

نوشته‌های فلسفی و اجتماعی

جلد سوم

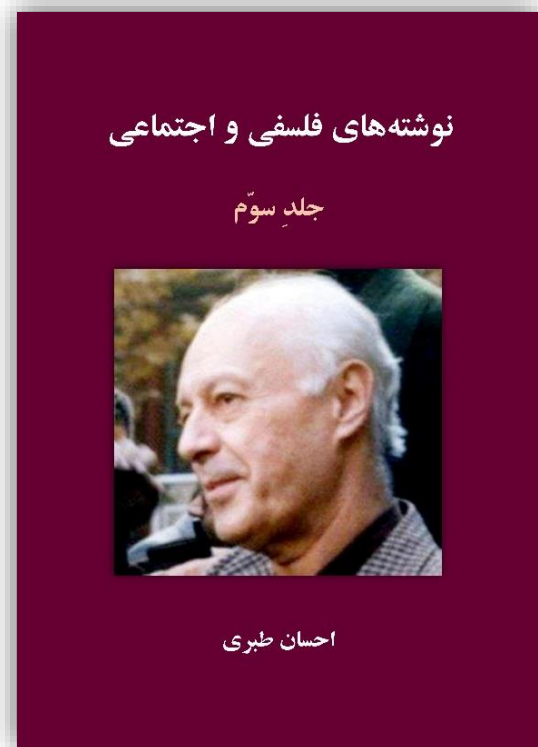


احسان طبری

نوشته‌های فلسفی و اجتماعی

جلد سوم

احسان طبری



نوشته‌های فلسفی و اجتماعی - جلد سوم

نگارنده: احسان طبری

گردآورندگان: امید سحر، هاتف رحمانی، بهروز مطلب‌زاده

ویراستار: امید / تعداد صفحات: ۸۸۲

ویراست نخست: مردادماه ۱۴۰۳

فهرست

برای رفتن به صفحه موردنظر بر روی عنوان مطلب، و برای بازگشت به فهرست، گزینه آبی در انتهای مطلب را کلیک/ لمس کنید

- یک بیوگرافی کوتاه از نگارنده ۷
- درباره این مجموعه ۹
- فلسفه و دیالکتیک ۱۳**
- سطح امروزین فلسفه یا ترازنامه‌ای از اندیشه انقلابی ۱۴
- مارکسیسم و شناخت آینده ۳۰
- یادی از فرزانه سترگ، ابوبکر محمد بن ذکریاء رازی ۳۹
- به مناسبت هزاره ابوریحان بیرونی ۴۵
- سخن لوکرسیوس درباره روح (بخشی از تاریخ فلسفه) ۴۸
- مُفاوضه فلسفی دیدرو و دالامبر ۵۱
- درباره سرشت و سرنوشت انسان ۵۵
- درباره سعادت ۷۷
- راز شخصیت ۸۳
- برگی در گردباد ۹۰
- درباره «ژئومترودینامیک» (پُرسش و پاسخ) ۹۶
- در این سو و آن سوی آرمان انقلابی (از پوپر تا مارکوزه) ۱۰۰
- مارکسیسم و تروریسم ۱۱۲
- سوسیالیسم علمی و فرانتس فانون (برگردان مقاله اولیانفسکی) ۱۲۳
- مارکسیسم و نیچه‌ئیسم ۱۳۴
- برخی اندیشه‌ها درباره دیالکتیک ۱۴۲
- دیالکتیک چیست؟ (گفتاورد صوتی)  ۱۶۲
- میانگین زرین ۱۷۶
- چگونه باید مارکسیسم-لنینیسم را آموخت؟ ۱۸۳

۱۸۷	اتیک و پراتیک
۱۸۸	اندیشه‌هایی دربارهٔ عمده‌ترین مسائلِ اتیک
۱۹۹	دیالکتیکِ مبارزهٔ سیاسی و موازینِ اخلاقی
۲۰۶	دربارهٔ شیوهٔ درستِ رفتارِ مبارزان با یک‌دیگر
۲۱۴	نظری به برخی قانون‌مندی‌های پراتیکِ انقلابی
۲۲۲	دربارهٔ منطقِ عمل
۲۳۱	سخنی چند دربارهٔ اُسلوبِ تفکر و مبارزه
۲۳۹	مشیِ سیاسی: استراتژی و تاکتیک
۲۴۲	دربارهٔ سانترالیسم‌دمکراتیک در سازمان‌های توده‌ای
۲۴۴	چگونه بحث کنیم؟
۲۴۸	بلیه‌ای به نام «خواست‌اندیشی» (<i>Wishful Thinking</i>)
۲۵۱	مَظَنه‌گرایی چیست؟
۲۵۴	بگذارید محیطِ بحث و مناظره سالم باشد!
۲۵۶	منطقِ مُناظرهٔ سیاسی
۲۵۹	هنرِ سازمان‌دهی
۲۶۲	کلیاتی دربارهٔ تبلیغ و تبلیغ‌گر
۲۶۹	«اُسلوب‌های سفسطهٔ سیاسی» و «پیکار در راهِ خوش‌بختی» (دو مقالهٔ بدونِ امضاء)
۲۸۲	نه تنها انقلابی خوب، بل که هم‌چنین سیاست‌مدارِ خوب!
۲۸۶	انقلابی بودن نه تنها یک شیوهٔ اندیشه، بل که هم‌چنین یک شیوهٔ عمل است
۲۸۹	جامعه و تاریخ
۲۹۰	دربارهٔ مشروطیتِ ایران (سخن‌رانی)
۳۰۶	انقلابِ ۱۹۰۵ روس و تأثیرِ آن در انقلابِ مشروطیتِ ایران
۳۱۳	انقلابِ کبیرِ اکتبر و نبردِ مردمِ ایران در راهِ استقلال و ترقی (سخن‌رانی)
۳۲۰	کارل مارکس و برخی مسائلِ تاریخ و جامعهٔ ایران
۳۳۲	انگلس و جوامعِ خاورزمین
۳۵۵	آموزشِ لنین و وظایفِ مُبرمِ حزبِ ما (سخن‌رانی)
۳۶۹	ارزشِ اضافی چیست؟ (برگردانِ مقالهٔ انگلس)
۳۷۶	انقلابِ ایران و وظایفِ مُبرمِ ما
۳۹۷	رُفرم یا انقلاب؟ [دربارهٔ سوسیال رُفرمیسمِ خلیلی ملکی]



- خلیل ملکی (یادنامه) ۴۰۶
- درباره ملت و مسئله ملی ۴۱۱
- فرهنگ و انقلاب فرهنگی ۴۱۹
- مبارزه درون حزبی (دو مقاله) ۴۳۴
- لیبرالیسم، دمکراتیسم؛ و پیوند آن با موضع‌گیری ضد امپریالیستی ۴۴۴

فرهنگ، هنر و ادبیات ۴۵۳

- درباره انتقاد و ماهیت هنر و زیبایی هنری (سخن‌رانی) ۴۵۴
- برخی مسائل مربوط به هنر و نقش اجتماعی آن ۴۹۰
- هنر، سیاست، تاریخ ۵۰۶
- هنر و علم - وجود شباهت و اختلاف ۵۱۵
- یادکردن لنین در ادب ایران ۵۲۱
- درباره اریثیه ادبی میهن ما ۵۳۶
- در جست‌وجوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما ۵۵۸
- شمه‌ای درباره نظامی گنجوی ۵۸۵
- ابوالقاسم لاهوتی ۶۰۰
- یادی از یک هنرمند بزرگ - عبدالحسین نوشین (سخن‌رانی) ۶۱۰
- یادی از استاد جلال‌الدین همایی ۶۲۴
- شعر را آئینی است ۶۲۹
- در جست‌وجوی سیر حافظ ۶۳۹
- دو مقاله درباره حافظ («بازهم درباره حافظ» و «تحلیلی بر یک غزل») ۶۴۴
- زئوس و پرومته (داستانک اسطوره‌شناسانه) ۶۶۵
- کوهزاد (داستان کوتاه) ۶۷۱
- سومین پُتک (داستانک) ۶۷۶
- چند داستان کوتاه تاریخی ۶۷۹
- شکنجه‌گر (داستانک) ۶۹۲
- غول (قطعه ادبی) ۶۹۵
- ساعت‌های ستاره‌گون (قطعه ادبی) ۶۹۶
- شعر و اندیشه (دو قطعه ادبی) ۶۹۷
- شَراره مغرور (۳۱ قصه مینی‌مالیستی - داستان کوچک) ۶۹۹
- توضیح کوتاه درباره برخی نوواژه‌ها و ایرادات لفظی ۷۱۲

- ۷۱۷ نوروز [بزرگ‌ترین جشن خلی ایرانیان]
- ۷۲۴ مهر و مهرگان
- ۷۲۷ درباره ماشین بُغرنجِ رمان
- ۷۳۲ فنّ دشوارِ ترجمه را آسان نگیریم!

گفت‌وگوها و سخن‌رانی‌ها ۷۳۵

- ۷۳۶ گفت‌وگو با کافکا و ناگجاآباد (دو گفتاوردِ صوتی) 
- ۷۵۲ درباره داستان و داستان‌نگاری (گفت‌وگو)
- ۷۸۲ شعرِ امروزِ ایران در گفت‌وگوی کسرای و طبری (بخش ۱)
- ۷۹۲ بازهم گفت‌و شنودی درباره شعر و شعرِ امروز (بخش ۲)
- ۷۹۹ گفت‌وگو درباره برخی مسائل شعرِ امروز (بخش ۳)
- ۸۱۲ گفت‌وگویی با موسیقی‌دانانِ جوان درباره هنر و موسیقی
- ۸۲۸ پیوندهای «هدایت» و «نیما» با تاریخِ حزبِ ما (مُصاحبه)
- ۸۳۲ چهره زن در فرهنگ و تاریخِ ایران (سخن‌رانی)
- ۸۴۰ دشوارِ بهروز زیستن (گفتاوردِ صوتی) 

گوناگون ۸۴۷

- ۸۴۸ پرچم‌داران می‌آفتند، ولی پرچم پیوسته در جنبش است!
- ۸۵۱ ارنستو چه‌گوارا
- ۸۵۵ درباره «فلیکس دزرژینسکی»

منابع و مأخذ ۸۵۹

یک بیوگرافی کوتاه از نگارنده

«**احسان طبری**» برای ایرانیان و جهانیان نام ناآشنائی نیست. ستاره درخشان و پرفروغی که با طلوع آفتاب ۱۹ بهمن ماه ۱۲۹۵ در شهر ساریِ مازندران چشم بر جهان گشود، در نوجوانی پدرش را که از فعالین جنبش جنگل بود و سپس یکی از برادرانش را به دلیل خودکشی در ایام سربازی از دست داد. کودکی را در آغوش گرم مادر و بر بالِ مهربان پرستوی زندگی سپری کرد. جوانی را، در کوران آغاز و فرود انقلابِ ناتمامِ مشروطه پشت سر گذاشت و هنوز بسیار جوان بود که به همراه استاد و آموزگارِ گران‌قدرِ خود «**دکتر تقی ارانی**»، به همراه گروه ۵۳ نفر، طعم زندان و تبعید چهارساله خود به اراک را در دوران سیاه دیکتاتوری رضاخان میرپنج تجربه کرد.

طبری پس از سقوط دیکتاتوری رضاخانی، و آزادی از زندان و بازگشت از تبعید، در بنیادگذاری و تأسیس حزب طبقه کارگر ایران، حزب توده ایران در ۱۰ مهر ۱۳۲۰ نقش اساسی داشت و از آن پس نیز، چه در ایران و چه در دوران مهاجرت اجباری پیرو کودتای شوم و امپریالیستی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ و بازگشت به میهن و زمان بازداشت، همواره از رهبران تراز اول و ایدئولوگ برجسته آن حزب محسوب می‌شد.

احسان طبری درباره زندگی خانوادگی خود در جایی نوشته است: «**عمر آدمی از خاطرات تابناک نسبتاً تهی است، اما دو تسلای بزرگ روان‌ام را نوازش می‌کند: یکی آن که از عملۀ ظلم و چاکران دروغ نبودم و به خاطر عدالت اجتماعی و حقیقت علمی تلاش‌هایی ورزیدم، و دیگر آن که از زندگی همسری و خانوادگی صمیمی و پاکیزه برخوردار شدم. نعمت‌هایی که گران‌بهاست و به خاطر آن‌ها از سرنوشت سپاس گزارم.**»

طبری هرگز «**از ناورد نگریخت و با نامرد نیامیخت**». او دو بار در سال‌های ۱۳۲۸ و ۱۳۴۴ (به‌طور غیابی) و در سال ۱۳۶۴ به‌دلیل مقاومت در قبال فشار روحی بازجویان زندان به استناد ماده ۲۰۲ قانون حدود و قصاص، بار دیگر به اعدام محکوم شد، اما تا آخرین دم حیات خویش، در کسوت یک اندیش‌مند متعهد مردم‌دوست و میهن‌پرست؛ از اندیشیدن، پالودن، اندوختن و افزودن بر همیان فرهنگ میهن، و نیز از پرداختن به آن چه که به سربلندی انسان، خوش‌بختی و زندگی سعادت‌بار او مربوط می‌شد، لحظه‌ای درنگ نکرد.

احسان طبری، در تمام طولِ زندگی پُر از رنج و شکنجِ خود، بارها افتاد، برخاست، بالید، پوئید و همواره شمشیرِ پرنیانی اندیشه و فرهنگ و سرفرازی انسان‌ها را صیقل داد. او می‌گفت: «به نبرد می‌روم و شمشیرم چوبینه است: شمشیرِ واژه‌ها!»

طبری، در سال ۱۳۵۹ برادرِ دیگرش ضیاءالله طبری را در ایران از دست داد، اما خودش در پی یورشِ ناجوان‌مردانهٔ جمهوری اسلامی با هدایتِ مستقیمِ امپریالیسمِ تَبَه‌کار به حزب تودهٔ ایران و بازداشتِ شماری از رهبران و کادرها، در صبح روز ۸ اردیبهشت سال ۱۳۶۲ به همراهِ جمعی دیگر از رهبرانِ حزب بازداشت و در زیر شکنجه‌های قرون‌وسطائی قرار گرفت. او باید هم‌چون «گاليله» همهٔ آن‌چه را که در طولِ ۶۸ سالِ عُمرِ پُربارِ خود اندوخته بود و در مناظره‌های تلویزیونی شجاعانه بر زبان رانده بود، پس می‌گرفت! او این اتفاق در نیمهٔ اردیبهشت ۱۳۶۳ با پخشِ اعترافِ اجباری طبری به ضربِ پذیرایی گرم «بازجویانِ سیه‌دلِ زندانِ اوین» از تلویزیونِ جمهوری اسلامی به‌وقوع پیوست. -ویراستار]

احسان طبری در سال ۱۳۶۷ که در زندانِ خانگی به سر می‌برد، ابتدا همسر و هم‌رزمِ وفادارش «آذر بی‌نیاز» را از دست داد و سرانجام، خود نیز «آذر به دل» پس از ۷۲ سالِ زندگی پُر فراز و نشیب و سرشار از «رنج و رزمِ توأمان»، روز شنبه ۹ اردیبهشت ۱۳۶۸ قلبِ نازنین‌اش از تپش بازماند و آفتابِ حیاتِ فیزیکی‌اش غروب کرد.

او «سراپای قبیله» بود...

یادش گرامی باد!

به امیدِ آینده‌ای بهتر!

* متنِ فوق بر گرفته از «صفحهٔ فیس‌بوک یاران و هم‌اندیشان احسان طبری» است. (ویراستار)

بازگشت به فهرست

درباره این مجموعه

(سخن گردآورندگان)

هر آغازی خطر کردن است و آرزو پروردن...

احسان طبری

درآمد:

ایده گردآوری و انتشار نوشته‌های فلسفی و اجتماعی رفیق کبیر، زنده‌یاد احسان طبری نخستین بار در سال ۱۳۴۵ توسط خود او شکل گرفت که کتابی با عنوان «یادداشت‌ها و نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» با ۳۵ مقاله نگاشته شده طی سال‌های ۱۹۵۶-۱۹۶۶ در ۱۵۰ صفحه در خارج از کشور توسط حزب توده ایران چاپ و منتشر شد. طبری در پیش‌گفتار خود، آن را «کوششی برای اجتهاد در مسائل تئوری عمومی مارکسیستی-لنینیستی مبتنی بر توده‌ای از فاکت‌ها و مشاهدات» نام نهاد و نوشت: «این کتاب را که به هر صورت نمودار تکامل آتی آن افکاری است که آموزگار نخستین آن به من «دکتر تقی ایرانی» بود، به خاطر تاناک آن استاد شهید تقدیم می‌دارم.»

پس از به‌ثمرنشدن انقلاب سال ۱۳۵۷ مردم ایران و گشایش فضای سیاسی در زمان حیات طبری، چاپ دوم کتاب مزبور با افزودن مقاله‌ها و رساله‌هایی تازه‌تر با عنوان جلد اول «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» حاوی ۷۱ مقاله و با حجمی بالغ بر ۵۵۲ صفحه انتشار یافت. اندکی بعد نیز جلد دوم «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» حاوی ۳۵ مقاله نگاشته شده طی سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ در حجمی بالغ بر ۴۱۲ صفحه به چاپ رسید. این دو جلد با هم در سال ۱۳۸۶ نیز تجدید چاپ شده که در دسترس عموم قرار دارد. طبری در پیش‌گفتار جلد دوم در اردیبهشت ۱۳۶۰ ابراز امیدواری کرده بود که «زندگی و امکان اجازه دهد بخش سوم این نوشته‌ها که مطالب آن به میزان قابل ملاحظه‌ای هم‌اکنون تهیه شده است انتشار یابد.»

در راستای برآورده‌ساختن این آروزی برزمین‌مانده طبری، گردآورندگان این مجموعه این وظیفه را بر خود فرض دانستند که با مرور و بررسی محتوای مجلات و نشریات توده‌ای و غیرتوده‌ای (که درحال حاضر آرشیوی نسبتاً خوب از نسخه الکترونیک یا پی‌دی‌اف آن‌ها در سال‌های اخیر در فضای مجازی منتشرشده)، از میان بیش از ۳۵۰ نوشته، تعدادی از مقالات و رسالات، بررسی‌ها و تحلیل‌ها، گفت‌وگوها و سخن‌رانی‌ها، و نوشته‌های کوتاه و بلند فلسفی، اجتماعی، فرهنگی و تأملات و قطعات ادبی نگارنده را گزین‌نموده و تحت عنوان «**جلد سوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی**» در اختیار علاقه‌مندان قراردهند که اینک در حجمی بالغ بر ۸۸۲ صفحه در پیش‌روی خوانندگان قرار دارد.

به باور ما، آنچه در خورد متفکران بزرگی چون کلاسیک‌های مارکسیسم و شخصیت‌های کم‌نظیری مانند احسان طبری است؛ گردآوری، تدوین و انتشار کلیات یا مجموعه آثار منثور و منظوم آن‌هاست که در زبان انگلیسی به آن *A collection of works* می‌گویند و نه صرفاً منتخب‌هایی از آثار (*Selected works*) بر حسب موضوعات معین که در گذشته نمونه‌هایش را داشته‌ایم و در جای خود بسیار مفید و ارزش‌مند بوده و هستند.

ناگفته پیداست که تدارک، گردآوری، تنظیم، تدوین و انتشار «**کلیات آثار احسان طبری**» به مثابه یکی از منابع مهم آثار مارکسیستی و اسناد معتبر متعلق به تاریخ جنبش کارگری و کمونیستی ایران، وظیفه‌ای سنگین، جمعی، زمان‌بر و مستلزم کار جمعی است که همت والایی را می‌طلبد و امید که در آینده‌ای نه‌چندان دیر و دور به انجام برسد.

قراردادن کلیات آثار طبری در کتابخانه‌های معتبر حقیقی و مجازی، این امکان را برای دانش‌پژوهان و جویندگان حقیقت فراهم می‌کند تا با دسترسی به نسخه معتبری از مجموعه آثار، به نیاز پژوهشی خود پاسخ گویند و احسان طبری نیز به عنوان «**ستاره رهنما**» در این یلدای استبداد بیش‌ازپیش قدر و جایگاه شایای خود را در قلوب کارگران و زحمت‌کشان ایران و جهان، و نیز در سپهر خرد و اندیشه و پراتیک انقلابی برای پیمودن راه سوسیالیسم بیابد.

بگذارید چند کلامی هم درباره منابع، روش، و مراحل تدوین این مجموعه بگوییم:

منابع مورد استفاده: منابع مورد نیاز برای انجام کار شامل آرشیوی از کلیه شماره‌های مجلات و نشریات توده‌ای (دنیا، پیکار دانشجویی، ماهنامه مردم، نامه مردم، ظفر، رزم، رهبر، راه توده (دوره اول)، کتاب‌هایی چون منتخب مقالات، از دیدار خویشتن، پادشاه

خورشید و جزوات و مقالات پراکنده...) و نیز مجلات و نشریات غیرتوده‌ای نظیر شیوه، چیستا، هُدهُد، کاوه (مونیخ)... و غیره بود که طبری در آن‌ها انبوهی مقالات با نام واقعی یا اسامی مستعار (مانند: ط، ا.ط، ا.کوشیار، ا.ک، ک، ا.استوار، سپهر، اسپهر، ا.س، س، ارزمان، کاووس صداقت، ا.طباطبایی، فرهاد طبرستانی...) در آن‌ها به چاپ رسانده و ما فهرست نسبتاً کاملی از عنوان و مشخصات آن‌ها را در ۲۳ صفحه تحت عنوان «**منابع و مآخذ**» پیوست این مجموعه کرده‌ایم.

بدیهی است که به دلیل عدم دسترسی به آرشیوهای کاملی از منابع ذکرشده، انجام این وظیفه کماکان با محدودیت‌هایی روبرو بوده و به‌ناچار به آرشیوهای نسبتاً خوب موجود (عموماً در فضای مجازی) اکتفاء شده است. از طرفی می‌دانیم که هنوز انبوهی از دست‌نوشته‌های منتشرنشده احسان طبری تاکنون به دلایلی امکان چاپ و نشر نیافته‌اند؛ آثار و دست‌نوشته‌هایی اعم از شعر و داستان و مقاله و هم چنین دو تز دکترای طبری که در آرشیو خانوادگی ایشان موجود است و ما دوست‌داران و هم‌اندیشان طبری امیدواریم در آینده‌ای نه‌چندان دور شرایط مناسبی برای بررسی و انتشار این آثار ارزشمند به وجود آید تا علاقه‌مندان این دانش‌مند فرزانه بتوانند از دسترسی به آن‌ها نیز بهره‌مند شوند.

روش انجام کار: روش کار برای یافتن و تایپ مطالب منثور به قلم احسان طبری همانند تهیه مجموعه اشعار و نقدها، (جز در دو مورد: مقاله «**در جست‌وجوی سِرِّ حافظ**» و داستانک اسطوره‌شناسانه «**زئوس و پرومته**») مراجعه مستقیم به خود منبع اولیه انتشار مطلب بوده و به هیچ‌عنوان منابع غیرمعتبری مانند «انجمن دوستداران احسان طبری»، «سایت یا وبلاگ هواداران احسان طبری»، «سایت راه توده»، و یا صفحات متعدد فیس‌بوکی و تلگرامی جعلی به نام زنده‌یاد طبری که به خودشان اجازه تحریف، دست‌کاری و دخل‌وتصرف ناشیانه و ناجوانمردانه در متن و حتی تیتراژ آثارش را می‌دهند، نمی‌توانست مورد استفاده و استناد گردآورندگان این مجموعه قرار گیرد.

شیوه گزینش مقالات: از مجموع حدود ۳۵۰ مقاله و رساله شناسایی شده در منابع مورد اشاره، شرط نخست گزینش آن بود که در جلدهای اول و دوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی نیامده باشند، (هم‌چون مقاله «**درباره نقد و تفسیر هنری**» که در هر دو جلد اول و دوم گنجانده شده بود)، و لذا در گزینش مقالات سعی کافی به عمل آمد تا این شرط رعایت شود و درعین حال، شیوه انتخاب کیفی مقالات در جلدهای اول و دوم نیز که توجه

به جنبه‌های نظری و تحلیلی و تعلیمی مقالات و رسالات بوده، راهنمای ما در تدوین این مجموعه و تفکیک و فصل‌بندی مطالب قرار گرفته است

بدین ترتیب اکثریت مطلق مقالات مندرج در جداول پیوست مجموعه در موضوعات مختلفی مانند: افشای هیات حاکمه وقت، ساواک، دربار، انقلاب سفید، اصلاحات ارضی، حزب رستاخیز، جشن‌های ۲۵۰۰ ساله، جنگ سرد، یادمان‌ها، گزارش نشست‌ها و تفسیر مصوبات حزبی و غیره... به رغم ارزش علمی، تحلیلی و تاریخی آن‌ها، برای درج در جلد سوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی «نامناسب» تشخیص داده شد و حاصل کار، مجموعه ۹۱ مقاله برگزیده و ویراسته با رسم الخطی نسبتاً واحد است که اینک در پیش‌روی خواننده قرار دارد. تنها درخواست ما از خوانندگان فهیم این است که هریک از این نوشته‌های فلسفی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی نویسنده را در ظرف زمانی و شرایطی که نگاشته شده مورد مطالعه و مذاقه قرار دهند و از تعمیم مکانیکی احکام و احتجاجات و استنتاجات نویسنده بر زمان و شرایط متفاوت کنونی بپرهیزند.

ما آرزومندیم که با گردآوری و انتشار مجموعه حاضر در کنار «مجموعه اشعار پراکنده و منتشر نشده» (با عنوان «در آستان اطلسین سحر»)، «مجموعه مقدمه‌ها، نقدها و تقریظ‌ها» (با عنوان «از خارها به سوی ستاره‌ها») و «مجموعه نامه‌های احسان طبری به ژاله اصفهانی» (با عنوان «بگو ای رود توفانی»)، تا کنون گام‌های اولیه را برای تدارک تدوین «کلیات آثار احسان طبری» برداشته، و یا محرکی بوده باشیم هرچند ناچیز برای آغاز اجرای این وظیفه سترگ و ضروری و تاریخی، با علم به این که «هر آغازی خطر کردن است و آرزو پروردن...»

گردآورندگان:

امید سحر، هاتف رحمانی، بهروز مطلب‌زاده

مردادماه ۱۴۰۳

[بازگشت به فهرست](#)

فلسفه و دیالکتیک

- ۱۴ سطحِ امروزینِ فلسفه یا ترازنامه‌ای از اندیشهٔ انقلابی
- ۳۰ مارکسیسم و شناختِ آینده
- ۳۹ یادی از فرزانهٔ سترگ، ابوبکر محمد بن ذکریاءِ رازی
- ۴۵ به مناسبتِ هزارهٔ ابوریحان بیرونی
- ۴۸ سخنِ لوکریسیوس دربارهٔ روح (بخشی از تاریخِ فلسفه)
- ۵۱ مُفاوضهٔ فلسفی دیدرو و دالامبر
- ۵۵ دربارهٔ سیرت و سرنوشتِ انسان
- ۷۷ دربارهٔ سعادت
- ۸۳ رازِ شخصیت
- ۹۰ برگی در گردباد
- ۹۶ دربارهٔ «ژئومترودینامیک» (پُرسش و پاسخ)
- ۱۰۰ در این سو و آن سوی آرمانِ انقلابی (از پوپر تا مارکوزه)
- ۱۱۲ مارکسیسم و تروریسم
- ۱۲۳ سوسیالیسمِ علمی و فرانتس فانون (برگردانِ مقالهٔ اولیانفسکی)
- ۱۳۴ مارکسیسم و نیچه‌ئیسم
- ۱۴۲ برخی اندیشه‌ها دربارهٔ دیالکتیک
- ۱۶۲ دیالکتیک چیست؟ (گفتاوردهٔ صوتی) 
- ۱۷۶ میانگینِ زرین
- ۱۸۳ چگونه باید مارکسیسم-لنینیسم را آموخت؟

سطحِ امروزینِ فلسفه یا ترازنامه‌ای از اندیشهٔ انقلابی



این مقاله، جُستارِ فلسفی کوتاهی است که احسان طبری به‌خواهشِ جوانانِ توده‌ای برای روشن‌ترشدنِ پاره‌ای از مقولاتِ فلسفی نزد آنان در زمستان ۱۳۶۱ تهیه کرد و در اختیار سازمانِ جوانانِ تودهٔ ایران قرار داد.

دیباچه

برای این‌جانب تا کنون چند بار رُخ داده است که از مجموعه و عصارهٔ دریافت‌ها و اندیشه‌های خود (که البته مُبتنی بر بینشِ انقلابیِ فراگرفته و پذیرفتهٔ من است)، ترازنامه‌ای کوتاه ترتیب دهم. این تکرار خود یک امرِ عادی است، زیرا در هر ترازنامهٔ تازه‌ای توجُّه‌م به مسائلِ کهنه یا تازه‌تر ژرف‌تر شده است و طرح یا فرمول‌بندی مسائل با برخی سایه‌روشن‌های نو، خود را سودمندتر نشان داده است. یک نمونه از این کار، پی‌افزودهای او ۲ در «دانش و بینش»*، در صفحه‌های ۶۳ تا ۸۶ است. هدفِ این ترازنامهٔ تازه نیز بیانِ آن‌چنان مسائلِ کلی‌ای است که آن را «فلسفه» نام نهاده‌اند و نیز نتیجه‌ای است که از آن فلسفه برای سرنوشتِ انسان‌ها گرفته می‌شود و مایلیم که این مبحث را به مهم‌ترین نکاتِ بنیادین‌اش تقلیل دهم و لُبِّ مسئله را در میان نهم؛ و یک سلسله مقولات و اصطلاحات [را] که به‌خودی‌خود درست هستند و بررسی آن‌ها برای اهلِ فن ضرور است، تنها برای آسانی و اختصار و سادگی کنار گذارم.

آری، دربارهٔ یک سلسله مقولات و اصطلاحات فلسفی که (به‌ویژه در شرایط تاریخی‌ای معین و در گیرودار بحث‌هایی سنتی به‌وجود آمده است) تصور می‌رود که در ترازنامه‌های کوتاه و ساده بتوان از آن‌ها به حداقل ضرورت یاد کرد. به‌ویژه آن‌که این مصطلحات در تاریخ فلسفه با محتوای بسیار گوناگون به‌کار رفته است و لاقلاً در سطح ساده و عامه‌فهم بینش فلسفی، می‌توان تا آن‌جا که به مطلب زیان نزند، با توسل کم‌تر به آن‌ها سخن گفت و یا برخی بحث‌ها را برای علوم مربوطه باقی گذاشت و فلسفه انقلابی را بیش‌تر در مسیری تنظیم کرد که ما را به دگرسازی زندگی اجتماعی که هدف اساسی آن است رهنمون باشد و به ضرورت این دگرگونی قانع کند. یعنی فلسفه را به عمل و واقعیت انقلابی نزدیک‌تر ساخت.

فلسفه هنگامی که نتیجه‌گیری بی‌غرضانه و عینی از تاریخ شناخت انسان و تاریخ عمل انسان تا امروز باشد، قابل وثوق و اعتبار است، و الا مکیدن سرانگشتان و هم خویش است.

دوباره می‌گوئیم: فلسفه انقلابی کار بسیاری علوم طبیعی و اجتماعی را نباید تکرار کند و باید به‌طور اساسی در جهت و هدفی در خدمت همان وظیفه دگرسازی جهان به‌سود زحمت‌کشان باشد که خواست عمده آن است. و بدین معنی فلسفه هرگز ایستا نیست، پویاست یعنی با حرکت تدریجی شناخت و علم، با هر حرکت تاریخ و عمل تاریخی، خود را غنی‌تر می‌سازد و بر سهم حقایق مطلقه (ثابت) در گنجینه حقایق نسبی (متحرک) خود می‌افزاید. فلسفه باید حد و حدود خود را بشناسد. از علم بستاند، ولی به علم یاری دهد و خود به لفاظی و «فرمالیسم سکولاستیک» بدل نشود و معنای دیالکتیکی بودن یک فلسفه جز همین پویایی مقولات و احکام و استنتاجات آن به‌علت پویایی جهان و جامعه نیست. تحلیل مشخص از وضع مشخص (خواه در علم و خواه در جامعه)، قانون‌طلایی در أسلوب معرفت است.

اگر بخواهیم نتیجه‌گیری از معرفت و عمل انسانی را تا امروز به‌شکل روشن و ساده جمع‌بندی کنیم، سودمندتر است (البته با مراعات اکید أسلوب‌های آزموده علمی) خود را از جر و من جر (مجادله) با مکاتب فلسفی، ولو به‌نیت أسلوبی و در چارچوب موقت، فارغ و منتزع سازیم. [نتیجه‌گیری] خود را از یک بررسی غیرجزمی و مستقلانه برگزینیم. این مهم نیست که در این بررسی مستقلانه؛ ناگزیر از مصطلحات و احکام و مباحث موجود

مَدَدگیریم، ولی هدفمان این باشد که بدون پیش‌داوری‌های فیلسوف‌مآبانه و فنی در این وادی گام گذاریم. بار دیگر تأکید می‌ورزیم که وقتی می‌گوئیم «مستقلانه»، تردیدی نیست که این استقلال برخوردار و برداشت، امری اُسلوبی و نسبی است و الاً هیچ مقوله یا بحثی نیست که با صدها و هزارها رشته ارتباط با مقولات و مباحث مکاتب فلسفی و علمی پیوند نداشته باشد. حداقل به این دلیل که موضوع بررسی یعنی هستی و انسان (به‌مثابه جزئی از هستی)، همه‌جا یکی است و در این زمینه سخن‌های سنجیده و ارزش‌مند بسیاری گفته شده و گردآمده است که نمی‌توان آن‌ها را رها ساخت، چنان‌چه مطالب تجریدی بی‌معنی نیز کم نیست که باید به‌دور انداخت.

به‌ناچار این سؤال مطرح می‌شود: چرا باید هستی را شناخت؟

بنا به باور نگارنده، این شناخت به‌خاطر شناخت و به‌اصطلاح شهودی و نظری و «فلسفه‌بافی!» نیست. در سابق نیز اشاره کردیم که هستی را باید شناخت و منظره‌ای از جهان داشت تا برای نیل به بهسازی جامعه و بهروزی انسانیت به‌نحوی درست و ثمربخش عمل کرد و چشم‌باز بود و افق فراخ و میدان دید وسیع داشت.

اگر خود را از انواع عنوان‌ها و واژه‌های رنگارنگ خلاص کنیم و چنان‌که گفتیم به لبّ مطلب پردازیم، مقولات اساسی و عمده فلسفه از این دیدگاه پنج مقوله خواهد بود. یعنی:

۱. هستی یا واقعیت عینی که خارج از شعور ما وجود دارد؛
۲. جامعه انسانی یا آن بخش واقعیت ذی‌شعور که ما خود جزئی از آن هستیم؛
۳. شناخت یا تلاش دماغی ما برای درک سازوکار هستی؛
۴. عمل یا سعی برای تأثیر در جهان بزرگ و نظام جامعه در جهت منافع انسانیت؛
۵. آرمان بهروزی یا هدف انقلابی ما که عمل را در خدمت آن می‌گذاریم، مقصد اساسی ما در دوران معین تاریخی است و نیل به آن قانون‌مندی، خود واقعیت است و دل‌بخواه و خیال‌پرورانه نیست.

اینک به اختصار تمام به این پنج مقوله می‌پردازیم. (می‌توان این پنج مقوله را هستی‌شناسی (*Ontologie*)، مبحث شناخت (*Gnoseologie*)، جامعه‌شناسی (*Sociology*)، عمل‌شناسی (*Praxiologie*) و مبحث بهروزی (*Eudemonique*) نامید. در فلسفه، هم واژه «گنوسئولوژی» و هم «اپیستمولوژی» به کار می‌برند. این نام‌گذاری‌ها نشانه توازی بحث ما با بحث‌های متداول در سیستم‌های فلسفی است، ولی به معنای انطباق آن در کلیات‌ها و جزئیات نیست و ما به خود اجازه می‌دهیم که به قصد تسهیل مباحث، نظام کلاسیک مطالب را در جای ضرور مورد دست‌کاری قرار دهیم.)

۱. هستی یا جهان

هستی یعنی واقعیّتی که مستقلّ از ما و شعور ما وجود داشته، دارد و خواهد داشت و مظاهر آن به صورت جرم؛ انرژی میدان، زمان، مکان، ضدّ ماده؛ جنبش و غیره یعنی به اشکال گوناگون و در سطوح مختلف از جهت خردی و کلانی، دوری و نزدیکی، مرئی و نامرئی بودن (در رابطه با حواسّ و درک ما) به صورت بی‌واسطه و یا با واسطه خود را به ما می‌شناسانند و تا آن جا که علوم حکایت می‌کنند، بافت واحد و یگانه کیهان بزرگ ماست. علوم مختلف سده‌هاست در کار آنند که سازوکار هستی را برای ما توضیح دهند و در این زمینه به کشف ساختارها و عمل‌کردها (قوانین) بسیار نائل آمده‌اند و گره‌های بسیار را گشوده‌اند، ولی دعوی آن که مسئله تا آخر حلّ شده است، دعوی مقنع نیست. خود گذشته بشر حاکی از آن است که ما در جاده شناخت هستی با گام‌های گندی پیش می‌رویم، ولی پیش می‌رویم و دانش‌های امروزی دیگر توانسته‌اند منظره به هم پیوسته و منطقی از جهان ما برای ما، ولو در خطوط کمابیش ترسیم کنند. تا کنون ما «فراکیهان» («متاگالاتیک») خودمان را که از مجموعه اشیاء منظم (مانند سحابی‌ها و منظومه‌ها و ثوابت و سیارات شکل گرفته یا در حال زایش یا نیم‌ساخته مانند کوازار و جوان، پیر و زوال یافته مانند حفره سیاه تشکیل شده) نیز در آن اشیاء و هبائی (کائوتیک) به صورت حفره‌های گازهای سوزان و میدان‌های غبار و پلاسمای رقیق انواع ذرات (شناخته و کم‌شناخته و ناشناخته مانند ماکسیمون یا فریدمون و تاکیون و گراویتون و گلوئن) وجود دارد- کمابیش شناخته‌ایم و می‌دانیم که با گره محدودی که قطر آن صدها میلیون سال

نوری است و می‌تواند بسی بیش‌تر هم باشد، سروکار داریم. می‌دانیم که هستی در این شکل خود در جهت ژرفا بی‌پایان است، یعنی معرفت ما نمی‌تواند به همه اجزاء آن دسترسی یابد.

می‌دانیم که هستی مادی ما با بار الکتریکی مخالف نیز به صورت «ضد جهان» وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد. ولی -با آن که حدس می‌زنیم- نمی‌دانیم که آیا در آن سوی فراکیهان ما فراکیهان‌های دیگری نیز هست یا نه؟ زیرا حرکت دایره‌ای نور در اجسام گروی، فرآجستن ما را از بند کیهان ما محال می‌سازد. نور از هر نقطه که حرکت کند به همان نقطه باز می‌گردد. لذا محدودیت این فراکیهان به معنای نفی بی‌کرانی و نامتناهی بودن هستی نیست و مسئله وجود مفتوح است، زیرا هستی بی‌سر و بن، ولی انسان کوتاه‌زیست است. خواه جهان را گروی کامل یا انحاء فرض کنیم، جهان محدود ولی بی‌مرز است.

ما به‌رحال با این فراکیهان سروکار داریم که موافق کشفیات کیهان‌شناسی اخیر از حالت اتم متراکم اولیه یا «حالت یگانگی» (*Singularite*) در تاریخی برابر با ۱۵ میلیارد سال پیش موافق الگوهای مختلف (و ثابت‌نشده) به تدریج جهان ما پدیدآمده و از عمر منظومه شمسی ما کمی بیش از ۷ میلیارد سال و از عمر کره زمین ما بیش از ۶ میلیارد سال و از عمر نخستین آله‌ها یا خزه‌های آبی و باکتری‌ها نیز نزدیک به چهار میلیارد سال می‌گذرد! این اعداد تقریبی است و در اسناد مختلف با تفاوت‌هایی ثبت‌شده، ولی مرز آن‌ها در همین حدود است که گفتیم.

قریب سه میلیون سال پیش میمون‌هایی که نیاکان انسان‌وارها و انسان‌های اولیه بودند پدید شدند و زندگی گله‌ای و ترک‌کردن گذران بر روی درختان و راست‌بالاشدن و تنوع در تغذیه گیاهی و گوشتی یعنی یک سلسله عوامل زیستی-اجتماعی، به تدریج انسان‌های اولیه را دگرگون ساخت و سرانجام در چهل هزار سال پیش ما را که «انسان عاقل» یا (*Homo Sapiens*) نام داریم، و به تدریج همراه آن، تمدن انسانی ما را پدید آورده است. تمدن انسانی در آغاز مانند زیست‌جانوران از طبیعت جدا نبود و به تدریج بیش‌تر و بیش‌تر جدا شده است و جدا می‌شود و طبیعت را تابع خود می‌سازد.

با اجمالی فراوان چنین است خلاصهٔ اطلاعِ آزموده و موثق، ولی ناقص و نارسِ ما از تکاملِ مادی هستی که تا امروز روشن است و در قیاس با منظرهٔ جهانی که اسطوره‌های باستانی ترسیم می‌کردند، به‌طورِ غیرقابلِ درست‌تر و منطبق‌تر است. ولی بسیار چیزها را هنوز نمی‌دانیم. مثلاً ما نمی‌دانیم که آیا قبل از حالتِ «اتمِ اولیه» و انفجارِ نخستین (*Big Bang*) چه بوده؟

یا نمی‌دانیم که جهانِ انبساط‌یابنده و گسترندهٔ ما آیا سیرِ مخالف یعنی انقباض و فشردگی را طی خواهد کرد یا فاصلهٔ کُرّاتِ آن از هم به صدها میلیون سال نوری خواهد رسید؟ آیا جلوی حرکتِ آنتروپیک (یا کهن‌شدن) جهان را می‌توان گرفت؟ یعنی خردِ انسانی می‌تواند کیهان‌نشین شود و ابدی گردد و جهان را در جهتِ تکاملِ اداره کند؟ یا ما نمی‌دانیم که آیا فراکیهان‌های دیگری هم هستند یا نه؟ و در این زمینه هم اکنون سخن گفته‌ایم. یا ما نمی‌دانیم که آیا جهانِ مُزدوج (*Conjuge*) که از ضدّماده تشکیل شده هم در جهانِ ما هست یا نه؟ یعنی ما با جهانِ عینی و نامرئی و نامحسوس نیز سروکار داریم؟ یا ما نمی‌دانیم که آیا حیات در فراکیهانِ ما تنها در گرهٔ ماست یا در جای دیگر هم هست و دانشی که (*SETI*) نام گرفته، خواهد توانست از این گنبدِ خاموشِ عالم پاسخی از جانبِ تمدنی دیگر به‌دست آورد (مسئله *UFO* یعنی آمدنِ موجودِ عاقل‌تر به گرهٔ ما را مردود می‌شمرند). هم‌چنین ما نمی‌دانیم که هم آیا تمدنِ ما یگانه تمدن است یا در جای دیگر فراتمدن‌ها یا زیرتمدن‌های دیگر نیز هست، چیزی که امکانِ آن مُحتمل است؟ و دانشمندانِ معتبرِ شرق و غرب در سمپوزیومِ اخیر خود (۱۹۸۲) وجودش را منتفی ندانسته‌اند. یا ما نمی‌دانیم که آن سوی شش نوع «کوارک» (که سازندهٔ ذراتِ بنیادینِ اتم است) چیست و آیا می‌توان برای فرضیهٔ هندسی (ژئومترودینامیک) اینشتین آینده‌ای قائل بود یا نه؟ و آیا این نتیجهٔ غریب به‌دست می‌آید که ماده از خاصیتِ هندسی مکانِ پدید آمده است؟!

و نیز ما نمی‌دانیم که آیا مکانیکِ سوّمی که ترکیبِ عالی‌تر و متحد‌کنندهٔ مکانیکِ نیوتن و مکانیکِ کوانتا باشد سرانجام پدید خواهد شد یا نه؟ و اطمینانِ اینشتین دربارهٔ وجودِ یک جبرِ مکانیکی بالاتر که بر عدمِ تعین در مکانیکِ کوانتا غلبه کند به‌نحوی دارای پایه است. و غیر و غیر و غیر.

پاسخ آری یا نه به این سئوالاتِ اساسی تحوّل‌ی ژرف در هستی‌شناسی ما پدید می‌آورد، ولی ربطی به عمل انقلابی ما دربارهٔ بهروزی نوع انسانی ندارد. در هر حال کاری که ما برای سعادت بشری می‌کنیم، وظیفهٔ انسانی و تاریخی ماست. نباید عجول بود، تصوّرات خود را جانشین جست‌وجوی منظم و بدون خستگی علوم کرد. باید گذاشت که خودِ علوم به سئوالاتی که مطرح کردیم یا مطرح خواهد شد پاسخ بدهند.

و این زمانی است که ما نیستیم، چنان‌که در دوران ما نه فقط ارسطوها و نیوتن‌ها و گالیله‌ها، بل که لنین‌ها و اینشتین‌ها هم نیستند. و نیز نباید خُرافی بود و به جای این لگه‌های سفید، پاسخ‌هایی را جای داد که با نفسِ قوانین شناخته و شیوهٔ ویژهٔ هستی منافات دارند.

در دانش، جادّهٔ کوفته و روفته وجود ندارد و همه‌اش سنگلاخ است.

بسیاری حدس می‌زنند که برای حلّ این مسائل، با جستن‌گاه نیرومند کنونی علمی و عملی، چند سدهٔ دیگر کافی خواهد بود و طیّ این چند سده بشر خواهد توانست به سئوالاتِ اساسی مربوط به وجودشناسی (انتولوژی) پاسخ علمی بدهد و معمائی را در کلیات باقی نگذارد. من شخصاً به این نکته مطمئنم، ولی اگر این همه نقطهٔ سؤال و جای سفید در مسئلهٔ هستی مطرح است، وضع در مورد شناختِ گرهٔ زمین و تکامل آن به مراتب و به مراتب بهتر است. ما در این جا به‌طور اصولی روشن شده‌ایم و پاسخ سئوالاتِ خود را یافته‌ایم.

تکامل یعنی چه؟

بهترین تعریفِ تکامل را می‌توان براساسِ تئوریِ سیستم‌ها داد. تکامل یعنی تحوّلِ کیفی سیستم‌ها از لحاظِ بُعرج‌ترشدنِ ساختار و عملکردِ آن‌ها. یعنی این که در اثرِ وجودِ جنبش، در اثرِ تنوعِ اشکالِ هستی، در اثرِ وجودِ زمان و مکان و غیره، مرتب سازوکار (مکانیسم)‌های کامل‌تر از جهتِ ساختار و عملکرد پدید می‌آیند و سیستم‌های بُعرجی با کیفیت‌های تازه‌ای زائیده می‌شوند و جهان همان راهی را طیّ کرده که حالا مثلاً چند سده است ماشین‌ها در روی زمین طیّ می‌کنند. منتها تکاملِ ماشین‌ها در مقابلِ تکاملِ دیرینهٔ هستی هنوز بی‌نهایت ساده و کودکانه و در مقیاس‌های ریز و ناچیز است. جهان طیّ

میلیاردها سال سیستم‌های تو در توی بسیاری از ماوراء بزرگ تا ماوراء خرد پدید آورده که دارای پیوند درونی هستند و حیرت ما را برمی‌انگیزند و مسیر این تکامل سخت ناهموار و پرتضارپس و متضاد یعنی یک مسیر دیالکتیکی است.

برخی‌ها حیرت می‌کنند چگونه به خودی خود این همه منطق عالی در طرز کار موجود زیست‌مند پدید آمده. پاسخ را دانش‌های تله‌نوبیک و سی‌نرژیک معاصر می‌دهد: ضرورت و نیاز یک سیستم به حل تضاد خود با محیط در آن تحول دم‌سازشده و به سوی هدف رفتن را پدید می‌آورد. ولی سیر تکامل در جهان بزرگ تا حدود شیمی غیرآلی از جهت ساختاری یک سیر تکاملی مقدماتی باقی مانده است، با آن که در زمینه تنوع سیستمی بسیار گوناگون است، ولی حرکت «دورانی» بر آن‌ها مسلط است و حال آن که سیر تکامل در جهان کوچک و خرد ما به شیمی آلی و سپس به مراحل پیدایش شعور یعنی مراحل زیستی و اجتماعی و فرهنگی-منطقی رسیده و انسان افزارساز که «صنعت» را در کنار «طبیعت» به وجود آورده و طبیعت را در جهت خواست خود دگرگون می‌کند و یک خردسپهر (نوئوسفر) به وجود آورده، پدید شده است.

تازه ما در آغاز آفرینندگی انسان هستیم. کاری که طبیعت میلیاردها سال است بدان مشغول است، چند سده است که بدان دست زده‌ایم و در این زمینه قاعدتاً باید به مدارج شگرفی برسیم. چنان که ایستگاه‌های مداری و ماهواره‌ها و شتاب‌گرها و اپلیستورها و کامپیوترها نموداری از آن است و زمان ایجاد خورشیدهای مصنوعی و برق هسته‌ای دور نیست. تکامل بیولوژیک گیاهان و جانوران تنها تکاملی زیستی (بیولوژیک) است و غرایز وراثتی آن‌ها را اداره می‌کند، یعنی ماده وراثتی (یا ژنوم *Genome*) در یاخته‌های بدن و مغز، اشکال یک‌نواخت عمل جبری را پدید می‌آورد که گزینه نام دارد. ولی تکامل اجتماعی-زیستی یا بیو-سوسیال انسان‌ها، تکاملی هم زیستی و هم اجتماعی است. یعنی علاوه بر وراثت زیستی، وراثت تمدنی و فرهنگی نیز با قدرت و سهمی دم‌افزون آن‌را اداره می‌نماید و اشکال عمل بسیار قابل انعطاف است. یعنی پس از پیدایش انسان، قوانین اجتماعی و سپس منطقی (معرفتی) نیز به قوانین زیستی افزوده شده است.

جامعه بشری نظامات تمدنی مختلف را از سر گذرانده و از مراحل اقتصادی-اجتماعی مانند جامعه نخستین، جامعه پدرسالاری، جامعه بردگی، جامعه فئودالی، جامعه

سرمایه‌داری گذشته و اکنون به آستانه سوسیالیسم رسیده است. طی این مراحل و نظامات سطح معرفت و تولید، دو شاخص عمده تمدن مرتباً بالاتر رفته است و بررسی کنندگان این سطور این مطالب را به تفصیل در منابع لازم خوانده‌اند. بدین‌سان ما پس از مطالعه اجمالی مقوله هستی (یا جهان) به مقوله دوم یعنی جامعه (یا انسان) می‌رسیم و تقدّم جهان نازیست‌مند را بر جهان زیست‌مند مورد تأکید قرار می‌دهیم. می‌توان مقوله نخست را بحث درباره ماده و مقوله دوم را نوعی بحث درباره شعور دانست، ولی در ویرایش ما مطلب با انتظام دیگری گفته شده که با علوم امروزی سازگارتر است.

۲. جامعه

حال ضرور است درباره مقوله جامعه یعنی جهان زیست‌مند و ذی‌شعور و خودآگاه در این‌جا سخن گوئیم. ساختار جامعه را اگر به‌شکلی ایستا در نظر گیریم از لایه‌های زیرین تشکیل می‌شود:

۱. زیرساز طبیعی، جغرافیایی و زیستی که انسان و مختصات عمده او را ولو به‌شکل استعداد اولیه پدید می‌آورد و شرایط هستی جامعه را تأمین می‌نماید؛

۲. زیربنای اقتصادی-اجتماعی که نیروهای مولده و مناسبات تولید یا مالکیت و ساختار طبقاتی جامعه را وصف می‌کند و نقش بسیار مهم آن را (که در واقع هستی جامعه است) بیان می‌دارد و تأثیر آن را در شعور جامعه روشن می‌گرداند؛

۳. اشکال مختلف شعور اجتماعی که برخی از آن‌ها دارای جنبه روبنایی است، یعنی با تغییر زیربنا تغییر می‌کند (مانند سیاست، حقوق، روحیات، و آداب و اخلاق) و برخی دیگر خالص روبنایی نیست ولی عناصر روبنایی در آن رخنه دارد (مانند علم و هنر و فلسفه و غیره) ولی آن‌ها را نمی‌توان روبنا شمرد. علم حتی در دوران ما به یکی از نیروهای مولده مبدل شده است؛

۴. پدیده مهمی هم در جامعه هست یعنی زبان که نمی‌توان آن را در یکی از این لایه‌ها گنجانده و نقش فراگیر مهمی دارد و در معرفت و فرهنگ ما تأثیر فعال می‌کند و تنها وسیله منفعل تفاهم نیست، بل که در شکل‌گیری اندیشه و بینش ما مؤثر است.

در این جامعه گاه تراکم انواع تضادها و به‌ویژه تضاد ناهم‌ساز مابین نیروهای مولده (که انسان زحمت‌کش هم جزء آن است) از سوئی، و مناسبات موجود تولید (که مالکیت از اشکال اساسی آن است) از سوی دیگر، حالت عدم تعادل و بحران عمومی پدید می‌آورد. تا مدتی محافظه‌کاران جامعه قادرند مشکلات ناشی از این تضادها را حل کنند، ولی بالاخره کار به جایی می‌رسد که کل جامعه یا اکثریت مطلق آن، نظام موجود را رد می‌کند و خواستار و نیازمند نظام تازه‌ای است.

در این وقت است که سامان کار از هم می‌گسند. جامعه وارد دوران تحولات انقلابی می‌شود که می‌تواند به ده‌ها شکل درآید. گاه بسیار طول بکشد و به‌صورت روندی پُرفرازونشیب جلوه‌گر شود و گاه نیز این تحول دفعی و سریع باشد. برای آن که روند تحول انقلابی جامعه خوب و سریع پیش برود و جامعه بداند که به‌سوی کدام نظام، چگونه باید گام بردارد، تئوری انقلابی و سازمان مبارزان متشکل راه این تئوری لازم است. می‌گویند بدون تئوری انقلابی عمل انقلابی میسر نیست. می‌گویند بدون سازمان انقلابیون اهرمی برای افکندن جامعه در مسیر لازم تکامل و ترقی نیست.

اگر عامل تضاد و بحران اولیه را عامل عینی تحول انقلابی می‌نامیم، این عامل تئوری و سازمان را باید عامل ذهنی نام گذاریم. این که گاه انقلاب دیری طول می‌کشد و به‌ثمر نمی‌رسد در اثر فقدان این عامل ذهنی است. گاه عامل ذهنی هست، ولی توان ثمره‌گیری را ندارد و انقلاب را می‌پوساند و به‌سوی مسخ یا شکست می‌برد. اگر عامل ذهنی باشد و عامل عینی نباشد یا آن عامل ذهنی را درک نکند، عامل ذهنی به‌صورت عقاید مجرد و کم‌تأثیر باقی می‌ماند. تحولات جامعه از دوران انقلاب‌های بورژوازی در قرن ۱۷-۱۸ در اروپا به‌تدریج از شکل صرفاً تحول‌دارای شکل مبارزات مذهبی بیرون آمد و تئوری‌های سیاسی-اجتماعی و سازمان‌های انقلابی متشکل پدید شدند، ولی در کشورهای جهان سوم هنوز ایدئولوژی مسلط مذهب است و لذا ایدئولوژی انقلابی و علمی طبقه کارگر نامفهوم و خاص گروهی محدود باقی می‌ماند.

در قرن ۱۹-۲۰ که گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم در دستور تاریخ قرار گرفته، این تئوری علمی و دقت‌فراوان یافته و این سازمان به برنامه، آئین‌نامه، استراتژی، تاکتیک مجهز شده است. لذا در صورت وجود چنین سازمانی و در صورت پیدایش وضع انقلابی،

تسریع روند انقلاب شدنی است و با سرعت می‌توان از آن ثمره گرفت. چنان‌که انقلاب اکتبر این نکته را به‌رأی‌العین نشان داده است. حتی در کشورهای جهان سوم قادر است با ایدئولوژی مسلط مذهبی وارد همکاری و همگامی اجتماعی شود. پس عمل مبارزه اجتماعی در عصر ما به‌صورت عمل جمعی سازمان انقلابی در زیر درفش بینش علمی و انتقادی و انقلابی برای گذار از نظام بهره‌کشی سرمایه‌داری به نظام سوسیالیستی انجام می‌گیرد، ولی این کار باید با محاسبه شرایط با شناخت سیستم و محیط سیستم باشد.

در این جا همه‌چیز با دقت ناشی از درک صحیح فلسفه و جهان‌بینی علمی است و یک امر من‌درآوردی نیست. این پله‌ای‌ست که بشر ناگزیر باید طی کند تا خود را به‌اجرای آرمان‌های خویش نزدیک‌تر سازد و به‌روزی بیش‌تری را نصیب خود نماید. چون در این زمینه مطالب گفته و نوشته زیادی‌ست، به همین تذکرات کلی بسنده می‌کنیم.

۳. شناخت

پس موجودی به‌نام انسان در جایی به‌نام سیاره زمین در فراکیهان عظیم در درون سیستم اجتماعی پدید شده که دارای قدرت شناخت هستی است و این قدرت به‌حد کافی پُر‌نرمش است که بتواند سیاهی چالاک و تند و تیز در زیر و بالای ساختار پیچیده و ناآشنای هستی باشد و لذا دگرگون کند و منقلب سازد و در کنار جهان ناآگاه، جهانی آگاه به‌نام جامعه بسازد.

جوهر شناخت بازتاب است و بازتاب مثلاً به‌شکل آینه‌وار آن برای همه ما واضح است، ولی هر شیء و پدیده خود را در اشیاء و پدیده‌های دیگر از راه تأثیر دور و نزدیک، مستقیم و غیرمستقیم، مرئی و نامرئی بازمی‌تاباند و به‌همین سان اشیاء و پدیده‌های دیگر را در خود باز یافته می‌کند. منتها این بازتاب، اشکال نمادی، تصویری، بسیط و بُغرنج به‌خود می‌گیرد و خود داستان عجیب و غریبی است، زیرا به‌صورت علامات زبان و ریاضی و غیره درمی‌آید و بین واقعی و ذهن ما انواع حجاب‌ها پدید می‌شود علاوه بر آن که در خود طبیعت هم سرشته‌ها در پرده‌های پدیده‌ها مخفی است.

ولی به‌هر حال بازتاب واقعیت عینی خارجی در یاخته‌های دماغی ما (نورون) از حواس ما و وسایل آزمون‌گری ما، تنها جوهر اصلی شناخت است. شناخت برای دسترسی یافتن به یک

بازتاب همه‌سویه و منطبق با واقعیت (*Adequat*) دست به کارهای مختلف حسی و ریاضی و منطقی و فرضی و الهامی و غیره می‌زند و به‌ویژه از افزار زبان، خواه طبیعی خواه مصنوعی، و افزار منطق و نیز افزار تجربه مدد می‌گیرد. امروز ساخت‌افزار تجربه خود مانند صنایع سنگین یکی از کلان‌رشته‌های فعالیت تولیدی آدمی بدل شده است. باید بگوئیم که افزار به ما کمک می‌کند، ولی گاه در سر راه شناخت مانع نیز می‌تراشد. تازه با این همه تردستی‌ها مغز قادر به شناخت واقعیت عینی هستی که این اندازه تودرتو، متنوع، پیچیده، پُر عملکرد، متحرک و متغیر و غیره است، نمی‌شود. یعنی در یک یا چند یورش نمی‌شود به هدف رسید. لذا مرتباً به گمراه و به بی‌راه می‌رود و گاه خوش می‌کند در همان بن‌بست خودساخته بنشیند و فریاد زند: «من به حقیقتِ مطلب دست‌یافتم!» و این خود چه بدبختی‌ها که در تاریخ برای آدمی‌زاد ایجاد کرده است.

ولی نه! شناخت یک روند بسیار طولانی، جمعی و نسلی است. انسان دائماً مدل‌هایی را که از جهان بزرگ و کوچک اشیاء و روابط و پدیده‌ها می‌سازد، ترسیم می‌کند و بعد در عمل برمی‌خورد که ناقص و متناقض است و آن را یا تکمیل می‌کند یا به‌کلی ازهم می‌درد و به‌دور می‌اندازد و مدل دقیق‌تری را طراحی می‌نماید.

نقش عمل در شناخت بسیار مهم و حسّاس است. این نقش را در سه بند می‌توان خلاصه کرد:

۱. عمل، آغازگاه شناخت است، یعنی برای آن که بشناسیم باید دست به کار شویم یا چون در تماس با طبیعت در جست‌وجوی تأمین شرایط حیاتی خود هستیم، به شناخت آن ناچار می‌شویم؛

۲. عمل، ملاک شناخت است، یعنی برای آن که بدانیم شناخت ما درست است یا نه، باید در عمل بهره‌دهی و سودمندی آن را بیازمائیم. کارائی و اثربخشی یکی از نمودارهای مهمّ صحتّ است. البته نمودار مطلق نیست، ولی قرینه آن است؛

۳. عمل، هدف و مقصد شناخت است، یعنی ما می‌شناسیم برای آن که بتوانیم بهتر و درست‌تر عمل کنیم و موجود زنده موجودی است هدف‌مند و هدف‌گذار و عمل، پلی است که باید برای رسیدن به هدف از آن بگذرد.

آن چه خارج از شعور شناسنده ما وجود دارد واقعیت است و آن چه در شعور ما بازتاب می‌یابد، اگر بازتابِ بازگونه و دروغین و خیالی نباشد، حقیقت است.

حقیقت به‌ندرت مطلق است و غالباً نسبی است. کل حقیقت مطلق درباره هستی چراغی است در فاصله بسیار دور که نسل‌های انسانی به‌سوی آن نزدیک‌تر می‌شوند. به‌قول بزرگمهر «همه‌چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده‌اند.» غالب حقایق ما حقایق نسبی است. یا در آن اشتباه وجود دارد و یا پویایی جهان به‌تدریج آن را کهنه می‌کند. لذا حقیقت باید با این پویایی هم‌پایی کند و نادرستی‌ها و بی‌دقتی‌های خود را به‌تدریج رفع نماید تا بتواند حقیقت منطبق را بیابد.

قیاس، تعمیم، استقراء، آزمون، حدس، فرض، روایت، الهام علمی، مشاهده، پژوهش، گردآوری، و تدوین و غیره از سوی نسل‌ها و نسل‌های انسانی در چهار گوشه جهان به‌تدریج غربال می‌شود و از کوهی زغال‌سنگ، توده‌ای کوچک الماس باقی می‌ماند که حقیقت علمی مطلق نام دارد.

هیچ‌چیز از روند شناخت بُغرنج‌تر نیست. هیچ‌چیز از این روند که دیدگان انسان مسافر است برای پیمودن جاده تکامل، حیاتی‌تر نیست و لذا جهالت، از کارایی تلاش ما می‌کاهد و مایه مصیبت‌های بسیار می‌شود. جهالت، خود ترمز مهمی برای تکامل اجتماعی است.

۴. عمل

گفتیم که ما برای آن که عمل کنیم، مجبوریم جهان را بشناسیم. عمل یعنی تلاش هدف‌مند و هدف‌گذار که موجودیت و فرهنگ انسانی برای ادامه خود بدان نیاز دارد. به شرط آن که این هدف‌گذاری در جهت تکامل باشد.

عمل یعنی حرکت در «میدان موتوریک» تاریخ که خود از پلاسمای یا بافت عمل ساخته شده است. تاریخ انسان و اصولاً تاریخ هستی چیزی جز پلاسمای سوزان و پرتکاپو و پرتوپخشان عمل نیست.

اشکال عمده عمل سودمند و هدف‌مند اجتماعی چنین است:

۱. تولید ابزار تولید و اشیاء مصرفی؛

۲. آزمون‌گری برای اقدامات معرفتی؛

۳. مبارزه اجتماعی و جنگی (تا زمانی که تاریخ آن را ضرور می‌سازد)؛

۴. سازمان‌دهی و مدیریت؛

۵. اقدامات تمرینی برای کار و پیکار (مانند ورزش).

اشکال مختلف عمل هدف‌مند و ضرور اجتماعی است که سمت آن‌را معین می‌کند و آگاهانه یا غیرآگاهانه موافق نقشه ذهنی فردی یا جمعی انجام می‌گیرد. پس برای عمل، نقشه، سمت، هدف، وسایل نقشه و سازمان‌دهی لازم است تا کارا باشد. این مقولات در عمل بسیار مهم و حیاتی است. عمل مبتنی بر شناخت درست و دارای هدف قابل وصول، عصاره آفرینش تاریخی است. عمل آفریننده است که تاریخ‌ساز است و ما باید آن‌را بیاموزیم. لذا عمل انقلابی بر درک واقعیت جهان و جامعه و شناخت ضرورت‌های تکامل بعدی و یافت نیروهای محرکه این تکامل (یعنی بهره‌کشان جامعه) مبتنی است. انواع دیگر عمل نیز در جامعه وجود دارد که دارای چنین خاصیت آفرینندگی بزرگ نیست.

۵. آرمان بهروزی

اینک پس از این سیر شتابنده به پنجمین مقوله اساسی فلسفه می‌رسیم که آن‌را آرمان بهروزی انسانیت می‌نامیم و آن‌را بشر آگاهانه و ناآگاهانه جست‌وجو می‌کند و ایجاد جامعه سوسیالیستی یکی از مراحل مقدماتی نیل بدان‌ست، زیرا بهره‌کشی انسان از انسان را که با بودن آن، بودن بهروزی به معنای جدی و انسانی این واژه محال است، از بین می‌برد و زمینه را برای حرکت کل بشریت به پیش آماده می‌سازد. منتها اشکال در آن است که شب‌چراغ بهروزی به این آسانی به دست نمی‌آید. بهروزی هدف عمل تاریخی و تعیین‌کننده و راستای ترقی و پیشرفت تاریخی است. بشریت از میان خارستان و لجن‌زارها و سنگلاخ‌ها و دره‌های اشک و خون نظامات بهره‌کشان به سوی بهروزی می‌رود. تقسیم خصمانه جامعه انسانی به طبقات، اقوام، زبان‌ها، عقاید، محیط‌های مختلف جغرافیایی، سنت‌های مختلف مدنی و تاریخی و غیره و غیره که در دورانی از تاریخ انجام گرفته و خانواده انسانی را به انشعاب و ازهم‌گسستگی دشمنانه‌ای محکوم کرده، هم سد

راه مسیر سریع معرفت است، و هم سدّ راه سیر سریع انسان به سوی بهروزی. برای انسان، طبیعت «دوی با مانع» ایجاد کرده و گاه نیز چه بی‌رحمانه و چه فاجعه‌آمیز! زیرا در یک سو اقلیت انگل و ممتاز است، و در سوی دیگر اکثریت مولّد و محروم.

محرومان جامعه که نیازمندترین انسان‌ها به بهروزی و اکثریت مردم در همه نظامات طبقاتی هستند، تا حدّ ایثار جان وارد عمل مبارزه برای نیل به این بهروزی می‌شوند، این عمل (که قلّه‌های آن خیزش، قیام، طغیان، و انقلاب نام دارد و اشکال آن سخت متنوع است)، تنها زمانی که تمام شرایط عمل صحیح را داشته باشد، آفریننده و ثمربخش است.

بهروزی چیست؟

بهروزی تأمین شرایط عینی اجتماعی برای دستیابی به شکوفایی کامل جسم و روح، عروج به قلّه روشن زیبایی و اخلاق، نیل به همه‌سویگی و کمال انسانی است. گفتیم برای بهروزی شرایط عینی ضرور است. این شرایط عینی کدام است؟

این شرایط عینی از جمله در مهم‌ترین اقلام آن به‌قرار زیرین است:

۱. سرکوب ستم و بهره‌کشی طبقاتی، ملی، جنسی، نژادی و استقرار برادری و برابری و آزادی در مقیاس جهان ما؛
۲. وحدت انسانیت در مقیاس کره زمین ما؛
۳. معرفت اصیل انسان به جهان و زندگی و همه‌گیرشدن علم و هنر و فن؛
۴. رسیدن حدّ تولید به میزان نیاز متنوع عمومی در چارچوب مصرف منطقی؛
۵. تن‌درستی جسم و روح و استقرار تفکر خردگرایانه و علمی و جان‌درازی و امنیت.

مگر این شرایط را به‌این آسانی می‌توان تأمین کرد؟ همه آن‌ها دارای ده‌ها و ده‌ها پیش‌شرط است. تازه این شرایط عینی خود پویاست. سطح دیروزی برای امروز کهنه می‌شود. پس بهروزی دارای افق متحرک است و این‌که برخی می‌گویند پس از نیل به جامعه مساوات انسانی دیگر چیزی در چنّتای انقلابیون نیست، سخن بی‌خبرانه‌ای است.

جاده‌ای را که انسان باید طی کند پایان‌پذیر نیست و لزومی ندارد که دربارهٔ بیکاری کسالت‌آور آیندهٔ انسان غصه بخوریم.

۶. نتیجه

پس ما هستی را از راه عمل و به‌خاطر عمل سعادت‌بخش می‌شناسیم و راه دشوار این شناخت و عمل را بر پایهٔ مسئولیت انسانی خود با درک قوانین این راه طی می‌کنیم. لذا اساس، خدمت ما به انسانیت محروم است و فلسفه و اصطلاحات و مباحث آن تا آنجا ضرور است که به‌این وظیفهٔ مقدس انقلابی کمک رساند و ما را بدان آشنا سازد.

تمام آن‌چه که گفتیم به ما منطق و أسلوب (متد) درست تفکر و عمل را به‌دست می‌دهد. پیوند درونی هستی، پویایی آن، تکامل آن، جای ما در آن و افق وظایف ما را روشن می‌سازد. لذا هم فلسفه است و هم منطق و هم اخلاق. بافتی است شگرف از اندیشه، کار و پیکار و بهترین سلیح [جنگ‌افزار] نبرد برای بسیج عظیم تاریخی است و یک سلسله بازی با اصطلاحات فضل‌فروشانه نیست، بل که در جدی‌ترین نتیجهٔ خود، آمادگی برای مبارزهٔ آگاهانه به‌منظور دگرسازی جهان در جهت بهبود آن است.

سرچشمه: جزوه «سطح امروزی فلسفه یا تراژنامه‌ای از اندیشهٔ انقلابی»، چاپ اول، سال ۱۳۶۱، سازمان جوانان تودهٔ ایران

* کتاب «دانش و بینش» (دربارهٔ تئوری سیستم‌ها، سمیوتیک، سبیرنتیک، هوریستیک، و ارزش فلسفی و أسلوبی آن‌ها) در ۸۶ صفحه، حاوی مباحث پیچیده علمی پیرامون درک سیستمی و اسالیب شناخت علمی و فلسفی از جهان و پدیده‌هاست که احسان طبری آن را در پنج فصل با یک مقدمه و یک موخره و دو پی‌افزوده تدوین کرده و چاپ اول آن توسط انتشارات حزب تودهٔ ایران در پاییز سال ۱۳۶۰ و با آرم «چهل‌سالگی» انتشار یافته بود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

مارکسیسم و شناختِ آینده



زایش یک دانش

شناختِ آینده یا «آینده‌شناسی» (*Futurologie*) دانشی است که در کارِ زایش است. هم‌اکنون، با آن که چند سالی از عمرِ این دانشِ نو‌بنیاد نمی‌گذرد، دربارهٔ آن کتاب‌ها نوشته شده و دانشمندانِ کارشناسِ متعهد ظهور کرده و بُنگاه‌های پژوهشی دایر گردیده و حتی احتمالاً یک کنگرهٔ جهانی در کارِ تدارک است.

اصطلاحِ «آینده‌شناسی» یا «فوتورولوژی» مورد قبولِ همهٔ اهلِ فنّ نیست. در کشورهای سوسیالیستی بدان اکتفا می‌کنند که این دانش را به نامِ کهن و معتادِ «پیش‌دانی» (*Prognostique*) بنامند. نه فقط در نام، در تعریفِ دانش و طرحِ مسائل و شیوهٔ برخورد به مسائلِ آن نیز در بینِ مارکسیست‌ها و فوتورولوژیست‌های بورژوا تفاوت‌های ماهوی وجود دارد. ولی احدی در ضرورتِ تدوینِ این دانش و قوانینِ آن تردید نمی‌کند، زیرا ضرورتِ رهبری و ادارهٔ علمی روندهای دَم‌به‌دَم بُغرنج‌ترشوندهٔ جوامعِ معاصر، این امر را به نحوِ مؤکد می‌طلبد. در واقع با توجه به پیچیدگی و تنوعِ کنونیِ مسایلِ اجتماعی، به هیچ قیمت سزا نیست که نابیناوار در تاریکیِ آینده گام گذاشته شود. باید نورا فکن‌ها را بر این دیارِ مرموز افکند و تا آن‌جا که دیدهٔ کم‌سویِ تعقل و انتزاع و محاسبه و حدس و فرضِ علمی ما اجازه می‌دهد، ولو نیم‌رخ‌های کم‌رنگی از بُرج و باروی این دیار را دید. بنا

به نقلِ کروپسکایا، لنین می‌گفت: «از سگوی آینده، گذشته را بهتر می‌توان دید و حال را فهمید» و این سخنی است درست و ژرف.

می‌گویند «آینده‌شناسی» یا «پیش‌دانی» (نگارنده در نام تعصّبی ندارد) علمی است نظیر تاریخ یا نوعی «ضد تاریخ» است. موضوع تاریخ «گذشته» است (البته در صورتی که تاریخ را فقط به معنای وصف گذشته تلقی کنیم) و موضوع آینده‌شناسی «آینده». ولی این دو نَسَج که یکی معدوم ولی معین و دیگری موهوم و نامعین است، با هم تفاوت اساسی دارند و خواهیم دید که استصحاب از قوانین تاریخ و انتقال آن‌ها به عرصه آینده یعنی آن‌چه در اصطلاح منطقی *Extrapolation* نام دارد، به دشواری می‌تواند اسلوب مؤثری برای شناخت آینده باشد.

به هر صورت، دانشی به علت ضرورت‌های رشد اجتماعی زائیده شده و با سرعت در کار رشد است. با همه نوظهوری این دانش، موضوع آن کهن است. کوشش برای شناخت آینده یا «علم بر مَغیبات» و دیدن آن‌چه هنوز رخ نداده است ولی باید رخ دهد، کوششی است دیرنده. زمانی که مبانی علمی پیش‌بینی و پیش‌دانی میسر نبود، می‌خواستند از طریق تَفأل و تطیر، کشف و شهود، وحی و الهام و نبوت و پیغمبری (*Prophétie*) از آن مطلع شوند. توصیف آینده‌ای سرشار از بلایا و تحولات فَلَکَت‌خیز مانند فتنه دجال و ظهورهای مُعجزه‌نمونِ مُنجیان و مُنتَقِمان مانند «کریشنا»، «مسیح»، «مهدی»، «سوشیانس»، «رجعت» مجدد انبیاء و اولیاء و غیره و سرانجام وقوع «قیامت» و «فراشگرد» و «بهشت و دوزخ» در انواع اساطیر و مذاهب آمده است. درویشان ما می‌کوشیده‌اند با توسل به لفظ «می‌بینیم» نهانی‌های آینده را با چشم دل ببینند و وصف کنند. شطحیات شاه نعمت‌الله ولی ماهانی در این زمینه هنوز در دست است و این خود مبحثی است جداگانه از دین‌شناسی و در خورد تحقیق است.

آن‌چه مسلم است، عطش شناخت آینده پیوسته در انسان‌ها بوده است و آدمی می‌کوشد دلهره بی‌خبری از فردا را با حدس‌زدن راز آن فُرونشانَد. مارکسیسم که به مرحله ماقبل تاریخ «جامعه‌شناسی» خاتمه داد و آن‌را به علم مبدل ساخت، قوانین تحول نَسَج تاریخ را روشن کرد. دانستن این قوانین به بشر امکان داد گذشته را به درستی تحلیل کند، حال را با واقع‌بینی بسنجد و سیر آتی پدیده‌های اجتماعی را نیز معین گرداند. صحت پیش‌بینی مارکسیسم درباره گهنگی و زوال‌پذیری نظامی که سرمایه‌داری نام دارد، و نُضج شرایط تحول کیفی انقلابی در تمدن بشر و زایش نظام نوینی که سوسیالیسم و در مرحله عالی‌تر

کمونیسم نام دارد، به نحوی درخشان به دست وقایع عصر ما به ثبوت پیوسته و می‌پیوندد. لذا مارکسیسم در واقع مبانی متین دانش «آینده‌شناسی» را گذارده و آموزش او در باره انقلاب، سوسیالیسم و کمونیسم چیزی جز بیان تلاش آگاهانه انسان‌ها در جهت آینده‌ای که ضرورتاً از قوانین رشد تاریخی زائیده می‌شود نیست. نکته مهم آن است که آینده از نظر مارکسیسم تنها یک رویش خودبه‌خودی حال نیست، بل که ثمره آفرینش نقادانه و انقلابی نیروهای پیشاهنگ جامعه انسانی است.

با این حال «آینده‌شناسی» به عنوان علم حق دارد تدوین گردد و برای ما مارکسیست‌ها این علم باید بر پایه جهان‌بینی علمی پدید آید. نقشه‌بندی دورنمایی اقتصاد و سیاست و فرهنگ جامعه، ضرورت رهبری علمی پدیده‌های اجتماعی، تعمق در مجموعه مسائل فوتورولوژیک را چنان که گفتیم به یک نیاز مبرم بدل می‌سازد.

ما با بررسی کنونی خود می‌خواهیم نه تنها خوانندگان «دنیا» را از وقوع یک حادثه علمی باخبر گردانیم، بل که درعین حال برخی اندیشه‌های خود را در این زمینه بیان داریم، بدون آن که پندار زایدی در مورد سهم و جای این اندیشه‌ها در مجموعه پژوهش‌های جالب و وسیع و دقیق و مشخص اهل فن در رشته «آینده‌شناسی» داشته باشیم.

ویژگی‌های نسج آینده

نسج آینده دنباله نسج گذشته است و تابع قوانین عام تکامل اجتماعی است، ولی تاریخ نشان می‌دهد که ادوار گوناگون تکامل جامعه، قوانین خاص خود را داشته و لذا آینده نیز علاوه بر پیروی از قوانین عام، دارای قوانین خاص خود خواهد بود. این نکته که آینده ادامه گذشته و تا حدی «باج‌گزار» گذشته است نباید موجب این سوءتفاهم شود که آینده تحول یا تکامل هموار و یک نهج وضع کنونی است، و یا همه عناصر سازنده آینده بالضروره در گذشته و حال وجود دارد.

یکی از فلاسفه معاصر (هانری لوفور) در این مورد اصطلاحی ابداع کرده است که به نظر بلیغ و پرمحتوی می‌رسد. وی می‌گوید «**باید از تصور «الیائی» (Eléatiste) درباره آینده برحذر بود.**» چنان که می‌دانیم فلاسفه الیائی (مانند پارمنیدو و زنون الیائی و دیگران) حرکت و انفصال ماده را منکر و به اتصال و سکون معتقد بودند. مقصد از تصور الیائی آینده آن است که تکامل تاریخی را به مثابه تکامل حالتی بی حرکت و متصل تلقی کنیم و

حال آن که تکامل تاریخی حالاتی به کلی نو، انفصالی، متحرک و از جهت کیفی به کلی بی سابقه ایجاد می‌کند.

مکانیسم تبدیل «پدیده‌های تصادفی» به «پدیده‌های ضروری» و نیز مسأله زایش خموش و محقر «نو» و تبدیل آن به عنصر مسلط به قدری غنی، به قدری متنوع، به قدری غیرمترقب است که پیش‌بینی مشخص را به‌ویژه برای فواصل زمانی نزدیک، گاه به محال بدل می‌سازد.

در فلسفه کلاسیک ایرانی ما، ابوریحان بیرونی، دانشمند و متفکر بزرگ به محتوای کیفی زمان یا «آدوار» معتقد بود. هر «دوری» به نظر او دارای مختصات ویژه خود است که آن را از دوره‌های قبل و بعد مشخص می‌کند. تردیدی نیست که بیرونی مطالب تحول کیفی زمان را به معنایی که ما می‌فهمیم نمی‌فهمید، ولی به هر جهت اعتقاد او به این تحول کیفی دارای هسته علمی بسیار مهمی است و در واقع همان رد استنباط الیائی زمان است (رجوع کنید به «آثارالباقیه»، ترجمه اکبر داناسرشت، صفحه ۱۴۴، تهران، ۱۳۲۱).

نکته دیگری که باید درباره ویژگی آینده بشر بدان متوجه بود آن است که این آینده، چنان که در پیش نیز گفتیم، ثمره رویش خودبه‌خودی حال نیست، بل که نتیجه آفرینش فعال انسان‌ها است. تاریخ بشر قانون‌مند است، ولی این قانون‌مندی را نباید به شکل فالتالیسم [قدرگرائی] و موافق «جبر نیوتنی» درک کرد. دترمینیسم [جبر] در جامعه با دترمینیسم در جهان فیزیک و حتی جهان بیولوژیک ماورای انسان فرق کیفی دارد. جامعه از افراد آگاه و فعال و آفریننده و اندیشنده و گزیننده و رزمنده و هدف‌مند تشکیل شده است و پراتیک اجتماعی این افراد است که پلاسمای تاریخ را ایجاد می‌کند. جوله تاریخ در کارگاه عمل، نسجی می‌بافد که بر آن هر دم‌نقش‌هائی عجیب رسم است. لذا «آینده» را می‌توان با درک جوهر تاریخ و قوانین آن، به شکلی که به بهترین نحو تابع نیاز تکامل جامعه انسانی باشد، ساخت و آفرید.

نیز باید در نظر داشت که مسیر حرکت تکاملی مسیری چنان که یاد کردیم پرتضاریس است که در آن، درجا، قهقراء، اعوجاج و دوران‌های طولانی متصور است. تردیدی نیست که قانون پیش‌رونده تکاملی، قانون مسلط است، ولی برای فاصله‌های طولانی زمانی. با این حال، در تاریخ بشر نقش عامل ذهنی در کار افزایش و پدیده کنترل آگاهانه حرکت اجتماعی در کار قوت‌گرفتن است. لذا مسیر تکامل بیش از پیش به یک مسیر به‌طور دائم

پیش‌رونده و عاری از درجا، قهقرا و اعوجاج مبدل می‌گردد. اگر در گذشته سیر تمدن، شاخه‌ها و رگه‌های مختلف ترسیم می‌کرد و تنها یک شاخه از میان آن‌همه شاخه‌ها، شاخهٔ رویندهٔ تکامل و «شاهراه مدنیّت» بود، در آینده، سراسر تمدن بشری در بستر این شاهراه خواهد افتاد و جامعهٔ بشری به تدریج در سطح همانند به طرف جلو خواهد رفت.

اگر بشر بتواند از جنگ جهانی هسته‌ای احتراز کند، هیچ دلیلی در دست نیست که ما محتوای قرن‌های آتی را یک تکامل شتابنده و جوشان مدنیّت انسانی فرض نکنیم. برای نظریهٔ مخالفان «پیش‌رفت تاریخی» (*Progrés*) و بدبینان و معتقدان به زوال تمدن انسانی، کوچک‌ترین دلیل خردپسند در دست نیست. اعتماد ما به این قضیه که بشریت تناقضات آشتی‌ناپذیر نظامات کهن را حل خواهد کرد و نظامی نوین فارغ از تناقضات طبقاتی و ملی و فکری و روحی پدید خواهد آورد، برخلاف سفسطهٔ ایدئولوگ‌های بورژوازی یک وعدهٔ «هزارهٔ مسیح» (هیلیازم) و یک تجدید مطلع از بهشت افسانه‌گون مذاهب نیست، بل که کاملاً یک حکم علمی و حتمی‌الوقوع است.

در بُغرنج تکامل اجتماعی پارامترهای مختلفی وجود دارد که هر کدام در حرکت تحوّل است. مُنتجهٔ این حامل‌های متغیّر و متنوع، دائماً سمت نوی دارد. محاسبهٔ تأثیر متقابل عوامل، شدت و ضعف این تأثیر، شکل ویژهٔ این تأثیر در عرصه‌های اجتماعی-طبیعی مختلف، محاسبه‌ای است نه فقط بُغرنج، بل که دارای یک سلسله مجهولات. به علاوه، آهنگ رشد تاریخ، مُسرعه است، یعنی فاصلهٔ زمانی در آیندهٔ محتوای «وقایع» به مراتب بیش‌تر، و اجرائیات به مراتب فزون‌تر از همین فاصله در گذشته است و این محتوای وقایع و اجرائیات مرتباً در کار فزونی‌یافتن است.

تجربهٔ عملی نشان داده است که در صورت گردآوری انبوهی فاکت‌های مختلف، تنظیم و تبویب آن‌ها، محاسبهٔ دقیق تأثیرات متقابل و متعکس آن‌ها، توجه به نوزائی‌ها و دگرگونی‌ها و تغییرات تدریجی یا ناگهانی بستر تاریخ، توجه به تمپ مُسرعهٔ تحوّل تاریخی، توجه به نقش خلاق انسان در ساختن تاریخ و غیره و غیره، می‌توان منظرهٔ کمابیش واقعی ولو کلی را از آینده‌های فرادست رسّامی کرد. ولی پیش‌بینی شکل حوادث، سیر مشخص حوادث، وقت وقوع حوادث، بازیگران صحنه‌ها و امثال آن امری است تقریباً مُحال. یعنی به بیان دیگر، در ماکروپروسه‌ها می‌توان برای دوران‌های کوتاه پیش‌بینی و پیش‌دانی کرد، ولی در میکروپروسه‌ها این امر قریب به مُحال است. احکام

منطقی مربوط به پیش‌بینی آینده هرگز نمی‌تواند احکام جزمی باشند، بل که احکام احتمالی (پروبلماتیک) و فرضی (هیپوتتیک) هستند.

جامعه‌شناسی بورژوازی این پیش‌بینی‌ناپذیری میکروپروسه را به حساب درک‌ناپذیری مسیر تاریخ می‌گذارد و آنرا مبهم و مرموز می‌شمرد و ندانم‌گرایی و لادریّت (Agnosticism) تاریخی را موعظه می‌کند. فوتورولوژی [آینده‌شناسی] بورژوازی به‌طور کلی از این لادریّت برکنار نیست و لذا مانند همه رشته‌های دیگر علوم اجتماعی به نوعی آمپیریسم [تجربه‌گرایی] محدود و خزنده اکتفاء می‌ورزد، یعنی کار خود را به گردآوری اطلاعات و معلومات فاکتوگرافیک [وقایع] و برخی تعلیمات در رشته‌های فن و اقتصاد و نفوس (دموگرافی) در دامنه‌های تنگ زمانی، محدود می‌سازد. لذا فوتورولوژی بورژوائی بی‌جولان و محافظه‌کار است.

با این حال ما مارکسیست‌ها نباید به انواع شیوه‌های اسلوبی فنی فوتورولوژی بورژوائی که خود را در عمل کارا و سودمند نشان می‌دهد بی‌اعتنا باشیم؛ باید این فنون را فراگرفت و با درآمیختن آن با اسلوب مارکسیستی، دانش نوین را به شکل به‌مراتب کامل‌تر و قادرتری بسط داد. روشن است که خود اسلوب مارکسیستی شناخت تاریخ، باید تکامل لازمه را در عصر ما طی کند.

اکنون ما می‌توانیم دارای یک تصوّر عالمی (اویکومینیک) از تاریخ باشیم، زیرا کشفیات و مطالعات نیمه دوم قرن ۱۹ و نیمه اول و دوم قرن بیستم، تصوّر ما را از تکامل جامعه انسانی سخت به‌جلو رانده است و فلسفه تاریخ حق دارد به تعمیمات قرن نوزدهم بسنده نکند و استنباط خود را از قوانین تکامل تاریخی تعمیق نماید. تردید نیست که این عمل در نتیجه‌گیری‌های اساسی مارکسیسم تغییری نمی‌دهد، ولی دید آن و دامنه پژوهش و تعمیم آنرا وسیع‌تر می‌کند.

گرایش‌های رشد آتی تاریخ

مارکسیسم-لنینیسم با بررسی قوانین تکامل تاریخ، گرایش رشد آتی تاریخ را برای ما روشن می‌سازد. بدون شک این گرایش‌ها بسیار کلی است و ذکر این کلیات هنوز به معنای طرح مسائل فوتورولوژیک [آینده‌شناسانه] نیست. فوتورولوژی خواستار طرح به مراتب مشخص‌تر و محدودتر مسأله است. منتها درک این گرایش‌های کلی برای ما ضرور

است تا «فانتزی» جای علم، و تفسیراتِ خودسرانهٔ فاکت‌ها جای پیش‌بینی علمی را نگیرد.

گرایش‌های عمدهٔ رشدِ اجتماعِ معاصرِ انسانی در جهاتِ زیرین انجام می‌گیرد:

۱ - نبردِ عظیمِ خلق‌ها برای دموکراسی سیاسی و اقتصادی، علیه ستم و امتیاز و حرمان سیاسی و اقتصادی، بر ضدِ استثمار و استعمار و سیطرهٔ نژادی و جنسی. این نبرد در همه‌جا چندان ادامه خواهد یافت تا نظامی واقعاً دموکراتیک که در آن رهائی و اعتلای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فرد و جامعه و حاکمیتِ واقعی و مبتکرانهٔ خلق تأمین شده باشد، پدید آید؛

۲ - نبردِ عظیمِ خلق‌ها برای تأمین در راه استقلالِ ملی در عینِ بسطِ سریعِ دامنهٔ همکاری بینِ ملت‌ها؛

۳ - نبردِ عظیمِ خلق‌ها برای تأمینِ رفاه و تأمینِ عمومی، بالا رفتنِ سطحِ فرهنگ و آموزش، ارتقای سریعِ سطحِ منطقِ علمی، ذوقِ هنری، وجدانِ اخلاقی و مهارتِ عملی، تأمینِ تندرستی و سرزندگی همگانی؛

۴ - و سرانجام نبردِ عظیمِ خلق‌ها برای تشکّلِ هرچه بیش‌تر و ادارهٔ عملی و آگاهانهٔ پروسه‌های اجتماعیِ حال و آینده.

مارکسیست-لنینیست‌ها برآنند که نظامِ سرمایه‌داری علی‌رغمِ انواعِ مانورها قادر نیست به نیازهای حادّ تاریخِ معاصر پاسخ گوید و تنها سوسیالیسم و کمونیسم، مراحلِ متوالی آن جامعه‌ای است که قادر است مسایلِ حادّ بشریت را در جهاتِ پیش‌گفته حلّ کند.

درعین‌حال، بررسیِ انقلابِ علمی و فنیِ معاصر نشان می‌دهد که در رشتهٔ معرفتِ علمی نیز تحولاتی عظیم در کارِ نُضج است. علوم با سرعت از هم تفکیک می‌شوند و یا با هم ترکیب می‌گردند. علم به سرعت به یکی از نیروهای مولّدهٔ جامعه بدل می‌گردد. تکنولوژی تولید در حالِ تحوّلِ کیفی عظیمی است.

انقلابِ علمی-فنی در جهاتِ زیرین انجام می‌گیرد:

۱ - در جهتِ رام‌کردنِ انرژی‌های جدید (مانند انرژی هسته‌ای) و دست‌یافتن به سرعت‌های نوین (ماورای صوت و کیهانی) و ایجادِ انقلاب در وسایلِ ارتباط (تله‌ستار، ویدیو، تلفن و غیره).

- ۲ - در جهت ایجاد اشیای غیر آلی و آلی با خاصیت‌های ازپیش معین‌شده از طریق شیمیائی (شیمی پولیمر و شیمی آنزیم).
- ۳ - در جهت اتوماسیون کار فیزیکی و فکری (سیبرنتیک و بیونیک).
- ۴ - در جهت اداره آگاهانه فعالیت یاخته‌های وراثت و ایجاد تحول آگاهانه در ساختمان گیاه، جانور، انسان و محور امراض و تأمین طول عمر و اداره آگاهانه ی پروسه‌های روانی.
- ۵ - در جهت مینیاتوریزاسیون دستگاه‌ها (ترانزیستور، شمانتگرال).
- ۶ - در جهت اداره آگاهانه جو و تحولات جوئی (کنترل مه‌تئورولوژیک)
- ۷ - در جهت تسخیر تدریجی فضا (کیهان‌نوردی).
- ۸ - در جهت ایجاد تحولات مطلوب در وضع جغرافیائی جهان و بسط عرصه سکونت و حیات انسانی.
- ۹ - در جهت اداره آگاهانه امواج نفوس و تنظیم مسأله کثرت جمعیت (کنترل دموگرافیک).
- هر یک از این تحولات، خود به‌نوبه خود موجد یک سلسله تحولات دیگر است و هر کدام از آن‌ها دارای اهمیتی است دشوارسنج و در مجموع خود و در ترکیب بُغرنج بین خود، جهتی حیرت‌انگیز در تاریخ پدید خواهد آورد.

نتیجه:

محتوای آینده فرادست، درآمیختگی دیالکتیکی این گرایش‌های اجتماعی از طرفی، و علمی و فنی از طرف دیگر است. این درآمیختگی مایه یک تحول سریع و شگرف و بی‌سابقه‌ای را فراهم می‌سازد و اداره آگاهانه این تحول، در دوران نبردهای عظیم طبقاتی، ملی و نژادی و مبارزه دو سیستم متناقض سوسیالیستی و سرمایه‌داری، و وجود سلاح‌های امحای جمعی و وسایل بُرد آن، یک امر بسیار پُرمسئولیت است. ضرور است که بشریت مترقی در این دوران، از سوئی به پاسداری صلح جهانی بایستد؛ و از سوئی تحول عظیم انقلابی را از هر باره تسریع و پُشتیبانی کند.

انقلاب عظیم اجتماعی و علمی-فنی جهانی می‌تواند و باید با صلح جهانی قرین باشد. تمام عظمت مسئولیت نسل معاصر و نسل‌های نزدیک در همین جاست.

می‌توان بر سبیل تشبیه گفت که اکنون مَرکَبِ تمدن از سرِ یک تُندپیچِ خطرناکِ تاریخی می‌گذرد. آن سوی این تُندپیچ چمنی است خُصراء. ولی تُندپیچ از فرازِ پرتگاهی موحش عبور می‌کند که اگر رانندگانِ مَرکَبِ آن را به‌خوبی نرانند، خطرِ سقوط در پرتگاه موجود است. لذا باید متوجّه حساسیتِ امور بود.

بدون شک بشریت علی‌رغم هرگونه جنگِ نابودکننده‌ای نیز قادر است مدنیتِ خود را تجدید کند، ولی مسأله در این است که می‌توان با احتراز از این خطرِ مهیب به مقصد رسید و باید کوشید که با مراعاتِ تمامِ ضرورت‌های رشد و اعتلای رهائی انسان چنین شود. جنگِ جهانی در عصرِ ما مُقَدَّر و حتمی‌الوقوع نیست. با آن‌که خصلتِ جنگ‌طلبی امپریالیسم دگر نشده، ولی نیروهای خواهانِ صلح در جهان پُرعه‌ده و قدرت‌مندند. با این حال چنین نیست که خودبه‌خود بتوان از این جنگِ پرهیز کرد، زیرا روش‌های ناسنجیده و حادثه‌جویانه می‌تواند آن را به یک امرِ احترازناپذیر بدل سازد. بشریت مشتاقِ آن است که از این دره‌های تار و غم‌انگیز بگذرد و به چمنِ مُراد بپیوندد و این کار را هرچه سریع‌تر و هرچه بی‌دردتر انجام دهد. تمامِ مسأله در این مزجِ ماهرانهٔ دیالکتیکی تسریعِ انقلابی تاریخ یا نیل به انقلابِ جهانی در عینِ حفظِ مصونیتِ جنگِ جهانی هسته‌ای است.

نسلِ ما باید سازندهٔ خردمندِ آیندهٔ نزدیک باشد و برای نسل‌های آینده ارثیهٔ نامبارکی به جای نگذارد. نسلِ آینده باید نه ما را به سببِ محافظه‌کاری و لختی غیرانقلابی، و نه به سببِ ماجراجویی و بی‌پروائی نسبت به سرنوشتِ انسان‌ها، به هیچ سببی نکوهش نکند.

یک ثلثِ قرن به آغازِ بیست و یکمین سده باقی است و همه چیز وعده می‌دهد که آن سده، سدهٔ تحوّل کیفیِ اعجاب‌آمیزِ سرپای تمدنِ مادی و معنوی بشر و ارتقای آن به سطحی به مراتب عالی‌تر باشد. جا دارد با احساسِ اُمید و غرور در ایجادِ این آیندهٔ فَرادست پیکار کنیم.

مرداد ۱۳۴۶

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، سال ۱۳۴۶، شمارهٔ ۴

[بازگشت به فهرست](#)

یادی از فرزانه سترگ، ابوبکر محمد بن ذکریاء رازی



محمد ذکریا طبیبِ رازی را
 که اوستادِ عجم بود و فیلسوفِ عرب
 به فنّ فلسفه و کیمیا و طب و نجوم
 حساب و هندسه موسیقی و علوم ادب
 چنان یگانه شمردند فاضلانِ جهان
 که جمله گوش بُدندی چو او گشودی لب.

ادیب الممالک فراهانی

در پاییز امسال مراسم ۱۱۰۰ امین سال میلاد «ابوبکر محمد بن ذکریاء ابن یحیی الرّازی» معروف به «جالینوس العرب» یکی از نوابغ بزرگ تاریخ و از مفاخر فرهنگ جهان و ایران، فیلسوف ماتریالیست، پزشک حاذق و کیمیاوی (شیمیست) عالی قدر، مخترع الکل (الکحل) و اسید سولفوریک (زیت الزاج) برپا می‌گردد.

اروپاییان رازی را به نام *Razes* می‌شناسند. وی در کنار ارسطو، افلاطون، بقراط، جالینوس، اقلیدوس، ابن سینا، ابن رشد، از مراجع معتبر فلسفه و دانش در قرون وسطی بود و از این جهت در زمره نمایندگان معدود فرهنگ جهانی است. الحق برای ایرانیان محلّ بسی مباهات است که چنین رجُلِ عبّوری و متفکّرِ خلاق از میان‌شان برخاسته است.

رازی در غره شعبان ۲۵۱ [هجری] در ری تولد یافت و در پنجم شعبان ۳۱۳ هجری در سن ۶۲ سالگی درگذشت. وی در دوران فرمانروایی صفاریان و سامانیان می‌زیست و بخشی عمده زندگی را در شهرهای ری و بغداد گذراند و در ایام حیات به‌ویژه به عنوان طبیب شهرتی عظیم کسب کرد. در عصر رازی خلق‌های سرزمین ما به تدریج بر عواقب هجوم تازیان پیروز می‌شدند و مدنیّت درخشانی را شالوده‌ریزی می‌کرده‌اند که برخی آن را «رنسانس مشرق‌زمین» خوانده‌اند.

رازی در شمار ستارگان قدر اولی مانند: فارابی، خوارزمی، ابن سینا، خیام، بیرونی، ناصر خسرو، غزالی، سهروردی، ابن مسکویه، امام فخر، رودکی، فردوسی، عطار، نظام‌الملک، بیهقی، نظامی عروضی، عبدالحمید منشی، سنایی، نظامی گنجوی، مولوی، سعدی و دیگران است که طیّ قریب ۳۰۰ سال تا ایلغارِ بلاخیز مغول در رشته‌های مختلف فلسفه و عرفان و علم و ادب و تاریخ و غیره، تمدن ایرانی را به اوج شگرف رساندند.

به شهادت کارشناسان معروف تاریخ و تمدن، در این دوران، تمدن ایرانی در مجموعه جهان همان نقشی را ایفاء می‌کرد که زمانی تمدن عتیق و پُرفروغ یونان و رُم ایفاء نمود. رازی نخستین غول اندیشه خلاق در دوران پس از سلطه عرب است که از ثمرات درآمیختگی تمدن‌ها (امری که نتیجه عینی فتوحات اسلامی بود)، و از تراجم متعدد آثار حکما و علمای یونان و رُم و اسکندریه بهره گرفت و نیز نخستین کسی است که آغاز نقادی ارثیه فلسفی و علمی جهان عتیق را نهاد و کوشید تا در فلسفه طب و کیمیا سخن نو بگوید. رازی به بهای دشمنی خطرناک متعصبان عصر و به قیمت ازدست‌دادن روشنی چشم، به علم و فلسفه خدمت کرد و به حق از مجاهدان بزرگ‌وار دانش و فرهنگ است.

در رشته فلسفه، رازی ماتریالیست-پلورالیست بود، یعنی به واقعیت عینی متعدد و متکثر به مثابه اصل و بنیاد جهان وجود اعتقاد داشت. به نظر او مبادی پنج‌گانه وجود عبارت بود از: خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق (یا خلاء)، زمان مطلق (یا دهر).

ماتریالیسم رازی در آن جاست که وی اولاً هیولی (ماده)، مکان و زمان را قدیم می‌شناخت و ثانیاً به همین سبب ابداع و آفرینش را محال می‌شمرد. پس خمیرمایه جهان به نظر

رازى ماده‌اى است كه ازلى و ابدى است و كسى آن را نيافریده است و زمان و مكان نيز به مثابه دو صفت لاينفك ماده مانند خود وى ازلى و ابدى هستند.

رازى به اتمیستیک* دمكریت (ذیمقراطیس)، فیلسوف بزرگ مادى يونان باستان معتقد بود و مانند وى هیولى [ماده] را از اجزای لايتجزى مركب می‌دانست. تركيب این اجزاء با خلاء كه موجب تنوع فواصل و وضع اجزاء است، پایه پیدایش اشیای گوناگون است. در واقع هم‌چنان كه در فلسفه يونان، افلاطون سالار ایده‌آلیست‌ها، و دمكریت پیش‌روى ماتریالیست‌هاست و ارسطو بین آن دو و در موضع ماتریالیسم ناپیگیر قرار داشت، در فلسفه ما نيز رازى پیشواى اصحاب هیولى و فارابى پیشتاز اصحاب تصور است و ابن سینا وضعى مشابه ارسطو دارد. شاید این مقارنه كاملاً دقیق نباشد، ولی به هر جهت متضمن حقیقتى است. (۱)

همین مواضع فلسفى رازى موجب شد كه ناصر خسرو در «زادالمسافرين»، وى را جزء دهریه و طباعیه و اصحاب هیولى بشمارد و فلاسفه عصر او مانند ابونصر فارابى، ابن هیثم، ابن حزم، اندلسى، ابن سینا، شهید بلخى، فخر رازى و جمعى دیگر، بارها علیه او ردیه‌هاى پردشنام نگاشتند. او را «ملحد» و «نادان» و «غافل» و «فضول و مطبب و مهوس و هذیان‌گوی» خواندند و حال آن‌كه دانشمند بی‌مانند و نابغه كم‌نظیرى مانند ابوریحان بیرونى كه خود شخصیتى شبیه رازى است، به وى و عقایدش ذی‌علاقه بود و فهرست آثار فلسفى‌اش را ترتیب داد و او را ارجمند شمرد.

آن‌چه رازى را سزاوار دق و طعن معاصران ساخت تنها هیولى پرستى و ماتریالیسم وى نبود. رازى در كُتب «مخارق الانبیاء» و «حیل المتنبئين» آشكارا علیه مذاهب سخن گفت و پیامبران را دروغ‌گو شمرد و گفت از عدالتى كه به خداوند نسبت می‌دهند بعید می‌نماید كه هدایت برخى و ضلالت برخى دیگر را روا دارد. وى بر آن بود كه كسب فلسفه و فرزاندگى برای همگان میسر است و از این راه است كه مى‌توان جان‌ها را كمال بخشید و آن‌ها را به مبداء نخستین بازگرداند. دعوى پیامبران به دیدن فرشته آسمانى و دریافت وحی ربانى نتیجه وهم آن‌هاست و آنان در ارائه این دعاوى باطل، در واقع آلت دست وساوس شیطانى شده‌اند.

کوششِ رازی این بود که ثابت کند بینِ فلسفه و دین سازشی نیست و تقلای مُتکلمینِ وقت برای اثباتِ صحتِ شریعت از راهِ منطق و فلسفه تقلای عبثی است. (۲)

نکتهٔ مترقیِ دیگر در جهان‌بینیِ رازی، فلسفهٔ زندگی و تعالیم اخلاقیِ اوست. رازی روشِ کلبیون و شیوهٔ مُرتاضیت را ردّ می‌کرد و می‌گفت که باید از زندگی بهره گرفت و اگرچه نباید در لذّات مُنهمک شد و تن و جان را ناتوان ساخت، ولی باید از خوشی‌های زندگی با مراعاتِ فضایلِ انسانی برخوردار یافت زیرا لذّت به نظرِ رازی همان وضعِ طبیعی است و الم خروج از این وضع است. رازی می‌گفت که شخص باید از جهتِ مراعاتِ عدالت و مهربانی به خالق تشبّه جوید و با ستم‌گران و ستم‌گری مبارزه کند.

دربارهٔ این‌که عقایدِ فلسفیِ رازی دارای منشأِ مانی‌گری، صائبی حوآنی، نوفیثاغورثی یا ذیمقراطیسی است، بینِ کارشناسان بحث است. آنچه به نظرِ نگارنده می‌رسد آن است که رازی بیان‌گرِ انحصاریِ هیچ‌یک از این جریاناتِ فکری نیست. روحِ نقاد و سرکش و نکته‌سنج و بندگسَل‌اش او را به قیامِ علیه نام‌های پُرآوازه و معتبرِ علم مانندِ ارسطو و جالینوس برمی‌انگیخت و به نبردِ پیمبران می‌فرستاد. چنین روحی خلاق‌تر و پُرفوران‌تر از آن است که در چهارچوبِ عقایدِ این و آن مقید و محدود شود. ولی به هر جهت در افکارِ رازی در کنارِ عقایدِ ایرانی زُروانی، تأثیرِ دِمُکریت از همه مشهورتر است.

رازی در رشتهٔ طبّ دارای پژوهش‌های مُبتکرانه است و شهرتِ وی بیش‌تر بدین رشته از معرفتِ همه‌جانبهٔ اوست. کتابِ بزرگِ «الحاوی» او طیّ قرونِ وسطی دایره‌المعارفِ طبّی محسوب می‌شد. وی در کتابِ «شکوک» به مطالعهٔ نقادانهٔ نظریاتِ بقراط و جالینوس پرداخت و بر اساسِ آزمون‌های ویژهٔ خویش و بر پایهٔ سُننِ طولانیِ پزشکی ایران که در شهرِ جندی‌شاپور نُضج یافته بود، بر طبّ یونان ایرادهای چندی وارد ساخت و صریحاً متذکّر شد که نباید اعتبارِ گذشتگان، ما را از داشتنِ روشِ نقادانه بدن‌ها باز دارد. این برخوردِ نقادانهٔ رازی به ارثیّهٔ معنویِ یونان نشانهٔ آن است که در زمانِ رازی و به‌ویژه در وجودِ او، دیگر نسلی از روشن‌فکرانِ خَلّاق پدید شده بودند که از دایرهٔ قبولِ بلااعتراضِ اقوالِ گذشتگان گامی آن‌سوتر می‌گذاشتند. این روحِ نقاد و خَلّاق که روحِ حقیقیِ علم است، بیش از همهٔ معاصرانِ رازی، در او و در ابوریحان بیرونی تجلّی کرد.

رازی به مناسبت سرپرستی بیمارستان ری و بیمارستان شهر بغداد (در زمان المقتدر بالله خلیفه عباسی)، تجارب طبّی فراوانی گرد آورده بود. او حتی سعی در دموکراتیزه کردن دانش پزشکی کرد و با نگارش کُتبی مانند «من لایحضره الطیب» که آن را برخی «طب الفقراء» خوانده‌اند و «بره الساعه» و امثال آن کوشید تا به یاری مستمندان بشتابد و به آن‌ها شیوه علاج بی‌پزشک برخی امراض را بیاموزد.

و اما در رشته شیمی و علوم طبیعی، رازی آثار متعدّد دارد و به دو کشف دوران ساز یعنی اختراع الکل و اسید سولفوریک نایل آمد و بر سر بسط شیمی، دیدگان جهان بین خود را از دست داد و به حقّ از بزرگ‌ترین پیشتازان دانش شیمی محسوب می‌شود.

رازی در دوران سیطره استبداد مذهبی خلفای عباسی و اشراف ایرانی دست‌نشانده آنان با استفاده از محیط نسبی تسامح و آزاداندیشی عهد سامانیان، به اتکای استعداد درخشان خویش، حدّ اعلاّی خدمت به علم را انجام داد. آثار فراوان فلسفی و علمی رازی، نمودار پرکاری حیرت‌انگیز اوست. جهاد او در راه حقیقت‌علی‌رغم خطرات محتوم، فداکاری‌اش در راه علم انکارناکردنی است. افکارش از منطق، نهاد نیک، اراده قوی و روح پرشور و جوینده‌اش خبر می‌دهد.

زندگی وی به تمام معنی یک سرمشق عالی برای زندگی است. زندگی و آثار و افکار رازی باید مورد مطالعه همه‌جانبه و دقیق قرار گیرد. حزب ما که خود را وارث هر چیز عالی و مترقی در تمدن ایران می‌شمارد، به‌ویژه موظّف است خاطره تابناک این متفکر و مجاهد کبیر راه علم را عزیز دارد و در راه شناساندن این دانشمند ماتریالیست ابتکاراتی بیندیشد. مقصد از این سطور معدود، یادی از این استاد داهی فکر و تجلیلی از وی بود. امید است مجله دنیا بتواند زمانی بررسی عمیق‌تری از جهان‌بینی رازی تقدیم دارد.

مرداد ۱۳۴۳ احسان طبری

پانویس‌ها:

(۱) بر خلاف تصوّر بعضی از پژوهندگان، فلسفه ما تنها تحت تأثیر افلاطون و ارسطو نیست. چنین به نظر می‌رسد که رازی، شهرستانی و جمعی از معتزله (مانند نظام

معتزلی) به‌ویژه در زمینه اعتقاد به اجزای لایتجزی تحت تأثیر دیمقراطیس و ابی‌قورس بوده‌اند، و فلاسفه منسوب به مجامع اخوان‌الصفا تحت تأثیر مکتب فیثاغورثی قرار داشتند و تأثیر مکتب سیره نائیک در اندیشه خیام مشهود است و تأثیر فلوطین در عرفاء ما محل تردید نیست.

(۲) دو گروه با این پیوند فلسفه و دین مخالف بودند: یکی ماتریالیست‌هایی از نوع رازی و دیگری مذهب‌یون قشری که با تعقل فلسفی دشمنی داشتند. از این موضع دوم است که شاعر بزرگ، خاقانی می‌گوید:

قفلی اسطوره ارسطو را

بر در احسن‌الملل منهد

و حل گمراهی است بر سر راه

ای سران پای در و حل منهد.

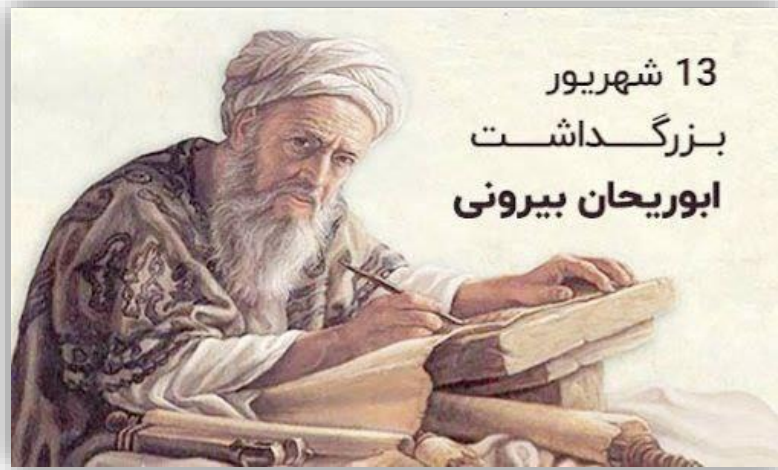
سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، تابستان ۱۳۴۳

* برای آگاهی بیشتر از تئوری اتمیستیک رازی به فصل «طباعیان، دهریان و اصحاب هیولی»، مبحث «اتم‌یستیک رازی» در جلد اول کتاب «برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، چاپ چهارم، سال ۱۳۷۸، صص ۴۱۰-۴۱۳ مراجعه شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

به مناسبتِ هزارهٔ ابوریحان بیرونی

(سوم ذیحجه ۳۶۲ ق.ه - دوم رجب ۴۴۰ ق.ه)



ابوریحان بیرونی که در سال جاری محافل علمی جهان و مردم کشور ما هزارهٔ وی را جشن می‌گیرند، از برجسته‌ترین نمایندگان فرهنگ میهن ما در دورانی است که آن را «**رنسانس شرق**» یا «**رنسانس اسلامی**» می‌نامند.

«رنسانس شرق» یا اسلامی از قرن نهم تا قرن دوازدهم میلادی به طول انجامید. در این دوران سلسله‌های ایرانی از قبیل: طاهریان، صفاریان (در سیستان)، سامانیان (در خراسان)، مأمونیان (در خوارزم)، زیاریان (در گرگان)، آل بویه (در ری و شمال ایران) پیدا شدند. برخی از این سلسله‌ها با خلافت بغداد روابط خوبی نداشتند و در محیط فرمانروایی آنها، مکاتب فلسفی و علمی و جریانات مذهبی مختلفی پدید شد. در این دوران اقتصاد رشد کرد، شهرهای بزرگ پیدا شد، روابط بازرگانی بسط یافت، و مناسبات بین‌المللی گسترش پذیرفت.

در این دوران است که فلاسفه بزرگی مانند فارابی و ابن سینا و غزالی، دانشمندان نابغه‌ای مانند رازی و بیرونی و خیام، شاعران سترگی مانند رودکی و فردوسی و سنایی و عطار، مورخان و نویسندگان بزرگی مانند بیهقی و نظامی عروضی و دیگران پدید شدند.

بیرونی یکی از ستارگان روشن این دوران است.

در زندگی بیرونی حادثه مهمی که رخ داد آن است که سلطان محمود غزنوی که از جهت اعتقادات مذهبی و روش سیاسی با خلافت بغداد روابط نزدیکی داشت، موفق شد سلسله‌های ایرانی را از سامانیان گرفته تا آل بویه در هم شکند و امپراطوری مستبدانه خود را به وجود آورد.

شرایط برای متفکران آزاداندیش دشوار شد. ابن سینا مجبور به جلای وطن گردید. بیرونی که در دربار مأمونیان و آل زیار بود، در آغاز به خطر افتاد، ولی بعدها به عنوان منجم دربار وارد خدمت محمود شد و تا آخر عمر طولانی خود در خدمت غزنویان باقی ماند.

بیرونی از ملایمت سلطان محمود استفاده کرد و در جنگ‌های هند همراه او بود. در این سفرها، بیرونی زبان سانسکریت را به معنای واقعی کلمه آموخت و از این زبان چند کتاب به عربی ترجمه کرد. نتیجه تحقیقات هندشناسی خود را بیرونی در کتاب «مال‌الهند» جمع آورده که یکی از مهم‌ترین اسناد قدیم درباره تمدن و زبان و فرهنگ هند است و در علم برای آن ارزش والایی قائل‌اند.

بیرونی مانند زکریای رازی که مورد احترام او بود، به علوم تجربی توجه داشت و در زمینه ریاضیات و جغرافیا و شیمی کشفیاتی دارد. از آن جمله است: حدس حرکت زمین به دور خورشید، کشف چگونگی کار چاه‌های آرتزین بر اساس قانون ظروف مرتبطه، تعیین عرض شهرها، تحقیق درباره وزن مخصوص برخی فلزها، محاسبه سینوس زاویه واحد و غیره.

بیرونی ۱۳۱ جلد اثر نوشته است که بسیاری از آنها در دست است. آثار او غالباً به زبان عربی است. وی شخصاً کتاب مهم «التفهیم» خود را به زبان فارسی ترجمه کرده است که اکنون در دست است و از منابع مهم اصطلاحات علمی به زبان فارسی است. آثار مهم دیگرش عبارت است از: «آثار الباقیه» و «قانون مسعودی».

ابوریحان از لحاظ ظاهر مردی بود کوتاه بالا، فربه و دارای ریش انبوه و سیاه. مردی بود فوق‌العاده جدی و پُرکار و پُروسواس و دقیق. تابع کوچک‌ترین تعصب در مسائل علمی نبود و نسبت به دگم‌های فلسفه یونانی و نظریات آنکها استقلال قضاوت خود را بر پایه تحقیق علمی حفظ می‌کرد. مباحثات و مکاتبات او با ابن سینا اختلاف نظر او را با مسائل فلسفی مکتب ارسطو نشان می‌دهد.

مسئلاً بیرونی از پیش‌تازان شیوه تحقیق تجربی در تاریخ دانش انسانی است، ولی از آن‌جا که در اثر ایلغار بزرگ اقوام و به‌ویژه مغولان رشته رنسانس اسلامی گسسته شد، سنن عالی علمی، منطقی و تحقیقی بیرونی‌ها، رازی‌ها، ابن سیناها دنبال نگردید.

بعدها «رنسانس غرب» این رشته را ادامه داد و از آن‌جا که امکان یافت آن را پیگیرانه دنبال کند، به نتایج عظیم مادی و معنوی رسید که مظهر آن تمدن امروزی است.

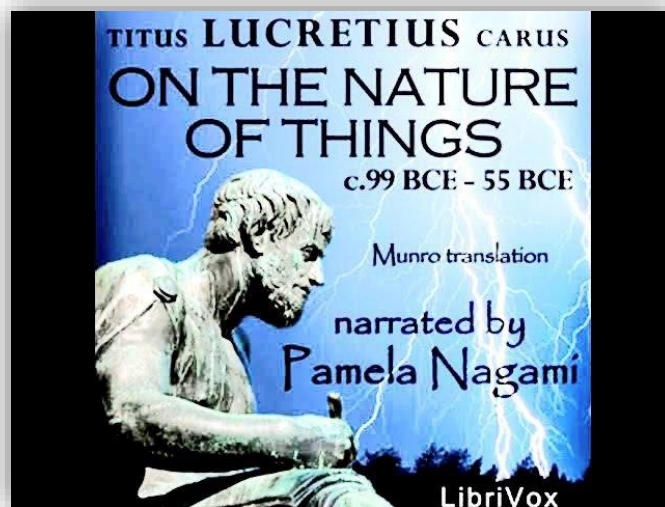
ما ایرانیان به نوبه خود مفتخریم که در کارنامه فرهنگ کهن کشورمان نام کسانی مانند ابوریحان محمد ابن احمد بیرونی خوارزمی ثبت است و خود را در این افتخار با دیگر خلق‌هایی که با بیرونی پیوندهای متعدد قومی و فرهنگی دارند، شریک می‌دانیم.

۱.ک

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۴، آبان-آذر ۱۳۵۱

[بازگشت به فهرست](#)

سخنِ لوکرسیوس دربارهٔ روح (بخشی از تاریخ فلسفه)



تیتوس لوکرسیوس کاروس (*Titus Lucretios Carus*)، شاعر و حکیم رومی در حدود ۹۵ الی ۵۱ قبل از میلاد می‌زیسته و مصنف اثر فلسفی و هنری بسیار معروف و بدیعی است که «در طبیعتِ اشیاء» (*De Rerum natura*) نام دارد.

لوکرسیوس [یا لوکرتیوس یا لوکرس] * در فلسفه شاگرد مؤمن و معتقد اپیکور (*Epicure*)، فیلسوف مادی یونانی است و اثر منظوم او در حقیقت، نشید [آواز] فلسفه اپیکور و بیان عقاید اوست و با آن که سخنان اپیکور از لحاظ خشکی فلسفی و منطقی موضوع دلکش و مساعدی برای شعرگفتن نمی‌توانست باشد، لوکرسیوس چنان پابستگی به این آیین فلسفی داشت و چنان تعصبی در آن نشان می‌داد که همه را با جوش و خروش و شور و هیجان شاعرانه‌ای بیان کرده و اگرچه از لحاظ مضمون مبتکر نیست، از لحاظ اشکال شعری ابتکاراتی نموده است. لوکرسیوس در منظومه خود پایگاه استاد را تا آن جا بالا می‌کشد که به خدایی شبیه‌اش می‌سازد.

این استاد او یعنی اپیکور در ۲۳۰۰ سال پیش از این می‌زیسته و در شهر آتن مدرس فلسفه بوده است و از ۳۰۰ جلد کتابی که نوشته، چیزی جز چهار نامه که در آن ملخصی [خلاصه‌شده‌ای] از فلسفه‌اش درج شده و زبده‌ای از کلمات‌اش به دست مانده است. او دنیا را از اجزای لایتجزّاء (اتم) متشکل می‌دانست و معتقد بود که جهان بر حسب صدّفه [تصادف] و اتفاق پدید شده، ولی پس از پدیدشدن تابع قوانین سخت و شدید و ابدی قرار گرفته است. انسان را مختار می‌دانست. به اصالت حسّ و واقعیت عالم محسوس معتقد بود

و تعلیم می‌داد که برای رسیدن به خیر باید از لذاتِ موقت و محدود چشم پوشید و با ممارست در میانه‌روی از لذتِ پایدار و حقیقی بهره‌ور گردید.

او و شاگردش لوکریسیوس هر دو از مادیون جهان عتیق هستند. لوکریسیوس در منظومه خود بیانی راجع به روح و خلود [جاودانگی] آن دارد که بسیار جالب توجه است. همه می‌دانیم که در مسئله روح، فلاسفه بر دو طریق تقسیم شده‌اند:

نخست آن کسانی که روح را مجزاً از بدن و به مثابه جوهری مجرد و مخلد و از لحاظ رتبه وجودی مقدم بر جسم می‌دانند و به ثنویتی قائلند، یعنی به وجود دو جوهر که یکی جسم و دیگری روح باشد معتقدند. دوم آن کسانی که روح را از بدن جدا نمی‌دانند، به استقلال وجود و خلود آن معتقد نیستند و در نتیجه باور ندارند که از لحاظ رتبه وجودی مقدم بر جسم باشد، بل که آن را قسمتی از خواص جسم می‌شمارند و به ثنویتی معتقد نیستند و از وحدت این دو جوهر و منشاء یگانه آن دو طرف‌داری می‌کنند. دسته اول را اصحاب روح (*Spiritualiste*) و دسته دوم را اصحاب ماده (*Materialiste*) می‌خوانند.

لوکریسیوس به پیروی از استاد از اصحاب ماده است و در اثبات نظر خود چنین می‌گوید:

«همه مشاهده می‌کنیم که روح همراه جسم می‌زاید و به وجود می‌آید، با رشد جسم رشد می‌یابد، و با مرگ آن می‌میرد. قضاوت آدمی با مقدار سن او نوسان می‌کند و زبان از دنبال اندیشه می‌رود. در بیماری جسم، روح از راه خود به در می‌افتد. جان نیز می‌تواند بیمار شود و می‌توان آن بیماری را با تیمارداشت پزشکی چاره کرد. چگونه این روح که غلام جسم است، می‌تواند حیات خود را بدون آن ادامه دهد؟ روح که بخشی از انسان است، مانند بقیه اندام‌ها که در صورت جدا شدن از بدن پوسیده شده و از میان می‌روند، باید از میان برود. روح بدون جسم نمی‌تواند هیچ عمل حیاتی انجام دهد. چگونه می‌توان بدون آلات حواس پنج‌گانه چیزی را حس کرد؟ اگر جسم را به دو نیم کنیم، روح را نیز به دو نیم کرده‌ایم. و آن چیز که قسمت‌پذیر است، نمی‌تواند جوهری مجرد و سرمدی [جاودانه] باشد.»

لوکرسیوس با وجود روح قبل از جسد و بقای آن پس از مرگ مخالف است و بیان او در رد این عقیده چنین است:

«اگر روح فسادناپذیر است، پس برای چه نمی‌توانیم خاطرات زندگی‌های قبلی خود را به یاد بیاوریم، مگر نه چنین است که روح چون مرغی که در قفس است می‌توانست پس از مرگ یعنی شکستن قفس به زندگی خود ادامه دهد؟ اگر درست بود که روح از جسمی به جسمی می‌رفت چنان‌که طرف‌داران تناسخ دعوی دارند، می‌بایست که آداب جان‌داران با یک‌دیگر مخلوط شود. چگونه چنین چیزی وقوع می‌یابد؟ چرا خردمندان گذشته به ابلهان مبدل می‌شوند؟ چرا کودکان با خردمندی و آزمودگی به دنیا نمی‌آیند؟ چگونه باورکردنی است که در موقع هم‌بستری زن و مرد، ارواحی سرگردان چشم به راهند که بی‌معطلی در نطفه داخل شده در آن جای گیرند و در بدن میرنده‌ای حلول کنند؟ این دیوانگی است. دو جوهر متضاد و دو ذات متقابل چگونه پابند یک‌دیگر می‌توانند بشوند؟»

لوکرسیوس مرگ را ناچیز می‌شمارد، زیرا از بیم حیات نامعلوم پس از مرگ فارغ است و اعتقاد به خلود را نوعی از خرافه می‌داند. بیان لوکرسیوس بسیار جامع است و تا امروز با وجود ترقیات علوم بر اصول استدلال او که اثبات تعادل یا توازی روح و جسم (*Parallélisme* یا در اصطلاح برگسن *Equivalence*) و از آن جا یکی بودن این دو است، چندان چیزی افزوده نشده، ولی ترقیات علوم آن روز بدان حد نرسیده بود که نظریه لوکرسیوس نفوذ کند و مقبولیت عامه بیابد. لذا تسلط فلسفه اسکولاستیک که خود را خادم کلیسا معرفی کرد، انواع آرای مادی متفکرین یونانی و پیروان رومی آن‌ها را از میان نبرد.

ا.ط

سرچشمه: نامه ماهانه مردم، شماره ۸، اردیبهشت ۱۳۲۶

* کارل مارکس در یکی از آثار خود با وجد تمام از لوکرسیوس با عنوان «**حکمران شورمند، جسور و شاعرانه جهان**» یاد می‌کند. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

مُفاوضهٔ فلسفی دیدرو و دالامبر



ژان دالامبر



دنی دیدرو

دیدرو (۱): سازی را فرض کن که صاحبِ حواسِ خَمسه و قوهٔ حافظه باشد. اکنون بگو که آیا این سازِ جان‌دار به همان نغمات که تو بر اثر نواختن تولید می‌کنی، به‌خودی‌خود و بر وفقِ مُرادِ خویش مترنم نمی‌شود؟ ما آدمیان نیز سازهایی هستیم که از احساس و حافظه بهره‌مندیم. حواسِ ما به‌مثابهٔ پرده‌های گوناگونی است که برآن، طبیعت هرآن مضرابی می‌نوازد و گاه نیز از برخوردِ پرده‌ها آهنگ‌ها پدیدمی‌آید. این‌است خلاصهٔ آن‌چه که در ارغنونِ وجودِ من و تو می‌گذرد و جز این چیز دیگری نیست.

دالامبر (۲): درست می‌گویی، ولی چنین سازی باید درعین‌حال صاحبِ غریزهٔ حفظِ نفس و خاصیتِ تولیدِ مثل باشد.

دیدرو: بدونِ تردید. اینک فی‌المثل تُخمی را در نظر بگیر. این آن چیزی است که همهٔ مکاتبِ ماوراءِطبیعت را درهم می‌ریزد، و هم معابدِ روی زمین را ویران می‌سازد. تُخم چیست؟ توده‌ای بی‌جان که تا دخولِ نطفه صاحبِ احساسی نیست و چون نطفه در آن وارد شد، باز توده‌ای بی‌جان است زیرا نطفه خود مایهٔ بی‌حرکتی است. چگونه این تودهٔ بی‌جان، نظامی نوین یعنی نظامِ حیاتی به خود می‌گیرد و صاحبِ احساس می‌گردد؟ به وسیلهٔ حرارت. چه چیز حرارت را تولید می‌کند؟ حرکت... جانوری که از تُخم بیرون می‌آید، مالکِ مَلَکاتِ انسانی است و آن‌چه را که بشر می‌کند او نیز می‌کند. آیا تو هم با

دکارت هم عقیده‌ای که می‌گفت: «این جانور فقط ماشین تقلیدی است؟» اگر چنین بگویی، کودکان به تو خواهند خندید و فرزندان به تو خواهند گفت که اگر آن ماشین است، تو نیز ماشینی هستی.

اگر قبول کنی که فرق جانوران با تو فقط در تفاوت وضع ساختمانی است، در آن صورت دراکه قوی و خرد فراوان خود را به ثبوت رسانده‌ای و سخن حق گفته‌ای، ولی از همین گفتار نتیجه‌ای حاصل می‌شود که موجب ردّ دعوی توست؛ بدین معنی که از ماده‌ای بی‌جان که به طریقی خاصّ منظم می‌شود و با ماده بی‌جان دیگر درآمیزد و از حرارت و حرکت مایه گیرد؛ حیات، احساس، حافظه، شعور، عاطفه و فکر به وجود می‌آید.

برای درک حیات و توضیح آن چاره‌ای نداری جز این که یکی از این دو نظر را بپذیری: نخست این که در مراحل رشد، عنصر مخفی و مرموزی در تخم حلول می‌کند و کسی نمی‌داند که آیا این عنصر مخفی و این جوهر مرموز مکان می‌پذیرد و مادی است و جز این منظور مقصد دیگری نیز در عالم وجود دارد یا نه. اگر این نظر را بپذیری دچار باطل‌گویی می‌شوی و در تفکر خود به دشواری و کژآهنگی برمی‌خوری.

دوم این که حسّ و حیات را، خاصیت عامّ ماده بدانی و آن را نتیجه نوع انتظام آن بپنداری. این نظری است سهل و مستقیم که هر مشکلی را به خوبی متجلی می‌کند.

دالامبر: حاصل این فرض آن است که ما به ماده خاصیتی را نسبت می‌دهیم که با ماهیت آن تنازع دارد.

دیدرو: از کجا تصوّر می‌کنی که خاصیت حسّ و حیات با ماهیت ماده تنازع دارد و حال آن که تو از ماهیت اشیاء و عوارض آنها آگاه نیستی؟ تو آیا می‌دانی ماهیت حیات چیست و ماهیت احساس کدام است؟ آیا تو از ماهیت حرکت خبر داری و از کیفیت وجود آن در جسمی مطلعی و می‌توانی توضیح دهی که چگونه حرکت از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد؟

دالامبر: بدون آن که از طبیعت احساس و ماهیت ماده مطلع باشم، آشکار می‌بینم که خاصیت احساس کیفیتی است بسیط، فرد، لایتجزا و در نتیجه متنازع با ماهیت چیزی که تجزیه‌پذیر است.

دیدرو: این سخن باطلی است که از حکمتِ ماوراءِ طبیعی سرچشمه می‌گیرد! چه می‌گویی؟ آیا تو نمی‌بینی که تمامِ خواصِ ماده و عوارضِ آن ذاتاً لایتجزاً است؟ آیا تو برای خاصیتِ تَخْلُخُل و تکائف، بزرگی و کوچکی قائلی؟ نیمی از یک چیزِ گرد ممکن است ولی نیمی از گردی آن ممکن نیست.

ای دوستِ مهربانِ من! اکنون یا مانند مردِ طبیعی‌دانی باش و چون به رأی‌العین پیدایش معلولی را از علّتی مشاهده می‌کنی پس جنبهٔ انشعابی این معلول را از علّتش تصدیق کن. اگرچه چگونگی رابطهٔ موجود میان علّت و معلول را نتوانی توضیح دهی. یا مانند مردی منطقی باش و علّتِ غیرقابل‌درکی را که با معلول ارتباطِ نامفهومی دارد و بدون آن که مشکلی را حلّ کند مشکلاتِ تازه‌ای به وجود می‌آورد، به جای علّتِ معقولی که موجود است و هر چیزی را نیز توجیه می‌کند. نپذیر.

دالامبر: ولی اگر من این علّت را مبداء قرار دهم چطور؟

دیدرو: جوهرِ همهٔ عالم مشترک است. خواه جوهرِ انسان باشد، خواه جوهرِ حیوان. ارغنون از چوب است و انسان از گوشت. پرستو از گوشت است و نوازندهٔ ارغنون نیز از گوشت، ولی نظامِ ساختمانی آن‌ها تفاوت دارد. هر دو از مبداءِ واحد و تشکیلاتِ واحد و اعمالِ شبیه و مقصدِ یگانه‌ای دارند.

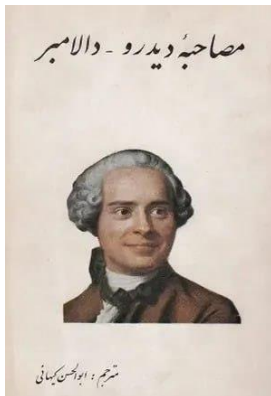
دالامبر: پس آن چیست که شباهتِ آهنگ را بین این دو ساز ایجاد می‌کند؟

دیدرو: آن سازی که دارای قوهٔ احساس است و ما نامش را جانور می‌گذاریم، در اثرِ آزمون‌ها دریافته است که پس از فلان آهنگ، فلان نتیجهٔ معین حاصل می‌شود و سازهای جان‌داری مانند او، یعنی جانورانِ دیگر، نزدیکش می‌شوند، یا از او دور می‌روند، تقاضایی می‌کنند، پیشنهادی می‌دهند، زخمی می‌زنند، نوازشی می‌کنند. تمام این نتایج در حافظهٔ او و در حافظهٔ همهٔ جانوران با تشکیل این بانگ‌ها و آهنگ‌ها همراه است و با آن‌ها تداعی مخصوص دارد.

در نظر بگیر که آدمیان هنگامِ آمیزش با یک‌دیگر، جز آهنگ‌ها و اعمالِ چیزِ دیگری ندارند و برای آن‌که انسجامِ حجت و استدلالِ من مسلّم شود، در نظر بگیر که این سازِ جان‌دار با همان مشکلِ بزرگی که «پرکلی» (۳) با اتکاء به آن بر ضدّ وجودِ جسم احتجاج نموده، روبرو شود. در آن صورت اگر در واقع این ارغنونِ صاحبِ روح و اندیشه، تصوّر کند

جز او ارغنون دیگری در عالم نیست و همه آهنگ‌های جهان در وجود او نهان گردیده، برای یک لحظه دچار جنون و خودباختگی شده است.

پانوشت‌ها:



۱- **دنی دیدرو (Denis Diderot)**، فیلسوف فرانسوی در لانگر به سال ۱۷۱۳ متولد شده و در پاریس به سال ۱۷۸۴ فوت کرده است. یکی از تبلیغ کنندگان با حرارت افکار فلسفی قرن ۱۸ بوده است. نخست کتاب‌فروشی می‌کرده است و به اتفاق «دالامبر» در تنظیم و پی‌ریزی آنسیکلوپدی دخالت داشته است. دیدرو مردی متفکر، نویسنده منقد و هنرمند و شاید نابغه و برجسته‌ترین شخصیت‌های زمان خود بوده است. نمایشنامه‌هایی نیز نوشته است از آن جمله است «فرزند نامشروع» و «پدر فامیل».

۲- **ژان باپتیست لرون دالامبر (Jean Le d' Alembert)**، نویسنده، فیلسوف و حساب‌دان بزرگ فرانسوی، فرزند غیرمشروع مادام دوتنس (*Mme de Tencin*)، در سال ۱۷۱۷ در پاریس متولد شده و در همان شهر به سال ۱۷۸۳ وفات یافته است. با «دیدرو» او نیز یکی از بنیادگذاران «آنسیکلوپدی» است. در موضوع دین و ماوراءطبیعه شکاک بود و در مقدمه‌ای که بر آنسیکلوپدی نوشته است فلسفه طبیعی محضی را پیروی می‌کند.

۳- **جرج برکلی (George Berkley)**، (۱۶۸۴-۱۷۵۲)، فیلسوفی ایده‌آلیست است. در کیلکریم متولد شده و در آکسفورد وفات یافته است.

احسان طبری

سرچشمه: نامه ماهانه مردم، شماره ۱، مهرماه سال ۱۳۲۵

توضیح ویراستار: برای دانلود و مطالعه متن کامل‌تر این گفت‌وگو و چند گفت‌وگوی فلسفی دیگر به کتاب «**مصاحبه دیدرو-دالامبر**» با برگردان ابوالحسن کیهانی (انتشارات مهر، اسفند ۱۳۴۹) در لینک زیر مراجعه نمایید.

https://drive.google.com/file/d/1HagBYNI_11-p2JpaDMv3xWXVUQChcWtn/view?usp=sharing

[بازگشت به فهرست](#)

دربارهٔ سرِشت و سرنوشتِ انسان

بسی چیزها بزرگ است و از همه بزرگ‌تر انسان. (سوفوکل)

خود را بشناس *Gnothi Seayton* (از کتیبهٔ یونانی بر معبد اپولن در دلف)

یک سلسله مسائلِ حادّ و هیجان‌انگیز مربوط به «سرِشت» انسان و «سرنوشت» فردی و تاریخی وی، معنی و هدفِ زندگی‌اش، رهایی و بهروزی وی، دورنمای آینده‌اش، به‌ویژه در این دوران که خودِ تاریخ برای آن‌ها فعلیت و اهمیتِ خاصی ایجاد کرده است، با قوتی بیش‌ازپیش در عرصهٔ تفکرِ فلسفی مطرح می‌شود. معمولاً مسائلی را که فهرست‌وار برشمردیم، در جامعه‌شناسی و علم‌الاخلاق (اتیک) مطرح می‌کنند، ولی تمرکزِ آن‌ها در یک مبحثِ واحد که می‌توان آن‌را «مبحثِ انسان» یا «مبحثِ مسائلِ انسانی» خواند، بحث و تطبیق دربارهٔ آن‌ها را، دارای توجیهِ کاملِ علمی و عملی می‌نماید.

حادّ شدنِ مسئلهٔ انسان و سرنوشت‌اش در عصرِ ما و پرداختنِ بسیاری از مکاتبِ فلسفی معاصر (به‌ویژه اگزیستانسیالیسم و پرسونالیسم) به این مسئله، از عواملی است که توجهٔ بیش‌تر و متمرکزترِ مارکسیست‌ها را به این مبحث ضرور می‌سازد. عدمِ درکِ صحیح و علمیِ این مسائل در عصرِ ما، هم از جهتِ پیچیدگی‌اش و هم از جهتِ خصلتِ هیجان‌آورش مایهٔ بروزِ سرگردانی‌های بسیارِ نسلِ معاصر و به‌ویژه نسلِ جوان شده است. برعکس، درکِ صحیح و علمیِ آن‌ها می‌تواند به ایجادِ تعادلِ روحی و منطقیِ افرادی که در این زمینه‌ها آشفته و درهم می‌اندیشند، کمک کند این امر برای ما ایرانیان به همان اندازه ضروری است که برای دیگران ضرور است و شاید عواملی ضرورتِ آن‌را برای ما برجسته‌تر می‌کند.

در کنگرهٔ سیزدهمِ فلاسفهٔ جهان (منعقد در شهرِ مکزیکو در پاییزِ سال ۱۹۶۳) مسئلهٔ «انسان و دوران» مسئلهٔ مرکزی بود. چیزی که نشان می‌دهد مارکسیست‌ها به‌ویژه در

سال‌های اخیر ضرورت طرح و حل متمرکز و برجسته این مسائل را تصدیق دارند (۱)، آن است که هیئت‌نماینده‌ی شوروی به ریاست آکادمیسین فه‌دوسه‌یف، معاون فرهنگستان علوم شوروی با یک سلسله گزارش‌ها در همین زمینه به کنگره رفت. عضو پیوسته فرهنگستان شوروی گنستانینوف، از اعضای هیئت‌نماینده‌ی شوروی در کنگره نام‌برده، در مجله «عصر جدید» (شماره ۱۵ نوامبر ۱۹۶۳) بدین مناسبت چنین نوشت:

«دو مسئله در تاریخ فلسفه پیوسته مسائل اساسی و عمده بوده است: مسئله رابطه فکر به هستی یا روح به ماده، و مسئله درک سرشت و ماهیت خود انسان. این مسئله که در ادوار مختلف به شیوه مختلف بررسی می‌شده، اکنون مسئله انسان توجه تفکر تئوریک را به علت خصلت دوران ما که دوران تحولات ژرف اجتماعی و استقرار شکل نوین مناسبات بین آدمیان است جلب می‌کند. در نیمه دوم قرن بیستم، خود زندگی، مسئله سرنوشت انسان، حال و آینده و طرق تکامل او را مطرح ساخته است.»

در واقع در جهان‌بینی مارکسیستی که هدف‌اش رهایی انسان از بلایا و حرمان‌های اجتماعی و تأمین بهترین شرایط غلبه وی بر جبر طبیعی است، مسئله انسان و سرنوشت وی، همیشه مسئله مرکزی بوده است ولی با این حال، تمرکز این مسائل در یک مبحث و توجه به حل کلیه جوانب آن، کاری است که دارای نقایصی است.

در این اواخر فلاسفه شوروی تحت‌نظر آکادمیسین ایلچوف، در تدارک مجموعه‌ای در زمینه مسائل انسانی هستند و از شماره هشتم سال ۱۹۶۳ «مجله فلسفی» و شماره چهارم «مجله علوم فلسفی» چاپ اتحاد شوروی نیز کوشش‌هایی برای برخورد تفصیلی و عمیق‌تر به این مسائل شروع شده است تا برخی تاخیرها جبران شود. ذکر تمام این نمونه‌ها برای آن است که روشن گردد پیروان مارکسیسم-لنینیسم در این اواخر عطف توجه خاصی به مبحث انسان نموده‌اند.

نگارنده این مقال از مدت‌ها پیش درباره یک سلسله مباحث و مسائل انسانی اندیشیده و اندیشه‌هایی را گردآورده است.

در تاریخ فلسفه و ادب ایرانی، مسائل انسانی با هیجان و حدت مطرح است. اشعار شعرای ما به‌ویژه خیام، ناصر خسرو، مولوی، و حافظ از این مسائل انباشته است و این اشعار از

آن جا که حلی غم‌انگیز از این مسائل به دست می‌دهد، پیوسته برای انسان‌های رنج‌دیده جاذبه غریب داشته است، لذا ناچار در تفکر یک ایرانی این مسائل جای ویژه دارد. علاوه بر آن که خود زمانه درک و حل این مسائل را القاء می‌کند، رخنه اندیشه‌های فلاسفه معاصر سرمایه‌داری در ایران و پخش افکار مایوس در بین روشن‌فکران ما از مدت‌ها پیش مسئله مقاومت ایدئولوژیک در برابر آن‌ها را برای ما مارکسیست‌های ایرانی مطرح ساخته است و نگارنده نیز از جمله کسانی است که در گذشته در این باره بارها نوشته‌ها و بررسی‌هایی در مجله مردم و جداگانه نشر داده است. اکنون این نیاز عملی مقابله با افکار نادرست و مایوس درباره انسان کماکان و حتی بیش از پیش احساس می‌شود. برای آن که مطالب فراوانی در حجم کم بگنجد، ناچار به ایجاز می‌پردازیم. به قول نکراسف «بهتر است جای بر سخن تنگ باشد و بر معنی فراخ»؛ خیر الکلام ما قل و دل.

از مسئله «سُرشت یا ماهیت انسان» آغاز کنیم:

انسان چیست و حقیقت او کدام است؟ چه چیز انسان را از جهان جانوران ممتاز می‌کند؟ شناخت ماهیت وی از کدام طریق میسر است؟ چگونه تعریفی می‌توان از انسان به دست داد که مبین ماهیت وی باشد؟

از دیرباز کوشیده‌اند تا برای بیان ماهیت انسان تحلیلی جامع و مانع بیان کنند. به ویژه تعریف ارسطو که گفت: انسان حیوانی است اجتماعی (*Zoô politikôn*) و یا تعریف بنیامین فرانکلن که گفت: انسان جانوری است افزارساز (*The man is a tool-making animal*) سخت معروف است. سقراط شعار «خویشتن را بشناس» نوشته شده بر کتیبه معبد یونانی آپولون در دلف که ظاهراً از سخنان طالس ملطی بوده را، شعار فلسفه خود قرار داد.

فیلسوف معروف روس گرتسن درباره این شعار سخن دل‌پذیری دارد. وی می‌گوید: پاسخ شعار «خود را بشناس» به وسیله دکارت داده شده است که گفت «می‌اندیشم پس هستم» (به لاتین: *Cogito ergo sum*) گرتسن نتیجه می‌گیرد: پس هستی انسان در اندیشه

اوست، انسان موجودی است اندیشنده (۲). کلام گرتسن این سخن شاعر ایرانی [مولانا] را به یاد می‌آورد:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای

مابقی خود استخوان و ریشه‌ای.

در همه این تعریف‌ها البته نکته بدیع و درست وجود دارد، ولی مسئله درک ماهیت انسانی را تمام و کمال حل نمی‌کند. برای این کار باید انسان را در مقطع تکامل تاریخی اش مورد مطالعه قرار داد.

اگر در تحول انواع تا پیدایش انسان‌وارها (*Antropofde*) تحولات عادی بیولوژیک مؤثر بوده است، تردیدی نیست که انسان‌وارها به «انسان عاقل» (*Homo Sapiens*) که نام نوع کنونی انسان است، به کمک «کار» تبدیل یافته‌اند.

انگلس در جزوه بسیار جالب خود «نقش کار در پروسه تبدیل میمون به انسان»، با تعمیم معلومات حاصله از زیست‌شناسی (بیولوژی) و کهن‌شناسی (پالئوتولوژی) و انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) [در] زمان خود به این نتیجه می‌رسد که در جریان تحولات بیولوژیک، محمل‌های انتقال به امکان کارکردن پدید می‌آید. بدین معنی که انسان‌وارها به راست‌بالا بودن و آزاد کردن دست‌ها توفیق می‌یابند و برخلاف جانوران دیگر که تنها طبیعت را برای مصرف مورد استفاده قرار می‌دهند، طبیعت را به خدمت مقاصد و نیازهای خود می‌گمارند و به تدریج، کار، انسانی‌اندیشیدن و سخن‌گفتن را نیز همراه می‌آورد و همه این‌ها درهم مؤثر شده، انسان کنونی را می‌آفریند و انسان کنونی نیز تاریخی را طی می‌کند که مرتباً در تکامل محتوا و تحول سیمای انسانی وی اثرات عمیق باقی می‌گذارد.

به همین جهت است که مارکس می‌گوید «سرشت انسانی امری تجربیدی و ویژه یک فرد نیست، بل که واقعیت سرشت وی، مجموع کلیه مناسبات اجتماعی است.» (۳) یک فرد انسانی، محصول تاریخ، محصول بشریت زمان خود است و ماهیت وی با تحول و تکامل تاریخ انسانی، تحول و تکامل می‌یابد.

این تعریف، نقطه مقابل تعریفی است که فلاسفه سرمایه‌داری از انسان می‌دهند:

آن‌ها می‌کوشند که انسان را به غرایز بیولوژیک ثابتی که به پندار آن‌ها آجرهای اولیه روح او هستند مانند غریزه حب نفس و نسل، غریزه ترس و فرار، غریزه تجاوز و تجمع، غریزه مالکیت و غیره تأویل کنند. از نظر این مکاتب در انواع و اقسام مظاهر آن، ماهیت انسان تنها ماهیت بیولوژیک و آنتروپولوژیک است و بر اساس همین ماهیت ثابت باید همه تموجات حیات فردی و اجتماعی را توضیح داد. برخلاف سخن مارکس، آن‌ها مختصات ثابت فرد را تکیه‌گاه درک و توضیح تاریخ می‌دانند، نه تاریخ انسان را شارح مختصات و ماهیت یک فرد.

به عنوان نمونه می‌توان قول «پیپر» [Stephen C. Pepper]، یکی از فلاسفه معتبر معاصر سرمایه‌داری و یکی از نمایندگان سرشناس پراگماتیسم و استاد دانش‌گاه کالیفرنیا را ذکر کرد. وی در اثر خود موسوم به «سرچشمه ارزش‌ها» می‌نویسد:

«شخصیت انسانی یعنی مجموعه یک سلسله عواطف و تمایلات. شخصیت انسانی در معنای عام خود عبارت است از مجموعه استعداد‌های عملی ارگانیک‌ها: مانند استعداد تشخیص اشیاء و به‌کاربردن آن‌ها و بررسی و به‌یادسپردن آن‌ها و نیز استعداد دینامیک سمپاتی و بی‌زاری و خرسندی و تلاش برای دست‌یافتن... هنگامی که ما از شخصیت انسانی سخن می‌گوییم هدف ما یک سلسله علاقه‌های خصوصی، ذوق استه‌تیک شور‌ها، هیجان‌ها، اعتقادات، تمایلات، کین‌ها، ترس‌ها و عادات آدمی است.» (۴)

بدین ترتیب «پیپر» مانند بسیاری دیگر ماهیت انسانی یا به اصطلاح شخصیت انسانی را از مناسبات اجتماعی، دوران، طبقه، جای انسان در داخل سیستم اجتماع معین جدا می‌کند و آن‌را مجموعه یک سلسله عواطف و تمایلات و استعدادها و ذوق‌ها و شور‌ها می‌داند که از مختصات ارگانیک ناشی شده است و لذا قادر نیست انگیزه و سرچشمه تنوع عظیمی را که در این پدیده‌های روحی وجود دارد روشن سازد.

تردید نیست که انسان به عنوان یک نوع ویژه بیولوژیک دارای یک سلسله مختصات زیستی و روانی است که تا زمانی که آن نوع معین باقی می‌ماند، به ناچار او را مشخص می‌سازد. و نیز تردیدی نیست که نه تنها در حیات فردی، بل که در زندگی اجتماعی انسان مختصات عام زیستی و روانی وی، آثار خود را باقی می‌گذارد زیرا به هر جهت صحبت از زندگی فردی و جمعی همانا نوعی به نام «انسان» در میان است نه نوع دیگر.

اگر انسان را مجموعه‌ی غرایز بیولوژیک بشماریم، وجه امتیازش با جانوران دیگر چیست؟ و اگر ماهیت‌اش را در مُشتی تمایلات و عواطف خلاصه کنیم، تحول و تکامل و تنوع آشکاری را که بین انسان‌ها در اعصار و ادوار و حتی در یک عصر و دوره وجود داشته و دارد چگونه توضیح دهیم و تحول تاریخ را چگونه با ماهیت ثابت انسانی سازگار کنیم و این منظره‌ی ملون را با چند رنگ محدود چگونه ترسیم نماییم؟

مارکس کاملاً ذی‌حق است که ماهیت و سرشت انسان را در مجموع مناسبات اجتماعی جست‌وجو می‌کند و به جای ماهیتی ثابت و متحجر و بیولوژیک و یا مرکب از تعدادی مختصات روانی، ماهیتی تحول و تکامل‌یابنده و اجتماعی به دست می‌دهد که ویژه انسان است و وجه امتیاز او از انواع جانوران است که فاقد تاریخ‌اند. موافق این تعریف، انسان با آن که از جهت نوع بیولوژیک در دوران‌های طولانی ثابت می‌نماید، با آن که مختصات روانی او تحولی بطئی و احیاناً نامشهود را می‌گذراند، تکاملی را طی می‌کند که شارح آن تاریخ است و اگر ماهیت را جامد فرض کنیم، آن ماهیت جامد منطقی‌تاً قادر نیست توضیح‌دهنده این تاریخ متغیر باشد.

اهمیت درک مسئله بدین ترتیب در آن است که نباید پدیده‌های تاریخی، مسائل مربوط به سرنوشت انسانی را بر اساس غرایز و صفات ثابت حل کرد، بل که باید علل آن را در مناسبات مشخص اقتصادی، اجتماعی و معنوی جامعه جست. سرشت انسان مشخص است، نه مجرد. دست‌خوش تحول تاریخی است، نه دچار تحجر ثابت. در مقطع جمع قابل ادراک است و نه در نمونه فرد. به سؤال «انسان چیست» تنها در درون مختصات مکانی و زمانی و در مسیر تحول تاریخی می‌توان پاسخ داد.

اینک به مسئله «سرنوشت انسان» پردازیم:

«سرنوشت» را در فلسفه به دو معنی به کار می‌برند. یک معنای ایده‌آلیستی و آن به پندار معتقدان‌اش نیرویی است ماورای طبیعی به صورت مشیت الهی یا مقوله دیگر، که از پیش مسیر زندگی افراد و جوامع را معین کرده و انحراف از آن ممکن نیست.

قضا و قَدَر در فلسفه اسلامی، و «برهینش» و «زُروان» در فلسفه زرتشتی، و زُروانی و *Heimarmene* در نزد یونانیان عتیق، و *Fetum* در نزد رومیان قدیم از آن نوع است. (۵)

اما معنای ماتریالیستی سرنوشت یعنی سمتِ عمومی زندگی فرد یا جامعه یا سراسر بشر بدون آن که تقدیری در میان باشد، بر حسب قوانینی که قابل شناخت و قابل استفاده‌اند جریان می‌یابد. در این جا معنای دوم منظور است.

مسئله سرنوشت انسان بدان جهت قابل طرح است که عده‌ای از فلاسفه و متفکران قدیم و جدید از فاجعه‌آمیزبودن یا «پان تراژیسم» (*Pantragisme*) **سرنوشت انسانی** صحبت می‌کنند و رهایی و سعادت انسان را محال و آن را مخالف و منافی ذات زندگی انسان می‌شمرند.

می‌توان استدلالاتی را که طی تاریخ فلسفه کهن و معاصر بدان برخورد می‌کنیم به ترتیب زیر ترازبندی کرد:

۱- جهان عرصه تنازع بقاست. سراسر زندگی نسلی بافته از تضادها و از تاروپودهای سیاه و سفید و نیک و بد است. از هر تضاد نبردی و مناقشه‌ای می‌زاید. لازمه هر نبردی تقلا، قربانی، رنج، شکست و حرمان است و همه این‌ها با آسایش و آرامش و امنیت و هماهنگی منافات ذاتی دارد. برای اکثریت مردم که قهرمانان و دلاوران و جنگاوران و پیکارجویان پرستندگان قدرت نیستند و از این عرصه آشفته لذتی نمی‌برند و جز عذاب از آن بهره‌ای ندارند، زندگی تلخ است. جهان عرصه غلبه اقویا بر ضعفا است.

در این «**خون‌فشان عرصه رست‌خیز**» همه با همه در جنگند. (۶) به قول افلاتون: «و انسان گُریگ انسان است». (۷) حق از آن پیرومندان و غالبان است و دلیل اقوی، اقوی دلیل است. حقیقت پایمال زورمندان و زورگویی است و تناسب قواست که حلال مسائل است. جهان بر مدار قدرت می‌گردد و اکثریت مطلق مردم که از زمره زورمندان نیستند به هر جهت باید بار زور را تحمل کنند و خون خورند و خاموش نشینند. نیچه بر همین اساس «اراده قدرت‌طلبی» را تنها ارزش اصیل می‌شمرد و مهر و عدالت و انسان‌دوستی و آزادی و برابری و غیره را به سُخریه می‌گیرد. در این جهان تنازع و زور، سخن از سعادت

انسان و خوش‌بینی به سرنوشتِ وی خنده‌آور است. تا بوده چنان بوده و تا هست چنین است. همه این‌ها در سرشتِ زندگی است و اگر رنگ و شکلِ خود را دگر کند، اصل و گوهرِ خود را حفظ خواهد کرد.

۲- آدمی‌زاد محکوم به مرگ است و هر نوع خوشی و سعادتِ زیرِ ساتور خون‌چکانِ مرگ بی‌سعادت است. جانورانِ دیگر قدرتِ آن‌را ندارند که زوالِ خود را از پیش بدانند، ولی آدمی به این زجرِ مهیب محکوم است. به قولِ سیسرون «اگر آدمی می‌زنده است، پس آدمی بهروز نیست». انسانِ اندیشنده در قیاس با بسیاری بهائم و نباتاتِ عمری فرارتر و زودگذرتر دارد. ارسطوها، مارکس‌ها، موتزارت‌ها، حافظ‌ها از کلاغی و سنگ‌پشتی کمتر می‌زینند. ماهیِ کوسه قریب ۲۵۰ سال در آب به سر می‌برد. تمساح ۳۰۰ سال عمر می‌کند ولی عمرِ متوسطِ کنونی انسان به زحمت از ۵۰ متجاوز است. نخستین بانگِ گهواره همسایه نزدیک آخرین ناله احتضار است.

پرتوِ عمر چراغی است که در بزمِ وجود

به نسیمِ مژه برهم زدنِ خاموش است.

از مرگ گذشته، سیرِ زندگی که شخص را از عرصه فراخ و شادابِ جوانی به «خانه تنگ» (۸) پیری می‌برد نیز غم‌انگیز است. به قولِ دموکریت در زیر این دو سایه مخوف: پیری و مرگ، سعادت میسر نیست و از آن‌جا که معلوم نیست حتی در آینده‌های دور بشر بر این دو عفریتِ موحش دست‌یابد، هیچ‌گونه تحوّل‌ی قادر نیست انسان را سعادت‌مند کند.

۳- آدمی‌زاد ذاتاً خودپسند است و این خودپسندی در نهادِ اوست زیرا به مثابه یک موجودِ زنده مقدّم بر هر چیز می‌خواهد زندگی کند و غرایز و نیازهای خود را تأمین نماید. ولی انسان در عین حال ناگزیر است به هیئتِ اجتماعی به سر برد. بین جامعه و فرد دشمنی و تناقضِ ابدی است. جامعه می‌خواهد آزادی و نیازِ فرد را محدود کند، ولی فرد می‌خواهد آن‌را از چنگِ جامعه برآید. در این نبرد طبیعتاً و قاعدتاً جامعه پیروز است زیرا زورمندتر است مگر زمانی که فردی بتواند از راهِ ستم و فریب، خود را بر جامعه چیره کند

و اراده فردی خود را بر همه افراد جامعه تحمیل نماید. در هر دو صورت بدبختی پدید می‌آید و این نیز از منابع ابدی تیره‌روزی انسانی است.

۴- در خود و روان انسانی، هسته بی‌تعادلی و رنج و دلهره و سرگشتگی نهاده شده، غرایز و احساس او را به سویی می‌کشد، عقل و وجدان او را به سویی. تضاد شعور و شور، آرزو و عمل، مطلوب و ممکن، آن چه می‌خواهی باشی و آن چه هستی، مایه رنج، شک و اضطراب همیشگی است. اصولاً بسیار به ندرت رخ می‌دهد که سه مبداء اساسی روح انسان یعنی عقل، احساس و اراده در تعادل باشند. غلبه هر یک از این مبادی، روح را مسخ می‌کند، تعادل حیاتی را بر هم می‌زند، مانع خرسندی و نشاط و آرامش روح است. بی‌تعادلی روحی موجب رنج درونی است.

۵- انسان ناتوان است، به گفته قرآن «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا / إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا / وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» [آیات ۱۹ تا ۲۱ از سوره معارج: برگردان: «همانا انسان، بی‌تاب و حریص آفریده شده است. هرگاه بدی به او رسد، نالان است. و هرگاه خیری به او رسد، بخیل است.»- ویراستار]

یک فرد در برابر قوای قاهره طبیعت و بلایای نابه‌هنگام‌اش، در برابر بیماری، در برابر قوای ستم‌گر جامعه عاجز و ناتوان است. وی در ربنه قوانین کور طبیعی و در قبضه قوانین جابر اجتماعی و سنن تاریخی بازیچه‌ای بیش نیست. هر فرد انسانی در مقطع معینی از زمان، نقطه معینی از مکان، در طبقه و خانواده‌ای متولد می‌شود که هیچ‌یک را خود برنگزیده، تاریخ او را در یکی از قفس‌های عدیده خود که برحسب بخت و طالع‌اش می‌تواند گاه زرین و فراخ، و گاه آهنین و تنگ باشد، جای می‌دهد. هیچ چیز انسان حتی صمیمی‌ترین رازهای نهانی‌اش مخلوق او و در اختیار او نیست. اراده بشری برای برداشتن آن بار سنگین جبر که بر دوش آدمی‌زاد تحمیل است، سخت ناچیز است. انسان مانند هنرپیشه‌ای است که او را بدون مشورت با وی به صحنه آورده‌اند. تماشاگران، نمایش‌نامه، نقش و اهمیت و طول نمایش و حتی شکلک‌ها و آداها را خود وی انتخاب نکرده است. گاه این نقش فاجعه‌آمیز است، گاه مضحک، و هرگاه که صلاح بدانند، باز هم بدون مشورت با انسان او را از صحنه می‌رانند.

به قول شکسپیر: «زندگی چون سایه‌ای سرگردان است، یا به مثابه بازیگری است حیران که ساعت مقرر، خود را با تکاپوی عبث در صحنه به پایان می‌رساند و سپس حتی اثری از او و سخن او باقی نماند و یا مانند افسانه‌ای است که دیوانه‌ای حکایت می‌کند، پُر از فریاد و غریبِ خشم، ولی سراپا بی‌معنی.» چنین است عجز و ناتوانی انسان. و تازه اگر ستمی ورزد، جز «ضعیفی ستم‌کار» نیست. (۹) به قول شاعر: «آلاچیقِ ناچیزِ او زیر پای نره‌پیلانِ جهان پامال می‌شود.» (۱۰) و وی را قدرت دم‌زدن نیست. حتی پرخاش او ناله رقت‌انگیزی است.

۶- آدمی‌زاده نیازمند است و انباشته از آرزوهای دور و دراز که هرگز سرانجامی ندارد. عطش او را آب هفت‌دریا نمی‌تواند خاموش کند. مانند آن غول مهبیبی است که خداوند از او می‌پرسد: «آیا سیر شدی؟» می‌گفت: «هَلْ مِنْ مَزید». هر قدر هم که تمدن بشری پیش‌رفت کند، احتیاج انسانی بیش‌تر می‌شود. همه نیازها و آرزوهای هر فردی را نمی‌توان برآورد. لذا حرمان انسانی ناگزیر است و حرمان موجب درد و عذاب روحی است.

پیمبر هندی سید هارت‌ها (معروف به بودا) در ۲۵۰۰ سال پیش همین مسئله را مطرح کرد و چون برآوردن همه آرزوها را مُحال شُمرَد، توصیه نمود که برای نیل به سعادت واقعی و دست‌رسی به «اشراقِ علوی» (نیروانا) باید ترک آرزوها گفت. پیرون [Pyrrhōn]، فیلسوف شگاک یونانی بر آن بود که تنها با لاقیدی و بی‌اعتنایی به رنج و شادی و احتراز از نیاز می‌توان به «سکینه و آرامشِ نفسانی» (آتاراکسی) که خود عین سعادت است، دست یافت. نویسنده ایرانی صادق هدایت در افسانه «س.گ.ل.ل» پیش‌بینی می‌کند که حتی در عصر معجزه‌آسای تکنیک، عطشِ درونی آدمی فرو نمی‌نشیند و انسان رهایی را در خودکشی عام (Aathanasie générale) جست‌وجو می‌کند.

۷- آدمی‌زاد در این جهان میهمان ناخوانده (Intrus) است. این نامی است که آلبر کامو، نویسنده اگزیستانسیالیست فرانسوی به انسان داده است. زندگی آدمی رنجِ عبثی است مانند رنج سیزیف (آن پادشاه افسانه‌ای که به گناه عشق به هستی، خدایان او را به غلتاندن ابدی سنگی بر شیبی محکوم کردند). آدمی‌زاد قدرت انتخاب و اراده آزاد دارد و این آن چیزی است که وی را از جهان جماد و نبات و حیوان که فاقد اراده آزادند ممتاز

می‌کند. به عقیده ژان پل سارتر، منشاء دلهره دائمی آدمی زاد در همین جاست، سرگشتگی او به همین علت است. درک و شعور، قدرت پیش‌بینی، اراده مختار، امکان انتخاب، آدمی را با محیط پیرامون که فاقد همین صفات و لذا در تعادل کامل وجودی است، سخت ناهم‌رنگ می‌کند.

چنین است ترازنامه‌ای از عمده‌ترین استدلال‌ات درباره تراژیسیم سرنوشت انسان، محال بودن سعادت‌اش، تناقض ذاتی زندگی انسانی با بهروزی انسانی.

البته در فلسفه به‌ویژه فلسفه معاصر انواع دیگر استدلال‌ات برای اثبات تراژیسیم سرنوشت انسانی به کار برده‌اند. از جمله کارل یاسپرس [Karl Theodor Jaspers]، فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی، خود سیر تمدن و تکامل علوم و فنون را مایه مزید بی‌سعادت‌ی انسان می‌داند زیرا گسترش علم به نظر او حالت جادویی و فسون‌گر طبیعت را از وی می‌گیرد (به اصطلاح یاسپرس *Entzauberung*) و جهان را بی‌خداوند می‌سازد و زندگی را از جذبه معنوی آن تهی می‌گرداند و یا به قول فیلسوفی دیگر، عصر ما از همین جهت عصر «وحشت بزرگ»، عصر شکست قطعی امیدها و خوش‌بینی‌ها، عصر روشن شدن بی‌مفری و بیچارگی ابدی انسانی است. (۱۱)

مارکسیسم این نقطه‌نظرهای بدبینانه را نسبت به سرنوشت انسانی رد می‌کند و بر آن است که آدمی را نمی‌توان موجودی محکوم به بیگاری، موجودی عبث، موجودی حقیر و مضحک، موجودی تراژیک شمرد، بل که وی ذروه اقله تکامل ماده و قله تحول جهان ارگانیک است و دارای نیرویی معجزه‌آسا برای رشد و تکامل، برای غلبه بر دشواری‌ها، برای هموارساختن جاده پیروزی‌هاست. زندگی انسانی اوج زندگی ارگانیک و ذی‌شعور است و ادراک علمی و عواطف هنری و پیکار در راه حق و عدالت، زندگی بشری را از چنان محتوای دل‌انگیزی پر می‌کند که از آن بالاتر فضیلتی و نعمتی متصور نیست.

تردید نیست که تاریخ انسانی، تاریخی دشوار، سرشار از حرمان‌ها و رنج‌هاست، ولی در عین حال تاریخ وی، تاریخ تلاش‌های خلاق، پیروزی‌های تابناک، آفرینش‌های شایان

تحسین در زمینه علم و هنر، توفیق‌های نشاط‌بخش در عرصه پیروزی حقیقت و عدالت، دستاوردهای جالب در زمینه سعادت فردی و جمعی است.

درست است که در تاریخ بشر بارها محصول کار و اندیشه انسانی از وی جدا شده و بر او تسلط یافته و این جریان جدا شدن و بیگانه شدن برخی مختصات و نتایج فعالیت انسان از وی که مارکس آن را (*Entfremdung*) نامیده است به صورت تسلط کالا، تسلط دولت، تسلط خرافات و مذهب درآمد و روح آدمی را در ربقه گرفته است (۱۲)؛

درست است که هنوز قوای طبیعت قاهرند و موسسات و سنن منفی در بسیاری جوامع بشری قادر؛

درست است که هنوز جهان ما سامان اشک و وادی حرمان است؛ ولی همه‌گونه دلایل برای خوش‌بینی نسبت به سرنوشت انسان وجود دارد.

این اُپتیمیسم [*Optimism*=خوش‌بینی] منطقی و انقلابی را باید با خوش‌بینی ابلهانه کسانی که به شبه‌سعادت‌های زندگی در جوامع طبقاتی دل خوش می‌شوند، اشتباه نکرد. در اعتراض به این خوش‌بینی ابلهانه بود که قدما می‌گفتند: «در خرد بسیار، اندوه بسیار است» زیرا خردمند ابلهانه بودن سعادت‌های صوری را درک می‌کرد، ولی ما اکنون می‌توانیم بگوییم: «در خرد بسیار، امید بسیار است.»

این خوش‌بینی واقعی و منطقی و علمی ناشی از عوامل زیرین است:

۱- حرکت تاریخ حرکتی تکاملی و پیش‌رونده است و «امر نو» که همیشه سهم بیشتر و بیش‌تری از حقیقت و عدالت و زیبایی را با خود همراه دارد و بشریت را گامی در جاده کسب سعادت بیشتر می‌برد، در نبرد با «کهنه» سرانجام غلبه‌ناپذیر است و این کیفیت دم‌به‌دم تاریخ انسانی را از محتوی مثبت و خلاق بیشتر‌تری انباشته می‌کند.

۲- معرفت انسانی قادر است راز طبیعت و تاریخ را بگشاید، قوانین طبیعت و تاریخ را درک کند و آن‌ها را به خدمت خود بگمارد و بر جبر طبیعی و جبر اجتماعی به تدریج و در جریان پیکار غلبه کند و جهان وجود را با خواست‌های خود دم‌ساز گرداند. برخلاف

دعوی پوچ «یاسپرس»، پیروزی‌های علم مایه آن است که زندگی معجزه‌آسایتر و فسون‌آمیزتر گردد و اگر خدایان خرافات از تخت به زیر می‌افتند، برعکس، خدایان واقعی حقیقت، عدالت اجتماعی، سعادت عمومی، زیبایی هنری و غیره و غیره بر تخت می‌نشینند.

۳- انسان پیوسته در راه سرنوشت بهتری مبارزه کرده است و این نبرد هرگز قطع نخواهد شد و با آن که فتح او تدریجی است، ولی همیشه این فتح پاداش دائمی نبرد اوست و هم اکنون نیز به پیروزی‌های اجتماعی و علمی بسی امیدبخش و دورنماداری نائل آمده است. آدمی‌زاد در سرای وجود کوشا و رزمنده است و خوش‌بختانه فلسفه‌های مایوس او را از این کار و کوشش و جست‌وجوی ابدی باز نخواهد داشت و پیکار انسان، بهترین ضامن قدرت او برای غلبه بر دشواری‌هاست.

معنی و مفهوم زندگی انسانی را نباید در هوس‌ها و آرزوهای زندگی کوتاه و فرار یک فرد جست، بل که باید آن را در زندگی جمعی تاریخی بشر جست‌وجو کرد. معنی و هدف زندگی فردی انسان یعنی شرکت در آن کار عظیم و شگرف که بشریت طی تاریخ سراسر قهرمانی خود در زمینه ایجاد یک مدنیت عالی انجام می‌دهد. هر قدر این شرکت مؤثرتر و برجسته‌تر، به همان اندازه آن زندگی پرمضمون‌تر است.

پیکار مترقی و کار خلاق به طور اعم و از آن جمله کار تولیدی، پژوهش علمی و فنی، آفرینش هنری، نبرد ترقی‌خواهانه اجتماعی - چنین است محتوای واقعی زندگی انسان. تنها این زندگی است که در تاریخ بشری سهمی دارد و در خورد نام زندگی است و جز این را باید بی‌هده‌زیستن و گذران عبث نام نهاد که سراسر مایه ملال و پیش‌درآمد زوال است.

انسان‌دوستی اصیل یعنی مبارزه برای رهایی انسان از چنگ بلایای طبیعی و اجتماعی. ولی شرط ضرور غلبه واقعی و نهایی انسان بر بلایای گوناگون طبیعی مانند هوس‌های جوی و اقلیمی، امراض، پیری، مرگ زودرس و غیره، غلبه انسان بر قوانین کور اجتماع، بر نابسامانی‌های زندگی اجتماعی بشر بر تضادهای طبقاتی، ملی، نژادی، و بر بحران‌ها و آشفتگی‌های فکری و روحی است. باید برای ایجاد بین‌الملل متحد انسان‌ها مجهز به عالی‌ترین سطح زندگی و فرهنگ، جامعه‌ای که در آن بین آزادی فردی و جمعی تناسب

لازم برقرار است، جامعه‌ای رها از استعمار و استثمار، رها از فقر و جهل، ترس و اضطراب مبارزه کرد.

ایجاد یک جامعه انسانی بدون طبقات، بدون مرز، تهی از حرمان و امتیاز، تنها از طریق مبارزات سخت و پیگیر محرومان جامعه و همه صاحبان عقل و وجدان مترقی علیه حافظان نظامات ظالمانه و چیرگی تدریجی این نیروهای انقلابی طی زمان بر مشکلات فراوان و در چهارچوبه‌های ملی و جهانی میسر است. تجارب نشان می‌دهد که این نبرد نبردی است بسیار دشوار، طولانی، پر از جهش‌های به جلو و عقب، پر از دوران‌های سرگستگی - ولی تنها این نبرد است که با همه فراز و نشیب و تضاریس آن، راه را به سوی سعادت انسانی می‌گشاید و به تراژیسیم سرنوشت وی خاتمه می‌دهد.

آنچه بشر را به طور واقعی و عینی خوش‌بخت خواهد کرد عبارت است از حداکثر تأمین کلیه نیازمندی‌های فزاینده مادی و معنوی، فردی و اجتماعی یک انسان در هماهنگی با انسان‌های دیگر. شرط نیل به یک چنین مرحله عبارت است از غلبه بر جبر قوانین اجتماعی و طبیعت، ایجاد نظام عالی بشری متکی به معجزنمون‌ترین تکنیک‌ها، عالی‌ترین حد رشد تمدن و تکامل روحی و معنوی انسان. اگر خوش‌بختی مطلق دست‌رس‌پذیر نباشد، ما از پلکان خوش‌بختی نسبی دائماً به آن هدف نزدیک می‌شویم و مسلماً در محتوای روح و فکر بشر، موازی با این عروج دائمی، تحولات مثبت ژرف روی می‌دهد. به علاوه حتی در عصر ما چنان که مارکس می‌گوید می‌توان نبرد علیه بی‌سعادت‌ی دیگران را بهترین سعادت شمرد زیرا به حیات آدمی هدف و محتوا می‌بخشد و زندگی کوتاه را پس از مرگ نیز در خواطر و آثار مخلص می‌سازد.

برای آن که خوش‌بینی منطقی خود را نسبت به سرنوشت بشر اساس‌مندتر کنیم، نظری به «آینده بشر و دورنمای تاریخ او» سودمند است، زیرا به نحوی نمایان‌تر درستی این خوش‌بینی و نادرستی حکم بدبینانه نسبت به انسان و زندگی را مجسم می‌سازد. به علاوه، همان‌طور که تفکر فلسفی در دو بُعد زمانی «گذشته» و «اکنون» عمل می‌کند، جا دارد در بُعد «آینده» نیز سیر نماید و جایی با علم،

جایی با فرض، و جایی با خیال و رؤیایی که مبتنی بر علم است جلو برود تا بتواند منظره‌ای بلیغ‌تر از عظمت انسان و نقش وی مجسم سازد.

نظری به آیندهٔ معجزنمونی که چون الماس بر پیشانی سده‌های آتی می‌درخشد، در آدمی به حق و به جا احساس اطمینان، امید و غرور غریبی پدیدمی‌آورد. در واقع آدمیان سده‌های پیشین و زمان ما مانند گروهی رنجبران گل‌کار در کار ساختن کاخی خورشید رنگ‌اند. شمارهٔ سازندگان از میلیاردها فزون است و زمانی که برای ساختن این کوشکِ غول‌پیکر ضرور است، قرن‌ها و عصرها را دربرمی‌گیرد.

آن کس که در زمانی محدود، فی‌المثل در گوشواره‌ای از این بنای سترگ در سراسر عمر تنها آجرِ فلان صُفّه را به‌روی هم می‌گذارد، با آن که از هم اکنون شاهد بنیادهای استوار و دیوارهای منقش و ستون‌های پُرشکوهی است که دست نیاکان ما به نام مدنیت انسانی برپای داشته، ولی از آن جا که کاخ به سرانجام نرسیده، هنوز به درستی نمی‌داند که زیر پنجهٔ وی چه صنُعِ فُسون‌گری برون خواهد آمد. اگر به قدرت انتزاع و به استناد تفکر علمی و منطقی، نیم‌رخِ ولو کم‌رنگ از آن نگار شِگرف داده شود، ناچار این همه مساعی رنج‌بار که عمر کوتاه و سپنج ما را انباشته، معنایی ژرف‌تر از آن می‌یابد که اکنون به نظر می‌رسد. شخص با بررسی عظمت سرنوشت انسان می‌گوید: **«اگر درست است که من یکی از سازندگان این سرای فروزنده و عطرآگین بهروزی و فرهنگ بشریت‌ام، پس نباید از رنج تلاش و شکنجهٔ شکیب، تن زَنَم.»**

سراسر چندین هزار سالهٔ عمرِ بشر در گذشته، سیری تدارکی و نوعی بنا به گفتهٔ انگلس «ماقبل تاریخ» بود و ما هم اکنون در آستان آن چنان تحولات راه‌گشا و دوران‌ساز در زمینه‌های اجتماعی و علمی هستیم که زندگی بشر را از بنیاد دگرگون می‌کند؛ به عصرِ مقیدبودنِ آدمی‌زاد در چنگِ قوای طبیعت و اجتماع (چیزی که مایهٔ تراژیسیم واقعی سرنوشت کنونی اوست) خاتمه می‌دهد. عصرِ آزاد و مختار بودن‌اش را که به برکتِ استخدامِ قوانینِ سرکش به سودِ انسان دست می‌دهد، پدید می‌آورد و کار بدان جا می‌رسد که به جای آن که انسان ابزاری ناچیز در چنگ طبیعت باشد، سراسر کیهان به کارگاهِ مُسَخَّرِ وی بدل می‌شود و عجب نیست اگر گفته شود ما انسان‌های سدهٔ بیستم در منش

روحی و شِگِردِ زندگی به انسان‌های هزاران سال پیش همانندتریم تا به آن نبیرگانِ دوردست.

به‌جاست اگر دستِ نومیدان نسبت به سرنوشتِ آدمی را بگیریم و آن‌ها را به اتکای پیش‌بینی علمی که از طریق استصحابِ گذشته برای آینده (*Extrapolation*) میسر است، گام‌به‌گام از گهسارِ تاریخ بالا ببریم و از فرازِ ستیغِ این پیش‌بینی، پهن‌دشتِ آینده را در برابرشان بگستریم و بگوییم بی‌هده تصور می‌کنید که زندگیِ آدمی تنها این دره‌ها و بیغوله‌های جهل و تنگ‌نظری، جور و خودپسندی است. به نزهتِ دل‌انگیزِ آینده بنگرید و ببینید که در آن دودهای نیل‌گونِ دوردست، چه قُبّه‌های زرینی می‌درخشد.

شرح داستان بدل‌شدنِ انسانِ خاکسترنشین به بشریتِ کیهان‌نورد و غلبهٔ او بر بلایای طبیعی و رنج‌های اجتماعی و نیلِ او به قدرتی برتر از قدرتِ خدایان و سعادتِ خوش‌تر از سعادتِ خرفتِ ساکنانِ بهشت، شرحی است دلکش که برای «جبرانِ واقعیتِ موجود» و خیال‌پردازی نیست، بل که دارای اهمیتِ علمی و عملی بسیار (*Compensation de réalite*) است و بهترین استدلال برای ردّ دعوی پان‌تراژیسمِ سرنوشتِ آدمی است.

نگرانی انسان به آینده و امیدواری بدان در اساطیر مذهبی نیز منعکس شده است:

داستانِ ظهورِ کریشنا (درمذاهبِ هندی)، مسیح (درمذاهبِ یهودی و عیسوی)، سوشیانس، هوشیدر و هوشیدرماه (در مذهبِ زرتشتی)، مهدی موعود (در تشیع) همه از این انتظارِ پُر امید خبر می‌دهد. توصیفِ «مدینهٔ فاضله» و «دیارِ خیال» و «شهرِ خورشید» به ترتیب از طرفِ فارابی، توماس مور، کامپانلا (۱۳) و نظایرِ این نوع رسالات نیز از این هیجانِ روشن و آغشته به امیدِ آدمی سرچشمه می‌گیرد. همیشه انسان از قدرتِ پندار برای نقشِ روزگاری خوش‌تر مدد گرفته است.

پیش‌بینیِ آینده با توجه به قوانینِ رشدِ جامعه، علم و فن و توجه به دورنمای دور و نزدیکِ آن‌ها میسر است. اکنون با اطمینان می‌توان گفت که بشریت در آستانهٔ یک جهشِ کیفیِ عظیم است که طی چند قرنِ آینده ثمراتِ شگفت‌انگیزِ خود را

خواهد داد و سیمای مدنیت انسانی و چهره سیاره ما را به کلی دگرگون خواهد نمود. این تحول در سمت‌های زیرین انجام می‌گیرد:

۱- تسلط انسان بر منابع جدید و فوق‌العاده عظیم (انرژی اتم، انرژی هسته، انرژی ضد ماده، انرژی گراوتین که واحد جاذبه است، انرژی خورشید، امواج دریا و جنبش‌های تحت‌الارضی و غیره). تسلط تدریجی انسان طی قرن‌های آینده بر این منابع حیرت‌انگیز انرژی، قدرت خلاقه و تغییردهنده عقل و اراده انسانی را به حدی که بی‌پایان است بالا می‌برد و او را به انجام هرچه اراده کند، در کارگاه وجود قادر می‌سازد.

۲- کشف تازه به تازه مواد جدیدی که در ساختمان، ماشین‌ها و افزارها جانشین مواد کلاسیک مانند آهن می‌شوند از قبیل فلزات فوق‌العاده سبک و بسیار محکم مانند تیتانیوم (که سبک‌تر از آلومینیوم و محکم‌تر از فولاد است) و آلیاژهای جدید فلزی و یا مواد شیمیایی (پلیمرها) که می‌توان به آن‌ها خاصیتی را که بشر خواستار است داد. این مواد سراپای استخوان‌بندی ماشین و مساکن انسانی را دگرگون می‌کند.

۳- تبدیل خود ماشین (مکانیسم) به ارگانیسم که از دو طریق صورت می‌گیرد: اول از طریق انقلاب عجیبی که هم اکنون در دانش الکترونیک و سیبرنتیک در ساخت و ترکیب اداره و اثربخشی ماشین ایجاد کرده و دورنمایی عظیم دارد. از هم اکنون ساختن ماشین‌هایی مطابق مدل بیولوژیک (سلول، نورون دماغی و غیره) که ماشین‌های «بیونیک» نام گرفته‌اند، در عرصه علم مطرح است. دوم از راه ایجاد ارگانیسم زنده مصنوعی. اخیراً آکادمیسین کلدیش، رئیس فرهنگستان علوم شوروی اطلاع داد که ساختن انواع بدوی مواد آلومینوئید برای دانش‌مندان زیست‌شناس شوروی میسر شده است. این سپیده‌دم یک انقلاب عظیم است. رشد شگفت‌انگیز و سریع دانش شیمی و به ویژه برخی رشته‌های آن مانند شیمی آنزیم که به انسان امکان خلق اشیاء (و در آینده دور نباتات و جانوران) موافق نقشه پیش‌بینی شده می‌دهد، جهت دیگر تحولی است که منظره تکنیک و حیطة امکانات فنی انسانی را به کلی دگرگون می‌کند.

۴- غلبه تدریجی انسان بر جبر ژئوفیزیک، بیولوژیک و اجتماعی: غلبه بر جبر ژئوفیزیک یعنی: مهار کردن نیروی جاذبه، چیرگی بر طبع هوس‌باز جو و تنظیم اقلیمی جهان، ایجاد

تحوّل آگاهانه در جغرافیای عالم، سیر در کیهان و آشنایی نزدیک نخست با سیارات منظومه شمسی و سپس با ستارگان دیگر.

غلبه بر جبر بیولوژیک یعنی: گشودن راز وراثت و زندگی و استفاده از قوانین آن موافق نیاز و اراده انسان برای تنظیم نیروی تحریک و ماسکه اعصاب، ایجاد تعادل ضرور بین احساس، عقل و اراده، و تقویت فعالیت و دوام اعضاء، ایجاد تغییرات آگاهانه در مختصات جسمی و دماغی انسان، ریشه کن کردن بیماری‌ها، حل مسئله جوانی طولانی انسان، عقب‌انداختن هرچه بیش‌تر مرگ، تأمین منابع کافی تغذیه علی‌رغم ازدیاد سریع نفوس (و علی‌رغم دعاوی نئومالتوزیانیست‌ها).

و اما غلبه بر جبر قوانین اجتماعی یعنی: ایجاد بین‌المللی که در آن، طبقات، ملت‌ها و نژادها موجود نباشند، زبان واحد، صلح ابدی، فرهنگ و اقتصاد واحد آن‌را پیوند دهد. تأمین بهترین نظامی که آزادی فرد و کنترل اجتماع، حق و تکلیف، ابتکار و انضباط را بهم درآمیزد. ایجاد فراوانی کامل هر نوع نعمات مادی و معنوی، ایجاد محیط امن و تکامل سریع و همه‌جانبه شخصیت آزاد انسانی... الخ.

تمام نکاتی که ضمن ترازبندی در چهار ماده فوق گفته شده است دارای استدلال وسیع علمی است و جزو مسائل مسلمی است که اکثر دانش‌مندان مترقی جهان اعم از داشتن جهان‌بینی‌های مختلف، لاقلاً در جهات و نکات عمده آن تردید ندارند و به هیچ وجه نباید آن‌را خواب و خیال اتوپیک و تصورات قهرمانان رمان‌های «ژول ورن» و «هربرت جارج اولز» دانست.

گذشته ثابت می‌کند که هر قدر هم که این هدف‌ها شگرف به‌نظر برسد، طیّ زمان دست‌یافتنی است. در قرن سیزدهم میلادی یک کشیش فرانسویسکن انگلیسی به‌نام راجر بیکن که ۱۴ سال از عمر خود را در سیاه‌چال کلیسا گذرانده بود، آشکارا از آینده‌ای سخن می‌گفت که «کشتی‌های بی‌پارو به سیر اقیانوس می‌پردازند، و هودج‌های بی‌مرگ با سرعتی تصورناپذیر در حرکت‌اند و ماشین‌های طیاری مانند مرغ به آسمان می‌پرنند.»

ابرای آشنایی با زندگی «راجر بیکن» به مقاله «مژده‌گوی فردا» در جلد دوم «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» مراجعه شود. (ویراستار)

معاصرین‌اش که هنوز اباطیل «مُکاشفاتِ یوحنا» را نُسخوار می‌کردند به این رؤیابافی خردمندان می‌خندیدند، ولی تاریخ نشان داد آن‌چه در خوردِ ریش‌خند بود، خردِ کوتاه و اُفقِ تنگِ دیرباوران بود، نه قدرتِ خلاق و اعجازگرِ آدمی و اندیشه‌خورشیدفشانِ وی.

آری، منظره‌ای که توصیف می‌شود شِگرف و نیلِ بدان دشوار است، ولی کلیدِ آن کار است و پیکار.

پیش‌رفتِ مبارزاتِ مترقیِ اجتماعی، پژوهش‌های موفقیت‌آمیزِ علمی و فنی، آفرینش‌های انسان‌دوستانه‌ی هنری، کارِ مُجدّانه‌ی تولیدی، ضامن‌های نیلِ تدریجی به این هدف‌های والا است. برخی شعرای عرفان‌پیشه‌ی ما مانند مولوی که می‌گفت «بارِ دیگر از مُلکِ پَرانِ شوم / آن‌چه اندر وَهم ناید آن شوم»، یا سعیدی که می‌گفت: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند / بنگر که تا چه حدّ است مقامِ آدمیت»؛ با آن‌که این خوش‌بینی نسبت به اوجِ شخصیتِ انسانی را در چهارچوبِ تکاملِ عرفانی روحِ انسانی از طریقِ سیر و سلوک فرض می‌کرده‌اند، ولی در واقع نقشی از این تکاملِ تاریخی واقعیِ آدمی به دست داده‌اند.

بشریت در سیر و سلوکِ حقیقیِ تاریخی خود به جایی می‌رسد که «آن‌چه در وَهم ناید آن شود» و به قدرت و علم و فضیلتی دست می‌یابد که اصحابِ مذاهبِ آن‌را ویژه‌ی سرشتِ الهی می‌شمارند. و نیز می‌توان به لفظِ دلکشِ مولوی ولی از زبانِ تکاملِ تاریخی در خطاب به انسان گفت:

تو علقه بودی خون شدی، آن‌گه چنین موزون شدی

پیش من آی آدمی، تا زینت موزون تر کنم.

تاریخ مسائلی را مطرح می‌کند که قادر به حلّ آن‌هاست:

اکنون چنان مسائل اجتماعی، علمی و فنی که بشریت قادر به حلّ آن‌ها نیست مطرح نیست، بل که وظایفی که حلّ آن در نوبه‌ی تاریخ ایستاده محقّتر و دست‌یاب‌تر است. جهان

امروزی ما از مرزهای روشنِ فردای سعادت‌مند و پیروزمندِ انسانی بسی دور است. هنوز اکثریتِ مطلقِ انسان‌ها گرسنه، دارای تن و روانِ بیمار، نادان و بازیچهٔ سرنوشت‌های بیم‌آور و اضطراب‌انگیزند و ای چه بسا که تصویری از قدرتِ بی‌پایانِ فضیلتِ بزرگ و رسالتِ عظیمِ خویش ندارند.

هنوز جهان عرصهٔ تاخت و تازِ طبقاتِ ممتاز و ستم‌گر و خرافات‌پرور، عرصهٔ استثمارِ انسان از انسان و استعمار، آشفتگی‌های فکری و بحران‌های روحی است. هنوز ظلماتِ تعصب‌های خشنِ جاهلانه و تنگ‌نظری‌های بدوی و غرورآمیز از دنیا دامن برنچیده و طلیعهٔ رهایی انسان با آن‌که با خُجستگی و فرخندگی دمیده است، ولی هنوز به اوجِ پرتوفشانی خود نرسیده است.

از طرفی این کدورتِ غم‌انگیز که هنوز بر سرنوشتِ کنونیِ آدمی سایه افکنده است، شاید ما را از این تأثر انباشته می‌کند که چرا در اعصاری خوش‌تر زاییده نشدیم؛ ولی از طرفی این غرور را در ما ایجاد می‌نماید که در سرِ یکی از مهم‌ترین پیچ‌ها و گذارهای تاریخ به دنیا آمده‌ایم و در پیکاری به خاطر پیروزیِ کار بر سرمایه، علم بر جهل، عدل بر ظلم شرکت داریم که نظیرِ آن در گذشته نبود و در آینده نزدیک بعید است.

برای نسلِ ما مسئلهٔ سرنوشتِ انسان با همهٔ اهمّیت و عظمت و شکوهِ آن طرح شده است و ما باید بتوانیم فرزندانِ شایستهٔ نسل و عصرِ خود باشیم.

عمر سپری است امر بی‌معنی

بر آتشِ رنجِ یاوه جوشیدن

گر نیست به راهِ بختِ انسان‌ها

رزمیدن و بی‌هراس کوشیدن.

پانوشت‌ها:

۱- پس از انتقادِ مارکسیسم از استنباطِ آن‌تروپولوژیکِ تاریخ (فورباخ-چرنیشوفسکی) اصولاً برخورد به مسائلِ انسانی در ادبیاتِ مارکسیستی جنبهٔ ضمنی و فرعی داشته است. مکاتبِ

انحطاطی فلسفی بورژوازی در غرب شاید تا حدی نیز از این امر برای انتشار «نظرگاه» ویژه خود استفاده کرده‌اند.

۲- گرتسن، کلیات، جلد ۴، صفحات ۱۳۶ و ۱۳۷ (چاپ سال ۱۹۱۵)

۳- مارکس، کلیات، جلد ۳، صفحه ۳

۴- رجوع کنید به: *S. Pepper, "The Source of Value"* منتشره در سال ۱۹۵۸، صفحه ۴۵۹

۵- انگلس در تعریف «هایمارنه» می‌گوید: «یونانیان و رومیان آن نیروی ادراک‌ناکردنی و همه‌توانی را که اراده و تلاش انسانی را به هیچ و پوچ مبدل می‌ساخت و هر عملی را به نتایجی کاملاً غیر از آن چه منتظر آن هستید مبدل می‌نمود، آن نیروی معینی که بعدها مشیت و سرنوشت و غیره نامیدند، چنین می‌خواندند.» (کلیات، جلد ۱۶، صفحه ۳۱۵)

۶- توماس هابس در «عناصر حقوق طبیعی و مدنی»، بخش ۱، فصل ۱۲ می‌گوید: «جنگ همه علیه همه، حالت طبیعی انسان‌هاست.»

۷- اصطلاحی است که نخستین بار پلوت (*Plaute*) نویسنده رومی (۱۸۴ تا ۲۵۴ ق.م) آن را در اثر خود موسوم به «خرنامه» (*Asineria*) استعمال کرده و بعدها توماس هابس آن را برای بیان روابط انسان‌ها با یکدیگر به کار می‌برد. (به لاتین: *Homo homnini lupus est*).

۸- اشاره است به این شعر ناصر خسرو: پیری، ای خواجه یکی خانه تنگ است که من / در آن را نه همی یابم هر سو که دَوم.

۹- اشاره به این شعر نظامی: جفاکاری کنیم آن‌گه به هر کار / زهی مُشتی ضعیفان ستم‌کار.

۱۰- اشاره به این شعر مولوی: چیست خود آلاچیق آن ترکمان / زیر پای نره پیلان جهان؟

۱۱- رجوع کنید به: *K. Jaspers, Philosophie, 1. Band, Berlin, 1956, S. 73*

۱۲- در فرانسه به *(Aliénation)* [الیناسیون] و در روسی به لفظ *(Отчуждение)* ترجمه شده است. این اصطلاح را نزد هابس، روسو، گوته، شیلر و هگل می‌توان یافت. مارکس آن را در آثار جوانی به کار می‌برد ولی در اثر کبیر خود «سرمایه»، تنها مسئله جداسدن کار بشری را که به صورت فتیسیسم کالایی در می‌آید، مطرح می‌سازد. این اصطلاح را می‌توان به جدایی یا بیگانه‌شدن یا غیریت ترجمه کرد، ولی در هر حال باید مضمون مشخص آن را در نظر داشت. مضمون مشخص آن این است که قوا، استعدادها، نتایج فعالیت انسان‌ها (به مثابه اعضای جامعه) از آنها جدا شده، از کنترل آنها خارج گردیده، به قدرتی مستقل و حتی حاکم و فرمان‌روا بر جامعه یا گروه مبدل می‌شود و گاه تأثیراتی ستم‌گر و مخرب در جامعه دارد. ایده‌آلیسم معاصر (اگزیستانسیالیسم، نئوتومیسیم) این اصطلاح را وسیعاً به کار می‌برد ولی بدان مفهومی عام می‌دهد و مانند هگل آن را به معنای جداسدن طبیعت از ذات خداوند و امثال آن به کار می‌برد.

۱۳- فارابی در نگارش «مدینه فاضله» از افلاتون الهام گرفته است و اثر توماس مورینام *(Utopia)* در ۱۵۱۶ نشر یافته است. اثر توماس کامپانلا *(Civita Solis)* در ۱۶۲۳ نوشته شده است.

آذر ماه ۱۳۴۲ - احسان طبری

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۴، سال ۱۳۴۲

[بازگشت به فهرست](#)

دربارهٔ سعادت

چه سود از این همه که جاودان نیست!

لوکنت دولیل

سعادت [ئوده‌مونیک = *Eudémeunique*] (به معنای ذهنی کلمه) ادراک‌پُری و سرشاری هستی است که از طریق برآورده‌شدن مُرادهای زندگی دست می‌دهد. (معمولاً فلاسفه معنای ذهنی سعادت را بررسی کرده‌اند و شرایط عینی تأمین این معنای ذهنی را مورد بررسی قرار نداده‌اند).

ادراک سعادت موجب بالارفتن انرژی حیاتی و شور آفرینش است. شور آفرینش یعنی آفرینندگی بلاانقطاع آن‌چنان حالات نفسانی و حیاتی که انگیزه برای کوشش‌های ایجادگرانه است. نقطهٔ مقابل آن، رکود نیروهای درونی، احساس سرکوفتگی و خاموشی شعله‌های استعدادهای انسانی است که به احساس ملال، لختی، بی‌تفاوتی می‌انجامد و حاصل آن ادراک بی‌سعادت و تهی‌بودن زندگی است.

طبیعت آفرینندهٔ سعادت در آن است که به اختیار و آزادی روح در انتخاب که ژرف‌ترین و درونی‌ترین گرایش‌های انسانی است، امکان تحقق می‌بخشد. گریز از میل به سعادت یا بهروزی خود را نجستن و نخواستن در حکم خفه کردن سرچشمه‌های حیاتی و تازیانه‌زدن بر انگیزه‌های شورآفرین زندگی است. زیرا هستی انسان اگر تنها اجرای برنامهٔ عادی و وظایف روزمره باشد، فرسوده، خشکیده و تهی از معنویت و خودجنبی می‌گردد. احتراز از ادراک هستی یا زندگی به مثابهٔ یک «معنی»، به مثابهٔ یک «موهبت»، به مثابهٔ یک «نعمت» ناچار به خلاء و تاراج درونی ما می‌انجامد.

وقتی احساس سعادت نباشد، اشکال تقلبی و جانيفتادهٔ زندگی و شیوه‌های واژون و مغلوب آن که نتیجهٔ عجز و گم‌گشتگی و درماندگی روح شخص است، جا باز می‌کنند و نیروهای آمر زیستن که بر انگیزه‌های ارادی ما اثر می‌گذارد (مانند مغناطیس گرفتاری‌های روزمره و تقلاهای اقتصادی یا تلاش معاش) جانشین سعادت می‌شوند. گذران جای‌بودن، هستی جای‌زیستن را می‌گیرد. و به‌همین سبب است که در فوق گفته‌ایم از دست‌دادن

شورِ سعادت‌طلبی، علامتِ تنزلِ عمومی فعالیت و جوشِ نفسانی شخص، پیدایشِ هرج‌ومرجِ روحی و سُستی‌گرفتنِ رشته‌اساسی و خطِّ عمده‌ی زندگی است. آدمی‌زادِ زنده و پُرشور، به سوی طلبِ سعادت کششی وارّه‌اننده دارد و بندگی و خفتِ تحمیل‌شده از طرفِ طبیعت و جامعه را بر نمی‌تابد.

برای موجوداتِ غم‌پرست و یا کسانی که امورِ عادیِ نفسانی را به وسایلِ کسب‌وکارِ خود بدل می‌کنند و به تمرکزِ شخصیت و یافتنِ «سبکِ حیاتی» خود قادر نیستند، به ناچار زندگی همراه با بدبختی به امری شاخص و نمونه‌وار مبدل، و تحملِ خوشانه و غلام‌وار این چنین زندگی سرنوشتی مقدر شمرده می‌شود.

سعادت تهی از فضیلت، یعنی سعادت به معنای لذت‌جویی و درتصرف‌داشتن اشیاء نامش «رفاه» است و نه سعادت، و از آن روحیه‌ی مصرفی و عشرت‌گرایی و سودگرایی و سودمندگرایی حاصل می‌شود. سعادت تنها در مبادله‌ی عواطفِ نفسانی و کنش و واکنش بین انسان‌ها قابلِ تبلور است، یعنی موضوعِ آن شخص است نه شیئی. وجودِ شرایطِ عینی برای بسیجِ روح و برای داشتنِ قدرتِ پاسخ‌گویی به کنش‌ها و واکنش‌های روحی در جمع، بر پایه‌ی تفاهم، احساسِ سعادت می‌آفریند. عدمِ تفاهم و تفرقه فاجعه و تراژیسیم ایجاد می‌کند. برای نیل به سعادت باید در قبالِ بی‌سعادت‌بودن آمادگی و ایستادگی داشت. تسلیم در مقابلِ لذت یا آلم که نیاز به شجاعت ندارد. شجاعت در دگرسازی است.

در شرایطِ وجودِ اندوهی که انگیزه‌اش ازدست‌دادنِ آن امرِ یگانه و برگزیده‌ای است که به سراپای هستی شما می‌تواند معنی ببخشد، ناچار همه‌ی متونِ دیگر هستی تباه و آشفته می‌شوند. شکسپیر در یکی از «سنت»‌های خود می‌گوید: «الحقّ که نمی‌توان گفت گرفتاریِ خاصی در بین است، بل که تنها می‌توان گفت که بلیه‌ای روی داده است.» آن «بلیه» وصف‌ناپذیر که احساسِ بی‌سعادت‌ی ایجاد می‌کند، بی‌آن که گرفتاریِ خاصی در بین باشد، گم‌کردنِ امرِ یگانه و گزینِ هستی است. می‌توان از طریقِ اعتلای رنج‌ها، به منظور انگیزشِ خود به نبرد، بر تراژیسیم این رنج‌ها غالب شد.

سعادت در گستره‌ی فردی مُحال است و تنها مبارزه در راهِ سعادت است که به زندگی هدف و معنی می‌بخشد و لذا در آن احساسِ کشش به سوی سعادت پدید می‌آورد. باید بتوانیم تا رنج و ترس را بر خود مسلط نسازیم، بل که بر رنج و بر ترسِ خود مسلط شویم و آن را

دست‌آموز خود کنیم. اگر رنج و ترس مسلط شود، دیگر سربازی نیستیم که برای فتح می‌رزمد، مجروح خون‌رفته‌ای هستیم که در آستان مرگ می‌نالد.

کانت در «انتقاد از عقل مجرد» سعادت را به ارضای گرایش‌ها و تمایلات نفسانی از جهت کمیّت یا دامنه (*Extension*) و شدّت (*Intasion*) و مدّت (*Protesion*) مربوط می‌داند. سعادت آن حالت خرسندی‌ای است که شعور و ضمیر آدمی را پُر می‌سازد. تعریف کانت را می‌توان پذیرفت، اگر قوی‌ترین، شدیدترین و درازمدت‌ترین گرایش روح انسانی را به گرایش‌هایی از انواع اسارت‌ها تعبیر کنیم. این است، آن امر یگانه و برگزیده؛ این است، آن معنی و هدف بزرگ شخصیت‌ساز.

بلافاصله در این جا مطلب دیگری پیش می‌آید: «گرایش‌های» چگونه باید بروز کند؟

تجلی آن در عمل و در مبارزه است. زندگی یعنی عمل. برای عمل کردن علاوه بر داشتن یک دیدگاه مثبت و دینامیک که فلج نکند بلکه برانگیزد، از جهت نفسانی به اراده نیازمندید: اراده قوی. و اما اراده قوی خود محصول اعصاب نیرومند و پیکر سالم است.

اعصاب نیرومند چیست؟ اعصاب نیرومند اعصابی است که هم قدرت حسیّات قوی و هم قدرت بازدارنده (یا مهارکننده) قوی را واجد است. اگر این زمینه‌های فیزیولوژیک و فکری نباشد؛ پویایی، تحمل، پشت‌کار که شرایط ضرور عمل است، نیست. عمل که نیست، نبرد نیست و نبرد که نباشد، تحقق گرایش عمده حیاتی، یعنی «رهای» نمی‌تواند باشد.

بررسی مبحث «سعادت» به ناچار ما را از دایره ذهنیّات خارج می‌کند و وارد بررسی شرایط عینی سعادت می‌سازد.

همیشه در این مورد به عنوان مثال تجسمی، به یاد شاعری می‌افتم ماورای احساس، ترسنده، لاغراندام، بیمار (که به اندک نسیمی سرنگون می‌شود)، خیال‌باف و دور از زندگی از سویی، و فرمانده نظامی خشن، پوست کلفت، با قهقهه‌های مهیب، مالمال از قدرت ویران‌گری که تصوّر می‌کند کافی است اراده کند و دنیا را زیر و زبر خواهد کرد، از سوی دیگر.

این فرمانده با آن همه نیروی بی‌بندوبار تخریبی و این شاعر با آن همه ملال ابرآلود هراس‌زده، هیچ‌کدام مصالح خوبی برای جامعه نیستند. شاید اولی به مراتب از دومی از جهت ذهنی «خوش‌تر و سعادت‌مندتر» است، ولی عامل بی‌سعادت‌ی دیگران می‌شود، چنان‌که شاعر نیز در بدبختی ابدی خود قادر نیست با همه حسن نیتی هم که برایش

قائل شویم، عملاً خدمتی به سعادتِ دیگران کند. مانند پُل وِ رِلن که گورکی در حقّ آَش گفت: «همه عمر حقیقت را جُست و نیافت و خواست به مردم خدمت کند و نتوانست.»

لذا تربیت را باید در جایی جُست، آن سوی «پوست کلفت‌های مهاجم» و «نازک‌نارنجی‌های ترسو». به انسان‌هایی نیاز است که ارث و فطرت و طبیعت آن‌ها را حاضر و آماده تحویل نمی‌دهد و باید تربیت در خانه و مدرسه و کوچه و محلّ کار، آن‌را بیافریند و موم نرم یا سختی را که طبیعت تحویل داده، به حدّ معین عمل آورد. در واقع نیز تجربه ثابت کرده است که تربیت اگر همه‌گیر باشد (خانواده، مدرسه، جامعه) می‌تواند اعجاز کند.

دانش، ورزش، هنر، تلقین، نیروی سرمشق، تمرین‌های جسمی و روحی، تفریحات سالم، زندگی جمعی، بهداشت غذا و زندگی و غیره در به‌عمل‌آوردن و شکل‌بخشیدن به موم نخستین جسم و اعصاب ما بسیار مؤثر است. به تأمین این شرایط، سرپای نظام اجتماعی باید کمک کند.

ولی با نهایت تأسّف باید گفت که همه این‌ها را باید برای آینده‌ها بگذاریم زیرا امروز ما با ویرانه‌های روحی و جسمی فراوانی روبرو هستیم و در گُستره تربیت، مانند دیگر گُستره‌ها، کار ما دیمی و بی‌قاعده است و از همین‌جا چقدر انسان‌ها که بدین نحو، یا به نحوی دیگر از احساس سعادت محروم می‌شوند. گاه با اراده‌گرایان مست‌گونه روبرو می‌شویم که همه‌چیز را ممکن می‌دانند، و گاه با ترسندگان بیمار و بی‌رمق که هیچ‌چیز را ممکن نمی‌دانند. گاه با کسانی که نشاط حیاتی آن‌ها ارتباطی با شرایط عینی ندارد، و گاه با کسانی که ملال و یأس آن‌ها عبث و بی‌زمینه است. انسان‌های واقع‌گرا، پویا، مهربان، پُرطاقت، سرسخت، چاره‌اندیش، مددکار، کوشا- این‌ها لازم‌اند و این‌ها نادرند. حلّ آن به حلّ مسئله بُغرنج نظام اجتماعی مربوط است.

به قولِ مارکس قبل از تربیت انسان‌ها، اول باید مربیان را تربیت کرد. شرط تأمین سعادت به معنی ذهنی کلمه، تأمین شرایط و اسباب عینی آن، یعنی نظام اجتماعی مناسب است.

ما زنده‌ایم، یعنی می‌بینیم و می‌شنویم، می‌خوریم و می‌خوابیم، می‌رویم و می‌نشینیم، حسّ می‌کنیم و می‌اندیشیم. ولی اگر اعصاب و جسم ناتوان اجازه عمل ندهد؛ خسته، بی‌تاب، ناتوان، بی‌رمق هستیم. قادر به عمل که نبودیم، زندگی از ملال و دلهره و زجر

درونی انباشته می‌شود، زیرا درون‌مایه زندگی را فاقدیم. زندگی تنها شبیحی است لرزان و هراسان.

زندگی نه تنها عمل است، بل که یکی از شدیدترین انواع عمل یعنی مبارزه است. برای مبارزه به **خصلتِ رزم‌جویی** نیاز داریم، یعنی نترسیدن، خطرکردن، چاره‌اندیشی، خون‌سردی، سرسختی، تابِ شکست و تحملِ انتظار و غیره. شرطِ این کار نیز علاوه بر جهان‌بینی مثبت، زمینه‌های لازمِ جسمی-روانی است.

پس **زندگی که عمل و مبارزه است**، سهل‌انگاریِ تن‌پروران نیست، بل که تلاشِ دشواری است. برای آن، محمل‌های جسمی و روحی و فکری (یا منطقی) ضرور است. اگر نباشد، از عهده زیستن بر نمی‌آییم و آن وقت زندگی به شکنجه‌ای ناخواسته، سنگین، اضطراب‌انگیز، بی‌نشاط، ابرآلود بدل می‌شود، احساسِ سعادت پایمال می‌گردد.

کودک را برای زندگی از همان آغازِ نوزادی باید پرورش داد. باید دانست که ما سربازی برای جنگ می‌پروریم، نه عروسکی برای بازی. تقویتِ اراده با تمامِ جوانبِ آن (یعنی تحمل و طاقت و سرسختی و پشت‌کار و پویایی و رزم‌جویی و فداکاری) باید در **مرکزِ تربیت قرار گیرد**.

همراهِ آن و به‌شکلی که اراده را فلج نکند، باید عواطف را پرورش داد (یعنی غیرخواهی و عشق به رهایی و آفرینش و آفرینندگی را). این کار باید از همان آغاز شروع شود، ۶ ماه پس از تولد دیر است. در این کار تنها خانواده دخالت ندارد، تمام جامعه دخالت دارد. جامعه است که موجوداتِ علیل و شوربخت می‌آفریند یا نه، خوش‌بختی و سرشاری را به احساسِ عام بدل می‌کند.

اگر همه چیز را به خودبه‌خودی، به رصدبندیِ ژنتیک، به خصایصِ موروثی واگذار کنیم، به «بازیِ بخت و تصادف» رها سازیم، آدم‌های نامتعادل پدید می‌شوند که یا از کثرتِ انرژی ارادی، عشق به تخریب در آنها بالاست؛ و یا از کثرتِ حسّاسیتِ عاطفی، گریز از واقعیت و دلهره دائمی برای آنها نمونه‌وار است.

در سرلوحه این بحث فلسفی شعرِ شاعرِ فرانسوی، **لوکنت دولیل** را جا داده‌ایم که گویی در پاسخ به تمام این سخنان با زهرخند می‌گوید: «چه سود از این همه که جاودان

نیست!» [که] تکرارِ سخنِ سیسِرون است که گفت: «اگر انسان میرنده است، انسان نمی‌تواند سعادت‌مند باشد»، [و نیز] تکرارِ سخنِ حافظ است که گفت:

جهان چو خلدِ برین شد به دورِ نرگس و گل

ولی فسوس! که در وی نه ممکن است خلود [جاودانگی]

این دیدگاهی است فردمنشانه. ما از سعادتِ همهٔ انسان‌ها سخن می‌گوییم و نیز از سعادتِ هر انسان در آن بُردِ زمانی که در اختیار اوست. اول به مثابهٔ شهروندِ جهان باید به سعادتِ نوعی بیندیشد و از این‌که سایهٔ غلیظِ مرگ بر بساطِ او افتاده است، از نشاطِ بساطِ غافل نباشد.

می‌گویند فیلسوفی بر فرازِ تختِ شاهی که دعوی سعادت‌مندی داشت، شمشیرِ بُرایی را از مو آویخت و گفت «در سایهٔ این خطر، بر این تخت چگونه‌ای؟» (۱)، ولی آدمی قادر است از بُراییِ این شمشیر نیز با طولانی‌کردنِ تندرستی و عمر (که نظامی ما آن را «جان‌درازی» می‌نامد)، بیش‌تر و بیش‌تر بکاهد.

باری، اول جهان را به «خلدِ برین» برای بشریت بدل کنیم، و آن‌گاه به غمِ «خلود» پردازیم. هنوز راه دراز است.

پانویس:

۱- افسانهٔ معروفِ «داموکلس» و شمشیرش. (احسان طبری)

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۲، سال ۱۳۵۹

* برای آگاهی بیش‌تر به مقالهٔ «مبحثِ سعادت یا ئوده‌مونیک - طرحی از تئوری مارکسیستی سعادت»، در جلد دومِ «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی»، صص ۳۴۹-۳۵۲ مراجعه شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

رازِ شخصیت

گشودن رازِ «شخصیت» و «نمونه‌بندی» (یا *Typologie*) آن پیوسته از مسائل مورد بحثِ فلاسفه و روان‌شناسان است. یکی از فلاسفه متاخرِ رم به نام «بوئه بیوس» (*Boetbius*) (۴۷۵-۵۲۵) عبارتی در تعریف شخصیت دارد که در سده‌های میانه زبان‌زد بود. وی می‌گفت: «شخصیت، یک طبیعتِ عقلانیِ فردیت یافته است».

(Naturae rationalis individua Substantia)

تعریف‌های قصارمانند، درباره آن که شخصیت چیست، مسلماً اگر عمیق و بصیرانه باشند روشن‌گر است، ولی نمی‌توانند همه سویه باشند. مثلاً لاک (*Luck*) در رساله «دریافت انسانی» (جلد دوم، فصل ۲۷) شخصیت را موجودِ خردورز و عاقلی می‌داند که قانونِ سعادت و شقاوت (بهرروزی و بدرروزی) درباره‌اش صادق است.

این دیدگاه، شخصیت را از لحاظِ «ارزشِ زندگی» بیان می‌کند و بر آن است که چنین خودآگاهی در غیرانسان (موجود غیرعاقل) وجود ندارد.

این درست! ولی آیا همه مطلب است؟

یا مثلاً ایمانوئل کانت در «مقدمه بر متافیزیک اخلاق» سخن ژرف‌تری درباره شخصیت می‌گوید: «شخص (یا شخصیت) کسی است (سوژه‌ای است) که قادر به قطع و حذف این یا آن عمل از خود باشد» (*imputation*). یعنی انسان قانون را می‌تواند بر خود تحمیل کند و چون چنین است، در خوردِ احترام است. کانت در این‌جا به شخصیت از دیدگاه نیروی ارادی (تحریک و ترمز) می‌نگرد و هدفش ارزش‌های اخلاقی است.

از نظر ما شخصیت را به‌عنوان تبلورِ فردیِ تاریخ در زیست‌نامه یک انسان می‌توان مورد توجه قرار داد. ولی انسان در تاریخ، تنها یک بازی‌گر، یک گنش‌گر، یک هنرپیشه صحنه آن نیست... بل که مولف، سازنده و آفریننده تاریخ و نتیجه تکامل تمدن و جامعه قبلی در آن حدی است که وی این فرهنگِ موروثی را جذب و کسب می‌کند.

خود، فرهنگی را که از درون آن برمی‌خیزد، در خود، «تفرد» یا فردیت می‌بخشد و شخصیت او تنها در رابطه با تاریخ، جامعه، طبقه، محیط اجتماعی بروز می‌کند و جدا از آن‌ها نمی‌توان از شخصیت سخن گفت. و بدین‌سان، تکامل یک فرد، بسته به تکامل کلیه افرادی است که فرد موردنظر ما با آن‌ها در تماس مستقیم یا غیرمستقیم واقع می‌شود و اصولاً آدمی خود را در روند کار و فعالیت می‌شناسد و خودآگاه می‌شود. به خود، به مثابه انسانی مانند انسان‌های دیگر می‌نگرد و روند جداشدن «من فردی» از «جمع قبیله‌ای» در مسیر تاریخی به همین شکل انجام گرفته است.

ولی تقسیم کار اجتماعی (که در تکامل خود در دوران سرمایه داری، شخصیت را حتی به اجرای عمل یکی از اعضای بدنش مانند مغز، دست، پا، چشم، زبان و غیره محدود می‌کند) در واقع فردیت و شخصیت را درهم می‌فشرود و مسخ می‌نماید. یعنی فرد خود را در درون این تقسیم کار اجتماعی، زندانی، بی‌خویشتن، جزیی از کل خویش و مثله‌شده می‌یابد و به همین جهت، فرد با جمع، انسان با جامعه، ضد می‌شوند. جامعه مایه شقاوت شخصیت انسانی می‌گردد و سعادت‌اش را از وی می‌ستاند (با توجه به تعریف لاک). جامعه قوانین خود را به شکل ظالمانه‌ای بر فرد تحمیل می‌کند و او را واقعاً قطع عضو (*ompute*) می‌کند (با توجه به تعریف کانت) و حال آن‌که سعادت انسانی در قبول قانون کمال و «به‌سویگی» شخصیت است.

به نظر ما، تنها محور مالکیت خصوصی قادر به آشتی‌دادن و هماهنگ‌سازی فرد و جمع است. البته این روند‌رهایی از جبر اجتماعی، و این جریان تبدیل انضباط کورکورانه به انضباط آگاهانه در درون جامعه‌ای فارغ از ستم‌گری طبقاتی، بسی در تاریخ طول کشیده و تا رسیدن به نتیجه قطعی هنوز «مبلغی راه باقی‌است». ولی آفتی‌رهایی هم‌اکنون آشکار است.

چنان که در آغاز گفتیم، یکی دیگر از جهات گشودن راز شخصیت، نمونه‌بندی یا سنخ‌بندی آن، (*Typologie*) است. در تاریخ روان‌شناسی، از دیدگاه‌های مختلف، این نمونه‌بندی (بسته‌بندی) انجام گرفته است. «شلدون» [William Herbert Sheldon] (۱۸۹۸-۱۹۷۷) از سه نوع نمونه سخن می‌گوید:

- (۱) «**ندومورف**» (*Endomorphe*) یعنی افرادِ مدور و نرم که انفعالی و لذت‌دوست هستند. شلدون آن‌ها را کسانی دارای گرایشِ «**آحشایی**» (*Viscertainic*) می‌شمرد؛
- (۲) «**مزومورف**» (*Mésomorphe*) افرادی دارای عضلاتِ ورزیده که فعال و با اراده‌اند و شلدون آن‌ها را کسانی دارای توجه جسمی و پیکری (*Somatonic*) می‌خواند؛
- (۳) «**اکتومورف**» (*Ektomorphe*) که شلدون آن‌ها را آدم‌هایی لاغراندام و بلندقد تصور می‌کند و از جهت مغزی فعال می‌داند و همین برای آن‌ها خاصیتِ مغزمنشی (*Cerebrotonic*) قائل است.

این کوششی است برای انطباق‌دادنِ مختصاتِ جسمی با مختصاتِ روحی، در مقابلِ «**امزجه اربعه**» یا نمونه‌بندیِ بقراطی-ارسطویی (بلغمی، دموی، سوداوی، صفاوی) که تنها عناصرِ جسمی را در نظر می‌گیرد. یا نمونه‌بندی‌های کرچمر و پاولف که آن‌ها نیز پیکر‌گرای‌اند.

در روان‌شناسیِ معاصر، «**یونگ**» دو مفهومِ «**درون‌گرا**» (*Introvert*) و «**برون‌گرا**» (*Extrovert*) را به معنای نوعی جمع‌بندی کلی و «**انگ**» عمومی مطرح کرد و این بیش‌تر همان انگ‌زدن است و نه نمونه‌بندی.

در همین زمینه، برخی‌ها سمتِ عمومی روان‌انسانی را نمودارِ مشخصهٔ شخصیت و فردیتِ انسان دانستند. مثلاً این که آیا گرایش‌های احساسی (حسی) در شخص قوی است، یا فکری، و یا عاطفی؟ یا بنا به یک تقسیم‌دیگر سمتِ سیاسی، هنری (ذوقی) اجتماعی، مذهبی و تئوریک (نظری) از هم جدا شده است.

روان‌شناسِ آمریکایی «**لیام هودسن**» (*Liam Hudson*) تست‌ها را اساس قرارداد است. کسانی را که موافقِ تست‌های قراردادی عمل می‌کنند و خود را نشان می‌دهند، «**هم‌گراها**» (*Convergers*) نامیده و کسانی را که از این تست‌ها منحرف‌اند و شخصیتِ آن‌ها به نحوی دیگر بروز می‌کند، «**واگراها**» (*Divergers*) نامیده است. شاید این تقسیم‌بندی فقط در چارچوبِ کاربردِ تست‌ها (سنجه‌های هوش و استعداد) کارا باشد، و الا عامیت ندارد.

در کنار برخی روندهای آزمون‌گرایانه و آمارگیری‌ها و تست‌ها، کماکان در مسائل روان‌شناسی انسانی، به‌ویژه هنگامی که از فعالیت‌های عالی و بفرنج روانی سخن در میان است، به ناچار کاربرد عوامل تحلیلی و احتجاجات تئوریک ضرور می‌شود.

از مدت‌ها پیش نیروهای مختلفی را در «روح»، یا «نفسانیات» انسان، به مثابه فعالیت عالی مغز (البته همراه با دیگر اجزای بدن) نام می‌بردند، مانند عقل و تخیل و عواطف و اراده. در کنار این نیروهای چهارگانه می‌توان از توجه، حافظه، دقت، تشخیص، تدبیر (یا نیروی حلاله) به‌عنوان نیروهای جداگانه‌ای نام برد، یا آن‌ها را در عرصه نیروی تعقل (عقل) گذاشت.

به شکل کاملاً شماتیک می‌توان نیروهای اساسی چهارگانه را به شکل زیرین تجزیه کرد:

(۱) عقل: قدرت انتزاع، قدرت تجزیه و تحلیل، قدرت تعمیم، توجه، قدرت حفظ و یادآوری، قدرت استنتاج، سرعت انتقال از مطلبی به مطلب دیگر، قدرت درک، قدرت تفهیم بیانی، نیروی حلاله و تدبیر، نیروی تمیز و تشخیص، نیروی دقت...

ملاحظه می‌کنیم آن‌چه ما تحت عنوان جمعی «عقل» می‌گوییم، در عمل و پس از تجزیه جهات مختلف، چه گستره‌ای از وظایف و عمل‌کردها را نشان می‌دهد و خود آن‌ها نیز چگونه گره‌بندی از وظایف نازل‌تر هستند.

(۲) تخیل یا خیال: نیروی تصوّر یا تجسم تصویری اشیاء و «حوادث»، نیروی ابداع هنری و اختراع فنی یا به‌اصطلاح عمل خلاقه (آفرینش‌گری)، نیروی تألیف (کومپوزیسیون)، نیروی تشبیه و امثال آن (استعاره، تمثیل، نمادسازی).

عنصر «خیال» که غالباً به عمل‌کردهای آن توجه لازم نمی‌شود، نقشی پایه‌پای عنصر عقل دارد. اگر «عقل» ما را به وادی اثیری تجرید می‌کشد، «خیال» ما را به فضای غیرواقعی پندارها می‌برد. هر دو به تنهایی راهنمای خوبی نیستند. هر دو در همکاری نزدیک با هم عمل می‌کنند و به همراه «حس» و «عمل» می‌توانند راه به‌جایی ببرند.

۳) عواطف: هیجان یا بُرودتِ عاطفی، مهر و دوستی، کین و دشمنی، حساسیت و لختی، فداکاری و دل‌سوزی، خودخواهی، جاه‌طلبی، شرم و بی‌شرمی، رشک، وجدان و بی‌وجدانی، غم و شادی و امثالِ آن‌ها.

این محصولاتِ عالی «حسّ» که در ترکیب با عناصرِ دیگر پدید می‌شوند، جهانِ «نیک و بد» و «پسند و ناپسند» را پدید می‌آورند.

۴) اراده: نیروی شِگرفِ اراده که موتورِ محرکِ دست و پا و پیکره است و محتویِ درونِ ذاتی را به عملِ برونی بدل می‌کند، از نیروهای حیرت‌آورِ روح است: شجاعت و هراس، طاقت و بی‌تابی، پشت‌کار و بوالهوسی، پویایی، پُرکاری و تنبلی، جرات و رُعب، خوداری، نظم، ترتیب، انضباط، طغیان (و تسلیم)... حالاتِ مثبت و منفی، بود و نبودِ اراده است.

اگر بخواهیم ربطِ این قوای چهارگانه و عناصر و اجزاءِ آن‌ها را با «**شخصیت**» به عنوان «**تبلورِ فردیتِ انسان**» در نظر گیریم:

فلاسفه و دانش‌مندان بیش‌تر جزءِ «زُمرهٔ عقلیون» هستند، شاید در فلاسفه عقل با تخیلِ شاعرانه همراه است و در علماء عقل از عواطف و تخیلات دورتر می‌رود (بدونِ آن که جدا شود) و جهاتِ دقت و توجه و قدرتِ تجزیه و تحلیل نیرومندتر است.

از آن‌ها که قدرتِ تخیل دارند، هنرمندان، مخترعان، فن‌آوران برمی‌خیزند، خواه در میانِ روشن‌فکران، خواه در میانِ عامّهٔ حرفه‌مندان. شاید هنرمندان را بتوان معجونی از خیال و عاطفه دانست و مخترع را دارای قدرتِ تخیل، دقت، نیروی حلّالهٔ معضلات و قدرتِ ارادهٔ آزمون (*Epériment*) و ساختن (*Construction*) دانست.

کسانی که در آن‌ها نیروهای مثبتِ عاطفی نیرومند است، به انسان‌دوستان و غیرخواهان از هر نوع (در عشق، فداکاری اجتماعی، گذشت، پارسایی و غیره) بدل می‌شوند، و از میانِ صاحبانِ اراده، مدیران، رهبران، سرداران، انقلابیون، ورزش‌کاران و امثالِ آن پدید می‌آیند.

بدین‌سان، یک نوع نمونه‌بندی از این دیدگاه نیز می‌توان عرضه داشت که البته نباید دعوی «مطلقیت» و «حلّالیتِ کل» داشته باشد.

یکی از دشواری‌های علم، رازناک و درپرده‌بودن ماهیت و سرشت و آشکارا بودن آن چنان ظواهر و علاماتی است که گاه شخص را به کلی گمراه می‌کند.

این مسئله رازناک و پرده‌نشین (*Mystifié*) بودن سرشت که به‌نظر می‌رسد از احکام مورد توجه فلسفه معاصر است، مدتهاست مطرح شده است. اخیراً نگارنده آن را در رساله «مکالمه درباره نقد و جهان» (۱۶۸۶) اثر فونته نل (*Fontenelle*)، فیلسوف و نویسنده فرانسوی یافتیم. وی جهان را به پرواز «فائه‌تون» (*Phaéton*) - یک چهره افسانه‌آمیز ابراهای قرن هفدهم که از اساطیر باستان اقتباس شده - تشبیه می‌کند. چگونه فائه‌تون در صحنه تئاتر ناگهان به پرواز درمی‌آید؟

فونته نل می‌گوید: این کار به وسیله طناب‌ها و وزنه‌ها انجام می‌گیرد که از دور برای تماشاگر نامرئی هستند و تماشاگر تنها پرواز را می‌بیند و وقتی می‌خواهد آن را تحلیل کند، به خیال‌پردازی‌های خام پناه می‌برد. چنان‌که به قول فونته نل، فیثاغورث و ارسطو و امثال آن‌ها پناه برده‌اند.

فونته نل می‌گوید انسان زیاد گنجکاو است، ولی کم می‌بیند و می‌داند. و به همین جهت دعوت می‌کند که قبل از آن که درباره علل اشیاء دچار دغدغه شویم، اول به وجود خود واقعیت اطمینان حاصل کنیم. این دعوت در سده ۱۷، دعوت به تقدم علوم تجربی بر علوم عقلی بود و اهمیت خاص داشت، و نشانه ورود طبقه تازه (بورژوازی) در صحنه مقدم تاریخ بود.

در مورد پدیده رازآمیز شخصیت نیز مطلب همین‌گونه است. طناب‌ها و وزنه‌های نامرئی، اعم از جسمی و روحی، اعم از مغزی و پیکری (سوماتیک)، اعم از تاریخی و اجتماعی، اعم از فرهنگی و تربیتی فراوانند و در کنش و واکنش بفرنج آن‌ها «تبلور» فردیت انجام می‌گیرد و این «فردیت» با تغییراتی، طی زندگی آن فرد باقی است، زیرا هر موجود زنده‌ای تداوم وحدتی است، و الا موجود زنده نمی‌بود.

تمام مطلب در آن است که این به‌هم‌پیوندی بفرنج عوامل مختلف در شخصیت، به نحوی انجام می‌گیرد که چنان‌که گفتیم فرد در مقابل جامعه نباشد؛ جامعه فرد را تیره‌روز نکند؛

فرد جامعه را، و جامعه فرد را تکمیل کند؛ فرد قانون جامعه را، نه به اجبار، بل که به طیب خاطر بپذیرد. جامعه از گهواره تا گور، آموزگار، حافظ، پرستار، دوست و غم‌خوار فرد باشد. به همین جهت ما برای گشودن راز شخصیت باید راز جامعه را بگشاییم و پس از درک قوانین تکامل فرد و جامعه دست به عمل انقلابی برای تحوّل تدریجی و متعکس و متقابل این «قطبین» در سمت «رهایی» بزنیم، آن‌چه در راه آن گام‌های آغازین را برداشتیم و بیان خود این سخنان نیز در همان سمت است.

گوته، شاعر بزرگ آلمان درباره دیدرو، متفکر بزرگ فرانسوی می‌نوشت:

«مهم‌ترین خاصیت یک اندیشه، بیدار کردن اندیشه‌هاست».

سرچشمه: مجله چیستا، شماره ۶، بهمن‌ماه ۱۳۶۰

متن برگرفته از: [متن برگرفته از کتاب «پادشاه خورشید»](#)؛ (مشمول بر مجموعه ۱۶ مقاله و نقد کتاب از زنده‌یاد احسان طبری که در سال‌های ۶۰ تا ۶۲ با نام مستعار «کاووس صداقت» در مجله چیستا به سردبیری زنده‌یاد پرویز شهریاری به چاپ رسانده بود. کتاب مزبور در سال ۱۳۹۷ به همت آقایان خسرو باقری و کورش تیموری فر در ایران گردآوری و با نام واقعی نگارنده مقالات، توسط «نشر پژواک فرزانه» چاپ و منتشر گردیده است.)

[بازگشت به فهرست](#)

برگی در گردباد

در اواسط سده هجدهم میلادی، فیلسوف دانمارکی «سورن کی‌یرکه‌گارد» (*Soren Kierkegaard*) تحت تأثیر متفکر معاصر دیگر آن عصر به نام *بادِر* (*Bader*) و در شرایط زندگی ویژه شخصی خود و خانواده‌اش، بابتی را در فلسفه گشود که در گذشته مباحث فلسفی، در مرکز توجه و پژوهش نبود و آن باب، بررسی حالات درونی نفسانی و ژرفای بی‌نهایت «باطن» انسان بود. به نحوی دیگر چنین مباحثی را عرفان به طور اعم و عرفان ایرانی ما (بطور اخص) مطرح کرده است.

ابتدا فلسفه کی‌یرکه‌گارد که راهی به سوی توجیه ضرورت مذهب بود، در مقابله با ایده‌آلیسم عینی هگل (فیلسوف آلمانی معاصرش) پدید آمد و تنها در وطن‌اش در دانمارک و سپس به تدریج در تمام اسکاندیناوی شناخته شد. در سده بیستم، فلاسفه آلمانی (به‌ویژه یاسپرس *Iaspers* و هایدگر *Heidegger*) بدان روی آوردند و مکتب «اصالت حالات روحی» یا «هستی‌گرایی» (اگزیستانسیالیسم) در اروپا باب شد. ما به این بحث شاخ در شاخ و فصول بگرنج و غالباً بسیار تجریدی آن (به‌ویژه در نزد هایدگر) کاری نداریم. هدف ما بررسی هستی‌گرایی نیست.

آنچه کی‌یرکه‌گارد و به نحوی دیگر فیلسوف آلمانی همان دوران -نیچه- مطرح ساختند، ولی هر یک به راه خود رفتند، سرنوشت فرد انسانی است. کی‌یرکه‌گارد زندگی بر اساس ذوقیات و زیبایی‌ها (استه‌تیک) را کاری با توجه به «اکنون» می‌داند و زندگی بر اساس اخلاقیات (اتیک) را کاری با توجه به «آینده». ولی زندگی بر اساس مذهب را با توجه به «ابدیت بی‌پایان» و آن‌را، هم نتیجه و هم راه چاره یأس مطلق انسانی می‌شمرد.

نیچه نیز مانند کی‌یرکه‌گارد، رنج و یأس و دشواری زندگی را مطرح می‌کند ولی بر حذر می‌دارد که برای رهایی از آن به‌سوی عواطف و پندارها برویم و به اندیشه‌های دروغین نوع‌پرورانه یا زاهدانه روی آوریم، بل که چنان که به نظر او آیین جهان است، باید قدرت و کسب قدرت را هدف قرار دهیم و وارد میدان نبرد بی‌رحمانه شویم و به آبرمرد (*Super*)

(*mensch*) بدل گردیم و در این راه اخلاقیات متداول را هر جا ضرور باشد زیرپا بنهیم، زیرا اساس، قدرت و پیروزی است و نه این موازین دست‌وپاگیر.

در دماغ هر یک از این دو متفکر جالب و بدیع قرن نوزدهم، اخگری می‌درخشد که در تیرگی‌ها گم بود. کی‌یرکه‌گارد اهمیت «ابدیت» و یک قدرت ماوراء را که بتواند تکیه‌گاه انسان باشد و او را از یأس زهرآگین‌اش برهاند درک می‌کرد، ولی آن‌را در محراب کلیسایی جست. نیچه پندارپرست نبود و به منظره واقعی جهان و تنازع درونی موجودات آن نظرمی‌انداخت و سرچشمه را در نبرد، در پیروزی، در قدرت برای پیروزی، لذا در ضرورت «کشش به سوی قدرت» (*Will zur macht*) می‌دید. از ترکیب این دو اخگر شعله‌ای برمی‌خیزد که می‌توان نام آن‌را جست‌وجوی «تکیه‌گاه نیرومند» برای انسان نامید و این همان است که هگل، فویرباخ و مارکس آن‌را چاره «ناخویشتنی» (*Alié nation*) انسانی نامیدند.

هگل راه را در بازگشت وجود مطلق به خود، در تجلی عالی آن، یعنی در قدرت یک «دولت» خردمند می‌دید. فویرباخ و مارکس (که سرانجام به هم رسیدند) آن‌را در نبرد برای رهایی انسان از نظامی دانستند که آن‌ها را به شکل طبقاتی (اقتصادی) و قومی (اتنیک) از هم جدا می‌کند. بازگشت فرد به جمع از طریق حل مسئله مالکیت و حاکمیت به سود امت تمدن‌ساز انسانی، در حکم آن «تکیه‌گاه نیرومند» بود. لذا به نظر مارکس نه ابدیت‌پنداری کشیشان و نه قدرت انفرادی آبرمردان، بل که قدرت ابدی جامعه متحد انسانی یا خداگونگی انسان چاره کار است.

اهمیت طرح کی‌یرکه‌گارد و نیچه در درک تنهایی، ترس، یأس، دلهره، شک، سرگردانی و بیکزاری است که توفان فلاکت‌خیز زندگی در انسان ایجاد می‌کند و او را خواه‌ناخواه به سوی پناهجویی می‌برد؛ به سوی قدرتی می‌برد که او را در مقابل شکنجه زیستن حفظ کند.

کی‌یرکه‌گارد می‌گوید: آن‌را در ابدیت دیانت مسیح بجوی! نیچه می‌گوید: نه، این پندار تهنی است. آن‌را در قدرت جانوران موبور بجوی. به سوی آبرمرد شدن برو، قوانین و موازین را بشکن و مانند «*Sipe matador*» درخت جنگلی استوایی، از سایه بگریز و شاخه‌های خود را فرا یاز و در زیر آسمان نیلی و بی‌پایان تاریخ بشکف!

یکی شما را به زهدِ عزلت‌جویانه و درخودغوطه‌زدن فرامی‌خواند و یکی شما را به عملِ خودخواهانه جهان‌کوبِ یک چنگیز یا یک هیتلر. و هر دوی این فلاسفه در سده بیستم، تأثیرِ شگرفی به صورتِ فاشیسم و اگزیستانسیالیسم باقی گذاشتند.

ولی مسلماً این‌ها راهِ حلّ نیست.

آری، زندگی فردی انسان بسیار دشوار است: او تنهاست. او میرنده است. او در مقابل هزاران خطرِ طبیعی و اجتماعی که هر لحظه خود و عزیزان‌اش را تهدید می‌کند، بی‌سلاح و عاجز است. او از این‌که بتواند خود را از این خطر‌ها و بالاتر از همه، مرگ، برهاند، نومید است. او نمی‌داند چه کند؟ او اگر هم بداند، نمی‌تواند. زندگی او را دلهره، تردید و حیرت انباشته می‌سازد. به ریش‌خندِ استهزا و طنز می‌گریزد، ولی این خشم و طغیانِ خنده‌آور و خنده‌آمیز ابداً تسکینی نیست. کارش گاه به شکنجه‌های جسمی و مرگ‌های مهیب و زودرس می‌رسد. و در این لحظاتِ دوزخی کسی جز خودِ او با او نیست. این اوست که بیمار می‌شود. این اوست که درد می‌کشد. این اوست که نیشِ خصومت‌ها می‌چشد. این اوست که داغ می‌بیند. این اوست که از رنجِ عشق و حسد به خود می‌پیچد. این اوست که در سیاه‌چال‌ها شکنجه می‌بیند و سرانجام این اوست که جهان را علی‌رغمِ میلِ خود ترک می‌کند. حتی وفادارترین «انسان‌دیگر» که آن‌را حتی «منِ دیگر» (*Alter ego*) می‌نامند، در این لحظات با او نیست. تنهایی او به کلی چاره‌ناپذیر و گاه به شکلِ شگفت‌آوری فاجعه‌آمیز است. لذا ناچار برای انسان، «گریز» از این همه رنج‌ها، «پناه» به قدرتی که او را برهاند، مطرح می‌شود. عطشِ خوش‌بختی ولو برای لحظه‌ای، اندرونِ او را آتشین می‌سازد.

نسخه‌های گوناگونی برای این گریز و پناه به میان آمده است: قدرت، ثروت، تخدیر و لذت، لاقیدی، زهد و عزلت، پُرسشِ «اکنون» خودکشی و غیره و غیره. فلسفه سورن کی‌یرکه‌گارد و نیچه نیز از این «نسخه بدل‌ها» بیرون نیست. اشکال همه آن‌ها این است که می‌خواهند چاره فوری و فردی اختراع کنند و چاره فوری و فردی وجود خارجی ندارد.

- مسئله فقط در مقیاسِ جمعی قابل حلّ است و نه در مقیاسِ فردی؛

- مسئله فقط در مقیاس تاریخی طولانی قابل حل است و نه در مقیاس فوری؛

- مسئله فقط در مقیاس مبارزات آگاهانه قابل حل است و نه تنها در سیر خودبه‌خودی؛ لذا دست‌وپازدن فلاسفه - با همه حسن نیت آن‌ها - دست‌وپازدن مگس در تار عنکبوت وحشی زمان و تاریخ است و سرانجام خود بلعیده خواهند شد. و زمان بی‌ثمری تقلّاهای آن‌ها را مبرهن می‌کند.

برای این که بشریت مقتدر و متحد و خداگونه‌ای تکیه‌گاه و پشت و پناه مؤثر فرد انسانی باشد و او را از چاه تنهایی، ذلت ناتوانی، عجز نادانی، رعشه ترس و غیره رهایی بخشد، باید پیش‌زمینه‌ها (*Voraussetzung*) پدید آید. دقایق و ساعات این تحوّل از هزاره‌ها و سده‌ها تشکیل شده است.

این پیش‌زمینه‌ها عبارت است از: تحوّل نظام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و روحی در مقیاس سراسر عالم، رشد نیرومند علم و فن و هنر، رشد همه جانبه انسان امروزی بر پایه رهایی از چنگ جامعه طبقاتی جامعه «زُبده‌گان» (*Elitaire*).

هزاره‌ها طول کشید تا بشر اجزاء این مسئله و شیوه‌های حل آن را به تدریج یافت. هزاره‌ها حماقت و یا جسارت احمقانه (و شاید ضرور) را مرتکب شد تا به این جا رسید. صدها متفکر نابغه پدید شد تا گره‌ها را گشودند. گاه در زمینه فلسفه، گاه علم و گاه هنر، گاه فن، گاه أسلوب کار، گاه شیوه پیکار، گاه موازین رهبری و سازمان‌دهی، صدها قهرمان جان بر کف پدیدار شد تا زنجیری را گسست.

صدها جنبش پرتوان روی داد تا گامی به پیش برداشت. نه تنها فتح‌ها، بل که شکست‌ها نیز (و شاید بیش‌تر) معلّم بود. گمراهی‌ها نیز راه‌نمایی کرد. کاروان انسانی خون‌آلود و اشک‌آلود آمد و آمد و آمد تا به این جا رسید که جایی است معتبر.

نکته امیدبخش برای نسل نوحیز عصر ما (اگر از مخمصه‌های بزرگ و کوچک اجتماعی جان سالم به‌دربَرند) آن است که عامل ذهنی تاریخی نیرومندی در جهت ایجاد هدف هم‌اکنون وجود دارد و آن نیروی انقلاب ضدامپریالیستی و ضدآشرافی جهانی است.

این نیرو تا کنون به کامیابی‌های شگرف نایل شده، ولی تاریخ، پرتضاریس و پرفرازونشیب است. می‌توان گفت که این نیرو، به گواهی گذشته، **حتماً سرانجام فاتح است**، ولی نمی‌توان گفت که این فتح کی و چگونه رخ می‌دهد.

نباید دل به پندار سپرد. چنان که نباید دل به یأس سپرد. روش ما در پیش‌بینی سرنوشت نهایی انسان، خوش‌بینی مطلق است.

روش ما پیش‌بینی سرنوشت نزدیک یا کمی دور انسان، لادریت است: «نمی‌دانم!» شکست تازه؟ ممکن است! پیروزی کوچک؟ ممکن است! پیروزی بزرگ؟ ممکن است! بازگشت موقت به قهقرا؟ ممکن است! جهش عظیم به جلو؟ آن هم ممکن است!

با آن که پندارِ واهی خوش‌بینانه و یأسِ فلج‌کننده، هر دو را لعن کردیم، ولی این هر دو مصاحب انسان است.

نمی‌توان پندار را لعن کرد: اگر اسپارتاکوس مطمئن بود که کراسوس او را سرانجام بر صلیب میخ‌کوب خواهد کرد و جنبش او و یاران‌اش در خون غرقه خواهد شد، آیا به خود می‌جنبید؟ و اگر اسپارتاکوس به خود نمی‌جنبید و آن همه اسیران و فقیران به او نمی‌پیوستند، آیا یکی از زمینه‌های آتی سقوط امپراتوری پلید قیصرها (پرنسیپات و دومینات) در رم فراهم می‌شد؟ آیا اگر این امپراتوری برده‌وار فرو نمی‌پاشید، راه بر اروپایی که به نوزایی قرن چهاردهم درگشود، باز می‌گردید؟ میوه جنبش اسپارتاکوس سده‌ها و سده‌ها پس از او رسید و خود او در یأس و اشک و خون به بالای صلیب رفت، ولی به هر جهت او نمی‌توانست بی‌انگیزه «پندار» طلایی خود عمل کند. قهرمان‌ها نمی‌توانند بی‌پندار به میدان آیند. حساب‌گران و چاکران قهرمانی نمی‌کنند. برای آن‌ها قهرمانی، جنون است. پندار، جنون است.

نمی‌توان وجود شکست و یأس را منکر شد: شکست و یأس وجود دارد. **روپسپیر** در پای گیوتین، شکست ژاکوبن‌ها و نابودی انقلاب را به عیان می‌بیند. سر بریده او به زودی در سبد کاه خواهد غلطید و یاران‌اش سرنوشتی نظیر او خواهند داشت.

آه! گویی دنیا به آخر رسیده: ولی نباید یأس را مطلق کرد. بگذار پس از او **دیرکتوار** و کنسولا و امپراتوری بناپارت و احیاء مجدد خانواده سلطنتی بوربون بیاید، ولی جهان

اشرافی فئودال که او بر آن ضربتِ مرگبار زد دیگر از چنگِ زوالِ نجات نیافت. «شاهِ خورشید» -لویی چهاردهم- دیگر در کاخِ ورسای تکرار نشد. اروپای قرنِ هجدهم برای ابد در گردابِ گذشته فرورفت. هزارها دریچهٔ نو گشوده شد.

ولی نه پندار و نه یأس، سازنده یا ویران‌کنندهٔ آینده نیستند. سازندهٔ آینده، پیشرفتِ آگاهانه یا خودبه‌خودی تمدنِ انسانی است و این کاری است کند و در مقیاسِ نسل‌ها و نسل‌ها و نسل‌ها، کند، به حدِّ فرساینده‌ای کند.

پندار (خوش‌بینانه) و یأس (بدبینانه) هر دو ثمرهٔ شتاب‌زدگیِ انسان است. ولی حلزونِ تاریخ هم، راهِ خود می‌رود و به شتابِ شادمانه یا غم‌زدهٔ ما کاری ندارد. آری، حلزونِ تاریخ به عمرِ کوتاهِ ما بی‌اعتناست، ولی او مسیرِ پیش‌روندهٔ خود را با سرسختی طی می‌کند و از لای همهٔ سنگ‌ها و از فراز و نشیبِ خشنِ همهٔ کنده‌ها می‌گذرد.

نویسندهٔ بزرگ، ماگسیم گورکی گویی با درکِ جوهرِ تحولاتِ تاریخی بود که می‌گفت: «شور و جنونِ قهرمانان را ثنا گوئیم، زیرا خودِ زندگی است».

و اینک در خُنکای این عصرِ پاییزی، من در نقطهٔ مجهولِ تاریخ، ولی بر سرِ شاهراهِ عظیمِ چرخشِ آن ایستاده‌ام. قلبمِ نیمی خون و نیمی نور است. به فردا مشکوک و به پس‌فردا مطمئن‌ام. می‌دانم که دنیا ابداً و ابداً تابعِ آرزوهای من نیست و آرزوهای من سخت دور و دراز است و من چاره‌ای ندارم جز این که این رشتهٔ طلایی را بر خود بیچم و با آن در دخمهٔ ابدی نیستی پای‌گذارم. ولی مسلماً در پیکرهٔ جاویدانِ بشریتِ کوشنده و پوینده خواهم زیست. چنان که تمام سازندگانِ تمدنِ انسانی در من و معاصرانِ من زیستند و من لحظه‌ای گذرا از هستی جاویدِ پهلوانِ تناور و قدرت‌مندی بودم که «بشر» نام دارد.

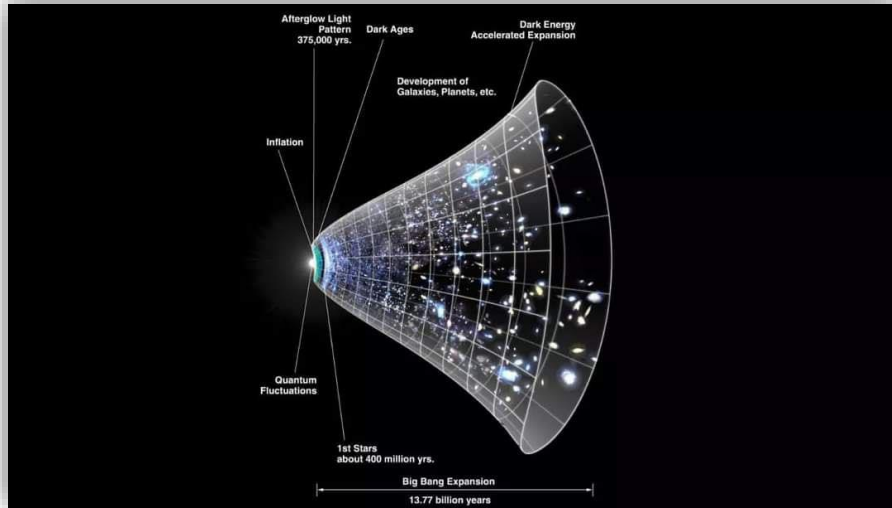
سرچشمه: مجلهٔ چیستا، شمارهٔ ۴؛ آذرماه ۱۳۶۰

متن برگرفته از: کتاب «پادشاه خورشید» (مجموعه‌ای از مقالاتِ احسان طبری در مجلهٔ چیستا با نام مستعار «کاووس صداقت» طی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۲)

[بازگشت به فهرست](#)

درباره «ژئومترودینامیک»

پُرسش و پاسخ



گاه‌شمار انبساطِ متریکِ فضا از زمان بیگ‌بنگ

اشارهٔ این‌جانب در برخی نوشته‌های فلسفی منتشره در این مجله به مبحثِ «ژئومترودینامیک» یا ساختارِ زمانی-مکانی (کونتینووم=جایگاه) ماده، سؤالاتی در نزد برخی خوانندگان برانگیخت. امید است این تصور در نزد خوانندگان ذی‌علاقه پدید نشده باشد که نگارنده، این مباحثِ فیزیکِ امروزی را به سود یا به زیان نتیجه‌گیری و حکمِ خاصی، خودسرانه حل و فصل کرده است.

نظریاتِ «ژئومترودینامیک»، مانند نظریاتِ برخی از فیزیکدان‌های معاصر که اصولاً امکان «انقلابِ سومی» را در فیزیک نفی می‌کنند و «سوب‌کوآرک‌ها» را در حکمِ آجرهای بنیادین هستی می‌شمارند و برآن‌اند که ما اینک از حیطة «مرگب است از» به حیطة «تبدیل می‌شود به» پاهشته‌ایم (و لذا دیگر نباید منتظرِ کشفِ تازه‌ای دربارهٔ ساختارِ ماده باشیم)، از جهتِ استنتاجِ عامِّ فلسفی دو نوع دیدگاه عرضه می‌دارند و این‌جانب هر دو نظریه را بدونِ مداخلهٔ قضاوتی در نوشته‌های مختلفِ خود یاد کرده است زیرا داوری را باید به دانش و زمان وا گذاشت و فلسفه این نوع مسائل را به جای فیزیک و برای فیزیک به ضربِ عقل و منطق نمی‌تواند حل کند و تنها می‌تواند در هر برههٔ معینِ زمانی از آن‌ها

برای دادنِ منظرهٔ منطبق‌تری از جهان یاری گیرد. (انگلس تأکید می‌کرد که فلسفه با هر پیش‌رفتِ بزرگِ تازه در علوم ناچار منظرهٔ تازه‌ای از جهان تنظیم می‌کند که از منظرهٔ پیشین دقیق‌تر و منطبق‌تر (*adéquat*) است. در عین حال فلسفه باید بکوشد که با ترکیبِ درستِ معلوماتِ عرصه‌های مختلف بر پایهٔ أسلوبِ معرفتیِ دیالکتیکی به رشدِ علوم کمک کند، بدونِ آن که نقشِ «معلمِ کل» یا از آن بدتر «چماق‌دار» را در این گستره ایفاء نماید.)

مسائلی که در اثر بررسی ساختارها و خواصّ زمان و مکان پدید شده (و به‌ویژه مسئلهٔ زمان) طی دهه‌های اخیر در فیزیک به عرصه‌های مقدّم پژوهش‌های فلسفی کشانده شده است. تئوری‌های معاصر فیزیکی مانند «تئوری نسبیتِ عمومی و خصوصی اینشتین»، «تئوری گرانش»، «تئوری واحد میدان‌ها»، «ژئومترودینامیک»، «مکانیک کوانتا»، «الکتروودینامیک» و غیره، امکاناتِ معینی برای پژوهش و ادراکِ منطبق‌تر و دقیق‌تر خواصّ و مختصاتِ بنیادی جهانِ عینی به دست می‌دهند و در همین حدّ برای فلسفه مطرح‌اند.

ما به پذیرهٔ تمایلِ برخی از خواستاران، دربارهٔ «تئوری ژئومترودینامیک» در آن حدّ که فلسفه بدان توجه دارد و با احتراز از فرمول‌های فیزیکی و محاسباتِ ریاضی، توضیحاتی می‌دهیم.

تئوری ژئومترودینامیک بحث دربارهٔ ساختارِ زمانی-مکانی ماده است. زمان و مکان اشکالِ هستیِ ماده‌اند و این دو شکل از ماده نه تنها از ماده لاینفک‌اند، بل که با ماده پیوند دارند. یعنی «استقلال» دو مفهومِ زمان و مکان در حکمِ نوعی تصوّر معنوی (*idéalisation*) است و اگر در ساختارِ زمان و مکان ژرف‌تر بکاویم، دیگر جایی برای این «استقلال» باقی نمی‌ماند.

مفهومِ زمان-مکان (یا کنتینوئوم=جایگاه) که از مناسباتی که در تئوری نسبیت بیان می‌شود مشتق گردیده، مفهومِ تنگی است، زیرا این مناسبات امکانِ کوانتیزه‌شدنِ زمان و مکان و لذا امکانِ کوانتیزه‌شدنِ زمان-مکان را مورد توجه قرار نمی‌دهد.

برای نخستین بار در تئوری نسبیتِ خصوصی، وحدت و یگانگیِ زمان و مکان نقشی قاطع ایفاء می‌کرد. این وحدت، که در تئوری نسبیتِ خصوصی بیان شده بود در سمتِ معینی در تئوری نسبیتِ عمومی تعمیم یافت. وحدتِ زمان-مکان در تئوری نسبیتِ عمومی

اهمیت فیزیکی بیش‌تری کسب کرد. در تئوری نسبیت عمومی مکان و زمان مقولاتی بس بیش‌تر از تنظیم حوادث بر پایه واقعیت‌اند.

نظریه اینشتین در مسئله گرانش می‌آموزد که «میدان گرانش» (یعنی میدان نیرو موافق فیزیک کلاسیک) با متریک زمان و مکان یکسان (*identique*) است و از این‌جا این نتیجه حاصل می‌شود که متریک زمان و مکان (مانند «میدان نیرو» در مکانیک کلاسیک) حالت حرکتی اجسام و میدان‌ها را معین می‌سازد. معادلات گرانشی اینشتین هم‌چنین می‌آموزند که برعکس، ساختار هندسی، بلاواسطه تحت تأثیر روندهای فیزیکی که در مکان رخ می‌دهد، قرار دارد.

چیزی که در این‌جا به‌ویژه از نظر فلسفی دارای اهمیت است آن است که تئوری نسبیت عمومی اینشتین، نه تنها وحدت زمان و مکان، بل که هم‌چنین به‌هم‌پیوستگی گسست‌ناپذیر زمان-مکان را با ماده نشان می‌دهد. معنای این سخن چیست؟

«ژئومترودینامیک» و «تئوری واحد میدان» برآن‌اند و یا حدس می‌زنند که محتوای فیزیکی زمان و مکان با ساختار هندسی آن هم‌سان است و لذا می‌توان کل فیزیک را به هندسه زمان-مکان تأویل و تبدیل کرد. لذا مکان شتاب‌گیر ریمانی و اینشتینی (برخلاف مکان غیر اقلیدوسی چهاربعدی مینکوسکی که در حال اینرسی است)، از جهت فیزیکی بدون ساختار نیست، یعنی در هر نقطه‌ای از نقاط خود مختصات هندسی ویژه‌ای دارد. لذا در ژئومترودینامیک جای روابط نسبی اجسام فیزیکی در مکان را، روابط نسبی این ساختارها بین خود، می‌گیرد.

تحلیل فلسفی این نظریه (یعنی نظریه تبدیل فیزیک به تئوری ساختار زمان-مکان نسبت به یک‌دیگر) ما را تنها می‌تواند به این‌جا برساند که آن را کوششی بشماریم برای گسترش بیش‌تر دامنه ادراک ما از جهان خارج؛ یعنی نقش پژوهشی و نویابی این نظریه را برجسته سازیم. اگر این نظریه، خود را به عنوان نظریه بنیادی کافی نشان ندهد، لااقل تئوری‌هایی که در این چهارچوب بسط یافته است در حد یک سلسله حقایق نسبی می‌توانند تئوری‌های درجه دوم گران‌بهایی را عرضه دارند (مثلاً برای پاسخ‌گویی به این‌که برای ساختن تئوری فیزیک چه مقادیر بنیادینی مورد نیاز است؟).

فیزیک‌گرایی (فیزیکالیسم) معاصر تلاش دارد که اصل تبدیل ماده به ساختار زمان-مکان را اصل بنیادی علوم اعلام دارد. این کار از جهت محتوای فلسفی به مکانیک‌گرایی

(مکانیسیسم) شبیه است. هر دوی آنها جهات معینی از واقعیت را به شکل یک‌طرفه مطلق می‌کنند. فلسفه می‌تواند با تعمیم منطقی این نظریات، به درک حدود و ثغور واقعی آنها در شناخت جهان یاری رساند.

دوستی می‌پرسد:

کتاب «شمه‌ای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران» اثر رفیق عبدالصمد کامبخش در چند زمینه با جزوه «حزب توده ایران و دکتر محمد مصدق» نوشته رفیق نورالدین کیانوری و کتاب «تجربه ۲۸ مرداد» نوشته رفیق جوانشیر تفاوت‌هایی دارد. به‌ویژه در ارزیابی روزهای مرداد ۱۳۳۲ این تفاوت‌ها بیش‌تر به چشم می‌خورد. علت اختلاف ارزیابی‌ها چیست و کدام نظر معتبر است؟

در پاسخ این دوست عزیز و دوستان دیگری که پرسش‌های مشابهی دارند، لازم است یادآوری کنیم که:

رفیق کامبخش اثر خود را سال‌ها پیش تدوین کرده و متکی به اطلاعاتی بوده که در آن زمان در اختیار حزب قرار داشته است. از آن پس اطلاعات و اسناد دقیق‌تری از حوادث سال‌های حکومت مصدق و تدارک و اجرای کودتای ۲۸ مرداد به دست آمده که در نوشته‌ها و انتشارات اخیر حزب مورد استفاده قرار گرفته و ارزیابی‌های گذشته را تکمیل کرده است.

بنابراین، اثر رفیق کامبخش اثر ارزنده علمی‌ای است که اهمیت و ارزش خود را هم‌چنان حفظ می‌کند، ولی در مواردی که اختلاف ارزیابی حوادث تاریخی به چشم بخورد، باید انتشارات جدید حزب را که متکی به منابع و اطلاعات تازه‌تری است، پایه قضاوت قرار داد.

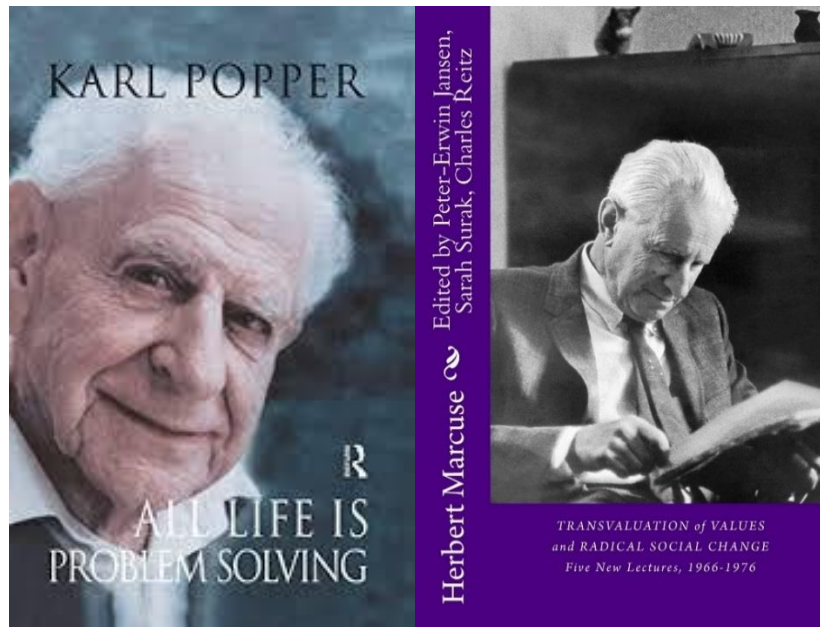
ا.ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱، سال ۱۳۶۰

[بازگشت به فهرست](#)

در این سو و آن سوی آرمان انقلابی

از «کارل پوپر» تا «هربرت مارکوزه»



مارکسیسم از همان آغاز پیدایش با دو مدعی روبرو بود: یکی از آن‌ها به اصطلاح «مدعی واقع‌بین» که فریاد می‌زد: آرمان‌های انقلابی سرابی زائیده خیال بیش نیست. باید واقعیت موجود و روزمره را شناخت و آن‌را با اقدامات کوچک و مشخص رفورمی در کادر قوانین و نظامات موجود بهتر کرد. به اصطلاح «جنبش همه چیز و هدف هیچ چیز»، زیرا طراحی جامعه آینده، جامعه ایده‌آل، مانند وعده هزاره مسیح و بهشت عدن پنداربافی و نسج آینده ناشناختنی است.

دیگری مدعی «ماورای انقلابی»، به «تنگ‌نظری» مارکسیسم و بی‌جراتی او می‌تاخت و شکوه سر می‌داد که مارکسیست‌ها دولت، ارتش، نظامات و مقررات انضباطی را باقی می‌گذارند، مساوات کامل و آزادی مطلق را اعلام نمی‌دارند، سرمایه بوروکراتیک و قدرت بروکراتیک را جانشین سرمایه و قدرت طبقاتی می‌کنند و در قید اخلاقیات سافعه مذهب و نظامات کهن اجتماعی باقی می‌مانند. بندشکنی آن‌ها محدود و کارمایه ویران‌گری آن‌ها اندک است.

برنشتین و باکونین، دو نماینده این دو ادعای راست و چپ در دوران مارکس و انگلس بودند و سپس تاریخ نمونه‌های متعددی از این دو نوع مدعی عرضه داشته است و امروزه

می‌توان به‌جای برنشتین از کارل پوپر (*K. Popper*) و به‌جای باکونین از هربرت مارکوزه (*H. Marcuse*) سخن گفت.

پروفسور **کارل پوپر** اتریشی است. وی سابقاً در میهن خود در جنبش مترقی کشور شرکت داشته، سپس میهن و جنبش را ترک کرده و به انگلستان عزیمت کرد و در آموزشگاه عالی علوم سیاسی و اقتصادی شهر لندن مشغول تدریس شد و کتب معروف او «**فقر نظریه ایستوریسم**» و «**جامعه باز و دشمنان‌اش**» شهرتی کسب کرد و به‌ویژه مورد علاقه رهبران لیبریست قرار گرفته است.

خلاصه سخن کارل پوپر در «جامعه باز و دشمنان‌اش» چنین است:

مارکسیسم کهنه شده است و پیش‌بینی‌اش دایر به این‌که سوسیالیسم جانشین سرمایه‌داری می‌شود غلط از آب درآمده است. چرا؟ زیرا در انگلستان «سرمایه‌داری غیرمحدود» از میان رفته و «نظام دموکراتیک» جامعه باز تحت کنترل دولت به‌وجود آمده است. (۱)

لذا مطالبه استقرار نظام سوسیالیستی تخیل صرف و اتوپیست. بل که باید از طریق «مهندسی اجتماعی» معایب و شرهای مشخص جامعه را مثلاً در رشته‌های آموزش، دادرسی، ارتش، پلیس، بهداشت، پارلمان و غیره و غیره یکی بعد از دیگری اصلاح کرد. اگر این اصلاح غلط هم از آب درآید، چون در مقیاس کوچکی است، منجر به فلاکتی برای جامعه نمی‌شود. [حال] اگر بگویند که این اقدامات در کادر سرمایه‌داری است و خود سرمایه‌داری را ملغی نمی‌کند، کارل پوپر از این مسئله باکی ندارد و عیناً چنین جواب می‌دهد:

«به‌هیچ‌وجه لازم نکرده است در اثر فرم‌های تدریجی مبتنی بر سازش (کمپرمیس) [*Compromise*] سیستم سرمایه‌داری به طور کامل ملغی گردد. چرا کارگری که طبق تجربه خود قانع شده است که می‌تواند به کمک فرم‌های تدریجی زندگی خود را بهتر کند، این اسلوب را حتی در صورتی که به «پیروزی کامل» یعنی به تسلیم هیئت حاکمه نیز منجر نگردد، ادامه ندهد؟ چرا این کارگر درحالی که وسایل تولید را در اختیار

بورژوازی قرار می‌دهد، با وی وارد کمپرمیس نشود؟ و حال آن‌که اگر این خواست را مطرح نماید، کار به تصادم قهرآمیز می‌کشد.»

این جملاتِ کارل پوپر از جهتِ صراحتِ خود برای بیانِ نظریهٔ رفرمیست‌ها و به‌اصطلاح گرادوالیست‌ها (تدریجیون) واقعاً مرغوب و بی‌خدشه است. فقط «عیبی» که دارد آن است که حکومتِ طولانیِ لیبرالیست‌ها و سوسیال‌دمکرات‌ها و سوسیالیست‌های راست در اسکان‌دیناوی، انگلستان، فرانسه، آلمان، اتریش و نقاطِ دیگر ثابت کرده است که کوچک‌ترین خللی به ارکانِ مالکیتِ سرمایه‌داران بر ابزارِ تولید و بهره‌کشیِ آنان از طبقهٔ کارگر و سیطره‌جوییِ سیاسی و اقتصادیِ آنان در جهان و انواعِ شرور و مفسدِ دیگر ناشی از سرمایه‌داری وارد نمی‌شود و در قبالِ عقب‌نشینی‌های ناچیز در برابرِ طبقهٔ کارگر روزبه‌روز بر حجمِ سودِ غارتیِ امپریالیستی افزوده می‌گردد. «عیب» دیگر این نظریه آن است که علی‌رغمِ وی، مارکسیسمِ انقلابی نیز ثابت کرده است که تنها اوست که راهِ واقعی تحولِ بنیادیِ جامعهٔ معاصرِ بشری را نشان می‌دهد و در عرصهٔ گفتار نمی‌ماند و در میدانِ کردارِ تاریخی که رزم‌گاهِ اصلیِ اوست، خود را گردی بی‌باک و چالاک نشان می‌دهد. جامعهٔ سوسیالیستیِ معاصر عملاً نشان داده است که قادر است مسائلِ حادّ و حل‌نشدهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری را با توفیقِ حلّ کند یا زمینهٔ حلّ واقعیِ آن‌ها را فراهم نماید.

کارل پوپر از ضرورتِ «مهندسی اجتماعی» در قبالِ طراحِ مجردِ آینده سخن می‌گوید، حال این سؤال پیش می‌آید: اگر یکی از این مهندسانِ اجتماع بتواند دامنهٔ نظر و ژرفای تحقیقِ خود را به حدِّ مارکس برساند و به این نتیجه برسد که عیب در بد کار کردنِ این یا آن پیچ و مهرهٔ کوچک نیست بل که در تمامِ مکانیسمِ کارخانه‌ای است که با آن روبه‌رو هستیم، آن‌گاه با چنین مهندسی چه باید کرد؟

معایبِ سرمایه‌داری را نمی‌توان در برخی نقایصِ عادی و روزمرهٔ زندگی زحمت‌کشان از جهتِ مزد، خانه، استراحت، تحصیل و معالجه و غیره خلاصه کرد. در این‌جا یک سلسله مسائلِ تاریخی؛ همه‌بشری و مهمّ مطرح است مانند: استثمار و ستمِ طبقاتی و مسئلهٔ فقر و ثروت، ستمِ ملی و مسئلهٔ استعمار و نواستعمار، ستمِ نژادی، تسلطِ خرافات و طرزِ تفکرِ غیرعقلی و غیرعلمی، جنگ‌های محلی و جهانی، عدمِ تساویِ شهر و ده، کارِ یدی و فکری، زن و مرد و غیره و غیره.

هدف، ایجاد یک الگوی علمی از جامعه نوین است. تجربه تاریخ نشان داده است که انقلاب اجتماعی همیشه نقش تسریع‌کننده شگرفی در تکامل نسج جامعه داشته‌اند:

به انقلاب انگلستان، آمریکا، فرانسه، روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ و به انقلاب چین رجوع کنیم. جنبش انقلابی مشروطیت در کشور ما موفق شد تحولی بزرگ در سرپای جامعه ما ایجاد کند که ده‌ها سال حرکت عادی بدان قادر نبود. کارل پوپر، مانند همه رفرمیست‌های کوتاه‌فکر و مغرض، این همه مسائل را که زاینده خود تکامل تاریخی است، با یک حرکت قلم به کنار می‌اندازد و تصور می‌کند که قضیه تنها بر سر نقش ایوان کردن خانه‌ای است که از پای‌بست ویران است.

این که در کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی تنها نمونه‌های یک «کاپیتالیسم موفق» پیداشده، به برکت «مهندسی اجتماعی» رفرمیست‌ها نیست، بل که نتیجه غارت فجیع سراسر جهان به وسیله این کشورهاست. در قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ که بخش عمده جهان: آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین، اقیانوسیه در خواب غفلت و دچار عقب‌ماندگی بود، بازرگانان و بانک‌داران و صاحبان صنایع اروپای غربی و آمریکای شمالی فرصت را برای یغمای بی‌پروای این نواحی مناسب یافتند.

نظری اجمالی به برخی فاکت‌ها بیافکنیم:

امپریالیست‌ها در دوران تسلط استعماری خود، یک‌چهارم درآمد ملی هند و یک‌سوم درآمد ملی اندونزی را غارت کردند. سود معادن رودزی شمالی در سال ۱۹۳۷ برابر با دوهزار درصد (۲۰ برابر) سرمایه‌ای بود که در این جا به کار افتاده بود. ایالات متحده آمریکا از مناطق نفت‌خیز خاورمیانه (موافق اسناد سازمان ملل متفق منتشره در ۲۶ مه ۱۹۶۷) سود ویژه‌ای برابر با ۷ میلیارد و ۸۰۰ میلیون دلار به دست آورد و حال آن‌که سرمایه‌گذاری او در این ناحیه تنها به ۷۵۰ میلیون دلار بالغ است. میزان ضرری که کشورهای در حال رشد در سال ۱۹۶۶ از بازرگانی نابرابر کرده‌اند (موافق آمار سازمان ملل متفق منتشره در ۱۵ نوامبر ۱۹۶۷) برابر ۲ میلیارد و ۸۰۰ میلیون دلار است. این پیکره‌های پراکنده تصویری از دامنه غارتی می‌دهد که با گشتار مردم جهان در جنگ‌های

جهانی و محلی همراه بوده است. به‌عنوان مثال کافی است بگوییم که در دوران صد سال اخیر، امپریالیست‌ها در آفریقا ۱۲۱ بار جنگیدند و در این جنگ‌ها مجموعاً ۵ میلیون و ۳۰۰ هزار آفریقایی کشته شده است و از آن جمله: یک میلیون و ۶۰۰ هزار در الجزیره، یک میلیون در سودان، ۷۵۰ هزار نفر در حبشه و ۵۵۰ هزار نفر در کنگو کین‌شاسا.

از کارل پوپر به هربرت مارکوزه بپردازیم: **پروفسور مارکوزه** آلمانی است، ولی اکنون در آمریکا (در دانشگاه کالیفرنیا) مشغول تدریس است. در اوان جوانی جزء سوسیال دموکراسی انقلابی بود ولی از ۱۹۱۹ پس از شکست انقلاب آلمان، آن را ترک گفت. بعدها از چنگ فاشیسم گریخت و به آمریکا پناه برد و در این اواخر این فیلسوف ۷۰ ساله به‌عنوان یکی از ایدئولوگ‌های **جنبش نئوآنارشیستی «چپ نو»** شهرت بسیار کسب کرده و به همین سبب نیز مطبوعات تئوریک مارکسیستی به بررسی نقادانه نظریات وی توجه زیادی مبذول می‌کنند. مارکوزه کتب فراوانی نوشته و نظریات مختلف و رنگارنگی دارد و وظیفه‌ای که ما در این بررسی کوتاه در برابر خود هشته‌ایم، مطالعه نقادانه تمام سیستم نظریات او نیست. (قصد اولیه نگارنده بررسی جامع نظریات مارکوزه بود ولی صفحات محدود مقاله به اجرای این وظیفه امکان نمی‌دهد.)

در این بررسی، هدف ما مقایسه او با کارل پوپر از جهت آن آرمانی است که در برابر جنبش تحول طلب معاصر می‌گذارند و نشان دادن این نکته است که چگونه هر دوی آنها در آن سوی آرمان واقعی انقلابی قرار می‌گیرند و علی‌رغم فاصله ظاهری خود، هر دو به یک هدف، یعنی مقابله با جنبش واقعی انقلابی خدمت می‌کنند. هربرت مارکوزه نیز مانند کارل پوپر از مخالفان مارکسیسم، سوسیالیسم علمی و اتحاد شوروی است. به عقیده او، هم جامعه آمریکا و هم جامعه شوروی، هر دو «جامعه معاصر صنعتی» هستند که یکی از آنها (سرمایه‌داری) در اثر دگرگونی یا ترانسفورماسیون، و دیگری (سوسیالیسم) در اثر مسخ یا دفرماسیون، راه یک هم‌گرایی منفی را طی می‌کنند و به هم نزدیک می‌شوند! به عقیده مارکوزه در هر دو جامعه طبقه فرمان‌روا وجود دارد که شخصیت انسانی را در زیر

مقررات متعددی خرد می‌کند و غرایز وی را تحت فشار قرار می‌دهد. در هر دو جامعه کوهی از سازمان‌ها و موسسات (*Establishment*) بر دوش آدمی‌زاد فشار می‌آورد، لذا انقلاب سوسیالیستی به نظر مارکوزه مطلبی را به سود بشریت حل نکرده است و بشریت را به جلو نبرده است!

این ادعای شگرفی است! پس این سؤال مطرح می‌شود: از نظر مارکوزه چگونه انقلابی لازم است و با آن انقلاب چه چیزی باید حل شود و چه جامعه‌ای را باید پدید آورد؟

مارکوزه به تحلیل مشخص اقتصادی-اجتماعی تاریخ بشری دست نمی‌زند. او کابینه‌ای تر و تجریدی تر و بی‌حوصله‌تر از آن است که از عهده این کار که مارکس بدان با وسواس و دقت و تلاش مافوق بشری پرداخته است، بپردازد. او راه حل را در اساطیر یونانی می‌جوید. از این اساطیر به‌ویژه دو چهره را جدا می‌کند: چهره پرومته و چهره ارفه. (۱)

پرومته مظهر کار و رنج است و فرهنگ پرومته‌ای که در آن عرق (کار) و خون (شکنجه) حکمرواست، به عقیده مارکوزه تا امروز هم بر بشریت حکمرواست. اما ارفه مظهر بازی و زیبایی است و فرهنگ ارفه‌ای که در آن نشاط (بازی) و عشق (زیبایی) حکمرواست، باید در جهان حکمروا شود. مارکوزه تمدن پرومته‌ای را همان «سامان جبر» مارکس می‌داند و تمدن ارفه‌ای را همان «سامان اختیار». (۲)

به عقیده مارکوزه، ارفه مظهر تمدن بدون عمل و بدون تلاش است در این تمدن چنان‌که گفتیم بازی جای کار، آواز جای سخن، تماشا جای نبرد را می‌گیرد. این یک تمدن اروتیک و استه‌تیک (عشق و زیبایی یا شهوت و زیبایی) است که در آن غرایز آزاد و آدمی‌زاد از پیچ و تاب دام‌های مقررات و ماورای مقررات (*Superréglementatio*) رسته و آزاد شده است.

و اما تمدن پرومته، تمدن عمل است. در آن پرنسپ کار، و رنج و تلاش حکمرواست. خدایان عرق پرومته را بهای زندگی سبکسر و پُرنشاط ارفه قرار داده‌اند. مارکوزه فریاد برمی‌آورد: بس است! به اندازه کافی خون و عرق ریخته شده و دوران اصالت تمدن پرومته

گذشته و وقت آن است که تمدن اروتیک و استه‌تیک اُرفه به وجود آید. این «آرمان» مارکوزه ناچار سخت تخیلی به نظر می‌رسد، ولی از این کیفیت پروایی ندارد. وی می‌گوید:

«ما باید علاوه بر حرکت از خیال به علم، حرکتی هم از علم به خیال بکنیم.» (ه. مارکوزه، روان‌شناسی و سیاست، فرانکفورت، ۱۹۶۸، صفحه ۶۹)

در واقع مارکوزه ما را به یک پندار خیالی و آنارشیستی دعوت می‌کند. او به شکل مبهم اشاره می‌کند که علم و تکنیک امروزی قادرند ایده‌آل مبهم او را در جامعه‌ای تحقق بخشند که در آن «من» انسانی و غرایز وی از قیود فرمان‌روایی آزاد شده و ساخت و ستروکتور تازه‌ای به خود گرفته‌اند و برابری و آزادی مطلق، همراه با بازی، نشاط و عشق جاگزین نظامات کار و زحمت و اجرای مقررات و قبول تحمیل و فشار امروزی شده است. چگونه؟ هیچ طرح و تشریح کنکرتی در انواع آثار مارکوزه نیست. (۱)

مطلب این‌جاست که کارل پوپر به هیچ‌وجه مایل نیست از قید اکنون و حلقه حال (به معنای کاملاً پراگماتیک و آمپیریک این کلمه) فرا بجهد، ولی مارکوزه می‌خواهد توالی و ادامه کاری و خصلت زنجیره‌ای تاریخ را نادیده گیرد و حلقه‌های واسط را بشکند و مستقیماً به سامان پنداری «تمدن اُرفیک» پرواز کند! البته تحت تأثیر تعالیم او هیپی‌ها و یا گل‌پسرها (*Flowerboy*) در آمریکا، ازدواج گروهی، بیکاری و انگلی، آوازه‌خوانی و پناه‌بردن به نعشه سم‌هایی مانند هروئین و مخدر وحشت‌ناک *LSD* و نیز حشیش (ماری‌جوانا) را عجالتاً به عنوان مظهری از تمدن اُرفیک در پیش گرفته‌اند، ولی چیز مشخص دیگری از این آموزش سردرگم و عوام‌فریب حاصل نشده است.

مارکوزه «انسان یک‌بعدی» جامعه سرمایه‌داری را (که به گفته او فقط در «کنون» می‌زید و راجع به «آینده» نمی‌اندیشد و فقط با مقولات کالاهای مصرفی و به عنوان انسان مصرف‌کننده *Homo Konsurens* زیست می‌کند) مورد نقادی قرار می‌دهد. آری، باید وجه دیگر (آلترناتیو) تمدن پلید بهره‌کشی و ستم ملی و نژادی سرمایه‌داری را در نظر گرفت. ولی کدام وجه؟ از طریق یک تخیل افسانه‌آمیز یا یک طرح علمی؟

ارنست بلوخ (*E. Bloch*)، فیلسوف مترقی معاصر آلمان در اثر خویش به نام «روح اُتویی» (*Geist der Utopia*) چه صائب می‌نویسد:

«تفکرِ تخیل‌آمیز در روشن‌فکرانِ چپ نیرومند شده است. آن‌ها می‌خواهند به کمک اراده‌ای نومید، به ما امید بخشند.»

این روشن‌فکرانِ نومید که از وضعِ کنونی سرخورده‌اند ولی آینده را در جنبشِ واقعی انقلابی و در تکاملِ واقعی جامعه نمی‌بینند و جنبشِ سوسیالیستی معاصر نیز آن‌ها را خرسند نمی‌کند و لذا از همه چیزِ ما مأیوس‌اند، می‌خواهند از همین یأس برای ما امید تازه‌ای بیافرینند، امیدی که ناچار تخیل‌آمیز است و رؤیای ابلهانه و عاطلِ یک عاصی را جانشینِ ایده‌آلِ علمی و واقعیِ یک انقلابی می‌کند.

ولی آخر از چه راه مارکوزه می‌خواهد به آن آینده پنداری برسد؟ البته نه از راه انقلابِ متشکل و قهرآمیز، ابدأً. بل که از طریقِ «طردِ عظیم» (*Große Weigerung*) یعنی خودداریِ جمعی تمامِ کسانی که از «جامعهٔ صنعتی» امروزی در اشکالِ مختلف آن (اعم از سرمایه‌داری یا سوسیالیسم) ناخرسندند، از تن‌دردادن به فرمانِ آن، و این هم نسخه‌ای است هم مغرضانه و هم مبهم!

این ناخرسندان کیان‌اند؟ مارکوزه می‌گوید: تمامِ آن قشرها و طبقاتی که با نظامِ موجود درآمیخته و در آن مُستحیل شده‌اند (آنتی‌گرال شده‌اند) دیگر قادر نیستند به این «طردِ عظیم» بپیوندند. طبقهٔ کارگر در کشورهای سرمایه‌داری به عقیدهٔ او از این نوع است. با یک قلم طبقهٔ کارگر همراهِ جنبشِ سوسیالیستی معاصر و جوامعِ سوسیالیستی معاصر «رفوزه می‌شوند» و مهم‌ترین طبقهٔ مولدِ انقلابی جامعهٔ معاصر به اتهامِ «انتگره‌بودن» (که خود سخنِ بی‌پایی است)، از حق نبرد برای آینده محروم می‌گردد! چون طبقهٔ کارگر انتگره است، لذا باید به گتو (سیاهان)، به روشن‌فکران و دانشجویان و دهقانانِ کشورهای کم‌رشد، به همهٔ «پاریا»ها و مطرودین که جزءِ «برکناران» (*Outsiders*) جامعه‌اند، توسلِ جُست.

درست در دورانی مارکوزه از طبقهٔ کارگر ابرازِ یأس می‌کند که وی سرمنشأِ عظیم‌ترین تحولات و نهضت‌ها در جهان بوده است. آن «قوای محرکه»- طغیان که آقای مارکوزه عرضه می‌دارد سخت ناهمگون و پراکنده است و چون قرار است غیرمتشکل نیز باشد و از عملِ واقعی انقلابی پرهیز کند، لذا مسلماً منشأِ هیچ عمل و اثرِ تاریخی نخواهد بود. به همین جهت هم هربرت مارکوزه و فلسفهٔ عصیان‌گرانه‌اش برای سیستمِ سرمایه‌داری

خطری نیست. خود او در مجله آلمانی شپیگل (*Spiegel*) به همین نکته اعتراف می‌کند و می‌گوید:

«باری، آقایان توجه فرمایید: در دستگاه حکومت، پروفیسور مارکوزه کم‌ترین نفوذی ندارد. حکومت مرا مجاز کرده است هر جا که می‌خواهم بروم، هر کار که می‌خواهم بکنم، زیرا دقیقاً می‌داند که ابداً لازم نیست از پروفیسور مارکوزه ترسی داشته باشد.» (شپیگل، دفتر ۳۵، سال ۱۹۶۷، صفحه ۱۲۶)

مارکوزه فلسفه خود را «دیالکتیک منفی» می‌خواند و توضیح صحیح مسئله «نفی دیالکتیکی» را ویژه خود می‌شمارد و بر آن است که وی هگل و مارکس و لنین را در این زمینه تصحیح کرده است! ولی نفی او از جامعه معاصر سرمایه‌داری نفی عبث، نفی بلامحتوا، نفی متافیزیک، نفی مخرب است. لنین می‌گوید:

«نفی عریان، نفی عبث، نفی شکاکان نه، بل نفی به مثابه لحظه پیوند، لحظه تکامل با حفظ مثبت‌ها.» (کلیات به روسی، جلد ۲۹، صفحه ۲۰۷)

محتوای انقلاب اکتبر و همه انقلاب‌های سوسیالیستی پس از آن که بر تحلیل علمی و تاریخی جامعه متکی هستند، نفی خلاق دیالکتیکی نظام موجود به اتکای آن طبقه مولدی است که در این نظام پرورته رنج کش است. با این انقلابات، بشریت گام بزرگی به سوی تمدن‌های نوینی برمی‌دارد که چهره آتی آن را رشد علم و فن و مناسبات نوین اجتماعی معین خواهند کرد، ولی محتوای تاریخی آن پیوسته همان خواهد بود که مارکس گفته است: «سیر انسان در سامان اختیار و رهایی وی از زنجیر قوانین جبری جامعه و طبیعت.»

برای این که این سخن کوتاه را با آن چه بدان آغاز کرده‌ایم به انجام برسانیم، باید بگوئیم که هم کارل پوپر و هم هربرت مارکوزه با نفی ایدئولوژی علمی انقلابی و جنبش واقعی انقلابی شرایط آن را فراهم می‌کنند که راکفلرها در محیط امن‌تری بر میزان سود و سرمایه خویش باز هم بیافزایند. خاندان راکفلرها ثروت خود را که پس از جنگ به میزان ۲۵ میلیارد دلار بود اکنون به ۱۵۰ میلیارد دلار رسانده و به قول «سان‌فرانسیسکو

اسپرس تایمز» این خانواده به خودی خود از جهت قدرت اقتصادی یک «مافوق ملت» (Supernation) است و در این تراکم دائمی زروسیم، ایدئولوگ‌های موسفید و محترمی مانند کارل پوپر و هربرت مارکوزه از راست و چپ به این خاندان‌ها خدمت کرده‌اند و می‌کنند زیرا آن‌ها متعمداً این سخن ژرف مارکس را از یاد می‌برند که گفت: «تاریخ پیوسته آن مسائلی را مطرح می‌کند که قادر به حل آن‌هاست.»*

*اپورتونیسیم راست معنای این سخن را از این جهت درک نمی‌کند که «مسائل مطرح شده در تاریخ» مانند ضرورت حل معضل فقر و ثروت، ستم طبقاتی، نژادی، ملی و دیگر معضلات جهان سرمایه‌داری را نادیده می‌گیرد. به عقیده او این مسائل صاف و ساده مطرح نیست و فقط گویا مسئله «بهبود تدریجی» شرایط زندگی مردم در کادر حفظ سرمایه‌داری مطرح است، ولی او چه بخواید چه نخواهد این مسائل هم اکنون با قوت تمام مطرح است و تاریخ قادر است آن‌ها را حل کند و سرگرم این کار است. و اما اپورتونیسیم چپ و نئونارشیسم به جای مسائل قابل حل، مسائل غیر قابل حل فرضی و پنداری را در میان می‌گذارد: ایجاد «تمدن فرصت‌های آزاد»، نفی دولت و دیگر مقررات و نظامات اجتماعی و سیاسی، ایجاد «ستراکتور نوین غرایز» یا به عبارت دیگر تنظیم نوین روحیات و نفسانیات بشری و ارتباط روحی انسان‌ها با هم.

همه این‌ها مسائل بسیار بغرنجی است که لازمه حل آن‌ها حل بسیاری مسائل مقدماتی دیگر است. این‌ها در عصر ما مسائل مطروحه نیستند و کسی هم نمی‌تواند پیش‌بینی کند که رشد علم (که از جمله امکان ایجاد تحول آگاهانه فیزیولوژیک و روانی را از راه پیشرفت زیست‌شناسی برای بشر فراهم می‌سازد)، همراه با تحولات اجتماعی چه الگوهایی از حل معضلات جامعه انسانی در آینده مطرح خواهد کرد. اگر اتوپی را به معنای پرداختن به مسائل غیر قابل حل از طریق ارائه راهنمای غیر قابل اجراء بدانیم، نظریات مارکوزه یک نئواتوپی تمام‌عیار است با این تفاوت که در پس اتوپی مثلاً کامپانلا یک روح روشن انقلابی می‌تپید، ولی این‌جا سایه‌های مرموز خراب‌کاری به چشم می‌خورد.

پانوشت‌ها:

۱- پرومته (*Prométhés*) که مارکس وی را «بزرگوارترین چهره در کارنامه فلسفی» خوانده است پسر تیتانی است به نام «ژاپت» و برادر آتلاس است. وی آتش را از آسمان خدای خدایان (ژوپیتتر) به سود بشر ربوده تا تمدن انسانی آغاز گردد. به این جرم، ژوپیتتر به هفائستوس آهنگر المپ دستور داد او را در کوه‌های قفقاز به زنجیر کشد. ژوپیتتر دستور داد تا کرکسی جگر او را بدرد. و اما ارفه به قولی فرزند «آپولن» و «کلیو» است و بزرگ‌ترین نوازنده افسانه‌ای است. در روز عروسی ماری زهرآگین زنش «اریدوس» (*Erydice*) را می‌گزد و می‌کشد. ارفه به دوزخ می‌رود، با نوای تنبور خود ساکنان دیار ظلمات را مسحور می‌کند و زن خود را بازمی‌ستاند.

۲- مارکس (سرمایه، جلد سوم، فصل ۴۸) سامان کار لازم یعنی کاری را که مولد برای خود انجام می‌دهد همان سامان آزادی می‌داند و سامان کار زائد یا کار بیگانه‌شده یعنی کاری را که مولد به سود بهره‌کش انجام می‌دهد سامان جبر می‌شمارد و لذا کار وجه پیوند بین دو سامان است. منتها یکی کار در بند است، دیگری کار رهاشده. مارکوزه کار و بازی را در مقابل هم می‌گذارد و کار را به تمدن پرومته‌ای و بازی را به تمدن ارفه‌ای مربوط می‌کند. این ساخت‌های مصنوعی ربطی به تحلیل مارکس ندارد.

۳- عمده آثار مارکوزه عبارت است از: «اُرس و تمدن»، «عقل و انقلاب»، «انسان یک‌بعدی»، «مارکسیسم شوروی»، «روان‌شناسی و سیاست». به جز این آثار، مارکوزه در سمپوزیومی که به وسیله یونسکو در مه ۱۹۶۸ به مناسبت ۱۵۰ سالگی مارکس تشکیل شده بود شرکت جست و در آن جا ضمن سخن‌رانی به شکل فشرده‌ای عقاید خود را بیان داشت. مارکوزه قبل از شهرت اخیر خود (در آن هنگام که به فلسفه هگل و نوهگلی می‌پرداخت و خود را مارکسیست می‌شمرد)، کتبی نوشته است که اخیراً برخی از آن‌ها تجدید چاپ شده است مانند: «هستی‌شناسی هگل و پایه‌گذاری تئوری تاریخیت» و «هگل و اعتلای تئوری اجتماعی». مارکوزه حتی امروزه خود را مارکسیست غیرآتودکس می‌نامد ولی روشن است که مابین تحلیل و استنباط او از تاریخ گذشته و معاصر انسان و تحلیل و استنباط مارکس هیچ‌گونه شباهت ماهوی وجود ندارد.

۴- در مقاله‌ای که تحت عنوان «پیامبر راه سوم»، روبرت اشتایگر والر در مجله «صلح و سوسیالیسم» نگاشته (و به فارسی در مجله «مسائل بین‌المللی» ترجمه شده است) گفته شده است:

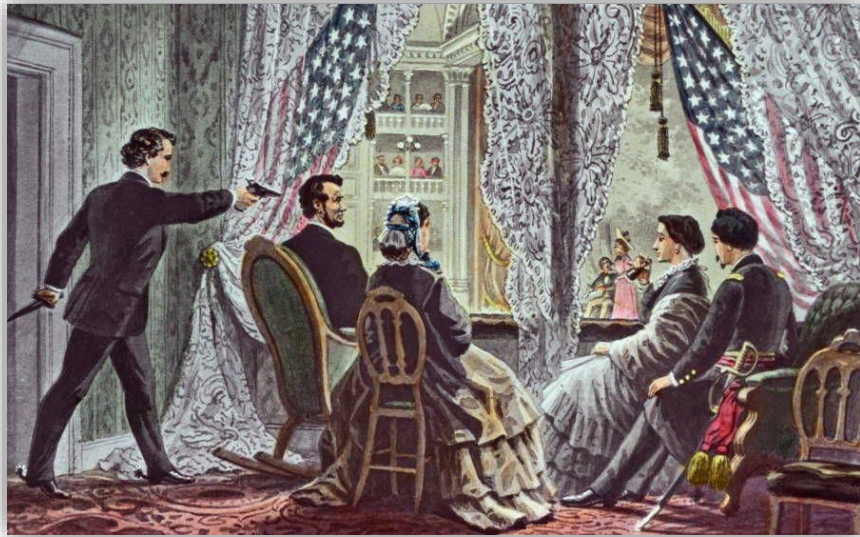
«مارکوزه در دوران دوم جنگ جهانی رئیس شعبه سرویس مخفی آمریکا بود سپس به ریاست یکی از شعب وزارت خارجه منصوب شد.»

رفیق گس هال، دبیر اول حزب کمونیست آمریکا در جلسه مشاوره احزاب برادر (ژوئن ۱۹۶۹، مسکو) ضمن سخنرانی خود، مارکوزه را جزء ایدئولوگ‌هایی شمرد که با «سیا» ارتباط دارند. اگر این نکات را در نظر بگیریم، آن‌گاه ترس حکومت از آقای پروفیسور مارکوزه کوچک‌ترین محلی از اعراب ندارد و طرح آن‌هم از طرف آقای پروفیسور بی‌لطفی است!

سرچشمه: مجله دنیا، سال ۱۳۴۸، شماره ۲

[بازگشت به فهرست](#)

مارکسیسم و تروریسم



ترورِ حسنعلی منصور به دست محمد بخارایی و تیراندازی سربازِ گارد، رضا شمس آبادی به سوی شاه در کاخ مرمر، حوادثِ تکان‌دهنده‌ای در محیطِ مُختنقِ رژیمِ کنونی ایران بود و طبیعی است که در میان محافلِ وسیع مخالفینِ رژیمِ ضدملی و ضددموکراتیکِ موجود، بحث‌ها و ارزیابی‌هایی را دربارهٔ نقشِ ترورِ انفرادی و ثمربخشیِ انقلابی این اسلوبِ برانگیخت. آیا باید ترورِ انفرادی را مجاز شمرد یا ممنوع؟ آیا باید تروریست‌هایی مانند بخارایی و شمس آبادی را تجلیل کرد یا تقبیح؟ آیا از اسلوبِ ترورِ انفرادی باید در مبارزهٔ علیه رژیمِ جابرانهٔ کنونی استفاده کرد یا نه؟

برخی محافلِ ملی و دموکراتیک، گاه ضمن تحلیل‌های ویژه و گاه در جریانِ ارزیابیِ حوادثِ جاری بدین سؤالات پاسخ داده‌اند. ما به نوبهٔ خود می‌کوشیم نظرِ خود را در اطرافِ این موضوعِ مهمّ موردِ بحث روشن سازیم. از آن جا که جهان‌بینیِ حزبِ ما مارکسیسم-لنینیسم است، به جا خواهد بود اگر نخست ببینیم طبق احکامِ موجود و متداولِ مارکسیستی، ترورِ انفرادی چگونه ارزیابی می‌شود.

ترور را به دو نوعِ «جمعی» و «انفرادی» تقسیم می‌کنند:

ترورِ جمعی هنگامی است که هیئتِ حاکمه با اجرای بازداشت‌ها، اعدام‌ها، تبعیدها، سلبِ حق‌ها و غیره به شکلِ جمعی و در مقیاس وسیع می‌کوشد هرگونه نیروی مقاومتِ

مخالفین خود را خرد سازد. ترور جمعی، گاه سیاه یا ارتجاعی است، و گاه سرخ یا انقلابی است.

برای ترور جمعی انقلابی می‌توان از دوران ترور «ژاکوبین‌ها» در انقلاب کبیر فرانسه علیه دشمنان انقلاب یاد کرد. نمونه‌های ترور سیاه یا ارتجاعی در ایران و جهان فراوان است. هم اکنون باند «ایمپرت» در جمهوری دومینیکن، علیه جنبش‌های رهایی‌بخش شیوه ترور سیاه را به کار می‌برد. محمدرضا شاه پس از اعزام قوا به آذربایجان روش ترور ارتجاعی موحشی را در این سامان دنبال کرد. پس از کودتای ۲۸ مرداد نیز رژیم شاه دست به ترور ارتجاعی زد و از طریق حبس‌ها، شکنجه‌ها، اعدام‌ها، تبعیدها، قتل افراد در کوچه و خیابان و انواع اقدامات تزییقی دیگر در مقیاس وسیع کوشید تا نهضت‌های رهایی‌بخش را خرد سازد و آنرا از پای درآورد.

اما ترور انفرادی هنگامی است که تروریست، مخالف سیاسی معینی را که برای وی نقشی خاص قائل است، نابود سازد. این نیز بر دو قسم است: ترور انقلابی و ترور ارتجاعی.

مثلاً در تاریخ معاصر ایران ترور واعظ قزوینی مدیر [روزنامه] «نصیحت» و میرزاده عشقی، شاعر ملی ایران از طرف تروریست‌های رضا شاه، و ترور شادروان احمد کسروی ترور ارتجاعی است. ولی ترور ناصرالدین شاه، اتابک، رزم‌آرا و امثال آن که در آن یکی از دشمنان سرسخت مردم نابود می‌شود، ترور انقلابی به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب، ترور، شدیدترین شکل مبارزه علیه مخالف سیاسی است که در آن اعمال قهر تا حد نابودساختن طرف به کار می‌رود.

به مناسبت بحثی که مارکسیست‌های روس مانند پلخانف و لنین با طرفداران ترور انفرادی (مانند نارودنیک‌ها، اس‌ارها، آنارشویست‌ها) داشتند، مسئله ترور انفرادی به عنوان أسلوب تحوّل اجتماعی مورد بررسی کافی قرار گرفته است.

پلخانف از گروه نارودنیک‌ها بر سر همین اختلاف جدا شد. گروه نارودنیک‌ها موسوم به «نارودنایولیا» (آزادی خلق) با آن که موفق شد تزار الکساندر دوم را به قتل برساند، نتوانست از این طریق تغییری در وضع روسیه پدید آورد. مارکسیست‌ها می‌گفتند أسلوب ترور فردی أسلوب اثربخشی برای اعمال تحوّل اجتماعی نیست. این تحوّل را باید جنبش

متشکل و آگاه زحمت‌کشان که مجهز به برنامه علمی است و می‌داند چه چیز را ویران می‌کند و چه چیز را بنا می‌نهد، به هنگام نُضجِ شرایطِ اجتماعیِ تحوّل، یعنی به هنگام وجود شرایطِ عینی و ذهنی انقلاب پدید آورد.

مارکسیست‌ها توضیح می‌دادند همان‌طور که فرماندهی در جریان جنگ، ممکن است ترور فرمانده طرف را در یک لحظه معین تکامل جنگ، سودمند و مؤثر در اخذ نتیجه بشمرد، همان‌طور هم در صورت وجود جنبش متشکل، در صورت اجرای «نبرد منظم علیه دشمن»، می‌توان از أسلوب ترور به مثابه یک اقدام فرعی و جزئی در داخل یک اقدام وسیع توده‌ای، اگر ضرورت اقتضاء کند، استفاده کرد.

ولی ترور به مثابه أسلوب تحوّل اجتماعی نه تنها بی‌ثمر، بل که گاه مضر است:

زیرا اولاً این پندارِ غلط را پدید می‌آورد که گویا از این راه می‌توان به جایی رسید [در حالی که] موجب فلج شدن اراده و تحرک نبرد اجتماعی در توده‌های مستعد می‌گردد. ثانیاً به هیئت حاکمه امکان می‌دهد ضربات سنگینی بر مبارزان اجتماعی وارد آورد و بندهای تسلط خود را محکم‌تر سازد. چنین است به بیان ساده، استدلالی که مارکسیست‌ها در مقابل موافقان ترور فردی می‌کرده‌اند.

لنین و مسئله ترور انفرادی

از آن جایی که لنین در مبارزه با انواع طرفداران ترور انفرادی مانند نارودنیک‌ها، اس‌ارها [سوسیال رولوسیونرها] و غیره طی حیات سیاسی خود بارها اظهارنظرهای مُنَجَز و ارزنده کرده است، بی‌فایده نمی‌دانیم خوانندگان را از این اظهارنظرها با سیری اجمالی در کلیات آثار وی آگاه سازیم.

لنین در مقاله خود تحت عنوان «طرح برنامه حزب ما» که در ۱۸۹۹ نوشته، به مسئله ترور انفرادی توجه می‌کند و چنین می‌نویسد:

«برای آن که جایی برای سوء تفاهم نگذاریم، هم اکنون تصریح می‌کنیم که به نظر شخصی ما، ترور در زمان حاضر وسیله صالحی برای مبارزه نیست و حزب ما (به عنوان حزب) باید آن را رد کند (تا زمان تغییر شرایط که ممکن است موجب تغییر تاکتیک شود) و کلیه

قوای خود را به تحکیم سازمان، رساندن مرتب نوشته‌ها مصروف دارد.» (کلیات لنین، طبع چهارم روسی، جلد ۴، صفحه ۲۱۸)

لنین در اثر معروف خود «چه باید کرد؟» که برای اولین بار در ۱۹۰۲ در روزنامه ایسکرا درج شد، تروریسم سیاسی را مانند اکونومیسم (که مبارزه را تنها به مبارزه مطالباتی برای تأمین حقوق صنفی محدود می‌ساخت)، نوعی گرنش و تسلیم در برابر جریان خودبه‌خودی می‌شمرد و می‌نویسد:

«اکونومیست‌ها و تروریست‌های معاصر ریشه مشترکی دارند و آن هم تسلیم و گرنش در مقابل جریان خودبه‌خودی است. مطلبی که ما در فصل پیشین از آن به مثابه پدیده عام سخن گفته‌ایم و اکنون به تأثیر آن در زمینه فعالیت سیاسی و نبرد سیاسی می‌پردازیم. در نظر اول ممکن است دعوی ما محتوی تناقض به نظر رسد زیرا فرق بین کسانی که «مبارزه بی‌رنگ روزانه» را برجسته می‌کنند و کسانی که افراد را به جانبازانه‌ترین مبارزات دعوت می‌کنند، بسیار است ولی در این جا تناقضی نیست. اکونومیست‌ها و تروریست‌ها در قبال قطب‌های مختلف جریان خودبه‌خودی سر تسلیم فرود می‌آورند. اکونومیست‌ها در قبال جریان خودبه‌خودی «جنبش خالص کارگری»، و تروریست‌ها در قبال جریان خودبه‌خودی سوزان‌ترین خشم روشن‌فکری که نمی‌داند یا نمی‌تواند کار انقلابی را با جنبش کارگری پیوند دهد. برای کسی که به چنین امکانی بی‌باور شده است یا هرگز باور نداشته است، واقعا دشوار است برای عواطف برآشفته و انرژی انقلابی خویش بروزگانه دیگری جز ترور جست‌وجو کند.» (جلد ۵، صفحه ۳۸۸)

لنین تروریسم انفرادی را به عنوان أسلوب تحول اجتماعی از زمره ماجراجویی و آوانتوریسم انقلابی می‌دانسته است. وی در مقاله «آوانتوریسم انقلابی» که در ۱۹۰۲ نوشته است، روش تروریستی اس‌ارها را مورد انتقاد وسیع و همه‌جانبه قرار داده است و دعوی آن‌ها را دایر بر آن که آن‌ها تروریسم را در ارتباط با جنبش مطرح می‌کنند نه مجزا از آن، رد می‌کند. لنین بی‌ثمری نقشه‌های اس‌اری را برای از میان بردن «سی‌پی‌اگین»، نخست وزیر وقت ذکر می‌کند و از جمله به تعریض و کنایه می‌نویسد:

«آیا واقعا به نحو تعجب‌آوری عاقلانه نیست: جان یک انقلابی را به عنوان قصاص خون یک سی‌پی‌اگین پست‌فطرت به هدر بدهیم تا یک پلوه پس‌فطرت جانشین او بشود. واقعا که کار بزرگی است!» (جلد ۶، صفحه ۱۷۲)

در همان سال لنین مقاله «حوادث نو و مسائل کهن» را نوشت و در آن بار دیگر مسئله ترور فردی را مطرح ساخت. در این مقاله لنین استدلال کسانی را که می‌گفتند «ترور فردی موجب برانگیختن احساسات و تربیت سیاسی توده‌هاست» رد می‌کند و می‌نویسد:

«نباید به وسیله تیراندازی بهانه تهییج و موضوع تبلیغ و تفکر سیاسی ایجاد کرد، بل که باید آن مصالحی را فرا گرفت، تنظیم کرد، به کار برد و به دست گرفت که زندگی روس به اندازه کافی به دست می‌دهد. این است تنها وظیفه در خورد یک انقلابی. اس‌ارها به تأثیر «تبلیغی» قتل‌های سیاسی که درباره آن در اتاق پذیرایی لیبرال‌ها و قهوه‌خانه‌های عمومی زیاد پچپچه می‌کنند، سخت می‌نازند. برای آن‌ها کاری ندارد که برانگیختن هیجانات و سانساسیون سیاسی را جانشین تربیت سیاسی پرولتاریا سازند (یا آن را بدین نحو تکمیل نمایند زیرا به حمدالله از دگم‌های تنگ هرگونه تئوری سوسیالیستی آزاد هستند). ولی ما برآنیم که عمل واقعاً و جدا «تبلیغ‌کننده» (تهییج‌کننده) و نه تنها تهییج بل که (آن‌چه به مراتب مهم‌تر است) تربیت‌کننده، تنها آن وقایعی است که در آن خود توده‌ها بازیگر اساسی هستند و محصول روحيات خود آن‌هاست و نه آن‌چه با قصد خاص از طرف این یا آن سازمان به صحنه گذارده می‌شود. ما برآنیم که صدها شاه‌کشی گاه آن تأثیر مهیج و تربیت‌کننده را ندارد که شرکت ده‌ها هزار کارگر در جلساتی که در آن منافع اساسی آن‌ها و ارتباط سیاست با این منافع مطرح است دارد و این شرکت و مبارزه است که قشرهای تازه به میدان نیامده پرولتاریا را به سطح زندگی آگاهانه‌تر و مبارزه انقلابی وسیع‌تر ارتقاء می‌دهد.» (جلد ۶، صفحه ۲۴۹)

یکی دیگر از اسنادی که لنین طی آن نظر خود را درباره ترور فردی با صراحت فرمول‌بندی کرده است، نامه‌ای است که وی در سال ۱۹۱۶ به «فرانتس کریچونر» درباره یک ترور سیاسی نوشته است. توضیح آن که یکی از لیدرهای سوسیال دموکراسی موسوم به «فریدریش آدلر» در آن ایام، «شتورک»، نخست‌وزیر اتریش را به قتل رساند. لنین می‌نویسد:

«خواهشمندم با تفصیل بیش‌تری راجع به این مسائل و اطلاعات زیادتری درباره فریدریش آدلر مرقوم دارید... درباره ارزیابی سیاسی عمل (یعنی قتل شتورک - ا.ط) طبیعی است که ما روی اعتقاد سابق خودمان که تجربه آن را تأیید کرده است باقی هستیم و آن این‌که سوءقصد تروریستی فردی وسیله صالحی برای مبارزه سیاسی نیست.

روزنامه اسکرای سابق ما درباره سوءقصد‌ها می‌نوشت که: *(Killing is no murder)* «کشتن قتل نفس نیست.»

ما به هیچ وجه مخالف قتل سیاسی نیستیم (و از جهت نوشته‌های چاکرانه اپورتونیست‌های *Arbeiter Zeitung* و *Vorwärts* وین نفرت‌آور است) ولی از جهت تاکتیک انقلابی، سوءقصد‌های انفرادی مصلحت نیست و مضر است. تنها جنبش توده‌ها را می‌توان مبارزه واقعی سیاسی شمرد. عمل تروریستی انفرادی تنها در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با جنبش توده‌ها می‌تواند و باید سود رساند. در روسیه تروریست‌هایی که ما همیشه علیه آن‌ها مبارزه کرده‌ایم یک سلسله سوءقصد‌های انفرادی کردند، ولی در دسامبر ۱۹۰۵ وقتی که کار سرانجام به جنبش توده‌ها و به قیام رسید، هنگامی که لازم بود به توده‌ها یاری شود تا اعمال قهر را به کار برند، درست در آن موقع، این «تروریست‌ها» از صحنه غایب بودند. این اشتباه تروریست‌ها بود.» (جلد ۳۵، صفحه ۱۹۱)

برای آن که نقطه نظر لنین در این سیر اجمالی همه‌جانبه روشن گردد؛ نقل قول دیگری نیز از وی بیاوریم و آن درباره برخورد مارکسیست‌ها با اشکال مختلف مبارزه و از آن جمله ترور است که لنین آن‌را در کادر معین یعنی در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با جنبش توده‌ها مجاز می‌شمارد. لنین در مقاله بسیار جالب خود موسوم به «جنگ پارتیزانی» درباره استفاده از اشکال مختلف مبارزه می‌نویسد:

«مارکسیسم به هیچ وجه به نحوی بلاشرط از هیچ یک از اشکال مبارزه استنکاف ندارد. مارکسیسم در هیچ حالتی به آن اشکال مبارزه که تنها در لحظه حاضر ممکن و موجودند اکتفا نمی‌ورزد و در صورت تحول وضع معین اجتماعی، به ضرورت اشکال مبارزه‌ای که برای فعالان دوران معین نو و ناشناخته است قائل است. از این جهت مارکسیسم اگر بتوان چنین بیان کرد، در مکتب پراتیک توده‌ها درس می‌گیرد و از آن دور است که به توده‌ها اشکال سیستماتیک مبارزه ساخت داخل کابینه‌ها را درس بدهد.» (جلد ۱۱، صفحات ۱۸۶-۱۸۷)

چنین است یک سلسله تحلیل‌های راهنما از یکی از نوابغ بزرگ انقلاب، ولادیمیر ایلیچ لنین.

ترور انفرادی در تاریخ کشور ما

به‌کاربردنِ اُسلوبِ ترورِ فردی در مورد مخالفانِ سیاسی و رؤسای دولت‌ها در ایران دارای سوابقِ طولانی است.

کسی که خلیفه دوم عمر بن خطاب را ترور کرد یک ایرانی بود به نام فیروز «مکنی به ابو لؤلؤ». جنبش اسماعیلیه اُسلوبِ ترورِ فردی را در مقیاس وسیع به‌کار برد و دو خلیفه عباسی و یک خلیفه فاطمی و عده‌ای از شاهان و امراء و صدور و فرماندهان و روحانیون مخالف را از راه ترورِ فردی از پای درآورد. تروریست‌های اسماعیلی «فدایی» نام داشتند و از میان دهقانان «اهل حرف و فقرا»ی شهر دست‌چین می‌شدند و در کسوتِ بازرگان، سائل، درویش، چاکر و غیره در کاخ و سرای دشمنان اسماعیلیه راه می‌یافتند و به ضربِ خنجر و علی‌رئوس‌الاشهاد وی را از پای در می‌آوردند. در قرن هشتم هجری در جنبشِ حروفیان نیز روشِ ترورِ انفرادی دیده می‌شود. احمد لر از شاگردانِ فضل‌الله حروفی به جانِ شاه‌رخ تیموری سوءقصدی کرد و پس از تحقیق دانسته شد که عضو سازمانِ سری تروریستی است که بر رأسِ آن مولانا معروفی، خوش‌نویسِ نامدارِ زمانِ قرار دارد و این جمعیت با شاعر و صوفی مشهور، قاسم انوار نیز مربوط بوده است.

یکی از مشهورترین ترورهای دورانِ اخیر تاریخ ما ترور شاه مستبد قاجار، ناصرالدین شاه است که در روز آدینه از ماه ذی‌القعدة سال ۱۳۱۳ هجری قمری در شاه‌عبدالعظیم به دست میرزارضای کرمانی، از شاگردان و ارادت‌مندانِ سیدجمال‌الدین اسدآبادی صورت گرفت. ناصرالدین شاه در سال پنجاهم سلطنتِ خود بود و قدرتی عظیم داشت و قتل او بی‌شک ضربتِ سنگینی به استبدادِ فئودالی قاجار وارد ساخت.

میرزارضا کرمانی در بازجویی خود (مندرج در «تاریخ بیداری ایرانیان» ناظم‌الاسلام کرمانی، چاپ کتابخانه ابن‌سینا، صفحه ۸۰) تئوری نمونه‌وار یک تروریست انقلابی را بیان داشت. وی گفت:

«پادشاهی که ۵۰ سال سلطنت کرده باشد، هنوز امور را به اشتباه‌کاری به عرض او برسانند و تحقیق نفرمایند و بعد از چندین سال سلطنت ثمره آن درخت وکیل‌الدوله، آقای عزیزالسلطان، امین خاقان و این ارادل و اوباش بی‌پدر و مادرهایی که ثمره این

شجره شده‌اند، بلای جانِ عمومِ مسلمین گشته‌اند؛ چنین شجره را باید قطع کرد که دیگر این نوع ثمره ندهد. ماهی از سرگنده گردد نی ز دم. اگر ظلمی می‌شد از بالا می‌شد.»

یکی دیگر از ترورهای مهم انقلابی دورانِ اخیر، ترورِ میرزا علی اصغر خان اتابک به دستِ عباس آقا صراف تبریزی است. وی با شش‌لول این صدراعظمِ محیل و مرتجع را در برابرِ بهارستان از پای درآورد. عباس آقا با «حیدر عمواغلی»، انقلابی معروف ایران ارتباط داشت و نام او پس از این عملِ شجاعانه به سرعت جزوِ قهرمانانِ آزادی شد.

در جیبِ عباس آقا پس از خودکشیِ وی که بلافاصله بعد از ترور روی داد، کارتی با این عنوان بیرون آوردند: «عضوِ انجمنِ نمره ۴۱ فداییِ ملت». با آن که این عنوان واقعی نبود، ولی عملِ عباس آقا و شایعه وجودِ یک شبکه وسیع تروریستی و یک سیاهه طولانی کسانی که باید ترور شوند، چنان که شادروان کسروی در تاریخِ ارزنده مشروطیتِ خویش آورده، موجبِ رعب و سکوت و نرمشِ سه ماهه مستبدین شد.

جنبشِ تروریستی حتی در دوران استبدادِ رضا شاه قطع نشد، ولی پس از سقوطِ این استبداد بارِ دیگر در مقیاسِ وسیع تجدید گردید و ترورهای با موفقیت و بدونِ موققتِ متعددی انجام گرفت. از آن جمله «جمعیتِ فداییانِ اسلام» که یکی از مهم‌ترین جمعیت‌های تروریستی در تاریخِ اخیر کشور ماست، دست به ترورهای مختلف زد که یکی از آنها یعنی ترورِ حاجعلی رزم‌آرا، نخست وزیرِ وقت در آستانه اوجِ نهضتِ نجات‌بخشِ ملی و به مثابه یکی از عواملِ ایجادِ محیطِ مساعد در روی کارآمدنِ حکومتِ ملی مصدق تأثیر داشت.

محمد رضا شاه با اعدامِ بی‌رحمانه اعضای جمعیتِ فداییانِ اسلام تصور کرد تروریسم، این پدیده دیرینه تاریخ ما را به قولِ خود ریشه‌کن کرده است ولی بخارایی و شمس‌آبادی به او فهماندند که پدیده‌های اجتماعی ریشه‌دار را نمی‌توان بدونِ از میان بردنِ عللِ موجبِ آن‌ها از میان برد. هیچ چیز از آه و ناله دستگاہِ جابرِ حکومتِ کنونی که بارها روشِ ترورِ سیاه ارتجاعی را در مقیاسِ وسیع بر ضد مردم و مخالفانِ خود به کار برده است؛ در قبالِ واکنش‌های تروریستی مردم سالوسانه‌تر و مضحک‌تر نیست. باید از زبانِ «روپسپیر» به این زاری‌کنندگان گفت: «ای کسانی که به جنایاتِ «انقلاب» می‌گریید؛ کمی به آن جنایاتی بگریید که انقلاب را پدید آورد.»

حزب ما و مسئله ترور

تروریست انقلابی، از جان گذشته‌ای از صفوف خلق است که معمولاً با این اندیشه و عزم مقدّس که جان خود را در راه نابودکردن یکی از ستم‌گران بزرگ فدا نماید، وارد میدان می‌شود. شرف و وجدان تاریخ نمی‌تواند در قبال جان‌بازی این انتقام‌جویان خلق حق‌شناس نباشد. تروریست انقلابی معمولاً دارای تهوّر ذاتی بیش از حدّ است، به‌ویژه اگر بخواهد مانند رضا شمس‌آبادی در محیط خطر محتوم عمل کند. این ایثار نفس و تهوّر در مردم احساس احترام و علاقه ایجاد می‌کند، ولی همه این‌ها نمی‌تواند دلیل ثمربخشی عمل باشد و حتی نمی‌تواند دلیل آن باشد که این عمل به امر عام خلق یعنی رهایی وی زیان نزند. در این جا اساس، نیات و عواطف ذهنی نیست، بل که نتایج عینی عمل در سیر عینی تاریخ است.

آری، ما تصدیق داریم که گاه ترور انفرادی نقشی برای تسهیل مبارزه ایفاء می‌کند. در تاریخ اتفاق می‌افتد که اشخاصی مظهر تمام جهات ارتجاعی جامعه‌اند و با عناد و لجاج خود، سخت تکامل اجتماعی را ترمز می‌کنند. نقش ارتجاعی یا انقلابی، بزرگ یا کوچک، اندک یا مهمّ و حتی گاه قاطع شخصیت در تاریخ برای دورانی معین و در عرصه‌های معین انکارناپذیر است. روشن است اگر چنین شخصیتی نابود شود، اثراتش در سیر حوادث بسیار محسوس است. مثلاً در مورد ناصرالدین شاه تاریخ نشان داد که فقدان وجود او، ضعف شخصی جانشین‌اش و مرعوبیت هیئت حاکمه وقت، کار مبارزه مشروطه‌خواهان را تسهیل کرد. یا در مورد رزم‌آرا نیز وضع بدین منوال بود.

ولی در هر دو مورد این خود ترور نیست که حلال است، بل که جنبش است که اگر موجود باشد و به استفاده از وضع دست زند؛ می‌تواند کاری انجام دهد، مواضع دشمن را از وی بستاند، گامی به جلو بردارد. ترور در بهترین و مناسب‌ترین حالاتش در صورت وجود جنبش می‌تواند کارش را تسهیل کند و این نیز همان جواز محدودی است که در موارد خاصّ، مارکسیسم برای ترور انفرادی قائل شده است.

در مورد شاه مستبد کنونی باید گفت که بی‌شکّ وی نقش درجه اولی در حفظ نظام موجود دارد و مهتره درجه اول ارتجاع و استعمار ایران است و فقدان او در ضعف نظام موجود مؤثر است ولی در این جا دو چیز را نباید از نظر دور داشت:

اول آن که امروزه قدرت واکنشِ هیئتِ حاکمه به سرپرستیِ امپریالیست‌ها به مراتب بیش‌تر از سابق است و فقدانِ شخصیت را می‌توانند به سرعت جبران کنند. دوم آن که در شرایطِ کنونی وضعِ جنبش، تشکّل و اتحادِ آن، توافقِ آن بر سر یک برنامهٔ مشترک به هیچ وجه رضایت‌بخش نیست و امکانِ بهره‌برداری از وضعِ مناسبی که در صورت فقدانِ شخصیتِ ارتجاعی باید بشود، ضعیف است.

به این ترتیب ترورِ انفرادی که در مورد مهره‌هایی درجهٔ اول مانند منصور بی‌فایده است و به قولِ لنین «فرومایه‌ای را جانشینِ فرومایه دیگر می‌سازد و در عوض جان چند انقلابی را به هدر می‌دهد»، در مورد سردمدارِ عمدهٔ ارتجاعِ ایران یعنی شاه نیز نمی‌تواند در شرایطِ مشخصِ موجود نتایجِ محسوسی به بار آورد.

راه اساسی عبارت است از: تشکّل و اتحادِ عملِ سازمان‌های اپوزیسیونِ دموکراتیک و ملی و استفادهٔ جدیِ آن‌ها از کلیهٔ وسایلِ ممکن برای غلبه بر دشمن و ایجادِ حکومتِ ملی یا در صورت فقدانِ وسایلِ کافی برای غلبه، حداقل به عقب‌نشینی واداشتنِ دشمن به منظورِ ایجادِ شرایطِ زیستِ نهضت در جامعهٔ کشور.

موضع‌گیریِ اصولی ما در برابر ترورِ انفرادی یک مطلبِ امروزی نیست. ما همیشه و از آن جمله موقعی که حزب ما را به شرکت در سوء‌قصدِ ناصر فخرآرایی متهم کرده بودند، همه جا و از آن جمله در دادگاهِ نظامی این موضعِ خود را توضیح دادیم. حزب ما هرگز ترورِ انفرادی را جانشینِ مبارزهٔ سیاسیِ متشکّلِ توده‌ها نکرده و نخواهد کرد و در مسئلهٔ برخورد به ترور، تحلیلِ اصولیِ کلاسیک‌های مارکسیستی را واجدِ ارزشِ عملی می‌شمارد.

حزب ما در تحلیلِ خود راجع به ترورِ منصور و تیراندازی در کاخِ مرمر به‌درستی تصریح کرده است که این حوادثِ مظهرِ خشمِ مردم و افرادِ روزافزونِ رژیم است. خشمِ مردم که نتواند شکلِ صحیح برای بروز و تأثیر خود بیابد، به صورتِ عصیان‌های انفرادی متهورترین فرزندانِ خلق فوران می‌کند و نتیجهٔ دست‌به‌نقدِ آن فداشدنِ عده‌ای از جان‌نثارانِ نهضت است.

وظیفهٔ سنگینی بر گردنِ حزب ما و سازمان‌های ملی و دموکراتیکِ دیگر است. برای آرزوها و عواطفِ مردم باید دورنمای واقع‌بینانه‌ای به وجود آوریم. نهضت را از پراکندگیِ سازمانی و آشفتگیِ فکری کنونی نجات دهیم، آن را به وحدتِ عمل و برنامهٔ مشترکِ مبارزهٔ مجهّز سازیم. تا زمانی که چنین نکنیم، انرژیِ جوشانِ انقلابیِ خلق به بی‌راه خواهد

رفت و انفجارهای جدا جدا و بی‌نقشه و هدف قادر نخواهد بود تحوّل در جامعه ما پدید آورد.

۱.ط

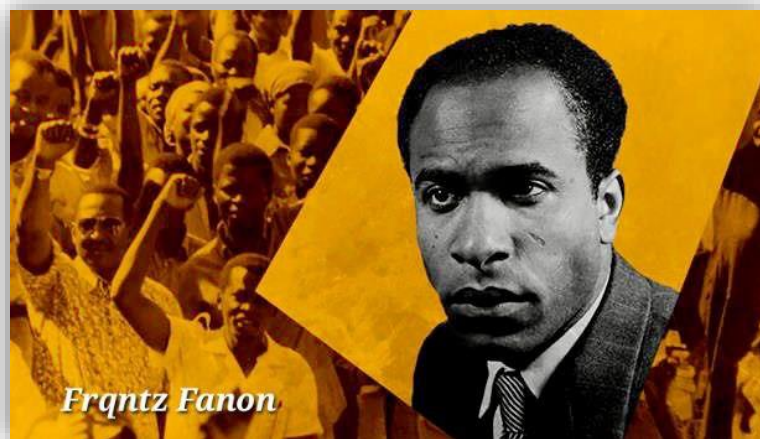
سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، سال ۱۳۴۴

* در پیوند با این نوشتار و برای آگاهی بیشتر به مقاله «ترور، شیوه لنینی مبارزه مسلحانه نیست» به قلم زنده‌یاد «منوچهر بهزادی»، مندرج در مجله دنیا، شماره ۳، خرداد ۱۳۵۵ مراجعه شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

سوسیالیسم علمی و فرانتس فانون

برگردان مقاله روتیسلاو اولیانفسکی (با نام مستعار ا.رزمان)



فرانتس فانون؛ متفکر، رزمنده و انقلابی برجسته الجزایری، با نوشته‌های خود، به‌ویژه «**نفرین‌شدگان زمین**» که به فارسی نیز ترجمه شده است، در اواخر سال‌های پنجاه و اوایل سال‌های شصت میلادی، به تصورات ضدامپریالیستی بسیاری از مبارزان جوان در کشورهای آفریقا، آسیا و آمریکای جنوبی شکل داد و برای بسیاری از آن‌ها، رهنمود نبرد شد. اما تجربه تاریخ نشان داد که نظریات فانون، علی‌رغم صداقت و شور انقلابی و ضدامپریالیستی خود او و گیرایی اندیشه و گفتارش، دارای آن‌چنان کمبودها و اشتباهاتی است که نه تنها نبرد خلق‌های دربند را برای آزادی آسان‌تر و کوتاه‌تر نمی‌سازد، بل که موانعی جدی در راه رسیدن به این آرمان انسانی عصر ما نیز پدید می‌آورد. اما برخی از چپ‌نمایان، امروز نیز چون گذشته از جمله در میهن ما ایران - برای ترویج این اندیشه‌ها که اگر از خطاها پیراسته نشوند، زیان آن‌ها حتمی است، تلاش می‌ورزند. از این رو «دنیا» بررسی اندیشه‌های فانون را در دستور کار خود قرارداد و به ترجمه و نشر این نوشتار که تحلیلی است از آثار فانون پرداخت.

هنگامی که با دوستان آفریقایی درگیر در نبرد آزادی‌بخش ملی علیه امپریالیسم گفت‌وگو می‌کنیم، به نفوذ فرانتس فانون، یکی از برجسته‌ترین اندیش‌مندان سیاسی آفریقا در

اواخر سال‌های پنجاه بر آن‌ها پی می‌بریم. فرانتس قانون یک ایدئولوگ برجسته جنبش آزادی‌بخش ملی است که دایره نفوذ او به الجزایر که زندگی‌اش با نبرد استقلال طلبانه آن عجین شده بود، محدود نمی‌شود، بل که به سراسر آفریقا گسترش می‌یابد. این کیفیت تا حدود زیادی مدیون شخصیت نافذ او، خدمت ایثارگرانه‌اش به آرمان‌رهای خلق‌های مستعمره و آثار درخشان و پراحساسی او است. بدان‌گونه که کسی را یارای بی‌تفاوت ماندن در برابر آن نیست. بسیار دشوار است که انسان پس از مطالعه اثر برجسته این نویسنده، «نفرین‌شدگان زمین»، حتی اگر از نظر اصولی با برخی از برداشت‌های او موافق نباشد، نسبت به این سخن‌گوی پیکار ضد استعماری احساس هم‌دردی نکند.

راز عمده محبوبیت پایدار و نفوذ ماندگار اندیشه‌های قانون در این حقیقت نهفته است که آثارش بازتاب واقعیت‌های تاریخی است و مسایل مبرم جنبش ضدامپریالیستی را به‌درستی بازشناخته و با بهره‌گیری از تجربه الجزایر و دیگر کشورهای آفریقایی به حل آن‌ها به سود توده‌های زحمت‌کش دست یازیده است.

کار قانون در بعضی عرصه‌ها موفق‌تر از کار او در عرصه‌های دیگر است، ولی روی هم‌رفته ترازنامه کارش بی‌شک مثبت است.

او با استواری در کنار ملل ستم‌کشی که برای پایان‌دادن به سلطه استعمار عزم خویش را جزم کرده‌اند، قرار داشت. او یکی از نمایندگان پیش‌تاز دموکراسی ملی در آفریقا و جهان عرب، یعنی روندی ایدئولوژیک و سیاسی در جنبش ضدامپریالیستی بود که همواره ضدامپریالیسم پیکارجویانه را با گرایش‌های ضد سرمایه‌داری تلفیق می‌کرد. اما میراث قانون به گونه‌ای کاملاً متمایز، نه تنها جنبه‌های مثبت دموکراسی ملی را به مثابه یک گرایش انقلابی در ناسیونالیسم ضدامپریالیستی نشان می‌دهد، بل که از تضادهای سرشتی آن نیز که حتی مشخص جناح چپ دموکراسی ملی به‌ویژه در مراحل آغازین آن بود، پرده برمی‌دارد.

هم‌دردی شخصی با قانون و احترام به او نباید مانعی در راه یک ارزیابی عینی و نقادانه از میراث او شود. امری که در مورد تمام چهره‌های تاریخی ممکن است اتفاق افتد و به همین جهت ما نباید خود را در چارچوب یک داوری عاطفی و اخلاقی درباره این چهره‌ها محصور کنیم. از این رو باید به نقش واقعی اندیشه‌های قانون در جنبش آزادی‌بخش بپردازیم.

یکی از خصایل برجسته قانون خصلتِ ضدِ امپریالیستیِ پیکارِ جویانه و پیگیرش بود.

فانون سرشتِ سلطهٔ استعماری را به مثابهٔ یک سیستمِ سرکوب و اعمالِ قهر در عرصهٔ سیاست، اقتصاد و فرهنگ و زندگی روزمره به گونه‌ای زنده و روشن تشریح کرده و ثابت می‌کند که نظامِ امپریالیستیِ استعمار را باید به طورِ کامل و قاطع منهدم ساخت. او می‌گوید قهرِ ستم‌کشان در برابرِ قهرِ ستم‌گران امری است مشروع و از این رو خلق‌ها را به پیکارِ مسلحانه به منزلهٔ قاطع‌ترین سلاح علیه استعمار فرامی‌خواند.

فانون از نخستین ایدئولوگ‌های جنبشِ آزادی‌بخشِ ملیِ آفریقا بود که به محدودیت و تنگ‌نظری‌های تاریخیِ ناسیونالیسم به منزلهٔ پرچمِ پیکارِ ضدِ امپریالیستی پی بُرد. او آن راهِ جنبشِ رهایی‌بخشِ ملی را که تا پایانِ جنگِ دومِ جهانی از سوی تمامِ صاحب‌نظران و اندیشه‌ورانِ بورژوازی به مثابهٔ تنها راهِ اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شد، مردود شمرد. یعنی آن راهی که سبب می‌شد تا پیکارِ ضدِ امپریالیستی، بورژوازیِ ملی را به قدرت برساند و استقلالِ سیاسیِ به‌دست‌آمده شرایط را برای رشدِ سریع و لجام‌گسیختهٔ سرمایه‌داری آماده سازد.

فانون اعلام می‌کرد که راهِ رشدِ سرمایه‌داری برای آفریقا نه تنها الزامی نیست، بل که برای کشورهای آفریقایی حتی غیرممکن نیز هست. فانون بر آن بود که باید از پیدایش سرمایه‌داری آفریقایی جلوگیری کرد و نباید گذاشت سرمایهٔ ملی مسلط گردد، حزب سیاسی تشکیل دهد، و مدعی رهبری حیاتِ ملی گردد.

فانون مدافعِ راهی بود که لنین آن را پیش‌بینی کرده بود. به گفتهٔ لنین خلق‌های استعمارزده پس از آغازِ پیکارِ ضدِ امپریالیستی رودرروی سرمایه‌داری قرار خواهند گرفت.

فانون به همهٔ خطراتِ ناسیونالیسمِ تنگ‌نظرانه و خودبینانه آگاهی داشت و معتقد بود که باید به ناسیونالیسمِ محتوایی اجتماعی با آرمان‌های عدالتِ اجتماعی و برابری و دموکراسی و تا حدودی انترناسیونالیسمِ بخشید تا پیکارِ ضدِ استعماری بتواند به فرجامِ پیرومندِ خود دست‌یابد. فانون خواستارِ چنان آگاهیِ ملی بود که به ملت‌گرایی و «شوونیسم» که سخت با آن مخالف بود، نیانجامد.

از مشخصات قانون که شاید نقطه ضعف او نیز باشد، آن بود که شعارهای سوسیالیستی را مطرح نساخت. در این مورد او تحت تأثیر عوامل گوناگونی قرار داشت. از جمله آن که: او از آن چه در آن زمان در بعضی از کشورهای آفریقایی تحت لوای شعارهای سوسیالیستی صورت می‌گرفت، دل خوشی نداشت.

به علاوه او به غلط می‌پنداشت که پذیرفتن سوسیالیسم، یعنی به‌عاریت گرفتن اندیشه‌ها و تجاربی که برای آفریقا بیگانه است، در حالی که آفریقا باید آرمان‌های ویژه خود را عرضه دارد.

در پس تمام این عوامل، نوعی آگاهی مبهم قرار داشت. بدین معنی که اکثر خلق‌های آفریقا برای ایجاد جامعه سوسیالیستی هنوز آمادگی ندارند و لذا گذار از یک مرحله بینابینی برای آن‌ها امری ضروری است تا در جریان این مرحله، ملت‌گرایی بورژوازی جای خود را به یک وجدان ملی که بیان‌گر منافع زحمت‌کشان باشد، بدهد و دعاوی خودپسندانه عناصر بهره‌کش مهار گردد.

از دیدگاه دموکراسی انقلابی نیز قانون به علت انتقادی که از گرایش‌های بورژوازی و دیوان‌سالارانه در بعضی از کشورهای نوحاسته آفریقایی به عمل می‌آورد، شایسته احترام است. اما در این زمینه نیز قانون گاهی یک‌سونگر و بیش‌از حد مطلق‌گراست، چیزی که از خصایل کلی او محسوب می‌شود. مثلاً قانون نظام تک‌حزبی را برای آفریقا به طور کلی مردود می‌شمرد و آن را با عیان‌ترین شکل دیکتاتوری بورژوازی یکی می‌داند و در نتیجه استفاده از نظام تک‌حزبی به سود نیروهای انقلابی را نفی می‌کند.

اما قانون در عین حال با انتقاد از مفسد دیوان‌سالاری و استفاده از سازمان‌های توده‌ای به مثابه سرپوشی برای حکومت خودکامه و فاسد و پول‌پرست و ریاکار بورژوازی و با رد نظریه «ارشاد» توده‌های خلق، روی هم‌رفته توجه را به مفسدی جلب می‌کند که در کشورهای نوحاسته آفریقایی پس از استعمار گسترش می‌یابند. متأسفانه این سرنوشت فقط گریبان‌گیر رژیم‌های ارتجاعی و رفرمیست نیست، بل که سرنوشتی است که تا حدود زیاد آینده رژیم‌های پیشرو و انقلابی را هم تهدید می‌کند.

درکی که قانون از دموکراسی دارد، در جهت حفظ و گسترش فعالیت و ابتکار سیاسی توده‌ها که در جریان پیکار ضد امپریالیستی پدید می‌آید، سیر می‌کند و لذا باید به دقت مورد مطالعه قرار گیرد و عملاً از آن بهره‌برداری شود.

نظریاتِ فانون علاوه بر نکاتِ مثبت دارای کاستی‌های معینی است:

نقاط ضعفِ فانون ناشی از برخوردِ غیردیالکتیکی او با پدیده‌های مطروحه است. به همین جهت فانون درست در آستانهٔ مارکسیسم متوقف می‌شود و تا سطح یک مارکسیست تکامل نمی‌یابد. برخوردِ فانون به مسایل و پدیده‌ها، نه ماتریالیستی است و نه دیالکتیکی، بلکه متافیزیکی است.

فانون قهر انقلابی ستم‌کشان را در شکل پیکارِ مسلحانهٔ آن می‌ستاید که البته واکنشی است سالم، اما مطلق کردن شیوه‌های مسلحانه و اعلام این‌که این شیوه‌ها تنها راه تأمین استقلالِ راستین هستند، او را به ورطهٔ اشتباهاتِ فاحش می‌کشاند.

یک انقلابی آگاه فقط پس از تجزیه و تحلیلِ کامل از اوضاعِ سیاسی، آرایشِ نیروهای طبقاتی و نیروهای سیاسی، احساساتِ توده‌ها و امکانِ مقابلهٔ رودرروی آنان و غیره می‌تواند شکلِ مسلحانهٔ پیکار را برگزیند. اما از دیدگاهِ فانون، اعمالِ قهر از «الهام و شهود» نشأت می‌گیرد و نه از تفکر و گزینش آگاهانه. و بیش از آن‌که ناشی از عواملِ اجتماعی-سیاسی باشد، معلولِ عواملِ اجتماعی-روانی و انسان‌شناسی و حتی روانی-فیزیولوژیک است. به نظر او قهر یک جریانِ غریزی و خودجوش است و نه محصولِ گزینشِ سیاسی و نه یک شیوهٔ پیکارِ انقلابی مناسب در مقطعِ زمانی معین.

مطلق‌سازیِ فانون از قهر حتی از این‌هم فراتر می‌رود. برای او اعمالِ قهر صرفاً یک شیوه و یا حتی بهترین شیوه به حساب نمی‌آید. او برای قهر ارزشی فی‌نفسه قائل است و آن را با انقلاب هم‌سنگ می‌داند. به اعتقادِ فانون، اعمالِ قهر، توده‌ها را از نظرِ سیاسی و معنوی رهایی می‌بخشد و تضمینی است در برابر انحرافِ حزب و رژیمِ حکومتی در جهت دیوان‌سالاری.

چندان نیازی به اثبات ندارد که مبارزهٔ مسلحانه به هر شکل و در هر مقیاسی که باشد، به تنهایی نمی‌تواند تضمین‌کنندهٔ همهٔ این‌ها باشد. توفیقِ قهر در حفظ و حراستِ یک رژیمِ انقلابی و دموکراتیک حتی اگر توده‌ها دست به مبارزهٔ مسلحانه زده باشند، به اوضاعِ سیاسی، یعنی به سطحِ آگاهیِ سیاسی، به استواریِ سیاسی و به شرکتِ گستردهٔ توده‌ها بستگی دارد. پیکارِ مسلحانه به خودیِ خود هدف نیست و حتی داروی هر دردی در برابرِ ضدانقلاب و ارتجاع هم نیست. این واقعیت را تجاربِ گوناگون و از جمله تجربهٔ خودِ الجزایر پس از مرگِ فانون به اثبات رسانده است.

با این‌که قانون برخلاف ایدئولوگ‌های اواسط سال‌های ۶۰ آمریکای لاتین، شیوه‌های مسلحانه را آشکارا رویاروی شیوه‌های سیاسی قرار نمی‌دهد، معهدا او هم برای کار سیاسی اهمیت چندانی قائل نیست و این روی دیگر سکه مطلق‌سازی قهر در نظریات اوست. این اندیشه قانون که پیکار مسلحانه یگانه راه انقلاب است، مهر و نشان خود را بر برداشت او از نیروهای محرکه فرآیند انقلابی و آرایش نیروهای طبقاتی در مبارزه استقلال طلبانه نیز باقی می‌گذارد.

وقتی جنبش ضدامپریالیستی شکل جنگ چریکی یا توده‌ای به خود می‌گیرد، قانون این جنگ ناگزیر باید در مناطق روستایی قرار گرفته باشد زیرا دهقانان منبع عمده نیروی انسانی این جنگ را تشکیل می‌دهند. جز این نیز نمی‌تواند باشد زیرا بنا به تعریف اندیشه پردازان جنگ چریکی، شهرها پایگاه استعمارند و تمام قدرت سرکوب استعمار در شهرها متمرکز است و از این روست که مقاومت چریکی نمی‌تواند از آن‌جا آغاز گردد. رهایی شهرها معمولاً در مرحله پایانی جنگ تحقق می‌یابد. این واقعیتی است که در جنگ‌های الجزایر و ویتنام و مستعمرات پیشین پرتغال مشاهده شد. در واقع هر جا که جنبش چریکی شکل جنگ آزادی‌بخش خلق به خود گرفت، توانست شاهد پیروزی را در آغوش گیرد. جنگ‌های چریکی همواره از مناطق روستایی نیرو گرفته و دهقانان بخش اعظم واحدهای شورشی را تشکیل داده‌اند. انتظاری جز این هم نباید داشت. جنبش چریکی اگر دهقانان به حمایت از آن بر نخیزند، محکوم به ناکامی است و این درست آن چیزی است که در نیمه دوم سال‌های ۶۰ در بعضی کشورهای آمریکای لاتین رخ داد.

اکثریت مطلق جمعیت مستعمرات و کشورهای وابسته را دهقانان تشکیل می‌دهند و همه چیز تا حدود زیادی به موضع‌گیری این دهقانان بستگی دارد و این حقیقتی است که نمی‌توان در آن تردید داشت و قانون هم به آن اذعان داشت، ولی مسئله امکانات بالقوه انقلابی دهقانان و این‌که چه چیزی و چگونه توده‌های دهقانی را به حرکت درمی‌آورد، چه چیزی به رفتار آنان در انقلاب پیگیری می‌بخشد و باز این‌که آیا این پیگیری در خود سرشت مواضع اجتماعی و روانی دهقانان نهفته است یا این‌که این پیگیری از خارج باید به آن دمیده شود، و از راه اتحاد استوار با نیروهای انقلابی پیگیر شهری به‌ویژه اتحاد با طبقه کارگر تقویت شود، همه این‌ها مسائلی هستند که قانون به آن‌ها پاسخ نمی‌گوید.

قانون در پرداختن به این مسائل از یک برداشت محدود تجربی فراتر نمی‌رود. این واقعیت که جنگ چریکی در الجزایر مورد پشتیبانی میلیون‌ها کشاورز اجاره‌دار و کارگران

کشاورزی قرار گرفته بود، قانون را به این نتیجه‌گیری عام سوق می‌دهد که دهقانان تمام کشورها انقلابی هستند.

به ارزیابی قانون از امکانات انقلابی دهقانان سه ایراد اساسی وارد است:

۱- پذیرفتن خصلت انقلابی دهقانان از طرف او همراه با نفی خصلت انقلابی طبقه کارگر کشورهای مستعمره انجام می‌گیرد. به اعتقاد قانون توصیفی که از پرولتاریای اروپا به مثابه نیروی محرکه اصلی انقلاب به عمل آمده، درباره جامعه مستعمراتی که طبقه کارگر آن در زمره ممتازان قرار دارد و از نظام استعماری سود می‌برد، صادق نیست. به عقیده قانون در کشورهای مستعمره پرولتاریای راستین دهقانان هستند زیرا آنان چیزی ندارند تا از دست بدهند. به نظر قانون، طبقه کارگر مستعمرات نه یک نیروی انقلابی است و نه حتی یک نیروی ملی. قانون این خصایص را فقط برای دهقانان قائل است. این موضع‌گیری قانون در نتیجه گرایش‌های «سندیکالیستی» موجود در میان بخش ممتاز پرولتاریای کشورهای مستعمره و نیز در نتیجه گرایش بخشی از روشن‌فکران این کشورها که تئوری جنبش انقلابی مستعمرات را به‌طور قالبی از روی تئوری جنبش انقلابی کشورهای صنعتی تقلید می‌کردند و به نقش انقلابی جنبش دهقانی کم بها می‌دادند؛ تا حدودی تقویت می‌شد.

انگیزه قانون در این ارزیابی هرچه باشد، نمی‌تواند برخورد منفی او را به طبقه کارگر مستعمرات به‌طور کلی توجیه کند. قانون یک گزینش خیالی و غیرواقع‌بینانه را پیش روی می‌نهد: یا کارگر یا دهقان. حال آن‌که منافع انقلاب و پیشرفت و پیروزی آن مستلزم به‌هم‌پیوستن امکانات انقلابی کارگران و دهقانان و اتحاد میان آن‌ها، ضمن به رسمیت شناختن نقش رهبری‌کننده ایدئولوژی پرولتری است.

آثار قانون، سرشار از تناقضات گوناگون است: او گاه درباره خطر «رودرروی قرارداد شهر و روستا» هشدار می‌دهد در حالی که بسیاری از نوشته‌هایش به طور عینی علیه اتحاد بین طبقه کارگر و دهقانان است، اتحادی که ضامن اصلی پیروزی راه رشد غیرسرمایه‌داری و سمت‌گیری سوسیالیستی در مستعمرات سابق است.

قانون بر آن نیست که نیروی پیشاهنگ نبرد، باید از میان خود دهقانان برخیزد. او معتقد است که این نقش بر عهده یک «اقلیت انقلابی» است که باید به رهبری دهقانان پردازد. اما سرشت طبقاتی این اقلیت چیست؟ با این‌که قانون با سرکردگی (هژمونی) بورژوازی به

شدت مخالفت می‌ورزد، در عین حال رهبری طبقه کارگر را نیز آشکارا رد می‌کند. در این صورت چه چیز برجای می‌ماند؟ جز موضع خرده‌بورژوازی لایه‌های میانه‌حال؟ اما این موضع بینابینی چقدر می‌تواند میان دو قطب متضاد بورژوازی و پرولتاریا دوام بیاورد؟

وقتی فانون درباره «اقلیت انقلابی» سخن می‌گوید واقعیتی را مطرح می‌سازد که باید تعریف آن ارائه شود. اگر این تعریف نه به معنای نشان‌دادن هویت و یا خاستگاه طبقاتی «اقلیت انقلابی»، بل که بیان‌گر سرشت طبقاتی آن باشد، می‌توان با آن موافقت کرد اما اگر چنین باشد، از چه رو فانون این امکان را که «اقلیت انقلابی» می‌تواند نظریات «پرولتاریای آرمانی» (نه پرولتاریای ریزه‌خوار ارباب استعمارگر، بل پرولتاریای آگاه به رسالت تاریخی خود) را بپذیرد، رد می‌کند. دهقانان پیشرو می‌توانند پلاتفرم پرولتاریا را بپذیرند، همان‌طور که در روسیه پیش‌آمد و یا در ویتنام که عناصر تشکیل‌دهنده حزب و ارتش عمدتاً از صفوف دهقانان برخاسته و ایدئولوژی پرولتری را پذیرفته بودند، و این همان راهی بود که «آمیلاکار کابرال»، کسی که برای نخستین بار اصطلاح «پرولتاریای آرمانی» را مطرح ساخته بود، با موفقیت دنبال می‌کرد. به عقیده کابرال، افرادی از میان روشن‌فکران باید این نقش «پرولتاریای آرمانی» را ایفاء کنند. ولی قانون نه تنها این مسائل را مطرح نکرد، بل که حتی منکر یافتن راه‌حلی از این طرز بود.

۲- فانون که به محدودیت‌های ناسیونالیسم آگاهی داشت و چشم‌انداز ضد سرمایه‌داری را مطرح می‌ساخت، در برخورد با نیروهای محرکه انقلاب موضع تاریخ‌ستیزانه دارد. بدین معنا که او مراحل انقلاب را در نظر نمی‌گیرد و نیروهای محرکه آن را یک بار و برای همیشه تعیین می‌کند. اما آیا نیروهای محرکه انقلاب در تمام مراحل پیکار استقلال‌طلبانه و مراحل رشد ضد سرمایه‌داری یک‌سان است؟ آیا این احتمال وجود ندارد که در درون این نیروها برخی تحولات و تجدید صف‌آرایی‌ها رخ دهد و مواضع طبقه کارگر و دهقانان دست‌خوش تغییر شود؟ فانون اصلاً در اندیشه این مسائل نیست و حال آن‌که پس از او دیگر ایدئولوگ‌های دموکراسی ملی، به این مسائل پرداختند. مثلاً «قوام نکرومه» در سال ۱۹۶۴ در کتاب خود به نام «وجدان‌گرایی» درباره تغییرات دائمی در درون «نیروهای مثبت» سخن می‌گوید و یا «آمیلاکار کابرال» در سال‌های ۱۹۶۰ مسئله امکان بالقوه انقلابی هر طبقه اجتماعی را در رابطه با استقلال ملی و سوسیالیسم به روشنی مطرح می‌سازد.

۳- سومین اشتباهِ قانون در تعیینِ نیروهای محرکهٔ انقلاب با مسئلهٔ مراحلِ جنبشِ انقلابی پیوندِ ناگسستنی دارد. او به تجزیه و قطب‌بندی طبقاتی در درونِ دهقانان توجه نداشت و دهقانان را یک گروه اجتماعی همگن با موضعی مشترک تلقی می‌کرد، ولی آمیلکار کابرال این قشربندی را در جامعهٔ روستاییِ شدیداً عقب‌ماندهٔ گینهٔ «پرتغال» موردِ تجزیه و تحلیل قرار داده بر تأثیرِ این قشربندی بر چگونگی برخوردِ دهقانان به مبارزهٔ رهایی‌بخش تأکید می‌ورزد. در روستای الجزایر این فرایندِ قشربندی، بدون شک، گسترده‌تر از گینه بود و عاملِ بسیار مهمی را در تعیینِ توانِ انقلابی دهقانان در مرحلهٔ مبارزهٔ رهایی‌بخش، به‌ویژه در مرحلهٔ رشدِ ضدسرمایه‌داری، تشکیل می‌داد.

همان طور که در پیش گفتیم، قانون از صاحب‌نظرانی بود که به محدودیت‌های ناسیونالیسم آگاه بود و گرایش‌های انترناسیونالیستی و ضدسرمایه‌داری داشت. با این‌همه، در آثارِ قانون هنوز «نشانه‌هایی از ناسیونالیسم وجود دارد».

فانون با گرایش‌های انترناسیونالیستی و ضدسرمایه‌داری خود در تعیینِ سرنوشتِ دمکراسی ملی نقش داشت. خطاهای ناسیونالیستی فانون بر دو نوع بود:

یکی این‌که او از درک خصلتِ طبقاتی سُلطهٔ استعماری عاجز بود، زیرا به نظرِ او استعمار بیش‌تر کانونِ تضادهای نژادی بود تا تضادهای طبقاتی. نتیجهٔ آن که برای او هر فرانسوی در الجزایر، صرف‌نظر از تعلقِ طبقاتی‌اش یک ستم‌گر به‌شمار می‌رفت .

خطای ناسیونالیستیِ دیگر فانون با خطایِ اولِ او پیوند دارد. فانون به اتحاد با نیروهای دموکراتیک و طبقهٔ کارگرِ کشورِ متروپل توجهٔ کافی نداشت. به مفهومِ گسترده‌تر: هر چند که فانون از کمک‌های کشورهای سوسیالیستی با ستایش سخن می‌گفت، ولی قادر نبود که به تأثیرِ سوسیالیسمِ موجود و جنبشِ جهانیِ کمونیستی بر سرنوشتِ مللِ مستعمره پی ببرد. این کیفیتِ بیش‌از همه ناشی از اعتقادِ او به این بود که باید جادهٔ منحصربه‌فرد و کوبیده‌نشده‌ای را جست‌وجو کرد. فانون از بهره‌گرفتن از تجربهٔ دیگران بیم داشت و به «وحدتِ نفرین‌شدگان» چشمِ امید دوخته بود.

این‌ها هستند نقاطِ ضعف و قوتِ اندیشه‌های فانون. چنان‌که قبلاً گفتیم جنبه‌های مثبتِ اندیشه‌های فانون در زمانِ خودش بدون شک بر جنبه‌های منفی

آن فزونی داشت. نامِ قانون به مثابهٔ یک رزمندهٔ صادق و آشتی‌ناپذیر علیه امپریالیسم و در راهِ آیندهٔ بهتر برای زحمت‌کشانِ آفریقا در تاریخ ثبت است.

اما اندیشه‌های قانون هم‌چنان در اذهان زنده است. همین واقعیت برخورد به اندیشه‌های او را از دو دیدگاه ضرور می‌سازد:

یکی از دیدگاهِ زمانِ خودِ قانون، و دیگری از دیدگاهِ اوضاع و احوالِ کنونی. آنچه در اندیشه‌های قانون در شرایطِ اواخرِ سال‌های پنجاه قابلِ اغماض بود، دیگر در اواخرِ سال‌های هفتاد نمی‌توانست نادیده گرفته شود. با فرآیندِ تکاملِ انقلابی، مبانی ارزیابی گرایش‌های ایدئولوژیک (اگر این گرایش‌ها هم‌گام با زمان پیش روند) ممکن است دست‌خوش تغییر شود. قانون از این نظر که افقِ دیدِ تاریخی نسبتاً محدودی دارد و عمدتاً بر تجربهٔ الجزایر متکی است و غالباً در تئوری‌هایش نتوانسته است از این تجربه فراتر رود، می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد.

بخشِ اعظمِ کارهای قانون را در سال‌های پنجاه می‌توان به بررسی اوضاع و احوالِ الجزایر و تجربهٔ شخصی خودِ او مربوط دانست. مثلاً ستایشِ قانون از اعمالِ قهر تا اندازه‌ای ناشی از آن است که او سرنوشتِ خود را با سرنوشتِ روشن‌فکران و فردگرایانی پیوند می‌دهد که از خلق دور افتاده‌اند. از چنین دیدگاهی است که حملهٔ چریکی به موسساتِ شهری را قانون یک عملِ انقلابی ایده‌آل ارزیابی می‌کند. اما در سیاست، تفاهم نشان‌دادن نباید به معنای گذشت تلقی گردد، خصوصاً اگر این تلاش در کار باشد تا رشتهٔ پندارهای باطلِ سال‌های پنجاه و اوایلِ سال‌های شصت، به سال‌های هفتاد و هشتاد نیز کشانده شود.

امروزه قانون را باید از فرازِ قلّهٔ تجاربِ نبردِ انقلابی‌ای که ما بر آن قرار داریم و قانون را بر آن دست‌رسی نبود، داوری کنیم.

در این مرحلهٔ نوین، یعنی مرحله‌ای که دورنمای سوسیالیسم در پیش است، اشتباهاتِ قانون اهمیتِ افزون‌تری کسب می‌کند و برای نیروهای ترقی‌خواه خطراتِ عظیم‌تری در بر دارد. هم تئوری و هم پراتیکِ انقلابی در آفریقا گام‌های بلندی به‌پیش برداشته است. ما اکنون می‌بینیم که دموکرات‌های ملی آفریقا در تحلیل‌های خود از آرایشِ نیروهای طبقاتی، اصلاحاتِ جدی به‌عمل آورده‌اند.

در برداشتِ دموکرات‌های انقلابی از قوانینِ عامِ تکاملِ تاریخی و مارکسیسم-لنینیسم و ریشه‌کن‌ساختنِ تعصباتِ ملی، تحوّلِ بنیادی روی داده است. شیوهٔ نادرستِ مطلق‌کردنِ نبردِ مسلحانه در عرصهٔ جهانی نیز تا حدودِ زیادی با شکست مواجه گشته است. نه ویتنام و نه مستعمراتِ پیشینِ پرتغال هیچ کدام این شیوهٔ نادرست را در پیش نگرفته بودند. درس‌های تاریخ در اذهانِ کسانی که جنگِ چریکی را به مثابهٔ پاسخِ نهایی مطرح می‌ساختند، بی‌تأثیر نبود، چنان‌که در اواسطِ سال‌های هفتاد این اندیشه را به یک‌سو نهادند (رژمی دبره و چالیاند). در این رهگذر، گروهی مانند چالیاند نسبت به امکانِ گسترشِ انقلاب در مستعمرات و کشورهای وابستهٔ پیشین سخت دچار تردید شدند و گروهی دیگر (مانند رژیم دبره) به برداشت‌های جدی‌تر از حقایقِ کهنِ پایدارِ مارکسیسم-لنینیسم نائل آمدند.

فانون نمی‌توانست اصلاحاتی را که دورانِ کنونی ایجاب می‌کند در «نفرین‌شدگانِ زمین» منعکس سازد. اما باید در ارزیابی میراثِ فانون و در مقابله با گروه‌های چپ‌نمای افراطی و شبه انقلابی و ماهیتاً ارتجاعی که می‌کوشند اندیشه‌های فانون را به مثابهٔ یک تئوری انقلابی ایده‌آلِ روز معرفی کنند و نام و اندیشهٔ این رزمنده و متفکرِ سترگ را پشتوانهٔ کسبِ اعتبار برای خود قرار دهند، ضرورتِ این اصلاحات را هرگز نباید فراموش کرد.

ارزمان (از نام‌های مستعار احسان طبری)

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۵، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

مارکسیسم و نیچه‌ئیسم



مسئله‌ای که می‌خواهیم مطرح کنیم، مجرد و نظری و به قصد سیر و سیاحت عبت در تاریخ فلسفه به میان نیامده است، بل که پاسخ به سؤالی است که در زمان ما نیز مانند زمان‌های دیگر فعلیت و اهمیت خویش را حفظ کرده است: و آن این که آیا ملاک تشخیص وظیفه انسان، محمل منطقی رفتار او در تاریخ و زندگی چیست؟ ما این مسئله را می‌خواهیم به‌ویژه از مقطع آن پاسخی که نیچه بدان داده و پاسخی که مارکسیسم به آن می‌دهد، بررسی کنیم. چرا؟ زیرا نه فقط این دو پاسخ متقابل اند، بل که از آن جا که نیچه بیان گر صریح و گاه خشن یک نقطه نظر بسیار رایج در جامعه طبقاتی به‌ویژه بورژوازی است، در مبارزه با نیچه‌گرایی و در اثبات تقابل مارکس و نیچه، ما حتی به آن «نیچه‌ئیسم مستوری» که گاه جامعه حق به جانب و انقلابی نما بر تن می‌کند، نیز پاسخ می‌گوییم.

اگر نیچه‌ئیسم مقدمه و محمل فلسفی فاشیسم و نازیسم قرار گرفته باشد، امری است مفهوم و طبیعی. در واقع مابین نظر نیچه و عمل هیتلرها و موسولینی‌ها و پراتیک امپریالیسم و هیئت‌های حاکمه ارتجاعی هم‌آهنگی منطقی کامل وجود دارد. نیچه آرزو می‌کرد که «**جانور موبور**» (*Blonde Bestie*) با شیوه بربرمنشانه، تمدن «**نژاد سروران**» (*Herrenrasse*) را برقرار کند و هیتلر نیز در همین راه شوم کوشید و امپریالیست‌های آمریکائی نیز در همین راه کوشیدند و می‌کوشند و نژادگرایی فلسفه‌ای جز این ندارد. ولی مابین نیچه‌ئیسم و پراتیک انقلابی انسان‌دوستان مارکسیست کوچک‌ترین وجه ارتباطی نیست.

کیشِ اصالتِ قدرت، کیشِ به کار بردن هرگونه وسیله‌ای ولو ضدانسانی برای نیل به هدف، کیشِ اصالتِ پیروزی صرف‌نظر از وسیله و هدف، کیشِ پیشوایانِ همه‌دان و توده‌های لُخت و مطیع و غیره و غیره که به‌ویژه در جوامع عقب‌مانده طرف‌دارانِ آشکار و نهانِ فراوانی دارد، از مارکسیسم برخاسته و با آن عمیقاً بیگانه است.

تجربهٔ زندگی نشان می‌دهد که نیچه خود جسارتِ آن‌را داشت که یک گرایشِ اعلام‌نشدهٔ اخلاقی را در جامعهٔ جانورانهٔ سرمایه‌داری به صورت موازینِ مقدس درآورد، و در آثارِ خود با لحنِ شاعرانه و پیمبرانه و به‌قولِ خود به مثابهٔ «مُبَشِّر» (*Verkunder*) و «اغواگر» (*Verfuhrer*) از آن دم بزند، بی‌سر و صدا، در جامعهٔ انسانی، در میانِ طبقاتِ بورژوا یارانی دارد و چون مطلب به‌درستی حلاجی نشده است، گاه حتی در میانِ عناصرِ مترقی نیز به کسانی برخورد می‌کنید که مفهومِ «پیکار انقلابی» را با مفهومِ «خواستِ قدرت» (*Wille zur Macht*) نیچه‌ای درمی‌آمیزند و آرمانِ آن‌ها از یک انسانِ کامل به یک «آبَرْمَرْد» (*Uebermensch*) نیچه‌ای شبیه‌تر می‌شود تا به یک مجاهدِ انقلابی و انسان‌دوست از آن نوع که مارکسیسم-لنینیسم آن‌را تصویر و توصیه می‌کند.

مطلب روشن‌تر می‌شود اگر مسئله را به‌طورِ منظمِ موردِ بررسی قرار دهیم:

فریدریش ویلهلم نیچه؛ (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) نویسنده، شاعر، فیلسوف و موسیقی‌شناسِ آلمانی در ۱۵ اکتبر ۱۸۴۴ در شهر رُکن (*Rocken*) زاد و در ۲۵ ثوت ۱۹۰۰، در سن ۵۶ سالگی، پس از آن‌که طیّ یازده سال اخیرِ زندگی خویش دچار جنون شده بود، در شهرِ وایمار (*Weimar*) درگذشت.

با آن‌که دورانِ آفرینشِ فکری نیچه بالنسبه کوتاه بود، ولی در این مدت یک سلسله آثار به‌وجود آورد که مهم‌ترینِ آن‌ها مانند «زرتشت چنین گفت»، «در آن سوی نیکی و بدی»، «این است انسان»، «سپیده‌دم یا اندیشه‌هایی دربارهٔ پیش‌داوری‌های اخلاقی» که غالباً با سبکی شاعرانه و با انشائی بسیار زیبا نوشته شده، شهرتی فراوان دارد و تأثیری عمیق در طرزِ تفکرِ فلسفی، سیاسی و اخلاقی عصرِ ما گذاشته و جوهرِ فکری و منطقیِ فاشیسم و بسیاری دیگر از مکاتبِ ایدئولوژیکِ بورژوازی معاصر در امورِ اخلاقی و اجتماعی قرار گرفته است. نیچه در آغازِ کار تحت تأثیر شوپنهاوئر فیلسوف، و واگنر، آهنگ‌سازِ معروف

زمانِ خویش بود، بعدها با آن‌که این تأثیرات را در بسی نکات حفظ کرد، ضمناً از نامبردگان بُرید و به راهِ خود رفت.

خلاصه فلسفه نیچه چنین است:

جهان دریائی است توفانی از نیروها و انرژی‌هایی درحال تصادم و در کارِ تغییر و «شدنِ جاودانی» (*Ewiges Werden*). مضمونِ این توفان، پیکارِ ابدیِ «مراکز یا نقاطِ قدرت» است و در این پیکار، این مراکز، یا قدرتِ خود را بآمرّه از دست می‌دهند یا برآن می‌افزایند. این «شدن» جاودانی، بدونِ قانون، بدونِ مقصد و هدف است: هرچ و مرجی است بی‌معنا، بازیِ کورِ قوائی است که از مُغاکِ نیستی برمی‌خیزند و در مُغاکِ نیستی فرو می‌روند. ولی در درونِ این هرچ و مرج، «بازگشتِ ابدیِ پدیده‌های همانند» (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*) زُخ می‌دهد. جوهر و عرضِ ماده و شیئی که فلسفه از آن‌ها سخن می‌گوید، همگی مجعولات و مفروضاتِ وهمِ ماست. عقلِ ماست که هرچ و مرجِ محسوسات را نظم و سازمان می‌دهد و تقسیم و تبویب می‌کند. حقایقی عینی در دست‌رس ما نیست. تنها تفسیر و تعبیر این حقایق در دست‌رسِ ماست. چون جهان بی‌معناست، لذا ما به کمکِ علم و منطق برای آن معنا تراشی می‌کنیم. با آن‌که علم و منطق (و شکلِ کاملِ آن دیالکتیک) وسیلهٔ فریب و سفسطه است، با این حال گاه بدان نیازمندیم زیرا تسکین و تسلائی است برای افرادِ ناتوان، و افزارِ عمل و نبرد است برای افرادِ توانا. نیروی واقعی در ما، علم و منطق نیست، بل که غریزه و الهام است. باید در چشمه‌های تاریکِ روحِ خویش، ستاره‌های درخشانِ تمدن و فرهنگ را جست‌وجو کرد و از نورِ آن‌ها فیض گرفت.

از آن‌جا که «خواستِ قدرت» (*Wille zur Macht*)، تنازعِ نیروها، سرچشمه و مبداءِ عالم است، لذا حیات نیز چیزی جز این نیست. حیات یعنی نبرد و تجاوز، یعنی قمارِ فتح و شکست. تاریخ بشر، عبارت است از تاریخِ پیکارِ بین نژادهای عالی و سافل، بین توانایان و ناتوانان و همیشه «زُمرهٔ مسلطی» (*Herrchende Kaste*) در این عرصه حکم‌رواست. جهان و اجتماع عرصهٔ عملِ «آبرمردها» (*Ubermensch*) و «نوابغ» و «ذواتِ بزرگوار» (*Vornehmene Menschen*) است که با تمامِ نیرو به سوی اوج، به سوی نبرد، به سوی پیروزی پیش می‌روند. آن‌ها به هیچ قاعده و ضابطهٔ اخلاقی در این سیر به سوی اوج پای‌بند نیستند و نمی‌توانند باشند. زیرا حصول به عظمت با نفی موازین اخلاق همراه است. (۱) آن‌ها بدین ترتیب بردگان و ناتوانان را به زیرِ رِیقَه [حلقه] خویش درمی‌آورند، زیرا انسان بر حسبِ عادت، تابعِ کسانی است که خواستارِ نیل به قدرت اند. (۲)

تنها سروران و نیرومندان می‌توانند سازنده تاریخ باشند و به همین سبب، خوی و منش سروران (Herrenmoral)، باید جای اخلاق گله‌های بندگان (Sklavenmoral) را بگیرد. اخلاقیات مسیحی، یا اخلاقیات جمع‌گرایانه و سوسیالیست‌ها، هر دو از نوع اخلاقیات دوم است. بربریت این سروران، هر قدر هم زننده و خشونت‌آمیز باشد، تنها شیوه درست است. زیرا از خواست هستی و شیوه بود و کنش آنها ناشی شده است. دعوت به رحم، انسان‌دوستی، عدالت، دموکراسی، مساوات، دعوتی است که از میان گله‌های بندگان برخاسته است. مسیحیت چیزی نیست جز دفاع سالوسانه از ناتوانان و بیماران و نالایقان. فضائل عالیّه مسیحیت چیزی نیست جز داروهای مخدر که آدمی را از فضای زندگی و زمین دور می‌سازد.

سوسیالیسم نیز می‌خواهد به شیوه «رام‌کنندگان مستور» (Tierzähmung des Menschen) انسان‌ها را رام کند. سوسیالیسم «خرد» و شخصیت ویژه نیرومند فرد را نابود و در یک جمع گله‌وار مُستحیل می‌سازد. سوسیالیسم با موعظه علیه ستم و بهره‌کشی، علیه سرشت طبیعت که بر بنیاد ستم و بهره‌کشی است، پُرگوئی می‌کند. ولی سوسیالیسم مانند مسیحیت ممکن است بیش از دوران کنونی در میان جامعه پخش شود. کمون پاریس تنها یک «سوء هاضمه» ساده بود. در قرن آینده «قولنج‌های سهمگین» پیش خواهد آمد. لذا باید «تمدن نو»، تمدن جانورهای موبور، تمدن آب‌مردها، سوسیالیسم و مسیحیت را دفن کند. تمدن امروزی اروپا غرق در تناقضات است و باید آب‌مردها و نژادهای سرور، با دلاوری بی‌رحمانه‌ای بر این تناقضات چیره آیند. این تناقضات، علی‌رغم بدبینان عصر ما، غلبه‌کردنی است، خوش‌بینی ناشی از قدرت است.

بدین ترتیب: «شکاکیت» و تردید در اصالت نتایج تحقیقات علم و محصولات منطق، اراده‌گرایی (ولونتاریزم) و تکیه در بست بر قدرت آب‌مردها و نژادهای سرور، فردگرایی (اندیویدوالیسم) و اشرافیت و تبلیغ کیش نوابغ و ذوات بزرگوار، خردستیزی (ایراسیونالیسم) و انکار ثمربخشی عقل و مدح غریزه و الهام، عصاره آموزش نیچه است. نیچه بر اساس فلسفه و اخلاق خود، مدّاح نظامی‌گری (میلیتاریزم) بود و تیپ «نظامی» را از بسیاری جهات، مظهر آن انسان ایده‌آل می‌دانست که بر اساس فلسفه او باید پرورده شود. لذا عملاً نوعی نظامی‌گری عمومی جامعه را برای نیل به سیطره و نوعی کیش پیشوائی را در درون این نوع اجتماعات نظامی‌شده موعظه می‌کرد. وی خواستار بود که

اروپا بر این اساس متحد شود و تمدن و فرهنگی نو را به سود خود بر جهان تحمیل کند. هیتلر، پیگیرتر از هرکس، آرمان‌های نیچه را دنبال کرد و فاحش‌تر و صریح‌تر از هرکس دیگر، پلیدی و ناتوانی این یاوه‌ها را با عمل خود برملا ساخت.

فلسفه نیچه، امروز نیز در پایه، روش و عمل امپریالیسم است و مظهر آن، شیوه کار امپریالیست‌های متجاوز آمریکا در سراسر جهان به‌ویژه در جهان سوم است.

مثلاً در ویتنام امپریالیست‌های آمریکا تماماً و کاملاً و بی‌کم‌و‌زیاد به مثابه «جانوران موبور» عمل کردند و خواستند با خاک‌ستر کردن خلقی در شعله آتش، سیطره خود را در آسیا و جهان استوار سازند. «سیاست از موضع قدرت» این جانوران نوظهور نیز، به عاقبتی خوش‌تر از عاقبت ددان فاشیستی نرسید و شکست و ننگ تاریخی را بهره‌شان ساخت و بیش از این نیز خواهد ساخت.

محققین بورژوا، گاه به اتکاء زیبایی شاعرانه نوشته‌های نیچه، گاه با توجه به آن که مردی تیره‌روز بود، گاه با استفاده از تناقضات گفتارش، گاه با تفسیر بغرنج نوشته‌های او می‌کوشند او را از نکوهشی که سزاوار آن است برهانند. ولی نیچه در بیان نظریات غلط و پلید خود فصیح و صریح است. زبان رمزآمیز و شاعرانه‌اش، تفکر او را که به اندازه کافی پیگیر و خوش‌پیوند است، نمی‌پوشاند.

این تفکر که از منبع بهیمی و خودپسندانه روح انسان، از «چشمه تیره» جوامع مبتنی بر بهره‌کشی و فرمانروائی و پیشوائی برخاسته است، تفکری است زشت و بهیمی که در یک انسان به معنای جدی این کلمه، حدّ اعلاّی غضب و نفرت را برمی‌انگیزد، زیرا تار و پود آن از هارترین خودخواهی‌های شخصی و ملی بافته شده است.

مسئله‌ای که نیچه مطرح کرد و پاسخ خود را بدان داد، یعنی مسئله ملاک وظائف انسانی در برابر جامعه و تاریخ، مسئله‌ای است بغرنج. این جا گره‌گاه عمده‌ترین مسائل اخلاق (*Ethos*) عمده‌ترین مسائل رفتار اجتماعی بشر است.

پاسخ نیچه از یک جهت (۳) واکنش افراطی در قبال فلسفه تسلیم و رضا، عشق به همه، به دشمن، عدم مقاومت در قبال بد، پاسخ ندادن شر با شر، نفی در بست اعمال قهر و مقابله مسیحانه قهر با مهر است، یعنی واکنشی است در قبال تمام آن اخلاقیاتی که مذهب و عرفان کهن تا تولستوی گری و گاندیسم معاصر از آن ناشی می‌شوند. این مسئله در اخلاق به صورت دو حکم بنیادی «**انسان گرگ انسان است**» (۴) و «**انسان خدای انسان است**» (۵) مطرح شده است، مسئله «مهر» و «قهر»، مسئله «محبت» و «قدرت».

نکته دیگری که در این جا می‌تواند مطرح شود آن است که آیا سازندگان تاریخ و طلایه‌داران وقهرمانان آن‌ها باید به موازین نوعی اخلاق وضع شده (*Moral Cnstituee*) تسلیم باشند یا به موازین «نوعی اخلاق واضع» (*Moral Constituante*)؟ یعنی آیا خود عمل سازندگان تاریخ آئین‌گذار نیست و آن‌ها باید به آئین‌های معینی سر فرود آورند؟ آیا این آئین‌های موضوعه تا چه اندازه‌ای اصالت دارند؟ این بحثی است کهنه.

در فلسفه و اخلاق مطلب به این نحو مطرح است:

آیا باید وسائل و اسباب، تابع مقاصد و هدف‌ها باشند، یا به خاطر هدف و مقصد صحیح، مانعی ندارد که ما از وسائل و اسباب ناصحیح نیز استفاده کنیم؟ ماکیاولیسم به این مطلب پاسخی داد که قبل از ماکیاول نیز مطرح شده بود: «**هدف‌ها وسائل را توجیه می‌کنند**». و این پاسخی است که ما مارکسیست‌ها با آن موافق نیستیم.

مارکسیسم «وسائل» و «هدف‌ها» را در وحدت دیالکتیکی آن‌ها در نظر می‌گیرد. نمی‌توان برای هدف‌های ضداجتماعی، وسائل خوب بکار برد یا نمی‌توان به هدف‌های عادلانه اجتماعی با وسائل بد رسید. مابین هدف‌ها و وسائل هماهنگی منطقی است. هدف‌های درست خواستار وسائل درست‌اند و بر عکس. مارکس مطلب را به این نحو مطرح می‌کند.

اما در اصل مسئله مطروحه، مارکسیسم بر آن است که وظیفه انسان، پیکار فداکارانه و پیگیر و بی‌باکانه به خاطر رهائی انسان‌های ستم‌کش و محروم است. عشق به انسان‌های محروم، علاقه به آزادی آن‌ها، اعتقاد به برابری حقوق انسان‌ها صرف‌نظر از قوم، نژاد، جنس، شغل، طبقه از سوئی؛ و ضرورت تشکل، کسب نیرو، نبرد، برداشتن جسورانه موانع از سر راه، یورش به پیش، غلبه بر دشمن، مقاومت در قبال دشواری، خوش‌بینی و روش

مثبت و سازنده انقلابی و غیره از سوی دیگر، دو قطب ضرور و انفکاک‌ناپذیر در عمل یک انسان انقلابی است. اگر ما قدرت و پیکارجویی را نه به حساب انسان‌ها، بل به حساب اعتلای فرد جداگانه، یا طبقه و نژاد جداگانه مطلق کنیم، آن‌را به یک مبداء بهیمی بدل ساخته‌ایم. اگر ما عشق به انسان را غیرطبقاتی در نظر گیریم، آن‌را از چارچوب مشخص تاریخی خارج سازیم، آن‌را به تنها ملاک رفتار بشری تبدیل کنیم، اصول گانديستی «آهیمسا» (بی‌آزاری مطلق) و «ساتیاگراها» (مبارزه تنها به اتکای قوت روح و فضائل اخلاقی) را موعظه کنیم، به نوبه خود، بندگی و سروری را ابدی کرده‌ایم و در زیر نقاب مردم‌دوستی، به دشمنان مردم خدمت نموده‌ایم و به نیچه‌ئیسم خدمت کرده‌ایم.

یک مارکسیست-لنینیست واقعی به همان اندازه که انقلابی است، یعنی برای نبرد به منظور انهدام جهان کهنه و تلاش برای ساختن جهان نو تا پای دادن جان آماده است، به همان اندازه هم انسان‌دوست است. یعنی بنیاد کار را بر مردم‌گرایی، احترام به انسان‌ها، عشق به سعادت بشری، عشق به خلق خود و همه خلق‌های جهان می‌گذارد.

خطای نیچه در آن است که می‌خواهد از روی آن قانون کور و مکانیکی تصادم قوا که در جهان بی‌جان و در جهان جانوران حکم‌رواست، از روی قانون بیولوژیک جنگل، برای رفتار انسان‌ها الگوبرداری کند. انسان اجتماعی که می‌خواهد طبق قوانین تکامل، تمدن خود را هرچه عادلانه‌تر سازد، نمی‌تواند از نبرد عناصر کور طبیعت و جانوران جنگل سرمشق بگیرد. قوانین او انسانی است نه بهیمی.

ممکن است بگویند: ترکیب «پیکار بی‌امان» از سوئی و «انسان‌دوستی عمیق و پیگیر» از سوی دیگر در عمل یا آسان نیست یا گاه محال است و مواردی پیش می‌آید که باید همه فضائل از یک سو (دموکراسی، انترناسیونالیسم، هومانیزم، عدالت رفتار را) به سود فضائل دیگر (قاطعیت در نبرد، نیل به پیروزی بر ضد دشمن، اثربخشی اقدام، استفاده صحیح از فرصت و غیره) یا نادیده گرفت، یا بسیار محدود کرد. این‌که ترکیب این دو جهت دشوار است سخن درستی است، ولی این‌که محال است، ما آن‌را به مثابه یک خطای جدی منطقی و پیش‌داوری خطرناک اخلاقی رد می‌کنیم. اگر میل و همت و دقت وجود داشته باشد، می‌توان در هر مورد مشخص، قاطع‌ترین، اثربخش‌ترین و در عین حال انسانی‌ترین شیوه رفتار را یافت.

در میان رهبران بزرگ انقلابی، **لنین** با مسائل بسیار بفرنجی روبرو بود و این مسائل را چنان حل کرد که نام او را به مثابه «**انسان**» برای همیشه تابناک نگاه داشته است.

سرچشمه: مجله دنیا؛ اردیبهشت ۱۳۵۶، شماره ۲ و کتاب «انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی».

پی‌نوشت‌ها:

۱ - کلیات به زبان آلمانی، ج ۱۰، صفحه ۱۳۶:

"wir verehren das "Grobe" dab ist freilich auch dab "Unmorale".

۲ - همان‌جا، ج ۳، صفحه ۲۴۲:

"Die Menschen unterwerfen aus Gewohnheit sich allem, was Macht haben will".

۳ - این که می‌گوییم از یک جهت، بدان دلیل است که ما نظریات نیچه را در این جا صرفاً از جهت «محتوی تئوریک اخلاقی» آن در نظر گرفتیم نه از جهت زمینه‌ها و انگیزه‌های اجتماعی روز آن. روشن است که ما با این تحلیل متداول بین مارکسیست‌ها کاملاً موافقیم که نیچه‌ئیسم محصول دوران انتقال سرمایه‌داری ماقبل انحصار به انحصاری، ایدئولوژی ضدانقلابی امپریالیستی در برابر جنبش انقلابی خردگرایانه و انسان‌گرایانه عصر ماست.

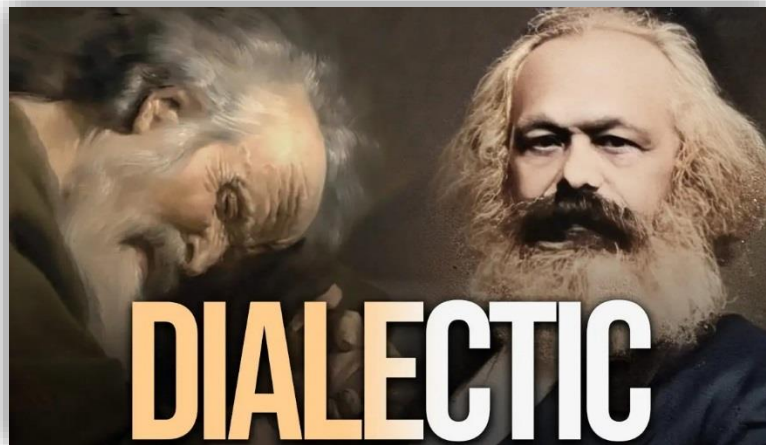
۴ - گفته هابس: "Homo homini lupus"

۵ - گفته فویرباخ: "Homo homini deus"

[بازگشت به فهرست](#)

برخی اندیشه‌ها دربارهٔ دیالکتیک

مقدمه / تضاد عین و ذهن / نبرد متافیزیک و دیالکتیک / مراحل عمدهٔ سیر منطق انسانی / رشد تاریخی مفاهیم و روابط منطقی بین آنها / دربارهٔ تقسیم‌بندی مسائل دیالکتیک / بیانی از قوانین عام دیالکتیک مارکسیستی.



مقدمه

دیالکتیک؛ ترازبندی، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از سراپای تاریخ شناخت جهان است.

لنین

دیالکتیک جبر انقلاب است. بدون فراگرفتن دقیق این أسلوب نیل به تفکر صحیح انقلابی میسر نیست. آموزش دیالکتیک تنها فراگرفتن احکام جامدی دربارهٔ آن نیست. راه هضم عمیق مسائل دیالکتیک غوررسی همه‌جانبه دربارهٔ آن در جریان پراتیک مشخص انقلابی و کوشش دائمی برای انطباق قوانین دیالکتیک بر این پراتیک است. بررسی راه پیچاپیچ رشد نهضت و حزب ما، تلاش برای نیل به صحیح‌ترین نتیجه‌گیری‌ها از مبارزات طبقاتی و درون‌حزبی، بسیاری از مارکسیست‌های ایرانی را ناچار به فهم عمیق‌تر آموزش دیالکتیک به مثابهٔ منطق و اصول معرفت‌وا می‌دارد.

مطالبی که در ذیل نشر می‌یابد کوششی است برای یک بررسی عمیق‌تر از دیالکتیک. در این بررسی، این‌جانب برخی از استنتاجات و ترازبندی‌های قابل

بحث و دقت را که بخش‌های گوناگون آن در دوران‌های مختلف تهیه شده است، گنجانده‌ام.

لذا مطالب این بررسی بیان ساده بدیهیات و تکرار مکررات نیست و درخورد توجه نقادانه بیش‌تری است. نکاتی که در این نوشته راجع به نبرد متافیزیک و دیالکتیک و مراحل عمده سیر منطق انسانی و رشد مفاهیم و روابط منطقی بین آن‌ها و طرحی از تقسیم‌بندی دیالکتیک و بیانی از دیالکتیک ذکر شده، کوششی است که به اتکای رهنمودهای متعدد کلاسیک‌های مارکسیستی برای حل برخی مسائل حاد مربوط به دیالکتیک انجام یافته است. البته این بررسی مدعی کشف یا اثبات هیچ‌گونه حقیقت تازه‌ای نیست، ولی می‌تواند گاه بیان یا توجه تازه‌ای به برخی مسائل باشد و صحت و علمیت این بیان و یا توجه، خود قابل بحث است. باید توجه داشت که مطالب این بررسی برای کسانی است که در زمینه مسائل مطروحه وارد باشند.

درعین حال برای کسانی که خواستارند از روی این بررسی این مسائل را فراگیرند نیز خالی از فایده نیست. به‌هرصورت نویسنده این بررسی از دریافت نظریات انتقادی خوانندگان مجله بسی سپاس‌گزار خواهد شد.

تضاد عین و ذهن

پروسه واقعیّت عینی نسجی است بافته از بی‌شماره عوامل متنوع و متضاد، عمده و غیرعمده، دیرپای و سپنج، وابسته به یک‌دیگر، مؤثر در یک‌دیگر، رزمنده با یک‌دیگر، در حال جنبش و کوشش، زایش و فرسایش دائمی در مجرای ابدی زمان و مکان، صاحب جوانب و اطراف، حالات و تحولات بسیار، انباشته از انواع گرایش‌ها و سمت‌های مختلف پیش‌رونده و واپس‌خزنده، ممتلی از نطفه‌ها و جوانه‌های بالنده و روینده و شاخه‌ها و برگ‌های پوسنده و شکننده. این پروسه در ربقه قوانین و موازینی است که در عرصه حکم‌روایی خود مطلق‌اند، ولی بر آن‌ها نیز سیر جاوید رقم تباهی زده است. در پروسه واقعیّت، مطلق در متن نسبی بروز می‌کند، ثبات در متن تغییر، نظام در متن هبء، تعادل در متن تضاد، ضرورت در متن تصادف، نو در متن کهنه.

دماغ یک انسان به مثابه افزار شناخت دارای استعداد فیزیولوژیک و روان‌شناسی و افق عمل محدود است، لذا قادر نیست در آینه کوچک خود این دورنمای بی‌پایان را منعکس کند، قادر نیست سیالی جوشنده و پوینده و بُغرنج و شگرف هستی را در طبله‌های محدود مفاهیم و انتزاعات خود جای دهد؛ لذا ناچار پروسه معرفت، پروسه درک از جهتی همانا یک نوع پروسه مُثله‌کردن، میراندن نسج زنده طبیعت است، پروسه پیاده‌کردن پیچ و مهره‌های این دستگاه ظریف و جداکردن تار و پود این تافتة عجیب است.

دماغ انسانی بازار پُرهیاهوی حیات را در سکوت مفاهیم و مقولات جای می‌دهد، بین پدیده‌ها دیوار می‌کشد، ارتباط را می‌گسلد، حالات را تثبیت می‌کند، جلوی سیلاب تکامل و تکاپو ولو برای لحظه‌ای به خاطر درک خود سد می‌کشد، از بُغرنجی می‌کاهد، گرایش‌ها را نادیده می‌گیرد، نبرد بُغرنج عوامل متضاد را ساده می‌کند و تضادهایی را که به یک‌دیگر تبدیل‌پذیرند به متقابلان مطلق و ابدی بدل می‌نماید، عمده و غیرعمده را درهم می‌آمیزد، به دنبال تحلیل و تعمیم آسان می‌رود، زود نتیجه می‌گیرد، زود به نتایج خود دل خوش می‌شود، با شتاب تمام منظره‌ای، دستگاهی تمام‌عیار از هستی می‌سازد و بدان دل می‌بندد.

بدین سان مابین واقعیت زنده و مشخص و عینی که مستقل از شعور است (عین) از طرفی، و محتویات دماغ و معرفت ما که انعکاس کم‌وبیش دقیق آن واقعیت است (ذهن) از طرف دیگر، تضاد عمیقی است. درک این نکته دارای اهمیت جدی است زیرا همانا این تضاد است که منشاء بروز انواع و اقسام خطاهای معرفتی است.

این تضاد را تنها و تنها عمل، مبارزه، تجربه و درک دائمی و جمعی سراسر انسانیت طی زمان می‌تواند به تدریج و گام به گام به سود رخنه عمیق‌تر فکر جویای آدمی از پدیده به ماهیت، از ماهیت اولی به ماهیت ثانوی، از سطح به کنه، از ساده به بُغرنج، از ثابت به متغیر، از مطلق به نسبی، از هماهنگ به ناهماهنگ، از ساکن به متحرک، از جاویدان به سپری حل کند و منظره دم‌به‌دم دقیق‌تر و صحیح‌تری از عالم رسم نماید و بر آن پرده مبهم نخستین سایه‌روشن‌ها و ظریف‌کاری‌ها و دقت‌های بی‌شماری وارد سازد و دستگاه علوم انسانی را که دم‌به‌دم غنی‌تر می‌شود به وجود آورد.

تضاد بین اندیشه معرفت‌جوی ما و واقعیت سرکش، تضادی است بین تئوری مرده و حیات زنده، بین فکر خاکستری و زندگی سرسبز، بین منطق عقیم و حقیقت زاینده که حتی در بهترین و جسورترین و پرکارترین مغزهای متفکر بروز می‌کند. به قول لنین دماغِ نَسودِ [ساده] مارکس نیز قادر نیست بُغرنجی پدیده‌های اجتماعی را احاطه کند.

ولی برای ورود در این بیشه انبوه باید چراغی داشت. أسلوب دیالکتیک که بیان‌گر چگونگی و حیات پروسه‌های مادی و نتیجه‌تعمیم قرن‌ها و هزارها سال بررسی و مطالعه انسانی است، چراغی فراراه این مقصود است. وظیفه آن است که با فراگرفتن شیوه تفکر دیالکتیکی، برای سلاح معرفت و رسایی و ژرفایی منطق انسانی را به حداکثر برسانیم تا تضاد عین و ذهن، تئوری و پراتیک، فکر و واقعیت به حداقل تنزل یابد تا بتوان در گم‌بیشه واقعیت از راهش وارد شد و راهی به دهی بُرد.

ما خواهان تفکر عینی هستیم، یعنی تفکری که واقعیت عینی و مشخص مستقل از ذهن ما را مطالعه کند نه تجریدات ذهن خویش را. فاکت‌های واقعیت مشخص را در وضع مشخص، تعمیمات پرمضمون حاصله از این فاکت‌ها را مورد مطالعه قرار دهد نه مفاهیم و مقولات ابدی، تعمیمات عبث و بی‌مضمون را. قدرت انتزاع بشر اگر با أسلوب دیالکتیکی و با اتکاء به عصای عمل و تجربه در کارگاه واقعیات سیر کند یار خوشی است، و اگر انگشتان و هم خود را بمکد، خصم سرکشی. تاریخ معرفت انسانی گواه صدها و هزارها انتزاع دروغین و تعمیمات پوچ و نارسا، نتایج شتابزده و احکام و قیاسات نادرست است که منبع جهالت و گمراهی‌هاست. در قرون وسطی در شرق و غرب کتب قطور از این انتزاعات و تعمیمات عبث و میان‌تهی انباشته می‌شد و الوندی از معلومات چیده می‌گردید که طالب و سالک با رنج بر قلم آن دست می‌یافت، درحالی‌که عمل‌اش جز بندبازی بی‌ثمری بیش نبود.

ما خواهان تفکری هستیم که با تکیه استوار به عمل، به واقعیت، تنها به توصیف ساده فاکت‌ها نپردازد، بل که درک و توصیف فاکت‌ها را با منطق، با قدرت انتزاع درآمیزد. به قول فرانسیس بیکن نه مانند کرم ابریشم در پیله خود بتنیم، نه مانند مور آزمند دانه‌ها را انبار کنیم، بل که چون زنبور عسل باشیم که از هر گلی شهدی می‌مکد و از آن عسل مُهنا [گوارا] می‌سازد. یعنی نه وصاف «بی‌طرف» فاکت‌ها باشیم و نه جاعل خودسر معانی

مجرد، بل که فاکت‌ها را با تحلیل منطقی درآمی‌زیم. گرتسن، فیلسوف معروف روس می‌گوید: *اگر تجربه و تعقل به هم پیوندند، مانند دو نیم‌کرهٔ ماگدبورگ آن‌ها را اسبان آهنین مفاصل نیز از هم گسستن نمی‌توانند.*

این ازدواج تاریخ و منطق، واقعیت و تحلیل، توصیف و تفکر، عمل و تئوری، بر اساس درک عمیق روابط و قوانین درونی پروسه‌ها همانا اسلوب دیالکتیک است. انگلس می‌گوید: *«در هر رشتهٔ دانش، خواه معرفت طبیعت باشد خواه جامعه، باید از واقعیات عینی آغاز کرد. نباید روابط را در ذهن آفرید و سپس آن‌ها را بر واقعیت عینی تحمیل کرد، بل که باید این روابط را از خود واقعیات عینی بیرون کشید و پس از یافتن آن‌ها، تا حد امکان این روابط را از طریق تجربه و عمل به اثبات رساند.» (۱)*

تفکر دیالکتیک، تفکر خلاق است زیرا خود واقعیت خلاق است، لذا تفکر دیالکتیک نمی‌تواند به احکام لایزال بچسبد. تفکر دیالکتیک با سه روش دشمن است:

۱- با تکیه به محتویات ذهن و گسستن کلی یا جزئی از واقعیات خارجی به هر نحو که بروز کند یعنی با «سوبژکتیویسم».

۲- با مطالعهٔ فاکتور خارجی و توصیف «بی‌طرفانه» آن‌ها بدون درک روابط و قوانین آن‌ها، بدون درک آن‌ها در درون منظرهٔ کلی در داخل جادهٔ تکامل یعنی با شیوهٔ «امپیریسم».

۳- با جامد کردن پدیده‌ها و دیوار کشیدن بین آن‌ها و مطلق ساختن آن‌ها و نفی حرکت و تغییر و تضاد درونی آن‌ها، نفی نسبیّت و سپری بودن آن‌ها یعنی با شیوهٔ «متافیزیک».

نبرد متافیزیک و دیالکتیک

مضمون پروسهٔ متضاد و تکامل‌یابندهٔ منطق معرفت‌جوی انسان عبارت است از نبرد بین دو اسلوب تفکر: اسلوب متافیزیک و اسلوب دیالکتیک.

أسلوبِ متافیزیک که از لحاظِ معرفتی نتیجهٔ محدودیتِ تفکرِ انفرادیِ انسانی است، موردِ علاقهٔ خاصّ آن طبقاتی است که در بقاء و تخلید (جاودانگی) وضعِ موجود ذی‌مدخل‌اند. أسلوبِ دیالکتیک که پویهٔ خودِ زندگی و واقعیت، آن را تحمیل می‌کند، به وسیلهٔ آن طبقاتِ انقلابی که در بقاء و تخلید وضعِ موجود ذی‌مدخل نیستند ارائه می‌گردد.

خصایصِ أسلوبِ متافیزیک عبارت است از:

مطلق کردنِ مسائل یا یکی از جهاتِ پروسه، هم‌سنگ‌شناختنِ عوامل و فراموش کردنِ عاملِ عمده، برخوردِ یک‌جهته به قضایا و پدیده‌ها و اشیاء، خارج کردنِ مسائل از ریشه و رشتهٔ رشد و تکاملِ آن، بُرون‌کشیدنِ آن از درونِ منظره‌ای که وی جزئی از آن است، دیدنِ جزء و ندیدنِ کل، ندیدنِ پیوندِ جزء و کل، تثبیت و تخلیدِ مقولات، غلتش در سطح، تفکرِ ذهنی یعنی بندبازی با مقولاتی که مصنوعِ ذهنِ ماست، یا تفکر بر اساس هیجانات و احساساتِ شخصی و قراردادنِ تمایلات و مطلوباتِ خود به جای واقعیت... الخ.

خصایصِ أسلوبِ دیالکتیک عبارت است از:

توجه به نسبتِ مقولات و تحوّلِ آن‌ها در زمان، برخوردِ جامع و همه‌جانبه به مسائل، بررسی مسائل در ریشهٔ تکامل در رشتهٔ تاریخیِ آن‌ها، دیدنِ جزء تنها در زمینهٔ کل، ژرفش در گُنه و عمقِ مسائل، تفکرِ عینی یعنی تفکر بر اساس واقعیتِ عینیِ مشخصِ خارج از ذهن و تابع کردنِ خواستِ خود به واقعیت، نه واقعیت به خواستِ خویش... الخ.

اگر محتوای تاریخِ بینشِ فلسفی عبارت است از نبردِ ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در انواعِ مختلفِ آن، تاریخِ تفکرِ منطقیِ انسانی یعنی تاریخِ أسلوبِ معرفت عبارت است از نبردِ دیالکتیک و متافیزیک و انواعِ آن. بدون شک تاریخِ أسلوب و منطق را از تاریخِ جهان‌بینیِ فلسفی نمی‌توان جدا دانست و این جداکردن فقط برای تسهیلِ درک و افادهٔ مطلب است.

متافیزیک با روشِ ذهنی و دیالکتیک با روشِ عینیِ تفکرِ پیوندِ عمیق دارد. متافیزیک با منشِ فردی (اندیویدوآلیسم) و دیالکتیک با منشِ جمعی (کلکتیویسم) پیوندِ عمیق دارد. لذا تفکرِ متافیزیکی ذاتاً ذهنی-انفرادی است و تفکرِ دیالکتیکی ذاتاً عینی-جمعی.

یکی از اشکال مبارزه ایدئولوژیک (و یا تئوریک) حزب طبقه کارگر عبارت است از نبرد علیه شیوه تفکر متافیزیکی که ذهنی و انفرادی است به سود شیوه تفکر دیالکتیکی که عینی و جمعی است. از آن جا که منطق و تفکر مؤثر در عمل است، اصلاح شیوه تفکر برای اصلاح اصول اسلوب عملی نبرد دارای اهمیت خاصی است.

مراحل عمده سیر منطق انسانی

منطق انسانی، شیوه استقرار روابط مابین مفاهیم برای توضیح، تعلیل آن‌ها، استنتاج از آن‌هاست. منطق انسانی تاریخی دارد، یعنی روابطی که بشر مابین مفاهیم ایجاد می‌کرد؛ از لحاظ کیفی همواره یکسان نبوده است و تاریخی را طی کرده است. لنین در «دفتر فلسفی» به ویژه بررسی عمیق و همه‌جانبه این تاریخ را توصیه می‌کند. در زمینه این توصیه عمیق لنین هنوز بررسی کافی انجام نشده و هر بررسی جدی در این زمینه دارای اهمیت و توجیه است.

زمانی بود که بشر مابین مفاهیم و پدیده‌ها تنها روابط پنداری (میستیک یا فانتاستیک)، روابطی که ما امروز آن‌ها را غیرمعقول (*irrational*) می‌نامیم برقرار می‌کرد. تمام سیستم‌های مذهبی، سحر و جادو و طالع‌بینی و غیره به طور عمده و اساسی مبتنی بر چنین منطقی است. پدیده‌هایی به هم مربوط می‌شوند که در واقع با هم ارتباطی ندارند. لوی برول در کتاب *Ventalité Primitive* صرف‌نظر از استنتاجات و تعمیمات نادرست خود، نمونه‌های کنکرت جالبی از این طرز تفکر می‌دهد. هم‌چنین فریز *Frazer* در کتاب معروف خود *Golden Bough* (۲)

نخستین شکل عقلایی و منطقی (لژیک) که از این شیوه تفکر ماقبل منطقی (پره‌لژیک) زاییده می‌شود، همانا تشبیه و تمثیل (آنالوژی) است. مابین شیوه تفکر تخیلی و شیوه تفکر تمثیلی بعداً اختلاط حاصل می‌شود و شیوه تفکر تخیلی-تمثیلی از آن زاییده می‌گردد. (۳)

و اما مرحله دوم زمانی آغاز می‌گردد که انسان در اثر تراکم تجارب عملی بیش‌تر و سیر عمیق‌تر در ماهیت وجود به استقرار روابط منطقی و علی واقعی ولی صوری بین مفاهیم و

پروسه‌ها موفق می‌شود. بدین‌سان دورانِ ماقبلِ منطقی خاتمه می‌یابد و دورانِ منطقی تفکرِ انسانی آغاز می‌گردد. منتها این منطقِ صوری است، یعنی فقط اشکالِ منطقی را مطالعه می‌کند و در سطح می‌لغزد، روابطِ آرگانیک و عضویِ اشیاء و پدیده‌ها را نمی‌بیند و نقشِ مُعجزه‌آسایی برای انتزاع و تعمیم و قضاوت‌های کلی و قیاسات قائل است و می‌خواهد با بندبازی در این انتزاعات و تعمیمات که غالباً تُهی و بی‌مغزند، سرپای کاخِ وجود را بسازد.

این منطقِ قیاسی (سیلوژیک) مدّعی است که هیچ رازی نیست که وی نتواند کشف کند و سراسر هستی را از واجب‌الوجود که فعلِ مَحض است تا هیولای اولی که قوهٔ مَحض است توضیح می‌دهد. سیستمِ فلسفیِ ارسطو و ابن‌سینا و پیروانِ آن‌ها نمونهٔ کاملِ چنین منطقی است. آن‌ها می‌خوانند بدونِ آن‌که پای در جهانِ پُر آشوب بگذارند، به قدرتِ بُرهان، به نیروی عقل، به کمکِ یک مُشت انتزاع و تجرید، کلیهٔ پدیده‌ها را توضیح دهند و پیداست که این کوششِ عَبَث، گاه آن‌ها را به بافتنِ چه کلیاتِ بی‌مضمونی کشانده است.

با تراکمِ بازهم بیش‌تر تجاربِ عملی و علمی، تحوّلِ کیفیِ نوینی در منطقِ انسانی رخ می‌دهد. اگر روزی تمثیلِ تنها حربهٔ مُعجزنمون بود، روزِ دیگر قیاس؛ امروز هر دو از رونق می‌آفتند و استقراء (سیر از جزئیات به کلیات) بر تختِ سروری می‌نشیند. منطقِ تجربیِ بیکن و دکارت مدّعی است که تجربه در کارگاهِ طبیعت تنها راهِ رخنه در دژِ درستهٔ طبیعت است و کلیدِ قیاس از گُشودنِ قفل‌های آن عاجز است.

دکارت به پُرسنده‌ای که بدو گفت کدام کتاب را مطالعه می‌کند، لاشهٔ تشریح‌شدهٔ گوسفندی را نشان داد. منطق یا متدولوژیِ دکارت و بیکن در سیرِ یک‌جانبهٔ خود به نظریهٔ افراطیِ پوزیتیویسمِ آگوست گنت می‌رسد که منکرِ نقشِ انتزاعات و تعمیمات، منکرِ نقشِ فلسفه است و تنها علومِ مثبتّه را قابلِ اعتبار می‌شناسد. منطقِ تجربیِ (آمپیریک) درعین‌حال با استقرارِ روابطِ مکانیکی بینِ اشیاء، با تصوّرِ عالم به صورتِ یک مکانیسمِ غول‌آسا که روابطِ درونی آن‌ها روابطِ صرفاً مکانیکی است همراه است.

ولی رشدِ قوای مولده و بسطِ مبارزاتِ طبقاتی و علومِ انسانی، محدودیتِ این منطق را نیز آشکار ساخت. بحران در علومی که می‌خواستند به توضیحِ مکانیکیِ جهان بسنده کنند، نارساییِ آمپیریسم در توضیح و تعلیل و تحلیل و استنتاج موجب شد که منطقی کامل‌تر

پدید آید: منطق دیالکتیک که حلقه استقراء و قیاس، تجربه و تعمیم، عمل و تئوری را به هم انداخته و در بین اشیاء و پدیده‌ها روابط عضوی و آرگانیک برپا می‌دارد.

اگر بخواهیم هر یک از این ادوار منطقی را با یک صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی موازی کنیم، با قبول معایب یک چنین عملی، باید گفت: دوران ماقبل منطقی با کمون اولیه و نظامات طایفه‌ای همراه است، دوران سیلوژیک (قیاسات) با عصر بردگی و فئودالیسم، دوران آمپیریک (استقراء) با پیدایش بورژوازی، و دوران دیالکتیک با پیدایش پرولتاریا مربوط است.

دیالکتیک منتهی و سنتز دو دوره‌ای است که در یک دوران قیاس و در دوران دیگر استقراء به مثابه بهترین شیوه و أسلوب رخنه در رازخانه حقیقت عرضه می‌شد، یعنی دوران منطق صوری ارسطو و دوران منطق تجربی (دکارت، بیکن، استوارت میل و غیره).

این ادوار را ما در مقیاس رشد تاریخی بشریت یا به اصطلاح آنتوژنیک (*ontogenique*) بیان داشتیم. حال جالب است گفته شود همان‌طور که انگلس توجه داشته و متذکر شده است، این ادوار در مقیاس رشد انفرادی انسان و یا به اصطلاح فیلوژنیک (*philogenique*) نیز تکرار می‌شود.

انسان در عمر خود کمابیش این مراحل را می‌گذراند. طرز تفکر تخیلی و تمثیلی کودک، طرز تفکر صوری-منطقی جوان، طرز تفکر تجربی انسان میان‌سال و طرز تفکر پخته و پُررمش و پُراجزا و به‌طور ذاتی دیالکتیکی انسان‌های سال‌خورده را در نظر آورید.

ولی البته تردیدی نیست که انسان تنها نمی‌تواند به آن مسائلی دست یابد که بشریت طی تاریخ خود بدان‌ها می‌رسد. این توازی در این‌جا فوق‌العاده تقریبی است و از جهت نشان دادن توازی تقریبی اتنوژنر (تکوین تاریخی) و فیلوژنر (تکوین فردی) جالب است. به هر جهت این بحثی است بگرنج و درخورد دقت. طرح فوق تنها اظهارنظری است در اطراف این مسئله مهم و درخورد پژوهش.

دربارهٔ رشد تاریخی مفاهیم و روابط منطقی بین آنها

اینک به طرح مطالبِ جالبِ دیگری پردازیم. اجزای احکام منطقی چه راهِ رشدِ تاریخی را طی کرده است؟ روشن است که مفاهیم و روابط مابین مفاهیم، تاریخی را طی کرده است. این تاریخ را مقدمتاً می‌توان به نحو زیرین بیان داشت:

مفاهیم:

(۱) پیدایش مفاهیم مشخص (کنکرت) یا اسامی ذات (در ابتدا آن چه که در اطراف انسان است و سپس مفاهیم دورتر). انسان عیناً مانند کودک، نخست جهان پیرامون خود را کشف و نام‌گذاری می‌کند و سپس جهان دیگران را. ابتدا اشیاء مشخص و کنکرت را می‌شناسد و سپس وارد عرصهٔ تجریدات می‌شود. در این جا نیز موافق گفتهٔ انگلس که قبلاً ذکر آن به میان آمد، اتنوژنر و فیلوژنر با هم تطابق و توازی تقریبی دارد. با تفحص در السنهٔ [زبان‌های] هند و اروپایی معلوم می‌شود آن الفاظ کنکرت که کهن‌تر و اولیه‌ترند، هنوز بین اقوامی که هزارها سال است از هم دور می‌زیند مشترک است مانند لفظ پدر، برادر و مادر که در اکثر السنهٔ هند و اروپایی یکسان است. بررسی السنه نشان می‌دهد که مفاهیم تجریدی در السنهٔ اقوام کم‌رشد به مراتب کم‌تر از السنهٔ اقوام رشدیافته است. خود مسئلهٔ طبقه‌بندی الفاظ کنکرت از جهت تقدم و تأخر بروز آنها بحث منطقی و فقه‌اللغه‌ای جالبی است.

(۲) پیدایش مفاهیم مجرد یا اسامی معنا تقریباً به ترتیب زیرین است:

الف - صفات - فصل قریب و بعید (نر، ماده، سیاه، سفید، گویا، گنگ).

ب - جنس (گوسفند، اسب، زن، مرد).

ج - نوع (جانور، گیاه، انسان).

د - کلی‌ترین مفاهیم هستی (روح، دین، اندیشه).

این طبقه‌بندی از مفاهیم مجرد فوق‌العاده ناقص است و فقط برای به‌دست‌دادن سررشته‌ای است. صحبت بر سر آن است که این مفاهیم خود دارای تنوع درونی از جهت

کلیت‌اند و لذا از جهت تقدّم و تأخّر پیدایش نیز متنوع‌اند. همان‌طور که هگل متذکر شده و لنین نیز تصریح کرده، اکنون و در دوران ما جداکردن مطلق مجرد و مشخص از هم درست نیست، زیرا هر مفهومی خود حاوی انتزاعی است. ولی در نزد اقوام کم‌رشد کنکرت به معنی فردی (*individuel*) بروز می‌کند. تحوّل مشخص به مجرد خود یک تحوّل کیفی است که در آن سیر تدریجی و کمی با چرخش ناگهانی و کیفی همراه بوده است. مفاهیم به اصطلاح مجرد در نزد اقوام کم‌رشد خود مفاهیم مشخص‌اند مثلاً می‌گویند مفهوم *manâ* در نزد برخی قبایل سُرخ‌پوست آمریکا به معنای «خدا» از مجردترین مفهوم آن بوده است، ولی باید با تشکیک منطقی عده‌ای از جامعه‌شناسان در این باره موافق بود.

روابط:

روابط بین مفاهیم چنان که در بند پیشین نیز بیان شد، از مراحل زیرین گذشته است:

(۱) رابطه تخیلی-تمثیلی (تخیل، تمثیل).

(۲) رابطه تعقلی-قیاسی (قیاس).

(۳) رابطه تجربی-استقرایی (استقراء).

(۴) رابطه قیاسی-استقرایی یا تحلیلی و ترکیبی-ماتریالیسم دیالکتیک.

خطا خواهد بود اگر تصوّر شود که مابین پیدایش مفاهیم مجرد و مشخص از طرفی، و پیدایش روابط و مفاهیم از طرف دیگر در تاریخ زنده انسانی فاصله زمانی بوده است. این تقسیم‌بندی از جهت جداکردن مراحل عمده رشد است و الا مراحل بعدی به شکل جنینی و غیرعمده در مراحل قبلی وجود داشته است.

درباره تقسیم‌بندی مسائل دیالکتیک

درباره تبویب و تقسیم‌بندی موجود متداول مسائل دیالکتیک که معمولاً در درس‌نامه‌ها دیده می‌شود، این گفته هگل صادق است: «به جای کشف روابط ضروری درونی، کار به نام‌گذاری فصول خاتمه می‌یابد و انتقال از مطلبی به مطلب دیگر تنها بدین ترتیب است.»

اکنون فصل دوم آغاز می‌شود. یا می‌نویسند اکنون به بحث درباره حکم منطقی می‌پردازیم و غیره.» (۴)

برای اجرای تقسیم‌بندی علمی و آرگانیک باید مطابق اسلوب تکوینی (ژنتیک) مارکس، اول در گنه مقولات پراکنده که ظاهراً از هم جدا به نظر می‌رسند تعمق کرد، و سپس با یافتن روابط درونی آن مقولات، دوباره آن مقولات را در نظم و ارتباط واقعی و طبیعی‌شان بیان داشت. این کاری است که مارکس با مقولاتی مانند مزد، بهاء، سود، ربح، حق‌السهم و انواع مقولات دیگر اقتصادی کرد و روابط آن‌ها را در مفهوم ارزش اضافی کشف نمود و سپس این مقولات را در سیر بروز و ارتباط واقعی و طبیعی آن‌ها توضیح داده است.

تبویب مسائل دیالکتیک مارکسیستی بر اساس گفته انگلس و لنین و با توجه به اسلوب تکوینی یعنی اسلوب استقرار روابط ضروری درونی بین مقولات نتیجه‌ای تقریباً به نحو زیرین به دست می‌دهد:

دیالکتیک یا از قوانین عام حرکت طبیعت جامعه و اندیشه سخن می‌گوید، یا از قوانین خاص هر یک از این سه عرصه. در صورت اول با دیالکتیک عمومی یا مجرد (آبستراکت) سر و کار داریم، و در صورت دوم با دیالکتیک خصوصی یا مشخص (کنکرت).

اما دیالکتیک خصوصی یا بیان‌گر قوانین رشد و تکامل جهان خارج از ماست یعنی طبیعت و جامعه؛ در آن صورت می‌توان آن را دیالکتیک ابژکتیو یا عینی نام نهاد، و یا بیان‌گر قوانین رشد و تکامل جهان درون ما و اندیشه ماست که در آن صورت دیالکتیک سوژکتیو یا ذهنی نام دارد.

با تذکار این نکته که اصطلاح دیالکتیک عینی و ذهنی در آثار کلاسیک‌ها بارها آمده است، باید گفت که این تقسیم‌بندی دارای اهمیت جدی است زیرا برنامه علمی و تحقیقی وسیعی را در برابر ما قرار می‌دهد. تاکنون در بخش دیالکتیک عمومی (یا مجرد) یعنی بیان قوانین و مقولات عام دیالکتیک از جانب مارکسیست-لنینیست‌ها کار زیادی انجام گرفته است. وضع در زمینه تحقیق دیالکتیک پروسه‌های اجتماعی (ماتریالیسم تاریخی) نیز رضایت‌بخش است، ولی در زمینه دیالکتیک پروسه‌های طبیعی (دیالکتیک طبیعت)

جدی‌ترین بررسی از آن انگلس است و بررسی‌های بعدی دارای جنبهٔ قسمی و جزئی است.

در زمینهٔ دیالکتیکِ ذهنی (دیالکتیکِ مفاهیم) پس از بررسی‌های داهیانهٔ لنین دربارهٔ پروسهٔ شناخت و قوانین آن و آموزش‌های جالبِ مائوتسه دون در این زمینه و در زمینهٔ تئوری حقیقت‌کارِ اندکی انجام گرفته است و به ویژه تاریخِ تکاملِ مفاهیم و اشکالِ منطقی و مسائلِ منطقیِ دیالکتیکِ کم‌روشن شده، [و] تنها در این اواخر در اتحاد شوروی توجهی به مراتب جدی‌تر از سابق بدان معطوف می‌گردد و انتشارِ کُتبی مانند «دربارهٔ منطقِ دیالکتیک» اثر رُزنتال، نشانهٔ آغازِ تلاشِ ثمربخشی برای روشن کردنِ این بخش از دیالکتیک است.

خصیصهٔ این تقسیم‌بندی در آن است که رابطهٔ مابین قوانینِ دیالکتیکِ عمومی، تئوریِ معرفت، ماتریالیسمِ دیالکتیک، ماتریالیسمِ تاریخی را روشن می‌کند. در واقع تئوریِ معرفت، مسائلِ مربوط به دیالکتیکِ مفاهیم یا دیالکتیکِ پروسهٔ شناخت را روشن می‌سازد. ماتریالیسمِ دیالکتیکِ مسائلِ مربوط به دیالکتیکِ طبیعت و ماتریالیسمِ تاریخی دیالکتیکِ پروسه‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد.

اینک پس از این آشناییِ مقدماتی، بی‌فایده نیست این بحث را به بیانِ جامع‌تری از قوانینِ دیالکتیکِ عامّ یا مجرد خاتمه دهیم. بیانی که ذیلاً نقل می‌شود، فشرده‌ای از مهم‌ترین عناصر و جهاتِ دیالکتیک است و منعکس‌کنندهٔ درکِ بُغرنج و نسبتاً کاملی از این قوانین است، لذا باید با دقت مطالعه شود. ضمناً هدف از این بیان، به‌دست‌دادنِ استنتاجاتِ اُسلوبی برای درست‌راه‌بردنِ فکر در مبارزه و کار و تجربه و پژوهش است.

بیانی از قوانینِ عامِّ دیالکتیکِ مارکسیستی

(۱) جهان که خودِ ما و اندیشهٔ ما و جامعهٔ انسانی بدان متعلق است، دستگاهی است عینی، واقعی، بی‌حدّ و کران خواه در زمان و خواه در مکان، متنوع ولی یگانه، بُغرنج و مرکب اما دارای جوهرِ مادیِ واحد که در آن کلّ و جزء، خاصّ و عامّ، بسیط و مرکب، بود

و نمود، پدیده و ماهیت، شکل و مضمون و غیره و غیره با یکدیگر مرتبط، در هم مؤثرند، لازمه وجودی یکدیگر و حالات و درجات هستی به هم پیوسته یکدیگرند.

جهان دستگاهی است که در آن کمیت یعنی ترکیب اجزاء، تعداد، امتداد و جهت آنها، ساختمان، انتظام و نحوه تشکل آنها، بیان‌گر و موجد کیفیت یعنی خواص، حالات، انواع و اجناس است. یعنی در آن وحدت کمیت و کیفیت در اندازه‌ها و تناسب‌هایی گوناگون که در واقع مرز و سرحد کیفیت‌های مختلف‌اند، بروز می‌کند.

جهان دستگاهی است که در آن انواع ارتباطات از ارتباطات بسیط مکانیکی گرفته تا ارتباطات فوق‌العاده بُغرنج اُرگانیک بین پدیده‌ها و اشیاء برقرار است، درحالی‌که بین پدیده‌ها و اشیاء تنها یک رشته ارتباطات معین است که ارتباطات عمده و ویژه است.

جهان دستگاهی است که در آن کلیه اجزای وجود که در حلقه‌های تودرتوی انواع سیستم‌ها و در نسج‌های لادرلای انواع عرصه‌ها و زمینه‌ها قرار دارند، یکدیگر را از درون و برون متقابلاً مشروط می‌سازند، مستقیم و غیرمستقیم درهم مؤثرند، درحالی‌که تنها یک رشته از این تأثیرات است که نقش عمده و ویژه دارد. این ارتباطات به صورت قوانین ضروری و همگانی و تکرارشونده‌ای که محتوا و ژرفای پدیده را منعکس می‌کند در می‌آیند. و این تأثیرات به صورت روابط علی (علت و معلول) با تأثیر متقابل علت و معلول در یک دیگر بروز می‌کند و در این دترمینیسیم همگانی وحدت جبر و اختیار، آزادی و ضرورت برقرار است. قوه (امکان) به فعل (واقع) مبدل می‌شود و برعکس. تصادفات به صورت ضرورت‌ها روی می‌نماید و برعکس، قوانین به گرایش‌ها بدل می‌شوند و گرایش‌ها صبقه و رنگ قوانین دارند.

جهان دستگاهی است که در آن بی‌نهایت خرد و بی‌نهایت بزرگ خویشاوندند. الکترون و کهکشان، سنگ بی‌جان و انسان جان‌دار، فلز تابناک و مغز اندیشنده، همه و همه از یک خاندان‌اند.

با این‌که تنوع حیرت‌آور هستی که به شیوه‌ای بس فقیرتر و مستمندتر از آنچه که هست در تنوع مفاهیم و تصورات ذهن ما منعکس می‌شود امری است واقعی و حقیقی، با این حال در جهان واقعی دیواری و مرزی نیست. در جهان واقعی وحدت تدریج و دفع حکمرواست. یعنی تبدل تعینات کیفی به یکدیگر در عین اتصالی بودن. انفصالی است زیرا

متکثر و متنوع است. اتصال است زیرا واحد و یگانه است. این وحدت تکثر و توحّد، یگانگی و چندگانگی، مونیسم و پلورالیسم، خود یکی از اهمّ مختصات جهان عینی است.

فکر ما در عین درک تنوع شگرف وجود که در هر عرصه از نوع و جنس و فصل و حدّ و رسم بروز می‌کند، عالمی که در آن هیچ دو چیز هم‌سان وجود ندارد، در عین این که هر دو چیز ناهم‌سان در بی‌نهایت صفات مشترک‌اند، باید از شماتیزم و درک قالبی و جامد مسائل پرهیز کند و از انتزاع و تعمیم شتاب‌زده و اجرای مقایسه‌ها و تشبیهات سطحی خودداری ورزد و بی‌گردش در باغ شگرف هستی از طراوت ریاحین آن سخن نگوید.

۲) جهان پروسه‌ای است در حال جنبش جاوید و سیر بی‌کران و پایان از ازل به ابد، در حال تغییر پوینده و جوشنده تکاملی از بسیج به مرگب از دانی به عالی، از ناهماهنگ به هماهنگ، از مختل به منتظم، با تبدیل کمیت‌ها به کیفیت‌ها و برعکس.

این حرکتی است اتصالاً انفصالی، پیوسته گسسته، دائماً جهش‌وار که از مراحل بطئی تحولات تدریجی و نامشهود (اولوسیون) گذشته وارد مراحل تحولات سریع و مشهود انقلابی (رولوسیون) می‌شود یا برعکس، یعنی نسیم آن به باد، بادش به صرصر [تندباد]، صرصرش به توفان شورنده می‌انجامد و برعکس.

مسیر تکامل هرگز و هرگز به صورت یک جاده آرام، ممتد، مستقیم‌الخط، موزون رسم نمی‌شود. چنین طرز حرکتی با سرشت طبیعت عمیقاً ناسازگار است، بل که این مسیری است ناموزون، پُر از پرت‌گاه‌ها و فاجعه‌ها، مملوّ از غوغای سوانح، حوادث و تصادمات غیرمنتظر، سرشار از جستن‌های کلان یا خرد به پیش یا پس، به چپ یا به راست، پُر از انحراف‌ها، گم‌راهی‌ها، دوزدن‌ها، پیچ‌وتاب‌ها، درج‌ازدن‌ها، انتظارها، زورآزمایش‌ها، تدارک‌بینی‌های سیالۀ تکامل و کندوکوها و تلاش‌های کم‌ثمر یا پُرثمر وی، همراه با توالی غیرمنظمی از دوران‌های رونق و کساد، اعتلاء و انحطاط، جریان و رکود، جزر و مدّ با حرکتی موجی‌شکل، تپش‌آلود، دورانی، گردبادی، پُر تضاریس، با سیری گاه پنهانی و نامرئی، گاه آشکار و عیان، گاه محقّر و گاه پُرشکوه با تبدل‌گاه امکان‌های کوچک به واقعیات عظیم و با عدم تبدیل حتی امکان‌های بزرگ به واقعیات کوچک، با تبدیل سریع گاه تصادم‌های نامشهود به ضرورت‌های مشهود و یا خموشی موقت شعله ضرورت‌های

بزرگ در دور تصادف‌ها با رقص و نوسان و جست‌و‌خیزهای عجیب و غریب و تنوع واقعاً گیج‌کننده بروز قوانین.

همین مسیر شگرف عالم است که در دماغ ناتوان انسانی در آغاز، اندیشه تسلط ایزد هوس‌ناک تقدیر را پدید آورده و به انکار قانونمندبودن جهان انجامید و این حکم منکرانه را موجد شده است که در جهان هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست و حال آن‌که سیالیه منتظم و قانونمند تکامل مانند رشته زرینی از خلال همین توفان‌ها و امواج پُرغریو و آتش‌سوزی‌ها و دودهای درهم‌پیچیده می‌گذرد و به همین جهت به ما قدرت درک قوانین، مسلط‌شدن بر آن‌ها، پیش‌بینی مراحل آتی را می‌دهد.

آری، حرکت تکاملی جهان حرکتی است که پیوسته ثبات خود را برهم می‌زند، سکون خود را فرو می‌شکند، نظام خود را مختل می‌سازد، حرکتی است که پیوسته سد گذشته خود را خرد می‌سازد و بر ناصیه موجود مهر باطله می‌کوبد و دم‌به‌دم فصول تازه به تازه‌ای بر اُم‌الکتاب وجود می‌افزاید. این حرکتی است که در سیر بُغرنج و شگرف خود دم‌به‌دم آهنگ سرعت (تمپ) بیش‌تری می‌یابد، یعنی محتوی هر واحد زمانی تحول متراکم‌تر و غلیظ‌تر می‌شود، دم‌به‌دم ضرب حرکت و ریتم آن جان‌دار می‌گردد، تحول در آن با سرعت بیش‌تر انجام می‌پذیرد: مانند سمفونی ابدی هیولایی که از «آندانته» به «سکرتسو» و «وپوآچو» می‌رود. اگر زمانی طنین قطرات منفرد باران بر تشت وجود شنیده می‌شود، پس از چندی طبالی هزاران قطره به گوش می‌رسد و سرانجام به غریو مهیب بارشی سیل‌آسا مبدل می‌شود و هنگامی که تمام انبان یک امکان معین تهی شد، امکان و حرکتی تازه با همین ترتیب آغاز می‌گردد.

این حرکتی است که سیستم‌های کامل‌تر، بُغرنج‌تر و عالی‌تر یعنی نو را از سیستم‌های ناقص‌تر، بسیط‌تر و دانی‌تر یعنی کهن می‌زایاند ولی نو را بلافاصله در عرصه حیات به سوی کهنگی می‌برد. دائماً نطفه نامشهود نو در کاخ کهنه در دهلیزهای تاریک بسته می‌شود، سپس با بانگ و فریاد می‌زاید و می‌بالد، آن‌گاه با شور و ظفر عرصه و میدان می‌گیرد، بر تخت می‌نشیند، سپس با جنگ و گریز در زیر ضربات رقیبی نوخیز می‌پژمرد و منحط می‌شود و می‌میرد و گاه لاشه‌اش تا دیری باقی می‌ماند و حال آن‌که روحش مدت‌هاست سپری شده است. زنده‌ها بر نعش مرده‌ها می‌زایند و می‌زیند و جاروی مرگ

عرصه را برای حیاتِ نسلِ نو می‌روبد. جهان در هر لحظه معین، تاریخی است از گذشته، دورنمایی است از آینده. هم گورستان است و هم زایش‌گاه.

ولی با همه این پیچ و تاب‌های سحرآسا، حرکتِ جهان در مجموعه خود حرکتی است پیش‌رونده، ظفرمند، متناسب، موزون، ممتلی [آکنده] از انوارِ زرینِ امید و خرد، و این خود پایه خوش‌بینی منطقی و انقلابی و باور به نصرتِ هر چیزِ واقعی، عادلانه، نو و مترقی است. باید هر پدیده‌ای را در دینامیزمِ تاریخی آن شناخت و بدان ارزش داد. سیاله تکامل عیارِ سنجش و ارزیابی را به دست می‌دهد و منسوخ و مختار را از هم جدا می‌کند.

۳) جهان عرصه شگرفِ نبرد است. نبردی که همانا مادر، محرک و انگیزه جنبشِ تکاملی جاویدانِ هستی مادی است. جهان وحدتِ نیستی و هستی، سیالیت و ثبات، حرکت و سکون، اتصال و انفصال، نقص و کمال، نفی و اثبات است. در مسیر تکامل، هر شیئی، هر پدیده، هر حالت یا خصیصه‌ای در تأثیر هزاران هزار عاملِ درونی و برونی که از آن‌ها یک رشته عوامل نقش عمده دارند، یگانگی و هم‌سانی خود را از دست می‌دهد و در آن فرق و اختلاف و دوگانگی پدید می‌شود. فرق و اختلاف و تنوع به تقابل و تضاد و ستیزه و تصادم و نبرد می‌انجامد. همانا تضاد است که روغنِ این آتش‌سوزیِ عظیم و ابدی است. منبعِ دورانِ بی‌کرانِ هستی را نباید در فردی ماوراء یا قدرتی ماسواء جست. آتش در اندرونِ این ماده رقصنده و پوینده است، جنگ و تحرکِ درونی است که مایه جنگ و تحرکِ برونی است.

بدین‌سان در این کارزارِ شگرف، چیزی چیزِ دیگر، حالتی حالتِ دیگر را نفی می‌کند و نافی خود مُنتفی می‌گردد. حرکت به صورتِ حلّ تضادّ، نفی در نفی و توالیِ حالات و تعاقبِ عوالمِ بروز می‌کند. منتها این نفی، نفیِ عبث نیست، بل که هر نافی، آن‌چه را که از مُرده‌ریگِ مُنتفی گران‌بها و به‌دردخور است، در بطنِ خود می‌گیرد و به وارث تحویل می‌دهد. لذا نفی، نفیِ اثباتی است و مرگ، گذار به مرحله بالاتری است. مرگ خود دارای نقشِ جان‌فزایی است. بی‌نهایت عواملِ مختلف‌القوه و مختلف‌الجهت در بطنِ پروسه‌های سیال و متحرکِ عالم در کارند و مُنتجه‌های بی‌پایانِ این بی‌نهایت عامل‌ها و حامل‌ها، خود به صورتِ حاملِ تازه‌ای در می‌آیند و مُنتجه‌های تازه‌تری می‌دهند. بُغرنج‌ترین محاسباتِ

تانسوری و وکتوری از عهده دادنِ منظرهٔ ریاضی منظمی از این تصادمِ آرگانیکِ عوامل نمی‌تواند برآید.

بدین‌سان هر پدیده‌ای گرهٔ بسته‌ای است از انواعِ تصادمات و نبردها، انواعِ تضادها. منتها این تضادها همه هم‌سنگ نیستند. در میانِ آنها عمده و غیرعمده، اصلی و فرعی، درونی و برونی، آشتی‌پذیر و آشتی‌ناپذیر وجود دارد.

در نبردِ درونیِ پدیده‌ها که در آغاز به صورتِ فرق و تفاوتی بی‌خطر بروز می‌کند و سرانجام به انقلابی کُن‌فیکون‌کننده به ستیزه‌ای سازش‌ناپذیر می‌انجامد، گذشته و آینده، قوای ترمزکننده و قوای تکامل‌یابنده، نو و کهن، سپاه ارتجاع و سپاه مترقی، قوای روینده و قوای میرنده دست به گریبان‌اند. در همین جاست که عملِ پیکارجو و انقلابی با عملِ خلاق هم‌تراز می‌شود.

آن‌که تا دیروز رقیبی ناتوان بود، چون فرزندِ تکامل است، فردا پهلوانِ گردآفکن می‌شود و آن‌که دیروز حریفِ میدان بود، چون به آراء گذشته وابسته است، فردا وامانده‌ای رانده و مفلوک می‌گردد. هر کسی پنج روزه نوبتِ اوست در این نبرد، هر آن هماهنگی، نظام، تعادل، تناسب، جمالِ عالی‌تر و کامل‌تری پدید می‌شود.

این نبردی است که سازش و آرامش و وحدت در آن نسبی است و جدال و غوغا و جدایی و ستیزه در آن مطلق است زیرا تعادل و سکون با مرگ هم‌ترازند و حرکت و نبرد با زندگی. اشکالِ بروزِ این نبرد در عرصهٔ جامعه و فکر فوق‌العاده متنوع است. اندیشهٔ آدمی زمانی می‌تواند به گنه پدیده‌ای پی ببرد که تضاد و جنگِ درونی آن‌را درک کند و بداند که در این دو جهتِ تضاد، کدام حاملِ نو و کدام عاملِ گذشته است. و پی ببرد که مسیرِ این ستیزهٔ درونی کجاست؟ کدام دیوارِ کهن فرو خواهد ریخت و کدام ستونِ نوین برافراشته خواهد شد؟

۴) در جهان هیچ چیز جاوید و مطلق نیست جز خودِ آن واقعیتِ خارجی و مستقل از ذهنِ ما که ماده‌اش می‌خوانیم و دائم در حالتِ جنبش و پیش‌رفت است. همه چیز در این دستگاهِ گردبادی تب‌آلودهٔ پرستیز، نسبی است یعنی وابسته است به مختصاتِ زمان و مکان، وابسته است به حالات و درجاتِ بی‌نهایت متنوعِ حرکتِ تکاملی، وابسته است به

شرایط و حدود مساعدبودن یا مساعدنبودن آنها برای پیشرفت سیالۀ تکامل. ولی در عین حال برای ادوار معین، قوانین، حالات و خواص معین ضرورت و مطلقیت دارند. تا زمانی که تکامل بر زمینه آنها داغ باطله نزده، دارای حق اهلیت هستند. ملک، ملک آن‌هاست، لذا نسبت از خلال مطلق‌ها سیر می‌کند. خصایص، ارزش‌ها، قوانین، موازین در عین مطلقیت، نسبی، و در عین نسبت، مطلق‌اند. انکار مطلقیت در حکم تبدیل جهان به سیالیت محض است در این دریا پایایی [چاه آبی] نیست. نتیجه مستقیم باور به نسبت مطلق، انکار مطلق ارزش‌هاست. از طرف دیگر انکار نسبت در حکم منجمدساختن عالم است. اگر در آن جا عالم دریایی همیشه لغزان است، این جا سنگلاخی می‌شود خموش و فسرده که در آن اندک رعشۀ حیات نیست. باور به مطلقیت محض موجب جمود محض و جزمی‌بودن شیوۀ تفکر است. باید دانست که همه چیز از خود اشیاء و پدیده‌های عالم گرفته تا انعکاس آن در ذهن ما وحدت مطلق و نسبی است.

اندیشه آدمی به مثابه خصیصۀ بالاترین حد تشکل مادۀ ارگانیک یعنی مغز به اتکای عمل و تجربه، به اتکای پراتیک و با سیر از دالان خطا و ثواب، گمراهی و سربه‌راهی، از نردبان حقایق نسبی که پلکان آن بی‌نهایت است، دائماً و خستگی‌ناپذیر به سوی حقایق مطلق صعود می‌کند.

همه چیز در جهان دارای تاریخی است، و تاریخی خرد صحیفه‌ای است از تاریخی کلان‌تر. درک این سیر تاریخی، برون‌کشیدن مراحل و مقولات منطقی از این سیر مشخص و گنکرت، بهترین راه غور در گنه پدیده‌هاست. این خود پایه خلاقیت فکری و عملی و احتراز ما از هرگونه دگماتیسم و روش جزمی و محمل داشتن نرمش اصولی و منطقی است.

چنین است بیانی از قوانین اساسی دیالکتیک عامّ به شکلی که جامع نکات و جهات بیش‌تری از این قوانین باشد. تردید نیست که این بیان در اثر مراعات فشردگی و اجمال، حاوی توضیحات روشن‌کننده و مبسوط درباره مسائل مطروحه نیست. امید است که در مقالات جداگانه‌ای، به موقع خود، برخی مسائل عمده بررسی به شکل مبسوط مطرح شود.

پانوشت‌ها:

۱- دیالکتیک طبیعت، اثر فریدریش انگلس، چاپ روسی، صفحه ۲۶

۲- نویسنده فقید صادق هدایت در مجموعه «نیرنگستان» بسیاری از احکام و نظریات توده‌ای مردم کشور ما را که نمونه طرز تفکر ماقبل منطقی و استقرار روابط پنداری و میستیک بین پدیده‌هاست ذکر کرده است، از جمله «تُفالهُ چایی که در استکان راست بایستد مهمان می‌آید»، «کسی که چُمباتمه توی درگاه بنشیند بُهتان می‌خورد»، و بنا که اجاق بسازد آواره می‌شود»، «آب نیم‌خورده روی دست بریزید زگیل درمی‌آید»، «کسی که قندرون بچود ریش‌اش کوسه شود». هیچ‌گونه ارتباط علت و معلولی واقعی مابین اجزای این احکام نیست. ارتباط بین آن‌ها غیرمنطقی و غیرتعقلی (آیراسیونل) است. فرهنگ فولکلوریک معمولاً از احکامی که دارای چنین ارتباطی است انباشته است.

۳- تمثیل وسیله اساسی اثبات احکام در فرهنگ کلاسیک و در ادبیات ماست. فی‌المثل کلیله و دمنه، قابوس‌نامه، بوستان، گلستان، مثنوی سراپا بر تمثیل بنا شده است. ملاحظه کنید این حکم کاملاً منطقی را که «برای اصلاح و ایجاد وضع نو باید وضع کهن را خراب کرد»، جلال‌الدین مولوی با چه تمثیلی اثبات می‌کند:

<i>آن یکی آمد زمین را می‌شکافت</i>	<i>ابلهی فریاد کرد و بر نتافت</i>
<i>کین زمین را از چه ویران می‌کنی</i>	<i>می‌شکافی و پیریشان می‌کنی</i>
<i>گفت ای ابله برو بر من مَران</i>	<i>تو عمارت از خرابی باز دان</i>
<i>کی شود گل‌زار و گندم‌زار این</i>	<i>تا نگردد زشت و ویران این زمین</i>
<i>پاره پاره کرده درزی جامه را</i>	<i>کس زند آن درزی علامه را</i>
<i>که چرا این اطلس بگزیده را</i>	<i>بردیدی چه کنم بدیده را</i>
<i>هر بنای کهنه کآبادان کنند</i>	<i>نه که اول کهنه را ویران کنند؟*</i>

۴- کلیات هگل، چاپ روسی، جلد پنجم، صفحه ۳۵، سال ۱۹۳۷

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۴، سال ۱۳۳۹

* بیت آخر شعر مولانا چون تفاوت و اشکال وزنی داشت، متن آن مطابق مثنوی معنوی دفتر چهارم اصلاح شد. (ویراستار)

بازگشت به فهرست

در یونانِ قدیم فکر می‌کردند اگر دو نفر با هم به مباحثه بنشینند و بکوشند، تا یکی مطلبی را اثبات کند و دیگری بکوشد تا همان مطلب را ردّ کند، در جریانِ این مشاجره و جدّال، معلوم می‌شود که **حقیقت چیست**. لذا دیالکتیک در واقع از جهتِ لغوی، یعنی شیوهٔ بحثی و جدّالی. ولی بعدها دیالکتیک به کلی معنای دیگری گرفت و آن را در معنای فلسفی و اسلوبی جدید آن، **هگل** به کار برده است. هگل شیوهٔ تفکر و توصیفِ خود را از وجود **دیالکتیکی** نامید و آن را در مقابل شیوهٔ **متافیزیک** گذاشت. البته در تاریخ فلسفه چنین چیزی نیست که کسی به آن شکلی متافیزیکی فکر کرده باشد که **هگل** می‌گوید. این یک نوع ذکرِ اصطلاح برای روشن‌سازی مطلب است.

بعدها **مارکس** و **انگلس** اسلوبِ دیالکتیکیِ تفکر را از **هگل** گرفتند و به **فوئرباخ**، فیلسوفِ آلمانی، -که او هم ابتدا شاگردِ **هگل** بود ولی از او روی گردان شد و دیالکتیک را ردّ کرد- ایراد داشتند که او وقتی فلسفهٔ ایده‌الیستی **هگل** را به درستی ردّ می‌کرد، دیالکتیکِ او را هم به نادرست کنار گذاشت و حال آن که دیالکتیکِ **هگل** صحیح است و نباید دور افکنده شود، بل که باید آن را در چارچوبِ درست، چارچوبِ معرفتِ علمی، به کار گرفت. بعدها یک سلسله اسلوب‌ها در علوم پیدا شد که هم تأییدکنندهٔ شیوهٔ دیالکتیکیِ تفکر است، و هم می‌تواند آن را تکمیل کند، مانند تئوری تکاملِ انواع **داروین**، تئوری سیستم‌ها، سبیرنتیک تئوریک و تا حدّی تئوری نسبیتِ عمومی و خصوصی اینیشتین و مکانیکِ کوانتا و قانون عدم تعینِ هایزنبرگ و غیره.

دیالکتیک، هم از آن جهت که شیوهٔ **بودن** و **دگرشدنِ کلّ** هستی را برای شما وصف می‌کند، یک **تئوری** است، و هم از آن جهت که شما را به این توصیف مجهّز می‌کند و لذا شما را به تفکرِ درست قادر می‌کند، یک **اسلوب** است. بعضی‌ها از این حرف تعجب می‌کنند که، چطور ممکن است چیزی هم تئوری باشد و هم اسلوب؟ و می‌گویند که تئوری خود به اسلوب نیازمندا است و یا هر اسلوبی ما را به یک تئوری می‌رساند، لذا **تئوری و اسلوب** دو چیز جداگانه است. این خود یک طرزِ فکرِ غیرِ دیالکتیکی است که مابین مفهوم‌ها و مقوله‌ها دیوار می‌کشد و رابطهٔ بینِ تئوری و اسلوب را نمی‌بیند. وقتی تئوری توصیفِ کلّ هستی از جهتِ درونی و تکاملی آن باشد، ناچار پس از درکِ آن از طرفِ انسان، این تئوری نقشِ اسلوبی هم بازی می‌کند، زیرا کلید فهم کارگاه وجود را

به دست او می‌دهد، یعنی هم **وصف** است و هم **رهنمود**، و هر توصیفِ درستی رهنمودی است برای درک اجزاءِ دیگر و ناشناخته آن امرِ توصیف‌شده. دیالکتیک اختراع و ابداع **مارکس و انگلس** و یک چیزِ من‌درآوردی برای نیت‌های «شیطانی» نیست، آن طور که برخی تصور می‌کنند و یا تظاهر به چنین تصویری دارند. دیالکتیک، تئوری و اسلوبی است که از مشاهده حرکتِ طبیعت گرفته‌شده، لذا همه مردم وقتی خیلی دقیق فکر کنند، خودبه‌خود دیالکتیکی فکر می‌کنند. **در این باره، اجازه دهید مثل‌هایی ذکر کنیم، تا مطلب روشن شود:**

یک **بچه وقتی می‌گوید: «من رفتم روی میز»**، خودش نمی‌داند که **من** ضمیرِ اول شخص است و **رفتم** فعلِ ماضی است و **روی** حرفِ اضافه است و **میز** اسمِ ذات است، و او در این جا، به اصطلاح نحوی، یک جمله خبری گفته است. این‌ها را آن کودک ابداع نمی‌داند. ولی در تمرین عملی زندگی تمامی این‌ها را یاد گرفته و یا درست یاد گرفته و به کار می‌برد. به شوخی می‌گویند: وقتی شما چوبی را بر روی سگی بلند می‌کنید و سگ می‌گریزد، در مغزِ سگ دو قیاسِ مرکب از **گُبری** و **صُغری** و **نتیجه** انجام گرفته، بدین شکل:

قیاس اول:

- (۱) هر کسی که چوب بر من بکشد می‌خواهد مرا بزند. (گُبری)
- (۲) این شخص چوب بر روی من می‌کشد. (صُغری)
- (۳) پس این شخص می‌خواهد مرا بزند. (نتیجه)

قیاس دوم:

- (۱) هر سگی که در معرض تهدید است باید بگریزد. (گُبری)
- (۲) من که سگی هستم، در معرض تهدیدم. (صُغری)
- (۳) پس باید بگریزم. (نتیجه)

ولی در واقع سگ به آن حدّ از شعور و خودآگاهی نرسیده است و مفاهیم زبانی در حافظه‌اش نیست، تا در مغزش سلسله قیاس‌های منطقی بگذرد، تا چه رسد که او بداند که این استنتاج او نامش قیاس است و مرکب از **گبری** و **صغری** و نتیجه است، بل که غریزه او در جهان، این واکنش را در او ایجاد کرده است، زیرا خود غریزه در کارگاه هستی و موافق **منطق هستی** تنظیم شده است؛ زیرا منطق چیزی نیست جز بازتاب واقعیت‌های زندگی، و اختراع منطقیون نیست.

دیالکتیک هم همین طور است. اشخاص بدون آن که بدانند که از اصول دیالکتیک استفاده می‌کنند، آن را طبق تجربه حیاتی خود، طبق مشاهدات خود در طبیعت و جامعه، عملاً ولو ناپیگیر، به کار می‌برند. به همین جهت برخی از دانشمندان بزرگ، مثلاً مانند **گالیله، نیوتون، داروین، پاستور، اینیشتین، دپراک، هایزنبرگ** و دیگران، بدون آن که خوشان حدّس بزنند، **دیالکتیکی فکر کرده‌اند**،

برخی از متفکران بزرگ ما، مانند **مولوی و صدرالدین شیرازی [ملاصدرا]** در مواردی به طور حیرت‌انگیزی دیالکتیکی فکر کرده‌اند. لذا استدلال کسانی که می‌گویند ما در آثار علمای بزرگ واژه دیالکتیک را نمی‌بینیم، استدلال تّهی از دقت است. آن‌ها به **أسلوب تفکر خود** از جهت نام‌گذاری **خودآگاهی** ندارند و ناخودآگاه آن **أسلوب را**، و گاه بسیار خوب و دقیق، به کار می‌برند.

برخی می‌گویند: هر علمی برای خود **أسلوب خود** را دارد، دیگر به **أسلوب دیالکتیک** چه احتیاجی است؟

جواب آن است که: **أسلوب‌های علمی** در **گستره‌های خاص** به کار می‌رود و **أسلوب دیالکتیک** برای همه آن‌ها **أسلوب مشترک** است.

می‌گویند: آیا **أسلوب دیالکتیک** با تجربه به دست آمده، و اگر با تجربه به دست آمده، دیگر چه احتیاجی به **أسلوب دیالکتیکی** داریم، چون **أسلوب تجربه** هست.

جواب آن که: **أسلوب تجربه و مشاهده و کشف، أسلوب علوم طبیعی** است؛ **أسلوب انتزاع و تعمیم، أسلوب علوم ریاضی و فلسفی** است، **أسلوب دیالکتیک تعمیم نتایج همه علوم** است، لذا در حدّ بالایی از **تجربید** است و نمی‌توان گفت چون **أسلوب تجربه** هست، پس نیازی به آن نیست. چون واژه **أسلوب دیالکتیکی** با **منطق دیالکتیک معروفیت یافته**،

برخی‌ها خیال می‌کنند که این منطق خود را جانشین «منطقِ صوری ارسطویی» کرده است. دیالکتیک، به عنوانِ أسلوب و منطق، اِدا کارِ منطقِ صوریِ ارسطویی را که تدریسِ آن در حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما مرسوم است، نمی‌گیرد. منطقِ ارسطو طیّ زمان تکامل یافته و دربارهٔ مقولاتِ آن بحث‌های زیادی شده است و اکنون به حدّ معتبری از تکامل رسیده است و حتّی عده‌ای برای مفاهیمِ منطقی سمبول‌ها و فرمول‌هایی ایجاد کرده و منطقِ سمبولیک و ریاضی را به‌وجود آورده‌اند. منطقِ ارسطویی و اشکالِ دیگرِ منطق مانندِ منطقِ استقرایی، هرکدام جای خود را دارند و به معرفتِ علمی ما خدمت می‌کنند و دیالکتیک با آن‌ها رقابت نمی‌کند.

«دیالکتیک» آمده‌است تا مطالبِ زیرین را، که به‌نظرِ ما صحّتِ آن‌را مشاهداتِ روزمرهٔ نشان می‌دهد و نیاز به اقامهٔ بُرهان‌های بُغرّنج ندارد، تصریح کند:

(۱) کلّ هستی یک دستگاهِ واحد و به‌هم‌پیوسته است، که اگر آن‌را از دستگاه‌ها یا سیستم‌های فرعی مرگب بدانیم، همهٔ این دستگاه‌های فرعی در درونِ این دستگاهِ کلّی که جهانِ ماست، به هم ارتباط دارند.

این ارتباط‌ها برخی دور است، مانند مثلاً ارتباطِ ما با خورشید و یا کهکشان‌های دیگر، و برخی نزدیک، مانند ارتباطِ ما انسان‌های هم‌عصر و هم‌سرزمین با یک‌دیگر، یا ارتباطِ داخلیِ اعضاءِ بدنِ انسان. علم نشان داده است که این یک کلّ هستی ساختمانِ واحدی دارد، یعنی آجرهایی که این عمارتِ عظیم را با آن ساخته‌اند، از دورترین ستاره‌ها، تا این گل، یا کتاب، یا ماشین، یا درخت، که در نزدیکِ من است، از جهتِ ساختمانِ فیزیکی و شیمیایی همانندند، یعنی همهٔ آن‌ها از ذراتِ بنیادین و اجزاءِ آن، میدان‌های جاذبه و برقاطیسی و میدان‌های درونی اتم، ملکول‌ها و غیره تشکیل شده است. یعنی علم نشان نداده است که یک گوشهٔ جهان، از جهتِ بنیادی، ساختمانی غیر از یک گوشهٔ دیگرِ جهان دارد، و حال آن‌که در اثرِ تنوعِ ترکیبِ اجزاء، نوعِ روابطِ قانونی در هر گستره‌ای به نحوی دیگر است. بدنِ ما از همان چیزی تشکیل شده، که جانور و سنگ و گیاه از آن تشکیل شده است، ولی به علّتِ درجهٔ «سازمان» و بُغرّنجیِ آن، قوانینِ

مختلفی بر این اشیاء و پدیده‌ها حاکم است. پس کلّ هستی دارای وحدتِ بنیادینِ ساختمانی است، ولی تنوع در عمل کرد و ساختار.

این کلّ هستی که از دستگاه‌های فرعی تشکیل شده (مانند کهکشان‌ها، منظومه‌ها، سیارات، ثوابت، جمادات، حیوانات، انسان‌ها و جامعه بشری و غیره) به‌ناچار درهم مؤثرند. برخی تأثیرها ضعیف‌تر است. برخی تأثیرها قوی‌تر است. ولی به هر جهت بین همه دستگاه‌های فرعی و اجزای آن (خواه جان‌دار، خواه بی‌جان)، یک سلسله تأثیر و تأثیرمقابل وجود دارد. منتها این نوع تأثیرها را که تکرار می‌پذیرد به صورت قانون درمی‌آید، باید معرفتِ انسانی کشف کند.

برخی می‌گویند: بسیار خوب، اگر شما تأثیر و تأثیرمقابل را قبول دارید، پس باید قبول کنید که جادوگر و رمال هم می‌توانند به نوعی تأثیر کنند.

جواب آن است که: وجود این تأثیرات را باید علم و تجربه ثابت کند و به صرف این که ما بگوییم همه چیز در همه چیز تأثیر می‌کند، دلیل نمی‌شود که از پیش، نوع این تأثیرات را هم به دل‌خواه خود معین کردیم. این تأثیرات مقابل می‌تواند فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیک، اجتماعی، فکری و روحی باشد. در تأثیرات روحی بحث‌هایی بر روی نوعی تأثیرات به اصطلاح «ماوراءِ روحی» (پاراپسیکولوژیک) *parapsychologique* می‌شود که علمِ امروزی آن را بررسی می‌کند و تا کنون نتایج به‌دست‌آمده در این زمینه بسیار بسیار محدود است. تردیدی نیست که تأثیراتِ ماوراءِ روحی (مانند هیپنوتیزم و برخی اشکال ساده تله‌پاتی) خود دارای توضیحِ موافقِ قوانینِ دیگر طبیعت است و اگر چیزی امروز روشن نباشد، علی‌القاعده و طبق هزارها سال تجربه، باید آن را یک «استثناء منقطع» از بقیه پدیده‌ها حساب نکرد، بل که آن را پدیده‌ای دانست که خویشاوند پدیده‌های دیگر است، ولی خویشاوندی ناشناس، که باید آن را شناخت و خودسرانه آن را مورد تعبیر و تفسیر دل‌خواه قرار نداد.

پس اصلِ اولِ دیالکتیک اصلِ پیوندِ کلّ هستی است. اما اصلِ دیگرِ دیالکتیک اصلِ حرکت و تغییر دائمی است.

۲) این کلّ هستی در یک حال نیست و در حالِ تغییر و تجدید دائمی است. حکمتِ قدیم ما نیز این مطلب را قبول داشت که عالم در حال «خلع و لبس» و یا «لبس و

لبس» و یا «کون و فساد» است و حرکت، به قول **ابوعلی سینا**، عبارت است از انتقال تدریجی از **قوه** (استعداد) به **فعل** و به قول **ملا صدرا**، عبارت است از، **سریان جوهری**. پس دیالکتیک ادعای خاصی نکرده است و ما آن را به چشم خود می‌بینیم که هیچ چیز حتی آنی در یک حال نمی‌ماند. ولی هر تغییری، **هویت اشیا** و پدیده‌ها را دگرگون نمی‌کند. برخی تغییرات کمی یا کیفی کوچک است که روی می‌دهد، ولی **هویت شیئی** همان است که بود. ولی گاه تغییرات به جایی می‌رسد، که به تدریج **هویت و ماهیت شیئی و پدیده دگرگون می‌شود**، یعنی یک **تحول کیفی** از حالت کهنه به حالت نو روی می‌دهد. پس حرکت در اصطلاح فلسفه اصلاً یعنی تغییر و دگرگونی، و دگرگونی نیز برخی‌ها تدریجی است، برخی دفعی و ناگهانی، برخی‌ها آرام است، برخی‌ها انفجاری. دگرگونی گاهی کمی یا کیفی کوچک در چارچوب همان کیفیت سابق است، و گاه دگرگونی کیفی بزرگ است که چارچوب کیفیت سابق را می‌شکند و کیفیت نوینی به وجود می‌آورد، مثال آن را در همه عرصه‌های طبیعت و اجتماع می‌توان جست، مانند نقاط بحرانی در ذوب شدن یا بخار شدن و موتاسیون در جهان زیست‌مند و انقلاب و رفورم در جامعه و غیره. عیب مثال زدن در فلسفه آن است که اصل فلسفی را تا حد زیادی فقیر می‌کند، چنان که مثال به جوش آمدن آب یا رویدن ساقه از تخم و امثال آن، با آن که ابدًا غلط نیست، ولی دامنه مطلب را محدود می‌سازد. باید سعی کرد این مطالب را در کلیت و عامیت فلسفی آن، چه در طبیعت و چه در جامعه و چه در عرصه فکر، درک کرد و آن را در قالب تنگ تمثیل‌ها و مثال‌ها ننگنجانند، یا مثال‌هایی یافت که بی‌خدشه و به اصطلاح «پارادیگم» باشند و تجلی قانون را به درستی نشان دهند.

حرکت را انگلس به پنج شکل: مکانیکی (که برآیند تضاد بین اتصال و انفصال است)، و فیزیکی (نتیجه جذب کوانت میدان‌های برقاطیسی و جاذبه و درون اتمی و تشعشع آن‌هاست)، و شیمیائی (که نتیجه تجزیه و ترکیب اتم‌ها و مولکول‌هاست)، و زیستی (که نتیجه جذب و دفع اشیا و تحریک و ترمز عصبی است)، و اجتماعی و فکری (که نتیجه تضاد بین سطح موجود تمدن مادی و معنوی و مقتضیات و مطالبات تکاملی است) تقسیم می‌کند. برخی‌ها آن را به سه قسم، یعنی **مکانیکی و ترمال و سیبرنتیک** تقسیم کرده‌اند، زیرا گفته‌اند که حرکت فیزیکی و شیمیائی را می‌توان به

یک نوع حرکت الکترون‌ها (ترمال) تبدیل کرد، یا حرکت زیستی و اجتماعی و فکری را می‌توان حرکت سیبرنتیک افزایش گدهای برنامه‌ای و اطلاعی در موضوع زنده دانست.

در این مسائل ابدأ تعصبی نیست، زیرا دیالکتیک برآیند علوم است و با تکامل سطح معرفت، طرز افاده و فرمول‌بندی آن می‌تواند تغییر کند و این که کسی تصور کند چون انگلس مطلبی را گفته، لذا این دیگر نصّ مقدّس است، اشتباه کرده. ما با نصوص سر و کار نداریم و احترام عمیق و عظیم ما به شخصیت علمی و انقلابی و داهیانه انگلس ابدأ دلیل نیست که ما برای نتایج علوم در قبال این یا آن سخن وی، ترجیح منطقی قائل نشویم و در سخنان‌اش بحث و مذاقه نکنیم و شک منطقی را راه ندهیم.

تقسیم حکماء قدیم ما در مورد حرکت، که از ارسطو و افلاطون و فلوطین (یا شیخ ایرفانی) گرفته شده، در مقابل این تعریف‌های علمی امروزی کهنه شده است، گرچه برخی از حکماء ما به‌ویژه صدرالمتألهین [ملاصدرا] و یا برخی عرفاء ما مانند جلال‌الدین مولوی، به توصیفات دقیقی که بسیار به نظر دیالکتیکی امروزی ما نزدیک است، از راه خود رسیده‌اند و ما برای این اندیشه‌ها، محتوی دیالکتیکی ذی‌قیمتی قائلیم و بدون آن که بگوییم که این متفکران مارکسیست بوده‌اند، آن‌ها را دیالکتیسیست در چهارچوب الهی و عرفانی می‌شمیریم. احدی حق ندارد ما مارکسیست‌ها را از فیض‌گیری از گنجینه‌های فرهنگ ایران محروم سازد و با مرزبندی‌های حساب‌گرانه بکوشد تا مارکسیست‌های میهن‌دوست و انسان‌دوست کشور ما را منفردسازد و آن‌ها را «مشتی غرب‌زده» معرفی کند!

بحث خود را ادامه دهیم، سخن در حرکت است:

حرکت و تغییر کلّ هستی به دو شکل بروز می‌کند: در اجزاء به صورت «گسترش»، یعنی هر شیئی و هر پدیده‌ای ظهوری دارد و مسیری را طی می‌کند و سرانجام و زوالی دارد. این را از قدیم هم می‌دانستند و می‌گفتند که موضوع حرکت، از مبداء به مقصد می‌رود، از زایش به زوال می‌رود. اما کلّ وجود هم در حرکت خود سمتی را طی می‌کند، که ما آن را «حرکت تکاملی» می‌نامیم یا «حرکت

پیش‌رونده»، و آن پیداشدن کیفیت‌ها یا سیستم‌های بُغرنج‌تر از سیستم‌های بسیط‌تر است.

یعنی چه بُغرنج‌تر؟ یعنی سیستم‌هایی که از جهتِ ساختمان، اجزای بیش‌تری دارند و می‌توانند کارهای بیش‌تری انجام دهند. این حرکت از ساده به بُغرنج، که آنرا حرکتِ تکاملی «می‌نامیم، برآیندِ حرکتِ کلی وجود است، نه این‌که در هر جزئی تکامل باشد. مجموعه (یا کلّ یا سیستم) قوانینِ خاصّ خود را دارد، که اجزاء یا آجرهای اولیه ندارند. مثلاً شهر، که از آجرها ساخته شده است، صدها خاصیت دارد، که یک آجر تنها ندارد، و حال آن‌که شهر از خانه‌ها و خانه‌ها از آجرها ساخته شده است. لذا آن‌هایی که می‌گویند: بیائید تکامل را در همهٔ اجزاء وجود به ما نشان دهید، به تفاوتِ کلّ و جزء توجه نمی‌کنند.

می‌پرسند: خوب، شما از کجا فهمیدید که کلّ وجود سیرِ تکاملی دارد؟

می‌گوئیم: این‌را ما از خودمان اختراع نکرده ایم. وقتی شما می‌بینید که علمی مانند مکانیک، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ وجود دارد، ناچار می‌بینید که هر علمی از اشیاء و پدیده‌هایی صحبت می‌کند که نسبت به علمِ ماقبل، از جهتِ ساختار و عملکرد، بُغرنج‌تر است. ما می‌بینیم که اتم از ذراتِ بنیادین تشکیل شده و ملکول از اتم‌ها و سلول از ملکول‌ها و اعضاء از بافت‌ها و اجسام موجودات نباتی و حیوانی از اعضاء و گلّهٔ حیوان و یا جامعهٔ انسانی از افراد. یعنی چه؟ یعنی مرتباً سیستمِ کهنه‌تر به جزئی از سیستمِ تازه‌تر بدل می‌شود و ما از ذراتِ بنیادین مثلاً می‌رسیم به مغزِ متفکرِ آدمی. این منظره جلوی چشمِ ماست.

برخی‌ها می‌گویند: در هیچ علمی جز زیست‌شناسی (که از تئوری تکاملی داروین سخن می‌گوید) قانونی به نام قانونِ تکامل وجود ندارد. این یک بازی با الفاظ است. ما تکامل را به معنای پیچیده و بغرنج‌شدنِ ساختمان و عملکرد به‌کار می‌بریم و به این معنا، روندِ تکاملی در همه‌جا هست، چنان‌که گفتیم. ما دعوی نکردیم که مثلاً در فیزیک هم قانونی است به نام قانونِ تکامل. ولی شما در فیزیک می‌بینید که از سوب‌کوارک‌ها و کوارک‌ها تا ذراتِ بنیادین سنگین (که هیپرن *Hyperon* نام دارند) ترکیبِ مادهٔ رو به بُغرنجی بیش‌تری از جهتِ ساخت و عملکرد است. همین را ما تکامل می‌نامیم. می‌گویند:

تکامل به معنای کامل‌تر و بهتر شدن است، ولی آیا مثلاً پروتون از الکترون بهتر است؟ اتم از پروتون بهتر است؟ مولکول آب از اتم هیدروژن بهتر است و غیره؟ ما تکامل را به معنای بهتر شدن به کار نمی‌بریم، بل که به معنای بُغرنج‌تر شدن ساختمان و عملکرد به کار می‌بریم.

پس اصلِ دیگرِ دیالکتیک حرکت است به معنای اعمّ تغییر، حرکتی که دارای سمت کلی پیش‌رونده است. این حرکتِ تکاملی یک‌نواخت و مستقیم‌الخط نیست. برخی تقلاهای تکاملی در هستی به نتیجه نمی‌رسد و مدّت‌ها در حرکتِ دَوْرانی و تکرارِ مکرّر باقی می‌ماند. برخی جلو می‌رود. این جلورفتن نیز یک‌نواخت نیست. جهش به جلو و به عقب و درج‌زدن و شاخه‌های عقیم و سِتْرُون وجود دارد و تنها یک شاخه محوری است که با سرعتی شتاب‌گیر به جلو می‌رود. لذا هرکس روندِ تکاملی را ساده کند و آنرا نوعی بهتر شدنِ کلیّه اجزاء وجود تلقی کند، مطلب را ابداً نفهمیده است.

(۳) اصلِ دیگرِ دیالکتیک توضیحِ آن است که: چرا این حرکتِ تکاملی در هستی وجود دارد؟

دیالکتیک می‌گوید: حرکتِ هستی یک خودجُنبی، یک حرکتِ ذاتی است، نه این که از خارج بر آن تحمیل شده باشد. یعنی چه، حرکت یک خودحرکتی است؟ یعنی این که، در اثر تأثیرِ متقابلِ سیستم‌های مختلفِ هستی روی هم، در اثر تأثیرِ متقابلِ اجزاء داخلی هر سیستم روی هم، سیستم به شکلِ سابق نمی‌ماند، و در ساختمان و عملکردِ آن به تدریج تحولاتی پدید می‌شود. به علاوه، در داخلِ هر سیستمی که شما بگیرید (خواه یک سیستم طبیعی باشد، خواه اجتماعی)، قُطب‌های عملکردی متضادّ و مختلف وجود دارد، که آن‌ها هم روی هم تأثیر می‌کنند. این تأثیراتِ متقابلِ درونی و بیرونی همان محرّکی است که در ذاتِ هستی وجود دارد و آنرا به عوض شدن و رنگ‌عوض کردن و بُغرنج‌تر شدن وامی‌دارد. حتّی در حکمتِ قدیم ما نیز می‌گفتند که عامل و مُباشِر و انگیزه حرکت طبیعت است.

شیوهٔ تحقّقِ این جریان آن است که، در نتیجهٔ این تأثیراتِ دائمیِ خارجی و داخلی، تدریجاً بخشی از سیستم با این تأثیراتِ دائمی سازگارتر می‌شود. به این ترتیب، در سیستمِ سابق (مثلاً سیستم «الف») برخی بخش‌ها از حیثِ ساختاری-عملکردی عوض

می‌شود و در این سیستم «الف» (که سابقاً یگانه، یعنی هم‌گون و هم‌آهنگ بود)، دوگانه‌گی یعنی فرق و تمایز و تباین پیدا می‌شود.

ممکن است که این فرق‌ها و تمایزها عمیق نشود، و ممکن است عمیق بشود و به‌جائی برسد که اصلاً جنین یک سیستم کیفی جدید در بطن سیستم قدیم شکل ببندد. در این جا تقابل (یعنی فرق و تمایز و تباین و غیره به طور اعم) به مرحله تضاد می‌رسد، یعنی کار به‌جائی می‌رسد که ناقوس زوال سیستم «الف» نواخته می‌شود و سیستم «ب» که کامل‌تر است و بهتر می‌تواند به تأثیرات درونی و برونی جواب بدهد و با هستی سازگارتر است، زایش می‌یابد. این کار طی زمان می‌شود.

سیستم «ب» سیستم متضاد سیستم «الف» است. سیستم متضاد به تدریج جا باز می‌کند و سیستم «الف» را از بین می‌برد یا اجزاء معین و عملکردهای معین آن را جزء خود می‌کند. این تضاد که به صورت نفی سیستم «ب» از سیستم «الف» است و خودش هم بعدها نفی می‌شود، نفی در نفی نام دارد و تضاد آن هم تضاد ناهم‌ساز است. چون یا سیستم «الف» یا سیستم «ب» آن دو را در عین حال با هم نمی‌سازند.

برخی‌ها می‌گویند: تضاد ناهم‌ساز و هم‌ساز مخصوص جامعه است. این مطلب جای بحث دارد. به هر جهت نفی در نفی نمی‌تواند از هم‌سازی حکایت کند. عقیده شخصی نویسنده آن است که هم‌سازی و ناهم‌سازی را می‌توان در طبیعت و جامعه تعمیم داد. اما در درون سیستم تضادهائی است که هم‌ساز است و تعداد آن می‌تواند زیاد باشد. مثلاً در سیستم‌های زنده انسانی مانند: روند جذب و دفع اشیاء، تحریک و ترمز عصبی، بالارفتن سطح اطلاع و پائین آمدن قدرت بقاء زیستی، که نوعی آنتروپی است. این جفت‌های متضاد در عین حال در وجود ما هستند، با هم ضدند، ولی هم‌دیگر را تکمیل می‌کنند. به قول مولوی:

شب چنین با روز اندر اعتناق مختلف در صورت، اما اتفاق

روز و شب این هر دو ضد و دشمن اند لیک هر دو یک حقیقت می‌تنند.

هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش.

مابین این جفت‌ها یا قطب‌های دیالکتیکی و آن کیفیت‌های ناهم‌ساز، از این جهت ارتباط هست، زیرا عملکرد معین قطب‌ها در زایش کیفیت نوین تأثیر فراوان دارد. (مانند جزء و

کلّ، حرکت و سکون، اتصال و انفصال، منفی و مثبت، عامّ و خاصّ، پدیده و ماهیت، تکامل و تدنی، مرگ و زندگی، تجزیه و ترکیب و غیره و غیره.)

برخی‌ها می‌گویند: دیالکتیک مارکسیستی مسئله تضادّ را به عنوان توضیح مکانیسم حرکت و تغییر برای آن به میان می‌کشد که می‌خواهد مدّعی شود که «محرک خارجی» وجود ندارد و همه تغییرات جهان از خود اوست.

در این سخن چند غلط وجود دارد:

اولاً- دیالکتیک هیچ مطلبی را برای غرض خاصّ بیان نمی‌کند، بل که چنان که گفتیم، برآیند فلسفی از علوم اجتماعی و طبیعی است که عینی و واقعی است و مُشتی مطالب من‌درآوردی نیست که بخواهند آن را بر عالم تحمیل کنند!

ثانیاً- بسیاری از حکمای الهی هستند که جنگ اُضداد را به عنوان محرک قبول دارند. مولوی بر آن است که **تخالف فعلی** (یعنی تضادّی که در فعل و عمل دیده می‌شود)، از تخالف نهائی زائیده شده است. **فلسفه مَشاء و اِشراق** قبول دارد که حرکت در اعراض و در جواهر نتیجه تبدیل «امور بالقوه» به «امور بالفعل» است، یعنی تقابل قوه و فعل را در حرکت مطرح می‌کند. **هگل**، که یک فیلسوف ایده‌آلیست است، خود بیان‌گر نقش تضادهاست. **فلسفه مَشاء و اِشراق**، حرکت را با این که **هیولی** (یا ماده) صورت‌های متوالی و متعالی می‌پذیرد، توضیح می‌دهند.

ثالثاً- این تصور عامیانه که تضادّ دیالکتیکی یعنی خصومت و ستیزه و گویا توحید در نقطه مقابل آن است و یک منطق توحیدی وجود دارد و یک منطق تضادّی از آن حرف‌هاست. بینش دیالکتیکی از جهت یک‌سان‌دانستن گوهر و آئین‌های کلی حرکت هستی، توحیدی و مونیستی است. این بینش از جهت تلاش برای حلّ تضادهای اجتماعی و **ایجاد وحدت بشری**، یک بینش توحیدی است. تضادهای هم‌ساز و ناهم‌ساز که در واقع و نفس‌الامر در طبیعت وجود دارد، برای «ستیزه‌گری» ساخته نشده، بل که در توضیح مکانیسم تغییر و یافتن کارمایه آن گفته می‌شود و در فلسفه قدیم ما نیز بوده و در دیالکتیک توضیحی وافی و شافی یافته و **لنین** به آن اهمیت زیادی می‌دهد. به‌ویژه **جُفت‌های دیالکتیکی متضادّ** که پدیده‌ها و اشیاء از آن انباشته است، در حکم فهرهای محرّکی است که بسیاری تحولات را با آن می‌توان توضیح داد، مانند: کار مجرد و کار

مشخص در کالا، تولید و مصرف در اقتصاد، طبقات بهره‌ده و بهره‌کش در جامعه، مرکزیت و دمکراسی در سیاست، تعرض و عقب‌نشینی در جنگ و یا آن جفت‌های دیگر، که در بالا ذکر کرده‌ایم.

تمام کتاب کاپیتال مارکس در جست‌وجوی این فنرهای محرک است که تبدیل پدیده‌ها و مقولات اقتصادی را به هم ممکن ساخته است. دیالکتیک به عنوان منطق مضمونی، منطق ارسطویی را تکمیل می‌کند، زیرا منطق ارسطویی در جست‌وجوی ایجاد جوربودن و انسجام‌بودن تناقض احکام است و کاری به صحت یا عدم صحت مضمون آن ندارد. کتاب‌ها نوشته شده که از جهت صغری و کبری و نتیجه عیبی ندارد، ولی چون صغری و کبری با واقعیت مستقل از ذهن ما منطبق نیست، لذا نتیجه هم درست نیست.

وقتی می‌گوئیم منطق مضمونی، یعنی منطقی که می‌کوشد بر انطباق محتوی ذهن ما با واقعیت عینی که مستقل از ذهن ما وجود دارد، هرچه بیش‌تر بیفزاید تا آن صغری کبری‌ها که می‌چنینیم، متضمن حقیقت باشد و لذا به نتیجه حقیقی برسد. (حقیقت به معنای انطباق محتوی ذهن ما با واقعیت عینی).

اصول دیالکتیک را برخی قوانین دیالکتیک نامیدند. ولی به هر جهت این اصول **گرایش‌های مسلط در کل هستی هستند**، زیرا قوانین هرگز به صورت تکرر دائمی یک پدیده در کل اجزاء وجود ندارد، قوانین از جهت زمانی، مکانی، گستره‌ای (محیط عمل) محدودند و راه خود را از انبوهه تصادفات و استثنائات می‌گشایند و مسیر آن‌ها پرتضاریس است. این حکم حتی درباره قوانین طبیعی، که در مقایسه با قوانین اجتماعی دارای پارامترهای کم‌تری هستند، صادق است، تا چه رسد به قوانین اجتماعی. وقتی می‌گوئیم «گرایش مسلط»، این یک ترفند منطقی نیست تا انحراف از قوانین را توجیه کنیم، بل که بیان یک واقعیت است.

اصول دیالکتیک، که خود از تجربه علمی و عمل اجتماعی برخاسته، باید به تجربه علمی و عمل اجتماعی (در جهت نوسازی جهان) کمک کند. برخی‌ها آگاهانه به استناد کتب علمی باختر می‌گویند: ما تاکنون کاربردی از اصول دیالکتیک در کتب علمی ندیدیم! علت آن است که علماء بزرگ در غرب، تا امروز نیز از جهت فلسفی تحت تأثیر مکاتب فلسفی بورژوائی (پوزیتیویسم، نئوتومیسم، ستروکتورالیسم، اگزستانسیالیسم و غیره) هستند و دیالکتیک در نزد آن‌ها خودبه‌خودی و ذهنی و ناخودآگاه است.

در نزد علمای کشورهای سوسیالیستی جریان چین نیست و آن‌ها شیوه تفکر دیالکتیکی را در سمت‌گیری‌های فکری خود آگاهانه به کار می‌گیرند و دانشمندانی مانند آپارین، هامبارتسونیان، لئونیتیف، دویی نین و غیره، که نظریات بدیعی در علوم مختلف (مانند بیولوژی و کسمولوژی و روان‌شناسی و تئوری وراثت) آورده‌اند، صریحاً تأثیر أسلوب دیالکتیکی را در کشفیات خود متذکر شده‌اند.

به‌علاوه بینش‌های عمومی در خود أسلوب‌های خصوصی علوم هم منعکس است و لذا تجلی آن مسائل که بسیار تجریدی و عام است، در هر تجربه، یا کشف جداگانه، بدان شکل نیست که می‌طلبند و متوقع‌اند.

به نظر ما، قبول أسلوب دیالکتیکی تفکر برای درست‌راه‌بردن خود انسان امروز چنان ضرورت خود را ثابت کرده است که چنان‌که گفتیم، از راه تفکر سیستمی و سیبرنتیک تئوریک، حتی از سوی بورژوازی به کار گرفته شده است. این سلاح شگرفی در دست انقلابیون برای تحلیل مسائل اجتماعی و گشودن معضلات است و نمی‌توان مدعی شد که ما قادریم به اتکای تحقیقات هوش‌مندانه قداماء، ما در منطق و حکمت، خود را از این سلاح کاراء بی‌نیاز سازیم.

سرچشمه: نوار کاست گفتاور صوتی، و نامه مردم، شماره ۵۲۹، شنبه ۱۶ خرداد ۱۳۶۰

[لینک شنیدن و دانلود فایل صوتی گفتاور دیالکتیک چیست؟](#)

https://drive.google.com/file/d/1NSqq1ymnP_D7F0dzBaMYb1RztkdydeC3/view?usp=sharing

[بازگشت به فهرست](#)

میانگینِ زرین

قانون «میانگینِ زرین» از نظر منطقِ علمیِ امروزی یعنی: یافتنِ بهترین تناسبِ ممکن در هر لحظه معین بین دو قطبِ متضادِ دیالکتیکی، بدونِ مطلق‌کردن یا مسکوت‌گذاشتنِ هیچ یک از قطب‌ها



یکی از چهره‌های اساطیر یونانی «**نهمه‌زیس**» (*Némésis*) است که وی را می‌توان «**الهه انتقام و مکافات**» دانست. به نظر یونانیان باستان، کسی که آیین‌های خدایان را نقض می‌کرد و آن که از فضیلت روی بر تافته، دچار کبر و غرور می‌شد، این الهه سنگ‌دل ولی عادل، این دختر *Nox* (الهه شب)، بلیه خود را بر وی نازل می‌ساخت. چنین کسی می‌توانست فردی باشد یا خلقی. یونانیان بر آن بودند که زوال اقوام گذشته، همه، کار «نهمه‌زیس» است، زیرا بر خود غرّه شده، در تباهی غوطه زده، آیین‌های خدا و فضیلت را زیر پا هشته بودند. هر خلقی به ناچار در جاده هستی خود با «نهمه‌زیس» دیداری نکبت‌خیز دارد.

سر ویلیام واتسن [پزشک و دانشمند و شاعر انگلیسی قرن ۱۸م] در یک منظومه می‌گوید:

«راه‌ها گرچه پیچ‌پیچ و تاریک

ولی گام‌های نهمه‌زیس چه مطمئن است.»

*"And though circuitous and obscure The feet
"Nemesis" how sure"* (Europe at the Play)

این همان اصلِ حتمی وجودِ «مکافات» در طبیعت است که در معتقداتِ شرقی ما نیز ریشه‌های فراوان دارد و از آن جمله **نظامی گنجوی** می‌گوید:

به چشمِ خویش دیدم در گذرگاه

که زد بر جایِ موری، مرغکی راه

هنوز از صیدِ منقارش نپرداخت

که مرغِ دیگر آمد کار او ساخت

چو بد کردی مشوایمن ز آفات

که واجب شد طبیعت را مکافات.

فضیلت از نظرِ متفکرانِ باستان، مراعاتِ حدّ تعادل بین **افراط و تفریط** بود. افراط، به معنای فزون‌تر از حدّ ضرور و تفریط، به معنی کم‌تر از حدّ خواستن است. مثلاً اگر کسی بیش از حدّ معین و ضرور شجاعت به خرج دهد، کارش به تهوّر و بی‌پروایی او ماجراجویی می‌رسد که دیگر فضیلت نیست و اگر این شجاعت را کم‌تر از حدّ معین و ضرور داشته باشد، کارش به ترسندگی و هراسندگی می‌رسد و به قولِ [ادیب پیشاوری] شاعرِ [معاصر]: «**هراسنده مردم نیارزد به هیچ**» [مصرع دوم: دلیری کن و دستِ دشمن بیچ].

کلیه صفاتِ نیک، بدونِ استثناء، حدّ و اندازه‌ای دارد که فراتر از آن، موجبِ «استحاله کیفی» آن صفت می‌گردد، یعنی از فضیلت به رذیلت مبدل می‌شود و به احتمالِ قوی مفهومِ «اندازه» (*Masse*) در فلسفه هگل به معنای «مرز تحوّل کیفی» از این مفهومِ کهنه‌تر اخلاقی و اسطوره‌ای مُلهم شده است. این مطلب را بدون تحقیقِ خاصّ و بر پایهٔ حدسِ منطقی می‌گوییم.

اما این حدّ اعتدال از آن جا که میانِ دو خطِ مُجانبِ افراط و تفریط (فرابود و فُروبود) قرار داشت، «میانگین زرّین» یا به قولِ هوراس، شاعرِ رومی "*aurea mediocritas*" نام

یافته بود. مثال‌های عربی «خیرالأمور اوسطها»* و «خیرالأمور احمدها مسغبته» با همین مفهوم ارتباط دارد. بهترین کارها، کارهای میانگین است، کارهایی است که پایانش نیک است.

تمام این مطالب که یونانیان باستان آن را به زبان «اساطیری» خود بیان می‌داشتند، ثمره تجربه بود. درباره اسطوره یا «میت» [myth]، بررسی‌های عالمانه فراوانی شده و از زمان تحلیل «زیگموند فروید» از توت‌ها و تابوها** در طوایف بدوی، تا کنون در این باره پی‌کاو‌های فلسفی و تحقیقی بسیار انجام گرفته است. نکته‌ای که همیشه نظر اینجانب را جلب کرده و اسطوره «نهمه‌زیس» یک نمونه آن است، غناء عجیب چهره‌ها یا ایمازهای اسطوره‌ای حتی برای بیان مباحث پیچیده فلسفی است.

خوش‌بختانه، در فارسی ترجمه کتاب پرمطلب «پیر گریمال» (*Pierre Grimal*) به نام فرهنگ اساطیر یونان و روم (ترجمه دکتر احمد بهمنش) را در دو جلد داریم و کسی که طالب این مبحث است می‌تواند این کتاب را بخواند و از غنای حیرت‌آور اساطیر یونانی که خود زبان وسیعی برای بیان پدیده‌ها و آیین‌های طبیعت و جامعه است، تصویری به دست آورد.

با وجود گسترده‌گی اساطیر هندی و ایرانی و نوردیک و ژرمنی و سلتی و اساطیر سرخ‌پوستان بر جدید و غیره، اساطیر یونان از جهت مضمون و آراستگی نظیری ندارند و در کنار فلسفه و منطق و هنر یونان باستان، این هم پدیده رازآمیز دیگری است که در تمدن «هلاد»، در تمدن یونان قدیم تجلی کرده است.

به نظر این جانب، توضیح این پدیده‌های رازآمیز را باید در موقعیت زمانی-مکانی سرزمین اصلی و شبه‌جزیره پلوپونز و کوچ‌نشین‌های یونانی از جنوب شبه‌جزیره ایبری و ایتالیا تا آسیای صغیر و کریمه و قفقاز دانست که از آن جمله، این تمدن در دریا‌های اژه و ایونی و هلسپونت و در ده‌ها و ده‌ها جزیره بزرگ و کوچک پراکنده بود و با مصریان، فنیقی‌ها، سکاها، کارتازها، اتروسک‌ها، مادها و پارس‌ها و بسیاری اقوام دیگر وارد رابطه بازرگانی و بده‌بستان فرهنگی شد. تمدن‌های یونانی تروا و میسن و کرت (مینوس) پایه‌های آن

تمدن خیره‌کننده‌ای را گذاشتند که در آتن و اسپارت زبانه زد و فروغی بزرگ در جهان انسانیت پدید آورد، مانند اخگر زندگی که گویند از شعله آسمان جدا شد.

یونانی‌ها عملاً از این مجاری و سپس مستقیم به کمک کشتی‌رانی و معامله تجاری و سفرها، از راه مصر و فنیقیه و اقوام بخش شرقی آسیای صغیر، بسیاری دستاوردهای فرهنگی بین‌النهرین و ایران و تا میزانی هند را به خود جذب کردند.

اقوام یونانی اجزای این تمدن ترکیبی (سنکرتیک) را در انبیا جادویی خود جوشاندند. نخست از آن، میتولوژی خود را با خدایان و نیمه‌خدایان و نیمه‌انسان‌ها و تیتان‌ها و قهرمانان و پهلوانان گسترده‌تر ساختند و در حماسه‌های **هومر** و **هژیود** و در تراژدی‌های **آشیل** و **اوری پید** بود که چهره‌های اسطوره‌ای، ژرفا و تابشی فراوان یافت و ساخته‌تر و پرداخته‌تر گردید. سپس گام بر بام تجربدهای علمی و منطقی و ریاضی هشتند و در دوران سوفسطائیان و فلاسفه، آن‌چنان ارثیه فرهنگی پدید آوردند که ما تا امروز خود را بدان نیازمند می‌یابیم. یونانیان به آغازگر واقعی فلسفه و علم و هنر انسانی بدل شدند و به جای غول‌های اساطیری، غول‌های واقعی و انسانی در هر زمینه پدید آوردند. بعدها این گسترش «تئوگونی» (یزدان‌شناسی) یونانی، در مراکز مانند اسکندریه و سپس در امپراطوری رم ادامه یافت و کاخ رفیع اساطیر یونان سر به عیوق آسمان کشید. (۱)

به الهه «نهمه‌زیس» باز گردیم:

اگر این مفهوم اساطیری را بخواهیم به زبان منطقی علمی امروزی بیان کنیم، باید بگوییم: نقض قوانین عینی طبیعت و جامعه، شخص را «مجازات می‌کند». بدین معنی که شکست و اختلال و عوارض نامطلوب به بار می‌آورد. یکی از فلاسفه به درستی و به کوتاهی می‌گوید: «**اختیار یعنی جبر شناخته‌شده**». شما زمانی آزاد و مختار در عمل خویشید که قوانین جبری طبیعت و جامعه را بشناسید و آن‌ها را به کار گیرید. «اختیاری» که بر جبر شناخته‌شده مبتنی نباشد، خودسری است و الهه «نهمه‌زیس» که پاسدار قوانین است، شما را مجازات می‌کند.

در اساطیر ملل دیگر نیز چهره‌هایی از این قبیل دیده می‌شود و تعجبی نیست، زیرا اساطیر، دین و فلسفه و جادو و عرفان و اصول اخلاقی و دیدهای ذوقی و هنری را در

«بازتاب‌های پنداری» (که همان چهره‌های اسطوره‌ای است) یک‌جا همراه می‌کردند. اسطوره، پرداختِ ناخودآگاه و هنری واقعیت است و هر آنچه که در درون واقعیت است، در این پرداختِ ناخودآگاه منعکس می‌گردد. در نزدِ مصریان، الهه «مه‌آت» دختر یا مادر «رع» در عین حال نمودارِ عدل و صحت و درستی است. در نزدِ هندی‌ها «مایا» (پندارِ جهان) و ایرانیان «شیده» (مهر) و در نزدِ چینی‌ها «دائو» (راه، نظم) این مفهوم را منعکس می‌کنند.

این‌که یونانیان آسیای صغیر به‌ویژه در دورانِ سلسلهٔ مصری «سائیت»‌ها با مصریان رابطه داشتند و طالس ملطی به مصر سفر کرده و این‌که آن‌ها هندسه و نجوم و «کائنات جو» و طب را از مصریان آموخته و پادشاهان قوم «هیت» (که در آسیای صغیر همسایهٔ دیوار به دیوار یونانی‌ها بودند) از قرن ۱۳ ق. م. پزشکانِ مصری داشتند، مطالبی است مسلم و حتی خودِ یونانیان مانند هرودوت و افلاطون به آن‌ها اشاره کرده‌اند. این نیز ثابت است که در دورانِ حملهٔ آسوری‌ها به مصر، مصریان دانشِ نجومِ بابلی را از آنان آموختند. لذا حتی روایاتِ تاریخ چیزهایی را نشان می‌دهد و نیاز به حدس نیست و منطقی هم قابل پذیرش است که درآمیزیِ فرهنگ‌های اساطیری، هم‌چهره‌ها، و هم معانی و مفاهیمِ همانند ایجاد کنند. (۲)

بحث را در مجرای دیگری از همین باب یعنی مسئلهٔ فضیلت که حدِّ وسطِ افراط و تفریط یا میانهٔ طلایی یا میانگینِ زرین (*aurea mediocritas* به قول هوراس) است، دنبال کنیم.

میانگینِ زرین که یونانیان آن را راهِ فضیلت می‌دانستند، در فلسفه به اشکالِ مختلف تکرار شده و حتی در مباحثِ علمی-منطقیِ امروزی تکرار می‌شود. صحیح‌ترین شیوهٔ عمل، مراعاتِ تناسبِ بینِ دو قطبِ متضادِ دیالکتیکی است که اگر هر یک را مطلق کنید، دچارِ عوارض می‌شود. مثلاً در امور سازمان‌دهیِ اجتماعی، مرکزیت و دمکراسی دو قطبِ متضادِ دیالکتیکی است که در هر لحظهٔ تاریخی، یکی از آن‌ها عمده است، بدون آن‌که دیگری از صحنه به کل خارج شود. مطلق کردنِ هر یک از آن‌ها موجبِ یک سلسلهٔ پیامدهای نامطلوب می‌شود. اما از نظرِ منطقِ علمی، «میانگینِ زرین»، یک خطِ مستقیمِ بینِ دو خطِ موازی و مُجانب نیست، بل که خطِ شکسته‌ای است که به «اقتضای موقع»،

گاه به سوی چپ (فرضا دمکراسی) و گاه به سوی راست (فرضا مرکزیت) میل می‌کند و باید میل کند.

چگونه می‌توان تشخیص داد که باید مسیر را نسبت به محور مرکزی، به سوی چپ یا راست عوض کرد؟ این را خود زندگی «آزیر می‌دهد». وقتی شما افراط کنید، اولین آثار اختلال و برهم خوردن تناسب، جایی و به گونه‌ای بروز می‌کند. همین طور وقتی تفریط کنید.

لذا قانون «میانگین زرین» از نظر منطق علمی امروزین یعنی: یافتن بهترین تناسب ممکن در هر لحظه معین بین دو قطب متضاد دیالکتیکی بدون مطلق کردن یا مسکوت گذاشتن هیچ یک از قطب‌ها.

اندیشه انسانی که در تماس با واقعیت (یعنی در عمل) قانونی را لمس می‌کند، وقتی هنوز به وسایل امروزی مجهز نیست، آن را با یک «اسطوره» (مثلاً «نهمه‌زیس») بیان می‌دارد و وقتی مجهز شد، آن را به نحوی که ما فرمول‌بندی کردیم، ارائه می‌کند و برای رسیدن از آن جا تا این جا باید نزدیک به سه هزار سال راه بپیماید!

به هر صورت بر حذر باشیم که با نقض قوانین عینی تکامل، با عدم مراعات تناسب ضرور بین دو قطب دیالکتیکی در یک پدیده (مانند مرکزیت و دمکراسی، مبارزه و سازش، کار و آسایش، جسارت و احتیاط و هزاران قطبین دیگر) خود را با الهه خشماگین «نهمه‌زیس» رو به رو نکنیم. نظامی گوید:

درشتی و نرمی به هم در، به است

چو رگ‌زن که جراح و مرهم نه است.

پی نوشت‌ها:

(۱) اساطیر یونانی بعد از رومی‌ها، در دوران سده‌های میانه، به‌ویژه در دوران‌های اخیر، قرن‌های ۱۶ تا ۱۸ باز هم مورد توجه و پرورش و گسترش قرار گرفت. لذا باید توجه داشت که این اساطیر باشکوه، محصول امکان و ازمنا است و از نخستین روز چنین کامل و خوش پیوند از خیال زاییده نشد.

(۲) خدایانِ مصری مانند: رع، تت، هروس، ازیریس، وغیره، همه دارای معادل‌های یونانی- رومی هستند. علت آن است که منبع اسطوره‌آفرینی میتوپوئته‌تیک مانند منبع دین، فلسفه، علم و همه اشکال معرفت، واقعیت جهان خارج است.

سرچشمه: مجله چيستا، شماره ۹، خرداد ۱۳۶۱

متن برگرفته از: کتاب «پادشاه خورشید» (مجموعه‌ای از مقالات احسان طبری در مجله چيستا با نام مستعار «کاووس صداقت» طی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۲)

توضیح ویراستار:

*عبارت مشهور «خیرالأمور اوسطها» (بهترین هرچیز و هر کار، حدّ میانه است) در منابع متعدّد اسلامی یعنی در احادیث و روایات نقل شده از پیامبر و ائمه و مضمون آن نیز در کتاب قرآن آمده است. از جمله در این روایت: هنگامی که هارون الرشید در سفر حج به نزدیکی شهر مدینه رسید، بزرگان شهر به استقبال وی آمدند و در پیشاپیش آنها امام موسی کاظم که سوار بر قاطری بود. یکی از اطرافیان به درستی از او پرسید: این چه مرکبی است که سوار شده‌ای؟ با این مرکب اگر بخواهی به فردی برسی، به او نخواهی رسید و اگر هم بخواهی از فردی بگریزی، قدرت آن را نخواهی داشت! امام پاسخ داد: «این مرکب از تکبیر اسب‌های تیزرو پایین‌تر و از خواری‌الاع‌های کندرو بالاتر است و خیرالأمور اوسطها». و در کتاب قرآن نیز مضمون همین توصیه به پرهیز از افراط و تفریط، از جمله در سوره اسراء (آیه ۲۹: نه دستت را به خستت به گردن خویش بند و نه به بخشش بی جا یک‌باره بگشای) و نیز (آیه ۱۱۰: و نمازت را زیاد بلند و یا خیلی آهسته بخوان) و یا آیه ۶۷ از سوره فرقان... در موارد متعدّدی وجود دارد.

* کتاب «توتّم و تابو» (*Totem and Taboo*) اثر مهمّ زیگموند فروید، پدر علم روانکاوی.

بازگشت به فهرست

چگونه باید مارکسیسم-لنینیسم را آموخت؟



لنین می‌گوید:

«جهان‌بینی مارکسیستی پُر توان است، زیرا حقیقت است. این حقیقت راه خود را بیش از پیش به جلو می‌گشاید. عطش فراگرفتن جهان‌بینی علمی و انقلابی مارکسیستی جهان‌گیر شده است. ایدئولوژی‌های محقر، سفسطه‌آمیز، فریب‌آمیز بورژوایی و خُرده‌بورژوایی در مقابل آن دم‌به‌دم با شکستِ بیش‌تری روبرو می‌شوند. در نبرد ایدئولوژیک، مارکسیسم-لنینیسم با پرچمی افراخته، به پیش می‌رود و دروغ و باطل و خُرَافه را لگدمال می‌کند.»

در کشور ما نیز عطش فراگیری مارکسیسم در میان جوانان شدت گرفته است. شاه، هویدا و دیگر سخن‌گویان رژیم بدان اعتراف می‌کنند. رادیو و تلویزیون دولتی می‌کوشند تا با توسل به جعلیات ساخت جاسوسان ساواک در مقابل جهان‌بینی با عظمت مارکسیستی به مقابله برخیزند. تاریخ نشان خواهد داد که این تلاشِ مذبوحانه‌ای بیش نیست و با سخنان عامیانه و مودیانۀ مُشتی مُرتد و خودفروخته نمی‌توان با یک سیستمِ فکری آزموده و علمی که در پرتو آن جامعهٔ انسانی دگرگون می‌شود به مقابله برخاست.

ولی فراگرفتنِ مارکسیسم-لنینیسم اگر با أسلوبِ درست انجام نگیرد، نمی‌تواند نتیجه‌ی لازم را بدهد.

معمولاً نوآموزانِ مارکسیسم، آموختنِ آن را از خواندنِ یکی از کُتبِ کلاسیک‌ها که در دسترسِ آن‌ها قرار گیرد، آغاز می‌کنند. کُتبِ کلاسیک‌های مارکسیستی منابعِ اولیه‌ی گران‌بهایی برای معرفت‌یافتن به جهان‌بینیِ مارکسیستی است، ولی این کتاب‌ها درس‌نامه نیست. کلاسیک‌های مارکسیستی کُتبِ خود را غالباً در چهارچوبِ مناظره‌ی فکری و منطقی با یک جریانِ فکری و سیاسی معین و مدافعانِ آن نگاشته‌اند. آثارِ آن‌ها همه به پراتیکِ انقلابی کمک کرده است و افزارهای نبرد بوده است. اندیشه‌ی مارکسیسم-لنینیسم از خلالِ این آثار به تدریج نُضج یافته است. به این جهت خواننده‌ی دقیق می‌تواند تحوّل و تکاملِ مفاهیم و احکام و استدلالات را در این آثار تعقیب کند. به علاوه، هیچ‌یک از این آثار به تنهایی نمودارِ آن نُضجی نیستند که اندیشه‌ی مارکسیسم-لنینیسم در دورانِ ما طیّ کرده است. زیرا جهان‌بینیِ مارکسیستی-لنینیستی، اگرچه در بخشِ اساسی و عمده‌ی آن بنایی است که مارکس و انگلس و لنین ایجاد کرده‌اند، ولی بعدها پراتیکِ وسیع و نیرومند انقلابی در سراسرِ جهان آن را غنی‌تر و دقیق‌تر و جامع‌تر ساخته است. به‌ویژه در کشورهای سوسیالیستی که این جهان‌بینی به ایدئولوژیِ مسلطِ مبدّل شده، مارکسیسم-لنینیسم به مثابه‌ی جهان‌بینی و سیستمِ علمیِ تفکر، تکاملِ عظیمی را طیّ کرده است.

لذا آموختنِ مارکسیسم باید، چنان‌که حتی انگلس در دورانِ خود تأیید کرد، به مثابه‌ی علم صورت گیرد و آثارِ کلاسیک‌های مارکسیستی به مثابه‌ی «منابعِ اولیه‌ی» به کمکِ این آموزش بشتابد.

مارکسیسم-لنینیسم از سه جزء عمده‌ی «فلسفه»، «اقتصاد» و «کمونیسم علمی» تشکیل شده و هر یک از این سه جزء دارای بخش‌های مهمّ و مفصلی است.

مثلاً «فلسفه» از بخش‌هایی مانند دیالکتیک و ماتریالیسمِ فلسفی و ماتریالیسمِ تاریخی مرکّب است و آموختنِ تاریخِ فلسفه و برخی علومِ فلسفی مانند «اتیکِ مارکسیستی» و «استه‌تیکِ مارکسیستی» و «آته‌نیسم علمی» ولو در کلی‌ترینِ آن و داشتنِ اطلاعاتِ مقدماتی از علومِ طبیعی در این زمینه ضرور است.

یا «اقتصادِ مارکسیستی» از بخش‌های اقتصادِ ماقبلِ سرمایه‌داری، سرمایه‌داری و سوسیالیستی مرگب است که هر یک مبحثِ بزرگی است.

و یا «کمونیسمِ علمی» مشتمل بر آموزشِ حزبِ ترازِ نوینِ طبقه کارگر و استراتژی و تاکتیک آن، ساختمانِ جامعه نوین و دو فازِ اساسی آن [سوسیالیسم و کمونیسم] و مسائلِ مربوط به تاریخِ نهضتِ کارگری است.

بدون داشتنِ تصوّرِ جامع ولو مختصر از مهم‌ترین مقولات و احکامِ سه بخشِ اساسی مارکسیسم، همیشه احتمالِ یک‌طرفه‌بودنِ فکر، غلوّ زائد در یک جهت و فراموش کردنِ جهاتِ دیگر، آشفته‌فکری و کج‌فکری و انحراف وجود دارد. فقط پس از داشتنِ این تصوّر جامع است که درکِ آثارِ کلاسیک‌ها به شکلِ درستِ آن میسر است و خواننده می‌تواند از این آثار استفاده لازم را بکند و آن‌ها را به شکلِ خلاق بفهمد و به کار بندد و دچار دگماتیسم و شیوه‌های جزمی و ملانقطنی نشود و حکمی را جدا از شرایطِ تاریخی آن بر شرایطِ تاریخی دیگر تطبیق ندهد و خلاصه آن که از متونِ مارکسیستی استفاده درست و ضرور را به عمل آورد.

در زبانِ فارسی برای آموختنِ فلسفه و اقتصاد و کمونیسمِ علمی درس‌نامه‌های لازم متأسفانه وجود ندارد. حزب ما با انتشارِ ترجمه بخشی از کتاب «آفاناسیف» درباره «اصولِ فلسفه» و انتشارِ جزوات و کُتبی مانند «الفبای مبارزه»، «واژه‌های سیاسی و اجتماعی»، «زندگی و آموزشِ لنین»، «بنیادِ آموزشِ انقلابی»، گام‌هایی در این سمت برداشته است که البته کافی نیست. به علاوه، در مجله «دنیا» مقالاتی در توضیحِ مسائلِ فلسفی و اقتصادی نشر یافته است.

در زبانِ فارسی یک رشته آثارِ کلاسیک‌های مارکسیستی ترجمه شده، ولی آن‌هم به حدّ کافی نیست. لذا متأسفانه در زبانِ فارسی افزارهای آموزشِ مارکسیسم-لنینیسم به اندازه کافی به وجود نیامده است. با این حال می‌توان موافقِ اسلوبِ یاد شده در این مقاله، به کمکِ درس‌نامه‌های موجود، خود را برای بهره‌گیری از آثارِ کلاسیک‌های مارکسیستی که به فارسی ترجمه شده آماده کرد.

اکنون حزب در نظر دارد یک سلسله بروشورهای تعلیماتی متضمن برخی مسائل مهم فلسفی و اقتصادی مارکسیستی و نیز انطباق این مسائل بر جامعه ایران را منتشر سازد. در صورتی که حزب در این کار موفق شود، از جهت ایجاد درس‌نامه‌های مقدماتی گام سودمند تازه‌ای برداشته شده است.

برای کسانی که به زبان‌های مهم جهانی آشنا هستند، دسترسی به درس‌نامه‌هایی که در اتحاد شوروی تهیه شده است میسر است. به این افراد ما توصیه اکید می‌کنیم که آموزش جامعی بر اساس این درس‌نامه‌ها کسب کنند تا بتوانند از آثار کلاسیک‌ها به درستی و با عمق لازم بهره‌ور گردند.

در مورد آثار کلاسیک‌های مارکسیستی، برخی از آن‌ها به‌ویژه «مانیفست»، «مزد، بها، سود»، «سرمایه» و نیز نوشته‌های انگلس که به قصد سیستم‌بندی آموزش مارکس نوشته شده (مانند «آنتی‌دورینگ»، «منشأ خانواده و دولت»، «دیالکتیک طبیعت») می‌تواند کتب بنیادی و آغازی شمرده شود. برخی از این‌ها هنوز متأسفانه به فارسی ترجمه نشده است.

وظیفه مارکسیست‌های ایرانی است که آموزش و فراگیری جهان‌بینی علمی و انقلابی مارکسیسم-لنینیسم را که کلید نبرد در راه عدالت اجتماعی و پیروزی‌های بهره‌دهان علیه بهره‌کشان است، به مرحله بالاتری اوج دهند.

۱. کوشیار

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۱، خرداد-تیر ۱۳۵۱

[بازگشت به فهرست](#)

اتیک و پراتیک

- اندیشه‌هایی دربارهٔ عمده‌ترین مسائل اتیک ۱۸۸
- دیالکتیک مبارزهٔ سیاسی و موازین اخلاقی ۱۹۹
- دربارهٔ شیوهٔ درست رفتار مبارزان با یکدیگر ۲۰۶
- نظری به برخی قانون‌مندی‌های پراتیک انقلابی ۲۱۴
- دربارهٔ منطق عمل ۲۲۲
- سخنی چند دربارهٔ أسلوب تفکر و مبارزه ۲۳۱
- مشی سیاسی: استراتژی و تاکتیک ۲۳۹
- دربارهٔ سانترال‌یسم دمکراتیک در سازمان‌های توده‌ای ۲۴۲
- چگونه بحث کنیم؟ ۲۴۴
- بلیه‌ای به نام «خواست‌اندیشی» (*Wishful Thinking*) ۲۴۸
- مَظَنه‌گرایی چیست؟ ۲۵۱
- بگذارید محیط بحث و مناظره سالم باشد! ۲۵۴
- منطق مناظرهٔ سیاسی ۲۵۶
- هنر سازمان‌دهی ۲۵۹
- کلیاتی دربارهٔ تبلیغ و تبلیغ‌گر ۲۶۲
- «أسلوب‌های سفسطهٔ سیاسی» و «پیکار در راه خوش‌بختی» (دو مقاله بدون امضاء) ۲۶۹
- نه تنها انقلابی خوب، بل که هم‌چنین سیاست‌مدار خوب! ۲۸۲
- انقلابی بودن نه تنها یک شیوهٔ اندیشه، بل که هم‌چنین یک شیوهٔ عمل است ۲۸۶

اندیشه‌هایی دربارهٔ عمده‌ترین مسائلِ اتیک



توضیح ویراستار: ضرورتِ پای‌بندی انسانِ انقلابی به اخلاقیات در جریان مبارزات اجتماعی در رفتار نسبت به دیگر مبارزان و حتی دشمنان طبقاتی، یکی از مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد تأکید احسان طبری بوده و آنرا در بسیاری از آثارش از جمله «**چهرهٔ یک انسان انقلابی**» و در رسالات متعددی هم‌چون مقالهٔ «**دیالکتیک مبارزهٔ سیاسی و موازین اخلاقی**» فرمول‌بندی و تبیین کرده است. احسان طبری را به‌درستی از نخستین فلاسفه‌ای دانسته‌اند که برای فلسفهٔ اخلاق در جهان‌بینی مارکسیستی جایگاه ویژه‌ای باز کرد و بر همین اساس است که آثار او مضمونِ خُشکِ حاکم بر بسیاری متون مارکسیستی را از دست می‌دهد و برای خواننده، معنی‌دار، با روح و جذّاب می‌شود. ویژگی ممتازِ طبری که او را به عنوان یک متفکرِ مارکسیسم در جهان برجسته می‌ساخت، سهمی بود که وی در آثار متعدّد خود در زمینهٔ پیریزی «**اتیک مارکسیستی**» دارا بود. واژهٔ «**اتیک**» [Ethic] در مارکسیسم که طبری در این مقاله توضیح می‌دهد چرا نباید آنرا با موازین اخلاقی یا «**مُرال**» [Moral] یکی گرفت، شاخه‌ای از فلسفه و بخشِ لاینفکِ جهان‌بینی مارکسیستی-لنینیستی شمرده می‌شود که متأسفانه در جهانِ سوسیالیسم دانشی بسیار فقیر بوده و مراجعه به کتاب‌های فلسفهٔ مارکسیستی، فقدان و یا توجهٔ ناچیز به فلسفهٔ اخلاق یا کردارشناسی را نشان می‌دهد.

شایان ذکر است، معادلِ فارسی که طبری برای واژهٔ «**اتیک**» در مجموعهٔ دوجلدی «**نوشته‌های فلسفی و اجتماعی**» خود به کار برده عموماً «**اخلاقیات**» و «**اخلاق**» است و در یک مورد نیز واژهٔ «**خوی‌شناسی**» را برابر گرفته است، اما در مقالهٔ «دربارهٔ حدّ و مرز

فلسفه» او از «**بزرگ‌شاخه اخلاقیات (اتیک)**» یاد می‌کند که از آن «**رشته‌هایی مانند: آواشناسی (فونتیک)، ارزش‌شناسی (آکسیولوژی)، تئوری عام اخلاق (متاتیک)، تئوری شناخت اخلاقی، تاریخ تئوری‌های اخلاقی، اخلاق در عرصه‌های مختلف جامعه و خانواده، موازین اخلاقی (کدکس) و غیره منشعب می‌گردد.**»

اینک متن مقاله حاضر که جای آن در مجموعه «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» نویسنده خالی است، تقدیم علاقه‌مندان می‌شود.

فرق مابین «**اتیک**» و «**اخلاق**» در آن است که اتیک شارح مسائل تئوریک اخلاق است و حال آن که اخلاق (مُرال) مجموعه موازین رفتار مجاز و غیرمجاز است که «**کدکس اخلاقی**» نام دارد. مجموعه یا کدکس اخلاقی معمولاً بر حسب زمان و مکان، نظام اجتماعی، موقع طبقاتی و غیره فرق می‌کند؛ لذا سخت دارای جنبه نسبی است. ولی قوانین اتیک که درباره اهمیت رفتار اخلاقی (حق و تکلیف، خیر و شر، فضیلت و رذیلت، و ملاک‌های ارزیابی آن بحث می‌کند، دارای جنبه نسبی کم‌تری است و در واقع قوانین عام رفتار اخلاقی را به دست می‌دهد و سرشت این قوانین را روشن می‌سازد.

چرا می‌گوییم مباحث اتیک تنها دارای جنبه نسبی کم‌تری است؟ طبیعی است که هیچ‌گونه صحبتی از موازین ابدی اخلاقی یعنی احکام ثابت و عام که کانت آن‌ها را «امپراتیف-کاته‌گوریک» [احکام دستوری] می‌خواند، نمی‌تواند در میان باشد. کانت بر آن بود که این موازین، فطری روح انسان است و می‌گفت دو چیز او را متحیر می‌کند: «**آسمان پرستاره بالای سر و قوانین اخلاقی درون روح.**» و حال آن که خود موازین اتیک ناشی از مرحله معین رشد مناسبات بین انسان‌هاست و با تحقق تحولات معینی در جامعه، این مناسبات جای خود را به روابط عادی و عام هم‌بستگی و هم‌کاری انسانی خواهد سپرد و کیفیت ویژه خویش را از دست خواهد داد. زمانی در خواهد رسید که مقولات اتیک نیز کهنه خواهد شد.

نگارنده این سطور با توجه به تئوری‌های مختلف اتیک از دوران فلسفه عتیق شرق و یونان تا مکاتب نوین اتیک سرمایه‌داری و نظریات موسوم به متاتیک که از جانب

نئوپوزیتیویست‌های معاصر عرضه می‌شود، بررسی زیرین را درباره ماهیت رفتار اخلاقی و ملاک‌های آن و شرایط تنظیم اجتماعی آن، عجالتاً به صورت یادداشت‌های فشرده مقدماتی تدارک دیده است. با آن که در این بررسی از مباحثه مشخص با مکاتب و متفکران احتراز شده است، ولی، هم می‌تواند پاسخی به کسانی باشد که موازین اتیک را در «طبیعت مجرد انسانی» می‌جویند، و هم به کسانی که مانند نئوپوزیتیویست‌ها عینیت موازین اخلاقی را با افراط در نسبیت آن منکر می‌شوند.

و از آن جا که سردرگمی عجیبی در مسئله قضاوت‌ها و ارزیابی‌های اخلاقی وجود دارد، شاید این بررسی بتواند با به‌دست‌دادن پایه‌های منطقی تفکر در این زمینه، به کاستن از این سردرگمی‌ها کمک کند و راه ارزیابی علمی اخلاقی را روشن‌تر سازد. به هر جهت، از آن جا که به منظور درک و هضم یک سلسله مسائل پیچیده و تلاشی برای حلّ موزون و علمی آن‌هاست، می‌تواند بی‌فایده نباشد.

انسان ناچار است به هیئت جمعی زندگی کند [زیرا] زندگی فرد به شکل انفرادی (*Robinsonade*) [۱]، جدا و رها از جمع میسر نیست. هر فرد انسانی حق دارد برای ادامه حیات خویش از یک زندگی سالم، ایمن، مرفه، با فرهنگ، شایسته و آزاد برخوردار باشد. از طرفی همه افراد دارای چنین حقی هستند، و از طرف دیگر در هر مرحله معین [از] تکامل جامعه (به تناسب سطح رشد قوای مؤلده، تقسیم کار اجتماعی، نظامات موجود در اجتماع و سازمان طبقاتی آن، دموکراسی، فرهنگ و سطح معرفت انسانی)، محمل‌های عینی‌وذهنی تأمین کامل همه حقوق همه افراد به‌ناچار، در تلاش طبیعی برای تأمین حقوق خویش، وارد تصادم منافع می‌شوند. در جریان همین تصادم منافع است که مسئله چگونگی رفتار یک انسان نسبت به هم‌نوع‌اش مطرح می‌گردد و مسئله تکلیف و یا وظیفه، مسئله خیر و شرّ، فضیلت و رذیلت، رفتار پسندیده یا ناپسند، یا خطا و صواب به‌میان می‌آید.

اگر افراد در جریان این تصادم منافع به حقوق حقه دیگران در زمینه‌های مشروح در فوق، و البته در سطح شروط تاریخی آن تجاوز کنند، زیان بزنند، آن‌ها را غصب نمایند، پامال سازند و یا برای خود امتیازاتی ناروا قائل گردند، آن‌گاه رفتار چنین افرادی از لحاظ

اخلاقی «منفی» است. اگر افراد در جریان این تصادم منافع حقوق دیگران را مراعات نمایند، محترم شمارند، در راه تأمین حقوق مغضوبه دیگران تلاش کنند یا برزمند، و حتی از حقوق خود به خاطر تأمین منافع دیگران انصراف جویند، یعنی متحمل فداکاری و ایثار شوند، آن‌گاه رفتار چنین کسانی از لحاظ اخلاقی «مثبت» است. در درون این چهارچوب تعمیم‌یافته، درجه مثبت و منفی بودن رفتار اخلاقی دارای تنوع عظیم و شدت و ضعف فراوان است. می‌توان همین ملاک را بر رفتار گروه‌ها، طبقات و خلق‌ها نسبت به یکدیگر تطبیق کرد زیرا می‌توان از «اخلاق» یا مُرال این واحدهای بزرگ انسانی سخن گفت.

فردپرستی که معنای آن مقدم‌داشتن منفعت فردی بر منفعت جمعی است، منشاء شرّ و عیب و رذیلت اخلاقی است. **جمع‌پرستی** که معنای آن مقدم‌داشتن منفعت جمعی بر منفعت فردی است، منشاء خیر، حُسن و فضیلت اخلاقی است. عمل ضدّ اخلاقی و فردپرستانه می‌تواند از حدّ خطا و رذیلت کوچک تا حدّ خیانت و جنایت فجیع بسط یابد. عمل اخلاقی و جمع‌پرستانه می‌تواند از حدّ خدمت و فضیلت کوچک تا حدّ فداکاری و ایثار بزرگ بسط یابد.

با توجه به این تعاریف، مقولات اخلاقی و غیراخلاقی (مُرال و اُمُرال)، اجتماعی و ضدّ اجتماعی (سوسیال و آسوسیال)، فردپرستانه و جمع‌پرستانه (اگوییست و کلکتیویست) موافق و مخالف شرف و وجدان، عادلانه و ظالمانه، نیک و بد، خیر و شرّ، فضیلت و رذیلت و غیره و غیره، همه و همه هم‌سنگ‌اند و بیان‌گر حالات مختلف اعمال منفی و مثبت اخلاقی هستند. البته همه این‌ها هنگامی است که منافع اکثریت جامعه ملاک قرارگیرد و آله، در موازین اخلاقی متداول یعنی در کُدکس اخلاقی هر جامعه و نظام خاص و نیز در قوانین آن جامعه، موازین اخلاقی و قانونی فراوانی به سود اقلیت وضع شده است و نیز باید توجه داشت که ما این‌جا تعاریف را بر اساس انتزاع ماهیت کلی به دست می‌دهیم، نه حالات کنکرت و اشکال فرعی و استثنایی.

کیفیتی تا امروز در نظامات ظالمانه اجتماعی و حتی بقایای آن در اجتماعاتی که از قید استثمار انسان از انسان رسته‌اند، وجود داشته و دارد که نه فقط اجرای وظایف عالی اخلاقی (فداکاری و ایثار)، بل که داشتن رفتار بی‌زیان را نیز به امری، یا سخت استثنایی، و

یا محدود به افرادِ معینِ جامعه مبدل کرده است. البته منظور ما این یا آن رفتارِ جداگانهٔ پسندیده نیست که در مقیاسِ وسیعی از طرفِ اکثریتِ مطلقِ افرادِ جامعه سر می‌زند، بل که منظور ما مراعاتِ جامع و پیگیرِ ملاک‌های اخلاقِ جمعی است. برعکس، رفتارهای غیراخلاقی تداولِ زیادی دارد و کارِ گستاخی در این زمینه حتی بارها به توجیهِ «فلسفی» و «علمی» شیوه‌ها و اسالیبِ غیراخلاقی نیز کشیده شده است. گاه نیز جامعه، مهارت در به‌کاربردنِ شیوه‌های غیراخلاقی و غیراجتماعی مبتنی بر جلبِ سودِ فردی به زیانِ دیگران را «زیرکی»، «عُرضه» و «لیاقت» نام می‌گذارد. «دیپلماسی» که تنظیم‌کنندهٔ روابط بین دولت‌ها و خلق‌ها و یا روابط بین کشورهاست، مایهٔ اساسی کارِ خود را از شیوه‌هایی می‌گیرد که غالباً عمیقاً نیز ضدِ اخلاقی است. (به‌ویژه هنگامی که نه فقط «شیوه‌ها و وسایل»، بل که «هدف‌ها» هم ضدِ اخلاقی و ضدِ اجتماعی باشد).

چنان که گفتیم تمایلِ طبیعی انسان که خواستارِ حداکثر تأمین حقوقِ مادی و معنوی خود است، افراد را در شرایطِ محدودیتِ امکاناتِ عینی و ذهنی تأمین این حقوقِ مادی و معنوی، نه فقط وارد تصادمِ منافع، بل که وارد برخوردِ خشن می‌کند.

جامعهٔ مبتنی بر مالکیتِ خصوصی و استثمارِ انسان از انسان که برای طبقاتِ ممتاز و قشرهای فرمان‌روا اصالت قائل است و توده‌های محروم و زُمرهٔ فرمان‌بر را فرومی‌کوبد، خشونتِ این تصادم را بسی تشدید می‌نماید.

چنین است شرایطِ پیدایشِ شرور و مفسدِ اخلاقی، و آلا سخن فیلسوفِ انگلیسی، هابس که می‌گوید: «**بدونِ کنترلِ دولتی، انسان گرگِ انسان است**» (*Homo homini lupus*) یعنی شرّ و مفسده گویا در طبیعتِ آدمی است، سخنِ درستی نیست. این گرگ‌صفتی ناشی از شرایطِ معینی است و با ازمیان‌رفتنِ آن شرایط، کاملاً سخنِ لودیک فوئرباخ می‌تواند صادق شود که گفت: «**انسان خدای انسان است**» (*Homo homini deus*)، یعنی انسان سازنده و یاورِ انسان است.

طبیعی است که در چنین شرایطی به‌جای تلاشِ شرافت‌مندانه (یعنی در چهارچوبِ امکان و با مراعاتِ حقوقِ دیگران)، برای تأمین حقوقِ خویش نبردی مبتنی بر شیوه‌های شوم و جانورانهٔ زور، تحمیل، ایذاء، ارباب، اغواء، فریب، تطمیع تا حدّ سلبِ آزادی و جانِ دیگران و برای غصبِ حقوقِ آنان و کسبِ امتیازاتِ هرچه بیش‌تر و هرچه نارواتر در می‌گیرد. این

امر به تمام معنی جامعه را به جنگل و روابط انسانی را به روابط حیوانی و زئولوژیک [Zoological=جانورانه] بدل می‌کند. تئوری‌های ایتیک مدح سودورزی و توجیه آن (مانند مکتب اوتی‌لیتاریستی بنتام) [۲] و یا مدح قدرت‌طلبی و پامال کردن ناتوان و توجیه آن (مانند نظریات نیچه) و انواع نظریات فاشیستی و نژادی و شعار «هدف‌ها وسایل را توجیه می‌کنند»، یا موازین ماکیاولیستی توجیه خدعه و فریب و زورگویی به‌عنوان تدابیر سیاسی و غیره، در واقع برای دادن پایه «علمی» و توجیه آمورالیسم متداول است.

جامعه عادتاً از افراد اجرای وظایف و مراعات موازین اخلاقی را می‌طلبد ولی آن‌هایی که به قدرت رسیده‌اند و در وراء نظارت جامعه قرار گرفته‌اند، به‌کلی بدین موازین بی‌اعتنا هستند و ملاک عمل آن‌ها تأمین خواست‌های خود است صرف‌نظر از این‌که این خواست‌ها رواست یا نه، موافق منافع دیگران است یا منافق با آنان. گاه گستاخی به جایی می‌رسد که این زورمندان مسلط بر جامعه بهترین فضایل را به سُخره می‌گیرند. به‌همین جهت در این اجتماعات به تدریج بسیاری اعتماد و اعتقاد خود را به عینیت و واقعیت موازین اخلاقی یا ثمربخشی و اثربخشی مراعات این موازین به‌کلی از دست می‌دهند و در صورت داشتن وضع مساعد، به سیل انبوه ناقضین این موازین برای تأمین پیشرفت شخصی خود می‌پیوندند. ای چه بسا که بیوگرافی افراد عبارت است از سیر از باور به آرمان‌ها و موازین اخلاقی به بی‌باوری در همه چیز، و گاه پیوستن به صفوف راهزنان جامعه.

درحالی‌که در جامعه سیل غرایی از سالوسی در اطراف موازین اخلاقی، ادعاهای پُرزرق و بُرق روان است و همه به هم موعظه می‌کنند، بسیار نادرند کسانی که این موازین را به شکل پیگیر مراعات نمایند و در این شرایط از آن‌جا که قوانین رسمی اجتماعات مبتنی بر امتیاز و حرمان علی‌رغم ریاکاری‌های فراوان عملاً به قشرهای ممتاز خدمت می‌کنند، لذا جامعه می‌کوشد تا از طریق برقرارکردن «نظارت و واکنش اخلاقی»، حتی‌المقدور جلوی اعمال ناپسند را بگیرد و اعمال پسندیده را تشویق کند.

ما در این‌جا از نظارت و واکنش «اخلاقی» صحبت می‌کنیم، نه از نظارت و واکنش «قانونی» که در قبال نقض قوانین انجام می‌گیرد و از طریق دادرسی به‌صورت مجازات درمی‌آید.

موازن اخلاقی و قانونی در واقع با هم دارای ماهیت و سمت مشترک‌اند و دعوی هر دوی آن‌ها این است که می‌خواهند حافظ منفعت افراد و اجتماعات در مقابل تجاوزاتی باشند که به حقوق حقه‌شان می‌شود، ولی تفاوت «خطای اخلاقی» و «خطای قانونی» تنها در شدت و تأثیر عمل نیست، بل که موازین قانونی بیش از موازین اخلاقی تحت تأثیر عمیق منافع طبقات است و به کرات دارای ماهیت ضداجتماعی و ضد اخلاقی است. به هر جهت، «دادرسی»، واکنش در مقابل نقض قوانین و «ارزیابی»، واکنش در مقابل نقض موازین اخلاقی است.

کنترل از طریق واکنش اخلاقی بر دو اصل «پاداش» و «سزا» حکم‌رواست:

واکنش کیفرآمیز در برابر رفتار نادرست به صورت تقبیح، تحقیر، مذمت و نکوهش، طرد، ابراز نفرت و انزجار (آنتی‌پاتی)، خصومت و کین‌ورزی و سوءظن بروز می‌کند. در صورتی که شخص خطاکار فاقد وجدان و حساسیت در مقابل این واکنش نباشد، این واکنش در او احساس حقارت، سرشکستگی، اندوه و ندامت ایجاد می‌کند و او را به احتراز از خطا وامی‌دارد.

واکنش پاداش‌آمیز در برابر رفتار درست به صورت تشویق، تجلیل، ستایش، استقبال، مهر و تمایل (سمپاتی)، دوستی و ابراز محبت و اعتماد بروز می‌کند که موجب احساس سربلندی، رضایت، نشاط روحی سکینه وجدانی، اعتماد به نفس و غرور منطقی می‌گردد و شخص را به تکرار عمل صواب وامی‌دارد.

البته همیشه کنترل اخلاقی و واکنش اخلاقی دیگران عادلانه نیست و ای چه بسا که دارای منشأ به‌کلی غلط و مغرضانه است و نیز همیشه این کنترل، نتیجه ضرور و مطلوب را به‌بار نمی‌آورد زیرا لازمه تأثیر آن وجود «وجدان» است. «وجدان»، هم به معنای حساسیت در مقابل واکنش منفی و بیم از آن است، و هم به معنای درک عمیق وظایف خود و آمادگی برای اجرای آن. معمولاً وجدان به این یا آن صورت یا به صورت ترکیب این دو وجود دارد و انگیزه عمده، نظارت بر خود یا «آتوکنترل اخلاقی» است.

در جوامعی که در آن نقض موازین اخلاقی به امر شایع بدل شده است، وجدان خرفت و کند می‌شود و گاه به کلی از میان می‌رود و لذا هیچ‌گونه اتوکنترل و یا حساسیت در مقابل واکنش منفی دیگران وجود ندارد. در این جوامع گاه وقاحت و بی‌شرمی یعنی بی‌باکی در نقض موازین اخلاقی یکی از وسایل کار و پیشرفت است.

به‌علاوه، آن‌هایی که از طریق ثروت و یا نیل به مقامات دولتی خود را به قدرتی مافوق اجتماع بدل کرده‌اند، چنان‌که گفتیم نسبت به نظارت و واکنش و قضاوت و افکار دیگران بی‌باک هستند. چنین کسانی اگر فاقد قدرت ماسکه و نظارت به نفس باشند، معمولاً منشاء جنایات و رذالت‌ها و رسوایی‌های عجیب می‌گردند. تاریخ نشان داده است که به قول شاعر: «**شگفت است با قادری پارسایی**» [۳]، و به محض از میان رفتن تأثیر نظارت و واکنش دیگران خواه از طریق قوانین خواه از طریق واکنش اخلاقی، افرادی که فاقد وجدان‌اند چهره ددمنشانه‌ای از خود نشان می‌دهند. زندگی زمام‌داران مستبد نمونه‌های فراوانی در این زمینه ارائه می‌دهند.

برای آن‌که مراعات موازین اخلاقی در جامعه به امری عام مبدل گردد، یعنی هماهنگی بین اعمال فرد و خواست‌ها و نیازهای جامعه تأمین شود، باید محمل‌های عینی و ذهنی آن موجود باشد. این محمل‌ها کدام است؟

محمل‌های عینی:

تا زمانی که استثمار، استعمار، امتیاز و حرمان، فرمان‌دهی و فرمان‌بری، فقر و ترس، تسلط خرافه و جهالت و امثال این بلایای اجتماعی وجود دارد، محمل‌های عینی (برای) هماهنگی عمل فرد و جامعه موجود نیست. در این نظامات محمل‌های ذهنی است که باید به‌طور عمده منشاء بروز عمل درست گردد. البته حتی در این جوامع وجود قشرهای محروم که اکثریت جامعه است و جنبش‌ها و افکار پیش‌رو پایه عینی عمل درست اخلاقی است ولی سلطه اجتماعی-اقتصادی در دست این نیروها نیست. لذا خوب بودن کاری است انقلابی، دشوار و رنج‌آور. در محیط نامساعد، خود محمل‌های ذهنی نیز تضعیف می‌شوند و یا میدان عمل نمی‌یابند و یا به موانع قوی برمی‌خورند. لذا اصلاح نظام اجتماع شرط اصلاح نظامات اخلاقی جامعه است و باید هرگز فراموش نگردد که این اصلاح اجتماعی،

فوق‌العاده کند و آن تحوّل اخلاقی از آن‌هم کندتر است. آرزوی هرگونه تحوّل سریع در این زمینه‌ها آرزوی خامی است که منجر به یأس می‌شود.

محمل‌های ذهنی:

محمل‌های ذهنی را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

(الف) شعور و آگاهی فرد برای درک صحیح وظایف انسانی خود؛

(ب) ذینفع‌بودن وی در عمل درست و ذینفع‌نبودن‌اش در تزییع حق هم‌نوع؛

(ج) وجود ماسکه‌های [۴] ارادی و آمادگی روحی.

با توجه به بودن شرایط نامساعد اجتماعی، اصولاً روشن‌است که انتظار و توقّع خیلی «شاعرانه» و زیاد از انسان‌های جوامع مبتنی بر نظام‌های ظالمانه منطقی نیست و افراد عادتاً - مگر در موارد استثنایی - دارای نقاط ضعف و معایب اخلاقی بزرگ یا کوچک معدود یا متعدّدند. جز این نمی‌توان توقّعی داشت.

در ارزیابی هر عمل اخلاقی علاوه بر محمل‌های عینی، باید محمل‌های ذهنی را هم در نظر داشت. مابین آن‌هایی که با محاسبه خون‌سردانه با غرض خاصّ خطا می‌کنند، و آن‌هایی که در اثر ضعف ماسکه‌های روحی و گاه بدون آن که مغرض باشند و علی‌رغم سرزنش وجدانی و منع عقلی خود «دچار» خطای اخلاقی می‌شوند، فرق است و باید فرق گذاشت. حتی «کلویگو» [۵]ها و «تخلودف» [۶]های پاک و باوجدان چنان که به‌ترتیب گوته و تولستوی نشان داده‌اند، می‌توانند در لحظات معین حیات در اثر ضعف دچار خطاهای سنگین اخلاقی شوند.

در ارزیابی اعمال افراد معمولاً درهم‌برهمی عجیبی حکم‌رواست.

ملاک قضاوت غالباً سنجش رفتار افراد است با هوس‌ها، خواست‌ها، نیازها و توقّعات خود؛ ولی قضاوت باید با سنجش درست همه جهات باشد. البته جامعه در واکنش خود حوصله سنجش همه جهات را ندارد و عملی را که برای خود زیان‌بخش بداند، صرف‌نظر از این که مقصّر اصلی پیدایش آن محیط است، و صرف‌نظر از این که این عمل خطای آگاهانه و مغرضانه است یا بی‌خودانه و بی‌غرضانه، حکم سخت خود را صادر می‌کند. وقتی باغبانی

گیاه هرزی را برمی‌کند، در فکر آن نیست که آن گیاه هرز را گناهی است یا نه، بل که در فکر آن است که باغچه خود را از زیان محفوظ دارد. در این زمینه تراژدی‌های بسیار در زندگی و تاریخ رخ می‌دهد.

از آن چه گذشت، روشن می‌شود که تنظیم مناسبات اخلاقی بین انسان‌ها منوط است به ایجاد محمل‌های مساعد عینی و ذهنی: یعنی ایجاد نظام تھی از امتیاز و فرمان، تھی از استثمار و استعمار، تھی از تسلط ستم‌گران فارغ از فقر، نیاز، بیماری، جهل و غیره، و آن‌گاه تربیت انسان‌هایی آزاد، دانا، کوشنده و خلاق، دارای نفسانیات سالم و تعادل قوی روحی. تنها در آن روزگار هماهنگی واقعی بین اعمال افراد و نیاز و خواست سراسر جامعه پدید می‌گردد. در این صورت، «واکنش‌ها و نظارت‌ها»ی قانونی و اخلاقی موجود زائد می‌شوند و «اتوکنترل» اخلاقی جای آن را می‌گیرد و جامعه می‌تواند از کلیه مؤسسات کنونی کنترل خود را آزاد کند.

هرج و مرج و بحران موجود در مناسبات اخلاقی انسان‌ها را رنج می‌دهد. راه‌هایی از این رنج، مبارزه در جهت درست است. نسل معاصر و نسل‌های نزدیک آینده مانند نسل‌های فراوان گذشته هنوز از بلیه شرور و رذایل آزاد نخواهند بود، ولی از سوزش و تابش این آتش جهنمی دم‌به‌دم کاسته می‌شود.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱، بهار ۱۳۴۴

توضیحات ویراستار:

[۱] رابینسونید (*Robinsonade*) برگرفته از نام قهرمان رمان تخیلی «رابینسون کروزوئه» اثر دانیل دفوئه به عنوان نمونه‌ای تیپیک و یا ژانری در هنر و ادبیات مبتنی بر جداافتادن فرد انسانی از دیار و جامعه و تمدن و زندگی جمعی، پرت شدن به جزیره‌ای خالی از سکنه و غوطه‌وری در دریای متلاطم حوادث می‌باشد.

[۲] اوتی‌لیتاریسم (Utilitarianism) به معنای اصالت سود یا مکتب فایده‌گرایی در مدح و توجیه سودورزی که جریمی بنتام، Jeremy Bentham فیلسوف انگلیسی (۱۷۴۸-۱۸۳۲) آنرا بنیان گذاشت.

[۳] شگفت است با قادری پارسایی، مصرعی از قصیده‌های تغزلی سروده فرخی سیستانی، قصیده‌سرای دربار غزنویان که در مدح خواجه ابوالقاسم احمد بن حسن میمندی سروده است.

[۴] ماسکه، به معنای نگاه‌دارنده، حس خودداری از ارتکاب تخلف یا جرم، نیروی نگه‌دارنده از خطا و گناه.

[۵] کلاویگو عنوان نخستین اثر گوته است که آنرا در سال ۱۷۷۴ در ۲۵ سالگی نوشت و شخصیت مردی تلاش‌گر، خواهان رشد و ترقی اجتماعی، جاه‌طلب و کاتب پادشاه اسپانیا، و از سوی دیگر مردی عاطفی و سست‌عنصری را ترسیم می‌کند که در جدال سهمگین میان دست‌یابی به منزلت اجتماعی و بخت‌خانگی به کشمکش غیرقابل غلبه‌ای گرفتار آمده است.

[۶] نخلودف نام شخصیت رمان «رستاخیز» *Resurrection* سومین و آخرین رمان بلند لئو تولستوی است که منتقدین این کتاب را حاصل یک عمر زندگی و تفکرات او می‌دانند.

[بازگشت به فهرست](#)

دیالکتیک مبارزه سیاسی و موازین اخلاقی

بررسی دیالکتیک مبارزه سیاسی انقلابی پرولتاریا (که یکی از اشکال مهم «پراتیک اجتماعی» است) از سویی، و موازین اخلاقی (اتیک) یا به طور عام‌تر، بررسی رابطه بین پراتیک اجتماعی و موازین اتیک، دارای اهمیت درجه اول است. شاید بدون ادای توضیحات لازم، توجه به مسئله و «اهمیت» آن برای خواننده چندان روشن نباشد.

اهمیت فقط در آن نیست که از حل درست این مسئله، «رهنمودهای» عملی صحیح برای اصلاح سبک کار عناصر انقلابی به دست می‌آید (چیزی که خود دارای وزن و حساسیت عظیمی است)، بل که هم‌چنین از این جهت است که حل درست این مبحث «جامعه‌شناسی» مارکسیستی می‌تواند کلیدهای مؤثر و لازم را برای پرورش انسان‌های تراز نوین نیز در دسترس ما قرار دهد.

پرورش «انسان‌های تراز نوین» که با «نیمه انسان‌ها»ی خوگرفته به موازین جانورانه جامعه طبقاتی تفاوت کیفی دارند، وظیفه‌ای نیست که فقط با پیروزی سوسیالیسم آغاز شود. نه، ابدأ! این وظیفه بازپروری انسان از همان [زمان] پیدایش «حزب تراز نوین طبقه کارگر» آغاز می‌گردد.

ما در این جا وارد این بحث که خود وسیع و پیچیده است نمی‌شویم؛ همین قدر می‌گوییم که تجارب فراوان دیگر روشن ساخته است که اگر حزب تراز نوین طبقه کارگر (یا لاقلاً هسته مرکزی آن) از انقلابیونی تشکیل نشود که به شیوه عمل عینی و اصولی مجهز باشند، اگر هم شکست و ناکامی نصیب آن جنبش انقلابی نشود، حداقل باید چشم به راه انواع عوارض و اعوجاج‌ها و کژروی‌ها و کژدیس‌ها (دفرماسیون) شد، چیزی که به نوبه خود فاجعه‌هایی دردناک برای یک یا چند نسل به بار می‌آورد.

چرا چنین است؟

در این جا یک نکته فوق‌العاده مهم از جهت دیالکتیک عینی و ذهنی، فرد و نوع در تاریخ نهان است. لنین می‌گفت: «از خرد است که کلان بر می‌خیزد». به درستی گفته‌اند که

این سخن یکی از تذکرات بسیار مهمّ لنین است. لنین، با آن اصابت نظرِ مارکسیستی، متوجه بود که «ماکروپروسه‌ها» یا «روندهای بزرگ اجتماعی» (مانند «مبارزه طبقاتی»، «تحول انقلابی»، «رهبری سیاسی جنبش و جامعه»، «ساختمان جامعه نوین» و غیره) به نوبه خود از «میکروپروسه‌ها» یا روندهای کوچک‌تر و باز هم کوچک‌تری مرکب است که سرانجام به «افراد» سازنده تاریخ و «شیوه عمل» آنها می‌رسد.

این که این «میکروپروسه‌ها»، این خُرده‌روندها، دارای چه خصلتی باشد، اهمیتِ هنگفتی در شکل‌گیری آن روندهای بزرگ دارد. لذا، مابین روندهای بزرگ عینی اجتماع و خُرده روندهای پراتیک مبارزان انقلابی (اُسلوبِ عمل آنها، روحیات آنها، سطح معرفت آنها و غیره)، در آزمایشگاه‌های تاریخ درآمیزی و پیوند روی می‌دهد. به عنوان تشبیه استعاره‌آمیز می‌توان گفت، این‌جا جایی است که «**رگ‌های موپین**» روندهای خُرده و نامریی، محتوای خود را به شاه‌رگ‌های روندهای عینی تاریخ انتقال می‌دهند. تردیدی نیست که در این تأثیر متقابل، نقشِ مسلط و قاطع با عوامل عینی است که خود سرشت انسان‌ها را معین می‌کند، ولی به هر جهت تأثیر، تأثیر متقابل است.

برای بازهم روشن‌تر شدن این سخن لنین که «از خُرده است که کلان بر می‌خیزد»، بررسی دیالکتیک و پراتیک سودمند است.

اتیک، رفتار فردی انسان‌ها را بررسی می‌کند و پراتیک اجتماعی، اشکال مختلف فعالیت سودمند و اجتماعی لازم آنها را (مانند تولید، مبارزه طبقاتی، تجربه و پژوهش‌های عملی و فنی و هنری، آموزش و پرورش و غیره). ما در اینجا از انواع پراتیک اجتماعی، مبارزه طبقاتی را که «سیاست» این طبقه یا آن طبقه را متجلی می‌کند، مورد توجه قرار می‌دهیم. چرا؟ زیرا این عرصه از همه دیگر عرصه‌های پراتیک اکنون برای ما نزدیک‌تر است.

اتیک مارکسیستی (علم اخلاق) یا علم موازین رفتار افراد در مناسبات و آمیزش با یکدیگر، معیارها و میزان‌های «خوب و بد»، «روا و ناروا»، «پسندیده و ناپسند» را، نه بر پایه ذهنیات، بلکه بر پایه عینی (سودمندی آن برای تکامل اجتماعی) روشن می‌سازد. طبیعی است که ما در این‌جا برای «اتیک» و «مِتاتیک» بورژوازی که برای این ارزش‌ها ملاک‌های ذهنی یا ماوراء طبیعی قائل است ارزش علمی قائل نیستیم.

اما توجه **پراتیک اجتماعی** (و از آن جمله سیاست) به «سودمندی و ثمربخشی کار» و «هدف‌رس و مؤثربودن» آن است. از دیر زمان، که تفکر انتزاعی بشر پدید شد، این سؤال مطرح گردید: آیا می‌توان اتیک و پراتیک، و به شکل مشخص، اخلاق و سیاست را با هم سازگار ساخت؟ آیا می‌توان کاری کرد که آن کار، هم سودمند و ثمربخش و کارآرا و هدف‌رس باشد و هم پسندیده و نیکو؟ یعنی هم از جهت اتیک روا باشد و هم از جهت پراتیک به‌جا؟

در زبان لاتینی ضرب‌المثلی بود حاکی از این که **«هرکس بتواند «سودمند» و «دل‌پسند» را به هم همراه کند، آن شخص سزاوار هرگونه تحسینی است»** کسانی گفتند: اصل بُرد، پیروزی و موفقیت در کار و به نتیجه رسیدن است. برای رسیدن به «هدف» نباید از به کار گرفتن هر نوع «وسیله‌ای» پروا داشت، زیرا در عمل، همراه کردن «خوب» و «سودمند» یا محال یا لاقبل بسیار بفرنج و دشوار است. ژزویت‌ها و ماکیاولیست‌ها از این زُم‌ره‌اند. ولی کسانی هم گفتند: اگر لازمه رسیدن به «هدفی» دست زدن به روش‌های خلاف وجدان، ضد اخلاقی، اسلوب‌های ناپسند، بد و نارواست، باید از آن هدف‌ها چشم پوشید زیرا عمل انسانی فقط در چارچوب قواعد اخلاقی مجاز است.

در این‌جا بحث **رابطه بین «هدف‌ها» و «وسایل»** پیش می‌آید که ناشی از بحث قبلی است.

این مطلب را فقط در مقطع تاریخی-طبقاتی آن می‌توان حل کرد. در تاریخ جوامع طبقاتی، وضع چنان بود که بین اتیک و پراتیک، از آن جمله بین اخلاق و سیاست به ناگزیر تضاد عمیق وجود داشت و دارد. حتی «خیراندیشانه»ترین نیات و مقاصدی که سیاست‌مداران بورژوازی و خرده بورژوازی آنها را مطرح می‌کنند، نه به علت نیت گوینده که می‌تواند صادقانه باشد، بلکه برحسب طبیعت خود، به شیوه‌های ضد اخلاقی نیازمند است، یا طی اجراء عملی خود و در بستر زمان به پدیده‌های ضد انسانی بدل می‌شود. چرا؟ زیرا هدف‌گذاری طبقات بهره‌کش در نظامات بهره‌کشی، حتی در بهترین حالات، هسته‌ای از ستم طبقه ممتاز یا افراد متعلق به آن طبقه را بر جامعه در درون خود نهفته دارد و هیچ‌گونه آرایش‌گری و سالوسی «اخلاقی» و حتی «حُسن نیت» واقعی قادر نیست سرانجام ماهیت ناپاکش را از افشاء تاریخی نجات دهد و در همین مورد است که به جا گفته‌اند: **«جهنم با حُسن نیت‌ها مفروش شده است.»**

ولی در هدف‌گذاری‌های طبقه نوین انقلابی (پرولتاریا)، مطلب طور دیگر است. در اینجا تضادی مابین منافع فرد یا گروهی از افراد انسانی (طبقه زحمتکش) و منافع نوع بشر وجود ندارد. یعنی هدف‌هایی که پرولتاریا (از جهت اجتماعی و سیاسی) در مقابل خود می‌گذارد (مانند سوسیالیسم و کمونیسم) در ماهیت امر عبارت است از تأمین منافع نوع بشر و برای نیل به این هدف‌ها نه تنها بکار بردن وسائل شریف ممکن، بلکه ضرور است. این مسئله‌ای است که می‌خواهیم نظر خواننده را به اهمیت عظیم حیاتی آن جلب کنیم و درباره آن به کوتاهی توضیح دهیم.

آری، پرولتاریا از حربه‌هایی مانند «دیپلماسی»، «اعمال قهر انقلابی»، «جنگ»، «تسلیمات»، «فعالیت‌های اکتشافی» و انواع مبارزات به اصطلاح «غیرقانونی» و «کار مخفی» و امثال آن، استفاده کرده و می‌کند و مجبور است استفاده کند، ولی این افزارها را که خود ساخته طبقات ستم‌گر است، علیه آن اقلیت ستم‌گر و غارت‌گری به کار می‌برد (و ناچار است به کار برد) که به کمک این افزارها، اراده ضدانسانی خود را طی ده‌ها قرن تحمیل کرده و کماکان می‌کند، ولی در مورد اکثریت زحمت‌کش (خلق، جنبش، حزب انقلابی و هم‌زمان)، افزار پرولتاریا چیزی جز مراعات عالی‌ترین موازین و اصول اجتماعی و اخلاقی نیست و نباید هم باشد و اگر در این عرصه وسایل ضدحقیقت و عدالت به کار رود، نیل به هدف را یا محال می‌سازد یا آن هدف مسخ می‌شود. اگر در این عرصه وسایل و اسالیب ضداصولی، ضدانسانی و ضداخلاقی دیده شود، باید دانست که این امر حتماً در مواردی است که به جای هدف‌های درست اجتماعی، نیات و حساب‌گری‌های نادرست فردی به میان آمده یا نبرد اجتماعی در راه رهایی کار از قید سرمایه، با مبارزات فردی ذهنی و شخصی که انعکاس اخلاقیات سودگرایانه جوامع کهن است، درآمیخته است.

در این حالت است که باز برحسب طبیعت هدف‌ها، اسالیب ضداخلاقی گاه محدود و گاه وسیع به میدان می‌آید. اگر رهبران انقلابی در جاده «کیش شخصیت» یا «سیطره‌جویی‌های ملی» (هژمونیسم) پای گذارند، چنان که تجربه مشخص تاریخ بارها نشان داده، چون این نوع هدف‌ها خود ضدانقلابی و ضدانسانی است، لذا ضداخلاقی است و ناگزیر یک سلسله اسالیب ضداصولی و ضدانسانی و ضداخلاقی را هم با خود به یدک می‌کشند و نمی‌توانند نکشند. آن‌گاه دشمن طبقاتی نیز این تحول بفرنج حوادث را برای سفسطه‌های خود مورد استفاده قرار می‌دهد و با شادی مودیان‌های اعلام می‌دارد که

ملاحظه کنید که «**کهر کم از کبود نیست**»؛ انقلابیون هم قماش‌های بهتر از ما نیستند و حال آن‌که مخترع این شیوه‌ها و موجد این محیط‌ها در آخرین تحلیل خود اوست.

ولی انقلابیونی که در زیر پرچم جمع‌گرایی و جهان‌گرایی پرولتاری، بدون کمترین حساب‌گری‌های شخصی یا ملی مبارزه می‌کنند، در مقابله با خلق و جنبش و حزب و هم‌زمان سیاسی خود هیچ روشی جز صداقت‌انسانی، صراحت‌مشی، اصولیت در قضاوت، عشق به حقیقت، مراعات‌اکید منطق علمی، مراعات موازین صحیح کار سازمانی، انسان‌دوستی پرولتری و دیگر ارزش‌های والای علمی و اخلاقی نمی‌توانند و حق ندارند روش دیگری داشته باشند و تنها این اسلوب است که برای آنها هدف‌رس و کاراست. **مارکس** بر آن است که با پیروزی کمونیسم روزی خواهد رسید که روابط بین کشورها بر پایه‌ی عالی‌ترین اصول اخلاقی استوار خواهد شد، و در همین مقطع است که مارکس می‌گوید: «**به هدف‌های شریف تنها با وسایل شریف می‌توان دست یافت**». این سخن مارکس یکی از مهم‌ترین وصایای اوست.

بعضی از مرتدان معاصر بورژوازی مانند روزه گارودی از «اخلاق موضوعه» (*constituee*) و «اخلاق واضع» (*constituante*) دم می‌زنند و عملاً می‌خواهند نتیجه بگیرند که «عناصر تاریخ‌ساز» خود واضع اخلاق‌اند، یعنی نسبت کامل در ارزش‌های اخلاقی را مطرح می‌کنند. در «حقیقت» اخلاقی، عناصر ثابت و پایدار وجود دارد که نمی‌توان آنها را تنها «اخلاق موضوعه» نامید که «واضعان اخلاق» حق دارند آنها را نادیده گیرند. این نشانه‌ی عدم درک آموزش مارکسیستی اتیک است.

به نظر نگارنده، مطالب مطروحه از اهم مباحث فلسفه مارکسیستی است که ما مارکسیست‌های ایرانی به ویژه باید بدان توجه بسیاری معطوف داریم و لازم است آنها را عمیقاً و با اخلاص تمام درک کنیم. «درک» یک مبحث البته مانع تأثیر واقعیت‌های بغرنج و عینی اجتماعی در رفتار انسان‌ها نیست، ولی خود شعور به یک مسئله می‌تواند تأثیر این واقعیت را در عمل مبارزان انقلابی لاقلاً ضعیف کند زیرا باز هم به گفته مارکس، «**ایده با رخنه در توده‌ها به نیرو بدل می‌شود**».

اینکه تصریح می‌کنیم، توجه به این نکات برای ما مارکسیست‌های ایرانی به ویژه دارای اهمیت خاصی است، برای آن است که مختصات محیط اجتماعی، نیرومندی اسلوب‌های عمل غیرپرولتاری (غیر علمی و ضد انسانی)، به علل مختلفی که از تاریخ و از ویژگی‌های

نَسْجِ کَنُونیِ جَامِعَهُ ما ناشی می‌شود، برای اسالیبِ عملِ مبتنی بر خودخواهی (علیه جمع‌گرایی) و یا ملت‌گرایانه (علیه انترناسیونالیسم)، میدان باز می‌کند.

تجاربِ منفیِ جنبشِ انقلابی در ایران از دیرباز، هر بررسی‌کنندهٔ دقیق را، که در تشریح و آناتومی پدیده تا آخر پیگیر باشد، به مسئلهٔ اهمیتِ «سبکِ عمل» افراد به ویژه هسته‌های مرکزی سازمان‌های انقلابی متوجه می‌سازد.

لنین می‌آموزد که حزبِ ترازِ نوینِ طبقهٔ کارگر در حُکم «زیربنا» و سیاستِ انقلابیِ آن حزب در حُکم «روبنا» است. بدون یک زیربنای محکم، نه داشتن یک سیاست صحیح شدنی است، و نه اگر چنین سیاستی هم وجود داشته باشد، قابلِ اجراء یا به طور پیگیر قابلِ اجراء است.

به همین جهت مسئلهٔ ایجاد یک زیربنای محکم تشکیلاتی، به مثابه شرطِ مقدمِ اجرای پیروزمندانهٔ یک سیاستِ انقلابی پرولتری، وظیفهٔ درجه اول است. ایجاد یک زیربنای محکم تشکیلاتی، یعنی ایجاد آن چنان سازمانی که در آن، موازینِ لنینیِ زندگی حزب و رهبریِ آن (مانند مرکزیتِ دموکراتیک، رهبریِ جمعی و مسئولیتِ فردی، وحدتِ تئوری و پراتیک، انضباطِ یکسان در صدر و ذیل، اتوریتهٔ ارگان‌ها در عینِ امکانِ بروزِ ابتکارِ مبارزان، وحدتِ اراده و عمل، ادامه‌کاری در مبارزه و سازمان، پرورشِ کادرِ حرفه‌ای انقلابی، استواریِ اصولی و نرمشِ عملی، و غیره) اجرا شود.

لنین مسئلهٔ «سازمانِ ترازِ نو» را «آغازگاه» هرگونه پیش‌رفتی در مبارزه می‌شمرد. این موازین و اصول که لنین آن‌ها را موازینِ حزبِ ترازِ نوین شمرده، صددرصد اخلاقی و انسانی و انقلابی و ناشی از اتیک و سیاستِ پرولتری است و کوچک‌ترین ارتباطی با شیوه‌زنی، حساب‌گری‌های شخصی، تفرقه‌اندازی، بندبازی‌های شعبده‌گرانه، سفسطه‌گری، دسته‌بندی، ذهنی‌گری در قضاوت و عمل، تحمیلِ تمایلاتِ شخصی، خدعه و سالوسی و دیگر انواع موازینِ «سیاستِ بورژوایی» ندارد. کاربستِ آنها ولو در مقیاسِ کم، برای حزبِ انقلابی که باید اعتمادِ افراد و توده‌ها را جلب کند، مهلک است.

ما مارکسیست‌ها «واعظ» نیستیم و به عملِ عبَث و سالوسانهٔ «پند و اندرز» نمی‌پردازیم، ولی برای روشن‌گری و بذرافشانی انقلابی و طرح انقلابی و به‌موقع مسایلِ اجتماعی، اهمیتِ قائلیم و بدون آن که در تأثیرِ آن غُلُو کنیم، بر آنیم که طرحِ صریح و صحیح یک

مسئله اجتماعی، محمل و پیش زمینه لازم برای حل درست آن را فراهم می‌کند و آنچه گفته‌ایم، تنها در این مقطع و با این هدف است.

به دیگر سخن، تکیه ما بر روی منطقیّت، اصولیّت و اخلاقی و انسانی بودنِ أسلوب و سبکِ عمل در مبارزه اجتماعی، ناشی از نوعی «احساسات‌بافی اخلاقی» و «مُرالیسم» بورژوازیِ پوچ و بدونِ محتوی نیست، بل که تنها از آن جا بر می‌خیزد که بدون چنین سبکی، حزب انقلابی به دلایلی که برشمردیم، یا شکست می‌خورد، یا دچار پی‌آمدهای منفی و بُغرنج می‌شود و لذا همین واقع‌گرایی اجتماعی و انقلابی، عشق به پیروزی در نبرد سیاسی است که ما را به تصریح‌های یاد شده وا می‌دارد، به‌ویژه در دورانی که نسلِ نوینی از انقلابیون بیش از پیش وارد عرصه مبارزه اجتماعی می‌شوند. (۱)

پانوشت‌ها:

۱- در کشورهای سوسیالیستی مسائلِ تئوریکِ «سیاست و اخلاق»، رابطه «نیت و هدف»، مسئله «أسلوبِ کار و اهمیّتِ آن در شکل‌گیری سیاست» و پیوندِ بینِ لایه «اجتماعی» و لایه «روانی» موردِ توجه است و این امر برای نگارنده مشوقی بود که نتیجه‌گیری‌های خود را با اطمینانِ بیش‌تری در این زمینه مطرح سازد. (احسان طبری)

سرچشمه: مجله «دنیا» شماره ۱۲، اسفندماه ۱۳۵۶ و کتاب «انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی».

[بازگشت به فهرست](#)

درباره شیوه درست رفتار مبارزان با یکدیگر

مبحثی از اتیک مبارزه اجتماعی

مبارزه اجتماعی دارای اتیک اخلاق و آداب ویژه‌ای است و یکی از مباحث حساس این پراتیک، عبارت است از ملاک‌های رفتار مبارزان در درون حزب و جنبش [با یکدیگر].

رفتار روزمره افراد، سخنان و کارهای عادی آنها در برخورد با یکدیگر، یک پروسه دائمی نامشهود است که هر واقعه جداگانه، هر بخش مجزای آن بی‌اهمیت به نظر می‌رسد ولی در تراکم زمانی و مکانی، اهمیت شگرفی در سرنوشت یک جریان سیاسی و اجتماعی کسب می‌کند.

لنین می‌گفت هرگز نسبت به چیزهای کوچک با بی‌اعتنائی ننگرید زیرا «از خرد است که کلان برمی‌خیزد.»

شیوه رفتار و برخورد هم‌زمان در درون حزب و جنبش، از جمله یکی از منابع مهم پیدایش فضای روحی در درون حزب و جنبش است. رفتار صحیح مبتنی بر تفکر عینی و منش جمعی، این فضا را پیوسته مصفا، نشاط آور و شفاف نگاه می‌دارد. رفتار غلط مبتنی بر تفکر ذهنی و منش فردی، آنرا از تناقضات مضر، هوای مسموم و کدر انباشته می‌کند، رگه‌های نفاق و افتراق را ژرف می‌کند و بسط می‌دهد، موجد بحران‌های شدید درونی می‌شود، نشاط مبارزه را زائل می‌سازد و لذا بدیهی است که کار را احیاناً به شکست‌ها، فروریختگی‌ها و حتی زوال می‌کشاند.

لذا بسیار مهم است که بدانیم چگونه و بر اساس چه موازینی باید رفتار کرد: زیرا اساس حل علمی، حل مارکسیستی-لنینیستی این مسئله است، نه حل آن بر اساس واکنش‌های غریزی، سنن نادرست معموله در اجتماع، سلیقه‌ها و پسندها و الگوهای انفرادی.

بدیهی است که نگارنده این سطور از این تصور ساده‌لوحانه و ایده‌آلیستی به دور است که گویا کافی است شیوه‌درستی توضیح داده شود و موازین و ملاکهای آن روشن گردد برای آنکه فوراً و خودبه‌خود، آن شیوه‌جانشین شیوه‌نادرست گردد.

شیوه‌های نادرست مبتنی بر تفکر ذهنی و منش فردی دارای ریشه‌های عمیق طبقاتی، اجتماعی، تاریخی و روانی است و اکنون حتی تا آینده‌های چشم‌رس سرسختی نشان می‌دهد و خواهد داد و به ضرب اندرز نمی‌توان آنها را نابود کرد. با این حال نمی‌توان تأثیر توضیح و تذکر را نیز نادیده گرفت.

یکی از مختصات مثبت این توضیحات آن است که جان‌های مستعد را مشتعل می‌کند و افکار آماده را بسیج می‌نماید. به قول مارکس: «اندیشه وقتی در میان توده رخنه کرد، خود به قدرت مادی مبدل می‌گردد.» تأثیر دیگر آن این است که وقتی آدمی بر زیر و بم مطلبی آگاه بود، اگر بخواهد، بهتر می‌تواند آنرا در اختیار خویش درآورد زیرا می‌گویند: «اختیار، جبر شناخته شده است.»

ما مطالب مطروحه در این مقاله را بر اساس تجارب با انتزاع از حالات مشخص و بدون توجه به اشخاص و حوادث گنکرت [Concerate = مشخص و تعیین یافته] مطرح می‌کنیم و هدف ما، تسهیل مبارزه علیه یک سلسله روش‌های نادرست است. اینک پس از این مدخل، به اصل مطلب می‌پردازیم:

افرادی که وارد حزب طبقه کارگر می‌شوند، کاملاً متوجه‌اند که آن حزب دارای جهان‌بینی، استراتژی و تاکتیک، برنامه و آئین‌نام معینی است ولی اکثراً چندان توجه ندارند که آن حزب بر اساس همان جهان‌بینی و اصول و موازین، شیوه‌های معین مبارزه درون‌حزبی، شیوه‌های معین بحث و مناظره، شیوه‌های معین قضاوت درباره حوادث و اشخاص، شیوه‌های معین اداره اعمال و اقوال خود را در پروسه زندگی اجتماعی نیز می‌طلبد و در این موارد هم باید توانست چنان بود که مبادی کلی و مصالح عام سازمان انقلابی آن را مقتضی می‌گرداند.

شیوه‌های متدوال در نظامات پاتریارکال [پدرسالاری Patriarchy]، فئودال و بورژوازی، ناقلینی به درون حزب دارد. تا زمانیکه حزب در پیوند با مردم است، در مبارزات وسیع توده‌ای شرکت دارد و زندگی حزبی، عملاً تحت کنترل واقعیت اجتماعی و تحت نظارت وسیع مردم قرار می‌گیرد، پیدایش فضای ناسالم در آن دشوارتر است و ناقلین شیوه‌های نادرست و ناسالم، میدان چندانی برای عمل نمی‌یابند و حتی خود به سوی اصلاح روش خود رانده می‌شوند. ولی هرگاه حزب به دلیلی از دلایل، از تماس با واقعیت و شرکت در مبارزات وسیع و نظارت مؤثر توده‌ها محروم گردد (و این دلایل میتواند متعدد باشد)، ناقلین اندیشه و روش‌های ناسالم میدان عمل می‌یابند و حتی موفق می‌شوند فضای آنرا به حد جدی بیالیند و روش‌های خود را به نوعی معیار عمل مبدل گردانند و به کرسی بنشانند.

ماهیت همه انواع روش‌ها و شیوه‌های ناسالم، چنان‌که گفتیم، عبارت است از رفتار بر اساس ذهنی‌گری یا سوپرکتیویسم (یعنی مقدم‌شمردن تمایل، غرض، درک و قضاوت خود بر واقعیات عینی) و منش اندیویدوآلیسم یا منش فردی (یعنی قرار دادن خود و منافع خود مقدم بر جمع و اجتماع و منافع آنها).

در این شرایط اگر هم گاه، مفهوم جمع این‌جا و آن‌جا وارد شود، آن جمع دروغین و محدودیست که بر اساس اشتراک موقت منافع و نظرهای فردی - ذهنی پدید شده است و نه جمع به معنای واقعی کلمه (حزب، نهضت، طبقه، جامعه). شکل متداول بروز این الگوی روحی فردی-ذهنی عبارتست از: موافقت‌ها و مخالفت‌ها، اتحادها و نفاق‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها بر اساس سلیقه‌ها و نقشه‌ها و منافع شخصی، زودگذر، غیراصولی و اجرای مبارزه برای پیش بردن نظر خود با روش‌های ناسالم.

موافق یا متحد یا دوست، یعنی آن کسی که با این سلیقه‌ها و نقشه‌ها و منافع خصوصی موافق باشد و عملاً از آن حمایت کند. مخالف، منافق و دشمن، یعنی آن کسی که با این سلیقه‌ها و نقشه‌ها و منافع خصوصی مخالف باشد و در مقابل آن مقاومت کند.

حال این سلیقه‌ها و نقشه‌ها و منافع آیا دارای منشأ اصولی است یا غیراصولی، نیمه‌اصولی است یا تمام‌اصولی، در مصلحت جمع به معنای صحیح کلمه هست یا نیست، دیگر مهم نیست!

البته کار به همین جا ختم نمی‌شود. پس از آن که دوستان و متحدین بر اساس چنین ملاک‌هایی و «دشمنان» و مخالفان به همین منوال روشن گردیدند، باید کارها و سخنان دوست یا متحد را، گاه صرف‌نظر از محتوی واقعی آن تأیید کرد و با او روابط مَحرمیت، خاصه خرجی برقرار ساخت تا در موافقت تشویق شود و سپس کارها و سخنان «دشمن» یا مخالف را هم باز صرف‌نظر از محتوی واقعی آن رد کرد و با او روش بیگانه و پرهیزآمیز داشت. با متحدین باید خون‌سرد، مهربان و بانزاکت بود. به مخالفین باید سردی افروخت و احیاناً با خشونت و اهانت رفتار نمود تا تحت فشارِ عصبی قرار گیرند و احیاناً تسلیم شوند!

تردیدی نیست که در زندگی زنده، به‌ویژه در محیط‌های سابقه‌دار و پخته، کار بدین سادگی‌ها نیست. اولاً غالبِ روش‌های غیراصولی ذهنی و انفرادی، با آمیزه کمابیش جدی از روش‌های اصولی (عینی - جمعی) همراه است؛ ثانیاً همان روش‌های غیراصولی نیز گاه در کالبدِ روشِ اصولی عرضه می‌شود. ولی اگر با بصارت بنگریم، تشخیص سره از ناسره دشوار نیست. روشن است که **روش‌های ذهنی-انفرادی** به هرصورت تمام‌عیار یا نیمه‌عیار، آشکار یا مستوری هم که درآیند، به‌هرجهت سمِّ خود را در انساجِ زندگی اجتماعی رخنه می‌دهند.

چنان‌که گفتیم، محرک و انگیزهٔ اساسی این رفتارها، حقیقتِ اصولی و مصلحتِ جمع نیست، بل که مقاصد و اغراض و نقشه‌ها و تمایلاتِ فردی و گروهی است. این مقاصد و اغراض و تمایلات می‌توانند پیگیر یا ناپیگیر، دامنه‌دار یا کوتاه‌مدت، مودیانه یا ساده‌لوحانه باشند، از جانب شخصی نادرست یا حتی انسانی به‌طورِ کلی شریف، فردی مغرض یا انسانی بطورِ کلی صدیق سر بزنند، ولی به‌هرجهت تأثیرِ عینی آن‌ها چنین است. این که می‌گوئیم حتی از انسان‌های شریف و صدیق سر می‌زند، از آن جاست که به شهادتِ تجربه، بسیاری از مبارزانی که اندیشه‌های بی‌غرض و روحی منزّه دارند، برحسبِ عادت، بدون توجه، این‌جا و آن‌جا الگوی ذهنی - انفرادی را در پروسهٔ رفتار خود به کار می‌برند و اتفاقاً همین افراد هستند که اگر با توضیحِ دقیقِ این پروسهٔ بغرنج و نامشهود روبرو شوند، ای‌چه‌بسا که بتوانند بر روتین، عاداتِ منجمدِ سالانه، واکنش‌های خودبه‌خودی ناسنجیده در کردار و رفتار، غلبه کنند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید: اگر این الگوی رفتار، خطا و مضر است، پس چه باید کرد، بر اساس کدام ملاک باید عمل نمود؟

چنان که گفته شد، شیوه صحیح رفتار عبارت است از رفتار مبتنی بر تفکر عینی و منش جمعی، رفتار متکی بر حقایق اصولی و مصالح مشخص عملی جمع. این تعریف کلی برای دادن منظره کافی نیست، لذا ما -ولو با قبول خطر شماتیزه کردن نسبی مسئله-، مقررات این رفتار را در چند ماده مشخص بیان می‌کنیم:

اول- کلیه افراد وارد در سازمان مبارزان - اعم از آن که شما با آنها مهر و سمپاتی و دوستی خصوصی داشته باشید یا نداشته باشید، با آنها معاشر خصوصی باشید یا نباشید، با افکار و نظرات و مواضع آنها درمسائل مختلف مشخص موافق کامل یا ناقص داشته باشید یا نباشید؛ تا زمانی که عضو حزب و نهضت‌اند، باید از حد معینی از برخورد مؤدب، با نزاکت و حد معینی از هم‌بستگی برخوردار باشند. دلیل ضرورت و صحت این طرز رفتار متعدد است، از جمله:

۱- تا زمانی که فردی عضو حزب یا رزمنده‌ای در درون نهضت است، با شما وجوه مشترک فراوانی دارد و می‌توان و باید این وجوه مشترک را پایه تفاهم و اهرم نیل به وحدت نظر قرار داد. در درون حزب و نهضت، اصل، تکیه بر وحدت است و نه افتراق. تناقضات درون حزبی، تا زمانی که در چارچوب جهان‌بینی و اصول راهنمای سیاسی و سازمانی حزب است، از نوع تناقضات آشتی‌پذیر است.

۲- بدون حفظ فضای ادب، نزاکت و حد معینی از هم‌بستگی متقابل بین هم‌زمان، امکان مبارزه مشترک نیست، امکان مبارزه درون‌سازمانی سالم و اصولی نیز نیست.

۳- بدون حفظ فضای ادب و نزاکت و حد معینی از هم‌بستگی متقابل بین هم‌زمان، آنتویاسم و نشاط انقلابی فروکش می‌کند، فضای مبارزه سنگین و اختناق‌آور می‌شود و عواقب روحی و لذا عملی فراوانی به بار می‌آورد. لذا در برخورد به مبارزان حزب و نهضت، واکنش در رفتار و گفتار بر پایه کین و غضب و حسد و غرور و کراهت و هوس و حالت روحی و غیره، بدون توجه به عواقب این طرز رفتار، سراپا خطاست.

زندگی اجتماعی، یک زندگی خصوصی و خانوادگی نیست. این یک زندگی رسمی و سراپا مسئولیت است، و لذا با درک این مسئولیت باید سخن گفت و عمل کرد.

دوم - ولی کار تنها به این جا ختم نمی‌شود. وظیفه افراد یک سازمان است که در عین تکیه به وحدت و هم‌بستگی، نظر یا اختلاف نظر سیاسی و تشکیلاتی خود را در هیچ مورد کلی یا جزئی پنهان نکنند و صریحاً و شجاعانه، ولی مؤدب، خونسرد و استدلالی موضع‌گیری خود را در هر جا که ضرور باشد، بیان دارند. این موضع‌گیری نیز دل‌بخواه نیست، بلکه باید به نوبه خود، محصول تحلیل علمی و عینی وضع باشد و مصالح حزب و نهضت را در مد نظر گیرد.

سپس باید برای پیش بردن آن موضع‌گیری مبارزه کرد. منتها این مبارزه باید سالم و خلاق و در درون سه چارچوب: یعنی در چارچوب موازین اصولی و منطقی، در چارچوب مقررات و موازین سازمانی، [و] در چارچوب مقررات و موازین اخلاقی و انسانی باشد. به عبارت دیگر، محتوی موضع‌گیری باید اصولی و علمی، و شیوه مبارزه در راه پیشرفت آن، باید سالم و خلاق باشد.

چنین طرز مبارزه سالم و خلاق و اصولی، نه فقط سازمان را سست و فضای آن را مختنق نمی‌سازد، بلکه برعکس، سازمان را استوار و فضای درونی آنرا نشاط‌انگیز و جان‌بخش می‌گرداند.

ما در کادر این موضع‌گیری با افراد دیگر حزب و نهضت، وارد مناسبات موافقت یا مخالفت می‌شویم. موافقت یا مخالفت اصولی و سازمانی، یک دوستی و دشمنی شخصی نیست. ممکن است شخصی که مورد علاقه خصوصی شماست، در برابر شما قرار گیرد و شخصی که مورد علاقه شما نیست در کنار شما. زیرا سمپاتی و علاقه شخصی، محصول هم‌افقی روحی، سنخیت احساسات و بسیار و بسیار عوامل متعدد دیگر است و به هیچ وجه لازم نکرده است کسی را که شما نسبت به او مهر قلبی احساس می‌کنید، خطاناپذیر و کسی را که شما نسبت به او احتراز قلبی احساس می‌کنید، مظهر خطاکاری باشد. لذا صمیمیت خصوصی، نباید مزاحم رسمیت تشکیلاتی شود. در کار حزبی و اجتماعی، سمپاتی و

آنتی‌پاتی شخصی محلی از اعراب ندارد. امر خصوصی را نباید بر امر اجتماعی مقدم شمرد.

ممکن است گفته شود:

مبارزه با محتوی و اسلوب اصولی، در محیطی که آلوده به روش‌های خلاف اصول است، به جایی نمی‌رسد. باید با سلاح نظیر ولی به سود اصول صحیح، مخالف را از میدان به در کرد. این سخن در خورد بحث است. تجربه نشان داده است که به کار بردن شیوه‌های غیراصولی، حتی اگر با نیات نیکی همراه باشد، چنان منظره را مغشوش می‌سازد که جدا کردن سره از ناسره، صحیح از سقیم، محال است. عناصر غیراصولی امکان می‌یابند انگشت بر نقاط ضعف مخالف خود بگذارند. به علاوه، خود آنها در شیوه‌های خود تشویق می‌شوند زیرا می‌بینند مخالف مدعی، همان شیوه‌ها را بکار می‌برد.

ترجیح دارد مبارزه‌ای درست بماند، ولی موقتاً شکست بخورد تا با نادرستی به پیروزی برسد. زیرا آن شکست در طول مدت، شکست، و آن پیروزی، عملاً پیروزی نیست.

نمی‌توان با تناقض بین وسایل مبارزه و هدف های مبارزه موافقت داشت. هدف های شریف، وسایل شریف را می‌طلبند و لاغیر.

* * *

برای مبارزانی که بخواهند بر اساس شیوه صحیح رفتار کنند، در محیط‌هایی که به شکل پیگیر یا ناپیگیر، آلوده به شیوه‌های نادرست است، کار دشوار است. گاه بد درک می‌شوند و گاه مورد سوءظن و سوءتعبیر قرار می‌گیرند. این‌ها از بلایای مبارزه در محیط‌های عقب‌مانده است. عناصر آگاه باید با آرامش رواقی، دشواری‌ها را تحمل کنند و از راه خود منحرف نشوند. مارکس این سخن دانه را غالباً تکرار می‌کرد: «**به راه خود برو؛ بگذار هر که، هر چه می‌خواهد بگوید...**»

و در همین زمینه، شاعر بزرگِ معاصرِ آمریکا، رابرت فراست [Robert Frost]، نیک سروده است:

«بانگِ دشنام و آفرینِ جهان
بشنو و رنجه یا که غره مشو
روشی چون ستاره نه در پیش
راهِ خود گیر و بی‌خلاف برو.»

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۴۶

[بازگشت به فهرست](#)

نظری به برخی قانون‌مندی‌های پراتیک انقلابی



«پراتیک اجتماعی» یکی از مهم‌ترین اشکال عمل یا پراتیک به‌طور عموم است که کارل مارکس آن را به مثابه مجموعه «کار و کوش» انسانی تعریف می‌کند.

چهار شکل عمده پراتیک اجتماعی عبارت است از:

۱- تولید نعمات مادی؛ ۲- مبارزه طبقاتی؛ ۳- تجربه علمی، که در دوران ما اهمیت شگرفی کسب می‌کند و سرانجام؛ ۴- سازماندهی و رهبری، که در هر سه عرصه نامبرده نقش ویژه خود را ایفاء می‌نماید.

ما در این بررسی می‌خواهیم از آن مبارزه طبقاتی که به شکل پراتیک و اقدام انقلابی درمی‌آید سخن گوئیم و مقولات قوانین آن را بررسی کنیم. چرا؟ زیرا این بحث در واقع ترازبندی تئوریک یک سلسله تجارب عملی و انقلابی است که به‌صورت منظم در نوشته‌های مارکسیستی ما کم‌تر فرمول‌بندی شده و به همین جهت، ای‌چه‌بسا با عدم توجه به قوانین این روند، گاه با شیوه‌های خودبه‌خودی در این عرصه عمل می‌کنند، لذا به خطا می‌روند. ما امیدواریم که این ترازبندی تئوریک درباره عمل انقلابی به خود این عمل انقلابی خدمت کند و از همان آغاز مایلیم خوانندگان به‌ویژه مبارزان جوان را، هم به اهمیت مبحث، و هم به ضرورت دقت در مفاهیم و تعاریفات جلب کنیم تا مطالب از جهت تئوریک و منطقی برای خود خواننده مطرح شود.

یک عمل یا اقدام انقلابی در مسیر خود از پیدایش اندیشه تا تحقق آن اندیشه به‌طور عمده از پنج (۵) مرحله مشخص می‌گذرد:

(۱) مرحله گردآوری فاکت‌ها، اسناد و بررسی‌ها و احکام ضرور برای تحلیل یک وضع (سیتواسیون) معین، و شناخت آن وضع، و سپس داشتن درک منطقی روشن از آن (مرحله تحقیق و تحلیل)

(۲) مرحله استنتاج از این تحلیل و تعیین وظایف و رهنمودها و شعارها و اتخاذ تصمیمات عملی (مرحله استنتاج و تصمیم)

(۳) مرحله تدارک و بسیج کلیه لوازم مادی و معنوی ضرور برای اجرای تحقق تصمیمات اتخاذشده (مرحله بسیج یا تدارک و تجهیز)

(۴) مرحله اجرای عملی تصمیمات اتخاذشده بر پایه تدارکات انجام‌یافته (مرحله تقسیم کار و اجراء)

(۵) مرحله اصلاح، تعدیل، تغییر، دقیق‌کردن وظایف و اجرائیات از نخستین نتایج و تجارب حاصله از پراتیک و انتقاد و انتقاد از خود (مرحله کنترل و واریسی/اجراءشده‌ها).

مراحل تحقیق و تحلیل و استنتاج و تصمیم‌گیری هنوز جزء روند تفکر منطقی است، ولی مراحل بعدی جزء روند پراتیک است و مابین این دو تفاوت کیفی وجود دارد، ولی در عین حال مابین حلقه منطقی و حلقه عملی یک ارتباط دیالکتیکی است. یعنی حلقه منطقی راهنمای حلقه عملی است و حلقه عملی، معیار سنجش صحت حلقه منطقی و به مثابه تبلور عملی و تاریخی آن است. هر یک از این دو حلقه لاینفک اقدام انقلابی، دارای قانون‌مندی‌های عینی ویژه خود است که اگر مراعات نشود، کار به نتیجه نمی‌رسد و یا از ثمربخشی و کارایی اقدام (*Efficacité*) کاسته می‌گردد و حتی گاه، اقدام انقلابی به نتایج معکوس می‌رسد و شکست می‌خورد.

روند تصمیم‌گیری و هدف‌گذاری برای یک اقدام انقلابی تنها با اجرای جهش کیفی از عرصه «مفاهیم» به عرصه «عمل» وارد می‌شود از آن جا که اجرای این جهش کار ساده‌ای نیست، ای‌چ‌بسا تصمیمات و قرارها و اسناد و برنامه‌ها و شعارها بلاعمل می‌ماند

و در جامعه و تاریخ، «اثر وضعی» باقی نمی‌گذارد، یا این اثر در چارچوب روشن‌گری محدود می‌شود. تردیدی نیست که هر قدر در مرحله تحقیق و تحلیل و تصمیم و بسیج، کار جدی‌تری انجام گیرد، مراحل اجراء و سنجش و واریسی بسی تسهیل می‌شود.

شرایط تحقق جهش از مرحله منطقی و تئوریک، به مرحله عملی و پراتیک را می‌توان در سه (۳) نکته خلاصه کرد:

۱ - وجود اجراءکنندگان یعنی سازمان اجراءکننده‌ای که از جهت منطقی و ارادی برای تحقق بخشیدن به تصمیمات، شعارها، رهنمودها، نقشه‌ها، برنامه‌ها و غیره شایستگی داشته باشند. لنین می‌گفت: «به من سازمانی از انقلابیون بدهید، من روسیه را دگرگون خواهم کرد». کیفیت سازمان اجراءکنندگان برای اجراء و نحوه آن، امری قاطع است.

۲ - تنظیم سیاست‌ها شیوه‌ها و اسلوب‌های خاص اجراء و آن روش‌های معینی که باید در پیش گرفته شود (نقشه اجراء)، با توجه به شرایط تاریخی معین و بر پایه تدارک وسایل مادی و معنوی ضرور برای اجراء.

۳ - وجود شرایط مساعد عینی تاریخی که در صورت فقدان آن، علی‌رغم وجود دو عامل نخست، کار نمی‌تواند به نتیجه ضرور برسد.

تصمیم‌گیری و تنظیم نقشه عمل، خود یک جریان بفرنجی است که نکات زیر را در بر می‌گیرد:

(۱) تعیین این‌که کدام اقدام اولویت دارد و اقدام اساسی است (و نه یک اقدام فرعی و احتمالی) و خود این اقدام طی چه مراحل باید انجام گیرد (گام اولیه، گام‌های بعدی...).

گام‌های بعدی را از پیش با قطعیت نمی‌توان معین کرد و به واکنش دشمن، مخالفان، متحدان، تمام جامعه و غیره بستگی دارد و گاه، نقشه کار باید در اثر این واکنش‌ها به طور کلی یا جزئی تغییر کند.

(۲) در نظر گرفتن اقدامات فرعی و احتمالی در صورت شرایط و اوضاع دگرگون‌شده، به منظور جلوگیری از غافل‌گیر شدن: چون امور ناپیوسیده و غیرمنتظره و تصادفی بسیار

زیاد است و گاه، نقشه عمل از همان گام اول غیرواقعی از آب درمی‌آید و کسانی که تنها با یک راه مجهزند، دچار سراسیمگی می‌شوند.

۳) در تعیین نقشه عمل باید از أسلوب «بهینه‌سازی» (*Optimalisation*) استفاده کرد، یعنی با سنجش مثبت‌ها و منفی‌ها، بهترین نقشه عمل از میان انواع نقشه‌های ممکن را برگزید و به دنبال آسان‌ترین و پیش‌پا افتاده‌ترین نرفت.

۴) در تعیین نقشه عمل باید اکیداً از «ارتجال» [بالبداهه و بدون تأمل گفتن] احتراز کرد. ارتجال یعنی یافتن حلّ آنی و آن‌هم غالباً فردی برای مسائل، بدون پایه تحلیل جمعی، بدون پایه تدارک و محاسبات لازمه. ارتجال بی‌شک به شکست منجر می‌شود.

برای آن که تصمیم اتخاذشده حتی‌المقدور درست باشد، مراعات چهار(۴) شرط ضروری است:

۱- علمیت، یعنی مبتنی‌بودن تصمیم به تحلیل علمی وضع معین (با استفاده از دیالکتیک پروسه‌های تاریخی)

۲- اصولیت، یعنی مبتنی‌بودن تصمیم بر هدف‌های انقلابی و مترقی اجتماعی که در لحظه معین تاریخی قابل وصول است، و احتراز اکید از ذهنی‌گری و سمت‌گیری‌های احساسی.

۳- واقع‌بینی، یعنی مبتنی‌بودن تصمیم بر تناسب نیروهای ارتجاعی و مترقی جامعه، نیروهای خودی و دشمن، و احتراز از کم‌بهادادن‌ها و پُربهادادن‌ها به این نیروها و خیال‌بافی.

۴- جمعی‌بودن تصمیم مگر درشرایطی که این امر شدنی‌نیست یا تصمیم در کادر اختیارات فرد انجام می‌گیرد.

اما خود تصمیم‌گیرنده (خواه جمع، خواه فرد) نیز باید دارای شش(۶) خصیصه زیرین باشد:

- ۱ - به اندازه کافی جسور برای دست‌زدن به اقدام انقلابی یا اقدامات نو، گاه خطرناک و گاو بدون وجهه، داشتن قدرت ریسک (در مراحل که چنین ریسک در عمل ضرور شود)
- ۲ - به اندازه کافی مبتکر و نوآور از جهت یافتن راه‌ها و شیوه‌ها و نقشه‌های عملی که دشمن آن‌ها را حدس نمی‌زند و در عین حال واقعی و کارا و مؤثر است.
- ۳ - به اندازه کافی عنود و پیگیر برای تعقیب مُصرَّانه هدف تا زمانی که در صحت آن تردید منطقی وجود ندارد. باید از همان ابتدا دانست که غالباً و برخلاف انتظار، راه به مراتب دشوارتر از آن است که در آغاز فکر می‌شود: موانع ناگهانی و چرخش‌های عجیب بروز می‌کند، دوران‌های یأس‌انگیز فرامی‌رسد، دشمن بی‌رحمانه می‌کوبد، دوست و متحد خائنانه از پشت خنجر می‌زند. همه این‌ها نباید از شدت اولیه انرژی و طلب و خواست بکاهند.
- ۴ - به اندازه کافی خون‌سرد و خوددار برای آن که نه از فتح و نه از شکست دچار سرگیجه نشود، اشیاء و اشخاص و پدیده‌ها را در ابعاد واقعی آن‌ها ببیند. به «نک و نال» یا به «لاف و گزاف» نیافتد. در جهت اندیشه خود و به سود قضاوت دل‌خواه خود حوادث را بزرگ و کوچک نکند.
- ۵ - به اندازه کافی زیرک و پرنرمش برای نهان‌بینی، آینده‌بینی، خواندن مسیر حوادث، محاسبه فضایی فعل و انفعال امور، دیدن «دست طرف»، تغییر روش وقتی روش کهنه بی‌اثر شده، قبول خطای خود، دیدن برتری‌های دشمن و غیره.
- ۶ - تعقل قوی بدون اراده نو یا برعکس، سرد و بی‌فایده و یا کم‌فایده است. ترکیب تناسب هر دوی آن‌ها لااقل در رهبران اساسی جنبش امری حیاتی است، و نیز تعقل و اراده بدون وجود احساس و عاطفه انسانی خطرناک است. توازن و ترکیب هماهنگ هر سه آن‌ها لااقل در رهبران اساسی حیاتی است و تجربیات نشان داده است که فقدان یک جزء یا عدم هماهنگی آن‌ها به نتایج آسفبار منجر می‌شود.
- از آن‌چه که گفتیم؛ در آمیزی خاص قدرت تئوریک، مشخصات اتیک، لیاقت پراتیک رهبران و مبارزان انقلابی، به مثابه شرط ضرور تبدیل تئوری و اندیشه و تصمیم به عمل

ثمربخش انقلابی روشن می‌گردد، و الا جهش کیفی بزرگ از گفتار به کردار رخ نمی‌دهد و گفتار در بهترین حالت، برای روشن‌گری و بذرافشانی سودمند است.

پیش از پایان این بحث کوتاه درباره بررسی برخی قانون‌مندی‌های پراتیک انقلابی از نظر مارکسیسم-لنینیسم، ذکر این نکته را برای برجسته‌شدن مطالبی که یاد کرده‌ایم، ضرور می‌شمیریم که بورژوازی به‌نوبه خود، تئوری خود را درباره مسائل پراتیک تنظیم کرده که ناشی از سودگرایی (توتالیسم) [۱] بورژوایی است و این تئوری «پراگماتیسم» نام دارد.

پراگماتیسم مقوله‌های «کارایی» و «موفقیت» را -و آن‌هم البته در کادر ایده‌آل‌های بورژوایی- مطلق می‌کند و اهمیت به اساس‌مندی علمی و اصولی در کادر آرمان‌های خلقی «عمل» نمی‌دهد، و بُرد و نقشه و وظیفه تاریخی برای این عمل قائل نیست. پراگما یا عمل پراگماتیک، عمل کوتاه‌مدت و کوتاه‌مدان برای بُرد کردن به هر وسیله که لازم باشد (حتی وسایل ضد انسانی) است.

در نظر پراگماتیست‌ها «حقیقت» یعنی «سودمند» و از این جهت در آنان پروایی برای مراعات قانون‌مندی‌های عینی تکامل انسانی نیست. پراگماتیست‌ها صرفاً به «موفقیت فردی» می‌اندیشند و قوانین بیولوژیک «تنازع بقاء» و «بقاء انسب» در پایه آن قرار دارد، و نه قوانین سوسیولوژیک‌رهای بشر از انواع ستم‌های طبقاتی، ملی، جنسی، نژادی، فکری و غیره.

اگر کسی بخواهد هدف‌های انقلابی را با أسلوب‌های پراگماتیک همراه کند، در صد ترکیب دو چیز ناساز برآمده است. جهان‌بینی انقلابی و علمی مارکسیستی-لنینیستی، شیوه یا استیل خاص خود را دارد که از آن کوشیدیم در این بررسی، تصویری ولو کلی به‌دست دهیم. به نظر ما اگر از همان آغاز برای مبارزان انقلابی این مسئله مطرح شود، از آن‌جا که روندهای بزرگ (ماکرو پروسه) اجتماعی از روندهای کوچک (میکرو پروسه) تشکیل شده و همه‌چیز در «مطبَخ» پراتیک ساخته و آماده می‌شود، آگاهی به این قوانین و مراعات اکید آن‌ها در عمل، می‌تواند از وقوع اشتباه و فاجعه، به‌موقع جلوگیری کند. [۲]

نباید از خاطر ببریم که برای پیروزی در انقلاب اجتماعی، سه (۳) شرط اساسی به شکل برابر دارای اهمیت است:

(۱) صحت مشی سیاسی (احتراز از چپ‌روی و راست‌روی)

(۲) صحت مشی سازمانی (یافتن تناسب صحیح بین مرکزیت و دموکراسی سازمانی)، و سرانجام:

(۳) صحت سبک عمل.

تنها داشتن اطلاعات گسسته‌ای از جهان‌بینی انقلابی برای نیل به هدف کافی نیست. تأمین شرایط سه‌گانه فوق دارای جنبه حیاتی است و حزبی پیروز است که بتواند در کنار نضح سیاسی، از خود نضح سازمانی و نیز نضح لازم از جهت سبک عمل نشان دهد.

احسان طبری

*سرچشمه: مجله دنیا، شهریور ۱۳۵۵، شماره ۶ و کتاب «انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی».

توضیح ویراستار:

[۱] نوتی‌لی تاريسم یا یوتیلیتاریسم (انگلیسی *utilitas* از ریشه لاتین *utilitarianism*) به معنی مکتب فایده‌گرایی یا فایده‌باوری است. برای اطلاعات بیشتر درباره این مکتب فکری به [«سایت فلسفه»](#) مراجعه شود.

[۲] احسان طبری در پیوند با بحث پروسه‌های بزرگ و کوچک (میکروپروسه‌ها و ماکروپروسه‌ها) در مقاله تئوریک دیگر خود با عنوان «**دیالکتیک مبارزه سیاسی و موازین اخلاقی**» چنین می‌نویسد:

«در این جا یک نکته فوق‌العاده مهم از جهت دیالکتیک عینی و ذهنی، فرد و نوع در تاریخ نهان است. لنین می‌گفت: «از خرد است که کلان بر می‌خیزد». به درستی گفته‌اند که این

سخن یکی از تذکرات بسیار مهمّ لنین است. لنین، با آن اصابتِ نظرِ مارکسیستی، متوجه بود که «ماکروپروسه‌ها» یا «روندهای بزرگ اجتماعی» (مانند «مبارزه طبقاتی»، «تحول انقلابی»، «رهبری سیاسی جنبش و جامعه»، «ساختمان جامعه نوین» و غیره) به نوبه خود از «میکروپروسه‌ها» یا روندهای کوچک‌تر و باز هم کوچک‌تری مرکب است که سرانجام به «افراد» سازنده تاریخ و «شیوه عمل» آنها می‌رسد.

این‌که این «میکروپروسه‌ها»، این خُرده روندها، دارای چه خصلتی باشد، اهمیتِ هنگفتی در شکل‌گیری آن روندهای بزرگ دارد. لذا، مابین روندهای بزرگ عینی اجتماع و خُرده روندهای پراتیک مبارزان انقلابی (اسلوب عمل آنها، روحیات آنها، سطح معرفت آنها و غیره)، در آزمایش‌گاه‌های تاریخ درآمیزی و پیوند روی می‌دهد. به عنوان تشبیه استعاره‌آمیز می‌توان گفت، این‌جا جایی است که «رگ‌های موئین» روندهای خُرده و نامریی، محتوای خود را به شاه‌رگ‌های روندهای عینی تاریخ انتقال می‌دهند. تردیدی نیست که در این تأثیر متقابل، نقش مسلط و قاطع با عوامل عینی است که خود سرشت انسان‌ها را معین می‌کند، ولی به هر جهت تأثیر، تأثیر متقابل است.»

بازگشت به فهرست

درباره منطق عمل

چگونه می‌توان به عمل اجتماعی، مبنای علمی بخشید؟



به همه رزمندگان جوان کشور که با عمل حماسی-انقلابی خود، آینده بزرگ میهن ما را می‌سازند.

یادآوری: این رساله کوتاه از خواننده خود توقع دارد که بدان برخورد جدی شود. بافت تاریخ انسانی از عمل است و عمل انقلابی یا دگرساز که مجرای تأثیر اندیشه و اراده انسان در این دگرسازی است، خود دارای قانون‌مندی است و این رساله مدعی است که می‌خواهد این قانون را بشکافد. در شرایط کنونی تاریخ میهن ما، مطلب، مطلب لازمی است و نویسنده امیدوار است که رساله بتواند در حد خود به رزمندگان جوان ما سود برساند تا پایه علمی و عقلانی **عمل** مترقی خود را بالاتر برند.

ط. آذر ۱۳۶۰، تهران

درآمد

تلاش ایتارگرانه یک فرد یا سازمان انقلابی، پیش از انقلاب و پس از آن، عبارت است از عمل کارا، مؤثر و دارای مبنای علمی و اخلاقی، در سمت نوسازی و بهسازی نظام اجتماعی به سود مردم زحمت‌کش و ستم‌دیده. در این راه، کوهی از مشکلات باید از سر راه برداشته شود و انبوهی از وظایف بسیار بفرنج باید حل گردد.

اگر بخواهیم آنرا مدعی «مهندسی اجتماعی» بنامیم (چنان که در نزد جامعه‌شناسان غرب مرسوم است)، این یک تعمیرکاری کمابیش سطحی نیست، بل که باید آنرا مهندسی بنیادی دانست، که هدف آن برپاداشتن خانه‌ای نو و زیبا و فراخ و آسوده برای زیست تمام جامعه و ویران ساختن خانه تنگ و محقر و کهنه گذشته است.

این تلاش ایثارگرانه در راه نوسازی اجتماعی، عمل انقلابی نام دارد. عمل انقلابی دارای منطقی است که اگر به درستی مراعات نشود، به خطا می‌رود و به شکست می‌انجامد.

عمل انقلابی اگر کورکورانه باشد، قواعد درست و قوانین رشد اجتماعی را مراعات نکند، نه تنها خود به هدف نمی‌رسد، بل که به جامعه نیز زیان می‌رساند. ما این واقعیت را در روش‌های ماجراجویانه یا ارتجاعی مشاهده کرده‌ایم و می‌کنیم. چنین طرز عملی می‌تواند بر اثر تصادفات مساعد به موفقیت هم برسد، ولی در تاریخ دوام نمی‌آورد.

در شرایط کنونی که انقلاب ضدسلطنتی و ضدامپریالیستی و مردمی در کشور ما گام به پیش برمی‌دارد، هدف انقلابیون، با هر بینشی که باشند، باید در سمت ژرف‌ترکردن و به پیش‌راندن امر انقلاب و نوسازی جامعه به سود زحمت‌کشان یدی و فکری شهر و روستا معطوف گردد تا انقلاب به پیروزی نهائی و به تثبیت دست یابد.

لذا پیش از دست‌زدن به عمل انقلابی، ما ناگزیر با مرحله آگاهی و بررسی تئوریک روبه‌رو هستیم. یعنی باید بینش انقلابی داشته باشیم و چارچوب تاریخی-اجتماعی عمل خود را بشناسیم.

لذا بحث ما در این رساله به دو بخش تقسیم می‌شود:

- بررسی مرحله تئوریک

- بررسی مرحله پراتیک عمل اجتماعی.

در دو فصل آینده این بررسی را به کوتاهی انجام می‌دهیم.

فصل اول - مرحله تئوریک

مرحله تئوریک (یا نظری) را می‌توان به نکات زیرین تقسیم کرد:

۱- نکته اول به‌درستی روشن‌ساختن چارچوب تاریخی و اجتماعی فعالیت انقلابی براساس تئوری علمی است. ما باید جامعه را به‌طور کلی بشناسیم و بدانیم که خود ما در چه جامعه‌ای زندگی می‌کنیم.

پس از آن که دانستیم که جامعه ما اکنون یک مرحله بسیار دشوار گذار انقلابی از یک جامعه سرمایه‌داری وابسته با بقایای نیمه‌فئودالی و پادشاهی را به سوی یک نظام خلقی طی می‌کند، باید بدانیم هدف دور (استراتژیک) و نزدیک (تاکتیکی) ما چیست. باید بدانیم که از این دو هدف، چه وظایف مشخصی در عرصه اقتصاد، سیاست، ساختار اجتماعی و فرهنگ ناشی می‌شود. ضرور است بدانیم که برای نیل به مقاصد عادلانه اجتماعی، چه مشکلاتی در سر راه ماست و خصلت این مشکلات از جهت پیچیدگی چگونه است و ویژگی‌های انقلاب بزرگ کشور ما چیست؟

۲- نکته دوم متمرکز کردن کل توجه ما به وظایف نزدیک و مبرم است که حل آن‌ها در برابر ما ایستاده است. طبیعی است که افراد «پراگماتیک» (۱) به بخش اول اهمیتی نمی‌دهند و تنها به این بخش می‌پردازند. عیب کار آن است که اگر ما زمینه تاریخی-اجتماعی و دورنمایی جامعه و جنبش را ندانیم، درک ما از وظایف عاجل و مبرم هم می‌تواند خطا باشد. در این جا نیز باید به‌درستی بدانیم امکانات ما به مثابه نیروی انقلابی چیست و دشواری‌ها و مشکلات ما کدام است. نیروی مادی و معنوی موانعی را که در سر راه داریم، بدون پُربهادادن یا کم‌بهادادن بسنجیم.

۳- اکنون باید از مجموع این وظایف مبرم، مشخص‌ترین وظایف روز را در عرصه‌های مختلف معین کنیم تا از مرحله تماشاگری نظری خارج شویم و گام در عرصه پُرهیاو و تاریخ‌ساز عمل بگذاریم. در این جا قاعده دسته‌بندی وظایف، **تَعْيُنُ الْأَهَمِّ فِي الْأَهَمِّ** یا *Priorité* مطرح می‌شود. وقتی رهبری همه مطالب را برای سازمان‌گران و اعضای سازمان روشن ساخت، ما از کار بررسی صرفاً تئوریک، به کار بُغرنج بررسی فاکت‌های مربوط به اجرای وظیفه مشخص می‌رسیم.

۴- این بخش، بخش تحلیل علمی فاکت‌های مربوط به وظیفه یا وظایف مشخص است. بینش انقلابی می‌گوید: «حقیقت مشخص» است، یعنی آنرا باید در تبلور اجتماعی و تاریخی لمس کرد و در ذهن خود، از آن الگوی تجریدی نساخت.

بینش انقلابی می‌گوید اسلوب ما بررسی حقیقت مشخص در وضع مشخص است.

این همان چیزی است که آنرا در تئوری سیستم‌ها «برخورد سیستمی» نام نهاده‌اند.

در این برهه باید همه فاکت‌ها را بررسی کرد. در شخص‌کشی است به‌سوی یافتن فاکت‌هایی که «فرضیه نخستین» او را تأیید می‌کند. این که «فرضیه نخستین» درباره این که اوضاع در عرصه معین از چه قراری باید باشد، ضرور است، در آن ابداً تردیدی نیست. بدون «فرضیه نخستین» نمی‌توان وارد تحلیل فاکت‌ها شد. ولی خطای فاحشی است اگر ما به این «فرضیه نخستین» بچسبیم و عنادی داشته باشیم که آنرا به ضرب فاکت‌های دست‌چین‌شده، به اثبات برسانیم.

۵- لذا فاکت‌ها را اعم از اثباتی - که فرضیه ما را ثابت می‌کند - یا سلبی که فرضیه ما را رد می‌کند، باید گردآوریم؛ همه فاکت‌ها را! چون پدیده غیر از ماهیت است. ظاهر چیز دیگر و باطن امر چیز دیگر می‌گوید. لذا خودمان، خودمان را فریب ندهیم. ما به کنترل فاکت‌ها نیازمندیم. زیرا برخی‌ها از جهت ذهنی گرایش به خوش‌بینی، اراده‌گرایی، احساس کوه‌قدرتی دارند. برخی‌ها برعکس، گرایش به بدبینی، تسلیم به سیر خودبه‌خودی حوادث (*Quiétisme*)، تقدیرگرایی (*Fatalisme*)، احساس شکست دارند. واقعیت تاریخی با حالت روحی شما کاری ندارد و در مسیر خود می‌رود، لذا باید آنرا با شیوه عینی شناخت تا بررسی همه سویه باشد و روح شما، شما را فریب ندهد.

۶- در عین حال، ما باید به بررسی تکوینی و تاریخی پدیده مورد توجه خود دست بزنیم. این مطالعه تکوینی یا ژنتیک، ما را با خبر می‌سازد که جریان از کجا آغاز شده، چه مراحل را گذرانده که این که به این جا رسیده.

این بررسی تاریخی فاکت‌ها به ما امکان نتیجه‌گیری منطقی می‌دهد. تاریخی و منطقی با هم یک جفت دیالکتیکی هستند.

۷- ممکن است در اثر بررسی فاکت‌ها، ما به چند نتیجهٔ محتمل برسیم. چون بررسی غالباً در جمع انجام می‌گیرد - و بهتر است در صورت امکان در جمع انجام گیرد - ای بسا به تعداد جمع نتیجه‌گیری وجود داشته باشد.

در این جا ما به عمل «بهینه‌سازی» (*Optimalisation*)، یعنی انتخاب پی‌گیرترین و جامع‌ترین نتیجه دست می‌زنیم. این ترازبندی را اداره‌کنندهٔ تحلیل به رأی می‌گذارد.

پس می‌بینیم که تنها مشخص کردن چارچوب تئوریک و اجتماعی کلی کافی نیست، بل که وظیفه و امر مشخص که باید به عرصهٔ عمل منتقل شود، نیازمند بررسی جدی فاکتوگرافیک و تکوینی و بهینه‌سازی است تا به صورت تصمیم درآید.

۸- نکتهٔ چهارم در تحلیل تئوریک، پیش‌بینی (*Prognostique*) است. اگر نکات چهارگانه ذکر شده را بتوان «تشخیص» یا دیاگنوستیک (*Diagnostique*) نام نهاد، این نکتهٔ آخری را باید «آینده‌نگری» یا «پروگنوستیک» نام گذاشت. البته این عمل، عمل غیب‌گوئی نیست، بل که عمل بررسی احتمالات مساعد و نامساعد و مسیر محتمل امر مورد بررسی است. این کار باید موافق قاعدهٔ علمی صورت گیرد.

باید دانست که تاریخ پُر از نامنتظرهاست.

باید دانست که برای موفقیت، وقت و فرجه نمی‌توان معین کرد.

باید دانست که تاریخ می‌تواند کامیابی امر حق را - که حتماً سرانجام به نصرت خواهد رسید - دیری به عقب بیاندازد، یا به جلو بیاندازد. حتی المقدور برای احتمالات مساعد و نامساعد باید چاره اندیشید و آمادگی قبلی داشت.

بدین سان ما تمام مراحل بررسی تئوریک عمومی و مشخص را طی کردیم. با دیدگان باز می‌دانیم که وظایف عاجل ما چیست و خصلت تاریخی، کنونی و آیندهٔ این وظایف چگونه است. با بینائی و بسیج عقلی وارد عرصهٔ اجراء و اقدام می‌شویم.

فصل دوم - مرحله پراتیک

مرحله پراتیک را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد: تدارک، سازمان‌دهی، اجراء و رهبری و سرانجام سبک درست کار.

بکوشیم تا این مفاهیم را با بسط و تفصیل بیش‌تری بیان داریم:

۱- در مرحله تدارک برای عمل باید از «انتخاب لحظه» شروع کرد. انتخاب لحظه یعنی کی مساعدترین و بهترین وقت برای برداشتن «گام نخست» است. این مسئله مهمی است. اگر ما لحظه را نامساعد انتخاب کنیم، عمل را از همان آغاز به شکست محکوم ساخته‌ایم. عمل معمولاً به تجربه و شم نیازمند است و این را سازمان‌گر عمل باید درک کند که در فلان عرصه، به فلان عمل کی باید دست زد.

با مسئله انتخاب لحظه، مسئله «گام نخست» همراه است. آخر یک کار را به انحاء مختلف می‌توان شروع کرد. در این جا ابتکار سازمان‌گر ضرور است. سازمان‌گر بی‌هوش و بی‌ابتکار نوعی عمل را آغاز می‌کند که آن را از همان آغاز بی‌جلوه و بی‌اثر می‌سازد. لذا شم، تجربه، ابتکار، اختراع، از خصال انقلابیون است. پس از گام نخست، مسئله «گام بعدی» مطرح است که معلوم نیست حتماً ادامه و هم‌سوی گام اول باشد. باید خودبه‌خودی و ماشینی و قالبی عمل نکرد و دید که گام دوم چیست.

۲- عمل باید با سازمان‌دهی آغاز شود. بدون سازمان، عمل ممکن نیست. البته گاه سازمان‌دهی (یعنی تدارک کادر لازم، برنامه کار، رهنمود و شعار، وسایل مادی کار) دشوار است. این نباید بهانه بی‌عملی قرار گیرد. ولی این هم واقعیتهایی است که بدون سازمان، کادر، رهنمود، برنامه و وسایل مادی کار، نمی‌شود وظیفه‌ای را از پیش برد.

لذا تصمیم همیشه باید با تقسیم کار و تخصیص وسایل لازم همراه باشد و باید دقیقاً حساب شود که کار معین به چه تدارکاتی نیازمند است.

۳- پس ما با بسیج کامل مادی و معنوی وارد عرصه اجراء می‌شویم. نکته مهم در روند اجراء، واریسی (از سوی سازمان) و خودواریسی (از سوی اجراءکننده) است. چرا؟ زیرا

در روندِ اجراء معلوم شود که تصمیمِ اتخاذشده، با همهٔ دقّت‌ها، ناقص یا معیوب است. چیزهائی ندیده و غفلت کرده است. لذا در نتیجهٔ واری و خودواری، **انتقاد و انتقاد از خود**، باید نقائص را کشف و اصلاح کنیم و اگر حتّی لازم شد، عمل را متوقّف گذاریم و تصمیم را از نو بگیریم. یعنی از عمل بیاموزیم که باید تُندتر یا آهسته‌تر رفت، گسترده‌تر یا محدودتر عمل کرد، عمل را ادامه داد یا متوقّف ساخت.

۴- در جریانِ اجراء، **سبکِ کار** یا **استیل** دارای اهمیتِ فراوانی است.

در این‌باره سخنِ بسیاری می‌توان گفت، ولی ما به‌برخی یادآوری‌ها بسنده می‌کنیم:

(الف) عملِ پیش‌روی، عقب‌نشینی یا ترصدِ فرصت (ترصدِ فعال و نه منفعل) وجود دارد. کسی که به هنگامِ یکی، به شکلِ دیگر دست بزند، می‌تواند زیان‌های زیاد برساند. در یک عمل می‌توان به شیوهٔ قاطع و سریع یا انقلابی، و می‌توان به شیوهٔ تدریجی و آرام یا رفورمیستی عمل کرد. **قانونِ طلاییِ سبکِ عملِ انقلابی، در آمیختنِ استواری اصولی با نرمش عملی است.** یعنی در اصول سازش نباید کرد، ولی در مسائلِ دیگر در صورتِ ضرورت سازش ممکن است تا کار پیش‌رفت کند.

(ب) در عملِ انقلابی، ارزیابیِ واقع‌بینانهٔ نیرو و امکاناتِ خود و مخالفان شرط است. پُربهادادن یا کم‌بهادادن به هر طرفی خطاست. باید در طیفِ موضع‌گیری‌ها، دشمن، مخالف، بی‌طرف، موافق و متحد را به‌درستی شناخت.

قانونِ طلایی در این‌جا **حداکثرِ تجمعِ به‌سودِ خود و حداکثرِ انفرادِ به‌زیانِ دشمن** است. باید کوشید تا موافق متحد شود، بی‌طرف موافق گردد، مخالف بی‌طرف شود، دشمنِ فعال تا حدِّ مخالفِ عادی برسد.

(ج) عملِ انقلابی حرکت از درونِ امکاناتِ به‌سوی **هدفِ مطلوب** است. بیسمارک می‌گفت: «سیاست فنِّ امکانات است.» این یک **حُکمِ بورژوائی** است. ما آرمان‌پرستیم و مطلوبی داریم. ولی مطلق‌کردنِ مطلوب و آرمانِ انقلابی و ندیدنِ امکاناتِ مساعد و نامساعد دیوانگی است. به امکانات، کم یا پُر بها نباید داد.

د) در عمل انقلابی شکست و پیروزی هر دو هست. کسانی که فقط برای پیروزشدن آمدند، سخت بر خطا هستند. هنوز ارتجاع تاریخی نیرومند است و می‌تواند، ولو به شکل موقت، پیروز شود و ضربتی شایسته اخلاقیات ددمنشانه خود وارد سازد. لذا باید برای ایثار آماده بود. پیمان شکنی و خیانت به آرمان نه فقط شخصیت خود فرد را خوار می‌کند، بلایی است برای دیگران. فداکاری افراد به همه جامعه بال می‌دهد تا به سوی اوج پیش‌تری پرواز کنند. انقلابی باید صبور، شجاع و بی‌توقع باشد. در شکست، محکم و چاره‌گر، و در پیروزی، فروتن و هشیار باشد.

ه) در سبک انقلابی یک سلسله جفت‌های متضاد دیالکتیکی با هم همراه است: از سوئی برآ و قاطع، ولی درعین حال انسانی و مهربان، از سوئی لب‌دوخته و سرنگهدار، و از سوی دیگر سخن‌گو، مشورت‌گر و مشورت‌ده، از سوئی متکی به خود، و از سوئی متکی به جمع و غیره.

پایان سخن

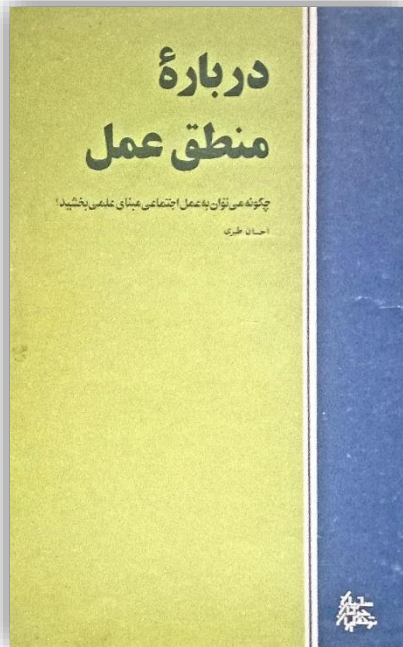
پیدایش سازمان و افراد انقلابی راستین - و نه ماجراجویان و حادثه‌دوستان - در درون جامعه، یک روند است. طبقاتی که انقلابی هستند، در هر کشور سنت‌های جاافتاده خود را برای عمل دارند. ولی برای انقلابیون تراز نوین، هیچ روش دیگری جز پیوند صمیم تئوری و پراتیک روا نیست.

لذا انقلابی تراز نوین به آگاهی انقلابی و سجایای انقلابی نیازمند است که باید آن‌ها را در خودسازی، به کمک سازمان فراگیرد و خود را به صورت انسان تراز نوین درآورد.

دوران پرتنش ما، که دوران چرخش عظیم تاریخ است، به این زنان و مردان نیاز وافر دارد تا از سر تندپیچ بزرگ تاریخ با سربلندی بگذرند.

بسیار ضرور است که این نوشته کوتاه با دقت فرا گرفته شود تا عمل اجتماعی و انقلابی ما جاهلانه و آشفته نباشد.

به اندکس مقولات اساسی [در ادامه مطلب] مراجعه کنید و خود را کنترل کنید که آیا آنها را به خاطر سپرده‌اید و مفهومی را می‌دانید؟



اندکس مقولات اساسی در این رساله:

خواننده می‌تواند بر اساس این اندکس، خودپرسی کند و درک خود را از مطالب ژرف‌تر سازد:

منطق عمل / مهندسی سطحی و بنیادی اجتماعی / چارچوب تاریخی-اجتماعی عمل / شناخت جامعه / شناخت دوران / وظایف مبهم / *الاهم فی الاهم* (مقدم، اولویت) / تحلیل علمی فاکت‌ها / حقیقت مشخص / برخورد سیستمی / فرضیه نخستین / فاکت اثباتی / فاکت سلبی / اراده‌گرایی / کوه‌قدرتی / تقدیرگرایی / بررسی تکوینی / تاریخی و منطقی / نتایج محتمل / بهینه‌سازی / تصمیم / پیش‌بینی (پروگنوستیک) / تشخیص (دیاگنوستیک) / احتمالات مساعد و نامساعد / مرحله تدارک / انتخاب لحظه / گام نخست / گام بعدی / شم / وسایل مادی کار / واری و خودواری / انتقاد و انتقاد از خود / سبک کار (استیل) / پیش‌روی و عقب‌نشینی / ترصد / شیوه انقلابی / شیوه رفورمیستی / استواری اصولی / نرمش عملی / امکانات / مشکلات / مطلوب / ایثار / روند پیدایش حزب و انقلابی تراز نوین / آگاهی انقلابی / سجایای انقلابی / دوران چرخش عظیم /

پانوشت‌ها:

(۱) پراگماتیسم (*Pragmatisme*) مکتب فلسفی آمریکائی عمل‌گرائی ویلیام جیمس و دیوئی است. پراگما یعنی عملی که از جهت یک بورژوا سودآور و هدف‌رس باشد و با پراتیک فرق دارد. (احسان طبری)

سرچشمه: جزوه «درباره منطق عمل»، چاپ اول، آذر ۱۳۶۰، سازمان جوانان توده ایران

[بازگشت به فهرست](#)

سخنی چند دربارهٔ أسلوبِ تفکر و مبارزه

آموختن از گذشت روزگار، این است وظیفهٔ هر انسانِ خردمند و هر جریانی که بر تعقل و تعمق استوار باشد. مدنیتِ امروزیِ ما مجموعه‌ای از تجاربِ نیاکانِ ماست. تنها طریقهٔ دریافتِ حقیقت، مشاهدهٔ دقیقِ نموده‌ها و وقایع، تجزیه و تحلیلِ صحیح و نتیجه‌گیریِ منظم از این نموده‌ها و وقایع است. همان‌طور که مردِ عاقل از یک حادثه، استنتاجاتِ گران‌بها می‌کند و اشتباهی را برای بارِ دیگر تکرار نمی‌نماید، همان‌طور یک جریانِ با شعورِ اجتماعی، با تحلیلِ منطقیِ کارِ گذشته خود، کارِ آینده را بر مبادیِ محکم‌تری مستقر می‌گرداند.

ابلهان یک خطا را صد بار مکرر می‌سازند زیرا قدرتِ تحلیل ندارند و از علت‌یابی و نتیجه‌گیری عاجزند. عملِ آنها مبتنی بر احساسات و غرایزِ کور و واکنش‌های بی‌خردانهٔ تن و روان است ولی عملِ خردمندان، با نظارتِ قوهٔ ماسکه‌ای که عقل و تمیز نام دارد، با مشاهدهٔ دقیقِ نموده‌ها و وقایع، با علت‌یابیِ صحیح و استنتاجِ درست انجام می‌پذیرد.

فرقی که بین انسان با شعور و آگاه از قوانینِ تکاملِ طبیعت و اجتماع، و انسانِ بی‌شعور و بی‌خبر از این قوانین وجود دارد، این است که برای اولی، حتی تجاربِ دیگران کافیهست، ولی برای دومی حتی تجاربِ خود او بی‌نتیجه است. آگاهی از قوانینِ حرکتِ طبیعت و اجتماع، دیدگانِ ما را تیزبین، و درایتِ ما را نیرومند می‌گرداند، لذا چنین آگاهی برای هر جریانِ اجتماعی و برای هر فردِ مبارز در درجهٔ اولِ لزوم است.

این یکی از نواقصِ ماست که هنوز از مرحلهٔ تفکرِ احساساتی و غریزی، واکنش‌های بی‌خودانه و حساب نشده، روشِ سطحی و مبتذل به مرحلهٔ تفکرِ علمی، واکنش‌های از رویِ شعور و حساب، روشِ عمقی و خردمندانه وارد نشده‌اند. غالبِ ما در قضاوت و تصمیم، شدیداً تابعِ سوابقِ ذهنی، عواطفِ درونی، خواهش‌های نفس، تأثیراتِ محیطِ محدودِ زندگی شخصی، احساساتِ آنی قرار داریم و کمتر با یک دقتِ علمی و خون‌سردی و بی‌طرفی می‌توانیم از عهدهٔ یک قضاوتِ درست و یک تصمیمِ علمی و صحیح برآئیم.

محیط خانوادگی و اجتماعی ما غالباً ما را به طرز زندگی و تفکر خودخواهانه‌ای معتاد ساخته است. در جامعه ما هرکسی باید کلاه خود را نگه دارد، نفع خود را مواظبت کند و آلا دست‌برد بی‌رحمانه‌ای به او زده خواهد شد. در جامعه ما تربیتی که مبتنی بر هم‌پشتی، هم‌بستگی، مهرورزی، همکاری و غیرخواهی باشد وجود ندارد. مردم کشور ما غالباً شکنجه‌دیده و آسیب دیده‌اند، لذا پس از چند فریب اولیه، نوعی بدبینی و کینه‌جوئی بر همه کس غلبه می‌کند و شدیداً تفکر و قضاوت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. این بدبینی و خودخواهی، هم‌چون خفقانی، پیکر ما را در مقابل تیره‌های کین و فریب که از هرسو می‌بارد حفظ می‌کند. پس امری عادی است اگر فرد ایرانی از احساسات ناملایمی انباشته باشد، احساساتی که او را از هرگونه تفکر درست، عینی، خون‌سردانه و منطقی بازدارد. قضاوت و تصمیمات ما شدیداً از خودخواهی، کین، بدبینی و بدگمانی ما متأثر است و لذا غالباً در طریقه معوج نامطلوبی سیر می‌کند.

افکندن ردای خودخواهی از دوش و برداشتن عینک سیاه بدبینی از مقابل چشم کار آسانی نیست، زیرا حکم زندگی روزانه ما چنین است، مگر آن که شخص پس از مطالعه دقیق احوال نفس و نوامیس اجتماعی و دریافت علل و موجبات این تفکر و قضاوت معوج، بکوشد تا بر آنها غلبه کند و خود را تجدید تربیتی نماید. چنان که معلوم است، یکی از طرق آزاد شدن از جبر قوانین و نوامیس، آگاه شدن از کیفیت این قوانین و نوامیس است.

اسلوب یک تفکر صحیح آن است که نخست شخص بکوشد تا قضاوت خود را از هرگونه احساسات شخصی و سوابق ذهنی مبری کند و به قول «رنه دکارت»، با یک شک دستوری وارد موضوع شود و در کلیه داوریه‌های گذشته خود تردید نماید. اگر واقعش را بخواهیم، چون تا امروز قضاوت‌های ما درباره افراد، قضایای اجتماعی، استنتاجات کلی، غالباً مطابق اسلوب تفکر بی‌طرفانه و خون‌سردانه علمی نبوده، باید به یک خانه‌تکانی عمومی مغز دست زد و همه مقولات فکر را در میزان سنجش علمی و نقد منطقی قرار داد و غث و سمین را از هم جدا کرد و صحیح و سقیم را از یک‌دیگر باز شناخت.

در این بررسی عمومی باید دانست که هیچ استنتاجی صحیح نیست مگر آن که مبتنی بر نموده‌ها و وقایع عینی و خارجی باشد نه ذهنی و درونی، یعنی آن که مبتنی بر چیزهائی باشد که در واقع وجود داشته و رخ داده، نه آن که مفروض و مخلوق احساسات و توهمات

و خواهش‌های دل و رشک و کین و بدبینی و بدگمانی «من» بوده است، و نیز باید دانست که هیچ چیزی در طبیعت، مطلق و جامد نیست، بل که فضا با اطراف و جوانب گوناگون دارد. خوب و بد و نفس و کمال دارد و بر یک نَهج نمی‌ماند و دائماً در تغییر است.

یک قاعده و یک روش، تا زمانی درست است که شرایط محیط طبیعی یا اجتماعی آن را بطلبد و با آن تطبیق کند. قواعد و قوانین، نتایج و قضاوت‌ها که انتزاع ذهن ما از حوادث خارجی است، نمی‌تواند همیشه بدون تغییر بماند زیرا حوادث خارجی در تغییر است و لذا منتزعات ذهن ما ناچار باید تغییر کند. آن معرفتی صحیح است که با حرکت محتویات خود که عبارت باشد از واقعیات خارجی حرکت کند و با آن تطبیق نماید.

معرفت انسانی، خواه از نوع مطالعه و مشاهده صرف باشد یا از نوع قضاوت و استنتاج، نباید هرگز به صورت شربت لایزالی (Dogme) تلقی گردد. لذا جمود فکری، یکی از بلیات عظیم برای معرفت انسانی است.

قضایای اجتماعی چند طرفه و مرکب است، نه یک جهته و بسیط. مطالعه سیر یک حادثه اجتماعی در مراحل آتی بسیار دشوار است زیرا باید تالی‌ها [پی‌آمدها] را با دقت سنجید و آنرا در حرکت همه‌جانبه و بغرنجش بررسی کرد، چنین سنجشی فقط برای کسی ممکن است که:

اولاً قوانین حرکت طبیعت و اجتماع را به درستی بشناسد. یعنی دارای جهان‌بینی علمی دقیقی باشد.

ثانیاً بتواند معرفت فلسفی خود را بر واقعیات خارجی تطبیق کند، یعنی استعداد به کاربردن علم خود را داشته باشد.

ثالثاً از اغراض خودپسندانه شخصی عاری باشد و با شیفتگی علمی خاصی در قضایا دقت کند، نه با یک نظر سودجویی انفرادی.

برای شناخت طبیعت و اجتماع «فراگرفتن» لازم است. چگونه می‌توان با فقدان معلومات، یا آشنائی ساده به چند مطلب محدود، بدون آن که آن آشنائی تکمیل شود و دائماً در تزايد باشد، حقیقت را فهمید؟

«حقیقت»، آن غزالِ گریزنده چابکی است که باید از هر سو، هزاران گم‌اند افکند تا سرِ سرکشِ او به چیزی گرفتار شود.

حقیقت، برخلافِ اشرافیون و طرفدارانِ مکاشفه، در آستانهٔ اندیشهٔ هیچ کسی عریان ظهور نمی‌کند، باید آن‌را با رنج و تعب یافت و به دام آورد. حقیقت فقط در اثرِ دقت و مطالعه و بررسی و مشاهدهٔ دقیق به چنگ می‌آید، یعنی تنها در اثرِ اسلوبِ علمی.

البته نه فقط در جامعهٔ ایران، بل که در مترقی‌ترین جامعه‌ها نیز، همهٔ افراد نمی‌توانند پرده‌نشینِ حقیقت را با همهٔ مستوری و مهجوری، آسان به دام آورند. این کار فقط از عهدهٔ دانش‌مندان، که در این کار ورزش کرده‌اند، برمی‌آید. ما نمی‌توانیم و نباید توقع داشته باشیم که همهٔ افرادِ ایرانی به اسلوبِ علمیِ تفکر آشنا باشند، چنین آرمانی فقط در دنیایِ خرم و درخشانِ آیندهٔ جامعهٔ عمل به خود خواهد پوشید، ولی می‌توانیم و باید توقع داشته باشیم که در جریانِ اجتماعی ما، بطورِ نسبی، مغزهای متفکری موجود باشد که بتواند تمام جریان را مطابقِ اسلوبِ تفکرِ صحیح اداره کند. مغزی باشد که درست بیاندیشد تا قوای فعالِ اجتماعی، آن اندیشهٔ درست را به معرضِ اجرا بگذارند.

به‌منظور ایجادِ این مغزِ متفکر، تهیهٔ یک هستهٔ قوی از افرادِ با مطالعه، ورزیده، با تجربه، دقیق و بی‌غرض لازم است و لازمهٔ این کار نیز سه چیز است: کوشش، تجربه، زمان!

با تطبیقِ اسلوبِ کلی فوق، به بعضی از روش‌های تفکری که در دماغِ غالبِ ما وجود دارد برمی‌خوریم. اجازه بدهید نمونه‌هایی ذکر کنیم:

افرادی هستند که به معنای صحیح «انقلابی بودن» توجه نکرده‌اند و در نتیجهٔ داشتنِ یک تصورِ غلط، منشاءِ بروزِ اعمالِ غلط شده‌اند. نباید انقلابی بودن را با شدتِ عمل داشتن، خشم‌ناکانه رفتار کردن، تعصب و جمود فروختن و ابرازِ احساساتِ بی‌بندوبار نمودن، اشتباه کرد.

فردِ انقلابی یعنی آن کسی که جهتِ تحوّلِ جامعه را می‌داند و برای خود در آن جهت سهمِ فعالی قائل است. تحوّلِ نیروهای اجتماعی در جهتِ معین باید به وسیلهٔ ارادهٔ انسان‌های با شعور و آگاه و مبارز تحریک و تسریع شود. در عالمِ نباتات و حیوانات، تحولات و تطوراتِ بی‌خودانه، بی‌شعورانه، کند و غیرارادی انجام می‌گیرد ولی درعالمِ

انسانی چنین نیست. مغزها و دست‌ها چرخ تاریخ را که پیوسته به جلو می‌غلند، سریع‌تر می‌غلانند.

اگر حرکتی که مغزها و دست‌ها به چرخ غلتنده و پوینده تاریخ می‌دهند، موافق حرکت خود او و به طریقی باشد که در تسریع آن مؤثر شود، طبیعتاً این چرخ به مرحله بعدی زودتر می‌رسد و اگر به طریقی باشد که نه تنها حرکت‌اش را تسریع نکند، بل که متوقف سازد و یا به عقب اندازد، طبیعتاً در سیر تکاملی، وقفه و تعویق بروز می‌کند.

ای چه بسا جریان‌ات اجتماعی و افراد انقلابی که در عین داشتن نیت صحیح و شوق وافر برای ترقی و تکامل، در اثر عدم درک قوانین حرکت تاریخ و نداشتن نقشه صحیح کار و روش درست، حتی از تکامل عادی جامعه جلوگیری کرده و ارتقاء را به ارتجاع مبدل ساخته‌اند.

کمک به تحویل تاریخ نباید به‌طور بی‌شعور، بدون نقشه، بدون توجه به شرایط محیط انجام گیرد. در یک نقشه صحیح، سازش و ستیزه، نرمی و سختی، تندی و کندی، آرامش و شورش، خشم و مهر، دشنام و ستایش، هر یک جایی دارند. جایی است که سازش و نرمی انقلابی است، یعنی کمک به هدف تکامل می‌کند و ستیزه و سختی ضدانقلابی است، یعنی هدف تکامل را به عقب می‌اندازد. جایی است که آرامش و خاموشی، انقلابی است و شورش و هیاهو، ضدانقلابی است. جایی هم برعکس. ستیزه و سختی به خودی خود، مطلوب نیست مگر آن که شرایط کار درست آنرا بطلبد.

یکی از معایب برخی از افراد با حسن نیت ولی کم‌توجه ما، که ناشی از جمود فکر (*Dogmatisme*) و تبعیت از یک سیاست احساساتی (*Sentimentalisme*) بود، عبارت بود از داشتن یک روش شدید و قطعی در همه جا، همه کار، همه زمان.

چرا؟ زیرا این افراد به‌طور خیلی ساده تصور می‌کردند که انقلابی بودن یعنی قطعی و شدیدالعمل بودن.

اگر ما شنیده‌ایم که نباید با «وضع حاضر» (*Status Quo*) سازش کرد، یعنی آن که نباید آنرا لایزال، ابدی، بدون نقص دانست؛ نباید آن را پذیرفت و بدان تابع شد؛ باید دانست که آینده بهتری ممکن است و باید به سوی آن آینده بهتر رفت؛ هرگز منظور این

نیست که در نقشه مبارزه نباید تُند و گُند، سخت و آرام شد، به جلو و عقب رفت، هرگز منظور این نیست که نباید اسلوبی داشت، سیاستی داشت. حتی باید دانست که در جریان یک نبرد تکاملی اجتماعی، روش ملایم و آرام ترجیح دارد، مگر آن که پیش گرفتن روش سخت و قطعی، تنها راه چاره باشد.

«سازش‌کار» کسی است که در موقع لزوم یک روش قطعی، از آن می‌گریزد و می‌گوید همیشه نرمی و ملایمت ولو به قیمت شکست.

«ماجراجو» کسی است که در موقع لزوم یک نرمی و ملایمت، فرار می‌کند و می‌گوید همیشه سختی و شدت ولو به قیمت شکست.

«انقلابی» کسی است که برای هدف خود، هم به سختی آشناست و هم به نرمی، زیرا به پیروزی علاقه‌مند است.

سازش‌کار و ماجراجو هر دو خطرناک اند. سازش‌کار به هدف خیانت می‌کند. ماجراجو عوارضی به وجود می‌آورد که هدف را به عقب می‌اندازد. یکی از سختی می‌ترسد، یکی نرمی را با کین و خشم خود سازگار نمی‌یابد. هر دو دسته خطرناک و زیان‌بخش هستند. ما در گذشته از ماجراجوئی‌های غلط آسیب دیدیم، از صدمه سازش‌کاری‌های بی‌جا نیز مصون نماندیم.

در عمل مبارزه باید حتی‌المقدور راهی را دنبال کرد که با کمترین عوارض به نتیجه مطلوب برسد. اگر می‌توانید قفل در را با کلید باز کرده داخل اتاق بشوید، آنرا نشکنید زیرا اگر بشکنید ممکن است وضعی پیش آید که اصلاً از سکونت در آن اتاق محروم بمانید. اگر می‌توانید به نتیجه‌ای از راهی برسید که بی‌دردتر است، از راه خطرناک نروید زیرا بیم به نتیجه نرسیدن در میان است.

پس این نقص بزرگ بود که برخی از افراد به معنای عامیانه «انقلابی بودن» توجه داشتند و بعضی از آنها در برخی از امور، شدت عمل بی‌جائی درپیش گرفتند که بر اثر عوارض گوناگون، آن جریان را دچار وقفه و تعوق ساختند. در آینده باید روش ما از این حالت احساساتی و حساب‌نشده مبری باشد. نرمی به جای خود، سختی به جای خود، و جائی که نرمی سودبخش است، از سختی بی‌جا احتراز باید نمود.

نمونه دیگری ذکر کنیم: یک جریان اجتماعی زمانی به مُراد می‌رسد که فکر واحد داشته باشد؛ فکر عملی که از واقع‌بینی (*Realisme*) و تفکر علمی ناشی شده باشد، نه جمود و احساسات. تشّت در ارکان فکری و عملی یک جریان، تصادم انرژی‌ها و انحرافات گوناگونی به وجود می‌آورد، موجب هرج و مرج در داخل جریان، موجب وقفه و عقب‌نشینی و بالاخره شکست می‌گردد. برای آن که وحدت تصمیم و عمل در یک جریان حکم‌فرما گردد، لازم است نقشه و تمرکز، جای خودبه‌خودی و تشّت را بگیرد:

یک جریان اجتماعی باید بداند به کجا می‌رود. از چه راه نقشه، به جای خودبه‌خودی می‌رود، این مسئله را نه فقط برای زمان‌های دور، بل که برای زمان‌های کوتاه، سال، ماه، و حتی روز بداند. نقشه کار تنها برای فعالیت عمومی نیست، بل که برای فعالیت جزئی و حتی شخصی نیز لازم است. زیرا نقشه، یعنی خلاصه‌ای از بررسی و پیش‌بینی، یعنی هم‌آهنگی در اجزای کار. چه می‌خواهیم و برای چه می‌خواهیم؟ چه باید بکنیم و برای چه باید بکنیم؟ این است سئوالاتی که در ضمن طرح یک نقشه پیش می‌آید.

یک نقشه صحیح، نقشه‌ای است که از دو جزء تشکیل شود:

- (۱) هدف روشن و دقیق، هدفی که رسیدن به آن ممکن باشد.
 - (۲) طریقه وصول به هدف به‌طور روشن و دقیق، طریقه‌ای که طی آن ممکن باشد.
- «ممکن» یعنی آن چیزی که وسائل و مقدمات کار، محیط اجتماعی برای تأمین آن، از روی هر حسابی که بشود مساعد و آماده است. «ممکن» یعنی چیزی که بر واقعیات مبتنی شود نه بر اوهام و خیالات و احساسات. در طرح نقشه نباید برای تصورات جایی قائل شد. خون‌سردی و واقع‌بینی، اساس طرح یک نقشه قابل اجراست. تردیدی نیست که اراده آدمی، موانع را از سر راه برمی‌دارد ولی البته باید بین موانع و اراده‌ای که می‌خواهد آن‌ها را از میان بردارد، تناسب لازم موجود باشد.

حزبی که دارای مغز خوب، اطلاعات کافی نباشد، نمی‌تواند نقشه درستی طرح کند.

مغز خوب و اطلاعات کافی، در نتیجه نظم تشکیلاتی، تجربه، سنت حزبی، کادر قابل و امثال آن‌ها به وجود می‌آید. مقدار رضایت‌بخشی از این مقدمات فقط در طول زمان تهیه می‌شود. برای این کار هم زمان لازم است. ولی بدون شک با آن چه امروز داریم، به مراتب بهتر می‌توانیم کار کنیم تا با آن چه پنج سال پیش داشته‌ایم.

اینک باید گفت که تنها نقشه خوب کشیدن کافی نیست؛ تمرکز به جای تشتت. باید آن نقشه بطور هم‌آهنگ و با پشت‌کار اجراء شود. برای این کار لازم است که دستگاه وسیع حزبی متمرکز باشد یعنی به وسیله قدرت با شعور، متفکر، واقع‌بین و مبارزی اداره شود. این مرکز به منزله مغز حزب است، ولی به طوری که یک مدیر زبردست ارکستر، با حرکات چوب خود، از آهنگ‌های گوناگون و آلات جورواجور، یک سمفونی نشاط‌انگیز پرهیجان به وجود می‌آورد، این مرکز نیز با دستورهای دقیق خود از استعدادها، اراده‌ها، احساسات، هیجانات، افکار و تصمیمات مختلف در ازمنه گوناگون و در طی حوادث جورواجور، یک حرکت منظم خوش‌آهنگی به سوی کمال ایجاد می‌نماید. همان طور که، علاوه بر یک مدیر زبردست ارکستر، آهنگ ساخته شده و منظمی لازم است تا هم مدیر و هم نوازنده موافق آن رفتار کنند، برای فعالیت عمومی حزبی نیز اصول و استراتژی و تاکتیک و نقشه لازم است.

کمیته مرکزی حزب باید دارای قدرت اجراء و نفوذ کامل و نظارت قطعی بر هم‌زیروهم حرکات و سکانات جریان حزبی باشد. این قدرت و نفوذ تحمیلی نیست، بل که باید رهبری صحیح، پیش‌بینی درست، عمل منظم کمیته چنین قدرت را طبیعتاً بوجود آورد. تنها در یک جامعه بیدار چنین عناصری پیدا می‌شود. همان‌طور که به نوبه خود این عناصر، بیداری جامعه را فزون‌تر می‌کنند.

آیا در اجتماع ما داشتن یک مرکزیت هشیار ممکن است؟ نه به آن اندازه که آرزو می‌طلبد، ولی تردیدی نیست که در شرایط کنونی، ایجاد این مرکزیت با استفاده از تمام قوای تکامل‌یافته حزب نسبت به پنج سال پیش بهتر ممکن است، فقط در صورتی که در داخل جریان آن، اراده دسته‌جمعی و هم‌آهنگ و شرایط مساعد وجود داشته باشد که بتواند چنین مرکزیتی را به وجود آورد.

سرچشمه: روزنامه «مردم»؛ بهمن ۱۳۲۵

[بازگشت به فهرست](#)

مشی سیاسی: استراتژی و تاکتیک



حزب طبقه کارگر موظف است مشی سیاسی خود را در مراحل استراتژیک و دوره‌های تاکتیکی جنبش انقلابی، از جهت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیره روشن کند. یعنی تحلیل و برنامه درازمدت و کوتاهمدت خود را ارائه دهد.

◆ استراتژی

یک مرحله استراتژیک، تمام مرحله انقلاب را در بر می‌گیرد و شاخص مرحله انقلاب نیز آن است که کدام تضاد جامعه در دستور روز است که باید حل شود تا جامعه قادر باشد راه را به جلو بگشاید و به سوی افق تازه‌ای گام بردارد. حل این تضاد می‌بایست منجر به تأمین استقلال سیاسی و اقتصادی کشور ما، منجر به استقرار دموکراسی سیاسی و اقتصادی و تحول بنیادی به سود زحمت‌کشان در کشور ما بشود. اما هر مرحله استراتژیک انقلاب به ناچار از مراحل درازمدت یا کوتاهمدتی مرکب می‌شود که طی آن، تناسب نیروهای انقلاب و ضدانقلاب تغییر می‌کند و در حیات روزمره سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه تحولاتی پدید می‌آید و به‌همین سبب، حزب انقلابی برای نیل به هدف‌های استراتژیک خود باید قادر باشد که این مراحل محدودتر را نیز که «مراحل تاکتیکی» نام دارند، تشخیص دهد و شعارها و وظایف خود را موافق آن روشن گرداند.

◆ تاکتیک

وقتی می‌گوییم تاکتیک و مراحل تاکتیکی، منظور ما اصطلاح بورژوازی «تاکتیک» که معمولاً به حقه و فریب و مانور و نیرنگ اطلاق می‌شود، نیست بل که پیاده کردن مشی استراتژیک بر شرایط، ممکنات و واقعیات روز است، بدون انحراف از هدف‌های عمده تعیین شده. یعنی در آمیختن استواری اصولی (یا تعقیب مستمر و بی‌خطر و بلا انحراف هدف‌های استراتژیک)، با نرمش عملی (یا واقع بینی و توجه به امکانات موجود) است زیرا اگر کسی فرضاً مرحله استراتژیک انقلاب را به درستی تشخیص دهد ولی قادر به تشخیص مراحل تاکتیکی، قادر به تشخیص دوستان و دشمنان انقلاب در هر مرحله، تناسب نیروها در هر مرحله، آرایش این نیروها و اوج و حضيض نهضت و غیره... نباشد و متناسب با آن مشی روزمره حزب را معین کند، ناچار گرفتار اشتباهات گونه‌گون می‌گردد و سرانجام نبرد را می‌بازد.

◆ اشتباه در کجاست؟

در میان نیروهای صادق چپ (و نه چپ‌نمایان) کسانی هستند که:

اولاً: در تشخیص مرحله انقلاب که مرحله ملی و دموکراتیک است، اشتباه می‌کردند و از مدت‌ها پیش ایران را در مرحله انقلاب سوسیالیستی اعلام می‌داشتند و حال آن که حتی اکنون نیز که به برکت انقلاب مردم ایران، همه شرایط مساعد برای انجام وظایف انقلاب ملی و دموکراتیک فراهم آمده است، هنوز نمی‌توان این وظایف را انجام شده اعلام داشت. هنوز ایران تا مدتی دراز، باید تکامل خود را در چارچوب ملی و دموکراتیک و قبول اشکال معینی از اقتصاد بازار و سرمایه‌داری بگذراند، ولی البته با کلیه اقدامات ضروری برای دفاع از منافع زحمت‌کشان یدی و فکری.

ثانیاً: این افراد به وجود مراحل تاکتیکی در درون مرحله استراتژیک انقلاب و ضرورت مراعات جزر و مد آن، و دست‌زدن به تعرض یا عقب‌نشینی و یا اتخاذ سیاست شکیب و انتظار عقیده ندارند و انقلابی و چپ‌بودن برای آنها عبارت است از اجرای تعرض دائمی به سود یک هدف یعنی سوسیالیسم، و آن‌هم گاه فقط به اتکای پیشاهنگ و بدون وجود

آمادگی مردم. ضمناً از سوسیالیسم نیز تصور آن‌ها غالباً سطحی و تخیلی است. از این جاست که سردرگمی‌ها آغاز می‌شود و انرژی‌های خوب به بی‌راهه می‌رود.

◆ مشی سیاسی درست

یکی از وظایف مهم برای آن‌چه که لنین آن را «ارزیابی لحظه‌ای» در روز انقلاب می‌نامد و متناسب با آن باید «وظایف مبرم» تعیین شود، همانا تشخیص درست دوستان و دشمنان انقلاب، تشخیص درست وظایف عمده و وظایف فردی و جمعی است. اگر یک سازمان سیاسی نتواند در پس انبوه آشفته ظواهر و پدیده‌های گاه فریبنده، ماهیت را تشخیص دهد و نتواند وظایف عمده را از غیرعمده بازشناسد و عمده را فدای غیر عمده نکند، نتواند دوستان و واقعی و دشمنان واقعی انقلاب را از هم تشخیص دهد، آن سازمان سیاسی در گم‌بیشه وقایع، سمت‌یابی خود را از دست خواهد داد.

در انقلاب ایران به قدری خودویژگی و «انحراف» از اشکال کلاسیک کتابی زیاد است، و به قدری روندهای درون مطبخ و «پس پرده» تاریخ نقش خاص دارد که بصارت سیاسی ویژه‌ای لازم است تا خزف و صدف با هم اشتباه نشود و سیاست انقلابی از سیاست ضدانقلابی و حتی مشی مبتنی بر دموکراتیسم انقلابی از لیبرالیسم سازشکارانه بورژوازی به درستی و به موقع بازشناخته گردد.

در میان اختلافاتی که بین ما و برخی عناصر صادق و راستین انقلابی در متن مشی سیاسی پدید می‌شود، البته همیشه علت تنها معرفتی و منطقی نیست و گاه علت از آن عمیق‌تر است. ولی در آن‌جا که این علت معرفتی است و بحث و مناظره سیاسی (پلمیک) برادرانه علمی و اصولی می‌تواند به حل آنها کمک کند، ما به نوبه خود آماده ایم. ما نه فقط حاضریم روشن کنیم، حاضریم روشن شویم و اندیشه و تحلیل و روش خود را با تذکرات و توضیحات درست غنی سازیم و آرزومندیم که چپ‌های صدیق و واقعی اگر نه در یک حزب، که لااقل در یک جبهه و در زیر پرچم یک روش سیاسی در کنار هم علیه ضدانقلاب و به سود انقلاب پیکار کنند.

برگرفته از: برخی مسائل حادث انقلاب ایران؛ شماره ۱، سال ۱۳۵۸ [با اندکی تلخیص]

[بازگشت به فهرست](#)

دربارهٔ سانترالیسم دمکراتیک در سازمان‌های توده‌ای

توضیح مجله پیکار: در اساسنامهٔ کنفدراسیون «سانترالیسم دمکراتیک» به عنوان اصل سازمانی پذیرفته شده است، ولی در چگونگی درک و اجرای این اصل در سازمان‌های توده‌ای و صنفی به طور اعم و کنفدراسیون به طور اخص، در کنفدراسیون و در محافل دانشجویی بحث و اختلاف نظر پیش آمده است. روشن است که بحث در این باره به هیچ وجه آکادمیک نیست، بل که موضع‌گیری در این مسئله، نتایج عملی سازمانی و سیاسی دارد. ما در مقالهٔ زیرین نخست این مسئله را از نظر تئوریک مورد بررسی قرار می‌دهیم و در آینده به بحث دربارهٔ انطباق مشخص این اصل در کنفدراسیون خواهیم پرداخت. * از همهٔ علاقه‌مندان به جنبش دانشجویی نیز می‌طلبیم در این بحث شرکت کنند.

سانترالیسم دمکراتیک اصل رهنمون سازمانی حزب ترانویین طبقهٔ کارگر و کلیهٔ سازمان‌های وسیع توده‌ای و صنفی در کشورهای سوسیالیستی، یا آن سازمان‌های توده‌ای و صنفی کشورهای سرمایه‌داری است که رهبری حزب طبقهٔ کارگر را می‌پذیرند.

این اصل را مارکس و انگلس در آیین‌نامهٔ «جامعه کمونیست‌ها» که خود در آن برای مدتی عضویت داشته‌اند، فرموله کردند. بعدها لنین بر پایهٔ نظریات مارکس و انگلس، این اندیشه را گسترش داد و آن را به مثابهٔ اصل رهنمون سازمانی در آثار خویش بیان داشت.

اجرای سانترالیسم دمکراتیک در حزب طبقهٔ کارگر و در سازمان‌های وسیع توده‌ای و صنفی که رهبری این حزب را می‌پذیرند، یا هر سازمان صنفی و توده‌ای دمکراتیک که مایل است این اصل را بپذیرد و مجری دارد، از جهت تکیه به قطب مرکزیت یا قطب دمکراسی یکسان نیست.

در حالی که قطب سانترالیسم در حزب طبقهٔ کارگر به‌ویژه در دوران پیش از تصرف قدرت حاکمه و تا مدت‌ها پس از آن، -یعنی تا زمانی که برای تحکیم این قدرت به سود اکثریت زحمت‌کش جامعه ضرور است- قطب عمده است، در سازمان‌های صنفی و توده‌ای تکیهٔ بیشتر بر روی دمکراسی است؛ یعنی باید برای سازمان‌های تابعه حقوق وسیع دمکراتیک قائل شد.

علت این تفاوت تکیه روشن است:

۱) حزب طبقه کارگر گروه پیشاهنگان طبقه است. سازمان‌های توده‌ای نه فقط پیشاهنگ، بلکه دیگر افراد طبقه یا قشر اجتماعی، تمام طبقه یا قشر اجتماعی را می‌تواند در برگیرد.

۲) حزب طبقه کارگر دارای برنامه سیاسی و جهان‌بینی واحدی است. در آن اصل وحدت اراده و عمل حکمرواست. در سازمان‌های توده‌ای و صنفی به‌ویژه در کشورهای سرمایه‌داری، افرادی با مشی سیاسی و جهان‌بینی‌های مختلف شرکت می‌کنند. سازمان‌های صنفی و توده‌ای نمی‌توانند و نباید خود را یک حزب سیاسی بیانگارند، زیرا این امر منجر به پیدایش روش‌های سکتاریستی می‌شود، دامنه فراگیری سازمان را تنگ می‌کند و از تأثیر مبارزات این سازمان‌ها می‌کاهد.

لذا اجرای اصل سانترالیسم دمکراتیک در سازمان‌های توده‌ای و صنفی با نرمشی بیش‌تر، با دادن حقوق و دامنه عمل و ابتکار بیش‌تر به سازمان‌های تابعه همراه است و موازین دمکراتیک آیین‌نامه وسیع‌تر است و این موازین با دقت کامل مراعات می‌گردد. هیچ چیزی در این سازمان‌ها خطا از به‌کاربردن روش‌های اداری، شیوه فرمان‌دهی، و تکیه زائد بر روی مرکزیت نیست.

ک

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۴، آذر-دی ۱۳۵۰

*در ادامه این مقاله و در پیوند با بحث اجرای عملی و انطباق این اصل در کنفدراسیون دانشجویان ایرانی خارج از کشور، مقاله دیگری نیز با عنوان «سانترالیسم دمکراتیک در کنفدراسیون» در مجله پیکار، شماره ۵، بهمن-اسفند ۱۳۵۰ انتشار یافته بود که خواننده علاقه‌مند می‌تواند به آن مراجعه نماید. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

چگونه بحث کنیم؟

شیوه بحث و مناظره یکی از مسایلِ حادّ روز [در جامعه] است، زیرا کوره بحثِ سیاسی همه جا گرم است. متأسفانه بحث‌ها بلامقدمه «درمی‌گیرند» و برنامه‌ای ندارند، و غالباً به شکل «جَر وُ مَن جَر» [مُجادله] و «دوئلِ لفظی» در می‌آیند. چیزی که مُفت نمی‌ارزد و «راهی به دهی نیست» و وقت تلف کردن است.

ما در گذشته نیز در مطبوعاتِ حزبی در این باره سخن گفته‌ایم، که بحث و مناظره شکلی است از مبارزه سیاسی ثمربخش، اُسلوبی است برای کشف حقیقت، شیوه‌ای است برای تبلیغ و اقناع، و بحث، این مختصّاتِ خود را تا زمانی حفظ می‌کند که «بحث» باشد، نه شمشیربازیِ لفظی، نه بُکس‌بازی، برای آن که طرف را به هر قیمتی که شده «ناک‌آوت» بکنیم.

چرا باید بحث کرد؟ با که باید بحث کرد؟ در چه موضوع باید بحث کرد؟ چگونه باید بحث کرد؟ همه این پرسش‌ها باید در ذهن بحث‌کنندگان، پاسخ روشن داشته باشد.

بدترین شکلِ بحث، بحث درباره همه چیز، بحث از این شاخ به آن شاخ است. شرطِ یک بحثِ منظم، مقابله دو یا چند حکمِ روشن در برابرِ یک‌دیگر است و متمرکز کردن بحث بر روی آن نکات. اگر بخواهیم در یک بحث، همه چیز را حل کنیم، هیچ چیز را حل نکرده‌ایم.

بحث با هر کس فایده‌ای ندارد. کسانی هستند که به اصطلاح تصمیم خود را گرفته اند و سپس پی «بهانه» می‌گردند تا «حرفِ خود را به کرسی بنشانند». چنین کسانی هرگز قانع نمی‌شوند. اگر در یک استدلال شکست بخورند، مطلبِ دیگری را پیش می‌کشند و بسته به زیرکی و استادی خود در احتجاج و یا سفسطه، می‌توانند بالاخره دستگیره‌ای پیدا کنند و دادخواست‌های خود را به طور ابدی مکرر سازند.

بحث با این قبیل اشخاص که جویای حقیقت نیستند، جز «خون خود را سیاه کردن»، جز صرف انرژی بدون کسب نتیجه، چه فایده‌ای دارد؟ چنین اشخاصی را به حال خود بگذارید. خطاست اگر کسی فکر کند همه‌کس را می‌توان قانع کرد، یا همه را باید قانع کرد.

صرف نظر از افرادی که «تصمیم خود را گرفته اند»، اشخاصی هستند که فقط طی زمان و به کمک حوادث، به تدریج به نکته‌ای پی می‌برند. شما چرا عجله دارید؟ بگذارید «زمان» هم کمک کند. گاه بیان شما قاصر است، ولی بیان رویدادها بلیغ است.

بحث باید با کسی انجام گیرد که جوینده‌ای خالی از غرض و مرض است و اقناع وی، برای جنبش یا حزب سودمند است. برخی‌ها، تازه اگر هم به اصطلاح قانع شوند، باید دید آیا در عمل حاضرند، یا می‌توانند به جریان انقلابی، به حقیقت انقلابی سودی برسانند؟ بحث تجملی چه لزومی دارد؟ «بحث به خاطر بحث» که کار بی‌ثمری است! آبه تعبیر زنده‌یاد سیدحسن حسینی: «نردبان برای نردبان» - ویراستار

لذا در انتخاب طرف مورد بحث، باید دقیق و بصیر بود و انرژی خود را بیهوده به هدر نداد و در هر جا و با هر کس بحث راه نیانداخت و قدرت انتخاب داشت.

شیوه درست بحث ما توده‌ای‌ها، با شیوه بحث مخالفین ما فرق دارد. برخی از مخالفین ما از متلک، توهین، مسخره کردن، نیش زدن، سفسطه، نقل قول دروغ، فاکت بی‌اساس، ادعا، لاف و امثال آن ابایی ندارند. هدف آن‌ها «از میدان بدر کردن» طرف است، به هر قیمت که باشد.

برخی افراد عاطفی یا بی‌تدبیر، زود در دام این شیوه‌های نادرست و غیرانسانی بحث می‌افتند و آن‌ها هم به همین روش‌ها متوسل می‌شوند، این آغاز شکست است، زیرا هرگز ما نمی‌توانیم و نباید بتوانیم در شیوه‌های سفسطه‌آمیز، دروغ و بهتان‌گویانه بحث، مانند برخی از مخالفان خود باشیم. اگر چنان بودیم، ما فاقد مختصات اخلاقی یک «انقلابی» هستیم و باید تجدیدنظر را از خودمان شروع کنیم.

وقتی کسی شروع کرد بدین شیوه نادرست بحث کردن، باید با نهایت متانت گفت:

«من برای این نوع به اصطلاح بحث کوچک‌ترین آمادگی ندارم. اگر شما واقعاً خواستار یک بحث جدی هستید، در آن صورت ابتدا نظری را که می‌خواهید ثابت کنید، دقیقاً بیان دارید و دلایل آن را ذکر کنید، تا من، اگر با آن نظر موافق نیستم، حکم مورد علاقه

و دلایل خود را ذکر کنم و سپس بحث در این مجرا تا آن جا سیر کند که معلوم شود آیا حصول توافق بین ما میسر است یا نه.»

هرگز، حتی با یک لفظ هم باشد، نباید در بحث‌های جنجالی، در بحث‌های «دوئلی» شرکت جست، این کار به کلی بی‌فایده است.

این را هم باید دانست که بحث کردن کار ساده‌ای نیست. شما که می‌خواهید از اندیشه، مشی و تاریخ حزب دفاع کنید، باید فردی مطلع باشید، باید بتوانید با وقوف بر مسأله و نیز با ایمان از تز خود دفاع کنید، باید فردی کاملاً صدیق باشید. اگر مطلبی را نمی‌دانید یا انتقادی را وارد می‌شمرید، نباید پنهان کنید. «شلوغ کردن» برای پوشاندن نقطه ضعف خود، کار ما نیست.

حقیقت علمی و انقلابی بزرگی که ما توده‌ای‌ها به آن مجهّزیم، مانند کوه استوار است. آری، حق با ماست، ولی دشمنان رنگارنگ و بسیار و بسیار متنوع از هر سو، ما را در حلقه محاصره خود، جنجال، اتهام، سفسطه، فشار، تهدید، حمله و هجوم قرار می‌دهند و گاه نیز تحت عنوان دفاع از «مارکسیسم-لنینیسم» (!) به مجادله با ما می‌شتابند.

در این شرایط کسی قادر است بحثی به معنای علمی کلمه انجام دهد که دانا، با ایمان و متین باشد و بتواند اندیشه‌ای را که درک کرده، با شجاعت بیان کند. این شخص می‌تواند یک کارگر، یک دهقان، یک روشن‌فکر، یک پیشه‌ور، یک کارمند و غیره باشد. فرق نمی‌کند، بحث می‌تواند در سطح بالای «آکادمیک»، یا در سطح عادی زندگی روزمره بگذرد.

ولی در هر حال بحث باید تمیز، روشن، استدلالی و متین و ثمربخش باشد. شیوه‌های استدلال مختلف است. ما بسیاری از رفقای کارگر یا دهقان را دیده‌ایم که با ذکر چند مثال مشخص، به شکل برنده‌ای مسأله‌ای را بی‌جار و جنجال می‌شکافند.

بحث «هنر» است و مانند هر هنری به «شم» و «قربحه» نیازمند. این که چه استراتژی در بحث دنبال شود که همین نتیجه را بدهد، چیزی نیست که آن را بتوان قاعده‌بندی کرد. قاعده‌بندی‌ها می‌توانند بسیار دور و دراز هم باشند، ولی زندگی اشکال نوبه‌نویی به میان می‌آورد. لذا توصیه‌های ما در مورد بحث در چهار نکته زیرین خلاصه می‌شود:

الف) بحث، فقط در مواردی باشد که از آن سودی برای کار حاصل است،

ب) بحث، در باره مسایلی انجام گیرد که نظرها روشن است (چه می‌گوید و چه می‌گوییم؟)،

ج) بحث، تنها با شیوه اصولی انجام گیرد و هرگز با شیوه‌های غیراصولی نباشد،

د) بحث، تنها در صورت اطلاع از مطلب و با بیانی قابل فهم انجام گیرد.

هرگاه مطلب بر شما روشن نیست، سخن نگوئید و یا مطلب خود را پیچیده و فضل‌فروشانه به میان نیاورید. بحث، میدان جلوه‌فروشی نیست.

جهت اخلاقی بحث از جهت منطقی و سیاسی آن اهمیت کمتری ندارد. طرف شما و همه کسانی که احیاناً ناظر بحث هستند، باید برتری روحی و اخلاقی شما را در کنار برتری منطقی و سیاسی حس کنند.

طبی بحث‌ها، روح خود را آبدیده کنید. خطاها، شتاب‌ها، انحراف‌های خود را ببینید. در مجلس بعدی مباحثه، با بسیج عقلی و اخلاقی بهتر وارد شوید. یک بحث ورزیده، نقش حساسی دارد و می‌تواند جبهه‌های دروغ و سفسطه را بشکند و حزب [او سازمان] خود را پیش ببرد.

سرچشمه: نامه مردم، شماره ۱۹۴، دوره هفتم، سال دوم، ۲۷ اسفند ۱۳۵۸

[بازگشت به فهرست](#)

بلیه‌ای به نام «خواست‌اندیشی» (*Wishful Thinking*)

بررسی اسلوبی بسیاری از بحث‌ها که در محافل گوناگون جامعه ما از نظر امور تجریدی و کلی، یا امور مشخص اجتماعی می‌شود، یک سلسله معایب را آشکار می‌سازد که از آن جمله بلیه‌ای است به نام «خواست‌اندیشی» (*Wishful Thinking*)

«خواست‌اندیشی» یعنی چه؟

«خواست‌اندیشی» یعنی آن که شما تمام آن فایل‌ها و داده‌هایی از زندگی و واقعیت خارجی را برگزینید که تمایل شما را اثبات می‌کند و آن فایل‌ها و داده‌هایی را که تمایل شما را رد می‌کنند یا در آن شک وارد می‌سازد، از پیش مسکوت بگذارید یا اگر هم نتوانید آن‌ها را مسکوت بگذارید، شروع کنید به مسخ آنها موافق میل خود.

واقعیت‌ها به‌ویژه واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی دارای سه خاصیت هستند:

الف) دوجوانب هستند، یعنی جنبه‌های مختلف دارند.

ب) متحرک هستند، یعنی به یک حال و به یک سان نمی‌مانند و تغییر می‌کند.

ج) از پدیده و ماهیت مرگب‌اند، یعنی ظاهری دارند و باطنی، صورتی دارند و سیرتی. گاه آن ظاهر و صورت با آن باطن و سیرت نمی‌خواند و اصل هم باطن است نه ظاهر، سیرت است نه صورت، ماهیت است نه پدیده.

لذا درک واقعیت به پژوهش و تحقیق نیازمند است تا شما همه جوانب مطلب را بدانید و ببینید. تا شما تحولات و تغییراتی را که طی زمان در موضوع رخ داده و می‌دهد، (یعنی تاریخ حادثه) را بشناسید. تا شما تشخیص دهید که ماهیت مطلب چیست و یا آن چه در ظاهر دیده می‌شود، در واقع همان است یا آن که ظاهر امر، پرده‌ای است بر باطن؟

این تحقیق می‌تواند شما را به نتیجه‌ای برساند که ابداً و اصلاً با میل، امید و انتظار شما تطبیق نکند. می‌توان از زبان قرآن (که در حق خداوند آورده است) گفت: «و تعالی عما یصفون». واقعیت بالاتر است از آنچه این و آن وصف می‌کنند. محتوی فکر ما تنها و تنها زمانی حقیقت است که این واقعیت خارج از ذهن را - صرف‌نظر از میل ما و هدف ما - هرچه بیش‌تر و هرچه دقیق‌تر منعکس کنند.

بلیه «خواست اندیشی»، یعنی در واقع شعارِ هگلی «**اگر واقعیت مخالف فلسفه من است، پس خاک بر سر واقعیت!**»

این بلیه فکری در کشور ما بسیار مرسوم است. مثلاً:

فلان لیبرال دلش می‌خواهد حزب توده ایران انبانی از جنایات و خطاها باشد. وقتی شما به او ثابت می‌کنید که این تصورات شما باطل است، یا دعوی شما با اسناد و مدارک تاریخی نمی‌خواند و با واقعیت تطبیق نمی‌کند، به جای آن که عبرت گیرد و اندیشه نادرست خود را عوض کند، عصبانی می‌شود و بد و بی‌راه می‌گوید.

فلان قشری دلش می‌خواهد مارکسیسم انبانی از دعاوی بی‌معنی و ضد‌علمی و تجریدات دل‌پخواه باشد. وقتی شما با ادب تمام نشان می‌دهید که چنین چیزی نیست و مارکسیسم نتیجه‌گیری از معرفت علمی و اجتماعی و پراتیک انسانی است و با تحوّل و تکامل آن، تحوّل و تکامل می‌یابد، ناراحت می‌شود، دست به سفسطه و واژگون‌سازی الفاظ و احکام می‌زند.

فلان ضدانقلابی دلش می‌خواهد انقلاب ایران را در «استبداد آخوندها» خلاصه کند، نقش رهاگر و ضدامپریالیستی و مردمی آن‌را در همه گستره‌ها نفی کند، مشکلات انقلاب را (که به‌طور عمده خود و اربابان‌شان پدیدآورده‌اند) نادیده بگیرد و دستاوردهای مهم انقلاب را مسکوت بگذارد. وقتی به او نشان می‌دهید که درست است که در انقلاب ما، روحانیت مبارز اسلامی نقش مهمی داشته و دارد، ولی این انقلاب دارای خصلت استقلال‌طلبانه و مردمی است و اتحاد جهانی امپریالیسم و دربار و فئودال و سرمایه‌دار را درهم‌ریخته و زمینه را برای رهایی کلی جامعه ما فراهم کرده است، «جیغ و ویغش» مردمی آید و پرت‌وپلا می‌گوید.

حتماً واقعیت بیچاره، آن‌طور است و باید آن‌طور باشد که ایشان می‌خواهند!

ولی واقعیت «تعالی عما یصفون»، بالاتر و برتر است از وصف من و شما. باید غرض را زیرپا هشت. تفکر و تحقیق علمی را به کار انداخت و از این واقعیت ذوجوانب و متحرک که در آن، ماهیت‌ها گاه با ظواهر گوناگون بروز می‌کنند، پرده برا فکند.

پژوهنده واقعیت باید دلی وارسته از اغراض، مغزی انباشته از شوق حقیقت و خردی جوینده داشته باشد.

به قول سعدی شیرین سخن ما:

حقیقت سرایی است آراسته

هوی و هوس، گرد برخاسته

نبینی به جایی که برخاست گرد

نبیند نظر گرچه بینا است و مرد.

احسان طبری

سرچشمه: نامه مردم، شماره ۵۱۸، شنبه ۲ خرداد ۱۳۶۰

[بازگشت به فهرست](#)

مَظَنه‌گرایی چیست؟

ما معادلِ مَظَنه‌گرایی را در مقابلِ واژهٔ اروپایی کنژنکتوریسم (*Conjoncturisme*) برگزیده‌ایم. «کنژنکتور» در اصطلاح اقتصادی یعنی وضع عمومی و مظنهٔ بازار. کنژنکتوریسم یعنی تابع ساختنِ روشِ خود به نوساناتِ محیط و مظنهٔ بازارِ سیاست.

در زبانِ عامیانه به مظنه‌گرایان «بوجارلنجان»* می‌گویند که «ازهرسو که باد بیاید، از همان طرف باد می‌دهند». یک مَثَلِ دیگرِ عامیانهٔ فارسی می‌گوید: «هرکه خر است ما پالانیم، هرکه در است ما دالانیم»، یعنی اصولِ استواری را تبعیت نمی‌کنیم و کاملاً تابعِ وضعِ روزیم. همهٔ این‌ها مظنه‌گرایی است. البته مظنه‌گرایی اشکالِ مستورتر و ظریف‌تری به خود می‌گیرد. آن‌چه ما می‌خواهیم در این‌جا مطرح کنیم آن است که مظنهٔ پُر نوسانِ بازارِ سیاست و محیطِ روزمرهٔ فعالیتِ عملی نمی‌تواند و نباید پایهٔ تعیینِ مشیِ سیاسیِ حزبِ طبقهٔ کارگر باشد. مشیِ سیاسیِ یک حزبِ جدی را تنها می‌توان بر پایهٔ انطباقِ جهان‌بینیِ علمی بر شرایطِ مشخصِ تاریخی تنظیم کرد. مثلاً برای حزبِ طبقهٔ کارگرِ ایران، تحلیلِ علمی وضعِ جهان، جامعهٔ ایران، جنبشِ ضدامپریالیستی و حزبِ طبقهٔ کارگر، یعنی تحلیل در چهار عرصهٔ مهم به‌هم‌پیوستهٔ عملِ انقلابی، شرطِ تنظیمِ مشیِ صحیح و اصولی، به صورتِ وظایفِ درازمدت (استراتژیک) و مُبرَم (تاکتیکی) است که مجموعِ آن، برنامهٔ حزب را تشکیل می‌دهد.

یک چنین مشیِ سیاسیِ محصولِ آن نیست که کسی بیاید و «دید بزند» که در روز، کدام کالای سیاسی در بازارِ سیاست مظنهٔ خوب دارد، و کدام کالای دیگر بازارش به کسادِ گراییده است و بر پایهٔ این برخوردِ سوداگرانه و پراگماتیک، روشِ خود را معین کند.

اتفاق می‌افتد که مشیِ اصولی گاه با مظنهٔ روز نمی‌سازد. به خصوص اگر کسی بازارِ سیاست را خیلی تنگ و «محلی» در نظر بگیرد و مایل باشد که بلافاصله در محیطِ کوچکِ خود تأثیر کند، به ناچار خود را تابعِ نوساناتِ آن محیط خواهد ساخت و قدرتِ سمت‌یابیِ تاریخی را از دست خواهد داد.

مشیِ اصولی گاه می‌تواند راهِ خود را به سختی بگشاید و مدتی طول می‌کشد تا تمامِ صحت و جلاء و قدرتِ انقلابی خود را ظاهر سازد. یعنی گاه شرایطی است که انقلابیون

به گفته **ایرانی**، چندان باید با بازوهای قوی و خستگی‌ناپذیر «**خلاف جریان**» شنا کنند تا به تدریج جریان را موافق نظر خود، در [جهت] «**مصالح خلق**» تغییر دهند.

افراد کم‌دل که میدان رویت تنگ و افق محدود دارند، در این حالات سراسیمه می‌شوند، تعادل خود را از دست می‌دهند و شکوه‌گنان می‌گویند: «کسی حرف‌های ما را قبول ندارد، ما باید فلان شعار را عوض کنیم یا فلان شعار را که مورد قبول همه هست بدهیم».

شعاری که پیشنهاد می‌کنند عوض کنیم شعار اصولی است و شعاری که پیشنهاد می‌کنند قبول کنیم شعار اپورتونیستی است. مثلاً در آن دوران که شعار «**همه چیز در خدمت انقلاب مسلح**» به شعار مبرم چپ‌روان بدل شد، عده‌ای از مبارزان صدیق نیز تحت تأثیر محیط پُر جنجال واقع شدند و مایل بودند حزب در بست به این شعار بپیوندند. و یا زمانی که شکست چپ‌روی‌ها و ماجراجویی‌ها علنی می‌شود و کِرختی و دل‌مردگی فرامی‌رسد و آیات یأس‌آور نازل می‌گردد، باز افرادی در این دام می‌افتند و افقی را که رو به روشنی است، رو به تاریکی می‌بینند.

تردیدی نیست که انقلابیون باید همیشه پیوند معنوی خود را با توده‌ها حفظ کنند، صحت شعارهای خود را در این پیوند و در رابطه با عمل انقلابی مورد واریسی قرار دهند، جسارت آن‌را داشته باشند که شعار نادرست را به موقع خود عوض کنند، بصارت آن‌را داشته باشند که سخن حق را از دهن توده‌ها بیاموزند و آن‌را به شعار مبارزه بدل کنند. همه این‌ها حقایق مهم و بلا تردید است.

ولی مابین این روش‌ها و روش مظنه‌گرایی، وجهه‌طلبی، محلی‌گری، نوسان‌گری غیراصولی تفاوت اساسی است و تمام راز مسئله در این‌جاست که در عین داشتن نرمش در روش، باید استواری اصولی داشت، و چنان‌که لنین می‌آموزد، به **دیالکتیک بُغرنج سیاست «سنگ خارا» و سیاست «انعطاف و چرخش سریع»** پی‌برد.

شرایطی پیش می‌آید که به علت تسلط نیروهای ضدانقلابی و تبلیغات گمراه‌کننده آن‌ها نوعی سرگیجه در برخی قضاوت‌های سیاسی در نزد قشرهای معین مردم که یک انقلابی با آن‌ها سر و کار دارد، دیده می‌شود و این قشرها فشار نیرومندی اعمال می‌کنند تا سیاست حزب طبقه کارگر را به «چپ» یا به «راست» سوق دهند.

درست در این شرایط است که حزب طبقه کارگر باید بتواند خود را نیرویی بی‌تزلزل، دارای اعتماد به نفس و دوربین نشان دهد و مطمئن باشد که این استواری قادر است به گمراهی‌ها و کژراهی‌ها غلبه کند و توده‌ها را با حقایق آشنا سازد. روش حزب توده ایران طی سال‌های اخیر به نظر ما نمونه شایان توجهی از همین استواری اصولی است. امروز بیش از دیروز صحت و ثمربخشی مشی حزب روشن شده و فردا بیش از امروز روشن خواهد شد.

مظنه‌گرایی گاه ثمره تمایل به هرچه زودتر و به هر قیمت که باشد پیروز یا موفق شدن، هرچه بیش‌تر هرچه فوری‌تر مورد تصدیق قرار گرفتن و انواع دیگر تمایلات اپورتونیستی است. روشن است که انقلابیون باید بتوانند مشکلات دوران شکست، عقب‌نشینی، انتظار و حتی گاه انفراد را در محیط‌ها و شرایط معین، بدون ازدست‌دادن افق، بدون خودراباختن و در مُرداب یأس دفن شدن، بدون تسلیم‌طلبی و سازش‌کاری غیراصولی تحمل کنند.

باید توانست هر جا ضرورت واقعی و اصولی و نه پنداری پیش‌رفت مبارزه انقلابی می‌طلبد، مانند ابریشم نرم بود و سازگار شد، و هر جا که ضرورت واقعی و اصولی و نه پنداری پیش‌رفت مبارزه انقلابی می‌طلبد، مانند آهن سخت بود و عنود و ناسازگار شد.

با مظاهر مظنه‌گرایی، وجهه‌طلبی، محلی‌گری که اشکال مختلف اپورتونیسم است، با شیوه درست سازمانی و اصولی، مبارزه کنیم و علی‌رغم هر دشواری که پیش آید، از شعارهای درست و اصولی حزب مدافعه نماییم و به پیروزی نهایی آن‌ها باور داشته باشیم.

۱. کوشیار

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۴، آذر-دی ۱۳۵۲

* **بوجار لنجان** = کنایه از کسی که هر کجا نیرو و قدرت و سود و فایده ببیند به آن طرف برود و مرام و مسلک ثابت نداشته باشد، مثل بوجار (پاک‌کننده غلات و حبوبات) که هنگام بوجاری، از هر طرف باد بیاید، روی خود را به آن طرف می‌کند. (فرهنگ عمید)

[بازگشت به فهرست](#)

بگذارید محیطِ بحث و مناظره سالم باشد!

عقاید و آراءِ گوناگون در جامعه‌ای مانند ایران که نخستین مرحلهٔ انقلابِ همه‌خلقى خود را با پیروزی کم‌نظیری پشت‌سر گذاشته و اینک در حال گذراندنِ دورانی است که آن را «**دورانِ گذار**» می‌نامیم، امری است به کلی طبیعی و قابل فهم.

وحدتِ کلمه و وحدتِ عملِ طبقات و اقشارِ گوناگون مردم، یکی از فاسدترین و جبارترین دیکتاتورهای جهان را که دستِ حمایتِ مصرانهٔ قدرت‌های امپریالیستی را نیز در پشتِ سر خود داشت، از پای درآورد.

این وحدتِ نظر و وحدتِ عمل پس از سقوطِ سلطنت و استقرارِ جمهوری اسلامی، طبعاً نمی‌توانست و نمی‌تواند در مراحلِ بعدی نیز وجود داشته باشد. بروزِ اختلافِ سلیقه‌ها، اختلافِ نظرها و اختلافِ ایدئولوژی‌ها امری ناگزیر است.

وقتی از طرف این و یا آن گروه ادعا می‌شود که موضع سیاسی و اجتماعی آن سالم‌ترین و ثمربخش‌ترین مواضع برای پیش‌بردِ انقلاب است؛ اگر خود به آن چه می‌گویند باور دارد، اگر به تأثیر و نفوذِ ایدئولوژی خود و برتری آن نسبت به دیگر اندیشه‌ها مؤمن است، در این صورت نمی‌بایست از مواجهه با نمایندگانِ عقاید و آراءِ دیگر باک داشته باشد.

بحث و تبادلِ نظرِ سالم برای جُستنِ بهترین راهِ تکامل و گذراندنِ مراحلِ مختلفِ انقلاب در رسانیدن آن به پیروزی نهایی، نه تنها زیان‌بخش نیست، بل که در یک محیطِ آرام و سالم و منطقی، از ضروریاتِ پیشرفت است.

متأسفانه صاحب‌نظرانی هستند که می‌کوشند بحث را به جدل بکشانند: به جای استدلال منطقی، اِتِّهام و توهین و دشنام تحویلِ طرف می‌دهند؛ به جای آرامش، تشنج ایجاد می‌کنند؛ می‌خواهند فکر و نظرِ خود را به زورِ ناسزا و توهین و اِتِّهام و حتی گاه با قدرتِ جسمی از پیش ببرند.

ما با این روشِ ناهنجار از بیخ و بُن مخالفیم. نه تنها بدان دلیل که آن را راهِ درست برخوردارِ عقاید و آراءِ نمی‌دانیم و فکر می‌کنیم هیچ صاحبِ نظر و صاحبِ مکتبی از این راه، جز به ترکستان به جایی راه نمی‌برد، بل که به طورِ عمده بدان دلیل که با ایجاد یک

محیط متشنج و آشفته، آن‌که از چنین وضعی به حدّ دل‌خواه خود سود می‌برد، ضدانقلاب است.

ضدانقلاب متشکل است، تجربه دیده است، تحت تعلیمات مستقیم سازمان جاسوسی سیا و به دست بازماندگان ساواک و طرفداران رنگارنگ شاه مخلوع عمل می‌کند. عناصر ضدانقلابی خود را در تمام جریان‌ها وارد می‌کنند. آن‌ها از احساسات و شور جوانانی که تجربه سیاسی کافی ندارند، به حدّ اعلاء استفاده می‌کنند و آنها را به بیراهه می‌کشاند. آن‌ها تروریسم را رواج می‌دهند و در پناه سیاهی شب، به افراد بی‌گناه حمله می‌کنند و آن‌ها را هدف قرار می‌دهند.

یکی از میدان‌های فعالیت ضدانقلاب هم، همین تبدیل بحث و مناظره به جدل، دشنام، تهمت و افترا است تا محیط مسموم شود و امکان تفاهم و در نتیجه، اتحاد بین نیروهای انقلابی از بین برود. لذا میدان‌دادن به چنین وضعی در هر صورت و در هر حال که باشد، کمک به ضدانقلاب است.

ما فکر می‌کنیم که اگر صاحبان نظریات گوناگون، صادقانه، بدون پیش‌داوری‌های نابه‌جا، و با حسن‌نیت با هم روبه‌رو شوند، بحث‌ها را در مجرای سالم ببرند و حتی برای همین بحث‌ها و اظهارنظرها، جلساتی را سازماندهی کنند که هر کس در آن‌جا کالای خود را عرضه کند و انتخاب به خریدار، یعنی به حاضران و شنوندگان و عامه مردم که ثابت کرده‌اند به حدّ کافی رشد سیاسی دارند، واگذار گردد؛ خود قدمی در راه تشنج‌زدایی، در راه تفاهم و سرانجام اتحاد برداشته شده است.

دوستان! بگذارید محیط بحث و مناظره، محیطی سالم باشد. اجازه ندهید افراد مشکوک، یا عصبانی، یا ناشکیبا در این محیط ایجاد تشنج کنند. این معیاری است برای سنجش حسن‌نیت‌ها.

سرچشمه: «نامه مردم»، شماره ۲۶، چهارشنبه ۲۳ خرداد ۱۳۵۸

[بازگشت به فهرست](#)

منطقِ مُناظرهٔ سیاسی

ما نمی‌خواهیم در این جا یک بحثِ تجریدی دربارهٔ قواعدِ منطقی به‌عمل آوریم، بل که هدفِ ما بیانِ نکاتی چند دربارهٔ منطقِ مُناظرهٔ سیاسی است.

در بینِ سازمان‌های مخالفِ رژیم و در داخلِ سازمان‌های دانش‌جویی در مسائلِ مختلف مربوط به استراتژی و تاکتیکِ مبارزه و تحلیلِ وضعِ جهان و ایران اختلافِ نظر وجود دارد. در این اختلافِ نظر به ناچار بحث و مُناظره در می‌گیرد. این بحث و مُناظره تنها بین افرادِ حزبِ تودهٔ ایران با دیگر سازمان‌های مخالفِ رژیم نیست، بین خودِ آن سازمان‌ها نیز هست. در داخلِ سازمان‌های دانشجویی بین صاحبان عقاید گوناگون نیز هست.

می‌توان به استنادِ ده‌ها نمونه نشان داد که این بحث و مُناظره موافقِ اُسلوبِ صحیح انجام نمی‌گیرد و آغشته به شیوه‌های احساساتی، روش‌های زشتِ دشنام‌گویی و افترازنی است.

تصوّرِ آن که «انقلابی‌بودن» یعنی بی‌ادبی، هتّاکی و بُهتان‌گویی، تصوّرِ عجیبی از انقلابی‌بودن است که ابتذال و عامی‌گریِ صاحبِ چنین تصوّری را نشان می‌دهد، اگر نه نیّتِ ناپسندِ او را.

مُناظرهٔ سیاسی بینِ سازمان‌های مخالفِ رژیم و بینِ صاحبانِ عقایدِ گوناگون در سازمان‌های دانش‌جویی در یک سلسله مسائلِ مهمّ و اصولی امری است ناگزیر. ما به نوبهٔ خود قصد نداریم از موضعی که به صحت و اصولیتِ آن ایمان داریم، انصراف جوییم یا در دفاع از آن‌ها سست آییم و این حقّ را برای مخالفانِ خود نیز قائلیم.

ولی مُناظرهٔ سیاسی وقتی موافقِ قواعدِ درستِ منطقی انجام گیرد، روشن‌گر، بسیجنده و سودمند است، و اگر دوئلِ لفظی و جاروُجنجال و افترازنی بی‌دلیل را جانشینِ آن کنند، یأس‌آور، ابهام‌انگیز و زیان‌بخش.

شیوه نخستین به روشنی حقیقت و تأییدِ صحتِ مواضعِ اصولی کمک می‌کند، و شیوه دوم به تشدیدِ سردرگمی و تشّت منجر می‌شود.

ما همه سازمان‌های مخالفِ رژیم و همه اعضای سازمان‌های دانش‌جویی را دعوت می‌کنیم به امرِ اصلاحِ جدیِ شیوهِ مُناظرهٔ سیاسی توجه کنند. به نظرِ ما، قواعدِ چنین مُناظره‌ای به قرار زیرین است:

(۱) وقتی ما تزی را به مخالفِ خود نسبت می‌دهیم، باید آن را به شکلِ مستند نشان دهیم و خودِ تزی و استدلالِ طرف را در این زمینه ولو با کلماتِ خود، ولی با درستی و امانت نقل کنیم. روشِ متداول که انواع عقایدِ دل‌بخواه به مخالف نسبت داده می‌شود یا این عقاید به صورتِ سُست و مبتدلی مَسخ می‌گردد و سپس به اصطلاح «ردّ می‌شود»، روشی است نادرست. اگر ما به مواضعِ خود باور داریم و قادریم صحتِ آن مواضع را به اتکاءِ اسناد، فاکت‌ها، احتجاجاتِ تئوریک و غیره اثبات کنیم، دیگر چه نیازی است که مواضعِ طرف را مَسخ کنیم یا به طرف، مواضعِ دروغین نسبت دهیم؟ این سفسطه‌گری است نه مُناظره.

(۲) وقتی ما دست به مُناظره‌ای می‌زنیم، باید روشن باشد که آن دو تزی مخالف که در برابرِ هم قرار دارند، کدام‌ها هستند و صاحبِ تزی مخالف کیست و آن را در کجا گفته و تزی موافق مبتنی بر چه دلایلی است؟ تنها چنین مُناظره‌ای روشن‌گر است.

(۳) در یک مُناظرهٔ سیاسیِ جدی کوچک‌ترین نیاز به لفاظی، هیجان‌سازی و جارو و جنجال نیست. می‌توان با لحنِ خون‌سرد و متین، مطلب را بیان داشت و امکان داد که هم مخالف و هم افرادِ بی‌طرف مطلب را بدون آن که خود را توهین و تحقیر شده تلقی کنند و به خشم آیند، بخوانند. چنین روشی نشانِ رشدِ اجتماعی است و عکسِ آن مُضحک و رقت‌انگیز.

(۴) مُناظره باید به قصدِ پژوهشِ حقایقِ انقلابی و اجتماعی انجام گیرد، نه به قصدِ گنج کردنِ افکارِ عمومی، عوام‌فریبی و به‌راه‌انداختنِ دعوای حیدر و نعمتی. مُناظره و بحث

سیاسی باید مکتب تربیت توده‌ها باشد، شعور اجتماعی را اوج دهد، بر نشاط انقلابی بیافزاید، نه برعکس.

ما به نوبه خود از همه دوستان و هواداران خویش و از همه دانش‌جویان آگاه و مترقی خواستاریم که قواعد و منطق یک مناظره سالم سیاسی را اکیداً مراعات کنند، از جنجال و تهمت و تحقیر و استهزاء طرف از میدان نرَمند و یا به ابزارهای مشکوک و پلیدی از این نوع دست نیازند. سلامت و روشنی فکر و بیان، نزاکت و ادب در برخورد، متانت و خون‌سردی در بحث را بی‌خدشه حفظ نمایند.

باید زشتی ابزارهای سفسطه، بهتان، ادعای بی‌دلیل، انتساب بی‌سند و امثال این روش‌های مبتذل کاملاً برملا شود و احکام و استدالات جدی و روشن در برابر هم بایستند تا عیار آنها روشن گردد.

۱. کوشیار (احسان طبری)

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۲، سال ۱۳۵۰

بازگشت به فهرست

هنر سازمان‌دهی



«سیاست، علمی است، هنری است که از آسمان نازل نمی‌شود و در سرشت و فطرت انسان‌ها نیست. پرولتاریا اگر خواستار فتح بر بورژوازی است، باید سیاست‌مداران طبقاتی خاصی خود را پرورش دهد. یعنی سیاست‌مدارانی که از سیاست‌مداران بورژوایی بدتر نباشند.»

(لنین، کلیات به روسی، جلد ۳۱، صفحه ۶۶)

لنین سازمان‌دهی و رهبری یک سازمان را «هنر» می‌نامد که لازمه آن گردآوری تجربه، داشتن شم و قریحه، اندیشه و عمل ظریف و حساب‌شده، شور و هیجان، قدرت ابداع و آفرینندگی، نیروی دید و نگرندگی و یافت‌های مبتکرانه است.

در نوشته‌های لنین گاه بر می‌خوریم به تشبیه این سازمان به ارکستر، و رهبری سازمان به رهبری ارکستر. این یک تشبیه عمیق و پرمضمونی است، زیرا همان‌طور که برای یک ارکستر تنوع نوازندگان ضرور است، در سازمان نیز تنوع استعدادها، تنوع وظایف ضرور است.

رهبر ارکستر نمی‌تواند بگوید که مثلاً من فقط ویلن یا پیانو را دوست دارم و قره‌نی و شیپور را نمی‌خواهم، بل که باید بتواند از تمام آلات موسیقی و از همه نوازندگان آن‌ها،

هریک در جای خود به درستی استفاده کند. فقط زمانی استفاده صحیح از همه نوازندگان میسر است که ارکستر بداند چه باید بنوازد و برای این نوازندگی، تعلیم و تجربه و تمرین لازم را دیده باشد.

درست به همین ترتیب، یک سازمان زمانی می‌تواند از اعضای خود و استعدادهای مختلف آن‌ها به درستی استفاده کند که مشی و نقشه و عمل روشنی داشته باشد و اعضای سازمان مذکور نیز به صحت این مشی و نقشه عمل معتقد و باورمند شوند و برای تحقق آن تجارب لازم را کسب کرده باشند.

اگر نت‌هایی برای نوازندگی موجود نباشد و نوازندگان بر حسب نت و موافق دستور رهبر ارکستر را اجرا نکنند، به ناچار اجتماع مُمشی آلات مختلف نوازندگی چیزی جز غوغای گوش‌خراش و کژآهنگی پدید نمی‌آورد. به همین ترتیب اگر برنامه و مشی و نقشه عمل سازمان نادرست باشد و اعضای حزب انضباط و مرکزیت را در مورد اجرای رهنمودهای رهبری سازمان در نظر نگیرد، چیزی جز جنجال، اختلافات و تناقضات درونی و گسستگی صفوف مبارزه حاصل نمی‌شود.

لنین یادآور می‌شود که در صورت وجود یک ارکستر خوب تنظیم شده که همه شرایط را واجد باشد، آن‌گاه با «رهبری نرم» می‌توان سمفونی خوش‌آهنگ را اجرا کرد و احتیاجی نیست که رهبر ارکستر دائماً عصای رهبری را بر چوبه جایگاه خود بکوبد و دم‌به‌دم ارکستر را با عصبانیت قطع کند. در سازمان نیز مطلب به همین قرار است.

در صورت وجود شرایط: مشی صحیح، رهبری لایق و کادرهای ورزیده؛ اجرای اصل مرکزیت دموکراتیک و حفظ انضباط تقریباً به صورت خودبه‌خودی درمی‌آید و به امری بدیهی بدل می‌شود و کار به تناقضات و مشاجرات درونی نمی‌کشد.

تشبیه سازمان به ارکستر نشان می‌دهد که وجود افرادی با استعدادها و لذا با وظایف و تقسیم کار مختلف در سازمان نه فقط مجاز است، بل که ضروری است. یک سازمان به کسانی که قدرت سازمان‌گری دارند، به سخن‌ورانی که اندیشه‌های حزب را خوب ترویج می‌کنند، به نویسندگان حزبی که می‌توانند از سیاست وی با استدلال دفاع نمایند، به صاحب‌نظران، تئوری‌دان‌ها، به کارشناسان پنهان‌کاری و آشنایان به فن مبارزه با پلیس،

به کسانی که در موقع ضرورت می‌توانند اشکالِ حادثِ مبارزهٔ انقلابی و شیوه‌های مسلحانهٔ نبرد را رهبری کنند و غیره و غیره نیاز دارد. کم‌تر اتفاق می‌افتد که همهٔ این مختصات و اکثر آن‌ها در فردِ واحدی جمع باشد.

یک سازمان‌دهِ خوب می‌تواند و باید اعضای سازمان را از جهتِ نوعِ لیاقتِ آن‌ها نیک بشناسد، مختصاتِ روحی، استعدادها و امکاناتِ آن‌ها را به‌درستی بازشناسد و سپس از هر کس در جایِ خود استفاده کند.

می‌گویند: «کدبانوی ماهر را حتی نخنی به‌کار آید». سازمان‌دهِ خوب می‌تواند از مجموعِ این استعدادها، در داخلِ یک تقسیم‌کار و توزیعِ وظایفِ درست، یک عملِ هم‌آهنگِ انقلابی پدید آورد، عملی که از جهتِ اجتماعی و تاریخی سودمند، کارا و ثمربخش باشد.

لذا همان‌طور که یک رهبرِ ارکستر، چنان‌که در آغاز این مقال گفتیم، مضحک است اگر ویولن‌زن یا پیانونواز را مطلق کند، و شیپورزن و یا نی‌نواز را انکار نماید. همان‌طور یک سازمان‌ده و رهبرِ حزبی مضحک است اگر نوعِ معینی کار و استعداد را بیسندد و نوعِ دیگری از کار و استعداد را منکر شود و نفی کند و یا ادراک ننماید که هر استعدادی در جای‌خود، در وقتِ خود، می‌تواند خدمتی را انجام‌دهد که از عهدهٔ استعدادِ دیگر برنمی‌آید.

تمامِ هنر، در رهبریِ نرم از مجموعهٔ استعدادهای متنوع برای ایجادِ ارکسترِ خوش‌آهنگ، یک پیکارِ مترقی و انقلابی است.

سرچشمه: مجلهٔ پیکار، شمارهٔ ۶، بهار ۱۳۵۳

[بازگشت به فهرست](#)

کلیاتی درباره تبلیغ و تبلیغ‌گر



دوستان ما یک سلسله سؤالات درباره «تبلیغات» مطرح کرده‌اند که برای پاسخ‌گویی تفصیلی به آن‌ها، تدارک و نگارش این جزوه و حتی بیش از این لازم است، ولی ما عجلتا به دادن توضیحات فشرده‌ای به‌عنوان «**مدخل و درآمد کلام**» بسنده می‌کنیم و درک و بسط آن‌را به مطالب دیگر این جزوه و احتجاج خود شنوندگان و خوانندگان آزموده خویش وامی‌گذاریم.

تبلیغات سازمانی، ابلاغ نظریات مختلف یک سازمان اجتماعی است به مخاطبان خود به نحوی که این ابلاغ نظریات دارای چند خاصیت باشد:

- ۱- روشن باشد و طرف ما که نوشته‌ای را می‌خواند یا مطلبی را می‌شنود، دست‌گیرش شود که چه گفته و خواسته شده است و خود را گیج و در ابهام نبیند.
- ۲- مستدل و مقنع باشد و نه ادعائیمیز به نحوی که طرف تبلیغ به صحت مطالب نوشته یا گفته‌شده باور کند و آن‌را واقعه روی داده و مسلم و مطالبی تهی از ریا و دروغ بیابد.
- ۳- شورانگیز و اثربخش باشد، یعنی طرف تبلیغ را برای عمل بسیج کند و به او در حل دشواری‌ها، تحمل مشکلات و گشودن گره‌های مسائل پیچیده کمک کند. این تبلیغات کتبی یا شفاهی، برای یک گروه مخاطبان تبلیغات انجام می‌گیرد.

مخاطبان ما می‌توانند روستایی باشند یا شهری، زحمت‌کش باشند یا روشن‌فکر، در سطح بالای آگاهی باشند یا در سطح نازل، با ما هم‌عقیده باشند یا دگراندیش.

گاه مخاطب تبلیغاتی می‌تواند کاملاً مخلوطی از همه این عناصر یادشده باشد. لذا تبلیغ‌گر باید مخاطب تبلیغاتی خود را بشناسد و با آن برخورد سنجیده و متناسب داشته باشد. معمولاً یک نفر از عهده اجرای این وظایف رنگارنگ برنمی‌آید و نیم‌رخ کارشناسان تبلیغی مختلف است، و لذا باید برای وظایف و مأموریت‌های مختلف، افراد متناسب انتخاب کرد. مبلغان گاهی بالفطره دارای این خاصیت‌اند و گاهی علما آن‌را می‌آموزند. باید گروهی از مبلغان دارای نیم‌رخ‌های مختلف پرورش داد. این پرورش، هم باید نظری باشد و هم عملی.

خود موضوع تبلیغات هم، به‌ویژه در سخنرانی‌های شفاهی، می‌تواند متنوع باشد: مسائل جهان یا ایران را در برگیرد، سیاست حزب را در درازمدت یا کوتاه‌مدت توضیح دهد، تبلیغ اندیشه‌های تئوریک یا صرفاً سازمانی باشد، یا مخلوطی از همه باشد.

در این جا نیز کم‌تر کسی است که از عهده همه نوع توضیحی برآید و شعار «شخص لازم برای کار لازم» ضرور می‌گردد. ویژگی مهم کار ما آن است که ما حزبی دارای بینش سیاسی-اجتماعی متعلق به طبقه کارگر و توده‌های زحمت‌کش هستیم و مایلیم این بینش را در چهارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با صداقت کامل و به نحوی قانونی تبلیغ کنیم و این خود تأثیر ژرف خویش را بر روی شیوه کار و بیان تبلیغی ما باقی می‌گذارد.

تبلیغ کردن به تجربه، به قریحه خاص، به شم تیز سیاسی، به تمرین، به داشتن ایمان به چیزی که تبلیغ می‌کنیم، به احتراز از شک و تردید نیازمند است. لذا تبلیغ‌گر بدون کم‌ترین تردید فردی است صاحب فن و هنر خاص. اگر نیرومندی شخصیت مبلغ با صحت احکام مورد تبلیغ همراه شود، آن‌گاه تأثیر تبلیغ بسیار قوی است، چون هر اندازه مبلغ ماهر و روشن‌گو و شیرین‌سخن و جذاب باشد، اگر بخواهد باطلی را حق و حقی را باطل کند، اثر تبلیغات‌اش به دور نمی‌رود. حقیقت شمشیر برنده و خورشید تابنده است.

سیستم تبلیغاتی ما دارای یک سلسله اجزاء و عناصری است، که سعی می‌کنیم آن‌ها را از هم تفکیک کنیم:

۱- هدف ما از تبلیغات افشائی یا توضیحی یا به عبارت ساده، هدف تبلیغاتی؛

۲- امکانات سیاسی ما برای تبلیغات وسیع یا محدود در محل؛

۳- وسایل و شیوه‌ها و افزارهای تبلیغاتی و اشکال تبلیغات کتبی و شفاهی؛ این وسایل و شیوه‌ها و اشکال در عصر ما بسیار متنوع است و گاه باید با اندیشه مخترعانه اشکال نوینی را پدید آورد.

۴- محیط زمانی و مکانی تبلیغات و نوع مخاطبان تبلیغاتی و محاسبه جزر و مدّ نهضت انقلابی؛

۵- اطلاعات ضرور برای تبلیغات؛ آرشو و اسناد و مدارک و اخباری که تبلیغات از آن‌ها استفاده می‌کند.

هر یک از این اجزاء پنج‌گانه به توضیح نیاز دارند و دارای «قواعد درونی» خویش‌اند.

تبلیغات ما برای آن‌که دچار انحراف نشود، به راست یا چپ نرود، به جلو نشتابد یا عقب نماند، خبط نکند و موجب سوءتفاهم نشود، باید جامعه ایران، منطقه، جهان و سیاست حزب را در هر عرصه‌ای خوب بشناسد. گوش‌به‌زنگی، حساسیت شدید، واکنش‌گری به موقع، شور (در عین خون‌سردی)، از لوازم تبلیغ‌گران است و این تبلیغ‌گر در واقع فرد مخصوصی است.

در شرایط کنونی جهان، منطقه و انقلاب ایران، ویژگی‌هایی کم‌سابقه و یا حتی بی‌سابقه‌ای را در تاریخ می‌گذرانند. لذا کار تبلیغاتی ما باید بتواند این ویژگی‌های خود را درک کند.

در درجه اول باید دشمن شماره یک مردم ایران و استقلال، آزادی و تکامل سالم جامعه او یعنی امپریالیسم و به‌ویژه امپریالیسم آمریکا معرفی شود و مردم ساده درک کنند که استعمار و نواستعمار آمریکا و انگلیسی طی ۲۰۰ سال اخیر به دست خاندان‌های قاجار و پهلوی مایه انحراف و تباهی بزرگی در رشد جامعه ما شده‌اند. باید طبقات و قشرهای

ضد انقلابی و پیوند آن‌ها را با امپریالیسم و تراج‌گری و تباهی آن‌ها را نشان داد. باید حدّ **امید منطقی و قدرت ایتار و پایداری و آگاهی سیاسی** را بالا بُرد و تا آن‌جا که ممکن است **جو سازی و خبر سازی ارتجاعی و خصمانه** را خنثی کرد و مبارزان ما را به **روحیه قوی و منطقی پولادین و خون سردی در تفکر** مجهز ساخت. نباید به دشمن کم یا پُر بها داد. نباید به امکانات خودی کم یا پُر بها داد. نباید خوش‌بینی یا بدبینی غیر واقعی ایجاد کرد.

یک مبارز روشن‌بین، واقع‌گرا، دارای قدرت تحلیل منطقی، مطلع، مصمم برای حرکت به هر قیمت به سوی هدف، از **جهت تاریخی** عنصر شکست‌ناپذیری است عصر ما درست به چنین کسانی نیازمند است، زیرا عصر ما عصر نبرد قاطع است. نمونه‌های نیکاراگوئه، السالوادور، لبنان و نمونه بزرگ، ویتنام و ایران، وحشی‌گری بی‌حد دشمن را نشان می‌دهد و نشان می‌دهد که تنها عناد و سرسختی انقلابی می‌تواند این وحشی‌گری را سرانجام در هم شکند و دشمن امپریالیستی را مُنفرّد سازد؛ و این راهی است دراز و دشوار و سرشار از خودگذشتگی، که باید نه تنها افراد جداگانه، بل که سرپای خلق برای آن آماده شوند.

یک مبارز باید بداند که او برای پیروزی امر حق و عدالت در تاریخ می‌رزمَد و نه برای پیروزی شخصی خودش. وصیت‌نامه‌های لرزاننده بسیاری از شهدای توده‌ای ما نشان می‌دهد که این آگاهی ایتار آمیز که بالاترین حد تجلی انسانیت است، دارد در نسل جوان توده‌ای بیش از پیش آشکار می‌شود.

نکته مهمّ در کار ما تعیین وظایف بر اساس رهنمودها و بررسی‌های مشخص است. این که **تکیه و لحن** چگونه باشد و از چه اشکال به‌خصوصی استفاده کنیم، برایش نسخه عام و کلید مشکل‌گشا و اکسیر عمومی نمی‌توان داد.

ما باید اشکال مختلف تبلیغات دیگران را نیز مطالعه کنیم و اگر لازم باشد، از آن‌ها نیز استفاده نمائیم. ولی تبلیغات ما از دروغ، سفسطه، لاف و گزاف، انتقام‌جوئی ذهن‌گرایانه، نوسانات تهی از اصولیت، بری است. تبلیغات ما منطقی و خون‌سرد، ولی در عین حال پُرشور، مؤدّب، فروتنانه، مستند و آینده‌نگر است.

تبلیغ‌گران ما باید در میان مردم باشند، نظرسنجی کنند، نقاط ضعف کار و سخن ما را درک نمایند بازهم تکرار می‌کنیم ما در شرایط بسیار بسیار ویژه‌ای عمل می‌کنیم. دشمن امپریالیستی و ضدانقلابی در کشور ما، علی‌رغم انقلاب پیروزمند، به علل مختلف بسیار قوی و دارای پایگاه قابل ملاحظه اجتماعی است. کین تیزی و دشمنی علیه حزب ما که مظهر پرتوافکن و پیگیر حقیقت علمی و عدالت اجتماعی است، در این محیط بسیار قوی، متمرکز و متراکم است. ولی در عین حال ما در دورانی به سر می‌بریم که دوران افول جامعه‌های مبتنی بر بهره‌کشی و پیروزی آرمان‌های انسانی است. ما درست در این مقطع قرار گرفته‌ایم و از آن جا که با وجود محدودیت قدرت سیاسی و سازمانی، به علت حقانیت بی‌خدشه خود، عنصر مؤثری از انقلابیم، هم وظیفه و هم امکان -ولو بسیار محدود- برای ما به‌ناگزیر به‌وجود می‌آید.

ما تا پس از پیروزی انقلاب تا کنون وظایف خود را در چارچوب امکانات مان خوب انجام داده‌ایم و در مقابل سیلاب سیاه خصومت، افتراء، سفسطه، شایعه، شانتاژ، تهدید و فشارهای غیرقانونی، به علت صحت مواضع خود با سربلندی ایستاده‌ایم. در همین روح و در همین خط باید باقی ماند. باید شرایط محیط را پیوسته در نظر داشت و خود را برای سخت‌تر و سخت‌ترین شرایط آماده‌تر ساخت و از تکرار دائمی حقایق به اشکال مختلف غفلت نکرد.

اما به شکل مشخص، عمده وظایف تبلیغاتی ما چنین است:

- ۱- پشتیبانی از جمهوری اسلامی ایران و قانون اساسی آن بر اساس شعارهای استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی در عین بیان صادقانه انتقاداتی که در مسائل مختلف طرح آن ضرور می‌شود؛
- ۲- افشاء دسایس امپریالیسم، ضدانقلاب، لیبرال‌ها و قشری‌های انحصارطلب، در سطح کشور و نیز در سطح منطقه به شکل مستند و با حفظ متانت در کلام؛
- ۳- دفاع از جنبش انقلابی جهان در اشکال سه‌گانه آن: سوسیالیسم، جنبش انقلابی کارگری و جنبش‌های رهایی‌بخش ملی بر اساس واقعیات و اسناد؛
- ۴- دفاع از صلح جهانی و افشاء دسیسه‌های امپریالیسم به‌ویژه امپریالیسم آمریکا برای تدارک جنگ‌های محلی و جهانی؛

۵- دفاع از خواست‌های عادلانه میهن ما در جنگ تحمیلی عراق علیه ایران و ذکر نظریاتِ مصلحت‌اندیشانه‌ای که به لحاظِ میهن‌دوستی در این مسئله ضرور می‌دانیم. ما پیوسته از مصلحت‌اندیشی پرهیز نکرده ایم و ملاحظه‌کاری مضر را به خود راه نداده‌ایم؛

۶- مقابله با توده‌ستیزی و نشان‌دادنِ مضار و مقاصدِ آن با حفظِ ادب، خون‌سردی و متانت و استدلال، و در مواردِ ممکن ارائه‌ اسناد و مدارکِ مَّقْنَع؛

۷- دفاع از کشورها و جنبش‌های مترقی و غیرمتعهد «جهان سوم» و افشای کشورهای عاملِ امپریالیسم در منطقه به‌ویژه در مقابلِ کوششِ امپریالیسمِ خبری برای مغلطه در حوادث و واقعیات؛

۸- روشن‌گری درباره‌ مهم‌ترین مقولاتِ بینشی و سیاسی و اقتصادی، هرگاه ضرور شود؛

۹- تبلیغ در زمینه مسائل اخلاقی و تربیتی در جهت پرورش انسان‌های جدی، مسئولیت‌شناس، صبور، پایدار، فداکار، پرکار، مطلع، محکم و خون‌سرد.

طبیعی است که این فهرست را می‌توان ادامه داد یا گسترده‌تر مطرح کرد، ولی مقصد ما توجه‌دادن به نحوه و مضمون تبلیغات ماست.

یکی از مسائل پیچیده و مهم در شرایط ما استفاده از **حربه نیرومند هنر در تبلیغات** است تا آن حد که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قوانین متکی بر آن امکان می‌دهد و مجاز می‌داند. هنر می‌تواند در سطوح مختلف ارائه شود. ارائه آثار همه‌فهم، مردم‌گیر و توده‌گیر برای همه هنرمندان ما و حتی والاترین هنرمندان ما در شرایط کنونی ایران و جهان، یک وظیفه و یک افتخار است.

ما باید بتوانیم طوری بگوئیم یا بنویسیم یا به نمایش بگذاریم که اکثریت مطلق مردم زحمت‌کش و بی‌سواد یا کم‌سواد کشور ما آن را درک کنند. این امر نه منافی ایجاد آثار سنگین‌تر برای جمعی محدودتر و نه منافی آفرینش برای خود است. این آفرینش برای مردم و برای حزب است.

یعنی باید دانست که **هنر تبلیغاتی انقلابی توده‌گیر** غیر از اشکال سالونی هنر و یا هنری با کیفیت خاص است. ما باید در این زمینه نیز تجربه و مهارت کسب کنیم؛ مثلاً: مرشدی و نقالی و پرده‌خوانی و شمایل‌داری انقلابی و تعزیه و نوحه و تقلید و اشکال

دیگری که موافق تجارب سال‌های پس از انقلاب، در تهران و شهرستان‌ها، توده‌پسند افتاده است].

هنرمند باید این اشکال توده‌گیر را محترم بشمارد، زیرا برای ایجاد تحول ژرف فکری و روحی و عملی در توده‌های میلیونی است. به‌علاوه این اشکال، اشکال توده‌ای هنر مردمی ماست و باید همه‌جانبه بررسی و به‌کار گرفته شود.

حزب ما باید بتواند به تدریج و بر اساس استعداد رفقا: سازمان‌گر، تبلیغ‌گر، تئوری‌شناس، روزنامه‌نگار و سیاست‌مدار و امثال آن‌ها، با کیفیت خوب، تربیت کند و از یک نسج زودگسل به‌صورت یک تافته محکم و زرهین درآید. سوابق طولانی و مسیر عمومی رویدادها به ما این امکان را خواهد داد.

میان کار تبلیغاتی و کار تشکیلاتی پیوند عمیقی است. هیچ ارگان تشکیلاتی نیست که «بار» تبلیغاتی مختلف نداشته باشد. تشکیلات افزار نیرومند تحقق کار تبلیغاتی است. نوع تبلیغات را مسئولین تبلیغاتی معین می‌کنند و به‌وسیله سازمان‌های حزبی با پیگیری آن‌را به حلقه نهائی اجراء و عمل می‌رسانند.

نیروهایی هستند (از افراد ضدانقلابی تا دوستان نادان انقلاب) که به‌ویژه مایل‌اند جلوی تبلیغات افشاگر و آموزنده حزب ما را بگیرند. ما در چارچوب قانونیت حزب خود باید بتوانیم از حق خود در اشاعه حقایق انقلابی، با تدبیر و درایت و خودداری و متانت، دفاع کنیم.

تبلیغ‌گران ما با خواندن مطالب دیگر این رساله، محتوای این مقدمه را گسترده‌تر درک و لمس خواهند کرد.

سرچشمه: مقاله نخست از جزوه «دو مقاله درباره تبلیغات»، احسان طبری و مهرداد پویا، چاپ اول: آبان ۱۳۶۱، تیراژ: ۱۵،۰۰۰ نسخه، انتشارات حزب توده ایران

[بازگشت به فهرست](#)

«آسلوب‌های سفسطه سیاسی» و «پیکار در راه خوش‌بختی»

[دو مقاله بدون امضاء]



توضیح ویراستار: در آستانه یورش ارتجاع و امپریالیسم در بهمن ۱۳۶۱ به رهبران و کادرها و تشکیلات حزب توده ایران، دو کتاب با عناوین «**نظری به سیر انقلاب در کشور ما**» (شهریور ۱۳۶۱ گردآوری و تنظیم: **دکتر جعفر جاویدفر- رفیقی که در تابستان ۶۷ در زندان اوین به دار جلادان آویخته شد**)، و «**دوستان و دشمنان میهن انقلابی ما**» (بهمن ۱۳۶۱ به نام جعفر جاویدفر)، به همت «انتشارات توده» چاپ و منتشر شد. کتاب دیگری نیز به همین سیاق با عنوان «**استراتژی تجاوزکارانه امپریالیسم آمریکا در منطقه**» (مرداد ۱۳۶۱ گردآوری و تنظیم: محمدتقی برومند) توسط «انتشارات کاوه» منتشر شد که هر سه کتاب دربرگیرنده مقالاتی متنوع به قلم نویسندگان مختلف از جمله احسان طبری (بدون درج نام و امضای نویسندگان مقالات) بود و دلیل انتخاب این شیوه کار نیز در غیاب «**نامه مردم**»، مجله «**دنیا**» و جزوات «**پرسش و پاسخ**» و انسداد سیاسی حاکم در آن برهه تاریخی برای همگان روشن است. از طرفی، برای خوانندگان پیگیر و جدی آثار طبری تشخیص نثر ویژه، متن منسجم و قلم مخملین و پرمضمون او در میان این‌گونه آثار کار دشواری نیست. در چنین فرآیندی است که دو مقاله برگزیده زیر از گنجینه آثار بی‌نام و نشان طبری شناسایی شده و در دسترس خوانندگان مجموعه حاضر قرار می‌گیرد.

با أسلوب‌های سفسطه سیاسی متداول آشنا شویم و با آن مبارزه کنیم!

طرح مسئله

سفسطه*، یکی از اشکال فریبنده، راست‌نما و پوشیده «ضد حقیقت» است که سیمای «مستدل» و مبتنی بر «واقعیات» به خود می‌گیرد، لذا دارای قدرت گمراه‌سازی است. حقیقت، بازتاب جامع و بی‌خدشه واقعیت عینی در اندیشه و سخن است. اگر این بازتاب همه‌سویه و جامع نباشد، مخدوش شود، واقعیت عینی را چنان که هست منعکس نمی‌کند و می‌توان از آن به نتایج غلط رسید.

تمام بنای عظیم و پُر زرق و برق تبلیغات امپریالیستی در رسانه‌های گروهی، کتب و مطبوعات، تئوری‌های رنگارنگ اقتصادی اجتماعی و سیاسی عمیقاً سفسطه‌آمیز است و گاه سفسطه‌های بسیار ظریف (نه‌دهم حقیقت)؛ زیرا در عرصه مسائل اجتماعی، امپریالیسم سودطلب نمی‌تواند عینی و حقیقت‌گو باشد. اگر عینی و حقیقت‌گو باشد، خود را رسوا می‌سازد.

آیا بهره‌کش می‌تواند تصدیق کند که او از راه انگلی «شته‌وار»، از راه مکیدن خون کارگران و دهقانان و روشن‌فکران زحمت‌کش و پیشه‌وران که ایجادکننده نعمت‌های مادی و معنوی و «ثروت اجتماعی» هستند زندگی می‌کند؟ اگر تصدیق کند، بلافاصله باید قبول کند که انگلی کار بدی است و انگل باید از جامعه، به عنوان انگل حذف شود و او البته این را نمی‌خواهد. او می‌خواهد درست از همین راه بی‌دردسر بر روی «دوزخ» خلق‌های فقیر و طبقات و قشرهای تهی‌دست، برای خود «بهشت» بسازد. به همین جهت می‌گویند که: حتی اگر $2 \times 2 = 4$ با منافع بهره‌کشان مخالف بود، آن را منکر می‌شدند و می‌گفتند: خیر! $2 \times 2 = 5$ یا مساوی با ۳ و یا هر چیز دیگری است غیر از ۴! به چه دلیل؟ به دلایل سفسطه‌آمیز!

زمانی است که بهره‌کش به «دلیل» متوسل نمی‌شود، ولو «دلیل علیل» و با زور مسئله را حل می‌کند. ولی مواردی هم هست که بهره‌کش مجبور است ارائه دلیل کند و با زور، یا تنها با زور نمی‌توان کار را از پیش‌برد. گفتار تلویزیونی است، نطق سیاسی است، کتاب

توضیحی است، بحث و مناظره است، سند دولتی است و غیره و غیره. در این جا باید ناحق را حق جلوه داد، چگونه؟

استفاده از برخی واقعیات و مسکوت گذاشتن واقعیات دیگر

یکی از **أسلوب‌های سفسطه**، استفاده از بخشی از واقعیات (که به سود سفسطه‌گر است) و مسکوت گذاشتن واقعیات دیگر است (که به زیان استنتاجات و دعاوی اوست). سفسطه‌گر دیگر به اصطلاح خودش بر اساس واقعیات و دلیل و سند و مدرک سخن می‌گوید. می‌تواند این واقعیات نادرست هم نباشد.

البته معمولاً سفسطه‌گران نسبت به دیگران نه تنها بخشی از واقعیات را می‌گیرند، بل که در خود واقعیات هم «خداشه» وارد می‌کنند، سوهان کاری‌اش می‌کنند، کج و کوله‌اش می‌سازند یا سر می‌دهند زیر ذره‌بین می‌گذارند، یا صیقل‌اش می‌دهند، زیر ذره‌بین می‌گذارند و بزرگ‌اش می‌کنند، در داخل «کادر» قرارش می‌دهند و برجسته‌اش می‌سازند و غیره؛ و حال آن‌که در واقع و نفس الامر چنین نیست.

تنها بررسی هر سوپیه یک مسئله و قراردادن هر چیز به جای خود، می‌تواند مقدمات منطقی درست برای نتیجه‌گیری درست را به دست دهد.

«قراردادن هر چیز به جای خود» و اضافه کنیم در اندازه‌ها و ابعاد واقعی خود؛ نکته مهمی است که نقض آن، شیوه دیگر سفسطه را به وجود می‌آورد، و ما در این باره در بند بعدی این نوشته توضیح می‌دهیم.

عمده و غیر عمده در روند مورد بررسی

عمده، یعنی آن‌چه که یک جریان و جنبش سیاسی باید آن را در راس وظایف خود قرار دهد و برای آن اولویت قائل شود. کسی که مسائل بسیار مهم دیگر را که عمده نیست و حل آن، شرط حل مسائل دیگر نیست، عمده می‌کند، دست به سفسطه زده است. سفسطه‌گران می‌آیند و کوهی «دلیل و سند و مدرک» گردمی‌آورند و منظره می‌سازند، برای آن‌که آن مسئله عمده، (یا به فارسی ساده آن «اصل کاری») فراموش شود و در پشت این «پرده دود»، امپریالیسم کار خودش را بکند. انقلابیون واقعی، برعکس، تمام

توجه مقدم خود را روی مسئله عمده، روی «اصل کاری» متمرکز می‌کنند و با تشخیص درست بخش‌های عمده، قطب‌نمای عمل سیاسی خود را تنظیم می‌کنند. [...]

مطلبی را که در این بند گفته‌ایم، می‌توان به نحو دیگری نیز بیان داشت:

یک **تابلوی نقاشی** را در نظر بگیرید که چشم‌اندازی را نشان می‌دهد. موافق علم مناظر و مَرایا، نقاش واقع‌گرا با حفظ اصل شباهت با واقعیت، اشیاء، درخت‌ها، کوه‌ها، انسان‌ها، چارپایان، رود و دشت و جنگل را در این منظره بزرگ و زیبا جای داده است. هر چیزی به جای خود است و لذا ما گویی خود آن منظره را در برابر چشم داریم، زیرا چشم ما نیز واقعیت را به همین نحو بازتاب می‌دهد. حال اگر کسی بگوید آن گاوی که در آن سوی رود، در حاشیه کوه و دشت می‌چرد، باید بزرگ‌تر از چوپانی باشد که در زیر درختی در جلوی منظره نی می‌نوازد، طبیعتاً سخنی نادرست گفته است. گاو می‌تواند به خودی خود و «به‌طور مطلق» بزرگ‌تر از انسان باشد ولی در منظره مورد بحث، در این مجموعه مشخص اشیاء و پدیده‌ها، مطلب «تناسب اجزاء نسبت به هم» است که مطرح می‌شود. **بی‌تناسبی، خود نوعی سفسطه است.** اگر کسی مطلبی را بی‌تناسب نسبت به وضع روز بزرگ کند یا کوچک کند، شاید دروغ نگفته است، زیرا اصل مطلب واقع شده، ولی بی‌تناسبی در روابط اجزای یک امر وارد کرده، به سفسطه دست زده است. **غیر عمده را عمده، و عمده را غیر عمده کردن** نیز نوعی وارد ساختن بی‌تناسبی در میان اجزاء یک روند است.

استدلالات تمثیلی به جای استدالات علمی

در کشور ما (و نه تنها در کشور ما)، استفاده از «تمثیل» یا «آنالوژی» مرسوم است. به جای دلیل حکایتی نقل می‌کنند یا ضرب‌المثلی می‌گویند، و از شباهت یک‌سویه و یک‌جهته مطلب مورد بررسی با آن حکایت و آن ضرب‌المثل استفاده می‌کنند. یعنی چون در این حکایت یا در آن ضرب‌المثل، مطلب این‌طور حل شده، پس در این جا هم مطلب همین‌طور است! تمثیل منطبق چیز خوبی است. گاه مطلبی را که در بیان تجریدی و انتزاعی خوب درک نمی‌شود، یک مثل، یک تمثیل می‌تواند روشن سازد و درست هم باشد. یعنی تمثیل ما مطلب را مخدوش نمی‌کند، بل که آن را روشن می‌سازد. در ادبیات نثر و نظم فارسی، از این نوع تمثیل‌ها و ضرب‌المثل‌ها فراوان است که روشن کننده است و منطبق نیز هست. یعنی با مورد مثال تطبیق کامل دارد.

اما گاه ضرب‌المثل و تمثیل، حربه و سفسطه است. طرف با به میان کشیدن آن، خود را از استدلال در متن مسئله بی‌نیاز می‌کند و با ایجاد یک تأثیر روحی در محیط، شما را مغلوب جلوه‌گر می‌نماید و در «بوکس بازی» بحث، حریف را به قول خودش «ناک آئوت» می‌کند!

در این نوع موارد باید طرف را به استدلال منطقی مبتنی بر واقعیات (فاکت‌ها) دعوت کرد و گفت که: اگر پس از استدلال، ضرب‌المثل یا تمثیلی هم می‌خواهد بیاورد، کسی مخالف نیست ولی جانشین کردن تمثیل، آن هم مخدوش آن به جای استدلال، خود نوعی سفسطه است.

توسل به حربه‌های «طنز» و «هو» و «ادعا»

یکی از مبتذل‌ترین اشکال خلط مبحث و «ناک آئوت» کردن طرف بحث، که متأسفانه مرسوم است، به گوشه‌ای نهادن منطق و توسل به حربه‌های طنز و هو و ادعاست. اگر کسی در این امور مهارت داشته باشد، می‌تواند حربۀ خود را به شکل کاری و مؤثر به کار اندازد و به نتیجه مطلوب برسد (خنده شدید حضار!) و بحث خاتمه یابد!

ما با هو و ادعا، یعنی حکم بدون دلیل تحت عنوان این که «همه می‌گویند»، «این که دیگر روشن است» و امثال آن به کلی مخالفیم و آن را نه تنها ضد منطقی، بل که ضد اخلاقی هم می‌دانیم.

ولی ما با طنز با نزاکت و هنرمندانه - اگر محتوای آن منطقی و عادلانه باشد - هیچ مخالفتی نداریم. بسیاری از بزرگان این روش را با محتوای درست و در جای خودش به شیوۀ زیبا و هنرمندانه به کار برده‌اند. ولی طنز را نمی‌توان جانشین استدلال کرد. طنز عادلانه و هنرمندانه را می‌توان فقط چاشنی استدلال کرد و نه جانشین آن. طنز عادلانه و هنرمندانه مانند مثال و تمثیل منطبق، افزارهای کمکی یک استدلال درست‌اند و نه جانشین آن.

برای احتراز از درازگویی به همین نمونه‌ها بسنده می‌کنیم. انواع سفسطه زیاد است و در «تاریخ منطق» بارها منطقیون معروف آن‌ها را گروه‌بندی کرده‌اند و برای آن‌ها نام‌های عربی و یونانی و لاتینی مفصلی وجود دارد که ما هیچ یک را به کار نبردیم، زیرا هدف ما در این نوشته، کمک به مبارزان انقلابی اعم از مسلمان یا دگراندیش، برای شناخت

«سفسطه» و تمیز آن از «برهان علمی» و احتراز از انواع متداولِ سفسطه است و نه یک بحثِ تجربیدی درباره‌ی جای سفسطه در تاریخ منطق.

سفسطه یکی از «خطرناک‌ترین» سلاح‌های یارانِ ستم و غارت‌گری و دروغ است. سفسطه‌های ظریف که پروفیسورهای علوم اجتماعی آمریکا و اروپای غربی، به‌ویژه تئوری‌دان‌های سوسیال دموکراسی چپ و «کمونیست‌های اروپایی» (ثور و کمونیست‌ها) در آن ورزیده‌اند و یک چمچه قطرانِ دروغ را وارد یک بشکه عسلِ حقیقت تحویل می‌دهند، دارای قدرتِ بزرگِ گمراه‌سازی است، زیرا گاه شما در می‌مانید که در این کلافِ سردرگم، از کجا باید استدلالِ افشاگرانه را آغاز کرد؛ و حال آن‌که با تمام وجودِ خود، با تمام «آنتن‌های» انقلابی خود حس می‌کنید که این سخن درست نیست، این سفسطه است.

پیش‌آهنگانِ جنبشِ انقلابی میهنِ ما، با هر بینشی که باشند، باید این نکته را بیاموزند.

بدون امضاء

سرچشمه: کتاب «دوستان و دشمنان میهن انقلابی ما» (مجموعه مقالات)، بهمن ۱۳۶۱ (با اندکی تلخیص)

آدمی جز پیکار در راهِ خوش‌بختیِ خود چاره‌ دیگری ندارد

باز هم بحثی درباره‌ی مسئله‌ی سعادت

به همه‌ی شهیدان راهِ عدالت که دل‌های تپنده‌ی تاریخ‌اند! (۱)

باید سپاس‌گزار بود که چیزی به نام «ادبیات» وجود دارد که به شکلِ مشخص رنج‌های انسان‌های «منفرد» و «گم‌نام» را گاه با تفصیل و مهارتِ تمام، توصیف می‌کند و آلا این دقایق برای ابد گم شده بود.

به‌ویژه ادبیاتِ سده‌های نوزدهم و بیستمِ جهان که در آن واقع‌گرائی و سندیت به حدِّ اعلائی رسیده‌است و دادخواستِ معتبری است به‌سودِ انسان و حقّ او برای «خوش‌بختی».

انسان تنها موجودی است که از مرگِ خود با خبر است، که خوش‌بخت یا بدبخت بودنِ خود را درک می‌کند. در عین حال، تنها موجودی است که به علت اجبار به زندگی در قفسه نظامات و مقررات معین تاریخی به علت کم‌بود محصولات مادی و معنوی که مورد نیاز اوست، از این که «همای سعادت» را زود به چنگ آورد، بسی دور است.

تا کنون در تاریخ تنها یک نوع خاص «ارضای کل نیازمندی‌های مادی و معنوی» (اگر آن را تعریفی برای خوش‌بختی بدانیم) میسر بود و آن هم از راه غصب نتیجه کار دیگران! لذا جامعه مُشتی شیاد و راهزن و زورگو می‌آفرید (و می‌آفریند) تا بهتر بدزدند و قوی‌ترین آن‌ها که قدرت و ثروت را به حد کافی و بیش از حد کافی به خود اختصاص می‌دهند، می‌توانند به معنای جانورانه کلمه «خوش باشند». تمام انسان‌های عادی شانس کمی برای ورود در این باشگاه بسیار تنگ «خوش‌بختی‌ها» دارند. اکثریت مطلق آن‌ها به ضد خوش‌بختی یا بدبختی‌های عجیب و غریبی دچار می‌شوند و زندگی آن‌ها به صورت شکنجه‌های وحشت‌ناکی درمی‌آید. نکبت سراپای آن‌ها را فرامی‌گیرد. آخر چه باید کرد؟

جواب ابداً آسان نیست. نیازهای یک انسانِ رشدیافته و تمدن بسیار متنوع است. تحصیل، سلامت، مسکن، پوشاک، تفریح، خوراک، زناشوئی، پیش‌رفت، سفر، دوستی، امنیت اجتماعی، کودکی سالم، ورزش و بازی و غیره و غیره. همه این‌ها در تمدن جای مهمی دارد و به گسترش و گوناگونی عجیبی رسیده است. تأمین همه این‌ها برای همه انسان‌ها از گهواره تا گور، به رشد عظیم نیروهای مولده، به سطح عالی شناخت علمی و هنری، به نظام برابرقوق اجتماعی، به صلح پایدار و برادری خلق‌ها نیاز دارد. این در صورتی است که ما خوش‌بختی را به معنای بدبختی دیگران و خوش‌بختی «خود» نفهمیم و بخواهیم در درون سعادت عمومی سعادت‌مند باشیم: خوش‌بختی، خوش‌بختی کلئوپاترا و فرح پهلوی نباشد!

به این ترتیب دو عرصه عظیم در برابر انسان پیدا می‌شود:

۱- عرصه کار تولیدی و معرفتی که تنها گره‌گره می‌تواند رازهای طبیعت و جامعه را بگشاید و تنها پله پله می‌تواند بشر را از کاخ معرفت بالا ببرد. کاری که به هزاران سال تلاش جمعی انسانی نیاز دارد.

۲- عرصهٔ پیکار اجتماعی علیه ظالمان و غاصبان و دزدان و حق‌کشان و گمراه‌سازان و عوام‌فریبان و رشوه‌گیران و در یک کلمه سپاه موجوداتِ جانورخو و ددمنش که به اتکای قدرت و ثروت و داشتن زندگی افسانه‌آمیز نمی‌خواهند و نمی‌گذارند که یک نظام عقلانی به سودِ همگان برقرار گردد و از واژه‌های «عدالت» و «حقیقت» بی‌زارند.

آن‌طور که تاریخ نشان می‌دهد، این پیکار هم هزاران سال است ادامه دارد و گرچه به‌کندی پیش می‌رود، ولی پیش می‌رود. در پیش‌رفت ذره‌ای تردید نیست.

از زمانی که به سقراط جامِ شوکران می‌نوشانند و سپارتاک را دشته و نیزهٔ کین سوراخ‌سوراخ می‌کند تا این روزهای تاریک که ریگان و تَچر، صدام و بگین، برای حفظ امتیازات فردی، طبقاتی و ملی خود خونِ معصومان را چون جوئی روان می‌گردانند، هزارها سال گذشته و داستان ادامه دارد، ولی پیش‌رفت نیز وجود داشته است.

به ادبیات برگردیم:

رمان «جنگل» اثر نویسندهٔ آمریکائی «اپتون سینکلر» ترجمهٔ ابوتراب باقرزاده دربارهٔ سرنوشتِ یورگیس، یک مهاجرِ لیتوانی در سلاخ‌خانه‌های شیکاگو، و رمان «در نبردی مشکوک» اثر نویسندهٔ آمریکائی جان شتین‌بک ترجمهٔ محمد قاضی، دربارهٔ سرنوشتِ مک و جیمی، دو مبارزِ سندیکایی در سیبستانِ درهٔ تورگاس، فقط دو سندِ واقع‌گرایانهٔ ادبی از رنج انسان‌های کوچک‌اند که اکثریتِ مطلقِ بشریتِ بزرگ را به‌وجود آورده‌اند.

نظام‌های مبتنی بر قدرت، سرنوشتِ آن‌ها را از سرنوشتِ یک سوسکِ داخلِ اصطبل هم ناچیزتر می‌دانند. نتیجهٔ کارِ آن‌ها شکم‌شان را سیر نمی‌کند، نتیجهٔ پیکارِ آن‌ها فقط کتک‌خوردن و در زندان نشستن و گشته‌شدن است.

در پیش‌رفته‌ترین جوامع سرمایه‌داری جهان، تاریخ به طورِ وحشت‌ناکی ضدِ اخلاقی، فاسدپرور و ظالم‌پرست است. انسان‌های باوجدان در این عرصهٔ مُضحک قابلِ ترحم‌اند و این‌را بسیاری از رجالِ آمریکا علناً گفته‌اند.

ولی بشر هرگز این «سرنوشت» پرومته‌ای مهیب را علیه خود تحمل نکرده است. نبرد برای خوش‌بختی واقعی همگانی که به صورتِ دودِ تلخی چشمانِ دیگران را کور نکند،

بل که به صورت نور بهشتی جان‌ها را روشن سازد، وظیفه اوست و بسیاری بزرگوارانی که به دنبال اجرای این رسالت می‌روند.

برخی‌ها معتقدند که این خوش‌بختی «یک رؤیای تویی و عبث» است، سعادت واقعی سعادت‌تی است که با قدرت و ثروت به دست می‌آید!

در جاافتاده‌ترین کشور سرمایه‌داری (ایالات متحده آمریکا شمالی) اکثریت مطلق جامعه تردید ندارد که «پول» یعنی خوش‌بختی. از همان آغاز انقلاب آمریکا در قریب دو بیست سال پیش، جورج واشنگتن بر آن بود که خوش‌بختی (که البته لازمه آن ثروت است!) نوعی از پارسایی است. قانون و نظم (*Law and order*)، البته قانون و نظم به سود «بیزینس بزرگ» به تصریح عده زیادی از سیاست‌مداران این کشور، بر دموکراسی مقدم است. منافع اقتصادی (یعنی سود ثروت‌مندان) بر حقوق بشری مقدم است. این را «مدافعان حقوق بشر!» می‌فرمایند.

کاپیتان سمیت هنگامی که در آغاز سده هفدهم پای در خاک آمریکا گذاشت، فریاد برآورد: «هدف ما طلاست...» و سه سده بعد، لیندن جانسن، رئیس جمهور آمریکا در سخنرانی ۱۲ اوت ۱۹۶۳ در برابر نمایندگان اتاق بازرگانی شهر هوستون گفت: «من خیال می‌کنم که هیچ حزب سیاسی نمی‌تواند خودش را دوست ملت محسوب دارد، اگر دوست محافظ مالی و سرمایه‌داری نباشد.»

تفاوتی بین شعار خشن سروان سمیت و نطق سیاسی مستر جانسن نیست. لذا هدف قانون در این کشور به قول اندرو جکسون، یکی از روسای جمهوری آمریکا آن است که «ثروت‌مندان را ثروت‌مندتر و قدرت‌مندان را قدرت‌مندتر کند.» سیدنی لنس در کتاب «رادیکالیسم در آمریکا» از زبان یکی از سرمایه‌داران آمریکائی می‌نویسد: «تا زمانی که کارگران بتوانند در ازای دست‌مزدی که شخصاً و به میل خود تعیین خواهیم کرد، کار انجام دهند، آن‌ها را نگاه خواهیم داشت و تا آن‌جا که امکان داشته باشند از آنان کار خواهیم کشید و وقتی که از کار افتاده شدند، آن‌ها را به دور خواهیم ریخت... این افراد برای من حکم ابزار و آلات را دارند.» (۲)

خوب، این است سعادت به معنای سرمایه‌داری! باید تا درجهٔ بهیمیت تنزل کرد تا به این سعادت دست یافت.

تازه داوطلبان کار زیادند. آن‌ها سبع و درنده‌اند و شما را در جادهٔ گردآلود سعادت پاره‌پاره خواهند کرد. فقط معدودی مانند راکفلرها، هنت‌ها، دوین‌ها، گتی‌ها، محمدرضا پهلوی‌ها، رضائی‌ها، هژبر یزدانی‌ها به هدف می‌رسند. باید فاقد کم‌ترین وجدان بشری بود برای آن‌که از زندگی روزانه در جنایت، دروغ، کلاه‌برداری، رشوه، تقلب، آدم‌کشی، تنبلی، قمار، شهوت‌رانی و غیره به تهوع نیامد. این «بهشت شدادی» آن‌طور که از دور به نظر می‌رسد، در واقع استراحت‌گاه روح نیست.

یک بار شاه معدوم گفت: «این امر سلطنت هم واقعا برای من یک دردسر واقعی شده است.» زمانی در نزد اوریانا فالاجی نالید که او تنها و تنه‌است. به اعتراف این سوپر میلیاردر باید باور داشت. از سبوعیت و غارت و خون‌خواری سعادت نمی‌خواهد زائید.

ولی منکران زیادند. تاریخ را به رخ شما می‌کشند و با اطمینان می‌گویند: «زیرا تا بوده چنین بوده... زیرا خوش‌بختی ثمرهٔ «شانس» اسرارآمیزی است که به همه کس داده نشده (۳) زیرا به هر کجا که روی آسمان همین رنگ است... و از این نوع مطالب پوچ و بی‌مسئولیت.

علت این فلسفهٔ یأس‌آمیز عدم درک معنای فوق‌العاده پیچیدهٔ خوش‌بختی (اعم از عینی و ذهنی و دشواری توان‌فرسای تدارک آن است. هر نسل، هر فرد، می‌خواهد «خود» را خوش‌بخت ببیند ولی خودتان فکر کنید: مثلاً داشتن یک چیز رؤیایی برای انسان نئاندرتال غارنشین چه اندازه مضحک بود؟... چه اندازه بایست راه پیمود تا از «جنگل» اپتون سینکлер به دنیای انسان‌شده رسید؟

«تبدیل رؤیا به حقیقت» شدنی است، ولی این کاری بسیار بطئی و بسیار دشوار، خونین و اشک‌آلود است. ادیان، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، فلسفه‌ها، طبی سده‌ها و سده‌ها رؤیاهای نیک‌انسانی را بی‌خستگی تکرار کردند. چرا؟ زیرا این ضرورت انسانی است.

در کتاب «رؤیا و تاریخ» اثر کلود ژولین که خوش‌بختانه آنرا آقای مرتضی کلانتریان به فارسی ترجمه کرده، مؤلف لیبرال فرانسوی تا حدی عکس آنرا نشان می‌دهد. وی در نمونه تاریخ انقلاب آمریکا نشان می‌دهد که تاریخ رؤیا را می‌کشد. آری، تاریخ (تاریخ بهره‌کشان) رؤیا را می‌کشد ولی تاریخ (تاریخ مردم) آنرا دوباره جان می‌بخشد و چند گامی به پیش می‌راند.

روی فرد و نسل فکر نکنیم. برای «خوش‌بختی» فرد در یک جامعه عقب‌مانده و نارس، تنها راه‌های شیدانه و ستم‌گرانه و راهزنانه وجود دارد. تمام تراژدی در این جاست که فرد شرافتمند باید برای تدارک خوش‌بختی همگانی، وحشت‌های بدبختی فردی را [به‌جان] بخرد زیرا او از عهده پیمودن جاده چرکین طراران و حرامیان و میرغضبان بر نمی‌آید.

تمام مسئله دشوار در این جاست:

۱- یا تسلیم به قانون «خوش‌بختی فردی» به حساب بدبختی دیگران، علی‌رغم وجدان، عقل، انسانیت...

۲- یا بی‌اعتنایی به «بدبختی عمومی» و غوطه‌زدن در «سعادت فردی» خود، فراموش کردن کل بشریت و پرداختن به «وجود نازنین خویش».

۳- و یا توجه به رنج جامعه، نتاختن به دنبال «غزال» جادویی خوش‌بختی فردی و وقف خود به تاریخ، علی‌رغم همه حرمان‌ها، شکنجه‌ها، باخت‌ها؟

آری، مسئله دشوار در این جاست. برای این کار خرد و روح و خصلت انسانی بزرگ لازم است و کار هر کس نیست، ولی کار این است، عظمت انسانی در این جاست.

تاریخ نشان می‌دهد که خوش‌بختانه در تبار بزرگ ما چنین قهرمانان از خود گذشته کم نیستند که جان و نبوغ و خاندان و عمر خود را در سوختن گاه رنج به شعله بدل می‌کنند تا کوره تکامل را گرم نگاه‌دارند.

از باستان زمان می‌گفتند: *Veritas odium parit* یعنی «حقیقت نفرت می‌آفریند.»
 خادمان خلق گاه منفور خلق‌اند، نفرت مردم تنها پاداش آن‌هاست... ولی این یک پدیده

گذراست. وقتی امرِ پیروزیِ حق و عدل به معنای واقعی این کلمات در جهان تحقق یافت (که در این مسئله ادنی [اندک] تردید به گواهی منطق سراپای تاریخ انسان روا نیست)، آن‌گاه بشریتِ خادمانِ خود را حتی گم‌نام‌ترین آن‌ها را می‌شناسد زیرا دیگر از خوابِ ژرفِ جهالت بیدار شده است.

نگارنده به چشم، محققان پرشوری را می‌بیند که زمانی در آینده‌ای نه چندان دور به دنبال نام آخرین اعتصاب‌کننده در فلان شهر کوچک فلان کشور کوچک اسناد را زیرورو می‌کنند تا از نیای محروم و مبارز خود تجلیل به عمل آورند تا چه رسد به کسانی که شهیدان راه حق و عدالت و استقلال‌اند.

هنگامی که منصور حلاج را سنگ‌سار می‌کردند، حتی نزدیک‌ترین دوستش (جنید بغدادی دماوندی) پاره گلی به سویش انداخت، زیرا از عوام بغداد که تشنه به خون یک مُرْتَد بودند می‌هراسید و می‌خواست با آن‌ها هم‌رنگی کند.

ولی امروز ده‌ها کتاب درباره مؤلف شهید «طس الازل» (یا «طاسین الازل») نگاشته‌اند و از همان ایام سده‌های میانه نامش مقدّس و افسانه‌آمیز شد:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سُرّاید:

کز شافعی پرسید امثال این مسائل!

همه این‌ها درست، ولی بنگرید که چه سرنوشتی در میان جانداران، نصیب «اشرف مخلوقات» شده است! به هر جهت واقعیتهایی که هنوز در تاریخ با آن روبرو هستیم چنین است و وظیفه داریم که در قبال این حقیقتِ دهشت‌آور، **وظیفه «انسانِ نوعی» بودن*** خود را انجام دهیم.

پانویس‌ها:

۱- این بررسی به‌خاطر سالِ فاجعه ۷ تیر و شهادتِ دکتر بهشتی و یاران‌اش به‌دست تبه‌کار امپریالیسم، نوشته شده که یکی از وقایع لرزاننده تاریخ است.

۲- فاکت‌های ذکرشده از کتاب «رؤیا و تاریخ» اثر کلود ژولین ترجمه م. کلانتریان اخذ شده است.

۳- شانس یا تصادف مساعد یا نامساعد در همه امور بشری و غیربشری روی می‌دهد و ربطی به تأمین سعادت همه‌جانبه و پایدار برای کل انسانیت ندارد.

بدون امضاء

سرچشمه: کتاب «نظری به سیر انقلاب کشور ما» (مجموعه مقالات)، شهریور ۱۳۶۱

*«انسان نوعی» (*Homo Géneris*) یا «انسان نوع سوم» نامی است که کارل مارکس بعد از «انسان ماهر» و «انسان عاقل» بر «انسان نوین» می‌گذارد. انسانی که جزئی از یک گله طبیعی نیست، بل که فردی با شخصیت و تاریخ‌ساز از جمعی است که مظهر اندیشه جسور و اراده آگاهانه است. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

نه تنها انقلابی خوب، بل که هم‌چنین سیاست‌مدارِ خوب!

لنین می‌گفت: تا زمانی که پرولتاریا در مقابل بورژوازی که به سیاست‌مداران با تجربه‌ای مجهز است، سیاست‌مداران انقلابی خود را پرورش ندهد؛ نخواهد توانست در نبرد بُغرنج و همه‌جانبه با این بورژوازی به پیروزی برسد.

این مطلب نه تنها برای کشورهای سوسیالیستی، بلکه برای احزاب انقلابی پرولتاری نیز صادق است. موريس تورز دوست داشت بگوید: «انقلابی باید با قلب گرم و مغز سرد عمل کند، یعنی شور انقلابی را با خرد سیاسی و قدرت تحلیل علمی بر اساس واقعیات در آمیزد.» شور و عزم انقلابی، آمادگی برای فداکاری در راه خلق و نبرد با دشمن، شرط بسیار ضروری است ولی البته به خودی خود کافی نیست.

تجربه طولانی نشان داده است که انقلابیون بسیار اوقات به شورهای صادقانه و حقایق مجرد و کلی اکتفا می‌کنند و متوجه نیستند که علاوه بر آن، محاسبات خون‌سردانه سیاسی و بررسی واقعیات عینی، لازم، و مراعات این واقعیات عینی در مشی سیاسی، دارای ضرورت حیاتی است.

اتو فن بیسمارک صدراعظم آلمان می‌گفت: «سیاست، فن ممکنات است.»

ما با این اصل بورژوائی موافق نیستیم، اما می‌گوییم: «سیاست، حرکت از درون ممکنات به سوی مطلوب است.» مطلوب ما، جامعه انسانی شده‌ای است که در آن، بهره‌کشی انسان از انسان و سیطره کشوری بر کشور دیگر بر آفتد. ولی اگر شما این مطلوب مقدس را مطلق کنید و به «ممکنات»، یعنی آن‌چه که به طور واقع هم اکنون می‌توان کرد، بی اعتنا باشید، آن‌گاه نمی‌توانید بدان مطلوب دست یابید.

هم مطلق کردن ممکنات ما را به اپورتونیسم و سازش‌کاری و فرصت‌طلبی‌های بدون پرنسیپ می‌کشاند، و هم مطلق کردن مطلوبات ما را به حادثه‌جویی و اندرزگویی تپی و «هیاهوی بسیار برای هیچ» (به گفته شکسپیر) سوق می‌دهد. دیالکتیک مبارزه همه جانبه از ما می‌طلبد که ما قطب‌های متضاد را با موفقیت ترکیب کنیم.

لنین می‌گفت: «انقلابیونی که واژه انقلاب را با خطِ طلایی می‌نویسند و فراموش می‌کنند که در فراز و نشیب پیکار، گاه باید به شیوه انقلابی عمل کرد و گاه به شیوه رفرمیستی (این عین واژه‌ای است که لنین به کار می‌برد یعنی تدریجی و گام به گام)، در این کار، گردن خود را خواهند شکست.»

روند مبارزه انقلابی، روندی است که در آن تعرض با عقب‌نشینی، جسارتِ نبرد با بصارتِ سیاسی، اقدامِ سریع و قاطع با شکیبِ طولانی و غیره، می‌تواند ضرور گردد و کسی که نتواند برای این حالاتِ متنوعِ روندِ انقلابی آماده شود، از گردونه به بیرون پرتاب می‌شود. باید سرشتِ تاریخ و شگردهای آن را که گاه عجیب و به قولِ مولوی «سَبَبِ سَوْز و سَبَبِ سَاز» است فهمید و تصور نکرد جاده مبارزه، جاده‌ای است بدون اعوجاج‌ها و پرت‌گاه‌ها.

باز لنین که استادِ بزرگ استراتژی و تاکتیکِ انقلابی است می‌گفت که: انقلابیون نباید «حقایقِ مجرد» را جانشین «واقعیاتِ مشخص» کنند. حقیقت همیشه مشخص است. آموزشِ مارکسیسم-لنینیسم دگم نیست و فقط و فقط «راهنمای عمل» است و این نکته‌ای است که آن‌را اندیش‌مندانِ بزرگِ مارکسیستی به کرات، تکرار کرده‌اند.

ما مارکسیسم را نباید ناقص و جسته‌گریخته و طوطی‌وار و سطحی بیاموزیم، بل که باید آن‌را جامع و عمیق فراگیریم تا آن‌را بتوانیم به درستی انطباق دهیم.

نکته مرکزی در مشی سیاسی انقلابی عبارت است از پیوند استواری اصولی با نرمش عملی.

اگر شما در مبارزه به خاطر اصول انقلابی سرسختی و استواری نشان ندهید، دیر یا زود به لجن‌زارِ سازش‌کاری با دشمنانِ خلق و دشمنی با خلق درخواهید غلتید. چیزی که بسیاری از خائنان و مُرتدانِ درهمین کشور به آن دچار شدند. آن‌ها در قبالِ ورزش‌های مخالف، ناگاه چهره عوض کردند. نخواستند محرومیت‌های ناشی از سرسختی در اصول انقلابی را بپذیرند. می‌خواستند همیشه فاتح، همیشه موفق باشند.

اما استواری اصولی شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست. باید توانست در عمل، در مقابلِ واقعیاتی که گاه به سودِ گسترشِ کامیابانه هدف‌های انقلابی شما نیست، نرمش به خرج داد. نرمش و نه تسلیم. نرمش و نه دم‌سازگری. نرمش و نه بندبازی‌های فرصت‌طلبانه.

مارکسیسم-لنینیسم نه فقط نرمش و سازشی را که به سود پیشرفت امر مرفقی است، رد نمی‌کند؛ بل که آن را اکیداً توصیه می‌کند. **لنین** در کتاب «**بیماری کودکی**» برای این مطلب فصل خاصی گشوده است.

همین نکته است که تعیینِ مشی صحیح انقلابی و عمل به آن را دشوار می‌کند و خرد سیاسی را ضرور می‌سازد. شناخت درست نیروهای اجتماعی، دیدن گرایش‌های رشد نیروها و حوادث، شناخت درست خود، پُر بها ندادن و کم بها ندادن به دشمن و به خود، آمادگی برای چرخشِ حوادث (که گاه نامنتظر است) و غیره و غیره... عناصر عمده تعیین یک مشی صحیح است. این کار شتاب‌کاری و احساسات‌بافی بر نمی‌دارد. لازمه این کار، هم آگاهی دقیق از تئوری انقلابی، هم داشتن تجربه سیاسی، و هم مجهز بودن به اراده محکم برای عمل است.

انقلابی واقعی بودن، وظیفه مقدس و کار دشواری است. به‌ویژه برای کسانی که بار رهبری را در مبارزات انقلابی بر دوش دارند. سیاست‌مدار انقلابی باید قادر باشد ماهیت امور را از ورای ظواهر ببیند. مابین بود و نمود، پدیده و ماهیت، گاه تفاوت است. در قرآن این نکته نیز بیان شده است: چه بسا که چیزی را دوست می‌دارید ولی آن چیز برای شما شری بیش نیست و چه بسا از چیزی کراهت دارید و آن چیز برای شما متضمن خیر است.

سیاست‌مدار انقلابی باید بتواند عمده را از غیر عمده (یا فرعی) تشخیص دهد. باید در هر لحظه بفهمد عمده، حلقه مخصوص، وظیفه‌ای که باید بدان تکیه کرد چیست؟ در مقابل این عمده، بقیه امور فرعی است. نمی‌توان در امور غیر عمده و فرعی غرق شد و عمده را فدای آن کرد.

تشخیص نکته عمده، حلقه مخصوص، وظیفه اساسی در هر دوران و تکیه بر آن، خود، کاری است دشوار که تنها به کمک تحلیل علمی و جمعی می‌توان به آن دست یافت.

مبارزه علیه امپریالیسم و عمال آن برای ایجاد ایران مستقل و دموکراتیک، مسئله عمده مرکزی است که باید همه نیروهای مرفقی را برای درازمدت (و نه برای بند و بست موقت تاکتیکی)، در یک جبهه خلقی متحد سازد. سیاست‌مدار انقلابی باید آخرین‌نگر باشد، رشد حوادث را در آینده در نظر گیرد و در «زمان حال» مستغرق نگردد. **مولوی** می‌گفت:

«**مردِ آخربین، مبارک بنده‌ای است.**»

زیرا آن چیزی مهم نیست که هم اکنون وجود دارد. آن چیزی مهم است که در حال رشد و گسترش است و تکوین نهایی خود را طی می‌کند و ناگهان خود را نشان می‌دهد. آیا آن را دیده‌اید؟ برای آن آماده شده‌اید؟ آیا حساب‌اش را کرده‌اید؟ آیا تدارکات عملی مقابله با آن را به موقع فراهم آورده‌اید؟

بدترین بلیه برای انقلابی؛ ساده‌کردن حوادث، ندیدن وظیفه عمده، ندیدن ماهیت درونی روندها، عدم محاسبه گرایش‌های رشد، حل مسائل بر اساس شورها و احساسات و تبدیل دیالوگ خون‌سردانه با متحدان و مخالفان به پلیمیک سرشار از طنز و هو و متلک و جنجال و فحش و برچسب است.

به قول سعدی: «دلایل قوی باید و معنوی / نه رگ‌های گردن به دعوی، قوی»

افسوس که این معایب هنوز در جنبش انقلابی کشور ما نمودارهای فراوان دارد. در حقیقت بر ماست که آن‌ها را، تا آن‌جا که می‌توانیم حل کنیم و آلا، دانسته یا ندانسته، به سود دشمن طبقاتی، به سود ضدانقلاب عمل کرده‌ایم. حسن نیت و صداقت در این‌جا نقشی ندارد زیرا به قول معروف: **جهنم را هم با حسن نیت فرش کردند.**

شاعر انقلابی روس، **نکراسوف**، شعری دارد که نویسنده این سطور آن‌ها را با مراعات شکل اصلی، زمانی چنین ترجمه کرده است:

«البته ممکن است توجیه دقیق،

ولی از شما نکنند تحقیق،

احتیاط، احتیاط، احتیاط، رفیق!»

زیرا چه فایده که ما اشتباه کنیم، فرصت را از دست بدهیم، و بعد توضیح بدهیم که به چه دلایل اشتباه کرده‌ایم!

سرچشمه: کتاب «برخی مسائل حادث انقلاب ایران»، شماره ۱، سال ۱۳۵۸، جلد اول

[بازگشت به فهرست](#)

انقلابی بودن نه تنها یک شیوه اندیشه، بل که هم‌چنین یک شیوه عمل است

برخی از انقلابیون تصور می‌کنند که اگر جهان‌بینی و مشی انقلابی را بپذیرند و به آن ایمان آورند و در راه آن مبارزه کنند، دیگر نقصی از جهت «انقلابی بودن» ندارند. در واقع هم، ایمان به اصول جهان‌بینی انقلابی طبقه کارگر و عمل به آن، شروط اساسی برای انقلابی بودن است. ولی این سؤال پیش می‌آید:

«عمل به چه شیوه؟»

«شیوه» یا سبک در عمل، مانند «منطق» در تفکر، و «ذوق» در امور هنری، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. اگر شیوه عمل فرد انقلابی ناشی از جهان‌بینی انقلابی او نباشد، بل که ناشی از سیستم‌های دیگر تفکر غیرانقلابی و غیرپرولتری باشد، نقائص شگفتی در کار پدید می‌آید.

مثلاً دیپلماسی بورژوازی موافق شیوه «هدف‌ها توجیه‌کننده وسایل‌اند»، عمل می‌کند. یعنی همین که شما به صحت هدف خود باور داشتید، دیگر مهم نیست که برای نیل بدان هدف، چه شیوه‌ها و وسایل را به کار خواهید برد.

در عرف سیاسی، این شیوه عمل را «ماکیاولیسم» می‌نامند. مطابق اسلوب ماکیاولیستی عمل، همه چیز برای نیل به هدف مجاز است. دروغ، فریب، توطئه، قساوت، نقض موازین وجدانی و اخلاقی تا حد ایجاد مفسده‌های خونین، همه و همه چیز رواست، برای آن که شما به هدف خود برسید.

آیا ما توده‌ای‌ها با شیوه ماکیاولیستی عمل موافقیم؟ نه! ابد!

مارکس صریحاً می‌گوید: «به هدف‌های شریف، تنها به کمک وسایل شریف می‌توان رسید.» شیوه ماکیاولیستی عمل برای بورژوازی که هدفش غیرشریف است (بهره‌کشی

انسان)، می‌تواند مجاز شمرده شود. ولی آیا برای کسانی که خواستار ایجاد یک نظام انسانی و عادلانه هستند، می‌تواند چنین شیوه آلوده و ناپسندی مجاز شمرده شود؟

یا مثلاً سوداگری بزرگ بورژوازیِ اُسلوبِ خود را به نام «پراگماتیسم» به وجود آورد که شاید بتوان آن را عمل‌گرایی یا مصلحت‌گرایی ترجمه کرد. موافق این اُسلوب، اساس آن است که اسلوبِ کارِ شما ثمربخش و کارا باشد. کارایی، ملاکِ صحتِ عمل است و نه انطباقِ آن عمل با موازینِ شرف و وجدانِ انسانی. روشن است که ما نیز به کارایی معتقدیم. عمل باید ثمربخش، نتیجه‌رس و پُر حاصل باشد. تلاشِ عَبَث و رفعِ تکالیف نباشد. ولی آیا می‌توان کارایی را با موازینِ انسانی و حزبی صحیح جور ساخت؟

آری، می‌توان! ولی برای این کار باید عنایت، دقت و توجه به کار برد. یعنی از ساده‌ترین راه نرفت، بل که کوشید تا آن‌چنان شیوه عملی به دست‌آید که هم کارا باشد، هم موافق موازینی اخلاق و شرف و وجدانِ انقلابی.

برخی‌ها می‌گویند: «موازینِ اخلاقیِ انقلابی»، حرفِ انتزاعی و مُجرّدی است. هر چیز که به کارِ انقلابی سود برساند، خوب است؛ اگرچه «اخلاقِ موضوعه»، یعنی قوانینِ متداولهٔ اخلاقِ آن‌را ردّ کند و بد بداند. برعکس، هرچیز که نتواند به کار سود رساند، بد است؛ اگرچه اخلاقِ موضوعه آن‌را تقبیح کند.

این طرزِ قضاوت، که برخی بازبین‌گرایان (مانند فیلسوفِ مُرتدِ فرانسوی، روزه گارودی) روی آن اصرار داشتند و اُسلوبِ خود را «اخلاقِ واضعه» نام می‌نهادند، خطاست.

در اخلاقِ انقلابی، اصولی وجود دارد که باید مراعات شود. مانند انسان‌گراییِ انقلابی، اصولیت، انطباقِ کردار و گفتار، صداقتِ انقلابی، فداکاری، نزاکت و ادب و غیره و غیره.

یک انقلابی تا موافق این موازین عمل نکند، قادر نخواهد بود اعتبارِ اجتماعی کسب کند و موردِ اعتماد قرار گیرد، و یک انقلابی تنها زمانی که مورد اعتماد قرار گیرد، قادر است دارای وسیع‌ترین نفوذ در محیطِ خود شود و کاراییِ عملِ مبارزاتی خود را ده چندان کند.

اگر فردی مدعی تفکر و فعالیتِ انقلابی باشد، ولی از خود، خودخواهی، حساب‌گری، مقام‌پرستی، زیرکی‌های دیپلماتیک، محافظه‌کاری، انکارِ واقعیات، توجیهِ اشتباهات، بی‌ادبی و بی‌نزاکتی، جدل و سفسطه و غیره... نشان دهد، این فرد عملاً به پیش‌رفتِ روندِ

انقلاب، زیان جدی می‌رساند و علی‌رغم تصور ذهن خودش - که یک انقلابی است - یک انقلابی نیست.

نه فقط انقلابی بودن، بلکه به قول گورکی «*انسان بودن، وظیفه عظیمی است*». یک انقلابی، نه تنها باید از آگاهی سیاسی و لیاقت و تدبیر سیاسی بهره‌مند شود، بل که در عین حال باید انسانی شریف و بشردوست و با وجدان باشد و اعتماد و محبت محیط را جلب کند.

ذکر این سخنان روی صفحه کاغذ جور است، ولی در زندگی عملی ناسور. همت و قدرت نفسانی بزرگی لازم است تا شخص بر ذهنیات ناسالم خود، غلبه کند و به بازپروری خویش موفق شود.

جامعه غالباً ما را چنان که باید، نپرورده است. همه ما به بازپروری انقلابی خود نیازمندیم تا آگاهی، لیاقت و شرف و وجدان را به حد ضرور کسب کنیم.

جامعه ایران به چنین نسلی از انقلابیون نیاز بی‌حد دارد: به نسلی از انقلابیون تراز نوین، که در سطح لازم دانایی، کوشایی و شرف انقلابی باشند.

سرچشمه: کتاب «برخی مسائل حادث انقلاب ایران»، جلد ۱، سال ۱۳۵۸

[بازگشت به فهرست](#)

جامعه و تاریخ

- دربارهٔ مشروطیت ایران (سخن‌رانی) ۲۹۰
- انقلاب ۱۹۰۵ روس و تأثیر آن در انقلاب مشروطیت ایران ۳۰۶
- انقلاب کبیر اکتبر و نبرد مردم ایران در راه استقلال و ترقی (سخن‌رانی) ۳۱۳
- کارل مارکس و برخی مسائل تاریخ و جامعهٔ ایران ۳۲۰
- انگلس و جوامع خاورزمین ۳۳۲
- آموزش لنین و وظایف مبرم حزب ما (سخن‌رانی) ۳۵۵
- ارزش اضافی چیست؟ (برگردان مقالهٔ انگلس) ۳۶۹
- انقلاب ایران و وظایف مبرم ما ۳۷۶
- رفرم یا انقلاب؟ [دربارهٔ سوسیال رفرمیسم خلیلی ملکی] ۳۹۷
- خلیل ملکی (یادنامه) ۴۰۶
- دربارهٔ ملت و مسئلهٔ ملی ۴۱۱
- فرهنگ و انقلاب فرهنگی ۴۱۹
- مبارزهٔ درون حزبی (دو مقاله) ۴۳۴
- لیبرالیسم، دمکراتیسم؛ و پیوند آن با موضع‌گیری ضد امپریالیستی ۴۴۴

دربارهٔ مشروطیت ایران

متن زیر سخنرانی احسان طبری در روز جشن مشروطیت است که در مرداد ۱۳۲۷ در برابر فعالین سازمان جوانان تودهٔ ایران و عده‌ای از روزنامه‌نگاران تهران انجام شده است. (ویراستار)



«تاریخ» در نظر ما انبوهی از حوادث تصادفی نیست که ارادهٔ مجهولی آن را در مسیر تقدیرات غیرقابل پیش‌بینی سیر دهد. و هم‌چنین «تاریخ» در نظر ما عبارت از وقایعی نیست که بر اثر خواست بزرگان و گردن‌کشان رخ داده باشد. «تاریخ» در نظر ما عبارت است از سرگذشت کوشش جامع‌الاطراف بشری در راه تأمین وسایل زندگی خویش. کوششی که تابع همان انتظاماتی است که بر طبیعت حکم‌رواست، یعنی پدیده‌هایش با پیوندهای عضوی و آلی به‌هم پیوسته است، پدیده‌هایش دائماً تغییر می‌کند، تغییرات کمی تدریجی در آن به تغییرات کیفی و تحولات جهشی مبدل می‌شود، بین حالات کهنه و حالات نو، میان گذشته و آینده‌اش تضادی و جنگی است. کهنه‌هایش پس از مقاومت از میان می‌روند، نوه‌هایش پس از مبارزه جای کهنه‌ها را می‌گیرند. عوامل تازه در بطن حالات کهنه پدید می‌آیند. زور و قهر قابلهٔ آینده‌ای است که در رجم گذشته پرورش یافته و مستعد تولد است، حرکت آن حرکت تکاملی است، حرکت آن از ساده به بفرنج است...

با این أسلوب تفکر عملی، تاریخ، یعنی سرگذشت کوشش بشری در راه تأمین وسایل معیشت خود، به علمی مبدل می‌گردد که دارای اصول علمی است و از خود فنی به وجود

می‌آورد که همان **فن مبارزه** است. تئوری مبارزات احزاب پیشرو، مجموعه تجاربی است که حوادث عبرت‌انگیز تاریخ به ما می‌آموزد. علم دارای **«قدرت توضیح‌دهنده»** است یعنی پدیده‌ها را توصیف و تشریح می‌کند؛ و دارای **«قدرت تغییردهنده»** است یعنی قوانین تحول پدیده‌ها را به دست می‌دهد و ما را به تسخیر و تغییر آن‌ها قادر می‌گرداند.

در یک عبارت: علم تعبیر می‌کند و تغییر می‌دهد. تاریخ نیز چنین است:

دارای قدرت توضیح‌دهنده است، یعنی پدیده‌های زندگی بشری را توصیف و تشریح می‌کند؛ و دارای قدرت تغییردهنده است، یعنی با درک قوانین تحول، تاریخ ما را قادر به تسخیر و تغییر آن‌ها می‌سازد. با چنین استنباطی، تاریخ دیگر نقالی حوادث نیست، بل که علمی است با تمام خصوصیات لازمه علم. وقتی وقایع تاریخی در پرتو این شیوه استنباط توضیح می‌شود، آن‌گاه ماهیت واقعی آن‌ها به درستی سنجیده می‌گردد. ما برای فهم **«اکنون»** پیوسته به تجزیه و تحلیل **«گذشته»** نیازمندیم زیرا نمی‌توان پدیده‌ای را در حالت خاصی مورد تحقیق قرار داد و به ماهیت آن پی‌برد مگر آن‌که ماهیت آن را در گذشته آن، در سلسله متوالی تغییرات آن، در معرض مذاقه قرار دهیم.

ما نمی‌توانیم با یک صورت علمی رشد آتی پدیده‌ای را پیش‌بینی کنیم مگر آن‌که مسیر گذشته و وضع فعلی را روشن سازیم. بدین ترتیب روشن‌ساختن مسیر حوادث تاریخی در **«گذشته»** ما را از چگونگی **«حال»** آگاه می‌سازد و هر دوی آن‌ها، ما را به پیش‌گویی سیر آتی این حوادث قادر می‌گرداند.

یکی از وظایف ما تجزیه و تحلیل تاریخ کشور ما بر اساس همین استنباط علمی، بر اساس همین أسلوب منطقی و عینی است. مجله تئوریک حزب - «مردم»- برای اجرای این وظیفه کوشش‌هایی کرده و رفیق ما احمد قاسمی برای روشن‌ساختن قسمتی از تاریخ ایران تحقیقاتی نموده‌اند که گذشته از ارزش تحقیقی، از لحاظ افتتاح باب کوشش‌های دقیق‌تر، کوشش ایشان مؤثر است، ولی هنوز در این زمینه کار فراوانی باید انجام گیرد و نکات تاریک بسیاری باید روشن شود.

مناسبات تاریخی به ما فرصت می‌دهد که هر چندی یک‌بار به این کار پردازیم. اکنون به مناسبت مشروطیت، ما فرصت داریم که این واقعه بزرگ تاریخ معاصر ایران را تحلیل کنیم. کمیته مرکزی حزب ما تحلیل روشنی در اعلامیه خود داده

است و خطوط اصلی را معین ساخته و اینک مفید است که ما باز هم در این باره دقت کنیم، به خصوص آن که در این چند روزه اظهارنظرهایی از جانب برخی از رفقا می‌شود که به نظر من چندان صحیح نیست و یا سؤالاتی مطرح می‌شود که لازم است بدان سؤالات، پاسخی که حتی المقدور روشن باشد داده شود.

نمونه‌ای از نظریات نادرست را به عنوان مثال بیان کنیم:

رفیقی با من بحث داشت که گویا اعلامیه کمیته مرکزی آن‌جا که نقش توده ملت را در انقلاب بالامی‌برد و «علت تامه» بودن سیاست امپریالیستی انگلستان را نفی می‌نماید، قصد داشته است که بدین ترتیب ستایشی از ملت گفته باشد و اراده آن‌ها را در مبارزه تقویت کند. کاری که به نظر رفیق ما از نظر تاکتیک بسیار به‌جا و درست است، ولی از نظر تاریخی این تحلیل گویا ناشی از واقعیتی نیست. او عقیده نداشت که نقش توده مردم در این واقعه آن اندازه بوده که اعلامیه کمیته مرکزی توصیف کرده است و عقیده نداشت که مشروطه ایران «برچسب انگلیسی» نداشته باشد. او مشروطه را از صادرات وزارت امور خارجه انگلیس (فارن آفیس) می‌دانست و استدلال می‌کرد که گویا در اجتماع آن روزی کشور ما به اندازه کافی موجب تاریخی، علت منطقی برای وقوع حادثه مشروطیت وجود نداشت.

رفیق دیگری با من بحث می‌کرد که باید از به‌کاربردن لفظ «انقلاب» درباره مشروطیت خودداری ورزید و به کلمه «جنبش» اکتفاء کرد زیرا دامنه حوادث آن محدود بود و به‌علاوه با معنی علمی انقلاب یعنی تحول کیفی اجتماع تطبیق نمی‌کند، مشروطیت موجب تحول کیفی در اجتماع ایران نشده است. در جایی [نیز] جمعی از رفقای ما با هم بحثی داشتند که آیا انقلاب مشروطیت انقلاب بورژوازی ایران است یا نه؟ اگر نه، چه نوع انقلابی است؟

قضاوت‌های نادرست و سؤالات گوناگون هر قدر هم که از دایره مباحثات منطقی بیرون باشد، حاکی از پیدایش حس کنجکاو درخور تحسین بین رفقای ما برای تحلیل و درک وقایع تاریخ گذشته و از آن جمله واقعه مشروطیت است. معلوم می‌شود اعلامیه کمیته مرکزی اثر معنوی و عمیق خود را بخشیده، معلوم می‌شود که رفقای ما به طرز تحلیل

علمی دربارهٔ حوادث عادت کرده‌اند و در این باب اجتهاد می‌کنند و تعمق می‌ورزند. لذا بسطِ دامنهٔ صحبت و موشکافیِ بیش‌تری دربارهٔ تاریخِ مشروطیت بی‌فایده نیست.

پس از هجوم مغول‌ها و کمی دیرتر با رشد و توسعهٔ امپراتوری عثمانی، کشور ما به تدریج وارد یک مرحلهٔ رکود و حتی انحطاط گردید. از طرفی ایلغارِ مهیبِ مغولان با نابود کردنِ انسان‌ها و آبادی‌ها، امکاناتِ عادیِ رشدِ تمدن را از میان بُرد، و از طرفی پیدایشِ امپراتوری وسیعِ عثمانی که به تدریج دیواری میانِ خاور و باختر می‌کشید، ارتباطِ کشور ما را با اروپایی که از خوابِ قرون‌وسطایی برمی‌خاست، دشوار و گاه غیرممکن می‌ساخت. ارتباطِ کشورِ زیان‌دیده، غارت و ویران‌شده‌ای، با دنیایی که در آن ترقی و وسایلِ تولید و پیدایشِ زمینهٔ جدیدی برای رشدِ مدنیت، امکاناتِ تازه‌ای به‌وجود می‌آورد قطع گردید و این خود موجبِ بزرگی برای انحطاط و تنزلِ آن شد.

این قاعدهٔ کلی است که اگر دستگاهی ارتباطش با دستگاه‌های اطراف قطع شود، و چیزی از خارج نگیرد، چیزی به خارج ندهد،... به تدریج می‌پژمرد و آثارِ حیاتی در آن دستگاه از میان می‌رود. رشد و حرکتِ یک دستگاه در ارتباطِ آن با دستگاه‌های دیگر و در یک داد و ستدِ دائمی و همه‌جته با دستگاه‌های اطراف است. این ارتباط به تدریج به وسیلهٔ جهان‌گردانِ حادثه‌جو (*Conquistador*)، نخستین جویندگانی که بورژوازی آن‌ها را به طلبِ کالای قیمتی، بازارِ خوب، معدنِ طلا، گنجِ بادآورده به اطراف می‌فرستد تا با افسون کردن دریاها و به ربه‌کشیدنِ امواج، کرانه‌های مجهول و سرزمین‌های مرموز را کشف و تسخیر کنند، دایر می‌گردد.

پرتغالی‌ها به ساحلِ ایران راه پیدا می‌کنند ولی انگلیس‌ها نیز از آن‌ها عقب نمی‌مانند و گام‌های متجسسِ آن‌ها به کوچه‌های پایتختِ شاهانِ صفوی، اصفهان می‌رسد.

پیدایشِ بورژوازی در نخستین مراحلِ رشدِ خود، شرقِ خواب‌آلود را که با گذشتهٔ مملو از حوادثِ مخوف، پیروزی‌های حماسه‌ای، کامیابی‌های درخشان و اجراییاتِ افتخارآمیز اینک در رکود فرو رفته بود، واردِ مرحلهٔ تازه‌ای می‌کند. همان‌طور که بورژوازی در مبارزهٔ خود برای به‌چنگ‌آوردنِ امتیازاتِ طبقاتی، محرکِ تودهٔ زحمت‌کش به مقاومت و پیکارِ

دسته‌جمعی است، همان‌طور هم امپریالیسم در رقابت خود، در تلاش خود برای تصرف بازارهای تازه، محرک ملت‌هایی است که آن‌ها را برده می‌کند. مبارزه امپریالیسم پرتغال، انگلستان، فرانسه، روسیه در ایران با یک‌دیگر در بیدارشدن ملت ما و پی‌بردن‌شان به تمدن جدید، یعنی تمدن بورژوازی مؤثر بوده است.

در قرن نوزدهم به‌خصوص مقارن انعقاد پیمان فرانکفورت و پایان ظاهری مخاصمه فرانسه و آلمان (۱۸۷۱)، دوران جدید در دیپلماسی بورژوازی باز می‌شود که خود مقارن با ورود سیستم اقتصادی بورژوازی در مرحله جدیدی است. به‌جای بورژوازی مبتنی بر رقابت آزاد، کاپیتالیسم انحصارطلب و سپس امپریالیسم با تمام مظاهر خود آغاز پیدایش می‌گذارد و به تدریج رشد می‌کند. أسلوب نوین کار دیپلماتیک در این دوره بدو بر مستعمرات و کشورهای که به گفته لنین «اسماً و از لحاظ سیاسی مستقل‌اند ولی در واقع در تار و پود یک وابستگی مالی و سیاسی گرفتارند» تطبیق می‌شود:

«تدابیر معمولی برای تسلط به کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره عبارت است از کنترل مالی، امتیازات، قرضه، کمک اقتصادی، تعیین مستشاران. در این دوران مسالمت‌آمیز یک مقدار اقدامات تخریبی هم مانند تهیه شورش‌ها و انقلاب‌ها و تشکیل دولت‌هایی که کاملاً دست‌نشانده دولت‌های ذی‌مدخل باشند نیز عملی می‌گردد. نهضت‌های انقلابی و آزادی‌بخش و ملی به‌وسیله اقدامات دیپلماسی امپریالیستی مختنق می‌گردد.» (تاریخ دیپلماسی، ترجمه فرانسه، جلد دوم، صفحه ۱۱)

ما منظره چنین رخنه «مسالمت‌آمیز» امپریالیسم انگلستان و روسیه و آمریکا را در ایران در قرن نوزدهم و بیستم مشاهده می‌کنیم:

* به‌دست‌آوردن امتیازات (امتیاز نفت به‌وسیله انگلیس‌ها، بانک شاهنشاهی به‌وسیله انگلیس‌ها، بانک استقراضی به‌وسیله روس‌ها، راه‌آهن به‌وسیله بارون ژولیوس رایتز انگلیسی، تنباکو به‌وسیله انگلیس‌ها و امتیازات دیگر گمرکی و غیره به‌وسیله روس‌ها)؛

* فرستادن میسیون‌های نظامی و مستشاران اقتصادی (میسیون نظامی انگلیسی در ۱۸۰۵، بریگاد قزاق در ۱۸۷۹، قرارداد اعزام مستشاران انگلیسی با وثوق‌الدوله در ۱۹۱۹، مستشاران آمریکایی در دوران دومین جنگ جهانی)؛

* دادن قرضه (قرضه‌های عدیده به ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و قرضه‌های بانک استقراضی روس با افراد ذی‌نفوذ در ایران، قرضه آمریکایی در دوران اخیر)؛

* اقدامات اختناقی برای تارومار کردن نهضت‌ها و اقدامات تخریبی برای برانگیختن عشایر و ایجاد بلواهای مصنوعی عدیده؛

همه این تدابیر با امثله فراوانی در کشور ما به کار رفته است.

در مقابل این تدابیر امپریالیستی، شعور ملی مردم کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره، کشورهای اسماً مستقل و رسماً وابسته و غیرمستقل بالا می‌رود و در اثر واکنش‌های آنها که ابتدا پراکنده و گسیخته است و تدریجاً شکل به خود می‌گیرد، یک نهضت دامن‌داری پدید می‌شود.

در نیمه دوم قرن نوزدهم در اوایل قرن بیستم، رقابت حریصانه امپریالیست‌های انگلستان، روسیه، فرانسه، ژاپن، آلمان در سیاست عمومی جهان گردباد سهمگینی به وجود آورده بود:

«این گردباد عمومی کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره شرق و شرق دور را در میان گرفته بود. در این کشورها دوران انقلابات بورژوازی ملی آغاز شد. از این قبیل است مثلاً شورش «مشت‌زنان» در چین بر ضد فئودال‌ها و امپریالیست‌های خارجی که به وسیله قوای مؤتلف دولت‌های امپریالیستی تارومار شد. انقلاب دموکراتیک و بورژوازی سال ۱۹۰۵ در روسیه تأثیر نیرومندی در رشد نهضت انقلابی شرق داشت. تصادفی نبود که کمی بعد از آن انقلاب بورژوازی در ایران و در ترکیه (ژون تورک) و انقلاب بورژوازی و دموکراتیک در چین در گرفت.» (همان کتاب، صفحه ۹)

چنین است منظره عمومی جهان در عصری که انقلاب مشروطیت در ایران در گرفت و ارتباط آن با حوادث تاریخ معاصر ایران.

سیستم اقتصادی در کشور ما در دورانی که امپریالیسم در آن رخنه می‌کند عبارت از یک دستگاه مختلطی از سیستم‌های گوناگون قبیله‌ای و فئودال بود. شاهزادگان، اشراف، خان‌ها، ایل‌خان‌ها و روحانیون بزرگ و ثروتمند با قدرت کامل در سراسر ایران نفوذ و

قدرت داشتند و تودهٔ عظیم دهقانان و عشایر و پیشه‌ورانِ شهرنشین، بار مالیات‌های کمرشکن و امتیازاتِ هوس‌کارانهٔ این طبقات را تحمل می‌کردند. جلاّدان و فراشان که با مخوف‌ترین انواع وسایل شکنجه مجهّز بودند، اوامرِ حُکام و ولاتِ سخت‌گیر و خون‌خوار را که خود از طبقاتِ اعیان و اشراف بودند اجراء می‌کردند و مردمی مرعوب و مُستأصل را در قید اسارت نگاه می‌داشتند.

پیدایشِ قشونِ جدید که میسیون‌های نظامیِ فرانسوی و انگلیسی و روسی در تشکیلِ آن مؤثر بود، قدرتِ حکومتِ مرکزی را بالاتر برده و ارتباطِ نقاطِ دوردست را با پایتخت برقرار ساخت. پیدایشِ تمرکز را وسایلِ جدیدِ ارتباطِ مانند تلگراف و پست و دلیجان تسهیل می‌کرد و به تدریج به بازرگانان و صناعت‌پیشگان امکانِ رشد و توسعهٔ بیش‌تری داد.

تمرکز و وحدتِ بیش‌تر مردمِ کشور و ارتباطِ افزون‌ترِ آن‌ها با یک‌دیگر از طرفی، ارتباط با خارج و آگاهیِ آن‌ها از راه و رسمِ کشورهای بورژوازی اروپایی، سیستمِ اقتصادیِ آن‌ها، رژیمِ حکومتیِ آن‌ها، نظریاتِ اجتماعیِ آن‌ها از طرفِ دیگر، تضادّی مابینِ شیوهٔ زندگیِ قدیم و شیوهٔ نوین، شیوهٔ بورژوازی که به‌نامِ راه و رسمِ زندگیِ مردمِ فرنگ خوانده می‌شد، ایجاد کرد. آن‌چه که بعدها «تجدّد» نام‌گرفت، همانا مجموعهٔ نظریاتِ بورژوازی دربارهٔ تمدن بود.

این «تجدّد» که به‌وسیلهٔ عناصرِ بیداری که از تودهٔ مردم برخاسته بودند حمایت می‌شد، هدفی نداشت جز برانداختنِ رژیمِ اشرافی و روحانیِ مستبدانه‌ای که اساسِ آن، بقای اقتصادِ قبیله‌ای و فئودال بود. امپریالیسم در رخنهٔ خود، رخنهٔ تمدنِ بورژوازی را خواه ناخواه تسهیل می‌کرد:

«بورژوازی با پیش‌رفتِ سریعِ کلیهٔ ابزارهای تولید و با وسایلِ ارتباطیِ کاملاً تسهیل‌شده همه و حتی برترینِ ملّت‌ها را واردِ تمدن می‌کند. بهایِ ارزانِ کالایش آن توپخانهٔ سنگینی است که با آن، همهٔ دیوارهای چین را می‌کوبد و وحشیان را با آن کینِ شدید و لجوجانه‌شان نسبت به بیگانگان به تسلیم وامی‌دارد. تمامِ ملل را حتی با تهدید به محو و فنا، به قبولِ شیوهٔ بورژوازیِ تولید وامی‌دارد و آن‌ها را مجبور می‌کند آن‌چه را که وی تمدن نام می‌گذارد، بینِ خود وارد کند، یعنی خودشان بورژوا بشوند. در یک کلمه جهانی

بر طبق تصویر خود می‌آفریند.» (کارل مارکس و فریدریش انگلس، مانیفست، نسخه انگلیسی، صفحه ۵)

امپریالیسم انگلیس و روس که ایران را مرکز تاخت‌وتاز اقتصادی و دیپلماتیک خود قرار داده بودند، ناچار شکاف‌های عمیق در بنیاد سازمان کهن اجتماع ایرانی وارد نمودند. ممکن نبود ایدئولوژی لیبرال و افکار و نظریات مخالف استبداد و فئودالیسم و اریستوکراسی هم‌زمان و هم‌پای این تغییرات اقتصادی در شیوه زندگی در ایران پدید نشود. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که در دوران جدید توسعه امپریالیستی، چگونه خواه از لحاظ نظام اجتماعی و خواه از لحاظ دیپلماتیک، کشور ما در موقعیتی قرار می‌گیرد که دیگر ادامه مسالمت‌آمیز وضع گذشته برایش غیرممکن می‌شود.

برای نخستین بار یک نوع مخالف‌خوانی آگاهانه با انتقاد از شرایط عمومی زندگی و اوضاع دولت و حکومت که با مخالفت‌های سابق مردم بر ضد وضع موجود تفاوت‌هایی دارد، در ایران بروز می‌کند. سابقاً عدم رضایت توده مردم غالباً به صورت گرایش آن‌ها به جانب مذاهبی که مخالف مذهب طبقه حاکمه بود (تشیع، عرفان، مذهب اسماعیلی و غیره)، یا شورش‌هایی برای برانداختن امیری به سود امیر دیگر، یا [مقاومت در برابر] مداخله‌جویی که با هجوم به عمارت‌نشینی می‌خواست آن‌را جزء خاک خود کند و از این قبیل تظاهرات جلوه‌گر می‌گردید.

پیدایش نظریات سیاسی و دسته‌های سیاسی به شکل جدید که از ظواهر مبارزات دوران بورژوازی است، مقارن بسط امپریالیسم و رخنه بورژوازی و شیوه تولید آن در کشور ما پدید شد. ایدئولوژی سیاسی انقلابی از ایدئولوژی مذاهبی که نقش جلب ناخشنودان را ایفاء می‌کردند، جدا شد. امپریالیسم به‌نوبه خود به قصد سوءاستفاده از موقعیت با پیش‌بینی رشد آینده این ایدئولوژی سیاسی انقلابی، کوشید تا آن‌را تحت کنترل خود داشته باشد. به همین سبب تشکیلات سری فراماسون (فراموش‌خانه) در ایران و انجمن سری اتحاد و ترقی در عثمانی به شکل لژهای فراماسون (Freemason Lodges) دایر می‌گردد.

عمّال ایرانی و عثمانی انگلستان که در این تشکیلات به پخش ایدئولوژی بورژوازی لیبرال (عدالت‌خانه، قانون، تقویت تجارت و صناعت و غیره) پرداختند، ناچار به رشد این افعال کمک کردند.

رقابت‌های امپریالیستی با یک‌دیگر آژیتاتورهای جسوری مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی به وجود آورد و زمزمه وحدت اسلام، چیزی که ظاهراً امپراتوری عثمانی نسبتاً به آن برای حفظ امپراتوری خود در مقابل رخنه انگلیس‌ها و فرانسوی‌ها ذی‌علاقه بود، برخاست.

با استعدادی که در محیط اجتماعی ایران پیدا شده بود، و با تهییجاتی که رقابت‌ها و سیاست‌های امپریالیستی پدید می‌آورد، پیدایش عناصری با احساسات شدید ملی بورژوازی، اصلاح طلبی (یعنی تقاضای شیوه بورژوازی زندگی)، آزادی‌خواهی امری طبیعی است. میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، خبیرالملک کسانی که سرانجام سر خود را در راه عقیده نثار کردند، محصولات چنین محیط از طرفی مستعد و از طرفی تهییج شده هستند. ایدئولوژی سیاسی انقلابی با سرعت شگفت‌انگیزی انتشار می‌یابد.

منظره ایران در پایان سلطنت ناصرالدین شاه دیگر با منظره این کشور در آغاز سلطنت او تفاوت بارز می‌کند.

هنوز در آغاز سلطنت او رسوم شرقی و شیوه موناشرسیسم [Monarchism=پادشاهی موروثی] آباء و اجدادی غلبه داشت، با آن که هم از دوران فتحعلی شاه و محمد شاه رخنه تمدن بورژوازی، رخنه تمدن فرنگ در ایران محسوس بود. ولی در پایان سلطنت ناصرالدین شاه شیوه زندگی و ایدئولوژی اجتماعی تکان جدی خورده و نظریات بورژوازی درباره جامعه، دولت، رژیم، أسلوب معیشت و امثال آن سخت نفوذ کرده بود. امپریالیسم به تدریج «تمدن» خود را خواه ناخواه، گاه به میل خود، گاه به رغم خود در ایران نفوذ می‌داد.

پیدایش جناح مخالف سیاسی در جامعه به تدریج طبقه حاکمه، شاهزادگان، اشراف و اعیان، خان‌ها و ایل‌خان‌ها، ملاهای بزرگ را به خود متوجه ساخت و جنگ پنهانی بین ایدئولوژی بورژوا و ایدئولوژی کهنه درگرفت. زندان و شکنجه آزادفکران که آن‌ها را به بی‌دینی و بابی‌گری متهم می‌کردند، بسط یافت.

ناصرالدین شاه که وقوع حوادث انقلابی عثمانی در زمان سلطنت عبدالعزیز و عبدالحمید او را به وحشت انداخته بود و روش عبدالحمید در سرکوبی خواستاران مشروطه یعنی «جوانان عثمانی» و طرفداران «مدحت پاشا» برایش دستور عملی بود، با تشویقی که از تزاریسم می‌دید، به سرکوب سخت و بی‌رحمانه افکار تجددخواه پرداخت. طناب‌انداختن، سربریدن، شمع‌آجین کردن و انواع شکنجه‌های حیوانی شروع شد و نیز انواع روحیات دلیرانه مردم آزادی‌پرستی که از این همه شکنجه مخوف پروا نداشتند، بروز کرد.

فصل اول این جنگ پنهانی و خونین را انفجار گلوله میرزارضای کرمانی، یکی از شیفتگان سیدجمال‌الدین اسدآبادی خاتمه می‌دهد.

میرزارضای کرمانی را ما در استنطاق خود مردی آگاه و جسور و محکم و یک انقلابی شایسته تحسین می‌یابیم. عمل جسورانه او درست در لحظه‌ای انجام گرفت که توانست دارای تأثیر بزرگی به سود تحولات آینده ایران باشد. از دنبال او آزادی‌خواهان صدر مشروطیت با آن احساسات تابناک و سوزان و آن روح بی‌پروای خود ظهور کردند و منت استبداد را نکشیدند و زنجیر آن را در راه گسستن زنجیر اسارت به گردن گرفتند.

رقابت امپریالیسم انگلیس و روس در ایران بدون شک در بسط و تحول این جنبش آزادی‌خواهی تأثیر فراوان دارد.

تزاریسم که در جست‌وجوی یافتن راهی به خلیج فارس، معبری به هند بود، انگلستان را که نه تنها می‌خواست مانع حرکت روس‌ها به جنوب شود بل که خود سودای دست‌یافتن به قفقاز را در سر می‌پروراند، طبعاً ناراحت می‌کرد. انگلستان می‌خواست به امتیازنامه داری (۲۸ مه ۱۹۰۱) جامعه عمل بپوشاند و موسسات نفتی خود را دایر گرداند، ولی محیط نامن ایران از لحاظ سیاست انگلیس اجازه نمی‌داد که دستگاه استعماری خود را توسعه دهد.

انگلستان پس از قبضه افغانستان قصد داشت ایران را تحت نفوذ کامل خود درآورد ولی شاهان قاجار از روسیه بیش‌تر حرف شنوی داشتند و سیاست امپراتور روسیه غالباً پیشرفت می‌کرد. لغو قرارداد تنباکو، تظاهرات بر علیه امتیازنامه‌ای که مشیرالدوله با بارون

ژولیوس را تیر منعقد کرده بود، انگلیس‌ها را متوجه ساخت که بدون داشتن حکومت آلت‌دستی، اجرای نیات امپریالیستی غیرمقدور است. نقشه امپریالیسم انگلستان برای در دست گرفتن دستگاه دولتی ایران آغاز شد. امپریالیسم انگلستان با درک شرایط مساعد ایران برای رشد ایدئولوژی بورژوا و لیبرالیسم بورژوازی، این راه را نیز برای تأمین نیات خود برگزید.

تزاریسم که قدرت مرکزی را کم‌وبیش در اطاعت خود داشت طرفدار وضع موجود (*Status Quo*) بود. تزاریسم که در داخل کشور روسیه هرگونه آزاده‌خواهی را با غضب خفه می‌کرد، ناچار نمی‌توانست با این زمزمه‌ها در ایران موافق باشد. استبداد مطیع و شرقی به مذاق او خوش‌آیندتر بود. این بسیار طبیعی است که ما تزاریسم را در جناح حمایت از طبقه حاکمه وقت، و امپریالیسم انگلستان را در مراحل در جناح حمایت از ناخشنودان می‌یابیم.

تشبثات جدی انگلستان برای تسلط کامل بر اوضاع ایران با تشبثات او برای دایر کردن موسسات نفت در جنوب ایران مقارن است. مثل معروف «هرجا که دتردینگ (*Deterdig*) پادشاه نفت باشد، آن‌جا سیاست انگلستان و اینتلجنت سرویس دیده می‌شود»، در این جا صدق می‌کند. انگلستان نمی‌توانست در کشوری که ابتکار عمل در آن به دست رقیب و دشمن نیرومندی است، موسسات و پالایشگاه نفت را دایرگرداند. سیاست دوران اخیر انگلیس عبارت بود از تأمین راه ارتباط بین انگلیس و هند. انگلستان [که] با رخنه در مصر گام بزرگی در این راه برداشته بود، اینک به منظور سیراب کردن کشتی‌های ارتباطی خود به نفت احتیاج بسیار داشت.

در واقع نمی‌توان تاریخ نفت جنوب را از تحولات تاریخی در ایران مجزا کرد.

انگلستان برای تأمین نفوذ خود در جنوب ایران و جلب نظر خان‌های عشایر از مدتی پیش در میان آن‌ها و به‌خصوص بختیاری‌ها رخنه کرده بود. کمپانی نفت جنوب در ابتدا به نام «کمپانی نفت بختیاری» (*Bakhtiari Oil Company*) خوانده می‌شد و سه درصد از سود کمپانی به خان‌های بختیاری اختصاص داشت. نقش ایل بختیاری برای تثبیت مشروطه انگلیسی و جلوگیری از بسط مشروطه‌ای که در آن سوسیال‌دموکراسی انقلابی قفقاز تأثیر داشت، با مسئله نفت چنان که معلوم است بدون ارتباط نیست.

پادشاهانِ نفت تنها «مشروطه‌ای» لازم داشتند که نظامِ شومِ تزاری را به نظامِ انگلیسی که به همان اندازه و حتی بیش‌تر شوم است بدل کنند، و الا کارچاق‌کن‌های نفت درست مانند قزاق‌های تزار از آزادیِ واقعی بی‌زار بودند و بعدها نشان دادند که با آزادی چگونه رفتار می‌کنند.

چنین است رشته اصلی سیاستِ انگلیس و روس در میانِ انبوهی از وقایع و حوادثِ رنگارنگ. انگلستان با تجاربی که در اقداماتِ امپریالیستی خود داشت توانست از لحظاتِ مساعدی استفاده کند و به تدریج نفوذِ خود را در ایران بسط دهد.

در اعلامیهٔ کمیتهٔ مرکزی حزب توضیح [داده] شد که مشروطه جنبشی است از میانِ ملت برخاسته و سپس امپریالیسم آن را مُثله کرده، منحرف ساخته و از آن سوءاستفاده نموده است. تشریح فوق این نتیجه‌گیری کمیتهٔ مرکزی را تأیید می‌کند مشروطه که خلاصه‌ای از مطالباتِ اجتماعیِ بورژوازی است در ایران بر اثر نفوذِ اقتصادِ بورژوازی، متزلزل شدنِ مبادیِ تولیدِ قبیله‌ای و فئودال پدید می‌شود.

امپریالیسمِ انگلستان برای تکمیلِ نقشه‌های استعمارطلبی خود و از میدان به‌درکردنِ رقیب، به کمکِ لُزهای فراماسون از این جنبشِ تاریخی حداکثر سوءاستفاده را می‌نماید و آن را به نردبانِ ارتقاءِ عمالِ خود و وسیلهٔ پیش‌رفتِ بیش‌ترِ سیاستِ خویش مبدل می‌گرداند. چه بسیار از آزادمردانِ ایرانی که در میدانِ مبارزهٔ مشروطیت سر باختند و در این فداکاری خود صمیمی بودند.

در این جا باید از این برحذر بود که با اغراق در بازیِ امپریالیسم، ارزش فداکاری‌های شگرف مشروطه‌خواهان از میان رود:

جز معدودی که از روز نخست با علمِ کامل به خدمت‌گزاری امپریالیسم در این عرصه گام گذاشتند و از آن پس دائماً چاکرِ آستانِ باقی ماندند، اکثریتِ مبارزانِ اولیهٔ مشروطیت مردمِ شرافتمندی بودند که می‌خواستند از مساعدتِ تاریخ به سودِ نجاتِ ملتِ خود استفاده کنند. آنها همهٔ مصائب را با ناصیهٔ گشاده استقبال کردند و ضربتِ قاطعی بر رژیمِ موجود وارد ساختند. به خصوص این جنبش هنگامی که به صورتِ عکس‌العملِ ملت در

مقابلِ عهدشکنی محمدعلی میرزا تظاهرمی‌کند، عمیق‌تر و صادقانه‌تر است و می‌توان گفت که به کلی رنگِ نوئی به‌خود می‌گیرد.

تحت تأثیر انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و با راهنمایی‌های عده‌ای از انقلابیون ایرانی مقیم قفقاز و انقلابیون خود این ناحیه، قیام تبریز صورت یک قیام توده‌ای گرفت:

«...در بیرون پل آبی که دشت و بیابان است روزهای آدینه دسته‌دسته مردم سواره و پیاده گرد می‌آمدند. سوارگان با اسب‌دوانی و پیادگان به تیراندازی می‌پرداختند. گذشته از بزرگان، برای بچگان تفنگ‌های چوبی ساخته بودند که آنان نیز در یک گوشه‌ای گردآمده تیراندازی می‌کردند. این گام نخست بود. سپس آن‌را به راه بهتر می‌انداختند و آن این‌که در هر کوی یک دسته به آموزگاری یکی از سرکردگان سرباز (سرکردگان فوج‌ها) به مشق سپاهی‌گری پرداختند. پیرو جوان توان‌گر و کم‌چیز به رده ایستاده و به آواز (یک‌دو) پا بر زمین می‌کوفتند. ملایان و سیدان با دستار و رخت‌های بلند، تفنگ به دوش انداخته هم‌پای دیگران مشق می‌کردند...

بدین‌سان در هر کوی سربازخانه‌ای پدید آورده بسیج موزیک و دیگر افزارها کردند. نیز دسته‌هایی رخت یک‌سان دوزانیده بودند. تنها به روزهای آدینه بس نکرده، چنین نهادند که همه روزها به این کار پردازند. هر روز هنگام پَسین بازارها را بسته و چیت‌فروش و قندفروش و مسگر و سمسار و بازرگان و هر کس که می‌بودند به خانه‌های خود می‌شتافتند و رخت دیگر کرده و تفنگ برداشته آهنگ سربازخانه کوی خود می‌کردند و در آن جا هم‌راه دیگران به مشق می‌پرداختند و هر روز هنگام پَسین از هر کوی آواز کوس و شیپور و غوغای (یک‌دو) بر می‌خواست و روزبه‌روز به شکوه و بزرگی کار می‌افزود. شهر به یک‌بار دیگر گردید و گفت‌وگو از تفنگ‌خریدن و مشق سربازی کردن و آماده جنگ و جان‌فشانی گردیدن شده بود...

پس از همه این‌ها (مرکز غیبی) به نگرهبانی برخاسته آن‌را هوشیارانه راه می‌برد... این کانون به پدیدآوردن یک دسته جنگ‌جویانی به نام (مجاهد) می‌کوشید و راستی را یک سپاهی از میان توده می‌آراست.» (تاریخ مشروطه ایران، تألیف احمد کسروی، بخش ۱، صفحات ۳۲۵-۳۲۶)

در جای دیگر:

«در تبریز اندیشه‌ها بلندتر و آگاهی از معنی مشروطه و قانون بیش‌تر و خوی‌های استوارتری بود. از این سوی پیش‌روان کوشنده و دل‌سوز پای در میان می‌داشتند. در نتیجه این‌ها جنبش و کوشش پایه استواری یافت و به یک رشته از کارهای اوجدار و سودمندی از پدیدآوردن دسته مجاهدان و بنیادنهادن دبستان‌ها و مانند این‌ها پرداخته شد، و چنان‌که دیدیم در آن نه ماه تبریز چند بار با خودکامگی نبرد کرد و در همگی فیروز درآمد. در تبریز هر چیز را به معنی درست خود می‌فهمیدند و هر کاری را دل‌سوزانه پیش می‌بردند. خرده‌گرفتن این شهر به قانون اساسی، برخاستن آن به شمردن کمپ‌های قانون و ایستادگی‌اش برای پیش‌رفت خواست خود که یاد کردیم، بهترین نمونه از نیک‌فهمی و کوشش دل‌سوزانه تبریزیان بود.» (همان کتاب، بخش ۱ صفحه ۳۶۲)

این منظره در انقلاب مشروطیت با منظره‌ای که حاصل تحریک انگلیس‌هاست و به کمک عناصری که سود آن‌ها در پیروزی یک مشروطه واقعی نبود پدیدآمده بود، تفاوت بارزی دارد. توده مردم در این منظره از جنبش نقش بزرگی دارند.

«در جنبش مشروطه کار را کسان گم‌نام و بی‌شکوه از پیش بردند.» (همان کتاب، بخش ۱ صفحه ۶)

آن‌ها از خود دل‌آوری‌های درخور تحسین نشان دادند و انقلابیون واقعی و پُرشوری بودند که شیفته‌وار برای آزادی فداکاری کردند.

اینک با این توضیحات می‌توانیم به این پرسش پاسخ بدهیم که آیا انقلاب مشروطیت یک انقلاب بورژوازی بود؟ آری، یک انقلاب بورژوازی است.

انقلابی است که هدف‌های آن هدف‌های انقلاب بورژوازی بود و بر اثر نفوذ تمدن بورژوازی باختری در ایران پدید شده بود. تقاضای رشد صنایع، کشیدن راه‌آهن تکرار می‌شد و از «میهن‌دوستی» و ملت و وطن با مفاهیم بورژوازی، آن مفاهیمی که با رژیم دوران فئودالیسم تناقض دارد، به میان آمد.

«در آغاز جنبش مشروطیت تکان آن حتی به ده‌ها سرایت کرده بود، ولی ادامه نیافت و در دوره دوم مشروطیت صغیر (در زمان صدارت اتابک)، جنبش در ده‌ها فرونشست.» (همان کتاب، بخش ۲ صفحات ۳۸۳-۳۸۴)

و در این اواخر تنها بازرگانان و صنعت‌پیشگان شهرنشین سهم عمده را داشتند. مجلس دست به اصلاحاتی که متضاد با منافع فئودالیسم بود نیز زد:

«از آن سوی توان‌گران و دیده‌داران گذشته از آن که جنبش مردم‌زیردست و برابرآستاندن آنان را بر نمی‌تافتند، کارهای بازپسین مجلس، آزار انداختن (تیول) و (تسعیر) و مانند این‌ها آن‌ها را سخت می‌رنجانید.» (همان کتاب، بخش ۱ صفحه ۳۳۰)

انقلاب مشروطیت چون پیگیر نبود و نقایص فراوان داشت و در محیطی رخ می‌داد که در آن پیشرفت قوای تولید در بطن جامعه فئودال هنوز روابط تولیدی را به هم نزده بود، ناچار نمی‌توانست تأثیر قاطعی برای دگرگون‌ساختن سیستم اقتصادی و رژیم اجتماعی داشته باشد، ولی اثرات این انقلاب پس از آن مشهود شد، فئودالیسم رو به ضعف گرایید، تمرکز شدت یافت. طبقه بازرگان و صنعت‌پیشه رشد بیش‌تری کرد و روابط جدید تولید روابط بورژوازی تولید در جامعه بسط یافت.

باید دانست که پیروزی سوسیالیسم در یک‌ششم جهان، مبارزه بورژوازی را بر ضد فئودالیسم به اتحاد او با فئودالیسم در زیر لوای امپریالیسم مبدل ساخت. طبقه حاکمه بورژوا-فئودال کنونی از سیاست امپریالیستی که مخالف رشد تکنیک جدید و موافق حفظ تولید فئودال در ایران است تبعیت می‌کند. این وضع خاص رشد کامل نتایج انقلاب مشروطیت را تا حدود زیادی مانع شده، ولی علی‌رغم این موانع، سیستم بورژوازی در داخل کشور ما تکامل یافته و هم‌چنین در حال بسط و تکامل است و توسعه ماشینیسیم برخلاف تشبثات امپریالیسم و طبقه خدمت‌گزار ایرانی آن انجام می‌گیرد.

و هم‌چنین می‌توان تأکید کرد که انقلاب مشروطیت انقلابی بود به معنی صحیح کلمه به معنی یک تحول کیفی سریع در جامعه ایرانی.

در نتیجه انقلاب، منظره زندگی مادی و معنوی ملت ما تحول شگرفی یافت و در محیط منجمد قرون وسطایی ایران نباید انتظار داشت که انقلابی نظیر انقلابات بورژوازی

کشورهای اروپایی واقع شود. به‌علاوه نباید از سرپوشِ استعمار که احساساتِ آتشین را خفه می‌کرد و از تشبّثاتِ آن که بسطِ جنبشِ انقلابی را مانع می‌شد، غافل بود. اگر این شرایط وجود نداشت، انقلاب در ایران دامنهٔ بزرگ می‌یافت.

با این حال این انقلاب از لحاظِ وسعت و عمقِ خود حتی انقلابِ کوچکی نیست. روایتِ هیجان‌انگیزِ انقلاب نشان می‌دهد که این یک تکانِ بزرگ و یک تحوّلِ عمیق در دستگاهِ فسردهٔ اجتماعیِ آن روز بود.

بدین ترتیب به سؤالاتی که دربارهٔ انقلابِ مشروطیت می‌شود پاسخ داده شده است.

البته تحلیلِ این پدیدهٔ بزرگِ اجتماعی معاصر ما باید بسی دقیق‌تر از این صورت گیرد، [و] این کارِ اهلِ تحقیق است. آنچه در فوق گفته شد، می‌تواند تا اندازه‌ای راه‌های تحقیق را روشن سازد.

سرچشمه: نامهٔ ماهانهٔ مردم، شمارهٔ ۲۴، شهریور ۱۳۲۷

[بازگشت به فهرست](#)

انقلاب ۱۹۰۵ روس و تأثیر آن در انقلاب مشروطیت ایران



انقلاب ۱۹۰۵-۱۹۰۷ روسیه، نخستین انقلاب خلقی عصر امپریالیسم است و نین آن را «**دیباچه انقلاب آینده اروپا**» خواند. از جهت سرشت خود، این یک انقلاب بورژوا-دموکراتیک است و در کشوری که گره‌گاه انواع تضادها شمرده می‌شد تحقق یافت. در روسیه از طرفی نظام سرمایه‌داری به مرحله سرمایه‌داری انحصاری رسیده بود، ولی از سوی دیگر این نظام با بقایای شدید سِرواژ (زمین‌بستگی دهقانان) و سلطنت مطلقه و سیطره ملاکان همراه بود. در عین حال این کشور مرکز ستم ملی به اشکال مختلف و در مورد خلق‌های گوناگون بود.

انقلاب با رویداد «**یک‌شنبه خونین**» در اوّل ژانویه ۱۹۰۵ آغاز شد. کُشتار بی‌رحمانه صفوف آرام و مسالمت‌آمیز کارگران به دستور تزار، در واقع اعتماد به تزار را به طور نهایی تیرباران کرد و کاسه شکیب مردم را لب‌ریز ساخت. شکست روسیه در جنگ با ژاپن (۱۹۰۵) به نوبه خود سیر این انقلاب را تسریع نمود. جنبش از خلق به واحدهای نظامی نیز سرایت کرد، از آن جمله ملوانان «**رزمناو پوتمکین**» دست به شورش زدند.

نهم تا هجدهم دسامبر ۱۹۰۵ قیام مسلح که نقطه اوج انقلاب است روی داد، ولی قیام شکست خورد. انقلاب سر به نشیب نهاد، دنباله‌های آن تا ۱۹۰۷ ادامه یافت و سپس

خاموش شد و جای خود را به دوران ارتجاعی ستالی‌پین [پیوتر آرکادویچ ستالی‌پین *Stolypin*] داد که از برخی جهات به دوران کنونی در کشور ما شباهت دارد. انقلاب ۱۹۰۵ روسیه تزاریسم را تا آخر افشاء کرد، نقش متزلزل بورژوازی لیبرال و سازش کاری وی را در انقلاب نشان داد و ضرورت سرکردگی پرولتاریا را در انقلاب‌های دموکراتیک نوین مبرهن نمود و دبستان عظیم تربیت سیاسی و انقلابی توده‌ها و خلق‌ها بود. این انقلاب در اروپا و آسیا اثرات عمیقی باقی گذاشت. لنین تصریح می‌کند که به دنبال جنبش انقلابی روسیه در سال ۱۹۰۵، انقلاب دموکراتیک سراسر آسیا را فرا گرفت و بیداری آسیا آغاز گردید.

ما در این جا می‌خواهیم شمه‌ای از تأثیر انقلاب ۱۹۰۵-۱۹۰۷ روسیه در انقلاب بزرگ مشروطیت ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۶) سخن گوئیم.

وقتی از تأثیر انقلاب ۱۹۰۵ روس در انقلاب ایران صحبت می‌کنیم، منظور ما یک تأثیر عمومی نیست. شکی نیست که حوادث انقلابی در کشور همسایه شمالی ما روسیه، خیزش عمومی مردم، قیام رزمناو پوتمکین، شکست روسیه در جنگ با ژاپن، همه و همه در ایران انعکاس نیرومندی می‌یافت و تزلزل بنیاد قدرت تزاریسم، مردم ایران را بسی شادمان می‌ساخت.

ولی مسئله تأثیر انقلاب روسیه در ایران از این به مراتب عمیق‌تر و مشخص‌تر است. در جریان انقلاب مشروطیت ایران، انقلابیون روس و ماوراء قفقاز، هم از جهت ایدئولوژیک و هم از جهت سازمانی، نقش فوق‌العاده مؤثری ایفاء کرده‌اند و در واقع موجد و الهام‌بخش جناح دموکراتیک انقلاب ایران، آنها بوده‌اند.

در توضیح این نکته باید بگوئیم که علاوه بر تضاد اصلی که بین مردم ایران و قوای استبداد بود، یک تضاد فرعی نیز در میان خود مخالفان استبداد دیده می‌شد که سرانجام نقش اندکی در سرنوشت انقلاب ایران و پایان آن ایفاء نکرد و آن تضاد جناح لیبرال و جناح دموکراتیک انقلاب است.

جناح لیبرال از همان اوان سلطنت ناصرالدین شاه شکل گرفته بود. این جناح و نمایندگان آن در نیروهای مسلح انقلابی مانند سردار اسعد بختیاری، سپهدار، یپریم خان که از

حمایت امپریالیسم انگلستان و اشرافیت لیبرال مآب و بورژوازی لیبرال و روحانیون بزرگ برخوردار بودند، توانستند جناح دموکراتیک و نمایندگان فسادناپذیر آن: حیدر عمواوغلی‌ها، ستارخان‌ها، خیابانی‌ها را به طرق مختلف از صحنه برانند و نابود کنند. سرکوب انقلابیون به دست انقلابیون که پایان دردناک انقلاب مشروطیت ما را تشکیل می‌دهد، چیزی جز غلبه لیبرالیسم سازش کار بر دموکراتیسم پیکار جو نبود. لیبرالیسم بعدها کارش به تسلیم کامل در مقابل دیکتاتوری پهلوی کشید و از خود در تاریخ کشور نیروی حیاتی چندانی نشان نداد.

تأثیر انقلابیون ماوراء قفقاز اعم از روسی، گرجی، آذربایجانی، ارمنی در جریان مبارزات انقلابی شمال (آذربایجان و گیلان)، جریانی طبیعی است زیرا از ۷۰۰۰ کارگر نفت در باکو بیش از ۲۰۰۰ نفر ایرانی بودند و از ایران به‌ویژه آذربایجان ایران بدان‌جا مهاجرت کرده بودند و رابطه با قفقاز امری عادی محسوب می‌شد.

در اواخر انقلاب روس در باکو، جمعیت «همّت» به رهبری عزیز بیگوف و چاپاریدزه به وجود آمد. این جمعیت که عناصر سوسیال دموکرات محلی و نیز ایرانی را دربرمی‌گرفت، با کمیته بلشویک‌ها رابطه داشت. پس از آغاز انقلاب ایران، از همان سال ۱۹۰۷ در ایران به طور عمده از تأثیر این جمعیت، «مراکز غیبی»** یعنی مراکز مخفی سوسیال دموکراسی انقلابی پدید شد. اغلب این مراکز با جمعیت «همّت» رابطه داشتند و جمعیت «همّت» باکو به نوبه خود چنان‌که یاد کردیم با بلشویک‌ها رابطه داشت. گاه ارتباط مستقیم‌تری هم بین برخی سوسیال دموکرات‌های ایرانی با برخی از سران آن روزی حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه (مانند پلخانف) دایر بود و مکاتباتی در مسائل نظری رد و بدل می‌شد.

گروه‌های سوسیال دموکرات «مرکز غیبی» نقش بزرگ سازمانی و ایدئولوژیک در انقلاب آذربایجان ایفاء کردند. ایجاد سازمان «مجاهدین» که به نوبه خود بخش‌های مسلح «فدایی» را در آذربایجان با کمک انقلابیون ماوراء قفقاز پدید آورد، یکی از کارهای همین سوسیال دموکرات‌های انقلابی است.

سازمان «مجاهدین» نه فقط در آذربایجان، بل که خراسان، قزوین، کرمانشاهان و نقاط دیگر ایران نیز پدید آمد. در سپتامبر ۱۹۰۷ شورای مجاهدین مشهد برنامه خود را منتشر کرد که ما زمانی متن آن را در دوره پیشین [مجله] «دنیا» نشر داده‌ایم.

با نهایت غرور باید گفت که قریب ۷۰ سال پیش مارکسیست‌های ایرانی برای اولین بار در کشور ما دموکراتیک‌ترین شعارها را دربارهٔ مصادرهٔ املاک سلطنتی، بازخرید زمین ملاکان و تقسیم آن بین دهقانان، استقرار ۸ ساعت کار، ایجاد نظام مالیاتی تصاعدی، ایجاد تعلیمات رایگان و همگانی اعلام داشتند. اکنون نمایندگان مرتجع آن طبقاتی که همیشه کوشیدند تحقق این شعارها را ترمز کنند، با بی‌شرمی می‌خواهند خود را مبتکر آن جا بزنند.

علاوه بر این تأثیر سازمانی غیرمستقیم، انقلابیون روسیه و ماوراء قفقاز مستقیماً در ۱۹۰۸ به جریان انقلاب تبریز کمک رساندند و مترقی‌ترین و منضبط‌ترین سازمان‌های مجاهدین با شرکت و رهبری مستقیم بلشویک‌ها به وجود آمد. گروه‌های مخصوص همکاری بین انقلابیون دو کشور پدید شد که به انتقال اوراق تبلیغاتی چاپ‌شده در قفقاز و حمل اسلحه برای انقلابیون و ایجاد کارگاه تولید بمب و نارنجک و تسلیح دسته‌های فدایی و ایجاد بیمارستان‌های نظامی مشغول بودند. در اثر شرکت مستقیم انقلابیون روس و ماوراء قفقاز در جنگ‌های انقلابی در ایران؛ ۲۰ نفر از آنان به شهادت رسیدند. خاطرهٔ این شهیدان گمنام انقلابی که به خاطر انترناسیونالیسم پرولتری خون خود را در راه آزادی مردم ایران نثار کردند در نزد ما عزیز است.

گارتویگ، سفیر روسیه در گزارش ۲۱ اکتبر ۱۹۰۸ خود نوشت: **«فرمانده توپخانه ستارخان ملوانی روسی از رزمناو پوتمکین است که نخست به رومانی گریخته و سپس از راه طرابوزان به ایران آمده است.»** این فاکت برای ما ایرانیان اهمیت شایانی دارد زیرا این‌جا، جایی است که نام ستارخان (یکی از نمایندگان مبرز انقلاب خلق ما) با نام ملوان کشتی پوتمکین (یکی از سمبل‌های ارج‌مند انقلاب ۱۹۰۵ روسیه) همراه می‌شود.

جریان حمل و نقل اسلحه، اوراق تبلیغاتی و غیره از مرز ایران و روسیه به قدری شدید بود که محمدعلی میرزا را به دست‌وپا انداخت. وی ضمن نامه خاصی از دولت روسیه تشدید

نظارت بر مرزها را خواستار شد و تزاریسم نیز به این خواهش او پاسخ مثبت داد و به نظارت شدید مرزها پرداخت تا از ارتباط انقلابیون دو کشور جلوگیری به عمل آورد.

مرحله برجسته دیگر کمک انقلابیون روس و به‌ویژه بلشویک‌ها به انقلاب ایران در گیلان دیده می‌شود.

در سال ۱۹۰۹ گریگوری کنستانتینویچ ارژونیکیدزه (معروف به سرگو) یکی از رهبران برجسته بلشویک‌ها در ماوراء قفقاز با گروهی از سوسیال دموکرات‌های قفقازی و ایرانی به گیلان آمد. در زندگی‌نامه‌ای که همسرش در ۱۹۳۶ نشر داده (به نام «راه یک بلشویک»، صفحات ۶-۷) تصریح شده است: **«سرگو در لشکرکشی سردار محیی به جانب اردبیل به منظور سرکوب ضدانقلاب در این شهر، شخصاً شرکت جست»**. تحت نظر ارژونیکیدزه یک سلسله اقدامات انقلابی سودمند به عمل آمد مانند ترجمه بخشی از مانیفست، ایجاد کلوپ انترناسیونال برای تماس انقلابیون ایران و انقلابیون خارجی و پخش مطبوعات انقلابی خارجی، ایجاد کلوپ‌های سیاسی کارگران و پیشه‌وران در رشت و انزلی، ایجاد جلسات بحث برای تبلیغ مارکسیسم و توضیح انقلاب ۱۹۰۵ روس. سرگو قریب یک سال در گیلان اقامت داشت و نوامبر ۱۹۱۰ ایران را ترک گفت. طی این مدت مرتباً با لنین در حال مکاتبه بود. لنین از جریان انقلاب مشروطیت ایران نیک اطلاع داشت و بارها آنرا ستوده است.

برای خوانندگان مقاله جالب است که حادثه زندانی‌شدن سرگو در رشت را حکایت کنیم. با آن‌که وی مایل نبود مقامات دولتی ایران از حضورش باخبر شوند، ولی حمیت و غیرت انسانی و انقلابی، او را یک بار «لو می‌دهد». جریان چنین است:

سرگو در بالاخانه‌ای که منزل داشته، صدای گوش‌خراش فریاد استغاثه آمیزی می‌شنود. وقتی در را می‌گشاید، می‌بیند در خانه همسایه، دهقان دست‌وپابسته‌ای را به درخت طناب پیچ کرده، چند نفر با ترکه می‌زنند. ارباب از داخل اتاق مرتباً دستور می‌داد «بزینید! بزینید!» کودکان دهقان تیره‌روز در نزدیک او زارزار می‌گریستند. سرگو از دیدن این ستم‌گری وحشیانه بی‌تاب شد. با هفت‌تیر خود را با یک جست به داخل حیاط همسایه

افکند. مالک و چوب‌دارهای او از هیبتِ مردِ قفقازیِ هفت‌تیر به‌دست با سرعت گریختند. سرگو دهقان بیچاره را آزاد کرد. در اثر شکایت مالک، سرگو را توقیف می‌کنند و به زندان رشت می‌اندازند. خوش‌بختانه معلم قفقازی دخترِ نایب‌الحکومه رشت که به وی فرانسه و روسی درس می‌داد حاضر می‌شود، در عالمِ هم‌شهری‌گری برای سرگو شفاعت می‌کند و وی بدون اشکال خاصی از چنگِ دولتی‌ها خارج می‌شود.

این نوع مردانگی‌ها برای خصلتِ بلشویکِ بی‌باک و مبارزی مانند سرگو [ارژونیکیدزه] بسیار نمونه‌وار است. کسی که ستم را بد دارد، در همه‌جا از آن بی‌زار است. کسی که دوستِ ستم‌کشان است، در همه‌جا دوستِ اوست.

تمام تلاش‌های سوسیال دموکرات‌های روس و ماوراء قفقاز به‌ویژه در آذربایجان، گیلان و خراسان به علت عقب‌ماندگی شدید جامعه آسیایی ما و ترکیب نیرومند خُرده‌بورژوازی آن و ضعفِ مطلقِ پرولتاریای صنعتی، جهان‌بینی و منطق و أسلوبِ عملِ بلشویک‌ها در ایران آن روز ریشه نداشت. برای آن‌که در کشور ما حزبی دارای سیاست صحیح پرولتاری، شیوه برخورد علمی و اصولی به مسائل و أسلوبِ درست و سنجیده و عمل انقلابی نضج یابد. هنوز دهه‌های طولانی لازم بود و این روند را سیاست‌های ارتجاعی با سلب آزادی از فعالیتِ علنی حزب طبقه کارگر، تا حدود زیادی کند کرده‌اند. با این حال امروز بیش از همیشه محمل‌های عینی تحقق این آرزوها وجود دارد، زیرا پرولتاریای صنعتی در کشور ما دم‌به‌دم نیرومندتر و از نقش تاریخی خود آگاه‌تر می‌شود.

فاکت‌ها به طور مَقْنَعِ نقشِ مهم و ارزنده انقلابیون روس به‌ویژه بلشویک‌های لنینی را در جریان انقلاب بزرگ مشروطیت ما نشان می‌دهد و این خود یک بنیاد مستحکم تاریخی برای بسطِ هم‌بستگیِ خلق‌های دو کشور ما در مقابل امپریالیسم و ارتجاع، در مقابل تفرقه‌اندازان و تحریک‌کنندگان «چپ» و راست است.

ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۹، سال ۱۳۵۴

توضیح ویراستار:

* پیوتر آرکادویچ ستولی‌پین (*Stolypin*) (*Пётр Аркадьевич столыпин*) نخست‌وزیر روسیه که قرارداد تقسیم ایران میان انگلستان و روسیه را امضاء کرد. وی که تا سال ۱۹۱۱ نخست‌وزیر روسیه بود در ۳۱ اوت سال ۱۹۰۷ در پترزبورگ با دولت انگلستان قرارداد تقسیم ایران را که قدمت آن از هر دو کشور بیش‌تر بود امضاء کرد که شرم‌آورترین قرارداد قرن ۲۰ محسوب می‌شد. این قرارداد با واسطه‌گری فرانسه آماده شده بود. ستولی‌پین در حساس‌ترین سال‌های تاریخ روسیه، نخست‌وزیر آن بود. وی با تشکیل مجلس روسیه (دوما) و سپس بستن آن و نیز دادن اراضی کشاورزی به سرف‌های سابق (آزاد شده)، ولی بعداً خودداری از دادن اسناد این زمین‌ها، برای خود دشمنان فراوان ساخته بود به‌گونه‌ای که بالاخره تزار نیکلای دوم هم شکیبایی‌اش را از کارهای ضدونقیض او از دست داد. ستولی‌پین در ۲۵ اوت سال ۱۹۱۱ در اپرای «کیف» اوکراین در حضور تزار با دوگلوله ترورشده و قاتل او یک عامل پلیس روسیه بود. نوشته‌اند که تزار از قبل، از توطئه قتل نخست‌وزیر ۴۹ ساله‌اش آگاه بود. (ویراستار)

** «مرکز غیبی تبریز» یک کانون نهانی و اولین تشکل سیاسی تمام‌عیار بود که در آستانه انقلاب مشروطه با الهام از حزب سوسیال دموکرات ایران به دست چند تن از مردان دوراندیش و انقلابی به‌رهبری «کربلایی علی مسیو» تأسیس شد. علی مسیو، یکی از نخستین بنیادگزاران و فعالان تاریخ جنبش کارگری ایران در مرحله اول یعنی مرحله سوسیال‌دمکراسی انقلابی است. وی در پیدایش و رشد سازمان‌های متعدد اجتماعیون عامیون ایران نقش بارز تاریخی ایفاء نموده و از پیش‌کسوتان آن محسوب می‌شود. برای آگاهی بیش‌تر به کتاب «علی مسیو، رهبر مرکز غیبی تبریز»، تألیف صمد سرداری‌نیا، انتشارات دنیا، چاپ اول، مرداد ۱۳۵۹ و یا به کتاب «نقش مرکز غیبی تبریز در انقلاب مشروطیت» به قلم ایشان مراجعه شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

انقلاب کبیر اکتبر و نبرد مردم ایران در راه استقلال و ترقی

سخنرانی در کنفرانس علمی و تئوریک بین‌المللی به مناسبت ۶۰مین سالگرد انقلاب اکتبر در مسکو



توضیح مجله دنیا: کنفرانس بین‌المللی علمی و تئوریک تحت عنوان «**اکتبر کبیر و دوران معاصر**» بنا به دعوت «آکادمی علوم اتحاد شوروی»، «انستیتو مارکسیسم وابسته به کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی»، «آکادمی علوم اجتماعی وابسته به کمیته مرکزی» و «آموزشگاه عالی حزبی وابسته به کمیته مرکزی» در شهر مسکو از ۱۰ تا ۱۲ نوامبر ۱۹۷۷ [۲۰ تا ۲۲ آبان ۱۳۵۶] تشکیل بود.

در جلسه عمومی این کنفرانس که در آن نمایندگان ۷۰ حزب برادر و نیز نمایندگان جنبش‌ها و سازمان‌های ملی و دموکراتیک و گروهی از دانشمندان شرکت جستند، **رفیق سوسلوف**، عضو هیئت سیاسی نطق افتتاحی را انجام داد و سپس **رفیق پونا ماریوف**، دبیر کمیته مرکزی گزارش اصلی را بیان داشت... از طرف حزب ما نیز **رفیق احسان طبری**، عضو هیئت اجرایی کمیته مرکزی در این کنفرانس شرکت جست و سخن گفت که متن آن به شرح زیر است.

دوستان و رفقای محترم و گرامی!

هنگامی که شعله‌های ارغوانی انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر با فروغ خود سده ما را روشن ساخت، میهن من که همسایه جنوبی زادگاه انقلاب است، بشارت این رویداد بزرگ را در همسایه شمالی با شادی و نشاط فراوان پذیره شد و آنرا برای خویش نعمتی عظیم شمرد.

در زیر فشار جنبش دموکراتیک و ملی که در آن زمان در ایران دامنه گرفته بود، مردم ایران محافل حاکمه کشور را واداشتند که حاکمیت جوان شوروی را به رسمیت بشناسد و بدین سان ایران نخستین کشوری بود که زاده اکتبر را شناخت و این خود چنان حادثه‌ای است که افتخارش در کارنامه کشور ما جاودانه باقی خواهد ماند.

علت آن بود که طی سده نوزدهم کشور ایران بسی تلاش داشت تا استقلال خویش را بین دو رقیب نیرومند، یعنی امپراتوری انگلستان و روسیه تزاری محفوظ دارد، ولی در این تلاش خود توفیقی به کف نمی‌آورد. موافق قرارداد منقده در ۱۹۰۷ بین این دو رقیب در گرماگرم انقلاب مشروطه، ایران به دو منطقه نفوذ بین دو استعمارگر آزمند تقسیم شد. در ۱۹۰۹ و سال‌های بعد از آن تقسیم ایران عمق و حدت بیش‌تری یافت تا آن جا که به گفته لنین روند تبدیل ایران به نیمه‌مستعمره به سرانجام نهایی خود رسید.

هنگامی که حکومت شوروی در نتیجه پیروزی انقلاب اکتبر در اظهارات و اسناد رسمی خویش قراردادهای و امتیازات اسارت‌بار روسیه را در مورد ایران ملغی شده اعلام داشت، بر همه آشکار گردید که به جای ستم‌گر کهن، حکومتی رهاگر به قدرت رسیده که دوست و مددکار ایران خواهد بود.

در واقع حاکمیت انقلابی نوین و بر راس آن لنین به ایران یاری‌رساند تا علیه قرارداد جدیدی که امپریالیسم انگلستان به دست مثنی خائن و مزدور در سال ۱۹۱۹ بر ایران تحمیل کرد و هدف آن تبدیل کشور ما به تحت‌الحمایه امپراتوری بود، با کامیابی ایستادگی کند و در نتیجه این توطئه در پرتو پشتیبانی معنوی و سیاسی حاکمیت نوین سوسیالیستی در روسیه کهن با شکستی رسوا روبرو گردید.

به عبث نبود که بزرگ‌ترین شاعر و ادیب ایران در روزگار اخیر یعنی ملک‌الشعراء بهار وضع کشور را در آن ایام با سخنان زیرین توصیف و تصویر می‌کند: «ایران مانند مرد تیره‌روزی بود که دو تن بر گردنش طناب انداخته و به قصد خفه‌کردنش از دو سو می‌کشیدند، ولی به‌ناگاه یکی از آن‌ها طناب را به دور انداخت و دست یاری و مددکاری دراز کرد و گفت: من با تو برادرم! این مرد لنین بود.»

انقلاب اکتبر با تشعشع جان‌بخش خود از دو راه جامعه واپس‌مانده نیمه‌فئودالی و نیمه‌مستعمره ما را به جلو راند:

از طرفی دولت شوروی، به مثابه دولتی از جهت کیفی تراز نو، با سیاست صلح و یاری همه‌جانبه به کشورهای که در یوغ اسارت امپریالیسم رنج می‌بردند، به ما کمک کرد تا استقلال سیاسی خویش را از زوال قطعی حفظ کنیم و به حدّ معینی نیز از ترقی اجتماعی و اقتصادی دست یابیم. اگر محافل ارتجاعی حاکمه در راه این روند موانع نمی‌تراشیدند، ایران به اتکای این یاری بی‌غرضانه می‌توانست بسی پیش‌از زمان حاضر، رشد سریع و جامع خویش را تأمین کند و بنیاد استقلال واقعی سیاسی و اقتصادی خود را تحکیم بخشد. این کمکی است که بلافاصله پس‌از پیدایش حکومت جدید در روسیه آغاز شد و داوم یافت و تا امروز در گستره‌های گوناگون ادامه دارد و چندان اثربخش است که حتی سخن‌گویان مختلف طبقات حاکمه به رسایی درباره آن اظهارنظر مثبت کرده‌اند. از آن جمله دکتر محمد مصدق، نخست‌وزیر اسبق و یکی از رجال ملی ایران گفت: **آن‌طور که من دیده‌ام، اگر اتحاد شوروی نبود، برای ایران تنفس در هوای آزاد نیز ممکن نمی‌شد.**

از طرف دیگر، مردم ایران از بلشویک‌های روس و ماوراء قفقاز که برای بیداری مردم ایران و اعتلای روحی او در نبرد علیه استعمار و ارتجاع نقش بزرگی ایفاء کردند، مساعدت گران‌بها دریافت داشتند. سوسیال‌دموکرات‌های انقلابی روسیه و ماوراء قفقاز به رهبری لنین و هم‌زمان نزدیکش حتی در دوران انقلاب مشروطیت (که نخستین بازتاب انقلاب ۱۹۰۵ روس در آسیا بود)، از لحاظ تقویت خصلت پیگیر آن و تأمین پیشرفت‌اش به سمت مقصود تأثیر مهمی داشته‌اند. انقلاب اکتبر به‌نوبه خود در اعتلای جنبش‌رهایی بخش ملی در شمال ایران و مبارزه مردم ایران علیه توسعه‌طلبی جهان‌خواران انگلیسی اثرات فراوان بخشید.

درست طی این حوادث است که پایه‌های حزب انقلابی مارکسیستی در ایران گذشته می‌شود. کمونیست‌های شوروی برای ما کمونیست‌های ایرانی نقش آموزگار و رهنما ایفاء کردند. حزب کمونیست ایران در ژوئن ۱۹۲۰ احداث شد و از نخستین اعضای بین‌الملل سوم لنینی بود.

لنین در خطاب به کمونیست‌های خاورزمین یادآور می‌شد که آنان باید تئوری انقلابی را به شیوه‌ای خلاق بر آن‌چنان شرایط اجتماعی انطباق دهند که با این شرایط در اروپا تفاوت فراوان دارد، زیرا در جوامع خاورزمین در آن ایام، آن عنصر مسلط اجتماعی که می‌توانست نقش انقلابی ایفاء کند دهقان بود و مبارزه به طور عمده می‌بایست علیه فئودالیسم و استعمار انجام گیرد.

کمونیست‌های ایران پس از تشکیل حزب به پیروی از رهنمودهای لنین بزرگ کوشیدند تا جامعه قرون وسطایی فئودالی و پدرسالاری خویش را بهتر بشناسند و آن را علماً تحلیل کنند و مشی متناسب سیاسی را بیابند. تردیدی نیست که اجرای این وظیفه آسان نبود و راه پیموده‌شده از خطاها و ناهاکامی‌های گوناگون فارغ نیست، ولی می‌توان تصدیق کرد که انقلابیون واقعی ایران علی‌رغم ناکامی‌ها و فریب‌کاری‌های دغل‌بازانه دشمنان، در دام «ایرانی کردن» مارکسیسم-لنینیسم، یعنی پایین آوردن اهمیت مبادی اصولی آن به شیوه ملت‌گرایانه و در طلب موفقیت‌های آسان و موقت و خودخواهانه نیفتادند.

بر ما کاملاً روشن است که امپریالیست‌ها هر تقلایی که ممکن است به کار می‌بندند تا چنان که خود می‌گویند «یک‌سان‌گویی» کمونیست‌ها را به «چندگویی» بدل نمایند. یکی از استراتژی‌های مهم آنتی‌کمونیسم معاصر چندی پیش نوشت که: «نخست باید جنبش یک‌پارچه کمونیست‌ها را بر حسب علامت ملی به جنبش‌های مختلف تقسیم کرد و سپس کوشید تا هر جنبشی روش خود را تنها روش انقلابی درست بشمارد و در صد برآید تا آن‌را بر دیگران تحمیل کند.» به نظر ما «مائوئیسم» با به‌میان کشیدن نظیر این دعاوی، خود را یکی از اشکال نمونه‌وار تحقق‌آرزوی دشمن طبقاتی نشان داده و کماکان نشان می‌دهد.

ایران کنونی با بستگی بسیار نزدیک سرشتی با امپریالیسم جهانی، به سرعت در جاده سرمایه‌داری پیش می‌رود. رژیم استبدادی که به یکی از بزرگ‌ترین دستگاه‌های پلیسی جهان مجهز است، زمام امور و اهرم‌های مهم اقتصادی را در دست دارد و در تلاش است تا با رفرم‌های مختلف بورژوازی و مانورهای اجتماعی، انرژی انقلابی توده‌های مردم را فلج سازد.

چنان که می‌دانیم ایران از جهت منابع نفت و گاز بسیار غنی است. درآمد سالانه ایران از نفت به پیکره عظیم ۲۰ میلیارد دلار می‌رسد، ولی هیئت حاکمه ایران از طریق خرید گران‌ترین اسلحه از آمریکا و دیگر کشورهای امپریالیستی و نیز با درپیش گرفتن سیاست فناخیز «درهای باز» و وارد کردن سالانه ۱۰ میلیارد دلار کالا از آمریکا و اروپای غربی و ژاپن به بازار کشور ما، عملاً دلارهای نفتی را به چنتای بی‌تگ و پایان غارت‌گران امپریالیستی باز می‌گرداند تا به اقتصاد بحران‌زده امپریالیسم کمکی بسیار مؤثر برساند.

تردیدی نیست که درآمد نفت می‌توانست برای تکامل کشور ما نقشی فوق‌العاده گران‌بها ایفاء کند، ولی هیئت حاکمه مرتجع ایران آن را علی‌رغم منافع حیاتی خلق ما و صلح و امنیت منطقه خلیج فارس، به افزار نظامی‌گری و تجاوز بدل ساخته است.

در این شرایط حزب ما که مدت‌هاست در اختفای عمیق مجبور به فعالیت است، باید در زمینه فکری و نظری مسائل بسیاری را درباره نبرد با ایدئولوژی هیئت حاکمه و نیز نظریات نئوآنارشیستی خرده‌بورژوازی حل کند. ما به هنگام تنظیم و تدقیق مشی سیاسی خویش، این روش کمونیست‌های شوروی را فراگرفته‌ایم که هرگز در تأثیر تنگ‌نظری ملت‌گرایانه و در جست‌وجوی وجهه عوام فریبانه در نزد عامیان سیاسی و عناصر منحرف، سیاست ملی خویش را از هدف‌ها و نیازمندی‌های سیاست نیروهای انقلابی جهانی جدا نسازیم.

در پایان می‌خواستم تأکید کنم که انسانیت حق‌شناس، علی‌رغم واژن‌سازی‌های ایدئولوژیک و انواع دیگر دست و پاهای دشمنان رنگارنگ، اهمیت بزرگ تاریخی نقشی را که بلشویک‌ها در ۱۹۱۷ ایفاء کرده‌اند فراموش نمی‌کند و یا از این اهمیت خطیر، سر مویی نمی‌کاهد. این نقش عبارت بود از گشودن راهی نو برای تکامل تمدن بشری و حقیقت‌بخشیدن به چرخشی عظیم در تاریخ سرسپید جهان و ساختن محمل‌های اجتماعی و سیاسی لازم جامعه سوسیالیستی در دشوارترین شرایط.

بشریت مترقی نیک می‌داند که مردم دلاور شوروی در نابود کردن طاعون فاشیسم چه نقش فداکارانه و قاطعی ایفاء کرده‌اند، می‌داند که اکنون در راه تشنج‌زدایی بین‌المللی و استقرار صلحی پایدار در جهان تحت رهبری خردمندان و اصولی حزب کمونیست اتحاد

شوروی و کمیته مرکزی لنینی آن که برژنف بر راس آن است، چه تلاش عظیمی به کار می‌رود.

هر یک از این رویدادها، در تبلور یافتن سرنوشت امروزین و آتی همه انسانیت، نقش درجه اول دارد. بی‌هوده نیست که زادگاه اکتبر کبیر، امروز مورد اعتماد و احترام و مهر فراوان همه نیروهای واقعاً انقلابی و مترقی، و مشعل نورپاش امید همه طبقات و خلق‌های ستم‌دیده و از جمله خلق‌های میهن من ایران است.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۹، سال ۱۳۵۶

به گزارش مجله دنیا: در مراسم پرشکوه شصتمین سالگرد انقلاب اکتبر، در روز دوم نوامبر ۱۹۷۷ (۱۱ آبان ۱۳۵۶) در کاخ کرم‌لین، هیئت نمایندگی حزب توده ایران هدیه کوچکی را که به مناسبت این سالگشت بزرگ تاریخی تهیه نموده بود به کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی تقدیم داشت. قالیچه تقدیمی که با مراعات ویژگی‌های اسلوب و رنگ‌آمیزی کلاسیک قالی‌بافی ایرانی (مکتب تبریز) در ۱۵۰×۱۰۰ سانتی‌متر بافته شده بود، تصویر لنین بزرگ را زینت‌بخش خود داشت و عبارت: **«بگذار گل سُرُخ شیراز، لاله تبریز و نرگس اصفهان نیز با انقلاب اکتبر با هم شکوفند»**؛ مقتبس از نامه‌ای که در سال ۱۹۱۷ از جانب دموکرات‌های ایران به عنوان لنین نگاشته شده، در کتیبه پایین آن قید گردیده بود.

توضیح ویراستار: احسان طبری در حین بازگشت از سفر مسکو، شعر **«به اکتبر سال هفدهم»** را به شرح زیر در هواپیما سروده که متن آن در همین شماره مجله دنیا و نیز در کتاب **«در آستان اطلسین سحر»** (دفتر سروده‌های پراکنده و منتشر نشده) انتشار یافته است:

ابرها در زیر بال سیم‌رنگ هواپیما
طلای خورشید را بر سینه افشاندند،
ولی سایه سرد خویش را بر زمین پاییزی می‌گسترند.
همراه داس سرگردان ماه

در آن جا که نه مُرغ می‌پَرَد و نه اَبَر، در پروازم
از کشورِ شوراها می‌آیم.
 از کشوری که در اکتبرِ سالِ هفدهم
 پرواز به سوی انسانیتِ نو آغاز شد
 و **حقیقتِ توده‌ها** جاده‌ خاراگینِ مَصائب را پیمود
 بروید و محصولِ بذرهای لنین را ببینید!
 در سرزمینی که زندگی بر آستانِ انسان ایستاده.
 بگذارِ انکارگرانِ اش انکار کنند
 و در خورشید تنها لگه‌ها را بیابند:
 این گیاهی است بی‌مرگ
 که تا آسمان بلند خواهد روید،
 و پارس‌ها و زوزه‌ها را به خموشی وادار خواهد ساخت.
 سیمرغِ آهنین
 اینک در دالانِ زمان و مکان می‌جهد.
 اُفق، بنفشِ روشن است و گنبدِ چرخ، آبی تیره،
 و ابرها چون دریایی کَف‌آلود.
 و در غُرَشِ آرامِ موتورها
 روانِ من به راه‌های دورتر و دورتر می‌رود،
 و شعر و عشق و آرزو آن را نوازش می‌دهد.
آری، از کشورِ امیدِ تابان می‌آیم،
از سامانِ یک رؤیای زَرین...

۱۵ نوامبر [۱۹۷۷] در هواپیما - ا.ط

[بازگشت به فهرست](#)

کارل مارکس و برخی مسائل تاریخ و جامعه ایران

به مناسبت ۱۵۰ امین سال میلاد وی



کارل مارکس؛ مردی که برای نخستین بار به سوسیالیسم و بدین‌سان به همه جنبش کارگری روزگار ما بنیاد علمی داد.

فریدریش انگلس

پنجم مه ۱۹۶۸ یک سده و نیم از میلاد «کارل هینریش مارکس»، پیشوای داهی جنبش انقلابی پرولتاری عصر ما می‌گذرد و بشریت مترقی خاطرۀ مردی را که ژرف‌ترین تأثیر را در تاریخ انسانی دوران کنونی باقی گذاشته و یکی از نوآورترین فرزندان سراسر حیات انسانی و مظهر درآمیختن علم و عمل انقلابی است، بر پای می‌دارد. به این مناسبت سودمند می‌شماریم پس از آشنایی هرچه کوتاه‌تر با سیر زندگی و آثار وی، به‌ویژه درباره آن آموزش‌های مارکس که با مسائل تاریخ و جامعه ایران پیوند دارد، سخن گوئیم.

کارل مارکس در ۵ مه ۱۸۱۸ در شهر «تریر» تحصیلات خود را در بن و سپس برلین در رشته حقوق به پایان رساند و در ایام تحصیل به تاریخ و فلسفه توجه بسیار داشت و در سال ۱۸۴۱ از پایان‌نامه خود درباره «فلسفۀ اپیکور» دفاع کرد. در سال ۱۸۴۲ روزنامه

«راینیشه تسایتونگ» را که حاوی مقالات افشایی و انتقادی پُرقوتی به خامه او بود، نشر داد. در سال ۱۸۴۳ سانسور روزنامه را بست و مارکس به پاریس رفت. بدین سان نخستین مهاجرت مارکس که مدت ۵ سال به طول انجامید، در ۲۵ سالگی وی آغاز گردید.

در پاریس همراه «آرنولد روگه» سالنامه «فرانسه و آلمان» را نشر داد که بیش از یک شماره منتشر نشد. در ۱۸۴۴ با فریدریش انگلس آشنا شد و این دوستی که یکی از صمیمانه‌ترین و شاعرانه‌ترین دوستی‌های انقلابی و علمی تاریخ است، تا پایان زندگی ادامه یافت. در ۱۸۴۶ اثر معروف «فقر فلسفه» را در انتقاد از کتاب «فلسفه فقر» پرودُن نگاشت. در همان سال به عنوان انقلابی خطرناک و در اثر فشار دولت آلمان از پاریس تبعید شد و به بروکسل رفت.

در ۱۸۴۷ همراه انگلس وارد «اتحادیه کمونیست‌ها» شد. در ۱۸۴۸ همراه دوستش «مانیفست» این اتحادیه را نگاشت که یکی از عظیم‌ترین و والاترین اسناد علمی و انقلابی تاریخ معاصر است و در آن به شیوه‌ای داهیانه، جامعه سرمایه‌داری نقادی شده و راه ضرورت تحول سوسیالیستی اثبات گردیده است. این کتاب یکی از مشهورترین خواننده‌شده‌ترین کتب جهان است و کم‌تر کتابی به این اندازه در سرنوشت انسانی تأثیر داشته است.

در سال ۱۸۴۸ از بلژیک به پاریس برگشت و در مارس همان سال در جریان انقلاب آلمان پس از ۵ سال مهاجرت به میهن مراجعت نمود. از اول ژوئن ۱۸۴۸ تا ۱۹ می ۱۸۴۹ روزنامه «نویه راینیشه تسایتونگ» را نشر داد. در همان سال به محاکمه جلب شد و در ۱۶ مه ۱۸۴۹ از آلمان تبعید گردید. از این تاریخ، مهاجرت دوم مارکس آغاز می‌شود که ۳۱ سال تمام به طول انجامید و با مرگ مارکس پایان یافت. مارکس پس از تبعید از میهن، نخست به پاریس رفت و ۱۳ ژوئن ۱۸۴۹ از پاریس تبعید شد و به لندن رفت و تا آخر عمر در همین شهر زندگی می‌کرد.

در «انترناسیونال اول» که مارکس به گفته لنین روح آن بود شرکت کرده، آن را رهبری نمود. سال ۱۸۷۱ انقلاب «کمون پاریس» رخ داد. درباره انقلاب و حوادث اجتماعی فرانسه، مارکس آثار عالی خود «جنگ داخلی در فرانسه» و «۱۸ برومر لویی بناپارت» را که نمونه‌های بی‌نظیر تحلیل دقیق اجتماعی است نگاشت. در سال ۱۸۷۲

مارکس در کنگره انترناسیونال در لاهه شرکت جست. در ۱۸۸۱ همسر مارکس، پنی فن وستفالن، دوست دوران کودکی، یار و هم‌رزم وفادار و صدیق تمام عمرش درگذشت. دوستانش می‌دانستند که با درگذشت پنی، در واقع زندگی مارکس نیز پایان یافت. در ۴ مارس ۱۸۸۳ در ۶۵ سالگی، مارکس آرام در صندلی راحتی خود برای ابد دیده فرو بست. زندگی مارکس در مهاجرت دشوار بود. وام‌داری، گرسنگی، مرگ عزیزان، بیماری‌های مزمن، آفول نهضت، تفرقه نیروها، ناپایداری یاران، طعن و تهمت بدگویان او را بسی رنج می‌داد، ولی مارکس از کار و پیکار باز نمی‌ایستاد. کتاب عظیم «سرمایه» و «تئوری ارزش اضافی» را که تا امروز عظیم‌ترین و دقیق‌ترین تحلیل علمی یک فرمسیون اقتصادی و اجتماعی است، در این دوران نوشت. وی تنها به همت دوست‌اش انگلس، گاه می‌توانست امور معیشتی خود را روبه‌راه کند. اگر دوستی مانند انگلس، همسری مانند پنی و دوستان و فرزندان وفادار او که شیفته دهاء و عظمت این مرد کبیر بودند، نمی‌بودند، مارکس به زحمت می‌توانست وظایف بفرنجی را که در برابر خود هشته بود، به سرانجام برساند. هنوز چندی از مرگ‌اش نگذشت که نام‌اش، آثارش، مکتب فکری و اجتماعی‌اش جهان‌گیر شد و امروز او را به حق می‌توان مقتدرترین فرمانروای عقول و قلوب شریف انسانی نامید.

ما بیان ملخص آموزش مارکس را از حوصله این مقاله خارج می‌دانیم. هم انگلس و هم لنین در ترجمه احوال مارکس چنین تلخیصی را با دقت و مهارت شایان به دست داده‌اند و خواستاران می‌توانند مراجعه کنند.

مارکس و دوست و هم‌رزمش انگلس و سپس ادامه و بسط‌دهنده راه آن‌ها لنین، هر سه به کرات و هر جا که دست داد، موکد ساختند که آموزش مارکسیسم دگم نیست، رهنمای عمل است. اصول جامدی نیست که بر زندگی و واقعیت تحمیل می‌شود، بل که از خود زندگی و واقعیت که جنبان و متغیر است، برمی‌خیزد. لذا با هر چرخش نوین علم و فن، با هر مرحله نوین تکامل جامعه و تجربه انقلابی، منظره‌ای نوین می‌گیرد.

مارکس خود واژه «مارکسیسم» را دوست نمی‌داشت زیرا در آن نوعی منجمد کردن سیستم تفکر دیالکتیکی مورد اعتقاد خود را می‌دید. او می‌گفت: «ما نمی‌گوییم این است

حقیقت، پس اینک همه به زانو درآیید! چقدر این تأکیداتِ مارکس و انگلس و لنین با روشِ کسانی که می‌کوشند از اندیشه‌های خود احکام و نصوص مقدس بسازند فرق دارد.

البته مارکس در عین حال طرفدارِ سرسختِ اصولیتِ انقلابی و طبقاتی بود، یعنی طرفدارِ آن بود که باید عملِ فرد یا سازمانِ انقلابی اجرای پیگیرِ آن اصولی باشد که پراتیک، علم و تجربه صحتِ آن را در شرایطِ مشخص ثابت کرده‌اند و به سودِ تحوّلِ بنیادی جامعه در جهتِ منافعِ توده‌های زحمت‌کش و در پیشاپیشِ آن‌ها طبقه کارگر است. خلاقیتِ مارکسیستی با پراگماتیسم بی‌دورنما، با سیالیتِ دائمیِ مواضع، با «تاکتیک پروسه»، با روشِ اپورتونیستیِ دم‌سازگری با وضعِ موجود، با گریز از برابرِ مشکلات با تسلیم‌طلبی، با گم‌کردنِ چهره و اُفقِ طبقاتی و غیره فرق ماهوی دارد. همین در آمیختنِ خلاقیت و اصولیت، استواری و نرمش است که در زندگی زنده، در عملِ روزمره، در سیاستِ جوشان و متغیّر، یکی از دشوارترینِ دشواری‌هاست. به همین جهت مارکسیسم را بسیاری از هوادارانِ آن حتی در مواردی از روی نیتِ صادقانه، به جاده‌های نادرست کشانده‌اند: گاه آن‌را به شریعتی جامد و قشری و متعصب و خشن و بدونِ انعطاف بدل کرده‌اند، گاه آن‌را تحت عنوانِ خلاقیت و واقع‌بینی از محتوای واقعی انقلابی آن تهی ساخته‌اند.

آموزشِ مارکس، آموزشی انقلابی و نقّادانه است. شعارِ محبوبِ مارکس چنین بود:

«همه چیز را موردِ تردید قرار ده!»

تردیدِ مارکس تردیدِ علمی و اُسلوبی برای راه‌یافتن به ماهیتِ عالی‌تر و حقیقتِ کامل‌تر است، نه تردیدِ محض و عبث. لذا مارکسیسم آموزشی است هم بُغرنج و هم ساده، هم آسان و هم دشوار، سهل و مُمتنع، مانند هر چیزِ واقعاً عالی و واقعاً نُضج و تکامل‌یافته. باید آن‌را به درستی فهمید و به خوبی آموخت و با شورِ آفریننده و با علمیت و صداقت و پیگیری و جامعیت به کار بُرد که لنین، عالی‌ترین نمونه آن‌را با انقلابِ سوسیالیستی اکتبر عرضه داشت.

جا دارد از آموزش غنی و ذوجوانبِ مارکس برخی از آن مسائل که به تحلیل تاریخ جوامع شرقی و از آن جمله ایران مربوط است، در این نوشته مورد توجه ما قرار گیرد.

مارکس در یک سلسله آثار خویش به مسائل تاریخ ایران، هند، چین پرداخته است. از آن جا که وی طی سالیان در روزنامه «نیویورک دیلی تریبون» مقالات و تفسیراتی منتشر می‌کرد، لذا به حوادث ایام خود و تحلیل آن‌ها توجه داشته است. در سال ۱۸۵۳ مارکس مقالات جالب خود را تحت عنوان «فرمان‌روایی بریتانیا در هندوستان» و «نتایج آتی فرمان‌روایی بریتانیا در هندوستان» در همین روزنامه نشر داد. در سال ۱۸۵۷ ضمن تحلیل «جنبش سپاهی» در هند چنان‌که به موقع خود خواهیم دید، به مسائل مربوط به روابط انگلستان و ایران نیز اشاره می‌کند. به‌علاوه، در آرشیو مارکس و انگلس که طی چندین جلد در سال ۱۹۳۸ به روسی منتشر شد، پژوهش‌های متعددی درباره شرق و ایران وجود دارد مانند «جهان اسلامی» و «دولت حشاشین»، «از پیدایش دولت خوارزم تا ظهور عثمانیان در آسیای میانه» و غیره و غیره.

مارکس در اثر معروف خود «سرمایه» و برخی مقالات و رسالات دیگر خود مانند «انقلاب در آسیا»، «دیپلماسی سرتی قرن ۱۸»، «اشکال تولید ماقبل سرمایه داری» و غیره، در مورد «شیوه تولید آسیایی» مختصات استبداد شرقی و ریشه‌های اجتماعی آن و نقش آبیاری و شیوه زندگی چادرنشینی در شرق و از آن جمله در ایران، نکات گران‌بهایی را متذکر می‌شود.

لازمه جمع‌آوری آن‌چه مارکس به طور اعم درباره جوامع آسیایی و به طور اخص درباره ایران گفته، تفحص در آثار وسیع و متنوع اوست و این کاری است که هنوز باید انجام گیرد. ما در این راه نخستین گام را در این نوشته برمی‌داریم و آن‌چه را که در این زمینه گرد آورده‌ایم، در این مقاله مطرح می‌سازیم.

چنان‌که گفتیم، مارکس در یک سلسله آثار خود، شیوه تولید آسیایی و جامعه کهن آسیایی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. مفهوم «شیوه تولید آسیایی» در دو مرحله، یک‌بار در

سال‌های ۲۰ و ۳۰ در اتحاد شوروی، و بار دیگر در سال‌های ۶۰ در برخی از احزاب مارکسیستی-لنینیستی اروپایی و نیز در اتحاد شوروی، بحث‌های دامنه‌داری را برانگیخت و این مفهوم، هم در آن مرحله نخستین بحث، و هم در این مرحله دوم، هواداران و مخالفانی پیدا کرد. مجموع استدلال‌ات و بحث‌ها در شوروی و در برخی از کشورها مثلاً فرانسه ضمن کتب و رسالات خاصی مدون گردیده است. خواه این مفهوم به معنای یک فرم‌اسیون مستقل و جداگانه درست و دارای محتوا باشد، خواه شکل ویژه بروز یک فرم‌اسیون معین مثلاً بردگی و یا شکل ویژه اختلاط چند فرم‌اسیون در شرایط اجتماعات آسیایی باشد، به هر جهت یک مسئله مسلم است و آن این‌که در تعمیمات عمیق مارکس، نکات و مطالب بسیار مهم، دقیق و درستی وجود دارد که باید مورد جدی‌ترین توجه قرار گیرد. مارکس خود، آموزش «فرم‌اسیون‌های اجتماعی-اقتصادی» را به شکل غنی و پرمضمون درک می‌کرد. وی می‌نوشت:

«یک زیربنای اقتصادی واحد، که از جهت شرایط عمده همانند است، در پرتو کیفیات بی‌نهایت مختلف آمپیریک [تجربی]: شرایط طبیعی، مناسبات نژادی که از خارج به تأثیرات تاریخی اثر می‌کنند و غیره و غیره، می‌تواند در بروز خود تنوع بی‌پایان و درجه‌بندی‌های بی‌نهایتی را نمودار سازد و تنها به کمک تحلیل این کیفیت آمپیریک است که می‌توان آن را درک کرد.» (۱)

این سخن مارکس بسیار مهم است و باید آن را به همه کسانی که می‌خواهند نسج بغرنج تاریخ را در کالبد‌های تجریدی بگنجانند یادآوری کرد. خود مارکس در پیش کشیدن مفهوم «شیوه تولید آسیایی» بر همین اسلوب علمی بررسی آمپیریک مختصات طبیعی، نژادی که از خارج بر شرایط تاریخی اثر می‌کنند متکی بوده است و به همین جهت آموزش مارکس درباره «شیوه تولید آسیایی»، به هر شکلی که درک شود - و ما در این زمینه نظر قاطعی نمی‌توانیم بدهیم - آموزشی است دارای محتوای جدی علمی.

مارکس می‌گوید: «در شکل آسیایی تولید (لااقل به طور مسلط) مالکیت افراد جداگانه وجود ندارد، بل که تنها تملک آن‌ها وجود دارد. مالک واقعی و حقیقی، واحد دودمانی (کمون) است؛ لذا مالکیت، تنها به شکل مالکیت جمعی زمین وجود دارد.» (۲)

و نیز می‌نویسد: «دولت در این جا مالکِ عالیِ زمین است... هیچ‌گونه مالکیتِ خصوصیِ زمین موجود نیست و حال آن‌که تملک و استفاده، خواه خصوصی و خواه از جانبِ واحدِ دودمانی (کمون) وجود دارد.» (۳)

دربارهٔ ترکیبِ اجتماعیِ کمون و علتِ پایداری و جان‌سختیِ آن در تاریخِ جوامعِ شرقِ مارکس می‌نویسد که «در شرق در چهارچوبِ کمون‌ها ترکیبِ صنعت و کشاورزی انجام گرفته است و بدین سبب چنین کمونی کاملاً قادر است مستقلانه زندگی کند و شرایطِ تولیدِ مجدد و تولیدِ وسیع را با خود همراه دارد.» (۴)

مارکس با توجه به این امر که از صحاری دزونگاری تا صحرای بزرگِ آفریقا یک سلسله صحرا سراسر آسیا و شمالِ آفریقا را طی می‌کند و مسئلهٔ آب در این نواحی یک مسئلهٔ دشوار است، نقشِ این عاملِ جغرافیایی را در تحوّلِ اجتماعیِ موردِ مطالعه قرار می‌دهد و می‌نویسد: «شرایطِ اقلیمی و وضعِ زمین، فضای عظیمِ بیابانی که از صحرای آفریقا از طریقِ عربستان و ایران و هندوستان و تاتارستان تا ارتفاعاتِ فلاتِ آسیا مُمتد است، سیستمِ آبیاریِ مصنوعی را به کمکِ تُرعه‌ها و تاسیساتِ آبیاری، پایهٔ زراعتِ شرقی کرده است.» (۵)

و نیز می‌نویسد: «ضرورتِ بدیهیِ استفادهٔ صرفه‌جویانه از آب... در شرق، ناگزیر مداخلهٔ قدرتِ متمرکزِ دولت را می‌طلبد. منشاءِ آن وظیفهٔ اقتصادی یعنی به‌ویژه وظیفهٔ سازمان‌دادنِ امورِ عمومی که دولت‌های آسیایی مجبور بودند اجرا کنند، از همین جاست.» (۶)

«همین مالکیتِ عالی بر زمین؛ همین وظیفهٔ اقتصادیِ دولت در سازمانِ امورِ عامه و نظارت در تقسیمِ آب، بر قدرتِ دولت‌های تئوکراتیکِ شرقِ باستان می‌افزاید و منشاءِ «دِسپوتیسم» یا «استبدادِ شرقی» است. شخصِ شاهنشاه، فغفور و سلطانِ مستبد مظهرِ تحققِ این دِسپوتیسم است.» (۷)

مارکس با این تحلیلِ خود دربارهٔ نقشِ کمون‌ها، شکلِ مالکیت و تفاوتِ آن با تملک و استفاده، نقشِ آب، نقشِ دِسپوتیسمِ شرقی، در واقع کلیدهای علمی

تحلیل جامعه باستانی ایران را به دست داده است. نمونه جامعه باستانی ایران، صحت تعمیم‌های مارکس را در موارد مشخص مبرهن می‌سازد.

نکته جالب دیگر در تحلیل مارکس درباره جوامع کهن آسیایی تأکیدی است که وی راجع به تقدم پول در نزد اقوام چادرنشین و کوچنده نسبت به اقوام ساکن و زراعت‌پیشه می‌کند. با توجه به آن که در میهن ما چادرنشینی و کوچ یکی از اشکال عمده و پایدار زندگی اجتماعی از پارینه تا امروز بوده است، اهمیت این حکم برای ما روشن می‌شود.

مارکس می‌نویسد: «اقوام کوچنده اولین اقوامی هستند که در نزد خود شکل پولی را گسترش می‌دهند زیرا همه اموال آنها در حال تحرک و لذا مستقیماً جدایی‌پذیر است و شیوه زندگی آنها پیوسته آنها را به تماس با دودمان‌های بیگانه وامی‌دارد و لذا آنها را به مبادله محصولات برمی‌انگیزد.» (۸)

برای جامعه ایران نه فقط درآمیختگی زندگی کوچ و زندگی ساکن، بل که نوعی درآمیختگی ده و شهر که مارکس آن را در مورد اقوام کهن آسیایی ذکر می‌کند نیز نمونه‌وار است. مارکس در این نوع جوامع، شهر را «وحدت تفکیک‌نشده شهر و ده» (۹) می‌داند و در این شهرها، وظایف تولید کشاورزی و صنایع پیشه‌وری، نه از جهت مکانی و نه از جهت شغلی از هم جدا نشده است.

نکته مهم دیگری که هم مارکس و هم انگلس آن را به کرات در آثار خود متذکر شده‌اند و برای تحلیل تاریخ کشور ما مهم است، عبارت از نقش مذهب و تصوف است. مارکس و انگلس بارها متذکر شده‌اند که «در خاورزمین همه جنبش‌های انقلابی شکل مذهبی به خود می‌گیرند و رشته‌ای از مذهب و الحاد مذهبی و تصوف به صورت شکل ایده‌ای اپوزیسیون انقلابی بروز می‌کند.» (۱۰)

علاوه بر این تحلیل‌های عام و أسلوبی، مارکس درباره بخش‌های مختلف تاریخ کشور ما اظهارنظرهای مشخص می‌کند که برخی از آنها نشانه دقت فوق‌العاده و اصابت نظر شگرف اوست. در مورد هجوم مغولان به کشورهای مختلف آسیا می‌نویسد: «مغولان با پلیدی خونین خویش نه تنها مردمی را که طعمه آنان می‌شدند در هم می‌کوفتند، بل که

روح آن‌ها را خوار می‌ساختند و فرو می‌خشکاندند. تاتارهای مغول رژیم ترور منظم را برقرار کرده بودند و ویران کردن و کشتار جمعی به آیین دائمی آن‌ها مبدل شده بود.» (۱۱)

مارکس در مطالعه یاساها و توره‌های مغول به نقش «ترخان‌ها» توجه ویژه کرده و در این مورد می‌نویسد: «در یاساهای مغولی از قشر عالی‌رتبه‌ای به نام «ترخان» نام برده می‌شود که از هر نوع مالیاتی معاف بود و موظف نبود غنائم خویش را با دیگران تقسیم کند و به خان بزرگ دست‌رسی دائم و آزادانه داشت و از مجازات تا ۹ بار معاف بود.» (۱۲)

مارکس سپس نتیجه می‌گیرد: «این حقوق فئودالی نزد همه اقوام نیمه‌متمدن، در نتیجه شیوه نظامی زندگی پدید می‌شود.» (۱۳)

تعریف مارکس از «ترخان‌ها» و حقوق آن‌ها با توجه به مدارک تاریخی کشور ما کاملاً دقیق است و توضیح او از این پدیده خاص و نادر، ژرف‌بینی و توجه باریک‌اندیشانه وی را نشان می‌دهد.

مارکس در مورد تأثیر ورود کالاهای خارجی از طرف استعمار انگلستان و از میان رفتن پیشه‌وران در کشورهای آسیایی، در مقاله «انقلاب در آسیا» چنین می‌نویسد: «ورود مانوفاکتور خارجی در صنعت چین همان تأثیری را داشت که قبلاً در صنعت آسیای صغیر و ایران و هند بخشیده بود. در چین ریسندگان و بافندگان به سختی از این رقابت خارجی زیان دیدند و همین امر تزلزلات معینی را در سراسر کشور برانگیخت.» (۱۴)

پدیده خانه‌خرابی پیشه‌وران و صنایع محلی در ایران در تحت فشار رقابت مانوفاکتور خارجی از زمان صفویه در ایران دیده می‌شود و تحلیل مارکس در این زمینه برای توضیح این پدیده در تاریخ کشور ما سودمند است. در تاریخ کشور ما نیز پدیده خانه‌خرابی پیشه‌وران موجب تزلزلات اجتماعی معینی شده است.

نکته جالب دیگری که در تفسیرات مارکس در مورد حوادث روزانه در مورد ایران مهم است، آن است که مارکس انقلاب یا جنبش «سپاهی» را در سال ۱۸۵۷ در هندوستان، نتیجه این می‌داند که ایرانیان سربازان بریتانیا را به خود مشغول کرده بودند. توضیح آن که در سال ۱۸۵۶ انگلستان خارک و بوشهر را اشغال کرد و برای اجرای این عملیات، سپاهیان خود را از هندوستان به ایران آورد. عزیمت سپاهیان بریتانیا از هند، به جنبش

سپاهی امکان بروز داد. البته به نوبه خود، بسط جنبش سپاهی انگلستان را ناچار کرد که با انعقاد قراردادی که برای ایران تحمل‌پذیرتر از قراردادهای تحمیلی سابق بود، سربازان خود را به منظور سرکوب جنبش، دوباره به هندوستان بازگرداند. درباره این حوادث، مارکس می‌نویسد: «به محض این‌که در نتیجه جنگ با ایران شاهزاده‌نشین بنگال تقریباً از جنگ سربازان اروپایی بیرون آمد، جنبش سپاهی درگرفت». (۱۵)

هم‌چنان که گفتیم، یافته‌های ما به هیچ وجه همه مطالبی را که مارکس درباره ایران و تاریخ شرق نوشته است منعکس نمی‌کند، ولی نمونه‌ای از این مطالب به دست می‌دهد. به‌ویژه تحلیل مارکس درباره پیدایش اسلام نیز محتوی احکام کلیدی جالبی است.

یکی از وظایف مارکسیست‌های ایرانی است که نظریات مارکس و انگلس را درباره ایران استخراج کنند زیرا در این اظهارنظرها نکات و توجه‌های بسیار ژرف، اندک نیست. علاوه بر مطالبی که مارکس و انگلس درباره ایران گفته‌اند، به طور کلی تحلیل و تعمیم آن‌ها درباره شرق، روشنایی فراوانی بر روی مسائل تکامل تاریخی و اجتماعی ما می‌افشاند.

مردم ایران از اواخر قرن ۱۹ با نام مارکس آشنا شدند، ولی آشنایی دقیق‌تر با شخصیت و آموزش وی از انقلاب مشروطیت ایران انجام گرفت. یکی از اقدامات اوژنیکیدزه (۳) در ایام اقامت در رشت این بود که «مانیفست حزب کمونیست» به فارسی ترجمه شود. این ترجمه به شکل ناقصی در آن ایام انجام گرفت.

سوسیال دموکراسی انقلابی در تهران، رشت، تبریز، قشهرهای زحمت‌کش جامعه ما را با نام مارکس آشنا ساخت، ولی وسیع‌ترین تبلیغ و ترویج اندیشه‌های مارکس بعدها به وسیله حزب کمونیست ایران انجام گرفت. حزب کمونیست ایران در داخل و خارج ایران برخی آثار مارکس مانند «مانیفست»، «مزد، بهاء، سود» (تحت عنوان «مزد، قیمت، منفعت») را ترجمه و نشر کرد.

بزرگ‌ترین مروج اندیشه‌های مارکس در ایران «دکتر تقی ارانی» است. وظیفه مقدس ترویج این اندیشه‌ها را «حزب توده ایران» دنبال کرد.

امروز مارکسیسم در جنبش انقلابی پرولتاری به اندیشه رهنمون مسلط مبدل شده است و حتی عناصری از آن به جنبش‌های رهایی‌بخش ملی رخنه کرده است. مارکسیسم و بسط منطقی آن لنینیسم، آموزش کبیر و عالی انقلابی پرولتاریا، قطب‌نمای کشتی نهضت در توفان‌های انقلابی، مظهر چرخش ژرف بینش انسانی در زمینه درک پدیده‌های اجتماعی، ستاره راهنمای خلق‌ها در امر ویران‌ساختن جهان کهن و برپاداشتن جهان نوین است.

بشریت در قبال آن استاد و رهبر داهی که بنیادگذار این آموزش کبیر است، سر تعظیم فرود می‌آورد هنوز پیروزی اندیشه جان‌بخش مارکس در مراحل نخستین است. این اندیشه پویه ظفرنمون خویش را در آینده در سیاره ما به سرانجام خواهد رساند، ریشه استعمار و استثمار و خرافه را خواهد سوزاند و بیش از پیش تکیه‌گاه معنوی مطمئن انسانی برای بالاافراختن و گسترش نبوغ خویش در پهنه کیهان خواهد شد.

ا.ط

پانویس‌ها:

- ۱- مارکس، سرمایه، جلد ۳، چاپ روسی، سال ۱۹۴۹، صفحه ۸۰۴
- ۲- مارکس، اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری، چاپ روسی، سال ۱۹۴۰، صفحه ۱۵
- ۳- مارکس، سرمایه، جلد ۳، چاپ روسی، سال ۱۹۵۱، صفحه ۸۰۴
- ۴- مارکس، اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری، چاپ روسی، سال ۱۹۴۰، صفحه ۶ و ۷
- ۵- مارکس، کلیات آثار، چاپ روسی، جلد ۹، صفحه ۳۴۷
- ۶- مارکس و انگلس، کلیات آثار، جلد ۹، چاپ روسی، صفحه ۳۴۸
- ۷- مارکس و انگلس، کلیات آثار، جلد ۲۱، چاپ روسی، صفحه ۵۰۱
- ۸- مارکس، سرمایه، جلد اول، چاپ روسی، سال ۱۹۵۱، صفحه ۹۶

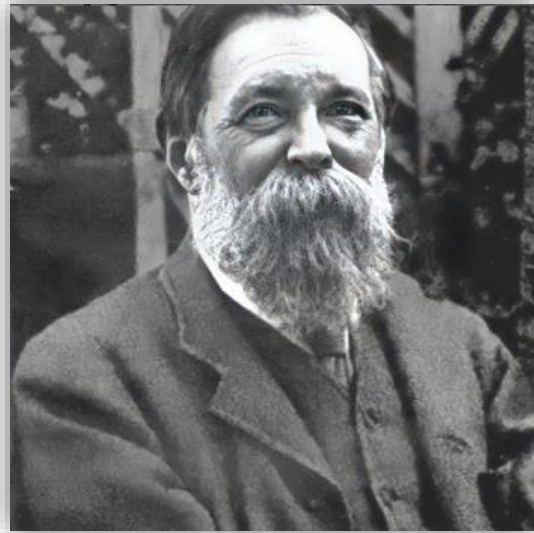
- ۹- مارکس، اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری، سال ۱۹۴۰، صفحه ۱۳
- ۱۰- مارکس و انگلس، کلیات آثار، چاپ روسی، جلد ۱۲، بخش ۲، صفحه ۳۶۰
- ۱۱- مارکس، در مقاله «دیپلماسی سِری قرن ۱۸»
- ۱۲- مارکس، از آرشیو مارکس و انگلس، جلد ۵، صفحه ۲۲۰
- ۱۳- همان جا
- ۱۴- مارکس و انگلس، مقاله «انقلاب در آسیا» کلیات آثار چاپ روسی، جلد ۹، صفحه ۳۱۲
- ۱۵- مارکس، مقاله در «نیویورک دیلی تریبون»، سال ۱۸۵۷

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱، سال ۱۳۴۷

[بازگشت به فهرست](#)

انگلس و جوامع خاورزمین

به مناسبت ۱۵۰ سالگی میلاد فریدریش انگلس



۱- طرح مسئله

۲۸ سپتامبر ۱۸۲۰ روز تولد «فریدریش انگلس»، تئورسین نابغه و پیشوای سترگ زحمت‌کشان جهان و کسی است که در کنار مارکس، سوسیالیسم علمی را بنیاد نهاده است. ۲۸ سپتامبر سال جاری یک‌قرن و نیم از این تاریخ می‌گذرد و بشریت مترقی به این مناسبت از شخصیت انگلس که از جهت تبحر علمی، قدرت خلاقه فکری، فعالیت عظیم انقلابی و شخصیت انسانی از نوادر تاریخ است، یاد می‌کند.

ما در این جا قصد نداریم از زندگی و آثار انگلس صحبت کنیم زیرا در این زمینه شماره ۵ (۴۷) مجله «مسائل بین‌المللی» به اندازه کافی مصالح لازم را نشر می‌دهد و نیازی به تکرار آن‌ها نیست. هدف ما آن است که کم و بیش با نظریات انگلس درباره تکامل جوامع خاورزمین آشنا شویم و نیز با آن چه انگلس درباره میهن ما ایران، زبان و ادبیات پارسی گفته است. در ارثیه عظیم و فوق‌العاده گران‌بهای انگلس که بخش سرشتی مارکسیسم-لنینیسم است، این مطالب نیز می‌تواند به‌ویژه برای ما مارکسیست‌های شرق جالب باشد.

مارکس و انگلس به مناسبت فعالیت جدی ژورنالیستی، نه فقط به تعقیب حوادث اروپا پرداختند، بل که در مواردی ناگزیر شدند به مسائل شرق (هند، ایران، چین، ترکیه، عربستان و غیره) توجه کنند و این امر از جمله انگیزه آن‌ها در مطالعه عمیق‌تر تاریخ و جامعه این کشورها بود.

در فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس به‌ویژه از دو دوران می‌توان یاد کرد: یکی در سال‌های ۵۰ و دیگری در سال‌های ۷۰ قرن گذشته.

در سال‌های ۵۰ مارکس و انگلس برای روزنامه آمریکایی «نیویورک دیلی تریبون» (*New York Daily Tribune*) مقالاتی تهیه می‌کردند. مقالات انگلس در آن ایام بیش‌تر متوجه تفسیر مسائل نظامی و جنگی بود. مقالات مارکس بیش‌تر از جهت اقتصادی، سیاسی و تاریخی-اجتماعی مسائل را مورد بررسی قرار می‌داد و بارها به علت اهمیت که روزنامه از جهت عمق تفسیرها برای آن‌ها قائل بود - و این نکته را یک‌بار در مقدمه یکی از مقالات مارکس درباره بودجه کابینه انگلستان تصریح کرد- آن‌ها را در سرمقاله روزنامه قرار داد. در این دوران، هم در مقالات انگلس و هم در مقالات مارکس به یک سلسله تفسیرها درباره شرق و از آن جمله ایران برخورد می‌کنیم. مقالات متعددی از مارکس و یا انگلس در دست است که منحصراً درباره حوادث کشور ما نوشته شده و ما از آن‌ها در جای خود یاد خواهیم کرد.

در سال‌های ۷۰ انگلس فعالیت ژورنالیستی خود را، این بار نیز به عنوان مفسر نظامی، در روزنامه انگلیسی «پل مل گزت» (*Pall-Mall Gazette*) ادامه داد و در این دوران تفسیرهای عمیق و پیش‌بینی‌های دقیق و صاحب انگلس چنان نظرگیر بود که گاه مقالات او را روزنامه تایمز (*Times*) تجدید چاپ می‌کرد.

مقصد از یادآوری فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس بیان آن انگیزه مستقیمی است که این دو متفکر سترگ را با مسائل حادث شرق ارتباط داد. البته تنها علت این نبود. از سال‌های ۵۰ مارکس و انگلس به خصوصیات تحول جوامع شرق توجه خاصی کردند. مارکس به علت مطالعه اشکال ماقبل سرمایه‌داری تولید، ذی‌علاقه بود قانون‌مندی اجتماعی-اقتصادی رشد جوامع شرقی را بررسی کند. در همین سال‌هاست که در

مکاتبات مارکس و انگلس (بین منچستر و لندن) یک سلسله از این مسائل مطرح می‌گردد.

جالب توجه است که نظریاتی که بعداً مارکس به آنها رسید و عقاید او درباره «شیوه تولید آسیایی» تا حدودی ناشی از تأثیر نظریات انگلس است. به‌ویژه نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ انگلس به مارکس، یک سند بسیار مهم فکری است و ناشرین کلیات آثار مارکس و انگلس به زبان روسی معتقدند که اندیشه‌های انگلس در نامه مورد بحث، در مقاله معروف مارکس «سیطره بریتانیا در هندوستان» مورد استفاده قرار گرفته است. چنان که می‌دانیم مقاله نام‌برده مارکس یک مقاله کلیدی در توضیح نظریات وی در مورد رشد جوامع شرقی است.

نظریات مارکس و انگلس درباره جوامع شرق آن‌طور که در نامه‌های آن‌ها مربوط به سال ۱۸۵۳ ذکر شده، فقط بخشی و مرحله‌ای از این نظریات است. بعدها چنان که روشن است در اثر اتودهای عمیق‌تر، این نظریات تکامل یافت و یک سلسله بررسی‌های عمیق مارکس در این زمینه تنظیم شد. (۱)

مطالعه بررسی‌های کنکرت جامعه‌شناسی (به‌ویژه آثار مرگان و کوالوسکی)، دید و درک مارکس و انگلس را از قانون‌مندی‌های رشد جامعه‌های غیراروپایی بازم عمیق‌تر و مستندتر ساخت، ولی آنچه تغییر نکرد، آن است که هر دوی آن‌ها برآن بودند که الگوهای اروپای غربی که مورد بررسی آن‌ها بود، عیناً و به شکل مکانیکی نباید بر جوامع شرقی (و حتی بر جوامع اروپای شرقی) انطباق یابد و در همه موارد برخورد آمپیریک و مشخص و درک ویژگی‌ها و قانون‌مندی‌های خاص محلی ضرور است.

با آن‌که اندیشه‌های مندرجه در نامه‌های مربوط به سال ۱۸۵۳ نمودار مرحله‌ای از تکامل اندیشه‌های مارکس و انگلس درباره جوامع شرقی است، با این حال باید گفت مرحله غنی و مهمی است و بسیاری از این نتیجه‌گیری‌ها اهمیت و فعلیت و اصابت خود را حفظ کرده است و می‌تواند برای پژوهندگان جامعه‌های شرقی رهنمای نیکویی باشد.

به هر صورت پس از این مقدمه کوتاه، وقت آن است که با این نظریات آشنا شویم.

۲- دربارهٔ عرب و اسلام

انگلس در نامهٔ ۲۶ می ۱۸۵۳ خود که از منچستر به مارکس می‌نویسد، یک سلسله مسائل مربوط به تاریخ کهن اعراب را مطرح می‌سازد و می‌نویسد:

«... ۲) دربارهٔ هجوم بزرگ عرب، که ما قبلاً با هم سخن گفته‌ایم، معلوم می‌شود اعراب بدوی مانند مغول‌ها به طور ادواری هجوم می‌کردند و سلطنت‌های آسور و بابل را قبایل بدوی در همان نقاطی که بعدها خلافت بغداد پدید شد، بنیاد هشتند. بنیادگذاران سلطنت بابل یعنی کلدی امروز نیز در همان جا به همان نام بنی خالد به زندگی خود ادامه می‌دهند. پیدایش سریع شهرهای عظیم نینوا و بابل به همان سان انجام گرفت که تقریباً ۳۰۰ سال پیش شهرهای معتبری مانند آگرا، دهلی، لاهور، موتان در هند شرقی پدید شد که خود نتیجهٔ هجوم افغانان یا تاتار بود. بدین سان هجوم مسلمانان (یعنی اعراب مسلمان- ا.ط) تا حدود زیادی خصلت یک امر خاص را از دست می‌دهد.

۳) آن جا که اعراب در شهر و روستا می‌زیستند، یعنی در جنوب غرب، ظاهراً مانند مصریان و آسوریان و غیره خلق‌های متمدنی بودند. معماری‌های آن‌ها دلیل بر این امر است. این نکته نیز توضیح زیادی در مورد هجوم مسلمانان در بر دارد. و اما آن چه به جریان مذهبی مربوط است، از کتیبه‌های کهن عربستان جنوبی که هنوز در آن سنت باستانی ملی عربی یکتاخدایی (مانند سرخ‌پوستان آمریکا) تفوق دارد و ضمناً یکتاخدایی عربی تنها جزء کوچکی از آن است- آری از این کتیبه‌های کهن به ظاهر برمی‌آید که انقلاب مذهبی محمد مانند همهٔ نهضت‌های مذهبی به ظاهر واکنش و عودت‌پنداری به گذشته و به سادگی بوده است.

اکنون بر من کاملاً روشن است که به اصطلاح کتاب مقدس یهود چیزی نیست مگر ثبت سنن کهن مذهبی و قبیله‌ای عرب که به برکت جدا شدن یهودات از همسایگان و خویشان خود که قبایل کوچنده بوده‌اند، در گذشتهٔ دور تغییر شکل یافته است. این کیفیت که فلسطین از جانب اعراب با بیابان که میهن بدوی‌هاست محصور است، توضیح‌دهندهٔ آن استقلال است که در بیان مطالب به کار رفته است. ولی کتیبه‌ها و سنن باستانی عرب و قرآن و نیز آن سهولتی که با آن همه شجره‌نامه‌ها حل و کشف می‌شود و غیره،- همه دلیل

بر آن است که مضمون اساسی عرب بوده یا به بیان درست‌تر سامی عام بوده است چنان‌که بین ما و ادا (۲) و حماسه قهرمانی ژرمنی (چنین رابطه‌ای است.)» (۳)

مارکس در تاریخ ۲ ژوئن ۱۸۵۳ به نامه فوق پاسخ می‌دهد و با اشاره به مطالب مطروحه در نامه انگلس می‌نویسد:

«نامه تو را درباره یهودیان و اعراب با رغبت فراوان خواندم. ضمناً باید گفت: ۱- نزد همه قبایل شرق می‌توان از همان آغاز تاریخ مناسبت عامی بین ساکن بودن بخشی از آنان و کوچندگی ادامه‌یابنده بخش دیگر مشاهده کرد. ۲- در دوران محمد راه بازرگانی از اروپا به آسیا قویاً تغییر یافت و شهرهای عربی که در سابق شرکت بیش‌تری در تجارت با هند و غیره داشته‌اند، از جهت بازرگانی دچار انحطاط شدند و این امر نیز حتماً تکانی به حوادث داد. ۳- و آنچه مربوط به مذهب است می‌توان آن را به این سؤال عام مبدل ساخت که آسان به آن می‌توان پاسخ داد: برای چه تاریخ شرق چهره تاریخ مذهبی را به خود می‌گیرد.» (۴)

سپس انگلس بار دیگر در نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ خود به مارکس مطالب را دنبال می‌کند و پس از بیان این‌که ویرانی شهرهای بزرگ خاورزمین به علت خشکیدن سیستم دقیق آبیاری و ترعه‌بندی‌ها و سد‌ها در این سرزمین در نتیجه هجوم‌های ویرانگر خارجی بود، می‌نویسد:

«به نظر من نابودی بازرگانی جنوب عرب در دوران ماقبل محمد که تو کاملاً به حق یکی از نکات مهم انقلاب اسلامی می‌شماری، به این رشته پدیده‌ها مربوط است. من به اندازه کافی با تاریخ بازرگانی ۶ سده اول مسیحی آشنا نیستم تا بتوانم داوری کنم، به‌ویژه شرایط عمومی مادی جهانی تا چه درجه‌ای وادار ساختند راه بازرگانی از طریق ایران به دریای سیاه و از طریق خلیج فارس به سوریه و آسیای میانه، بر راه تجارتنی از طریق بحر احمر ترجیح داده شود. ولی به هر جهت این امر که در دوران سلطنت منتظم ساسانیان کاروان‌ها با امنیت نسبی رفت‌وآمد می‌کردند در حالی که یمن از سال ۲۰۰ تا ۶۰۰ میلادی تقریباً به شکل مرتب در قید اسارت حبشیان بود که آن را متصرف شده و غارت کرده بودند، نقش اندکی بازی نکرد.» (۵)

انگلس در همین نامه مطلب انحطاط تمدن عرب و دلایل تاریخی بروز نهضت اسلامی را باز هم به شکل مشخص‌تری بیان داشته و می‌نویسد:

«شهرهای عربستان جنوبی که حتی در دوران روم رونقی داشت، از قرن هفتم، تنها انبوهی از ویرانه‌های بیابانی بود. بدویان مجاور طی این ۵۰۰ سال، داستان‌های کاملاً اسطوره‌وار و افسانه‌آمیز درباره منشأ این شهرها درست کردند (به قرآن و به مورخ عرب نوائری؟) مراجعه شود). الفبایی که با آن کتیبه‌های این شهرها نگاشته شده بود، تقریباً ناشناس ماند و از آن‌جا که الفبای دیگری نبود، لذا عملاً هر نوع خطی فراموش شد. این نوع پدیده‌ها قرینه به دست می‌دهد که نتیجه بگیریم، در کنار آن مشاجرات که تقلل‌های بازرگانی موجد آن بود، تخریب مستقیم قهرآمیز نیز روی می‌داد که آن‌را تنها می‌توان با هجوم حبشیان توضیح داد.» (۶)

سپس انگلس مطلب را به بروز نهضت اسلامی مربوط می‌کند و می‌نویسد:

«اخراج حبشیان تنها ۴۰ سال قبل از محمد روی داد. این نخستین مظهر عاطفه بیدارشونده ملی عرب بود. به‌علاوه آن‌ها از جانب شمال، از طرف ایرانیان که تقریباً تا حدود مکه رسیده بودند نیز مورد مهاجمه قرار داشتند. به بررسی تاریخ خود محمد، در این روزها دست زده‌ام و تاکنون به نظرم می‌رسد که این تاریخ خصلت یک واکنش بدوی علیه اهالی ساکن و فلاحان شهری است که به سختی دچار تفرقه مذهبی بودند و مذهب آن‌ها نیز آمیزه‌ای بود از کیش طبیعت با یهودی‌گری و مسیحیت در حال تجزیه و تلاشی.» (۷)

چنان‌که خود این اسناد نشان می‌دهد، مارکس و انگلس با مطالعه تاریخ سیاسی، اقتصادی و مدنی قبایل عرب، می‌کوشند راز آن‌چه که آن‌ها آن‌را «انقلاب محمدی» یا «انقلاب اسلامی» نامیده‌اند، بکشایند. انحطاط جاده بازرگانی که موجب رشد رباخواری شد، تضاد بین قبایل بدوی بیابان‌نشین که در میان آن‌ها سنت یکتاپرستی وجود داشت با شهرنشینانی که دچار تفرقه مذهبی بودند، تأثیر هجوم ابرهه حبشی و وهرز دیلمی در ایجاد یک نوع بیداری قومی (یا به قول انگلس «ملی»؟) در نزد اعراب، واکنش بدویان در

مقابلِ اشرافِ رباخوار برای بازگشت به نوعی بساطتِ بدوی... چنین است برخی از این دلایل.

مطالعهٔ تاریخِ عرب و اسلام صحّتِ این اندیشه‌ها را نشان می‌دهد و نیز ثابت می‌کند که مارکس و انگلس حتی در مسائلی که در آن هنگام چندان در عرصهٔ دید و دسترسِ علمی آنان نبوده، با وجدانِ پُرسواسِ علمی به تحقیق می‌پردازند و با عمق و قدرتِ منطقی نتیجه‌گیری می‌کنند.

۳- دولت، مالکیت و مسئلهٔ آبیاری در شرق

در همین ایام است که مارکس و انگلس به یک سلسله نتایج مهمّ دربارهٔ ویژگی‌های جامعهٔ شرقی می‌رسند و همین نتایج است که بعداً اندیشهٔ «شیوهٔ تولیدِ آسیایی» را در آثارِ آنها به‌ویژه در آثارِ مارکس به وجود می‌آورد و متبلور می‌کند.

مارکس در نامهٔ دومِ ژوئن ۱۸۵۳ خود خطاب به انگلس که از آن در فوق یاد کردیم، برای نخستین بار، یکی از ویژگی‌های مهمّ جوامعِ کهنِ شرقی را که عبارت از فقدانِ مالکیتِ خصوصی - به معنای اروپاییِ آن - بر زمین است، یادآور می‌شود. مانند همیشه قضاوتِ مارکس در این زمینه تجریدی و من‌درآوردی نیست، بل که بر بهره‌برداری منطقی از بررسی‌های علمی و معتبر مبتنی است.

مارکس در آن هنگام با کتاب مورخِ فرانسوی، ف. برنیه آشنا شد. برنیه دو جلد کتابِ خود را در پاریس در سال ۱۸۳۰ نشر داده بود و مارکس در سالی که نامه طی آن نوشته شده، این کتاب را خواند. مارکس می‌نویسد:

«در مسئلهٔ تشکیلِ شهرهای مشرق‌زمین، چیزی درخشان‌تر، واضح‌تر و عیان‌تر از کتابِ فرانسوا برنیه نیست. (وی مدّت ۹ سال پزشکِ دربارِ «اورنگ زیپ» بود). نام کتابِ برنیه چنین است: «سفری در توصیفِ کشورِ مغولانِ بزرگ» (۸) برنیه کاملاً به‌درستی می‌نویسد

که در پایه کلیه پدیده‌های شرق (و او ترکیه و ایران و هند را در نظر دارد)، فقدان مالکیت خصوصی بر زمین قرار دارد. این است کلید واقعی حتی برای درک آسمان در شرق.» (۹)

انگلس ضمن پاسخ خود در نامه‌ای که بدان اشاره شد، این مطلب را دنبال می‌کند و برای آن که علت فقدان مالکیت خصوصی بر زمین را به شکل مادی و عینی بیابد و این مسئله را حل کند، به نتایج مهمی می‌رسد که مارکس آن‌ها را می‌پذیرد و در آثار بعدی خود منعکس می‌کند.

انگلس می‌نویسد:

«فقدان مالکیت خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک همه مشرق است. (۱۰) در این جا پایه همه تاریخ سیاسی و مذهبی آن است. اما چرا خلق‌های خاورزمین به مالکیت خصوصی بر زمین حتی به مالکیت فئودالی نرسیدند؟ به نظر من توضیح این امر به طور عمده مربوط به وضع اقلیمی و شرایط زمین و به‌ویژه مربوط به نوار عظیم بیابان‌هایی است که از صحرا از میان عربستان، ایران، هند و تاتار، تا مرتفع‌ترین بخش فلات آسیا کشیده می‌شود. نخستین شرط زراعت در این جا آبیاری مصنوعی است و این کار یا وظیفه کمون‌هاست یا وظیفه ولایات و یا دولت مرکزی. دولت در شرق پیوسته [سه] دیوان داشته است: دیوان مالیه (برای غارت کشور خود)، دیوان جنگ (برای غارت کشورهای دیگر) و دیوان امور عامه (برای مواظبت از تجدید تولید.» (۱۱)

انگلس ادامه می‌دهد:

«دولت بریتانیا در هند دیوان‌های شماره ۱ و ۲ را سازمان داد و به آن ظاهری فیلسترمآبانه عطا کرد، ولی شماره ۳ را به کلی متروک گذاشت که در نتیجه آن زراعت در هند نابود می‌شود. «رقابت آزاد» در آن جا به کلی مُفتضح شده است. در شرق حاصل‌خیزی زمین به وسایل مصنوعی تأمین می‌گردید. وقتی سیستم آبیاری دچار تباهی می‌گردید، این حاصل‌خیزی بلافاصله نابود می‌شد. این است توضیح آن واقعیت در غیر آن صورت نافهمیده، که مناطق تمام و کمالی که در گذشته به خوبی زراعت می‌شده، اکنون متروک و بیابان‌اند (مانند پالمیر، پترا و خرابه‌های یمن و دیگر نقاط در مصر، ایران و

هندوستان). این است توضیح این واقعیت که کافی بود یک جنگ ویرانگر رخ دهد، برای آن که کشوری خالی‌السکنه شود و تمدن‌اش برای ۱۰۰ سال نابود گردد.» (۱۲)

انگلس درباره اهمیت شبکه ظریف آبیاری در شرق و نقش آن در پیدایش تمدن‌ها و زوال آن‌ها در آثار بعدی خود نیز تصریحاتی دارد. به‌ویژه انگلس این مسئله را در انتقاد از استعمارطلبان انگلیس ذکر می‌کند. دربخش دوم (اقتصاد) اثر معروف انگلس - آنتی دورینگ - در همین زمینه چنین می‌خوانیم:

«گرچه در ایران و هند رژیم‌های دسپوتیکی بودند که هرچند یک بار به رونق می‌رسیدند و سپس راه زوال می‌پیمودند، ولی هر یک از آن‌ها بسیار خوب می‌دانستند که به‌ویژه کارفرمای جمعی برای آبیاری جلگه‌ها هستند و بدون آن هر نوع زراعتی محال است. تنها انگلیسی‌های منورالفکر به این وضع آبیاری در هندوستان بی‌اعتنا ماندند و ترعه‌ها و سد‌ها را متروک گذاشتند و اکنون تنها در سایه قحطی‌هایی که منظم‌اً تکرار شده است، بالاخره شروع کردند درک کنند که به تنها فعالیتی که توانسته بود سلطه آن‌ها را بر هند معقول سازد (ولو در آن حدود که سلطه اسلاف آن‌ها معقول بود)، بی‌اعتناء بوده‌اند.» (۱۳)

انگلس بررسی قانون‌مندی جوامع شرقی را در دوران‌های بعدی نیز رها نکرد و به‌ویژه به نقش «اشرافیت اداری» در جوامع شرقی که طبقه عمده استثمارگر بودند، توجه خاصی مبذول داشت. وی در سال‌های ۸۰ می‌نویسد:

«از ایرلند تا روسیه، از آسیای صغیر تا مصر، همه‌جا در کشورهای دهقانی، دهقان برای آن می‌زید که استثمار شود و از دوران سلطنت‌های آسور و ایران چنین است. ساتراپ یا به بیان دیگر پاشا، چهره مرکزی استثمارگر شرقی است، چنان‌که مثلاً بازرگان و حقوق‌دان چهره‌های جامعه معاصرند.» (۱۴)

۴- مسئله مالکیت خصوصی بر زمین در ایران

این نمونه‌هایی است از نظریات انگلس درباره جامعه شرقی و از آن جمله جامعه میهن ما ایران.

نگارنده به مناسبت ۱۵۰مین سالگرد تولد کارل مارکس در مقاله‌ای تحت عنوان «کارل مارکس و برخی مسائل تاریخ و جامعه ایران» (مجله دنیا، سال نهم، شماره ۱)، یک سلسله نظریات مارکس را که به‌ویژه در اثر جالب او «اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری» بیان شده، نقل کرده است. (۱۵)

مجموعه نظریات مارکس و انگلس می‌تواند روشنی فراوانی بر روی ویژگی‌های رشد جوامع شرق بیاندازد. تحقیقات پُردامنه اخیر بیش از پیش ثابت کرده است که اجتماعات آسیا و آفریقا و از آن‌جمله جامعه کشور ما از آن اشکال کلاسیکی که فرم‌اسیون‌های «بردگی» و «فئودالیسم» نام دارد، لااقل از لحاظ بسیاری مختصات و جهات مهم گذشته‌اند و به احتمال قوی شکل جامعه طبقاتی اولیه (دودمانی) همراه با خطوط و موسساتی از بردگی و فئودالیسم تا مدت‌ها در این کشورها باقی بوده است. این امر واقعیتی است، صرف‌نظر از آن که ما مجاز باشیم این شکل ویژه را یک فرم‌اسیون مستقل بنامیم یا نه.

ولی روشن است که بیانات و تحلیل‌های ذی‌قیمت مارکس و انگلس را باید به شکل خلاق و نقادانه بر شرایط ایران انطباق داد. مثلاً مارکس از «فقدان مالکیت خصوصی بر زمین در شرق» سخن می‌گوید و این سخن فرانسوا برنیه را برجسته می‌کند که «سلطان، یگانه و تنها مالک اراضی و زمین‌های کشور است» و انگلس می‌گوید: «فقدان مالکیت خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک همه شرق است.»

درباره فقدان مالکیت خصوصی بر زمین در شرق مطلب کاملاً در خورد بررسی مشخص تاریخی است.

پژوهش‌هایی که درباره ایران پیش و پس از اسلام انجام گرفته است، نشان می‌دهد که مارکس و انگلس در مورد وجود مالکیت وسیع دولتی بر زمین ذی‌حق بوده‌اند، ولی اگر احیاناً آن‌را مطلق می‌کرده‌اند و تصور می‌کرده‌اند مالکیت خصوصی بر زمین (اعم از عمده‌مالکی یا خرده‌مالکی) ابداً وجود نداشته و اگر هم وجود داشته تنها تصرف خصوصی از طریق سیستم اقطاع بوده و نه تملک خصوصی با تمام خصائص آن (خرید و فروش، ارث و هبه و غیره)، در آن صورت باید گفت این دید با واقعیت منطبق نیست.

حجم مقاله در این جا اجازه نمی‌دهد که ما در این باره وارد بررسی تفصیلی شویم، ولی ذکر برخی فاکت‌های تاریخی را بی‌ثمر نمی‌دانیم:

دربارهٔ جامعهٔ اوستایی، گایگر در «تمدن ایرانیان شرقی در دوران باستان» می‌نویسد:
 «در دودمان اوستایی به تدریج که کشاورزی توسعه می‌یافت و زمین‌های بکر به دست می‌آمد، بعضی خاندان‌ها مقادیر معتناهی از زمین‌ها را به ملکیت خود در می‌آوردند.» (۱۶)

دربارهٔ وضع ملکیت زمین در دوران هخامنشی، م.م. دیاکونف می‌نویسد:
 «در نتیجه فتوحات آسوریان، بابلیان و پادشاهان ماد و سپس خود هخامنشیان، بخش مهمی از زمین (به جز اراضی متعلق به شهرهای ممتاز، معابد، قبایل نیمه‌مستقل و شاید ساتراپ‌ها و منصب‌داران بزرگ) به ملکیت شاه درآمد، به نحوی که کمون‌ها اکنون دیگر مستقیماً با اراضی شاه سر و کار داشتند.» (۱۷)

دربارهٔ همین دوران، گیرشمن، مورخ و باستان‌شناس فرانسوی می‌نویسد:
 «ملک بزرگ مبنای محصول فلاحتی در عصر هخامنشی بوده است و آن توسط رعایای وابسته به زمین که با خود زمین خرید و فروش می‌شدند، و همچنین به وسیلهٔ غلامانی که بر اثر فتوحات همراه می‌آوردند، کاشت می‌شد. ملک کوچک وجود داشت اما احتمالاً نسبت به املاک بزرگ که دارای سیاست اقتصادی سختی بودند کم‌اهمیت می‌نمود.» (۱۸)

گایگر، دیاکونف و گیرشمن همگی به وجود املاکی که در تصرف شاه و دولت نبود، اشاره می‌کنند. گیرشمن در مورد دوران سلوکی می‌نویسد:

«سلوکیان تشکیلات فلاحتی را که در ایران عهد هخامنشی وجود داشت تضعیف کردند. عده‌ای از املاک بزرگ شاهی و خصوصی یا املاک متعلق به معابد را تقسیم نمودند و آن‌را هدیه دادند. زمین‌ها را بین مداین و شهرها توزیع کردند و یا در آن‌ها مستعمره‌نشینان نظامی مستقر ساختند... در املاک دیگر رعایا نوعی مستاجر به شمار می‌آمدند، اما هر جا که ملک بزرگ تقسیم‌نشده بود، وضع رعایا تابع انتظاماتی بود که تا

حدی سرنوشت آن‌ها را بهتر می‌کرد. روستاییان وابسته به زمین‌های مدینه‌ها به نوبت خویش آزاد گردیدند.» (۱۹)

در مورد ساسانیان، همین مؤلف می‌نویسد: «زارعان، وابسته به اراضی و املاک دولت و بزرگان و آتش‌گاه‌ها بودند. مالکان بزرگ اراضی بیش از پیش مقتدر گردیدند و مالکان کوچک مجبور بودند برای رفع بحران اقتصادی و تعدیات دولت، خود را تحت حمایت مالکان بزرگ قرار دهند. املاک بزرگ به صورت موسسات محدودی درآمدند و قسمت اعظم آن‌ها به اجاره واگذار می‌شدند. در این املاک گروهی از روستاییان به کار می‌پرداختند و هرچه را که مصرف اعیان و بزرگان بود، به عمل می‌آوردند... مالکان دیگر در شهرها سکونت نمی‌کردند، بل که در املاک خود در مواضع مستحکم مسکن می‌گزیدند و از آن‌جا زراعت املاک خود را به نحوی معقول و منظم اداره می‌کردند. کاخ‌های آنان همه گونه تجمّلاتی که در آن عهد میسر بود، دارا بود و سربازان خاص ایشان از آن قصرها دفاع می‌کردند.» (۲۰)

**توصیف گیرشمن کلی است و تشبیه غلیظ فئودالیسم ایران به فئودالیسم غربی
مطلب را شبهه‌ناک جلوه‌گر می‌سازد.**

گریستنسن، مورخ بزرگ دانمارکی در این باره دقیق‌تر است. وی در اثر معروف خود «ایران در زمان ساسانیان» جریان مالکیت زمین را از دوران هخامنشی به بعد اجمالا مورد بررسی قرار داده می‌نویسد که در اطراف شاه هخامنشی حلقه‌ای از گماردگان (تیول‌داران) بود و شاه، گاه گماردگان جدیدی ایجاد می‌کرد و بعضی از املاک خود را به صورت موروثی با امتیازاتی به تملک آنان می‌داد. سپس می‌افزاید:

«قدرت دودمان‌های بزرگ در این عهد، دیگر منحصر به دهکده‌های کوچک (ویس) در پارس که از آن برخاسته بودند بستگی نداشت، بل که به قطعات بزرگ که اینان در سایر نقاط مملکت به تملک خویش گرفته بودند نیز مربوط بود. کسانی هم که به دودمان‌های بزرگ منسوب نبودند (از پارس و ماد و حتی یونانیان تبعیدشده از وطن)، ممکن بود در اثر عطای شاهنشاه صاحب اراضی و عنوان امارت شوند.» (۲۱)

سپس رشته سخن را به دوران اشکانی کشیده می‌گوید:

«در این طبقه (یعنی ویس‌بدان) مرکز ثقل دولت قرار داشت که گماردگان (تیول‌داران) بزرگ و معتبر شاهنشاه به شمار می‌آمدند و اتباع خود را برای جنگ با دشمنان شاه و گاهی نیز برای در افتادن با خود وی مسلح می‌ساختند... در بین این طبقه بزرگان و طبقه کشاورزان، یک صنف دیگر از اصیل‌زادگان و آساوره موجود بود که آن‌ها را اعیان درجه دوم باید خواند. این اعیان مقداری زمین مالک بودند و ظاهراً مقصود از «مانبدان» همین طبقه متوسط بود.» (۲۲)

در موارد آیین‌گذاری مربوط به مالکیت در دوران ساسانی می‌نویسد:

«از مادیگان هزار دادستان» می‌توان مسائل بسیاری را راجع به حقوق مالکیت استخراج کرد. در این کتاب راجع به عقود شفاهی و اقسام قراردادهای مربوط به هبه و بخشیدن زمین حتی با استفاده از قنوات و هبه‌های موقت و رهن املاک و وقف املاک... مبحث قسم‌خوردن برای قطع دعوی ملکی، قاعده قرض که به چند نفر بالاشتراک داده شده باشد، و تدابیری که در مورد ضمان و کفالت باید گرفت و امثال این‌ها مطالبی هست... به‌علاوه «سکادم نسک» قواعد مبسوطی راجع به مالکیت و دین و ربح و توقیف چهارپایان و حیوانات اصلی... در برداشت.» (۲۳)

وجود مالکیت خصوصی بر زمین (به معنای تملک نه به معنای تصرف) در دوران پس از اسلام، آن‌هم گاه در مقیاس وسیع، امر مسلم است. در فقه اسلامی (اعم از فقه اهل تسنن یا تشیع) مسئله مالکیت زمین در مباحثی مانند حق مالکیت و حق انتفاع از زمین «به صورت عمرا و رُقا و سُکنا و یا ادرار و مُقاصه» و «حق ارتفاع نسبت به ملک غیر» و هم‌چنین اسباب و علل تملک (مانند احیای اراضی موات و صیانت اشیاء مباحه) و مسئله انتقال مالکیت به دیگری (از طریق عقود و تعهدات یا از راه ارث و رهن و هبه و استفاده از حق شفعه) و روابط مالک و زارع (مانند مزارعه، مخاصمه، مقاطعه، ضمان، مساقات و غیره) منعکس است. به احتمال قوی بسیاری از این قواعد در حکم «تشریح» فقیهانه رسومی است که در جامعه ایرانی معمول بوده است.» (۲۴)

موافق تحقیقات پژوهندگان شوروی (مانند زاخودر، یاکوبولسکی، پتروشوسکی و دیگران)، در دوران پس از اسلام ۵ الی ۶ نوع مالکیت پیوسته وجود داشته است و آن‌ها عبارت‌اند از:

(۱) اراضی یا ملک دولتی یا دیوانی؛ (۲) اراضی متعلق به شاه یا ملک سلطانی یا ملک اینجو یا ملک خاص؛ (۳) اراضی متعلق به مالکان خصوصی که ملک موروث یا «ملک اربابی» (عیناً مانند امروز) نام داشته؛ (۴) اراضی متعلق به موسسات مذهبی یا وقف؛ (۵) اراضی متعلق به روستاییان؛ و سرانجام (۶) اراضی مشترک فیه بین جماعت روستایی (که زاخودر از آن یاد می‌کند)

خواجه رشیدالدین فضل‌الله که خود از اشراف ملاک بوده است، در «مکاتبات رشیدی» از «املاکی که به مال خاص خود خریدیم» صحبت می‌کند. (۲۵) و در جای دیگر می‌نویسد:

«چون اکثر قریبی که در ولایت مذکور واقع است به قید ملکیت ما درآمده است، بعضی از آن املاک خریده و بعضی دیگر به کلی خراب و بایر بود، احیای مَمات کرده و به حُسن کفایت ما معمور شده است.» (۲۶)

وی در مورد اصلاحات زمان خود در «جامع التواریخ» می‌نویسد:

«فرمود تا تفحصی نموده تمامت املاک اینجو و اوقاف و اربابی که از مدت ۳۰ سال باز، بلامنازع در تصرف ایشان بوده باشد، مشروح به اسامی متصرفان بنویسد و در دفاتر قانونی ثبت گردد.» (۲۷)

درباره فروش املاک دیوانی به اربابان خصوصی، حمدالله مستوفی در «تاریخ گزیده» تصریحاتی دارد، از جمله می‌نویسد: «املاک دیوان به ارباب مناصب فروختن گرفت تا بیشتر روم، ملک شد.» (۲۸) یا می‌نویسد: «هر موضع که به دیوان یا وقف تعلق دارد، آبادانی آن چه که به ارباب منسوب است، ندارد.» (۲۹)

حادثه «املاک نازخاتونی» (سال ۷۲۳ هجری قمری) که در جریان آن، امیر چوپان به بهانه «وراثت املاک نازخاتون» و به استناد قباله‌های مجعول، املاک خصوصی ارباب ملک را ضبط می‌کرد و در نتیجه آن موجب سقوط قیمت زمین شد، در تاریخ ضبط است.

این واقعیات پراکنده تردیدی درباره انواع شکل مالکیت بر زمین و از آن جمله مالکیت بزرگ و کوچک خصوصی بر زمین باقی نمی‌گذارد و لذا اقول فرانسوا برنیه که شاه را تنها مالک دانسته و استنتاج مارکس و انگلس که فقدان مالکیت خصوصی بر زمین را برای جامعه شرقی، از جمله ایران، حتی در دوران قرون وسطی شاخص دانسته‌اند، منطبق با عین واقع نیست.

با این حال در سخن ماکس و انگلس نکته مهمی است که در صحت آن نمی‌توان تردید کرد و آن این‌که شاه خواه از طریق مالکیت خاص خود، خواه از طریق مالکیت اراضی وسیع متعلق به دولت که گاه به عنوان «نان پارک»، «اقطاع»، «سیور غال»، «تیول»، «ادرار و مقاصه» به اشراف و اعیان بزرگ و متوسط می‌داد و خراجی که از این بابت می‌ستاند، پایه اقتصادی بسیار نیرومندی برای استبداد تئوکراتیک (خداشاهی) خویش به وجود می‌آورد.

شرایط جغرافیایی شرق و از آن جمله ایران که در آن قبایل کوچنده و شبان همیشه بخش مهمی از اهالی بوده‌اند، هجوم‌ها و یورش‌ها که پیوسته اراضی وسیع را «مفتوح العنوه» و بدون مالک می‌ساخت، قدرت استبدادی شاه که عملاً هرگونه تضمینی را برای مالکیت و ثروت از میان می‌برد، پایه مالکیت به طور اعم و از آن جمله مالکیت بر زمین را سست می‌کرد.

این امر که آبادانی این زمین‌ها به شبکه‌های آبیاری مربوط بود و این شبکه‌ها پس از هر هجوم متروک می‌ماند، بر ایجاد اراضی موآت و مخروب و امکان حاتم‌بخشی‌های شاهانه می‌افزود؛ این‌ها نکاتی است که برای جامعه کشور ما شاخص است و رهنمودهای گران‌بهای مارکس و انگلس ما را بدین نتایج می‌رساند.

برای احتراز از طول کلام در این مبحث، به این اندازه بسنده می‌کنیم.

۵- انگلس و میهن ما ایران

صرف نظر از مطالب پیش گفته دربارهٔ مشخصات سیر تاریخی جوامع شرق و از آن جمله ایران، انگلس دربارهٔ کشور ما مطالب و گاه مقالات مستقلی نوشته است.

در دوران فعالیت ژورنالیستی، مارکس و انگلس در «نیویورک دیلی تریبون» (سال ۱۸۵۷)، چند مقاله از مارکس و انگلس دربارهٔ وقایع ایران در این روزنامه نشر یافت. از آن جمله است مقالهٔ مارکس تحت عنوان «جنگ علیه ایران» (۳۰) که در ۱۴ فوریه ۱۸۵۷ در تریبون منتشر شد و سپس مقالات انگلس تحت عنوان «دورنماهای جنگ ایران و انگلیس» (۳۱) (که در ۱۹ فوریه همان سال در تریبون نشر یافت)؛ و نیز مقالهٔ بسیار جالب «ایران و چین» که در ۵ ژانویه ۱۸۵۷ در تریبون چاپ شد. (۳۲)

دو مقالهٔ اولیهٔ مارکس و انگلس مربوط است به تصرف هرات از طرف قوای ایران در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه و سپس نیروپیاپی‌کردن انگلیس به بندر بوشهر و بررسی تضاد امپراتوری انگلیس و تزاریسیم روسیه در ایران و افغانستان.

مقالهٔ انگلس تحت عنوان «ایران و چین» مقایسه‌ای است که به مناسبت جنگ بوشهر و جنگ دوم افیون بین ایران و چین از جهت مقاومت در قبال خارجی انجام می‌گیرد. انگلس شکست سپاه ۱۰ هزار نفری ایران را در بوشهر و محمّره در قبال سواره‌نظام و قوای انگلیسی-هندی (علی‌رغم مقاومت‌ها و دلاوری‌هایی که در همین دوران از سپاه ایران دیده شد)، به وجود فساد و انحطاط در داخل دستگاه حکومتی مربوط می‌کند و می‌نویسد که در ایران تاکنون سه کشور اروپایی: روسیه، انگلیس و فرانسه، هر یک به نوبهٔ خود کوشیدند سیستم نظامی خویش را در سپاه سنتی ایران برقرار سازند و یک ارتش معاصر ایجاد کنند، ولی مساعی انجام‌یافته به ثمر نرسید:

«یک سیستم جای سیستم دیگر را گرفت، ولی به علت حسد، آنتریک، جهالت، آزمندی و رشوه‌خواری آن مردم شرق که این سیستم‌ها می‌بایست آن‌ها را به افسران و سربازان اروپایی بدل کنند، به نتیجه نرسید.» (۳۳)

به نظر انگلس تحوّل ارتش ایران به صورت یک ارتش معاصر یک پروسهٔ کوتاه‌مدت نیست:

«همه این‌ها خواستار یک دوران طولانی است و به ناچار با سخت‌ترین موانع به علت جهالت، فقدان تعادل، خرافات، خاصه خرجی (فاوری‌تیسیم) و ادبار دائمی سرنوشت‌ها که ویژه دربارهای شرقی است، برخورد خواهد کرد.» (۳۴)

انگلس در چین برعکس، یک نیروی زنده مقاومت عمومی که او آن را «جنگ خلقی» و «جنگ ملی» می‌نامد، مشاهده می‌کند. مارکس در مقاله خود برای یافتن علل این انحطاط، تاریخ ایران را از آغاز صفویه به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر نگارنده، توصیف انگلس از دربارهای ایران و نظر او که فساد دربار علی‌رغم فداکاری‌ها و دلاوری‌های سربازان ایرانی ریشه ناکامی‌های ایران و موفقیت‌های سیاست استعمارطلبانه است، کاملاً درست است و واقعیت‌های تلخ بسیار گوناگونی آن را ثابت می‌کند.

انگلس تصریح می‌کند که وی نمی‌خواهد «داغ» مختصات ثابتی را به ملتی وارد کند، ولی بر آن است که رفع وضعی که ناشی از سیر ویژه تاریخ است، به گذشت زمان نیاز دارد. این که مردم ایران از آغاز قرن ۲۰ دست به مهم‌ترین انقلابات آسیا زدند، حاکی از آن است که برای برآورده شدن آرزوی انگلیس که از تبدیل ایران - چنان که او بیان می‌کرد - به واسطه استعمارگران سخت ناخشنود بود، مدت چندانی نگذشت.

در نامه انگلس به مارکس که ما از آن در این مقاله بخش‌هایی را ذکر کردیم، به تفصیل از ایران، از «زبان پارسی و شعر و نثر فارسی» یاد شده است. انگلس در این نامه چنین می‌نویسد:

«حال که برای چند هفته به این معضلات شرقی گرفتار آمدم، از فرصت استفاده کردم و به زبان فارسی مشغول شدم. از زبان عربی مرا دو چیز می‌ترساند: از سوی بی‌میلی فطری من نسبت به السنه سامی، و از سوی دیگر این واقعیت که نمی‌توان بدون اتلاف وقت فراوان در این زبان به توفیق کمابیش مشهودی دست یافت زیرا چنان غنی است که در آن ۴ هزار ریشه وجود دارد و مدت ۲ الی ۳ هزار سال از عمر آن گذشته است. در عوض زبان فارسی زبان نیست، بل که یک اسباب‌بازی واقعی است. اگر این خط ناخجسته عربی که در آن تا شش حرف پی در پی قیافه‌ای همانند دارند و برای حروف مصوته نیز علامتی نیست، نمی‌بود، من می‌توانستم سراپای دستور زبان فارسی را در عرض ۴۸ ساعت حفظ

کنم. من برای آموختن زبان فارسی برای خود حداکثر سه هفته وقت گذاشته‌ام... برای وایت لینک (۳۵) یک بدبختی است که فارسی نمی‌داند. (اگر می‌دانست)، آن‌گاه در این «زبان جهانی» مطلوب خود را به شکل کامل می‌یافت، زیرا در این زبان تنازعی بین «به من» و «مرا» وجود ندارد و حالات «داتیف» و «اکوزاتیف» در آن یکسان است.» (۳۶) در هر حال خواندن حافظ، قلندر پیر در زبان اصلی که به هیچ وجه طنین بدی ندارد، بسی مطبوع است... در عوض، نثر فارسی کشنده است. مثلاً «روضه الصفا»ی جناب «میرخوند» که نثر فارسی را عرضه می‌دارد، خیلی متکلف و به کلی زبان بی‌معنایی است.»

درباره اسکندر کبیر چنین می‌نویسد: «نام اسکندر در زبان یونانی اکسیدروس است (چنان‌که خود نام اسکندر محرف الکساندر است) و این لفظ یعنی «فیلسوف» که از «فیلا» به معنای عشق و «سופا» به معنای حکمت می‌آید. لذا اسکندر یعنی مُحِبِّ حکمت.»

درباره پادشاهی که از سلطنت دست کشید، می‌نویسد: «او مضراب عزیمت را بر طبل رحلت کوفت.» هم‌چنان که «بابا ویلیش» (۳۷) اگر باز هم نبرد قلمی را ادامه دهد، بدان دچار خواهد شد. «ویلیش» دچار سرنوشت افراسیاب تورانی نیز خواهد گردید هنگامی که سپاهیان‌اش ترک‌اش گفتند و میرخوند درباره او می‌نویسد: «ناخن وحشت به دندان حسرت گزیدن گرفت و از انگشتان خجلت، خون ندامت جاری ساخت.» (۳۸)

(ترجمه از نامه انگلس به مارکس، نوشته‌شده در منچستر در ۶ ژوئن ۱۸۵۳، ترجمه از متن روسی، جلد ۲۸ کلیات مارکس و انگلس، صفحات ۲۲۲ و ۲۲۳)

پانوشت‌ها:

۱- دست‌نویس‌های مارکس متضمن بررسی‌های اقتصادی او و به‌ویژه «شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری» برای نخستین بار در سال ۱۹۳۹ در مسکو به زبان آلمانی نشر یافت و سپس در سال بعد (۱۹۴۰) به زبان روسی ترجمه شده و منتشر گردید. این نوشته‌های

مارکس محتوی تحلیل بسیار عمیق و جالبی از آن شیوه‌های تولیدی است که برای کشور ما بیش تر نمونه‌وار است.

۲- ادا (*Edda*) مجموعه داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای و ترانه‌ای خلق اسکاندیناوی که در ۱۰ واریانت مربوط به قرن سیزدهم حفظ شده است و وضع این قبایل را در دوران تجزیه نظام دودمانی و کوچ خلق‌ها بیان می‌دارد در آن‌ها چهره‌ها و سوژه‌های مربوط به آفرینش خلقی ژرمن‌های باستانی دیده می‌شود.

۳- رجوع به کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، جلد ۲۸، صفحات ۲۰۹ و ۲۱۰

۴- رجوع شود به کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، چاپ دوم، جلد ۲۸، صفحه ۲۱۴

۵- همان‌جا، صفحات ۲۲۱ تا ۲۲۳

۶- همان کتاب، همان‌جا

۷- همان کتاب، همان‌جا

۸- مارکس سیتاد [نقل قول] مفصلی از برنیه (*Francois Brenier*) می‌آورد و به‌ویژه این عبارت را در نقل قول برجسته می‌کند: «سلطان، یگانه و تنها مالک همه اراضی در زمین‌های کشور است.» (همراه با متن فرانسه عبارت)

۹- کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، جلد ۲۸، صفحه ۲۱۵

۱۰- مارکس در اثر خود «سیطره بریتانیا در هند» (کلیات مارکس و انگلس به روسی، جلد ۹ صفحات ۱۳۰ تا ۱۳۶)، از این احکام انگلس استفاده می‌کند.

۱۱- این مسئله که دیوان‌ها در شرق به سه دیوان محدود بوده است، تنها تسامحاً قابل قبول است. در واقع در تشکیلات اداری ساسانیان که شاید کامل‌ترین سازمان‌های اداری جامعه سنتی ایران است، دیوان‌های مختلفی بود که بر راس آن‌ها یک دبیر قرار داشت. بنا به نقل کریستنسن (ایران در زمان ساسانیان، صفحات ۱۵۵ و ۱۵۶) علاوه بر دبیران مَهسَت از دبیران زیرین یاد می‌شود:

داد دبیر (دادگستری و محاکم)، شهر آمار دبیر (عواید دولت)، کدگ آمار دبیر (عایدات دربار)، گنج آمار دبیر (خزانة)، آخور آمار دبیر (اسطبل)، آتش آمار دبیر (مأمور آتش‌کده‌ها)، روانگان دبیر (مسئول امور خیریه)، استبد (رئیس تشریفات)، گهبند (رئیس دریافت خراجات). علاوه بر آن، سازمان مفصل و منظم ارتش وجود داشته است.

پس از اسلام از شیوه سازمان اداری دربار ساسانیان تقلید شد و در دستگاه خلافت و دربار سلاطین، شاهان و امراء دیوان‌هایی ایجاد گردید. موافق منابع متعدد دوران پس از اسلام، در دستگاه خلفاء و سلاطین ایران و دیگر کشورهای اسلامی، دیوان‌های زیرین وجود داشت (البته اگر نه همه با هم، لاقلاً غالب آن‌ها با هم):

دیوان جند (لشگر)، دیوان شرط (نظارت بر آذوقه و حقوق سپاه)، دیوان برید (پست)، دیوان رسائل (دارالانشاء)، دیوان مظالم (رسیدگی به شکایات)، دیوان استیفاء (مالیه)، دیوان محتسب (نظارت بر نرخ بازار و نظم شهر)، دیوان قضاء (اجرای احکام شرع)، دیوان البر (امور موقوفات)، دیوان الضیاع (املاک خلیفه)، دیوان توقیع (نظارت بر حکام و عمال)، دیوان اشراف (تفتیش و کارآگاهی و جاسوسی)، دیوان خراج (برای دریافت خراج و غیره. انگلس از این دیوان‌ها تنها به دیوان جند و دیوان استیفاء توجه داشته. آنچه او دیوان امور عامه نامیده (انگلس عبارت فرانسۀ *Travaux Public* را ذکر می‌کند)، مشکل می‌توان برای آن معادل یافت. دیوان‌های مظالم و قضاء و توقیع و بر و به‌ویژه دیوان محتسب بخشی از این وظایف را انجام می‌دادند. دیوان «روانگان» دوران ساسانی را هم نمی‌توان با دیوان امور عامه مورد اشاره انگلس یکسان گرفت.

۱۲- کلیات مارکس و انگلس، جلد ۲۸، صفحات ۲۲۱ تا ۲۲۳

۱۳- کلیات، جلد ۲۰، صفحه ۱۸۴

۱۴- کلیات، جلد ۳۵ صفحه ۲۹۱ - طبیعی است که تلخیص اشرافیت بفرنج اداری در ایران و دیگر کشورهای شرقی به «ساتراپ» و «پاشا» مطلب را خیلی ساده می‌کند، ولی اصل قضیه توجه بسیار به‌جای انگلس به نقش مهم این اشرافیت اداری است که بهره‌کشی اقتصادی را تقریباً به خود مخصوص کرده بود.

۱۵- این اثر نخست به زبان آلمانی در ۱۹۳۹ برای اولین بار در شوروی چاپ شد و سپس ترجمه روسی آن در سال ۱۹۴۰ انتشار یافت و شایان ذکر است که نگارنده در مقاله مربوط به مارکس از کلیات آثار به زبان روسی (چاپ اول) استفاده کرده است و در این مقاله از چاپ اخیر (چاپ دوم) استفاده شده است. مجلدات چاپ آلمانی عیناً با مجلدات روسی تطبیق می‌کند.

۱۶- لمیتون: «مالک و زارع در ایران»، ترجمه منوچهر امیری، صفحه ۵۰

۱۷- م.م. دیاکونف: «بررسی تاریخ ایران باستان» به روسی، چاپ مسکو، ۱۹۶۱، صفحه ۱۰۱

۱۸- ر.گیرشمن: «ایران از آغاز تا اسلام»، ترجمه دکتر محمدمعین، تهران ۱۳۳۶، صفحه ۱۷۵

۱۹- کتاب یادکرده، صفحه ۲۳۷

۲۰- همان‌جا، صفحات ۳۴۶ و ۳۴۷

۲۱- کریستنسن: «ایران در زمان ساسانیان»، ترجمه رشید یاسمین، صفحه ۳۰

۲۲- همان کتاب، صفحه ۳۲

۲۳- همان کتاب، صفحه ۳۵۸

۲۴- پژوهنده شوروی پروفیسور پطروشوسکی به حق معتقد است که مقولات فقه همیشه منعکس‌کننده واقعیت عینی نیست و گاه تجریدی است، ولی در عین حال تردیدی نیست که قواعد فقهی از زمین مادی حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه‌های اسلامی برخاسته و به هیچ وجه ابداع فقها نیست. در این‌که این قواعد در عین حال منعکس‌کننده رسمی است که در تاریخ جوامع شرقی مدتی دراز دوام آورد، می‌توان تردید نکرد. مقایسه قواعد فقهی که ذکر کردیم با نقل قول کریستنسن از «مادیگان هزار دادستان» و «سکادم نسک» که در همین جا ذکر شده است، صحت این ادعا را نشان می‌دهد.

۲۵- مکاتباتِ رشیدی، صفحه ۱۴

۲۶- همان‌جا، صفحه ۱۸۱

۲۷- جامع‌التواریخ رشیدی، صفحه ۶۲۵

۲۸- تاریخِ گزیده، صفحه ۴۸۵

۲۹- همان‌جا، صفحه ۴۸۶ (نقلِ قول‌های مربوط به «مکاتباتِ رشیدی» و «جامع‌التواریخ» و «تاریخِ گزیده» از کتاب «مناسبات ارضی در زمانِ مغول»، تألیفِ پطروشوسکی، ترجمه کریم کشاورز اتخاذ شده است.

۳۰- کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۵

۳۱- کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۶ تا ۱۳۱

۳۲- کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۸ تا ۲۲۴

۳۳- کلیات، جلد ۱۲، صفحه ۲۱۸

۳۴- کلیات، جلد ۱۲، صفحه ۲۲۰

۳۵- ویلهلم وایت لینگ (۱۸۷۱-۱۸۰۸) نخستین تئوریسینِ آلمانیِ کمونیسم- کمونیسمِ خیال‌پرداز که در بینِ کارگران به تبلیغ و ترویج و سازمان‌دهی پرداخت و از اعضای «اتحادیهٔ عدالت» است و برای آن برنامه‌ای نوشت تحت عنوانِ «بشریت چگونه هست و چگونه باید باشد» (۱۸۳۸). شغلِ وایت لینگ خیاطی بود.

۳۶- مقصودِ انگلس اثرِ وایت لینگ به نام «منطق و دستورِ عمومیِ زبان و مختصاتِ بنیادیِ یک زبانِ جهانی برای بشر» است. (همراه با متنِ آلمانیِ عنوانِ اثر). در این اثر در کنارِ برخی نظریاتِ معقول، ظاهراً برخی نظریاتِ ساده‌لوحانه نیز بوده که انگلس بدان‌ها به شکلِ طنزآمیز اشاره می‌کند (از جمله پیشنهادِ حذفِ حالتِ داتیف که وایت لینگ آن را «اشرافی» می‌دانست. مقصودِ انگلس آن است که در زبانِ فارسی «حالات» صرف اسم نیست و لذا خاطرِ وایت لینگ که با برخی از این حالات موافق نیست، می‌تواند از جهتِ این زبان آسوده باشد.

۳۷- اشاره است به آگوست ویلیش (*August Willich*) (۱۸۷۸-۱۸۱۰) یکی از افسرانِ پروس که نخست به «اتحادیهٔ کمونیست‌ها» پیوست و سپس راهِ سکتاریسمِ ماجراجویانه در پیش گرفت و از این اتحادیه انشعاب کرد.

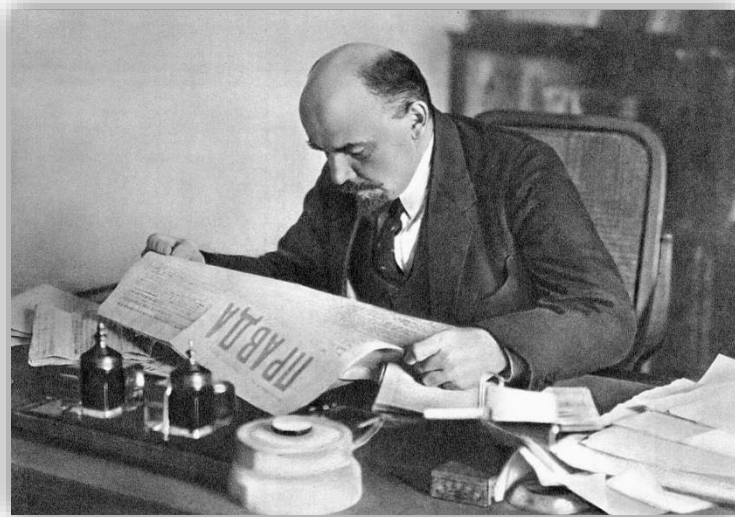
۳۸- عبارات «میرخوند» را به علتِ دست‌رس نداشتن به متنِ «روضه‌الصفاء» به طورِ تحت‌اللفظی از نقلِ انگلس ترجمه کردیم. البته جالب است که اصلِ این عبارات در متنِ «روضه‌الصفاء» جست‌وجو شود تا معلوم گردد که مطلب دقیقاً از چه قرار است. دربارهٔ این قضاوت‌های انگلس که در نامهٔ دوستانه و خصوصی و حتی گاه شوخی‌آمیزش به دوست‌اش مارکس نوشته شده، نمی‌توان سخت‌گیر بود. آنچه مهم است، علاقه‌ای است که انگلس به زبان و ادبیاتِ ما نشان داده و قضاوت‌های جالب و گاه بسیار صائبی است که طی مدّتِ کوتاه آموزشِ زبانِ فارسی بدان رسیده است.

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۳، سال ۱۳۴۹

[بازگشت به فهرست](#)

آموزشِ لنین و وظایفِ مُبرمِ حزبِ ما

سخنرانی در جلسه ویژه یادکرد صدمین سال میلادِ لنین



رفقای عزیز!

ما در این تالار گردآمده‌ایم تا سده نام‌آورِ میلادِ پیشوای بزرگِ رنج‌برانِ جهان، موسسِ اولین حزبِ ترازِ نوینِ کارگری، رهبرِ نخستین انقلابِ ظفرنمونِ پرولتاریای تاریخ، بنیادگذارِ اولین دولتِ سوسیالیستی جهان، دوستِ بزرگ و ارج‌مندِ مردمِ ایران - «**ولادیمیر ایلیچ لنین**» را برپا داریم.

همان‌طور که در قطعنامه مصوبهٔ پلنوم سیزدهم کمیتهٔ مرکزی حزبِ ما دربارهٔ صدمین سالِ میلادِ لنین تصریح شده است؛ بهترین شیوهٔ حق‌شناسی و تجلیل از لنین، عمل کردن به آموزشِ اوست. ما کمونیست‌ها اهلِ تشریفات و مراسم نیستیم. در واقع نیز آن‌چه حزبِ ما به مناسبتِ این سال‌گرد انجام می‌دهد تشریفات و مراسم نیست، بل که تلاش برای پخشِ هرچه بیش‌تر اندیشهٔ لنین و معرفیِ هرچه بیش‌تر شخصیتِ اوست. طبیعی است که این فعالیتِ تهییجی و تبلیغی لازم است ولی کافی نیست. زمانی این فعالیت کافی خواهد بود که در راهِ بسطِ جنبشِ انقلابی در کشور، در راهِ احیاء و تحکیمِ حزبِ انقلابی در کشور گام‌های مؤثر و ثمربخش‌تر از گذشته برداشته شود. لنین خود مظهرِ عالی درآمیختنِ اندیشه و عمل است و لنینیست‌بودن یعنی مبارزهٔ مؤثر و پیگیر و قاطع در شرایطِ مختلف برای عملی کردنِ ایده‌آل‌های خلق و پیروزی انقلابِ پرولتاری.

لنین نیز بخشی از زندگی کوتاه ولی به حدّ اعجاب‌آور سرشار و ثمربخش خود را در مهاجرت گذراند، ولی همه می‌دانیم که نتیجه تلاش خستگی‌ناپذیر لنین در مهاجرت چه بود و چگونه وی نه تنها تئوری انقلابی را از سفسطه‌ها و مغلطه‌های اپورتونیستی چپ و راست نجات داد و فصل نوینی بر آن افزود، بل که استراتژ بزرگ‌ترین انقلابات تاریخ شد و سرانجام گفتار را با کردار، تئوری را با عمل قرین ساخت و یک لحظه پیوندش با جنبش زنده، با توده‌های زحمت‌کش گسسته نشد.

خدمت عظیم مارکس و انگلس در این بود که آن‌ها سوسیالیسم را از حالت تخیلی در آوردند و بدان محتوای و مبنای علمی دادند. تا قبل از مارکس و انگلس، سوسیالیسم رؤیای زیبایی بود که هم محتوای واقعی آن و هم راه عملی کردن آن روشن نبود. سوسیالیست‌های تخیلی طرح‌های پندارآمیزی برای جامعه آینده داشتند و منتظر بودند که شاهان «عادل» و ثروت‌مندان «خیرخواه» آن طرح‌ها را عملی کنند. آن‌ها به تئوری علمی برای تحلیل مسائل اجتماعی مجهز نبودند، نقش طبقه کارگر را نمی‌فهمیدند، قوانین تحول انقلابی جامعه و ساختمان نظام نوین سوسیالیستی را نمی‌دانستند.

مارکس و انگلس با دقت و صلابت علمی حیرت‌انگیزی ثابت کردند که سوسیالیسم مرحله آتی تکامل جامعه بشری است که ضرورتاً پس از سرمایه‌داری درمی‌رسد و حامل اجتماعی آن یعنی آن طبقه پیش‌رو تاریخ که مقدر است با تلاش متشکل و انقلابی خود آن‌را پیروز گرداند، عبارت است از طبقه کارگر که باید حاکمیت خود را، دیکتاتوری پرولتاریا را برای ایجاد جامعه نو مستقر سازد. تحت رهبری آگاهانه پیش‌آهنگان این طبقه است که جامعه بی‌طبقات نوین ساخته می‌شود. مارکس و انگلس در «مانیفست حزب کمونیست» صریحاً نوشتند که طبقه کارگر از طریق سرنگون کردن جبری نظام موجود، نظام نوین را برقرار می‌گرداند.

ولی تا زمان لنین، سوسیالیسم علمی هنوز در عرصه تئوری باقی مانده بود. خطری که آن‌را تهدید می‌کرد عبارت بود از تلاش لیدرهای بین‌الملل دوم برای گُند کردن بُرائی انقلابی این تئوری، برای خالی کردن این تئوری از محتوای واقعی آن، برای تبدیل کردن آن به یک آموزش رفرمیستی و سازش‌کارانه.

بدین ترتیب تاریخ در برابر لنین از همان آغاز دو وظیفه مهم قرارداد:

نخست آن‌که با منطق طبقاتی نیرومند و قدرت استدلال علمی بی‌نظیر خویش، تئوری را از انحرافات چپ و راست و آرایش‌های رفرمیستی و اپورتونیستی پاک سازد و آن را بر شرایط نوین تاریخ، بر شرایط دوران امپریالیستی تکامل سرمایه‌داری، و نیز بر شرایط ویژه روسیه انطباق دهد.

دوم آن‌که این تئوری را در عمل پیروز سازد و انقلاب سوسیالیستی را تحقق بخشد و حاکمیت پرولتاری را مستقر گرداند و به اتکای ملاک عمل، حقیقت و واقعی بودن تئوری انقلابی را به اثبات رساند.

این یک برنامه فوق‌العاده بگرنج، دشوار و عظیم بود که در برابر لنین قرار گرفت و شخصیت فکری و ارادی او برای اجرای این برنامه به حد درخشانی خود را کامل و برآورنده نشان داد. شاید از این لحاظ، یعنی از لحاظ عظمت و پیچیدگی وظایف و درخشندگی اجراء، محتوای حیات لنین در تاریخ، هم‌تایی نداشته باشد.

لنین توانست تئوری مارکس و انگلس را با تمام قاطعیت انقلابی آن و با انطباق دقیق آن بر شرایط نوین تاریخ عرضه دارد و در عرصه فلسفه و اقتصاد و استراتژی و تاکتیک به تمام مغلظه‌های رنگارنگ چپ و راست جواب‌های دقیق و کوبنده بدهد و مسائل حاد دوران خود را به درخشان‌ترین و گنکرت‌ترین شکلی حل کند. لنین در این زمینه خستگی‌ناپذیر، پیگیر و عمیق کار کرد.

لنین برای «**تئوری انقلابی**» نقش عظیمی قائل بود و می‌گفت:

«بدون تئوری انقلابی جنبش انقلابی ممکن نیست.» (۱)

ولی وی در برخورد به تئوری مارکس و انگلس، هم از دگماتیسم و هم از رویونیسم به کلی بری بود. لنین می‌گفت:

«ما به هیچ وجه به تئوری مارکس به مثابه چیزی تمام و کمال و مانند نصی مقدس نمی‌نگریم، برعکس، ما برآنیم که این تئوری تنها سنگ مبنای آن علمی است که سوسیالیست‌ها باید آن را در همه جهات به جلو برانند، اگر نخواهند از زندگی عقب بمانند. ما برآنیم که برای سوسیالیست‌های روس تنظیم مستقلانه تئوری مارکس ضرور است زیرا این تئوری تنها احکام راهنمایی بدست می‌دهد از جمله انطباق آن در انگلستان غیر از فرانسه، در فرانسه غیر از آلمان، در آلمان غیر از روسیه است.» (۲)

هم‌چنین لنین می‌نوشت:

«تمام روح مارکسیسم، سرپای سیستم آن می‌طلبد که هر حکمی بررسی شود: (الف) فقط به شیوه تاریخی، (ب) فقط در ارتباط با احکام دیگر، (ج) فقط در ارتباط با تجربه مشخص تاریخ.» (۳)

با همین برخورد علمی و خلاق، لنین به انطباق تئوری مارکس بر شرایط دوران ما و بر جنبش انقلابی روسیه دست‌زد. در عین حال لنین مانند کوه در برابر کسانی که می‌خواستند مارکسیسم را به سمت راست و چپ بکشند و آن را گه‌گه‌شده اعلام دارند، در آن تجدیدنظر کنند، آن را از روح واقعی آن تهی سازند، ایستاد.

برخورد دیگر لنین به تئوری مارکسیستی عبارت است از «پیوند تئوری با جنبش زنده انقلابی توده‌ها». لنین تئورسین آکادمیک و کابینه‌نشین نبود و به این سخن مارکس که می‌گفت «تئوری باید در توده‌ها رسوخ کند و به نیروی مادی بدل گردد و جهان را تغییر دهد»، ایقان کامل داشت.

پیدایش شخصی مانند لنین در روسیه به ظاهر یک اعجاز تاریخ به نظر می‌رسد، ولی در واقع این‌طور نیست. در روسیه تکامل جنبش انقلابی، تئوری و پراتیک انقلابی در حقیقت یک سیر طولانی را طی کرده است. با نهایت اطمینان می‌توان گفت که روسیه میهن کلاسیک تکامل انقلاب پرولتاری و ساختمان سوسیالیسم است و اگر ما امروز به آزمایش روسیه آن قدر اهمیت می‌دهیم و آن را «آزمایش و مدل عمده و اساسی» در مجموعه جنبش انقلابی جهان می‌شمریم، فقط یک ادعا یا یک سخن ناسنجیده و پوچ نیست. این مطلبی است بسیار مبرم و حاد که درک آن دارای اهمیت اصولی است.

روسیه از زمان رادیشف که پیش‌آهنگ دکابریست‌ها بود، و سپس گرتسن تا چرنیشفسکی که زمینه معنوی جنبش نارودنیک را فراهم آوردند، و سپس پلخانف که مروج بزرگ مارکسیسم بود و بعدها به تئورسین منشویسم بدل شد، همیشه نمایندگان برجسته‌ای در عرصه فکر و عمل انقلابی عرضه داشته است. شخص می‌بیند که این جنبش گام‌به‌گام به اندیشه و عمل رادیکال انقلابی نزدیک‌تر می‌شود و مرحله به مرحله رجال نیرومندتری از لحاظ تئوری انقلابی عرضه می‌دارد. لنین به دنبال گرتسن، چرنیشفسکی، پلخانف،

توانست بلشویسم را که قلّه تکامل نهضت انقلابی پس از مراحل پیشین است، پدید آورد و مرحله تکاملی نوآورانه و خلاق را در تئوری و جنبش انقلابی پرولتاری ایجاد کند.

حتی مارکس و انگلس در زندگی خود می‌دیدند که **روسیه امید آینده انقلاب پرولتاری** است. **مارکس و انگلس در سال ۱۸۸۱، درباره میتینگی که به مناسبت ده‌سالگی کمون پاریس در شهر پترزبورگ داده شده بود چنین نوشتند:**

«هنگامی که کمون پاریس دست‌خوش گشتار وحشت‌ناکی می‌شد که مدافعان «نظم» آن را به راه انداخته بودند، فاتحان به هیچ وجه فکر نمی‌کردند که ده‌سالی نمی‌گذرد که در پترزبورگ دوردست وقایعی رخ می‌دهد که گرچه شاید پس از نبردهای طولانی و سخت، ولی سرانجام و حتماً با استقرار کمون روس خاتمه خواهد یافت.»

این سخنان و خشورانه [پیامبرانه] مارکس و انگلس که «استقرار کمون روس» را مانند یک پدیده حتمی و ضروری می‌دیدند، نه تنها حاکی از بصارت داهیانّه آنهاست، بل که در عین حال ناشی از تحلیل علمی آنها از وضع جامعه روس است. آنها می‌دیدند که این جامعه که دیرتر از دیگر کشورهای بزرگ اروپا به سوی انقلاب بورژوا-دموکراتیک خود می‌رود، این انقلاب را در آن چنان زمینه تاریخی انجام می‌دهد که مبتکر صحنه آن تنها می‌تواند پرولتاریا باشد.

مارکس و انگلس با اطمینان می‌گفتند که این انقلاب به صورت «**کمون روس**» ولو «**پس از نبردهای طولانی و سخت**»، ولی سرانجام و حتماً پیروز خواهد شد.

به همین جهت برای لنین که در محیط تاریخی نُضج یافته‌ای ظهور کرده بود، از همان آغاز جوانی مسائل عمیق و دقیق مطرح بود و او با بصارت شگرفی جوانب مختلف این مسائل را می‌دید و مطرح می‌کرد. امروز ما وقتی آثاری را که لنین در ۲۳-۲۴ سالگی نوشته است می‌خوانیم، از این که برای جوانی بدین نوسالی مطالب با چنین ریزه‌کاری، با چنین احاطه و جامعیت، با چنین دید وسیع و نافذ، با چنین تبحر علمی و آن قدر مشخص و کنکرت مطرح است، غرق حیرت می‌شویم. البته شخصیت انسانی خود لنین شخصیت ممتاز و کم‌نظیری است، ولی اگر روسیه آن سیر به‌قول لنین پُررنج را در تئوری و پراتیک انقلابی نمی‌گذراند، و اگر روسیه گره‌گاه تضادها و در آستانه توفان‌های انقلابی نبود، پیدایش پیشوای سترگی مانند لنین قابل تصور نبود.

نکته‌ای که در آموزش انقلابی لنین به‌ویژه در شرایط کنونی برای ما اهمیت دارد، نقشی است که لنین برای «عامل آگاه انقلابی» در تسریع تحول انقلابی جامعه قائل شده است.

لنین با دقت علمی حدود و ثغور «نقش عامل آگاه» را برای به پیروزی رساندن انقلاب پرولتاری برجسته ساخت و آن را از دو نوع سفسطه و مغلطه خلاص کرد.

لیدرهای اپورتونیست بین‌الملل دوم نقش عامل آگاه را در نهضت تقریباً به صفر نزدیک می‌کردند و کار را به نوعی تسلیم‌شدن به سرنوشت یا به اصطلاح فاتیسم در تاریخ می‌کشاندند. آن‌ها می‌گفتند: تحول زمانی روی می‌دهد و سوسیالیسم فقط زمانی در دستور تاریخ قرار می‌گیرد که نیروهای مولده جامعه سرمایه‌داری به حد عالی رشد برسد و طبقه کارگر بتواند از طریق وسایل پارلمانی و دیگر مؤسسات دموکراسی بورژوائی اکثریت جامعه را به صحت برنامه خود قانع سازد. به‌علاوه، سوسیالیسم تنها می‌تواند در یک سلسله از کشورهای پیش‌رفته آن‌هم در زمان واحد پیروز شود و لذا شانس وی تنها در اروپای غربی و آمریکای شمالی است.

این لیدرها ابداً نقش جنبش‌های ملی مستعمراتی و جنبش‌های دهقانی را نمی‌فهمیدند. به عقیده آن‌ها عجلتاً برای احزاب کارگری کاری نمی‌ماند جز آن که نقش انتقادی یا فوق‌نقش نقش رفرماتور و مُصلح را بازی کنند و جامعه را با اقدامات تدریجی، مسالمت‌آمیز، قانونی و بی‌درد، گام به گام به جلو برانند. آن‌ها می‌گفتند ما نمی‌توانیم طرحی از جامعه سوسیالیستی بدهیم زیرا این کار آینده است!

لنین نشان داد که در دوران امپریالیسم، آخرین مرحله سرمایه‌داری، هنگامی که سیستم جهانی امپریالیستی پدیدشده، هنگامی که نه فقط انقلابات ارضی بل که انقلابات ملی ضد استعماری مستقیماً در ذخیره انقلاب پرولتاری قرار گرفته‌اند، هنگامی که جنبش خودبه‌خودی کارگری بیش از پیش به جنبش آگاه انقلابی بدل می‌شود، مسئله انقلاب و تحول بنیادی جامعه سرمایه‌داری به شکل نوین مطرح می‌گردد.

لیدرهای بین‌الملل دوم چون قصد انقلاب نداشتند، حزبی و بین‌المللی متناسب با تمایلات خود هم درست کرده بودند. سازمان‌هایی که باشگاه بحث بود، در آن گروه‌های چپ و راست و وسط وجود داشت، بر آن رجال سیاسی بورژوا مآب که خواستار وزارت و وکالت بودند و مشق آن‌را می‌کردند، رهبری می‌نمودند. بین‌الملل دوم تصمیم قاطع در مسائل

مورد اختلاف نمی‌گرفت و محیط آکادمیک و لیبرالی را حفظ می‌نمود و وحدت غیراصولی را بر اتحاد رزم‌جویانه ترجیح می‌دانست.

لنین نشان داد که این طرز عمل، این شیوه احزاب، این روش تاکتیکی مسخره مارکسیسم است. لنین بر اساس آثار و نوشته‌های مارکس و انگلس ثابت کرد که مارکسیسم خواستار آن است که عناصر انقلابی طبقه کارگر متشکل شوند و با مبارزه بی‌امان خود چرخش کیفی در تاریخ پدید آورند تا طبقه کارگر بتواند خود را به صورت حاکمیت نوینی متشکل سازد. استغراق در پارلمانتاریسم، دل‌خوشی به رفم، صرف وقت در بحث‌های بی‌پایان و بی‌سرانجام، شیوه‌های لیبرالی و روشن‌فکری در زندگی حزب و نهضت، تلقی دموکراسی بورژوائی به معنای دموکراسی مطلق - این‌ها مارکسیسم نیست. این‌ها اپورتونیسم است، سرخم کردن در مقابل سیر خودبه‌خودی تاریخ است. طبقه کارگر از این راه هرگز قادر نخواهد بود خود و بشریت زحمت‌کش را نجات دهد.

لنین نشان داد که جنبش انقلابی لازم نیست حتماً در رشدیافته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری و حتماً در چند کشور در عین حال پیروز شود. این جنبش می‌تواند جایی پیروز شود که گره‌گاه تضادهای اساسی سیستم جهانی سرمایه‌داری و حلقه سست این سیستم است. این جنبش می‌تواند در یک کشور جداگانه پیروز شود و پیروزمندانه جامعه نوین را بسازد. لنین نشان داد که ساختمان پایه مادی-فنی سوسیالیسم می‌تواند زیر رهبری پرولتاریا انجام گیرد و حتماً ضرور نیست که این جریان در دوران حاکمیت بورژوازی نضج خود را طی کند.

لنین «نقش عامل آگاه» را برجسته کرد و گفت: پیش‌آهنگان طبقه کارگر باید به صورت حزبی دارای وحدت اراده و عمل، دارای انضباط آهنین و یک‌سان در صدر و ذیل در زیر یک برنامه انقلابی متشکل شوند و با استفاده از کلیه وسائل قانونی و غیرقانونی و با تسریع پروسه انقلابی شدن جامعه، با متحد کردن اکثریت زحمت‌کشان جامعه در زیر شعارهای درست انقلابی بکوشند و از شرایط عینی انقلابی استفاده کنند و مقاومت بورژوازی را درهم شکنند، انقلاب را که به معنای انتقال قدرت حاکمه از دست بورژوازی به دست پرولتاریاست، عملی کنند.

ولی لنین که مسئله را این‌طور مطرح می‌کرد، یعنی نقش عنصر آگاه را در تاریخ یک نقش خلاق و فوق‌العاده مؤثر نشان می‌داد، به هیچ وجه از آن کسانی نبود که خیال کند

پیش‌آهنگان نهضت به تنهایی می‌توانند بورژوازی را سرنگون کنند، فقط به شرط آن که به اندازه کافی سرسخت و سازش‌ناپذیر و جسور باشند یا خوب پنهان‌کاری کنند و فوت و فن کار انقلابی را بدانند. لنین از چنین اندیشه غیرعلمی و غیرواقعی به کلی دور بود.

مارکس و انگلس عمری علیه بلانکیست‌ها و آنارشئیست‌ها که دچار این انحراف ولونتاریستی [آراده‌گرایانه] بودند، مبارزه کرده بودند. مارکس و انگلس نشان دادند که انقلاب یک عمل خلاق و مبتکرانه خلق است و آن را با توطئه‌گری چند جان‌باز انقلابی نمی‌توان مصنوعاً ایجاد کرد.

آن‌ها برای توضیح عمومی جامعه جهت انقلاب سوسیالیستی اهمیت زیاد قائل بودند و معتقد نبودند که طبقه پیش‌آهنگ و پیش‌آهنگان این طبقه به تنهایی قادر باشند بدون یاری خلق، چرخشی در تاریخ ایجاد کنند. مارکس و انگلس در مبارزه با بلانکیسم و آنارشئیسم، این ایدئولوژی‌های انقلابی‌مآبانه خُرده‌بورژوازی، این مطلب را روشن ساخته بودند.

لنین به عنوان یک مارکسیست عمیق و پیگیر، با چپ‌روها که قوانین تحول انقلابی جامعه را درک نمی‌کردند و می‌خواستند به زور عنصر آگاه همه چیز را به تاریخ تحمیل کنند، مبارزه می‌کرد.

لنین نشان داد که عنصر آگاه، عامل ذهنی نهضت، فقط زمانی می‌تواند کاری از پیش ببرد که با توده‌ها درآمیزد. وی زمانی می‌تواند انقلاب کند که وضع عینی انقلابی پدید آید، شرایط عینی برای بسط فعالیت توده‌ها وجود داشته باشد، حاکمیت بورژوازی دچار بحران عمیق شود و به اصطلاح لنین پائینی‌ها نخواهند به شیوه گذشته اداره شوند و بالائی‌ها نتوانند به شیوه گذشته حکومت کنند و توده‌ها برای ایجاد تغییر بنیادی در جامعه آماده جان‌بازی و فداکاری باشند.

تمام راز مسئله در این است که: عامل آگاه باید از جهت فکری، سازمانی، برنامه، شعارها، استراتژی و تاکتیک چنان آماده باشد که بتواند در صورت بروز شرایط عینی انقلاب، اکثریت مردم را به دنبال خود بکشد و آنان را به سوی یورش علیه دژ بورژوازی ببرد و انقلاب خلق را به پیروزی رساند. همان‌طور که تئوری بدون عمل درخت بی‌بر است، پیش‌آهنگ نیز بدون توده‌ها سرداری بی‌لشگر است.

در آثارِ لنین و از آن جمله در «دربارهٔ بایکوت»، «دربارهٔ اهمیتِ طلا»، «به مناسبت چهارمین سال انقلاب اکتبر» و در کتابِ ارزندهٔ «بیماری کودکی [چپ‌گرایی در] کمونیسم»، ما مقابلهٔ لنین را با چپ‌روی و چپ‌روها با تمام وضوح می‌بینیم. لنین در این‌جا نیز به همان اندازه قاطع، روشن و منقح است که در مبارزه علیه اپورتونیسمِ راست چنین بود.

وی در مقالهٔ خود موسوم به «دربارهٔ بایکوت» چنین می‌نوشت:

«در صورتِ تفوقِ شکنندهٔ قوا می‌توان با حملهٔ مستقیمِ جبهه‌ای فتح کرد، ولی در صورتِ عدمِ تکافوی قوا ممکن است راهِ دورانی، انتظار، زیگزاگ، عقب‌نشینی و غیره لازم باشد... این‌که تاریخ معمولاً از راهِ زیگزاگ می‌رود و این‌که مارکسیست باید بتواند درهم‌ترین، عجیب‌ترین زیگزاگ‌های تاریخ را در نظر گیرد، اموری است بلا تردید... ضرورتِ مراعاتِ طرقِ زیگزاگ به هیچ وجه نافی آن نیست که مارکسیست‌ها باید به توده‌ها توضیح دهند که در لحظاتِ قاطعِ راهِ مستقیمِ مرجح است و باید بتوانند به توده‌ها در انتخابِ راهِ مستقیمِ کمک کنند و شعارهای این نبرد را عرضه دارند... هر چرخشِ زیگزاگی تاریخ یک سازش است. سازش بینِ گهنه‌ای که هنوز برای نفیِ کاملِ نو به اندازهٔ کافی نیرومند نیست، و آن نوی‌ای که هنوز برای انداختنِ کاملِ گهنه به اندازهٔ کافی قوی نشده است. مارکسیسم از سازش احتراز نمی‌کند و استفاده از آن را ضرور می‌داند، ولی این امر نافی آن نیست که مارکسیست به مثابهٔ نیروی زنده و فعالِ تاریخ با تمامِ قوا علیه سازش مبارزه کند. کسی که نتواند این به اصطلاح تضاد را درک کند، حتی از الفبای مارکسیسم سر درنیاورده است.» (۴)

در مقالهٔ «دربارهٔ اهمیتِ طلا» این جملات را می‌خوانیم:

«بزرگ‌ترین خطر و شاید تنها خطر عبارت است از اغراق در انقلابیت، فراموش کردنِ حد و شرایطِ به‌کاربردنِ موفقیت‌آمیزِ شیوه‌های انقلابی. انقلابیونِ واقعی وقتی شروع کردند انقلاب را با حروفِ برجسته بنویسند و «انقلاب» را به چیزی الهی بدل کنند، وقتی شروع کردند گیج شوند و استعدادِ درک و سنجش و آزمایشِ این نکته را که در چه لحظه‌ای و در چه شرایطی و در چه رشتهٔ عملی باید توانست به شیوه‌ای رفرمیستی پرداخت، به

نحوی هر چه خون‌سردانه‌تر و هشیاران‌تر از دست دادند، در این کار گردن خود را شکاندند.» (۵)

و سرانجام در مقاله «به مناسبت چهارمین سال انقلاب اکتبر» چنین می‌نوشت:

«ما به مبارزه با دشواری‌های بی حد و حصر خو گرفته‌ایم. به همین سبب است که دشمنان ما، ما را سنگ خارا و نمایندگان سیاست دندان‌شکن نامیده‌اند. ولی ما هم چنین «لااقل تا حد معینی»، چیز دیگری را که در انقلاب ضرور است آموخته‌ایم، یعنی نرمش، امکان تغییر سریع و شدید تاکتیک خود با در نظر گرفتن شرایط عینی تغییر یافته، انتخاب راه دیگری به سوی هدف، در صورتی که راه گذشته در دوران معینی از زمان مخالفت با مصلحت و غیرممکن از آب درآید.» (۶)

ما این سینتادها [نقل قول‌ها] را از آثار لنین برای آن آورده‌ایم که معلوم شود چگونه لنین، به مثابه یک مارکسیست، یک دیالکتیسین، یک انقلابی تراز نو قادر بود حدّ اعلاّی سرسختی خاراّین در قبال دشمن طبقاتی را با حدّ اکثر نرمش، تاکتیک یورش جبهه‌ای را با محاصره دورانی، تاکتیک حرکت مستقیم‌الخطّ را با زیگزاگ، روش انقلابی را با روش رفرمستی، سیاست ناسازگاری انقلابی را با سازش درجائی که برای منافع انقلاب ضرور باشد، درآمیزد.

همین مختصات لنین به عنوان پیشوای انقلابی به او امکان داد حزب تراز نوینی ایجاد کند که فشرده، هدف‌مند، جنگ‌آور و خردمند بود. در مکتب لنین، به برکت آموزش عمیقاً انقلابی او که با تمام عناصر و اجزای خود متوجه هدف بود، گروهی از انقلابیون تراز نوین، رهبران بلشویکی تربیت شدند که به گرد لنین حلقه زده بودند. نقش این افراد انقلابی تراز نوین در اجرای آموزش لنین در عمل، خواه قبل از انقلاب، خواه در دوران انقلاب، خواه پس از آن نقش عظیمی است.

روشن است که برای ایجاد یک حزب نیرومند و با انضباط، برای داشتن برنامه، شعارها، استراتژی و تاکتیک صحیح برای سیر این حزب در پیچ و خم حوادث، در جزر و مدّ نهضت، برای رساندن این حزب به مقام رهبری معنوی توده‌ها، برای رهبری این حزب در توفان‌های انقلابی، یک رهبری لنینی و یک کادر لنینی

آب‌دیده، آگاه، فداکار لازم است که لنین آن‌ها را «انقلابیون حرفه‌ای» می‌نامد. «انقلابیون حرفه‌ای» و نه آماتورهای کار انقلابی که از کنار و تفننی و فرعی بدین کار مشغول‌اند، باید هسته مرکزی حزب تراز نوین باشند.

معنای «انقلابی» از نظر لنین از همان آغاز مایه بحث جدی شد. لنین کسی را عضو حزب طبقه کارگر می‌دانست که انضباط سازمانی را بپذیرد و در نبرد انقلابی شرکت کند. تنها قبول جهان‌بینی و برنامه حزب طبقه کارگر کافی نیست. در کنار آگاهی و شعور انقلابی حتماً خصلت انقلابی لازم است؛ بدون یکی دیگری ناقص است.

آموزش لنین درباره حزب انقلابی و شرایط تحقق انقلاب یک آموزش علمی و واقع‌بینانه است که اهمیت و صحت و فعلیت و مبرمیت خود را بلا تغییر برای شرایط ما حفظ کرده است. این یک آموزش کلاسیک است که به‌ویژه باید ما بدان توجه کنیم، زیرا بدون داشتن حزب تراز نوین، خود آن افزار و اهرمی که باید انقلاب بدان وسیله انجام گیرد، وجود نخواهد داشت.

اگر حزب طبقه کارگر در ایران که در تابستان امسال پنجاهمین سال تاسیس آن را برگزار خواهیم کرد، بخواهد وظایف بزرگ تاریخی خود را عملی کند، باید بتواند مظهر اجراء و تحقق این آموزش باشد و خود را از لیبرالیسم و آنارشیسم و آکادمیسم و شیوه‌های آماتوری در اندیشه و ستیل و اسلوب عملی خلاص سازد. باید خود را به یک سازمان محکم انقلابیون که تمام تلاش وی معطوف نیل به هدف است و برای این کار برنامه و استراتژی و تاکتیک و شیوه عملی روشن و بی‌ابهام دارد، بدل کند. مانند تمام حقایق بزرگ این نکات سهل و ممتنع است، به‌ویژه نقش هسته مرکزی حزب، سازمان رهبری‌کننده حزب در این جا حساسیت خاصی دارد. بلشویک‌ها گروهی از رهبران و کادرهای واقعا انقلابی و به‌هم‌پیوسته بودند که در مکتب لنینی آب‌دیده شده و بر راس مردم قرار گرفتند و آن‌ها را به سوی هدف بردند. راز پیروزی آن‌ها در همین تشکل نیرومند و تجهیز فکری، علمی و انقلابی است.

بی‌هوده نبود که لنین می‌گفت:

«نقش مبارز پیش‌آهنگ را تنها فردی که به تئوری پیش‌آهنگ مجهز است می‌تواند ایفاء کند.» (۷)

بی‌هوده نبود که می‌گفت:

«پرولتاریا در نبرد به خاطر تصرف قدرت حاکمه سلاح دیگری جز سازمان ندارد.» (۸)

بی‌هوده نبود که می‌گفت:

«به ما یک سازمان انقلابیون بدهید و ما روسیه را دگرگون خواهیم کرد.» (۹)

ما مارکسیست‌ها «نقش شخصیت» را در «تاریخ» مطلق نمی‌کنیم، ولی وجود این نقش را منکر نیستیم. بهترین مثال نقش مؤثر شخصیت در تاریخ، نقش شخصیت لنین است که توانست ضرورت‌های تکامل نهضت انقلابی را در روسیه و در جهان دوران خود با جامعیت و اصابت درک کند و نه فقط غول اندیشه، بل که غول عمل انقلابی باشد و به هنرنمایی‌های عظیم و دوران‌سازی مانند: ایجاد حزب بلشویک‌ها، رهبری انقلاب اکتبر، ایجاد حکومت شوروی، ایجاد انترناسیونال سوم، افزایش فصل لنینیسم به مارکسیسم که هر یک در حد خود کاری است ماورای عظیم، دست زند.

آری، همان‌طور که در آغاز بیانات خود گفته‌ام، بهترین شیوه تجلیل از لنین فراگرفتن و نه تنها فراگرفتن، بل که به کار بستن جوهر آموزش اوست.

در زمینه این فراگرفتن و به کار بستن، نقائص و نارسائی‌های ما جدی و بنیادی است. روشن است که ما در شرایط تاریخی دیگری زیست می‌کنیم و ویژگی‌های تکامل حزب و نهضت ما به نحو دیگری است، ولی این اختلاف شرایط و وجود ویژگی‌ها به هیچ وجه در این امر که باید آموزش لنین را درباره حزب و انقلاب چراغ راه خود قرار داد، کم‌ترین تغییری وارد نمی‌سازد.

آری، عوامل عینی را باید به درستی تحلیل کرد و درک نمود، ولی یک حزب انقلابی ذی‌حق نیست که عوامل عینی را سرپوش نقائص و نارسائی‌های کار خود سازد و نقش مسئولیت تاریخی خود را در پرده نگاه‌دارد.

اگر ما به شیوه لنین محیط کنونی جهان و ایران را با انطباق صحیح تئوری انقلابی بر واقعیت‌ها درک کنیم، ابزار مناسب نبرد اجتماعی یعنی سازمان انقلابیون را در پرتو این تحلیل پدید آوریم، نقش پرخاش جوی عنصر آگاه را بالا ببریم، تئوری انقلابی را با پیوند

سرشتی تئوری و عمل دائماً در سمت هدف سیر دهیم، تاکتیک انقلابی متحرک و واقع‌بینانه داشته باشیم، خواهیم توانست در میهن خود نقشی در خورد وظایف و مسئولیت تاریخی خود بازی کنیم.

ولی اگر در زمینه تئوری به کلیات قناعت ورزیم و استنباط روشن و مشخصی از وضع دوران و شرایط مبارزه طبقاتی در کشور خود به دست نیاوریم، اگر وحدت اراده و عمل و انضباط محکم آهنین در حزب پدید نیاوریم، اگر به جای قبول مسئولیت، ضعف‌ها و شکست‌ها و نارسائی‌های خود را به زور ردیف کردن سیتادها و توسل به عوامل عینی تبرئه کنیم، اگر در تاکتیک دچار سکتاریسم و ماجراجویی یا تسلیم‌طلبی و دنباله‌روی شویم، اگر در تئوری دچار آکادمیسم شویم و آن را از عمل و از توده‌ها مجزا نگاهداریم، اگر هدف یعنی انقلاب را از نظر دور نگاه‌داریم و در امور و وسائل درجه دوم و سوم غرقه شویم، آن‌گاه در خورد اجرای وظایف تاریخی خود نیستیم و حداکثر به صورت یک جریان روشن‌گری در خواهیم آمد.

لنین پیوند نزدیک خود را با توده‌های زحمت‌کش و ایمان شورانگیز خود را به آن‌ها لحظه‌ای از دست نداد و به همین جهت توانست آن‌ها را در بزرگ‌ترین انقلاب تاریخ پیروز کند.

در مدت این بیست و پنج سالی که از جنگ دوم جهانی گذشته است، تناسب قوای انقلاب و ضدانقلاب در جهان به نحوی بود که نیروهای انقلابی می‌بایست مواضع خود را از جهت ایدئولوژیک، سازمانی، قدرت اقتصادی و نظامی ترمیم و تقویت کنند. این کار طی بیست و پنج سال گذشته در بسیاری جهات با موفقیت انجام گرفته است. در سال‌های هفتاد و هشتاد این تناسب انقلاب و ضدانقلاب بیش از پیش به سود نیروهای انقلاب جهانی تغییر خواهد کرد، قدرت تعرضی نیروهای انقلابی بیش از پیش بالا خواهد رفت، بیش از پیش شرایط تاریخی مساعد برای فعالیت احزاب طبقه کارگر و یورش آن‌ها به دژ سرمایه‌داری و امپریالیسم فراهم خواهد شد. نقش تئوری انقلابی، سازمان انقلابی و ستیل رهبری انقلابی لنینی در این شرایط حساس‌تر، حیاتی‌تر خواهد شد. این از جهت بین‌المللی.

و اما از جهت داخل کشور؛ تثبیت موقتی که شاه از طرفی به کمک رژیم خونین ترور و اختناق، و از طرف دیگر به کمک برخی رفرم‌های نیم‌بند ایجاد کرده است، به علل متعدد پایدار نیست. فروکش نهضت موقت است. حوادث اسفندماه ۱۳۴۸ در تهران که در آن

نیروهای مختلفِ کارگری و روشن‌فکری با شعارهای اقتصادی و سیاسی شرکت‌جستند، نشان می‌دهد که انرژی انقلابی و خشم انقلابی نیرومندی در جامعه ما ذخیره شده است. زور و فریب نتوانسته است به پیروزی نهایی دست یابد و مردم را مرعوب کند یا گمراه سازد. تضادهای رژیم سرمایه‌داری، مسئله بیکاری و بحران اشتغال، مسئله گرانی و نارسایی دست‌مزدها و حقوق، بحران مدرسه و معلم و کتاب، رژیم ترور و اختناق و ده‌ها عامل دیگر بیش‌ازپیش مردم را به طرف مقاومت و مبارزه سوق می‌دهد.

موازی با مساعدشدن شرایط بین‌المللی برای ورود انقلاب جهانی در یک مرحله تازه، شرایط رشد نهضت انقلابی در کشور ما نیز فراهم می‌شود. همه این‌ها مسئله آماده‌ساختن عامل ذهنی نهضت، یعنی مسئله تحکیم حزب تراز نوین لنینی انقلابی را به یک مسئله حیاتی، مبرم، فوری، درجه اول بدل می‌کند. لذا آموزش لنین در این زمینه برای ما مسئله روز است.

سزااست که حزب طبقه کارگر ایران در روح تئوری و عمل لنینی برای رزم‌های آینده که حتماً و حتماً در خواهد رسید، خود را آماده سازد.

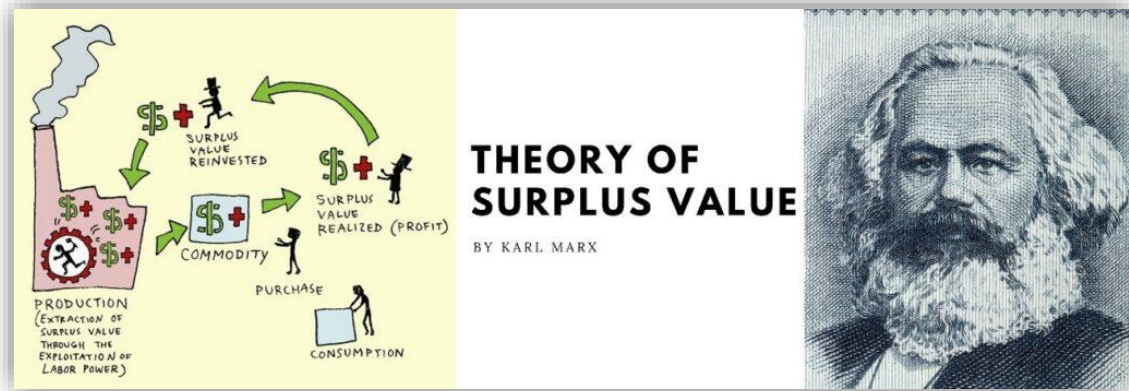
پیروزباد آموزش انقلابی لنین در میهن ما ایران!

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱، سال ۱۳۴۹

[بازگشت به فهرست](#)

ارزش اضافی چیست؟

[برگردان یک گفتارِ راهنما از فریدریش انگلس]



فریدریش انگلس، رفیقِ فکر و عمل و هم‌کارِ بزرگِ کارل مارکس، واضح سوسیالیسم علمی، در چند گفتارِ راهنما که برای پی‌بردن به مطالبِ «سرمایه» نگاشته، با زبانی ساده و روشن تئوریِ «ارزش اضافی» (۱) را که سنگ‌بنای نظریات اقتصادی مارکس است، تشریح کرده است. ما قسمتی از این گفتارها را ذیلاً ترجمه می‌کنیم تا مفهوم «ارزش اضافی» که غالباً برای اشخاص تاریک و مغشوش است، به درستی روشن و واضح شود. انگلس این تئوریِ پُراهمیت را به ساده‌ترین وجهی بیان نموده است.

کتاب «سرمایه» تألیفِ کارل مارکس:

از زمانی که سرمایه‌داران و کارگران در صحنهٔ اجتماع ظاهر شدند، کتابی که دارای چنین اهمیتی برای طبقهٔ کارگر باشد، مانند کتابِ «سرمایه» تألیفِ کارل مارکس نشر نیافته است. در این کتاب با بیان روشن و تحقیق عمیقی که تنها مخصوص یک آلمانی است، روابطِ سرمایه و کار که محورِ دستگاهِ کنونی جامعهٔ ماست، برای نخستین بار به طور علمی تشریح شده است. هر اندازه آثارِ کسانی مانند اوئن، سن سیمون و فوریه گران‌بها باشد، رسیدن به قلّه‌ای که از آنجا بتوان به طور روشن کلیهٔ روابطِ نوین اجتماعی را به درستی تماشا کرد، مانند ناظری که از برافراشته‌ترین قلهٔ کوه، قلّه‌های دیگر را در زیر پای خویش ببیند، تنها به یک آلمانی، یعنی به کارل مارکس اختصاص داده شده است.

توجیه «سود» از لحاظ علمای پیش از مارکس:

علم اقتصاد تاکنون به ما چنین می‌آموزد که «کار» سرچشمه هرگونه ثروت و مقیاس هرگونه ارزشی است. بدین معنی که دو شیئی که در تولید آن دو، کار هم‌صفت و متساوی‌الزمان انجام یافته، هم‌ارزش‌اند. و از آنجا این نتیجه عاید می‌شد که تنها ارزش‌های مادی بین یک‌دیگر قابل معاوضه می‌باشند و به همین جهت باید که با یک‌دیگر معاوضه شوند.

ولی درعین‌حال، علم اقتصاد به ما می‌آموزد که نوعی از کار «ذخیره‌شده» و «روی‌هم‌انباشته» وجود دارد که آن را «سرمایه» می‌نامند. این سرمایه از لحاظ مخازن کاری که دربردارد، قدرت تولید کارِ جان‌دار یعنی کارگر را صد و هزار برابر می‌کند. سرمایه در مقابل افزون‌ساختن نتیجه کارِ کارگر، پاداشی برای خود می‌طلبد و این پاداش «سود» یا «منفعت» نام دارد. پس سود آجری است که سرمایه در مقابل آن قدرت و صفت خاص خود دریافت می‌کند، نه چیز دیگر.

تناقضاتی که باید حل کرد:

چنان‌که معلوم است واقعیت این امور به شرح زیرین است:

سود کارهای مُرده و بی‌جان که متراکم شده روز به روز افزون‌تر و بزرگ‌تر می‌شود و سرمایه سرمایه‌داران پیوسته به مقادیر عظیم‌تری می‌رسد، و حال آن‌که مُزد کارِ جان‌دار، یعنی حق‌الزحمه کارگر همیشه در کاهش است و توده کارگر که از بابتِ مُزدِ خود امرارِ معاش می‌نماید، بیش از پیش مُستمند و بی‌نوا می‌گردد.

این تناقض و تضاد را چگونه باید حل کرد؟ چگونه برای سرمایه‌دار سودی باقی خواهد ماند اگر کارگر ارزش تمام آن کاری را که بر محصول زحمت خویش می‌افزاید دریافت ندارد؟ زیرا چنان‌که دیدیم فقط ارزش‌های مادی قابل معاوضه هستند و حقیقت نیز همین است.

از طرف دیگر چگونه ارزش‌های مادی معاوضه می‌شوند و چطور کارگر ارزش همه محصول خود را دریافت می‌کند و حال آن‌که این محصول همان‌طور که بسیاری از علمای اقتصاد نیز متذکر گردیده‌اند مابین سرمایه‌دار و کارگر تقسیم می‌شود؟

ارزش اضافی چیست؟

علم اقتصاد تا امروز در مقابل این تناقض مُردد مانده بود و قواعدی میان‌تُهی و بی‌هوده می‌تراشید و با لُکنت، دلایلِ سُست‌بُنیادی ایراد می‌نمود و حتی آن کسانی که از نظر اجتماعی مسائل اقتصادی را مورد بررسی و انتقاد قرار داده بودند نتوانستند راه حلی بجویند جز این که تناقض موجود را فاش کنند. هیچ‌کس تا آن هنگام که سرانجام، مارکس دنباله تشکیل این سود را گرفته، به سرچشمه تولید آن رسید و همه مسائل بُغرنج را آسان و روشن ساخت، نتوانست توضیحی مُقنع بدهد.

کارل مارکس در ذکر تکامل سرمایه، از این حقیقت ساده و برجسته آغاز می‌کند که سرمایه‌داران سرمایه خود را به کمک معاوضه صاحب ارزش می‌سازند. سرمایه‌داران کالا را در مقابل پرداخت پول ابتیاع می‌کنند و سپس آن را در مقابل دریافت «پول» زیادتر از آن چه برای خرید پرداخته بودند، می‌فروشند. مثلاً سرمایه‌داری ۱۰۰۰ تومان پنبه می‌خرد و آن را به ۱۱۰۰ تومان می‌فروشد و بدین ترتیب ۱۰۰ تومان منفعت می‌کند. همین ۱۰۰ تومان افزایش بر سرمایه اصلی است که مارکس «ارزش اضافی» نامیده است. این ارزش اضافی از کجا می‌آید؟

بحث درباره منشأ ارزش اضافی:

چنان که می‌دانیم مطابق فرض علمای اقتصاد تنها ارزش‌های مادی قابل معاوضه هستند و در قلمرو نظریات علمی این مطلب تا این جا صحیح است. خرید پنبه و فروش آن نمی‌تواند «ارزش اضافی» تولید کند، همان‌طور که معاوضه یک تومان در مقابل ۱۰ ریال مازادی ایجاد نمی‌نماید و از آن سودی یا زیانی عاید نمی‌گردد. و هم‌چنین نمی‌توان گفت که فروشندگان کالای خود را بیش از ارزش واقعی می‌فروشند و یا خریداران کالا را پایین‌تر از ارزش حقیقی می‌خرند؛ زیرا چون هر خریداری به نوبه خود فروشنده نیز خواهد بود، بالاخره تعادلی رُخ می‌دهد و ارزش اضافی و مازادی در میان نخواهد بود.

این نیز نمی‌تواند باشد که سرمایه‌داران، هر یک به نوبه خود کالا را به یک‌دیگر گران‌تر از آنچه خریده‌اند می‌فروشند، زیرا این ترتیب مازاد ایجاد نخواهد کرد، بل که برعکس، فقط سرمایه‌ها را به نحوی تازه و به‌طریقی جدید بین سرمایه‌داران توزیع و تقسیم خواهد نمود. با همه این احوال ما می‌بینیم که سرمایه‌دار با آن که کالا را به ارزش واقعی خود می‌خرد و

به ارزش واقعی خود می‌فروشد، باز در آن ارزشی تحصیل می‌کند بیش از آنچه خود برایش پرداخته است. این مشکل را چگونه باید حل کرد؟

حل مشکل و منشاء واقعی ارزش اضافی:

در شرایط کنونی اجتماع، سرمایه‌دار در بازار «کالایی» می‌یابد که صفت خاصی دارد. درست دقت کنید! صفت خاص این کالا آن است که به‌کاربردن آن خود سرچشمه ارزش نوینی است، یعنی کالایی است که خود ارزش تازه‌ای ایجاد می‌کند. این کالا «نیروی کار» نام دارد.

مقصد از «ارزش نیروی کار» چیست؟ چنان‌که می‌دانیم ارزش هر کالایی را از روی کاری که برای تولید آن مصرف شده می‌سنجند. نیروی کار در جامعه، به شکل کارگر موجود است. کارگر برای ادامه حیات خود به وسایل معیشت نیازمند است. کارگر برای بقای نسل خود ناچار است از خانواده خود نیز نگهداری کند زیرا بقای این خانواده برای بقای «نیروی کار» پس از مرگ کارگر، به نوبه خود امری است لازم و ضروری. پس زمان کاری که برای تولید این وسایل معیشت لازم است، مبنای ارزش کار کارگر است.

سرمایه‌دار هر هفته، مژدی به کارگر می‌پردازد و بدین طریق مصرف نیروی کارش را برای مدت یک هفته از او می‌خرد. گمان می‌رود که آقایان علمای اقتصاد تا این‌جا، راجع به ارزش نیروی کار، با ما هم‌داستان باشند.

در این لحظه سرمایه‌دار، کارگر «خود» را به‌کار وامی‌دارد. در زمان معینی کارگر، کاری برابر با مزد هفتگی خویش انجام می‌دهد. مثلاً فرض کنیم که مزد هفتگی کارگر برابر با سه روز کار او باشد. پس کارگری که روز شنبه برای سرمایه‌دار به‌کار آغاز می‌کند، غروب روز دوشنبه در مقابل «ارزش تمام مزد پرداخته‌شده» کار را انجام داده است، ولی آیا در این روز کارگر از کار دست می‌کشد؟ خیر!

چنان‌که از پیش گفتیم، سرمایه‌دار کار یک هفته او را خریده است و کارگر ناگزیر است روزهای سه‌شنبه و چهارشنبه را نیز کار کند. این کار اضافی کارگر که از «زمان لازم» برای تحصیل مزد «زیادتر است»، سرچشمه هرگونه ارزش اضافی است.

این همان سودی است که دم‌به‌دم سرمایه‌داران را افزون‌تر می‌کند.

ردّ تشکیک:

مبادا گفته شود که این فرض بی‌هوده‌ای است و نباید مُزدِ یک هفته را برابرِ مُزدِ سه روز پنداشت و بر آن اساس تصوّر نمود که کارگر سه روز کارِ رایگان و بی‌مُزد انجام داده است. ما در طرزِ مثال با شما مُناقشه‌ای نمی‌کنیم. شما دو روز و چهار روز حساب کنید. این مطلب البته به تبعِ زمان و موقع تغییر می‌کند، ولی آن‌چه اساسی است و در آن تردیدی نیست این است که به هر جهت سرمایه‌دار در جنبِ کاری که «در مقابل آن مُزد می‌دهد»، کاری نیز از کارگر می‌کشد که «در مقابل آن مُزدی نمی‌پردازد». این فرض یک فرضِ دل‌بخواه و خودسرانه نیست زیرا اگر واقعاً روزی سرمایه‌دار مجبور شود برابرِ نیازمندی‌های واقعی و حیاتیِ کارگر به او مُزد بدهد، یعنی مُزدِ حقیقی‌اش را به وی بپردازد، روزی خواهد بود که سرمایه‌دار در کارخانهٔ خود را تخته خواهد کرد و از کارِ خود چشم خواهد پوشید، زیرا کاری بی‌منفعت و پُرضرر است.

حالا چنین به نظر می‌رسد که مشکلات رفع شد و چگونگی پیدایشِ «ارزشِ اضافی» که سودِ سرمایه‌دار، قسمتی از آن است، روشن گردید.

«ارزشِ اضافی» سرچشمهٔ «سود» همهٔ سرمایه‌داران است:

چنان‌که گفتیم، ارزشِ نیروی کار پرداخته می‌شود، ولی این پرداخت کم‌تر از آن کاری است که سرمایه‌دار از کارگر می‌کشد و تفاوت، یعنی آن کاری که بی‌مُزد مانده، سهمِ سرمایه‌دار، یا اگر درست‌تر بگوییم سهمِ سرمایه‌داران است. زیرا حتی سودی که بازرگانِ پنبه‌فروشِ مذکور در فوق می‌برد، اگر بهای پنبه ترقی نکرده باشد عبارت از کارِ بی‌مُزد است و تاجرِ پنبه‌فروش باید به صاحبِ کارخانهٔ پنبه‌ریسی کالای خود را به ترتیبی بفروشد که این یک بتواند علاوه بر آن ۱۰۰ تومان سود برای خویش بردارد. بدین ترتیب کارِ پرداخت‌نشده را با او قسمت می‌کند. همین کارِ بی‌مُزد، کارِ پرداخت‌نشدهٔ زحمت‌کشان است که بیکاران و طفیلی‌های اجتماع را نگاه‌داری می‌نماید. از محلّ همین کارِ بی‌مُزد، همین ارزشِ اضافی است که سرمایه‌داران و صاحبانِ مستغلات و بازرگانان، مالیاتِ دولتی را می‌پردازند.

وضع کنونی اجتماع بر پایهٔ همین کارِ بی‌مُزد، همین «ارزشِ اضافی» بنا شده است.

کار بی‌مزد همیشه وجود داشته است:

از طرفی خنده‌آور است اگر فرض کنیم، کار بی‌مزد جز در شرایط کنونی که تولید از طرفی در دست سرمایه‌داران، و از طرفی در دست مزدوران است، هرگز وجود نداشته [است]. حقیقت امر چنین نیست. در تمام ادوار طبقاتی جامعه، طبقه مظلوم با انجام دادن کار بدون مزد مجبور بوده است سراسر دوره طویل بردگی غلامان را به کاری بیش از آنچه در مقابل آن کار وسیله معیشتی دریافت می‌داشتند، وادار می‌کردند. در دوره ملوک‌الطوایفی (سرواژ) تا زمان القای بیگاری دهقانان، وضع به همین منوال بوده [است]. بعد از آن، کاری که دهقان برای خود انجام می‌دهد و کار زائد که برای ارباب می‌کند مشخص می‌شود زیرا این نوع کار بعدها به طور جداگانه انجام داده می‌شود.

امروز گرچه صورت ظاهر تغییر یافته، ولی حقیقت امر همان است که بود.

تا زمانی که قسمتی از جامعه وسایل تولید را به خود منحصر ساخته، کارگر خواه آزادخواه بنده، مجبور است برای ادامه زندگی خود علاوه بر مدت کاری که مورد لزوم اوست، یک کار اضافی نیز برای تولید وسایل زندگی غاصبین دستگاه مولده انجام دهد.

کار زائد و کار لازم:

اکنون دانستیم که هر کارگری در خدمت سرمایه‌دار به انجام کاری که دارای جنبه دوگانه‌ای است، مجبور است:

(۱) یک مدت از کار در قبال مزدی است که سرمایه‌دار به او می‌پردازد و این کار را مارکس «کار لازم» می‌نامد.

(۲) علاوه بر این مدت، کارگر مجبور به ادامه کار و تولید ارزش اضافی برای سرمایه‌دار است که قسمت مهمی از آن، «سود» او را تشکیل می‌دهد و این قسمت دوم کار را، مارکس «کار زائد» می‌نامد.

مثلاً فرض کنیم که کارگر در مقابل مزد خود سه روز و برای تولید ارزش اضافه سه روز دیگر در هفته کار کند. به جای این مثال می‌توانیم بگوییم که کارگر در عرض روز ۱۲ ساعت کار می‌کند: ۶ ساعت برای خود و ۶ ساعت برای سرمایه‌دار. تفاوتی که هست این

است که از یک هفته کار ۶ روز نمی‌توان گرفت و اگر روز جمعه را هم اضافه کنیم، جمعاً ۷ روز می‌شود و حال آن‌که یک روز کار معلوم نیست چند ساعت است: ۸ ساعت، ۱۰ ساعت، ۱۲ ساعت، ۱۸ ساعت؟ کارگر در مقابلِ مُزدِ یک روز، خود را فروخته، حالا این یک روز چگونه روزی است؛ ۸ ساعتی یا ۱۸ ساعتی؟

سرمایه‌داران و ساعاتِ کار:

سرمایه‌دار علاقه دارد ساعاتِ کار را هرچه می‌تواند زیادت‌تر و روزانه کار را طولانی‌تر کند، زیرا هرچه روزِ کارِ طویل‌تر شد، «ارزشِ اضافی» افزون‌تر خواهد گردید. کارگر کاملاً حسّ می‌کند مدّتی زائد بر زمانی که در مقابلِ آن مزد می‌گیرد، از او کار کشیده می‌شود. برای کارگر معنای کارکردنِ طویل و زائد از لحاظِ جسمی و روحی کاملاً محسوس است. لذا سرمایه‌دار برای سودِ خود، و کارگر برای تندرستی و آسایشِ چند ساعته، نبرد می‌کنند. کارگر می‌کوشد که غیر از مدّتِ کار و غذا و خواب، فرصتی به دست آورد تا به فعالیتِ دیگری که بشر بدان نیازمند است، بپردازد.

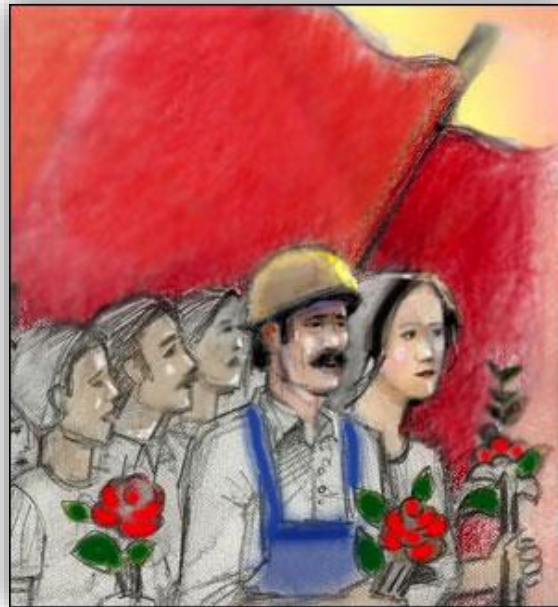
در این جا دقت کنیم که این عملِ سرمایه‌داران، یعنی کوشش برای افزودنِ ساعاتِ کار به هیچ وجه ارتباطی به حُسنِ نیت یا سوءنیتِ آن‌ها ندارد. این امری است که بر اثر رقابت تولید می‌شود. نوع‌پرورترین سرمایه‌داران نیز در زیر فشارِ رقابت و برای احرازِ برتری بر حریفانِ میدان، مانند سودجوترین و خودپسندترین ایشان بر ساعاتِ کار می‌افزایند و سعی می‌کنند تا آن‌را به بیش‌ترین حدّ برسانند.

نبرد برای تثبیتِ کارِ روز، از نخستین روزِ پیدایشِ کارگرِ آزاد در تاریخ تا امروز ادامه دارد.

سرچشمه: نامه ماهانه مردم، شماره ۳، آذر ۱۳۲۵

[بازگشت به فهرست](#)

انقلاب ایران و وظایف مبرم ما



طرح مسئله

مسائل مربوط به انقلاب ایران و تعیین وظایف مبرم سیاسی و سازمانی حزب طبقه کارگر در شرایط کنونی، مسائلی است که باید با دقت مورد بررسی قرار گیرد و به سؤالاتی که احياناً در این زمینه مطرح است، پاسخ‌های اصولی و روشن داده شود. بدون این عمل، خط مشی حزب نمی‌تواند قدرت اقناعی و بسیجنده داشته باشد، نمی‌تواند انگیزه و محور وحدت اراده و عمل در حزب شود. بدیهی است که بدون چنین وحدت اراده و عملی نیز، حزب یک نیروی متشکل و رزمنده نخواهد بود. ما در این مقاله می‌کوشیم تا به این مسائل پاسخ گوئیم. در آغاز سودمند می‌دانیم که مجموعه آن‌ها را به دو بخش اساسی تقسیم کنیم:

بخش اول: مسائل مربوط به «انقلاب اجتماعی» به طور اعم و «انقلاب ایران» به طور اخص

در این جا به ویژه این سؤالات مطرح است: معنای «انقلاب اجتماعی» از لحاظ جهان بینی علمی ما چیست و در این جا از چه استنباط نادرستی باید بر حذر بود؟ چرا گفته می‌شود که انقلاب، عمل مستقل و خلاقه خلق است؟ «شرایط عینی و ذهنی» تحقق انقلاب

کدام است؟ در همین جا باید دید که مقصود از «وضع انقلابی» چیست و چه رابطه‌ای مابین شرایط عینی و ذهنی انقلاب وجود دارد؟ مناسبات عوامل داخلی و خارجی در انقلاب چیست؟ «راه انقلاب» به چه معناست و مارکسیسم-لنینیسم این مسئله را چگونه مطرح می‌کند؟ آیا «راه انقلاب» قبل از پیدایش وضع انقلابی قابل پیش‌بینی و قابل اعلام است؟

بخش دوم: مسائل مربوط به «چه باید کرد»، به وظایف مبرم و حادث سیاسی و سازمانی

ابهامات موجود در این زمینه نیز کم‌تر از زمینه قبلی نیست. در این جا سودمند است به سؤالات زیرین پاسخ گوییم: شعارهای استراتژیک و تاکتیک در شرایط کنونی دارای چه پیوند و چه تفاوتی است؟ وظایف مبرم ما از جهت مبارزه در شرایط کنونی کدام است و مبارزات سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک در شرایط کنونی به چه صورت‌های مشخصی درمی‌آید؟ چه رابطه‌ای بین مبارزات سیاسی و مبارزات مطالباتی وجود دارد؟ اصول عمده کار سازمانی در شرایط کنونی کدام است؟

بدون داشتن نظر روشن اصولی و انقلابی در اطراف این سؤالات نمی‌توان مشی صحیح سیاسی و سازمانی را تنظیم کرد یا این مشی را که حزب بر اساس تجارب و مشورت‌ها برای خود معین کرده و در اسناد رسمی خود منعکس می‌سازد، درک و هضم نمود.

ما به نوبه خود می‌خواهیم به استدراک عمیق‌تر این مسائل بر پایه آموزش مارکسیسم-لنینیسم یاری رسانیم. تردیدی نیست که مدعی سخن تمام نیستیم و مسلّم است که تنها در بحث‌ها و انتقادهای دقیق و خلّاق می‌توان استنباط خود را ژرف‌تر و منطبق‌تر با اصول و واقعیت ساخت. این راهی است که همه جنبش‌های انقلابی اصیل و جدی در تاریخ طی کرده‌اند. حزب ما گذشته درباره مسائل مطروحه در فوق مقالات و بررسی‌های جداگانه‌ای منتشر کرده است. نکته تازه در مقاله حاضر، طرح مهم‌ترین مسائل در داخل یک بررسی واحد است. این کار باید در آینده نیز دنبال شود تا روشنی منطقی لازم پدید آید و در واقع «چه باید کرد؟» حزب در تمام جوانب و اجزای آن روشن و منقح باشد.

۱

معنایی که مارکسیست-لنینیست‌ها از «انقلاب اجتماعی» می‌فهمند، با این مفهوم از لحاظ ایدئولوگ‌های رنگارنگ بورژوازی و خرده‌بورژوازی تفاوت اساسی و اصولی دارد. خصیصه جهان‌بینی مارکسیستی به عنوان یک جهان‌بینی علمی، بررسی دقیق محتوای پدیده‌های اجتماعی بر اساس تعمیم واقعیت‌های تاریخی و دادن آن‌چنان تعریف‌هایی از مقولات اجتماعی است که این محتوا را روشن سازد. از این جهت باید متوجه بود که ما مارکسیست‌ها مقولات اجتماعی را با مضمونی به کار می‌بریم که گاه با مضامین متداول یا مضمونی که ایدئولوگ‌های بورژوازی و خرده‌بورژوازی به زیان واقعیت، به زیان منطق علمی بدان می‌دهند، تفاوت فاحش دارد. این مطلب کاملاً درباره مقوله بسیار مهم و مرکزی «انقلاب اجتماعی» صادق است. از همان آغاز باید دقت داشت که درک ما از این مقوله درست و به معنای مارکسیستی آن باشد زیرا این آغاز مهمی است که اگر غلط باشد، تا پایان غلط خواهد بود.

«انقلاب اجتماعی» چیست؟

انقلاب اجتماعی مجموعه‌ای از تغییرات کیفی و تحولات بنیادی زندگی اجتماعی در همه عرصه‌های آن است که باید بر پایه قوام و حدت گرفتن تدریجی تضادهای اجتماعی نضج یابد و به مثابه عالی‌ترین تجلی مبارزه طبقاتی اجتماعی بروز کند و تحول پیش‌رونده نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه را تأمین نماید. از این جهت انقلاب اجتماعی به بیان مارکس «لوکوموتیو تاریخ» است.

تکامل انقلاب منوط است به وضع سرپای جامعه معین، مجموعه شرایط داخلی و خارجی؛ و تحقق آن در صورت وجود وضع انقلابی میسر است. در همین زمینه لنین متذکر می‌شود:

«انتقال قدرت حاکمه از دست یک طبقه به طبقه دیگر علامت اولیه عمده و اساسی انقلاب، هم به معنای اکید علمی کلمه، و هم به معنای عملی-سیاسی این مفهوم است.» (کلیات، جلد ۲۴، صفحات ۲۴ و ۲۵).

«انقلاب اجتماعی» می‌تواند هم در بین دو فرماسیون اجتماعی-اقتصادی، و هم در درون یک فرماسیون واحد واقع گردد. طبیعی است که در مورد اخیر، وظایف تاریخی محدودتری را حل می‌کند.

چنین است محتوای انقلاب اجتماعی. این تعریف نشان می‌دهد که نه دعاوی منادیان رژیم که اقدامات و رفرم‌های هیئت حاکمه را به حساب «انقلاب» می‌گذارند دارای محتواست، و نه سخن کسانی که انقلاب را با اشکال مختلف مبارزه و مقاومت و طغیان یکسان می‌گیرند پایه علمی دارد. این تعریف نشان می‌دهد که انقلاب به مثابه جهشی عظیم در سراپای جامعه، پدیده‌ای قانونمند است و تنها با درک و بررسی قانونمندی این پدیده عینی تاریخ می‌توان آن را شناخت و می‌توان از این قوانین به سود پراتیک انقلابی بهره جست.

زمانی بود که انقلابیون ایران به طور عمده بر اساس عواطف انقلابی و بر پایه تصورات ناپیگیر و کلی از مسائل عمل می‌کردند. آن افزارها برای روبروشدن با وظایف بگرنج انقلاب اجتماعی در دوران ما سخت ناکافی است. تکامل اجتماعی و رشد خود جنبش می‌طلبد که علمیّت و اصولیّت پیگیر در کلیه مسائل مربوط به تئوری و پراتیک مبارزه انقلابی مراعات گردد و به‌ویژه، پراتیک بر پایه خاراّیین تئوری انقلابی مارکس و انگلس و لنین قرار گیرد و خود این تئوری نیز با دقت بررسی و درک و به‌کار بسته شود. در این زمینه بارها گفته‌ایم که نه فقط باید تئوری انقلابی را با جامعیت آموخت، بل که باید توانست آن را بر ویژگی‌های واقعیت اجتماعی و تاریخی کشور ما انطباق داد. هر نقصی در این فراگیری و در این انطباق و هر نارسایی در بیرون کشیدن وظایف عملی از درون تحلیل تئوریک، منجر به شکست خواهد شد.

مارکسیسم از آغاز پیدایش با «انقلاب‌سازی» مصنوعی و تازاندن مصنوعی پروسه انقلابی مبارزه کرد، زیرا اگر نضج پروسه انقلاب به وجود شرایط معینی مربوط است، در آن صورت نمی‌توان در خارج این شرایط آن را مصنوعاً ایجاد کرد.

انقلاب را پیشاهنگان انقلابی انجام نمی‌دهند. این یک عمل عظیم تاریخی، یک عمل مستقل و خلاقه خلق است.

«مستقل» است زیرا خلق در پروسه انقلاب دیگر خاضعانه به دنبال هیئت حاکمه کشیده نمی‌شود. در دوران انقلاب به قولِ لنین «لختی» و تن‌دردادن آرام به بهره‌کشی طبقات حاکم خاتمه می‌یابد و خلق به عمل مبتکرانه و مستقل خود علیه نظام موجود دست می‌زند.

«خلاقه» است زیرا خلق در جریان این عمل مستقل به مناسبات و موازین و اشکال سنتی زندگی اجتماعی خاتمه می‌دهد و مناسبات و موازین و اشکال نوینی پدید می‌آورد که در تاریخ سابقه نداشته و در پروسه تکاملی تاریخ اموری بدیع و نوآورانه است.

این نکته مهمّ که انقلاب کار تنها پیشاهنگان انقلابی نیست بل که کار خلق است، یا دقیق‌تر: عمل پیشاهنگانی است که خلق را با خود و در پشت سر خود دارند، درک ما را از انقلاب، از درک بلانکیستی و آنارشیستی انقلاب صریحاً جدا می‌کند.

در این زمینه سودمند می‌دانیم کلمات عالی انگلس را نقل کنیم. انگلس می‌نویسد:

«دوران وقوع ناگهانی انقلاب، زمانی که اقلیت کم‌عده ولی آگاه، بر راس توده‌های ناآگاه قرار داشتند، گذشته است. وقتی امر دایر است به ایجاد تحول کامل در نظام اجتماعی، توده‌ها باید در آن شرکت جویند و خودشان باید درک کنند که نبرد بر سر چیست و چرا خون می‌ریزند و جان خود را نثار می‌کنند... برای آن که توده‌ها درک کنند کاری طولانی و عنودانه لازم است.» (کلیات، جلد ۲۲ صفحه ۵۴۴)

به همین جهت برای آن که انقلاب اجتماعی وقوع یابد، شرایط معینی ضرور است. آثار مارکسیستی-لنینیستی به‌ویژه ارثیه معنوی لنین از این جهت دارای اهمیت فوق‌العاده است. لنین اصولاً به تنظیم استراتژی و تاکتیک جنبش انقلابی پرولتاریا توجهی بسیار معطوف داشت، زیرا وظیفه رهبری عملی انقلاب مکنون تاریخ در برابر او و دیگر مارکسیست‌های روس بود.

گاه می‌گویند: گویا احکامی که لنین در این باره گفته، گه‌گه شده و گویا ما که به این احکام استناد می‌جوئیم، دچار دگماتیسم هستیم!

این سخن بی‌پایه است. ارثیۀ تئوریک لنین در این زمینه گه‌گه نشده و اهمیت آن و ارزش تئوریک و پراتیک جهان‌شمول آن به اعتقادِ راسخ ما کماکان باقی است. در قبال این تئوری، هنوز تئوری مارکسیستی دیگری که دچار انحرافات فاحش راست و چپ نباشد وجود ندارد. تئوری دیگری هم وجود ندارد که بتوان با پیروی از آن، امر انقلاب را به پیروزی رساند.

لنین از «شرایط عینی و ذهنی انقلاب» سخن گفته است. وی وجود «وضع انقلابی» را برای وقوع انقلاب ضرور دانسته و مشخصات «وضع انقلابی» را در آثار خود بیان داشته است در نوشته‌های لنین این مطالب به عنوان برخی مشخصات محلی مربوط به جامعه روس مطرح نشده، بل که چنان که گفتیم به عنوان قانون‌مندی عام پروسۀ انقلابی مطرح شده و اهمیت جهان‌شمول دارد.

سه خصیصۀ عمدۀ «وضع انقلابی» که نسبت به عامل ذهنی انقلاب (سازمان پیشاهنگان) در مجموع یک عامل عینی محسوب می‌شوند، عبارت است از:

(۱) بحران سرپای جامعۀ. به بیان لنین برای وقوع انقلاب کافی نیست که «پایینی‌ها» بخواهند که به انقلاب دست زنند، بل که نیز ضرور است که «بالایی‌ها» دیگر نتوانند به شیوۀ سابق حکومت کنند؛

(۲) عمیق شدن بی‌سابق تضاد بین توده‌های مردم و هیئت حاکمه؛

(۳) افزایش بی‌سابقۀ فعالیت سیاسی مردم و آمادگی آن‌ها برای دست‌زدن به عمل انقلابی.

«بالارفتن آگاهی سیاسی مردم» خود یک «عامل ذهنی تاریخ» است، ولی نسبت به عامل ذهنی انقلاب (یعنی سازمان متشکل پیشاهنگان) این یک «عامل عینی» است. این نکته‌ای است که درک آن اهمیت اصولی دارد.

لنین می‌گوید: «بدون این تغییرات عینی که مستقل از ارادۀ نه تنها گروه‌ها و احزاب بل که طبقات است، انقلاب علی‌القاعده محال است.» (کلیات، جلد ۲، صفحات ۱۸۹ و ۱۹۰)

این شرط عینی برای انقلاب ضرور است، ولی کافی نیست. شرطی دیگر وجود عامل ذهنی یعنی سازمان متشکل با نفوذ و مجرب پیشاهنگان انقلابی است که با توده‌ها عمیق‌ترین روابط را برقرار کند و قادر باشد توده‌ها را در زیر رهبری سیاسی خود بیدار کند، متشکل کند، به شعارهای درست مجهز سازد، آن‌ها را به سوی یورش، به سوی پیروزی ببرد. طبیعی است که سازمان پیشاهنگی که فاقد این مختصات است قادر نیست ناخدای توفان انقلاب مردم شود. بدون وجود این عامل، انقلاب می‌تواند به گمراه برود، دچار شکست شود و یا راه حل بینابینی و سازش کارانه‌ای بر جامعه تحمیل گردد.

نظامات مبتنی بر بهره‌کشی و ستم طبقاتی و ملی و نژادی که می‌خواهند چنین اصول محکومی را ماهیتاً حفظ کنند، علی‌رغم هر قساوت، هر عقب‌نشینی، هر رنگ‌آمیزی و تعمیرکاری رفرمیستی، در یک کلمه علی‌رغم هر نوع تدابیر پیش‌گیرانه از انقلاب اجتماعی نخواهند توانست سرانجام خود را از انقلاب اجتماعی نجات بخشند آن‌ها می‌توانند با این قساوت‌ها، عقب‌نشینی‌ها، رفرم‌ها و مانورهای پیش‌گیرانه انقلاب را مدتی به عقب بیندازند و برای دوران‌های معینی خود را سرپا نگاه دارند، ولی سیر بی‌امان تاریخ در جهت نضج مستمر عوامل مساعد خارجی و داخلی برای وقوع انقلاب است. هر انقلابی باید به چنین دورنمایی ایقان علمی داشته باشد. این منشاء خوش‌بینی بی‌تزلزل ما و ایمان استوار ما به پیروزی نهایی است.

آن چه در فوق گفتیم قانون‌مندی عام انقلاب‌هاست. این قانون‌مندی در شرایط خاص هر کشور اشکال بسیار متنوعی را به خود می‌گیرد. اشکال را نمی‌توان و نباید مطلق کرد و الگو ساخت، زیرا این اشکال با شرایط زمانی و مکانی پیوند سرشتی دارد و در شرایط زمانی و مکانی دیگر قابل تکرار نیست. تلاش برای تقلید از اشکال ویژه تحول انقلابی این یا آن کشور به وسیله مبارزان انقلابی کشور دیگر، مسلماً به شکست و نومیدی منجر می‌گردد.

برخی از مخالفان حزب ما به ما نسبت می‌دهند که گویا منظور ما از شرایط انقلاب آن است که نیروهای مولده باید به آن‌چنان درجه‌ای از نضج برسند که انقلاب به خودی خود ممکن گردد!

صرف‌نظر از این‌که این مطلب را با چه نیتی به میان می‌کشند، سودمند می‌دانیم بدان پاسخ گوییم.

برای هر انقلاب یک شرط یا مَحْمِلِ اقتصادی لازم است که آن چنان‌که مارکس تصریح کرده است تضادّ بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی موجود است. ولی وجود این مَحْمِلِ به طورِ اعمّ برای تحقّق انقلابات کافی نیست. این مَحْمِلِ در کشورهای سرمایه‌داری وجود دارد ولی ضرور نکرده است که در این‌جاها انقلابی روی دهد. علاوه بر این مَحْمِلِ اقتصادی، چنان‌که یاد کردیم، عاملِ عینی یعنی «وضع انقلابی» و وجود عاملِ ذهنی انقلاب ضرور است.

تئوری «فروریختن خودبه‌خود سرمایه‌داری» در نتیجهٔ رشدِ معینِ قوای مولده یک تئوری فالتالیستی باطل است که لنین آن را سَرَفُرد آوردن در برابر سیرِ خودبه‌خودی نامیده است. این تئوری کائوتسکی و اعوان و انصارِ اوست و نظریهٔ حزبِ ما نیست و نمی‌تواند باشد.

فالتالیسم (سرنوشت‌گرایی) نقشِ عاملِ آگاه و مبارزِ متشکل را در دگرگون‌ساختن نظام اجتماعی ناچیز می‌گیرد و پروسهٔ خودبه‌خودی را مطلق می‌سازد.

ولونتاریسم (اراده‌گرایی) برعکس، ضرورتِ محاسبهٔ قوانینِ عینیِ تاریخی را قبول ندارد و تصوّر می‌کند که به اتّکای ارادهٔ عده‌ای معدود می‌توان هر وظیفه‌ای را ولو شرایطِ واقعی حلّ آن وجود نداشته باشد، ایفاء کرد. مارکسیسم هر دو روش را ردّ می‌کند.

ما به پیروی از لنین، هم با نظریهٔ فالتالیستی درجهٔ عالی رشدِ قوای مولده به عنوان شرطِ ضرور انقلاب، و هم با نظریاتِ ولونتاریستی چپ‌روانهٔ انقلاب‌سازیِ مصنوعی، هر دو مخالفیم. درکِ ما از «وضع انقلابی» همان است که لنین تعریف کرده و به روشنی گفته شده است.

اینک این سؤال مطرح می‌شود: آیا در ایران شرایطِ لازم [برای] وقوع انقلاب وجود دارد؟

به نظرِ حزبِ ما شرایطِ عینی و ذهنی انقلاب در ایران عجالتاً وجود ندارد. واقعیتِ وجود ناخرسندی عمومی، انفرادِ معنوی رژیم در داخلِ خلق، تک‌جوش‌ها و مبارزاتِ جداگانه، هنوز به معنای تحقّق شرایطِ لازم نیست. هنوز نمی‌توان از وجودِ «وضع انقلابی» در ایران

سخن گفت. لذا در حال حاضر انقلاب به معنای عمل توده‌های مردم نمی‌تواند رخ دهد، ولی ما اطمینانِ راسخ داریم که با بسطِ تناقضاتِ رژیم با سیرِ عمومیِ حوادث در جهان و ایران، چنین شرایطی در کشور ما به تدریج نضج می‌یابد. وظیفهٔ انقلابیون است که با عملِ افشاء و بسیج و سازمان‌دهی، نقشِ خود را در این پروسه ایفاء کنند و خود را از هر بار برای بهره‌گیری از وضع انقلابی و سیر انقلاب به سوی پیروزی آماده سازند.

این که برخی‌ها می‌گویند: وضع انقلابی در ایران هست ولی عاملِ ذهنی نیست، آن‌هم نادرست است. این صحیح است که عاملِ ذهنی انقلاب ضعیف است، ولی این نیز صحیح است که وضع عینی انقلابی وجود ندارد.

این مبحث ناقص و نارسا خواهد بود اگر به یک سؤالِ منطقی که در این جا می‌تواند طرح شود پاسخ نگوییم. آن سؤال را می‌توان چنین فرمول‌بندی کرد:

آیا اگر در ایران رژیم ترور و اختناق حکم‌روا نمی‌بود و مردم قادر بودند نظریاتِ خود را بیان دارند و به خاطر نیل به مقاصد اجتماعی خود مبارزه کنند، در آن صورت وضع انقلابی در کشور پدید نمی‌آمد؟ در آن صورت باز هم نهضت انقلابی در حالت کنونی خود باقی می‌ماند؟

مسئله است که اگر در ایران رژیم ترور و اختناق (که مهم‌ترین افزارِ بازداشتن انقلاب در دست رژیم است) نمی‌بود، وضع از جهتِ نهضت انقلابی به سرعت عوض می‌شد: پیش‌آهنگان انقلابی قادر می‌شدند روابطِ وسیع با توده‌های شهر و ده برقرار کنند، تشکل انقلابی به سرعت انجام می‌گرفت، عاملِ ذهنی انقلاب پس از چندی قوی می‌شد، نهضت انقلابی راهِ اعتلای سریع را طی می‌کرد. این جریان می‌توانست به پیدایش وضع انقلابی، به وقوع تحولات بنیادی در جامعه منجر شود، زیرا مردم ایران در صورت داشتن امکان در جهان امروز، نظام موجود را تحمل نمی‌کردند.

ولی واقعیتی که ما با آن روبرو هستیم، متأسفانه طورِ دیگر است. واقعیت آن است که رژیم چنان که گفتیم از ترورِ ضدانقلابی با دستِ باز استفاده می‌کند. تلاشِ برخی عناصرِ فداکار که با جان‌بازیِ شخصیِ خود طلسمِ ترس را بشکنند و نهرِ جنبش را به حرکت درآورند نیز تلاشِ ثمربخشی نیست و این را تجربه‌های متعدد در سال‌های اخیر نشان

داده است. لذا با همهٔ بغرنجی شرایط، این نتیجه‌گیری که اکنون در ایران وضع انقلابی وجود ندارد؛ یک نتیجه‌گیری واقع‌بینانه است.

در این جا باز می‌توان یک سؤال منطقی دیگر را مطرح ساخت: آیا از آن چه گفته شد باید نتیجه گرفت که در شرایط ترور و اختناق، وضع انقلابی در کشور پدید نمی‌شود، یا به عبارت دیگر رژیم ترور و اختناق چارهٔ ضدانقلابی قطعی در دست رژیم است؟

ابتداً و اصلاً. حتی در شرایط سخت‌ترین رژیم‌های ترور و اختناق، وضع انقلابی چنان که در فوق تصریح کردیم، در می‌رسد زیرا تحوّل نظامات اجتماعی مبتنی بر استثمار و متکی بر امپریالیسم در کشورهای جهان سوم به نظامات ملی و دموکراتیک، یک قانون‌مندی تاریخی است که راه خود را بی‌امان می‌گشاید و هیچ وسیله‌ای در دست ضد انقلاب نیست که بتواند از زوال خود جلوگیری کند. منتها در این شرایط، گسترش و تکامل جریان نهضت البته با مشکلات ویژه‌ای روبروست. در این شرایط باید توانست اشکال ویژهٔ سازمان، شیوه‌های ویژهٔ مبارزه، شعارهای ویژهٔ افشاء و بسیج را یافت. باید با شناخت عمیق وضع جهان و ایران، نیروهای خودی و دشمن عمل کرد. در این شرایط هیچ‌گونه نسخهٔ معجزه‌آسایی نمی‌توان یافت که راه را کوتاه کند. این شرایط با همهٔ دشواری، با همهٔ اختصاصات خود، تابع قوانین عامّ تکامل نهضت‌های انقلابی است. فقط مبارزانی اصولی، مبتکر شکلیا و جسور که در پیوند با خلق و مبارزهٔ خلق در این شرایط عمل کنند، قادرند راه را به جلو بگشایند.

با ادامهٔ این بحث، مطالب روشن‌تر می‌شود.

لنین در آثار خود به «**عوامل داخلی و خارجی انقلاب**» اشاره می‌کند.

عامل داخلی به طور عمده مربوط به تناسب نیروها بین انقلاب و ضد انقلاب در داخل کشور معین است. عامل خارجی به طور عمده مربوط به تناسب بین نیروهای انقلاب و ضد انقلاب در صحنهٔ جهانی است. می‌گوییم «به طور عمده» زیرا در هر دو عامل اجزای دیگری نیز وارد می‌شوند از خصائص عمدهٔ دوران ما اهمیت روزافزون عامل خارجی در سرنوشت انقلابات، در سرنوشت توده‌هاست. در جهان ما تناسب قوا به شکل محسوسی به

سودِ سوسیالیسم در تغییر است. تردیدی نیست که این جریانِ تغییرِ تناسبِ قوا جریانی است طولانی و پُر فراز و نشیب، ولی جریانی است که به عیان وجود دارد. ضعفِ نسبی و روزافزونِ امپریالیسم - این تکیه‌گاهِ ضدانقلابِ جهانی و اقتدارِ روزافزونِ کشورهای سوسیالیستی که تکیه‌گاهِ انقلابِ جهانی هستند، کار را بر گردان‌های انقلابی و خلق‌ها در مبارزهٔ مقدسِ خود، دَم‌به‌دَم مُساعدتر و سهل‌تر می‌کند.

کسانی هستند که نمی‌خواهند عاملِ خارجی را از هیچ باره به حساب گذارند. تصور می‌رود سَخافتِ این طرزِ برخوردِ قابلِ بحث نیست. کافی است به نقشِ مهمِّ عاملِ خارجی در تحولاتِ کشورِ ما در تاریخِ معاصرِ آن توجه شود. اتفاقاً تاریخِ کشورِ ما از این جهت نمونه‌های جالبی را عرضه می‌دارد. ولی اگر کسانی باشند که تصور کنند عاملِ خارجی به تنهایی برای حلّ وظایفِ انقلابیِ خلق‌ها کافی است و خلق‌ها و پیشاهنگانِ انقلابیِ آن‌ها دیگر وظیفه‌ای ندارند جز این که منتظر بنشینند تا «دستی از غیب برآید»، فقدانِ روحیهٔ انقلابی و گریزِ خود را از وظایفِ نشان داده‌اند.

مخالفانِ حزبِ ما به ما نسبت می‌دهند که گویا ما در انتظار عملِ عاملِ خارجی (نیروهای انقلابی جهانی) هستیم!

چنین انتصابی فاقدِ پایه است. حزبِ ما هرگز به تلاشِ مُجدّانه و صادقانه برای ایفای نقشِ خود در امرِ تحکیمِ انقلابِ ایران کم بهاء نداده است. دشواریِ وضعِ هنوز مانع است که این تلاش با قوّت و جَلای لازم بَرُوز کند، ولی آن‌چه مسلم است آن است که ما برای نقشِ عاملِ داخلی، برای تلاشِ حزبِ خود و دیگر سازمان‌های ملّی و دموکراتیک، برای مبارزاتِ زحمت‌کشانِ ایران و تمامِ جامعهٔ مترقیِ ایران نقشِ بسیار بسیار مهمّ قائلیم.

وظیفهٔ انقلابیونِ هر کشوری است که با محاسبهٔ دقیقِ تناسبِ نیروهای انقلاب و ضدّ انقلاب در داخلِ کشور و در جهان، وظایفِ مشخصِ خود را معین کنند و با حدّ اعلای فداکاری در راهِ آن وظایف بکوشند.

مسئلهٔ «راه انقلاب» یکی [دیگر] از آن مسائلی است که دربارهٔ آن بحث‌های فراوانی شده و می‌شود.

مارکسیسم-لنینیسم بر آن است که انقلاب در هر حال اعمال قهر نیروهای انقلابی بر نیروهای ضدانقلابی است، ولی می‌تواند از دو راه عمده «مسلحانه» یا «غیرمسلحانه» انجام گیرد، یا به عبارت دیگر راه غیر مسالمت‌آمیز و مسالمت‌آمیز. خود این راه‌ها نیز در تاریخ اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند و می‌توانند اشکال باز هم مختلفی به خود بگیرند. مارکسیسم هرگز دست خود را درباره راه و شکل انقلاب نمی‌بندد و انتخاب راه و شکل را به شرایط مشخص انقلاب منوط می‌دارد. در این باره لنین می‌نویسد:

«مارکس دست‌های خود را و دست‌های مجاهدان آتی انقلاب سوسیالیستی را در مورد اشکال، شیوه‌ها و طریقه‌های تحوّل انقلابی نمی‌بست و بسیار خوب درک می‌کرد که چه انبوهی از مسائل نو مطرح می‌شود. و وضع در جریان دگرگونی انقلابی با چه سرعت و با چه شدتی تغییر می‌کند.» (کلیات، جلد ۳۶ صفحه ۳۰۴)

حزب ما به پیروی از همین احکام مارکسیستی اعلام داشته و می‌دارد که وی انقلاب را در هر حال اعمال قهر توده‌ها بر نیروهای ارتجاع و امپریالیسم می‌شمارد و در مورد «راه انقلاب» هیچ یک از آن‌ها را از پیش مطلق یا از پیش ردّ نمی‌کند و دست خود را از این جهت باز نگاه می‌دارد و افراد انقلابی را با آمادگی برای هر دو راه تحوّل انقلابی پرورش می‌دهد. عناصر چپ‌رو که نه فقط راه مسلحانه انقلاب بل که حتی شکل معینی از راه مسلحانه را با جزئیات ویژه کشورهای معین مطلق می‌کنند؛ نسبت به این احکام مارکسیسم-لنینیسم بی‌اعتنا هستند.

در این جا یک سؤال مهم مطرح می‌شود: آیا نمی‌شود بر اساس وضع موجود، راه آتی انقلاب ایران را تعیین کرد و مثلاً گفت که راه انقلاب کشور ما «راه مسلحانه» خواهد بود و یا به احتمال قوی راه مسلحانه خواهد بود؟

در اطراف این سؤال می‌توان استدلال‌ات زیرین را افزود:

روشن کردن راه از پیش در مارکسیسم سابقه دارد. وانگهی برخی از احزاب کمونیستی نیز راه انقلاب را از پیش معین کرده‌اند. از آن گذشته این کار برای حزب انقلابی از جهت عملی سودمند است، زیرا نیروهای انقلابی را از پیش تجهیز می‌کند و برای آن‌ها دورنما

می‌گشاید و آن‌ها را به سوی حزب جلب می‌نماید. این‌ها نکات مهمی است که باید آن‌ها را بررسی کرد و مطلب را مبهم باقی نگذاشت.

آیا در مارکسیسم تعیین «**راه انقلاب**» قبل از وجود شرایط تحقق آن‌ها سابقه دارد؟ آری، سابقه دارد. چند مثال بیاوریم:

مارکس می‌نویسد: «در فرانسه قوانین متعدد تضییعی و تضادهای مرگ‌بار بین طبقات، ظاهراً راه‌های غیر مسالمت‌آمیز جنگ اجتماعی را ناگزیر می‌کند.»

ولی مارکس همین‌جا بلافاصله می‌افزاید: «ولی برگزیدن آن‌ها که با چه شیوه‌ای باید به این راه حل دست یافت، کار خود طبقه کارگر این کشور است.» (تکیه از ماست - کلیات، جلد ۱۷ صفحه ۶۳۵)

ملاحظه می‌کنید که مارکس با احتیاط واژه «ظاهراً» را بر می‌گزیند و سپس تصریح می‌کند که این طبقه کارگر فرانسه است که باید راه را برگزیند.

انگلس در مورد پیش‌بینی راه ضابطه‌ای را برقرار کرده است که بعدها برخی از مارکسیست‌ها بدان استناد جسته‌اند. وی در انتقاد از برخی سوسیال‌دموکرات‌های آلمانی که راه مسالمت‌آمیز را برای کشور خود مطلق می‌کردند، نوشت:

«می‌توان تصور کرد در آن کشورهایی که در آن‌ها سازمان‌های نماینده خلق تمامیت قدرت حاکمه را در دست‌های خویش متمرکز ساخته‌اند، بتوان از راه قانون اساسی آن‌چه را که اکثریت خلق خواستار است انجام داد تا به شکل مسالمت‌آمیز، جامعه کهن به جامعه نوین بدل شود. ولی در آلمان، یعنی کشوری که دولت تقریباً قدر قدرت است و رایش‌تاک و دیگر موسسات انتخاباتی قدرت واقعی ندارند، اعلام این راه، آن‌هم بدون ضرورت، یعنی برگ ساطر حکومت مطلقه را برداشتن و وجود خود را حایل‌گریانی آن ساختن.» (کلیات، جلد ۲۲ صفحات ۲۳۶ و ۲۳۷)

بر اساس این گفته‌های مارکس و انگلس و با انطباق آن بر وضع کشور ما باید گفت در واقع اگر کسانی باشند که راه مسالمت‌آمیز را برای ایران مطلق کنند، آن‌وقت به بیان عالی و صائب انگلس، برگ ساطر رژیم مطلقه را برداشته و وجود خود را حایل‌گریانی کراهت‌آور

رژیم ساخته‌اند. مخالفان حزب ما تقلایی به کار می‌برند که حزب ما را طرفدار مطلق کردن یک راه جلوه‌گر سازند. روشن است که این ادعا، جعلی بیش نیست.

ما بر آنیم که «راه انقلاب» به عوامل متعددی مربوط است که تعیین آن در شرایط «وضع انقلابی» میسر است و از اکنون نمی‌توان آن‌ها را پیش‌بینی کرد. مارکس انتخاب راه را به توده‌های مردم وامی‌گذارد. انگلس اعلام بدون ضرورت این راه را رد می‌کند. لنین به دنبال مارکس و انگلس مسئله پیش‌بینی راه انقلاب را بررسی کرد و با قاطعیت تمام تعیین این راه را از پیش خطا و حتی سفاقت دانست.

قضایات لنین در این باره که پایه‌ی اسلوبی روش ماست، کاملاً روشن است. ما برای اطلاع خواننده این قضایات را نقل می‌کنیم.

لنین می‌نویسد: «گفت‌وگوی قبلی درباره این که آیا تشکیلات برای وارد آوردن ضربه قطعی بر حکومت مطلقه به چه وسیله‌ای متشکبث خواهد شد و یا آیا مثلاً قیام را ترجیح خواهد داد یا اعتصاب سیاسی را، یا یک شیوه دیگر حمله را. گفت‌وگوی قبلی درباره این موضوع و حل این مسئله در حال حاضر دگماتیسم پوچ است... زیرا حل مسئله همانا منوط است به وضعیت جنبش کارگری، وسعت آن، به آن شیوه‌های مبارزه که در جنبش به وجود آمده است، به خصوصیات تشکیلات انقلابی که جنبش را رهبری می‌نماید، به روش سایر عناصر اجتماعی نسبت به پرولتاریا و حکومت مطلقه، به شرایط سیاست خارجی و داخلی؛ خلاصه منوط است به هزاران شرط که پیش‌گویی درباره آن‌ها، هم محال، و هم بی‌فایده است.» (تکیه از ماست - آثار دو جلدی لنین به فارسی، جلد اول، قسمت اول، صفحات ۲۲۸ و ۲۲۹)

و نیز: «اگر دست و بال خود را از پیش ببندیم و به دشمنی که اکنون از ما بهتر مسلح است آشکارا بگوییم که با وی جنگ خواهیم کرد یا نه، و وقت این جنگ را تعیین کنیم، سفاقت خود را ثابت کرده‌ایم، نه این که انقلابیت خود را.» (همان‌جا، جلد ۲، قسمت ۲، صفحه ۴۸۳)

به نظر ما مطلب به اندازه کافی روشن گفته شده است. اگر برخی احزاب برادر بر اساس ضرورت‌های کار و یا به علت قوام مؤسسات دموکراتیک بورژوازی در کشورشان از اعلام از پیش این راه محتمل را ممکن شمردند، این شرایط در مورد کشور ما و برای حزب ما صادق نیست.

در مورد این سخن که باید با اعلام پیشین راه مسلحانه انقلاب دورنما و روزنه آمیدی گشود و یا نیروهای بالقوه انقلابی را به انقلابی بودن حزب مطمئن ساخت:

باید گفت که امیدوار ساختن و یا به شور آوردن افراد انقلابی با دورنماهای فرضی - کار یک حزب جدی نیست و از آن جا که در تمام این مقاله رهنمودهای عمیق و عالی کلاسیک‌ها را تکیه‌گاه قضاوت خود ساخته‌ایم، در این زمینه نیز دو نقل قول زیرین را از لنین می‌آوریم.

لنین می‌گوید: «باید خلق را از ماجراجویی و مواعید بزرگ و باطل محفوظ داشت و آن تحولاتی را مطرح ساخت که در لحظه حاضر واقعاً قابل اجراست و برای تحکیم امر انقلاب واقعاً ضرور است.» (کلیات، جلد ۱، صفحه ۳۴۲)

لنین در انتقاد از انقلابیون کاذب که تصور می‌کنند حرّافی انقلابی بلامانع است و می‌توان با آن مردم را جلب کرد، می‌نویسد: «انقلابی‌گران مبتذل درک نمی‌کنند که حرف، خود، عمل است. این واقعیت، هم برای تاریخ به طور اعم، و هم برای آن دوران‌های تاریخ که اقدام آشکار توده‌ها وجود ندارد و هیچ عمل پوچیستی هم جانشین آن نمی‌شود و به شکل مصنوعی نیز نمی‌توان چنین اقدامی را ایجاد کرد، امری است بلا تردید.» (کلیات، جلد ۱۱، صفحه ۵۹)

۲

اگر درست است که برای تحقق انقلاب ایران شرایطی ضرور است که نمی‌توان آن‌ها را مصنوعاً ایجاد کرد، اگر درست است که حزب طبقه کارگر وظیفه دارد که وظایفی را مطرح سازد که در لحظه حاضر باید به منظور تحکیم امر انقلاب اجراء گردد؛ در آن صورت طرح وظایف تاکتیکی اهمیت فوق العاده‌ای کسب می‌کند.

انقلاب ایران از جهت استراتژیک در مرحله یک «انقلاب ملی و دموکراتیک» است که باید استقلال کامل سیاسی و اقتصادی را به وجود آورد و حاکمیت را از دست سرمایه‌داران و زمین‌داران بزرگ که در پیوند با امپریالیسم جهانی عمل می‌کنند، خارج و به طبقات و قشرهای ملی و دموکراتیک جامعه منتقل نماید.

ما «مرحله انقلاب ایران» را بر اساس آن تضادهای عمده‌ای که انقلاب باید حل کند معین می‌کنیم.

روشن است که در کشور ما که هنوز امپریالیسم در آن دارای یک سلسله پایگاه‌های نیرومند است و نظام ضد خلقی و ضد دموکراتیکی بر سر کار است، نمی‌توان از انقلاب دیگری غیر از انقلاب ملی و دموکراتیک سخن گفت. این انقلاب ملی و دموکراتیک است که در صورت سرکردگی طبقه کارگر در آن، راه را برای تحول سوسیالیستی جامعه خواهد گشود. روشن است که لازمه تأمین این هدف مهم استراتژیک، پیروزی انقلاب است.

وقتی که انقلاب به عنوان وظیفه بلافاصله در برابر ما نیست، ناگزیر باید وظایفی را اجراء کرد که به گفته لنین در «**لحظه حاضر**» قابل تحقق است، یعنی وظایفی را که تاکتیکی نامیده می‌شود.

وقتی می‌گوییم «وظایف تاکتیکی» به معنای علمی کلمه است نه به معنای مبتذل، نه به معنای آن که این وظایف نوعی «تاکتیک» و «مانور سیاسی» است. طبقه کارگر برای وظایف تاکتیکی خود با نهایت جدیت و با نهایت صداقت می‌رزمند و آن را بخشی از وظایف انقلابی خود می‌دانند و به دستاوردها و پیروزی‌های خود در این نبرد اهمیت جدی می‌دهند.

«**وظایف تاکتیکی**»؛ خود از متن «**وظایف استراتژیک**» بیرون می‌آید و باید به آن خدمت کند. فراموش کردن پیوند سرشتی و رابطه دیالکتیکی این دو وظایف، می‌تواند سرمنشأ سردرگمی و انحراف و خطا شود.

همان‌طور که فراموش کردن هدف استراتژیک و مطلق کردن هدف‌های تاکتیکی، در غلتیدن در مُرداب اپورتونیسیم است، به همان ترتیب مطلق کردن شعار استراتژیک و ندیدن و نپرداختن به وظایف تاکتیکی، کار را به سکتاریسم و ماجراجویی می‌کشاند.

در مسئله تمیزدادنِ وظایف و هدف‌های استراتژیک از وظایف و هدف‌های تاکتیکی، چپ‌روها ابهاماتِ زیادی ایجاد کرده‌اند. بر اساسِ نظرِ چپ‌روها وقتی انقلاب را می‌توان بدونِ زمینه‌ ضروریِ تاریخی انجام داد، پس شعارهای استراتژیکِ انقلاب را هم می‌توان به عنوانِ وظیفه‌ اجراییِ روز مطرح کرد. به همین جهت است که سرنگونی رژیم موجود و استقرارِ حکومتِ ملی و دموکراتیک به عنوانِ وظیفه‌ اجراییِ فوری، به شعارِ منحصر به فرد برای چپ‌روها مبدل گردید نتیجه‌ مستقیمِ طرحِ یک شعارِ غیرعملی یعنی مایوس کردنِ مبارزان و به طورِ عینی تقویتِ ضدانقلاب.

حزبِ ما بارها متذکر شده که شعارها و وظایفِ تاکتیکی که لازمه‌ پیش‌رفتِ آن، انقلابِ اجتماعی نیست و خود افزارهای نیرومندِ افشاگری، بسیجِ توده‌ها، سوقِ آن‌ها به مبارزه، و به عقب‌نشینی وادار کردنِ رژیم است، در شرایطِ کنونی اهمیتِ عظیم کسب می‌کند و روشن کردنِ آن‌ها و روشن کردنِ شیوه‌های مبارزه در راهِ آن‌ها، در واقع در حکمِ تنظیمِ «چه باید کرد؟» حزب و جنبشِ انقلابی است.

حزب ما یادآور شد که:

- (۱) نبرد در راهِ استقلال و علیه امپریالیسم و توطئه‌ها و بست‌وبندهای رژیم با امپریالیسم،
 - (۲) نبرد در راهِ دموکراسی و علیه حکومتِ مطلقه و ابزارهای تزییقی او (ساواک و دادگاه‌های نظامی) و برای تأمینِ آزادی‌ها و حقوقِ مُصرَّحه در قانونِ اساسی و اعلامیه حقوقِ بشر،
 - (۳) نبرد در راهِ رفاه زحمت‌کشان (مزد و حقوق، سطحِ زندگی، ساعت و شرایط و امنیتِ کار و غیره)،
 - (۴) نبرد در راهِ ترقی اقتصادی و فرهنگی و تحولاتِ مثبتِ اجتماعی (صنعتی کردن کشور، اصلاحِ ارضی دموکراتیک، ریشه‌کن کردنِ بی‌سوادی، تأمینِ خدماتِ وسیع بهداشتی و فرهنگی و غیره)،
 - و سرانجام: (۵) نبرد در راهِ صلح در مقیاسِ جهان و منطقه و علیه سیاستِ نظامی‌گری و بلوک‌بازی و سیطره‌جویی رژیم،
- مهم‌ترین وظایفِ مبرمی است که در برابرِ حزبِ طبقه کارگر مطرح است.

هر یک از این وظایف پنج‌گانه (استقلال، دموکراسی، رفاه، ترقی، صلح) بر حسب سیر حوادث اهمیت و حدت ویژه کسب می‌کند و باید از آن‌ها برای بیداری و تجهیز و سوق مردم به مبارزه استفاده کرد و شعارهای مشخص ناشی از این وظایف مهم پنج‌گانه را در هر لحظه‌ای یافت و آن‌ها را پرچم بسیج و نبرد قرار داد.

این وظایف محتوای سه شکل اساسی مبارزه است که لنین آن را متذکر می‌شود، یعنی **مبارزه ایدئولوژیک، مبارزه سیاسی، مبارزه اقتصادی**. هر سه نوع مبارزه در شرایط کنونی اهمیت فوق‌العاده‌ای کسب می‌کند:

(۱) مبارزه ایدئولوژیک، یعنی نبرد برای پخش آموزش مارکسیسم-لنینیسم و تاریخ جنبش انقلابی کارگری در مقیاس جهان و ایران، برای بحث و مناظره با انحرافات چپ و راست، برای بحث و مناظره با دعاوی ایدئولوژیک هیئت حاکمه و امپریالیسم، برای تنظیم تئوری انطباقی حزب طبقه کارگر در مورد جامعه و تاریخ ایران در شرایط کنونی، دارای اهمیتی شگرف است. کارهایی که باید در این عرصه کرد، فوق‌العاده متنوع است.

(۲) مبارزه سیاسی، یعنی افشای بی‌امان ستم و غارت‌گری و توطئه‌های امپریالیسم و رژیم، انتقاد انقلابی از سیاست داخلی و خارجی رژیم و طرح شعارهای متقابل و سازمان‌دادن مردم برای مبارزه مشخص در زیر این شعارها علیه سیاست رژیم، استفاده از کلیه امکانات ولو محدود برای تماس با مردم و شرکت در زندگی سیاسی روزمره جامعه، استفاده از کلیه تضادها و شکاف‌های موجود در رژیم برای بسط آن‌ها به سود منافع مردم و انقلاب.

(۳) مبارزه اقتصادی، یعنی پشتیبانی از خواست‌های زحمت‌کشان در مورد بهبود شرایط کار و زندگی و تحصیل و بهداشت و مسکن و استراحت و سوق آنها به مبارزات متنوع در راه نیل به این شعارها، یعنی شرکت در مبارزات مطالباتی و صنفی مردم و بسط آن‌ها.

تجارب کشور ما و کشورهای دیگر نشان داده‌است که چه پیوندی مابین مبارزات مطالباتی و سیاسی وجود دارد و چگونه یکی به دیگری مبدل می‌شود و چگونه می‌توان و باید از این تبادل با مهارت استفاده کرد.

ترکیب وظایف پنج‌گانه با اشکال سه‌گانه مبارزه، تنوع عظیمی از عرصه‌ها و شیوه‌های عمل به وجود می‌آورد و میدان وسیع برای ابتکار و اقدام توده‌ها می‌گشاید.

تنها و تنها با این طرز عمل، حزب خواهد توانست به رهبر واقعی مردم بدل شود و آن‌ها را گام‌به‌گام به سوی هدف عظیم تاریخی خود سوق دهد، با آن‌ها درآمیزد، عقول و قلوب آن‌ها را تصرف کند و درجه آگاهی عمومی را برای ایفای نقش قاطع تاریخی بالا ببرد.

شاید گفته شود این راهی است صعب و طولانی! آیا راهی «سهل و نزدیک» برای انقلاب ایران وجود دارد؟

نه، وجود ندارد. کسی که از راه صعب و طولانی، که تنها راه موجود است نرود، هرگز به مقصد نمی‌رسد. کسی که راه صعب و طولانی را با عزم راسخ آغاز کند، سرانجام آن را با نیل به مقصد خواهد رساند. «انقلاب‌سازی» یا «اختراع سیاست‌بازانه» کار را یا به ماجراجویی یا به بست‌وبند اپورتونیستی و تسلیم‌طلبی می‌کشاند و سرانجامی رقت‌انگیز دارد.

در جامعه ما طی سال‌های اخیر این نوع راه‌های به‌اصطلاح «نزدیک» مانند تئوری «موتور کوچک» که گویا می‌تواند خلق را به حرکت درآورد، به‌وسیله «چریک‌های شهری» مورد امتحان قرار گرفته است. نتیجه آن ازدست‌رفتن یک عده انرژی‌های جوشان بوده است که اگر در جهت صحیح انقلابی عمل می‌کردند، می‌توانستند منشاء خدمات بزرگی به نهضت شوند.

جان‌بازی در نهضت انقلابی، گاه به ضرورت مبدل می‌شود ولی خود جان‌بازی هدف نیست، بل که اصل آن است که این کار به صورت سنجیده و ثمربخشی به سود پیش‌رفت نهضت، به سود تسریع جریان رهایی مردم از استبداد و نواستعمار انجام گیرد.

مبارزه در راه وظایف مبرم که لازمه آن وجود «وضع انقلابی» و یا دست‌زدن به انقلاب نیست، دارای دو نتیجه حتمی است که هر دوی آن‌ها برای جنبش انقلابی مهم و سودمند است:

یا رژیم را به عقب‌نشینی وامی‌دارد و در آن صورت سیرِ آتی مبارزه تسهیل می‌شود، و یا در صورتِ عنادِ رژیم در مواضعِ ارتجاعی، آن را بیش‌تر مُنفرد می‌سازد و تضادِ وی را با خلق عمیق‌تر می‌کند.

این وظایف و اشکال مبارزه باید با شیوه‌های سازمانی متناسب انجام گیرد. نه فقط داشتنِ مشیِ اصولی و واقع‌بینانهٔ سیاسی ضروری است، بل که داشتنِ مشیِ اصولی و واقع‌بینانهٔ سازمانی نیز به همان اندازه ضرورت دارد.

با اطمینان می‌توان گفت که با تعقیبِ مشیِ نادرستِ سیاسی و سازمانی، هیچ ثمره‌ای جز شکستِ مکرر به دست نمی‌آید. تجاربِ حزبِ ما و جنبشِ انقلابیِ ایران از این لحاظ به اندازهٔ کافی غنی است:

فقط در صورتِ تنظیمِ یک مشیِ سیاسی و سازمانیِ اصولی و واقع‌بینانه،

فقط در صورتِ مُبتنی‌کردنِ همه و تمامِ فعالیتِ حزب بلااستثناء و به شکلِ پیگیر بر پایهٔ این مشیِ سیاسی و سازمانی،

فقط در صورتِ عملِ مُجدّانه و مبتکرانه در این جهت و درآمیختنِ دیالکتیکی استحکام و استواریِ اصولی با نرمش و قدرتِ انعطاف، می‌توان گام‌به‌گام به طرفِ پیروزی رفت. پیروزی در چنین شرایطی امری است ناگزیر و می‌توان آن را ۱۰۰ درصد تضمین نمود.

اصلِ عمدهٔ لنینی در تنظیمِ شیوهٔ صحیحِ سازمانی «درآمیختنِ اشکالِ مختلفِ کارِ علنی و مخفی» است.

علی‌رغمِ فشار و اختناق و محدودیت‌های شدید و اکیدِ موجود، عرصه‌های کارِ علنی در کشورِ ما وجود دارد. طبیعی است که بسنده کردن به هر یک از این اشکال و مطلق کردنِ آن‌ها خطاست و عواقب و بیماری‌های ویژه‌ای به وجود می‌آورد.

حزب ما در گذشته در کنار این اصل و با توجه به شرایط ویژه خود، نکات مهم دیگری را نیز در مورد یک سیاست درست سازمانی مطرح ساخته است که به نوبه خود دارای اهمیت فراوانی است. از آن قبیل است:

اصل حفظ مرکزیت و وحدت رهبری در عین اجرای شیوه غیرمتمرکز و پراکنده سازمانی، اصل لنینی ترجیح کیفیت مبارزان بر کمیت آنها، اصل پیوند دادن کار سیاسی و سازمانی در درون کشور (که دارای اصالت و اولویت است) با کار خارج از کشور که در شرایط کنونی ناگزیر و ضرور است.

انطباق این اصول بر عمل، وظیفه مشخص حزب و ارگان‌های مربوطه است و از حوصله و صلاحیت این بحث که در چارچوب عمومی-تئوریک است، خارج است.

۱. ط - آذر ماه ۱۳۵۱

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، سال ۱۳۵۱

[بازگشت به فهرست](#)

رُفرم یا انقلاب؟

[دربارهٔ سوسیال‌رُفرمیسم خلیل ملکی]



جُنُبشِ کارگری ایران در مسیرِ رشدِ خود، چنان که قابلِ پیش‌بینی بود، یک‌پارچه نماند و در آن به تدریج علاوه بر جریانِ اصیلِ انقلابی دو جریانِ انحرافی شکل گرفت: یکی جریانِ سوسیال‌رُفرمیسم و دیگری جریانِ سوسیال‌بلانکیسم.

مارکسیسم-لنینیسم پیوسته در نبرد با سوسیال‌رُفرمیسم و سوسیال‌بلانکیسم، در نبرد علیه اپورتونیسم و رویزیونیسم چپ و راست، احکامِ خود را بسط داده و غنی ساخته و از آن‌ها مدافعه کرده است. جهان‌بینی حزبِ مارکسیستی-لنینیستی ما نیز باید از همین راه در تنقیح و تصحیح و غنی‌ساختنِ خود بکوشد.

مهم‌ترین پرچم‌دارِ «سوسیال‌رُفرمیسم» در ایران «خلیل ملکی» است. مدافعاتِ ملکی در دادگاهِ نظامیِ سندِ تازه‌ای است برای نشان‌دادنِ فلسفهٔ اپورتونیستی و تسلیم‌طلبانهٔ وی. این مدافعات که دو روزنامهٔ مهم عصر، «اطلاعات» و «کیهان» بنا به دستورِ مقاماتِ درباری و دولتی متنِ کاملِ آن را طی شماره‌های عدیده‌ای منتشر کرده‌اند، دو وظیفهٔ اساسی سوسیال‌رُفرمیسمِ عصرِ ما را کاملاً انجام می‌دهد. این وظایف عبارتست از:

اولاً - آنتی‌کمونیسم یعنی کوبیدنِ ایدئولوژیِ انقلابی و انترناسیونالیستی طبقهٔ کارگر در وجودِ حزبِ تودهٔ ایران و جهان‌بینی و راه و روش‌اش.

ثانیاً - بیان اصول سوسیال‌دموکراسی راست ایرانی به صورتی نفعی هرگونه مبارزه مخفی و هرگونه مبارزه قهرآمیز، نفعی حزب تراز نوین طبقه کارگر و به ویژه خصلت انترناسیونالیستی وی، نفعی اصل دیکتاتوری پرولتاریا، نفعی جهان‌بینی مارکسیستی-لنینیستی، نفعی ایده‌آل‌های سوسیالیستی و کمونیستی، ایجاد پندار باطل دائر بر آن که می‌توان با تکیه بر عقل و خرد و منویات ادعائی شاه، کابینه «سوسیال دموکراتیک» تشکیل داد و به اصلاحات دست زد و رفاه و سعادت را در ایران تأمین کرد.

بیان این دو نکته در مدافعات ملکی مبهم و در پرده نیست، صریح و علنی است. خلیل ملکی ضمناً پیوند خویش را با انترناسیونال سوسیال‌دموکراتیک و دبیر آن آلبرت کارتی و حتی مقام ویژه خود را در نزد لیدرهای سوسیال‌دموکراسی راست پنهان نکرده و بدان نازیده است خلیل ملکی تصریح کرده است که لیدرهای سوسیال‌دموکراسی راست جهانی برای او در ایران و خاورمیانه نقشی قائل‌اند در واقع خلیل ملکی در مدافعات خود بسی کوشیده است که خود را بنیادگذار سوسیال‌رفرمیسم ایرانی و نوعی «کورت شوماخر» وطنی معرفی کند.

گروه ملکی کوچک است ولی این ظاهر قضیه است. اندیشه سوسیال‌رفرمیسم هم‌اکنون که جامعه ما از جهت ترکیب و ساخت بُغرنج‌تر شده، پایه رخنه و نفوذ وسیع‌تری در جنبش کارگری و دمکراتیک دارد. در شرایط تسلط رژیم مستبدانه شاه، در شرایط ناکامی‌های سیاسی و سازمانی نیروهای انقلابی و دموکراتیک، ای چه بسا که به مذاق آن عده از روشن‌فکران و عناصر خردبورژوا و حتی آن بخش از «اشرافیت کارگری» که به هر جهت نمی‌خواهند اندیشه تحول و اصلاح اجتماعی را رها کنند ولی فراز و نشیب نبرد انقلابی و مصائب و محرومیت‌های آن را نیز تاب ندارند، سم شیرین سوسیال‌رفرمیسم مطبوع بیاید. درست است که در جامعه بسیار محروم و عقب‌مانده ما افکار انحرافی دیگر، افکار «ماوراء انقلابی» و «ماوراء چپ» سوسیال‌بلانکیستی که اعمال قهر انقلابی را مطلق می‌کنند و برای انقلاب تدارک سازمانی و توضیح اجتماعی را چندان ضرور نمی‌شمرند و برای گشودن «به هر قیمت» و «هرچه زودتر» راه به سوی پیش حاضر است دست به ماجرا بزنند، پایه اجتماعی وسیع‌تری دارد؛ ولی از پایه اجتماعی سوسیال‌رفرمیسم نیز نباید غافل ماند و به امکان رخنه آن نباید کم بها داد. با تکامل آتی آرگانیک جامعه و در صورت بسط بیشتر مناسبات سرمایه‌داری، سوسیال‌رفرمیسم بیش از پیش به یک جریان جدی اجتماعی بدل می‌شود.

لذا مبارزه ما با افکارِ ملکی مبارزه شخصی نیست. وی در مدافعاتِ عریض و طویلِ خود، هم تفسیراتِ مغلوط و مغرضانه‌ای را به تاریخ حزب ما، و هم حملاتِ شدیدِ شخصی فراوانی را به کارکنانِ آن روا داشته است.

علت واضح است. ملکی آنتی کمونیسم و آنتی توده‌ایسم را به مثابه وسیله حفظ و صیانتِ خود در مقابلِ دستگاه، ضامنِ سیاسی پیش‌رفتِ کارِ خود در درونِ رژیم، عنصرِ متشکلهٔ جهان‌بینی اپورتونیستی خود و حربهٔ تفتین در داخلِ نهضتِ انقلابی به کار برده است و از همین موضع و به همین دلیل است که دست به ساختنِ چهره‌های دل‌بخواه از حوادث و اشخاصِ حزبِ ما زده است.

ولی مبارزه با ملکی نمی‌تواند و نباید از جهتِ شخصی و خصوصی باشد. حزب و عناصرِ انقلابی نباید خود را تا حدِّ انتقام‌جوئی‌های فردی و دفاع و یا تعرضِ خصوصی تنزل دهند. این دونِ شأنِ تاریخی و مقامِ اخلاقی آنهاست. مبارزه با ملکی، چنان‌که گفتیم باید با آئینِ اپورتونیستی و ضدانقلابی او، با راه و رسمِ تسلیم‌طلبانه و رویزیونیستی راستِ او صورت گیرد. هدفِ این مبارزه تجهیزِ عناصرِ پیش‌آهنگ به احکام و اصولِ واقعا انقلابی است و لاغیر. مبارزهٔ اصولی همیشه و همه‌جا مفید و سازنده است و مبارزاتِ شخصی و خصوصی همه‌جا و همیشه مضرّ و مخرب.

در مورد بیانِ خطرِ رفرمیسم در ایران در شرایطِ کنونی باید این نکته را نیز بیافزائیم که خودِ هیئتِ حاکمهٔ ایران به پندارِ رفورمیستی خاصِ خود میدان می‌دهد. فلسفهٔ هیئتِ حاکمه در این زمینه ساده است: «شاهنشاه آریامهر» دارای عالی‌ترین منوباتِ اصلاحی است. شما باید به او سر بسپرید و اگر سخنی گفتنی دارید نقشِ نصیحت‌گوی خاضع و مطیعی را به عهده گیرید. شاهنشاه هرگاه اندرزِ شما را به مصلحتِ کشور دانستند، لابد آن را در سلسله اقداماتِ داهیانۀ خویش در نظر خواهند گرفت. و الاً رژیم، مبارزاتِ اپوزیسیونی و به طریقِ اولی مبارزاتِ انقلابی را به هیچ شکلِ آن تحمل نخواهد کرد و به سختی به این مبارزاتِ کیفر خواهد داد. چنین است عصارۀ فلسفهٔ رفورمیستی رژیم.

نقشِ زیان‌بخشِ خلیلِ ملکی در آن است که با پخش و توجیه پندارِ رفورمیستی ناچار به «رفرمیسمِ درباری» نیز کمک می‌کند زیرا ملکی نیز از شخصیتِ استثنائی شاهنشاه سخن می‌گوید و اطمینان می‌دهد که اگر امروزه روز مرتجعینی (امثالِ رشیدیان) توانستند شاه را به وی بی‌عنایت سازند، سرانجام آن روز درخواهد رسید که شاه از ملکی یا وراثتِ

اندیشه‌هایش برای تشکیل کابینه دعوت کند و آن روز سرآغاز سعادت عمومی خواهد بود! در این باره ملکی به صراحت سخن گفته است. معنای فلج کردن انرژی انقلابی و جوش تحول طلبی مردم ایران جز این چه می‌تواند باشد؟

آری امپریالیسم، رژیم ضدملی و ضددموکراتیک و ایدئولوگ‌های سرسپرده‌ای از نوع ملکی با تمام قوا می‌کوشند زهر رفرمیسم را در جان‌های به‌هیجان‌آمده مردم ایران رخنه دهند و با این مخدر تراز نو، دماغ‌های ملتهب را آرام سازند، بانگ‌های شورانگیز را فروشانند و جنبش انقلابی را به ملت‌مسین لطف‌اعلی حضرت و منتظران فیض ملوکانه مبدل کنند و جهان‌بینی انقلابی را به صورت فال‌گیری درباره منویات شاه مسخ نمایند!

ایران مانند هر کشور دیگر به یک جنبش انقلابی اصیل و مجهز به جهان‌بینی علمی انقلابی که راهش را به‌سوی سوسیالیسم و کمونیسم می‌گشاید نیازمند است. در شرایط کنونی ایران، ازهرباره پایه و مبنای اجتماعی وسیع برای رشد و تکامل و پیروزی چنین جنبشی وجود دارد. جهان‌بینی این جنبش «رفرمیسم» نیست، «لنینیسم» است.

برای آن که معلوم شود «رفرمیسم» چیست و «لنینیسم» کدام است و حزب ما چگونه و چرا در وضع لنینیستی قرار دارد، بی‌فایده نیست درباره این مفاهیم کمی بیش‌تر دقت کنیم.

رفرمیسم مظهري از ایدئولوژی بورژوازی در جنبش کارگری است. این یک جریان سیاسی اپورتونیستی است و چنان که گفتیم ضرورت مبارزه طبقاتی، ضرورت انقلاب سوسیالیستی، ضرورت استقرار دیکتاتوری پرولتاریا را به مثابه شرط و ضامن پیروزی نظام نوین سوسیالیستی نفی می‌کند و این مفاهیم و احکام را روش‌های مختل‌کننده نظام اجتماعی می‌شمرد. رفرمیسم هم‌کاری طبقات و هم‌آهنگی آن‌ها را موعظه می‌کند و برآن است که می‌توان با اجرای «اصلاحات تدریجی» در چارچوب رژیم موجود، سرمایه‌داری را به «جامعه رفاه همگانی» مبدل ساخت. رفرمیسم برآن است که لازمه استقرار سوسیالیسم، انقلاب اجتماعی، انتقال قدرت حاکمه از چنگ استثمارگران به بهره‌دهان و بر راس آن‌ها طبقه کارگر نیست و می‌توان بدون تصرف قدرت حاکمه از طرف کارگران و دیگر زحمت‌کشان، نظام نوین را تدریجا در مسامات [سوراخ‌های] نظام کهن رخنه داد. رفرمیسم برآن است که می‌توان حتی در شرایط حفظ اصول سرمایه‌داری، وضع طبقه

کارگر و دیگر زحمت‌کشان را از بیخ و بن اصلاح کرد و آزادی‌های دموکراتیک و تساوی حقوق واقعی را پدیدآورد. ایدئولوژی رفورمیستی را طبقات استثمارگر برای رهایی از «شر» انقلاب و تحول سریع و بنیادی مترقی در جامعه ابداع می‌کنند و عمال آن‌ها این ایدئولوژی را با ظاهر آراسته در نهضت کارگری رخنه می‌دهند. چنان‌که گفتیم آن عده از عناصر اصلاح‌طلب که برای مقابله انقلابی و تعرض جبهه‌ای به نظام کهن آماده نیستند، به این ایدئولوژی سازش‌کارانه و بی‌سرانجام می‌پیوندند.

رفرمیسم در قرن نوزدهم پدید شد. بر راسِ رفرمیسمِ عصرِ ما «انترناسیونال سوسیالیستی» که در سال ۱۹۵۱ تاسیس شده قرار دارد و خلیل ملکی چنان‌که خود نیز تصریح کرده است به این انترناسیونال وابسته است. این انترناسیونال بیش از چهل حزب را که قریب ۱۱ میلیون عضو دارند در زیر پرچم خود گردآورده است. یکی از وظایف عمده رفرمیسمِ عصرِ ما، به‌ویژه جناح راست سوسیال‌دموکراسی عبارت است از تبلیغات ضد کمونیستی، حفظ تفرقه در طبقه کارگر، ایفای نقش خبرچینی و خراب‌کاری در نهضت کارگری به سود هیئت‌های حاکمه، متوقف کردن سیر تحول انقلابی جهان و درازتر کردن عمر سرمایه‌داری و امپریالیسم. تردیدی نیست که احزاب وابسته انترناسیونال سوسیالیستی همه یک‌دست نیستند. به‌ویژه در درون این احزاب جناح‌های مختلف راست و چپ و مرکز وجود دارد و جناح‌های چپ معمولاً به اندیشه‌های اصیل انقلابی بسی نزدیک‌اند. ولی خود این واقعیت که در کشورهای پُر رُشد، سوسیال‌دموکراسی دامنه نسبتاً وسیع دارد، نشان می‌دهد که با بسط تدریجی مناسبات سرمایه‌داری چنان‌که متذکر شدیم، پایه سوسیال‌رفرمیسم بسط می‌یابد.

در کشور ما سوسیال‌رفرمیسم در گذشته پایگاه اجتماعی محدودی داشت. نخستین کوشش‌ها برای ایجاد جریان «سوسیالیستی» راست که از جمله از طرف حزب «همرهان» و غیره دنبال شد، به شکست منجر گردید. جامعه ایران سوسیال‌رفرمیسم را طرد کرد. خلیل ملکی به سائقه کینه شگفت و سوزان خویش نسبت به حزب توده ایران دم‌به‌دم در سرایشب اپورتونیسم پائین‌تر رفت تا آن‌که پرچم‌دار سوسیال‌رفرمیسم شد.

سوسیال‌رفرمیسم خلیل ملکی از انواع بسیار سخیف و نامرغوب آن است. سازش با رژیم مستبده قرون وسطائی؛ دشمنی با نهضت انقلابی یک کشور عقب‌مانده فقیر و مداحی از شاهی که نخستین عنصر ضدانقلابی کشور است، سوسیال‌رفرمیسم خلیلی ملکی را از

هرگونه بارقه‌ای و جاذبه‌ای محروم می‌سازد و خلیل ملکی را حتی از صفِ اپوزیسیون خارج می‌کند و در بهترین حالات وی را به نقادِ مرعوب و محجوبِ رژیمِ مستبدّه مبدّل می‌گرداند.

لنینیسم در مبارزه با رویزیونیسم چپ و راست، اپورتونیسم چپ و راست پدید شده و رشد کرده است.

لنینیسم این نکته مهمّ و مرکزی را تصریح و برجسته کرد که جنبشِ انقلابی نباید در برابر سیرِ خودبه‌خودی جامعه، تکاملِ تدریجی نیروهای مولده، تحوّلِ تدریجی اشکالِ هستی اجتماعی سر تسلیم و کرنش فرود آورد. جنبشِ انقلابی، مجموعه عناصرِ پیش‌آهنگِ جامعه، عنصرِ آگاهِ تاریخ باید نقشِ خود را در تسریعِ انقلابی جامعه، برافکندنِ نظامِ کهن، پی‌افکندنِ نظامِ نوین ایفاء نماید. جهان‌بینی انقلابی اگر نتواند این نقش را ایفاء کند، نتوانسته است نقشِ «تغییردهنده جهان» را که مارکس آرزومند آن بود، ایفاء نماید و مانند جهان‌بینی‌های گذشته به تماشاگری و توصیف و تشریح و روایت و حکایت بسنده خواهد کرد.

بر خلافِ رفرمیسم، لنینیسم به مبارزه طبقاتی تکیه کرد، نقشِ حزبِ تراز نوینِ طبقه کارگر را به عنوان عنصرِ آگاهِ نهضت برجسته ساخت. شرایطِ عینی و ذهنی انقلاب را روشن نمود، ضرورتِ انقلابِ اجتماعی را که به معنای انتقالِ قدرت از دستِ طبقه حاکمه به دستِ طبقاتِ انقلابی و مترقی است، مبرهن داشت، و نشان داد که تنها در صورتی که قدرت موجود به صورتِ دیکتاتوری پرولتاریا درآید قادر است سوسیالیسم را به معنای علمی کلمه بسازد، استثمار را براندازد، اصلاحاتِ دموکراتیکِ پیگیر و تحولاتِ سوسیالیستی را در جامعه مجری دارد.

مارکسیسم-لنینیسم مخالفِ رفرم نیست و اصلاحات و رفرم‌هایی را که در کادرِ سرمایه‌داری انجام می‌گیرد نفی نمی‌کند. مارکسیسم-لنینیسم بر آن است که **«رفرم»**، محصولِ فرعیِ **«انقلاب»** است.

فشارِ انقلابی توده‌ها گاه که پیروز نمی‌شود، هیئتِ حاکمه را به عقب‌نشینی، به تن‌دردادن به رفرم‌ها وامی‌دارد. طبقه انقلابی باید مردم را به مبارزه برای تعمیقِ این رفرم‌ها و واداشتنِ هیئتِ حاکمه به عقب‌نشینی‌های بیش‌تر سوق دهد و چنان‌که لنین می‌گوید **«از**

رفرم‌ها برای بسط و توسعه مبارزات طبقاتی استفاده کند» و در عین حال با تمام قوا از پیدایش پندار رفرمیستی جلوگیری به عمل آورد و رفرم و انقلاب را به مثابه دو قطب دیالکتیکی در جریان مبارزه مورد استفاده قرار دهد. به همین جهت لنینیسم با شعارهای ماوراءِ چپ یعنی نفی رفرم‌ها و یا حتی نفی شیوه‌های رفرمیستی که گاه به کاربردن آنها در جریان مبارزه ضرور می‌شود، مخالف است.

جالب است که سرمایه‌داری امپریالیستی و هیئت حاکمه ارتجاعی حتی با ایدئولوژی رفرمیستی نیز با همه ماهیت سازش‌کارانه و تسلیم‌طلبانه‌اش سر سازگاری ندارند. سرمایه‌داری امپریالیستی در کشورهای رشدیافته، جناح راست سوسیال‌دموکراسی را به قبول همه عناصر سیاست داخلی و خارجی خود و حتی در این اواخر به قبول اصل مالکیت خصوصی نیز وادار ساخته است. اگر در این کشورها سوسیال‌رفرمیسم «موفقیت»هایی برای خود درباره گذراندن یک‌رشته قوانین به سود قشرهای پائینی و متوسط جامعه ثبت می‌کند، این موفقیت تاکتیک رفرمیسم نیست. وجود اردوگاه سوسیالیستی، مبارزات احزاب کمونیستی، مبارزات اتحادیه‌های کارگری، سرمایه‌داری را در همه جا به قبول عقب‌نشینی‌هایی وادار کرده است.

سرمایه‌داری گاه این عقب‌نشینی‌ها را به دست عمال رفرمیست و سوسیال‌دموکرات خود انجام می‌دهد تا توجیه اجتماعی آنها را حفظ کند. لحظه‌ای تصور کنید که اگر مبارزات انقلابی توده‌ها به رهبری احزاب کمونیست چنین تحولات دوران‌سازی در جهان پدید نمی‌آورد، سیاست تُنک‌مایه رفرمیستی چگونه می‌توانست حتی به سهم کوچکی از این تحولات دست یابد. در کشورهای کم‌رشدی از قبیل ایران، هیئت حاکمه ارتجاعی، با همه کاسه‌لیسی رفرمیست‌ها، به آنها میدان نمی‌دهد. کسی که بیانات ضیاء فرسیو، دادستان نظامی را علیه خلیل ملکی و سخنان عجزآمیز و سرشار از حیرت تلخ خود ملکی را (که داستان سعدی را درباره آن که روباهی در شهری که شتر را می‌گرفتند اُفتان و خیزان می‌گریخت، یادآوری کرد) بخواند، خواهد دید که چقدر ملکی در انتظارات و توقعات خود از هیئت حاکمه ایران به خطا رفته بود!

آری، هیئت حاکمه‌ای که به شیوه‌های عین‌الدوله و صمد خان عادت کرده اند و سوزاندن و تیرباران کردن و زیر شکنجه کشتن را بهترین داروی دردهای اجتماع می‌دانند، کسانی که سخن‌گوی‌شان آزموده معتقد است جریان خون‌های بی‌گناه تنها عامل دوام تخت سلطنت شاهنشاه است، چه اعتنایی به سوسیال‌رفرمیسم دارند؟ به‌علاوه، شاه خود را

بزرگ‌ترین انقلابی و مُصلح می‌شُمرد و به قولِ ضیاء فرسیو اگر کاری لازم باشد عبارت است از تأییدِ اصلاحاتِ شاهانه، و اِلّا کارِ دیگری موردِ نیازِ رژیم نیست. دفاعیاتِ خلیل ملکی در عینِ حال «افلاس‌نامه» این «مغزِ متفکر» است. احساسِ گریز، خواری، کناره‌گیری، یأس از سراسرِ مدافعات می‌بارد. سایهٔ ورشکست در همه‌جا نمودار است. مردی که به‌خاطرِ اندیشه‌های اپورتونیستی، خود را در یک جامعهٔ انقلابی منفرد ساخته، اینک از آن کسانی که باید به او نظرِ محبتِ بیافکنند، چیزی جز چینِ ابرو و خشم و غضب نمی‌بیند.

هیچ حادثه‌ای مانند محاکمهٔ ملکی نمی‌توانست غیرواقعی بودنِ پندارهای رفورمیستی را در کنارِ زشت، دروغ‌آمیز و ناپسند بودنِ شان یک‌جا برملاء کند. رفرمیسمِ ایرانی در محکومیت و مطرودیتِ خلیل ملکی اکنون محکوم و مطرود شده است. علی‌رغمِ بسطِ آتی و مُحتملِ پایگاهِ اجتماعی رفرمیسم، این ورشکستِ امروزی آن، مبنای خوبی است برای مبارزهٔ موفقیت‌آمیزِ انقلابیون علیه مظاهرِ آیندهٔ آن. شکستِ رفرمیسمِ خلیل ملکی مانند شیوه‌های نظیر از طرفِ ارسنجانی و بقایی که در رژیمِ شاه نتوانستند بساطِ حزبی خود را بگسترند؛ اخطارِ نیکی است به همهٔ کسانی که در این زمینه‌ها پنداری باطل در سر می‌پرورانند.

در برابرِ چنین وضعی تنها یک منطق باقی می‌ماند: یا باید تسلیم شد، و یا باید به راهِ مبارزهٔ قاطع و سازش‌ناپذیرِ انقلابی رفت. آن کس که شرف و وجدانِ اجتماعی و خلقی در سرشتِ اوست، نمی‌تواند جز به راهِ مبارزهٔ انقلابی، به راهِ دیگر برود.

حزبِ تودهٔ ایران برآن است که تنها راهِ صحیحِ پیروزیِ آرمانِ سوسیالیستی و دموکراتیکِ مردمِ ایران، راهی است که مارکسیسم-لنینیسم نشان داده است. ما خواستار تحوّلِ بنیادی یعنی تحوّلِ در نظامِ اجتماعی، شکل و ماهیتِ حکومت و مجموعهٔ سیرِ جامعه هستیم، زیرا در چارچوبِ رژیمِ موجود و اصولاً در چارچوبِ راهِ رشدِ سرمایه‌داری، حلّ مسائل و معضلاتِ ملی کشور ما میسر نیست و ما نخواهیم توانست از یک کشورِ عقب‌ماندهٔ فلاحتی به یک کشورِ راقی [رشدیابنده] صنعتی بدل شویم. نخواهیم توانست از یک کشورِ فقر و جهل و بیماری به یک کشورِ سعادت و آزادی و مساوات بدل شویم.

بدین‌سان تحوّلِ بنیادی و انقلابی، هم ناشی از یک ضرورتِ ملی است، و هم ناشی از یک ضرورتِ طبقاتی.

حزب ما باید قوی و مطمئن و بی‌تزلزل در این مسیر، یعنی در مسیر ضرورت انقلاب اجتماعی، ضرورت استقرار حاکمیت زحمت‌کشان، ضرورت روفتن بساط رژیم‌های ضدملی و ضددموکراتیک گام بردارد و در این راه، مبارزات قهرآمیز و مسالمت‌آمیز، مخفی و علنی، سیاسی، اقتصادی و نظری، حزبی و سندیکائی را با هم درآمیزد. این مبارزه ای است بسیار دشوار و تجارب تاریخ نشان داده است که تنها یک حزب آب‌دیده، منضبط، مجرب، عاقل، جسور، با نفوذ، واقع‌بین، حزبی که استقلال را با انترناسیونالیسم، نرمش را با استواری، حرکت مستقیم‌الخط و سریع را با حرکت دورانی و تدریجی، تعرض را با عقب‌نشینی درآمیزد، قادر است در طول مدت، نبرد را به نتیجه برساند.

بی‌هوده نبود که لنین آن قدر درباره نقش عنصر آگاه و اهمیت حزب طبقه کارگر سخن می‌گفت. حزب ما باید با تنقیح مشی خود در نبرد علیه اپورتونیسیم چپ و راست، سوسیال‌رفرمیسم و سوسیال‌بلانکیسم، و با رفع نقائص مهم و مژمن خود و با احیای سازمان‌های خویش و با استقرار پیوند سازمان‌ها با توده‌های وسیع، به عامل مؤثر و محرک تاریخ کشور ما بدل شود.

صحت مشی به خودی خود کافی نیست. سازمان محکم، مشی صحیح اگر با هم همراه شوند، در تاریخ معجزه می‌کنند. تجربه تاریخی لنینیسم این نکته را ثابت کرده است.

۱.ط - فروردین ۱۳۴۵

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱، سال ۱۳۴۵

توضیح ویراستار: در پیوند با این مقاله و برای شناخت بیشتر «خلیل ملکی»، یکی دیگر از نوشته‌های احسان طبری را که در ماه‌های پیش از دستگیری خود در سال ۱۳۶۲ با عنوان «خلیلی ملکی» نگاشته، از مجموعه مقالات «از دیدار خویشتن - یادنامه زندگی» در ادامه می‌خوانید.

بازگشت به فهرست

خلیل ملکی (یادنامه)



خلیل ملکی در تاریخ معاصر سیاسی [ایران] شهرت اِروسترات* یا برادرِ حاتم را کسب کرده است. سخنان اش در دادگاه نظامی دربارهٔ درکِ حضورِ «اعلیٰ حضرت» و عرضه‌داشتِ خدمتی «سوسیالیست‌های ایران» به این دژخیم، او را تا آخر فاش ساخت. ملکی پس از رهایی از زندان در ۷۰ سالگی مطرود و منفور درگذشت. هواداران اش نتوانستند با لجن‌مال کردنِ حزبِ ما [حزبِ تودهٔ ایران]، مُرشدِ خود را از حکمِ عادلانهٔ تاریخ نجات دهند و او سرانجام در زباله‌دانِ تاریخ افتاد.

اول بار من او را در فلکهٔ زندانِ موقتِ تهران دیدم. سری اصلح، چشمانی زاغ، قدی بلند و هیئتِ ظاهری با صلابتی داشت. با لهجهٔ غلیظِ آذری سخن می‌گفت. سه سال در آلمان شیمی خوانده بود و سپس در ایران مترجمِ پروفیسور «هازه» در دانش‌سرای عالی بود و درس فلسفهٔ او را به فارسی برای دانش‌جویانِ ایرانی تکرار می‌کرد. گرفتاری اش با گروه ۵۳ نفر تصادفی بود. دیدارش در ایران با **ارانی** مایهٔ این بازداشت شد و حال آن‌که ملکی به مسائل انقلابی دل‌بستگی نداشت. مردی اندیشنده بود، ولی از آن اندیشندگان که فکرشان در جادهٔ سالم و طبیعی سیر نمی‌کند و غرابتی در منطقِ آن‌هاست. امروز را طورِ دیگر می‌دید و می‌فهمید، ولی می‌توانست با چَم و خَمِ لفظِ بیان و زدنِ رنگِ عالمانه و خردمندانه به سخنِ خود، طرف را به‌ویژه اگر در سطحی نازل‌تر از او بود، گیج کند. این رازِ او بود که گمان نمی‌کنم در این کار ترفندی به کار می‌برد.

گاه در زندگی زیرکی می‌کرد، ولی نادر مردی خشم‌گیر و خودخواه و متفرعن بود. دعوی پاک‌پاکی و بزرگواری داشت و از این جهت به «کسروی» شبیه بود. به هنگام خشم‌گین شدن بی‌باک می‌شد. خشم‌اش که فرونشست، جرات‌اش نیز به باد می‌رفت و تردید به سراغ‌اش می‌آمد. خود یک بار در زندان به من گفت: «من متخصص از دست دادن فرصت‌های مساعد هستم!». پیدا بود که عقده‌های بسیاری در روح اوست. آن هنگام من با او که مردی ۴۰ ساله بود دو دهه فاصله سنی داشتم و دیوار سن عبورناپذیر است و نسل‌ها یک‌دیگر را درک و لمس نمی‌کنند.

در زندان گاه با پلیس درمی‌افتاد و گاه آرام و محتاط می‌شد. آن قدر که به خاطرمانده، **ارانی** او را نمی‌پسندید. او را مردی مغرور و درهم‌اندیش می‌دانست. او نیز به ارانی انس نداشت. از او (شاید سالی) بزرگ‌تر بود. هر دو آذربایجانی، هر دو آلمان‌دیده و هر دو شیمی‌دان و هر دو وارد به مباحث فلسفی بودند، ولی ارانی با ملکی سخت تفاوت داشت، زیرا مردی فروتن و مهربان و بسیار دان ولی بی‌ادعا بود. در قهرمانی و جان‌فشانی خود، چنان رفتار می‌کرد که گویا ابداً کاری نمی‌کند.

وقتی از زندان خارج شدیم، ملکی به حزب نیامد. بسیاری از افراد ۵۳ نفر را نپسندیده بود. ما گرد او را گرفتیم و از او خواهش کردیم که به حزب بپیوندد. در خانه «هدایت» که آن را لطف کرده در اختیار ما گذاشته بود، جمعی با او سخن داشتیم. او دعوت ما را پذیرفت و به حزب پیوست. کار اساسی‌اش، نگارش مقالاتی در «رهبر» بود که در نظر ما جلوه می‌کرد.

در کنگره اول حزب به عضویت کمیته مرکزی انتخاب نشد، زیرا سرکرده گروه انتقادگران بود و پشت تریبون با غضب نعره کشید و سیاست حزب را در مورد شرکت در مجلس و نحوه انتخابات کوبید. تنها، عضو تفتیش کل و مسئول آن شد. ملکی به تدریج شعار ضرورت استقلال حزب را علم کرد. این نطفه‌ای از کمونیسم ملی و نفی انترناسیونالیسم و تقبیح دوستی حزب با احزاب برادر بود.

در اطراف این شعار، بعدها جمعی مانند انور خامه‌ای، جلال آل‌احمد، ابراهیم اسحاق، خنجی؛ مهندس قندهاریان و بسیاری دیگر گردآمدند و جلسات سری تشکیل دادند و کتابی با آن امضای «لاتور» نشر دادند. سفر ملکی به خوزستان و سپس به لندن و

ملاقات‌اش با دبیر کل حزب «لیبوریست»، گویا او را به سوی سوسیال‌دموکراسی لغزاند. پس از بازگشت از لندن، رسماً در «رهبر»، انگلستان را «جزایر خوش‌بخت» خواند و بر فعالیت نفاق‌افکنانه خود افزود.

با آن که تا مقام عضویت هیئت اجراییه و دبیری حزب پذیرفته شد، آرام نگرفت. پس از شکست جنبش آذربایجان، رهبری را به انتشار اعلامیه تسلیم‌طلبانه واداشت. خوش‌بختانه حزب زود به خود آمد. رهبری، مشی خود را در فاصله زمانی کوتاهی اصلاح کرد. در جلسات بحث و انتقاد، گروه ملکی منفرد شد. ملکی در این امید که جمع‌کثیری به دنبال‌اش خواهند بود انشعاب کرد، ولی انشعاب طی چند هفته با شکست روبه‌رو شد. بعدها ملکی از فعالیت ضدتوده‌ای دست برداشت. به «نیروی سوم» دکتر بقایی پیوست. سپس از او گسست و تمام نیرویش را به گندزدن بین حزب ما و دکتر محمد مصدق مصروف داشت. در نشریات خود، حزب را آماج حملات کین‌توزانه قرار داد.

پس از کودتای ۲۸ مرداد با شاه مغالزه کرد و در همین ماجرا بدون آن که بتواند شاه را به استفاده از اندیشه‌های به اصطلاح «سوسیالیستی» خود قانع کند، مدت کوتاهی زندانی شد و سرانجام به دیار دیگر شتافت. در بهترین حالات، در نیکوترین تعابیر، ملکی نتوانست بر سرگردانی فلسفی و سیاسی خود غلبه کند و در بحر موج تاریخی، در خلیج لنگر افکند. تزلزل و تردید و نوسان همراه با خشم و طغیان و آشوب در نهادش بود و به ضرب ردیف کردن شبه‌استدلالات، جوانانی را به دنبال خود می‌کشید، خود را و دیگران را می‌فریفت. در آن هنگام که او خود مردی پاک و نقاد و روشن‌بین جلوه‌گر می‌ساخت، به او محبتی بی‌دریغ داشتیم. وقتی تمایلات ضدشوروی در او بروز کرد، مشکوک شدیم.

روزی در رستوران داخل باشگاه از زیر زمین حیاط دوم، من و او زمان ناهار خوردن در این مورد سخن گفتیم. او گفت: «استالین شخصیت خاصی نیست. او یک اسکندر سرابی» است که لنین توانست از انرژی او به درستی استفاده کند.

اسکندر سرابی، کارگر بی‌انضباط و حادثه‌جویی بود که در دامغان و مازندران حوادث ناجوری بار آورده بود. او مردی بسیار کم‌سواد و فاقد دراکه سیاسی بود. تشبیه رهبری مانند استالین به اسکندر سرابی، در گوش من سخت عجیب صدا کرد. من با ادب این سخنان او را رد کردم، ولی او عین این جمله را حتی در جلسه هیئت اجرایی تکرار کرد و

چند تن آن‌را در نهایتِ وضوح شنیدند. این دیدِ او بود. انگلستان در نظرش «جزایر خوش‌بخت» و استالین در دیده‌اش «اسکندر سرابی» بود. رهبرانِ حزبِ ما را سخت ناچیز می‌شمرد. به اندک مقاومتی در برابرِ نظراتش خشم می‌گرفت.

در آستانهٔ انشعاب، همسرِ من و مرا به شامی در خانهٔ خود دعوت کرد. خانه‌اش در خیابانِ کنونی انقلاب، در طبقهٔ دومِ منزلِ برادران‌اش بود که دواخانه داشتند. خودِ او با خواهرِ مهندس گنجه‌ای، مدیرِ روزنامهٔ فکاهی «بابا شَمَل» ازدواج کرده و در این بالاخانه، منزلی تمیز و آراسته داشت. جز من «نوشین» را هم دعوت کرده بود. قصدش این بود که با محبت و حتی چاپلوسی، ما را به خود نزدیک کند.

در سرِ میزِ شام، نُطقی در ستایشِ هنرِ نوشین کرد و سپس در حقِ من، سخن گفت و گفت اگر نوشین تنها هنرمند است، طبری هنرمند و سیاست‌مدار است و مطالبی در این زمینه که به قول سعدی اعادهٔ ذکرِ آن نکردن، به خاطرِ رعایتِ فروتنیِ اولی است، گفت و سپس آشکارا بیان داشت که «شکستِ آذربایجان و حوادثِ هند نشان داد که این حزب دیگر جای ماندنِ کسانی مانندِ طبری و نوشین و من نیست و ما می‌توانیم سازمانی اصولی و تمیز پدید آوریم و مسلماً اکثریت به دنبال ما خواهند آمد.»

هم نوشین و هم من به این سخنان پاسخی که دادیم این بود که ضرورتِ حفظِ حزب و وحدتِ آن را متذکر شدیم و تعارف‌ها را به اصطلاح «به ریش نگرفتیم» و اشارات را ناشنیده گذاشتیم. البته ما نمی‌دانستیم که همین فردا، ملکی دست به انشعاب می‌زند و آلاً مسلماً به آن مهمانی نمی‌رفتیم یا اگر می‌رفتیم، با ملکی بحثی جدی درمی‌پیوستیم، ولی سخنان‌اش را از نوع سخنانِ عادی و لُندلندهای معتادش شُمردیم. فردا انشعاب فاش شد. واکنشِ سریعِ من به همراهِ تمامِ حزب، طردِ قوی و مستدلّ این خیانت بود. نوشین تا چندی تزلزل نشان داد، ولی سرانجام ورقهٔ محکوم‌کردن انشعاب را امضاء کرد و تا آخرِ عُمر پیمان نشکست.

نمی‌دانم علتِ آن را باید در «گدهای ژنتیک» ملکی جست یا در جای دیگر. اگر ملکی مانندِ ایرانی، عقل و دانش و صفاتِ انسانی خود را در خدمتِ مردم و انقلاب می‌نهاد، امروز نام‌اش چنین آلوده و مطرود نمی‌بود و تاریخ از وی، به مثابهٔ یکی از خائنانِ مهمِّ جنبش نام نمی‌برد.

زندگی انسان «چه کوتاه و چه دراز»، به مرگ می‌انجامد:

هم به چنبر گذار خواهد بود / این رسن را، اگر چه هست دراز:***

ولی پیکر را خاک می‌خورد و کارنامه آدمی در خاطره تاریخ باقی است. به قول شاعر:

باری چون فسانه می‌شوی ای بخرد! / افسانه نیک شو نه افسانه بد:***

سرچشمه: کتاب «از دیدار خویشتن - یادنامه زندگی»، به کوشش محمدعلی شهرستانی، چاپ چهارم، بهار ۱۳۹۵، صص ۶۵-۶۹

* **اروسترات (Erostrate)** شخصی شهرت طلب از اهالی یونان بوده که در سال ۳۵۶ قبل از میلاد، برای آنکه مشهور شود، معبد دینا یا «قمر» در شهر باستانی افسوس (Ephesus) را که یکی از عجایب هفت گانه از تمدن‌های کهن محسوب می‌شده، به آتش کشید که بعد او را به مجازات این عمل در آتش سوزانده‌اند. در تاریخ گذشته، برادر «حاتم طایی» (شخصیت سخاوت‌مند در جامعه عربستان پیش از اسلام) چنین شخصیتی داشته است. ژان پل سارتر نیز در مجموعه داستان پنج گانه خود با نام دیوار (Le Mur)، یکی از داستان‌هایش را «اروسترات» نام نهاده که همه شخصیت‌های مجموعه افرادی هیچ‌انگار و پوچ‌گرا هستند و هر کدام به نحوی، تلاش می‌کند خود را از این پوچی برهاند.

** بیتی از یکی از قطعات مشهور سروده «رودکی» که ابیاتی از آن در جلد هفتم «تاریخ بیهقی»، (بخش ۳۳، مرگ خواجه احمد حسن) نیز به نام «ابوالفضل بیهقی» آمده است.

*** بیت دوم از یک رباعی مشهور سروده «باباافضل کاشانی»، که فیلسوف و شاعر و مبدع اصطلاحات نوین فلسفی در قرن ۵ و ۶ هجری قمری بود. مجموعه‌ای از مقالات فلسفی و رباعیات او در دهه ۳۰ شمسی در دو جلد به همت «مجتبی مینوی» در ایران انتشار یافته است. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

درباره ملت و مسئله ملی



مسئله بررسی و روشن ساختن قوانین رشد و تکامل قومی یا به بیان دقیق‌تر، «**اتنیک** جامعه بشری» یکی از مسائل مهمی است که تنها مارکسیسم-لنینیسم حق دارد مدعی حل علمی و عملی آن باشد. تحقیقات و تعمیمات ایدئولوگ‌های بورژوازی در این زمینه کم نیست، ولی این تعمیمات سفسطه آمیز، بلامحتوی و نادرست است و هدف غایی آن توجیه به اصطلاح علمی سیاست ستم ملی و نژادی است که بورژوازی در مقیاس کشور و جهان دنبال می‌کند و ای چه بسا عوامل ذهنی مانند مذهب یا آگاهی ملی یا خصایل به اصطلاح ثابت ملی، معیار تشخیص ملت‌ها قرار داده شده است.

مارکسیسم-لنینیسم معتقد است که جامعه بشری، در کنار رشد اجتماعی-اقتصادی (که به صورت تبادل فرم‌اسیون‌ها انجام می‌گیرد)، یک رشد و تکامل اتنیک را نیز می‌گذراند، که البته نسبت به رشد فرم‌اسیون‌ها دارای جنبه فرعی و تبعی است.

رشد و تکامل اتنیک جامعه یعنی چه؟ یعنی تکامل جامعه بشری از جهت بررسی اشکال گوناگون آن نوع تجمع انسانی که مبتنی بر یک سلسله وجوه اشتراک پایدار است (مانند وجه اشتراک در سرزمین، زبان، فرهنگ، روحیات و اقتصاد). می‌گوییم وجوه اشتراک پایدار، زیرا اگر وجه اشتراکی ناپایدار (مثلاً در سرزمین) پدید شود، این به هیچ

وجه به حساب نمی‌آید و ای چه بسا اقوام مختلف در دوران‌های گوناگون تاریخ در سرزمین مشترکی زیسته‌اند و ای چه بسا ملت‌های گوناگون که زبان واحدی دارند و غیره.

در واقع از سر آغاز تاریخ، ما با چنین تجمّع‌ها، که نام علمی «**اشتراک اجتماعی**» **اتنیک**» بدان داده شده است، روبرو هستیم.

واژه «**اتنیک**» را در فارسی نمی‌توان ترجمه کرد؛ مثلاً، چنان که گفتیم، می‌توان آن را قومی نامید، ولی این کلمه رسا نیست و تولید ابهام می‌کند و به ناچار باید لفظ متداول اروپایی را به کار برد.

در جامعه کمون اولیه، اشکال عمده این تجمّع اتنیک عبارت است از طوایف و قبایل، که با هم خویشاوندی و پیوند خونی داشته‌اند و در آخرین مراحل این جامعه، یعنی در پایان نظام دودمانی حتی اتحاد قبایل پدیدشده، که گاه بین آن‌ها خویشاوندی و پیوند خونی نبوده است. خویشاوندی و پیوند خونی تنها برای مراحل معینی از تکامل اتنیک شاخص است.

در جوامع برده‌داری و سپس فئودالیسم، شکل اساسی این تجمّع یا اشتراک اتنیک، قوم است که از قبایل و طوایف خویشاوند و ناخویشاوند پدید می‌آید. طایفه، قبیله، اتحاد قبایل (که در یونان بدان «فراتری» می‌گفتند) قوم و تجمّع اقوام اشتراک‌های اتنیک هستند که بین آن‌ها سه وجه مشترک وجود دارد: اشتراک ارضی (یا سرزمین)، اشتراک زبانی و اشتراک فرهنگی و روحی.

در این جا هیچ گونه سخنی هم از «**اشتراک نژادی**» نمی‌تواند در میان باشد زیرا «**نژاد**» از جهت مارکسیستی یک مقوله بیولوژیک است، لذا از جهت علمی دارای معنای جداگانه‌ای است و ربطی به واحد اتنیک، که یک مقوله اجتماعی است، ندارد.

با درآمیختن و بهم‌پیوستن تدریجی بازارهای متفرّق محلی به صورت بازار واحد و بزرگ ملی (که به‌ویژه عامل عمده آن بازرگانان سرمایه‌دار هستند)، و با تبدیل تقسیم کار اجتماعی در مقیاس یک محلّ به تقسیم کار اجتماعی در مقیاس یک کشور (که در دوران تکامل سرمایه‌داری انجام می‌گیرد)، اقوام و قبایل در این دیگ عظیم اقتصادی می‌جوشند و مجتمع اتنیک بزرگ‌تری به نام ملت پدید می‌شود که دارای چهار وجه مشترک

پایدار است؛ یعنی زمین، زبان، فرهنگ، اقتصاد. بدین ترتیب، چنان که مارکس و انگلس متذکر می‌گردیدند، سرمایه‌داری به تفرقه قومی خاتمه می‌دهد و اهالی را از نظر اقتصادی به هم پیوسته می‌سازد و تمرکز سیاسی ایجاد می‌کند و شرایط پیدایش و قوام ملت‌ها را فراهم می‌کند.

مقصود ما از واژه «قوم»، تکامل یک ملت بر پایه چهار وجه اشتراک پایدار است، که طبیعتاً مدت زمان معینی را در تاریخ اشغال می‌کند.

لنین می‌گوید: «ملت محصول ناگزیر و شکل ناگزیر دوران بورژوازی تکامل اجتماعی است.» (کلیات، ج ۲۶، ص ۷۵). از آنجا که تکامل سرمایه‌داری در عرصه جهانی با ناموزونی و درازمنه مختلف انجام می‌گیرد، لذا تبدیل اقوام به ملت‌ها هم زمان نیست و از آنجمله در آسیا و آفریقا دیرتر از اروپا صورت می‌پذیرد، زیرا استعمار تا حدود زیاد تکامل عادی را در این نواحی ترمز کرده است. مارکسیسم-لنینیسم تبعیت پیدایش مقوله ملت از سرمایه‌داری را به عیان نشان داده است و این جاست که روشن می‌شود تکامل اتنیک جامعه، تابعی است از تکامل اقتصادی-اجتماعی آن، نه برعکس.

برخی ایدئولوگ‌های بورژوا، با مطلق کردن مقوله ملت و ادعای آن که «اتا - ناسیون» (*Etat Nation*) (یعنی ترکیب ارگانیک ملت‌ها و کشورها) یک ترکیب ثابت مدنی و روحی است، می‌خواهند برعکس، تکامل اتنیک را مایه تحولات تاریخ جلوه‌گر سازند، چیزی که به کلی خطاست. در این مجتمع اتنیک تازه که ملت نام دارد، وجوه اشتراک سه‌گانه قبلی نیز تغییر شکل می‌یابند. مثلاً زبان واحد ملی پدید می‌آید و دیوار بین زبان محاوره (لفظ عوام) و مکاتبه (لفظ قلم) شکسته می‌شود و فرق بین لهجه‌ها و نیم‌زبان‌های ولایات و زبان دیوانی مرسوم در پایتخت زدوده می‌گردد و وحدت لغوی و دستوری زبان تعمیق می‌یابد. (۱)

یا مثلاً آگاهی ملی، به مثابه بخشی از حیات و فرهنگ جامعه پدید می‌شود، که احساس و عواطف معینی را درباره ادراک شخصیت اتنیک و حقوق ملی و مبارزه برای رفع ستم ملی و غیره در برمی‌گیرد و نقش اجتماعی بسیار مهم و حساسی را ایفاء می‌کند. یا مثلاً

وابستگی به سرزمینِ زاد و بومی، که در فئودالیسم وجود داشت، به وابستگی به سرزمینِ وسیع‌تری، که وطنِ ملی است، بدل می‌گردد و غیره.

چنان که لنین یادآور می‌شود، در هر ملت بورژوا عملاً دو ملت و همراه آن دو فرهنگ وجود دارد: یکی متعلق به طبقاتِ حاکمه و دیگری متعلق به طبقاتِ محکوم است، زیرا اشتراکِ ملی موجب از بین رفتن تضادِ طبقاتی نیست و این عاملِ دوومی است که در تاریخ نقشِ تعیین‌کننده دارد. لذا دعویِ ایدئولوگ‌های رژیمِ پهلوی که می‌طلبیدند مسائل باید در «سطحِ ملی» و در چهارچوبِ «وحدتِ ملی» حلّ شود و نه در سطحِ طبقاتی و در چهارچوبِ مبارزهٔ طبقاتی، دعوی بی‌پایه‌ای است.

همین تقدّمِ برخوردِ طبقاتی بر برخوردِ ملی است که در خودِ مسئلهٔ ملی، از جهت این که در جهتِ منافعِ کدام طبقه مطرح است، مؤثر واقع می‌شود. همین تقدّمِ برخوردِ طبقاتی بر برخوردِ ملی است که موجب می‌شود که ما حلِّ مشخصِ مسائلِ مربوط به مناسباتِ ملی را همیشه تابعِ منافعِ طبقهٔ انقلابی پرولتاریا می‌سازیم و به آن هرگز برخوردِ تجریدی نداریم و در اجرای «شعارِ حقِّ ملت‌ها در تعیینِ سرنوشتِ خود تا حدّ جدایی» نیز برخوردِ ما طبقاتی است.

لنین می‌گوید: «شناختنِ بلاشرطِ مبارزه در راهِ حقِّ تعیینِ سرنوشت، به هیچ وجه ما را ملزم نمی‌کند که هرگونه مطالبهٔ حقِّ تعیینِ سرنوشتِ ملی را تایید کنیم.» (کلیات، جلد ۵، ص ۳۳۷) و نیز: «منافعِ سوسیالیسم بالاتر از منافعِ حقِّ ملت‌ها در تعیینِ سرنوشت است.»

مقولهٔ اثنیک «ملت»، حتی در سوسیالیسم و کمونیسم، منتها با محتوی به کلی نو و با همگونی به مراتب قوی‌تر اجزاءِ خود، باقی می‌ماند. تنها با محوِ سرمایه‌داری و پیروزی سوسیالیسم و کمونیسم در مقیاسِ جهانی و پس از پیدایشِ اقتصادِ واحدِ جهانی و محوِ مرزها و حرکتِ آزادانهٔ ملت‌ها در عرصهٔ جهان و درآمیخته‌گیِ آنها و پیدایشِ زبانِ واحدِ جهانی، مقولهٔ ملت نیز به تدریج محو می‌شود و مقولهٔ «بین‌المللِ بشری»، به مثابهٔ واحدِ نوینِ اثنیک، جای آن را می‌گیرد، که این خود منظره‌ای است از جهتِ تاریخی بسیار دور.

لنین می‌گوید: «همان‌طور که بشر تنها از طریق دوران گذار دیکتاتوری طبقات ستم‌دیده می‌تواند به محور طبقات برسد، تنها از طریق دوران گذار آزادی کامل همه ملت‌های ستم‌دیده، یعنی آزادی آن‌ها برای جدا شدن می‌تواند به درآمیخته‌گی ناگزیر ملل در واحد بشری نایل آید.» (جلد ۲۷ ص ۲۵۶)

در سرمایه‌داری از جهت مسئله ملی دو گرایش دیده می‌شود:

۱ - گرایش بیداری ملی و تشکل ملت‌های جداگانه و دولت‌های جدید. این گرایش به ویژه در آغاز سرمایه‌داری غلبه دارد و انبوهه‌های ناپایدار قومی قرون وسطایی را درهم می‌شکند و واحدهای نوین ملی پدید می‌آورد. اکنون در آسیا و آفریقا این پروسه در بسیاری از کشورها دیده می‌شود.

۲ - گرایش درآمیخته‌گی ملت‌ها در اثر پیدایش اقتصاد جهانی و شکستن جدارهای فاصل بین ملت‌ها، که در دوران امپریالیسم تفوق می‌یابد. این پروسه نیز در مقیاس جهانی دیده می‌شود. ولی سرمایه‌داری نمی‌تواند این تضاد را حل کند، یعنی اتحاد بین‌المللی ملت‌ها را، در عین حفظ شخصیت مستقل ملی آن‌ها تامین نماید. منظور ما از استقلال، یعنی رهایی یک ملت از تحمیل و تبعیض یک ملت دیگر و امکانش برای تعیین سرنوشت خود بر پایه مصالح تکامل خویش. امپریالیسم با چنین استقلالی ذاتا مخالف است و «همکاری و شراکت» (پارتیزسم) با امپریالیسم به معنای استقلال نیست.

سراسر جهان امروز پر از انواع نمونه‌های تصادمات ملی است، زیرا سرمایه‌داری بر حسب ماهیت خود ناسیونالیست و سیطره‌جو است نه انترناسیونالیست. آن‌جا که ایدئولوگ‌های بورژوا از به اصطلاح اتحاد خانواده بشری دم می‌زنند، تازه این مطلب را بر پایه اندیشه جهان‌وطنی به میان می‌کشند. جهان‌وطنی یا کسموپولیتیسیم سرمایه‌داری، متضمن نفی شخصیت ملت‌ها و توجیه تبعیت ملل از یک ملت «برتر» و «زُده» است. تنها سوسیالیسم می‌تواند پروسه انترناسیونالیزه‌شدن جامعه بشری را تسریع نماید.

لنین می‌گوید: «هدف سوسیالیسم نه تنها از میان بردن هر نوع جدایی ملی، نه تنها نزدیکی ملت‌ها، بل که درآمیخته‌گی آن‌هاست.» (کلیات، جلد ۲۲، ص ۱۳۵).

لذا روند استحاله، در آمیختگی و اتحاد ملت‌ها و پیدایش واحد‌های بزرگ ملی، اگر طبیعی و مبتنی بر ستم ملی نباشد، روندی مترقی است. مارکسیست‌ها با روند استحاله مصنوعی و اجباری، که بورژوازی ملت حاکم برای محور شخصیت ملی خلق‌های ستم‌دیده به کار می‌برد، مخالف‌اند و با آن مبارزه می‌کنند.

اکنون که با مقوله ملت و سیر پیدایش آن آشنا شدیم، نظری به «مسئله ملی» بیافکنیم:

مسئله ملی، مسئله روابط اقتصادی، ارضی، سیاسی، دولتی، حقوقی، فرهنگی و زبانی بین ملت‌ها و اقوام در فرم‌اسیون‌های اجتماعی-اقتصادی مختلف است. این مسئله در همه فرم‌اسیون‌ها وجود داشته، ولی در دوران سرمایه‌داری، به‌ویژه در دوران امپریالیسم، به حدّ اعلاّی حدّت و شدّت خود می‌رسد. همان‌طور که مارکس و انگلس یادآور می‌شوند (جلد ۲، جلد ۳، صص ۱۹-۲۰) مناسبات ملی را به ویژه شیوه تولید، خصلت جامعه و نظام دولتی و تناسب قوای طبقات در درون ملت و سیاست ملی طبقات حاکم معین می‌سازد و خود این مناسبات ملی در جهات مختلف تکامل اجتماعی و از آن جمله در مبارزات طبقاتی تاثیر متقابل و متعکس دارد. توجه به محتوی مسئله ملی و عوامل مؤثر در آن، برای احزاب انقلابی کارگری دارای اهمیت اصولی فراوانی است.

مبارزه علیه ستم ملی اشکال مختلف به خود می‌گیرد مانند:

- مبارزه برای استقلال کامل یا نیل به خودمختاری سیاسی و اقتصادی در میهن موجود؛

- مبارزه برای وحدت سرزمین‌های پراکنده ملی؛

- مبارزه برای خودمختاری فرهنگی بدون خودمختاری سیاسی و اقتصادی و غیره.

ستم ملی نیز به اشکال مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و غیره از طرف هیئت حاکمه اعمال می‌گردد. این ستم با ستم طبقاتی درمی‌آمیزد و منشاء بروز ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم (ملت‌گرایی)، شوینیسم (ملت‌گرایی افراطی)، راسیسم (برتری‌نژادی)، دشمنی‌های مذهبی و غیره است که گاه نیز منجر به تیره‌شدن آگاهی زحمت‌کشان و گمراهی آنان و مانع اتحاد آن‌ها علیه دشمن مشترک است.

لنین یادآور می‌شود که «مسئله ملی به مختصات دوران معین تاریخی و شرایط خاص و مرحله معین تکامل اجتماعی هر ملت بستگی دارد.» (کلیات، جلد ۲۳، ص ۵۸). بدین معنی، مسئله ملی در هر مرحله معین تاریخی، دارای محتوای طبقاتی معین است، لذا، چنان‌که یادآور شدیم، باید برای ارزیابی صحیح آن، برخورد مشخص تاریخی و طبقاتی داشت.

مسئله ملی از جهت مارکسیسم-لنینیسم در دو سطح بررسی می‌شود:

یک بار از جهت مبارزه ملتهای مستعمره و وابسته برای نیل به استقلال سیاسی و اقتصادی در قبال امپریالیسم. این مسئله در مارکسیسم «مسئله ملی و مستعمراتی» نام گرفته،

و یک بار از جهت مبارزه ملتها و اقوام محروم علیه ستم ملی در داخل کشورهای کثیرالمله علیه بورژوازی ملتهای حاکم. ماهیت هر دو نوع یکی است،

ولی نوع دوم در تاریخ معاصر دوبار و با ویژگی‌های معین بروز می‌کند: یک بار در قرن نوزدهم در امپراطوری‌های اتریش-هنگری، در روسیه تزاری و در امپراطوری عثمانی و اینک در قرن بیستم، در کشورهای کثیرالمله آسیایی و آفریقایی، که در آن بورژوازی ملت حاکم استقلال سیاسی را به دست آورده است. مثلاً مسئله کرد در عراق و مسئله بنگلادش در پاکستان سابق از این نوع است.

در همین سطح، در کشور کثیرالمله ما، «مسئله ملی» مطرح است:

در کشور ما به جز فارس‌ها، که اکثریت و حاکمیت با آنهاست، خلق‌های دیگری وجود دارند، مانند آذربایجانی‌ها، کردها، بلوچ‌ها، ترکمن‌ها و عرب‌ها. درجه قوام ملی این خلق‌ها مختلف است. علاوه بر این‌ها در کشور ما اقلیت‌هایی وجود دارند، مانند ارمنی‌ها، آسوری‌ها و یهودی‌ها و نیز واحدهای کوچک ملی در درون سرزمین خلق دیگر، مانند قبایل ترک‌زبان در فارس، گوردزبان در خراسان و تات‌ها و تالش‌ها در آذربایجان. این اقوام طی قرون متمادی در کشور ما با هم زیسته و فرهنگ مشترکی را پدید آوردند. ولی وجود ستم ملی و محرومیت خلق‌ها و اقلیت‌ها و واحدهای ملی از تعیین سرنوشت و داشتن

فرهنگ خود، وحدت جامعه کثیرالملّۀ ما را از بین می‌برد. لذا، ما خواستار حلّ مسئله ملّی در چارچوب وطن واحد، یعنی در چارچوب حفظ تمامیت ارضی ایران هستیم.

حزب ما در برنامه و اسناد مربوطه، خواست‌های مشخص خود را در این زمینه بیان کرده است و از این جهت نخستین نیروی سیاسی است که مسئله ملّی را برپایه مارکسیسم-لنینیسم حلّ کرده و برای حلّ صحیح آن در ایران مبارزه کرده و می‌کند.

پی نوشت:

۱- یکی از مظاهر جالب شکل‌گرفتن زبان‌های ملّی در خاورمیانه، عمیق‌ترشدن جدایی زبان‌های عربی و فارسی و ترکی از جهت واژه‌های علمی-سیاسی است. مثلاً اگر ۵۰ سال پیش در ایران و ترکیه و کشورهای عربی اصطلاح «تشکیلات مترقی» تقریباً مشترک بود، حالا «مُنضّات تقدیمیّه» در عربی، «ایلرچی ارگوت لر» در ترکی و «سازمان پیشرو» در فارسی، این وجه اشتراک لغوی را از بین برده است.

سرچشمه: مردم، دوره هفتم، سال اول، شماره ۵۳، پنجشنبه ۲۵ مرداد ماه ۱۳۵۸ و کتاب «برخی مسائل حادث انقلاب ایران»، (مجموعه مقالات) جلد دوم، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

فرهنگ و انقلاب فرهنگی



رشد آزادانه هر فرد شرط رشد آزادانه همه افراد است.

مارکس و انگلس، کلیات، جلد ۴، صفحه ۴۸۲

۱- مدخل: یک بحث لفظی و تاریخی

در ماه‌های اخیر در جریان انقلاب ایران مسئله مهم «انقلاب فرهنگی» مطرح شده و به همین سبب خود واژه «فرهنگ» هم نظر را جلب کرده است.

«فرهنگ» به چه معناست؟ «انقلاب فرهنگی» چیست؟ ما می‌کوشیم از دیدگاه خود که آن را یک دیدگاه علمی می‌شماریم (یعنی دیدگاهی که به استنتاج از بررسی تاریخی واقعیت مبتنی است)، به این دو سؤال پاسخ دهیم. این کار به قصد بحث و مکابره با کسی نیست زیرا به چنین کاری نه ما نیازی داریم و نه به خودی‌خود در شرایط امروزی سودمند است، بل که به قصد شرکت دوستانه در روشن‌سازی یک مسئله بیان اندیشه خود برای اطلاع دیگران است.

واژه فارسی دری «فرهنگ» از پهلوی «فراهنگ» آمده که خود از ریشه اوستایی «ثنگ» مشتق است. ثنگ به معنای کشیدن با واژه انگلیسی *Tug* و آلمانی *Ziehen* هم‌ریشه است. واژه فرهنگ با مصدر هیختن (برهیختن و فرهیختن) نیز هم‌ریشه است و از آن به تربیت، پرورش دادن و بزرگ کردن و دانش‌آموختن اراده شده است. موافق این مقدمه،

فرهنگ و فرهنگ دو شکل یک واژه است. در ادبیات فارسی واژه فرهنگ غالباً با واژه هنگ همراه آمده است (فرهنگ و هنگ) و مصدر هنگیدن به معنای ادراک کردن در رسالات خواجه عبدالله انصاری به کار رفته است. اگر موارد استعمال فرهنگ را در ادب دری مورد مذاقه قرار دهیم، آن را به معنای ادب و تربیت و دانش می‌یابیم و از همین جا لغت‌نامه‌ها را نیز که خود مایه افزایش دانش می‌شد از دیرباز «فرهنگ» نامیده‌اند. این واژه گهن از باستان‌ترین زمان مانند واژه خرد معنای خود را حفظ کرده است و در واقع زبانی که از دیرباز به الفاظی مانند خرد و فرهنگ مجهز است، می‌تواند به این پدیده ببالد، زیرا حتی در زبان نیرومند و غنی لاتین این واژه از ریشه *Cole* و *Colere* آمده که به معنای کاشتن است.

واژه «کولتور» [*Colture*] یعنی کاشت، چنان‌که «آگری کولتور» یعنی کشاورزی (زمین‌کاشت) و بدین‌سان می‌توان مدعی شد که لغت «فرهنگ» در فارسی که حجم مضمونی‌اش از «کولتور» لاتین بیش‌تر است، مقام فقه‌اللغه‌ای والاتری کسب می‌کند. از ریشه آلمانی *Ziehen* (که با تنگ اوستایی یکی است)، واژه *Zucht* به معنای پرورش گیاه و دام و *Erziehung* به معنای تربیت آمده است.

یعنی واژه‌هایی نظیر فرهنگ و فرهنگ امروزه دارای بُرد بین‌المللی است. از همین واژه «فرهنگ‌شناسی» (*Culturologie*) به مثابه یک رشته علمی مشتق شده است که وظیفه‌اش شناخت تمدن‌ها و تیپ‌بندی آن‌ها و یافتن قوانین رشد و پیوند آن‌ها است و به نظر این‌جانب مارکسیسم نیز وظیفه دارد کاستی‌های پژوهشی و احتجاجی خود را در زمینه این دانش برطرف سازد هم اکنون نیز آثار مهمی در این زمینه‌ها در کشورهای سوسیالیستی نشر یافته است.

ظاهراً سیسرون، خطیب و متفکر رومی این واژه را با محمول علمی-فلسفی آن نخستین بار به کار برده و در تعریف آن گفته است که کولتور یا فرهنگ عبارت است از «فلسفه روح» (*Culture animal Philosophia est*). ولی بعدها، ما از تنظیم مبحث خاصی به معنای «فلسفه روح» به نام «فرهنگ» و به شکل یک جستار مستقل فلسفی اطلاعی نداریم.

فیلسوف عرب و اسلام **ابن خلدون**، مسلماً از نخستین متفکرانی است که مسئلهٔ حضارت و تمدن را موردِ مذاقهٔ منطقی قرار می‌دهند و او را می‌توان سلفِ فکری ویکو، متفکر ایتالیایی دانست که دیرتر از رشد و افولِ تمدن‌ها سخن گفت.

در سال ۱۶۷۲ **یوفن دورف** آلمانی جلدِ هشتمِ اثرِ خود را «اصلاح طبیعت و انسان‌ها» یا فرهنگ نام نهاد (*De iure naturae er genitum*) و بدین‌سان واژهٔ «کولتور» این بار با محتوای دیگری به میان آمد.

هردر (Herder)، متفکر و فرهنگ‌شناسِ معروفِ آلمانی در قرنِ هجدهم، فرهنگ را «تربیتِ انسانیت در جامعه» دانست و **کانت (Kant)** در اثرِ خود موسوم به «نقد نیروی داور» فرهنگ را چنین تعریف کرد: «پرورشِ خصلتِ سودمندبودن در موجودِ عاقل برای مقاصدِ معین و رشد دادنِ همهٔ استعدادها موافقِ هدف‌های معقول و در عینِ آزادیِ کامل». **کانت** در اثرِ خود به نام «نامه‌هایی برای تربیتِ ذوقی (یا استه‌تیک) انسان‌ها» می‌نویسد: «انسان باید به سوی کمالِ عالی وجودیِ خود برود و در حدِ اعلای استقلال و آزادی پرورش یابد» و «به‌جای آن‌که خود را در عالم گم کند، باید واردِ عالم شود و به وحدتِ عقلانیِ خویش تابع گردد.»

در قرنِ نوزدهم و بیستم بررسیِ فرهنگ دامنه‌ای بس گسترده یافت و بررسی اشکالِ فرهنگِ بدوی انسانی متداول شد و نیز تئوری‌های مختلفی دربارهٔ نمونه‌بندی و تیپولوژیِ فرهنگ‌ها به میان آمد. از آن جمله می‌توان از «أسلوبِ فرهنگی و تاریخی» اندیشه‌ورِ آلمانی، **لامبرشت [Lambrecht]** (۱۸۵۶-۱۹۱۵) سخن گفت. لامبرشت بر ضدِ **رانکه [Ranke]** برخاست که تاریخِ بشر را ثمرهٔ فعالیت و اندیشهٔ شخصیت‌ها می‌دانست. لامبرشت تاریخ را به تاریخِ فرهنگ بدل کرد و فرهنگ را ترکیبِ (سنتز) جهاتِ مختلفِ زندگانی انسانی دانست. لامبرشت گفت فرهنگ شعورِ مستقر و استوار شده و تبلور یافته است که در نظامِ زندگی مردم و در هیئت و حیاتِ جمعی آن‌ها تجلی می‌یابد و بلاواسطه با مناسباتِ مادی اجتماعی به هم بافته شده است. تئوریِ لامبرشت در قیاس با نظریاتِ بورژوازی دیگر در تاریخ‌نگاری گامی به جلو بود و اثراتِ وسیعی باقی گذاشت که حتی در تاریخ‌نگاری میهنی ما نیز بازتاب یافت.

یکی دیگر از تئوری‌های فرهنگی **تئوری «ادوار» (سیکل‌ها) فرهنگی** است که «شپنگلر» و «توین‌بی» هوادار آن‌اند.

موافق این تئوری تکرار از شرایط ضرور رشد فرهنگی و تاریخی است. این تئوری بر آن است که تمثیلات تاریخی و همانندسازی‌ها (آنالوژی) تنها شکل خارجی روند تاریخی را می‌تواند روشن کند و نه مضمون درونی این روند را. لذا تئوری نوینی لازم است که مضمون فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را بیرون کشد و ارائه کند. اسوالد شپنگلر، فرهنگ‌شناس آلمانی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، و آرنولد توین‌بی مورخ انگلیسی در قرن بیستم به دنبال آن رفتند که «سبک عام فرهنگ‌ها» را کشف کنند.

تئوری «ادوار» می‌گوید که توسل به تمثیلات و همانندسازی‌های تاریخی به هیچ نوع استدلال و اساس‌مندکردن منطقی نیاز ندارد، زیرا به‌خودی‌خود قابل وثوق است، ولی استفاده از این تمثیلات تاریخی را نمی‌توان یک أسلوب تاریخی نام نهاد و آن را شیوه معین (کمک‌کننده) شمرد بل که نوعی ادراک الهام‌وار (Intuitif) در مورد ساختار وجودی (آنتولوژیک) تاریخ است و حال آن‌که تکرار، هم‌زمانی (یا تواق)، آدواری بودن، خصلت روندهای تاریخی-فرهنگی و علامت وجود قوانین عام تاریخی است.

به دنبال یافتن این قوانین عام، حامیان این مکتب «فرهنگ» را با «تمدن» به یک معنی گرفته و آن‌را برحسب یک سلسله‌علامات دسته‌بندی می‌کنند.

جای این بحث در این وجیزه نیست که تئوری شپنگلر و توین‌بی قادر به کشف قوانین عام تکامل مدنی نشدند و تنها در مثنی تعمیمات ظاهری و سطحی غرق گشتند. شپنگلر با یاس فراوان از «افول تمدن باختر» سخن گفت. در همین زمینه یکی از فرهنگ‌شناسان معاصر آمریکا، **وت. آگبورن (Ogburn)** در کتاب «تحول اجتماعی در ارتباط با فرهنگ و طبیعت نخستین» (نیویورک ۱۹۵۰)، فرهنگ معاصر را به عنوان «فرهنگ ماشینی» و «فرهنگ مبتدل‌شده عوام» محکوم می‌کند و روآوری به کلیسا و انجیل را راه نجات می‌داند.

بحث کوتاه لفظی و تاریخی ما نشان می‌دهد که درباره معنای «فرهنگ» در تاریخ فلسفه و تفکر اجتماعی، سخن از دیرباز آغاز شده است ولی ما از این

مبحث به اشاره و اجمال یاد کردیم تا تنها به خواننده نمونه‌ای از احتجاجات را ارائه داده باشیم و اکنون پس از این توضیحات کوتاه، این مبحث را به کنار می‌گذاریم تا خود دربارهٔ تعریف فرهنگ و کیفیت رشد آن در مسیر تاریخ دقت ورزیم؛ به قول: مولوی:

اندکی گفتیم زان بحثِ عُنْتَلَّ

زاندکی پیدا شود قانونِ کَلَّ

این سخن را ترجمهٔ پهنآوری

گفته آید در مقامِ دیگری.

۲- فرهنگ و خصلت طبقاتی آن

تا مدتی فرهنگ‌شناسان بورژوایی از این که فرهنگ را یک واقعیت عینی تاریخی بشناسند و آن را تنها به ذهنیات بدل نکنند ابا داشتند. این جریان ذهن‌گرایی محض که هم در علوم طبیعی و هم در علوم انسانی در زیر چتر پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) و نئوپوزیتیویسم (اثبات‌گرایی نو) مدت‌ها کر و فری داشت، اکنون تا حدی رو به افول است. در بحبوحهٔ این جریان ذهن‌گرایی، فرهنگ‌شناس آمریکایی، «نوثروپ»، فرهنگ را کمپلکس یا گره‌بند مفاهیم و احکامی می‌داند که مردم برای تنظیم تجارب خود می‌پذیرند. تجربه نیز بنا به تعریف «ماخ» به محسوسات و ذهنیات تبدیل می‌گردد. تعریف نوثروپ برای تعریف‌های شتاب‌زده و سمت‌دارِ عالمان بورژوا نمونه‌وار است.

مارکسیسم که به عینیت تاریخی پدیده‌ها توجه دارد، تعریف دیگری به‌دست می‌دهد:

از نظر مارکسیسم، «**فرهنگ**» مجموعهٔ دستاوردهای جامعه است که بشریت در جریان پراتیک اجتماعی و تاریخی و در روند تکامل مادی و معنوی خود آفریده و مورد استفادهٔ جامعه قرار می‌گیرد و شاخص مرحلهٔ تاریخاً به‌دست‌آمدهٔ جامعه است و سنن و بنیادهای فرهنگی آن جامعه را پدید می‌آورد و به تکامل و ترقی بعدی بشریت خدمت می‌کند. **فرهنگ**، عمل ایجادگر انسان‌ها در همهٔ عرصه‌ها است و همهٔ نتایج کار فکری و جسمی و

وحدت این خلاقیت را در آیینه‌های پیاپی نظامات مختلف اجتماعی و تشکل‌های قومی (اتنیک) منعکس می‌کند و از دو جزء اساسی «فرهنگ مادی» و «فرهنگ معنوی» تشکیل می‌شود.

«فرهنگ مادی» که وسیله تسلط یافتن بر نیروهای طبیعت است، عبارت است از افزایش تولید، تجربه تولیدی و مهارت و خبرگی در کار و محصولات کار مولد، فرهنگ امور معیشتی (زندگی روزمره، گذران). معمولاً دانش‌هایی مانند مردم‌شناسی (اتنوگرافی) و باستان‌شناسی آرکئولوژی) لایه‌ها و چینه‌های این فرهنگ را در تاریخ جست‌وجو می‌کنند.

اما «فرهنگ معنوی» معرفت به نیروهای طبیعی و اجتماعی است مانند علم و هنر و آموزش و پرورش و جهان‌بینی و سیاست و حقوق و اخلاق. برخی‌ها واژه «تمدن» را تنها به سطح تکامل سیاسی، حقوقی و اخلاقی و رفتاری (اتیکت) یک جامعه اختصاص می‌دهند، و برخی دیگر واژه «فرهنگ» و «تمدن» را عیناً یک‌سان می‌گیرند. مفاهیمی مانند شیوه تفکر، زبان، منطق اجتماعی، درجه احتراز از خودخواهی‌های حیوانی و بهیمی (ژئولوژیک) و برش روحی خاص مردم نیز در فرهنگ معنوی یک جامعه وارد می‌شود.

تعریفی که از فرهنگ و اجزای آن به دست داده‌ایم، بفرنجی و ذوجهات بودن این مفهوم را نشان می‌دهد و نیز نشان می‌دهد که یک واقعیت عینی و پویای تاریخی است که شاخص مدارج تکاملی جامعه در کل آن است. البته واژه فرهنگ در زبان به معانی به مراتب تنگ‌تر و محدودتر به معنای حسن رفتار و ادب یا دانش یا اطلاعات عمومی و غیره به کار رفته است. در این موارد، دیگر واژه «فرهنگ» یک دانش‌واژه (ترمین) نیست، بل که به سادگی یک واژه از مجموعه واژگان (کلاسیک) زبان است که تعریف جامع و مانعی برای آن مطالبه نباید کرد.

با آن که فرهنگ را می‌توان و باید به نظامات عمده اجتماعی - اقتصادی جامعه بشری (مانند نظام بردگی، نظام زمین‌سالاری، نظام سرمایه‌سالاری، نظام جامعه‌سالاری یا سوسیالیسم) مربوط دانست، ولی در درون این نظام‌ها نیز تبلور اشکال مختلف فرهنگ انجام می‌گیرد. مثلاً دوران بردگی یونان «عصر پریکلس» با فرهنگ فلسفی و هنری خاص خود شاخص می‌شود. همین‌طور می‌توان از فرهنگ بیزانس، فرهنگ رنسانس (دوران

نوزایی)، فرهنگ دوران لویی چهاردهم، فرهنگ دوران ویکتوریا در انگلستان یا در کشور ما مثلاً از فرهنگ دوران سامانی-غزنوی یا فرهنگ دوران صفوی سخن گفت و ویژگی این دوران‌ها تجلی خاصی است که فرهنگ مادی و معنوی جامعه از جهات مختلف نشان می‌دهد و مهر و نشان خود را تا دیری بر جامعه‌ای باقی می‌گذارد. از این لحاظ تیپولوژی و نمونه‌سازی برای فرهنگ‌ها با یافتن مناظ و ملاکی که عینی باشد، می‌تواند کاملاً از جهت علمی دارای توجیه شمرده شود و در این عرصه فرهنگ‌شناسان کوشش‌های کمابیش موفق‌تری انجام داده‌اند.

فرهنگ دارای جنبه طبقاتی است. لنین می‌گوید:

«در هر فرهنگ ملی ولو رشدنیافته، عناصر فرهنگ دموکراتیک و سوسیالیستی وجود دارد، زیرا در درون هر ملتی زحمت‌کشان و توده‌های بهره‌ده به‌سر می‌برند که شرایط زندگی آن‌ها به ناچار ایدئولوژی دموکراتیک و سوسیالیستی را پدیدمی‌آورد. ولی در هر ملت هم‌چنین فرهنگ بورژوازی دیده می‌شود (که در اغلب موارد فرهنگ ماورای ارتجاعی و نیز فرهنگ کلیسایی است)، آن هم نه تنها به شکل عناصر جداگانه، بلکه به شکل فرهنگ مسلط آن جامعه.» (کلیات، جلد ۲۰ صفحه ۸)

لذا فرهنگ طبقه مسلط، مسلط است و توده‌های جاهل و منکوب طعمه‌ای آماده و خوب برای قبول فرهنگ مسلط عصرند.

طبقاتی بودن فرهنگ از جهت محتوای فکری و سمت عملی آن است، ولی روشن است که فرهنگ در کنار محتوای طبقاتی، دارای یک محتوای عینی همه‌بشری است. این شکاف در فرهنگ جامعه‌های طبقاتی موجب نوعی «تراکم» فرهنگ در بالا، و فقر و بی‌فرهنگی توده‌ها در پایین می‌شود.

زُبدگان فرهنگی (الیت) مولاً در اُشکوب‌های بالایی جامعه جای می‌گیرند و آن‌چه به شکل تک-توک و جداافتاده در سطوح پایین دیده می‌شود، دارای خصلت استثنایی است. فرهنگ مجرد و دورمانده از کار و پراتیک برای زُبدگان، نوعی وسیله تخدیر روحی و گریز از واقعیت (گریزگرایی یا اسکاپیسم) است و کار رنج‌بار بدون معرفت برای توده‌ها، نوعی

نکبت و اسارت. این مسخ و حشت‌ناکی است که جنبه طبقاتی فرهنگ، هم در بالا و هم در پایین ایجاد کرده است. انتقال فرهنگ به درون توده‌های زحمت‌کش بدون حل مسئله مرکزی بهره‌کشی و بهره‌دهی (استثمار) ممکن نیست.

۳- رشد و تکامل فرهنگی جامعه

برخلاف دعوی برخی متفکران بورژوازی که برای زُبدگان (الیت) نقش «فرهنگ‌سازی» قائل‌اند، فرهنگ را الیت جامعه، الیت فرهنگی که ما وجود آن را در جوامع طبقاتی منکر نیستیم، نمی‌سازد. فرهنگ مادی جامعه پایه فرهنگ معنوی جامعه است و شرکت بلاواسطه توده‌ها یا شرکت مع‌الواسطه آن‌ها در آفرینش اجتماعی، شرط حیاتی پیدایش و شکل‌گیری فرهنگ است. بر روی همین زمینه است که الیت فرهنگی پدید می‌آید و تردیدی نیست که این الیت در هر دورانی نقش مؤثری در گسترش و تکامل فرهنگ ایفاء می‌کند.

انسان به مدد کار مولد، از چنبره آن اسارتی که حیوان در دام طبیعت داشت، رها می‌گردد. هدف انسان از دگرگون‌سازی طبیعت و تولید محصولات کار، رفع نیازمندی‌ها و ادامه حیات است. در جریان کار مولد، انسان به ابزارهای جهان‌شناسانه و ماوراء نیرومندی مانند زبان و اندیشیدن مجهز می‌شود که او را به شکل کیفی از جهان حیوان جدا می‌کند. زبان پوسته اندیشه است و اندیشه بدون زبان که علامت‌گذاری واقعیت‌های مادی و معنوی است، میسر نیست.

در جریان کار مولد به جز پیدایش زبان و اندیشه که چرخش‌گاه‌های مهم برای پیدایش فرهنگ است، یک نقطه ضربتی دیگری نیز پدید می‌آید و آن **ظهور تقسیم کار** (دام‌پروری، زراعت، پیشه‌وری، بازرگانی) و در نتیجه ایجاد **«محصول اضافی»** است. وقتی انسان توانست بیش از نیاز خود تولید کند و آن را مبادله نماید، بخشی از وقت حیاتی او ناچار برای تولید معنوی یا روحی (به اصطلاح مارکس *Geistige Produktion*) آزاد شد و این امر به پیدایش و بسط علم و هنر و فن و صنعت و افزایش ثروت و پیدایی فرهنگ منجر گردید.

در رشد و تکامل فرهنگ به صورت میراث اجتماعی که در کارِ تداوم و گسترش است، انواع عوامل مؤثر است مانند ایدئولوژی‌های مسلط بر جامعه، مشخصات جغرافیایی سرزمین، شاخص‌های قومی و نژادی، فرازونشیب توارث، ساختار طبقاتی جامعه، مبارزات و تصادمات طبقاتی، جنگ‌ها، نیازمندی‌های پایدار و گذرا، تأثیرات طبقات مسلط و حکومت‌های ناشی از آن‌ها، روابط درونی طبقات، روابط بین‌المللی، پیشینه‌های تاریخی و غیره و غیره. مارکسیسم، روند رشد فرهنگ‌ها را ابداً ساده نمی‌کند.

درست است که رشد فرهنگ هم‌گام با رشد نظامات اساسی (فرم‌اسیون‌ها) است، ولی این یک تحول خودبه‌خودی و خودکار نیست. یعنی چه؟

یعنی آن‌که فرهنگ، در وراء تأثیرات دیگر، دارای یک رشد درونی، یک توارث داخلی است. فرهنگ و فرهنگ‌ها، فرهنگ و فرهنگ‌ها را تحت تأثیر می‌گیرند، بسط می‌دهند، مسخ می‌کنند، می‌زایانند، می‌میرانند، می‌شکوفانند، می‌پژمرانند و غیره. یعنی یک روند «فرهنگ‌زایی» نیز به شکل نسبی مستقل از بقیه عوامل تکاملی جامعه وجود دارد. مثلاً وقتی غزل‌سرایی مانند حافظ، نقاشی مانند بهزاد، خطاطی مانند میر، فیلسوفی مانند صدرالدین شیرازی پیدا می‌شود، خود این پدیده‌های فرهنگی امواجی از بازتاب‌های نظیر در ابعاد فرهنگی تاریخ ایجاد می‌کنند و موجب اقتدا و تتبع می‌شوند (اپیگونیسیم).

جامعه‌شناس بورژوازی فرانسه «امیل دورکیم» در جوامع کهن دو نوع فرهنگ را از هم جدا می‌کند: فرهنگ عرفی یا غیرمذهبی (لائیک) و فرهنگ مقدس مذهبی (ساکرال). هم در نظام برده‌داری و هم در نظام فئودالی (به‌ویژه در دوران نظام فئودالی)، فرهنگ ساکرال تسلط و شکوه و گسترش شگرف کسب می‌کند و به صورت معارف کلیسایی در تمام اجزای زندگی رخنه و خود را تنظیم و تدقیق می‌نماید. فرهنگ ناسوتی غیرمذهبی، مکروه و نجس و گناه‌آلود شمرده می‌شد.

بورژوازی با این امر به سود برکشیدن مقام فرهنگ ناسوتی مبارزه کرد، مبارزه‌ای که دشوار بود و نخستین حاملان فرهنگ نظام نو که خود غالباً در جامه روحانیت بودند، جان خود را ای چه بسا بر پشته آتش از دست دادند.

ولی بورژوازی وقتی اشرافیت زمین‌سالار فئودال را از گستره تاریخ بیرون کرد و خود به قدرت رسید، محور «سود» را در جامعه به محور مرکزی مبدل ساخت. مارکس می‌گوید: «حرص و آز خاص و خالص برای بورژوازی به محرک تمدن بدل می‌شود و این شور، به نوبه خود کثیف‌ترین انگیزه‌های انسانی را به بهای پامال کردن وظایف دیگری که بر عهده اوست به جنبش درمی‌آورد.» (کلیات جلد ۲۱ صفحه ۱۷۱)

به بیان گسترده‌تر: جامعه سرمایه‌داری سود صنعتی و بانکی و بازرگانی و بهره زمین را در مرکز توجه خود قرار می‌دهد. این عطش سودورزی مایه آن می‌شود که آزمندی به مهم‌ترین اهرم روح شخص بدل گردد. آزمندی، همه دیگر شورهای خودخواهانه و ضد اجتماعی را پرورش می‌دهد و به یورش و امی‌داری و در نتیجه، احساس وظیفه نوعی در سایه می‌ماند و نیروهای اجتماعی روح بشری فلج می‌شود. فاجعه رخ می‌دهد.

بورژوازی به بهای فقر معنوی و مادی توده‌ها، ثروت فرهنگی مادی و معنوی جامعه را در خدمت می‌گیرد. هر جا که صلاح‌اش بود؛ قریحه‌ای را خفه می‌کند زیرا می‌بیند که این قریحه در خدمت او نیست. هر جا که منفعت‌اش اقتضا کرد، قریحه‌ای را مورد سوءاستفاده قرار می‌دهد، زیرا می‌بیند که صاحب آن قریحه حاضر است خود را بفروشد، و سرانجام هر جا که ضرور شمرد، بی‌قریحگی را نیز به جای قریحه جا می‌زند.

در عین حال، بورژوازی به فرهنگ ساکرال نیز توجه می‌کند. البته پس از آن که این فرهنگ را از مختصات فئودالی و قرون وسطایی‌اش سترد و به آن رنگ تجدد زد. منتها به قول یکی از جامعه‌شناسان، فرهنگ ساکرال در محیط مساعد فئودالی برف زمستانی است، و در محیط بورژوازی که در آن علم و صنعت با رشد سریع خود عرصه را بر فرهنگ ساکرال تنگ می‌گیرد، برف بهاره است.

بورژوازی اولین بنیادگذار فرهنگ جهانی است. فرهنگ را از رنگ صرفاً ملی و محلی بیرون می‌آورد. چون به مصرف یک‌سان و تولید یک‌سان و بازار جهان‌شمول ذی‌علاقه است، لذا به ناچار گرایش بین‌المللی شدن را در همه چیز از آن جمله در فرهنگ تقویت می‌کند. ولی بورژوازی با تحمیق وسیع توده‌ها، با استعمار آن‌ها، با به‌راه‌انداختن جنگ، با درپیش گرفتن روش‌های فاشیستی و تروریستی، با تقویت خرافات، با ایجاد گانگستریسم و قاچاق مواد تخدیرآمیز و غیره، عوامل مخرب فرهنگ را نیز پدید می‌آورد.

یکی از لیدرهای فاشیستِ آلمانِ نازی جملهٔ جالبی می‌گفت که بسیار نمونه‌وار است. وی می‌گفت: «نام فرهنگ را نیاورید و آلا هفت‌تیر خود را خالی خواهم کرد!»، زیرا ایدئولوژی فاشیسم و نژادگرایی خواستارِ «دیو موبور» (*Blonde Bestie*) بود که بتواند «رایش هزارسالهٔ خلق سرور» از تعبیرِ فردریش نیچه- ویراستاراً را به‌وجود آورد و برای این کار فرهنگ و تمدن دست‌وپاگیر بود.

ما خصلتِ ویران‌گرِ بورژوازی را در موردِ فرهنگ در ویتنام دیدیم و در کشورِ خود مشاهده می‌کنیم.

وقتی انسان‌ها به سیادت بر روابط و مناسباتِ اجتماعی دست یابند و نظامِ بهره‌کشی را برافکنند، ناگزیر به سیادت بر طبیعت نیز دست خواهند یافت و تنها در آن حالت است که برای نخستین‌بار در تاریخ، شرایطِ واقعی برای اوج و طیرانِ فرهنگی پدید می‌شود و فرهنگ، کیفیتی نو و متعالی، همه‌بشری و عمیقاً انسانی خواهد یافت، و سطحِ فرهنگی بشریت از ناموزونی و فراز و نشیبِ کنونی خارج شده در ترازوی هموار و با روندی همواره، به سوی سطوح بالاتر خواهد رفت.

لنین می‌گوید که «جامعهٔ نو، جامعهٔ سوسیالیستی، پس از انقلاب باید از همهٔ ذخایرِ معرفتیِ انسان که بشر در جوامعِ مالک‌سالاری، دیوان‌سالاری، سرمایه‌سالاری گردآورده است، استفاده کند.» (کلیات، جلد ۳۱، صفحه ۲۶۲)، نه این‌که به ادعای مُضحک و شرم‌آورِ مائوئیست‌ها در جریانِ انقلابِ فرهنگی چین ذخایرِ فرهنگِ جامعه را با زدنِ برچسب‌های فتوَدالی یا بورژوازی موردِ طرد و تحقیر قرار دهد.

فرهنگِ بین‌المللی آینده، بیشهٔ خرمِ فرهنگِ انسانی را از همهٔ گیاه‌های هرز و بوته‌های زهراگین اعم از ارتجاعی یا ضدعقلی و ضدعلمی و ضداخلاقی خواهد پیراست و با احیای بهترین سُنن و موازین و بر اساس آفرینشِ جمعی و بر پایهٔ اُسلوب‌های درستِ علمی، این فرهنگ را از پلکانِ بی‌پایانِ معرفتِ انسانی دم‌به‌دم بالاتر خواهد بُرد و آن را به ادامهٔ قانونی و آیین‌مندِ تلاشِ اسلاف بدل خواهد ساخت.

پس از این آشناییِ اجمالی که با مفهومِ فرهنگ و خصلتِ طبقاتی و چگونگیِ رشدِ تاریخیِ آن یافتیم، مسئلهٔ انقلابِ فرهنگی برای ما روشن‌تر مطرح می‌شود.

۴- انقلاب فرهنگی

طرح مسئله «فرهنگ چیست؟»، مقدمه منطقی حل مسئله «انقلاب فرهنگی» است که درباره آن پس از انقلاب ضد استبدادی و خلقی و ضد امپریالیستی ایران بسیار سخن می‌رود.

انقلاب ایران از جهت ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی خود یک انقلاب اسلامی است و بر نمایندگان مکتب اسلامی است که مطلب را با استدراک خویش بیان دارند، ولی روش ما پیوسته صرف نظر از روش متقابل، یاری و پشتیبانی از این انقلاب بوده و ما از عرضه داشت تجارب انقلاب‌های کارگری و رهایی‌بخش در این باره دریغ نداشتیم، و هم بر اساس این انگیزه است که درباره انقلاب فرهنگی سخن می‌گوییم.

این سخن به دلیل دیگر نیز ضرور می‌شود و آن این است که جمعی به نام مارکسیسم و به نام «انقلاب فرهنگی» در دوران رهبری مائوتسه‌دون در چین، جریانی را به راه انداختند که در واقع تصفیه حساب با مخالفان سیاسی بود و نامش را مودیان «انقلاب فرهنگی» گذاشتند. انقلاب فرهنگی را چه کاری به آن که مائوتسه‌دون و وزیر امنیت‌اش «کان‌شن» مایل بودند «لیوچائوشی» را از مسند دبیر اولی حزب کمونیست چین بیاندازند؟ انقلاب فرهنگی را چه به آن همه خفت‌ها و خواری‌ها که بر مردمی بی‌گناه روا داشتند و تبه‌کاری‌هایی که مرتکب شدند و دبیر اول کنونی حزب کمونیست چین تعداد آن‌را به یک درصد نفوس عظیم چین تخمین می‌زند؟! می‌زند!

چه اندازه آموزش عظیم انسانی مارکس را با این اعمال آلودند و ابزار سفسطه به دست دشمن دادند! به قول نکراسوف، شاعر روس خداوند! ما را از دست «دوستانی» از قبیل کان‌شن‌ها، پُل‌پوت‌ها و حفیظ‌الله‌امین‌ها حفظ کن. از عهده دشمنان طبقاتی خودمان برمی‌آییم.

به همین جهت معرفی درست «انقلاب فرهنگی» از دیدگاه آموزش مارکس و انگلس و لنین ضرور است.

انقلاب فرهنگی به دنبال انقلاب سیاسی انجام می‌گیرد و یک روند بغرنج و گاه متضاد تکامل فرهنگی است که طی آن باید صدها مسئله سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ایدئولوژیک حل شود و فرهنگ جامعه را از صورت ملک و امتیاز گروهی معدود بیرون آورد و آن را در اختیار همگان قرار دهد و سطح آموزش توده‌ها را اعتلاء بخشد و توده‌ها را از «**بردگی فرهنگی**» قشرهای ممتاز جامعه (اصطلاحی که لنین به کار می‌برد) رها سازد. این «بردگی فرهنگی» به گفته لنین حتی در پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری نیز وجود دارد زیرا فرهنگ مسلط طبقه مسلط چنان که گفتیم، باقی جامعه را خواه بخواهد خواه نه، به دنبال خود برده‌وار می‌کشد.

[درباره] آن چه مربوط به انقلاب فرهنگی پس از اجرای انقلاب سوسیالیستی است، لنین سخنان و رهنمودهایی دارد که آشنایی با آنها سودمند است. لنین در پاسخ کسانی که می‌گفتند برای ایجاد سوسیالیسم ابتدا یک «سطح فرهنگی معین» برای توده‌های زحمت کش ضرور است و سپس تصرف قدرت حاکمه، می‌گفت:

«اگر برای آفرینش سوسیالیسم یک سطح معین فرهنگی ضرور باشد (اگرچه احدی نمی‌تواند بگوید که این «سطح معین فرهنگی» دقیقاً چگونه است، زیرا هر کشور اروپایی غربی با کشور دیگر فرق دارد)، در آن صورت چرا ما نباید کار را از آن جا آغاز کنیم که به شیوه انقلابی محمل‌های این سطح معین فرهنگی را پدیدآوریم و سپس بر پایه حاکمیت کارگران و دهقانان و نظام شورایی به جلو برویم و به خلق‌های دیگر برسیم.» (کلیات، جلد ۳۳، صفحه ۴۶۴)

لنین با کسانی که پس از انقلاب دعوی داشتند گویا انقلاب سوسیالیستی نباید از ارثیه فرهنگی گذشته انسانی چیزی را بگیرد بل که باید به دنبال اختراع یک فرهنگ نو پرولتری (پرولت کولت) برود، مقابله جدی کرد و از آن جمله نوشت:

«وظیفه ما پرولت کولت من‌درآوردی نیست، بل که بسط بهترین نمونه‌ها سنت‌ها و نتایج فرهنگ موجود بشری از دیدگاه مارکسیستی و شرایط زندگی و پیکار پرولتاریا در دوران حاکمیت پرولتاریاست.» (از مجموعه احکام و نوشته‌های لنین و نیز رجوع شود به کلیات آثار، جلد ۳۱ صفحه ۳۶۹ و جلد ۲۹ صفحه ۳۶۰).

بدین سان «انقلاب فرهنگی» از نظر انقلاب سوسیالیستی عبارت است از:

تحوّل بنیادی در زندگی معنوی جامعه و ایجاد یک مرحله کيفاً تازه و عالی تر در تکامل فرهنگی جامعه و قرارداد این فرهنگ (یعنی علم، هنر، تکنیک، آموزش و پرورش نو) در اختیار زحمت‌کشان به مثابه شرط ضرور تربیت انسان نو، شرط شرکت همه شهروندان در اداره دولت و رهبری اقتصاد و فرهنگ جامعه و تأمین اتحاد فکری و سیاسی افراد جامعه. لنین می‌گفت: «انقلاب فرهنگی باید کاری کند که دیگر اندیشه و نبوغ انسان افزار زور و بهره‌کشی قرار نگیرد.» (کلیات، جلد ۲۶، صفحه ۴۳۶)

چه اقداماتی «انقلاب فرهنگی» به شکل مشخص باید انجام دهد؟ این اقدامات در زمینه ریشه‌کن کردن بی‌سوادی و کم‌سوادی و از میان بردن بی‌فرهنگی در شهر و ده و عشیره و واحدهای ملی عقب‌مانده می‌تواند بسیار متنوع باشد. می‌توان فی‌المثل از اقدامات مشخص زیرین یاد کرد:

* مبارزه از روی نقشه علیه بی‌سوادی و کم‌سوادی و سطح نازل فرهنگ سیاسی مردم به منظور ایجاد تحوّل ژرف در ادراک سیاسی و اجتماعی همگانی و بالابردن سطح فرهنگی جامعه و در همین زمینه استفاده کامل از انواع رسانه‌های گروهی (مطبوعات، سینما، رادیو، تلویزیون) و همه مؤسسات آموزشی و پرورشی موجود.

استفاده از کارشناسان به سود نظام نو در صورتی که خطری از جانب آن‌ها نظام نوین را تهدید نکند.

* تربیت سریع روشن‌فکران خلقی در آموزش‌گاه‌های ویژه و جبران خراب‌کاری امپریالیسم و ارتجاع در این زمینه.

* تجدید تربیت و همکاری رفیقانه و مشفقانه با روشن‌فکران کهنه‌ای که حاضرند صادقانه با انقلاب هم‌گامی کنند و تحکیم اتحاد آنان با خلق.

* از میان بردن مؤسسات امپریالیستی پخش فرهنگ استعماری و استثمار و نژادی.

* رفع ناموزونی فرهنگی و آموزشی که ارثیه نظام سرمایه‌داری وابسته است و به ضرر طبقات و قشرهای فقیر خلق و عشایر و اقوام محروم است و ایجاد موازین و قوانین یک‌سان فرهنگی، آموزشی و تربیتی بدون تبعیض.

- * تأمینِ موضعِ برابر برای زنان در همهٔ شئونِ جامعه.
- * ایجادِ تحولِ بزرگِ آموزشی و فرهنگی در ده.
- * بهبودِ سطحِ زندگیِ عمومی و اصلاحِ شیوهٔ زندگی و ریشه‌کن کردنِ آداب و رسومی که از نظاماتِ غیرانسانی منشاء گرفته است.
- * بسطِ وسیعِ ورزش و پرورشِ جسمانی.
- * ایجادِ هنر و ادبیاتِ نو و انقلابی بر اساسِ آرمان‌های جدید که بر جانب‌داری از خلق و پیوند با آن، مهارتِ فنی در هنر مبتنی باشد و با اندیشه‌های خودمحموری بورژوازی و نیست‌گرایی (نهیلیسم) و آشوب‌گرایی (آنارشیزم) خُرده‌بورژوازی مبارزه کند و هنر را از زندگی جدا نسازد.
- * شرکت‌دادنِ توده‌های زحمت‌کش در ادارهٔ جامعه و دستگاهِ سیاسی و اقتصادی برای تحکیمِ قدرتِ انقلابی.
- * کسبِ فرهنگِ جهانی با تمام ابعاد.
- آن‌چه گفته شد، فهرستِ جامعِ اقدامات نیست، ولی نمونه‌ای به‌دست می‌دهد. این‌که انقلابِ ما تا چه حدّ بتواند این وظایف را انجام دهد و یا آن‌ها را به چه صورتی عملی سازد، پاسخ‌اش در گروِ آینده است:

چندین هزار امیدِ بنی آدم

طوقی شده به گردنِ فردا بر.

تیرماه ۱۳۵۹ - ا.ط

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۵، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

مبارزه درون حزبی



توضیح ویراستار: درباره «مبارزه درون حزبی» در جزوه مسائل حزبی (سال ۱۳۷۷) آمده است: «تکامل هر پدیده نتیجه مبارزه اضداد در درون آن پدیده است. حزب طبقه کارگر نیز که ارگانیک زنده و تکامل یابنده است، به ناچار بر اثر مبارزه درونی رشد و تکامل می یابد و تصور حزب بدون تضاد و مبارزه درونی تصویری است غیردیالکتیکی و خارج از دنیای واقعیات. اما اگر تضاد و مبارزه درون حزبی مطلق است، تضاد و مبارزه کنکرت در داخل حزب نسبی و گذراست و برای غلبه بر آن باید هر بار آن را عمیقاً و همه جانبه مورد مطالعه قرارداد و راه حل صحیح غلبه بر آن را یافت.» هوشنگ ناظمی (امیر نیک آیین) نیز در صفحه ۱۹۵ کتاب بالینی «واژه نامه سیاسی اجتماعی» می گوید: «در کنار مبارزه برون حزبی، مبارزه درون حزبی مبارزه ای است که برای تحکیم وحدت حزب، دفاع از ایدئولوژی و جهان بینی و مشی سیاسی و موازین تشکیلاتی حزب و علیه انحرافات چپ و راست انجام می گیرد...»

احسان طبری به عنوان یکی از بنیادگذاران اولیه و تئورسین ارشد حزب توده ایران دو مقاله مشخص درباره تاریخچه جناح راست و «مبارزه درون حزبی» از زمان تاسیس حزب طبقه کارگر ایران تا انقلاب سال ۱۳۵۷ با عناوین «اختلاف در حزب» و «بازگشت» دارد. طبری وجود اختلاف نظراتی که پایه اصولی دارند و مبارزه سالم درون حزبی حول آنها را، مفید و مایه تعمیق وحدت نیروهای حزب می داند. متن این دو مقاله آموزنده که گوشه ای از تاریخ حزب توده ایران، حزب طبقه کارگر ایران را روایت می کند، به شرح زیر است.

۱- اختلاف در حزب

حافظ می‌گوید:

**ز فکرِ تفرقه باز آی! تا مجموع شوی
به حکمِ آن‌که: چو شد اهرمن، سُروش آمد.**

متأسفانه بخش اعظمِ زندگی حزبِ انقلابی طبقه کارگر از همان آغازِ پیدایش، از همان دوران محافلِ سوسیال دموکرات‌های تهران و تبریز و رشت و سپس هسته‌های حزبِ عدالت در قفقاز و آسیای میانه، و سرانجام حزبِ کمونیستِ ایران و حزبِ توده ایران، مشحون از زدوخوردهای داخلی، گروه‌بندی، رقابت‌های مقام‌پرستانه، تناقضاتِ ذهنی و فاقدِ ضرورتِ عملی و پایه‌اصولی است. این سخن بدان معنی نیست که اختلافاتِ اصولی فراوانی وجود نداشت، ولی حتی این اختلافات شکلِ ناسالمی به خود می‌گرفت.

البته عواملی که باعث اختلاف در حزب می‌شود بسیار گوناگون است: از رخنه‌ عمالِ نفوذی امپریالیسم و ارتجاع گرفته تا دگرگونی بافتِ حزب در نتیجه ورودِ رده‌های تازه‌ای از جامعه و با طرح‌شدنِ وظایفِ تازه‌ای از سوی تاریخ و غیره و غیره.

اختلاف در حزب اگر برپایه تفاوتِ نظرهای اصولی در مسائلِ سیاسی و سازمانی باشد و ریشه‌های ذهنی ناسالم نداشته باشد، اگر در چارچوبِ مقرراتِ تشکیلاتی طرح و حل شود و همگی، تصمیماتِ اکثریت را در عمل محترم شمارند، امری عادی است. چنین اختلافاتی در مسائلِ خطّ مشیِ حزب، گاه در مسائلِ ساختارِ حزب پدید می‌آید و نمی‌تواند پدید نیاید. چون دیدها و داوری‌ها یکی نیست و به عللِ گوناگون تفاوتِ نظر بروز می‌کند و نمی‌تواند بروز نکند.

ما از این اختلاف که طبیعی و گریزناپذیر است سخن نمی‌گوییم. این اختلاف، وحدت را تعمیق می‌کند و درک‌ها و داوری‌ها و دیدها را به هم نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌کند و ما را به فهمِ ژرف‌ترِ مسائلِ وافی دارد و همیشه در سازمانِ حزبی تا قبل از تصمیم‌گیری‌ها ظهور می‌کند.

اما اختلافِ ناسالمی در حزب هست که ریشه‌اصولی ندارد، بل که انگیزه‌های ذهنی مانند حساب‌گری‌های جاه‌طلبانه، گروه‌بندی، محلی‌گری، دوست‌بازی، احساساتِ دشمنی و

انتقام و امثال آن، آن‌ها را مصنوعاً به وجود می‌آورد و تازه هرگز به شکل صریح و در چارچوب حزبی حل نمی‌شود، بل که چهرهٔ دسیسه‌گری و سیاست‌بازی را به خود می‌گیرد. این نوع اختلافات بنیۀ حزب را تحلیل می‌برد، محیط درونی حزب را زهرآگین می‌کند، کار شوق‌آور اجتماعی و انقلابی را به رنج و بیگاری بدل می‌سازد.

ما در حزب با این نوع اختلاف که به تدریج به کادرها سرایت کرد و موجب فلج عمومی آرگانیسم حزب شد، ده‌ها سال روبرو بودیم. علت فلج این است که دسته‌های متضاد با کارشکنی نمی‌گذارند نظر مقابل که اکثریت را یافته پیش برود و لذا هیچ نظری پیش نمی‌رود.

در جریان پلنوم‌های مهاجرت ما بارها شاهد آن بودیم که اسناد بغرنج دربارهٔ تحلیل مسائل کشور و یا تعیین وظایف سیاسی یا اسناد مهمی مانند برنامه و اساس‌نامه به اتفاق آراء یا اکثریت قریب به اتفاق آراء تصویب می‌شد، ولی همین که نوبت به تعیین مسئولیت‌ها و انتخاب ارگان‌ها و غیره می‌رسید، یعنی این مسئله مطرح می‌شد که ابتکار رهبری آرگانیسم حزبی در دست چه کسی باشد، آن موقع به هیچ وجه نمی‌شد راه‌حلی یافت. هر گروهی نامزدهای خود را داشت و گروه متقابل نامزدهای خود را، و گذشت و سازشی از طرفین انجام نمی‌گرفت و یا اگر می‌گرفت، بسیار موقت و سطحی بود و در نخستین امکان منفجر می‌گردید.

در حزب ما با آن که در ظاهر به نظر می‌رسید که دو صف در جلسات و مجامع مهم حزبی، به‌ویژه در پلنوم‌های مهاجرت در برابر هم ایستاده‌اند، ولی این واقعیت امر نبود. وحدت نظر بر سر نفی «طرف مقابل» به معنای وحدت نظر اثباتی در مسائل سیاسی و سازمانی نبود. این را هم نمی‌توان گفت که خط فاصل بین دو طرف اختلاف، خط اصول و ضد اصول بود. مطلب در هر دوران معینی از تاریخ حزب، رنگ و مختصات ویژه‌ای به خود می‌گرفت و نیازمند تحلیل مشخص و بررسی مشخص است.

اگر از جزئیات صرف نظر کنیم، آن‌طور که پلنوم‌های متعدد در مهاجرت نشان می‌داد، مابین دو هسته با نفوذ در حزب، اختلاف نظر پایداری بود: از جانبی رفیق رضا رادمنش و از جانب دیگر رفیق عبدالصمد کامبخش. هر کدام از این دو رفیق در حزب و رهبری آن، هم‌فکران و دوست‌دارانی داشتند و همین‌طور در بدنهٔ حزب کادرها بر حسب هواداری از این یا آن رفیق تقسیم شده بودند. ولی چنین نبود که مقابلهٔ این دو رفیق در همهٔ ادوار

زندگی حزبی و یا همه مسائل مطلق باشد. چنان که بعدها خواهیم گفت در مسائلی ما این دو رفیق و دوستان آن‌ها را علیه نیروی ثالث در کنار هم می‌بینیم.

نگارنده شخصاً شیوه تفکر و عمل عبدالصمد کامبخش را سالم‌تر و حزبی‌تر یافت و می‌دید که طرف مقابل به عناصر فرصت‌طلبی که حزب را افزاری برای محاسبات خود می‌دانند، تکیه دارد و در شیوه‌های کار خود به سیاست‌بازی (*Politicailleri*) میدان می‌دهد.

خطاست اگر تصور شود تمام کسانی که در اطراف این یا آن هسته قرار می‌گرفتند در همه چیز با هم توافق داشتند، به هیچ وجه.

مثلاً در جهت دکتر رادمنش دوستان نزدیک مانند ایرج اسکندری و رضا روستا و بقراتی و دکتر جودت هر یک دارای نقطه‌نظرهای خود بودند. یا مثلاً در جهت کامبخش علاقه‌مندان به وی از میان کارهای سازمان نظامی و کادرهای حزبی، یا کادرهای قدیمی رهبری مانند رفقا کیانوری و قدوه و اردشیر و امیرخیزی و نوشین و این جانب و دیگران، هر کدام به کلی نظرات مستقل و ویژه خود را در مسائل داشتیم و برآیند کلی، به معنای وجود هم‌سانی در همه جزئیات نیست.

در آستانه انتخابات ارگان‌ها در پلنوم‌ها ناچار دو نوع تجمع بیش‌تر شکل می‌گرفت، زیرا بالاخره بایستی تصمیم گرفت که چه کسی در ارگان رهبری باشد یا نباشد.

قسمتی از این نوع فعل و انفعالات در هر جمعیتی ناگزیر است، ولی رفقای که به رفیق رادمنش تمایل داشتند، أسلوب‌های سازمانی ناسالم فراوانی را روا می‌داشتند یا لاقلاً باید گفت که مواضع سیاسی و سازمانی منفی‌تری را احراز می‌کردند.

ولی آن چه حزب را در مهاجرت طی تاریخ دشوارش سرانجام به تصمیم‌گیری واداشت، مسائل مربوط به مشی سیاسی در آستانه انقلاب بهمن ۱۳۵۷ بود.

در آستانه انقلاب ایران کاملاً روشن شد که رفیق اسکندری (که جانشین دکتر رادمنش شده بود) در انقلاب ایران خواستار پیروی از شعارهای جناح لیبرالی «جبهه ملی» است. در برابر او رفیق کیانوری با مشی درستی که پلنوم‌های ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ حزب و حوادث واقعی صحنه انقلاب ایران صحت آن را تأیید کرد، قرار داشت. شکست مشی لیبرالی و پیروزی مشی انقلابی، ابتکار را به‌طور نهایی از دست گروه مقابل خارج ساخت و به اختلافات درازنفس و رنج‌آور درونی حزب نقطه ختami گذاشت.

پیش از اسکندری، رفیق رادمش در اثر لجاج در دفاع از عباس شهریاری، جاسوس ساواک، که وی را عضو وفادار پنداشته و مسئولیت سازمان کشور را به وی سپرده بود، پس از ۲۰ سال دبیر اولی، حتی با رأی مثبت دوستان نزدیک‌اش، از رهبری حزب برکنار شد. رفیق اسکندری نیز در آستانه انقلاب ایران در اثر لجاج در دفاع از مشی لیبرالی (دادن شعار «دموکراسی» و «قانون اساسی» به جای سرنگونی سلطنت)، حتی با «رأی خودش» مسند را تهی ساخت.

و بدین سان «زمان» مسئله را به سود رهبری رفیق کیانوری که در تمام عمر حزبی خود با این رفقا (رفقا رادمش و ایرج اسکندری) مقابله کرده بود، حل کرد.

این اختلافات نهایی، اصولی‌ترین بخش در تاریخ اختلافات حزب است که عجالتاً به پیدایش یک وحدت بی‌سابقه منجر شده است.

علاوه بر آن، اختلاف علیه مشی راست‌روانه و ناسیونالیستی خلیل ملکی و دوستان‌اش در ایران و اختلاف علیه مشی چپ‌روانه و مائوئیستی احمد قاسمی و دوستان‌اش در مهاجرت و مبارزه علیه روش‌های جاه‌طلبانه رهبری سازمان جوانان که از طرف جمعی دیگر از رهبران حزبی تشویق می‌شد (کسانی مانند دکتر مرتضی یزدی) و مبارزه علیه روش‌های جاه‌طلبانه رضا روستا در شورای متحده که از طرف جمعی از رهبران حزبی تشویق می‌شد (کسانی مانند رفقا رادمش و جودت) نیز باید برشمرده شود. هر یک از این اختلافات، فصلی است مشبع و درباره آن‌ها اسناد حزبی وجود دارد.

در درون هر یک از این اختلافات مشخص، با آن‌که اختلاف مرکزی و بنیادی تا حدی انعکاس می‌یافت، ولی صف‌بندی‌ها گوناگون بود. مثلاً در مبارزه علیه ملکی و قاسمی، رفقا رادمش و کامبخش و همه دوستان و هواداران آنها را در کنار هم می‌بینیم. و حال آن‌که در مبارزه علیه رهبری استقلال‌طلبانه سازمان جوانان و یا روش‌های خودسرانه و غیرحزبی رفیق روستا، رفیق رادمش و دوستان‌اش و رفیق کامبخش و دوستان‌اش غالباً در برابر هم ایستاده بودند.

در توصیف اختلافات حزبی، من جانب احتیاط را مراعات کردم و تا آن حد که اسناد مصوب پلنوم‌ها (به‌ویژه پلنوم‌های ۴ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۶) و دومین کنگره حزب از آن حکایت می‌کند نظر داده‌ام. گویا گذشت زمان مطالب بیش‌تری را روشن خواهد ساخت.

موضع‌گیری نویسنده در این اختلافات، لاقلاً به نظر خود او و به گواهی تصمیمات حزب در اکثریت قریب به تمام موارد، اصولی بوده است. علت آن را باید در این جا جستجو کرد که نگارنده کمترین نظر شخصی را در مسائل یا نسبت به اشخاص، علی‌رغم رفتار گاه خصمانه آن‌ها دنبال نمی‌کرده است.

با وجود شباهت یا حتی انطباق کامل مواضع حزبی این جانب و رفیق کیانوری، باید گفت که سطح پیکارجویی رفیق اخیر که ناشی از پویایی و انرژی جوشان اوست، بالاتر از سطح پُرگذشت من قرار داشته است و جالب است که این دو موضع‌گیری چنین نزدیک و گاه همانند، ناشی از هیچ‌گونه «قرار و مدار» و «توافق» نبوده و تصور می‌کنم تنها از داوری عینی دربارهٔ حوادث و علاقه به هدف‌های انقلابی نشأت می‌گرفته است.

آسلوب کار و مبارزه رفیق کیانوری در دوران دشوار و بی‌رحمی که زیسته‌ایم و هنوز در آن زندگی می‌کنیم، برای حزب لازم‌تر و برای کار سودمندتر از آسلوب فروتنانه و انسانی و بانرمشی من بوده است و من با درک این مسئله هرگز نخواستیم وظایفی را به خود اختصاص دهیم که از جهت ارادی در سطح ضرور آن نیستیم و نبوده‌ام.

آری، دوران‌های تاریخ به آسلوب‌ها و به حاملان ویژهٔ این آسلوب‌ها نیازمندند و آلا کارایی و ثمربخشی شخصیت‌ها بروز نمی‌کند.

اختلاف در حزب که اغلب شکل خشن و بی‌گذشتی به خود می‌گرفت و در میان اختلاف اصولی و درست، اختلافات شخصی و نادرست کم نبود، محیط اختناق‌آور و بسیار بسیار آزارنده‌ای را در حزب در طی سالیان دراز پدید آورد که تحمل‌اش به هیچ وجه آسان نبود. دست دشمن در این اختلافات دیده می‌شود.

برای این که افتراءزن نباشیم، باید شکیب کنیم تا بسی از اسرار را روزگار برملا سازد.

سرچشمه: کتاب «از دیدار خویشتن - یادنامهٔ زندگی»، به کوشش محمدعلی شهرستانی،

چاپ چهارم، بهار ۱۳۹۵، صص ۱۴۸-۱۵۳

[بازگشت به فهرست](#)

۲- بازگشت

در سال‌های آخرِ مهاجرت و به‌ویژه پس از درگذشتِ کسانی مانند روستا، نوشین، کامبخش، هما هوشمند، برای من که سکتۀ قلبی (انفارکتوس) خطرناکی را در بخش عضلاتِ قدامی قلب گذرانده و به ضربِ دو بار شوکِ برقی نیرومند به زندگی بازگشته بودم، تردیدی نبود که در گورستانِ جنوبی لایپیگ، جایی در ردیفِ قبرِ کامبخش، به خوابِ ابد فرو خواهیم رفت.

گاه روزهای یک‌شنبه به این گورستانِ بسیار بزرگ و زیبا می‌رفتم و گلی بر گورِ کامبخش می‌نهادم و خود را انسانی ایستاده در ردیفِ او می‌دیدم. ولی به ناگاه در جلساتِ ما که در یک‌نواختیِ ملال‌آور و آزارنده‌ای می‌گذشت، از سال ۱۳۵۳ جنب‌وجوشی پدیدشد. شرکت ر.کیانوری در رهبری، جریانی از هوای تازه در فضای بوی‌ناگرفتهٔ مهاجرت وارد ساخت. بحث‌ها ما را به این جا رساند که باید شعار «سرنگونیِ رژیمِ شاه» به شعارِ مبرم بدل شود. من در این باره در نخستین شمارهٔ دورهٔ جدید مجلهٔ «دنیا» مقاله‌ای نوشتم که ناشی از بحث‌های جلسه بود و شاید اولین مقالهٔ مطبوعاتِ ما در این زمینه است.

از همان آغاز برخی و بر رأسِ آن‌ها ایرج اسکندری، دبیرِ اولِ نوگزیدهٔ حزب با این شعار مخالف بودند. ایرج می‌گفت که رژیمِ شاه محکم است و شعارِ سرنگونیِ شعاری بلامحتوا است. چیزی که ما باید بطلبیم حداکثر «اجرای قانونِ اساسی» است که اگر بدان دست یابیم، خود تازه یک «فتح‌الفتوح» است. اسکندری و هم‌اندیشان‌اش بر آن بودند که شاه در وضعِ سیاسی-اقتصادی بحران‌آمیزی نیست و درست است که سیاستِ ضدِ ملی و ضدِ دموکراتیکِ او را تصدیق داشتند، ولی در جامعهٔ ایران واکنشی علیه آن نمی‌دیدند. به علاوه، آن‌ها در موردِ متحدانِ ما در انقلابِ آینده، بر آن بودند که آن‌ها یارانِ مصدق‌اند و ما باید با کمکِ آن‌ها راه را برای اجرای قانونِ اساسی در نبردی طولانی بگشاییم. راهِ واقع‌بینانه‌تر دیگری نیست.

ر.کیانوری و به دنبالِ روشِ او جمعی از ما مواضع به کلی دیگری داشتیم. ما بر آن بودیم که تکاملِ روندِ جنبش‌های رهایی‌بخش در جهانِ سوم، بر اساسِ دگرگونیِ توازنِ نیروها، به‌زیانِ امپریالیسم است و امکانِ سرنگونیِ رژیمِ محمدرضا پهلوی، این ثمرهٔ کودتای ۲۸ مرداد و ارثیهٔ دورانِ سلطۀ بی‌رقیبِ امپریالیست‌های آمریکا و انگلیس و فرانسه

را، شرایط کنونی جهان فراهم ساخته است و شعار «سرنگونی» دیگر یک شعار استراتژیک نیست، بل که شعار مبهم است. و اما در مورد متحدان، ما یاران سابق دکتر محمد مصدق را با خود دکتر مصدق فرق می‌گذاشتیم و آن‌ها را مردمی سازش‌کار، نزدیک به آمریکا، و طرفدار سرمایه‌داری می‌شمردیم و چشم امید به روحانیت مبارز و بر رأس آن‌ها آیت‌الله خمینی دوخته بودیم.

تمام این مواضع از نظر جناح راست رهبری، پرت و مضحک و من‌درآوردی بود. بحث‌های ناهمواری، گاه شدید، گاه خفیف، از ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۷، سال انقلاب، جریان داشت. در سال ۱۳۵۷ جناح راست با دیدگانی از حیرت گشاده، دید که موج انقلابی بالا می‌گیرد و نقش روحانیت و آیت‌الله خمینی دم‌به‌دم چشم‌گیرتر می‌شود و جبهه ملی از خود نوسانات سازش‌کارانه سختی نشان می‌دهد.

به تناسب فراز و نشیب حوادث، جناح راست و بر رأس آن اسکندری، گاه عقب می‌نشست و خود را دم‌ساز می‌ساخت، ولی گاه خشم‌ناکانه حمله‌ور می‌شد. اسناد این بحث‌ها همگی با خط صاحبان آن موجود است و هرگاه حزب صلاح بداند، نشر خواهد داد و خود داستانی است عجیب.

در واقع جناح راست در حزب ما همیشه جناح راست بود. به انقلاب خلق باور نداشت. حزب را نردبان ترقی شخصی می‌دانست. از آن‌جا که ر.کیانوری در عمر حزبی خود با جناح راست سخت درآفتاده بود، از او به شدت متنفر بودند و این که او مطرح‌کننده سیاست تازه بود، مطلب را به نظرشان تحمل‌ناپذیر می‌ساخت و خشم آن‌ها علیه من به سبب باور من به شخصیت ر.کیانوری بود.

شاید بتوانم بگویم که من در این سال‌ها توانستم اسناد و اعلامیه‌های حزب را برپایه سیاست مورد قبول جناح چپ با چنان استدلالاتی تنظیم کنم که جناح راست گاه چاره‌ای جز تصویب آن‌ها نمی‌دید. در این سال‌ها این نقش ویژه من است که نگذاشت حزب در تظاهر علنی خود با کارپایه اپورتونیستی جناح راست به میدان آید. این را من بدون فروتنی کاذب می‌گویم، ولی تصریح می‌کنم که پیش‌تازی در مشی انقلاب تماماً به ر.کیانوری تعلق دارد.

من بی‌وقفه در تاریخ حزب او را یک چهره برجسته انقلابی می‌دانستم و در قبال پارسِ غضبناک مخالفان‌اش، در کنار او بودم، بی‌آن‌که در این کار از سوی ما کم‌ترین «قرار و مدار» و یا «محاسبه قبلی» در میان باشد. من تصور می‌کنم دوستی دو مزاج ناهمگون ما طی ده‌ها سال، تنها محصول یک‌سانی منطق سیاسی و حزبی ما بود. خواه در قبال منحرفانِ چپ و خواه در مقابل سفسطه‌گران جنجالی راست. این داوری من است و به داوری دیگران کاری ندارم و به عینیت نظر خود مطمئن‌ام.

باری، شراره انقلاب بالا گرفت و امام بازگشت و شاه و بختیار گریختند و من با شگفتی دیدم که زنده‌ام و همراه دکتر جودت و مسعود اخگر و حمید صفری در هواپیما عازم ایران‌ام: **«این‌که می‌بینم به بیداری است یارب، یا به خواب!»**

پس از ۳۰ سال، تهران، تهران سال ۱۳۲۷ نبود. نه تنها از شتر و خر و حمال کوله‌به‌دوش، ماست‌بند تغاری و درشکه و دکان‌های پیشه‌وری قرون وسطایی آثاری باقی نمانده بود، تهران به‌طور عجیبی دامن گسترده بود. از سرخه‌حصار تا کرج، از زاویه عبدالعظیم تا امامزاده قاسم، شهری عظیم، دک و دنگال، بی‌قواره، مجموعه‌ای از ده‌ها هزار خانه نوساز، گاه بسیار مدرن و گاه محقر، گسسته و بریده‌ازهم، با خیابان‌هایی بدون پیاده‌رو و درخت، با آسمان‌خراش‌ها و زاغه‌ها پدید آمده بود. شهر بسازوبفروش‌ها، شهر ده‌ها شعبه بانک و مراکز مشاوره و همبرگر و جوجه سوخاری... آن اندازه ناهمانند با شهرهایی که طی ۳۰ سال در آن‌ها زیسته بودیم و نیز با تهرانی که ترک کرده بودیم: محصول عجیب‌الخلقه سرمایه‌داری وابسته که مامای شوم کودتای ۲۸ مرداد زایانده و رویانده بود.

در اثر سرریز روستاییان، مردم نیز تغییر چهره و لهجه داده بودند. به نظر من همه چیز غریبه بود و روح می‌بایست تقلایی به کار برد تا خود را با این محیط آشفته، با این آمیزه مدرنیسم آمریکایی و خودسازیِ پوچ شرقی جور کند.

ولی احساس من این بود که به سنگر تاریخی خود برگشته‌ام. به قول گوته:

«این‌جا من انسان‌ام و باید در این‌جا زیست کنم.» (از تراژدی فائوست. سخن فائوست به هنگام گردش پاک *Hier bin ich Mensch, Hier soll ich sein*)

بدون نوعی سرگیجه برای وطن، عزم‌ام از همان آغاز جزم بود که آزمون مهاجرت تکرارپذیر نیست. باید در سرنوشت مردمی که گوشت از گوشت و خون از خون و زبان از

زبان و جان از جانِ آنها است، شرکتِ جُست و با بد و نیک و داد و یا بی‌دادِ زمانه‌ای که بر این انسان‌ها، که باشندگانِ گورگاهِ پدرانِ ما هستند، می‌گذرد، هم‌نوا بود.

میهن در این حالت برای من تماماً یک «تجلی فلسفی» اجرای وظایف بشری خود در این گوشهٔ جهان بود که به من تعلق دارد و دستِ بی‌رحمی که مرا از آن رانده بود، اینک به دستِ توانای مردم کوتاه شده بود و این دستِ توانا مرا به آن بازگردانده بود.

درود بر تو ای دماوند! هنوز آن جا با تاج سپیدِ خود ایستاده‌ای! ای فرشتهٔ صدفین که هزاره‌ها تماشاگرِ جنبشِ مادهٔ جان‌دار و بی‌جان در دو سوی خود بوده‌ای و هستی؛ در آن سو که خزر می‌خروشد و در این سو که کویرِ شن‌گرفی خفته است.

اینک من، فرزندی که با موی سیاه و دلی از امیدها سپید رفتم و اینک با موی سپید و دلی از غم‌ها سیاه باز آمدم. با او آن چه می‌خواهی بکن که اینک بارِ دیگر به عتبه‌بوسی بارگاهِ جاویدان‌ات آمده است و چنّته‌ای ناچیز از آزمون بر دوش و سرمایه‌ای کوچک از عمر در چنّته دارد.

هفته‌ها در منگی این انتقالِ بزرگ در نزدِ دوستانی بسیار مهربان و سپس خویشانی به همان اندازه مهربان، چشم‌به‌راهِ همسرم زیستم و اینک فصلی از زندگی که در سال ۱۳۲۷ بریده بود، از بهارِ ۱۳۵۸ ادامه یافت و آدمی از فردای خود بی‌خبر است.

سرچشمه: کتاب «از دیدارِ خویشتن - یادنامهٔ زندگی»، به کوشش محمدعلی شهرستانی،

چاپ چهارم، بهار ۱۳۹۵، صص ۴۸-۵۲

[بازگشت به فهرست](#)

و نیز این نتیجه: «طرفداران آزادی بر طرفداران هرگونه محدودیتی در آزادی بطور قطعی ترجیح دارند، صرف‌نظر از منشأ و موضع طبقاتی این دو گروه و موضع آن‌ها در مبارزه بر ضد امپریالیسم.»

اهمیت این احتجاجات، که ما آن‌را برای تسهیل به شکل ساده و کوتاه بحث، فرمول‌بندی کرده‌ایم، در عمل سیاسی فوق‌العاده جدی است.

اگر این احتجاجات درست باشد، پس لازم می‌آید که شما به عنوان مبارز ترقی خواه با یک دولت ضد امپریالیستی که آزادی‌های سیاسی را مراعات نمی‌کند، یا چنان که باید مراعات نمی‌کند، بیش‌تر مخالف باشید تا یک دولت هوادار امپریالیسم که آزادی‌ها را در چارچوب سیستم پارلمانی بورژوازی، ولو تا حدودی، مراعات می‌کند. در چارچوب چنین احتجاجاتی، مثلاً کارامانیس یونان از بومدین الجزایر مثبت‌تر از آب درمی‌آید! یا حتی مناخیم بگین در اسرائیل (که حزب کمونیست کاملاً مخالف خود را تحمل می‌کند) بر معمر قذافی در لیبی ترجیح می‌یابد!

معلوم می‌شود که به‌ناچار در این احتجاجات چیزی نادرست است. باید دید این نکته نادرست، که موجب اعوجاج در احتجاج و انحراف در قضاوت می‌شود، در کجاست؟

نکته نادرست در قبول مفهوم «دمکراسی» به شیوه بورژوازی آن، به معنای «آزادی‌های سیاسی» و پُربهادادن روشن‌فکر مآبانه به این مفهوم است، و حال آن‌که در «جامعه‌شناسی انقلابی»، بین آزادی‌گرایی یا «لیبرالیسم»، که محتوای «دمکراسی» را تا سطح آزادی‌های سیاسی متداول در برخی کشورهای دارای سیستم پارلمانی سرمایه‌داری تنزل می‌دهد، و مردم‌گرایی یا «دمکراتیسم»، که اصل حاکمیت خلق را در مرکز توجه قرار می‌دهد، تفاوت کیفی است.

لیبرالیسم کاری به این‌که **خلق**، در لحظه تاریخی معین، کدام یک از طبقات و اقشار جامعه را در برمی‌گیرد و لذا **حاکمیت خلق** به چه معناست، ندارد. از نظر لیبرال‌ها، خلق و ملت به یک معنی است، ولی از نظر «جامعه‌شناسی علمی و انقلابی»، **خلق** آن بخشی از ملت است که از طبقات و قشرهای حاکمه مرتجع و محافظه‌کار و ممتاز جوامع سرمایه‌داری جداست و منافعش با این طبقات و قشرها وارد تصادم می‌شود.

به‌طور مشخص، در کشور ما کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، روشن‌فکرانی که خدمت‌گزارِ خلق هستند و نیز بورژوازی کوچک و متوسطِ ضدِ امپریالیستی (یا ملی)، «خلق» است و الیگارش‌ی ارتجاعی و مُمْتَاز، یعنی سرمایه‌داران و زمین‌دارانِ بزرگِ وابسته و تکنوکرات‌های لشکری و کشوری در خدمتِ آن‌ها (که در ایران خاندانِ پهلوی سلسله‌جَنبان‌شان بود) «ضدِ خلق» است و حال آن‌که آن‌ها هم در مفهومِ عامِّ «ملتِ ایران»، یعنی «همهٔ کسانی که تابعیتِ قانونی دولتِ ایران را دارا هستند» وارد می‌شوند.

شاخص دمکراتیسم چیست؟

چنان‌که در فوق نیز یاد کردیم، دمکراتیسم مسألهٔ این‌که «حاکمیت در دستِ کیست و علیه کیست» را در مرکز توجه قرار می‌دهد و خواستارِ «حاکمیتِ خلقی» است و این را مهم‌ترین وثیقۀ دمکراسی می‌داند.

این دمکراسی، که ما آن‌را «دمکراسی انقلابی» نیز می‌توانیم بنامیم (در مقابلِ «دمکراسی بورژوائی»)، دارای محتوای طبقاتی معینی است و به‌ویژه ایدئولوژی سیاسی قشرهای متوسطِ جامعه است، که بخشِ مهمی از خلق را تشکیل می‌دهد. بدونِ شک این دمکراسی انقلابی که از جهتِ خلقی بودن و ملی (یا ضدِ امپریالیست) بودن از لیبرالیسم بورژوازی مترقی‌تر است، خود دارای یک طیفِ متنوعِ درونی است. در آن می‌توان جناح‌های راست، میانه‌رو و چپ را تشخیص داد.

درست به این علت، از بابتِ پیگیری، در نبردِ علیه امپریالیسم و از جهتِ پیگیری در استقرارِ دمکراسی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، همگونی بینِ قشرهای متوسط نیست. جناحِ چپِ دمکراسی انقلابی، در همهٔ این عرصه‌ها پیگیرتر است و جناحِ راست به‌ویژه تمایلی دارد که آزادی‌های دمکراتیک را پامال کند و خلقت را محدود سازد و تنها به مواضعِ ملی بسنده نماید.

طبیعی است که موضع‌گیری طبقهٔ کارگر نسبت به «دمکراتیسم انقلابی»، از موضع‌گیری وی نسبت به «لیبرالیسم بورژوائی» مثبت‌تر است. به همین ترتیب موضع‌گیری این طبقه نسبت به جناحِ چپِ دمکراسی انقلابی مثبت‌تر از جناحِ میانه‌رو، و نسبت به جناحِ میانه‌رو، مثبت‌تر از جناحِ راست است. همهٔ این‌ها اموری طبیعی و منطقی است.

وجود این طیف سه‌گانه، راست، میانه رو و چپ در درون آن قشرهای جامعه، که «دمکراسی انقلابی» ایدئولوژی سیاسی آنهاست، نبرد درونی دمکرات‌های انقلابی، نبردی گاه بی‌امان را موجب می‌شود. واژه انقلابی در مورد این دمکرات‌ها برای آن به کار برده می‌شود که آنها در انقلاب ملی و رهایی‌بخش (ضد امپریالیستی) ذی‌مدخل و سهیم هستند و در بسیاری از کشورها نقش درجه اول ایفاء کرده‌اند.

اما انقلابیون اصیل، وقتی در مسأله «آزادی‌های سیاسی»، بین لیبرال‌ها و دمکرات‌های انقلابی تناقضی پیدا شود، چه باید بکنند؟

آنها باید بگویند: «ما بدون شک به وجود آزادی‌های سیاسی، فوق‌العاده اهمیت می‌دهیم و تأمین جامع آنها را می‌طلبیم و با اسالیب تحمیلی و انحصارطلبانه حکومت صریحاً و جداً مخالفیم، ولی بین حاکمیت لیبرال‌ها از سوئی و حاکمیت دمکرات‌های انقلابی، ولو قشرهای محافظه‌کارش از سوی دیگر، ما علی‌رغم ناپیگیری‌ها یا تمایلات نادرستی که ممکن است نسبت به آزادی‌های سیاسی در میان گروه اخیر وجود داشته باشد یا در آینده پیدا شود، دمکرات‌های انقلابی را، به علت موضع آنها در برابر امپریالیسم بر لیبرال‌ها ترجیح می‌دهیم، ولو این دمکرات‌ها از جهت مشی عمومی خود، حتی نماینده برخی قشرهای عقب‌مانده‌تر و راست‌گراتر خلق باشند.»

روشن است که این ترجیح به شرط آن است که آنها در خورد عنوان دمکرات‌های انقلابی باقی بمانند، یعنی به مواضع ضد امپریالیستی و خلقی خود وفادار باشند.

چرا؟ زیرا دمکراسی انقلابی، با همه معایبی که می‌تواند در زمینه مراعات پیگیری آزادی‌های سیاسی داشته باشد (که البته این ابدأ از ضروریات خود «دمکراتیسم» نیست، بل که ناشی از روش سیاسی برخی قشرهای راست‌گرا یا عقب‌مانده در داخل این دمکراسی است)، زمینه تاریخی و عینی تکامل جامعه را بهتر فراهم می‌کند و موضع‌گیری ضد امپریالیستی مطمئن‌تر و پیگیرتری به وجود می‌آورد تا لیبرالیسم. در انقلاب ملی و رهایی‌بخش (ضد امپریالیستی)، مسأله «مبارزه علیه امپریالیسم» محور مقدم است، اولویت دارد، اساسی است، که نباید فراموش کرد.

به‌علاوه، در روند انقلابی جهان امروز، مسأله مبارزه با امپریالیسم مسأله مرکزی است، لذا در این زمینه هیچ‌گونه تزلزلی نمی‌توان داشت. دمکراتیسم، طبق سرشت خود (چنان‌که گفتیم، ولو آن‌که به‌طور عمده دمکراتیسم بماند)، **مجبور است ضد امپریالیستی باشد**. ولی لیبرالیسم، که ایدئولوژی سیاسی بورژوازی لیبرال است، در شرایط کنونی جهان مسلماً ضد امپریالیست نیست و فوقش، اگر بخواهد، همکاری با امپریالیسم را جانشین چاکری از امپریالیسم و قبول تحمیلات آن می‌سازد.

ممکن است گفته شود: آیا مشی سیاسی قشرهای متوسط تنها «دمکراتیسم» است؟ آیا این قشرها نمی‌توانند به سوی «فاشیسم» بروند؟

«فاشیسم» از جهت علمی یعنی چه؟ فاشیسم، دیکتاتوری تروریستی مرتجع‌ترین و شوونیست‌ترین و جهان‌خوارترین عناصر سرمایه‌مالی است. وقتی بورژوازی بزرگ نتواند با أسلوب‌های عادی لیبرالی حکومت کند، آن‌گاه به فاشیسم متوسل می‌شود. البته امپریالیسم در عصر ما، شیوه‌های فاشیستی اعمال حاکمیت را به مثابه «أسلوب اداره کشور»، به رژیم‌های دست‌نشانده خود می‌آموزد و به کشورهای آنان «صادر می‌کند» (مانند نمونه شیلی پینوشه و ایران دوران پهلوی).

لذا فاشیسم متعلق به قشرهای تشکیل‌دهنده خلق نیست، ولی در درون این قشرها، شیوه‌های انحصارگرایی و تحمیلی اداره کشور می‌تواند پدید شود و به آزادی‌های سیاسی زیان برساند. ولی تا زمانی که حاکمیت این قشرها، منافع عمومی خلق را نقض نمی‌کند، به‌ویژه در برابر سرمایه جهانی (امپریالیسم) می‌ایستد و از استقلال سیاسی و اقتصادی کشور دفاع می‌کند، چنان‌که گفتیم، **ما نمی‌توانیم و حق نداریم لیبرالیسم را بر آن ترجیح دهیم**.

این درست است که دمکراتیسم انقلابی، در صورت پایمال کردن پیگیر آزادی‌های دمکراتیک، به تدریج خود را به مسخ و استحاله کیفی محکوم می‌کند و در نتیجه به مبارزه ضد امپریالیستی لطمه می‌زند و راه را برای ضد انقلاب باز می‌کند، ولی مسأله به زمان نیاز دارد و تا مدتی می‌تواند بطور عمده کیفیت اولیه انقلابی خود را حفظ کند، و

حزب انقلابی حق ندارد با روش بی‌محابا و ناسنجیده خود، آنرا «هول دهد» و به سوی راست برآند.

حزب ما اهمیت آزادی‌های سیاسی را برای پیشرفت مبارزه خود و دیگر سازمان‌های مترقی و انقلابی، برای تسهیل مبارزه ضدامپریالیستی، بسیار خوب و با گوشت و پوست خود درک می‌کند و در این زمینه به هیچ توصیه و تأکیدی نیاز ندارد. در زمینه ضرورت دفاع از آزادی‌های دموکراتیک، برای احزاب کارگری، توصیه‌های مکرر کلاسیک‌های مارکسیسم-لنینیسم وجود دارد. ولی حزب اهمیت درجه اول نبرد علیه امپریالیسم، نبرد اقتصادی و سیاسی و نظامی علیه امپریالیسم و بر رأس آنها امپریالیسم جهان‌خوار آمریکا را نیز بسیار خوب می‌فهمد و در این گستره به خود اجازه نمی‌دهد دچار سهل‌انگاری و غفلت شود.

لذا دمکرات‌های انقلابی را (تأکید می‌کنیم، تا زمانی که آنها واقعاً دمکرات‌های انقلابی هستند و به سود خلق و حاکمیت مردم گام‌هایی برمی‌دارند و با امپریالیسم مبارزه می‌کنند) بی‌تزلزل بر لیبرال‌ها ترجیح می‌دهد. لیبرال‌ها نه تنها در مقابل امپریالیسم نمی‌ایستند، بل که حقوق دمکراتیک مردم را نیز در پرده می‌گذارند و فقط مسأله آزادی‌های سیاسی را برجسته می‌کنند.

تمام حکمت موضع‌گیری حزب ما به سود انقلاب ایران و رهبری آن، در دوره‌هایی که تاکنون گذرانده و می‌گذرانند، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. مردم ایران وقتی بین مشی شاپور بختیار و همکارانش (که بعد از او جدا شدند و در جبهه خلق باقی ماندند) و مشی امام خمینی، مشی اخیر را انتخاب کردند، در واقع همین روش را داشته‌اند و الهام‌بخش حزب نیز در تعیین مشی سیاسی خود همین روش قاطع اکثریت مردم است.

اگر این مطلب برای کسی حل نشود، مطلب زیادی درباره درستی یا نادرستی مشی حزب حل نشده است و همه چیز به «مانور» و «تاکتیک» (به معنای نیرنگ) حمل خواهد شد.

تمام جان کلام در درک درست تفاوت بین «لیبرالیسم» و «دمکراتیسم» و طیف درونی و محتوی اجتماعی این دمکراتیسم و پیوند آنها با مبارزه ضدامپریالیستی است، در درک تفاوت بین «آزادی‌های دمکراتیک» و «حقوق دمکراتیک»، در درک تفاوت بین «بورژوازی

لیبرال» و «دمکرات‌های انقلابی» عصر ماست. اگر این مقولات و مفاهیم با هم مخلوط شود، سردرگمی ایجاد خواهد شد، و پایه بسیاری از سردرگمی‌ها در جدا نکردن مفاهیم نزدیک و خویشاوند است، که گاه باهم تفاوت‌های جدی دارند. مطالب بُغرنج اجتماعی را عاطفی نمی‌توان درک کرد. آن‌ها را باید تعقلی و به‌کمک مفاهیم علمی فهمید، و الا اشتباه ناگزیر است.

برای تکمیل این بحث، این مطلب را نیز می‌توان افزود که: جامعه‌شناسی معاصر بورژوازی، مقوله‌ای به نام «پوپولیسم» (که آن را می‌توان به عامه‌گرایی ترجمه کرد) وارد ساخته و همه رژیم‌هایی که می‌توانند توده‌های مردم (عامه) را به دنبال خود بکشند، صرف‌نظر از منشأ و سرشت طبقاتی آن‌ها، از این نظرگاه، عامه‌گرا و یا پوپولیست نامیده می‌شوند. از لحاظ این مفهوم قلبی و اشتباه‌انگیز، گاندی و مائو و هیتلر در کنار هم قرار می‌گیرند، زیرا آن‌ها توانسته‌اند عامه را به دنبال خود بکشند.

این مفهوم ابهام‌آفرین مانند مفاهیم دیگری که جامعه‌شناسی بورژوازی ایجاد می‌کند، نمی‌تواند ما را به نتیجه‌ای برساند. پیدایش عنصر عوام‌گرایی و عوام‌فریبی در همه جنبش‌های بزرگ خلقی (مانند جنبش خلقی چین و هند) و حتی در برخی هیجانانگیز شووینیستی ماهیتاً ضد خلقی (مانند هیتلریسم)، که انعکاس طرز تفکر و عمل قشرهای عقب‌مانده است، دیده می‌شود، ولی نمی‌توان این عناصر را مطلق کرد و زمینه و پشتوانه طبقاتی جنبش را ندید.

در همین مقطع باید از نقش «لومپین»‌ها صحبت کرد:

(این واژه آلمانی است و باید با کسر «پ» خوانده شود. لومپ، یعنی ژنده، لومپین پرولتاریا، یعنی پرولتاریای ژنده‌پوش، نامی که به قشرهای بی طبقه و وازده مانند دزدان، ولگردان، قاچاق‌چیان، فواحش، گدایان و غیره داده شده است).

کسانی مفهوم «عقب‌ماندگی فرهنگی» را با مفهوم «لومپین پرولتاریا» مخلوط می‌کنند. در جامعه ما ممکن است قشرهایی ابداً لومپین پرولتاریا نباشند، ولی دچار «عقب‌ماندگی فرهنگی» یا «عامی‌گری سیاسی و اجتماعی» باشند و عوام‌فریبان رنگارنگ بتوانند آن‌ها را

به دنبال خود بکشانند. قشرهای عقب‌مانده و زحمت‌کشان و پیشه‌وران از این جهت به «لومپین» بدل نمی‌شوند و وجود چنین پدیده‌هایی در جنبش بزرگ انقلابی کشوری مانند ایران، آن جنبش را به «پوپولیسم» و «لومپین‌گرایی» مبدل نمی‌کند. وجود این پدیده‌ها تنها حاکی از آن است که در این کشورهای «عقب‌مانده» و «عقب‌نگه‌داشته‌شده»، هنوز خودآگاهی سیاسی و طبقاتی، سطح فرهنگ عمومی، نیروی قضاوت در مسائل، نازل است. و طبیعی است که هر جا گروهی چشم‌بسته و ناآگاه باشند، ناچار عناصر فریب‌کاری پیدا می‌شوند و آن‌ها را بیراهه می‌برند.

آیا ما حق داریم تمام جنبش انقلابی و مردمی ایران را به عوام‌گرایی (پوپولیسم) و اوباش‌گرایی (لومپنیسم) متهم کنیم؟ ابدأ و اصلاً، این جنبشی است خلقی، که در آن، مانند هر جنبش دیگر، عوام‌فریبی‌ها و نادانی‌ها هم می‌تواند نقش داشته باشد.

لنین استراتژی و تاکتیک احزاب انقلابی کارگری را برای همه ادوار و همه مناطق در روند انقلاب‌های ضدامپریالیستی روشن ساخته و ما آن را می‌توانیم در نکات زیرین خلاصه کنیم:

۱- میهن‌دوستی راستین، یعنی دفاع از منافع خلق‌های میلیونی میهن، در برابر غارت امپریالیستی و هیئت حاکمه وابسته بدان و تلفیق این اصل با اصل دوستی و هم‌بستگی با سایر خلق‌ها که علیه امپریالیسم مبارزه می‌کنند (جهان‌گرایی پرولتری)؛

۲- حفظ و دفاع از استقلال سیاسی و سازمانی حزب طبقه کارگر؛

۳- فعالیت در آن‌جا که توده‌ها هستند و تربیت توده‌های مردم براساس تجربه سیاسی خودشان؛

۴- مبارزه پیگیر برای جلب قشرهای وسیع مردم از میان طبقات غیرپرولتاری به اتحاد و مبارزه در راه ایجاد جبهه واحدی از نیروهای ضدامپریالیستی، که ترکیب آن را خصلت دوران، یعنی روند انقلابی کشور تعیین می‌کند؛

۵- شرکت فعال در نبردهای انقلابی دمکراتیک و ضدامپریالیستی و برکنارنماندن از این مبارزات (تحت این بهانه که پرولتاری نیست)؛

۶- محاسبه سطح واقعی آگاهی توده‌ها، محاسبه ویژگی‌های شرایط محلی، برخورد معقول به احساسات و عقاید مذهبی و ملی، احتراز اکید از اقدامات پیش‌از موقع و تدارک‌نشده، که می‌تواند به امحاء عبث توده‌های زحمت‌کش و ترمزکردن روند انقلاب منجر شود.

جا دارد که به این توصیه‌های بسیار بسیار مهم توجه درجه اول معطوف گردد.

این بحث را با نقل قولی از لنین خاتمه می‌دهیم:

«اشتباه عمده‌ای که انقلابیون می‌توانند مرتکب شوند، آنست که به واپس بنگرند. به انقلابات گذشته، و حال آن‌که زندگی این همه عناصر نوین به وجود می‌آورد.» (کلیات آثار به فرانسه، ج ۴۳، ص ۱۴۵)

سرچشمه: «برخی مسائل حاد انقلاب ایران» (مجموعه مقالات)، جلد دوم، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

فرهنگ، هنر و ادبیات

- درباره انتقاد و ماهیت هنر و زیبایی هنری (سخن‌رانی)..... ۴۵۴
- برخی مسائل مربوط به هنر و نقش اجتماعی آن ۴۹۰
- هنر، سیاست، تاریخ..... ۵۰۶
- هنر و علم - وجود شباهت و اختلاف..... ۵۱۵
- یادکردن‌نین در ادب ایران..... ۵۲۱
- درباره ارثیه ادبی میهن ما..... ۵۳۶
- در جست‌وجوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما ۵۵۸
- شمه‌ای درباره نظامی گنجوی..... ۵۸۵
- ابوالقاسم لاهوتی..... ۶۰۰
- یادی از یک هنرمند بزرگ-عبدالحسین نوشین (سخن‌رانی)..... ۶۱۰
- یادی از استاد جلال‌الدین همایی..... ۶۲۴
- شعر را آئینی است..... ۶۲۹
- در جست‌وجوی سیر حافظ..... ۶۳۹
- دو مقاله درباره حافظ («بازهم درباره حافظ» و «تحلیلی بر یک غزل»)..... ۶۴۴
- زئوس و پرومته (داستانک اسطوره‌شناسانه)..... ۶۶۵
- کوهزاد (داستانک)..... ۶۷۱
- سومین پُتک (داستانک)..... ۶۷۶
- چند داستان کوتاه تاریخی..... ۶۷۹
- شکنجه‌گر (داستانک)..... ۶۹۲
- غول (قطعه ادبی)..... ۶۹۵
- ساعت‌های ستاره‌گون (قطعه ادبی)..... ۶۹۶
- شعر و اندیشه (دو قطعه ادبی)..... ۶۹۷
- شَراره مغرور (۳۱ قصه مینی‌مالیستی - داستان کوچک)..... ۶۹۹
- توضیح کوتاه درباره برخی نوواژه‌ها و ایرادات لفظی..... ۷۱۲
- نوروز [بزرگ‌ترین جشن خلقی ایرانیان]..... ۷۱۷
- مهر و مهرگان..... ۷۲۴
- درباره ماشین بفرنج رمان..... ۷۲۷
- فن دشوار ترجمه را آسان نگیریم!..... ۷۳۲

درباره انتقاد و ماهیت هنر و زیبایی هنری

متن سخنرانی در نخستین کنگره نویسندگان ایران (سه‌شنبه ۱۱ تیرماه ۱۳۲۷)



بانوان و آقایان محترم!

موافق برنامه کنگره نویسندگان وظیفه‌ای که برای این‌جانب تعیین شده، ادای توضیحی چند درباره فن انتقاد و ماهیت هنر و کیفیت زیبایی هنری است. این مبحثی است بسیار وسیع و حاوی مسائل گوناگون که هر یک از آن‌ها در جای خود اهمیت فراوان دارد و برای حل آن‌ها همه مسائل، تعمق و تفکر لازم است. به‌علاوه عقائد و آراء گوناگونی درباره هر یک ذکر شده و هنوز در مورد غالب آن‌ها نظر واحدی اتخاذ نگردیده است.

من می‌کوشم تا با بیان روشنی مطالب را تشریح کنم. ناگفته نگذارم که مسائل مربوط به هنر را چنان‌که من در محضر بانوان و آقایان تحلیل خواهم کرد از کتابی اقتباس نکرده‌ام، بل که شیوه استدلال و طریقه تحلیل در مورد غالب این مسائل نتیجه تعمق خود این‌جانب است، زیرا آرائی در کتب و منابع مربوطه ابراز شده بود که با جهان‌بینی این‌جانب مطابقت نداشت. لذا با کسب مواد اولیه از کتب و رسالات اهل فن، مسائل را به‌شیوه خود مطرح ساختم. البته در بسیاری از منابع نظریه، استدلال و تحلیل این‌جانب وجود دارد که متأسفانه این قبیل کتب در دسترس من نبود. چون می‌خواهم مطالب را

روشن بیان کنم و از آن یک نتیجه کلی بگیرم، لذا نمی‌توانم به روش محققان، تمام گوشه و کنارِ مطلب را آشکار کنم. برای احتراز از طول کلام و خودداری از خسته‌ساختن شنوندگان گرام، ناگزیرم در بسیاری موارد تسامح و رزم و سهیل‌انگاری کنم و بکوشم تا حداکثرِ مطلب را با حفظِ انتظامِ منطقی مطرح نمایم:

درباره «انتقاد»، خانم دانشمند دکتر فاطمه سیاح از روی صلاحیت کامل و معرفت تام صحبت فرمودند و من در این زمینه فقط نکاتی را که ایشان به اجمال گذاردند یا برای مراعاتِ اختصارِ تذکارِ آنها را لازم ندانستند، متذکر می‌شوم.

از بانوان و آقایانِ انتظارِ توجه و تمرکزِ فکر دارم تا مطالب با وجود پیچیدگی و اشکال آن به درستی درک شود و از جلسات ممتدِ کنگره نتیجه‌ای عاید گردد.

سخن‌رانی خود را به سه قسمت می‌کنم:

۱- توضیحی چند در باره انتقاد و شرایط انتقادکننده.

۲- بحثی راجع به ماهیت هنر و زیبایی هنری.

۳- نتیجه کلی.

۱- توضیحی چند درباره انتقاد و شرایط انتقادکننده

راجع به بُغرنجی و پیچیدگی مسائلِ مربوط به فنّ انتقاد همین قدر باید بگویم که تا امروز اتحاد و توافقِ نظرِ کامل میانِ نقّادان پیدا نشده، حتی راجع به تنظیمِ مطالبِ موردِ بحث اختلاف‌نظرهایی موجود است و به همین لحاظ چنان‌که مجله «ادبیاتِ شوروی» خبر می‌دهد، در کشورِ شوروی به‌زودی کنگره‌ای از نویسندگان و نقّادان و مورّخینِ ادب و صنوفِ مختلفه هنری تشکیل خواهد شد تا راجع به قواعد فنّ انتقاد و قوانینِ علمِ زیباشناسی (استتیک) توافقِ نظر حاصل گردد. حتی درباره تعریفِ انتقاد همین اواخر بحث‌هایی شد. یکی از نقّادانِ شوروی تاریخِ ادبیات و انتقاد را یکی دانسته، تاریخ را انتقادِ گذشتگان و انتقاد را امرِ مربوط به معاصرین پنداشته و در این مسئله نیز گفت‌وگوهایی شده [است]. در ضمن تعریف‌های گوناگونی که برای انتقاد کرده‌اند، از آن جمله گفته‌اند

که انتقاد فنّ قضاوت دربارهٔ ارزش و صفت موضوعاتی است که حاوی زیبایی باشد، خواه در ادبیات، خواه در هنرهای زیبا.

ماتیو آرنولد *Mathew Arnold* نظر وسیع‌تری اتخاذ کرده و «انتقاد» را عبارت از یک کوشش بی‌طرفانه برای فراگرفتن، شناختن و شناساندن بهترین محصولات دانش و اندیشه دانسته است. ماتیو آرنولد با این تعریف کلیهٔ انواع نقد حتی نقد فلسفی و علمی را نیز در نظر گرفته است.

مختصات نقد هنری در زمان گذشته و عصر کنونی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد. سابقاً منقدین پیش‌تر به تطبیق قواعد جامد هنری و کشف اشتباهات فنی می‌پرداختند. انتقاد آن‌ها راجع به شکل هنری بود و جنبهٔ فرمالیستی *Formaliste* داشت و حال آن‌که منقد امروزی می‌کوشد تا اثر هنر را از لحاظ ریشهٔ اجتماعی و روحی آن تجزیه کند، عواطف هنرمند را ادراک نماید و در نفسانیات او رسوخ کرده، آن‌را تشریح کند. برای آن‌که این تحول عمیق رخ بدهد، البته هنرمندان و نقادانی پیدا شدند که از مرزهای قانونی قدم فراتر گذاشتند و دیوارهای قلعهٔ صناعات خمس و معانی و بیان را شکستند و به جست‌وجوی رازهای روان بشر پرداختند. ولتر، فیلسوف فرانسوی یکی از کسانی است که به نقادان دروغین تاخته است. وی می‌نویسد: «نقادان دروغین گنبدهایی از آب‌گینه بین آسمان‌ها و خودشان درست کرده‌اند. این گنبدها را باید پیش از آن‌که خود را تحمیل کنند خرد ساخت. فرمول‌ها در انتقاد نباید به جبارانی بدل شوند، بل که باید خدمهٔ فرمان‌برداری باشند. برای انتقاد درست؛ وسعت معلومات، تشخیص صحیح، لطافت ذوق، رقت طبع و بالاتر از همه هم‌دردی با هنرمند لازم است.»

در حقیقت پایهٔ انتقاد هنری امروزی بر همین اصول قرار دارد و لذا کیفیت آن با کیفیت جامد و متعصبانهٔ زمان گذشته تفاوت کامل پیدا کرده است.

دربارهٔ اهمیت انتقاد، نقش مؤثر آن در تحول و تکامل هنر اجازه بدهید مثل

متداول و رائجی بزنم: همان‌طور که صیرفی در بازار سره را از ناسره تمیز می‌دهد و جدا می‌کند، و بر اثر بودن صرافان کهنه‌کار و زبردست سگه‌های قلب را رواجی نیست، به‌همان ترتیب در بازار ادب وجود نقادانی که به فضیلت هنر پی‌ببرند و جای‌گاه والای آن‌را بشناسند و زیبایی را ادراک کنند و مُبتکر را از مقلد و درست‌کار را از متقلب باز شناسند،

لازم است. امروز در کشور ما، هنر دچار هرچ‌ومرچ اسفانگیزی است. هر قافیه‌پردازی که در کلام‌اش اثری از خلاقیت و ادراکِ جمال مشهود نیست و برای فهمِ معنای زندگی و احساسِ دردِ وجود (*Weltschmerz*) روان‌اش نامُستعد است، نامِ شاعر به خود می‌گذارد. یا هر لفاظی که افکارش مُبتذل و مکرراتی بیش نیست و آثارش حتی از قواعدِ معمولهٔ هنر عاری است، خود را نویسنده می‌داند. باید نقّادانِ چیره‌دستِ هنردوستی ظهور کنند تا با تازیانهٔ حکمتِ عالی و معرفتِ اصیلِ خود غوغاگرانِ لفاظ و مُتصنّعانِ قافیه‌پرداز را خاموش سازند و هنرمندانِ واقعی را بشناسانند. چنین صرافانی باید بیایند تا بر اثر اهمیتِ آن‌ها تحوّل و تکاملِ هنر در کشور ما سریع‌تر انجام گیرد و افرادِ عامّی از مفهومِ درستِ شعر و مختصاتِ دقیقِ هنرمندِ واقعی با خبر گردند.

تاریخِ هنر به ما نشان می‌دهد که چگونه در اثر سخن‌سنجی نقّادانِ معتبر و دانش‌مند مانند «بلینسکی» و «دابرولیوبف» در روسیه، و «سنت بوو»، و «لابرونیتیر» و «فلوبر» در فرانسه و «پاتر» در انگلستان، و هانس لیک *Hanslick* و فیدلر *Fiedler* در آلمان، و یولیوس لانگه *Julius Lange* در هلند، تحولاتِ عمیقی در سبک و موضوعِ هنر پیدا شد. در قرنِ نوزدهم و بیستم توجهٔ هنرمندان به نفسانیاتِ خود و حرکتِ زندگی و چگونگی جهان بیش از پیش شد زیرا نقّادان، هنرمندانِ بی‌خبر - یا به اصطلاحِ فلسفی مرحوم فروغی ناخودآگاه *Inconscient* ایامِ کهن را مبدل به هنرمندانی هشیار و خودآگاه ساختند. در نتیجهٔ تأثیرِ همین دسته از خُدّامِ فرهنگِ بشری است که انقلابِ عظیمی در هنر به وجود آمد.

نقّادان، هنرمندان را شناساندند، آن‌ها را ترقّی دادند و یا از یک شهرتِ بی‌جا محروم ساختند. نقّادان، هنر را ایجاد کردند و گاه در ظرافت و رقتِ تحلیل و تجزیه و لطافتِ شیوهٔ بیان مانند ویساریون بلینسکی *Vissarion Belinsky* به رتبهٔ یک هنرمندِ واقعی رسیدند.

بسا اوقات آن‌چه یک نقّاد از هنرِ مردِ هنرمند در می‌یابد، خود او ادراک نمی‌کند، مطالعهٔ نقّادی آن سخن‌سنج برای خود او درسی است تا در راهِ درخشانِ هنر جانانه‌تر پیش برود. این شعور و خودآگاهیِ پُرثمر که در دنیای هنرمندانِ امروزی وجود دارد، از تأثیراتِ مستقیمِ نقدِ جدید است.

در ایام گذشته چنان که گفته شد، نقادی به کمک ابزارهای معین و محدودی که «قواعد و تدابیر هنر» نام داشت، انجام می‌گرفت. در این دوران، انتقاد دارای دو صفت مشخصه بود:

اول: ایجاد حدود و ثغور عبورناپذیر برای هنر، و **دوم:** تعصب در مراعات این حدود. همان‌طور که امروز در کشور ما برخی از نویسندگان و شعرا دچار اشکالات بسیاری هستند تا بتوانند قیود کهنه هنری را شکننده در پهنه تازه‌ای از تخیلات قدم بگذارند، همان‌طور در اروپا انقلابیون بی‌باکی در جهان هنر پدید شدند تا توانستند پرده از پیش‌افق‌های تازه بردارند و جاده‌های نوینی را در ایجاد جمال هنری بنمایانند. همان‌طور که آریستوکراسی و استبداد فرانسه در مقابل نهضت مردم مقاومت خونین کرد و شکست خورد، همان‌طور کلاسیسیسم به عنوان هنر آریستوکراسی و فئودالیت در مقابل رمانتیسم مقاومت کرد و عقب نشست.

ارسطو را معمولاً مؤسس و پدر فن انتقاد می‌دانند، ولی قبل از او افلاطون و ایسکراطس و اریستوفان در این زمینه تتبعاتی کرده‌اند. کمدی «وزغ» از اریستوفان برای مسخره کردن تئاترهای «اورپید» نوشته شده بود. افلاطون در قواعد رتوریک (علم بیان) مطالعاتی نموده بود، ولی رساله ارسطو در باره فن شعر که آن را مؤلفین ما بوتیقا *Poétique* اصطلاح کرده‌اند و رساله دیگر درباره قواعد ادب که مجموعه‌ای از معانی و بیان است و مؤلفین ما ریطوریکا *Rhetorique* اصطلاح کرده‌اند، نخستین تألیفات مدون و منظم و اساسی بشر درباره قواعد و حدود ادبی است.

مبادی انتقاد در اروپا و کشورهای اسلامی بر اساس تفکرات ارسطو بوده و اصولاً انتقاد به سه چیز تعلق می‌گرفته است:

۱- عدول از قواعد موضوعه در اثر جهل و بی‌دانشی.

۲- ابداع و وضع قواعد بی‌سابقه و آنچه در هنر امروز *Originalité* می‌نامیم.

۳- تکلیف در مراعات قواعد که آن را در اصطلاح اروپائی *Surlegislation* یا

Overlegislation می‌نامند.

توجه به روح هنری و معنی و مضمون در نقدِ قدیم کم‌تر بوده است و البته بحث‌های مهم و تاریکی راجع به قریحه *Ingegno* و ذوق و سلیقه و طبع و قوهٔ راسخه که لازمهٔ فصاحت و بلاغت است می‌شده که در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشته [است].

قدماً قواعد انتقاد و سخن‌سنجی را تحت عناوین معانی و بیان و عروض و قافیه و بدیع و قرض‌الشعر و سرقاتِ شعریه و تاریخ ادب و صرف و نحو و لغت گردمی‌آوردند.

کلام فصیح را عبارت از کلامی می‌دانستند که عاری از ضعف تألیف و لفظی و معنوی و کثرت تکرار و تنافر حروف و غرائب استعمال و مخالفت با قیاسات و قواعد ادبی و کراهت در سمع باشد. و بلاغت را عبارت از تطبیق کلام با مقتضای حال می‌دانستند و برای آن که هنرمند فصیح یا بلیغ باشد، برای او قوهٔ راسخه‌ای را لازم می‌شمردند. به‌خصوص معتقد بودند که فصاحت تا اندازه‌ای کسبی است و بلاغت را نمی‌توان کسب کرد. در علم معانی از الفاظ، از حیث افادهٔ معانی، بحث می‌کردند و فصول این علم عبارت بود از خبر و انشاء و امر و نهی و استفهام و ندا و مسند و مسندالیه و اطناب و ایجاز و مساوات و مواردِ حصر و قصر و مواقع فصل و وصل و امثال آن. چنان‌که ملاحظه می‌فرمائید، مقداری از مسائل مربوط به صرف و نحو زبان را دربرمی‌گرفته، در علم بیان از الفاظ، از حیث افادهٔ معنای مجاز و کنایه و استعاره و تشبیه صحبت می‌کردند، و موضوع علم بدیع آرایش‌های لفظی و معنوی بود.

موضوع علم عروض و تد و سبب و بحور و اوزان شعر بوده. در علم قافیه از قواعد روی و ردیف و قوافی گفت‌وگو می‌نمودند و در همه‌جا شما با احکام لایزالی روبرو می‌شدید که نقض آن‌ها گناه ادبی محسوب می‌شد. این طرز تفکر مدرسی و اسکولاستیک از مختصات محیط جامد و بی‌حرکت قرون وسطی بود که در اثر نبودن تحولات صنعتی و اقتصادی، در حیات و وجدانیات بشری نیز جامد مانده بود.

مدت ۷۰۰ سال ارسطو معلم اول و فعال‌مایشاء جهان دانش بود. جالب توجه این‌جاست که ارسطو در زمان خودش چندان جلوه نکرد و پس از مرگ او مکاتب گوناگونی که از حکمت سقراط فیض گرفته بودند، شهرت و قبول عامه داشتند. و پس از انتشار مسیحیت، نخست افلاطون نام‌ومقامی یافت، ولی چون استنتاجات فلسفی ارسطو با عقاید مسیحی اُلفت‌پذیرتر بود، ارسطو سلطان جهان فکر شد و گفتار این نابغه و این اعجوبه

کم‌نظیر در همه رشته‌ها سندیت و قاطعیت یافت. در غوغای بحث وقتی طلبه‌ای می‌گفت: «استاد می‌گوید» و جمله‌ای از ارسطو می‌خواند، همه اطاعت و سکوت می‌کردند.

فقط زمانی که در پایه اقتصادی جامعه تغییرات تازه ای رخ داد، توپ قلاع استوار سنپورها را ویران ساخت و قطب‌نما رهنمون سفرهای دورودراز دریا شد و دیده جوینده بشر از پشت عدسی تلسکوپ در فضای بی‌پایان، آغاز سیاحت گذاشت، تجدید حیات علم و ادب شروع گردید و در پیکر الهه هنر جان تازه‌ای دمیده شد.

ما که امروز می‌خواهیم نتایج تحول چهار قرن اخیر را در عرض مدت کوتاهی هضم و جذب کنیم، ناچاریم که خود را با انقلابات هنری نیز تطبیق نمائیم. این به همان اندازه ناگزیر و احترازاپذیر است که تحول جامعه نوینی که دارای اقتصاد مترقی و متناسب‌تری است احترازاپذیر می‌باشد. هنری که در دهلیز سرای امیران پرورش یافته، ناچار باید جای خود را به هنر عصر الکترونیک و اتم بدهد.

نقادان زمان ما همان‌طور که «ولتر» آرزو کرده باید، دارای شرایط زیرین باشند:

۱- نقاد باید از تاریخ ادب، اساطیر و فرهنگ توده (*Folklore*) و قواعد زبان و آثار ادبی آگاه باشد و غالب آن‌ها را تحت بررسی قرار داده باشد. اساطیر شگفت و زیبای یونانی و رومی که منبع فیض و الهام برای ادبیات کلاسیک اروپا بود و هنوز نفوذ غریبی در هنرمندان دارد، یکی از آثار عالی تخیل بشری است و آموختن آن برای هنرمندان ما لازم است.

۲- نقاد باید مفهوم واقعی هنر را ادراک کند و از هنرهای گوناگون مانند موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی و معماری آگاه باشد.

۳- نقاد باید ذوقی جامع‌الاطراف و یا به قول «ماتیو آرنولد» بی‌طرفانه داشته باشد. درد شاعرانه حافظ، شور صوفیانه مولوی، حیرت فیلسوفانه خیام، شوق افتخارآمیز فردوسی، خیال نازک کار صائب را درک کند و بتواند آن را تشریح نماید. نقاد باید به قول ولتر با روح هنرمند هم‌دردی پیدا کند و یا به قول هرِدِر *Herder* روح او در روح هنرمند رسوخ نماید و با او *Empathie* داشته باشد.

۴- نقاد باید از قواعد فنی هنر با خبر باشد، زیرا بخشی از این قواعد منطقی است و نتیجهٔ ممارست ذوق سلیم است و عدم مراعات چنین قواعدی ابتکار نیست، بل که باید آن را نوعی از خرابکاری دانست.

۵- نقاد باید از علم‌الاجتماع و روان‌شناسی و تاریخ فلسفه و مذاهب آگاهی کافی داشته باشد تا بتواند اثر هنری را از لحاظ اجتماعی و روحی به درستی تحلیل کند. در این اواخر مکاتب اجتماعی *Psychologique* و *Sociologique* در فن نقادی رونقی یافته است.

بدین ترتیب وصول به رتبهٔ ارجمند نقادی مطلب آسانی نیست و به همین جهت در میان نقادان تقسیم کار شده و نقاد نقاشی از نقاد موسیقی جداست و حتی در هر یک از این دو فن تقسیم کار وجود دارد. مثلاً کار یک نقاد فقط بررسی آثار رافائل و روبنس و رامبراند و یا بتهوفن و واگنر و چایکوسکی است.

اینک اجازه بدهید که قسمت اول را تمام کرده، به اصل موضوع سخنرانی که هنر و زیبایی هنر است پردازم.

۲- بحثی راجع به ماهیت هنر و زیبایی هنری

در این جا مطلب پیچیده، تعریف‌ها غالباً غیر علمی و مبهم و شاعرانه است. با این وجود ما می‌کوشیم که از میان نظریات گوناگون که هر یک قسمتی از حقیقت را در بر دارد، نظر جامع‌تری بیرون آوریم:

بشر پیش از آن که دانشمند باشد، هنرمند بوده است. حکومت خیال مقدم بر حکومت عقل و تجربه است. مجسمهٔ ونوس ویلندرف و چند نقش ماهرانهٔ گوزن و فیل بر روی عاج و استخوان که از دوران انسان‌های گنگ و گرسنه و حیران اورینگناسین *Aurignacien* و ماگدالنین *Magdalenien* باقی مانده، نشان می‌دهد که بشر خیلی پیش از آن که دربارهٔ جهان به تفکر فلسفی و منطقی پردازد، آن را تقلید می‌کرده است. البته هدف انسان اولیه ایجاد یک قطعهٔ هنری نبوده، بل که تصورات خرافی و افسانه‌ای او را تحریک

می‌کرده است. مثلاً با این کار می‌خواست گوزن یا فیلی را که نقش کرده در اختیار خود در آورد و به دام اندازد. خرافات و ترس از مجهول یکی از محرکین نخستین هنرهای بشری بوده است.

وقتی به تاریخ هنر نگاه کنیم، می‌بینیم که مفهوم هنر در جامعه اولیه بشر با مفهوم امروزی تفاوت کامل دارد. وزن یا ریتم *Rhythme* که بنیاد موسیقی و شعر است، در اثر آن پیدا شده که برای آسان کردن کار و متشکل و منظم ساختن آن مفید بوده است. نقاشی گاهی برای ردّ و بدل کردن اطلاعات و گاه نیز برای غلبه بر شکار بود. هنرمندان اولیه شکارچیان سرگردانی بودند که طعمه خود را ترسیم می‌کردند. رقص غالباً حرکات مخصوص کار را نشان می‌دهد. رقص استرالیایی جریان کندن ریشه‌های گیاهان ماکول را نشان می‌دهد. سرخ‌پوستان آمریکا هرگاه مدتی شکار متداول خود را که نوعی از گوزن است نمی‌یابند، رقصی می‌کنند که شبیه به حرکات این حیوان است. سرخ‌پوستان چنین تصور می‌کنند که با این رقص می‌توانند گوزن را به طرف خود بکشند و اگر مدت مدیدی بگذرد و گوزنی پیدا نشود، رقص گوزنی سرخ‌پوستان ادامه خواهد یافت. همان‌طور که بعضی از علوم تجریدی و انتزاعی امروز از فنون زندگی منشعب شده، مثلاً هیئت از ستاره‌شناسی دریانوردان و هندسه از مساحت زمین‌های زراعتی به وجود آمده، همین‌طور هنر امروزی (که از آن هدف‌های کاملاً مادی خود به ظاهر دور شده)، نتیجه زندگی بشری است. لذا هنر بالاخره جنبه انتفاعی دارد.

ایمانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی با این نظر مخالف است. او می‌گوید هنر را از لحاظ سود زندگی نمی‌توان درک کرد. او با نظریه *Utilitariste* ها در هنر مخالف است و حتی می‌گوید که هنر لذتی خالی از فایده ایجاد می‌کند و از آن غایتی جز خود آن مطلوب نیست و درک این لذت نیز بدون تفاهیم و تصورات صورت می‌گیرد و ادراکی است کلی.

بیانات بعدی من نشان خواهد داد که نظریه کانت مطابق با واقع نیست و هنر، هسته زندگی و یکی از ابزارهای زندگی است.

مفهوم هنر در جریان تاریخ به کلی تفاوت می‌کند. هنرمندی که مجسمه ونوس ویلندر را با آن هیئت عجیب ساخته، مانند «ردن» و «اپشتین»، مجسمه‌سازان امروزی که تصور

پیچیده‌ای از هنر دارند، نمی‌اندیشیده. «هومر» یا «فردوسی» در حماسه‌های خود می‌خواهند مفاخر اجداد را زنده کنند. محرک آن‌ها یک عشق طایفه‌ای و نژادی است، ولی ولادیمیر مایاکوسکی، شاعر متجدد روس می‌خواهد در وزن و معنای اشعار خود جنبش و تکاپوی یک اجتماع تازه‌ای را که در حال رشد و ترقی است مجسم سازد. محرک او در این کار، عشق اجتماعی و پرستش تمدن و انسانیت است. مایاکوسکی درباره آهنگ شعر و تأثیر صوتی (فونیتیک) کلمات و چگونگی وزن و بحر و کیفیت مضامین آن دقیقاً و عمیقاً فکر می‌کند و حال آن‌که هومر و فردوسی اشعار خود را مطابق قواعد مسلم و جاریه زمان خود می‌گفتند و تخیلات شاعرانه آن‌ها به‌طور خودبه‌خود و بدون خودآگاهی انجام می‌گرفت. رافائل می‌خواهد با کشیدن تصویر عذرا، مریم مقدس را تجلیل کند، ولی «پیکاسو»، نقاش معروف و معاصر اسپانیولی که در فرانسه به‌سر می‌برد با کشیدن تصویر انسان می‌خواهد تمام تخیلات و نظریات فلسفی خویش را درباره موجودی که انسان نام دارد بیان نماید.

لئون تولستوی، نویسنده بزرگ روس عقیده دارد که هنر محصول تحریک احساسات و هدف آن نیز انتقال احوال نفسانی و عواطف انسانی است. وقتی فردوسی یا حافظ در مرگ فرزندان خود می‌نالند، می‌خواهند اندوه خود را به روح شما منتقل سازند. به قول ولادیمیر مایاکوسکی، شاعر متجدد روس، انسان می‌کوشد تا به تأثرات خود شکل و معنی بدهد: «شاعر حجار احساسات خویش است و ناله‌ها و بانگ‌های خود را با کورمالی و گنجی به شکل سرود می‌تراشد.»

این تعریف با آن‌که درباره مفهوم بدوی هنر صدق نمی‌کند، ولی درباره هنر به معنای جدید آن صادق است.

در مکتب «فروید»، هنر را به نحو دیگری تعریف می‌کنند. مطابق این مکتب، هنرمندان همه کسانی هستند که زجر محرومیت تناسلی را تحمل کرده‌اند و احساسات عقب‌زده‌ای دارند. هنرمند می‌خواهد آن احساسات را نشان بدهد تا زجر خود را جبران کند. هنرمند در عالم خیالی هنر کام می‌گیرد و انتقام می‌کشد. پس هنر نتیجه میل هنرمند برای جبران عقب‌زدگی تناسلی *Refoulement* است. هم‌چنین ممکن است که هنر وسیله‌ای

برای عالی‌ترساختن *Sublimation* احساساتِ هنرمند باشد زیرا بشر در نتیجهٔ تکامل، تمامِ نتایجِ غرائزِ حیوانی خود را منتهی به صورتِ عالی‌تری حفظ می‌کند.

با این‌که نظریاتِ این مکتب اغراق‌آمیز است، ولی با این وجود نکاتِ تاریکی را روشن می‌کند.

مطابقِ تعریفِ دیگری، هنر فقط یک نمایش یا تجسم *Representation* نیست، بل که گزارشی است (*Interpretation*) که هنرمند از روحِ خود می‌کند. هنر از جایی شروع می‌شود که هنرمند از تقلیدِ مطلقِ طبیعت دور شود و طبیعت را با روحِ خود موزون کند. مثلاً «سمفونی شبانی» بتهوفن فقط تقلیدی از آهنگ‌های طبیعت نیست، بل که چنان‌که خود می‌گوید بیانِ عواطفی است که با آثارِ طبیعت ارتباط دارد. سانتایانا *Santayana* هنر را لذتی می‌داند که عینیت و موضوعیت یافته (*objectified pleasure*). اگر بخواهیم این جمله را دقیق‌تر بیان کنیم، باید بگوییم که عواطف و احوالِ نفسانی که موضوعیت و مادیت یافته است، هنر است.

عملِ هنر، ایجادِ زیبایی است. مقصود از زیبایی در این‌جا زیباییِ هنری است که کشفِ ماهیتِ آن موضوعِ علمِ استتیک است. برای آن‌که زیباییِ هنری را تشریح کنند، نظریاتِ مختلفه‌ای ابراز داشته‌اند.

در سابق شباهت، منشاءِ مهارتِ هنری بود (*Verisimilitude*). اگر نقاش یا حجار یا نویسنده می‌توانست عینِ طبیعت و زندگی را مجسم کند، آن‌گاه او هنرِ واقعی را به وجود آورده بود، ولی ایده‌آلِ زیبایی با نسل‌ها و عصرها فرق می‌کند. زیبایی به مهارت در گزارشِ احساسات و انتقالِ عواطف بستگی دارد. اگر شما در اثر خواندنِ یک قطعه از آثارِ مخوفِ «ادگار آلن پو»، نویسندهٔ آمریکایی تمامِ تشنجاتِ نویسنده را حس کردید، آن وقت می‌توانید بگوئید آن قطعه زیبا نوشته شده [است]. هرِدِر *Herder* ادراکِ زیباییِ هنری را به *Einführung* یا *Empathie* تعبیر می‌کند. یعنی آن‌که اگر کسی با آن هنر آشنا شود، در احساساتِ هنرمند رسوخ می‌کند و آن‌را وجدان می‌نماید. از این‌جا می‌توان دریافت که زیباییِ یک قطعهٔ هنری بسیار نسبی است و نه فقط به زمان و مکان و هنرمند و موضوع هنر بستگی دارد، بل که به روحیاتِ کسی که با آن هنر مواجه می‌شود نیز مربوط است.

یک مرد با نشاط و مثبت و پُرکار از خواندنِ مالیخولیاهای «فرانتز کافکا» یا بوفِ کورِ «صادق هدایت» لذت نمی‌برد، و حال آن‌که همین آثار، مردمی را که مانند این نویسندگان دارای رؤیاهای تاریک و عجیب هستند، می‌لرزاند. یک نفر درویشِ وارسته و حیران که سوزِ عشقی نیز در درون دارد بیش‌تر از خواندنِ غزلیاتِ معجزه‌آسای حافظ لذت می‌برد و رنج می‌کشد تا یک رئیسِ شرکتِ تجارتي. در کشورِ شورویِ امروز تأثیرِ «فتودور داستایوسکی» به اندازهٔ «ماکسیم گورکی» نیست. ماکسیم گورکی عصیان و انقلاب و مبارزهٔ رنج‌بری را وصف می‌کند لذا انسانِ سوپتیک او را می‌فهمد، و حال آن‌که آن بیماری‌های روحی که داستایوسکی نقاشِ چیره‌دست و بی‌رقیبِ آن‌هاست، برای انسانِ مثبت و مبارز و امیدوارِ امروزی شوروی مفهوم نیست. همین نویسنده در روحِ خوانندگانِ دنیای کهن که شاهدِ زوال و سقوطاند، اثرِ معجزه دارد.

خواستاران و مشتریانِ هنر به نسبتِ آرمانِ حیاتی و عواطف و مفهوماتی که دارند هنر را ادراک می‌کنند.

اگر دستگاهِ روحی خواستارِ هنر با دستگاهِ روحی هنرمند هم‌آهنگ شود، آن وقت توافقِ سلیقه پیدا می‌شود و الاً اختلافِ سلیقه بروز می‌کند. پس باید گفت که سلیقه چیزی جز هم‌آهنگی روحِ خواستارِ هنر با روحی که در اثرِ هنری تجلی کرده است نیست. لذا سلیقه چیزی است که به نسبتِ معلومات و خصوصیاتِ زندگی و آرمانِ حیاتی و وضعِ طبقاتی و شرایطِ زمانی و مکانی تغییر می‌کند. فقط آن آثار در فواصلِ بعیدهٔ زمان و مکان موردِ قبول است که در مسائلِ کلی روحِ بشری صحبت کرده باشد. تا زمانی که رشک و شیدائی و دلیری و وفا و نیاز و امثالِ آن باقی است، آثارِ نویسندگانِ کلاسیکِ جهان که این قبیلِ عواطف را وصف کرده‌اند، مفهوم و مطبوع است.

من هنر را با زبانِ شاعرانه که در عینِ حال حاویِ حقیقتی است این‌طور تعریف می‌کنم: هنر نغمهٔ طبیعت و زندگی است که بر تارهای عواطف و احساساتِ هنرمند نواخته می‌شود. همان اندازه که طبیعت رنگارنگ و زندگی گوناگون و عواطف و احساساتِ هنرمند در قرون و اعصار و طبقات و اجتماعات و نقاطِ مختلف متفاوت است، به همان اندازه محصولاتِ هنر نیز متنوع خواهد بود.

پس هنر محصول اجتماعی است زیرا محصول دماغ کسی است که روحيات او را شرایط زندگی محیط ساخته [است]. پس هنر تجریدی و انتزاعی و مجزاً از زندگی مادی غیرممکن است. هنر به همان ترتیب که یک محصول اجتماعی است، یک عامل قوی اجتماعی نیز هست، یعنی در تغییرات و تحولات اجتماعی اثر دارد.

چه کسی می‌تواند از اثر عمیق ادبیات عرفانی و صوفیانه ما که حافظ و مولوی و سعدی شاهکارهای آن را بوجود آورده‌اند در روح ایرانی غافل باشد؟ ولتر و روسو و منتسکیو با هنر خود جاده انقلاب را کوبیدند. نویسندگان و شعرای روس را باید جزء معماران نظم جدید این کشور دانست. ادبیات بشردوستانه و نوع‌پرورانه این نویسندگان روح مردم را رقیق و لطیف کرد. «گوگول» رسوایی دستگاه را مجسم ساخت. «چخوف» زندگی مردم کوچک را توصیف کرد. «تولستوی» عالی‌ترین احساسات انسانی را توصیف نمود. هنر تابع تکامل تاریخی و اجتماعی و مبین روح زمان است. انحطاط هنر همیشه با انحطاط اجتماع موازی است. هنر جامعه‌ای که در حال زوال است، از روی بدبینی است. طبیعت را به صورت گورستان و زندگی را به صورت سایه مرگ مجسم می‌کند و در این جهان شگفت چیزی دل‌بستنی نمی‌یابد و حال آن که هم‌زمان انقلابات اجتماع در هنر نیز انقلابی بروز می‌کند. در جهان امروز هنر انحطاطی و مایوس و هنر سرزنده و امیدوار هر دو وجود دارد. کایزر لینگ، آلدوس هکسلی، هربرت ولز، نویسندگان شهیر معاصر در دنیایی خالی از امید دست‌وپا می‌زنند.

فلسفه *Existencialisme* اگزیستانسیالیسم هایدگر *Heidegger* فیلسوف آلمانی که نتیجه آن پیدایش مکاتب ادبی جدیدی در فرانسه است، نمونه تفکر انحطاطی و شکست‌خورده‌ای است که امثال آلبر کامو *A. Camus* و ژان پل سارتر *Jean Paul Sartre* نمایندگان برجسته آن هستند. کامو معتقد است که زندگی و جهان و تعقل همه باطل و بی‌هوده است و برای آن هدفی و غایتی نیست. عصیان نتیجه پی‌بردن به این بی‌هودگی جهان و خودکشی چاره آن است. سارتر می‌گوید که انسان یک مشت عواطف بی‌هوده است و نفس دائماً می‌خواهد خود را بنا کند، ولی دائماً این بنا فرو می‌ریزد. حقیقتی جز عدم نیست و زندگی رایگان و بی‌جاست.

در آثار صادق هدایت این تضاد کامل مشهود است. صادق هدایت در محیط یأس و ظلمت دیکتاتوری «بوف کور» را نوشته است. صادق هدایت در این کتاب، مالیخولیائی مایوسی است که به شیگفت‌ترین رؤیاهای باطنی خود پناه برده، ولی پس از تحولات اجتماعی، جنگ در دنیا و دمکراسی در ایران، صادق هدایت در «ولنگاری» و «حاجی آقا» بدل به نویسنده نقاد و مبارز و سرسختی می‌شود که هدف‌ها و امیدهای معینی دارد.

در مقابل آن هنر مایوس و یا به قول یکی از جراید ادبی فرانسه «ادبیات سیاه»، هنر انقلابی و پرهیجانی که برای ایجاد دنیای تازه‌ای می‌کوشد وجود دارد. این هنر متحد و انقلابی به نوبه خود نوابغی ایجاد کرده است.

«لهمان»، یکی از نقادان ادبی در انگلستان در کتاب خود موسوم به «ادبیات جدید اروپا» توضیح می‌دهد که مکتب جدید ادبی انگلستان از زمانی نشأت کرده است که فیلم‌های شوروی موسوم به «مصطفی یا پروانه زندگی» و «توفان در آسیا» در این جا به معرض تماشا گذارده شده است.

گورگی و مایاکوسکی در روسیه و آراگون در فرانسه ژنی‌های ادبیات جهان تازه هستند. تاریخ نشان می‌دهد که چگونه پس از محور فتودالیسم، جامعه زنده و امیدوار هیجان عظیمی در هنر به وجود آورد. قرن ۱۸ و ۱۹ که قرن پیدایش صنایع و اقتصاد جدید است، قرن رونق هنری است. الهامات هنری در این فاصله زمانی جهش شیگفت و درخور تحسینی کرد. لذا ما نباید هنر را یک سنت جامد و لایتغیر تصور کنیم، بل که باید آن را مانند باقی آثار روح بشری تابع تحولات تاریخی بدانیم و بیانات آقای حکمت و دکتر خانلری نشان داد که چگونه با پیدایش مدنیت نوین و افکار متجدد در ایران، هنر ایرانی نیز از قلعه‌های گهنه خود بیرون آمد و تکامل یافت. در ایران متأسفانه تمدن و هنر مواجه با دیوار استعمار شد و الا همان ملت پر از نبوغی که بزرگ‌ترین حماسه‌سرایان و غزل‌گویان را به جهان ادب داده است، می‌توانست امروز نیز نوابغ هنری بزرگی به وجود آورد. تنها راه نجات هنر درهم‌شکستن این دیوار است. من اطمینان دارم که در عرض نیم‌قرن آینده ملت ما به ترقیات شیگفت نائل خواهد شد.

من به روح خلاق ملت ایران اعتماد دارم و مسلم می‌دانم که هر گاه این روح از قفس تنگ خود خلاص شود، در آسمان علم و هنر بی‌اندازه اوج خواهد گرفت.

به‌طور کلی باید گفت که تحولات هنری تابع تحولات زیرین است:

۱- تحولات علمی و صنعتی

کسی نمی‌تواند از تأثیر غریب علوم اجتماعی و روان‌شناسی و مناظر و مرایا و آپتیک در هنر غافل باشد. رادیو و گرامافون و سینما و تلویزیون اینک جزو صنایع هنری هستند. تأثر در پرتو پیشرفت‌های علمی جدید ترقیات شگفتی کرد. رمان‌های علمی مانند رمان‌های ژول ورن و ولز و رمان‌های فلسفی مانند رمان‌های آنتول فرانس نتیجه بسط معلومات بشر امروز است. پس از کشف قانون انتشار نور در نقاشی مکتب تازه ای به نام *Chromo-luminisme* پیدا شد که از برجستگان آن مکتب مونه *Monet* و سرا *Seurat* نقاشان معروف فرانسوی هستند. این نقاشان به‌جای آن که رنگ را روی شستی نقاشی بیامیزند و سپس به‌کار برند، رنگ‌های شکسته‌ای *Broken colours* استعمال می‌کنند که ترکیب آن مطابق قوانین طبیی نور اثر مطلوب را می‌دهد.

مارکسیسم در پیدایش مکتب جدید هنری که باید آنرا مکتب مبارزه و خوش‌بینی اجتماع نامید، تأثیر داشت. فرویدیسم و کشفیات جدید روان‌شناسی راجع به نقش ناخودآگاه، مکتب تازه‌ای در هنر به‌وجود آورد که منجر به پیدایش رمان‌های ذهنی و دماغی یا *Cerebral* شده است.

۲- محیط طبیعی و اجتماعی در محصولات هنری تأثیر دارد.

شاعر نروژی و شاعر عرب هر دو یک‌سان سخن نمی‌گویند. تفکرات هنرمند چینی با آمریکائی یکی نیست. محیط طبیعی و اجتماعی که از سرچشمه‌های مهم الهامات است، در مضامین فکر هنرمند تأثیر قاطع دارد.

۳- شرایط تاریخی یکی دیگر از عوامل مؤثر است.

فرخی سیستانی داغ‌گاه امیر چغانیان را وصف می‌کند ولی صادق هدایت در کتاب «وق و صاحب» از دنیای تاریک ساق پاهای در زیر میز کافه‌ها حرف می‌زند.

صادق چوبک عشق یک نفت‌فروش را با یک کلفت توصیف می‌کند.

به همین جهت است که دنبال کردن روح اعصار گذشته در عصر کنونی دیوانگی است. به قول یکی از شاعران جوان، دیگر گفت‌وگوی کلیله را با دمنه نمی‌توان تکرار کرد. زندگی نو، سخن و مضمون نو می‌طلبد.

۴- **موقع طبقاتی هنرمند** در محصولات فکری او تأثیر دارد. «رودیارد کیپلینگ»، شاعر انگلیسی، حکومت مستعمراتی انگلستان را می‌ستاید و حماسه «کامن ولث» را سروده است، ولی «جون کرنفرد»، سرباز مستمندی از این کشور اشعار خود را درباره انقلاب و کمونیسم گفته است.

«کلودل»، نویسنده اشراف‌منش فرانسوی که به جهان کهنه دل‌بستگی دارد، مداح کاتولیسیسم است، ولی اثر «آراگون» شاعر طبقه رنج‌بر، از عقایدی دفاع می‌کند که نقطه مقابل اوست.

۵- **مطلب دیگری که در دینامیک و حرکت هنر تأثیر دارد تکامل خود مفهومات هنری است که نتیجه تصادم افکار و سلیقه‌ها و قرایح و اشکال مختلف هنری است.** در زمان «پترارک»، مورخ معروف، توجهی به وصف زیبایی طبیعت نشده [است]. این مورخ در شرح لشکرکشی کوهستانی فیلیپ مقدونی ده صفحه چیز می‌نویسد و از کلیه معابر و گردنه‌ها حرف می‌زند، ولی در میان نوشته‌های او کوچک‌ترین توجهی به مناظر طبیعی نیست. از زمان *Giotta* نقاشی مناظر کوه آغاز می‌گردد و توجه به مناظر طبیعت شروع می‌شود. وسائل امروزی تمدن برای پخش هنر در جهان بسیار مفید است و همین باعث می‌شود که هنرمندان در هر کجا که هستند، از نظریات یک‌دیگر واقف شده، فن و هنر خود را تکامل دهند. این‌هاست به‌طور کلی عواملی که هنر را حرکت و تغییر می‌دهد.

از این جا به خوبی می‌توان پی‌برد که هنر به تمام معنی محصول اجتماعی است و نمی‌تواند از اجتماع جدا شود. کوشش کسانی که می‌خواهند هنر مجرد و غیرمادی *Immaterial* درست کنند و سعی طرفداران *L'art pour l'art* (هنر برای هنر)، بی‌هوده است. خواهی نخواهی هنر به اجتماع مربوط است و مانند علم و مذهب و سیاست در سرنوشت اجتماع نقش خود را بازی می‌کند و حربه مبارزه طبقاتی قرار می‌گیرد. همان‌طور که امتیاز با محرومیت در نبرد است، هنر طبقات ممتاز نیز با هنر طبقات محروم نبرد

می‌کند. هنر تابع تضاد اجتماعی است و به همین جهت بهترین هدف هنر آن است که تکامل اجتماع را تسریع کند، معرفت را بیافزاید، تشخیص را بالا ببرد، فضیلت را بستاید، ریا را رسوا کند، نقاب زرین قبايح را بدرّد، عدالت را پشتیبان باشد، مفهوم صحیح زندگی را بیاموزد، امید و نشاط حرکت را تقویت کند.

البته هنرمند واقعی نمی‌تواند دستوری کار کند و بکوشد که در اطراف موضوع‌های معینی هنر خود را ایجاد کند. ولی اگر هنرمند پیرو یک فلسفه صحیح در زندگی خود بشود، خودبه‌خود قدرت خلاقه و الهامات او در داخل آن فلسفه و آن جهان‌بینی شکل و انتظام خواهد یافت. شما هنرمندان باید بکوشید و از یک فلسفه زنده و حقیقی و امیدوار پیروی کنید تا هنر شما نوش دارویی بشود، نه سم جان‌گزایی.

عناصر هنر

اکنون وارد مبحث دیگری بشویم که به‌نوبه خود بفرنج و مهم است و ما باید آن را تجزیه کرده روشن سازیم. در موضوع هنر چنان که دیدیم گزارش هنرمند درباره نمودهای زندگی و طبیعت است، ولی هنرمندان هر یک آن را با وسائل و ابزاری تعبیر می‌کنند. گنبد مسجد شیخ لطف‌الله، سمفونی بتهوفن، نقاشی رامبراند، مینیاتور بهزاد، فرسک ژیتو، غزل حافظ، تذهیب جلد، مجسمه برنز *Benin*، قالیچه کاشی، تراژدی شکسپیر، این همه از آثار گوناگون هنری هستند.

به‌قول یکی از متفکرین با وجودی که موضع حلول الهامات هنری گوناگون است، ولی هنر یکی است.

حالا ببینیم که یک اثر هنری به‌طور کلی از چه عناصری تشکیل شده است:

در این جا علماء استتیک نظریات به‌کلی متفاوتی ابراز داشته‌اند.

بعضی گفته‌اند که اجزاء متشکله هنر عبارت است از: عواطف بشری (*Emotion*)، تعبیر این عواطف (*Expression*)، و وزن و آهنگی که به این تعبیر داده می‌شود (*Rythme*).

برخی گفته‌اند عناصر متشکله هنر عبارت است از: وزن حرکت (*mouvement*) و تناسب (*proportion*) و تألیف (*Composition*).

برخی دیگر گفته‌اند که عناصرِ متشکلهٔ هنر؛ اندیشیدن، ساختن و آراستن است. یعنی هنرمند دربارهٔ نمودی از نمودهای زندگی و طبیعت می‌اندیشد و اندیشه‌های خود را به کمکِ افزارهای هنر می‌سازد و آن‌را با زیبایی‌های لفظی و معنوی می‌آراید. نظریهٔ متداولی نیز هست که هنر از دو عنصر تشکیل شده: شکل یا صورت و موضوع یا معنی.

تمام این تعاریف با آن‌که نکاتی از حقیقت در بردارد، ولی مبهم و درهم است و جامع و مانع نیست. این تجزیه‌ها با وجودِ صحتِ نسبی، به خوبی نمی‌تواند عناصرِ هنری را که به‌طورِ بُغرنجی درهم‌آمیخته از هم جدا کند. اینک با استفاده از این نظریه‌ها تحلیلِ تازه‌ای می‌کنیم.

برای ایجاد یک قطعهٔ هنری، در طبیعت موادی وجود دارد که عبارت است از رنگ (در نقاشی)، آهنگ (در موسیقی)، و کلمات (در شعر و نثر) و خطوط (در رسم و معماری) و حرکت (در تئاتر و رقص). آن‌هایی که در مبحثِ علم‌الجمال تجربی کار کرده‌اند (*Esthetique exprimentale*)، کوشیده‌اند تا مبنای زیبایی را در رنگ و آهنگ و کلمه و خط کشف کنند. توجه به برخی از نظریاتِ این گروه خالی از فایده نیست. بعضی از نویسندگان و علماء ادب نیز بر سبیلِ تفنّن در این زمینه کار کرده اند مثلاً «گوته» در کتابِ خود موسوم به *Farbenlehre* رنگ‌ها را تحتِ مطالعه قرار داده یا «هوگارت» *Hogarth* راجع به خطوط تبلیغاتی کرده است.

در موردِ آهنگ‌ها معلوم است که ترکیبِ چند آهنگ ممکن است خوش‌آهنگی یا کج‌آهنگی *Consonance* یا *Dissonance* ایجاد کند. دانش‌مندی به‌نام هورن بُست *Hornboste* پس از بررسی به این نتیجه رسیده است که خوش‌آهنگی مربوط به دو اصل است: نخست تفاوت یا عرضِ بینِ فواصلِ صوتی *Distance d'intervalle* که امری است کمی، و دیگری کیفیتِ توافق *Qualité d'accord* که امری است کیفی.

دانش‌مندی به‌نام رِشِنر *Rechner* خطوط را موردِ آزمایش قرار داده و به این نتیجه می‌رسد که هر گاه تناسبِ ۱ بر ۱ و یا ۱ بر ۱/۶۱۸ وجود داشته باشد، تأثیرِ آن خطوط در بیننده خوشایند است. نام‌برده این تناسب را *golden section* یا نسبتِ طلائی نامیده است.

در مورد رنگ‌ها دانش‌مندی به نام شورول *Chevreur* تحقیقاتی کرده است و به این نتیجه رسیده که ترکیب رنگ‌های متضاد و رنگ‌های مکملی که از لحاظ طبیعی نزدیک یک‌دیگرند، خوشایند است. سیر بودن و باز بودن و طول مدت نمایش و چگونگی تلقین را مورد مطالعه قرارداد و سن و جنس و نژاد و طبقه بیننده را در نظر گرفت و استنتاجاتی از آن کرد که بسیار نسبی و متغیر است. در مورد صدا و کلمات نیز دقت‌هایی شده است.

یک نفر دانش‌مند آلمانی به نام کارل اشتومپف *Karl Stumpf* در کتابی که به نام *Tonpsychologic* در ۱۸۹۰ منتشر ساخته می‌نویسد: سخن گفتن با آوازخواندن یکی است، فقط تفاوت در این جاست که ما هنگام آوازخواندن کلمات مصوت را بیشتر می‌کشیم. کلمات خوش‌آهنگ کلماتی هستند که به اندازه کافی از حروف مصوته اشباع و حاوی حروفی که تلفظ آن دشوار است نباشند و سیلاب‌های آن نیز از ۲ الی ۳ تجاوز نکند. ولی در السنه خوش‌آهنگی کلمات تفاوت می‌کند و همین خوش‌آهنگی کلمات هستند که عده‌ای از *Styliste* ها را به خود جلب کرده و توجه آن‌ها را از زیبایی کلام معطوف داشته است. از افراط در توجه به خوش‌آهنگی کلمات لفاظی زائیده می‌شود. قسمتی از ادبیات ما، خواه شعر خواه نثر، دچار این افراط گردیده است و با آن که در بعضی موارد نمونه‌های خوبی از این نظر وجود دارد، ولی غالباً کسل‌کننده و بی‌معنی است.

منظورم از ذکر این تحقیقات آن است که حضار محترم توجه کنند که علم جدید تا کجا برای پیدا کردن منشاء و زیبایی پیش‌رفته و به چه مطالعات خسته‌کننده و دقیقی پرداخته است.

باری، رنگ و آهنگ و کلمه و خط و حرکت مواد پنج‌گانه هنرند. برای آن که یک قطعه هنری به وجود بیاید نخست انواع رنگ‌ها و آهنگ‌ها و کلمات و خطوط و حرکات ترکیب می‌شود و این ترکیب تابع قواعدی است و یا به تدریج در طول تاریخ و در اثر ممارست و تمرین، قواعدی کسب کرده که همان فن یا تدابیر هنر *Technique* خوانده می‌شود. مانند فن نقاشی و معانی و بیان و موسیقی که با هنر نقاشی و نویسندگی و آهنگ‌سازی تفاوت دارد.

ولی در این جا موضوع دقیقی است. این ترکیب درست است که تابع قواعد معین‌های است که از ممارست حاصل شده، ولی هنرمند به هر جهت آثاری از روح و احساسات خود در

این ترکیب فنی باقی می‌گذارد. مثلاً تمام نویسندگانی که به زبان فارسی نوشته‌اند، از قواعد انشاء و املاء و صرف و نحو و معانی و بیان تبعیت کرده‌اند، ولی با این وجود شیوه بیان آن‌ها گوناگون است زیرا از میان ترکیب‌های متنوع آن‌را که می‌پسندیدند، بر می‌گزیدند و به این ترتیب در نگارش روش‌های مختلف در پیش می‌گرفتند که همان سبک یا *Style* است.

فن چیزی است خالی از روح و جدا از احساسات، ولی در سبک، روح و احساسات وجود دارد. چون سبک مبین روح هنرمند است، برای آن اهمیت بسیاری قائل شده‌اند. برخی می‌گویند که آن از مهم‌ترین عناصر هنر است. بوفن، طبیعی‌دان و نویسنده فرانسوی می‌گوید تصورات هنرمند سبک را به وجود می‌آورد. ماسکاردی *Mascardi* از علمای استیک در سال ۱۶۳۶ معتقد بود که: «سبک زائیده قواعد ادبی نیست، بل که زائیده قریح است، لذا به تعداد افراد سبک وجود دارد.»

شوپنهاور، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی می‌گوید «سبک سیمای روح است.» فلوهر، نویسنده و نقاد فرانسوی می‌گوید «شکل و صورت هنری خود هنر است.» باز این نویسنده می‌گوید: «هر اندیشه، هر لطف، هر شگفتی که در جهان است، کلمه یا جمله‌ای مخصوص به خود دارد و درک آن جز برای کسی که زیبایی را می‌فهمد و روشن می‌نویسد ممکن نیست.»

آن‌چه مسلم است سبک در نویسندگی با زیبایی کلمات تناسبی دارد. کلمات دارای روح و صفاتی هستند. این روح و صفات را زندگی طولانی کلمات در تاریخ به آن‌ها اعطاء کرده است. هم‌آهنگ کردن روح و صفت کلمه یا جمله با روح و صفت اندیشه‌ای که هنرمند می‌خواهد بیان کند، موجد سبک‌های نویسندگی است. لذا سبک یا استیل یک صورت جامد و خشک و خالی نیست ولی دعوی *Styliste* ها که نباید جز به آن، به چیز دیگری توجه داشت، صحت ندارد.

فلوهر آثار خود را چنان نوشته که در واقع همه اهمیت و گویائی آن در شکل و سبک است. مثلاً کتاب او موسوم به *Education sentimentale* شرح حال جوانی است در پاریس و اگر با آن انشاء درخشان و زیبای فلوهر نوشته نشود، چیز عادی و مبتذلی است.

در این جا، اندکی راجع به «منطق هنر» صحبت کنیم:

این یکی از مباحث بزرگی است که از قدیم‌الایام در استتیک مورد مطالعه بوده و هنر با فلسفه فرق دارد. فلسفه، تفکر منطقی درباره مقولات طبیعی است و حال آن که هنر، تخیلات نامنظمی است درباره این مقولات.

روش بیان در فلسفه تعلیلی است. در بیان تعلیلی یا *Explication* جمل منطقی یا *apophantique* به کار برده می‌شود که مبنای آن حجت و دلیل است، و حال آن که روش هنر تفسیر بیانی است که آن را *Hermeneutique* می‌نامند و جمل آن جمل ادبی یا *Sementique* است که مبنای آن نقل و گزارش است.

بدین ترتیب؛ ماده، فن، سبک و روش بیان هنری یا منطق هنر صورت متشکل هنر را تشکیل می‌دهند ولی هنر تماماً شکل نیست و معنائی دارد.

شکل و پیکر هنر را دانستیم که چیست. اکنون به جان و معنای آن بپردازیم:

معنی یا روح در هنر نتیجه ترکیب مواد هنری نیست، بل که نتیجه ترکیب تصورات و تخیلات هنرمند است. ترکیب این تصورات و تخیلات نیز قواعد و فنونی دارد و به‌طور کلی تخیلات هنرمند تابع روش مشاهده و نظاره در طبیعت و زندگی است، چیزی که اروپائیان *Vision* اصطلاح کرده‌اند. تماشا یا *Vision* هنرمند با *Observation* دانشمند تفاوت دارد. دانشمند در مشاهده خود عواطف و احساسات شخصی را دخالت نمی‌دهد بل که از آن می‌گریزد و می‌کوشد که طبیعت را فی‌نفسه و چنان که هست درک کند، ولی هنرمند همیشه فنون‌های طبیعت و زندگی را با روح خود آمیخته و با احساسات خود مخلوط کرده بیان می‌کند.

روزی بود که تفاوتی بین علم و هنر وجود نداشت و بشر جهان و زندگی را از وراء حالات قلبی و احساسات و نفسانیات خود می‌دید، ولی سرانجام این دو رشته از یک‌دیگر جدا شدند. تماشای هنرمند در طبیعت تابع احساسات درونی اوست. اگر سبک یا *Style* مقداری شکلی و مقداری روح است، *Vision* یا تماشای هنرمند تماماً روح است. این مسئله در دنیای جدید هنر اهمیت فوق‌العاده یافته است. در سابق هنرمند عکاس

طبیعت و زندگی بود، ولی امروز طبیعت و زندگی فقط اشکال خود را در آئینه‌های سحرانگیز روح هنرمند منعکس می‌سازند.

در سابق به مسئله شباهت تامه یا *Verisimilitude* اهمیت می‌دادند. می‌گفتند حسن هنر در مهارت و حسن مهارت در شباهت است. رافائل در نقاشی خود از طبیعت عکاسی می‌کند. در سال ۱۶۴۴ دانش‌مندی به نام *Pallavicino* با تئوری شباهت مخالفت کرد و گفت پایه هنر تصوّراتی است که از راست و دروغ ترکیب شده نه شباهت تامه، ولی در سبک‌های *Impressioniste* و *surrealiste* که توجه هنرمند فقط با احساسات درونی خودش معطوف است، اثر هنری خیلی از طبیعت دور شده [است]. دیگر هنرمند نمی‌گوید چه می‌بینم، بل که می‌گوید از آن چه می‌بینم چه می‌فهمم. «اپشتین»، حجار معروف وقتی می‌خواهد انسان را حجاری کند دیگر به سبک پاراکستیس، حجار یونانی کار نمی‌کند، بل که تصوّر او از انسان موجودی است دارای اسافل ستمبر و سنگین و حال آن که قسمت فوقانی بدنش لاغر و کشیده است و دست‌ها را مانند دو شاخه خشک و خزان‌زده به آسمان برداشته است. این حجار می‌خواهد تصوّر خود را از احساسات شهوانی و ناسوتی و تفکرات لطیف و لاهوتی بشر بیان کند. در مینیاتور چینی و مینیاتور کشور ما [که] توجه به شباهت تامه نشده، علت آن را نباید تکامل *Vision* نقاشی در شرق دانست، بل که نتیجه عدم ترقی علم مناظر و مرایا و فن نقاشی است. با این وجود در یک مینیاتور چینی آن چه اهمیت دارد حرکت است نه جزئیات. «درویش»، مینیاتورپست معاصر ما این نکته را دریافته و مینیاتور خود را بر اساس ریتم و حرکت تکامل داده است.

از آن چه گفته‌ام نتیجه می‌گیرم: عناصر متشکله یک قطعه هنری عبارت است از ماده، فن - سبک و تماشا یا *Vision* هنری.

یک هنرمند باید در معرفت و به‌کار بردن هر یک از این‌ها شایستگی خود را نشان بدهد و الا از هنر واقعی نصیبی ندارد. مثلاً شما شعرا و نویسندگان باید زبان خود را به‌درستی بدانید، از فن شاعری و نویسندگی با خبر باشید، متناسب با روحیات و تخیلات خود سبکی برگزینید و بصیرت هنرمندانه‌ای داشته باشید تا در این جهان شگرف چیزهای تازه‌ای ببینید. اگر فاقد این شرایط هستید آن‌را واجد شوید. اگر مستعد نیستید این طریقه را رها کنید که بطلان وقت و علت صداع و مایه شرمساری است.

تمام این عناصر چهارگانه به نوبه خود تابع حرکت تاریخی است. می‌توان علل پیدایش فنون و سبک‌ها و روش‌های مشاهده هنری را در شرائط محیط اجتماعی و تاریخی جست‌وجو کرد. این حرکت تابع همان عواملی است که درباره حرکت تکاملی هنر ذکر کرده‌ام. ریشه‌های آن به هیچ وجه در مسائل خارج از جهان مادی نیست، بل که آنچه هست، در شرایط مادی زندگی است.

ایجاد هنری [آفرینش هنری - ویراستار]

اینک که به ماهیت هنر پی بردیم و عناصر متشکله آن را تشریح کردیم، اجازه بدهید به کیفیت ایجاد یک قطعه هنری بپردازم. این نیز بخشی است دلکش و گیرنده و شایان دقت و تتبع:

نخست ببینیم هنرمند کیست؟ آیا هنرمند مخلوقی استثنائی و غیر طبیعی است؟
خواص روحی عجیبی دارد؟ و چنان که جناب آقای حکمت فرمودند از سرچشمه غیب فیض می‌گیرد؟

هرگونه تصور خاصی درباره روحیات هنرمند، مبتنی بر تخیلات شاعرانه و اغراق‌آمیز است. فقط می‌توان گفت که تفاوت هنرمند با انسان‌های عادی آن است که هنرمند دارای حساسیت عصبی بیشتری است. ولی برای آن که کسی هنرمند بشود، همان حساسیت کافی نیست، بل که دو شرط دیگر نیز لازم است: نخست آن که این انسان حساس با دنیای هنری تماس حاصل کند و به هنر متوجه شود. دوم آن که فنون و آثار هنری را تحصیل کند. تفاوت احوال هنرمندان به این سه عامل بستگی دارد. هرچه حساسیت هنرمند شدیدتر و گنجینه دانش او غنی‌تر باشد، محصولات هنری عالی‌تری ایجاد نمی‌کند. انباشته‌بودن گنجینه هنرمند اهمیت فوق‌العاده دارد.

مواضع هنر در دنیا محدود است. همه از عشق و رنج و عصیان و امید و مبارزه و بشردوستی و افتخار صحبت می‌کنند. ابتذال یا ابتکار مربوط به این است که تا چه اندازه دانش هنرمند و فلسفه او عمیق و پهن‌تر است. تکرار و تقلید که شیوه افراد بی‌هنر یا هنرمندان کم‌مایه است، نه فقط در خواستار هنر لذتی ایجاد نمی‌کند، بل که موجب نفرت است.

آن روز که حافظ از بی‌خودی‌های صوفیان خرابات و سیر و سلوک باطنی و وجد و نشاط درویشانه خود صحبت کرده، ابتکار و اختراعی در میان بوده است. تکرار هفت صد ساله این مضامین ما را خسته کرده و نبوغ حیرت‌آور حافظ جاوید را هم بی‌بها ساخته است.

باری، کلام خود را ادامه دهیم:

یک حادثه خارجی هنرمند را تحریک می‌کند. نفسانیات او برای ایجاد یک قطعه هنر [آماده می‌شود. فروید می‌گوید که ایجاد قطعات هنری عکس‌العمل عقب‌زدگی‌های تناسلی است. فرویدیسیم منبع الهامات هنری را در زندگی تناسلی هنرمند جست‌وجو می‌کند. بدون شک این نظریه اغراق‌آمیز است. درست است که محرومیت‌های تناسلی عواطف و احساسات شدیدی به وجود می‌آورد، ولی آن کافی برای هنرمند بودن نیست و هم‌چنین این تنها موضوع هنری نیست.

فرویدیست‌ها برای آن که همه چیز را با این نظریه تشریح کنند غلوهای کرده‌اند، ولی در عین حال حقایقی را نیز روشن ساخته‌اند. پس از آن که روح هنرمند آماده ایجاد یک قطعه هنری شد، برای آن تخیل می‌کند.

تخیل چیست؟

برخی گفته‌اند فضائی است که هنرمند را احاطه کرده و هنرمند از وراء آن فضا جهان را می‌بیند. یک نفر مؤلف ایتالیایی موسوم به ویچو *Viço* در کتاب خود موسوم به *Scienza Nuova* می‌گوید منطق هنر غیر از منطق علم است. پایه منطق علم تعقل است و پایه منطق هنر تخیل. تخیل از *Ratiocinnazion* یا تصورات عقلی مبراست و تصورات تعقلی مخرب آن است. به عقیده ویچو، هومر و دانته و شکسپیر هنرمند بودند، ولی تفکر دانته را علوم دینی خراب کرده بود. بائوم گارتن *Baumgarten* و لایب نیتز تخیل را یک نوع تفکر مبهم و نامنظم می‌دانند. تخیل در هنر همانند تفکر در فلسفه و علم است. در حقیقت تحریک خارجی در روح هنرمند هیچانی را برای ایجاد یک قطعه هنری به وجود می‌آورد. هنرمند برای خلق هنر از قوه خیال مدد می‌گیرد، تا اشکال و صورتی را که وصف احساسات او باشند به دست آورد. نوع این تخیل در کیفیت محصولات

هنری تأثیر دارد. گاهی تخیل منظم و مرتبط و نزدیک به طبیعت و زندگی است، از قواعد معینه‌ای تبعیت می‌کند و راجع به مواضع محدودی است؛ و گاهی نیز خیال هنرمند هر جا که بخواهد می‌رود و زمانی غریب و نامأنوس و شگفت‌آور است.

از بس که جاده‌های تخیلاتِ عادی را هنرمندانِ کلاسیک کوبیده‌اند، تخیلاتِ غریب و نامأنوس یکی از مبانی هنرِ جدید شده است.

هنرمندان برای آن که تکرار و یک‌نواختی را که دشمنِ هنر است از بین ببرند، دامنه تخیلات را به همه جا کشیده‌اند. در حقیقت آنچه نظرگاهِ جدیدِ هنری را در اروپا ایجاد می‌کند، همین فرار از تکرار و سعی در ابتکار است. صیادانِ مضمونِ بکر نیز فراوان بوده‌اند. سبکِ هنری در حقیقت کوششی بود برای یافتنِ راهِ تازه‌ای در تخیلِ شاعرانه. برای «صائب» این کوشش موفقیت‌آمیز است، ولی سبکِ هنری چون نتوانست از بسیاری قیودِ دیگر شعرِ فارسی خلاص شود، به‌زودی محدود و مبتذل شد.

علمای استتیک «تخیل» را بر دو قسمت کرده‌اند:

تخیلِ نسبی که آن را *Imagination egoistique* و یا *Relative* می‌خوانند، و تخیلِ مطلق که آن را *Imagination dramatique* و یا *Absolue* می‌نامند.

مقصود از تخیلِ نسبی یا فردی تخیلِ هنرمندی است که در کلیه آثار، نقاشِ روحِ خود و وصافِ احساساتِ شخصی است و اگر هزاران شخص را در صحنه‌های هنرِ خود جلوه‌گر سازد، همه تمایلات و عواطف و احساساتِ او هستند. این نوع تخیل برای غالبِ هنرمندان ممکن است. هنرِ غنائی *lyrique* اثر این قبیل هنرمندان است. ولی تخیلِ دراماتیک یا مطلق تخیلِ هنرمندی است که می‌تواند روحِ دیگران را چنان که آن‌ها هستند، درک کند.

شکسپیر یکی از آن نوابغی است که صدها مخلوق دارد. این مخلوق‌ها هیچ‌کدام شکسپیر نیستند و هیچ‌کدام به هم شباهت ندارند. احساساتِ آن‌ها احساساتِ عمومی و مبتذل و عکس‌العمل‌های آن‌ها عکس‌العمل‌های معمولی نیست که به ذهنِ هر کسی برسد. آن‌ها خودشان هستند، هومر و اشیل را هم در این ردیف می‌آورند.

تُمب لیکوس *Tomblichus* دربارهٔ این هنرمندان می‌گوید: «خداوند دست‌شان را می‌گیرد و در جهانِ هنر راهنمایی می‌کند. این‌ها مانند بلبلی عجیب و معجزه‌گنگرا

gongra که با چندین زبان و چندین لحن می‌خواند، می‌تواند الحان گوناگون روح‌های مختلف را بخواند. چنین قدرت خلق و اختراعی برای هر هنرمند دست نمی‌دهد.»

قدرت تخیل به کلی عوامل مادی زندگی بستگی دارد. هنرمند باید گنجینه عظیم از حوادث، تجارب و دانش‌ها داشته باشد تا وقتی پرتو یکی از احساساتش از این انبار پهناور می‌گذرد، بسیاری چیزها را در سیر خود روشن سازد. یک اثر هنری که فاقد تخیل عالی و استثنائی است، ارزشی ندارد. البته چگونگی تخیل به طریقه مشاهده و تماشای هنرمند مربوط است.

در این جا مسئله «الهام» مطرح می‌شود:

همین نکته است که موجب اشتباه‌شده و تعریف‌های غلطی را باعث گردیده است. لفظ الهام شاید چیزی مرموز جلوه کند، ولی منظور ما از آن چیزی مرموز و ماوراءطبیعی نیست. الهام یا *Inspiration* به‌طور کلی آمادگی روح هنرمند برای ایجاد یک قطعه هنری است.

هنرمند یک انسان فنی نیست تا هرگاه لازم باشد چیزی را که می‌داند ایجاد کند. اگر در کشور ما شعراء مقرر می‌گیرند برای آن است که شعر نمی‌گویند، بل که نظم می‌سازند. بنای قوافی و معمار بحور و اوزان‌اند. حتی مضامین قالبی هم در دسترس آن‌هاست.

یک کمند زلف، یک لعل لب، یک لیموی پستان، یک سرو قد، یک نرگس چشم را در کنار هم می‌گذارند، قافیه‌ها را ردیف می‌کنند و قالب‌ها را با زبردستی در کنار هم می‌چینند و یک غزل عاشقانه تحویل می‌دهند. عشق هم مصنوعی است. به قول آقای نیما، «شاعری که پدرش در قید حیات بود می‌گفت: برای این که دیوانم کامل باشد خوب است شعری در مرتبه پدرم بگویم.» و حال آن که ایجاد یک هنرمند واقعی بسته به حساسیت و تخیل اوست.

حساسیت و تخیل نیز چیزی نیست که به طور مصنوعی به وجود آید. باید شرایط وجودی آن ظهور کند. این‌را نیز باید دانست که الهام هر کس تابع زندگی اوست. نقاش طبیعت از منظره پرشکوه غروب ملهم می‌شود، ولی یک نویسنده روان‌شناس فقط از دقت

در حوادثِ زندگی و روحياتِ افرادِ جامعه الهام می‌گیرد. الهام به ساختمانِ روحی و طرزِ تفکرِ اجتماعی هنرمند بستگی دارد. الهاماتِ هنری را می‌توان با افزودنِ دانش و تجاربِ غنی کرد.

در قرونِ وسطی ایجادِ یک اثرِ هنری را حاصلِ قریحهٔ هنری می‌دانستند. به عقیدهٔ آن‌ها قریحه یا *Ingegno* چیزی است که بدونِ مفاهیم و تصورات و مقولاتِ منطقی قضاوت می‌کند و سلیقه محصولِ آن است و از آن‌جا چنین نتیجه می‌گرفتند که «چیزی» *Nesico quid* «نمی‌دانم چه» در هنر وجود دارد که مولدِ زیبایی آن است.

در رسمِ منطق خطوط وجود دارد، ولی در نقاشی معجزاتِ رنگ. این نتیجهٔ أسلوبِ لفاظی اسکولاستیک است که می‌گفتند یخ یعنی ماءِ مُجمد، یا آن‌که آب در لولهٔ تهی بالا می‌رود برای آن‌که طبیعت از خلاء بیم دارد، و یا تریاک دارای خاصیتِ منومه *Vertudormative* است و نبات دارای نفسِ نامیه است!

از آن‌چه گفته‌ام نتیجه می‌گیرم [که] اثرِ یک هنرمند، محصولِ بُغرنجی است که تابعِ عواملِ زیرین است:

۱- موقعِ اجتماعی، تاریخی و طبقاتی، تربیتِ اجتماعی و حوادثِ زندگی خصوصی هنرمند که در ایجاد و اشکال و مضامینِ آثارِ هنری تأثیرِ فوق‌العاده دارد.

۲- جهان‌بینی *Weltanschauung* یعنی تفکرِ کلی و قضاوتِ عمومی او دربارهٔ جهان و زندگی. در داخلِ این جهان‌بینی است که تخیلات و الهاماتِ هنرمند شکل می‌گیرد. جهان‌بینی هنرمند به کلی تابع شرایطِ زمانی و مکانی و اجتماعی زندگی هنرمند است. لذا با تغییرِ این شرایطِ جهان‌بینی‌های تازه به وجود می‌آید و از آن موجوداتِ هنری تازه‌ای زائیده می‌شود.

۳- زبانی که با آن گفت‌وگو می‌کند. زبان تأثیرِ فوق‌العاده در تخیلاتِ هنری دارد. زبان یکی از عواملِ مَبینۀ هنرِ دینامیک مانند شعر و درام و موسیقی است. یک هنرمند بانثو در آفریقا نمی‌تواند مانند یک هنرمندِ روسی یا فرانسوی دارای تخیلِ وسیع باشد.

در روان‌شناسی نوین روشن شده است که تفکر همان گفت‌وگوی نهانی و درونی انسان است. پس هرچه زبان تکامل پیدا کند، تفکر دقیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. محدودیت زبان ما اکنون خود سدّ سَدیدی در مقابل توسعه دامنۀ فکر و تخیل است. زبان گاهی نقش جباران مستبدی را در هنر بازی می‌کند و در نزد پیروان سبک یا *Styliste* ها فرمان‌روای مطلق است. گاهی به قدری احساسات هنرمند وسیع است که زبان برای ادای آن عاجز می‌ماند. ملاحظه کنید این شعر «الیوت» *Elliot* شاعر معروف انگلیسی در *Spanish gipsy* چه خوب این موضوع را می‌رساند:

«گفته‌ها نورهای شکسته و ناتوانی هستند که بر خاکِ عظیمِ ناگفته‌ها افتاده‌اند. وقتی این کلماتِ محبوب بر روی اقیانوسِ پهناور آوار مانند چیزهائی تیره و مبهم شناورند.»

۴- تدابیر و فنون هنری یا تکنیک یکی دیگر از عوامل مؤثر است. زبان محدود و قواعد منجمد و قشری ادبی و شعری در ایران بدون شک هنرمندان ما را از قدم گذاشتن در بسیاری از جاده‌های هنری بازداشته و فرشته الهام شعرای ما در آسمان‌های بسیاری پرواز نکرده، زیرا قواعد اجازه نمی‌داده است. امروز با آن که دینامیسم تخیلات هنرمند فن را تحت تأثیر گرفته، با این وجود تأثیر فن در هنر هنوز فوق‌العاده زیاد است.

۵- مطالبات تاریخی عامل مؤثر دیگری است. ایجاد منظومه‌های ناظر و منظور و ویس و رامین در شرایط کنونی لزومی ندارد. به قول نکراسوف «وقتی خانه می‌سوزد نمی‌توان از غنچه لب و ماه عارض صحبت کرد». هنرمند باید مطالبات تاریخ را منعکس سازد و چنین نیز هست.

در قرون وسطی جامعه از هنرمند تملق و یا دلکمی می‌خواست، ولی امروز هدایت و مبارزه می‌طلبد.

بعضی از علماء زیباشناسی ایجاد هنری را وسیله‌ای می‌دانند که بدان وسیله هنرمند می‌خواهد به کشمکش‌های درونی خود *Conflit mental* پاسخ دهد.

محرومیت‌ها، رنج‌ها، ناکامی‌ها و عبرت‌هایی که هنرمند در زندگی می‌گیرد، همیشه در روح او کشمکشی ایجاد می‌کند، تضادهای زندگی اجتماعی در روح منعکس می‌شود و او می‌کوشد که به این تضاد پاسخ دهد.

«وینیشفسکی» می‌گوید «هنرمند با اثر خود دادنامه‌ای درباره زندگی صادر می‌کند.» این کشمکشِ روحی در هنرمند دردی ایجاد می‌کند که آن‌را دردِ جهان یا *Weltschmerz* می‌نامند. این همان سوز و شوری است که باید در سخن هنرمند وجود داشته باشد.

هنرمند به اثر هنری خود که مولودِ روح و فرزندِ تخیلاتِ صمیمانهٔ اوست علاقه‌مند است و بسیار دوست می‌دارد که این فرزند را هرچه خوب‌تر و برازنده‌تر عرضه کند. این توجه و دل‌بستگی که آن‌را *Kunstsorge* می‌نامند یکی از مختصاتِ هنرمندِ واقعی است.

در تحتِ چنین شرایطی اثر هنری ایجاد می‌شود. به تناسبِ تفاوت‌هایی که در محیطِ زمانی و مکانی و شرائطِ زندگی فردی و مطالباتِ تاریخی و تکاملِ فن و کیفیتِ زبان وجود دارد، مکاتبِ مختلفهٔ هنری *Ecole* به وجود می‌آید. در دورهٔ معاصر که دورانِ صنایعِ عظیمِ علومِ مثبت است، ترقیاتِ علومِ اجتماعی و روان‌شناسی همان‌طور که یک‌بار دیگر گفتم، موجبِ پیدایشِ شعورِ هنری شد.

در نتیجهٔ انتقاد و بحث در اطرافِ مواضعِ علمِ استتیک، ماهیتِ هنر برای هنرمند واضح گردید و هنرمند دانست که کیست و چه می‌کند و چه باید بکند. همین باعث شد که فرمالیسمِ کلاسیک به انواع و اقسامِ مکاتبِ تحلیلی جدید مبدل گردید. در مکتبِ کلاسیک شکل در درجهٔ اول اهمیت بود. مضامین تنوعی نداشت. در دورانِ جدید تخیلِ هنری آغازِ جهان‌گشایی گذاشت و به همه جا دست انداخت. هنرِ کلاسیک از لحاظِ تخیل و احساسات ضعیف بود، ولی از لحاظِ روانی و سلاست غنی.

«رمانتیسم» که قیامی بود برضدِ همهٔ بدی‌ها و نیکی‌های کلاسیسیسم، به‌نوبهٔ خود دوامی نیاورد، ولی میدانِ جدیدی برای جولانِ ایجاد کرد. فرمولِ رمانتیسم عبارت بود از «بیانِ مستقیم و بلاواسطهٔ عواطف و احساسات بشری».

در کلاسیسیسم بیانِ عواطف غیرمستقیم و مع‌الواسطه است. به‌قولِ آقای دکتر خانلری «وقتی حافظ با زنش دعوا می‌کرد، از جفای گل به بلبل سخن می‌سُرد.» هنرمندِ کلاسیک تمامِ عواطفِ بشری را می‌خواست در ضمنِ چند موضوع و چند داستانِ مکرر تشریح کند. بحث از زندگی روزانهٔ افرادی عادی و حوادثی کوچک و امثالِ آن در ادبیاتِ

کلاسیک وجود نداشت. موضوع هنر کلیات بود نه جزئیات. از عشق کلی، جنگ کلی، انسان کلی، بهار کلی صحبت می‌کردند، نه عشق فلان شخص معین و یا بهار فلان نقطه مخصوص.

«رمانتیسم» هنر را میدان تجربه عواطف و روحیات افراد عادی قرارداد، بعدها مکاتب گوناگونی مانند: *Symbolisme* و *Verisme* و *Imagisme* و *Futurisme* و *Style artistique* و *Réalisme* و *surrealisme* و *Sensualisme* و *Impressionisme* و *Expressionisme* پیدا شد. هر یک از این مکاتب مبنی بر *Vision* مخصوص و روش معینی از درک زیبایی هنر است.

این نکته را در این جا ناگفته نگذارم که تفاوت کلاسیسیسم و مکاتب جدید در این نیز هست که در هنر کلاسیک اشیاء هنری و اشیاء غیرهنری *Objet non esthetique* و مورد توجه قرار نمی‌داد، و حال آن که مفهوم *Objet esthetique* در هنر جدید بسیار توسعه یافت و ثابت شد که تخیل هنرمند می‌تواند همه چیز را زیبا کند.

در سابق مسئله مضمون بکر یکی از مسائل بسیار عمده بود؛ زیرا در واقع یافتن مضامین بکر در اطراف آن چند چیز محدود دشوار بود، ولی در هنر امروزی به قول ریلکه، شاعر آلمانی «باید پنجره را باز کرد و به کوچه نگریست و مضامین تازه یافت.»

ادراک هنری

هنرمند در تحت تأثیر هیجاناتی که تخیلات و الهامات او ایجاد می‌کنند، هنر خود را به وجود می‌آورد. غالباً در موقع ایجاد، هنر هنرمند در چشم او زیباتر از آنچه هست جلوه می‌کند. چون بین روح او و محصول آن هماهنگی بسیاری است، برای او هنرش سکرآور است. ولی وقتی این شرایط خاص تغییر کرد، غالباً هنرمند هنر خود را ناچیز می‌بیند و از آن بی‌زاری می‌جوید. موفقیت و عدم موفقیت در ایجاد هنر امر بزرگی است.

بعضی هنرمندان دروغین پیدا می‌شوند که ارزش هنر خود را درک نمی‌کنند و دچار جنون «خود را بزرگ پنداشتن» (مگالومانی) هستند. آن‌ها اباطیل و مهملات خود را

می‌ستایند و چشم آفرین از دیگران دارند. نقش نقادان از لحاظ معین کردن میزان ارزش هنر بسیار مهم است، ولی برخی هنرمندان نیز هستند که ارزش و اعتبار هنر خود را می‌دانند و چون با خبرند که برای رسیدن به سر حد کمال طی چه راه درازی لازم است، هرگز فروتنی را از دست نمی‌دهند.

هنرمند به محض آن که محصول هنری خود را ایجاد کرد، دیگر از آن جدا می‌شود و محصول خود را در بازار احساسات دیگران به معرض فروش می‌گذارد. **نقش مشتریان هنر درباره هنر بسیار است.**

آن‌ها هستند که اثری را بالا می‌برند یا پائین می‌آورند، وارد میدان یا از میدان به در می‌کنند. لذا هنر دو بار محصول اجتماع است: یک‌بار از لحاظ آفرینندگان و یک‌بار از لحاظ خواستاران هنر. قضاوت خواستار هنر درباره یک اثر هنری تابع سه چیز است: دانش و آرمان حیاتی و شرایط زندگی اجتماع او.

اگر دانش و آرمان حیاتی و زندگی اجتماعی کسی که هنر را طالب است با آفریننده هنر هم آهنگ باشد، هنر در نزد او ارزش خواهد یافت. یک نفر ماتریالیست از تخیلات عرفانی خوشش نمی‌آید. یک نفر پوزیتیویست که برای علم و هنر زندگی می‌کند، هنر اگزیستانسیالیست را در ردیف هنرهای سیاه می‌داند. زمان نیز خود دارای روحی است، یعنی می‌توان معدّل آرمان حیاتی طبقات اجتماعی را گرفت، و آن را صفت مشخصه روح زمان دانست. یک اثر هنری از یک‌جا بالا می‌رود و در جای دیگر به زمین می‌خورد. بسیاری از آثار هنری هستند که در آینده بزرگ می‌شوند، زیرا از روح مردم آینده صحبت می‌کنند.

با آن که مواضع هنر بسیار گوناگون است، ولی محرک اساسی هنرمند برای ایجاد [آفرینش] قطعات هنر [ای] چند چیز است:

- ۱- زیبایی و عشق که ادبیات غنائی از آن زائیده می‌شود.
- ۲- رنج و محرومیت که بالنتیجه عصیان از آن زائیده می‌شود و محصولات آن ادبیات حزن‌آور و هزل‌آمیز است.
- ۳- بشردوستی و هر نوع ستایش فضایل که ادبیات و هنر اخلاقی از آن به‌وجود می‌آید.

زیبایی و عشق یکی از بزرگ‌ترین و وسیع‌ترین موضوعات هنری است. «شلی» و «شکسپیر» آن را از همه موضوع‌های هنر بالاتر می‌دانند. شلی می‌گوید «از تمام مرمرهای مُصَفَّای کوه‌هایی که مرکور در آن‌جا منزل دارد و هرگز قلم حجاری به آن‌ها نرسیده است، عشق مُصَفَّاتر است.» همین پهناوری موضوع عشق است که به فرویدیست‌ها تلقین کرده تا همه مسائل هنری را از لحاظ محرومیت‌های تناسلی مورد توجه قرار بدهند. فضایل و اخلاقیات نیز یکی از مواضع مهم و وسیع هنری است. میلتون می‌گوید «تقوی از بهترین سرودها خوش‌تر و از همه اوزان همه اشعار در همه زبان‌ها و همه زمان‌ها از عصر مدنیّت بابلی گرفته تا دوران ما عالی‌تر است.»

هنر در کشور شوروی بیش‌تر جنبه اجتماعی و مبارزه‌ای پیدا کرده است.

از مختصات ادبیات شوروی آن است که این یکی از عالی‌ترین ادبیات بشردوستی و *Philanthropique* است. در این که هنر روز به روز بیش‌تر جنبه اجتماعی پیدا می‌کند در آن تردیدی نیست، زیرا در اثر تحوّل جامعه‌ای که بر اساس تربیت فردی و خودپسندی است به جامعه‌ای که بر اساس تربیت اجتماعی و غیرخواهی *Altruisme* است، جهان‌بینی هنرمند دیگر خواهد شد و هنر مجرای تازه‌ای پیدا می‌کند.

در این‌جا یک بحث پیش می‌آید که آیا با پیدایش یک جامعه خوش‌بخت که در آن فقر و رنج و محرومیت‌های تناسلی و اقتصادی و مظالم اجتماعی وجود نداشته باشد، مهم‌ترین محرکین هنری بشر از میان نمی‌رود؟ آیا نظام عادلانه آتیه خصم هنر است؟

باید پاسخ داد که: هنر مخلوق تخیل بشر و هدف آن ایجاد لذت استتیک است و تا زمانی که بشری و جهانی هست، باقی خواهد ماند. اگر محرومیت منبع الهامات نباشد، کار و امید و نشاط منبع الهام خواهد بود. برای یک جامعه که از قیود ستم و تلخی و حرمان رسته، درک مصائب روح ممکن نیست، تا لذیذ باشد. برای آن جامعه باید زندگی خود آن جامعه را وصف کرد. هنرمند آینده نیز هنرمند است، ولی همان‌طور که بین نقاشی «ماتیس» عصر ما و «میکل‌آنژ» عصر رنسانس تفاوت بسیاری است، بین هنر امروزی و هنر آینده نیز تفاوت خواهد بود.

جامعه مترقی آینده مخرب هنر نیست، بل که بر عکس، چون تمام ثروت خیره‌کننده هنر بشری را در اختیار مردم عادی می‌گذارد، ژنی‌های گم‌نام را برانگیخته پایگاه هنر را بازهم بالاتر می‌برد. هرگاه اصول پلوتوکراسی [Plutocracy=توانگرسالاری] در دنیا برآفتد، هنر دیگر خادم این‌وآن نیست، بل که یک‌باره به کار تکمیل و تزئین کاخ عالی تمدن خواهد پرداخت.

دعوی کسانی که می‌گویند در یک جامعه بی‌طبقات که اصل ارزش و کار حکم‌فرماست هنر ذلیل خواهد شد، یک سفسطه بی‌پایه است. تمام تخیلات روح بشری در محیط فارغ فردا، عالی‌تر از فضای تاریک امروز خواهد بود.

۳- نتیجه کلی

با آن‌که مطالب ناگفته بسیاری مانده، برای مراعات اختصار به سر نتیجه کلی می‌روم. بر همه ما اعضاء این کنگره و نویسندگان و شعرائی که در این کنگره حضور ندارند فرض است که به ماهیت هنر و وظایف هنرمند پی ببریم.

در این کنگره بحث‌هایی شد که همه خام و بی‌سرانجام ماند. یک روزنامه‌نویس از روی بی‌مهری در مقاله خود نوشت که «برخی افراد در کنگره نویسندگان پیشنهاد می‌کنند که وزن و قافیه را از شعر بردارید!» اگر این قبیل مطالب را از روی اصرار در ایراد تهمت ننوشته باشند، بدون شک مطلب را بد فهمیده‌اند. من که خود از هواخواهان تحول ادبی هستم از فرصت و تناسب موضوع استفاده می‌کنم، برای آن‌که عقیده خود را در این مسئله شرح دهم.

اگر در مطالبی که من عرض می‌کنم دقت فرموده باشید، حتماً متوجه شده‌اید که تا چه اندازه هنر به عنوان یک محصول اجتماعی تابع تحولات اجتماع است. درست است که به قول آقای صورتگر «هنوز همان خورشید که از پنجره خانقاه سعدی به درون تابیده از پنجره اتاق ما می‌تابد و حتی پیش از سعدی نیز این چشمه درخشان بر آرامگاه عاد و ثمود نیز تابیده بود»، ولی انسانی که این خورشید را می‌بیند تفاوت کرده است.

به علاوه بیش‌تر موضوع هنر زندگی است. هنر باید نقش خود را در راه ایجاد سعادت بشری بازی کند. ما می‌گوئیم:

۱- هنرمندان باید به زندگی متوجه باشند و مضامین هنری خود را در آن جا جست‌وجو کنند. غزل‌های مصنوعی و قصائد بی‌روح به تقلید اساتید بزرگ باستان کار هنری نیست. سعدی در زمان خود متجدد بوده و مانند ابو حفص سغدی و یا منجیک ترمذی شعر نگفته که ما هم بر همان سنت رفتار کنیم. اگر آن راه که از زمان ابوالعباس مروزی و شهید بلخی تا زمان نظامی گنجوی و مولانا جلال‌الدین مولوی طی شده، ما بین زمان آن‌ها و زمان ما طی بشود، خود ترقی شگفت‌انگیزی است، ولی آخر ما می‌خواهیم حتی از این هنرمندان عقب برویم.

آن نخستین کسی که از «غالیه مو» و «شکنج گیسو» و «محراب ابرو» و «چاه زَنّخان» صحبت کرد، خلاق مضمون و معنی بود. ما که مکرر می‌کنیم، خلاق نیستیم!

ما می‌گوئیم که تقلید کافی است. بیش از یک میلیون غزل گفته شده و معشوق خیالی را با آن غزلیات ستوده‌اند. دیگر بسمان است. مرپن از آن غزل چیزی حس نمی‌کنم. آقای شهریار در این جا صحنه عشق‌بازی کوهستانی را مجسم کردند. این شعر بود. در آن خلاقیت و آفرینش بود. آقای شهریار مضمون را از زندگی واقعی گرفتند.

۲- ما نمی‌گوئیم لجاجت کنید و اوزان و قوافی را بی‌هیچ علتی به دور اندازید، ولی ما می‌گوئیم مضمون نوین را از زندگی اختیار کنید و اگر دیدید که برای بیان آن‌ها اشکال جامد شعر معمولی بند پای شماس است، قیود را به مقتضای عقل و ذوق سلیم بردارید.

من در گفتار کوتاه خود پس از بیانات جناب آقای حکمت یکبار عرض کردم که شتاب‌زدگی و دیوانگی نباید کرد. نمی‌توان یک‌مرتبه به صحنه پرید و گفت من می‌خواهم انقلاب ادبی کنم.

انقلاب ادبی شرایط دارد. انقلاب باید متناسب با شرایط محیط باشد. جسارت و ابداع و ابتکار خوب است، ولی ناشی‌گری و هرج‌ومرج خوب نیست. من با آن که شعرهای نوینی را که در این کنگره خوانده شده از لحاظ جسارتی که در گفتن آن‌ها به کار رفته می‌پسندم و از لحاظ بسیاری از خامی‌ها و نواقص آن نمی‌پسندم، ولی چه باید کرد، بالاخره هر ابتکار و ابداعی با نقص و جسارت شروع می‌شود و به کمال مهارت ختم می‌گردد.

مطلبی که باید در نظر داشته باشیم این است که مقایسه شعر و نثر جدید با شعر و نثر قدیم، اکنون کمی ما را از شعر و نثر جدید زده می‌کند. علت دو چیز است:

الف) اول آن که به شعر و نثر کهن مأنوسیم و به تازه عادت نکرده‌ایم.

ب) شعر و نثر قدیم راه درازی را پیموده تا به کمال خود رسیده و شعر و نثر تازه هنوز طفلِ رضیع بدون پرورشی است. روزی شعر فارسی «غلتان غلتان همی رود تا بن گو» بود و سرانجام به آن ادبیات بلند و حیرت‌انگیز رسید که همه می‌دانیم.

۳- امروز نیما یا دیگران فقط شروع می‌کنند. اگر فلسفه این شروع صحیح است، پس باید از آن پشتیبانی کرد. فلسفه این کار این است: دنیای نو، زندگی نو، به هنر نو احتیاج دارد. در این حقیقت حرفی نیست. اگر صاحبان قریحه و آشنایان به ادب این را درک کنند و آن‌ها نیز در این راه قدم بگذارند، کار زودتر انجام می‌گیرد. هنوز شکل و زبان شعر نوین نضج نگرفته است. دهخدا و هدایت و بهروز در نثر زبانی ایجاد کرده‌اند که رنگین و گیره و پرمعنی است. این کار در شعر نشده و انجام آن نیز به این زودی‌ها ممکن نیست. اگر همه ما همت کنیم، جریان تندتر می‌شود و نتیجه زودتر و بهتر به دست می‌آید.

۴- مطلب دیگری که می‌خواستم بگویم این است که شما هنرمندان با این قرایح سرشار احتیاج دارید گنجینه ذهن خودتان را انباشته و پُر کنید. هر قدر که شما دارای نبوغ ادبی باشید، نمی‌توانید خود را از اکتساب محصولات نبوغ بزرگان بی‌نیاز بدانید. باید شعرا و نویسندگان ما با شتاب و حرص و ولع بخوانند. این تحصیل به هیولای اولای نبوغ هنری شما صورتی می‌دهد که صورت کامل و جمیل است. باید شاهکارها را ترجمه کرد، ولی نه به آن نحو رسوا که تا کنون شده [است]. باید تئاتر، نقاشی، حجاری و درام در این کشور پیش‌رفت کند تا الهامات شاعرانه فاضل‌تر و اصیل‌تر بشود.

بانوان و آقایان که در این کنگره حضور دارند و به ادبیات خارج آشنا هستند، متوجه صحت عرایض من می‌باشند.

ما که طرفدار تحول ادبی هستیم، سقوط و انحطاط آن‌را نمی‌خواهیم، ما می‌خواهیم که نوشته و ادب از این زندان تاریک بیرون آمده در باغ دل‌گشتری تنزه و تفرج کند. حالا اگر کسانی هستند که می‌خواهند از این مسئله نیز استفاده تبلیغاتی کنند امری است علی‌حده، ولی بهر جهت این نکته در خور تعمق است.

آقایان بار دیگر می‌گوییم: من اطمینان دارم که به زودی روزی خواهد رسید که ادبیات فارسی گوهرهای گران‌بهایی به خزانه پُر فروغ ادبیات جهان نثار کند. نبوغ و ذوق ایرانی در اجتماع آزاد و کشور آباد فردا تجدید خواهد شد و خورشیدهای خیره‌کننده‌ای در آسمان بی‌کرانه هنر خلق خواهد کرد.

سرچشمه: کتابچه نخستین کنگره نویسندگان ایران (انتشارات روابط فرهنگی ایران و شوروی)، و ماهنامه مردم، شماره ۱۲، شهریور ۱۳۲۵

توضیح ویراستار: «نخستین کنگره نویسندگان ایران» طی روزهای ۴ تا ۱۲ تیرماه سال ۱۳۲۵ به همت «انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی» با حضور ۷۸ روزنامه‌نویس، شاعر و نویسنده با گرایش‌های گوناگون و به ریاست محمدتقی بهار (ملک‌الشعراء) در باغ «خانه فرهنگ» (موسوم به وُکس) تهران برگزار شد. طبری در این جلسات دو سخنرانی با عناوین «انتقاد و ماهیت هنر و زیبایی هنری» و «بحث درباره نظم معاصر» (در انتقاد به نظرات علی‌اصغر حکمت با عنوان «شعر فارسی در عصر معاصر») ایراد کرد که فایل الکترونیک متن آن‌ها از لینک‌های زیر قابل دریافت و مطالعه است:

دانلود کتاب «نخستین کنگره نویسندگان ایران»

(مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها در ۳۰۴ صفحه/ ناشر: انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی)

دانلود متن دو سخنرانی احسان طبری در نخستین کنگره نویسندگان ایران

بازگشت به فهرست

برخی مسائل مربوط به هنر و نقش اجتماعی آن



«امر ادبی کم‌تر از همه به هموارساختن مکانیکی، هم‌تراز کردن تسلط اکثریت بر اقلیت تن‌درمی‌دهد. جای بحث نیست که در این امر؛ مسلماً تأمین عرصه وسیع ابتکار شخصی، گرایش‌های فردی، میدان برای فکر و تخیل، شکل و مضمون ضروری است.»

(لنین، کلیات به زبان روسی، جلد دهم، صفحه ۲۸)

[درآمد]

نگارنده این مقاله در گذشته بررسی‌هایی راجع به هنر، ماهیت و وظایف آن نگاشته که در موقع خود در مجله تئوریک حزب («مردم») و مطبوعات دیگر درج شده بود. از آن هنگام تاکنون استنباط برخی مسائل زیباشناسی (استه‌تیک) [Aesthetics] و هنری در نزد مارکسیست-لنینیست‌ها در پرتو تجارب آکنده‌شده و واریسی نقادانه این تجارب غنی‌تر گردیده است. اگر سخن‌رانی نگارنده در «نخستین کنگره نویسندگان ایران» درباره «انتقاد و ماهیت هنر و زیبایی هنری» * وی را در زمره کسانی قرار نمی‌داد که در کشور ما راجع به این قبیل مسائل فتح‌باب کرده‌اند، شاید نیاز خاصی نبود که نظریات کنونی خویش را بیان دارد. نظریات کنونی با آن که از جهت اسلوبی بر بنیاد

استنباطاتِ کهن قرار دارد، با این حال متضمنِ برخی تأکیدات و استنتاجاتِ تازه و گاه جدی و مهم است. مقاله حاضر که به شکل تزه‌های فشرده و با احتراز از شرح و تفصیل نگاشته شده، این تأکیدات و استنتاجاتِ تازه را منعکس می‌گرداند.

بدیهی است که در این مقاله همه مطالب مربوط به هنر گفته نشده و چنین مقصدی هم در میان نبوده است. و نیز این مقاله مدعی نیست که حل نهایی و بی‌خداشۀ مسائل را به دست داده است، ولی اگر بتواند سمت درست و منطقی حل را در مسائل مطروحه نشان دهد، وظیفه خویش را انجام داده است.

هنر فولکلوریک، هنر کلاسیک و هنر مدرن

هنر زمان ما را می‌توان به سه جریان یا به سه مقوله (۱) عمده تقسیم کرد:

هنر فولکلوریک (یا خلقی)، هنر کلاسیک، و هنر مدرن (یا نوین یا معاصر).

هنر فولکلوریک بخشی از فرهنگِ خلقی است. (۲) خصیصه هنر فولکلوریک بدوی بودن اش از جهت اصول فنی، خیال‌پردازانه و مه‌آلود بودنش از جهت منطق هنری است. واقعیت (طبیعت و زندگی) در این هنر به شکل کنایه‌آمیز (سمبولیک) پندارآمیز (فانتاستیک) و با تأکیدات و غلوهای خاصی منعکس می‌شود. هنرمندان فولکلوریک غالباً گم‌نام‌اند. آثار ادبی این هنرمندان غالباً سینه به سینه منتقل شده و فقط در یکی دو قرن اخیر است که ثبت و ضبط و جمع‌آوری می‌گردد.

منظور از هنر کلاسیک تمام آن آسالیب یا مکاتب و جریاناتِ مختلفِ هنری است که بر پایه سنن دیرینه خلاقیت هنری و قواعد دیرینه استه‌تیک پدید آمده است. (۳) به این توضیح و تعریف باید افزود که هنر کلاسیک از عهد عتیق آغاز شده و امروز نیز یکی از مقولات مهم هنر زمان است و مراحل رشد بسیار متنوعی را در ازمنه و اعصار مختلف گذرانده است. هنر کلاسیک برخلاف هنر فولکلوریک اثر هنرمندان شناخته شده است و محصول نضج مفاهیم و استنباطات زیباشناسی یا استه‌تیک کلاسیک و رشد آگاهانه منطق هنری است.

در استه‌تیک کلاسیک هدف عمده عبارت است از انعکاس هرچه کامل‌تر، دقیق‌تر و مطابق‌تر واقعیت عینی به وسیله اوصاف و تصاویر هنری. مراعات شباهت در نقاشی و حجاری، حفظ مقارنه و موازنه، توجه به تزیین، ایجاد شکوه و جلال در معماری، توصیف هرچه واقعی‌تر زندگی و طبیعت در ادبیات و هنر نمایشی، مراعات خوش‌آهنگی و قوانین هارمونی مبتنی بر تئالیت (Tonalité) در موسیقی.

هنر مدرن به‌ویژه از اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ پدیدشده و مدعی تحول کیفی عمیق در مفاهیم و استنباطات بنیادی و اساسی استه‌تیک کلاسیک است. گاه به معیارهای زیباشناسی فولکلوریک متوسل گردیده و مثلاً از مناظر و مریای نقاشی‌های بدوی آفریقاییان الهام می‌گیرد، گاه معیارهای صرفاً ذهنی و روحی انفرادی و حتی من‌درآوردی را جانشین معیارهای عینی، واقعی، همه‌فهم و همه‌پسند می‌کند. هنر مدرن منکر اصل شباهت در نقاشی و حجاری، طرف‌دار عدم مقارنه و موازنه، احتراز از زینت‌پرستی و جلال و شکوه‌سازی در معماری، تقویت جهت دید فردی و درک ذهنی پدیده‌های حیات در ادبیات و هنر نمایشی و توسل به کژآهنگی و آتئالیت در موسیقی است. هنر مدرن به «دید شخصی» و «یافت عمیق هنری» هنرمند تکیه می‌کند و برآن است که در دنیای عجول، خسته و پرتب‌وتاب کنونی می‌خواهد هنری همانند محیط و عصر پدید آورد. به علاوه، هنر مدرن محصول بسط شگرف صنعت و رخنه ژرف آن در بیان هنری نیز هست، چیزی که پایه و مبنای کاملاً منطقی و واقعی واقعی هنر مدرن را ایجاد می‌کند. (۴)

حال مسئله‌ای که مطرح می‌شود چنین است: رابطه ما با «هنر مدرن» چگونه است؟ آیا باید به هنر فولکلوریک و هنر کلاسیک بسنده کرد و هنر مدرن را به مثابه انحطاط و انحراف در جهان هنر نفی نمود، یا باید آن را درست پذیرفت و ستود و حتی از هنر فولکلوریک و کلاسیک دست کشید؟ این مسئله یکی از مسائل حاد، مهم و مورد بحث عصر ماست.

به نظر نگارنده، تأیید و یا تقبیح درست هنر مدرن کار غلطی است. هنر مدرن سرشار از ادعاها، لاف‌وگراف‌ها، گمراهی‌ها، و در عین حال جست‌وجوها و یافت‌های شگفت‌انگیز است. این هنری است در حال صیوریت و شدن، در حال قوام‌گرفتن و پدیدآمدن. خطای محض است اگر آن را انحطاط خالص بشماریم، اگرچه انحطاط نیز در آن رخنه دارد.

خطای محض است اگر آن را شکل‌پرستی (فرمالیسم) صرف بدانیم، اگرچه به شکل‌پرستی آلوده است. خطای محض است اگر آن را منحصرآدم ارتجاع بدانیم، اگرچه گاه به خدمت اندیشه‌های ارتجاعی نیز گماشته شده است. خطای محض است اگر آن را در بست انکار کنیم و راه خلاقیت‌اش را سد نماییم.

هنر مدرن در صورتی که پیوند عمیق و عضوی خود را با هنرهای فولکلوریک و کلاسیک برقرار نماید و به‌ویژه از ضرورت‌ها و نیازمندی‌های صنعتی، فنی و حیاتی عصر ما برخیزد و از محتوای مترقی و واقع‌بینانه انباشته شود، بخش تازه و عالی در کاخ خلاقیت هنری انسانی و دنباله منطقی تکامل اندیشه‌های زیباشناسی وی است. (۵)

تناسب بین اجزای سه‌گانه هنر

اجزای سه‌گانه و لاینفک یک اثر هنری عبارت است از: محتوای فکری یا اندیشه اثر هنری، مختصات بدیعی یا صرفاً هنری آن اثر، و مختصات فنی. (۶)

مقصد از محتوای فکری یک اثر هنری یعنی آن که آن اثر چه می‌خواهد بگوید، چه دردی دارد، از چه دفاع و چه چیز را محکوم می‌کند، به چه چیز شما را فرامی‌خواند و هدف‌اش چیست؟

مقصد از مختصات بدیعی یا هنری یک اثر یعنی آن اوصاف و تصاویر، چهره‌ها و سنجیه‌ها، نکات و تشبیهات و تعبیرات هنری که هنرمند به کمک آن می‌تواند واقعیت و زندگی را هرچه کامل‌تر، هرچه رساتر و هرچه گیراتر منعکس سازد. یابندگی و آفرینندگی هنرمند به مثابه هنرمند همانا در همین جاست.

اما مختصات فنی در هر هنر، یعنی مجموعه قواعدی که برای به‌کاربردن مصالح اولیه هنر معین لازم است و بدون دانستن آن، هنرمند از عهده استفاده به‌جا از آن مصالح و ترکیب آن‌ها برنمی‌آید. مختصات فنی را می‌توان در اثر تحصیل و ممارست کسب کرد، ولی مختصات بدیعی ناشی از قریحه هنرمند است و قریحه یا موهبت هنری خود محصول استعداد خاص عصبی و همچنین پرورش و محیط مساعد است و به همین جهت اگر قریحه هنری موجود نباشد، آن را نمی‌توان کسب کرد. (۷)

حال این سؤال پیش می‌آید: در یک اثر هنری از این اجزای سه‌گانه (مختصات فکری، بدیعی، فنی) کدام مهم‌تر است؟

بلافاصله باید گفت اگر یک اثر هنری فاقد مختصات بدیعی باشد، همه چیز هست به جز اثر هنری زیرا آن ویژگی که اثر هنری را به مثابه مظهر خاصی از خلاقیت شعور انسانی از انواع دیگر خلاقیت‌ها جدا می‌کند، همانا بدیع یا هنری بودن آن است، نه این که مشتمل بر فکر و اندیشه‌ای است یا حاکی از دانستن قواعد فنی معین. به همین جهت حق است اگر کسی را که موافق قواعد فنی و مراعات علوم عروض و قافیه و صنایع لفظیه و معنویه ابیاتی سروده است ولی شعرش از قریحه خلاق شاعرانه، از سوزها و شورها، از یافت‌ها و نکته‌دانی‌ها، از احساسات و تخیلات، از تعبیر و تصاویر بدیع و غیره تهی است، شاعر ندانیم. (۸) و تنها ناظم بشمریم. آری، یک اثر هنری تنها زمانی درخورد چنین نامی است که واجد مختصات ضروری بدیعی، لااقل به حد مطلوب و کافی باشد.

ولی اگر «مختصات بدیعی» جامه زیبایی بر پیکر زشت اندیشه‌های پوچ، کژ و زیان‌مند باشد چطور؟ آیا باز هم اثر هنری است؟

آری، زهری شیرین و افیونی معطر است، ولی اثر هنری است. جامعه حق دارد آن را تشویق نکند، ولی نمی‌تواند هنری بودن‌اش را انکار کند.

حال اگر افکاری سالم، درست و سودمند با شور هنری همراه، ولی از حلیه مختصات فنی عاری باشد چطور؟ این اثر نیز مثلاً مانند بسیاری از اشعار شاعر ملی ما «عشقی» جزء آثار هنری است، ولی در اثر نقایص فنی و عامی‌گری‌ها و ناشی‌گری‌ها نمی‌تواند به ذروه [قله] آثار درجه اول برسد. ضعف فنی آن اثر را از رونق می‌افکند. لذا سه جزء مشروح در فوق هر سه ضروری است و در میان این سه جزء، جهت بدیعی که موجد خصوصیت اثر هنری است، جای ویژه‌ای دارد. این شرایط از هم انفکاک‌ناپذیر است و در عمل نمی‌توان یکی را بر دیگری رجحان داد.

ضرورت‌های اجتماعی گاه پیش می‌آورد که یک اثر هنری دارای محتوای فکری خوب و از جهت فنی قابل پذیرش و از جهت بدیعی ضعیف را، جامعه مورد تشویق خاصی قرار داده و یک اثر هنری دارای محتوای فکری بد و از جهت فنی و بدیعی قوی را در سایه گذاشته

است. باید در این نوع موارد فوق‌العاده دقیق و محتاط بود و نرمش داشت تا مبادا چنین عملی موجب تنزل هنر و تبدیل هنر به عرصه موعظه‌ها و میتینگ‌های ارزان‌قیمت و پیش‌پاافتاده شود. باید دامنه چنین ضرورت‌هایی را فوق‌العاده محدود کرد و جهت بدیعی اثر هنری را در مقام بسی والا، بسی ارج‌مند قرار داد تا قریحه‌های نیرومند ببالند و بشکُفند. (۹)

شکل و مضمون

شکل (یا فرم) مولود طرز برخورد هنرمند به مصالح اولیه هنری اعم از رنگ، سنگ، آهنگ، ژست، لفظ و غیره و شیوه ترکیب آن‌هاست. شکل، کالبدی است برای روان مضمون. مضمون و شکل مانند باده و ساغر، دانه و پیمانه، با یک‌دیگر پیوند عنصری دارند. به قول مولوی:

ای برادر قصه چون پیمانه است

معنی اندر روی به سان دانه است.

مسئله مطروحه این است که آیا از میان شکل و مضمون، کدام یک مقدم‌اند و کدام یک بیش‌تر پذیرای تکامل و تحول‌اند؟

بدون درنگ می‌توان گفت که انکار تقدم (primate) مضمون بر شکل روا نیست. مطلق‌کردن شکل و بی‌اعتنایی به مضمون، یعنی شیفته‌شدن به ترکیب مصالح و غافل‌ماندن از هدف و معنای این ترکیب. این عمل شکل‌پرستی و فرمالیسم است کالبدی بی‌روان هر اندازه هم که زیبا باشد، قدر و منزلت آن کالبد نازیبایی را که جان‌دار است نخواهد داشت.

از سوی دیگر مطلق‌کردن مضمون، یعنی شیفته‌شدن به واقعیت و صحت محتوای اثر هنری و بی‌اعتنایی به کیفیت ترکیب مصالح، بی‌اعتنایی به شکل، اگرچه اثری که دارای محتوای نیکوست، علی‌رغم شکل ناسزاوار، اثری است ولی سزااست که بین صورت و سیرت، شکل و محتوا، جان و کالبد تناسبی باشد. لذا باید بین شکل و مضمون پیوسته

تناسبِ ضروری را یافت و پس از توجه عمیق به مضمون، بلافاصله توجه کامل به شکل معطوف داشت.

شکل و مضمون هر دو پذیرای تحوّل‌اند. دعوی این‌که اشکال هنری کلاسیک و اشکال استه‌تیک هنری هستند و دیگر نباید تحوّل در آن‌ها راه یابد، دعوی ضدّ دیالکتیکی و عامیانه‌ای است. باید جست‌وجوی اشکال نو را تشویق کرد و متوجه بود که در دیالکتیک تکامل گاه افراط و تفریط در این یا آن جهت پدید می‌شود و سزا نیست که هر جست‌وجوی شکل را به مثابه شکل‌پرستی کوبید یا هر افراط و تفریطی را بهانه منع جست‌وجو و تکفیر یافته‌های نوین قرار داد.

رنالیسم و رمانتیسم و تناسب بین آنها

رمانتیسم و رنالیسم دو مکتب یا دو أسلوب (متد) هنری است. (۱۰)

در مکتب رمانتیک واقعیت عینی با تأکیدات خاصّ با تعمیق مختصات قهرمانان مثبت یا منفی، با درآمیختن زندگی با تخیلات غنایی و حماسی منعکس می‌گردد. در مکتب رنالیستی واقعیت چنان‌که هست، بدون آن‌که به اوج غنائیات و حماسیات یا حسیض لعن و تکفیر کشانده شود، توصیف می‌شود. رمانتیسم از آن جهت که واقعیت را سخت می‌آراید یا سخت زشت می‌کند، آن‌را به اوج و حسیض می‌کشد، بیش از حدّ هیجان‌انگیز یا احساساتی است، مورد پسند تفکر مثبت و خون‌سرد و دقیق عصر ما نیست.

ولی رمانتیسم همانا از آن جهت که واقعیت را بسی نیرومندتر و پرنرنگ‌تر از آنچه که هست بیان می‌دارد و از عناصر شورانگیز غنایی و حماسی استفاده می‌کند، بر روی عواطف انسانی به‌ویژه قشرهای بسیط جامعه تأثیر عمیق می‌گذارد و قادر است نمونه‌های زشت و زیبا را به شکل نمایانی برجسته سازد.

رنالیسم که وصاف دقیق و امین واقعیت است بر دو قسم است: **رنالیسم منفعل** (یا پاسیف) و **رنالیسم فعال** (یا آنتیف)

رنالیسم پاسیف و وصاف بی‌نظر و بی‌طرف واقعیت است و شما را به چیزی نمی‌خواند، از چیزی بر حذر نمی‌دارد، دادنامه‌ای صادر نمی‌کند، قصد دگرگون کردن ندارد، تنها روایت

می‌کند. ولی رئالیسم فعال شما را به چیزی می‌خواند، از چیزی بر حذر می‌دارد، دادنامه صادر می‌کند، قصد دگرگون کردن دارد، قضاوت می‌کند. (۱۱)

حال این مسئله مطرح می‌شود که آیا با وجود مکتب یا اسلوب رئالیسم و آن هم رئالیسم فعال انقلابی، روش ما نسبت به رمانتیسم چگونه باید باشد؟ آیا باید رمانتیسم را به موزه عتیقه‌ها فرستاد یا همه و یا نوعی از آن برای ما در خور پذیرش است؟

تردید نیست که نسج اساسی هنر عصر ما را باید رئالیسم تشکیل دهد، به‌ویژه رئالیسمی که به شیوه هنری ارائه طریق کند. (۱۲) ولی رمانتیسم و به خصوص نوع فعال و انقلابی آن در این دوران که حرکت توده‌های ساده وسیله تأمین عمیق‌ترین چرخش‌های اجتماعی تاریخ معاصر است می‌تواند و باید در ترکیب با رئالیسم یکی از اسالیب نیرومند کار هنرمندان باشد. رمانتیسم انقلابی چهره‌های قوی و برجسته و نیم‌افسانه‌ای نوآوران علم و هنر و مبارزان جانباز راه حق و عدالت را وصف و آن‌ها را به نیروی سرمشق بدل می‌کند و یا سیماهای چرکین و اهریمنی یاران ارتجاع و جهالت را تصویر می‌نماید و قدرت نیرومند نفی و نفرت را در مردم نسبت به راه و روش دوزخی آن‌ها برمی‌انگیزد.

تنوع ژانر، موضوع و مسائل

فرهنگ هنری انسانی تنوع حیرت‌انگیزی از اشکال و شیوه‌ها و ژانرها و مواضیع و مسائل هنری ایجاد کرده است. هنر که انعکاس واقعیت در تصاویر و اوصاف هنری است، به اندازه خود واقعیت، به اندازه خود زندگی می‌تواند متنوع و غنی باشد. هیچ چیز ناسزاوارتر از آن نیست که خلأقیّت هنری را در اشکال، ژانرها، موضوعها و مسائل معدودی محدود کنیم. (۱۳)

گاه اتفاق می‌افتد که جامعه توجه به ژانرها، موضوعات و مسائل معینی را می‌طلبد و هنرمندان را با استفاده از دین وطنی و مدنی و انسانی آن‌ها، به وصف هنری آن بخش‌های موردنظر جلب می‌کند در این جا هیچ چیز غیر عادی و تحمیلی وجود ندارد. ولی اگر جامعه از قدرت و اعتبار خود برای آن استفاده کند که تنها این ژانرها، موضوعات و مسائل را مجاز سازد و ژانرها، موضوعها و مسائل دیگر را ممنوع کند، به خطا رفته است.

در همهٔ زمینه‌ها حتی در زمینه‌هایی که به ظاهر مسائل معاصر را مطرح نمی‌کند، می‌توان از حق در قبال باطل، از ترقی در قبال تدنی، از اطلاع در قبال انحطاط، از زیبا در قبال زشت، از داد در قبال بی‌داد دفاع کرد. در همه جا می‌توان نه فقط هنرمند، بل که مبارز بود. لذا اگر معیار تشخیصِ روایی و سودمندی اثر هنری محتوای انسانی و عادلانهٔ آن است، دیگر نباید معیارهای دیگری که قرائح متنوع هنرمندان را در قالب‌ها قرار می‌دهد به کار برد، بل که باید به بروز قرائح متنوع در جهت سیر تکاملی تاریخ با تمام قوا کمک کرد.

عینی و ذهنی در هنر

در استه‌تیکِ عصرِ ما، این مسئلهٔ مهم و حادی است. آیا هنرمند تنها باید وصافِ دقیق، موثق، امین، بی‌طرف و بی‌غرضِ واقعیتِ عینی باشد، یا باید آن واقعیت را از صافی روح خود بگذراند و از ورای ذهن، سلیقه، خواست، احساس، جهان‌بینی و منطق خود بنگرد و از این‌سوی عدسی دید خویش مطالعه نماید و وصف کند؟ اگر حق دارد چنان‌که تا حدودی ناگزیر و مجبور است، در آن صورت آیا حق دارد آن‌را تا حد «حدیثِ نفس» و «بیانِ خود» تغییر دهد و حتی مسخ کند؟ (۱۴) اگر نه، تا چه حد مجاز است و تا چه حد ممنوع؟ چرا مجاز است و چرا ممنوع؟ (۱۵)

هنر مانند دانش و فلسفه وسیله‌ای است برای شناختِ واقعیت. «علم» واقعیت را در «مفاهیم» منعکس می‌کند، «هنر» در «اوصاف، تصاویر و تعابیر». شیوهٔ علم انتزاع و تعمیم است، شیوهٔ هنر دادنِ الگوهای مشخص ولی نمونه‌وار نمونه‌سازی (تیپیزاسیون) خود نوعی تعمیم است. (۱۶)

اگر تصویرها و تعبیرهای سرسری ذهن هنرمند به تنهایی مصالحِ خلاقیتِ هنری قرار گیرد، هنر نقشِ خود را که شناساندنِ واقعیت است، یا بالمره از دست می‌دهد، یا آن‌را به شکل به کلی مسخ‌شده و در آینهٔ دقِ طبعیِ هوس‌ناک نشان داده است. در عین حال اگر دیدِ خاص و ویژهٔ هنرمند دخالت کند و هنر بیان‌گرِ بی‌شخصیت و بی‌روح و مکانیکی طبیعت باشد، در آن صورت نقشِ هنرمند به مثابهٔ هنرمند به کجا رفته است؟ ویژگی و

تنوع و رنگ و زیبای انفرادی اثر هنری که نتیجه تراوش آن از نسج خاص روحی هنرمند است به کجا رفته است؟ (۱۷)

هر دوی افراطها به کلی غلط است. ولی در میان این دو جهت متناقض یعنی وصف عینی واقعیت از طرفی و دید شخصی هنرمند از طرف دیگر، جهت عمده همانا وصف عینی واقعیت است. مرز در کجاست و چگونه باید بین این دو تناسب برقرار شود؟ آنرا نمی‌توان با قواعد و قوانین مدون تنظیم کرد، آنرا ذوق و قضاوت عامه، حکم و اظهار نظر تاریخ روشن خواهد ساخت.

در برخی از نمونه‌های هنر مدرن، مسئله انکار کامل جهت عینی یا بی‌اعتنایی جدی بدان مطرح است و به همین جهت ذوق عامه با آنها سر سازگاری ندارد. با این حال نباید حتی این انواع هنر را اگر محتوای آنها زیان‌بخش نباشد تکفیر کرد و علیه آن عصبیت خاص به خرج داد. تردیدی نیست که ذهنیت مطلق کوره‌راه است و هنر نمی‌تواند در کوره‌راه اذهان و هوس‌ها و دیدهای انفرادی به جای دوری برود. زمانه چنین هنری را نازاد خواهد گذاشت و به مرگ محکوم خواهد ساخت.

نظارت اجتماع و آزادی فردی هنرمند

اگر نظارت اجتماع که ضرورت آن غیرقابل انکار است به شکلی و به حدی درآید که ویژگی و شخصیت هنرمند و ابتکار و گرایش‌های فردی و آزادی و خلاقیت وی را از میان ببرد، به همان اندازه نتایج و عواقب آن ناگوار است که آزادی بی‌قید و بند هنرمند؛ یعنی هنگامی که وی به مصالح تکامل جامعه، به حقوق و وظایف مدنی خود بی‌اعتناست و به جای آن که مهندس ارواح باشد مخرب آنهاست.

هنرمندی که در قید و بند مقررات اجتماعی خشک و متعصبانه میدان نوسان و امکان بروز شخصیت خاص خود را نداشته باشد، همانند کفایش نظامی است که طبق سفارش و نمونه معین، کفش‌های بدقواره سربازی تحویل می‌دهد و هنرمندی که از نظارت خردمندانه و نرم و عادلانه اجتماع فارغ است و معیارش ارضای هوس‌های سرکش خود، به مثابه طبیب محرم ولی خائنی است که به جای معجون مفرح، افیون مهلک به خورد مردم می‌دهد.

دو جهت متقابل «نظارت اجتماع» و «آزادی هنرمند»، هر دو جهت ضروری و لاینفک است و در بین آن‌ها جهت نظارت اجتماع بدون تردید جهت عمده است. چرا؟ زیرا اگر هنر مثلاً مانند انتخاب لباس و غذا امری خصوصی بود، می‌شد آزادی هنرمند را مطلق کرد.

ولی هنر پدیده مهم اجتماعی است و نمی‌توان جامعه را از نظارت بر آن چه که روح او را می‌سازد و در مسیرش مؤثر است، محروم ساخت. ولی حفظ تناسب صحیح دیالکتیکی بین این دو جهت در عمل، در زندگی کاری است دشوار. باید با بررسی تجارب مثبت و منفی این امر در کشورهای مختلف، بهترین شکل نظارت اجتماع و آزادی هنرمند را یافت تا این نظارت به نحوی نشود که مداحی و دلگی و شارلاتانیسم از آن سود جوید و هنر واقعی در چرخ‌دنده‌های آن خرد شود.

صداقت، رسالت و نوآوری هنرمند

هنرمندان بزرگ تاریخ به داشتن سه صفت برجسته ممتاز بودند:

نخست «صداقت». آن‌ها مطالب خود را بدون سالوس و ریا، بدون تصنع و طنطنه، چنان که درک کرده و بدان باور داشته‌اند بیان می‌کردند. خلاقیت هنری آن‌ها پاسخ به نیاز قوی و نیرومند روحی آن‌ها بود. آنها هرگاه تنبورزن حیات بر اوتار [زده‌های] روح‌شان می‌کوفت، به نوا درمی‌آمدند. به قول جلال‌الدین مولوی:

ز من نباشد اگر پرده را بگردانم

که هر رگم متعلق بود به ضربت او.

هنر دروغ، لاف‌زن، سالوس، متصنع، ثناگو، آرایش‌گر واقعیت، سفسطه‌باز هنر نیست، و زربار [سنگین] و وبال [عذاب] است.

دومین صفت این هنرمندان بزرگ «درک رسالت انسانی خود» بود. آن‌ها زمانی دست به خلاقیت می‌زدند که نکته‌ای گفتنی، وظیفه‌ای عمل‌کردنی، فکری پراکندنی، بانگی برآوردنی داشته‌اند. آن موقع که احساس می‌کردند اگر در قبال خواست زندگی خموشی گزینند، کفران نعمت کرده‌اند. به قول مولوی:

ای آن که اندر جان من تلقین شعرم می‌کنی

گر تن زخم خامش کنم ترسم که فرمان بشکنم.

هنرمند واقعی هنگامی می‌آفریند که هدفی عالی را دنبال می‌کند و در پیکار حیات، خود را شایسته و قادر به جولانی می‌بیند. هنر بدون رسالت، بدون اشتعال بر فلسفه پرسوز و پُرشور باطنی هنرمند، هنر واقعی نیست.

و سومین صفت هنرمندان بزرگ «نوآوری» است.

کهنه‌فروشی در بازار هنر نارواست. باز به قول مولوی:

نوبت کهنه‌فروشان درگذشت

نوفروشانیم و این بازار ماست.

تقلید خشک گذشتگان و تکرار مبتذل گفته‌ها و پیمودن راه‌های طی شده، هنرمند بزرگ نمی‌آفریند. هنرمند بزرگ کسی است که چیزی دارای مهر و نشان خود خلق کند و اربابه زرین هنر را در جاده نورانی اش ولو نیم‌گامی به جلو براند. در تاریخ ادبیات کشور ما هنرمندان بزرگواری که این صفت را به حد شایسته‌ای داشته‌اند، معدود نیست و جادارد که ما در مکتب هنری آن‌ها بسی چیزها بیاموزیم.

پانوشت‌ها:

۱- لفظ «جریان» و لفظ «مقوله» هردو نارسا و تقریبی است. در علم استه‌تیک مفهوم «جریان هنری» و «اسلوب هنری» و «مکتب هنری» به آن چه نگارنده در متن نوشته نزدیک است، ولی در تقسیم‌بندی فوق مقوله‌های مطروحه (فولکلوریک، کلاسیک، مدرن) بسی بُغرنج‌تر از تمام مفاهیم مشروحه یعنی جریان، اسلوب و مکتب است و در واقع سه نوع استه‌تیک، سه نوع «مجموع قوانین» و «کدکس» استه‌تیک را در برمی‌گیرد.

۲- در فرهنگ فولکلوریک نه فقط هنر، بل که علوم فولکلوریک نیز وارد است. برای آگاهی از بخش‌های مختلف فولکلور به معنای فرهنگ خلق، رجوع کنید به «مقاله و طرح نویسنده فقید صادق هدایت» در مجموعه نوشته‌های پراکنده وی.

۳- نگارنده در این جا کلاسیک را به معنای مکتب کلاسی سیزم ادبی به کار نبرده، بل که آن را مفهومی در مقابل فولکلور و مدرن می‌شمارد. بدین سان در مفهوم هنر کلاسیک انواع مکاتب و جریانات هنری غربی و شرقی که داخل در گنجینه فرهنگی کشورها شده است، وارد می‌شود.

۴- در واقع نگارنده در این توصیف از هنر مدرن کوشیده است تا قواعد غیرمدون و پراکنده استه‌تیک هنر مدرن را به نحوی بسیار مجمل و طبق استنباط خود بیان دارد. با توجه به این که این قواعد هنوز گردنیامده و با توجه به آن که نگارنده در این زمینه مطالعات خاصی ندارد، تردید نیست که توصیف نمی‌تواند جامع و مانع باشد، ولی مسلماً از این جهت که دعوی چرخش در مفاهیم استه‌تیک کلاسیک را به نحوی از انحاء فرمول‌بندی می‌کند، دارای محتوای صحیحی است. ضمناً باید تصریح کرد که آنچه هنر مدرن نام دارد، هنوز یک مفهوم مرگب و پیچیده‌ای است که انواع جریانات را در بر می‌گیرد. برخی از این جریانات ادامه منطقی ولی نوآورانه استه‌تیک کلاسیک است و برخی دیگر نفی برخی از اصول مسلم استه‌تیک کلاسیک. به هر صورت این مسئله شایان بررسی علمی جداگانه‌ای است و آنچه در این جا گفته شده، فقط باید به مثابه اشاره‌ای تلقی شود که برای طرح مسئله ضروری بود.

۵- بسط صنایع جدید به خصوص در معماری و انواع هنر پلاستیک [Plastic=تجسمی] و تصویری و تزئینی تأثیر عمیقی داشته و تناسب خطوط، سبکی، سادگی، پراتیک و سودمند و راحت و نشاط‌آور بودن، توجه زیاد به «سهل و ممتنع» به مثابه یک سلسله قواعد استه‌تیک در پرتو امکانات فنی و صنعتی، پیشرفت‌های حیرت‌انگیز کرده است. هم اکنون برخی از نمونه‌های معماری و کوزه‌گری و کار چوب و بلور و فلز و تزئین و دکوراسیون و رکلام [تبلیغات تجاری] و غیره به سبک مدرن با عالی‌ترین آثار کلاسیک پهلو می‌زند. استه‌تیک مدرن با طی انواع سرگشتگی‌ها راه خود را به تدریج می‌یابد و دم‌به‌دم اعتماد به نفس بیش‌تری کسب می‌کند.

۶- در روسی برای این جزء اصطلاحات «Идейность»، «Художественность» و «Мастерство» به کار می‌رود. معادل‌های فارسی متأسفانه نارساست. شاید بتوان معادل‌های دقیق‌تر و موجزتر یافت.

۷- بُغرنجی پدیده «قریحه هنری» موجب بود که خلاقیت هنری را پیشینیان گاه امری سحری و ماوراءطبیعی و الهی و مرموز و غیرقابل درک می‌شمردند. نظامی گنجوی در وصف قریحه هنری در اثر خود «مخزن الاسرار» ابیات دلاویز زیرین را سروده است:

پرده رازی که سخن پروری است
سایه‌ای از سایه پیغمبری است
ز آتش فکرت چو پریشان شوند
با ملک از جمله خویشان شوند
چون به سخن گرم شود مرکب‌اش
جان به لب آید که ببوسد لب‌اش
از پی لعلی که برآرد ز کان
رخنه کند بیضه هفت آسمان.

۸- ملک الشعراء بهار این مطلب را به بیان خود در قطعه زیرین چنین وصف می‌کند:

شعر دانی چیست، مرواریدی از دریای عقل
شاعر آن افسون‌گری کین طرفه مروارید سفت
شعر آن باشد که خیزد از دل و جوشد ز لب
باز در دل‌ها نشیند هر کجا گوشی شنفت
ای بسا شاعر که او در عمر خود نظمی نبافت
وی بسا ناظم که او در عمر خود شعری نگفت.

۹- نظامی سخت‌گیری نسبت به آثار هنری را توصیه می‌کند:

به که سخن دیرپسند آوری / تا سخن از دست بلند آوری.

۱۰- دربارهٔ رئالیسم و رمانتیسم و اشکال آن و ربط آن‌ها با یکدیگر در یک سلسله از آثار رفیق مائوتسه دون اندیشه‌های عمیقی بیان گردیده- در این بخش مقاله از این نوشته‌ها استفاده شده است.

۱۱- البته نمی‌توان گفت که رئالیسم پاسیف (یا رئالیسم نقاد) مثلاً مانند رئالیسم دیکنس یا بالزاک فقط و فقط روایت می‌کند. دقیق‌تر است اگر گفته شود که خواست و هدف نویسنده در این وصافی به کلی پنهان است. نویسنده طراح مسئله است ولی راه حل آن را بیان نمی‌دارد و ارائهٔ طریق نمی‌کند. اگرچه مسلماً این اندیشه را در ذهن خواننده پدید می‌آورد که باید کاری کرد، راهی جست. در رئالیسم فعال (که گاه رئالیسم سوسیالیستی یا رئالیسم انقلابی نیز نامیده شده)، نویسنده صریحاً نشان می‌دهد که راه حل چیست و پروسه به کدامین سو می‌رود. لذا بیانی که از تفاوت دو نوع رئالیسم شده است تا حدی قراردادی است برای درک مسئله (چنان‌که در بسیاری از مفاهیم علمی مطلب به همین منوال است). این تذکار برای آن داده شده که با بحث‌های سکولاستیک دربارهٔ دو نوع رئالیسم، آن تفاوت واقعی کیفی را که بین این دو نوع وجود دارد، در انواع وجوه شباهت غرقه نسازیم. به هر جهت تفاوت کیفی که وجه تفریق این دو مفهوم است وجود دارد.

۱۲- مقصد از ارائهٔ طریق به شیوهٔ هنری، یعنی پرهیز از به‌کاربردن اسالیب ارزان و مبتذل و بی‌تأثیر موعظه‌گری و میتینگ‌دادن‌های روراست و خنک در اثر هنری است.

۱۳- مقصود از موضوع، تم یا تماتیک و مقصود از مسائل، پرُبلَم یا پرُبلِماتیک هنر است.

۱۴- «بیان خود» ترجمهٔ تحت‌اللفظی *Self-expression* یا «Самовыражние» است. اخیراً در مجلهٔ فلسفی شوروی بحثی تحت عنوان «آیا هنر نوعی بیان خود است؟» باز شده [است]. «حدیث نفس» معادل نسبتاً آزادی برای همین مفهوم است.

۱۵- مسئلهٔ اهمیت جهت ذهنی در خلاقیت هنری از مهم‌ترین مسائل استه‌تیک مدرن است. از این جهت مابین این بخش از مقاله و بخش اول دربارهٔ مقولات یگانهٔ هنر امروزی بشر ارتباط نزدیکی است. ولی در استه‌تیک مدرن علاوه بر این مسئله بنیادی، مسائل دیگری نیز مطرح است که به‌نحوی از انحاء به این مسئله باز می‌گردد؛ مانند مسئلهٔ تجدیدنظر در قوانین و نظامات استه‌تیک کلاسیک. در این تجدیدنظر موضوع مورد بحث

موضوع تقویت جهت ذهنی در مقابل جهت عینی است. استه‌تیک کلاسیک برعکس، بر معیارهای عینی و بر مختصات عام ذوق و سلیقه و منطق زیباشناسی انسانی قرار دارد. با این حال منطق زیباشناسی انسانی (یا ذوق و سلیقه هنری وی) یک امر جامد نیست و در ازمنه و اعصار گوناگون با اشکال متنوعی بروز کرده است.

۱۶- این نظریات از تعالیم استه‌تیک «ویساریون بلینسکی»، منقد کبیر روس اقتباس شده است.

۱۷- مثالی که در این مورد می‌توان ذکر کرد فرق مابین عکاسی رنگی و نقاشی است:

اگر نقاشی بر اساس قانون شباهت تنها بخواهد منعکس‌کننده واقعیت باشد، در آن صورت دستگاه عکاسی رنگی کار او را به مراتب بهتر و دقیق‌تر انجام می‌دهد.

احسان طبری / ۶ شهریور ۱۳۴۰

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، سال ۱۳۴۰

* توضیح ویراستار: اشاره احسان طبری در مقدمه، به سخنرانی خود در «نخستین کنگره نویسندگان ایران» است که طی روزهای ۴ تا ۱۲ تیرماه سال ۱۳۲۵ به همت «انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی» با حضور ۷۸ روزنامه‌نویس، شاعر و نویسنده با گرایش‌های گوناگون و به ریاست محمدتقی بهار (ملک‌الشعراء) در باغ «خانه فرهنگ» (موسوم به وکس) تهران برگزار شد.

بازگشت به فهرست

هنر، سیاست، تاریخ

بحثی دربارهٔ سمت‌ها و وظایف هنر

۱

یک سلسله «تقابل‌ها» در مسئلهٔ هنر از جهت نظری و تئوریک مطرح است که در جهان امروز به‌ویژه در کشورهایی که با نظام سرمایه‌داری غربی اداره می‌شوند و کشورهایی که در آن‌ها نظام سوسیالیستی برقرار شده است، به این تقابل‌ها پاسخ‌های یک‌سانی نمی‌دهند:

۱- آیا هنرمند تنها جست‌وجوگرِ امورِ بدیع و غریب است و برایش مهم نیست که این جست‌وجو چه نقشی در ارواحِ معاصران و آیندگان ایفاء می‌کند، یا هنرمند گزارش‌گرِ دقیق و با وجدانِ زندگی است و می‌کوشد که گزارش‌اش با خودِ زندگی هرچه منطبق‌تر باشد و به آن یاری رساند؟

۲- آیا هنر، پاسخِ هنرمند به فشار و رنج و خلاءِ درونی انفرادی و خصوصی خودِ اوست یا نه، اجرای یک وظیفهٔ تاریخی و اجتماعی است؟

۳- آیا هنر، پژوهشِ آزادانه و حتی کورکورانه‌ای است که نمی‌داند موضوع و هدف‌اش چیست و در گسست با هرگونه رابطه‌ای با زبان و تاریخ سخن می‌گوید، یا هنرمند موظف به مراعاتِ روحيات، سنن و اخلاقیاتِ جامعه است و هدف‌اش دگرسازی و بهسازی روانِ اجتماعی است؟

۴- آیا هنر یک ایدئولوژی است و آن هم یک ایدئولوژیِ تابعِ سیاست یا برعکس، این هنر است که باید سیاست را به دنبالِ خود بکشد؟

۵- آیا هنر باید به دنبالِ سنت‌ها و قوانینِ مستقر برود، یا به دنبالِ نوآوری و مرزشکنی و مرزگشایی دائمی؟... و غیره.

این‌هاست برخی نمونه‌ها و شاید گوشه‌ای از تقابل‌هایی که در سیمپوزیوم‌های هنری بیست سالِ اخیر در ده‌ها جلسهٔ شاعران و نویسندگان و هنرمندانِ جهانی طرح شده است و از آن‌جا که پاسخ‌گویی‌ها غالباً مغشوش و «شاعرانه» است، کم‌تر جلسه‌ای

است که ثمره‌ای روشن داده باشد و به‌ویژه روشن‌فکران غربی که به «دموکراسی چندگرا»ی خود دل‌بستگی متعصبانه‌ی غربی دارند و سخت «خودمحور» بارآمده‌اند، ابتدا گوش‌شان بدهکارِ شنیدنِ محدودیت‌های اجتماعی-انقلابی شخصیتِ هنرمند نیست.

ما درباره‌ی این مسئله مهمّ که آیا هنر ایدئولوژی است یا نه، در بخش دوم این نوشته وسیع‌تر سخن خواهیم گفت. در این جا می‌خواهیم مطالبی را که به نظر نگارنده کشفی نیست، بل که بیانِ یک سلسله بدیهیات است، ذکر کنیم تا ضمناً پاسخ‌هایی به تقابل‌های طرح‌شده باشد.

هنرمند برای «هنرمندان»، هنرِ خود را به میدان نمی‌آورد، بل که برای خواهندگان و مشتریان اجتماعی خود وارد صحنه می‌شود و لذا باده‌ او عصاره و اکسیرِ خاصّ نیست، بل که باید بتواند جان‌های فراوانی را به‌شور آورد. هنرِ «خواصّ» با خارج‌شدنِ خواصّ از عرصه‌ی تاریخ، ناچار مشتریانِ جلوه‌فروشِ خود را از دست می‌دهد.

هر هنرمند به‌هرجهت، هنرمندِ محیط و تاریخِ خود است و ناچار است که خود را در این چارچوب نگاه دارد و اگرچه گاه تُندتر (ولی نه هرگز کُندتر) با گام‌های جامعه‌ی خود گام بردارد. به‌زحمت می‌توان همین امروز، «**هنرمندِ آینده**» بود! هنرمندِ آینده را آینده خواهد ساخت، غمِ آن‌را نداشته باشیم، ولی باید بکوشیم که «**هنرمندِ زمانِ خود**» به‌معنای جدّی و وسیعِ این واژه باشیم. این از جمله بدان معنی است که به مرزشکنی و نوآوری نیز توجه کنیم، ولی به‌سوی آن نوآوری برویم که برای آن زمینه و اسباب و مقتضیات و نیازها پدید شده است. هیچ هنرمندِ بزرگی بدونِ چنین نوآوری نبوده است.

عصرِ ما، عصرِ شهروندی است. نه تنها در جهانِ سوم که مسئله‌ی استقلال، آزادی و ترقّی مطرح است، بل که در همه‌ی جهان که در آن مسئله‌ی صلح، امنیت و هم‌یاریِ خلق‌ها به‌شدت مطرح شده است. در این عصرِ تنش و چرخشِ بزرگ، هنرمند نیز یک شهروند است و افزارِ شهروندی او هنرِ اوست. آیا می‌توان از این شهروندی معافیت خواست؟

هنر باید به یاریِ انسان بشتابد: مهمّ نیست از چه راه، با چه وسایل؛ مهمّ، تبدیلِ اندیشه‌ی هنری به عملِ تاریخی است.

نوآوری در هنر به معنای نفی دائمی سنت نیست. هنر از اشکال معرفت است و طی زمان قواعد و موازین پایدار یا نسبتاً پایدار خود را می‌آفریند و لذا این سخن که «سنت هنر یعنی سنت‌شکنی» به شکل مطلق خود درست نیست، بل که نوآوری در هنر بر پایهٔ مراعات دستاوردهای ملی و جهانی آن میسر است. هنر را از تاریخ کشور و زمان تاریخی که در آن می‌زاید و می‌زید، نمی‌توان جدا ساخت.

زاییده‌شدن موضوع در هنر امر دستوری نیست. همیشه وقت آن نیز هم‌زمان با وقوع حادثه نیست. گاه موضوع تاریخی بسیار دیر می‌رسد، نُضج می‌یابد، زاییده می‌شود. نمی‌توان آن را مصنوعاً زایاند. مثلاً انقلاب بزرگ کنونی ما، ای‌چه‌بسا مسائل خود را همین امروز مطرح نکند. به‌ویژه آن که اصولاً «بیان هنری» جز در اشکال محدود، هنوز در کشور ما به بیان رایج جامعه برای طرح مسائل خود بدل نشده است. هنر در کشور ما از قالب خاص سنتی به میدان فراخ‌تر بیان امروزی هنر گام گذاشته، ولی هنوز این راه را به اندازه کافی دور نپیموده است.

یک اشکال دیگر کار در کشور ما «دو زمانگی» است که در بخش سوم این نوشته از آن سخن می‌گوییم.

هنرمند، موزاییک درونی، ساختار ویژه خود را در هنرش، در آمیزش با زندگی عصر خویش بازتاب می‌دهد. سازندها و اجزای مرکب (Component) این ساختار بسیار متنوع است: تاریخ، محیط اجتماعی، دانش و تجربهٔ هنرمند، شخصیت اخلاقی او، عواطفاش و امثال آن که دیدگاه و موضع‌گیری او را می‌سازند، این‌ها را نمی‌توان یک‌نواخت کرد.

عینی و ذهنی در هنر در آمیختگی خاصی دارد. ما فقط خواستاریم که هنرمند به سوی «ذهن‌گرایی مطلق» که او را به «من‌گرایی» و (Solipsism) [نفس‌گرایی] هنری سوق می‌دهد، کشیده نشود و ملاک عینی (یعنی واقعیت زندگی، واقعیت جهان) را با پنجه‌های نیرومند شخصیت ذهنی خود سخت بکاود تا عین و ذهن در هنرش به تناسب واقعی، یعنی به تناسب تقدّم عین بر ذهن برسد.

همین‌طور است مسئلهٔ رابطهٔ خودآگاه و ناخودآگاه در هنر. هنرمندان غربی، هم ذهن و هم ناخودآگاه را مطلق می‌کنند؛ می‌گویند که نیت و قصد آگاهانهٔ هنرمند نقش مهمی

ندارد، خود مغناطیس آفرینش (یا بازآفرینی) او را می‌کشد و می‌برد به سوی مقصدی که او در آغاز از آن خبری نداشته است.

مطلب در این جا بسیار بغرنج است. این درست است که گاه اثر هنری به نتایجی می‌رسد که به طور عینی به تأثیر اجتماعی خاصی می‌رسد که خود هنرمند اصلاً فکرش را هم نمی‌کرده است: بالزاک می‌خواست از «لژی تیمیسم»* دفاع کند ولی آثارش ضد نظام موجود از آب درآمد! همین‌طور تولستوی می‌خواست از «مکتب صوفیانه خاص خود» دفاع کند، او هم آثارش به حربه انقلاب بدل شد.

ولی بهاء‌ن دادن به خودآگاهی هنرمند نادرست است. بالزاک و تولستوی نیز خودآگاه به سوی شناخت واقعیت رفتند و آن را توصیف کردند. فقط آن‌ها نمی‌دانستند (واقعاً نمی‌دانستند) که این واقعیت به کدام سو می‌رود. لذا توصیف واقع‌گرایانه آن‌ها بدان سو رفت که برای خودشان ناخودآگاه بود.

۲

برخی‌ها که با «بینش انقلابی» آشنایی ندارند یا آشنایی مجمل دارند یا صاف و ساده به این بینش با نظر مغرضانه می‌نگرند، بسیار مایل‌اند آن را چیزی لغو [بی‌هوده] ببینند تا به آسانی رد کنند. لذا درباره سرشت هنر و رابطه آن با سیاست و جامعه، اندیشه‌های مبتدلی به نام «بینش انقلابی» نزد خود می‌بافند و آن را به این بینش «می‌بندند».

مثلاً هنر را یک ایدئولوژی، یعنی یک سیستم فکری طبقاتی صرف جلوه می‌دهند و حال آن‌که هنر مانند علم یکی از اشکال معرفت، یکی از اشکال شعور اجتماعی است که در آن عناصر ایدئولوژی هم به‌ناچار رخنه می‌کند. یعنی هنرمندان طبقات مختلف برحسب دیدگاه طبقاتی خود به جهان و زندگی می‌نگرند و آن را در هنر بازتاب می‌بخشند.

وجود این دیدگاه ذهنی طبقاتی هنرمند که موجب ورود عناصر ایدئولوژیک در هنر است، ابدأ بدین معنی نیست که هنر مانند سیاست و حقوق یک ایدئولوژی است. هرچند حتی در ساخت ایدئولوژیک سیاست و حقوق نیز، عناصر ثابت و پایدار معرفت علمی کم نیست و تنها در قیاس با هنر، عناصر ایدئولوژیک آن فراوان‌تر و در ساختار اصلی آن رخنه‌دارتر است.

برخی دیگر از مبتذل‌کنندگان نگره انقلابی درباره هنر، رشد هنر را با رشد نیروهای مولده موازی می‌گیرند. گویا هر اندازه سطح نیروهای مولده و وسایل تولید در کشوری بالاتر باشد، به همان اندازه نیز سطح هنر بالاتر است! این نیز خطاست***.

رشد هنر دارای «قوانین ویژه‌ای» است که آن را نمی‌توان ساده کرد. مثلاً در همین روزگار ما، گاه بهترین شاعران، نقاشان، رمان‌نویسان، آهنگ‌سازان و معماران در کشورهایی پدید می‌شوند که ابداً در بالاترین سطح رشد نیروهای مولده نیستند. روسیه تزاری نویسندگان قدرت اول جهان را عرضه داشت و خود اقتصادی سخت عقب‌مانده داشت. در یونان دوران بردگی، هنرمندان کبیری پدید شدند. در ایران فتودالی ما نیز.

یکی دیگر از اشکال مبتذل کردن بینش انقلابی درباره هنر آن است که «**تکنیک هنری و زبان هنری**» را وارد ایدئولوژی می‌سازند.

یعنی چه؟ یعنی این که اگر شما از جهت اسلوب هنری مثلاً به «واقع‌گرایی سوسیالیستی» باور دارید، پس باید فلان تکنیک را در رمان یا نقاشی خود به کار برید و از فلان تکنیک بپرهیزید. یا با فلان زبان گفت‌وگو کنید و فلان زبان را به کار نبرید. و حال آن‌که، آن‌چه از هنر ملتزم و متعهد خواسته می‌شود، داوری و مضمون است و آن‌چه که گفته‌اند این است که هنر و از آن جمله ادبیات، باید به بخشی از امر خلق بدل شود و به راه‌یابی و تکامل آن کمک رساند و با حرکت پیشاهنگ انقلابی سمت‌یابی تاریخی کند و تازه این امری است داوطلبانه و ناشی از جهان‌بینی هنرمند و نه دستوری و اداری.

ما طرفدار استقلال هنرمند در آفرینش هنری هستیم و التزام داوطلبانه او را در قبال طبقات و ارزش‌های مترقی و انقلابی جامعه، منافی این استقلال، این «**چهره خاص هنرمند**» در شیوه آفرینش‌گری او نمی‌دانیم و ابتکار فردی، تمایل فردی، اندیشه فردی، تخیل فردی هنرمند را در شکل و مضمون و آن‌چه را که در مجموع «**فابریک خلاقیت هنرمند**» نام دارد، از اجزای این استقلال می‌شمیریم.

این‌ها مطالبی است که بزرگ‌ترین اندیشه‌وران انقلابی تصریح کرده‌اند.

طبیعی است که آزادیِ خلاقیت و آزادیِ داوری‌های هنرمند را نمی‌توان مطلق ساخت. هیچ آزادی مطلق وجود ندارد. انسان، موجود اجتماعی است. بدون جامعه، زیستن و بالیدن جسمی و روحی او میسر نیست. لذا انسان نسبت به سرنوشت جامعه متعهد است. یعنی نسبت به سرنوشت انسان‌ها متعهد است. هم سعادت، هم آزادی، هم استقلال انسان در چارچوب سعادت و آزادی و استقلال دیگر انسان‌ها دارای معنای منطقی می‌شود، و آلا به خودخواهی ناب یا آشوب‌گرایی صرف می‌کشد.

مطلق کردن همه این مطالب در این سو و یا در آن سو، منجر به ساده‌کردن مطلب می‌شود و همیشه نیز آفرینش هنری درست آن نیست که «جهت فردی» را با «جهت اجتماعی» هم‌وزن مطلق بگیرد. برحسب شرایط، گاه این و گاه آن جهت اهمیت و برجستگی بیش‌تری می‌یابد؛ ولی هرگز یک جهت قابل نفی نیست.

تازه چنان‌که در بالا نیز گفتیم، این خواست ملتزم‌بودن اجتماعی هنر در قبال بخش رزمنده جامعه، هنگامی برآوردنی است که داوطلبانه است. هنگامی داوطلبانه است که ناشی از جهان‌بینی هنرمند است. چگونه از هنرمندی که دارای اندیشه‌های محافظه‌کارانه، ضدانقلابی، ضدخلق (ضد اکثریت مولد خلق) است، می‌توان انتظار داشت داوطلب تعهد و التزام باشد؟

«ماکسیم گورکی» و «مایاکوفسکی» که هر دو بزرگ‌ترین مبلغ این اندیشه انقلابی در آثار خود هستند، هرگز عضو حزب نبوده‌اند.

لذا در شکل‌گیری «**فابریک هنرمند**»، عامل موضع‌گیری اجتماعی نقش مهمی دارد و سرانجام این نیز مبتذل کردن بینش انقلابی است که به آن نسبت دهیم که این بینش، گویا اثر هنری نویسنده انقلابی را انعکاس و بازتاب تمام‌عیار زندگی در کل آن می‌داند.

این زندگی نیست که در هنر منعکس است، این نظر طبقاتی هنرمند درباره زندگی است که در هنر منعکس است. منتها هر اندازه هنرمند مترقی‌تر و فراگیرتر بیاندیشد، علمی‌تر و پژوهنده‌تر عمل کند، بازتاب نظر او اصیل‌تر و همه‌سویه‌تر است و آلا بیش‌تر در چاه ذهن‌گرایی دفن می‌شود.

به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم که **التزام ادبی**، لحیم داوطلبانه و طبیعی الهامات و هدف‌های فلسفی و ابداعی (هنری، آفرینشی) هنرمند است **با سرشت یک هنر اجتماعی ملتزم و دگرسازنده**.

«بینش انقلابی» بخودی‌خود کافی نیست. برای هنرمند در درجه اول قریحه و استعداد هنری (تالانت) لازم است. در نزد هنرمند، نه جهان‌بینی عاری از قریحه، و نه قریحه عاری از جهان‌بینی، هیچ‌کدام حاصل به‌دست نمی‌دهند و این لحیم داوطلبانه جهان‌بینی و قریحه چیزی نیست که با امر و دستور و تضییق (Coercion) به‌دست‌آید.

حتی پیوند هنرمند با خلق نیز (که از شرایط مهمّ زایش اثر هنری ملتزم است)، تحمیلی نیست. تصور می‌رود این یادآوری‌های مهمّ، ما را با برخورد اصیل بینش انقلابی با هنر آشنا تر سازد.

۳

آن‌چه در بخش اول و دوم این نوشته گفتیم، اشاراتی است به بحث‌هایی که در جهان امروز یا در سطح استه‌تیک معاصر می‌شود و ما ایرانی هستیم و در محیط زمانی و مکانی و فضای تاریخی و سنت ادبی خاص خودمان زندگی می‌کنیم و تنها نمی‌توانیم به این بحث‌ها اکتفا کنیم و باید مسائل خود را نیز مطرح سازیم.

یکی از مهم‌ترین خصایص جامعه ما از جهت فرهنگی و تمدنی، نوعی «دوزمانگی» است.

از سویی، ما هنوز از «قرون وسطا»ی خود بیرون نیامده‌ایم. از سوی دیگر، از جهت جهانی در دورانی زیست می‌کنیم که آن‌را به مثابه دوران گذار از نظام بهره‌کشی و سیطره‌جویی به نظام کار و هم‌یاری توصیف می‌کنند. در دورانی زیست می‌کنیم که در آن انقلاب علمی و فنی عظیمی در جریان است. یعنی در جهانی به‌سر می‌بریم که در آن، هم مناسبات تولید، و هم نیروهای مولده در حال دگرگونی شگرفی است.

این «دوزمانگی»، گاه به شکل دردناکی در همه امور ما منعکس است. این دوزمانگی در انقلاب اسلامی ما نیز بازتاب یافته است. در گذشته گفتیم، آن‌چه کار هنر را دشوار می‌سازد، آن است که علاوه بر این دوزمانگی، هنوز بیان هنری در کشور ما فراخنای ضرور خود را اشغال نکرده و کمابیش الکن است.

کافی نیست ما تاریخ ادبیات اروپا را بخوانیم و یا از بحث‌های آن‌ها باخبر شویم تا خود راه‌یابی کنیم. گیاه هنری ما باید در این سرزمین بروید و ببالد و به‌ثمر بنشیند. زبان ما باید گسترش یابد. تخیل ما باید فرابالد. فوت‌و‌فن کار را باید بهتر فراگیریم.

ما سنت ادبی گران‌قدری داریم که در جهان اگر بی‌نظیر نباشد، کم‌نظیر است و هنوز این سنت با بار زرین خود بر دوش هنرمندان ما قرار دارد و موجب پیدایش یک نبرد جدی لاقلاً ۵۰ ساله دربارهٔ سنت‌گرایی و نوگرایی شده است. سنت ما، هم کمک و هم مایهٔ افتخار ماست و هم نوعی «تقیید» در کار ما پدید می‌آورد.

تجربهٔ دهه‌های پیش یک چیز را ثابت کرده است و آن این است که یک فرهنگ عظیم مادی و معنوی جهانی، بر پایهٔ بهترین دستاوردهای عقل و قلب انسان، خود و عاطفهٔ او، در حال شکل‌گرفتن است و ممکن است این تبلور، هنوز ده‌ها و ده‌ها سال به‌طول انجامد. ولی تردید نیست که ما نخواهیم توانست تنها، جویی در کنار این شطّ باشیم، بل که باید با آن درآمیازیم.

از ویژگی‌های عصر ما درعین حال آن است که خلق‌ها ابتدا می‌کوشند مستقل گردند و بر سرنوشت خود حاکم شوند. انقلاب اسلامی پس از انقلاب مشروطه، گام بزرگ دیگری بود برای نیل به این هدف بزرگ: **بر سرنوشت خود حاکم شدن.**

درعین حال، از ویژگی‌های عصر ماست که خلق‌ها درعین حال سعی دارند به هم‌کاری و هم‌یاری صلح‌آمیز در سطح جهان دست‌یابند. اگر انقلاب مشروطه از این جهت سمت‌گیری مشخصی نداشت، انقلاب اسلامی از این جهت سمت‌گیری مشخصی دارد زیرا از انقلاب مستضعفین در جهان و رهایی از استکبار جهانی سخن می‌گوید و سیاست خارجی خود را علیه امپریالیسم متوجه می‌کند. لذا با اطمینان می‌توان گفت ما در جادهٔ اصلی و اساسی تاریخ پویانیم و پویندهٔ سست‌گامی نیز نیستیم. منتها همهٔ این روندها در کشور ما با بُغرنجی خاصی صورت می‌گیرد.

انقلاب ما به عمر یک رژیم وابسته که مقلد بی‌صفت فرهنگ بورژوازی غربی بود خاتمه داد و حالا باید این مسئله را حل کند که فرهنگ او در عین جزئی از فرهنگ اصیل جهانی بودن، دارای رنگ‌و‌زین ویژهٔ ایرانی خود باشد و چگونه؟ و معنای استقلال هم همین است.

معنای یآوری به تبلور هرچه غنی‌تر فرهنگ واحد انسانی نیز همین است. منتها این مسئله کاملاً حل‌شده‌ای نیست. به‌طور تجربیدی می‌توان گفت در سطح جهانی از جهت محتوا، و در سطح ایرانی از جهت شکل. این پاسخی است کلی و انتزاعی. لذا می‌گوییم «کاملاً حل‌نشده»، زیرا به هر جهت هنر ما و به‌ویژه ادبیات ما نمی‌تواند تأثیر تمدن خاص سنتی ما را با خود همراه نداشته باشد.

منتها کار تاکنون در این زمینه تا حد زیادی خودبه‌خودی بوده است. فرهنگ‌پروران ما در این باره کم‌تر اندیشیده‌اند. محصولات به‌دست آمده هنوز در اوج لازم نیست. به دنبال «مد روز» رفتن تسلط داشته و تفکر هنری و شخصیت هنری هنوز باید پرورش و بالش بیشتر بیابد. از آن جا که هدف از این نوشتن، دادن نسخه و توصیه نیست، بل که طرح‌ها و یادآوری‌هاست، لذا ما به آن چه گفتیم، بی‌بیم از دغدغه مختصر و موجز بودن بسنده می‌کنیم، به‌ویژه که مطمئنیم روح‌های عطشان و جوینده هنرمندان جوان ما از همین مجمل می‌تواند حدیث مفصل را بخواند.

سرچشمه: [فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان؛ دفتر پنجم، زمستان ۱۳۶۰](#)

توضیح ویراستار:

* لژی‌تیمیسیم (*Legitimism*) = به معنی طرفداری از منافع زمین‌داران بزرگ موروثی و بازگشت سلطنت سلسله بوروبون‌ها پس از ناپلئون بناپارت در جریان انقلاب سال ۱۸۴۸ فرانسه است. لژی‌تیمیست‌ها (*Legitimists*) در طی سال‌های ۱۸۳۰-۱۸۱۱، (دوران موسوم به احیای سلطنت ژوئیه) بر فرانسه حاکم بودند.

** درباره قوانین ویژه رشد هنر، کارل مارکس در پاسخ به کسانی که به قول طبری «رشد هنر را با رشد نیروهای مولده موازی می‌گیرند»، به اتکای انبوهی از فکت‌ها بر این باور بود که «در تاریخ، دوران‌های شکوفایی هنری وجود دارد که به هیچ وجه متناسب با سطح تکامل عمومی جامعه و یا به‌ویژه رشد نیروهای مولده نیست.»

[بازگشت به فهرست](#)

هنر و علم - وجود شباهت و اختلاف

بحث کوتاهی دربارهٔ یک مسئله مهم استه‌تیک

تا مدت‌ها بین هنرشناسان مارکسیست، حکمی مقبولیت عامه داشت و آن این که «هنر» مانند «علم» وسیلهٔ معرفت انسان به واقعیت است. منتها علم با «مفاهیم» [Concept] سر و کار دارد، هنر با «تصاویر» (Figure Bild) یا به اصطلاح امروزی با چهره‌ها. شیوهٔ علم «تعمیم» است (generalization)، شیوهٔ هنر «تیب‌سازی» (typisation).

آورندهٔ این حکم بدین شکل، منتقد معروف روس «بلینسکی» بود. در واقع در این حکم چنان که خواهیم دید، نکات کاملاً جدی و درست وجود دارد و در دورانی نیز برای بالابردن اهمیت و مسئولیت اجتماعی هنر و هنرمند نقش مثبتی بازی کرده است. ولی به این حکم که تکیهٔ اساسی‌اش بر روی هم‌سرخ بودن «علم» و «هنر» به مثابهٔ وسیلهٔ معرفت واقعیت است، به دو ایراد یا بهتر بگوییم دو نکته وارد ساخته‌اند که دقیق و جامع‌تر کردن آن ضرور می‌کند:

اول آن که: «علم» به گفتهٔ اینشتین «فراتر از امور ذهنی و شخصی» (Super-Personal) است، و حال آن که در «هنر»، هم «انعکاس واقعیت» وجود دارد، چیزی که آن را به علم شبیه می‌کند؛ و هم انعکاس درک و دید و تجربه و احساس خود هنرمند. یعنی در هنر، برخلاف علم، امور ذهنی و شخصی نیز مدخلیت می‌یابد. آیا این ایراد درستی است؟

آری، ایراد درستی است. تردیدی نیست کسانی که هنر را تنها به «خودبیان‌گری» (Self-expression) بدل می‌کنند ذی‌حق نیستند، زیرا این طرز تعریف از هنر، مطلق کردن جهت ذهنی در هنر است.

بین جهت ذهنی و جهت عینی، بین بیان واقعیت خارج (اعم از طبیعی یا اجتماعی) و بیان عواطف، دید، توقع و تجربه و نیازهای روحی و سبک ویژه و شخصیت خاص هنرمند، پیوند عمیقی است. لذا هنر تنها بیان خارج و عین نیست، تنها بیان خود و ذهن هم نیست، بل که پیوندی است از این دو با تقدم عین بر ذهن. زیرا اگر ذهنیت را نیز

مطلق کنیم و به نظریه «خودبیان‌گری» بازگردیم، مُتکا و پایگاهِ واقعیت را از زیر پای هنر برداشته‌ایم و آن را عملاً عقیم ساخته‌ایم.

دوم آن‌که: «علم» تنها با «تعقل»، تفکر و منطق سر و کار دارد، ولی یکی از منشاءهای روحی هنر «تخیل» است. البته تخیل در تعمیمات و فرضیات علمی نیز وجود دارد. در هر مفهوم کلی که ما از مفاهیم جداگانه می‌سازیم، چنان‌که لنین در «دفتر فلسفی» تصریح می‌کند، سهمی از تخیل، از پرواز پندار موجود است. ولی مبنای عمده علم بر مفاهیم و احکام منطقی است و حال آن‌که نقش تخیل در هنر، نقش فانتزی، نقش تجسمات پنداری هنری در نظر هنرمند نقش مهمی است. البته کار به همین جا ختم نمی‌شود:

در هنر، نقش تفکر و تعمیم هم وجود دارد. هر هنرمند باید یک اندیشنده باشد و آلا خیالات نیرومند و دورپرواز که مایه‌ای از خرد ژرف نداشته باشد نمی‌تواند هنر واقعی بیافریند. به هر اثر بزرگ هنری که بنگرید، این پیوند خیال و فکر را به‌وضوح می‌بینید.

در تعریف بلینسکی این نکات به شکل مستور موجود است. وقتی وی «تصاویر» را مقابل «مفاهیم»، و «تیپ‌سازی» را در مقابل «تعمیم علمی» می‌گذارد، در واقع به نقش ذهن و تخیل اشاره می‌کند و نمی‌خواهد علم و هنر را از هر جهت یک‌سان بگیرد، و مسلماً نیز که وی، به مثابه متفکری بسیار باریک‌اندیش متوجه مطلب بوده است و هدف دیگری، هدف درستی از برجسته کردن جهت معرفتی هنر داشته است.

ولی اگر کسانی مطلب را خشک بفهمند، آن وقت جهت ذهنی هنرمند و «تخیل هنری» را خوار می‌گیرند، لذا آن وقت جهت «ویژه و خاص» و خصلت «هنری بودن» یک اثر را در عرصه دوم می‌گذارند، و جهت «کل و عام» و مسئله «واقعی بودن» و یا «از فکر درست دفاع کردن» اثر هنری را مطلق می‌کنند.

یک اثر هنری باید قبل از همه یک اثر هنری باشد، یعنی زائیده پندار نیرومند هنری. سپس می‌توان قضاوت کرد که آیا این اثر هنری به مسئولیت و رسالت اجتماعی هنر دوران ما پاسخ مثبت می‌دهد یا نه؟

شکی نیست که اثر هنری می‌تواند به این مسئولیت و رسالت پاسخ مثبت ندهد و جامعه حق دارد با شیوه‌هایی که خلاق و آموزنده باشد نه مخرب و سوزنده، آن اثر را مردود شمرد، ولی همیشه صحبت از یک اثر هنری باید در میان باشد لاغیر.

هر واقعه‌نگاری، هر بیانِ عادیِ حقایق، هر رپورتاژی، هر کلی‌بافی، هر ذکرِ حالاتِ عام، اثرِ هنری نیست. به این مسئله باید در عین حال این نکته را نیز افزود که هنر علاوه بر جهتِ هنری و منطقی خود، دارای یک جهتِ فنی است که اگر آن هم ضعیف باشد، ارزشِ اثرِ هنری را تنزل می‌دهد.

نتیجه می‌گیریم:

۱ - هنر از وسایل و حربه‌های مهم معرفت به واقعیت است ولی هنر در عین حال بیان واقعیت از دیدگاه هنرمند است و در آن رابطه‌ای بین واقعیت و روح هنرمند وجود دارد. هنر در عین حال «خودبیان‌گری» محض و خودسریِ ذهنیِ هنرمند نیست. از آن جا که دید و تجربهٔ هنرمند به اثرِ هنری شکل می‌دهد و تعیین‌کنندهٔ ویژگی‌های آن است، لذا چگونگی این دید و تجربه و نقادی آن و تلاش برای رشدِ دید و تجربهٔ درست و سالم، در نظر هنرمند آن اهمیت دارد.

۲ - بدون وجود تخیلِ نیرومندِ هنری، اثرِ هنری ممکن نیست. وجود تخیلِ نیرومندِ هنری یعنی وجود «قریحه» (تالانت) هنری. شکی نیست که قریحه به مثابهٔ فطرت و موهبتی باید در شخصیتِ روانی هنرمند وجود داشته باشد و آن را نمی‌توان اکتساب کرد، ولی قریحهٔ فکری «پرورش و رشدنیافته» به جای دوری نمی‌رود و لذا باید آن را با تمام قوا پرورش داد.

این نکاتی است که نگارنده سودمند شمرد به نوشته‌های گذشتهٔ خود دربارهٔ مسائل مختلفِ هنری برای دقیق کردنِ برخی مفاهیم بیافزاید.

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، سال نهم، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۳۴۷



توضیح ویراستار:

در ادامهٔ این نوشتار و در پیوند با آن، بخشی از درس‌گفتار «هنر و شناخت» در باب شبهات و اختلاف میان هنر و علم از کتاب «پایه‌های هنرشناسی علمی» (اثر آونر زیس با برگردان ک.م. پیوند) را افزوده‌ایم.

«هنر و شناخت»

(برگرفته از کتاب «پایه‌های هنرشناسی علمی» به قلم آونر زیس):

«...این که هنر، شناختِ ما را از جهان بالا می‌برد، دال بر این است که هنر با علم وجوه مشترکی دارد. علی‌رغم همه تفاوت‌هایی که بین این دو شکل آگاهی اجتماعی وجود دارد، هر دو تجاربِ جریانِ پرشتابِ زندگی را در در چشم‌رسِ انسان قرار می‌دهند، افقِ دیدِ انسان را بازتر می‌کنند، او را با زندگی انسان‌های دوره‌ها و کشورهای مختلف آشنا می‌سازند، ماهیتِ پدیده‌هایی را که از زندگی واقعی گرفته می‌شوند روشن می‌سازند، و در میان این پدیده‌ها، به جنبه‌هایی که در تجاربِ عادیِ زندگی از حیطة دریافتِ انسان به دور می‌ماند، پا می‌فشارند.

هنر همیشه کشف و شهود است: حتی در مورد جنبه‌های آشنای زندگی روزمره ما، هنر می‌تواند بر جوهری تکیه کند که ما را قادر می‌سازند آشنا را در ناآشنا و ناآشنا را در آشنا ببینیم.

موضوع و شکلِ شناختِ زندگی به وسیله هنر با موضوع و شکلِ شناختِ آن به وسیله علم متفاوت است. اما این سخن بدان معنی نیست که دانش علمی و دانش به دست آمده از طریق هنر کاملاً با یکدیگر متضادند. مشکل می‌توان این حکم گمراه‌کننده بعضی از علمای استه‌تیک را پذیرفت که: «عینیت (Objectivity) علمی و عینیت هنری در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند.» (Robert Hainard).

روبرت هینارد، عالم استه‌تیک سوئیسی که این سخن را در مقاله‌ای تحت عنوان «علم و هنر» بیان کرده، به عنوان «سند» گفتارِ خود به شکسپیر اشاره می‌کند و می‌گوید:

«شناختی که خواننده از هر کدام از آثارِ شکسپیر درباره عصرِ مطرح شده در آن اثر به دست می‌آورد، کم‌تر و سطحی‌تر از شناختی است که از یک تحقیق علمی مربوط به آن اثر کسب می‌کند. طبیعی است که تراژدی‌های شکسپیر نمی‌توانند دانشی را که از یک کتابِ درسی تاریخ پیدا می‌کنیم به دست دهند و در واقع هم به دست نمی‌دهند. اما،

عکس این نیز صادق است. دانشی که از هاملت یا شاه‌لیر کسب می‌کنیم، از یک کتابِ درسی تاریخ قابلِ وصول نیست.»

هنر، برخلافِ علمِ تاریخ، واقعیاتِ تاریخی را به ترتیبِ زمانی (کرونولوژیک) مطرح نمی‌کند و به اسنادِ تاریخی کاملاً وفادار نمی‌ماند. هنر، قوانینِ حاکم بر رویدادهای تاریخی را تدوین نمی‌کند. در مقابل، علمِ تاریخ نیز نمی‌تواند چون هنر، سرنوشتِ یک ملت را با تصویرِ سرنوشتِ افراد روشن سازد. همان‌طوری که زندگی هاملت یا لیر سرنوشتِ جامعه انگلیس را روشن می‌سازد، یا نمی‌تواند ما را با چنان قدرتی با مسائلِ کلی روبرو سازد که نمایشنامه‌های شکسپیر روبرو می‌سازند.

هوارد توبمن (Howard Taubman)، منتقدِ تئاترِ آمریکایی در بررسی اجرای باغ آلبالو در نیویورک که در سال ۱۹۶۲ توسط تئاترِ هنری مسکو به‌روی صحنه آمد، می‌گوید:

«این نمایش‌نامه که از دنیایی که چخوف می‌زیسته به روی صحنه تغییر مکان یافته، بهتر از یک تحلیلِ تاریخی نشان می‌دهد که چرا در دنیای آن روز می‌بایست سریعاً تغییراتِ اساسی رخ دهد.»

گفتنِ این که یک نمایش‌نامه بهتر از هر تحلیلِ تاریخی این شناخت را به دست می‌دهد، مُبالغه در جهتِ دیگرِ قضیه است. باید به خاطر داشت نه تنها پدیده‌هایی که هنر از کشفِ آن‌ها عاجز است توسطِ دانش‌مندان موردِ تحقیق قرار می‌گیرد، بل که هنرمندان نیز غالباً ما را با تحلیلِ عمیقِ چنان پدیده‌هایی به شگفتی وامی‌دارند که دانش‌مندان را امکانِ دریافتِ آن‌ها نیست.

در این مورد نیز سخنان توبمن کاملاً به‌جاست:

«چخوف جهان را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که از هیچ دانش‌مندی ساخته نیست. در عصرِ حاضر که همه در مقابلِ قدرتِ علم سر‌قُروند می‌آورند، دانش‌مندانِ برجسته می‌پذیرند که نمی‌توان به وسیلهٔ علمِ تنها، یا هنرِ تنها، تصویری کامل از جهان به دست داد. این دو یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند و لازم و ملزومِ یک‌دیگرند.»

ای.فاین برگ (*E. Feinberg*) فیزیک‌دان معروف شوروی در مقاله‌ای در مجله نوی میر (*Novy Mir*) (شماره ۸، ۱۹۶۵) می‌نویسد:

«دبیات، و به‌طور کلی هنر، ابزار فوق‌العاده دقیقی در دست انسان‌هاست که می‌تواند چیزهایی را نشان دهد که از چشم فلاسفه پنهان می‌مانند، یا چیزهایی را دریابد و تبیین کند که علم از فهم و تبیین منطقی آن‌ها عاجز است.»

از آن‌چه گفته شد چنین برمی‌آید که علم و هنر، دو شکل متفاوت فعالیت شناختی هستند. و نیز لازم است به‌خاطر داشته باشیم که انتقال دانش، یکی از اساسی‌ترین و قدیمی‌ترین وظایف هنر است.

ماکس بورن (*Max Born*) فیزیک‌دان برجسته آلمانی می‌نویسد:

«در ۱۹۲۱، مانند اکثریت فیزیک‌دانان معاصر متقاعد شده بودم که روش علمی بر همه وسایل ذهنی بشر برتری دارد و بر طرح شناخت جهان نظیر فلسفه و شعر برتری دارد، اما بعدها دریافتم که این اعتقاد چیزی جز خودفریبی نیست. نادیده‌گرفتن اهمیت شناختی هنر به نفعی کارکرد دیگر آن - یعنی کارکرد ایدئولوژیک و تربیتی آن - می‌انجامد...»

بازگشت به فهرست

یادکردِ لنین در ادبِ ایران



در میهن ما پیروزی انقلابِ کبیرِ اکتبر با وجد و شغفِ فراوان مواجه شد. روزنامه «ستارهٔ ایران» ارگانِ حزبِ دموکرات در ۱۳ نوامبر ۱۹۱۷ نخستین بار مُژدهٔ پیروزی انقلابِ کبیرِ اکتبر را نشر داد. این روزنامه پس از ۱۱ روز در سرمقاله‌ای تحتِ عنوان «**وضعیاتِ روسیه**» به شرحِ وقایعِ روزهای انقلاب پرداخت و ضمنِ آن چنین نوشت:

«بلشویک‌ها که از دیرباز تجهیزات می‌کردند امروز سلسله‌جنبانِ نهضتِ جدیدی شده و می‌خواهند کشورهای مبارز را به صلح دعوت نمایند. نهضتِ بلشویک‌ها که انجامِ منویاتِ ملت را عهده‌دار گردیده شایانِ بسی توجه می‌باشد. ما از روی مندرجاتِ روزنامه‌های روسیه در این نهضتِ صلح‌طلبانه مطالعاتِ عمیقانه کرده و لازم می‌دانیم که تاریخچه، منشاء و خطّ مشیِ بلشویک‌ها را نگاشته و بسی هم راجع به آتیّهٔ روسیه بنماییم...»

از این پس نامِ لنین نخستین بار در مطبوعاتِ کشور ما به عنوان قائدِ انقلابِ کبیرِ اکتبر و رئیس‌الوزرای شوروی ذکر می‌گردد و فرمان‌های لنین دربارهٔ تقسیمِ اراضی و صلح و غیره انتشار می‌یافت. اما نباید پنداشت که لنین پیش از طلوعِ انقلابِ کبیرِ اکتبر در کشور ما، خاصّه در محافل آزادی‌خواه و مشروطه‌طلب ناشناخته بود. شواهدی مُتَقَن در دست است

که نامِ لنین در محافلِ مشروطه‌طلبان با احترامِ عمیق ذکر می‌شد و آن‌ها در ناصیهٔ لنین دوستِ حقیقیِ ایران را می‌دیدند. در سال ۱۹۲۶ [۱۳۰۵] به همتِ نویسندگانِ ایرانشهر مقیمِ آلمان، کتابی به نام «**خوابِ شگفت**» که به قلمِ آخوند مآفتحعلی اصفهانی نگاشته شده بود در برلن چاپ شد. (خوابِ شگفت، رسالهٔ آخوند مآفتحعلی اصفهانی، چاپ برلن، سال ۱۹۲۶، صفحهٔ ۵)

آخوند مآفتحعلی اصفهانی از روحانیونِ آزادی‌خواه و منورالفکر بود که یک چند به اتفاقِ مهاجرینِ سیاسی دورهٔ مشروطه در اروپا می‌زیست. این روحانیِ آزادی‌خواه در سال ۱۹۱۴ [۱۲۹۳] درگذشت و بنابراین رسالهٔ او پیش از ۱۹۱۴ تألیف شده بود. او در این رساله که مضمونِ عمده‌اش انتقاد از نظامِ اجتماعی موجودِ ایران و افشای خرافاتِ مذهبی است، به تناسبِ مقامِ از لنین به عنوانِ متفکر و فیلسوف نام می‌برد و نامِ لنین را در ردیفِ فلاسفه و نوابغِ شهیرِ عالم ذکر می‌کند. نظر به این که آخوند مآفتحعلی در اروپا با سایر ایرانیانِ هم‌فکر و از جمله با «**محفل ادبی و سیاسی ایرانشهر**» ارتباط داشت، می‌توان حدس زد که اطلاعِ وی از لنین در سنواتِ پیش از ۱۹۱۴ یک اطلاعِ فردی و سطحی نبوده است.

از جمله رجالِ دموکراتِ انقلابی که در همین اوان در اروپا، گاه در سوئیس و گاه در آلمان، می‌زیست حاج میرزایحیی دولت‌آبادی بود. ایران‌شناس فقیدِ شوروی، ک.چایکین در کتاب «**تاریخ مختصر ادبیات عصر نوین ایران**» تصریح می‌کند که حاج میرزایحیی دولت‌آبادی در سفرِ اروپا با لنین آشنا شد و خیلی دوست داشت که از آشنایی خود با لنین یاد و نقل کند. (К.чаикн, краткий очерк новейшейперсидский (литератры, М.1928, стр.106).

چنان که می‌دانیم، لنین در سال ۱۹۰۸ در سوئیس زندگی می‌کرد و تحتِ ادارهٔ او روزنامهٔ بلشویکی «پرتاری» انتشار می‌یافت. درست در همین اوقات، سوئیس پناهگاهِ مشروطه‌خواهانِ ایرانی نیز شده بود. عده‌ای از آزادی‌خواهان که پس از به‌توپ بستنِ مجلس و دورهٔ به اصطلاح استبدادِ صغیر ناگزیر راهِ مهاجرت را پیش گرفته بودند، در سوئیس زندگی می‌کردند. یکی از آن‌ها دموکراتِ خوش‌نام معاذالسلطنه بود که روزنامهٔ «صور اسرافیل» را در سوئیس انتشار می‌داد و دهخدا خود در آن روزنامه مقالاتِ پرشوری

می‌نوشت. در این وقت بین رجال مشروطه و لنین تماسی پدید آمد و گفت‌وگوهایی در زمینه کمک لنین و انقلابیون روسیه به مشروطه‌طلبان ایران صورت گرفت.

«دکتر مهدی ملک‌زاده» در جلد پنجم «تاریخ انقلاب مشروطیت ایران» ضمن اشاره به این تماس‌ها و گفت‌وگوها چنین می‌نویسد:

«به طوری که میرزا کریم‌خان رشتی و معاضدالسلطنه نقل می‌کردند، لنین رهبر آزادی‌خواهان روسیه در آن زمان در سوئیس می‌زیسته و با آنان آشنایی پیدا کرده و توصیه‌هایی به مراکز آزادی‌خواهان روسیه برای تقویت و معاضدت انقلابیون ایران نموده و در روزنامه‌ای که در سوئیس به مدیریت خود منتشر می‌نمود مقالاتی چند راجع به مشروطیت ایران و همکاری دولت مستبد ایران با دولت تزاری و فجایع و اعمال محمدعلی‌شاه منتشر نمود.» (تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، دکتر مهدی ملک‌زاده، جلد ۵، صفحه ۷۷)

از مطالعه فعالیت انقلابی لنین در سال ۱۹۰۸ [۱۲۸۷] در سوئیس برمی‌آید که لنین در همین سال از شماره ۲۱ تا ۴۰ **روزنامه «پرتاری»** چند مقاله به عناوین گوناگون درباره سیه‌کاری‌های عمال تزاری و اعمال ددمنشانه شاه مستبد نشر داده، و از تزاریسم به عنوان ژاندارم خودکامه نهضت ملی ایران نام برده است.

اگر نام لنین پیش از انقلاب کبیر اکتبر در محافل مشروطه‌خواه و دموکرات ایران مظهر پشتیبانی از جنبش‌های ملی ایران و مبارزه علیه تزاریسم به‌شمار می‌آمد، پس از پیروزی انقلاب کبیر اکتبر نام لنین با سقوط تزاریسم و استقلال حکومت کارگران و دهقانان و لغو قراردادها و امتیازات جابرانه رژیم تزاری و به عنوان زعامت انقلاب کبیر اکتبر توأم بود. این عوامل باعث آمد که نام لنین به سرعت و صف‌ناپذیر به اوج شهرت و ستایش برسد و در اجتماع ایران محبوبیت فراوان به‌کف‌آورد. در همان سال‌های نخستین استقلال حکومت جوان شوروی، دو تن از سخنوران ایران با احساسات شورانگیز لب به ستایش لنین گشودند. **وحید دستگردی** در شعر «**روسیه**» که با این مطلع آغاز می‌شود:

پاینده باد ملت و ملک روس

کز وی خروسِ صلح سحرخوان است،

از لنین به عنوان «پیرایش‌گر جهانِ تمدن» نام می‌برد و می‌گوید:

بر بستگانِ محنت، آزادی است

بر خستگانِ زحمت، درمان است.

این شاعر در منظومه دیگری که در ویژه‌نامه اکتبر مجله «دنیا» نشریافته، لنین را به «کاوه کارگران» تشبیه می‌کند که از مسکو نظام نو در جهان پراکنده ساخت و کارِ شگرف لنین، ساکنین کره ارض را تکان داد. از آن جمله در منظومه نام‌برده چنین می‌خوانیم:

چو کاوه پرچمِ وی دامنِ وی

جهانِ کارگر پیرامنِ وی

مبارک باد این جنبشِ لنین را

که جنبانید چون حلقه زمین را.

محسن دستگردی که در شعر «مهندس» تخلص می‌کرد، در مثنوی‌های «آیینۀ مشروطه» و «قحطی‌نامه» با ستایش از لنین نام برده است.

این شاعر در ایران‌شناسی مانده است. در سال ۱۹۲۵ [۱۳۰۴] که ایران‌شناس مشهور «ژرژ مار» در اصفهان بود، با شاعر جوان محسن دستگردی آشنا شد. محسن دستگردی نسخه خطی منظومه‌های خود را به انتظار آن که روزی در شوروی چاپ شود، به ژرژ مار اهداء کرد و اکنون کپی عکاسی‌شده نسخه خطی «آیینۀ مشروطه» در کتابخانه فرهنگستان علوم ازبکستان شوروی تحت شماره ۵۴۰ ضبط است شاعر در

مثنوی «آیینۀ مشروطه» که در سال ۱۹۲۴ [۱۳۰۳] به‌نظم‌درآورده‌لنین را درشمارِ بزرگانِ تاریخ می‌داند که آزادی‌بخشِ ملتِ خود از چنگالِ ظلم و یوغِ استبداد شده است:

لنین یک ملّتی را کرده آزاد

ز زیر بارِ ظلم و جور و بی‌داد

لنین بگسیخت از جمعِ اعادی

تمام دام‌های اقتصادی

لنین بنیادِ استبداد را کند

ز تیشه ریشه بی‌داد را کند.

محسن دستگردی در مثنوی «قحطی‌نامه» از اوضاعِ سختِ زندگی در دورانِ روسیۀ تزاری سخن می‌راند. در این احوال، به‌زعم او، انجمنی اطرافِ لنین گردآمده و چاره‌جویی کرد:

القصّه به جان رسید ملّت

برخاست برای دفعِ علّت

شد انجمنی ز مُصلحین ساز

اطرافِ لنین چاره‌پرداز

جمعی متفکرینِ دانا

زحمت‌کش و قادر و توانا.

لنین چاره را در انقلاب دانست:

باید به انقلاب کوشید

تریاق به دفعِ زهر نوشید.

رهبری انقلاب به دست طبقه کارگر بود:

عمالِ کمیته کارگر بود

مزدور و فقیر و رنج‌بر بود.

به دستگیری کارگران و به پیشوایی لنین انقلاب پیروز شد و در نتیجه:

شد محو اساس امپراتور

ملت به رفاه ماند و مسرور.

واعظ کیوانی شاعر آن زمان در شعر خود لنین را «انسان کامل» می‌خواند و یحیی ریحان در قصیده‌ای که در سابق آن‌را در مجله «دنیا» نشر داده‌ایم، لنین را بدین خصال می‌ستاید:

ای خوش آن روزی که گردد نام زشتِ جنگِ محو

در جهان یک‌سر بنای صلح گردد استوار

می‌شود بر پا بنای صلح گر بخت بلند

با لنین گردد مُساعد با هوادارانش یار

سائسی دانشور آن مردِ هنرمندی کزو

اوفتاده ناکسان را بر دل و بر جان شرر

کیست آن مردِ همایون، چیست آن فکرِ بزرگ

دفترِ گیتی نوشته برین سان یادگار.

فرّخی یزدی از لنین به‌عنوان «تمثال انقلاب» یاد می‌کند و میرزاحمدعلی حبیب‌آبادی از شعرای اصفهان در قطعه شعری که در رثاء لنین ساخته، پیشوای انقلاب

اکتبر را «زنده جاوید» می‌داند. متن اصلی این شعر در روزنامه «صدای اصفهان» چاپ شده است که متأسفانه نسخه آن به دست نیامد، ولی ترجمه آن به روسی در مجله (На зарубежном востоке) چاپ شده که چند بیت آن چنین است:

*И будет любовь поколений остра,
К тому, кто единственный, в жажде - добра,
За персию сердцем великим болел,
Кто царским захватом поставил- предел,
Кто крикнул бесстрашно всем- царским холопам :*
"Персия - персам, не хишим" Европам "
(На зарубежном востоке, но 1-1932, стр 28)

توضیح ویراستار: ترجمه فارسی شعر که زنده‌یاد طبری در متن مقاله نیاورده، بدین شرح است:

«نسل‌ها کسی را گرمی خواهند داشت

که با قلبی آکنده از درد برای ایران

تشنه نیکی است

کسی که حد سلطنت را تعیین کرد

و بی‌باکانه بر غلامان سلطنت بانگ برآورد:

«ایران از آن ایرانیان است، نه از آن اروپائیان درنده‌خو»

[برگرفته از کتاب شرق دور؛ شماره ۱، سال ۱۹۳۲، صفحه ۲۸]

چنان که ملاحظه می‌شود شعرای متقدم سده معاصر به جز «لاهوته»، شاید به علت آن که تصور عمیقی از انقلاب کبیر اکتبر نداشته‌اند، سیمای لنین را با صفات معین و محدودی توصیف کرده‌اند. به عبارت دیگر، در اشعار آن‌ها سیمای لنین اغلب جدا از انقلاب کبیر اکتبر، جدا از جنبش کارگری روسیه، جدا از نظام سوسیالیستی وصف شده و از مساعی جمیل تاریخی لنین در رهایی ایران از زنجیرهای اسارت تزاریسم به تصریح سخنی در میان نیست.

از سال ۱۳۲۱ خورشیدی به علت عوامل تاریخی و اجتماعی معین، بار دیگر برای سخن‌وران وطن خواه فرصت مساعد پیش آمد که اندیشه‌های مترقی را در قالب سخن جا دهند و از آن جمله به سخن‌سرای دربارۀ انقلاب کبیر اکتبر و ترقیات نخستین کشور سوسیالیستی جهان و وصف سیمای لنین پردازند.

عده‌ای از سخن‌وران هنرمند مانند: ملک‌الشعراى بهار، قهرمان یزدان‌بخش، شهاب فردوسی، شکوهی یزدی، حبیب یغمایی، ناصر عاملی، علی معینیان، ژاله، ابوتراب جلی، افراشته، تجلی سبزواری، منوچهر ربانی، نوید حبیب‌اللهی، گلشن آزادی، میلادی و غیره و غیره در این عرصه به سخن‌سرای پرداختند. اشعاری که در طی این مدت سیمای لنین را مجسم می‌کند، دارای مضامین عمیق‌تر و تا حد زیاد متکی به وقایع تاریخی است و جنبۀ تهییجی و تربیتی آن‌ها انکارناپذیر است.

به‌طور عمده اشعار این دوره را از حیث مضمون می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

اولاً: لنین پیشوای انقلاب کبیر اکتبر است. شعرای ما برای آن که عظمت این رویداد تاریخی بهتر نمودار شود، در اشعار خود شرحی مُشبع از اوضاع تحمل‌ناپذیر زحمت‌کشان روسیه پیش از انقلاب و از مظالم تزاریسم به نظم کشیده‌اند. ترجیع‌بند ابوتراب جلی در این باره درخور ذکر است. شاعر در مقدمۀ شعر خود وصف می‌کند که چگونه مردم روسیه پیش از انقلاب از ظلم و فشار عمال تزار به‌جان آمده بودند، مردمی که خون دل می‌خوردند ولی بیدار بودند و با هشیاری مبارزه می‌کردند:

کارگر خسته و نیرویش را

داده از کف به ره استثمار

دیهقان گرسنه و خرمن او

شده در خانه مالک انبار

همه جا سایه فکن ابر ستم

همه جا بر سر پا چوبه دار.

البته این همه مظالم قابل تحمل نبود. سازمانی کافی بود که زحمت‌کشان را به حرکت درآورد. رهبر این سازمان «لنین» بود:

ناگه افکند در آفاق طنین

عُرشِ صاعقه‌آسای لنین.

ثانیاً: مضمون عمده بخش دوم از اشعار این است که در سایه انقلاب کبیراکتبر و پیشوایی لنین، دستگاه کهن و نظام فرسوده اجتماعی سابق از هم پاشید و به دست لنین طرح نو، سازمان نو، منزّه از استثمار و فقر و جهل و بدبختی در روسیه ریخته شد.

از قهرمان یزدان بخش است:

لنین بزرگ‌ترین مرد انقلاب کسی است

که نقشه‌های کهن را نمود زیر و زبر

لنین کسی است که با دست وی دگرگون شد

مقدّرات بد و سرنوشت شوم بشر

بلی اگر نه لنین بود و عزم و همت او

کنون حساب، دگر بود و حال و روز، دگر

لنین که نقشهٔ بهبودِ حالِ رنج‌بران
 نبود او را یک دمِ نهان ز پیشِ نظر،
 روا ندید کزان بیش‌تر به میهنِ وی
 رواج یابد آن نظمِ ناقصِ آبتَر.

از مُعینیان است:

دستی ز آستینِ لنین، گردِ انقلاب
 آمد برون برای نجاتِ ستم‌کشان
 ویرانه شد بنای کهنِ سالِ خودسری
 طی شد زمان و دورهٔ خون‌بارِ خودسران
 نو شد اساسِ زندگی خلقِ رنج‌بر
 برخاست راه و رسمِ تبه‌کاری از میان
 کاخی ز عدل و داد و مساوات پی‌فکند
 کز گشت روزگار نیاید ورا زیان.

با ملاحظهٔ چنین دنیای منزّه از استثمار است که حبیب یغمایی می‌گوید که فقر و بی‌عدالتی مولودِ نظامِ غلطِ اجتماعی است و اگر نظامِ سوسیالیستی جاری و تعلیماتِ لنین مُجرا گردد وضع دگرگونه می‌شود:

وضعِ غنی و درویش آن به که شود تبدیل
 یک چند چنان می‌بود یک چند چنین باشد
 شاید که ضعیفان را اوضاع شود بهتر

در گیتی اگر مجرا دستور لنین باشد.

ثالثاً: مضمون بخش سوم از اشعار این است که در پرتو مساعی لنین کبیر قرارداد شوم ۱۹۰۷ [۱۲۸۶] و امتیازات گوناگون دولت‌های تزاری لغو گردید و ایران از قروض کمرشکن عمال تزار خلاص شد و به دست لنین، استقلال ایران اعاده یافت.

باروح تر از سخن لاهوتی در این باره سخنی نیست:

کی رسید آن وقتِ جان‌کندن به فریادت؟ لنین

کی به ضدِ ظالمان آمد به‌امدادت؟ لنین

کی ز قرضِ ریشه‌کن بنمود آزادت؟ لنین

کی از آن حالِ خرابی کرد آبادت؟ لنین

کی حقوقِ زندگی مستقل دادت؟ لنین.

ادب کلاسیک ما سرشار از منظومه‌های گوناگون اعم از رزمی، بزمی و دینی است. مضمون اصلی این منظومه‌ها سرگذشت انسان‌های افسانه‌ای است که در پرتو هنرنمایی‌های شگرف به اوج افتخار می‌رسند و در کشاکش پیکارها از خود قهرمانی‌های عظیم نشان می‌دهند. سخن‌ورانِ معاصر ما خاصه شعرای متقدم در وصف سیمای لنین از سنن ارزنده کلاسیک الهام گرفتند و برای بیان مقصود به تشبیه‌ها، استعاره‌ها و تمثیل‌ها توسل جستند و بر موضوع دل‌خواه، پیرایه‌ها افزودند.

این همان است که در عرف ادب اروپایی به «شعر سمبولیک» معروف است مانند شعر عارف قزوینی که در آن لنین را به «فرشته رحمت» همانند می‌سازد و مفهوم مجسم آن این است که در موقعی که حلقوم ایران در چنگال اهریمن تزاریسم و عمال امپریالیسم انگلستان گرفتار بود، فقط دست این فرشته رحمت بود که به موقع در رسید و ایران را از بند اسارت بیگانگان رهانید.

اما قسم دیگر از اشعار وصفی آن است که شاعر، موضوع خود را بدون توجه به آرایش صنعتی و به‌سان نگارنده صادق مجسم می‌سازد و به صنایع ادبی و رموز هنری که دست‌فزارِ عادی سخن‌ور است توجه ندارد فقط به جنبه حقیقت‌بینی موضوع اهمیت می‌دهد. این طرزِ توصیف که در سده بیستم آهسته‌آهسته به شعر فارسی پا نهاد، به دست شعرای مترقی سال‌های اخیر ضمن آشنایی به «مکتب رئالیسم سوسیالیستی شوروی»، بر غنای آن افزوده شد.

این نکته را نیز باید افزود که در اشعار سخن‌ورانِ متأخر، واقع‌گویی و صراحت و تجسم صحنه‌های انقلابی و ترسیم خصال عالی و حیات پرشورِ لنین و نیز نتیجه‌گیری‌های صحیح اجتماعی فراوان است و در بین اشعاری که در وصف لنین سروده شده، گاه قصائد غرّایی دیده می‌شود که از لحاظ اوج کلام و شکوه‌مندی و فخامت، پهلو به پهلو اشعار پیشوایان سبک خراسانی می‌زند. لنین در همین خصال عالی که سخن‌وران با صدق دل، نیم‌رخ آن‌را در قالب اشعار خود جا داده‌اند، به حق مخلص و زنده جاوید است.

لنین در آثار فناپذیر و در اعمال انسانی خود زنده است، و نوید حبیب‌اللهی، استاد دانشگاه مشهد در این باره چه خوب گفته است:

تا که در عالم نشان باشد ز کار و کارگر

زنده باشد در جهان نام لنین نامور

خواهی آر بهتر شناسی قدر آن آزاد‌مرد

نیک بنگر تا چه کرد از بهر اصلاح بشر.

مردم ایران در طول صدها سال مجذوبِ نهضت‌ها و جنبش‌هایی بودند که علیه ظلم و تبعیض و به خاطر آزادی و تساوی حقوق برانگیخته می‌شد و سلسله‌جنبانان این نهضت‌ها را، چه ایرانی و چه غیرایرانی همواره تقدیس می‌کردند. از این جهت طبیعی است که در

سده بیستم با ملاحظه نفوذ اهریمنی تزاریسم و امپریالیسم انگلستان در ایران، لنین در نظر آزادی خواهان به حق مظهر تمام و کمال مبارزه علیه بیگانگان زورگو بود. احترام به لنین در تاریخ ملت ما یک پدیده خلق الساعه و روزآفریده نیست، بل که با بهترین و عالی ترین سنن اجتماعی و ملی ما منطبق است.

سال‌ها پیش از پیروزی انقلاب کبیر اکتبر، کار لنین در ایران هواخواهان صادق داشت. سرکوب قیام ۱۹۰۵ [۱۲۸۴] در روسیه در محافل مشروطه خواه ملی ما با احساس دردانگیز تلقی شد. این ملک المتکلمین خطیب ملی بود که با نطق‌های آتشین هم‌بستگی آحرار ایران را به انقلابیون روسیه اعلام می کرد.

در خطابه‌ای که ملک المتکلمین در روز ۲۴ شوال ۱۳۲۹ یعنی درست به هنگام سرکوب قیام ۱۹۰۵ روسیه در مجلس شورای ملی ایراد کرد، از جمله چنین گفت:

«هزارها آزادی خواهان روسیه که برای جلوگیری از ستم‌گری‌های دولت خود قیام نموده و برای به دست آوردن آزادی و عدالت جان فشانی می کنند، در میان آهن و آتش بی دادگران جان می دهند و جان و مال آن‌ها دست خوش هوای نفس و بی دادگری دولت استبدادی و بی رحمی مأمورین جابر و ستم‌گران از خدایی خبر شده - چنان چه بنا بر اطلاعی که رسیده در حدود ۱۴ هزار نفر از جوانان محصل مدارس عالییه و مهندسین و روشن فکران را قتل عام نموده اند و خانواده‌های آن مظلومین را اقصی نقاط دوردست و بی آب و علف و سردسیر آن ممالک پهناور کوچ داده اند و همگی را مجبور کرده اند که در معادنی که در دل زمین جای دارد با سخت ترین وضعی چون بندگان دوران توحش و بربریت شبانه روز کار کنند و قصرنشینان پترزبورگ از عرق جبین و زحمت و رنج آن‌ها، دستگاه بی دادگری خود را رونقی بیش تر داده تا بهتر بتوانند آن ملت مظلوم را که جز حق مشروع خود تقاضایی ندارد از پای در آورند. ما از دور دست خود را به طرف آزادمردان و آحرار روسیه دراز می کنیم و از خداوند عادل و رحیم موققت آن‌ها را در راهی که برای به دست آوردن حقوق ملی و افتخار در پیش گرفته اند مسئلت می نماییم و یقین داریم که با خون آن مظلومین، عنقریب درخت آزادی سر از خاک روسیه بیرون آمده و کوکب حق و عدالت در افق آن سامان ظهور نموده و با انوار مقدس خود آن سرزمین سرد و تاریک را روشنی

بخشیده و بدن‌های افسرده را حرارت عطا نموده و ملتِ نجیب و وطن‌دوستِ روسیه را از ثمراتِ نیکو و گوارای خود بهره‌مند سازد...» (زندگانی ملک‌المُتکلمین، دکتر مهدی ملک‌زاده، تهران ۱۳۲۵، صص ۲۲۲-۲۲۳)

آرزوهای صادقانهٔ ملک‌المُتکلمین برای ملتِ روسیه، سرانجام به دستِ لنین تحقق یافت. در عظمتِ کارِ لنین، شهابِ فردوسی چه خوب گفته است:

خواست یزدان تا جهان آرایشی یابد نوین

آفرید از مکن قدرت ولادیمیر لنین

نقشهٔ تغییر گیتی در مرتسم

طرح تبدیل جهان اندر نهاد او عجین

با دلی پرشور و فکری پرنشور و انقلاب

با سری پرمغز و عزمی راسخ و رأیی متین

دوزخی پرنج و محنت بود مرز و بومِ روس

مردم از بی‌دادِ ملاکین همه اندوه‌گین

کارگر آشفته و با زحمت بی‌حد دچار

دیهقان و پیشه‌ور با رنج بی‌پایان قرین

هر کجا آزاده‌ای، سالدات او را در عقب

هر کجا فرزانه‌ای، قزاق او را در کمین

در چنین حالی لنین برخاست بهر انتقام

در چنین عصری برون آورد دست از آستین.

در میان ده‌ها شعر که در وصف سیمای لنین سروده شده و سخن‌ورانِ آن‌ها مشخص‌اند، اشعاری در توصیف پیشوای نابغه انقلاب کبیر اکتبر دیده می‌شود که سازندگانِ آن‌ها معلوم نیست و این‌ها اشعار ساده و بی‌پیرایه‌ای هستند که از قریحه **شاعران گم‌نام** تراوش کرده و در حاشیه‌ی قالی‌های منقش و پرده‌های قلم‌کار ایرانی نقش بسته‌اند.

هم اکنون چند پرده قلم‌کار ایرانی با حاشیه‌های مزین به اشعار فارسی در موزه لنین در مسکو محفوظ است که بر یکی از آن‌ها این رباعی ساده نقش بسته است:

آثارِ لنین زنده بود گرچه بمرَد

در عرصه دهر گوی نیکویی بُرد

هر کس که به روزگار نامی بُنهاد

او را نتوان نزد خرد مرده شمرد.

ا. استوار (از نام‌های مستعار احسان طبری)

سرچشمه: مجله دنیا شماره ۱، سال ۱۳۵۲

[بازگشت به فهرست](#)

دربارهٔ ارثیهٔ ادبی میهن ما

۱

ادبیات ایران یکی از جهات نیرومند فرهنگ دیرینه میهن ماست. گویندگان این سرزمین از دیرباز عواطف انسانی و پندارهای فسون‌گر خویش را با بیانی دل‌افروز و زبانی خوش‌آهنگ عرضه می‌کنند. نیروی تخیل مقتدر و پرجولان، و ظرافت سخن فریبا و دل‌پسند از گات‌ها و یشت‌های کهن سال‌زرتشت گرفته تا نوشته‌های سخن‌وران معاصر، همه‌جا با تجلی رنگارنگ جلوه‌گر است. به‌ویژه کلام منظوم در ایران به اوجی حیرت‌انگیز و ظرافت و دقتی بی‌مانند رسیده: شاعرانی مانند: **فردوسی، ناصر خسرو، خیام، نظامی، مولوی، سعدی، حافظ**، در ادبیات جهانی در زمرهٔ هنرمندان قدر اول‌اند و مردم کشور ما از هزاره ذی‌حق‌اند به آنان مباحثات ورزند.

ادبیات ایران مانند دیگر رشته‌های فرهنگ این سرزمین ثمرهٔ تلاش جمعی و هماهنگ خلق‌ها و اقوام گوناگونی است که در فلات ایران می‌زیند یا می‌زیسته‌اند، و نیز آن خلق‌هایی که در برخی دوره‌ها در خطهٔ فرمان‌روایان ایران قرار داشته‌اند. از این‌رو شگفت‌انگیز نیست اگر مردم سرزمین‌هایی که برخی از سخن‌وران به‌نام پارسی‌گوی در میان آنها زاده و زیسته‌اند و اینک در آن سرزمین‌ها، ملت‌ها و دولت‌های جدا و مستقلی به‌سرمی‌برند، خود را در گنجینهٔ ادبی ما ذی‌حق و سهمیم بشمرند.

به همین سبب به نظر نگارندهٔ این مقال، خطاست اگر در اثبات تعلق ملی این یا آن سخن‌ور کار به تعصب و اغراق بکشد. واقعیت عینی تاریخی آن است که کاخ دلاویز سخن‌پارسی و فرهنگ ایرانی را در پیچ‌وخم قرن‌ها، افرازدگان و آرایندگان بوده که برخی از آن‌ها در درون مرزهای کنونی ایران به‌سرمی‌برند، ولی سهم خود را نیز در آفرینش‌های تاریخی و فرهنگی مشترک با ما نمی‌توانند فراموش کنند.

اگر فی‌المثل مردم هندوستان **امیر خسرو دهلوی** را به‌عنوان شاعرِ کبیرِ خود تجلیل کنند و یا مردم افغانستان **حسن غزنوی** و **امامی هروی**، و یا مردم تاجیکستان **رودکی سمرقندی** و **کمال خجندی**، و یا مردم آذربایجان **نظامی گنجوی** و **خاقانی شیروانی** را به ادبیاتِ خود متعلق شمارند، در این جا چیزی ناروا و نامفهوم نیست. ولی ناروا خواهد بود اگر بانیانِ یک فرهنگِ مشترک و مُشاع برای خود، سهم‌های مفروض و انحصاری ترتیب دهند و بهره‌ خلاق‌های دیگر را که در به‌پاداشتن و آراستنِ کاخ، هم‌راه و مددکار بوده‌اند، در طاقِ نسیان گذارند.

در زمینه تبویب و تحلیل، ادراک و هضم عمیق و شناساندنِ ارثیهٔ ادبیِ ایران، چه از جانبِ ادیبان و پژوهندگانِ ایرانی و چه خارجی، به‌ویژه در نیم‌قرنِ اخیر، کارِ پُربرکت و گران‌سنگی انجام‌گرفته که دارای ارزش و اهمیتِ علمیِ انکارناپذیر است. اکنون دیگر مراحلِ عمدهٔ تکاملِ ادبی در ایران و نمایندگانِ برجستهٔ این مراحل و آثارشان را می‌شناسیم و با آن‌که از فلاتِ ایران که یکی از گذرگاه‌های پُرهیاهوی قبایلِ انسانی بوده امواجِ گوناگونِ تاریخ و توفان‌های پیاپیِ حوادثِ شگرفِ دامن‌کشان گذشته و در ازمنهٔ مختلف، السنهٔ مختلف از اوستائی و پهلوی و پارسیِ دری کالبدِ ادبی را تشکیل می‌داده، رشتهٔ تسلسل و توارثِ ادبی را کمابیش روشن می‌بینیم و انتقالِ سخن و موازین را می‌توانیم تعقیب کنیم.

باین‌حال باید گفت که گنجینه‌ای را که طیّ سه هزار سال آمده و انبوده شده، به این آسانی‌ها نمی‌توان از لحاظِ علمی به‌درستی تنظیم و تحلیل و تشریح نمود و قوانینِ درونیِ تکاملِ آن‌را که ویژهٔ آن است و رازهای آن‌را گشود و چیستان‌های نهفتهٔ تاریخی‌اش را حلّ کرد و چرخش‌ها و جهش‌های به جلو یا به عقب و نوآوری‌ها و اعتلاء و انحطاط‌های آن‌را در هر دوران نشان داد. با آن‌که کارِ فراوانی انجام‌گرفته، ولی هنوز باید تلاش‌های عظیم و پُرثمرِ دیگری انجام‌پذیرد و از آن‌روز که فرهنگِ ادبیِ ایران را ازهرباره و به‌معنای علمی کلمه حلاجی شده و برُوبام رفته بتوان نامید، بسیار دوریم و بر شانه‌های نسلِ ما و نسل‌های آینده از این رهگذر وظیفهٔ پژوهش‌گریِ زیرکانه و خردمندانهٔ گران‌باری قرار گرفته است.

و اما پژوهنده باید واجد دو شرط باشد: از طرفی تبخر، و از طرف دیگر قریحه تحلیل و اجتهاد.

تبخر (Erudition) یعنی اطلاع وسیع و عمیق از موضوع مورد پژوهش و آگاهی درست و دقیق از سرچشمه‌های تحقیق و احاطه بر اسناد و مدارک و واقعیات، و اما قریحه اجتهاد یعنی قدرت انطباق اسلوب صحیح و علمی تحقیق (و در مورد مآخذ فیه: ادب‌شناسی و نقد ادبی) بر آن کوه گران واقعیات و مدارک غیرمدونی که گردآورده است، و داشتن نیروی انتزاع و استنتاج منطقی و تعمیم و احتجاج فلسفی برای کشف رشته تکامل پدیده مورد تحقیق و بافت قوانین درونی این تکامل.

پژوهنده‌ای که متبخر است ولی از قریحه تحلیل و اجتهاد عاری است، شما را در بیشه انبوه اطلاعات درهم و شاخ‌درشاخ خود سردرگم و ذله می‌کند و قادر نیست منظره‌ای چشم‌گیر و دل‌پذیر از مبحث مورد تحقیق خود بگسترد؛ و آن که صاحب قریحه تحلیل و اجتهاد است ولی پای سمند تبخر و تخصص‌اش می‌لنگد، به‌ناچار دچار انتزاعات تهی و تعمیمات عبث می‌گردد و ساخته‌های ذهن و مصنوعات عقل و حدسیات غیر وارد خود را که غالباً مستند و مستدل نیست به شما تحمیل می‌کند و شما را در شوره‌زار احتجاجات بی‌بهای خویش به گمراهی می‌کشد.

تازه آن کسی [هم] که صاحب قریحه تحلیل و اجتهاد است، باید هم‌چنان که تأکید شد به اسلوب صحیح علمی (و در زمینه مورد بحث ما به قوانین تکاملی جامعه و تاریخ جامع کشور و دانش ادب‌شناسی و نقد ادبی و زیباشناسی معاصر) آشنا باشد، تا بتواند در انبوه وقایع، عمده را از غیرعمده، اصلی را از فرعی، روینده را از پژمرنده بازشناسد، حوادث را تحلیل کند، شئون مختلف حیات مادی و معنوی اجتماع را به‌درستی به هم‌پیوند دهد و حیات ادبی را در متن حیات مادی و معنوی جامعه توجیه نماید و تسلسل واقعی حوادث را درست بدان‌نحو که در جاده پُرپیچ و خم و پُرفراز و نشیب تاریخ انجام می‌پذیرد، عرضه دارد.

باتوجه به این شرایط می‌توان فهمید که هنوز کار پژوهش ادبی در کشور ما دارای نقایص جدی است و این در حالی است که پژوهش در ادب و تاریخ ایران و لغت پارسی تقریباً تنها رشته‌ای است که در کشور ما صبغه [رنگ] «علم» به‌خود گرفته، زیرا در بقیه شئون

علمی هنوز کار از آموزش مبادی مقدماتی و تکرارِ گفتارِ دیگران (و آن‌هم تکراری غالباً غیردقیق و سطحی) فراتر نرفته است.

آری، ما کسانی داریم با تبحری شایان آفرین که کُتبِ بسیار خوانده و مصالحِ انبوه گردآورده‌اند و از منابع اولیهٔ ادبِ ایرانی به اوستائی و پهلوی و به پارسی و تازی با خبرند و زایچهٔ سخن‌وران و شجرهٔ ادیبان را از بر می‌گویند، ولی از جهتِ قریحهٔ تحلیل و اجتهاد ضعیف‌اند و یا آن‌که علی‌رغم داشتنِ قریحهٔ فطری تحلیل و اجتهاد، به أسلوبِ علمی تحقیقِ ادبی، موازینِ ادب‌شناسی و نقدِ ادبی و زیباشناسی معاصر، موازینِ تحلیلِ علمی تاریخِ آشنایی کافی ندارند؛ لذا علی‌رغمِ دانش و فطرتِ منطقی، نمی‌توانند از عهدهٔ وظیفهٔ دشوارِ حلّاجی علمی مصالحی که گردآورده‌اند به نحوی سزاوار برآیند.

شگفت‌آور نیست اگر هنوز و تا امروزه روز، بزرگ‌ترین سخن‌ورانِ ایرانی از لحاظ ادب‌شناسی معاصر کمابیش ناشناخته مانده‌اند و اگر از برخی مونوگرافی‌ها که در بارهٔ خیام و ناصر خسرو و عطار و مولوی و حافظ و سعدی پرداخته شده و علی‌رغمِ ارزش‌مندی هر یک از آن‌ها در جای خود، از جهتِ یک توقعِ عالی‌تر و جدی‌تر فاقدِ جامعیتِ لازم و علمیتِ مطلوب است بگذریم، برای کشفِ باغ‌های تودرتوی طبع و روانِ بزرگ‌ترین سخن‌آفرینانِ ما کاری نشده [است].

اگر روزی با أسلوبِ علمی ارثیهٔ ادبی ایران تنظیم و توضیح شود، آن‌گاه برای نسلِ معاصر و آتی معلوم می‌گردد که وی مالکِ چه گنجِ شایگانی است و چه اندازه افکارِ عمیق و دقیق، چه اندازه تخیلاتِ دورپرداز و اعجاب‌آور، چه اندازه تصاویرِ انسانی و چهره‌های بشری بلیغ و پرمعنا، چه اندازه تعبیراتِ نازک و رموز و کنایاتِ پرمایه و طنزهای گزنده و سوزان و انتقادهای اجتماعی و فکری نیش‌دار و صائب، چه اندازه تنوعِ شکل و مضمون در ارثیهٔ ادبی ما نهفته است و چگونه طی این قرونِ مُمتد، نیاکانِ ما بر این مرزوبوم به عبث و هوس نزیسته‌اند و چگونه از اعماقِ جانی پُرشور و موج و خردی صافی و روشن لؤلؤهای رخشنده و درشت‌دانهٔ حکمت‌ها و معرفت‌ها را برون کشیده‌اند و تا چه اندازه این سُننِ جلیل می‌تواند الهام‌بخشِ عقول و قلوبِ مردمِ امروزی باشد.

متأسفانه هنوز بسیاری از مردم کشور ما و بسیاری از درس‌خواندگان ما به‌درستی نمی‌دانند اثر ادبی چیست، ادیب واقعی کیست، غُثَّ وُ ثَمین، خَزَف وُ صَدَف در نزدشان یک‌سان است. سخن‌ور و سخن‌باز، لَفَّاز و معنی‌آفرین، ناظم و شاعر، جلوه‌فروش و هنرمند در چشم‌شان یکی است. به‌علاوه، از طرفی گوهرهای فکر و خیال در غُبّاری از زوائدِ ملال‌آور، فرسوده و به‌دورافکندنی پنهان‌مانده، و از طرف دیگر گذشتِ زمان‌های دور و دراز بسیاری از الفاظ و عبارات تاریخی و اجتماعی و مباحث فکری و نظری را برای اکثریتِ مطلقِ نسلِ معاصر، مهجور و غیرمفهوم ساخته و بسی از ستاینندگان نیز از آن چه می‌شنوند، جز طنینِ زیبای الفاظ و برخی مفاهیمِ مبهم چیزِ بیش‌تری دستگیرشان نمی‌شود.

آری ارثیهٔ ادبی ما به‌سختی نیازمندِ تنظیم، تنقیح و نقد و حلّاجی علمی است، نیازمندِ آن است که با ذوق و دل‌سوزیِ تمام، با درکِ برازنده و منطقِ رسا به نسلِ معاصر عرضه شود تا آن بادهٔ کهن که در خُم‌های گلینِ گردآلود پنهان است، در ساغرهای بلورین با پرتویی لعل‌گون به شادیِ دل و انبساطِ روح بدرخشد.

۲

موازینِ سنجش و نقدِ ادبی و قوانینِ فنی شعر و نثر در کشور ما از دیرباز تنظیم شده است.

ادب‌شناسان و نقّادانِ ادبی ما در قرونِ وسطی از طریق تعیینِ موازینِ علومِ لغوی مانند صرف و نحو و علمِ اشتقاق و لغت و علومِ موسوم به «بلاغی» مانند معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه و قرض‌الشعر و فنّ تَرَسَل، فنّ اِحاجی (یا دانشِ لُغْزها و چپستان‌ها) و غیره، معیارهایی برای اثرِ ادبی وضع کرده بودند و برطبقِ آن معیارها و ضابطه‌ها اثرِ ادبی را ارزیابی می‌نموده و بدان بها می‌داده‌اند.

برخی از قوانینِ علومِ ادبی و بلاغی (رتوریک) را فلاسفهٔ یونان و به‌ویژه ارسطو تدوین و تنظیم کرده بودند و برخی دیگر به‌وسیلهٔ ادب‌شناسانِ عرب و ایرانی و به‌ویژه ایرانی

تنظیم گردیده بود. از آن جمله در قرن‌های پنجم و ششم بعضی از ایرانیان مانند عبدالقادر جرجانی، جارالله زمخشری لغوی و مفسر معروف، شمس قیس رازی، رشیدالدین وطواط و دیگران با سعی و استقصاء کامل، رشته‌های مختلف علوم ادبی را مدون ساخته و آن را به اوج ممکن آن زمان رساندند. البته نباید این سنن پرمایه ایرانی ادب‌شناسی و نقد ادبی را به کلی ترک گفت و به مُغاک فراموشی افکند، ولی خطاست اگر تصور شود تنها به کمک آن ضوابط و قواعد فرسوده می‌توان به یک تحلیل و نقد ادبی که امروزه دارای ارزش باشد دست زد.

تردیدی نیست که در علوم ادبی سنتی ما هسته‌های معقول و مقبول وجود دارد، حتی همان الفاظ فصاحت و بلاغت و بَراعت و جَزالت و سَلاست و انسجام و استحکام و امثال آن که به نظر یکی از پژوهندگان معاصر به حق مبهم و غیردقیق آمده است، از جهت سخن‌وران و سخن‌سنجان گذشته دارای محتوی مشخص و محسوس بوده است. وانگهی بدون آشنایی با قواعد عروض و بدیع و درک آن قواعد و صنایع که سخن‌وران ما خود را به مراعات آن‌ها ملزم می‌شمرده‌اند و یا جلوه و زیبایی اثر خود را در این مراعات می‌پنداشته‌اند، نمی‌توان از معیارهای تاریخی قضاوت ادبی آگاه شد. اشعار بهترین شعرای ما از صنایع معنوی و لفظی بدیعی مانند مراعات نظیر و ایهام ذی‌الوجه و رد صدر علی‌العجز و بَراعت استهلال و ایهام‌التناسب و سیاقه‌الاعداد و استطراد و تلمیح و اقتضاب و تنسیق و اغراق و لفّ و نشر و جمع و تقسیم و غیره و غیره انباشته است.

ضروری است با انواع شعر کلاسیک فارسی از قبیل قصیده و مُسمط و مُستزاد و ترجیع‌بند و غزل و مثنوی و رباعی و قطعه و فرد و غیره و اصناف آن از قبیل مدیحه و رثاء و هجا و تشبیب و تغزل و موعظه و غیره آشنا باشیم و مقررات هر یک را از جهت تنظیم قوانین و ترتیب مطالب بدانیم و آن‌ها را تشخیص دهیم. به‌علاوه باید از علم عروض و اوزان و بحر و زحافت و علم قافیه و معایی که پیشینیان ما در قافیه‌سازی از آن احتراز داشته‌اند باخبر باشیم تا قوت و ضعف فنی را از لحاظ آن‌ها تشخیص دهیم؛ لذا درست است که به علوم و فنون ادبی سنتی و قرون‌وسطانی ما نباید بسنده کرد، ولی از آموزش آن‌ها نیز ناگزیریم، بدون آن که باقی‌ماندن در چهاردیوار آن سَراهای فرتوت را روا بشمریم.

اما در جهان امروز، شعر و نثر در تکامل خود از آن مرحله که شعر و نثر کلاسیک ما در آن بود، بسی فراتر رفته است. اجناس شعر و نثر امروزی را نمی‌توان به اتکاء علوم ادبی سنتی ما توضیح داد و فهمید. نظرگاه آفرینش هنری و معیارهای زیبایی و توقعات و ملاک‌های سنجش همه‌وهمه از بیخ‌و‌بن دگرگون شده است.

ادب‌شناسی معاصر مدتهاست که به بخش‌های مختلفی تقسیم شده که هر یک از آن، خود مبحث مفصل و مستقلی است:

یکی از مباحث عمده ادب‌شناسی علمی امروزی «**تئوری علمی ادبیات**» نام دارد. در این مبحث از سرشت اجتماعی اثر ادبی، ویژگی‌ها و قوانین تکامل آن، نقش‌اش در جامعه انسانی سخن در میان است. این مبحث هم‌چنین شامل بیان اصول است که برای بررسی و ارزیابی مصالح ادبی (که با ترکیب آن اثر ادبی پدید می‌شود) باید مورد مراعات قرار گیرد.

یکی دیگر از مباحث مهم ادب‌شناسی معاصر «**تاریخ ادبیات**» است که سلسله مشخص و تاریخی تکامل ادبیات را مطالعه می‌کند و مقام و اهمیت آثار ادبی و مصنفان آن آثار و انواع مکاتب و اسالیب ادبی را که طی زمان پدید شده‌اند و فلسفه بروز و شیوع آن‌ها را روشن می‌گرداند. تاریخ ادبیات علمی معاصر با تذکره‌نویسی قرون وسطایی تفاوت ماهوی و کیفی دارد. زیرا در این جا سلسله تکامل ادبی در متن تکامل مادی و معنوی سراسر اجتماع و با کشف پیچ‌ومهره درونی پدیده‌های ادبی و تحلیل دقیق تاریخی آن‌ها همراه است و تنها به ذکر مشخصات بیوگرافی سخن‌وران بسنده نمی‌کند.

یکی دیگر از مباحث مهم ادب‌شناسی معاصر، «**نقد ادبی**» یا «**سخن‌سنجی**» است. وظیفه نقد ادبی عبارت از تحلیل همه‌جانبه این یا آن پدیده ادبی، ارزیابی بهای هنری و فکری آن اثر از نظر تکامل ادبی و نیازمندی‌های اجتماعی است.

علاوه بر مباحث سه‌گانه ادب‌شناسی، باید از **دانش «زیباشناسی»** یا «**استه‌تیک**» **[Aesthetics]** نیز سخن گوئیم.

در این علم مسئله ماهیت هنر و زیبایی هنری، رابطه هنر با واقعیت، شیوه آفرینش هنری، معیارهای هنری بودن، و سرشت فلسفی مقولات «زیبا و زشت» و کیفیت حصول احساس زیبایی در روان آدمی مورد بحث قرار می‌گیرد. زیباشناسی یا استه‌تیک در واقع پایه فلسفی نه‌تنها ادب‌شناسی بل که کلیه رشته‌های هنر است و از مقولات عام هنری سخن می‌گوید و طبیعی است که بدون پی‌بردن به مباحث آن، درک عمیق مباحث ادب که از جلوه‌گاه‌های مشخص زیبایی هنری و شاید مهم‌ترین جلوه‌گاه آن است، میسر نیست.

این بیان فهرست‌وار از بخش‌های ادب‌شناسی معاصر و از مسائل مطروحه در علم زیباشناسی شاید نشان بدهد که مابین علوم لغوی و بلاغی قرون وسطائی ما و دانش ادب‌شناسی امروزی از لحاظ نوع مباحث و برداشت مسائل و دامنه و برد پژوهش‌ها چه تفاوت کیفی و ماهوی مهمی است و چگونه فراگرفتن این علوم اخیر برای بررسی اریه ادبی ایران از ضروریات است.

هیچ‌یک از این مباحث ادب‌شناسی و استه‌تیک در کشور ما چنان که باید و شاید جای در خور خویش را احراز نکرده است و تلاش‌های باارزش جداگانه‌ای که از جانب برخی روشن‌فکران فاضل و متذوق که با فرهنگ معاصر جهانی آشنائی دارند به‌کاررفته و بکار می‌رود، هنوز دوران‌ساز، منظره‌پرداز و ره‌گشا نیست و هنوز مجاری فکری ادبا و سخن‌سنجان ما همان مجاری کهن است و هنوز ادب‌شناسان تیزبین و سخن‌سنجان قوی‌چنگ که أسلوب علمی را با تبخیر کافی درآمیخته باشند، به پیراستن باغ کهن ادبیات فارسی نپرداخته‌اند و هنوز این مرتع خصیب [پرحاصل و سرسبز] از جهتی زمینی بکر است که در انتظار شیارهای عمیق کاوش‌گران است. جا دارد در رشته ادب‌شناسی و زیباشناسی با استفاده از منابع مختلف خارجی، کتب مفصل و سنجیده‌ای نوشته و در مباحث آن نمونه‌هایی از ادب‌و‌هنر ایرانی به‌عنوان تمثیل و برای تجسم مطالب آورده‌شود تا به تدریج زمینه کار فراهم‌آید. ۱

آری تراجم احوال سخن‌وران و تواریخ ادبی که در ایران درگذشته و در سال‌های اخیر تألیف‌شده، غالباً متوجه بحث درباره بیوگرافی سخن‌وران است. برای این کار یک علت معقول و مفهومی وجود دارد. بسیاری از سخن‌وران ما در ازمنه بعیده تاریخی

می‌زیسته‌اند و برای داشتنِ تصویری کمابیش مربوط از گذرانِ حیاتی آنان، جست‌وجوهای پُروسواس و مقابلهٔ اقوالِ متفاوت و احتجاجِ بین‌آن‌ها و غوررسی‌های فراوانی دیگر لازم است. روشن کردنِ مراحلِ حیاتِ یک سخن‌ور مسلماً برای درک عمیق‌تر آفرینش هنری وی ضروری است؛ لذا سعی پژوهندگانِ ما در این زمینه و عملِ آن‌ها، سعیِ مَشکور و عملی معقول و منطقی است و هنوز باید کوشش‌های بسیاری انجام گیرد تا تصوّر واقعی و قابلِ اعتمادی از سیرِ حیاتیِ معروف‌ترین گویندگانِ ما به دست آید. ولی استغراقِ پژوهندگانِ ما در این نوع تفحصات که گاه به تدقیقاتِ غلوآمیز و زائدی که دارای ارزش خاصی نیستند می‌کشد و قریحه و همتِ پژوهنده را در عرصهٔ جست‌وجوهای کم‌بها معطل نگاه می‌دارد، موجب شده است که به کارِ مهم‌تر و اصلی‌ترِ دیگر یعنی بررسی نقادانهٔ خود آفرینش هنری سخن‌وران پرداخته نشود.

فی المثل ما هنوز به درستی روشن نکرده‌ایم که نوآوری مسلّم سعدی در شعر و

نثر در کجاست؟ ویژگی‌های زبان سعدی چیست و از این جهت چه چیز نویی [را] سعدی نسبت به اسلاف آورده، خلاقیتِ هنری او در چه عرصه‌هایی و با چه سبکی بروز کرده، وصفِ طبیعت، ترسیمِ حیاتِ روزمرهٔ جامعه، عرضه‌داشت «تیپ»های مختلفِ انسانی، حلّاجیِ روحیِ آن‌ها در آثارِ سعدی بر چه منوال است؟ بینِ آثارِ سعدی و محیطِ اجتماعی او چه رابطه‌ای بوده، سعدی از چه مواضع فکری و اجتماعی دفاع می‌کرده و چرا، از کدام مواضع فکری و اجتماعی الهام و فیض می‌گرفته و چگونه؟ در اندیشهٔ وی چه چیز پذیرفتنی و چه چیزی منسوخ و ناپذیرفتنی است، محتویِ اساسیِ مواضعِ حکمیِ سعدی و أسلوبِ وی در این زمینه کدام است، شیوهٔ غنائیِ این شاعر چه نکاتِ بدیعی را دربردارد، چه نقشی سعدی در تکاملِ آتی ادبیاتِ ایفاء کرده و ده‌ها مسئلهٔ دیگر که همه برای شناختِ خلاقیتِ هنریِ سعدی در نهایتِ اهمیت است و همه تا امروز حل نشده و حتی گاه طرح نشده باقی مانده است. وقتی وضع دربارهٔ مهم‌ترین و سرشناس‌ترین و معتبرترین گویندهٔ ایرانی بدین شکل باشد، کارِ گویندگانِ دیگر روشن است.

تنها در سال‌های اخیر آقای علی‌ادشتی با انتشارِ یک سلسله کتاب (قلمرو سعدی، نقشی از حافظ، سیری در دیوانِ شمس، شاعری دیرآشنا) به فتحِ باب در این زمینه دست زده است ولی این کُتب غالباً بیانِ شوریده و شاعرانهٔ عواطف و هیجاناتِ نفسانی

مؤلف آن‌ها و اندیشه‌های پراکنده، گاه بسیار صائب، ولی گاه کاملاً قابل‌بحث وی درباره این یا این شاعر است نه پژوهش منظم، جامع، مستند، علمی، سنجیده و مستدل، یعنی آن‌چه موردنظر نگارنده است. با این حال برای مراعات انصاف علمی باید گفت که همین کتب آقای دشتی وجودی به مراتب بهتر از عدم است و اگر این نویسنده زادراهی که از زندگی باقی می‌گذاشت همین چند کتاب قلیل‌الحجم بود نه آن وزر و وبال سیاسی، بی‌شک ترازنامه حیاتش بهتر از این‌ها تنظیم می‌شد.

در ۳۰-۴۰ سال اخیر در کشور ما یک سلسله تألیفات گاه مختصر و گاه مفصل درباره تاریخ ادبیات شده است:

از آن جمله است تاریخ ادبیات آقای جلال همائی، سخن و سخن‌وران آقای بدیع‌الزمان فروزانفر، تاریخ ادبیات آقای دکتر رضازاده شفق، تاریخ ادبیات آقای دکتر ذبیح‌اله صفا، تاریخ ادبیات آقای سعید نفیسی (که زمانی در سالنامه پارس نشر می‌یافت) و نیز تعداد کثیری مونوگرافی‌ها درباره شاعران و نویسندگان که در مجلات ادبی طی پنجاه سال اخیر به وفور نشر یافته و یا در مقدمه و حواشی دیوان‌ها و متون قدیمه به وسیله مصححان آن‌ها نگاشته شده است. بدون تردید همه این‌ها مصالح تدارکی ذی‌قیمتی است، ولی خصیصه عام این آثار همان استغراق در نکات بیوگرافیک گویندگان و مهمل‌گذاران کلی یا جزئی مسائل دیگر تاریخ ادبی است.

درباره تاریخ ادبیات مفصل و محققانه آقای دکتر صفا جا دارد که کمی بیش‌تر سخن گوئیم:

مؤلف این اثر (که اکنون دو جلد در بیش از ۱۵۰۰ صفحه نشر یافته) از جهت گردآوردن یک سلسله واقعیات تاریخ سیاسی و اجتماعی و دینی و علمی و ادبی کشور ما و تعمیم برخی از آن‌ها کاری شایان سپاس انجام داده و مطالب جالب و مهم فراوانی را مدون ساخته است، ولی عیب اساسی این اثر دائرةالمعارف‌مانند در آن است که تحقیق تاریخ ادب در اوراق آن در انواع تحقیقات دیگر گم شده و از آن‌جا که مؤلف میل داشته است همه شئون را روشن سازد و هرکسی که روزی بیتی سروده یا ورقی سیاه کرده نامش ثبت و حالاتش را ذکر کند، لذا عمده و غیرعمده درهم‌آمیخته و مسیر اصلی تکامل ادبی کشور

ما تاریخ مانده است. اثر آقای صفا به صورت مجموعه مدارک و اسناد درآمده است که گاه این‌جا و آن‌جا در آن تعمیماتی شده و افکاری بیان‌گردیده است، ولی کماکان وظیفه تدوین تاریخ علمی ادبیات ایران را - به معنای واقعی کلمه - حل‌نشده باقی گذاشته است. ۲

کتاب و مونوگرافی‌ها و مقالات پژوهش‌گرانه و استادانه فراوانی که به وسیله جمعی محققین موشکاف و متبحر نگاشته شده، مصالح کافی برای اجرای یک عمل وسیع تعمیمی و تدارک تاریخ ادبیات کشور ما به دست می‌دهد. غیر از این کتاب و به‌ویژه خود آفرینش هنری سخن‌وران، دیوان‌ها، تاریخ‌ها، داستان‌ها، مقامه‌ها و غیره است که باید تکیه‌گاه تحقیق قرارگیرد. در این زمینه مشبع‌تر بحث کنیم.

۳

برای تنظیم تاریخ تکامل ادبی در ایران باید نخست مسئله دوره‌بندی تاریخ ایران بر اساس قوانین عینی تطوّر اجتماع و مسئله بیان مختصات هر دوره حلّ شود. ادبیات که شأنی از شؤون هنری و شکلی از اشکال شعور اجتماعی است، از بقیه زندگی اجتماع؛ حیات اقتصادی، سیاسی، قضایی و معنوی وی جدا نیست. درک شأن نزول این‌همه سخنان آراسته و دل‌انگیز، بدون درک محیط و مهبط اجتماع آن‌ها محال است؛ لذا باید نخست دید [که] جامعه دیرینه ما از چه مراحل و منازل در سفر دراز و رنج بار خویش گذشته و چه مسیر تکاملی خاصی را طی کرده است.

تاریخ‌نویسان ما دوره‌بندی تاریخ کشور را بر اساس سلسله شاهان یا ایلغار اقوام و قبایل بیگانه نهاده‌اند.

مسئله است که تحوّل سلسله‌های سلطنتی و یورش اجنبی را پایه‌گرفتن، کاری است آسان، ولی کم‌مضمون و نادرست. معیار صحیح دوره‌بندی علمی، توجه به تحولات سرشتی و بنیادی جامعه، پایه‌گرفتن تطورات اقتصادی و اجتماعی است.

جامعه کشور ما نیز تابع همان قوانین عامی است که جوامع دیگر انسانی برحسب آن‌ها و به مقتضای آن‌ها تطور و تکامل یافته‌اند. طی قریب هفت‌هزارسال تاریخ در کشور ما که در تضاعیف آن اقوام و قبایل گوناگون، از نژادهای مختلف آریایی و سامی و ترک و مغول به فلات ایران یورش برده یا کوچیده و به تدریج با ساکنان‌اش درآمیخته‌اند، حیات مادی جامعه ما، از جهت ماهیت خود، همان مراحل را پیموده است که بشریت در نقاط دیگر سیاره ما گذرانده است.

یعنی در آغاز، نظام طایفه‌ای و پدرشاهی [پاتریارکال Patriarchy] به تدریج جای نظام کمون اولیه را می‌گیرد. سپس برده‌داری رخنه می‌کند و بسط می‌یابد و آن‌گاه فئودالیسم یا نظام اشراف و ملاکان زمین‌دار و رعایای سربه‌فرمان آن‌ها مستقر می‌گردد و سپس آن‌طور که نسل معاصر شاهد آن است، این نظام جای خود را به سرمایه‌داری وامی‌گذارد.

منتها باید به‌خوبی در نظر داشت که توالی این اشکال عمده اقتصادی و اجتماعی در ایران دارای ویژگی‌های مهمی است که در بروز آن‌ها مختصات جغرافیایی و تاریخی مؤثر بوده است. وظیفه آن محققین ایرانی که خواستارند تحلیل علمی تاریخ دورودراز وطن خود را به‌دست دهند، همانا کشف این ویژگی‌هاست. مثلاً:

«نظام بردگی» در ایران بدان شکل کلاسیک که در یونان و روم دیده می‌شد،

وجود نداشته و رژیم برده‌داری تحت تأثیر تسلط قوی و عمیق مقررات پاتریارکال بیش‌تر جنبه بردگی خانگی به‌خود گرفته و حتی قرن‌ها پس‌از بسط مناسبات فئودالی، این بردگی در مقیاسی وسیع در ایران باقی بوده است. شاید بتوان گفت که نظام بردگی در کشور ما نوعی سیر خفی داشته و در متن نظام پاتریارکال و سپس فئودال خود را نهان کرده بود؟!

و اما «فئودالیسم» در کشور ما نخست دارای این خصیصه است که سخت به‌طول انجامیده و عمر آن «ابدیتی» را در بر گرفته است.

فئودالیسم در کشور ما از اواخر حکومت اشکانیان و اوائل ساسانیان پدید می‌شود و فقط ما در این نیمه قرن بیستم شاهد زوال تدریجی و نهانی آن هستیم. ویژگی‌های اقتصادی

و اجتماعی فئودالیسم ایرانی بسیار است و با فئودالیسم کلاسیک فرانسه و دیگر کشورهای اروپای غربی تفاوت‌های جدی نه در ماهیت، بل که در اعراض دارد. طی هفده قرنی که فئودالیسم در میهن ما استوار بود سیمایش یکسان نماند و در آن دگرگونی‌های مهمی روی داد. می‌توان از قرن سوم تا قرن هفتم و هشتم میلادی را دوران پیدایش، بسط و استقرار تدریجی نظام فئودال و تجزیه مالکیت مُشاع پاتریارکال در ده و تبدیل دهقانان آزاد به رعایا شمرد. از آن زمان تا قرن چهاردهم میلادی فئودالیسم راه نُضج و اعتلای خود را طی کرد و سر در نشیب نهاد. ایلغار مغول بحران فئودالیسم را تشدید کرد و آن را به سوی انحطاط بُرد. از آن هنگام تا قرن کنونی، دوران انحطاط و بحران عمیق و مکرر رژیم راکد فئودالی و دوران تجزیه دردناک پیکر اجتماع ماست.

آن نطفه‌های «سرمایه‌داری» که در بهترین دوران صفوی به نظر می‌رسید در ایران آغاز رشد نهاده، زود مُختنق شد و رکود جامعه ادامه یافت. تنها در پنجاه سال اخیر سرمایه‌داری امکان پذیرفت رُشدی کُند، نابه‌نجار و دردناک را آغاز گذارد.

شرایط جغرافیایی کشور ما، دشواری مسئله آب، وجود دائمی قبایل چادرنشین و کوچنده در کنار مردم ساکن در ده و شهر، گذار دائمی قبایل آسیایی جویای چراگاه‌های خرم از کشور ما، به‌نوبه خود عواملی است که در سیر تکاملی جامعه اثرات عمیق خود را باقی گذاشته است. از شگفتی‌های غم‌انگیز تاریخ کشور ما یکی این است که در چند مورد در داخل جامعه بسیاری از مَحمل‌های تکامل سریع پدید شده، ولی یورش‌ها و جنگ‌های خرابی‌گستر و در دوران اخیر تسلط استعمار، آن مَحمل‌های جنینی را پامال و نابود کرده است.

سراسر تاریخ دیرین ایران از نبردهای تلخ و دشوار مردم، نبرد علیه طبیعت ناسازگار، نبرد علیه مهاجمین یغماگر و استیلاجو، نبرد علیه شاهان و حکام و اشراف ستم‌پیشه، نبرد علیه جهالت‌پروران و خرافه‌گستران اشباع است و از درون این پیکارهای سخت و خونین، بارها و بارها مردانی با صفات بزرگ انسانی و عقل‌های روشن و عزم‌های آهنین

برخاسته‌اند و برای استقلال، آزادی، تکامل معنوی، حریت فکری و وارستگی انسانی به‌سختی رزمیده‌اند.

در «دوره‌بندی علمی تاریخ ایران» باید این توالی جبری اشکال اقتصادی و اجتماعی این مبارزه سخت و تلخ مردم و پیشوایان وی بر ضد دشمنان و آن خصیصه‌های معینی که به‌جامعه ما سیمای ویژه آن را عطا می‌کرد، پایه قرار گیرد.

تنها پس از اجرای دوره‌بندی صحیح تاریخ ایران، می‌توان دوره‌بندی تاریخ تکامل ادبی را بر اساس دوره‌بندی سراسر تاریخ اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و معنوی جامعه ما روشن کرد. ولی در عین حال باید در نظر داشت که خود رشته «تکامل ادبی» در هر جا و از جمله در کشور ما دارای «قوانین ویژه درونی» خود است زیرا در پیدایش مکاتب و آثار ادبی و در تشکل جهان‌بینی ادیبان و سخن‌وران علاوه بر نقش درجه اولی که محیط اقتصادی و اجتماعی و معنوی بازی می‌کند، خود سنن و موازین ادبی و پیشینه‌های خاص آن حرفه، مختصات زبان، فرهنگ عوام یا فولکلور، تأثیر جریان‌های ادبی کشورهای دیگر، دارای تأثیر محسوس و انکارناپذیر است.

پیدایش و تحول سبک‌های مختلف در شعر از خراسانی و عراقی و در نثر از مرسل و مصنوع و بروز اصناف مختلف ادب و رونق آن‌ها مانند حماسه و وصف و شعر عرفانی و غنائی و واقع‌نگاری و مقامه‌نویسی و تدوین مواعظ حکمی و دینی و هزل و مطایبه و مدیحه شاهان و وزیران و نعت خاندان نبوت و تعزیت آل علی و امثال آن‌همه و همه تنها در مقطع تشریح شرایط محیط اقتصادی، اجتماعی، معنوی و ادبی زمان قابل توضیح است و تنها بدین‌سان می‌توان فلسفه بروز مکاتب و آثار و ارزش و مقام و توجیه و سمت تاریخی آن‌ها را شناخت و نوآور را از مقلد و مبدع را از متبّع جدا کرد. تنها در این مقطع است که سخن‌وران و آثار آنها از موجودات هماهنگ و یک‌نواخت و کسالت‌بار به مقولات تاریخی مشخص که دارای هویت روشن و خاص خود هستند، بدل می‌شوند.

دامنه تحقیق وسیع است. اغراق نیست اگر گفته شود که بر روی آثار منظوم سخن‌وران قدر اول مانند شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی، مثنوی مولوی، کلیات سعدی، غزلیات حافظ، پژوهندگان متعددی می‌توانند سالیان دراز از جهات مختلف غوررسی کنند. به

همین ترتیب در آثارِ منشورِ پارسی‌نویسان از بلعمی و بوریحان و گردیزی و بیهقی و نظامی عروضی و محمد بن منور گرفته تا عنصرالمعالی و ابوالمعالی و قاضی حمیدالدین و جرفادقانی و راوندی و عوفی و نسفی و جوینی و رشیدالدین فضل‌الله و خوند میر و بسیاری دیگر.

نسل‌ها لازم است تا با أسلوبِ صحیح این تَلِّ اَشْفَتْهٔ گوهرهای شاهوار را طبقه‌بندی کنند و در طبقه‌های خاصّ نهند و بر آنها تشریح و توضیح کافی بنویسند و در تالارهای قرون، زیورهای روح و خردِ مردمِ ایران را بگسترند و جلوۀ آن‌را چنان‌که شاید و باید بنمایانند و اَلّا بر این تَلِّ مغشوش تنها بهترین و شناخته‌ترین گوهرها تابشی دارند و ای چه‌بسا کاوش‌های تاریخی و تحقیقی، نقدها و سنجش‌های ماهرانه، تشریحات و تفسیراتِ به‌جا بتواند یافت‌های جان‌فروزِ فراوانی را به خواستاران عرضه دارد.

۴

نکتهٔ دیگری که طرح و حلّ آن‌را در این مقال ضرور می‌شمریم، مسئلهٔ نقشی است که ارثیهٔ گران‌بهای ادبی ما می‌تواند و باید در رستاخیزِ خلقِ ایران ایفاء کند.

هیچ ایرانی آگاه و حسّاس تردید ندارد که وطنِ او که زمانی از کانون‌های پرتوفشانِ مدنیّت بود و بزرگ‌ترین اندیشه‌وران و هنرمندان و بهترین صنعت‌کاران و آزموده‌ترین کشاورزان و باغبانان در شهرهای انبوه و روستاهای خرم و آبادش می‌زیسته‌اند، اینک دیری‌است از قافلهٔ تُندپوی تاریخ واپس‌مانده و بانگِ درای کاروانِ ترقّی را تنها از منازلِ دور به مَحوی و مُبهمی می‌شنود.

برای جبرانِ عقب‌ماندگی یکی-دو قرنِ ما در زمینهٔ علم و هنر و صنعت و کشاورزی و سازمان‌دهی، مسلماً یک عملِ جسورانهٔ جهش‌وار لازم است تا بتواند هرچه زودتر ما را به هدف برساند و برای اجرای این جهش نیز باید تمام نیروها را به حدِّ اعلیٰ گردآورد و بسیج کرد و به جنبش واداشت و با عزمی پولادین و عقلی واقع‌بین و جانی شیفتهٔ هدف و دلی بی‌باک به‌پیش شتافت. ایران نیازمند یک رستاخیز عمیق و وسیع مادی و معنوی

است. نیاز مهم و مرکزی تاریخی میهن ما چنین است و به همین جهت در عرضه‌داشت ارثیه ادبی ایران به جامعه، باید این نیاز تاریخی را آنی از نظر دور نداشت.

آیا بین محتوی ارثیه ادبی و این نیاز مهم تاریخ کنونی کشور ما، یعنی ضرورت ایجاد رستاخیز ژرف در حیات کشور تضادی است؟ آری و نه.

آری، تضاد است، زیرا سخن آفرینان کهن ایرانی در شرایطی می‌زیسته‌اند که با شرائط کنونی تاریخی سخت متفاوت بود.

ارثیه ادبی ما به طور عمده یک ارثیه قرون وسطایی است و هنوز ثروت ادبی قریب‌العصر و هم‌عصر ما به آن اندازه از مایه و عمق و ارزش و نفوذ نرسیده است که بتواند با آن ارثیه قرون وسطایی پهلو بزند، یعنی ما در قرن‌های ۱۳ و ۱۴ هجری (۱۹ و ۲۰ میلادی) هنوز نتوانسته‌ایم در شعر و نثر آن چنان آثار عظیم و واقعاً برجسته ادبی به وجود آوریم که در قرن‌های ۴ تا ۸ هجری (۱۰ تا ۱۴ میلادی) پدیدآورده بودیم.

معنای این سخن چیست؟ معنای این سخن آن است که حداقل ۵۰۰-۶۰۰ سال و حداکثر ۱۰۰۰-۹۰۰ سال فاصله زمانی، ما را از بهترین و برجسته‌ترین ادب پارسی دور می‌کند! و این فاصله زمانی بسیار بزرگی است. مقتضیات و نیازمندی‌های رشد و حیات جامعه ما در آن ایام به کلی دیگر بود. فی‌المثل زمانی بود که خوش‌فکرترین و آزاده‌ترین ایرانیان برخی تعالیم عرفانی با شیوه رندی و قلندری (به قول حافظ: شیوه خوش‌باشی) یا تشیع و باطنی‌گری را سپری برای نبرد فکری و مقاومت روحی علیه تسلط بیگانگان و دست‌نشاندها و ایدئولوژی‌های خادم آن‌ها قرار می‌دادند. در آن ایام که نزاع‌های خونین فرقی متکلمین از معتزلین و اشعری و فرقی مذهبی از ناصبی و رافضی و تعصبات دینی خشک‌مغزانه و مراعات سالوسانه آداب و رسوم ملال‌آور مذهبی و غیره و غیره همه‌گیر بوده، جهان پرستی مولوی و این که مذهب عشق را جانشین مذهب‌ها می‌کرد و همه افراد بشر را «یک گهر» می‌دانست و می‌گفت:

چون به معنا رفت آرام اوفتاد

اختلاف خلق از نام اوفتاد

و یا می‌گفت:

از کفر و ز اسلام برون است نشانم از فرقه گریزانم و زَنار ندانم

یعنی نظریاتی که از باور او به وحدت وجود ناشی می‌شده، یا آزاداندیشی خیام و حافظ که زرق و ریای فقیهان و صومعه‌داران و زاهدان گمراه را به باد سُخره می‌گرفته‌اند و برخوردار از زیبایی‌های جهان را اندرز می‌داده‌اند، نقشی مترقی داشت و تموجات ارواح سرکش و طاعی و پندناپذیر بود. ولی امروز، در شرایط دیگر، همان آثار به‌ویژه اگر بدون درک عمیق و مجزا از تحلیل علمی بررسی شود، می‌تواند از جهت ایجاد روحیه‌های اتکالی و لأبالی، روش‌های بی‌بند و بار و طفیلی‌منشانه نقشی زیان‌بخش بازی کند.

یا فی‌المثل اندیشهٔ مجبوریت انسان و بلاختیاربودن وی، اندیشهٔ قضا و قدر و سرنوشتی که در عالم زر و روز است معین شده است و این همه در آثار شعرا و نویسندگان ما تکرار شده، زمانی گریزگاهی بود از تحمیلات جامد شریعت و وسیله‌ای بود برای توجیه حریت واقعی انسان. خیام و حافظ استدلال می‌کنند چون هرچه بوده از ازل مقرر شده و خداوند ما را از همان دست که می‌پرورد می‌روئیم،^۳ پس گناه/ یعنی عشق به زندگی، طبیعت، به روی زیبا، نوشیدن شراب و لاقیدی در مراعات مراسم عبادت و طاعت/ اختیار ما نیست و زاهد که به ما اعتراض می‌کند، در حقیقت اعتراض‌اش به اسرار غیب است:

مرا به‌رندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

و یا:

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست که نیست معصیت و زهد، بی‌مشیت او

محتوای این فلسفه در آن روز نوعی طغیان انقلابی به سود وارستگی انسان، و به سود زندگی، علیه تعالیم به قول مولوی «مرگ‌اندیشانه» مذاهب بود^۴ ولی امروزه همین فلسفه به‌ویژه اگر سطحی درک شود، می‌تواند نقش بسیار نامطلوب ایفاء کند و وسیلهٔ توجیه روش اوباشانه و تنبلی و بی‌ارادگی و ضعف روحی قرار گیرد.

یا مثلاً زمانی ثنای پادشاهان و دیگر «ارباب بی مروت دنیا» که حمایت مادی و معنوی‌شان شرط ضروری کار و فعالیت اهل علم و ادب بود، پدیده‌ای متداول و رایج و عادی شمرده می‌شد، ولی امروز این پدیده‌ای ارتجاعی است. و از این قبیل نکات فراوان می‌توان ذکر کرد. به همین جهت درست است اگر گفته شود بین محتوی ادبیات قرون وسطانی و (به‌خصوص در صورت درک سطحی آن) و نیازمندی‌های کنونی معنوی جامعه ما نوعی تضاد است.

ولی نه، تضاد نیست، اگر گنجینه ادبی گذشته با تنقیح و تنظیم لازم و به‌نحوی که در جهت خواست تکامل معنوی جامعه است، در دسترس وی قرار گیرد.

اندیشه‌های جان‌بخش، افکار انسان‌دوستانه و خردمندانانه و نکات و حکایات و داستان‌های عبرت‌انگیز که پرورنده بهترین عواطف بشردوستی و فداکاری در راه حقیقت و مردم است، در این گنجینه به‌وفور وجود دارد و به‌خوبی می‌توان از آن برای اعتلای روح مردم و به‌وجودآوردن عواطفی سرزنده، امیدوار، راسخ و چالاک که لازمه شرکت در پیکارهای بزرگ تاریخی است، استفاده کرد.

اکنون باید ایرانی باور داشته باشد که بدون معرفت دقیق قوانین طبیعت و اجتماع، بدون نبردهای سخت و دشوار، بدون عمل هم‌بسته و متحد، بدون لجاج در هدف و امید کاهش‌ناپذیر به آینده، نمی‌توان در عرصه تاریخ پیروز شد. تاریخ را برای کاهلان، پنداربافان، خودپسندان مستغرق در خویش، عشرت‌طلبان، منتظران معجزات غیب، نساخته‌اند. تاریخ تنها در مقابل معرفت مقتدران و اقتدار صاحبان معرفت تسلیم می‌شود، نه در مقابل سرشک و آه و دعا و ندبه و خواری و زاری.

پرورش نسلی نیرومند و آگاه و رزم‌جو: این است محمل معنوی اجرای رستاخیز موفقیت‌آمیز. اگر ما هنوز در رستاخیز ملی خود فاتح نشده‌ایم، مسلماً ضعف این محمل معنوی تأثیر داشته است.

تاریخ ما به میلیون‌ها «روزبه» نیازمند است که زندگی خود را به نبرد آگاهانه و پیگیرانه بدل کنند نه به خیال‌بافان بنگی و هراس‌ناکان عزلت‌گزین. و ارثیه ادبی

کشور ما باید سهم خود را در پدید آوردن چنین روحی ایفاء کند و کاملاً می‌تواند ایفاء کند. ولی روشی که سردمداران معارف کشور ما دنبال می‌کنند، غیر از این است.

گفتیم زمانی عرفان و آموزش نوافلاطونی که محتوای عمده آن بود، از لحاظ برخی نکات مثبت که نطفه‌وار و به شکلی مبهم و مه‌آلود در برداشت، در برابر جهان‌بینی مذهبی عصر تکیه‌گاه ارواح آزاده و ژرف‌بین قرار می‌گرفت و نوعی حربه معنوی در دست اپوزیسیون انقلابی جامعه قرون وسطانی بود. از آن ایام قرن‌ها گذشته و اولاً خود عرفان در نشیب تعالیم خرافی و اتکالی مضر در غلتیده و ثانیاً رشد جهان‌بینی بشری موجب پیدایش آن‌چنان سیستم اندیشه‌های علمی درباره طبیعت و اجتماع و تفکر و رفتار انسانی شده است که در قبال آن آموزش‌های عرفانی عتیقه‌ای بیش نیست.

آن عرفان قرون وسطانی اینک دیگر مرده‌ریگ پارینه نیاکان است که فقط از جهت بررسی‌ها و پژوهش‌های تاریخی جالب است و نه به مثابه جهان‌بینی روز. ولی سردمداران معارف کشور طی چهل سال اخیر، جدی به خرج داده‌اند تا آن آموزش فرسوده را که در شرایط عینی کنونی ارتجاعی و منسوخ است، در مغزها جای دهند و اندیشه مجبور بودن انسان (فاتالیسم) و مکتب‌رندی و قلندری خوش‌باشانه را نیز همراه آن در دل‌ها جایگزین سازند و نسلی را که باید برزمد، به نسلی لاقید و تسلیم و بی‌کاره بدل سازند.

شادروان احمد کسروی که شیفته اعتلای میهن خود بود، این نکته را دریافته بود و به نبرد با فرهنگ نیرنگ‌آمیز عصر برخاسته بود. ولی خطای کسروی در آن جاست که وی در عین حال نقش تاریخی ایدئولوژی‌های قرون وسطایی ما را در دوران خود به درستی درک نکرد و لذا متفکران بزرگ گذشته ما را که با جانی پردرد و دلی پرسوز به سود انسانیت اندیشیده و قلم‌زده بودند، به ناروا به باد ناسزا گرفت. علل خذلان [بازماندگی] ایرانیان در قبال ایلغار مغول بجز آن است که شادروان کسروی تنها آن را به شیوع اندیشه عطار و مولوی‌ها مربوط می‌سازد.

آری، می‌توان گنجینه ادبیات قرون وسطانی ما را در مقطع نیازمندی‌های جامعه معاصر با زبده‌کردن‌های هوش‌مندانه، از روی ذوق و متناسب در اختیار مردم

قرارداد و متون کامل و موثق را تنها برای پژوهندگان ادبی و لغوی تدارک دید. این کار از لحاظ دیگر نیز لازم است.

در آثار منظوم و منثور ادبی کلاسیک مطالب فراوانی که از جهت خوانندگان متوسط امروزی و دانش‌آموزان و دانشجویان زائد، ملال‌خیز، منسوخ، بی‌جلوه و بی‌جاذبه است، فراوان است. عرضه این آثار بدین شکل و بدون توضیحات وسیع لغوی، ادبی، تاریخی و فلسفی و بدون حذف مداخل و نعت‌ها، مطایبات و هزلیات و درازنویسی‌ها و قلمبه‌گوئی‌ها و حکمت‌بافی‌های بی‌فایده و امثال آن، به هیچ‌وجه سودمند نیست. علاوه بر آن که دیوان هر قافیه‌پردازی که - با فرض مهارتش در تلفیق کلمات و ابیات - فاقد فکری دل‌نشین و طبعی جان‌افروز است، نباید محلّ اعتنایی زائد بر سزاوار قرارگیرد و اگر متون دواوین فی‌المثل ازرقی‌ها، لامعی‌ها، هلالی جغتایی‌ها و نظائر آنها از جهت نیاز تاریخی قابل حفظ و تحشیه است، از جهت استفاده عمومی بهای خاصی ندارد و همان بهتر که تنها مهم‌ترین آثار برجسته‌ترین شعرا و نثرنویسان ما، آن‌هم با آن تنظیمی که ذکرش گذشت، در دسترس عامه و مورد استفاده آموزندگان ادب پارسی قرار گیرد.

درباره ضرورت افزودن تعلیقات وسیع و دقیق لغوی، ادبی، تاریخی و فلسفی به مهم‌ترین آثار سخن‌وران عمده ما، ذکر یک نکته دیگر نیز ضرور است:

ادبیات ایران اعم از منظوم و منثور از اصطلاحات علوم عقلی و ایمانی، اساطیر تاریخی و قصص دینی اشباع است و آن رشته‌های علوم و معارف قرون وسطانی که زمانی تدریس می‌شده، اینک به‌حق و به‌جا به‌وسیله علوم مثبتة عصر ما از عرصه رانده شده است.

طرز تفکر و منطق سخن‌وران ما بر جریانات عمده فکری عصر یعنی: دین، کلام، عرفان، [و] فلسفه زمان خود متکی بود و قرآن و احادیث قدسی و نبوی و روایات مأثوره از امامان و عقاید و احکام و خرافات متداوله در پایه قضاوت‌ها و احتجاجات آنان قرار داشت. آن جامعه فئودالی ویژه مشرق‌زمین با همه طبقات و قشرها و زمره‌های آن که تا چند ده سال پیش در کشور ما کاملاً محفوظ مانده و جولان‌گاه فعالیت حیاتی و فکری ادیبان ما بود، به سرعت سترده و محو می‌شد. اگر این عوامل را در کنار عامل کهنه‌شدن بسیاری از نکات زبانی و لغوی و اصطلاحات زبان فارسی و تأثیر نقش جدی‌تری که در گذشته زبان

عربی در شیوه نگارشِ پارسی داشته بگذاریم، آن وقت کاملاً روشن می‌شود که گُست معنوی عمیقی بین درک نسل معاصر و آتی ایران و ارثیه ادبی قرون وسطانی ما در کار پیدایش است. این وضع ضرورتِ مطلبی را که عنوان کرده‌ایم، یعنی افزودن انواع توضیحاتِ دقیق و مستند را به آثار ادبی از جهت لغوی، ادبی، تاریخی و فلسفی مؤکدتر می‌سازد. ۵ و لازم می‌گرداند که برای جلوگیری از پیدایش و ژرف شدن این گُست معنوی، از هم‌اکنون تدابیری اندیشیده شود.

درباره مسئله مورد بحث در این مقال از آن جمله راجع به ضرورت پرداختن بیش‌تر به ارثیه ادبی ایران در زبان‌های ماقبل‌دری (پارسی باستانی اوستائی، پهلوی اشکانی، پهلوی ساسانی) و آشنا کردن مردم با آن، راجع به ضرورت ترجمه آثار عمده برخی از ایرانیان تازی‌نویس مانند ابن مقفع، ابوحنیفان توحیدی، ابوعلی مسکویه، غزالی، ثعالبی، ابوالفرج اصفهانی، بدیع‌الزمان همدانی و بسیاری دیگر که آثار هر یک در زبان عربی از جلیل‌ترین آثار شمرده می‌شود و هم‌وطنان اصلی آنان حق دارند از لذت این آثار بهره‌مند شوند، و نیز ضرورت شناساندن وسیع ارثیه ادبی ایران به جهانیان گفتنی‌هایی بود که به‌خاطر احتراز از اطناب از آن‌ها به همین اشاره گذرا اکتفاء می‌شود.

آن‌چه نوشته شده، تنها فهرستی است از برخی اندیشه‌ها و آرزوها در این امید که هم‌میهنانی با مایه لازم و همت رسا از گوشه‌وکنار برای تحقق آن‌ها و نیز تحقیق آن‌چه خرد و ابتکار خود آن‌ها در این زمینه حکم می‌کند، دست به عمل بزنند و دینی را که نیاکان و نسل حاضر بر گردن آن‌ها دارند، ادا کنند.

پانوشته‌ها:

۱. در این اواخر در برخی از مجلات کشور مقالاتی در رشته «زیباشناسی» و «ادب‌شناسی» نشر می‌یابد. از آن جمله باید به مقالات پخته آقای امیرحسین آریان‌پور در مجله سخن (پائیز ۱۳۴۰) اشاره کرد. اخیراً کتاب کوچکی نیز تحت عنوان «زیبایی» (که ضمناً این عنوان را با خطی بسیار نازیباً نوشته‌اند) از طرف آقای دکتر رضا کاویانی نشر یافته است. این کتاب مدعی است که در زبان پارسی بحث در باره مسائل استه‌تیک را آغاز می‌کند. مباحث این کتاب که از کتاب «استه‌تیک» پرفسور نیکولا هارتمان اقتباس شده، مجمل و مبهم و

قضاوت‌ها غالباً مخدوش است و از آن قبیل کارهای عجولانه و کم‌بهاست که زیانش بر سود می‌چربد. هارتمان در مسائل استه‌تیک دارای نظریاتی است که برخی به‌کلی قابل بحث و تردید و بعضی بالمَرّه غلط است و نمی‌توان نظریات خاصّ وی را به‌مثابه واقعیات مطلقه تحویل داد. از کتب آقایان علینقی وزیری «زیباشناسی در هنر و طبیعت» و توحیدی «بررسی هنر و ادبیات»، نگارنده جز نام نشنیده، لذا از اظهارنظر معذور است.

۲. همین مؤلف در مقدمه «گنج سخن» که در آن مجموعه‌ای از اشعار گزین شعرای ایرانی را گردآورده، چشم‌انداز پرمضمون و جالبی از تحوّل زبان، سبک‌ها و انواع ادبی در ایران می‌دهد که با وجود سادگی و اختصار، ذی‌قیمت است.

۳. اشاره به این بیت حافظ:

نکن در این چمنم سرزنش به خودروئی چنان که پرورشم می دهند می‌رویم

۴. در مثنوی در حکایت سیزده، پیغمبر و مردم سُبّا، اهالی سُبّا به‌آن پیغمبران می‌گویند:

طوطی قند و شکر بودیم ما مرغ مرغاندیش گشتیم از شما

۵. یکی از کارهای سودمندی که به ابتکار برخی از پژوهندگان معاصر در زمینه مورد بحث انجام گرفته است، انتشار فرهنگ‌هایی است مانند «راهنمای ادبیات فارسی» تألیف دکتر زهرا خانلری و «فرهنگ سخنوران» تألیف دکتر عبدالرسول ضیاءپور و «فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی» تألیف سیدصادق گوهرین. این قبیل آثار مسلماً کار آموزندگان ادبیات کلاسیک ما را تسهیل می‌کند.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، سال ۱۳۴۱ (بازنشر شده در دو کتاب «مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان» و «منتخب مقالات احسان طبری»)

[بازگشت به فهرست](#)

در جست‌وجوی برخی مقولات اقتصادی

در ادبیات کلاسیک ما



آثار منثور و منظوم ادبیات کلاسیک ایران که در طی قریب به هزار سال ایجاد شده بسیار متنوع است. این آثار بی‌شک در عین حال اسناد معتبری است برای شناخت تاریخ ده قرن اخیر کشور ما و به‌طور کلی برای آشنایی دقیق با جامعه سنتی ایران که بسی بیش‌تر از این ده قرن، با تغییرات کمابیش، در این آب‌و‌خاک دوام آورده و آمیزه‌ای از نظام اربابی-رعیتی، غلام‌داری و پدرسالاری همراه با استبداد شرقی و نظام خراج بوده است.

این آثار را می‌توان از زاویه‌های گوناگون بررسی کرد: ادبی و لغوی، فلسفی و ایدئولوژیک، تاریخی و جامعه‌شناسی و غیره. نگارنده یک‌بار به مطالعه اجمالی برخی از مهم‌ترین آثار ادبی منثور و منظوم ایران در جست‌وجوی مقولات و مسایل اقتصادی دست‌زد و این بررسی اجمالی را، چنان‌که این نوشته نشان خواهد داد، بی‌فایده نیافته است.

توضیح آن‌که در قرون وسطی، دانش اقتصاد به معنای امروزی ما مدون نبود. برخی مسایل اقتصادی در «علوم» مانند «سیاست‌مُدن»، «تدبیر منزل» و «علم اخلاق» که اجزای سه‌گانه «حکمت عملی» (یکی از دو بخش فلسفه) بوده‌اند، مطرح می‌شده است. ولی از آن‌جا که در ادبیات ما زندگی با تمام رنگ‌آمیزی خود منعکس است، حیات اقتصادی و هستی مادی اجتماعی به ناچار انعکاسی روشن و برجسته دارد و درباره مقوله‌هایی چون: کالا، ارزش، قیمت، پول، بازرگانی و مبادله، کار و تقسیم کار، مزد،

فقر و ثروت و امثال آن در این آثار می‌توان اطلاعات فراوان و گاه جالب و اعجاب‌آوری به دست آورد.

بررسی حاضر به‌ناچار یک بررسی جامع نیست، بل که نوعی کار آزمایشی است. بررسی جامع می‌تواند، هم مطالبی را که ما بدان پرداخته‌ایم روشن‌تر سازد، و هم مسایل تازه‌تری را مطرح نماید. درباره مسایل مطروحه در این نوشته از جهت تحلیل علمی و طبقاتی سخن بسیاری می‌شد گفت، ولی با توجه به حجم مقاله، ما به ذکر مهم‌ترین نکات و آوردن امثله‌ای چند از آثار ادبی بسنده کردیم، در این امید که خواننده وارد، خود از این یادآوری‌ها سررشته مطلب را به دست می‌آورد و مطلب را در نزد خود با تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کند. در تنظیم مسایل نیز شیوه ما آن بوده است که نخست به مباحث عام‌تر پردازیم و سپس وارد مسایل مشخص‌تر شویم، در این امید که این شیوه برای خواننده، آشنایی با این نوشته را سهل‌تر می‌کند.

فقر و ثروت

خطه ایران پیوسته کشوری غنی و سرشار از محصولات طبیعی و صنعتی بوده و این سخنان مفاخره‌آمیز اسدی توسی در گرشاسب‌نامه را نباید حمل بر اغراق کرد:

ز کان شبّه و ز که سیم و زر / ز پولاد و فیروزه و از گهر

هم از دیبه و جامه گونه‌گون / به ایران، همه هست از ایدر فزون

ولی این سرزمین ثروت‌خیز، به علت نظام‌های اجتماعی ظالمانه‌ای که در آن برقرار بود، نعمات خود را ارزانی کسانی که آفرینندگان ثروت بودند نمی‌داشت.

در کتاب «آداب السلطنه و الوزاره» تصریح می‌شود که: «زمین گنج پادشاه است و کلید آن به دست رعیت» و در حق رعیت نیز مثل سائری بود که می‌گوید: «قالی را تا بزنی دگر پس می‌دهد و رعیت را تا بزنی پول.»

قبل از «کنه» و «تورگو» اقتصاددانان فیزیوکرات قرن هجدهم، که بر خلاف «مرکانتلیست‌ها» یا سوداگران (که بازرگانی را منبع ثروت می‌شمردند)، طبیعت و زمین را چنین منبعی می‌انگاشتند، در آثار شاعران ما به اهمیت این موضوع به مثابه منبع عمده

ثروت توجه شده است. ابن یمین فریومدی که با جماعت زراعت پیشه سروکار داشت، در واقع این حکم را که می‌گوید «التمسوا الرزق فی خبایا الارض» تأیید می‌کند و می‌نویسد:

جُستَنِ گوگردِ أَحْمَر، عُمراضیع کردن است / زور بر خاکِ سیه آور که یک‌سر کیمیاست. (۱)

درباره این که «فقر» یا «ثروت» کدام بهتر است، در ادبیات ما بحثی است.

برخی ثروت را و برخی فقر را بهتر شمرده‌اند. حتی ابوسعید مهنه‌ای، عارف و صوفی می‌گفت: «غنا فاضل‌تر که فقر، که غنا صفت باری تعالی است و فقر بر وی روانه.»

سعدی که در این زمینه، مانند دیگر زمینه‌ها نظریاتی گاه سخت متناقض داده است، در ذم فقر و مدح ثروت از جمله می‌گوید: «مشغول کفاف از دولت عفاف محروم است و ملک قناعت زیر نگین رزق معلوم». هم در خطاب به درویشی که در مدح درویشی و فقر داد سخن می‌داد گفته است:

توان‌گران را وقف است و نذر و مهمانی / زکات و فطره و اعتاق و هدی و قربانی

توکی به نعمت ایشان را که نتوانی / جز این دو رکعت آن‌هم به صد پریشانی

در معایب فقر، «**مرزبان‌نامه**» مطالبی دارد که طنز و گواژه [طعنه] آن پنهان نیست و در واقع نویسنده در نکوهش ثروت سخن می‌گوید. از جمله می‌نویسد:

«مردِ مُقِلّ [تنگ‌دست] حال را به وقتِ گفتار، اگر دُرّ چکاند بسیارگوی شمرند؛ اگر مراعاتی نماید سپاس ندارند؛ اگر مَواساتی ورزد مقبول نیفتند؛ اگر حلیم بود به بددلی منسوب شود، اگر تجاسر کند، به دیوانگی موسوم گردد. باز مردِ توانگر را چون اندک هنری بود، آن‌را بزرگ دارند؛ اگر اندک دهشی از او بینند، شکر و ثنای بسیار گویند؛ اگر بخیل باشد، کدخداسر و دانا گویند؛ و اگر سخنی نه بر وجه گوید، به صد تأویل و تعلیل آن‌را نیکو و شایسته گردانند». (۲)

اسدی نیز در نکوهش فقر و فقیران می‌گوید:

کسی نیست بدبخت و کم‌بودتر / ز درویش نادان دل خیره‌سر

که نه چیز دارد، نه دانش، نه رای / نژندیست بهره‌ش به هر دو سرای. (۳)

ولی کسانی فقر را بر ثروت ترجیح نهاده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در «مناجات‌نامه» می‌گوید: «علم بر سر، تاج است و مال بر گردن، غل». نظامی می‌گوید:

فراوان خزینه فراوان غم است / کم اندوه آن‌را که دنیا کم است

سعدی آسودگی بی‌چیزان و مقلان را بدین شکل توصیف می‌کند:

نه بر اشتری سوارم، نه چو خر به زیر بارم / نه خداوند رعیت، نه غلام شهریارم

غم موجود و پریشانی معدوم ندارم / نفسی می‌کشم آسوده و عمری به سرآرم.

و نیز می‌گوید:

قارون گرفتمت که شدی در توانگری / سگ نیز با قلاده زرین همان سگ است.

و شاعر دیگری، نداری را لباس عافیت می‌داند، نه دارایی را:

چنین زربفت وقت سوختن گفتار به دارایی / ندارایی لباس عافیت باشد نه دارایی.

نظامی می‌گوید: هر که تهی‌کیسه‌تر است آسوده‌تر است و از پی کاروان، که خطر دزدان و حرامیان آن‌را تهدید می‌کند، تهی‌دستان شاد و ایمن می‌روند. و سعدی می‌گوید: مرد عارف مال گرد نمی‌آورد و لذا خاطرش مشوش نیست، ولی دارندگان متاع به ناچار از دزد می‌ترسند. (۴)

سرانجام درباره این که ثروت مایه اعتبار و شخصیت انسان است یا برعکس، انسان بر ثروت مقدم است نیز، شاعران ما گاه نظریات متفاوتی می‌دهند. از جمله فردوسی در وصف «خواسته» یا «چیز» چنین می‌گوید:

بپرسید دیگر که از خواسته / چه دانی، که دارد دل آراسته

چنین داد پاسخ که مردم به چیز / گرامی است گر چیز خوار است نیز.

اگر نیستت چیز لختی بورز / که بی‌چیز را کس ندارند ارز

مروّت نباید اگر چیز نیست / همان جاه نزد گسّت نیز نیست.

ولی اسدی بر آن است که جهان به انسان آراسته است و ارزش خواسته و چیز نیز از اوست:

زمانه به مردم شد آراسته / وز او ارج گیرد همی خواسته. (۵)

یکی دیگر از مباحثی که در زمینه فقر و ثروت در آثار ادبی ما دیده می‌شود، ابراز حیرت از فاصله‌ای است که از این جهت بین مردم وجود دارد و یا آن چیزی که اصطلاحاً آن را «تبعیض» یا «سیر تبعیض» نام نهاده‌اند. اگر خداوند عادل است پس چگونه چنین افراط و تفریطی را روا داشته و گروهی را غرقه در نعمات و جمع کثیری را محروم از اولیه‌ترین حواجی زندگی پسندیده است.

مسعود سعد سلمان با خشم تمام می‌نویسد:

نرسد دست من به چرخ بلند / ورنه بگشودمیش بند از بند

قسمتی کرد سخت ناهموار / بیش و کم در میان خلق افکند. (۶)

این نیابد همی به رنج پلاس / وان نپوشد همی ز ناز پرند

آن که بسیار یافت، خشنود / و آن که اندک گرفت، ناخرسند.

یا باباطاهر عریان همدانی می‌گوید:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون / از او پرسم که این چونست و آن چون

یکی را داده‌ای صد ناز و نعمت / دگر را: نان جون آلوده با خون.

ناصر خسرو علوی قبادیانی تبعیض را در مقیاس وسیعی مطرح می‌کند و مسأله

فقر و ثروت را نیز به میان می‌آورد و می‌نویسد:

بار خدایا اگر ز روی خدایی / طینت انسان همه جمیل سرشتی

چهره رومی و روی زنگ چرا شد / هم‌چو دل دوزخی و روی بهشتی؟

از چه سعید اوفتاد و وز چه شقی شد / زاهد محرابی و کشیش کینشتی؟

چیست خلاف اندر آفرینش عالم / چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی؟

نعمت منعم چراست دریا دریا / محنت مفلس چراست کشتی کشتی؟

سرانجام این بیتِ امیرخسرو دهلوی را نیز که به کوتاهی ولی رسایی، تبعیض اجتماعی را مطرح می‌کند یاد کنیم:

یکی گوهر برد بی‌کندنِ کان / یکی در کارِ کان‌کندنِ کند جان!

پول و قدرتِ اجتماعی آن

به جای واژه «پول» که امروز متداول است، در ادبیاتِ کلاسیکِ ما واژه «زر» یا «سیم» به اقتضای آن که پول طلا بوده یا نقره، به کار می‌رفته و گاه خودِ واژه «زر» به معنای اعمِ پول است.

واحد‌های مشهورِ پول در ایران که از دورانِ پیش از اسلام مرسوم بوده عبارت است از: دینار، درهم، پشیر، دانگ و تسو. دینار که پولی بود از طلا و از ریشهٔ لاتینی *Denarius* می‌آید و در آغازِ اسلام شکل و ترازِ ما قبلِ اسلامی آن حفظ شد و سپس از زمانِ عبدالملک مروان یک «رفرمِ پولی» انجام گرفت و سکه‌ها رنگِ اسلامی به خود گرفت. وزن و عیارِ دینار در آغاز زیاد بود و عیارش گاه به صددرصد می‌رسید، ولی از قرنِ چهارم هجری آشفتگی فراوان در عیارِ دینار و وزنِ آن روی داد که بدان در اشعار و نوشته‌های قرون وسطایی ما اشاراتِ بسیاری شده است. (۷)

اوجِ این «بحرانِ پولی» در دورانِ سلطنتِ گیخاتو است (۶۹۳ هجری) که به انتشارِ پولِ کاغذی (چاو) برای مدتی دست زده شد و در اثر مقاومتِ مردم، ایلخانِ مغول و وزیرش صدر جهان مجبور شدند از آن دست‌بردارند. واژهٔ درهم از «دراخما» یونانی است و آن پولی از نقره بود. در عیارِ درهم نیز از دورانِ آل بویه غش [خیانت] راه یافت و با فلزاتِ پست آمیخته شد. واژهٔ پشیز با *Pecunia* لاتینی شاید هم‌ریشه باشد. «تسو» (معربِ آن «طسوج») و «دانگ» (معربِ آن «دانق») که گاه به صورتِ «تنگه» تلفظ می‌شده، همه از اجزای درهم هستند و از فلزاتِ پست ضرب می‌شده‌اند.

برخلافِ اقتصادِ فئودالی اروپا، پول و مناسباتِ پولی در ایران رواجِ بسیار داشته و نقشِ پول در جامعه نقشی خطیر بوده است. بدین معنی در بسیاری از نوشته‌های

ادبی ما اشاره‌های متعدد به آن شده است، ولی پیش از آن که بدین موضوع پردازیم، نخست ببینیم پول چیست؟

«پول» کالای خاصی است که در جریان تکامل تولید کالایی و مبادله، از انبوه کالاها جدا می‌شود و نقش ویژه‌ای می‌پذیرد که همان اجرای نقش «معادل کل» است. به این نکته که پول نقش معادل کل را ایفاء می‌کند، متفکران ما شاید با استفاده از استنباط یونانیان، آشنایی داشته‌اند. مثلاً خواجه نصیرالدین توسی در «اخلاق ناصری» چنین می‌نویسد:

«چون مردم مدنی الطبع است و معشیت او جز به تعاون ممکن نه... تعاون موقوف بود به آن که بعضی خدمت بعضی کنند. از برخی بستانند، به برخی بدهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود. چه نجار چون عمل خود به صباغ دهد، صباغ عمل خود به او، تکافی حاصل آید. تواند بود که عمل نجار از عمل صباغ بیش تر بود و یا بهتر و بر عکس. پس به ضرورت به «متوسط» و «مقومی» احتیاج افتد و آن دینار است. پس دینار «عادل متوسط» است میان خلق و لیکن «عادلی صامت» است و احتیاج به عادلی ناطق باقی.»

سپس خواجه نصیر می‌گوید که آن عادل ناطق انسان است. به باقی بحث، ما را کاری نیست، ولی همین نقل قول نشان می‌دهد که خواجه نصیر پول را «عادل و مقوم متوسط» می‌دانسته یعنی به نقش معادل کل بودن پول توجه داشته است.

سعدی بیش از دیگر گویندگان ما به قدرت پول در جامعه اشاره کرده است و می‌گوید:

«هر که به دینار دسترس ندارد، از همه عالم کس ندارد» و «زر بر سر فولاد نهی نرم شود»

و نیز:

چه خوش گفت آن تُهی دستِ سلحشور / جوی زر بهتر از پنجاه من زور

و نیز:

بی زر نتوان رفت به زور از دریا / ور زر داری به زور محتاج نه‌ای.

و نیز:

به زر برکشی چشمِ دیو سفید/ به دستِ تهی بر نیاید امید

و نیز:

هر که زر دید سر فرود آورد/ و ترازوی آهنین دوش است

و نیز:

بی زر نتوانی که کنی با کس زور/ و زر داری به زور محتاج نه‌ای.

و نیز:

زر نداری نتوان رفت به زور از دریا/ زور ده مرده چه خواهی زر یک مرده بیار.

غزالی در «کیمیای سعادت» می‌گوید: «هر که زر دارد همه چیز دارد» و فردوسی در اهمیتِ زر چنین می‌نویسد:

ترا هست دینار و گنج و درم/ چو باشد درم دل نباشد دژم

چنان دان که این گنج تا پشتِ توست/ زمانه کنون پاک در مُشتِ توست

هم آرایشِ پادشاهی بود/ جهان بی درم در تباهی بود

دقیقی در چکامه معروفِ خود می‌گوید:

به دو چیز گیرند مر مملکت را/ یکی تیغِ هندی، دگر زرِ کانی

یکی زر نامِ ملک بر نبشته/ دگر آهنِ آب داده یمانی

اوحدی «عاشقِ بی‌درم» را زبون می‌خواند و عمادی شهریاری در همین مضمون می‌نویسد:

سؤال کردم گل را که بر که می‌خندی/ جواب داد که بر عاشقانِ بی‌دینار

و کمال‌الدین اسمعیل نقشِ پول را در پوشاندنِ معایبِ معرفتی و اخلاقی و آراستنِ صاحبِ

عیب به فضیلت‌ها بدین طرز بیان می‌کند:

گر تو خری، ترا ز خری هیچ نقص نیست/ تا مر تراست سیم به خرواره در خره (یعنی

دربار- ط)

و در همین زمینه و دربارهٔ همین اندیشه، سنایی نقش «چیز» (ثروت) را برجسته می‌سازد و در «حدیقه الحقیقه» می‌گوید:

پیرِ با چیز هست خواجه، عزیز/ پیرِ بی چیز را که داشت به چیز

و نیز در همین مضمون مسعود سعد سلمان با اندوه تلخ شکوه‌کنان می‌نویسد:

ابلهی کن! برو! که تره فروش/ تره نفروشدت به عقل و تمیز

چیز باید، که کار در عالم/ چیز دارد، که خاک بر سر چیز

و سرانجام این شعر معروف را در ستایش زر و توصیف قدرت آن، که جمال‌الدین قزوینی در «تاریخ گزیده» آورده است و سخت نمونه‌وار است ذکر کنیم:

ای زر تویی آن که جامع اللذاتی/ محبوب جهانیان به هر اوقاتی

بی‌شک تو خدا نه‌ای، ولیکن به خدا/ ستارِ عیوب و قاضی الحاجاتی

و مثل سائری است که: «از شما عباسی، از ما رقاصی» و «آدم پول داشته باشد، کوفت داشته باشد!»

ولی با همهٔ مزایای پول و مشکل‌گشایی و معجزنمایی آن، تملک آن در شرایط جامعهٔ سنتی ما پیوسته مایهٔ صداع [دردِ سر] بود.

اولاً به سبب کثرت دزدان و حرامیان و قبایل چادرنشین که کاروان‌ها را غارت می‌کردند و به شهرها می‌تاختند و کاروان‌سراها و تیمچه‌ها و دکان‌ها را به تاراج می‌بردند و از ثروت‌مندان باج می‌گرفتند، **ثانیاً** به سبب هم‌دستی شحنگان و عسسان و مُحْتَسَبان با دزدان و زورگویی دایمی آن‌ها، **ثالثاً** به سبب خراج‌ها و سیورسات و تحفه‌های سنگین که پادشاهان و امیران و عمال آن‌ها می‌ستداند و بازرگانان و دیگر ثروت‌مندان را اشکلک می‌گذاشتند و به چوب می‌بستند تا اقرار به مال‌داری کنند و آن را عرضهٔ حضور نمایند. اشعار فراوانی از این حالات و حوادث حکایت می‌کند:

مولوی توصیه می‌کند که باید زر خویش را مانند دین خود و مقصد مسافرت خویش پنهان داشت که گفته‌اند: «أَسْتُرْ ذَهَبَكَ وَ ذِهَابَكَ وَ مَذَهَبَكَ»:

در بیان این سه، کم جنبان لبت / از ذهاب و از ذهب وز مذهب
مولوی توجه داشت که فقدان امنیت راهها و کثرت حرامیان و غارتیان، مانع رونق تجارت
است و تا امنیت واقعی برقرار نشود، امکان بسط فعالیت بازرگانی نیست. وی می‌گوید:
شمع تاجر آن‌گه است افروخته / که بود رهزن چو هیزم سوخته
اوحدی مراغه‌ای در منظومه «جام جم» شاه را به مجازات شحنگان و عسسان شریک دزد
و رفیق قافله تشویق می‌کند و می‌گوید:
گر تو را تیغ حکم در مُشت است / شحنه‌کش باش، دزد خود کشته است
دزد را شحنه راه و رخنه نمود / کشتن دزد بی‌گناه چه سود؟
دزد با شحنه چون شریک بود / کوچه‌ها را عسس چریک بود
راه زد کاروان و ده را گرد / شحنه دزد مال هر دو ببرد
به حرامی چو شحنه شد خندان / به حرم‌دان فرو برد دندان
مهمل ای خواجه کاین زبون‌گیران / شهر ویران کنند و ده ویران.
امیرخسرو دهلوی به شاهان پند می‌دهد که به نام «خراج» دست به تاراج مردم زنند و
می‌گوید:

شناسنده باید خداوند تاج / که تاراج را نام نهد خراج

نصیحت امیرخسرو ما را به یاد نصیحت دیگری می‌اندازد که تفصیلاًش در
«سیاست‌نامه» خواجه نظام‌الملک آمده است و آن گفت‌وگویی است که ما بین
احمدبن حسن میمنندی وزیر معروف غزنویان با سلطان محمود می‌رود و ما این
داستان را عیناً از سیاست‌نامه نقل می‌کنیم:

«چون سلطان محمود از دعوات خواندن (یعنی خواندن دعا- ط) فارغ شد، قبا در پوشید،
کلاه بر سر نهاد و در آینه نگاه کرد. چهره خود بدید. تبسم کرد. احمدحسن را گفت:
«دانی که این زمان در دل من چه می‌گردد؟» گفت: «خداوند بهتر داند». گفت:
«می‌ترسم که مردمان مرا دوست ندارند، از آن‌چه که روی من نه نیکوست و مردمان به

عادت، پادشاه نیکوروی دوست دارند». احمدحسن گفت: «یک کار می‌کن که تُرا از زن و فرزند و جانِ خویش دوست‌تر دارند و به فرمانِ تو در آب و آتش روند». گفت: «چه کنم؟» گفت: «زر را دشمن گیر، تا تو را دوست دارند!»

البته این نصیحتِ وزیرِ عَبَث بود، هم سلطان محمود و هم پسرش مسعود (به تصریح مکرر در مکرر ابوالفضل بیهقی در تاریخ مسعودی) عادت داشتند که به ضربِ چوب و شکنجه و به هر بهانه از ثروت‌مندان و متمکنین و بازرگانان پول بستانند، زیرا آیینِ «استبدادِ شرقی» آن‌ها را بر جان و مالِ رعایا مسلط ساخته بود.

ابوالفضل بیهقی این «دسپوتیسم» را در این عبارت به خوبی بیان کرده است:

«جهان بر سلاطین گردد. هر کسی را که برکشیدند، نرسد کسی را که گوید: چرا چنین است؟ که مأمون گفته است در این باب: «نَحْنُ الدُّنْيَا، مِنْ رَفَعْنَا ارْتَفَعِ وَ مِنْ وَضَعْنَا اِتَّضَع». (یعنی ما جهانیم، هر که را برکشیم و مقام دهیم، برکشیده می‌شود و هر کس را فروگذاریم و دچار خذلان سازیم، افتاده می‌شود - ط)

جور و ستم و وحشیانه سلاطین و امرای مستبد پیوسته نه تنها مایه کساد بازرگانان و نهفته شدن زر، بل که موجب اختلال کامل اقتصاد و دل‌سردی عمومی و سقوط قیمت‌ها و فرار اهالی می‌شد. حمداله مستوفی در «عقدالعلی فی موقف‌الاعلی» این حکایت نمونه‌وار تاریخی را آورده است:

«اسمعیل گیلکی که پادشاه طبرس بود روزی از دروازه شهر بیرون آمد، یکی را دید که بزغاله‌ای داشت و به شهر می‌برد، امیر گفت: «این بزغاله را از کجا خریده‌ای؟» گفت: «ای امیر! سال دیگر از دولتِ تو به مرغی بازخرم.»

نظامی در «مخزن الاسرار» می‌گوید:

گر ملک اینست و چنین روزگار / زین ده ویران دهَمَت صد هزار

در چنین شرایطی زر داشتن، چنان که گفتیم مایه دردسرهای بسیار بود، لذا در اشعار کلاسیک ما بسیار به این نکته برمی‌خوریم که درویشی و نداری از آن‌جا که مایه ایمنی است، بر ثروت‌مندی ترجیح دارد. از آن جمله:

شکرها می‌کنم در این ایام / که تھی دست گشته‌ام چو چنار
 زان که چون گل اگر زرم بودی / دست گیتی مرا نهادی خار
 بستندی به صد شکنجه و چوب / به قیاس جماعت زر دار
 امیر خسرو دهلوی می‌گوید:

ایمن بود از شکنجه، درویش / زر هرچه که بیش‌تر، بلا بیش
 و مکتبی این داستان را که به صور مختلف در کتاب‌ها آمده است می‌آورد:

بود سوداگری توانایی / هم‌سفر با حکیم دانایی

از قضا کردشان کسی آگاه / کز کمین بسته‌اند دزدان راه

خواجه گفت آه اگر مرا دانند / آن چه دارم تمام بستانند

گفت دانای روزگار که آه / گر ندانندم این گروه تباه

ترس از غارت‌گران و شاهان و شحنگان و حرامیان و تاراج‌گران، صاحبان زر را به **دَفینه‌سازی** وامی‌داشت و زر و سیم و جواهر به خاک سپرده می‌شد تا از دستِ یغما در امان باشد.

شاعران ما به این دَفینه‌سازی با نظر منفی می‌نگرند و آنرا نشانهٔ مُمسک‌بودن [خسیس‌بودن] و پرهیز از بخشندگی و علامت بی‌خردی می‌دانند .

سعدی می‌گوید: «سیم بخیل وقتی از خاک به‌درآید که او به خاک رفته است.»

و نیز می‌گوید:

به زیر زمین در، چه گوهر چه سنگ / کز او خورد و پوشش نیاید به چنگ

و امیر خسرو دهلوی می‌گوید:

درم در جهان بهر خوس خوردنست / نه از بهر زیر زمین کردن است

زری را که در گور کردی به زور / چو گورت کند، سر برآرد به زور

و ابن یمین فریومدی گوید:

گر تمتع نباشد از زر و سیم / چه زر و سیم چه سفال و حَجَر
و این نیز از وحید قزوینی است:

ز جمع مال ندانم نشاطِ مُمسکِ چیست / که هم‌چو کیسه، زر از بهر دیگری دارد
و از این نمونه‌ها بسیار است.

کالا و بازرگانی

«کالا» یا «متاع» را کشاورزان به معنی اعم کلمه (باغ‌داران، بستانکاران، برزگران و دام‌پروران و دامیاران یا صیادان) و کانگران (کارگران معدن) و پیشه‌وران و دستورزان (که آن‌ها را «اصحاب حَرَف» می‌گفتند) و کارگران کارگاه‌های جولا‌هی و فرش‌بافی تولید می‌کردند. یک زمره مهم مولد کالا در خانه‌ها مشغول کار بودند اعم از روستا و شهر، اعم از زن و مرد که در درجه اول برای مصرف شخصی تولید می‌کردند، ولی زائد بر مصرف را نیز به صورت کالا برای مبادله به بازار می‌فرستادند.

اقتصاد به طور عمده، اقتصاد خودمصرفی و طبیعی بود، ولی تولید کالایی یعنی تولید برای مبادله نیز دامنه محدودی نداشت و نواحی مختلف یک کشور و یا کشورهای مختلف در رشته تولید این یا آن کالا، به سبب مساعدت طبیعت یا بودن سنت ویژه تولید کالای معین شهرت می‌یافتند و به اصطلاح امروزی ما، نوعی ویژه‌کاری وجود داشته است که موجب مبادله کالا و بازرگانی نسبتاً وسیع بین شهرها و کشورها می‌شده است. راه‌های بازرگانی در خشکی و دریا وجود داشته است و در ایران پیش از مغول، راه ابریشم که پکن را به بغداد وصل می‌کرد، مهم‌ترین راه بازرگانی بود.

از اشارات متعدد در اشعار و در آثار منثور، می‌توان دانست که گوگرد پارس و پولاد و عود و فلفل هندی و بُرد و عقیق یمنی و مُشک تبتی و خُتنی و لعل بدخشان و کاسه چینی و آبگینه حلبی و ادیم و چرم طایف و دیبای روم و یا قسطنطنین (ترکیه امروزی) و شکر مصر و خوزستان و قند بنگال و دیبای شوشتر و حریر و توزی کازرون و کاغذ سمرقند و حصیر داراب‌گرد و چغندر هرات و زیره کرمان و خر خراسان و خرما خبیص و هجر و

بصره و سرمه اصفهان و کفش همدان و بیهق و گلاب فیروزآباد و خز شوش و صابون ترمذ شهرت داشته است.

در حکایت معروف سعدی در گلستان، شمه‌ای از این شهرت‌ها ذکر شده است و بدین سبب این حکایت را نقل می‌کنیم:

«بازرگانی را دیدم که صد و پنجاه شتر بار داشت و چهل بنده و خدمت‌کار. شبی در جزیره کیش مرا به حجره خویش خواند و همه شب نیارمید از سخنان پریشان گفتن: که فلان انبارم به ترکستان است و فلان بضاعت به هندوستان، این قبالة فلان زمین است و فلان چیز را فلان ضمین. گاه گفתי خرطری اسکندریه دارم که هوایی خوش است و باز گفתי نه، دریای مغرب مشوش است. باز گفתי سعدیا! سفری دیگر در پیش است که اگر آن کرده شود، بقیت عمر به گوشه‌ای بنشینم. گفتم: آن کدام سفر است؟ گفت: گوگرد پارسی خواهم برد به چین که شنیدم قیمتی عظیم دارد، و از آن جا کاسه چینی به روم آرم و دیبای رومی به هند و فولاد هند به حلب و آبگینه حلبی به یمین و برد یمانی به پارس و از آن پس ترک تجارت کنم و به دگانی بنشینم... الخ».

«غش و دس» [خیانت و نظیر آن] در کالا و «بارکردن» یا تقلب کردن چنان که امروز نیز در بازرگانی ایران متداول است، در گذشته نیز مرسوم بوده و در ادبیات ما اشاراتی بدان است. از آن جمله گویا جگر سوخته را بار مُشک، و گوشت گاو را بار زعفران می‌کردند. در این شعر خاقانی بدین نکته اشاره شده است:

هر جا که محرّمی است خسی هم‌ردیف اوست / آری ز گوشت گاو بود بار زعفران

و اصولاً تقلب و «حیلت و صنعت کردن» خواه بر ضدّ خریداران، خواه بر ضدّ عاملان خراج دولتی رواج بسیار داشته و از آن جمله در «تاریخ قم» راجع به حیلت و صنعت اعراب مهاجر ساکن قم در امر «مَسّاحی و جبایت» که پایه تعیین خراج بود و شیوه‌های ماهرانه‌ای که در این راه بلد بودند، حکایات شیرین ذکر شده است.

درباره «قیمت کالا و منشاء آن»، در اشعار شاعران ما قضاوت‌ها و احکام مختلفی آمده است که به هر صورت بسیار جالب است:

مهم‌ترین اندیشه‌ای که در این زمینه دیده می‌شود آن است که فراوانیِ مَتاع باعثِ ارزانی آن است و کم‌یابی و نُدرتِ آن موجبِ نگرانی. اینک امثله‌ای در این باره:

کاتبی گوید: لب و دَهانِ تو صد جان به هیچ نستاند / مَتاع در همه جا کم بها ز بسیاری است

جامی در «تحفه الاسرار» می‌گوید: نرخِ مَتاعی که فراوان بُود / گر به مَثَلِ جان بُود ارزان بُود

قآنی متوجه است که ارزانی ناشی از فراوانی می‌تواند به آن‌جا برسد که کالا به ضرر فروخته شود:

کم شود قیمتِ کالا چو فراوان گردد / با فراوانی کالا ضرر آمیخته‌اند

ابو حنیفه اسکافی می‌گوید: ز فرِّ جودِ تو شد خوار در جهان زر و سیم / نه خوار گردد هر چیز کان بُود بسیار؟

سعدی می‌گوید: گر سنگ همه لعلِ بدخشان بودی / پس قیمتِ لعل و سنگ یکسان بودی

همو می‌گوید: اگر ژاله هر قطره‌ای دُرّ شدی / چو خر مهره بازار از او پُر شدی

و نیز می‌گوید: آبگینه همه‌جا هست از آن قدرش نیست / لعل، دشوار به دست آید از آن است عزیز

سنایی می‌گوید: آبِ نیافته گران باشد / چون بیابند رایگان باشد

اندیشه‌ی دیگر آن است که برای تقویمِ عادلانه‌ی قیمتِ یک کالا، مقومِ کارشناسِ وارد و خریدارِ اهل و صالح لازم است والا ممکن است که کالای ذی‌قیمتی، اگر خریدارِ مربوطه را نیابد، به بهای اندک به فروش رود و به طور کلی اصل در این جا عاملِ ذهنی (معرفتِ خریدار، نیاز او، آرزو و غیره) است، نه فراوانی یا کمی کالا یا مختصاتِ ذاتی آن.

به همین جهت می‌گفته‌اند: «شَبَه فروش چه داند بهای دُرّ نمین» یا «خر چه داند قیمتِ نقل و نبات» یا «قدرِ زر زرگر شناسد، قدرِ گوهر گوهری».

سخنِ حافظ در همین زمینه است: آه آه از دستِ صرافانِ گوهر ناشناس / هر زمان خرمهره را با دُرّ برابر می‌کنند

در همین معنی کمال‌الدین اسمعیل می‌گوید:

حرصِ توست این که همه چیز ترا نایاب است / از کم کن تو که همه ارزان گردد
ناصر خسرو برعکس، حالاتِ روحی و معرفتِ خریدار را در قیمتِ کالا مؤثر نمی‌داند و آن را امری مستقل از این عاملِ ذهنی می‌شمرد و می‌گوید:

قیمت و عزتِ کافور شکسته نشود / گر ز کافور به آید به سوی موش پنیر
و سعدی نیز قیمت را گاه ناشی از خاصیتِ شیئی می‌داند و می‌گوید:

«قیمتِ شکر نه از نی است که از خاصیتِ وی است»

نزدیک به همین معنی سنایی می‌گوید: سُفال از طاسِ زر کم نیست در کار / ولی گاه گرو گردد پدیدار

با آن که «رازِ» قیمت را شاعران ما نمی‌توانستند حلّ کنند (مطلبی که حتی اقتصاددانانِ بورژوا در درکِ آن غالباً عجز نشان داده‌اند و دچارِ سردرگمی شده‌اند)، ولی این مَثَلِ رایجی بوده و هست که «هیچ گرانی بدونِ علت و هیچ ارزانی بدونِ حکمت نیست».

پیش از خاتمه این مبحث، دو بیت از ناصر خسرو در همین زمینه ذکر کنیم و یادآور شویم که شاخصِ غالبِ اظهار نظرهای اقتصادی ناصر (که اتفاقاً در دیوان او نظایرش زیاد است)، عمق و دید غیر عادی اوست، از جمله به این دو بیت توجه کنید:

چیزی به گران هیچ خردمند نخرد / هرگاه که بیابد به از آن چیز به ارزان

و نیز: خریدارِ دُرّ آر چه باشد بسی / سُفالینه را هم ستاند کسی

و اما محلّ فروشِ کالا در بازارها بود که برخی موسمی و فصلی بود مانند بازار «طراویس» در بخارا که به قول نرشخی در تاریخ بخارا ده هزار بازرگان در آن شرکت می‌کردند و بازار زمستانی ده روزه «شرغ» و بازار بیست روزه «درخشه» که آن‌ها نیز در

بخارا بود و برخی **دائمی** از قبیل بازارهای بزرگ (سوق یا سوک) و بازارچه‌ها و میدان‌های بارفروشی و تیمچه‌ها و غیره. در منابع تاریخی از بازارهای بزرگ، بازار «ماخ» در بخارا و «راس الطاق» در سمرقند و «روده» در ری ذکر می‌شود.

بازارهای بزرگ **دائمی** موافق اصناف و رسته‌هایی که در آن دکان داشتند، به بخش‌های مختلف تقسیم می‌شد مانند رسته مسگران، رسته عطاران، رسته رَسَن‌بافان، رسته خَزفروشان، رسته پسته‌شکنان و غیره. درباره رسته‌ها و اصناف و حرف، از کتاب‌های تاریخ و به ویژه درباره اصناف دوران صفوی در کتب موسوم به «شهرآشوب» اطلاعات بسیار می‌توان به دست آورد و بررسی این مطلب از حوصله این مجیزه خارج است.

(نام برخی حرفه‌ها در گذشته با آنچه که امروز در فارسی متداول است فرق داشت، یا حرفه‌هایی بود که امروز وجود ندارد مانند: کلال (کوزه‌گر)، گانَر (رخت‌شوی)، جولاه (بافنده)، گرای (سلمانی)، مغمز (دَلاک)، روشن‌گر (صیقل‌کار)، پای‌باف (گیوه‌باف)، گل‌کار یا گل‌گر (بنا)، درزی (خیاط)، درودگر (نجار)، کان‌گر (معدن‌چی)، بندار (مأمور گمرک)، لعبت‌باز (عروسک‌باز)، نخل‌بند (سازنده مجسمه‌های مومی)، نقش‌بند (کسی که با حنا در کف دست نقش و نگار می‌گذاشت) و غیره و غیره.)

در اشعار کلاسیک ما، یک رشته اشاراتی است که برخی از **قواعد مهم و متداول کسب و بازرگانی** را روشن می‌کند. از آن جمله:

(۱) موافق قاعده «تَعاشروا کالا خوان و تَعاملوا کالا جانب» (یعنی چون برادران آمیزش کنید و چون بیگانگان داد و ستد کنید)؛ هر گونه گذشت و نرمش بر خلاف قاعده سودورزی در بازرگانی ناپسند بود. می‌گفتند: «حساب به دینار، بخشش به خروار» و می‌گفتند: «وصلت با خویش، معاملات با بیگانه».

در سخاوت چنان که خواهی ده / لیک اندر معاملات بستیته (مقاومت کن)

ستد و داد را مَباش زبون / مُرده بهتر که زنده و مغبون

۲) می‌گفتند: «علم بی‌بحث، مال بی‌تجارت و ملک بی‌سیاست را بقایبی نیست» و لازمه پیشرفت در تجارت، داشتن مایه و سرمایه است و تنها اعتبار و نام تاجر کافی نیست. فردوسی می‌گوید:

کسی را که نام است دینار نیست / به بازرگانی کسش یار نیست

سعدی می‌گوید: کسی که مایه را بر باد دهد، حق ندارد به سود امیدوار شود:

به مایه توان ای پسر سود کرد / چه سود افتد آن را که سرمایه خورد

۳) ناصر خسرو که ما به دقت او در امور اقتصادی اشاره کردیم، لزوم اندازه‌گیری دقیق در داد و ستد را متذکر می‌شود و می‌گوید:

جز سخته و پیموده نخر چیز، که نیکوست / کردن ستد و داد به پیمانه و میزان

۴) از آن‌جا که دزدی به اشکال مختلف و از طرف مقامات و اشخاص گوناگون سخت معمول بود، مواظبت نسبت به دزد و دزدی از شرایط مهم بازرگانی است. ناصر خسرو می‌گوید:

در این بازارگاه پر ز طرار / همه کس دزدان کالا نگه دار

شاعر دیگری می‌گوید: چو خواهی که چیزت نذرند کس / جهان را همه دزد پندار و بس.

۵) از آن‌جا که دزدی و طراری و راهزنی و دریازنی رواج داشت، بازرگانی کاری بود خطرناک و چون قیمت‌ها تابع عوامل متعدد بود، خطر ورشکست و ضرر کردن بسیار، لذا بازرگانان بایست جسارت و هوشمندی را با هم همراه داشته باشند و در ادبیات ما به ضرورت «خطر کردن» یا ریسک کردن بازرگانان اشارات زیادی هست. از جمله:

از خطر خیزد خطر زیرا که سود ده چهل / بر نیندد گر، ترسد از خطر بازرگان

یا: خواهی که ران گور خوری راه شیر رو / خواهی که گنج زر سپری دُنب مارگیر!

در همین زمینه مولوی می‌گوید: تاجر ترسنده طبع شیشه جان / در خطر نی سود دارد نه زیان.

۶) خود امرِ بازرگانی هنگامی موفقیت‌آمیز است که بازرگان بداند در هر معامله‌ای و مرحله‌ای چگونه رفتار کند. مثلاً «هرچه در نظر خوار آید» نگاه دارد «که روزی به کار آید» زیرا «داشته آید به کار ور که بود زهرِ مار». باید کوشید تا گران نخرید زیرا گران خریدن، گران‌تر فروختن است و این مایهٔ کسادِ بازرگانی است. می‌گفتند: «به گزاف نخر تا به گزاف نباید فروخت» و نیز به دنبالِ ارزان نباید رفت زیرا «ارزان خری، انبان خری» و «گل به گوهر و خر به خیار» نباید داد، یعنی از مغبون شدن در معامله باید پرهیز داشت زیرا «سزای گران فروش نخریدن است» به ویژه به قول غزالی در کیمیای سعادت:

«از توانگر کالا به غبن خریدن نه مُزد بُود و نه سپاس و ضایع کردنِ مال بُود».

در قابوس نامه توصیف می‌شود: «هر چه فروشی در وقت روایی (یعنی رواج)، فروش و از سود کردن عیب مدار که گفته اند نباید چمید (یک معنای چمیدن سودبردن است) آر بخواهی خرید».

و نیز قابوس‌نامه می‌گوید: «سَرِ بازرگانی (یعنی اصلِ عمدهٔ بازرگانی) راستی و دیانت شناختن دان»

منتها واقعیت نشان می‌دهد که این سَرِ بازرگانی ابدأً از جانبِ بازرگانان مراعات نمی‌شد. واله هروی شعری دارد حاکی از آن که تاجری به محض آن که خطش برآمد و ریشش دمید، به اتکاءِ ریش و ادّعای زهد و دین‌داری و توسّل به ریاکاری، کالا را گران‌تر از سابق فروختن گرفت:

خَطش بر آمد و کالا درِ کسادِ زد/ که گفت: «ریش فروشد متاع مردم را»

۷) یکی دیگر از قواعدِ مهمّ داد و ستد و بازرگانی، احتراز از نسیه‌فروشی و ترجیحِ مسلّم و قاطعِ نقد بر نسیه است موافق قاعده: «خیرالبیوع ناجزا به ناجز». می‌گفتند: «از سودای نقد بوی مُشک آید» و در قابوس‌نامه آمده است:

«گنجشکی به نقد، به که طاووس به نسیه»

خواجه رشیدالدین فضل‌الله در نهیِ نسیه‌فروشی می‌گوید: «موجود را به مفقود و یافته را به نیافته نفروش»

ناصر خسرو می‌گوید: به نسیه مده نقد اگر چند نیز/ به خرما بُود وعده و نقد خار
در فارسی به نقد می‌گویند «پیشادست» یا «دستادست» و به نسیه «پسَادست». در این
زمینه شاعری می‌گوید:

ستد و داد جز به پیشادست/ داوری باشد و زیان و شکست
و ابوشکور بلخی می‌گوید: ستد و داد مکن هرگز جز دستادست/ که پسَادست خلاف آرَد و
الفت ببرد.

۸) سرانجام نکته مهم دیگری که در امر بازرگانی و داد و ستد توصیه شده است احتراز
از شراکت است! پیداست که شرکاء و انبازان چندان بر سرِ هم‌کارِ خود کلاه می‌گذاشته‌اند
که صلاح در ترکِ انبازی و شراکت دیده می‌شد و می‌گفتند دست که زیاد باشد، برکت
کم است و اگر شریک خوب بود، خدا هم می‌گرفت. بیهقی می‌گوید:

«دیگ به هم‌بازان بسیار به جوش نیاید»

در زمینه همین حکم، شعرِ زیرین را می‌توان نقل کرد:

نه یک کس تواند که سازد دو کار/ که آن را پسندند ارباب و هوش
دو کس نیز در یک عمل ضایعند/ که دیگِ شراکت نیاید به جوش

با این حال سنایی بر آن است که اگر یاری شراکت در کیسه باشد، این نشانه برادری
صادقانه است و به جا نیست که «عمّ جدا و کیسه جدا» باشد. روشن است که پندِ سنایی
خطاب به بازرگانان نیست، بل که در حقِ خویشان، ولی به هر حال از آن جا که متضمّن
نکته‌ای است در ستایشِ انبازی، آن را می‌آوریم:

به دل آن گه برادران باشید/ که زر و سیم یار بر پاشید

هیچ ناید تغییری پیدا/ تا بود عمّ جدا و کیسه جدا

در پایان این مبحث، بی‌فایده نیست بخشی از باب چهل و سوم قابوس‌نامه را دربارهٔ قواعد بازرگانی و پیشه‌وری که در آن بسیاری از قواعد متداول بازرگانی عصر ذکر شده است، نقل کنیم. کیکاوس بن اسکندر، نویسندهٔ قابوس‌نامه می‌نویسد:

«اگر پیشه‌ور باشی از پیشه‌ورانِ بازار، از هر پیشه‌ای که باشی زودکار و استوده کار باش (یعنی کارت را سریع و با کیفیتِ خوب انجام بده) تا حریفانت (یعنی مشتریان) بسیار باشند و به وقتِ کار، کار به از آن کن که هم‌پیشگانِ تو کنند و به کم مایه سود (یعنی سودِ مختصر) قناعت کن که تا به یک بار ده بار بازده کنی، دو بار ده نیم توان کردن. پس حریف را مگریزان به مُکاس (چانه‌زدن) و لجاج بسیار تا در پیشه وری مرزوق باشی و مردم بیش‌تر ستد و داد با تو کنند. تا چیزی همی فروشی با خریدار به «دوست» و به «جان برادر» و «بارخدای» گفتن و تواضع نمودن تقصیر کن تا از تَلَطَّفِ تو خریدار از مُکاس کردن شرم دارد.» (یعنی می‌گویند مشتری را در رودربایستی بینداز تا چانه نزند).

کار و پیشه و مُزد

ناصرخسرو با اصابتِ خاصِ نظرِ فلسفی خود توجه داشت که نیازمندی انسان به تکاملِ وسایلِ معیشت، خود مادرِ اختراع و پیدایش اشکال مختلفِ حرفه‌ها و صنعت‌هاست. می‌گوید:

به دل‌ها نیازِ اوستادی قوی است / کزو هر زمان صنعتی را نوی است

گویندگانِ ما متوجّهٔ اهمّیتِ تعاونِ وسیع اجتماعی از جهت کارِ مولّد و متوجّهٔ ضرورتِ عینی تقسیم کار اجتماعی به شیوه خود بوده‌اند. شاعرِ متفکرِ دیگرِ بزرگ ما، مولوی، این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

هر که او در مَکَسَبی پا می‌نهد / یاری یارانِ دیگر می‌دهد

زان که جمله کسب ناید از کسی / هم دروگر، هم سقا، هم حایکی (حایک = بافنده)

چون به انبازی است عالم بر قرار/ هر کسی کاری گزیند ز افتقار (از روی احتیاج)
 طبل خواری (مفت خواری) در میانه شرط نیست/ راه سنت، راه مکسب کردنی است
 ابوسعید ابوالخیر در یک رباعی زیبا نشان می‌دهد که پیش از کشیدن یک کمان، چه
 اندازه کار باید انجام گیرد و چگونه زندگی اجتماعی انسانی بدون چنین تعاون و
 تقسیم کاری غیرممکن است:

پی در گاو است، گاو در گهسار است/ ماهی سریشمین به دریا بار است
 بز در گمر است و توژ در بلغار است/ زه کردن این کمان بسی دشوار است
 همین اندیشه مهم انسانی را آخرین شاعر کلاسیک ما، ادیب پیشاوری بدین نحو بیان
 می‌کند:

ز نهصد فزون کارگر بایدی/ که تا خواجه را نان به دست آیدی
 یکی از سنن دمکراتیک ادبیات ما، ستایش پیشه و پیشه‌وری است. این شعر
 ناصر خسرو معروف است:

به از صانع به گیتی مقبلی نیست/ ز کسب دست دیگر حاصلی نیست
 به روز اندر پی سامان خویش است/ چو شب در خانه شد سلطان خویش است... الخ.
 و نیز: بهین صنایع عالم دیهقان است/ که وحش و طیر را راحت‌رسان است... الخ.
 اوحدی در ستایش پیشه می‌گوید:

بہتر از پیشه نیست گردانند/ پیشه کاران راست، مردانند
 خنک آن پیشه کار حاجت‌مند/ به کم و بیش این جهان خرسند
 گشته قانع به رزق و روزی خویش/ دست در کار کرده و سر در پیش... الخ.
 فردوسی مابین زن رخت‌شوی و شوهرش گفت و گویی ترتیب داده، زن بر آن است که
 آن‌ها دیگر متمول شده اند و احتیاج نیست که پیشه ادامه یابد، مرد ادامه پیشه را به
 سبب فضیلت ذاتی آن ضرور می‌داند:

زن گآزر از چیز شد رهنمای / چنین گفت یک روز با کدخدای
 که ما بی نیازیم از این کارکرد / توانگر شدی، گردِ پیشه مگرد
 چنین داد پاسخ بدو کدخدای / که ای جفتِ پاکیزه رهنمای

همین پیشه خوانی ز پیشه چه بیش؟ / همیشه ز هر کار پیشه است پیش

با همه ستایشِ پیشه و پیشه‌وری، **وضع زحمت‌کشان** در جامعه سنتی ما
 فوق‌العاده بد و محقر و فقیرانه بوده و خودِ آنان در معرض انواع ستم‌ها و حق
 کشی‌ها و قساوت‌ها قرار داشته‌اند.

شاعرِ نکته‌سنج، اوحدی در «جام و جم» توصیفی درباره زندگی دهقانان آورده که نظیرش
 در ادبیات ما کم‌تر دیده می‌شود و تابلوی روشن و دقیقی است از گذرانِ غم‌بارِ رنجبران:

گوشت دهقان به هر دو ماه خورد / مرغ بریان چریکِ شاه خورد

دستِ دهقان چو چرم گشته ز کار / دهخدا (یعنی مالک) دست نرم برده که: آرا!

چو خوری تو ز دستواره او / نظری کن به دست باره (پینه دست) او

دو سه درویش رفته در دره / پی گوساله و بز و بره

شبِ فغانی که گرگ میش بُرد / روز آهی که دزد خیش بُرد

تو (مالک) پُر از باده کرده پشم بُروت / که کی آرد شبان پنیر و قوروت (کشک)

چند در قهرِ دیگران کوشی؟ / بهرِ خود شیرِ دیگران نوشی؟

هندوشاه نخبوانی در «دستورالکاتب» نمونه‌های متعددی از **رفتار فوق‌العاده**
خشن ملاکان و مأموران دولتی با دهقانان ذکر می‌کند و ما نمونه‌ای از آن را
 می‌آوریم:

«چون بعضی از امرای حضرت (امیرانِ وابسته به شاه-ط) و ایناقان (ندیمان-ط) و
 متغلبان (آدم‌های زورگو و قدرتمند-ط) در عزیمت شکار یا در اثنای اسفار (سفرها-ط) به
 دیه‌ها می‌رسند، رعایا را به انواع، تشدید و تعنیف می‌کنند و گوسفند و تغار (ظرفِ گندم-

ط) و شراب و سایر مؤونات (محصولات-ط) بیرون مال و متوجهات (یعنی علاوه بر وجوه نقد-ط) به زور و تعدی می‌طلبند و آن بی‌چارگان از بیم جان و خوفِ چوب و شکنجه، می‌دهند و مال و تجملِ رعایا، متغلبان می‌برند، و رعایا عاجز و مسکین و درویش می‌مانند و استعدادِ عمارت و زراعت نمی‌ماند».

طبیعی است که بیگاری، (که در آثارِ کهنِ ما گاه آن را با واژه‌های «مَجْرگ» و «رایگان» نیز بیان می‌کرده‌اند)(۸)، برای دهقانان و دیگر زحمت‌کشان در دستگاهِ زورگویانِ زمانه، امری عادی بود، ولی مزدگرفتن در مقابلِ کارِ انجام یافته نیز تداولِ کامل داشت، ناصر خسرو گوید:

اگر کاری کنی، مُزدی ستانی / چو بی‌کاری، یقین بی مُزد مانی
اثیرالدین اخصیکتی می گوید:

خدمتِ ناکرده را مُزد کسی خواست؟ نه / آنچه نکرده است کس قاعده نتوان نهاد
سنایی دربارهٔ این که افزایشِ مزد نتیجهٔ بالابودن کیفیتِ کار است و کارآموخته به ناچار از کارِ ساده مُزدِ بیش‌تری دارد، در منظومهٔ معروف خود «حدیقه الحقیقه» بیانی دارد که سخت جالب است. وی می گوید:

آن ستاند مهندس دانا / به یکی مه، که پنج مه بنا
وان کند در دو ماه بنا گرد / که نبیند به سال ها شاگرد
باز شاگرد آن چَند به سُرور / کاین نیابد به سال ها مُزدور
مُزدُ این کم ز مُزدِ آن زانست / کاین به تن کرد، آن به جان دانست
مولوی در مثنوی به نقشِ مُزد و اصولاً درآمدِ مادی در تشویق به کار توجه دارد و آن را به شیوهٔ خود با تمثیلی بیان می‌دارد و می‌گوید:

می رود کودک به مکتب پیچ پیچ / چون ندید از مُزدِ کارِ خویش هیچ
چون که از کیسه است دانگی دستمزد / وانگهی بی خواب گردد همچو دزد

معنای شعر آن است که کودک چون از درس خواندن در مکتب مُزد نمی یابد، با سختی و ناراحتی و به زور به مدرسه می رود، ولی در دگان که از کیسهٔ استاد حتی به اندازهٔ یک دانگ (یعنی پول سیاه) دست مُزد می یابد، آن وقت حاضر است مانند دزدان که شبزنده‌داری می کنند، تا صبح بیدار بماند.

وحشی بافقی بر آن است که **کار هنری و استادانه** به قدری گران بهاست که تعیین بهای آن به زر، کاری دشوار و عملی بی‌هنرانه است و در این کارها حتی سُفالی که ساختهٔ دستِ هنرمند است، به گوهری ارزد:

به زر نرخ هنر هست از هنر دور / چه نیکو گفت آن استاد مشهور:

هر آن صنعت که بر سنجی به مالی / بهای گوهری باشد سُفالی

اقتصادِ خانگی و روابطِ خرج و دَخل

دربارهٔ «تدبیرِ منزل» چنان که گفتیم، دانشی خاصّ وجود داشت، ولی در ادبیاتِ ما دربارهٔ «کدخداسری» (یعنی لیاقت برای ادارهٔ اقتصادیاتِ منزل) و قواعدِ کدبانویی مطالبِ فراوانی است. مهم‌ترین مسئله در اقتصاد، حفظِ ارتباطِ بین «دَخل» و «خَرَج» یا هزینه بود. در این زمینه «اسراف» و زیاده‌روی در خرج حرام شمرده می شد. در قابوس‌نامه آمده است که: «هر آفتی را سببی است و سببِ درویشی اسراف».

فردوسی «فشاندن» یعنی اسراف در خَرَج و «فشردن» یعنی سخت‌گیری و بَخالت به خرج دادن، هر دو را مذموم می داند و می گوید:

چو داری به دست اندرون خواسته / زر و سیم و اسبانِ آراسته

هزینه چنان کن که بایدت کرد / نباید فشاند و نباید فشرد

میانگزینه، بمانی به جای / نباشد جز از نیکی‌ات رهنمای

سعدی می گوید: «دَخل، آبِ روان است و خرج، آسیایِ گردان» و این مثالِ بلیغ را می آورد:

چو دخلت نیست خرج آهسته‌تر کن / که می خوانند ملاحان سُرودی
 اگر باران به کوهستان نبارد / به سالی دجله گردد خُشک روّدی
 و نیز می گوید: بر آن کدخدا زار باید گریست / که دخلش بود نوزده، خرج بیست
 نظامی می گوید: زمین تا در نبارد، بر نیارد / درآمد مرد را بخشنده دارد
 صائب می گوید: شادی هر که فزونست ز غم کامل نیست / هر که را خرج ز دخل است
 فزون عاقل نیست
 و از آن جا که زن کدبانو رشته مخارج خانه را معمولاً در دست داشت، برای استقرار
 تعادل طلائی ما بین درآمد و هزینه مسئولیت زن را مورد تصریح و تأکید قرار می
 دادند. در این زمینه امیر خسرو دهلوی می نویسد:
 مرد اگر یک قراضه کار کند / زن به کدبانویی چهار کند
 گر ز شو، خرج زن فزون باشد / حال سامان خانه چون باشد؟
 و در قابوس نامه چنین آمده است:
 «و از دست زن نادوست و ناکدبانو بگریز که گویند: «کدخدا روّد باشد و کدبانو بند». اما نه
 چنان که چیز تو را (یعنی ثروت تو را) در دست گیرد و نگذارد که تو بر چیز خود مالک
 باشی».

پانوشته‌ها:

- ۱- حکم عربی یعنی «روزی را در گوشه و کنار زمین خواستاری کنی» در شعر ابن
 یمین «گوگردِ اَحمر» اشاره است به یکی از دواهای افسانه‌آمیز کیمیاگری که با در دست
 داشتن آن تبدیل مس به زر ممکن می‌شد. ابن یمین می‌گوید خاک سیاه جانشین واقعی
 گوگردِ اَحمر است و لذا باید زور و تلاش را متوجه آن ساخت.
- ۲- این سخنان یادآور وضعی است که مارکس در «سرمایه» برای نقش آراینده و
 پیراینده پول می‌آورد.

۳- جالب است که هم سعدی و هم اسدی برآنند که چون مرد فقیر به واسطه فقر از عهده اجرای مراسم مذهبی برنمی‌آید پس «در هر دو سرای» دچار نژندی و پریشانی است.

۴- نظامی: «هر که تهی کیسه‌تر، آسوده‌تر»

و نیز: «از پی کاروان تهی‌دستان / شاد و ایمن روند چون مستان»

سعدی: «آن کس از دزد بترسد که متاعی دارد / عارفان جمع نکردند و پریشانی نیست».

۵- طبیعی است این سخن اسدی متضاد سخن پیشین اوست. شاعران به اقتضای حال و مقال و در سیر داستان‌هایی که می‌سروده‌اند، به‌ناچار دچار چنین قضاوت‌های متفاوتی می‌شدند و این امر تا حدی طبیعی و گزیرناپذیر است.

۶- یعنی در میان مردم بیشی و کمی ثروت، فقر و غنا را برقرار ساخته است.

۷- مثلاً ناصر خسرو می‌گوید: «زر چون به عیار آید کم بیش نگردد / کم بیش زری باشد کان با غش و بار است». و مولوی می‌گوید: «طالب زر گشته جمله پیر خام / لیک قلب از زر نداند چشم عام». این شعرا اتفاقاً در دوران رواج غش [خیانت] در دینار و درهم می‌زیسته‌اند.

۸- ابوشکور بلخی گوید: چنین گفت هارون مرت روز مرگ / مفرمای هیچ آدمی را «مَجَرگ» و «رایگان» (ابوالحسن شهید بلخی گوید: اگر بگروی تو به روز حساب / مفرمای درویش را رایگان)

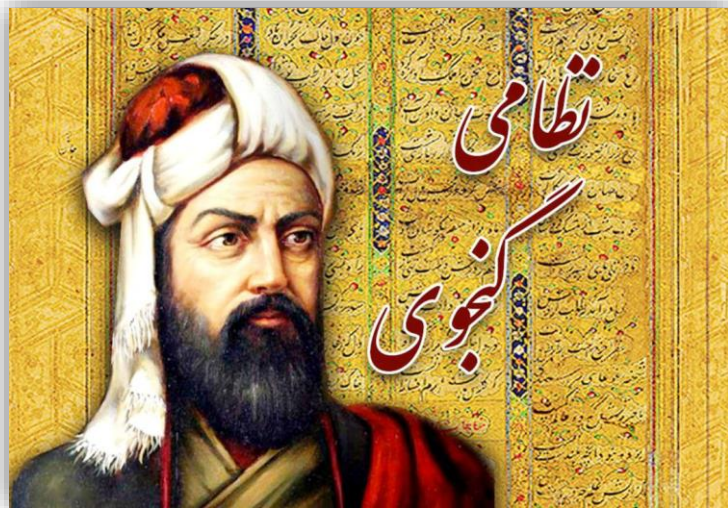
۳ مهر ۱۳۵۲ - ط.۱

سرچشمه: مجله دنیا، دوره دوم، شماره ۲، سال ۱۳۵۲، و کتاب «برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، جلد دوم

[بازگشت به فهرست](#)

شمه‌ای درباره نظامی گنجوی

(۵۴۰-۵۹۹ و یا ۶۰۳ هجری / ۱۱۴۱-۱۲۰۲ میلادی)



به قیاس شیوه من که نتیجه نو آمد

همه طرزهای تازه، گهن است و باستانی

حکیم نظامی گنجوی

به یک حساب در سال جاری، ۸۴۰ سال از ولادت شاعرِ اَعْجُوبه و نابغه آذربایجان و ایران در نیمه دوم قرن ششم هجری و یا قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم میلادی می‌گذرد و لذا ذکرِ جمیلِ او در این تاریخ واجب است.

درباره نظامی و زندگی و آثارِ او نوشتنِ مطلبِ تازه‌ای دشوار است. علاوه بر ترجمه احوال و ارزیابی‌هایی که در تذکره‌های فراوان کلاسیک ما مانند نَفَحَاتِ الْأَنْسِ جامی و تذکره‌الشعرا دولت‌شاه و خزانه عامره آزاد بلگرامی و آتشکده آذر بیگدلی و بُستان‌السیّاحه تمکین شروانی و کشف‌الزّنون حاج خلیفه و مجمع‌الفصحا رضاعلی‌خان هدایت و بسیار کتب دیگر شده، طی ۵۰ سالِ اخیر نگارندگانِ تاریخ ادبیات در ایران به نظامی پرداخته‌اند و مقالاتِ پژوهش‌گرانه بسیار نوشته‌اند.

به‌علاوه در زبان‌های روسی، ترکی عثمانی، ترکی آذری، آلمانی، انگلیسی، لاتین از سال ۱۷۷۶ میلادی به این سمت، کتب بسیاری حاوی شرح حال و ترجمه کامل یا گزیده اشعار نظامی چاپ شده است و بدون تردید می‌توان از همه این‌ها کتابخانه کاملی ترتیب داد.

در زبان فارسی، نوشته وحید دستگردی در مقدمه دیوان غزلیات و قصاید (دفتر دهم، سال ۱۳۱۸ هجری) و نوشته سعید نفیسی (ایضا در مقدمه مفصل ۲۸ صفحه‌ای دیوان غزلیات و قصاید)، و در روسی کتاب پروفسور یوگنی برتلس [Evgeny Edvardovich Berthels]، ایران‌شناس شوروی تحت عنوان «نظامی شاعر بزرگ آذربایجان»* (که در باکو چاپ شده و گویا آن‌را به فارسی برگردانده‌اند) با تفصیل به نظامی پرداخته‌اند.

مقاله ۵ صفحه‌ای محمدعلی تربیت در کتاب دانشمندان آذربایجان (تهران، ۱۳۱۴) و مقاله ۲۹ صفحه‌ای عبدالمحمد آیتی در مقدمه داستان خسرو و شیرین نظامی گنجوی (تهران، ۱۳۵۳)، به نظر این‌جانب از نوشته‌های خوب درباره نظامی است. به‌ویژه نوشته آقای آیتی که با مراعات «خیر الکلام ما قل و دل»، مطالب لازم را گفته‌اند و استنباطات سالمی را به میان آورده‌اند.

البته به «خمسه» نظامی که در کنار شاهنامه و کلیات سعدی و مثنوی مولانا و رباعیات خیام و دیوان حافظ از جلیل‌ترین آثار ادب فارسی است، هنوز کم پرداخته‌شده و حال آن‌که این «پنج گنج» واقعاً خزانه‌ای است سرشار از نوآوری‌های جسورانه در ترکیبات، تلفیقات، استعارات، تشبیهات، واژه‌سازی‌های فصیح از جهت زبان و تحلیل‌های روان‌شناسانه و توصیف‌های هنرمندانه از جهت مضمون. به همین جهت بیش از ۷۰ شاعر طی قرن‌ها از او تقلید کرده و به سبک او مثنوی سروده‌اند یا از وی تضمین‌هایی آورده‌اند. برخی تمام خمسه را مانند قرآن یا مثنوی مولوی از بر داشته‌اند و بعضی شاعران از آن «سراقات» مجاز و غیرمجاز (که نسخ و مسخ نام دارد) کرده‌اند و تنها بر اسکندرنامه بیش از ۱۰ شرح نوشته شده و تعداد شروح بر خمسه بسیار است.

داستان زندگی نظامی به اختصار چنین است:

وی گویا در سال ۵۴۰ هجری قمری در شهر گنجه (به عربی جنزه) که در زمان تزاریسیم «یلیزاوه توپول» و امروز «کیروف‌آباد» نام دارد متولد شد. طول عمرش را از قریب ۶۰ تا غریب ۸۰ [سال] ذکر کرده‌اند، ولی ظاهراً بین ۶۰ سالگی و ۷۰ سالگی درگذشته است و ما از قول سعید نفیسی ۵۹۹ و از قول برتلس ۱۲۰۲ را ذکر کرده‌ایم. به هر جهت او خود در آخرین منظومه‌اش «اسکندرنامه» از بیماری و پیری خویش بسیار می‌نالند:

تهی نیست از تره‌ای خوان من

ز نا تن درستی است افغان من

.....

قرو ماند دستم ز می خواستن

گران گشت پایم ز برخاستن

هیون رونده، ز ره مانده باز

به بالین‌گه آمد سرم را نیاز

سر از لهُو پیچید و گوش از سماع

که نزدیک شد کوچ‌گر را وداع.

در دوران او شهر گنجه که پایتخت اران بود، پس از ویرانی شهر بردعه - پایتخت سابق اران -، رونقی بزرگ یافته بود.

بازرگانی ابریشم و خز (دستار خز) و پارچه‌های «قطنی» و کشاورزی و باغداری پررونق و احتمالاً دولت‌مداری عاقلانه اتابکان آذربایجان (مانند شمس‌الدین ایلدگز و شمس‌الدین جهان‌پهلوان، ایلدگز قزل ارسلان و نصرت‌الدین ابوبکر) که «صاحبان» و «محتشمان» اران و دست‌نشانده آخرین پادشاهان سلجوقی (مانند ارسلان‌شاه و طغرل سوم) بودند، این شهر را به آن جا رسانده بود که ابن اثیر آن را «أم‌البلاد» این نواحی نام نهاده است.

رونق شعر و ادب در این شهر و این که افرادی مانند: خاقانی شروانی و مجیرالدین بیلقانی و ذوالفقار شیروانی و قوامی گنجوی ابوالعلاء گنجوی و ظهیرالدین فاریابی و فلکی شیروانی و مهستی گنجوی و نیز سنایی و ظهیر فاریابی با نظامی هم‌عصر و گاه هم‌شهری بوده‌اند، نشانه‌ای است از این وضع. زیرا گیاه سحرآمیز هنر معمولاً در دوران ناامنی‌ها و تاخت و تازها می‌پژمرد و تنها در اواخر عمر نظامی، شهر گنجه از زلزله سختی زیان دید که نظامی بدان در «خمسه» اشاره می‌کند.

در این شهر بزرگ (یا نسبتاً بزرگ) خزرها، ترکان سلجوقی، کردها، ارانی‌های مسیحی، ارانی‌های مسلمان، اعراب، شروانی‌های مسلمان، ارمنی‌ها و گرجی‌ها زندگی می‌کردند.

نظامی علاوه بر «صاحبان» یا فئودال‌های بزرگ گنجه که نام بردیم، با «صاحبان» کشور یا شهر همسایه شیروان و فئودال‌نشین‌های نزدیک دیگر در ارزنجان و موصل نیز سر و کار داشت و آن‌ها شاید از جهت رقابت با آران‌شاهان، به نوبه خود از شاعری که شهرتش از موصل تا بخارا را گرفته بود نامه می‌نوشتند و از او می‌خواستند دفتری به نام‌شان بسراید. علاوه بر آران‌شاهان و شروان‌شاهان چنان که گفتیم، ملوک آق‌سنقر و موصل نیز به شاعر فحل و گران‌مایه ما توجه داشتند:

نهان مرا آشکارا بَرند

ز گنجه است اگر، تا بخارا بَرند.

درباره زندگی خود، نظامی در ۳۲ هزار بیت «خمسه» به کرات اشاراتی دارد. از این اشارات و ابیات می‌فهمیم که مگر یک بار که برای دیدن شاه به ۳۰ فرسخی گنجه رفته، دیگر هرگز از این شهر گنجه خارج نشده است:

توانم در زهد بر دوختن

به جمع آمدن، مجلس افروختن

ولیکن درخت من از گوشه رُست

ز جا گر بجنبد شود بیخ سُست

یا:

منم، روی از جهان، در گوشه کرده

کفی «پستِ جوین» ره توشه کرده

(پست *Pâtée* یعنی چیزی از خمیر، نانِ جوین).

یا به زهد و ورع خود اشاره دارد و از «چله‌نشینی»های او حکایت می‌کنند به همین جهت در برخورد با شاه او را به سبب زهدش احترام می‌کند:

شکوه زهد من بر من نگه داشت

(نه زان پشمی که زاهد در کله داشت).

به علم (به‌ویژه نجوم و فلکیات که خود او اسرارِ فلک می‌نامد) معروف بود. او را حکیم و خواجه و شیخ (!) نامیده‌اند و به تصوفِ اویسی نسبت داده‌اند. برخی مُصطلحاتِ صوفیه، نه به فراوانی، در آثار او هست. نامِ خودش الیاس و نامِ پدرش یوسف زکی بن مؤید بوده، مادرش رئیسه نام داشته و گرد بود. این‌که آیا به ترکی آذری سخن می‌گفته، نمی‌توان حکم قطعی کرد. شعری به آذری از او با همهٔ جست‌وجوها به دست نیامده است.

این‌که اصلاً قمی و یا تفرشی است، به هیچ وجه ثابت نشده است. آن‌چه مسلم است، خود او در گنجه زاده و در گنجه در گذشته است. زنِ اولش کنیزکی بود که شاه به وی بخشید. (این‌که برخی‌ها نامش را آفاق دانسته‌اند مورد تردید است) و فرزندش محمد از آن زن بود که در جوانی (در ایامِ سرودنِ خسرو و شیرین) مُرد و نظامی را این مرگ سخت سوزاند و بسیاری از نازک‌کاری‌ها و احساساتِ شعله‌خیزِ خسرو و شیرین نتیجهٔ این مرگِ ناب‌هنگام است:

اگر شد ترکم از خرقه نهانی

خدایا ترک زادم را تو دانی

سپس زن دیگری گرفت که او هم مُرد. سپس زن سومی گرفت که او هم مُرد. در اسکندرنامه می‌گوید:

مرا طالعی طرفه هست از سخن

که چون نو کنم داستانی گهن
در آن عید، کان شکر، افشان کنم
عروسی شکرخنده قربان کنم.

همیشه با یک زن محبوب و جوان به سر می‌برد که او را از دست می‌داد. در تحلیل روانی خود، خویش را مردی بی‌آزار و خوددار معرفی می‌کند. در لیلی و مجنون می‌گوید:

تا من منم، از طریق زوری
نازرده ز من، جناح موری
دری به خوشاب کس نشستم
شوریدن کار کس نجستم
دانم که غضب نهفته بهتر
وان گفته که شد، نگفته بهتر.

ولی طبیعتاً فرومایگانی بودند که عظمت مقام علمی و ادبی او را بر نمی‌تافتند:

حاسد ز قبول این روایی (روایی یعنی رواج، حسن قبول)

دور از من و تو به ژاژخایی.

نبوغ شعری، وسعت معلومات، روح بی‌نیاز در او نوعی عزت نفس و غرور به جا می‌آفرید که ژاژخایان رشگین آن را تاب نمی‌آوردند و این داستانی همیشگی است.

مهم‌ترین اثر نظامی «**خمسه**» است که مانند شاهنامه فردوسی برای عصر خود مهم‌ترین اثر هنری جهانی بوده است و مرگب است از مخزن الاسرار و خسرو و شیرین و لیلی و مجنون و هفت پیکر یا بهرام‌نامه و اسکندرنامه.

در بهرام‌نامه می‌نویسد:

باز جستم ز نامه‌های نهان

که پراکنده بود گردِ جهان
 زان سخن‌ها که «تازی» ست و «دَری»
 در سوادِ «بخاری» و «طبری»
 وز دگر نسخه‌ها پراکنده
 هر دری در دفینه افکنده
 هر ورق کاوفتاد در دستم
 همه را در خریطه‌ای بستم.

«خریطه» یعنی کیسه چرمین. پس نظامی همان کاری را کرد که فردوسی هم کرده بود. یعنی فردوسی نیز شاهنامه را بر اساس جست‌وجوهای شخصی فراوان خود فراهم آورد و نظامی نیز.

نظامی بر آن بود که فردوسی همه چیز را نگفته و تقریباً نقش خود را نقشِ مکملِ کارِ فردوسی می‌داند:

سخن‌گوی پیشینه دانای طوس
 که آراست روی سخن چون عروس
 در آن نامه کان گوهرِ سفته راند
 بسی گفته‌هایی که ناگفته ماند.

غیر از «خمسه»، دیوانِ غزلیات و قصایدی از او به جاست که می‌گویند نسخه کاملی از آن در قاهره است، ولی هم وحید دستگردی و هم سعید نفیسی هر کدام نسخه‌ای ناقص از آن نشر داده‌اند که مال سعید نفیسی ۱۹۸۹ بیت دارد. دعوی می‌کنند که دیوانِ اصلی دارای ۳۰ هزار بیت است (یا بود).

حال برای مزید فایده، دربارهٔ ۵ اثر اصلی نظامی برخی اطلاعات تاریخی ذکر می‌کنیم:

۱- مخزن الاسرار به حساب نفیسی ۲۴۰۰ و به حساب آیتی ۳۲۵۰ بیت دارد. در بحر «سریع مطوی موقوف» است (مفتعلن، مفتعلن، فاعلن) به نام ملک فخرالدین بهرام‌شاه داوود صاحب ارزنجان روم ساخته و بابت آن ۵۰۰۰ دینار زر سُرخ و سه سر استر گرفته. به قولی در ۵۵۲ و به قولی ۵۷۰ [هجری] آن را تمام کرده که قول اخیر درست به نظر می‌رسد.

۲- خسرو و شیرین به حساب نفیسی ۷۷۰۰ و به حساب آیتی ۶۵۰۰ بیت دارد. در بحر «هزج مسدس محذوف» است (مفاعیلن، مفاعیلن، فعولن). به نام دو پادشاه ساخته: اول رکن‌الدین طغرل ارسلان سلجوقی (طغرل ثالث) و چون او در اثنای سُرایش منظومه گشته شد، آن را به نام اتابیک قزل ارسلان تمام کرد. خاتمهٔ سراینده‌گی به قولی ۵۸۰ و به قول اصح ۵۸۷ است.

۳- لیلی و مجنون که خاقان کبیر ابوالمظفر اخستان شاه طی یک نامهٔ ۵ سطری سرودن این قصهٔ معروف در نزد اعراب (عشق‌بازی قیس بن عامر با لیلی) را از او خواسته است. نظامی فکر می‌کرد چیز مهمی از این قصه در نمی‌آید. پسرش محمد تشویق‌اش کرد و اتفاقاً به همراه خسرو و شیرین از مثنویات مشهور «خمسه» از آب درآمد. به حساب نفیسی ۵۱۰۰ و به حساب آیتی ۴۷۰۰ بیت دارد. وزن آن «هزج مسدس مقبوض» است (مفعول، مفاعلن، فعولن). ظاهراً در ۵۸۸ سرودن‌اش به پایان رسید.

۴- بهرام‌نامه (یا «هفت‌پیکر» یا «هفت‌گنبد») از قصه‌های مربوط به بهرام گور ساسانی. به حساب نفیسی در ۵۶۰۰ و به حساب آیتی در ۵۰۰۰ بیت در وزن «خفیف مخبون مقصور» (فاعلاتن، مفاعلن، فعلن یا فعلان). علاءالدین کرپ ارسلان از امیران آق سنقری (اتابکان زنگی) از او سرودن آن را خواست:

چون اشارت رسید پنهانی

از سراپردهٔ سلیمانی.

دقیقاً روشن است که در ۱۴ رمضان سال ۵۹۳ سُرودنِ این هفت داستان پایان یافته است.

۵- اسکندرنامه که در دو بخش و مجموعاً در ۱۰۸۰۰ بیت است:

(۱) «شرف‌نامه» یا «مُقبِل‌نامه» یا «اسکندرنامه بَرّی» در ۷۱۰۰ بیت در بحرِ «مقاربِ مقصور» (فعولن، فعولن، فعولن، فعولن)، همان بحری که تقارب نام دارد و حماسه فردوسی و همه حماسه‌های ما در این وزن است. نفیسی بر آن است که در زبانِ پهلوی نیز متداول بوده است. سُرودنِ آن به نامِ ملک جهان‌پهلوان نصرت‌الدین مسعود(پسرِ اخستان‌شاه شروان) است.

(۲) «اقبال‌نامه» یا «اسکندرنامه بَحری» در ۳۷۰۰ بیت در همان وزن و به نامِ دو پادشاه: یکی ملک جهان‌پهلوان که ذکرش گذشت و دیگر الملک‌القاهر عزالدین ابوالفتح مسعود. در سال ۶۰۳ سُرودنِ آن به پایان رسید.

«اسکندرنامه» به نثر در همان ایام وجود داشت. ظاهراً یکی از اطرافیانِ اسکندر به نام *Calestenes* (کالسِ تِنس) داستان‌هایی درباره اسکندر پرداخته بود. سپس این داستان‌ها به سُرّیانی ترجمه شد. آن‌گاه از سُرّیانی به پهلوی و از پهلوی به فارسیِ دَرّی درآمد. و از آن‌جا که نامِ اسکندر در قرآن آمده، این جوانِ جهان‌گشای مَقَدونی در منظومه نظامی چهره موجودی فرزانه و مقدّس نیز به خود گرفته است و می‌گویند ذکرش با داستانِ اسکندرِ دیگری به نامِ «ذوالقرنین» یا «دارنده دو زمان» (*Bischronus*) درآمیخته شده است. به هر جهت مطالبی که قابلِ تحقیق است این مطالب است.

نظامی پایه‌گذارِ ادبیاتِ روایی و افسانه‌های بزرگِ غنایی منظومِ ماست که در تاریخِ مشترکِ خلق‌های خاورمیانه بی‌همتا مانده است. نیرومندیِ تخیلِ گاه کلام‌اش را دشوار می‌سازد. وحید دستگردی به یاری شروخی که بر «خمسه» نوشته است و با استنباطات و استدراکاتِ خودش کوشیده است گره‌ها را بگشاید و اِلّا ابیاتِ نامفهوم و هم‌چنین ابیاتِ الحاقی در «خمسه» مانند هر کتابِ معروفِ منظومِ دیگری بسیار بوده است.

با همه کارهای فراوانی که درباره نظامی شده، باز هنوز اول کار است. تنها یک «ادب مقایسه‌ای» می‌تواند جای واقعی نظامی را از جهت تکنیک داستان‌نویسی و نیرومندی پندار هنری در سطح و مقیاس ادب جهانی معین کند. هم‌چنین منشاء داستان‌هایی را که سروده معین گرداند.

به تصور نگارنده، نظامی بدون تردید اگر اولین نفر در رده اول شاعران روایی قرون وسطایی جهان نباشد، یکی از افراد معدود رده اول است. نگارنده منظومه‌های یونانی و رومی و هندی و قرون وسطایی اروپایی و منظومه‌های فارسی و عربی همه و همه را در نظر می‌گیرد.

حق کاملاً با نظامی است که می‌گوید:

پس از صد سال اگر گویی «کجا او؟»

ز هر بیتی ندا آید که «ها! او!»

و اینک پس از قریب هزار سال نیز.

مردم آذربایجان شوری که نظامی شهروند آن‌هاست و ما که نظامی به زبان ما، پارسی دری شعر سروده و نیز مردم تاجیکستان و افغانستان که شرکای این ارثیه گران‌بها هستند، حق دارند به داشتن نظامی گنجوی ببالند. سهم خلق کرد را که نظامی از میان آن‌ها برخاسته در برخورداری از این ارثیه نباید فراموش کرد.

پایان سخن:

درباره آفرینش هنری نظامی و فضای تمدن سلجوقی

درباره آفرینش هنری نظامی تا آن‌جا که نگارنده خبر دارد تنها در اثر ایران‌شناس روس «یوگنی ادواردویچ برتلس» تحت عنوان «نظامی شاعر بزرگ آذربایجان» بحث‌هایی شده است. این کتاب را حسین محمدزاده صدیق از ترکی آذری به فارسی در سال ۱۳۵۵

ترجمه کرده است و رساله نسبتاً مختصری است در ۱۷۶ صفحه. [لینک دانلود کتاب در انتهای همین مطلب افزوده شده است - ویراستار]

سخنان برتلس درباره دوران زندگی نظامی خالی از مسائل قابل بحث نیست و نظر پژوهندگان ایرانی (از آن جمله درباره عضویت نظامی در جمعیت اخیه) با نظر برتلس تفاوت دارد.

داوری در این مسائل مورد تفاوت آسان نیست و شاید تنها بتوان با توسل به تحقیقات بسیار دقیق حکم مثبت یا منفی صادر کرد. ولی بحث برتلس درباره بخش‌های مختلف خمسه نظامی «فتح بابی» درباره تحلیل ادبی این اثر کبیر است که باید دنبال شود.

شاهنامه فردوسی، گرشاسب‌نامه اسدی، ویس و رامین، منظومه‌های عطار و سنایی، خمسه نظامی، مثنوی مولوی، بوستان سعدی و برخی آثار دیگر (البته با تفاوت از جهت اهمیت هنری) در مورد بررسی‌های وسیع از جهات مختلف ادبی و استه‌تیک هستند و این کاری است که شاید در مورد فردوسی به زبان فارسی و زبان‌های خارجی بیش‌تر انجام گرفته که آن نیز ناقص است، ولی در مورد شاعران بزرگ دیگر این تلاش هنوز کافی نیست.

این آثار منظوم و آثار منثوری مانند کلیله و دمنه، اسکندرنامه، طوطی‌نامه، سمک عیار، داراب‌نامه، مرزبان‌نامه، چهار مقاله عروضی، سیاست‌نامه نظام‌الملک، گلستان سعدی و بسیار کتب دیگر که در آن حکایات طولانی یا مقامات کوتاه درج شده، نشان می‌دهد که فن داستان‌نویسی در ایران از دیرباز حداقل از دوران ساسانی رونقی به سزا داشته است و از جهت فنی و بدیعی به حد بالایی رسیده بود.

بدون تردید غالب این داستان‌ها سرشار از تخیلات افسانه‌آمیز، پندارهای عامیانه، التباسات و خلط‌های عجیب و غریب، جابه‌جاشدن تاریخی حوادث، تفسیرهای دل‌بخواه و گاه خرافی، پندارهای کودکانه و فسون‌آمیز است. ولی در عین حال ارزش والای هنری و فرهنگی و تاریخی آن‌ها که گاه به حد شاهکارهای درجه‌اول جهانی می‌رسد، انکارناپذیر است.

یکی از مختصات این داستان‌ها جنبه سنکرتیک یا ترکیبی آن‌هاست. تردید نیست که هم در نزد فردوسی و هم در نزد نظامی دو شاعر داستان‌سرای داهی، حوادث مختلفی که برخی از چین و هند آمده و برخی از یونان و مصر، بعضی از شمال و بعضی از جنوب، مخلوط گردیده است، ولی از آن‌ها توقعی جز این نمی‌توان داشت. تاریخ و زمان در این دوران‌ها سخت مقلوب و تاریک بود.

داستان‌های **خمسه** (خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، بهرام‌نامه و اسکندرنامه) هر یک در نوع خود شاهکاری است بدون کمترین تردید **خمسه** نظامی را می‌توان هم‌پای **مهابهاراتا**، **شاهنامه** ایلید و **ادیسه** هومر، **انه‌ئید** و **یرژیل**، **ببرینه‌پوش** **شوتاروستاوی**، **بهشت گم‌شده** **میلتون**، **کمدی خدایان دانته**، **گفتاری درباره سپاه ایگور**، و در ردیف بهترین آفرینش‌های هنر و فرهنگ انسانی در دوران باستان و سده‌های میانه دانست.

اسکندرنامه (اقبال‌نامه و مقبل‌نامه) یک دایره‌المعارف واقعی از فرهنگ و بینش

عصر نظامی است که طی آن نظامی به همه چیزهای مورد توجه و کنجکاو عصر: از کشف غروب‌گاه خورشید و سرچشمه نیل، پایان جهان، سرزمین خاقان چین و رای هند، **سد یا جوج و مأجوج***، کشور ظلمات، برج آینه‌دار اسکندر، بحث‌های فلسفی با خردمندان یونان، کتاب‌ها و دانش‌های رمزآمیز، ذوالقرنین، خضر، الیاس، عروج به آسمان، پریان دریایی، جنگ با زنگیان آدم‌خوار، شهر بی‌بازگشت، غار کیخسرو، گوهر معجزه و غیره و غیره پرداخته است. برخی نمادهای این داستان از جهت زیبایی و ژرفا کم‌نظیر است. برای پژوهنده دقیق جالب خواهد بود که چگونه نظامی ۲۰۰۰ سال تاریخ را در زیست‌نامه یک اسکندر افسانه‌آمیز می‌فشرد و حوادث قریب‌العصر خود (مانند یورش‌های محمود به هند و حمله روس‌ها و خزرها به شهر بردعه در قفقاز) را با افسانه‌های دیرین مانند اسطوره‌های یونانی درمی‌آمیزد.

پس از **اسکندرنامه** که صرف نظر از ارزش ادبی، مهم‌ترین آفرینش داستانی نظامی است، **بهرام‌نامه** یا **هفت گنبد** تقریباً دارای چنین خصلتی است آن‌جا نیز با تکیه به قصه‌هایی که به تصریح خود نظامی به زبان‌های مختلف (فارسی، عربی، پهلوی و غیره) موجود بوده، نظامی **تابلوی رنگین** و **شگرف** و بسیار وسیعی از دوران سلطنت یزدگرد بزهکار و پسرش

بهرام و کاخ‌ها و عیش‌ها و چالاکی‌ها و دلاوری‌هایش می‌دهد و در برخی موارد به نقطهٔ اوج غنایی و توصیفی می‌رسد.

دو داستان خسرو و شیرین و لیلی و مجنون نیز از جهت بُغرنجی و سنجیدگی فنی و ارزش هنری، مقام والایی دارد. شهرت این دو داستان از جهت پرداختن به عاطفهٔ نیرومند «عشق» و دادن تحلیل‌های روانی پُر از ریزه‌کاری‌ها، بیش‌تر است و نظیره‌سازی‌های فراوانی دربارهٔ آن‌ها انجام‌گرفته‌است که نشانهٔ وجههٔ بزرگ این آثار است.

نکتهٔ جالب آن است که **بِرتلس** داستان مهین‌بانو «شمیرا» را در خسرو و شیرین با داستان‌های نوشابه دختر حاکم بردعه در اسکندرنامه و داستان گرجی-ارمنی «تامارا» مربوط می‌شُمرد و این امر را تأثیر محیط قفقاز در شاعر بزرگ گنجه می‌داند. مسلماً برتلس برای این ارتباط دلایلی در دست داشته‌است.

تاکنون کار تفسیری نسبتاً وسیعی دربارهٔ مشکلات «خمسه» شده‌است، ولی از دیدگاه داستان‌شناسی و یافتن مبداء این همه چهره‌ها و نامه‌ها که نظامی ذکر می‌کند، کار زیادی نشده‌است. نظامی بر اثر غرورِ نبوغ‌آمیزش سخت می‌کوشد تا نه تنها در استه‌تیک؛ بل که در نقل داستان‌ها بدیع و نوآور باشد و کار «دانای توس» یعنی فردوسی را تکرار نکند. از این جهت نیز باید او را موفق شُمرد.

توجهٔ یوگنی برتلس به ویژگی‌های تمدن ایران در دوران سلجوقی نیز جالب است.

برتلس در این زمینه، مانند غالب خاورشناسان، نمی‌تواند آن احساس، آن لمس و آن دقتی را داشته باشد که یک پژوهندهٔ وارد ایرانی دارد، ولی از جهت اُسلوبی او به‌درستی نوعی رشد ادبیات شهری را در قبال ادبیات درباری دوران‌های پیش از سلجوقی و گسترش فارسی را در دامنه‌های وسیع متصرفات سلجوقی یادآور می‌شود.

در واقع این تحول پیش از سلجوقیان، از دوران غزنویان آغاز می‌شود؛ ولی این که دوران سلجوقی مانند دوران ساسانی و صفوی فصول مهم و خاصی را در تمدن فئودالی ایران ایجاد کرده‌است، در آن حرفی نیست. این یک دوران نسبتاً طولانی (از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم) است که **۵ شاخه از سلاجقه** در خراسان و عراق و کرمان و بخشی

از روم (ترکیه امروز) و شام (سوریه امروز) حکومت راندند. سلاجقه خراسان به عنوان «سلاجقه کبیر» بر بقیه شاخه‌های سلجوقی نوعی زعامت معنوی داشتند (طغرل، الب ارسلان، ملکشاه، سنجر)، ولی شاخه‌های تابع در عرصه تسلط خویش خودمختار بودند و این از خصلت «ایلیاتی» آنها برمی‌خاست. زندگی نظامی در این عصر گذشت.

این نکته نیز که بسط شهر و تمدن شهری و سازمان‌های صوفیان و فتیان و عیاران و اسماعیلیان و شهرت داستان‌سرایان و رواج زبان پارسی در این دوران شاخص‌های نظرگیر است، نمی‌تواند مورد تردید باشد و بدین‌سان، نظامی اگر در واقع عضو سازمان «اخیه» بوده، با آن گوشه‌گیری مُصرَّانه خود از دربارها (علی‌رغم مراجعه مکرر آنها به او) و با آن کنجکاوی او برای گردآوری داستان‌ها، یک نماینده نمونه‌وار فضای خاص ایران سلجوقی است. این فضا را در داستان منشور داراب‌نامه نیز می‌توان منعکس یافت.

نگارش ویژه‌نامه‌هایی درباره تمدن ساسانی، سلجوقی، صفوی برای روشن‌سازی تاریخ کشور کار مآجوری است. در مورد تمدن ساسانی آثار کریستنسن از خاورشناسان و سعید نفیسی از ایرانیان وجود دارد. درباره تمدن صفوی نصرالله فلسفی و باستانی پاریزی گام‌های مهمی برداشته‌اند. درباره تمدن سلجوقی بررسی‌هایی راجع به اسماعیلیه و عیاران و عرفان و روابط سیاسی-اقتصادی این دوران انجام گرفته، ولی این بخش هنوز چشم به راه پژوهش‌های به‌هم‌پیوسته‌تر و وسیع‌تری است.

فئودالیسم ایرانی در این عصر دارای ویژگی در ویژگی است و نقش خاصی (گاه مثبت و گاه منفی) از تاریخ دیرینه ما ایفاء کرده است.

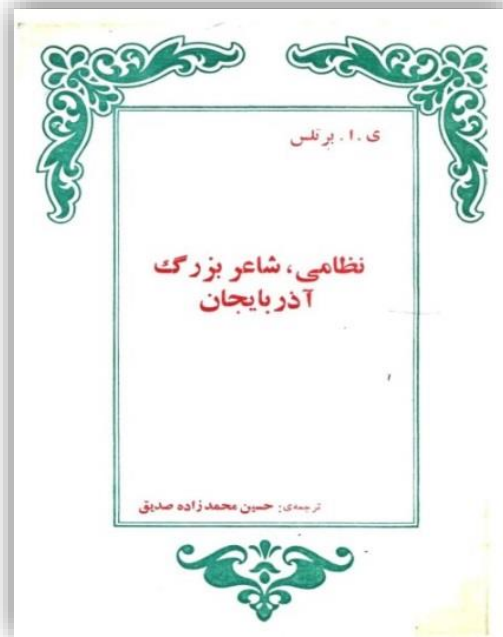
ا.ط - آبان ۱۳۶۰

سرچشمه: فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، دفتر پنجم، زمستان ۱۳۶۰

* **یاجوج و ماجوج** = براساس روایات کتب عهد عتیق و آسمانی از جمله در سوره کهف در قرآن، قومی آزارگر و مُفسد بودند که به دستور ذوالقرنین آنها را در سدی محکم محصور می‌کنند. (ویراستار)

لینک دانلود کتاب «نظامی، شاعر بزرگ آذربایجان»

اثر یوگنی ادواردویچ برتلس، برگردان: حسین محمدزاده صدیق، انتشارات پیوند،
۱۷۶ صفحه، چاپ اول، سال ۱۳۵۵

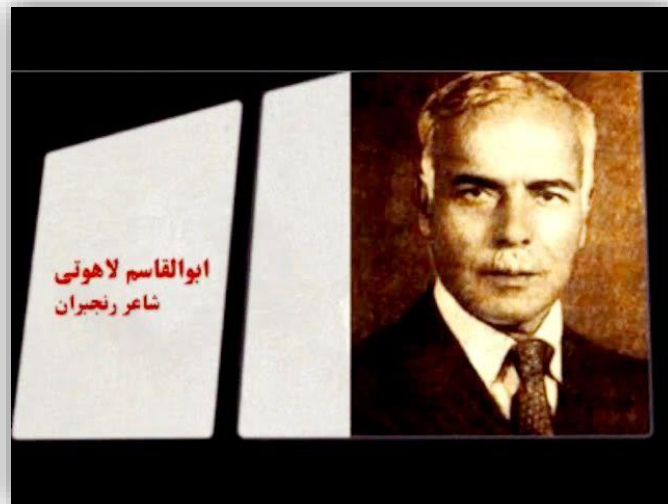


*ترجمه کتاب حاضر از روی متن ترکی آذری که زیر نظر پروفیسور محمدعارف داداش‌زاده و به دست ز. عبدالله‌یف و به تصدیق آکادمی علوم آذربایجان شوروی و در سال ۱۹۴۰ چاپ شده، به فارسی آمده است و با متن روسی مقابله گردیده است. کتاب «نظامی، شاعر بزرگ آذربایجان» قسمتی از کتاب «مسائل ادبیات دیرین ایران» است که صدیق در سال ۱۳۵۱ مجموعه مقالات آن را از میان آثار پژوهش‌گران آذربایجان شوروی، انتخاب و به فارسی ترجمه و با افزایش‌های لازم انتشار داده است.

[بازگشت به فهرست](#)

ابوالقاسم لاهوتی

به مناسبت ۱۰ سالگی درگذشت و ۸۰ سالگی ولادتش



در مهرماه سال جاری هشتاد سال از تولد و در اسفندماه گذشته ده سال از درگذشت «**ابوالقاسم لاهوتی**» پُر ثمرترین و مهم‌ترین و نخستین شاعر پرولتاری ایران می‌گذرد. زمانی شاعر فقید به نگارنده این سطور اوائل حیات خود را بدین شرح حکایت نمود:

«پدرم احمد الهامی از اهل سرکان کرمانشاه بود و در ابتدای کار گیوه‌کشی می‌کرد. در سرکان گیوه‌کش‌ها در مسجدی که محلّ عبادت آن‌ها بود جمع می‌شدند و سلطان‌الشعراء برای آن‌ها اشعار خود را می‌خواند. الهامی تحت تأثیر او آغاز شعرگفتن گذاشت و دیوانی در مصیبت اهل بیت ترتیب داد. بدین ترتیب من از همان اوان کودکی در محیط شعر و شاعری پرورده شدم و آغاز سرودن شعر گذاشتم و در خاطر دارم اولین شعرم که آن‌را در هفت سالگی سروده بودم، مایهٔ اعجاب شنوندگان شد. یک بیت از آن شعر را به خاطر دارم:

زلفت که ز دل ز مردم هفتاد ساله بُرد

مفتون خویش کرد من هفت ساله را

در آن ایام (تقریباً در حدود سال ۱۹۰۷) در کرمانشاه شعبه «جمعیت آدمیت» که میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله بانی آن بود ایجاد شد. این شعبه یا به اصطلاح «فراموش‌خانه» کرمانشاه مرا مورد توجه خود قرارداد. من مباحث جلسات جمعیت را در خاطر دارم. از آن جا که در آن موقع جنگ روس و ژاپن با پیروزی ژاپن تمام شده بود، غالباً میکادو و ملت ژاپن را مثل می‌زدند که چگونه در پرتو سعی و کار توانستند بر امپراتوری عظیم تزاری غلبه کنند. من در آن موقع تحت تأثیر این تبلیغات و تحت تأثیر جنبش مشروطیت که در ایران دامنه می‌گرفت، یک سلسله اشعار وطنی و آزادی‌خواهانه سرودم که فقط برخی ابیات آن را در خاطر دارم:

عبرتی گیرید ای ایرانیان از اهل هند

که چه سان تیغ جلادتشان خزید اندر غلاف

مصر و یوسف را چه پیش آمد که نبود یک عجز

تا نثار او کند، هر چیز ور باشد کلاف.

و نیز در موقع بازشدن اولین مجلس شورای ملی:

مجلس شورای ملی را مهان یاری کنید

یوسف خود را به نقد جان خریداری کنید

و نیز:

بعد از این هر کودکی چون من فقیر و مستمند

می‌شود در پرتوی ملت بزرگی نامدار.

در آن ایام بهائیان کرمانشاه به سبب دیدن قریحه شاعری به من توجه کردند. کار بدان جا رسید که از رهبر بهائیان وقت «عباس آفندی» لوحی به نام من صادر شد. من برخی عبارات آن لوح را هنوز در خاطر دارم: «ای کرامت ربانی و ای شعله جاودانی مژده باد ترا که باده از ساغر وحدت چشیدی و در سایه طوبای رحمت آرمیدی.»

به تدریج در تحت تأثیر سخنان آزادی‌خواهان و به‌ویژه ملک‌المتکلمین و برخورد با افراد واقعاً انقلابی، افکار نویی در من پیدا شد و متوجه شدم که مسئله فقط بر سر گرفتن «آزادی» نیست. سرنوشت تیره زحمت‌کشان را آزادی خشک‌و‌خالی درمان نخواهد کرد. ما هم‌فکران غالباً در دگان سقظ‌فروشی آقاعلی‌اکبر در کرمانشاه جمع می‌شدیم و من در آن‌جا اشعار کارگری خود را که اولین اشعار کارگری است می‌خواندم و این حوالی سال ۱۹۰۹ بود. مطلع دو قطعه را یادآوری می‌کنم:

ای رنج‌بر سیاه طالع

بیچاره پا برهنه زارع!

شاد بمان ای هنری رنج‌بر

ای شرف‌توده نوع بشر!

در حوالی فتح تهران به دست آزادی‌خواهان که جوانی ۲۳-۲۴ ساله بودم، از کرمانشاه به رشت رفتم. آزادی‌خواهان رشت با من برخوردی پرمحبت کردند و من در آن‌جا اشعار و تصانیف زیادی در دفاع از جنبش سرودم که متأسفانه کم در خاطرمانده است و در مجموعه اشعار من نیز نیامده است. مثلاً شعری تصنیف‌مانند به مناسبت فتح تهران به دست آزادی‌خواهان سروده بودم که برخی از مصرع‌های آن چنین است:

جوان مردان ایران مردانه کوشیدند

تا جامه غیرت بر تن بپوشیدند

دیدي آخر خون ناحق چه سان مؤثر شد.

مشروطه دایر شد

سرچشمه‌های عدل یک‌باره جوشیدند.

از این تاریخ من وارد زندگی جوشان سیاسی می‌شوم و از آن‌جا که دوران بعدی حیات من مشهور است، در دسر نمی‌دهم. «پایان متن اتوبیوگرافی ابوالقاسم لاهوتی - ویراستار»

احتمال دارد در یادداشت‌های شخصی شادروان لاهوتی و در نزد خانواده محترم ایشان مطالبی به مراتب مشروح‌تر از آنچه که نوشته‌ام درباره دوران‌های مختلف حیات لاهوتی محفوظ باشد، ولی به هر جهت چون من این یادداشت را سالیان درازی است نگاه‌داشته‌ام، حیفم آمد آن را در این جا نقل نکنم.

در دوران‌های بعدی لاهوتی پس از تشکیل ژاندارمری وارد خدمت نظام شد. این دوران از دوران‌های پرتلاش و حادثه حیات لاهوتی است و روح جوشان و پُرطغیان و طبع حسّاس و پُر فورانش با تجلی کامل خود را نشان می‌دهد.

برای توصیف این دوران، ما آنچه را که در مجله دنیا در مقاله رفیق کامبخش **«شمه‌ای از تاریخ ارتش ایران و مبارزات دموکراتیک درون آن»** در مورد لاهوتی آمده است (دنیا، سال ششم، شماره ۲، صفحات ۳۷-۳۷) عیناً نقل می‌کنیم:

«ماژور (یاور) لاهوتی نیز از اشخاصی بود که ورود به ژاندارمری را امکانی برای نیل به هدف‌های دموکراتیک خود می‌شمرد. وی از شرکت‌کنندگان انقلاب مشروطیت بود. هنگامی که عده‌ای از دموکرات‌ها و آزادی‌خواهان را به قم تبعید کردند - که این مقدمه‌ای برای مهاجرت آن‌ها شد - لاهوتی رئیس قسمت ژاندارمری قم بود، از احکام دولت سرپیچی کرد، عده خود را آماده قیام نمود، ولی موفقیتی به دست نیاورد. در نتیجه غیابا محکوم به اعدام شد و به ترکیه فرار کرد. پس از اندکی اقامت در ترکیه به جنبش آزادی‌خواهان مهاجر پیوست و از آن طریق وارد مبارزه شد.

پس از پایان دوران مهاجرت و پس از کودتای ۱۲۹۹ وی مجدداً وارد ژاندارمری شد و با درجه یآوری مشغول خدمت گشت، ولی این بار نیز منظور او از ورود به خدمت نظام که در اثر آشنائی و وساطت مخبرالسلطنه انجام گرفت، تعقیب هدف‌های پیشین بود. در آذربایجان که محل جدید خدمت لاهوتی بود؛ باز زمینه برای اوج جنبش فراهم می‌گشت. عده‌ای از آزادی‌خواهان در تبریز دست به فعالیت زده بودند. لاهوتی و عده‌ای از افسران ژاندارمری تصمیم گرفتند با آزادی‌خواهان تبریز رابطه بگیرند و با همکاری نزدیک آن‌ها دست به قیام بزنند. سروان سجادی برای رابطه به تبریز اعزام گشت و نظر لیدرهای آن زمان دموکرات‌ها را که عبارت بودند از فیوضات، سرتیپ‌زاده، آقازاده و غیره، جلب کرد.

لاهووتی در راس قیام قرار گرفت و تبریز را با عده خود تصرف کرد و به آزادی خواهان آن جا ملحق شد. (آخر سال ۱۳۰۰).

قیام لاهوتی و یاران‌اش آغاز یک جنبش متشکل و با هدفی بود که می‌بایستی همه نیروهای دموکرات و ضد امپریالیست آذربایجان را دور خود متشکل سازد. در همان روزهای اول پس از تصرف تبریز عده زیادی از ملیون به آن پیوستند. برای رهبری قیام کمیته ملی تشکیل شد. کلیه ادارات دولتی به تصرف قیام‌کنندگان درآمد.

ولی نبودن سازمان صحیح و آمادگی قبلی و دقیق موجب شد که قیام از همان روزهای نخستین در معرض شکست قرار گیرد. نیروهای اعزامی دولت از یک طرف، و قزاق‌هایی که خودسرانه به منظور غارت وارد تبریز شده بودند از جانب دیگر؛ نیروی آزادی خواهان را تحت فشار قراردادند و مجبور به عقب‌نشینی کردند. لاهوتی توانست خود را به خاک شوروی برساند و پناهنده شود.»

بدین سان دوران زندگی لاهوتی در ایران خاتمه می‌یابد و لاهوتی از سن ۳۵ سالگی تا سن ۷۰ سالگی یعنی درست نیمی از عمر خود را در وطن دوم خویش، اتحاد شوروی به سر می‌برد.

پس از ورود به شوروی، لاهوتی از سال ۱۹۲۴ به عضویت حزب کمونیست اتحاد شوروی درمی‌آید و در ایجاد فرهنگ سوسیالیستی جمهوری شوروی تاجیکستان نقش مهمی ایفاء می‌کند و به همین جهت جایی خاص در تاریخ جمهوری تاجیکستان و در تکامل ادبیات این جمهوری دارد.

در دوران‌های مختلف زندگی مردم شوروی، در دوران صنعتی کردن و جمع‌کردن کشاورزی، در دوران جنگ بزرگ میهنی علیه ددان فاشیسم آلمانی، در دوران پس از جنگ و احیای اقتصاد زیان‌دیده و اعتلای درخشان جامعه سوسیالیستی شوروی، لاهوتی همیشه و همه‌جا نغمه‌نواز صدیق و پرهیجان کامیابی‌های مردم شوروی بود. وی در عین حال حتی یک آن ایران را از یاد نبرد و با سوز و صمیمیت خاص خود، از وطن، از جنبش

مردم ایران و مبارزات انقلابی وی علیه امپریالیسم و ارتجاع از حزب ما، حزب توده ایران سخن می‌گوید.

بدین‌سان اشعار لاهوتی در این ایام مظهر کامل آمیختگی هماهنگِ انترناسیونالیسم و میهن‌پرستی است. لاهوتی پیوسته از اعضای بسیار معروفِ جمعیت نویسندگان شوروی بود و بارها آثارش به السنهٔ مختلف مردم شوروی با تیراژهای بزرگ منتشر می‌گردید و به همین جهت لاهوتی در اتحاد شوروی شهرتی به‌سزا دارد و بهمین جهت پس از درگذشت، وی را در آرامگاه بزرگان و مشاهیر اتحاد شوروی در «نوود ویچی» * به خاک سپردند.

ابوالقاسم لاهوتی بارها به سبب خدمات بزرگ ادبی و فرهنگی‌اش مورد تشویق و تجلیل حکومت شوروی قرار گرفت و به دریافتِ مدال‌های مختلف و از آن جمله مهم‌ترین مدال شوروی، «مدال لنین» مفتخر گردید.

نقادی و تحلیل ادبی و هنری آثار متنوع لاهوتی کاری است از حوصلهٔ این مختصر بیرون. لاهوتی بیش از نیم‌قرن به شاعری مشغول بود و از اصناف رباعی و غزل و مُسمط و قصیده و مثنوی و شعر هجایی در متنوع‌ترین موضوعات مربوط به احساسات غنائی و هیجانانگ حماسی اجتماعی شعر سروده است و گاه آثار منظوم بزرگی مانند «کاوهٔ آهنگر» و «پری بخت» ایجاد نموده است. آن چه که ذکر آنرا در این مجله ضرور می‌دانیم عبارت است از یادآوری اشعار متعدد و پرشور و زیبایی که لاهوتی به‌ویژه از سال ۱۹۴۷ تا پایان زندگی خود به‌خاطر و به‌نام حزب تودهٔ ایران سروده است. برای حزب تودهٔ ایران این امر مایهٔ شادمانی و سربلندی است که یکی از مواضع سرایش و آفرینش صمیمانهٔ شاعر پیر بوده است.

در آخرین دیوانی که در زمان زندگی لاهوتی به پاریس در اتحاد شوروی چاپ شده و نگارنده بر آن مقدمه‌ای نگاشته و «سرودهای صلح و آزادی» نام دارد، قطعات متعددی کلاً به حزب تودهٔ ایران و مبارزهٔ مردم ایران در تحت رهبری این حزب اختصاص دارد و از آن جمله است قطعات: «ترانهٔ امید»، «ترانهٔ پیکار»، «جاودان دمد نور آفتاب»، «می‌بینمت، می‌بینمت رو سوی زندان می‌روی»، «فتح با توست»، «پدر و

فرزندان»، «به شاعرِ نوجوانِ توده»، «اعلامیه‌ها به‌موقع رسیدند»، «به مبارزانِ توده»، «هرمنِ هریمن‌رو»، «تودهٔ مرد و مبارز کام‌کاری می‌کند»، «به دلیرانِ محبوس»، «ارتجاعِ دُون»، «زیرِ پرچمِ رهبرِ عزیز»، و سرانجام «سرودِ توده» که کلمات آن را لاهوتی و آهنگ را «جمشید کشاورز» ساخته است.

ما برخی از این قطعات را در این شماره می‌آوریم و خودِ کلماتِ صمیم، آهنگ‌های دل‌انگیز، احساساتِ از جان برخاسته‌اش بهترین معرفِ آن‌هاست.

ابوالقاسم لاهوتی وظیفهٔ خود را به عنوانِ یک انقلابی، یک میهن‌پرست و یک انترناسیونالیست، به کمکِ افزارِ فُسون‌گرِ شعرِ اجراء کرده است و وطن، حزب و جنبش نسبت به این فرزندِ وظیفه‌شناس حق‌گزار است. از آن جمله حزبِ ما کاملاً به‌حق و بدون کم‌ترین اغراق؛ لاهوتی را شاعرِ خود می‌داند و به او می‌بالد.

ا.ط

ترانهٔ امید:

ضربِ سخت از چکشِ آهنگران خواهد گرفت.

مُزدِ این‌سان پادوی بهرِ فروشِ مملکت،

سیلی از مردان، قفایی از زنان خواهد گرفت.

متّحد شو، مقتدر شو توده، چون ضحاکِ نو،

تا تواند خون ز خلقِ ناتوان خواهد گرفت.

سنگِ هم‌دستی به‌دندانش بزن کاین سگِ یقین،

میهنِ افتادهٔ ما باز جان خواهد گرفت،

در صفِ پیشینِ آزادی مکان خواهد گرفت.

صف کشد از هر طرف زیرِ لوای حزبِ خویش،

تودهٔ ما کیفر از آدم‌گشان خواهد گرفت.

متّحد با دستِ دهقان دستِ صنفِ کارگر،

ارتجاعِ مَسّتِ وحشی را نشان خواهد گرفت.

آن‌که برضدِ وطن کوبد در بیگانگان،

به شاعر نوجوان توده:

روزهایی که ساحتِ میهن
 ز اخترِ صبح نیم‌روشن بود،
 جنبشِ توده در دلِ دشمن
 وحشت‌افزا و لرزه‌افکن بود،
 بینِ سیاره‌های صافِ دگر
 جهشِ شعله‌ تو را دیدم
 از طلوعِ تو شاد گردیدم
 لیکن افتاد روشنی به خطر
 روز نامد چنان که بایستی...
 من در اندیشه کاندرا آن محشر
 در چنین دورِ ذلت و پستی
 تو کجایی و در چه حالستی؟
 زیرِ خاکسترِ ستم، به یقین؛
 اخگرِ نو ذخیره خواهی کرد.
 می‌رسد وقت و چشمِ اهلِ زمین
 ز آتشِ تازه خیره خواهی کرد.
 غم نخور، دل مبارز و سست مشو
 هر کجا هستی و به هر حالت.
 گوشِ جان باز کن در آن ظلمت
 بانگِ شیپورِ توده را بشنو!

گر که مغزش را نکویی استخوان خواهد
 گرفت.

مامِ میهن هر زمان فرمان دهد،
 لاهوتی‌اش،

خامه در دستی و در دستی عنان خواهد
 گرفت.

ترانه پیکار:

ای توده نام‌آورِ ایران، نه‌راسیم!
 از حمله‌ اردوی شَریران نه‌راسیم!
 ای کارگرِ نامی و دهقانِ مبارز،
 یک صف بشتابیم به میدان، نه‌راسیم!
 مُردن به شرف به بود از هستی ننگین،
 از دار نترسیم وز زندان نه‌راسیم!
 دزدانِ وطن را زده از خانه برانیم،
 زین لگه زنان بر نمک و نان نه‌راسیم!
 پُر قوه‌تر از شیر بود پنجه و حدت،
 هم‌دست بتازیم و ز گرگان نه‌راسیم!
 حق در طرفِ ما و ظفر در طرفِ ماست،
 ای توده نام‌آورِ ایران، نه‌راسیم!

به مبارزان توده:

ای مبارزانِ خلقِ کبیرا!
 از تمامِ خلقِ به شما سلام!
 شاعر از نامِ تودهٔ دلیر
 پُرجوش به شما می‌دهد پیام:
 ای اسیر افتاده آزادگان
 در اسارت هم دلیری کنید!
 ای شیرمردانِ کارگر و دهقان
 درونِ قفس هم شیری کنید!
 بگذار بدانند ارتجاعِ دون
 که چون حزب ما بُود استوار!
 بگذار داند که نگردد زبون
 انسانِ بیدار با زنجیر و دار
 ثابت نمائید که قدّ مردان،
 از هیچ فشاری خم نمی‌شود
 نشان دهید که شرفِ انسان،
 در چنگِ گرگان کم نمی‌شود.
 تا دلیری شما را بینیم،
 چشمل ما به‌سوی زندان باز است.
 تا در بزمِ فتح با هم نشینیم،
 دستِ ما به‌سوی شما دراز است!

تودهٔ مرد و مبارز کام‌کاری می‌کند:

دشمنِ ملت که خون از توده جاری
 می‌کند،
 در فنای هستی خود پافشاری می‌کند.
 تودهٔ ایران که خون پاشد به‌میدانِ نبرد،
 کشتهٔ آزادیِ خود آبیاری می‌کند.
 از هجومِ مردمِ شوریده گردد پایمال
 هر که بدخواهِ وطن را دست‌یاری می‌کند.
 کی تواند بست دستِ رستمی توده را؟
 بی‌ثمر دیو سپید اسفندیاری می‌کند.
 پایه بر خونِ کسان دارد اصولِ ارتجاع،
 این سرایِ ناکسی کی پای‌داری می‌کند.
 رزم کن، ای خلقِ ایران، چون در این دنیا
 فقط
 تودهٔ مرد و مبارز کام‌کاری می‌کند.
 یادی از این بنده کن، ای میهن، ای
 مادر، که دل
 بهر جان‌بازی به راهت بی‌قراری می‌کند.
به دلیران محبوس:
 ای نشسته در حبسِ ارتجاع!
 مبارزانِ تودهٔ شجاع!

روبروی تان ظفر ایستاده است،
 به یاری تان زمان آماده است.
 با همه خطر، کارگر و دهقان
 در مردی تان شک نمی‌کند،
 اعدام هم از دفتر زندگان
 نام شما را حک نمی‌کند.
 بگذار مردی شما در زندان
 به دیوارهای تیره نور پاشد،
 تا فردا پیش عدل درخشان
 بر ضد ظلم این نور شاهد باشد.
 بگذار به نام نیاکان خویش
 نسل آینده افتخار کند.
 چون توده به رزم پانهد به پیش،
 رفتار شما را شعار کند.
 به راستی سوگند که دل می‌خواهد
 با شما نمایم هم‌زنجیری
 تا یاد گیرم در این سن پیری
 از شما جوانی و دلیری.
 هر دست به روی شما شد بلند،
 بی‌شبهه از پیکر خواهد افتاد
 آن‌که امروز در حبس تان افکند
 فردا خواهد افتاد به دست داد.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۴۶

* آرامگاه نووودویچی (*Новодевичье кладбище*) نام گورستانی تاریخی و مشهور قرون ۱۶-۱۷ میلادی در مرکز شهر مسکو، منطقه لوژنیکی در نزدیکی صومعه نووودویچی قرار دارد که در قرن بیستم و در پی انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر، به مدفن مشاهیر فرهنگی و ادبی نظیر گوگول، چخوف، ماکارنکو، مایاکوفسکی، آیزنشتاین، توپولف،...، ناظم حکمت و رهبران سیاسی و قهرمانان اتحاد شوروی نظیر زویا کاسمو دیمیانسکایا اختصاص یافت. بر سر مزار هریک از آن‌ها تندیس یا نمادی توسط هنرمندان برجسته شوروی ساخته و نصب شده است. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

یادی از یک هنرمندِ بزرگ

سخنرانی در جلسه یادبود به مناسبت درگذشت رفیق «عبدالحسین نوشین»



دوست و رفیقِ ما «عبدالحسین نوشین»، که همه ما از وی آن همه خاطرات شیرین و دیرین داریم، ما را ترک گفت، از دست‌بردِ زمان بیرون رفت و به ابدیت تاریخ پیوست. دشوار است تصورِ مرگِ کسی که چنین با شور و لذت و نشاطِ زندگی می‌زیست.

بیماری درمان‌ناپذیری که طی یک سالِ اخیر گریبان‌گیرش شد، پیکرِ نیرومندش را صاعقه‌زده ساخت و او را زودتر از آن زمان که گمان می‌رفت، از میان ما برگرداند و بُرد. مرگِ نوشین پایانِ یک زندگیِ بزرگ و پرمحتوی است. برای جامعه و فرهنگِ ایران یک ضایعهٔ اسفبار است، برای حزبِ ما یک واقعهٔ غم‌انگیز است.

متأسفانه زیست‌نامه‌ای از نوشین که وقایع حیاتِ او را بیان دارد در دست نیست. در «فرهنگ‌نامهٔ بزرگِ شوروی»، زیر نامِ او، به اختصار دربارهٔ زندگی و آثارش نکاتی نوشته شده است. محققِ شوروی، آندره [یوگنیچ] برتلس [Andrey Evgenevich Bertels] که دوست و هم‌کارِ نوشین بود، در مقدمهٔ مجموعهٔ داستانی که از نوشین به روسی

ترجمه‌شده، شرح حالی با تفصیل بیش‌تری نگاشته که به‌احتمال قوی مطالب‌اش را از خودِ نوشین شنیده است.

چنین شرح کوتاه زندگی، از طرف بزرگ علوی در پی‌گفتار ترجمه آلمانی «خان و دیگران» نیز نگاشته شده است. در ایران تا آن‌جا که من دیده‌ام نکاتی درباره فعالیت تئاتری نوشین در کتاب «بنیاد نمایش در ایران» تألیف جنتی عطائی منعکس است. البته همه این‌ها به هیچ وجه کافی نیست.

داستان زندگی نوشین در یک دوران توفانی تاریخ جهان و ایران گذشته و خود این زندگی با انواع تلاش‌ها؛ حوادث، رنج‌ها و کامیابی‌های معنوی همراه بوده است. این داستان باید به موقع خود با تفصیل درخورد و به اتکای اسناد و منابع تنظیم شود.

کوشش امروزی ما در این زمینه با آن‌که به اتکای کوشش‌های انجام‌یافته می‌تواند کار تنظیم زیست‌نامه نوشین را جلوتر برد، ولی به ناچار هنوز کامل نیست.

شخصیت نوشین در زندگی در چهار عرصه مختلف البته با تفاوت در نیروی تجلی، ولی همه‌جا با قوت بروز می‌کند:

- در عرصه **تئاتر** به عنوان هنرپیشه و کارگردان.

- در عرصه **ادبیات** به عنوان داستان‌نویس و دراماتورگ و مترجم.

- در عرصه **تحقیق** تاریخی، ادبی و لغوی.

- در عرصه **مبارزات** سیاسی و اجتماعی.

در همه این عرصه‌های چهارگانه، نوشین توانست شخصیتی برازنده کسب کند. مسلماً نقطه قوت در میان این عرصه‌های چهارگانه متعلق به عرصه تئاتر است. این‌جاست که او در تاریخ فرهنگ معاصر ما نقش پیشاهنگ و ره‌گشا داشته است، یعنی تئاتر ایران را وارد مرحله تکاملی تازه‌ای کرده است.

عبدالحسین نوشین فرزند محمدباقر نوشین در سال ۱۲۸۴ شمسی (۱۹۰۰ میلادی) در مشهد متولد شد. وی در کودکی یتیم شد، لذا دایی او که زندگی مرفه‌تری داشت، تربیت‌اش را به عهده گرفت. نوشین در اوان جوانی به جنبشی که کلنل محمدتقی‌خان پسیان بر راس آن قرارداد داشت، علاقه یافت و حتی گویا در سازمان ژاندارمری نام نوشت. بعدها نوشین در تهران وارد مدرسه نظام گردید. او را به بهانه «نقض انضباط و نافرمانی»، ولی در واقع به علت آن که نوشین زیر بار اطاعت کورکورانه و زورگویی نمی‌رفت، از مدرسه نظام اخراج کردند. از آن پس او تحصیل متوسطه خود را در دارالفنون دنبال کرد.

در سال ۱۳۰۷ که نخستین گروه محصلین ایرانی به اروپا اعزام شد، نوشین در میان آن‌ها بود. در فرانسه در شهر تولوز، علی‌رغم میل سرپرست دانشجویان ایرانی در آن ایام (اسمعیل مرآت) به قصد تحصیل متأثر وارد کنسرواتوار شد، زیرا در کنسرواتوارهای فرانسه شعبه‌ای برای تحصیل هنر نمایش وجود داشت.

زمانی در ایران، نوشین مدارک فراغت تحصیل خود از این کنسرواتوار را به

این جانب نشان داده بود. نکته جالب در این مدارک تصدیق این نکته بود که نوشین به هنگام امتحان و اجرای دکلاماسیون‌های هنری تسلط خویش را به ظرایف فونتیک و فن بیان در زبان فرانسه نشان داده بود. در جریان تحصیل، نوشین در اواسط تحصیل خود یک‌بار به تهران آمد و در «کلوپ ایران جوان» پیس‌هایی را که خود وی با دیگران ترجمه کرده بودند، به صحنه گذاشت. پس از یک دوران فعالیت کوتاه تئاتری، نوشین بار دیگر برای تکمیل تحصیل به اروپا بازگشت. سرانجام در سال ۱۳۱۱ نوشین از فرانسه به ایران مراجعت نمود.

شخصیت هنری نوشین به‌ویژه در دوران هزاره فردوسی بروز می‌کند. در دوران این جشن‌ها، خاورشناسان از اکناف جهان به تهران آمدند. در این ایام، نوشین به همراهی آهنگ‌ساز مین‌باشیان سه قطعه از شاهنامه فردوسی یعنی «رستم و تهمینه»، «زال و رودابه»، و «رستم و کیقباد» را به صحنه می‌گذارد. در قطعه اول و دوم، نوشین خود نقش رستم را ایفاء می‌کرده است

در این ایام است که همکاری او با «لرتا»، همسر آینده‌اش که از چند سال پیش‌تر شروع شده بود؛ بیش از پیش بسط می‌یابد و سرانجام منجر به زندگی مشترک و فعالیت مشترک هنری می‌شود.

«تابلوهای سه‌گانه» فردوسی یک کامیابی بی‌همتای هنریِ نوین بود. تماشاگران که در میان آن‌ها جمعی خاورشناس بودند از دیدن قریحه و سبک کار پخته و قوی یک هنرپیشه و کارگردان ایرانی به شگفت می‌شدند، و شاید این یک امر غیرمنتظره‌ای برای آنان بود. روشن‌فکران دولت‌خواه دوران رضا شاه و بر راس آن‌ها «محمدعلی فروغی» این کامیابی را با غیظ و ناخرسندی تلقی کردند، زیرا از ناسازگاریِ نوین با رژیم موجود بی‌خبر نبودند و حتی کوشیدند با علم‌کردن هنرپیشگان دیگر، توفیق هنری نوین را تحت‌الشعاع قرار دهند، ولی در این کار با ناکامی روبه‌رو شدند.

در همین ایام است که آشنایی نوین با «دکتر تقی ارانی» شروع می‌شود. ارانی در آن ایام سرگرم فعالیت سیاسی و انقلابی بود و مجله دنیا را انتشار می‌داد. نوین پیوسته خاطرات نیرومند این آشنائی و همکاری را با خود داشت.

پس از دستگیری دکتر تقی ارانی و گروه ۵۳ نفر (سال ۱۳۱۶) نوین بنا به دعوتی که شده بود، به همراهی لرتا و حسین خیرخواه هنرپیشه برای شرکت در فستیوال تئاتری شوروی به مسکو رفت. نوین در مسکو با فعالیت خلاق تئاتری کسانی مانند استانیسلاوسکی و میرهدل آشنا می‌شود و از آن‌ها عمیقاً فیض می‌گیرد. خاطرات این سفر نیز در ضمیر نوین به شکل عمیقی حک شده بود. نوین از آن‌جا به فرانسه عزیمت کرد.

در آن ایام حکومت جبهه خلقی به نخست‌وزیری لئون بلوم در فرانسه بر سر کار بود. فاشیسم در آلمان سیطره یافته بود. اسپانیا در آتش جنگ داخلی بین جمهوری خواهان و طرفداران فرانکو می‌سوخت. شعار «راه را بر فاشیسم بر بندید!» شعار روز بود. نوین علاقه فراوان خود را برای رفتن به اسپانیا و هم‌رزمی با جمهوری خواهان این سرزمین علیه فاشیسم ابراز داشت، ولی به این کار موفق نشد. در فرانسه جهان‌بینی انقلابی مارکسیستی-لنینیستی نوین شکل گرفت.

پس از بازگشت به ایران، نوشین به انواع فعالیت‌های تئاتری و ادبی پرداخت و دست به ترجمه برخی آثار شکسپیر زد. وی همراه روشن‌فکران دیگری مانند صادق هدایت، فضل‌الله صبحی مَهتدی، نیما یوشیج و دیگران در «مجله موسیقی» که تحت نظر آهنگ‌ساز مین‌باشیان نشر می‌یافت، مشغول کار شد. در همین سال‌هاست که همراه برخی از هنرپیشگان تئاتر، «هنرستان هنرپیشگی تهران» را در سال ۱۳۱۸ تاسیس می‌کند. ولی نوشین در امور این هنرستان بعدها دخالتی نداشت و حتی به آن با نظر انتقادی می‌نگریست.

این سال‌ها برای هدایت و نوشین که بیش‌از همه به یک‌دیگر نزدیک و محرم بودند، سال‌های تلخی بود. آن‌ها رنج‌های خود را از فرومایگی محیط، فشار شهربانی مختاری، تملقات دستگاه «پرورش افکار»، فساد و دلک‌بازی‌های روشن‌فکران خودفروخته، فقر و محرومیت بی‌پایان مردم، با یک‌دیگر در میان می‌گذاشتند.

محاكمه و محکومیت ۵۳ نفر و سپس شهادت دکتر ارانی در زندان، نوشین را در اندوه عمیقی فرو برده بود. به همین جهت نوشین در شهریور ۱۳۲۰، سقوط حکومت دیکتاتوری بیست‌ساله رضاشاه را با شوقی فراوان تهنیت گفت. این احساس‌رهایی معنوی را نوشین در اثر خود «خان و دیگران» با این عبارات بیان می‌کند:

«از سه سال پیش به این طرف که با پیشامد جنگ جهان‌گیر وضع حکومت ایران تغییر یافته، رضا شاه از ایران رفته، قفل زندان‌ها و زبان‌ها شکسته شده، مردمی که بیست سال از هم جدا و با هم ناآشنا بودند، مردمی که تنها در مجلس عروسی یا سوگ‌واری - آن‌هم با اجازه پلیس - می‌توانستند در یک‌جا گردآیند، اینک با شوق فراوان با هم می‌نشینند و بی‌پروای زندان و مرگ درباره جنگ، درباره گذشته و آینده، استقلال، استعمار، آزادی، استبداد، دولت و ملت گفت‌وگو می‌کنند.»

دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ (سپتامبر ۱۹۴۱) برای نوشین، دوران فعالیت وسیع اجتماعی، هنری و ادبی است. نوشین همراه رفقای آزادشده از زندان یا بازگشته از تبعید در تأسیس «حزب توده ایران» شرکت مؤثر ورزید. در مهرماه ۱۳۲۱ در

نخستین کنفرانس تهران به عضویت کمیته ایالتی تهران که در آن ایام نقش کمیته مرکزی را ایفاء می‌نمود، انتخاب شد و از آن تاریخ تا پایان عمر در سمت عضو دستگاه رهبری مرکزی حزب باقی ماند. در همین ایام است که نوشین با ترجمه اثر جاویدان مارکس و انگلس «مانیفست حزب کمونیست» و با تألیف کتاب عامه‌فهمی تحت عنوان «اصول علم اقتصاد» دست به ترویج مارکسیسم-لنینیسم می‌زند.

در باشگاه حزب با به صحنه آوردن اسکچ‌های کوچک، دکلاماسیون اشعار انقلابی و از آن جمله چند قطعه از شاعر پرولتاری ایران، ابوالقاسم لاهوتی و تنظیم برنامه‌هایی تحت عنوان «ساکت! با شما حرف می‌زنم»، به امر تربیت و تجدید تربیت سیاسی و اجتماعی کارگران و روشن‌فکران حزبی خدمت می‌کند. در واقع در آن ایام، نوشین و دوستان و شاگردان هنرپیشه او مانند حسین خیرخواه و حسن خاشع و دیگران به همراه شاعر توده‌ای، افراشته در باشگاه حزب یک مکتب جذاب و جالب هنری به منظور تأثیر انقلابی در افکار پدید آورده بودند.

نوشین گاه در تالار حزب نمایش‌هایی را ترتیب می‌داد که از آن جمله باید از نمایش «سه دزد» که برای اولین بار در سالن باشگاه مرکزی حزب نمایش داده شد، یاد کرد.

در سال ۱۳۲۳ (۱۹۴۴) نوشین «تئاتر فرهنگ» را بنیاد می‌گذارد. این نخستین موسسه تئاتر جدی در تاریخ تکامل تئاتر ایران است. نوشین به همراه همسرش لرتا و هنرپیشگان حسین خیرخواه، حسن خاشع، صادق شباویز، جلال ریاحی، توران مهرزاد، نصرت‌الله کریمی، مهین و مصطفی اُسکوئی، جعفری، بهرامی، کهنموئی، امینی و دیگران، برخی آثاری را که ترجمه کرده بود به صحنه می‌آورد.

از آن جمله است: «تپاز» یا «مردم» اثر دراماتورگ فرانسوی، مارسل پانیول که نوشین قبل از آن نیز آن را چند بار به صحنه آورده بود، «ولپین» اثر دراماتورگ کلاسیک انگلیسی، بن جانسن (به تنظیم رومن رولان، نویسنده فرانسوی و ستفان تسوایک، نویسنده آلمانی) که برای اولین بار به صحنه می‌آمد، و نیز «وزیرخان لنکران» اثر میرزافتحعلی آخوندف که نوشین آن را به عنوان نمایش ایرانی و ملی به صحنه آورد. بعدها کار او را در این تئاتر، هم‌کاران او دنبال کردند.

در این جا به جاست کمی **درباره اهمیت فعالیت تئاتری نوشین** - که چنان که گفتیم قوی ترین محور حیاتی اوست - سخن گوئیم:

در کشور ما هنر تئاتر و درام تاریخ خاص و طولانی خود را دارد که محل ذکر آن این جا نیست. در آن دوران که نوشین نقش خود را در تکامل تئاتر کشور بازی می کرد، به تدریج هنر نمایشی سنتی ایران که متعلق به جامعه فئودال ما بود، به سوی زوال می رفت. سیاست مدرنیزاسیون سطحی و عامیانه‌ای که در زمان رضا شاه دنبال می شد، به این زوال هنر سنتی کمک کرد. هنرهای نمایشی از قبیل: «شبه خوانی یا تعزیه گردانی»، «بقال بازی»، «تقلیدهای روحوسی»، «خیمه شب بازی»، «معرکه گیری و مناقب خوانی»، «نقالی و سخن‌وری»، «حاج فیروز» و امثال آن از رواج افتاده بود.

پس از انقلاب مشروطیت تکان نیرومندی در شئون زندگی معنوی ما پدید شد و از آن جمله گام‌هایی برای تقلید هنر نمایشی و دراماتورژی غربی به عمل آمد و مفاهیم و مقولات این هنر مانند: «پیس»، «دکور»، «گریم»، «آکتور»، «صحنه»، «پرده»، «تراژدی»، «کمدی» و غیره در ایران رخنه کرد. قبل از نوشین کسانی مانند محمود آقا ظهیرالدینی مؤسس «کمدی اخوان» (۱۳۰۳) و میرسیف‌الدین کرمانشاهی مؤسس «استودیوی درام کرمانشاهی» (۱۳۱۲-۱۳۱۱)، دست به کوشش ارزنده‌ای برای اعتلای هنر نمایشی در ایران زدند. به تدریج کلوپ‌ها و مؤسسات تئاتری مانند: «کلوپ موزیکال»، «جامعه باربد»، «تئاتر نکیسا»، «تئاتر تهران»، «تئاتر هنر» و غیره به وجود آمد، ولی هیچ‌یک از این مؤسسات و کارگردانان، هنرپیشگان و مدیرانی که در آن به نوبه خود مساعی متعددی برای تئاتر ایران به کار بردند، موفق نشدند برای تئاتر آن جاذبه، نفوذ و اتوریته‌ای را ایجاد کنند که نوشین توانست.

این تحول کیفی به قدری بارز و محسوس بود که همه، حتی کسانی که با نوشین رقابت می کردند، به آن اعتراف داشتند و دارند. جنتی عطائی در کتاب **«هنر نمایشی در ایران»** که از آن یاد کردیم، می‌کوشد این موفقیت درخشان نوشین و تروپ تئاترال تحت نظر او را به پشتیبانی «احزاب» مربوط کند. وی می‌نویسد:

«احزاب سیاسی وقت که برای استحکام و تقویت بنیه حزب، محتاج تبلیغاتی بودند، در تشکیلات خود برای جلب نویسندگان، هنرپیشگان و شعرا ترتیباتی فراهم ساختند که

هنرمندان بدان‌جا روی آوردند و به هنرمندانی چون «نوشین» گرویدند. پشتیبانی اعضای احزاب و استقبال گروهی از مردم، آن‌چنان قدرتی به این دسته بخشید که تأثیر نوزاد فرهنگ و سپس تأثیر فردوسی در اندک مدتی به اوج شهرت رسید و در سرتاسر سال‌های ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۶ سایر مجامع نمایشی را تحت الشعاع قرارداد.

عطائی می‌افزاید:

«نمایش‌نامه‌های معروفی که در دوران فعالیت این دو مؤسسه نمایشی به معرض نمایش گذاشته شد عبارتند از: ولین (بن جونس)، تاجر ونیزی (شکسپیر)، توپاز (مارسل پانیول)، مستنطق (پریسلی)، پرنده آبی (مترلینگ) که با کمال قدرت و بهترین وجهی بازی شد.»

تردیدی نیست که در آمیختگی فعالیت هنری و اجتماعی نوشین و هم‌کاران هنری‌اش که موجب جلب پشتیبانی جنبش مترقی و کارگری کشور ما بود، در رواج کار او تأثیر داشت، ولی علت تنها این نیست. سطح بالای نمایش‌نامه‌ها، سمت مترقی اجتماعی آن‌ها، میزانشن ماهرانه، دکوراسیون و اجرای هنری و بیان خوب و غیره و همه و همه به این رواج و رونق کمک می‌کرد. این رواج و رونق در درجه اول مدیون شخصیت قوی هنری نوشین به‌عنوان کارگردان و هنرپیشه؛ و قدرت سازمان‌دهی و مساعی شاگردان و هم‌کاران تأثیری اوست که با علاقه و ارادت کامل، أسلوب و روش نوشین را پیروی می‌کردند.

نکته‌ای که از جهت انتقادی می‌توان بر کار تأثیری نوشین وارد ساخت و بارها در زندگی با او در میان گذاشته شد آن‌است که توجه وی به **احیای تأثیر اصیل فولکلوریک ایران** به اندازه کافی نبود. نوشین خود این نقص را به فقدان **«دراماتورژی ایرانی»** مربوط می‌کرد و حق با او بود.

او می‌گفت که کار هدایت از این جهت آسان‌تر است، زیرا وی می‌تواند چهره‌های ایرانی را در داستان‌های بزرگ و کوچک خود توصیف کند، ولی کار او به مثابه کارگردان ایجاد دراماتورژی ایرانی نیست و این کاری است که دیگران باید دنبال کنند. نوشین با نمایش «وزیرخان لنکران»، با نوشتن نمایش‌نامه «خروس سحر» به‌سوی رفع این نقیصه رفت، ولی البته امکاناتش محدود بود.

نوشین پس از آن که در مردادماه ۱۳۲۳ در نخستین کنگره حزب توده ایران به‌عنوان عضو کمیسیون تفتیش کل انتخاب شد، برای انجام کار حزبی به خراسان رفت و مسئولیت کمیته ایالتی حزب توده ایران در خراسان را متعهد گردید. سال‌های ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ را در نوشین در مشهد گذرانده سپس به تهران بازگشت. این بار نوشین «تئاتر فردوسی» را در سال ۱۳۲۵ (۱۹۴۶) بنیاد گذاشت و آثاری مانند: «مُسْتَنْطِق» (اثر ا.ج. پرتسلی، دراماتورگ انگلیسی ترجمه بزرگ علوی)، «پرنده آبی» (اثر موريس مترلینگ، نویسنده بلژیکی ترجمه خود نوشین)، «سه دزد» (یک پیس ایتالیائی ترجمه خود نوشین) و غیره را به صحنه می‌گذارد. هم‌کاران نوشین در تئاتر فردوسی همان هم‌کاران او در تئاتر فرهنگ بودند. این تئاتر نیز اهمیت و شهرت و محبوبیت بزرگی کسب کرد.

در همین سال نوشین در نخستین کنگره نویسندگان ایرانی شرکت جست و در بحث‌های کنگره شرکت فعال ورزید. در سال ۱۳۲۶ نوشین مهم‌ترین درام اجتماعی خود را به‌نام «خروس سحر» در مجله «مردم» منتشر ساخت. این درام که در آن تأثیر گورکی، نویسنده بزرگ پرولتاری مشهود است، وقف نشان دادن مبارزه طبقه جوان و انقلابی کارگر ایران است که متأسفانه تاکنون به صحنه نیامده است.

حزب ما پس از ناکامی جنبش دمکراتیک آذربایجان و کردستان و در نتیجه هجوم نیروهای ارتجاعی به پشتیبانی امپریالیسم آمریکا و انگلیس، با مشکلات بزرگی از داخل و خارج روبه‌رو شد که از آن جمله است فعالیت انشعابی گروه [خلیل] ملکی.

گروه ملکی برای جلب نوشین به‌سوی مشی انشعابی خویش مساعی فراوانی به‌کار بُرد، ولی این تقلاها عقیم ماند. نوشین از خط مشی حزب و کمیته مرکزی آن علیه انشعاب دفاع کرد و انتشار امضای او در روزنامه مردم در محکوم کردن انشعاب، خشم ملکی و دیگر انشعابیون را علیه او برانگیخت. در اظهاراتی که در سال‌های اخیر ملکی در دادگاه نظامی کرده است، این ناخرسندی به روشنی منعکس است.

در اردیبهشت ۱۳۲۷ دومین کنگره حزب توده ایران تشکیل شد. نوشین در این کنگره به عضویت کمیته مرکزی انتخاب گردید. چنان که می‌دانیم پس از این کنگره، حزب به سوی تحکیم سازمانی خود می‌رفت، ولی در بهمن ۱۳۲۷ ارتجاع ایران با بهانه قرارداد سوء قصد ناصر فخرآرائی به جان شاه، حزب ما را غیرقانونی اعلام کرد و دست به توقیف رهبران و فعالان حزب زد. نوشین در این ایام بازداشت شد. در ایام بازداشت او، با همکاری و راهنمایی‌های وی از زندان و تحت نظر مستقیم لُرِتا، همسر وی، «تئاتر سعدی» تاسیس گردید.

در این تئاتر نیز دوستان و شاگردان هنری نوشین از تئاترهای «فرهنگ» و «فردوسی» مانند خیرخواه، خاشع، شباویز، ریاحی، جعفری، توران مهرزاد و دیگران فعالیت داشتند. این تئاتر بیش از دو تئاتر ماقبل خود موفقیت یافت و با به صحنه آوردن پیس‌هایی مانند: «چراغ گاز» (اثر پتریک هامیلتون دراما تورگ انگلیسی)، «بادبزن خانم ویندرمیر» (اثر اُسکار وایلد ترجمه شخصی به نام مسعودی با تنقیح و تصحیح نوشین)، «شال قرمز» (اثر اژن بریو ترجمه نوشین) و غیره توانست شهرت و اتوریته هنری بزرگی کسب کند.

در ایام زندان، نوشین اثر مهم خود را تحت عنوان «هنر تئاتر» که قبلاً تهیه کرده بود، تکمیل کرد. این کتاب که نوشین آن را به لُرِتا تقدیم داشته است با تصریح آن که در زندان قصر نوشته شده، تاکنون دو بار در ایران به چاپ رسیده و کماکان بهترین درس‌نامه تئاتری است که به زبان فارسی نوشته شده است. نوشین کلیه تجارب غنی خود را به عنوان کارگردان و هنرپیشه در این کتاب جالب و پرمحتوی منعکس کرده است.

در ۲۵ آذرماه ۱۳۲۹ نوشین همراه نه تن دیگر از رهبران حزب و از آن جمله رفیق شهید «خسرو روزبه» که با نوشین دوستی و آمیزش نزدیک داشت، موفق به فرار از زندان می‌شود. یک سال بعد نوشین به مهاجرت می‌رود و ۲۱ سال آخر زندگی او در مهاجرت - در اتحاد شوروی می‌گذرد.

رژیمی که پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در میهن ما به سر کار آمد، تنها با روشن‌فکرانی سر سازگاری نشان می‌داد که خود را چاکرانه در خدمت او می‌گذارند. روشن‌فکرانی که خواستار حفظ شخصیت و خودبودگی معنوی و اخلاقی خود هستند، در

این رژیم فضای قابل تنفسی نمی‌یابند. به همین جهت نوشین نیز جلای وطن را بر تسلیم به نظاماتی که در نزدش کریه و مبتذل بود، ترجیح داد.

روشن است که نوشین در ایام مهاجرت به عنوان هنرپیشه و کارگردان، میدان فعالیت نداشت و به همین جهت بر تلاش خود به عنوان نویسنده و مترجم افزود و وارد میدان تحقیقات ادبی و تاریخی و لغوی شد. برای تکامل او در زمینه علم و تحقیق، جامعه سوسیالیستی امکان لازم را در اختیار نوشین قرار داد. از آن گذشته نوشین در فعالیت‌های حزب در مهاجرت شرکت ورزید و در تمام پلنوم‌ها از پلنوم چهارم (تیرماه ۱۳۳۶) تا پلنوم ۱۳ حزب (آذر ۱۳۴۸) شرکت جست. در جریان انشعاب دوم از حزب، نوشین مانند جریان انشعابی اول در کنار حزب و رهبری آن ایستاد و روش‌های انشعابی و نظریات چپ‌روانه و ماجراجویانه را طرد کرد.

نوشین در پلنوم چهاردهم حزب به علت بیماری امکان شرکت نیافت، ولی تا آخرین روزهای زندگی نسبت به مسائل حیات حزب علاقه خویش را حفظ نمود و نظریات خویش را در اختیار حزب و رهبری آن گذاشت.

کار بزرگ و پُرازش نوشین در مهاجرت، شرکت در تصحیح شاهنامه، اثر بزرگ حماسی فردوسی و انتشار متن انتقادی دقیقی است که تاکنون ۸ جلد آن نشر یافته است. نوشین در عین حال واژه‌نامه دقیقی درباره این اثر و پژوهش در اطراف داستان‌های اساطیری شاهنامه دست زد.

در جریان این فعالیت بزرگ و پُردامنه، نوشین سناریوهایی برای فیلم و تئاتر از شاهنامه تهیه کرده است. تمام کسانی که با نوشین کار کرده‌اند به نقش درجه اول او در انجام کار پُرمسئولیت و خطیر تصحیح شاهنامه اذعان دارند. نوشین در زمینه تحقیق ادبی و تاریخی از خود شخصیتی نشان داد که می‌توان برای آن ارزش عالی قائل شد.

در ایام مهاجرت، نوشین آموزشگاه عالی ادبیات مسکو را تمام کرد و در جریان فعالیت در انستیتو آسیا و آفریقا از رسالات علمی خویش دفاع نمود و به مقامات علمی «کاندید علوم فیلولوژیک» و سپس «دکتر در علوم فیلولوژیک» نائل شد. اخیراً یک اثر تحقیقی از

نوشین تحت عنوان «سخنی چند درباره شاهنامه» به فارسی در اتحاد شوروی به چاپ رسیده است که متضمن عصاره تحقیقاتی است که برپایه آن به مقام دکتری در علوم رسید. (۱)

یکی از فعالیت‌های مهم ادبی نوشین در دوران مهاجرت، ترجمه آثار هنری از روسی به فارسی بود. ترجمه‌های متعدّد نوشین از: چخوف، تورگنیف نویسندگان روس، یوری ناگی‌بین، چنگیز آیتماتف نویسندگان معاصر شوروی چاپ شده است. اصولاً ترجمه آثار هنری از فرانسه و روسی به فارسی در فعالیت ادبی نوشین پیوسته جای مهمی داشته است. نوشین ترجمه «پرنده آبی» اثر مترلینگ و «آتلولو» اثر شکسپیر را به ترتیب در سال‌های ۱۳۱۸ و ۱۳۱۹ در «مجله موسیقی» نشر داد. بعدها ترجمه پیس معروف گورکی «در اعماق اجتماع» را در مجله «پیام نو» منتشر کرد. ترجمه «هیاهوی بسیار برای هیچ» اثر شکسپیر را در سال ۱۳۲۹ نشر داد.

در ایام مهاجرت هم‌چنین به نوشتن داستان‌های بزرگ و کوچک مانند «خان و دیگران»، «لاله»، «آدم بزرگ»، «شغال بیشه مازندران» و غیره دست زد. برخی از این نوشته‌ها در شماره‌های مجله «دنیا» منتشر شده است. داستان «خان و دیگران» نیز به وسیله دایره نشریات حزب ما طبع و نشر گردیده است. برخی از داستان‌های نوشین و از آن جمله «خان و دیگران» به زبان‌های روسی و آلمانی ترجمه شده است و اینک که از داستان‌نویسی نوشین سخن می‌گوئیم خوب است یادآوری کنیم که در ایام توقف در ایران نیز نوشین داستان‌هایی نوشته است. از آن جمله است: «میرزا محسن» و «استکان شکسته». داستان کوچک اخیر در مجله «مردم»، ارگان تئوریک و سیاسی حزب نشر یافته بود. درباره نمایش‌نامه «خروس سحر» که آن‌هم در مجله «مردم» چاپ شده [که] در سابق یادآوری کرده‌ایم.

چنین است نکاتی درباره زندگی نوشین و آثار او.

همه رفقای که در این جا حضور دارند، نوشین را در زندگی دیده‌اند و شناخته‌اند و برخی با او دوستی و آمیزش داشته‌اند. من نمی‌خواهم او را به رفقا بشناسانم. نکته این جاست که

شخصیت انسانیِ نوشین کمبودی از شخصیت هنری و اجتماعی او نداشته است. نوشین آراسته به صفات مثبت متعددی بود. مهربانی، فقدان ادعا، نفرت از فرومایگی و تقلب، صراحت و صداقت در بیان، وسواس شدید علمی، برخورد جدی به مسائل، اجرای پُرمسئولیت و وظایف خویش، بذله‌گوئی، نزاکت و ظرافت در گفتار و رفتار، خصائص بارز او بود.

علاوه بر این کمالات و صفات معنوی، از دو خصیصه دیگر نوشین نیز باید یاد کنیم: یکی اطلاع وسیع نوشین از موسیقی علمی (یا غربی) است، و دیگری مهارت او در برخی رشته‌های ورزشی و فنی.

در زمینه اطلاعات موسیقی باید گفت نوشین از این جهت در بین روشن‌فکران ایرانی همتایی نداشت. وی به تمام معنی شیفته موسیقی بود و مجموعه بزرگی از صفحات را گردآورده و یکی از بهترین تفریحات روحی او شنیدن موسیقی بود. نوشین در اثر مُمارست طولانی به زندگی آهنگ‌سازان و سبک و آثار آنها کاملاً وارد بود. عشق به موسیقی را نوشین در آمیزش خود با دوستانش به آنها سرایت و بسیاری را به سوی شناخت و ستایش موسیقی سوق می‌داد. در ایام اقامت در زندان و با استفاده از امکاناتی که در آن هنگام در زندان بود، نوشین یک کلاس درس واقعی برای زندانیان سیاسی به منظور شنیدن و فهمیدن موسیقی کلاسیک و رمانتیک غرب به وجود آورده بود.

نوشین به انواع رشته‌های سپرت [ورزشی] و از آن جمله شنا، تنیس، اسکی، رانندگی و حتی خلبانی علاقه داشت. در زمان رضا شاه که هواپیمایی کشوری داوطلبان را برای آموختن فن خلبانی می‌پذیرفت، نوشین وارد آموزشگاه خلبانی شد. هنگامی که ما در شهریور ۱۳۲۰ از زندان خارج شدیم، نوشین مرتباً در هفته دو سه بار به تمرین خلبانی می‌پرداخت و می‌گفت «در اوج نیلگون آسمان» برای خود «گریزگاهی از پستی‌های محیط» یافته است. باید انصاف داد که این تنوع مختصات و صفات برای کم‌تر کسی دست می‌دهد.

هیچ‌یک ما از نقص و عیب در زندگی مصون نیستیم. «مارکس» این سخن «ترنسیوس» را بسیار دوست داشت:

"*Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*" (۲)

آنچه که باید از یک انسان طلبید آن است که زندگی خود را به شیوه‌ای بگذراند که در خدمت خلق، عدالت و حقیقت باشد، در زیر این گنبدِ لاژوردی بی‌هوده نژید و باری بر دوش مردم نشود. نوشین در همین جهت با تمام نیروی جان خود کوشید و باید گفت که در این کوشش صمیم به کامیابی‌های بزرگ دست یافت.

رفیق و دوستی گرانمایه و هنرمند از جمع ما رفت. قلبی پرهیجان و بشردوست که عواطف اصیل زندگی و رنج‌های آنرا شناخته بود از تپیدن باز ایستاد، ولی خاطره این دوست زوال‌ناپذیر است. بی‌شک فرهنگ ایران نام او را در کنار نامِ خادمان ارزنده خود قرار خواهد داد و این خود پیروزی بزرگی برای یک انسان است.

درد به خاطره تابناک و بی‌زوالِ عبدالحسین نوشین!

۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۰ (۷ مه ۱۹۷۱)

پانوشت‌ها:

۱- نوشین طی نامه‌ای از این جانب خواستار شد که در باره این اثر وی در مجله «دنیا» اظهار نظر کنم. این اظهار نظر جداگانه در همین شماره نشر یافته است. (ا.ط)

۲- یعنی «من انسانم و هیچ چیز انسانی از من بیگانه نیست.» مارکس در پاسخ دخترش ژنی که زمانی از وی پرسید محبوب‌ترین سخن حکمت‌آمیز در نزد او چیست، این عبارت لاتینی ترنسیوس (*Terentius*) را گفت. (ا.ط)

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۴، سال ۱۳۴۹

[بازگشت به فهرست](#)

یادی از استاد جلال‌الدین همایی

(تولد: اصفهان، ۱۳ دی‌ماه ۱۲۷۸ شمسی - مرگ: تهران، ۲۹ تیر ۱۳۵۹ شمسی)



بودیم یک آهوکِ رام، ولیکن
 گُرگان به کمین‌گاه چو دیدیم رمیدیم
 شهید لبِ کودکی از خاطرِ ما بُرد
 زهری که از این کاسهٔ وارونه چشیدیم.

جلال‌الدین همایی (سنا)

شادروان «**جلال‌الدین همایی**» که در تابستان امسال در بحبوحهٔ تکامل انقلاب اسلامی در کشور ما در سنّ قریب ۸۱ سالگی چشم از جهان بر بست، بدون تردید از برجسته‌ترین و مستعدترین پروردگان و نمایندگان فرهنگ سنتی ایران معاصر است که بعدها در خدمت موسسات معارف امروزی قرار گرفت و از آن‌جا که از سال ۱۳۰۰ تا دم مرگ عملاً بر مسند تدریس و افاضات نشسته بود، وی را می‌توان از معلمین قدر اول تاریخ اخیر کشور دانست.

این تدریس که از عنفوان جوانی در سن ۲۲ سالگی همایی در مدرسه صرمیه اصفهان برای طلب علم دینی آغاز شد و از صمدیه و صرف میر تا مغنی و مطول و شرح شمسیه را در بر می‌گرفت از سال ۱۳۰۸ یعنی از ۳۰ سالگی همایی به صورت معلمی در وزارت آموزش و پرورش درآمد و تا بازنشستگی و پس از بازنشستگی وی در دبیرستان‌های تبریز و تهران و در دانشکده‌های مختلف دینی و عرفی، لشکری و کشوری در تهران ادامه یافت. همایی از مراجع مختلف دینی دارای اجازت روایت و اجتهاد بود.

در میان روشن‌فکران بزرگی مانند: میرزاحمدخان قزوینی، فاضل تونی، بدیع‌الزمان فروزانفر و بسیاری دیگر از این زمره که در مدارس قدیمه و پیش‌استادان نام‌آور زمان خود معارف اسلامی و علوم قرون وسطایی ما را آموختند و سپس خدمت‌گزار فرهنگ کنونی ایران شدند، با اطمینان می‌توان گفت همایی را از جهت دامنه و تنوع معلومات ممتاز ساخت.

وی از استادان معروف زمان خود در فقه و حکمت و عرفان و ادبیات عرب و عجم است. طب سنتی و هیئت و ریاضیات و نجوم قدیم را آموخته و به درجه بالایی از اطلاع و تبحر رسیده بود. حتی در جفر و رمّل* و دیگر علوم غریبه وارد بود و مسلماً علاقه‌اش به تصحیح و انتشار کتاب «کنوزالمعزمین» منسوب به ابن سینا به همین علت بوده است.

ضمناً همایی در فن خطاطی (نسخ و نستعلیق) استاد بود و در دوران طلبگی به قول خودش «از وجوهات شرعیّه و عبادات استیجاری» استفاده نمی‌کرد و از آن‌جا که باز بنا به قول خودش موقوفات مدرسه «تیموارد» اصفهان را (که در آن همایی زندگی و تحصیل می‌کرد) «مستأکله» می‌خوردند و می‌بردند، از این بابت هم عایدی نداشت. لذا در قبال نوشتن هر هزار سطر خط نسخ یک تومان اجرت می‌گرفت و با آن یک ماه تمام زندگی می‌کرد.

خود او می‌نویسد: «با کمال قناعت و مناعت، از راه کتابت قوت لایموتی به دست می‌آورم و به هیچ وجه آبروی فقر و قناعت را نمی‌ریختم.»

یا می‌نویسد: «با اقل مؤونه معاش قناعت کرده و هیچ‌گاه ذکر و فکرم از کتاب و دستم از قلم جدا نشده است.»

همایی تمام عمر آگاه خود را از ۱۰ سالگی تا ۸۰ سالگی در خواندن و نوشتن، تعلّم و تعلیم صرف کرد و آثار متعدّدی دارد:

در ۱۰ سالگی سیوطی را در نحو می‌فهمید و الفیة ابن مالک را از حفظ می‌خواند. برخی از آثار او کتب درسی است که یا خود مستقلاً نوشته بود (مانند «ضاعات اولی») و یا همراه گروه دیگری از فرهنگیان در زمینه دستور فارسی یا کتاب‌های قرائتی به فارسی تألیف کرده است (از آن جمله کتاب معروف به «دستور پنج استاد»). برخی دیگر کتب تحقیقی است که همگی دارای ارزش علمی بی‌تردید است و برخی چاپ شده و برخی دیگر هنوز متأسفانه چاپ نشده است.

از چاپ‌شده‌ها می‌توان از: «غزالی‌نامه» و «مولوی‌نامه»، «تاریخ ادبیات»؛ و از چاپ‌نشده‌ها می‌توان از: «تاریخ اصفهان» و «تاریخ ادوار فقه» و «فلسفه شرق» نام برد. کتب چاپ‌نشده همه مجلدات مفصّلی است که جا دارد به چاپ برسد.

همایی مقداری هم کتب کلاسیک را تصحیح و تحشیّه و مقدمه‌نویسی کرده

است مانند: «التفهیم» بیرونی و «نصیحت‌الملوک» غزالی و «اخلاق ناصری» خواجه نصیر و «مصباح‌الهدایه» از عزالدین محمود کاشانی و «معیارالعقول» و «کنوزالمعزمین» دو رساله از ابن سینا و مثنوی «ولدنامه» و «دیوان ازرقی» و غیره و غیره.

در عین حال، همایی بر کتب فراوانی حواشی نوشته است که در صورت جمع [آوری] کلیات آثار او، این حواشی مسلماً جایی دارد و باید به چاپ برسد (مانند یادداشت‌های شادروان قزوینی و نوشته‌های ملک‌الشعراى بهار و کاروند کسروی و نوشته‌های پراکنده هدایت و امثال آن که خوش‌بختانه جمع‌آوری شده است).

همایی به پیشه شاعری دل‌بستگی داشت زیرا پدرش و عموهایش شاعران ماهری بودند و خود او به عربی و فارسی شعر می‌گفت.

درباره شعر عربی وی نمی‌توانم داوری کنم، ولی اشعار فارسی او اشعار متوسط خوب است که البته در میان آن‌ها ابیات زبده وجود دارد. تصور می‌رود مجموع اشعار همایی از ۱۵ هزار بیت متجاوز باشد که بخشی از آن چاپ شده است.

وی گاه «همایی» و اغلب «سنا» تخلص می‌کرده است.

در شرحی که تحت عنوان «زندگی و آثار استاد جلال‌الدین همایی» در شماره ۷ مجله «معارف اسلامی» (آبان ماه ۱۳۴۷) چاپ شده و متضمن تقریرات خود او نیز هست و لذا از معتبرترین مآخذ و ترجمه احوال همایی به‌شمار می‌رود، وی در توصیف خود چنین می‌گوید:

«من همه چیز هستم و هیچ چیز نیستم. همه چیزی‌ام هست و هیچ‌ام نیست. در شعر و ادب چکیده‌ام و نه چسبیده، و بر رسته‌ام نه به خود بر بسته (۱) باری، ادیب و شاعر و حکیم و عارف و فقیه و منجم و ریاضی‌دان، همه چیز حتی علوم و فنون غریبه رمل و جفر و اعداد را به دقت یاد گرفته‌ام و می‌دانم، اما می‌دانم که هیچ نمی‌دانم.»

این عبارت شباهت عجیبی پیدا می‌کند به سخنان «فائوست» (پرده اول تراژدی معروف گوته) هنگامی که فائوست می‌گوید: «تاکنون فلسفه، حقوق و طب و حتی افسوس علوم الهی را نیز آموخته‌ام ولی مانند گذشته خود را سفیهی ناتوان می‌بینم.» یا سخن منسوب به ابن سینا که گفت: «تا بدان جا رسید دانش من - که بدانم همی که نادانم.»

سپس در همان جا شادروان همایی می‌نویسد:

«اگر تحصیلات اکتسابی مقدمه تزکیه نفس و تهذیب اخلاق و تحصیل معارف معنوی نباشد، به نظر من هیچ ارزش ندارد و علمی که مایه مفاخرت و فضل‌فروشی و جمع مال و منال دنیوی باشد، نه تنها سودمند نیست، که زیانش هزار مرتبه بیش‌تر از جهل و نادانی است.»

خود همایی در دورانی زندگی می‌کرد (دوران سلسله پهلوی) که عالم‌نمایان معلومات محدود و شکسته‌بسته خود را سخت وسیله جلوه‌گری و فضل‌فروشی و جمع مال و منال دنیوی قرار داده بودند و از شادروان همایی که بر حسب شیوه تفکر سیاسی خود سازگاری در این جمع را بر مبارزه علیه آن ترجیح می‌داد، نباید انتظار داشت که مانند برخی فرهنگیان مجاهد ما از نوع «دکتر تقی ارانی» و «دکتر علی شریعتی» عقیده و قول درست را تا سرحد عملی راستین اوج دهند.

باری، در آن سوی سیاست و نبرد اجتماعی، و در «بُرجِ عاج» علم مجرد و آن‌هم علوم سنتی ما، شادروان جلال‌الدین همایی بدون کم‌ترین تردید از اجلة استادان واقعی است و خاطره‌اش واجب‌الاحترام و در واقع نیز به مضمون آن بیت حافظ که تضمین کرده است، در زندگی راه رفته است:

ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم

با پادشاه بگوی که روزی مقدر است. (۲)

پانوشت‌ها:

۱- در اصطلاحی که اکنون متداول نیست، «چکیده‌کار» یعنی کارشناس و «چسبیده‌کار» یعنی بچه در زبان‌های اروپایی *Dilettant* می‌گویند. در ادبیات ما «بررسته» یعنی به طور طبیعی رشد کرده و «بربسته» یعنی مصنوعی، و همایی برای روشن‌شدن، کلمه «به‌خود بربسته» به کار می‌برد.

۲- مصرع دوم را که در آن تعریضی به «پادشاه» دارد، شادروان همایی چنان که شیوه «طنز خفی» گفتار او بود، ذکر نکرده و گذاشته است تا خواننده خود از آن، آن‌چه را که می‌یابد، بفهمد.

مرداد ۵۹ - ا.ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۵، سال ۱۳۵۹

* جفر و رمل = علمی مانند جفر (علم‌الاعداد)، کیمیا، رمل، اوقاق، طلسمات، سیمیا، ریمیا، هیمیا و لیمیا از اقسام «علوم غریبه» در دین اسلام و دربرگیرنده دانش‌های سری و پنهان (مبتنی بر خرافه و سحر و جادو) هستند که به‌وسیله آن‌ها (به اصطلاح) از اسرار و امور پنهان آگاهی حاصل می‌شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

شعر را آئینی است

صد بار به عقده در شوم، تا خود

از عهده یک سخن به درآیم.

(انوری)

۱) شعر کلاسیک؛ یکی از قلّه‌های فرهنگ معنوی ما

در دوران پس از اسلام، به علل گوناگون تاریخی، ما با یک دوران اعتلاء فرهنگ مادی و معنوی جامعه فئودالی آن دوران روبرو هستیم که بعدها نظیر آن کم‌تر دیده شده و برخی آن را «**رنسانس شرق**» نامیده‌اند.

در این دوران، شعر فارسی، نسبت به دوران ساسانی یک تحول کیفی بزرگ را طی می‌کند و صرف‌نظر از زبان، از جهت تنوع اوزان شعری، گوناگونی سبک‌ها و اشکال شعر و رنگارنگی مضامین نسبت به گذشته جهش وار به جلو می‌رود. از جهت زبان، زبان پارسی دری مخلوط با لغات عربی (از آغاز کم‌تر و سپس بیشتر) جای پهلوی ساسانی را می‌گیرد. مسلّم است که این زبان در دوران ساسانی نیز متداول بوده ولی مقام زبان رسمی و ادبی، علمی و دینی نداشته، ولی پس از اسلام با سرعتی شگفتی‌آور رشد می‌یابد و به زبانی که حتی در نزد نخستین شاعران ما سخت رنگین و ظریف است، بدل می‌شود و یکی از انگیزه‌های این پدیده شگفت را در هیجان ایرانیان برای پایداری معنوی در مقابل عرب باید دانست.

از جهت وزن، شعر فارسی با استفاده از عروض عربی، و با ایجاد بحور و زحافات خاص خود، از دایره محدود اوزان متداول در ایران پیش از اسلام که

در «فَهْلویّات» و ترانه‌های عامیانه ما منعکس است، بیرون می‌آید و به گمان نگارنده (بدون آن که این گمان بر استقصاء آماری متکی باشد)، تنوع اوزان شعر فارسی از عربی نیز پیشی می‌گیرد.

از جهت اشکال شعر مانند: غزل و قصیده و مُسَمَّط و مُسْتَزَاد و قطعه و مثنوی و دو بیتی و رباعی، و از نوع مضامین مانند: توصیف روائی و تغزل و مدح و رثاء و موعظه و حماسه و حکمت و هزل و مطایبه؛ شعر فارسی پس از اسلام حدود و ثغور تنگ‌تر و بی‌رنگ‌تر گذشته را می‌شکند و از آن جا که نخست احیاء‌گران اساطیر حماسی و سپس صوفیان وحدت وجودی، از عنصر شعر برای تبلیغ نظر خود استفاده کرده‌اند (و منظومه‌های فردوسی، اسدی، سنائی و عطار و مولوی از این دست است)، شعر فارسی به بخش مهمی از فرهنگ معنوی و به یکی از عناصر عمده این فرهنگ و به اصطلاح جامعه‌شناسی معاصر به یک «سوب‌کولتور» (*subculture*) بدل شده است.

از رودکی تا حافظ ارثیه‌ای پدیدآمده که در قیاس با آفرینش نظیر در کشورهای دیگر، نسبت به زبان خود بی‌همتا است. و این مطلبی است که با غرور و اطمینان می‌توان گفت همه آن‌هایی که در ایجاد این فرهنگ شرکت داشته‌اند، حق دارند بدان ببالند و آن را ارثیه مشترک خود بشمارند.

چیزی که مایه تأسف است، آن است که نسل نوحیز، در اثر اسلوب نادرست و گاه عامداً خراب‌کارانه رژیم موجود، دم‌به‌دم از درک ژرف این ارثیه کهن دورتر می‌شود و حال آن که اگر قصد نداریم تمام این فرهنگ را فراموش کنیم و اگر نمی‌خواهیم تنها ابجدخوان فرهنگ اروپای غربی و آمریکا باشیم و اگر مایلیم که تکامل فرهنگی آتی ما پیوند ضرور و متناسبی از فرهنگ جهان و فرهنگ سنتی ایران باشد، در آن صورت باید از افزایش این شکاف بین نسل نوحیز و فرهنگ کلاسیک ما به طور اعم، و از آن جمله فرهنگ شعری کلاسیک ما به طور اخص، جلوگیری شود. این کار مربوط است به عرضه‌داشت سودمند و مطبوعی از این فرهنگ، که آن را برای نسل نو، که سلیقه و برخوردی دیگر دارد، جالب و مفهوم سازد.

ولی افسوس که غالبِ عرضه‌دارندگانِ این فرهنگ به نسلِ نو (غالب و نه همه، زیرا ادیبان و ادب‌شناسان با ارزشِ بسیاری وجود دارند)، خود از فرهنگِ کهنِ ما چیززیادی نمی‌فهمند تا بفهمانند و از زمرهٔ همان‌هائی هستند که در قرونِ وسطی به آن‌ها «انسان‌های نادان تحصیل‌کرده» (*homot nstptens dtdactus*) می‌گفتند. «کمثل احمار یحمل اسفارا.»

لذا یک نظرِ متداول در نزدِ برخی از جوانانِ ما که حاکی از بی‌اعتنائی و یا کم‌بهادادن به فرهنگِ شعری گذشته و منسوخ‌شُمردن آن‌هاست، نظرِ نادرستی است. از آن‌جا که در فرهنگِ شعری ما نوابغِ درخشانی مانند فردوسی، نظامی، ناصر خسرو، مولوی، سعدی، حافظ و غیره ظهور کرده‌اند، گنجینه‌ای که به جای هشته‌اند، با همهٔ کهنگیِ زمانی؛ آموزنده، الهام‌بخش و سخت دل‌انگیز است. منتها باید آن‌ها را به خوبی فراگرفت زیرا در این آثار، هزاران واژه، اصطلاح، اشارات، تعابیر و مسائلِ ایدئولوژیک وجود دارد که اینک به کَلّی یا تا حدودی منسوخ شده و حال آن‌که بدونِ پی‌بُردن به کُنهِ آن‌ها، پی‌بُردن به کُنهِ اشعار دشوار و گاه مُحال است.

به عنوانِ مثال، سنائی می‌گوید:

«بَرَفاب چرا دهی تو ما را / ما از تو فُقَع نمی‌گشائیم.»

«بَرَفاب» (چیزی مانند شربت با یخ) و «فُقَع [فُقَاع-فرهنگ عمید] (آبجو)» را از جمله پس از حمام‌رفتن به کار می‌بردند و برفاب‌دادن به کنایه یعنی حسرت دادن، شاید از این جهت که نوشندهٔ برفاب، تشنه‌ای را که منتظر آن و یا از آن محروم بود، حسرت می‌داد(؟) و «فُقَع‌گشودن» انگیزهٔ بادِ گلو می‌شد که آن‌را برای سلامت سودمند می‌شُمردند و سپس به کنایه یعنی لاف‌زدن و گزاف‌گفتن و حاصلِ معنیِ شعر آن است که چرا ما را بی‌هوده حسرت می‌دهی و نازمی فروشی، ما که دربارهٔ تو لافی نمی‌زنیم و ادّعائی نداریم. تصور نکنید که این شعر در زمانِ سنائی قلمبه و مُبهم بوده، نه؛ او اصطلاحاتِ کاملاً عادی زمانِ خود را به کار برده که امروز به کَلّی فراموش و به معماً مبدّل شده و استنباطِ ادیبانهٔ شادروان دهخدا مثلاً معنای این بیت را گشوده است.

این مثال البته نمونه‌وار نیست و به اصطلاح در شعر فارسی از نوع «شَوَاذ و نوادر» است، ولی نظایر نسبتاً ساده‌تر آن بسیار متداول است و می‌توان گفت اشعار استادان کهن از این نوع اصطلاحات که در دوران‌شان بسیار عادی و مردم‌فهم بوده ولی حالا مفهوم نیست، کم ندارد و ما برخی نمونه‌های دیگر از غزلیات حافظ را در مقاله‌ای که در [مجله] «دنیا» تحت عنوان «**بار دیگر درباره خط و زبان پارسی**» چاپ شده، آورده‌ایم که نیاز به بسط سخن نیست و خود مسئله‌ای است آشکار. نکته این جاست که زبان کهن (آرکائیک) ادبی ما با زبان امروزی فارسی در ظاهر شبیه است، ولی در واقع تفاوت بسیار دارد و این را باید بی‌کم و کاست درک کرد.

به این «رَمیدگی» نسل جوان و بالنده از شعر کلاسیک فارسی این نکته نیز افزوده می‌شود که: در این گنجینه عظیم؛ «غُثّ و سَمین» [ضعیف و قوی]، نیک و بد، محکم و سست، شاعرانه و بی‌ذوقانه سخت درآمیخته و تقلید از تعابیر و مضامین دیگران و تکرار مکرر به حد ملامت و مضامین بی‌ربط و مباحث کهنه و کودکانه و در سطح امروز به کلی غلط و عامیانه زیاد است و اصولاً معنای «نظم» و قافیه‌پردازی در ایران با «شعر» مخلوط شده و حال آن که شعر یک آفرینش دشوار هنری است و خورند تخیل نیرومند و معرفت ژرف زندگی است و باید مانند همه آثار هنری بتواند واقعیت نیک یا بد، زشت یا زیبا را چنان تصویر کند که تأثیر بخشد.

چون درک جوهر شعر و تشخیص شعر واقعی و سره از ناسره و قافیه‌بافی صرف دشوار است، لذا دوغ و دوشاب قاطی شده و ای چه بسا غزل یا قصیده یا مثنوی می‌شنوید که خُنک، غیرفصیح، مصنوعی، بی‌مضمون یا دارای مضمون تکرار شده، لهیده و مُچاله و فرسوده است و لذا چنگی به دل نمی‌زند. و حال آن که در ادبیات کلاسیک ما، اگر در درجه اول جمع معدود شاعران حقیقی را از انبوه متشاعران و ناظران قافیه‌باز جدا کنیم و سپس از میان آثار همین جمع شاعران حقیقی، آن چه را که آفرینش هنری به معنای جدی کلمه است جداسازیم و سپس آن‌ها را با شرح تاریخی و لغوی و ادبی و فلسفی، که همه جوانب سخن‌گزین شده را روشن کند، همراه نماییم، خواهیم توانست جاذبه نیرومند ادب کلاسیک را صد چندان کنیم. (۱)

۲) نوپردازی در شعر فارسی؛ یک جریانِ قانون‌مند

نوپردازی در زبان، اوزان، اشکال و مضامین شعر فارسی که هم‌روند با تحوّل نظام سنتی ما از اواخر قرن نوزدهم آغاز شده، جریانی است قانون‌مند. پس از انقلاب بورژوائی فرانسه که خلق انقلابی، باستیل استبداد سلطنتی را نابود کرد، هوگو در حقّ خود گفت که «*من نیز باستیل قوّافی را گرفتم و ویران ساختم.*» (*jail pris et demoli la bastille des rimes*)

نه تنها در فرانسه و دیگر کشورهای اروپائی، در کشورهای آسیائی نیز مانند ترکیه، کشورهای عربی، شبه قاره هند، همین پدیده قانون‌مند دیده می‌شود. تحوّل زندگی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه، تحوّل زندگی معنوی و از آن جمله هنری، و از آن جمله شعریش را ضرور می‌سازد. لذا بحث درباره ضرور بودن نوپردازی، بحث عِبَث و دگان‌داری بی‌معنائی است.

با آن که نیما یوشیج به حقّ بزرگ‌ترین نماینده نوپردازی در شعر فارسی معرفی شده، ولی اگر بخواهیم تاریخ این تحوّل کیفی را یاد کنیم، باید مطلب را بسی پیش‌تر از این‌جا آغاز نمائیم.

در این باره در جلد دوم کتاب سودمند «از صبا تا نیما» نوشته یحیی آرین‌پور، اطلاعات فاکتوگرافیک کافی آمده است و خواننده به کمک این کتاب، با بحث بزرگی که در آغاز قرن درباره تحوّل یا انقلاب ادبی در مطبوعات ایران درگرفته، آشنا می‌شود و ما در این نوشته کوتاه به تکرار آن مطالب نمی‌پردازیم.

این یک تحوّل کیفی عمیق در شعر فارسی است که تاکنون مراحل گوناگونی را گذرانده و به تدریج نُضج یافته، دامنه گرفته و به یک جریان نیرومند و شاید نیرومندترین جریان در شعر معاصر فارسی مبدّل شده و هم‌اکنون ده‌ها نماینده برجسته و یا جالب بیرون داده است.

اشعار موزون و با قافیۀ منظم یا قافیۀ آزاد، موزون و بدون قافیه، موزون ولی با وزن متغیّر و آزاد، با قافیه، بدون وزن و قافیه، اشعار هجائی و سرانجام

نشر شاعرانه به وسیله شاعرانِ گوناگونِ نوپرداز با مضامینِ نوینِ غنائی، حماسی و اجتماعی و فلسفی و انبوهی واژه‌ها و تعبیرات و استعارات و ترکیباتِ فرازه‌ئولوژیکِ نو، عرضه شده است. در اثر وجود سنتِ غنی شعر در ایران، به راستی مرتعِ شعرِ نو در سه دههٔ اخیر خضیب و پُرثمر بوده است.

این‌ها به جای خود خوب و مثبت است، ولی در این زمینه چند نکته را باید یادآور شد:

۱- مسئله شعر در کشور ما به مراتب بیش از آن که جای این مسئله در زندگی معاصر است، بزرگ شده و این خود دارای علل مختلفی است و از آن جمله نیرنگِ هئیتِ حاکمه برای سرگرم کردنِ روشن‌فکرانِ ما نیز در این جریان بی‌تأثیر نبوده است. نگارنده به‌عنوان یک شاعر که به نوبهٔ خود در زمینهٔ نوپردازانه، کم‌تر از زمینهٔ شعر کلاسیک سخن‌نباخته، از جهتِ ذهنی و خودگرایانه قاعدتاً نباید از رونق بازار شعری ناخرسند باشد.

ولی صحبت بر سرِ آن است که رونقِ شعر چیزی است و بدل کردنِ بحثِ شعر به تنها بحث یا تقریباً تنها بحثِ وسیع و جدی در مطبوعات چیز دیگر. این که در کشور ما تنبورِ شعر این همه هیجان‌انگیز است، نشانهٔ ذوق و حساسیتِ هم‌وطنانِ ماست و پدیده‌ای است مثبت. ولی به‌ویژه ایران نیازِ سوزانی دارد که در زمینهٔ علومِ طبیعی و اجتماعی و اشکالِ دیگر هنر، نقایصِ خود را جبران کند. مباحثِ فراوانی است که باید به میان آید ولی در بارهٔ آن‌ها سکوتِ کامل یا نسبی حکم‌رواست.

۲- شعرِ نوپردازانه هنوز، به‌ویژه از جهتِ مضمون، در چارچوب «خودبیان‌گری» (self-expression) شاعر محدود مانده و مانند شعرِ کلاسیک در مقیاسِ وسیع و متنوع به کار نرفته است. حقّ شاعر در مورد بیانِ احساس و رنجِ خویش و استفاده از قریحهٔ آفرینندهٔ خود برای جبران و تسکین این رنج‌ها، موردِ انکارِ ما نیست. همه جا [بحث] بر سرِ حدود است.

این همه جلوه‌های غنی زندگی و طبیعت در اشعار نوپردازانه انعکاس خود را نیافته است.

۳- به شعر نو پرداختن، به معنای رهاکردن اشکال و اوزان شعر کلاسیک ما نیست. البته می‌توان و باید از اشکال و اوزان نو استفاده کرد، ولی عروض کلاسیک و اشکال غزل، چکامه، مثنوی و غیره... کاملاً می‌تواند جلوه‌گاه تخیل شاعرانه نو، زبان نو، مضامین نو باشد، چنان که برخی آزمایش‌ها در زمینه غزل نشان داده است که نباید این قالب‌های کهنه ولی ظریف را به فراموشی سپرد.

۴- امروز دیگر در مورد مسئله تعهد اجتماعی شعر و مسئولیت شاعر نباید دست به اقناع زد، زیرا مسئله روشن است و کسانی مانند گلسرخ‌ی از این حکم حتی با خون خود در ایران دفاع کرده‌اند. در این مورد این نکته درخورد ذکر است که وقتی ما از مسئولیت و تعهد صحبت می‌کنیم، منظور ما آن طور که برخی مبتذل‌کنندگان این نظر می‌خواهند جلوه دهند، این نیست که «شعر باید شعار باشد!»

نظریات سیاسی-اجتماعی شاعر در اثر هنری او تنها از راه آن جهان بینی که شاعر را به خود جلب کرده و تنها از وراء جدارهای درک عمیق زندگی و بیان صادقانه و جسورانه ادراک شده‌ها می‌تواند از آفرینش نشو کند، نفوذ کند، جلوه‌گر شود. این چیزی نیست که مانند یک جفت کفش طبق سفارش دوخته شود!

ولی نه تنها امروز، سال‌هاست که شعر فارسی حربه نبرد است.

کافی است که حماسه فردوسی، چکامه‌های ناصر خسرو، رباعیات خیام، غزلیات مولوی و حافظ را یاد کنیم. در جنبش مشروطیت، «سخن موزون» نقش مقدس خود را بازی کرد. همین‌طور در جنبش‌های دوران اخیر، و این سنت والای تعهد و مسئولیت شعر در برابر حقیقت و عدالت است که باید ادامه یابد و مسلماً علی‌رغم ساواک [خفقان و سانسور حاکم- ویراستار] ادامه خواهد یافت.

۳) ولی شعر را به هر شیوه که باشد، آئینی است

این مقدمات و یادآوری‌ها را برای شاعرانِ نوخیزی که دست به قلم می‌برند تا احساسِ خود را به صورتِ شعرِ نوپردازانه درآورند، سودمند دانستیم، برای آن که به یک نتیجه‌ عملی برسیم و آن این که:

درست است که شعرِ نوپردازانه فارسی حتی شکلِ اشعارِ آزاد از وزن و قافیه را نیز پذیرفته، ولی این بدان معنی نیست که هر سطوری که زیر هم نگاشته شود، شعر است. هر عملِ هنری یک آفرینش است که تنها بر پایه‌ وجودِ قریحه (تالانت)، تنها با اتکاء به دانش و تمرین، تنها بر پایه‌ تجربه و مشاهده‌ دقیقِ زندگی می‌تواند به کالای معنویِ ارزش‌مندی بدل شود.

فرض کنیم نوپردازِ جوانِ ما شوری دارد، ولی آیا این به معنای وجودِ قریحه‌ شاعری است؟ حال بگیریم که دارای قریحه نیز هست، ولی آیا قریحه‌ خام و ناپروورده کافی است؟ آیا بدونِ اطلاع از ادبِ کلاسیکِ ایران و جهان، بدونِ دانش و قدرتِ تفکر و پندارِ شاعرانه، بدونِ داشتنِ مضمون‌های گیرا و دلنشین می‌توان چیزِ ارزش‌مندی پدید آورد؟

اگر شاعری آن قدر آسان بود که دیگر هنری نبود!

شورِ تنها یا قریحه‌ ناپروورده ابداً قادر نیست چیزِ درخوردی پدید آورد، مگر در مواردِ بسیار استثنائی که قریحه‌های نیرومند و زودرسی پدید می‌شوند و نخستین آثارِ آنها می‌درخشد. باید محجوب بود و خود را [در] زُمره‌ این نوابغِ زودرس نشمرد، زیرا نبوغ در اکثریتِ قریب به تمامِ مواردِ یعنی تمرین، کارِ صبورانه، گردآوریِ تدریجیِ معرفت و تجربه. به قولِ معروف: «بی‌مایه فطیر است.»

به علاوه به دست کردنِ یک یا چند مضمونِ گیرا و نوشتنِ یک یا چند قطعه‌ واقعا شاعرانه، هنوز به معنیِ اوج تا مقامِ «شاعر» نیست. در آن

بارگاهی که این همه متفکران هنرمندِ واقعا بزرگ و ژرف در آن صف به صف ایستاده‌اند، با اندک مایه نمی‌توان پای نهاد.

وقتی گاه دوستانِ جوان دور و نزدیک، برای پاسخ‌گوئی به هیجاناتِ پاکِ خود، و با استفاده از بی‌قیدوبند بودنِ عرصهٔ شعرِ نوپردازانه به ویژه شعرِ آزادِ بی‌وزن و قافیه، سطوری چند احساساتی زیر هم می‌نویسند و برای چاپ به مطبوعاتِ ما می‌فرستند، نگارنده غالباً باید آن‌ها را برای انتشار آماده سازد و همین خود انگیزهٔ نگارشِ این سطور شده است و امید است که بتواند برای این دوستانِ ارج‌مند، به صورتِ برخی یادآوری‌ها سودمند باشد.

باید دانست که شعر آزاد بیش از شعر مقید به وزن و قافیه، به رنگینی و آهنگینی زبان و جذابیت و ژرفای مضمون نیازمند است، تا نقص موزونیت خود را به کمک محاسن دیگر جبران کند. در ادبیاتِ جهانی از والت ویتمن تا پابلو نرودا، در زمینهٔ شعرِ آزاد نمونه‌های گاه کلاسیک به وجود آمده است.

ردیف‌کردن مُشتی حقایق بر همه معلوم، نوشتن آن‌ها با زبانی هیجان‌انگیز، قراردادن آن‌ها در زیرهم، سیاه‌کردن صفحاتِ عدیده‌ای از این نوع سطور، شعر نیست.

یکی از مهم‌ترین توصیه‌ها که به شاعرانِ آغازگر می‌توان کرد، آن است که به نخستین صادراتِ ذهنِ خود خرسند نشوند، بلکه اعماقِ روحِ خود را بیشتر بکاوند تا گوهرهای زبده‌تر به دست آید.

شاعرِ بزرگِ رومی هراسیوس (۸-۵۶ م) در اثرِ خود موسوم به «دانشِ شعر» جمله‌ای دارد که شهرت بسیاری کسب کرده است، وی می‌گوید: **«بگذار در نهمین سال ثبت شود.»** (۲) یعنی در انتشارِ شعرِ خود شتاب نکنید و بگذارید مدت‌ها برای به‌سازی و تکمیل نزد شما بماند.

چرنیشوسکی می‌گوید: پوشکین این دستورِ هراسیوس را اکیداً اجراء می‌کرد و آثارِ زیادی را که تکمیل بود، چاپ‌نشده نگاه می‌داشت.

بوآلو (۱۷۱۱-۱۶۳۶)، شاعر کلاسیک فرانسه در «هنر شهر» (جلد اول، صفحات ۱۷۳-۱۷۴) توصیه می‌کند: «دائماً شعر را صیقل بدهید و بار دیگر صیقل بدهید، گاه به آن چیزی بیافزائید ولی بیش‌تر پاک‌اش کنید.» (۳)

ببینید چقدر احتیاط و سخت‌گیری را توصیه می‌کنند. تصور می‌کنم اینک معنی شعر زیبای انوری که ما آن را در سر لوحه‌ی این مقال قرار دادیم، روشن‌تر می‌شود.

سرچشمه: مجله «دنیا»؛ مرداد ۱۳۵۴، شماره ۵

پانوشت‌ها:

۱- روشن است که ما تحقیقات آکادمیک درباره هر کتاب یا سخن‌گوئی را هر قدر هم که مقامش عادی باشد، از لحاظ سودمندی تاریخی آن ابدان نمی‌کنیم.

۲- عبارت لاتین چنین است:

nonumgue premature in annum

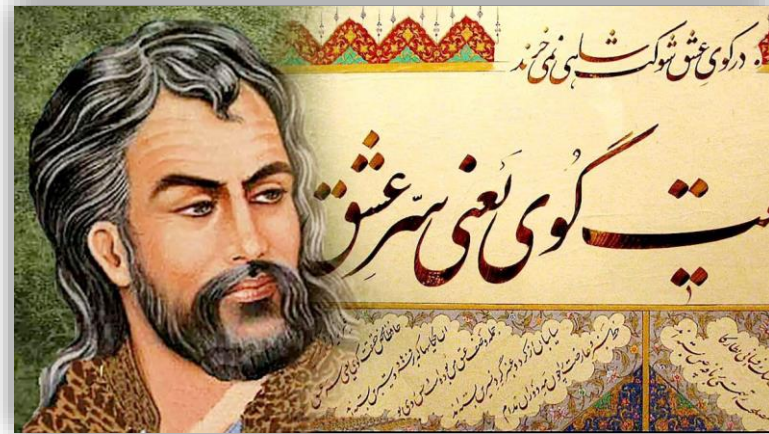
۳- شعر بوآلو چنین است:

Polisssez_is sens cesse le replissez

Ajouter parfois et souvant effecsz

[بازگشت به فهرست](#)

در جست‌وجوی سِرِّ حافظ



سِرِّ سودای تو در سینه بماندی پنهان

اشک تَر دامنِ اگر فاش نکردی رازم

(حافظ / غزل شماره ۳۳۵)

چندان دربارهٔ حافظ کتاب و رساله و مقاله نوشته شده است (و از آن جمله خود این‌جانب نیز نوشته‌ام) که شخص فکر می‌کند، مبادا تکرار این موضوع حمل بر بیکارگی و تمایل به پُرگویی باشد و حال آن‌که چنین نیست.

حافظ در میان شاعران جهان تنها شاعری است که «لسان‌الغیب» لقب یافته و کتابش «فال‌نامه» شده است. در واقع نیز در این جُنگِ ابیاتِ شیوا و پُر مضمون، که خود حافظ آن‌ها را «بیت‌الغزلِ معرفت» می‌نامد، چون آن گوشه و کنارها و ریزه‌کاری‌های سرنوشتِ روحی و درونی «انسان»، در کلی‌ترین معنای تاریخی‌اش (لا اقل آن‌چه تا کنون بوده) مطرح شده، که شخص متحیر می‌ماند، این همه از کدام سرچشمهٔ رازگونه فیض یافته است و چه سان ممکن است؟!

شاعران می‌دانند که تا یک «تجربهٔ حیاتی» در میان نباشد، تا عاطفهٔ انفجاری آن تجربه در روانِ شاعر آتش‌فشانی نکند و تا این عاطفه در واژه‌ها و ترکیب‌ها چنگ نیافکند و کالبدِ شایستهٔ خود را نیابد، شعر زاده نمی‌شود.

در دیوان حافظ تنوع تجربه‌ی حیاتی که در مناسب‌ترین کالبدها بروز می‌کند، به اندازه‌ای است که انسان در سن پیری در آن ناگهان مطالبی کشف می‌کند که در سنین جوانی برایش به کلی نامشهود بوده است.

یعنی حافظ یک طیف بسیار وسیع از آزمون‌های حیاتی و روحی را از سرگذرانده و دارای «روان‌گذشت» (Erlebniss) های سخت گوناگون بوده و آن‌ها را به شکل هنری تعمیم داده و نوعی کارنامه‌ی انسان ساخته که هرکس در آن زبان حال خود را می‌یابد و چهره‌ی خویش را منعکس می‌بیند.

در میان شاعران نام‌آور ما کسانی مانند: رودکی سمرقندی، فرخی سیستانی، ناصر خسرو علوی قبادیانی، فردوسی توسی، خیام نیشابوری، سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، نظامی گنجوی، مولوی بلخی، خاقانی شروانی، سعدی شیرازی، حافظ شیرازی، صائب تبریزی و چند نام دیگر (که آن‌ها را به سلیقه خوانندگان وامی‌گذاریم) هر یک از جهتی از اعظم سخن‌گویان ما هستند و در سفینه شعر جهان نام‌شان قابل ذکر است.

خود این نگارنده به پنج تن از شاعران بزرگ ایران یعنی: ناصر خسرو علوی قبادیانی، خیام نیشابوری، مولوی بلخی، سعدی شیرازی و حافظ شیرازی، هر یک به جهتی علاقه و ارادت دارم.

مقایسه بین شاعران و از آن جمله این شاعران به نظرم کار سودمندی نمی‌آید، زیرا «هر گلی بویی دارد» و جهان چون چشم و خال و خط و ابروست - که هر چیزی به جای خویش نیکوست -.

تا دیری به نظرم می‌رسید که اگر بخواهیم از میان این پنج تن، یکی را بالاتر بدانیم، آن مولانا جلال‌الدین مولوی است. در این اواخر این خلجان در ذهن من پدید شد که علی‌رغم عظمت تام فکری و هنری مولوی و تقدّم زمانی او بر حافظ (که ناچار یکی از منابع فیض حافظ بوده)، چندگونگی فکری و روحی حافظ پیش‌تر است. در این مسئله «سلیقه‌ای» بحثی با کسی ندارم و این که مثلاً شادروان محمد قزوینی نیز درباره‌ی حافظ همین نظر را داشته است، نیز حتماً دلیلی به سود من نیست و هر دو می‌توانیم، هر یک به سببی، داوری نادرست کرده باشیم.

وقتی بین پنج شاعرِ موردِ علاقهٔ خود، که افرادِ سخت‌گونه‌گونی هستند، مقایسه‌ای دقیق می‌کنم، علتِ این ترجیح، به‌نظرِ خودم، برایم روشن‌تر می‌شود:

۱- ناصر خسرو علوی قبادیانی یک اسماعیلی معتقد و متعصب، یک علوی مغرور و با عزتِ نفس، یک شاعرِ فلسفی‌مزاج و اندرزگو است. سخنش سرشار از تخیلِ شاعرانه و فصاحتِ لفظی است. مردی است پارساخو، مقاوم، سازش‌ناپذیر که احساس و اندیشهٔ خود را با خشم و اعتلاء و اطمینان بیان می‌کند.

۲- خیّام یک منجم و ریاضی‌دانِ دیوانی و درباریِ اشراف‌منش است. در معتقداتِ مذهبی متداولِ زمانِ دچارِ تردید است. دلهرهٔ مرگ و سپنجی‌بودنِ زندگی او را سخت رنج می‌دهد. پرستندهٔ زیبایی‌های انسانی و طبیعی است. به عیش و خوش‌باشی پابند است. در رباعیاتِ قصارگونهٔ فلسفیِ خود، همهٔ این عناصرِ شخصیتِ خود را بازتاب داده است و الگوهای «کلاسیک» این طرزِ فکر را (که ضمناً برای بسیاری از انسان‌ها نمونه‌وار است) عرضه داشته و لذا برای جهانیان فهما و پذیراست.

۳- اما مولوی مُحدثی از خاندانِ اشرافیتِ مذهبی است که با شیفتگی و اعتقادِ روزافزون به اندیشهٔ وحدتِ وجود عرفانی فلوطین و ابنِ عربی روی آورده و آتشِ او را شمس‌الدین ملکدادِ تبریزی شعله‌خیز ساخته است. مردی است پارسا و نازنین و فروتن. متفکری است بسیارخلاق و سخت‌باریک‌اندیش و موشکاف، تمثیل‌گری است بی‌نظیر و در اتیانِ مثالِ منطبق و «لاصق» [چسبنده] به موردِ مثال، در جهانِ نظیر ندارد. شاعری است پُرسخن و «مقوّه» با قدرتِ تخیل و شورِ شاعرانه، نیرومند و گاه بی‌همتا و بی‌شک از اعظمِ شاعران و متفکرانِ عرفانی جهان است.

۴- اما سعدی واعظی است صنفی از خاندانِ روحانیت با دمی عرفانی که در ایامِ او همه بدان خوگر بوده‌اند. استادِ شیرین‌سخنِ اخلاقیاتِ زندگی انسانیِ قرونِ وسطایی است و در بیانِ لطیفِ احساساتِ غنایی (عشق) و گاه وصفِ زیبایی‌های طبیعی به حدّ نبوغ می‌رسد.

۵- یگانه‌بودن حافظ در آن است که در چارچوب فلسفی یا مذهبی یا مسلکی خاصی نمی‌گنجد، درعین آن که تمام عطریات را در گل‌برگ‌های خود گردآورده است:

سرکشی و غرور اخلاقی ناصر خسرو، شگاکیت و خوش‌باشی و اشرافیت خیامی، خلاقیت فکری مولوی و شیفتگی مولوی‌وارش به وحدت وجود، روح غنایی سعدی، فروتنی و نازنینی، اندوه و امید انسانی، جست‌وجوی عالم نو و آدم نو، (گاه از راه طغیان خونین تمیوری و گاه از راه شورش درویشان!) درعین حال، چشم‌بازبودن و زیرکی رندان‌اش، همه و همه، او را به تبلور اسرارآمیز روانی آدمی‌زاد، به فال‌گوی سرنوشت انسانی بدل ساخته است.

بسیاری چیزها در دیگران است که در **حافظ** نیست، ولی در غزلیات حافظ عصاره و معجون خاصی در کالبد تعمیم هنری تدارک شده که بدان شکل در نزد هیچ کس نیست.

حافظ به دلایل تاریخی (که نگارنده ضمن بررسی تفصیلی چاپ نشده‌ای درباره رابطه وی با شاه شجاع بیان داشته)، مجبور بوده است خون بخورد و خاموش بنشیند و رازپوشی کند. ولی درعین حال قادر نبوده است اندیشه‌ها و احساساتی را که دیگ سینه‌اش از آن جوش می‌زد، نگوید.

لذا نوعی ابهام مطبوع در کلامش پیدا شده که شکل عامیانه‌اش را در نزد **فال‌گیرها می‌یابیم: «کسی خاطرخواه تو است. دشمنی داری که از او بر حذر باش! رازت را با کسی در میان نگذار! خبر خوشی به تو می‌رسد. آسیبی به تو وارد می‌کنند و امید است که به خیر بگذرد و غیره.»** این جملات مبهم و عام، ناچار با سرنوشت هر کس (به کمک خیالات و تصورات خود او) انطباق می‌یابد.

حافظ قصد فال‌گویی نداشته، ولی وضع حیاتی‌اش او را در این موقعیت قرار داده است. سخن او نجوای زیبای یک انسان اندیشنده و هنرمند است درباره سرنوشتی پُر فراز و نشیب که در آن همه رنج‌های آدمی، اجتماعی، خانوادگی و خصوصی منعکس است: عزیزانی که می‌میرند، شاهانی که گاه لطف و بیش‌تر ستم می‌کنند. دوران‌های سخت و

خونینی که درمی‌رسد، دوستانی که بی‌وفایی می‌کنند، حسودانی که ضربت می‌زنند، بی‌چیزی، وام، درس خواندن، درس دادن، شعرسُردن، شورهای مذهبی، عشق، ترس، بیماری، دلهره مرگ، لذت از ساعات خوش‌زندگی، پرستش‌جلوه‌های طبیعی و غیره و غیره.

همه این امواج در روح **حافظ** انگیزه زایش «بیت‌الغزل‌های معرفت» سرشار از ابهام و هنر شده و دیوانش را فال‌نامه و خود او را که سخن‌گوی سرنوشت خود است، سخن‌گوی سرنوشت انسان و لسان‌الغیب ساخته است.

حافظ چنین بودن خود و شعر خود را نخواسته و نساخته است. شخصیت یکتا و تکرارنشده‌ی هر انسان، نتیجه درآمیازی تاریخ جهان و جامعه، با زیست‌نامه خاص آن انسان است.

حافظ در تار و پود جبرهای طبیعی و اجتماعی دوران خود چنین بارآمده است.

«در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند»

هر چه استاد ازل گفت: بگو! می‌گویم.»

و این شمع، چکان‌چکان هفتاد سال، بل که بیش‌تر، در زیر رواق زبرجدین این سرای شگرف جهان، سوخت تا دل‌های ما را با تسلی و امید روشن کند.

سرچشمه: <http://aryaadib.blogfa.com/category/25> وبلاگ آریا ادیب

* منبع اولیه انتشار این مقاله به‌رغم جست‌وجوی فراوان در آرشیوهای موجود یافته نشد.
(ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

دو مقاله درباره حافظ

دو مقاله زیرین درباره حافظ، در مواردی با هم مماس می‌شوند ولی به هر صورت از زوایای مختلفی شخصیتِ خواجه شیرازی را بررسی می‌کنند. ابتدا نگارنده خواستار مزج [تلفیق] آن دو به صورت مقاله واحد بود، ولی چون این دست نداد، مَرَجِح دانست که هر دوی آن‌ها را در «فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران» در کنار هم قرار دهد تا یک‌دیگر را تکمیل کنند.

مقاله اولی را «**بار دیگر درباره حافظ**» نام نهاده، زیرا درباره این سخن‌ور بسیار گفته‌اند و اینک این سخن‌الکن دیگری است در این گفت‌وگوی بزرگ. مقاله دوم که به‌طور عمده بررسی یک غزل معروف حافظ است و «**تحلیلی از یک غزل**» نام گرفته است. هر مقاله به یک بیت دلکش غزل سرای بزرگ مَوْشَح شده است.

(۱) بار دیگر درباره حافظ

از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر

یادگاری که در این گنبدِ دوار بماند

حافظ

از آن‌جا که دیوان حافظ یک فشرده هنری-فلسفی حیرت‌انگیز فرهنگ ایران در عصری است که پس از آن انحطاط نظام مبتنی بر زمین‌سالاری و پدرسالاری و بردگی خانگی آغاز می‌کشد، لذا بررسی و واری این دیوان و شکافتن کلاف آن، کاری است مشکور.

در ۳-۴ دهه اخیر کتاب‌هایی مانند: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (دکتر غنی)، حافظ شیرین‌سخن (دکتر معین)، از کوچه زندان (دکتر زرین‌کوب)، کاخ ابداع و نقشی از حافظ (دشتی)، بانگ جرس (پرتو علوی)، فرهنگ اشعار حافظ (احمدعلی رجائی)، در کوی دوست (مسکوب)، جام جم (منوچهر مرتضوی) و نیز کتب و رسالات و مقالات

هومن، کسروی، همایی، انجوی شیرازی، پژمان بختیاری، هژیر، خانلری، همایون فرخ، اکبر آزاد و بسیاری دیگر دربارهٔ حافظ منتشر شده است و هر یک از این آثار توانسته‌اند گره‌گشایی‌هایی بکنند و امروز کارِ حافظ‌شناسی پیش‌رفتِ جدی کرده است.

تصور می‌رود کاری در همین حجم لازم است تا ما بتوانیم مدعی شویم که عصرِ حافظ، زندگی او، محتوی فلسفی و فکری آثار او، مشخصاتِ تاریخیِ غزلیات و قصاید او، زبان او، پیوندِ آثار او با آثار ادبی و تاریخی و فکری فارسی و عربی و امثال آن را تا آخر روشن کرده‌ایم.

حافظ در عصر شگرفی می‌زیسته:

هجومِ فناخیز و معماگسترِ مغول و تاتار و سپس تیمور نه تنها به شکل فیزیکی، بل که به شکلِ روحی و اخلاقی نیز ایران را درهم می‌کوبد و خرد می‌کند. بی‌بندوباری و زورگویی به حدِّ اعلاء حکم‌روا می‌شود. با آن که فارس و شیراز تا زمانی که حافظ زنده بود تقریباً دست‌نخورده ماند و در آن تداومِ مدنیِ ایران حفظ شد (نکته‌ای که مهم است)، امواج تب‌سازِ زورگویی و خون‌ریزی و غارتِ علنی (یا از راه مالیات‌هایی مانند قلان و قیچور یا به بهانهٔ شکار!) و رقابت‌ها و تحریکاتِ پست و ماوراءِ ردیلانۀ شاهان و وزیران و اُمراء و اعیان، به فارس هم سرایت کرده بود. عصرِ حافظ در عین حال؛ عصرِ قیامِ وسیعِ مردم و درویشان علیه ایلخانان و سیطرۀ بیگانه است که از اهمّ آن قیامِ سربه‌داران است.

حافظ این خوش‌بختی را داشت که در شیراز می‌زیست، با آن همه باغ‌ها و روستاها و مزارعِ معمور و پُرونق که تنها «تمغا» یا مالیاتِ روزانه‌اش به ۱۰ هزار دینار بالغ می‌شد. ابنِ بطوطه، جهان‌گردِ عربِ هم‌عصرِ حافظ، دمشق و شیراز را زیباترین شهرهای دیارِ اسلام می‌داند و «بازارِ میوه‌فروشان» شیراز را از «باب‌الجرید» دمشق خوش‌تر یافته است.

با این حال مرگِ پدر و مادر و همسرِ محبوب و فرزندِ عزیز و برادر، رنج‌های دورانِ شاهِ مُحْتَسَبِ مُحَمَّدِ مَظْفَر، تکفیر و تشهیرِ دورانِ شاه‌شجاع، رفتارِ بدِ شاهِ زین‌العابدین و شاهِ یحیی، اندوهِ قتلِ ممدوحینِ موردِعلاقه مانند شاه شیخ ابواسحق و صاحب‌عیار و مرگِ کسانی مانند توران‌شاه و غیره و فقرِ شدیدِ اواخرِ زندگی و ترسِ حافظ از هجومِ هلاکت‌بارِ تیمور و دغدغه‌های دائمی دیگر و نیشِ زهرآگینِ حسادت‌ها و رقابت‌های کسانی مانند

عماد فقیه و غیره، لگه‌های بزرگی از ظلمت بر روی زندگی حافظ (که روی هم، با توجه به توفان‌های عصر، بدک نگذشته است)، می‌اندازد و شاعر را به شکوه و مویه وامی‌دارد. با این حال جوهر امید و خوش‌بینی در شعر حافظ نیرومند است و از «کامیابی‌های» متداول عصر در علم و هنر و نزدیکی به بزرگان و بهره‌مندی از لذت عمر و سیر و سفر نسبتاً برخوردار بوده است.

«زبان حافظ» هنوز جای بررسی فراوان دارد؛ چه از جهات لغات و ترکیبات فارسی و عربی، و چه از جهت صرف و نحو با آن که زبان حافظ به زبان امروزی ما بسیار نزدیک و غالباً به آسانی و با کمی دقت مفهوم است. با این حال در آن واژه‌هایی که گه‌ن شده است، کم نیست.

به‌عنوان مثال معنای واژه‌های فارسی مانند: «پایاب»، «کندلان»، «دستوری» (روسی رسمی)، «بوی» (آرزو)، «پاریز»، «پای ماچان»، «کلاله»، «پاردم»، «پرگار» (حیله)، «ریو» «لخلخه»، «مارشیعا» (یاشیبا)، «رود» (پسر) و امثال آن بر هر خواننده‌ای روشن نیست.

یا درک معنای واژه‌های عربی مانند: «ربع»، «طامات»، «مغرق»، «سماحت»، «عقیله»، «قصار»، «سها»، «سماک رامح»، «طنبی»، «قامع»، «راح»، «راوق» و امثال آن و ترکیبات عربی مانند: «غوث‌الامم»، «ثلاثه غساله» و «کحل الجواهر» و «کاس‌الکرام» و «عون‌الوری» و «شبل‌الاسد» و امثال آن برای خواننده عادی دشوار است و به همین ترتیب است واژه‌های ترکی و مغولی که خوش‌بختانه تعدادش در اشعار حافظ بسیار معدود است ولی وجود دارد مانند: «تمغا»، «یرغو»، «ایاغ»، «ایغاغ»، «طغرا» و غیره.

در کنار این واژه‌ها مصادر مرگبی در زبان حافظ است که معنی آن امروز یا بدان شکل زمان حافظ نیست یا اصولاً در فارسی امروزی به کار نمی‌رود مانند: «دل‌دادن» به معنای موافقت کردن (امروز به معنای تشویق کردن و به شجاعت انگیختن)، «دم‌دادن» به معنای فریب‌دادن، «درخط‌شدن» به معنای آزرده‌شدن، «به‌دست‌بودن» یعنی باخبربودن و برحذربودن، «دست‌بردن» یعنی غلبه‌کردن، «روی‌دیدن» یعنی جانب‌داری‌کردن، پارتی‌بازی‌کردن، «از آن شدن» یعنی از موقعش گذشتن و فرصت فوت‌شدن، «باز

رساندن» یعنی اطلاع‌دادن، «گوش داشتن» یعنی محافظت کردن، «وادیدن» یعنی دقت کردن، «برکردن» یعنی بلندکردن، «افسوس کردن» یعنی مسخره کردن، «راهی به دهی بُردن» یعنی راهی به جایی داشتن، و «چارتکبیرزدن» یعنی نفی و انکار مطلق کردن و غیره و غیره.

به همین ترتیب در زمانِ حافظ مشاغل، مراسم و پدیده‌هایی بوده است که امروز نیست و لذا باید معنای «بازظفر»، «آینه‌دار»، «نقش‌بند»، «انگشتری زنهار»، «خوانِ یغما»، «کاغذین جامه»، «میرِ نوروزی»، «دستوری» «علم‌دار» و غیره را فهمید تا معنای شعری که این اشارات در آن آمده روشن شود.

از آن جا که حافظ در فرهنگِ عصرِ خود تبخّرِ کامل داشته، لذا علاوه بر شناختِ مختصاتِ زبانی حافظ (که ما فقط به گوشه‌ای از ویژگی‌های لغوی او در فوق اشاره کرده‌ایم)، باید از این فرهنگ نیز مطلع بود تا حافظ را به درستی درک کرد.

یکی از منابع الهام و اندیشهٔ حافظ قرآن است که آن را با چارده روایت و به آوای خوش می‌خوانده و به همین جهت نیز «حافظ» نام داشته [است].

به داستان‌های قرآن مانند: داستان‌های آدم و نوح و گوشه‌های مختلفِ داستانِ موسی (مانند داستانِ شعیب و غرق‌شدنِ فرعون و همراهان در نیل و داستانِ هارون برادرِ موسی و قارون و یدِ بیضاء و کوهِ طور و گوسالهٔ سامری و داستانِ سلیمان و هُدُودِ سبا و باد و مور و آصف‌برخیا و داستانِ یعقوب و یوسف عزیز مصر و زلیخا و داستانِ ابراهیم خلیل و آزر نجار و سردشدنِ آتش بر ابراهیم و زندگیِ محمد (ص) پیغمبرِ اسلام و ابولهب و نیم‌کردنِ ماه و غیره در ابیاتِ حافظ اشاراتِ متعدّد است و گاه عینِ ترکیبات قرآن مانند: «کاساً دهاقا» و «کرام‌الکاتبین» و «علم‌الیقین» و «صبغة‌الله» و «جاعل‌الظلمات» و «فالق‌الاصباح» و «صراط‌المستقیم» و «الحکم‌الله» و یا آیاتِ مانند «لمع‌البرق من‌الطور و آنست به» یا «جنات تجرّی من تحتها الانهار» یا «سلامٌ هی حتی مطلع‌الفجر» و «من‌الماء کلّ شیء حیّ» و «نفخت فیه من روحی» و «لاتذرنی فرداً» و غیره و غیره با اندک تغییر به منظورِ مراعاتِ وزنِ شعر در غزل‌ها آمده است. پرتو علوی در «بانگِ جرس» و دکتر مرتضی ضرغام‌فر در «حافظ و قرآن» این مطلب را استقصائاً [محققانه]

بررسی کرده‌اند و نمونه‌های فراوانی آورده‌اند. در مواردی حافظ عینِ مطلبِ قرآن را به شعرِ فارسی بیان کرده است و این موارد از طرفِ مؤلفانِ نام‌برده روشن شده است.

به علاوه حافظ از منابع علمی و ادبی به زبانِ عربی استفاده‌های شایان برده مانند «کشاف» که تفسیرِ جارالله زمخشری است از قرآن و رموزِ بلاغَتِ قرآن را تشریح می‌کند و «مواقف»، کتابِ بزرگِ هشت‌جلدی قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی در کلام (مباحثِ کلامی در اشعارِ حافظ بسیار زیاد مطرح است) و «تفایس‌الفنون» اثرِ محمد بن محمود آملی که در زمانِ شاه شیخ ابواسحق تألیف‌شده و «مفتاح سکاکی» و آثارِ ابن خلکان و محی‌الدین عربی و رسالهٔ «القشیریّه» و «عقدالفرید» و «زهرالاداب» حصری و غیره.

این‌که محمد گل‌اندام جامعِ مفروض دیوانِ حافظ می‌گوید که وی به «تصحیح دواوینِ عرب» مشغول بود، حقیقتی است که آثارش در اشعارِ حافظ بسیار است و اقتباساتِ زیادی از مُتنبّی و بوصیری و ابوالعلاء و ابن‌طباطبا و تمیم‌بن معزّ و یزیدبن معاویه و ابونواس و بشّاربن برد و حسان‌بن ثابت و ابن‌فارض و ابوفراس و دیگران در دیوانِ حافظ دیده می‌شود که مراجعه و مقابله در صحتِ این اقتباسات جای تردید باقی نمی‌گذارد.

به‌همین ترتیب حافظ در آثار ادبی و تاریخی و علمی که به زبان فارسی بود، مطالعات وسیع داشت مانند: «جهان‌گشای جُوینی» و «کلیله و دمنه» و «راحه‌الصدور» و نیز دیوانِ شعرای فارسی‌گوی مانند: رودکی، فردوسی، انوری، دقیقی، سنائی، نظامی، کمال‌الدین اسمعیل، ظهیر فاریابی، خاقانی، عراقی، خیّام، سعدی، مولوی، خواجوی کرمانی، شاه نعمت‌الله ولی، کمال خُجندی، سلمان ساوجی، عماد فقیه و غیره. در موردِ این شاعران، حافظ گاه اشعارِ آنها را استقبال کرده و گاه مضمون را از آنها گرفته و گاه از آنها یاد نموده و به هر جهت نشانه‌های اُلْفَتِ او با شعر و نثرِ ادبی و تاریخیِ فارسی در دیوانِ فراوان است.

اصولاً انگیزه‌های حافظ برای ساختنِ این قریبِ پانصد قطعه طیّ قریبِ پنجاه سال (که نشانهٔ کُنْدکاری و سخت‌گیری و صیقل‌دهی در اُسلوبِ هنریِ حافظ است) عبارت است از: جواب و استقبالِ غزل‌های معاصران و گذشتگان، حوادث و فاجعه‌های

تاریخی، مدیحه شاهان و وزیران، حوادث زندگی شخصی (مانند درگذشت همسر و پسر و برادر و دشواری‌های مالی و معیشتی)، تأثیر قرآن، تأثیر اشعار عرب، مسائل ایدئولوژیک برای توجیه عرفانی-خیامی گره‌بندهای زندگی و بوالعجبی‌های روزگار، توصیف خوش‌باشی و شادخواری و عشق و زیبایی‌های طبیعت.

از مجموع پانصد یا اندکی بیش و کم قطعات بزرگ، محققان ما ربط تاریخی بیش از صد قطعه را یافته‌اند. به نظر من اگر به پژوهش‌های دکتر غنی و دکتر معین در این زمینه، پژوهش‌های دیگری افزوده شود، می‌توان ربط تاریخی تا دو برابر این میزان را یافت و چارچوب زمانی-مکانی غزل یا قصیده یا مثنوی یا قطعه یا حتی رباعی را روشن ساخت. چیزی که به درک محتوی غزل بسیار کمک می‌کند و «سمبول»های حافظ را بیش‌تر روشن می‌سازد. (مانند «ملک سلیمان» «زندان اسکندر»، «محتسب»، «شاهنشاه»، «صوفی دجال فعل ملحد شکل» (برای تیمور)، «ترک سمرقندی» (بازهم برای تیمور) و غیره و غیره.

با آن که فرهنگ اصطلاحات عرفانی حافظ که به‌وسیله رجایی تنظیم شده بسیار سودمند و پرمضمون و محققانه است، تنظیم فرهنگ بزرگی درباره دیوان که واژه‌های فارسی و عربی و نمادها و مصطلحات فلسفی و کلامی و عرفانی و دینی و اسامی خاص و دیگر مطالب قابل توضیح را در بر گیرد، ضرور است؛ تا کسی که دیوان را می‌خواند، با مراجعه به لفظ موردنظر، بدون اشکال، آنچه را که باید بداند، بداند و شعر حافظ را در همان ابعاد تاریخی، زبانی، فکری درک کند که در واقع هست.

کار دیگری که می‌توان کرد عبارت است از: چاپ دیوان با شرح در ذیل هر چکامه یا غزل یا قطعه یا ساقی‌نامه یا مثنوی یا رباعی و غیره. این کار حجم دیوان را ۳-۴ برابر حجم کنونی می‌کند، ولی کاری است سودمند، زیرا با خواندن آن شرح (به‌شرطی که حتی‌المقدور کوتاه و کاملاً پرمطلب و پژوهش‌گرانه باشد)، کسی که اهل تحقیق نیست، به‌راحتی آنچه را که باید درباره یک غزل از لحاظ ادبی و بلاغی و تاریخ و مشخصات ایدئولوژیک بداند، خواهد دانست. این شرح نباید انشاءنویسی و قلم‌فرسائی‌های فلسفی-ادبی شارح باشد، بل که باید کاملاً مشخص و بر اساس بررسی تاریخی انجام گیرد. این که کسی بخواهد حافظ را بهانه‌ای برای اندیشه‌گستری فلسفی خود قرار دهد، کاری است مجاز

و بلامانع و شاید دل‌پذیر و حتی سودمند. ولی اصل قضیه بررسی مشخص-تاریخی است، بدون حشو و زوائد. چنین کاری باید درباره برخی آثار ارزشمند دیگر ادب فارسی (به‌ویژه مثنوی جلال‌الدین مولوی) انجام پذیرد.

ما عقیده نداریم که همه دیوان‌ها و کتاب‌ها دارای آن چنان گنج مکنونی است که مانند دیوان حافظ و یا مثنوی به چنین غوطه‌زدن‌های دشوار نیازمند باشد، زیرا مرواریدهای غلطانی از این غوطه‌ها به دست نمی‌آید. معدودند کتبی که بدین رنج می‌ارزند، و از آن جمله است بدون تردید دیوان حافظ و مثنوی مولانا که اقیانوسی است پهناور از اندیشه و فرهنگ.

۲) تحلیلی از یک غزل حافظ

کس چو حافظ نکشید از رخ «اندیشه» نقاب

تا سر زلف عروسان چمن شانه زدند.

حافظ

طی دهه‌های اخیر، از جهت چاپ متون انتقادی دیوان غزلیات و قصائد و قطعات و مثنویات خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (وفات ۷۹۲ ه.ق = ۱۳۹۰ میلادی)، و تألیف مطالبی درباره زندگی این شاعر و دوران تاریخی و افکار عرفانی و زبان و هنر غنائی‌اش، آثار متعددی به‌دست مؤلفان ایرانی و خارجی نشر یافته که از آن‌ها بی‌اغراق می‌توان کتابخانه کوچکی ترتیب داد.

مسئلاً این جریان متوقف نخواهد شد و در آینده نیز در همه زمینه‌های یادشده و شاید زمینه‌های تازه دیگر (مانند بررسی «لکسیک» *Lexique* یا واژگان دیوان حافظ و بیان مشخصات رتوریک یا بدیعی و بیانی این دیوان و غیره)، بازم مقالات و رسالات و کتب تازه‌ای تألیف و منتشر خواهد شد. و این نکته خود نباید مایه تعجب شود، زیرا حافظ در کشور شاعر خیز ما، که طی هزار سال تاریخ ادب فارسی دری، حداقل ۲۰ تا ۳۰ شاعر

درجهٔ اول و در سطح عالی پرورش داده است؛ در کنار فردوسی و سعدی و مولوی، یکی از چهار شاعر بزرگ و داهی است که اهمیت جهانی دارد و ارثیهٔ شعری‌اش وارد گنجینهٔ فرهنگ بشری می‌شود و ما حق داریم به وجودش ببالیم.

حافظ از آن جهت که کمال لفظی و ژرفای تفکر فلسفی و تخیل شاعرانه را در حدی که کم‌تر در دسترس است همراه داشته، از شخصیت‌های یگانه و بی‌نظیر و کم‌نظیر است و هنوز باید کار زیادی به‌ویژه برای شناخت این قریب ۵۰۰ غزل حافظ که اکثر آن‌ها بسیار خوب و شاید قریب خمس آن‌ها در حد شاهکار است، انجام گیرد.

با آن که کوشش‌های انجام‌یافته از سوی ناشران متون انتقادی و نسخ منحصربه‌فرد و نویسندگان ترجمهٔ حال و دوران تاریخی و مفسران اندیشه‌های عرفانی و فلسفی و تحلیل‌گران سبک شعر و ویژگی‌های زبان حافظ و هنرسنجان و نقادان ادبی که خواسته‌اند راز شخصیت، شعر و فکر و پندار این غزل‌سرای نام‌دار را نشان دهند، در ایران و خارج از ایران بسی ارزنده است و چنان‌که یادکردیم مطالب فراوانی روشن‌شده، ولی هنوز هم سخنان ناگفته و یا گفتنی کم نیست.

بسیاری از غزلیات حافظ از جهت اشتغال بر اندیشه‌های فشرده که گاه یک کوه‌گران فکر و خیال شاعرانه را از تار ظریف یک بیت روان آویخته (آن‌چه خود آن‌را «بیت‌الغزل معرفت» نامیده) گوئی، اثری است مستقل و جداگانه که به تفسیرهای چندسطحی و چندبعدی (لغوی، ادبی، تاریخی، ایدئولوژیک) نیازمند است تا خواننده، غزل را در حجم کامل‌اش درک کند. نسل معاصر از دوران حافظ و مشخصات فرهنگی او دور شده و به چنین توضیحات و تفسیراتی نیازمند است. این نوع تفسیرها نه تنها در مورد غزل‌ها، که گاه در مورد برخی ابیات نیز ضرورت دارد و تعداد این نوع ابیات پرمضمون در دیوان خواجه کم نیست.

خواجه حافظ خود از فضیلت به‌نام دوران خویش شمرده می‌شده و یکی از مراتب فضیلت‌اش این بوده که قرآن را با روایات مختلف (به تصریح خودش چهارده روایت) می‌خوانده است.

در آن ایام فرهنگ یگانه‌ای که همانا فرهنگ ایرانی و اسلامی است در کشور ما به درجهٔ بالایی از نُضج رسیده بود و مانند امروز فرهنگ به دو حصهٔ سنتی و معاصر تقسیم

نمی‌شد. این دو حصگی فرهنگ در دوران ما باعث شده است که اکثر فرهنگ‌مندان عصر ما در هیچ حصه به درجه لازم نضج نمی‌رسند. ولی در آن موقع با صرف بخشی از زندگی در راه تحصیل، آسان‌تر می‌شد معلومات جامع و قابل اتکاء و استنادی در زمینه صرف و نحو زبان‌های عربی و فارسی و حکمت و عرفان و کلام و فقه و اصول و حدیث و تفسیر و هم‌چنین تاریخ و ادبیات و علوم غریبه و دیگر معرفت‌های مرسوم عصر، کسب کرد. در چارچوب این فرهنگ یگانه و یک‌گوهر و ریشه‌دار و خوش‌پیوند به گفته مارکس، می‌شد به درجه معینی از کمال انسانی و سکینه نفسانی رسید و مانند امروز به‌ویژه در جهان سوم به صورت شخصیت‌هایی تقسیم‌شده، پُر دغدغه، جست‌وجوگر و عطشان باقی نماند و به ساحلی دست یافت که هر چه باشد، تا حدی اندیشه «تمامیت» و «وصول» را به وجدان شخص القاء کند.

حافظ خود در زمره همین کاملان و واصلان است و آن کبریاءِ رواقی که گاه در اشعارش رخ می‌نماید، ناشی از همین سکینه و اطمینانِ واصل‌شدگی است:

درویشم و گدا و برابر نمی‌کنم

پشمین گلاه خویش به صد تاج خسروی

گدای میکده‌ام، لیک وقتِ مستی بین

که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم.

او در نتیجه تحولات زمانه و تصاریفِ دهر، مُمارستِ طولانی در تعلّم و تعلیم و مطالعه دائمی، تماس با یک زندگی ادبی تقریباً بین‌المللی که صیت [آوازه] او را با وجود گوشه‌نشینی از قاف تا قاف می‌ساخته (۱) و سیه‌چشمان کشمیری و تُرکانِ سمرقندی به شعرش می‌کوبیدند و می‌رقصیدند (۲)، هم‌چنین مُمیزاتِ روحی خاصّ خود او، به درجاتِ عالی پُختگی هنری، دقت و اصالتِ نظر، شیواییِ بیان و ویژگیِ سبک رسیده بود.

همه این‌ها در سطحی است که شگفتی برمی‌انگیزد و کم نیستند ادبا و متفکرانِ قرونِ وسطائی ما (مثلاً مانند میرسیدشریف علامه گرگانی، قاسم انوار، عبدالرحمان جامی، حاج ملاهادی سبزواری و غیره) که از حافظ به مثابه موجودی مقدّس که سخن‌اش از الهاماتِ قدسی و وارداتِ غیب است نام می‌برده‌اند. تصادفی نیست که حافظ «لسان‌الغیب» و

«ترجمان‌الاسرار» لقب یافت و دیوانش، در کنار قرآن که نیز مرجع استخاره است، به مرجع تفأل بدل می‌شود (۳) و از این باب هم که باشد روی تاقچه کلبه هر دهقانی قرار گرفت و از این غزلیات که علی‌رغم روانی، پیچیده و پرمحتوی است، استنباطات رمزآمیز و نمادگونه (سمبولیک) خود را می‌کردند و می‌کنند، عیناً مانند تعبیری که از خواب‌ها می‌شود.

انعکاس نبوغ ویژه حافظ در اروپای قرن هجدهم و نوزدهم شخصیت ممتاز و برجسته‌ای مانند «یوهان ولف گانگ گوته» را به ستایش وامی‌دارد و وی خود را خاضعانه از شاگردان و کوچک‌ابدالان خواجه می‌شمرد و در خطاب به او این جمله پرمعنی را می‌گوید: «ای کسی که روحانی هستی، بی آن که پارسا باشی.» (۴)

ترجمه‌ای که میس «جرتروود لائوثیان بل»، شاعره انگلیسی از برخی غزلیات حافظ کرده است، به گفته «برائون» در عداد بهترین آثار انگلیسی درباره یک شاعر ایرانی است.

در واقع در غزل حافظ همان «آن» اسرارآمیز که وی بودن آن را شرط حسن می‌داند وجود دارد که برخی هنرسنجان ما نیز کوشیده‌اند آن را بشکافند و فرمول‌بندی کنند.

ما غزلی را که در این نوشته به‌عنوان موضوع تحلیل برگزیده‌ایم، بدون افتادن در دام وسواس‌های ادبی دورودراز؛ از دیوانی که با مقدمه‌ای سودمند به همت آقای انجوی چاپ شده، گرفته‌ایم.

درباره دگرخوانی‌های فراوانی که در هر غزل حافظ و گاه در هر بیت از غزل‌ها وجود دارد، ما برآنیم که این دگرخوانی‌ها دارای منشاءهای مختلف است.

برخی به تصرفات خود شاعر مربوط است، برخی نتیجه نوعی بهسازی و تصحیح جمعی خوانندگان ادیب و ادیب‌مشرّب حافظ است که طی زمان انجام گرفته است، برخی غلط‌نسخ یا مداخله بدون صلاحیت افراد کم‌سواد است. لذا لازم نکرده است که فقط یک نسخه بدل اصیل باشد. به نظر این‌جانب جز در مواردی که غلط‌نسخ یا تغلیط ناشی از بی‌سوادی است، باید با نسخه بدل‌های مطبوع و فصیح سازگاری نشان داد و در میان

آن‌ها میدان به‌گزینی را باز نگاه داشت و تعصّب‌های لوسِ «ادبائی» نشان نداد، زیرا به جایی نمی‌رسد.

در زندگی چنین است که باید گاه در عین حال با مراعات ضوابط مختلف کار کرد. و اما در مورد نگارش اشعار حافظ با اصول نقطه‌گذاری و سجاوندی امروزی، نگارنده به نوبه خود با چنین کاری موافق است؛ زیرا خواندن و درک شعر را آسان می‌سازد و این وارد کردن شیوه‌های امروزی «تنظیم» یا «آرانژمان» در موارد بسیاری امری ناگزیر است.

در مورد مرتب‌ساختن ابیات بر حسب موضوع که برخی از ادبای معاصر باب کرده‌اند، به نظر این‌جانب این کار ابداً ضرور نیست و تصوّر نمی‌رود که در غزل فارسی چنین تداوم و پیگیری از جهت مطلب ضرور بوده و یا مراعات می‌شده است. لذا باید نظمی را که در اغلب نسخ دیده می‌شود و دیگر جنبه «کلاسیک» یافته، دست‌نخورده نگاه داشت.

پس از این توضیحات مقدماتی، اینک غزلی از غزلیات مشهور حافظ را برای تحلیل ارائه می‌دهیم و برای آسان‌ساختن مراجعات بعدی ابیات آن را شماره‌گذاری می‌کنیم. غزل چنین است:

۱- در خراباتِ مغان نورِ خدا می‌بینم

این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم (۵)

۲- کیست دُردی کشِ این میکده، یارب که درش

قبله حاجت و محرابِ دعا می‌بینم

۳- جلوه بر من مفروش ای ملک‌الحاج، که تو

خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم

۴- خواهیم از زلفِ بتان نافه‌گشائی کردن

فکر دور است: همانا که خطا می‌بینم

۵- سوزِ دل، اشکِ روان، آهِ سحر، ناله شب

این همه از نظرِ لطفِ شما می‌بینم

۶- هر دم از روی تو نقشی زندم راهِ خیال

با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم

۷- کس ندیده است ز مُشکِ خُتن و نَافهٔ چین

آن چه من هر سحر از بادِ صبا می‌بینم

۸- نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسأله بی چون و چرا می‌بینم

۹- دوستانِ عیبِ نظرِ بازیِ حافظ نکنید

که من او را ز مُحَبَّانِ خدا می‌بینم. (۶)

غزلی که ما می‌خواهیم موردِ بررسی لغوی و ادبی و فلسفی قرار دهیم، با آن که از غزل‌های معروفِ حافظ است؛ ولی از غزل‌هایی نیست که در چارچوبِ تاریخی خاصی قرار گرفته باشد یا بتوان آن‌را به دورانِ سنیِ معینی از زندگیِ حافظ منسوب داشت.

از لحاظِ صرف و نحوی و علومِ ادبی (معانی و بیان و بدیع و قافیه و عروض) ویژگی‌ها و شگفتی‌های خاصی ندارد و مضمونِ فکری‌اش نیز برای حافظ (که به وحدتِ وجود عارفانه بسیار دل‌بستگی داشت)، فوق‌العاده نمونه‌وار است. لذا این غزلِ عالی حافظ در عین حال از غزلیاتِ عادیِ اوست. در این غزل نظم و یک‌دستی فکری و وحدتِ موضوع مراعات شده است و به جز ابیاتِ ۴ و ۷، هفت بیتِ دیگر همه در اطرافِ مسألهٔ واحد دور می‌زند.

زبانِ حافظِ زبانی است سرشار از کنایات و کاربُردهای مجازیِ واژه‌ها و استعارات و تشبیهات که در نتیجه، بافتِ زبان را بسیار شاعرانه و خیال‌آمیز می‌کند و خودِ حافظ بسیاری ترکیب‌های زیبا و گاه بی‌سابقه در اشعارِ خود آورده است که تعدادِ آن‌ها به هزارها می‌رسد. مانند: «سادهٔ بسیار نقش»، «مشرق پیاله»، «جان‌بین»، «جهان‌بین»، «جرعهٔ

رندان»، «رَشْحَةُ قَلَمٍ»، «گلبانگِ پهلوی»، «جَرِيدَةُ عَالَمٍ»، «مِحْرَابِ دَلِّ»، «جَعْدِ مَشْكِينِ»، «رَسْمِ رَاهِرَوَانِ»، «مدارِ نقطه بینش»، «حقوقِ نمک»، «رَنگِ رِیَا»، «مخمورِ جامِ عشق»، «حلقهٔ وصل»، «شرابِ بی‌غش»، «مرغِ شب‌خوان»، «حکیمِ مَسْتُورِی»، «شَطِّ شَرَابِ»، «زُهتِ گاهِ اُنس»، «غبارِ خاطر»، «نقشِ مقصود»، «دردنوشِ درد»، «شرابِ خانگی»، «ترسِ مُحْتَسِبِ خورده»، «هواخواهِ خدمت»، «درسِ مقاماتِ معنوی»، «فلکِ چوگانی»، «یارِ حورسِ رِشت»، «بحرِ مُعَلَّقِ»، «رَنگِ تَعَلَّقِ»، «قبایِ زرافشان»، «آئینه خدای‌نما»، «یاقوتِ مُذَابِ»، «آبِ اندیشه‌سوز»، «رندِ عافیت‌سوز»، «خورشیدِ اَنجُم‌سوز»، «آفتابِ می» و غیره.

این ترکیبات استعاری و مجازی که شاعرانِ ورزیده، دشواریابی‌ان‌ها را نیک می‌شناسند، تار و پودِ پرنیانِ غزلِ حافظی است؛ و رازِ فصاحت و بلاغت، رمزِ ظرافت و گیراییِ بیانِ شعریِ این شاعر را از جمله باید در این جا جست.

علاوه بر خیال‌انگیزبودنِ ترکیباتِ استعاریِ زبانِ حافظ و نوعِ واژه‌گزینی در نزدِ این شاعر (که از واژه‌های متنافر و الفاظِ مهجورِ پرهیز داشت)، آن‌چه بر مرغوبیتِ غزلِ حافظ می‌افزاید، صنعت‌گریِ بسیارِ ماهرانهٔ او در شعر است که گاه از کثرتِ جأفتاده‌بودن، به کلی نامشهود می‌ماند و شخص را غافل‌گیر می‌کند. توجهٔ آگاهانه و یا ناخودآگاهِ حافظ - که این آخری نتیجهٔ ممارست و تمرکزِ خفی است - به مراعاتِ قوانینِ بدیع و معانی و بیان و آن‌چه مُحسناتِ کلامی نام دارد، توجهی جدی است.

همین شعر، از همان بیتِ اولِ دارایِ صنعتِ «براعتِ استهلال» است. یعنی شعر از همان آغاز بانگ برمی‌آورد که من در چه باب می‌خواهم سخن گویم. سخن بارِ دیگر بر سر اصلِ وحدتِ وجود است که از اصولِ محوریِ عرفان است. سخن بارِ دیگر بر سرِ این اصل است که تجلیِ الهی در امورِ نامتناهی، بوالعجبی‌ها به‌وجود می‌آورد، چنان‌که نورِ خداوند در خراباتِ مَغی باده‌فروش و خورشیدپرست، یعنی محلی که هم پلید است و هم کُفرآمیز، منعکس است و درگاهِ دُردی‌کشِ این میکده، قبلهٔ حاجات و مِحْرَابِ دعاست! لذا «نظربازی» حافظ را که وی همیشه آن‌را مبتنی بر نیت و قصدِ پاک دانسته، باید به قولِ عَرَفَاءِ از نوعِ «تحسینِ جمالِ محض در صُورِ مُقَیَّدات» شُمرَد و او را گناه‌کار ندانست و از مُحَبَّانِ خدا به حساب آورد. یعنی همان اندیشهٔ «انماالاعمال بالنیات» و «تو چه دانی که پس پرده چه خوب است و چه زشت»، در این جا نیز تکرار می‌شود.

ردالْقافیة که در مَقْطَع نسبت به مَطْلَع انجام می‌گیرد، نشانه پیوندِ سراسریِ غزل است. از جهتِ علمِ بَلَاغَتِ و بیان، غزل نه متضمّنِ ایجاز است، نه متضمّنِ اطناب، بل که با مراعاتِ تسویه است، یعنی هم‌گامیِ لفظ و معنی. این برای حافظِ نمونه‌وار است، برخلافِ «سعدی» که گاه عبارتی تمام را (البته در نهایت لطافت و اُستادی داهیانة) حذف می‌کند و ایجازی شگرف (که ابدأً مُخَلّ نیست) پدید می‌آورد مانند:

شب چو عقدِ نماز می‌بندم:

(جملهٔ محذوف: در اندیشهٔ آن هستم که)

«چه خورد با مداد فرزندم؟»

یا:

ناسزائی را که بینی بختیار

(جملهٔ محذوف: در مقابل این لطفِ بی‌سببِ الهی)

عاقلان تسلیم کردند اختیار.

که در این ابیات، سعدی بنا به صنعتِ بدیعی «التفات» اصولاً مطلب را از یک گُسترهٔ زمانی (خطاب به خودِ حاضر: بینی) به سوی گُسترهٔ دیگر زمانی (سخن از غائب: عاقلان تسلیم کردند...) برمی‌گرداند.

در غزل‌های حافظ این نوع «غرابت»‌های صرف و نحوی که سعدی در کمالِ استادی و نهایتِ ظرافت به کار می‌برد، به نحوی که به بَلَاغَتِ کلام‌اش زیانی نمی‌رساند، کم‌تر دیده می‌شود. برعکس، در نزدِ حافظِ مراعاتِ ساختارِ صرف و نحوی سالم و تسویه (یا هم‌گامیِ کلام و معنی) جای ایجاز و یا اطناب (کاستیِ کلام از معنی یا فُزونیِ کلام بر معنی) را می‌گیرد. با آن‌که حافظ از جهتِ قصارگوئی و گُنجاندنِ دریائی اندیشه در ظرفِ کوچکِ یک بیت، گاه واقعاً بی‌داد می‌کند.

یا صنعتِ «تلمیح» و اشاره به آیاتِ قرآنی و احادیث، امثالِ سائره، وقایعِ تاریخی در اشعارِ حافظ فراوان است. مثلاً مطلعِ غزل اشاره است به «هر سو روی آورید همان‌جا چهرهٔ

خداست» (فاینما تولوا فثم وجه‌الله) یا مصرعِ دوّم از بیتِ سوّم اشاره است به سخنِ منسوب به رابعه عدویه که از او پرسیدند: چرا به حجّ نمی‌روی؟ در پاسخ گفت «مرا ربّ‌البیت باید، بیت چه کنم؟» مانند این شعر مولوی:

ای قوم به حجّ رفته کجائید؟ کجائید؟ معشوق در این جاست، بیائید! بیائید!

بیت چهارم از لحاظِ صنعتِ بازیِ حافظی نمونه‌وار است. صنعتِ «مراعاتِ نظیر» و «ایهامِ التّناسب» از متداول‌ترین صنایعِ بدیعی مورد‌استفادهٔ حافظ است. زُلف و نافه به مناسبتِ خوش‌بوئی و سیاهی با هم متناسب است و گشودن نیز با زُلف ارتباط دارد. واژهٔ خطا با یک جناسِ لفظی (ختا) به زُلف و نافه مربوط می‌شود زیرا نافه و مُشک را از ختا و ختن (یا چین) می‌آوردند. در وهلهٔ اوّل، رابطهٔ خطا با زُلف و نافه و گشودن با زُلف دیده نمی‌شود، پس از اندکی دقتِ ظاهر می‌گردد و ما را غافل‌گیر می‌کند.

واژه‌های مُشک و نافه در بیتِ هفتم نیز می‌آید و می‌شود این دو واژه را جزءٔ واژه‌هایی که حافظ در غزلیاتِ خود زیاد به‌کار برده حساب کرد. اگر محاسبهٔ کامپیوتری از کاربردِ واژه‌ها و ترکیب‌ها در نزدِ حافظ انجام گیرد، این نکته روشن می‌شود. بر حسبِ یک محاسبهٔ سطحی ظاهراً این واژه‌ها بیش از شصت بار به اشکالِ مختلف در زبانِ حافظ آمده است و آن‌ها را می‌توان واردِ آن گنجینهٔ لغویِ محوری ساخت که حافظ با آن، ناخودآگاه زبانِ غزلیِ خود را ساخته است. هر شاعری به‌ناچار دارای چنین گنجینهٔ محوری است که محاسباتِ آماری می‌تواند معین کند.

در **بیت پنجم** با صنعتِ «تنسیق‌الصّفات» یا «سیاقه‌الاعداد» سروکار داریم (سوز، اشک، آه، ناله) که در میانِ آن‌ها مراعاتِ نظیر انجام گرفته است و گاه هر اضافهٔ ملکی به یک مُضافِ مربوط شده است (سوزِ دل، آهِ سحر، نالهٔ شب) و گاه به یک موصوف (اشکِ روان). و از آن‌جا که همه را از «لطفِ شما» (خداوند) می‌داند، تکرارِ اصلِ یکی بودنِ گوهرِ وجود، ولی تنوعِ تجلیاتِ آن است:

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

و اصولاً این اندیشه در ابیاتِ ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۶ و ۸ و ۹ صریحاً بیان می‌شود و ابیاتِ ۴ و ۷ (که یکی در وصفِ نافه‌گشائی از زُلف و یکی در وصفِ مُشکین‌دم‌بودنِ بادِ صباست) به

شیوهٔ حافظی است که «نظم پریشان» خود را بر حسب الهام یا به دنبال مقتضیات قافیه یا حالت روحی و واردات ضمیر تصنیف می‌کرده است و ارتباطی با موضوع مسلط غزل ندارند یا ارتباط بسیار دوری دارند.

در بیت ششم شاعر با واژه‌های «راه» و «پرده»، بار دیگر صنعت «مراعات نظیر» را التزام کرده است و در مصرع اول این بیت واژه‌های «روی» و «راه» نوعی «قیاس محرف» دارند و واژه‌های «پرده» و «خیال» هر دو از واژه‌های حافظی است که از شصت تا هفتاد بار با ترکیبات مختلف در قریب ۵۰۰ غزل حافظ تکرار شده است. بر خلاف ترکیب «مُحَبَّانِ خدا» که کاربرد آن در زبان حافظ بسیار نادر است.

محتوای فلسفی غزل یادکرده روشن است و چنان که گفتیم، به جز ابیات چهارم و هفتم که صرفاً غنائی است، شش بیت دیگر این غزل در اطراف یکی از موضوعات محبوب حافظ و همهٔ دیگر عارفان (یعنی یگانگی گوهر هستی و تجلی و فیضان آن در سراسر وجود) است. قبول یگانگی گوهر هستی به عنوان تجلی نور واحد احدی، خود یک سلسله نتایج و عواقب منطقی دارد. یکی از نتایج منطقی آن این است که دیگر نمی‌توان از دوگونگی کُفر و ایمان، حرام و حلال، نجس و پاک، میکده و محراب، دُردی‌کش و قبلهٔ حاجات سخن گفت زیرا حتی خرابات مغان نیز جلوه‌گاه نور خداست. خرابات (که برخی شاید به خطا؟! تصور کرده‌اند معرب واژهٔ فارسی «خورآباد» است) در واقع مراکز باده‌فروشی و باده‌نوشی بود که در بخش‌های خراب و متروک اطراف شهر قرار داشت - و مرکز زندگی «مغان» (شاید به معنای زرتشتیان) بود. ولی حافظ واژه‌های خرابات مغان، دیر مغان و مُغِبِچَهُ باده‌فروش و پیر مغان و غیره را نمادگونه در بسی موارد به کار می‌برد و همیشه از آن چیزی مثبت، در سمت نور و مهر و عشق و زیبایی و رهایی از تعصبات ریاکارانه اراده می‌کند.

«درویشان خراباتی» در مقابل صوفیان ریائی و خرقة‌پوشان شیاد قرار داشتند که دعوی کرامت می‌کردند و زهد می‌فروختند، ولی از واقعیت عرفان به‌دور افتاده بودند. این درویشان، شیخان بدون خانقاه بودند که از تقشف و تعبد پرهیز داشتند و اگرچه به فسق مباحات نمی‌کردند، زهد هم نمی‌فروختند. حافظ خود را خراباتی می‌داند و از این بابت آزاداندیشی و شاید زندگی لاقیدانهٔ خود را توجیه می‌کند.

ما متأسفانه درباره جزئیات زندگی حافظ اطلاع نداریم.

این روشن است که او به دربار پادشاهان اینجو و آل مظفر می‌رفته مدیحه می‌گفته، صله می‌ستانده، یا در نزد وزیران سلسله اینجو و آل مظفر مانند قوام‌الدین صاحب‌عیار و جلال‌الدین توران‌شاه و قوام‌الدین حسن و غیره تقریبی داشته است، ولی به دقت نمی‌توانیم بگوئیم استنباط او از دین (که بدان باورمند بوده) و حدود تقید او به مراسم و مناسک عبادی (که مسلماً آن‌ها را مراعات می‌کرده) تا چه حدی است و آزاداندیشی و آزادروشی حافظ به چه شکل مشخصی تجلی داشته است.

دیوان حافظ حدّ بالایی از این آزاداندیشی و آزادروشی را نشان می‌دهد که همه‌اش به مبدأ وحدت وجودی اندیشه‌اش برمی‌گشته است. ولی مولوی با وجود همین اعتقاد راسخ به وحدت وجود عرفانی، بدون شک همه قواعد دین را مراعات می‌کرده است. یعنی اعتقاد به وحدت وجود کافی نیست و به هر جهت در کنار این اعتقاد، خود انسان با همه انگیزه‌ها و گرایش‌هایش ایستاده است. به نظر می‌رسد که حافظ از جهت شیوه زندگی به مراتب خواهج‌وارتر و درباری‌تر از مولوی و بسیار شبیه‌تر به خیام می‌زیسته و مانند مولوی «زاهد سجاده‌نشین با زهد و ورع» نبوده که با آن که عشق او را به خانه خمار بُرد (۷)، بازهم مولع زهد و پرهیز باقی ماند.

نتیجه منطقی دیگر اعتقاد به «وحدت گوهر وجود» عبارت است از «تقدم مضمون بر شکل».

مضمون، یعنی عشق شورانگیز به خداوند، عاشق را به سوی صاحب‌خانه می‌کشد نه به سوی خود خانه، و میان او و معشوق ازلی پیوندی رازآمیز برقرار می‌کند که هر دم از تجلی رویش، نقش دیگری راه خیالش را می‌زند و وصف‌ناپذیر است که در پرده روح انسانی، کوبش مضراب‌های مشیت الهی چه نغمه‌های شگرف برمی‌انگیزد. بازهم به همین سبب نمی‌توان رفتار ظاهر انسان را ملاک داوری درباره‌اش ساخت، زیرا محبان خدا که با وی هزار راز سر به مهر دارند (۸)، اگر حتی به «نظربازی» دست زنند، معلوم نیست دارای چه انگیزه و محتواست، لذا کسی را به رندی و عشق عیب‌کردن، فضولی و اعتراض به اسرار غیب است (۹)

سراسر دیوان حافظ از این فلسفه مرکزی و شاخه‌های اخلاقی و اجتماعی آن انباشته است و این غزل هم یکی از نمونه‌های آن است.

سرانجام نتیجه منطقی وحدت وجود و پربودن ذرات هستی از فیضانات خورشید الهی عبارت است از تن‌دردادن و قبول انتظام و انتساق وجود که در آن نقطه‌ای از کم و بیش، بر خلاف نیست. حافظ با اطمینان و جزمیت کامل این مطلب را بی‌چون و چرا می‌داند و می‌بیند. **ردیف «می‌بینم»** را حافظ به شیوه درویشان که دعوی داشتند رؤیت قلبی و حسّی آن‌ها جای‌گیر استنتاج و احتجاج منطقی می‌شده (۱۰)، در دو غزل خود به کار می‌برد که اتفاقاً آن غزل دوم بیش‌تر جنبه «رؤیت» اقطاب و اولیاء را منعکس می‌کند. (۱۱)

باری، حافظ بی‌چون و چرا **«می‌بیند»** و یقین دارد که «لیس فی الامکان ابداع ماماکن» یا «اندر این ملک، چو طاووس، به کار است مگس» یا:

جهان چون چشم و خال و خط ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست.

این همان حکمی است که فلاسفه مسیحی غرب تحت عنوان «*Théodicee*» یا «مبحث عدالت الهی» مطرح می‌ساختند، چنان‌که «لایب نیتس» در رساله خود در همین باب مطرح کرده و گفته است: «همه چیز در بهترین جهان ممکن به بهترین وجه ممکن است.» (۱۲) و ولتر از این «خوش‌بینی ریایی» برآشفته و لایب نیتس را تحت عنوان اسم دروغین و طنزآمیز «پان گوس» به باد مسخره گرفته است.

ولی قبول جهان به مثابه مخلوق، خواه از راه امر «کن»، خواه از راه فیضان نور الهی، و نیز قبول صفت «احسن‌الخالقین» برای آفریننده جهان به‌ناچار ما را به این نتیجه منطقی می‌رساند که شرّ و زشتی در جهان؛ اعتباری و نسبی است و در دستگاه وجود، در ابعاد ازلی و ابدی زمانی و مکانی، همه‌چیز دارای در بایستگی و شایستگی ضرور خویش است، جز آن‌که آدمی‌زاد با گزهای خردمایه عواطف و آرزوهای خویش حساب می‌کند. (۱۳)

در این احتجاج مسلماً یک نکته واقعی و منطقی وجود دارد و آن این‌که قضاوت انسان‌های جداگانه یا انسان‌های یک عصر نمی‌تواند ملاک قضاوت تاریخی قرار گیرد، چنان‌که فی‌المثل پیدایش نظام برده‌داری و یا زمین‌سالاری در عصر خود یک گام تکاملی به پیش

در مسیر عدالت بود، ولی چه مصائب و آلام که بار نیاورد و راه‌گشائی‌ها و هست و بود آن با چه فجایع انسانی که هم‌راه نبود.

منتها همان‌طور که شرّ در دستگاه وجود و تاریخ به‌ناچار وجود دارد (و به قولِ گوته «خیر می‌آفریند»)، ضدّ شرّ، معارضه با شرّ، مقابله با آن نیز حتماً هست و اگر این نفی و اثبات نمی‌بود، نفس تکامل انجام نمی‌گرفت و لذا اگر لایب نیتس حقّ داشت که از اعتباری‌بودن شرور سخن می‌گفت، ولتر حقّ داشت که خوش‌بینی رعیت‌وار او را ردّ می‌کرد و به رستاخیز علیه شرّ فرامی‌خواند و حافظ ما در جای دیگر می‌گوید:

اگر غم لشگر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی به هم سازیم و بنیادش براندازیم.

درباره عزل مورد بحث باز بیش از این‌ها می‌توان گفت؛ ولی ما به همین اندک به عنوان نمونه بسنده می‌کنیم.

احسان طبری - شهریور ۱۳۵۹ - تهران

پانوشت‌ها:

۱- اشاره بدین بیت:

ببر ز خلق، ز عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه‌نشینان از قاف تا قاف است.

۲- اشاره به این بیت:

به شعر حافظ شیراز می‌کوبند و می‌رقصند سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

۳- قائم مقام (کوچک) در یکی از مراسلاتش مثنوی مولوی را هم در کنار حافظ مشابه نوعی فال‌نامه یاد می‌کند. نگارنده اطلاع ندارد که این امر تا چه حدّ متداول بوده است، ولی فال حافظ شیوع ایران‌گیر داشته و دارد و از جهت اورادی که بایست در آغاز تفال خواند و آداب فال‌گیری، دیری است «مراسم» خاص خود را به‌وجود آورده است.

۴- گوته باور داشته که حافظ ستاینده باده و عشق است و سمبولیسم عرفانی این نکات را در شعر حافظ جدی نمی‌گرفته است و این مسئله‌ای است که امروز نیز مورد بحث است. در واقع حافظ در اغلب موارد واژه‌های باده و عشق و نگار را به معنای نمادگونه عرفانی آن‌ها به کار می‌برد، ولی این مطلب عامیت و کلیت ندارد. (در متن مقاله درباره نظر بازی بحث بیشتر شده است).

۵- مسائل مطروحه در این غزل از جهت عرفانی در اکثر اشعار عرفانی از آن جمله در نزد عرفای بزرگ ایران (سنائی و عطار و مولوی و از آن جمله و به‌ویژه در مثنوی مولوی) به کرات و به اشکال مختلف دیده می‌شود. فی‌المثل ابیاتی از قصیده معروف «عطار» که جامی آن را شرح کرده است، سخت نمونه‌وار است:

غیر از تو هر چه هست سراب و نمایش است.
 کاین جا نه اندک است و نه بسیار آمده
 یک «عین متفق» که جز او ذره‌ای نبود
 چون گشت ظاهر، این همه اخبار آمده
 خود، در دو کون، از تو برون نیست هیچ کار
 صد شور، از تو در تو پدیدار آمده
 این ظاهر تو عاشق و معشوق باطنات
 مطلوب را که دید طلب کار آمده
 گر هر دو کون موج برآرد، به صد هزار
 جمله یکی است، لیک به صدبار آمده.

۶- در ضبط همین غزل در دیوانی که مرحوم پژمان چاپ کرده، ابیات دوم و هشتم که زبان حافظانه آن اظهر من الشمس است، حذف شده است.

۷- اشاره به این بیت مولوی:

زاهد سجاده‌نشین بودم با زهد و ورع عشق درآمد ز درم، بُرد به خمّار مرا

دلیلی در دست نیست که مولوی با وجود مجاز شمردن رقص و سماع صوفیانه از مراعات اکید آداب دین احتراز جسته باشد، بل که برعکس.

۸- مولوی گوید:

بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازاها.

۹- می‌گفتند: «المَجَاز قنطرة الحقیقه» یعنی: مَجَاز پُلّی است برای راه‌یافتن به حقیقت و این خود بیانِ دیگر حکمِ رسیدن به جمالِ محض از راهِ مَقیّدات است! اوحدالدین کرمانی می‌گوید: «معنی نتوان دید مگر در صورت.» یا می‌گفتند: عشقِ این سری (ناسوتی ما را به عشقِ آن سری (لاهوته) می‌رساند و در هر دو راهبر ما یکی است. در همه این‌ها، بیرون از دایره عفت و پارسائی، باید گفت بهانه‌تراشی‌های ناحفاظ و پلشت نیز دیده می‌شود. با این حال حکمِ کلی نمی‌توان کرد و کسانی مانند حافظ بر پاک‌ی خود در «نظربازی» اصرار دارند و باید آن‌را پذیرفت.

۱۰- می‌گویند وقتی ابوسعید ابوالخیر عارف میهنه با شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا ملاقات کرد، در پایان دیدار، آن گفت: «آن‌چه را من می‌بینم او می‌داند» و این گفت: «آن‌چه من می‌دانم او می‌بیند». صرف نظر از وثوقِ روایت، طرز برداشت از لحاظ عرفان و فلسفه درست است.

۱۱- این چه شور است که در دورِ قمر می‌بینم همه آفاق پر از فتنه و شرّ می‌بینم. این غزل در نسخه‌های کهن ضبط است، ولی برخی انتساب آن را به خواجه مشکوک می‌دانند.

۱۲- *Tout est au mieux dans le meilleur des mondes Possible*

۱۳- «اناتول فرانس» می‌گوید: «جهان چنین زشت نمی‌بود اگر ما آن‌را با آرزوهای دیوانه‌وار خود نمی‌سنجیدیم.»

سرچشمه: فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، شماره ۲، سال ۱۳۵۹

بازگشت به فهرست

زئوس و پرومته



۱- روزگاری بود که انسان‌ها و تیتان‌ها در روی زمین زندگی می‌کردند. انسان‌ها در عجز و بی‌نوائی عمری به سر می‌بردند و در مقابل درندگان مهیب و پرنندگان کوه‌پیکر تاب مقاومت نداشتند و از وحشت آن‌ها به اعماق غارهای تاریک پناه می‌بردند؛ ولی تیتان‌ها که غولانی عظیم و سهمگین بودند با خدایان آلمپ سر جنگ داشتند و عرصه را بر آنان تنگ کرده بودند. در میان این غولان، غولی بود به نام ژاپت و او سه فرزند داشت: پرومته، اپی‌مته و آتلاس.

پرومته بسیار خردمند و زیرک و آخربین بود و رازهای شیگفت طبیعت را می‌دانست و به نوع انسان دل‌بستگی و محبت خاصی داشت. چون دید که زمین را سرکشی تیتان‌ها و نبردشان با زئوس، خدای خدایان پُر آشوب ساخته، خدایان را یاری کرد تا بر همه آن‌ها چیره شوند و در مُغاک‌های زیرزمینی محبوس‌شان سازند. خدایان، «آتلاس»، برادر پرومته را که از همه نیرومندتر ولی سلیم‌تر بود، محکوم ساختند که بار آسمان‌ها را بر دوش کشد.

۲- چون زئوس، خدای خدایان و شهریار با اقتدارِ آلمپ بر تیتان‌ها غلبه یافت، تصمیم گرفت تا انسان‌ها را نیز نابود کند، زیرا آن‌ها را موجوداتی موذی و ابله می‌دانست. پس اراده خود را در شورای خدایان آشکار ساخت. همه دم فرو بستند، تنها پرومته زبان به دفاع از انسان گشاد و چنان دادِ فصاحت داد که زئوس و خدایانِ دیگر همه خاموش شدند.

پرومته در صدد برآمد که آدمی‌زاد را خوش‌بخت سازد و تنها راه این خوش‌بختی را در آن دید که انسان را بر طبیعت چیره کند. پس به سراغِ گلِ آتش که با جلوه سحرآمیز در بارگاه زئوس می‌درخشید رفت و با نای خود آن را دزدید و به بشر داد. بشر به نیروی آتش از ناتوانی و نادانی خلاص شد. معادن را استخراج کرد و خود را برای مبارزه با درندگان مجهز ساخت.

۳- چون زئوس داستانِ ربودنِ آتش را شنید و دانست که پرومته از راه عشق به نوع بشر دست به چنین کاری زده، خشمگین گردید و برآن شد که از وی انتقام بگیرد. در این هنگام پرومته به سفر رفته بود و برادرش اپی‌مته در خانه تنها می‌زیست.

پرومته برادر را گفت که «باید از نیرنگِ خدایان بر حذر بود و از کین‌توزیِ زئوس ایمن نشد زیرا او با نوع انسان دشمن است و یاری ما را در حق این موجودات گناهی عظیم تلقی خواهد نمود و راهِ خصومت خواهد سپرد. مبادا در اثرِ غفلتِ تو زیان و آسیبی بر ما وارد آید!»

۴- در این هنگام که عصرِ طلاییِ جهان است، سعادت و خوشی در همه جا حکم‌فرمایی داشت. طبیعت خزان نمی‌کرد، باد جز به آرامی نمی‌وزید، از برگ درختان شهد می‌چکید، همه جا از سبزه تر و با طراوت پوشیده شده بود، در جوی‌ها شیر و نکتار (که نوعی از نوشابه‌های خدایان است) جریان داشت. مردم از بیماری رنج نمی‌کشیدند و با یکدیگر درشت‌خویی نمی‌کردند و به ستیزه بر نمی‌خاستند.

۵- روزی هرمس (یا مرکور)، پیکِ خدایان، با دختری پری‌چهر به نام «پاندورا» نزد اپی‌مته آمد و او را گفت که این دخترِ جمیله را زئوس به تو هدیه کرده است تا از

مُصاحبت‌اش مُتَلذَّذ شوی. زیباییِ خیره‌کنندهٔ دختر جای هیچ تردید و تشویشی باقی نگذاشت. اپی‌مته وی را با عشق و شوق در کلبهٔ خود پذیرفت. روز دیگر ساتیرها که غولانی هستند مُصاحبِ باکوس (خدای شراب)، از جانبِ زئوس صندوقِ زرینه‌ای آوردند و در کنجِ خانهٔ اپی‌مته گذاشتند و سپردند که این صندوق را احدی نگشاید. ولی در غیبتِ اپی‌مته، پاندورا که در عینِ زیبایی و فتّانی شیطانۀ کُنجاوی بود، صندوق را گشاد و بلافاصله از صندوق هزاران موجوداتِ بال‌دار در هوا پرواز کرد.

این موجوداتِ پَر دار «رنج‌ها» بودند و بلافاصله دنیایِ آرام را با آلام انباشتند و بیماری و کین و شک و خودپسندی و قدرت‌فروشی را در جهان رواج دادند و طراوتِ زمین را نابود کردند و خشکی و گرما و سرما و گرسنگی را بر آن مسلط ساختند. تنها فرشتهٔ کوچکی به‌نام «اُمید» در میانِ این هزاران هزار شیطانک‌های رنج بود، که او نیز به جَسْت‌وُخیز درآمد و کوششِ ناچیز خود را برای کاستنِ رنجِ گران‌بارِ بشر آغاز نمود.

۶- ولی خشمِ زئوس هنوز خاتمه نیافت. وی می‌دید که در پرتو آموزشِ پرومته و از برکتِ خِرَد‌مندی او انسان‌ها مدنیّتی ایجاد کرده و نیروئی یافته‌اند، و ای چه بسا این نیرو اورنگِ سلطنتِ آسمانی او را واژگون کند. پس در صدد برآمد تا پرومتهٔ گُستاخ را به سزا برساند. دو تن از وزیرانِ خود «شدّت» و «قدرت» را مأمور کرد تا پرومته را در اعماقِ کشورِ سیت‌ها، در سرحدِّ دنیا و لایتناهی از صخره‌های کوهی که هرگز پای هیچ جان‌داری بدان نرسیده، در ساحلِ دریایِ پُر غلغله‌ای که هیچ کشتی در آن شِراع نگشوده، بیاویزند.

«هنفستوس» (یا وولکن)، خدایِ آهن‌گران و آهن‌گرِ خدایان، با دلی اندوه‌گین و ناخُرسند زنجیرهای اسرارآمیزی ساخت که تیتانِ پرومته، قهرمانِ نوعِ بشر با آن زنجیرها مقید گردید و کرکسی نیز مأمور شد تا جگرِ حامیِ انسان را بدرد.

۷- در تمامِ آن مدّت (۱) که پرومته را به زنجیر می‌کشیدند، وی خاموش بود زیرا نمی‌خواست برای خدایانِ خودپسند و بی‌رحم سخنی بگوید که حاکی از عجزی باشد. ولی همین که مأمورینِ عذاب دور شدند، او برای دریا و آفتاب و کوه‌سار و طبیعت سخن آغاز کرد و گفت:

«ای آثیر لطیف و جاودانی، ای بادِ سبک‌بال و ای خندهٔ مقدّس و بی‌پایانِ موج، ای زمین، ای مادرِ همگان و ای خورشیدِ دَوارِ جهان‌بین، به مصیبتی که بر خدائی از جانبِ خدایانِ دیگر می‌رسد نظاره کنیدا!»

اقیانوسِ پیر، دخترانِ خود، «نمف»‌های دریا را به نزدش فرستاد تا مسکین را تسکین دهند.

پرومته به آن‌ها گفت که: «زئوس در ازای خدماتِ وی و مساعدتی که در برانداختنِ فتنهٔ تیتان‌ها کرده بود، چنین پاداش داده است. زیرا عدمِ اعتماد و بی‌وفائی، سرطانی است که در دلِ هر سلطانی است. زئوس چون به مرتبتِ ربّانیت رسید، همهٔ خدایانِ المپ را با هدایای خود موردِ عنایت قرار داد، ولی انسان را از خاطر زدود و نه فقط او را به هنگامِ هدیه فراموش کرد، درصددِ برآمد که اثرِ وجودش را نیز از صفحهٔ جهان محو کند. من آن کسی هستم که جسارت و ورزیدم و فروغِ آتش را در غارِ تاریکِ بشر تابان ساختم. و به همین جهت دچارِ مصائبی شدم که مشاهدهٔ آن مهیب و تحمّلِ آن جان‌فرساست. من که بر بشر ترحم آوردم، خود شایستهٔ ترحم شناخته نشدم و اینک تارهای بربطِ وجودم در زیرِ ضرباتِ عداوتِ زئوس به آهنگ‌های آلم‌ناک مترنم است. در حالتی هستم که مایهٔ شرم‌ساریِ ربّ‌الاربابِ شماس است.»

نمف‌ها گفتند که «همهٔ ما ساکنانِ دریا در مصیبتِ جان‌گزای تو داغ‌دار و اشک‌باریم و همهٔ نوعِ بشر از رنجِ تو گریان و نالان است. نه فقط ما و نه تنها بشر، بل که همهٔ عناصرِ طبیعت در این ماتم شریک‌اند.»

پرومته پاسخ داد:

«من خواستم بشر را با نشاطِ حیات آشنا سازم زیرا آن‌ها چشم داشتند ولی مناظرِ بدیع را نمی‌دیدند، گوش داشتند ولی کلماتِ حکمت را نمی‌شنیدند. چون آن‌ها را با مدنیتی مجهّز ساختم، زئوس بر من خشم‌گین شد، ولی او به سزای این بدکرداریِ خود خواهد رسید و روزی از قلّهٔ ربّانیِ المپ در درّهٔ شیطانیِ ذلت‌ونیستی سرنگون خواهد گردید.»

۸- یک شاعر انگلیسی (۲) پرسی بیس شلی در ارج‌مندترین شاه‌کار خود موسوم به «پرومته از بندرسته» داستان را چنین به پایان می‌رساند:

سرانجام زئوس سرنگون می‌شود و در پرت‌گاه ابدیت خود درمی‌غلند. زنجیرها از دست‌وپای پرومته برداشته می‌شود و روح وی آزادانه در میان انسان‌ها به گردش درمی‌آید. زشتی و بدگنشی از زمین اخراج می‌گردد و همه اشیا طبیعت سرشت شوم خود را ترک کرده و به زیبایی می‌گرایند.

در آن ساعات وارستگی پرومته و آزادی بشر من نیز در میان مساکن انسان به تفرج آغاز می‌کنم و می‌بینم که تخت‌ها بی سلطان است و انسان‌ها چون ارواح در گردش‌اند. احدی سخنان چاپلوسانه نمی‌شنود و احدی نیز در زیر قدم تحقیر پامال نمی‌گردد.

از کینه و خویش‌بینی و بی‌زاری و زبونی بر پریشانی انسان‌ها اثری نیست، مانند آن کتیبه شوم که بر درگاه جهنم نوشته شده «**آیندگان امید خود را در این جا به دور افکنند**»، احدی عبوس نیست، از شوقی یا ترسی نمی‌لرزد. به چشم خشم یا تحکم در دیگری نمی‌نگرد. لبان احدی از گفتن دروغی که زبان از ذکرش شرم دارد یا تبسم استهزاء در پیچ‌وتاب نیست.

از اورنگ‌ها و محراب‌ها و مساند قضا و زندان‌ها و به همراه آن‌ها از آن موجودات سفله که با عصای زرین و طیلسان و شمشیر و زنجیر و کتب انباشته از معقولات مجهول، که جهالت ستایش‌گر آن‌ها بود خودنمایی می‌کردند، خبری نیست.

آن هیاکل سفیه که خالق و مخلوق از آن‌ها متنفرند و با اسامی و اشکال گوناگون و صور عجیب و غریب و وحشی و ظلمانی و منفور به نام زئوس‌های روی زمین بر جامعه تسلط داشتند و ملت‌های وحشت‌زده با خون خود و دل شکسته از آرزو و عشق خود، بدان‌ها خدمت می‌کردند، اینک به معابد خود کشیده شده‌اند و در آن جا مقتول و بدون تاج افتخار مدفون گردیده‌اند.

آن پرده‌های ملعون و مصور که زندگی نام داشت عقب‌رفته، و آن نقاب‌های ملعون و مزور افتاده و اینک تنها «**انسان**» باقی مانده است.

تنها انسان باقی مانده، بدون عصای زرینِ قدرت، آزاد، غیرمحدود، مساوی، بدون طبقه، بدون قبیله و ملتِ وارسته از قیدِ وحشت و عبادت و مقام، سلطانِ وجودِ خود؛ مهربان؛ خردمند؛ رها از بندِ عذاب؛ رها از بندگیِ گناه؛ رها از هوسِ طالع و وارسته از هراسِ مرگ و بازیچه‌ی تغییر و حاکم بر آنها... پای‌افزارش از بالاترین ستارگان که در آن کسی عُروج نکرده، در گذشته و در خلاءِ صرف به برافراشته‌ترین قُلل رسیده است!

پانوشت‌ها:

۱- مطالب این بند از تراژدیِ جاویدانِ شاعرِ یونانی (اشیل) که «پرومته» نام دارد اقتباس شده [است]. متأسفانه دو پردهٔ آخر این اثر بدیع مفقود گردیده و پایانِ کارِ پرومته از نظر اشیل نامعلوم مانده است، ولی شعرای معاصر آن را در آثاری که به نام پرومته نوشته‌اند، تکمیل کرده‌اند.

۲- این قسمت از منظومهٔ شلی به نام «پرومته از بندرسته» اقتباس شده است.

احسان طبری

سرچشمه: [دانش‌نامهٔ آبان، سال ۱۳۲۶، شماره ۲](#)

* منبع اولیهٔ انتشار این مقاله به‌رغم جست‌وجوی فراوان در آرشیوهای موجود یافته نشد.
(ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

کوهزاد (داستان کوتاه)



آن جا که کوهسار کبود و بیشهٔ انبوه یک‌دیگر را در آغوش گرفته‌اند، گوزنی از مادر بزاد و «کوهزاد» نام گرفت. نخستین جهان او پناهگاهی در میانهٔ بوته‌های خوش‌بو، در زیر افرائی سایه‌گستر بود. از همان دم، از عطر زندگی لذت بُرد.

چون اندکی نیرو گرفت، مادر او را به فراخنائی کشید که در نظر کوهزاد دنیای بی‌تک و پایان می‌آمد. در آن جا بر فرشِ زمردینِ علف، جهیدن و دویدن آموخت. اینک عالمی شگرف‌تر را کشف کرد و کارمایهٔ تلاشی که در او بود، در آن عالم شگرف میدانِ بروز می‌یافت.

گاه به دنبال و گاه از پیشاپیشِ مادر می‌دوید و در کَنفِ حمایتِ او جهان را امن و زیبا می‌دید. چنان می‌پنداشت که این هستی ابدی است و ملالی زلال آن را مُکدر نخواهد کرد.

آن هنگام که دیگر بالیده و نوجوان شده بود، روزی سانحه‌ای مخوف روی داد:

در جهیدن از شکافِ ژرفی در کوهسار، او به‌آسانی گذشت ولی مادر در شیبِ شنی فروغلتید.

کوهزاد دید که چگونه آن پیکر زیبا با آن شاخ‌های پیچان، بوته‌های آویخته انجیرهای کوهی را می‌شکست و دم‌به‌دم به سوی فرود می‌رفت تا آن که در امواج سبز و کف‌آلود رودی در تگ درّه افتاد.

کوهزاد دید که چگونه آن امواج مادرش را به هم پیچید و با خود بُرد.

لحظه‌ای مبهوت ایستاد. بیمی و غمی نابودکننده او را می‌لرزاند.

اینک خود را در جهانی پهناور و ناآشنا تنها و بی‌یاور می‌دید. خَشِ خَشِ سوءِظن‌آوری شنید. درنگ را روا ندید و جستن کرد. از پس گوشِ او گلوله‌های آتشین گذشتند و انفجاری مهیب در هوا ترکید، چنان که سنگ‌ها لرزیدند و صخره‌ها شکافتند. تیرِ صیاد به خطا رفته بود.

کوهزاد هی بر گام‌های تیزتک زد و از عرصه گریخت.

هنگامی که پیرامون، ایمن و خاموش شد، خود را در چمن‌زاری یافت. گام‌ها را آرام‌تر کرد. از جوی نوازنده‌ای که در آن جا بر علف می‌غلطید، جرعه‌ای چند گوارا آشامید.

کمی که پیش‌رفت، گوسفندی را در چرا دید. دانست که از جانوران بی‌آزار است. درود گفت و حال پرسید.

گوسفند گفت: «از رمه فلان شبان‌ام. خواستم از نهیب او و پارس سگان‌اش بگریزم، لذا به این جا آمدم.»

کوهزاد گفت: «من نیز تنها مانده و بی‌مادرم. اگر خواستی همراه من شو.»

گوسفند گفت: «افسوس که پاهای ناتوان‌ام همراهی تیزتکی چون تو را بر نمی‌تابد. ترجیح می‌دهم که در این مرغزار به فراغ دل بچرم. تو به راه خود رو!»

کوهزاد او را بدرود گفت و به سوی گریوه (۱) جستن کرد.

ناگاه از پس خود ناله گوسفند را شنید. برگشت و نگریست: گُرگِ خاکستری فام از بیشه بیرون جسته و بر گوسفند تاخته و او را کِشان‌کشان می‌بُرد. کوهزاد نهیب برگام زد و در یک چشم برهم‌زدن خود را به آن دو رساند و ضربتی با شاخ بر پهلویش کوفت.

گُرگ گوسفند را رها کرد و با کوهزاد درآویخت. کوهزاد شاخی دیگر بر پوزه‌اش زد که خون‌آلود شد. گُرگ تاب نیاورد و به جنگل گریخت.

گوسفند با گلوئی خسته (۲) از دندانِ گُرگ در بوته‌ها لرزان ایستاده بود.

کوهزاد گفت: «همان به که از دندانِ این راهزن به عصایِ شبان و پارسِ سگان پناه ببری.» گوسفند مُجاب بود.

کوهزاد چابک بر تلی پرید و گرداگرد نظر افکند. رَمه را در جایی خفته یافت.

گوسفند را گفت: «رَمه چندان دور نیست. بیا تا تو را بدان برسانم.» چنین کرد و خود به راه خویش رفت.

اینک خورشیدِ ارغوانی در پسِ کوه‌های جنگل پوش می‌خفت و شب، تیرگی می‌افشاند.

کوهزاد یک‌روزه جهانی را در درونِ خود طی کرد که از جهانِ برونِی شگرف‌تر و دشوارتر بود.

شب را در پناهگاهی به‌سر آورد و به دمیدنِ سپیدهٔ سیم‌گون، چون برقِ جهنده، در آن وادی‌ها تاختن گرفت. خود را بر پاها استوار می‌دید.

در راه با شغالی روبه‌رو آمد.

شغال نزدِ خود گفت: «وصفِ لذتِ گوشتِ گوزنان را بسیار شنیده‌ام ولی من از پسِ این هیولا نمی‌آیم. خوب است که به فریب او را به گُنامِ پلنگ بکشم و بکُشم و سپس از پس‌ماندهٔ پلنگ، من نیز نصیبی برگیرم.» لذا چاپلوسانه نزدیک شد و گفت: «ای گوزنِ زیبا که چشمانی شهلا و شاخه‌هایی پیچان داری! در این نزدیکی چشمه‌ساری است که هرکس از آبِ آن بنوشد، عُمرِ جاوید می‌یابد. علف‌های اطرافِ آن در عطر و مزه بی‌نظیرند. من از باشندگانِ این سرزمین‌ام. بیا تا تو را راهنمایی کنم.»

خوش‌گوئیِ شغال در مزاجِ کوهزاد سخت لذیذ آمد. با آن که او را جانوری یافت‌کره و بدبو، نزدِ خود گفت ای چه بسا در پسِ صورت‌های زشت، سیرت‌های نیک نهفته است. به دنبال او رفت.

ناگاه غرّشِ خصمانهٔ پلنگ را از پس شنید و شغال را دید که با رضایتی آشکار به گوشه‌ای خزیده و منتظرِ پایانِ کار است. دانست که فریب‌خورده. بی‌چارگی و ترس اندام او را سُست کرد. اگر دمی می‌گذشت، پلنگ با جستی چالاک و پنجه‌ای سهم‌ناک مهرهٔ پشت او را خرد کرده بود. ولی گوزن ناگاه به خود آمد و با قوت سوی قلّه‌ها تاخت.

پلنگ، غرّان و خشم‌ناک دیری او را دنبال کرد، ولی گام‌های دوندۀ کوهزاد مدد رساند و هنگامی که از فرسودگی دیگر در آستانهٔ اوفتادن بود، خود را در جای ایمن یافت. نه غرّش پلنگ نابه‌کار و نه زوزهٔ شغال فریب‌کار.

بدین‌سان کارنامهٔ زندگی، تجارب او را غنی‌تر می‌ساخت. پی می‌برد که جهان تنها جسمه‌سارهای ناب، سپیده‌های خنک، علف‌های مُطراً (۳) نیست، بل که مرگ و خدعه در هر سوی آن دام گسترده است. بدگمان و بیم‌ناک شد. لذت‌ها کم‌رنگ و زیبایی‌ها بی‌جلوه گردید.

در این حال که غمین و پژمرده می‌رفت، بر فراز بالاترین صخرهٔ کوهسار، گوزنی را دید که پاهای پیشین را بر پشته‌ای استوار ساخته و شاخه‌های پیچان را در لاژورد آسمان افراخته و با نگاهی پیر و تیره به مناظر اطراف خیره است.

آن‌جا شامخ‌ترین قلّهٔ آن کوهسار بود. از آن‌جا، پیرامون، چون اطلسی چین‌دار با رگه‌های برّاق آب و وصله‌های زُمردینِ جنگل‌ها دیده می‌شد. مهٔ پنبه‌فامی این‌جا و آن‌جا می‌دوید و خورشید پُرکرامتی، زرّ ناب خود را در آسمانِ ژرف پخش می‌کرد. کوهزاد با احترام درود گفت.

گوزن پیر نگاهی به او کرد و گفت: «می‌بینم که از قبیلهٔ ما هستی! آهنگِ کجا داری؟»

کوهزاد گفت: «گوزنی جوان‌ام که تازه مادر خود را از دست داده‌ام، ولی در همین مدت کوتاه تنهایی، چنان حوادثِ ترس‌آور دیده‌ام که آرزوی مرگ دارم و طعمِ زندگی در کام تلخ شده است.»

گوزن پیر خندید و گفت: «طبیعتِ شگرفی که در زیر پای تو است، زیبایی‌ها و لذت‌های خود را به کسانی عرضه می‌دارد که دلاور و نیرومندند و از قوانین او نمی‌رَمند و از آن‌ها با

خرد و تلاش، به سود گسترش و بالش خود بهره می‌گیرند. زیستن یعنی نبرد، و چنین زیستنی است که سرشار از افتخارها و زیبایی‌هاست.»

کوهزاد را آن سخنان در گوش‌اش شگفت و بدیع بود. او زیستن را یک هماهنگی بهشتی و خاموش و یک سیر آسوده و بی‌دردسر می‌پنداشت و نبرد و تلاش را در آن نوائی ناساز می‌دید، ولی اینک در می‌یافت که گوزن پیر، سخن راستین را به او گفته است.

از آن فراز سرازیر شد و به هر گریوه که می‌رسید، سر بر می‌گرداند. سایه باشکوه گوزن پیر را بر صخره می‌دید. تا آن جا که خورشید فروخفت و ماه پرنور شد. کوهزاد به هامون رسیده بود.

آن جا گله‌های آهو و گوزن را در شعاع سپیدرنگ ماه، دونده یافت. به آنان پیوست.

نشاطی و باوری و نیروئی در خود احساس می‌کرد. بیم در او زائل شد. اراده زیستن و رزمیدن در او قوت گرفته، خود را فرزند شایسته و دلیر طبیعت پرتوان و کریمی می‌دید که در گرداگردش بود و گردش و چرخش وی آیینی داشت که از آن زیبایی و والایی و نیرو می‌تراوید.

گله‌ها در مشکِ عطراگین شامگاه، به سوی افق‌های دور و آبشخورهای زلال روانه شدند.

۱. کوشیار

سرچشمه: مجله دانشجویی پیکار، سال اول، شماره ۱، خرداد و تیر ۱۳۵۰

۱- گریوه: تلّ، پشته، قلّه تپه یا کوه

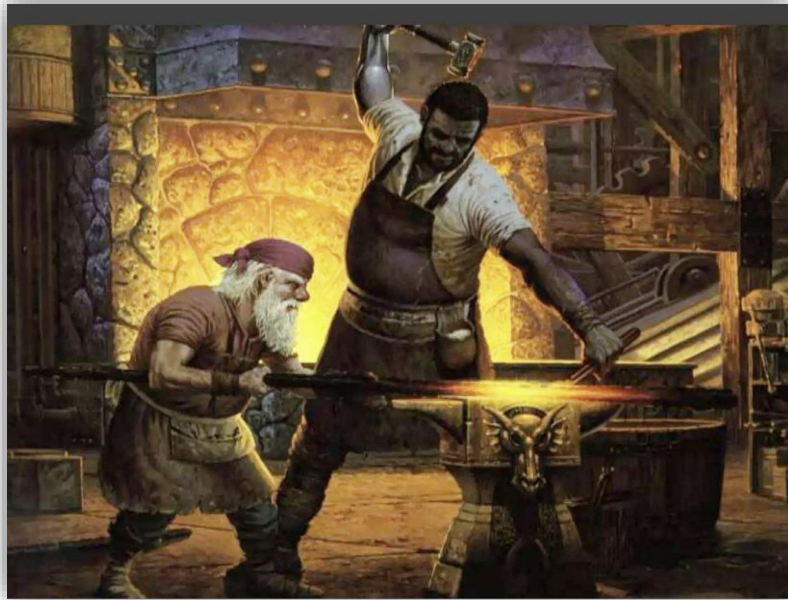
۲- خسته: مجروح، آزرده، ناتوان (از مصدر خستن)

۳- مَطْرًا: تر و تازه و آبدار.

بازگشت به فهرست

سومین پُتک (داستانک)

احسان طبری



هر بامداد که از خانه بیرون می‌آمدم و از بازارچه محله می‌گذشتم، آهنگر سال خورده را می‌دیدم که با دو فرزندِ نیرومندش سرگرم کار بود. این آهنگران با اشتغالی سرشار از شوقِ زندگی و عشقِ کار، پُتک‌های سنگینِ خود را بر پاره آهنی سُرخ‌شده می‌کوفتند. گویی تابشِ نشاط‌انگیز فلزِ تفته، و جهشِ پُرشکوهِ جرقه‌های درخشان در زمینه ضرباتِ موزونِ پُتک‌ها بر سندان، زیباترین منظره کوششِ بشری را مجسم می‌ساخت و از شیواترین داستانِ کار و نیرو حکایت می‌کرد.

در کوره پُراشوب، شعله‌های تابناک، با هزاران رقصِ پُریچ و تاب زبانه می‌کشیدند. دمِ آهنگری با نفسی گرم و خفه چون نفسِ درندگان، زغالِ سُرخ‌شده را به مثابه زرِ گداخته پر تلالو می‌ساخت. کودکِ غبارآلودی در پشتِ دم خزیده، یک‌نواخت و چابک، در لاشه زغال سیاه، روحِ آتشین می‌دمید.

استادِ آهنگر، مردی بود سال خورده با سیمایی رنج‌دیده و موهای سر و رویش خاکستری... مشقتِ گذرانِ تلخ در آژنگ‌های چهره‌اش خوانده می‌شد. در پیشِ آتشِ همیشه روشن، دیدگان‌اش اندک‌اندک به خاموشی گرائیده و در زیر فشارِ محنت‌بارِ عمر، خمیده‌قد شده،

پُتک در پنجه‌های خسته‌اش سنگینی می‌کرد زیرا گرزِ سنگینِ زمان بر تارکِ سپیدش فرود آمده و اینک از ضربتِ آن به خود می‌پیچید.

فرزندانِ نیرومندش با استیلای دلاورانِ بی‌باک بر فلزِ گداخته حکم می‌راندند. در چشمان‌شان برقِ نشاط و حیات و در بازوانِ پولادین‌شان قدرتِ نبرد و پایداری بود. بدن‌ها بر ستون‌های استوارِ پا قائم شده و پُتک با سبک‌ساری همراه گردشِ موزونِ دست و ساعدِ زورمندشان در گردش و کوبش بود.

اخگرها در آتش‌فشانیِ طرب‌انگیزِ خود سُروِدِ برومندی و جوان‌مردیِ آنان را می‌سُروند و شعله‌های گویا با زمزمهٔ آتشینِ خویش در کوره بر آنان درود می‌گفتند.

از طلوعِ روز تا شب‌گیر، جز در آن لحظات که آهنگران با ماحضرِ محقری شکم را سیر می‌کردند یا در پای سندان و کنارِ کوره دراز می‌کشیدند تا چند دمی بیارمند، آوای قدرت‌بخشِ فرودآمدنِ پُتک‌ها بر سندان شنیده می‌شد. این آهنگی بود با سه ضربتِ موزون... ضربتِ سومین از پیِ دو ضربِ قوی، مانند ارابه‌فرتوتی بود که دو اسب سرکش زورمند آن را به همراه خود می‌کشیدند.

بارها، در آن هنگام که بر اثرِ تُندبادِ محرومیتِ بساطِ استقامت و نشاطِ من به تاراج می‌رفت، منکوب و وامانده، به دیوارِ فروریخته‌ای تکیه داده و از تماشای ضرباتِ مقتدرِ این آهنگران مایه می‌گرفتم. گویی از پاره آهنِ تابناک، سیاله‌ای از نیرو روان می‌شد و در پیکرم نفوذ می‌کرد. گویی وزنِ ضربات به پریشانیِ روحِ من انتظامی می‌بخشید. پیچشِ عضلاتِ بازوانِ نیرومندِ دو آهنگرِ جوان، اُمید و پایداری می‌پراکند. ایستادگیِ پیرِ خمیده‌قامت در زیرِ کوهِ گران‌بارِ عمری که درهم‌اش می‌شکست، رمزی از حیات‌بخشیِ اکسیرِ کار بود.

چون به خود می‌آمدم، چنان می‌پنداشتم که جامی لبریز از شربتِ تواناییِ پیموده‌ام و چون به راه می‌افتادم، تا آن‌جا که ممکن بود به ضرباتِ موزونِ سه‌گانه گوش می‌سُردم... ضربتِ ناتوانِ سومین از پیِ دو ضربِ قوی مانند ارابهٔ فرتوتی بود که دو اسبِ سرکش زورمند آن را به همراه خود می‌کشیدند.

یک صبح مه‌آلود که به قرار هر روزه از خانه بیرون آمدم، دکان آهنگری زیر گذر را بسته یافتم. در باران نرم شبانگاه، هنگام بازگشت به خانه نیز دکان آهنگری هم‌چنان بسته بود. و فردا نیز... روز دیگر هم کسی قفل‌های سنگین را نگشود، میله‌های آهنین را نگرفت، تخته‌های موربانه‌خورده را برنداشت، فضای بازار چه از آهنگ ضربات موزون سه‌گانه محروم ماند و پنداری نیستی و سُستی بر آن سایه افکند.

چهارمین روز، هنوز به آهنگری نرسیده، آوای ضربات پُتک تکانم داد. بندِ دل‌ام گسیخت...

به جای ضربات سه‌گانه کوبش دو ضربت نامطمئن شنیده می‌شد. جای ضربت یک بازوی ناتوان، یک پنجه خسته خالی بود. ضربات دوگانه، اندوه‌گین و پریشان به نظر می‌رسیدند. چون از برابر آهنگری گذشتم، فقط آن دو جوان را دیدم که بر پاره‌آهن گداخته می‌کوبند. آن آهنگر پیر در گذشته بود و با توقف ضربات قلب او، ضربت سومین پُتک نیز متوقف شده بود.

سرچشمه: مجله ماهیانه مردم، سال ۱۳۲۷، شماره ۲۰

[بازگشت به فهرست](#)

چند داستان کوتاه تاریخی

احسان طبری در تعریف «داستان تاریخی» در پیشانی کتاب «فرهاد چهارم» می‌گوید: «تاریخ، داستانی است که بوده است و داستان، تاریخی است که می‌تواند باشد. و داستان تاریخی هر دوی آن‌هاست.» (ویراستار)



۱- آرژاسب و زرتشت

چون **آرژاسب** تورانی* به بلخ بامیان تاخت، سپاهیان‌اش بر آتش‌کده «نوش‌آذر» دست یافتند و آن آتش‌کده، پرستش‌گاه و خان‌گاه سپتیا مان زرتشت** بود. تورانیان، هیریدانی را که خدمت‌گزار آتش بودند، از دم تیغ بی‌دریغ گذراندند و **زرتشت** را که پیری ۷۷ ساله بود به بارگاه آرژاسب آوردند. زرتشت چون در برابر آن تورانی بی‌دادگر ایستاد، سُبچه‌ای را با انگشتان می‌گرداند و زیر لب هورمزد را نیایش می‌گفت.

آرامش و پارسایی او، آرژاسب را به خشم آورد. وی گفت: «ای زرتشت! سُرودهای تو مُشتی ناله حَزین و به هذیان تب‌داران همانند است. مگر نمی‌دانی که من از رنج و ناتوانی نفرت دارم!»

زرتشت گفت: «سُرودهای من ناله نیست، آهنگ سرنوشتِ انسانی است. رنج نیست، دعوت به پیکار بر ضد رنج است.»

آرژاسب گفت: «آیا این شهوتِ سوزانِ تو برای نور چیست؟»

زرتشت گفت: «من آن چیزی را می‌ستایم که در سرشتِ روان‌هاست، زیرا به باورِ من تیرگی‌ها سپری و سپنج‌اند.»

ارژاسب گفت: «تو سرورِ خود اورمزد را به دانایی می‌ستایی. آیا بالاترین صفتِ یک سرور خردمندی است یا زورمندی؟»

زرتشت گفت: «گره‌بندِ جهان را که رازناک است تنها با انگشتِ خرد می‌توان گشود. خنجرهای خون‌آلود آن‌را از هم خواهند گسست.»

ارژاسب گفت: «چرا اهریمن، خشم، سردی، مرگ و تاریکی را در خوردِ ناسزا می‌شمرد. آیا غافل‌ی که آن‌ها یارانِ من‌اند؟»

زرتشت گفت: «در برابرِ یارانِ تو، من نیز یارانی دارم. زندگی، جنگِ من و تو است!»

ارژاسب گفت: «به راستی زندگی، جنگِ من و تو است. من بیابان را دوست دارم تو کشت‌زار را، من تاختِ ویران‌گر، تو آرامشِ سازنده را، من چادرهای سیاه، تو چینه‌های گلین را، من اسبانِ سرکش، تو کاروانِ خاموش را، برادرِ من تیغ است، برادرِ تو خیش. اگر جای من در روی زمین است، پس جای تو در زیر زمین خواهد بود.»

زرتشت گفت: «زیر زمین دیارِ تاریکی است، روی زمین جولان‌گاهِ نور. من اگر هم با پیکرِ خود در آن جا باشم، با روانِ خود در این جا خواهم بود.»

ارژاسب گفت: «آیا در این دم آرزو نداری که اورمزد تو را از چنگِ مرگ رهایی بخشد؟»

زرتشت گفت: «زمانی من از او بی‌مرگی خواسته‌ام، ولی او در پاسخِ من گفت اگر تو بی‌مرگ بمانی، رستاخیز که بیداری همهٔ مُردگان است روی نخواهد داد. رمزِ این سخن آن است که تا ایثاری از جانبِ پیش‌گامان واقع نشود، جان‌های غنوده به خود نخواهند جنبید. و نیز گفت: بی‌مرگی تو یعنی بی‌مرگیِ آن تورانی که مقدر است گُشندهٔ تو باشد، و چون این روا نیست، آن هم سزا نیست. رمزِ این سخن آن است که برای آن که بدکار بر روی زمین پایدار نباشد، آن به که نکوکار از فنایِ خویش تن نزند.»

ارژاسب گفت: «آن چه که گفתי جادوگری و دیوانگی بود. اینک آخرین سخنِ خود را بگو!»

زرتشت گفت: «آخرین سخن‌ام آن‌که چندان به پایان نزدیک هستم که از پایان نهراسم.»
 ارژاسب اشارتی کرد. مردی به نام براتو کَرُش، سُبَحَه را از انگشتان زرتشت گسست و
 دشنه را تا دسته در تَهِی گاهش فُرو بُرد.

* **آرجاسب یا ارژاسب**، نام یکی از شاهان تورانی و از شخصیت‌های شاهنامه فردوسی
 که پادشاهی او مصادف با ظهور زرتشت بود و با ایرانیان جنگید. آرجاسب در اوستا
 «آرِجَتِ اَسپَه» به معنی دارنده اسبِ ارجمند و بارزش آمده است. (ویراستار)

** **«اسپیتمان زرتشت»** نامی است که زرتشت در اوستا با آن خوانده شده و نیز نام
 طایفه‌ای بود که او در آن تولد یافت و از اسم «سپیتمه»، نیای طایفه، آمده است. در لغت،
 سپیتمه به معنای سفید یا درخشان و در فرهنگ دهخدا «سپیت+مان» از اداتِ اتّصاف به
 معنای «دارنده سپیدی» آمده است. (ویراستار)

۲- دینِ سیاه و دینِ سپید

مُعْتَصِم فرمود تا **مازیار** را نیمه‌عریان کردند و او را در برابرش بر عقابین بستند. این سو و
 آن سو دو دژخیم سُرخ‌پوش ایستاده بودند و دو دژخیمِ نوبتی دیگر، هر یک با تازیانه‌های
 شش‌زبانه از تسمه بافته.

مُعْتَصِم گفت: «چندان بکوبید تا گویم تان دست بدارید!»

دو دژخیم کوفتن گرفتند.

مُعْتَصِم با ناخن‌ها بُنِ ریش می‌خَلاند و در آن کاخِ بهشت‌آسا می‌چمید. ردایش که
 مُرواریدنشان بود بر شادروانِ ابریشم‌بافتِ استادِ عَجَم کشیده می‌شد. حاضران مانند
 تندیسی بی‌جنبش ایستاده بودند. مازیار لبان را تا حدّ خونین‌شدن گزیده، خموش بود.
 تنها شپاشاپِ تازیانه بر بدن، بر نوارهای کبود و خون‌آلود شنیده می‌شد. دل‌ها مانند
 صنوبرهای باغستانِ کاخ می‌لرزید. جاریه‌های مشکین‌موی در پس شبکه‌های آبنوس،
 گونه‌های لطیف را می‌خراشیدند.

مازیار هم‌چنان بانگی نمی‌کرد. غرورش خلیفه را غضب‌ناک می‌ساخت. عَجَبِ جَبَّارَانَهُ این مرد، پرخاشِ بی‌زبانِ دشمن را بر نمی‌تافت. ضربات از ۱۰۰ و ۲۰۰ گذشته بود. شانه و پشت و کمر غرقِ در خون، پیشانی و پلک و گونه غرقِ در عرق. مازیار خاموش بود.

معتصم در نوری که از تاق‌ها و شبکه‌ها رخنه می‌یافت، نورِ سپید و تاب‌ناکِ روز در زیرِ سقفِ مُدَهَّب، در کنارِ حوضِ کاشی با فواره‌های زمزمه‌گر می‌رفت و ریش می‌خارید و در زیر لب می‌ژکید:

«او را بکوبند تا آن دم که زنه‌ار طلبد...»

ولی اینک ضربات از ۳۰۰ گذشته بود. شُمارنده به نفس افتاده، دژخیم‌ها دوبار نوبت عوض کردند. حُضار را اندام چون بیده‌های کاخ متشنج بود و مازیار بر خود می‌پیچید و نعره‌ای را که از ژرفای جانِ آزرده‌اش برمی‌خاست فُرو می‌خورد.

ضربات به ۴۰۰ رسید. مُعتصم با جُنُبشِ جانوری وحشی، دریده‌چشم، غضب‌آلود سر برگرداند. مازیار را دید غرقِ در خون، چهره کهربایی، سر به‌سویی بر شانه افتاده، طُره‌ها عرق‌ریز. شانه جَلّادان خسته بود. شُمارنده با صدایی خفه می‌شُمرد. در چشمانِ حُضار هراس و التماس موج می‌زد. جاریه‌ها [کنیزک‌ها] در پس شبکه‌های آبنوس می‌گریستند. مُعتصم از پای درآمد:

«دست بداریدا!» فریاد برآورد.

دست برداشتند.

«بندش بگشاییدا!» فریاد برآورد.

بندش بگشودند.

و مازیار نقش زمین شد و سپس به دشواری بر پای لِرزنده برخاست.

«جُرعه‌ای آب دهید.» گفت مازیار.

«جُرعه‌ای آب‌اش دهید!» فرمود مُعتصم.

و چاکران شتافته در جامی برنجین آب آوردند. مازیار با آزمندی فرو نوشید و سپس نفسی دردناک برآورد. گرد بر گرد نگریست و جام را رها کرد. بر لبان متشنج او لبخندی محو پدید شد.

مُعْتَصِم پیش رفت. قامت‌اش در برابر آن دلاور کوهی ناچیز بود. با خشم و شگفت بدان چهره عذاب‌زده نگریست:

«آیا اینک بدین خداوند و رسول‌اش ایمان آوردی؟» پرسید مُعْتَصِم.

مازیار چون تندی خندید و این الفاظ طغیانی از کام‌اش برون جست:

«ته سیو دین تته، مه اسپه دین منه!» (دین سیاه تو تو را، دین سپید من مرا)

و سپس بر روی پای خود پیچید و با نیرو به زمین کوفته شد.

«پیکرش را در «کنیسه بابک» به دار آویزید و دخت‌اش را به حرم فرستید!» فرمود مُعْتَصِم.

* بر اساس توضیح احسان طبری: «مازیار» پسر کارن در دوران خلافت مُعْتَصِم بر رأس «سُرخ عَلَمان» (یا «مُحَمَّره») در طبرستان که به قول خواجه نظام‌الملک یک‌دیگر را «رفیق» می‌خواندند، درفش طغیان بر ضد عباسیان را برافراشت. براساس روایات متعدد، مازیار و بابک خرمدین هم دوره بودند و با یک‌دیگر آشنائی، یاری و هم‌پشتی داشتند... و قیام آن دو مدتی هم‌زمان بوده است.» (برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، جلد اول)

۳- نقاب‌دار خراسان

سردار عرب «سعید الحرشی» در پس باروی قلعه «سنام» چون گرگی گرسنه زوزه می‌کشید. وی می‌خواست بر «سپیدجامگان» و سالار افسانه‌آمیز آنان، نقاب‌دار خراسان، هاشم بن الحکیم چنگ خون‌آلود بیازد و سرها و جگرهایشان را نثار کام و کام خلیفه عباسی «المهدی» سازد.

در آن سوی بارو، المَقْتَعِ پایانِ خویش را در برابر دید. دانست که بیش در چنگِ عمرش نغمه‌ای نمانده، پس نخست فرزندان و پیوندانِ خود را زهری جان‌سوز نوشاند تا اسیرِ فاتحانی سنگ‌دل و شهوت‌ران نشوند، و سپس تنوری را چون دوزخِ خداوند تابان و سوزان ساخت. جامه‌های سپید و عطرآگین در بر کرد. در برابرِ زبانه‌های سرکشِ آتش زانو زد و به خطابه‌ی مرگِ خویش زبان گشوده چنین گفت:

«اینک خود را در شعله‌های وحشیِ این تنور می‌افکنم تا جسمِ خاکی را به آثیرِ بدل کنم. دیشب نیم‌شب، ماهِ من از چاهِ نَخَشَب، برای واپسین بار برآمد، و من با طلسمی که از نیرنگِ قُرون ساخته‌ام، نورِ خود را بر فرازِ زمین‌های شب‌آلود انداخته‌ام، بر این گُنام لاشخوارانِ هراسان. آری، منم هاشم بن‌الحکیم، نقاب‌دارِ خراسان. من اورمزدم در پیکرِ مردمی، و در آن روزِ نخست که فرشتگان نزدِ آدمی نماز بُردند، به این رازِ مینوی نیاز بردند. و سپس در رشته‌ی ابدیِ حلول‌ها و رجعت‌ها و رستاخیزِ جان‌های مُرده در تن‌های زنده سیَّالهُ الهی در من جایگاهی یافت شایسته. اینک در کنارِ این تنورِ تَفْتَه آماده‌ام تا سپرده‌ی جاوید را به دارنده‌ی جاوید بسپارم. اگرچه در این کالبد مهلتِ من پایان یافت، ولی من از معبرِ اسرارآمیزِ حلول، فردایِ دیگر در پیکرِ گردی دیگر به پامی خیزم و شبی دیگر از نَخَشَبی دیگر، ماهِ خود را بر دشت‌های رنج تابنده می‌سازم.»

سپس با هیمنه‌ی آسمانی و آرامشی یزدانی پایِ در تنور نهاد. هنگامی که سپاهِ سعیدِ عنود دروازه‌ی دژِ سنام را گشود، هرچه در میانِ انبوهِ لاشه‌ها بیش کافتند، نَعشِ هشام را نیافتند. هستیِ وی چون الماسی در آتش، به دودی رقصنده و سُبک‌بالِ بدل و در لاژوردِ آسمان حل شد.

سعید از هولِ این رویداد، برخاسته به نماز ایستاد.

* **هاشم بن حکیم، معروف به المَقْتَع، نقاب‌دارِ خراسان، مانند دیگر نمایندگانِ جُنُبش** پایداری ایرانیان بر ضدّ اعراب در نخستین سده‌ی سُلطه‌ی آنان (از قبیلِ به‌آفرید زوزنی، استاسیس، بومسلم و دیگران)، جسمِ خود را مَهْبِطِ روحِ قهرمانانی می‌دانست که پیش از او از پای درآمدند. می‌گویند المَقْتَع از چینان نیرنگ‌ها آموخته بود و اعجازش برآوردنِ ماهی بود از چاهِ نَخَشَب که برخی آن را انعکاسِ نور در جیوه‌ای می‌دانستند که در عمقِ

چاه قرار داشت. قطعاً فوق متضمن اشارات متعددی است به حوادث زندگی هشام که محتاج توضیح اضافی نیست. (احسان طبری)

۴- بر دروازه درس گاه

بهاران سال ۵۲۵ هجری...

در پهنه ملک آل سلجوق همه جا بادام و امرود [گلابی] به شکوفه نشسته. شب دوشین **عین‌القضات همدانی** را از بند بغداد به فرمان وزیر جبار زمان، **درگزینی** به همدان نقل کردند. وزیر فرصت را برای کین‌توزی مساعد یافته و بر آن شد که عین‌القضات را به گناه آن سخنان غریب که می‌گفت و خویش را مظهر جوهر خدایی می‌دانست، و نیز به جرم آن‌که از یاران وزیر سلف عزالدین بود، نابود سازد. درگزینی نخست رقیب خود عزالدین را در تکریت به دار فنا فرستاده بود و اینک نوبت عین‌القضات بود که از پرتو نواخت و پشتیبانی عزالدین گستاخ شده، پرده دریده، منصوروار بانگ **أنا الحق** برآورده بود.

در آن هنگام که عزالدین وزیر می‌زیست و بر اریکه قدرت بود، درگزینی از سر حزم، دانشمند جوان را به دستاق [زندان] خلیفه فرستاد تا مبادا از چنگاش بگریزد، زیرا عین‌القضات با همه جوانی، نامی و مهابتی داشت. درس‌گاهش از مریدان انبوه می‌شد.

جوانی چنین، مادر دهر کم پرورده بود: خوش‌روی، در نظم و نثر پارسی و تازی استاد، واعظی شورانگیز، خطیبی فصیح و ترزبان و نکته‌یاب، مردی وارسته و فروتن و خاک‌سار، دلیری بی‌پروا و آشکاره‌گو، پارسایی مهذب.

همدانیان او را می‌پرستیدند و با همه بیم از امیران و وزیران سلجوقی، مهر خویش را به وی پوشیده نمی‌داشتند. خلیفه و سلطان را این نکته گریه می‌آمد. فلسفه، رقص و عرفان را درفشی بر ضدسیطره خویش می‌پنداشتند و در این مصاب [مصیبت‌زدگی] بودند. می‌خواستند جهل و عجز بر زمین حکم‌روا باشد تا آن‌ها در آن، سالاران و سروران کام‌روا بزیند.

تدبیر وزیر درگزینی برای آن که عین‌القضات تا مرگ در بند بغداد باشد، بی‌سرانجام ماند. وی در آن سیاه‌چال رساله‌ای پرداخت به تازی، به نام «شکوی‌الغریب» و آن را در بغداد

پراکند و غوغایی برانگیخت. خلیفه، درگزینی را پیام داد که بندی خود را بازبر و با او آن کُن که خواهی، که من او را به دشواری نگاه توانم داشت.

این بود که موکلان وزیر، عین‌القضات را به همدان آوردند و همان شب شهر از این واقعه آگاه شد و همدانیان به نجوا گفتند:

«فردا او را بردار خواهند کرد.»

صبح دمید و صبح را هر اندازه سانحه شوم در آستین باشد، از آمدن گریزی نیست. روز، روز بهاری بود. ابرهای ژولیده در نیل آسمان تازنده، باغستان‌های شکوفه‌زار بر دامنه الوند، زیبا و پریش چون عین‌القضات. و او با همه رنج سیاه‌چال، راست‌بالا و گردن‌فراز می‌رفت. محاسن و طره‌اش را با همه جوانی، تارهای سیمین دو رنگ ساخته، آژنگ مصائب بر چهره نشسته و از چشمان روشن، پرتو ریش‌خند می‌بارید. آرامشی چون آرامش دریای بزرگ در وجودش بود.

درگزینی بر اسبی با زین و ستام زران‌دود و همراه موبکی بزرگ به میدان آمد و در زیر درخت نارونی نوبرگ، برابر اسیر ایستاد.

وی گفت: «اینک جزای آن گفرها که در زندگی بر زبان رانده‌ای، و آن بی‌پروایی‌ها که کرده‌ای خواهی دید. تو پنداشتی که به گنج کمال دست یافتی، و حال آن‌که آنچه تو بدان رسیدی، امروز مرگ است، و فردا دوزخ خداوند.»

عین‌القضات خندید و گفت: «تا مپنداری که من خویش را از واصلان می‌شمرم. دریغ از زندگی که با همه جست‌وجوی حقیقت آن‌را نیافته، به کتم عدم می‌گریزم.» و سپس این رباعی به ارتجال [فی‌البداهه] سرود:

بستردنی است آن‌چه بنگاشته‌ایم،

افکندنی است آن‌چه افراشته‌ایم،

سودا بوده است آن‌چه پنداشته‌ایم:

دردا که به هرزه عمر بگذاشته‌ایم!

درگزینی گفت: «تزویر و سالوس کافی است! من تو را بر دروازه درس‌گاهات که در آن آن‌همه سخنانِ یاوه بافته‌ای، بردار می‌کنم و سپس چون پست‌ترین راهزنان در بوریایی پیچیده، به نفت اندوده، آتش می‌زنم و خاکسترِ ملعون‌ات را بر باد می‌دهم. این آن مرگی است که امیرالمؤمنین بر حلاج پسندید و تو از راه حلاج رفته‌ای و اینک مرگِ او تو را نیز سزاست.»

عین‌القضات به شکرخنده گفت: «یک جان بیش نیست و آن را به هر شیوه که خواستی بستان»، و سپس این رباعی به ارتجال سرود:

مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم،

وان را به سه چیز کم‌بها خواسته‌ایم،

گر دوست چنین کند که ما خواسته‌ایم:

ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم!

درگزینی نشانندِ شرارِ درون را نعره زد: «بیاویزیدش!»

و موکلانِ دیوسیرت شتافتند و عین‌القضات را از تاقِ مدرسه آویختند و سپس همان کردند که درگزینی خواسته بود. و همدانیان و همهٔ مُریدانِ عین‌القضات در آن روز، همراهِ ابر بهاری گریستند.

* عین‌القضات همدانی، شاعر و عارف و حکیم در اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری، همانند سهروردی و عطار و مولوی و شبستری از پیروانِ مکتبِ اشراق بود که در سن ۳۳ سالگی در همدان به جرمِ «الحاد» سوزانده و بر دار کشیده شد. (ویراستار)

۵- رامش‌گر پیر

وکیل قاضی به قوتِ بازوی مُطربِ پیر را گرفت: پیری ۸۰ ساله، گوژپُشت، با دیدگانِ تار که سازی «مُغنی» نام را در زیر بغل می‌کشید.

در محضر قاضی وام‌دارانش ایستاده بودند: رباخواری یهودی، بازرگانی کوسه به بخل و ثروت معروف، زنی از مالداران محلت که اینک در کابین شوی هفتم بود.

وکیل قاضی پیر جنگی را با خشونت به درون دارالقضاء راند چنان که وی فرش زمین شد و «مغنی» از زیر بغل به سویی رها گردید و او با شتاب و تشنج پیرانه آن را چون گم‌شده عزیز جُست و یافت و در آغوش فشرد و گفت: «برای خدا رحم کنید و مغنی مرا آزار ندهید!»

یک تن از پیرامون قاضی بانگ برآورد: «مُطرب پیر! این جا محضر قاضی است، شرمی باید!»

قاضی از میان انبوهی ریش سیاه سر برداشت و از خلال گره ابروان خیره، بر آن اندام لرزان نگریست: او را پیری یافت فرتوت با قامتی خم‌خورده، گیسوانی سیمین، چهره‌ای گیرا، در نگاه بی‌زبان‌اش رازها خفته. قاضی با تلخی گفت:

«دو هزار دینار، بدهی تو به این بزرگواران است. جای آن همه شراب‌خواری و سماع و بزم‌افروزی و گناه که زندگی تو را آلوده و تو را شایسته درکات [دوزخ] حجیم ساخته، خوب بود سنت و شریعت مرعی می‌داشتی و قرض‌الحسنه را به وام‌دار بازمی‌دادی. وای بر تو که وجودت موجب قهر یزدانی است و مایه ننگ انسانی. بگو کی و کجا این پیر مُردنی وام خویش را به این وام‌داران سنی خواهی پرداخت؟»

و صفی‌الدین در پاسخ گفت (زیرا آن پیر جنگی، صفی‌الدین ارموی* بود، نغمه‌پرداز کبیر عصر خویش و اعصار دیگر، که زمانی دربار المعتصم و هلاکو و بزم عطا ملک جوینی را «مغنی» و «نزهة» او شورانگیز می‌ساخت)، آری صفی‌الدین گفت:

«آیا آن همه آهنگ‌های دل‌انگیز که در بغداد ساختم و آن سرودهای دل‌پذیر که در سرای عطا ملک سروده‌ام، در خورد آن نیست که مرا از این وام رها کند؟»

قاضی گفت: «نی!»

صفی‌الدین گفت: «آیا آن رساله‌ها که در دانش موسیقی نوشته‌ام، کتاب «شرفیه»، کتاب «ادوار» و این که مرا تالی [پیرو] فارابی شمردند و ثانی عبدالقادر غیبی دانستند، کافی نیست که این وام بر من بخشوده شود؟»

قاضی گفت: «نی!»

صفی‌الدین با آوایی دردآلود گفت: «این ساز ساخته نبوغ من است. گریاننده است و خنداننده، طرب‌انگیز است و غم‌آور. مخزن انواع نغمه‌ها، انگیزه اقسام حالت‌هاست. آن را از ترکیب سازهای بسیار پدید آورده‌ام و عزیزترین مُرده‌ریگی است که از رامش‌گری چون من باقی می‌ماند. آیا وام‌دارانِ بزرگوار آن را در ازای درهم و دینار نخواهند پذیرفت؟»

این بگفت و مُغنی را از زیر بغل برکشید و آن را با دست‌های لرزان به حُضار عرضه داشت. زنِ وام‌دار صیحه [فریاد] برآورد که:

«ای قاضی! ما را در این سرا نشانده‌ای تا مسخره دیوانه‌ای فاسق شویم؟»

یهودی زیر لب لُندید. [غرغر کرد].

بازرگانِ کوسه برخاست «مُغنی» را از دست صفی‌الدین در ربود و آن را به قوت بر مغزش کوفت. ساز خُرد شد، زه‌های آن با ناله‌ای گُستست. صفی‌الدین چون صاعقه‌ای به زانو افتاد و خود را بر ساز شکسته افکند.

قاضی مُحْتَسبان را گفت:

«این دیوانه را که محضِر قاضی را به سخره گرفته به زندان برید!»

به فرمانِ قاضی او را به زندان بُردند و سیاه‌چالی افکندند. گویند در همان شب، نه از رنجِ زندان، بل از غمِ «مُغنی» درگذشت.

* صفی‌الدین عبدالؤمن بن ابی‌المفاخر یوسف بن فاخر ارموی (۶۱۳ هق، ارومیه — ۱۸ صفر ۶۹۳ هق، بغداد)، نابغه موسیقی‌دان، خوش‌نویس، ادیب و عروض‌دان ایرانی، و از اولین افرادی که با رساله «الادوار فی الموسیقی» اقدام به مکتوب‌سازی دانشِ زمانه خود در زمینه هنرِ موسیقی کرده است. اطلاقِ عنوانِ «پیرِ چنگی» برگرفته از «قصه پیر چنگی» در دفترِ اولِ «مثنوی معنوی» مولاناست. فریدالدین عطار نیشابوری در «مُصیبت‌نامه» به این حکایت اشاره کرده و بدیع‌الزمان فروزانفر نیز آن را در کتاب «ماخذ و تمثیلات مثنوی» به نثر آورده است. (ویراستار)

*** «مُغْنَى» و «نُزْهَه» (یا «نُزْهَت») نام دو ساز ایرانی که صفی‌الدین ارموی آن‌ها را اختراع کرده و در تاریخ موسیقی به نام او ثبت شده‌اند. (ویراستار)

*** عبدالله المُسْتَعَصِم بالله (۶۵۶-۶۴۰ ه.ق) نام ۳۷مین و آخرین خلیفه عباسی که با هجوم و غارت بغداد توسط مغولان در زمان هلاکوخان و اعدام مستعصم، دوران خلافت سلسله عباسیان پس از حدود ۵ قرن سلطه به پایان رسید. (ویراستار)

۶- غروبی اندوه‌ناک در سایه باروی بَم

غروبی اندوه‌ناک در سایه باروی بَم، **شهزاده زند*** در زنجیر گران ایستاده بود: جامه از تن برکشیده، رَسَن پیچ، طُرّه‌ها افشانده بر چهره مردانه، نگاهی چون شهباز، گونه‌ها سرد و سبز، عرق‌ها دانه‌وار بر شقیقه نشسته. در زغال‌های تفته میل‌های آهنین می‌گذاخت.

امیر قاجار بر مفرشی خشن لمیده: خُرد بالا، چروکیده، سر تراشیده، چشمانی دیوانه و آسیمه، چانه‌ای نیرومند و متشنج، بدنی استخوانی در زرهی سنگین.

وی چنین گفت: «می‌گویند چابک‌سواری هستی تیزتک‌تر از غزالِ دشت‌ها و زوبین‌ات خارا شکاف است، ضربِ شمشیرت سمند را پی می‌کند. بالایی به بلندی عَرَعَر داری، سینه‌ای به فراخی دیوار، کمری به باریکی موی و نیز: سخن‌وری، شاعرِ نام‌آوری، هم حریفِ بزمی هم رزم. دِهشی داری طاعی‌وار، هیبتی داری نادرآسا؛ ولی من زشت و خَرِف‌تام، خواجه‌ای مفلوج، از کتاب و درس چیزی نمی‌دانم، از ساغر و تنبور حَطّی نمی‌برم، حتی به بهای جانِ خود سگه‌ای مسین نمی‌بخشم. در دیده‌ام قطره‌ای شرم، و در سینه‌ام ذره‌ای رحم نیست. آری، فُرومایه و بَخیل‌ام، ولی از این‌همه چه باک؟ این مُلک اکنون در نگین من است و تو در چَنبَرِ اسارتِ من ایستاده‌ای، رَسَن پیچ. تو را به جرم این همه گناه: زیبایی، دانایی، رعنائی، دلاوری، بخشندگی، به آغوش نیاکان‌ات خواهم فرستاد. آن‌هم نه آسان و یک‌جا، بل که دشوار و با شکنجه. نخست دیدگانِ جهان‌بینات را تار خواهم کرد و سپس پیکرت را آذینِ دار خواهم کرد... آن‌زمان که به خویش می‌بالیدی، آیا هیچ می‌پنداشتی که چنان‌که تو خود سُروده‌ای «مُخَنّی»***، «دَف‌زنی» بر چون تو

«شمشیرزنی» چیر شود؟ (۱) بی‌چاره ندانستی که این جهانی است که گفتاران سینه
آهوان می‌درندا!»

شهزاده زند پاسخ داد: «ولی سپهر در اندرونِ شما آتشی گدازنده افروخته رشگ نام.
همین شکنجه خاموش، شما فرومایگان را کافی است!»

امیر قاجار از جای برجست و آن میل‌های تفته را از توده آتش با دست‌های لرزان بیرون
کشید و با تشنج شهوت‌آلود که از تشفی درون خبر می‌داد، بر چشم‌های سهلای شهزاده
زند نهاد. دودی تیره برخاست. خونابه از جوهر شفاف فروریخت و در شگرفِ عبوسِ غروب،
نعره شهزاده زند با قهقهه دیوانه امیر قاجار درآمیخت!

پانوش:

(۱) اشاره به این رباعی لطفعلی خان زند:

یارب سِتدی مُلک ز دستِ چو منی

دادی به مُخَنّتی، نه مردی نه زنی

از گردشِ روزگار معلوم شد

پیشِ تو چه دَف‌زنی، چه شمشیرزنی.

ا.ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۴، سال ۱۳۴۶

* مُخَنّت = امرد، مرد زن‌نما، دوجنسیتی

بازگشت به فهرست

شکنجه‌گر



۱

چهره شکنجه‌گر را در ظلمتِ دخمه، جلای ارغوانی آتشِ کوره روشن می‌کرد. چهره‌اش سخت لاغر و پژمرده، ولی بازوها و شانه‌ها ورزیده بود. نگاهی مُرده، ولی ابروانی پُر پشت و قُسی، زبانی لُخت و گُنگ، ولی دندان‌هایی چرکین و غیض‌آلود داشت. وقتی داغ‌های تفتنه را بر پشت و شانه قربانی می‌گذاشت و دودِ کباب همراه ضجّه جگرشکاف برمی‌خاست، او با سِکسِکّه مهیبی می‌خندید: مانند به‌هم‌خوردنِ جُمجمه مُردگان!

۲

آیا به او مربوط بود که این کیست که شکنجه می‌شود و یا تمام کسانی را که در این حفره عذاب می‌بینند علت چیست؟ اراده شَروران و خواجه‌گان درهرحال مقدّس است. وانگهی او از درماندگی موجودات لذّت می‌برد. در کودکی کبوترها را سَر می‌کُند، گُربه‌ها را در تنور می‌انداخت. وقتی بزرگ شد، هوس داشت که خونِ گرمِ حلق‌های بُریده را بِمکد و اینک به میمنت، شکنجه‌گرِ شاهنشاه است.

شکر هزار شکر که دیگر مایه لذت برای او کم نیست: مردانی با چشمانِ گودآفتاده، زنانی که پستان‌های عاج را با انبوهِ گیسو می‌پوشاندند، پیرهایی با دنده‌های برآمده، کودکانی با اندامِ تُرد.

۳

به ناگاه در آن دخمه را با خشونت گُشودند و چند فرآشِ مَسْت، مردی دست‌بسته را که شقیقه‌های خاکستری داشت به‌درون افکندند. او چهره‌ای داشت چنان‌که گویی از سنگِ خارا تراشیده‌اند و بر آن زهرخندی محو نشسته بود: زهرخندِ تحقیر که جلاد را از کوره به‌درمی‌کرد و هیبت‌اش را ناچیز می‌ساخت.

شکنجه‌گر در دل گفت: «تقلای بی‌هوده است، به‌زودی موجِ ترس زهرخندش را خواهد بلعید.» و سپس نگاهی که از آن شرارِ کین برمی‌خاست، بر بالای قربانی افکند.

مرد آن‌جا بود و زهرخند آن‌جا بود.

۴

پس شکنجه‌گر داغ‌های سُرخ را که از آن اخگرهای آتش برمی‌جهید، از کوره به‌درکشید و با رعشهٔ لذت، داغ‌ها را روی پوستِ عرق‌آلودِ مرد گذاشت، درست آن‌جا که زنجیر بازوها را به‌پشت می‌بست. گوشت با جِلزِی چندش‌آور سوخت و خونابه بر موهای ژولیده دوید.

این بار جلاد با نگاهی مُحیل به مرد نگریست تا سقوطِ یک روحِ عنود را تماشا کند:

ولی مرد آن‌جا بود و زهرخند آن‌جا بود.

۵

شکنجه‌گر بی‌تاب شد. وی از قربانیانِ خاموش نفرت داشت زیرا عظمتِ سکوتِ آن‌ها بر مَهَابتِ حرفهٔ وی سایه می‌افکند. تنها ضجه‌های عجز و التماس بود که بر عطشِ شهوانی‌اش آبی می‌افشاند. پس احساس کرد که قدرتِ دوزخی در درونش خُرد می‌شود، دشنهٔ معجزه در چنگ‌اش می‌شکند.

با شتاب به‌ستوه‌آمدگان تمام پیکر قربانی را منقش ساخت و آن را از خطوط سُرخ ترس‌آوری پوشاند و سپس در آن چهره تراشیده از سنگ نگریست:

مرد آن جا بود و زهر خند آن جا بود.

۶

جلاد چنگ در حلقوم زندانی انداخت و از میان دندان چرکین چون گفتاری زوزه کشید: «تو تسلیم خواهی شد!» و با چند تکان وحشی، قربانی را به زانوزدن واداشت. مرد لرزید، زانو زد، در غلتید، نقش زمین شد. نگاه‌اش مات، خنده‌اش فسرده، پیکرش بی‌جان بود.

آری، پیکرش بی‌جان بود.

جلاد با نعره هراس‌آوری به اعماق دخمه گریخت و از آن جا بر چهره خارا بین مُرده نگریست:

مرد آن جا بود و زهر خند آن جا بود.

نیرومندتر از قلعه زندان، تخت شاهنشاه، کوهسار پیرامون، نیرومندتر از جهان خداوند و مرگ و عذاب‌اش.

تیرماه ۱۳۴۳ - احسان طبری

سرچشمه: مجله دنیا، دوره دوم، شماره ۲؛ تابستان ۱۳۴۳

[بازگشت به فهرست](#)

غول



در اثری از «ویلیام شکسپیر» به نام «توفان»، چهره‌ای است مظهر همه زشتی‌های ظاهر و باطن، دیوی است به نام «کالیبان»؛ وحشی، بدهیبت، خشن، فاقد ذره‌ای وجدان، بدمست، جانوری خطرناک ولی آدمی‌روی.

نویسنده و فیلسوف معروف روس -گرتسین- در نامه‌ای که در سال ۱۸۳۷ به یکی از دوستان خود نگاشته، این چهره را به مظهر و تعبیری بلیغ برای قدرت‌های مستبد و فاسد بدل کرده است. او می‌نویسد: «*بدرود! ای شهری که سال‌ها عمر من در تو سپری شد. در این جا نه تنها تحقیر شدم، بل که وادارم کردند ستایش‌گر «کالیبان» باشم. یعنی همان غول پلیدی که مجموعه‌ای است از عنکبوت و کفتار.*»

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۵۸

* **نقاشی «غول»** (۱۸۱۰ میلادی) اثری است که تا سال ۲۰۰۸ به نقاش اسپانیایی «فرانسیسکو گویا» (۱۷۴۶-۱۸۲۸) منسوب بود، اما بر اساس یافته‌های پژوهش‌گران به‌عنوان اثری از «آسنسیو ژولیا» (۱۸۳۲-۱۷۶۰) از شاگردان وی شناخته شد. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

ساعت‌های ستاره‌گون



«اشتیفان تسوایگ» (۱۸۸۱-۱۹۴۲)، نویسنده معروف آلمانی در مقدمه داستان‌های تاریخی خود موسوم به «ساعات ستاره‌گون انسانیت» می‌گوید:

«لحظاتی در تاریخ هست که من آن‌ها را «ساعات ستاره‌گون» می‌نامم زیرا میلیون‌ها ساعت می‌گذرد تا آن ساعت تدارک می‌شود و سپس آن ساعت، قرن‌ها بر تارک بشریت نور می‌پاشد و در آسمان تاریخ غفلت‌ها برای ابد درخشان است.»

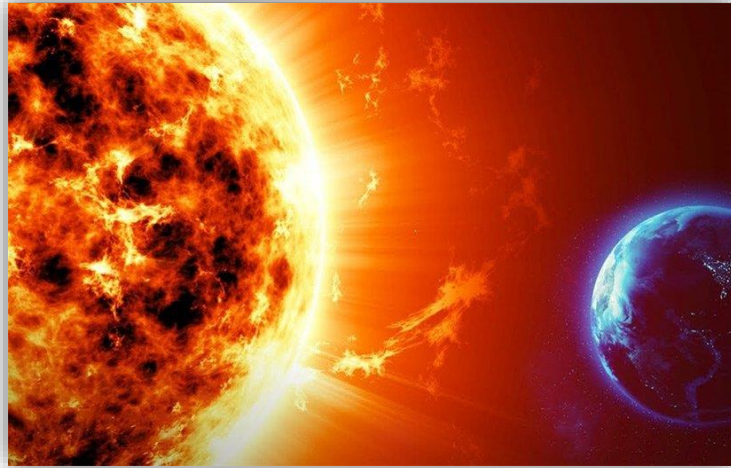
ساعات انقلاب بزرگ خلق ما نیز از شمار چنین ساعت‌هاست. کسانی به حقیقت زیسته‌اند که برای طلوع چنین ساعاتی کوشیده‌اند، و الا زندگی آن‌ها بخشی خواهد بود از شب تاریک فراموشی.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۵۸

* اشتفان تسوایگ *Stefan Zweig* (۲۸ نوامبر ۱۸۸۱ اتریش-۲۲ فوریه ۱۹۴۲ برزیل) رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس، روزنامه‌نویس و زندگی‌نامه‌نویس اتریشی بود که با آثار انسان‌دوستانه خود به شهرتی درخور رسیده بود. تسوایگ با جزم‌اندیشی و فاشیسم سرآشتی نداشت و پیروزی ناسیونال سوسیالیسم هیتلری در آلمان را «غروب انسانیت و خردگرایی» دانست. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

شعر و اندیشه (دو قطعه ادبی)



مدارِ جاویدِ خورشید

خورشید مدارِ جاویدِ خود را می‌پیمود. ناگاه ابری تیره‌فام بر چهره‌اش پرده کشید و مغرورانه گفت: «مرا ناچیز انگاشتند و حال آن‌که من همانم که کورهٔ نورانیِ خورشید را با سایهٔ خود خاموش ساخته‌ام!»

سپس بادِ سُبک‌سَرِ جُنبدن و توفیدن گرفت. سیلی بر بناگوشِ شاخه‌ها زد، غبارِ خاکستری را از خواب برانگیخت، جامِ شیشه‌ها را لرزاند، آن‌گاه لافیدن گرفت و گفت: «می‌گویند پرتوِ خورشید جهان‌گیر است، ولی اینک این من‌ام یگه‌تازِ بی‌رقیبِ این پهنهٔ بی‌آغاز و انجام.»

ولی پرتوِ خورشید خموشانه گرم کار بود. بدنِ اسفنجی ابر را گداخت، به صد رشتهٔ مُرواریدگون بدل ساخت و در لاژوردِ آسمان حل کرد. عنان بر گردنِ بادِ سُبک‌سَر افکند و او را به جای خود نشاند و آن‌گاه، جهانِ فرازین و فرودین را در آغوشِ گرم و کریم خویش گرفت.

مرگِ ستاره

هنگامی که تعادل بین انرژی ستارگان که نتیجهٔ انفجار هسته‌ای از سوئی و فشارِ جاذبه از سوی دیگر است، به سود این یک، یعنی فشارِ بیرونی مُختل می‌شود، ستاره در هم می‌فشرَد،

می‌چروکد و به آن چیزی که در دانش جهان‌شناسی «ستارگان خپله» نام دارند، بدل می‌گردد: یعنی با ابعادی بسیار اندک، ولی با وزنی بسیار زیاد.*

سپس باز هم در تأثیر همان فشار مهیب در هم فشرده می‌شود تا آن که سرپای ماده آن ستاره در چیزی به نام «گرداب جاذبه» غرق می‌شود و تنها از ستاره بربادرفته چیزی می‌ماند که دانش امروز آن را «حفره تاریک» نام نهاده است. وجود حفره‌های تاریک را محاسبه‌های ریاضی ثابت کرده است، اگرچه هنوز دیدگان انسانی آن‌ها را ندیده [است].

زوال ستاره با زوال روح‌های پُر تب و تاب انسانی همانند است. تا زمانی که این جان‌ها با ترکش عواطف بزرگ و جنبش‌های جسور در غلیان‌اند، در برابر فشار نیرومند و سوسه‌های پیرامون تاب می‌آورند و مانند خورشیدی نور می‌افشانند. همین که این عواطف شورنده فروکشید، فشار محیط‌های فرومایه چیره می‌شود و روح در زیر بار ترس، حساب‌گری، سالوس، تردید، احتیاط، چاپلوسی، خودپسندی می‌چروکد، در هم می‌فشرد تا سرانجام در گرداب تاریک زوال و انحطاط، همه قطرات شفاف آن ربوده و بلعیده می‌گردد.

روح می‌میرد و از آن حفره‌های تاریک باقی می‌ماند که «لاشه جان‌دار» نام دارد.

سرچشمه: مجله پیکار، شماره ۲، مرداد و شهریور ۱۳۵۰

* بر اساس تئوری‌های علمی، ستاره‌های متوسط مانند خورشید ما در منظومه شمسی، در اثر ازدست‌دادن ذخیره سوخت اتمی و کاهش نیروی گرانشی خود، پس از میلیاردها سال بتدریج تا ۲۵۰ برابر ابعاد کنونی خود «آماس» (وَرَم) می‌کنند تا آن جا که سیاره‌های خود را می‌بلعند و حیاتی اگر در آن‌ها باشد، نابودخواهد شد. در این فرآیند، خورشیدها پس از «آماس»، به اندازه تعادل با نیروی گرانش باقی‌مانده خود، دوباره در خود فرومی‌ریزند و کوچک می‌شوند و آن‌گاه شاید در سیاراتی که به هنگام «آماس» بطور کامل ذوب نشده باشند، «حیات» دوباره جوانه بزند و زایشی نو پدیدآید. طبری در بند ۶ دفتر «با پچیچه پاییز» نیز (در عبارت «در آماس فروزان خورشیدها رستاخیز می‌کنیم») به همین پدیده علمی اخترازی یک اشاره می‌کند. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

شَرَارَةُ مَغْرُورٌ

مجموعه ۳۱ قصه مینی‌مالیستی (داستان کوچک)



توضیح ویراستار: آنچه در این بخش می‌خوانید، مجموعه ۳۱ قصه مینی‌مالیستی به قلم احسان طبری است که آن‌ها را با عنوان «چند داستان کوچک» از پاییز سال ۱۳۴۵ تا سال ۱۳۵۸ نگاشته و در مجله تئوریک «دنیا» به چاپ رسانده است.

عنوان «قصه‌های مینی‌مالیستی» که برای این قطعات ادبی برگزیده‌ایم، (به‌رغم نقدهایی از جنبه فرمالیستی وارد بر آن) در کنار گونه‌های «فلش‌فیکشن» (داستانک)، «اسکچ» (طرح‌واره)، «میکروفیکشن» (داستان‌ریزه‌ها)، گونه‌ای از «داستان‌های کوتاه کوتاه» را گویند که از داستانک هم کوتاه‌تر -در حد چند سطر- بوده و به‌دلیل فشردگی بیان، ایجاز افراطی حداکثر در یک یا دو دقیقه خوانده می‌شود. در همین مجموعه، مطالعه کوتاه‌ترین قصه با عنوان «کزدم» مرکب از ۱۵ واژه، در ۱۰ ثانیه امکان‌پذیر است...

زنده‌یاد احسان طبری که چند مجموعه داستانی (نظیر: *چهره خانه*، *رانده ستم*، *شکنجه و امید*، *دهه نخستین*، *پنجابه*، *سفر جادو*، *فرهاد چهارم*، *خانواده برومند*، *چشمان قهرمان باز است*، *راهی از بیرون به دیار شب...*) و انبوهی تک‌قصه (نظیر: *شغالشاه* - برای کودکان و نوجوانان) را در کارنامه خود دارد، در این «داستان‌های کوچک»، خواننده را با اسلوب نگرش ماتریالیستی-دیالکتیکی به پدیده‌های متنوع و بفرنج طبیعت و زندگی اجتماعی و درک تفاوت «اندیشه انسانی» و «هستی بهیمی» آشنا می‌سازد. نام برگزیده برای این مجموعه (*شَرَارَةُ مَغْرُورٌ*)، برگرفته از عنوان نخستین قصه، و معانی برخی واژگان به کار رفته در قصه‌ها نیز برحسب ضرورت در زیر متن قصه‌ها افزوده شده است.

۱- شَرَارَةُ مَغْرُورٌ

شَراره‌ای* از خَرَمَنِ آتش جَسْتَن کرد و پَرخاش کنان با خود گفت: «به جای دیگر می‌روم و شُعله‌ای به کام خود می‌افروزم.»

قضا را بر توده‌ای شِن افتاد. هرچه کوشید شُعله‌ای برنخاست. در آن دَم که فرو می‌مُرد گفت: «شگفتا، بارها این کار از من برآمد و این بار نه!»

گذرنده‌ای بشنید و گفت: «نادان ندانست که سوزشِ او بی سازشِ مُحیط عَبَث است.»

* شَراره = شَرر، شَرار، جَرَقَه و ریزه‌های آتش که به هوا می‌پرد.

۲- مِه و صخره

بامدادی پگاه، مِهی بر صخره‌ای فرو پیچید و به سُخره گفت: «بسیار صَلابت و شُکوه می‌فروشی! اینک تو را چنان در خویش فرو پیچیده‌ام که کس اثری از تو باز نخواهد یافت.»

صخره شکیب کرد و خاموش ماند. چون خورشید دَمید، از آن مِه حَتّی نَمی بر جای نماند!

۳- خِرْدَمَنْد و چشمه

خِرْدَمَنْدی از چشمه‌ای پرسید: «چگونه از تیرگی این صخره‌ها به بیرون راه جُستی؟»

چشمه گفت: «آن کدامین روحِ زلال است که به رَغْمِ ناهمواری مُحیط، صفای خویش را نمودار نسازد؟»

۴- پشه و چراغ

گروهی پشه‌گان، گِرْدِ چراغی تاب‌ناک می‌چرخیدند. یکی از آنان گفت:

«اگر در این دایره چنین گرم و روشن است، پس در کنارِ شُعله چه شِگَرَفِ عالمی است!»

خِرْدَمَنْدی این بدید و گفت: «مِسکین ندانست که هر زیبایی به فاصله نیازمند است!»

۵- کوه و دود

دُودی بالا افراخت تا ستیغِ* کوهی و لافید** که:

«گرچه از تو تیره‌تر و انبوه‌ترم، چنان سبک‌سارم که در هوا ایستاده‌ام!»

کوه گفت:

«نسیمی که از تو سبک‌سارتر است، پاسخات را خواهد داد.»

* ستیغ = بلندی کوه، تیزی کوه، (ستیخ و استیخ و استیغ همه گفته می‌شود)

** لافیدن = لاف‌زدن، خودستایی کردن، ادعای بیهوده و گزاف کردن.

۶- بوزینه و تنبور

بوزینه‌ای چنگ در تنبور زد. از آن بانگی کژآهنگ برخاست، برآشفت و گفت:

«دیروز که رامش‌گر تو را می‌نواخت، چنین ناخوش غریو بر نمی‌آوردی!»

تنبور گفت:

«از من مرنج، زیرا نوای من با نوازنده سازگار است.»

* تنبور = طنبور، آلت موسیقی شبیه به سه تار.

۷- گنبد و خورشید

گنبدی پُر نگار نزد تماشاگر خود شکوه سر کرد و گفت: «این خورشید هرزه‌گرد بر فراز سر من چنان گستاخ می‌درخشد که نمی‌گذارد ستاینده‌گان بی‌شماره نقش‌های دل‌آویزم را به فراغ خاطر بنگرند.»

تماشاگر گفت: «اگر او نمی‌تافت، تو جز سایه‌ای سرد و غم‌گین نبودی!»

۸- سپیدرود و وزغان

سپیدرود در زیر درختان گل‌ریز بهاری چالاک می‌گذشت و از شوق دریا سرودی می‌خواند. وزغانی* چند بر آن شدند تا راه بر وی ببندند و دامی از خزه‌ها بر گذرگاه‌اش بگسترند.

باد سبک‌پا این خبر را شنید و هراسان سپیدرود را آگاه ساخت. ولی شط با خنده‌ای مرواریدگون گفت:

«بیم مدار! هر خزه‌ای هم که بر سر راه باشد، سرانجام موج مشتاق‌ام به خزر خواهد رسید.»

* وَزَغ یا وَزَغَان = جمع وَزَغَه به معنی قورباغه و جانوری شبیه به چلیپاسه (سوسمار کوچک)

۹- درختانِ پرتو دوست

در جنگل‌های استوایی* درختانی است به نام «درختانِ پرتو دوست» که چون تیرگی را تاب نمی‌آورند، اوج می‌گیرند و شاخ‌سار خود را در زیر اشعه خورشید می‌گسترند؛ و درختانی است به نام «سایه‌دوست» که در شب جاویدانِ جنگل به سر می‌برند. و آن‌گاه نوبت انگل‌ها، خارها، پیچک‌هاست.

باری، آن درختِ پرتو دوستی باش که برگ‌های خود را زیر آسمانِ تاریخ گسترده و از آن فراز، جهانی می‌بیند بسی فراخ‌تر از تنگ‌نای انگل‌ها و پیچک‌ها.

* جنگل‌های استوایی = مناطق گرم‌سیری پوشیده از جنگل بارانی با هوای شرجی نظیر آمازون، اکوادور، کلمبیا، کنگو، اوگاندا، کنیا، سومالی، اندونزی،... (شامل ۱۵ کشور و جزیره)، با گونه‌های بسیار متنوع گیاهی و جانوری که در دو طرف خط استوا یا نیمگان *Aquator* (خط فرضی که سیاره زمین را به دو نیم تقسیم می‌کند و در آن طول روز و شب با هم برابرند)، قرار دارند.

۱۰- مرغ و ستاره

مرغی از فراز کوهی ستاره بامدادی را بدید. پنداشت دانه زرین است. طمع ورزید. به آهنگ در ربودنش بال گشود و به پرواز درآمد. دیری پرید تا بال‌اش فرسود. در این دم، ابر سیاهی آن ستاره را فرو بلعید. مرغ، فریب خویشتن را گفت: «به راستی که آن دانه زرین، سیم‌مرغ، سالار پرندگان را سزاتر است»، و زی* فرو پرید.

* زی = به معنای سوی، طرف، جانب، سمت، جهت. جان و حیات و زندگی را نیز گویند. «زی فرو پرید» یعنی از اوج‌گیری برای رسیدن به دانه زرین منصرف شد و به سمت پایین پرواز کرد.

۱۱- روباه جلوه فروش

روباهی نزد شغالی جلوه می‌فروخت که چنان فراستی در سر دارم که حتی آدمیان مرا می‌جویند تا از آن بهره درگیرند.

شغال گفت: «دَمِ دَرکش! آن چه تو را مطلوب ساخته، سرِ تو نیست، دَمِ تو است.»

۱۲- کبوتر و مار

کبوتری ماری را گفت:

«از شگردِ زندگیِ تو بی‌زارم. تنی سرد و چشمانی بداندیش و کامی زهرآگین داری. بی‌خبر و بی‌صدا می‌لغزی. آهسته و به ناگاه نیش می‌زنی. دوستدارِ سایه‌ای. از مردم می‌گریزی، به همین سبب منفوری. مرا ببین که با جهانی صفا به سوی آسمان و خورشید بال می‌گشایم و چو از کفِ انسان‌ها دانه برمی‌چینم، با نغمهٔ گرم، آنان را سپاس می‌گویم و به همین سبب محبوب‌ام.»

مار گفت:

«ای ابله! فلسفهٔ تو برای من بیگانه است. من در این وادیِ پُرخطر ترجیح می‌دهم مَهیب باشم نه لطیف، از من بهراسند نه آن که مرا را دوست بدارند.»

۱۳- گلِ چینی

استادی چیره‌دست گلی از چینی ساخت و آن را در کنارِ گلی از باغ نهاد به‌دان سان که کس آن دو را از هم باز نمی‌شناخت.

گلِ باغ گفت: «بی‌هوده مناز که در من گوهرِ زندگی است و کالبدِ تو از آن تهی است.»

گلِ چینی گفت: «من آن را به بهای جاودان بودن فروخته‌ام.»

گلِ باغ گفت: «ولی من آن را به بهای مرگ خریدم.»

۱۴- جهان‌گرد و پرنده

جهان‌گردی گفت: در جزیره‌ای پرنده‌ای زشت‌منظر دیدم که با خشمِ تمام لانهٔ دیگران را ویران می‌ساخت و خود خویشتن را لانه‌ای نمی‌پرداخت.

گفتم‌اش: «آن نیرو که در ویرانیِ دیگران تباه می‌کنی، در کارِ آبادانیِ خویش کن!»

گفت: «آن‌گاه آتشِ رَشکُ را چه چیز خاموش کند؟»
 * رَشک یا رَشگ = حَسَد، حَسادت، غیرت.

۱۵- زنبورانِ عسل و زنبورِ طلایی

زنبورانِ عسل از گل‌زار باز می‌گشتند. بر درِ کندو، زنبورِ طلایی را نشسته یافتند. پرسیدند:
 «کیستی؟ و این‌جا به چه کار آمده‌ای؟»

گفت: «از جنسِ شمایم. می‌خواهم در این کندو به کاری مشغول شوم.»
 پرسیدند: «آیا می‌توانی گل‌های شهدآگین را بازشناسی؟ شهدِ آن‌ها را بمکی؟»
 گفت: «نه.»

پرسیدند: «آیا می‌توانی تخم بیافشانی، بچه‌پروری کنی؟»
 گفت: «نه.»

پرسیدند: «آیا می‌توانی کندو بپرداز و حُجره‌ها بسازی؟»
 گفت: «نه.»

پرسیدند: «آیا می‌توانی پاسداری کنی، زنبورانِ بیگانه را برانی؟»
 گفت: «نه.»

پرسیدند: «پس ای مدعیِ خودخواه! خاصیتِ تو چیست؟»
 گفت: «سَر و پُری پُر زرق و برق، و زوزی سَهَم‌ناک و نیشی گزنده دارم.»
 زنبوری آزموده از آن میان به ریش‌خند گفت:
 «او با این خواصّ تنها می‌تواند پادشاهِ این کندو باشد!»

۱۶- بوزینه و طاووس

بوزینه‌ای در باغ وحش، طاووسی را دید که خرامان می‌چمید* و هر دم به‌ناز، چتری چون رنگین‌کمان می‌طرازید. به رشک آمد. او نیز به کِرِشمه و چرخ پرداخت. تماشاگران از سر استهزاء و انکار خندیدند. بوزینه به‌خشم آنان را گفت:

«این انکار شما بدان سبب است که از یاران طاووس‌اید و یا خود از دشمنان من‌اید. آری، سبب دیگری نیز می‌تواند باشد و آن این که مردمی سراپا خردباخته‌اید.»

یکی پرسید: «و اما این که منظر طاووس به واقع از آن تو زیباتر باشد چه‌طور؟»

گفت: «آه، روشن است که این دیگر به کلی محال است!»

* خرامیدن و چمیدن = به آهستگی و ناز راه رفتن، به کرشمه جولان دادن و عرض اندام کردن.

۱۷- فرزانه و فرومایه

فرومایه‌ای عربده‌جو گریبان فرزانه‌ای را در رهگذر گرفت و به‌فریاد دشنام داد و به دیوار کوفت و گفت:

- «بنگر چه‌گونه در چنگ من زبونی! پس نیروی تو در کجاست؟»

فرزانه گفت: «آن جا که نیروی تو در عربده است، نیروی من در خاموشی است.»

۱۸- کشیش و خوک

کشیشی برآشفت و خوکی را که بوستان‌اش را شوریده بود «خوک پلید» خواند. خوک از این که او را به نام خواندند سخت برنجید و چون در علم منطق دستی داشت، رساله‌ای در رد کشیش نگاشت و از آن جمله در آن رساله چنین آورد:

«سرشت هر موجود در صفات اصلیّه اوست و صفات اصلی خوک شکم‌خوارگی و فریبهی و چرکینی و خرفتی است و چون همه این‌ها در کشیش به حد کمال است، پس وی خوک‌ترین خوک‌هاست.»

خردمندی آن رساله را خواند و لبخندزنان گفت:

«با آن که دلایلِ خوک مُقنِع و صَلابَتِ منطقیِ رساله بی‌خدشه است، با این حال، کشیش، کشیش است و خوک، خوک.»

۱۹- شته و درخت

شته‌ای از شیرۀ درختی می‌مکید و در همان حال او را به‌زشتی یاد می‌کرد و می‌گفت:

«بنگر چه هیولای لُخت و بیکاره‌ای! بر رگ و پِش‌اش می‌خَزَم، پیکرش را می‌گَزَم و او را توانِ دَم‌زدن نیست.»

خَرَدَمندی این اُشتُلَم را بشنید و گفت:

«اگر این کِرَمِ ناچیز بر رذیلتِ غارت، ننگِ شرارت را نمی‌افزود، پس چه چاره‌ای برای حقارتِ خویش می‌یافت؟»

* اُشتُلَم = لاف‌زدن، تندى، خشونت. در فرهنگ لغات ترکی به معنی ستم.

۲۰- خودخواه و همراه

رَشگینى* خودخواه با مردی همراه می‌رفت. چون می‌خواست در هر کاری بدیع باشد، آن جاده را فُرو هِشت** و به بی‌راه رفت.

همراه گفت: «آن جا که تو می‌روی مُرداب است و در آن فرو خواهی رفت.»

آن مرد گفت: «این ها را برای آن می‌گویی که مرا به کوره راهِ خود بِکِشى!»

چند گامی که رفتند، رَشگین آغازِ فُرو رفتن نهاد.

مرد گفت: «بگذار تا تو را برهانم، زیرا فنا خواهی شد.»

رَشگین گفت: «این را برای آن می‌گویی که می‌خواهی از فرسودگی و ناتوانی بر من تکیه زنی، دور شو!»

مرد به راهِ خود رفت. رَشگین چون تا گلو در مُرداب خزید، فریاد برآورد: «ای ناکسِ پیمان‌شکن! مرا به خطر افکندی و خود جان به در بُردی!»

مرد گفت: «عجبا! آیا لحظه‌ای هست که تو مدعی نباشی»

* رَشگین یا رَشکین = کژاندیش، بدبین، بدسگال (بداندیش)،

* فُرو هِشت = (از مصدر هِشتَن)، رها کردن، فرو نهادن، فرو گذاشتن، منصرف شدن.

۲۱- سیل و سنگ

سیلی از کوه سرازیر شد و در سنگ‌لاخ افتاد. زمزمه‌ای شیرین آغازید و لاف‌زنان گفت:

«وه! چه نغمه دل‌پذیر دارم!»

سنگ‌لاخ گفت: «نغمه از من است، تو با فضیلت من خود را میارای!»

سیل طیره* شد و بر سنگ سیلی زد. سنگ به‌خشم آمد و مُشت بر پهلو سیل کوبید. سپس آن سیل گذشت و به دشت رسید. چون بر خاک نرم خزید، دید نغمه‌اش خاموش است. گفت: «افسوس! سنگ راست می‌گفت و من لاف‌زدم و او را بی‌جا رنجاندم.»

و سنگ‌لاخ نیز پس از رفتن سیل خاموش شد. با خود گفت: «سیل راست می‌گفت و من عناد ورزیدم و او را ناروا رماندم.»

پس هر دو آرزو داشتند که یک‌دیگر را بازبند، در آغوش گیرند و با هم به مهر بخوانند.

ولی آن سیل در ریگ‌زار گم شد و آن سنگ‌لاخ در گرمای خورشید فروخُشکید.

* طیره = خشم‌گین، عصبانی، خفت و سبک‌عقلی.

۲۲- خاربن و سرو

خاربنی* سرونازی** را گفت: «کوتاه بالایی و خاکستری فامی و نازیبا!»

سرو بَشگفت و گفت: «چه سود از این که شاخص‌ترین صفات مرا انکار می‌کنی؟»

خاربن گفت: «چون چاره‌ای برای اثبات خویش ندارم، ناچار به نفی تو می‌پردازم.»

* خاربن = بوته خار، گیاه پُر خار.

** سروناز یا سرو ناز = سرو نورسته، سرو نونهال، در ادبیات اشاره به معشوق خوش قد و قامت، نام نوایی در موسیقی اصیل ایرانی و نیز سروناز نام دخترانه است (بر وزن گل‌ناز).

۲۳- برگ و باد

بهار آمد و برگ بر شاخه دمید. به آسمان نیلی نظر افکند. پرستوها را دید که در آن بال گشاده می‌پرند. به رشگ آمد و گفت:

«من این جا پای در بندم. ای کاش مانند آنان پریدن می‌توانستم.»

بهار گذشت. تابستان گذشت. برگ بالید، پیر شد، خشکید، زرد شد. پیوندش با شاخه به سُستی گرایید. باد شورندهٔ آبانی وزید. برگ را برکند و به هوا برداشت. بُرد تا آن جا که زمانی پرستوها می‌پریدند و گفت:

«حسرت آن داشتی که بدین اوج برسی، زودباش، بهره جوی! که آن دیگر زمین‌گیری.»

برگ پیر، غمگین خندید و گفت:

«با بال خویش پریدن و نشستن، جز آن است که از بی‌مایگی، به باد دیگران اوج گرفتن و سرنگون شدن.»

۲۴- شیر و مار

شیری و ماری، صیادی را در بیشه‌ای دیدند. مار گفت:

«بنگریم تا کدام یک زورمندتریم و بر این آدمی زاد زودتر چیر* توانیم شد.»

شیر به سُخره خندید و گفت:

«هر آینه من!»

سپس غُران بر صیاد تاخت. صیاد چالاک، تیری در چلهٔ کمان نهاد و بر دیدهٔ شیر دوخت. شیر نالان از عرصه گریخت.

مار از میان سبزه‌ها آرام و نامشهود خزید و صیاد را به ناگاه چنان گزید که بر جای سرد شد. سپس به نزد شیر رنجور رفت و گفت:

«آن که را پنجهٔ خشم تو از پای نیانداخت، زهر کین من نابود ساخت.»

* چیر = چیره، غالب، مسلط.

۲۵- شهزاده

بازیچه شهزاده‌ای شکست و او می‌گریست. گذرنده‌ای گفت:

«باش تا روزی، هستی، آدمیان را در هم‌شکند و بخندد.»

۲۶- عیب‌جو

ناکسی عیبی را که در سرشت‌اش بود، پیوسته به دیگران می‌بست و در این زمینه سخن‌وری می‌کرد. یاری در خلوت پرسیدش:

«راز آن چیست که به‌ویژه آن زشتی که در توست، بر دیگران می‌نهی؟»

گفت: «در این‌کار دو حکمت است. نخست آن‌که بار خود را بر دوش‌ها می‌نهم تا از سنگینی آن کاسته شود. دوم آن‌که چون از عیبی نکوهش می‌کنم، ناچار می‌پندارند که خود از آن مُبری هستم و این پوششِ نیکی است.»

یار گفت‌اش: «دلیل دیگری نیز هست: کارِ دیگران را پیوسته از خویش قیاس می‌گیری، چنان‌که مولوی گفت:

پیشِ چَشمَتِ دَاشتی شیشِه کبُود

ز ان سَبَبِ عَالَمِ کبُودت می‌نمُود.»

۲۷- سالوس

تَبه‌کاری را دیدم بر مَنبرِ موعِظَتِ نشسته، دادِ معنا می‌داد.

بیگانه‌ای گفت: «من از فَصاحتِ او در شگفت‌ام.»

آشنایی گفت: «و من از وقاحتِ او.»

۲۸- پیل و مور

پیلی ناخواسته موری را در پای مالید. مور به خشم آمد و آن پیل را گزید. ولی آن پیل به راه خود رفت. نه از آزاری که به مور رساند با خبر شد، و نه از آزاری که از مور رسید.

۲۹- آینه

آینه‌ای چشمه‌ای دید درخشنده. گفت: «اگر این آژنگ‌ها* را بر چهره نمی‌داشت، او نیز آینه‌ بدی نبود.»

* آژنگ = چین و شکنِ چهره.

۳۰- کژدم

کژدمی را پرسیدند: «آدمیان از بهر چه پدید شدند؟»

گفت: «از بهر آن که آن‌ها را نیش زنم.»

۳۱- افسانه نقاب ترس ناک

مال‌دارِ ستم‌گری روی‌پوشِ جادو را که از پولادِ سخت و زرِ ناب بود و از آن هراس می‌بارید، بر چهره کریه و خرفتِ خویش راست کرد. مشعلِ تاراج به‌دست گرفت. بر اسبِ ابرش* جست. به کشت‌زارِ روستاییانِ آزاد آمد و آن را به‌آتش کشید. و سپس بانگی از جگر برآورد:

-«ای ساکنانِ این سرزمین! اگر برده من نشوید، سراسرِ بوستان را ویران و پیکرتان را در خون تپان می‌کنم.»

روستاییان؛ بیمار، بیم‌آلود، نژند**، به نزدِ پیری آزموده رفتند تا چاره آن دیوِ پتیاره را بازجویند.

پیر گفت:

-«همه نیروی این اهرمن در آن نقاب است. اگر همت کنید و آن را از چهره‌اش برگشید، نیرویش را زائل و جادویش را تباه ساخته‌اید.»

روستاییان جان در کف دست گرفتند و مانند یک‌تن بر دشمن یورش بردند. برخی از آنان را زخمِ ستم‌گر از پای انداخت، ولی برخی دیگر توانستند چنگ را به نقاب بند کنند و آن را با قوت برکشند و بیافکنند. چون آن روی‌پوش افتاد، دل‌ها قوت گرفت. بانگ‌های

مردانه پرنیوتر شد و سرانجام ستم‌گر را از آن مرز و بوم راندند. روز جشن پیروزی، مردم آن دیار گردِ رزمندگانِ خویش را گرفتند و آن‌را ثنا گفتند. دلیرترین آنان گفت:

«ای مردم! سزاوارِ ثنای شما آن خردمندی است که ریشه پستی آورِ هراس را از دل‌های ما برکند و هریک از ما را که می‌توانستیم غزالی ترسان باشیم، به شیری دژم*** بدل ساخت.»

و آن خردمند، هو-شی-مین*** بود.

* آبرش = اسبی سُرخ‌رنگ با خال‌های سفید.

* نژد یا نَجند = آشفته، افسرده، پژمرده.

*** دژم یا دژم = چشم‌گین، سرگشته و عصبانی.

*** هو شی مین (۱۹۶۹-۱۸۹۰) = سیاست‌مدار و رهبر افسانه‌ای انقلاب پیروزمند خلق ویتنام.

احسان طبری

سرچشمه‌ها:

مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۴۵ (۷داستان)

مجله دنیا، شماره ۱، سال ۱۳۴۶ (۷داستان)

مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۴۸ (۱۵داستان)

مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۵۸ (کژدم و آینه)

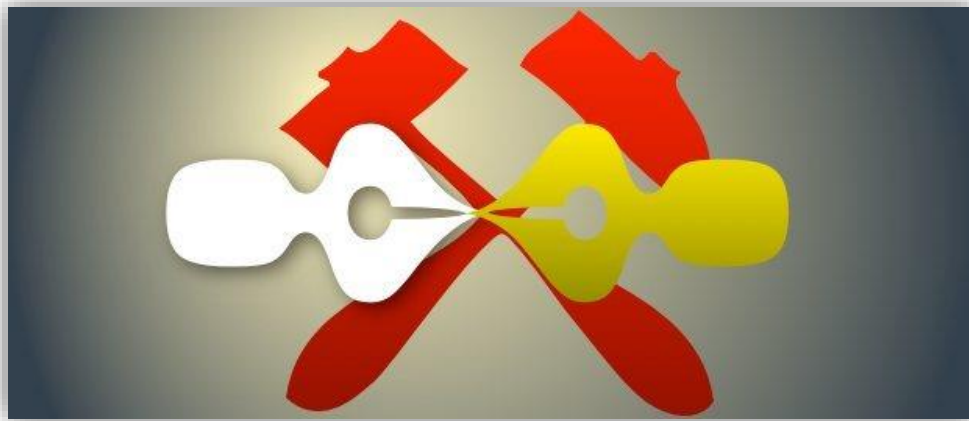
[لینک دانلود این مجموعه داستانی با عنوان «شراره مغرور»](http://asre-nou.net/php/images/new/tabri-ghesye-minimalist3.pdf)

<http://asre-nou.net/php/images/new/tabri-ghesye-minimalist3.pdf>

بازگشت به فهرست

توضیح کوتاه درباره برخی نوواژه‌ها و ایرادات لفظی

درباره واژه‌های ژرف‌ش، مردّم‌ش، بنیاد، بنیان،...



گاه برخی خوانندگان، مسلماً از سر مهر و یاری، درباره برخی الفاظ که در نوشته‌های [مجله] «دنیا» به طور اعمّ و یا در نوشته‌های این‌جانب به طور اخصّ به کار می‌رود، ایرادهای خود را با استناد به قواعد صرف و نحو زبان فارسی بیان می‌دارند. روشن است که ما از این تذکرات ممنونیم و بدان توجه می‌کنیم و هر جا که آن‌ها را به عقیده خود وارد یافتیم، می‌پذیریم. ولی در میان این تذکرات، برخی حاکی از دیدگاه خاصّ و گاه محدود ایرادگیرنده به مسائل زبانی است.

زبان فارسی دری زبانی است هزار ساله که تحولات لغوی و دستوری فراوانی را از سر گذرانده و بسیاری چیزهاست که در نظر کسی که این زبان پهناور را در حدّ معینی می‌داند خطا می‌آید، ولی در واقع در زبان ادبی ما آمده است. به علاوه، این زبان به‌ویژه در صدسال اخیر در وزش‌گاه تغییرات ژرفی واقع شده است که جامعه ما و نهادهای سنتی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی آن نیز در همان وزش‌گاه است و زبان مجبور است قد بکشد، بال گسترده، اوج گیرد، غنی شود و از گنج لغوی و نیروی ترکیبی و قدرت ابداعی خود استفاده کند تا به غناء و دقت زبان‌های جهانی دست‌یابد. در این مسیر، زبان از پذیرش تغییرات لغوی و دستوری (البته در چارچوب روح زبان) ناگزیر است.

اکنون به بررسی برخی ایرادات مشخص می‌پردازیم:

۱- مثلاً دوستی ایراد گرفته است که برای شادروان ایرانی نباید عنوان «بُنیادگذار» در مجله «دنیا» نوشت، بل که باید «بُنیان‌گذار» نوشت، زیرا گویا «بُنیاد» پایه مادی است و آن هم تنها «بُنیادگذار» درست است، و «بُنیان» نیز معنوی است و تنها «بُنیان‌گذار» می‌توان نوشت و لاغیر.

نمی‌دانیم این نکته را کدام معلم و ادیب سر زبان‌ها انداخته که شیاع و معروفیتی (البته نه در حق مجله ما، بل که به‌طور کلی) یافته است و غالباً این مطلب شنیده می‌شود که «بُنیاد مادی است و بنیان معنوی!»

در واقع «بُنیاد» (پهلوی: بون یات) یک واژه فارسی است و «بُنیان» (مصدر نونی از ریشه بنی یبني عربی) مانند بُنيه یک واژه عربی است و معنای هر دو یکی است یا به‌هم بسیار نزدیک است، و اگر بخواهیم آن را به مادی و معنوی تقسیم کنیم، «بُنیاد» را بیش‌تر می‌توان معنوی دانست تا «بُنیان» را. در پهلوی واژه‌های معنوی زیادی از آن ساخته شده مانند «بونیت» (به معنای اصل و منشاء) و در فارسی دری نیست چنین است. مثلاً حافظ می‌گوید:

حاليا عشوه ناز تو ز بنیادم بُرد

تا دگر فکر حکیمانه چه بنیاد کند

(در حافظ چاپ پڑمان: «تا دگر باره حکیمانه چه بنیاد کند» که از نظر دعوی ما فرقی نمی‌کند). لذا بُنیاد واژه درستی است.

۲- به دو واژه که این‌جانب در برخی نوشته‌های خود در «دنیا» به‌کار برده‌ام، یعنی «ژرفش» و «مردُمش» ایراد گرفته‌اند که چون پسوند «ش» به فعل متصل می‌شود و «ژرف» و «مردم» صفت و اسم است و نه فعل، لذا محلی از اعراب ندارد و نادرست است.

اولاً ما در فارسی واژه «مَنش» داریم بدون آن که فعل «مَنیدن» داشته باشیم و چه مانعی دارد که پسوند «شن» را (که از پسوند پهلوی «شن» باقی‌مانده) برای واژه‌سازی در مقیاس وسیع‌تری به کار بریم؟ این پسوند «شن» در پهلوی مانند پسوند «تیون» در

ارمنی گویا با نظایر آن (در انگلیسی شن و در فرانسه سیون=*tion*) هم‌زاد است، و تا آن جا که این‌جانب شنیده‌ام در ارمنی واجاراگاناتیون (**بازرگانش**) به‌معنای بازرگانی، و تاکاوروتیون (**تاجوریش**) به معنای سلطنت به‌کار می‌رود، بدون آن که به فعل مربوط باشد. البته اطلاع من در این زمینه قابل بررسی است و دوستان ارمنی باید صحت و سقم آن را روشن سازند.

به علاوه می‌توان مصادر «ژرفیدن» و «مردمیدن» را به طور قیاسی ساخت چنان‌که فهمیدن و طلبیدن و باوراندن و قبولاندن و رقصیدن و بسیاری مصادر مصنوعی دیگر ساخته شده است و شاعر دوران صفوی، «طرزی افشار»^{*}، ولو از سر طینت، می‌خواست پسوند مصدری را به همه اسامی بچسباند و ما را از شر «افعال معین» خلاص کند، چنان‌که در انگلیسی کافی است علامت مصدری (*to*) را به هرچه می‌خواهید بیافزایید و از آن مصدر بسازید.

در دایرة‌المعارف دکتر مصاحب از "*ionistation*" واژه‌های «یوتش» و «یونیدن» ساخته‌اند و هیچ کار بدی هم نکرده‌اند. یا واژه «برقش» را ساخته‌اند بدون آن که «برقیدن» داشته باشیم و این هم از ابداعات دیگران است و به نظر من کار بدی نیست. باید مسئله معادل‌های علمی را طوری حل کرد و مترجمان را از سرگردانی در آورد و ترجمه کتب علمی و فنی را به فارسی میسر ساخت.

در مقابل واژه دشوار "*Hominisation*" که معادل فارسی ندارد، چه مانعی دارد که ما معادل «مردمیش» را و حتی مصدر «مردمیدن» را بسازیم؟ (این واژه یعنی: **روند تدریجی تبدیل پریمات‌ها به انواع مختلف انسان‌وارها و انسان‌ها**)^{**}

«ژرف» در پهلوی «ژوفر» و «ژوفر» است که به احتمال قوی باید با "*Goutre*" فرانسه به‌معنای گرداب و مُغاک هم‌ریشه باشد و گویا از آن در پهلوی مصدری نساخته بودند، ولی ترکیبات متعددی از آن در این زبان وجود دارد و به تصور ما ایجاد یک مصدر قیاسی از این واژه و رهاشدن از الفاظ دشوارتر عربی «تعمق» و «خوض و غور» و «توغل» و امثال آن‌ها کار بدی نیست و به غناء معادل‌های فارسی می‌افزاید، بدون آن که لازم باشد که ما از الفاظ عربی متداول در زبان خودمان دست برداریم. آن‌ها هم جای خود را دارند.

پسوندِ «ش» در فارسی به صورت «شت» (خورشت و رَوشت) و «شن» (عینا مانند پهلوی) نیز آمده است. منوچهری دامغانی در این شعر هر دو شکلِ پسوند را به کار می‌برد:

خَرْدَشِ نَگَرَشِ نِیستِ کِه خَرْدَکِ نَگَرَشِنی

*در کارِ بزرگان همه ذَلّ است و هَوان است.****

۳- هم‌چنین دوستی ایراد گرفته است که چرا جایی نوشته‌ام «در درونِ این دیوارها» و به نظرش رسیده که این حشو است و کافی است گفته شود: «درون» این دیوارها، و حال آن‌که «درون» در این‌جا اسم است (نه قیدِ مکان) و به‌معنای داخل است، چنان‌که می‌گوییم «در داخلِ اتاق». حافظ می‌گوید:

در اندرونِ منِ خسته‌دل ندانم کیست

که من خموش‌ام و او در فغان و در غوغاست.

یا سعدی به شکل دیگری می‌گوید:

جماعتی به همین آبِ دیده‌ها روان

نظر کنند و نبینند کاتش‌ام در توست.

ولی نگارنده عنادی ندارد که «درونِ دیوارها» را نپذیرد و معتقد است که در این‌جا «درون» دیگر اسم نیست، بل که قیدِ مکان است. و این نیز درست است که خودِ واژه «در» از ریشهٔ «اندرون» و «درون» با حذفِ پسوندِ «ون» آمده است (که در «واژون» و «پیرامون» و «نگون» و غیره دیده می‌شود).

نکتهٔ مهمّ عبارت است از: پی‌بردن به «روحِ زبان»، با خبر بودن از «تاریخِ آن»، دانستن «قواعدِ زبان»؛ و کسی که این شرایط را داشته باشد، حقّ دارد ابداع کند و بر غنای زبان بیافزاید و ردّ و قبولِ آن‌را به ذوقِ سلیمِ خلق و داوریِ بی‌غرضانه تاریخ واگذارد.

خودِ این‌جانب طی چهل سال اخیر واژه‌های بسیاری ساخته‌ام که اکنون در فارسی چنان متداول است که کسی از نخستین آورنده‌اش خبری ندارد، مثلاً مانند: «دست‌آورد» و

«پی‌گیر» و «پنهان‌کاری» و یا مصدر قیاسی «رزمیدن» و اسم فاعل رزمنده (برای *Militant* فرانسه). در فارسی مصادر ترکیبی «رزم آزمودن»، «رزم جستن»، «رزم کردن» و «رزم راندن» و غیره بوده، ولی «رزمیدن» نبوده است.

ولی واژه‌ها و ترکیباتی نیز بود که رخنه‌ای در زبان نیافت، مانند: «برون‌رفت» (مثلاً راه برون‌رفت از این بحران چیست؟) و یا «ادامه‌کاری»، که امروز بیش‌تر «تداوم» به‌کار می‌برند و بسیاری، بسیاری نمونه‌های دیگر.

ا.ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۷، مهر ۱۳۵۹

توضیح ویراستار:

* طرزی افشار، شاعر ایرانی قرن ۱۱ هجری قمری معاصر شاه عباس دوم از سلسله پادشاهی صفوی، شاعری بدیعه‌گو و ظرافت‌جو بود که در اشعار خود مصدرهای ساختگی و ترکیب‌ها و صیغه‌های جعلی زیادی را می‌ساخت و به‌کار می‌برد چنان‌که در توصیف خود سروده است: «گر چه طرز نو اختراعیدم / جانب نظم را مرا عیدم».

** احسان طبری که در سراسر عمر گران‌مایه، با قلم و قدم خود همواره ستایش‌گر «حماسه انسان» و خواهان انسانی‌شدن جامعه، تاریخ، طبیعت و کیهان بود، در برخی آثار نشریافته خود در مجله معتبر «دنیا» و مقالات گردآوری‌شده در مجموعه دوجلدی «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» به تبیین روند «مردم‌مش» و مراحل آن در طول تاریخ پرداخته و معنای آن را بسته به موضوع و حوزه بحث (کیهان، طبیعت، تاریخ، جامعه)، با افعال متفاوت «انسان‌شدن»، «انسان‌زایی»، «انسانی‌شدن» یا «انسانی‌کردن» برابر گرفته است. لذا به حکم بررسی‌های صورت‌گرفته، تعریف واژه «مردم‌مش» در این نوشته، جامع نظر طبری نبوده و صرفاً محدود به مفهوم «انسان‌زایی» (روند پیدایش گونه انسان نخستین) است.

*** خردک‌نگرش = کوتاه‌نظر، یعنی او کوتاه‌نظر نیست زیرا کوتاه‌نظری در کار بزرگان مایه خواری (ذُل) و سبکی (هوان) است.

[بازگشت به فهرست](#)

نوروز

[بزرگ‌ترین جشن خلقی مردم ایران]



نبینی* به «نوروز» گشته به صحرا

به عیوق ماننده: لاله طری را!

ناصر خسرو

نوروز (در پهلوی: نوک روچ) بزرگ‌ترین جشن خلقی مردم ایران است. هر بخشی از فرهنگ باستانی کشور ما که زیر ذره‌بین پژوهش‌گر قرار گیرد، بافت بسیار دره‌می را نشان می‌دهد که امر تحلیل درست تاریخی را دشوار می‌کند.

درباره نوروز، ما از دوران ساسانیان (بندیشن**، خوتای نامک) و بعدها در آثار عربی و فارسی پژوهندگان ایران و عرب (۱) و سپس در آثار محققان اروپایی و ایرانی و عرب دوران اخیر (۲)، اطلاعات گاه گران‌بهایی داریم. این اطلاعات جهات اساطیری، درباری، تقویمی و گاه‌شماری، رسوماتی و اهمیت اجتماعی این عید را برای ما روشن می‌کند. لذا اگر نخواهیم گفته‌ها را بازگوییم، باید بکوشیم تا به جهاتی پردازیم که کم‌تر به آن‌ها پرداخته شده است.

در این مقوله تمدنی، چندین عامل تقاطع یافته‌اند:

(۱) عامل مهاجرت اقوام آریایی و تماس آن‌ها با تمدن‌های دیگر (به‌ویژه سامی) و انتقال آنها به سرزمین‌هایی که دارای مختصات جغرافیایی-تقویمی دیگر بوده است؛

(۲) عامل پیوند فرهنگ با زندگی اقتصادی جامعه (کشاورزی، دامداری)؛

(۳) عامل پیوند فرهنگ با زندگی سیاسی جامعه (اشرافیت شاهنشاهی و نظام زمره‌ای)

بررسی سیر تکامل گاه‌شماری در نزد مصریان، مردم بابل و آشور، هندیان، چینی‌ها، ایرانیان، یونانیان و رومی‌ها (۳) و سپس رخنه یافت‌ها و نتیجه‌گیری‌های مستقر و پذیرفته‌شده در تمدن همه‌جهانی، روشن می‌کند که چگونه انسان مجبور بود «زمان» را در تبلور کیفی بشناسد:

سال (اعم از شمسی یا قمری)، ماه (اعم از قمری یا نجومی و هلالی)، فصل، تعادل‌های ربیعی [بهاری] و خریفی [پاییزی]، انقلاب‌های صیفی و شتوی، کبس یا کبیسه (که در پهلوی «وهیزک» می‌گویند)، خمسه مسترقه (که در پهلوی «اندرگاه» می‌گویند)، رصد، تشریح ستارگان و غیره؛ مقولاتی است که انسان آن را طی سده‌ها با مشاهده ادوار قمر، حرکت خورشید، محل ستارگانی مانند شعرای یمانی و ستاره قطبی و غیره، گرما و سرما، طغیان آب، رستاخیز گیاه، هجرت پرندگان و جانوران و ربط دادن همه این‌ها با نیازهای حیاتی خود مانند کشت و کار، بردن رَمه به چراگاه ییلاقی و قشلاقی، بردن رَمه به صحرای آزاد یا حظیره (۴) بسته، نیاز به افزودن یا کاستن جامه‌ها و غیره، معین کرده است.

پس این مقولات و مفاهیم، مانند همه مقولات و مفاهیم دیگر، منزل‌گاه‌های «عمل معرفتی» انسان است برای درک هویت پدیده‌های طبیعی و بهره‌جستن از این استدراک به سود پیشرفت تمدن خود.

از نوروژ در اوستا سخنی نیست و پیداست که رخنه آن در تمدن ما، علی‌رغم دعوی خدای‌نامه و بُندهشَن** که گیومرتن (کیومرث) و جمشید را بنیادگذارش می‌شمردند، به دوران‌های دیرتر (اشکانی و ساسانی) مربوط، و باید با اعیاد سامی نظیر، خویشاوندی داشته باشد. در این باره دیرتر سخن خواهیم گفت.

در اوستا از شش «گاهنبار» یا «گهن بار» که خصلت جشنی-کشاورزی داشته و در عین حال با گره‌گاه‌های تقویمی زمان مربوط بوده است، سخن در میان است. این‌ها عبارت است از: «میانه بهار» در پانزدهم اردیبهشت که اوج سرسبزی طبیعت بود (می دیو زرم)، و «میانه تابستان» که قلب‌الاسد و اوج گرماست و در ۱۵ تیر بود (می دیوشم)، و جشن خرمین که «دانه‌آور» نام داشته و در ۳۰ شهریور برگزار می‌شده (پتیه‌شهیم)، و جشن بازگشت گله به گرمگاه که در ۳۰ مهرماه برگزار می‌شد و «بازگشت» نام داشته (ایاسرم) و جشن سرما که بعدها شاید به صورت «چله‌ها» خاطره‌اش در خلق باقی می‌ماند و در ۲۰ دیماه برگزار می‌شده و «میان‌سال» نام داشته (می دیارم)، و سرانجام آخرین روز، «پنجه دزدیده» یا «خمسه مسترقه» یا «اندرگاه» که روز نزول فرّوهرهاست و «همس پت مدم» نامیده شده است.

در مراسم نوروز هم‌چنان که در منابع تاریخی کلاسیک آمده است، کاشت نمونه‌وار گندم و برنج و جو و باقلا و کاجیله (یا کاجیره = خشک یا زعفران کاذب) و آرزو و نخود و ماش در جشن نوروز و برخی رسوم دیگر، نمودار خصلت کشاورزی جشن است. با این حال نمی‌توان «نوروز» را که هم‌زمان با تعادل ربیعی و رستاخیز بهاری و انتقال خورشید به بُرج حمل بوده، تنها جشن کشاورزی دانست.

همین‌جا باید یادآور شویم که در دوران ساسانی و شاید در اواخر این دوران و شاید به علت نوعی روش خودبه‌خودی و عدم توجه به نقش تقویمی کبیسه، زمان نوروز مانند اعیاد عربی که دارای پایه قمری است، طی سال می‌گشته و حرکت می‌کرده است. ولی مسلم است که به‌طور اساسی به‌عنوان جشن آغاز بهار بوده و در تقویم جلالی دوران ملک‌شاه سلجوقی، سرانجام این امر تثبیت شده که این جشن در روز اول فروردین‌ماه است.

بهار در تفکر اسطوره‌ای نیاکان انسان، یادآور از نو زنده‌شدن مرده است. طبیعت بی‌جان در این ماه بار دیگر برمی‌جوشد. درخت خشک برگ می‌کند. زمین سیاه سبز می‌شود. بوته بی‌جان گل می‌دهد، برف گداز، نهرهای جوشان را به‌راه می‌اندازد و تابش خورشید، جانوران را از خواب زمستانی برمی‌انگیزد.

همین اسطوره طبیعت‌میرنده و رستاخیزنده است که اسطوره الهه‌هایی را در مصر باستان به وجود آورد که به زمین می‌آیند و مانند انسان می‌زیند و می‌میرند و به قول ابوالفضل بیهقی «**کرانه می‌شوند**» و بار دیگر برمی‌خیزند و به بُن‌گاه آسمانی خود فرامی‌پرند.

برخی محققان برآنند که داستان عیسی که مسیحیان او را در تثلیث خود وحدت آب و ابن و روح‌القدس می‌دانند و پس از مصلوب‌شدن به آسمان عروج می‌کند، یادآور همین داستان‌های کهن سال است.

پس «**جشن بهار**» علاوه بر جشن کشاورزی، جشن رستاخیز زندگی و یکی از پرمعماًترین، والاترین و زیباترین پدیده‌های جهان هستی است.

نوروز ما از جهت زمانی با جشن پَسَح یا فَصَح یهودیان و مسیحیان [عید پاک یا عیدِ فطیر] قابل مقایسه است. فَصَح یهودیان یادآور رهایی بنی‌اسرائیل از اسارت مصریان قدیم است و در این جشن نان فطیر (مصا) پخته می‌شود. جشن فَصَح مسیحیان یادآور عروج عیسی پس از تصلیب به آسمان است و به این سبب رسمی مانند «سیزده به‌در» ما، یعنی خروج از خانه به صحرا، مرسوم بوده که در جلد اول فائوست اثر گوته، قطعه زیبا و ژرفی بدان اختصاص یافته است. فَصَح را در فرانسه "Paque-s" [پاک] می‌گویند که همان واژه فَصَح است و در روسی «پاسخا» ولی در انگلیسی علاوه بر واژه "Pasch" (مثلاً در "Paschal festival")، لغت "Easter" هم به کار می‌رود که همانند واژه "Oster" آلمانی است.

جالب در هر دو واژه انگلیسی و آلمانی، ریشه East و Ost است که به معنای خاور است و می‌گویند از واژه "Eastre" که یک الهه توتونیک «سحرگاه» بوده، آمده است. این ربط عید فَصَح با خورشید مایه تعجب نیست. زیرا برآن بودند که در این عید «**خورشید می‌رقصد**» و این نشانه جابه‌جاشدن خورشید از بُرج حوت به بُرج حمل است.

در مجمع نیقیه (Nicea یا Nicrea) که در ۳۲۵ میلادی تشکیل شد مقرر گردید که این جشن می‌تواند بین ۲۲ مارس تا ۲۵ آوریل برقرار گردد، زیرا جشن باید در «روز یک‌شنبه» بعد از «بدر ماه» در دوران تعادل ربیعی (۵) (قبل یا بعد از آن) باشد. جالب

است که هم ماه و هم خورشید و هم روز مقدس و هم رستاخیز طبیعی، به عنوان «پارامترها» در تعیین این جشن وارد می‌شوند. ضرورت تقاطع این پارامترها، می‌تواند روز جشن را جابه‌جا کند، ولی معمولاً ۲۱ یا ۲۲ مارس را روز عید فصیح می‌شمرند.

«**عید پاک مسیحی**» مانند نوروز ما (با این تفاوت که نوروز جنبه مذهبی ندارد) مهم‌ترین جشن است. اهمیت آن از نوروز ما حتی بیش تر است زیرا تمام دیگر جشن‌های مذهبی مسیحی را از مبداء پاک حساب می‌کنند (مثلاً فلان مقدار روز بعد از جشن پاک).

رسم هدیه تخم‌مرغ‌های رنگین به کودکان که ما نیز در نوروز داریم، در عید فصیح مسیحی رایج است با این تفاوت که می‌گویند این تخم‌مرغ‌های رنگ‌شده را خرگوش فصیح (به آلمانی *Osterhaase*) آورده است. (۶)

پس، از جهت نبودن سابقه این جشن در اوستا، و نوسان روز نوروز (که در دودمان ساسانی بوده) و انطباق آن با تعادل ربیعی، و اهمیت درجه اول عید و نیز رسومی مانند خروج به صحرا و هدیه تخم‌مرغ رنگین، مابین نوروز و فصیح همانندی است و نگارنده مایل است از این جهت فکر کند که نوروز در دوران اشکانی یا ساسانی از جانب سامی‌ها در فرهنگ ما رخنه کرده است، ولی در این فرض خود اصراری ندارد.

هرچه باشد به هر جهت نوروز «**یادگار خسروان**» (به گفته شاهنامه) نیست، بل که آفریده فرهنگ انسانی و ایرانی است.

نوروز پس از آمدن اعراب مسلمان به ایران و پذیرفته شدن اسلام در کشور ما به حیات خود، برخلاف سده و بهمن‌گان (یا بهمن‌جه) و مهرگان که عمری کوتاه داشتند (۷) ادامه داد. حتی خلفاء و حکام اموی آن را برای هدیه‌ستانی از ایرانیان «قابل استفاده» شمردند. (۸) در دوران خلفای عباسی، نوروز (در عربی: نیروز) رسماً برگزار گردید. وقتی سلسله‌های ایرانی مانند صفاریان و سامانیان و آل بویه و غیره در ایران به قدرت رسیدند، نوروز با تمام مراسم پرشکوه دوران ساسانی احیاء شد، زیرا این جشن وسیله هدیه‌گیری شاه از قشرهای مختلف مردم بود. (۹)

و اینک در این «پیشانی سال نو» (به سخن ابوریحان بیرونی)، ما برای مردم به‌پاخاسته ایران، به همراه رستاخیز طبیعت، شکوفایی گل‌های امید و به‌ثمرنشستن درخت عدالت اجتماعی را آرزومندیم و با آن که می‌دانیم دشمن دیوصفت در کمین است و راه آینده هنوز ناهموار، ولی با فروغ ایمان در دل و آتش تلاش در پیکر، به پیش می‌رویم.

پانوشت‌ها:

(۱) اطلاعاتی دربارهٔ نوروز در «التفهیم فی صناعه التنجیم» بیرونی که به فارسی است و «آثارالباقیه عن القرون الخالیه» همین مؤلف که به عربی است و «التنبیه والاشراف» مسعودی و «المحاسن والاضداد» جاحظ، و کتاب «التاج» همین مؤلف، و «بلوغ‌الارب و روضه‌المنجمین» شه‌مردان، و «معجم‌البلدان» بلاذری و «نوروزی‌نامه» خیام می‌توان به دست آورد.

(۲) در بررسی‌های ایرانی خاورشناس فرانسوی دارمستتر و تمدن اسلامی جرجی زیدان و مقالاتی که تقی ریاحی و پورداد و تقی‌زاده و سعید نفیسی و ذبیح بهروز و دکتر معین در مجلات و فرهنگ‌نامه‌ها نوشته‌اند و خاصاً نوروز یا مسائل تقویمی مربوط بدان است، انبوهی اطلاع دربارهٔ این جشن آمده است. مقاله معین، هم در لغت‌نامهٔ دهخدا و هم در فرهنگ معین چاپ‌شده و خواستاران می‌توانند مراجعه کنند.

(۳) وجود تقویم‌های اوستایی، یزدگردی، یهود، یولیایی یا قیصری، جلالی یا ملکی، گره‌گوری و انواع گاه‌شماری‌های منسوخ (مانند مصری و بابلی و آشوری) که هر یک تاریخچه پیچیده‌ای را طی کرده است، نمودار این تلاش کاوندهٔ انسان در همه جا برای شناخت زمان مشخص کرهٔ زمین است.

(۴) اَغْل [درفرنگ عمید اَغْل (به کسر غین) = جایی در کوه یا خانه که برای خوابیدن گوسفندان درست کنند یا لانهٔ مرغ خانگی که در فارسی به ضم غین تلفظ می‌کنند]

(۵) *Vernal Equinox* [تبادل ربیعی - بهاری]

(۶) هنوز برچمن‌های کاخ‌سفید و اشنگتن در ایام عیدپاک تخم‌مرغ رنگین می‌غلطانند.

۷) نوروز به از مهرگان، اگرچه/ هر دو روزانند اعتدالی (ناصر خسرو) بیت هجدهم از قصیده شماره ۲۳۹. مهرگان جشن اعتدال خریفی [پاییزی] است و پس از نوروز اهمیتی بزرگ داشته است.

۸) می‌گویند در زمان خلیفه اموی معاویه بن ابی سفیان به این بهانه تا ده میلیون درهم هدیه از ایرانیان ستانده شد.

۹) در دوران ساسانی، نوروز به عامه و خاصه تقسیم می‌شد. در نوروز عامه، مردم به پای‌بوسی شاه برای تقدیم هدیه می‌آمدند و در نوروز خاصه، شاه با نزدیکان خود به عیش می‌نشست!

سرچشمه: مجله چیستا، شماره ۸، فروردین ۱۳۶۱

متن برگرفته از: کتاب «پادشاه خورشید» (مجموعه‌ای از مقالات احسان طبری در مجله چیستا با نام مستعار «کاووس صداقت» طی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۲)

توضیح ویراستار:

*در مصرع اول بیت هفتم از قصیده شماره ۶ در دیوان ناصر خسرو آمده است: «بدیدی به نوروز گشته به صحرا...»

*بُندَه‌شَن یا بُندَه‌ش (Bundahishn) به معنای آفرینش آغازین، نام کتابی است به پهلوی که تدوین نهایی آن در سده سوم هجری قمری انجام شده، ولی اصل آن در اواخر دوره ساسانی تألیف شده بود. مطالب کتاب در ۳۶ فصل و در سه محور اصلی: «آفرینش آغازین، شرح آفریدگان و نسب‌نامه کیانیان» و برپایه تفسیر اوستا تنظیم شده است.

بازگشت به فهرست

مهر و مهرگان

جشن کشت، پیمان دوستی و آشتی



پس از فرارِ رضا پهلوی، این جشن که مراسم‌اش تا سده‌های چند پس از اسلام برگزار می‌شد، بارِ دیگر پس از قرن‌ها متروک‌ماندن، به عنوان جشنِ توده‌ها به وسیلهٔ نیروهای مترقی احیاء گردید. بعدها رژیمِ جابرِ محمد رضا پهلوی کوشید تا این سنتِ دیرینه را تصرف کند و «جشنِ مهرگان» را مانند عهدِ ساسانیان به جشنِ شاهان و خسروان بدل سازد؛ یعنی زمانی که به قول پزشکِ یونانیِ اردشیرِ دوّمِ هخامنشی، «کتزیاس» (Ctésias)؛ شاهِ شاهان، جامهٔ حریرِ ارغوانی بر تن می‌کرد و از بسیاریِ باده‌گساری سر از پا نمی‌شناخت و موبدانِ موبد، اوراد و عزایم‌خوانان، طبّ‌های ارمغان را نثارش می‌ساخت.

ولی در واقع صاحبِ اصلی این جشن، مانند نوروز و سده و بهمنگان، مردم‌اند و به گمانِ ما جا دارد که رژیمِ برآمده از انقلابِ مردم، این جشنِ غصب‌شده را مانند نوروز به صاحبانِ اصلی‌اش بازگرداند و آن‌ها را به جشن‌های شاد و خرمِ کار و کوشش بدل سازد.

در روزگارِ کهن، سالِ ایرانیان و خلق‌های مجاورِ کشور ما دارای دو بخش بود: بخشِ تابستانی (یا: هم) و بخشِ زمستانی (یا: زیانه). در آغاز بخشِ تابستانی و به هنگام اعتدال

ربیعی [بهاری]، جشن نوروز برپا می‌شد که جشن کشت بهاره است، و در آغاز بخش زمستانی و به هنگام اعتدال خریفی [پاییزی]، جشن مهرگان برپا می‌شد که جشن کشت پاییزی است.

ولی چنان که مورخ فرانسوی «میِه» (Meillet) توجه کرده؛ جشن مهرگان، علاوه بر این منشاء تقویمی و طبیعی، یک منشاء اجتماعی نیز داشته است و ظاهراً جشن پیمان‌بندی قبیله‌ها برای حفظ دوستی و آشتی بین خود بوده و شاید خود زندگی کشاورزی یا دامداری، آن‌ها را به نوعی مراعات چیزی مانند «شهور حرام» در بین اعراب و خودداری از جنگ و ستیز وادار می ساخته است.

جشن مهرگان در «مهر روز» (روز شانزدهم) از مهرماه برپا می‌شد و مخصوص ایزدمهر بود و بنا به روایت بُندهشُن این روز، روز تولد «مَشیه» و «مَشیانه»، آدم و حوای زرتشتی است.

ایزدمهر که این جشن به وی تعلق داشته، هم در بارگاه (پانته‌ئون) هندی و هم زرتشتی، ایزد پُراعتباری است و در اوستا یک یشت (مهر یشت) به او اختصاص دارد. مهر با آن که از امشاسپندان نیست، بل که در رده دوم یعنی در رده ایزدان سی‌گانه قرار دارد، درست مانند هورامزدا، گاه «هورا شیره» یا «شیره اهورا» خوانده شده است.

این‌جا محلّ بحث این نکته نیست و فقط به اشاره بگوییم که کیش مهرپرستی (میترائیسم) که جهان‌گیر شد، در فرهنگ ایرانی ما اثرات متعدد و عمیقی داشته است. مورخ بلژیکی «کومن» (Cumont) درباره روابط کیش مهرپرستی و مسیحیت و این که میلاد مسیح همان میلاد مهر است، مطالب جالب و قابل وثوقی گفته است.

در اوستا، مهر فراخ‌چراگاه، ایزدی است دارای هزار گوش و ده هزار چشم که بر فراز کوه البرز (هارا برزئیستی یعنی کوه بلند) منزل دارد. در سپیده‌دم، پیش از سرزدن خورشید، زره زرین را بر تن می‌کند، سپر سیمین را به دست می‌گیرد، خود آهنین را بر سر می‌نهد، سوار بر گردونه چهار اسب، بر فراز ابرها به حرکت درمی‌آید و به یاری گاوَن شیردهی می‌رسد که مهر در اوجان (مهر دروگان= دشمنان مهر) آن‌ها را ربوده‌اند و از جاده‌های گردآلود می‌برند.

مهر، میانجی بین تاریکی شب و روشنی روز، میانجی میان دل‌ها، نگاه‌دار پیمان‌ها، پاسدار عشق و دوستی است و از ایزدان محبوب در دوران هخامنشی و اشکانی و ساسانی بود که نقش‌های چندی از وی باقی است و مسلماً پس از آن که ایرانیان اسلام آوردند، بسیاری از سنن نغزی را که درباره این ایزد داشته‌اند، به چهره‌های محبوب اسلامی خود نقل داده‌اند و این تداوم سنن، از آیین‌های تاریخ است.

سرچشمه: فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، دفتر اول، پاییز ۱۳۵۹

بازگشت به فهرست

دربارهٔ ماشینِ بُغرنجِ رُمان



حالا که عمری را گذرانده‌ام، به این نتیجه رسیده‌ام که «رُمان» یکی از مهم‌ترین محصولات معنوی است که انسان‌ها می‌آفرینند (یا تولید می‌کنند). وقتی سر و پای این نوشتهٔ کوتاه را حوصله کنید و بخوانید، آن وقت به مطلبی که می‌خواهم بگویم بهتر توجه خواهید کرد.

مقصودم از «رُمان»، داستانِ طولانی‌است، به‌ویژه دربارهٔ زندگیِ یک یا چند قهرمانِ (پرسوناژ) اصلی که با شرکتِ آن‌ها تابلوی پهنآوری از زندگیِ عملی و روحی ترسیم می‌شود.

روشن است که یک رُمان، باید خوب باشد و رمان بد، مُفت نمی‌ارزد، ولی یک رُمان خوب را هر کسی هم که نویسنده است (تا چه رسد به غیر نویسنده)، نمی‌تواند بنویسد. برای این کار، قریحه و تمرینِ خاصی لازم است و آن هم قریحهٔ قوی و تمرین زیاد.

شاید لازم است که نویسنده به‌ویژه از دیده‌ها و از سرگذرانده‌های خود بنویسد، تا مطالب را خوب لمس کرده باشد و قادر باشد به اتکای قریحهٔ خود آن‌را خوب بیان کند.

رُمان خوب باید چارچوبِ تاریخیِ معینی داشته باشد، یعنی معلوم باشد:

- در کدام کشور، کدام شهر یا روستا، در کدام خانه؟

- در کدام دورانِ تاریخی، رویدادهای رُمان می‌گذرد؟

رُمان خوب باید «مسئله» مطروحهٔ روشنی را در مطاوی خود حائز باشد (مسئله یا مسائل). این مسئله یا مسائل می‌توانند:

- مسائل اجتماعی

- یا مسائل فردی، خانوادگی باشند.

این بسته است به دیدگاه نویسنده.

من از رمان‌های تخیلی-علمی یا قصه‌های سمبولیک صحبت نمی‌کنم. نه این که آن‌ها را قبول نداشته باشم. نه! تنها موضوع صحبت ما در این نوشته این نوع رمان‌ها نیست. در این جا ما از رمان‌های رئالیستی، یعنی رمان‌های راوی واقعیات سخن می‌گوییم.

رمان را باید نویسنده در سن‌هایی بنویسد که تجارب حیاتی، اخلاقی و عاطفی فراوانی اندوخته است. آدم‌ها و حوادث زیادی دیده است و دیگر به آن جا رسیده است که دیگر اندرونش در جوش است.

یا به بیان دیگر: رمان باید زمانی نوشته شود که دردی، پیامی، نیازی، نوعی فشار درونی نویسنده را وامی‌دارد سخن گوید. نای روانش از نواهای شنیدنی گونه‌گونی سرشار است.

رمان‌نویس باید روایت‌گر شیرین سخن باشد. همه چیز را دیده باشد. حتی بتواند دسته در را که می‌چرخاند، با عاطفه و محیط و لطف معینی جور کند. در رمانش فضا باشد. رمانش برق داشته باشد و آدم را بگیرد. حرارت داشته و آدم را گرم کند. جاذبه داشته باشد و آدم را بکشد. بتواند بی‌رحم باشد و زندگی را با تمام قساوتش، و بتواند گستاخ باشد و زندگی را با تمام وقاحتش نشان دهد. و زندگی انسان‌ها و عصرها عجیب گوناگون است.

از آن جهت، من رمان را یکی از مهم‌ترین محصولات معنوی می‌دانم که تولیدش مانند ساختن یک کاخ، یک دژ بزرگ، یک «کاتدرال» [Cathedral]، یک دستگاه «سنکروفازوژون» [Synchrophasor]، یک زیردریایی «آلفا»، یک «ایستگاه مداری» دشوار است.

این همه آدم با روان خاص خود، با گفتار خاص خود، با سرنوشت خاص خود در پیوندهای گوناگون، در روندهای گوناگون، این همه مناظر، حالات روحی، لباس، اثاث خانه، شهر، سفر، تصادم‌های عاطفی و غیره را روی کاغذ آوردن، تکنیک بسیار دشواری است. کار هر کسی نیست. هوش، نگاه تیز، زبان غنی، قدرت تخیل، نیروی نقلی لازم است.

رُمان گاه از زندگی به مراتب بُغرنج‌تر است. در زندگی خیلی نهرها هَرز می‌رود و به مُرداب گاوخونی می‌ریزد و گاه سراپای زندگی مانند درختی است سِتروَن. زندگی مملو است از تصادف‌های بی‌ربط، مملو از خلاءها، مملو از از گُستگی‌ها، و در آن همیشه منطقِ پی‌گیری نیست. ساعات و روزهای فراوانی در زندگی تُهی می‌رود. حرف‌های زیادی عَبت زده می‌شود.

در رُمان نمی‌تواند این‌طور باشد: هر تار و هر پود و هر گِرِه و هر نقش و هر حاشیه و هر متن، همه و همه در پیوندِ رویدادی و در ارتباطِ فکری و فلسفی با هم‌اند.

رُمان نوعی بازتابِ قراردادی و مصنوعیِ زندگی است. نوعی فشردهٔ معنامندِ زندگی است.

البته **شَطِ زندگی** بسیار عریض است و **جوی رُمان** بسیار باریک. بازی‌گرانِ ولو کوتاه‌مدتِ زندگی ده‌ها هزارند و در رُمان به صدها نمی‌رسند. لذا رُمان‌نویس می‌تواند قهرمانانِ خود را به هم پیوند دهد و رویدادها را ببافد.

آن‌جا عَشَقه‌های خودروست و این‌جا ابریشم‌های تافته و بافته.

ولی اهمّیتِ رُمان به عنوانِ یکی از مهم‌ترین محصولاتِ معنوی انسانی در این نیست.

در آن جاست که برخلافِ مباحثِ علم و حوادثِ عملِ روزانه، جغرافیایِ زندگی را نه به شکلِ جداجدا، بل که یک‌جا و در همهٔ حالاتش عرضه می‌کند. فلسفه، سیاست، اخلاق، سبکِ کار، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علم، تاریخ، ادب، مبارزه، سفر و بسیار چیزهای دیگر در این نوش‌داروی جادویی با هم مَزج شده‌اند و رمان‌نویس باید گنجی از دانش با خود داشته باشد تا از عهدهٔ کار برآید لذا رمان‌نویس باید مانند تولستوی، دیکنز، بالزاک، هوگو، زولا، تورگنیف، داستایوفسکی، فرانس، گورکی، رومن رولان، همینگوی و امثالِ آن‌ها، هم **کَله** باشد و هم **قلب** باشد. کَله و قلب استثنایی.

از این جهت، من بدونِ آن‌که با رُمان‌های خیالی، نمادی، رؤیایی، فراسویی مخالف باشم (ابداً و ابداً) رُمان‌های واقع‌گرایانهٔ روشن را دوست دارم که مسئلهٔ مهمّ برای آن‌ها اصلِ حرفی است که می‌خواهند بزنند، و نه آن‌طوری که می‌خواهند این حرف‌ها را بزنند.

وقتی از همان صفحاتِ اوّل حسّ می‌کنم که رُمان‌نویس چیزی را که در پیِ وصفِ آن است کارشناسانه و پیش‌داورانه نمی‌شناسد و ادراکش از زندگی ماورایِ عادی نیست، سرد می‌شوم.

باید حس کنم که این یک غول است: آن چیزی را می‌بیند که من نمی‌بینم. آن چیزی را می‌فهمد که من نمی‌فهمم و قادر است مرا به درون گردبادِ سحرآمیزِ خود بکشد و دروازه‌های دنیاهای ناشناسی را به رویم بگشاید. حالا این کار را با چه شیوه بیان و تألیف انجام می‌دهد، این دیگر کار اوست.

یکی از قصه‌نویس‌های ما در سال‌های دهه ۲۰ خیلی شیفته «تکنیک» بود. دنبال این «مد» می‌گشت که حالا مثلاً مرسوم شده که گسترشِ حوادثِ رمان از خلال «گفت‌وگو» انجام گیرد. یا حالا مرسوم شده که سه بُعدِ زمانی «حال» و «گذشته» و «آینده» را قاطی می‌کنند، و یا تکنیکِ یونانی «کر» و شرکتِ افراد از کنار دوباره احیاء شده، و یا رمان دیگر قهرمان ندارد، «قهرمان‌زدایی» شده و اصلِ زیبایی در آن مُراعات نمی‌شود و می‌توان از همه پلیدی‌های نفرت‌آور در آن سخن گفت و غیره.

نگارنده با تنوعِ سبک‌ها، کلیدها، شیوه‌ها، تکنیک‌ها صددرصد موافقم و تنها موافق نیستم که این اصلِ مطلب است. با کدام «آچار» این پیچ را باید باز کرد؟ این دیگر وابسته است به تشخیص استاد.

آچار کل وجود ندارد. نه در علم، و در نه در هنر. اساسِ رمان‌نویسی به هیچ وجه در تکنیکِ این کار نیست، با همه اهمیتِ فراوانی که تکنیک داراست.

اساس در کالبدشکافیِ زندگی است و این کالبدشکافی از کالبدشکافیِ مهم‌ترین جراح به مراتب دشوارتر است، زیرا او با «سکالپل» واقعی پوست و گوشتِ واقعی یک بدن را می‌شکافد، ولی این با وسایلِ منطقی و هنری باید پرده‌های ناشناخته یک دستگاهِ بُغرُنچ اجتماعی را بشکافد و آن را واگسترده.

در کشور ما اخیراً برخی نویسندگان ما، خود را علی‌رغم تب و تابِ عصری حوصله‌سوز و عصب‌شکن به سوی نگارشِ رمان‌های بزرگ کشانده‌اند، مانند «کلیدر»، «همسایه‌ها» (که امید است تکمیل شود) و امثال آن‌ها.

ولی محصول هنوز بسیار کم است. عرصه‌های ناکافته و ناشناخته بسیار بسیار زیاد است. مثلاً ما به رمان‌هایی نیاز داریم که دورانِ پهلوی، به‌ویژه ۲۰ سالِ اخیر را نشان دهد.

این کار آسانی نیست. فی‌المثل چگونه کسانی مانند هُزْبِر یزدانی، رحیم‌علی خرم، حاجی برخوردار، القانیان، ثابت پاسال و امثال‌شان به وجود آمدند؟ آن‌ها تبلورِ چه رویدادهای پیش و پسِ پرده، چه حوادثِ اجتماعی و روانی، چه نحوه زندگی در چارچوبِ

خصوصی هستند؟ یا مثلاً زیبایی‌ها، امجدی‌ها، آرش‌ها چه موجوداتی بودند؟ در درون خانواده پهلوی چه می‌گذشته؟ اعتصاب کوره‌پزخانه یا تاکسی‌ران‌ها چطور به راه افتاد؟ در ارتش و پلیس چه می‌گذشت؟ نقش محافل فراماسونی و صهیونی و نظایر آن چه بوده؟ آن‌چه که تاکنون در این زمینه‌ها نوشته شده، قریب به هیچ است، زیرا کار به تحقیق، پرونده، بررسی، فکر، سند، شناخت، علاقه عاطفی، قدرت توصیف و غیره نیاز دارد و کار، کار هرکس نیست. شاید لازم است کسی به یکی از این کارها بپردازد که به دلایلی از آن کار، اطلاعات نزدیک و ویژه‌ای دارد. پیش‌از انقلاب و در انقلاب، در ایران رخدادهای اجتماعی-خصوصی شگرفی گذشته است.

هنر، نشان‌دادن عام است در خاص. یعنی هنر به حربه تعمیم ویژه خود که «**تیپ‌سازی**» نام دارد، مجهز است.

رمان‌هایی که بتوانند از گدا تا شاه، «**تیپ**» را با مختصات واقعی‌اش در عرصه‌ها و زمان‌های مختلف به صحنه بیاورند، می‌لرزانند، بسیج می‌کنند، به فکر وامی‌دارند، سند جاویدان ایجاد می‌کنند، هیچ کتاب خشک علمی و اجتماعی جای آن‌ها را نمی‌گیرد، زیرا از نیروی عاطفه‌آمیز «**تمثیل**» استفاده می‌کنند و تمثیل دارای قوه جادویی بزرگی برای اقناع است.

بگذار نویسندگان با قریحه ما در این جاده سنگلاخی طولانی و دشوار گام بردارند و به تدریج به جایی برسند که باید برسند.

زندگی در همه گوشه و کنارش، یعنی **کوشش** و **پیکار**.

ط

سرچشمه: فصل‌نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، دفتر پنجم، زمستان ۱۳۶۰

بازگشت به فهرست

فنِ دشوارِ ترجمه را آسان نگیریم!

در نتیجه آزادی‌هایی که انقلاب ایران به وجود آورده، فعالیت در زمینه «ترجمه آثار سیاسی»، دامنه گرفته است و این به خودی خود پدیده خوبی است. عوامل مختلفی مانند حس کنجکاوی، علاقه کمک به خواننده ایرانی، اشتیاق جلوه‌فروشی، هوس و انگیزه‌های نیک و بد دیگر، مترجمان را وامی‌دارد، در عرصه‌ای گام گذارند که گاه برای آن تدارک لازم را فاقدند.

ترجمه به خودی خود کار ساده‌ای نیست، از قدیم می‌گفتند: «المترجم خائن»، نظیر مثل ایتالیایی «...»، زیرا مترجم به هنگام انتقال از زبانی به زبانی، گاه فکر، گاه بیان مؤلف را تباہ می‌سازد.

هر ترجمه خوبی به دو شرط اصلی نیازمند است:

دقت در انتقال محتوای متن اصلی،

سلاست در بیان ترجمه.

دقت و سلاست با هم به نحوی در تضادند. هر گاه ما فقط دقت را مراعات کنیم، تحت‌اللفظی و ناسلیس ترجمه کرده‌ایم. هر گاه تنها به دنبال سلاست برویم، ترجمه ما عاری از دقت می‌شود. یافتن بهترین پیوند بین این دو قطب متضاد کار ساده‌ای نیست و به تمرین طولانی نیاز دارد. مترجم باید بر زبانی که از آن ترجمه می‌کند مسلط باشد، با موضوع ترجمه آشنا باشد، مؤلف را بشناسد، تا بتواند دقت را مراعات کند.

وای از آن زمان که مترجم زبانی را که می‌خواهد از آن ترجمه کند، ناقص و محدود می‌داند، با موضوع ترجمه آشنا نیست، مؤلف کتاب را نمی‌شناسد، در زبان خود تسلطی ندارد، معادل‌ها را در طول زمان و تمرین نیافته و در عمل خود شتاب‌کار و سطحی است.

متأسفانه این قواعد بدیهی مراعات نمی‌شود. حتی در مواردی که ما با مترجمان با صلاحیت روبرو هستیم، گاه عیب فقدان سلاست، ثقیل و دشوارفهم بودن ترجمه، کاملاً به چشم می‌خورد، یعنی ترجمه درست است، ولی ناهموار است. زیرا زبان اصل مهر و نشان خود را در جمله‌نگاری و اصطلاحات در زبان ترجمه باقی گذاشته است و مترجم جرأت

نکرده است، قالب بیان اصل را بشکند و آن‌چنان بشکند که به دقت زبانی وارد نیاید و سلاست برد کند.

اشکال مهم در این جا است که دستگاه زبانی فارسی، از جهت ذخیره لغوی و بافت دستوری با دستگاه زبان‌های اروپایی فرق‌های زیادی دارد.

البته در اثر فعالیت صد سال اخیر مترجمان ایرانی، نزدیکی‌های بسیاری حاصل شده است. ولی با این حال وضع بین فارسی و مثلاً آلمانی مانند وضع بین آلمانی و مثلاً انگلیسی نیست. **زبان‌های اروپایی** تقریباً عکس‌برداری از هم هستند و کار مترجم نسبتاً کار سهلی است. مصطلحات علمی در این زبان‌ها از ریشه یونانی و لاتین و لذا مشترک است.

در فارسی وضع چنین نیست و معادل‌یابی امری است ناگزیر و جاده آن ناکوفته و ناروخته و در آن معضلات حل‌نشده فراوان. لذا عمل مترجم ایرانی نوعی **آفرینش** است و به قریحه و تبخّر نیازمند.

گاه مترجمان ما، از بیم دورشدن از متن و یا به قصد اثبات قدرت خود در ایجاد بیانی به غنا و ریزبافتی زبان‌های اروپایی، ترجمه‌هایی عرضه می‌دارند که برای خواننده عادی ایرانی دشوارفهم است. این در بهترین حالات است. در حالات عادی، مترجم‌ها صاف و ساده مطالب نسبتاً پیچیده را نمی‌فهمند، جاهایی را خودسرانه حذف می‌کنند، مطالب را دست‌خوش تلخیص‌های غیرمجاز می‌سازند و غیره. بی‌مسئولیتی غربی حکم‌فرماست که مایه تعجب است.

ترجمه کردن به ضرب کتاب لغت و با درک نارس متن مگر زور است؟ مگر شهرت است؟ آیا متوجه نیستیم که مترجم بودن در کشور ما کار ساده‌ای نیست؟ چرا بدون تخصص و صلاحیت به کاری دست می‌زنیم؟

شخص گاه دچار تردید می‌شود که مترجم برخی کتب سیاسی، تعمّدی در مغلوط و نامفهوم‌ساختن متن داشته‌اند یا روش آن‌ها معصومانه و نتیجه‌عامی‌گری است.

ما نمی‌خواهیم از کتابی یا کسی نام ببریم، زیرا هدف «ضربه‌زدن» به این و آن نیست، هدف طرح سازنده مسأله است. اگر این نوع خطاها و گشادبازی‌ها در آثار ادبی، لااقل ضرر

خاصی ندارد، در آثار سیاسی منشأ فساد می‌شود و مایه بدآموزی است. بوالهوسی در این زمینه **ابداً** مجاز نیست.

توصیه‌ای که به نظر ما می‌رسد و شاید عملی است، آن است که: هر کتاب ترجمه‌شده‌ای یک ویراستار مشخص در موضوع متن، و یک ویراستار مشخص در زبان فارسی داشته باشد تا مداخله سه تن، کار را از نقص‌های عمده در دقت و سلاست نجات دهد. ولی علاوه بر مشکلات کار جمعی (در کشوری که کار انفرادی در آن متداول است)، انواع مسایل مالی و سازمانی نیز اجرای این توصیه را دشوار می‌سازد.

اگر چنین است، پس ترجمه‌ای (به ویژه در بخش متون کلاسیک سیاسی) نشود، بهتر است، تا ترجمه‌ای بد و مغلوط و گمراه‌ساز تحویل جامعه گردد.

می‌گویند ابوعلی سینا یکی از آثار فلاسفه یونان را در ترجمه عربی‌اش چهل بار خواند تا از مضمون‌اش (با حدت ذهنی که داشت) سرانجام سر درآورد. شاید این افسانه باشد، ولی به هر جهت گویای آن است که سنت ترجمه‌های ثقیل و نامفهوم و مغلوط در کشور ما سنتی است دیرنده. مترجمانی که در این کار تمرین طولانی دارند، درک می‌کنند که گام‌نهادن بی‌پروا در این وادی، چه اندازه گستاخی است. البته به قصد تمرین نزد خود، بلامانع است. ولی برای عرضه‌داشت به خواننده، باید وجدان داشت.

مترجم باید بتواند ترجمه را چنان ارایه دهد که از عیب‌های مؤلف بکاهد و نه بر آن بیافزاید. مترجم باید سطح فهم و روح خواننده ایرانی را در پیش چشم داشته باشد و زمانی جمله‌ای را ترجمه کند که آن را در تمام ابعادش درک و لمس کرده باشد.

می‌خواهیم ترجمه کنیم؟ مانعی ندارد، ولی رنج سنگین مترجم خوب بودن را هم بر خود هموار سازیم!

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۲، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

گفت‌وگوها و سخن‌رانی‌ها

- گفت‌وگو با کافکا و ناگجاآباد (دو گفتاورد صوتی)  ۷۳۶
- درباره داستان و داستان‌نگاری (گفت‌وگو) ۷۵۲
- شعر امروز ایران در گفت‌وگوی کسرای و طبری (بخش ۱) ۷۸۲
- بازهم گفت‌و شنودی درباره شعر و شعر امروز (بخش ۲) ۷۹۲
- گفت‌وگو درباره برخی مسائل شعر امروز (بخش ۳) ۷۹۹
- گفت‌وگویی با موسیقی‌دانان جوان درباره هنر و موسیقی ۸۱۲
- پیوندهای «هدایت» و «نیما» با تاریخ حزب ما (مُصاحبه) ۸۲۸
- چهره زن در فرهنگ و تاریخ ایران (سخن‌رانی) ۸۳۲
- دشوار بهروز زیستن (گفتاورد صوتی)  ۸۴۰

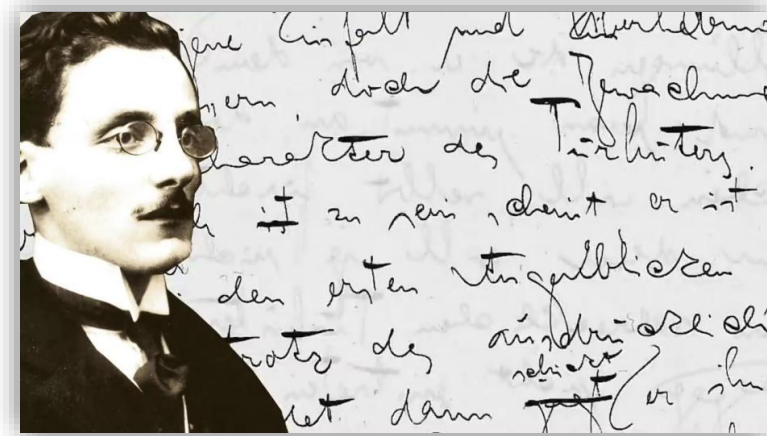
گفت‌وگو با کافکا و ناکجاآباد

دو گفتاورد صوتی همراه با فایل صوتی

زنده‌یاد احسان طبری در اواسط سال ۱۳۶۰ بنا به درخواست جمعی از هنرمندان، گفتاوردی صوتی را با عنوان «معنویت نبرد ایثارگرانه انسان در راه خوش‌بختی» در دو بخش (بخش نخست با عنوان «گفت‌وگویی با فرانتس کافکا» و بخش دوم با عنوان «ناکجاآباد») از خود به یادگار گذاشت. متن کامل این گفتاورد صوتی که بعد از یورش سال‌های ۶۱-۶۲ ارتجاع حاکم به رهبران و کادرهای حزب توده ایران از روی نوار کاست پیاده شده و انتشار یافته، به شرح زیر است:

۱- گفت‌وگویی با فرانتس کافکا

درباره معنویت نبرد ایثارگرانه انسان در راه خوش‌بختی



آگاهی انسان نسبت به خود و جایگاه خود، در زمان و مکان، چند واکنش مختلف در او ایجاد می‌کند که ما در ابتدا به دو واکنش عمده و به اصطلاح کلاسیک آن توجه می‌کنیم.

یک واکنش این است که باید برای سرنوشت انسان چاره‌ای اندیشید، زیرا اکثریت بشریت در تیره‌روزی به‌سرمی‌برد و رنج می‌کشد. باید کلید خوش‌بختی را یافت و به‌ویژه، مولدان

محصولاتِ مادی و معنوی را که صاحبانِ واقعی ثروتِ جامعه، آفرینندگانِ واقعی تمدنِ بشری هستند، طی یک نبردِ پُر ایثار، از چنگِ حرمان و تحقیر نجات داد.

اما **واکنش دوم** این بود که همه کوشش‌های انسان بی‌فایده است، زیرا اصولاً زندگی بشری گل‌پوچه‌ای در جنبشِ ابدیِ مواد است که از یک عدم برآمده، به سوی عدمِ دیگری می‌رود و میوه درخوردی در این میانه نخواهد داد. زندگی در شکلِ انسانی و اجتماعی‌اش به اوجِ دردناک‌بودن، به اوجِ تراژیک‌بودنِ خود رسیده است؛ زیرا شعورِ پیش‌بینی که جانوران از آن بی‌نصیب‌اند، در زندگیِ انسانی پای در میان گذارده، لذا خوش‌بختی یک مفهومِ ذاتاً ناسازگار با یک چنین زندگی است و به همین جهت نباید آن را جست‌وجو کرد، زیرا کاری است بی‌ثمر و ابلهانه.

«سورن کیرکه گارد»، فیلسوفِ دانمارکی که از سال ۱۸۱۳ تا ۱۸۵۵ میلادی می‌زیسته، توصیه می‌کند که چون وضع چنین است، پس تنها راهِ نجات، پناه‌بردن به ابدیتِ محراب و کلیسا و نیایش است. ولی «فرانتس کافکا»، نویسندهٔ یهودی آلمانی‌زبانِ چک که از ۱۸۸۳ تا ۱۹۲۴ می‌زیسته، ابداً توصیه‌ای نمی‌کند، زیرا با آن که مطلبِ مطروحه از سوی او درست همان مطالبی است که «کیرکه گارد» مطرح کرده است، ولی به نظر نمی‌رسد که او به نسخهٔ رهایی‌بخشی باور داشته است.

نویسندهٔ ایرانی «صادق هدایت»، تحت تأثیر این دو تن نویسنده و فیلسوف بود زیرا خود او این‌طور فکر می‌کرد. وی از جمله در نوبلِ معروفِ خود «س.گ.ل.ل.» یعنی *Serum gegen Liebesleidenschaft* - نامِ ساختگی - به آلمانی یعنی «سرم علیه شور یا عاطفهٔ عشق»، چاره را در به اصطلاح اتانازی [*Euthanasia*] یا خودکشی بدون درد می‌یابد. خود او در پاریس موافقِ همین نسخه عمل کرده است تا به زندگیِ پوچ و بی‌هودهٔ انسانی نقطهٔ ختام بگذارد.

در ایامِ معاشرتِ خود با هدایت ما بارها شیفتگیِ او را به نظریاتِ «کیرکه گارد» و «کافکا» از دهانِ خود او شنیده بودیم. به علاوه هدایت چند اثرِ کافکا را به فارسی ترجمه کرده است. بنا به توصیهٔ هدایت، «حسن قائمیان» کتابِ «گروه محکومین» فرانتس کافکا را به فارسی ترجمه کرد و هدایت، بر این کتابِ مقدمهٔ مفصلی نوشت. در این مقدمه، بی‌باوری

هدایت به امکان‌رهایی روحی انسان از شرها و رذالت‌های زندگی و همچنین سرخوردگی او از جنبش انقلابی به عیان دیده می‌شود.

واکنش دوم شاید به نظر روبه‌راه‌تر و واقعی‌تر از واکنش حماسی و آرمان‌پرستانه و آرزومندانۀ اولی بیاید، ولی خوش‌بختانه از جهت تاریخی، از جهت منطقی، از جهت انسانی و اخلاقی، تنها همان واکنش حماسی آرمان‌پرستانۀ انقلابی است که درست است.

البته غیر از این دو واکنش متداول، واکنش‌های دیگری نیز هست مانند: پناه‌بردن به تخدیر خود و خوشی‌ها و لذت‌های زیستن جانورانه، برای گریز از ادراک رنج و پوچی زندگی. توصیه می‌کنند که در این زمینه نباید وسوس اخلاقی به خود راه داد تنها باید زیرک بود، زیرا غنیمت‌های خوب در جهان محدود است و خواستاران و رقیبان زیادی دارد و باید طوری عمل کرد که غنیمت بیش‌تری را با زیان و تلاش کم‌تری به‌دست آورد. به قول شاعر کلاسیک ایرانی:

این جهان بر مثال مُرداری است / کرکسان گرد آن هزار هزار

این مَر آن را همی زند نَخَلَب / وان مَر این را همی زند منقار

آخر الامر جمله نیست شوند / از همه باز ماند این مُردار.

اگر بخواهیم گفته‌شده‌ها را خلاصه کنیم، در واقع **چهار واکنش** از لحاظ کیفی متفاوت در قبال مسئله خوش‌بختی انسانی و شیوۀ زندگی وجود دارد:

اول: بهره‌جویی رذیلانه از لذات مادی عمر به هر بهانه‌ای که باشد.

دوم: پناه‌بردن به ابدیت کلیسا و عبادت، آن‌طور که «سورن کیرکه گارد» سفارش می‌کند.

سوم: خودکشی و رها کردن خود از رنج زیستنی پوچ، آن‌طوری که زمانی «هدایت» توصیه می‌کرده است.

چهارم: نبرد پُرایثار برای بهتر کردن سرنوشت انسانی با روح نوع‌دوستی؛ راهی که ما و انقلابیون دیگر ایران و جهان در پیش گرفته‌اند و توصیه می‌کنند.

باید گفت که مثلاً «کافکا» ناچیزی انسان را در قبال ماشینِ غول‌آسای بوروکراتیک بورژوازی به‌درستی ارزیابی می‌کند و همین داوری را «هدایت» نیز در آثار خود غالباً می‌آورد. مثلاً در یک قصهٔ نمادی کوچک چنین می‌گوید - این قصهٔ نمادی «قانون» نام دارد و صادق هدایت آن را به فارسی ترجمه کرده است:-

«کافکا در این قصه دهقانی شاکی را نشان می‌دهد که تمام عمر، دم در عمارت باشکوه «قانون» چمباتمه می‌زند و پلیس با همهٔ رشوه‌هایی که به تدریج از او می‌گیرد عملاً به او اجازه نمی‌دهد که پای در عمارت قانون بگذارد. چون زرنگان جامعه هرگز نمی‌خواهند به این عمارت پرهیبت بی‌معجزه بی‌خاصیت پای بگذارند، لذا دهاتی نمی‌بیند که کسی به غیر از خود او که نمایندهٔ زحمت‌کشان ساده‌دل جامعه است، خواسته باشد وارد این عمارت بشود. سرانجام دهاتی همان‌جا می‌خسکد، می‌پوسد و عمر را در حسرت ورود به کاخ قانون به پایان می‌رساند.»

البته اشتباه کافکا در آن نبود که واقعیت را نمی‌دید، خوب می‌دید؛ بل که در آن بود که او واقعیت جامعهٔ برده‌داری سرمایه‌داری را یک واقعیت ابدی و تغییرناپذیر می‌دانست، دوران خود را که دوران تسلط بورژوازی بود جاوید می‌کرد، آن را مشکل عام زندگی انسانی برای همیشه می‌شمرد. همین اشتباه در نزد نویسندهٔ ما «صادق هدایت» نیز وجود داشت. او واقعیت زشتی را که در دوران سلسلهٔ پهلوی در اطراف خود می‌دید، جاوید و تغییرناپذیر می‌شمرد.

ولی آن‌هایی که گفته‌اند تشکل رنج‌دیدگان و محرومان جامعه و نبرد طولانی و ایثارگرانهٔ آن‌ها می‌تواند به تدریج بشریتی متحد، رها از ستم و غارت‌گری و جنگ و ستیز و تفرقه و خصومت ایجاد کند، به شهادت تاریخ حق داشتند و حق دارند. منتها کسی که وجود خود و نسل خود را مطلق می‌کند و به یک دید بدبینانه می‌رسد و یا از خودخواهی و رذالت بورژوازی انباشته است و می‌خواهد خوش‌بختی را تنها برای خود و هرچه زودتر به دست آورد، وقت ندارد و نمی‌خواهد که در مقیاس قرن‌ها بیندیشد، در مقیاس جامعه بیندیشد. کسی که امنیت و راحت خود و خانوادهٔ خود را بر هر ارزش دیگری در جهان ترجیح می‌دهد، حاضر نیست که خطرات یک نبرد انسان‌دوستانه را به سود هم‌نوع بپذیرد، لذا در این زمینه به خصوص، داوطلبان در آغاز مبارزه زیاد نیستند. تنها در جریان نبرد تاریخی

و با دیدن پیشرفت‌ها و ثمرات محسوس آن، به تدریج داوطلبان و سربازان این مبارزه زیادت‌تر و زیادت‌تر می‌شوند تا آن‌جا که به گفته قرآن «و رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» [آیه ۲، سوره نصر]

از همان آغاز زندگی حرکت ما انقلابیون در جاده چهارم، یعنی در جاده رزم به سود جامعه بود.

مابین سخن‌گویان حزب ما و «هدایت» بحث‌های زیادی می‌شد. «صادق هدایت» در دورانی تحت تأثیر منطق انسانی و زنده حزب ما قرار گرفت و برخی از آثارش را مانند: داستان «آب و زندگی»، داستان «فردا»، کتاب داستان بزرگ «حاج آقا»، داستان کوچک «زیر بُته» و غیره را در این دوران امیدواری خود نگاشته است، ولی پس از شکست نهضت، به شدت مأیوس شد و به این نتیجه رسید که حق با او بوده است و بُت بزرگ قرن بیستم را بی‌هوده بزک می‌کنند و داستان همان داستان همیشگی است. لذا به پاریس رفت و به زندگی پُربار خود متأسفانه خاتمه داد.

مطلب این‌جاست که خداوند تکامل صبور و کندپوست، و در هر گام کوچک او نسل‌های بسیاری فرومالیده می‌شوند. ولی آدمی عجل است و این شتاب‌کاری او ثمره آن است که جاویدان نیست، تا چشم به هم زنی، پیر شده و یا پیر نشده، باید صحنه را ترک گوید. اگر آدمی می‌توانست تا دیری عمر تضمین شده داشته باشد، بین عهد کودکی و دوران پیری خود، آن‌چنان تحولاتی می‌دید که خود او را حیران می‌ساخت.

مثلاً اکنون سال مسیحی ۱۹۸۲ است. بینیم در سال ۱۷۸۲ یعنی ۲۰۰ سال پیش، جهان از لحاظ نیروهای تولیدی، وسایل زندگی، نظام اجتماعی، درجه عدالت، سطح معرفت، میزان آزادی و رهایی افراد در کجا بود؟

در سال ۱۷۸۲ هنوز لویی شانزدهم با انقلاب بورژوازی ۱۷۸۹ فرانسه روبرو نشده بود. سراسر اروپا که بخش به‌کلی پیش‌افتاده جهان آن روز محسوب می‌شد، زیر سلطه سلطنت‌های استبدادی اشرافی رنج می‌برد. کشف جغرافیایی کره زمین ما هنوز خاتمه نیافته بود. استعمار با تمام جنایات و غارت‌گری‌هایش تازه آغاز می‌گردید. سرمایه‌داری با

تمام تبه‌کاری‌هایش تازه پرمی‌گشود. آمریکا تازه اعلامیه استقلال خود را صادر کرده بود. تازه ماشین بخار «جیمز وات» به میدان آمده بود. گلوله «شراتول» برای توپ ساخته بودند و کشتی بخاری به راه افتاده بود. آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین و استرالیا در ظلمات بردگی و عقب‌ماندگی تاریک و تمدن سنتی جامد و عقب‌مانده‌ای به سر می‌بردند.

[این] منظره پس از ۲۰۰ سال به کلی دگرگون گشته است: در زمینه علم و فن، در زمینه نبرد برای عدالت اجتماعی، در زمینه تشکّل، در زمینه آسان‌شدن کار، هم در کارخانه، هم در اداره، هم در خانه، هم در مزرعه، در زمینه بالارفتن سطح معرفت عمومی، در واقع فوران عظیمی دیده می‌شود که اصلاً قابل مقایسه با دو سده پیش نیست.

حرکت تاریخ از یک سو شتاب‌گیر، و از سوی دیگر جاده آن پر از تضاریس، و سیر آن کند و حوصله‌سوز است. لحظات رکود و سیر قهقرایی وحشت‌آوری نیز در تاریخ وجود دارد.

در آلمان یعنی در همان کشوری که نخستین تراموای برقی آن در سال ۱۸۸۱ قریب ۱۰۰ سال پیش به‌راه افتاد و در آن موقع از پیش‌تازان تکنیک امروزی درجهان بود، ناگهان قریب ۵۰ سال بعد از آن، حکومت «هیتلر» با تئوری آدم‌خوارانه نژادگرایی به میدان آمد. اردوگاه‌های زندانیان از هر کسی که این نظام جنگ‌طلب ملت سرور یا *Herrnvolk* آن‌را نمی‌پسندید، لبالب شد و سرانجام فاجعه با ۵۰ میلیون تلفات انسانی خاتمه یافت.

شما اکنون ۲۰۰ سال دیگر را بر پایه جهان امروزین در نظر بگیرید! یعنی سال ۲۱۸۲ در سده بیست و دوم را!

ذره‌ای تردید نیست که بشریت نه تا آن موقع، بل که بسیار بسیار زودتر از آن موقع، مسائل عمده خود یعنی: جنگ و صلح، فقر و ثروت، وحدت جامعه انسانی و مسائل دیگر را حل خواهد کرد. ممکن است مثلاً «فرانتس کافکا» بگوید: «آری درست است، اشیاء دگرگون می‌شوند، اشیاء پیش می‌روند، ولی روحیات همان‌اند، اخلاق در جا می‌زند، محتوای زندگی کماکان پوچ می‌ماند.»

این سخن درستی نیست. محتوای زندگی فردی تا زمانی پوچ به نظر می‌رسد که افراد و جوامع انسانی، جدا از هم در رنج و غارت‌گری، بدون کم‌ترین تضمین مادی و معنوی، بدون کم‌ترین امید به آینده به سر می‌برند. ولی وقتی انسان به عضو تام‌الحقوق خانواده عظیم بشری که دامنه قدرتش حتی به آن سوی کره زمین ما کشیده خواهد شد، مبدل گردد، وقتی انسان مجهز به عالی‌ترین وسایل زیست، بهداشت، معرفت، آفرینش و پیشرفت است، آن‌گاه از پوچی زندگی فردی سخن گفتن، خود سخن پوچی است. آن انسان دیگر «فرانتس»، یهودی کوچک و ناتوان و بیمارگونه نیست که در مقابل وزارت به‌اصطلاح دادگستری امپراتور «فرانتس ژوزف»، پادشاه مستبد اتریش، کز می‌کرده است و مارش و قدم‌زدن پلیس‌های سیبیل‌دراز را می‌دیده و به خود می‌لرزیده، آن انسان از نژاد «فرانتس» است، ولی یک «فرانتس» به‌کلی دیگری است. نه «فرانتس کافکا» است و نه «فرانتس ژوزف».

ما به این معنویت معتقد و در راه این حقیقت به سوی ایثار گام برمی‌داریم، اگرچه کسانی به ما افتراء می‌بندند که گویا جز ماده و جز خودخواهی از چیز دیگری سر در نمی‌آوریم. اگر واقعا کسانی چنین می‌پندارند، باید گفت زهی گمراهی! **ارانی‌ها و روزبه‌ها** به دنبال خودخواهی حساب‌گرانه نرفتند. به دنبال **معنویت ایثارگرانه** رفتند.

سرچشمه: نوار کاست حاوی گفتاوردهای صوتی و هفته‌نامه «راه توده» دوره اول، شماره ۹۵، خرداد ۱۳۶۳ صص ۸ و ۷

[لینک شنیدن و دانلود فایل صوتی «گفت‌وگویی با فرانتس کافکا»](https://drive.google.com/file/d/1J0Y9ad0paNKmdntuPPsk5xb67Yu2ij7R/view?usp=sharing)

<https://drive.google.com/file/d/1J0Y9ad0paNKmdntuPPsk5xb67Yu2ij7R/view?usp=sharing>

[بازگشت به فهرست](#)

۲- ناگجاآباد

گفتاری دربارهٔ رزم نسل‌ها به‌خاطر آینده‌ای بهتر و هدف‌های والاتر زندگی



در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، «**نیکولودی برناردو ماکیاوِلی**»، مؤلف رسالهٔ معروف «**پرنس**» یا «**شاهزاده**» [یا شهریار-ویراستار] به این نتیجه رسید که جامعهٔ انسانی را تقدیرهای ناشناختنی و اسرارآمیز اداره نمی‌کند و انسان قادر است با تدابیر خویش جامعه را به راه برود. البته ماکیاوِلی با این دیدگاه خود کوشید تا به بورژوازی نوخیز ایتالیا برای ایجاد حاکمیتی قوی یاری برساند و حکومت را بر ادارهٔ امور در مجرای که دل‌پسند اوست، قادر شمرَد.

در همین سده‌ها در انگلستان «**تامس مور**» رساله‌ای موسوم به «سفری به اوتوپیا» منتشر کرد. واژهٔ «**اوتوپیا**» [Utopia] را در فارسی با لفظ زیبایی «**ناگجاآباد**» ترجمه کرده‌اند. نام شگفت‌انگیز کامل رسالهٔ «تامس مور» چنین است: «**دفتری زرین که هم سودمند است و هم دل‌پسند. دربارهٔ بهترین نظام دولتی در جزیرهٔ نویافته‌ای به نام ناگجاآباد**».

در این دفتر، در ۴۶۶ سال پیش از این تاریخ، «**تامس مور**» نخستین طرح را از یک جامعهٔ آرمانی رسم کرده بود: وی از مالکیت خصوصی انتقاد کرد، ضرورت اجتماعی شدن آن را یادآور شد، کار ۶ ساعته را برای پیشه‌وران برابر حقوق توصیه نمود.

رشد شخصیت انسانی را محصول ترکیبی از آموزش در دبستان و کار در دکان و مزرعه دانست. «تامس مور» خود از درباریان و منصب‌داران معتبر دربار «هانری هشتم»، پادشاه انگلستان بود، ولی سرانجام شاه انگلستان او را در ۵۷ سالگی به دژخیمی سپرد که بی‌رحمانه سر از تنش جدا ساخت.

در سده‌های شانزدهم و هفدهم، بار دیگر در ایتالیا و در انگلستان به سبب گسترش بیش‌تر نظام نوین سرمایه‌داری، دو متفکر اجتماعی در دو جهت متضاد ظهور کردند. این بار شخصی به نام «تامس هاپز» به عرصه تاریخ پای نهاد که مؤلف کتابی است به نام «عناصر فلسفی آموزشی درباره شهرندان».

«هاپز» در این کتاب، دولت مقتدر و سلطنت توانا را ستود و پیدایش جامعه را ثمره یک نوع قرارداد اجتماعی بین انسان‌ها دانست. دولت در نظر «هاپز»، می‌بایستی مانند «له‌ویاتان» یا تمساح یا جبار بحری، سخت مهیب و نیرومند باشد. دارای قدرتی نامحدود ولی مشروط، تا سرکشان تفرقه‌گرا را به سر جای خویش بنشانند. این آن دولت مقتدری بود که بورژوازی نوخیز، آن‌را علیه فئودال‌ها لازم داشت تا از شر سرکشی آن‌ها، بازرگانی خود را حفظ کند و همان است که انگلستان آن‌را به نام مشروطه در ایران پیاده کرده است.

ولی برعکس در ایتالیا، «جوردانو برونو» به میدان آمد.

«جوردانو برونو» سرنوشتی بس غم‌بار داشت، زیرا به دنبال حقیقت و عدالت اجتماعی می‌گشت و مانند «هاپز» که ستایش‌گر پادشاهی استبدادی مشروطه بود، ۹۱ سال نزیست، بل که ۴۶ سال آن‌هم در سیاه‌چال زندگی کرد و پس از ۸ سال زندانی‌بودن، در کمی بیش از ۵۰ سالگی زنده‌زنده سوزانده شد. گناه این پاک‌سر، آن بود که خواستار استقرار جامعه عادلانه‌ای شد. جامعه‌ای که مورد پسند شاه، پاپ، و «اصیل‌زادگان» فئودال نبود.

درحالی‌که در سده‌های هفدهم و هجدهم، ایتالیا کماکان مرکز تفکر اجتماعی باقی ماند و «جان باتیستا ویکو» از رشد تمدن‌ها طی دوران‌های متوالی، اساطیری، حماسی، انسانی و تکرارشدن این ادوار تاریخی سخن می‌گفت، کشور فرانسه که دیگر آن موقع وارد صحنه

رشد سرمایه‌داری شده بود، اندیشه‌ور اجتماعی خود را در دوران «لویی چهاردهم» در وجود «ژان ملییه» عرضه داشت. اما جامعه‌شناسی «ویکو»، یک جامعه‌شناسی عالمانه و بی‌طرفانه بود، ولی جامعه‌شناسی «ژان ملییه» به سنت «تامس مور» و «جوردانو برونو»، به سوی انتقاد اجتماعی رفت و از ستم اجتماعی، به روش دربار و کلیسای عصر خود انتقاد کرد و خیزش مردم را برای رهایی خود ستود و آن را کار خلاق خود مردم دانست، آن را مبداء و اهرم انتقال به جامعه نو شمرد. وی در رساله‌ای به نام «وصیت‌نامه» که مدت‌ها دست‌نویس آن در فرانسه رواج و محبوبیت داشت، خواستار نظامی گردید که از فقر و ستم‌گری و کار فرساینده فارغ باشد. این رساله تنها در سال ۱۸۶۴، یعنی قریب ۱۵۰ سال پس از مرگ «ژان ملییه» برای اولین بار به چاپ رسید.

در سده هجدهم، تنها «فرانسه» است که در آن، امواج گرمابخش جامعه‌شناسی انتقادی در غلیان است. هلند و انگلستان و ایالات متحده آمریکا دیگر انقلاب‌های بورژوازی خود را انجام داده بودند و به سوی نظام سرمایه‌داری تثبیت‌شده‌ای رفته بودند، ولی فرانسه اینک در نوبت ایستاده بود.

سلطنت مطلقه بورژن‌ها، سیاست پاپ‌ها و کاردینال‌ها، مبارزه شدید فرقی مذهبی «هودنت»، «ژان سه نیست»، «کاتولیک» و غیره، تجاوزات اشرافیت فئودال زمین‌دار، فرانسویان را که مدت‌ها بود تحت تأثیر اندیشه‌های لیبرالی و سوسیالیسم پنداری قرارداشتند، سخت به هیجان آورد.

در این کشور از زمره نمایندگان سوسیالیسم تخیلی می‌توان از افراد زیرین نام برد: گابریل مابلی، نویسنده رساله اصول قوانین؛ هانری کلب دو سن سیمون، نویسنده «نامه یک ساکن شهر ژنو به معاصران خود» و آورنده کیش مسیحیت نو؛ موربی، نویسنده رساله «کدکس طبیعت»؛ گراکوس بابف، تئوریسین انقلابی «جمهوری برابران» که وی این جمهوری را اوج تمدن انسانی می‌شمرد و در سن ۳۷ سالگی به زیر گیوتین رفت؛ فرانسوا ماری شال کوریه، نویسنده رساله «تئوری چهار حرکت سرنوشت‌های عمومی»؛ و سرانجام اتی‌یان کابه، نویسنده معروف رساله «سفری به یکاری» که خواستار برابری در مصرف و آشتی اغنیا و فقرا بود.

همه این‌ها با تفاوت‌هایی علاوه بر نقد جامعه، جویای دگرگونی نظام آن بودند. علاوه بر این‌ها، از افرادی مانند «دیدرو»، «ولتر»، «ژان ژاک روسو»، «مونتسکیو» و «گنڈرسه» که اندیشه‌های معتدل‌تر و لیبرال‌مآبانه‌تری داشتند ولی جامعه سنتی پادشاهی فئودالی فرانسه را مورد انتقادهای جدی خود قرار داده بودند، می‌توان یاد کرد.

دیدرو و دیگر اصحاب «**دایره‌المعارف**» در تبلور فکری تمام اروپا تأثیر عمیقی داشتند و بدین‌سان زمره ویژه‌ای از متفکران را به وجود آوردند. «ولتر» که در عصر لویی پانزدهم و دوران اوج تمدن مادی اشرافی فرانسه می‌زیست، مانند «اپیکور» یونانی و «خیام» ایرانی، لذا پذیرفاه مادی را می‌ستاید و شعر معروف او «لومون‌دن» یعنی «دنیاپرست» از این جهت نمونه‌وار است.

این واکنشی بود در برابر آن محیط عبوس زاهدانه‌ای که «مارکیز دومارتنو»، همسر لویی چهاردهم در اواخر سلطنت این شخص پدید آورده بود. ولی در همان ایام، ژان ژاک روسو مردم را به زندگی ساده و قانعانه طبیعی فراخواند و پارسایی را توصیه نمود. پیداست که حل مسئله هدف زندگی انسان در این داورهای یک‌جانبه نبود و کسی را راضی نساخت.

فرانسه، میهن سوسیالیسم پنداری به انتقاد اجتماعی قرارگرفت و کسانی مانند «سن سیمون» و «فوریه» و «باف» در این زمینه گام‌های مهمی در تبیین و توضیح مسئله به سوی پیش برداشتند. در همین رابطه سوسیالیسم پنداری، می‌توان از «رابرت اوئن»، سرمایه‌دار انگلیسی نام برد. این شخص با صداقت حیرت‌انگیزی، خود را وقف ایجاد جهان نوین اخلاقی و آنچه که خود او آن را «فدراسیون آزاد هم‌بود خودگردان» می‌نامید ساخت، ولی متأسفانه موفقیتی در اجرای نقشه‌های خویش نداشت. قرن‌های نوزدهم و بیستم از جهت جامعه‌شناسی انتقادی، چند تن نماینده آنارشیست داده است مانند: «پرودون» فرانسوی، «اشتیرنر» آلمانی و «باکونین» روسی، و سه تن نماینده سوسیالیسم علمی عرضه داشته است. یعنی: «کارل مارکس» آلمانی، «فریدریش انگلس» آلمانی، «ولادیمیر ایلیچ لنین» روسی.

آلمان و «**روسیه**» که این‌بار در نوبت انقلاب ضدفئودالی خود ایستاده بودند، علاوه بر این اسامی متفکران دیگری نیز دادند، مانند: «بیل»، «مرینگ»،

«لیبکنشت»، «کائوتسکی» در آلمان، «گرتسن»، «چرنیشفسکی»، «پلخانف» در روسیه و عده‌ای دیگر که برخی از آنان نیز مارکسیست بودند.

ولی واکنشی بورژوایی نیز برای ستایش از مختصات جامعه طبقاتی در همین سده نوزدهم، به‌ویژه در کشورهایی که در آن‌جا سرمایه‌داری به رونقی رسیده بود، دامنه می‌یابد: «آگوست گنت»، «استوارت میل»، «هربرت اسپنسر»، «یره میا بنتام»، «فریدریش نیچه»، ... «ماکس وبر»، «آرنولد توئین‌بی»، «ویلیام جیمز»، «مری لویی» و بسیاری دیگر در فرانسه و انگلستان، آمریکا و آلمان، جامعه طبقاتی و تمام مشخصات این جامعه را عملاً یک پدیده طبیعی و جاویدان شمردند و تاریخ را تقدیر اسرارآمیز، عرصه ابتکار خلاق مردان بزرگ، آبرمردان، عرصه تنازع بی‌رحم نیروها بین خلق‌ها و نژادها اعلام کردند، و آرمان پرستی سوسیالیستی را به مسخره گرفتند و آن‌را کار ساده‌لوحان دانستند. به نظر این آقایان و همانندان معاصر آن‌ها، تاریخ دیگر به ذروه [اوج، قله] رشد خود رسیده است و جهان میلیاردرهای نژادگرا و جنگ‌طلب، این سوداگران مرگ، این غارت‌گران خلق‌ها، بهترین جهان ممکن است. این آقایان خود را مسیحی نیز می‌شمردند و می‌شمارند. الحق که چه تهمت‌ی است بر عیسی مسیح که چنان‌که می‌گویند «به خاطر سعادت تیره‌روزان به بالای صلیب رفت.»

این فهرست خشک و فشرده نام‌بردن‌ها، تنها برای آن است که پیدایش جامعه‌شناسی انتقادی از چپ و جامعه‌شناسی مدیحه‌آمیز از راست، جامعه‌شناسی خلقی از سویی، و جامعه‌شناسی بورژوایی اشرافی از سوی دیگر را از مبداء سده پانزدهم تا امروز به‌طور اختصار نشان بدهیم و روشن سازیم که انگیزه بروز آن، گذار جوامع اروپای غربی از نظام فئودالیسم به نظام سرمایه‌داری بود. همه این اندیشه‌ها در آستانه انقلاب مشروطیت و پس از آن در میهن ما ایران نیز رخنه و تأثیری یافت، البته نه به آن کمال منطقی که بود، بل که به شکل جسته‌گریخته، و گاه به شکل بسیار عامیانه.

ولی قریب ۶ قرن لازم بود یعنی از سده چهاردهم تا سده بیستم تا مسئله تحول انقلابی جامعه از نظام نابرابری اقتصادی و اجتماعی به جامعه‌ای که به اصطلاح «بأبف» جمهوری

برابری است حلّ شود و یا لاقلاً به طورِ مقدماتی در راهِ آن گام‌های عملی برداشته گردد. این نشانهٔ پیچیدگی فوق‌العادهٔ نسجِ اجتماع، دشواریِ تحلیلِ کلافِ سردرگمِ آن در سطوحِ مختلف، و دشواری و خطر آمیز بودنِ تغییرِ نظامِ اجتماعی است.

شناختِ جامعه، ویران کردنِ نظامِ کهن، نوسازیِ نظامِ نوین در راستای سعادتِ انسانی، امری است بی‌نهایت بُغرنج که در هر قدمِ آن باید صدها مُعضل حلّ شود، گره‌های کور گشوده گردد، صفوفِ مبارزان در زیرِ چرخِ ستم‌گری خُرد گردند. هر کس آن را ساده پندارد، از خود ساده‌لوحی نشان داده است.

در این جا مسئلهٔ سرنوشتِ انسان و انسانی‌شدنِ این سرنوشت مطرح است. انسان در مقابلِ بلایای طبیعی مانند: بیماری، پیری، مرگ، زمین‌لرزه، طغیان، یخبندان، خشک‌سالی، بهمن، توفان، گردباد، آتش‌سوزی، جانورانِ درنده و زهرآگین و غیره و غیره قرار دارد؛ و به این بلایای طبیعی، بلایای اجتماعی مانند: زور و ستم، نابرابری و تبعیض، فقرِ مادی و معنوی، جهل، اسارت و بردگی، روابطِ خصمانه و گرگانه و رقابت‌آمیز مابینِ انسان‌ها، کارِ شاق و فرساینده، ترس و دلهره، ناامنی، جنگ، بی‌کاری، یک‌نواختی و کسالتِ زندگی، آلودگی محیطِ زیست، دربه‌دوری و بی‌خانمانی، تحقیرِ شخصیت، نامعلومی فردا و غیره نیز اضافه می‌شود.

آیا می‌توان در این تقاطعِ اهریمنیِ بلایای طبیعی و اجتماعی خوش‌بخت زیست؟ آیا می‌توان در این درّهٔ سِرِشک و خونِ دربارهٔ بهروزی و رهاییِ انسانیت نیندیشید و در راهِ آن نکوشید و نرزمید؟ چرا جامعهٔ بشری حتّی در سده‌های اخیر که به حدّ معینی از دانایی و آگاهی و ثروت و جمعیت و قدرت دست یافته، قادر نیست این سلسلهٔ بلایای طبیعی و اجتماعی را چاره کند؟

می‌گویند اگر بشریتِ معاصر که [جمعیتِ آن] بیش از ۴ میلیارد است متحد می‌شد و مساعی خود را صرفِ صلح و سازندگی می‌کرد، با همین سطحِ امروزیِ علم و فنّ می‌توانست سه برابر مرفّه‌تر از سطحِ متوسطِ رفاهِ امروزیِ رشدیافته‌ترین ملّت‌ها زندگی کند و ایمنی و آزادیِ خود را نیز به دست آورد. ولی دریغ که انسان از جهتِ اقتصادی، از جهتِ زُمره‌ای، از جهتِ نژادی، از جهتِ ملی، از جهتِ جنسی؛ از جهتِ عقیدتی، دچار

تفرقه و ستیزه‌درونی است. زیرا آن جامعه‌های انسانی که مبتنی بر بهره‌کشی انسان از انسان هستند، جنگ همه علیه همه و به قول فرانسوی‌ها «مانند سبد خرنج‌هاست که همه یک‌دیگر را گاز گرفته‌اند». جامعه غرق در نفاق و خصومت نه تنها قادر نیست بلایای طبیعی را علیه خود چاره کند، بل که بر بلایای اجتماعی خود نیز می‌افزاید و قادر نیست آن را درمان نماید. این شکاف ژرف در جامعه انسانی به طور عمده، محصول جدانشدن مولدان مستقیم محصولات مادی و معنوی از محصولات خود و تمرکز ثروت اجتماعی در دست قدرت‌مندان انگلی جامعه است.

به گفته «سن سیمون» جامعه سرمایه‌داری به اقلیتی سخت ممتاز و بی‌کاره و اکثریتی سخت محروم و زحمت‌کش تقسیم شده است. تمرکز ثروت و قدرت در قطب انگلی امتیاز، و تمرکز فقر و درماندگی در قطب کار و زحمت، یک پدیده غیرطبیعی است که تمدن بشر در سیر تکاملی خود به‌دلایلی که روشن است پدیدآورده، ولی صاحبان امتیاز این امر غیرطبیعی را در نظر اکثریت محروم جامعه، طبیعی، مقدر و اراده‌آزلی نشان می‌دهند.

همه پیش‌روان جامعه‌شناسی انتقادی متوجه این مسئله بودند و می‌دانستند که باید کار و استعداد ملاک توزیع ثروت قرار گیرد و قدرت از زمره ممتاز به همه اجتماع مولد منتقل گردد. اگر افراد جامعه از جهت مادی مرده، از جهت سطح معرفت در مقام ضرور و ممکن، از جهت حقوق انسانی و اجتماعی در حد برابری باشند، از آزادی، روابط تعاون و هم‌یاری، امنیت و تأمین فردا، صلح پایدار و جاوید برخوردار گردند و کار آنها آفرینش نشاط‌آور و متنوع در محیطی پاکیزه از آلودگی و زیستن آنها در راستای تکاپو و پیشرفت تاریخی باشد، این افراد به آسانی قادرند بلایای طبیعی را نیز چاره کنند، جغرافیای جهان را دگرگون سازند، آن را موافق نیازمندی‌های خود تغییر دهند و برای خود بهشت سعادت‌مندی در روی زمین بیافرینند.

تجارب طولانی تاریخ ثابت کرده است که این‌ها تنها پندار باطل نیست، بل که «شدنی» است و چه بسیاری کارهای شگفت که شده است و تاریخ بشر خود مُبشّر آن است که چاره‌گری انسان، خرد او و کار او ثمربخش است: رفاه، دانش، آزادی، رهایی، برابری، هم‌یاری، تن‌درستی، جان‌درستی، امنیت، آسایش، صلح، کار خلاق،

پیش‌رفت، احساسِ نشاط و سرشاری...؛ این‌هاست درکِ اصیلِ خوش‌بخت‌بودن، که می‌تواند سرانجام به فاجعهٔ لرزانندهٔ سرنوشتِ انسانی خاتمه دهد. و آلا دیگر تصوراتِ فتودالی و بورژوازی دربارهٔ خوش‌بختی جز سرابی بیش نیست. به قولِ اقبالِ پاکستانی:

مقصدِ زنده‌دلانِ خوابِ پریشانی نیست

از همین خاک جهانِ دگری ساختن است.

این نیز ثابت شده است که در نظامِ مبتنی بر بهره‌کشیِ انسان از انسان، زمره‌ای که ثروت و قدرتِ حاکمه را در دست دارد و امروز در زیرِ چترِ امپریالیسمِ جهان‌خوارِ گردآمده، قادر است با قهر و فریب، جامعه را فقیر و جاهل و بیمار و برده و هراس‌زده و دچارِ تفرقه و روابطِ خصمانه نگاه دارد و بقاء و قدرتِ خود را بر روی این ستون‌های سیاهِ جهنمی استوار سازد. فریب‌کاری و ناپکاریِ این شیطان‌ها را حدّ و حصری نیست.

هم‌چنین ثابت شده است که تنها آگاهیِ محرومان و ستم‌دیدگان، تشکّلِ آنها و نبردِ طولانی و پُرایثارِ آنها در طیِ مدّت، گام به گام می‌تواند دنیایِ دوداگینِ ستم را به جهانِ نورانیِ عقل و خرد بدل کند.

آری، خواستارانِ تحوّل در پیکارِ طولانی و ایثارگرانهٔ خود می‌توانند اشتباهاتی بکنند و حتماً هم خواهند کرد. تلفات بدهند و حتماً هم خواهند داد، شکست‌ها بخورند و حتماً هم خواهند خورد، زیرا نبردِ رنج‌بار و دل‌سوزِ آنها ناگزیرِ یأس‌ها و سرخوردگی‌ها و خیانت‌ها و گمراهی‌ها و تفرقه‌ها، خصومت‌ها را خواهد زاید، ولی سرانجام، سرانجامِ این پیکارِ سِمِج و عنودانه ناگزیر، گشوده‌شدنِ طلسم‌هاست.

پندارها جای خود را به ادراکِ واقعیت خواهد داد. یارانِ واقعی در کورانِ نبرد با آرمانِ آبدیده می‌شوند. راه‌های نهانی آشکارتر می‌گردد. سلاحِ سِریِ پیروزی به دست می‌آید. خصمِ متفرعن و شکست‌ناپذیر مانند دیواری عظیم و شومِ نخستِ مو و رگه برمی‌دارد، آن‌گاه تَرَک می‌خورد، سپس تَرَک‌ها به شکاف‌ها بدل می‌گردد، شکاف‌ها به آوارهای

کوچک، آوارهای کوچک به بهمن‌های بزرگ بدل خواهند گردید و بالاخره انهدام نهایی در خواهد رسید و دیوار فرو خواهد رُمبید.

از زمان «تامس مور» و «ژان ملییه» تا دورانِ مارکس و لنین و تا انقلابِ بزرگی که در کشور ما تحقق یافته، این کاروانِ خستگی‌ناپذیرِ طلب و جست‌وجو، راهِ خون‌آلود و خوف‌ناکِ خود را طی کرده و کماکان طی می‌کند و خواهد کرد.

نسل‌ها بلعیده شده‌اند و بلعیده می‌شوند. امیدها با موی سفید یا با موی سیاه به زیر خاک رفتند و می‌روند، پندارها درهم شکسته شده‌اند و می‌شکنند، ولی کاروانِ روان است و سرانجام به شهرِ آرزویی «**ناگجاآباد**» خواهد رسید.

می‌گویند: مورچه‌های آفریقایی «آتا» از شطّ خروشانِ «زامبزی» که حتی می‌تواند پیل‌ها را بغلتاند، می‌گذرند! با غرق‌کردنِ گروهِ بزرگی از خود و با تبدیل‌کردنِ پیکرِ غرق‌شده‌ها به جستن‌گاهی برای مورچه‌های زنده تا آن‌که به ساحلِ مقابل برسند.

شاید این حرف افسانه است، ولی در تاریخِ انسان، امواجِ رزمندگانِ فداکار آمدند و رفتند تا نسلِ ما توانست به برخی پیروزی‌های امیدبخش دست یابد و فجرِ صادق را از دور ببیند.

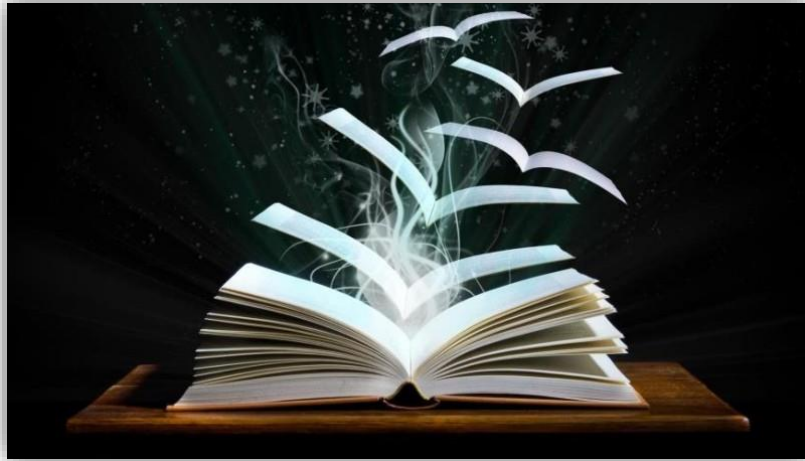
سرچشمه: نوارِ کاستِ حاوی گفتاوردِ صوتی و هفته‌نامه «راه توده» دوره اول، شماره ۹۷، تیر ۱۳۶۳ صص ۸ و ۹ و ۱۳

لینک شنیدن و دانلود گفتاورد صوتی «ناگجاآباد»

https://drive.google.com/file/d/10YaFuODG6amtwoB4Ya_T99QZR6-zJHdx/view?usp=sharing

بازگشت به فهرست

درباره داستان و داستان‌نگاری (گفت‌وگو)



احسان طبری چندی پیش در جلسه‌ای با شرکت گروهی از قصه‌نویسان جوان شرکت کرد و پیرامون داستان و داستان‌نگاری سخن گفت. آن چه در زیر می‌خوانید متن تندنویسی شده این سخنرانی است که برای استفاده همه ادب‌دوستان وبه‌ویژه قصه‌نویسان جوان میهن‌مان منتشر می‌کنیم. (ناشر: **سازمان جوانان توده ایران**)

مایلم پیرامون شش مطلب با شما صحبت کنم:

اول: درباره این که اصولاً قصه‌نویسی را چطور تقسیم‌بندی کنیم.

دوم: این که داستان‌نویسی چه مقامی در ادبیات دارد و مقام ادبیات در مجموعه هنرها چیست.

سوم: نظری به داستان‌نویسی منثور و منظوم در ایران به شکل کلاسیک آن.

چهارم: نظری به شکل معاصر آن در دوره اخیر، در ۱۰۰ سال اخیر.

پنجم: راجع به تکنیک داستان‌نویسی.

ششم: توصیه‌هایی که می‌توانم برای داستان‌نویسی به دوستان عزیزمان بکنم.

این است شش نکته‌ای که درباره‌اش سخن می‌گویم. اکنون می‌پردازم به نکته اول که تقسیم‌بندی داستان‌نویسی است.

اول: تقسیم‌بندی داستان‌نویسی

داستان‌نویسی را می‌توان از لحاظ طول داستان تقسیم‌بندی کرد که به این ترتیب سه شکل به دست می‌آید: اول «**رمان**» (که داستان طولانی است)، دوم «**داستان**»، و سوم قصه‌های کوتاه‌تر که معمولاً به آن «**نوول**» می‌گویند.

اما اگر بخواهیم از لحاظ این که هدف آن متوجه چه نسلی است، تقسیم‌بندی کنیم، باز هم به سه گروه تقسیم می‌شود: داستان‌هایی که برای سال‌مندان نوشته می‌شود، داستان‌های جوانان، و داستان‌های کودکان. این وضع هم طبیعتاً «ژانر» خودش را ایجاد می‌کند، یعنی کسی که داستان برای سال‌مندان می‌نویسد معمولاً نمی‌تواند برای کودکان داستانی بنویسد، یا برعکس، مگر این که دارای استعداد ویژه‌ای باشد.

داستان را از لحاظ موضوع نیز می‌توان تقسیم و موضوع‌های مهم را می‌شود جدا کرد:

داستان‌هایی که به امور خانوادگی و عشقی می‌پردازد و کوشش می‌کند که در یک گروه کوچک مسائل روانی را مطرح کند. در این داستان‌ها، تم‌های روایی و غنایی با هم‌دیگر مخلوط هستند و در ادبیات مغرب‌زمین، در ادبیات بورژوازی خیلی مرسوم است، چون در ادبیات بورژوازی ازدواج و شغل، مهم‌ترین مسئله زندگی است. گویی مسئله دیگری از این مهم‌تر نیست! تمام این داستان‌ها شرح این است که مردی است، زنی است، عاشق هم می‌شوند و آخرش به ازدواج منجر می‌شود یا نمی‌شود. زن و شوهری هستند که با هم تا می‌کنند یا نمی‌کنند، و تحلیل روانی این نوع مسائل است.

موضوع دوم اجتماعی و انقلابی است که بیش‌تر به وسیله جنبش‌های انقلابی مرسوم شد. نوشتن این نوع داستان‌های اجتماعی از جنبش دموکراتیک بورژوازی شروع شد، مثل رمان بزرگ «اسپارتاکوس»، اثر نویسنده ایتالیایی، «جووانی» و امثال آن.

نوع سوم داستان‌های پلیسی و جنایی است. به اصطلاح رمان‌های پلیسی که به وسیله آنگلو ساکسون‌ها اختراع شد. کنان دیل، نویسنده‌ای که سری «شرلوک هولمز» را نوشت، یکی از بنیان‌گذاران این سبک است.

شکل چهارم رمان‌های علمی-خیالی است که در انگلستان به آن می‌گویند ساینس فیکشن، تکنیک معینی دارد و در دوره‌های اخیر رواج پیدا کرده. شکل دیگر رمان‌های تاریخی است که درباره حوادث و دوره‌های معینی از تاریخ می‌نویسند، مانند رمان‌های هوگو، فلوبر و الکسی تولستوی و غیره.

شکل دیگر رمان‌های ماجراجویی است، جنگ و تعقیب و بزن بکوب و این‌هاست و جنبه حماسی دارد مانند رمان‌های الکساندر دوما.

شکل دیگر داستان‌های وحشت‌ناک و غریب هست. در انگلیسی به آن «هارور» می‌گویند. این را هم آنگلو ساکسون‌ها درست کردند. اولین بار «ادگار آلن پو» در آمریکا شروع به نوشتن چنین رمان‌هایی کرد و اکنون خیلی مرسوم است و از روی آن فیلم‌هایی تهیه می‌شود مانند فیلم‌های هیچ‌کاک.

شکل دیگر رمان‌های سمبولیک و فلسفی است که سعی می‌کنند با استفاده از میتولوژی با اشکالی و سمبل‌هایی که خودشان ایجاد می‌کنند، مطالب را بیان کنند. رمان‌های فلسفی رؤیامانند است، مانند چیزهایی که کافکا، سارتر، کامو و دیگران نوشته‌اند یا مانند رمان‌های آنا تول فرانس.

شکل دیگر رمان‌هایی است که گروه‌های معینی را یا مختصات معینی را بررسی می‌کند. مثلاً رمان راجع به درویش‌ها بنویسد، یا راجع به بازاری‌ها بنویسد، یا راجع به گروه معینی از دهاتی‌ها بنویسد. یک گروه معینی یک تیپ جالب مثلاً کردها، بلوچ‌ها، و به این ترتیب

رمان تقریباً نوعی بررسی جامعه‌شناسانه روی همین گروه‌هاست که به شکل قصه یا رمان نوشته شده است.

پس می‌بینید که ممکن است از لحاظ موضوع اشکال فوق‌العاده متنوعی پیدا بکنید. حالا اگر رمان را از لحاظ طولش و از لحاظ نقش‌اش و از لحاظ موضوع‌اش در هم‌دیگر ضرب کنید، می‌بینید که چه اشکال گوناگونی می‌تواند ایجاد شود.

بعد از این سخن، می‌توانیم تقسیم‌بندی دیگری از لحاظ شکل ارائه‌کردن و یا عرضه‌داشت داستان انجام دهیم:

شکل رمان می‌تواند به نثر باشد (منثور) و یا به نظم باشد (منظوم). در ایران رمان‌های منظوم خیلی زیاد مرسوم بود، مثل خمسه نظامی، ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، داستان‌های شاهنامه فردوسی. در ادب اروپا هم رمان منظوم مرسوم شده مثلاً یوگنی آنه‌گین اثر پوشکین که یک رمان منظوم است، یا زندانی شیلون اثر لرد بایرون.

رمان از نقطه نظر شکل می‌تواند رئالیستی باشد، یعنی «واقعیت» را آن‌طور که هست بیان بکند، یا این که سوررئالیسی باشد، یعنی «واقعیت» را به شکلی که خود هنرمند خواسته بیان کند نه به شکلی که در واقع هست. یعنی به «واقعیت» بی‌اعتنا باشد و «واقعیت» را به دلخواه خود تصویر کند.

رمان می‌تواند رمانتیک باشد، یعنی جنبه‌های احساسی و عاطفی متضاد را طرح کند. در این جا جنگ یزدان و اهریمن می‌تواند خیلی روشن بیان شود. قهرمانانی خیلی خوب باشند، عده‌ای خیلی بد باشند. حوادث فوق‌العاده پرهیجان اتفاق بیافتند، نه در آن حدود که در زندگی واقعی است، چون در زندگی واقعی خوب و بد مطلق نداریم.

حوادث هم همیشه چندان هیجان‌انگیز نیست. اشخاصی که خوب هستند ناچار معایبی هم دارند و اشخاصی که بد هستند دارای محاسنی هم هستند. سیر حوادث هم در زندگی واقعی معمولاً آن‌طوری نیست که خواننده دلش می‌خواهد حتماً به آن جا برسد. داستان در «واقعیت» ممکن است به شکل ملایم ختم شود، اما در نزد رمانتیک‌ها نه. در نزد رمانتیک‌ها سیر حوادث، تیپ‌ها، قهرمان‌ها، وقایعی که رخ می‌دهد بسیار هیجان‌انگیز است

و روی عواطف انسان تأکید فراوان دارد، برای آن که مطلب را برجسته کند و اعصاب را تحت تأثیر قرار دهد.

یک شکل دیگر قصه‌نویسی به شکل نمایشنامه‌نویسی یا «**دراماتورژی**» است. البته ما آن را به حساب نگذاشتیم و قصه‌نویسان حاضر در این مکان را جزء نمایشنامه‌نویس‌ها حساب نکردیم و «شیوه دراماتورژی» را شیوه جدا گرفتیم.

«درام» شامل نمایشنامه‌نویسی و نیوش‌نامه‌نویسی است. نیوش‌نامه‌نویسی آن است که برای رادیوها نوشته می‌شود و فقط باید با گوش شنید (در فارسی نمی‌دانم چطور ترجمه کردند، من نیوش‌نامه ترجمه کردم از نیوشیدن به معنای شنیدن، آلمان‌ها به آن می‌گویند «هورشپیل»)

این بود نکته اولی که می‌خواستم درباره تقسیم‌بندی قصه بگویم.

پس می‌بینید که قصه، مثل همه چیز در جهان، دارای تنوع خیلی عجیبی است. کم‌تر اتفاق می‌افتد که یکی بتواند در همه اشکال قصه از خودش استعداد نشان بدهد، یا حداقل استعداد درجه اول نشان بدهد. یکی از توصیه‌هایی که می‌شود کرد این است که نوع قصه را در جهت روحیه خودتان انتخاب کنید. ممکن است مثلاً فرض کنید دلتان بخواهد رمان‌های تاریخی یا پلیسی-جنایی بنویسید، یا اجتماعی-انقلابی بنویسید، یا روانی-عشقی بنویسید، یا ماجرای بنویسید، یا وحشت‌ناک بنویسید، یا سمبولیک و نمادگرایانه بنویسید، یا فرض کنید رمان بزرگ یا قصه متوسط بنویسید، یا قصه کوتاه بنویسید، یا برای جوانان بنویسید، یا برای کودکان بنویسید.

به هر جهت هر کسی باید نیم‌رخ (پروفایل) خودش را در کار پیدا کند. می‌گویند که این نویسندگانی است دارای نیم‌رخ، یعنی این که پیدا کرده که چه کاره است و این کار خودش را هم خیلی خوب بلد است، استاد است، خودش را بین ژانرهای مختلف گیج نگه نداشته که استعدادش در یکی به درستی بروز نکند.

دوم: مقام داستان‌نویسی در مجموعه هنرها

نکته دوم راجع به مقام داستان‌نویسی در مجموعه هنر است. برای این کار به ترسیم تقسیم‌بندی هنر پردازیم. تقسیم‌بندی که ما مارکسیست‌ها قبول داریم، این است که هنر را به هنر زمانی، هنر مکانی و هنر مختلط تقسیم می‌کنیم.

هنر زمانی هنری است که اجرای آن هنر، اشغال زمان می‌کند نه مکان. مثل موسیقی، مثلاً برای آن که یک قطعه موسیقی نواخته بشود، یا آوازی خوانده بشود یا یک سمفونی یا سوئیتی نواخته شود، در هر حال از آغاز تا پایان زمان اشغال می‌کند. هنر ادبی ما نیز هنر زمانی است، یعنی زمان را اشغال می‌کند.

هنر مکانی آن‌هایی هستند که مکان را اشغال می‌کنند، مانند نقاشی که باید جا بگیرد در داخل یک چهارچوب، در داخل یک مکان. مثل معماری که تماماً در مکان جا می‌گیرد. مثل پیکرتراشی که تماماً در مکان جا می‌گیرد. این‌ها زمانی نیستند، آن‌ها شما آن‌را می‌بینید، اول و آخر دارد. شما یک تابلوی نقاشی را آن‌ها می‌بینید، اما یک شعر را باید بشنوید، صبر کنید تا آن شاعر یا خواننده بخواند، شاید نیم ساعت طول بکشد، ولی نقاشی در جلوی شماست و در چهارچوب مکانی قرار دارد.

بعضی هنرها هستند که مختلط‌اند، هم مکانی‌اند، هم زمانی، مثل تئاتر که طول هم می‌کشد طی زمان و هم مکان را اشغال می‌کند، و یا مثل سینما. به این ترتیب این‌ها را می‌گوییم هنر مختلط، مثل پانتومیم (اجرای بدون صدای نکته‌ها و قصه‌ها)، مثل رقص، به نوبه خودش. بدین‌سان باله، پانتومیم، سینما، تئاتر، مختلط‌اند. ادبیات و موسیقی زمانی است، نقاشی، پیکرتراشی و معماری مکانی است.

هنر را از یک لحاظ دیگر هم تقسیم می‌کنند: سمعی و بصری. هنری که باید شنید و هنری که باید دید. ادبیات، شعر جزو هنرهای سمعی است. درست است که با خط نوشته می‌شوند ولی به هر جهت سمعی است، به هر جهت باید شنیده شود، از راه گوش می‌تواند تأثیر خودش را بر ما بگذارد. اما قسمت‌های دیگر هنرهایی که گفتیم از معماری

گرفته تا نقاشی همه می‌شود بصری. البته تئاتر و سینما سمعی و بصری است و هنر مختلط از آب در می‌آید. در این جا نیز مختلط بودن تکرار می‌شود.

یک پایه دیگر تقسیم هنر، تقسیم آن به تبیینی و تصویری است. مثلاً هنرهای نقاشی و حجاری و پیکرتراشی تصویری‌اند چون به هر جهت تصویری را ارائه می‌کنند، و هنر ادبی و موسیقی می‌شود تبیینی، یعنی بیان یک احساس است (تبیینی از بیان می‌آید).

برخی هنرها هم مختلط هستند مثلاً: هنر تئاتر و سینما مختلط است، هم تبیینی است و هم تصویری، هم سمعی است هم بصری، هم زمانی است و هم مکانی. این تقسیم‌بندی‌هایی است که ما می‌توانیم از هنر به دست بدهیم و در هر کدام در جای خود درست است.

در میان مجموعه خانواده هنرها، «ادبیات» سرور هنرها محسوب می‌شود.

به خاطر این که اجرایی که در گستره ادبیات انجام گرفته، وسیع‌ترین اجرا در تاریخ بشر است و امکاناتی را که ادبیات برای بیان ریزه‌کاری‌های احساس بشری، زندگی بشری، وقایع تاریخی، وقایع حیاتی دوران‌های معین و غیره دارد، تقریباً هیچ‌کدام از رشته‌های دیگر ندارند. زبان بقیه نسبت به آن الکن است. نقاشی نسبتاً زبان رساتری دارد، ولی باز هم قابل مقایسه نیست. زبان حجاری محدود است، زبان معماری محدود است. تئاتر از لحاظ این که درام است، در حقیقت جزو ادبیات است. سینما و تئاتر و امثال این‌ها از ادبیات خیلی فیض می‌گیرند. به همین جهت زبان رساتری پیدا می‌کنند. به خصوص که تئاتر و سینما و غیره علاوه بر این که از ادبیات فیض می‌گیرند، از نقاشی و از موسیقی و از دیگر چیزها فیض می‌گیرند. به همین جهت زبان خودشان را توسعه می‌دهند.

ولی اگر تنها هنر غیرمختلط را در نظر بگیریم، ادبیات دارای قوی‌ترین ابزار بیان است. به همین جهت است که قصه‌نویس‌ها و داستان‌نویس‌های جهان در سده‌های اخیر مانند: شکسپیر، گوته، تولستوی، هوگو، بالزاک، دیکنز، زولا، برشت، الکساندر دوما، تورگنیف، رومن رولان، شولوخوف، همینگوی و... این‌ها اشخاص برجسته‌ای هستند که در

تاریخ کشورشان به آن‌ها افتخار می‌کنند. جهان به آن‌ها افتخار می‌کند و در ردیفِ شخصیت‌های جامعه خود محسوب می‌شوند.

هنوز در کنار این اسامی بزرگ، ما از آسیای خودمان از ترکیه از عربستان از ایران نمی‌توانیم افرادی را که در ردیف این نام‌ها باشند ذکر کنیم، ولی خوب، اشخاصی مثل «ناظم حکمت» از ترکیه یا «صادق هدایت» از ایران توانستند -در دوره اخیر- تا حدودی از کادرِ وطنی خودشان خارج شوند و وارد فرهنگ جهانی بشوند. البته در دوره ادبیات کلاسیک ایران، ما اسامی زیادی داریم که وارد فرهنگ جهانی می‌شود، مثل فردوسی، خیام، سعدی، مولوی، حافظ. تعدادشان زیاد است و اقلماً ۱۰-۱۲ نام می‌توان گفت که در فرهنگ جهانی جا دارد (البته از ادبیات قرون وسطی). ولی در قرون جدید موقعی که بورژوازی شروع به کار کرد، در فرهنگ معاصر، فرهنگ ۱۵۰ سال اخیر، ما هنوز به پای فرهنگ جهانی نرسیده‌ایم، درحالی که در فرهنگ قرون وسطایی جزو پیش‌تازان بوده‌ایم، در ردیف فرهنگ جهانی، حتی گاه بالاتر از فرهنگ جهانی.

یعنی ایران، موقعی بود که مرکزِ رجالِ درجه اولِ فرهنگی بود. موقعی که ابن سینا این جا می‌نوشت، یا خیام در ریاضی یا زکریای رازی در طب و شیمی کار می‌کردند، یا فردوسی حماسه می‌سُرود، نظیرشان در هیچ جای دنیا نبود. یعنی مرکزِ دانش جهانی و هنر جهانی، ایران بود، ولی حالا از این که مرکزِ دانش و هنر جهانی محسوب بشویم، خیلی دوریم.

در این مورد مسئولیتِ سنگینی بر عهده خانواده قاجار و خانواده پهلوی است.

آن‌ها به عنوان عمالِ استعمار نقشِ ترمزکننده بزرگی بازی کردند و اَلّا مَلّتِ ایران، همان مَلّتِ ابن سینا و سعدی و حافظ است. به نظر من مَلّتِ بسیار با استعدادی است، دارای تجربیات بزرگی است، سرزمین‌اش وسیع است، سنت‌هایی که در داخل وجود دارد زیاد است و قاعدتاً باید به فرهنگ جهانی برسد. به نظر من حتماً هم خواهد رسید، به شرطی که این ترمزها از سر راه برداشته شوند.

سوم: نظری به حکایت‌نویسی کلاسیک در ایران

به موضوع سوم نظری بیندازیم، به حکایت‌نویسی کلاسیک در ایران.

حکایت‌نویسی کلاسیک در ایران دارای سابقه طولانی است. قبل از اسلام در زبان پهلوی داستان‌هایی نوشته شده بود که تقریباً مقدار زیادی از آن داستان‌ها هنوز باقی است. به وسیله فردوسی و اسدی ترجمه شده، وسیله فخرالدین اسعد گرگانی (ویس و رامین) ترجمه شده، در خمسه نظامی منعکس شده. البته قصه‌هایی که از قبل از اسلام مانده اکنون به زبان فارسی دری است.

متن پهلوی غالباً نمانده، فقط چند تا متن به زبان پهلوی است، آن زبان پهلوی هم مال بعد از اسلام است. کتاب‌های پهلوی که ما امروز در دست داریم غالباً در زمان مامون و هارون نوشته شده. در آن زمان آزادی‌هایی داده شد و یک نوع تسامح به وجود آمد. کم‌کم برخی موبدان توانستند مقداری از کتاب‌های پهلوی را نسخه‌برداری و منتشر کنند.

در زمان اموی‌ها که دیکتاتوری خیلی شدید حکمفرما بود اجازه چنین کاری نبود. این کار را زندقه حساب می‌کردند، ولی بعداً نسبتاً آزاد شد، البته برای مدتی نسبتاً کوتاه. لذا بسیاری از کارهای پهلوی که باقی مانده بود به برکت آن دوران کوتاه آسان‌گیری است که اکنون در دست ماست. وزرای بعضی از عباسیان هم مثل هارون و مامون ایرانی‌مآب بودند و تمدن ایرانی را پذیرفته بودند.

خانواده برمکیان و خانواده نوبختی‌ها (از خانواده‌های ایرانی) در داخل عباسیان نفوذ کرده بودند و طبیعتاً به فرهنگ کشور خودشان علاقه داشتند. بعدها سلسله‌های ایرانی طاهریان و سامانیان و صفاریان به نوبه خود به پخش فرهنگ ایرانی علاقه داشتند. یک دوران آزاداندیشی، یک دوران تسامح هست که در ایران پیدا شده. از این دوران یک مقدار اثر به فارسی دری (زیرا فارسی دری به عنوان زبان رسمی خودش را تثبیت کرده بود) باقی مانده، یک مقدار اثر از عربی به فارسی دری برای اولین بار ترجمه شده است. در حقیقت گوشه‌ای از ملیت ما در این دوران متبلور می‌شود.

به طور کلی چند دوره است که «ملّیتِ ما» در آن شکل می‌گیرد:

یکی به برکتِ خاندان‌های نوبختی و برمکی و صفاری و سامانی و آل بویه است. یکی در دورهٔ صفویان است که یک بار دیگر ما مذهبِ تشیع را می‌پذیریم و حکومتِ متمرکز درست می‌کنیم و به صورت یک ملّت به میدان می‌آییم. دوره بعد هم در زمانِ قاجاریه و پهلوی است، البته زیر سایهٔ سنگینِ استعمار. ولی به هر جهت این‌جا هم قوامِ ملی راه خود را طی می‌کند تا این‌که ما به صورتِ این ایرانیانی که امروز هستیم در می‌آییم. اگر هر کدام از این حوادث اتفاق نمی‌افتاد ممکن بود ما به عنوان قومِ مستقل در تاریخ محو بشویم. مثلاً اگر آن مقاومت‌های اولیه که خیلی زیاد اهمّیت دارد انجام نمی‌گرفت، ما می‌توانستیم در اعراب مستحیل بشویم. مثل بقیهٔ کشورهای عربی محو بشویم و چندان اثری به عنوان قومِ مستقلّ ایرانی از ما باقی نماند. همهٔ این‌ها حاشیه بود که ربطی به اصلِ بحثِ اصلی ما ندارد.

به هر جهت، مقدارِ زیادی داستان از دورانِ قبل از اسلام، از دورانِ ساسانیان بوده، هم به نثر و هم به نظم. بعد از اسلام آن‌ها را نگاه داشتند و غالباً ترجمه کردند.

قصه‌های کلاسیکِ ما بزرگ و کوچک است. خیلی از آن‌ها حکایت‌نویسی‌های کوچک است که تعدادشان زیاد است. مثلاً عطار در نوشته‌هایش صدها قصهٔ کوچکِ منظوم آورده. خیال می‌کنم که هزارها قصه در ادبیاتِ ما منعکس شده. قصه‌های کوچک به نام حکایت یا به نام مَقامه مثل آن چیزهایی که سعدی در گلستان آورده، این حکایت‌ها گاه بسیار ژرف و فوق‌العاده شیرین هستند، مثلاً مثل مالِ سعدی یا مثل بقیهٔ حکایات و مقاماتِ ابوسعید ابوالخیر که نوه‌اش محمد منور تنظیم کرده، یا برخی نوشته‌های شمس تبریزی که خیلی زیبا و عمیق نوشته شده، و یا قصه‌های تاریخی بیهقی که فوق‌العاده زیبا هم نوشته شده‌اند.

اگر این‌ها یک موقعی جدا بشود کارِ سودمندی است. به هر حال می‌شود آن‌ها را به شیوه‌ای جدید تنظیم کرد. «آرانژمان» یا تنظیم کردن یعنی این‌که شما چطور متون را تصحیح و تلخیص و نقطه‌گذاری کنید، کجا سرِ سطر بروید، چطور مطالب را از هم‌دیگر تفکیک کنید. قدمای ما با وجودِ قریحه، در تنظیمِ قصه‌ها شلختگی دارند. قصه را قشنگ

نوشتند، زبان زیباست، موضوع زیباست، ولی با شلختگی تنظیم شده است. آن‌ها را می‌شود به شیوه جدید تنظیم کرد. در چاپ تازه‌ای که از مقامات شمس تبریزی شده آرانژمان خوب و عالمانه‌ای به کار رفته است.

صرف نظر از این قصه‌های کوچک اعم از تاریخی و غیر تاریخی، قصه‌های بزرگ هم خیلی زیاد نوشته شده که بعضی از آن‌ها به اصطلاح عامیانه است، یعنی برای نقالی در میان مردم تهیه شده [است]. در آن موقع مرسوم بوده که مردم دور هم جمع می‌شدند، نقال می‌آمده وسط و نقل می‌گفته و کاتبانی می‌نوشتند که آن‌ها را «دفترخوان» می‌نامیدند. در طول این نقالی‌ها تعداد قصه‌های درجه اول ساخته شده مثل «سمک عیار» که چهار جلدش را خانلری به چاپ رسانده. مثل «داراب‌نامه» که دو جلدش را ذبیح‌الله صفا به چاپ رسانده و کار خیلی خوبی است که انجام گرفته. مثل «چهل طوطی» است که شمس آل احمد آن را چاپ کرده. «اسکندرنامه» است که آن هم به چاپ رسیده. مثل «رموز حمزه» است و مثل «حسین گرد شبستری» که در زمان صفویه نوشته شده. «امیرارسلان» است که در زمان قاجاریه نوشته شده. امیرارسلان را نقیب‌الملک، قصه‌گوی شخصی ناصرالدین شاه نوشته. قصه‌ای است که خودش به هم دیگر بافته [است].

بعضی از این قصه‌ها خوش‌بختانه چاپ شده. محمدجعفر محجوب به امیر ارسلان پرداخته یا دکتر خانلری به قصه سمک عیار پرداخته. ذبیح‌الله صفا به داراب‌نامه پرداخته. البته مصححان نام‌برده یک مقدار به این قصه‌ها ور رفته‌اند، ولی برای آرانژمان این قصه‌ها یعنی برای تنظیم یا سامان‌گری به معنای معاصر هنوز بایستی روی آن‌ها کار بشود. در این قصه‌ها، «پاساها» یعنی گذرگاه‌های بسیار زیبایی وجود دارد که اگر استخراج شود به خودی خود یک قصه کامل و زیبایی است و حجم آن حدود ۱۰۰ صفحه یا ۱۵۰ صفحه می‌شود. در صورتی که خود قصه مجموعاً می‌تواند در هزار صفحه باشد و مطالب تکراری خیلی زیاد داشته باشد. از توی آن می‌شود چهار تا قصه کامل که خیلی خوش‌برداشت، خوش‌برش و با سر و ته است انتخاب کرد و آن‌ها را به طور جداگانه چاپ کرد. امید است روزی برخی از شما به این کار توفیق یابید.

علاوه بر این قصه‌ها (مثل سمک عیار، چهل طوطی، داراب‌نامه و غیره) که در حقیقت عامیانه هستند یعنی نویسندگان‌اش، آدم‌های ادیب نبودند، به همین جهت هم گاهی

اوقات کلمات را غلط به کار می‌برند (مثلاً در سمک عیار در جایی به نقب می‌گویند نقم، نقم می‌زد)، ولی زبان کهن است، فوق‌العاده شیرین و تصاویر هنری خیلی زیباست و بعضی جاها واقعاً عجیب، شاعرانه و عالی است. اما قصه‌های دیگری هست که ادیبانه و غالباً به شعر تنظیم شده، مثل شاهنامه که اساطیر حماسی ما را منعکس می‌کند. مثل خمسه نظامی، خمسه امیر خسرو دهلوی، سبعة جامی. این‌ها غالباً از قبل از اسلام باقی مانده و بیش‌تر قصه‌های عشقی است. مثل سلمان و ابسال و بختیارنامه که قصه‌های عشقی است. هم‌چنین ضمناً روحیات اشرافی و درباری در آن هست.

«شیرین و خسرو» یک قصه عشقی است و آداب مملکت‌داری هم در آن هست و نسج داستانی نسبتاً بگرنجی دارد. «یوسف و زلیخا» داستانی است که از عرب‌ها گرفته‌اند. «لیلی و مجنون» است که ما از عرب‌ها گرفته‌ایم. «ویس و رامین» است که مال خودمان و قصه کهن‌سالی است که شاید به دوره اشکانیان برمی‌گردد.

این نظر کوتاهی [بود] به داستان کلاسیک در ایران از قصه‌های کوچک، حکایت کوچک تا قصه‌های بزرگ. امیدوارم که شما با انرژی جوشانی که دارید، در کنار مبارزه اجتماعی که می‌کنید، موفق بشوید که کارهایی درباره این قصه‌ها انجام بدهید. حالا به چه نحوی، نمی‌دانم. به‌نثرنوشتن برخی از این حکایات نیز که در مواردی شده است، کار سودمندی است.

چهارم: قصه‌نویسی معاصر ایران

حالا به قصه معاصر در ایران بپردازیم.

در حقیقت قصه‌نویسی به معنای امروزی‌اش از زمان قاجاریه شروع شد. حادثه‌ای که خیلی زیاد در آغاز این کار مؤثر بود ترجمه بسیار استادانه کتاب «**حاجی بابا**» است. **جیمز موریر**، نویسنده کتاب از اعضای سفارت انگلستان در تهران بود. این آدم قریحه نویسنده‌گی قوی‌ای داشت. دو تا نویسنده در آن موقع در زمان فتحعلی‌شاه به ایران آمده بودند: یکی «**گریبایدوف**»، شاعر و نویسنده معروف روس بود، یکی «**جیمز موریر**»، نویسنده معروف انگلیسی.

این‌ها هر دو در سفارت کار می‌کردند. روحانی‌نمایان با تحریک انگلیسی‌ها مردم را علیه گریبایدوف شوراندند و این شاعر گران‌مایه را که در ادبیات روس مقام فوق‌العاده والایی دارد، در تهران کُشتند. اتفاقاً موقعی که نعش او را با کالسکه‌ای از طریق جاده‌های پُریچ پوخم قفقاز به روسیه برمی‌گرداندند، پوشکین را که دوست او بود از پتروگراد به قفقاز تبعید می‌کردند.

پوشکین در جایی بین راه ایستاده بود و جاده و کوهسار را تماشا می‌کرد. یک مرتبه دید کالسکه‌ای از دور می‌آید و تابوتی با خود می‌برد. پوشکین از کالسکه‌چی پرسید: «چی حمل می‌کنی؟» گفت: «نعش!» پرسید: نعش کیه؟ گفت: «گریبایدوف». برای پوشکین لحظه بسیار غم‌انگیزی بود. یک مرتبه تکان خورد، پرسید: «چطور شد؟». گفت «در تهران او را مردم کُشتند، مردم ریختند کُشتند.» این مردم نبودند، این تحریک عمال انگلستان بود.

باری، **جیمز موریر** وقتی به ایران آمد، کتاب **«حاجی‌بابا»** را نوشت. ظاهراً **میرزا حبیب اصفهانی** این کتاب را به فارسی ترجمه کرده. بعضی‌ها می‌گویند شیخ احمد روحی. من هم چون قلباً به شیخ احمد روحی سمپاتی دارم، می‌خواهم که مترجم شیخ احمد روحی کرمانی باشد، ولی ظاهراً مثل این که این‌طور نیست. اولین کسی که اثبات کرد که [مترجم کتاب] میرزا حبیب اصفهانی است نه شیخ احمد روحی، آقای «محیط طباطبایی» است. او گویا دلایل خیلی زیادی هم دارد که دیگر نمی‌شود آن را پذیرفت.

به هر حال اگر شما تاکنون این ترجمه را نخوانده‌اید، حتماً و حتماً بخوانید. این اثر در واقع یک تکان بزرگ در ادبیات ایران ایجاد کرد، هم از جهت افشای رژیم استبدادی و نظام قرون‌وسطایی آن موقع، و هم از این جهت که جنبش ادبی در ایران ایجاد کرده و نثر فارسی را در جاده نوینی انداخت. البته چون جامعه، جامعه قرون‌وسطایی بود، این جور چیزها ثمرات خود را خیلی دیر می‌داد. در حقیقت همه حوادث تاریخی ثمرات‌شان را دیر می‌دهند. این انقلاب ما هم ثمره خودش را ممکن است مثلاً ۲۰ سال دیگر بدهد.

به هر جهت ایرانی‌ها در خط قصه‌نویسی افتادند. مثل این که اولین قصه‌ای که نوشتند «شمس و طغرا» بود که تقریباً چیزی بین قصه‌نویسی‌های امیرارسلانی و قصه‌های نوع جدید است. بعد به تدریج شروع کردند به تهیه قصه‌های تازه‌تر، چیزهایی در زمینه «دراماتورژی» تهیه کردند.

اولین قصه، زندگی کوروش کبیر یا سیروس است که موسی نصری نوشته. او البته از کتاب گزنفون اقتباسی کرد. گزنفون کتابی نوشته به نام «کوروپدیا» یعنی تربیت کوروش. داستان زیبایی است، در حقیقت موسی نصری آن نوشته را به شکل داستان بسط داده است. هم‌چنین نویسنده دیگری به نام نوروزعلی مقدم، درام قشنگی به نام «جعفرخان از فرهنگ آمده» نوشت و درام‌نویسی ایران شروع شد. باید گفت که قبل از او هم ملکم‌خان درام‌نویسی را شروع کرده بود.

به این ترتیب داستان‌نویسی در ایران شروع می‌شود. از میان داستان‌نویسان می‌توان صنعتی‌زاده را نام برد. چند کتاب نوشته که «انتقام‌جویانِ مزدک» یکی از آنهاست. لطف‌علی ترقی را می‌شود نام برد با قصه کوچکی به اسم «جن در حمام سنگلج».

عباس خلیلی را می‌توان نام برد، او خیلی زیاد قصه نوشت، ولی قصه‌هایش احساساتی، رمانتیک و کودکانه است. کتاب معروفش هم «روزگار سیاه» است. رمان‌های خلیلی از نوع رمان‌های متعلق به ادبیات «فاحشه‌خانه» است. همیشه دختر معصومی به وسیله پسر متقلبی گول می‌خورد و بعد کارش به فحشاء می‌کشد، بدبخت می‌شود و آن نویسنده خوش‌قلب این دختر بدبخت را در فاحشه‌خانه در روزگار تیره‌روزی‌اش می‌بیند. این همان سوژه‌ای است که مثلاً به وسیله عباس خلیلی تکرار می‌شود. اگر کتاب «دام‌اوکامه‌لیا» نوشته الکساندر دوما (پسر) را خوانده باشید، همین سوژه است، منتها آن رمان خیلی عالی و در سطح خیلی بالاست و مال خلیلی خیلی احساسی و مبتذل است.

محمد مسعود را می‌توان نام برد که مقدار زیادی داستان نوشت. «در تلاش معاش» او به موقع خودش خیلی گل کرد و سوژه بزرگ روز بود. جهانگیر خلیلی را می‌شود نام برد (که ج.ج. آسیایی امضا می‌کرد) و کتابی دارد به نام «من هم گریه کردم». آن هم تقریباً یک تیپ رمان «فاحشه‌خانه‌ای» است که در این جا مشخصات آن را بیان کرده‌ایم.

سپس «جمال زاده» را می‌شود نام بُرد که داستان‌های زیادی نوشته و «صادق هدایت» را که در میان آن‌ها درخشید. او قصه بلند کم‌تر نوشت، بیش‌تر قصه‌های کوتاه (نوول) نوشت، ولی خوب قصه بلندی هم مثل حاجی‌آقا و قصه‌های دیگر هم نوشته مثل «بوف کور» که تا اندازه‌ای سوررئالیستی است. همین‌طور «محمد حجازی» را می‌شود نام بُرد که رمان‌های زیادی نوشته. مهم‌ترین رمانش، رمان دو جلدی «زیبا» است که چون در حقیقت گام‌گذاری در جاده رمان بزرگ بود، در ادبیات ما اهمیت دارد. علی دشتی را می‌شود نام بُرد که رمان‌های زیادی را نوشته از جمله رمان مهم‌اش «فتنه» است. علی دشتی سوژه‌اش بیش‌تر دل‌پسند سالن‌های بورژوازی و اشرافی بود.

دوران محمد رضا شاهی را که شما بهتر از من می‌شناسید. در این دوران افراد متعددی پیدا شدند. در میان آن‌ها از استعداد های خوبی که می‌شود نام بُرد «محمود دولت‌آبادی» است که رمان‌هایی چون «کلیدر» و «جای خالی سلوچ» را نوشته است. «احمد اعطاء» است که «احمد محمود» امضاء می‌کند و «همسایه‌ها» را نوشته است. جمال میرصادقی است که «درازای شب» را نوشته.

هم‌چنین محمد علی افغانی است که چند تا رمان نوشته یکی «شوهر آهو خانم» و دیگری «شادکامان دره قره‌سو» است. «سووسون» از سیمین دانشور است که جزء رمان‌های خوب محسوب می‌شود. «شکر تلخ» اثر جعفر شهری است که گویا نویسنده آن آدم ادیبی نیست، ولی کتابش موفقیت‌آمیز است. بعد «دایی جان ناپلئون» را جزء کارهای طنزآمیز می‌شود نام بُرد که ر.پ. آشنا نوشته (اسمش ایرج پزشکزاد است).

یک عده «**دراماتورژ**» هم پیدا شدند مثل غلامحسین ساعدی و دیگران که خود شما بهتر می‌دانید...

باید گفت که ما انتظار داشتیم که تکامل نوول‌نویسی و رمان‌نویسی و دراماتورژی در ایران قوی‌تر از این‌ها انجام بگیرد، ولی خوب نگرفته. باید گفت ترمزی که خانواده پهلوی ایجاد کرده، به هر جهت تأثیرات خویش را در این زمینه هم باقی گذاشته...

پنجم: تکنیک داستان‌نویسی

مطلب پنجمی که می‌خواستم بگویم درباره «تکنیک» است. در تکنیک قصه و یک رمان چند نکته را باید از هم‌دیگر جدا کنیم:

۱- زبان ۲- ترکیب ۳- عمل در داخل قصه ۴- چهره در داخل قصه ۵- پرداخت یا دتای در داخل قصه ۶- فلسفه و وظیفه‌ای که قصه در مقابل خودش می‌گذارد. (فلسفه به این معنی که مثلاً فلسفه این کار چیست، نه به معنای علم فلسفه، یا وظیفه‌ای که قصه از لحاظ اجتماعی و ادبی در مقابل خودش گذاشته است). ما درباره هر کدام این‌ها کم و بیش صحبت می‌کنیم.

۱- زبان قصه

در یک قصه دو زبان وجود دارد: یکی زبان متن قصه است که روایت‌گر-نویسنده-آن را بیان می‌کند. یکی [هم] زبان محاوره و گفت‌وگوهای قهرمانان قصه.

زبان روایت‌گر استیل و سبک او را تعیین می‌کند. زبان‌های به کلی مختلفی وجود دارد. بعضی‌ها در سبک فصیحی که تحت تأثیر زبان ادبی قدیمی ماست می‌نویسند، بعضی‌ها سبک دیگری دارند. سبک جدیدی در دوره اخیر مرسوم شده. اگر نگاه کنید سبک تازه‌ای که از دوره جلال آل‌احمد و دیگران مرسوم شد، با سبک نوین کلاسیک و نثر کلاسیک که اواخر زمان رضاشاه مرسوم شد (و خود من هم جزو این نوع کلاسیک‌ها هستم) تفاوت دارد. یعنی تشبیهاتی که انتخاب می‌کند، کلماتی که بر می‌گزیند، زیاد شبیه سبک کلاسیک و نئوکلاسیک ما نیست. جست‌وجوی تعبیر تازه انجام می‌گیرد که گاهی موفقیت‌آمیز و رساست، گاهی اوقات هم می‌تواند موفقیت‌آمیز نباشد، بیان را بُغرنج کند و زبان مرغ و خروسی از آب در بیاید!

عده‌ای از انقلاب کنونی ایران خیلی متشکرند و می‌گویند ما را از این زبان مرغ و خروسی که توی روزنامه‌های ایران مرسوم شده بود و اصلاً نمی‌شد فهمید، نجات داد! باز دوباره زبان «مثل بچه آدم» قابل فهم شده! البته من معتقد به این نوع تعبیرها نیستم.

معتقدم که باید چنین تقسیم‌بندی کنیم: زبان کلاسیک (زبان ادبیات ایران)، زبان نئوکلاسیک (زبانی که از زمان ناصرالدین شاه پیدا شد، از زمان ملک‌خان ادامه پیدا کرد و رسید به اشخاصی مثل ما)، زبان معاصر ادبی ما (که عده کثیری از نویسندگان با آن می‌نویسند و گاهی اوقات هم گیرا و خیلی رساست).

اصطلاحات ویژه‌ای به کار می‌برند مثلاً سبک خود محمود دولت‌آبادی با اصطلاحات ولایات یا با لهجه عامیانه و یا با زبانی که گاه از اروپایی ترجمه شده، با انواع اصطلاحاتی که تکنیک و تمدن معاصر آن را به وجود آورده. در این زبان تعبیر خاصی جست‌وجو و به این ترتیب در آن تغییر کیفی پیدا شد.

زبان روایت‌گر یا نویسنده می‌تواند یکی از این سه نوع باشد. البته توی هر کدام از این زبان‌ها استیل یا سبک‌های گوناگونی هست مثلاً بین سبک جلال آل‌احمد با محمود دولت‌آبادی نمی‌شود یکسانی قائل شد. این یک جور است و آن جور دیگر، در حالی که هر دوی این‌ها را می‌شود جزء سبک معاصر گذاشت، جزء زبان معاصر دانست.

اما در زبان محاوره یعنی زبانی که به وسیله آن گفت‌وگوها بیان می‌شود، قانون بدون تردید این است که زبان محاوره زبان فردیت یافته (اندیویدوالیزه) باشد، یعنی در آن ویژگی گوینده حفظ شود. مثلاً اگر درویش صحبت می‌کند، درویش و اگر قهوه‌چی صحبت می‌کند قهوه‌چی، یا حاج آقا حاج آقا، و عضو اداره عضو اداره، وکیل عدلیه وکیل عدلیه، دانشجو، دانشجو است که صحبت می‌کند. بسته به این که دهقان کجایی باشد، گرد، بلوچ و غیره، هر کدام بایستی مشخصات روانی خود، مشخصات بیانی خود را در زبان محاوره حفظ کنند.

گورکی با این که زبان روایت‌گر شکسته‌بسته باشد به طور قطع مخالف است. او می‌گوید روایت‌گر باید گرامر زبان را تمام‌عیار حفظ کند زیرا او معلم زبان است، مثل سعدی برای آیندگان می‌نویسد. با «می‌کنه» و «می‌ره» و با این‌ها کار درست نمی‌شود! او نباید به هیچ قیمتی شکستگی و بستگی زبان محاوره را در زبان روایت‌گر راه دهد.

اما در آنچه مربوط به زبان محاوره است. خوب طبیعتاً شما می‌خواهید آن را اندیویدوالیزه کنید. تهرانی مطلب را طوری بیان می‌کند. شما نمی‌توانید از زبان تهرانی یک چیزی را بیان کنید که خیلی قلمبه سلمبه و مانند زبان بیهقی باشد. لذا شما می‌توانید آن را با زبان شکسته‌بسته بیان کنید، منتها در این شکسته‌بستگی نباید زیاد شورش را درآورد، طوری که صادق چوبک گاه می‌گوید «گاسم». «گاسم» را هیچ‌کس در ایران نمی‌گوید. آن موقع هم که صادق چوبک این را مرسوم کرد، هیچ‌کس نمی‌گفت اصطلاح «گاس» این‌طور باشد «گاس» آن‌طور باشد، تازه خیلی به‌طور نادر در تهران مرسوم شده بود. آن‌هم از کلمه «گاه» می‌آید و «گاس» این‌طور باشد یعنی شاید این‌طور باشد. آن وقت «گاسم» خودش یک لهجه نادر در «گاس» بود که خود «گاس» هم یک لهجه نادری توی زبان محاوره‌ای تهران محسوب می‌شد. ولی این‌ها گویی لج کرده بودند؛ یا نوشتن مثلاً «مِث» به جای «مثل این‌که» و از این نوع شیوه‌ها. به نظر من حتی در زبان محاوره هم نباید از این شیوه‌ها روا داشت. بازهم توصیه گورکی است که در زبان محاوره هم که می‌خواهیم آن را اندیویدوالیزه کنیم، گرامر را بشکنیم، به گرامر زبان محاوره نزدیک کنیم، حد نکه داریم. آن اندازه‌ای که لازم است. کار را به جایی نرسانیم که فقط برای یک تهرانی ناب قابل فهم باشد، ولی برای خراسانی قابل فهم نباشد.

پس در مورد زبان محاوره باید دو نکته را مراعات کنیم: از یک طرف باید حتماً اندیویدوالیزه کنیم. اندیویدوالیزه کردن یعنی خاص آن گوینده معین کردن، ولی از طرف دیگر باید در این کار اندازه نکه داریم. برای این‌که تا آن‌جا که امکان دارد به زبان ادبی نزدیک‌تر باشد، خیلی دقیق باشیم که از نظر گرامری، نقطه‌گذاری، املاء، انشاء، آغاز، انجام درست باشد. این سیستم که دائماً چندان نقطه می‌گذارند و مثل دیوانه‌ها گسسته چیز بنویسند و معلوم نباشد سر و ته قضیه چیست و مثل این‌که کسی در حالت خواب دارد حرف می‌زند را باید دور ریخت. زبان باید رسا و شیوا و طوری باشد که خواننده بتواند از آن استفاده کند. در چهارچوب روح ویژه آن زبان باشد.

نویسنده نباید آن‌قدر خودخواه باشد که فکر کند آن‌چه من خودم با شعور درون خودم احساس کردم، به هر شکلی که باشد روی کاغذ بیاورم و مهم نیست آن طرف می‌فهمد یا چشم‌اش کور نفهمد. نویسنده باید همیشه فکر خواننده را هم بکند. پیش خود بگوید که

خواننده متوسط باید بتواند از نوشته من هم بهره بردارد. فکر نسل دیگر را هم بکند، فکر تاریخ را هم بکند. خودش را همیشه در آستانه جامعه و در آستانه تاریخ احساس کند. انسانی باشد مسئول و نه خودخواه.

۲- ترکیب داستان

ترکیب یک داستان، خواه کوچک خواه بزرگ، خواه رمان خواه ناول، از جایی آغاز می‌شود، به جایی ختم می‌شود و سیری در این وسط دارد. نویسنده باید فوق‌العاده دقت کند که آغاز داستان به نحوی باشد که بتواند خواننده را جلب کند و او را به داخل گردباد داستان بکشد. بعضی‌ها (به خصوص در قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپا خیلی زیاد مرسوم شده بود) به این مسئله بی‌توجهی می‌کردند. شما را به طور خسته‌کننده‌ای در ۱۰۰ صفحه، ۱۵۰ صفحه می‌کشاندند بدون این که به شما چیز زیادی بدهد. البته آن‌ها گاه آدم‌های ماهری بودند. یعنی در عرض این ۱۵۰ صفحه مهره‌های خودشان را با شکل ولو خیلی خسته‌کننده و با طول و تفصیل می‌چینند. وقتی مهره‌ها را چیدند، یک دفعه شما را توی گردباد داستان می‌برند و تأثیرات خیلی قوی می‌توانند وارد کنند. یک چنین اُسلوبی وجود دارد؛ ولی به نظر من ترجیح دارد -البته به نویسندگی بستگی دارد- که داستان بتواند آغاز گیرایی داشته باشد. یعنی بتواند از همان شروع جذابیت داشته باشد، فضا ایجاد کند. مثل یک خانه قشنگ، وقتی در را باز می‌کنید احساس کنید وارد یک خانه زیبایی شده‌اید، خانه‌ای که مهمان را جذب می‌کند نه این که مهمان از سوراخ سُمبۀ زیادی عبور کند تا برسد به یک اتاق منقش و زیبا. به پایان داستان هم خیلی باید توجه کرد. پایان داستان خیلی قوی است، ضربه نهایی داستان است [و] در موسیقی به آن «کودا» می‌گویند. در ادبیات هم می‌شود این اصطلاح را به کار برد. پایان همیشه اهمیت خیلی زیادی دارد. پایان باید طوری باشد که بتواند اثر خود را تا دیری بر روح خواننده باقی بگذارد. به ساخت پایان توجه داشته باشید. بین آغاز و پایان هم سیر داستان قرار دارد. سیر داستان را هم باید به شکل دل‌پذیری درآورد.

معماری داستان اشکال مختلفی دارند. می‌گویند الکساندر دوما (پدر) برای تمام قهرمان‌های خودش آدمک درست می‌کرد و شهرهای مختلف را علامت‌گذاری می‌کرد بعد این آدمک‌ها را می‌کشید این‌جا، می‌برد آن‌جا، یعنی برای خودش تصور فضایی ایجاد

می‌کرد. دقیقاً می‌دانست کی کجاست، روز را اشتباه نمی‌کرد، فصل را اشتباه نمی‌کرد، قهرمان از یادش نمی‌رفت. هر کجا که لازم بود قهرمان را به میدان می‌کشید. به این ترتیب آرشی تکتونیکِ دشوارِ رمان یا قصه را تنظیم می‌کرد. دشواری کار این جاست که داستان‌نویسی در حقیقت نوعی دروغ‌گویی است، ولی باید سعی کرد به هر جهت یک دروغِ راست‌نما را تحویل داد. شاعر درباره شعر می‌گوید:

در شعر مپیچ و در فن او

چون اکذب اوست احسن او.

یعنی هر چقدر دروغ‌تر، همان‌قدر قشنگ‌تر! به قول معروف دروغ‌گو هم کم‌حافظه است! فراموش می‌کند که اصلاً قضیه از چه قرار بوده. این خیلی زیاد اتفاق افتاده. اگر شما رمان‌ها و قصه‌ها را بررسی کنید، می‌بینید که نویسنده چیزهایی را فراموش کرده. شما می‌توانید در آن تناقض در زمان پیدا کنید، یا تناقض در حادثه پیدا کنید و این چیز نقصی برای یک اثر است. واقعیت همه جایش با یک‌دیگر می‌خواند. شما باید عین آن واقعیت را منتها به شکل تخیلی ایجاد کنید. به این جهت نه فقط باید پرونده داشته باشید، بل که بهتر است که مثلاً خلاصه داستان خودتان را بنویسید. از اول تا آخر داستان‌تان را معین کنید... کجا می‌خواهید شروع کنید، چه مسیری داستان‌تان خواهد داشت. بعد به تدریج می‌شود به آن نوشته‌ور رفت و آن را گام به گام بسط داد. وقتی که مینیاتور داستان در مقابل شما باشد، شما سرتاسر داستان‌تان را زیر کنترل دارید، و می‌دانید که کجا به کجاست. اگر مینیاتور داستان زیر نظر شما نباشد، اگر دنبال سیر خودبه‌خودی و کشش داستان جلو بروید و هر روز بنویسید، ممکن است دچار اشکال بشوید و در تناقض و مخمسه گیر کنید. البته این قواعد که من گفتم حکم قطعی نیست، ولی مقصد آن است که باید با أسلوب کار کرد.

۳- عمل در داخل قصه

سیر داستان ممکن است به دو شکل باشد. گاهی اوقات مسیر داستان عادی است، رئالیستی است، و گاهی اوقات هم مسیر غریب و غیرمترقبه پیدا می‌کند. من با این موافق هستم که نویسنده امرهای غیرمترقب را در مسیر داستان در مسیر عمل وارد کند و

صحنه‌های جذاب به وجود آورد و به‌خصوص با خواننده نوعی «لج‌بازی» کند. چون خواننده مرتباً سعی می‌کند حدس بزند که نویسنده چه کار خواهد کرد. که مثلاً سرنوشت این خانم چطور می‌شود، آن آقا چطور می‌شود، آن بچه چطور می‌شود، این موضوع به کجا خواهد انجامید. شما لج کنید بروید برخلاف آن مسیری که او فکر می‌کند. هر چقدر داستان غیرمترقب‌تر باشد (که زندگی خود چنین است)، برای خواننده جالب‌تر است. برای این که او را تکان می‌دهد، و بعد جذب می‌شود که دوباره ادامه بدهد. به این ترتیب آن حالت خستگی و کسالت از بین می‌رود. می‌بیند که یک چیز تازه‌ای شروع شد و کشیده می‌شود. به این ترتیب هر چقدر که عمل داستانی که در مسیر داستان انجام می‌گیرد، فاجعه‌آمیزتر، پُر فراز و نشیب‌تر، غیرمترقب‌تر باشد، به همان اندازه داستان را جذاب می‌کند. سیر خسته‌کننده قابل پیش‌بینی در داستان خودتان نگذارید که هر کسی بخواند بگوید: من می‌دانم الان این‌طور می‌شود، آن‌طور می‌شود. چون خواننده اصرار زیادی دارد که مسئله را حدس بزند. معنای این سخن این نیست که از جاده واقع‌گویی خارج شوید، صحبت بر سر فوت و فن کار است و همه این فوت و فن‌ها باید با مراعات دقیق واقع‌گرایی انجام گیرد و دیوانه‌سری نباشد.

برشت حرف خیلی خوبی دارد. می‌گوید هنر، و نقش‌های مختلف آن بسیار خوب، کاملاً صحیح است. ولی هنر به هر جهت یک جنبه تفریحی هم دارد. کسی که پول می‌دهد و به تئاتر می‌آید، می‌خواهد هم بیاموزد و به او خوش هم بگذرد این کسی که یک رمان می‌خرد، می‌خواهد بخواند. می‌خواهد هم چیزی یاد بگیرد، و هم با خواندن آن لحظاتی مطبوع و خوش بگذرانند. خلاصه، جنبه تفریحی هنر را فراموش نکنید. بیایید بگویید نه حتماً او باید تابع مختصات ادبی من باشد و مهم نیست که من او را کسب و یا خسته کردم. نه، در فکر این باشید که آن کسی که این کتاب را خریده، دلش می‌خواهد تفریح معنوی هم کرده باشد. سعی کنید هرچه بیشتر بر جذابیت و گیرایی داستان خودتان اضافه کنید. این مسئله ساخت یا آرشی تکتونیک یعنی معماری داستان اهمیت خیلی زیاد دارد من فکر می‌کنم که اسلوب‌های مختلفی برای معماری داستان هست.

یک اسلوب عبارت است از تشکیل پرونده قبلی برای داستان: هر داستانی که بخواهید بنویسید، مسائل ویژه‌ای به مغز شما می‌آید. مثلاً می‌خواهید راجع به فلان

مبارزه، فلان اعتصاب، یا فلان انقلاب، یا فلان حادثه‌ای که در یک مدرسه یا کارخانه اتفاق افتاده چیزی بنویسید. اول پرونده این کار را تنظیم کنید، یعنی درباره آن کارخانه یا آن مدرسه یا بچه‌های آن مدرسه یا کارگران آن کارخانه تا می‌توانید تحقیق کنید. به وسیله نوار، به وسیله سؤال کردن -تست- پرونده تنظیم کنید تا با «واقعیت» سر و کار داشته باشید. هر چقدر شما آدم باهوش و نگرنده خوبی باشید و در جامعه زندگی کرده باشید، وقتی بروید به دنبال تحقیق، می‌بینید تحقیق چیزهایی به شما می‌دهد که نمی‌دانستید. هنر هم عیناً مانند علم است و باید در آن کار تحقیقی انجام بگیرد.

به همین جهت به تنظیم پرونده‌های کار اهمیت بدهید. خود همین جیمز موریر، حتی آن موقعی که اصلاً مرسوم نبود، مجبور شد پرونده تشکیل بدهد و علت این که کتابش فوق‌العاده از نظر تیپ‌های انسانی رنگین است و روان‌ها را خیلی خوب شناخته، همین است. یک فرد انگلیسی حکیم‌باشی و آخوند و دزد و نسق‌چی و شاه و فرآش و زن ایرانی، تیپ‌های مختلفه زن ایرانی، تیپ‌های مختلفه تاجر ایرانی، ترکمن و غیره و غیره را عجیب خوب شناخته است. فقط به خاطر آن که رفته تحقیق کرده و پرونده تنظیم کرده، او که در خاطرش نمی‌ماند که مثلاً «عثمان آقا» یک تاجر ترک که در ایران زندگی می‌کند چه تیپ آدمی می‌تواند باشد و چه جور ممکن است مسائل خودش را حل کند. چه اندازه می‌تواند شجاع باشد و الی آخر. او توانست این‌ها را بنویسد برای این که تحقیق کرده بود. به سیستم پرونده تنظیم کردن و تحقیق کردن مثل این که ما ایرانی‌ها زیاد توجه نمی‌کنیم. دیمی و بر اساس احساسات و غرایز خود دست به کار می‌شویم. «بی‌مایه فطیر است.»

۴- چهره در داخل قصه

به آن قیافه‌هایی که در داستان رسم می‌کنید می‌گویند چهره، یا «تیپ». چهره می‌تواند مثبت باشد، می‌تواند منفی باشد، می‌تواند مثبت و منفی باشد. قصه‌ها حتماً به چهره منفی احتیاج دارند. ادبیات امروزی معاصر اروپایی کمی معتقد به بی‌چهره‌گی است. معتقد است که باید قهرمان‌زدایی کرد، می‌گوید شخص خاصی را عرضه نکنید. این نتیجه روحیه خاص نویسندگان بورژوازی است که در حقیقت روحیه‌شان یأس‌آمیز و از روزگار کفری است و از جهت آموزندگی هنر بدشان می‌آید. هنر باید آموزنده و بسیج‌گر باشد.

روحیه ما نویسندگان انقلابی نمی‌تواند چنین باشد. ما به چهره مثبت اعتقاد داریم چون چهره مثبت سرمشق است. تأثیر سرمشق در تربیت نسل جوان فوق‌العاده زیاد است. مثلاً همین سرمشق‌هایی که آستروفسکی در «**فولاد چگونه آبدیده شد؟**» یا چرنیشفسکی در «**چه باید کرد؟**» یا گورکی یا شولوخوف در رمان‌های مختلف خود ایجاد کرده‌اند، این چهره‌ها بعداً مثل آدم واقعی در کنار قهرمانان واقعی قرار می‌گیرند و نقش خودشان را بازی می‌کنند. با این که تنها در عالم فانتزی بودند، ولی چهره‌ها نیرومند می‌شوند. مثل رستم خودمان. رستم داستانی ما در این جامعه زندگی کرد و مردم را تربیت کرد و عده زیادی را به شجاعت وادار کرد، در صورتی که همان‌طور که فردوسی می‌گوید:

که رستم یلی بود در سیستان

منش کرده‌ام رستم داستان.

تازه معلوم نیست همین یلی هم در سیستان، اصلاً بوده یا نبوده. مقصود این که قهرمان‌های خیلی از رمان‌ها اصلاً در میان مردم زندگی می‌کنند. مثلاً لیلی و مجنون، خیلی از مردم اصلاً نمی‌دانند لیلی و مجنون، شیرین و فرهاد، یا رستم و سهراب اصلاً واقعی بوده‌اند یا نبوده‌اند، و اما این شخصیت‌ها به عنوان قهرمانان تاریخی عیناً مثل قهرمانان تاریخی در میان مردم زندگی می‌کنند. پس چهره و از آن جمله چهره مثبت اهمیت زیادی دارد. ما باید کوشش کنیم که چهره‌های مثبت و منفی و چهره‌های فوق برجسته -قهرمان- به وجود بیاوریم. البته چهره‌های سایه‌مانند هم که نقش خیلی خاصی ندارند و می‌آیند و می‌روند، به ناچار در داستان هست. در اصطلاحات تئاتری این را «کمپارس» یا «استاتیست» می‌گویند. می‌گویند کمپارس یعنی «سپاهی لشکر» یا چهره‌های «سایه‌آسا».

۵- «پرداخت» یا جزئی‌پردازی

پرداخت هنری یک قصه، خواه بزرگ خواه کوچک، عبارت است از توصیف لباس، طبیعت، ژست، میمیک، و مشخصات روانی. پرداخت هنری یک قصه خیلی اهمیت دارد. شما یک تکه دیوار را توصیف می‌کنید، یک پیراهن یا یک شلوار را توصیف می‌کنید، صد سال دیگر

اهمیت سندی دارد، رجیستور، فیلم‌بردار، نقاش و... استفاده می‌کند. می‌گویند فلان نویسنده در فلان موقع مثلاً صندلی اتاقِ فلان آقای اعیان را این‌طور توصیف کرده. از کنار این مسئله نباید ردّ شد. پرداختِ هنری را به صورتِ ژست و میمیک و اثاث و لباس، طبیعت و مشخصاتِ روانی حتماً باید خوب انجام داد. البته پُرگویی نباید کرد. مثلاً نویسندگانِ قرنِ نوزدهم خیلی پُرگویی می‌کردند. برای توصیفِ یک خانه یا اثاثیه در صفحاتِ عدیده شما را نگه می‌دارند. از این لحاظ گاه فضل‌فروشی می‌کردند. البته اطلاعاتِ خودشان را هم نشان می‌دادند، مثلاً نشان می‌دادند که چند جور چوب و چه شیوه‌های نجّاری را می‌دانند، چه اصطلاحاتِ نجّاری را می‌توانند به کار ببرند. البته اگر شما هم بتوانید مثلِ یک نجّار توصیف کنید که یک میز چه جور درست شده، جالب است. به‌خصوص اگر آن میز اهمیتِ خاصی در رمانِ شما داشته باشد. به این جهت به پرداخت‌های هنری در داخلِ قصّه‌ها اهمیت بدهید. البته قصّه کوچک برای پرداختِ هنری جای زیادی ندارد.

۶- فلسفه قصّه

در قصّه دو جور فلسفه بیان می‌شود: یکی «گُریز»هایی است که در عربی «استطراد» می‌گویند، و خودِ نویسنده می‌زند. یک موقعی گُریزها خیلی احساساتی بود. با خطّ درشت و برجسته چاپ می‌کردند. این کار هیچ خوب نیست، بد است. مثلاً این جمله: «آه، ببینید که اجتماع و روزگار چقدر ظالم است!» نه این کارها را اصلاً نباید کرد.

ولی اگر می‌توانید گُریزهای فوق‌العاده ظریفِ فلسفی-هنری -اگر می‌بینید عمیق است- بزنید و در یک جمله یا دو جمله یک دفعه خواننده را روشن کنید مانعی ندارد چون خواننده ممکن است خودش متوجه نشود. به شرطی [که] گُریزی معمولی و پیش‌پاافتاده که هر خواننده‌ای متوجه آن است، نباشد. چیزی بگویید که خواننده متوجه آن نیست. به این ترتیب مانعی ندارد، می‌شود گُریز زد. به آن می‌گویند «تعبیراتِ مؤلف». مؤلف می‌تواند توصیفِ مسئله را بیان کند به شرطی که زیاد پُرگویی نکند و سخنِ نغز بگوید و به‌جا و در حدّ ضرور بگوید.

بیش تر مرسوم است که می‌گویند باید چنان نشان داد - خواه در تئاتر، خواه در نویسندگی - که خود خواننده یا بیننده بفهمد. لازم نیست ما به عنوان نویسنده نتیجه‌گیری بکنیم. می‌گویند بایستی «سهم خواننده» را گذاشت که نتیجه‌گیری سهم او باشد، او نتیجه بگیرد. به یک نکته باید توجه داشت و آن این که هر خواننده قدرت نتیجه‌گیری ندارد. غالباً اتفاق می‌افتد که خواننده‌ها، قصه‌ها را به عنوان یک چیز مشغول‌کننده می‌خوانند و متوجه نیستند که نویسنده در این امر مشغول‌کننده خواسته است سرنوشت یک انسان یا انسان‌هایی را بیان کند. به همین جهت باید کمی به خواننده کمک کرد، منتها به شکل هنری که نسج داستانی را به هم بزند.

ششم: چند توصیه به نویسندگان جوان

الف) قریحه و شور

اولین شرط نویسنده شدن عبارت است از این که انسان «قریحه» داشته باشد، به این کار عشق داشته باشد.

هر کسی می‌تواند استعداد خودش را امتحان کند، هیچ مانعی ندارد، حتی می‌تواند کمی لجباز باشد و استعداد خودش را یک سال دو سال امتحان کند. آن هم هیچ مانعی ندارد، ولی بعد از این که دیدید بعد از یکی دو سال هم انتقادکنندگان بی‌طرف شما برای قصه‌هایتان ارزش خاصی قائل نیستند، مثلاً گفتند: «ای، بدک نیست، ولی خوب، چیز خاصی هم نیست»، یا این که: «نسبتاً خوب است»، با ادب و انسانیت گفتند، دست بردارید رفقا، فایده‌ای ندارد. کسی که برای نویسندگی و رشته‌های نویسندگی قریحه دارد، نوشته‌اش از همان اول خوب از آب درمی‌آید. از همان اول هم که آدم خیلی خامی هست، نوشته‌اش جالب درمی‌آید، به خصوص اگر یکی دو سال هم تمرین کند. حتماً خیلی جالب از آب درمی‌آید، نظر را جلب می‌کند و وقتی آن نقاد - نقادی که [مقام] استادی داشته باشد - بتواند اظهار نظر کند و بگوید: «بله، شما نویسنده هستید، شما می‌توانید نویسنده باشید و به نویسندگی ادامه بدهید»، در آن صورت باید حتماً ادامه بدهید.

پس به استعداد و قریحهٔ اولیهٔ خودتان، به عشقی که به این کار دارید، خیلی زیاد اهمیت بدهید. بعضی‌ها هستند که عشق دارند، ولی قریحه ندارند. خیلی‌ها هستند که عشق عجیبی دارند و تمام عمرشان می‌نویسند، ولی همهٔ عمر بی‌استعداد باقی می‌مانند. بعضی‌ها قریحهٔ خیلی قوی دارند، اما عشق ندارند، تنبل‌اند.

من خیلی اشخاص را در طول زندگی دیدم که چیزی بسیار عالی نوشته بودند، ولی هرچه تشویق‌شان کردم که بروید دنبال این کار [و] شما می‌توانید یک نویسندهٔ خوب از آب در بیایید، ولی نرفتند. بی‌نهایت تنبل! چنین کسانی هستند، قریحه دارند، ولی شور ندارند. برخی شور و پرکاری عجیب و غریبی دارند، هر روز یک کتاب بیرون می‌دهند، ولی مزخرف! چنین کسانی هم هستند. و ای کاش، کسانی را ما پیدا بکنیم که هم قریحه داشته باشند، و هم شور و انرژی کار و خلاقیت و جست‌وجو.

ب) تمرین فراوان

مسئلهٔ دیگر تمرین فراوان است. اصلاً تمام رشته‌های هنر از تارزدن، نقاشی کردن گرفته تا نویسندگی، تمرین زیادی لازم دارد. بعضی‌ها خیال می‌کنند نویسندگی کار ساده‌ای است. اما برعکس، تمرین لازم است تا بتوانید بر کلمات مسلط شوید، بر حوادث مسلط شوید، خودتان را کشف کنید، روح خودتان را از قوهٔ به فعل درآورید. انسان گنج بزرگی در روح دارد که از آن آغاز، خودش را نشان نمی‌دهد. گنجی است که وقتی دفعهٔ اول چنگ بزنید، **خرمهره و سفال** و از این چیزهاست. به تدریج می‌رسید به **عقیق** تا آخرش برسید به **الماس**، و این فقط با کاویدن و با جست‌وجو کردن در درون خود، با خود را نپسندیدن انجام می‌گیرد. انسان باید جلو برود و خودش را کشف کند، خودش را اکتیولیزه کند یعنی از حالت بالقوه به حالت بالفعل در بیاورد. خودش را با صیقل دادن از حالت کدر به حالت درخشش و جلاء واقعی در بیاورد.

به این ترتیب باید نسبت به خود خیلی سخت‌گیر بود و خیلی کوشا. باید تمرین فراوان کرد. بوالو می‌گوید: «نترسید! بارها پاره کنید و بریزید دور!» خیلی وقت‌ها هم فکر می‌کنید چیز خیلی خوبی نوشته‌اید، ولی اگر بریزید دور بهتر است. باید تکرار کنید و تکرار کنید تا این‌که واقعاً بتوانید خودتان را اکتیولیزه کنید.

ج) مطالعه زیاد

نکته دیگری که می‌شود گفت این است که کتاب زیاد بخوانید. رفقای عزیز! باید به طور وحشت‌ناک کتاب زیاد خواند. یک موقعی بود که ما در دوران جوانی حتماً می‌بایستی فرانسه را خیلی خوب می‌دانستیم، انگلیسی را خیلی خوب می‌دانستیم تا می‌توانستیم رمان بخوانیم. هر کتاب کلاسیکی که می‌خواستید بخوانید، هر کتابی که از اروپایی‌ها می‌خواستید بخوانید، می‌بایست زبان بدانید. در فارسی نبود، اما خوش‌بختانه حالا هست. یعنی تقریباً همه چیز ترجمه شده، هرچیزی که بخواهید شما به راحتی می‌توانید به زبان فارسی آن را بخوانید. البته باید گفت که برخی ترجمه‌های فارسی زیاد نقص دارد، کاستی‌هایش خیلی زیاد است، از لحاظ استیل، از لحاظ این که خوب روح آن مطلب را درک نکرده‌اند، یا اشتباهات بزرگی مرتکب شده‌اند، ولی کاجی بهتر از هیچی است.

به هر جهت این کتاب‌ها هست. از ایلید و اودیسه هومر تا برسد به مثلاً فرض کنید رمان‌های دیکنز و زولا و هوگو تا رمان‌های مدرن همینگوی و اشتاین‌بک و دیگران، به فارسی‌اش هست. می‌توانید بگیرید و بخوانید و باید زیاد کتاب بخوانید. اقلماً باید صدها و صدها کتاب خوانده باشید تا این که بشوید نویسنده، و کتاب را هم آن‌طور نباید بخوانید که کتاب‌خوان معمولی کتاب را می‌خواند برای مشغول شدن.

شما کتاب را می‌خوانید برای این که تکنیک یاد بگیرید. کتاب معلّم است. مثلاً دیکنز معلّم شماست. شما کتاب او را بلند می‌کنید که ببینید چه جوری شروع کرد، چه زمانی به کار بُرد، چطور به دیالوگ آمد، حادثه را چطور توصیف کرد. یعنی دائماً متوجه‌اید، دائماً متوجه‌اید که این آقای معلّم که اسمش هست هوگو، که اسمش هست زولا، این کار را چه جوری انجام داد. ازش تکنیک یاد بگیرید. باید به این ترتیب کتاب خواند و نه سرسری و بدون توجه و ژرف‌کاوی.

د) تجربه حیاتی

علاوه بر کتاب، تجربه حیاتی لازم است. تجربه حیاتی حتماً باید در یک نویسنده گرد بیاید. نویسندگان جوان که با وجود تجربه کم چیزهای خیلی درخشان و خوب نوشته‌اند، در

تاریخ خیلی زیادند. من نمی‌توانم بگویم نویسنده جوانی که تجربه کم‌تر دارد، نویسنده خوبی نمی‌شود، ولی تجربه حیاتی هم لازم است. یعنی لازم است که افق دید زیادی داشته باشد، شهرها را دیده باشد، آدم‌ها را دیده باشد، طبقات را دیده باشد، نشست و برخاست کرده باشد، معاشرت کرده باشد، به سر خودش بلا آمده باشد، به او از پشت خنجر زده باشند، به عشق‌اش خیانت کرده باشند، دلش سوخته باشد، اشک ریخته باشد، شب تا صبح نخواییده باشد، عصبانی شده باشد، دیوانگی کرده باشد، اشتباه کرده باشد. تمام این چیزها باید به سرش آمده باشد. اگر چنین باشد، وقتی می‌خواهد مسئله‌ای را توصیف کند، برایش زنده است و رمان‌نویس در واقع با دنیای واقعی سر و کار دارد. همه چیز را باید دقیقاً لمس کند. تازه باید آن‌قدر از دنیا بداند که بتواند برای دیگری حکایت کند، نه تا حدودی که برای خودش در زندگی خصوصی می‌داند. برای دیگران در کادر خصوصی حکایت نمی‌کند، برای دیگری در کادر تاریخ حکایت می‌کند. این سند را در کادر تاریخ باقی می‌گذارد، لذا باید روایت‌اش روایت خیره باشد، روایت کارشناسانه باشد و برای این کار باید تجربه حیاتی داشته باشد.

ه) نگرش

دیگر این‌که باید نگرش داشته باشد. نگرش برای تمام هنرمندان لازم است، برای نقاش‌ها، موسیقی‌دان‌ها و به خصوص برای نویسنده‌ها. نویسنده باید همه نهانی‌ها را ببیند، آخر بعضی‌ها نمی‌بینند! مثلاً چه لباسی تنِ فلان رفیق بود، سبیل‌اش را چگونه آرایش کرده بود، موی سرش را چه جوری آرایش کرده بود، کجای دکمه لباس‌اش را نینداخته بود، چگونه نشسته بود یا ننشسته بود، چه ژستی می‌آمد یا نمی‌آمد. بعضی‌ها نمی‌بینند، نگاه نمی‌کنند. از این اتاق بیرون می‌آیند و می‌گویند یک عده آن‌جا نشسته بودند. ولی نگرنده باید دقیق ببیند، یعنی کاملاً توی نخ همه کس باشد. البته بی‌آن‌که نشان بدهد، بی‌ادبی نباید کرد!

هر فردی ژست تپییک دارد. مثل مثلاً ژست تپییک این دوستان این است که سبیل‌اش را نوازش می‌کند. ژست‌های تپییک را باید در ذهن مان عکس‌برداری کنیم، برای این‌که لازم داریم. چون وقتی بگویید فلانی این کار را می‌کرد و ژست‌های خاص او را

بیان کنید، یک دفعه آن تیپ برای خواننده زنده می‌شود. و وقتی که شما دقت نکرده باشید، با ذهن و تخیل خودتان نمی‌توانید ژست‌ها را پیدا کنید. هر چقدر هم فکر کنید چه ژستی برای او قائل بشوم، روح پیدا نمی‌کند. در صورتی که اگر در زندگی عادی دقت کنید، می‌بینید چه ژست‌های عجیب و گوناگونی وجود دارد. ژست‌هایی که به هیچ وجه در تخیل خودتان نمی‌توانستید آن‌را پیدا کنید. لذا نگرنده‌بودن اساسی است. نه تنها نگرنده ژست، بل که نگرنده همه چیز، لباس، اثاث، طبیعت، گفتار، کردار و غیره.

(و) نقادی

مسئله دیگر برای اثر هنری «نقادی» است. دو نقادی لازم است: نقادی خودتان و نقادی دیگران. نقادی خودتان باید قبل از نقادی دیگران انجام بگیرد. به خودتان وحشت‌ناک سخت‌گیر باشید. برای این که سخت‌گیر باشید، این‌طور عمل کنید:

حتماً نوشته خودتان را بگذارید چند روزی بماند. برای این که پس از «فاصله‌گیری» آن‌را بخوانید چون شما تقریباً نسبت به مثلاً یک هفته قبل آدم دیگری هستید. آن‌را همیشه هم خیلی با غیظ بخوانید. بگویید چه چیز مزخرفی نوشته‌ام، نه این که بگویید به به، عجب من عالی نوشته‌ام. نوشته‌تان را بگذارید جلو و نسبت به آن وحشت‌ناک سخت‌گیر و ایرادگیر باشید، هم از لحاظ استیل نوشتن، هم از لحاظ چهره‌پردازی، هم از لحاظ پرداخت جزئیات. از هر لحاظ و به طور کلی در تمام مواردی که من امروز عرض کردم، در تمام نکات شدیداً سخت‌گیر باشید و کوشش کنید اثر را بهتر و بهتر و بهتر کنید. اگر دیدید که حتی بعد از این که مثلاً ۱۰ دفعه هم بهتر کردید چیز خوبی از آب در نیامد، مُچاله‌اش کنید و بریزید دور! نسبت به خودتان به کلی بی‌رحم باشید.

بعد از آن که به مرحله‌ای رسیدید که خودتان، خودتان را پسندیدید و فکر کردید خوب دیگر مثل این که کاری که من انجام دادم بد نیست، آن وقت آن‌را در معرض انتقاد دیگران قرار دهید و خودتان را آماده کنید. یک کمی باید پوست کلفت بود. انتقاد باید با فاکت و فوق‌العاده با دقت انجام بگیرد. البته معمولاً در ایران انتقادها با فاکت انجام نمی‌گیرد. نویسندگان و هنرمندان همه‌شان دارای احساسات ظریفی هستند. به این تاخت‌وتاز کردن، حرف‌های تندوتیز گفتن و متلک‌گفتن روا نیست، آن‌ها را خرد می‌کند.

مثل گل پژمرده می‌شوند، نباید این کار را کرد. باید فوق‌العاده با انسانیت و با مروت برادرانه یا خواهرانه با آنها صحبت کرد. ولی شما خودتان را برای این کار حاضر نکنید. شما خودتان را برای این حاضر کنید که آدم خیلی بدلجی با شما به شکل خیلی خشنی رفتار کند. نسبت به شما بی‌عدالتی کند. فرض کنید از ۲۰۰ تا کلمه‌ای که در انتقاد به شما می‌گوید، فقط ۱۰ تایش درست باشد، ۹۰ تاش مزخرف باشد. اما شما با خون سردی گوش بدهید. سعی کنید از همان حرف‌های درست ولی اندک هم استفاده کنید.

از نقادی چند نفر بگویم: مثلاً «هدایت» جداً عادت‌اش این بود که هر نوشته‌ای را به ما یک سری از دوستانش نشان می‌داد، می‌داد که در حاشیه‌اش نظریات خودمان را بنویسیم. خیلی از این نظریات را مورد توجه قرار می‌داد در صورتی که خودش دید، سطح پرداخت و مهارت هنری‌اش از ماها همه بالاتر بود و آن چیزی که از اول به ما تحویل می‌داد، چیز خیلی خوبی بود. (البته خودش نسبت به خودش خیلی سخت‌گیری داشت).

البته ما چیز کمی می‌توانستیم به او بگوییم، ولی با این وجود از نظر ما هفت-هشت نفر که در اطراف‌اش بودیم، می‌گذراند. به هر حال نباید هیچ پروایی داشت، بعد از این که اثر از نظر اشخاص دیگر گذشت، این کالای معنوی و محصول خلاقیت هنری شما می‌تواند به بازار تاریخ و جامعه عرضه شود.

سرچشمه: کتاب «درباره داستان و داستان‌نگاری»، چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۹، ناشر: سازمان جوانان توده ایران

[لینک دانلود فایل پی‌دی‌اف کتاب، چاپ اول، آذرماه ۱۳۵۹](#)

[بازگشت به فهرست](#)

شعرِ امروزِ ایران در گفت‌وگوی کسرای و طبری

در گرامی‌داشتِ خجسته زادروزِ احسان طبری (۱۹ بهمن) و سیاوش کسرای (۵ اسفند)



توضیح ویراستار: گفت‌وگوی سیاوش کسرای و احسان طبری دربارهٔ «مسائل شعرِ امروزِ ایران» در قالب پرسش‌وپاسخ در سه نوبت در طی سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ انجام و در «مجلهٔ دنیا» انتشار یافته است. انتشار متن این گفت‌وگوها در زادروزشان، ادای دینی است به دو اندیش‌مندی که در طول عمرِ پُرثمرِ خود در بالاترین حدّ توانِ خود به پُرباری ادبیاتِ مترقی و مردمی ایران یاری رسانده‌اند. در این نشست‌ها «دو شاعر به گفت‌وگو می‌نشینند. مسائل را سیاوش کسرای نه‌تنها مطرح می‌سازد، بل‌که پاسخِ خود را نیز بر آن مزید می‌کند و احسان طبری نظراتِ خود را در زمینه‌های مطرح‌شده بیان می‌دارد. گفت‌وگویی بدون سیر و سفرهای محققانه و روشن‌فکرانه.»



۱- شعرِ امروز و راه و رسمِ آن

سیاوش کسرای:

می‌خواهم خواهش کنم کمی دربارهٔ شعرِ فارسی از گذشتهٔ دور و به‌ویژه دربارهٔ کاربردهای اجتماعی و سیاسی آن صحبت بفرمایید. آیا به نظر شما شعر در ملت ما اثر خاصی دارد؟ آیا می‌توان خصیصه‌ای از جهت تأثیرپذیری در برابر شعر در میان سایر ملل برای ما قائل

شد؟ بُرد و کاربردهای شعر در زندگی ما، احترام به شاعران، میل به شاعری که این همه رو به فزونی است، پناه‌بردن به شعر در موارد شادی و غم‌های بزرگ، پدیده‌ای است که مرا به این سؤال وامی‌دارد.

احسان طبری:

شعر را در کشور ما می‌توان یک «فرهنگ‌واره» (Subculture) نامید که تمدن ایرانی را در تمام جهات‌اش منعکس می‌کند. در این فرهنگ‌واره نه تنها فلسفه و عرفان و سیاست، حتی طبّاحی و خیاطی نیز اسناد منظوم خود را به‌وجود آورده است. کاربرد اجتماعی و سیاسی شعر در ایران همیشه فوق‌العاده جدی بوده است.

[شعر] برای اسماعیلیّه و صوفیّه و دیرتر برای جنبش حروفیّه، افزار عمده تبلیغ و ترویج بود. شیعیّه از شعر به حدّ اعلاء استفاده کرد و با آن مخالفان عقیدتی خود را نکوهید و پیشوایان مذهبی خود را ستود. دربارهای پادشاهان و امیران از شعر، سودجویی فراوان کردند که از سودی که به نام «صلّه» به شاعران می‌رساندند یا نمی‌رساندند، بسی بیش‌تر است. مقصد آن است که حتی اگر تنها جهت صرفاً مادی این سود را هم در نظر بگیریم.

در دوران معاصر، جنبش مشروطیت با حربه شعر کار بزرگی انجام داد. افشاگری استبداد در زبان جدّ یا طنز در شعر فارسی دوران مشروطه و پس‌از آن قوی است. همین اشارات کوتاه و پراکنده، دامنه وسیع کاربرد اجتماعی و سیاسی شعر فارسی را در تاریخ گذشته کشورمان نشان می‌دهد.

اما این که آیا شعر برای مردم سرزمین ما جاذبه‌ای و تأثیری خاصّ دارد، حقیقتی است که در آن محلّ تردید نیست، و الاّ، مقام شعر در تمدن ایرانی به چنین اوجی نمی‌رسید و این که این خصیصه ویژه مردم ما باشد و از نوعی تأثیرپذیری یگانه نزد ایرانیان حکایت کند، در پاسخ باید بسی تأمل ورزید، زیرا شعر در همه تمدن‌ها تجلّی نیرومندی دارد و تنها مقایسه تاریخی-ادبی می‌تواند نشان‌دهد که آیا این تجلّی در کشور ما از همه‌جای دیگر پرتوآفشان‌تر است یا نه. اما با اطمینان می‌توان گفت که ایران در ردیف کشورهای نادری است که در آن شعر از چهارچوب عادی خود خارج شده و نقش مدنی و تاریخی عظیمی ایفاء کرده است و چنان که یاد کردم به نوعی «فرهنگ‌واره» بدل شده است.

این که در کشور ما شعرگویی و شاعری چنین رایج است، نه تنها عامل پیدایش «پدیده شعر» در ایران است، بل که محصول آن نیز هست. چون شعر در ایران زیاد به وسیله ادبیات و فرهنگ دیرینش «تبلیغ شد»، لذا ناچار میدان بیش‌تری باز می‌کند. این از نوع تأثیر علت و معلول در یک‌دیگر است و آنچه در اصطلاح سیبرنتیک معاصر آن را «پیوند معکوس» می‌نامند.

تمایل به قافیه‌بافی و آنچه به شوخی «مترو مانی» یا «جنون وزن» نام گرفته، تا جایی که من می‌دانم در بین آلمان‌ها نیز قوی است و مانند ما برای هر چیز شعری دارند. رومن رولان در رمان «ژان کریستف» به این اشعار «بند تئبانی» آلمان‌ها اشاره می‌کند که با خط زیبای گوتیک نوشته شده و مرقع‌وار در خانه‌ها و مغازه‌ها آویخته است.

از زمانی که شعر «دمکراتیزه» شد و باستیل وزن و قافیه را به اصطلاح «ویکتور هوگو» درهم کوبید، شعرسرایي از قیدوبند عروض کلاسیک رست و آسان‌تر شد، شعر به آن چیزی مبدل شد که قدما در حکمت آن را به بیان خواجه نصیر «کلام مخیل» می‌خواندند. این امر از سویی و نهاد پُرشور و عاطفی خلق ما (لااقل در این دوران از تاریخ) از سوی دیگر، فورانی از شعرگویی پدید آورده است.

شعر، اکسیری برای رنج‌ها، عصای تعادل برای مرد رسن‌باز و وسیله‌ای برای جبران خلاءها و کمبودها شده؛ گاه نوعی افیون است، گاه نوعی شیپور نبرد، عمل کرده‌های مختلف آن را دائماً به صحنه می‌آورد و مورد نیاز انسان می‌سازد. خلق‌های دیگر نیز برای شعر جای زیادی باز کرده‌اند و شعر به همراه موسیقی زندگی آن‌ها را انباشته است. باری، «شعر» نعمتی است که به قول یک ترانه معروف روسی «**بشر را در زندگی‌اش یاری و مددکاری می‌دهد**» تا جاده دشوار را آسان‌تر بپیماید، ولی در استفاده از هر نعمتی باید اندازه شناخت.

سیاوش کسرائی:

آیا به نظر نمی‌رسد که در دوران اخیر به‌ویژه در پنجاه و چند سال گذشته کوشش شد که پیوند ما با فرهنگ و ادب کلاسیک یا قطع شود، یا درک و دریافت‌های مخدوشی از آن داشته باشیم؟ هر ملتی می‌تواند از فرهنگ کلاسیک خود، فرهنگ فولکلوریک خود و

فرهنگ جهانی بهره‌برداری کند. ملاحظه می‌کنید که استفاده صحیح از این سه گستره را در کشور ما تباه کرده‌اند. لطفاً در این زمینه‌ها نظر خود را بیان دارید.

احسان طبری:

این که در دوران سلسله پهلوی خشت‌های تمدن معاصر در کشور ما عمدتاً و سهواً کج نهاده شده، مورد تردید نیست. بخشی ثمره نقشه‌های سنجیده استعمارگران بود و بخشی ثمره عقب‌ماندگی‌ها، عوامی‌ها و ندانم‌کاری‌ها؛ لذا نه تنها در زمینه ادبیات کلاسیک، بل که در همه زمینه‌های تمدن امروزی کارهایی شده که غالباً می‌توان بدون بیم از غلو یا غرض، آن‌ها را «خراب‌کاری» نامید.

فرهنگ کلاسیک ما را، هم از جهت شناخت وقایع و هم از جهت تعبیر این وقایع، به غلط یا به شکل تحریف‌شده عرضه کرده‌اند. آن‌را به سود مقاصد اشرافی و اربابی خود مورد تفسیر قرار داده‌اند. فن تفسیر یا «هرمه‌نوتیک»^(۱) در ادب و فرهنگ، فن حساسی است. تاریخ گذشته را نمی‌توان و نباید نه زیباتر ساخت و نه زشت‌تر، ولی باید مضمون و معنای واقعی زمان و مکان و تداوم و خلاقیت آن‌را جست و یافت و عرضه داشت. کاری که ابداً ساده نیست. آیا فردوسی تنها مداح نهاد شاهنشاهی است؟ آیا عرفان ایرانی تنها قلندری اوباشانه و ایده‌آلیسم منحط است؟ آیا بهترین نمونه ادب منظوم و منثور فارسی همان‌هاست که ما می‌شناسیم و به ما عرضه شده؟ آیا در شناخت گویندگان این ادب هزارساله نباید تجدیدنظرهای جدی کرد؟ و از این نوع پرسش‌ها باز هم می‌توان مطرح ساخت. در یک کلمه، به کار انجام‌شده باید از دیدگاه بازخوانی و بازشناسی برخوردار کرد.

اما در عرصه اخذ فرهنگ جهانی و در زمینه بررسی فرهنگ فولکلوریک ما و دیگران نیز نقایص و نارسایی‌ها زیاد است. البته طی قریب ۶۰ سال، ملتی که تمدنی کهنه دارد، دست روی دست ننشسته است و کار زیاد و گاه کارهای بسیار با ارزشی انجام گرفته و زمان چنان به عبث نگذشته است. ولی با اطمینان می‌توان گفت اگر یک سلطنت استبدادی دست‌نشانده استعمار در سرنوشت ما ایرانیان مسلط نبود و به‌ویژه پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ خرابکاری و انحراف در مسیر رشد و ترمزکردن حرکت طبیعی جامعه با این حرارت مودیانه انجام نمی‌گرفت، کار انجام‌شده، هم بیشتر و هم بهتر بود. لذا من فقط می‌توانم اظهارات آن دوست ارجمند را در این زمینه تأیید کنم، و آرزو کنم که این

برخوردِ مجدّانه و فعّالانه به فرهنگِ ادبی ایران که هم‌اکنون آغاز شده، بسط یابد. در این زمینه کاری که باید انجام گیرد، بی‌اغراق الوندگونه است و کارِ یک نفره و دو نفر، حتی کارِ یک نسل و دو نسل نیست.

ما از جهت فرهنگِ کلاسیک و فولکلوریکِ خود، بدونِ میهن‌پرستیِ کاذب، غنی هستیم. کاری که باید در عرصهٔ کسبِ فرهنگِ هنری و ادبی جهان انجام بدهیم نیز هنوز در آغاز است و تاکنون در حکمِ گل‌گشتی کمابیش نامنظم بوده است.

در کشورهای رشدیافته‌ای که من می‌شناسم، زبان‌وادیاتِ کشورهای همهٔ جهان، کارشناس درجهٔ اوّل دارد و در موردِ جغرافیا، تاریخ، زبان و ادب هر کشوری، گاه پژوهش‌های گران‌قدری انجام گرفته که خودِ صاحبانِ اصلی آن ادب و زبان نیازمند بهره‌گیری از آن هستند. چنان‌که ما از ایران‌شناسانِ خارجی چه بهره‌ها که نبرَدیم. ایران هنوز از آن مرز دور است و کارش در حدِّ نوآموزی «دیله‌تانتیسم» (۲) است، نه پژوهش‌گریِ استادانه، ولی ما لیاقتِ رسیدن به آن مرز را داریم به شرطِ آن که منظم و سیستم‌وار عمل کنیم، نه به صورتِ گل‌چینی‌های پراکنده. روشن است که همهٔ این‌ها بسته به آن است که چه نظام اجتماعی، با چه أسلوبِ فکر و عمل در کشورِ ما پا بگیرد.

سیاوش کسرایبی:

چنین به نظر می‌رسد که در قبالِ دگرگونی‌های اخیرِ کشورمان، هنرمندانِ ما به طور اعمّ و شعرا بالاخص نوعی سکوت اختیار کرده‌اند. به گمانِ شما کدام یک از موجباتِ زیر ممکن است علّتِ آن باشد:

این دگرگونی را به‌درستی نشناخته‌اند؟ برای عکس‌العمل زود است؟ در کارِ پی‌ریزیِ بنای جدیدی هستند؟ حرفی درخورد برای گفتن ندارند؟ به‌سببِ داشتنِ تعهدات و مسئولیت‌های دیگر به امورِ دیگری اشتغال دارند؟ به‌نظر شما وظیفهٔ هنرمندانِ ما در قبالِ این دگرگونی چیست؟

احسان طبری:

به‌علّتِ غیبتِ طولانی در جامعهٔ ایرانی، قادر نیستم که علّتِ سکوتِ هنرمندان را مشخص کنم - اگر در واقع چنین سکوتی وجود داشته باشد -. همهٔ عللی که ذکر کردید، حتی

می‌تواند در عین حال صادق باشد و به اصطلاح هم‌بودگی این علل «مانعه‌الجمع» نیست. تصور می‌کنم مسئله «زودبودن عکس‌العمل‌ها» و «درکار پی‌ریزی بنای جدید بودن» که ضمن عوامل بیان داشته‌اید، عوامل جدی‌تری برای توضیح آن پدیده است.

اما در این که هنرمندان در قبال انقلاب ایران مسئولیت سنگینی دارند، محل حرفی نیست. این انقلاب مثل همه انقلاب‌ها برای آن که حرف آخرش را بزند، هنوز باید راه درازی را طی کند.

وظیفه هنرمندان در این «**راه‌پیمایی انقلابی جامعه**» سکوت نیست، بل که هم‌گامی با آن است که معمولاً در نوع اثر هنری پدید می‌شود.

آثار «طی‌راه» و آثار «پس‌از رسیدن به منزل‌گاه»، یعنی وقتی که به هدف می‌رسند، می‌توانند راه طی شده را از آغاز تا پایان ببینند و بشناسند و بشناسانند. البته آثار «طی‌راه» می‌توانند متضمن برخی تعمیم‌های هنری نارس و خام و شتاب‌زده باشند، ولی با این همه، ضروری‌اند و کمک می‌کنند. سکوت نمی‌توان کرد. باید به تحرک انقلابی جامعه و به ثمرنشینی آن در سمت سالم و طبیعی از هر باره یاری رساند.

شعر فارسی با آن همه هیمنه فرهنگی خود در این جا وظیفه روشنی دارد که ذکر آن از طرف من زبان‌درازی است، زیرا شاعران ما خود نیک واقف‌اند. البته وضع نو به شناخت سیاسی و هنری نیازمند است و شاعر باید موضوع‌ها و افزارهای مناسب با محیط و سودمند برای هدف را بیابد و این امر نوعی «مکتب» و «آنتراکت» را ناگزیر می‌سازد. همان که آن دوست ارجمند «**در کار پی‌ریزی جدید بودن**» نامیده‌اند.

سیاوش کسرابی:

رستاخیز اخیر ایران که با شرکت قشرها و گروه‌ها و طبقات گوناگون اجتماعی برپا شد، افراد میلیونی تازه‌ای را به مسائل اجتماعی و سیاسی و از آن طریق به خواندن و شنیدن راغب کرده و وگنج عجیبی به سوی نشریات و کتب در آن‌ها مشاهده می‌شود که بخشی از این میل شامل مطالب ادبی و هنری و شعر و سرود و ترانه است، و جالب آن که همه مطالب موجود قبلی را نیز مردود می‌شمارند که علت آن البته معلوم است زیرا:

- یا فرمایشی بود و در جهت تأیید و تحکیم حکومت،

- یا طبق تجویز و اشاره استعمار بود و اشاعه‌دهنده اندیشه‌های کاذب و زیان‌بخش،

- یا متون دور از ذهن عامه بود،

- و یا ضرورتاً به سبب حال و هوای اختناق حاکم، سمبولیک و استعاری و تمثیلی، لذا گاه مبهم، ناروشن و پیچیده.

برای نزدیک شدن به این توده پراشته‌ها چه راه‌هایی را تجویز می‌کنید؟

احسان طبری:

توجه آن دوست ارجمند به پیدایش یک نوع تحول کیفی در میدان تجلی هنر و نوع هنرپذیران و به اصطلاح «فروم هنری» درست است:

بدین معنی که هنر از سالن‌های بورژوازی دوران پهلوی با تمام ویژگی‌هایش که بیان داشتید و همه خوب می‌شناسیم، از زاویه خاموش روشن‌فکر و کمابیش هنرمند منفرد که با خشم سرکوفته و غم ناشناخته خود می‌زیسته، خارج شده و می‌شود و عطش میدان‌ها و خیابان‌های شهر و روستا برای گوارش هنر در کار فزونی است.

هنر می‌خواهد از هنر «زبدگان» یا «الیت» به هنر میلیون‌ها بدل گردد. به‌علاوه هنر از زیر فشار سانسور ساواکی تن رها می‌کند و می‌تواند در فضای -ولو به طور نسبی- آزادتری پربگشاید. این تحول، هم از جهت نوع هنرپذیران و هم از جهت امکانات آفرینش هنری یک تحول کیفی است. فصلی نو در تاریخ جامعه ما و لذا در تاریخ هنر گشوده شده و شکل می‌گیرد. هنرمندان ما ناچار باید این تحول کیفی را در نظر گیرند.

اگر به صحبت قبل برگردیم، یک علت سکوت چنان‌که یاد کردیم، سکوت در مقابل «تازه‌ای» است که هنوز هنرمند آن را نمی‌شناسد. «گفته‌ها» گه‌گه شده و تکرارپذیر نیست و حال آن‌که «چه باید گفت؟» هنوز کاملاً روشن نشده و لذا شخص ناچار منتظر فرصت گفتن می‌ماند، به‌ویژه آن‌که خود مسئله هنر را، ایدئولوژی‌های متداول امروز زیر علامت سؤال قرار می‌دهند و در جست‌وجوی دریافت ویژه‌ای از آن هستند. وضع نو تأثیر متناقضی در هنر خواهد داشت. از سویی آن را خلقی‌تر و سرزنده‌تر و بسیجنده‌تر می‌کند و

از سویی شاید میدانِ جست‌وجوگری‌های انتزاعی و پیچیدگی‌های روشن‌فکرانه و نوآوری شکل‌گرایانه را بر آن تنگ‌تر سازد.

این پدیدهٔ دوم همیشه مثبت نیست. جست‌وجوها و نوآوری‌ها، ژرف‌کاوی‌ها - که بدون آن‌ها کارِ هنر به ابتذال می‌کشد - برای تکاملِ هنر ضروری است. سرنوشتِ آیندهٔ جامعهٔ ما نیز هنوز زیر علامتِ سؤال است، ولی اگر واقعا انقلاب به گُل بنشیند و میوه بدهد و محیطِ آزاد رشد اجتماعی پدید آید، باید از هم‌اکنون دربارهٔ سیاستِ تکاملِ هنری در جامعه به‌درستی اندیشید تا شکوفاییِ هنر بدونِ تنزلِ احتمالی سطحِ آن انجام پذیرد. درعین حال باید در مقابلِ گرایش‌های ضدّ هنری که از تعبیرِ غلط و قشری ایدئولوژی مذهب‌ناشی می‌شود، خردمندان و هوشیارانه با توسل به استدلال‌های قوی ایستادگی کرد.

تکرار می‌کنم: این وضع کاملاً نویی برای هنرمندان ماست. دفاع از هنر، نه به شکل عاطفی که به وحدتِ مردم زیان رساند، بل که به شکلِ تعقلی، هم در گفتار و هم در کردار، به یک ضرورت بدل شده است. من تصور می‌کنم که انقلابِ بزرگِ ما به هنر از انواع: شعر، نثر، موسیقی، نقاشی، معماری، تئاتر، سینما، رادیو و تلویزیون و غیره نیاز حیاتی دارد و هنر در عرصهٔ نبردِ فکری با گرایش‌های غلطِ قشری مسلماً پیروز خواهد بود.

جز این راهی نیست. این وضع متناقض در انقلابِ ما نباید مایهٔ دل‌سردی هنرمندان شود. تاریخ از نابیوسیده‌ها، گاه مطبوع و گاه نامطبوع، سرشار است. نباید از مبارزهٔ درست و تلاشِ منطقی و از «راه‌اش» تن زد، کِرخت شد، تسلیم شد، از عرصهٔ گریخت یا به واکنش‌های خشم‌گین پرداخت، که به کار کمک نمی‌کند. زیرا هنرمندِ زمانِ ما حقّ ندارد فقط عاطفی باشد، با آن‌که این حقّ اوست که عاطفی هم باشد، زیرا هنرمند است و هنرمند تهی از شور نیرومند، هنرمند نیست.

پس از نخستین سکوتِ نسبی، وقتِ آن است که هنرمند، محیطِ تازهٔ پس‌از انقلاب را بیابد و شرعِ کُشد و کشتیِ خود را در اقیانوسِ بی‌پایانِ تاریخ در مسیرِ نو به حرکت درآورد. این وظیفهٔ مقدّسِ شهروندی اوست و هنرمند قبل از همه یک شهروند است.

در نبردِ عظیمی که برای نوسازیِ جامعه درگرفته، افزارِ هنر و لذا افزارِ شعر، نمی‌تواند و حقّ ندارد شرکت نداشته باشد. ما شعر را مانند شاعرِ غنایی روس، یسنین تنها «تنبوری

برای شاعر» نمی‌دانیم، بل که آن را حربه و سلاحی در پیکارِ بزرگِ تاریخ می‌شماریم. باید از این سلاح در راهِ درست‌اش و در کنارِ مردم و به سودِ مردم، با شورِ تمام استفاده کرد. این‌ها حقایقی است عیان، ولی درست و همیشه حقایقِ عیان و بدیهی، مبتذل نیست و تکرار و تأکیدش واجب است، به‌ویژه اگر چنین وجوبی احساس شود.

سیاوش کسرائی:

با توجه به سال‌های طولانیِ مهاجرت و اقامت در کشورهای خارج، انعکاسِ هنر و ادبِ ایران را در آن صفحات چگونه یافتید؟ و آیا اصولاً زمینه‌ای برای بسط و گسترش آن هست؟ اگر ممکن است اندکی دربارهٔ تلقیِ دیگران از هنرِ امروزِ ایران صحبت بفرمایید. و اما آخرین پرسش‌ام: به کدام یک از زمینه‌های گشوده‌شده در هنر و ادبیاتِ ما امیدوارترید؟

احسان طبری:

در مورد بخشِ نخستِ سؤالِ شما، اگر نمونهٔ اتحادِ شوروی را (که در آن ۹ سال از ۳۰ سال مهاجرتِ این‌جانب گذشته) برداریم، آن‌گاه باید گفت که بدون تردید، شوروی از جهتِ پژوهش دربارهٔ تاریخ و ادبِ کلاسیک و معاصرِ ایران و زبانِ فارسی و صرف و نحو و تجویدِ آن، در چنان دامنهٔ وسیع و در چنان حدی از کیفیتِ بالای علمی کار می‌کند که به‌نظرِ من هم‌تایی ندارد.

[آثار] ده‌ها تن از شاعران و نویسندگانِ امروزی [ما] به زبان‌های متداول در شوروی ترجمه و چاپ شده‌اند. انعکاسِ هنرِ ادبیِ ایران در این کشور نکاتِ مثبتی است. پس از ادبیات، فیلمِ فارسی نیز در شوروی بازتابِ جالبی دارد. در این زمینه می‌توان مطالبِ مشخصِ بسیاری گفت که جایش در این گفت‌وگوی کوتاه نیست.

در موردِ بخشِ دومِ سؤال، برای دادنِ پاسخی سنجیده، من خود را نیازمند حسّ می‌کنم که با جریاناتِ مختلفِ هنریِ امروزیِ ایران در ادبیات، هنرِ نمایشی، هنرِ تصویری و پلاستیک [Plastic=تجسمی]، موسیقی و غیره بیشتر آشنا شوم. بدون شک پیش‌رفت

نسبت به دورانی که در میهن خود زندگی می‌کردم، نظرگیر است، ولی نابهنجاری‌های عمومی رشد (که علل آن روشن است)، در این جا نیز اثر خود را باقی گذاشته است. امید است در صورتی که خود را برای انجام داوری آماده‌تر حس کنم، در این زمینه‌ها مطالبی در میان بگذارم.

توضیح ویراستار:

۱- هرمنوتیک (*Hermeneutique*) = فن تفسیر اثر هنری، دانشی و کوششی است برای درک علامات معنامند (مانند واژه‌ها) به کمک دانش سمیوتیسم (دانش علامت‌شناسی) که واژه‌های معنامند را به‌عنوان نمادهای فرهنگی بررسی می‌کند. توضیح بیش‌تر طبری در این باره در دو مقاله «درباره نقد شعر» و «درباره نقد و تفسیر هنری» در همین مجموعه آمده است. در ضمن در متن مجله دنیا (ص ۱۲۸) در مقابل عبارت فن تفسیر واژه هوریستیک اشتباهاً به‌عنوان معادل قرار گرفته بود که بدین وسیله در باز نشر مقاله حاضر تصحیح شد.

۲- دیله تانتیسم (*Dilettantism*) = غیر حرفه‌ای، ناشیانه، تفننی، سرسری.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۵۸

بازگشت به فهرست

۲- بازهم گفت‌و شنودی درباره شعر و شعر امروز

اشاره: بی تردید در میهن ما در عرصه فرهنگ، به گسترده‌ترین معنی آن - و از جمله در زمینه شعر، هنوز پرسش‌ها و مسائل فراوانی وجود دارد که در جست‌وجوی پاسخ هستند. بدیهی است که کوتاه‌ترین راه برای شناخت بهتر و دقیق‌تر آن مسائل و کوشش برای حل آن‌ها، بحث و تبادل نظر اهل فن درباره آن‌هاست. گفت‌وگوی سیاوش کسرایی و احسان طبری را پی می‌گیریم.

سیاوش کسرایی:

با به میدان آمدن توده‌های بزرگ مردم، رفته‌رفته اندیشه‌های اجتماعی نیز در تمام سطوح برای پایین‌ترین طبقات اجتماعی مطرح شده و مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است و هرروز ضرورت داشتن بیانی ساده‌تر و همه‌فهم‌تر در زمینه نشر مسائل اجتماعی بیش‌تر می‌شود. شاخه‌ای از هنر نیز شعر است که خود بخشی از فرهنگ اجتماعی است. این هنر نیز به فراوانی مطرح و مورد استفاده واقع شده است و آن‌چه بسیار به چشم می‌خورد، این است که از ابتدای جنبش اخیر، مردم ایران اصرار داشته و دارند که برای موزون کردن شعارها و منویات سیاسی خود، آن‌ها را به قالب شعر در آورند که خود بیان‌گر این معناست که توده‌ها شعر را به مثابه یکی از ابزارهای مبارزه انتخاب کرده و به رسمیت شناخته‌اند. در این جا نمی‌خواهیم درباره ضعف یا قدرت این شعرها و شعارها سخن گوئیم.

با توجه به آن‌چه گفتیم، این دوران بهترین هنگام برای پیدایش آن شاعران بزرگ خلقی و مردمی است که بتوانند با بیان ساده، همه‌فهم و هنرمندانه خود پاسخ‌گوی نیازها و راه‌گشای بن‌بست‌ها و یا عرضه‌کننده حسرت‌ها و امیدهای خلق در راه مبارزه با دشمن و اعتلای جامعه باشند. و اما به نظر می‌رسد که در راه خلقی، مردمی و یا توده‌ای شدن شاعران در ایران (در شرایط کنونی)، دشواری‌هایی چند قرار دارد که پاره‌ای از آنها به شرح زیر است:

۱ - کمبود سواد خواندن و نوشتن

۲ - نازل بودن سطح فرهنگ عمومی برای درک زبان اشعار

- ۳ - وجودِ خلق‌های گوناگون با زبان‌ها و گویش‌های متفاوت
- ۴ - نبودنِ شاعرانِ بزرگی که از طبقاتِ محرومِ اجتماعی برخاسته باشند
- ۵ - فقدانِ انجمن‌ها و کانون‌های دیرپای هنری و ادبی که شعرای خلق‌های مختلفِ ایران را برای جذب و درهم‌آمیختگی فرهنگ‌هایشان در کنار هم گرد آورده باشد
- ۶ - بی‌اعتنایی به گردآوری و بررسی ترانه‌های محلی و شعرای خلق‌ها
- ۷ - گوشه‌گیری و انزواطلبی هنرمند و به‌ویژه شاعر در این مرز و بوم که خود، شعر را به امری خصوصی و شخصی و وسیله‌ای برای بیانِ جهانِ درونیِ هنرمند تبدیل می‌کند. این خود موجبِ پیدایشِ نوعِ زبان و بیانِ خاصّ و خصوصی است و ارتباطِ خواننده را با گوینده آن دشوار می‌کند. این وضع وقتی به اوج خود می‌رسد که سیاست‌های اعمالِ فشارِ حکومت‌ها را نیز که در گذشته بر همهٔ حیاتِ اجتماعی و از جمله بر اندیشه و بیانِ آزاد مسلط بود، بر آن بیافزاییم و آن‌گاه است که با انواع بیان‌های تمثیلی و نمادگونه روبرو خواهیم بود که دستیابی به جهان‌های شاعران را بر عامهٔ مردم از هر باره مشکل‌تر می‌کند.

احسان طبری:

پس از برچیده‌شدنِ بساطِ سلطنتِ استبدادی و دست‌نشاندهٔ محمدرضا پهلوی و اعلامِ جمهوری اسلامی، فضای تازه‌ای از جهتِ سیاسی و اجتماعی در کشور ما به‌وجود آمده است که هنوز سیمای کامل به‌خود نگرفته است. به‌قولِ امام خمینی: «انقلاب هنوز در راه است.»

تکاملِ انقلاب در ایران بسیار پیچیده و وضع گاه غیر شفاف و سرشار از بیم و امید است. این بغرنجی و رازناکی وضع، همراه با مشکلاتی که هم یارانِ انقلابی و هم دشمنانِ ضدّ انقلابی به‌وجود می‌آورند، نوعی گیجی و سردرگمی و بلا تکلیفی پدید آورده است. بسیاری که از انقلاب انتظاراتِ دیگری داشتند، به‌حقّ یا ناحقّ، دچارِ سرخوردگی و دل‌زدگی شده‌اند. چنین جوّی، هیجاناتِ بزرگی بر نمی‌انگیزد زیرا فتح یا شکست در آن برای طبقاتِ گوناگون با وزنِ همانند و هم‌سانی وجود دارد.

«فتح»، حماسه‌آفرین است. «شکست»، فاجعه‌انگیز. حماسه و فاجعهٔ اجتماعی موجبِ اوج‌گیری احساس می‌شود که آن را اروپاییان "Paroxisme" (حملة

ناگهانی، تشنج) می‌نامند. اوج‌گیری احساس لازمه آفرینش‌های هنری است. بدون آن نمی‌توان انتظار کارهای برجسته داشت.

حق با آن دوست ارجمند است که دوران‌های انقلابی و اوج نهضت‌های وطنی برای بروز شاعران ملی دوران مساعدی است. عده‌ای از شاعران ملی و انقلابی و خلقی مانند: بهار، عشقی، عارف، اشرف‌الدین حسینی، ادیب‌الممالک فراهانی، ادیب پیشاوری، وحید دستگردی، فرّخی یزدی در چنین ادواری پدید شدند.

برای رفع سوء تفاهم تصریح می‌کنم که این‌جانب همه این شاعران را در یک کفه نمی‌گذارم.

برخی از آن‌ها در دوران‌هایی از زندگی به سوی سازش رفتند و قلم خود را به مدیحه آلودند. کسانی در راه استقلال و آزادی جان خود را نثار کردند. کسانی تا آخر عمر مظهر پارسایی و عزت‌نفس ماندند. سرنوشت‌ها گوناگون است، ولی به هنگام تصفیح دواوین این شاعران، بسیاری از اشعار ملی و انقلابی و خلقی می‌یابیم و عنوان «شاعر ملی» حتی به کسانی مانند عشقی از طرف معاصران به او داده شده است.

ولی انقلاب ما که از آغاز با عواطف مذهبی درآمیخت، دارای آن‌چنان ویژگی است که حتی احساسات وطن‌گرایانه را به شیوه مرسوم و سنتی آن نمی‌پذیرد، زیرا آن‌را در رابطه با فرهنگ و اسطوره کهن شاهنشاهی و طاغوتی می‌بیند. اشعار غنایی یا حماسی لائیک، که ابداً مخالف مذهب نیست ولی جنبه مذهبی نیز ندارد و این‌همه در تاریخ معاصر ما تکرار شده ولی این نوع اشعار این روزها بدون آن‌که کسی رسماً و تصریحاً بگوید، عملاً ناباب بودن خود را احساس می‌کند و لذا به گنجی خزیده است. به همه این‌ها آن عللی نیز که شما در سخنان خود به تفصیل و به درستی یاد کردید، افزوده می‌شود.

من امیدوارم که انقلاب در تکامل خود محیط مطبوع و جان‌بخشی برای شعر واقعی ایجاد کند. جای یأس نیست؛ به قول شاعر:

نومید نی‌آم ز کارِ عشق‌اش

زیرا که زمانه هم به کاری است.

سیاوش کسرای:

نیما و افراشته، دو شاعر نام‌دار ایرانی و دو چهره محبوب روشن‌فکران و مردم‌اند که با سبک و سلیقه و زبان و بیان و فضاهای خاص خود و به کلی متفاوت با یک‌دیگر، اما در یک راه و یک جهت گام برداشته‌اند.

برای روشن‌شدن پهلوه‌های دیگر شعر مردمی، خلقی-توده‌ای، اگر ممکن است در مورد این دو سیمای درخشان شعر بعد از مشروطیت ایران مطالبی بفرمایید.

احسان طبری:

افراشته شاعر خلقی، و نیما در دوران‌هایی از آفرینندگی خود، شاعر انقلابی است. محبوبیت، هنوز شاخص نوع و جهت اجتماعی یک شاعر نیست.

شاعران اجتماعی را می‌توان به «شاعران ملی» (که احساس حماسی رزم علیه ستم‌گر خارجی را برمی‌انگیزند)، و «شاعران خلقی» (که از زندگی مردم و به زبان مردم سخن می‌گویند)، و «شاعران انقلابی» (که شور تحول‌طلبی سیاسی و اجتماعی را در جامعه بیدار می‌کنند) تقسیم کرد. این از جهت سمت اشعاری است که عرضه می‌دارند. این که محبوبیت پیدا کنند یا نه، آن امر دیگری است. البته معمولاً شاعران ملی و خلقی و انقلابی (اعم از حماسی یا غنایی یا طنزگو) محبوبیت پیدا می‌کنند زیرا *فُروم (Forum)* یا جمع خواستاران شعر آن‌ها، اکثریت مطلق جامعه است و جامعه سپاس‌گزار کسانی است که بر تنبور اعصاب آن‌ها نغماتی می‌نوازند که به سود تکامل آن است.

از میان شاعران دوران اخیر، عشقی و عارف از زمره شعرای ملی، و فرخی و لاهوتی از زمره شعرای انقلابی، و افراشته از زمره شاعران طنزگوی خلقی هستند. نیما و خود شما در بسیاری از آثار خود اشعار غنایی انقلابی آفریده‌اید. منتها سطح فنی و ادبی شعر و لذا «فُروم» پذیرنده آن فرق می‌کند. اگر سطح شعر از جهت تخیل، زبان، پیچیدگی فکری که بیان می‌دارد بالا باشد، شعر به شعر خاص بدل می‌شود. خاص‌پسند یا عامه‌پسند بودن یک شعر مطلب دیگری است که ربطی به نوع اجتماعیت شعر ندارد. این مقولات را باید از هم جدا کرد، و آلا تحلیل سردرگم می‌شود.

اما دربارهٔ افراشته و نیما، نظر این‌جانب در گذشته نیز بارها ذکر شده و روشن است.

شاعر خلقی افراشته، که در عین حال یکی از استادان شعر گیلکی است، قطعات «سهل و ممتنع» و غالباً طنزآمیز دربارهٔ مسائل سیاسی و زندگی مردم ایجاد کرده که در ادبیات فارسی ممتاز است. البته مانند هر شاعری در آثار او غث و ثمین و در حیات آفرینشی او اوج و فرود وجود دارد، ولی در مجموع، افراشته چهرهٔ تاب‌ناکی است که حزب ما به او می‌بالد و تاریخ ادبی، خاطره‌اش را جاوید خواهد ساخت.

نیما شخصیت ممتاز دیگری است. او راه‌گشای برجستهٔ تحوّل انقلابی در شکل و مضمون شعر فارسی است و تا امروز هم در این عرصه استاد بی‌بدیل بزرگی باقی مانده است. نیما شخصیت هوگو را (که دژ قوایی را تصرف کرده)، و مایاکوفسکی را (که شعر را در خدمت طبقهٔ حمله‌ور تاریخ قرار داده)، در خود جمع دارد و سرفصلی در تاریخ ادب ما پدید آورده است.

برخلاف تصور برخی ادیبان خشک و سنت‌گرا، ستایش نیما کوچک‌ترین منافاتی با ستایش ادب کلاسیک ما ندارد و اختلافی که ساواک بین نوپردازان و کهن‌پردازان پدید آورده بود، عبث، موزیانه و مصنوعی است. خوش‌بختانه شاعران بسیاری هم اکنون فعال‌اند که هم در زمینهٔ شعر کلاسیک، و هم در زمینهٔ شعر نو آثار ارزنده‌ای پدید می‌آورند مانند خود شما، ه.ا. سایه، آقای شفیع کدکنی، آقای مهدی اخوان ثالث و دیگران.

سیاوش کسرایی:

طرح‌ها و پیشنهادهای نیما، با همهٔ سرسختی جامعهٔ کهن، بر آن فائق آمد و اینک در کنار شعر کلاسیک فارسی، جای شایستهٔ خود را به دست آورده است و لذا در این‌جا بر روی آن شیوه از شاعری درنگ نمی‌کنیم اما آن‌چه تازه‌تر، غریب‌تر و لذا سهل‌الوصول می‌نماید، قطعاتی است بی وزن و قافیه، اما دارای تعبیر و تشابیه و استعاره و دیگر ملاحظات هنرمندانهٔ شعر که نیک و بد آن رواج فراوان دارد.

- به نظر شما این‌گونه سخن‌گفتن آیا در ادبیات کلاسیک ما با کاربرد شاعرانه جایی داشته است؟

- آیا قواعدی بر آن حاکم است یا می‌توان آن را بر قواعد معینی استوار کرد؟

- علتِ رواجِ آن چیست؟

آیا به سببِ فقدانِ وزنِ عروضی که تحفظِ آن را دشوار می‌کند و از ماندگاریِ اثر می‌کاهد، می‌باید این شیوهٔ سخن‌گویی را طرد کرد؟

احسان طبری:

خواجه نصیرالدین تصریح می‌کند که از نظرِ قَدَمَا شعر «کلامِ مُخَيَّل» است و وزن و قافیه دارای جنبه نسبی و اعتباری است. لذا پیدایش «اشعارِ آزاد» و فارغ از وزن و قافیه امری طبیعی است و در ادبیاتِ معاصر شاید «والت ویتمن» در آمریکا از آغازگرانِ این شیوه باشد و سپس شاعرانِ برجسته‌ای در این زمینه پدید شده‌اند. مثلاً «پابلو نرودا» در شیلی یا «سن ژان پرس» در فرانسه که در دورانِ ما شهرتِ فراوانی به هم زدند و از جمله موردِ علاقهٔ هنری این‌جانب هستند.

منتها از میان رفتنِ قیدِ وزن و قافیه براهمیتِ تخیلِ شاعرانه و ژرفای اندیشهٔ شاعر می‌افزاید و اگر قدرتِ پندار و ژرفای فکر نیست، آن گفته رنگ می‌بازد و به یک صفحه نثر معمولی بدل می‌شود که به قولِ شادروان افراشته «آن را با مداد نوشته و سپس وسطِ آن را با مداد پاک کن سترده باشند!»

درست است که اشعارِ موزون و مُقَفّی بهتر در حافظه می‌گنجد و حافظه‌پذیری «اشعارِ آزاد» (*Vers Libre*) کم است، ولی این نکته یک ملاکِ هنری نیست. این ایراد را کسانی به موسیقیِ مدرن نیز گرفتند که فاقدِ نغمه (ملودی) است لذا فاقدِ خصلتِ حفظ‌پذیری است. این ایراد به‌خودی‌خود می‌تواند از یک واقعیتِ حکایت کند، ولی نمی‌تواند مانعِ منطقی در سرِ راهِ پیدایشِ شعرِ آزاد یا موسیقیِ ۱۲ گامی یا موسیقیِ کُنکرت یا موسیقیِ آبستراکت و انواعِ دیگرِ موسیقیِ مدرن قرار گیرد. حفظ‌پذیری ملاکِ هنری بودن نیست.

مسئلهٔ «ماندگاریِ اثر» نیز یک بحثِ بُغرنج است. عللِ ماندگاریِ اثر و گاه رستاخیزِ مجددِ یک اثر گم‌شده، مختلف است.

یوهان سباستین باخ در میانِ موسیقی‌دانان، و فرانسوا ویلن در میانِ شعرا مدتی در تاریخ گم شدند و جلوه باختند، ولی سپس رستاخیز کردند. سلیقهٔ عصر، ادراکِ هنری، نیازِ جامعه و غیره در این امر مؤثر است. ما اخیراً نثرِ شاعرانه و ژرفِ شمس‌الدین ملک‌داد

تبریزی را کشف کرده‌ایم و گاه از آن، بیش از اثر بسیاری از شاعران لذت می‌بریم. خاقانی در تاریخ ادب ما گاه گم شد و گاه رستاخیز کرد. ماندگاری، مطلبِ بغرنجی است و نمی‌توان آن را با حافظه‌پذیربودن شعر هم‌سان دانست. هیچ‌یک از این دو مقوله نیز نمی‌توانند ملاکِ مطلقِ ارزیابی هنری باشند.

به هر جهت «شعرِ آزاد» در ادبِ فارسی جا باز می‌کند و انواعِ خوبِ آن را باید در کنارِ دیگر اشعارِ خوبِ فارسی قرار داد و برای آن‌ها «حقِ اهلّیتِ هنری» کامل قائل شد. به قول ولتر: «همهٔ انواعِ هنر زیباست، جز نوعِ کسالت‌بارش.»

دربارهٔ قواعدِ مدون برای شعرِ آزاد و سپید، همین‌قدر می‌توان گفت که چنین قواعدِ مدوئی که بتواند برای همه زبان‌ها اعتبار داشته باشد موجود نیست و در زبانِ فارسی نیز در این باره چیزی نوشته نشده است. اگر محققِ مصالحِ شعریِ گردآمده در زبانِ فارسی، اعم از اصل و ترجمه را با دقت بررسی کند و قادر باشد قوانینِ رتوریک [Rhetoric] را بر آن‌ها انطباق دهد، شاید بتواند به نتایجِ تعمیمیِ معینی برسد، ولی این کاری است سنگین و کم‌آجر. لذا نوعی خلاقیتِ آزاد و مبتکرانه، شیوهٔ اساسی کارِ شاعرانِ نوپرداز است و بعضی بخش‌های رتوریک به‌قدری محدود است که هنوز نمی‌توان آن‌ها را برای عرضه‌داشت علمی کافی شمرد. ملاکِ اساسی کماکان ذوقِ سالمِ هنریِ سُراینده است و پذیرندهٔ اثرِ هنری.

به‌عنوان نتیجه، این نکته را یادآور می‌شوم که برای شاعرانِ آغازگر و جوانِ ما، شروع با اشکالِ کلاسیک و یا اشکالِ نوپردازانه ولی موزون و مقفّی به‌مراتب سودمندتر است. مهارت در اشکالِ کلاسیک را باید از ضروریاتِ شاعری دانست. در نقاشی نیز کسانی مانند ماتیس، پیکاسو، شاگال، دالی و دیگر مدرنیست‌ها، مهارتِ خود را در اشکالِ آکادمیک نشان داده‌اند. بزرگ‌ترین شاعرانِ نوپردازِ معاصر ما نیز چنان که گفتیم، دارای چنین خصیصه‌ای هستند.

سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۴، سال ۱۳۵۹

[بازگشت به فهرست](#)

۳- گفت‌وگو درباره برخی مسائل شعر امروز

مُطرب که عاشق نبود و نوحه‌گر که دردمند نبود، دیگران را سرد کند. (شمس تبریزی)

اشاره: در گفت‌وگوی بین سیاوش کسرایی و احسان طبری درباره شعر امروز، این سگالش و بررسی هنری از جانب هیچ‌یک از دو شرکت‌کننده در بحث، به‌عنوان حکم و سخن نهایی گفته نمی‌شود، بل که برای آن است که برخی مسائل گریه شعر و هنر امروز از دیدگاه این دو شاعر طرح گردد. بحث را در آینده نیز احیاناً با توجه به ادب کلاسیک ایران و دیگر مسائل جنبی شعر ادامه خواهیم داد، به این نیت که برای شاعران آغازکننده سخن سودمندی گفته باشیم.

۱- تکنیک، تکنولوژی و هنر

سیاوش کسرایی:

پدید آوردن هنر کار می‌برد، و کار، زمان می‌خواهد. فاصله اثرگذاری بر هنرمند تا تخمیر و در هم‌جوشی در انباره ذهن او و شکفتن مطلب و رعایت قواعد و آداب و مواظبت‌های فنی و غیره را در گذشته، روزگار به هنرمند فرصت می‌داده است. ولی به گمان من یکی از تغییرات عمده و بنیادی در کار (هر کاری) تغییر سرعت و ریتم است. هم‌چنان‌که آهنگ حرکت موزون کاروان‌ها پایه کار بسیاری از اوزان شعری ما بوده است. این ریتم حرکت با سرعت سیر هواپیماها و موشک‌ها و وسایل برقی دیگر و انواع ماشین‌ها، اعم از تایپ الکترونیک تا روتاتیو، یا وسایلی مانند سینما و تلویزیون و تلفن سرعت و شتاب بیشتری گرفته است. هنر نیز در ارتباط با این وسایل از پاره‌ای ملاحظات خود کاسته است. حرکت‌های تند و ساده‌شده در نقاشی و مجسمه‌سازی، ریتم‌های تند موسیقی و کوتاه و بلندی سطور شعر که دور از نواخت‌های منطبق بر هم گذشته‌اند، و انتخاب اوزان کوتاه یا شعر بی‌وزن، همه حاکی از این تغییر بزرگ است. نتیجتاً به‌نظر می‌رسد که نوعی سرعت در کار هنرمندان نیز پدید آمده است. به این معنا که همه کارهای قبلی در درون

و بیرون آفریننده، برای آفرینش هنری می‌باید با زمان کمتری پدیدار شود. چه، جامعه بی‌تابانه در انتظار دریافت سفارش روزافزون متاع خویش از کارگاه هنرمند است. نظر شما نسبت به تغییراتی که شتاب کلی تکنیک و تکنولوژی در همه مسائل اجتماعی از جمله در هنر به وجود آورده چیست؟

احسان طبری:

در واقع یکی از پایه‌های عینی تحول در سبک و شکل و محتوای هنر امروز، همین تحول ریتم یا آهنگ رشد اجتماعی و پایه فنی آن است که یادآور شده‌اید. مثلاً سبک معماری روکوکو (Rococo) در گذشته برای یک قشر نازک اشرافیت، در محیطی گندکار و پُر حوصله، با منطق زمان هم‌خوانی داشت، ولی امروز چنین سبکی نمی‌تواند لااقل سبک مسلط معماری باشد. طی ۵ سال آینده (۱۹۸۰ تا ۱۹۸۵) در شوروی، موافق سند دولتی مهمی که اخیراً درباره تکامل سال‌های ۸۰ در این کشور نشر یافته، ۵۰ میلیون نفر به آپارتمان‌های نو منتقل خواهند شد. در این شرایط، معماری تکنیک خود را که گاه حتی خودکار است، پدید می‌آورد، لذا سبک‌های «گتیک»، «باروک»، «روکوکو»، «آمپیر» جایی ندارد. کوشش ناموفقی برای احیای نوعی نئوکلاسیسیسم در معماری بود که شکست خورد. لذا طرح مسئله از جهت بازتاب ریتم تحول اجتماعی-فنی در اشکال هنر علی‌الوصول درست است.

ولی گستره هنر، گستره خاصی است که هم در درون کل آن «قوانین ویژه‌ای» وجود دارد، و هم در رشته‌های جداگانه‌اش، و هم حتی در تحقق زمانی-مکانی هر رشته. تاریخ هنر از این جهت درهم‌پیچیدگی حیرت‌آوری را عرضه می‌دارد. لذا بازتاب ریتم تکنیک و تکنولوژی را نمی‌توان ساده‌شده و سراسر در نظر گرفت.

به‌عنوان «ویژگی‌های خاص تکامل هنری» مثالی می‌زنیم:

مارکس در بررسی رونق حماسه یونانی هومر و هزیود می‌گوید که این رونق برپایه اوج تفکر اساطیری اوج گرفت و با انحطاط آن، انحطاط یافت زیرا «آن چنان دورانی از رشد اجتماعی رسید که برخورد اساطیری به طبیعت و یا طبیعت اسطوره‌وار را رد می‌کرد و از هنرمند، تخیلی آزاد از اسطوره می‌طلبید». ولی در کشور ما اوج حماسه تابع علل

اجتماعی دیگری است (شعوبیت ایرانی علیه تسلط اعراب)، لذا ایللیاد و اُدیسه از سویی، و شاهنامه از سوی دیگر بر حسبِ فنرهای محرکِ به کلی گوناگونی پدید آمدند. منظور آن است که قوانینِ عمومی برای توضیح پدیده‌های هنری به خودی خود کافی نیست، بل که باید بررسیِ مشخص انجام گیرد و قوانینِ خاص مکانی-زمانی کشف شود. در عرصه‌های دیگر هم همین‌طور است: آیا این از شگفتی‌ها نیست که سرمایه‌داری صنعتی انگلیس، سرمایه‌داری بازرگانی هلند را به سود فئودالیسم سرکوب می‌کند؟

در شعر امروز این بازتابِ ریتم به عیان دیده می‌شود. چنان که شما توصیف کرده‌اید، امری است به جا و قاعده و هرگونه طغیانِ کهنه‌پرستانه علیه آن خنده‌آور است. ولی یکی از ویژگی‌های هنر، دل‌بستگی و وابستگی آن به سُننی است که در سرزمینِ معینی آفریده است. ریتمِ فنّ معاصر، ما را به خلقِ اشکالِ نوی بیانِ شعری وا می‌دارد. ولی ما را از سُننِ شعریِ خودمان بی‌نیاز نمی‌سازد. ریتم تنها عاملِ دگرساز در هنر نیست. هنر در کلافِ درهمی از عوامل شکل می‌گیرد.

بحثی در گذشته تحت عنوانِ فرهنگِ «پویا» و «ناپویا» وجود داشته است. به این بحث باید با نهایت احتیاط نزدیک شد و ابداع مجاز نیست ما شعرِ کلاسیکِ ایران را در زیر عنوانِ تحقیرآمیزِ «فرهنگِ ناپویا» قرار دهیم و یا مابین شعرِ امروز و شعرِ کلاسیک تضادی ناهم‌ساز ببینیم. آخر وراثت و سنت نیز از قوانینِ تکامل و تداومِ هنری است. مطلق کردنِ سنت به زیانِ نوآوری و هم‌گامی با تُندپایِ زمان، یا برعکس، مطلق کردنِ مختصاتِ زمان به زیانِ ارثیهٔ گردآمده، هیچ‌کدام درست نیست. باید گذاشت که شاعرانِ ما، برحسبِ آن دگرگونی‌های ظریفی که در وجدانِ هنری هر یک می‌گذرد، به شکلی که می‌توانند بشکُفند. آنچه باید طلبید، کیفیتِ خوبِ هنری-فنی و مضمونی-فکری است. به قولِ حافظ:

یکی است ترکی و تازی در این معامله حافظ!

حدیثِ عشق بیان کن به هر زبان که تو دانی.

همیشه به یاد این سخنِ طنزآمیز ولتر می‌افتم که دوست داشت بگوید: «همهٔ انواعِ هنر خوب است، جز نوعِ ملالت‌آورِ آن». در همین شعرِ امروزیِ ما، با پیروی از سبک‌های

کلاسیک، نئوکلاسیک و انواع مختلف نوپردازی، از اشکالِ محافظه‌کارانه تا بسیار جسورانه، انواع نمونه‌های عالی، بسیار خوب، خوب، متوسط، بد، و بسیار بد به وجود آمده است. از آن جا که مابین شکل بیان هنری و ویژگی های هنرمندان ما (که مانند همه هنرمندان عواطفی شکننده دارند)، رابطه ظریف روانی-فکری برقرار می‌شود که از پیوند زیست‌نامه انفرادی و خاص آن‌ها با تاریخ زاییده می‌شود، لذا در این امر باید «دموکراتیک» اندیشید و گرانس‌گاه بحث را به جای دیگر برد: به قدرت عاطفی و کیفیت هنری اثر (درجه آفرینش‌گری آن)، به صلابت فنی-زبانی، به مضمون فکری-اجتماعی، به پرداخت چهره‌ها، و بسیاری ظرایف دیگر.

در تمام این موارد، سخت‌گیری مجاز است، بدون آن که طرفدار نوع هنر زُبده‌گرایانه ویژه خواص باشیم. هنر می‌تواند در «سطوح مختلف» مشتریان عرضه شود و این تا زمانی که نابرابری سطح فرهنگی (مانند نابرابری ثروت) فاحش است، امری است ناگزیر. برخی از هنرمندان و شاعران ما سخت، سلیقه و دریافت و پسند خود را مطلق می‌کنند. آن‌ها را باید به تسامح و آسان‌گیری فراخواند، البته نه تسامحی که مایه تَدَنی هنری شود، بل که تسامحی که به مردم‌گیر و مردم‌پذیر شدن هنر کمک کند، بدون آن که اشکال والاتر و زُبده‌تر و خاص‌تر را از میان ببرد.

۲ - شعر و تمدن امروزی

سیاوش کسرائی:

همه می‌دانیم که جهان پیرامون شاعر امروزی را ابزار و وسایلی به کلی سوای آن چه مثلاً گرداگرد سعدی و حافظ را می‌انباشته، پُر کرده است و تازه بر همه آن یا این وسایل و ابزارها اکنون، مناسبات دیگری حاکم است. نیز خوب می‌دانیم که سنت بیان شعر فارسی از قبول واژه‌ها و کلمات جدید تا چه حد پرهیز دارد. من باب مثال، تا سال‌ها دار و درخت‌های شعر نیما و پرندگان و حیوانات‌اش را که پیش از آن در شعر فارسی نیامده بود، نه تنها قبول نمی‌کردند، که دست هم می‌انداختند. درگیری‌های جدی روزگار، و فشار مسائل مشخص دیگر، آن کلی‌گویی‌های کلاسیک را نمی‌پسندد. سنگینی و زبری و

خشونت مشکلات فرودآمده بر گرده آدمی، ضرورت صراحت را در بازگویی اندوه و غم یا امیدها و آرمان‌های بشری روزافزون می‌کند و کم‌تر جایی برای تمثیل و سمبل‌ها یا استفاده از پیاله و میخانه و گل و بلبل و پروانه و شمع و شبستان می‌گذارد. چه باید کرد؟ ضرورت، تلنگرهای شکننده‌ای به جدار ساغر بلورین شعر می‌زند، راه ورود شاعرانه علوم و تکنولوژی‌ها و اقتصاد و سیاست (که جای طبیعت را در چشم‌انداز شاعر گرفته‌اند) چیست؟

احسان طبری:

در واقع مطلبی که مطرح فرمودید، این بار بیش‌تر در مورد مضمون شعر است. کاملاً درست است که فضای تاریخی شاعر امروز، فضای کسایی، مروزی، هلالی جغتایی یا حتی ادیب‌الممالک فراهانی نیست. آن همه مضامین و استعارات دل‌انگیز که از رودکی تا بهار در شعر کلاسیک فارسی پدیدآمده، برای بیان سیال سوزانِ امروزی زیست فردی و اجتماعی، ناگهان خود را الکن و نارسا نشان می‌دهد. حافظ از جهت داشتن تفکر عمیق تعمیمی و رمزآمیز بودن زبان، شرایط تداوم را برای اثر خود پدیدآورده، با این حال امروز او هم نه بیان‌گر عشق ماست و نه بیان‌گر اندوه و امید ما. [او] مسائل ما را در برش‌های خاص زمانی-مکانی امروزی مطرح نمی‌کند و نمی‌تواند مطرح کند. یک مرتبه می‌بینید که شعر کمابیش پیش‌پاافتاده یک شاعر نوخیز در شما جریان برق نیرومند احساس پدید می‌آورد که فلان قصیده فصیح خاقانی با همه سوز و گدازش قادر نیست: اختلاف فاز و گسست روحی پدید آمده است. لذا باید شعر زمان، فرزند اصیل زمان باشد. اما در این جا هم همان سخن پیش‌گفته صادق است. پس گنج سرشار صور و استعارات کلاسیک را به گوشه‌ای بنهیم، از مضامین گذشتگان فیض و الهام نگیریم؟ ابد! گویا مطلب روشن است و توضیح زائد.

۳ - شعر و شعار

سیاوش کسرائی:

شعار، صرف‌نظر از هر معنی لغوی، با این معنا امروزه کاربرد دارد که عمل‌ها و حساب‌ها و بررسی‌های درونی یا بیرونی یک شخص یا یک حزب و گروه یا ایدئولوژی مذهبی و

سیاسی است. کپسولی از همه داروها، نارنجی از نارنجستان یا برشی از میوه درشت جهان بینی است که طعم و مزه و عمل کرد آن، همه را در اندام لاغر خود دارد:

«قولوا لا اله الا الله تفلحوا» (محمد رسول الله)، «پرولتاریای جهان متحد شوید» (کارل مارکس)، «هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق/ بر او نمرده به فتوای من نماز کنید» (شمس‌الدین حافظ)، «حسناً به اتفاق ملاحظت جهان گرفت/ آری، به اتفاق جهان می‌توان گرفت» (شمس‌الدین حافظ)، «تو بگو با زبان دل خود/ هیچ کس گوی نپسندد آن را.» (نیما)...

چنان که من به نوبه خود نیز آرزو دارم که پاره‌ای از اشعارم شعاری باشد یا بشود و شادمان که این شعر خود را گاه بر در و دیوار می‌بینم «هر شب ستاره‌ای به زمین می‌کشند و باز/ این آسمان غم‌زده غرق ستاره‌هاست». اما این که می‌گویند شعر نباید هرگز شعار باشد، آیا از آن جا نیست که شعر شدن شعار را با انتقال خام شعار در درون شعر اشتباه می‌کنند؟ و خطر آن که، با پیش‌گیری از ورود شعارهای درست در شعر، راه شعارهای تخدیرکننده و به بن بست کشاننده آدمی را باز می‌کنند؟

احسان طبری:

چه کسی گفته است شعر فقط باید شعار باشد؟ این مبتذل کردن سخن کسانی است که به تعهد اجتماعی شعر باور دارند و آن را هم لازم می‌دانند. احدی حق ندارد در تعدد وظایف شعر تردید کند و بگوید شعر فقط باید مسائل سیاسی روز را مطرح کند.

آیا شعر در وصف طبیعت، عشق، رنج، مرگ، اندوه، طنز و دیگر مسائل انسانی ضرور نیست؟ شعری که به هر حال بشر را می‌پرورد، تسلی می‌دهد، اوج می‌بخشد؟ لذا مسئله‌ای که مطرح است، مسئله «تعهد اجتماعی» شاعر در حرکت کلی تکاملی، در جنبش، در مبارزه، در انقلاب، در جنگ، در نوسازی و غیره است و نه این که شعر باید شعار باشد.

به قول شما برای آن که شعری بتواند تا حد شعار یک خلق اوج یابد، خود باید «جوهر ذاتی» از خود بنماید. آن، بحث دیگری است. به هر صورت، بحث درباره این که شعر باید شعار باشد یا نباشد، بحث پرت و نادرستی است که مسئله «تعهد اجتماعی شعر» را از

یک زاویه تنگ و تا حدی «هوچی‌مآبانه» مطرح می‌کند. این از همان حرف‌هاست که می‌زنند یا می‌زدند و امروزه هوادارانِ پُرخروشی ندارد.

۴ - تعریف شعر امروز

سیاوش کسرائی:

در سال‌های اخیر به سبب ازدیاد ترجمه آثار هنرمندان خارجی، از جمله شاعران بزرگ جهان، باب تأثیرگذاری عقاید و اندیشه‌های آن شاعران - که در زادگاه خود و در ارتباط با مجموعه مختصات هنری و ادبی سرزمین اصلی چه بسا به جا و درست بود - در کشور شعرپرور ما نیز به غلط گشوده شد، تا آن جا که هزارچندی نوخیزان شیفته را در طلب راه نو به گمراهی کشانید. از جمله در تعریف شعر جنجال‌ها به پا شد که آیا شعر خوب آن است که شعر تصویر باشد (ایماژ)، یا شعر اشیاء، شعر ناب، و یا شعر حجم و غیره حتی بعضی تا آن جا پیش رفتند که: شعر واقعی پس از جنگ بین‌الملل دوم پدید شده است. از آن جا که وسعت و گونه‌گونی شعر به‌ویژه در کار نوابغ شاعری ایران تا حدی است که کار تعریف شعر را به صورت جامع و مانع شامل شعر آنان نمی‌کند، و با توجه به تعاریف کلاسیک ایرانی و غیرایرانی، خواهشمند است در این زمینه‌ها نظر خود را بیان دارید، چه به گمان من، اطلاق شعر به‌ویژه در ایران به یک شیوه به‌خصوص به کلی خطاست.

احسان طبری:

تعریف منطقی از مقولات ضرور است، ولی در عین حال از دیدگاه دیالکتیک، تعاریف، چهارچوب‌های تنگی است که سرانجام روزی واقعیت آن‌ها را درهم می‌شکنند زیرا زندگی از مفهوم قوی‌تر است. به قول گوته «دانش خاکستری است و درخت زندگی، سبز و خرم». از لحاظ صرفاً منطقی، شعر یکی از اشکال عمده تجلی بیان هنری است که شاخص برجسته آن ازسویی خیال‌آمیزی تعابیر، و ازسوی دیگر، فوران عاطفه هنری است.

خواجه نصیرالدین طوسی به اتکاء تعریف ارسطو آن‌را «کلام مُخِیل» می‌داند و شاخص‌های «وزن» و «قافیه» را عامداً ذکر نمی‌کند.

در شعر، «دید خاص شاعر» که با دید عادی تفاوت دارد و به همان نیروی پندار وابسته است، اهمیت دارد. من این مثال را جای دیگر هم ذکر کرده‌ام که:

«یک روستایی به شهر آمد و همه‌جا ذکرِ شاعر و تندیسِ شاعر و نامِ شاعر را دید و سرانجام شاعر را شام‌گهان در بیرونِ شهر یافت و از او پرسید: «چه کرده‌ای که چنین نام‌آور شده‌ای؟» شاعر هلالِ (ماه) را نشان داد و پرسید: «آن را می‌بینی؟» روستایی گفت: «آری». شاعر گفت: «حالا چشم‌هایت را فرو بند و بگو آیا آن را می‌بینی؟» روستایی گفت: «نه». شاعر گفت: «ولی من وقتی چشم‌هایم را می‌بندم، هلال را زیباتر از آنچه که هست، می‌بینم.»

این یک مثالِ شاعرانه است. تخیلِ واقعیت همیشه زیباتر (به معنای متداول این واژه) نیست، و آن هم مخصوصِ شاعر نیست. ولی این مثال مسئله «دید خاص شاعر» را مطرح می‌کند و از این جهت بد نیست. این دید خاص اگر با آن بیانِ شاعرانه همراه نشود، ثمره‌ای به بار نیاورده است. برای داشتنِ بیانِ خیال‌آمیز و خیال‌انگیز و پُر عاطفه شاعرانه و دید ویژه شاعر، روان‌شناسی خاصی لازم است که بی‌شک با نوعی ماوراءِ حسّاسیت همراه است، آنچه منبعِ گنج و رنجِ شاعران است و گاه آن‌ها را به آدم‌های بدونِ تعادل نیز بدل می‌کند.

لذا یک‌سویه‌کردنِ تعریفِ شعر درست نیست. این سخن که شعر پس از جنگِ [جهانی] دوم دارای «جوهر شعری» بالاتری است، قابلِ تأمل و دقت و بحث است.

مارکس در موردی یادآور می‌شود که تولید سرمایه‌داری از برخی اشکال هنر (مثلاً شعر) خوش‌اش نمی‌آید.

این درست است، ولی در عصرِ ما، علاوه بر عاملِ سرمایه‌داری، عاملِ انقلاب نیز که شعر را می‌پرستد، تأثیر دارد. باری، در دورانِ ما شکی نیست که حرکتِ جوشانی در شعر وجود دارد. عصرِ ما، عصرِ آگاهیِ علمی، فنی، هنری، اجتماعی است. شاعرِ امروز در فضایی به مراتب بیدارتر و فهیم‌تر از گذشته شعر می‌گوید. لذا از جهاتی مطلب می‌تواند قابلِ قبول باشد. ولی ساده‌گویی است اگرما بگوییم مثلاً پیکاسو از روبنس و رامبراند نقّاش‌تر است. سودمندیِ این مقایسه چیست؟ آیا لازم است نیما را با فردوسی و سعدی مقایسه کنیم؟

آیا لازم است بگوییم کدام شاعرترند؟ به نظر من این مقایسه‌ها که دو پدیدهٔ دیاکرونیک (دو زمانی) را با تجرید از صدها مشخصه در یک جهت تنگ و محدود می‌سنجد، نه سودمند است و نه حاصل‌بخش.

باری، آنچه «جوهر شعری» نام دارد، دید شاعرانه، بیان مخیل، عاطفهٔ نیرومند و مسری است که اگر با یافته‌های نغز فکری همراه شود، می‌تواند شخص را به تحسین برانگیزد. در این زمینه این‌جانب در برخی از نوشته‌های گذشته خود، مشروح‌تر و منجزتر سخن گفته است و اینک نمی‌خواهد آن‌ها را تکرار کند، زیرا چاپ شده و در دسترس همگانی است و تکرارش ملالت‌آور است.

۵ - شعر کلاسیک و نیاز امروز

سیاوش کسرایبی:

دربارهٔ پاره‌ای از بنیادهای قابل حفظ و نگهداری شعر کلاسیک (از قبیل وزن و قافیه) یا «توصیف» که انسانی‌کردن طبیعت بود، و یا خُدادیدن آدمی و ستایش انسان در پیکرهٔ معشوق و معماری‌های کلامی (که قصیده و غزل و مثنوی و قطعه و رباعی و انواع دیگر شعر و شگردهای سخن‌وری تجلی آن‌ها بود)، امروز نیز می‌توانیم به بحث بنشینیم. آیا این بحثی عبث است، یا می‌تواند برای شاعر معاصر راه‌گشا باشد؟

احسان طبری:

در مطلبی که مطرح فرمودید، دو نکتهٔ مختلف قید شده است که من با اجازهٔ آن دوست ارجمند آن دو نکته را از هم جدا می‌کنم. یکی مسئلهٔ وزن و قافیه، و دیگری مسئلهٔ حفظ و ادامهٔ موضوعات (تماتیک) و اشکال شعر کلاسیک در شعر امروز.

در مسئلهٔ وزن و قافیه، این گویا مطلب حل‌شده‌ای است که وزن و قافیه برای شعر (بنا به تعریفی که در مبحث قبلی از آن شده است) خصایص حتمی نیست. منتها من شخصاً سلیقه‌ای را در مورد «اشعار موزون» دنبال می‌کنم که در آن وزن را نمی‌شکنم و یک عنصر بی‌وزن را به‌ناگاه در آن وارد نمی‌کنم. تا آن‌جا که به‌خاطر من می‌رسد این شیوه با

فروغ فرخزاد در شعر امروزین ما شروع شد و او در جایی - که اکنون یادم نیست کجا - تصریح می‌کند که وقتی وزن را قالب تنگی برای روح و عاطفه شعری خویش می‌یابد، آن را با وجدان آسوده می‌شکند و سخن خود را می‌گوید.

به نظر من، انتقال از یک وزن به وزنی هم‌آهنگ با آن، موافق قاعده «تلائم موسیقی» بلامانع است، ولی درج جمله یا عبارت بی‌وزن در متن شعر موزون روا نیست. از آن جا که نوعی طغیان‌گری و نیست‌گرایی (نی‌هیلیسم) در نزد جمعی از شعرای نوپرداز ما مرسوم شده، مراعات قواعد فنی را کاری عبث می‌دانند و آن را نوعی گرایش جزمی و ملانقطنی می‌شمارند. ولی در تمام عرصه‌های معرفت مانند علم، فن، هنر، قواعدی وجود دارد. این که «قواعد» در جایگاه معینی به صورت کامل شکسته می‌شود، قانون تحول توفانی و انقلابی پدیده‌هاست و مورد تردید نیست.

ولی این کار نمی‌تواند خودسرانه، دل‌بخواه و هوس‌ناکانه باشد. به هر جهت، من نظر خود را به‌عنوان یک سلیقه یاد کردم، نه یک «قانون‌گذار». خود من از این سلیقه تبعیت می‌کنم، ولی کسی را که قانع نیست، ملزم نمی‌دانم. در مورد قافیه تصور نمی‌کنم بحثی باشد. ما باید در قوافی انعطاف بیش‌تری ایجاد کنیم و مثلاً «باغ» را با «مشتاق» قافیه کنیم و حتی «هم‌آوایی» را نیز که مولوی به‌کار برده (صفات - اعتقاد) بپذیریم. در ترانه‌های عامیانه، قافیه‌سازی با «هم‌آوایی» بسیار است. (مثلاً: «ما بچه‌های گرگیم - از سرمایی بمردیم»). قافیه را می‌توان جابه‌جا کرد و نظام کلاسیک آن را به هم زد. قافیه را می‌توان در اشعار موزون، و یا سجع‌وار در اشعار غیرموزون آورد. مثلاً مانند این سخن عین‌القضات در «لوايح»:

«در پرتوی نور

معشوق از هستی سفر کند

و در نیستی مستقر کند

و معشوق را هم راضی می‌باید بود

بدان چه عاشق به هستی او هست شود

و به شراب مشاهده او مست شود.»

گلستان سعدی و مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری و مقامات حمیدی و بسیاری آثار دیگر فارسی از این شجره‌های دل‌انگیز انباشته است که قافیه دارد و وزن ندارد، و گاه قافیه به صورت قرینه است. و سرانجام قافیه را اصلاً می‌توان کنار گذاشت.

ترجمه موزون دو سوره قرآن به‌طور عمده به شعر هجایی دارای قافیه آزاد که در قرون اولیه هجری انجام گرفته و آقای احمدعلی رجایی تحت عنوان «پلی میان شعر هجایی و عروضی فارسی» منتشر کرده، نشان می‌دهد که سنت شعری فارسی از جهت شکل غنی است و در این زمینه حتی نوآوران ما می‌توانند از کهن‌پردازان ما الهام بگیرند.

اما درباره فیض‌گیری از تماتیک و موضوعات شعر کلاسیک (مانند وصف طبیعت یا ستایش انسان در پیکره معشوق و غیره) مسلم است که تکرار برده‌وار یا موبه‌موی اشکال کهن و اندیشه‌های کهن چیزی به ما نمی‌دهد و باید تتبع (Epigonisme) را رها کرد. ولی این فیض‌گیری در تماتیک، بالذاته بلامانع و گاه شاید سودمند است، به شرط آن که با شیوه نو باشد. از این جهت، کوشش برخی شاعران نسل امروز برای ایجاد غزل‌ها، مثنوی‌ها، چکامه‌ها و قطعات نو - اگر در آن نفخه زمان دمیده شده باشد، کوشش عبثی نیست. استقرار نوعی «تابو» و منع و حرمت علیه کاربرد اشکال و مواضع شعر کلاسیک خنده‌آور است.

باید گفت که اگر کسانی در این زمینه هستند که از خود قریحه سخن‌وری نشان می‌دهند، قدم آن‌ها بر روی چشم! ولی کار بزرگ نسل معاصر شاعران این بود که شعر را از نظم خشک با مضامین مکرر و ملال‌آور درآورند. حالا اگر گاه شعر کلاسیک با پاسخ‌گویی به توقعات امروزی، یعنی با نشان‌دادن «جوهر ذاتی» عرضه شود، چرا باید آن‌را نپذیرفت؟ ما جزم‌گرایی کهن‌پردازان را رد می‌کنیم و چرا جزم‌گرایی نوپردازان را بستاییم؟

ما طرفدار تنوع سبک‌های نو و کهن هستیم، ولی طرفدار آن‌ها هستیم که همه آن‌ها در خدمت پیشرفت انسان کار کنند و سخن خود را در اوج یک اثر هنری به‌وجود آورند و در راه

مثله کردن، برده کردن، تخدیر و گمراه‌سازی آدمی بر نیابند و به قول شکسپیر *"that is the question"* «تمام مسئله این جاست!»

اکنون که سخن از تماتیک شعر به میان آمد، با اجازه آن دوست گرامی، گفت‌وگو را با یادآوری اجمالی برخی تحلیل‌های تئوریک و تفکرات هنرمندان و فلاسفه در این زمینه به پایان می‌برم. این‌ها مطالبی است کلان و ژرف، و ما به اشاراتی چند اکتفاء می‌ورزیم:

خصلت فراگیر و هرسونگر «آگاهی هنری»، به فرد هنرپذیر کمک می‌کند که بنا به اصطلاح مارکس «ماهیت نوعی» خویش را به‌عنوان انسان بشناسد. به‌همین جهت چرنیشوسکی بر آن است که «هر چیزی که برای انسان در زندگی جالب است»، می‌تواند موضوع آن قرار گیرد و در این‌جا نمی‌توان حدود و ثغور خاصی وضع کرد. در شعر کلاسیک ما، ده‌ها و ده‌ها موضوع طرح شده که از نوع «مسائل ابدی» است و ناچار شعر به سوی آن‌ها باز و باز پرواز می‌کند.

مهم‌ترین خصیصه آن چیزی که مارکس آن‌را «دریافت هنری جهان» می‌نامد، در آن است که در اثر هنری نه تنها ترازنامه معرفت انسانی تجسم می‌یابد، بل که راه و مسیر این معرفت (که راه بغرنج و پُر نرمش ادراک و پرداخت هنری «جهان موضوعی» است) نیز به ناچار بازتاب خود را ایجاد می‌کند. حتی امور زشت و فرومایه نیز در هنر (باز هم موافق اصطلاح مارکس) «طبق قوانین زیبایی» بیان می‌شود.

آری، این دیالکتیک روند هنری است که حتی زشت و فرومایه نیز در آن، در گروی شیوه‌الایی زیبایی هنری است. این خود فراخ‌نای شگرف «دارالمَرز» هنر را نشان می‌دهد.

«اندیشه هنری» بنا به یک توجه صائب هگل باید به‌صورت «هیجان هنری» (*Pathos*) درآید تا بتواند ویژگی بیان هنری را کسب کند. گوته، شیلر، دنی دیدرو به نقش «بسیج‌گر» و از «جهت اجتماعی فعال و کنش‌گر» اثر هنر توجه زیادی داشتند. در همین زمینه، لنین به هنگام بررسی آثار لئو تولستوی می‌نویسد: «اگر در برابر ما واقعاً هنر کبیری است، در آن صورت باید برخی از جهات اساسی انقلاب را در خویش منعکس کند».

شمس تبریزی گفت: «هر قصه را لغزی است، قصه را جهت آن لغز آورند، نه از بهر دفع مَلاّت.»

این‌هاست آن‌چه از تماتیک هنر و از آن جمله شعر طلبیده می‌شود.

پس شکل با توجه به سنت یا پرداخت نوآورانه به شکل تجریدی و مطلق‌شده، اساس کار نیست و جای اهمیت محتوا را نمی‌گیرد. اگرچه نوعی تناسب بین تبلورهای شکلی و سنت‌های موضوعی وجود دارد که گاه از «ناخودآگاه» ما می‌گذرد و چنان‌که یک‌مرتبه می‌بینیم که غزلی از خامه ما جاری شد، یا شعر آزادی بدون وزن و قافیه سروده‌ایم، زیرا محتوا با دست‌های مرموز خود در جامه‌خانه بزرگ اشکال متنوع شعری، سرانجام لباسی برآزنده قامت خویش می‌یابد.

به قول مولانا جلال‌الدین مولوی:

«جامه شعر است شعر و تا درون جامه کیست؟
یا که حوری جامه‌زیب و یا که دیوی جامه‌کن.»

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۱۰ و ۹، سال ۱۳۵۹

[دانلود فایل مجموعه سه بخش گفت‌وگوی احسان طبری و سیاوش کسرایی](#)

[\[«شعر امروز ایران و مسائل آن»؛ ویراست نخست، بهمن ۱۴۰۱\]](#)

[بازگشت به فهرست](#)

گفت‌وگویی با موسیقی‌دانان جوان دربارهٔ هنر و موسیقی

[بخش دوم از رسالهٔ احسان طبری در باب موسیقی ایران و جهان]

توضیح ویراستار: نظریات علمی «احسان طبری» پیرامون ضرورت تکامل بخشی به موسیقی در ایران دربرگیرندهٔ متن دو سخن‌رانی ایشان در سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰ است که در همان سال‌ها به صورت جداگانه از نوار صوتی پیاده و منتشر شده بود و برپایهٔ توضیح خود وی در مقدمه، بر روی هم رسالهٔ واحدی را درحوزهٔ هنر موسیقی را تشکیل می‌دهند. بخش نخست این رساله در جلد دوم «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی»، صص ۳۵۲-۳۵۹ (برگرفته از فصل‌نامهٔ شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، دفتر اول، پاییز ۱۳۵۹) منتشر شده بود که از تکرار آن در این جلد می‌پرهیزیم، اما مطالعهٔ آن را پیش از متن حاضر به خوانندگان توصیه می‌کنیم.



اشاره: همین مؤلف یک‌بار دربارهٔ موسیقی در یکی از دفاتر شورای هنرمندان و نویسندگان اظهار نظر کرده و در این گفت‌وگو، مطالب آن نوشته، تنها در موارد نادری که ضرورت شده، به میان آمده است. لذا این دو نوشته مکمل یک‌دیگرند و مباحث آن‌ها یک‌سان نیست. این گفت‌و شنود در تاریخ ۱۳۶۰/۲/۳ با حضور جمعی موسیقی‌دانان جوان انجام گرفت. (احسان طبری)

ما در این اتاق گرد آمده‌ایم تا دربارهٔ موسیقی سخن گوئیم. دوستان می‌دانند که این جانب با همهٔ علاقه به موسیقی علمی جهانی و موسیقی سنتی و خلقی کشور خودمان، یک فرد فنی در تئوری و پراتیک موسیقی نیستم. علاقهٔ دوستان به طرح گفت‌وگویی با من - یک

فرد غیر فنی در این زمینه-، حتماً ناشی از آن است که می‌خواهند بدانند از دیدگاه فلسفی و سیاسی-اجتماعی خود در مسائل مربوط به این زمینه چه خواهم گفت. و نیز حتماً ناشی از آن است که مرا، کسی که به‌غلط در زمره شاعران وارد است و به مسائل استه‌تیک و هنرشناسی، ذی‌علاقه می‌یابند. به هر جهت، من نیز بدون فروتنی کاذب و یا ادعای زائد، نظر خود را صادقانه و بی‌ریا در مسائل مطروحه در میان می‌گذارم و درباره نسبت نظریات غیر فنی خویش بار دیگر تأکید می‌کنم، و امید است به درستی درک‌شوم، و سخنان من به‌عنوان سخنی در میان سخنان تلقی گردد، نه بیش.

ما در این اتاق جمع شدیم تا درباره موسیقی سخن گوئیم. شرایط ما از شرایطی که در آن، آغازگرانی که موسیقی با عظمت علمی باخترزمین را بنیاد نهادند، این رشته را به جلو رانده‌اند، لااقل از جهت اتاق و اثاث بهتر است! می‌گویند در قرن ۱۷، هندل، موسیقی‌دان کبیر در ذغال‌فروشی یک انگلیسی به نام تامس بریتون (Thomas Britton) - که به موسیقی علاقه داشت-، با جمعی موسیقی‌دان‌ها جلسات کوچکی ایجاد می‌کرد و در آن‌جا از سرنوشت موسیقی و تکامل آتی آن سخن می‌گفتند. مسلماً جای ما و فضای کار ما از «ذغال‌فروشی مرحوم تامس بریتون» بهتر است و امید است که آن‌چه که هندل در آینده خود داشت، ما هم در آینده خود داشته باشیم؛ یعنی گسترش و تکامل نیرومند موسیقی بر پایه علم و مهارت و قریحه.

موسیقی را به علت خصلت مجرد و پیچیده‌اش برادر ریاضی می‌دانند و می‌گویند «جایی که سخن از بیان مقصد بازمی‌ماند، آن‌جا موسیقی آغاز می‌شود».

ویلیام شکسپیر در وصف «أرفه» (Orpheus)، موسیقی‌دان اسطوره‌ای یونان قدیم می‌نویسد «او با نواختن تنبور خود، درختان و قلله‌های شامخ را به خمیدن وامی‌داشت.»

نویسنده انگلیسی کن گریو (Con Grove) در اثر خود موسوم به «عروس مویه‌گر» (The Morning Bride) در توصیف موسیقی می‌گوید: «موسیقی دل‌های وحشی و صخره‌ها را نرم می‌کند و بلوط‌های کهن‌گره‌دار را به تعظیم وامی‌دارد.» در واقع موسیقی فن افسون‌گر و شگرفی است و از آن سخن گفتن و به آن پرداختن فصیلتی روحانی و معنوی.

از زمان ترپاندرا (از اهل لس‌بس) که او را اساطیر یونان پدر موسیقی، و ژوبال که او را پدر نوازندگان می‌دانند، تا زمان پالسترینا که دیگر موجود اسطوره نیست و پرنس موسیقی، و موتزارت که آغازگر موسیقی نو نام گرفته‌اند، این دانش و فن و هنر مقدس چه راه بزرگ و شکوهمندی را پیموده، و چه اندازه هیجان و شور یا طرب و نشاط و یا تسکین و آرامش ایجاد کرده، و به چه قدرتی از بازی کردن با تارهای نهانی روح و عاطفه انسانی رسیده است.

پس از این مقدمه که من ذکر آن را می‌خواستم در ثنای هنر موسیقی عرضه دارم، وارد اصل بحث می‌شویم.

دوستان حاضر در جلسه بنا به خواهش من چند سؤال فرموله شده از پیش در دسترس من قرار دادند که من می‌کوشم پاسخ خود را به آن‌ها عرضه دارم، در گنجای عقل و درک خود مطلب را توضیح دهم.

احتمالاً این پاسخ‌ها، خود پرسش‌انگیز خواهد بود، لذا از دوستان عزیز تمنا دارم حتی‌المقدور پرسش‌های تازه را به‌طور کتبی لطف کنند تا دقیقاً معلوم شود که به چه چیز باید پاسخ گفت؛ و در صورتی که این گفت‌وگو را برای چاپ تنظیم کنم، آن پرسش‌های تازه را نیز در تضاعیف نوشته خود بگنجانم.

*سؤال اولی که شده چنین است:

برخورد بینش مارکسیستی با موسیقی سنتی قبل و بعد از انقلاب اکتبر چگونه بوده است؟

سؤال از جهت فرمول‌بندی چندان دقیق نیست، ولی من سعی می‌کنم به آن چه که از آن فهمیده‌ام جواب بدهم.

مارکس و انگلس و لنین درباره مسائل استه‌تیک و هنر اظهارنظرهای گرانبهای متعددی کرده‌اند، به‌ویژه درباره ادبیات. ولی آن‌ها نه فرصت داشتند، و نه چنین وظیفه مشخصی در برابرشان بود که به همه مسائل کلیه اشکال اساسی هنر بپردازند. ولی مارکسیسم-

لنینیسم در عمل، پس از آن که به صورت جهان‌بینی راهنمای نظاماتِ سوسیالیستی درآمد، به دست کارشناسان مسائل استه‌تیک و هنر سخنانِ بسیار گفته است و کماکان می‌گوید.

در دورانِ استالین نوعی روشِ مطلق‌کردنِ قواعد و قوانینِ استه‌تیک و هنرِ کلاسیک (به‌ویژه مربوط به قرن‌های ۱۷ تا ۱۹) متداول شد. این مسلماً واکنشی بود در قبالِ افراط‌های نوآورانه سال‌های پیش و پس از انقلاب. دربارهٔ این نوآوری بعدها بیشتر توضیح خواهیم داد.

ژدانف پس از جنگِ دومِ جهانی گرایش‌های موسیقیِ مدرن را که در آن نقشِ ملودی یا نغمه فروکش کرده بود، ضمنِ سخن‌رانی معروفی موردِ انتقاد قرار داد. اتحادِ شوروی سوسیالیستی که مایل بود وارثِ دستاوردهای فرهنگِ انسانی و گستراننده و بالانندهٔ آن باشد، نمی‌خواست در هیاهوی «هنرِ مدرن» غرق شود. نیتِ خوبی در این دوران، گاه به شکلِ نادرستی منعکس شد، زیرا جلوی نوآوری در اشکالِ مختلفِ هنر تا حدی به شکلِ اداری گرفته شد. این امر زیان‌هایی رساند، ولی باید توجه داشت که حکمتِ این کارِ سدبندی در مقابلِ مهاجمهٔ فرهنگیِ غرب و به‌ویژه آمریکا بود که هنوز هم سیاستِ «پوک کردن» و «فرسایش» سوسیالیسم را دنبال می‌کند.

پس از استالین این افراط اصلاح گردید. به‌ویژه در دهه‌های اخیر حزب و دولتِ شوروی به امرِ هنر و از آن جمله موسیقی، در سطح بالای خودآگاهی و با روشی نرم و پخته و واقع‌گرایانه برخورد می‌کند. ارثیهٔ نوآورانی مانند وروبل، مایاکوسکی، مایر هولد، ایزن‌شتاین، دوزنکو، بلوک و دیگران با احترام و علاقهٔ تمام عرضه می‌شود. این رهنمود عالی لنین اجرا می‌شود که «امر ادبی و هنری تابعِ هموارسازیِ مکانیکی نیست و باید میدانِ خلاقیتِ مستقلانهٔ هنرمند گشوده بماند.»

لذا اکنون برای هنرِ مدرنیستی یا به اصطلاح متداول در شوروی «هنرِ امروزمین» (*CobpecueHHoe uckyccmeo*) در کنار هنرِ کلاسیک و سنتی و فولکلوریک راه گشوده شده است و از آن جمله در موسیقی انواع امروزمین آن مانند آتونال، موسیقیِ کنکرت، پاپ میوزیک، یا اشکالِ خلقی متداول در غرب مانند جاز، بلوز، میوزیکال، دیکسی‌لند و غیره نیز باب شده است. منتها دولت سیاستِ سنجیده و اندیشیده‌ای را

در این زمینه دنبال می‌کند. راه اساسی تکامل همان تکیه به کوه خرائین هنر کلاسیک و ارثیه باخ‌ها، موتزارت‌ها، بتهوون‌ها، برامس‌ها، مندلسون‌ها، چایکوسکی‌ها، گلینکاها، واگنرها، و نیز به هنر خلقی ملت‌های گوناگون ساکن شوروی است. در عین حال، هنر مدرن میدان عمل و آفرینش خود را در همه عرصه‌ها: سینما، تئاتر، ادبیات، نقاشی، موسیقی، معماری و غیره به دست آورده است.

در این جا بی جا نیست کمی درباره «هنر مدرن» صحبت کنیم.

در اروپا و آمریکا عواملی به ظهور هنر مدرن کمک کرد که این عوامل متنوع است، مانند نوعی خستگی و ملالت از تکرار اشکال موسیقی کلاسیک و لذا عطش شکستن مرزها و یافتن گستره‌های نو، تأثیر علم (و به ویژه تئوری‌های فیزیکی که دید ما را از جهان بسط داده است)، رفتن هنر به درون جماعات وسیع شهر و ده و توده‌ای شدن آن، تأثیر تکنیک معاصر و سریع‌تر شدن ریتم زندگی؛ پیدایش سازهای الکترونیک، نقش رسانه‌های گروهی (رادیو، تلویزیون، سینما) و محصولات به اصطلاح فرهنگی (مانند ترانزیستور، کاست، ویدئو) و وسایل کامپیوتری و بسط عجیب مطبوعات، جنبش‌ها و طغیان‌های اجتماعی توده‌ها علیه استثمار و استعمار و تبعیض، پیدایش رشته خدمات تفریح‌آمیز در مقیاس بسیار وسیع، استفاده رکلام [تبلیغات تجاری] از موسیقی، استفاده وسیع سیاست از موسیقی، جستجوهای علمی موسیقی‌شناسانه... و شاید باز هم علل و عوامل دیگر، همه این‌ها در انفجار این آتش‌فشان تازه‌جوئی هنری تأثیر داشته است.

مطلب با صدور چند مانیفست یا بیانیه پر سر و صدا و در مواردی پر ادعا و ابلهانه در ایتالیا از طرف کسانی مانند پراتلا (Pratella) و روسلو (Russolo) به نام «فوتوریسم» یعنی «هنر آینده» آغاز شد. جنبش دادا در فرانسه و آلمان و سپس در بسیاری کشورهای اروپا پدید شد. شکل‌گرایی، پوچی، گریز از احساسات، به‌دورریختن قراردادهای هنر کلاسیک، رفتن به آن سوی واقعیت، تبدیل هنر به یک واقع (Happening)، استفاده از وسایل فنی نو و بی‌سابقه مرسوم شد.

در زمینه موسیقی، مکاتبی مانند هیاهوگرایی، و موسیقی‌آتونال یا دوده‌کافونیک براساس کاربرد سیستماتیک سری ۱۲ صوتی گام کروماتیک (که به آن موسیقی سرهیل هم

می‌گویند)، و بعدها موسیقی کُنکرت پیرشفر فرانسوی در ۱۹۴۸ پدید شدند. موریس بژار، بالتنگار معروف، موسیقی کُنکرت را در بالت‌های خود به کار برده است، و این موسیقی از نوعی تصفیة صوتی آواهای طبیعی به کمک وسایل الکترونیک به دست می‌آید.

تجربه ۶۰ سال اخیر نشان داد که طغیان فوتوریستی را نمی‌توان یک طغیان عبث، یک انحطاط محض، یک جنون دانست؛ درعین حال به دعاوی پُر جنجالش نیز نمی‌توان در بست تسلیم شد.

آری، در مدرنیسم و همه اشکال آن از موسیقی مجرد و آثار سنگین دوبوسی، ستراوینسکی، شوینبرگ، راول، شتوک هاوژن (Stock Hausen) گرفته تا پاپ میوزیک، «بیتل‌ها» و الویس پریستلی‌ها و رالینگ استون‌ها، چیزهای عجیب و لغو و افراطی و حتی جنون‌آمیز وجود دارد. ولی دستاوردهای مثبت برای ایجاد ذوق نو، درک نو، افق نوین در موسیقی نیز بی‌شک وجود دارد.

این جانب همیشه گفته‌ام شاهراه اساسی تکامل هنر موسیقی توجه همه‌جانبه به موسیقی کلاسیک و فولکلوریک جهانی و موسیقی سنتی و فولکلوریک خود ماست که می‌توان آن را به اشکال مختلف آراژمان موسیقایی عرضه داشت، ولی راه آزمون‌گری، نوآوری، و جستجو و اختراع هنری را ابداً نباید بست. رژیم گذشته برعکس آن عمل می‌کرد.

نوعی شیفتگی ندید-بدیدی و تازه به دوران رسیدگی و عامیانه به مدرنیسم نشان می‌داد. این سیاست فرح‌دیبامآبانه نباید سیاست ما باشد. ما باید سیاست موسیقی خود را بر پایه درست و سنجیده‌ای بگذاریم. از «ذغال فروشی تامس بریتن ایرانی» ما باید تذکر همه‌جانبه عاقلانه، که نه کهنه‌پرستانه باشد و نه تازه‌پرستانه به‌معنای نادرست این واژه‌ها، تراوش کند.

در این باره، ضمن پاسخ به سؤال دیگر نیز نکاتی را یادآور خواهم شد.

*سؤال دوم چنین است:

راه رشد موسیقی (سنتی، بومی، بین‌المللی) در کشورهایی که خرده‌بورژوازی در آن حاکمیت را در دست دارد، چگونه است و چگونه خواهد شد؟

ابتدا باید عرض کنم تا آنجا که بر من معلوم است، خُرده‌بورژوازی و صحیح‌تر بگوییم قشرهای میانی خلق در همه کشورهای که در آنجا در قدرت حاکمه نقش اساسی دارد، در سیاست هنری دارای روش یکسان و همانند نیست. در برخی از این کشورها که ما آنرا دمکراسی‌های ملی می‌نامیم، با وجود نقش مذهب در ایدئولوژی رسمی و مسلط، سیاست هنری معتدل و واقع‌گرایانه است و در واقع نیز به شهادت انواع اسناد مذهبی و غیرمذهبی، دیانت اسلام «لَهُو و لَعَب» را منع کرده است و نه موسیقی را، و از همان آغاز زایش اسلام، موسیقی با این دین و مراسم آن به انحای مختلف همراه بوده است. تاکنون هم سیاست رژیم جمهوری اسلامی تنها مخالفت با موسیقی تخریب‌آمیز بوده و نه موسیقی به‌طور اعم، و حتی ما شاهد نوعی شکفتگی موسیقی مارش و سرود در دوران پس از انقلاب هستیم. برخی اظهارات رهبران جمهوری اسلامی در این زمینه جای امید را باقی می‌گذارد که موسیقی در جمهوری اسلامی مانند رشته‌های دیگر فن، علم و هنر میدان گسترش و فرآیش بیابد. در این باب باید گذشت زمان و زمام‌داران سخن گویند و حق من تفصیل در این موارد نیست.

*سؤال سوم چنین است:

با توجه به تاریخ رشد موسیقی بین‌المللی از نظر شکل و محتوا، شیوه‌های ارکستراسیون (کنتروپوان، هارمونی، رنگ‌آمیزی) ملی، مانند آثار امیروف چگونه می‌تواند تغییرات کیفی جدیدی در روند تاریخی ایجاد نماید؟

در واقع سؤال این است که راه تکامل آتی موسیقی را در کشور ما کدام جریان معین می‌کند. کارهای موسیقی‌دانان کشورهای شرقی اتحادشوروی به‌ویژه آذربایجان شوروی از زمان عزیز حاجی‌بگف تا فکرت امیروف (که دستگاه «شور» او در کشور ما معروفیت و وجهه دارد)، خود استفاده از ملودی‌ها و مقامات ردیف موسیقی سنتی با تکنیک موسیقی علمی مانند «کنتروپوان» و «هارمونی» و «سازبندی ارکسترال» است. در این زمینه در ازبکستان و تاجیکستان نیز کارهای جالب شده است. با همه انترسان بودن این اقدامات، هنوز زود است که از نقش آن‌ها برای واردکردن تغییرات کیفی در روند تاریخ موسیقی صحبت کنیم. من صلاحیت فنی قضاوت ندارم که مثلاً گام ایرانی و «ثلث‌پرده» یا «ربع‌پرده» یا

«دانگ» موسیقی شرقی ما با مراعات قواعد و قوانین کلاسیک گنتروپوآن و هارمونی و فن نوازندگی، چه تغییرات کیفی قابل تعمیم به وجود می‌آورد.

در کشور ما از زمان [کلنل وزیری](#) تا دوران کنونی، مطلب مورد بحث‌های فنی فراوانی قرار گرفته است و من خود تحقیقات جالب برخی از موسیقی‌شناسان خارجی و ایرانی را در این باره به‌عنوان خواننده غیرمتخصص و کنجکاو خوانده‌ام و می‌دانم که ارزیابی‌ها در این زمینه یک‌دست نیست. هسته معقول در سؤالی که شده این است که مسلماً مختصات «دانگ» و «بقیه» و «فضله» و غیره (که صفی‌الدین ارموی و دیگران از آن ذکر می‌کنند)، در فن کلاسیک تلائم‌الحان دگرگونی‌های کیفی به وجود می‌آورد. سازهای الکترونیک و برخی تئوری‌های مدون درباره تقسیم اکتاو به اجزاء کوچک، حاکی از آن است که گام‌های دیاتونیک می‌تواند تحول یابد و با خود تحولاتی را همراه آورد. بنا به ادراک مبهم من، هنوز زود است که ما از تأثیر جهانی کار امیروف‌ها سخن گوئیم، ولی این درست است که شرکت موسیقی شرق در فرهنگ جهانی موسیقی، هم‌اکنون اثرات خود را در ملودی، نوازندگی، و آهنگ‌سازی گذاشته است. مثلاً در پاپ میوزیک ما این تأثیر را به علن می‌بینیم.

به واسطه اجمال و نارسایی پاسخ من از جهت فنی، از دوستان عزیز اجازه می‌طلبم که برخی استدراکات خود را که می‌تواند غیر دقیق و نادرست باشد، درباره حواشی سؤال مطروحه به‌میان کشم. گفتن و طرح کردن ضرر ندارد و بیش‌تر ما را به تفکر و راهیابی تکان می‌دهد.

در سرزمین باختر به‌ویژه پس از نوزائی علم و هنر یا رنسانس، موسیقی پلی‌فونیک کهن یونانی (که هنوز نظیر آن در گرجستان دیده می‌شود)، توانست تکنیک خود را از جهت خط موسیقی، جست‌وجوی قوانین گنتروپوآن و هارمونی، تکمیل ساختمان و کاربرد سازها، بسط ارکستراسیون و سازبندی و رنگ‌آمیزی ارکسترال، به شکل چشم‌گیری بسط دهد و به‌ویژه از زمان جیووانی پیرلویی گی پالسترینا (۱۵۲۵-۱۵۹۴) که او را «پرنس موسیقی» نام داده‌اند، این جریان وارد روند کیفی تازه‌ای شد.

این تحولات بر پایه ملودی‌های متداول در اروپا به‌ویژه ایتالیا، آلمان، فرانسه انجام گرفت. شکل‌گیری ملودی یا نغمه در یک خلق، تشکل گل‌برف‌ها و بلورها تابع عوامل متعددی است:

مختصات ژنوتیپ یک خلق که در ساختمان تارهای صوتی و قفسه سینه و دیافراگم اثرات خود را باقی می‌گذارد، طبیعت یک کشور با بیشه‌ها و کوه و دشت و بیابان و خورشیدش، شیوه‌های بیان عواطف و طرح مسائل و داوری‌ها که در درون یک تمدن شکل می‌گیرد، رویدادهای تاریخی، سطح فرهنگ، تکامل سازهای موسیقی و تنوع آن، تکامل فن‌نوازدگی و خوانندگی فونتیک یا آواشناسی و واک‌شناسی زبان یک کشور، شکل‌گیری شعر در یک تمدن مانند اشعار هجایی یا عروضی و ریتم به‌طور عمومی و از آن جمله ریتم رقص، تعلق هنرمند به طبقات و زمره‌ها و زندگی خاص و یگانه او... و عوامل دیگر در پیچ و تاب و درآمیزی نهان و بی سروصدای خود، به ملودی و ذوق استه‌تیک یک فرد در زمینه موسیقی تبلور می‌بخشند.

ما ایرانیان از جهت تنوع ملودی، در سرزمین پهناور خود غنی هستیم، ولی در اثر خاصیت چهار راهی و مختصات بیابانی کشور ما و وجود ستم‌شاهی غارتگر، نوعی غم پامال شده و تهمی از پایداری و این‌که موسیقی‌دان‌های تیره‌روز ما غالباً «عمله طرب» بوده‌اند، در فونتیک زبان موسیقی و در ملودیک موسیقی ما اثرات خود را گذاشته که علی‌رغم تنوع، به نظر من دارای مرغوبیت، زنده‌بودن و بیان‌گری ملودی غربی نیست. منظور موسیقی کلاسیک است و نه موسیقی خلقی که در آنجا خصلت دیگر ملودی‌ها مشهود است. اگرچه این مطلب قضای آسمانی نیست و می‌توان آن‌را به تدریج تغییر داد. خود من تجربه دارم که چگونه زبان فارسی را از جهت لکسیت و واژگان امروزی توانستیم به تدریج به سمت منطقی‌تری برانیم. همین کار را می‌توان در حق ملودی و موسیقی کلاسیک ایرانی کرد، چنان‌که در ایران و کشورهای عربی و کشورهای خاوری اتحاد شوروی و هند دیده می‌شود.

در نزد ما آکورد به اشکال بسیط آن (که در زبان مازندرانی به آن «پیری» می‌گویند) وجود داشته و دارد، ولی پلی‌فونی و آرکستراسیون با رنگ‌آمیزی بسیط آن ظاهراً پدید نشده است. در کنار ۸۳ ساز غربی که هم‌اکنون مرسوم است (و از آن‌ها ۴۳ بادی

و ۲۰ زهی و ۲۰ ضربی و انواع دیگر است)، ما روی هم‌رفته با حساب سازهایی که دیگر در کشور ما شناخته و یا مرسوم نیست (مانند نی‌انبان و ارغنون و هود و چنگ و بتوراک و تنبور و بربط و کرنا و دف و کوس و رود و غیره...)، روی هم ۲۶ ساز داریم که اگر همه این سازهای کهن را هم احیا کنیم، از ۸ بادی و ۹ زهی و زخمه‌ای و ۱۱ کوبه‌ای و اشکال دیگر، تجاوز نمی‌کند.

یا در قبال تنوع بزرگ آوازی اروپا مانند سوپرانو و تنور و آلتو و باس که اگر در خوانش زنان و مردان و کودکان و حالات مختلف که به آن داده می‌شود ضرب کنیم، تنوع بزرگی به دست می‌آید، ما تنها با صدای زنانه و مردانه زیر و بم روبرو هستیم. سازشناسی و فن‌نوازندگی در کشور ما از همین عرصه، در غرب عقب مانده‌تر است. همه این‌ها موجب نوعی ابتدایی‌بودن در موسیقی ماست. با این حال، ما نیز باید با ایجاد دانش شناخت موسیقی ایرانی (یا موزیکولوژی ایرانی) که در اروپا کسانی مانند آلبرت شوایتسر، اتو دیچ، آلفرد اینشتین، راگون ولش، پترو ارلک، الیور سترونک (*Strunk*)، آرنولد دل‌مچ و دیگران در این رشته کارهای دقیقی انجام داده‌اند، فرهنگ کهن موسیقی سنتی و خلقی خود را بشناسیم. در این زمینه کارهایی شده که هنوز آغازین است.

در مجلات اختصاصی مانند مجله موسیقی و مجله موزیک ایران، و نیز در برخی مجلات عمومی فرهنگی مانند هنر و مردم، هفت هنر، گوهر، فرهنگ و هنر، و رودکی مصالح تحقیقی بسیاری به‌ویژه به‌وسیله مؤلفانی مانند: مهدی برکشلی، مهدی فروغ، پرویز منصوری، زوان هاکوپیان، روح‌الله خالقی، علینقی وزیری، هرمز فرهت، کاظم عماد، داریوش صفوت، ساسان سپنتا، فرخ شادان، پری صفا، محمود خوشنام، امیراشرف آریان‌پور، سعدی حسنی، علی حسابی، حسن‌علی ملّاح، و بسیاری از موسیقی‌دان‌ها و موسیقی‌شناسان نوشته‌شده که می‌تواند به موزیکولوژی ایرانی کمک کند.

من این بانوان و آقایان را نمی‌شناسم و همان‌طور که بارها تصریح کرده‌ام، نام بردن از آن‌ها در گستره بحث یا به اصطلاح قدما، در «ما تحن فیهِ» است و کاری به جهت دیگر شخصیت ذوجوانب این افراد اعم از مثبت یا منفی ندارم. این تذکر را برای آن می‌دهم که برخی تصور می‌کنند افراد انقلابی فقط باید از افراد انقلابی نام ببرند. شکی نیست که اسلوب علمی نمی‌تواند بر اساس مواضع سیاسی-اجتماعی (با همه اهمیت تعیین‌کننده

این مواضع) سخن گوید. بسیاری از محققان و دانشمندان جهان دارای مواضعی بوده‌اند و هستند که ابداً مورد قبول این‌جانب نیست و تمام نبوغ خود را در خدمت به امپریالیسم نهاده‌اند، ولی این امر در ارزش علمی تحقیقات آن‌ها اثری ندارد.

***اینک به سؤال چهارم می‌پردازیم. سؤال شده است:**

آیا می‌توان قبول کرد که در جوامع سوسیالیستی به‌خاطر این‌که درد کم‌تری موجود است، آثار هنرمندان دارای عمق کم‌تری است؟

هنوز از وجود درد کم‌تر در جوامع سوسیالیستی - لاقلاً بدان شکل که گویا به نظر سؤال‌کننده رسیده - نمی‌توان صحبت کرد. امپریالیسم که مثلاً ۴۰ میلیون گشته و به‌همین اندازه معلول، و چند تریلیون دلار (!) خسارت و ویرانی در جنگ‌های داخلی و جنگ دوم جهانی بر اتحاد شوروی تحمیل کرده و آن‌را در بخش اروپایی‌اش به‌ویژه، دو بار به تل‌خاکستر بدل ساخته، الحق دردهای وحشت‌ناکی را در قلوب مردم معصوم شهر و روستای شوروی پدید آورده که تمام هنر شوروی و صاف مخافت‌ها، ماتم‌ها و رنج‌های ناگفتنی و ناسرودنی آن است. به‌هرجهت خواه در مفاهیم و خواه در تصاویر و نغمه‌ها، بازتاب واقعیت، عکسی است تار.

هنوز، پس از گذشت دهه‌ها از جنگ دوم جهانی، مادران و بیوگان سال‌خورده، در برابر آتش گور سرباز گمنام، در پای دیوار کرملین، مانند ابر بهاری می‌گریند.

عشق، نبرد برای اجرای کار بهتر، تصادم دراماتیک اندیشه‌ها، تلاش‌های دردناک برای اثبات شخصیت، و خودبودگی خویش و غیره، هنوز در همه کشورهای سوسیالیستی منبع رنج‌های روحی اندکی نیست.

البته وجود هم‌بستگی اجتماعی، یک جهان‌بینی مثبت و علمی و امیدبخش که ابداً «گورستانی» و «بوتیماری» نمی‌اندیشد، بودن دورنمای روشن رشد و تکامل محسوس در زندگی هر فرد جامعه، پویایی عجیب خود جامعه، این دردها را به دردهای گدازنده و له‌کننده بدل نمی‌کند. لذا با آن‌که درد هست، چون تسکین، درمان، راه‌رهای، تلاش به‌سوی زندگی نیز با تمام جلوه خود هست، لذا جامعه دیگر داستایوسکی و پسه‌نین نمی‌دهد، ولی «گذر از رنج‌ها» تولستوی و «سرنوشت انسان» شولوخوف پدید می‌شود.

در سمفونی شوستاکوویچ که در ایام محاصرهٔ افسانه‌گونِ لنینگراد نوشته شده، ضربان رنج انسانی تا چه حد است! [سمفونی شمارهٔ ۷]

هنر در تاریخ هم، مایهٔ جبران حرمان‌ها، تسکینِ دردها، تفریح، وسیلهٔ اندیشیدن و غیره بوده، و وظایف متنوعی را اجراء کرده است. در آینده شاید نقشِ جبرانی-تسکینی هنر کم‌تر شود (که آن‌هم تا حدِ معینی خواهد بود)، ولی نقش‌های دیگر هنر و از آن جمله موسیقی گسترش خواهد یافت. من شخصاً تصور می‌کنم که هنرِ موسیقی در آینده در همهٔ بافت‌های زندگی و فرهنگ، رخنهٔ ژرف خواهد کرد.

به قول فیثاغورث: «چون هر ستاره‌ای با جنبش خاص خود در مدار حرکت می‌کند و از آن جا که هر حرکت در آتیر، ویراسیون و تموج خاص خود را که منشاء ثروت است ایجاد می‌کند، لذا هر ستاره‌ای در مدار خود با نغمهٔ ویژهٔ خود می‌چرخد.» فیثاغورث جهان را مبتنی بر هم‌آهنگی می‌دانست و لذا می‌گفت که این هماهنگی بین نغمه‌های گوناگون ستارگان نیز هست. گونه به این هم‌آهنگی کل، به این هم‌آهنگی موسیقایی جهان در فاوست اشاره می‌کند.

جهان نغمه‌گر و هم‌آهنگ! چه با شکوه! چه زیبا! برخی‌ها تردید می‌کنند که چنین جهان هم‌آهنگ انسانی که در آن هارمونی روح - که بالاترین هارمونی‌هاست - برقرار شود، پدید خواهد شد، ولی من به آن باور دارم. بگذار در آینده‌ای دور از دسترس، ولی به هر حال در آیندهٔ انسانی.

البته برای من، نه در شکلِ طلسمی فیثاغورثی آن، بل که در شکلِ واقعی، این منظرهٔ فرهنگِ آتی است. در توصیفِ بهشت نیز می‌گویند که تمام درهای غرفاتِ آن باطل با ترنم‌های لَحینه و خوش‌آهنگ باز و بسته می‌شود. بشر همیشه به جهانی متعالی باور داشت و این انگیزهٔ جست‌وجو و نبردِ اوست، و جوینده یابنده است.

روزی موسیقی، زندگی انسانی را اشباع خواهد کرد، لذا لازم نیست نسبت به سرنوشتِ آتی آن نگران باشیم.

مثلاً فنی‌شدنِ امروزی وسایلِ موسیقی مانند «پیدایش سازهای الکترونیک» تا چه حد کاربردِ موسیقی را در مقیاسِ توده‌ها آسان‌تر کرده است و موسیقی متن (سینما، تئاتر،

رادیو، تلویزیون) و دستگاه‌های ثبت و ضبطِ نواری و غیره... تا چه حدّ موسیقی را به گوشه‌های خُرده‌آبادی‌ها و ده‌کوره‌ها برده است که تصوّر آن مثلاً برای یوهان سباستین باخ، این مظهرِ آهنگ‌ونوا، محال بود.

نغمه و رنگ و آهنگ و واژه و دیگر وسایلِ آفرینشِ هنری در آینده بیش از گذشته هم‌سفرِ ناگزیرِ انسان در آن راهِ دشواری خواهد بود که «زیستن» نام دارد.

می‌گویند شور (Pathus) که نیازِ آفرینشِ هنری را پدید می‌آورد، در عصر ما از عصر شکسپیر و باخ بیش‌تر است.

بشریتِ متحد و نیرومندِ آینده، موسیقی را به اوج‌هائی خواهد رساند که اگر ما بخواهیم دربارهٔ آن تصوّر داشته باشیم، به علتِ بغرنجی عواملِ پویا و درهم‌پیچیده تاریخی، سخت عاجزیم. ما باید به کارهائی بپردازیم که اینک از آن ماست و آن بسی ناسوتی‌تر و عالی‌تر از این پندارهای زرینه است.

***اینک به آخرین سؤال [سؤال پنجم] بپردازیم:**

روزی میکل آنژ از رافائل انتقاد می‌کند که تو به خاطر پیوند با اغنیاء، هنرمند نیستی. رافائل گفت: «در درون من چیزی می‌جوشد که باید آن را بیان کنم.» اگر ممکن است حدودِ آزادی بیانِ این جوششِ درونی را مختصری بگویند.

دربارهٔ خودِ رویداد، باید بگویم آن را در جایی ندیده‌ام، ولی برای دو نقاش و معمارِ دورانِ فلورانس که هم‌زمان و گاه رقیب بوده‌اند، این گفت‌وگو می‌تواند رخ دهد.

در این سؤال چند مسئله مطرح است که به هر کدام جداگانه پاسخ می‌دهم:

اولاً: رابطهٔ واقعیتِ عینی (جهانِ خارجِ اعمّ از طبیعت و یا اجتماع) و واقعیتِ ذهنی (مجموعهٔ نفسانیاتِ هنرمندِ اعمّ از عواطف، تخیل، معقولات و معلومات و غیره)، یعنی مسئلهٔ جای «جوششِ هنرمندانه» در آفرینشِ هنری.

ارسطو هنر را تقلید هنرمند از جهان خارج به کمک نیروی می‌میس *Mimesis* (تقلید) می‌دانست و لذا به نظر او، بازآفرینی هنرمند، هرچه دقیق‌تر، منطبق‌تر، ماهرانه‌تر و عالی‌تر بود.

ولی در هر بازآفرینی، هر قدر هم منطبق و واقع‌گرا باشد، هنرمند سهمی از دیدگاه، عواطف، و باورهای خود را وارد می‌کند. در سابق می‌گفتند این وظیفه در آن حد است که یک هنرمند، جهان را از غربال زیباپسندی خود بگذراند و دنیای وحشی را که در آن زشت، هراس‌آور، نفرت‌خیز و غیره وجود دارد، با مطالبه هنری و زیباسازی هنری همراه سازد.

البته مدرنیسم که نقش عامل ذهنی (هنرمند) را در بازآفرینی تقریباً مطلق می‌کند، بر آن است که باید آفرینش را «وآفرید»، «شوراند» و آن را به سازندهای (به آلمانی *Component*) آن تجزیه کرد. مثلاً در جهان واقعی مناظر و مریا و حرکت زمان و جاگیری در مکان دارای قواعدی است. مدرنیسم به آن‌ها بی‌اعتناست. انسان پیکاسو را مثلاً با انسان روبنس و رامبراند بسنجید! منظره طبیعی مارک شاگال را با منظره طبیعی کانستبل مقایسه کنید.

همین واژون‌سازی و واآفرینی (به فرانسه: *Decrestion*) در موسیقی دوده‌کافونیک و موسیقی‌های مجرد یا مشخص انجام می‌گیرد و قواعد سنتی کنترپوان (انتظام افقی نغمه‌ها براساس توافق) و هارمونی (انتظام عمودی نغمه‌ها بر اساس توافق) و قراردادهای خاص سازبندی و رنگ‌آمیزی ارکستری رها می‌شود یا لاقلاً در آن تغییرات عمیق پیدا می‌شود. مثلاً گاهی یک اکتاو را به ۵۰ قسمت می‌کنند!

این جانب بدون کمترین تعصب در رشته‌های فنی (و تنها با اصرار در ضرورت نغمه اجتماعی و انسانی هنر)، مسئله را پیش خود این‌طور حل می‌کنم: باید در زمان و مکان معینی، نوعی نسبت معقول بین سه قطب زیر در هنر مراعات گردد:

۱ - قطب واقعیت عینی خارج از ما (اعم از طبیعت یا زندگی)

۲ - قطب شخصیت خود هنرمند و دیدگاه ویژه او.

۳ - قطب هنرپذیران یا فروم (*Forum*) هنری (اعم از معاصرین یا آینده).

مطلق کردن هر یک از این سه قطب به هنر، به عنوان یک اهرم عظیم تأثیر و فرهنگ‌سازی زیان می‌زند:

مطلق کردن واقعیت عینی کار را به کپی کردن و عکاسی بی‌روح می‌کشد.

مطلق کردن شخصیت هنرمند، ملاک واقعیت را که ملاک و دستگیره قضاوت است، از میان می‌برد و خودسری مبهم و تیره‌ای را جانشین بیان هنری می‌سازد.

مطلق کردن فروم هنرپذیران (مردم)، عامل عوام‌فریبی و گاه انحطاط فنی و هنری را وارد می‌سازد.

بزرگ‌ترین هنرمندان که به حد «سهل‌ممتنع» رسیدند، توانستند «تناسب طلایی» این سه قطب را، به یاری قریحه آفرین‌گر خود بیابند. مدرنیست‌ها در جهت افراط در ذهن‌گرایی رفته‌اند. برخی‌ها که تنها هنر «خواص‌پسند» (به انگلیسی *Highbrowist*) را دوست دارند، ادراک عامه برایشان مطرح نیست و کسانی که خود را «عوام‌دوست» (به انگلیسی *Lowbrowist*) می‌شمارند، کیفیت عالی هنری و فنی برایشان مطرح نیست. می‌بینید که مسئله سخت بغرنج است و محل جوشش روح هنرمند در چارچوب دیالکتیکی بغرنجی قرار دارد.

ثانیاً: برگردیم به بحث منتسب به [رافائل](#) و [میکل آنگلو](#) و این‌که اگر کسی به اشرافیت مربوط باشد، چگونه می‌تواند هنرمند باشد.

حرف عجیبی است. لنین پس از انقلاب با پرلت‌کولتیت‌ها (طرفداران فرهنگ مخصوص پرولتاریا) مبارزه می‌کرد و می‌گفت پرولتاریا وارث همه بهترین عناصر فرهنگ گذشته بشری است و نمی‌توان مثلاً [پوشکین](#) را به عنوان شاعر فئودالی به‌دور انداخت.

[سعدی](#) ما در اشاره به اشرافیت فئودال عصر خود می‌گوید: «مرا که پرورده نعمت این خاندانم». [فرخی سیستانی](#) ما هنرمند بزرگی است و محمود متجاوز و غارت‌گر را با شور و حال صمیمانه‌ای می‌ستود و از «ضیعت آباد» خود دم می‌زد و [فردوسی](#) ما در فقر مرد

و می‌گفت: «مبادا که در دهر دیر ایستی / مُصیبت بُود پیری و نیستی». و [ناصر خسرو](#) چهل سال در «غارِ یَمگان» گوشه‌نشین بود.

خودجوشی هنری تابع عوامل بسیاری است که تنها به شرایطِ مادیِ زندگی مربوط نیست. این که بهره‌کشی [سرمایه‌داری](#) به قولِ [مارکس](#) «[دشمنِ شعرِ واقعی](#)» است، به این معنی نیست که در میان مثلاً شعرای اشراف‌منشِ فرانسه شاعرِ خواصِ پسند زُنده‌ای مانند «[سن‌ژان پرس](#)» پدید نشود.

ژنوتیپ همراه با مختصاتِ زیست‌نامه‌ای همراه با شرایطِ تاریخی، در تبلورِ شخصیت‌ها مؤثر است و نقشِ قاطع دارد. البته ارتباطاتِ شخصی و طبقاتی نیز مَهرونشانِ خود را روی اثرِ هنری می‌گذارد. «[داوید](#)»، نقاشِ درباریِ ناپلئون را با [وان‌گوگ](#) نمی‌توان از جهتِ نوعِ آثار، بروزِ شخصیتِ هنری یک‌سان گرفت، ولی هر دو هنرمندند.

از توجهِ دوستانِ سپاس‌گزارم و اُمید است ناشی‌گری‌های احتمالی مرا عفو کنند.

اردیبهشت ۶۰ - احسان طبری

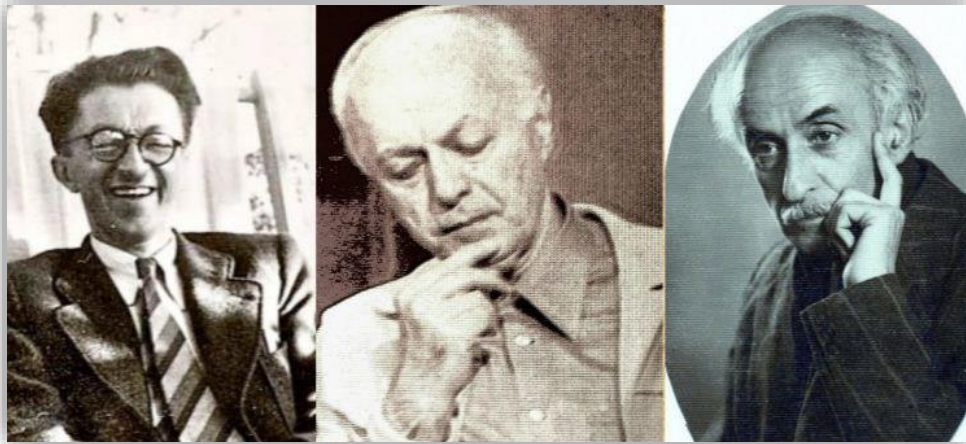
سرچشمه: مجلهٔ دنیا، شمارهٔ ۲، اردیبهشت ۱۳۶۰

[دانلود متن کامل رسالهٔ موسیقی با عنوان «جهان نغمه‌گر و هم‌آهنگ انسانی»](#)

[بازگشت به فهرست](#)

پیوندهای «هدایت» و «نیما» با تاریخ حزب ما

مصاحبه با مجله دانشجویی «پیکار»



مجله پیکار: بر اثر جنجالی که مدتهاست مطبوعات ایران درباره «هدایت» و «نیما» برپا کرده‌اند، عده‌ای از دوستان دانشجو به ما مراجعه کرده و خواستار نظر ما درباره این جنجال و ارزیابی ما درباره این دو شخصیت بزرگ ادبی میهن ما شده‌اند. پرسش دوستان دانشجو در این باره از ما به‌ویژه از آن جهت است که می‌دانند و یا شنیده و خوانده‌اند که «هدایت» و «نیما» با حزب ما پیوندهایی داشته و با برخی از رهبران حزب دوست و آشنا بودند.

در برآوردن این خواست خوانندگان گرامی از رفیق ارجمند «احسان طبری، عضو هیئت اجراییه کمیته مرکزی حزب توده ایران» که هم صلاحیت کامل برای اظهارنظر درباره مسائل ادبی و هنری دارند، و هم از دوستان «هدایت» و «نیما» بودند، طی مصاحبه‌ای خواهش کردیم که نظر خود را در این باره بیان دارند. با سپاس فراوان از رفیق طبری، اینک پاسخ ایشان را برای اطلاع پرسش‌کنندگان و همه علاقه‌مندان درج می‌کنیم.

سرزمین کوهستانی «نور» در مازندران، دو تن از چهره‌های شاخص ادبیات فارسی عصر کنونی را عرضه داشته است. این دو تن که نه تنها هم‌زمان، بل که آشنایان نزدیک یک‌دیگر بودند عبارت‌اند از «صادق هدایت» و «علی اسفندیاری» (معروف به «نیما یوشیج»).

زادگاه هدایت شهر تهران ولی منشاء خانوادگی او از «نور» است. نیما نام شاعرانه خود را (بنا به توضیح شاعر به نگارنده این سطور) از نام کوه یا صخره‌ای از «نور» گرفته است. اما واژه «یوشیج» یعنی اهل دهکده «یوش» واقع در نور، زادگاه نیما. پسوند نسبت «یج» را ما در اعلام تاریخی، مثلاً در نام «مردآویج» می‌بینیم. در زبان‌های دیگر هند و اروپایی نیز این پسوند وجود دارد.

صادق هدایت را به حق بزرگ‌ترین نویسنده معاصر ایران می‌شمارند که تا حد یک نویسنده جهانی اوج و شهرت یافته است. وی به همراه دهخدا و جمال‌زاده از نخستین ویران‌گران حصار بین «لفظ قلم» و «لفظ عوام» است. «هدایت» اولین و مهم‌ترین چهره‌پرداز ادبی است که توانست از میان مردم ساده سیمای جالبی را طراحی کند و به تعمیم و تیپ‌سازی هنری از زندگی ایرانی دست زند. زبان «هدایت» و تعبیرات و اشارات ادبی وی برای بیان نیات نویسنده بسیار بلیغ است. سبک او ویژه اوست و مقلدان فراوانی یافته (است). تأثیرش در ادب و ادیبان معاصر بسیار عمیق است. مقام بالای هنری با مقام ارج‌مند فکری و تحقیقی‌اش هم‌تراز است. در مجموع «هدایت» از بزرگان کشور ماست.

نیما یوشیج را به حق آغازگر شعر نو در فارسی می‌شمرند. البته قبل از او و هم‌زمان او دیگران نیز در این زمینه کوشش‌های کمابیشی کرده‌اند ولی او درفش‌دار نوپردازی است و در این کار از همه پیگیرتر، جسورتر و موفق‌تر بوده است. کار او یعنی بندگسلی و ره‌گشایی در شعر فارسی از جهت شکل و مضمون، کاری بود ناشی از ضرورت تکامل شعر در عصر ما. در همه ادبیات همه زبان‌های بزرگ جهان این پدیده رخ داده است و آن را باید قانون‌مندی تکامل ادبی دانست. نیما تمام زندگی خود را به انجام این وظیفه وقف کرده و شاعر محض بوده و مقامی که یافته است برآورنده اوست. برخی از آثار نوپردازانه او هم‌اکنون بخش جدایی‌ناپذیر گنجینه سرشار ادب پارسی است.

این‌ها واقعیاتی است بدون تردید و می‌توان آن‌ها را به آسانی اثبات کرد.

ولی در ایران در اطراف این دو شخصیت ارجمند جنجال‌های بسیاری به‌راه می‌آفتد که مفهوم نیست. مقابله‌دادن «هدایت» و «نیما» با نمایندگان ادبیات کلاسیک ایران کار خنده‌آوری است. ادبیات کلاسیک ایران بخش مهمی ارثیه مدنی کشور ماست که دارای اهمیت و ارزش والای جهانی است. در رشته تکاملی این ادب سرشار نیز تحول شکل و مضمون ادبی بسیار دیده می‌شود. به قول مولوی «**هر عصری را سخن‌آوری است.**» «هدایت» و «نیما» نیز پدیده‌های این تکامل در دوران ما هستند و آن‌ها را نمی‌توان و نباید مطلق کرد. مقایسه «حافظ» با «نیما» و نتیجه‌گیری به سود این یک یا آن یک، نشانه جهالت متعصبانه است و هیچ ربطی به علم ندارد. هنرمند را باید در محیط مشخص تاریخی‌اش بررسی کرد و نقش مشخصی را که در تکامل هنر ایفا کرده است، بیان داشت. این نوع مقایسه‌های تجریدی که بیرون از رشته تکامل تاریخی انجام می‌گیرد، به قول منطقیون «قیاس مع‌الفارق» است.

«صادق هدایت» و «نیما» هر دو با تاریخ حزب ما پیوندهایی دارند:

«هدایت» از همان آغاز تاسیس حزب توده ایران با جمعی از ما روشن‌فکران توده‌ای در تماس نزدیک بود. او پیش از تاسیس حزب ما نیز با «**ارانی**» و دیگر یاران او آشنایی کامل داشت. تماس «هدایت» با حزب ما تا اواخر عمر وی ادامه یافت، اگرچه فراز و نشیب‌هایی را طی کرد. برخی از آثار هدایت برای نخستین بار در مطبوعات حزب ما نشر یافت. نگارنده این سطور در مجله «مردم» در معرفی آفرینش هنری هدایت مقاله‌ای نگاشت که نخستین بررسی در این زمینه بود و گواه روشن درک درست جایگاه هنری هدایت در نزد حزب ما و بهترین پاسخ مستند به مدعیان خلاف آن است.

«نیما یوشیج» (مانند برادرش لادبن اسفندیاری) از اعضای حزب کمونیست ایران بود. پس از شهریور ۱۳۲۰ «نیما» با نگارنده این سطور به علت آشنایی‌های خانوادگی و نیز خویشاوندی فکری و ادبی وارد تماس شد. بنا به کوشش نگارنده بخشی از آثار او که در دوران استبداد رضاشاهی سروده شده بود، مانند: «**آی آدم‌ها**»، «**کشت‌گاهم خشک گشت**»، «**جغد پیر**» و غیره برای اولین بار در مجله «مردم» نشر یافت. سپس «نیما» دو شعر «مادری» و «پسری» و «**پادشاه فتح**» را ویژه مجله «مردم» نگاشت. پس از اختفای حزب، «نیما» مدتی

در تماسِ نزدیک با شاعرِ غزل‌سُری معاصر «شهریار» بود. در دورانِ اخیرِ زندگی «نیما» شاعرانِ جوانِ نوپردازی که تحتِ تأثیرِ سبکِ شاعرانۀ «نیما» ولی به‌ویژه در مکتبِ سیاسی و فکری حزبِ ما پرورش یافته بودند، از آفرینشِ هنری «نیما» حمایتِ معنوی جدی کردند. در این دوران «نیما» بیش‌از پیش دامنه تأثیرِ خود را در ادبِ شعری معاصر بسط داد و خود شاهدِ خوش‌بختِ پیش‌رفتِ آرزوهای هنریِ خود بود.

در اطرافِ ارثیۀ ادبی «نیما» سر و صداهای بی‌مسئولیّت، ادّعاها، جعلِ فاکت‌ها و مغلطه در واقعیّاتِ زیاد صورت می‌گیرد.

رژیم و ساواکی که با ماهیّتِ دموکراتیکِ این عرصه دشمن است، درعین‌حال می‌کوشد تا از نامِ این هنرمندانِ ارجمند برای مقاصدِ خود استفاده کند. از آن گذشته کسانی همهٔ جهاتِ مثبت یا منفی این ارثیۀ ادبی را به‌نحوی یک‌سان مطلق می‌کنند و از آن به نتایجِ غلط می‌رسند. یک ارزیابیِ درست از این ارثیۀ، ما را به قبولِ نوآوریِ منطقی، دمکراتیسم و انسان‌گراییِ آن تشویق و به پرهیز از دنبال‌کردنِ برخی جهاتِ ضعیف یا نارسِ هنری و فکری و فنی‌اش وامی‌دارد. وظیفۀِ نقدِ علمی جداکردنِ عُثِّ و سَمین و نشان‌دادنِ **مقامِ واقعیِ «هدایت» و «نیما» در تکاملِ ادبی معاصرِ فارسی** است. متأسفانه چنین نقدی در ایران نمونه‌های موفقی زیادی ندارد و بازارِ تعصب و هیجاناتِ ناسالم به‌مراتب بیش‌تر گرم است.

ما توده‌ای‌ها نسبت به خاطرهٔ این دو استادِ بزرگِ سخن‌پارسی مانند همیشه وفاداریم و نیز خرسندیم که آنان با شخصیتِ خود و با کلامِ خویش در کنارِ مردمی ایستاده‌اند که حزبِ ما خدمتِ بدان را وظیفۀِ مقدّسِ خویش می‌شمارد و نام‌شان جابه‌جا با تاریخِ حزبِ ما پیوندهایی یافته و به‌ویژه مطبوعاتِ حزبِ ما، ای چه بسا نخستین عرصۀ تجلّیِ نبوغِ هنریِ آنان بوده است.

سرچشمه: مجلۀ پیکار، بهمن و اسفند ۱۳۵۰، شمارهٔ ۵

[بازگشت به فهرست](#)

چهره زن در فرهنگ و تاریخ ایران

متن سخنرانی در میتینگ ۸ مارس اسفند ۱۳۵۸

به مناسبت جشن روز جهانی زن



بانوان و دوشیزگان ارجمند! دوستان بسیار عزیز!

از جانب خود و بنام هم‌زمان سیاسی خود، جشن فرخنده هشتم مارس را با قلبی سرشار از مهر و آرزو و امید به همه شما عزیزان شادباش می‌گوئیم. این که بار دیگر زنان آزاده میهن ما توانسته‌اند جشن بزرگ جهانی خود را در شرایط ایران پس از انقلاب برپا دارند، شگون نیکی است برای روزگاری بهتر، که امید است در راه باشد.

دوستان و یاران عزیز و رزمنده! خواهران و دختران گرامی ما!

موافق برنامه‌ای که برای این مجلس ترتیب داده شده، مسائل مربوط به جشن هشتم مارس و وظایف روز زنان و رزمندگان کشور ما و مسائل مربوط به حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی زنان ایران و مسئله برابری زن و مرد در جامعه پس از انقلاب از طرف سخنرانان (به‌ویژه رفیق گرامی، بانو مریم فیروز) مطرح می‌شود. لذا من سخن خود را به یک موضوع محدودتر اختصاص می‌دهم و آن معرفی کوتاه و فشرده‌ای از چهره زن در

تاریخ کهن‌سال کشور ما و یادآوری از مسئله زن در جامعه گذشته و امروزی کشور ماست. مقصد از این گفتار آن است که در این تاریخ سرسپید، با همه آزارها و تحقیرها که در حق زن - که خود نیمی از اجتماع است و پدید آورنده و پرورنده نیمی دیگر - روا داشته شده و علی‌رغم ستم دوگانه (یعنی ستم طبقاتی و ستم جنسی)، جامعه ایران از سه هزار سال پیش تا امروزه، زنان برجسته در تاریخ کم نداده است، وقت اقتضاء نمی‌کند که در این باره به تفصیل پردازیم، لذا به‌ناچار گفتار ما فهرست‌وار می‌شود.

از قدیم‌ترین ایام، که دوران اسطوره‌ای تاریخ ماست، آغاز کنیم. در آن هنگام که گات‌ها و یشت‌ها و دیگر بخش‌های اوستا، کتاب مقدس زردشت نوشته شد، ما به نام زنان نام‌آور متعددی برخورد می‌کنیم.

در اساطیر زرتشتی بعضی از ایزدان زن مانند «آناهیتا» (یا ناهید) که الهه زیبای نم و فراوانی بود و «چیستا»، که رب‌النوع دانش است و تقریباً هم‌سنگ است با مینروا، الهه خرد در یونان و همتای او آتنا، الهه خرد در اساطیر قدیم روم، و احتمالاً «رتا» خدای دارائی نیز الهه‌ای است زن.

در اوستا و دیگر کتب مذهبی زرتشتی که به زبان پهلوی نوشته شده، نام زنان بسیاری به‌میان می‌آید، مانند «دغدو» (که نام مادر زرتشت است)، «هوی» همسر زرتشت، «پوروچیستا» (دختر کوچک و محبوب زرتشت)، «مشیانه» (نخستین زن آفریده اهورمزدا) مانند حوا در اساطیر سامی و «شهرناز» و «آرنواز» (که دختران جمشید بودند)، و «جهیکا» (دخت اهریمن و زن ناپکار) در قبال «نائیریکا» که مظهر زن نیکوکار است و غیره و غیره.

از این اساطیر دینی که بگذریم، در حماسه ملی ما نیز چهره زن فراوان است. در داستان‌های حماسی منظوم و منثور به چهره زن گاه به مثابه مظهر عشق، گاه به مثابه مظهر دلآوری، گاه به مثابه مظهر مکر و دغل برخورد می‌کنیم. در حماسه عظیم منظوم فردوسی چهره زن جای برجسته‌ای دارد. مانند فرآنک، رودابه، جچریره، سودابه، تهمینه، گردآفرید، بانوگشسپ، فرنگیس، منیژه و غیره.

در دوران اشکانیان و ساسانیان داستان‌های منظوم و منثور دیگری دربارهٔ عشق نگاشته شده است که در آن چهرهٔ زن دارای نقش مرکزی است. مانند داستان‌های خسرو و شیرین، ویس و رامین، زال و رودابه و نیز ورقه و گلشاه، همای و همایون، رابعه و بکتاش و غیره... که پس از اسلام تنظیم شده است.

در تاریخ سیاسی ایران برخی از زنان نقش مهمی بازی کرده اند، مانند «آمی تیس» (یا هما؛ زن کوروش هخامنشی)، «آتسا» (دختر کوروش) و «رُکسانا یا روشنگ» (دختر داریوش سوم و زن اسکندر)، «پورشات» (همسر داریوش سوم)، آرمیدخت و توراندخت، ملکه‌های ایران در اواخر ساسانیان... تا بیائیم به پس از اسلام حرة ختلی عمهٔ سلطان محمود و چهار تُرکانِ خاتون (که این واژه به ترکی جغتایی به معنای شهبانو است) مانند ترکان خاتون (همسر ملکشاه سلجوقی) و ترکان خاتون (همسر سلطان سنجر) و ترکان خاتون (مادر سلطان محمد خورزمشاه) و ترکان خاتون (همسر اتابک سعد بن زنگی) و دیرتر در دوران صفوی، پری خان خانم (دختر شاه اسماعیل صفوی)، و باز هم دیرتر در دوران قاجار، مهد علیاء (مادر ناصرالدین شاه) و غیره.

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که نام برخی از زنان اشرافیت ساسانی با تاریخ اسلام و به‌ویژه تشیع پیوند خورده. از آن جمله نام شهربانو، دختر یزدگرد ساسانی که همسر حسین بن علی، شهید کربلا و مادر امام چهارم، زین العابدین است. و نام کیهان بانو، که مادر امام جعفر صادق است. این‌ها زنان قشرهای فوقانی جامعهٔ ایرانی هستند که نامی شده‌اند، ولی از میان مردم و عامه نیز، علی‌رغم محیط نامساعد، زنان بسیار برخاسته‌اند.

در تاریخ شعر ایران می‌توان از شعرای نامداری مانند رابعه بنت کعب قزداری (شاعرهٔ پارسی‌گوی عرب‌نژاد)، مهستی گنجوی، پروین اعتصامی نام برد. در تاریخ خوش‌نویسان ایران به نام مریم بانو نائینی، نسخ‌نویس معروف زمان فتحعلیشاه برخورد می‌کنیم.

در افسانه‌های عامیانه و خلقی چهرهٔ زنان بسیار با خصال متفاوت وارد شده، مانند «نمکی»، «کلثوم ننه»، «هفت لنگه گیس»، «مادر فولادزره»، «ملکه فرخ لقاء» و غیره، و یا در دو داستان مهم کهن و خلقی ما (یعنی «سَمکِ عیّار» و «داراب نامه») چهره‌های زنان متعددی وارد می‌شود که از آن‌ها می‌توان به ویژه نام‌های «روزآفزون» (سَمکِ عیّار)

و «جهان‌آفروز» (داراب نامه) را یادآوری کرد که دلاوری «روزآزون» و «جهان‌آفروز» مانند «گردآفرید» و «گردید» (خواهر بهرام چوبین) و آذر همایون (راهب آتشکده اصفهان که در مقابل اسکندر مقاومت کرد)، مایه آفرین و شگفت‌انگیز است.

پیوسته در تاریخ ما، به چنین زنان شیرصفی برخورد می‌شود که علی‌رغم محیط نامساعد اجتماعی، گاه کار مردان را به از آنان انجام می‌دادند و این توصیفات تا از زندگی برنخیزد، نمی‌تواند در افسانه منعکس شود و خود بهترین دلیل است که نام زنان نام‌دار را تنها در سطوح بالای جامعه نباید جست.

در مورد این نوع زنان است که شاعر ایرانی، جامی در *نَفَحَاتُ الْأَنْسِ* دو بیت عربی آورده است که ترجمه‌اش چنین است:

«اگر زن آن‌طور باشد که ما توصیف کرده‌ایم، پس من زنان را بر مردان برتری می‌نهم، زیرا مؤنث بودن برای واژه خورشید (در عربی) عیب و مذکربودن برای واژه هلال (در عربی) افتخاری نیست.»

متأسفانه زن ایرانی از همان آغاز پیدایش حجاب در زمان هخامنشیان و تشکیل حرم‌ها (شبستان) در جوامع اشکانی و ساسانی ابداً عضو تام‌الحقوق جامعه نبوده و حتی لحن بسیاری از نوشته‌های ادبی و تاریخی ما طوری است که گویا زن را یک انسان تمام‌عیار نمی‌دانستند، بل که تنها به قول خودشان «عورتی» می‌شمردند که حق قیاس کردن خویش با مردان ندارد. در مرزبان‌نامه آمده است:

«دختر نابوده به، اگر بود، یا به شوی، یا به گور!»

متأسفانه این لگه‌ای در ادبیات ماست که از بسیاری مطالب توهین‌آمیز درباره زن انباشته است که مبتنی بر سنن خواری زن در جامعه است و من از گفتن آن‌ها شرم دارم و این نوشته‌ها و اشعار آشکارا ضد شخصیت و حیثیت انسانی زن است. مثلاً تصریح کرده‌اند که زن حق فراگرفتن علم ندارد. در این زمینه اوحدی مراغه‌ای از همه بدتر سروده است، آن‌جا که می‌گوید:

زن بد را قلم به دست مده

دستِ خود را قلم کنی، آن به
 زان که شوهر شود سیه جامه
 تا که خاتون شود سیه نامه
 چرخ زن را خدای کرده بحل
 قلم و لوح گو به مرد بهل
 کاغذِ او کفن، دواتش گور
 بس بود گر کند به دانش زور
 دور دار از قلم لجاجتِ او
 تو قلم می‌زنی، چه حاجتِ او
 او که اَلْحَمْد را نکرده درست
 «ویس و رامین» چراش باید جُست
 زن چو بیرون رود بزن سختش
 خودنمایی کند، بگن رختش
 ورکند سرکشی، هلاکش کن!
 آبِ رُخ می‌برد، به خاکش کن!
 زن چو خامی کند بجوشانش
 رُخ نپوشد، کفن بپوشانش!

و خیال نکنید که تنها اوحدی این مُهمَلات را سُروده، نظایرِ این‌ها را فراوان می‌توان آورد. این نشانه سوابقِ طولانی زن‌دشمنی در جامعهٔ ایرانی است که خود نتیجهٔ نظامِ اشرافی و مردسالاری ناشی از آن بود، چنان‌که حتی محمدرضا پهلوی که خود را مُنجی زن جا می‌زند، در مصاحبه با روزنامه‌نگارِ خارجی ایتالیایی (بانو اوریانا فالاچی) صریحاً می‌گوید که «زنان تنها با زیباییِ خود می‌توانند تأثیر کنند و آلا مکار و جاه‌طلب‌اند و در تاریخ جهان کاری نکرده‌اند و حتی بهترین طبّاخان هم زن نیستند!» افسوس که چنین

اندیشه‌های زشت و وحشت‌ناکی در مواردی ادبیات بزرگ انسانی کلاسیک ما را آلوده کرده است.

با این حال شخصیت واقعی زن ایرانی، علی‌رغم همه موانع اجتماعی و خرافات و رسوم ما تجلی کرده و اثرات خویش را جابه‌جا در تاریخ کشور ما باقی گذاشته است. ما به همه نیاکان زن خود که این همه تحقیر را تحمل کرده‌اند و آن همه فضیلت‌ها را پدید آورده‌اند، درود می‌فرستیم!

همان‌طور که در یک پژوهش تاریخی خانم «شیرین بیانی» در مورد تحوّل‌ی که در سرنوشت زن پس از هجوم مغول ایجاد شده، بدرستی تشریح گردیده، در این دوران تا حدّی نقش خاتونان مغول با مردان درخورد مقایسه است زیرا در نزد مغول آن سرکوفتگی زنان که در جامعه ما سنت داشت، لاقلاً به آن شدت موجود نبود، حتی در قبایل عرب هم به اندازه ایران نبود و احتمالاً ایرانیان در مسئله حجاب و تعدّد زوجات دخالت داشته‌اند. زیرا چنان‌که گفتیم حجاب و تعدّد زوجات خاصّ اشرافیت ایران بود و قضاوت‌هایی که در شاهنامه و یا ویس و رامین شده، نشان می‌دهد که تحقیر شخصیت زن متأسفانه یک سنت اشرافی ایرانی است.

آری، زن در سراسر تاریخ ایران، به ویژه زنان زحمت‌کش شهر و ده، علی‌رغم حقوق بدیهی انسانی خود، با خشونت سرکوب شدند و در محیط «حرّم» و «اندرون» این سرکوفتگی و بی‌حقی بدون مفرّ، اثرات منفی خود را در روحیات زنان باقی گذاشته است و زنان ما رنج آن‌را تا امروز متحمل می‌شوند.

از زمان مشروطیت، زن ایرانی به تدریج وارد عصر «رهایی جنسی و اجتماعی» خود می‌شود.

آزادی‌خواهان و متجددان زن و مرد در این زمینه سخن بسیار گفته و تلاش فراوانی کرده‌اند. همین سخن‌ها و تلاش‌ها همراه با فشار زمانه، بعدها سلسله پهلوی را که عمده نقش «ترمّز تاریخ» از راه برخی عقب‌نشینی‌های ظاهری بود، به اتخاذ تدابیری غالباً صوری، در مورد زن ایرانی که در درجه اول شامل زنان طبقات ممتاز می‌شد، مجبور ساخته بود. البته آن‌ها می‌کوشیدند خود را «منجی زن ایرانی» نشان دهند و اشرف پهلوی با همه خصائص نابرازنده خود، در این زمینه ادعاها داشت. و حال آن‌که زنان

سلسله پهلوی مانند تاج‌الملوک، مادر شاه مخلوع و اشرف و فرح و فاطمه و یک جوخه دیگر از این قبیل، بیش‌تر دنبال‌گر سنن پری خان‌ها و مهد علیاها بودند و نه نمودار یک زن رشدیافته امروزی.

جامعه سرمایه‌داری زن را به‌مثابه برده خانگی، عروسک، افزار تفریح، و زنان زحمت‌کش را به عنوان نیروی کار ارزان‌تر می‌پذیرد، ولی برخلاف دعاوی جریانات به‌اصطلاح «زن‌گرایانه» (فمینیست) بورژوازی در آمریکا و اروپا، مسئله بر سر روابط زن و مرد و یا «مردانه» بودن تاریخ و ضرورت شکنندگی «حکومت مردان» در جهان نیست. خود مردسالاری نتیجه وجود بهره‌کشی و ستم طبقاتی است.

تبدیل مسئله زن در جامعه به موضوع «تضاد زن و مرد»، سفسطه گمراه‌کننده‌ای است.

در جامعه طبقاتی، مردان زحمت‌کش از زنان زحمت‌کش سرنوشت بهتری ندارند و «ستم مرد» خود محصول وجود ستم طبقاتی است، که مرد نیز قربانی آن است. سخن بر سر رهایی اجتماعی انسان و درعین‌حال رهایی صنفی زن است. این دو جهت را از هم نمی‌توان و نباید تفکیک کرد. تقدّم البته با رهایی اجتماعی است که چون تحقق یابد، به ناگزیر رهایی صنفی زن را نیز با خود دارد، «چون که صد آید، نود هم پیش ماست.»

زنان ما همان‌طور که از اقدامات دوران پهلوی (که با ایجاد یک نمای دروغین شرکت زنان در مجلس یا کابینه می‌خواست مسئله بی‌حقی خانوادگی، فردی و اجتماعی و صنفی زن را حل‌شده جلوه دهد) برحذر و متنفر بودند، باید از قبول نظریات «زن‌گرایی» دروغ و مضر بورژوازی غرب که به‌جای آن که دشمن اصلی (امپریالیسم و طبقات ممتاز جامعه) را معرفی کند، «مرد» را به عنوان دشمن اصلی زن معرفی میکند، احتراز ورزند و مبارزه را در جای اصلی، در صحنه جامعه انجام دهند.

برای زنان ما که حتی در تیرگی‌های قرون، با نام‌های پرتوافکنی درخشیده‌اند، نبرد در دو جبهه، جبهه اجتماعی و جبهه صنفی هر دو و در پیوند نزدیک با هم ضرور است.

در این ذره‌ای تردید نیست که زن ایرانی، با فروریختن تمام باری که گذشته‌ای طولانی بر دوش جسم و جانش نهاده است، به یکی از دو ستون اصلی جامعه در همه گستره‌ها بدل خواهد شد و به انواع اسارت‌های صنفی، طبقاتی، ملی و غیره خاتمه خواهد داد.

برای این کار مبارزه و زمان لازم است. سیر عمومی تاریخ عصر ما به سود اوست. هیچ نیروئی قادر نیست از رهایی کامل زن ایرانی مانند زنان خلق‌های دیگر و تبدیل شدن آنها به اعضای تام‌الحقوق جامعه و سازندگان تمام‌عیار تاریخ جلوگیری کند.

اکنون جشن جهانی زن از جشن‌های بزرگ عصر ماست. ما در عین حال به جشنی که برای بزرگداشت زنان نام‌دار اسلامی -مانند فاطمه بنت محمد و زینب بنت علی- برپای می‌شود، احترام می‌گذاریم.

زنان کشور ما در تاریخ اخیر کشور همیشه نقش چشم‌گیری داشتند. در انقلاب مشروطیت ایران، زنان ما شرکت مؤثر ورزیدند و سودمند است که مجله جالب سازمان زنان مرقی ما این نقش را برجسته کند. در میان زنان صد سال اخیر، بانوان مرقی و فرهنگ‌پروری که در راه رهایی زن ایرانی کوشیدند، فراوانند. آنها را باید شناساند و نام آنها را نیز باید برجسته کرد تا کسی فراموش نشود.

در انقلاب اخیر ایران نقش بسیار مهم و سراسر فداکارانه زنان ایران، به عنوان مادر و همسر و مبارز مستقیم داخل صحنه انکارناپذیر است.

در پایان سخن خود، علاوه بر جشن هشتم مارس، عید نوروزی را که از راه می‌رسد، به همه حاضران گرامی شادباش می‌گوییم. امید است که شقایق ارغوانی انقلاب ما شکوفاتر شود و هرگز بادهای کینه امپریالیستی و ارتجاعی آن را پُر نکند.

محل برگزاری میتینگ: تهران، سالن ورزشی دانشگاه صنعتی شریف

زمان برگزاری میتینگ: پنج‌شنبه ۱۶ اسفندماه ۱۳۵۸

(با حضور و سخنرانی مریم فیروز، سیاوش کسرایی، و...)

سرچشمه: نامه مردم، شماره ۱۸۶، شنبه ۱۸ اسفند ۱۳۵۸

[بازگشت به فهرست](#)

دشوارِ بهروز زیستن

متن گُفتاورِدِ صوتی بهار ۱۳۶۰ به مناسبت شهادتِ «بابی ساندز» (همراه با فایل صوتی)



قطره قطره مُردن

و

شبِ جمع را به سَحَر آوردن...

(از شعرِ سیاوش کسرایی برای شاعر و کارگر ایرلندی، «بابی ساندز»)

«رابرت جerald ساندز»، معروف به «بابی ساندز»، مبارز ایرلندی که به خاطر پیکار با اشغال‌گرانِ انگلیسی به ۱۴ سال حبس محکوم شده بود، در بامداد پانزدهم اردیبهشت ۱۳۶۰، برابر با پنجم می ۱۹۸۱ میلادی، پس از ۶۶ روز اعتصابِ غذا درگذشت.

هنگامی که «رابرت ساندز» در حال اعتصابِ غذا بود، به علّتِ مرگِ نمایندهٔ مجلس از ایالتِ «فیرمانات و تایگن جنوبی»، مردمِ این ناحیهٔ ایرلندِ شمالی، «بابی ساندز» را به نمایندگی در مجلسِ انگلستان «وست مینستر» انتخاب کردند. خواهشِ «بابی» بسیار ساده بود. او نمی‌گفت مرا از زندان رها کنید، او نمی‌گفت مرا بر روی کرسیِ «وست مینستر» بنشانید، او تنها می‌گفت مبارزانِ ایرلندی را نه تبه‌کارانِ عادی، بل که زندانیانِ سیاسی حساب کنید. ولی بانو «مارگارت تاچر»، نخست‌وزیرِ محافظه‌کارِ انگلستان، که خودش به خودش در نطق‌هایش، عنوان «بانوی آهین» را داده است، تا آخرین ثانیهٔ مرگِ «بابی»، ساعتِ یک و هفده دقیقهٔ بامدادِ پنجم می ۸۱، این خواست را ردّ کرد.

کارگر مبارز آمریکایی «جو هیل»، که به علت نبرد خود علیه سرمایه‌داری به مرگ محکوم شده بود، در پای دار خود گفت: «خاموشی مرگ من رساتر از آن بانگی است که می‌خواهید اکنون خفه‌اش کنید.» و در واقع خاموشی ابدی «بابی سندز» نیز از همین نوع است. جهانی را با هیاهوی شگرف خود پُرساخته است. یک بار دیگر قهرمانی پدید شد، که به قول شاعر ما «سیاوش کسرایی»، قطره قطره مُرد تا شب جمع را به سحر آورد/ نبودن به خاطر بودن/ پاسخ به یک دودِ تردیدِ تاریخی...

ولی این فلسفه ابدأ در مغزهای معینی که برای بودن خود، حتی نبودن تمام جهان را هم تصویب می‌کنند، نمی‌گنجد. آن‌ها جمع را مُنکرند، شمع را مُنکرند، سحر را مُنکرند. مسأله بودن و نبودن در فرهنگ جهانی از دیرباز منعکس شده است. در یک «کانتاتا»، یک قطعه آوازی، اثر «باخ»، آهنگ‌ساز شهیر آلمانی، آوای بم و گیرنده‌ای چنین می‌خواند: «چالاک مانند آب جوشنده‌ای که از چشمه‌ای برون جهد، روزها از زندگی ما می‌گریزند، به گنجینه زمین دل‌بستن، گمراهی غره‌گان این جهان است و این‌همه بیشه‌های خرم و رودهای رونده، در زمان عبثی از هم فرو می‌پاشند.»

از سرودهای «گیل‌گمش»، که از تمدن بسیار باستانی آشور و بابل برای ما باقی‌مانده، تا نغمه‌های یک تنبورزن گمنام مصری، که هنوز هم پاپيروس آن در دست ماست، تا اشعار دل‌انگیز خیام و حافظ خود ما و بسیاری دیگر، این مشکل معمایی، چيستانی زیستن و اندوه و تردید آن تکرار شده است.

سپماها و تصاویر جالبی درباره این مطلب در اساطیر یونان باستان، در میتولوژی یونان باستان، مطرح است: آیا باید مانند «سیزیف» افسانه‌ای، بار عبث زندگی را، بدون هیچ‌گونه چشم‌داشت، این سو و آن سو برد؟ آیا باید مانند «دانا ئید» افسانه‌ای، که به گناه شوی‌گشی، محکوم شد تا سطلی بی‌ته را دائماً پر از آب سازد، باید برای مُردن و نابودشدن، رنج‌های بی‌ثمر را هموار کرد؟ آیا باید مانند «پیگمالیون»، پیکره‌ساز معروف، به شکنجه عشق‌های بدون پاسخ محکوم گردید؟ و سکوت ابدی تندیس مرمرین معشوقه خود را، زندگی را، پذیرفت؟ یا مانند «پرومته»، آن‌هم از افسانه‌های یونانی، به خاطر دوستی انسان‌ها آتش را رُبود، انسان را از سرما و از تیره‌روزی و تاریکی نجات داد، ولی به پاداش آن تا پایان هستی خود شکنجه دید؟

می‌بینید که اساطیر یونانی با چه اشکال رنگارنگ، این معضل بودن را مطرح می‌کنند. ما در کودکی خود، زیستن را ساده‌لوحانه آسان می‌گیریم و سپس گام به گام درمی‌یابیم که چه وظیفه‌ای، چه ترفندی، چه شکنجه‌ای، چه گنش بزرگی است این زیستن.

در میان همه جان‌داران، تنها انسان است که به محض نیل به نخستین مراحل خودآگاهی، حکم اعدامش را به او ابلاغ می‌کنند. می‌گویند زیستن شیرین است، ولی تو نخواهی زیست. به گفته یونیان قدیم، زیرا انسان در زیر شمشیر خون‌چکان «داموکلس»، که تنها به مویی بر فراز سر او بند است و هر لحظه می‌تواند فرو افتد و رگ هستی‌اش را بگسلد، باید بخندد، بیندیشد، بکوشد، برزند، عشق ورزد. با چنین سرنوشتی آیا می‌توان بهروز زیست؟ خطیب و اندیشه‌ور بزرگ روم باستان «سیسرون»، با قاطعیت می‌گوید: «نه، اگر انسان موجود میرنده است، پس انسان موجود بهروزی نیست».

ولی ما، کسانی که معضل زیستن و بهروزبودن انسان را در روند کار و پیکار طولانی او، گام به گام و به تدریج حل‌شدنی می‌دانیم، این حکم بدبینانه و قاطعانه «سیسرون» را رد می‌کنیم. درعین حال، بهروزی ابلهانه و خودخواهانه-سودورزانه اشراف و سرمایه‌داران را نیز با کبریا تمام پس می‌زنیم.

برای بهروزی، شرایط پیش‌بایسته‌ای لازم است؛ محمل‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، روحی، عقلی، فرهنگی، باید به تدریج و در «نبرد» به وجود آید، در نبردی که گاه مانند نبرد «بابی سندز»، **قطره قطره مُردن** است. هنوز باید چندان دگرگونی روی دهد تا انسان دگرگون شود. «مانی» در آستانه مرگ خود به شاهپور ساسانی گفت: **«در ویرانی پیکر من، آبادانی جهانی است»**.

انسان در چنان تنگنای هراس‌آوری از بودن خویش گرفتار است و چنان سنتی از خویش‌تن‌پاسی و خویش‌تن‌پرستی از سوی طبیعت و جامعه به او تلقین می‌شود، که تنها ضرورت‌های عشق جنسی یا نیاز به اشیاء، او را وادار می‌کند که به یاد دیگری بیافتد، همان دیگری، که بدون او زندگی من میسر نیست. انسان یک موجود نوعی است، ولی مالکیت، قدرت، امتیاز، او را به آن طرف می‌کشاند که موجودی فردی بشود، موجودی فردگرا بشود. او را به آن سو می‌کشاند که دیگری را گُرج خویش بشمارد، که می‌خواهد او را بدرد، نه یاور و آفریننده خویش؛ و تا زمانی که نظام گرگانه بهره‌کشی برپاست، نمی‌توان

انسانیت را از حوض گندآب خودمحوری به سوی فرازستان معطر بزرگواری انسانی ارتقاء داد.

شکاک‌ها می‌پرسند: «ولی آیا این شدنی است؟ آیا این‌ها پندارهای پوچ خیال‌پرستان دیوانه نیست؟»

ما به همراه همه شهیدان و قهرمانان تاریخ پاسخ می‌دهیم: دشوار است؛ البته دشوار است، ولی شدنی است؛ بهترین دلیل آن، کارنامه زندگی بشری است. آن چه در کارنامه زندگی بشری، در تاریخ زندگی بشری شده، از شدنی‌ها حکایت می‌کند.

فیلسوف شکاک یونان «پیرون» مثال بسیار جالبی می‌آورد، می‌گوید: «یک کشتی در دریایی توفانی به گردآبی در افتاده بود، موج‌های خشم‌آلود بر این کشتی سیلی می‌نواختند، زنان، مردان، کودکان زانو زده بودند، دست به دعا برداشته بودند، از «زئوس» خدای خدایان یونانی یاری و نجات می‌خواستند. تنها یک خوک که در گوشه‌ای از عرشه کشتی بسته شده بود، فارغ از همه چیز، فارغ از همه کس، سرگرم لیف کشیدن نواله خود بود.»

«پیرون» این لاقیدی مطلق [نسبت] به پیرامون و سرنوشت دیگران را «آتاراکسی» [Ataraxia=در فلسفه یونان به معنای احساس بی‌دغدگی و آرامش شدید یا پایدار- ویراستار] می‌نامد، یعنی کرختی؛ او [خوش‌بختی را تنها در این رخوت و بی‌تفاوتی خوک‌منشانه ممکن می‌شمارد. در واقع نیز بسیاری بیش از این نمی‌خواهند. شهوت نیرومند زیستن جانورانه در آن‌ها با هیمنه عجیبی فریاد می‌زند: «تنها تو، تنها تو باید زنده و تندرست و شاداب و ثروتمند و قادر باشی! خاک بر فرق دیگران! آن‌ها تا آن حد و تا آن جا لازم‌اند که تو به آن‌ها نیاز داری و اما پس از مرگ تو، دنیا چه دریا، چه سراب!»

هنوز مضمون اشعار شاعری که شعرش را در جوانی شنیدم، در گوشم طنینی دردآلود دارد. آن شاعر با شعر موزون عروضی شعری سروده بود، که مضمونش چنین بود: «من مانند اسبی هستم، که از این بیابان گذشته‌ام، دیگر چه باک که پس از من، چاله‌های سم مرا از خاکستر پُر بکنند یا از الماس!» این فردگرایی دیرینه‌سال، انسان را تا حد بهیمنه شکم‌خوار «پیرون» تنزل می‌دهد، که هم‌اکنون وصف آن را گفتیم. آیین بهره‌کشی و سروری، آن را سخت در جامعه ریشه‌دار ساخته است. ولی اگر نخواهید خوک «پیرون» باشید، باید به «پرومته»، به «مسیح»، به «حسین»، به «روزبه» مبدل شوید. باید نبرد را با عذاب آن بپذیرید. باید به سوی ایثار گام بردارید.

می‌گویند: «این چه مطالبهٔ دشواری است که شما از یک موجود زنده می‌کنید؟ زندگی را یک بار به هر کس می‌دهند!». «تورگنیف» از زبان قهرمان داستان خود، «آسیا»، می‌گوید: «خوش‌بختی در گذشته، این ممکن نیست، این خوش‌بختی از دست‌رفته است. خوش‌بختی در آینده، این ممکن نیست، این خوش‌بختی را من لمس نکرده‌ام؛ خوش‌بختی تنها هم‌اکنون برای من ممکن است!» می‌گویند: «هرکس بکوشد خود را خوش‌بخت بکند، جامعه را خوش‌بخت کرده است».

ولی مطلب این جاست که برای انسانی کردن انسان، اول باید سرپای جامعه را انسانی کرد، و الاً تنها یک خوش‌بختی ممکن است و آن خوش‌بختی خوک‌منشانه است.

تازه، اگر شما در آتش وجدان بشری می‌سوزید، اگر این آتش در قلب شما فروغی دارد، آن‌گاه نخواهید توانست. وجدان شما، شما را در عین خوش‌بختی - به اصطلاح خوش‌بختی‌تان - بدبخت می‌کند. از درون بدبخت می‌کند: باید لاقید از کوه‌های فقر بگذرید، لاقید از زندان‌های شکنجه، لاقید از مجالس چاپلوسی و دروغ، از سنگ‌های خون‌آلود، از دشت‌های جذامیان و مَطرودها؛ باید پای‌های مزین مغزهای پوک را ببوسید، باید با هم‌نوع خود با زهر کین، با سُرَبِ داغ، با سخن حيله برخورد کنید؛ باید از پشیز گدای روستایی بکاهید و بدزدید تا بر میلیاردهای خود بیفزایید، باید به خاطر اشیاء، اشخاص را نابود کنید. دادن نام خوک به چنین جانوری، مسلماً توهینی است به خوک!

می‌پرسید: «آیا نمی‌توان یک جای بی‌دردسری بین راهزنان خون‌آشام از یک طرف و مسیح شهید از طرف دیگر یافت؟» چرا، می‌توان. می‌توان صورتک بی‌گناهان را بر چهره زد و سپس به راهزنی خود ادامه داد، می‌توان کم‌توقع بود و فقط برای آقای راهزن توبره‌کشی کرد و سپس گفت: «خانم‌ها، آقایان! من تنها یک توبره‌کش بی‌چاره هستم. به علاوه، آقای راهزن مرا مجبور می‌کند، چه کنم؟ زن و بچه دارم. مگر این بد کاری است؟ مگر همه نمی‌کنند؟ مگر شما نمی‌کنید؟»

تردید نیست که راهزن خون‌آشام به چاکر نیازمند است و مسئولیت چاکر هم به اندازهٔ ارباب نیست، ولی آیا کورهٔ پُرَنفیر شیطان که در آن انسان‌ها را کباب می‌کنند، بدون هیزم‌کشان، بدون این مأموران معذور، می‌توانست بسوزد؟ سؤال مهمی است، این‌طور نیست؟ عملهٔ شیطان، گاه خود او را هم در شرارت پشت سر می‌گذارند، گاه از خود او مگارت‌تر و فرومایه‌ترند.

هنگامی که به جهان بیرون از زهدانِ مادر گام می‌گذارید، در مقابلِ خود هر می می‌بینید عظیم، عظیم. در بالایِ هرَم، میلیاردرهای سفیدپوستِ آمریکایی، آن‌طور که مثلاً «درایزر» یا «آپتون سینکلر» آن‌را در رمان‌های خود توصیف می‌کنند. و در قاعدهٔ هرَم، سیاه‌پوستان کومه‌نشینِ فقیرِ آفریقایی، آن‌طور که مثلاً «آتول فوگارد» در نمایشنامه‌های خود آن‌ها را نشان می‌دهد. «نژادِ سروران»، به قولِ «نیچه» نژادِ «جانورانِ موبور» در آن بالا، و نژادِ غلامان و لعنت‌شدگان روی زمین در آن پایین. به شما در درونِ همین هرَم جای می‌دهند و شما می‌خواهید در درونِ همین هرَم به اصطلاح خوش‌بخت باشید. درحالی‌که نظامِ هر می را به رسمیت می‌شناسید و خوش‌تان نمی‌آید که بگویند این نظام را بایستی از بیخ و بُنِ دگرگون ساخت، به ویژه اگر غرفهٔ شما کمی هم به رأسِ هرَم نزدیک باشد!

«جک لندن»، نویسندهٔ معروفِ آمریکایی در این زمینه تشبیهٔ زیبایی دارد. او می‌گوید:
 «من در زیرزمینِ خانهٔ چندآشکوبه‌ای متولد شده بودم. در طبقاتِ بالکن‌دارِ بالایی موجوداتِ عطرزده، باشکوه و تر و تمیزی زندگی می‌کردند که به نظر من مظاهرِ کمالِ خوش‌بختی انسانی بودند. اوه، چه تقلّها کردم تا بالاخره خود را به میانِ آن‌ها انداختم. ولی دیدم چه دنیایِ عَفَنی، سراپا سفلیگی، سراپا گُرُزی؛ نه تنها در موردِ کلِّ جامعه، بل که هم‌چنین در موردِ خودشان. مردان، با خودخواهی و خودشیفته‌گیِ نفرت‌انگیز و حیوانی؛ زن‌ها، عروسک‌های خوش‌بو با خنده‌ها و گریه‌های تقلّبی؛ مسایلِ مطروحه، پوچ، گذران، بدونِ محتوی؛ دروغ‌ها، بزرگ؛ وجدان‌ها، کوچک؛...»

ما در این جا کاخِ نیوران را با تاج‌الملوک‌ها و اشرف‌ها و فرح‌ها و محمدرضاها و شهرام‌ها و انواع جانورانِ دیگری از این قبیل داشتیم، آیا این ایده‌آلِ انسان بودن؟ سَرَجَلادشدن؟ سَرارهزن شدن؟ و سپس زیرِ چلچراغ‌های نورپاش، روی قالی‌های ابریشمی راه رفتن؟ نه!

معنای خوش‌بختی، به معنای عینی و ذهنی خوش‌بختی، به کلی چیزِ دیگری است. خوش‌بختی فرد تنها در درونِ یک جامعهٔ خوش‌بخت ممکن است. جامعهٔ خوش‌بخت را تنها با مبارزهٔ آگاهانه و پیگیر، نه به سودِ یک نفر، نه به سودِ یک گروه، بل که به سودِ سراسرِ انسانیت می‌توان به تدریج و در رنج ایجاد کرد. قبولِ این مبارزه برای نسلِ ما، یعنی قبولِ همهٔ خطراتِ این مبارزه.

می‌گویند: «نه، نه، ابداً، ابداً. ما با این فلسفه که نسلی باید خود را فدا کند تا نسلی دیگر خود را خوش‌بخت سازد، موافق نیستیم. مگر ما چند بار به این دنیا متولد می‌شویم و به این دنیا می‌آییم؟»

در جواب می‌گوییم: بسیار خوب! شما به دنبال خوش‌بختی فردی خود، یا قشر ممتاز خودتان بروید. آن‌را در کاخ‌های مُشعشع خود جست‌وجو کنید، ولی مطمئن باشید که کوخنشین‌ها نیز خاموش نخواهند نشست. آن‌گاه اگر آوارِ عظیم انقلاب بر فرازِ کاخ شما بگسلد، لطفاً گله‌مند نباشید.

خوارشدگان جهان حق دارند به شما موجودات از خودراضی که انگبین سعادتِ انحصاری را می‌مکید و چشم را بر رنجِ دیگران می‌بندید و از این رنج، گنج برای خویش می‌سازید، درس تلخ بدهند. این جنبش را اگر هزاران بار نیز در خون مدفون سازید، مانند سَمندرِ رستاخیز می‌کند و نخواهید توانست سرانجام نابودش کنید. و این جنبش بزرگِ انسان‌های تحقیرشده به‌سوی برادری و هم‌بستگی عظیم سرپای بشریت، با همه رنج‌های عیان و نهان، با همه شهیدانِ مُرده و زنده آن، جنبشی است که می‌تواند به خوش‌بختی و به‌روزی انسانی تحقق بخشد.

۱۳۶۰ شمسی، ۱۹۸۱ میلادی

لینک شنیدن و دانلود فایل صوتی «دشوار به‌روز زیستن»



لینک مشاهده فیلم سینمایی گرسنگی - ۲۰۰۸ - مبارزات بای ساندز (با زیرنویس فارسی)

بازگشت به فهرست

گوناگون

- ۸۴۸ پرچم‌داران می‌آفتند، ولی پرچم پیوسته در جنبش است!
- ۸۵۱ ارنستو چه‌گوارا
- ۸۵۵ دربارهٔ «فلیکس دزرژینسکی»

پرچم‌داران می‌آفتند، ولی پرچم پیوسته در جنبش است!

یاد کردی از رفیق فقید، عبدالصمد کامبخش



دروازهٔ شب گشوده شد و مردی از دیار نور و جنبش به درون رفت. جهان سخن، زمان، کردار، جهان درخت سایه‌گستر، درفش ارغوان، شعلهٔ پیچنده را ترک گفت؛ و اینک از آن همه کار و کوشش، تنها زادراهی از او در این سوی دروازه باقی است؛ ره‌آورد یک مسافر راه رنج، راه آرزو و پیکار.

«مرگ»، پایان کتاب زندگی است که بدان شکل می‌بخشد و سرشت گذران آدمی را عیان می‌کند. شکوهی خردکننده و نیروی شگرفی برای داوری و سنجش از آن اوست.

زندگی را به شیوه‌های گوناگون می‌توان به‌سر آورد:

می‌توان آستانهٔ «گوسالهٔ زرین»* را بوسید. می‌توان در آغوش مخملین لذت و تخیل خزید. می‌توان به همهٔ این‌ها پشت کرد و کاسنی تلخ حقیقت را نوشید و تاج خاراگین عدالت را بر سر نهاد.

آن‌گاه که از دروازهٔ بزرگ و تاریک می‌گذری، بیش از همه عیان می‌شود که در دیار خورشید با که بودی؟ آیا مانند هابیل به یاری برادران می‌شتافتی یا مانند قابیل به خوردن مغز آنان می‌پرداختی؟ برای چه می‌زیستی؟ به سوی چه می‌کوشیدی؟

می‌گویند: «*حقیقت برانگیزنده بی‌زاری و دشمنی است*». (*Veritas odium parit*).
می‌گویند: «*در خرد بسیار، اندوه بسیار است*». به گفته زیبای حافظ «*روندگان طریقت ره بلا سپرند*».

در سطور کتاب‌ها چنین است و الحق در عرصه تاریخ نیز چنین است. تنها جانوران به خوردن و خفتن و فرمان‌بردن و هیچ نگفتن خو گرفته‌اند. اما انسان بودن! آری، انسان بودن باری است گران و آن‌کس که خواهان این نام‌والاست، گو خویشتن را برای پرداختنِ باجِ سنگینِ آن آماده کند.

مهراس که زورمندانت در پای بماند. دغدغه رزم آرامشت را بستاند. بهتان‌گران سیمایت را مسخ کنند. باورمند باش که واقعیت دارای نیروی سهمگینی است. شمشیر الماس‌اش سینه تیرگی‌ها را می‌درد. ستون‌های گلینِ دروغ را مانند «شمسون» افسانه‌ای** با یک تکان بهادرانه خرد می‌کند و از ورای سفسطه‌های حق به جانب و پرهیاهو، واژه محبوبِ راستی پدیدار می‌گردد. دیر یا زود، ولی سرانجام پدیدار می‌گردد.

یارانِ راستی می‌توانند در این‌جا و آن‌جا در این یا آن رزم دچار شکست شوند، ولی در این عرصه پیروزی از آن شکست‌خوردگان است.

در نوای سرودهای رزم و آهنگ‌های ماتم، او که قریب نیم‌سده عمر آگاهانه را در راه طلب و حقیقت صرف کرده بود، اینک در خموشی ابدی، در تابوت گل‌باران خفته، و زمزمه‌های غم‌بار، همه سرشار از صمیمیتی است که تنها یک **زیست براننده** می‌تواند برانگیزد.

زندگی کامبخش نموداری از زندگی کسانی است که به‌خاطر آزرده‌گان جامعه، خود را می‌آزارند. به شکوه پلید غارت و ستم با وارستگی انسانی می‌نگرند، و در فراز و نشیب عمر، دمی پیمان را از یاد نمی‌برند و چندان می‌سرایند تا وجدان جامعه بیدار شود.

رنج‌های دیگران را در وصف می‌توان به آسانی شنود، ولی همیشه ادراک آن در درون سینه ممکن نیست. از خاندان بزرگ ما با همه آرزوها و حرمان‌های مشترک‌اش، عضوی گم شد که جایش در همه پدیده‌های پیرامون تهی است.

ولی آرام گیر! دل بیدار نخواهد خفت و ارغوانِ پُرپرِ امید که وی آرزومندش بود، خواهد شکفت. به گفته شاعر: «زمانِ ما، ستارهٔ سُرخِ با خویش همراه دارد.»

پرچم‌داران می‌آفتند، ولی پرچم پیوسته در جنبش است! از کوهِ یأس سنگِ امیدی برایشیم و با گام‌های امیدوار در جادهٔ رزم و تلاش به پیش رویم!

۱. کوشیار

سرچشمه: مجلهٔ پیکار، شمارهٔ ۳، مهر-آبان ۱۳۵۰

* گوسالهٔ زرین (معروف به گوسالهٔ سامری)، بنا بر روایاتِ مذهبی بُتی از طلا بود که توسط شخصی به نام سامری در غیابِ حضرتِ موسی ساخته شد و با صدایی که از او خارج می‌شد، مردم را پرستشِ خود دعوت می‌کرد. موسی پس از بازگشت، سامری را مجازات کرد و گوساله نیز سوزانده شد. (ویراستار)

** شمشون (شمسون، سامسون) [*Shimshon*] در عهدِ عتیق [قرن ۱۱ پ.م.]، نامِ پهلوانِ بنی‌اسرائیل که شهرتِ او به سببِ قدرت‌نمایی‌هایش در برابرِ فلسطینیان بود. طبقِ پیمانی با خداوند موهای سرش را هرگز کوتاه نکرد و صاحبِ قدرتی شگفت‌آور شد، اما چون محبوبه‌اش، دلیله، به رازِ قدرتِ او، یعنی موهایش، پی بُرد و از موهای او بُرید، نیروی الهی‌اش از بین رفت. سپس، دستگیر و کورش کردند و در معبدش او را به زنجیر کشیدند. اما پس از بلندشدن، دوباره موهایش نیروی خود را بازیافت و عمارتش را ویران کرد و انتقامش را گرفت. قصهٔ «شمشون و دلیله» در کتابِ داوران آمده است. شمارِ فراوانی از آثارِ ادبی و موسیقایی با الهام از شخصیتِ شمسون ساخته شده است. مهم‌ترین اثرِ ادبی‌ای که این مضمون در آن پرداخته شده، منظومهٔ نمایشی شمسونِ پهلوان در پنج پرده، سرودهٔ «جان میلتن»^۱، به زبانِ انگلیسی است که در ۱۶۷۱ به همراه «بهشتِ بازیافته» منتشر شد و از کامل‌ترین آثارِ میلتن به‌شمار می‌رود و در آن کامل‌ترین جلوه‌های ادبیاتِ یونانی و توراتی به هم آمیخته است. (دانش‌نامه ویکی‌جو)

[بازگشت به فهرست](#)

ارنستو چه‌گوارا



۳۹ سالگی برای پایان یک زندگی زود است. حتی عطشان‌ترین جان‌ها برای افتخارات، می‌توانست پس از جان‌بازی در «سیرا مائسترا»* دیگر به کار شریف ساختمان سوسیالیسم در کوبا بسنده کند، ولی گوارا نه حساب‌گر بود، نه بخیل. او می‌خواست جرعه خود را بی‌دریغ بر خاک رزم‌گاه بپاشد. این آن ستیغ جان‌فشانی است که در دست‌رس کسی نیست. این یک **رمانتیسم لرزاننده** **قهرمانان** است که کم‌تر همانند دارد.

قهرمان‌ها تاریخ را نمی‌سازند، خود ساخته تاریخ‌اند. ولی قهرمان‌ها راه می‌گشایند. درست مانند «دانکو»، قهرمان یک داستان گورکی که با گرفتن قلب خونین و نورپاش خود بر سر دست، گم‌شدگان بیشه تاریخ را به سوی نور ره نمود. او فرود افتاد، اما شب‌ماندگان به نجات دست یافتند. و نیز کسانی یافت شدند که از غیظ و حسد، پای بر **قلب تپنده دانکو** که در آن‌جا افتاده بود نهادند. آن‌ها دیگر به او نیازمند نبودند و دانکو مرده بود. ممکن است فرومایگانی باشند که پای بر **قلب تپنده گوارا** بگذارند، ولی بهروزی این قهرمانان در آن است که به ابدیت و عظمت افسانه‌آمیز دست می‌یابند و پس از مرگ، بیش‌تر از دوران زندگی شکست‌ناپذیر می‌شوند. همیشه این کلام آن انقلابی که در پای دار گفت در گوشم طنین‌انداز است: «سکوت مرگ من فصیح‌تر از آن سخنی است که اکنون خفه‌اش می‌کنند».

در آن ایام که هنوز شایعه قتلِ ارنستو چه‌گوارا مسلّم نشده بود، یکی از دشمنانِ او، سردبیرِ «نیویورک هرالد تریبون»، سولتس پرگر در شماره ۹ اکتبر ۱۹۶۷ روزنامه خود چنین نوشت:

«شخص نمی‌تواند از تحسینِ شهامت و پیگیریِ گوارا، این معروف‌ترین انقلابی آرژانتین پس از خوزه دوسان مارتین خودداری کند... او دشمنِ ماست، ولی خواه در گوری خفته یا به راهی دوردست رفته باشد، در خوردِ احترام و تجلیل است».

این جراحِ نیرومند و دلیر که می‌توانست در شهر زادبومی خود برای خویش زندگی مرقّه بسازد و وجدانِ بشری خود را از راهِ خدماتِ پزشکیِ خود تسکین دهد، گاه به نامِ «رامون»، گاه با نامِ «فرناندو»، گاه در گواتمالا، گاه بولیوی، گاه کوبا به دنبالِ دردهای جامعه رفت. قلبی که در او می‌تپید، برای آرزوهای کوچک نبود. روح او به طرفِ افتخاراتِ بزرگ پرمی‌گشاد. همه‌جا تلاشِ او به ثمر نشست، ولی او مردِ پشتِ میزهای خاموش نبود. او می‌خواست بردگانِ همهٔ عالم را رها سازد و آنچه را که در سرودها می‌خوانند، به واقعیت بدل کند.

آیا گوارا می‌توانست نبردِ چریک‌ها را در سراسرِ قاره به هم پیوند دهد؟ آیا تئوری‌های او دربارهٔ انقلابِ چریکی همگانی حقّ است؟ آیا رژی دبره، پیروِ مکتبِ او حقّ دارد که این تئوری را «انقلاب در انقلاب» بخواند؟ همهٔ این‌ها مطالبی است قابلِ بحث. ولی یک نقطه غیرقابلِ بحث است و آن شخصیتِ انسانیِ گوارا و صفای بلورینِ روان‌اش، جبروتِ صخره‌مانندِ اراده‌اش، سرمشقِ واگیردارِ انسانیِ او، احترام‌انگیزبودنِ سیمایِ تاریخیِ اوست. این‌ها غیرقابلِ بحث است. تاریخ ثابت کرده است که این نوع قهرمانان همانندهای خود را بسیار می‌پرورند. کلامِ مجاهدِ شهیدِ ما «صور اسرافیل» دربارهٔ همهٔ آن‌ها صادق است:

«از هر قطرهٔ خونِ گوارا ده‌ها و صدها قهرمانِ تازه برخواهدخاست. پرچمِ او افتاده نخواهد ماند. مشعلِ او دست به دست خواهد شد.»

امروز دیگر مسلّم است که یک دستِ جنایت‌کار، گوارا را پس از زخمی و اسیرشدنِ گشت و دولتِ بولیوی و امپریالیسمِ آمریکا و همهٔ دشمنانِ انقلاب و همهٔ شکاکان و همهٔ

سُست‌عُصران و همهٔ کسانی که از نصرتِ اهریمن به‌نحوی از انحاء خُرسند می‌شوند، از این حادثه شادی کردند. ولی آخرِ ارنستو چه‌گوارا جز یک پزشکِ تفنگ‌به‌دوشِ ساده در کُھسارِ بولیوی کسی دیگری نبود. چرا این‌همه پایتخت‌های طلایی و این همه قُصورِ پُرزرق‌وَبَرَق از مرگِ یک تن تا این اندازه خوش‌حال‌اند؟ عظمتِ او در چیست؟ قدرتِ او در چیست؟

هر کس پاسخِ این سخن را بیابد، رازِ عصرِ ما را دریافته است.

پاسخ در این است که هر انسانِ تنها که برای امرِ میلیون‌ها تن نبرد کند، میلیون‌هاست. پاسخ در این است که هر اراده‌ای که تراکمِ ارادهٔ خلق شود، به اندازهٔ ارادهٔ تمام خلق هراس‌آور است. پاسخ در این است که قهرمانانِ عصرِ ما تنها و تنها کسانی می‌توانند باشند که بخواهند از مرزِ شب بگذرند، باور نکنند که تسلطِ خُرافه، سیطرهٔ پول، استثمارِ انسان از انسان، استعمارِ خلق از خلق ابدی است. باور نکنند که آدمی‌زاد نمی‌تواند شرایطِ آدمی‌وار برای هستیِ خویش بیافریند، به مرتجعین باور نکنند، به شکاکان باور نکنند، به پیمان‌شکنان باور نکنند. صدها بار بکوشند و بارِ دیگر بکوشند تا سرانجام حق را درک کنند و سرانجام آن‌را به گُرسی بنشانند. ممکن است شورِ آن‌ها را کسانی «جنون» بخوانند، ولی همین «جنونِ قهرمانان» است که به گفتهٔ گورکی در منظومهٔ شاهین «خردِ زندگی» است.

نبردِ پیگیر و جان‌بازانه در راهِ خلق و در راهِ حق - این است محتویِ زندگیِ گوارا. اساس در پذیرشِ این محتواست، و اِلّا اشکالِ این نبرد می‌تواند با تقاضای زمان و مکان، وضع و شخص گوناگون باشد. اساس آن است که دشواریِ نبرد، طولانی‌بودنِ راه، قساوتِ دشمن، سُست‌پیمانیِ یارانِ نیمه‌راه، سفسطهٔ شکاکان شما را نترساند. اساس آن است که عجبِ پیشوایی، ادّعای همه‌دانی، پندارهای جن‌گیرانه، اگوئیسم [Egoism=خودپرستی] کورکننده شما را به گمراه نبرد. ساده، روشن‌بین، دلیر، اُفتاده و فروتن، عنود و منطقی، حقیقت‌پرست، عادل، خدمت‌گزارِ مردم - چنین باید بود. و آه که چه نایب‌است. و ارنستو چه‌گوارا از این زُمرهٔ مردمِ نایب بود.

گویی شَبَحِ گوارا و همهٔ قهرمانانِ دیگرِ عصرِ ما: فوجیک‌ها، روزبه‌ها، بلویانیس‌ها، گارسایاها،... آن‌جا ایستاده‌اند و می‌گویند: ما ترجیح می‌دهیم کم‌تر سَتوده شویم و بیش‌تر سرمشق قرار گیریم.

آری، بهترین شیوه ستودن یک قهرمان رفتن به راه اوست. هر کس در بالاترین تاب روانی خود، هر کس در چهارچوب حیاتی خویش، ولی کاملاً صادقانه، کاملاً پیگیر، کاملاً پرشور، کاملاً محجوب.

مردی به نام، با هفت گلوله در بدن، در گوری گم‌نام در «واله‌گرانده» فروخفت. او به خلق بهین چیزی را داد که می‌توانست عطا کند: یعنی جان شیرین خود را، و خلق به او بهین چیزی را خواهد داد که قادر است عطا نماید: یعنی جاودانی بودن را.
زندگی طی شد، حماسه باقی است...

می‌توان با استفاده از یک بیت زیبای «فرانسوا ویلن»، شاعر غنایی فرانسه در قرن پانزدهم گفت:

«او فرزند خردمند خلق بود

و چون درختی نیرومند

در باد پاییزی فرود افتاد».

ا.ط

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۳، سال ۱۳۴۶

* **سیرا مائسترا** (*Sierra Maestra*) نام کوهستانی در جوار مزارع قهوه کوبا و محل اولین مرحله نبرد مسلحانه به رهبری فیدل کاسترو در کنار چه‌گوارا و یارانش (موسوم به جنبش ۲۶ ژوئیه) در سال ۱۹۵۶ بر علیه ژنرال باتیستا (دیکتاتور کوبا) و سرآغاز انقلاب ۱۹۵۹ بود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)

درباره «فلیکس دزرژینسکی»

Dzerzhinskii, Feliks Edmundovich

[در معرفی چهره بلشویکِ فداکار و نزدیک‌ترین هم‌رزمِ لنین]



نقاشی «گفت‌وگویی لنین با فلیکس ادموندوویچ دزرژینسکی» (۱۸۷۷-۱۹۲۶)

در سپتامبر ۱۹۷۷، صد سال از تولدِ کسی که «شوالیهٔ انقلاب»، «صاعقهٔ بورژوازی»، «فلیکس آهنین» و «ژاکوبنِ پرولتاری» نام گرفته است؛ یعنی از تولدِ دزرژینسکی، نزدیک‌ترین هم‌رزمِ لنین و رئیس «کمیتهٔ فوق‌العادهٔ انقلاب» (چکا) می‌گذرد. وقتی انقلابِ اکتبر پیروز شد، «دزرژینسکی» چهل ساله بود و نیمی از این عمر تا آن موقع صرفِ فعالیتِ انقلابی شده بود: ۱۱ سال را در زندان و تبعید گذرانده و ۳ بار از چنگِ دشمن گریخته و پس از هر فرار، به کارِ مخفی انقلابی پرداخته بود. خود دزرژینسکی می‌گوید:

«باید در ضمیرِ فردِ انقلابی این شعور پدید شود که باید به خاطرِ زندگی، به آغوشِ مرگ رفت و به خاطرِ آزادی، قیدِ زندان را پذیرفت و آن قوتِ روحی را داشت که با دیدگانِ باز، از دوزخِ زندگی گذشت و قلبِ خود را از سُردِ بزرگ و عالیِ زیبایی و حقیقت و سعادت که از خودِ همین زندگی منشاء گرفته، سرشار ساخت.»

کلارا زتکین، بانوی انقلابی شهیر آلمانی درباره «فلیکس آهنین» می‌نویسد:

«در این انقلابی، همه چیز اصیل و واقعی و شریف بود. عشقِ او، کینِ او، هیجانِ او، غضبِ او و سخنانِ او و عملِ او.»

نکته جالب این جاست که فلیکس دزرژینسکی که در تاریخ به یک مظهر و نمونه بدل شده، توانست زیر رهبری حزبِ لنین، بر رأسِ بُغرنج‌ترین و دشوارترین وظایف در سرکوبِ ضدانقلاب و تحققِ یک مبارزهٔ حادِ طبقاتی، نامِ نیکِ انقلاب و شرف و وجدانِ حزبی انقلابی را سربلند نگاه دارد. کسانی که او را دیده‌اند، از فروتنی و صمیمیت و روحِ خَلقی او به شگفت می‌آمده‌اند. نه تنها با ضدانقلاب، خشن و عریان، بل که با آن عوام‌فریبی‌هایی هم که تحت عنوان «دفاع از آزادی و دموکراسی و حقوق انسانی» ولی در واقع برای ریشه‌کن ساختن انقلاب و ثمراتِ او انجام می‌گرفت، مبارزه کرد.

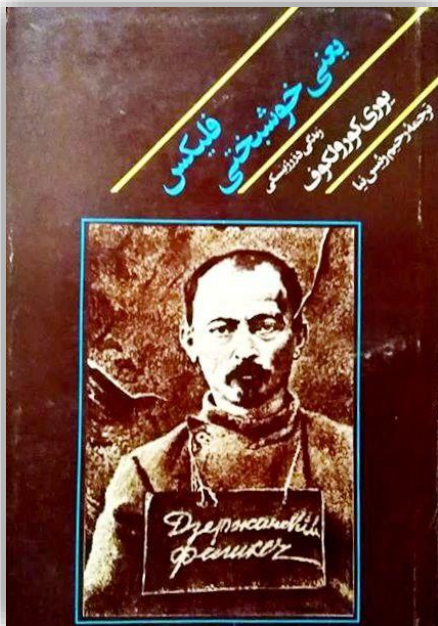
در همان ایام، ماکسیم گورکی، نویسندهٔ بزرگِ انسان‌دوست چینی می‌نوشت:

«آری من مخالفِ آزادی هستم، از آن لحظه که این آزادی به افسارِ گسستگی بدل می‌شود... این تحوّل هم زمانی انجام می‌گیرد که شخص، ارزشِ واقعیِ اجتماعی-فرهنگیِ خود را ادراک نمی‌کند و به خودخواهیِ کاسب‌کارانهٔ کهنه‌ای که در نهادِ اوست، میدانِ وسیع می‌دهد و فریاد برمی‌آورد: «من که آن قدر عالی هستم، من که چنین تُحفه‌ای هستم، من که آن قدر بی‌نظیرم، پس چرا نمی‌گذارند که مطابقِ دل‌خواهِ خود زندگی کنم؟» باز جای شکرش باقی بود اگر فقط فریاد می‌زد. وای به وقتی که به نیازِ خود جامهٔ عمل هم می‌پوشاند. آن وقت است که کارش ازسویی به ضدانقلاب، و ازسوی دیگر به اوباش‌بازی می‌کشد.»

البته در تکاملِ بعدیِ امور، در موسسه‌ای که زمانی، انقلابیِ شرافت‌مند و انسان‌دوستی مانند دزرژینسکی آن را اداره می‌کرد، روش‌های بیگانه از اسلوبِ انقلابی متداول شد. در این زمینه **یوری آندروپوف**، عضوِ بوروی سیاسی حزبِ کمونیستِ اتحاد شوروی و رئیسِ کنونی کمیتهٔ امنیتِ این کشور، در جشنِ ۱۰۰ سالگیِ دزرژینسکی در مسکو چنین گفت:

«روشن است که سالیانی چند، فضا در نتیجهٔ تضییقاتِ غیرقانونی، نقضِ اصولِ دموکراسی سوسیالیستی و موازینِ لنینی حیاتِ حزبی و دولتی تیره شد. نقضِ این موازین، ناشی از

استقرار کیش شخصیت و مابین سرشت نظام اجتماعی و خصلت سیستم سیاسی جامعه سوسیالیستی بود ولی این وضع نتوانست جنبش پیش رونده سوسیالیسم را متوقف سازد. حزب با قاطعیت این جریان را محکوم کرد و این نوع نقض اصول را ریشه کن ساخت و ضامن‌های محکمی برای مراعات قانونیت سوسیالیستی برقرار ساخت.»



از جمله در این زمینه می‌توان از سند بزرگی مانند قانون اساسی جدید شوروی سخن گفت که حتی «کورت والدهایم»، دبیرکل سازمان ملل متحد آن را «یک سند بزرگ و معتبر دوران ما» خواند و مسلماً در بسط بازهم بیشتر دموکراسی سوسیالیستی، طی سال‌های آینده نقش برجسته خواهد داشت.

چهره دزرژینسکی، بلشویک فداکار و انقلابی درخشانی که عزم نبرد را با مراعات اصولیت و انسان‌دوستی پرولتاری همراه ساخته بود، الهام‌بخش همه کسانی است که در عرصه‌های قاطع مبارزه طبقاتی علیه دشمنان رنگارنگ انقلاب عمل می‌کنند.

سرچشمه: مجله دنیا، شماره ۸، سال ۱۳۵۶

* برای آگاهی بیشتر به کتاب «فلیکس یعنی خوشبختی» نوشته «یوری میخائیلوویچ کورولکوف» با برگردان «رحیم رئیس‌نیا»، انتشارات آگاه، چاپ اول، سال ۱۳۶۱ مراجعه شود. (ویراستار)

[بازگشت به فهرست](#)



منابع و مآخذ

در این بخش ۲۳ صفحه جدول حاوی فهرست نسبتاً جامعی از مشخصات حدود ۳۵۰ عنوان مقاله و رساله به قلم احسان طبری در منابع مختلف پیوست شده که مبنای تنظیم و تدوین مجموعه حاضر تحت عنوان «**جلد سوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی**» قرار گرفته است.

پیوست جلد سوم «نوشته‌های فلسفی و اجتماعی» – فهرست مقالات

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در ...	توضیحات	نایب‌شده
۱	۱	۱۳۳۹	سیاست خارجی ایران و مسئله بی‌طرفی مثبت (سیاست شاه بعد از کودتا)	احسان طبری	احسان طبری	نا مناسب	
۲	۲	۱۳۳۹	دیالکتیک در اندیشه برخی متفکران ایرانی	احسان طبری	احسان طبری	نا مناسب	
۳	۳	۱۳۳۹	یک گام مهم در راه روشن‌ساختن ختمی و اینتولوزی حزب (پلنوم ۷)	ا.ط	ا.ط	نا مناسب	
۴	۳	۱۳۳۹	اندیشه دیالکتیکی تضاد و تبرد صفتین در مزده پینا	احسان طبری	احسان طبری	نا مناسب	
۵	۴	۱۳۳۹	برخی اندیشه‌ها درباره دیالکتیک (تراز بندی لنین)	احسان طبری	منتخب مقالات احسان طبری	ok	
۶	۴	۱۳۳۹	بابک خرم‌دین	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۷	۱	۱۳۴۰	مزیدک بامدادان	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۸	۱	۱۳۴۰	درباره برخی از اندیشه‌های فلسفی خیام	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۹	۲	۱۳۴۰	جنبش انقلابی در اوپیش ایرانی در قرن هشتم	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۰	۲	۱۳۴۰	برخی مسائل مربوط به هنر و نقش اجتماعی آن	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱	ok	
۱۱	۳	۱۳۴۰	زبان پارسی و راه‌های تکامل آن	احسان طبری	مسئله از فرهنگ و هنر و زبان		
۱۲	۳	۱۳۴۰	طباعین، دوران و اصحاب هوبلی	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۳	۴	۱۳۴۰	عبدالرحیم طایف تبریزی (دوران زندگی و اندیشه وی)	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۴	۱	۱۳۴۱	اندیشه‌هایی چند درباره حافظ	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۵	۱	۱۳۴۱	جنبش زنگیان در قرن سوم هجری	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۶	۲	۱۳۴۱	تثبیت ارتجاعی یا تحویل انقلابی (درباره رفرم‌های شاه بعد از کودتا)	ا.ط	نا مناسب		
۱۷	۲	۱۳۴۱	درباره اریته ادبی ما	احسان طبری	مسئله از فرهنگ و هنر و زبان + منتخب مقالات	ok	
۱۸	۳	۱۳۴۱	درباره سیر تفکر فلسفی در ایران	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۱۹	۴	۱۳۴۱	در مبین ما چه می‌گذرد؟ (درباره اصلاحات ارضی رژیم)	احسان طبری	نا مناسب		
۲۰	۴	۱۳۴۱	طلسم پاس (نقد اشعار مشیری اخوان شاملو)	ا.ط	مسئله از فرهنگ و هنر و زبان + از خارها...		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایید
۲۱	۲۰	۱۳۴۲	راه رشد اقتصادی ما از کدامین سو است؟	احسان طبری		نا مناسب	
۲۲	۲۰	۱۳۴۲	جنبش مترقی زنان ایران در راه احراز حقوق (شرکت در انتخابات)	ا.ک		نا مناسب	
۲۳	۳	۱۳۴۲	شاه چه می‌خواهد و ما چه می‌خواهیم؟	احسان طبری		نا مناسب	
۲۴	۴	۱۳۴۲	درباره "پارهای از نظریات عمومی جنبه ملی ایران" (نقد مواضع)	احسان طبری		نا مناسب	
۲۵	۴	۱۳۴۲	درباره سرشت و سرنوشت انسان	احسان طبری	انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی	نا مناسب	ok
۲۶	۱	۱۳۴۳	مارکسیسم و هومانیسم (مباحثه با چوپانگ)	احسان طبری	انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی	نا مناسب	ok
۲۷	۲	۱۳۴۳	یادی از فرزانه سترگ ابوبکر محمد بن زکریا رازی	ا.ط		نا مناسب	ok
۲۸	۲	۱۳۴۳	شکجهگر (قطعه ادبی در شش بند)	احسان طبری		نا مناسب	ok
۲۹	۲	۱۳۴۳	والت ویتمن رُستو و فلسفه اجتماعی مارکسیسم (۱)	احسان طبری		نا مناسب	
۳۰	۳	۱۳۴۳	انتقاد رُستو از فلسفه اجتماعی مارکس (۲)	احسان طبری		نا مناسب	
۳۱	۳	۱۳۴۳	عهدی خوتین با صبحی روشن‌تر (درباره افسران شهید تودهای)	ا.ط		نا مناسب	
۳۲	۴	۱۳۴۳	ابن مقفع (روزبه فرزند داویده پارسی)	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۳۳	۴	۱۳۴۳	آزاداندیشی خیم و حافظ - (۱۳۳۴) (۱۳ صفحه)	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۳۴	۱	۱۳۴۴	اندیشه‌هایی درباره عمدترین مسائل اتیک	احسان طبری	انسان، پراتیک اجتماعی و... + منتخب مقالات		ok
۳۵	۱	۱۳۴۴	درباره منطق دیالکتیک (با اسلوب دیالکتیکی شناخت و واقعیت)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۳۶	۲	۱۳۴۴	مارکسیسم و تروریسم	ا.ط			ok
۳۷	۲	۱۳۴۴	آیین مهر	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۳۸	۳	۱۳۴۴	مسائل جهان و ایران (گراییات رشد و تکامل جامع)	ا.ط		نا مناسب	
۳۹	۳	۱۳۴۴	جهان‌بینی یک شاعر (بخش درباره حافظ)	احسان طبری	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱		
۴۰	۴	۱۳۴۴	پنج آماج (صلح، استقلال، دموکراسی، ترقی، رفاه) نقد سیاست رژیم شاه	ا.ط		نا مناسب	

مقالات احسان طبری در مجله دینا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	نایب شد
۴۱	۴	۱۳۴۴	دو ملاک در ارزیابی شخصیت انسانی	احسان طبری	انسان، پر اتیک اجتماعی و رفتار فردی وی	نا مناسب	
۴۲	۱	۱۳۴۵	رقم یا انقلاب؟ (نقد سوسیال فرمیسم خیلی ملکی)	ا.ط			ok
۴۳	۱	۱۳۴۵	سقراط و زنجیر	احسان طبری	سفر جادو + منتخب مقالات		
۴۴	۲	۱۳۴۵	برخی مسائل انقلاب ملی و دموکراتیک در کشور ما	ا.ط		نا مناسب	
۴۵	۲	۱۳۴۵	انتقاد از تئوری "جامعه صنعتی"	احسان طبری		نا مناسب	
۴۶	۲	۱۳۴۵	شگهای درباره جنبش اسماعیلیه	ا.ط	بررسی جهان بینی ها و جنبش ها جلد ۱		
۴۷	۳	۱۳۴۵	شراه مغزور (داستان مینیمال) صفحه ۷۶	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۴۸	۳	۱۳۴۵	مه و صخره ص ۲۳	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۴۹	۳	۱۳۴۵	گنبد و خورشید ص ۵۸	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۰	۳	۱۳۴۵	بوزینه و تئور ص ۶۶	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۱	۳	۱۳۴۵	خرمند و چشمه ص ۹۳	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۲	۳	۱۳۴۵	کوه و دود ص ۹۳	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۳	۳	۱۳۴۵	پشه و چراغ ص ۱۰۵	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۴	۴	۱۳۴۵	درختان پرتو دوست ص ۱۲۴	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۵	۴	۱۳۴۵	افر اسباب و مرگ (داستان تاریخی)	ا.ط	سفر جادو		
۵۶	۱	۱۳۴۶	مرغ و ستاره ص ۲۱	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۷	۱	۱۳۴۶	کوئتر و مار ص ۷۴	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۸	۱	۱۳۴۶	گل چینی ص ۸۵	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		ok
۵۹	۱	۱۳۴۶	درباره شیوه درست رفتار مبارزان با یکدیگر (بحث اتیک)	ا.ط			ok
۶۰	۱	۱۳۴۶	جهانگرد و پرنده ص ۹۶	-	شراه مغزور (۳۱) قصه مینیمال		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایید
۶۱	۳	۱۳۳۶	ابوالقاسم لاهوتی (به مناسبت ۱۰ سالگی درگذشت)	ابط			ok
۶۲	۳	۱۳۳۶	ارنست چهگوارا	ابط			ok
۶۳	۴	۱۳۳۶	مارکسیسم و شناخت آینده	احسان طبری	منتخب مقالات احسان طبری		ok
۶۴	۴	۱۳۳۶	چند داستان کوتاه تاریخی (ارژاسب و زرتشت و ۵ داستان دیگر)	ابط			ok
۶۵	۱	۱۳۳۷	کارل مارکس و برخی مسائل تاریخ و جامعه ایران (۱۵۰مین زادروز)	ابط			ok
۶۶	۱	۱۳۳۷	طلسم پاس فرو می‌شکند (در رادیو پیک خوانده شد)	ابط	مسئله از فرهنگ و هنر و زبان		
۶۷	۲	۱۳۳۷	حزب‌های و برده ایلامی (داستان تاریخی)	احسان طبری	سفر جادو		
۶۸	۳	۱۳۳۷	سوسیالیسم و دموکراسی (ممنه سوسیالیسم در دوران ما...)	ابط		نا مناسب	
۶۹	۳	۱۳۳۷	هنر و علم (وجود شباهت و اختلاف) بحث مهم استثنی	ابط			ok
۷۰	۴	۱۳۳۷	ایرانی (به مناسبت ۲۹مین سال شهادتش)	احسان طبری			
۷۱	۴	۱۳۳۷	انتقادات تئوری همگرایی و پیوند سرمایه‌داری و سوسیالیسم (۱۷ صفحه)	ابط		نا مناسب	
۷۲	۲	۱۳۳۸	در این‌سو و آن‌سو و آسوی آرمان انقلابی (از پوپر تا مارکوزه)	ابط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		ok
۷۳	۳	۱۳۳۸	لنین و ضرورت مبارزه در راه هدف‌های مبرم	ابط		نا مناسب	
۷۴	۳	۱۳۳۸	۱۵ داستان کوچک (مینیمال) صفحات ۹۱ تا ۹۶	ابط	شراة مغرور (۳۱ قصه مینیمال)		ok
۷۵	۴	۱۳۳۸	برخی یادآوری و توضیحات درباره اثر ارانی	-	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۷۶	۱	۱۳۳۹	آموزش لنین و وظیف مبرم حزب ما (سخت‌انلی) (۹ صفحه)	احسان طبری			ok
۷۷	۳	۱۳۳۹	انگلس و جوامع خاورزمین (۱۵۰ سالگی میلاد) (۱۲ صفحه)	احسان طبری			ok
۷۸	۳	۱۳۳۹	ریویز یونیسم و رفرمیسم (درباره مانوئیست‌ها)	ابط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۷۹	۴	۱۳۳۹	یادای از یک هنر مندی‌بزرگ عبدالحسین نوشین (سخت‌انلی) (۹ صفحه)	احسان طبری			ok
۸۰	۴	۱۳۳۹	سخنی چند درباره شاهنامه (تشریح کتاب نوشین)	احسان طبری	از خارها بهسوی ستاره‌ها		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	نایب شد
۸۱	۴	۱۳۴۹	کامیابی مویّ یک کارگردان جوان ایرانی	ط		نا مناسب	
۸۲	۴	۱۳۴۹	تاریخ باستانی قبایل ایرانی آسیای پیشین (تقریب کتاب)	ا.ط	از خارها به سوی ستارها	نا مناسب	
۸۳	۲	۱۳۵۰	رژیم و بُعرج دموکراسی	ا.ط		نا مناسب	
۸۴	۲	۱۳۵۰	درباره جشن‌های ۲۵۰۰ سالگی شاهنشاهی	ط		نا مناسب	
۸۵	۳	۱۳۵۰	یک رزمنده، یک انسان ما را ترک گفت (به یاد کامبخش)	ط		نا مناسب	
۸۶	۳	۱۳۵۰	دکتر محمد معین (به مناسبت درگذشتش)	ا.استوار		نا مناسب	
۸۷	۳	۱۳۵۰	بار دیگر درباره خط و زبان پارسی	احسان طبری	مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان	نا مناسب	
۸۸	۴	۱۳۵۰	این یک مثنوی مارکسیستی-لنینیستی نیست! (تقد جزوه مبارزه مسلحانه)	ا.ط		نا مناسب	
۸۹	۴	۱۳۵۰	درخت آسوریک (ترجمه شعر از زبان پهلوی)	ط	سفر جانو + در آستان اطلسین سحر	نا مناسب	
۹۰	۱	۱۳۵۱	درباره برخی دعاوی اینژلورژیک رژیم شاه (متن ناقص)	ا.ط		نا مناسب	
۹۱	۱	۱۳۵۱	نظری به احکام عمومی م.م درباره ملت و مسئله ملی (متن ناقص)	ا.ط		نا مناسب	
۹۲	۲	۱۳۵۱	انقلاب ایران و وظایف مردم ما (تحلیلی جامع در ۱۲ صفحه)	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱	ok	
۹۳	۲	۱۳۵۱	یک دانشمند و پژوهنده بزرگ (به مناسبت هزاره ابوریحان بیرونی)	ا.ط			
۹۴	۲	۱۳۵۱	یک گام بزرگ در فرهنگ‌نگاری فارسی به روسی (تقریب کتاب)	احسان طبری	از خارها به سوی ستارها	نا مناسب	
۹۵	۱	۱۳۵۲	ویلتام یک صفحه حساس‌آمیز از نبرد روشنی و تاریکی (سفرنامه‌ای)	احسان طبری		نا مناسب	
۹۶	۱	۱۳۵۲	پرولتاریا و بورژوازی در جامعه کنونی ایران (سفرنامه‌ای)	احسان طبری		نا مناسب	
۹۷	۱	۱۳۵۲	یادکرد آلین در ادب ایران	ا.استوار		ok	
۹۸	۲	۱۳۵۲	چرخش بزرگ در وضع جهان (جنگ سرد و سیاست هزیستی)	ط		نا مناسب	
۹۹	۲	۱۳۵۲	در جستجوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما	ا.ط	بررسی جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها جلد ۱	ok	
۱۰۰	۱	۱۳۵۳	سرنگون‌کردن رژیم صنّلمی هدف مردم جنبش... (کودتای ۲۸ مرداد)	ا.سپهر		نا مناسب	

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایپ شد
۱۰۱	۱	۱۳۵۳	از ارثیه معنوی رفیق شهید هوشنگ تیزابی	ا.ک.شیراز	از خارها به سوی ستارها		
۱۰۲	۲	۱۳۵۳	به یاد قهرمان شهید رفیق پرویز حکمت‌جو (سخت‌گانی)	احسان طبری		نا مناسب	
۱۰۳	۲	۱۳۵۳	خوش‌بینی تاریخی (در باره سیاست تعرض صلح شوری و شاه)	ا.س		نا مناسب	
۱۰۴	۲	۱۳۵۳	عقل طبقاتی! (در باره تبلیغات رژیم شاه و انقلاب سفید)	ا.س		نا مناسب	
۱۰۵	۲	۱۳۵۳	هنر پیمان‌سپرده، فرهنگ پویا	ا.سپهر	مسئله‌ای از فرهنگ و هنر و زبان + از خارها...		
۱۰۶	۲	۱۳۵۳	دو الگوی رفتار در جریانات اجتماعی	ا.ک.شیراز	نوشته‌های فلسفی جلد ۱+انسان، پراتیک اجتماعی و		
۱۰۷	۳	۱۳۵۳	در باره برخی مشخصات رشد اقتصادی ایران	احسان طبری		نا مناسب	
۱۰۸	۳	۱۳۵۳	نظام شاهنشاهی	ا.ط		نا مناسب	
۱۰۹	۳	۱۳۵۳	رژیم‌های استبدادی و ارتجاعی سرنگون می‌شوند (پرتعالی، بونان، حبشه)	ا.ک.شیراز		نا مناسب	
۱۱۰	۳	۱۳۵۳	می‌گویند گناه از خود شمامست، نه از نظام اجتماعی!	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۱۱۱	۴	۱۳۵۳	در باره سیاست هنری رژیم (در حاشیه جشن هنر شیراز)	ط		نا مناسب	
۱۱۲	۵	۱۳۵۳	رژیم و مذهب	ط		نا مناسب	
۱۱۳	۵	۱۳۵۳	سمت‌های تکامل جامعه معاصر و کنونی ایران	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۱۱۴	۶	۱۳۵۳	روش انترناسیونالیستی حزب توده ایران	ط		نا مناسب	
۱۱۵	۸	۱۳۵۳	پیروزی و اسپین با ایرانی است	ط		نا مناسب	
۱۱۶	۸	۱۳۵۳	دروغ به آینده	ا.سپهر		نا مناسب	
۱۱۷	۹	۱۳۵۳	نیروی چیرگی ناپذیر تو	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۱۱۸	۲	۱۳۵۴	مرحله تازه در جنبش رهایی‌بخش ملی	ط		نا مناسب	
۱۱۹	۳	۱۳۵۴	برخی مسائل حادث‌جاری زندگی هنری در ایران (نقد سیاست رژیم شاه)	ط		نا مناسب	
۱۲۰	۴	۱۳۵۴	داستان‌نگاری فارسی به پیش می‌رود (نقد اثر دولت‌آبادی)	احسان طبری	انتشارات سازمان جوانان ۱۳۶۰ + از خارها...		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایپ شد
۱۲۱	۵	۱۳۵۴	شعر را آیینی است	ا.ط			ok
۱۲۲	۶	۱۳۵۴	کاملاً بی‌تقاب (در باره دو مصاحبه شاه)	ط		نا مناسب	
۱۲۳	۷	۱۳۵۴	نظام سر مایعاری... محکوم به زوال است (نقد ای مصاحبه شاه)	ط		نا مناسب	
۱۲۴	۸	۱۳۵۴	۵۸ سال از انقلاب کبیر سوسیالیستی اکثر می‌گذرد	ط		نا مناسب	
۱۲۵	۹	۱۳۵۴	در باره دو سند پُر اعتبار سیاسی و سازمانی (مصوّب پانوم ۱۵)	احسان طبری		نا مناسب	
۱۲۶	۹	۱۳۵۴	انقلاب ۱۹۰۵ روس و تاثیر آن در انقلاب مشروطیت ایران	ط			ok
۱۲۷	۹	۱۳۵۴	نیر و های انقلابی و دموکراتیک خاور میانه مشکل می‌شوند	ا.ط		نا مناسب	
۱۲۸	۱۰	۱۳۵۴	روز شهیدان حزب و نهضت	ط		نا مناسب	
۱۲۹	۱۱	۱۳۵۴	سیاست خارجی ایران در سمت تشیح‌فرزایی است	ط		نا مناسب	
۱۳۰	۱۱	۱۳۵۴	جبار (در حاشیه جشن‌های ۵۰ سالگی سلسله پهلوی)	ط		نا مناسب	
۱۳۱	۱۲	۱۳۵۴	یک ارزیابی عمومی درباره تاریخ پهلوی (۵۰ سال تبهکاری)	احسان طبری		نا مناسب	
۱۳۲	۱	۱۳۵۵	تقوم و تاریخ (در باره تغییر تقویم شمسی به پادشاهی)	ط		نا مناسب	
۱۳۳	۱	۱۳۵۵	در باره دو انحراف مهم در م.ل (ناسیونال کمونیسم و لیبرال کمونیسم)	ط		نا مناسب	
۱۳۴	۲	۱۳۵۵	در حاشیه رویدادهای جهان و ایران (ماتو، دیالکتیک، کسینجر)	ط		نا مناسب	
۱۳۵	۲	۱۳۵۵	در جستجوی عبث "راه سوم" (در باره نگاه خردمورژواری در جهان)	طبری		نا مناسب	
۱۳۶	۳	۱۳۵۵	پنجاه و پنج در هشتاد و یک (نقد طی دشتی)	ط	از خارها به سوی ستاره‌ها		
۱۳۷	۳	۱۳۵۵	پیروزی با مشی پیگیر آیینی است	ا.ط		نا مناسب	
۱۳۸	۶	۱۳۵۵	نظری به برخی قانون‌مندی‌های پراتیک انقلابی	احسان طبری	انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی		ok
۱۳۹	۷	۱۳۵۵	دینامیسم انقلاب جهانی (در باره یک نشریه تروتسکیستی)	ا.ط		نا مناسب	
۱۴۰	۷	۱۳۵۵	گرده‌های بدون راه، پیروز باد بیکار خلق بلوچ	ط		نا مناسب	

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

تایپ شد	توضیحات	منتشر شده در...	امضاء	عنوان مقاله (و موضوع)	سال	شماره	ردیف
	نا مناسب		احسان طبری	مذهب و ملتگرایی	۱۳۵۵	۸	۱۴۱
	نا مناسب		ا.ط	سخنی درباره سفسطه‌های "چپ" (علیه شوروی)	۱۳۵۵	۸	۱۴۲
	نا مناسب		ا.ک	تکرار تاریخ (رئیزان آمریکایی و پلیس جنوب)	۱۳۵۵	۹	۱۴۳
		نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱	ا.ط	مارکسیسم و آزادی	۱۳۵۵	۹	۱۴۴
		نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱	احسان طبری	کمونیزم و آنتی‌کمونیزم	۱۳۵۵	۹	۱۴۵
	نا مناسب		ط	پژوهش دانشمندان تاجیک (فرهنگ مشترک)	۱۳۵۵	۱۰	۱۴۶
		از خارها به سوی ستاره‌ها	ط	درباره جزوه فلسفه انقلاب ایران (حزب رستاخیز)	۱۳۵۵	۱۱	۱۴۷
	نا مناسب		ا.طبری	تقلای هواداران جنگ سرد	۱۳۵۵	۱۱	۱۴۸
	نا مناسب		ا.طبری	اکتیر در ابعاد زمان (۶۰ سالگی اکتیر)	۱۳۵۵	۱۲	۱۴۹
	نا مناسب		ا.ط	جنگال حقوق بشر!	۱۳۵۵	۱۲	۱۵۰
	نا مناسب		احسان طبری	سو سیالیسم و امپریالیسم در رزمگاه تاریخ	۱۳۵۶	۱	۱۵۱
	نا مناسب		ا.ط	داستان حقوق بشر!	۱۳۵۶	۱	۱۵۲
	نا مناسب		ط	درباره برخی مسائل زندگی حزب توده ایران	۱۳۵۶	۲	۱۵۳
	نا مناسب		ط	نقش عامل داخلی و عامل خارجی در ارزیابی حوادث کشور	۱۳۵۶	۲	۱۵۴
ok		انسان، پراونیک اجتماعی + منتخب مقالات + از خار	احسان طبری	مارکسیسم و نیچمیسم	۱۳۵۶	۲	۱۵۵
	نا مناسب		احسان طبری	جامعه آینده و جامعه بی‌آینده (در ستایش لنین)	۱۳۵۶	۶	۱۵۶
	نا مناسب		ا.ط	پیشینه رخنه مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای ایران	۱۳۵۶	۷	۱۵۷
	نا مناسب		ط	در حاشیه جشن هنر شیراز و نمایش خوک بچه آتش	۱۳۵۶	۷	۱۵۸
		از خارها به سوی ستاره‌ها	ا.ط	یک کتاب سو دمد در باره تمدن کهن ایرانی (تقریظ)	۱۳۵۶	۷	۱۵۹
ok		از خارها به سوی ستاره‌ها	ط	فلیکس دزرتینسکی (به مناسبت صدمین زادروزش)	۱۳۵۶	۸	۱۶۰

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایپ شد
۱۶۱	۸	۱۳۵۶	تحول دموکراسی از جهت شکل و محتوا در سیر تاریخ	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۶۲	۹	۱۳۵۶	انقلاب‌اکتبر و نبرد مردم ایران در راه استقلال و ترقی (سخنرانی در مسکو)	احسان طبری			ok
۱۶۳	۱۰	۱۳۵۶	عامه و خاصه در جنبش انقلابی جهانی (درباره شوروی)	ا.ط			نا مناسب
۱۶۴	۱۰	۱۳۵۶	"سو سیالیسم واقعا موجود" یعنی چه؟	-			نا مناسب
۱۶۵	۱۱	۱۳۵۶	صدسال از انتشار آنتی دورینگ می‌گذرد	ط			نا مناسب
۱۶۶	۱۲	۱۳۵۶	همین‌گونه خوب است، باید همین‌گونه باشد (تقریظ کتاب تکابنی)	ا.طبری	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۶۷	۱۲	۱۳۵۶	دیالکتیک مبارزه سیاسی و موازین اخلاقی	احسان طبری	انسان، پراتیک اجتماعی و رفتار فردی وی		ok
۱۶۸	۲	۱۳۵۷	زنده باد لنینیسم!	ط			نا مناسب
۱۶۹	۲	۱۳۵۷	درباره ایستگی و و ارستگی انسان (اندیشه‌های مارکس)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی جلد ۱+انسان، پراتیک اجتماعی		
۱۷۰	۳	۱۳۵۷	پیکار و اندیشه تورج حیدری (بیگوند)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۷۱	۳	۱۳۵۷	ما و روحانیت مترقی	احسان طبری			نا مناسب
۱۷۲	۳	۱۳۵۷	زبان و تاریخ (سخنی درباره پیوند زبانی، فارسی و عربی)	ا.ط	مسائلی از فرهنگ و هنر و زبان		
۱۷۳	۴	۱۳۵۷	زبانش آتش (۱۶۰مین زادروز مارکس)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۱۷۴	۵	۱۳۵۷	فطری و کسبی در انسان (بحثی در مختصات زیستی و اجتماعی)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی جلد ۱+انسان، پراتیک اجتماعی		
۱۷۵	۷۰۶	۱۳۵۷	پیروزی نهایی با جنبش حق‌طلبانه مردم ایران است	احسان طبری			نا مناسب
۱۷۶	۷۰۶	۱۳۵۷	سوسیالیسم و اسلام	ا.ط			نا مناسب
۱۷۷	۷۰۶	۱۳۵۷	چراغی بر فراز مادیان‌کوه (تقریظ کتاب منصور یاقوتی)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۷۸	۸	۱۳۵۷	بوف کور و دنیای رچاله‌ها (تقد کتاب هدایت)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۷۹	۹	۱۳۵۷	دولتی در دولت (درباره ساواک)	ا.ط			نا مناسب
۱۸۰	۹	۱۳۵۷	نقدی کوتاه بر "جامعه‌شناسی تجربی" بورژوازی	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱+از خارها...		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایپ شد
۱۸۱	۱۱۰	۱۳۵۷	زندمباد جمهوری مکی بر اراده مردم!	ا.ط		نا مناسب	
۱۸۲	۱۱۰ و ۱	۱۳۵۷	بی‌شرمی جهانخواران (درباره شاه و شهبین صدای انقلاب)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	نا مناسب	
۱۸۳	۱	۱۳۵۸	سخنی درباره انقلاب ایران (یک کوشش مقدماتی برای تحلیل)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	نا مناسب	
۱۸۴	۱	۱۳۵۸	زندگی و پیکار علی	احسان طبری		نا مناسب	
۱۸۵	۱	۱۳۵۸	سیری از مشروطه سلطنتی تا جمهوری اسلامی	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۸۶	۲	۱۳۵۸	درباره برخی مسائل استثنایک و هنر	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۸۷	۳	۱۳۵۸	سده پانزدهم هجری آغاز می‌شود	ا.ط		نا مناسب	
۱۸۸	۳	۱۳۵۸	درباره دو بیتش بزرگ خردگر ایامه در تاریخ	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۸۹	۳	۱۳۵۸	شعر امروز و راه و رسم آن (بخش ۱ گفتگو با کسرابی)	احسان طبری	شعر امروز ایران (گفتگوی طبری و کسرابی)	ok	
۱۹۰	۳	۱۳۵۸	انسان نو و جامعه نو	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۹۱	۳	۱۳۵۸	جای خالی سلوک (معرفی کتاب دولت‌آبادی)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۹۲	۳	۱۳۵۸	در خاورمیانه چه گذشت؟ (معرفی کتاب)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۹۳	۳	۱۳۵۸	دو قطعه ادبی ساعات و غول مصص ۱۳ و ۱۵۶ + ۵ قصه کوچک ص ۱۵۱	-	شراة مغرور (۳۱ قصه مینیمال)	ok	
۱۹۴	۴	۱۳۵۸	بررسی چهار کتاب منتشر شده صفحات ۱۷۰ تا ۱۷۳	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۹۵	۵	۱۳۵۸	برخی مسائل نظری مربوط به انقلاب ایران (تئرانندی)	ا.طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۱۹۶	۶	۱۳۵۸	درباره نقد و تفسیر هنری	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱ و ۲ (تکراری)		
۱۹۷	۶	۱۳۵۸	گوشه‌نشینان آلتونا (نقد نمایش سارتر- رکن‌الدین خسروی)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۹۸	۶	۱۳۵۸	کوچه هفت بیج (بررسی کتاب باستانی پاریزی)	ا.ط	از خارها بهسوی ستاره‌ها		
۱۹۹	۱	۱۳۵۹	دموکراسی و سبب تکامل تاریخی آن (باز نشر با تغییرات)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۰۰	۱	۱۳۵۹	دیدن‌توقع، گزین‌کردن، فاکت‌ها و فضای اجتماعی (فرد جامعه و روش‌شناخت)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱ صفحه ۵۳		

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایید
۲۰۱	۱	۱۳۵۹	بررسی کتاب "از مزدک تا بعد" رحیم رئیس‌نیا صفحه ۱۸۲	ا.ط	از خارها به سوی ستاره‌ها		
۲۰۲	۲	۱۳۵۹	در باره سعادت	احسان طبری			ok
۲۰۳	۲	۱۳۵۹	فخ دشوار ترجمه را آسان نگیریم	احسان طبری			ok
۲۰۴	۳	۱۳۵۹	مسئله‌های به نام "گاست روحانیت" (نقد جزوه راه کارگر)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲+ از خارها...		
۲۰۵	۳	۱۳۵۹	سیر تکوین ماده و شعور (درباره ساختار ماده و فیزیک امروز)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۰۶	۳	۱۳۵۹	آثار شیشم و نون‌شیشم	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۰۷	۳	۱۳۵۹	درباره "انجمن فرهنگ" رشت	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲+ از خارها...		
۲۰۸	۴	۱۳۵۹	باز هم گفتگویی درباره شعر امروز (بخش ۲ گفتگو با کسرابی)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲+ از خارها...		ok
۲۰۹	۴	۱۳۵۹	شعاری درباره سبیتیم، ساختار و عملکرد در جامعه	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۱۰	۵	۱۳۵۹	فرهنگ و انقلاب فرهنگی	ا.ط			ok
۲۱۱	۵	۱۳۵۹	مدخلی بر شناخت جامعه و تاریخ (۲۵ صفحه)	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۱۲	۵	۱۳۵۹	نظری به پوپه هنر تصویری و تزئینی در مبین ما	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۱۳	۵	۱۳۵۹	سوسیالیسم علمی و فراتش قانون (ترجمه مقاله او لیانو فسکی)	ا.برزمان			ok
۲۱۴	۵	۱۳۵۹	یادی از استاد جلال‌الدین همایی	ا.ط			ok
۲۱۵	۵	۱۳۵۹	مولوی‌نامه (معرفی کتاب جلال‌الدین همایی) ص ۱۷۰	ا.ط	از خارها به سوی ستاره‌ها		
۲۱۶	۶	۱۳۵۹	ژرفش روز افزون شناخت علمی انسانی	احسان طبری	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۱۷	۶	۱۳۵۹	مسیر فرایش و بالاش انسان و فرهنگ	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۱۸	۶	۱۳۵۹	بررسی کتاب پیدایش و سیر تکامل حیات (آپارین)	ا.ط	از خارها به سوی ستاره‌ها		
۲۱۹	۷	۱۳۵۹	نقش تحولات و انقلابات علمی و فنی در تکامل عمومی جامعه	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۲۰	۷	۱۳۵۹	توضیح کوتاه درباره برخی ایرادهای لفظی	ا.ط			ok

مقالات احسان طبری در مجله دنیا (۱۳۶۰-۱۳۳۹)

ردیف	شماره	سال	عنوان مقاله (و موضوع)	امضاء	منتشر شده در...	توضیحات	تایپ شد
۲۲۱	۸	۱۳۵۹	انگلس و آفرینش تئوریک و فعالیت اجتماعی او	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۲۲	۸	۱۳۵۹	درباره پولایی پیش مرگ‌گیتی	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۲۳	۸	۱۳۵۹	مژده‌گوی فردا (بررسی زندگی و اندیشه راجر بیکن)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۲۴	۸	۱۳۵۹	بررسی سه کتاب: "تفاح از صلح، جان شقیقه، تاریخ اجتماعی"	ا.ط	از خارها به سوی ستارها		
۲۲۵	۱۰و۱	۱۳۵۹	درباره تضاد و اشکال آن	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۱		
۲۲۶	۱۰و۱	۱۳۵۹	گفتگو درباره برخی مسائل شعر امروز (بخش ۳ گفتگو با کسائی)	احسان طبری	شعر امروز ایران (گفتگوی طبری و کسائی)		ok
۲۲۷	۱۰و۱	۱۳۵۹	ارت یا ترتیب؟ (کدام عامل قاطع است؟)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۲۸	۱۰و۱	۱۳۵۹	تاریخ و تاریخ‌گرایی (نقد فلسفه تاریخ عبدالکریم سروش)	ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲ + از خارها...		
۲۲۹	۱۰و۱	۱۳۵۹	پاسخ به یک پرسش درباره تئوری زیبایی‌شناسی	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۳۰	۱۱	۱۳۵۹	در کوره آزمون تاریخ (نظری کوتاه به پویه انقلاب ایران و دورنمای آن)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۳۱	۱۲	۱۳۵۹	ایران و جهان در آغاز دهه ۶۰ خورشیدی	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	تا مناسب	
۲۳۲	۱۲	۱۳۵۹	درباره حد و مرز فلسفه (بخش ۱)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۳۳	۱	۱۳۶۰	درباره شناخت (بخش ۲ از بحث درباره حد و مرز فلسفه)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۳۴	۱	۱۳۶۰	درباره "تئومتر و دیپامیک" (پرش و پاسخ)	ا.ط			ok
۲۳۵	۱	۱۳۶۰	بررسی و نقد ۵ کتاب (حاصله داد و...)، صفحات ۱۸۰ تا ۱۸۷	ا.ط	از خارها به سوی ستارها		
۲۳۶	۲	۱۳۶۰	درباره برنامه جدید حزب توده ایران (سفر آئی در پلنم وسیع ۱۷)	احسان طبری	تا مناسب		
۲۳۷	۲	۱۳۶۰	دشواری‌های پیوستن (به مناسبت شهادت بابی ساندز)	احسان طبری	فایل صوتی تواریکاست		ok
۲۳۸	۲	۱۳۶۰	درباره شناخت (بخش ۳ حد و مرز فلسفه)	ا.ط	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲		
۲۳۹	۲	۱۳۶۰	گفتگوی با موسیقی‌دانان جوان درباره هنر و موسیقی*	ا.ط	جهان نغمه‌گر... (بخش ۲ رساله موسیقی)*		ok
۲۴۰	۲	۱۳۶۰	بررسی کتاب "اقتصاد و انقلاب"، صفحه ۱۸۰	ط	از خارها به سوی ستارها		

* بخش اول رساله موسیقی طبری با عنوان «برای یک سیر تکاملی سالم در موسیقی» در فصلنامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران، دفتر اول، پاییز ۱۳۵۹ + نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲

مقالات طبری در ماهنامه مردم (۱۳۲۷-۱۳۲۵)

تایپ‌شد	توضیحات	انتشار در "نوشته‌ها"		امضاء	تعداد صفحه	عنوان مقاله (و موضوع)	تاریخ	شماره	ردیف
		جلد ۲	جلد ۱						
ok	نا مناسب	-	-	احسان طبری		مفاوضه دبیرو و ودالامبر (ترجمه فلسفی)	۱۳۲۵ مهر	۱	۱
	نا مناسب	-	-	احسان طبری		جهان‌بینی مل‌کسیستی و منابع تاریخی آن	۱۳۲۵ آبان	۲	۲
	نا مناسب	-	-	احسان طبری		دانشتی‌هایی درباره جهان بزرگ			
	چاپ دوم، بهار ۱۳۵۸ نشر آبان	-	-	احسان طبری		شغالشاه (قصه برای کودکان)	۱۳۲۵ آبان	۲	۳
ok		-	-	احسان طبری		ارزش اضافی چیست (ترجمه مقاله انگلس)	۱۳۲۵ آذر	۳	۴
ok		-	-	احسان طبری		سخنی چند درباره اسلوب تفکر و مبارزه	۱۳۲۵ بهمن	۵	۵
ok	نا مناسب	-	-	احسان طبری		سخن لوکرسیوس درباره روح (مقاله فلسفی)	۱۳۲۶ اردیبهشت	۸	۶
	نا مناسب	-	-	احسان طبری		بررسی شرایط ظهور و رشد حزب توده ایران			
	نا مناسب	-	-	احسان طبری		حزب چیست؟ (مقترانی) علمی برای فعالین حزبی)	۱۳۲۶ خرداد	۹	۷
	در مجموعه نقدها (از کارها...)	-	-	احسان طبری		صادق هدایت	۱۳۲۶ تیر	۱۰	۸
	نا مناسب	-	-	احسان طبری		یک بیماری اخلاقی (سخنی با رفقای حزبی)	۱۳۲۶ مرداد	۱۱	۹
ok	کتابچه کنگره نویسندگان ایران	-	-	احسان طبری		درباره انتقاد و ماهیت هنر (سخنرانی کنگره نویسندگان)	۱۳۲۵ شهریور	۱۲	۱۰

مقالات طبری در ماهنامه مردم (۱۳۲۷-۱۳۲۵)

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله	تعداد صفحه	امضاء	انتشار در "نوشته‌ها" جلد ۱ جلد ۲	توضیحات	نایب شد
۱۱	۱۳	مهر ۱۳۲۶	جامعه و جامعه‌شناسی (بخش ۱) - (۲۰ صفحه)	۲۰	احسان طبری	-	انجمن دوستاران طبری	
۱۲	۱۳	مهر ۱۳۲۶	انتقاد اخلاقی - آنچه زیرکی نام دارد		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۳	۱۴	آبان ۱۳۲۶	راهی از بیرون به دیار شب (داستان) - بخش ۱ جامعه و جامعه‌شناسی (بخش ۲)		احسان طبری	-	انجمن دوستاران طبری، ۱۳۷۸	
۱۴	۱۵	آبان ۱۳۲۶	راهی از بیرون به دیار شب (داستان) - بخش ۲		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۵	۱۶	دی ۱۳۲۵	نوشین و نمایش "مستطقی"		احسان طبری	-	در مجموعه نقدها (از خارها...)	
۱۶	۱۸	اسفند ۱۳۲۶	همه پیوندها به جهان کهنه را بگسلیم		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۶	۱۸	اسفند ۱۳۲۶	درباره برخی انحرافات در مبارزه حزبی (گفترانس)		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۷	۱۹	فروردین ۱۳۲۷	زنان و جنبش زنان (درباره تشکیلات دمکراتیک زنان)		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۸	۲۰	اردیبهشت ۱۳۲۷	سروشست جوانان ما (سیخ‌زنی در سازمان جوانان)		احسان طبری	-	نا مناسب	
۱۹	۲۰	اردیبهشت ۱۳۲۷	سومین پیک (داستانک)		احسان طبری	-	ok	
۲۰	۲۱	خرداد ۱۳۲۷	تحلیلی از کنگره دوم حزب		احسان طبری	-	نا مناسب	

مقالات طبری در ماهنامه مردم (۱۳۲۷-۱۳۲۵)

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله	تعداد صفحه	امضاء	انتشار در "نوشته‌ها"		توضیحات	نایب شد
						جلد ۱	جلد ۲		
۲۱	۲۲	تیر ۱۳۲۷	انقلاب و انحطاط هنری (سفرانی در جلسه ادبی توده)		احسان طبری	-	-	نا مناسب	
۲۲	۲۳	مرداد ۱۳۲۴	توضیحاتی درباره سفرانی در جلسه ادبی توده (انتقادات)		احسان طبری	-	-	نا مناسب	
۲۳	۲۳	مرداد ۱۳۲۷	جمع‌بندی تجارب گذشته (سفرانی در کمیته ایالتی)		احسان طبری	-	-	نا مناسب	
۲۴	۲۴	شهریور ۱۳۲۷	درباره مشروطیت ایران (سفرانی در ستان جوانان)		احسان طبری	-	-	ok	

مقالات احسان طبری در پیکار دانشجویی (۱۳۵۳-۱۳۵۰)

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله (و موضوع)	تعداد صفحه	امضاء	انتشار در "نوشته‌ها" ^۱	توضیحات	تایپ شد
						جلد ۱		
						جلد ۲		
۱	۱	خرداد-تیر ۱۳۵۰	کو هزاد (داستان کوتاه)		ا.کوشیار	-		ok
۲	۲	مرداد-شهریور ۱۳۵۰	منطق مناظره سیاسی		ا.کوشیار	-		ok
۳	۲	مرداد-شهریور ۱۳۵۰	خورشید و مرگ ستاره (مقطع ادبی) صص ۲۵ و ۲۶		ا.ک	-		ok
۴	۲	مرداد-شهریور ۱۳۵۰	در حاشیه جشن‌های ۲۵۰ سالگی		ا.ک	-	نا مناسب	
۵	۳	مهر-آبان ۱۳۵۰	پرچمداران می افتند ولی... (بیهاد کامبخش)		ا.کوشیار	-		ok
۶	۴	آذر-دی ۱۳۵۰	درباره سائتر الیسم دمکر اتیک در سازمان توده‌ای (۱)		ک	-		ok
۷	۵	بهمن-اسفند ۱۳۵۰	درباره سائتر الیسم دمکر اتیک در سازمان توده‌ای (۲)		-	-	نا مناسب	
۸	۵	بهمن-اسفند ۱۳۵۰	پیوندهای نیما و هدایت با حزب (مصاحبه طبری)		احسان طبری	-	در مجموعه تقدما (از خازنها...)	ok
۹	۵	بهمن-اسفند ۱۳۵۰	آنتی‌کمونیسم و آنتی‌سوسیالیسم		ا.کوشیار	-	نا مناسب	
۱۰	۶	فروردین-اردیبهشت ۱۳۵۱	از چپ بگویند...		ا.کوشیار	-	نا مناسب	

مقالات احسان طبری در پیکار دانشجویی (۱۳۵۳-۱۳۵۰)

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله (و موضوع)	تعداد صفحه	امضاء	انتشار در "نوشته‌ها" جلد ۱ جلد ۲	توضیحات	نایب شد
۱۱	۶	فروزدین-اردیبهشت ۱۳۵۱	مبارزات مطالباتی در کشورهای سر میانه‌رانی		ا.کوشیار	-	نا مناسب	
۱۲	۱	خرداد-تیر ۱۳۵۱	چگونه باید مارکسیسم را آموخت؟		ا.کوشیار	-	نا مناسب	ok
۱۳	۲	تیر- مرداد ۱۳۵۱	درباره شیوه مبارزه (نقد تشریحی کفدراسیون)		ا.کوشیار	-	نا مناسب	
۱۴	۴	آبان-آذر ۱۳۵۱	به مناسبت هزاره ابوریحان بیرونی		ا.کوشیار	-	نا مناسب	ok
۱۵	۵	بهمن-اسفند ۱۳۵۱	قهرمان مغرب یا مجاهدخلق (نقد ماهی سپاه صمد)		ا.کوشیار	-	مسئله‌ای از فرهنگ و هنر و زبان+از خارها	
۱۶	۶	فروزدین-اردیبهشت ۱۳۵۲	امپریالیسم و ارتجاع قدر قدرت نیستند		ا.کوشیار	-	نا مناسب	
۱۷	۱	خرداد-تیر ۱۳۵۲	ایدئولوژی آلمانی (معرفی اثر مارکس و انگلس)		ا.کوشیار	-	در مجموعه نقدها (از خارها...)	
۱۸	۲	مرداد-شهریور ۱۳۵۲	غربزدگی (نقد جلال آل احمد و فردید)		ا.کوشیار	-	در مجموعه نقدها (از خارها...)	
۱۹	۲	مرداد-شهریور ۱۳۵۲	خانواده مفسن (معرفی اثر مشترک مارکس-انگلس)		ا.کوشیار	-	در مجموعه نقدها (از خارها...)	
۲۰	۳	مهر-آبان ۱۳۵۲	فقر فلسفه (معرفی اثر مارکس)		ا.کوشیار	-	در مجموعه نقدها (از خارها...)	

مقالات احسان طبری در پیکار دانشجویی (۱۳۵۳-۱۳۵۰)

تایپ‌شد	توضیحات	انتشار در نوشته‌ها ^۲		امضاء	تعداد صفحه	عنوان مقاله (و موضوع)	تاریخ	شماره	ردیف
		جلد ۲	جلد ۱						
ok	برخی بررسی‌ها و جنبش‌ها... جلد ۱	-	-	احسان طبری		گفتگویی درباره زندگی و اندیشه مولانا جلال‌الدین بلخی	آذر-دی ۱۳۵۲	۴	۲۲
	در مجموعه تقدما (از خارها...)	-	-	ا.کوشیار		دیالکتیک طبیعت (معرفی اثر انگس)	آذر-دی ۱۳۵۲	۴	۲۳
	در مجموعه تقدما (از خارها...)	-	-	ا.کوشیار		آنتی دورینگ (معرفی اثر انگس)	بهمن-اسفند ۱۳۵۲	۵	۲۴
	نا مناسب	-	-	ا.کوشیار		پریشانی‌گویی شاهانه (درباره مصاحبه او ریانا فالاجی)	بهمن-اسفند ۱۳۵۲	۵	۲۵
	در مجموعه تقدما (از خارها...)	-	-	ا.ک		مشاء جانزاده، مالکیت، دولت (معرفی اثر انگس)	فروردین-اردیبهشت ۱۳۵۳	۶	۲۶
ok		-	-	ا.ک		هنر سازمان‌دهی	فروردین-اردیبهشت ۱۳۵۳	۶	۲۷
	نا مناسب	-	-	ا.کوشیار		کمونیسیم مستقل	فروردین-اردیبهشت ۱۳۵۳	۶	۲۸

مقالات طبری در فصل نامه شورای نویسندگان و هنرمندان ایران (۱۳۶۱-۱۳۵۹)

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله	تعداد صفحه	امضاء	انتشار در "نوشته‌ها" جلد ۱ جلد ۲	توضیحات	نایب شد
۱	۱	پاییز ۱۳۵۹	مهر و مهرگان		احسان طبری	+	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	Ok
۲	۱	پاییز ۱۳۵۹	تکامل ادب فارسی در دوران بعد از اسلام		احسان طبری	+	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	
۳	۱	پاییز ۱۳۵۹	برای یک سیر تکاملی سالم در موسیقی (بخش ۱ رساله موسیقی)		احسان طبری	+	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	
۴	۲	زمستان ۱۳۵۹	بار دیگر درباره حافظ + تحلیل از یک غزل حافظ		احسان طبری		Ok	
۵	۲	زمستان ۱۳۵۹	درباره ژانر «تعزیه»		احسان طبری	+	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	
۶	۳	بهار ۱۳۶۰	آرزوهای یک هموند شورا		احسان طبری		نا مناسب	
۷	۳	بهار ۱۳۶۰	از تنگنای جبر به فرافکنی اختیار (پادشاه خورشید)		احسان طبری		نا مناسب	
۸	۳	بهار ۱۳۶۰	نقد و معرفی چند کتاب...		احسان طبری		از خارها به سوی ستاره‌ها	
۹	۴	تابستان ۱۳۵۹	دو سخنرانی: درباره نقد شعر + سخنی درباره شعر		احسان طبری	+	نوشته‌های فلسفی و اجتماعی جلد ۲	
۱۰	۴	تابستان ۱۳۵۹	معرفی کتاب نیکوس کازانتز اکیس (زوربای یونانی)		احسان طبری		از خارها به سوی ستاره‌ها	
۱۱	۵	زمستان ۱۳۵۹	هنر، سیاست، تاریخ		احسان طبری		Ok	
۱۲	۵	زمستان ۱۳۵۹	درباره ماشین بُرنج رمان		ط		Ok	
۱۳	۵	زمستان ۱۳۵۹	شکهای درباره نظامی گنجوی		ا.ط		Ok	

مقالات طبری (با نام کاوس صداقت) در مجله چیتا (۱۳۶۲-۱۳۶۰) [پادشاه خورشید]

ردیف	شماره	تاریخ	عنوان مقاله	تعداد صفحه	امضاء	انتشار یافته در	توضیحات	نایب شد
۱	۲	مهر ۱۳۶۰	خرسنگی در راه توسعه و پیشرفت جامعه انسانی		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۲	۳	آبان ۱۳۶۰	زیستن انسان و بهزیستی او		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۳	۴	آذر ۱۳۶۰	برگی در گردید		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	Ok	
۴	۵	دی ۱۳۶۰	چشم‌انداز تاریخ		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۵	۶	بهمن ۱۳۶۰	شش‌های درباره تجربه به عنوان منبع اساسی شناخت		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۶	۷	اسفند ۱۳۶۰	چه می‌خواست و چه شد		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۷	۸	فروردین ۱۳۶۱	نوروز		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	Ok	
۸	۹	اردیبهشت ۱۳۶۱	تمن بونانی و سیر بعدی تمن در اروپا		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۹	۹	خرداد ۱۳۶۱	میانگین زرین		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	Ok	
۱۰	۱	شهریور ۱۳۶۱	در بنیست تنهایی		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۱۱	۲	مهر ۱۳۶۱	احساس خوشبختی عوامل طبیعی اجتماعی عقیدتی آن		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۱۲	۳	آبان ۱۳۶۱	زیست‌نامه و تاریخ		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۱۳	۵	دی ۱۳۶۱	بیان اساطیری حماسه ملی ایران		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۱۴	۶	بهمن ۱۳۶۱	راز شخصیت		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	Ok	
۱۵	۸و۷	فروردین ۱۳۶۲	پادشاه خورشید		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	
۱۶	از ۳ تا ۹	۱۳۶۱ و ۱۳۶۲	نقد و معرفی چند کتاب		کاوس صداقت	چیتا و پادشاه خورشید	نا مناسب	

سایر مقالات احسان طبری در: ماهنامه‌های رزم، راه توده، رهبر، ظفر، و سایر نشریات

(نا مناسب)	میهن و میهن پرستی، رزم شماره ۳ شهریور ۱۳۲۷	(نا مناسب)	دو نوع دیپلماسی، رزم شماره ۲ مرداد ۱۳۲۷
(نا مناسب)	جنگ یا صلح؟، رزم شماره ۵ آبان ۱۳۲۷	(نا مناسب)	دموکراسی چیست؟، رزم شماره ۴ مهر ۱۳۲۷
(نا مناسب)	زندگی سیاسی و بی طرفی سیاسی، رزم شماره ۷ دی ۱۳۲۷	(نا مناسب)	استقلال چیست؟، رزم شماره ۶ آذر ۱۳۲۷

*برخی از مقالات نشریه رزم در کتابی با عنوان **«چند مسئله اجتماعی»** بعد از انقلاب منتشر شده است.

*در ماهنامه‌های رهبر و ظفر که ناخوانا هستند، هیچ مقاله‌ای از احسان طبری یافت نشد.

سایر مقالات مورد استفاده:

<u>(تایپ شد ok)</u>	بخش اول از گفتاورد صوتی: «گفت‌وگویی با فرانسیس کافکا»، راه توده دوره اول شماره ۹۵ خرداد ۱۳۶۳ صص ۸۰۷
<u>(تایپ شد ok)</u>	بخش دوم از گفتاورد صوتی: «ناکجاآباد»، راه توده دوره اول شماره ۹۷ تیر ۱۳۶۳ صص ۱۳۰ و ۱۳۱
<u>(تایپ شد ok)</u>	«کلیاتی درباره تبلیغ و تبلیغ‌گر»، از جزوه <u>«دو مقاله درباره تبلیغات»</u> ، احسان طبری و مهرداد پوپا، چاپ اول: آبان ۱۳۶۱
<u>(تایپ شد ok)</u>	«زنوس و پرومته»، دانش‌نامه آبان، سال ۱۳۲۶، شماره ۲ و در مجله چیستا؟
<u>(تایپ شد ok)</u>	مقاله «خلیل ملکی»، از کتاب «از دیدار خویشتن - یادنامه زندگی» به کوشش محمدعلی شهرستانی، مبارزه درون‌حزبی
<u>(تایپ شد ok)</u>	مقاله «اختلاف درحزب»، از کتاب «از دیدار خویشتن - یادنامه زندگی» به کوشش محمدعلی شهرستانی، مبارزه درون‌حزبی
<u>(تایپ شد ok)</u>	مقاله «بارگشت»، از کتاب «از دیدار خویشتن - یادنامه زندگی» به کوشش محمدعلی شهرستانی، مبارزه درون‌حزبی
<u>(تایپ شد ok)</u>	مقاله بدون امضای «با أسلوب‌های سفسطه سیاسی آشنا شویم»، کتاب «دوستان و دشمنان میهن انقلابی ما» (بهمن ۱۳۶۱)

مقاله بدون امضای «آدمی جز پیکار در راه خوشبختی خود چاره دیگری ندارد»، کتاب «نظری به سیر انقلاب کشورما» (شهریور ۱۳۶۱) **(تایپ شد ok)**
برخی جزوات و رسالات انتشارات سازمان جوانان توده: سطح امروزمین فلسفه... درباره منطق عمل، درباره داستان و داستان نگاری...، **(تایپ شد ok)**

* **مشخصات برخی مقالات پراکنده طبری در نشریات غیر توده‌ای (فاقد دسترسی به منبع):**

«باگ نی و رنگ خون» (نقد مثنوی «باگ نی» اثر امیر هوشنگ ابتهاج-سایه)، مجله بخارا، مهر و آبان ۱۳۹۶ (مناسب مجموعه از خاها به سوی ستاره‌ها - مقدمه‌ها و نقدها)
«تنگسیر چوبک، منزل گاهی در ادبیات معاصر»، مجله کلک، اسفند ۱۳۸۲ و فروردین ۱۳۸۳ (مناسب مجموعه از خاها به سوی ستاره‌ها - مقدمه‌ها و نقدها)
* مقالات چاپ شده «با نام مستعار اطباطبایی» در مجله همد به مدیریت زنده‌یاد غلامحسین صدری افشار... (عدم دسترسی)
* مقالات چاپ شده در مجله کاوه (مونیخ)، صلح و سوسیالیسم، مسائل بین‌المللی... (عدم دسترسی)

پایان فهرست مقالات احسان طبری



لینک دانلود **جلد اول نوشته‌های فلسفی و اجتماعی (۵۵۲ صفحه - حاوی جلد):**

https://drive.google.com/file/d/16IC8xMZaGD5uxZJN6FBSHxIo_bB_mf/view?usp=sharing

لینک دانلود **جلد دوم نوشته‌های فلسفی و اجتماعی (۴۱۲ صفحه - حاوی جلد):**

<https://drive.google.com/file/d/1w3Z9iTCVH2N5yAx6j6bLKW7dkQwQ2JkB/view?usp=sharing>

لینک آثار مکتوب احسان طبری شامل ۸۰ عنوان برای دانلود و تکمیل کتابخانه شخصی:

https://drive.google.com/file/d/1jREBANJjEgaCJjVz26nwXZkFNdhY0K_b/view?usp=sharing

سایر آثاری که تا کنون توسط گردآوردندگان این مجموعه منتشر شده است:

- ۱- در آستانِ اطلسین سحر (حواوی ۲۴۰ سروده و ترجمه پراکنده)، در ۵۳۸ صفحه، ویراست نخست: بهمن ۱۴۰۰ (بازنگری: مرداد ۱۴۰۲)
 - ۲- از خارها به سوی ستاره‌ها (مجموعه مقدمه‌ها، نقدها و تقریظها)، در ۴۹۶ صفحه، ویراست نخست: بهمن ۱۴۰۲
 - ۳- شعر امروز ایران و مسائل آن (گفت‌وگوی سیاوش کسرای و احسان طبری در ۳ بخش)، در ۱۶۷ صفحه، ویراست نخست: بهمن ۱۴۰۱
 - ۴- بگو ای رودِ توفانی (نامه‌های احسان طبری به ژاله اصفهانی)، در ۱۴۶ صفحه، ویراست نخست: آذر ۱۴۰۱
- *برای دانلود فایل پی‌دی‌اف کتاب موردنظر بر روی تصویر جلد آن کلیک‌المس کنید*

<p>بگو ای رودِ توفانی</p> <p>نامه‌های احسان طبری به ژاله اصفهانی</p>  <p>در گستره‌های آوانویسی، زبان، پژوهش، فلسفه و ادبیات</p>	<p>شعر امروز ایران و مسائل آن</p> <p>گفت‌وگوی سیاوش کسرای و احسان طبری و چند نیمی‌انزوده (دو نفر، سه‌نفر، دو نفر، و چند مقاله‌نویس به عهده طبری)</p>  <p>در گستره‌های آوانویسی، پژوهش، فلسفه و ادبیات</p>	<p>از خارها به سوی ستاره‌ها</p> <p><i>Ad astra per aspera</i></p> <p>مجموعه مقدمه‌ها، نقدها و تقریظها</p>  <p>احسان طبری</p>	<p>در آستانِ اطلسین سحر</p> <p>دو نفر سرودهای پراکنده و مستشرقانه</p>  <p>احسان طبری</p>
---	--	--	--

تردیدی نیست که تاریخ انسانی، تاریخی دشوار، سرشار از حرمان‌ها و رنج‌هاست، ولی در عین حال تاریخ وی، تاریخ تلاش‌های خلاق، پیروزی‌های تابناک، آفرینش‌های شایان تحسین در زمینه علم و هنر، توفیق‌های نشاطبخش در عرصه پیروزی حقیقت و عدالت، دستاوردهای جالب در زمینه سعادت فردی و جمعی است.

درست است که در تاریخ بشر بارها محصول کار و اندیشه انسانی از وی جدا شده و بر او تسلط یافته و این جریان جدا شدن و بیگانه شدن برخی مختصات و نتایج فعالیت انسان از وی که مارکس آن را (*Entfremdung*) نامیده است به صورت تسلط کالا، تسلط دولت، تسلط خرافات و مذهب درآمد و روح آدمی را در ربه گرفته است؛ درست است که هنوز قوای طبیعت قاهرند و موسسات و سنن منفی در بسیاری جوامع بشری قادر؛ درست است که هنوز جهان ما سامان اشک و وادی حرمان است، ولی همه‌گونه دلایل برای خوش‌بینی نسبت به سرنوشت انسان وجود دارد. این اُپتیمیسم منطقی و انقلابی را باید با خوش‌بینی ابلهانه کسانی که به شبه‌سعادت‌های زندگی در جوامع طبقاتی دل خوش می‌شوند، اشتباه نکرد. در اعتراض به این خوش‌بینی ابلهانه بود که قُدما می‌گفتند: «در خرد بسیار، اندوه بسیار است» زیرا خردمند، ابلهانه بودن سعادت‌های صوری را درک می‌کرد، ولی ما اکنون می‌توانیم بگوییم: «در خرد بسیار، اُمید بسیار است.»

احسان طبری؛ از مقاله «درباره سرشت و سرنوشت انسان»



گردآورندگان: اُمید سحر، هاتف رحمانی، بهروز مطلب‌زاده

ویرایش: اُمید

ویراست نخست: مردادماه ۱۴۰۳