

بررسی کتاب

ضمیمه‌ی کتابهای انتشارات مروارید

وصف حال نویسندگی اروپایی
یان میردال

نقد چیست؟

رودلف آرنه‌ایم

فرانتز فانون، نویسندگی
«دوزخیان زمین»

آریستید زولبرگ

نگرشی در «غرب زدگی»
و مبانی نظری آن

داریوش آشوری

ننه دلاور و فرزندان او

مصطفی رحیمی

نشریه ای که هم اکنون در حال مطالعه آن هستید، در راستای مبارزه با سانسور، گسترش کتابخانه های مجازی، تشویق به مطالعه، و بازیابی مطبوعات قدیمی توسط سایت های باشگاه ادبیات و کتاب فارسی تهیه شده است.



باشگاه ادبیات

<http://www.facebook.com/groups/BashgaheKetab/>

<http://bashgaheketab.blogspot.com/>

منتشر شد

تاریخ فلسفه‌ی غرب

برتراند راسل

ترجمه‌ی نجف دریابندری

جلد دوم : قرون وسطی

یکی از بهترین کتابهای جهان در این باره و بهترین متن
به فارسی

بررسی کتاب

نشریه‌ی ضمیمه‌ی کتابهای انتشارات مروارید
دارای اجازه‌نامه‌ی شماره‌ی ۷۰۴۹ رکن اداره‌کل نگارش
وزارت فرهنگ و هنر

زیر نظر داریوش آشوری

بررسی کتاب به سرمایه‌ی مؤسسه‌ی انتشارات مروارید
چاپ می‌شود و فقط با مسائل کتاب سروکار دارد
خانه‌ی کتاب

تهران، خیابان شاهرضا، روبروی دانشگاه
شماره‌ی ۱۹۴ - تلفن ۴۰۳۰۵

اسفند ۱۳۴۵



چاپ شرکت سهامی افست

منتشر میشود

کالیگولا

آلبر کامو

ترجمه‌ی شورا نگیز فرخ

زمستان

مجموعه‌ی شعر

مهدی اخوان ثالث

(م. امید)

خاطره‌های جنگ دوم جهانی

شارل دو گل

ترجمه‌ی دکتر مرتضی آجودانی

(جلد سوم)

ارغنون

مجموعه‌ی شعر

مهدی اخوان ثالث

(م. امید)

انگزیستانسیالیزم و اصالت بشر

ژان پل سارتر

ترجمه‌ی دکتر مصطفی رحیمی

(چاپ دوم)

انتشارات مروارید

وصف حال نویسنده اروپایی

از: یان میردال
ترجمه نجف دریابندری

وقتی هم که نویسندگانی در مجالسی حاضر می-شوند که بازار سخنرانی گرم است (برخلاف مواقعی که به میخواری می‌نشینند و نرم و بغض‌آلود در باره یکدیگر حرف می‌زنند)، باز کسانی پیدا می‌شوند که بگویند ما با یکدیگر تفاهم داریم، که ما همه هدف‌های نهایی و عالی مشابهی را دنبال می‌کنیم، که نویسندگان همه جهان باهم برادرند. این حرف‌ها را خیلی زیبا می‌شود بیان کرد. اما این صحبت وحدت تنها عبارت پردازی مؤدبانه نیست، عواقب اجتماعی هم دارد. اگر ما واقعاً اعتقاد داشته باشیم که چون کاسبی همه ما قلمزنی است پس هدفها یکی است، باید گفت به قدری در تشخیص کار اجتماعی خودمان کوربین هستیم که اصلاً استعداد تفاهم نداریم. حتی در کشور کوچکی مثل سوئد، که زبان محدودی هم دارد، مانویسندگان هیچ وجه مشترکی باهم نداریم - مگر الفبای لاتین.

هیچ امکان این نیست که در باره وظیفه و تأثیر ادبیات، و این که چه امری موضوع روز است و چه چیز ادبیات خوب محسوب می‌شود، به تفاهم عام برسیم. می‌توان گفت که روزی در جامعه قبیله‌ای، که هر فردی از افراد آن برای خودش شاعری بود، یک همچو تفاهمی ممکن بود. در آینده دور هم، در جامعه مساوات، همچو تفاهمی ممکن است. ولی من شك دارم. افسانه‌ها و ترانه‌های قبیله‌ای تا آنجا که من شنیده‌ام حاکی از چنین تفاهمی نیستند. آن دخترک کاندی که درباره طرد شدن از قبیله می‌سراید...

هیچکس در روز سختی یار انسان نیست

زیرا همه می‌ترسند

گرچه دختری باشد باریک اندام

ایستاده، ترسان،

واشک از چشمان سیاهش روان

... نمی‌تواند از طردکنندگان خود انتظار تفاهم

داشته باشد. و اگر آینده دوری داشته باشیم (که من شك

چندی پیش يك مجلس بين‌المللی در شهر لاهتی، نزدیک هلسینکی، پایتخت فنلاند، تشکیل شد. بانی مجلس «انجمن آینولاینو» بود که برای بزرگداشت نام آینولاینو، شاعر بزرگ فنلاندی، برپا شده است. از اروپا و امریکای شمالی و جنوبی نویسندگانی در این مجلس حاضر شدند. آنچه می‌آید مقاله‌ای است که یان میردال، نویسنده سوئدی، در این مجلس خواند. یان میردال، پسر جامعه‌شناس معروف گونار میردال، است و در نوشتن کتاب «سفر چین» با پدرش همکاری کرده است. خودش هم کتابی دارد به نام «گزارش از يك دهکده چینی»

وقتی که دیپلماتها و ژنرالها در مجالس بین‌المللی حاضر می‌شوند، همه‌شان در باره اشتیاق به خلع سلاح و صلح و برادری ملل داد سخن می‌دهند. این طرز سخن گفتن طریق متداول مبارزه سیاسی یا نظامی است. همه این را می‌دانیم. هیچک از ما سخنان همه سیاستمداران را باور نداریم؛ گرچه شاید بعضی از ما سخنان بعضی از آنها را باور داشته باشیم. طرز استفاده سیاستمداران را از کلمات نمی‌توان دروغ نامید. نوعی حيله است برای رسیدن به مواضع بهتری که از آن مواضع بتوانند حمله کنند. اینها مواجب می‌گیرند که آن عبارات مقبول و متداول را برای اغراض عملی به کار برند. در نتیجه باورشان می‌شود که آن اغراض عملی که در نظر دارند تظاهر آن عبارات است.

چون پیرو بازنشسته شدند (سیاستمداران و ژنرالها غالباً زیاد عمر می‌کنند و در رختخواب می‌میرند) و آن برادری که مواجب گرفته بودند تا درباره اش موعظه کنند منجر به جنگ و خانه خرابی مردم شد، می‌نشینند و در باره خدماتی که در راه صلح و حسن تفاهم بین‌المللی انجام داده‌اند کتاب می‌نویسند، و قدر می‌بینند و صدر می‌نشینند. حتی در بستر مرگ هم حرف‌های خودشان را باور دارند.

وصف حال نویسنده اروپایی

که این تعارضات حل شوند و گفته شود که توافقی حاصل آمده یا انقلابی پیروز گشته است، این خود آغاز تعارض تازه‌ای خواهد بود. همه ما این را خوب احساس می‌کنیم. دوستان امروز دشمنان فردا خواهند بود.

و چون جهان پیرامون ما مدام در تغییر است، باید گفت که اگر امروزه درباره جهان همان عقیده‌ای را داشته باشیم که دیروز داشتیم، پس عقیده خود را عوض کرده‌ایم. راست امروز دروغ فرداست. اگر من به دوستانم وفادار بمانم، به دوستانم خیانت خواهم کرد. اگر در تلاش برای حصول مقصودی آن مقصود حاصل شد و من آن را رها نکردم، جانب خود را عوض کرده‌ام.

در باره تعارض به زبان انتزاعی سخن گفتم. در جهان ملموسی که در آن زندگی می‌کنیم، همه می‌دانیم که چه تعارضی تعارض اصلی است. کمان غنی و بسیاران فقیرند. کمان دیر می‌زیند و بسیاران زود می‌میرند. اکثریت جمعیت جهان گرسنه است. اکثریت افتاده و لگد مال شده و بهره‌کشی شده است. و این اکثریت دارد به خود می‌آید و به کل ساختمان جامعه جهانی معترض است.

در جوامع کمابیش منور فرهنگ سفید فرنگی، از ولادیوستوک تا لندن تا کالیفرنیا، ارواح منور مدتهاست که دوزخ دینی را از میان برده‌اند. اما به کلکته برو تا دوزخ را به چشم ببینی. در قرن نوزدهم انجمنهایی برای نجات فقرا در اروپا بود. حالا هم از این سازمانها داریم؛ برنامه‌های کمک اقتصادی، امداد بین‌المللی، مردمی که به سر «فقرا» فرستاده می‌شوند تا فلان یا بهمان عقیده را ترویج کنند.

«می‌دانید آخر ماهم گرفتاری داریم. اگر صدایتان درنیاید و جانب ما را بگیرید، به شما کمک می‌کنیم که سوسیالیسم یا دموکراسی یا جامعه مصرف‌کننده یا هر چه دلتان بخواد به دست آورید.»

جوهیل يك وقت سرود؛

کم کم وقت خوردن هم می‌رسد،

در وادی پرشکوه آسمان.

حالا کارکن ودعا بگو و کاه بخور،

وقتی که مردی در آسمان کلوچه‌ها می‌دهند.

در مسئله تساوی بین‌المللی - در برابر ملی - میان کشور-های سوسیالیستی و کشورهای سرمایه داری فرهنگ سفید فرنگی چندان فرقی نیست. تغییری که دارد رخ می‌دهد همان تغییری است که در مفاهیم انقلاب فرانسه پس از انقلاب رخ داد. بورژوازی فرانسه نخواست بفهمد که

دارم، زیرا با چند تن از سیاستمداران و سرلشکرهایی که محروم ساختن ما از آینده در ید قدرتش است دیدار و گفتگو کرده‌ام، و از بی‌شعوری و تاریخ نفهمی مسلم آنها در شگفت شده‌ام) و اگر این آینده جامعه مساوات باشد، در آن صورت چنین آینده‌ای وقتی خواهد بود که بشر از ضرورت رسته و به آزادی پیوسته باشد. و این متضمن تعارضات سخت‌تر... گرچه عقلانی و نه چنین جنایتبار - خواهد بود. ماهرگز در هیچ امری که جاری و مهم باشد به تفاهم عام نخواهیم رسید.

دو واقعیت اساسی در زندگی هست که اگر نخواهیم رفتارمان عقلانی باشد باید آنها را بشناسیم. هر دوی آنها سخت مخالف عقاید بچگانه ما هستند. ما جاودانی نیستیم؛ زندگیمان کوتاه و روزهایمان معدود است. هرگز تفاهمی حاصل نخواهد شد؛ مردم هرگز با آغوش باز و با محبت و مانند جان شیرین یکدیگر را نخواهند پذیرفت. غالب مردم در فرهنگ غربی ما هیچ این واقعیات را نمی‌پذیرند. این امر آنها را خطرناک می‌سازد. کودک جانور خطرناکی است. وقتی که توهمات و ترسهای کودک قوای ویرانگر سلاحهای هسته‌ای را در دسترس داشته باشد دیگر جای تردید است که ما آینده دوری هم داشته باشیم.

برای فایق آمدن بر تعارضات جنایتبار و غیر عقلانی لازم است که ضرورت و عقلانیت تعارض را بپذیریم. فقط وقتی می‌توانیم واقعیات را تمشیت دهیم که توهمات را رها کرده باشیم. زندگی فردی من فقط وقتی با معنی می‌شود که بپذیرم این زندگی کوتاه است، از هیچ شروع و به هیچ ختم می‌شود. اعمال من وقتی به جا خواهد بود که من بپذیرم دایره‌ای که این اعمال در آن انجام می‌گیرد، یعنی بشر، موجودی است موقت. چنان که هر امری تاریخی دارد، هر امری پایانی دارد. هیچ موجودی موجود نیست مگر آن که محدود به زمان و مکان باشد. و اگر هم آینده دور بیاید، که به زعم من برای کسانی که در آن عصر زندگی کنند زمانی خوش خواهد بود، باز دورترین آینده تاریکی و مرگ است.

و در این ابدیت بسیار محدودی که ما در آن زندگی و کار می‌کنیم، تعارض پایان نخواهد داشت تا همه چیز به پایان برسد. (و تازه آن هم برای ما به پایان می‌رسد، چنان که تعارضات دینوسورها با خود آنها به پایان رسید، ولی تعارضات پستانداران ادامه یافت.) تعارضاتی که ما از سرمی‌گذرانیم و در آنها مشارکت می‌کنیم انتزاعی نیستند، تصادمات ملموس منافع میان مردم موجود هستند. هر بار

وصف حال نویسنده اروپایی

نوشت؛ من یقین ندارم. خوانندگانش که بودند؛ همانهایی که پانزده سال بعد آن داستان را عمل کردند؛ حتی اگر فاشیستها کتاب را بسوزانند، نویسنده هرگز نمی‌تواند یقین داشته باشد که آنچه نوشته است به آنها کمک نکرده است.

ما در فرهنگ اروپایی در دنیای افسانه زندگی می‌کنیم. حقایق در پس پرده افسانه پنهان شده‌اند. دموکراسی اروپای غربی و سوسیالیسم اروپای شرقی (و اینها اصطلاحاتی است که خود آن جوامع به کار می‌برند) هر دو افسانه‌اند؛ کلمات و واقعیات هرگز تلاقی نمی‌کنند. (من نمی‌گویم که این جوامع همانندند، یا میان اسپانیا و سوئد یا ایتالیا و لهستان فرق اساسی نیست،) اگر به همسایه‌ات بنگری و زندگی‌اش را مطالعه کنی - آنچه را در بیست سال گذشته بر او گذشته است، آنچه را که در مواقع مختلف گفته است و کرده است، و دلش را، توصیف کنی؛ چنین توصیفی چنان شکفت‌انگیز و جنون‌آمیز خواهد بود که همسایه آن‌را بی‌گفتگو باور نکردنی خواهد دانست. دروغ چنان قدرتی دارد که اگر تجربه شخصی انسان به خلاف دروغهای رسمی و ضد رسمی حکم کند هیچکس به تجربه شخصی خود اعتماد نمی‌کند.

ما به معنی حقیقی کلمه در جامعه‌ای مبتنی بر - واقعیات توهمی زندگی می‌کنیم. دروغها و افسانه‌ها و توهمات جامعه ما امری خارجی نیستند. برای ثبات فرهنگ ما ضرورت مطلق دارند. هر چه اینها برای افراد این جوامع (و برای باقی دنیا) خطرناکتر و مرگبارتر شوند، نیاز جامعه به نگهداری آنها شدیدتر می‌شود.

نوشتن داستان یکی از بهترین شیوه‌هاست برای حصول آگاهی از عمل این افسانه‌ها. با توصیف همسایه‌ات رفته رفته دروغ محیط بر او را حل می‌کنی. نوشتن نویسنده را آگاه می‌سازد. در توصیف با هر قدمی افسانه‌ای را طرد می‌کنی و دوستانی را که با آن افسانه کاسبی می‌کنند. در هر قدم اختیار سرمست کننده انتخاب در برابر خودداری - انتخاب میان زندگی همسایه و افسانه‌های رسمی؛ بین کارت و دوستان. نویسنده اروپایی اگر از این راه برونده می‌تواند دوستی داشته باشد و نه خانواده‌ای. یا بهتر بگویم باید در هر لحظه آماده باشد که از آنها صرف نظر کنند. هیچکس نباید باشد که بگویی «به او می‌توانم اعتماد کنم. او به من صدمه‌ای نمی‌زند.» نوشتن درباره عشق مستلزم انکار عشق است. حرف تلخی به نظر می‌رسد؛ همین‌طور است. در جامعه‌ای که همه ارزشها بازگشته می‌شوند، فقط با انکار

کارگران فرانسه خواهان نوعی مساوات هستند، غیر از آنچه که تفویض شده بود.

اگر ما نویسندگان بگوییم که هدفهای مشترک داریم و درباره انسانیت و آزاد ساختن فرد در جامعه مصرف کننده داد سخن بدیم یا از هنر و تفاهم متقابل دم بزنیم، معنی این امر جز آن نخواهد بود که ما بر ضد بسیاری از جانب کمان را گرفته‌ایم، یا بر ضد فقرا جانب اغنیارا؛ که آگاهی اجتماعی ما چنان است که مبین نیاز به مساوات است، در میان اغنیا.

نوشتن - یا زیستن فعالانه بطور کلی - در نهایت امر همان مسئله دستگاه ارزش اساسی است. اگر ما مساوات نژاد بشر را ارزش اساسی خود بشناسیم. دیگر نمی‌توانیم عقاید و ارزشهایی را که برای صیانت استیلای اقلیت سفید متمکن اروپایی بر اکثریت بهره کشیده گرسنه به کار می‌روند، بپذیریم. هیچ جامعه‌ای از نویسندگان پیشتر نمی‌تواند برود. هیچ سیاستمداری رهبری نمی‌تواند بکند.

به جهات بسیار، که برخی از آن‌ها جزایی است، برای ما بسیار دشوار است که از این تعارض سخن بگویم. در کشورهای که کلمات نتیجه اجتماعی مستقیم دارند، نویسندگانی که از این مطالب دم بزنند فوراً به زندان می‌افتند. این جای امیدواری است. زندان هم مانند مدرسه نشانه اعتنای فرمانروایان است به اندیشه. نویسنده را یا به زندان می‌اندازی یا آنقدر به او می‌خورانی تا خاموش شود. روش اخیر مؤثرتر است. ما را در سوئد خوب می‌خوراندند. و در خارج سفارتخانه‌های ما می‌گویند که ما نویسندگان سوئدی مسئله سعادت فرد را در جامعه مصرف کننده دارای اقتصاد مخلوط به طرز جالبی به زیور بیان آراسته‌ایم. کارگزارانی داریم که مواجب کلان می‌گیرند و گرد جهان می‌گردند و از حرفها می‌زنند. این کار صادرات یا تاغان غلتک و خمیر کاغذ ما را زیاد می‌کند - این را سیاستمداران به بانکدارها می‌گویند که قسمتی از آن مواجب را می‌پردازند.

چنانچه از آنچه گفتم باید روشن شده باشد، بحث در مسئله «تعهد» بی‌معنی است. هیچ کیفیت استتیک جداگانه‌ای وجود ندارد. نویسنده به عنوان یک فرد انسانی در یک جهان انسانی عمل می‌کند؛ بیرون از این جهان نیست. کلماتش در خوانندگان تأثیر می‌کند، خودش به هر چه می‌خواهد اعتقاد داشته باشد. چون کلمات عمل می‌کنند، نویسنده متعقل باید بکوشد که بداند چگونه عمل می‌کنند. آيا اريش ماريا رمارك در زمان خود يك داستان «صلحجویانه»

وصف حال نویسنده اروپایی

در اینجا منظورم تنها ویتنام نیست. منظورم پنج سال یا پنج‌جاه سال بعد است که قحط و غلا بر جهان مستولی می‌شود. (یعنی زمانی که ممالک متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی در کره ماه اردو خواهند زد و مطبوعات دنیای سفید تسخیر نهایی فضا را به دست بشر در حال صلح و حسن تفاهم خواهند ستود. البته تفننهای فضایی اغنیا به چشم دهقانان گرسنه دنیا اینقدرها مهم نخواهد آمد.)

حتی اگر که در بیان حقایق دست پایین را بگیریم - چون حرف رکوراست زدن را چنان سخره آمیز می‌دانند که بی‌اثر می‌شود - هر توصیفی از واقعیت که به خواننده برسد ریشهٔ افسانه‌هایی را که جوامع ما را نگه می‌دارند سست می‌کند. بدین طریق، اگر ما واقعیت را آرام آرام توصیف کنیم و افسانه‌های آگاهانه بسازیم - در برابر افسانه‌های عادی و نا آگاهانه که می‌گویند راست هم هست - می‌توانیم خرابکارانه ارزشهای اساسی خود را نگه داریم. شاید هم روزی این ارزشها به کرسی بنشینند، در آن صورت، اگر آنروز زنده باشیم، مختصری احساس غرور خواهیم کرد از این که بازگون کردن جامعهٔ ما سختتر می‌بود اگر ما در پوساندن ستونهای افسانه‌ای که این جامعه بر آنها تکیه دارد دخالت نمی‌داشتیم. دردنیای پراز ننگ و عار ما، شاید فرمانروایان و نویسندگان آگاه هر دو بر سر یک نکته توافق داشته باشند؛ و آن اینکه نویسنده اروپایی جانور خرابکار سفید کوچکی است که کلماتی بیرون می‌ریزد که مانند موریانه پایه‌های فرهنگ غربی را می‌خورند.

ارزشهاست که می‌توانی آنها را به جای خود استوار کنی. آگاه شدن با این گونه کار نیز به معنی سیاسی شدن است. اما نه سیاسی به معنی بستگی به حزبی یا سازمانی. چنین بستگی امروزه در اروپا (به زمانها و فرهنگهای دیگر کاری ندارم) یعنی بستگی به دستگاهها و گردانندگان دستگاههایی که افسانه‌ها را می‌پرورند.

شاید لازم باشد که انسان خود را به نوعی وابسته به کسی وانمود کند. (در بعضی از کشورها برای نویسندگان زندان مهیاست و در بعضی طریقه‌های مؤثری برای خاموش کردنشان.) اما باید همیشه در نظر داشت که این بازی است برای صیانت نفس. و باید همیشه سخت مواظب باشی که هیچ کلمه‌ای که اظهار می‌کنی نتواند برای تقویت واقعیت افسانه‌ای به کار رود. اگر فشار زیاد شد، چنانکه چند سال پیش در بسیاری از کشورهای اروپایی شد، دیگر نویسنده جایی ندارد که برود. و فشاری که اکنون دارد زیاد می‌شود فشار پلیس و زندان نیست (آنروزها روزهای خوشی بودند)، بلکه فشار افسانه‌های جامعهٔ مصرف‌کننده است که در آن آزادی انسان محدود است به مصرف‌کردن آنچه او را وادار می‌کنند که بخواند.

همان‌طور که می‌فهمید، من چندان امیدوار نیستم که این جریان در چند دههٔ آینده در اروپای غربی یا شرقی راه دیگری در پیش بگیرد. و نیز هیچ عقیده ندارم که بتوان افسانه‌ها را به زور کلام درهم شکست. ولی شاید بتوان در جزئی از این جریان تأثیر کرد و تا حدی نبرد سخت اغنیا را بر ضد فقر اکتر برای فقرا خونالود ساخت.

منتشر شد

کوچه می بین بست

۱۱ داستان

از مهشید امیرشاهی

نقد چیست؟

از رودلف آرنهیم Rudolf Arnheim ترجمه‌ی جمشید مرادی

منتقد هنری وجود نداشت. شاید بتوان گفت که تئوری هنری و نقد هنری فقط با پیشرفت مجله‌ها و روزنامه‌ها به صورت دو چیز جدا-گانه درآمدند، و این یک مسئله‌ی تاریخی است. آنچه در اینجا مورد علاقه‌ی من است آن حالت خاص ذهن و قصدی است که می‌توان آن را نظرات نقادی نامید. آیا این تعریف کاملی است از منتقد که منتقد کسی است که تئوری را با موضوعهای خاص منطبق می‌کند؟

ستاره شناسی که رساله‌ای در باره‌ی ونوس می‌نویسد، اگرچه در باره‌ی موضوع واحدی بحث می‌کند، عرفاً منتقد نیست. پس درباره‌ی مقاله‌ای که در باب علاقه‌ی

ممکن است کسی بیشتر عمرش را صرف بررسی آثار هنری و تفکر در آن باره نماید و در این خصوص چیز هم بنویسد و با اینحال منتقد حرفه‌ای نباشد. ممکن است به‌عنوان یک تک‌تئورساز به‌ماهیت هنر، به‌قوانین ذهن، که به‌وسیله‌ی آنها چشم رنگ و تصویر را می‌بیند، و همچنین به‌آن دسته نیازمندیهای بشر که با ساختن و بهره‌گرفتن از آثار هنری برآورده می‌شوند، علاقه‌مند باشد. در این گونه مطالعات تولید و مصرف واقعی هنر برای اوحکم اطلاعات اولیه را دارد برای یافتن اندیشه‌هایی و امتحان و واری کردن آن اندیشه‌ها.

از طرف دیگر، منتقد به آثار هنری خاص علاقه‌مند است، ولی برای بررسی آنها بر همان کلیاتی که ذهن تئوری سازان رامشغول می‌سازد، تکیه می‌کند. شاید تفاوت میان این دو فقط امری تأکیدی باشد. تئورساز از نقاشی و پیکر تراشی برای تعریف اصول هنر استفاده می‌کند و منتقد همان اصول را برای بررسی نقاشی و پیکر تراشی به‌کار می‌برد. در این صورت آیا همیشه منتقد وجود داشته‌است؟

لیونللو ونتوری Lionello Venturi در کتاب «تاریخ نقد هنری» خود از کسانی چون گزنوکراتس^۱ - Xenocrates، اگوستین قدیس^۲ - St. Augustine، چینی^۳ - Cennini، واساری^۴ - Vasari، دو پیلس^۵ - De piles، وینکلمان^۶ - Vinckelmann، کانت^۷ - Kant، هگل^۸ - Hegel، هلمولتس^۹ - Helmholtz، بورکهارت^{۱۰} - Burckhart، ریگل^{۱۱} - Riegl، ولفلین^{۱۲} - Woelfflin، و بسیاری دیگر بحث می‌کند. اینان همه در باره‌ی تئوری هنر چیز نوشته‌اند. شاید این سخن اسکار وایلد Oscar Wilde درست باشد که در روزگاران که هنر را رونقی بسزا بود

رودلف آرنهیم استاد روانشناسی در کالج سارا - لاورنس Sarah Lawrence آمریکا است و در باب رابطه‌ی ادراک و هنر صاحب نظر است.

- ۱- ۳۱۴-۳۹۶ ق م، فیلسوف یونانی پیرو افلاطون.
- ۲- ۳۵۴ - ۴۳۰ م، فیلسوف مسیحی و یکی از آباء کلیسا.
- ۳- ۱۳۷۰-۱۴۴۰ م، نقاش ایتالیایی.
- ۴- ۱۵۱۱-۱۵۷۴ م، نقاش ایتالیایی، بنیان‌گذار تاریخ هنر و انتقاد نقاشی جدید.
- ۵- ؟
- ۶- ۱۷۱۷-۱۷۶۹ م، منتقد و باستان‌شناس آلمانی، بنیانگذار باستان‌شناسی علمی.
- ۷- ۱۸۲۱-۱۸۹۴ م، عالم آلمانی فیزیک و تشریح و زیست‌شناسی.
- ۸- ۱۸۱۸-۱۸۹۷ م، مورخ سوییسی فرهنگ و هنر.
- ۹- محقق اتریشی، تحقیقاتی درباره‌ی مبدأ هنر باستان و روابط آن با هنر قرون وسطای اروپای غربی نموده است.
- ۱۰- ؟

نقد چیست؟

ندارد به سبب آنکه معیارهای آن سطحی، مبهم و سست است. آنچه که در ذهن يك منتقد واقعی جای می گیرد اصول «تغییر ناپذیر» است، یعنی شرایط اساسی که بدان يك نقاشی یا مجسمه را می توان اثر هنری خواند.

و اما منتقد بزرگ تنها به اصول مستحکم خویش متکی نیست، بلکه دست کم دو فضیلت حتمی دیگر هم دارد. اول اینکه، درست مانند يك هنرمند خوب، سبکی مخصوص به خود دارد. سبکی که در یکی از مظاهر روح زمان او منعکس است و با وجود این قویاً جنبه‌ی شخصی دارد. (سبک ادبی او به عنوان يك نویسنده فقط تعبیر خارجی این صفت است.) جهت خاصی که منتقد از آن پر توخوش را می افکند به شیءء حجم می دهد؛ او با روش خاصی که در تقسیم سایه روشن به کار می برد شکل خاصی به موضوع می دهد. مواجبه‌ی او به حکم ضرورت يك طرفه است، زیرا هنگامی که بر شیئی از تمام جهات وبدون تفاوت پرتو افکنده شود، مسطح ومحو می گردد. منتقد با این خود به خود یکطرفه بودن درمورد آنچه که بدان توجه می کند و دوست می دارد و آنچه با بی اعتنایی می نگرد و طرد می کند، در تاریخ فرهنگ زمان خود نیروی مؤثری به کار می برد. حتی اشتباهات بزرگ او عوامل اصیل این تاریخ هستند و کوششهای مخالف را بر می انگیزند. منتقدی که مورد حمله‌ی هنرمندان قرار می گیرد محتملاً سبک‌های هابی دارد والا چه کسی به خود زحمت حمله به يك احمق را می دهد؟

فضیلت سوم ومهم منتقد بزرگ وسعت شکفت- انگیز ذهن و بینش اوست که به وسیله‌ی آن می تواند رشد جوانه‌ای را در میان برگهای خشك وساقه‌های شکسته تمیز دهد. این فضیلت نعمتی است که به آسانی بادوفضیلت دیگر منتقد سازش نمی پذیرد واز این رو منتقد بزرگ نیازمند آن قدرتی است که بتواند استعدادهاى مختلف خود را در کنارهم به سودمندترین وجه به کارگیرد. او به راحتی دچار این وسوسه می شود که معیارهای خود را به منظور نشان دادن برتری خود ویا به منظور تسلیم شدن به تازگی، تغییر دهد. همچنین اغوا می شود که اصولش بینش او را جامد (دگماتیزه) کنند وبتوانند جلوی بینش او را بگیرند. به این ترتیب، از طریق بسیار امکان دارد که کار منتقد سودمندی خود را از دست بدهد.

■ من تنها چند مورد از موارد سودمند نیفتادن را ذکر می کنم. من معتمد که هنگامی که منتقد تنها تصویر

ما به « ونوس » نوشته می شود چه می توان گفت - همان چهره‌ی سنگی ماقبل تاریخی که در ویلندورف Villen-dorf، در ساحل دانوب، یافت شده است؛ در این باره کتابی را می گشاییم ومی خوانیم که ونوس کوچک «احتمالاً مظهر ایدآل زیبایی زنانه در نظر مردان آن ناحیه‌ی خاص در عصر حجر است.» به نظر می رسد که نویسنده مجسمه‌ی « ونوس » را به سبب آنکه مطلبی را نشان می دهد، مورد توجه قرار می دهد. او به عصر حجر علاقه مند است ومنتقد نیست.

حال طور دیگر بیان مطلب می کنیم. شاید یادآوری این نکته سودمند باشد که منتقد يك قاضی است. ولی در این مورد همه چنینند، هر چند تئوریسازان ومورخان بگویند که آنها در طلب حقایق عریان وخنثا هستند. اما در واقع تئوریساز عملاً نمی تواند در طبیعت هنرمند کاوش کند، بی آنکه آنچه را که عرضی وسست وآلوده است از نمونه‌های حقیقی جدا کند. او باید صفات اصلی، قوی وخالص هنرمند را پیدا کند، و این همان قضاوت است. به همین طریق مورخ هنری نیز، کمابیش بطورضمنی، می پذیرد که هنرمندان بزرگ کسانی هستند که هنر زمان خود را به نحو شایسته ومطمئنی نشان می دهند. نشان دادن چگونگی تجلی هنر در قرن نوزدهم یعنی توجه به کسانی است چون دلاکروا Delacroix، مانه Manet، سزان Cezanne، نه به آری شفر Ary Scheffer، روزا بونور Rosa Bonheur، جوواننی بولدینی Giova Boldini، یا کریستوف ویلهلم اگرزبرگ Chris-toph Wilhelm Eckersberg. درست است که وقتی يك مورخ هنری، به عنوان يك مورخ، از «يك رنوار Renoir کامل» سخن می گوید باید او را با يك متخصص امراض جلدی که با لحن تحسین آمیزی از «يك زرد زخم زیبا» حرف می زند، مقایسه کنیم. در نظر هر دوی آنها، زیبایی لذت مواجبه با تجسم کامل یکنوع، يك قانون، و يك کلیت است. البته نباید از نظر دور داشت که هر دوی آنها ممکن است هنردوست وحتى منتقد هم به شمار آیند.

آنچه منتقد را متمایز می سازد تنها این نیست که توجه او معطوف به آثار ویا هنرمندان معینی است، ویا اینکه دانش تئوری وتاریخ را برای نمونه‌های خاص به کار می گیرد. چه موضوعی که حایز اهمیت است ظاهراً اینست که يك اثر خاص هنری برای منتقد وسیله نیست، بلکه هدف است ومنتقد معیارهای نظری را برای سنجش اعتبار آن اثر به کار می برد. نقد دور ودراز سودی برای خواننده

نقد چیست؟

در باره‌ی آن بنویسیم که: «نوك مثلث، که از روی قصد و غرض ساخته شده، با تخریک به تعالیهای روحی متوجه است،» مرتکب حد اعلاى فریب و سفسطه شده‌ایم و علامت را بجای سمبل و فقرا بجای غنا گرفته‌ایم. مغز بشر، یعنی پیچیده-ترین شیء روی زمین، را نمی‌توان تنها با يك شکل یا اشاره‌ی نارسا نمایش داد. گیریم که در مورد علایم دینی یا سیاسی، مانند صلیب، ستاره، یا دایره‌ی سرخ بتوان گفت که از قوت معنی برخوردارند. اما این اشکال به عنوان توضیحات بصری عاری از معنی هستند. همین‌طور يك پارچه‌ی کتانی با لکه‌های رنگی منظم، يك لانه‌ی چهار-خانه، يك تخم مرغ شفاف، يك رشته خطوط یا يك مجموعه‌ی متناسب از چیزهای بی‌مصرف، گاه ممکن است احساسات نیرومندی برانگیزند. در این دنیا هر چیزی ممکن است موجب برانگیختن احساساتی گردد، ولی يك اثر هنری به دنبال معنی نمی‌گردد، بلکه آن را در بر دارد. هنر برای در برداشتن معنی که سازگار با عقل بشر باشد، نمی‌تواند ساده باشد، همانگونه که پیش از این نبوده و بعد از این نیز نخواهد بود. این یکی از اصول تغییر ناپذیری است که منتقدان عصر ما آن را در نظر نمی‌گیرند.

اما برای راهنمایی گرفتن از این اصول لزومی ندارد که آنها را وحی منزل بدانیم و کورکورانه از آنها اقتباس کنیم. بعضی از بهترین نوشته‌های انتقادی هیچگاه این اصول را ذکر نمی‌کنند، ولی همیشه آن را به طور ضمنی در بر دارند. از آنجاکه همه‌ی ما بطور خصوصی منتقد هستیم، می‌دانیم که توصیف ما از اشخاص و اشیاء همیشه آمیخته با ارزشگذاری، قضاوت و طبقه‌بندی آنهاست که به‌کنایه در گفتار ما نهفته‌اند. حال دو نمونه‌ی تازه از تجربه‌های شخصی خود را بازگو می‌کنم. روزی به‌تصویری از يك مجسمه‌ی چوبی جالب که زن مجسمه‌ساز با استعدادی آن را ساخته بود نگاه می‌کردم. مجسمه‌ساز نیز با جلوه‌ای تمام شق و رق و با قرینه‌سازی و حشمتناك آرایش غلیظ جلوی مجسمه نشسته و به جلو خیره شده بود و من به خودم گفتم، «باسترکیتون Buster Keaton هنر مدرن!» این مقایسه مرا کمک بسیار کرد تا این ترکیب خاص حالت و حرکت، هنر عامه و زیرکی، زشتی و زیبایی و غم و شادی را توجیه کنیم. و نیمه‌شبى نیز از خواب بیدار شدم و با خود گفتم: «آیا جای شگفتی نیست که از نقاشی‌های شاگال Chagall بوی عطر به‌مشام نمی‌رسد؟» این نیز به‌من کمک کرد.

خویش را در آثار هنری منعکس می‌بیند یا هنگامی که قصد دارد عقاید خود را به رخ دیگران بکشد؛ یا هنگامی که بین خود و واقعیات پرده‌ای سیاه می‌کشد، یا زمانی که دستخوش هر جریانی می‌گردد یا همیشه و بدون جهت غوطه‌ور است و یا وقتی که بجای دلسوزی ناتوانی آدمی را تحقیر می‌کند، کارش سودمند نیست. و همین‌طور است وقتی که نتواند هیجان اوج گرفتن را احساس کند و وقتی به‌بلندیها می‌رود دلش به طپش نیفتد و نیز از خلاء افسرده نگردد.

بگذارید بار دیگر منتقد را به عنوان قاضی در نظر بگیریم و بگوییم که ما منتقد را برای آن نمی‌خواهیم که بزرگی اثر هنری را برای ماکشف‌کنند بلکه بیشتر از این جهت به وجود او نیازمندیم که آثار اصیل را از غیر اصیل جدا کند. منتقد نمی‌تواند به‌هنرمندان معذور و واقعا بزرگ برای متظاهر شدنشان کمک بسیار نماید. به نظر می‌رسد که ظهور آنها همچون يك حادثه‌ی طبیعی است و احساسات مخالف و موافق زیادی که برمی‌انگیزند به همان نحو اصلی و طبیعی می‌نماید. وقتی صحبت از پیکاسو و ماتیس Matisse و هناری مور H. Moore است، منتقد ظاهراً چندان قدرتی ندارد. آن چیزی که ما از برای آن محتاج به راهنمایی منتقد هستیم، اینست که منتقد به ما بگوید که چه هنگام در برابر يك اثر هنری هستیم و چه هنگام در برابر چیزی که مهندسين ارتباطات آن را «پارازیت» می‌نامند. یعنی در برابر تظاهر، فریب، فرصت‌طلبی، تقلید، و نداشتن حس مسئولیت و بی‌مایگی. حال می‌خواهم از این نیز جلوتر روم و به‌عنوان نمونه‌ای از فقدان اصل اساسی در بعضی از نقدهای هنری عصر ما، به شرح پدیده‌ای که می‌توان آن را حد اعلاى فریب و سفسطه دانست، بپردازم. این پدیده مبتنی بر این فرض است که هنر می‌تواند ساده باشد. هرائر هنری يك لایه‌ی رویی از فورم دارد که با تعمیم کاملاً واضح تمام نیرو-های ترکیب‌کننده‌ی اثر را در بر دارد. برای مثال، در يك اثر نقاشی مربوط به دوره‌ی رنسانس، يك مثلث ممکن است به غنای فورم و محتوی وحدت بدهد و بدون آن مثلث غنای ابداع هنری از بین برود. البته این نیز درست است که بدون این‌غنا وجود مثلث پوست‌میان-تهی خواهد بود. بنابراین، اگر امروزه يك مثلث ساده را در نظر گرفته و فقط همان را نشان دهیم و چنین توضیحاتی

از آریستید زولبرگ Aristide R. Zolberg

ترجمه‌ی م. ح. سامان

است تا برحزب وسخت در راه ایجاد بورژوازی بومی میکوشد، می‌توان به‌خوبی دربرگردانی از این کلام خلاصه کرد: **خود را ثروتمند سازید** (-Enrichissez-vous... vous)

آیا موج جست و جوی نجات دهنده‌ی سیاسی، که اروپارا پس از نخستین انقلاب کلاسیک نافرجام در بر گرفت، آفریقارا نیز فرا خواهد گرفت؟ جنبش‌های دینی که مایه‌های سیاسی دارند در بسیاری از نقاط این قاره ریشه‌ی کهن دارند. با اینهمه، هر جا که استعمار زدایی نسبتاً آسان و سریع بوده است، اینگونه جنبشها به سوی غوطه ور شدن در سازمانهای کنگره⁺ گونه‌ی، که به دست مردان تحصیلکرده رهبری میشوند، گراییده‌اند - مردانی که چندان انگیزه‌ی برای نومیدی نداشته‌اند و در میان آنان روحیه‌ی خیالپردازانه (utopian) به ندرت نمایان بوده است. با این وجود، به‌خوبی آشکار شده است که استراتژیهای ملت‌گرایانه‌ی (nationalist) معمول، در سرزمینهایی که اقلیتهای سفیدپوست گردنگش از مذاکره سر باز میزنند، فایده‌ی ندارند. بعلاوه، در خودکشورهای جدید، بسیاری از آفریقاییان رفته رفته با ناظرانی هم‌آوا می‌شوند که میگویند قاره حرکت خود را با برداشت نادرستی آغاز کرده است. استقلال چشمداشت‌های بزرگی را پروراند و آگاهی قاطعی بر موانع فراوان تحقق آن چشمداشتها به وجود آورد و در فرمانروایان سخت‌کوشی که دریافت محدودی از آنچه باید کرد دارند، ناشکیبایی روز افزونی پدید آورد. در میان مخالفان اندکند کسانی که خواهان بازگشت به وضع گذشته‌اند. اما بسیاری از آنان باور دارند که «طبقه‌ی جدید» و «بورژوازی اداره سالار» (bureaucratic bourgeoisie) اساساً فاسدند. انقلاب حقیقی - انقلابی که آغازنوی را بی خواهد افکند - هنوز فرا نرسیده است.

مسائل استقلال در آفریقا آثار نوین فلسفی، ایدئولوژیک، و تئوریک را پدید آورده است که، در قالب مقداری اصطلاح‌های خاص، ارزیابی جدیدی را از بنیادهای سیاسی، در بردارند. درام سیاسی که بر صحنه می‌آید، علاوه بر طلب کردن تماشاگران متخصص، نامتخصصان را نیز بی بهره نمی‌گذارد. اندیشه‌ی سیاسی آفریقایی، بزعم کوششهای فراوان برای ابداع اشکال اصیل، همچنان در قالبهای ساخت اروپا ریخته میشود. بسیاری از فرمانروایان اولیگارشیهای سست‌بنیان آفریقا که متعهد به رعایت اصل قانونی و دموکراتیک بودن حکومتند، چون فقط خودشان را شایسته‌ی فرمانروایی میدانند، نظریه‌هایی را مطرح ساخته‌اند که بر روی «اراده‌ی عمومی»، به معنایی که فرمانروایان نظامهای «تک‌حزبی» به کار می‌برند، تأکید میکند. مستثناهای این گرایش افراطی و واکنش‌هایی که گرایش مذکور پدید آورده است نیز آوای آشنای دلهره‌انگیزی دارند. مبارزه‌ی گروه مخالف در غنا به مبارزه‌ی «هواداران اتحاد» * (Fédérés) سخت شباهت دارد. مردم نیجریه به زبان برك⁺ Burke یا مدیسن⁺⁺ Madison سخن می‌گویند؛ و رژیم هوفوت - بونی Houphouët - Boigny را، که بیشتر مبتنی بر حکومت

* ظاهراً مقصود شرکت کنندگان در فدراسیون ۱۷۹۰ ایالات متحده‌ی امریکاست. - م.

⁺ ادومون برك (۱۷۲۹-۱۷۹۲)، سیاستمدار و نویسنده‌ی سیاسی انگلیسی. از محافظه‌کاران بود. - م.

⁺⁺ جیمز مدیسن (۱۷۵۱-۱۸۳۶)، چهارمین رئیس‌جمهور آمریکا و از بنیادگذاران قانون اساسی آن کشور. - م.

⁺ اشاره به شکل «حزب کنگره» ی هند است. - م.

پیامبر آن اینک ظهور کرده است. فرانتز فانون، مانند پیشینیان اروپایی خود، دنیای مانوی گونه‌یی را مجسم کرده است که در آن استعمار زدگان، این پرولتاریای جهان گستر، دوزخیانند. انجیل او، «دوزخیان زمین» *Le Damnés de La Terre*، در بازسین سال زندگی کوتاه وی نوشته شده و تقریباً یکماه پیش از آنکه او، در ماه اکتبر ۱۹۶۱، درسی و شش سالگی، بر اثر سرطان خون بمیرد، انتشار یافته است. این آخرین اثر ده سال زندگی‌ایست که در خدمت به مردم گذشته است. ده سالی که در طی آن نویسنده «دوزخیان زمین» زندگی مجاهد سیاسی را با زندگی پزشک محقق؛ نفرت از سیاست استعمار-گراهی فرانسوی را با عشق به فرهنگ فرانسوی؛ آرزو-های ملیون کشورهای مستعمره را با اعتقاد به ارزشهای جهانی؛ و جهان استعمار زده را با جهان استعمارگر، به هم پیوسته است. فانون، که به عنوان یکی از اتباع فرانسه در مارتینیک *Martinique* به دنیا آمده بود، به دلخواه خود الجزیره‌یی گردید و سفیر حکومت موقت جمهوری الجزیره در آکره *Accra* بود، تا اینکه سلامتش، در نیمه‌ی ۱۹۶۵، رو به تباهی نهاد. واپسین سال زندگی وی تلاش نومیدانه‌یی برای جهان پیمایی است؛ به تونس برای استراحت؛ به شوروی با امید بیهوده‌ی مراقبت مؤثر پزشکی؛ به رم، برای بازسین مواجهه با دنیای بی‌دغدغهی که اکنون در برویش بسته بود؛ و سرانجام به بیمارستان آخرین خود در شهر واشینگتن، که در آن دست‌به‌گریبان مرگ، خود را، همچون لومومبا، در چنگ دشمنان جنایتکارش می‌پن داشت*. گور او در الجزیره نخستین آسایشگاه او، پس از ترک جزایر آنتیل، در پایان جنگ جهانی دوم، بود.

■ فرانتز فانون زندگی بود و روانپزشک. اینها واقعیات اساسی در مسیر زندگی این متفکر سیاسی‌اند. مسیری که با انتشار کتاب «پوست سیاه، نقابهای سپید» *Peau Noire* با انتشار کتاب *Masques Blancs* در سال ۱۹۵۲، آغاز شد. مارتینیکی-های تحصیلکرده، تا پیش از جنگ جهانی دوم فرهنگی بجز فرهنگ فرانسوی و هویتی بجز هویت فرانسوی نمی‌شناختند.

* سیمون دو بووار *Simone de Beauvoir* در *La Force des Choses* (۱۹۶۳) وضع مرگ او و چندین مکالمه با او را روایت کرده است.

هنگامیکه تعادل مارتینیکی بر اثر ورود ناگهانی ده هزار ملوان پناهنده‌ی فرانسوی در جنگ جهانی دوم، بر هم خورد، فرانتز فانون، این سیاه پوست فرانسوی - مانند آن کودک اروپایی که درگیر و دار شکنجه و آزارهای نازی به یهودی بودن خود پی برد- دریافت که «کاکاسیاهی» بیش نیست. از آن پس، گناه سیاه‌پوستی او را دنبال کرد- چه آنکه که در نوجوانی، در اواخر جنگ، به ارتش اول فرانسه ملحق شد و چه بعدها، هنگامی که در لیون دانش پزشکی می‌آموخت. این بحران حل نشده‌ی ناهماهنگی او و همگنانش با محیط و سوسه‌یی بود که اندیشه‌ی او را برانگیخت. آنچه که او به عنوان رساله‌ی پزشکی درباره‌ی ارتباط روانکوی کلاسیک با دردشناسی روانی (*psycho-pathology*) سیاه‌پوستان در دنیای سفیدپوستان، نوشت، رفته رفته نخستین کتابش گردید.

مطالب مربوط به روانکوی که در سراسر اثر فانون پراکنده است غالباً پیش پا افتاده و ساده است؛ گزارشهای درمانی که در پایان کتاب «دوزخیان» آمده است باور نداشتنی و معجزه‌آساست و هیچگونه دلیلی در دست نیست که او موفق به درمان بسیاری از بیماران شده باشد. اما، از همان آغاز، او نشان داد که برای تبدیل مشاهدات بالینی به شعر سیاسی به منظور اجرای قصد اساسی خویش، استعداد و مهارت درخشانی دارد. فانون در یکی از نخستین مقاله‌های خود، که در باره‌ی بیماران شمال آفریقایی یکی از بیمارستانهای فرانسوی بحث میکند، گوشزد ساخته است که «نوعی مرض شمال آفریقایی» وجود دارد که بیماریهای فردی فقط جلوه‌ی آنهاست؛ بنابراین، راه حل را باید در موقع اجتماعی جستجو کرد که در درون افراد منعکس میشود. همچنین، او استدلال میکرد که نوروها (*neuroses*) در میان اهالی هند غربی، حتی در مواردی که هیچگونه نشانه‌یی از آسیب‌دینگی شخصی دیده نمی‌شود، وجود دارند؛ بنابراین، این نوروها باید از وضع تمام گروه ناشی شده باشد. از اینرو، فانون دست اندرکار آن شد که درمان جمعی لازم برای رهانیدن نژاد را ابداع کند.

فانون به سود جستن از مطالبی پرداخت که جامعه‌شناسی امریکایی مبتنی بر روانکوی، در باره‌ی روابط نژادی پیش از جنگ جهانی دوم، مدون کرده بود. با آنکه طلاب جامعه‌شناسی مذکور از قبل از جنگ با این مطالب آشنایی داشتند، چنین مینماید که فانون فقط از طریق تعبیر ادبی مطالب مزبور در آثار ریچارد رایت

نویسندگان

شدن مجله‌ی *Présence Africaine* در پاریس، به سال ۱۹۴۷، کلمات گویبی جان گرفتند. اما سال بعد، سارتر، در پیشگفتار خود بر «گلچین شعر نوین نژاد سیاه و ماداگاسکاری» *Anthologie de la nouvelle poésie négre et malgache*، تألیف لئوپولد سنهور *L.Seneghor*، به این «اورفئوس سیاه» تنها از آنرو توجه کرد که با اتهامی سنگدلانه بکوبدش: سیاهی (*négritude*) وی «نژاد پرستی ضد نژاد پرستانه» است که بجز «عنصر منفی» که تقسیم بندی اساسی جهان را تقویت می‌کند، نتواند بود و در برابر پیشرفت دیالکتیکی بی‌امان چاره‌ی جز سر فرود آوردن ندارد. قانون بر استاد خبیث خویش پر خاش کرد، لیکن به منطقیش تن در داد. او چنین نتیجه می‌گیرد که یگانه‌امید برای درمان واقعی متعهد شدن (*commitment*) است به عمل آگزیستانسیالیستی. موجود سیاهپوست انسان نخواهد بود مگر هنگامی که انسانهای دیگر انسان بودنش را تصدیق کنند: او تازمانی که برای آزادی سیاسی خود کامیابانه نجنگند، برده باقی خواهد ماند.

این راه حل چندان تازه نیست. با اینهمه، آنچه قانون را متمایز می‌سازد، اعتقاد او به این امر است که توده‌های سیاه‌پوست به افسانه‌ی *(myth)* نیازمندند که بدون آن، چنانکه سورل *Sorel* در کتاب «تفکراتی در باره‌ی خشونت» *Reflections on Violence*، می‌گوید، «آدمی ممکن است مدام درباره‌ی طغیان سخن گوید بی آنکه هرگز جنبش انقلابی را برانگیزد.» با آنکه قانون در کتاب «پوست سیاه» هنوز این افسانه‌ها نمی‌سازد، نشانه‌های مدینه‌ی فاصله در آن دیده می‌شود. او، ضمن بیان انگیزه‌های روانی استعمار، به تلویح می‌گوید که در آغاز حالت آرامش روانی وجود داشت. اما این حالت به دست اروپاییان، که خود قربانی تاریخی، برهم زده شد. با اینهمه، در پایان، دنیای مانوی بار دیگر به اجتماعی همبسته بدل خواهد شد و معصومیت باز خواهد گشت. زمینه‌ی اصلی زندگی او در دهه‌ی بعد همانا تدوین این افسانه بود.

■ قانون سالی پس از انتشار کتابش در الجزیره بود. موقعیت اجتماعی او در آنجا به عنوان پزشکی فرانسوی، ولو سیاه‌پوست، برتر از وضع اجتماعی مسلمانان شمال آفریقا بود و مسلمانان به او همچون مرد سودانی کهتری مینگریستند. سالی پس از ورود وی قیام الجزیره آغاز شد. قانون، به عنوان رییس بخش روانپزشکی بیمارستان بلیدا-ژونویل *Blida - Joinville* نزدیک به دو سال زندگی دوگانه‌ی بی‌

R. Wright و دیگران، بر آنها آگاهی یافته است. باری، قانون بر آن شد در کتاب «پوست سیاه»، اثبات کند که «سیاه - بیزاری» (*Negrophobia*) در اروپاییان از سر کوفتگی جنسی آنان در جریان تلاش دست زدن به کارهای بزرگ، سرچشمه می‌گیرد. سیاهی باغرایز خطرناک، با گناه، با پلیدکاری، یکسان پنداشته می‌شود و به این عنوان در ضمیر ناآگاه جمعی «اروپاییان» جای می‌گیرد نه در ضمیر «انسان» (چنانکه یونگ *Jung* می‌گوید و قانون بر او خرده می‌گیرد). برعکس، مرد سیاهپوست، که فرانسوی زبان اهل هند غربی مظهر اوست، بهیچروی عقده‌ی اودیپ ندارد. او هیچگونه انحراف جنسی نمی‌شناسد (قانون، مردان جامه‌ی زنان پوشیده‌ی بی‌را که در مارتینیک دیده‌است، به عنوان کسانی که از سر تفریح و تفنن بالماسکه بازی میکنند، نادیده می‌گیرد). مصیبت روانی سیاه‌پوست آنست که او ضمیر ناآگاه جمعی اروپاییان را همراه با زبان و فرهنگ اروپایی جذب کرده است. حکم دیالکتیکی سارتر *Sartre* سرمشقی بزرگ برای قانون فراهم میکند: همچنانکه ضد یهود یهودی را به وجود می‌آورد، سیاه‌بیزار نیز «کاکاسیاه» را می‌آفریند. اکنون کاکاسیاه، هر کجا باشد و هر چه باشد، انسان نیست، بلکه موجودی سیاهپوست است که از سیاهی خود هراس و نفرت دارد.

از اینجا جست و جوی نومی‌دانه‌ی بی‌گرای گریز آغاز می‌شود، لکن همه‌ی راهها به بن‌بست می‌انجامد. سیاه خواهان ناپدید شدن است، اما این کار را تنها در رؤیاهایش انجام تواند داد. او سخن گفتن به زبان فرانسه را می‌آموزد و در دنیای تخیل گمان می‌برد که سفیدتر می‌شود و به انسان بودن نزدیک‌تر. ولی این نقاب سفید، شخصیتی دروغین است که با واقعیت سازگار نیست. او هر چه بیشتر برای اروپایی شدن میکوشد، از سیاهی خود آگاه‌تر می‌شود. اگر پزشک شود بیمارانش خواهند گفت، «پزشک سیاهپوستی داریم که دستش خیلی سبک است.» اگر استاد دانشگاه شود شاگردانش زمزمه خواهند کرد، «استاد سیاهپوستی داریم که خیلی باهوش است.» سرانجام، سیاه می‌کوشد تا با سفید پوست شیفته‌ی سفیدیش، با خود - پرستی خاص خویش مقابله کند. قانون، مانند بسیاری از دیگر اندیشه‌ورزان (*intellectuals*) فرانسوی زبان، با پیروی از مثال هموطن خود، امه‌سزر *Aimé Césaire*، به تفکر در باره‌ی «حقارت شکوهمند نژادی که هرگز کاری انجام نداده‌است...» کشانده شده بود. بابریا

نویسندگان

سازمان ملل کمیته‌یی برای ریشه‌کن ساختن آن تشکیل می‌شود. اما قانون خطر این اقتصادگرایی (economism) جدید را گوشزد می‌کند و می‌گوید: «روبنای استثمار» تنها بر اثر پیکار برای رهایی سیاسی ناپدید خواهد شد.

دومین دگرگونی که اندیشه‌ی قانون در طی این سالیان اقامت در الجزیره دستخوش آن شد مربوط به ماهیت این پیکار است. قانون، به عنوان انسان حساس، به عنوان شفا دهنده، در برابر وحشت‌زایی‌های جنگ، و بویژه در برابر آشفته‌گی‌های دماغی که جنگ در هر دو طرف پدید می‌آورد، پس می‌نشست؛ اما به عنوان ایدئولوگ مسحور نیروی آفریننده‌ی انقلاب و شعله‌ی پالاینده‌ی خشونت بود. او، پس از سفری کوتاه به فرانسه، در تونس به رهبران الجزیره‌یی بازپیوست و عهده‌دار دوشغلی شد که متضمن شخصیت دوگانه‌ی او بودند؛ شفا دهنده در بیمارستان‌های صحرایی ارتش الجزیره و ایدئولوگ سر مقاله نویسی «المجاهد»، ارگان مرکزی جبهه‌ی نجات بخش ملی. دید قانون دقیق‌تر شد، و او در بازپسین جمله‌ی دومین کتابش به تصریح افسانه‌یی پرداخت که روزگاری رهایی بخش استعمار زدگان بایستی شد:

«انقلاب زرف، انقلابی که حقیقی است زیرا انسان را دگرگون و جامعه را نو می‌سازد، بسی پیشرفته است. و باز، این اکسپرنی که بشریت نوینی را می‌آفریند و سازمان می‌دهد، همانا انقلاب الجزیره است.»^۵

سارتر، در اوج از خود بی‌زاری که مقدمه‌ی کتاب «دوزخیان» را تشکیل می‌دهد، می‌گوید که قانون، اگر پرگویی فاشیستی سوزن ناپدید گرفته شود، پس از انگلس نخستین کسی است که بر مایه‌ی تاریخ پرتوی قوی انداخته است. اما کتاب «سال پنجم انقلاب الجزیره» بدون سوزن تصور ناپذیر است. با آنکه به گمان من قانون هرگز در هیچیک از آثارش به این سلف خود اشاره نکرده است. قسمت اعظم کتاب اختصاص دارد به نشان دادن اثرات شفا بخشی که شرکت در انقلاب بر روی انسان و جامعه دارد. در تحلیلی شگرف از نماد (symbol) حجاب، قانون چگونگی رویدادن این جریان را باز می‌نماید. او کوشش‌های اروپایی‌ها برای نو ساختن الجزیره از طریق اصلاح وضع زنان را نخست همچون شکل نقاب زده‌ی تجاوز تفسیر

گذراند. او قربانیان فرانسوی تروریست‌های الجزیره‌یی را مداوا می‌کرد و خرابکاران مسلمان را تعلیم می‌داد. وی، از یکسو، به تسکین مأمور پلیس می‌پرداخت که بر اثر کارشاق روزانه‌ی خود، که بازجویی توأم باشکنجه‌ی الجزایریان را نیز دربر داشت، از پای در آمده بود؛ و از سوی دیگر، قربانیان تعصب بیمار خویش را گردهم جمع می‌کرد. در ۱۹۵۶، مردی که نوشتن را برای خویش شگلی از تفکر و پیش‌درآمدی بر عمل میدانست، راه خود را برگزید و در نامه‌یی به «وزیر مقیم» - نامه‌یی که جدال درونیش را هویدا می‌ساخت از شغل خود استعفا کرد و آماده‌ی پیوستن به انقلاب شد.

تجربه‌های این سالیان اساسی بود. قانون با مشاهده‌ی وضع الجزیره دید خود را عوض کرد: آنچه او میدید دیگر نه جهان منقسم به سیاه و سپید، بلکه جهان منقسم به استعمارگر و استعمارزده بود. قانون، در نطقی که راجع به «نژاد پرستی و فرهنگ» در نخستین کنگره‌ی نویسندگان و هنرمندان سیاه‌پوست (منعقد در پاریس، سپتامبر ۱۹۵۶) ایراد کرد، مدلل ساخت که نژاد پرستی پدیده‌ی مستقل نیست، بلکه «نمایانترین عنصر» مجموعه‌ی مناسبات سلسله مراتب داری است که به دست گروهی، که مزیت فنی بر دیگری دارد، برقرار شده است. استعمارگران برای تحکیم سلطه‌ی خود ناگزیر از ویران کردن نظام فرهنگی استعمار زدگانند. استعمار زدگان، که از ارزش‌های خویش محروم شده‌اند، به صورت اشیائی دستکاری پذیر درمی‌آیند که از این پس می‌توان آنها را در نظم نوجذب کرد. آنچه روزگاری فرهنگ بومی جان بخشی بود مبدل به مومیایی می‌شود که استعمار زدگان را در بند سنت پرستی بیهوده گرفتار می‌سازد؛ بی‌قیدی، رخوت، عقده‌ی حقارت، حس گناه، به دنبال آن می‌آید. بنا بر این، نژاد پرستی را نه چیزی ذاتی انسان یا «نقیصه‌یی روانی» بلکه سلاح ایدئولوژیک بایسته‌یی باید دانست که ملازم تسلط است. کشور استعمارگر، حتی اگر مانند فرانسه، فخر فروشانده‌م از رهایی بشریت بزند، ناگزیر نژاد پرست است. با اینهمه، از آنجا که این سلاح برای نگهداشت کارآیی خود باید انعطاف پذیر باشد، دستخوش دگر دیسی‌های بسیاری می‌شود. گروه چیره، که به ناچار روایت ابتدایی ترمیم‌تنی بر صفات زیستی (بیولوژیک) رابه کنار افکنده است، سلسله مراتب نژاد پرستانه‌ی نوینی برای شیوه‌ی های زندگی اختراع می‌کند؛ و هنگامی که این نیز مورد انتقاد قرار می‌گیرد، نژاد پرستی گمراهی اسف انگیزی شمرده می‌شود و در

* *L'An V de la Révolution Algérienne*

(Paris : F. Maspero, 1959 : «Cahiers Libres», No.3.)

به وجود آمدن است. دهقانان، که به طب جدید بدبین بودند، سربازانی میشوند که ارزش مایه کوبی‌ها و بهداشت شخصی را بسرعت در می‌یابند؛ طب پذیرفته میشود زیرا سلاحی انقلابی گردیده است؛ روزگار خرافه بسر رسیده است. خشونت وحدت معنوی تازه‌یی به وجود می‌آورد که کشور را برای کار عظیم نوسازی ملی پس از جنگ آماده می‌سازد. ملت در خون متبرک میشود و بر اثر خشونت دنیای مانوی دگر باره اصلاح خواهد شد.

■ فانون این افسانه‌ی هراس انگیز را برای که میرداخت؛ پیامبر، مردم نیازمند رستگاری را در کجا توانست یافت؛ سیمون دوبووار این میل آتشین او را به ریشه گرفتن در الجزیره، وصف می‌کند: «اما دشواری کار آن بود که در میان رهبران هیچ فرد یا گروهی تمام و کمال نماینده‌ی او نبود.» او همچنان بیگانه، سیاه پوستی از سودان، باقی ماند. و این طبیعی است که او در اوپسین سال‌های زندگی‌اش به سوی سرزمین سیاهان روی آورد. هدف وی از همان سال ۱۹۵۸ آشکار بود، آنگاه که به عنوان یکی از فرستادگان الجزیره‌یی به «کنفرانس خلق‌های سراسر افریقا» دراکره، پیشنهاد کرد که دوا فریقا از طریق ایجاد «لژیون افریقایی» پیوند انقلابی یابند. با آنکه این پیشنهاد با تمایل مسالمت جویانه‌ی رهبران احزاب پابر-جای ناسیونالیست افریقای استوایی، سخت متباین بود، از آن دست نکشید. فانون، پس از آنکه در مرز مراکش بر اثر اصابت جیش به زمین‌زینی سخت مجروح شد، و نیز پس از آنکه از سوء قصد منتسب به «دست‌سرخ»، بهنگام بهبود یافتنش در رم، به زحمت جان سالم بدر برد، در سال ۱۹۶۰ به عنوان سفیر الجزیره به‌اکره بازگشت. هنگامی که فرمانروایان جدید در کوکتیل پارتی‌های پان-افریقایی، لطیفه‌های دیپلماتیک رد و بدل می‌کردند، فانون ترتیبی داد که «جبهه‌ی نجات بخش ملی» الجزایر به چریک‌های آنکولایی روبرتو هولدن Roberto Holden کمک کند و در رأس هیئتی به‌مالی شمالی، در آنسوی تیمبوکتو Timbuktu، رفت. او امیدوار بود که در آنجا پایگاهی جنوبی برای «جبهه‌ی نجات بخش ملی» تأسیس کند، پایگاهی که بتوان سپاهیان افریقای سیاه را از طریق آن نقل و انتقال داد. قصد او از این کار شاید آن بود که استفاده‌یی را که فرانسویان در جنگ‌های استعمارگرانه‌ی خود از اینگونه سپاهیان کرده بودند، تلافی کند. زایر ما، مانند ریچارد رایت، به سرزمین نیاکانش

می‌کند؛ قصد برداشتن حجاب به معنای هتک ناموس است، اما هتک ناموس خود چیزی نیست مگر تجسم میل به استیلا بر سراسر جامعه. از اینرو، برای الجزایریان پوشیدن چادر نماد اصلی مقاومت شد و به وسیله‌ی آن سنت بلند پایه گردید؛ بدینگونه، الجزایر نیز سیاه‌گونگی (négritude) خود را به وجود آورد. اما به حکم تعقل دیالکتیکی عادی، این واکنشی ارتجاعی است؛ الجزایریان در جریان ترفیع و تشدید سنت زندانی آن شدند و رهایی همراه انقلاب فرا رسید. هنگامی که زنان شروع کردند به اینکه در شهر اروپایی نشین مانند جاسوس، حتی گاه با پیشه کردن فاحشگی، انجام وظیفه کنند، حجاب را نیز کنار افکندند. راست است که آنان پس از رشد انقلاب پوشیدن چادر را، به خاطر سودمندیش برای حمل سلاحها و مواد منفجره، از سر گرفتند، اما این بار چادر پرده‌ی استتار شده بود. حجاب دیگر جزئی از مشخصه‌ی تحمیلی زن الجزیره‌یی نیست بلکه محصول انتخاب است. زن الجزیره‌یی با دست زدن به خشونت (violence) موجودی کاملاً انسانی شده است.

قیام مسلحانه‌ی مردم الجزیره که از لحاظ آثار و نتایجش از اعتصابها، تحریمها، یا تظاهرات ناسیونالیستی محض خیلی اساسی‌تر است، آن «تکان عظیمی است که دنیای نوینی را بنیان می‌نهد.» جنگ به عنوان «عمل کلی» می‌تواند وابستگی استعماری را به اجتماع نوشده‌ی آزاد از اسارت روحی، عاطفی یا قانونی مبدل کند. اجتماع که در درون آن استعمارزدگان دیگر انسان خواهند بود. درست همانگونه که در نظر سورل، پرولتاریا هستی خود را در اعتصاب عمومی نمایان می‌سازد، در نظر فانون، توده‌های استعمارزده بر اثر جنگ تن‌به‌تن دگرگونه میشوند. بعلاوه، همچنانکه اعتصاب عمومی، در دیده‌ی سورل، پرولتاریا را برای وظایف پس از انقلاب آماده می‌سازد، انقلاب الجزیره‌یی نیز چنین میکند. فانون عقیده دارد که سراسر ساختمان خانواده‌ی الجزیره‌یی دستخوش «دگرگونی جهش‌آسایی» است. مناسبات میان والدین و فرزندان، برادران بزرگتر و کوچکتر، شوهران و زنان، خصمت سنتی محدودکننده‌ی خود را از دست میدهد. انقلاب حتی اساس تلقی تکنولوژی را دگرگون می‌سازد. مسلمانانی که به رادیو همچون «صدای شیطان» و برهم زنده‌ی نظم اخلاقی مینگریستند، اکنون به آوای ارتش رهایی بخش مشتاقانه گوش میدهند؛ زبان عربی انحصار مذهبی خود را از دست میدهد، زبان فرانسوی بومی میشود؛ کلام (logos) ملی نوینی در حال

Rimbaud و ژان ژنه Jean Genet می‌پیوندند، دوزخیان عبارتند از مشت‌های اعتصاب شکن، لومپن پرولتاریا، فاحشگان و جاکشان، روستاییان جانور خوبی که از راه گنداب روها بر شهر می‌تازند. آتش از شهر زبانه می‌کشد. دوزخیان در این آتش پالوده می‌شوند و از درون آن زیبا و مقدس بیرون می‌آیند.

در نخستین بخش کتاب، که تتبعی «در باره‌ی - خشونت» است، قانون تأکید می‌کند که فرمولها و تدابیر هر چه باشد، «استعمار زدایی همواره پدیده‌ی قهرآمیز است.» تباین میان این گفتار و سوابق تاریخی واقعی در افریقا، کلید پرارزشی برای فهم آهنگ سراسر کتاب به دست می‌دهد. آنچه در این کتاب مورد نظر است پرداختن و صف تجریمی یا شرح حال جامعه شناختی پدیده‌های سیاسی نیست، بلکه سرشتن واقعیت بر وفق «ضرورت تاریخی» است، پیش از آنکه این کار خیلی دیر شده باشد. به عقیده‌ی قانون، استعمار زدایی صرفاً تأسیس دولتی جدید یا نیل به حاکمیت نیست، بلکه جای سپردن نوعی از انسان به نوع دیگر است. جهان واژگونه می‌شود، پسین جای نخستین را می‌گیرد. اما این «برنامه‌ی بیسامانی مطلق» از لمس عصای جادویی یا از حادثه‌ی طبیعی ناشی نتواند شد. خلق‌های استعمار زده باید آن را، با اقدام به تغییر اساسی، اراده کنند - تغییر به هر قیمت و با هر وسیله، «و از آن میان، البته، خشونت.» بدین سان، در دنیای مانوی گونه‌ی که اروپا پدید آورده است، استعمار زدایی از «مقابله‌ی قطعی و خونین دو حریف» ناشی می‌شود، مقابله‌ی که در جریان آن «شیء» استعمار زده انسان می‌گردد، و وجود خود را از حالت «تماشاگر ستمدیده» به حالت «بازیگر - ممتاز» درمی‌آورد - «بازیگری که نور افکن تاریخ او را در سیمایی عظیم غافلگیر کرده است.»

این برداشت، که به شیوه‌ی عادی قانون سیر می‌کند، سنت روانکاوی را با سنت مارکسیستی در هم می‌آمیزد، اما کدام مارکس و کدام انگلس؛ مارکسی که او، بدون اندک درنگ و دو دلی، چندان «کشش می‌دهد» تا شامل دنیای استعمار زده‌ی شود که در آن روابط تولیدی خود رو بنایی مبتنی بر روابط استعماری است؛ و انگلسی که استدلالش را در باره‌ی زور میتوان «بچگانه» شمرد. در آغاز، استعمار به وسیله‌ی خشونت تحمیل می‌شود. واکنش قهرآمیزی که این امر در میان استعمار زدگان پدید می‌آورد رو به درون می‌نهند، و شکل کشش عضلانی، شکل تبهکاری

بازگشته بود و واکنشش در برابر آن، مانند رایت، خشمی بی‌اثر بود. سال ۱۹۶۰ برای همه‌ی اعضای «جامعه‌ی فرانسوی» (French Community) سال استقلال بود. لیکن، در دیده‌ی قانون و بسیاری از افریقاییان، این استقلالی ساختگی بود که فرانسه به آن دسته از رهبران ناسیونالیست که در زمره‌ی مشتریان باقی می‌ماندند، ارزانی داشته بود؛ آنان به سنگور و هوفوات - بونی با همان چشمی می‌نگریستند که سندیکالیست‌های سازش‌ناپذیر به ژان ژورس (Jean Jaurés. تجزیه‌ی «اتحادیه‌ی مالی» - Mali Federation) میان سودان فرانسه و سنگال، نشانه‌ی قدرت اهریمنی «استعمار نو» تعبیر شد. لیکن ۱۹۶۰ همچنین سال کنگو بود. چه بسا قانون در وجود لومومبا، تجسم آرمانی انقلابی را می‌دید که در هیچ جای دیگر قاره نتوانست یافت؛ و با آنکه سیاست‌های لومومبا، و بویژه اعتماد اولیه‌اش را به سازمان ملل متحد، مورد انتقاد قرار داد، خود را آشکارا همتای این فرزند افریقا شمرد، همتای کسی که خلقی را رهبری کرد و شهید شد و زیست تا شاهد فرو افتادن کنگو در کشمکش‌های قبیله‌ی، و سقوط کشور در حالت طبیعی هابزگونه* (Hobbesian) نباشد. در گرماگرم جشن‌های استقلال، قانون پیامبرانه میدید که استقلال آغاز نوینی را پی‌نمی‌افکند؛ یگانه فرصت برای رهایی جاودانه از دست میرفت.

بگمان او، اگر اه ملت‌های افریقایی جدید از بردوش گرفتن بار وظیفه‌ی انقلابی‌شان ناشی از این بود که آنها ماهیت اساسی جهان سیاسی را درک نمی‌کردند. برگزیدگان افریقایی، سوای ناسیونالیسم پیش پا افتاده، هیچگونه مفتاح ایدئولوژیک نداشتند. قانون، در تب و تاب و پسین سال زندگی خود، حکمتی را که در الجزیره کشف کرد به سراسر جهان گسترش داد و تا سطحی شاعرانه و سوررآلیستی بالا برده بود و همچون میراثی برای آنان گذاشت. عنوان فرانسوی کتاب وی - Les Damnés de la Terre (دوزخیان زمین) - از سطر نخست «بین الملل» (Internationale) گرفته شده است. نگون بختان شایسته‌ی دلسوزینند، اما دوزخیان را هیچگونه امیدی نیست. سر نوشت نگون - بختان با خوراک پس مانده یا پوشاک ژنده بهبود تواند یافت، لیکن دوزخیان باید دگر باره زائیده شوند. در خیالات هذیان آمیز قانون، که او را به رمبو

* اشاره به تئوری تامس هابز، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهمی، است که رابطه‌ی بشری را در حالت طبیعی مبتنی بر تنازع و تعارض می‌داند.

روزافزون در درون اجتماع، شکل جنگهای قبیله‌یی به خود میگیرد و به وسیله‌ی رؤیاهای وحشیانه، مذهب شور و سرمستی پرور، افسانه‌های هر اس‌انگیز، رقص، و تملک تعادلی ناپایدار برقرار میشود. رهایی در تغییر مسیر این تجاوزکاری درونی شده و خودستیز است به سوی موضوعهای بیرونی مناسب، و در استفاده از این نیرو است برای تخریبی پیراهنده و پالاینده. پرمایه‌ترین مخزن خشونت رانه در شهرها، که خود آفریده‌های ساختگی استعمارند، بلکه در دهقانان باید یافت. «تنهادهقان انقلابی است. او چیزی برای از دست دادن ندارد و همه چیز به دست تواند آورد...» توده‌ی دهقان، همینکه به جنبش درآید، هر آنچه را که در برابر خود ببیند خواهد روفت، و وسوسه‌ی سازش را ناپود خواهد ساخت. التهاب روستا بهترین راه زدودن اثرات استعمار از مردم است. با اینهمه، برای آنکه قوه‌ی قهرآمیز خلق بر اثر «اعمال خودسرانه‌ی کور» بیهوده مصرف نشود، باید به وسله‌ی پیشاهنگی، که بر مورد استعمال آن آگاهی دارد، هدایت شود.

فانون، به شیوه‌ی مختص اندیشه‌ی جویای مدینه‌ی فاضله، استدلال میکند که انقلاب باید انجام گیرد و پیروزی آن نیز قطعی است. دگرگونی تنها در صورتی روی میدهد که سراسر اجتماع راه «تفکر شاهانه»، راه «عمل-مطلق» را برگزیند؛ اما او به خوانندگان خود اطمینان میدهد که جای ترس نیست، زیرا قدرتهای استعمارگر، در زیر فشار خصلت اساساً اقتصادی استعمار، یاری آن ندارند که به یگانه استراتژی که استعمار زدگان را شکست تواند داد، یعنی اشغال نظامی دایم، مبادرت ورزند. بعلاوه، افریقاییان تنها نیستند؛ خشونت در یک بخش دنیای استعمار زده دارای نتایجی در بخشهای دیگر آن است؛ دین‌بین‌فو Dien Bien Phu و الجزیره به رهایی افریقایی استوایی کومک می‌کنند. از اینرو، بیم اصلی شکست نه از خطر تلافی اروپاییان بلکه از فساد مصیبت بار در سحیه‌ی اندیشه و رزان (intellectuals) مستعمرات، ناشی میشود. بر آنان است که قانون‌کوینده‌ترین سرزنش و توبیخ خود را فرود می‌آورد؛ و آنانند که او خشمناکانه به هم آوا شدن با خود فرایشان میخواند.

در اینجا فانون ناآگاهانه در جاده‌ی سنت اروپایی موسوم به «از خود بی‌زاری اندیشه و رزان جناح چپ» (که شاید نمونه‌یی بهتر از سورل Sorel برای آن یافته نشود)، گام برمیدارد. اندیشه و رزانی که جنبش‌های ناسیونالیستی را رهبری کرده اند، به عقیده‌ی فانون،

میان‌دیشد، باررهایی بشریت را برای «دوزخیان» به ارت می‌گذارد.

■ بشر دوستی خونین که در جریان اصلی جویندگی‌رهای سیاسی جریان خاصی است، خصلت متناقض‌اندیشه‌ورزان را در ملت‌های کینه و نو، آشکار می‌سازد. «خشونت»، آنچنانکه در ایدئولوژی نمایان می‌شود، پدیده‌ی است هراس‌انگیزتر از آنچه به‌دیده‌ی نامتفکری می‌آید که صرفاً آن‌را مانند وسیله‌ی ویژه‌ای به‌کار می‌بندد. با این وجود، اندیشه‌ورزان، در عین حال با فرقی‌گذاشتن میان قهر **نجیبانه‌ی** خویش و دمنشی پست نهادانه‌ی دیگران، حساسیت خود را حفظ می‌کنند و درصد برمی‌آیند که پیش‌بیوه‌زنان و یتیمان خود را از مسئولیت مبرا جلوه دهند. سورل، زیرکانه، «زور»، یعنی ابزار ستم بورژوازی، را در برابر «خشونت»، یعنی ابزارهایی پرولتاریا، می‌نهد. قانون، با آنکه از این تباین خاص سخن نمی‌گوید، هاله‌ی از ابهام دور مفهوم خودش از خشونت می‌کشد. او، برای آنکه از مسئولیت نتایج ناخوشایند احتمالی شانه‌خالی کند، گناه استعمال خشونت را بر دوش طرف دیگر می‌اندازد: نیاز به خشونت در پیکار برای رهایی ملی تابعی است از کمیت اقلیت‌های سفید پوست مقیم و استعمال آن از جانب قدرت استعماری در راه نگهداشت سیادتش. هرگز روشن نمی‌شود که کدامین نوع از افعال سیاسی پالایش شرعی خواهد داد. قانون، در بحثی راجع به «عدم خشونت» آن را به عنوان سوداگری محض، یعنی تمایل به‌سازش، رد می‌کند. در حالی که بخشی از کتاب در زیر عنوان «راجع به خشونت در زمینه‌ی بین‌المللی»، ما را متوقع بحثی در باره‌ی جنگ می‌کند و آنچه بعداً در آن می‌یابیم صرفاً عبارت از این استدلال است که ملت‌های کم‌رشد باید کومک مطالبه کنند به عنوان حق خود. و با تهدید به بستن بازارهای خویش به روی اروپا به پشتیبانی از این خواست برخیزند. بدین‌گونه، چنین مینماید که «خشونت» تقریباً همه‌ی انواع فشار سیاسی را در بر می‌گیرد. بعلاوه، همانگونه که سورل نشان می‌دهد که «سوسیالیسم را می‌توان کاملاً انقلابی خواند - ولو آنکه بر سر آن فقط چند ستیزه‌ی کوتاه روی دهد». قانون نیز می‌گوید که در همین حال که در برخی مواقع چاره‌ی جز پیکار مسلحانه نیست، در جای دیگر ممکن است مبارزه تنها نمادین (symbolic) باشد و استعمال زدایی سریع‌تر صورت گیرد. شاید او، که صحنه‌های وحشت‌زای الجزیره را به چشم دیده بود، امید آن داشت که وضع بدین‌سان باشد.

هستند که دست و پا یا تن ندارند. برای آنکه جامعیت حقیقی پیدا شود، رهبران باید به مردم باز پیوندند، در روستا زندگی کنند، دهکده‌ها را دگرگون سازند، و به تأسیس شعبه‌های حزبی بپردازند که طبل میان تهری نباشند. او همچنین فتوی می‌دهد که پس از انقلاب، اقتصاد جدید - به منظور پرهیز از حکومت فساد انگیز اداره سالاران - بر شرکت‌های تعاونی مبتنی باید شود. تا هنگامی که مردم به سیاست نگروده‌اند، این برنامه انجام نتواند یافت و آنچه وجود خواهد داشت فقط عبارت خواهد بود از «دستکاریهای اندک، اصلاحی چند در بالا، پرچم، و در پایین، توده‌ی تجزیه نشده و همچنان قرون وسطایی، که حرکت کند همیشگی خود را ادامه می‌دهد. ...»

اما هیچیک از این کارها بدون ایدئولوژی میسر نیست. اندیشه‌ورزان از مارکس و فروید، از سرز، سنگور یا فکرومه، باید فراتر روند. آنان باید به مثال قانون تأسی جویند، پیروی جمال پرستانه (aesthetic) از «سیاه گونگی» را ترک کنند و به شدت دست اندر کار آفرینش ادبیاتی متعهد (littérature engagée) شوند. آنان باید، هم‌آوا با قانون، به توده‌ها نگویند که روزگار شادی و آزادی بس‌زدیک است، نگویند که باید به رهبران خود اعتماد داشته باشند بلکه بگویند که ساختن جهان‌نو تنها از مساعی همگان ناشی تواند شد. آنان باید.

«به توده‌ی مردم بفهماند که همه چیز وابسته به ایشان است، که اگر درجا می‌زنیم، این نیز خطای ایشان است، و اگر پیش‌میرسیم، این نیز خطای ایشان است. و باز باید به توده‌ی مردم بفهماند که هیچ جهان‌آفرین، هیچ انسان ناموری که مشول همه چیز باشد، وجود ندارد، بلکه جهان‌آفرین خود مردمند و دست‌های جادویی در نهایت فقط دست‌های مردم است.»

قانون، در واپسین اندرز خود، از اندیشه‌ورزان به اصرار می‌خواهد که از تقلید دست‌کشند و به آفریدن بپردازند. او فریاد می‌زند «از اروپا دست برداریم». الگوی اروپایی در هیچ‌جا به چیزی نینجامیده است مگر به ایجاد اروپای دومینی که از اروپای اولیه وحشتناک‌تر است. «این همه حرف تولید رانزید». اما خواهان بازگشت به طبیعت نیز نباشید. این همه حرف «آهنگ» («رتیم») را نزنید. اگر به‌الگو نیازمندید در جای دیگر آن را بجوید، اما کار اساسی همانا اختراع و کشف، همانا آفریدن انسان نو، انسان تام و تمام است. و آن‌هم نه تنها به خاطر آفرینش بلکه همچنین به خاطر اروپا. قانون، که تا پایان همچون سورل

نویسندگان

نسخه به فروش رفت و *Présence Africaine* ترجمه‌ی آن را به انگلیسی آغاز کرد؛ آثار نخستین وی نیز در دست چاپ مجدد و ترجمه‌اند. فرانسوا ماسپرو *F. Maspero* رساله‌های کوچک‌تر او را در کتابی که پس از مرگش انتشار یافت، گرد آورده است. با آنکه نام او در فهرست «نویسندگان آفریننده»، که دانشجویان افریقایی در پاریس به سال ۱۹۶۱ فراهم آورده‌اند، دیده نمی‌شود، گزارنده‌ی بررسی که درست پیش از انتشار «دوزخیان» انجام گرفت - از وی نقل قول می‌کند.† جای چندان شك نیست که اگر بررسی امروز تکرار می‌شد نام فانون در کنار نام ویکتور هوگو، لنین، وژان ژاک روسو، می‌آمد. گفته می‌شود که اصلاحات بن‌بلا در سال ۱۹۶۳ ملهم از فانون بوده است. نویسنده‌ی تازه‌یی در باره‌ی کنگو، توجه همگان را به همانندی میان احکام مربوط به خشونت در کتاب «دوزخیان» و تاکتیک‌های شورشیان جدید در استانهای «خاوری» جلب کرده است. ناشری امریکایی، در ضمن اعلان «نگون - بختان زمین» *The Wretched of the Earth*، مدعی شده است که این کتاب جنبش حقوق مدنی را «از هم‌اکنون تحت تأثیر قرار داده است.» در طی زمانی بس کوتاه، فانون سیمای بابائونل تازه‌یی را یافته است.

مکان فانون در تاریخ سیاسی، مانند اندیشندگان رستگاری جوی سده‌ی نوزدهم، وابستگی کمتری به - شایستگی‌های معنوی ذاتی آثارش خواهد داشت تا به کومک - هایش در راه ایجاد مشربی سیاسی و پیوند عاطفیش با جنبش - های خاص. با آنکه برنامه‌ی او مبهم و نظریه‌اش ناتمام است، برخی از پیش‌بینی‌هایش در باره‌ی افریقایی پس از استقلال اینک به وقوع پیوسته است، و توضیح‌هایی که وی در مورد خصوصیات اساسی نظام‌های نو به دست می‌دهد اعتقادات «نسل‌جانشین» سرخورده را به روشنی بیان می‌کند؛ نسلی که به محض بازگشت از دانش اندوزی در خارجه، دریافته است که پیشینیانش دنیایی مطابق ذوق و سلیقه‌ی خود ساخته‌اند که در مدارج بالای آن جایی برای او یافته نمی‌شود. در هیچ‌جای افریقا اندیشه‌ورزان جوان نظامی نتوانند یافت که فضیلت انقلابی را مجسم کنند. سکو توره - Sékou Toure که هنگامی که فانون اثر خود را می‌نوشت امید بزرگ جوانان بود، اکنون به عنوان «معمار استعمار نو» درگینه، به باد سرزنش گرفته می‌شود. چه بسا که سقوط بن‌بلا به نومییدی روز افزونشان کومک کرده است.

آنان، در تنگنای شبکه‌ی خاراگون دولت تک - حزبی، بازیچه‌ی خوی تجزیه طلبانه و رؤیایی بلند پروازانه

فانون بر روی «تعهد» بیش از اتمام عمل تأکید می‌کند، و بدینگونه، ظاهراً خشونت را همچون بلیه‌ای طرد می‌کند که بیش از همه هنگام تجدید حیات ملی باید از آن ترسید.

چرا به معجزه نیاز است؟ راه حلهای جویای مدینه‌ی فاضله (utopian) از بی‌اعتمادی اساسی به توانایی گروه ستم‌دیده برای دیگرگون کردن محیط به منظور تحقق هدفهای مطلوب، سرچشمه می‌گیرند. کوشش برای آفریدن جادوی سیاسی از همین جاست. سرانجام، راه حل فانون تفاوت باره‌حلی ندارد که اوده سال پیش در رؤیاهای سیاه‌پوستان کشف کرده بود که آنان جویای سفید شدند یا نابود شدن. او خود را از نقاب سپید نر هائیده است و هنوز هم باور دارد که سیاهان کمتر از انسان هستند. ارباب و کشتار ضرورت دارد زیرا بنیادهای اروپایی، تاهنگامی که تمام منهدم نشده‌اند، جیره خواهند بود و دنیای نورافاسد خواهند کرد. سراسر اثر فانون در اوج خود باز هم به اطمینان عاطفی به مکاشفه‌ی نهایی می‌رسد؛ دولت‌های نو همچون «تازه جوانان مغرور و عریان». تازه جوانانی پاک که زندگی چشم در راهشان است، در برابر اروپای سالخورده و پوسیده، که بر اثر زندگی پرفسق و فجور ناتوان شده است، بی باکانه بپا می‌خیزند. جادوگر چشم‌بندی خود را انجام داده است. آنها پرتوانند، همچنانکه دیگران کم توان.

❑ وادیه پیمایی فانون کوتاه بود. او، برخلاف لنین، هرگز به «ایستگاه فنلاندی» خویش نرسید. او پیش از آنکه در تار و پود مناقشات پایان ناپذیر و نفاق‌های مسلکی گرفتار شود، بمرد و بدین‌سان، از سر نوشت نامیمون بسیاری از پیامبران سیاسی رهایی یافت. او همچون سیمایی افسانه‌یی که همپای لومومبا مورد تجلیل سارتر قرار گرفته است*، زنده میماند. انجیل او رفته رفته دنیا را متوجه خود می‌سازد. کتاب «دوزخیان» که در فرانسه به طبع رسید بیش از بیست هزار

* در پیشگفتاری بر «اندیشه‌ی سیاسی پاتریس لومومبا» *La Pensée Politique de Patrice Lumumba* (بروکسل: «کتاب افریقایی» - *Le Livre Africain*، ۱۹۶۳).

† Jean - pierre N'Diaye, *Enquête sur les étudiants noir en France* (Paris: Editions Réalités Africaines, 1962.)

نویسندگان

شناخته است؛ چند ضربه‌ی تبر آنها را فرو تواند ریخت. پس چه امیدی برای انقلاب باقی است؟ فرمانروایان تغییر خواهند کرد، بیانشان متفاوت خواهد بود، فرستادگانشان راه پایتخت‌های دیگر را درپیش خواهند گرفت. اما، در داخل، محتمل‌ترین نتیجه «همان آش خواهد بود همان کاسه»؛ نظامی با ساختمانهای پوشالی قدرت. ناشایسته برای کار بزرگ‌نوسازی، پنهان در زیر پرده‌ی قدرت نمایی مرسوم. و بر باد دهنده‌ی بخش بزرگی از منابع مالی اندکش در راه نگهداشت اولیگارش. شاید سخنگویان تارهایی در راه باشند که از فانون به عنوان پیامبر انقلاب دوم یاری جویند. با اینهمه، چه بسا که سرانجام روح بشردوستی پرشور او نیز در نهایت درکام تمسخری غم‌انگیز فرو رود.

می‌شوند. جوانان تحصیل‌کرده در جستجوی متحدانی که حمایت توده‌یی لازم برای احیای انقلاب را فراهم توانند کرد، با جوانان روستاها که اینک دگردیسی خود را به لومین‌پرولتاریای (Lumpenproletariat) عظیم‌شهرهای رشد‌یابنده آغاز نهاده‌اند، روبرو میشوند. جمعیت‌نگاری به‌سود جنبش‌های مبتنی بر جوانان است؛ جوانان خردسال و بزرگ سال اکثریت جمعیت کشورهای تازه را تشکیل میدهند. جست‌وجوی نومیدانه برای رهایی آنان را فراتر از چپ به «انقلاب‌نهایی» می‌کشاند - به تکوین بی‌محتوی، بی‌انجام و غایی جهانی که در آن شبخ فانون چشم به‌راهشان است.

با آنکه، تاکنون توطئه‌های ناکام بیشتر از توطئه‌های کامیاب بوده‌اند، فانون ضعف جبلی نظام‌های مبتنی - بر جنبش‌های ملت‌گرای تنومند ولی پوک را به درستی

آخرین گل

افسانه‌ی مصور، اثر جیمز تربر

گرداننده به‌فارسی از ترجمه‌ی فرانسه‌ی آلبر کامو

توسط ایراندخت محمص



انتشارات مروارید

هشماره تاریخی

نگرشی در «غرب زدگی» و مبانی
نظری آن

از داریوش آشوری

کشورها ادبیات وسیعی را به وجود آورده و مسئله هنوز از نظرگاههای مختلف تحت بررسی است. امروزه ناهمبایی چون نام فرانز فانون و امهسزر، با نوشته‌ها و تحلیل‌هایشان در باب این مسئله، برای ماصورتی آشنا یافته‌اند. و در ایران نیز چنین ادبیاتی در کار نضج و رواج است و از معروفترین آثار در این زمینه در سالهای اخیر «غرب زدگی» آل احمد، «میراث‌خواراستعمار» دکتر مهدی بهار، و «مسائل کشورهای آسیایی و آفریقایی» مجید رهنما هستند. اگرچه نمی‌توان در باره‌ی این آثار قضاوت کلی کرد، ولی اینها همه در یک چیز مشترکند و آن کوششی است برای یافتن ریشه‌ی دردها و یا، اگر بخواهیم نام‌گذاری کنیم، ابداع نوعی «بیماری شناسی تاریخی» و تلاشی است برای یافتن بعضی درمانها.

عکس العمل روشنفکران و متفکران جوامع استعمارزده، از جمله ایران، در برابر این مسئله تاریخی دو مرحله داشت؛ نخست مرحله‌ای که گروه روشنفکران خود محصول اولین برخوردها و آشناییهای جوامع شرقی و غربی بودند و در این مرحله آنچه بود همه شیفتگی بود و از خویش گریزی در برابر تلؤلؤ و جاذبه‌ی تمدن و فرهنگ غرب و بیزاری از انحطاط و فساد که تمدنهای کهن را فرا گرفته بود و تسلیم محض در برابر انوار خیره‌کننده‌ی تمدن غربی و این خیال باطل که تسلیم و تقلید محض می‌تواند جوامع شرقی را به همانجایی برساند که جوامع غربی رسیده‌اند. و مرحله‌ی دوم، که پس از گذشت چند نسل پدید آمده است، مرحله‌ی به‌خود آمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه‌ی عوارض بیماری گونه در بنیادهای فرهنگ و تمدن سرزمینهای استعمارزده است. عوارضی که در نتیجه‌ی رابطه با غرب پدید آمده است.

شکست نهضت‌های ملی استقلال طلب در تحقق بخشیدن آرزوهای به‌روزی ملت‌های به استقلال رسیده و

مملکت ما مملکت کویرهای لوت و دیوارهای بلند است، دیوار گلی در دهات و آجری در شهرها. و این تنها در عالم خارج نیست در عالم درون هر آدمی نیز چنین دیوارها سر به فلک کشیده است، هر آدمی بست نشسته در حصار دیگری است از بدبینی و کج اندیشی و بی‌اعتمادی و تک‌روی.

جلال آل احمد

یادداشت

«غرب زدگی» آل احمد در موقعیت خاصی منتشر شد که به همان مناسبت انعکاس زیادی داشت و در همان اوان صاحب این قلم یادداشت‌هایی در نقد و نظر بر آن نوشت که فرصت انتشار نیافت، تا اینکه یکی دو ماه پیش سلسله مقاله‌هایی که ناقص ماند. در مجله‌ی فردوسی منتشر شد و در حاشیه‌ی آن اشاره‌ای نیز به آن یادداشت‌ها شده بود، به اضافه‌ی مطلبی که من تأییدش نمی‌کنم؛ یعنی اینکه به اشاره‌ی کسی یا کسانی جلوی انتشار آن یادداشت‌ها گرفته شد. به هر حال، انتشار آن مقاله و آن اشاره مرا بر آن داشت که بار دیگر نگاهی به آن کتاب بیندازم و نظرهایی را که عده‌ای خواستار دانستن آنند، باز نویسم. و اینکه این یادداشت‌ها را منتشر می‌کنم، می‌بینم بهتر همانکه آن یادداشت‌های سابق انتشار نیافت، زیرا که گذشت چند سال به‌بهتر دیدن و سنجیدن آن کومک بیشتری کرده و هم اینکه صاحب این قلم خود را برای چنین ارزیابی توانا تر از آن زمان می‌یابد.

مسئله‌ی رابطه‌ی تاریخی، سیاسی، و اقتصادی کشورهای استعمارگر و استعمارزده رفته‌رفته در هر دو گروه این

ایدئولوژیها پیوسته و گسسته و افتاده و برخاسته و سرانجام، اگر چه شکسته و سرخورده، باتوشه‌ای از تجربه‌ها و دانسته‌ها و آموخته‌ها می‌خواهد به واپس بنگردد. اینکه آل احمد جرأت چنین نگرشی را به خود داده اعتبار بزرگی برای اوست، هر چند که درست ندیده باشد. و از میان آن همه رفتگان راه تنها او بود که چنین جسارتی و همتی را در خود دید. هر چند که جسارت و همت شرط لازمند، اما نه کافی. غریب‌زدگی تأملی است در اینکه چرا ما به عنوان یک ملت، یا شرق مسلمان در مجموع، در طول یک سیر تاریخی چند قرن به چنین زبونی و حقارت و پاشیدگی دچار آمدیم، در حالی که «غرب» یا اروپای مسیحی غربی در همان زمان به مدارجی عالی از قدرت و فرهنگ دست یافت و شرق زیر دست و ذلیل شد و غرب فرادست و بلند مرتبه. در همه‌ی زمینه‌های کردار و سنت و فرهنگ و طریق معاش غرب اصل شد و شرق فرع. مجموعه‌ی کتاب تلاشی است برای دست یافتن به پاسخهای مسئله.

البته، به یک معنی می‌توان گفت که این حرفها تازه نیستند و پیش از این نیز سخنهای بسیار در این باب خوانده‌ایم و شنیده‌ایم؛ و از زمان مشروطیت تا کنون دست کم همواره مسئله‌ی «چگونه می‌توان به غرب رسید» به اشکال مختلف مطرح بوده و صدها مقاله‌ی بی‌ربط در این باب نوشته شده است، با چنین برداشتهایی که «ما باید جنبه‌های مثبت تمدن غرب را بگیریم»، و یا اینکه «ما باید تمدن غرب را با توجه به سنت و دین، تمدن خودمان اخذ کنیم» که همه‌ی اینها کلی بافیهای خنکی بیش نبوده‌اند. و آل احمد بود که اول بار طرحی کلی و نسبتاً جامع از مسئله افکند و تلاشی نسبتاً جدی برای تحلیل آن به کار برد و درست است که او این حرف را، به قول خودش، از دهان احمد فرید «قاپید» و به این صورت عرضه کرد، با اینهمه حیثیت آن برای او باقی می‌ماند، زیرا که فرید خود آنقدر جسارت نداشت که آن را مطرح کند.

و بالاخره، صرف نظر از اینکه توجیهات «غریب‌زدگی» را از وضع تاریخی و اجتماعی خود بپذیریم یا نپذیریم، سؤال اساسی این مقاله همواره به صورت یک سؤال مهم و اساسی برای اهل تفکر و قلم این سرزمین باقی می‌ماند. و آن اینکه سرانجام در برابر این موج تاریخی چه باید کرد؟ باید در مسیر آب شنا کرد، یا خلاف جهت را پیمود، و یا به جزیره‌ای امن پناه برد، یا در آن غرقه باید باشد؟ و اگر در طلب راههای خلاص هستیم و اگر باید به عنوان ملتی صاحب فرهنگ مستقل روی پای خود بایستیم

پیدایش اشکال نوین و مخفی استعمار، اندیشه‌مندان این سرزمینهارا برانگیخت که ریشه‌های درد را عمیقتر بکاوند و مسئله را نه تنها با ارزیابی وضع تاریخی خود، بلکه حتا با تحلیل و ارزیابی وضع تاریخی کشورهای مسلط، بررسی کنند و این کار را در غرب-تاجایی که ما خبر داریم- گروه متفکران پیوسته به سارتر، مانند فانون و سزر، به طرز بهتر و عمیقتری انجام داده‌اند. اهمیت بررسی آنها در اینست که به وجوه فرهنگی و اخلاقی استعمار زدگی توجه خاص کرده‌اند و در «غریب‌زدگی» آل احمد نیز گرده‌ای از این توجه هست، اما نه عمیق، و نویسندگان ایرانی دیگر غالباً از حدود رابطه‌ی اقتصادی مسئله قدم فراتر نگذاشته‌اند - اگر چه این رابطه اساس مسئله است و توجیه و تحلیل جنبه‌های دیگر بدون دریافت درست آن ممکن نیست.

تا کنون دو انتقاد بر غریب‌زدگی نوشته شده است که یکی را دکتر وثوقی در مجله‌ی اندیشه و هنر (شماره‌ی مخصوص آل احمد) نوشت و حاوی برداشتی نقادانه و درست از موضوعهای نارس کتاب بود، ولی این عیب را نیز داشت که به کلیت مسئله توجهی نکرده بود و تنها به جزئیات پرداخته بود. و دیگری آن سلسله مقالات ناتمام در مجله‌ی فردوسی بود تحت عنوان «غریب‌زدگی»، که در آنچه که منتشر شد دیدی نارس و احساساتی و پرت حاکم بود و شلوغ بازیهای بی‌معنی. از این جهت باب بحث در این باره هنوز گشاده است و بسیار حرفها می‌توان زد و همین است که به صاحب این قلم چنین جسارتی را می‌دهد.

«غریب‌زدگی» اساسی دارد یا زمینه‌ای یا محتوایی که قابل تأمل، قابل بررسی، و قابل دفاع است و آنچه که به این مقاله‌ی بلنداهمیت بخشیده همین اساس یا زمینه است. اساس غریب‌زدگی یک نگرش تاریخی است بر موضعی که ما در آنیم. نگرشی است در اینکه ما، به عنوان یک ملت، در کدام نقطه‌ی تاریخی ایستاده‌ایم و حاصل امتزاج و تأثیر عوامل مختلف، که مهمترین آنها تأثیر یک تمدن بزرگ ماشینی است، در مجموعه‌ی احوال اجتماعی ما چیست اهمیت این نگرش در آنست که ما پس از آنهمه سالها که کوران این طریق را رفتیم، اینک می‌توانیم بایستیم و راه رفته را ارزیابی کنیم. یا به عبارت دیگر، این نقطه‌ی به خود آمدن و هشیاری است برای روشنفکر این سرزمین که در طول پنجاه سال گذشته تجربه‌های سیاسی و اجتماعی وسیعی را از پیش چشم گذرانده و فراز و نشیبها دیده و به‌حزبها و

قطب‌بگذاریم یاد و نهایت. چون سخن از انتهای يك مدرج است. بجای غرب بگذاریم اروپا و تا حدودی امریکای شمالی. یا بگذاریم ممالک مترقی - یا ممالک رشد کرده، یا ممالک صنعتی یا همه ممالکی که به کمک ماشین قادرند مواد خام را بصورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی ببازار عرضه کنند»
 آل احمد در یکی از آن «دوگفتار پرت» (به قول خودش) که در سمینار هاروارد ایراد کرده نیز «غرب» را چنین تعریف می‌کند:

من می‌گویم غرب و غرض از غرب تنها اروپا یا امریکا نیست. به تمام ممالکی می‌گویم غرب که سازنده و مهمتر از آن - صادرکننده ماشین‌اند. و بکجا؛ به تمام ممالکی که محتاج ماشین و مصنوعات ماشین‌اند. و مصرف‌کننده‌اند. این دسته دوم را می‌گویم شرق. که برای پرداخت قیمت ماشین و مصنوعات ماشینی جز مواد خام چیزی ندارند. باین ترتیب در مقوله غرب و غربی - برای من روسیه شوروی هم جا دارد ... برای من که از ایران می‌آیم غرب و شرق دیگر تنها در مفهوم جغرافیایی نیست. بلکه در مفهوم اقتصادی است. ۵

اولین اشکال این تعریف اینست که اگر مقصود از «غرب» تمام ممالکی هستند که به صنعت دست یافته‌اند و این تعریف مثلاً، شامل ژاپن و چکسلواکی هم می‌شود، آیا مجموعه‌ی این کشورها باراه و رسمها و ایدئولوژیهای مختلف خود بر روی کشورهای دسته‌ی دوم تأثیر یکسانی دارند که آن را می‌توانیم «غربزدگی» بخوانیم؛ آیا اثر سیاسی، اقتصادی، تاریخی، و فرهنگی انگلستان و امریکا و فرانسه بر روی ما - مقصود از ما مجموعه‌ی اقوام و مللی است که به شکلی از اشکال مقهور آن قدرتها شده‌اند همان بوده است که ژاپن و چکسلواکی و سوئد داشته‌اند، یا رومانی امروز دارد؛ پاسخ روشن است. اگر بخواهیم روابط دوگروه کشورهای صنعتی و غیرصنعتی را بر مبنای اقتصاد توضیح دهیم (که باید بدهیم)، باید گفت که محتوی رابطه‌ی اقتصادی میان این دو گروه لزوماً رابطه‌ی غالب و مغلوب و مسلط و تحت‌سلطه نیست و بسا که رابطه‌ی کشورهای صنعتی قدرتمندی با يك کشور کم‌رشد معین رابطه‌ی عادلانه‌ای باشد (که عوامل سیاسی مشروط‌کننده‌ی آنند) و با کشور دیگری بر عکس. نمونه‌ی آن رابطه‌ی شوروی است در گذشته با کشورهای

تا کجا باید میراثها و مقیاسهای غربی را بگیریم و از کجا خود باید آغاز کنیم؛ ارزشهایی که می‌توانیم به عنوان ارزشهای خاص خود روی آنها پا فشاری کنیم کدامند؛ آیا اساساً راهی به سوی ایجاد يك فرهنگ خلاق نو هست یا همه باید در يك «فرهنگ جهانی» که از غرب تحمیل می‌شود، مزج شویم؛ اینها سؤالهایی است که برایشان هنوز پاسخی نیست.

■ از مجموع ۱۱۶ صفحه‌ی متن غربزدگی تنها حدود چهار صفحه‌ی آن به طرح تاریخی مسئله، که اساس آن است، اختصاص دارد؛ و بقیه وصفی است از وضع زمان به عنوان دنباله‌ی اجتناب ناپذیر آن سیر تاریخی. بنابراین، در این نقد و نظر تنها با همان چهار صفحه‌ی اول سروکار داریم که نو-آوریهای اوست و به قول خود او «طرحی تازه» است از تاریخ-و آن بقیه حرفهایی است عیان (و البته، برخلاف مشهور، محتاج به بیان). بطور کلی برداشت آل احمد در غربزدگی آنجا که با واقعیت ملموس سروکار دارد درست و دقیق و شجاعانه است (صرف نظر از راه‌حلهایی که ارائه می‌کند) و آنجا که به کلیت امور تاریخی و اجتماعی می‌پردازد، خیالپردازانه و پرتناقض و احساساتی است و بهره‌ی اندکی از بینش عینی و علمی دارد و غیر قابل استناد است (دکتر و ثوقی هم در شماره‌ی مخصوص آل احمد، اندیشه و هنر، مهر ۱۳۴۳، به این مطلب اشاره کرده است.)

مشکل نوشتن انتقاد بر این کتاب اینست که آدم نمی‌داند از کجا باید شروع کند، چون تقریباً همه‌ی مطالب همه جا آمده و با وجود اینکه کتاب فصل بندی شده نظمی را که باید، در آن نمی‌توان یافت. از اینجهت، نقدی که تابع سیر کتاب باشد همانگونه پراکنده خواهد بود. مثلاً درباره‌ی اینکه غربزدگی چیست و چرا غربزده‌ایم، در چند جا به چند توجیه مختلف برخورد می‌کنیم که یکجا مدون نیستند، و این به این خاطر است که مطلب در ذهن نویسنده يك سیر منطقی منسجم طی نکرده است. در این نقد و نظر اگر چه سعی بر این خواهد بود که نظمی به پراکندگیها داده شود، با اینهمه نویسنده ناگزیر است که در جاهای مختلف به مسائل واحد بازگردد.

■ اولین مشکل آل احمد در کارش تعاریف اوست. و نخستین مشکل در تعریف «غرب» پیش می‌آید که او این گونه تعریف می‌کند:

این غرب زدگی دوسر دارد. یکی غرب و دیگری ماکه غرب زده‌ایم. مایعنی گوشه‌ای از شرق. برای این دوسر-دو

کتاب

بهره برداری از منابع سرزمینهای تحت سلطه و بعداً چند امپراتوری جهانی سرمایه در اطراف منابع پر قیمت مواد خام به وجود آمد که سرچشمه‌ی همه‌ی کشمکشها و اختلافها و جنگهای بعدی بود - که با امپراتوری سرمایه‌ی نفتیش ماطرف بودیم و هستیم. باید توجه داشت که امروزه مبادله و رابطه‌ی اقتصادی میان کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی از حیث حجم و ارزش بسیار بیش از مبادلات کشورهای کم رشد و کشورهای صنعتی است و آنچه که کشورهای کم رشد را از حیث اقتصادی برای کشورهای صنعتی ذقیمت می‌سازد منابع اولیه‌ی آنهاست. و مثلاً آن همه خونها که در کنگو ریخته شده به خاطر بازار آن (یابه قول آل احمد برای «صدور ماشین») بلکه بیشتر بر سر معادن گرانبهای آن بود.

چیزی که من در «غرب زدگی» و همچنین در آن کارنامه‌ی دوماهه‌ی هاروارد آل احمد نمی‌فهمم این موضوع «ساختن و صدور ماشین» است. من نمی‌دانم مقصود آل احمد از «ماشین» چیست و ظاهراً باید چیزهایی مثل اتومبیل باشد، و الا اگر مقصود دستگاههای مولد است که غرب تا کنون با صدور آنها به کشورهای تحت سلطه‌ی خود مخالف بوده، زیرا صنعتی شدن آنها را (بویژه در زمینه‌ی صنایع سنگین) برای خود خطرناک می‌دیده است. و در گذشته نیز همواره کوشیده‌اند صنایع موجود در این کشورها را تا حد امکان به ورشکستگی بکشند و یا نطفه‌های جنبشهای صنعتی را خفه کنند. به عنوان مثال می‌توان به اقدامات حاج امین‌الضرب در ایران اشاره کرد برای ایجاد صنایع، و از جمله ذوب آهن، که باچه توطئه‌ها مواجه شد و سرانجام با ناکامی روبرو شد. کوشش غربیها فقط این بوده است که کالای مصرفی صادر کنند نه «ماشین»؛ و اینهمه تسکین آل احمد روی «ماشین» و «مقدمات و مقارناتش» حرف نادرستی است و نمونه‌ی آن را در همین قضیه‌ی ذوب آهن ایران دیدیم که چگونه مهمترین مقامات سیاسی و اقتصادی غرب از اره‌ها رد گرفته تا راکفلر آن را برای مالازمندانستند و نتیجه‌ی بیست سال مطالعات غربیها در ایران برای این کار فقط هدر دادن ملیونها تومان پول بود. بنابراین، این حرف نادرستی است که آل احمد می‌گوید «غرب در نظر من همه‌ی ممالک صادر کننده‌ی ماشین است...» و «شرق در نظر من همه‌ی ممالک مصرف کننده‌ی ماشین...» - اگر مقصود از «ماشین» فقط اتومبیل نباشد که تازه اگر آن هم باشد، «شرق» آل احمد برای آن مصرف کننده‌ی بسیار کوچکی است نسبت به خود غرب.

اروپای شرقی و آن شرکتهای مختلط و غیره و رابطه‌ی امروز آن با کشورهای مانند ایران، پاکستان، ترکیه، هند، و غیره. و همینطور رابطه‌ی امریکا و انگلیس است با یوگوسلاوی و مصر و الجزایر، و در مقابل، رابطه‌ی آنها با ویتنام و فیلیپین و مالزی و غیره. از این گذشته حساب کشورهای را که در جهش صنعتی اولیه به صورت امپراتوری‌های جهانگیر درآمدند از حساب هر کشور دیگری که به نحوی از انحاء به صنعت دست یافته است، باید جدا کرد، زیرا تفاوت کمی و کیفی این دویی نهایت است. حساب کشورهای راکه نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی ملتهایی را گسیختند تا بر بازارهای داخلی و منابع خام و سیاست خارجی آنها مسلط شوند را از حساب مبادله‌ی ساده‌ی اقتصادی میان، مثلاً، رومانی و ایران باید جدا کرد. بنا بر این، من بجای آن تعریف این را می‌گذارم: «مقصود از غرب مجموعه‌ی کشورهای اروپای غربی و امریکای شمالی است که تحت رژیم لیبرالیزم بورژوازی با انقلاب صنعتی به قدرتهای جهانی تبدیل شدند و سرزمینها و کشورهای سه‌قاره‌ی آسیا، افریقا، و امریکای لاتین را به زاینده‌ی های اقتصادی و سیاسی خود تبدیل کردند و دوره‌ی امپریالیزم جهانی را در تاریخ عالم پدید آوردند.» در واقع، آنچه که «غرب زدگی» خوانده می‌شود عوارض فرهنگی و اخلاقی این تسلط اقتصادی و سیاسی است که ملتهای این سه قاره را از بسیاری جهات به صورت زواید و توابعی از متغیر آن قدرتهای جهانی در آورد و الا هرگونه رابطه‌ی ملتی صنعتی با ملتهای غیر صنعتی رانمی‌تواند رابطه‌ی استعماری دانست. گسترش امپراتوری روسیه را هم، جز در مورد اروپای شرقی (که آنهم بیست سالی بیشتر به طول نینجامید)، نمی‌توان در این شمار آورد. زیرا سرزمینهایی را که روسیه به زور از کشورهای مجاور گرفت، سرانجام در یک واحد سیاسی بزرگ حل شدند و از پیشرفتهای آن برخوردار. و هر چند که ملتهای تابع ملت روس استقلال فرهنگی خود را از دست دادند، در عوض در پیشرفتهای اقتصادی آن سهیم شدند.

مشکل دیگر این تعریف اینست که آل احمد رابطه‌ی اقتصادی مسلط «شرق» و «غرب» را تنها در قالب مبادله‌ی کالای بیند و این ناشی از کم توجهی اوست که نظر او را از مقدمات رشد امپریالیستی غرب فراتر نمی‌برد. درست است که گسترش امپریالیستی غرب و توجه آن به بازارهای خارج نخست از اضافه تولید کالا در داخل آغاز شد، ولی این فقط شروع قضایا بود. و مسئله‌ی واقعی از زمانی آغاز شد که غرب شروع به صدور سرمایه کرد برای

کتاب

هم باشد گریخته است و سر به بیابان امن گذاشته. بله صاحب این قلم دلش می‌خواهد دست کم با شاه‌های تیزتر از سنگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کللاغ هرزه‌گرد، چیزی را ببیند که دیگران به غمض عین از آن درگذشته‌اند...

برداشت تاریخی آل احمد در این کتاب بسیار سرسری، شتابزده و درعین حال جسورانه است و او برای بسیاری از مدعاهای خود لزومی ندیده است که دلیلی ارائه کند، یعنی بواقع جسارت را تحت عنوان «دید» و «برداشت» سپر کمبود دانش تاریخی خود ساخته است. جسارت و پرش ذهنی تنها وقتی ستودنی است که مایه‌ی کافی نیز در پشت سر داشته باشد و الا به صرف جسارت خیل‌بها خیلی حرف‌های زنده، مهم‌ترین مشکل تاریخی آل احمد اینست که مفهوم تاریخی و جغرافیایی «غرب» را با هم مخلوط کرده است. بدین معنی که آن پدیده‌ی تاریخی را که در اروپای غربی از رنسانس آغاز شد و «تمدن غربی» نام گرفت، با تمام سرزمینهایی که از لحاظ جغرافیایی در غرب ایران قرار گرفته‌اند مخلوط و مشتبه می‌سازد و بدین لحاظ در تمام طول تاریخ به جست‌وجوی ریشه‌های «غربزدگی» می‌پردازد. حال آنکه آنچه که مطابق تعاریف خود او «غربزدگی» خوانده می‌شود بعد تاریخش حد اکثر از صد سال تجاوز نمی‌کند. و این امر را که ما در طول تاریخمان با سرزمینهای غربی بیشتر رابطه داشته‌ایم تا شرق (که تازه این حرف هم جای بحث زیاد دارد) «غربزدگی» خواندن، موضوعی است غریب!

چنین از تاریخ بر می‌آید که همیشه به غرب نظر داشته‌ایم. این «ها»ی چند طرفه درین همه دورانها بیش از آنکه به مشرق اقصی چشم بدوزد، به غرب نظر داشته است. به کناره‌های مدیترانه - به یونان، به دره نیل، به لیدیا، و به مغرب اقصی و به دریای عنبرخیز شمال.

می‌بینیم که آن غربی که ما «زده» اش هستیم، دره نیل و مغرب اقصی ولیدیارا هم شامل می‌شود و - چنانکه بعداً خواهیم دید - حتا بیابانهای تفته‌ی جزیره العرب را. و علت آن چیست؟ آل احمد برای پاسخ از «روانشناسی کودک» و خرافات کومک می‌گیرد: «شاید فرار از هند مادر بوده است - نخستین علت توجه ما به غرب». البته این هند مادر تنها مادریش در تمام دوهزار و پانصد سال تاریخ مکتوب این سرزمین فقط این بوده است که «یک بار به

کاش آل احمد برای طرح جنبه‌های اقتصادی قضیه جز کتاب تیپورمنده کتابهای دیگری هم خوانده بود تا قضیه را می‌توانست بهتر دریابد و طرح کند و یا از سر جنبه‌های اقتصادی مسئله می‌گذشت و به جنبه‌های فرهنگی قضیه، که بیشتر به کار او مربوط می‌شود، می‌پرداخت و ناگزیر «غربزدگی» را در گزارش‌ها و روایات چنین تعریف نمی‌کرد:

... غرب زدگی یعنی نوعی رابطه خاص اقتصادی (ولاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک. که رابطه دو طرف یک معامله نیست یا رابطه دو طرف یک معاهده، بلکه چیزی است در حدود رابطه ارباب و بنده. یعنی همان استعمار کلاسیک.

در حالی که غرب زدگی عوارض و نتایج این رابطه است در سلوک و کردار و مقیاسها و ارزشهای مردم طرف دوم. غرب زدگی عوارض فرهنگی و اخلاقی آن رابطه‌ی اقتصادی است و من غربزدگی را اینگونه تعریف می‌کنم: «عوارض فرهنگی و اخلاقی ناشی از رابطه‌ی سیاسی و اقتصادی استعماری در مردمان تحت تسلط که تظاهر آن احساس درماندگی و حقارت ملی و تشبه جستن به مردم کشور یا کشورهای مسلط از حیث شیوه‌های زندگی و معیارها و ارزشها است.» ظاهراً مشابه چنین تعریفی را در کتاب غربزدگی می‌توان یافت. به این عبارت:

مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان اینسوی عالم حادث شده است بی هیچ زمینه تاریخی و بی هیچ سنتی بعنوان تکیه‌گاهی و فقط بعنوان سوغات ماشین. یا بهتر بگویم بعنوان جانشین مقدماتی آن.

که این تعریف هم ناقص است و هم غلط به این جهت که بیهوده پای «ماشین» را به میان می‌کشد.

آل احمد معمولاً مطالبش را با یک شکسته نفسی آغاز می‌کند و به نوشته‌هایش عنوانهایی مانند «گفتار پرت» یا «این پرت و پلاها» می‌دهد و این ازدوجت است. یکی اینکه او، برغم ظواهر امر، اعتماد کافی به حرفهایش ندارد، و دیگر اینکه این شکسته نفسی‌ها را سپری می‌سازد و عذر موجهی برای ادعاهای بزرگ. غربزدگی را نیز چنین آغاز می‌کند:

درست است که مشخصات دقیق یک زلزله را باید از زلزله سنج دانشگاه پرسید، اما پیش از اینکه زلزله سنج چیزی را ضبط کند اسب دهقان اگر چه نانچیب

کتاب

از اینجا اهمیت چهار جهت اصلی و متفرعاتشان در تاریخ معلوم می‌شود! اگر ابرها مثلاً به‌جای اینکه از غرب بیایند از جنوب شرقی می‌آمدند ما «جنوب شرقی زده» می‌شدیم و اگر از شمال می‌آمدند «شمال زده»! و آخر سر اینکه این غربی‌ها که ابرها از آن می‌آیند شامل بیابانهای سوخته‌ی عربستان هم می‌شود: «و در آخرین تحلیل آیا این توجه ما به‌اسلام نیز خود توجهی به‌غرب نیست؟» (۱)

به‌گمان من، هرکس که می‌خواهد چنین ادعاهای بزرگی بکند نه تنها باید دستی در فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی داشته باشد، بلکه به عنوان مقدمات باید نگاهی دقیق به تاریخ و نقشه‌ی جغرافیا نیز انداخته باشد تا به چنین اشتباهاتی و خیم دچار نشود و نیز از زبان تیورمنده این حرف را نزند که:

و به این دلیل تیورمنده حق دارد که گفته است تمدن‌های بزرگ که به‌تکنولوژی برپایه شهرنشینی دست یافته‌اند فقط در ناحیه‌ای از کره زمین که سرد است و میان دومی‌دار **رأس‌الجدی** و **رأس‌السرطان** واقع است استقرار پذیرند.

درحالی‌که تیورمنده فقط گفته است که «پنج قدرت بالفعل یا بالقوه‌ی جهانی در نیمکره‌ی شمالی بین ۳۰ و ۶۰ درجه عرض شمالی قرار دارند.» * و می‌دانیم که میان دومی‌دار **رأس‌الجدی** و **رأس‌السرطان** منطقه‌ی حاره قرار دارد،

یعنی بین $\frac{1}{4}$ ۲۳ درجه عرض شمالی و $\frac{1}{4}$ ۲۳ درجه عرض جنوبی. و نیز می‌دانیم که بین منطقه‌ی میان ۳۰ و ۶۰ درجه عرض شمالی، که منطقه‌ی معتدله‌ی شمالی است، (و ایران نیز، برخلاف تصور نویسنده‌ی غربزدگی، جزء آنست)، با «منطقه‌ی سرد»، که منطقه‌ی قطبی است، فرق بسیار است!

■ نمی‌دانم چه اصراری است که قضایایی را که به سادگی توجیه می‌شوند پیچیده کنیم؛ شاید قصد اینست که با گل‌آلود کردن آسمان آن را عمیق جلوه دهیم. مسئله‌ی رابطه‌ی ما با هند و دیگر سرزمینهای شرقی و غربی، مثل رابطه‌ی هر ملت قدیم با ملل دیگر، فقط مسئله‌ی امکان ارتباط بوده است و بس. مهمترین مشکل رابطه‌ی ما با هند و نیز شرق دور این بود که ما در طول تاریخ خود هرگز ملتی دریا نورد نبوده‌ایم. چون مراکز اصلی تمدن ما از دریا دور بود و به همین دلیل راههای زمینی از زمان هخامنشیان تا کنون برای ما این همه اهمیت داشته‌اند و این همه همت بر سر ساختن و نگاهداری آنها مصروف

الباقی زرتشتیان پناه داد که کله خری کردند و حتی به جزیه اسلامی تن در ندادند...» و «بار دیگر در دوره‌ی مغول و بار آخر از دم شمشیر به تعصب کشیده صفویان صوفی نما...»

اما در این داد و ستدها با هند ما هرگز قصد قربت نداشته‌ایم. هرگز صلّه رحم نکرده‌ایم. و من یک علت اصلی آنچه را که غرب زدگی می‌نامم به احتمال فراوان در همین گریز از مرکز میدانم. همچون **عاق و الدین**؛ بر ما که نسبت و سنت خون را بریده‌ایم.

این «برداشت» با همی خوش ظاهریش سطحی و توخالی است. تشبیه رابطه‌ی دولت و دو قوم به مادر و فرزند فقط به این خاطر که در فاصله‌ی بیش از ۲۵ قرن تاریخ دوسه بار جمعی از یکی به دیگری گریخته‌اند، البته بی‌معناست. و سپس آن خرافه‌ی آق و الدین برای تحلیل تاریخ (!) و سپس این نتیجه‌گیری که «اما هیچ کودک در نازپروردگی آغوش مادر به جایی نرسیده است.» و معلوم نیست که اگر رها کردن آغوش مادر آدم را به جایی می‌رساند، چه غم از اینکه آغوش پرمهر «هند مادر» را رها کردیم؛ و اگر مقصود از رابطه‌ی حسب و نسب یا «نسبت و سنت خون» همیشگی نژادی ایرانی و هندی است، که این همیشگی با اروپایی هم هست، و چه غم که اگر از پسر-خاله‌های هندیمان بریدیم به پسر عمه‌های غربیمان روی کردیم! به هر حال روانشناسی کودک (اگر بتوان این عنوان را به آن داد) فقط به درد مریبان کودکانها می‌خورد نه نگرنده‌ی تاریخ.

دلیل دیگر غربزدگی ما اینست:

شاید هم توجه ما به غرب از این ناشی بوده است که درین پهن دشت خشک ما همیشه چشم براه ابرهای مدیترانه‌ای داشته‌ایم. درست است که نور از مشرق برخاست، اما ابرها برای ماساکتان فلات ایران همیشه از غرب می‌آمده‌اند.

* تأکید بر کلمات «غربزدگی» در این مقاله

همه‌جا از نویسنده‌ی این مقاله است.

† این عبارت در ترجمه‌ی فارسی «جهانی بین ترس و امید» چنین آمده است: «این ۵ قدرت بالفعل یا بالقوه همه‌شان در نیم کره شمالی و تقریباً هر ۵ قدرت در حدود و در میان شصتمین و سی‌امین دوایر موازی با خط استوا قرار دارند.»

کتاب

ثروت و شهرهای بزرگ پرجنب و جوش شرق چه حال حسرت و حسادت و حیرتی داشت و وقتی که این روایتها را به غرب برد اورا لقب بزرگترین دروغگو دادند. آل احمد فراموش می‌کند که در طلب دست یافتن به شهرها و بندرهای پر ثروت و نعمت چین و هند بود که واسکودوگاما راه جنوب افریقا را کشف کرد و مارکوپولو در راه یافتن راهی به هند به قاره‌ی جدید رسید و محرك جنبش بورژوازی غرب ثروتهای شرق بود و آبادانیهایش. اگر ما هرگز با حقد و حسد و کینه یا با حسرت و اسف و حیرت به غرب نگریم، امروز است و آن روزها غرب بود که با حقد و حسد و کینه به ثروتهای شرق و شهرهای معمورش چشم دوخته بود. تا چند قرن پیش آسیا مهد ثروت و دانش و فرهنگ بود نه غرب و سودای به چنگ آوردن ثروتهای شرق بود که غربی را به خطر کردن وسینه‌ی دریاها را شکافتن برانگیخت و از میان سوداگران دولتمند شده‌ی ژن و ونیز، و بعدها، لندن و ماریسی، بورژوازی صنعتگر غربی را پدید آورد.

■ مشکل آل احمد، همانطور که گفتیم، اینست که میان آنچه که به « تمدن غرب » معروف است، و سابقه‌ی تاریخی آن از پنج شش قرن نمی‌گذرد، با اصطلاح جغرافیایی « غرب » تفاوتی نمی‌گذارد و دچار این سوء تفاهم بزرگ می‌شود که حتا اسلام هم از « غرب » آمده است! آنچه ما بدان گرفتاریم مسئله‌ای است که در یکصد سال اخیر طرح شده، یعنی مسئله‌ی رابطه‌ی دنیای صنعتی و غیرصنعتی یا رابطه‌ی استعمارکنندگان و استعمارزندگان. این رابطه محصول جهش صنعتی اروپای غربی و رشد امپریالیستی آنست و ربطی به مفهوم جغرافیایی « غرب » ندارد که مثلاً « مغرب الاقصی » را نیز شامل می‌شود.

■ آل احمد ادعا می‌کند که اگر « مامانندیم و غرب تاخت » اصلی‌ترین دلیلش اینست که « ماکمتر فرصت شهرنشینی کردیم. و این است که هرگز به معنای دقیق به شهرنشینی و تمدن شهری « بورژوازی » نرسیدیم. و اگر امروز می‌بینید تازه به ضرب دگنگ ماشین است که داریم به شهرنشینی خو می‌کنیم. » و سپس ادعا می‌کند که: بنای تاریخ گذشته ما به دوش پی‌ها و ستونها و دیوارها و خانه‌ها و بازارها نیست. بنایی است تکیه کرده بر تیرک خیمه‌ها و بسته به پشت زین ستوران. من اگر ادعا کنم که یکی به این دلیل بود که مامانندیم

می‌شده است و از اقدامات عمرانی هر سلسله‌ی تازه معمور کردن راهها بود. از طریق این راههای زمینی ما به سهولت می‌توانستیم به طرف غرب برویم و از طرف شرق نمی‌توانستیم. زیرا از جانب چین، از شمال شرقی بیابانهای آسیای مرکزی سر راه بود و از جانب شرق دیوار عظیم تبت و کوههای سر به فلک کشیده‌ی هندوکش و به هند هم می‌بایست از تنگه‌ی خیبر می‌گذشتیم و راههای دراز را می‌پیمودیم و چون هر چه به جانب غرب می‌رفتیم سهولت ارتباط بیشتر و سرزمینها آبادتر و آب و هوا خوشتر بود، ناگزیر غالب فتوحاتمان در غرب بود و بیشتر ارتباط اقتصادیمان. با این همه ایران و هند، و حتا ایران و چین، در تمام طول تاریخ رابطه‌ی اقتصادی و فرهنگی داشته‌اند. بویژه در ایام رونق دریانوردی در خلیج فارس، بعد از اسلام، این رابطه وسیع بوده است. در زمان ساسانیان از هند کلبه و دمنه و شطرنج و بسیار چیزهای دیگر را وارد کردیم و در دوره‌ی اسلام قسمت عمده‌ی هند به شمشیر ایرانیان مسلمان شد و در دوره‌ی گورکانیان زبان و ادبیات ایران هند را فتح کرد... پس چگونه می‌توان گفت که ما به هند « پشت » کردیم و به « غرب » روی آوردیم؟ و این ادعا را نیز بنکریم که:

اما عجیب اینجا است که این توجه ما به غرب تا حدود سیصد سال پیش همیشه یگرو داشته است، يك علت داشته است و يك جهت. روی کینه یا حقد و حسد. می‌بینید که تنها علت توجه ما به این غربی که برای ما اسلام را آورد (« باسلام صلحجویانه اش ») و ابرو آب و و آبادانی را، فقط « کینه یا حقد و حسد » بوده است. و چرا کینه و حقد و حسد؟

تأپیش از این سه قرن ما همیشه به غرب حسد برده‌ایم یا کینه ورزیده‌ایم یا به رقابت برخاسته‌ایم. به علت سرزمینهای آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام و بارانهای مداومش. در تمام آن دوره‌ها که گذشت ما نیز خود را بر حق می‌دانستیم بداشتن چنان نعماتی. گویا ما حتا آن وقت که با مسیحیان غرب جنگ صلیبی می‌کردیم به خاطر « سرزمینهای آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام » ش بود؛ یعنی همان اروپای گرفتار ظلمت و جهل و فقر و فئودالیزم و تجزیه که به طمع ثروتهای شرق از جای جهیده بود. نگاهی به سفرنامه‌ی مارکوپولو - آن و نیز نگون بخت که به قول آل احمد از « سرزمینهای آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام » غرب آمده بود - نشان می‌دهد که آن و نیز مسیحی در برابر آبادانی و

کتاب

مردمی هستیم چادر نشین و دور از رسوم و قواعد شهر نشینی! در برابر این استدلال جز ابراز حیرت کاری نمی توان کرد و یا باید توضیح و اوضاحت بپیمزه گفت که آخر نویسنده ی « غرب زدگی » مگر نمی داند که بامها هم برستونها و پیها تکیه دارند نه بر دیرك چادرها؟ و آن کس که سه ماه سال را روی بام می خوابد نه ماه دیگرش را زیر سقف به سر می برد.

■ آل احمد در طرح تاریخی مسئله ی ما و غرب دچار يك اشتباه تاریخی مهم می شود و آن اینکه مسئله را در تمام طول تاریخ رابطه ی ما و غرب، مانند زمان جنگهای صلیبی، مسئله ی تنازع میان اسلام و مسیحیت می انگارد و گویا مسئله ی استعمار را چنین تلقی می کند که غایت آن اینست که پاپ روم پشت پهلوان اسلام را به خاک برساند. او سر رشته ی مسئله را از دوران صفویه می گیرد که در آن دوره تشیع مذهب رسمی شد و ما از « کلیت اسلامی »، که عثمانی ادعای سردمداری و خلافتش را داشت، بریدیم. و چند جا به این مطلب اشاره می کند

ما که در درون کلیت اسلامی خود ظاهراً شیء قابل مطالعه نبودیم دچار بلایای عمیقتر شدیم و به همین علت بود که غرب در برخورد با ما نه تنها با کلیت اسلامی ما در افتاد... و کوشید تا آن وحدت تجزیه شده از درون را که در ظاهر کلیتی داشت هر چه زودتر از هم بدرد و ما را نیز همچون آفریقا نخست بدل به ماده خام بکند و پس از آن به آزمایشگاهمان ببرد. آل احمد در این استنباط غرب را کلیت يك پارچه ای می- انگارد که با « کلیت اسلامی » ما در افتاد و آن همه تضادها و جنگها و کشمکشها را که در غرب، بویژه میان پاپ و زمامداران کشورها، وجود داشت، نادیده می گیرد. او فراموش می کند یا نمی داند که غرب از آن زمان به جلو جهش کرد یا جهشش تسریع شد که طبقه ی نوخاسته علیه « کلیت مسیحی » به پا خاست؛ یعنی از همان زمان که لوتر تکفیر نامه ی پاپ را بر در کلیسای ویتمبرگ پاره کرد و مسیحیت تجزیه شد و پروتستانیزم ایدئولوژی طبقه ی نوخاسته شد و کار بدانجا کشید که در انقلاب فرانسه انجیل را به دم خن بستند و لامذهبی از شئون انقلابی شد و این جریان تازمانی ادامه داشت که کلیسا رنگ عوض کرد و خود را با مقتضیات طبقه ی جدید منطبق کرد و مسیحیت فئودال به صورت مسیحیت بورژوا درآمد. و آن وقت نیز دیگر قدرت در دست پاپ روم نبود، بلکه پاپ خود آلت

و غرب تاخت زیاد پیراهه نرفته ام. و به خاطر تان باشد که ما در سراسر تاریخمان درین پهن دشت تابستان را همیشه بر بالای بامها گذرانده ایم و زیر طاق ستارگان.

اشتباه آل احمد اینست که رابطه ی رشد بورژوازی و شهر نشینی را معکوس درك کرده است. یعنی اینکه او گمان می کند بورژوازی (به معنای عام کلمه) محصول شهر نشینی است، در حالی که، بعکس، رشد شهر نشینی به علت رشد بورژوازی است. یعنی رشد مبادله ی اقتصادی و تولید صنعتی است که شهر را گسترش می دهد نه بعکس. نگاهی به تاریخ نشان می دهد که در آن زمان که در شرق و در ایران شهر های بزرگ آبادان شکوهمند با بازارها و کارگاههای پر- رونق وجود داشت، در تمام غرب یکی همانند خانبالغ یا دهلی یا کاشان و یزد و اصفهان و یا حتا مانند بغداد و دمشق یافت نمی شد و بورژوازی که در شهرهای حقیق غرب رشد کرد، در آغاز رشد خود در قیاس با بورژوازی صنعتگر و تجارت پیشه ی ایران و هند و چین و شام چیزی به حساب نمی آمد. همین طور شهرهایی که این بورژوازی در آنها ساکن بود. (اثبات این مدعا چندان احتیاجی به شاهد آوردن از کتابها ندارد - و در حد این مقاله نیز نیست. فقط نگاه کنید به سفرنامه های ابن بطوطه و مارکو پولو.) دوم اینکه اگر در جایی رشد شهر نشینی کم باشد دلیل این نیست که مردمش چادر نشینند. پس روستا چیست؟ اکثریت مردم این سرزمین در طول تاریخ این ملک در روی زمین کشت و کار کرده اند نه آنکه صحرا گرد بوده اند و حاصل کار آنها بود که زندگی شهری را رونق می بخشید و، برخلاف تصور آل احمد، بنای تاریخ ما را به دوش پیها و ستونها و خانه ها و بازارها می گذاشت. در واقع بهترین ادوار رونق فرهنگی ما، مثل همه جای دیگر، ادوار رونق شهر نشینی و گسترش شهرها بود که پایه اش آبادانی روستاها بود و رونق صنعتگری و تجارت. و در همین شهرها بود که آن همه ادبیات و علوم و حکمت و بحثهای نظری پدید آمد. و همین بازارهای پر متاع و کارگاههای بزرگ بودند که می توانستند نطفه ی انقلابی نظیر انقلاب صنعتی غرب را در خود بپرورند و اگر نپروردند مسئله ی دیگری است و محتاج تحلیل تاریخی مفصل. ما اگر شهر نشینی نداشته ایم پس این همه ادبیات مکتوب و معماری از کجاست؟ اینها فقط در فراغت شهر نشینی ظهور می کنند.

سپس به این استدلال عجیب می رسیم که چون مردم این سرزمین تابستانها روی بام می خوابند پس ما

کتاب

این انقلاب صنعتی، مثلاً، در چین یاد رهند رخ داده بود آنوقت ما شرق زده یا چین زده یا هند زده می شدیم و حالا که در غرب ظهور کرده غریزه شده ایم، زیرا که از جمیع جهات تحت تسلط فرهنگ و تمدنی عظیمتر قرار گرفته ایم و در برابر آن محکوم به انحطاط شدیم - و این قانون ابدی قدرت در طبیعت است.

و بالاخره آن عثمانی که بر مرکب «کلیت اسلام» سوار بود چه کرد؟ و اگر تن به تسلط پاشا های خونخوار عثمانی داده بودیم حالا چه بودیم؟ مگر سوریه و مصر و عراق که زیر سلطه عثمانی بودند حالا چه هستند؟ می خواهم بدانم که در برابر ما که «به پیله وحدت ملی خود بر مبنای تشیع پناه بردیم و... بازای هر چه مدرسه و آزمایشگاه که در غرب بنا نهاده شد ما محافل سری ساختیم و به بطون هفتگانه رموز پناه بردیم،» عثمانی زیر لوای «کلیت اسلامی» چه کرد؟ چقدر مدرسه و آزمایشگاه ساخت؟ و کدام انقلاب علمی و فرهنگی را به وجود آورد؟ مگر نه اینست که از همان زمان که ما شرقیها به جهالت تعصب مذهبی فرو رفتیم، اروپایی پوسته های خرافه های هزارساله را از تن درید و عقل و علم را جانشین خرافه و سنت ساخت؛ زمین و آسمان را به اندازه ها سنجید و عصر «روشنگری» را پدید آورد؛ عثمانی چیزی نبود جز یک امپراتوری وسیع خونخوار با فرهنگ بدوی که هیچ چیز نداشت مگر تعصب خفقان - آور دینی که عاقبت هم زیر بار آن خفه شد، زیرا که بدویتش تاب هیچ نوکردنی را نداشت. می بینیم که آل احمد ترجیح می دهد که ما ولایتی از ولایات خلافت عثمانی بودیم. «ولی مگر نه اینست که اکنون ولایتی از ولایات دست نشانده غربیم؟» و لابد اگر چنین می شد، بعد از جنگ جهانی اول تحت الحمایه ای یکی از دولتهای فاتح بودیم - که امپراتوری عثمانی را تجزیه کردند و از همان استقلال ظاهری هم محروم.

بنیست که نمونه های دیگری از احتجاجهای تاریخی آل احمد را بسنجیم. آل احمد می گوید که پاپ روم جمیع وسایل را برانگیخت تا پهلوان اسلام را به زمین بزند و یکی از این وسایل، گذشته از حمله ای چنگیز و تیمور، تأسیس حکومت صفوی است در اردبیل؛ متوجه باشید که درست ۵۰ سال پس از فتح قسطنطنیه به دست مسلمانان - حکومت صفوی در اردبیل تأسیس شد یعنی درست در پشت عثمانی. بهترین

دست سیاستمداران شد. کشتارها و جنگهای خونین مذهبی اروپا بسبار سختتر از جنگ شیعی و سنی بود. منتها فرق آن دو این بود که آن یکی بیشتر صورت جنگ طبقه ای داشت و این دیگری صورت جنگ ملی و قومی. و اگر توسعه ای امپریالیستی اروپا رنگی از مسیحیت نیز داشت این نباید ما را بفریبد، زیرا که هدف آن مسیحی کردن مردم غیر مسیحی نبود، بلکه همان بود که می دانیم و حاجت به گفتار نیست. تازه اگر این را ببینیم که تنازع ما و غرب تنازع اسلام و مسیحیت بوده است، مسئله در مورد چین و هند و برمه چه بود؟ آنها کدام کلیت را از دست دادند که به «ماده خام» بدل شدند؟ و امریکای لاتین مسیحی را چه می گویی که استعمار اروپا و امریکای شمالی بر سر آن همان بلایی را آورد و می آورد که بر سر ما آسیایها یا بر سر آفریقایها؟

و به این بنگریم که در اثر سیاستها و آتش افروزی خونین که به کمک زیر جلی محافل روحانی و به به - گویی سفرای فرنگ مسیحی اختلاف شیعه و سنی را دامن می زد چه بلاها بر سر شرق آمد یا به سر همه ما که غریبها خاور میانه می نامند و ما چه کم خونین مزمنی را از آن دوران به ارث برده ایم.

و باز می پرسیم که اگر مسئله ای ما «کم خونین مزمن» است، یعنی کم شدن جمعیت بر اثر جنگ، پس مسئله چین چه بود با جمعیتی بیش از تمام قاره ای اروپا در اوان جهانگیری غربیان و چگونه بود که بیست و چند ملیون انگلیسی بر سیصد ملیون هندی غلبه کردند؟

آل احمد تعمداً میدان بررسی تاریخی را تنگ گرفته تا به نتایج موضعی خاص برسد و همین موضوع سبب گمراهی بزرگ او شده؛ یعنی اینکه مسئله استعمار را از صورت جهانی در آورده و به صورت یک رابطه ای محدود جغرافیایی مطرح کرده و به نتایج غلطی رسیده است که به محک زدن آن در مقیاس جهانی اشتباهات او را بر ملا می سازد. مسئله تنها اینست که در یک سوی دنیا انقلاب صنعتی واقع شد و کفه ای تعادل قدرتها را بکل برهم زد و در واقع مسئله نه مسئله ای، اسلام و مسیحیت، بلکه مسئله ای دنیای دست یافته به تکنولوژی در برابر دنیای واپسمانده، دنیای مولد کالا و سرمایه ای اضافی در برابر دنیای مفتوح آن اضافات است. همچنانکه مسئله ای امریکای لاتین مسیحی با امریکای شمالی و اروپای مسیحی مسئله ای رابطه ای ملت های صنعتی و غیر است و پس، همانگونه است مسئله ای رابطه ای ایران و هند و چین و برمه و ویتنام و مصر و عراق و شام و... بله، اگر

کتاب

جا برای فرو کردن خنجر.

این البته روش کار آگاهی خصوصی است برای تحلیل تاریخ. و معلوم نیست که چرا «درست ۵۰ سال بعد» حکومت صفوی به تحریک پاپ برپا می‌شود و چرا مثلاً ۲۴ سال بعد نه یا ۶۲ سال بعد. شاید پاپ هم از اعداد سرراست مثل پنجاه خوشش می‌آمده! دیگر اینکه اگر حکومت صفوی، مثلاً، در ری یا نائین تأسیس می‌شد، خنجری نبود بر پشت عثمانی؟ و یا وقتی مرکز حکومت صفوی به قزوین و سپس به اصفهان منتقل شد، خنجر از پشت عثمانی برداشته شد؟ این نمونه‌ای از روش «برداشت» آل احمد است که اساس آن تداعی معانی است. او از نزدیکی شهر اردبیل به مرزهای عثمانی به یاد اصطلاح معروف می‌افتد و با مقدماتی که چیده نتیجه می‌گیرد که پاپ از اردبیل به پشت عثمانی خنجر زد! اگرچه معلوم نیست پشت و روی عثمانی کدام طرف بود و مملکت‌ها هم مثل آدم‌ها پشت و رو دارند یا نه.

این را هم بگویم و بگذارم که می‌گوید: تیمور (به روایت ابن خلدون) رافضی بود و «برای افراد خاندان علی برتری قایل بود...» و آمد و «یک بار دیگر دنیای اسلام را چنان کوبید که نه از تارک نشان ماند و نه از تارک نشان.» و نتیجه می‌گیرد که این زمزمه‌ی رافضی‌گری «بسی پیش از صفویان آغاز شده‌است» و لابد چماقی بوده است در دست پاپ برای کوبیدن «کلیت اسلامی» و لابد شیعیگری از مقدمات غریب‌دگی است؛ و فردوسی رافضی هم که «به مهر علی و نبی شدکهن» یک جووری دستش در دست پاپ بوده است؟

■ آل احمد در جست و جوی «نخستین گنبدیدگی‌ها» خوب شروع می‌کند، اما خیلی زود به انحراف «برداشت» دچار می‌شود. تناقضهای فراوان کار او از اینست که می‌خواهد بیش از حد امکاناتش وسیع جلوه کند و از همه چیز کومک بگیرد. اما آنجا که به دید مشخصی، که از سابقه‌ی فعالیت‌های اجتماعی در او مانده، باز می‌گردد، می‌تواند نقطه‌های روشنی را بیابد و باز گوید. مانند آن قسمت مربوط به متروک شدن راههای تجارتی شرق به سبب گشوده شدن راههای دریایی به دست غربیان و نتایج اقتصادی و تاریخی آن.

اشتباه او دریافتن ریشه‌ی «نخستین گنبدیدگی‌ها» در اینست که «غرب» را در سیر تاریخی خود کلیت تمام

و یک پارچه و آگاهی تلقی می‌کند که بر روی خط راستی، خالی از هر نوع تضاد و جنک، علیه شرق حرکت می‌کند و در برابر آن شرق را قرار می‌دهد که گرفتار نا آگاهی تاریخی و کوری است. اینجا نیز همه‌ی قضایای تاریخی را در دوسه جمله حل می‌کند و کم و بیش همه‌ی حوادث تاریخی سیصد - چهارصد ساله‌ی اخیر را طوری طرح می‌کند که گویی سر نخ همه‌ی قضایا دست «سیاست انگلیسها» بوده است. مثلاً، ادعا می‌کند که غریبها می‌دانند که «چگونه انحصار ابریشم را که در دست شاه وقت (صفوی) است در بازار رقابت‌های خود بشکنند و بعد که خیارشان کونه کرد چگونه به دست غلجاییان افغان خیال خود را از آن... صفوی راحت کنند.» که البته این ادعای مهم تاریخی هیچ دلیلی به دنبال ندارد. و یا اینکه: «بعد هم نادر است که می‌آید و چنان کله خراشه به هند می‌تازد و درست روزگاری که کمپانی هند شرقی، یعنی استعمار غربی، دارد در جنوب هند خیمه و خرگاه میزند؛ و لازم است که سر دربار محمد شاه در شمال هند گرم باشد.» که ممکن است هسته‌ای از واقعیت را در خود داشته باشد، اما به این صورت چگونه می‌توان آن را تصدیق کرد؛ و بدین نکته نظر کنیم که:

روحانیت نیز که آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بود از همان زمان مشروطیت چنان در قبال هجوم مقدمات ماشین در لاک خود فرو رفت و چنان در دنیای خارج را به روی خود بست و چنان پیله‌ای به دور خود تنید که مگر روز حشر بدرد.

تو گویی که مثلاً روحانیت قبل از مشروطیت چهار چشمی و با آگاهی کامل مواظب این بود که مبادا غربی از لای درزی یا از در دروازه‌ای داخل شود. یعنی نگهبانان قبور و حافظان سنتهای پوسیده دریک جامعه‌ی گرفتار تحجر و ظلم و استبداد و فقر و فلاکت مادی و معنوی می‌بایست در برابر سیلی که از یک تمدن و فرهنگ بسیار پر تحرك و خلاق برخاسته و سراسر کره‌ی زمین را گرفته بود، سدی بسازند و دریغ و افسوس که نساختند! و لابد توقع داشتی که از زیر قبا‌ی تحجر قرون وسطایی و اسکولاستیسم تالی دکارت و اسپینوزا و هگل و نیوتون بیرون بیایند و بیضه‌ی اسلام را از «هجوم مسیحیت» نجات دهند؟! نمی‌دانم چرا آل احمد آن ضرورت تاریخی را در آخر عهد ساسانی و آن گرفتار عفونت - شدن مغان زرتشتی را می‌بیند اما این یکی را نمی‌بیند.

کتاب

اینجا دیگر حدیث شکافتن تاریخ نیست، عناد و لجاج است و خلاصه پناه بردن به مضحک‌ترین شکل ارتجاع و سنت - پرستی است فقط به خاطر مخالفت با آنچه که از آن سوی دنیا به این سو آمده است. او فراموش می‌کند که آن «مشروع» از لوازمش استبداد پوشیده و پلید محمد علی میرزا، آن فقر و فلاکت، آن ستم فئودالیزم، آن فقر روحی و حشمتناک، آن انحطاط ادبی، علمی، و فکری هم بود. و مشروطیت اعتراضی بود بر ضد همه‌ی اینها. ببینیم از چه چیز در برابر چه چیز دفاع می‌کنیم؟ در آن زمان که نهضت مشروطیت در گرفت در نظام اجتماعی ما چه چیز قابل دفاع وجود داشت؟ هر چه بود پوسیدگی و زوال و تباهی بود.

سنت و قدمت، اگر سد راه زندگی باشند. به خودی خود چه ارزشی دارند؟ فراموش نکنیم که آن زمان که هگل بنیاد عظیم فلسفیش را می‌گذاشت، ملک الشعرا - صبا آن «شهنشاه نامه»ی کذایی را می‌سرود و در آن زمان که فتحعلی‌شاه ادای محمود و سنجر را درمی‌آورد، در اروپا ناپلئون ظاهر شده بود و در همان زمان که «مشروع» خواهان نشستن روی میز و صندلی را حرام می‌دانستند، غربی بطون رموز عالم را می‌شکافت و ما در حوض جهل و مذلت بودیم و آنها در راه جهشی عظیم در دست یافتن به اسرار عالم و به کار گرفتنشان. نگاهی کنیم به سفرنامه‌های ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه تا ببینیم چه کسانی زمام مملکت را در دست داشتند و با چنان اوضاعی بود که آن شیفتگی هذیان گونه به غرب پیش آمد و آن روشنفکران غرب زده، یا به قول آل احمد، «مونته‌سکیوهای وطنی» پیدا شدند. من برای این پیشروان هیچ سرزندی ندارم. آنها جاده‌ای را هموار کردند که امروز یک سر آن به آل احمد می‌رسد که فریاد طغیان بردارد به علامت جنبشی نو برای اعلام استقلال یا طلب استقلال. و تازه به یاد آوریم که با این همه گذشت زمان و تجربه‌ها و آشنایی‌ها هنوز محصول کارمان چنین پرتناقض و سبک است.

اینجانباز پای ماشین را به میان می‌کشد: «بله، چنین بود که مشروطه روحانیت را کوبید. به عنوان پیشقراول ماشین.» می‌پرسم کدام ماشین؟ آل احمد همه جا این اشتباه را تکرار می‌کند که عوارض نفوذ فرهنگ فرنگی و استعمار مستقیم و غیر مستقیم را به حساب «ماشین» می‌گذارد و حال آنکه اگر مسئله‌ی ما فقط ماشین شدن یا نشدن بود، سالها پیش قضیه یکطرفه شده بود. در حالی که، همانطور که بارها اشاره کرده‌ام، ما به عوارض رشد ماشینیزم در جای دیگر دنیا دچار شدیم و اتفاقاً تمام کوشش -

و چطور از چنان آدمهای سر در لاک خود فرو برده می‌خواهد که سیلابهای عظیم تاریخ را بشناسند و در برابر آن سد شوند؟ آخر با چی؟ مگر نه اینست که این گروه از همه دیرتر با تحولات تاریخ آشنا می‌شوند و تطابق می‌کنند و در ادراک زمانه از همه کند ذهنترند؟ آدمی که می‌گوید: «و از طرف دیگر مذهب تا می‌تواند به خرافات تکیه می‌کند و به عهد ماضی و رسوم پوسیده کهن پناه می‌برد و به درباری گورستانها قناعت می‌کند و به ملاکهای قرون وسطایی می‌اندیشد،» چگونه توقع دارد که همین مذهب سد سدید ضد استعمار و ضد غرب باشد؟ آخر با چه سلاحی در برابر چه سلاحی؟

آل احمد به ملکم خان و سید جمال افغانی و طالباف ایراد می‌گیرد که چرا گرفتن فرهنگ و تمدن غربی را عیناً توصیه می‌کردند. نگاهی به جامعه‌ی که آنها درش می‌زیستند و قیاس آن با جامعه‌ی غربی هم - زمانش در تمام مظاهر زندگی تفاوت از زمین تا آسمان را نشان می‌دهد. می‌خواستی که آنها به مدد کدام دانش و بینش در برابر دانش و تکنیک غربی بایستند؟ می‌خواستی که آن کس که در آن ظلمت بار می‌آمد و سپس از آن سر بیرون می‌کرد و یک سو همه درماندگی و بدبختی و ظلم و جهل می‌دید و سوی دیگر رونق و آبادانی و آزادی و وفور نعمت، در برابر آن چه بکند و چگونه چشمانش در برابر آن انوار خیره نشود؟

برداشت آل احمد از مشروطیت بسیار سست است؛ یعنی خالی از نگرشی درست به محتوی طبقه‌ای آنست و ناگزیر او هم مانند ملاحی صدر مشروطیت و حکام مستبد، مشروطیت را جنگ «مشروع» و «بیدینی» می‌بیند، بی آنکه توجه کند که آن «مشروع» بر چسبی بود برای یک نظام اجتماعی که محتوی آن عقب ماندگی و جهل و وحشیانه‌ترین بهره‌کشی‌ها از طبقات پایین و بدویت و تاجر بود و آن مشروطه جهش طبقه‌ای بود که در داخل این جامعه پا - می‌گرفت.* او اعدام شیخ نوری را در جریان مشروطیت علامت استیلاي غرب زدگی می‌داند:

و من نغش آن بزرگوار [شیخ نوری] را بر سردار همچون پرچمی می‌دانم که به علامت استیلاي غرب زدگی پس از دوست سال کشمکش برپام سرای این مملکت افراشته شد.

* رجوع کنید به مقاله‌ی «آغاز و انجام یک نهضت»،

مهد آزادی، تبریز، مرداد ۱۳۴۵، از همین نویسنده.

کتاب

روستایی را مضمحل خواهد کرد. یعنی هر چه صنعت محلی ودستی است. وجه بهتر. تا اینکه چشم و سینه و دست جوانان روستا پای دار خالی خراب نشود که خانه اشرافیت (که خراب باد) مزین باشد. بزرگترین حسن یا بازکردن ماشین به مزارع و به دهات به هم - زدن رسم ارباب و رعیتی است و بهم زدن رسم کوچ - نشینی و خانه بردوشی و ایلاتی و خان خانی.

باید ماشین را گرفت. اما در بندش نباید ماند. گرفتارش نباید شد. ماشین وسیله است. هدف نیست.

مارا نخست جهان بینی ای در خور ماشین بایست و آموزشی و کلاسی و روشی.

[ماشینیسیم] این کشنده زیبایها و شعر و بشریت و آینده و آسمان ...

آن بهشت گمشده ی قبل از ماشین را خود چنین رقم می زند؛ چیزی مانده به ۱۹ - ۲۰ میلیون آدمیزاد که ۷۵ در صدشان در روستاها میزند یا زیر چادرها - بار رسوم عهد بنایت خلقت - بی خبر از ارزشهای جدید محکوم به رسوم ارباب و رعیتی - ماشین ندیده - با ابراز کاربرد و خوراکی و سوختی و پوششی و خانه های همه درخور بدویت.

... با ورود ماشین و «استاندار دیزه» شدن دنیا - فرهنگ های ملی مضمحل خواهد شد و دنیا به سمت یک دستی و «کنفورسیسم» خواهد رفت. اما خیال من از این بابت راحت است بجای آنچه در قبال هجوم ماشین از بین خواهد رفت ما نیروی یک فرهنگ دنیایی خواهیم داشت آمیخته از همه فرهنگ های - ملی. (از «کارنامه ی دو ماهه ی هاروارد»)

بدینگونه است که نمی توان قضاوت کرد که او با خود ماشین و ماشینیزم دشمنی دارد یا باید به کار بردن ماشین؛ خواهان یک فرهنگ جهانی است یا فرورفتن در لاک مذهب و رسوم ملی؛ معلوم نیست که ما به این دلیل بیچاره شده ایم و غریزه که ماشین به اینجا پا کرده یا به این دلیل که هنوز اقتصاد ماشین نداریم؛ ظاهراً به نظر می رسد که آل احمد ماشین را به عنوان یک پدیده ی جبری وجودش را می پذیرد و الا دنیای قبل از ماشینیزم را ترجیح می دهد و معلوم نیست که در این راه تا کجا به عقب برمی گردد، زیرا خود

دارندگان ماشین هم این بود که ما مستقیماً به ماشین دست نیابیم بلکه به صورت زاینده ی دنیای صنعتی باقی بمانیم و هنوز که هنوز است این مسئله وجود دارد که غربی نمی خواهد ما به ماشین دست یابیم. بنا بر این، این همه سرکوفت زدن به «ماشین» چه بیجاست، و اگر مقصود از این کلمه به کار بردن غلط آن بجای کلاهی مصرفی است، این بحث را در آغاز روشن کردیم. و باز می گوید:

به هر صورت در صدر اول مشروطیت عیب اساسی کار زعمای قوم درین بود که مخالف و موافق گمان می کردند که اسلام و «مشروع» و مذهب هنوز آن کلیت جامع را دارد که حفاظتی یاسدی در مقابل نفوذ ماشین باشد. به این علت بود که یکی به دفاع از آن برخاست و دیگری کوبیدش.

■ موقعیت فکری آل احمد در برابر «ماشین» مبهم، پرتضاد، و ناهموم است. او یکجا ورود ماشین را علت همه ی بدبختی های ما می داند و جای دیگر از این شکوه می کند که ماهنوز ماشینی نشده ایم. جای دیگر مشروطیت را می کوبد که می خواست «ماشین» را وارد کند و «مشروع» را می ستاید که مخالف «ماشین» بود. بهتر است مستقیماً نمونه های نوشته های او را به دست بدهیم. بحث از نفی ماشین یا طرد آن نیست ... بحث در طرز برخورد ما است با ماشین و تکنولوژی.

آنکه ماشین را می سازد اکنون خود فریادش بلند است، و خفقان را احساس می کند. ما حتی از اینکه در زی خادم ماشین در آمده ایم ناله نمی کنیم پز هم می دهیم و این است غریب زدگی! حرف اساسی این مختصر در این است که ما نتوانسته ایم شخصیت اصلی فرهنگی خودمان را در قبال ماشین و در قبال هجوم جبری اش حفظ کنیم.

این بدیهی که ما تا وقتی تنها مصرف کننده ایم و تا وقتی ماشین را نساخته ایم، غرب زده ایم. خوشمزه اینجا است که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم ماشین زده خواهیم شد.

غرب زدگی مشخصه دوران است که ما هنوز به ماشین دست نیافته ایم و رمز سازمان آن و ساختمان آن را نمی دانیم. ماشین که به ده پا و اگر تمام ضمایم اقتصاد شبانی و

معتقد است که «ابزار زندگی بدوی، از خیش و کرسی و گیوه و چراغ موشی گرفته تا داسغاله و چرخ ریس و دار قالی طرز تفکر بدوی هم می آورد. اعتقاد به خرافات-طشت زدن برای خسوف و کسوف - دعا و طلسم و چشم بندی برای گریز از بیماری و آفت از این دست اند.» و لابد کسی که رابطه‌ی نحوه‌ی معیشت و تولید را با نحوه‌ی اندیشیدن قبول دارد، نمی‌خواهد که به قعر بدویت و جاهلیت برگردد. چون در آن قعر جایی دست‌کم برای خود او به عنوان نویسنده نخواهد بود؛ و نیز قبول دارد که چرخ چاه و چرخ نخ - ریزی و گاو آهن هم ماشینند و در پیشرفت اقتصادی و فرهنگی بشر تا حد معینی تأثیر فراوان داشته‌اند.

آل احمد در عین حال کوشش بیهوده‌ای می‌کند برای یافتن نشانه‌های ضدیت با ماشین در آثار ادبی غرب. از جمله در «طاعون» کامو و «کرگدن» یونسکو ترجمه‌ی خود او. من «طاعون» را نخوانده‌ام، اما در مورد «کرگدن» از روی گفت‌وگوی ژان و برانژه در پرده‌ی دوم در باره‌ی اخلاق براحتی می‌توان دریافت که نقطه‌ی نظر یونسکو فاشیزم و یاجریانهای اجتماعی مشابه آنست نه ماشین. و آل احمد بیهوده دنبال مقصود خود در این نمایشنامه می‌گردد. و اساساً انکار ماشین و ضدیت با آن یعنی انکار بشر و خلاقیت او؛ یعنی انکار تواناییهای بشر در غلبه بر طبیعت و تسلط بر آن و تعالی یافتن از مرحله‌ی زندگی جانوری. بشر موجودی است که در هیچ جا نمی‌توان به او ایست داد و مسئله اینست که ما چگونه می‌توانیم پیشرفتهای بشر را در راه خیر عمومی آن به کار اندازیم. راهی به عقب وجود ندارد. تنها آن کس که راهی را به جلومی‌گشاید، خدمتگزار بشر است و «متمدن» در برابر آن. آن کس که بشر را برای جهش به تعالی، به دور ریختن بقایای توحش و بربریت که در او هست، می‌انگیزد، عمل بشری و اخلاقی انجام می‌دهد، نه آن کس که جهشهای او را انکار می‌کند. آنچه شوم است افتادن ماشین به دست‌های سودجوی باچشمهای کور است و الا تعالی بشر در این است که جانوری است ابزار ساز. و کمال ابزارسازی او دست یافتن به ماشین است.

■ در «غرب زدگی» در همان مباحث تاریخی نیز گاه نکات دقیق و برداشتهای خوب نیز می‌توان یافت که قابل تأملند. اما این نکات در میان «ارزیابیهای شتابزده» گم شده‌اند و آنچه که از مجموع این برداشتهای تاریخی استنباط می‌شود این است که ذهنی پر خروش و تلاطم دست به کاری زده است که ابزارهای آن را فراهم نداشته است.

شعرهای دریایی

مجموعه‌ی شعر از یدالله رویایی

۱۰۷ صفحه ۱۰۰ ریال

«یدالله رویایی را از شاعرانی میدانم که توانسته است خود را در شمار شاعران خوب نوپرداز این دیار تثبیت کند.

نخستین مجموعه‌ی شعرش که با عنوان (بر-جاده‌های تهی) - ۱۳۴۰ - انتشار یافت، تولد «شاعر»ی را نوید داد و اینک با «شعرهای دریایی» می‌بینیم که شعر وی تثبیت شده است.

«شعرهای دریایی» که گزیده‌ی شعرهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۴ شاعر است از قدرت کلامی برخوردار است که در بسیاری از شاعران نوجو کمتر سراغ کرده‌ایم.

در این کتاب ۳۳ شعر آمده است که در چندتایی از آنها با تصویری و فکری و زبانی غنی و سرشار از لطافت و اندیشمندی روبرو می‌شویم. زبان رویایی در «شعرهای دریایی» زبانیست زیبا و رنگین و گاه یادآور تنبلی شاعر که شاهدش بوده‌ایم. بهر حال، شعرهای دریایی را از حوادث خوش در شعر نو باید تلقی کرد.»

کیهان، ۲۰ تیر ۱۳۴۵

همه از یک

نوشته‌ی آلیس آرزومانیان

جیبی، ۳۰ ریال

ماجرای زندگی دختر یست خردسال که تا مرحله‌ی بلوغ در یک خاندان اشرافی زیست می‌کند و همه چیز را از دریچه‌ی چشم احساس ارزیابی می‌کند. و منطق و عقل و فراستش از یک محیط بسته و محدود پا فراتر نمی‌نهد. عظمت زندگی به وجود او و عظمت جهان به کاخ بورگ ختم میشود. ولی در کنار او زندگی می‌جوشد و غوغا می‌کند و چنان سیلابی بر پا میشود که همه را با خود می‌برد.

کتاب

گفت وگوبا جلال آل احمد، اندیشه و هنر، همان شماره). زیرا که اگر احساس مسئولیت کردن و بامسئولیت نوشتن به قصد «عوض کردن» نیست، پس به قصد چیست؟ و مگر نه اینست که نویسنده با نوشتن خویش در جهان و تغییر دادن آن مداخله می‌کند؛ و آن کس که نمی‌خواهد «دنیا را عوض» کند و آن را آنچنان که هست می‌پذیرد، در برابر چه چیز «مسئول» است؟

سرانجام اینکه اعتبار اخلاقی شخص آل احمد را نمی‌توان به حساب اعتبار فکری نوشته هایش گذاشت و ارزش طرح «غربزدگی» او از یک محرک اندیشه بیشتر نیست و کاری است انجام نیافته ولی قالبی است که ارزش بسیاری حرفها و تعمقها را دارد.

بدون شك چیزی درجهان استعمار زده، بویژه در آسیا، در حال تکوین است. این تکوین را می‌توانیم مقدمات یک «رسانس آسیایی» بخوانیم. آسیا، با وسعت خود، با جمعیتش، و با میراثهای بزرگ فرهنگیش پیش از دوقاره‌ی افریقا و امریکای لاتین این امکان را دارد که باز مدار فرهنگ و تمدن را به خود بازگرداند - زیرا که افریقا گرفتار بدویت خویش است و امریکای لاتین خود زایده ایست ناساز از غرب. اروپا رفته‌رفته خلاقیت خویش را از دست می‌دهد و هم اکنون می‌توان نشانه‌های بیماری تمدن را در آن دید. تمدن بورژوازی اروپا پس از پنجم قرن جنبش و جهش به نقطه‌ی نزول و نومیدی نزدیک می‌شود. اما برای آن رسانس نخست باید از قید آن امپریالیزم فرهنگی رهایی یافت که به قول برتراند راسل «دفع آن از دفع امپریالیزم زور دشوارتر است». سلطه‌ی این امپریالیزم مخفی و ناپیدا است و بسیاری زیر سلطه‌ی آن گمان می‌کنند که به یک فرهنگ جهانی تعلق دارند و نمی‌دانند که زایده‌ی اعوری بیش نیستند - و آل احمد این نکته را چه خوب و هوشمندانه دریافته است - و از آنها که در نیافته‌اند می‌توانم غالب جماعت سینماچی و نقاش را مثال بزنم که بزرگترین افتخارشان اینست که نسخه بدل دست بیست و هشتم فلان فرنگی باشند یا در فلان فستیوال یا نمایشگاه جایزه‌ای به رسم «توسعه»ی روابط بین‌المللی تقدیمشان کنند - نمونه‌اش آن ابراهیم است که «یک آتش» بر او «گلستان» شد و یاسایر آنتونیونی‌ها و فلینی‌های وطن! وظیفه‌ی تاریخی روشنفکر آسیایی اندیشیدن به فراهم کردن مقدمات این رسانس است و «غربزدگی» آل احمد برای روشنفکر ایرانی مدخلی است برای آن اندیشه‌های تاریخی واقعی و عمیق.

و ناگزیر توفیق نیافته است. میدان تأثیر و انعکاس غربزدگی آل احمد اگرچه وسیع بود، ولی از اشاعه‌ی این اصطلاح در دهانها و متوجه کردن ذهنها به بعضی جزئیات فراتر نرفت و خلاصه، آن بنیاد تئوریک را که ذهنها را همچون مینای یک جهان بینی به کار آید، فراهم نکرد. به این دلیل که بنیاد تئوریک و فلسفی نویسنده خود بسیار ضعیف است و این ضعف را در او ریشه‌دار می‌توان یافت. زیرا که همواره از تفکر تئوریک وحشتی خاص دارد و همواره به محسوس و ملموس عنایت می‌کند و هر جا که در نوشته‌هایش اشارات تئوریک یافت می‌شود فقط تنها همان اشاره است و غالباً با کنایه‌ای طنز آمیز و ناشی از عدم اعتماد به گفتار. به هر حال، آنچه که ما بدان نیازمندیم تفکر منظم تئوریک و فلسفی است که همچون سلاحی و متری و معیاری ما را به کار آید برای ارزیابی آنچه که در دوروبر ما در قالب ملی یا در مقیاس جهانی می‌گذرد. و افسوس که در این زمینه هنوز بسیار خام و سست هستیم و محصولات اندیشه مان چنین سست و بی پایه. ما به این نیازمندیم که میراث فرهنگ و فلسفه و علم غربی را آنقدر وارد کنیم و آنقدر به آن آشنا شویم که به صورت بومی در آید و آنگاه آنرا به معیارها و محکهای تازه بسنجیم و دور ریختنیهایش را دور بریزیم. آنچه در این سی‌چهل سال اخیر در این سر زمین به عنوان محصولات اندیشه‌ی روشنفکرانه عرضه شده است - و از جمله خود این «غرب زدگی» - جز حاصل آشنایی سطحی و اندک بامواریث علمی و فلسفی و روش شناخت غربی نیست و بینش تاریخی آل احمد خود لعاب بیرنگی است از دست پخته‌های امثال توینبی Toyenbee.

بسیاری از آن چیزها که آل احمد «غربی» می‌خواند در واقع فرآورده‌های جوامعی هستند که بر اساس اقتصاد صنعتی بورژوازی زیست می‌کنند و این اقتصاد در هر جای دیگر هم که ظاهر شود ناگزیر همان نحوه‌ی کردار و اندیشه و عمل را پدید خواهد آورد - چنانکه هم امروز در جامعه‌ی خود ناظر نضج و رواج آن هستیم. و آنچه که یک نویسنده‌ی «مسئول» باید به صراحت تکلیف خود را در برابر آن روشن کند آن شکل از روابط اجتماعی است که به نظر او مطلوبترین اشکال است، و الا آن «آنارشیزم» بازی‌ها تنها مایه‌ی شهرت تواند بود نه ارزش و اثر.

و البته یکی از تناقضهای غیر قابل فهم در کار آل احمد اینست که او از طرفی اعلام «مسئولیت» می‌کند و از سوی دیگر از سیاست تبری می‌جوید و نه می‌خواهد دنیا را تغییر دهد: «... نه می‌خام دنیا رو عوض کنم با از سیاست در آمدن آنها...»

نظری بر نقد

ننه دلاور و فرزندان او

از مصطفی رحیمی

در اینجا می آورم.

■ نخستین ایراد آنست که چرا در ترجمه مورد گفتگو نام «اوکسنش تیرنا» با عبارت «فرمانده لشکریان سوئد» وصف شده است. گمان من این است که اروپایی عادی مثلاً با نام اللهوردیخان، و ایرانی عادی بانام «اوکسنش-تیرنا» آشنا نیست و مترجم در هر دو جا مجبور به دادن توضیح مختصری هست.

نوشته اند که در همان جمله اول کتاب «مملکت لعنتی» درست نیست، یعنی کلمه «لعنتی» زیادی است. در صورتیکه مترجمان فرانسوی آورده اند:

Allez donc recruter une Compagnie dans ce maudit pays.

ملاحظه می کنید که در ترجمه فارسی نه کلمه ای افزوده شده و نه جمله بندی تغییر یافته است. پرسیده اند که در صفحه اول «تنه فسقلی» ترجمه کدام عبارت است؟ ترجمه *torse de poulet*.

ایراد کرده اند که چرا به جای «بشریت در زمان صلح به بی بند و باری می افتد» در ننه دلاور آمده است: «در زمان صلح مردم هرزه بار می آیند.» می پرسیم تفاوت مفهوم در کجاست؟

نوشته اند که عبارت لا اله الا الله شعار اسلامی است و گفتن آن از زبان مسیحی نامناسب است. باید گفت که این عبارت روزی شعار اسلامی بوده ولی امروز در محاوره معمولی بهیچوجه صورت نخستین خود را حفظ نکرده است. با توجه مختصری به تحول زبان و تغییر معانی، درک این نکته آسان میشود. عبارتهایی نظیر انشاء الله و الله اکبر و لا اله الا الله و سبحان الله امروزه معانی قرآنی خود را از دست داده اند.

درباره کلمه آلمانی *Maultrommel* که در کتاب

در پاسخ شرحی که در باره نمایشنامه «ننه دلاور و فرزندان او» در شماره گذشته «بررسی کتاب» (آبان ۱۳۳۵) درج شده است، یادآوری نکات زیر را لازم می دانم.

نمیدانم چرا کتاب ننه دلاور تا این حد نویسنده ایراد را خشمگین کرده است. من موقعی که شروع به ترجمه این کتاب کردم از وجود ترجمه ایشان بکلی بیخبر بودم. و موقعی از وجود آن ترجمه مطلع شدم که کتاب را به ناشر داده بودم. اما معتقدم که ترجمه حاضر خللی در کار ایشان ایجاد نخواهد کرد، زیرا: فرض اول این است که به شرح مقاله مورد بحث «ننه دلاور» ترجمه بدی است. در این صورت ترجمه خوب نویسنده مقاله خواهد توانست از آغاز انتشار جای خود را باز کند. فرض دوم این است که ننه دلاور ترجمه متوسطی است. باز هم ترجمه خوب نویسنده مقاله ترجمه متوسط را تحت الشعاع خود قرار خواهد داد. فرض سوم این که ترجمه ننه دلاور خوب است، در این صورت نیز چه مانعی دارد که از کتاب مشهوری مانند «ننه دلاور» چند ترجمه خوب در دسترس خوانندگان فارسی زبان باشد؟ این مرسوم همه دنیا است. مخصوصاً که نویسنده مقاله این امتیاز را برای همیشه خواهند داشت که ترجمه ایشان مستقیماً از زبان اصلی صورت گرفته است:

در «وحله اول» (این عین املائی نویسنده مقاله است) نوشته اند: «تصور نشود (که) می خواهم گناه نارسایی های احتمالی را به گردن مترجمان فرانسوی بیندازم.» با این حکم حتماً ترجمه فرانسوی ننه دلاور را خوانده اند. پس منطقی بود که ترجمه فارسی را با ترجمه فرانسه آن (که مبنای کار من بوده) تطبیق می کردند.

این کار حتی به منظور ایشان بیشتر کمک می کرد. مخصوصاً که در مقاله مورد بحث تطبیق بعدی ترجمه فارسی را با متن آلمانی بکلی انکار کرده اند. برای جبران این امر، قسمتهای مورد گفتگو را با ترجمه فرانسوی آنها

کتاب

می کرده‌اند و مجازاً به معنای «عقب مانده» است. (مانند «متخلفون»، معادل عربی آن). حالاً پیشنهاد نویسنده مقاله را هم می‌آورم: «ایست، متعلق به کدام قسمتید، همراه سپاه؟» آیا این فارسی است؟ این جمله را اگر خودتان از دهان هنرپیشه‌ای در صحنه بشنوند به او چه خواهید گفت؟ عبارت «نمی‌خواستم زیاد درد سر بدهم اما حالا که فهمم و شعور شما قوت ندارد...» ترجمه این عبارت است
Je ne voudrais pas vous vexer, mais ce n'est pas l'imagination qui vous étouffe.

مدعی شده‌اند که: «این جمله ساده را هم عوضی ترجمه کرده‌اند.» می‌پرسم چرا ترجمه فارسی عبارت آلمانی را نیاورده‌اند؟ البته دو عبارت «شما اشتباه می‌کنید» و «این ره که تومی روی به ترکستان است.» دارای یک مفهوم است، ولی در مقام مخالفت صرف می‌توان صفحه‌ها سپاه کرده‌ای فریاد، در عبارت اولی نه صحبت ترکستان است، نه صحبت قفقاز، و نه سخنی از سویس!

میان عبارت «نفهمیدم؟ چشم روشن!» و «این دیگر برایم تازگی دارد» چه تفاوت معنایی هست؟ جز تفاوتی که در آخر مقاله به آن اشاره خواهیم کرد.

نوشته‌اند که این عبارت آلمانی

Der Feldprediger Kriegt einen Dr_ eck, der ist fromm

یعنی: «به قاضی عسکر نمی‌دهیم او مقدس است.» مشکل بتوان باور کرد که مترجمان فرانسوی و انگلیسی و عربی، همه وهمه، اشتباه کرده باشند. ترجمه این عبارت به فرانسه چنین است:

Quant à l'aumonier, il aura une portion de croute. c'est un dévot.

و ترجمه انگلیسی آن †:

The chaplain gets the dregs, he's pious.

و ترجمه عربی‌ش: اما الواعظ، فسیحصل علی الثمالة، انه تقی ورع. ملاحظه می‌کنید که پیشنهاد نویسنده ایراد: «به قاضی عسکر نمی‌دهیم او مقدس است» سخت مشکوک است. خاصه آنکه شراب برای قاضی عسکر مسلمان حرام است نه برای قاضی عسکر مسیحی. (۲۹ سطر از بررسی کتاب مصروف بررسی این موضوع شده.)

ایراد کردداند که جمله «این کار باعث شده که سربازها در این جهاد مقدس دیگر چشمشان به نان کپک زده نباشد،» با اصل منطبق نیست. با توجه به این که قبلاً حکم

ننه دلاور به «بوق و کرنا» ترجمه شده، پانزده سطر چیز نوشته‌اند. باید عرض کنم که مترجمان فرانسوی این کلمه را به آکوردئون Accordeon ترجمه کرده‌اند که البته اشتباه است.

جالب این که نویسنده ایراد نوشته‌اند: «ساز کوچکی است که بادهان می‌زنند، حالا به شکل و شمایل می‌که می‌خواهد باشد، حتی به شکل بوق.» پس اختلاف در چیست؟ اگر در یک اجرای نمایش سازدهنی بکار ببرند، این انتخاب، در متن کتاب چه تأثیری دارد؟

درباره ترجمه *Geschäftsleut* به این نتیجه رسیده‌اند که اگر این کلمه در ترجمه تبدیل به بیش از یک کلمه شود اساساً برخورد «کسب» و «جنگ»... بهم می‌خورد و چنین و چنان میشود. این حکم بر چه مبنایی است؟ اگر مثلاً کتاب ننه دلاور در اصل پنج هزار کلمه داشته باشد، آیا مترجم موظف است ترجمه خود را در پنج هزار کلمه تمام کند؟

بهر حال مترجمان فرانسوی برای کلمه مورد بحث این معادل را آورده‌اند: *on est dans le commerce* و عبدالرحمن بدوی، متفکر مشهور عرب (که بهترین مترجم آثار هایدگر، سارتر، نیچه، گوته، برشت، لورکا به زبان عربی است و در زمان ترجمه ننه دلاور ۶۹ اثر بوجود آورده یا ترجمه کرده که یکی از ترجمه‌های او «وجود و عدم» سارتر است)، آن را به «نحن بیاعون»* ترجمه کرده است. بنابراین، اگر در ترجمه فارسی، این کلمه به «مردمی هستیم کاسب» ترجمه شود، گناه کبیره‌ای نیست. نوشته‌اند که در برخورد ننه دلاور و سر جوخه، برشت کلمه «ایست» را «نقطه‌ای تحولی در جریان نمایش می‌داند.» این حکم در کدام یک از آثار برشت آمده است؟ بهر حال این کلمه در ترجمه فرانسه کتاب نیست عبارت فرانسه این است: «*voire unité, trainards*» و در ترجمه عربی هم نیامده: «فی‌ای وحده انتم ایها المتخلفون.»

ترجمه *Trainards* به «وامانده‌ها»، به گمان من هر دو معنای اصلی و مجازی کلمه را می‌رساند. این کلمه در اصل به کسانی اطلاق می‌شده که در پشت سر لشکریان حرکت

* الام شجاعه و اولادها، ترجمه‌ها عن الالمانیه،

عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۵.

Mother Courage, English version, †
 by Eric Bentley, New York, 1963.

کتاب

به محال، همین کار را کرده اند. و توجه شما را به شعرهای عبدالرحمن بدوی، که ذکر او گذشت، جلب می‌کنم؛ ثالثاً در هر زبانی بین شعر و نثر تفاوتی هست که همین تفاوت و فاصله مورد نظر برشت بوده است.

شرح مبسوطی در باره یکی از شعرها نوشته و توضیح داده‌اند که دوسطر آخر آن غلط ترجمه شده. آن دوسطر به فرانسه این است.

L'ennemi nous prenait par la taille.

Et on fraternisait.

و نویسنده ایراد این دو مصرع را چنین معنی

کرده‌اند: «ایوت (جنده اردوگاه) را به پشت بوته می‌برند و با او «برادری» می‌کنند...»

اولاً چنانکه ملاحظه می‌کنید در ترجمه فرانسه صحبت از «ما» است نه از «من». همچنانکه در ترجمه انگلیسی:

And then with us they took their ease.

And fraternized behind the trees

و نیز در عربی: اعتنقنا والعدوا و تأخیننا جميعا آیا می‌توان حکم کرد که همه این مترجمان در اشتباهند؛ ثانیاً ایوت فاحشه مادر زاد نبوده و در هفده سالگی دختری پاک بوده است. در سطور بعدی این اشعار همین دختر از عشقی پاک و «خدایی» دم می‌زنند و می‌گویند هیچکس در خانه ما بو نبرد که من یکی از جوانان دشمن (وقفظ یکی را) دوست می‌دارم. آیا چنین کسی را می‌توان در این سن فاحشه دانست؛ ثالثاً در پایان شعر ایوت می‌گوید: «بدبختیم این بود که دنبالش دویدم. اما دیگر هرگز ندیدمش.» ایوت در این خانه به دوشی، بر اثر سوانح جنگ، به وادی فحشا می‌افتد. رابعاً در کجای دنیا «برادری کردن» را می‌توان به «مواقعه» تفسیر کرد؟

چنانکه می‌دانید، ننه دلاور مؤخره‌ای دارد. و باز چنانکه می‌دانید مؤخره نظر شخصی من است درباره نمایشنامه، که ممکن است ایرادگیران با آن موافق باشند یا نباشند. و اساساً بسیار طبیعی است که موافق نباشند. زیرا هر اثر بزرگی تاب تفسیرها و برداشت‌های گوناگون دارد. کاترپس از خشم‌ها و دشنام‌ها فرصت آن را داشتند که برداشت خود را بنویسند تا برای خواننده مجال استفاده‌ای باشد. من در برداشت خود (که تکرار کنم ربطی به ترجمه ندارد) در حاشیه مطلب توضیح داده‌ام که میان فداکاری کاترین و آرش شباهت‌هایی هست. (و هرگز ادعا نکردم که این دو عین هم‌اند.) ولی ایرادگیر همه آن‌ها را نادیده گرفته و نوشته‌اند: «مترجمان

کرده‌اند» تصور نشود می‌خواهم گناه نارسایی‌های احتمالی را به گردن مترجمان فرانسوی بیندازم، «اکنون ترجمه فرانسه این عبارت را بخوانید.

C'est qu'ils ne veulent plus de pain moisi, depuis qu'ils se battent pour la cause de Dieu.

عبارت «بیندازش پیش من،» که به گفته ایراد کننده «از نظر منطق جریان نمایشی اهمیت زیاد دارد،» و درباره آن هفده سطر مطلب نوشته‌اند، ترجمه این عبارت است. Jette-moi ça

سی سطر دیگر بررسی ایشان مصر و این موضوع شده تا ثابت شود که جمله «جاده‌ای که در آن سپاه سوئد در حال عقب نشینی است،» غلط است. ترجمه فرانسه این عبارت چنین است.

Le long de la route où défilent - les armées suédoises en retraite

نوشته‌اند که عبارت «وضع کسب خراب است بطوریکه تنها گدایی باقی می‌ماند» (این جمله خود ایشان است)، باید تفسیر شود تنها گدایی برای ننه دلاور باقی می‌ماند، نه برای همه مردم. چرا؟ این تفسیر را از کجا پیدا کرده‌اند؛ وانگهی ترجمه می‌کنیم یا تعبیر؟ از این گذشته این تفسیر نیز مشکوک است. زیرا باید کار همه به گدایی بکشد تا این که ساعتها ایستادن ننه دلاور و آسپز بر در صومعه کشیش برای به دست آوردن يك بشقاب آش توجیه شود.

در مورد «تکیه کردن» (ترجمه appuyer) نوشته‌اند: «کاری به متن نداریم، ولی اگر نویسندگان این جمله به عکسی که چند صفحه آن طرف تر چاپ کرده‌اند نظر می‌انداختند، می‌دیدند که آن دو به گاری تکیه نداده‌اند.» خشم آدمی را تا کجاها می‌برد! گویا فراموش کرده‌اند که هنرپیشگان از چوب تراشیده نشده‌اند و لاجرم ضمن بازی تکان می‌خورند. موقعی که پرده بالا می‌رود هنرپیشگان به گاری تکیه داده‌اند (پس ناچار با متن کار داریم) ولی البته مجبور نیستند تا آخر به همین وضع باقی بمانند.

ایراد کرده‌اند که منظوم کردن شعرهای برشت کاری است «عبث و غیر از آن زیان آورد.» در این باره بحث مطول شاید موردی نداشته باشد. همینقدر اشاره می‌کنم که اولاً در همه ترجمه‌های برشت به زبان‌های اروپایی، که من دیده‌ام، شعرها منظوم شده است؛ ثانیاً در زبان‌های غیر اروپایی هم که حفظ موسیقی شعر اصلی کاری است نزدیک

کتاب

۲- همچنین فراموش شده است که در مقاله بد «زبان تئاتر»، هرچند به اختصار، اشاره‌ای بشود. می‌دانیم که شعر و رمان و تئاتر هر کدام زبانی مخصوص دارند. اگر این امر مورد توجه بود مشکلات کار درک می‌شد. آنچه در نمایشنامه می‌آید باید برای هنرپیشه و تماشاگر تئاتر طبیعی و عادی باشد. اگر مرحوم محمد علی فروغی را به عنوان فارسی‌نویس و مترجم خوب قبول داشته باشند توجه نویسنده ایراد را به ترجمهٔ آواز «تارتوف» مولیر جلب می‌کنم. در این نمایشنامه حتی اسم خاص «تارتوف» هم به صورت «کمال‌الدین» رنگ ایرانی گرفته است.

۳- همهٔ کسانی که دست اندرکار ترجمهٔ آثار برشت هستند توفیق کامل در این راه را یا محال یا بسیار دشوار میدانند. نویسندهٔ ایراد این امر را بکلی نادیده گرفته‌اند (این موضوع در مطبوعات ماهم منعکس شده. من جمله در مجلهٔ سخن دورهٔ شانزدهم شماره ۸ می‌خوانیم: «دانستن این موضوع برای کسانی که آلمانی نمی‌دانند تعجب‌آور است که انجیل لوتر شاید قوی‌ترین تأثیر ادبی رادراو [برشت] داشته است. استادی مخصوص او در زمینهٔ زبان آلمانی جنوبی بقدری زیاد است که ترجمهٔ آثارش را غیرممکن می‌سازد.»)

۴- ترجمهٔ اثری ادبی ترجمهٔ لفظ به لفظ نیست. اگر چنین بود ماشین ترجمه زبردست‌ترین مترجم‌ها بود. آثار پرارزش ترجمه‌های فارسی (از قبیل ترجمهٔ حاجی‌بابا و ترجمه‌های فروغی و غیره...) ترجمه‌هایی است که در آن‌ها رموز زبان فارسی به دست فراموشی سپرده نشده است. برای این که در این باره زیاد در درس ندهم چند جمله از عبارتهای ایراد گیرنده را در اینجا می‌آورم.

«عاقبت یکی را گیر آورده‌ای و چشم‌ت را هم گذاشته‌ای و خودت را به نادانی زده‌ای که سینه‌ی قوزی دارد و واریس.»
«این را به تومی گویم که بیش از این توی سوز آوریل نمی‌ایستم.»

و مخصوصاً

«ایست، متعلق به کدام قسمتید، همراه سپاه؟»
و «عجب حماقتی که خدا هم آن را نمی‌بخشد.»
و «آن‌ها به نان‌کپک زده عادت ندارند، بلکه در گذشته قبل از اینکه در راه خدا به جنگ بروند تلیت‌شان را با نان سفید و شراب توی کلاه خود درست می‌کردند.»

■ اقدام‌های دیگری هم در مخالفت با کتاب ننه دلاور صورت گرفته است که چون از زمینهٔ اختلاف نظر عادی در بارهٔ کتاب و ترجمه خارج است به آن جواب نمی‌دهم.

زحماتشان به‌در رفته است ولی برای اینکه بدانیم مترجمان تا چه حد اصولاً «ننه کوراز» را فهمیده‌اند توجه به پانویس (کذا) صفحه‌ی ۲۲۲ لازم است. و این زیرنویس داستان همان شباهت است که گفتم. این چهره‌بندی با ترجمه دارد؟

وانگهی نفهمیدم چرا بحث دربارهٔ آرش، وطن پرستی منموم است و «کلیشه» سازی. و بحث دربارهٔ کاترین بشر دوستی و قهرمان‌سازی غیر کلیشه‌ای؟ چرا؟ چون همیشه مرغ همسایه‌غاز است؟ چرا کسی که قلبش برای کشور ایران می‌تپد قهرمان قلبی است و کسی که قلبش برای شهر «هاله» می‌تپد قهرمان واقعی؟

نوشته‌اند: «دربارهٔ اسم کتاب هم خود آقای رحیمی اعتراف کرده است که بی‌جهت اسم ننه کوراز و فرزندانش را «ننه دلاور و فرزندانش» گذاشته‌اند.» کی و کجا؟ برعکس، معتقدم که به دلایل زیر کلمهٔ «کوراز» باید ترجمه شود:
۱- اروپایی کم و بیش با این کلمه آشناست. اما غیر اروپایی که زبان اروپایی را نمی‌داند از آن هیچ نمی‌فهمد و حق دارد.

۲- این کلمه، مانند آنا و فیرلینگ و ایوت، اسم خاص نیست. «لقبی» است که به زنی داده می‌شود و لاجرم مفهومی دارد و این مفهوم باید برای خواننده و شنوندهٔ فارسی زبان معلوم باشد.

۳- در نمایشنامه دوبار «دلاوری» ننه دلاور مطرح می‌شود. در صحنهٔ اول (ص ۱۷) سر جوخه می‌پرسد: «برای چه اسمش را گذاشته‌اند دلاور؟» و جواب پسران او این است: «برای این اسمش را گذاشته‌اند دلاور که ترسیده دارا پیش را از دست بدهد... و از خط آتش توپخانه گذشته است.»
و نیز در صحنهٔ ششم (ص ۱۰۵) قاضی عسکر که می‌خواهد به ننه دلاور نزدیک‌تر شود به او می‌گوید: «حالا می‌فهمم که چرا به شما می‌گویند دلاور. واقعاً که دلاورید.»
و زن جواب می‌دهد: «مردم فقیر و بیچاره به دلاوری خیلی احتیاج دارند. از همان کلهٔ سحر که از خواب بیدار می‌شوند به دلاوری محتاجند...» تا آخر این سخن چند بار کلمه‌های «دلاور» و «دلاوری» (که عین لقب زن است) تکرار می‌شود. حالا شما بجای این کلمه‌ها لغت بیگانهٔ «کوراز» را بگذارید و ببینید چه از آب بیرون می‌آید.

■ چند نکتهٔ دیگر باقی است که به اختصار بسیار می‌گویم و می‌گذرم.

۱- غلیان غضب چنان بوده که حتی دامان برشت و «ننه دلاور» را هم گرفته است.

کتابهای تازه

۱۲۲. آخرین گل
افسانه‌ی مصور اثر جیمز تربر
گرداننده بفراسی از ترجمه‌ی فرانسه‌ی آلبر کامو
ترجمه‌ی ایراندخت محمص
چاپ اول، خشتی، ۱۰۶ صفحه، ۶۰ ریال
انتشارات مروارید *
۱۲۳. آخر شاهنامه
مجموعه‌ی ۳۱ قطعه شعر
مهدی اخوان ثالث (م. امید)
چاپ دوم، رقی، ۱۱۳ صفحه، ۶۰ ریال
انتشارات مروارید *
۱۲۴. زندگی در گور
استراتیس میریویلیس، ترجمه‌ی سروژاستیانیان
چاپ اول، رقی، ۳۴۴ صفحه، ۱۳۰ ریال
انتشارات نیل *
۱۲۵. طاعون
آلبر کامو، ترجمه‌ی رضا سیدحسینی
چاپ اول، رقی، ۲۹۷ صفحه، ۱۲۰ ریال
انتشارات نیل *
۱۲۶. گفتاری در باب استعمار
امه‌سه زر، ترجمه‌ی دکتر منوچهر هزارخانی
چاپ اول، رقی، ۶۷ صفحه، ۲۵ ریال
انتشارات نیل *
۱۲۷. ققنوس در باران
مجموعه‌ی شعر، احمد شاملو *
- چاپ اول، رقی، ۱۱ صفحه، ۶۰ ریال
انتشارات نیل *
۱۲۸. گوشه نشینان آلتونا
ژان پل سارتر، ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی
چاپ اول، رقی، ۳۰۲ صفحه، ۲۰ ریال
انتشارات نیل *
۱۲۹. تاریخ فلسفه‌ی غرب
کتاب دوم
فلسفه‌ی قرون وسطی
برتراند راسل، ترجمه‌ی نجف دریابندری
چاپ اول، رقی، ۹۵۵ صفحه، ۲۰۰ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۰. دنیای سوزی ونگ
ریچارد میسن، ترجمه‌ی محمود فخرداعی
چاپ اول، جیبی، ۴۴۸ صفحه، ۳۵ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۱. هزار سال نثر پارسی (جلد چهارم)
کریم کشاورز
چاپ اول، جیبی، ۳۰ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۲. جامعه‌ی اینکا
لویی بودن، ترجمه‌ی دکتر هوشنگ ساعدلو
چاپ اول، جیبی، ۱۴۹ صفحه، ۲۰ ریال
سازمان کتابهای جیبی *

کتابهای تازه

۱۳۲. سرگذشت هنرپیشه
آنا تول فرانس، ترجمه‌ی جهانگیر افکاری
چاپ اول، جیبی، ۲۲۰ صفحه، ۲۵ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۴. راز آفرینش انسان
کرسی مورینسن، ترجمه‌ی محمد سعیدی
چاپ سوم، جیبی، ۲۰۰ صفحه، ۲۵ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۵. شاهنامه‌ی فردوسی
درهفت جلد و یک جلد دیباچه و فهرست
چاپ اول، جیبی، بهای دوره کامل ۳۰۰ ریال
سازمان کتابهای جیبی *
۱۳۶. کوچهی بن بست
مهشید امیرشاهی
چاپ اول، رقی، ۱۴۹ صفحه، ۱۲۰ ریال
انتشارات سخن *
۱۳۷. انقلاب مشروطیت ایران
دکتر محمد اسماعیل رضوانی
هفتمین کتاب جوانان
چاپ اول، رقی، ۲۰۳ صفحه، ۱۲۵ ریال
انتشارات ابن سینا *
۱۳۸. بلوچستان
ذبیح‌الله ناصح
هشتمین کتاب جوانان
چاپ اول، رقی، ۲۱۰ صفحه، ۱۲۵ ریال
انتشارات ابن سینا *
۱۳۹. تحلیلی از شعر نو فارسی
عبدالعلی دست‌غیب
چاپ اول، رقی، ۱۲۰ صفحه، ۶۰ ریال
انتشارات صائب *
۱۴۰. جنایت و مکافات
فدورد استایوسکی، ترجمه‌ی ا. لاله‌زاری
چاپ چهارم، وزیری، ۳۹۶ صفحه، ۲۲۰ ریال *
- انتشارات صفیعلیشاه *
۱۴۱. نامه‌های گذشته
مجموعه‌ی یازده داستان از نویسندگان بزرگ
ترجمه‌ی شجاع‌الدین شفا
چاپ دوم، رقی، ۳۶۸ صفحه، ۱۵۰ ریال
انتشارات صفیعلیشاه *
۱۴۲. روانشناسی برای همه
ادوارد استرکر - کنت آهل - جون آهل
ترجمه‌ی مشفق همدانی
چاپ پنجم، رقی، ۳۳۳ صفحه، ۱۶۰ ریال
انتشارات صفیعلیشاه *
۱۴۳. عشق در کوله‌های یونجه
دی. ا. لاورنس، ترجمه‌ی محمود کیانوش
چاپ اول، رقی، ۱۲۸ صفحه، ۸۰ ریال
انتشارات اشرفی *
۱۴۴. ناطور دشت
ج. د. سالینجر، ترجمه‌ی احمدی کریمی
چاپ اول، رقی، ۳۵۴ صفحه، ۱۴۰ ریال
انتشارات مینا *
۱۴۵. تریلینکا
ژان فرانسوا اشتاینر، ترجمه‌ی دکتر مهدی سمسار
چاپ اول، رقی، ۴۳۱ صفحه، ۱۶۰ ریال
انتشارات جوانه *
۱۴۶. گرگدن
اوزن یونسکو، ترجمه‌ی جلال آل احمد
چاپ اول، رقی، ۲۵۶ صفحه، ۷۰ ریال
انتشارات جوانه *
۱۴۷. شعر من
نیمایوشیچ
چاپ اول، رقی، ۱۲۷ صفحه، ۶۰ ریال
انتشارات جوانه *

- ۱۴۸ . تقلید زندگی
مجموعه‌ی داستان
هوشنگ مستوفی
چاپ اول، رقعی، ۲۷۷ صفحه، ۱۵۰ ریال
انتشارات اشرافی
- *
۱۵۰ . جریانه‌های بزرگ تاریخ معاصر (تاریخ
عمومی) شش جلد
ژاک پیرن، ترجمه‌ی رضامشایخی
چاپ اول، جیبی، ۱۸۰۲ صفحه، ۱۸۰ ریال
انتشارات ابن‌سینا
- *
۱۵۱ . افق سیاه‌تر (مجموعه‌ی شعر)
بهمن صالحی
چاپ اول، رقعی، ۱۴۰ صفحه، ۴۰ ریال
انتشارات بازار، ویژه‌ی هنر و ادبیات، رشت
- *
۱۵۲ . خدایان تشنه‌اند
آنا تول فرانس، ترجمه‌ی کاظم عمادی
چاپ اول، جیبی، ۲۶۴ صفحه، ۳۰ ریال
سازمان کتابهای جیبی
- *
۱۵۳ . استقلال افریقا
ایمانوئل والترستاین، ترجمه‌ی اصغر بهرام
بیکی‌چاپ اول، جیبی، ۲۲۱ صفحه، ۲۵ ریال
سازمان کتابهای جیبی
- *
۱۵۴ . بازیگر انقلاب شرق
مهراب امیری، بامقدمه‌ی ابراهیم صفایی
چاپ اول، رقعی، ۱۸۱ صفحه، ۸۰ ریال
انتشارات سخن

باغ آینه

احمد شاملو

چاپ دوم، آخر اسفند منتشر می‌شود

دلشکسته

ناتانیل وست
ترجمه‌ی عبدالله توکل
جیبی، ۳۰ ریال
ناتانیل وست چهار رمان از خود بیادگار
گذاشته است. میگویند «دلشکسته» و «روز تلخ» دو
رمان جاودانی و شاهکار این نویسنده است. و باز
میگویند «دلشکسته» را با بزرگترین آثار کامو، سارتر،
کافکا میتوان مقایسه کرد. این روزها گفتگو است که
بعد از بیست و چند سال که از مرگ «وست» میگذرد
امریکا کافکای خود را پیدا کرده است.

از این اوستا

مجموعه‌ی شعر مهدی اخوان ثالث (م. امید)
انتشارات مروارید

«از این اوستا» تازه‌ترین کتاب منتشر شده
است از «مهدی اخوان ثالث» با تخلص م. امید. امید
از شعرای توانا و هنرمندیست که با اسلوب «نو»
مینویسد و میسراید، آثار معروف او کتابهای «زمستان»،
«آخر شاهنامه» و پیش از همه ارغنون است. با انتشار
«زمستان» چهره‌دستی «امید» در سرایندگی به ثبوت
رسید و در واقع طلعه‌ای بود در ادب و شعر نو زمان
و دیار ما، و راه بسیاری دیگر از سرایندگان جوان
را گشود.

کتاب آخر شاهنامه نیز این قدرت شاعر
نوپرداز را با ادامه‌ی خود تایید کرد و سپس «از این
اوستا» با چهره‌های دیگری از دنیای احساس شاعر
ما را مواجه کرد.

بر رویهم باید گفت کتاب «از این اوستا» از
بهترین و ارزنده‌ترین کتب شعر معاصر است که انتشار
یافته و «امید» نیز مسلماً از بهترین گویندگان و
شعرای زمان ماست.

کیهان، ۱۲ خرداد ماه ۱۳۴۵

نقاشی‌های معاصر ایران

با متن فارسی و انگلیسی

شماره ۱

ناصر اویسی

بیست و چهار تابلوی رنگی

نوزده تابلوی سیاه و سفید



اوستا

نامه مینوی آیین زرتشت

نگارش

جلیل دوستخواه

از گزارش

استاد ابراهیم پور داود



انتشارات مروارید

بررسی کتاب را در شهرستانها از کتابفروشی های زیر بخواهید :

کتابفروشی نصرت	رشت	کتابفروشی ابن سینا	آبادان
» طاعتی	»	» امیرکبیر	آمل
» مزده	»	» عقلائی	اراک
» انزلی	رضائیه	» جلایی	اردبیل
» حجازی	»	» تائید	اصفهان
» ستاره	زنجان	» ثقفی	»
» شهریار	سنندج	» شهریار	»
» کیانی	سقز	» مشعل	»
» افسانه	سوسنگرد	» بوستان	اهواز
» پارس	شاهی	» جمفری	»
» روحانی	»	» تابان	بابل
» زند	شیراز	» شریفی	بانه
» خواجو	کرمان	» بوعلی	بروجرد
» علمی	کرمانشاه	» خیام	»
» مرکزی	گرگان	» بوعلی	بندرپهلوی
» سعادتمند	لاهیجان	» زجاجی	بیرجند
» موسوی	مسجد سلیمان	» ابن سینا	تبریز
» برومند	مشهد	» شمس - نوبل	»
» بنگاه کتاب	»	» معرفت	»
» انتشارات پگاه	»	» نمایندگی کیهان	»
» غفرانی	»	کتابفروشی محمدی	خرم آباد
» موقی	مهاباد	» دهخدا	خرمشهر
» بوعلی	همدان	» سینا	خوی
» جهان	یزد	» دانش	رامسر



انتشارات فروارید