده تراژدیهاست.

دکتر اوپنهایمر «پدر بمب اتمی» از آن‌رو بمب اتمی برای آمریکا ساخت که هیتلر (در صورت دست یافتن به این بمب) جرئت نکند آن را به کار ببرد. نشان به آن نشانی که هیتلر در حسرت قدرت تخریبی اتم روانه دیار عدم شد اما آمریکا، به‌رغم خواست اوپنهایمر و امثال او، بمب اتمی را بر سر ساکنان هیروشیما فروگرفت و، چنان‌که می‌دانید، این رشته سر دراز دارد.

«قضیه داپرت اوپنهایمر»، با قوت و قدرت یک تراژدی، فاجعه مریدی است که می‌خواهد در دستگامی که فرمانروائی با فرهنگ بازرگانی است فکر کند و بر اساس اندیشه خود تصمیم بگیرد و حکومت سرمایه‌چنین اجازه‌ای نمی‌دهد.

رمزی و کنایه‌ای و ابهامی در کار نیست. هنر در عریان‌ترین صورت خود هم هنر است. در آخر نمایشنامه هنگامی که سخن اوپنهایمر را می‌شنویم، گوئی سر آهنگ، اندیشه سوفوکل قرن بیستم را بازگویی کند:

وقتی که من فکر می‌کنم نتیجه تفکرات کوپرنیکوس یا کشفیات نیوتون در شرایط امروزی چه می‌توانست باشد، از خودم می‌پرسم

که ما که نتایج تحقیقات خودمان را بدون توجه به نتایج کارا در اختیار نظامیان گذاشته‌ایم، آیا به روح علم خیانت نکرده‌ایم؟... ما فیزیکدانها می‌بینیم که هرگز تا به حال این اندازه اهمیت نداشته‌ایم، و هرگز این‌طور بیچاره مطلق نبوده‌ایم. من از خودم می‌پرسم که آیا ما فیزیکدانها بیش از اندازه و بیش از آنچه باید و به‌رغم حکم عقلمان به دولت وفاداری نشان نداده‌ایم؟... ما همان کار نظامیها را کرده‌ایم، و من تا مغز استخوانم احساس می‌کنم که این کار خطا بوده است. ما عمل شیطان را انجام داده‌ایم، و حالا باید به سر کارهای حقیقی خودمان برگردیم...»

برشت، دانشمندی را که می‌داند ولی کتمان می‌کند تبهکار می‌نامد. و اکنون او پنهان‌نمای نمی‌داند به دانشمندی که نتیجه کار خود را در اختیار کشتار کنندگان گذاشته است چه نامی بدهد. محاکمه او پنهان‌نمای از محاکمه گالیله بسیار اسفناکتر است: از گالیله می‌خواستند که فقط بگوید زمین نمی‌گردد، اما از او پنهان‌نمای می‌خواهند که باز هم بمب بسازد و در اختیار چشم بستگان فارغ از هدایت خرد قرار دهد. محاکمه‌ای که تشکیل شده (و نخستین و آخرین هم نیست) از دادگاههای مشهور انگلیسیون هیچ کم ندارد، جز تل هیزم افرورخته که آن‌هم از عالم برون به دنیای درون نقل مکان یافته است: دبی، یکی از فیزیکدانها می‌گوید:

«من خیلی نگرانم، و خیال می‌کنم همه جامعه علمی نگران است، از این که یک آدم را به پای میز حساب بکشند که چرا فلان عقیده را داشته است. حق عقیده داشتن از ارکان نحوه زندگی ماست. (مطمئنید؟) اگر کسی را به این علت محکوم کنند، دیگر حق نداریم خودمان را کشور آزادی بنامیم و هر کدام ما ممکن است فردا

در جای دکتر اوپنهایمر قرار بگیریم... آقایان من غبطه شما را نمی‌خوادم.»

و در این میان قضات دستگاه انگیزه‌یسیون جدید نیز به رسالت خود چندان ایمانی ندارند: یکی از سه نفر اعضای کمیسیون تحقیق، که در واقع دادرسان این محاکمه‌اند، جمله جالبی دارد: «من دو نوع حرکت می‌بینم. یکی زیاد شدن تسلط ماست بر طبیعت، بر این کره و بر کرات دیگر؛ دیگری تسلط روزافزون دولت است بر ما...» و نیز: «آخر اندیشه آدم چطور می‌تواند هم تازه باشد و هم موافق؟»

و شیوه کار چنان است که: «اوپنهایمر اجازه ندارد به مکاتبات خودش و گزارشهای خودش نگاه کند، چون که آنها را صادر کرده‌اند و گفته‌اند که سری است.» و از قول تأمین کنندگان نظم می‌خوانیم: «دنبالش کردیم، نامه‌هایش را باز کردیم، به تلفنهایش گوش دادیم، برایش تله‌های جورواجور گذاشتیم، خلاصه همه کارهای مزخرفی را که در این قبیل موارد می‌کنند ما در حق ایشان کردیم...»

یا:

«من می‌خواستم ببینم ایشان چه جور آدمی هستند، چه فکر می‌کنند و چگونه فکر می‌کنند.»

یا:

«...راب: چه چیزی «دل‌تان را بهم زد؟»
«ربی: بوی گند پرونده، آقای راب، یکی از خبرچینها یا یک پسر-
بیچه نه‌ساله بود.»

ریشه اصلی فاجعه بر اوپنهایمر پوشیده نیست. اگر از مدار گاهی

کار خود را «خیانت» می‌داند به این نکته نیز واقف است که دانش‌اساساً امری شریف و دوست‌داشتنی و مفید است، اما اگر این تیغ در کف‌زنگی مست قرار گیرد فاجعه آغاز می‌شود. او پنهان‌بهر ریشه‌تعارض روحی خود را خوب می‌شناسد:

«این تقصیر فیزیکی‌دانه‌ها نیست که در این زمانه افکار درخشان همیشه به‌صورت بمب در می‌آیند. تا وقتی که قضیه از این قرار است انسان همیشه می‌تواند نسبت به یک امر اشتیاق علمی داشته باشد و در عین حال به‌عنوان یک انسان از آن وحشت داشته باشد.»

و به‌دنبال این سخن، گفته دیگر او کاملاً قابل فهم است که:
«هستند آدم‌هایی که می‌خواهند آنقدر از آزادی حمایت‌کنند که دیگر اثری از آزادی باقی نماند.»

و در این میان کرنون‌های امروزی نیز نیازی نمی‌بینند که هیچ چیز را پنهان‌کنند:

«دکتر اوپنهان‌بهر هیچ‌وقت خیال‌واهی جامعه جهانی بی‌طبقات را از سر به‌در نکرده است... این صورتی است از خیانت که در قانون‌ما پیش‌بینی نشده است! این خیانت عقیدتی است که سرچشمه‌اش در عیب‌میق-ترین قشرهای شخصیت انسانی است.»

و نیز:

«اقدامات امنیتی واقع‌بینانه^۱ است: چه چیزی را در برابر چه کسی و در چه وضعی باید حفاظت کرد؟ اقدامات امنیتی مدعی عدالت مطلق و خلوص اخلاقی نیستند. این اقدامات عملی هستند. به این علت است که

۱- در این نقل قول، مشخص کردن عبارت از خود نویسنده نماینده است.

من در اینجا از بحثهای اصولی نگرانم - یعنی از این عنوان کردن قدوسیت حریم اشخاص، که مربوط به قرن گذشته است...»

شنیدید: عدالت، خلوص اخلاقی، بحثهای اصولی، قدوسیت حریم اشخاص، مربوط به قرن گذشته است. راحت. در قرن ما «اشخاص را از روی پرونده بهتر می توان شناخت» تا از بررسی خودشان. و «برای حصول امنیت صد در صد ما باید همه آزادیهای را که می خواهیم از آنها دفاع کنیم کنار بگذاریم.»

و چون تراژدی آنتیگون تراژدی کرئون هم هست، با چنین دولتهائی تادیری نمی توان پیشرفت علم را با پیشرفت دولتخواهی به هم جوش داد:

«کارکردن مغز علمی و مغز امنیتی نظامی با هم، مثل این است که يك دسته مرغ و يك دسته کرگدن بخواهند با هم والیبال بازی کنند.»
و:

«به نظر من آدم را نمی شود مثل کلید چراغ برق از هم باز کرد: فلان عقیده، بهمان درجه اعتبار، فلان تعداد آشنای سمپاتیزان، بهمان درجه اعتبار، این محاسبات مکانیکی ابلهانه است... شاید می توانستیم آزمایشگاهی درست کنیم پر از آدمهائی که هیچکس نمی توانست بگوید بالای چشمتان ابروست. ولی گمان نمی کنم که این آزمایشگاه می - توانست کاری از پیش ببرد... با نظریات عادی پیش پا افتاده، بمب اتمی نمی توان ساخت. آدمهای بله قربان گو بی دردمسند، ولی بی اثر هم هستند.»

تراژدی اوپنهایمر تنها فاجعه اندیشه کردن در جامعه ای که

ذکرش گذشت نیست، فاجعه داشتن عواطف انسانی در چنین جامعه‌ای نیز هست. مسئله این است که آدمی با شخصیت و شهرت اوپنهایمر از چپ و راست دوستانی دارد. ولی به سال ۱۹۴۲ که بر سر بمب اتمی کار می‌کند، مخصوصاً روابط خود را با دوستان کمونیستش می‌برد: «توی بیابان سرخ‌پوستها، تحت مقررات امنیتی نظامی، در این شرایط همه روابط شخصی بریده شد.» اما پدر بمب اتمی هم بشر است و مانند هر بشر مسخ نشده‌ای عواطفی دارد و از يك نفر نمی‌تواند ببرد: نامزد سابقش که اتفاقاً کمونیست بوده است. روابطش را با او بکلی قطع نمی‌کند: «کمتربه‌موجب‌انگیزه‌های سیاسی و بیشتر به‌موجب‌انگیزه‌های عاطفی.» اما آیا این زن «عنصر خطرناکی است؟ نه: «گاهی (عضو حزب کمونیست) بود، گاهی نبود... دختر حساسی بود که بی‌عدالتیهای این دنیا او را سخت نومید می‌کرد... دچار بحران روحی سختی بود و دلش می‌خواست مرا ببیند. چند روز بعد هم خودش را کشت...»

– «دکتر این با وفاداری شما ربطی ندارد که شما، مسئول طرح سلاحهای اتمی... شب‌ها با يك کمونیست در هتل بگذرانید بدون اینکه به مقامات امنیتی گزارش بدهید؟»

و این، چنان تعزیه‌ای است که اشک شمر هم جاری می‌شود: يك افسر سابق امنیتی می‌گوید:

«سؤال مربوط به (آن زن) تا به حال هفده بار جواب داده شده... دکتر اوپنهایمر تحت نظر ما بود. من نوار ضبط شده را گوش دادم و آن را از بین بردم (...). برای این که هر چیز حدی دارد...»

پای محرمانه‌ترین روابط عاطفی بشر در میان است، ولی حرمتی

برای آن نیست.

کتاب گویای این واقعیت نیز هست که رئالیسم عریان تا چه پایه
می تواند بنیان محکمی برای هنر باشد.

۱۳۴۹



۲

فروم و جامعه سالم

اریش فروم^۵ متفکر آلمانی به سال ۱۹۰۰ در فرانکفورت زاده شد. تحصیلات خود را در مدارس آلمان گذراند و در رشته روانکاو۱ درجه دکتری گرفت. از سال ۱۹۲۶ به تحقیق و معالجه در این رشته پرداخت و به استادی دانشگاه نائل آمد. ظهور نازیسم او را در سال ۱۹۳۴ مجبور به مهاجرت به آمریکا کرد. در این کشور به تدریس پرداخت و از سال ۱۹۴۱ به نشر آثار خود در زمینه روانشناسی و جامعه‌شناسی دست زد. از این متفکر تا کنون چند کتاب به فارسی ترجمه شده است. مقاله زیر کوششی است برای معرفی و نقد یکی از مهمترین آثار او به نام «جامعه سالم»^{۵۵}، که تاکنون به فارسی در نیامده است، با توجه به سایر نوشته‌های او^۱.

پس از فروید عده‌ای از روانشناسان دریافتند که باید روانشناسی را با جامعه‌شناسی آشتی داد. یکی از مشهورترین و موفق‌ترین اینان اریش فروم است. به راستی هم نمی‌توان مسائل این دو رشته دانش را جداگانه حل کرد.

روانشناسی اگر فرد را فارغ از مسائل پیچیده اجتماعی مطالعه کند به‌وادی تجرید و انتزاع افتاده است که نتیجه آن دورماندگی از واقعیت است. واگر جامعه‌شناسی مسائل روانی را فراموش کند با مصالحتی که نمی‌شناسد خانه ساخته است.

فروم اختلاف نظر خود را با فروید به شرح زیر بیان می‌کند:

۱- طبیعت انسان اصلاً در قید اوضاع و احوال تاریخی است. هر چند که اهمیت عوامل زیست‌شناسی را نیز دست کم نمی‌گیریم...
 ۲- طبق اصلی که فروید بدان پای‌بند است آدمی وجود یا دستگاهی است بسته، که طبیعت در آن پاره‌ای سائقیهای فیزیولوژیک به‌ودیه‌گذارده است... در صورتی که به عقیده ما راه اساسی نزدیک شدن به شخصیت انسان فهم روابط او با جهان، با دیگران، با طبیعت، و با خودش است. ما معتقدیم که آدمی قبل از هر چیز موجودی است اجتماعی و نه آن‌طور که فروید فرض می‌کند موجودی بی‌نیاز که فقط در درجه دوم برای ارضاء حوائج غریزی به‌دیگران نیاز پیدا می‌کند. در این معناست که عقیده داریم روانشناسی فردی همان روانشناسی اجتماعی است...

۳- اعتقاد به اصالت غرائز و ایمان عمیق به شرارت طبیعت آدمی باعث می‌شود که فروید همه انگیزه‌های آرمانی انسان را به‌عنوان نتیجه چیزی موزیانه و دون تفسیر کند... اعتقاد ما این است که آرمانهایی مانند حقیقت و عدالت و آزادی، با این‌که غالباً فقط به‌زبان آورده می‌شوند و صورت عذر تراشی دارند، ممکن است موجب تلاشهایی

راستین کردند... این آرمانها هیچگونه کیفیت مابعدالطبیعی ندارند، ریشه آنها در اوضاع و احوالی است که حاکم بر زندگی انسان است. ۴- سطح ابتدائی زندگی آدمی سطح کمبود است و قبل از هر چیز حوائج آمری که وجود دارند باید^۵ به هر ترتیب شده اقماع شوند. تنها در صورتی که پس از رفع نیازهای نخستین، انرژی و وقتی برای انسان باقی ماند فرهنگ پرورش می یابد و تلاشهایی که ملازمان پدیده های و فورند به ظهور می رسند. افعال آزاد (یا خود انگیخته) همیشه از جمله پدیده های و فورند^۲...»

فروم چند مکتب را در روانشناسی و جامعه شناسی مغایر اندیشه خود می داند: اول مکتب «اصالت روانشناسی» که می خواهد همه مسائل زندگی را بر اساس روانشناسی فردی حل کند. دوم مکتب «اصالت اقتصادیات» که معتقد است با حل مسئله اقتصاد مسائل فرهنگی و اخلاقی خود به خود حل می شود. سوم ایدئالیسم ماکس وبر «که معتقد است تصورات یا اندیشه های تازه مذهبی باعث پرورش رفتار تازه در زمینه اقتصاد و پیدایش روح نوین در فرهنگ اجتماع می گردند». سپس نتیجه می گیرد: «نیروهای اقتصادی مؤثرند، نه به معنای انگیزش روانی بلکه به عنوان شرایط عینی و واقعی. نیروهای روانی نیز مؤثرند، ولی خود در قید اوضاع و احوال تاریخی قرار دارند^۳».

فروم و طبیعت بشری

از نظری می‌توان هسته مرکزی اندیشه متفکران زمان ما را از عقیده‌ای که در باره «طبیعت بشری» دارند معلوم کرد. می‌دانیم که جامعه‌شناسی شاخص قرن نوزدهم به وجود «طبیعت بشری» معتقد نیست. فروم معتقد است که چنین نظری ناشی از بی‌توجهی است: «طبیعت بشری نیازها و قوانینی دارد. این قوانین همراه با عوامل اقتصادی همیشه در کار عمل و تأثیرند^۴». ولی این طبیعت بشری «از نظر زیست‌شناسی ثابت نیست، با این همه در درون خود دارای تحرکی است که یکی از عوامل فعال را در تحول زندگی تشکیل می‌دهد^۵». این تحرك چیست؟ آیا از معتقدات عرفانی است یا از بدیهیات علمی؟ «حتی اگر هنوز نمی‌توانیم ماهیت دقیق این تحرك را از نظر روانشناسی به‌قالب بیان بیاوریم، باید وجود آن را تصدیق کنیم... و به‌دام اشتباه اصحاب نسبیت در جامعه - شناسی نلغزیم که معتقدند آدمی لعبتك است و سرریسمانش در کف لعبت باز شرایط اجتماعی قرار دارد. پایه حقوق جدائی‌ناپذیر انسان برای تمتع از آزادی و خوشبختی در صفات ذاتی اوست^۶». اما این صفات ذاتی ثابت و تغییرناپذیر نیستند: «همچنانکه بشر جهان پیرامون را تغییر می‌دهد، خود را نیز بر حسب سیر تکاملی تاریخ دگرگون می‌کند^۷». ضمیر بشر کاغذسفیدی نیست که بتوان هر چیزی بر آن نگاشت: «همچنانکه در مواد طبیعی جز از راه طبیعت خاص آنها نمی‌توان تأثیر کرد، بشر نیز جز از طریق طبیعت خود نمی‌تواند خویش را دگرگون کند^۸».

فروم با طبیعت بشری بر حسب تعریف فروید که تخریب و گریز-

خوئی را ذاتی بشر می‌داند یکسره مخالف است و آن را «انعکاسی ساده از عقاید مرسوم قرن نوزدهم» و اقتصاديون سرمایه‌داری می‌داند.^۹ در این باره می‌نویسد:

« ترس از دست دادن مالکیت... صفت مشخصه طبقه متوسط قرن نوزدهم به‌شمار می‌آمده که بیشتر اساسش بر «داشتن» بوده تا «بودن». روانشناسی فروید عمیقاً با این استخوان‌بندی «داشتن» آمیخته شده و بنابراین، شدیدترین ترسها برای او همیشه ترس از دست دادن چیزی است که شخص «دارد»، حال می‌خواهد این چیز عشق باشد یا احساس یا آلت تناسلی. در این مورد وی در اعتراض بر مال دوستی طبقه متوسط، که فی‌المثل مادر فلسفه‌گفته مشاهده می‌کنیم، شرکت نداشت».^{۱۰}

و نیز:

« با وجود توجه نخستین فروید به لیبرالیسم و حتی سوسیالیسم تصور او از انسان هرگز از تصور طبقه متوسط قرن نوزدهم فراتر نرفت. در حقیقت دستگاه روانشناسی شخصی وی را نمی‌توان ارزیابی کرد مگر آن‌که فلسفه اجتماعی‌ای را که وی زائیده آن بود مورد بررسی قرار دهیم».^{۱۱}

و باز می‌نویسد:

« توصیف رابطه بین تصور انسان از نظر فروید و از نظر طبقه متوسط قرن نوزدهم، بدون ذکر يك مفهوم اساسی نظریه فروید کامل نخواهد بود و این نظریه مربوط است به «جنبه اقتصادی» انرژی حیاتی. انرژی حیاتی در نظر فروید همیشه کمیتی ثابت است که ممکن است

در این راه یا آن راه صرف شود، ولی درعین حال پیرو قانون موجودات است که می‌گوید: چیزی که مصرف شد دیگر باز نمی‌گردد... فروید با استفاده از این مفهوم «کمیت‌های ثابت»، بطلان دستور اخلاقی زیر را تشریح می‌کند که می‌گوید: همسایه‌ات را به اندازه خودت دوست بدار. فروید می‌نویسد:

عشق من در نظرم چیزی پرارزش است که من حق ندارم بدون مطالعه آن رادور بیندازم... حتی اگر من همسایه‌ام را دوست بدارم کاری خطا کرده‌ام، زیرا عشق من به‌عنوان امتیازی برای تمام کسان من ازننده است. واگر بیگانه‌ای را در سطح آنها بیاورم به آنها ظلم کرده‌ام. ولی اگر بنا باشد او را «با نوعی عشق کلی» دوست بدارم صرفاً به‌خاطر این که او نیز مانند یک حشره یا کرم خاکی یا مار علفی، یکی از ساکنان کره زمین است، در این صورت بیم آن دارم که فقط ذره ناچیزی از محبت نصیب وی گردد،* و برای من ناممکن باشد که به او نیز به‌همان اندازه که مطابق قوانین عقل و خرد باید برای خود نگه دارم، محبت ایثار کنم.

مشکل نیازی به این باشد که نشان دهیم فروید در اینجا همان-گونه از عشق صحبت می‌کند که مردی در دوران وی از مایملک یا سرمایه‌اش صحبت می‌دارد.^{۱۲}

سپس فروم به انتقاد از مکتب «سودگرایی» اقتصاددانان قرن نوزدهم می‌پردازد و می‌گوید: «طبیعت بشری مورد اعتقاد ریکاردو»^{۱۳}

* مشخص کردن عبارت از فروم است.
 ** ریکاردو، اقتصاددان مشهور انگلیسی (۱۸۲۳ - ۱۷۷۲). در جوانی ثروت کلانی اندوخت. و سپس متوجه دانش اقتصاد شد و در این باره چند کتاب نوشت. اندیشه وی در معاصران او و سیاست لیبرالیسم اقتصادی تأثیری بزرگ داشته است.

و مکتب اقتصادی منچستر، که انسان را منفرد، غیر اجتماعی، آزمند و رقابت طلب می‌داند، طبیعتی است آفریده سرمایه‌داری.^{۱۳}

و: «ریکاردو نظریه داروین مبنی بر تنازع بقا در حیوانات را به امور اقتصادی تسری داد و فریاد به امور جنسی».^{۱۴} و نیز: آدام-اسمیت^{۱۵} نیاز به مبادله را جزء «طبیعت بشری» می‌داند، حال آن‌که جزء طبیعت سرمایه‌داری است.

فروم معتقد است آن رشته از سوسیالیسم منحرف شده که امور بشری را به اقتصاد کاهش می‌دهد در واقع تحت تأثیر سرمایه‌داری است.^{۱۵} می‌گوید: «اشتباه اساسی قرن گذشته این بود که می‌پنداشت جامعه می‌تواند انگیزه امور را در اقتصاد و سود بجوید».^{۱۶} و نتیجه می‌گیرد که: «انسان فقط به نان زنده نیست».^{۱۷}

فروم پس از نقد نظریات دیگران در این باره، می‌نویسد: «نمایلاتی چون جستجوی خوشبختی و هماهنگی و عشق و آزادی جزء جدائی‌ناپذیر طبیعت بشری است».^{۱۸} و «آزادی و خودانگیختگی»^{۱۹} هدف‌هایی هستند عینی که کشش آدمی به سوی آنهاست».^{۱۹}

خودانگیختگی چیست؟ خود فروم این بحث را «یکی از مشکل‌ترین مسائل روانشناسی می‌داند. می‌توان آن را به زیستن طبق استنباط و اراده»

۱۵ آدام اسمیت، اقتصاددان معروف انگلیسی (۱۷۹۰-۱۷۲۳) طرفدار لیبرالیسم اقتصادی و صاحب نظر در اخلاق و خاصه اقتصاد.

۱۶ «خودانگیخته» معادلی است که عزت‌الله فولادوند مترجم «گریز از آزادی» برای Spontaneous برگزیده است. ریشه لغوی آن در زبان لاتین Sponte به معنی بالاختیار یا بالاراده است. شاید بتوان آن را «خویشکامی» هم ترجمه کرد.

خود و شانه خالی کردن از زیر بار عادت و تقلید، و نیز در جستجوی معنی حیات به آنچه هست قانع نشدن و به دنبال آنچه می باید، رفتن تعبیر کرد. خودانگیختگی فروم به «اصالت و صمیمیت»^{۱۹} اگزریستانسیالیسم نزدیک است، به خصوص که طرفداران این هر دو اندیشه، آدمی را از این که افکار و اعمال «قالبی» را بپذیرد و خود را بی تفکر تابع یا مقلد دیگران قرار دهد و به این دستاویز که «همه» چنین می کنند او هم چنین کند، بر حذر می دارند. در واقع فشار تقلید و عادت، عادتی که منشاء درستی نداشته یا درستی خود را از دست داده، بر بشر زیاد است. بیشتر ما بدون تفکر و ارزیابی و سنجش، تنها از روی عادت زندگی می کنیم. به زبان یونسکو ما کرگدن می شویم چون «دیگران» کرگدن شده اند. از سخن یا اندیشه باب روز پیروی می کنیم. خودانگیختگی، فرا رفتن از این محدوده و تفکر آزاد و ژرف در باره امور است.^{۲۰} فروم در این باره می نویسد: «فعالیت خود انگیخته با فعالیت اجباری یا سواسی مغایر است... و یکی از شرایط آن از میان برداشتن شکاف میان «عقل» و «طبیعت» انسان است...». برای این کار باید «دایره های مختلف زندگی انسان وحدت و تمامیت اساسی یابند». سپس به عنوان مثال می گوید در مرتبه نخست هنرمندان «که افکار و احساسات و افعالشان بیان نفس آنهاست» و در مرتبه دوم کودکان «که افکار و احساساتشان حقیقتاً متعلق به خودشان است» دو نمونه بارز خودانگیختگی اند. بعلاوه وی عشق و کار خلاق را نیز دو عنصر اساسی خودانگیختگی می داند.^{۲۱} فروم معتقد است که

Authenticité *

از خلاف آمد عادت بطلب کام، که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم. (حافظ)

با توجه به این نکات، بشر باید زندگی خود را از نو ارزیابی کند و بار دیگر متولد شود. اما این کاری است دشوار که بیشتر مردم بدان بی-توجهند: «سر نوشت دردناک بیشتر آدمیان این است که پیش از تولد می‌میرند».^{۲۱}

درباره آزادی از دیدگاه فروم در سطور بعد مشروح‌تر سخن خواهیم گفت. در اینجا کافی است اشاره شود که وی نخستین عمل آزاد آدمی را سرپیچی از اطاعت می‌داند.

اعتقاد به «تحرك درونی» فروم را معتقد می‌کند که: «آدمی نمی‌تواند ساکن و بی‌تحرك بماند».^{۲۲} و: «سیر قهقرائی بیماری زاست».^{۲۳}

پهنه عشق

عشق در اندیشه فروم مفهومی وسیع دارد: «نیاز آدمی به ایجاد رابطه با دیگران و نیاز او به عروج و نیز اعتلا بخشیدن به وجود انفعالی خود جنبه دیگری از جبر بشری است».^{۲۴}

این عشق چیزی نیست که در گذشته وجود داشته و معدوم شده باشد، باید آن را ایجاد کرد: «وقتی بهشت گم شد دیگر آدمی نمی‌تواند بدان بازگردد. حل مسئله رابطه بین طبیعت و انسان... تنها از يك راه ممکن است و آن همبستگی فعالانه فرد با همه آدمیان و فعالیت خودانگیخته وی همراه با عشق و کار است که او را نه با علائق نخستین بلکه، به عنوان فردی مستقل و آزاد، با دنیا پیوند می‌دهد».^{۲۵}

برای درك مفهوم عشق در نظریه فروم باید نخست از «عشق به-خود» آغاز کرد: «باید مؤکداً متذکر شویم که این که می‌گویند عشق

به خود مغایر عشق به دیگران است، سفسطه‌ای بیش نیست. اگر این فضیلت است که همسایه‌ام را همانند يك انسان دوست بدانم، این هم باید فضیلت باشد - نه زشتکاری - که خود را دوست داشته باشم، چرا که من هم انسانم. هیچ مفهومی در باره انسان وجود ندارد که شامل خود من نیز نشود. هر آئینی که چنین استثنائی را مجاز بشمارد، بالضرورة دارای تناقض است.^{۲۶}

بدینگونه رهبانیت و جو کیگری و زهدی که بر این مبنا استوار باشد* نه تنها مطرود است بلکه اهانتی است به بشریت. اما «خودخواهی و عشق به خود نه تنها یکی نیستند بلکه ضد یکدیگرند. آدم خودخواه خود را بیش از حد دوست ندارد، بلکه کمتر از اندازه دوست دارد... این درست است که آدمهای خودخواه توانائی مهرورزی بدن ندارند، ولی این نیز درست است که آنان قادر نیستند خودشان را هم دوست بدارند»^{۲۷}. پس «اساسی‌ترین شرط رسیدن به عشق این است که بر خود فریفتگی فائق آئیم»^{۲۸} و «از طریق عشق، من با همه یکی هستم، بی آن که من - که یگانه، مشخص، محدود و میراست - در این میان گم شود»^{۲۹}. و نیز «عشق تسلیم شدن به دیگری نیست»^{۳۰} و «اصل آن است که محبت من، دیگران و خود مرا به يك اندازه در برگیرد»^{۳۱}

پس از این مبحث، فروم «عشق به دیگری» را مطرح می‌کند: «اگر انسان فقط یکی را دوست بدارد و نسبت به دیگران بی‌اعتنا باشد پیوند او عشق نیست بلکه يك نوع بستگی تعاونی یا خودخواهی

* مبارزه طولانی عارفان ایران با زاهدان نه تنها با ریای آنان که بیشتر به خاطر مردود بودن زهد جوکیانه و هتك حرمت زندگی بوده است.

گسترش یافته است... اگر آدمی واقعاً و صمیمانه کسی را دوست داشته باشد، حتماً همه مردم، دنیا و زندگی را نیز دوست می‌دارد.^{۳۲} و مهم‌تر از همه: «داشتن پیوند و ارتباط با دیگران برای سلامت روانی ضروری است».^{۳۳}

کسی که با دیگران پیوندی مبنی بر محبت ندارد پیش از هر چیز انسانی است بیمار.

فروم با طرح نظریه «عشق خلاق» خود به این نتیجه می‌رسد که همه آدمیان برابرند و باید همه را دوست داشت. فروید، چنان که گذشت، معتقد بود که اگر محبت من میان همه افراد بشر تقسیم شود بیم آنست که من در برابر محبت نسبت به نزدیکان دچار «کمبود» شوم. فروم در ترازو گذاشتن مال و مهر را یک سره نادرست می‌داند و مهر را کیفیتی می‌داند فزاینده و خلاق. و مهم‌تر از آن معتقد است که «سلامت روانی مستلزم دوست داشتن و آفریدن است... مستلزم درک واقعیت درون و برون و خلاصه مستلزم گسترش عقل و واقع‌گرایی».^{۳۴}

منظور او از آفریدن، چنان که خواهیم دید، چیزی است که از کار ساده آغاز می‌شود، فنون را در بر می‌گیرد و والاترین جنبه خود را در هنر می‌یابد:

«عمل آفریننده و خلاق به آدمی اجازه می‌دهد که طبیعت آفریده شده خود را تعالی بخشد، حالت انفعالی و خصلت عرضی و اتفاقی خود را بالا برد و آن را به قلمرو ادراک و آزادی برساند».^{۳۵}

و: «انسان با آفرینش هنری می‌کوشد که به قلب واقعیت راه یابد».^{۳۶}

فروم نزاع دیرین میان عشق و عقل را بدینگونه حل می‌کند:

«عشق جنبه‌ای است از آنچه من «هدایت» و «جهت بخشی آفریننده» می‌نامم. رابطه‌ی فعالانه و آفریننده‌ی بشر است با دیگری، با خود و با طبیعت. در قلمرو اندیشه این جهت بخشی با عمل عقل که جهان را فرا می‌گیرد تبیین می‌شود. در قلمرو عمل، این عشق در کار آفریننده که فردا جلای آن هنر و فن است تجسم می‌یابد. در زمینه احساس در مهرورزی صورت می‌بندد که آزمونی و پیوندی است با فردی دیگر، با همه انسانها، و با طبیعت؛ به شرط آن که آدمی تمامیت خود و استقلال خود را حفظ کند. عشق متضمن این تناقض ظاهری است که دو را در یک دارد، بی آن که هویت هیچکدام از دست برود... عشق به‌رغم تناقضی که ظاهری است استقلال مرا افزایش می‌دهد زیرا مرا قوی‌تر و خوشبخت‌تر می‌سازد.»^{۳۷}

در این نظرگاه «عاشق کسی بودن تنها احساسی شدید نیست بلکه تصمیم است، قضاوت است، قول است.»^{۳۸} و «عشق نوعی فعالیت و نوعی توانائی روح است. و حاصل آن که عشق کاری است که موقوف هدایت باشد.

در این قلمرو وسیع، عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها:

«کسانی که جداً به موضوع عشق به‌عنوان تنها جواب عاقلانه به مسئله هستی انسان توجه دارند سرانجام به این نتیجه می‌رسند که عشق به‌منزله پدیده‌ای اجتماعی - و نه صد در صد فردی و در حاشیه - فقط در صورت امکان تحقق دارد که در اجتماع ما تغییرات و اصلاحات اساسی صورت پذیرد.»^{۳۹} و تازه‌ترین و اصیل‌ترین سخن فروم درباره عشق همین نکته

است: در جامعه ناسالم عشق سالم نمی‌توان یافت. و چون به‌یاد بیاوریم که فروم می‌گوید: «سلامت روانی مربوط به افراد نیست مربوط به جامعه است... جامعه ناسالم کینه و دشمنی می‌آفریند»^{۴۰}، این نکته بهتر درک می‌شود. و حتی به‌نظری «ریشه عواطف و شورهای اساسی انسان در غرائز نیست بلکه در اوضاع و احوال خاص زندگی انسانی است، در این نیاز است که رابطه تازه‌ای با دیگران و با طبیعت برقرار شود»^{۴۱}.

به عقاید اجتماعی فروم باز خواهیم گشت. در سخن از عشق و «طبیعت بشری» مورد اعتقاد فروم این را باید افزود که وی در بیان عشق پر دور نمی‌رود و به تمایلات مخرب آدمی نیز توجه دارد. زیرا اگر متفکری در نیکی جبلی بشر افراط کند بیم آن می‌رود که آدمی در برابر دشمنانش خلع سلاح شود: «اعتقاد به این که انسان شایسته آن هست که استعداد بدوی عشق را توسعه دهد متضمن ایمان ساده لوحانه به نیکی بشر نیست. تخریب نیز استعداد ثانوی بشر است و در وجود او ریشه دارد، با همان تکالیف و همان قدرت هر عاطفه دیگری»^{۴۲}. استعداد نخستین بشر عشق است و استعداد ثانوی او تخریب، یعنی اگر عشق دچار عارضه‌ای شود به کین تبدیل می‌شود و این جامعه ناسالم است که از مهر و رزان، کینه‌توزان می‌سازد. فروم در نیازهای اساسی بشر تا آنجا پیش می‌رود که داشتن دستگاه فکری منسجم و نیز داشتن ایمانی با همان شور و حرارت ایمان مذهبی را شرط سلامت روانی می‌داند و معتقد است که بی‌این دو، بشر از وضع خود در جهان مطمئن نیست و ناچار دچار اضطراب و زیان روانی می‌گردد.^{۴۳} و بالاتر از آن «به‌طور کلی می‌توان گفت که اشتیاق به کشف حقیقت در آدمی به سبب نیازی است که نسبت

بدان وجود دارد.»^{۴۴} این نیازهم درونی است هم برونی: «حقیقت همیشه نیرومندترین سلاح ناتوانان است. سودمندی حقیقت فقط از نظر آشنائی با جهان برون نیست، نیروی شخص وابسته بدان است که حقیقت را در باره خویش نیز بداند.»^{۴۵} بر این سلاح، عدالت را نیز باید افزود: «تحلیل سراسر تاریخ اجتماعی و فردی بشر نشان می‌دهد که مهم‌ترین سلاح ناتوانان در مبارزه به خاطر آزادی و ترقی، عطش عدالت و حقیقت بوده است.»^{۴۶} به اعتقاد فروم اگر یکی از این نیازها اساساً بر آورده نشود کار به جنون می‌کشد و اگر بطور ناقص بر آورده شود موجب اختلال روانی می‌گردد. به این حساب همه افراد بشر باید یا مجنون باشند یا دچار اختلال روانی، اما آدمیان برای این که دیوانه نشوند به زندگی خود «معنائی ثانوی» می‌دهند.

«معنای ثانوی» حیات به نظر نویسنده این مقاله عبارتست از ایجاد «بدل» در برابر «اصل».

– انسان نیاز به آزادی دارد و هنگامی که با دیواری روبه رو شد راه «بدل» آنست که به خود بقبولاند که یا واقعاً دیواری در میان نیست یا با وجود دیوار هم می‌توان آزاد بود، و یا معتقد شود که اساساً آزادی امری است درونی و دیوارها دارای وجود اصیل نیستند. همچنین بشر می‌تواند بگوید که اصولاً آزادی مربوط به جهان آینده – یا جهان فرشتگان – است و در جهان واقعیت هیچکس آزاد نیست و «چون دیگران چنین اند» چه مانعی دارد که من هم چنین باشم.

– انسان نیاز به خوشبختی دارد و چون دستش به آن نرسید می‌تواند به دل وعده دهد که در جهانی ورای این جهان خوشبختی بیکرانی

برای او ذخیره کرده‌اند. پس مهم نیست که این دوروزه عمر چه گونه بگذرد.

- انسان نیاز به عدالت دارد و چون همه جا بیداد و ستم دید می-تواند خود را فریب دهد که ستمکاران فاجر «در واقع» زندگی سعادت‌مندان‌های ندارند، بیشترشان دچار زخم معده‌اند و آن کس که شبها خشت زیر سر می‌نهد «برای خودش» خوشیها و لذتهایی دارد: گیرم که غمت نیست غم ما هم نیست. همچنین بشر می‌تواند با وسایل کودکانه‌ای، مضحک‌تر از دون کیشوت، به جنگ بیداد برود: مثلاً پول سیاهی در دست‌گدائی یا گدائمانی بگذارد و با این کار - یا نظایر آن - برابری و عدالت را اجرا شده و وجدان خود را آسوده بیابد.

- بشر به ایمانی متعالی نیاز دارد اما می‌تواند، در مقام بخشیدن معنایی ثانوی بدان، موضوع ایمان را عملاً کوچک و کوچکتر کند و در مقابل، آنچه را حقیر است در ذهن خود بزرگ گرداند. چه کسی مدعی است که دوران «بت‌پرستی» به سر آمده است؟

- انسان به کشف حقیقت و شکستن حصار دروغ «نیاز» دارد، اما می‌تواند در مقام عجز، گوش و چشم خود را بر دروغ ببندد: خبر دروغ را نخواند و تصور کند با این کار از رونق بازار دروغ کاسته است.

- بشر به دستگاه فکری منسجم نیاز دارد ولی اگر همه اجزاء و احاد این دستگاه در جهان واقعیت فراهم نیامد، بشر می‌تواند خیال بیافد و کمبود واقعیت را بدینگونه «جبران» کند. و ما اگر بخواهیم این توهمات را فرو ریزیم نبردی بزرگ در پیش داریم.

- انسان نیاز دارد که دوست بدارد اما در کوچک کردن موضوع

دوست داشتن نیز ید طولائی دارد: الکلیسم یکی از مظاهر این انحراف است. در برخی از کشورهای افسریقائی استعمار می‌کوشد تا ورزش را ابعادی عجیب ببخشد و بازو را به‌زیان مغز تقویت کند و جالب این که بسیاری از مردم نیز این برنامه را با آغوش باز پذیرفته‌اند.

اگر دامنه عشق در اندیشه فروم تا آن حد گسترده است که قسمتی از امور اجتماعی را در بر می‌گیرد فقدان آن نیز موجب می‌شود که آدمی خود را تنها و ناتوان حس کند و این سرآغاز بیماریهای بسیار فردی و اجتماعی است. به اعتقاد فروم فردی که خود را تنها و ناتوان می‌یابد چون تشنه‌ای در بیابان که از پی سراب می‌دود به - مازوخیسم و سادیسم پناه می‌برد. این کار جلوه‌های گوناگون دارد: ساده‌ترین جلوه آن این است که عاشق می‌خواهد در قدرت معشوق حل شود، می‌خواهد که از وجود او هیچ نماند، می‌خواهد که پرتو عشق او را نابود کند، باشد که اضطراب با کانون آن نابود گردد. و البته این عشق نیست زیرا شرط وجود عشق حضور تام و تمام عاشق با کلیه ابعاد بشری و همه عظمت انسانی اوست. آن سوی کار نیز بیماری است: اگر عاشق بخواهد وجود «معشوق»، بشریت او، و عظمت انسانی او را در خود «حل کند» باز هم عشق را کشته و جسدی عفونت‌زا به‌جایش گذاشته است.

تداوم این دو بیماری را در امور اجتماعی نیز می‌توان یافت: آن کس که آزادی و شرف و حیثیت انسانی خود را در قدم دیگری محو می‌کند - این دیگری هر که باشد: رئیس قبیله، نژاد، ملت، طبقه،

حزب... - انسانی است بیمار و در آن سو، آن کس که می‌خواهد دیگران، همه چیز خود را در قدم او اندازند بیمار دیگری است. فروم نتیجه می‌گیرد که پیشوا پرستی نازیها، ناسیونالیسم غربیها و نیز دو مکتب نژادپرستی و استالینیسم از مظاهر بارز و خطر بار این بیماری اجتماعی اند.^۵ دنباله این بحث مسئله قدرت را مطرح می‌کند: «مبنای شهوت قدرت، نیرومندی نیست، ضعف است. شهوت قدرت نشانه ناتوانی شخص در تحمل تنهایی زندگی است، تلاشی است مذبحخانه برای پر کردن جای نیروی حقیقی با نیروی ثانوی. لفظ «قدرت» را می‌توان به دو معنی گرفت: نخست قدرت بر دیگران و توانائی تسلط یافتن بر آنان؛ دوم قدرت انجام کار، توانا بودن، قوی بودن. معنای اخیر با «تسلط» هیچ‌گونه ارتباطی ندارد... دو معنایی که می‌توان از به‌کار بردن لفظ «قدرت» در نظر داشت تسلط و قوت است. این دو معنی نه تنها یکی نیستند بلکه اثبات یکی نفی دیگری است. عدم قوت نه تنها به معنای جنسی آن بلکه به هر معنایی که از آن قوای فعلیت نیافته آدمی مستفاد شود، هیچگاه نتیجه‌ای جز تلاشهای ناشی از سادیسم، که در آنها هدف تسلط بر دیگران است، به بار نمی‌آورد. تا وقتی فرد قوی است، یعنی می‌تواند بر مبنای آزادی و تمامیت نفس قوای خود را از قوه

^۵ ناگفته پیداست که در تمام این موارد «فداکاری» از مقوله دیگری است، از جهان عشق. بیمار مازوخیست، که به عشق نرسیده است از وحشت تنهایی و خلاء می‌خواهد خود را محو کند، اما انسان فداکار که به عشق رسیده می - خواهد خود را با همه عظمت انسانی خویش در راه معشوقه یا شرف یا آرمان انسان دوستی فدا کند. اولی از خود می‌گریزد، و دومی از خود می‌گذرد. اولی فرار است و دومی، فرا رفتن، فرا رفتنی به برترین ستیغها. این دو را دو جهت است، نه تنها مختلف بلکه متضاد.

به فعل در آورد، از تسلط بی نیاز است و در آرزوی «قدرت» نیست، چه قدرت به معنای تسلط حالت انحرافی قوت است.^{۴۷} و «شهامت ناشی از ناامیدی ضد شهامت ناشی از عشق است، درست همانطور که ایمان به - قدرت (به معنی سلطه جوئی و تسلط) نقطهٔ مقابل ایمان به زندگی است».^{۴۸}

پیشتر گفتیم که فروم، تخریب را «استعداد ثانوی» بشر می داند. در توضیح این مطلب باید گفت که به نظر وی «تخریب از انحراف نیروی خلاق استفاده نشده ناشی می شود».^{۴۹} یا «حیات دارای تحرکی درونی است و می خواهد رشد کند، بیان و عیان شود و خلاصه جریان داشته باشد. وقتی در مقابل این تمایل سدی به وجود آمد نیروئی که به سوی حیات متوجه بود به فساد می گراید و به تخریب میل می کند».^{۵۰}

آزادی

فروم معتقد است که چون بشر قرن بیستم، پس از فرو ریختن حصارهای گذشته، با خلاء روبرو شد به سوی نازیسم و امثال آن گریخت. برای آن که این مسیر انحرافی مسدود شود بشر باید به آزادی برسد: «معتقدیم که آزادی در سیر تکاملی خود به قید و بند منجر نمی شود. آدمی می تواند آزاد باشد و دچار تنهایی نشود، از نقد و سنجش باز ننشیند و به دامان شك هم نیفتد، استقلال خویش را نگاهدارد و ضمناً جزء تجزیه ناپذیر بشریت هم باقی بماند. انسان می تواند بدین گونه به آزادی برسد به شرط آن که نفس خویش را از قوه به فعل در آورد و جهد کند تا خودش باشد».^{۵۱}

فروم دردنباله این مطلب می‌گوید که منظور او از «قوه به فعل در آوردن نفس» تحقق یافتن همه شخصیت آدمی است که تفکر جزئی از آن است، اضافه بر آن باید همه استعدادهای عاطفی و ذهنی فرد مجال بروز یابند. بدین منظور آدمی باید به مرحله خودانگیختگی برسد که در سطور پیش بحث آن گذشت. وقتی به یاد بیاوریم که فروم مبحث «عشق» و «کار خلاق» خود را نیز در این بخش می‌گنجاند به وسعت شمول آزادی پی می‌بریم. فروم می‌افزاید: «معنی ضمنی آزادی مثبت به عنوان تحقق نفس، اثبات کامل این نکته است که هر یک از آدمیان یکتا یعنی منحصر به فرد است. افراد مساوی ولی متفاوت به دنیا می‌آیند».^{۵۲} و: «معنای دیگر آزادی مثبت آن است که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس یکتا و منفرد نیست. آدمی مرکز و غایت حیات خویشتن است و رشد و تحقق فردیت انسان هدفی است که هرگز نباید تابع هدفهایی که دارای حیثیت بیشتر قلمداد می‌گردند واقع شود».^{۵۳}

فروم در مورد سیر آزادی خوشبین است: «تاریخ بشر تاریخ افزایش تعین و تشخیص او، و تاریخ رشد آزادی است. جستجوی آزادی نیروئی مابعدالطبیعی نیست که بتوان آن را به وسیله قانون طبیعت توجیه کرد، بلکه نتیجه قهری سیر تعین و تشخیص و رشد فرهنگ است. دستگاہهای قدرت گرانمی‌توانند اوضاع و احوالی را که به جستجوی آزادی منجر می‌شود از میان بردارند و روح آزادی طلبی را که از این اوضاع و احوال برمی‌خیزد نابود کنند».^{۵۴}

فروم تحقق آزادی را در آزادی اقتصادی، آزادی فکری و آزادی اخلاقی می‌داند:

منظور او از آزادی اقتصادی «الغاء مالکیت خصوصی وسایل تولید» است، به دلایل گوناگون، از آن جمله: «صرف تملك هرگز به کسی نیرو نمی بخشد، خواه تملك مادیات و خواه افکار و هیجانات. صرف استفاده از اشیاء نیز مایه نیرومندی نیست چه هرگز نمی توان گفت بدان دلیل که از چیزی استفاده می کنیم آن چیز متعلق به ماست. متعلقات ما منحصر به چیزهایی است که با آنها به وسیله فعالیت آفریننده ارتباط واقعی برقرار کرده ایم.»^{۵۵}

در مورد آزادی فکری عقیده دارد که لازمه تحقق آزادی قادر بودن به انتخاب است و برای توانائی انتخاب آدمی باید بتواند به مقایسه و سنجش پردازد و برای این کار داشتن آگاهی و فرهنگ ضروری است.

در تشریح آزادی اخلاقی می گوید که انسان اسیر شهوات آزاد نیست و داشتن آرمان اخلاقی و روش فکری به او زندگی فعالانه و هماهنگ می بخشد.^{۵۶}

و سرانجام، آزادی و «حق بیان افکار فقط در صورتی دارای معناست که بتوانیم افکاری هم برای بیان از خود داشته باشیم».^{۵۷}

چنان که می بینیم در همه این موارد دلایل جامعه شناسی و روانشناسی به هم آمیخته است. این معنی را در تبیین ظهور نازیسم بهتر می توان دید: «عده ای... نازیسم را نتیجه تحرکی صرفاً اقتصادی می دانند... یا به صورت پدیده ای اصولاً سیاسی می نگرند... دسته دیگر معتقدند که توجیه نازیسم فقط از راه روانشناسی یا حتی آسیب شناسی روانی ممکن است... به نظر ما هیچیک از این دو نظر صحیح نیست.

درست است که نازیسم مسئله‌ای روانی است ولی باید دانست که عوامل روانی آن خود به وسیله عوامل اجتماعی و اقتصادی شکل یافته‌اند، و با وجود آن که نازیسم مسئله‌ای اقتصادی و سیاسی است، اما نفوذی که این مسلک بر افراد يك قوم یافته باید بر حسب ملاحظات روانشناسی سنجیده و فهمیده شود.^{۵۸}

فروم در تأثیر مسائل جامعه در روحیه فرد تا آنجا پیش می‌رود که بروز قسمتی از «نوروز»ها یا اختلالهای عصبی را نتیجه شکستهای اخلاقی می‌داند.^{۵۹}

نقد مسائل اساسی قرن ما

چنین متفکری، که معتقد است عقل سالم در جامعه سالم است، بالطبع نسبت به مسائل عمده اجتماعی صاحب‌نظر است و درباره نهادهای بیداد-گرانه، دارای دیدانتقادی. می‌گوید «شبحی» که قرن بیستم را فرا گرفته تبدیل شدن آدمی به آدمک است و این خطری است که هم جامعه مصرف را تهدید می‌کند و هم جامعه تولید را:

اگر تنها به نیازهای اقتصادی مردم «بهنجار» نظر بدوزیم و رنج ناهشیار کسانی را که به صورت ماشین درآمد‌اند نادیده بگیریم، در برابر خطری که از اساس انسانی فرهنگ اجتماع ما سر برمی‌کشد و بتیان آن را تهدید می‌کند کور شده‌ایم. این خطر آمادگی خلق است برای پذیرفتن هر گونه ایدئولوژی و هر پیشوائی که بتواند شوری در دلها بیفکند و درزندگی سیاسی و اجتماعی نشانه‌هایی عرضه کند که به ظاهر زندگی فرد را معنی و نظم ببخشد. بارورترین خاک برای رشد یافتن مقاصد فاشیستی، دل نومیدانسانهای ماشینی است.^{۵۹-۱}

در این باره بیشتر و ژرف‌تر بیندیشیم.

فروم معتقد است که اگر در قرن نوزدهم مرگ «واجب‌الوجود» اعلام شد، قرن بیستم به صورت قرن اعلام مرگ انسان درآمده است.^{۶۰} و این هم به سبب ظهور انواع دیکتاتوریهاست و هم: «این نیروی اقتصادی که قلمرو تأثیرش برتر از اراده آدمی است و محوکننده آزادی عمل او، مشخصه بعثت قرن بیستم است».^{۶۱} به این دو دلیل مهم، امروزه کمی می‌توانند بگویند «من»، بقیه فاقد هویت‌اند.^{۶۲} «از زمان دکارت تا کنون مسئله هویت فرد از بزرگترین مشکلات فلسفه جدید بوده است. امروز با آن که بی‌گفتگو قبول می‌کنیم که مقصود ما از ما جز ما نیست آن شک هنوز وجود دارد و حتی افزایش یافته است».^{۶۳}

فروم از زبان دورکیم می‌گوید که جامعه غربی «ابری است متشکل از ذرات غباری که بی‌هیچ نظمی درهم می‌لولند».^{۶۴}

و نیز: جامعه مصرف «دستگاهی است که نه طرحی دارد، نه هدفی متعالی».^{۶۵} انسان را به زائده‌ای تبدیل می‌کند و «اشتیاق شدیدی برای مصرف روزافزون» در او ایجاد می‌کند.^{۶۶} نیازهای انحرافی برای مصرف بنجلها. در چنین جامعه‌ای «مهم نیست که چه چیز حقیقت دارد و کدام چیز خطاست، کدام خوب است و کدام بد. کافی است که کار بر وفق مراد باشد و بازار مبادله گرم و امور روبراه».^{۶۷} «در جامعه مصرف، مبادله هدفی است فی‌نفسه».^{۶۸} چنین تمدنی بشر را از امور عینی و مجسم جدا می‌کند و او را به دنیای امور انتزاعی می‌برد. سابقاً آدمیان در کوچه و بازار مردم گرسنه را می‌دیدند اما انسان جامعه مصرف دیگر گرسنه را نمی‌بیند، اگر خیلی کنجکاو باشد در کتاب و روزنامه با «گرسنگی»

سروکار دارد، با مشتی رقم و عدد. پیش از این سرداران در میدان جنگ بودند اما امروز در محفوظترین نهانگاهها در کنار نقشهها و دکمهها آرمیده‌اند: «پول، قدرت واقعی و طبیعی انسان را به مفهومی کاملاً انتزاعی تبدیل می‌کند».^{۶۹} و «ما امروز با ارزش پول سروکار داریم و با ترازنامه... یعنی تبدیل امور انضمامی به انتزاعی»^{۷۰}. معنویات را به پول تبدیل می‌کنیم و از زیبایی که به جانها و بدنها رسیده است غافل می‌مانیم. می‌گوئیم «فاجعه یک میلیون دلاری»، زلزله‌ای که پانصد هزار دلار خسارت وارد کرد. انسانها را با ارزش مادیشان می‌سنجیم. می‌گوئیم «مرد صد هزار دلاری. جای آفریده و آفریدگار عوض می‌شود: «اعمال انسان، به جای اینکه زیر نظارت او باشد، بصورت نیروئی در می‌آید با انسان بیگانه، مسلط بر او و برضد او».^{۷۱} انسان در برابر بتهای ساخت خود، بار دیگر کرنش می‌کند. آدمیان به «اجزاء واحد اقتصادی» تبدیل شده‌اند. انسانهایی که جامعه مصرف می‌سازد موجوداتی هستند «حریص، طالب بنجلهای نو» که حتی تفریحشان هم ماشینی است، به جای سیاحت و مطالعه در زندگی سایرین، شهری رادر یک روز «می‌بینند»، گوئی به تصویری چشم دوخته‌اند. در این انسان، هوش (آنچه انسان را به هدفهای عملی روزمره می‌رساند) رشد کرده است ولی خرد او (که نیروی نفسانی فهم و درک است و می‌خواهد از ظاهر به باطن رود و جوهر واقعیت را بشناسد) مختل شده است.^{۷۲} بدینگونه است که «ما ممکن است چگونگی امور را بشناسیم اما علت و هدف آنها را نه».^{۷۳}

کارگر نه تنها به جزئی از ماشین که به زائده‌ای از آن تبدیل شده است «از او کارهایی می‌کشند که از ماشین بر نمی‌آید».^{۷۴} و چون کار

چنین با انسان «بیگانه» شود دو مصیبت روی می‌نماید: یکی آن که تنبلی به صورت آرمانی در می‌آید و دیگر آن که در آدمیان نسبت به کار و خلاقیت که جوهر وجود آنهاست دشمنی ایجاد می‌شود. پول-پرستی جای همه فضایل را می‌گیرد و مهمتر از همه انسان آفریننده به موجودی منفعل و «پذیرنده» تبدیل می‌شود. عشق از زندگی رخت بر می‌بندد. «آرمان ما آن شده است که بی‌هیجان زندگی کنیم و فکر کنیم».^{۷۵} و «هیچ بیننده واقع بینی شك ندارد که در زندگی غربی، عشق-عشق برادرانه، عشق مادرانه، و عشق زن و مرد - پدیده‌ای نسبتاً نادر است و جای آن را صور گوناگون عشقهای دروغین، که در حقیقت صورتهای مختلف انحطاط عشق‌اند، گرفته است».^{۷۶} دیگر تبسم نشانه محبت نیست، ادای وظیفه‌ای بازرگانی است، و «هیچ شرمی در میان نیست: به دنبال یا حتی در اثناء خبر بمباران فلان شهر و مرگ صدها انسان، آگهی فی‌المثل نوعی شراب یا صابون می‌آید».^{۷۷} و حتی «خدا نیز به صورت مدیر عامل بی‌نام و نشان شرکت تعاونی جهان در آمده است».^{۷۸}

فروم ضعف و خطای ایدئولوژی اجتماعی قرن نوزدهم را در سه چیز می‌داند: ۱- تسامح نسبت به مسائل اخلاقی. ۲- پیش‌بینی نکردن دیکتاتورهای قرن بیستم و جنگهای آن. ۳- این تصور که الغاء مالکیت خصوصی شرط کافی وصول به سوسیالیسم است، در حالی که این کار شرط لازم است اما کافی نیست.^{۷۹}

به اعتقاد فروم تغییر در اقتصاد، در امور اجتماعی و سیاسی، و در امور فرهنگی و اخلاقی باید مقارن باشد. پیشرفت یکی از اینها بی‌توجه

به‌موارد دیگر، منخل پیشرفت کلی است.^{۸۰} وی مدیریت بی‌واسطه (دموکراسی مستقیم) در تنظیم امور اقتصادی را پیشنهاد می‌کند. ولی ضمناً این گفته پرودن را نیز به‌یاد می‌آورد که: «جهان کهنه دارد از هم می‌گسلد... جز با انقلاب کامل در دلها و اندیشه‌ها نمی‌توان به‌دنیای نورسید».^{۸۱}

فروم راحت طلبی جامعه غربی را محکوم می‌داند: «کارگروقتی از اسارت می‌رهد که آزادی را بیش از رفاه بخواهد».^{۸۲}

و: «بدی تمدن ما بیشتر به‌سبب انحطاط آزادی و کاهش اعتماد به‌نفس است تا فقر مادی. طغیان مؤثری که می‌باید جهان را دگرگون کند نه در حسن نیتی است که مایه پیشرفت «اصلاح» است بلکه در اراده آزاد شدن است».^{۸۳}

وی با هرگونه دیکتاتوری از جمله دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت مخالف است: «بسیاری از افکار درست در طول تاریخ مر بوط به اقلیت‌ها بوده است. اگر شماره طرفداران این و آن فکر به حساب می‌آمد ما هنوز در غارها زندگی می‌کردیم».^{۸۴} فروم که به وابستگی اقتصاد و سیاست مؤمن است گوشه چشمی هم به مسائل «جهان سوم» دارد: «اگر فقر و بیماری در آسیا و آفریقا ادامه یابد صلح و آزادی را در اروپا نمی‌توان حفظ کرد».^{۸۵}

فروم، همان‌طور که اشاره شد، هنر را نه تفنن که شرط لازم پیشرفت و رسیدن به مرحله «خودانگیختگی» می‌داند و آن را برای عبور از فرهنگ بازرگانی دستمایه لازم و مؤثری می‌شناسد. بدین‌گونه است که فروم همه آدمیان را کمال جوی می‌داند و از «راههای همیشه

نویسنده و صورت برتر اتحاد بشر با طبیعت»^{۸۶} سخن می‌گوید. با این همه هنگامی که بشر در جهان برون و درون به‌دگرگونی‌های مورد نظر فروم رسید تازه به آغاز راه رسیده است نه پایان.^{۸۷} اما فروم مجاز نمی‌داند که هیچ تغییری با زور و خشونت صورت پذیرد. و حتی معتقد است که «فکر انقلاب سیاسی از راه قهر و خشونت فکری است بورژوائی.»^{۸۸} و خواننده حق دارد بپرسد: پس این همه دگرگونی‌های مقارن در اقتصاد، در امور اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی که فروم پیشنهاد می‌کند از چه راه محقق خواهد شد؟



یادداشتها

۱- کتابهایی که تا کنون از فروم به زبان فارسی ترجمه شده اینهاست:
گریز از آزادی ترجمه عزت الله فولادوند - هنر عشق و رزیدن ترجمه
پوری سلطانی - رسالت زیگموند فروید ترجمه فرید جواهر کلام - زبان از یاد
دفته ترجمه دکتر ابراهیم امانت - سیمای انسان داستین ترجمه مجید کشاورز.
نام سایر آثار ترجمه نشده فروم را در مقدمه هر یک از این ترجمه‌ها
می‌توان دید.

شماره‌های زیر راجع است به ترجمه فرانسوی کتاب جامعه سالم و
ترجمه‌های فارسی کتابهایی که نام بردم. مشخصات ترجمه فرانسوی جامعه
سالم این است:

Erich Fromm: *Société aliéné et Société Saine*. Ed. Le
Courrier de livre.

۲- گریز از آزادی، ص ۲۸۰ تا ۲۸۵ چاپ اول

۳- همان، ص ۲۸۷

۴- جامعه سالم، ص ۲۴۹

۵ و ۶- گریز از آزادی، ص ۲۸۰

۷- جامعه سالم، ص ۲۸

۸- همان، ص ۲۸

- ۹- رسالت زیگموند فروید، ص ۱۲۵ به بعد
- ۱۰- همان، ص ۴۷ و ۴۸
- ۱۱- همان، ص ۱۲۶
- ۱۲- همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷
- ۱۳- جامعه سالم، ص ۷۳
- ۱۴- همان، ص ۸۳
- ۱۵- همان، ص ۱۳۵
- ۱۶- همان، ص ۲۱۲
- ۱۷- همان، ص ۲۵
- ۱۸- همان، ص ۸۸
- ۱۹- همان، ص ۲۹
- ۲۰- گریز از آزادی، ص ۲۵۱ به بعد
- ۲۱- جامعه سالم، ص ۳۸
- ۲۲- همان، ص ۴۰
- ۲۳- همان، ص ۴۰
- ۲۴- همان، ص ۴۷
- ۲۵- گریز از آزادی، ص ۴۹
- ۲۶- هنر عشق ورزیدن، ص ۸۳
- ۲۷- همان، ص ۸۶
- ۲۸- همان، ص ۱۶۱
- ۲۹- جامعه سالم، ص ۴۳
- ۳۰- همان، ص ۴۲
- ۳۱- گریز از آزادی، ص ۱۲۵
- ۳۲- هنر عشق ورزیدن، ص ۶۶
- ۳۳- جامعه سالم، ص ۴۲
- ۳۴- همان، ص ۷۶
- ۳۵- همان، ص ۴۸

- ۳۶- همان، ص ۱۴۳
- ۳۷- همان، ص ۴۴
- ۳۸- هنر عشق و زیدن، ص ۷۹
- ۳۹- همان، ص ۱۸۰
- ۴۰- جامعه سالم، ص ۷۹
- ۴۱- همان، ص ۱۶
- ۴۲- همان، ص ۴۸
- ۴۳- همان، ص ۷۳
- ۴۴- گریز از آزادی، ص ۲۴۵
- ۴۵- همان؛ ص ۲۴۵
- ۴۶- همان، ص ۲۷۹
- ۴۷- همان، ص ۱۶۷ و ۱۶۸
- ۴۸- هنر عشق و زیدن، ص ۱۷۲
- ۴۹- جامعه سالم، ص ۱۱
- ۵۰- گریز از آزادی، ص ۱۸۷
- ۵۱- همان، ص ۲۵۲ و ۲۵۳
- ۵۲- همان، ص ۲۵۸
- ۵۳- همان، ص ۲۵۹
- ۵۴- همان، ص ۲۳۵ و ۲۳۶
- ۵۵- همان، ص ۲۵۶
- ۵۶- جامعه سالم، ص ۲۹۷
- ۵۷- گریز از آزادی، ص ۲۳۸
- ۵۸- همان، ص ۲۰۸
- ۵۹- از مقدمه انسان برای خویشتن اثر فروم
- ۵۹/۱- گریز از آزادی، ص ۲۵۱
- ۶۰- جامعه سالم، ص ۳۳۵
- ۶۱- همان، ص ۹۲

- ۶۲- همان، ص ۷۲
- ۶۳- گریز از آزادی، ص ۲۴۹
- ۶۴- جامعه سالم، ص ۲۰۸
- ۶۵- همان، ص ۹۳
- ۶۶- رسالت زیگموند فروید، ص ۱۴۳
- ۶۷- جامعه سالم، ص ۱۱۱
- ۶۸- همان، ص ۱۴۴
- ۶۹- همان، ص ۱۳۱
- ۷۰- همان، ص ۱۱۳
- ۷۱- همان، ص ۱۲۲
- ۷۲- همان، ص ۱۶۶
- ۷۳- همان، ص ۱۶۸
- ۷۴- همان، ص ۱۷۵
- ۷۵- گریز از آزادی، ص ۲۴۱
- ۷۶- هنر عشق ورزیدن، ص ۱۱۵
- ۷۷- گریز از آزادی، ص ۲۴۶
- ۷۸- هنر عشق ورزیدن، ص ۱۴۵
- ۷۹- جامعه سالم، ص ۲۵۰
- ۸۰- همان، ص ۱۶
- ۸۱- همان، ص ۲۳۹
- ۸۲- همان، ص ۲۶۸
- ۸۳- همان، ص ۲۶۸
- ۸۴- همان، ص ۳۱۷
- ۸۵- همان، ص ۳۱۱
- ۸۶- همان، ص ۳۷
- ۸۷- همان، ص ۳۳۸
- ۸۸- همان، ص ۲۴۷

امه سزر ندای وجدان ملت خود

«ملت، ملت من
کدامین هنگام
پس کدامین هنگام، در جشن دیگران
تو دیگر بازیچه اندوه خیزی نخواهی بود؟
و در کشتزار دیگران
مترسکی متروک؟»

امه سزر

به سال ۱۹۱۳ در جزیره مارتینیک (واقع در مجمع الجزایر «آنتیل» از مستعمرات فرانسه) به دنیا آمد، در خانه‌ای که «صدای موشها و سر و صدای شش خواهر و برادر» او با هم آمیخته بود. با این همه وضع زندگی خانواده‌اش بهتر از دهقانهای بود که هیچ نداشتند.

در این جزیره نیز، چون هر مستعمره‌ای، گرسنگی و جهل بیداد می‌کرد. از سیصد هزار نفر ساکنان این جزیره بیشتر مردم به نان شب محتاج بودند. اما بدتر از بلای گرسنگی، انحطاط اخلاقی بود، یعنی تسلیم به گرسنگی و پذیرفتن وضع موجود. امه سزر در جامعه‌ای به دنیا آمد بی‌روح، بی‌طغیان، بی‌هدف و بی‌آرمان، جامعه‌ای تسلیم زور، جامعه‌ای تباه. زیرا اروپائیان موفق شده بودند ترس را در دلها جای دهند. ترس از اینکه فردا گرسنه بمانند، بیکار بمانند،

بیمار بمانند و... بدتر از همه به زندان افتند. بردگی کهنسال و استثمار تازه رس برای نابودی جوهر انسانی سیاهان مارتینیک دست به دست هم داده بود.

البته بردگی در سال ۱۸۴۸ روی کاغذ نسخ شده بود. اما چون کار نبود و نان نبود و هوای آزاد نبود، برده آزاد شده کجا داشت برود جز به سراغ همان ارباب سابق؟ اختراع کاغذ بیش از هر تمدنی به تمدن مشعشع غرب خدمت کرده است. زیرا همه اقدامات مفیدش روی کاغذ صورت می‌گیرد. حساب کنید... الغای بردگی یکی از آنهاست.

استعمار، فرهنگ بومی و آداب و رسوم محلی و همه چیز و همه چیز را درهم شکست. حتی گله‌داری را از میان برد و مانند هر مستعمره دیگری که می‌بایست زراعتش منحصر به کشت واحدی شود، تنها کشت نیشکر را تجویز کرد. اگر مستعمره چند مجرای تنفسی داشته باشد خفه کردنش دشوار است، اما همینکه غرب همه مجراها را تبدیل به یکی کرد و اختیار آن یکی را کلاً در دست خود گرفت آنگاه به تمامی مالک الرقاب است. فقط یک محصول: «نیشکر بکارید تا سعادت مند شوید!»، البته به همان اندازه که غرب لازم می‌بیند و تا آنجا که غرب اجازه می‌دهد. در باره قیمت این کالای منحصر به فرد نیز قبلاً اقدامات مقتضی صورت گرفته است. و البته این قسمت ازلی بی‌حضور صاحب اصلی کرده‌اند و گر اندکی نه به وفق رضاست خرده نباید گرفت.

کالای منحصر مستلزم تجارت منحصر است. و همه این دوز و کلکها برای اینکه در قلب نعمت و در دهه دوم قرن بیستم در آمدسالانه مردم فقط ۷۵ تومان باشد...

و بدتر از همه این که «آنتیل» تنهاست. نه جزء افریقا است، نه واقعاً قسمتی از امریکا و نه البته جزئی از اروپا... و شاعر در چنین محیطی بزرگ می شود.

امه سزر می توانست به بهانه اینکه «شاعر صمیمی، آینه تمام نمای جامعه خود است»، تا ابد منعکس کننده سستی ها و تباهی ها باشد. و چند نوحه و ندبه سر هم کند و با این کار آب بیشتری به آسیای انسان سای غرب بریزد. می توانست عمری پای بند «تکنیک» بماند و به کلمات ور رود و وجدان خود را راحت کند که «کاری انجام می دهد». و بالاتر از همه می توانست به ملت خود سر کوفت بزند که: «چشماتان کور، اگر می خواستید من شاعر بزرگی باشم می بایست قبل از تولد من محیط امن و شایسته ای برای پرورش من به وجود می آوردید». و باز بالاتر از آن می توانست در سرزمین نیشکر، ارکان وجود خود را با عرق نیشکر طوری بفرساید که کمکی به برنامه مغز زدائی غرب کرده باشد. اما امه سزر مرد میدان دیگری بود. رنج او رنج انسانی بزرگ بود: فقدان شایستگی ملی در مردم، و از دست رفتن این غرور که ملت، خود را بشناسد و روی پای خود بایستد شاعر را رنج می داد، اما به جای اینکه سخنگوی چنین رنجی باشد چاره گر آن شد.

در دوران منحنی که او زندگی می کرد، بسیاری از هموطنانش ادای مستعمره دارها را در می آوردند. جزء دارودسته حاکم می شدند که «خدمتی بکنند»، ولی این خدمت بالمآل خدمت به اربابهای خارجی بود نه به ملتی محروم. امه سزر می نویسد: «در میان سیاهپانی که ادای سفیدها را در می آوردند و می خواستند مثل اروپائیان زندگی کنند،

داشتم دق می‌کردم». نخستین مرحله بیداری او توجه به موجودیت خود است، بیرون از عقده‌ها و اداه‌ها و سراپها: «من جهود متروکم، سیاه استرالیائی‌ام، هندی کلکته‌ام، زنگی نیویورک‌ام (که هیچگاه رأی نمی‌دهد)، انسان گرسنه‌ام، انسان توهین دیده‌ام، انسان شکنجه شده‌ام.» و پس از شناختن خود، از راههای مختلفی که در پیش دارد دشوارترین، ولی شرافتمندانه‌ترین آنها را بر می‌گزیند: راه عصیان و مبارزه را. مبارزه نه فقط برضد بدبختی بلکه برضد حقیر ماندن، برضد مسکنت و تسلیم نیز. برای ادامه تحصیلات خود به پاریس می‌رود، ولی يك آن از ملت خود غافل نمی‌ماند، زیرا رهائی فردی وجود ندارد، رهائی در جمع است. در پاریس سیاهان چندین دسته‌اند و هر کدام برای خودسازی می‌زنند. و جامعه سیاه همچنان در زنجیر رنج می‌برد. آیا باید نومید شد و حالی در کاباره‌های «عروس شهرهای دنیا» خوش بود؟ نه! باید کاری کرد: نخست با مجله دفاع مشروع که از طرف دانشجویان سیاه اداره می‌شود همکاری می‌کند. و چه نام‌پر معنائی است این دفاع مشروع: حدود سالهای ۱۹۳۲ است، سرمایه‌داری غرب نوزاد جدیدی به جهان عرضه می‌دارد به نام فاشیسم. تو حش محض، بربریت بی‌حجاب، خشونت عریان. سیاهان اروپا بانگ «عدم خشونت» گانندی را برای پاسخگوئی به این غول عظیم کافی نمی‌دانند. هنگامی که جنایتکاری با سلاح گرم به شما حمله کرد شما حق دارید و موظفید با همان خشونت و با همان سلاح به او جواب بدهید و گر نه محکوم به نابودی هستید. و علم حقوق نام این کار را گذاشته است «دفاع مشروع».

در مرحله بعدی امه سزر و دو شاعر سیاهپوست دیگر روزنامه

کوچکی منتشر می‌کنند به نام دانشجوی سیاه. مسائلی که در این روزنامه مورد بحث قرار می‌گیرد آیه‌های مقدسی که شاعران بورژوازی غرب در باره هنر صادر فرموده‌اند نیست، مسئله این نیست که «کلودل» خادم مسیحیت چه گفته یا «الیوت»، متولی دین آباء و اجدادی و مؤمن به رسالت امپراتوری عظیم‌الشان انگلستان در باره نقد شعر چه دستور جاودانی صادر فرموده، آنچه در دانشجوی سیاه مطرح می‌شود یکی مطالعه و بررسی سوسیالیسم است و دیگر آن که «چه کنیم تا تمدن غرب نتواند ما را تحلیل برد». مسئله دوم نیاز به تفصیل دارد: سرمایه‌داری غرب برای حفظ خود دو طرح عمده می‌ریزد: اول آن که به قیمت تاراج سیصد ساله هفت اقلیم کارگران اروپائی را به مادیات می‌آلاید تا از معنویات غافل کند. کندوهای مفصلی می‌سازد و خلق‌الله را با مقداری خرت و پرت در آن می‌چپاند و اسم آنرا می‌گذارد «زندگی نوین». و بدینگونه سایه آن «شبح» را فی‌الحال از سر اروپا دور نگاه می‌دارد. دوم آنکه چون این طرح در آسیا و افریقا عملی نیست (زیرا اروپا را با غارت آسیا و افریقا زیور می‌بندند که ما برویم و تماشا کنیم و به به بگوئیم، اما آسیا و افریقا را با چپاول کجا؟) بنابراین همان بر نامه در باره قسمتی از مردم آسیا و افریقا اجرا می‌شود. کدام قسمت؟ البته روشنفکران. زیرا بقیه مردم همچنان دچار بیگانگی از خودند، به قدرت انسانی خود آگاهی ندارند، به سرنوشت محنت‌بار خود تسلیم‌اند. پس نباید فریاد آگاهی به گوششان برسد. و چون بیدار کنندگان ملت روشنفکرانند، باید آنها را در تمدن غربی جذب کرد و تحلیل برد. روشنفکر تحلیل رفته در تمدن غرب موجود رام و بی‌خطر و دلخواهی

است. از ملت خود همان اندازه بیگانه است که انسان غربی، حتی يك درجه بیشتر: انسان غربی از ترس منافع خود جرئت ندارد به ملتهای مستعمره علناً دشنام بدهد، اما روشنفکر خودی برای این کار مناسب است. می نویسد و می گوید که ماجز تقلید چاره ای نداریم. قسم می خورد که چیزی نبوده ایم و چیزی نیستیم و چیزی نخواهیم شد. به پیروی از انسان غربی ملت خود را تحقیر می کند، می نویسد: «توحش این ملت از رانندگیش پیداست! ببینید در خیابانها چه محشری است!» روشنفکر جذب شده معلول را می بیند و علت را نمی بیند و چون لازم است که در قرن بیستم کار مستعمره به خود مستعمره واگذار شود این موجودات برای رهبری قوم بهتر از خود غربیان اند. بر اثر کار مؤثر دستگاه جذب و تحلیل است که می بینیم بسیاری از روشنفکران جهان محروم در جوانی انقلابی و آزادیخواه اند و در سن کمال در اوج خیانت. (نیازی به شماره کردن هست؟) یکی از کارمندان عالی رتبه ترکیه در پاریس به من گفت: «بین! چه لزومی دارد که در کشوری مثل ترکیه صحبت از سوسیالیسم بشود؟ ترکیه می تواند با تقلید از غرب، خود را به فرانسه برساند. والله ما مثل فرانسویها بشویم بسمان است!» این است تأثیر کامل طرح جذب و تحلیل. بیچاره نمی داند که فلان کشور شرقی اسیر غرب است و این محال است که اسیر، همشان ارباب شود، جز آن که پیش از هر چیز زنجیر بردگی را پاره کند. اول وجود آزاد خود را باید به دنیا اعلام کند و بعد تصمیم بگیرد که همشان فلان و بهمان شود.

بسیاری از روشنفکران خود را باطنابه های مختلف به طرح «جذب و تحلیل» می بندند. فرصت سرخاراندن برای خود باقی نمی گذارند تا

ببینند دارند چه می‌کنند. و دلخوشیشان این است که «وظیفه خود را نسبت به بچه‌ها انجام می‌دهند». و این وظیفه کدام است؟ تحصیل آقازاده در کودکستان ژزوئیتها و دبستان پروتستانها و دبیرستان دانمارکیها و بعد تبعید نوجوان بی‌ریشه و بی‌ملیت و بی‌زبان به فرنگستان. و در این میانه اگر بخت با پدر مدد کند و نوجوان بیتل و همپی از آب در نیاید، در حد اعلاى ترقى خود موجودى خواهد شد کلاً بیگانه با وطن خود. کلاً خادم دستگاه بازرگانى غرب، موجودى که به وطن خود خیانت خواهد کرد بی‌آنکه به خیانت خود واقف باشد، یعنی بدترین و مؤثرترین خیانت.

امه سزر در حالی که دانشجوی «اکل نر مال سوپریور» (یکی از بزرگترین و دشوارترین مراکز علمی پاریس) است به این خطر وقوف دارد و به روشنفکران در نشریه خود هشدار می‌دهد.

از همان وقت اعلام می‌دارد که: «در آفرینش ادبی، ما نباید از هیچکس درس بگیریم». چنین شخصیتی و چنین اعتماد بخودی است که شاعر بزرگی می‌پروراند: شاعری که در شعر و نویسندگی حتی قلب پاریس را تسخیر می‌کند. از عقده حقارتی که گریبانگیر سیاهان است به خوبی اطلاع دارد. می‌داند که ملت سیاه از ریشه کننده شده است نه برای اینکه به اروپا برسد: تا در هوا معلق بماند. نخست مردم را متوجه ریشه خود می‌کند: «زنکی گری» را در مقابل بیگانگی با خود قرار می‌دهد. می‌سراید که:

«ای رقص، ای رقص سیاهان بفریادم برس!»!

البته چنان نیست که با برگشت به جهان خودی، علم و فلسفه و هنر غرب را که یاد گرفتنش همت می‌خواهد، تکفیر کند و از این نادانی مکتبی بسازد: «ریشه ما در گذشته است و چشم ما بسوی آینده». یا: «من کی علم غرب را محکوم کرده‌ام؟» رشته مطالعات او در مارکسیسم است و در فرویدیسم و در فلسفه «لسن» Le Senne و لاول، و نیز در آثار کلودل، پگی، مالارمه، داستایوسکی، رمبو و در کار شاعران سوررئالیست. با کار مداوم خود در میان درد می‌شکفتد: «دفتر» نخستین دیوان شعر او ناله تسلیم نیست، حماسه رستاخیز سیاهان است، همراه با تغزلی شاعرانه. دیوان دیگرش به نام دفتر بازگشت به زادبوم فریاد است: اعتراض است، بانگی بلند است، بانگ سیاهان، که با بشریتی عمیق پیوند دارد:

«در جهان هیچ «لینچ» شده‌ای نیست
انسان بینوای شکنجه دیده‌ای نیست
که من در وجود او کشته نشده باشم
یا زبونی ندیده باشم.»

ناشر فرانسوی از انتشار شعرهای نخستین او امتناع می‌کند، تا این که آندره برتون پیشوای شناخته شده مکتب سوررئالیسم می‌نویسد: «اینها اثری است که از بزرگترین آثار تغزلی این دوران دست کمی ندارد.» داوری شرافتمندانه‌ای است، اما این مدح شاعر را مست نمی‌کند، راضی نمی‌کند، اساساً او در بند توفیق «اثر خود» نیست، شاهین قله‌های بلندتر است.

شعرهای دیوان «دفتر» وداعی است با گذشته و طرح برنامه‌ای است برای آینده، طرحی برای آزادی ملتی. و البته طرح آزادی ملت‌ها

يك شبهه به نتیجه نمی‌رسد، خون دلها باید خورد و پایداریها باید کرد. شاعر تمام اشعار دوره نوجوانی خود را می‌سوزاند. این اشعار چه بوده است؟ نمی‌دانیم. اما می‌توانیم حدس بزنیم: شاید ماجراهای دل. مگر ماجرای دل شاعر، زبان همه دلها نیست؟ لزوماً نه و غالباً نه. این شرط در صورتی حاصل می‌شود که شاعر در علم و عمل همه ضربانهای دل مردم خود را بشناسد. و این مقام اهدائی نیست، اکتسابی است. دانسته‌های بسیار می‌باید و شرکت در رنجهای خلق. شاعر گرمخانه‌نشین در حد اعلامی «تکنیک» خود «خاتم ساز» می‌شود. و امه سزر این را می‌داند.

به سال ۱۹۴۰ با دوستانش مجله *Tropiques* را بنیاد می‌گذارد و می‌نویسد: «ما با کسانی هستیم که می‌گویند: نه!» از جنبه «تخریب» مکتب سوررئالیسم، تخریب اندیشه اروپائی را در ذهن خود نتیجه می‌گیرد. شعر او نفی زمان حال و نفی زندگی مصیبت‌بار کنونی است و تکوین آینده و القاء کننده تغییر دادن دنیا به یمن کلام. یعنی تغییر دادن سر نوشت ملت، دگرگون ساختن سر مشقتها و آرمانهای يك ملت و سرانجام ساختن ملتی دیگر از همین ملت. «هنگامی که عملی دیگر محال شد، عمل شاعرانه آخرین عمل آزاد کننده است». چنین است که امه سزر از گفتار، کردار می‌سازد. و با کلام، نهضت. و با شعر، شور و شرر. در نظر او هنر انقلابی به فضای باز قابل تنفسی منتهی می‌شود. در شعر او کلمه‌ها حساب شده است و نشانه‌ها و نمودارها هم. شعرش پر است از اسامی درختها، گلها، گیاهها و میوه‌های وطنش. و خاصه درختها. می‌نویسد: «شعر من شعر آدمی است بی‌ریشه که می‌خواهد از نوریشه بگیرد. درخت نمودار چیزی است ریشه‌دار.» اینها پاسخی است به تبعید

اجباریش از وطن والزام به اقامت در پاریس، برای آموختن. چنین است که مکتب سوررئالیسم برای او وسیله است نه ایدئولوژی. در باره وزن شعر به جای آن که چشمش به شعر اروپائی باشد همراه بادوستش «سنگور» در این باب به تحقیق می پردازد که چه شعری در سیاهان بیشتر تأثیر دارد. سنگور می نویسد: «تصویرهای شاعرانه در انسان افریقائی تأثیر نمی کند مگر آن که موزون باشد. در اینجا وزن همزاد شعر است. وزن است که با جمع کردن صورت و معنای کلمات، با جمع کردن جسم و جان، تفوق کلام را در يك مجموعه تحقق می بخشد. وزن است که تمامیت تأثیر را به تصویر شاعرانه می دهد و آن را به زبان در می آورد»^۱

چنین است که در جهان شعر فرانسه، از «زبان امه سزر» سخن می گویند، چنانکه از «زبان رمبو» و «زبان کلودل». و چنین است که امه سزر می تواند خود را از پرتگاههای «نوشته های خود به خودی» برهاند. در بحبوحه جنگ شاعر به صف کمونیستها می پیوندد و چهارده سال در آن می ماند، اما به سال ۱۹۵۶ از آن کناره می گیرد ولی ایمانش به سوسیالیسم استوارتر می شود. در این اواخر معتقد می شود که: «ما به قهرمانهای خودی نیاز داریم». ملتی باید به وجود آید، آزادی باید تسخیر شود و بشریت باید مورد دفاع قرار گیرد. رویدادهای تلخ، امیدش را از آینده قطع نمی کند، زیرا از مردمی است که آینده با آنهاست:

۱- و آیا وقت آن نرسیده است که شعر نوایران از نظر تأثیر در خواننده مورد بررسی قرار گیرد؟

«زمین مغلوب، زمان غالب
 من زمان را دوست دارم. زمان شبگیر است
 و هنگامی که زمین می‌شتابد تا در بندم کند
 زمان باز می‌گردد تا مرا برهاند
 زمان، زمان...»

و آنجا که شعر، شاعر را یاری نمی‌کند به نثر چنگ می‌زند:
 «من به راه می‌افتم. و هیچگاه نمی‌رسم. چه باک؟ من بر جاده فراموش
 آمدگان با تبسم به راه می‌افتم. می‌روم. و داغ نومیدی چهره مرا دگرگونه
 نمی‌کند.»

در شعر او احساسهای فردی شاعر موازی با خواستههای ملی و از
 همه مهمتر در مجرای التزامهای بزرگ بشری است. ابعاد شعرش بسی
 گسترده‌تر از فراخنای يك ملت یا يك نژاد است. و این همه کم نیست.
 چنین است که فریاد او از هزاران فرسنگ دل ما را نیز به پیش وامی-
 دارد. و گرنه از جنبه تفرد محض ما کجا و مارتینیک کجا؟
 شعر او شعری است دشوار و پیچیده، کلماتی که به خدمت می‌گیرد
 بی‌اندازه وسیع‌اند و گاه دور از ذهن، چنانکه اهل زبان نیز برای
 دریافت معنی بعضی از اشعار او باید به فرهنگها مراجعه کنند. اشاره به آداب
 و اسامی محلی زیاد است.

اما به نسبت دشواری، شعرش سرشار از معانی بلند است. شعر او
 شعر اندوه و زاری نیست، شعر هجوم است و پرخاش. شعر در دست او
 تیغ آبدار است. چنین است که تأثیر او در بیداری سیاهان بسیار زیاد
 بوده است و حضور او را در همه شاعران سیاهپوست پس از وی آشکارا
 می‌توان دید. با تأثیر او است که یکی از پیروانش می‌سراید:

ما دیگر نغمه‌های سوزناک نو میدکننده نخواهیم سرود. اینک سرود دیگری از گلوی ما بیرون می‌جهد.

یا:

«... ما خواهان آنیم که حق غنی کردن ارزشهای موجود را داشته باشیم بی آنکه منکر برخی از آنها شویم. ما می‌خواهیم به نوبه خود حق آفریدن ارزشهای تازه‌ای داشته باشیم. تنها حق دریافت آنها ما رابس نیست. مهم آنست که همه این ارزشها در آفرینندگی بشریت حضور داشته باشند.»

امه سزر از نخستین کسانی است که می‌گوید سیاه باید به سیاه بودن خود افتخار کند، زیرا اگر شکنجه دیده، انسانی را شکنجه نکرده است. به گفته سارتر: «سیاهان کلمه زنگی را که اروپا چون سنگی به سوی آنان پرتاب کرده بود برداشتند و برفرق اروپائی کوبیدند. سیاهی که دشنام شنیده و بردگی کشیده است قیام می‌کند و در برابر سفیدها با غرور حق خود را می‌طلبد». یا: «زنگی‌گری از مرحله بیواسطه وجود به مرحله وجود انعکاسی رسیده است». یعنی سیاه می‌داند کیست و چون می‌داند دیگر از زنگی بودن خود شرم ندارد. بگذار قرتیها و رقاصهای زنگی با داروهای قلابی به جان پوست بیگناه خود بیفتند. چرا بخصوص آنان را تحقیر کنیم؟ مگر کم‌اند کسانی از ملت‌های محروم که به هیئت دستاقبانان غرب در می‌آیند تا در غارتی که غرب از وطنشان می‌کند سهمی مساوی با کاسه لیبی داشته باشند؟

البته امه سزر به زبان فرانسوی می‌سراید و می‌نویسد، اما به گفته یکی از منتقدان با انصاف همان دیار: «آثار فرانسوی امه سزر و دوستانش دیگر «ادبیات فرانسه» نیست. هر چند این هر دو رایک زبان

است، مانند ادبیات انگلیس و ادبیات امریکا. دوکشور اخیر باهم نژاد مشترکی دارند اما امه‌سزر و آندره برتون، هیچ چیز مشترکی ندارند.» استقلال فکر به استقلال ادبی می‌انجامد. چنین است ابعاد کاری درست و پیگیر در دست شاعری توانا و بیدار.

امه‌سزر، هم بر ضد سبعبیت اروپائیان می‌جنگد و هم بر ضد تسلیم و رضای سیاهان، تاهمنژادان خود را متوجه جوهر آزادی و شایستگی بشری خود سازد. شعرش شعر آگاهی و وقوف است و هیاهوی پرخاش، و نیز بانگ خواستها و آرزوهای مردمی محروم.

شعر راستین، به صورت گفتار است و به معنی کردار، و شعر امه-

سزر نمونه چنین کمالی است:

«از من عصیانگری بسازید، در برابر خودبینیها، اما
[رام نبوغ این انسان

چون مستی بر درازنای دست
از من کارگزاری بسازید: کارگزار خون وی
از من امانت داری بسازید، امانت‌دار کینه‌های وی
مرا مردی کنید، مرد پایانها
مرا مردی کنید، مرد آموختنها
مرا برای دارنده این آثار شکوهمند سازید
اینک زمان بر خویش تنگ گرفتنها، چونانکه انسانی
[سترگ.]»

شعر او شعر ایمان است و سرود رسالتی و التزامی ریشه‌دار. کینه

ضد اروپائی او با انسانیت ژرفی آمیخته است:

«اگر من خود را ادعاگر این نژاد یگانه خواسته‌ام
هیچگاه از نژادی دیگر کینه‌ای نداشته‌ام
دل مرا از این انسان کینه‌توز

که از او جز کینه نداشته‌ام
در امان دارید.»

در آخرین صفحه کتابی که در مجموعه «شاعران ام-روز» در
فرانسه منتشر شده، و به این شاعر سترگ اختصاص دارد، این سطور
را می‌خوانیم:
«این نویسندگان و شاعران (امه‌سزر و همراهان او) هر يك به-
نوبه خود ملت خویش را بیدار کردند، نه اینکه رخوت او را تقویت
کنند...»

۱۳۴۸



۱. برای آشنائی بیشتر با امه‌سزر و دیگر شاعران سیاهپوست فرانسوی زبان
به کتاب ارفه سیاه نوشته سارتر نگاه کنید.

چهرهٔ فانون

در

«دوزخیان زمین»

مسائلی که در این مقاله مطرح شده صرفاً اختصاص به افریقا و افریقاییان دارد.

در مبارزه با امپریالیسم فکری، فانون سهم بزرگی دارد و بحق از پیشروان اندیشهٔ نو به‌شمار می‌آید. خصوصیت اصلی فانون این است که در چارچوب هیچ اندیشهٔ از پیش ساخته‌ای محدود و محبوس نمی‌ماند، و هرچند نظریات او براساس موازین جامعه‌گرائی است اندیشه‌اش با گستردگی و ویژگی خاص خود به اقتضای زمان و مکان ابعاد تازه‌ای یافته و متکی به تعمق و تأمل در واقعیات «جهان سوم» است.

فانون به سال ۱۹۲۵ در «آنتیل»^۱، از مستعمرات فرانسه در امریکای مرکزی زاده شد. (امه سزر نیز در همین سرزمین به دنیا آمده است.) تحصیلات ابتدائی خود را در «مارتینیک»^۲ گذراند و سپس برای تکمیل تحصیلات خود به پاریس رفت. چون تابعیت و شناسنامهٔ

فرانسوی داشت به سر بازی رفت و با درگیر شدن جنگ جهانی دوم به جبهه اعزام شد. پس از پایان جنگ در شهر «لیون» به تحصیل در رشته پزشکی و روانپزشکی ادامه داد. در این شهر برای دانشجویان سیاهپوست روزنامه‌ای به نام «توم توم»^۱ نشر می‌داد. به سال ۱۹۵۱ از دانشکده پزشکی دیپلم دکتری گرفت. یک سال بعد کتاب پوست سیاه، صورتک سفید را در پاریس نشر داد. به سال ۱۹۵۳ ازدواج کرد و به مدیریت بخش روانکاوی یکی از بیمارستانهای الجزایر انتخاب شد. سال ۱۹۵۴ آغاز پیکار خونین الجزایر بود. قانون همکاری خود را با این نهضت آغاز کرد. دو سال بعد از شغل دولتی کناره گرفت. در ۱۹۵۶ در «نخستین کنگره هنرمندان و نویسندگان سیاهپوست» که در پاریس تشکیل یافت شرکت کرد. در همین سال به سردبیری روزنامه «المجاهد» ناشر افکار رزمندگان الجزایر برگزیده شد. در سالهای ۱۹۵۷ و ۱۹۵۸ در دو کنگره‌ای که روشنفکران مبارز افریقا تشکیل دادند شرکت جست. یک سال بعد بر اثر انفجار مین در مرز الجزایر و مراکش مجروح شد. در این سال کتابهای «سال پنجم انقلاب الجزایر» و «برای انقلاب افریقا» را در پاریس نشر داد. به سال ۱۹۶۰ به سمت سفیر حکومت موقت الجزایر در غنا برگزیده شد. در این سال استعمارگران کوشیدند او را بر بایند، اما این آدم دزدی عقیم ماند. از بد روزگار مبتلا به سرطان خون شد و برای معالجه به شوروی رفت. در زمستان ۱۹۶۱ کتاب مشهور او، «دوزخیان زمین» با مقدمه سارتر در پاریس منتشر شد و از همان روز

انتشار به‌عنوان اثری عظیم و راه‌گشا مورد ستایش و استقبال قرار گرفت. اما گشوده شدن این دفتر بزرگ با بسته شدن دفتر زندگی نویسنده‌اش فاصلهٔ چندانی نداشت: در همین سال فانون بنا به توصیهٔ پزشکان شوروی به امریکارفت ولی در یکی از بیمارستانهای واشینگتن درگذشت: سخنگوی بزرگ جهان استعمارزده به‌هنگام مرگ نابهنگام سی و شش سال بیشتر نداشت. گفتنی است که يك سال بعد، به سال ۱۹۶۲، الجزایر به استقلال رسید.

کتاب «دوخیان زمین» که در واقع وصیت‌نامهٔ سیاسی فانون است به‌حق یکی از آثار «کلاسیک» جهان سوم نامیده شده است.

کتاب به پنج بخش تقسیم شده است: ۱- دربارهٔ خشونت. ۲- قوت و ضعف «خودجوشی». ۳- ماجراهای ناگوار آگاهی ملی. ۴- در بارهٔ فرهنگ ملی. ۵- جنگ استعماری و اختلالهای دماغی.

در بخش نخست، فانون به تشریح رفتار استعمارگر در مستعمره می‌پردازد و می‌گوید که استعمارگر از همان آغاز کار در زمینهٔ مسائل انسانی حساب خود را از استعمارزده جدا می‌کند: يك مدرسه برای اروپائی می‌سازد و مدرسه‌ای دیگر^۱ برای بومی. در سخن گفتن از بومی لغات مربوط به حیوانات را بکار می‌برد، او را عصاره و جوهر «شر» می‌داند. معتقد است که «بومی» در برابر اخلاق و معنویات دیواری است نفوذناپذیر. موجودی است که ارزشها در او غایب‌اند. اساساً بومی

۱- مشخص کردن کلمات و عبارات از نویسندهٔ این مقاله است.

خودنفی ارزش است. معتقد است که بومی فقط يك زبان می‌فهمد: زبان زور. البته سرمایه‌دار فرانسوی در خود فرانسه هم زور می‌گوید اما حساب فرانسه از الجزایر جداست: «در داخل کشورهای سرمایه‌داری تعلیم و تربیت و فرهنگ، استعمار شده را به اطاعت و می‌دارد و در نتیجه اعمال خشونت چندانی لازم نیست، اما در مستعمره برعکس ژاندارم و سرباز مستقیماً به استعمار زده می‌گویند: تکان نخور! این سرباز و این واسطه، خشونت را در خانه و در مغز مردم رسوخ می‌دهد». بنابراین خشونتی که در مستعمرات حکمفرماست امری مابعدطبیعی نیست، چیزی نیست که از «طبیعت انسانی» ناشی شده باشد، جبری محتموم نیست، بلکه واکنش طبیعی عمل استعمارگر است. استعمارگر باد می‌کارد و توفان می‌درود. «استعمارگر خشونت را در وجود بومی رسوخ می‌دهد». و «استعمارگر، استعمارزده را ساخته است و می‌سازد». «استعمار زده از همان آغاز خود را برای اعمال خشونت آماده می‌کند، زیرا دنیای او دنیای دوگانه است».

«نگاه استعمارزده نگاه آرزو و رشک و حسد و رؤیاست». زیرا ناخوانده به منزل او می‌آیند، از ثروت او استفاده می‌کنند و تازه او را داخل آدم نیز نمی‌دانند و به او توهین می‌کنند: «پروفسور مه‌یر^۱ در مجلس فرانسه گفت نباید با راه دادن الجزایریها در مجلس فرانسه، جمهوری را روسپی کرد!».

«استعمارگر، بومی را «جانور» می‌داند و بومی در مقابل، شمشیر

خود را تیز می‌کند، چه می‌داند که جانور نیست. در گیرودار غارت و بیداد و سپس در هیاهوی پیکاری خونین به «حسن نیت» غیردولت‌های غرب نیز امید چندانی نیست: «کشیش و معلم اخلاق به کمک «بومی» نمی‌آیند» و «در مدت هفت سال جنایت در الجزایر فرانسویها يك هموطن خود را هم محاکمه نکردند.» چنین است تفاوت انسان «خودی» و انسان «غیر غربی». دنیای ما دنیای بدی است زیرا بزرگترین قانونش «قانون» زور است یعنی همان قانون جنگل. و مسئولیت این همه به - عهدهٔ غرب است زیرا اوست که این «قانون» را در جهان امروز باب کرده و اوست که می‌تواند بدون توسل به زور به فرمانروائی زور پایان دهد. می‌گویند: «در جهان سوم هم خبری نیست». راست است، خبری نیست، زیرا هر خبری بود شما غربیان از میان بردید و نهال خشونت را، که البته سایر قدرتها نیز در کاشتن آن سهیم بوده‌اند، با وسائل بسیار «مدرن» قرن بیستم آبیاری کردید. استعمارزده رفته رفته در می‌یابد که از این دو دنیای متمایز، دنیای استعمارگر و دنیای استعمارزده، یکی زیادی است و باید از میان برود. این دو جهان از نظر منطقی مانعة‌الجمع‌اند. اما به چه وسیله یکی از میان برود؟ به همان وسیله‌ای که استعمارگر سالها به استعمارزده آموخته است: زور. چنین است که: «رهائی از استعمار لزوماً با پیکار همراه است.»

و این پیکار از آغاز حماسی نیست: ستم، توهین و گرسنگی از مردم استعمارزده موجودی می‌سازد عقده‌ای و کینه‌توز. این طبیعی‌ترین چیزهاست. «انسان استعمارزده، شکنجه دیده‌ای است که همیشه خواب شکنجه دادن می‌بیند.» و «در حالی که استعمارگر و پلیسش بومی را

می زنند و دشنام می دهند و وادارش می کنند که زانو بزند، استعمار زده را می بینیم که در برابر کوچکترین نگاه خصمانه یا پرخاشگرانه استعمارزده دیگر دست به چاقو می برد. زیرا آخرین چاره استعمارزده آن است که از شخص خود در برابر هموضع خویش دفاع کند...».

یکی از نویسندگان «پاکستانی» در مقاله‌ای وضع رانندگی در اسلام آباد را سخت به باد انتقاد گرفته بود و نوشته بود این چنین رانندگی دلیل «توحش» و پرخاشگری «مردم» است و بفهمی نفهمی نتیجه گرفته بود مردمی که چنین رانندگی می کنند لیاقت داشتن هیچ چیز را ندارند! از این روانشناس دعوت می کنیم در این مسئله دقت کند که عقده‌های روانی مردم جهان سوم را غرب ایجاد کرده است: «انکار کردن فرهنگ ملی، جلوگیری از تظاهرات ملی، غیر قانونی کردن هر گونه تشکیلات، در ایجاد رفتار پرخاشجویانه در مستعمره دخیل اند.».

عقده‌هایی که استعمار ایجاد می کند در بدو امر تیشه رو به خود است: ناراحتی‌های استعمارزده گاهگاه در انفجارهای خونین سر باز می کند: جنگ میان دو قبیله و دوایل، جنگ میان دو گروه و سرانجام جنگ میان افراد. زیرا «خشونت رسوب شده در بازوان بومی نخست بر ضد همگنان بومی به کار می افتد». بقالی که علت واقعی ورشکستگی خود را نمی داند قبل از هر چیز زنش را کتک می زند و بر سر بچه‌های خود داد می کشد. این گونه رفتار که قانون آن را «انتحار آمیز» می خواند و واکنشی است طبیعی، ولی بدوی و هدایت نشده، استعمارگر را «منطقاً» خشنود می کند: با چیدن چند صغری و کبری به این نتیجه می رسد که اینها اساساً عقل در سر ندارند و او واقعاً حق داشته که از اول داخل

آدم حسابشان نمی کرده است. «جبر تقدیری هم در این میان به کمک استعمارگر می آید: این شیوه تفکر قبلاً به استعمارزده آموخته است که ستمگر را واقعاً اختیاری نیست و علت العلل بدبختیها را باید در سر نوشت جست نه در امور اجتماعی. بدینگونه استعمارزده يك چند «به تعادل مجدد درونی» و به «آرامش سنگ» دست می یابد».

اما وضع به همین منوال باقی نمی ماند. ضمیر ناخود آگاه رفته رفته زنگ را به صدا درمی آورد: «بومی خواب آزادی می بیند. این خواب، خواب عضلانی است، خواب عمل، خواب تهاجم. خواب می بینم که می جهم. خواب می بینم که شنا می کنم. خواب می بینم که می دوم، که بالامی روم، خواب می بینم که قاه قاه می خندم. خواب می بینم اتومبیلهایی در تعقیب من اند که هیچگاه به من نمی رسند... در دوران استعمار، استعمارزده از ساعت نهم تا شش صبح مرتباً در کار آزادی است».

در وهله بعد خشونت بر ضد استعمارگر به کار می افتد: استعمارزده درسی را که از استعمارگر آموخته است به او پس می دهد. سالها شنیده است که «بومی یعنی بدمطلق» و اینک جواب می دهد: «استعمارگر یعنی بدمطلق». «تا مدتها استعمارگر می گفت که بومی زبانی جز زبان زور نمی شناسد و اینک بومی همین را به استعمارگر می گوید». و چنین است که: «استعمار یا استعمارزدائی فقط رابطه زور است با زور».

استعمار که پیش از فرستادن توپ، کشیشان (و احیاناً پزشکان) خود را به مستعمرات فرستاده بود، در این تنگنا شامه اش را به کار می اندازد و پیش از غرش توپها يك بار دیگر به یاد «معنویات» می افتد، در آخرین دم به «فرهنگ غرب» متوسل می شود. به روشنفکر بومی رو

می‌کند و از او می‌خواهد که میان غربی و بومی «مسالمتی» برقرار کند. اما دیر شده است: بومی می‌خواهد که جانشین استعمارگر شود. روشنفکر (مصالحه‌جو) از این نکته غافل است که غربی همزیستی را برای ادامه استعمار می‌خواهد، و الا پس از استعمار همزیستی بکار او نمی‌آید. چنانکه پس از استقلال الجزایر چند کرور فرانسوی که نمی‌توانستند ناظر خودمختاری انسانهای درجه دوم باشند از مستعمره سابق خود کوچیدند و اقتصاد و فرهنگ این کشور نوپا را بامشکلات فراوان روبه‌رو کردند.

اینک بومی دیگر دشمن خود و هموطن خود نیست و به کارهای «انتحار آمیز» دست نمی‌زند. دشمن را می‌شناسد و با تفنگ به سوی او می‌رود: جنگ استعمار زدائی آغاز شده است: «این که میلیتاریسم آلمان تصمیم بگیرد که مسائل مرزی را با زور حل کند، اقدامی غافلگیر کننده نیست، اما این که مثلاً ملت آنگولا تصمیم به برداشتن سلاح بگیرد... ثابت می‌کند که چیزی وقوع یافته یا در شرف وقوع است».

استعمارگر به استعمارزده آموخته است که همیشه دلائل قوی پذیرفتنی‌تر و موجه‌تر است و «حق برون ناید جز از دهن توپ کروپ». چنین است که اصطلاحات نظامی تا مدت‌ها در سرزمین استعمارزده باقی ماند: تجهیز مردم، جبهه کشاورزی، پیکاد با بیسوادی، شکست برنامه، پیروزی ملت.

استعمارزده در کوره مبارزه گداخته می‌شود: «استعمار زدائی قوماشاگران اصالت از کف داده را به نقش آفرینانی ممتاز تبدیل می‌کند...

استعمارزدائی بشریت تازه‌ای می‌آفریند... این کار، کار انسان‌هایی دیگر است». به اعتقاد فانون مبارزه استعمارزدائی مسائل جادو و رؤیاگونه را (که در افریقا مسئله‌ای است) به مسائل عملی و عقلی تبدیل می‌کند: «خشونت، ملت‌های استعمارزده را از عقده حقارت و از گرایش‌های خیال پردازانه یا نومیدانه نجات می‌دهد... خشونت، توده مردم را تا حد سروری بالا می‌برد... اینان که تا دیروز کاری به کارها نداشتند اکنون می‌خواهند همه چیز را بدانند و در باره هر چیز تصمیم بگیرند... تحمیق چنین مردمی رفته رفته ناممکن می‌شود». و: «ملت در این راه پیمائی مداومی که درپیش گرفته خود را باز می‌یابد، قانون وضع می‌کند و می‌خواهد که خود حاکم خود باشد». استعمارزده در این مرحله ثابت می‌کند که اگر اسیر بوده برده نبوده است. اگر اکنون پول لباس همسرش را صرف خرید رادیو ترانزیستوری می‌کند برای تفریح و تفنن نیست می‌خواهد بداند که دنیا دست کیست. دیگر دوران جبر تقدیری راپشت سر گذاشته و به «حیوان اجتماعی» تبدیل شده است. اکنون از همه چیز سردر می‌آورد.

در این تنگنا نخستین امتیازی که استعمار می‌دهد استقلال سیاسی است ولی این آنهمه نیست، خاصه که قبل از این مرحله دولتهای تسلط طلب نقشه شوم خود را طرح کرده‌اند: «ملل خواستار استقلال را باید چنان در تنگنای اقتصادی نگاهداشت که (چون بخواهند سرپای خود بایستند) از پا در آیند، از شکمهای گرسنه توقع فداکاری داشته باشند تا آنجا که صاحبان این شکمها از استقلال بیزار شوند». قدرت استعماری به مستعمره‌های برپا خاسته می‌گوید: «حالا که استقلال می‌خواهید

بگیرید و بترکید».

پس از مرگ فانون، امپریالیسم دنباله‌این نقشه را شومتر و گسترده‌تر ادامه داد: در برابر ملت‌های غیروابسته، وابستگان را فرمود که تا بن دندان مسلح شوند و دمام از بندرستگان را تهدید کنند. با این تیر دو نشان زد: هم بازار خوبی برای زرادخانه‌های فعال خود دست و پا کرد و هم بطور غیرمستقیم دولتهای عنان گسیخته را مجبور کرد تا برای امکان دفاع در برابر تجاوز، پولی را که باید صرف جبران ویرانیهای استعمار شود، پول سیاهی را که از پنجه گرسنگان قرون، از برخورد بیل و سنگ و چکش و سندان، شاهی شاهی جمع‌آوری می‌شود صرف خرید اسلحه کنند، تا توده‌های ملت همچنان بینوا و مستأصل بمانند، باشد که از دوران استعمار یاد کنند و یا، دست کم، به دولتهای وابسته به استعمار، که البته مورد الطاف آستان امپریالیسم اند، رشک ببرند و از خودسری و فزون طلبی خویش استغفار کنند.

دولت تازه به استقلال رسیده با هزارویک پیوند اقتصادی به دولت استعمارگر پیوسته است، اگر بخواهد این رشته‌ها را بگسلد و مثلاً از گروه پولی کشور استعماری بیرون رود، لازمه‌اش آن است که بسیار چیزها، از جمله صادرات خود را، تغییر دهد. اما این کار اگر ممکن باشد آسان نیست. زیرا این کشور چنان در دوران سابق از طرف استعمارگر غارت شده است که به این زودیها بالش قدرت پرواز ندارد. وانگهی تغییر صادرات، که لازمه‌اش تغییر اقتصاد استعماری و رهائی از «تولید واحد» است، نیاز به پیشرفت فنی و اقتصادی دارد. ناچار کشور تازه به استقلال رسیده در دام تازه‌ای که استعمار گسترده گیر می‌افتد.

در این میان کشورهای که حاضر شوند بر استعمارزدگی خود سرپوش گذارند، یعنی باطناً به مکیده شدن تن در دهند و ظاهراً پرچمی و تشریفاتی داشته باشند مورد عنایت قرار می‌گیرند و از غرب آمپولهای تقویتی مشهور به «کمک» دریافت می‌دارند. و این «کمک» به فرض اینکه خیالی و ظاهر سازی نباشد بخش بسیار کوچکی است از غارت‌های متمادی. بی‌شک قسمت عمده منبع ثروت غرب از قاره‌های دیگر آمده است. جالب آن‌که موزه‌های غرب، بهترین «سمبول» ثروت غرب است. غرب از مواد خام و غیر خام قاره‌های دیگر توانگر شده است و با قبول ساده‌ترین منطقیها باید اموال غارتی را به صاحبان اصلی‌اش، که هنوز مهمترین مسئله‌شان گرسنگی است، بازگرداند. فانون حق دارد بگوید: «استقلال ما را سیر نمی‌کند، ثروت غرب از آن ماست».

آن «دموکراسی» و شبه مساواتی که غربیان میان خود برقرار کرده‌اند نباید موجب فریب شود. شبه سوسیالیسم غرب، بالمآل بدین معنی است که غارتگران، اموال غارتی را به نسبتی «عادلانه» میان خود تقسیم می‌کنند. چه بسا که خانهای مغول نیز در تقسیم غنائم میان کسان خود تبعیض چندانی روا نمی‌داشته‌اند. ولی نام عمل آنان هر چه بوده سوسیالیسم نبوده است. در تعریف سوسیالیسم به معنای صحیح خود، باید جهان سوم نیز به حساب آید، به دو دلیل: نخست آن که جهان سوم در دارائی موجود، چنان که گفته شد، سهمی عمده دارد. و دیگر آن که هیچ فلسفه و آئینی که مدعی مداوای دردهای بشری است نمی‌تواند قسمت عمده این افراد را از فهرست کارهای خود حذف کند. اگر سوسیالیسم اروپائی چنین نکند به چیزی لوکس و تشریفاتی تبدیل خواهد شد.

کلمه‌ای دیگر به سلسله طولانی کلماتی که معنایشان قلب شده خواهد افزود. اگر سوسیالیسم سوئد (که به تازگی در جهت درك واقعیات در شرف دگرگونی است) این واقعیت را فراموش کند باید در «بین الملل سوسیالیستها» از بد روزگار کرسی به کرسی سوسیالیسم بانوما یر بنشینند. فانون به حق معتقد است که:

«امروز دیگر تقابل اساسی میان استعمار و ضد استعمار و حتی تقابل میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم اهمیت خود را از دست داده است. آنچه امروز مهم است، مسئله‌ای که افق را سد می‌کند، لزوم توزیع مجدد ثروت است. بشریت باید به این مسئله جواب دهد و گرنه در خطر فرو ریختن است.»

مهمترین مسئله آن است که به رغم همه «کمکها» و کنفرانسها و نشست و برخاستها، کشورهای غنی روز به روز غنی‌تر می‌شوند و کشورهای فقیر، فقیرتر. مهمترین مسئله آن است که امروز $\frac{2}{3}$ ثروت دنیا در دست $\frac{1}{5}$ ساکنان این کره است و تا در به همین پاشنه می‌چرخد بهتر است از عدالت به همان مجسمه‌اش دلخوش باشیم.

با این مقدمه فانون به جوهر اندیشه‌اش که اصالت آن خاص

اوست می‌رسد:

«معمولاً تصور می‌کنند که برای دنیا و خاصه جهان سوم زمان آن فرا رسیده است که میان دو نظام سرمایه‌داری و سوسیالیسم یکی را برگزینند. کشورهای توسعه نیافته که از رقابت خشونت‌آمیز این دو نظام برای تحصیل آزادی ملی خود استفاده می‌کنند، باید از ورود در این رقابت خودداری کنند. جهان سوم نباید به این دلخوش باشد که

بر اساس ارزشهای پیشین تعریفی از خود به دست دهد. برعکس، کشورهای توسعه نیافته باید بکوشند تا روشها، ارزشها و اسلوب خاص خود را بیافرینند. مسئلهٔ غیر انتزاعی و ملموسی که روبروی ماست انتخاب به هر قیمت میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری، آن چنانکه کسانی در قاره‌های دیگر و در دورانیهای دیگر تعریف کرده‌اند، نیست. البته ما می‌دانیم که نظام سرمایه‌داری به عنوان شیوهٔ زندگی به ما اجازه نمی‌دهد که تلاش ملی و بین‌المللی خود را به ثمر رسانیم. استثمار سرمایه‌داری، تراستها و انحصارگرها دشمنان کشورهای توسعه نیافته‌اند. برعکس انتخاب رژیم‌ها کلاً روبه توده‌های مردم و متکی بر این شالوده که انسان گرانبهاترین ثروتهاست به ما اجازه می‌دهد که تندتر و هماهنگ‌تر پیش برویم.

فانون پس از اشاره به این مسئله که پشتوانهٔ ثروت کشورهای غنی کار بردگان پراکنده در اکناف جهان و نیز منابع زیرزمینی جهان سوم است می‌نویسد:

«جهان سوم نمی‌خواهد بر ضد غرب جهاد گرسنگی اعلام کند. آنچه از کسانی که قرن‌ها او را در بندگی نگاهداشته‌اند انتظار دارد این است که او را کمک کنند تا از انسان اعادهٔ حیثیت کند و او را یکبار برای همیشه برکرسی بنشانند.» او را «کمک» کند؟ این جمله را یکبار دیگر و یکبار دیگر می‌خوانیم. نه، اشتباه از ما نیست از فانون است. باید کلمهٔ کمک را از این جمله حذف کرد و نوشت آنچه جهان سوم انتظار دارد این

است که کسی کاری به کارش نداشته باشد. و این پیش از هر چیز به دلیل گفته خود فانون:

«استعمارزده باید بداند که استعمار در حق او هیچ بخششی نمی‌کند. آنچه استعمارزده بر اثر مبارزه... به دست می‌آورد ثمره حسن نیت یا دل مهربان استعمارگر نیست، بلکه نشانه آن است که دیگر به تعویق انداختن آن امتیازها ناممکن است. وانگهی استعمارزده باید بداند که عامل به دست آمدن این امتیازها خود اوست نه استعمار.»

اما به کرسی نشاندن انسان کاری است عظیم. آن چنان عظیم که تنها از عهده جهان سوم، هر چند از بند رسته و خود مختار و هر چند متحد، بر نمی‌آید. فانون خود متوجه این مطلب هست، و برای تحقق این مهم لازم می‌داند که توده‌های مردم غرب، این «اکثریت خاموش» نیز از خواب «زیبای خفته» بیدار شوند. اطلاق اصطلاح «زیبای خفته» به کسانی که نیم قرن است بزرگترین شرکتشان در اعتلای بشریت مطالبه اضافه دستمزد بوده نشانه روح کریمانه فانون است.

بخش دوم کتاب، چنان که گفته شد، اختصاص به قوت و ضعف «خود جوشی» دارد. مسئله این است که آیا توده‌های استعمارزده خود-به خود - به طور خودکار و خود جوش - بر ضد استعمارگر بسیج می‌شوند یا این که از نظر دست یافتن به تئوری یا جهت‌یابی نیازمند گروه‌های دیگر از جمله روشنفکرانند. در این مسئله که بسیار اساسی است و از مدت‌ها پیش ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول داشته است چنین می‌نماید که فانون بیشترین سهم را به اندیشه

«خود جوش» می‌دهد. اما بی‌درنگ باید افزود که اندیشهٔ فانون بر اساس تجرب بهائی قوام گرفته که در سرزمینهای درگیر با استعمار مستقیم فراهم آمده است. عقیدهٔ فانون را مبنی بر این که «توده‌های روستائی تنها نیروی خودجوش انقلابی کشورند» باید در این دیدگاه قرار داد. می‌گوید: «در مستعمرات معمولاً طبقهٔ دهقان فراموش می‌شود. در نتیجه طبقهٔ انقلابی اوست... این طبقه در مستعمرات هیچ چیز ندارد از دست بدهد و ممکن است همه چیز به دست آورد». و: «احزاب ناسیونالیست کشورهای جهان سوم به تقلید از غرب به توده‌های روستائی توجهی نمی‌کنند.» فانون می‌افزاید: «در مستعمرات، در پرولتاریای در حال تکوین تمایلات خودپرستانه وجود دارد و در دهقانها برعکس». و می‌دانیم که صاحب‌نظران اروپائی، بر اساس مشاهدات خود در غرب، عکس این را گفته بودند.

«ده‌ها بار گفته شده است که در سرزمینهای استعمارزده پرولتاریا بخشی از ملت اسیر استعمار است که بیش از همه مورد لطف نظام استعماری قرار می‌گیرد. پرولتاریای جنینی شهرها طبقه‌ای است نسبتاً ممتاز. در کشورهای سرمایه‌داری پرولتاریا چیزی ندارد از دست بدهد. طبقه‌ای است که احتمالاً همه چیز به دست خواهد آورد. اما در کشور-های استعمارزده پرولتاریا ممکن است همه چیز را از دست بدهد. در واقع این طبقه بخشی از ملت استعمارزده است که وجودش برای گردش چرخهای استعمار ضروری است و کسی نمی‌تواند جای او را بگیرد: رانندگان تراموای و تاکسی، معدنچیان، باراندازان، دیپلماتها و پرستارها و غیره. اینان ارکان پایدار احزاب «ناسیونالیست» اند و

بنابر جای ممتازی که در نظام استعماری دارند بخش «بورژوازی ملت استعمارزده را تشکیل می‌دهند...».

فانون در بخش سوم کتاب، زیر عنوان «ماجرای ناگوار آگاهی ملی»، طبقه «بورژوازی ملی»، احزاب ناسیونالیست و «لیدر» آنها را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. «بورژوازی ملی» را «جانشین ملی استعمار» می‌داند که به هیچ کاری قادر نیست تاچه رسد به اتحاد افریقا. می‌گوید که این طبقه در افریقا به دلایل گوناگون از جمله حضور ارتش، شباهتی به بورژوازی فعال اروپا در قرن هجدهم و نوزدهم ندارد تا از خود آئینی و اندیشه‌ای داشته باشد. شخصیتش در زرق و برق اتومبیل‌های امریکائی است و گذرانیدن تعطیلات در اروپا. این طبقه حتی نمی‌تواند از غرب امتیاز جالبی بگیرد، اینقدر هست که برای خوش گذرانی غربیان پلاژ و هتل بسازد و لوازم بنجل وارد کند. حتی نخبگان این جمع در مبارزه با استعمار به نعل و به‌میخ می‌زنند، در گفتار خشونت‌طلبند و در کردار آشتی جوی. این طبقه حزبی تشکیل می‌دهد به نام «ناسیونالیست» که «باری به هر جهت می‌خواهد وضع استعماری را حفظ کند». «بورژوازی ملی که از عهده کاری بر نمی‌آید به «لیدر» پناه می‌برد. لیدر که در دوران استعمار امید ملت است پس از استقلال به رئیس استفاده جویان و حامی کمپانیهای غربی تبدیل می‌شود». چون خزانهاش تهی است کیسه گدائی به دست می‌گیرد. برای جبران شکست خود بناهای چشمگیر می‌سازد... لیدر ملت را از تاریخ می‌راند و نمی‌گذارد که وارد تاریخ شود.

بورژوازی ملی نظام يك حزبی می سازد، و «نظام يك حزبی یعنی دیکتاتوری بی نقاب و بی سرخاب سفیداب». می گوید چون حزب و «قدرت»، یعنی حاکمیت ملی، یکی شوند آنگاه «عضومبارز حزب» بودن یعنی کوتاهترین راه را برای رسیدن به مقاصد خود پیر ستانه انتخاب کردن.

فانون با این مقدمات نتیجه می گیرد:

«پیش از هر چیز باید خود را از این فکر کاملاً غربی، کاملاً بورژوائی و کاملاً حقیرانه که توده مردم قابلیت اداره کردن خود را ندارند رهانید».

و:

«تجربه نشان می دهد که در کشورهای توسعه نیافته مهم این نیست که عده ای سیصد نفری بفهمند و تصمیم بگیرند. مهم آن است که همه مردم، حتی به قیمت صرف زمانی دو یا سه برابر، بفهمند و تصمیم بگیرند. در حقیقت زمانی که صرف تمیین و تشریح مسائل می شود، زمانی که می پندارند از دست رفته است، زمانی که وقف انسان کردن کارگران می شود، سرانجام در مرحله عمل جبران می گردد. مردم باید بدانند کجا می روند و چرا می روند. مرد سیاست نباید فراموش کند که تا هنگامی که آگاهی ملت در مرحله ابتدائی است و هنوز روشن و شفاف نشده، آینده مسدود است.»

با توجه به این نکات فانون می گوید که امروزه معمولاً «از

سیاسی کردن مردمان در جهان سوم جلوگیری می شود.» می گوید:

«مسئول بودن در کشورهای توسعه نیافته یعنی دانستن این که

سرانجام اساس هر چیز عبارت است از تربیت توده های مردم و بالا بردن

فکر آنان و کاری که، با مسامحه، «سیاسی کردن مردم» نامیده می - شود... سیاسی کردن مردم البته ایراد خطابه‌های غرا نیست... گشادن اذهان است و بیداری اندیشه و به گفتهٔ مزد «ابداع و اختراع روانها»... این بدان معنی است که به مردم فهمانده شود که همه چیز بسته به ایشان است».

عشق فانون را به دموکراسی اجتماعی در این جمله بهتر می توان درك كرد: «هیچکس مالک حقیقت نیست، چه لیدر چه مبارز. جستجوی حقیقت... کاری است دسته جمعی».

اما ملت به اعتبار آنچه خواهد شد، به اعتبار قابلیت بالقوهٔ خود کعبهٔ آرزوهاست و به همین سبب باید ساخته شود:

«ملت وجود ندارد مگر این که ساختن آن طبق برنامه‌ای توسط رهبران انقلابی تدارك دیده شود، و با روشن بینی و هیجان توسط تودهٔ مردمان دنبال گردد».

و:

«اگر انسان چیزی نیست جز آنچه می کند. پس امروز فوری ترین کار برای روشن فکر جهان سوم ساختن ملت است». ساختن ملت و بیدار کردن او.

اما این امر خطیر، «بیداری همه جانبهٔ ملت، امری نیست که در يك آن حاصل شود. در گیری و شرکت عقلی ملت در ساختن بنای ملی راهی است باریك و طولانی». در این راه «شرکت مردم در اجتماعات امری است مقدس».

در بخش چهارم کتاب، زیر عنوان «در باره فرهنگ ملی» مسئله روشنفکران جهان سوم نیز بطور ضمنی مطرح می‌شود. فانون برای تحول فکری این گروه سه مرحله قائل است:

مرحله اول: تشبه کامل به استعمارگر. در این دوران روشنفکر جهان سوم آیات و معجزات غرب را با دهان باز می‌نگرد. نهایت آرزویش نوشتن از روی سرمشق غربیان است و نماز به سوی آن کعبه جلال.

مرحله دوم: یاد از «کودکی» است و زنده کردن قصه‌ها و روایات کهن. این دوران، دوران سرخوردگی از غرب است و عقب‌گردی شدید تا به اعماق تاریخ. خصوصیت بارز این مرحله برگشت به گذشته است. مرحله سوم: دوران ادبیات ملتزم است در هیئت درگیری خود، و مبارزه با عنصر بیگانگی در فرهنگ، مبارزه با کهنه و هر آنچه سد راه پیشروی است.

سپس نویسنده کتاب به مسئله فرهنگ ملی می‌پردازد و می‌گوید: «مبارزه در راه فرهنگ ملی پیش از هر چیز یعنی مبارزه در راه آزادی ملی که زهدانی است برای پرورش و رشد فرهنگ ملی.» همچنان که سقف به ستون نیازمند است فرهنگ ملی نیازمند آزادی است. بدون آزادی، فرهنگی وجود نخواهد داشت: «چیزی به نام مبارزه فرهنگی که در کنار مبارزه ملی توسعه یابد وجود ندارد»، همچنانکه رشد جنین در کنار زهدان محال است. و نیز پرورش کامل جنین مـو کول به تغذیه کافی مادر است. فرهنگ از بردگی می‌گریزد و از فقر هم: «مسکنت مردم، ستم به ملت، و جلوگیری از فرهنگ، این هر سه يك

چیز است.» هر که نان شما را گرفت بشریت شما را گرفته است و نیز در همین حکم است گرفتن آزادی.

اما شکستن زنجیر که امری لازم است کافی نیست، رسیدن به فرهنگ ملی به شرکت و کوشش همه جانبه مردم نیاز دارد:

«فرهنگ ملی یعنی مجموعه کوششها و تلاشهای ملت در زمینه اندیشه، برای تشریح و توجیه و بزرگداشت عمل؛ مجموعه‌ای که در زمینه آن، ملت خود را می‌سازد و حفظ می‌کند.»

در این راه هر گونه گذشته‌گرایی نه تنها نا بارور که زیانبار است: «فرهنگ از هر گونه آسان‌گیری به دور است و ذاتاً در نقطه مقابل «عادت» قرار دارد - عادت‌ی که همواره تخریب فرهنگ به شمار می‌آید - چسبیدن به سنت یا جان دمیدن در سنتهای متروک نه تنها حرکت بر ضد تاریخ که حرکت بر ضد ملت نیز هست.»

و یا:

«بس نیست که در گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد به ملت ملحق شویم، بلکه باید در این حرکت نوسانی که ملت تازه آغاز کرده و بر اساس آن ناگهان همه چیز مورد سؤال قرار می‌گیرد به مردم بپیوندیم. در این جایگاه مجهول و محل عدم تعادل است که ملت قرارداد و ما هم باید آنجا باشیم.»

۱ - تصادفی نیست که هنر نو تا این حد هم خود را صرف شکستن حصار عادت‌ها - که حصار کوتاهی نیست - کرده است. در واقع سرسپردن به عادات یعنی روی گرداندن از اندیشه و حرکت و نوجوئی. پرشت می‌گوید: «در پشت آنچه عادی است غیرعادی را ببینید!»

برعکس آنچه غرب کرد و می‌کند، دست یافتن به فرهنگ ملی مستلزم تحقیر دیگر فرهنگها نیست:

«آگاه شدن از خویش به معنای در بستن به روی رابطه بادیگران نیست. تفکر فلسفی می‌آموزد که برعکس، این آگاهی تضمین‌چنین رابطه‌ای است.»

هدف نهائی رسیدن به بشریتی گسترده و باز است که در آن همهٔ ملت‌گرائیها محو شوند، اما برای رسیدن به چنین جایگاه رفیعی نخست باید به فرهنگ ملی دست یافت. به زبان اقتصادی نخست باید صاحب سرمایه‌ای بود و سپس در فلان شرکت سرمایه‌گذاری کرد. برای سهم شدن در گنجینهٔ معنوی بشر نیز باید سهمی داشت و این سهم البته تقلید از دیگران و تمجید این و آن و چشم‌دوختن به دیگران نیست. رسیدن به چنین فرهنگی از حد ناسیونالیسم بسی برتر است:

«آگاهی ملی که به معنای ناسیونالیسم نیست تنها چیزی است که به ما بُعد انتر ناسیونالیسم می‌بخشد.»

و ناسیونالیسم اساساً صاحب دو چهره است، باید چهرهٔ خود-خواهانه و تنگ‌نظرانهٔ آن را محو کرد و در راه رسیدن به برادری جهانی به کارش انداخت:

«اگر مفهوم ناسیونالیسم روشن نشود، اگر غنی و عمیق نشود، اگر هر چه زودتر به آگاهی سیاسی و اجتماعی، به «اومانیزم» تبدیل نشود، ناچار به بن‌بست می‌کشد.»

رودهائی عظیم‌اند که به دریا می‌ریزند:

«ساختن ملت لزوماً با کشف و ارتقاء ارزشهای جهانی همراه

است... این سر بر آوردن دوگانه در نهایت امر کانون هرگونه فرهنگی است و بس».

انسانیتی که تا کنون تعریف شده بس نیست. باید در آینده این مفهوم را عمیق تر و وسیع تر کرد. و در این راه، راهنمانیز چون راهسپار نیازمند آموختن و بیشتر آموختن است:

«تنها مبارزه برای آزادی ملت بس نیست، باید در عین حال در تمام طول مدت مبارزه ابعاد انسان را به ملت و به خود آموخت.»
و این مهم نه تنها کار تن که کار جان است:

«باید به مردم فهماند که کار به معنای صرف نیرو و بکار انداختن عضلات نیست بلکه پیش از آن بکار انداختن مغز و دل است.»

بخش پنجم و آخر «دوخیان زمین» به مسئله «جنگ استعماری و اختلالات دماغی» اختصاص دارد. فانون با استفاده از معلومات روانکاو و روانپزشکی خود - که رشته تخصصی اوست -، با اتکاء به مشاهدات عینی و به استناد اظهارات بیماران که برای درمان به او یا به بیمارستانی که در آن کار می کرده مراجعه کرده اند، فصل جالب و عبرت انگیزی پرداخته است.

مردی الجزایری پس از شنیدن این خبر که سر بازان فرانسوی به ناموس همسرش تجاوز کرده اند دیوانه می شود. دیگری که به سبب شرکت نداشتن در رزم برادران خود مرتباً خود را شمات می کرده سرانجام تعادل عصبی خود را از دست می دهد. مأموری که فریادشکنجه دیدگان را زیاد شنیده و کارشناس مراحل مختلف این فریادها شده

دیگر نمی‌تواند هیچگونه صدائی را تحمل کند. دیگری حتی در بیمارستان می‌پندارد که کسانی او را تعقیب می‌کنند. شکنجه دهنده‌ای از بس چشمان مضطرب و چهره‌های رنج کشیده دیده دچار جنون می‌شود. دختری فرانسوی به سبب آن که پدرش افسر عالی رتبه مأمور الجزایر است دچار اختلال روانی می‌شود. دو کودک الجزایری که با شنیدن خبر قتل عام هموطنان خود دچار جنون می‌شوند همبازی فرانسوی خود را می‌کشند.

و اما بیماری بزرگتر در رگ و جان استعمارگر ریشه دوانده است و جالب آن که مبتلایان به این بیماری نه تنها در بیمارستان بستری نمی‌شوند بلکه به عنوان سردار، سیاستمدار، دانشمند و پژوهشگر در کار تعیین سر نوشت دیگران اند:

«در دوران آرامی که استعمار موفق است، بیماری روحی منظم و مهمی، محصول مستقیم زور و جبر، به چشم می‌خورد.»
و:

«در نظر استعمارگر، کشیدن راه آهن در بیابان، خشک کردن باتلاق و محو وجود سیاسی و اقتصادی بومی در واقع یک چیز است.»
به نظر دانشمند استعمارگر «تنبلی، جنایت و دروغ نتیجه طبیعی ساختمان مغزی و عصبی ساکنان شمال افریقا است.»

با این مقدمات، «هر مستعمره در راهی است که سرانجام به باربندی بزرگ ختم می‌شود، به اردوی بزرگ کار اجباری که در آنجا قانون منحصر و معتبر قانون کارد و چاقوست.»

و چون نان و آزادی بشر را بگیرند، بشر به راستی موجودی

دیگر می‌شود:

«در رژیم استعماری برای بدست آوردن يك چارك نان دست به هر کاری می‌توان زد... رابطه انسان با جهان رابطه انسان باغذاست.. از نظر استعمارزده زندگی کردن به معنای تشکیل و تشکل ارزشهای معنوی نیست. در توسعه هماهنگ و بارور جهان، زندگی به معنای جایی برای خود باز کردن نیست، بلکه در این وضع زندگی کردن یعنی نمردن. وجود داشتن یعنی حفظ حیات».

آتیلا و چنگیز می‌کشتند و می‌سوزانند، اما با مغزها، با فرهنگ و با تاریخ کاری نداشتند: «استعمار نه تنها می‌خواهد خود را بر حال و آینده ملت حاکم گرداند، نه تنها می‌خواهد مغزها را خالی کند، بلکه می‌خواهد گذشته ملت را نیز مسخ و نابود کند».

و چون چنین است شرق را نه تنها نباید از دیده «شرق‌شناسان» شناخت بلکه باید در گفته شرقیانی هم که در نظریات خود غر بزرده‌اند تجدید نظر اساسی کرد.

و جالب‌تر از همه آن که استعمار با این کارنامه سیاه مدعی است که اگر روزی مستعمره را ترك کند مستعمره به «دوران توحش» باز می‌گردد.

اما استعمارزده، در آب و هوای استعمارزدائی، انسانی دیگر می‌شود با ابعادی دیگر. ناگهان جدی‌ترین مسائل علمی ساخت کارخانه استعمار به صورت یاوه‌ای مبتذل در می‌آید:

«از سال ۱۹۵۴ به بعد در الجزایر با محو شدن تقریبی جرائم غیرسیاسی مواجهمیم. از دعوای سابق خبری نیست. دیگر کسی بر سر

مسائل جزئی آدم نمی‌کشد. دیگر کسی به علت این که همسایه، گوشه ابروی زنش را دیده است دچار جنون آنی نمی‌شود. گوئی مبارزه ملی همه خشمها را به مسیر خود می‌کشاند و همه انگیزه‌های عاطفی و هیجانی را «ملی» می‌کند...»

و:

«امروز فرد الجزایری خری را که تمام دارائی خانواده اوست برای حمل مجروح در اختیار رزمندگان می‌گذارد و اگر بر اثر بمباران دشمن، خرش سقط شد دیگر نفرین و تهدید نمی‌کند. در مورد سقط شدن خرش مشکوک نیست، بلکه می‌پرسد آیا مجروح سالم است؟»

دیگر از آن موجودی که بر اثر ستم و گرسنگی و عقده حقارت به پائین‌ترین مراتب سقوط کرده بود خبری نیست:

«پس از جنگ استعماری نه تنها استعمار از میان می‌رود بلکه استعمار زده هم.»

و چون راه شناخته شد، بهروزی نه تنها در مقصد که در خود راه هم هست:

«هنگامی که ملتی از جا کنده شد انسان طراز نوین محصول بعدی این ملت نیست بلکه با چنین ملتی همزیست است، با او رشد می‌کند و با او پیروز می‌شود.»

گفته‌های فانون در چهار صفحه پایان کتاب از برکردنی است:
«جهان سوم امروز چون توده‌ای عظیم در برابر غرب قد برافراشته است و برنامه‌اش باید کوشش در راه حل مسائلی باشد که غرب نتوانسته

است پاسخی برای آنها بیابد.»
 «خود را خراجگزار غرب نکنیم و با ساختن دولت‌ها و نهادها و
 جامعه‌هایی با الهام از غرب و به صورت غربی به غرب باج ندهیم.
 انسانیت از ما انتظار دیگری داد.»

با توجه به آنچه گفته شد - و هنوز گفتنی زیاد مانده است -
 این جمله فانون (که از امه سزد گرفته است) اغراق نمی‌نماید:
 «من به نام کروورها انسانی که بدانان غدارانه ترس، عقدهٔ حقارت،
 اضطراب، بردگی، مسکننت و نومیدی تزریق کرده‌اند سخن می‌گویم.»

۱۳۵۱



امیر کبیر منتشر کرده است:

نان و شراب

اینیاتسیو سیلونه
ترجمه محمد قاضی

نان و شراب ماجرای روشنفکرانی است که می‌خواهند راهی به جایی ببرند و نیز روشنفکران سرخورده، روشنفکران مایوس و روشنفکران سازشکار. و از آن مهمتر، کتاب، بیان کشمکشهای درونی انسانهایی است که در جستجوی جهانی بهتر و انسانی‌ترند، و در این میان، موقعیت روشنفکر از همه حساس‌تر است: «یک نجار یا یک کشاورز شاید در رژیم سیاسی استبدادی، خود را با وضع موجود تطبیق بدهد... و به کار خویش بپردازد، ولی برای یک روشنفکر مفری نیست. او یاباید تسلیم شود و زیر بیرق طبقه حاکم درآید، یا تن به گرسنگی و رسوایی بدهد و در نخستین فرصت مساعد کشته شود.»

نقد تفسیری

رولان بارت

ترجمه محمد تقی غیائی
نقد تفسیری چیست؟

کار نقد تفسیری بر ملا کردن آن مضامین پنهان شده در آثار است که مضامین حتی از نظر خالق آن نیز پوشیده مانده.

کار منتقد این نیست که بگوید فلان اثر زیباست او می‌تواند زیبایی اثر را بدون مثله کردن آن آشکار سازد.

نقد حرکتی است که اثر، نقطه آغاز آن می‌تواند باشد.

«رولان بارت» پیشرو منتقدین تفسیری در این کتاب اصول نظریات خود را - که بر مبنای نظرات ذکر شده در بالا استوار می‌داند - به بازگویی اصول کار خود می‌نشیند. او برای ما می‌گوید که تفاوت میان نقد از دیدگاههای مختلف تا چه حد است و نمونه نقد هایش بر آثار معروفی چون ننه دلاور و مادرو... که در این کتاب آمده، نشانگر خلاقیت او در مرحله نقد است.

«رولان بارت» به شیوه‌های قدیمی نقد پشت کرده است و در این مجموعه درونمایه نظرات او می‌تواند راهنمای فوق‌العاده‌ی باشد برای آنان که خواهان دریافت بیشتر و بهتر هستند.

پس از ارائه نظرات بارت، در این کتاب ۹ مقاله از کتاب مقالات انتقادی، ۹ مقاله از کتاب اسطوره‌ها و ۲ مقاله از کتاب درجه صفر نگارش بعنوان نمونه‌هایی از کار نویسنده آمده است.

لوکاچ

جرج لیشتهايم
ترجمه بهزاد باشی

گیورگی لوکاچ، نویسنده سیاستگر و منتقد بزرگ مجار، از آن گونه اندیشمندانی است که در دایره سنت فکری اروپای مرکزی قرار دارد. او در تمام مدت نیم قرن گذشته بادیدی هگلی، خود را وقف مارکسگرایی کرد. تأثیر مستقیم نوشته‌های اولیه او در آثار بزرگترین منتقدان و اندیشمندان زمانه ما به روشنی دیده می‌شود.

کتاب لوکاچ، نخستین کتابی است که در زمینه آشنائی با «لوکاچ» منتشر شده است. کتاب در هشت فصل به ارزیابی افکار لوکاچ می‌پردازد. در انتهای کتاب فهرست نام کسان و «یادداشتها و ارجاعات» آمده است.

جنبه‌های دهان

نوشته ادوارد مورگان فاستر
ترجمه ابراهیم یونسی

جنبه‌های دهان بروسی اصول رمان نویسی است از دیدگاه ادوارد مورگان فاستر که خود یکی از صاحب نظران صحیح‌الرای در این رشته است. «فاستر» رمان را جز يك داستان بلند می‌داند که در آن وقایع به ترتیبی منطقی اتفاق افتد و توالی آن حفظ شود. او در رمان به دنبال جوهری می‌گردد که تنها رنگ این جوهر است که می‌تواند رمان را از يك داستان عادی متمایز نماید.

جنبه‌های دهان شامل جزئیات نظرات منتقدی است که در این کار از تجربه چندین ساله خود کمک گرفته و کاری پرداخته که خواندن آن نه تنها بر هر نویسنده‌ای لازم است، بلکه خواننده عادی نیز برای شناخت دوغ از دوشاب و یافتن درك کافی برای متمایز نمودن رمان اصیل و واقعی از رمان غیر اصیل، باید آنرا بخواند و دقایقش را بخاطر بسپرد.

فهرست سالیانه انتشارات خود را منتشر کرده‌ایم.

دوستاناران کتاب می‌توانند به نشانی «خیابان سعدی شمالی- بن بست فرهاد- شماره ۲۳۵- دایره روابط عمومی مؤسسه انتشارات امیرکبیر» بای ما نامه بنویسند تا فهرست را - به رایگان - برای آنان بفرستیم.

منتشر شده است:

لوکاج

جرج لیشتهایم - ترجمه بهزادباشی

نقد تفسیری

رولان بارت - ترجمه محمدتقی غیائی

هنر چیست؟

لئون تولستوی - ترجمه کاوه دهگان

هنر و اجتماع

هربرت رید - ترجمه سروش حبیبی

دیدگاههای نقاد ادبی

تی.اس. الیوت - ترجمه فریبرز سعادت

تعریف و تبصره

نیمایوشیچ

تاریخ فلسفه اسلامی

هانری کوربن - ترجمه اسدالله مبشری

انسان گرسنه

ژوزوئه دو کاسترو - ترجمه منیر جزنی

(مهران)

جهان سوم و پدیده کم رشدی

ایولکست - ترجمه منیر جزنی (مهران)

نان و شراب

اینیاتسیوس سیلونه - ترجمه محمدقاضی

گواتمالا ویتنام ثانی

توماس و مارجوری ملویل - ترجمه

احمد کریمی

دشمنان

آنتون چخوف - ترجمه سیمین دانشور

صهیونیسم

یوری ایوانف - ترجمه ابراهیم یونسی

تشنگی و گشنگی

اوژن یونسکو - ترجمه جلال آل احمد

منوچهر هزارخانی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر