



آلترناتیوو

خواندن با گلوی خونین
(مجموعه آثار امیر پرویز پویان)



خواندن با گلوی خونین

(مجموعه آثار امیر پرویز پویان)

نشر آلترناتیو

ویرایش اول

تیر ۱۳۹۱

<http://alternative-magazine.blogspot.com>

فهرست مطالب

۴.....	توضیحی دربارهٔ این مجلد
۶.....	شلیک به قلب ستم، از مرکز ستم...
۴۲.....	ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقاء
۵۶.....	ادبیات چیست؟
۵۶.....	جان بورخس ویلسون
۶۸.....	استحاله
۸۶.....	بازگشت به ناکجاآباد
۱۰۷.....	بازگردیم
۱۲۸.....	درباره‌ی صمد
۱۳۱.....	دانش جدید و ما بعدالطبیعه
۱۵۶.....	رشد اندیشه‌ها
۱۸۲.....	جلال آل احمد؛ خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب
۱۹۵.....	مارکسیست‌ها و مسأله‌ی "شرق‌زدگی" در ایران؛ دو برخورد، شش نکته

توضیحی دربارهٔ این مجلد

در نخستین سالگرد جانباختن رفیق امیرپرویز پویان در سال‌های پس از قیام بهمن ۱۳۵۷، در روزنامهٔ کار، ارگان سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، شمارهٔ ۱۲، سوم خرداد ۱۳۵۸، صفحهٔ "ادبیات کارگری" متنی بسیار زیبا در رثای این رفیق منتشر شده است که به احتمال بسیار به قلم رفیق جانباخته سعید سلطان‌پور است. در مقدمهٔ این متن آمده است:

"در این شماره صفحه ادبیات کارگری مهمان بزرگی دارد، رفیق امیر پرویز رفیقی که هر گاه مبارزات سیاسی فرصتی برایش باقی می‌گذاشت، در فاصله دو قرار در یک قهوه‌خانه، در انتظار دیزی آبگوشت یا در هر جای دیگر، دست به قلم می‌برد و چیز می‌نوشت. اما از آنجا که خود

هیچگاه کارهای ادبی‌اش را جدی نمی‌گرفت و نیز بخاطر یورش‌های پلیس به خانه تیمی و به خانه دوستان و آشنایان او، آثار بسیار اندکی از او بر جا مانده است. هر چند ما اطمینان داریم همین آثار اندک نیز کافی است که او را بعنوان بزرگترین منقد ادبی تاریخ ادبیات ایران بشناسیم. موشکافی او در نقدهایش اعجاب انگیز و بینش مارکسیستی-لنینیستی او در تحلیل همه جانبه و طبقاتی آثار ادبی، بی مانند است، هر نقد ادبی خود یک اثر هنری و ادبی با ارزش است. ما از همگی دوستان و دوستانان او می‌خواهیم که هر اثر و یادگاری که از این رفیق در نزد خود و یا در جای دیگر سراغ دارند برای ما بفرستند تا هر چه زودتر کلیه آثار او را در یک جلد چاپ کنیم."

این آرزوی رفیق جان‌باخته سعید سلطان‌پور و سایر دوستانان پویان البته جامه تحقق نیافت. در چهل و یکمین سالگرد جان‌باختن رفیق امیرپرویز پویان و در راستای ادای دین به این رفیق کبیر و تلاش‌های سترگش در بسط و تعمیق تئوری و پراتیک انقلابی، تصمیم گرفتیم گامی بسیار کوچک در مقایسه با نقش و جایگاه این رفیق برداشته و مجموعه آثاری از او را که باقی مانده و در دسترس ما بوده‌اند، به همراه نوشته‌های دیگری در رابطه با وی در یک مجلد به شکل الکترونیکی منتشر سازیم.

امیدواریم رفقا و دوستان با نظرات و یاری و همکاری خود ما را در رفع نقائص این مجموعه در ویرایش‌های بعدی یاری دهند.

شلیک به قلب ستم، از مرکز ستم...

(زندگی‌نامه رفیق جان‌باخته امیر پرویز پویان)

تیمور پیروانی

شب و دریای خوفانگیز و طوفان

من و اندیشه‌های پاک پویان

برایم خلعت و خنجر بیاور

که خون می‌بارد از دل‌های سوزان....

رفیق جان‌باخته امیرپرویز پویان در سال ۱۳۲۵ در "سه‌راه طرشت" واقع در منطقه سلسبیل تهران به دنیا آمد. برادرش در مورد تولد او و وضعیت خانواده در آن مقطع می‌نویسد:

"... وقتی به دنیا آمد خواهری [دو قلو] نیز همراهش بود که زنده نماند. او که به هنگام تولد با دو و نیم کیلو وزن جثه‌ی بسیار نحیفی داشت. نخستین سال‌های زندگی را با ابتلا به چند بیماری دوران کودکی ولی با سخت‌جانی گذراند. به علاوه، خانواده‌ای که در آن به سه برادر و یک خواهر، با پدر و مادر و مادربزرگِ مادری، یک فرزند دیگر نیز افزوده شده بود، طبیعتاً زندگی مرفهی نداشت. پدر، کارمند ساده‌ی اداره‌ی راه بود که در آن وقت اداره‌ی طُرُق نامیده می‌شد، درآمد او غالباً کفاف تأمین هزینه‌ی زندگی خانواده‌ی کثیر الاعضایش را نمی‌داد به طوری که مادر نیز از راه خیاطی پول اندکی به دست می‌آورد و آن را صرف جبران کمبود حقوق ماهانه‌ی پدر می‌کرد. شاید جا دارد یادآوری شود که به طور کلی معیشت بیشتر مردم در آن زمان دشوار بود. کشور تازه، دوره‌ی چند ساله‌ی اشغال به وسیله‌ی نیروهای متفقین (روس و انگلیس و آمریکا) را در پی شکست آلمان هیتلری پشت سر می‌نهاد. از آن جا که امیر هشت سال بعد از سه برادر و یک خواهر به دنیا آمد، به عنوان فرزند "ته تغاری" از توجه و محبت زیاد تمام اعضای خانواده بهره داشت. خود او هم کودک بسیار آرامی بود. حتی از بازی‌های کودکانه، آشکارا لذتی نمی‌برد." (حسن پویان، یاد/ایام جوانی، گرداب توهم یک عضو، تهران، گام نو، ۱۳۸۴، ص ۸)

هنگامی که امیرپرویز چهار سال داشت، خانواده به خاطر مسائل کاری پدر پس از حدود هشت سال اقامت در تهران به مشهد کوچ کرد و به همین خاطر او دوران تحصیلات ابتدایی تا دبیرستان را در همان مشهد آغاز کرد و به پایان رساند. برادر بزرگ‌ترش، حسن، از اعضای ساده‌ حزب توده ایران بود و پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به مدت سه سال در زندان

شهربانی مشهد در بند بود. پس از زندان از چپ‌گرایی و حزب توده برید و به زندگی عادی روی آورد. بازگشت او در میانه دهه ۱۳۳۰ به تهران نیز باعث شد که نقشی در شکل‌گیری شخصیت امیرپرویز نداشته باشد. هر چند سظوری از خاطرات او، امروز روزنه‌هایی جدید را برای آشنایی با برخی از گوشه‌های زندگی و شخصیت امیرپرویز می‌گشاید. در روزنامه "کار" (ارگان سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران) پنج‌شنبه سوم خرداد ۱۳۵۸ یعنی نخستین سال‌گرد جان‌باختن رفیق پویان در دوران پس از قیام بهمن ۱۳۵۷، در بخش "ادبیات کارگری" (صص ۴ و ۸) متنی زیبا در یادبود او منتشر شده است که "یادت هست؟" همشهری " نام دارد و نام نویسنده در آن درج نشده است. با توجه به مضمون و سبک این نوشته می‌توان حدس زد که به قلم رفیق‌جان‌باخته سعید سلطان‌پور به نگارش درآمده باشد. این متن خطاب به خود رفیق پویان نوشته شده و همراه با او به مرور مهم‌ترین خاطرات برجای‌مانده از زندگی‌اش می‌پردازد. به هر حال در این متن درباره دوران کودکی رفیق پویان و ایام در حبس بودن برادر او آمده است:

"...سال‌های بعد از کودتا را به یاد می‌آوری رفیق؟ که برادرت زندانی شد؟ تو پسر کوچکی بودی که همراه با دیگران به ملاقات او می‌رفتی، چه خاطرات فراموش نشدنی که از این ملاقات‌ها نداشتی، آن قدر کوچک بودی که اجازه می‌دادند از در داخلی زندان هم بگذری و به داخل بند بروی، آن وقت زندانیان توده‌ای به دور تو حلقه می‌زدند و برایت "لزگی" می‌رقصیدند تا تو را سرگرم کنند، آیا آن‌ها نیز می‌توانستند تصور کنند که روزی نام این پسر بچه کوچک در همه جا خواهد پیچید و خسرو گلسرخی آن را بر پرچم ایران خواهد نوشت؟ آیا می‌توانستند تصور کنند که روزی آثار تئوریک تو در مدارس خلق ظفار به زبان عربی تدریس خواهد شد؟ آیا می‌توانستند تصور کنند که روزی تو و یارانت "به اپورتونیسیم بی‌کران حاکم در جنبش" که آن‌ها خود از قربانیانش بودند، با عمل انقلابی خود پاسخی چنین قاطع و دندان‌شکن خواهی داد؟ و این

ها همه در ۲۵ سالگی؟... (نشریه کار، ۳ خرداد ۱۳۵۸، ش ۱۲، صص

(۸ و ۴)

امیر پرویز تحصیلات متوسطه را در دبیرستان فیوضات مشهد گذراند. در آن جا بود که با تنی چند از همسالان هم‌فکر نظیر رفیق جان‌باخته مسعود احمدزاده آشنا شد. نخستین کانال ورود او به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی، "کانون نشر حقایق اسلامی" بود. این کانون به عنوان یکی از نخستین تشکل‌های اسلام‌گرایان در ایران در دهه ۱۳۲۰ و در واکنش به گسترش حزب توده ایران حول محور آخوندی م‌کلا شده (آخوندی که لباس آخوندی به تن نمی‌کرد) به نام محمدتقی شریعتی (پدر علی شریعتی) در مشهد تاسیس شده بود. رفقا امیر پرویز و مسعود در جلسات بخش دانش‌آموزی کانون شرکت می‌کردند که در آن طاهر احمدزاده (پدر رفقای جان‌باخته مسعود، مجید و مجتبی) از همراهان نزدیک محمدتقی شریعتی کتبی مذهبی نظیر "تنبیه الامه و تنزیه المله" آخوند نایینی را به آن‌ها آموزش می‌داد. از همین زاویه بود که در اعتراضات پس از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ در مشهد هم شرکت جست و به همین خاطر چند روزی را نیز در زندان به سر برد. حسن پویان می‌نویسد:

"با ذهنیتی که در آن زمان داشت در قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شرکت کرد. مادرش که بسیار نگران بود از او می‌خواست که چنین کاری نکند و او را از خطراتی که تهدیدش می‌کردند بر حذر می‌داشت. امیر قول داد که به میل مادر رفتار خواهد کرد. با این حال، مادر و خواهرش با حیرت و نگرانی فراوان، صدای او را از بلندگوی مسجد بناها (در خیابان خسروی سابق و دیالمه‌ی کنونی) شنیدند. در آن روز امیر را بازداشت کردند. یک هفته در حبس ماند و به قید ضمانت آزاد شد." (حسن پویان، پیشین، ص ۱۲)

و متن روزنامه "کار" در سال ۱۳۵۸ روایت زندگی پویان در این مقطع را چنین ادامه می‌دهد:

"... سال‌های دبیرستان را به یاد می‌آوری؟ معلم درس "بدیع و عروض و قافیه" در دبیرستان "فیوضات" مشهد از شیطنت‌های تو به خشم می‌آمد و وقتی که بچه‌ها با ریتم "مستفعلن مستفعلن" کلاس را شلوغ

می‌کردند، تو را مقصر و محرک می‌شناخت؟ او در خواب هم نمی‌دید که روزی به داشتن چنین شاگردی بر خود ببالد، سال‌های تنفس ۳۹ و سال‌های جبهه ملی و نهضت آزادی را به یاد می‌آوری؟ با رفقای شهید مسعود و مجید احمد زاده، و سعید پایان و چند تن دیگر در یک انجمن اسلامی مخفی به فعالیت‌های سیاسی مشغول شده بودی، طاهر آقا پدر مسعود و مجید برای شما از اسلام مترقی و از مصدق و از مصر عبدالناصر سخن می‌گفت، بعد روزی که در خیابان اعلامیه پخش می‌کردی، پاسبانی دنبالت کرد و در یک مغازه تو را به دام انداخت، آن‌قدر کوچک و بچه سال بودی که او تصور می‌کرد کسی در خیابان به تو پول داده تا اعلامیه‌ها را پخش کنی، با چند کشیده و پس گردنی تو را "ادب" کرد و از مغازه بیرون انداخت، اگر می‌دانست که روزی برای دستگیری تو صد هزار تومان جایزه تعیین خواهد شد، هرگز چنین موجود با ارزشی را به این سادگی رها نمی‌کرد، زندان ساواک را به یاد می‌آوری رفیق؟ به دنبال همین فعالیت‌ها بود که به چنگ ساواک افتادی و چند روز مهمان دژخیمان بودی، آیا هنگامی که تو را آزاد می‌کردند تا بعد محاکمه شوی هیچ می‌دانستند چه کسی را آزاد می‌کنند؟..."

پرویز خرسند، از فعالین ملی-مذهبی امروز و دوست نزدیک امیرپرویز در دوران دبیرستان از ملاقات‌های خود و امیرپرویز با آیت‌الله میلانی در مشهد در دهه ۱۳۳۰ خبر می‌دهد. (وبلاگ تورجان، ۲۹ خرداد ۱۳۸۹) او پس از گذشت سال‌ها و با وجود تضاد کامل عقایدش با امیرپرویز، نگاهی بسیار تحسین‌آمیز به او، رفقا مسعود و مجید و سایر یاران‌شان دارد:

"یادم می‌آید که من و علی شریعتی با امیرپرویز پویان، مسعود و مجید احمدزاده که این‌ها هر کدام در دوران خودشان غولی بودند و اگر زنده می‌ماندند، از چه‌گوارا هم بزرگ‌تر می‌شدند (مخصوصاً مجید احمدزاده)، رابطه داشتیم..." (سایت خبرآنلاین، ۱۴ اردیبهشت ۱۳۸۹)

در مورد زمان و نحوه گرایش امیرپرویز به مارکسیسم اختلاف نظرهایی جزئی وجود دارد. اما آن چه مسجل است این است که او در همان پایان دوره دبیرستان مذهب را کنار گذاشته بود. از محمدرضا حکیمی، که اکنون از دیدگاه حامیان رژیم اسلامی از بزرگترین "متفکر" این اسلامیت محسوب می‌شود، نقل می‌شود که "روزی پویان آمد دم مدرسه و گفت بای بای به دین‌تان و رفت." (پروین منصوری، *تاریخ شفاهی کانون نشر حقایق اسلامی*، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹)

رفیق پویان در سال ۱۳۴۴ تحصیلات دبیرستان را در مشهد تمام کرد و در مهر ماه همان سال به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران وارد و در رشته‌ی علوم اجتماعی به تحصیل مشغول شد. در حقیقت در این سال ورود او به دانشگاه و آمدن او به تهران، به شکل نمادین هم‌زمان شد با پا گذاشتن به پهنه‌هایی بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تر از اندیشه و مبارزه که در قالب گرایش به سمت مارکسیسم تبلور یافت.

آمدن پویان به تهران، به معنای قطع ارتباط او با فضای سیاسی مشهد و دوستان سابق نبود. او به مثابه سازمان‌دهی پرشور در راه تهران به مشهد و شهرهای دیگر در رفت و آمد بود. در حقیقت اندیشه‌های پویان حاوی بصیرت‌های درخشانی در مورد اسلامیسیم، ریشه، پایگاه و چشم‌انداز آن است. رفیق بایرام عبدی در مقاله‌ای در شماره دوم نشریه آلترناتیو به این مساله پرداخته است (مقاله رفیق بایرام در همین مجموعه نیز آمده است). چنان‌که تحلیل رفیق جان‌باخته بیژن جزنی در این زمینه نیز واجد چنین ویژگی‌هایی است (نک به مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی). مشکل این رفقا و بعدها سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران و کلیت چپ انقلابی در ایران این بود که در عمل به اسلامیسیم به عنوان یک خطر و تهدید جدی و فوری در آینده و یک حریف غدار، مکار و کینه‌توز نمی‌نگریستند. بلکه از موضعی بالا و سرشار از اعتماد به نفس آن را به مثابه اعتراضی حاشیه‌ای و بی‌افق نسبت به اوضاع آن زمان می‌دانستند که حتی با اتخاذ مواضع حمایت‌آمیز از آن و اتحادها و ائتلاف‌های تاکتیکی با آن به مثابه بخشی از جنبش‌ها و اعتراضات "خلق"، می‌توان بدنه اجتماعی آن را به سوی خود جلب نمود و دایره اعتراض علیه رژیم سلطنتی را وسیع‌تر ساخت. سازمان‌یابی اسلامیسیم

به عنوان یک جنبش سیاسی ضدکمونیستی مدعی قدرت و قرار گرفتن آن در موضع رهبری تحرکات اعتراضی مردمی به هیچ وجه برای این نظریه‌پردازان و مبارزین قابل تصور نبود. شکل‌گیری جریان‌های نظیر مجاهدین خلق نیز در تشدید این توهم بسیار موثر بود. آن‌ها با توجه به اوضاع و احوال جهانی و داخلی در آن دوره، هژمونی و فرادستی کمونیست‌ها را در تحولات انقلابی امری محتوم می‌دانستند و تنها حریف جدی خود را امپریالیسم و رژیم‌ها و جریان‌های مستقیماً وابسته به آن ارزیابی می‌کردند. از یاد نبریم که این خطای راهبردی و محاسباتی محدود به مارکسیست‌ها نبود و قدرت‌یابی اسلام‌یسم در ایران در سال ۱۳۵۷، که نخستین نمونه در نوع خود محسوب می‌شد، چرت بسیاری دیگر را نیز پاره کرد. در مجموعهٔ چپ انقلابی در ایران، تنها استثناء در این زمینه رفیق جان‌باخته تقی شهرام بود که در نهایت مواضع و اندیشه‌های او در بین بسیاری از نزدیکانش نیز منزوی ماند.

از موضوع اصلی دور نیافتیم؛ گفتیم که آمدن پویان به تهران باعث قطع ارتباط او با مشهد نشد. دوران دانشجویی پویان در تهران مصادف شد با بازگشت شریعتی از فرانسه و شروع فعالیت‌های او. پویان و شریعتی از دوران فعالیت در کانون نشر حقایق اسلامی همدیگر را به خوبی و از نزدیک می‌شناختند. البته شریعتی سیزده سال از پویان بزرگتر بود. بازگشت شریعتی از فرانسه، با تدریس او در دانشگاه مشهد و آغاز سخنرانی‌های زنجیره‌ای وی در دانشگاه‌های مختلف همراه شد که سپس به استقرار او در حسینیه ارشاد تا سال ۱۳۵۱ انجامید. دستگاه‌های امنیتی رژیم سلطنتی در ایران با توجه به فضای بین‌المللی و اوضاع داخلی در آن روزگار و با هدف عقب‌راندن کمونیسم، پنج سال و در سیاه‌ترین روزهای اختناق دست شریعتی را در ارتباط با مخاطبان به نحو بی‌سابقه‌ای باز گذاشتند. این امر و روابط شریعتی با ساواک تا سال ۱۳۵۵، تنها مورد ادعای مارکسیست‌ها نیست و توسط مورخین مستقل و حتی دارای سمپاتی نسبت به شریعتی نیز تایید می‌شود (نک به علی رهنما، *مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد، زندگی‌نامهٔ سیاسی علی شریعتی*، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۱). نقطهٔ اوج این ارتباطات به سال ۱۳۵۵ و انتشار مقالاتی به قلم شریعتی در روزنامهٔ حکومتی کیهان به درخواست ساواک باز می‌گردد که ضربه سنگینی بر حیثیت او و کلیت

جریان اسلامیست به ویژه در بین دانشجویان مبارز و معترض وارد ساخت. سعید حجاریان که خود در آن مقطع دانشجوی دانشکده فنی دانشگاه تهران بوده است، ضمن تایید کلیت این مطلب، آن را ناشی از فریب دادن شریعتی توسط ساواک می‌داند (ماهنامه نسیم بیداری، ویژه‌نامه زادروز شریعتی، به نقل از سایت جهان‌نیوز، ۱۳ آذر ۱۳۹۰). در مراحل نخستین فعالیت شریعتی و پیش از اعلام موجودیت جریان‌ات اسلامی نظیر مجاهدین خلق، تحلیل مارکسیست‌هایی چون پویان از حرکت شریعتی این بود که او با منحرف کردن ذهن دانشجویان و مخاطبین از مفاهیم علمی و اندیشه‌های مدرن و به طور مشخص مارکسیسم و مشغول داشتن آنان به خرافات و چرندیات مذهبی، عملاً در مسیر مورد نظر ساواک قدم می‌گذارد. این تحلیل، بر نکته مهم و درستی انگشت می‌گذاشت اما در پس قامت کوتاه شریعتی و گفته‌ها و نوشته‌های آشفته و متناقض و بی‌معنی وی، تنها یک روان‌جنون‌زده و در هم ریخته را می‌دید و نه پیکر عظیم هیولای جنبش اسلامی را که اتفاقاً شریعتی در ذیل آن و با اتکاء به آن اهمیت می‌یافت. البته پویان در برخوردش با آل‌احمد به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه از پتانسیل ارتجاعی این جریان و سویه ضدکمونیستی آن مطلع و هوشیار است اما ظاهراً وارد فاز تعیین مصادیق آن و تنظیم دقیق نحوه برخورد با آن نمی‌شود. در هر صورت این نکته بسیار اساسی را باید در نظر داشت که نظریه‌پردازان اصلی چپ انقلابی در آن دوره مانند پویان، احمدزاده، جزنی و بعدتر شهرام، هیچ‌گونه توهمی به ظاهر "انقلابی"، "ترقی‌خواهانه" و "ضدامپریالیستی" این "روایت" از اسلام نداشتند و هیچ‌گاه ادعاهای آن را باور و یا تایید نکردند.

پویان پس از انتشار کتاب "سلمان پاک" که ترجمه شریعتی بود از اثری از لویی ماسینیون، شرق‌شناس مجنون و ارتجاعی فرانسوی، پیغامی برای او فرستاد و طعنه کلفتی را بار او کرد که "عوض ترجمه کاپیتال، این است تحفه‌ای که با خودت از اروپا آورده‌ای؟" و شریعتی در مقابل با لجاجت و عداوت پاسخ فرستاده بود که "این که چیزی نیست، از این به بعد می‌خواهم در مورد زیارت‌نامه‌ها [منظور او عقب‌مانده‌ترین متون موجود در تشیع بود و آشکارا آن را به همین معنی به کار می‌برد] کار کنم." (علی رهنما، پیشین، ص ۲۰۲) در سال ۱۳۴۷

و با بالاگرفتن کار شریعتی در دانشگاه‌ها، پویان و احمدزاده نامه‌ای را از طریق نعمت میرزازاده (م.آزم) شاعر، دوست مشترک و همشهری‌شان، برای شریعتی فرستادند. نامه با خودکار آبی نوشته شده بود و امضای هر دو نفر را در پای خود داشت. پویان و احمدزاده که پیش از این رابطه شخصی خود را با شریعتی قطع کرده بودند، در این نامه به نوعی با او اتمام حجت نموده بودند. در این نامه آنان ماهیت غیر علمی و متافیزیکی افکار شریعتی را به باد انتقاد گرفته و سپس به او در مورد سر در گم نمودن جوانان و ضایع کردن پتانسیل اعتراضی آنان از طریق مشغول ساختن‌شان با موضوعات انتزاعی و غیرملموس هشدار داده بودند. آنگاه او را به خاطر ادعاها و افکار خرافی‌اش به ویژه ارتباط با ارواح مورد نقد قرار داده و به تمسخر گرفته بودند. در نامه، به موضوع حضور شریعتی در جلسات احضار ارواح برخی دانشجویان در خوابگاه دانشگاه مشهد اشاره شده بود. شریعتی در پاسخ ضمن پس دادن نامه به نعمت میرزازاده با اشاره به فاصله سنی سیزده ساله خود با پویان و احمدزاده به طعنه گفته بود که "بین جوجه‌های امروز چطور می‌خواهند به جوجه‌های دیروزی درس بدهند." (علی رهنما، پیشین، صص ۷-۲۹۴). از یاد نبریم که پویان در آن مقطع تنها بیست و دو سال داشت. با پیش‌رفتن کار شریعتی، مخالفت او با شریعتی رفته رفته تندتر و گزنده‌تر می‌شد. به تعبیر علی رهنما، "اعتبار چشم‌گیر پویان به عنوان یک روشنفکر مارکسیست-لنینیست رادیکال بر اعتبار انتقادات وی در میان چپ‌های مشهد می‌افزود." (همان، صص ۲۹۵) پویان به درستی معتقد بود که حاصل نهایی برنامه‌های شریعتی به سود رژیم خواهد بود و انتقادات خود را از این زاویه بر او وارد می‌ساخت. به واسطه روابط پویان با بهمن آژنگ در دانشگاه مشهد، حلقه‌ای مارکسیستی در مشهد شکل گرفت. اعضای اصلی این حلقه را غیر از آژنگ، رفقا حمید توکلی، سعید آریان و غلامرضا گلوی تشکیل می‌دادند که همگی دانشجوی دانشگاه مشهد و شاگرد شریعتی بودند. آنان با این باور که "اسلام و مارکسیسم، مانند آب و روغن با هم قاطی نمی‌شوند" (همان، صص ۲۹۶)، کلاس‌های درس شریعتی را به محلی برای نقد تند و صریح افکار او و طرح دیدگاه‌های مارکسیستی خود بدل می‌ساختند.

پویان در تهران به تقویت دانش خود در زمینه زبان انگلیسی پرداخت تا در شرایط اختناق و سرکوب رژیم سلطنتی بتواند متون مارکسیستی را به زبان اصلی مطالعه کند. پیشرفت او در زبان انگلیسی باعث شد تا بتواند به عنوان مترجم کاری در مجله ادبی "خوشه" برای خود دست و پا کند. به همین خاطر حسن پویان احتمال می‌دهد که او در آن زمان با احمد شاملو، سردبیر خوشه، آشنایی نزدیکی پیدا کرده باشد. (حسن پویان، همان، ص ۱۳) او دانشجوی رشته علوم اجتماعی بود که در آن زمان گروهی آموزشی در ذیل دانشکده ادبیات دانشگاه تهران محسوب می‌شد و در مکان فعلی این دانشکده واقع در پردیس مرکزی دانشگاه تهران قرار داشت. این گروه آموزشی در سال ۱۳۳۷ و هم‌زمان با تاسیس "موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی" توسط دکتر غلامحسین صدیقی در دانشگاه تهران به راه افتاد. در سال ۱۳۵۱، با دغام این موسسه و موسسه آموزش تحقیقات و تعاون، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران مستقل از دانشکده ادبیات تاسیس گردید و محل آن به دانشسرای عالی در میدان بهارستان انتقال یافت. بیست سال بعد در سال ۱۳۷۱، این دانشکده به محل کنونی آن در بزرگراه جلال آل‌احمد منتقل شد. از خاطرات بر جای مانده این گونه بر می‌آید که رفیق پویان پس از درگیر شدن در فعالیت‌های انقلابی، به طور کلی نظر مساعدی نسبت به ادامه تحصیل در دانشگاه نداشته است. نعمت میرزازاده (م.آزرم) به یاد می‌آورد که:

"یک روز غروب، از غروب‌های نارنجی و بنفش مشهد -مهر ماه ۱۳۴۷ خورشیدی- هنگام خروج از خانه به قصد رفتن به حمام "مَرَمَر" که به تازگی در خیابان عشرت آباد، سر کوچه خانه‌مان -کوچه یدا... نیکویی- درست شده بود، با امیر پرویز پویان مواجه شدم. دم در خانه‌مان، با ساکی در دست که از تهران به مشهد آمده بود و از ایستگاه راه آهن یک راست آمده بود خانه ما -از راه آهن مشهد تا خانه ما پیاده ۱۵ دقیقه بیشتر راه نبود- امیر بی‌مقدمه گفت: می‌خواهم ترک تحصیل کنم و آمده‌ام در این باب مشورت کنم. گفتیم: می‌بینی که عازم حمام هستیم تو هم بیا با هم برویم. حمام نوساز خوبی است و به خنده افزودم: حکمای قدیم یونان در

حمام بحث می‌کردند! امیر در آن هنگام دانشجوی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران بود. پذیرفت و رفتیم به حمام مَرَمَر. گوهر استدلال امیر برای ترک تحصیل به فشردگی این بود: داشتن دانشنامه برای روشنفکری که بخواهد به مسایل اجتماعی عمیقاً بپردازد، می‌تواند عاملی بازدارنده و مشکل‌ساز شود به این معنی که با داشتن دانشنامه آدمی معمولاً جذب کارهای دولتی می‌شود و کم‌کم با پیشرفت در دستگاه حکومتی از رسالت‌های اجتماعی‌اش باز می‌ماند و من به خاطر پیشگیری از چنین احتمالی در آینده، می‌خواهم با ترک دانشگاه، خیالم را راحت کنم...! و فشردۀ پاسخ من این بود: نخست این که در جامعه ما "دولت" و "حکومت" یکی نیست! درست است که حقوق همه کارکنان دولتی از خزانه عمومی پرداخت می‌شود اما به اندازه فاصله "حق" و "باطل" تفاوت است میان فلان دبیر که در گوشه‌ای از پهناوران این سرزمین برای تربیت زنان و مردان آینده کشور می‌کوشد تا مفسر رادیو-تلویزیون دولتی که سیاست‌های حکومتی را تبلیغ می‌کند و فلان مأمور امنیتی که آزادی مردم را از آن‌ها می‌گیرد! تو خودت می‌دانی که به خلاف طبقه کارگر که به انگیزه دفاع ناگزیر از منافع طبقاتی‌اش به میدان مبارزه روی می‌کند، روشنفکر جایگاه اجتماعی خودش را به اختیار و بنابراین با مسوولیت بر می‌گزیند. این اصلاً درست نیست که تو به خاطر دفع یک خطر محتمل از ضرورت قطعی مفید بودن مثلاً در مقام دبیر علوم اجتماعی چشم بپوشی. اگر قرار باشد که همه تحصیل‌کردگان جذب حکومت شوند و غیر تحصیل‌کردگان انقلابی، الان باید در میهن ما طبقه کارگر پیشرو مبارزه‌های اجتماعی باشند و تحصیل‌کردگان در سازمان امنیت...! در حالی که عموماً معکوس است...! البته گاه، شرایطی پیش می‌آید که روشنفکران واقعی باید به آن وظایف اجتماعی یا انقلابی بپیوندند. آن امر دیگری است و اضافه کردم: یادم هست چند ماه پیش در خانه‌مان از من

پرسیدی: اگر هم اکنون جبهه آزادی بخش ملی به وجود بیاید تو چه می‌کنی؟ و من بلافاصله در پاسخ گفتم: به عنوان شاعر قطعاً به آن جبهه می‌پیوندم. حالا هم می‌گویم اگر چنین جبهه‌ای کارش را آغاز کرد البته تو می‌توانی دانشگاه را رها کنی و از سوی من هم وکالت بلاعزل داری که اعلام آمادگی کنی... سرانجام امیر قانع شد... تا دو سال و چند ماه دیگر که طبل عظیم توفان را او و یاران جان برکفش نواختند... " (نعمت میرزاده، ۳ فروردین ۱۳۸۴، به نقل از وبلاگ مهدی خطیبی)

جریانی که توسط رفقا امیرپرویز پویان و مسعود احمدزاده در حدود سال‌های ۷-۱۳۴۶ بنیان نهاده شد، به گروه احمدزاده-پویان مشهور شد و در بهار ۱۳۵۰ در ادغام با جریان موسوم به جزئی-ضیاء‌ظریفی، سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران را تشکیل داد. در این جا نکته‌ای در مورد رابطه این دو رفیق یعنی پویان و احمدزاده که نام‌شان غالباً در کنار هم می‌آید و نام بردن از یکی، بلافاصله نام دیگری را در ذهن‌ها تداعی می‌کند، گفتنی است. در غالب روایت‌ها این گروه بیشتر با رفیق جان‌باخته مسعود احمدزاده شناخته می‌شود و تلویحاً نقش برجسته‌تری به او داده می‌شود. البته شکل‌گیری این ذهنیت بی‌راه نیز نبوده است چرا که نقش رفیق احمدزاده در تئوریزه نمودن نظریات و هم‌چنین شرکت در فعالیت‌های عملی گروه بسیار چشمگیر است. اما از برخی جهات نقش رفیق پویان برجستگی بیشتری می‌یابد. این دو رفیق دوستان قدیمی دوران دانش‌آموزی یکدیگر در مشهد بودند که در جلسات کانون حقایق اسلامی با هم آشنا شدند و رابطه آنان با تعمیق هر چه بیشتر در دوران دانشجویی در تهران به رفاقت تنگاتنگ و هم‌رزمی انجامید که از دیدگاه یک مبارز مارکسیست عالی‌ترین سطح و نوع رابطه است. اما نباید از یاد برد که اولاً ایده اولیه تشکیل گروه توسط رفیق پویان ارائه شد و هسته مرکزی به ابتکار او شکل گرفت و ثانیاً رفیق پویان اندکی زودتر از رفیق احمدزاده مارکسیست شد و در قطعیت یافتن روند مارکسیست شدن او موثر بود. خود رفیق احمدزاده در بازجویی‌هایش می‌نویسد:

"پروسه ریشه‌کن شدن مذهب در پویان نیز جریان داشت منتها در مورد پویان بیشتر از طریق مطالعه در شعر و ادب و علوم اجتماعی صورت می‌گرفت. پویان زودتر از من به مارکسیسم-لنینیسم گرایش یافت و با نوشته‌هایی از مارکس و لنین آشنایی یافته بود... رفیقی مانند پویان لازم بود که این گرایش [گرایش احمدزاده به مارکسیسم] را کامل کند... در نتیجه بحث با او بود که من به طور مشخص به مارکسیسم-لنینیسم نزدیک می‌شوم و این جریان مربوط به سال سوم دانشکده است." [یعنی از نیمه دوم سال ۱۳۴۶] (محمود نادری، *چریک‌های فدایی خلق، از نخستین کنش‌ها تا بهمن ۱۳۵۷*، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، بهار ۱۳۸۷، صص ۲۴۵ و ۲۴۷)

نویسنده صفحه "ادبیات کارگری" روزنامه "کار" سال ۱۳۵۸ در این زمینه می‌نویسد:

"... سال‌های دانشجویی را در تهران به یاد می‌آوری، ثبت نام در رشته علوم اجتماعی سال ۴۴، و در محیط باز تهران، چه سریع افکار نو را جذب کردی؟ عشق به خلق و ایمان به مبارزه در راه رهایی طبقه کارگر، که هم‌چون آتشی در دلت شعله‌ور بود، با ایمان به مارکسیسم-لنینیسم توأم شد و پر سوزتر زبانه کشید، بحث‌های فلسفی خود را با رفیق مسعود به یاد می‌آوری؟ مسعود کتابهای فیلسوفان ایده‌آلیست را می‌خواند تا بتواند در بحث‌ها جواب تو را بدهد، او تو را متهم می‌کرد که فقط برای این که در قید اخلاق و وجدان نباشی، و هر چه دلت خواست بکنی، به کمونیسم روی آورده‌ای، شاید به همین خاطر بود که تصمیم گرفتی در پایان مقاله "باز گردیم؟" از کمونیست‌ها تعریفی بدست دهی، اما به یاد می‌آوری که وقتی مسعود خود با مارکسیسم-لنینیسم آشنا شد چگونه با شرمساری از تو پوزش خواست و گریست و تو صورتش را بوسیدی..."

رفیق پویان به راستی از شخصیت سیاسی و انقلابی شگفت‌انگیزی برخوردار است. او بدون شک نمونه‌ای کامل و تمام‌عیار از رفقای فدایی هم‌دوره خود است. او مصداق بارز انقلابیونی است که به گفته مائو "بیش از یک توانایی دارند" و بسته به مصالح، نیازمندی‌ها و اقتضائات مبارزه انقلابی، طیفی رنگین از کیفیات و توانایی‌ها را در خود می‌پرورند و هیچ‌گاه از زیر بار پذیرفتن مسئولیت‌های جدید که امر یک تشکیلات انقلابی و در نهایت انقلاب را به پیش می‌برد، شانه خالی نمی‌کنند. در وجود رفیق پویان هم روشنفکری معترض و منتقدی تیزبین می‌بینیم که از قلمی بسیار پخته و جذاب و استعداد‌های ادبی ناب برخوردار است، هم یک پروپاگاندیست و آژیتاتور پرشور، هم یک نظریه‌پرداز مبتکر انقلابی، هم یک سازمانده بسیار فعال، توانا و پر جنب و جوش و هم یک چریک مسلط بر اصول مخفی‌کاری و فنون مبارزه با پلیس.

در فاصله سال‌های ۷-۱۳۴۶ تا مخفی‌شدن در سال ۱۳۴۹، رفیق پویان یک گلوله آتش و یک پارچه شور است. کسانی که در این دوران با او برخورد داشته‌اند، سال‌ها بعد هنوز داغی کلمات او و صفای انقلابی‌اش را با تمام وجود حس می‌کردند و به یاد می‌آوردند. پویان رفیقی فوق‌العاده پر جنب و جوش بود. رفیق کاظم سلاحی در بازجویی‌های خود می‌نویسد: "او در سال‌های زندگی علنی، هر روز ساعت ۹ صبح به تریای دانشکده فنی می‌رفت و به بحث درباره مسائل مارکسیستی می‌پرداخت. به خاطر تسلطش بر مارکسیسم و موضوعات سیاسی اطرافیان را جلب می‌کرد و تقریباً محور همه بحث‌ها بود و همه او را به استادی خود قبول داشتند." (همان، ص ۲۴۶)

آقای محمد ابراهیمیان، از چهره‌های ادبی کنونی در مورد خاطراتش از پویان می‌نویسد:

"... کافه فیروز پاتوق کسانی بود که فکر می‌کردند دنیا به آخر رسیده است و آن‌جا آخر خط است. هرویین برای خود اسم و رسمی داشت. داریوش رفیعی از هرویین مرده بود، هروئینی بود و اکبر مشکین که وقار و معرفت او بیداد می‌کرد و یک پارچه فرهنگ بود، او هم.

سلطان پور قدغن کرد که من دیگر به کافه فیروز بروم و گرنه پوست مرا خواهد کند، حتی اگر با امیر پرویز پویان باشد.

ما نمی‌دانستیم که امیر پرویز پویان چریک است. کی می‌توانست فکر کند که آن جوان آرام که به سختی به سخن می‌آمد، آن چنان شهرت خواهد یافت که بعدها، عکس او و هشت نفر دیگر از رفقاییش را روی دیوار بستنی‌فروشی بهشت ژاله در میدان ژاله ببینیم که "Wanted" شده‌اند. امیر پرویز پویان همیشه در انجمن تئاتر ایران پیش ما بود و تمرین را می‌دید.

تمرین نمایش دشمن مردم اثر ایسن را که در آن ساختمان دربست قدیمی در کوچه‌ای بن بست در خیابان قوام السلطنه اجاره کرده بودیم و وقتی تمرین تمام می‌شد و بچه‌ها می‌رفتند با پویان قدم زنان به خیابان نادری می‌رفتیم و در کافه نادری می‌نشستیم.

بعد از اتمام تمرینات و صرف نان بربری داغ و پنیر و انگور، همه‌ی بچه‌ها به خانه‌هایشان می‌رفتند. من در کوی دانشگاه زندگی می‌کردم و خانواده‌ای در تهران نداشتم که نگرانم باشند یا انتظار بکشند. پس بعضی شب‌ها که امیر پرویز در تهران بود، همان جا در محل تمرین که من کلیددارش بودم، می‌خوابیدیم. من با وجود تنومندی، نصف رامین فرزند بودم. امیر پرویز نصف من بود و همیشه یک کیف بزرگ داشت که از بالا باز می‌شد و همیشه پر بود. یک روز پرسیدم:

"پرویز در این کیف چه داری؟"

گفت: "کتاب. می‌خواهی چه داشته باشم؟"

معنای دیگرش این بود که دیگر از این سوال‌ها نکن. من حتا به اندازه‌ی یک سر سوزن شک نمی‌کردم که ممکن است او چریک باشد. اما چرا جزوه‌ی انقلاب در انقلاب رژی دبره و مانیفست مارکس را به من داد که بخوانم؟... شبی سراسر اروپا را فرا می‌گیرد.

"پرویز! این شب کیست یا چیست که سراسر اروپا را فرا گرفته است؟"

پرویز پویان وقتی عینک ته‌استکانی به شدت ذره‌بینی‌اش را برمی‌داشت، چشم‌هایش حالت خاصی می‌گرفت. مثل این بود که طرف مقابل را تار می‌بیند. من داشتم مثل همیشه در گوشه‌ی آن اتاق بزرگ که به سالن بیشتر شبیه بود، روی چراغ، املت درست می‌کردم که با بربری تازه، شام شب کنیم. با کمی تندخویی گفت:

"تو مگر فلسفه نمی‌خوانی؟"

"چرا فلسفه هم می‌خوانم."

"استادان تو کی‌ها هستند؟"

"دکتر صدیقی جامعه‌شناسی درس می‌دهد. دکتر سیدحسین نصر فلسفه‌ی اسلامی تدریس می‌کند. دکتر علیمراد داوودی به ما فلسفه‌ی غرب می‌گوید و با دکتر محمد خوانساری منطق داریم."

"هنوز در فلسفه‌ی یونانید؟"

"نه به فلاسفه‌ی جدید هم رسیده‌ایم."

"به هگل و مارکس هم؟"

"هگل را خواندیم. ماتریالیسم دیالکتیک، دینامیسم تاریخ و..."

"مارکس چطور؟"

"درباره‌ی مارکس فقط دکتر نظامی سخن گفت."

"این شبیح، همان است که در آغاز مانیفست آمده؛ کمونیسم است."

(محمد ابراهیمیان، رامین فرزاد؛ *جاویدان صدای سوخته*، سایت ایران

دیدار)

آقای بهزادی از روزنامه‌نگاران قدیمی و دوست دوران دانش‌آموزی پویان می‌نویسد:

"... آخرین بار که پرویز را جلوی کتاب‌فروشی‌های روبروی دانشگاه دیدم، بعد از سلام و احوال‌پرسی صورتش را به من نزدیک کرد و آهسته با همان لهجهٔ مشهدیش گفت که آن آدم سابق نیست. شاید می‌خواست حالیم کند که وارد یک تشکیلات کمونیستی شده است... پرویز را با آن قد کوتاه، کمری که به خاطر فقر غذایی به جلو انحنای داشت و در عین لاغری شکمش را برجسته کرده بود، جلوی چشمانم مجسم می‌کردم و در عالم خیال یک کلاشینکوف به دستش می‌دادم و در تعجب بودم که این آدم ریز و ضعیف چگونه می‌تواند یک اسلحهٔ بزرگ حمل کند و در کوه و جنگل بجنگد؟..." (وبلاگ بهروز بهزادی به نام "به روز"، خانهٔ

تیمی خیابان کواکولا، ۱۴ مرداد ۱۳۸۴)

به هر حال در جریان همین تکاپوها و جنب و جوش‌ها بود که با عضو سوم از هستهٔ مرکزی گروه مشهور به احمدزاده-پویان یعنی رفیق جان‌باخته عباس مفتاحی آشنا شد. در ملاقات‌های تریای دانشکدهٔ فنی این رفاقت تحکیم شد و ادامه پیدا کرد. از طریق پویان، رفقا عباس مفتاحی و مسعود احمدزاده با هم آشنا شدند و رابطهٔ مستحکمی نیز بین آن دو شکل

گرفت. در سال ۱۳۴۷ پویان ایده تشکیل یک گروه را با احمدزاده و مفتاحی در میان گذاشت. گروه در این مرحله استراتژی سیاسی مشخصی نداشت و تنها به جذب نیرو، ایجاد ارتباط و مطالعه و بحث پیرامون مارکسیسم و شرایط سیاسی-اجتماعی ایران می پرداخت. پویان در شکل گیری شاخه های دیگر گروه در تبریز و مشهد نیز مستقیماً نقش داشت. او به واسطه فعالیت های مطبوعاتی در تهران با رفیق صمد بهرنگی آشنا شد و ارتباط بین آنان تعمیق و مستحکم گردید. اسد بهرنگی برادر صمد در مورد این رابطه می گوید: "آشنایی صمد با پویان بر می گردد به رفتن صمد به تهران به خاطر کتاب های منتشر نشده اش" (کیوان باژن، صمد بهرنگی، انتشارات روزنگار، چاپ اول، ۱۳۸۳، ص ۹۰) پویان و صمد چند بار همدیگر را دیده بودند. صمد، حلقه رفقای خود یعنی بهروز دهقانی، علیرضا نابدل و ... را به پویان معرفی کرده و پویان نیز ایده تشکیل گروه را با او در میان گذاشته بود. با مرگ رفیق صمد در شهریور ۱۳۴۷، پویان در بهار ۱۳۴۸ برای برقراری مجدد رابطه با هسته تبریز به این شهر سفر کرد. پویان به پاتوق آنان در کتابفروشی شمس در تبریز می رود و سراغ دهقانی را از شخص کتابفروش می گیرد. اما کتابفروش چون او را نمی شناخته، جواب سربالا به او می دهد. اما مراجعات مکرر و پیگیری های پویان به نتیجه می رسد و موفق به دیدار دهقانی می شود. پس از آن دیدارهای منظم و ماهانه در تهران بین پویان، دهقانی و نابدل شکل می گیرد. پویان در این دیدارها کتاب ها و جزواتی به آنها می داد و آنان را برای شکل دهی به شبکه های از سمپات ها تشویق می کرد. البته گروه توسط رفیق جان باخته عباس مفتاحی و برادرش رفیق جان باخته اسدالله مفتاحی، که در دانشگاه تبریز درس می خواند، موفق به تشکیل حلقه دیگری نیز در این شهر گشت که با حلقه بهروز دهقانی مرتبط گردید. پویان از طریق رابطه خود با حمید توکلی در مشهد و با حضور رفقای دیگری نظیر بهمن آژنگ موفق به ایجاد حلقه ای در این شهر نیز می گردد.

پویان سعی می کرد به تشریح و تعمیم تجربیات سازماندهی گروه بپردازد و از داخل آن الگویی استخراج کند. رفیق جان باخته عباس مفتاحی در بازجویی های خود می نویسد:

"... اولین نوشته پویان که فقط سه نسخه دست‌نویس شده بود و گویا بعداً از بین رفته بود چون دیگر آن را ندیده بودم، درباره لزوم تشکل و مسأله عضوگیری بود. عضو گروه می‌بایست سه مرحله مشخص را بگذراند. مرحله سمپات ابتدایی، سمپات نیمه پیشرفته، و سمپات پیشرفته و سپس به عضویت گروه در می‌آید و برای هریم از این مراحل، کتاب‌های خاصی را باید مطالعه کند. تاکید پویان در این نوشته که در حدود سه صفحه می‌شد این بود که هیچ‌کس نباید بدون گذراندن این مراحل به عضویت گروه در آورد و مسأله وجود گروه اصولاً در مرحله سمپات پیشرفته باید مطرح شود. در حوزه گروه هیچ کودکی نباید با عمل سزارین به دنیا بیاید..." (محمود نادری، پیشین، صص ۸-۲۶۷)

در عرصه مباحث سیاسی و راهبردی، گروه مراحل گوناگونی را از سر گذراند. این رفقا نخست و با اتکاء به تجربه انقلابات روسیه و چین تشکیل حزب طبقه کارگر را به عنوان هدف خود برگزیدند و تعیین استراتژی مبارزه را تنها در صلاحیت چنین حزبی می‌دانستند. بر این اساس آن‌ها نظریات رژی دبره که در روند مبارزه مسلحانه برای حزب نقشی قائل نبود را رد می‌کردند. در تابستان ۱۳۴۶ پویان نسخه انگلیسی "انقلاب در انقلاب" دبره را برای ترجمه به احمدزاده داده و رفیق مسعود در عرض دو سه ماه کار این ترجمه را به اتمام رسانده بود. با توسعه مطالعات و تحقیقات و مباحثات گروه در مورد تحولات جامعه ایران پس از اصلاحات ارضی، گروه تز مائوئیستی نیمه فئودال-نیمه مستعمره بودن جامعه ایران را رد کرد و نابودی شیوه فئودالی در تولید و از بین رفتن روابط فئودالی اساساً پذیرفته شده و رشد بورژوازی کمپرادور در مقابل تضعیف بی سابقه بورژوازی ملی و امحای فئودالیسم مطرح شد. (۱۹ بهمن تئوریک، خرداد ۱۳۵۵) بدین ترتیب گروه با در پیش گرفتن رویکردی خلاقانه و مبتکرانه در عین حرکت در چارچوب کلی مارکسیسم-لنینیسم، دیدگاه‌های مائوئیستی را که در آن زمان رواج گسترده‌ای داشت، رد کرد و به شکل جهشی چندین گام به پیش نهاد. دیدگاه‌های گروه حاوی جهت‌گیری‌های بسیار پیشرفته‌ای نسبت به نظریات رایج مارکسیستی رایج در آن

دوران بود. به عنوان مثال پویان در نقد کوبنده‌اش بر جلال آل‌احمد می‌نویسد که "فائق آمدن بورژوازی کمپرادور بر بورژوازی ملی شرایطی فراهم آورده است تا تضادهای ناشی از وابستگی به امپریالیسم لزوماً با یک انقلاب سوسیالیستی از میان برداشته شود" و این باعث هراس آل‌احمد و امثال او شده است. جریان‌ات گوناگون مائوئیست تا سال ۱۳۵۷ و حتی پس از آن هنوز بر نیمه فئودال-نیمه مستعمره بودن جامعه ایران پافشاری می‌کردند و وظایف سیاسی خود را از این تحلیل استخراج می‌کردند. در این دوره گروه مباحثات و هم‌اندیشی‌های خود را از طریق انتشار بولتن درون‌گروهی به پیش می‌برد. در همین بولتن‌ها بود که برای نخستین بار نسخه اولیه اثر مشهور پویان یعنی "ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقاء" برای جمع‌بندی مباحثات گروه مطرح می‌شود. رفیق مسعود احمدزاده در بازجویی‌های خود چکیده این مقاله را بدین نحو ارائه می‌دهد:

"در مقاله رفیق پویان شرایط اختناق که بر مردم ما و به ویژه بر پرولتاریا حاکم است، تشریح شده و شرایطی که گروه‌ها در آن کار می‌کنند نیز بیان گردیده و به درستی نتیجه‌گیری شده است که در چنین شرایطی نمی‌توان با کار سیاسی صرف و آن هم ناگزیر به نحوی محافظه‌کارانه دست به تبلیغ و ترویج انقلابی زد و به سوی هدف ایجاد حزب طبقه کارگر گام برداشت. مقاله با دادن نشانی از راه نوین یعنی مبارزه مسلحانه پایان می‌یابد." (محمود نادری، پیشین، ص ۲۷۱)

در حقیقت گروه در راستای هدف استراتژیک و صحیح تشکیل حزب انقلابی طبقه کارگر، رویکرد خلاقانه و مبتکرانه‌ای پیش گرفت اما گام به گام به سوی نظریه و استراتژی غالب در آن دوران یعنی مبارزه مسلحانه حرکت کرد؛ راهبردی که به فعالیت‌های گروه انسجام می‌داد و پاسخ قاطع و روشنی در مقابل "چه باید کرد؟" آنان قرار می‌داد. حتی گروه مدتی مکثی بر سر پذیرش این راهبرد داشت و سعی کرد آن را در قالب "مسلح شدن برای دفاع از خود در راه تشکیل حزب طبقه کارگر" فرموله کند. اما در نهایت و با مقاله "رد تئوری بقاء و ..." رفیق پویان، جمع‌بندی جامع و فشرده‌ای از همه نظرات ارائه شد و در نهایت تعرض و مبارزه

مسلحانه به عنوان استراتژی گروه برگزیده شد. این اثر در کنار اثر مشهور و درخشان "مبارزه مسلحانه، هم استراتژی هم تاکتیک" رفیق احمدزاده به دو مانیفست گروه تبدیل شد.

با انتخاب راهبرد جدید و رسیدن به این جمع‌بندی، گروه به تجدید سازمان پرداخت. تا این مقطع افراد به شکل زنجیره‌وار و بی‌نظم با یکدیگر در ارتباط بودند و روابط، فاقد ساختار و قالب سازمانی بود. بار دیگر رفیق پویان پیشگام شد و مقاله‌ای تحت عنوان لزوم تجدید سازمان نوشت و پیشنهاد داد که گروه به صورت هسته‌های سه نفره دربیاید. اکنون این هسته‌ها می‌بایست به بحث پیرامون اجرای مشی نوین مبارزه سیاسی-نظامی می‌پرداختند. گروه مشی مسلحانه را پذیرفت اما در کاربست آن نیز بار دیگر خلاقیت به خرج داد و حاضر به پذیرش کامل و غیرانتقادی نسخه‌ی رژی دبره نشد بلکه سعی کرد به استفاده از تجربیات مبارزات چریک شهری در برزیل و اثر مشهور رفیق جان‌باخته کارلوس ماریگلا در این زمینه نیز همت گمارد. انتخاب قطعی مبارزه مسلحانه و رسیدن به جمع‌بندی نهایی در تابستان ۱۳۴۹ صورت پذیرفت.

در تاریخ ۲۳ دی‌ماه ۱۳۴۹ رفیق کاظم سلاحی دستگیر شد و متعاقب آن پویان به شکل کامل زندگی مخفی را آغاز کرد. او مدتی را در خانه‌ای که رفقا مسعود احمدزاده و عباس مفتاحی به شکل مشترک در خیابان شهباز جنوبی داشتند، به سر می‌برد. در یکی از شب‌ها پویان هنگام پاک کردن اسلحه خود در این منزل ناخواسته تیری به سمت خود شلیک می‌کند که از پهلو وارد بدن وی شده و از سمت دیگر خارج می‌شود. رفیق مسعود بلافاصله با رفیق جان‌باخته چنگیز قبادی که پزشک بود، تماس می‌گیرد. در این هنگام پویان که فکر می‌کرد کشته خواهد با رفیق دیرین خود مسعود وداع می‌گوید. مسعود، پویان را به خانه رفیق چنگیز می‌رساند. پویان روزهای دردناکی را با آنتی بیوتیک و مورفین در این منزل به سر می‌رساند. سپس او را برای انجام رادیولوژی به آزمایشگاه می‌برند. چنگیز قبادی و همسرش، رفیق جان‌باخته مهرنوش ابراهیمی، پویان را به داخل رادیولوژی بردند و عباس مفتاحی در بیرون آزمایشگاه مسلحانه کشیک می‌داد. رادیولوژیست رد گلوله‌ای را در بدن پویان تشخیص می‌دهد اما چون گلوله‌ای در بدن او نمی‌یابد، با توضیحات رفیق چنگیز و همسرش قانع

می‌شود که آن، رد گلوله نیست. پویان نزدیک به سه هفته در منزل قبادی بستری می‌شود تا بهبودی کامل حاصل آید. (محمود نادری، پیشین، صص ۹-۳۰۸)

پس از حماسهٔ سیاهکل در ۱۹ بهمن ۱۳۴۹، ترور سرتیپ ضیاءالدین فرسیو در ۱۸ فروردین ۱۳۵۰، دومین عملیات بزرگ گروه بود. بازتاب وسیع این عملیات، گروه را بر آن داشت که به منظور تبلیغ، توضیح و روشننگری اعلامیه‌هایی را چاپ کند و میان مردم منتشر سازد. گروه به این نظر رسید که بهتر است اعلامیه‌ها در متن‌های متعدد و کوتاه تهیه شود. برای هر قشر اجتماعی، یک نوع خاص از اعلامیه در نظر گرفته شده بود. متن این اعلامیه‌ها توسط پویان تهیه می‌شد، رفقا مسعود احمدزاده و علیرضا نابدل در مورد آن نظر می‌دادند و پویان، نابدل، احمدزاده و سایر رفقا وظیفهٔ توزیع آن را بر عهده داشتند. در این زمینه استثنایی وجود نداشت.

یکی از نتایج دیگر بازتاب بسیار گستردهٔ عملیات چریک‌ها این بود که به گزارش خبرگزاری یونایتدپرس:

"دولت ایران امروز جوئزی معادل ۱۱۷ هزار دلار برای دستگیری نه تن از عناصر کمونیست که روز چهارشنبه گذشته ژنرال فرسیو و فرزندش را هدف گلوله قرار دادند، تعیین کرد. پلیس ایران عکس‌های این افراد را در اماکن عمومی، تئاترها و رستوران‌ها نصب کرد و برای اطلاعاتی که منجر به دستگیری هر یک از آن‌ها شود ۱۳ هزار دلار جایزهٔ نقدی تعیین کرد..." (محمود نادری، پیشین، صص ۳۲۱)

یکی از این ۹ عکس به رفیق پویان تعلق داشت. حسن پویان می‌نویسد:

"در نخستین دو ماه ۱۳۵۰ به دستور مقامات امنیتی وقت، عکس‌های ۹ جوان را در روزنامه‌ها چاپ کردند و بزرگ‌شده‌ی تصاویرشان را بر در و دیوار چسباندند. اداره‌ی اطلاعات و امنیت حکومت برای یافتن هر یک از

آن ۹ نفر، صد هزار تومان جایزه تعیین کرده بود. پس از قتل امیر و یکی از رفقای او شادروان اسکندر صادقی نژاد در سوم خرداد ۱۳۵۰ شنیدم که امیر روزی با قیافه‌ی مبدل در قهوه‌خانه‌ای نشسته بود و روزنامه‌ی را می‌خواند که عکس‌های آن ۹ نفر -از جمله خودش- در آن به چشم می‌خورد. او پس از خواندن اطلاعیه ساواک در زیر عکس‌های آن ۹ نفر، به شخص بغل‌دستی‌اش گفته بود که افسوس که این‌ها ۹ نفرند. اگر ۱۰ نفر بودند، آدم می‌توانست با یافتن و تحویل دادنشان به سازمان امنیت، "یه هو" یک میلیون تومان گیرش بیاید و میلیونر شود." (حسن پویان، پیشین، ص ۱۰)

با شروع عملیات‌ها و آغاز فعالیت گروه، تامین منابع مالی به ضرورتی گریزناپذیر تبدیل شده بود و به همین خاطر مصادره انقلابی بانک‌ها در دستور کار قرار گرفته بود. پویان در یکی از این عملیات‌ها شخصا حضور داشت. این حمله در ساعت ۱۰ صبح روز ۲۳ اردیبهشت ماه ۱۳۵۰ در بانکی واقع در خیابان آیزنهاور (آزادی کنونی) روی داد. تیم عملیات متشکل بود از رفقا حمید توکلی، اسکندر صادقی نژاد، امیرپرویز پویان، رحمت پیرو نذیری و سعید آریان. این تیم از خانه پایگاهی واقع در خیابان نیروی هوایی با دو ماشین روانه خیابان آیزنهاور می‌شود. فرماندهی این عملیات را رفیق اسکندر صادقی نژاد بر عهده داشت. پس از اتمام عملیات، آن‌ها به پخش اعلامیه‌های توزیعی پرداختند و رفیق پویان در همان‌جا اقدام به یک سخنرانی توضیحی و روشنگرانه برای مشتریان بانک نمود. نویسنده صفحه ادبیات کارگری روزنامه کار در سال ۱۳۵۸، این واقعه را این‌چنین گزارش می‌دهد:

"... سال ۵۰ سال اوج گیری مبارزه مسلحانه بود، مصادره بانک آیزنهاور را به یاد می‌آوری؟ اواخر اردیبهشت بود. تو برای کارکنان بانک و مشتریها سخنرانی کردی و بین آن‌ها اعلامیه پخش کردی و آن‌ها با چشمان خیره شده و ستایش‌آمیز چریک دلاوری را در برابر خود می‌دیدند که عکس او بر در و دیوار شهر بود، پیرمردی که مشتری بانک بود به تو گفت:

"چرا اعلامیه‌ها این قدر کم رنگ است؟ آدم به راحتی نمی‌تواند آن‌ها را

بخواند"

تو جواب دادی:

"امکانات نداریم، این پول‌ها را برای همین می‌بریم که امکانات بهتری

تهیه کنیم و اعلامیه‌های بعدی را بهتر چاپ کنیم."

و بعد در خواندن اعلامیه به او کمک کردی."

پیگیری ساواک و بسیج همه‌جانبه نیروهایش برای دستگیری رهبران چریک‌ها و به ویژه شخص رفیق پویان در این مرحله به اوج خود رسیده بود. نیروهای امنیتی از این که قدرت و ابهت اهریمنی‌شان توسط "یک عده جوان دانشجو" به چالش گرفته شده بود، دچار جنون شده بودند و از فرط خشم کف بر دهان آورده بودند. آن‌ها با محاسبات ساده‌انگارانه خود برای تحت فشار قرار دادن امیر اقدام به بازداشت برادرش حسن که یک فرد غیرسیاسی بود و در شورای سردبیری روزنامه اطلاعات، خبرگزاری پارس و تلویزیون هم کار می‌کرد، نمودند. خود حسن در این مورد می‌نویسد:

"درسه چهارماهه‌ی پایانی زندگی امیر، چهار مرتبه مرا به خاطر آن که برادرش بودم بازداشت کردند. دفعات اول و دوم به زندان قزل قلعه که اکنون دیگر وجود ندارد، برده شدم. دفعات سوم و چهارم در بازداشتگاه معروف به "زیر شهربانی" گذراندم. مدت بازداشت‌ها، از جمله بار اول (ده دوازده روز در یکی از سلول‌های انفرادی قزل قلعه) بسیار کوتاه بود. ساواک که آن زمان بیشترین تلاش را برای یافتن ۹ چریک فدایی به عمل می‌آورد، به روشنی می‌دانست که من به راستی هیچ گونه آگاهی از فعالیت سیاسی مسلحانه امیر ندارم. بنابراین بازداشت من تا جایی که به عقل خودم می‌رسید شاید معلول این گمان بود که وقتی امیر ببیند

برادری که "زن و بچه دارد، از نان خوردن انداخته!" دچار "عذاب وجدان" شود و خو را تسلیم کند. واقعیت این است که خود من هم، با وحشت بسیار، ذهن خود را تسلیم چنین گمانی می‌کردم. "(حسن پویان، پیشین)

آن‌ها سعی کردند از طریق حسن، به ارتباطات رفیق پویان در دانشکده علوم اجتماعی و موسسه تحقیقات اجتماعی و از آن جمله به باقر پرهام و اسماعیل خوبی وصل شوند بلکه ردی از پویان بیابند. گزارش حسن از شرح به این در و آن در زدن‌های ساواک برای به دام انداختن پویان جالب است:

"دومین بار که به قزل قلعه برده شده بودم، در یک شب سرد زمستان سال ۱۳۴۹ استوار ساقی معروف، آمد و در سلول مرا باز کرد و دستور داد که همراهش به دفتر زندان بروم. دقایقی بعد، "دکتر حسینی"، یکی از سرشناس‌ترین مردان ساواک، مرا در حالی که همراهم بود از زندان خارج کرد. سوار بر اتوموبیل او بودم و از خود می‌پرسیدم که چه قصدی دارد. طولی نکشید که در قسمت شمالی میدان کاخ سابق که اکنون فلسطین نامیده می‌شود، جلوی یک می‌فروشی خلوت پارک کرد. آن وقت، در حالی که مشغول خوردن مقدار کمی غذا با یک لیوان آب جو بود، مرا مخاطب قرار داد. ساعت در حدود ده شب بود. با صدای پست اما لحنی بسیار مؤکد تهدید کرد که اگر به یافتن امیر کمک نکنم، علاوه بر خودم، هر دو برادر، تنها خواهر، و حتی مادرم را به زندان خواهد انداخت... سرانجام وقتی دستور داد که بروم، سفارش کرد که فکرها را در سه چهار روزی که آزاد خواهیم بود بکنم، سفارش کرد که فکرها را در سه چهار روزی که آزاد خواهیم بود بکنم و روز چهارشنبه بعد به قزل قلعه بازگردم. وقتی در روز موعود به آن جا رفتم، روشن بود که کاری برای یافتن برادر فراری‌ام انجام نداده‌ام... با این حال، وقتی آمد حتی نپرسید

که چه کوششی برای یافتن برادرم کرده‌ام. ولی بلافاصله روشن شد که نقشه تازه‌ای کشیده و همان، ذهنش را مشغول کرده است. صدای اذان مغرب به گوش می‌رسید که نقشه‌اش را شرح داد. قرار شد دو مامور - غیر از راننده - مرا به محل دانشکده‌ی امیر همراهی کنند. عکسی از او به من داد و دستورش آن بود که به سراغ آقای دکتر باقر پرهام، از استادان دانشکده بروم و جوایب خبری از برادرم شوم. تاکید کرد که عکس را فقط در صورتی که دکتر پرهام ادعا کند که امیر را نمی‌شناسد نشان بدهم... وضع روانی من به خاطر موقعیتی که در آن قرارم داده بودند با چنان شدتی آشفته بود که دقیقاً به وارونه سفارش "دکتر حسینی" عمل کردم. بدین معنی که در همان ابتدا عکس امیر را نشان دادم. گفتم که برادرش هستم و برای یافتن او که از شاگردان شما است راهنمایی می‌خواهم. دکتر پرهام با چهره‌ای تلخ و حاکی از نفرت پاسخ داد که اصلاً شاگردی به نام امیر پرویز پویان ندارد. با چنان لحن تندی آن چند کلمه را گفت که جا برای هیچ پرسشی باقی نگذاشت... بعد از شکست آن نقشه، حسینی به فکر افتاد که از طریق ایجاد مزاحمت برای دکتر اسماعیل خویی تلاش تازه‌ای با هدف نزدیک شدن به یافتن امیر (و البته هشت تن رفقاییش نیز) به عمل آورد. این بار دستور داد که برای دیدن آقای دکتر خویی به دانشسرای عالی در بالای چهارراه دولت بروم. این کار را کردم و بعد از ظهر روزی که به آن جا رفتم، در دفتر دانشسرای تنها مردی نشسته بود که می‌دانستم دکتر خویی نیست، چون عکس آقای خویی را در بعضی مجله‌ها دیده بودم... او مطلقاً خاموش بود. گفتم من شما را نمی‌شناسم و نمی‌خواهم نیز نام شما را بدانم. تنها چیزی که می‌خواهم این است که مبادا امیر دلش به حال من و خانواده‌ام بسوزد، دچار عذاب وجدان شود، و خودش را معرفی کند. گفتم معنی تلویحی حرفم می‌تواند این باشد که فکر می‌کنم شما یا آقای دکتر خویی ممکن است تماسی با

امیر داشته باشید، ولی حاضرم هر سوگندی بخورم تا باورتان شود که همه‌ی اعمالم در این روزها تحت تاثیر وحشتی عظیم از خطری است که جان برادرم را تهدید می‌کند." (حسن پویان، پیشین، صص ۱۸-۱۵)

رفیق پویان در این روزها با رعایت اصول مخفی‌کاری، تکاپوی خود را برای پیشبرد امور سازمانی که در حال تولد و بر پا ایستادن در زیر سنگین‌ترین و ددمنشانه‌ترین ضربات بود، صد چندان کرده بود. او بسیاری اوقات برای پنهان‌کاری لباس آخوندی بر تن می‌کرد و در خیابان‌ها به راه می‌افتاد و به سر قرارهایش می‌رفت.

روزنامه‌کار، ۳ خرداد ۱۳۵۸:

"... تو نیز به رفقای خود عشق می‌ورزیدی، چه بسیار خاطرات شیرین که از این شیفتگی‌ها بر جا مانده است. رفیق غلامرضا گلوی را به یاد می‌آوری؟ تعریف می‌کرد که یک‌بار تو برای تغییر قیافه با ریش و عبا و عمامه به سر قرار رفته بودی، رفیق آن قدر از دیدنت خوشحال شده بود که می‌خواست تو را در آغوش بکشد و با خنده و شوخی‌های همیشگی سر به سرت بگذارد، پاک از یاد برده بود که در حضور مردم باید احترام لباس تو را نگاه دارد، اما تو با خونسردی و با لحن بسیار موقر و جدی گفته بودی: "آقا لطفاً نزاکت و ادب را رعایت کن" و به این ترتیب موقعیت را به یاد او آورده بودی..."

با دستگیری رفیق جان‌باخته بهروز دهقانی، از میان اوراق و مدارکی که همراه او بود و به چنگ ساواک افتاد، یکی هم برگه‌ای بود مربوط به قراری که او می‌بایست آن را در تاریخ ۲ خرداد ۱۳۵۰ اجرا کند. این قرار ملاقات را پویان در ساعت ۴ بعد از ظهر همان روز به حمید توکلی داده بود. در آن قرار بهروز دهقانی می‌بایست با داشتن تسبیحی قرمز در یک دست و قوطی خمیر دندان کلگیت در دست دیگر با فردی به نام مستعار جواد ملاقات کند که در یک دست زنجیر و در دست دیگر قوطی کبریتی دارد. ساواک مامور خود را به جای دهقانی بر سر

قرار می‌فرستد و جواد یا همان حمید توکلی دستگیر می‌شود. حمید توکلی طبق قرار معین شده توسط سازمان تا فردای آن روز و حتی ساعاتی بیشتر از قرار معین شده در زیر شدیدترین شکنجه‌ها مقاومت می‌کند و سپس آدرس خانه تیمی خیابان نیروی هوایی را لو می‌دهد.

در این جا رفیق پویان بزرگ‌ترین اشتباهات زندگی خود را مرتکب می‌شود: نخست این که قرار معین شده توسط سازمان را نادیده می‌انگارد و با اعتقاد به این که "رفیق" حمید توکلی مانند کوه مقاومت خواهد کرد و "تخلیه خانه اصولاً نوعی توهین به رفیق حمید محسوب می‌شود"، از تخلیه فوری خانه که دستورالعمل و قانون و قرار سازمانی چریک‌ها بود، تخطی می‌کند. پویان که سابقه رفاقت بسیار نزدیک و صمیمانه با حمید در مشهد را داشت، خودش شخصا او را عضوگیری کرده بود و به تعبیر رفیق عباس مفتاحی در بازجویی‌هایش "به او با دید دیگری نگاه می‌کرد"؛ (محمود نادری، پیشین، ص ۳۵۸) غافل از این که در زندگی و مبارزه چریکی چنین مسائلی قابل اتکاء نیست و اصل را باید بر بدترین حالت ممکن گذاشت. دومین اشتباه پویان این بود که دستور فرمانده تیم یعنی رفیق جان‌باخته اسکندر صادقی‌نژاد مبتنی بر تخلیه خانه را اجرا نکرد. در حالی که طبق مقررات چریک‌ها تبعیت از دستورات فرمانده تیم امری واجب و ضروری تلقی می‌شد. پویان به همراه حمید آریان آن شب را در خانه تیمی خیابان نیروی هوایی می‌گذراند. صبح روز سوم خرداد، حمید آریان به همراه اسکندر برای تهیه خانه جدید می‌روند و رحمت پیروندیری به پویان ملحق می‌شود. در ساعت دو و نیم بعد از ظهر که رفیق اسکندر به خانه بازگشت، خانه را در محاصره یافت. ساعت چهار بعد از ظهر رفیق عباس مفتاحی که از آن منطقه عبور می‌کرد، خانه را هم‌چنان در محاصره دید و از مردم خبر درگیری مسلحانه را شنید. رفیق مسعود احمدزاده در بازجویی‌هایش می‌نویسد:

"گویا این رفقا نیز به وظیفه انقلابی خویش و رهنمود گروه عمل کرده و گلوله آخر را برای خود نگاه داشته و خودکشی می‌کنند." (محمود نادری،

پیشین، ص ۳۵۹)

بدین ترتیب رفقا پویان و پیروندیزی در خانه تیمی خیابان نیروی هوایی (کوکاکولا) در نبردی رو در رو و مسلحانه با دشمن و به تعبیر رفیق سلطان پور، "با شلیک به قلب ستم از مرکز ستم" جان باختند و پرونده زندگی کوتاه اما بسیار پربار یک انقلابی بزرگ بسته شد. رفیق پویان در هنگام جان باختن تنها ۲۵ سال داشت.

آقای بهروز بهزادی دوست دوران دانش‌آموزی دوران پویان که به عنوان خبرنگار و به شکل اتفاقی چند ساعت پس از آن درگیری تاریخی از محل آن در خانه تیمی کوکاکولا بازدید به عمل آورده است، چنین گزارش می‌دهد:

"... یک روز صبح که به روزنامه رفتم، خبر شدم که در منطقه کوکاکولا تهران یک خانه تیمی به محاصره ماموران ساواک در آمده است و در یک درگیری سنگین مسلحانه شماری از ساکنان خانه کشته شده‌اند و شماری نیز که خود را در معرض دستگیر شدن یافته بودند خودکشی کرده‌اند. ناگهان آشوبی در دلم برپا شد. یاد پرویز افتادم. با این‌که دبیر سرویس حوادث بودم و باید کسی را برای تهیه خبر می‌فرستادم، طاقت نیاوردم و خودم با یک عکاس روانه شدم. در بین راه دعا می‌کردم نام پرویز بین کشتگان نباشد. وقتی به محل رسیدیم کار تمام شده بود ولی ماموران ساواک در آن‌جا بودند. با بد رفتاری جلوی ما را گرفتند و من به آن‌ها پرخاش کردم. نزدیک بود درگیری ایجاد شود که رییس پاسگاه ژاندارمری منطقه مرا به کناری کشید و گفت خانه را تا نیم ساعت دیگر تحویل آن‌ها می‌دهند. او ما را به داخل خواهد برد. بعدا متوجه شدم او که از قبل مرا می‌شناخت، برای جلوگیری از درگیری من با ساوکیان که حتما منتهی به مشکلاتی می‌شد این کار را کرده است. نیم ساعتی نگذشته بود که ساوکی‌ها رفتند. ما هم با رییس پاسگاه رهسپار دیدار خانه شدیم. از خانه‌های کوچک دو طبقه‌یی بود که پاگرد پله‌های آن جلوی خانه است و سراسر شیشه جلوی آن را گرفته است. تمام شیشه‌ها

شکسته بود. مثل این که آن را بی هدف گلوله باران کرده باشند. داخل که شدیم دو اتاق کوچک، یک آشپزخانه و یک سرویس در پایین دیدیم و سه اتاق در طبقه بالا. خانه وسایل چندانی نداشت و نشان می داد بطور موقتی منزل عده ای بوده است. در طبقه پایین در جایی آثار به جا مانده از آتش زدن مقداری کاغذ دیده می شد و دیگر هیچ. از رییس پاسگاه ژاندارمری درباره هویت افراد پرسیدم که او نمی دانست. بیرون که آمدم فکری به سرم زد. با همسایگان مصاحبه کنم. آن ها که بهت زده بودند نمی توانستند اطلاعات زیادی به من بدهند. یکی از آن ها از زن و مردی سخن می گفت که روزها با هم به خرید می رفتند. مشخصات مرد به پرویز نمی خورد. یکی دیگر هم از یک روحانی کوتاه قامت صحبت کرد که پرویز روحانی نبود. اندکی آرام گرفتم و به اداره بازگشتم. در روزنامه خیر شدم که در شهربانی یک مصاحبه درباره درگیری کوکاکولا گذاشته اند. به سرعت راهی شهربانی که نزدیک روزنامه بود شدم، مصاحبه را یک مامور اطلاعات شهربانی و یک مامور ساواک اداره می کردند و گفتند که خبرنگاران می توانند از وسایل کشته شدگان دیدن کنند. هیچ چیز از مصاحبه نفهمیدم، فقط در انتظار بودم وسایل و شاید تصاویر آنان را ببینم. لحظه موعود فرارسید، ما را به سالی بردند که وسایل را روی میز چیده بودند. چند اسلحه، یک دست لباس روحانیت که در کنار آن یک ریش مصنوعی بود در نگاه اول نظرم را جلب کرد. دنبال نشانه ای از پرویز بودم که آرزو می کردم نباشد. لباس روحانیت با ریش مصنوعی و مشخصاتی که مرد همسایه داده بود بدجوری مشکوک کرده بود. تا این- که با دیدن یک دفترچه کوچک جیبی ناگهان یکه خوردم. میان آن باز بود و خط پرویز پویان را به وضوح می شد دید. حین ترک کردن محل مصاحبه بودم که شنیدم مامور ساواک می گفت که پویان برای رد گم کردن لباس روحانیت می پوشیده است. بعد از آن سال ها حالا هم هنوز

متعجبم که پویان با آن اندام نحیف چگونه کلاشینکوف به دست گرفته بود... (وبلاگ بهروز بهزادی به نام "به روز"، پیشین)

نویسنده روزنامه کار در سال ۱۳۵۸ درباره این روز بازپسین این چنین با رفیق پویان به گفت و گو می‌نشیند:

"... و بالاخره فرجام آن شیفتگی‌های رفیقانه را به یاد می‌آوری؟ روز اول خرداد سال ۱۳۵۰ بود که رفیق حمید توکلی دستگیر شد، شما باید خانه تیمی را تخلیه می‌کردید، اما تو مقاومت کردی، تو در آن لحظه با قاطعیت انقلابی لازم با مسئله روبرو نشدی، می‌گفتی امکان ندارد رفیق حمید در زیر شکنجه حرفی بزند، می‌گفتی تخلیه خانه در واقع اهانت به اوست. البته رفیق حمید در زیر وحشیانه‌ترین شکنجه‌ها مقاومت کرد. حتی بیشتر از آن چه لازم بود. او به جای ۲۴ ساعت ۳۶ ساعت مقاومت کرد و روز سوم خرداد غریو مسلسل‌ها منطقه نیروی هوایی را به لرزه در آورد. و دریایی از گلوله باریدن گرفت، تو و رفیق پیرو نذیری در آن نبرد تاریخی و حماسی قبل از شهادت، همه اسناد را از بین بردید، و این در حالی بود که برای خنثی کردن اثر گاز اشک‌آور مرتب به طرف دستشویی می‌دویدید تا آبی به چشم‌های خود بزنید، وقتی مزدوران ساواک وارد خانه شدند، هنوز شیر آب باز بود... تو در لحظه شهادت قطعاً همان شعرهایی را می‌دادی که چند ماه قبل داده بودی، یادت هست که قبلاً یکبار در خانه ضمن کار با اسلحه ناگهان تیری شلیک شد و تو را مجروح کرد؟ تو گمان می‌کردی که شهید خواهی شد، از همین رو، پیش از آن که بیهوش بر زمین افتی، برخاستی و با مشت گره کرده فریاد زدی "زنده باد کمونیسم!"

کاش چند ماه بعد در اوین رفقا را می‌دید، تا آن موقع بیشتر رفقای که تو می‌شناختی شهید شده بودند یا در زندان بودند، قبل از محاکمه و اعدام، پلیس تقریباً همه آن‌ها را در یک اطاق عمومی جمع کرد و برای مدتی آن‌ها با هم بودند، کاش موقعی که حمید وارد اطاق عمومی شد او را می‌دید، حمید وقتی در آستانه در قرار گرفت و ناگهان همه رفقا را جمع دید، شوکه شد، صورتش را با دست پوشاند و با صدایی بلند گریه کرد، او حاضر نمی‌شد وارد اطاق شود، می‌گفت: "من چطور توی صورت شما نگاه کنم؟ من خیانت کرده‌ام"، رفقا همه تحت تاثیر قرار گرفته بودند و بعضی آشکارا می‌گریستند، به سختی توانستند او را آرام کنند و به او بقبولانند که خیانت نکرده است، اگر تو هم بودی بی شک با دیگران هم صدا می‌شدی..."

کلمات و جملات رفیق جان‌باخته سعید سلطان‌پور در رثای رفیق جان‌باخته امیرپرویز پویان، از هر توضیح دیگری رساتر و گویاتر است.

"رها کنید مرا"

رها کنید شانه و بازویم

رها کنید مرا تا ببینم

من این گل را می‌شناسم

من با این گل سرخ در قهوه خانه‌ها نشسته‌ام

من با این گل سرخ در میدان راه‌آهن سلام داده‌ام

آ...ی

من این گل را می‌شناسم.

در زندان بودم که خبر رسید. عکس رفیق با دیگر رفقاییش در روزنامه بود. نگاهم روی عکس ماند... پویان... شگفتا... آغاز کردند...

پس از آن سفرهایش به روستاها، آن دوستی با مردمان جوراجور... آن پیرمرد روستایی در قطار... آن جوان با لباس چرب و روغنی در قهوه‌خانه... آن یادداشت‌ها... آن شیوه‌های مختلف لباس پوشیدن‌هایش... شکل مردم بود... مثل مردم حرف می‌زد... آن کتاب‌ها... آن ترجمه‌ها... آن غیبت‌های ناگهانی... یک روز در مشهد... یک روز در شهرهای لرستان... یک روز در تبریز... همیشه در میان مردم و به ندرت در میان ما روشنفکران... به راستی شگفت‌انگیز بود. و آن روز... کنار چمن دانشگاه... نوشته‌ای از جرج حبش [رهبر جبهه آزادی‌بخش خلق فلسطین] ترجمه می‌کرد. کنارش نشسته بودم، سر برداشت. آن چهره سبز تند. آن چشم‌های نافذ و مهربان و آن لحن بومی صدای‌اش: "نیروهای انقلابی ایران چوب خیانت تاریخی حزب توده را می‌خورند. این خیانت تاریخی است. تنها با یک حرکت تاریخی می‌توان آن را شست." "این دیکتاتوری گندیده است. مردم باید باور کنند." "از مارکسیسم حرف زدن بد نیست. به مارکسیسم عمل کردن دشوار است." و بعد، با لحنی ساده پرسید: "می‌توانی به من گریم یاد بدهی؟" تعجب کردم و به آرامی گفتم: "به تئاتر علاقمندم. شاید بیایم بچه‌ها را گریم کنم." و آن شب... زمستان بود. نفس روی سیل‌ها یخ می‌بست. آن جثه مقاوم و چالاک... آن پیکر ریز اما چهره یک‌پارچه تحرک و تلاش... می‌لرزید... با آن پیراهن و ژاکت تازه... با آن کت معمولی... عجیب اصرار داشت سرد نیست... گفتم: "لباس زیاد دست و پاگیر است"... گفتم: "آخر این هم شد لباس؟" گفتم: "خیلی هم اشرافیه" و دستش را که در جیب داشت از آستر بال کت بیرون و با پنجه‌اش ادا درآورد. خنده‌ام گرفت. خندید:

"شاید تو هم روزی لازم باشد آستر کتت را پاره کنی." سر در نیاوردم. در آن یخبندان هزاران متر قدم زدیم و او از زندگی کارگران می‌گفت. از زندگی دهقان‌ها، از سندیکاها، از شرکت‌های زراعی، از بانک‌ها... از وام‌های مردم تهیدست... و بعد ... از روشنفکران بورژوازی می‌گفت: "همه در خلوت و در حرف مبارزند!!" ... گفتم: "چه می‌شود کرد؟" گفت: "اگر برایم با دقت بگویی چه نمی‌شود کرد، به تو خواهیم گفت چه می‌شود کرد." خاموش ماندم. "برای آن که حتی بفهمی چه نمی‌شود کرد باید کار کنی، باید جامعه را بشناسی. به دهات بروی. از کارخانه خبر داشته باشی. باید بدانی زیر این سقف‌ها چه می‌گذرد." و به آلونک‌های پشت مجسمه اشاره کرد. فکر می‌کنم آن شب همین که با سر و تندی نگاه به آلونک‌ها اشاره کرد، در میان همان آلونک‌ها از من جدا شد. هر وقت به او فکر می‌کنم، آلونک‌ها را در آن زمستان سرد می‌بینم و آن رفیق ریزنقش را که مثل گوزنی سرمازده در لابه‌لای آلونک‌ها از من دور شد. مبارزی هنرمند بود. گاه شعری می‌سرود و گاه قصه‌ای می‌نوشت. در نقد هنر و هنرمند اگر چه بیش از چند نوشته ندارد، بنیان‌گذار نگرش و شیوه‌ای مارکسیستی در نقد هنر است. آن آخرین شبی که دیدمش از خانه تیمی به تئاتر آمده بود و من نمی‌دانستم. مثل کودکی روستایی ساده و مثل توسنی کوهی هوشیار بود. رفیقی ساده و هوشیار، نقاد و مهربان، ... رفیقی انقلابی که به ما درس‌ها آموخت. رفیق کبیر پویان و دیگر رفیقان‌اش بنیان‌گذار جنبش نوین انقلابی ایران بودند؛ جنبشی که هنوز ارزش‌های تاریخی آن به ویژه در زمینه پیوند خلاق تئوری و پراتیک و نتایج نوین آن موضوع مبارزات تئوریک نیروهای انقلابی است....

و سرانجام نویسنده صفحه "ادبیات کارگری" روزنامه "کار"، که شاید رفیق سلطان پور باشد، گفت و گویش با رفیق پویان را این چنین تمام می کند:

"... وقتی صمد بهرنگی، رفیق بزرگ تو، شهید شد مقاله‌ای با امضاء «علی کبیری» به یاد او نوشتی، اما انگار این مقاله را در باره خودت نوشته‌ای، تمام حرف‌ها در مورد خودت صدق می کند، بگذار بخش آخر این مقاله را در این جا نقل کنیم، و تنها به جای نام صمد نام تو را بگذاریم، بی شک، صمد نیز از این کار ما خوشحال خواهد شد، چرا که او به همان اندازه شیفته تو بود که تو به او عشق می ورزیدی.

گوش کن، این صدای خود توست.

"اکنون پویان رفته است، لیک او به یقین انسانی است که "جاری جاودان در رویش فرداست" سوگواران راستین مرگ پویان، آناند که کمتر می گویند، کمتر هیاهو می کنند، لیک می کوشند تا بیشتر بشناسندش، پویان مُرد، بی آن که بهشت شناخته خویش را تحقق یافته ببیند، همین است که مرگ او را دردناک می کند و باز همین است که بر قلمرو تعهد دوستانش وسعت می بخشد، اگر چه بی چیز مُرد، برای دوستانش میراثی بر جای نهاد که در هر گام، نشانه راه است، دریافته‌های پویان دست کم مقدمه‌ای اساسی بود، برای شناخت دیگر وادی‌ها، در کوشش هر انسان شرافتمندی به خاطر بنیاد نهادن دنیای قابل زیست، بر مبنای این دریافت‌هاست که با اعتقاد می بینیم.

دیگر بنای هیچ پلی بر خیال نیست

کوتاه شد دست فاصله دست و آرزو

بکوشیم میراث امیر را بهتر به کار گیریم و بر آن بیفزاییم و در این
رهگذر نیک می‌دانیم که آرزوی پویان انتقال این میراث به تمامی
انسان‌های ستمدیده روزگار ما بود.

یادت گرامی باد،

همشهری خوب کارگران،

فدائی خلق،

رفیق کبیر... "

ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقاء

امیر پرویز پویان

این مقاله در بهار نوشته شد، و بعد از آن هیچ فرصت مناسبی برای اصلاح و گسترش آن پیش نیامد. اکنون این مقاله بدون هیچ تغییری منتشر می‌شود تا به کمک رفقا در آینده اصلاح شود و بسط پیدا کند. در هر حال نباید آن را کامل تلقی کرد. به نظر خودم گسترش آن، امری لازم است.

در این سه‌ماهی که از نوشتن مقاله می‌گذرد، ما ده‌ها بار مشی عمل مسلحانه را مورد بررسی قرار داده‌ایم و طبعاً هر بار برخورد نظراتمان چیزهای تازه‌ای به ما آموخته است. بنابراین ضروری به نظر می‌رسد که من این آموخته‌ها را در مقاله‌ام منعکس کنم و اگر این آموخته‌ها لزوم دست‌کاری در برخی مطالب نوشته‌ام را پیش می‌آورد، آن را عملی کنم.



عناصر مبارز، و به ویژه مارکسیست‌های مبارز، به هیچ‌وجه در شرایط امنی به سر نمی‌برند. پلیس همه نیروی خود را بسیج کرده و شب و روز در پی کشف شبکه‌های زیرزمینی مبارزه و شناسایی مبارزین است. دشمن در به کار بردن هر تاکتیک مناسب، هر شیوه مطلوب برای سرکوبی عناصر، دمی نیز درنگ نمی‌کند. به دنبال شکست مبارزه ضدامپریالیستی ایران (سال ۳۲) و استقرار مجدد سلطه فاشیستی نمایندگان امپریالیسم، چنان وحشت و اختناق در محیط کشور ما سایه گسترده که پلیس می‌تواند همکاری بسیاری از عناصر ترسو، سودجو و خائن به منافع خلق را به دست آورد. تحت شرایطی که روشنفکران انقلابی خلق فاقد هر گونه رابطه مستقیم و استوار با توده خویشند، ما نه هم‌چون ماهی در دریای حمایت مردم، بلکه هم‌چون ماهی‌های کوچک و پراکنده در محاصره تمساح‌ها و مرغان ماهی‌خوار به سر می‌بریم. وحشت و خفقان، فقدان هر نوع شرایط دمکراتیک، رابطه ما را با مردم خویش بسیار دشوار ساخته است. حتی استفاده از غیرمستقیم‌ترین و در نتیجه کم‌ثمرترین شیوه‌های ارتباط نیز آسان نیست. همه کوشش دشمن برای حفظ همین وضع است. تا با توده خویش بی‌ارتباطیم، کشف و سرکوبی ما آسان است. برای این که پایدار بمانیم، رشد کنیم و سازمان سیاسی طبقه کارگر را به وجود آوریم، باید طلسم ضعف خود را بشکنیم، باید با توده خویش رابطه‌ای مستقیم و استوار به وجود آوریم.

بینیم دشمن دقیقاً چه شیوه‌هایی را برای جدا نگاه‌داشتن ما از مردم به کار می‌گیرد. او همه مراکز کارگری و دهقانی را تحت کنترل خود درآورده است. موسسات نظامی و غیرنظامی رفت‌وآمد شهری‌ها را به دهات ایران کنترل می‌کنند. در بسیاری نقاط دهقانان را به نوعی موظف کرده‌اند که ورود هر شهری را که از جانب موسسات دولتی ماموریت نداشته باشد، اطلاع دهند. در کارخانه‌های کوچک و بزرگ، شعبه‌ای از سازمان امنیت به کار مدام مشغول است. استخدام هر کارگر، هر کارمند پس از تحقیق درباره سوابق و روابطش صورت می‌گیرد و پس از استخدام نیز ماموران ساواک اگر بتوانند، هر حرکت او را زیر نظر می‌گیرند. به این ترتیب ورود عناصر مبارز به کارخانه‌ها به اندازه کافی دشوار است و دشوارتر از آن کار تبلیغی

و سازمانی آن‌ها در آن جاست. وحشت و اختناق موجود، حتی استفاده تبلیغاتی از مراکز فرعی تجمع کارگران و خرده‌بروژوازی مثلاً قهوه‌خانه‌ها را نیز بسیار دشوار می‌کند. در شهر، گسترش میان کارگران، عملاً به آشنایی‌های اتفاقی محدود می‌شود. این آشنایی‌ها همیشه ثمره سازمانی ندارند. پروسه‌ای که برای تربیت یک کارگر و تبدیل او به یک عنصر انقلابی منضبط طی می‌شود، پیچیده، مشکل و طولانی است. تجربه ما نشان می‌دهد که کارگران، حتی کارگران جوان، با همه نارضائی خویش از وضعی که در آن به سر می‌برند، رغبت چندانی به آموزش‌های سیاسی از خود نشان نمی‌دهند. علت‌های این امر را می‌توانیم پیدا کنیم: فقدان هر نوع جریان قابل لمس سیاسی و ناآگاهی آنان موجب شده است تا به پذیرش فرهنگ مسلط جامعه تا حدی تمکین یابند. به ویژه کارگران جوان، حتی ساعات محدود بیکاری و اندوخته‌های حقیر خود را صرف تفریحات مبتذل خرده‌بروژوایی می‌کنند. غالب آن‌ها خصائل لومین پیدا کرده‌اند. هنگام کار اگر مجال گفتگو داشته باشند، می‌کوشند تا با مکالمات مبتذل ساعات کار را کوتاه سازند. گروه کتاب‌خوان کارگران، مشتری منحط‌ترین و کثیف‌ترین آثار ارتجاعی معاصر هستند. دشمن ما می‌کوشد با جلوگیری از هر گونه حرکت سیاسی در سطح توده‌ای و با ازدیاد روزافزون تفریحات سهل‌الوصول، کارگران ما را به پذیرش خصلت عمومی خرده‌بروژوایی عادت دهد و به این طریق پادزهر آگاهی سیاسی را در میان آنان بپرکند. پلیس در یک کارخانه بیش از هر جای دیگر ترس و خفقان به وجود می‌آورد. از هر شیوه‌ای استفاده می‌شود تا کارگران همواره در وحشت و اضطراب به سر برند، به ویژه کارخانه‌های بزرگ در واقع به سربازخانه‌هایی تبدیل شده‌اند که سربازان مولد را به کار می‌کشند. یک انضباط سربازخان‌های بر آن‌ها اعمال می‌شود تا حداقل وقت صرف شود و حداقل امکان تماس آنان با یکدیگر وجود داشته باشد. هر گونه تمایل برای اعتصاب، برای نشان دادن مسالمت‌آمیز نارضائی، بیرحمانه‌ترین عکس‌العمل‌ها را در پی دارد. توقیف، بازرسی‌های ممتد، اخراج و گاه شکنجه. هر یک از این‌ها می‌تواند تاثیر منفی درازمدت در آینده معیشتی کارگر بر جای بگذارد، ادامه کار یا استخدام او را در سایر موسسات تولیدی به مخاطره می‌اندازد و چه بسا که جای او را تنی از هزاران عضو ارتش ذخیره کار اشغال نماید. کارگری که بدون هیچ‌گونه سابقه نامطلوب نیز برای فروش کارش با مشکلات متعدد روبرو بوده است، باید واسطه صاحب نفوذی

می‌داشته، از دلایل کار استفاده می‌کرده، یا حتی مستقیماً پول قابل توجهی می‌پرداخته، به دنبال پیدا کردن یک پیشینه اخلاقی گرانه استخدام خود را تقریباً غیرممکن می‌بیند و بنابراین، هر چند بنا به دلخواه ترجیح می‌دهد که برای ادامه زندگی، بره‌ای سربه‌راه، عنصری بی‌علاقه به مسائل سیاسی باشد.

در کارخانه‌ها، هر جا که عرصه فروش نیروی کار است، چه دولتی و چه خصوصی، بهره‌کشی به بیش‌رمانه‌ترین شکل خود جریان دارد. کارگران عملاً از هر گونه تامین اجتماعی بی‌بهره‌اند، نیروی کارشان درست همان‌قدر خریده می‌شود که برای حفظ کمیت مناسبی برای حجم مورد نیاز تولید لازم است. آن‌ها در قرن هجدهم به سر می‌برند، و فقط این امتیاز را دارند که از سلطه پلیس قرن بیستم نیز برخوردارند. اگر ما ستمی را که می‌کشند با کلمات بیان می‌کنیم، آن‌ها این ستم را با پوست و گوشت خود لمس می‌کنند. اگر ما رنج آن‌ها را می‌نویسیم، آن‌ها این رنج را خود به طور مدام تجربه می‌کنند، با این همه آن را تحمل می‌کنند، صبورانه می‌پذیرند و با پناه بردن به تفریحات خرده‌بورژوازی سعی می‌کنند بار این رنج را سبک سازند. چرا؟ علت‌های متعدد آن را می‌توان در یک چیز خلاصه کرد: زیرا نیروی دشمن خود را مطلق و ناتوانی خود را برای رهایی از سلطه دشمن نیز مطلق می‌پندارند. چگونه می‌توان با ضعف مطلق در برابر نیرویی مطلق در اندیشه رهایی بود؟

رابطه با پرولتاریا، که هدفش کشاندن این طبقه به شرکت در مبارزه سیاسی است، جز از راه تغییر این محاسبه، جز از طریق خدشه‌دار کردن این دو مطلق در ذهن آنان، نمی‌تواند برقرار شود. پس ناگزیر تحت شرایط موجود، شرایطی که در آن هیچ‌گونه امکان دمکراتیکی برای تماس، ایجاد آگاهی سیاسی و سازمان دادن طبقه کارگر وجود ندارد، روشنفکر پرولتاریا باید از طریق قدرت انقلابی با توده طبقه خویش تماس بگیرد. قدرت انقلابی بین روشنفکران پرولتری و پرولتاریا رابطه معنوی برقرار می‌کند، و اعمال این قدرت در ادامه خویش به رابطه سازمانی می‌انجامد.

در این جا باید اندکی درنگ کنیم و توضیح دهیم که این رابطه معنوی چگونه به وجود می‌آید و چگونه در پروسه زمان به رابطه سازمانی می‌انجامد.

پیش از این راه‌های عمده‌ای را که دشمن برای جداماندن ما از پرولتاریا و پرولتاریا از ما برگزیده است، به کوتاهی نشان دادیم. اکنون می‌توانیم آن‌ها را باز خلاصه کنیم. دیدیم که این علل عمده یکی وحشت و خفقانی است که کارگران و به طور کلی همه اقشار خلق تحت سلطه فاشیستی پلیس احساس می‌کنند، و دیگر تسلیم به فرهنگی است که ضدانقلاب می‌کوشد تا آن را در ذهن کارگران بیش از پیش تثبیت کند. میان عامل وحشت از پلیس و تسلیم به فرهنگ ضدانقلاب بی‌شک رابطه‌ای برقرار است. پرولتاریا به این فرهنگ تسلیم می‌شود زیرا از شرایط مادی مقاومت در برابر آن بی‌نصیب است. طرد این فرهنگ تنها زمانی ممکن می‌گردد که پرولتاریا به واژگونی روابط بورژوازی تولید، آغاز کرده باشد. در حقیقت، خودآگاهی طبقاتی پرولتاریا تنها در جریان مبارزه سیاسی است که وسیع‌ترین امکان ظهور و رشد خود را باز می‌یابد. طبقه کارگر تا هنگامی که خود را فاقد هر گونه قدرت بالفعلی برای سرنگونی دشمن ببیند، طبیعتاً هیچ‌گونه کوششی نیز در راه نفی فرهنگ مسلط نمی‌تواند داشته باشد. او پس از عزم به تغییر زیربناست که عوامل روبنایی را برای پیروزی خود به خدمت می‌گیرد، و به مثابه بشارت‌دهنده نظمی نو مطلقاً متفاوت با نظم کهن، بینش اخلاقی و فرهنگی خاص خود را می‌پذیرد و شکوفان می‌کند. سلطه مطلق دشمن که بازتاب خود را در ذهن کارگران به صورت ناتوانی مطلق آنان برای تغییر نظم، مستقر می‌کند، تاثیر بی‌واسطه‌اش تسلیم کارگران به فرهنگ دشمن است. پس وحشت و خفقان که تجسم قدرت دشمن است در تمکین پرولتاریا به فرهنگ مسلط نقش علت را ایفا می‌کند. هر چند آن چه در این جا معلول است، بی‌درنگ پس از پیدایش خود به علت نوینی برای احتراز پرولتاریا از مبارزه انقلابی تبدیل می‌شود.

پس برای این که پرولتاریا را از فرهنگ مسلط جدا کنیم، سموم خرده‌بورژوازی را از اندیشه و زندگی او بزدااییم و با پایان بخشیدن به از خودبیگانگی او نسبت به بینش‌های طبقاتیش او را برای مبارزه رهایی‌بخش به سلاح ایدئولوژیک مجهز سازیم، باز لازم است که تصور او را از

ناتوانی مطلقش در نابودی دشمن، در هم شکنیم. قدرت انقلابی در خدمت این امر قرار می‌گیرد. اعمال این قدرت که علاوه بر سرشت تبلیغی خود با تبلیغ مجزای سیاسی در مقیاس وسیع همراه می‌شود، پرولتاریا را به وجود منبعی از نیرو که متعلق به خود اوست، آگاه می‌سازد. نخست درمی‌یابد که دشمن ضربه‌پذیر است و می‌بیند نسیم تندی که وزیدن گرفته است، دیگر جایی برای مطلق بودن سلطه دشمن نمی‌گذارد. اگر این "مطلق" در عمل به مخاطره افتاده، پس در ذهن او نیز نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. از این پس او به نیرویی می‌اندیشد که رهایی‌اش را آغاز کرده است. بیگانگی از پیشاهنگش جای خود را به حمایتی که در درون او نسبت به آن‌ها پیدا شده، می‌دهد. اکنون این پیشاهنگان انقلابی تنها از او دورند، ولی دیگر به هیچ‌وجه با او بیگانه نیستند. او با علاقه به آن‌ها فکر می‌کند ولی نه فقط به این خاطر که می‌بیند جمعی کوچک به خاطر منافع او با دشمنی برخوردار از زرادخانه‌ای بزرگ درافتاده است، بلکه بیشتر به این سبب که آینده خود را با آینده مبارزه این جمع کوچک در ارتباطی مستقیم احساس می‌کند. قدرت انقلابی که توسط پیشاهنگان پرولتری اعمال می‌شود، تنها انعکاس بخشی از نیروی طبقه کارگر است. اما آن چه نسیمی تند است باید به طوفانی ویران‌کننده تبدیل شود تا واژگونی نظام مستقر را ممکن سازد. پس این انعکاس ناکامل باید جای خود را به انعکاس کامل نیروی او بدهد. به این ترتیب اعمال قدرت انقلابی نقشی دوگانه را بر عهده می‌گیرد: از سویی خودآگاهی پرولتاریا را به عنوان یک طبقه پیشرو به آن‌ها باز می‌دهد، و از سویی دیگر آنان را وامی‌دارد تا به خاطر تثبیت آینده خویش، برای تثبیت پیروزی مبارزه‌ای که درگیر شده است، نقش فعال ایفا کنند. این راه با حمایت کارگران از مبارزه انقلابی آغاز می‌شود و در ادامه خود به حمایت فعال آنان می‌انجامد. (*)

دیگر کافی نیست که از پیشاهنگان با اشتیاق صحبت شود، و هر کارگر موفقیت آنان را صادقانه در دل آرزو کند، بلکه لازم است تا این "اشتیاق" به "آشنائی" و این "آرزو" به بر عهده گرفتن نقشی مستقیم در مبارزه تبدیل شود. اگر اعمال قدرت انقلابی در روند خود به چنین نقطه عطفی می‌رسد، پس سلاح‌های دشمن را نیز زنگ‌زده می‌سازد. نه وحشت و خفقان قادر است کارگران را از حرکت به سوی منبع نیروی پیشاهنگش باز دارد و نه فرهنگ

بورژوازی بر ذهن آنان سیطره پیشین خود را دارد تا هم‌چون روبنایی برای گریز آنان از مبارزه و تسلیم به نظم مستقر به خدمت گرفته شود. طلسم می‌شکند و دشمن جادوگری شکست‌خورده را می‌ماند. آن چه شکست اوست دقیقاً پیروزی ما برای ایجاد رابطه‌ای هر چه نزدیکتر و مستقیم‌تر با پرولتاریاست که برای تبدیل خود به یک رابطه سازمانی، دیگر با مانعی از سوی خود کارگران مواجه نمی‌گردد.

وحدت پیشاهنگان پرولتاریا، گروه‌ها و سازمان‌های مارکسیست-لنینیست، هم جز این راهی طی نمی‌کند. اعمال قدرت انقلابی سلطه پلیس را خشونت‌بارتر می‌کند، اما افزایش نمی‌دهد. این سلطه از آن چه اکنون هست، بیشتر نمی‌شود. چون امروز نیز دشمن ما همه نیروی خود را به خدمت کشف و سرکوبی مبارزین گرفته است، تنها ماهیت آن عریان می‌شود. نقاب خود را به تمامی از چهره برمی‌دارد و درنده‌خویی خود را، که اکنون به سبب فقدان یک حرکت تند انقلابی، عوام‌فریبانه بزک کرده است به همه خلق نشان می‌دهد. تحت این شرایط است که نیروهای انقلابی و در راس آنان عناصر مارکسیست-لنینیست برای بقاء خویش، برای این که بتوانند ضربه‌ها را تحمل کنند و از هم بپاشند، به یکدیگر نزدیک می‌شوند. یا باید به صف دشمن بپیوندند، یعنی با در پیش گرفتن خط مشی تسلیم‌طلبانه عملاً دشمن را یاری کنند، یا باید به یکدیگر ملحق شوند. منفرد ماندن نابود شدن است. اما به هم نزدیک شدن، حتی ملحق شدن، دقیقاً به معنای وحدت یافتن نیست. وحدت سازمانی عناصر مارکسیست-لنینیست که سازمان واحد سیاسی پرولتاریا را به وجود می‌آورد، در شرایطی صورت می‌گیرد که اعمال قدرت انقلابی، در پروسه زمان به نقطه اوج خود رسیده باشد. با هر ضربه به دشمن سلطه مطلق او در اذهان توده انقلابی تجزیه می‌شود و آنان را یک گام به سوی شرکت در مبارزه به پیش می‌آورد. از آن پس این دشمن است که برای بقای خود، برای سرکوبی هر چه سریع‌تر و در نتیجه هر چه خشونت‌بارتر دشمنان انقلابی خویش مجبور است در هر قدم چهره خود را به وضوح بیشتری به نمایش بگذارد. از طریق اعمال قهر ضدانقلابی بر عناصر مبارز، فشار خود را بر همه طبقات و اقشار زیر سلطه افزایش می‌دهد. به این ترتیب او به تضادهای این طبقات با خود شدت می‌بخشد و با ایجاد آتمسفری که ناگزیر از ایجاد آن است، آگاهی

سیاسی توده را جهش‌وار به پیش می‌برد. او چون خرس زخم‌خورده‌ای دیوانه‌وار حمله می‌کند. جز متحدین خویش، یا در حقیقت منابع نیرو و تغذیه خود به همه مشکوک است. هر نارضائی کوچک، هر حرکت شک‌انگیز، هر سخن ناخشنودانه، از سوی او با بدترین عکس‌العمل‌ها مواجه می‌شود. به زندان می‌اندازد، شکنجه می‌کند، تیرباران می‌کند به امید آن که امنیت گذشته را بازگرداند. اما شیوه‌هایی که به ناگزیر به کار می‌گیرد، به ناگزیر علیه خود او عمل می‌کند. او می‌خواهد توده را از شرکت در حرکت انقلابی باز دارد، ولی بالعکس هر لحظه تعداد بیشتری از آنان را به جریان مبارزه می‌کشانند. بدین طریق او مبارزه را به خلق تحمیل می‌کند. او که ادامه تسلط خود را بیش از همیشه دشوار می‌بیند، تحمل این سلطه را برای خلق بیش از همیشه دشوار می‌سازد. توده به مبارزه روی می‌آورد، نیروی خود را در اختیار پیشاهنگانش می‌گذارد و با شرکت فعالانه خویش، استراتژی مشخص مبارزه انقلابی را تثبیت می‌نماید. این استراتژی که حاصل جمع‌بندی میزان اراده انقلابی بر طبقه زیر سلطه است، برای تثبیت رهبری پرولتاریا، که بی‌شبهه مقاوم‌ترین و انقلابی‌ترین طبقه است، وحدت سازمانی عناصر مارکسیست-لنینیست را لازم می‌آورد. پرولتاریا به مبارزه رو می‌کند و برای ثمر بخشیدن این مبارزه به سازمان سیاسی خاص خود نیازمند است. پیشاهنگان پرولتری، نیروی لازم را از طبقه خویش تغذیه می‌کنند و پرولتاریا با تکیه بر سازمان سیاسی خویش تضمین لازم را برای ثمربخشی نیرویش به دست می‌آورد. بدین منوال حزب کارگران پا به عرصه حیات می‌گذارد.

در راه تشکیل حزب طبقه کارگر، درستی هر خط مشی با کیفیت شیوه‌هایی که برای بقاء گروه‌ها و سازمان‌های مارکسیست-لنینیست به نحوی رشدیابنده ارائه می‌کند، سنجیده می‌شود. بقای گروه‌ها و سازمان‌ها از این نظر اهمیت دارد که این‌ها اجزاء بالفعل یک کل بالقوه‌اند. اما اگر این بقاء فاقد خصلت رشدیابنده باشد، از پدید آوردن یک کل منسجم رشدیابنده عاجز است. از این رو هر خط مشی که هدف خود را صرفاً بقای گروه‌ها و سازمان‌های مارکسیست-لنینیست قرار دهد، بی‌آنکه به خصلت رشدیابنده آن‌ها توجهی انقلابی مبذول دارد، خط مشی اپورتونیستی و تسلیم‌طلبانه است. ولی هم‌چنین باید نشان دهیم که این خط مشی، به نوبه خود و در تحلیل نهایی انحلال‌طلبانه نیز هست. و باید نشان

دهیم که نظریه "تعرض نکنیم تا باقی بمانیم"، در حقیقت چیزی جز این نیست که بگوییم: "به پلیس اجازه دهیم تا بدون برخورد با مانع ما را در نطفه نابود کند". اگر تسلیم‌طلبی، یعنی انحلال‌طلبی، پس مجال چندانی برای طرح این پرسش نیست که: برای چه باقی بمانیم؟ با این همه طرح این سؤال ما را به شناختن ماهیت اپورتونیستی نظریه فوق بسیار کمک می‌کند. در این نظریه "تعرض نکردن" به معنای نفی هر گونه تلاش سازنده برای افزایش امکانات نیروهای انقلابی است. این نظریه مایل است مبارزه را در حد امکانات بسیار حقیری که دشمن قادر به کنترل آن نیست، محدود سازد. یعنی تجمع ساده عناصری که هیچ‌گونه کمیت چشمگیری ندارند - در حقیقت به زحمت از تعداد انگشتان تجاوز می‌کند - و سپس اشتغال این عناصر به مطالعه متون مارکسیستی و تاریخی با رعایت پنهان‌کاری. حوزه فعالیت این عناصر در دورترین مرز خویش به تماس‌های کاملاً منفعل و پراکنده با مردمی از هر طبقه و قشر زیر سلطه محدود می‌شود. در چنین فعالیتی، هر عنصر تشکیلاتی به زندگی عادی خود ادامه می‌دهد و طبیعتاً هیچ‌گونه کوشش نیز برای تغییر آن ضرورت ندارد. با این همه شک نیست که چنین تجمعی بر پایه تحقق بخشیدن به همان هدف‌هایی تشکیل شده که مقاصد یک گروه انقلابی فعال است، یعنی هموار کردن راه ایجاد حزب کمونیست و دست یافتن به تئوری انقلابی. اما این تجمع تشکیلاتی که می‌کوشد تا به ازای یک موضع منفعل در قبال دشمن بقای خود را تضمین کند، عملاً مجبور است از روند ایجاد حزب و دستیابی به تئوری انقلابی درکی مکانیکی داشته باشد. او پیشگویی می‌کند که حزب طبقه کارگر در "لحظه مناسبی" از وحدت گروه‌های مارکسیستی که توانسته‌اند خود را از ضربات دشمن در امان نگاه دارند تشکیل خواهد شد. تئوری انقلابی نیز حاصل مطالعاتی است که این گروه‌ها پیرامون مارکسیسم-لنینیسم و تجربیات انقلابی خلق‌های دیگر و تاریخ میهن خویش انجام داده‌اند و احیاناً تماس منفعل و پراکنده با مردم شرط مکمل آن است. در این تئوری قرار است جبر تاریخی از طریق عملکرد یک رشته عواملی که برای ما غیرقابل تبیین هستند، تشکیل حزب را عملی سازد و باز قرار است تا در "شرایط مطلوب" پیشاهنگان پرولتاریا که وحدت یافته‌اند، مبارزه را بر توده تحمیل کند.

"لحظه مناسب" یا "شرایط مطلوب" در این تئوری مفاهیمی متافیزیکی هستند که بی آن که هیچ چیز را توضیح دهند به خدمت گرفته شده‌اند تا بر روی ضعف‌های آشکار آن موقتاً پرده کشند، به خدمت گرفته شده‌اند تا بین تلقی و تحلیل انتزاعی این تئوری و واقعیت رابطه‌ای برقرار کنند. اما اگر حلقه این ارتباط چیزی متافیزیکی است، پس بی‌شک این رابطه هرگز واقعی و ارگانیک نخواهد بود. این نیز بسیار طبیعی است که تئوری‌ای که از واقعیت عینی اخذ نشده باشد، طبعاً نمی‌تواند هم با واقعیت عینی رابطه‌ای درست برقرار کند. نظریه‌ای که می‌کوشد برای نشان دادن صحت و واقع‌بینی خویش مطلقاً از امکانات حقیر موجود پا فراتر نگذارد، عملاً به دامان یک سوپزکتیویسم آشکار می‌غلطد. او که به آینده می‌اندیشد ولی هیچ وسیله‌ای برای رسیدن به آن را در اختیار ندارد، متافیزیک "لحظه مناسب" را به کمک می‌طلبد و از آن برای رسیدن به آینده پل می‌سازد، پل‌ها که تنها در یک ذهن غیردیالکتیک می‌تواند بنا شود. این تئوری که می‌خواهد با عرضه خود به صورت یک فرمول به درستی خویش دقت ریاضی ببخشد، بیش از همیشه از واقعیت، از دیالکتیک انقلاب فاصله می‌گیرد. مطالعه به اضافه سازمان، بدون هیچ تلاش انقلابی برای رشد آن به اضافه لحظه مناسب مساوی حزب طبقه کارگر. و حزب طبقه کارگر به اضافه شرایط مطلوب مساوی انقلاب.

این فرمول بی‌تردید نمی‌تواند راه حل صحیحی برای رفع دشواری‌های کنونی نیروهای انقلابی در راه متشکل ساختن پرولتاریا و توده‌ی انقلابی باشد، زیرا "لحظه مناسب" و "شرایط مناسب" واقعیت نخواهند یافت مگر آن که عناصر انقلابی در هر لحظه از مبارزه خویش به ضرورت‌های تاریخی پاسخ مناسب دهند. پس این فرمول در خدمت چه چیز قرار می‌گیرد؟ در خدمت اپورتونیستی که ترس فلج‌کننده خود را از دشمن با امکان‌ناپذیر دانستن تجزیه‌ی او، سلطه او توجیه می‌کند، وظایف انقلابی خود را به مرزی محدود می‌سازد که از هر گونه درگیری با پلیس اجتناب شود و رشد مبارزه را به جبری متافیزیکی و نتیجتاً موهوم وامی‌گذارد. به این ترتیب می‌بینیم تشکلی که در آغاز هدف خود را کوشش برای تشکیل حزب طبقه کارگر قرار داده بود با انتخاب این خط مشی اپورتونیستی، در هر لحظه از حیات خویش به دفن این هدف نزدیک می‌شود و به بقای بی‌ثمر خود بیش از همیشه مشتاق

می‌گردد. نظریه‌ای که می‌خواست خود را در خدمت اهداف پرولتری قرار دهد، در عمل برای حفظ خود اهداف را قربانی می‌کند. پس "تعرض نکنیم تا باقی بمانیم" در عمل خود را چنین توضیح می‌دهد: بر هر تلاش انقلابی به خاطر حزب کمونیست خط بطلان بکشیم تا باقی بمانیم.

با این همه دیالکتیک مبارزه انقلابی که نخستین تجلی بزرگ خود را در روند پیدایش حزب پرولتری باز می‌یابد، این اشتیاق به ماندن را نه تنها اجابت نمی‌کند، بلکه با تحمیل مرگی نابهنگام، غمناک‌ترین پاسخ‌ها را به آن می‌دهد. در همین نقطه است که به روشنی درمی‌یابیم آن چه تسلیم‌طلبانه بود، انحلال‌طلبانه نیز هست. دیگر بحث بر سر این نیست که مشی‌ای که هدف خود را بقا قرار داده، به سبب تکیه اپورتونیستی خود بر این هدف، خصلت رشدیابنده آن را سد کرده است، بلکه بحث بر سر این است که چنین مشی‌ای در عمل آن چه را مشتاقانه هدف خویش قرار داده، نفی می‌کند. این خط مشی در پراتیک مبارزه سر از بن‌بستی درمی‌آورد که برای خروج از آن جز دو راه در پیش ندارد: یا از طریق اتخاذ یک موضع فعال و انقلابی در قبال دشمن خود را نجات دهد یا به ارتداد گراید و لطف پلیس را ضامن بقای خود سازد.

دشمن برای رفتار خود معیارهای کاملاً مشخصی دارد. او می‌گوید: "با من کنار بیایید تا باقی بمانید، سلطه من را بپذیرید تا از یورش مرگبار من در امان باشید". هر کانون فعالیت که به این تسلیم بلاشرط گردن نگذارد - حوزه عملش هر چه می‌خواهد باشد - یک کانون خطر محسوب می‌شود، و اگر نتواند بقای خود را بر دشمن تحمیل کند کاری جز این ندارد که در انتظار حمله نابودکننده بنشیند. هیچ چیز برای دشمن خوشحال‌کننده‌تر از این نیست که ما قربانی بی‌آزاری باشیم. به هر کسی که در سنگر مانده است شلیک می‌کند، یا باید به هر ضربه با ضربه‌ای پاسخ داد یا از سنگر بیرون آمد و پرچم برافراشت. هیچ مرگی بیش از در سنگر ماندن و شلیک نکردن زودرس نیست.

اما به نظر می‌رسد که هنوز هم پایه‌های تئوری "بقاء" فرو نریخته باشد، زیرا این تئوری شرط درستی خود را از افزودن اصل "پنهان‌کاری" به اصل "عدم تعرض" می‌داند؛ ما نه تنها تعرض نمی‌کنیم، بلکه هر حرکت خود را پنهان از چشم دشمن انجام می‌دهیم، و طبیعتاً وقتی دشمن ما را نمی‌شناسد، ضربه نیز نمی‌تواند وارد آورد.

اگر بپرسیم که چه چیز می‌تواند موفقیت پنهان‌کاری را تضمین کند، شاید جوابی بشنویم که درست‌ترین جواب نیز هست. شناسائی کامل عناصری که به همکاری خوانده می‌شوند و کوشش مدام در راه تربیت تشکیلاتی آنان. قبول این جواب به عنوان شرط لازم پایداری یک شبکه زیرزمینی رندشدنی است. آن چه رندشدنی‌ست، کافی بودن این شرط است. برای کافی ندانستن این شرط، تکیه بر هیچ تجربه تاریخی لازم نیست! تنها لازم است به شرایط امروز خود نگاهی بیندازیم. تجربه کوتاه‌مدت ما نشان می‌دهد که هر گونه تکیه مبالغه‌آمیزی بر کارآمد تشکیلاتی یک رفیق خطاست. در حقیقت، هیچ‌یک از ما، هر قدر هم دقیق و صادق باشیم نمی‌توانیم در این حوزه اشتباه‌ناپذیر باقی بمانیم. آن چه می‌تواند اشتباه‌ناپذیری ما را صد در صد تضمین کند فقط بی‌عملی مطلق است. آن گاه که عمل می‌کنیم، در پی فراگیری مارکسیسم هستیم، در راه اشاعه آن می‌کوشیم و از نوعی ارتباط با دیگران - هر قدر هم محدود- برخورداریم، امکان اشتباهمان نیز وجود دارد. نه تنها اشتباهات خود ما ایجاد خطر می‌کند، بلکه خطاهای دیگران نیز یک جبهه دایمی آسیب‌پذیری برایمان می‌گشاید. در جریان کار، بالاجبار با عناصر و محافظی برخورد می‌کنیم که عملاً به حفظ منافع خود و دیگران بی‌توجه‌اند. از آغاز نه شناسایی آنان امکان‌پذیر است، و نه تربیت آنان. من خود را از ذکر نمونه‌های تجربه‌شده این استدلال بی‌نیاز می‌بینم، زیرا یقین دارم که هر رفیق مبارز قادر است موارد متعددی را در این زمینه برشمارد. به طور کلی باید گفت که خطر از سوی فرد همواره وجود دارد و اعتماد به افراد و به تربیت آنان، هر قدر هم موفق باشد، قادر نیست که آن را به کلی از میان بردارد. ولی مسئله این است که خطر در سطح فرد متوقف نمی‌شود، از فرد آغاز می‌شود و کل سازمان را تهدید می‌کند. باید اندیشید که چگونه می‌توان سازمان را از آن رهایی بخشید. باید اندیشید که چه چیز قادر است چنان چتر دفاعی‌ای بر کل سازمان بگشاید

که اشتباه فرد - چیزی که همواره باید انتظار آن را داشت - سازمان را دچار تلاشی نسازد. باید دریافت که اصل پنهان کاری، این شرط لازم اما غیرکافی، را با چه چیز باید پیوند داد تا در مجموع شرایط بقای رشدیابنده ما را فراهم آورند. پنهان کاری یک شیوه دفاعی است. ولی به تنهایی یک شیوه دفاعی منفعل است و تا هنگامی که از قدرت آتش برخوردار نباشد هم چنان منفعل باقی خواهد ماند. پس طبیعی است اگر تاکید کنیم که پنهان کاری بی آن که با اعمال قدرت انقلابی همراه باشد، دفاعی غیرفعال و نامطمئن است، و اگر می‌باید پنهان کاری و قدرت انقلابی توأمأ شرط بقای ما باشند ناگزیر باید اصل بنیانی تئوری "بقاء"، یعنی اصل عدم تعرض را نفی کنیم. به این ترتیب نظریه "تعرض نکنیم تا باقی بمانیم"، لزوماً جای خود را به مشی "برای این که باقی بمانیم مجبوریم تعرض کنیم" می‌دهد.

(*) به محض این که قدرت انقلابی از طریق اعمال خود به یک واقعیت زنده و قابل لمس تبدیل شد، توده، به ویژه کارگران جوان، روشنفکران و دانش‌آموزان ابتکارات جالبی در مبارزه از خود بروز می‌دهند. ما نمی‌توانیم موارد مشخص این ابتکارات را از پیش تعیین کنیم، ولی می‌توانیم با تحلیل روحیه‌ای که در شرایط اعمال قدرت انقلابی در آن‌ها پدید خواهد آمد، زمینه‌های کلی آن‌ها را پیش‌بینی نماییم. مردم از ساده‌ترین ابتکارها برای بروز نارضائی و کمک به "قدرت انقلابی" شروع می‌کنند. دیوارها پر از شعارهای تند علیه وضع موجود می‌شوند، خرابکاری‌های کوچک در مکان‌ها، موسسات یا هر آن چه متعلق به دشمن - بورژوازی بوروکراتیک و کمپرادور - و به طور کلی قدرتمندان است، دامنه ابتکارات را وسعت می‌دهد. این خرابکاری در ادامه خود به خصوص چیزی را به مخاطره می‌اندازد که دشمن از آن بسیار می‌ترسد. کارگران جوان زیرکانه، بی آن که ردپایی از خرابکاری خود به جای بگذارند، در امر تولید اخلال می‌کنند، ماشین‌ها را از کار می‌اندازند، در کار خود عمداً بی‌دقتی می‌کنند و یا حتی ابزار کار را می‌دزدند. این‌ها در مجموع خود گرایش توده‌ها را به شرکت در مبارزه و کمک به قدرت انقلابی نشان می‌دهد. هر ابتکار ضمناً تجربه‌ایست که آنان را برای

عملی بزرگ‌تر آماده می‌کند. در واقع توده از این طریق به ظرفیت و تجربه انقلابی خود می‌افزاید و یک قدم در به عهده گرفتن نقش اساسی‌تر به پیش می‌آید.

ادبیات چیست؟

جان بورخس ویلسون

امیر پرویز پویان

مقوله‌هایی را که در مدرسه مطالعه می‌کنیم می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: علوم و هنرها. ریاضیات، جغرافیا، شیمی، فیزیک و دیگر... در قلمرو علم‌اند، و در میان هنرها باید سیاه‌قلم،

نقاشی، برودری دوزی، نمایشنامه نویسی، موسیقی و ادبیات را نام برد. مقصد تعلیم و تربیت اینست که ما را برای زندگی در جامعه‌ای متمدن متناسب سازد، و به نظر می‌رسد که در یک زندگی متمدن هنر و علم مهم‌ترین موضوع را اشغال می‌کنند.

آیا به‌راستی این موضوع حقیقت دارد؟ اگر از زندگی آدمیان معمولی میانگینی بگیریم، خواهیم دید که آنان به علوم و هنرها تعلق خاطری اندک دارند. انسان معمولی از خواب برمی‌خیزد، به سینما می‌رود، به رختخواب می‌رود، می‌خوابد، برمی‌خیزد و دوباره همه چیز را از نو تکرار می‌کند. جز برای دانشمندانی که کار آن‌ها در زمینه علوم است و حرفه‌اشان نیز همین است. برای بیشتر ما، تجربه‌های آزمایشگاهی با قواعد علمی، کم و بیش بی‌معناست. و اگر از شاعران، نقاشان و موسیقی‌دان‌ها - یا آموزگاران ادبیات، نقاشی و موسیقی - بگذریم، هنرها برای ما مقوله‌هایی هستند که گویا فقط شاگرد مدرسه‌ای‌ها می‌توانند با آن‌ها سروکار داشته باشند. و با این همه مردمان گفته‌اند و هنوز هم می‌گویند که شکوه تمدن ما به دانشمندان مدیون است. یونان باستان به خاطر ریاضی‌دانانی چون اقلیدس و فیثاغورث و نیز شعرایی چون هومر و نمایشنامه‌نویسانی هم‌چون سوفوکلس به یادها مانده است. تا دوهزار سال دیگر، چه بسا که نهرو، آیزنهاور و چرچیل از یادها بروند، لیکن آلبرت اینشتین و مادام کوری و برنارد شو و سبلیوس جاودان خواهند بود.

پس اهمیت علوم و هنرها از چه ناشی می‌شود؟ گمان من این است که پاسخ شما در مورد علوم آشکار است: می‌گویید که ما رادیو، پنسیلین، تلویزیون، صفحات موسیقی، اتومبیل، هواپیما، تهویه مطبوع و حرارت مرکزی داریم و این‌ها جملگی سخت به کارمان می‌آید. اما این فرآورده‌ها هرگز نخستین هدف علوم نبوده‌اند، این‌ها در حاشیه کار اصلی پدید آمده‌اند، یعنی فقط پس از آن که دانشمند کار اصلی خود را به انجام رسانده باشد. آن کار اصلی، به بیانی ساده چنین است: کنجکاو بودن، مدام چرا گفتن و تا نیافتن پاسخ آرام نگرفتن. دانشمند در باره جهان هستی کنجکاو است. او می‌خواهد بداند که مثلاً چرا آب نقطه جوش معینی دارد و نقطه انجماد معینی؟ یا مثلاً چرا پنیر با گچ فرق دارد؟ یا چرا رفتار یک آدم با آدمی دیگر متفاوت است؟ و نه فقط "چرا؟" بل هم چنین "چه؟"

نمک از "چه" ساخته آمده؟ ستاره‌ها چه هستند؟ ساختمان ماده چیست؟ اما پاسخ بدین پرسش‌ها الزاماً زندگی ما را آسان‌تر نمی‌نمایند. پاسخ به این سؤال که: "آیا اتم را می‌توان شکافت؟" به گونه‌ای زندگانی ما را دشوارتر ساخته است. ولی به هر حال این پرسش‌ها پیش می‌آیند و باید که چنین باشد. این کار انسان است که کنجکاو باشد، که حقیقت جهان پیرامون ما را بشناسد، که بدین سؤال بزرگ: "به راستی جهان چیست و به چه می‌ماند؟" پاسخ گوید. "حقیقت جهان پیرامون ما"، لحظه‌ای به کلمه "حقیقت" بیندیشید، کلمه‌ای است که در موارد گوناگون به کار گرفته می‌شود: "تو حقیقت را به من نمی‌گویی"، "حقیقت اوضاع و شرایط در روسیه"، "زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی". و من می‌خواهم در این جا آن را به عنوان "آن چه در پس جلوه برونی نهفته است" به کار برم. بگذارید، قبلاً آن چه را می‌خواهم بگویم با مثالی توضیح دهم. خورشید از مشرق طلوع می‌کند و غروبش در مغرب است، این‌ست آن چه که ما می‌بینیم؛ این "جلوه برونی" است. در گذشته جلوه برونی را همان حقیقت می‌پنداشتند. اما پس از آن دانشمندی پا به میدان گذارد و در این مطلب کنکاش نمود و آن گاه اعلام داشت که حقیقت به تمامی از ظاهر امر متفاوت بوده است: حقیقت این بود که زمین می‌گردد و خورشید هم‌چنان ساکن می‌ماند، جلوه برونی فریبی بیش نبود. آن چه در این حقایق علمی شگفت‌آور است، این‌ست که آن‌ها غالباً این چنین بی‌فایده به نظر می‌آیند. برای انسان معمولی هیچ تفاوتی ندارد که خورشید بگردد یا زمین، در هر حال او باید بامدادان از خواب برخیزد و شامگاهان دست از کار بکشد. اما اگر چیزی بی‌فایده بود، حتماً بدین معنی نیست که "بی‌ارزش" هم باشد. دانشمندان هنوز هم جستجوی حقیقت را ارزشمند می‌دانند. آنان انتظار ندارند که قوانین جاذبه و نسبت دگرگونی عظیمی در زندگی روزمره پدید آورند، بل می‌اندیشند که پاسخ دادن به پرسش‌های مدامشان در باب جهان هستی، فعالیت "با ارزشی" است. و بنا براین ما می‌گوییم که حقیقت چیزی که آنان به دنبالش هستند، خود یک "ارزش" است. یک ارزش، آن چیزی است که زندگانی ما را برتر از سطح خالص حیوانی قرار می‌دهد، سطحی که تنها قوت لایموتی به کف آریم، سد جوع کنیم، بخوابیم و بمیریم. دنیای فراهم آوردن غذا و زادن کودکان، گه‌گاه دنیای "زیست بسیط" نامیده شده است. و گاه یک ارزش بدین دنیای "زیست بسیط" افزوده می‌گردد.

برخی می‌گویند که زندگانی ما ناخوشایند است، بدان سبب که در گسترده‌ترین حد خویش پای در بند چیزهایی است که جاودان نیستند - چیزهایی که فرو می‌ریزند و دیگرگون می‌شوند. اکنون این جا نشست‌ام، یک درجه یا اندی بیشتر، دورتر از استوا. به آن چه دو رو بر اطاق گرم هست نگاهی می‌اندازم و می‌بینم که هیچ چیز در آن نیست که بپاید. چندان دور نخواهد بود که خانه‌ام ویران شود، مورچگان سفید آن را به تمامی بچوند، یا که باران و بوران در همش کوبد. گل‌هایی که پیش رویم هستند، فردا خواهند پژمرد. (بدین‌سان، به یقین خودم نیز شاید!). ماشین تحریرم از پیش از کار افتاده. و این چنین است که من تشنه چیزی هستم که بپاید و همیشگی باشد، چیزی که تا جاودان بماند. می‌پندارم که "حقیقت" همان چیزی است که ناجاوید خواهد بود.

حقیقت یک ارزش است. زیبایی ارزشی دیگر است. و حالا که درباره دانشمندان سخن گفته‌ایم، من به هنرمندان باز می‌گردم. آن چه شوق دانشمند را بر می‌انگیزد، حقیقت است و این انگیزه برای هنرمند زیبایی است. و حالا برخی مردمان - آن هوشمندان و اندیشه‌ورزان که فلاسفه می‌خوانیمشان - برآنند که زیبایی و حقیقت هر دو یک چیزند. آنان می‌گویند که فقط یک ارزش وجود دارد، یک چیز ابدی که مثلاً می‌توانیم آن را ایکس (x) بنامیم، و حقیقت نامی است که دانشمند به آن داده است و زیبایی نامی که هنرمند آن را بدان خوانده است. بیایید بکوشیم این مقوله را روشن‌تر نماییم: ماده‌ای وجود دارد که نمک نامیده می‌شود. اگر نایبنا باشم، برای توصیف نمک باید که از حس چشایی‌ام کمک بگیرم، نمک برای من ماده‌ایست که طعم آن را تنها می‌توان "نمکین" خواند. حالا اگر چشمانم بینا باشند، لیک حس چشایی نداشته باشم، مجبورم نمک را چون یک "ماده سپید متبلور" توصیف کنم. خوب، هر دو توصیف درست است، اما هیچ یک در بطن خود راه به کمال نمی‌برد. هر یک از این توصیف‌ها گرایشی نامتعادل به یکی از راه‌های آزمایش "نمک" است. ممکن است بگوییم که دانشمند، ایکس (x) را به راهی مورد آزمایش قرار می‌دهد و هنرمند به راهی دیگر. زیبایی یک جلوه از ایکس (x) است و حقیقت جلوه‌ای دیگر. اما ایکس (x) چیست؟ برخی آن را واقعیت‌نمایی می‌خوانند - چیزی که پس از حرکت ظاهری جهان هستی، جلوه‌ی صوری، بر

جای می‌ماند. دیگران آن را خدا می‌خوانند، و می‌گویند که زیبایی و حقیقت دو کیفیت از کیفیات خدا هستند.

به هر حال، هنرمند و دانشمند هر دو در پی آن چیزی هستند که می‌پندارند واقعی است. شیوه کاوش آنان متفاوت است. دانشمند مغز خود را به کار می‌گیرد و با یک روند آهسته کنکاش و خطا، پس از تجربه‌ای دراز و تحقیقی طولانی، پاسخ خویش را می‌یابد. این لحظه، معمولاً لحظه‌ای پر از هیجان است. داستان ارشمیدس را به یاد می‌آورید که وقتی در حمام، آن اصل معروف خود را در می‌یابد، عریان از میان آب بیرون می‌جهد و فریاد میزند اورکا! اورکا! (۱)، یعنی که یافته‌ام. هنرمند به دنبال ساختن چیزی است که هیجانی خاص در میان مردمان پدید خواهد آورد - هیجانی زاده کشفی نو درباره واقعیت. او ممکن است یک تصویر بی‌آفریند، یک نمایشنامه بنویسد، شعری بسراید، یا یک کاخ بسازد، ولی مایل است وقتی که مردمان آن چه را او خلق کرده، می‌بینند، می‌خوانند یا می‌شنوند دستخوش هیجان شوند. و بگویند "آه، زیباست."

پس می‌توان زیبایی را کیفیتی دانست که در هر آن چه در ذهن هیجانی ویژه پدید می‌آورد، وجود دارد، هیجانی بدان‌گونه که با نوعی مکاشفه گره خورده است. این هیجان الزاماً تنها در ساخته‌های انسان نیست، یک شاخه گز یا درختی سبز، نیز می‌تواند چنین هیجانی به شما ببخشد و شما را به گفتن کلمه "زیبا" وادارد. نخستین نقش چیزهای طبیعی، چون گل، درختان و خورشید، شاید این نباشد که زیبا باشند، بل این که فقط وجود داشته باشند، لیکن نخستین نقش و وظیفه آن چه هنرمند خلق می‌کند، زیبا بودن است. بیایید، بکوشیم تا اندکی بیشتر این "هیجان هنرمندانه" را بفهمیم: نخست این که، این چیزی است که به عنوان یک هیجان "استاتیک" شناخته شده است. این هیجان آن‌گونه نیست که به انجام چیزی یا کاری متمایل‌تان سازد. اگر شما مرا احق خطاب کنید یا القاب توهین‌آمیز مشابهی به من بدهید، به یقین نخست به هیجان می‌آیم و یحتمل با شما به نزاع برخوادم خاست. اما هیجان درک و تجربه زیبایی، به آدمی آرامش می‌بخشد و خشنودش می‌سازد، آن‌سان که پنداری به چیزی دست یافته است. این دست یافتن، همان طور که پیشتر نیز توضیحش دادم، دست یافتن به

گونه‌ای مکاشفه است. اما کشف چه چیز؟ می‌گوییم که کشف یک "طرح" یا واقعیت بخشیدن به "نظم". دگرباره باید برای توضیح این مطلب شتاب کنیم. زندگی برای بسیاری از ما درست آمیزه‌ای از احساس‌هاست، بسان فیلم سردرگمی که نه داستان درست و حسابی دارد، نه آغاز راستینی، و نه پایانی واقعی. همچنین بسیاری تناقض‌ها ما را گیج و مبهوت می‌سازد، زندگی زشت است، زیرا که مردمان همه‌اش در پی آنند که یکدیگر را از میان بردارند؛ زندگی زیباست، چرا که بسیاری دیگر در پی آنند که با یکدیگر مهربان باشند. هیتلر و گاندی هر دو موجوداتی بشری بودند. ما زشتی تنی بیمار و موزونی تنی سلامت را می‌بینیم، گاه می‌گوییم "زندگی خوب است" و گاه می‌گوییم "زندگی بد است"، کدام یک حقیقت دارد؟ از آن رو که نمی‌توانیم پاسخ یگانه‌ای بیابیم، گیج می‌شویم. اثری هنری، انگار چنین پاسخ یگانه‌ای را برایمان فراهم می‌کند، بدین‌سان که نظمی یا طرحی را در زندگی به ما سراغ می‌دهد. بگذارید نشان دهم که چگونه چنین می‌شود:

هنرمند مواد اولیه را می‌گیرد و آن را به قالبی می‌ریزد. اگر او یک نقاش است، از جهان دور و برش، به تنوع موضوع‌هایی مجرد بر می‌گزیند. یک سیب، یک بطری شراب، یک سفره، یک روزنامه و آن‌ها را بر کرباسی نقش می‌کند، آن چه که یک "زندگی آرام یا بیجان" خوانده می‌شود.

همه این موضوع‌های مختلف، آن‌سان که اجزاء یک طرح باشند - به نظر می‌آیند، طرحی در محدوده قابی چهار گوشه، و این درک وحدت، ما را مقبول و مطبوع می‌افتد، وحدتی، آفریده موضوع‌هایی که پیش از آن گویی هیچ چیز مشترکی در میانشان نبوده است. پیکرتراش، سنگی سخت و بی‌شکل را می‌گیرد و آن را در هیئت موجودی انسانی در می‌آورد؛ در این جا وحدت، در میان چیزهایی به تمامی متفاوت، پدید آمده است: گوشت نرم و سنگ سخت، و نیز بین هیئت شکل انسانی و صخره بی‌شکل غیر انسانی. موسیقی‌دان یک سیم یا یک زه را مرتعش می‌کند، به نی می‌دمد، و اصوات پدید آمده را نظم می‌دهد، و دست آخر آهنگی می‌سازد. داستان‌پرداز از زندگی انسان رویدادهایی را بر می‌گزیند و برای آن‌ها داستانی خلق می‌کند، یک آغاز و یک انجام، طرحی دیگر.

وحدت، نظم و طرح را می‌توان از راه‌هایی دیگر نیز پدید آورد. ممکن است شاعر دو چیز کاملاً متفاوت را در هم آمیزد و با خلق یک استعاره یا تشبیه به آن‌ها وحدت بخشد. "ت. اس. الیوت"، یک شاعر نوپرداز، دو تصویر کاملاً متفاوت را بر می‌گزیند - یک غروب پائیزی، و بیماری که در بیمارستان انتظار یک عمل جراحی را می‌کشد و بدین‌سان آن دو را درهم می‌آمیزد:

حالا دیگر برویم، تو و من بدان هنگام که غروب، در آن جا، پیش روی آسمان پرستاره گسترده است، هم‌چون آن بیمار که بر تختی بی‌هوش افتاده است. بتهوون در سمفونی شماره نه، برای آسمان پرستاره آهنگی می‌سازد که دسته کر باید آن را اجرا کند، و این آواز دسته‌جمعی را او با موسیقی خنده‌آور و سبکی که با نی و فلوت اجرا می‌شود، همراه می‌سازد. دوباره، دو اندیشه کاملاً مخالف - نغمه‌ای ملکوتی و سرودی مضحک - درهم آمیخته‌اند و بدان‌ها وحدتی بخشیده شده است. پس می‌بینید که این هیجانی که یک کار هنری در ما بر می‌انگیزد، بیشتر هیجان دیدن رابطه‌هایی است که قبلاً وجود نداشته‌اند، دیدن مظاهر کاملاً متفاوتی از زندگی که در خلال یک طرح وحدت یافته‌اند و هم‌سان گشته‌اند.

این بزرگ‌ترین نوع تجربه هنری است. درونی‌ترین نوع احساس خالص است: "چه غروب زیبایی!" یعنی این که نور ما را در خود مستغرق ساخته است؛ "چه گل سیب زیبایی!" یعنی این که حس چشائی ما - خواه به هنگام خوردن آن یا نه، تنها با تصویر آن احساس لذت می‌کند.

بین این نوع تجربه و تجربه "طرح‌ها" نوع دیگری می‌آید: خرسندی دست یافتن به هنرمندی که به "بیان" احساس ما قادر است.

هنرمند وسایلی برای کاویدن و راه یافتن به انفعالات ما پیدا می‌کند - لذت، جذب، غم، خشم - و بدان وسایل ما را مدد می‌کند تا این انفعالات را از خویشتن "جدا" سازیم. بگذارید این مطلب را روشن کنم. هر انفعال نیرومندی باید که تسکین یابد. آن گاه که شادمانیم، فریاد می‌کنیم یا پای می‌کوبیم، آن گاه که در خویش احساس اندوه می‌کنیم، می‌خواهیم که

بگرییم. اما انفعال ما باید که بیان شود (یعنی که به گونه‌ای بیرون ریزد، چون عصاره‌ای که از یک لیمو خارج می‌شود). به‌ویژه، شاعران و موسیقی‌دانان مهارتی خاص در بیان انفعالات ما دارند. مرگی در یک خانواده، بی‌پولی و دیگر بلاها با موسیقی و شعر تسکین می‌یابند، آرام می‌شوند، که گویی با یافتن کلمات و نغمه‌ها، وسیله‌ای برای زدودن غم از وجود ما پیدا می‌کنند. لیک، در سطحی برتر، گرفتاری‌های شخصی ما آرام می‌یابند، وقتی که بتوانیم آن‌ها را چون بخشی از یک طرح بنگریم؛ بدینسان در این جا دگرباره ما با کشف وحدت روبرو هستیم، یعنی یک تجربه شخصی، بخشی از یک واحد بزرگ‌تر است. احساس می‌کنیم که دیگر یک تنه به تحمل این اندوه مجبور نیستیم: غم ما بخشی از یک دستگاه عظیم است - عالم هستی - و نیز بخشی ضروری از آن و هنگامی که دریابیم چیزی ضروری است دیگر به شکوه از آن دهان نمی‌گشاییم.

موضوع بحث ما ادبیات است، لیکن آن کس که به مطالعه ادبیات می‌پردازد، باید خویش را تا حدودی به موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری، فیلم و تئاتر نیز علاقمند سازد. هنرها، جملگی می‌کوشند کاری و رسالتی یگانه را موضوع خود قرار دهند، تفاوت در روش‌هاست. روش‌ها را نوع موادی که در هنرهای مختلف به‌کار گرفته می‌شوند، تعیین می‌کنند. موادی وجود دارند که ملموس‌اند، می‌بینیم‌شان و به کارشان می‌گیریم - رنگ، سنگ، خاک - و مواد دیگری که چنین نیستند، پایا نیستند - کلمات، صداها و نغمه‌ها. به بیانی دیگر، برخی هنرها در زمینه زمان: می‌توانید یک تابلو نقاشی، یا ساختمان یا قطعه‌ای از یک مجسمه را بنگرید و ببسندید - حتی کم و بیش بی‌هیچ درنگی - لیک، گوش دادن به یک سمفونی، یا خواندن یک قطعه شعر، محتاج زمان است - و غالباً وقتی طولانی. بدین منوال موسیقی و ادبیات وجوه مشترک بسیار دارند، این هر دو مواد ناپایای صدا را به کار می‌گیرند: موسیقی صداها بی‌معنا را به‌عنوان مواد اولیه مورد استفاده قرار می‌دهد، ادبیات صداها را معنادار را، که ما به آن‌ها کلمات می‌گوییم.

حالا باید این را بگوییم که به کار بردن کلمات به دو گونه است: یکی هنرمندانه و دیگری غیر هنرمندانه. یعنی که کلمات خودشان می‌توانند به دو راه متفاوت نگریده شوند. در حقیقت

چنین است که یک کلمه، معنایی در فرهنگ لغت دارد (آن چه که معنای "لغوی" خواننده می‌شود یا "دلالت") و تداعی‌هایی که کلمه طی استعمال مداوم خود، به دست می‌آورد ("اشاره ضمنی")، مثلاً کلمه "مادر" را در نظر بگیرید: فرهنگ لغت فقط شما را کمک می‌کند تا معنای این کلمه را "بفهمید"، آن را چنین معنی می‌کند، عنصر ماده والدین یک حیوان. این "دلالت بر معنی" است. اما این کلمه، بدان سبب که ما نخست آن را در ارتباط با مادران خود به کار می‌گیریم، چیزهای بسیار را تداعی می‌کند - گرما، امنیت، آسایش، عشق. ما احساسی بس نیرومند درباره مادران خود داریم به سبب این تداعی‌ها. "مادر" در ارتباط با چیزهای دیگر پیرامونمان که انتظار داریم از آن‌ها نیز احساسی نیرومند داشته باشیم، به کار می‌رود - کشورمان، مدرسه‌مان، بدین منوال "وطن" و "آموزشگاهی که در آن پرورش یافته‌ایم" که به معنای "مادر عزیز" است، پس می‌گوییم که: "مادر" در معنای ضمنی‌ای که دارد بس غنی است.

معانی ضمنی به احساس‌ها باز می‌گردند، دلالت‌ها به مغز. بدین‌سان فعالیت‌های متنوعی که استعمال کلمات را در بر می‌گیرند و کارشان دادن دستورها و اطلاعات است - مثلاً مشخص ساختن قوانین یک باشگاه - می‌کوشند تا کلمات را فقط در معنای دلالتی آن‌ها محدود و مقید نمایند.

نویسنده یک کتاب علمی، اربابان نظمی نو در یک جامعه، این‌ها نمی‌خواهند سر و کار با انفعالات خواننده داشته باشند، فقط به مغز او، به فهم و ادراک او کار دارند، آنان ادبیات نمی‌نویسند. نویسنده ادبیات خیلی بیشتر با معانی و اشارات ضمنی سر و کار دارد، با راه‌هایی که او می‌تواند بدان وسایل کلمات را آن‌گونه برگزیند که شما را به جنبش وادارد یا در شما هیجانی پدید آورد، با راه‌هایی که او می‌تواند رنگ، حرکت و ویژگی بیافریند. معانی را می‌توان به خوشه صداها تشبیه کرد، که وقتی نتی واحد را در پیانو به ارتعاش در می‌آورید، می‌شنوید. نت "سی" میانه را به ارتعاش درآورید، با قدرت، و حالا بیش از پیش از یک نت، خیلی بیشتر، خواهید شنید. شما نت‌های ضعیف و بس آرامی را که از آن پدید می‌آیند، خواهید شنید،

نت‌هایی که بدان‌ها "هارمونیک‌ها" گفته می‌شود. نت خودش "دلالت" است، هارمونیک‌ها معانی و اشارات ضمنی هستند.

نویسنده ادبیات، به ویژه اگر شاعر باشد، از دانشمند یا حقوق‌دان در زمینه "مقید ساختن کلمات" متفاوت می‌شود. دانشمند باید کلمه را آن گونه به کار گیرد که تنها یک معنی داشته باشد و نه بیشتر، به همین گونه یک حقوق‌دان. اما گه‌گاه کلمه -بدان گونه که نت مادر روی پیانو عمل می‌کرد- مجاز است تا آزادانه نوسان کند، نه تنها تداعی‌هایی را موجب می‌شود، بل هم‌چنین برخی زمان‌ها، معناهایی کاملاً متفاوت به وجود می‌آورد و شاید حتی کلمات دیگر را. در این جا دو نمونه می‌آورم:

عمل چون نوائی که از شیپوری (Bugle) برمی‌خیزد مرا به خود می‌خواند و قلب گویی فرو می‌ریزد (Buckles). حالا، (Buckle) در این جا چه معنی می‌دهد؟ ما آن را در معنای لغوی تنی نیرومند و سالم، یا دستگاهی استوار، استعمال می‌کنیم -یک ورق آهن، یک چرخ دوچرخه. حالا در یک قطعه علمی یا نوشته حقوقی این کلمه باید یا به معنای نخست آن باشد، یا به معنای دومینش. ولی در این قطعه شعر ما مقید و محدود نیستیم. این کلمه می‌تواند دو معنا داشته باشد، می‌تواند دو چیز متفاوت را در یک زمان به خاطر آورد. بنا بر این، این تکه چنین معنی می‌دهد، "مرا به عمل می‌خوانند و من برای آن آماده‌ام. تسمه‌های کوله بار نظامی و قطار فشنگم را محکم می‌کنم، لیک در همین زمان ترسانم؛ گویی قلبم در درونم فرو می‌ریزد، بسان تایر دوچرخه که پنچر می‌شود".

نمونه دوم:

او رفته است و بازوان من تهی است.

من جستجو می‌کنم

آن چه پیش روی من است، تنها تفاله سال‌های از دست رفته است.

این جا (Waste تلف شدن) (دقت کنید که نگارنده چگونه این کلمه را برای طنین کلام خویش تکرار می‌کند) گویی کلمه‌ای دیگر را به وجود می‌آورد که وزن آن یک‌سان است، اما نگارش و معنای آن متفاوت (Waist کمر). بازوان او دیگر کمر معشوقه را در آغوش نمی‌گیرد، دیگر چیزی نیست جز سکوت و خلاء.

این نمونه‌ها اندکی اغراق آمیزاند، ولی به نشان دادن این که چگونه خالق ادبیات، کلماتش را ورای زمان‌ها جولان می‌دهد، کمک می‌کنند. این دیگر تنها معنای معنوی محض کلمات نیست، این صدا و آهنگ است، پیش آوردن معانی دیگر است، کلمه‌های دیگر، همان طور که آن خوشه‌های هارمونیک را معانی ضمنی می‌خوانیم. ادبیات، "استثمار کلمات" است. اما ادبیات شاخه‌های گوناگونی دارد، و برخی شاخه‌ها، کلمات را بیش از دیگر شاخه‌ها استثمار می‌کنند. شعر بیشتر بر قدرت کلمات تکیه دارد، بر معانی و مفاهیم متنوع و چند پهلوئی آن‌ها، و به لحاظی شما می‌توانید بگویید که شعر "ادبی‌ترین" شاخه‌ی ادبیات است. ادبی‌ترین، زیرا بیشترین حد مواد خام ادبیات را به کار می‌گیرد، که کلمات باشند. روزی، روزگاری، تنها نوع ادبیات که وجود داشت شعر بود؛ نثر فقط برای نگارش قوانین و مدارک و نظریه‌های علمی مورد استفاده بود.

در میان یونانیان قدیم، شعر سه گونه بود: تغزلی، نمایشی و حماسی. در اشعار تغزلی، سراینده به بیان انفعالاتی ویژه می‌پرداخت -عشق، نفرت، ترحم، ترس- و همواره بر نیروی کلماتش متکی بود. در اشعار نمایشی (یا نمایشنامه‌ها) شاعر مجبور نبود که این‌سان بر کلمات تکیه داشته باشد (اگر چه نمایشنامه یونانی با اشعار تغزلی آمیخته بود)، زیرا عمل و نمایش در بین بود، داستان وجود داشت و شخصیتی انسانی. در اشعار حماسی او می‌توانست افسانه‌ای را باز گوید -دگرباره به کار گرفتن شخصیت، عمل و نمایش- و شاید مهارت او به عنوان یک راوی، می‌توانست مهم‌تر از کیفیات گویای کلمات باشد.

ما هنوز هم این تقسیم سه‌گانه باستانی را داریم، ولی دوتای آن‌ها دیگر چندان -مگر به‌ندرت- در شکل شعری خود به کار نمی‌آیند. شعر حماسی به داستان دراز بدل شده است، نگاشته به

نثر، (گه‌گاه شاعران هنوز هم داستان دراز را منظوم می‌نگارند، ولی این گونه آثار چندان مشهور نیستند.) شعر نمایشی به فیلم یا نمایشنامه بدل شده (فقط خیلی به ندرت، امروز نیز به نظم نگاشته می‌شود). شعر تغزلی، تنها نوع شعر که باقی مانده است، به بیانی دیگر، امروز دیگر شعر حماسی و نمایشی موضعی بس حقیر دارند. شاعر به خلاف نمایشنامه‌نویس و داستان‌پرداز، اشعار تغزلی کوتاه می‌سراید، در مجلات به چاپ می‌زند، و چندان پولی هم انتظار ندارد -هیچ شاعری نیست که از راه سرودن اشعارش نان بخورد. این نشانه بدی است و شاید بدان معناست که برای شعر دیگر آینده‌ای وجود ندارد، اما در این باب صحبت بسیار است. ادبیات شاخه‌های دیگر نیز دارد و نیز چیزهایی نزدیک به ادبیات یا آثار "شبه ادبی"... به ویژه مقاله: مقاله‌نویس کسی است که دیگر برای شعر و داستان مایه و هدیه‌ای ندارد. لیک شاید بهتر باشد که فعلا همان سه شکل اصلی را در خاطر بسپارید -داستان، نمایشنامه، شعر- چرا که این‌ها، نام‌آوران ما را در چند قرن اخیر به خود مشغول داشته‌اند. در روزگار ما چنین به نظر می‌رسد که فقط داستان به عنوان یک شکل ادبی زنده خواهد ماند. خوانندگان شعر، اندک‌اند و بیشتر مردم بیشتر از یک نمایشنامه، از یک فیلم لذت می‌برند (یک شکل بصری، نه یک قالب ادبی). با این همه پیش‌گویی آینده، بی‌پژوهشی در گذشته، گویا که ما را چندان به کار نمی‌آید.

استحاله

امیر پرویز پویان

سلول شماره ۵ تا نزدیک سقف مرطوب است. از پنجره خبری نیست. روزنه‌ای کوچک‌تر از یک خشت که نور از آن به درون سلول می‌تابد. چراغ همیشه روشن است. شب و روز. تمام شب. تمام روز.

پتوی زمختی که روی زمین پهن کرده‌اند ترش است. تمام اتاق بوی ترشی می‌دهد. از ستون-های سقف، عنکبوت‌ها آویزان‌اند. از این سو به آن سو تارشان را تنیده‌اند. در زاویه دیوارها

چیزی مانند خزه وجود دارد. سبز و چسبان و مرطوب. چند حلزون کوچک به آن چسبیده‌اند. سوسک‌های قهوه‌ای و سیاه، شب سر و صدا به پا می‌کنند. این هم نشانه‌ای است برای این که بدانم شب کی فرا می‌رسد، گرچه یقین ندارم.

سقف بلند است. لامپ خاک گرفته کوچکی به فاصله ده سانتی متر از آن آویزان است. دست زدن به آن غیرممکن به نظر می‌رسد. از این گذشته سوراخ گردی که روی درِ اتاق است و هر لحظه چشمان گودنشسته نگهبان از آن به درون سلول نگاه می‌اندازد؛ هر گونه کوششی را بیهوده می‌نماید.

پائیز بود که مرا به این جا آوردند. گمان نمی‌کنم اکنون زمستان باشد. می‌توانم حدس بزنم که چند روز بیشتر نیست در این جا به سر می‌برم. لباس سیاه‌رنگ و از ریخت افتاده‌ام کافی نیست سردم می‌شود با این همه باید سرمای پائیز را به هیچ گرفت، زمستان به زودی فرا می‌رسد.

سربازی لاغر و ریزنقش صبح‌ها ساعت هفت، ظهرها ساعت یک و شب‌ها ساعت هفت در باز می‌کند و سینی به دست غذایم را می‌آورد. در که باز می‌شود و لحظه‌ای سلولم در نور غرق می‌شود، من چشمان‌ام را با دست‌هایم می‌پوشانم. حالا دیگر نور، چشمم را می‌زند.

▪ سرکار؟

▪ ها؟

شهری نباید باشد. لهجه‌اش به روستائیان اطراف تهران می‌ماند. هرگز نتوانسته‌ام چهره‌اش را به دقت تماشا کنم. لابد سیاه چرده است. فقط می‌پندارم که صورتی آفتاب سوخته، چشمان درخشان میثی و دست‌هایی بزرگ و استخوانی دارد.

▪ امروز چند شنبه است؟

▪ جمعه

▪ ساعت چنده؟

▪ هفت

او سینی را به زمین می‌گذارد و به سوی در راه می‌افتد. عجله دارد ولی ناگهان برمی‌گردد و می‌پرسد:

▪ زن داری؟

▪ نه

▪ مادر؟

▪ نه

لبخندی می‌زند و دوباره به من پشت می‌کند. من جیب‌های کتم را می‌کاوم و اسکناس مچاله شده‌ای را پیدا می‌کنم، آن را زیر نور چراغ می‌گیرم، ده تومن است.

تمام ثروت‌ام توی زندان. می‌شود دنیا را با آن چه در آن است به سخره گرفت. حتی در یک صومعه ارزش پول بیشتر است. همه این‌ها یک لحظه بیشتر طول نمی‌کشد. حالا در باز شده و سرباز بیرون می‌رود.

▪ سرکار!

▪ ها؟

▪ برادر این پولو واسم سیگار بخر. یه تومنش مال خودت، باقی‌شو سیگار بخر.

▪ همشو؟

▪ آره

مرا با تعجب و رانداز می‌کند. اسکناس را می‌گیرد و در را پشت سرش می‌بندد. ساعتی دیگر زندگی لذت بخش خواهد شد. در انتظار پاکت‌های سیگار روی پتوی متعفن و خیس چمباتمه می‌زنم.

چند روز از بازداشتم می‌گذرد؟ چند هفته؟ چند ماه؟ امروز همه چیز معلوم می‌شود. افسرنگهبان چند لحظه پیش به سراغم آمد، برای بازپرسی احضار شده‌ام. چه چیز در انتظارم است؟ دست کم باید به صدها سؤال پاسخ دهم. ”جواب‌ها دقیق، کوتاه، هشیارانه“ این جمله‌ای‌ست که پس از دستگیری‌ام هزاربار برایم تکرار کرده‌اند.

دوستانم نمی‌دانند که مرا برای جواب‌های دلخواه به سیخ می‌کشند. خیال کرده‌اند به یک محفل دوستانه می‌برند، به آسانی می‌توانند مچ پایم را خرد کنند، ناخن‌هایم را بکشند و آتش سیگار روی سینه‌ام بگذارند. مرا توی یک اتاق دربسته می‌گذارند و لحظه‌ای بعد از سوراخ‌های تهویه، اتاق را پر از گاز می‌کنند. من چند ثانیه گیج و بی حرکت می‌مانم و سپس برای ذره‌ای هوا به در مشت می‌کوبم و ناخن‌هایم را به دیوار می‌کشم، اگر پنجره‌ای وجود داشته باشد آن را می‌شکنم، اما اتاق فقط دری دارد که قفل شده. فقط چند ثانیه دیگر، آن گاه بی‌هوش بر زمین می‌افتم؛ بی‌هوش، نیمه‌جان. آن‌ها که از پشت یک شیشه کدر مرا نگاه می‌کنند، در را می‌گشایند و جسد مرا بیرون می‌برند.

با این همه باید جواب‌های ”دقیق، کوتاه و هشیارانه“ داد وگرنه دوستانم به دام می‌افتند. چند نفرند؟ نمی‌دانم. ده‌تاشان را می‌شناسم. ده زندگی و بعد ده‌ها زندگی در گرو جواب‌های من. کاش نام هیچ یک را نمی‌دانستم. اما اکنون چهره‌هاشان روشن‌تر از همیشه به نظرم می‌رسد. به هیچ قیمتی نمی‌توانم نام‌شان را فراموش کنم. آه چه بسیار وقت‌ها که اسم‌شان از یادم می‌رفت.

ذره‌ای فراموشی، این بهتر از همه چیز است اما دست نیافتنی‌تر است.

اتوبوس سفید رنگی مرا به بازپرسی می برد. از خیابان های شلوغ می گذرم. مردم همان اند که بودند. شهر بزرگ تر و روشن تر از گذشته است مغازه ها زیباتر شده اند. دختران بدون استشنا قشنگ و جذاب اند. تنفس آشکارا آسان تر است. دو پاسبان، هر دو میان سال، دو طرفام نشستند، بی اعتنا به من با هم گپ می زنند. دلم مالش می رود. مدتی است دور صبحانه را قلم گرفته ام.

▪ سرکار، بازپرسی از این جا دوره؟

آن ها به من نگاه می اندازند و دوباره به گفتگو مشغول می شوند. راننده بر می گردد. حالم به هم می خورد، اما این را نمی شود گفت، چه ام شده؟ لغت مناسب را می یابم، اضطراب.

▪ سرکار

▪ چیه؟

▪ چه جوری از آدم بازپرسی می کنند؟

یکی شان دارد ناخنش را می جود. خیلی بی تفاوت بی آن که نگاهم کند می گوید:

▪ چوب تو کونت می کنند.

پاکت سیگار را در می آورم، سیگاری بر می دارم.

▪ سیگار؟

هر دو حریصانه سیگاری به لب می گذارند. یکی شان کبریت می کشد.

▪ ادبیت نمی کنند، جرمت چیه؟

▪ سیاسی

▪ حزبی س؟

▪ آره

▪ حزبی یا رو اذیت می‌کنن.

ماشین کنار ساختمان بزرگی با دیوارهایی از سنگ سیاه می‌ایستد. دو در آهنی بزرگ و کوچک به دیوار چسبیده‌اند.

راننده بوق می‌زند و در بزرگ باز می‌شود. به حیاط می‌رسیم. در بسته شده پیاده می‌شویم. مستراح کجاست؟ حالم دارد به هم می‌خورد.

▪ اتاق ۱۱۳، دست چپ.

در پشت سرم بسته می‌شود. به یک مهمانی شبیه است. فقط بیش از اندازه برهنه است. کف آن از موزائیک سیاه فرش شده، از سقف لوستری آویزان است و به دیوار شرقی اتاق پنجره‌ای است. میزی فلزی گوشه‌ای اتاق است و پشت آن صندلی چرمی دسته‌داری قرار دارد که خالی است. به دیوار غربی دو تمثال آویزان است. من روی مبلی می‌نشینم. در مقابلم میز کوچک و سه‌گوشه‌ای است. جا سیگاری تمیزی روی میز است. اکنون ترسم به یک انتظار بی‌رمق تبدیل شده. پشت صندلی دسته‌دار بازپرس دولنگه در فلزی به هم چفت شده. دستگیره ندارد. کنار آن دکمه سفیدی به دیوار نصب شده است. باید در خروجی باشد. در ورودی باز می‌شود و مردکی کوتاه قد خپله به درون می‌آید. چهره‌اش سرخ و میان سرش بی‌موسست، صورتش را به دقت اصلاح کرده، فرز و چابک به طرف میزش می‌رود، روی صندلی می‌افتد و نفس تازه می‌کند. بسته سیگار فرنگی‌اش را بیرون می‌آورد و ناگهان چشم‌اش به من می‌افتد، لبان‌اش را به خنده می‌گشاید.

▪ راضی هستین؟

▪ از چی؟

▪ از زندان

- نه
 - پس خب عوضش این یک سوژه س. بعد می‌تونین درباره‌اش داستان بنویسین. راستی تا اون‌جا که من اطلاع دارم آخرین رمان تون زیر چاپ مونده. نه؟ اسمش چیه؟
 - ”خورشید سر خواهد زد“
 - ”خورشید سر خواهد زد“. که این طور. چه وقت؟ در ”آینده بس نزدیک و درخشان“؟ هه هه، خوبه. اما من اگر جای شما بودم می‌نوشتم ”خورشید هر وقت دلش بخواهد سر می‌زند“ ...
 - حالا که نیستین!
 - خب بگذریم، چن وقته تو حزب ”ب“ فعالیت می‌کنین؟
 - ای، یکی دو سال است
 - حوزه داشتین؟
 - ای ...
 - چند نفری؟
- من به جای جواب شانه‌هایم را بالا می‌اندازم.
- اسمشون چی بود؟ افراد حوزه، رابط، سخنگو ...
 - یادم رفته
 - این‌شو آدم یادش نمی‌ره. خب نگفتین
 - من کسی را نمی‌شناسم
 - تا اون جایی که من می‌دونم آدمای سانتی‌مانتالی مٹ شما نمی‌تونن شکنجه‌های این‌جا رو تحمل کنن. خب، گفتین اسمشون چی بود؟
 - نمی‌دونم
 - نشد، باهاس یه جوری با هم کنار بیاییم. این طوری هر دومون تو دردسر می‌افتیم.
 - می‌دونم، می‌دونم بهتون سفارش کردن جواب‌های کوتاه و دقیق بدین. شما هم قول

دادین لوشان ندین. اما خب، ما هم این جا این دمبک و دستکها را به سردی و گرمی نداشتیم.

تکمه را فشار می دهد و دری پشت سرش باز می شود. اسبابها و ماشینهای بزرگ و کوچکی توی اتاق قرار داده شده. او هم چنان حرف می زند و من به آن چه در برابرم در اتاق دیگر نهاده اند خیره گشته ام. اتاق شکنجه است.

این طور خیال می کنم: با این اسبابها چند جور می شود آدم کشت؟ کدامش قابل تحمل تر است؟ با گاز طول می کشد. آمپول هوا؟ نه، این قدر فوری کلک آدم را نمی کند، زندگی شکنجه ایست که خیلی دیر منتهی به قتل می شود. این جمله را کجا خوانده ام؟ آه خودم آن را نوشته ام، رمان "مرگ قهرمان"، چه اباطیلی. این جمله مسخره ترین حرفی است که تا حالا شنیده ام. دنباله حرف باز پرس را می شنوم.

▪ ما با آدمهای سرشناسی مثل شما خیلی محترمانه رفتار می کنیم. این جا همه جور آدمی میارن. بعضیها رو همون اول می بریمشون اون اتاق (اتاق شکنجه را نشان می دهد)، اما شما رو نه. نه احتیاجی به این کار نیست. شما واسه چی خودتونو تو دردسر انداختین؟ گمون می کنین رسالتی دارین؟ واسه کیا؟ شما سنگ اونایی رو به سینه می زنین که حرفاتونو نمی فهمن حتی یک کلمه شونو. خودتونو فریب می دین. فقط همین. وگرنه می تونم شرط ببندم که شما هم از شون خوشتون نمی آد.

▪ زنگ می زند و مرد درازی با اونیفورم قهوه ای به درون می آید. سلام می کند و خبردار می ایستد.

▪ بله قربان

▪ شماره ۱۳ رو بیار تو!

▪ بله قربان.

باز پرس با دستمالی پیشانی اش را پاک می کند که من هم برمی دارم. جعبه شکلاتی از کشو میز بیرون می کشد و باز هم تعارف می کند، برمی دارم. روی مبل یله می دهم و سیگار معطرم

را دود می‌کنم. هر دو سکوت کرده‌ایم. من لحظه‌ای خودم را آزاد می‌انگارم. می‌خواهم این طور بیندیشم. اکنون تصور می‌کنم که به دیدن دوستی آمده‌ام. او رئیس اداره‌ای است و من روی مبل اتاق کارش لمیده‌ام. اگر سکوت کرده‌ایم مهم نیست به هر حال روابط مان دوستانه است. ساعت یک، اداره تعطیل می‌شود. با او خواهیم رفت به یک رستوران. مشروب مفصلی خواهیم خورد. نه، زودتر از یک؛ برای او چه اهمیتی دارد می‌تواند هر وقت خواست برود. کاش دختری انتظارم را می‌کشید، آن وقت همه چیز آسان برایم حل می‌شد. عشق همه کارهای آدم را توجیه می‌کند و راستی آیا کسی انتظارم را نمی‌کشد؟ من چطور؟ عاشق نیستم؟ آن دخترک موخرمائی که گاه گاه به دیدنم می‌آمد تا شعرش را بخوانم و اصلاح کنم، چند بار به خانه‌ام سر زده، مرا دوست دارد، نه؟ از روزگار من مطلع است؟ قاعدتاً این طور است. برایم گریه نمی‌کند؟ چند بار به خانه‌ام سر زده اما من هیچ وقت از او خوشم نمی‌آمد.

شما ای فانوسک‌ها

مرا بنگرید

بر بستر سرد زمین

عطر گل‌های اقاقی

مستم کرده‌اند

و عشقی که

هراسانم ساخته ...

چه جملات بی سر و ته‌ای. آن وقت او به این‌ها می‌بالد و هر وقت انتقاد می‌کنم اشک در چشمانش جمع می‌شود.

دوباره در با ناله‌ای کوتاه باز می‌شود و مردک سیاه چرده و لاغری را به درون می‌فرستد.

■ سلام علیکم

او که اکنون دستبندی ندارد مچ‌اش را با آزادی حرکت می‌دهد. بازپرس صندلی‌ای را نشان‌اش می‌دهد و اشاره می‌کند که بنشیند. مرد لباس چرب و کثیفی به تن دارد.

لکه‌های چربی در همه جا هست. چشمانش گودنشسته است و پیشانی بلندی دارد. موهای ژولیده‌اش را روی پیشانی ریخته. ریش نتراشیده کوتاه و نامرتبی صورت استخوانی‌اش را پوشانده. او به من نگاه می‌کند و اندکی مردد است. بازپرس می‌پرسد:

- آقا رو می‌شناسی؟
- نه
- به، چطور نمی‌شناسی؟ تو نویسنده خودتو نمی‌شناسی؟ نکند سواد نداری، ها؟
- چرا آقا داریم
- چقدر؟ می‌تونی هر جور کتابی رو بخونی؟
- بعله. ما روزنومه هم می‌خونیم.
- از این کتاب‌های داستان هم می‌خونی؟
- بله بعضی وقتا می‌خونم.
- خب، یه داستان نخوندی که اسمش ”مرگ قهرمان“ باشه؟
- نه
- اصلاً اسم ”خروش“ به گوش‌ات نخورده؟
- نه

بازپرس با لبانی گشاده از خنده به من نگاه می‌کند و می‌گوید:

- جداً معذرت می‌خوام. من اگه جای این احمق بودم بهتون می‌گفتم که همه کتاباتونو خوندم. مهم نیست. می‌بینی؟ اون وقت شما خودتونو واسه اینا تو دردسر میندازین. حتی اسمتونو بلد نیست. شما به من بیشتر بدهکارین تا اون. ده تومن دادم کتابتونو خریدم. دو روز تمام نشستم خوندمش. من حرفاتونو می‌فهمم. ازش لذت می‌برم، اینو جدی می‌گم. فقط حیفم میاد. با این استعدادی که شما دارین ... حیفه جداً حیفه.

من یک بار دیگر زندانی را نگاه می‌کنم. او بی هیچ خجالتی به من خیره شده در چشم‌هایم نگاه می‌کند. مثل آدمی که دیگران را دروغگو می‌داند و خود را مغموم می‌پندارد. هیکل او درشت است با دست‌های بزرگ‌اش می‌تواند به آسانی مرا خفه کند و حتی می‌تواند هیکل فربه بازپرس را زیر دست و پای‌اش از شکل بیندازد. من چه چیزی دارم که به او بگویم؟ حرف‌های او باید برایم تکراری و بدیهی و خسته کننده باشد. اما حرف‌های من، او یک کلمه‌اش را نمی‌فهمد. راستی اگر او داستان‌های مرا خوانده بود و لذت برده بود چه احساس خفتی می‌کردم. نه، هنوز هنر من با ابتذال زندگی این‌ها در نیامیخته. او چه می‌خواهد؟ خیال می‌کنی برای چه او را به این جا آورده‌اند؟ دو دستی به زندگی‌اش چسبیده. فقط می‌خواهد به جای نان و پنیر، نان و کره بخورد. همین. تمام فلسفه حیات‌اش در همین خلاصه می‌شود. او از یک درک هنری فرسنگ‌ها فاصله دارد. چه چیزی جز ابتذال می‌تواند او را به هیجان آورد؟ به جای او اگر بقالی باشد چه فرق می‌کند که پنیر را لای صفحه روزنامه به دست مشتری بدهد یا لای برگی از "جنگ و صلح"؟ نه، تو نویسنده خودتو نمی‌شناسی؟ حال می‌گویند این را برای خودم افتخاری بدانم که نویسنده این جماعت باشم. اگر این مردک اثر مرا بفهمد و لذت ببرد در حد یک نقال قهوه‌خانه پائین آمده‌ام. فرسنگ‌ها از هم دوریم. من که از هر حادثه، هر پدیده و هر چیز ساده برداشت هنرمندانه‌ای دارم با او که هم و غم‌اش در یک زندگی مبتذل و شکل یافته از بدوی‌ترین نیازها و تهیه همان‌ها خلاصه می‌شود نمی‌توانم کنار بیایم. اصلاً مرده شور مردم را ببرد. هر که خواست و توانست بفهمد به درک. من امانت همه را برای خویش نگاه خواهم داشت.

بازپرس زنگ می‌زند.

- بله قربان
- ببردش
- خب، واسه امروز بسه. مجبورم دوباره برتون گردونم به سلولتون، خودتون این جور خواستین. ما هیچ وقت نخواستیم با آدمای مثل شما فهمیده بی‌ادبانه رفتار کنیم. سینه یارو رو دیدین؟ کاش نشوتون می‌دادم، گله گله جای آتیش سیگار روشه، ناخن‌های

پاشام کشیدیم، خیلی چیزآم گفته ولی خب، هنوز باید سر به سرش گذاشت. هیچ کس نمی‌تونه طاقت بیاره. آدم آدمه! اما شما بهتره بازم فکر کنین. خب، به امید دیدار.

زنگ می‌زنه.

- بله قربان
- ایشونو برگردونین. خیلی محترمانه و بی دستبند.

تمام این‌ها چه زود گذشت. حالا دوباره همان سلول پنج و رطوبت و سوسک‌ها و عنکبوت‌ها. سه بسته از سیگارهایم نیست. دزدیده‌اند. باید در باره بازپرسی امروز صبح بیندیشم. این منم که باید خویشتن را آزاد سازم. هیچ کس به فکر من نیست. دوستانم هیچ خبری از من نگرفته‌اند. البته برای‌شان خطرناک است. این قانون حزب است. "وقتی کسی گیر افتاد باید فراموش‌اش کرد وگرنه همه چیز به خطر می‌افتد". تا کنون هیچ کس به ملاقاتم نیامده. حتی دوستانی که بیرون از جنجال‌های سیاسی برای خودم دست و پا کرده‌ام همه خودشان را بیشتر دوست دارند. فداکاری حماقت است. همین است که توی هر داد و فریادی اول از همه احمق‌ها شهید می‌شوند. آدم‌های زرنگ تا آخر قضیه سالم می‌مانند. چرا کسی به دیدنم نیامده؟ همه‌شان ترسیده‌اند. شاید اجازه ملاقات نداشته‌اند. نه این خوش بینی ابلهانه‌ای است. حالا وقتی است که از خودم بپرسم چرا به این جا آمده‌ام؟ همه‌اش نتیجه یک خودخواهی پوچ است. دلم برای لقب "نویسنده مردم" لک زده بود. مردمی که از سر تفنن نیز به آن چه برای‌شان نوشته‌ام نگاه نمی‌اندازند. چه چیز جز ابتذال می‌تواند مردم را خشنود کند؟ ارزش‌های هنری را به هیچ می‌گیرند و به دور می‌اندازند و آن چه که غرایز پست‌شان را به

هیجان می‌آورد نخست عزیز می‌دارند. روشنفکر تنهاست. با دست‌های آلوده، با حکومت سازش نمی‌کند و از ابتدال مردم نیز خودش را دور نگه می‌دارد و پاداش این اصالت چیست؟ این که هر دو بیگانه و دشمن‌اش می‌پندارند، آن وقت او دل می‌سوزاند بی آن که توده محل سگ بهش بگذارد. حبس‌اش می‌کنند و آب از آب تکان نمی‌خورد. اگر شانس بیاورد با او خوب تا می‌کنند و گرنه چوب توی کون‌اش می‌کنند و اصلاً چه جوری معنایی برای زندگی بیابم جز این که بنویسم؟ و این نوشتن صداقت نیست که به مردم بدهم یا منتی که بر سرشان بگذارم. من برای خودم می‌نویسم. یک احتیاج، یک مخدر، هیچ چیز بیش از این نیست. فقط نوشتن مهم است. "چگونه نوشتن" یک فریب است. هر چیزی مرا به خود بکشد در باره‌اش قلم می‌زنم. هر نویسنده واقعی به درون خود پاسخ می‌دهد. اجابت آن چه خارج از ماست، تصنع و مسخره بازی‌ست. تعهدی جز در مقابل نیازهای درونی‌ام وجود ندارد. من نمی‌توانم بتهوون را با سنفونی‌هایش توی زباله دان بریزم. زولا نیز به اندازه چخوف عزیز است در اجابت آن چه از درون، ندای‌اش می‌دهد ... نگهبان از دریچه سلول مرا که گاه می‌اندیشم و گاه با خودم حرف می‌زنم نگاه می‌کند. تا صبح فردا راه درازی است. این راه را باید به تنهایی از میان تاریکی شب طی کنم به خواب می‌روم تا فاصله را کوتاه کنم.

دیشب، همه دراز، سیاه و وحشت آور بود. همه‌اش خواب‌های تکه تکه و کابوس. از نوک تپه پایم لغزید و توی دره افتادم ... توی دره یک مرداب بود؛ گود و متعفن. دست و پا زدم. دستم را به چیزی مثل یک شاخه زیتون گرفتم، کنده شد و من توی مرداب فرو رفتم.

صبح، طلوع خورشید را تماشا کردم. اول یک سفیدی کم رنگ و بی رمق، بعد یک مقدار دیگر پر رنگ‌تر، و بعد قرمزی افق و آن گاه زردی طلائی خوشید، دوباره توی رختخواب افتادم و هرچه در خاطر داشتم مزمه کردم. کیست؟ در می‌زند. باید برای بازپرسی آماده شوم. لباسم را می‌پوشم و همراه استواری به حیاط زندان می‌روم. توی ماشین همان دو پاسبان می‌نشینم و موتور ماشین صدا می‌کند و ما از زمین کنده می‌شویم و لحظه‌ای بعد توی خیابان شهرایم.



▪ اتاق ۱۱۳، دست چپ.

این بار بازپرس بیش از همیشه منتظر بود. آرنجاش را روی دسته چرمی صندلیاش گذاشته و با لبخند مرا می‌نگرد. نگاهاش را خیره به چهره‌ام دوخته است. آیا لبخند و نگاهاش مرا مردد نمی‌کند؟ آیا بر آن چه اندیشیده‌ام آگاهی دارد؟ او یک شیطان است. من اکنون باید مثل یک مسیحی صادق نزد این کشیش فربه به همه چیز اعتراف کنم و بعد؟ مرا به سلول‌ام باز خواهند گرداند؟ آزادم خواهند کرد؟ من می‌توانم با خشنودی به صدای بلند فریاد بزنم که اشتباه کرده‌ام. باید بفهمد که این همه آن چیزی است که می‌توانم بگویم.

▪ امروز سنگول به نظر می‌رسین

▪ برعکس، دیشب خیلی بد خوابیدم.

▪ همه‌اش دچار کابوس بودید و با تردیدتان می‌جنگیدید.

این حرف مثل پتک به سرم می‌خورد. گیج‌ام می‌کند و پس از چند لحظه در می‌یابم که گفته‌ام "بله"

▪ خب عالی‌ه و بالاخره پیروز شدین؟

▪ نه

▪ متأسفم. هنوز تحت تأثیر خرافه‌ها تون هستین. از پیش هیچ ملاکی واسه آدم وجود نداره. انسان می‌تونه هر وقت خواست ملاک تازه‌ای برای خودش بسازه. مترتونو عوض کنین! با یه چیز دیگه اندازه بگیرین! این پيله‌ای که دور خودتون تنیدین زودتر از همه خودتونو کلافه می‌کنه. "تعهد"، نویسنده رو عقیم می‌کنه. توی یه "زمان" و "مکان" محدود حبس‌اش می‌کنه. این قفسو بشکنین و جاودان بشین!

آن چه می‌گوید حساب شده و منطقی است. پانویس اندیشه‌های دیشبام. اما من مثل هر متهم دیگری به تهیه پاسخی وادار می‌شوم.

- نه آقای عزیز! "تعهد"، آدمو عقیم نمی‌کنه، برعکس باروری نویسنده رو زیاد می‌کنه. از اون گذشته حصار دور آدم کشیده میشه. چه واسه مردم بنویسی و چه واسه خودت.
- درست، اما نویسنده "مردم امروز" نویسنده "مردم فردا" نمی‌تونه باشه، مگه این که کلی بافی کنه. می‌تونین به فیلسوف باشین در باره همه چیز بنویسین. چرا به وجود آمدین؟ هدف زندگی چیه؟ آخر و عاقبت انسان چیه؟ خدایی هست؟ خدائی نیست؟ عشق چیه؟ می‌بینین که همه این چیزا به مردم مربوط می‌شه. خدا و عشق چیزیه که انسان از اول خلقت به‌اش فکر می‌کرد. هنوزم موضوعی‌ایه تر و تازه، جاودانگی یعنی این. به مردم یاد بدین فکر کنن. اینو که یاد گرفتن خودشون راه می‌افتن. اما شما میان اصولتونو به مردم تحمیل می‌کنین. این هم خودش یه راهی‌ایه برای تحقیق. با یه جور بره گی مبارزه می‌کنین و ازشون یه جور گوسفند و گاو می‌سازین. اون وقت اومدیم از اصولتون برگشتین و تو حرفاتون تجدید نظر کردین و به خیلی از چیزهایی که می‌گفتین بی اعتقاد شدین، تکلیف این مردمی که حرفای شما رو وحی منزل تلقی کردن چی می‌شه؟ نتیجه‌اش یه نیهیلیسته.
- وظیفه نویسنده رئالیست اینه که هر چیزی رو واقعیت می‌بینه بنویسه. این یه واقعیه که وضع مردم افتضاحه، که خیلیا گشنه‌ان که باید بالاخره یه کاری بکنن. اینا اصول خودساخته من نیست. منتهی یه نویسنده این واقعبینا رو زودتر درک می‌کنه. حرف نویسنده یه هشدار و یه آگاهی به مردم. نه تحمیل و نه تحقیق.
- یه خورده زیادی تند میری. اون که گشنه است خیلی زودتر از حضرت عالی اینومی‌فهمه که بالاخره یه کاری بکنه. ضرب المثل رو همین مردم کوچه بازار می‌سازن: "تا بچه گریه نکنه ننه‌اش به‌اش شیر نمی‌ده" اینو مردم گفتن شاید قرن‌ها پیش. می‌بینین که حرفای شما رو از پیش می‌دونن.

او که مردم را تحقیر می‌کرد اکنون به تجلیل آن‌ها پرداخته. من می‌دانم که همه حرف‌هایش از پیش حساب شده است.

▪ و اما مردم، اگه سازمان نداشته باشن هیچ غلطی نمی‌تونن بکنن. سازمان دادن هم کار نویسنده نیست. اینو واگذار کنین به حزب و حزبیا. راستی بذارین یه چیزی نشون تون بدم.

کشوی میزش را بیرون می‌کشد و یک مجله بیرون می‌آورد با این مجله آشنا هستم. شعر سپیدی نشان‌ام می‌دهد. بالای شعر نوشته شده "به خروش، به پاس صداقت و محبت‌های بی پایان‌اش"، شعر یک صفحه را پر کرده.

پراحساس است و نخستین چیزی است که از آن دخترک موخرمائی، تر و تمیز از آب درآمد:

درون‌اش خدایی است

خورشید فروزان

و مردم

بدان خیره گشتند.

▪ می‌بینین؟ انتظارتونو می‌کشن، اما نه مردم. اینا، آدم‌هایی از قماش خودتون. قهوه

می‌خورین؟

▪ بله، لطفاً

زنگ می‌زند و دستور قهوه می‌دهد.

▪ خب، انگار خیلی صغری و کبری به هم بافتیم. حرف آخرتونو بزنین!

▪ من هیچ حرفی ندارم

▪ خوبه. بهتون تبریک می‌گم. پیش خودم می‌گفتم که با آدم یه دنده‌ای طرفام. اما نظرم عوض کردم. شما آدم منعطفی هستین! ما می‌تونیم با هم کنار بیاییم بی آن که به هیچ کدوممون توهینی بشه.

▪ بله

▪ خب، حالا فقط یه کلمه روی این کاغذ بنویسین؛ تمومه. فقط اسم رابط تون. ساعت چنده؟ یازده؟ خیلی دیر شده. امروز مهمون من این. با هم نهار می‌خوریم. چطوره؟ اگه دل تون بخواد می‌ریم دخترمو و خانمو با خودمون می‌بریم. هر جور میل سرکاره. خب، من برم به انگشت نگاری یه سری بزنم. فقط یه دقیقه. اسمو بهام رد کنین و با هم می‌ریم.

بیرون می‌رود. سرم گیج می‌خورد. ته فنجان قهوه‌ام مردک زشت چهره‌ای قهقهه می‌زند. رنگاش مثل ذغال سیاه است. باید دری پیش روی‌ام باشه، فرار کنم و فریاد بکشم. باز پرس کی باز خواهد گشت؟ راه فراری نیست تا بگریزم و خودم را در گوشه‌ای پنهان کنم و برای همیشه توی دخمه‌ای معتکف شوم. درها بسته است. من خالی‌ام، تهی و بیچاره. در درون من نیز همه درها بسته است. لحظه‌ای بعد مال‌بخولیا خودش را نشان‌ام می‌دهد، علامت یک حمله. مثل یک سیاه مست از جایم بر می‌خیزم. تلوتلو می‌خورم و کاغذ و قلم را از روی میز باز پرس برمی‌دارم، چشم‌ام سیاهی می‌رود. آن چه می‌نویسم نمی‌بینم. هیچ اراده‌ای در کار نیست. تنها دستم ناخودآگاه قلم را می‌فشارد و بر روی کاغذ علامتی رسم می‌کند. دوباره به روی مبل می‌افتم و احساس می‌کنم عرق بر بدن‌ام نشسته است. باز پرس باز می‌گردد. کاغذ را از روی میز برمی‌دارد و با صدای پراز پیروزی زمزمه می‌کند:

▪ اصغر هاشمی.

علامتی که رسم کرده‌ام نام رابط حوزه‌ ما ست.



دوشنبه، پانزدهم. یک و پانزده دقیقه. رستوران "شهاب بنفیه" بازپرس، زن اش، دختر اش و من. لحظه‌ای پیش حال ام به هم خورد، مهم نیست به زودی اُخت خواهم شد. با همه چیز.

الف- پویان

۴۵/۲/۸

بازگشت به ناکجاآباد

امیر پرویز پویان

آمانوئل آرتری: - آقای لامارته شما چند سال دارید؟

سیمون لامارته: - چهل و سه سال.

آ: - دوست دارید تا کی زنده بمانید؟

ل: -خیلی، دست کم تا یک قرن دیگر. خُب، این یک آرزوست که البته جدی نمی‌گیرمش.

آ: - بله، آدم باید واقع‌بین باشد. ولی راستی چرا دوست دارید این همه عمر کنید؟

ل: - گمان می‌کنم تا یک قرن دیگر وضع دنیا به مقیاس وسیعی تفاوت کند، هر چند خوش‌بینانه به نظر آید، من امیدوارم صد سال دیگر مردمان سبب اصلی دردهاشان را بشناسند و به درمان آنها، کم و بیش توفیق یابند. آرزو می‌کنم آن روز را ببینم، اما در سن چهل و سه سالگی این آرزو، به تمامی یک رؤیای تعبیر ناشدنی است.

آ: - این دردهائی که از آن سخن گفتید چگونه‌اند؟

ل: - دردهائی خاص و عام. دردهای یک مکزیکی و دردهای یک آمریکائی. و سرانجام دردهائی که انسانهای مکزیک و آمریکا هر دو از آن رنج می‌برند.

آ: - بیا بید در باره هر کدام از این‌ها گفتگو کنیم. از نوع «مکزیکی» شروع کنیم. چطور است؟

ل: - به نظر می‌آید که شما حرفم را چندان جدی نگرفته‌اید.

آ: - بعکس. هیچ چیز جدی‌تر از دردهای بشری نیست. اما اگر به همین کوتاهی سخن بگویید، شاید که شما را به «کلی‌گویی روشنفکرانه» متهم کنند؛ کوشش کنیم مجالی برای «مفتریان» فراهم نیاوریم. شروع کنیم آقای لامارته! دردهای مکزیکی...

ل: - گفتم دردهای انسان مکزیکی.

آ: -سهل انگاری مرا ببخشید. من گمان کردم وقتی مفهومی انتزاعی همچون «انسان مکزیکی» را مطرح می‌کنید، می‌توان از «انسان» آن چشم پوشید.

ل: - چشم پوشید؟! در آن صورت دیگر چه چیز ارزشمندی باقی می‌ماند؟

آ: - از کلمه «انسان»، نه از خود او. ولی انگار ما داریم به بحثی لفظی دچار می‌آییم. از دردهای انسان مکزیک‌ی سخن بگویید آقای لامارته. شما بعنوان نویسنده و جامعه‌شناس ، شاید از بسیاری دیگران شایسته‌تر باشید.

ل: - جامعه شناس نه. علاقه را با حرفه اشتباه نکنید.

آ: - هر جور میل شماست. سابقه تحصیلی تان، همچنین برخی از کتابهایتان، این اشتباه را بر من تحمیل کرده بودند. بگذریم.

ل: - از چیزهای بدیهی سخن گفتن دشوار است. گرسنگی، بی‌سوادی، فقر، فحشاء... این سیاهه‌ئی است که هر مکزیک‌ی صورتی بالا بلند از آن در ذهن خود دارد.

آ: - اگر موافقید نخست سراغ علت یا علت‌های درد می‌رویم و بعد به گفتگو پیرامون درمان آنها می‌پردازیم.

ل: - این ترتیب درستی است. اما دوست عزیز؟ من و شما که هستیم که شایسته چنین کاری باشیم؟ درد با بشر زاده شده. شاید هم پیش از او. به اندازه خود جهان قدمت دارد. مجموعه میراث‌های فرهنگ انسانی، مجموعه تلاش انسانهای بزرگ برای جستجوی علت و سپس پیش نهادن راهی برای درمان دردها است. اگر آنان به همراه هم بدین کار توفیق نیافته‌اند؛ من و شما، چنین حقیر و تنه‌ها، چگونه می‌توانیم آن را از پیش ببریم؟

آ: - اما نه این است که شما بدین ها اندیشه می‌کنید؟

ل: - بی شک. چه چیز جز این می‌تواند هنرمندی را بخود مشغول دارد؟ من می‌اندیشم. دائماً ...

آ: - و اندیشه‌هایتان را می‌نویسید.

ل: - نه تمامی آن را.

آ: - عصارهٔ آنها را. به بیان بهتر، نتیجه‌گیری‌هایتان را.

ل: - بله.

آ: - بسیار خوب، در اینجا نیز بی‌هیچ ادعائی در بارهٔ این اندیشه‌ها سخن می‌گوییم. اما نخست سؤالی را که برایم پیش آورده‌اید مطرح می‌کنم: چرا کوشش بشری را در این راه بی‌نتیجه می‌دانید؟ و آیا براستی کسی یا کسانی بدان توفیق نیافته‌اند؟

ل: - آری توفیق نیافته‌اند. لاف‌لر کاملاً موفق نشده‌اند. اما پاسخ به «چرا» ی آن، هم دشوار و هم طولانی ست، و ناگزیر بحث‌انگیز.

آ: - اگر مباحثه، دست آخر بی‌ثمر نباشد، چرا باید از آن پرهیز داشت؟

ل: - نکته همین است که بی‌ثمر می‌ماند. از قدیم‌ترین ایام تا به امروز جنگِ اندیشه حتی دمی نیز آتش بس را نپذیرفته است.

آ: - اما هر جنگی به ارتشی نیازمند است. جنگ اندیشه‌ها در آخرین تحلیل، صف‌بندی آدمهایی ست که رو در روی هم قرار گرفته‌اند. این «نفاق» در هر یک از این دو سو یک وحدت مسلم است. به هر حال من امیدوارم با هم در تمام زمینه‌های این گفتگو به توافق برسیم. گذشته از این، آنچه ما می‌کنیم یک گفتگوست نه بحث.

ل: - بسیار خوب آقای «آرتری»! گویا به چیزی که دوست ندارم مجبورم. می‌دانید! تمایل آشکار من این است که از این مقوله‌ها فقط در یادداشت‌ها و دست بالا در کتابهایم سخن بگویم، و نه در یک مصاحبه که همیشه جنجالی هم به دنبال دارد. وقتی

می‌نویسید، منتقدین بخواب می‌روند، اما وقتی سخن می‌گوئید آنها مثل قارچ از همه جا سبز می‌شوند و محشری بپا می‌کنند. می‌پرسید اندیشمندان چرا به شناخت علت‌های درد و پس از آن نمودن راهی برای درمان توفیق نیافته‌اند. شاید این سرنوشت محتوم انسان است که تا پایان با درد همراه بماند.

آ: - آقای لامارته! شما پی در پی برای من پرسش‌هایی تدارک می‌بینید. مثلاً این که سرنوشت محتوم یعنی چه؟ و چرا به آن اعتقاد دارید؟ اما به این ترتیب گفتگوی ما پایانی نخواهد داشت. با این همه نکته‌ای بنظرم می‌رسد که تذکر آن را ناگزیر می‌بینم: آیا شما در همین گفتگوی کوتاه به تناقضی گرفتار نیامده‌اید؟

ل: - چطور؟ در کجا؟

آ: - پیش از این گفتید که تا یک قرن دیگر وضع دنیا بسی تفاوت خواهد کرد. امید شما این بود که تا آن زمان مردمان به کشف علت دردها و درمان آنها توفیق یابند در این صورت سرنوشت محتوم چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

ل: - بله، در گفتگو با منتقدین باید هشیار بود. با این همه من توضیحی دارم. آن چه به نظر شما تناقض جلوه می‌کند، چیزی جز نوعی سرگستگی نیست. به من بگویید چه کسی می‌اندیشد و با این همه، به سرگستگی دچار نمی‌آید؟

آ: - سؤال خوبی‌ست، اما پاسخ سراسری نیست.

ل: - به چه چیز؟

آ: - به پرسش قبلی من. در باره تناقض ...

ل: - نگویید تناقض دوست عزیز. آری من امیدوارم که انسان یک قرن بعد به درمان دردهای کنونی‌اش به مقیاس وسیعی توفیق یابد. اما همچنین معتقدم که دردهای

تازه و ناشناخته دیگری روی خواهند نمود. آیا باز هم تناقض است؟ این بیان دیگری از سرنوشت محتوم نیست؟

آ: - در این صورت چرا آرزومندید که تا قرنی دیگر زنده بمانید؟ چنین پیداست که چشم اندازهای زندگی بشری تا ابد یکسان باقی خواهند ماند.

ل: - شما خیلی لجوج‌اید.

آ: - متأسفانه همین طور است؛ اما اگر معذب تان می‌کند دیگر در این باره حرفی نخواهم زد.

ل: - نه «آرتری» گرامی. من به میدان آمده‌ام و لاجرم باید دست و پنجه نرم کنم. اما فراموش کرده‌اید که سیزده سال از من جوان‌ترید، و درست به همین اندازه لجوج‌تر و ناپخته‌تر؟

آ: - به یاد جمله‌ای از خودتان می‌افتم: «در برخورد با جوانان، سالخوردگان همواره کینه و حسرت خود را در لایه‌ای از تحقیر می‌پیچند». دقیقاً همین است؟

ل: - من نوشته‌هایم را از بر نمی‌کنم. مهم نیست. آیه‌ای از انجیل که نخوانده‌اید.

آ: - خوب آقای «لامارته»! گذشته از همه این تعارفات در باره دردهای انسان مکزیکی چه می‌گویید؟

ل: - همه چیز را باید تکرار کرد؟

آ: - مرا ببخشید. بکلی فراموش کرده بودم که شما فهرستی از آن را پیش از این ذکر کرده‌اید. اما فهرست تنها، فقط به کار آمارگران می‌آید. به علت‌ها بپردازیم.

ل: - علّت‌ها را باید در فرد و جامعه، هر دو، یافت.

آ: - اگر ممکن است، این را در مورد دردی همچون گرسنگی توضیح دهید.

ل: - خب گرسنگی چیست؟ بی غذایی و بد غذایی. سهم جامعه در این هر دو آشکار است. اما کمتر در جستجوی سهم فرد در این مصیبت بوده‌اند. تحمل گرسنگی از سوی فرد، این درد را در جامعه قوام می‌بخشد. به این ترتیب است که به نقش متقابل جامعه و فرد در حضور دردها و تداوم آنها می‌رسیم.

آ: - جامعه مفهومی کلی است آقای لامارته. اگر به این نپردازیم که چه چیز در جامعه موجب حضور و تداوم این دردهاست، در حقیقت هیچ چیز را روشن نساخته‌ایم.

ل: - در این صورت باید به نهادهای اجتماعی پرداخت. به مدد بررسی این نهادها میتوان هر واقعیتی را در جامعه توضیح داد.

آ: - نهاد اجتماعی چیست آقای لامارته؟

ل: - نهادها، قالب‌هایی هستند که بر روی هم استخوان‌بندی کلی جامعه را می‌سازند. هر یک از قالب‌ها حوزه‌ای خاص از روابط موجود در جامعه را در بر می‌گیرند، که این روابط نیز در محدوده کلی جامعه، خود با یکدیگر در ارتباط مداومند و بر هم تأثیر می‌گذارند: یکدیگر را قوام می‌بخشند یا تحلیل می‌برند. مثلاً کلیسا را می‌توان یک نهاد اجتماعی خواند. در ساختمان کلی جامعه، کلیسا قالبی است که روابط اجتماعی ویژه‌ای را در بر می‌گیرد. این نهاد با نهادهای دیگر در ارتباط است، تأثیر می‌گذارد و تأثیر می‌پذیرد. مکزیک را در نظر بگیریم: کلیسا در ارتباط با دیگر نهادها، از نهاد دولت تأثیر مثبت و از نهاد حزب کمونیست تأثیر منفی می‌پذیرد. نخستین او را قوت می‌بخشد و دومی او را تضعیف می‌کند. حرکت جامعه نیز به همین ترتیب قابل توضیح است. دینامیسم اجتماعی زاده همین ارتباط متقابل نهادهای اجتماعی است.

این ارتباطها که همراه با تأثیر پذیری و تأثیر گذاری هستند، در یک فرآیند دراز مدت جامعه را تغییر می‌دهند.

آ: - اکنون بیاپید پدیده‌ای همچون گرسنگی را بر بنیان نهادهای جامعه مکزیک بررسی کنیم.

ل: - نهادهای اجتماعی، وضع موجود جامعه را از سویی توجیه و از سوی دیگر تثبیت می‌کنند. مثلاً مجموعه نهادهای جامعه مکزیک که بر روی هم شکل کلی جامعه ما را می‌سازد، وجود طبقات اجتماعی متفاوت را توجیه و تثبیت می‌کند: گرسنگی یا پدیده دیگری نظیر آن، از وجود همین طبقات اجتماعی متفاوت بر می‌خیزد، که نهادهای جامعه آن را به رسمیت شناخته‌اند.

آ: - اگر فراموش نکرده باشم، پیش از این گفتید که نهادهای اجتماعی با یکدیگر در ارتباط اند.

ل: - بله.

آ: - و یکدیگر را قدرت می‌بخشند یا تضعیف می‌کنند.

ل: - بله.

آ: - یعنی برخی، با برخی دیگر در تضادند.

ل: - درست است.

آ: - اکنون چگونه است که می‌گویید «مجموعه نهادهای اجتماعی» توجیه کننده و دوام بخشنده وضع موجودند؟

ل: - اگر اشتباه نکنم بار دیگر با خوشحالی به کشف تناقضی نائل آمده‌اید.

- آ: - نه با خوشحالی . اما بهر حال هر کشفی خشنود کننده است.
- ل: - با این همه اگر اندکی بیشتر دقت کنید، می بینید که چندان کشفی هم نبوده است.
- آ: - خب، خود این نیز کشفی خواهد بود. بگذریم. گفتید که گرسنگی زاده وجود طبقات است؟
- ل: - بله.
- آ: - و نهادهای جامعه‌ای همچون مکزیک وجود طبقات را تأیید می کند؟
- ل: - بله.
- آ: - کلیسا با حزب کمونیست در تضاد است و این هر دو نهادهایی هستند. چنین است؟
- ل: - بله
- آ: - و با این همه هر دو وجود طبقات را می پذیرند؟
- ل: - دست کم در ایدئولوژی خیر.
- آ: - پس چگونه نهادهای اجتماعی «مجموعاً» قوام دهنده وضع موجودند؟ اما آقای لامارته، خودمانیم، انگار واقعاً کشفی بود.
- ل: - گویا باید به توضیح واضح‌تر بپردازم. نهادهای اجتماعی، هر چند برخی شان با برخی دیگر نیز در تضاد باشند، بر روی هم صورت کلی جامعه را می سازند. یعنی در حقیقت یکدیگر را متوازن می کنند و مجموعاً جامعه‌ای را با مشخصات کلی‌اش به وجود می آورند. حزب کمونیست مکزیک، اگر چه با برخی نهادهای دیگر در تضاد است، نهادی لازم برای ساختمان کلی جامعه مکزیک است. این چیزی طبیعی است. هر گاه این نهاد، نهادی نا همخوان با ساختمان کلی جامعه بود، اصلاً امکان تولد و رشد

نمی‌یافت. به بیان دیگر نهادهای اجتماعی با یکدیگر رابطه‌ای ارگانیک دارند. همین رابطه ارگانیک است که به مکانیسم جامعه نظم لازم را می‌بخشد و از این طریق دینامیسم اجتماعی را ممکن می‌سازد.

آ: - یعنی جامعه، که مکانیسم آن را نهادهای اجتماعی متفاوت می‌سازند، از وحدتی ارگانیک برخوردار است؟

ل: - درست است.

آ: - و به این ترتیب در بطن جامعه، از «تضاد» هیچ‌گونه خبری نیست.

ل: - چرا هست، ولی این تضاد یا تضادها وحدت ارگانیک آن را خدشه دار نمی‌کند.

آ: - چگونه ممکن است نهادهای اجتماعی که به گفته شما با یکدیگر رابطه‌ای ارگانیک دارند و بر روی هم وحدت ارگانیک جامعه را به وجود می‌آورند، تضادشان به وحدت منجر شود؟

ل: - انسان را در نظر بگیرید. آدمی از روزگار پیدایش خود، بنا بر فرضیات داروین، تغییرات بسیاری کرده است. مکانیسم این موجود از همان آغاز، دارای وحدتی ارگانیک بوده است، در حالی که ارگان‌های مختلف بدن او برخی با برخی دیگر تضاد نیز داشته‌اند؛ و با این همه او رشد کرده و تکامل یافته و همچنان وحدت ارگانیک خود را نیز حفظ کرده است.

آ: - چگونه ارگان‌های بدن یک انسان با یکدیگر تضاد داشته‌اند؟

ل: - فرض کنید که انسان اولیه همچون بسیاری از حیوانات دیگر، نخست از برگ درختان تغذیه می‌کرده است. اما این انسان، قامت خمیده‌ای داشته و لاجرم تغذیه از برگ درختان برای او دشوار بوده است. دستهای این انسان برای چیدن برگ درختان،

وسیله‌ای کم و بیش کامل بوده، اما آنچه این عمل را بر او دشوار می‌ساخته، قامت ناراستش بوده که سبب آن ناتوانی، اندام میانی او بوده است. بدین ترتیب می‌بینید که چگونه ارگان‌های بدن این انسان با یکدیگر در تضاد بوده‌اند.

آ: - سخاوتمند باشیم و سخن‌تان را لحظه‌ای تصدیق کنیم. اما بی درنگ این مسئله مطرح می‌شود: این تضادی که از آن سخن می‌گویید در فرآیند تکامل انسان به کجا انجامید؟

ل: - به بسیاری تغییرات. در این مورد به این که انسان سرانجام از قامتی راست بهره‌مند گشت.

آ: - این گفته، به نحوی دقیق‌تر چنین می‌شود: به تغییر اندام میانی انسان. درست است؟

ل: - بله.

آ: - یعنی درست به از میان رفتن همان عاملی که وحدت ارگانیک را خدشه‌دار می‌ساخت. چنین نیست؟

ل: - خب بعد؟

آ: - پاسخ شرافتمندانه‌ای است. نه غرور آدمی را جریحه‌دار می‌کند و نه به تقوای علمی لطمه می‌زند. متشکرم. اکنون بگویید واقعاً این تناقض‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرند؟

ل: - ترجیح می‌دهم خودتان حرف بزنید.

آ: - شما در به کار بردن کلمات چیره دست‌اید. اما خواننده در فهمیدن آن چنین نیست. متأسفانه مجبورم جمله‌تان را به این صورت دستکاری کنم: شما ترجیح می‌دهید که من خود به جای شما پاسخگوی پرسش خود باشم.

ل: - شما نیز در دستکاری کردن مهارت دارید. به هر حال خودتان توضیح دهید.

آ: - با انصاف‌تان خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهید و مرا شرمند می‌کنید. با این همه می‌پذیرم. اما بی‌شک توضیح من سیزده سال ناپخته‌تر خواهد بود. نخست به گفتارتان در مورد تکامل انسان می‌پردازم. در اینجا تضاد اصلی، تضاد انسان با طبیعت است. آنچه موجب تکامل اوست همین است. تضاد بین دست انسان اولیه و اندام میانی او نیست، بلکه میان انسان و طبیعت است که موانعی فراوان بر سر راه برآورده ساختن نیازهای او پدید آورده است. گذشته از این، توضیح قوانین حاکم بر حرکت جامعه، به مدد بررسی تکامل ارگانیسم انسانی، نمی‌تواند توضیح کاملی باشد. امیدوارم با من هم‌عقیده باشید که بررسی جامعه کنونی که تضاد اصلی در آن، تضاد میان انسان و انسان است، یا به بیان درست‌تر میان طبقات جامعه انسانی است، از طریق بررسی تضاد انسان و طبیعت، اگر نه ناممکن، دست کم ناکامل خواهد بود. اما تناقض اصلی که در گفتارتان وجود دارد ریشه اش در کجاست؟ این را نیز خودم توضیح دهم؟

ل: - بله. در حق من این لطف را بکنید.

آ: - حتماً. بیش از اینها به شما مدیونم. این تناقض از آنجا به وجود می‌آید که شما معتقدید هر واقعیتی را در جامعه، به مدد بررسی نهادهای اجتماعی می‌توان توضیح داد. نهادها، عنصری از عناصر تشکیل دهندهٔ روبنای جامعه‌اند، و بدین ترتیب چون هر پدیدهٔ روبنائی دیگر، بازتاب زیربنای جامعه، یا دقیق‌تر بگوییم روابط تولیدی مستقر در آنند. بیواسطه یا به مدد بررسی پدیده‌های دیگر روبنائی. پس باید برای توضیح واقعیات از سطح به عمق رفت. باید از مطالعهٔ روابط تولیدی به آن رسید. شما مکزیک را مثال زدید. من نیز به پیروی از شما، اگر چه به نادلخواه، مکزیک را در نظر می‌گیرم ...

ل: - انگار از این پیروی هراس دارید.

آ: - نه، مجله ما کارمندان‌اش را بیمه عمر کرده است.

ل: - توضیح‌اش با خواننده؟

آ: - نه، با سازمان بیمه . بگذریم. بر تولید ما مناسبات بورژوائی حاکم است. اگر چه نتوان در این باره با قطعیت سخن گفت، به هر حال در مقیاس وسیعی چنین است. بدین ترتیب تضاد اصلی را باید در میان تولید کنندگان و صاحبان ابزار تولید یافت. این تضاد در روبنای جامعه، و از جمله در نهادهای اجتماعی مکزیکی نیز تجلی می‌کند. آنچه موجب حرکت و تکامل جامعه است همین تضاد است ...

ل: - گویا من نیز همین را گفتم.

آ: - بله، ولی فقط سیزده سال پخته‌ترش را. این تضاد که چیزیست در بطن جامعه، در درون این مناسبات، چیزیست که رشد نیروهای تولیدی را ترمز می‌کند، دست آخر موجب درگیری می‌شود. ترن حرکت می‌کند و جامعه را در جای مناسب خود فرار می‌دهد. با این همه آقای لامارته، همه چیز ممکن است. این نیز ممکن است که سیزده سال دیگر من نیز به اندازه شما پخته شوم و با هیچ چیز چنین لجوجانه برخورد نکنم.

ل: - بهتر بود شما طنزنویس می‌شدید.

آ: - در باره این پیشنهاد فکر خواهیم کرد. فعلاً به گفتگوی کوتاهی در باره درمان این دردها بپردازیم.

ل: - گویا شما داروی لازم را تجویز کردید. حرکت قطار را می‌گوییم. انقلاب برای شما جوان‌ها صدها اسم مستعار دارد.

آ: - حرف‌های من چه اهمیتی دارند آقای لامارته. خواننده مایل است نسخه پیشنهادی شما را بپیچد.

ل: - «نهال شکسته نفسی از آب خودخواهی بارور می‌شود». فرانسوی است، نه؟

آ: - ملیت ضرب‌المثل مهم نیست. سخن بر سر این است که من در معرض چنین اتهامی قرار گرفته‌ام. حرف من ممکن است اندکی اغراق‌آمیز باشد، اما در آن واقعیتی نهفته است آقای لامارته، خواننده، رنج مطالعه این صفحات را به این خاطر بر خود هموار می‌کند که طرف گفتگو، آقای لامارته است. این احتیاج به اثبات ندارد. اگر درآمد سرانه مردم مکزیک را در نظر بگیرید، نگاهی به قیمت کتاب‌هایتان (که اخیراً اریستوکراتیک هم چاپ می‌شوند) ببینید و سپس تیراژ متوسط هر یک از آنها را حساب کنید، متوجه می‌شوید که مردم به راستی در مورد شما فداکاری می‌کنند. این امر حوزه مسئولیت شما را وسعت می‌بخشد. من به عنوان یک منتقد، خودم را موظف می‌بینم که در مورد شما به ویژه، سختگیر باشم. هر چند ممکن است با این کار خواننده‌هایی را که شما را غیر قابل انتقاد می‌دانند (و تعدادشان نیز اندک نیست) برنجانم. من و شما، و به ویژه شما، موظفیم ذهن خواننده خود را با مسائل اساسی درگیر سازیم. اگر می‌توانیم برای این مسائل پاسخی نیز به او ارائه دهیم، نه آنچنان که آن را بی‌چون و چرا بپذیرد، بلکه آن را مورد کنکاش قرار دهد. درست به همین خاطر است که من گفتگو با شما را به یک جدل درست و حسابی تبدیل کردم. خواننده‌ای به من نوشته است که در نقدهایم مته به خشخاش می‌گذارم. آری گاهی چنین به نظر می‌آید. اما کلمات چه هستند؟ رابطه آدمیان. مهم‌ترین وسیله انتقال اندیشه‌ها به یکدیگر. پس باید ارزش واقعی آنها را دریافت. در ارتش، به ویژه هنگام جنگ، هر نظامی که در انتقال نشانه‌های رمز به اشتباه دچار شود، به سختی کیفر می‌بیند، حتی تیرباران می‌شود. چرا نویسندگان و منتقدین نباید چنین دیسپلینی را بپذیرند. چرا نباید ما خود را با آنان که مایه سیه‌روزی مردمان شده‌اند در جنگ

ببینیم و بکوشیم نشانه‌های رمز را به درستی منتقل سازیم. انگار
من سنت معمول در مورد مصاحبه را نیز شکسته‌ام. لطفاً ادامه دهید.

ل: - از من انتظار نداشته باشید که حرفهای قبلی‌تان را در مورد نهادهای اجتماعی و
چیزهای دیگری که در این زمینه مطرح کردید، بپذیرم.

آ: - بی‌شک.

ل: - و ناگزیر سخن من در مورد درمان دردها نیز از همان اندیشه‌ای مایه می‌گیرد که در
بررسی علت دردها راهنمایم بود.

آ: - بله، طبیعی است.

ل: - داستان «پیش از این، در دهکده»ی مرا خوانده‌اید؟

آ: - به دقت.

ل: - من در آنجا به طبیعت باز می‌گردم. همچنین به انسان طبیعی. نه به زمانی آنقدر
دور که انسان نخستین، خالی از هرگونه ارزش فرهنگی می‌زیست، نه، بل به انسانی
که در ستیز با طبیعت، چون انسان امروزی، هنوز تا بدان حد توفیق نیافته است که
بازیچه‌ابزاری شود که ساخته‌ی خود اوست و درست به خاطر همین پیروزی بر طبیعت
به خلق آنها پرداخته است.

آ: - یعنی ماشین.

ل: - مثلاً. این انسان هنوز در مقیاس وسیعی با طبیعت درگیر است. و درست همین
است که به او شخصیت لازم انسانی‌اش را ارزانی می‌دارد. دشمن مشترک، یعنی
طبیعت، آنچنان نیرومند است که فرصت چندانی برای دشمنی آنها با یکدیگر، باقی
نمی‌ماند. بدین سبب با هم صمیمی‌ترند، مهربان‌ترند، نزدیک‌ترند. می‌دانند ضعیف‌اند،

و این دانستن نیرومندشان می‌کند. می‌دانند که طبیعت به بندشان کشیده، و این دانستن یک آزادی نسبی، اما راستین بدن‌ها می‌بخشد. پس خوشبخت‌اند. دست کم از انسان امروزی خوشبخت‌ترند.

آ: - پس در حقیقت شما نوعی بازگشت را پیشنهاد می‌کنید.

ل: - بله. بازگشتی محدود و مشروط.

آ: - آقای لامارته! شما «لیمو نسو» نقاش معاصر را می‌شناسید؟

ل: - بله.

آ: - از تابلوهایش که چیزی بین نقاشی کلاسیک و امپرسیونیستی هستند، لذت می‌برید؟

ل: - نه از همه آنها. از بیشترشان.

آ: - از تابلوی «گرگها بر لب پنجره» ی او چطور؟

ل: - خیلی. آن را در یک قاب سیاه جای داده‌ام و به دیوار اتاقم آویخته‌ام. البته نه اصلش را.

آ: - چشمان گرگها سرخ است؛ دهانشان باز مانده؛ دندانهایشان پیداست و زبان سرخشان بیرون افتاده است. یک شاهکار است. بیننده را مسحور می‌کند. به ویژه وقتی آن را در قاب سیاهی بگذارید و به دیوار اتاقی راحت و امن آویزان کنید. اما کودکانی که در آن اتاق نشسته‌اند چطور؟ اتاقی را می‌گویم که «لیمو نسو» در تابلویش نقاشی کرده است. آنان هم از این منظره لذت می‌برند؟ بی‌شک نه. وحشت تمام وجودشان را از خود انباشته است. چرا؟ زیرا گرگها برای آنان واقعیتی عینی هستند و برای ما، نه. «پیش از این، در دهکده» ی شما یک تابلو است. زیبا و جذاب،

اما به هر حال یک تابلو. خواننده را مسحور می‌کند، حتی او را به هوس می‌اندازد که به گذشته باز گردد؛ اما فقط به این علت که این گذشته برای او یک واقعیت عینی نیست. تماشایی است ولی قابل تجربه نیست. اگر بود خواننده این بازگشت را دوست نمی‌داشت. انسان «پیش از این، در دهکده» تا انسان امروز، راهی دراز درنوردیده است. اگر این هر دو یکی بودند، داوری بس آسان بود. او انتخاب می‌کرد. گذشته‌اش را یا امروزش را. گذشته‌ای که فردایش امروز است و امروزی که فردایش می‌تواند و باید بهتر از امروز باشد. برای این انسان ویژه، تابلوی شما دیگر مسحور کننده نیست. افسون بازگشت در او بی تأثیر است.

ل: - این که فردا بهتر از امروز خواهد بود، درست همان چیزی است که من بدان مشکوکم. شاید «مشکوک» نیز کلمه‌ی درستی نباشد. پیشنهاد من برای بازگشت از ترس از همین فردا سرچشمه می‌گیرد. شما آقای آرتی به تابلویی خیره مانده‌اید که مردانی در قرن نوزدهم آن را کشیده‌اند. بشریت از آن هنگام تا کنون یک قرن پیر شده است. یک قرن تقویمی، اما بیش از یک هزاره‌ی تاریخی. این تابلو چشم‌انداز آینده را همچون باغی در بهشت ترسیم کرده است. نقاشانش مردان بزرگی بودند، اما یک چیز را تجربه نکرده بودند، قرن بیستم را.

آ: - به خلاف آنچه مشهور است آنان کمتر به ترسیم آینده پرداختند. اهل پیشگویی نبودند، مگر تا بدان اندازه که افزارهای علمی، آن را امکان پذیر می‌ساخت. تابلوی آنها، تصویر زندگی انسان از نخستین اجتماعات بشری تا قرن نوزدهم است، و بیشتر خود قرن نوزدهم. این تابلو رنگارنگ است، جوراچور است، خیره کننده است، اما بیش از هر چیز دهشت آور است. دشواری کار آنان در این بود که می‌بایستی از حقایق بدیهی زندگی انسان سخن بگویند. حقایقی که دیگران یا توانائی کشف آنها را نداشتند، یا پایبندی‌هایشان بدانها امکان این را نمی‌داد. آنها قدمت انسان را واقع‌بینانه ارزیابی کردند. انسان بر ایشان نه خدا بود و نه بنده‌ای زبون. انسان سازنده‌ی تاریخ بود، آفریننده‌ی سرنوشت خویش بود و توانا به خلق شرایط بهتری برای زیست. این انسان

چنین نیز کرده بود. مداوم و خستگی ناپذیر در پی ایجاد زندگی بهتر، به دنبال آفرینش جامعه‌ای که به او امکان رشد و بروز همه استعدادهایش را بدهد؛ و تا آن زمان به قرن نوزده رسیده بود. زندگانی‌اش نکبت بار بود ولی نه چون گذشته. مسافری خسته بود که چشم‌انداز مقصدش را می‌توانست از فاصله‌ای، هرچند دور، بنگرد و این به او توان کوه بخشیده بود. او بیش از هر زمان دیگر به آگاهی دست یافته بود. آگاهی به شرایط خویش و آگاهی به تغییر آن. همچون آن دلاور افسانه‌های شرقی ...

ل: - شاعرانه است، اما واقع‌بینانه نیست.

آ: - نه، به عکس، واقع‌بینانه است. اما بدبختانه ما عادت کرده‌ایم که فقط از آنچه غیر واقعی است شاعرانه سخن بگوئیم.

ل: - مرا به خودآگاهی خود مشکوک می‌کنید آقای آرتری. چگونه زندگی امروز را لمس نمی‌کنید؟ رها شدن از بند مابعدالطبیعه، در این نیست که خود را با فریب بهشتی دیگر، به جای بهشت موعود انجیل یا تورات، گول بزنییم. رهائی از آن در انکار هر گونه بهشتی است که وجود ندارد و نمی‌تواند هم داشته نباشد.

آ: - نه این است که شما خود نیز مردمان را به بهشتی می‌خوانید که در بازگشت نهفته است؟

ل: - به بهشت نمی‌خوانمشان. به آسودگی و آرامش می‌خوانمشان. انسان امروز آن سان ملول و سرگشته است که به آرامشی خشنود خواهد بود، و این آرامش در آن گذشته محدود و مشروطی است که پرهیبی از آن در «پیش از این، در دهکده» نمودار است.

آ: - لحظه‌ای بیانگاریم که مردمان بازگشت را پذیرفته‌اند. بازگشت به روزگار «پیش از این، در دهکده» را. پس از آن چه باید کرد؟

ل: - بگذارید باز گردند، آنگاه خود به جستجوی پاسخی برای این مسئله بخواهند آمد.

آ: - بسیار خب؛ اما دست کم پاسخ این مسئله برای خودتان که باید روشن باشد.

ل: - نه، نیست.

آ: - چگونه مردم را به چیزی می‌خوانید که خود نیز بدان آگاهی ندارید؟

ل: - من مردم را به اطاعت کورکورانه نخوانده‌ام.

آ: - آن کس که خود پایان راهی را نمی‌داند و با این همه، مردم را به همراهی دعوت می‌کند، آنان را به اطاعت کورکورانه خوانده است.

ل: - من هیچ کس را به هیچ چیز دعوت نکرده‌ام. از آنچه برایم دلنشین بوده است در داستانم سخن گفته‌ام. همین. شما اسم این را هر چه می‌خواهید بگذارید، اما نگویید که من حق نداشته‌ام اندیشه‌هایم را به روی کاغذ بیاورم.

آ: - اسم آن را تفنن می‌گذارم.

ل: - کسی تفنن می‌کند که مسئله‌ای برایش مطرح نیست.

آ: - پس آن را گذشته‌گرایی می‌خوانم.

ل: - بخوانید. شما این حق را دارید. می‌دانم که «گذشته‌گرایی» واژه مؤدبانه «ارتجاع» است. ولی فراموش نکنید که «رنسانس» نیز یک گذشته‌گرایی، یک بازگشت بود.

آ: - آقای لامارته! شما خود نیز فقط به تماشای تابلویی که نقاشی کرده‌اید خشنودید، نه به تجربه کردن آن. مردم باز می‌گردند. بسیار خب. اما آنها مجسمه که نیستند. حرکت می‌کنند. و بعد به کجا می‌رسند؟ به امروز. این بدیهی‌تر از آن است که به

اثباتی نیازمند باشد. کدام دیروزی‌ست که امروزی نداشته باشد، و کدام امروزی‌ست که آسوده از فردایش باشد؟

ل: - هر بهار تابستانی، هر تابستان پائیزی و هر پائیز زمستانی به دنبال دارد. چون بهار سرانجام به زمستان می‌انجامد زیبا و خواستنی نیست؟

آ: - اگر می‌شد که واقعیات تاریخی را با هر تمثیل دلخواهی توضیح داد، حرف شما پذیرفتنی می‌بود. ولی چنین نمی‌توان کرد. تاریخ، توالی فصول نیست؛ تاریخ، توالی چشم‌اندازهای بی‌بازگشت است.

ل: - در این حرف جبری نهفته است.

آ: - آری، اما جبری دانسته. و جبر قابل شناخت یعنی آزادیِ راستین. یعنی آزادی‌یی که عینیت می‌یابد. نادیده انگاشتن این جبر، دست یافتن به آن آزادی است که جز در ذهنیت آدمی واقعیت پیدا نمی‌کند. اما شما انسانها را به ناممکن دعوت می‌کنید ...

ل: - انسان‌ها همواره در طلب «ناممکن» بوده‌اند.

آ: - پس در حقیقت شما به آنها هیچ چیز تازه‌ای نداده‌اید، جز آن که نغمه‌ی کهنه‌ای را ساز کرده‌اید. اما چرا چنین است؟ مردم را به رجعت دعوت کردن، آنان را به ناممکن خواندن، این‌ها نشانه‌ی چیست؟ این هوشمندانه‌ترین شکل توجیه وضع موجود آنان است. وسیله‌ای برای ابدی ساختن «امروز» است. چنین نیست آقای لامارته؟

ل: - برای من مهم نیست که شما در باره‌ی من چگونه فکر می‌کنید، بل این اهمیت دارد که خود و دیگران را فریب ندهم. من نمی‌توانم امید دروغین استفراغ کنم.

آ: - هر تلاشی را برای فردای بهتر امید دروغین خواندن نیز توجیه زیرکانه‌ی «امروز» است این جدیدترین قرص خواب‌آوری است که در آزمایشگاه‌های نیویورک تهیه

دیده‌اند. و شما چه نام می‌گیرید؟ یک روشنفکر خرده بورژوا که به این داروی مخدر کم کمک، معتاد می‌شود، و بی آن که انسان شریبری باشد دیگران را نیز به استعمال آن دعوت می‌کند.

ل: - زندگی من بر این اتهام صحنه نمی‌گذارد.

آ: - می‌دانم لامارته گرامی. شما می‌توانستید مثل آن همپالکی‌تان با «میوه فروشان و کنسرو سازان» در آمیزید. اما پرهیزگاران زندگی می‌کنید. ولی در آن صورت دیگر روشنفکر خرده بورژوا خطابتان نمی‌کردم، دوست همسایه بزرگ می‌خواندم‌تان.

ل: - از این تخفیف متشکرم. چنان می‌گوئید خرده بورژوا، انگار که نشان لژیون دونور هدیه می‌کنید.

آ: - اکنون این شما هستید که حرف مرا جدی نمی‌گیرید.

ل: - راستش حق با شماست.

بازگردیم

امیر پرویز پویان

پیش از هر چیز باید از انگیزه‌های خود در نقد "پیش از این، در دهکده"ی آقای سیمون لامارته سخن بگویم.

بر روی هم من نه تنها این کار را سودمند یافتم، بلکه خود را در انجام آن ملزم احساس کردم. چراهایش را توضیح می‌دهم. سیمون لامارته بیش از آن که سرشناس باشد، محبوب است. محبوب بسیاری از خوانندگان ادبیات در مکزیک و بیش از همه، نزد روشنفکران خرده‌بورژوا. در بین اینان و لامارته نزدیکی و انسی وجود دارد. رشته‌ای که این دو را به هم می‌پیوندد

همان اتوپسیسم تن‌پرورانه‌ی خرده بورژوازی است که در شرایط ویژه، رگه‌هایی از اندیشه‌ی ترقی‌خواهانه را نیز در خود نمایان می‌سازد. کتاب "شمعدان‌های سال نو" نه تنها روشنفکران خرده‌بورژوا را به سوی خود جلب کرد، بلکه بخشی از کارگران کتاب‌خوان مکزیک را نیز آماج تیرهای آنارشیستی خود قرار داد. این بخش از کارگران که گویی از نرمش بزرگوارانه‌ی رفقای قدیمی دل‌زده شده‌اند، "پابلو" را یک انقلابی شناختند و بر آن شدند تا پرت‌تری او را که کلمات آقای لامارته به دقت رنگ آمیزی‌اش کرده، در خانه‌ی خود داشته باشند. "پیش از این، در دهکده" پس از "شمعدان‌های سال نو" انتشار یافت و این ترتیب زمانی، که خود تصادفی بود برخاسته از ترتیب زمانی اندیشه‌های آقای لامارته؛ سبب شد تا باز بخشی از کارگران به این کتاب روی‌آور شوند. شاید به این امید که پابلویی به همان شور، اما با بینشی ژرفتر در آن بچوبند. ولی نه! از یک نویسنده‌ی رئالیست بر نمی‌آید که قهرمان مرده‌ای را در رمان دیگری زنده کند. پس آن‌ها چه یافتند؟ به این نکته خواهیم رسید. نویسندگان انقلابی بر آن شدند تا اهمیت آن را دست کم بگیرند و دل خوش داشتند که تیراژ کتاب‌های آنان، به ویژه در میان کارگران کتاب‌خوان، هم‌چنان بالاتر است. ولی یک منتقد نمی‌تواند از این گونه دلخوشی‌های خوش‌باورانه داشته باشد. وقتی داستان‌های نویسندگان انقلابی، هم‌چون یک سونات بی‌حال و تکرار ملال‌آور شود، منتقد می‌داند که خواننده اندک اندک به خواب خواهد رفت؛ اما وقتی خرده‌بورژواها کلمات را به شلاق تبدیل می‌کنند و آن را بر سر و روی خواننده‌ی معمولی فرود می‌آورند، منتقد با اضطراب در انتظار این است که خواننده در بیداری به مالیخولیا دچار آید. چنین بود که من نتوانستم انتشار "پیش از این، در دهکده" را به چیزی نگیرم. در برخورد با هر واقعیت، آدمی واکنشی از خود بروز می‌دهد. و با واقعیت انتشار و سپس تأثیر این کتاب این گونه برخورد کردم که بر آن نقدی بنویسم. با این همه تا آن‌گاه که انسان تنها به سبب انگیزه‌های ایدئولوژیک در برابر کسی یا کلامی جبهه‌گیری می‌کند، این بیم هست که از سر تنبلی تأخیری روی دهد. آن چه مجال هر گونه درنگی را از میان می‌برد رو در روی شدن با واقعیت برهنه‌ی دیگری است که به این تضاد فکری عینیت می‌بخشد. و البته می‌توان با این واقعیت به مدد یک تصادف روبرو شد. برای من نیز چنین پیش آمد. پس از آن خویش را در نقد کتاب آقای لامارته بیش از پیش مصمم و موظف یافتم.

از مکزیکوسیتی به "پویلا" می‌رفتم. این فاصله اگر از راه رودخانه‌ی "مونت ریو" طی شود، سفری دل‌انگیز خواهد بود. قصد داشتیم تا آن‌جا که ممکن است از سفر خویش لذت ببریم. آن‌قدر آهسته می‌راندم که یک الاغ آرژانتینی نیز می‌توانست از من سبقت بگیرد. راه بسی ناهموار است، و اگر آسمان آبی یک‌دست‌اش را ببینید، گمان می‌کنید که درون یک کشتی بر دریای موج راه می‌سپرید. جاده‌ای باریک پر از انشعاب‌هایی گیج‌کننده از میان ردیف درختان سبز ستبر به پویلا می‌رود. بر سر هر دو راهی، امکان این هست که اشتباه کنید و به جای پویلای پر زرق و برق به یک دهکده‌ی قرون وسطایی برسید. باید راه را مثل کف دست‌تان بشناسید؛ اما آنان که چنین‌اند با اتومبیل سفر نمی‌کنند. از آب‌گیرهای سر راه گذشتن به آن‌چنان هوشی نیاز دارد که گویا طبیعت در شهرنشین به ودیعه نگذاشته است. یک روستایی، با چکمه‌ای کوتاه و مچ‌پیچی بلند، کلاهش را به پشت انداخته بود و بزها را می‌کرد. به معجزه‌ی کار می‌نگریستم که مردی چنین سالخورده را چنین چالاک می‌کند. آب‌گیر سر راه این شرم‌زدگی را کامل کرد. مرد پورخند زد. لحظه‌های بیچارگی یک شهری به چهره‌ی او حالت سخت ابلهانه‌ای می‌بخشد. به گمانم همین بود که پوزخند مرد دهاتی را به خنده‌ای طولانی اما بی‌صدا بدل ساخت. می‌توانستم تمام دندان‌های کرم‌خورده‌اش را بشمرم. در این لحظه‌ها اگر مایلید خنده‌ی روستاییان دوام نیابد و شما را از خجالت آب نکند، بهتر است تلاش مذبوحانه‌ی شهرنشین دست و پا چلفتی را کنار بگذارید. موتور از کار افتاده بود و عاقلانه این بود که از روشن کردن آن چشم‌پوشم. مرد دوباره بزهایش را می‌کرد و راه خویش را رفت. کیف دستی باد کرده‌ام را برداشتم و از پی او روان شدم. تا آنگیز بعدی حتی نگاهی نیز به من نینداخت، و بعد با همان سردی روستاییانی که دیگر حنای شهری برایشان رنگی ندارد، گفت: این راه به "ماردینو" می‌رود. مهمان‌نوازی روستایی مکزیکی نیز به انداره‌ی زندگی‌اش خشن و خشک است. ساعتی بعد به "ماردینو" رسیدیم.

"ماردینو" به یک دره‌ی سبز می‌ماند. دورادور آن را تپه‌های بلند که از درخت و گیاه پوشیده‌اند گرفته و ماردینو در میان، با جویبارهای زلالی که انشعابی از رود "مونت ریو" است، آن‌سان زیباست که حتی پرنده‌های رهگذر را نیز به خود می‌خواند. گاه چشمه‌هایی در دامنه-

ی تپه‌ها می‌جوشند و آبگیرهای کوچکی پدید می‌آورند. در این هنگام ماردینو چیزی زیباتر از یک نقشه‌ی جغرافیایی است. نه جزیره است و نه شبه جزیره، اسکلت خانه‌ها چیزی هم‌چون یک صلیب است. ستونی از چوب در وسط و بعد دو ستون باریک‌تر که موازی یکدیگر، یکی دو متر مانده به نوک ستون نخستین به آن وصل می‌شوند و بر روی هم صلیب بزرگی را می‌سازند. از نوک ستون بزرگ حصیرهایی پایین می‌افتند که لایه‌ی نخستین سقف خانه‌های ماردینو است؛ آن‌گاه حصیرها را از شاخ و برگ درختان گرمسیری یا ساقه‌های ذرت می‌پوشانند. دیواره‌ها از ساقه‌ی نه چندان ستر درختان است که با فاصله‌های نامنظم به اسکلت چوبی کوبیده می‌شوند. طویله نیز با یکی از همین دیواره‌ها از اتاق‌ها جدا می‌شود. در هر یک از این کلبه‌های روستایی گاه تا بیست نفر در هم می‌لولند. وقتی عروس جوانی به خانه‌ی شوهر می‌رود، برای آن‌ها اتاقکی آلاچیق مانند می‌سازند و روزهای نخست آن را با زنبق‌های سرخی که در کناره‌ی تپه‌های ماردینو می‌روید، تزیین می‌کنند. ماردینو روستای قهوه و ذرت است. بخشی از قهوه‌ی خود را به مکزیکوسیتی می‌برند که از آن جا بازرگانان قهوه، آن را به همراه محصول بسیاری دیگر از روستاهای مکزیک به شهرها و گاه به ایالات متحده می‌فرستند. نیروی انسانی و نیز زمانی که برای کشت قهوه و به شهر آوردن آن صرف می‌شود، در مقایسه با میزان کالاهای مصرفی که در برابر آن نصیب روستاییان ماردینو می‌شود، چنان فزونی دارد که یک شهری ناآشنا به زندگی روستایی را، نخست به عقل این روستاییان مشکوک می‌کند. از تپه که سرازیر شدیم مرد روستایی گفت که گروهی از کولی‌های آوازخوان مهمان ماردینو هستند. این کولی‌ها از بازماندگان بی‌واسطه‌ی "آنکت‌ها" بند. آوازشان با قدیم‌ترین موسیقی مکزیک همراه است که ویژگی‌های آن را در موسیقی قدیم بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین می‌توان یافت. شعر این آوازا حماسی و تغزلی، هر دو، است. حماسه‌ی گذشته‌ای نه چندان دور که حکایت قهرمانی‌های توده‌ی مکزیک در مبارزات آزادی-خواهانه است. روح انترناسیونالیستی در این ترانه‌ها موج می‌زند. ملیت قهرمانان به چیزی گرفته نمی‌شود. مارتی، بولیوار، زاپاتا، همه در این ترانه‌ها سهمی دارند. اما به نظر می‌آید که دهقانان ماردینو، حتی کودکان ماردینو به ترانه‌هایی که در آن‌ها از دلاوری قهرمانان انقلابی معاصر حکایت می‌رود، علاقه‌ی بیشتری دارند. تغزل بیشتر با حماسه آمیخته است و ترانه‌های

عاشقانه‌ی محض کمتر به گوش می‌رسد. کولی‌های آوازه‌خوان هر چند بی‌خبر به مهمانی می‌آیند، اما بس گرامی‌اند. دهقان مکزیکی هر قدر در میزبانی سربازان، ژاندارم‌ها و میهمانان شقّ و رقّ دولتی، پرآز و تنگ‌نظر است در مهمان‌نوازی از اینان گشاده‌دست و گشاده‌روست. اگر با نگاه مجرد و لجام‌گسیخته‌ی یک بورژوازی رمانتیک به ماردینو بنگرید، آن‌سان زیبایش می‌یابید که گمان می‌کنید دست کم آن را یک بار در رؤیا دیده‌اید. در این پندار افلاطون نیز به کمک‌تان می‌آید و به آن رنگی فلسفی می‌بخشد. اما برای من که رؤیا کمتر به سراغم می‌آید و با این همه، خود را با ماردینو آشنا می‌یابم، ماردینو ناگزیر تابلویی است که پیش از این در رمان آقای لامارته تماشا کرده‌ام. دعوت آقای لامارته را بی‌آن که بدانم اجابت کرده‌ام. باید آن را تجربه کرد. چه بسا که این تصادف روشنگر شگفتی‌های بسیار باشد.

اندیشه‌ی رسیدن به پویلا را رها کردم. بر آن شدم تا در ماردینو بیشتر بمانم و نه فقط خود بلکه رؤیای آقای لامارته رانیز بیازمایم. اگر تأثیرات روانی بیگانگی خود را در روستا به چیزی نگیرید، به کمک پژوهایی که در جیب دارید می‌توانید به مهمان‌نوازی روستاییان مطمئن باشید. نخستین شب را در خانه‌ی مرد بزچران به سر آوردم. ساعتی را با هم به گفتگو نشستیم و در آن هر دو می‌کوشیدیم تا به کنجکاوای خود پاسخی گفته باشیم. یک لحظه غافلگیری موجب شد تا در چشم میزبان‌ام مردی بیهوده و در عین حال جالب جلوه کنم. پرسید چه کاره‌ام و من گیج و جاخورده گفتم که منتقدم. دمی بعد این پاسخ برای خودم نیز خنده‌آور بود و مرد که سرگشته مرا می‌نگریست شانهاش را بالا انداخت و سپس ساکت شد. توضیح این شغل عجیب و غریب ناممکن می‌نمود و ناگزیر گفتم که معنای آن نویسنده است. او از من پرسید که در این صورت از کجا نان می‌خورم، و وقتی برایش روشن کردم که در شهر به نویسنده‌ها نیز پول می‌دهند، حالت چهره‌اش سراسر آمیزه‌ای از افسوس و تعجب بود. سپیده‌دم بیدار شدم و به میزبانم گفتم که قصد دارم چند روزی در ماردینو بمانم. شگفت‌زده می‌نمود. گفت که اگر در خانه‌ی «گراتینوره» بمانم برایم بهتر خواهد بود و پذیرفت که خود با او در این باره گفتگو کند.

میزبان جدید یک خرده بورژوازی دهاتی بود. با همان تنگ‌نظری‌ها و قناعت‌پیشگی‌ها که با اندکی تفاوت شاید چشم‌گیرترین ویژگی خرده بورژوازی روستایی در سراسر جهان باشد. پسرش در مکزیکوسیتی درس می‌خواند و تصویر بزرگی از او، در قاب طلایی نسبتاً کهنه‌ای روی طاقچه‌ی اتاق بود. میزبان جدید مردی خوشخو بود. پسرانش به جز "آلبرتو" که چهره‌ی معصومانه اما اندکی مغرورش درون یک قاب قدیمی پیش رویم قرار داشت و اکنون در مکزیکوسیتی درس می‌خواند، جملگی نزد پدر به کار کشت قهوه و ذرت سرگرم بودند و عروس‌های جوانی در خانه داشتند. دخترانش نیز به جز دوتایشان که هنوز خردسال‌تر از آن بودند که به کار زراعت یا بافتن کلاه‌های حصیری و جوراب‌های ساق بلند بیایند، به جوانانی از روستای ماردینو شوهر کرده بودند. اینان همگی چشم به راه برادر بودند که کم کمک دیگر شهری شده بود و در آن جا ادبیات آمریکایی می‌خواند. میزبانم می‌گفت: "شما باید آلبرتوی ما را ببینید. او خیلی علم و کمال دارد. کتاب‌هایش را نگاه کنید! یکی از یکی کلفت‌ترند." و پس از این سخن در گنج‌های را می‌گشود تا کتاب‌ها را تماشا کنم. گاه یکی از آن‌ها را برمی‌داشت و هم‌چون وزنه‌ای در دستش بالا و پایین می‌برد تا به من بفهماند که چقدر سنگین است. می‌گفت: "آلبرتو هر بار که می‌آید چند تا از این‌ها را با خودش می‌برد و باز برمی‌گرداند. اما انجیلش را نه؛ آن را همیشه با خود همراه دارد." و مسحور از علم و تقوای پسرش با جذب‌های در چشمان، به من می‌نگریست. "سالواتوره" می‌گفت: "اما هیچ وقت نمی‌خواندش". پدر برمی‌گشت و خشمگین به این پسر فضول که نزد یک بیگانه طلسم دینداری آلبرتو را می‌شکست نگاهی می‌انداخت؛ پوزش خواهانه به من می‌نگریست و با تبسم حرف خود را عوض می‌کرد: "ماریا هم دختر باهوشی است، اما هرچه بخواهید شیطان است. عین کوچکی‌های آلبرتو. چند روز پیش یکی از کتاب‌های آلبرتو را پاره پاره کرد و توی تنور انداخت. اما جلدش هست. آن را نگاه داشته‌ام. ببینید چه قشنگ است. مثل یک تخته سفت است."

شگفتا، این جلد کتاب "پیش از این، در دهکده"ی آقای لامارته بود. پس این رمان زیبا راه خود را به موطن الهام بخشش باز کرده است؛ اما درست در همین موطن است که نخست مثله می‌شود و سپس به تنور کوچک خانواده انداخته می‌شود، تا شاید از گرمای شعله‌های

میرنده‌ی اوراقش بتوان نانی پخت. ماریای بیچاره بیهوده شادمانه چشم به راه برادر است. با خودم می‌گفتم: "آلبرتو سر از بدنت جدا خواهد کرد." و آیا به راستی این رمان که در تحلیل نهایی چیزی جز دعوت به "مارینو" نیست برای آلبرتو که روستایش را ترک گفته و در مکزیکوسیتی می‌خواهد رؤیای یانکی شدن را در مطالعه‌ی ادبیات آمریکایی تحقق بخشد نیز افسون کننده است؟ از آن دم که این پرسش برایم پیش آمد من نیز شادمانه در انتظار بازگشت آلبرتو ماندم.

در یک غروب که آسمان "ماردینو" بر تپه‌های این روستا تا دامنه‌ها نوری نقره‌ای پاشیده بود، و من بیگانه‌تر از همیشه زیر یک چپر نشسته بودم تا این بار نه در میان روستاییان که دایره-وار گرد کولی‌ها جمع شده‌اند، بلکه از دور دست آواز کولی‌ها را بشنوم و چشم‌انداز خویش را هم چون تابلویی بنگرم، آلبرتو با کوله باری بر پشت، شبیه به یک سرباز، اما سربازی که نشانه-اش تنها یک کوله‌بار ارتشی است، به ماردینو وارد شد. آوازه‌ها دمی قطع شدند و روستاییان جملگی به پیشباز آلبرتو رفتند، جز دختران جوان ماردینو که حتی از دور نیز می‌توانستم ببینم که شرمگین اما با هیجان بر جای خود ماندند و با یکدیگر به نجوا پرداختند. دوباره آواز شروع شد. آلبرتو دقایقی در آن جا نشست و آن گاه دست در دست پدرش به سوی من آمد.

- آلبرتوی ما. همان که گفته بودم. خودتان با او حرف بزنید تا ببینید چقدر علم و کمال دارد. من بعضی وقت‌ها حرف‌هایش را نمی‌فهمم، از بس که کتاب خوانده. آلبرتو! سینیور آرتی نویسنده‌اند اما تو چرا پس کتاب‌های سینیور را نداری؟ خب، شاید جزو درسشان نیست سینیور!

این جمله آخر را پوزش‌خواهانه گفتم. با این همه در آن تحقیری نهفته بود. یعنی که خب اگر کتاب‌های شما تحفه‌ای بودند لابد آلبرتو آن‌ها را هم داشت. هیجان پدر اندازه نداشت. از پیش ما رفت تا هر کس را بی‌خبر مانده بود، خبردار کند. با قامتی از همیشه راست‌تر می‌رفت؛ سرش را بالا نگهداشته بود و قدم‌هایش در خاک مرطوب بیشتر فرو می‌رفتند.

• شما داستان می‌نویسید؟ متأسفانه از شما هیچ داستانی نخوانده‌ام.

• نه. اصلاً نویسنده نیستم من منتقدم.

• اسمتان را فراموش کردم. پدرم چه گفت ...؟

• آمانوئل آرتری.

• آمانوئل آرتری؟! اوه آقای آرتری چه تصادفی!

لختی اندیشید و بعد گفت:

• با این همه اگر آقای لامارته به جای شما اینجا بود بیشتر خوشحال می‌شدم. می‌بخشید ولی من آدم رک و راستی هستم.

• خب بله. باید لامارته‌ای باشد تا شما آرتری را بشناسید. من این حرفتان را به آقای لامارته خواهم گفت. اگر دلتان بخواهد می‌توانید با هم آشنا شوید.

• عالی است. یک بار او را دیدم. اما راستش خجالت کشیدم با او حرف بزنم. فقط سلامش کردم. جوابش خیلی گرم بود. با همه همین طور است. صمیمی و فروتن. شما هم از همین اخلاقش سوی استفاده می‌کنید.

• شما اولین کسی نیستید که این حرف را می‌زنید.

از بودن من در آن جا شگفت زده بود. داستان خود را برایش گفتم و در آن از انگیزه‌های خود برای این اقامت کوتاه سخن راندم.

• پس در حقیقت این سفرتان نیز یک سوءاستفاده است.

مردم دسته دسته به دیدن آلبرتو می‌آمدند. می‌توانستم جلوه‌های طبقاتی رفتار روستاییان را در همین دیدار ببینم. از

خانواده‌های تهیدست فقط پدران می‌آمدند، میانه حالان، زن خویش و پسرهایشان را نیز همراه می‌آوردند، و تنها روستاییان بیش و کم مرفه بودند که پر سال‌ترین دختر شوهر نکرده‌ی خود را نیز به دنبال داشتند.

چیزی به نیمه شب نمانده بود. روستاییان رفته بودند و دخترانی که آمده بودند با حسرت خانه‌ی گران‌تینوره را ترک گفته بودند. خانواده بیدار بود و این حادثه در تمامی سال یکی دو بار بیشتر رخ نمی‌داد: هر بار که آلبرتو باز می‌گشت. شادی در همه جا بود و بیشتر از هر جا در چشم‌های پدر. او می‌خواست پیوسته با آلبرتو سخن بگوید و در پایان هر کلمه که از دهان پسرش بیرون می‌آید نگاهی پیروزمندانه به من اندازد؛ و آلبرتو که دیگر هوای روستا برایش بس سنگین شده بود، می‌کوشید تا دائماً با من در گفتگو باشد و بدین وسیله از شرمی که سخنان پدر در او پدید می‌آورد رها شود.

• خواهش می‌کنم در نقد "پیش از این، در دهکده" منصف باشید. شما با سخن‌های تند و تیزتان خواننده‌های منصف را می‌آزاید.

پس از این سخن به سوی گنجی رفت تا کتاب آقای لامارته را بردارد. با اضطراب به ماریا که هنوز صبورانه خواب رابه چشمانش راه نمی‌داد، نگاه کردم. پدر بی آن که خود بداند به کمک دخترک شتافت.

• ماریا یکی از کتابهایت را پاره کرد. خب، ماریا هنوز خیلی بچه است. آلبرتو! بچگی‌هایت را به یاد می‌آوری؟ خب ...

سخن پدر ناتمام ماند. آلبرتو جلد کتاب را یافته بود و نگاه شرربار خود را به سوی ماریا گردانده بود. با نخستین نگاه، ماریا سیاستمدارانه رهسپار رختخواب گشت. لحظه‌هایی سکوت همه را فرا گرفت. آلبرتو خشمگین بود اما حضور من به عنوان یک میهمان یا شاید هم منتقد آقای لامارته از فوران آن جلو می‌گرفت. پدر پی در پی نگاهی پوزش خواهانه به آلبرتو می‌انداخت. در این نگاه‌ها شگفتی نیز وجود داشت. او واقعاً می‌خواست بداند از میان رفتن یک

کتاب چگونه می‌تواند برادری از راه رسیده را به خواهر خردسالش نامهربان سازد. "سالواتوره" گفت: "چه فراوان است کتاب. یکی دیگر می‌خری از این هم بهتر." و آلبرتو با خشمی که چیزی نمانده بود او را به گریستن وادارد، گفت: "آخر شما ... و از اتاق بیرون رفت. به سود همه بود که به بستر روند. کم کمک چیزی از شادمانی نخستین شب بازگشت نمی‌ماند.

بر روی هم آلبرتو از حضور من در آن جا خوشحال بود. اگر چه ما غالباً در گفتگوهای خود به تضاد می‌رسیدیم، ولی آلبرتو معتاد به بحث‌های روشنفکرانه، از این هم راضی بود. تنها چیزی که او را ملول می‌ساخت این بود که این بحث‌ها در کافه‌های پر سر و صدای مکزیکوسیتی صورت نمی‌گرفت.

اندک اندک بازگشت به ماردینو برایم دشوار می‌شود. روزهای اولی که از این جا رفته بودم؛ مکزیکوسیتی برایم خفقان‌آور بود. ولی خیلی زود خو گرفتم. حالا ماردینو است که مرا به خفگی دچار می‌کند.

- پس در اینصورت "پیش از این، در دهکده" چه کششی برای شما می‌تواند داشته باشد؟
- آن چیز دیگریست. دهکده‌ی آقای لامارته با ماردینو زمین تا آسمان فرق دارد. در آنجا همه چیز خوب و لذت بخش است. اما اینجا، شما نمی‌دانید آقای آرتری. اینجا همه با هم دشمن‌اند. مردمش آن قدر تنگ نظرند که مرا بیزار می‌کنند. مهربانی‌شان تصنعی است. احترامشان حسابگرانه است. اینجا هیچ کس نیست که بتوانید با او چهار کلمه حرف درست و حسابی بزنید. در این مورد حتی سالواتوره هم قابل تحمل نیست. پدرم که اصلاً ...

- و شما خیال می‌کنید که مردم دهکده‌ی آقای لامارته حرف‌های روشنفکرانه می‌زنند و در بند حسابگری‌های متداول روستاییان نیستند؟

- دست کم دشمن هم نیستند، بد هم را نمی‌خواهند، صحنه‌ای را که گرد هم می‌آیند و در

میانه، آتشی برپا می‌کنند به یاد بیاورید: همه از صفا انباشته‌اند.

- اما ماردینو یک استثنای نیست. هست؟
- نه. به هیچ وجه. دهکده‌ی آقای لامارته یک استثنایست...
- این استثنای در شما انگیزه‌ی چه عملی می‌شود؟ هیچ به فکر این افتاده‌اید که مکزیک را زیر پا بگذارید و این استثنای را جستجو کنید؟
- خب نه. راستش چرا. البته نه خیلی جدی. بعضی وقت‌ها به این فکر افتاده‌ام. وقت‌هایی که از همه‌ی مظاهر تمدن کنونی بیزار می‌شوم. اما فردایش دوباره همین زندگی را از سر می‌گیرم. می‌دانید؛ ما معتاد شده‌ایم. به همین زندگی و به همین تمدن. گاهی آدم از این اعتیاد به جان می‌آید، اما بیشتر از آن معتاد است که بتواند واقعاً به مقاومت آغاز کند.
- خیلی دلم می‌خواست بدانم دهکده‌ی آقای لامارته چه فرق اساسی‌ای با ماردینو دارد، جز آن که تا کنون نویسنده‌ی رمانتیک‌ی در باره‌ی آن رمان خیالپردازانه‌ای نوشته است.
- فرق در زیبایی‌های طبیعی نیست آقای آرتری! شاید ماردینو زیباتر از آن هم باشد. فرق در فرهنگ مردمان آنجاست. در روحیه و کردارشان.
- خب این فرق ریشه‌اش در چیست؟
- راستش این برای خود من هم مسئله‌ای ست.
- گمان می‌کنید آقای لامارته هم خواسته است همین را بگوید؟
- خب، چه عیبی دارد؟ مگر این حرف درستی نیست؟

• نه، اتفاقاً من هم موافقم. ولی در این میان اماهایی هست که باید از میان برداشته شوند. تفاوت اندیشه‌ی من و شما نیز بر سر این نیست. سخن بر سر دعوتی است که آقای لامارته از خواننده‌اش می‌کند. اگر آقای لامارته بر آن باشد که با از میان برداشتن مالکیت خصوصی ابزار تولید، هر "ماردینو"ای خواستنی می‌شود، من نیز به سهم خود از این سخن شاد می‌شوم. ولی چگونه؟ به هنگام خواندن "پیش از این، در دهکده" هیچ به دنبال پاسخی برای این سؤال بوده‌اید؟

• بله. هنوز هم هستم. گمان می‌کنم در پیدا کردن آن بیش و کم موفق هم شده‌ام راهش همان دست شستن از اعتیادی‌ست که قبلاً از آن با شما سخن گفتم. خب، یکی از این اعتیادها بی‌شک مالکیت خصوصی است. باید از آن رهاشد.

• اما آلبرتوی عزیز، این به راستی یک پاسخ نیست. همان پرسش است بی آن که در پایان جمله علامت سؤال باشد. من می‌پرسم چگونه می‌توان از مالکیت خصوصی رها شد و شما می‌گویید بدین وسیله که از آن رها شویم.

• من می‌گویم کسانی که به بدی مالکیت خصوصی آگاهی دارند می‌توانند از آن رها شوند. و باید چنین کرد. در انتظار یک انقلاب اجتماعی که رهایی از مالکیت خصوصی را به صورت جبری در آورد نباید بود. اگر ما می‌توانیم رها شدن از آن را به دلخواه بپذیریم، دیگر چرا باید چشم به راه انقلابی باشیم که آن را به جبری بدل سازد؟

• آخر چگونه؟ در چه قلمرویی؟ بیرون از جامعه که نمی‌توان زیست. می‌توان با نظم مستقر در آن مخالف بود. می‌توان علیه آن مبارزه کرد. می‌توان در مسیر پدید آوردن انقلابی گام نهاد که این نظم نادلخواه را به نظمی دلخواه تبدیل می‌کند. اما نمی‌توان از آن گریخت. من می‌خواهم بدانم آگاهی به ناپسند بودن مالکیت خصوصی در جامعه‌ای که بر بنیان تقدس این واقعیت تکیه زده، چگونه می‌تواند در مقیاسی جمعی موجب رهایی از آن شود.

- بله. و همین جاست که به دهکده‌ی آقای لامارته باز می‌گردیم.. جایی که می‌شود زندگی نوی را آغاز کرد و تمدن جدیدی را پدید آورد.
- اما در این صورت انگیزه‌ی تغییر جامعه در ما، به انگیزه‌ی گریز از آن تبدیل می‌شود.
- متأسفانه این طور است. وقتی نمی‌توانید دیگران را برای تغییر بسیج کنید، دست کم باید خودتان را آزاد سازید. دیگران نیز چون آگاه شوند، برای آزادی خود خواهند کوشید. گفته‌ی پابلو را در زندان به یاد بیاورید: "آگاهی سرآغاز آزادی‌ست". حتی انقلاب نیز نمی‌تواند کسانی را که به آگاهی نرسیده‌اند آزاد کند.
- آلبرتوی عزیز، دقیقاً شمی را که به آگاهی رسیدید به یاد می‌آورید؟
- منظورتان را نمی‌فهمم.
- آن شب سرد بورانی را می‌گویم که شما بیگانه از هر چیز و همه کس، فارغ از سرمای گزنده‌ی بیرون، پنجره‌ی اتاق‌تان را گشوده بودید و به آسمان خیره شده بودید و ناگهان نوری در شما حلول کرد و تمامی وجودتان را از خود انباشت. همچون آدمی تب دار در خود احساس گرما می‌کردید و چون صبح فرارسید دیدید که آگاهی در شما لانه کرده و به یمن خود، شما را از هر بندی رها کرده است. دقیقاً تاریخ‌اش را به یاد می‌آورید؟
- ریشخند می‌کنید آقای آرتری؟
- نه دوست من. فقط حرفتان را به صورتی دیگر بیان کردم. به آن چاشنی داستانی زدم. همین. اندکی هم به آن صراحت بخشیدم. همین "اندک" است که آن را ریشخند آمیز می‌کند. به راستی شما چگونه به آگاهی نسبی رسیده‌اید؟ چه کسی آن را در شما به ودیعه گذاشته است؟ خدا؟ یا چیزی مرموز که دست آخر همان خدا خواهد بود؟ در این صورت چرا سخن مرا ریشخندی به خود می‌دانید؟ اما آلبرتوی عزیز، شما گام به گام بدین معرفت دست یافته‌اید. مجموعه‌ی واقعیت‌هایی که در بطن نظم موجود

اجتماعی وجود دارند ابزاری در اختیارتان گذارده که در برخورد با همین واقعیت‌ها می‌توانید به مدد آن ابزار، این واقعیت‌ها را به طور نسبی بشناسید و آن‌ها را به گونه‌ای برای خود تجزیه و تحلیل نمایید. حرف این است که انقلاب نیز می‌خواهد همین ابزار و همین امکان را در اختیار همگان قرار دهد. آگاهی می‌تواند سرآغاز آزادی باشد و هست؛ اما روابط متقابل این دو را نیز نباید از یاد برد. آزادی نیز می‌تواند سرآغاز آگاهی باشد و چنین نیز هست. این حقیقت را می‌توانید در فرآیند آگاهی خود نیز بیازمایید. آنچه شما را به آگاهی رسانده، آزادی از بسی بندها بوده است که مجال دست یافتن به معرفت را از آدمی، درمقیاس وسیعی، می‌گیرد. به سالواتوره‌ی خودتان نگاه کنید. چه چیز جز آزادی از جبری که زندگی دهقانی بر او تحمیل کرده، شما را در رسیدن به آگاهی، از او ممتاز می‌کند؟ (تأکید از من است. م)

کم کمک غروب شده بود. آسمان ماردینو که اندکی خاکستری می‌نمود، نیلی شده بود و در من غربتی شگرف بیدار می‌ساخت. بزجران با بزهایش بر بلندترین تپه بود. بی شتاب فرود می‌آمد و در دامنه، میان بوته‌های بلند گم می‌شد. من و آلبرتو با دیواری از سکوت از یکدیگر جدا می‌شدیم و در خطی موازی، که به نظر می‌رسید هیچگاه نقطه‌ی تقاطعی نخواهد داشت به سوی خانه‌ی گرانتینوره روان بودیم.

پدر چشم به راهمان بود. ماریا آزده از نامهربانی برادر به رنج بیداری تن نداده بود. دیگران نیز نشسته بودند، اما دیگر حضور آلبرتو در چشم‌شان حادثه‌ی نبود. هر سفر، او را کمتر دوست می‌داشتند و بیشتر احترامش می‌کردند. گویی هر چه از آنان دورتر می‌شد، بزرگتر به نظر می‌رسید. پرسش‌های مهربانانه و پی در پی پدر از آلبرتو، یا بی جواب می‌ماندند، یا پاسخی خشک و کوتاه داشتند. پدر گهگاه به من نگاه ملتسمانه‌ای می‌انداخت. داروی گرفتگی پسر را در این می‌دانست که من سخن بگویم تا پاسخ‌اش برای آلبرتو رنج‌آور نباشد.

- سینیور گرانتینوره، هیچ می‌دانید آلبرتو می‌خواهد به ماردینو بازگردد؟
- برگردد؟ اوه حتماً نه. او باید درسش را تمام کند. بعد هم ماردینو برای آلبرتو خیلی کوچک است.
- و آنگاه با صدایی گرفته، همچنان که نگاهش به دستهای زمخت سالواتوره دوخته بود، ادامه داد:
- نه ، ماردینو دیگر آلبرتو را راضی نمی‌کند. نه سینیور. اینجا همه دهاتی‌اند سینیور. آلبرتو برمی‌گردد؟ اوه، نه سینیور.
- با هم که صحبت می‌کردیم آلبرتو گفت که خوشبختی در جایی مثل ماردینو است نه مکزیکوسیتی.
- او گفت؟ آلبرتو؟ تو آلبرتو؟! اما به سالواتوره گفته بودی ...
- آقای آرتری شوخی می‌کنند پدر.
- می‌دانید سینیور گرانتینوره! آلبرتو به این شرط به اینجا برمی‌گردد که ماردینویی‌ها از اینجا بروند.
- بروند؟ آخر چرا؟ من هم آلبرتو؟!
- گفتم که آقای آرتری شوخی می‌کنند.
- سینیور گرانتینوره، آلبرتو شیفته‌ی سیمون لامارته است. همان که کتابش را ماریا پاره کرده بود.
- سینیور لامارته گفته که همه باید از شهر به ده برگردند.

• برگردند؟ برگردند که چه بشود؟

این سخن برای او همانقدر شگفتی آور بود که کشت و صدور قهوه بی هیچ رنجی.

• مردم از شهر خسته شده‌اند سینیور گرانترینوره.

• خب، آخر هر چه باشد از ده که بهتر است.

• نه، آن‌ها دوست دارند برگردند و مثل شما زراعت کنند.

• همه‌شان؟

• نه. بعضی‌هاشان. مثل آلبرتو و سینیور لامارته.

• آلبرتو! آخر تو چرا؟ یا عیسای مسیح! شهری‌ها دیوانه شده‌اند آرتری.

آلبرتو اندک اندک سگرمه‌هایش از هم گشوده می‌شدند. صداقت پدر که عمری دراز را به تجربه‌ی زندگی روستایی گذرانده بود، برای هردوی ما بوته‌ی آزمایش اندیشه‌ها مان بود. با پاسخ‌های صادقانه‌ی او خویش را داوری می‌کردیم. آلبرتو گفت:

• پدر، حق با آقای آرتری است. آنهایی که چیزی سرشان می‌شود از زندگی در شهر خسته شده‌اند. در آنجا دیگر نمی‌توان نفس کشید، بس که شلوغ و پر سر و صداست. مردمش با هم مهربان نیستند. همه می‌خواهند از هم جلو بزنند. آدم‌های آنجا مثل ماشین، خشک و بی‌احساس‌اند. روح ندارند ...

• روح ندارند؟ چنین چیزی غیرممکن است. خدا هیچ کس را بدون روح نیافریده. آلبرتو! تو هنوز هم انجیلات را می‌خوانی؟

• منظورم این نبود پدر. می‌خواستم بگویم شهری‌ها دیگر هیچ کاری را با میل نمی‌کنند. مثل

ماشین، بنا به عادت کارهایی انجام می دهند.

آلبرتو از این که اندیشه‌ی خود را برای پدر به روشنی بیان کند، ناتوان بود. پدر نیز از فهم آن‌ها. سالواتوره به این سخنان چندان باور نداشت. ما را با شک می‌نگریست و گهگاه خنده‌ای گذرا نیز بر چهره‌اش می‌دوید. تا این دم محتاطانه خود را از گفتگو کنار نگه داشته بود. لحظه‌ای آلبرتو را نگریست و سپس به من گفت:

• آلبرتو هر بار که می‌آید کمتر از دفعه‌ی پیش می‌ماند. هر دفعه کج خلق‌تر می‌شود. او برگردد؟ چه حرف‌ها می‌زنید سینیور آرتری!

• راستش آلبرتو ماردینو را هم چندان خوش ندارد. سینیور لامارته دهی پیدا کرده که مثل بهشت است. در آنجا همه با هم مثل برادرند. با هم کار می‌کنند و هر چه دارند با هم می‌خورند. به شهر هم اصلاً احتیاجی ندارند. هر چه را لازم دارند خودشان می‌کارند و تهیه می‌کنند. مردم آنجا با پول هیچ سر و کاری ندارند.

گرانترینورهی پیر مثل یک بچه به هیجان آمده بود:

• کجا سینیور؟ توی همین مکزیک؟

• بله. به گمانم همین جا. این ده اصلاً ارباب ندارد سینیور. محصول هر چقدر باشد بین همه قسمت می‌شود.

• از ماردینو تا آنجا چقدر راه است آلبرتو؟

اما آلبرتو چنان از خنده لبالب بود که اگر دهان می‌گشود، به جای هر پاسخی، قهقهه به صورت پیرمرد می‌پاشید. گفتم:

• خیلی دور است. گذشته از این خود سینیور لامارته هم جایش را درست بلد نیست.

• خب چطور تا حالا برایش اربابی پیدا نشده سینیور؟ به دولت هم مالیات نمی‌دهند سینیور آرتری؟

• راستش این را نمی‌دانم. اما گمان نمی‌کنم مالیاتی بدهند.

• پس حتماً دولت جایش را نمی‌داند. خب، پیدایش می‌کنند. مالیات را باید داد سینیور! هیچ جوری نمی‌شود از آن فرار کرد. خب، ارباب هم برایش پیدا می‌شود. همه که نمی‌توانند ارباب باشند سینیور. اسمش چیست آلبرتو؟

پیش از وقوع هر حادثه‌ی ناگواری پاسخ دادم:

• اتوپیا!

بیچاره گرانتنوره، هرگز نتوانست این کلمه را به درستی ادا کند.

پیش از خفتن یاد داشت‌های سفر کوتاه ماردینو را نوشتم. گفتگوهایی را که بین آلبرتو و من پیش آمده بود نشان‌اش دادم تا اگر درضبط آنها اشتباهی روی داده باشد، به اصلاح آن پردازم. در اینکه سخنانش پس از آن نیز برایش قابل دفاع خواهد بود تردید داشت. تردیدی از آن قماش که دامن‌گیر تمامی روشنفکرانی است که از یک سیستم فکری پیشرو بی‌بهره‌اند. با اندکی دستکاری، بر آنچه گفته بود صحه گذاشت و مرا در انتشار آن‌ها مجاز دانست.

بامدادان برخاستم و بیش از روزهای پیش صبحانه خوردم. لحظه‌ی وداع با ماردینو فرارسیده بود. آلبرتو بیش از دیگران دماغ بود

• یکی دو روز دیگر من نیز به مکزیکوسیتی خواهم آمد. راستی شما هیچ پاتوقی ندارید؟

• چرا، معمولاً عصرها یک ساعتی را در کافه‌ی "مادونا" می‌گذرانم. آقای لامارته هم گاهگاه می‌آیند. با این همه پیدا کردن‌شان در هتل "سانترال" آسان‌تر است. راستی لازم نیست اسمتان را در یادداشت‌ها عوض کنم؟ با اسم واقعی دفاع از آقای لامارته واقعی‌تر جلوه

می‌کند.

• بله، مهم نیست.

وداع با گرانتینورهی پیر اندکی غم‌انگیز بود. در آغوشم گرفت و گرم فشرد. مرا به کناری کشید تا حرف‌هایش را کسی نشنود. صدایش می‌لرزید. در آن عجز بسیار بود:

• سینیور آرتری! توی شهر مواظب آلبرتوی ما باشید. محض خاطر عیسای مسیح نگذارید به "توپولیا"، آه، باز غلط گفتم، همان‌جا، نگذارید به آن‌جا برود. او باید درسش را تمام کند. این سینیور لارماته را من نمی‌شناسم. اما مثل این که اخلاق جوان‌ها را خراب می‌کند. همان خوب شد که ماریا کتابش را پاره کرد. به ایشان بگویید دست از سر آلبرتوی بیچاره‌ی ما بردارد. "پوتولیا"، آه خدای من، ببخشید که هی غلطی می‌گویم، آن‌جا هم فردا پس‌فردا مثل ماردینو می‌شود. خب، چه فایده دارد.

بزچران مرا تا آبگیر لعنتی مشایعت کرد. پاسی از نیم‌روز گذشته بود که موتور به کار افتاد. به راه افتادم اما سریع‌تر از آغاز سفر به پویلا. چون از آبگیرها گذشتم، یکسره به گرانتینورهی پیر می‌اندیشیدم که چگونه حتی نام آن روستای بهشتی نیز برایش نامی واقعی نبود. می‌اندیشیدم که چگونه به شگفت می‌آمد؛ به وجد می‌آمد؛ اما این هر دو، هیچ یک نمی‌توانست وادارش کند تا واقعیت‌های ملموس جامعه‌ی روستایی را به فراموشی سپارد. آنچه را گفته بودیم به سائقه‌ی صداقتی روستایی باور کرده بود؛ لیکن در این که این اتوپیا، تا آن‌گاه که نظم موجود برجای بماند، همچنان یک اتوپیا باقی خواهد ماند، دمی نیز تردید نکرد. این "اتوپیا" یا "پوتولیا" که چون وجود ندارد هیچ تفاوت نمی‌کند که آن را چه بنامیم، یک استثنایست، و نظم موجود استثنایی را که با خود ناهمخوان ببیند تحمل نخواهد کرد، جز آن که در آن سو نیز نیرویی باشد تا مقاومت را برای خود ممکن و تحمل را برای نظم موجود ناگزید سازد. این است ترجمان اندیشه‌های ساده و خام گرانتینوره. اندیشه‌ای که هر چند افلاطون را نمی‌شناسد و از منطق آکادمیک نیز بی‌نصیب است، اما به عمری دراز انباشته از تجربه‌ی زندگی در یک جامعه‌ی طبقاتی مجهز است.

می‌اندیشیدم که اگر سیمون لامارته به گرانتینوره‌ی پیر می‌گفت که از ماردینو بهشتی همچون دهکده‌ی توصیف شده در رمانش بسازد، چگونه پاسخی می‌شنید. ولی پاسخی که از تجربه برخیزد، که خاستگاهی جز لمس واقعیت عینی نداشته باشد، چه می‌تواند بود؟ می‌توان صدای گرانتینوره‌ی پیر را شنید که با حجبی برخاسته از احساس نابرابری می‌گوید: "این غیر ممکن است سینیور لامارته. آخر چگونه می‌توان یک بهشت به کوچکی ماردینو در میان جهنمی به گندگی مکزیکی درست کرد و آن را سالم نگاه داشت؟"

نئون‌های بی‌ادعای "مادونا" با نور نارنجی خود چشمک می‌زنند. در دور دست می‌توان تابلوی رنگارنگ و بی‌قواره‌ی هتل "سانترال" را دید که از بس آمریکایی است یک مکزیکی متواضع را می‌آزارد و سرانجام او را به هوس بازگشت به طبیعت می‌اندازد.

"مادونا" خلوت است، تقریباً مثل همیشه. همراه با موزیک نرمی از اشتراوس جرعه‌ای از قهوه-ی سیاهم را سر می‌کشم.

خب، آقای آرتری، شما از یک نویسنده انتظار دارید که چگونه بنویسد؟ هیچ می‌دانید خلق یک اثر چقدر دشوارتر از نقد آن است؟ انتظار دارید که واقع‌بینانه بنویسد؟ پس واقع‌بین باشید دوست عزیز! ما در یک جامعه‌ی طبقاتی زندگی می‌کنیم، با شالوده‌ای درهم ریخته که انسجام گذرای خود را تنها در وابستگی به بورژوازی جهانی حفظ می‌تواند کرد. هر طبقه، هر قشر، نظم مستقر یا موعود را توجیه می‌کند، و این کار لاجرم به کارگزارانی نیازمند است که نویسندگان از آن زمره‌اند. اینان، با خاستگاه‌ها و وابستگی‌های گونه‌گون چگونه می‌توانند جملگی واقع‌بینانه بنویسند؟ آری، و من نیز می‌اندیشم که گرگ‌ها نمی‌توانند به زبان بره‌ها سخن بگویند. اما من با آقای لامارته سخن می‌گویم نه با یک گرگ. با بره‌ای که از گله جدا مانده است. این جدایی تا کی به درازا خواهد کشید؟ تا آنگاه که زندگی، عریان و ملموس، آن سان که در جهنم بزرگ و نه آن چنان که در بهشت کوچک، جاری‌ست، بستر آفرینش‌های او نباشد. و فرجام این جدایی چیست؟ تاریخ، تبلور عزم خستگی‌ناپذیر مردم را به داوری

بیرحمانه‌ی خویش خواندن، برای آنان که معتقدند که اگر خدایی هم نباشد همه کاری مجاز نیست.

درباره‌ی صمد

کنون ره او

"بر کدامین بی‌نشان قلعه است، در کدامین سو؟"

امیر پرویز پویان

"سال‌های سال"

گرم کار خویش بود.

ما چه حرف‌ها که می‌زدیم،

او چه قصه‌ها می‌سرود."

"بودن" را برگزیده‌ایم، اما "چگونه بودن" را کم‌تر اندیشه کرده‌ایم. "چگونه بودن" را دانستن، از آگاهی به "چرا بودن" برمی‌خیزد و آنان که آگاهی خویش را باور دارند، می‌دانند که چگونه باید بود، که خوب باید بود. باورداران راستین "تکامل"، بی‌گمان داندگان راستین "چرا بودن" اند. از آن پس "چگونه بودن" پاسخی نخواهد داشت، جز در روند این تکامل نقشی خلاق و بی‌شائبه داشتن. صمد رهرو خستگی‌ناپذیر این روند بود. بنیان‌های جامعه‌ی خویش را می‌شناخت و از تضادی که بر این بنیان‌ها حکم می‌راند، نیک آگاه بود. می‌اندیشید که تکامل جامعه‌ی بشری در استقرار نهادهایی است که هرگونه تفاوت زاده‌ی روابط اجتماعی را در میان انسان‌ها ناممکن سازد و چشم‌انداز جامعه‌ای تُهی از نابرابری صمد را هم‌واره به سوی خود می‌کشید. می‌دانست که شناختن و شناخت خود را باورداشتن یعنی نیروی پایان‌ناپذیر عزم تاریخ انسان را به هم آمیختن و آن را به خدمت تغییر جامعه‌ی خویش درآوردن.

می‌خواند، می‌رفت، می‌کوشید، می‌دوید، می‌دید، تجربه می‌کرد، می‌شناخت. او از آن گروه معدودی بود که خواندن را با دیدن و تجربه کردن پیوند می‌دهند. نه شناخت و تجربه‌ی دیگر رهروان را، آیه‌ای از سوی خداوندگار می‌دانست و نه با کج‌اندیشی اعتبار آن را به هیچ می‌گرفت تا برای تنبلی و فرصت‌طلبی، توجیهی روشنفکرانه بسازد. اعتقادی استوار داشت به این که نظر ما تنها در هم‌راهی با شناختن عینی به نیرویی سازنده بدل می‌شود.

در روستاهای آذربایجان، صمد بیشتر امکان را برای یک شناخت عینی می‌یافت. هرگز از این اندیشه عدول نکرد که هرگونه تحولی بدون در نظر داشتن نقش اساسی روستاها، بر بنیانی عقیم و ناراست استوار خواهد بود. بررسی او در هر زمینه‌ای فرسنگ‌ها از مطالعه‌ی سترون یک محقق محض به دور بود. می‌دانست که شناختن در بسیاری از حوزه‌ها یعنی چشیدن و سهیم بودن و همین اعتقاد، او را از روشنفکرانی که مردم را جز به شکلی مجرد و قلبی دوست نمی‌دارند، جدا می‌ساخت.

اکنون صمد رفته است. لیک او به یقین انسانی است که "جاری جاودان در رویش فرداست".

سوگواران راستین مرگ صمد آنان‌اند که کم‌تر می‌گویند، کم‌تر هیاهو می‌کنند، لیک می‌کوشند تا بیشتر بشناسندش. صمد مُرد بی آن که بهشت شناخته‌ی خویش را تحقق یافته ببیند. همین است که مرگ او را دردناک می‌کند و باز همین است که بر قلمرو و تعهد دوستانش وسعت می‌بخشد.

اگر چه بی‌چیز مُرد، برای دوستانش میراثی برجای نهاد که در هر گام، نشانه‌ی راه است. دریافته‌های صمد دستِ کم مقدمه‌ای اساسی بود برای شناخت دیگر وادی‌ها در کوشش هر انسان شرافتمندی به خاطر بنیان نهادن دنیایی قابل زیست. برمبنای دریافته‌هاست که با اعتقاد می‌گوییم:

"دیگر بنای هیچ‌پلی بر خیال نیست،"

"کوتاه شده است فاصله‌ی دست و آرزو"

بکوشیم میراث صمد را بهتر به کار گیریم و بر آن بیافزاییم و در این رهگذر نیک می‌دانیم که آرزوی صمد انتقال این میراث به تمامی انسان‌های ستم‌دیده‌ی روزگار ما بود.

دانش جدید و ما بعدالطبیعه

اثر: پل فولکز

امیر پرویز پویان

قسمت ۱

در قرن شانزدهم در تفکر مردمان، پیرامون جهانی که در آن می‌زیستند انقلابی روی داد. تا آن زمان، اندیشه و تصور حاکم در اروپا، جنگی بود هم از اعتقادات نظری و عملی بی‌پایه که نخستین از ارسطو و دیگر اندیشمندان یونان باستان به ایشان رسیده بود و هم از اعتقادات اصولی و جزمی که کلیسا و انجیل آورنده آن‌ها بودند. فلاسفه قرون وسطی غالباً مردانی

هوشمند با قدرتی بزرگ بودند؛ اما مسائلی که ذهن آنان را به خود مشغول می‌داشت بسی از جهان راستین پیرامون‌شان به دور بود.

کنکاشی جدید پیرامون جهان واقعی، پیرامون طبیعت بود که فلسفه و علم را در قرون شانزده و هفده تغییر شکل داد. پیش از آن زمان از یک سو، کسانی بودند که خود را "فلاسفه طبیعی" می‌خواندند؛ اینان همواره خود را به اندیشه و مشاجره در باره جوهر و ذات اشیا یا هستی‌های مابعدالطبیعی مشغول می‌داشتند. از سوی دیگر، پیشه‌وران و صاحبان فنون بودند و نیز برخی بخردان و هنرمندان عالی‌مقام هم‌چون لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲ - ۱۵۱۹) که به تنهایی در راهی گام برمی‌داشتند که اکنون ما می‌باید آن را راهی علمی نام نهیم. انقلاب علمی هنگامی روی داد که متافیزیسین‌ها، علمای هیئت و نجوم و فیزیک‌دانان فلسفه را با تکنولوژی جمع آوردند تا به انسان‌ها تصویری جدید و به راستی مکانیکی از جهان عرضه دارند.

در همین زمان، خود فلسفه نیز به انقلابی دچار آمده بود؛ فلسفه استقلال خود را از الهیات و کلیسا اعلام داشت. اگر چه این امر در ابتدا فقط برای یافتن دلایل تازه‌ای برای شناخت وجود خدا بود؛ محافل مذهبی این تعلیمات و آگاهی‌های نوین را دوست نمی‌داشتند ولی فلاسفه به آزار و تعقیب آنان با کوشش در راه فرا دادن مذهبی بهتر و نجیب‌تر و نیز اغمازی بیشتر، پاسخ می‌دادند. تنها در فرانسه قرن هیجدهم بود که فیلسوفان بنام، فلسفه را علیه مذهب به کار گرفتند یا در حقیقت علیه مسیحیت؛ و کوشیدند تا دلایلی بیابند که مذهب را در قلمرو خاص خویش محدود نمایند.

تولد دانش نوین

دانش نوین با اکتشافات انقلابی ن. کپرنیک (۱) (۱۴۷۳ - ۱۵۴۳) یک ستاره‌شناس لهستانی آغاز شد. پیش از او مردمان اعتقاد داشتند که جهانی که در آن زیست می‌کنند درست همان

گونه است که ستاره شناسان یونانی بطلمیوسی توصیف کرده‌اند. در حقیقت نظریهٔ "بطلمیوسی" با تعلیمات کلیسا درهم آمیخته بود. کپرنیک نشان داد که هیئت "بطلمیوسی" نادرست است. زمین آن گونه که هیئت بطلمیوسی می‌گفت مرکز ثابت عالم نبود به عکس، خورشید مرکز منظومهٔ ما بود، با زمین و دیگر ستارگان که به دور آن می‌گردیدند. او هم‌چنین گفت که زمین به دور محور خود می‌چرخد.

کپرنیک که مردی ترسو بود، دید که دریافته‌های او سنت‌گرایی مسیحی را می‌رنجاند و بدین‌سان در انتشار آن‌ها درنگ نمود. وقتی به سال ۱۵۴۳ اثر خویش را به چاپ رسانید برای آن شکل و صورتی برگزید که فقط توجه ریاضی‌دانان پس از خود را جلب نماید. یکی از این ریاضی‌دانان ستاره‌شناس و منجم آلمانی، ج. کپلر (۲) (۱۵۷۱ - ۱۶۳۰) بود. که علاقهٔ او به ستارگان، با اشتیاقش برای درک "اعداد جادویی" که می‌پنداشت بر عالم حکومت می‌کنند، آغاز شد. کپلر با ایمان به درستی دریافته‌های کپرنیک و نادرستی هیئت بطلمیوسی بقیهٔ عمر را به جستن دلایل ریاضی برای تأیید دریافته‌های کپرنیک سپری نمود. در این راه سه قانون مهم نجومی وضع نمود.

کپرنیک و کپلر هر دو ریاضی‌دان بودند و نه تجربه‌گر. آنان اصولاً با اندیشه‌های مجرد و کمیت‌های مجرد سر و کار داشتند و بدین ترتیب، نمی‌توان آنان را دقیقاً عالم طبیعی دانست.

نخستین عالم طبیعی، گالیله او- گالیله‌ئی (۳) (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) فیزیکدان ایتالیائی بود، او محاسبات ریاضی را با مشاهدهٔ عینی طبیعت درهم آمیخت و نخستین ستاره‌شناسی بود که از تلسکوپ استفاده نمود. با وسیله‌ای که خود ساخته بود، گالیله مشتری (Jupiter) و چهار قمر آن، اشکال زهره (Venus) و لکه‌های خورشید را مشاهده نمود مشاهدات و محاسبات او درستی دریافته‌های آ. کپرنیک و کپلر را مسجل نمود. او با چشمان خود دید و دیگران را نیز واداشت تا ببینند که نظام سماوی، نظامی بطلمیوسی نیست بل کپرنیکی است.

گالیله در مکانیک نیز برخی اکتشافات مهم صورت داد. او (به خلاف آن چه شایع است) گلوله‌های توپ را از برج کج پیزا رها نکرد تا (علیه نظریهٔ ارسطو) اثبات کند که هر جسمی با

یک سرعت همسان سقوط می‌کند. بل او گلوله‌هایی را از یک سرازیری به پائین رها کرد تا نشان دهد که مسافتی که یک جسم به هنگام سقوط می‌پیماید متناسب است با مجذور زمانی که برای سقوط آن لازم است. هم چنین به نوسان منظم چراغ‌های کلیسای جامع پیزا توجه نمود این امر فکر ایجاد آونگ را برای او پیش آورد؛ اختراعی که او را قادر ساخت تا برای نخستین بار ساعت، این وسیله علمی را بسازد.

گاليله انسانی بود متفاوت با کپرنیک. به هیچ وجه کمرو و شرمگین نبود. دوست می‌داشت که آثارش انتشار عام یابد. می‌دانست که نظریه‌هایش در باره علم، کفرآمیز تلقی خواهد شد ولی او همواره از ریشخند و مخالفت با قدرت‌ها لذت می‌برد. و بدین‌سان به هیچ رو در تعدیل نظریات خود نکوشید. به عنوان فرزند مردی خوش کردار و محقق، او به امتیازات و برتری‌ها خو کرده بود. برایش به هیچ وجه دشوار نبود که در سن ۲۸ سالگی کرسی ریاضیات پیزا را اشغال نماید. دوک توسکانی (Tuscany) و سپس شاهزاده حاکم فلورانتین او را تشویق کردند و برای تحقیقاتش به او کمک‌های مالی نمودند؛ حتی پاپ "اوربان هشتم" کوشید دوستی او را جلب کند و مددش نماید. اما گاليله آن چنان دستگاه تفتیش عقاید را با اظهار نظریات متهورانه خود رنجانید که آنان او را به شکنجه تهدید نمودند تا نظریه‌های خود را انکار نماید. پس از آن او دیگر هیچ کیفی ندید.

بدین‌سان در ایتالیا، مذهب بر دانش پیروز شد. برخی از دنیاگرایان ایتالیایی افکار گاليله را باور داشتند. بسیاری گفتند که او پس از آن که تفتیش عقاید را مطمئن ساخت که نظام بطلمیوسی راست است و زمین ساکن است، زمزمه‌کنان بر گفته خود افزود: "با این همه زمین می‌گردد" (۴) اما کلیسا پیروز شده بود و این درست به هنگامی بود که مخالفین اصلاح‌طلبی شرایط سخت و خشونت‌باری ایجاد کرده بودند؛ به تصفیه‌ای شدید در میان روحانیون پرداخته بودند و مردمان غیر روحانی را وامی‌داشتند تا به فلسفه اسکولاستیک ایمان داشته باشند و این سخت با انقلاب کپرنیکی و دانش جدید مخالفت داشت. بدین ترتیب کشوری که زادگاه رنسانس بود و مرکز تمدن نوین اروپایی، پیشوایی خود را در پژوهش‌های جدید علمی

از دست داد. دانشی که گالیله شناسانده بود از ایتالیا به شمال انتقال یافت؛ به فرانسه، هلند، آلمان و زمانی چند برتر از هرجا، به انگلستان.

بیکن و روش‌های علم

پدر علم در انگلستان فرانسیس بیکن (Francis Bacon) (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶) بود. او انسان همه‌فن‌حریفی بود - سیاست‌مدار، حقوق‌دان، عالم اخلاق و نویسنده ادبی؛ و در تمامی این‌ها همان قدر برجسته بود که در فلسفه. او هیچ کشف واقعاً علمی‌ای نداشت، دست یافته و ارمغان او این بود که با دانش نوین، روشی ارائه نماید و به دانشمندان الهام بخشد. امروزه کار دانشمندان آن چنان به نظر ما ساده و بدیهی می‌رسد که دشوار است باور کنیم روزگاری می‌بایست به آن‌ها گفت که برای کارشان چنین روشی برگزینند: مشاهده طبیعت، تجربه دریافت‌ها و تنظیم قوانین طبیعی. بیکن بیشتر به روش پراگماتیک (یا عملی) و استقرایی (آزمایش یک فرضیه به وسیله حقایق) علم تأکید می‌نمود تا بر شیوه قیاسی (اثبات یک فرضیه به وسیله استدلال)، که تا آن زمان هنوز نقشی عظیم در کار گالیله داشت. بیکن نخستین مدافع بزرگ "امپیریسیسم" (Empiricism) - پی‌گیری دانش به وسیله تجربه و مشاهده بود.

برهان بیکن در سودمندی خود خصلت انگلیسی داشت. دانش جدید چونان که او بیان می‌داشت: صرفاً یک دریافت و موهبت هوشمندانه برای بخشیدن دانش طبیعت به مردمان نبود، بل کاوشی عملی بود تا آدمیان را بر طبیعت پیروز و حاکم نماید. روزگاری که آدمیان بدانند که طبیعت چگونه عمل می‌کند، آنان می‌توانند از آن به نفع خویش بهره‌برداری نمایند.

بیکن پیش‌بینی می‌کرد، آن چنان که هیچ یک از پیشینیان‌اش پیش‌بینی نکرده بودند، که چگونه علم می‌تواند شرایط زندگی انسانی را بر روی زمین بهبود بخشد.

بیکن در خوش‌بینی خود و ایمان عظیم‌اش به انسانیت و آینده، به راستی یک مرد رنسانس بود او به دست‌یافته‌های بزرگی چون اکتشافات جغرافیایی مارکوپولو، اکتشافات علمی کپرنیک و گالیله، پیدایش صنعت چاپ، باروت و قطب‌نمای مغناطیسی اشاره نمود. به گفته او این‌ها همه "دنیا را دگرگون می‌ساختند" و بدین‌سان دنیا دیگرگون شد. و باز می‌گفت که "پس باید فلسفه‌ای جدید داشت".

او یک‌بار گفت که زنبوران شیوه تحقیقات علمی را نشان می‌دهند، زیرا دانش نیاز به این دارد که دانشمندان به همراه یکدیگر هم‌چون یک گروه به کار پردازند؛ تحقیق خود را به طور منظم دنبال کنند؛ از تجربه‌هایی که به مدد مشاهدات منظم فراهم آمده توشه بگیرند؛ دریافت خود را سرجمع کنند و نظم دهند و آن‌ها را عاقلانه و با تشخیص راستین تعبیر و تفسیر نمایند. دانش هم چنین نیازمند این است که دانشمندان زنجیرپیش‌دآوری‌های سنت‌گرایانه خود را پاره کنند و پیوند خود را با جادو و خرافات بگسلند. بیکن دانشمندان را هشدار داد که علیه "بت‌های" مورد علاقه و دفاع‌شان به پاخیزند - نخست "بت‌های طایفه‌ای" یا تمایل آنان به باور آن چه می‌خواهند که باور داشته باشند؛ دوم، "بت‌های کمین‌گاه"، یا کژی‌هایی که از وسواس‌ها و تفکرات فردی و طرز تفکر ویژه محقق برمی‌خیزد؛ سوم، "بت‌های بازار" که زاده تباهی و نارسایی زبان هستند؛ و چهارم، "بت‌های متأثر" (۵) که از احترام نظام‌های سنت‌گرایانه فلسفه برمی‌خیزد. او می‌گفت که باید "اژدهای" تفکر ارسطویی را کاملاً از میان برد. زندگانی بیکن یک خوشبختی و فرصت پرتلاطم بود. او که فرزند ثروتمند یکی از وزرای الیزابت اول بود با دسیسه‌های بیرحمانه در برخی از مراکز بزرگ دولتی ظهور نمود. به سن ۶۰ سالگی در سمت صدراعظم جیمز اول، به جرم رشوه‌خواری گناهکار شناخته شد، او مجبور شد تا تسلیم اداره عمومی شود. او پنج سال آخر عمر خود را صرف مطالعه و آموزش نمود. می‌گویند یک روز زمستانی از خانه خویش بیرون رفت تا جوجه مرده‌ای را از برف انباشته سازد و ببیند آیا سرما می‌تواند گوشت او را هم چنان سالم نگاه دارد یا خیر و طی این آزمایش، خود به سرماخوردگی دچار آمد و سپس زندگی را بدرود گفت.

عذر بیکن برای خطاهایش -جاه‌طلبی و دسیسه‌بازی‌اش- این بود که او برای نیکوکاری در این دنیا، به پول و قدرت نیاز داشت. او تنها علم جدید و روش‌ها را تنظیم ننمود بل هم چنین پیشنهادات عملی بسیاری عرضه داشت. او برآن بود تا دانشگاه بزرگی بنا نهد، جایی که دانشمندان بتوانند مطالعات تجربی خود را دنبال نمایند او به استادان علوم دانشگاه‌ها نیازمند بود و نیز به جامعه‌های آگاه و دانش دوستی که تحقیق را تشویق نمایند. در جامعه خیالی بیکن که در "آتلانتیس جدید" توصیف شده، دانشگاهی برای علوم وجود دارد که "خانه سلیمان" خوانده می‌شود و این محلی است "وقف مطالعه آثار و آفریده‌های خدا".

بیکن فکر نمی‌کرد که طرح‌های ارزشمندش غیرعملی باشند. او بسان یک سیاستمدار موفق امیدوار بود که با جلب پشتیبانی شاه، پول لازم را به دست آورد. او شدیداً معتقد بود که بهترین آرزو برای بشر این است که به وسیله شاهی صاحب قدرت مطلقه، حکومت شود، بدین شرط که این شاه به وسیله فیلسوفی تعلیم یافته باشد. ولی جیمز اول خود نظریه‌های بسیاری برای گوش فرا دادن به یک فیلسوف درباری داشت و آن قدر خوب تربیت شده بود که خود را به اندیشه‌های جدید تسلیم دارد.

بیکن با چارلز دوم که دانش جدید او را به هیجان آورده بود خوشبخت‌تر بود زیرا در زمان چارلز دوم -حوالی ۱۶۶۰- انقلاب "بیکنی" در دانش انگلیسی رسوخ یافته بود. اگرچه بیکن طی زندگانی خویش پیروزی بسیاری به دست نیاورد، بسیاری را با رویای پیشرفت و بهبود حال بشریت به وسیله دانش جدید الهام بخشید و نه تنها انگلستان بل در تمامی جهان متمدن پیروانی یافت. "دیدرو"ی دایرةالمعارف‌نویس، بیکن را به عنوان "نابغه‌ای فوق العاده" توصیف می‌کند که "به هنگامی که نگاشتن تاریخ آن چه آدمیان می‌دانستند ناممکن بود، او اصول آن چه را مردمان هنوز نیز باید بیاموزند نگاشت".

نظام هابز

در میان دوستانی که بیکن برای خود دست و پا کرده بود و بر آنان با سخن خویش اثر گذارده بود، یکی هم توماس هابز (Thomas Hobbes) (۱۵۵۸ - ۱۶۷۹) فیلسوف انگلیسی بود. این مردی آکسفوردی که معلم سرخانه بود، قبلاً علیه فلسفه ارسطویی قرون وسطی که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شد شورش نموده بود. تصویر بیکن از دانش به عنوان حاکم بر طبیعت، او را برانگیخته بود. ولی هابز عنصر اصلی تعلیم بیکن را نمی‌پذیرفت - امپرسیسیسم او را، اعتقاد او را به مشاهده و تجربه.

زیرا هابز راهبر دیگری داشت - گالیله، که او را در ۱۶۳۵ در سفری که به ایتالیا نمود، ملاقات کرد. گالیله در هابز آرزوی بنا نهادن دانشی حاکم و پیشرو در زمینه طبیعت، انسان و جامعه برانگیخت. دانشی که می‌تواند از دانش در باره طبیعت، دانشی در باره سرشت بشری استنتاج نماید و از دانش در باره سرشت بشری، دانشی در باره اجتماعات سیاسی. ولی به جای پیوستن به امپرسیسیست‌های بیکنی در جمع‌آوری دست‌یافته‌های حقیقی در باره نظام و کار جهان هستی، هابز بر این عقیده استوار ماند که این مهم می‌تواند در ذهن یک فرد به تنهایی تحقق یابد، "نشستن در خلوت خویشتن، در تاریکی و آرام گرفتن".

یقیناً گالیله برای مشاهده حرکات سیارگان، تلسکوپ را مورد استفاده قرار داده بود، لیکن آن‌سان که هابز می‌نگریست، بخش حیاتی کار گالیله محاسبات او بود که "در خلوت او در تاریکی" صورت گرفته بود. هابز نقش و وظیفه خود را چون یک عالم هندسه در یافت و محاسبه نتایج یا استنتاج چند اصل اساسی می‌دانست. در میان این اصول، اصلی بود که هابز آن را مستقیماً از گالیله آموخته بود - یک اصل ارسطویی دیگرگون می‌شد و منسوخ می‌گشت: "حرکت" حالت طبیعی اجسام است. (ارسطو می‌آموخت که حالت طبیعی، سکون و استراحت است). بر مبنای این اصل، هابز بخش اعظم نظریه خویش را در باره طبیعت، انسان و جامعه بنا نهاد زیرا عالم مادی چه چیز جز ماده در حرکت است؟ زندگی جز حرکت در اندام‌ها، قلب و رگ‌ها چه چیزی است؟ احساس‌های بشری جز اشتیاق (حرکت به سوی اشیا) و بیزاری

(حرکت در فرار از اشیا) چیست؟ جامعه چیست جز یک "ماشین مصنوع"، مجموعه‌ای از رقابت افرادی که به طور تصنعی منظم نگاه داشته شده‌اند؟

حوادث دسیسه‌ها کردند تا فلسفه سیاسی را مهم‌ترین تعلق خاطر هابز قرار دهند. انگلستان قرن هفدهم که با شتاب دیگرگون می‌شد، بیش از آن نمی‌توانست با شیوه‌های گذشته حکومت شود. خاندان سلطنتی "استوارت" می‌کوشید تا نیازهای جدیدی را با پدید آوردن قدرت‌های جدیدی به زیان پارلمان پیش آورد؛ پارلمان می‌کوشید تا این نیازها را با پدید آوردن قدرت‌های جدیدی به زیان شاه پدید آورد. نتیجه جنگ داخلی بود که هابز از نخستین پیشگویان آن بود و برای فرار از آن، به سوی پاریس حرکت نمود. هابز جنگ را دشمن می‌داشت و او در عرضه نظریه جامعه سیاسی خود همان قدر برای نجات هم‌میهنان خویش از این فاجعه اصرار می‌ورزید که برای ایجاد روشنگری در میان آنان. هابز نخستین کسی بود که نظریه سیاسی فردگرایانه و سازش‌ناپذیری را عرضه داشت. او تصویری کاملاً تازه از قرارداد اجتماعی و توافق عمومی به عنوان اساس اقتدار سیاسی بیان داشت.

بدین ترتیب او پیشرو همه نظریه‌های نوین و مشخص سیاسی بود، به همراه آن چه از لیبرالیسم و دموکراسی، که می‌پنداشت باید آن‌ها را انکار نمود. ولی این تعالیم تماماً پسندیده تلقی نشد. سلطنت‌طلبان رنجیده بودند چرا که این تعالیم نخستین اصل آنان را که حق آسمانی پادشاهان بود، انکار می‌نمود. طرفداران پارلمان رنجیده بودند زیرا که این تعالیم نخستین اصل آنان را نیز که حقوق طبیعی مردم بود نادیده می‌انگاشت.

هابز بنا بر منطق دکترین خویش به هنگامی که اولیور کرمول حکمروای واقعی انگلستان (و بدین ترتیب از هابز صاحب حقوق قانونی) شد. به ترک پاریس مجبور بود. (و نیز شاگرد پیشین‌اش چارلز دوم). تجدید سلطنت چارلز دوم به هابز اقتدار بیشتری برای علایق شخصی‌اش داد، ولی او علاقه شاه را به جامعه سلطنتی و دانش تجربی تقبیح نمود (گرچه با کنجکاو و کنکاشی دقیق، توجیه بسیاری برای آمپرسیسم در فلسفه خود هابز در باره طبیعت وجود دارد).

هابز تا سن خارق العاده (البته برای آن زمان) ۹۱ سالگی عمر کرد، ولی سال‌های زندگی خویش را در یک جدال بی‌ثمر با دو تن از اعضای جامعه سلطنتی تلف نمود؛ کوشید تا به آن ثابت کند که می‌توان مربعی آن‌چنان یافت که مساحت‌اش برابر مساحت دایره باشد (یعنی این که با داشتن محیط و قطر یک دایره، عددی می‌تواند آن‌چنان محاسبه شود که وقتی جذر آن به دست آید به ما مساحت دقیق دایره را بدهد - چیزی که پس از آن ثابت شد که ناممکن است).

بدن هم‌چون یک ماشین

وقتی که هابز گفت دولت یک ماشین مصنوعی است و انسان یک ماشین طبیعی، خوانندگان‌اش یک‌ه‌خوردند. اما این اندیشه که بدن انسان نوعی ماشین است ویژه هابز نبود؛ این تصور اساس تفکرات قرن هفدهم بود. شهرت این فکر بیشتر مدیون یکی از برترین کشفیات علمی آن زمان است یعنی کشف گردش خون به وسیله ویلیام هاروی (William Harvey) (۱۵۷۸ - ۱۶۵۷) فیزیولوژیست انگلیسی صورت گرفت. هاروی به عنوان دانشجوی رشته پزشکی در پادوا (Padua) در سخنرانی‌های گالیله شرکت جسته بود و به عنوان فیزیسیان دربار جیمز اول، بیکن را به عنوان یکی از بیمارانش می‌شناخت. کشف هیجان‌انگیز او به سال ۱۶۲۸، به وسیله کتاب (De Motu Cordis) در سراسر دنیا آشکار شد.

پیش از انتشار این کتاب، مردم به نظریه ارسطو و گالن عقیده داشتند که خون از آوندهایی به سوی آوندهای دیگر و به عکس، بالا و پائین می‌رود و به طرف "دم حیوانی" بالا می‌رود که در اندام‌های مختلف فرق می‌کند. هاروی بیان داشت که خون بی‌هیچ تردیدی گردش می‌کند و دیگر این که قلب یک تلمبه است (خون با فشار از یک طرف قلب از راه سرخرگ‌ها خارج می‌شود و دوباره از میان سیاهرگ‌ها به طرف دیگر قلب بر می‌گردد) و این که سرخرگ‌ها و سیاهرگ‌ها مجموعه‌ای از لوله‌ها هستند، لوله‌هایی که دریچه‌هایی نیز دارند. تأثیرات این

کشف بر علم پزشکی طبیعتاً شگفت‌انگیز بود ولی فلاسفه نیز به راستی تحت تأثیر قرار گرفتند.

آنان نخست از روش هاروی تأثیر پذیرفتند تا حدودی این روش بیکنی بود و تجربی. طی تحقیق‌اش، هاروی بدن متجاوز از هشتاد موجود زندهٔ مختلف را تشریح کرد. از مارها و صدف‌ها گرفته تا حیواناتی که دستگاه بدن‌شان به بدن انسان نزدیک‌تر بود. ولی روش او که خودش شرح می‌داد چون روش "تجزیه-ترکیب"، اصطلاحی که گالیله به کاربرد و هابز نیز آن را پذیرفت، تجربی نبود. هاروی در کاوش، خود را چون راه‌گشای نظام‌هایی که او در مبانی بنیادی آن‌ها مطالعه می‌کرد، می‌نگریست. سپس به وسیلهٔ فرضیات و گمان‌ها، او این مبانی را دوباره به طریقی عقلانی، تصنیف و تنظیم نمود و کاری که او می‌کرد به گفتهٔ هابز، همان "در خلوت خویشتن و در تاریکی" بود تا نگرستن جهان به شیوهٔ بیکنی؛ او تنها می‌توانست معلول‌ها را ببیند. یافتن علت‌های پنهان کار بصیرت عقلانی بود هم چون روند ذهنی عالم هندسه. گالیله، هاروی و هابز جملگی اعتقاد داشتند کاری که دانشمند در ذهن خود انجام می‌دهد عظیم‌تر از هر کاری است که او در آزمایشگاه بدان می‌پردازد.

کشف هاروی، فلاسفه را در جهتی دیگر نیز تحت تأثیر گرفت. آنان را توانا ساخت تا بدن انسان را هم چون یک ماشین بیانگارند و در حقیقت در اسباب‌هایی چون تلمبه و لوله‌ها و دریچه‌ها که هاروی بیان می‌داشت نظام کاملاً ماشینی ماندی هم وجود داشت. این امر فلاسفه را بدین جا رهنمون شد که تنها دستگاه گردش خون، دستگاهی ماشینی نیست بل تمامی بدن انسان باید شبیه ماشین باشد و در تمامی کارهایی که این بدن انجام می‌دهد، برای هابز تصویر این ماشین تصویری جامع است. انسان یک ماشین است و چیزی جز آن نیست؛ و تمامی تجربهٔ بشری باید به وسیلهٔ قوانین مکانیکی بیان گردد.

دکارت کمتر از اینان شیفتهٔ این اندیشه که بدن همچون یک ماشین است، نشده بود ولی در این فکر تصفیه‌ای به وجود آورد زیرا دکارت به خلاف هابز، اعتقادی مذهبی داشت که انسان

هم‌چنان که بدنی دارد، صاحب روحی نیز هست. بدن انسان "تنها" یک ماشین نیست، چنان که بدن یک حیوان هست، بل ماشینی است که در آن روحی سکنی دارد.

این حقیقت برجسته‌ای است که نخستین نظریه‌های علمی جهان نوین، نظریه‌های ستاره‌شناسی و مکانیک بودند. زیرا این خصلت هیئت و نجوم و مکانیک بود که توضیحات علمی باید از ابتدا در زمینه‌های برخورد و کشش و پیش آمدن و پی‌گرد، بیان شوند و از این جا چنین پنداشته شد که علت‌ها الزاماً شکل‌های برخورد و فشار هستند، و همه معلول‌ها نتیجه همین‌ها. تقریباً سه قرن طول کشید تا دانشمندان دریابند که دانش، تنها مکانیک نیست.

قسمت ۳

دکارت، یقین و تردید

دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) غالباً پدر فلسفه نوین خوانده شده است. او برای مابعدالطبیعه همان کاری را انجام داد که بیکن برای علم و به ما بعدالطبیعه روشی جدید داد؛ روش تردید سیستماتیک. دکارت که تربیت شده ژزوئیت‌ها بود خیلی زود خود را به عنوان یک استاد ریاضیات شناساند. مثلاً وقتی که ۲۳ ساله بود، او به این کشف مهم که می‌توان هندسه و جبر را با قرار دادن دستورها و معادلات جبری به جای رسم خطوط و اشکال، با هم تلفیق کرد، نائل آمد. ولی اکتشافات ریاضی او به زودی تحت الشعاع کار او در فلسفه قرار گرفت. در سن ۳۲ سالگی کتاب "تدقیقات در باره نخستین فلسفه" را نگاشت و دستنویس‌های آنان را برای فلاسفه بنام عصر خویش از جمله هابز فرستاد تا از نظریات ایشان آگاه شود. او این کتاب را در سال ۱۶۲۱ به همراه پاسخ فلاسفه به چاپ رسانید. ضمناً او کتابی در همان حد از توجه و قدر، یعنی "گفتار در روش" را تکمیل نمود و به چاپ رسانید، او در این اثر، چهار قاعده منطق را که وضع کرده بود بیان داشت:

نخستین قاعده من این بود که آن چه را درست‌اش برایم کاملاً آشکار نگشته است، راست نپندارم؛ هیچ چیز را بیش از آن چه به ذهن‌ام روشن و متمایز می‌آید، تا بدان جا که دیگر موردی برای تردید در آن باره نباشد، نپذیرم.

دومین قاعده تقسیم هر مسئله یا هر مشکلی تا حد امکان به بخش‌های متعدد بود.

سومین قاعده این بود که تفکرات خود را پیرامون ساده فهم‌ترین و بسیط‌ترین موضوعات آغاز کنم، و پس از آن قدم به قدم به فهم آن چه پیچیده‌تر است برسم.

چهارمین قاعده این بود که مشخص کردن و جدا کردن مسائل آن قدر کامل باشد و تجدید نظرهای آن قدر جامع، که مطمئن باشم هیچ چیز را از قلم نینداخته‌ام.

بدعت عظیم دکارت این بود که سرآغاز فلسفه را با شک کردن در باره همه چیز بنیان گذارد: تردید در وجود یک دنیای مادی، تردید در وجود خدا، تردید در وجود آدمیان دیگر و حتی تردید در وجود خودش؛ هیچ چیز تا آن گاه که اثبات نشده باشد باور کردنی نیست. این اشتیاق برای یافتن دلیل، در سرشت دکارت، محور همه چیز بود. کار او در ریاضیات، در او انگیزه‌ای برای دانش دقیق و بی‌شبهه در مقوله‌های دیگر، پدید آورده بود. مقصود او از دلیل، اثبات تجربی یا یقین عقل سلیم نبود بل بیان و اعتقاد عقلانی و تردید ناپذیر بود.

دکارت به مدد روش جدیدش، و در هر حال برای خشنودی خویشتن بنای رفیعی در ما بعدالطبیعه، برای بیان و توضیح طبیعت عالم بنا نهاد. او نخست ثابت نمود که شک خود او نمی‌تواند به طور عقلانی انکار شود؛ زیرا شک در این که شما شک می‌کنید باز خودش شک کردن است. اگر من شک می‌کنم من می‌اندیشم، و اگر من می‌اندیشم من هستم. (۶)

بدین ترتیب دکارت یقین در باره وجود دست کم یک هستی فکری را به دست آورد: ذهن خودش را. لیک هنوز او وجود جسم خود را اثبات نکرده بود. اثبات این وجود این چنین هم سراسر است به دست نیامد. زیرا دکارت مستقیماً از اثبات وجود ذهن و روان خویش به وجود

ذهن و روان پروردگار رسید. او اثبات کرد که انسان نمی‌تواند در باره نقایص ذهن خود بیندیشد بی آن که فکر ذهنی بی‌نقص را داشته باشد و فکر یک ذهن کامل فقط می‌تواند از یک ذهن کامل بیاید، به بیانی دیگر، ما نمی‌توانیم در باره خدا بیان‌دیشیم مگر این که او در ما، فکر خودش را ایجاد کرده باشد. بدین منوال اندیشه کمال، وجود یک موجود کامل را در خود دارد که آن خداست.

از این استدلال، دکارت به سوی اثبات وجود جهان مادی می‌رود که اثبات وجود جسم خود او نیز جزو آن است. زیرا از آن جا که خدا یک موجود کامل است بی شبهه در صد فریب ما نیست، ما که آفریده‌های او هستیم؛ بنابراین جهان خارجی حواس ما باید وجود داشته باشد. این بدین معنی نیست که حواس ما همواره ما را به درست راهبری می‌کنند زیرا گواهی آن‌ها مسلم نیست و غالباً متضاد است؛ ولی آن‌ها بی تردید ما را از این که جهان مادی وجود دارد آگاه می‌سازند.

بدین ترتیب دکارت سه چیز را مشخص می‌نماید: روح مخلوق یا ذهن بشر؛ روح نامخلوق یا خدا و جهان مادی یا جسم. ویژگی ذهن، تفکر است؛ ویژگی جسم، امتداد است و حرکت. حرکت جسم از قوانین مکانیک پیروی می‌کند. دکارت می‌اندیشید که بدن انسان یک ماشین است اگر چه نوعی از انواع متعدد ماشین‌ها. تمام طبیعت به نظر دکارت دستگاهی ماشین مانند است و همان قوانینی که بر کار جهان فیزیکی حکم می‌راند، بر حرکات انسان نیز حکم فرما است، که شکل و هیئت آن بدن آدمی است. از سوی دیگر روحیه (یا روان، یا ذهن) انسان کاملاً آزاد است. تصویر دکارت از انسان تقسیم یافته به روان و جسم تا سه قرن بعد در فلسفه اروپائی، همچنان اعتبار خود را حفظ نمود.

اسپینوزا و لایبنیز

بزرگ‌ترین آنان که بی‌درنگ پس از دکارت در تاریخ فلسفه اروپا جایگزین او گشتند ریاضی‌دانانی چون خود او بودند.

بندیکت اسپینوزا (Benedict Spinoza) (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷)، یک یهودی پرتغالی‌الاصل که در هلند زندگی می‌کرد و گتفرید ویلهلم فون لایبنیز (Gottfried Wilhelm von Leibniz) (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) آلمانی. این هر دو در اشتیاق دکارت برای یقین عقلانی سهیم بودند و هر یک، یک نظام مابعدالطبیعی را به این نیت که از نظام دکارتی بهتر باشد، توسعه و گسترش دادند.

اثر مهم اسپینوزا "اخلاق" (که فقط در باره اخلاق نیست)، به گونه رساله‌ای در باره هندسه نگاشته شده به شکل آگزئیوم‌ها، قضایا و فرض‌های مسلم. اسپینوزا در این مورد که "صراحت و تمایز" اندیشه‌ها حدود حقیقت را مشخص می‌کند با دکارت موافق است و می‌اندیشد که عقل و استدلال می‌تواند حقیقت را بر آدمی آشکار نماید. برای اسپینوزا، چنین شناخت و دانشی "عشق هوشمندانه به خدا" شکل اعلائی لذت است و بدین سان عقل، راهنما و داور آن‌ست. آن چه آدمی را گمراه و سرگردان می‌سازد تصور است، عواطف و احساسات است.

اسپینوزا هم چنین با دکارت موافق است که بصیرت عقلانی، ما را به وجود یک موجود کامل یعنی خدا، آگاه می‌سازد. ولی اسپینوزا این را انکار می‌کند که این موجود کامل، خدای کلیسای کاتولیک دکارت یا حتی ایمان یهودی خود او باشد. نظریات اسپینوزا بر مؤمنان سنت‌گرا همان قدر گستاخانه آمد که افکار هابز - که در چیزهایی با یکدیگر مشترک بودند. برای اسپینوزا خدا یک پدر آسمانی با خصلت‌هایی چنان که به انسان‌ها نسبت می‌دهند، نیست؛ او ساده و بی‌تردید موجودی کامل است بنابراین صفات او نیز باید نامحدود باشد حتی اگر چه ذهن بشری، در عدم کمال خود، فقط بتواند دو صفت را بشناسد: تفکر و امتداد. اما در حالی که دکارت تصور می‌کرد تفکر، صفت ذهن و امتداد صفت جسم است؛ اسپینوزا تفکر و امتداد را به عنوان صفات یک چیز و یک هستی یک‌سان، یافت که به بیانی ساده، ادراک و توصیف پروردگار است. زیرا از آن جا که خدا نامحدود است پس در عالم هستی هیچ چیز

نمی‌تواند بیرون از او وجود داشته باشد. در میان دیگر چیزها، این امر یعنی این که عالم هستی کامل است، یقیناً بدین سبب که خدا خود کامل است.

لایب‌نیز هم با برهانی متفاوت به نتایجی مشابه رسید. او که کمتر از اسپینوزا عقل‌گرا نبود، دو اصل اساسی عقل و استدلال را مشخص ساخت: اصل "تضاد" (که به وسیله آن ما راست و ناراست را از هم تمیز می‌دهیم)، و اصل "دلیل جامع و مانع" (که به ما می‌گوید که برای هر حادثه‌ای یا حقیقتی یک دلیل جامع و مانع وجود دارد حتی اگر چه ما از آن بی‌اطلاع باشیم). اصل دلیل جامع و مانع وجود خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا باید برای عالم هستی نیز دلیلی این چنین یافت شود و آن، خالق است، خداست.

لایب‌نیز تا گسترش یک نظریه جدید برای هستی پیش می‌رود در حالی که برای اسپینوزا هستی، یک طبقه‌بندی جامع است که هم خدا و هم جهان مادی را در بر می‌گیرد. برای لایب نیز هستی مرکب از واحدهای متافیزیکی یا اتم‌ها است، که او آن‌ها را "موناد" (Monads) می‌نامید. مونادها اصل همه چیزند، همان قدر ذهنی هستند که فیزیکی هستند، نامرئی هستند و نامیرا. تفاوت آن‌ها تنها تفاوتی درونی است. هیچ کدامشان ناشیبه به یکدیگر نیستند و هیچ کدامشان نمی‌توانند دیگری را تغییر دهند (لایب نیز می‌گفت موناد هیچ روزنه‌ای ندارد). تغییر در عالم به علت فعالیت خودرهبری شده هر موناد صورت می‌گیرد. از آن جا که مونادها کاملاً از یکدیگر جدا هستند، تنها با مداخله پروردگار است که اشیا به طور علیّی درست و منظم هستند. این مبین این است که همه حوادث در جهان باید به وسیله خدا طرح‌ریزی و تصویب شده باشد و از آن جا که خدا یک موجود کامل است، عالم هستی نیز باید یک نظام صالح باشد، "بهترین دنیای ممکن". هم چنان که تحسین‌کننده لایب نیز، الکساندر پوپ (Alexander Pope) می‌گوید: "هر ناهنجاری، نظم و انسجامی است درک نشده؛ هر پلشتی، نیکی جهانی است و علی‌رغم غرورمان، علی‌رغم خطای عقل، یک حقیقت روشن است. آن چه هست، درست است."

اسپینوزا و لایب نیز هر دو بر مسئلهٔ روان - جسم که دکارت را حیران ساخته بود، اگر هم نتوانستند آن را حل کنند، فائق آمدند. اسپینوزا هیچ نیازی به بحث عمل متقابل میان جسم و روان نداشت زیرا که او آن‌ها را دو مظهر هم‌سان یک واقعیت واحد می‌دانست.

مونداهای لایب نیز، هیچ عمل متقابلی نداشتند زیرا آن‌ها در یک انسجام از قبل برقرار شده در عالم هستی، وجود داشتند؛ جهانی که همهٔ حوادث فیزیکی و ذهنی در آن به طور کامل به نیروی خدا هم‌زمان و پی در پی بودند.

قسمت ۴

جهان ریاضی نیوتون

بزرگ‌ترین فیزیک‌دان قرن هفدهم، نیوتون (Issac Newton) انگلیسی بود (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷). میراث‌بر قرن بیستم او، آلبرت انیشتین در بارهٔ کار نیوتون می‌گفت که "کار نیوتون شاید بزرگ‌ترین جهش هوشمندانه‌ای باشد که ممکن است برای انسانی دست دهد." از این رو که چندان از توصیهٔ مساعی با دیگران خرسند نبود، بیکنی بدی باشد. بهترین کار او نه در جامعهٔ سلطنتی، نه حتی در کمبریج (جایی که او در سن ۲۷ سالگی استاد ریاضیات شد) صورت نگرفت بلکه هم چنان که خودش می‌گفت در خلوت، وقتی که طاعون، دانشکده‌های کمبریج را برای چند دوره تعطیل کرد نیوتون تنهای تنها در خانهٔ خویش در دهکده‌ای بود، انجام گرفت.

در سال‌های ۱۶۶۱ تا ۶۶، نیوتون قضیهٔ دو جمله‌ای (Binomial) را کشف نمود، سپس حساب دیفرانسیل را، پس از آن حساب انتگرال را. به دنبال آن او معروف‌ترین کشف خود را صورت داد که همان جاذبه باشد.

این کشف کار کپلر را با دادن یک محاسبه ریاضی در مورد حرکت سیارات، کامل ساخت. او هم چنین به کمک منشورها یک تئوری در باره نور و رنگ‌ها به وجود آورد. نیوتون در سنین ۲۳ و ۲۴ سالگی به این اکتشافات هیجان‌انگیز نائل آمد لیکن انتشار آن‌ها را تا ۱۶ سال بعد به تعویق انداخت. او سرشتی گوشه‌گیر داشت که از شهرت و عمومیت ناخرسند بود. او هم‌چنین نخست در باره نظریه جاذبه‌اش ناراحت بود. مشهور است که نیوتون سقوط سیبی را از شاخه درخت در باغ خود مشاهده کرد و به این فکر افتاد که زمین باید آن را به سوی خود کشیده باشد. در حقیقت او سرگردان بود که چه نیرویی می‌تواند ماه را در مسیر خود نگاه‌دارد تا این که مشاهده سقوط سیب در او این اندیشه را پدید آورد که شاید همان کشش که بر سیب اثر گذارده بر ماه نیز اثر می‌گذارد. اما در باره محل جاذبه زمین سرگردان شده بود. آیا او می‌توانست فرض کند که جاذبه، سیب را به طرف مرکز زمین جذب می‌کند؟

سال‌های بسیاری در زندگانی او سپری شد تا توانست پاسخ قطعی این سؤال را بیابد. بدین ترتیب محاسبات او برای نشان دادن این که یک حوزه هم‌سان جاذبه (حوزه‌ای چون زمین) اجسام را به سوی خود می‌کشد آن چنان که تمامی جسم به سوی نقطه مرکزی حوزه جاذبه کشانده می‌شود، کامل گشت. این کشف نتایج آشکاری در هیئت و نجوم داشت زیرا وقتی که بتوان خورشید و ستارگان را به عنوان نقاط متراکم و بزرگ تصور نمود، محاسبات در هیئت و نجوم می‌تواند دقت و صراحت ریاضی به خود بگیرد.

نیوتون باور داشت که نظم اندکی در طبیعت بتواند باشد اگر ذرات، یکدیگر را بی‌ترتیب و به تصادف جذب نمایند. او در قضیه ۷۱ کتاب "پرنسپیی" خود نشان داد که نه فقط کشش و نیروی ستارگان آن چنان که آنان را به مراکز بکشاند، عمل می‌کند؛ بل این نیرو برحسب معکوس مجذور به مسافت میان مراکز آنان. بدین‌سان او نشان داد که طبیعت فقط یک ماشین نیست بل ماشینی است که نظمی عالی دارد و از تعادل برخوردار است. در اشعار الکساندر پوپ می‌خوانیم که:

طبیعت و قوانین‌اش در شب پنهان‌اند:

خدا گفت: بگذار نیوتون باشد!

و همه چیز روشن گشت.

در حقیقت نیوتون که مردی دین‌دار بود، تمامی احساس‌های خویشتن را در باره کار عالم به عنوان گواهی بر وجود خدا، سلطنت و اقتدار او، و کمال او تلقی می‌کرد. او هم چنین به شدت با آزر م بود، فقط به اصرار ادموند هالی (۱۶۵۶ - ۱۷۴۲) ستاره‌شناس بود که نیوتون کتاب پرنسیپای خود را انتشار داد. (هالی حتی دلایل تئوری‌های نیوتون را تصحیح نمود و پول چاپ آن را نیز پرداخت). برخوردهای نیوتون با دیگر اعضای جامعه سلطنتی نیز برخی اوقات ناخوشایند بود. برخی از معاصرین‌اش از جمله لایبنیز و دانشمند اکسفورد روبرت هوک (Robert Hooke) (۱۷۰۳ - ۱۸۳۵) با خشم ادعا کردند که در برخی از اکتشافات او در ریاضیات شریک هستند؛ این جدال‌ها از فاصله درازی که بین اکتشافات او و چاپ آن‌ها وجود داشت، ناشی می‌شد. در مورد حساب انتگرال، تردیدی نیست که نیوتون آن را ده سال پیش از لایبنیز کشف کرده است ولی تنظیم لایبنیز، جامع‌تر است و به ریاضیات قرن بیستم نزدیک‌تر. نیوتون هم چنان که مسن‌تر می‌شد کم‌تر منزوی می‌گشت. وقتی که جیمز دوم می‌کوشید تا امتیازات دانشگاه‌ها را از میان بردارد، نیوتون به یک عضو پرخاشجوی پارلمان برای کمبریج بدل گشت. پس از آن او رئیس جامعه سلطنتی شد و سپس برای مدتی طولانی یک خدمت‌گذار عمومی یعنی سرپرست ضراب‌خانه سلطنتی شد.

آمپرسیست‌های انگلیسی

بنیان‌گذار آمپرسیسیسم نوین یک انگلیسی به نام جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) بود. برخلاف معاصرین‌اش، اسپینوزا و لایبنیز، او یک متافیزیسیست بنیاد کننده نبود یعنی او هیچ نظام جامعی برای توضیح طبیعت عالم هستی پدید نیاورد به عکس، او در "رساله در باره ادراکات بشری" کوشید تا نشان دهد که قدرت انسان آن قدر محدود است که این دانش جامع برای او ناممکن است. لاک مفهوم تجربی دانش علمی بیکن را با روش شکاک فلسفی دکارت درهم آمیخت. او نخست بیان داشت که تنها دانشی که ما می‌توانیم از جهان

داشته باشیم باید از علم فراهم آمده باشد؛ دوم، این که هدف فلسفه تنظیم و دسته‌بندی کردن مسائل است و تجزیه و تحلیل مفاهیمی که بخشی از کار دانش هستند. او خود را به عنوان یک "کارگر حقیر" که "برخی خرده‌ریزها و زباله‌هایی را که در راه دانش پژوهی نهفته است" می‌زاید، معرفی می‌کند.

لاک کار خود را با کوشش برای از میان برداشتن تصور حاکمی که می‌گفت آدمیان با مقداری دانش، به صورت "اندیشه‌های مادرزاد" متولد می‌شوند، آغاز کرد. لاک معتقد بود که ما بدون دانستن هیچ چیز زاده می‌شویم. او چنین آغاز می‌کرد که ذهن در آغاز یک لوح تهی است. هر آن چه ما می‌دانیم از تجربه حسی ما پدید می‌آید - دیدن، لمس کردن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن. این شکل‌های ادراک به ما ایده‌های ساده‌ای می‌دهد که از آنها، ذهن ما ایده‌های پیچیده‌تر را درمی‌یابد.

برای لاک ایده‌های ادراک، نمایش یا نمونه‌های اشیا در جهان خارجی بودند بنابراین مشکل اصلی برای او این بود که روشن کند تا چه حد ایده‌هایی که از احساس ما ناشی می‌شوند به راستی به اشیا که در جهان خارجی وجود دارند، مربوط می‌گردند. لاک نتیجه می‌گرفت که اشیا مادی دو نوع خاصیت دارند. آنها کیفیت‌های اولیه دارند - مثل امتداد، شکل یا هیئت، عدد و نفوذناپذیری یا استحکام - که تماماً به خودشان متعلق است و همچنین کیفیت‌های دومینی دارند - مثل رنگ، بو یا مزه - که بخشی از آن وابسته به ذهن مشاهده‌کننده است. ریشه کیفیت اولیه در خود هستی آنها است چون چیزی مرموز که "اصل و بنیان" آنهاست یا آنها را "درحمایت خود" می‌گیرد.

میراث‌بران انگلیسی لاک تندروتر بودند. جورج برکلی (George Berkeley) (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) یک اسقف ایرلندی، برآن بود که هر برهانی برای گفتن این که کیفیت‌های دومین وابسته به ذهن هستند باید در مورد کیفیت‌های اولیه نیز به همان مقدار درست باشد. برکلی به نظریه عقل‌گرایانه لاک در باره دانش، حمله می‌کرد. او می‌گفت ایده‌هایی که ما در ادراک خود داریم نمی‌توانند نمونه‌های اشیا مادی باشند مگر این که آنها اشیا "نیز" ایده‌هایی باشند

به عبارت دیگر، اصلاً مادی نباشند. برکلی وجود هر "هستی" مادی مستقل را در عالم انکار می‌کند. وجود اشیائی که ما می‌بینیم وابسته به ذهن مشاهده کننده است: "بودن یعنی مشاهده شدن" (۷).

وقتی منتقدین خاطر نشان ساختند که نظریه او به این نتیجه شگفت‌انگیز منجر می‌شود که هر چیزی که غیر قابل مشاهده باشد، از هستی و وجود باز می‌ماند. برکلی پاسخ می‌داد که اشیائی که به وسیله ذهن آدمیان غیرقابل مشاهده است به وجود خود ادامه می‌دهند زیرا آن‌ها به وسیله ذهن خدا مشاهده شده‌اند. برکلی بر آن بود که وجود خدا زاده طبیعت احساس‌های ماست. این‌ها بر ما "تأثیر می‌گذارند" و مانند تصورات، آفریده ما نیست فقط یک ذهن نامحدود می‌تواند طرح منظم ایده‌هایی را که ما بی اراده با حواس خود دریافت می‌کنیم به وجود آورد. این بیشترین سعی برکلی برای احیای اعتقاد به خداست و آشتی دادن امپریسیسم با مسیحیت.

اما دیوید هیوم (David Hume) (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) فیلسوف اسکاتلندی نشان داد که برهان برکلی علیه کیفیت‌های اولیه لاک می‌تواند با همان قدرت علیه دکترین ذهن خود برکلی، چه ذهن بشری و چه ذهن آسمانی، مورد استفاده قرار گیرد. برکلی جوهر را نمی‌پذیرفت، ولی ذهن، خود جز یک "جوهر بسیط، نامرئی و غیرمادی" چه بود؟ هیوم نظریه لاک را مبنی بر این که ادراک و انعکاس همه ایده‌ها و تأثیرات را به ما می‌بخشد، کامل کرد ولی اضافه نمود که این‌ها به تنهایی وجود دارند.

استدلال هیوم به شکاکیت شدیدی منتهی می‌شد ولی او از آن روگردان نشد. او بر آن بود که عقل نمی‌تواند دانش متقنی به ما ارزانی دارد. ما مشاهده می‌کنیم که در جهان خارجی حوادث از پی هم می‌آیند لیکن هیچ دلیل منطقی‌ای برای ارتباط علت و معلول در اختیار نداریم هیچ ضمانت عاقلانه‌ای وجود ندارد که آینده مانند گذشته باشد. آن چه ما داریم "عادت" مألوف است که مطابق آن انتظار داریم چنین باشد.

هیوم می‌گفت که همگان طبیعتاً و بی هیچ اندیشه‌ای باور دارند که آن چه را مشاهده می‌کنند واقعاً مستقل از آنان وجود دارد ولی نه تأثیرات حسی و نه تعقل در باره آن تأثیرات، هیچ "دلیلی" مبتنی بر این ارتباط به ما نمی‌دهند. هیوم می‌اندیشید که ناتوانی عقل در تکان دادن اعتقاد طبیعی انسان‌ها خوش‌آیند است و این هم خوش‌آیند است که فلاسفه فلسفه خود را وقتی که به این چنین نتایجی منجر می‌شود، چندان جدی نمی‌گیرند. هیوم می‌گفت یقین عقلانی که فلاسفه به دنبال آن‌اند، به طور منطقی دست نیافتنی است. به انسانی که در آرزوی دانش عقلانی است، هیوم می‌گوید که هیچ چیز به جز عادت، رسم و سنت قابل اتکا نیست.

قسمت ۵

روشنگری فرانسوی

فرانسه قرن هیجدهم هیچ فیلسوف اصیل بزرگی را پدید نیاورد. "فیلسوفان" فرانسه فقط آرائی را که از سرزمین‌های دیگری آمده بود، انتشار دادند یا توسعه و تکامل بخشیدند. لیک آنان به راستی اشاعه‌دهندگان موفق بودند و روشنفکران، آن‌چنان اهمیت و منزلتی در زندگی فرانسوی - و زندگی اروپایی - یافتند که هرگز پیش از آن نیافته بودند و پس از آن نیز نیافتند. هم‌چون دکارت، "فیلسوفان" روشنفکری در هر آن چه "روشن و متمایز" نبود تردید کردند. در حقیقت تردید آنان در باره اعتقاد رایج و انتقاد آنان از نهادهای موجود بود که کار آن‌ها را این سان هیجان انگیز ساخت.

مشهورترین ایشان، ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) وقتی که لایب‌نیز را که می‌گفت این جهان بهترین جهان ممکن است به باد استهزا می‌گیرد و مثلاً در کتاب کاندیداها، در برترین حد خویش است. یک زلزله فاجعه‌آمیز در لیسبون به سال ۱۷۷۵ که برخی می‌گویند بیش از ۲۰ هزار قربانی داشته است، برای او پوچی مجسم نظریات لایب‌نیز بود همان گونه که اثبات‌کننده

بی‌بایگی نظریهٔ مسیحیت نیز بود که می‌گفت خدا عشق است. فیلسوفان قرن هیجدهم چون اسلاف قرن هفدهمی خود، مسیحی نبودند. برخی خداپرست اما لامذهب بودند، برخی نیز ملحد بودند ولی همه‌شان اعتقاد داشتند که انسان‌ها بر کسب لذت و وظیفه‌ای اخلاقی دارند. سه قهرمان این فیلسوفان همگی انگلیسی بودند - بیکن، لاک و نیوتون (که به روی هم هیچ کدامشان را نیز درک نکرده بودند) (۸). بیکن خوشایندشان بود زیرا آن‌ها جهان‌گرا بودند و از رنج و ستم ناخرسند بودند؛ لاک خوشایندشان بود به خاطر عشقشان به آزادی و حقوق طبیعی (که حکومت مطلقهٔ فرانسه به آن توهین روا داشته بود)؛ نیوتون به آنان از عالم، تصویری ارائه می‌داد چون یک ماشین کامل ریاضی و این بنیان عقل‌گرایی ماتریالیستی آنان بود.

دنی دیدرو (Denis Diderot) (۱۷۱۳ - ۱۷۸۴) یکی از گردآوردگان دائرةالمعارف که اندیشهٔ این فیلسوفان را به نحو مؤثری اشاعه می‌داد، آمپرسیسم لاک را به منتها الیه "پوزیتویسم" کشانید. او هر آن‌چه را که مورد تأیید حواس نبود نمی‌پذیرفت. بدین ترتیب خدا و بقیهٔ متافیزیک از میان می‌رفتند. اخلاق از یافتن لذت و پرهیز از رنج ترکیب می‌شد. فیلسوفی دیگر اتین دو کندیاک (Etienne de Cadillac) (۱۷۱۵ - ۱۷۸۰) نظریات لاک را در مسیر مشابه دیدرو، تکامل بخشید. او می‌گفت همه تجربهٔ بشری، از احساس‌ها و ایده‌ها، که او آن‌ها را "تغییر شکل ایده‌ها" می‌خواند، تشکیل می‌شود. کندیاک نظریهٔ خود را با تصور یک مجسمه که زادهٔ یک یک حس‌هاست بیان می‌کند هم چنان که این حواس، مجسمه را درمی‌یابند، این امر به ظرفیت توجه نیز نیازمند است، لذت، رنج، مقایسه داوری، تعجب، اشتیاق، تصور، اراده و حافظه خلاصه همهٔ آن‌چه که او آن‌ها را "تغییر شکل احساس‌ها" می‌خواند.

کلود آدریان هاوتیو (Claude Adrien Helvetius) (۱۷۱۵ - ۱۷۷۱) در کتاب خود Delessp با ظرافتی تمام از انسان تصویری رسم می‌کند، حتی خام‌تر، این که او یک موجود فیزیکی خالص است که در تمام اعمالش به وسیلهٔ اصول لذت و رنج، فرمانروایی می‌شود. ولی حتی هاوتیو معتقد بود که اصول رنج و لذت در اعمال خود کاملاً مختار نیستند بل انسان‌ها را

به میان جامعه می‌رانند. نظریهٔ زیرکانه‌تر پل هانرید لباش (Paul Henrid Hholdach) (۱۷۲۳ - ۱۷۹۸) ماتریالیسم و اصل لذت -رنج برای یک اخلاق مبتنی بر سودمندی که خوبی را در زمینه‌های بزرگ‌ترین خوشبختی‌ها برای بیشترین افراد تجزیه و تحلیل می‌نمود، بنیان قرار داد. بدین‌سان اگر انسان یک ماشین بود، ماشینی بود که در قبال خود و دیگر ماشین‌های همانندش وظیفه‌ای داشت. انسان در یک جهان مکانیکی، ماشین اعلا و برتر بود، ماشینی که برای این فیلسوفان (که خدا را دشمن داشتند) حرمتی تردیدناپذیر داشت و این امر به سادگی از لابلای آثارشان فهمیده می‌شود.

اعتماد به نفس ملایم این فیلسوفان و اعتقاد بی‌تزویرشان به عقل دست کم دو هوشمند خارجی را که با ایشان ملاقت کرده بودند و هر دو متفکرانی اصیل‌تر از اینان محسوب می‌شدند، رنجانید: دیوید هیوم و ژان ژاک روسو (Jean Jacque Rousseau) (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸). هیوم دریافت که این فیلسوفان ماتریالیست سازش‌کار، نسبت به شکاکیت تند خود او کور بودند. هیوم می‌گفت: خود عقل‌گرایی نیز در تحلیل نهایی غیر عقلانی است. روسو در زمینه‌های دیگر به همین نتایج رسید. به خصوص در اخلاق، او معتقد بود که عقل -یا نتایج عقلانی لذت و رنج- راهنمای رفتار آدمی نیست؛ این احساس است که بر اعمال انسان حکم می‌راند و بدین ترتیب این "احساس" اخلاقی انسان‌هاست که به تربیت و اصلاح نیازمند است. روسو هم چنین می‌گفت که تمدن رایج علمی و صنعتی فرانسه و انگلستان از رشد طبیعی و مناسب احساس‌های اخلاقی بازمانده است و فقط جهان‌بینی قلبی و کوتاه بینانهٔ سالن‌های اشرافی و مد روز را پدید آورده است.

پانوشت‌ها:

Nicklaus Copernicus - ۱

کپرنیک که با اثبات این که خورشید مرکز عالم است نه زمین، در هیئت و نجوم انقلابی پدید آورد.

۲ – Johannea Keplier

کپلر ستاره‌شناسی که معتقد به هیئت کپرنیکی بود.

۳ – Galileo Galilei

گالیله که با اکتشافات خود هیئت کپرنیکی را اثبات نمود.

۴ – “Eppure si muove”

۵ – مرحوم فروغی این را در “سیر حکمت در اروپا”، “بت‌های نمایشی” ذکر کرده است در متن انگلیسی چنین است:

”Idols of Theatre” م.

۶ – “Gogito ergo sum”

۷ – “Esse eet Percipi”

۸ – ظاهراً نویسنده، خود به اعتقادات متافیزیک گرایشی دارد که این چنین فلاسفه قرن هیجده فرانسه را تحقیر می‌کند. م.

رشد اندیشه‌ها

ج. بلاکهام

امیر پرویز پویان

از یک دو قطره تا اقیانوس

از یک دو کارگر تا توده

از یک انقلابی تا انقلاب

پیش‌گفتار

آن چه پیش روی شما خواننده عزیز می‌باشد ترجمه بخشی از کتاب "رشد اندیشه‌ها" (The growth of Ideas) است. این کتاب را می‌توان دایره‌المعارفی خواند که اندیشه و دانش بشری را تا روزگار ما در صفحات خود گردآورده است. کاری است عظیم‌تر از آن که همت یک تن به انجامش رسانده باشد، لیک آن چه در این جا آورده می‌شود در متن اصلی به وسیله دکتر "ج. بلاکهام" فراهم آمده است. تنظیم و بازنگری تمامی کتاب را سر جولان هاکسلی، سر جرال د باری و جیمز فیشر بر عهده داشته‌اند.

پس از رنسانس هنگامی که اندیشه‌های یونانی رومی باستان دوباره در غرب پدیدار گشتند، دورانی فرارسید که ما آن را (رشد اندیشه‌ها) می‌نامیم (به طور کلی قرون هفده و هجده). عصری بود که انسان‌ها به تردید نسبت به اعتبار و اقتدار قوانین و قدرتهای موجود و مشاهده جهان خویشتن آغاز کردند.

انقلاب علمی قرن هفدهم بر فلاسفه تأثیراتی مهم داشت. طی قرن هجدهم یک تمدن مشترک انگلیسی-فرانسوی وجود داشت که تحت تأثیر و نفوذ نیوتون و لاک قرار داشت.

نمونه برجسته این تمدن دایره‌المعارف بود (۱۷۵۱ - ۱۷۶۵)، که به وسیله دنی دیدرو و ژان دالامبر تنظیم گشته بود و دانش روزگاران را تا عهد خود گرد آورده بود و اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و تربیتی را مورد بررسی قرار می‌داد. روشنگری آلمانی (Aufklärung) در اواخر قرن هجدهم نیز به همین نهضت متعلق است. در امور اجتماعی، جدا از اندیشه‌ها، انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) بود که بازمانده‌های نظام قرون وسطایی را زدود.

متفکران عصر روشنگری توجهی بسیار به عقل و استقلال "هوش فعال" و "طبیعت" (وضع و موقعیت اشیا، آن چنان که هستند) داشتند. با به کار بردن عقل و استدلال، آدمیان قادر بودند

طبیعتی بشری بسازند (چنان که در هنر طراحی که به خلق چشم‌اندازها می‌پردازد می‌توان دید) و جامعه‌ای طبیعی (بر مبنای "حقوق طبیعی") با یادآوری جنگ‌های وحشیانه مذهبی. آنان به احساسات مبالغه آمیز و خیال بافی بی اعتماد گشته بودند. آنان دگر باره توان خویشتن را به سوی علم و دوباره شکل دادن جامعه معطوف داشتند. این متفکران بر آن بودند که با نشان دادن استدلال در مباحثات به مردمان، جامعه تغییر می‌یابد و کردار و منش بشری به کمال راه می‌برد. در این مورد به یقین خوش‌بینی مبالغه آمیزی داشتند با این حال سنت عصر اندیشه‌ها را در رشد اجتماعی قرن نوزدهم، قدری و تأثیری عظیم است.

I - دوگانگی تن و نفس

رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) از بهترین تعلیم و تربیت زمان خویش بهره‌مند گشت با این حال از نتایج آن خشنود نبود. او آن سان که وعده یافته بود، دانش مشخص و سودمندی را فرا نگرفته بود. بدین سان از سنت اسکولاستیک برید و به بنیان نهادن سنتی بر مبنای دست‌یافته‌های خویش آغاز نمود. آن بنیاد، آغاز فلسفه نوین بود. او معتقد بود که نفس اندیشه‌گر، برخوردار از استقلال، اطمینان و قدرت است؛ اگر که تنها بر "افکار روشن و متمایز" خویش استوار باشد.

در "ششمین تدقیق" اش او از نفس به عنوان نوعی هوشیاری غیر جسمی سخن می‌دارد و از تن به عنوان یک گستره یا ممتد (که به معنای پرکننده فضا باشد) نام می‌برد:

"من تنی دارم که مرا در خود گرفته است لیک در همین زمان، اندیشه‌ای روشن و صریح از خویشتن دارم به عنوان یک موجود هوشیار و نه یک گستره، و از سوی دیگر صاحب اندیشه‌ای صریح از تن خویشتن‌ام به عنوان یک گستره و نه یک موجود هوشیار. بدین سان یقین است که من به راستی از تن خویش مجردم و می‌توانم بی آن وجود داشته باشم."

بر این منوال دکارت به توصیف آن چه جیلبرت دیل فیلسوف پیشرو آکسفورد اخیراً افسانه‌ی دکارتی "شبح در ماشین" نامیده، پرداخته است.

این دوگانه‌گری، یا نظریه‌ی دو جوهر از افلاطون و متفکران پیشین یونانی مایه می‌گرفت و فلاسفه‌ی الهی مسیحی آن را تأیید نموده بودند. ولی دکارت محیط سنت‌گرایی را در سه جهت به مبارزه طلبید؛ با شیوه‌ی خویش، با افزودن "تفکر" به همه‌ی فعالیت‌های "ذهنی" (خواست، احساس، تصور و ادراک) و با رها کردن اندیشه‌ی سنت‌گرایی درجات متفاوت هستی‌های گونه‌گون. زمانی دراز کار او طرح دشواری‌ها، تردیدها و مسئله‌ها بود. او بیان کرد که اتحاد روح و تن یک تأثیر متقابل است - تن در زمینه‌ی احساس و انفعال بر روح اثر می‌گذارد و روح بر تن در جنبش‌های ارادی. او کشف هاروی را در مورد گردش خون پذیرفت لیک این اندیشه‌اش را که قلب چون تلمبه‌ای است، پذیرا نگشت؛ در عوض او فکر ارسطو را که قلب، هم‌چون کوره‌ای است که خون در آن جا گرما می‌یابد، پذیرفت. این گرما یافتن دمی تولید می‌کند (به اصطلاح "ارواح حیوانی") که مغز را اتساع می‌دهد و آن را در وضعیتی می‌نهد که تأثیراتی از حس‌ها و از روح دریافت دارد. همین دم عضلات و ماهیچه‌ها را متورم می‌سازد؛ تنها اندام این تأثیر متقابل غده‌ی کاجی (Pin cal) است که جنبش‌های دم را به سوی مغز و از مغز کنترل می‌نماید. دکارت غده‌ی کاجی را برگزید زیرا چنین می‌نمود که این غده در وضعی قرار دارد که کمترین بار و سنگینی را از عبور دم به سوی مغز و از مغز نشان می‌دهد و ثبت می‌نماید.

برای دکارت این فکر تأثیر متقابل روح و تن نیز بسان اندیشه‌های روشن و صریح "خود" و "تن" اساسی و محقق بود بر آن چنان اصول یقینی. او اندیشه‌های خویش را در باب اخلاق، ما بعدالطبیعه، فیزیولوژی طبیعیات و الهیات بنیان کرد. این چنین آمیغی از مذهب مکانیکی (Mechanism) و مذهب روحی (Spiritualism)، به هر تقدیر دیگران را راضی و خشنود نمی‌ساخت. عقیده‌ی دکارت به سختی توسط اسپینوزا و لایبنیتس انتقاد گشت همان گونه که نیکولا دومالبرانش واضع نظریه‌ی "مذهب تصادف" (Occasionalism) نیز چنین نمود. این نظریه با بیان این که خدا مستقیماً دخالت می‌کند، فکر تأثیر متقابل مستقیم را انکار نمود:

حس‌های ما مجالی هستند که پروردگار، اندیشه‌ها را در نفس ما بدان وسیله برمی‌انگیزاند. اراده‌ ما برای عمل مجالی است که خدا در آن ابدان ما را به حرکت وامی‌دارد. بدین سان روان و جهان در خدا و هم به وسیله او وحدت یافته‌اند.

جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) فیلسوف انگلیسی دوگانه‌گری دکارت را پذیرفت؛ "دو بخش طبیعت" جوهر غیرمادی فعال (روح) و جوهر انفعالی مادی (تن)، هیچ کدام قابل تبدیل و رجعت به یکدیگر نبودند. معذالک لاک می‌پرسد چرا روان نمی‌باید مادی باشد، و چرا خدا در مورد انسان، به ماده نیروی مرموز تفکر و دانایی را نبخشیده باشد. او به سنت شکنی متهم بود. اگر ما نتوانیم نشان دهیم، هم چنان که دکارت نتوانست "که من به راستی مجرد از تن خویشتن‌ام، و می‌توانم بی آن وجود داشته باشم"، نمی‌توان اثبات نمود که انسان روحی لایزال و جاودانه دارد.

لاک در ارائه پیشنهادش امکان نظریه مادی هابز را تأیید می‌نمود: "تن متفکر". در حقیقت لاک این نظریه مادی را پذیره نگشت لیک او به راستی از فکر دکارت که انسان مرکب از دو جوهر مجزای مادی و غیرمادی است، خشنود نبود. این استدلال او را به مسئله این همانی شخصی رهنمون گشت: اتحاد "خود" که می‌اندیشد، و اتحاد یک شخص، آن چنان که به دیگری می‌نماید. او مسئله قدیمی دوگانه‌گری را دوباره شکل داد. لیک نتوانست پاسخ دهد که: اگر اصل و جوهر روان (آن چنان که دکارت می‌گفت)، تفکر بود، چه پیش خواهد آمد هرگاه که اراده، احساس و تفکر از کار باز ایستند.

II - آزادی اراده

یکی از "اندیشه‌های روشن و متمایز" ما این است که برخی از کردارهای ما ارادی و برخی غیرارادی هستند. لیک اندیشه‌های روشن و متمایزی که از خدا داریم، به یقین این اندیشه‌ها را در خود دارد که هیچ چیز فراتر از دانش و قدرت او نیست. بدین سان چنین می‌نماید که به

تضادی گرفتار می‌آییم: خدا از پیش به کردارهامان آگاه است و از پیش، خود به تمامی آن‌ها را مقدر ساخته است آن سان که دیگر این کردارها ارادی نیستند؛ و یا این که اراده ما از آن ماست و بدین سان فراتر از دانش و نیروی خدا. در هر دو صورت یکی از دو اندیشهٔ "معین" ما نادرست است. هر که معتقد است هر رویدادی را سببی است، (علیت عمومی) نیز هنوز با این تضاد دست به گریبان است حتی اگر او را به خدای نیز اعتقادی نباشد چرا که هر چیز را معلول می‌داند (و بنابراین از آزادی نصیبی ندارد). تفکر بشری از دیرباز خود را بدین تضاد - ارادهٔ آزاد، و مذهب جبر، مشغول داشته است. این را میلتون در "بهشت گمشده" چنین باز می‌گوید:

منزوی، بر تپه‌ها، آنان نشسته‌اند

اندیشهٔ پرشکوه، در اوج نظر دارند

اندیشه می‌کنند غیب را، اراده را، به تقدیر اندیشه می‌کنند

آن تقدیر که دگرگون‌اش نتوان ساخت، ازلی دانش خدای و آن ارادهٔ رها ز بند

و نجسته انجالی؛ گم گشته‌اند در وادی حیرانی.

اعتقاد تقدیر الهی ازلی در سخت‌ترین آمیغ‌اش (که خدای از پیش رستگاران را برگزیده است و نجات یافتگان را نیز، و بدین سان هیچ انسانی هرگز نتواند که شایستهٔ نیکی و زیبایی باشد یا که چشم‌داشت پاداشی از پارسایی و کمال خویشتن داشته باشد) به وسیلهٔ جان کالون عرضه شد که او نیز آن را از اگوستین مقدس گرفته بود.

"نهادهای مسیحی" کالون، که او در آن به بیان آرای خویش پرداخته بود، اثربخش‌ترین کاری بوده که در "ادبیات" پروتستان انجام یافته است. به هر تقدیر، کالون آزادی انسان را پذیره می‌شود. اقتدار مطلق پروردگار و آزادی انسان هر دو به یک سان محقق است، و این تناقض و رای، دریافت دانش و عقل بشری است.

برای دکارت تضاد در این است که خدای چگونه می‌تواند مسئول خطاهای بشر باشد. از آن رو که خدای در پی فریب ما نیست، ما می‌توانیم بدانیم اندیشه‌های "روشن و متمایز" ما درست هستند پس چگونه می‌توانیم به خطا رویم؟ پاسخ دکارت چنین است: اراده ما پیش‌تاز دانش محقق ما ست. ما انجام‌ها را به شتاب زدگی پذیره می‌شویم به جای آن که پیش از ادراک واضح و صریح حقیقت از آن پرهیز کنیم و بدین سان اراده خویشت را ناشایست به کار گرفته‌ایم. او می‌گوید: ما می‌توانیم و باید که پیش از دریافت حقیقت، به روشنی از اتخاذ تصمیم بپرهیزیم.

هابز یک جبری مذهب سخت‌گیر، در جوانی‌اش از "فلسفه مکانیکی" جدید گالیله تأثیر پذیرفت و سال‌های آخر عمر خویش را به جدل با آزادی و تقدیر گذراند. اسپینوزا هم چنان یک جبری مذهب سخت‌گیر که تفکرات نخستین‌اش به وسیله دکارت شکل یافته بود، دوگانه‌گری دکارت را رها کرد و یک نظام پیوسته یگانه‌گرا بنا کرد که در آن نه خداوند و نه انسان هیچ یک "اراده آزاد" را صاحب نبودند. با گرد کردن اندیشه‌های متکامل قوانین جهان، انسان می‌توانست یگانه سبب رفتارها و احساس‌های خویش باشد.

لایبنیتس بیش از همه برای آشتی دگرباره ایمان به علم و ایمان مسیحی می‌کوشید. برخلاف او، کالون می‌خواست به تبیین و توجیه "روح هستی بخش و فرمانروای انسان" بپردازد که می‌گفت تنها در حد و مرتبه خویش، متفاوت از روح پروردگار است، به عکس، دکارت نمی‌توانست چنین بیاندیشد که حقایق را خدای می‌آفریند یا اراده می‌کند. چون افلاتونیان کمبریج -مدرسه‌ای معاصر فلاسفه‌ای که آنان نیز در تلاش آشتی دگرباره عقل و مذهب بودند- او تأکید می‌کرد که آن اصول عقلانی که برای آدمی شناخته آمده‌اند طرح جهان را می‌سازند و در خدای به هم می‌رسند و پیوند می‌خورند. خدا همه امکانات را می‌بیند، (یعنی آن چه را که متناقض نیست) و اراده خویش را برای مجتمع ساختن بیشترین و فزاینده‌ترین امکان‌های به هم پیوسته اعمال می‌کند. در این بحث اساس بر این است که پروردگار هرگز به گونه‌ای دیگر عمل نمی‌کند -ایجاد "بهترین دنیای ممکن یا نظام اصلح" که ولتر در "کاندید" خویش به ریشخندش می‌گیرد- اگر چه طنز ولتر از کنه و جوهر بحث لایبنیتس در توجیه

خدا تهی بود، آن خوش‌بینی که لایب‌نیتس در بحث خویش و تأییدش کوشیده هوشمندانه و مجرد بود و در تضادی شدید با واقع‌نگری ولتر و احساس اندوهبار کالون از سرنوشت بشری.

هیوم ارتباطی نوین بخشید بدان چه خود "این طرح سازگاری دوباره، با توجه به مسئله آزادی و تقدیر، مسئله‌ای که در متافیزیک بیش از همه در هاله‌ی ابهام است، علمی که بیش از همه بر سر آن تفاوت آراست" می‌نامید. او می‌اندیشید این نزاع دوهزار ساله تنها نزاعی لفظی است. در تحقیقی پیرامون دریافت‌های هیوم او نشان داد که آدمیان همواره در باب آزادی و تقدیر رأی‌ای مشترک داشته‌اند و تنها بدان هنگام که در باب چیزهای گوناگون به گفتگو می‌نشسته‌اند، ناموافق می‌گشته‌اند.

از آزادی چه مراد می‌کنیم به هنگامی که به کردارهای اختیاری ارتباط می‌یابد؟ از آزادی .. تنها می‌توانیم قدرت دست یازیدن به عمل یا پرهیز از آن را مطابق با جبرهای اراده، مراد کنیم: یعنی اگر برگزینیم که آرام گیریم می‌توانیم، اگر جنبش را برگزینیم باز هم بدان قادریم. حال این آزادی فرصتی در مقیاس جهانی، می‌تواند به تمامی آنان که اسیر نیستند و به بندشان نکشیده‌اند، متعلق باشد. پس در این جا موضوعی مورد اختلاف نیست.

آن چه مخالف آزادی اراده است، **اضطرار** است نه تقدیر. چرا که تقدیر به طور ساده هم‌سانی منتظر است ارتباطات علیّی رویدادها که ما جملگی به آن تکیه می‌کنیم. لیک در بارهٔ مسئولیت خدا برای گناهان بشر آن تناقض، هیوم می‌گوید "ورای توان فلسفه است". او نتیجه می‌گیرد که فلسفه می‌باید به حوزه و قلمرو مناسب خویش بازگردد "آزمایش زندگانی مشترک و متعارف". تفکرات و تحقیقاتی چون تفکرات لایب‌نیتس هیچ انسانی را برای تغییر و اصلاح احساس‌هایش در ادراک سرنوشت یاری نمی‌دهد - اندیشه‌ای که ولتر در کاندید به بیان آن پرداخته بود.

از روزگار ارسطو، دریافته بودند که حد فعالیت‌های ذهنی به وسیلهٔ تداعی معانی تنظیم یافته است. "تر" با "سرد"، "تاریک" با "ترس" و دیگر و دیگر. هابز اعتقاد داشت که تعقل معمول مرکب از "رشته‌های فکر" است که چنین تداعی‌ها در آن نقشی عظیم بر عهده دارند. به عکس، لاک بر آن بود که تداعی‌ها در تعقل مأوا می‌کنند، زیرا آن‌ها "ارتباطات طبیعی" را عرضه نمی‌دارند بل "تماماً زادهٔ تصادف و رسوم‌اند"، که یحتمل بس اوقات نادرست یا انحرافی باشند، بدین منوال کودکان تاریکی را دوست نمی‌دارند چرا که برای‌شان از اجنه داستان‌ها بازگفته‌اند، کتاب‌ها را دوست نمی‌دارند زیرا که تنبیهات مدرسه را برای‌شان تداعی می‌کنند. با این چنین تداعی‌های اتفاقی، تعصبات و خطاها جلوگیر استدلال و عقل می‌شوند.

دوگانه‌گری نفس و تن در عقاید لاک با منابع دوگانه دانش شباهت یافته است - تجربیات درونی یا "انعکاس" و تجربهٔ برونی یا "احساس". بدین سان او فعالیت‌های مشاهده - ادراک، مقایسه، تصمیم، اشتیاق و اراده را به عنوان اعمال مستقل تلقی می‌کرد، او نکوشید تا بیشتر در آن‌ها به تدقیق پردازد. طی نیمهٔ اول قرن هجدهم، اعتقادات لاک عملاً مورد انتقاد قرار نگرفت. لیک جملگی میراث بران‌اش کوشیدند تا این دوگانه‌گری را کاهش دهند و تعدیل کنند گرچه نتوانستند آن را از میان بردارند. آن‌ها دیدند که اگر عقل بشری، چون تن، بخواهد به طور علمی مورد مذاقه قرار گیرد، تجزیه و تحلیل می‌باید به همان نقطه‌ای رسد که لاک باز ایستاده بود.

ایتن کندیاک (۱۷۱۵ - ۱۷۸۰) با دنبال کردن کار لاک نشان داد چگونه نفس به تدریج ظرفیت توجه به احساس‌ها و تمایز آن‌ها را کسب می‌کند، آن‌ها را مقایسه می‌کند و تعمیم می‌دهد.

یک متفکر نمونهٔ عصر روشنگری، او می‌کوشید همهٔ محتویات ذهنی را به واحدهای فیزیکی احساس که به وسیلهٔ تداعی، تعمیم یافته بودند محدود سازد. او بر آن بود که آدمی ممکن است سرانجام قوانین نفس را چنان که نیوتون قوانین عالم را تنظیم و تدوین کرده بود، تدوین

و تنظیم نماید. در حقیقت "برخورد نظام" خود، کندياک را چون "نقطه عطفی در تاریخ معنوی" دانسته‌اند.

برعکس لاک، هیوم تداعی را تبیین و توضیح اصلی طرز کار نفس ساخت. او می‌گفت اندیشه‌های ما می‌توانند به وسیله تصور تجرید یافته و یا تعمیم یافته شوند، لیک هادی این فرآیند اصول کلی تداعی است، به ویژه شباهت، مجاورت (نزدیکی) در زمان یا مکان، و علت و معلول. او می‌اندیشید که اصل تداعی در جهان ذهنی کاملاً مشابه و هماهنگ نیروی جاذبه در جهان فیزیکی است. او می‌گفت تداعی "نوعی جاذبه است که در جهان ذهنی اثراتی فوق العاده، چون آن اثراتی که در طبیعت می‌بینیم خواهد داشت و در صور بسیار گوناگون متجلی است".

این نگره -مذهب تداعی- که بر آن است، تداعی حتی برترین فرایندهای فکر را تبیین می‌نماید، ویژگی‌های انگلیسی دارد. منظم‌تر و منسجم‌تر از همه (به جز کندياک در فرانسه) دیوید هارتلی (۱۷۰۵ - ۵۷)، جیمیز میل (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶)، و الکساندر بین (۱۸۱۸ - ۱۹۰۳)، بدان پرداخته‌اند. مذهب تداعی مورد انتقاد جملگی دستگاه‌های فلسفی‌ای که به فعالیت تصویر آفرینی تکیه می‌کنند، قرار گرفته است. لیک تداعی در نگره نوین انگیزش و آموزش، به عنوان اساس کار پابرجای می‌ماند.

IV - علم اخلاق و جامعه

نظریه هابز در باره جامعه و اخلاق تصویری روشن از عقیده و حکم هیوم است. هیوم می‌گفت انسان‌ها نمی‌توانند طبایع خود را تغییر دهند، آن چه را که می‌توانند دیگرگون سازند، تا حدودی، موقعیت‌شان است که لاجرم رفتارشان نیز تغییر می‌یابد. هابز طی جنگ‌های داخلی انگلستان (۱۶۴۲ - ۴۶) می‌زیست و عملاً آگاه بود که جامعه بر حکومتی نیرومند استوار است. او می‌اندیشید که در وضع طبیعی، جنگی همگانی علیه همگان وجود دارد، جنگی که

در آن هر کسی برای حفظ و امنیت خویش به خود متکی است؛ اگر انسانی خود را نیرومند سازد، همسایه‌اش تهدید شده است. بدین سان نتیجه، یک "مسابقه تسلیحاتی" است که آتش جنگ را برمی‌افروزد. برای فرار از مصیبت این وضع، وضعی که زندگی را "تفرانگیز، وحشیانه و کوتاه" ساخته بود. مردمان برای تغییر وضعیت خود، خرد را در این دیدند که قدرت مطلق را بپذیرند، قدرت مطلق که می‌توانست نیروی همه را برای حفظ امنیت هر کس به کار گیرد. وقتی بدین طریق امنیت هر کسی تضمین شود، عمل به قانون طلایی برای همه عاقلانه خواهد بود: به دیگران روا مدار آن چه را که نمی‌خواهی به تو روا دارند. لیکن تا فرا رسیدن چنین زمانی نخستین قانون طبیعت حکم فرما خواهد بود، این قانون حفظ خویش است: از آدمیان نمی‌توان توقع داشت که خود را قربانی کنند. سخن کوتاه، آنان نمی‌توانند سرشت خویش را تغییر دهند، اما قادرند وضع و شرایط خود را دیگرگون سازند.

این نظر در باره وضع طبیعت و انسان توسط سومین ارل* شافتسبوری (۱۶۷۱ - ۱۷۱۳) به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. او در سال‌های نخستین زندگانی‌اش شاگرد خصوصی لاک بود. "شافتسبوری" می‌گفت که نخستین قانون طبیعت حفظ خویشتن "فرد" نیست بل حفظ نوع و هم‌جنسان است. بدین سان ترس متقابل و دشمنی اساس طبیعت مشترک بشری را نمی‌سازد بلکه اساس این طبیعت احساس ژرف هم‌دردی‌های اجتماعی و محبت است و این است پیوند طبیعی. این حس نیرومند قرابت و مددکاری که ریشه‌اش در طبیعت مشترک ما است و شرایط اجتماعی و اساس حکومت را تشکیل می‌دهد، یک بدعت نیست بلکه شرط طبیعی و ضروری زندگی بشری است. بدین منوال رفتار ناخودآگاه اجتماعی رفتاری طبیعی است اما در بطن خود اخلاقی نیست، لیکن وقتی مردمان بر آن صحنه بگذارند و "آن را پسندیده و نیکو بخوانند، آن را به کار ببندند و عکس آن را مردود شمارند، اخلاق می‌شود".

این نکته اخیر، اعتقاد اصلی اسقف بالتر (۱۶۹۲ - ۱۷۵۲) بود. او می‌گفت از آن جا که ما موجودات متعلقی هستیم، وجدان بر رفتار ما حکم می‌راند (که رفتار ما را داوری می‌کند و آن را صواب یا ناصواب می‌شناسد). محبت طبیعی والدین، آنان را به مواظبت و تیمار کودکان‌شان وا می‌دارد، ولی وجدان است که آنان را در انجام این مواظبت و تیمار مدد می‌کند و این

تمایلات طبیعی را به صورت اصلی مستقر در می‌آورد و ایشان را در تحمل دشواری‌ها شکیبامی‌سازد.

او جداً معتقد است که این اصل انعکاس یا وجدان، در طبیعت ماست؛ و به سبب اقتدارش فرمانروای انفعالات ما محسوب می‌شود: "انسان از همان ابتدا در سرشت خود، مناسب‌ترین قانون و معیار را با خود دارد. او قانون دولت را در وجود خویش داراست. آن چه طلب می‌شود تنها آن چیزی است که او صادقانه و شرافتمندانه بدان روی می‌آورد."

هیوم مخالف این نتیجه گرفت. او بر این عقیده است که قوانین رفتار و روش آدمی از عشق به خود سرچشمه می‌گیرد زیرا "از آن جا که عشق به خود در یک شخص طبعاً مخالف و عکس عشق به خود در دیگری است، انفعالات ما لاجرم باید تعدیل شوند. آن سان که در یک نظام روش و رفتار با یکدیگر موافق آیند". در این مورد عقل خادم انفعال و احساس است نه این که به گفته والتر فرمانروای آن‌ها. هیوم در نظریه اجتماعی‌اش پلی است میان هابز و شافتسبوری. "بدون تردید جامعه برای تکامل انسان‌ها ضروری است"، ولی وقتی که دلبستگی‌های عمومی جامعه که از پشتیبانی "عشق به خود انعکاسی" برخوردار هستند بر انگیزه‌های شخصی پیروز شوند، انسان‌ها از آن شادمان می‌شوند و نسبت به انسجام اجتماعی منتج از آن احساس خشنودی می‌کنند.

بدین سان عدالت یک فضیلت توان‌افزای "عمومی" است، و در تحمیل و استقرار خود، از فضایل خصوصی چون دوستی، ایثار و بخشایندگی، نیرومندتر می‌باشد. به هر حال، بزرگ‌ترین خشنودی ما در یآوری آن‌هایی است که دوست‌شان داریم و تحسین‌شان می‌کنیم و در کردارها، نجیبانه و بخشاینده؛ برای این خصلت‌ها، کردارها و عواطف، ما در خود احساس خشنودی اخلاق می‌کنیم - یک احساس شادمانی ویژه. هیوم وقتی که می‌گوید: "انسانی که بدون توجه به دوستی و شایستگی تنها خود را دوست می‌دارد، سزاوار سخت‌ترین سرزنش‌هاست، و انسانی که بدون روح جمعی یا توجهی به اجتماع، دوستی را پذیره می‌شود،

در عمده‌ترین بخش فضیلت، ناقص است.“ همان نظرگاه‌های اخلاقی عصر روشنگری را بیان می‌کند.

بدین سان برای اخلاق، اساسی طبیعی یا اجتماعی قائل شدند و برای جامعه نیز معتقد به اساسی طبیعی یا اساسی مبتنی بر سودمندی شدند. این آشکارا تفکری عقلانی و “این دنیایی” بود که مذهب در گذشته آن را مورد حمله قرار داده بود. اخلاق، دیگر زاده فرامین الهی و سنت‌گرای نبود، جامعه، نظامی متعلق به روزگارانی دور نبود که بر حسب تقدیر الهی پدید آمده باشد. مذهب به عنوان اصل الهی ریشه دار عقل وجدان تلقی شد (بالترا)، یا به گفته آدام اسمیت (۱۷۲۳ - ۹۰): توجیهی اضافی برای ضوابط عمومی اخلاقی، پشتوانه حس طبیعی انجام وظیفه ما. اخلاق و جامعه چون طبیعت و در حقیقت چون خود مسیحیت به صورت موضوع‌هایی برای بحث و تدقیق درآمده بودند. یونانیان در تفکراتشان پیرامون اخلاق و جامعه کوشیده بودند نظام های اخلاقی و دانش سیاسی را مستقر سازند. لیکن آن‌ها در یافتن مبانی علمی برای این کار شکست خوردند. هدف تحقیق نوین، استقرار و بنیان‌گذاری علمی برای اخلاق و علمی برای جامعه با الهام از پیروزی درخشان علوم طبیعی بود.

۷ - سلطان مطلق

پس از سقوط امپراتوری رم، به وسیله کلیسای رم و رهبران قبایل آلمانی، اروپایی متحد به وجود آمد. شارلمانی از نو، امپراتوری را پدیدار ساخت و نظام فئودالی را در اروپا استقرار بخشید - جامعه‌ای مبتنی بر سلسله مراتب که در آن سرف به لرد وابسته بود و لرد به برتر از خودش، تا به یک رئیس جمهور و (به طور نظری) امپراتور. همین طور در کلیسا نیز همگان در قلمرو اقتدار پاپ بودند. رنسانس و رفرماسیون که به دنبال جن‌های مذهبی پیش آمدند و ظهور طبقه سوداگر، آن‌ها را مدد نمود، این پیوندها و قیود را گسستند، این وفاداری‌ها را از میان برداشتند و حتی به طور نظری نیز اتحاد جهان مسیحیت را از میان بردند. از میان این

در هم ریختگی‌ها و نابسامنی‌ها شکل نوین ملت-دولت رشد یافت. ناسیونالیسم در زمینه‌ای جدید ظهور کرد و با ملی شدن کلیسا بیان و حمایت گردید. تقریباً در تمامی اروپا، قدرت در حکومت‌های فردی (Monarchy) متمرکز شد. به ویژه در فرانسه، قدرت، قدرتی مطلق بود.

لویی چهاردهم (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵)، سلطان آفتاب، فرانسه را وحدت بخشید و بیش از ۵۰ سال بر آنان حکم راند. او می‌گفت: "دولت منم!" جملگی شاهزاده‌های حکمران اروپایی و استوارت‌ها** در انگلستان که دوباره ظهور کرده بودند از لویی تقلید کردند. این مطلق‌گرایی سیاسی با دو نظریه توجیه می‌شد:

۱ - نظریه "حق الهی": (خداوند حق حکومت موروثی را اعطا کرده است و باید به اقتدار حاکم گردن نهاد زیرا که او پدر مردمان است - و این نتیجه الزامی "فرمان پنجم" بود که می‌گفت "عزت نهید و فرمان برید پدرتان را و مادرتان را").

۲ - اعتقاد هابز که حق را بر اساس سودمندی کارها و پدیده‌ها داوری می‌کرد (Utilitarianism): "مردمان با اراده و عقل خویش برای تأمین امنیت عمومی به سلطه مطلق سلطان گردن می‌نهند".

بدین منوال آنان بر این عقیده بودند که اقتدار سیاسی مطلق ناشی از اراده عقلانی فرمانروا و فرمانبرداران است. دولت پادشاهی مستقل و حاکم مطلق که مظهر آن بود داعیه "حکومت مستقل داخلی" (Autonomy) را داشتند و از سنتی که دکارت بر اساس نفس خودآگاه بنیان نهاده بود بریدند. از نظرگاه "مذهب قانون ذاتی" یا "مذهب قانون ضمیر" (Autonomy) "خود" از اختیاری مطلق برخوردار نیست بل تابع روشی است بنابراین سلطان مطلق نیز صاحب قدرت مطلق نیست، بل مقید به انجام وظایف یک سازمان عالی و مقدس است، او هم چنین مسئول نظم و امنیت امپراتوری‌اش می‌باشد؛ امپراتوری‌ای که او به مدد سیاستمداری خویش و گه گاه به کمک نیروهای نظامی‌اش آن را پای برجا نگاه می‌دارد - تعادل قدرت. نیازی به گفتن نیست که عمل، غالباً با نظریه بسیار متفاوت بود لیکن این نظریه آرمانی نوین را عرضه می‌داشت و ارزش‌های جدیدی را استقرار بخشید، (در انگلستان

نظریهٔ "حق الهی" با ظهور اندیشهٔ "قیمومیت" لاک از میان رفت، نظریهٔ لاک با بروز انقلاب ۱۶۸۸ پیروز شد و متفکران آزادیخواه سراسر جهان را تحت تأثیر خود گرفت).

در قرن هجدهم، اندیشهٔ "پادشاه مطلق" با گذشته تفاوت داشت "حاکم مطلق روشنگرای" - همان طور که می‌توان از لقباش دریافت- در روشنگری زمان‌اش سهیم بود. او مدافع اصلاحات بود زیرا اجازه می‌داد اندرزش دهند و از او انتقاد کنند، و می‌خواست تا "اندیشمندان" و روشنفکران او را به "روشن‌گرایی" رهنمون شوند. شاید خودش نیز اندیشمندی تفننی بود (Amateur) - چون فردریک دوم (فردریک کبیر) پادشاه پروس (۱۷۴۰ - ۸۶) - و بنابراین نوابغ و بخردان را از حمایت خویش بی‌نصیب نمی‌گذارد. به طور نظری، "حاکم مطلق روشنگرای" مجموعه‌ای از قوانین روشنگرای را - دست یافته‌های یک اندیشمند- به مردم‌اش ارزانی می‌داشت.

"پادشاه بخشی از اقتدار خود را به فیلسوف می‌بخشد، فیلسوف نیز شاه را در دانش خود سهیم می‌کند." - به هر تقدیر این رؤیای جرمی بنتهام، فیلسوف انگلیسی بود که در عصر کاترین روسیه، ژوزف دوم و لئوپولد دوم (دو امپراتور مقدس رومی) و گوستاو سوم پادشاه سوئد، می‌زیست. انقلاب فرانسه از گسترش این رؤیای روشنگرانه جلو گرفت.

VI - قانون طبیعی و میثاق اجتماعی

دعای حکومت مطلق، چه بر مبنای حق الهی، و چه بر اساس سود و مصلحت جامعه ناگزیر عملاً و نظراً با مقاومت مواجه می‌شد (هم چنان که طی جنگ‌های داخلی انگلستان در برابر آن مقاومت شد). این دو اندیشهٔ سنت‌گرای در قانون، به دو اندیشهٔ نوین بدل شدند: "قانون طبیعی" و "میثاق اجتماعی".

اندیشهٔ "قانون طبیعی" این بود که چیزهای معینی (عقل ما معلوم می‌دارد که آن‌ها کدامین هستند) در سرشت خویش درست یا نادرستند. مثلاً تقسیم ثروت مبتنی بر قوانین تحصیلی است (Positive Laws) نه قانون طبیعی لیکن حفظ و صیانت جامعه (و حفظ خود) را قانون طبیعی مقرر داشته است.

اندیشهٔ میثاق اجتماعی صور گوناگونی داشت و در این دوران مجادلات اساسی سیاسی وسیله‌ای شد برای تفکر سیاسی در راه آرمانی که استقرارش میسر می‌نموده، اندیشهٔ سنت گرای - (که از انجیل، قانون رمی و نظریهٔ فئودالی مایه می‌گرفت) - این بود که بین رعایا و حکام میثاقی وجود دارد. پایه‌گذار این اندیشه ریچارد هوکر (۱۶۰۰ - ۱۶۵۴) بود. ریچارد هوکر اصرار می‌ورزید قدرتی که به وضع قوانین تحصیلی و استقرار آن‌ها در جامعه می‌پردازد باید از آن تمامی جامعه باشد "قوانین آن‌هایی نیستند ... که بنا بر خشنودی و فتوای تودهٔ مردم پدید نیامده باشند". هابز مخالف این را اظهار می‌دارد. او می‌گوید میثاق اصیل، قدرت مطلق را برای حفظ امنیت همگان به یک رئیس جمهور می‌سپارد. لاک، بازگویندهٔ نظریات هوکر و چون پیام‌آوری برای خیل آنانی که از مطلق‌گرایی گریخته بودند بر آن است که مردم قدرت خویش را واگذار می‌کنند و به وفاداری و فرمانبرداری گردن می‌نهند، لیک نه به قدرت مطلق بل به قدرت مشروطهٔ رئیس جمهور صاحب اقتدار است، اما مردمان تا آن زمان در وفاداری خود نسبت به او موظفند که او نیز در وفاداری خویش نسبت به ایشان مؤمن باشد و اعتماد مردم را به بازی نگیرد. این اعتماد (که مبتنی بر قانون طبیعی و میثاق اجتماعی است) برای امنیت و حفظ "مالکیت" هر انسانی است. منظور لاک از "مالکیت" زندگی، آزادی و اموال بود. اگر رئیس جمهور بدین اعتماد خیانت ورزد یا بدان تجاوز کند، قدرت او پس گرفته می‌شود و به مردم باز می‌گردد.

این عقیده به ویژه اقلیت‌های مذهبی را که از سلطهٔ رژیم‌های پروتستان یا کاتولیک رنج می‌بردند و بنا بر این مدافع چنین اعتقادی بودند، به خود جلب نمود. همین عقیده، به کار مردمان کلنی‌های امریکایی آمد؛ آنان در انقلاب‌شان علیه فرمانروایی مطلق العنان انگلستان از این عقیده سود جستند و آن را در اعلامیهٔ استقلال (۱۷۷۶) متجلی ساختند.

توماس پین که شاید بتوان او را بزرگ‌ترین مرانامه‌نویس اعصار خواند، با کتاب "شعور عامه" خویش (۱۷۷۶) آتش انقلاب را دامن زد. او در نخستین صفحات کتاب خود منشاء پیدایش حکومت را باز می‌گوید و بیان می‌دارد که این همانی آرمان‌ها بین فرمانروایان و فرمانبران باید به وسیله انتخابات پیاپی حفظ شود. او به سخنان ادموند بورک، سیاستمدار انگلیسی که می‌کوشید از گسترش تفکرات انقلابی جلو بگیرد و نظریات خود را در کتاب "تفکراتی در باب انقلاب فرانسه" (۱۷۹۰) بیان داشته بود، در کتاب حقوق بشر (۱۷۹۲) پاسخ می‌دهد.

بورک هم از زمینه‌های یکسانی استفاده می‌کرد: "قانون طبیعی" و "میثاق اجتماعی" اما در صور سنت‌گرای‌شان. زیرا او بیم داشت که این اندیشه‌ها به بازگشت "اندیشه یونانی سیاست" کمک کنند. اندیشه یونانی بر آن بود که جامعه و حکومت، زاده تفکر و مشورت انسان‌های آزاد و مساوی است و برای حفظ منافع متقابل‌شان پدید آمده است. بورک بر نظم کهن تاریخی تکیه می‌کرد و به مخالفت با این نظام‌های عقلانی و اندیشه‌های مجرد محض به پاخواست. او می‌گفت: این اندیشه‌ها مردم را از وفاداری ریشه دارشان می‌رهاند و آنان را به قبول جبری نادلخواه وامی‌دارد، جامعه را به همراه اصول مقدسی که خلق کرده و حفظ نموده است، از میان برمی‌دارد.

هیوم به میانه‌روی اعتقاد داشت، در بین آنان که از قدرت مطلقه دفاع می‌کردند و آن‌ها که می‌گفتند اقتدار زاده موافقت فرمانبران است، راهی میانه را برگزید. او روشن ساخت که تغییرات اجتماعی به راستی چگونه به وقوع می‌پیوندند - و این که تا چه اندازه قدرت مطلق العنان و سیاستمداری در امور بشری به کار آمده است، هیچ چیز به اندازه آزمایش و تحقیق پایدار نیست.

او می‌گفت: "آن چه ما را نسبت به حکومت موظف می‌سازد، آرمان‌ها و ضرورت‌های جامعه است و این حسی بس نیرومند است. بدعت‌گذاری‌ها باید فقط "با دستانی لرزان" صورت گیرند.

این مسئله که حکومت چه باید بکند (که به بحث حقوق بشر منجر می‌شود) در این جا جایگزین این مسئله قدیمی که حق حکومت کردن از آن کیست، می‌شود و به همین ترتیب مسئله هرج و مرج یا مسئله امنیت هر انسان در برابر همسایه‌اش نیز جای خود را به مسئله بد حکومت کردن می‌دهد. چگونه ممکن است فرمانروا به وسیله فرمانبردار کنترل شود.

تصور کهن میثاق اجتماعی، حکومت مشروطه را توجیه و تبیین کرده بود؛ و حالا به اصلی انقلابی و اصلاح‌طلبانه برای توجه حکومت و اقتدار مردم -نه تنها بر فرمانروایان‌شان بل هم چنین بر خود مشروطه- بدل می‌شد.

VII - اراده عمومی

آن چه لاک در باره "حکومت قانونی" نگاشت نماینده همان چیزی بود که بسیاری دیگر از فلاسفه قرن هفدهم نیز می‌گفتند. لاک برای این عقیده مشترک منادی خوبی بود زیرا در سال ۱۶۸۳، هنگامی که از آزار و تعقیبی که در انگلستان بدان گرفتار آمده بود، به هلند گریخت، با بسیاری از آوارگانی که از ستم حکومت‌های مطلقه بدان جا آمده بودند، ملاقات و گفتگو کرد. این آوارگان، اکثراً "اصحاب فرقه‌ها"یی بودند که از زجر و تعقیب مذهبی به آن جا پناه آورده بودند. در آن روزگار الهیات و سیاست از یکدیگر جدا نبودند. "رفرماسیون" قرن شانزدهم به سبب اصراری که در مورد وظیفه تحقیق آزاد و مرجعیت جمله باورمندان در آن داشت، شورشیان مذهبی را به شورشیان سیاسی بدل ساخت. در اذهان "اصلاح‌گران" این بدین معنی بود که هر کس می‌باید انجیل را برای خود بخواند و برای خود تفسیر کند. اما در عمل به معنای آزادی و برابری بود -حق هر انسان برای پرسش هر چیز و یافتن اعتباری از برای اندیشه خود که در پی نظمی بهتر است، در انجیل.

و بدین سان قرن هفدهم شاهد آشفتگی فرقه‌ها بود؛ هر مفهوم و آرمانی برای جامعه و حکومت اندیشیده شد، مورد بحث قرار گرفت و پشتیبانی شد و غالباً تا حدی نیز جامه عمل

پوشید. در انگلستان مدت زمان بین جنگ داخلی و "تجدید حیات" حکومت مطلقه (۱۶۴۲-۶۰)، دوران یک مباحثه پایان ناپذیر سیاسی و بسیاری طرح‌های مشروطه‌خواهانه بود. آن گاه اندیشه‌هایی که در پی تشکیل دنیایی نوین بودند، برای نخستین بار پا گرفتند و رشد یافتند. سربازان "گرمول" در ارتش از متفکران سیاسی و مذهبی به شمار می‌آمدند که پیوسته مسائل "کلیسا" و دولت را مورد بحث قرار می‌دادند. یکی از مهم‌ترین دسته‌ها "مستقلان" بودند. آنان می‌گفتند که کلیساها می‌باید اختیاری باشند و از جماعات خودمختار تشکیل یابند.

دسته‌های دیگر عبارت بودند از دموکرات‌های تندرو، کمونیست‌های نخستین و آنارشویست‌ها. کسانی که جملگی می‌خواستند جامعه را برای "فرارسیدن هزاره" (سلطنت مسیح بر روی زمین) از نو بسازند.

حتی لاک این فیلسوف آرام و معتدل چنین نوشت (و امروز می‌توانیم ببینیم که این اصل بنیانی سوسیالیسم است): "می‌توان گفت که کار بدن (انسان) و کار دست‌اش به حق از آن خود اوست. پس، هر آن چه را که طبیعت فراهم آورده و او از دل خاک بیرون می‌کشد و بدان شکل می‌دهد، لاجرم کار خویش را با آن در آمیخته است و در آن کالا سهمی دارد که از آن خود اوست و بدین سان آن چه را فراهم آورده ملک او می‌سازد."

ژان ژاک روسو، انقلابی‌ترین و با نفوذترین متفکر قاره اروپا، با تأکید بر این همانی اراده‌ها در اتحاد اجتماعی به تفکرات مشروطه‌خواهانه نیرویی انقلابی بخشید:

آن چنان مجمعی باید ساخت که در آن تمامی نیروی اجتماع برای حفظ و نگه داری شخص و مالکیت هر عضو این میثاق به کار گرفته شود، بدین ترتیب که هر عضو پس از آن که با دیگر اعضا متحد می‌شود از اراده خود پیروی کند و چنان که پیشتر نیز بوده است آزاد بماند ... آنان چون گروهی از انسان‌ها که گرد هم آمده‌اند خود را تنی واحد بیابند، تنها یک اراده داشته باشند، که برای حفظ منافع مشترک‌شان و نیکو ساختن هر چیز و هر کس به کار گرفته شود.

روسو خود یک خلوت نشین یک انزواطلب و بیزار و بیگانه از دوستان بود. او از جامعه عصر خویش متنفر بود و با این همه آرزو می‌کرد با دیگران پیمان اتحاد ببندد. او معتقد بود که انسان‌ها هم چنان‌اند که هستند زیرا قوانین و تعلیم و تربیت‌شان آنان را می‌سازد. با برقرار ساختن نهادهای خوب، فضایل به طور طبیعی و ناخودآگاه وجود داشت. او می‌گفت که این موضوع در دنیای قدیم ثابت شده است. در اسپارت ورم، مردم به وطن خود عشق می‌ورزیدند و به خاطر آن تن به هر شهامت و اقدامی می‌دادند. پول، تجمل، به بند کشیدن استقلال انسان به وسیلهٔ انسانی دیگر و طبقه به وسیلهٔ طبقه‌ای دیگر، به تباهی و فساد کشیده شده است. تنها جامعه‌ای که قوانین آن برحسب موافقت جملگی اعضا آن پدید آمده باشد، می‌تواند به اعضای خود آرمانی یک‌سان بخشد و هر کس خود را در آن در مسیر تکامل ببیند و با دیگران پیوند داشته باشد.

روسو تحت تأثیر وضعیتی که در اجتماعات کوچک و گسترش نیافته وجود داشت، قرار گرفته بود. در آن اجتماعات حقیقت آرمان مشترک برای همگان بود. او در زمینهٔ خواست‌ها و آرمان‌های عملی انسان‌ها نمی‌اندیشید بل به ارادهٔ عقلانی و اخلاقی آنان و آرمان‌های بزرگ و دورنگشان فکر می‌کرد. (در این مورد او کانت فیلسوف آلمانی را تحت تأثیر قرار داد -نظریهٔ اخلاقی کانت این بود که انسان می‌باید تنها آن چیزی را بخواهد و اراده کند که می‌تواند آن را به عنوان یک ضابطهٔ جهانی نیز اراده نماید).

لیک در این جا تردیدی باقی می‌ماند: در جوامع واقعی و موجود که مردم آرمان‌ها و منافع واقعی گونه‌گون و غالباً متناقض دارند، این چنین ارادهٔ عمومی‌ای وجود ندارد. پس از انقلاب فرانسه، مشروطه‌ای بر اساس اصول روسو طرح گشت و در ۱۷۹۳ برای استقرار "حکومت و اقتدار مردم" جامعهٔ عمل پوشانیده شد. نشیب و فراز حوادث به زودی آن را از میان برداشت لیکن این هم چنان به عنوان آرمانی از برای دموکرات‌های تندروی فرانسه باقی ماند. این مشروطه هنوز نمی‌توانست به تمامی جامه عمل پوشد، چرا که منافع و دلبستگی‌های واقعی مردمان را از نظر دور می‌داشت و نیاز سازمان بخشیدن آن‌ها و آشتی دادن آنان را درک نکرده بود؛ و می‌پنداشت قوانین ویژه‌ای که پرداخته می‌شوند، آن سان صریح و روشن بر منافع و

دلبستگی‌های مشترک، منطبق هستند که مردمان عموماً در مقیاسی جهانی به تأیید آن بر می‌خیزند.

VIII – ترقی بشری

اندیشه ترقی بشری یا تکامل، فلاسفه قرن هجدهم را به خود مشغول داشت (و چنان که خواهیم دید اندیشه آزادیخواهان قرن نوزدهم را نیز در اختیار گرفت). این اندیشه‌ای جدید بود: متفکران متقدم یونانی انجام دانش را حقایق اندک و جاودانی می‌دانستند و انجام خرد عملی را نیز دستگاهی کوچک از قوانینی خاص.

متفکران رنسانس که دنیای متقدم را دوباره پدیدار ساخته بودند، بینشی مشابه ارائه داشتند. لیک با پایان قرن هفدهم، بسیاری اکتشافات تازه و بسی دگرگونی‌های اجتماعی بزرگ و ناگهانی روی نمودند که مردمان را به تفکری دگرباره واداشتند و آنگاه آنان مسئله‌ای جدید را مطرح ساختند: آیا تاریخ تمدن نشان دهنده دفاع ارزش‌های جاودانی و کهن در برابر فساد و تباهی دائمی در درون و تهدیدها از برون است یا نشان دهنده صعود انسان به سوی قلّه کمال؟ ادموند بورک پاسخ بسیاری را با این سخن داد: «می‌دانیم که «ما» به کشفی توفیق نیافته‌ایم و چنین فکر می‌کنیم که دیگر کشفی فراهم نخواهد آمد. در اخلاق به کشفی توفیق نمی‌یابیم، در اصول عمده حکومت وضع چنین است و نیز در اندیشه‌های آزادی، که بسی پیش از ما، حتی پیش‌تر از تولدمان، آن‌ها را دریافته‌اند...» لیکن رادیکال‌ها جور دیگر فکر می‌کردند.

این پیشروی علم بود که به مردم چنین اطمینان بخشیده بود و امیدهاشان را فزونی می‌بخشید و بارور می‌ساخت. برای بیکن، اختراعاتی چون چاپ، باروت و قطب‌نما نظمی جدید را می‌نمود. رساله «ارغنون جدید» (Novum Organum) او بدین اختصاص یافته بود که انسان‌ها را از برهان بیپوده و لفظی تسلسلی باز دارد و آنان را به چشم انداز نامحدود

پیشرفت‌های دانش با متد علمی فراخواند. دانش تنها سیاهه‌ای از دست‌یافته‌های پیشین نبود. بل هم چنین برنامه برای آینده بود.

آن چه فلاسفه قرن هجدهم را برمی‌انگیخت، ایمان‌شان به "پیوندی" بود میان چیزهایی که بدان‌ها ارزش می‌نهادند، پیوندی که آن ارزش‌ها را قوت می‌بخشید و به آنان نیرویی جمعی می‌داد که ضامن ترقی بود. لایبنیتس می‌گفت: "چنین می‌نماید که خوشبختی، شادی، عشق، کمال، هستی، نیرو، آزادی، هماهنگی، نظم و زیبایی همه با یکدیگر پیوند خورده‌اند، و این حقیقتی است که مردمانی اندک به درستی آن را درمی‌یابند." و کندرسه می‌نویسد: "طبیعت با رشته‌ای ناگسستنی، حقیقت، سعادت و فضیلت را به یکدیگر پیوند داده است." مبانی خوش بینی آنان، این‌ها بودند:

۱- اعتقاد به این که سعادت به بهترین وجه، با اعمال اراده بشری فراهم می‌آید، اراده‌ای که همه زمان‌ها منطبق با حکم خود باشد؛

۲- ایمان به حمایت و مددکاری متقابل ارزش‌های پیوسته.

این پیوند را می‌توان در تاریخ دید و شرط لازم ترقی بشری است. ولتر در "گفتار در باب منش‌ها" رشد مذهب، هنر، علم و فلسفه را به عنوان مراحل متوالی و به هم پیوسته تکامل بشری بیان می‌دارد.

پیشرفت کشاورزی و صنعت، توسعه تجارت خارجی، دست یافتن به تخصصی برتر و بیشتر در هنرها و علوم - این‌ها جملگی حاصل تقسیم کار و کشف متد علمی تحقیق بودند. این "پیشرفت‌های راستین جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم" به بشریت سود رسانید و سرشت بشری را نجات بخشید.

این همه، به همراه اندیشهٔ برابری (که به راستی مدیون روسو است) مفهوم ترقی بشری را به وجود آورد. حاکمیت مردم به عنوان عامل اصلی تبدیل جامعه به صورتی که انسان در آن قادر است، همان گونه که حقیقتاً هست، باشد، مورد بررسی قرار گرفت.

این موضوع در "طرحی برای تصویر تاریخی ترقی ذهن بشری" اثر مارکی دوکندرسه که در پنهان، طی انقلاب فرانسه آن را نگاشته، به عالی‌ترین شکل بیان شده است. او زمانی را پیش بینی می‌کرد که هنرها و علوم، صنعت، تعلیم و تربیت، و نهادهای دموکراتیک، به مدد هنری اجتماعی که آگاه است چگونه انرژی‌های طبیعت را رها سازد و تنظیم نماید، یکدیگر را مداوم و دست جمعی تحت تأثیر می‌گیرند و پیش می‌برند.

اندیشهٔ او از تکاملی طبیعی مایه می‌گرفت، بدین معنی که آدمیان برای آن که بفهمند و ادراک کنند، می‌آموزند.

"آگوست کنت" کار طرح "سرنوشت آیندهٔ انسان بر اساس تاریخ" را دنبال کرد. او می‌اندیشید که با تنظیم قوانین عمومی رشد اجتماعی، آن را بر موازین علمی استوار ساخته است - چنان که هگل، مارکس و هربرت اسپنسر چنین گمان داشتند.

در روزگار ما، فقدان ایمان به مذهب ترقی، اوتوپیا‌های علمی را به بختک‌هایی تبدیل کرده است. لیک همهٔ آن‌ها به ترقی اعتقاد داشتند، بینش خود را بر اساس فلسفه‌های فریبنده و سفسطه‌آمیز تاریخ بنیان نگذارده بودند. مثلاً جرمی بنتام می‌اندیشید: از آن جا که برخی علل بنیادی ناخشنودی‌های بشری ممکن است برای همیشه باقی بماند، سعادت کامل را باید در زمرهٔ اکسیر جهانی و گوهر خرد محسوب داشت.

اما امکان پیشرفتی عظیم، به وسیلهٔ اصلاحات برای انسان‌ها وجود داشت. جهان می‌توانست به جای این که جنگلی وحشی باشد، به بوستانی شادی بخش بدل شود. سیاست‌های اجتماعی قادر بودند رشد و پیشرفت‌های غیر قابل پیش بینی را به پیشرفت‌های معین و یقینی مبدل نمایند.

IX - وحشی نجیب

به زعم برخی متفکران، جامعه خیالی در آینده نهفته بود. این پاداش و مقصد ترقی بود. برای دیگران جامعه خیالی در گذشته نهفته بود. در یک عصر طلایی و گمشده - یا در جایی دیگر بنا نهاده شده است. روسو، کسی که اجتماعات ساده و "رو در رو" را تحسین می‌کرد و بدان‌ها عشق می‌ورزید، خواه در دره‌های سوئیس یا در تصوراتش از گذشته باستان یا از جنگل بدوی، از هر دوی این اندیشه‌ها به سختی دفاع می‌کرد.

گزارش سفرهای دریایی - چون گزارش‌های کاپیتان کوک از سفر استرالیا و اقیانوس آرام - مرمان ساده‌ای را می‌نمایاند که در جزایر دوردست سکنی داشتند. این مناظر، تصور انسان‌هایی را که زندگی مصنوعی و فاسد جامعه‌شان، جامعه‌ای که ظاهراً هرگونه پیوند خود را با واقعیت و طبیعت گسسته بود، آنان را به خفقان انداخته بود، برمی‌انگیزاند. فلاسفه از این گزارش‌ها برای استدلال خود پیرامون اساس قوانین و اخلاق مدد گرفتند. "لویی دو بوینویل" نخستین دریانورد فرانسوی که به دور جهان سفر کرد (۱۷۶۶ - ۶۹) گزارشی از جزیره تاهیتی تهیه نمود که خوانندگان‌اش را شیفته ساخت. دیدرو برای گزارش "بوینویل" تکلمه‌ای نوشت و در آن بیان داشت که ابتدایی‌ترین مردم روی زمین، چون اهالی تاهیتی - که به سادگی از قانون طبیعت پیروی می‌کنند از مردمان متمدن به قوانین نیکو و اخلاق نزدیک‌ترند. اما او می‌افزاید که برای جوامع روستایی ابتدایی پافراتر گذاردن از مرحله‌ای که در آن هستند، آسان‌تر است، تا این که مردمان پیشرفته به وسیله اصلاحات به گذشته طبیعی خود بازگردند.

نتیجه این بود که بی‌گناهی و سعادت را تنها در تاهیتی و دیگر مکان‌های بدوی می‌توان جست، و این که فیلسوف می‌باید علیه قوانین و رسومی که ماهیت و ریشه نادرستی دارند تا بدان هنگام که اصلاح نشده‌اند سخن گوید، ضمن این که به آن‌ها تن در می‌دهد. کتاب تربیتی روسو، "امیل" روشن‌ترین تعبیر و بیان او را در باب انسان ابتدایی متجلی می‌سازد. او

می‌اندیشد شادمانه‌ترین رسالهٔ تربیتی طبیعی "رابینسون کروزو" اثر دانیل فو است. در جزیره‌ای دوردست مردی با نیازهای واقعی خود روبرو می‌شود و برای برآوردن آن‌ها به منابعی که در خود دارد تکیه می‌کند. به دور از زنجیر عقاید دیگران او آزاد از نیازهای تصنعی است که ممکن است او را برانگیزند و اعتماد به نفس او را کاهش دهند. آن‌چه انسان را به طور اساسی و اصیل خوب می‌سازد، داشتن نیازهای اندک است، و پرهیز از مقایسهٔ خود با دیگران و آن‌چه او را واقعا بد و شرور می‌سازد داشتن نیازهای فراوان، و توجه بسیار به عقاید دیگران است.

در شرایط طبیعی یک تساوی حقیقی که خلل‌ناپذیر است وجود دارد. زیرا در این شرایط غیر ممکن است که آن اختلاف اندک طبیعی که بین انسان‌ها وجود دارد برای وابسته ساختن انسانی به انسان دیگر کافی باشد. از سوی دیگر، تساوی حقوق در جامعهٔ متمدن پوچ و توخالی است. زیرا وسایلی که برای دوام آن به کار گرفته می‌شود، خود برای تخریب آن مورد استفاده قرار می‌گیرد و ستم به ضعیف توسط قوی، که اقتدار عمومی نیز بر آن صحنه گذارده باشد، موازنه‌ای را که طبیعت در میان ایشان پدید آورده، از میان می‌برد.

روسو می‌گوید: همهٔ قوانین در خدمت و حمایت قوی علیه ضعیف هستند، در خدمت آنان که دارند و علیه آنان که ندارند. بدین سان جوامع در ساخت و تشکل خود فاسد شده‌اند و پوسیده‌اند و اخلاقیات بهتر پدید نخواهند آمد، مگر بدان هنگام که قوانین اصلاح شوند.

نثر ریشه‌دار و اساسی در این وابستگی و پستی نهفته است. روسو وحشی "نجیب" را با دهقانی که بی دست و پا و بی مهارت است مقایسه می‌کند. چرا؟ زیرا دهقان فقط از فرامین اطاعت می‌کند و رسم و امور جاری را گردن می‌نهد، در حالی که آن وحشی به جایی وابسته نیست، کاری معین به او تحمیل نشده، از هیچ کس اطاعت نمی‌کند، جز ارادهٔ خویش قانونی نمی‌شناسد، باید در باب هر آن‌چه می‌خواهد انجام دهد، خود بیاندیشد و تعقل کند. تن او افزاری است برای روان‌اش، و روان‌اش افزاری برای تن‌اش. و روسو بانگ برمی‌دارد: معلمان، مریبان لطفاً توجه کنید.

برناردین دو سن پیر (۱۷۳۷-۱۸۱۴) که عمیقاً تحت تأثیر روسو بود و جزایر زیبای اقیانوس آرام را که مستعمره فرانسه بودند نیز می‌شناخت، منظومه‌ای در وصف عواطف طبیعی نگاشت، رساله‌ای به نام "پل ویرجینیا" که در آن نه تنها سعادت افسون کننده، بی‌پیرایگی و طبیعت را نشان می‌داد بل هم چنین نمایان می‌ساخت که چگونه جامعه قادر به خرد کردن این سعادت است، سن پیر، در کتاب "کلبه هندی" اخلاق را به صورتی متفاوت باز می‌گوید. "کلبه هندی" داستانی است از خرد و سعادت. این خرد و سعادت را مرد هندی در کلبه‌اش، در میان جنگل از موجودی "ناملموس" فرا گرفته است، شاید از برهمنان -هوشمندان. این بی‌گناهی طبیعی، فضیلت و سعادت که تصور می‌کردند می‌توان آن را در جنگل یافت، شلاقی بود تا به وسیله آن جامعه معاصر را تنبیه نمایند. این‌ها انعکاس احساسات و اندیشه‌های فلاسفه روشنگرای بود که آرزو داشتند "بشر به طور کلی" یک "عضو جهان" شود، آزاد از اوهام، تعصب، نفرت و پیمان‌هایی که او را به بند می‌کشند.

پانوشت:

* لقبی در انگلستان معادل کنت. م.

** نام خانواده‌های سلطنتی اسکاتلند و انگلستان. حکمرانی استوارت‌ها در انگلستان از ۱۶۰۳

تا ۱۷۱۴ به طول انجامید. م.

جلال آل احمد؛

خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب

امیر پرویز پویان

مقدمه

قصدم این بود که "فتوایی" همه جانبه از آل احمد و اندیشه هایش تهیه کنم. برای این کار باید از سویی تاریخ بیست ساله اخیر را مطالعه می کردم و از سوی دیگر همه آثار آل احمد را می خواندم و یا دوباره می خواندم.

در هیچ‌یک از این دو مورد، امکان لازم را نداشتم. گذشته از این، برایم کارهایی پیش آمد که متأسفانه کار نوشتن این مقاله را پی‌درپی دچار وقفه‌های کوتاه ساخت و این امر شاید که به انجام آن چه می‌خوانید لطمه زده باشد. بنابراین، آن‌چه نوشته‌ام نشان‌دهنده کلیت اندیشه‌های آل احمد است که با اشاراتی به تاریخ بیست و پنج ساله اخیر همراه گشته است.

هم‌اکنون دست‌اندرکار تهیه منابع لازم هستم تا کاری را که می‌خواستم انجام دهم - و اکنون ناقص است - تمام کنم. قصد من این است: یک‌یک آثار او را مورد انتقاد قرار دهم و تا آن جا که میسر است موضع او را در همه جریان‌های اجتماعی بیست و پنج ساله اخیر مشخص سازم. اگر نظرات انتقادی خوانندگان این مقاله به نحوی به من عرضه شود، از این که نتوانسته‌ام کاری بالنسبه کامل انجام دهم، ناخشنود نخواهم بود.

از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به این طرف، هیچ ادیبی را سراغ نداریم که به اندازه‌ی جلال آل‌احمد با استقبال روشنفکران ایران روبه‌رو شده باشد. با این همه، هر چند قلمرو او در مقایسه با سایر ادیبان کشور ما وسیع‌ترین قلمروها بود ولی به هر حال به حوزه‌های روشنفکری جامعه ما محدود می‌گشت. روزی که مُرد، در میان تشییع‌کنندگان خبری از زحمتکشان نبود. برای زحمتکشان، که او را نمی‌شناختند، طبعاً مرگش هم نمی‌توانست حادثه‌ای به‌شمار رود. آیا این بدان علت بود که شرایط موجود اجازه نمی‌داد تا یک نویسنده توده‌ای به خلقتش شناسانده شود؟ همه عوامل اختناق کنونی می‌کوشند تا ما را وادار کنند که به این سؤال پاسخ مثبت دهیم، ولی ما فراموش نمی‌کنیم که این همه واقعیت نیست. سال‌گرد صمد بهرنگی با شرکت بسیاری از زحمتکشان تبریز، روستاییان دهات دوردست برگزار شد. این تجربه به تنهایی نیز قادر است به ما نشان دهد که همه عوامل اختناق، هر چند هم نیرومند باشند، نمی‌توانند

امکانات یک نویسندهٔ خلق را برای نفوذ در میان توده‌ها یک‌سره از او سلب کنند.

همهٔ آن‌ها که مردمشان را دوست دارند و با توده‌ها صمیمانه در هم می‌آمیزند، در هر شرایطی امکان نفوذ هم دارند. در مراسم هفتم تختی صدها هزار نفر شرکت جستند. در میان انبوه شرکت‌کنندگان، حقیرترین سهم از آن دانشجویان و به طور کلی روشنفکران بود.

تصادف سال‌روز مرگ فروغ فرخزاد با چهلمین روز مرگ تختی - که البته به تصادف گرفت - نتوانست جز معدودی از روشنفکران گنده‌دماغ را از شرکت در مراسم چهلم تختی بازدارد. خلق یک‌پارچه بر آن بود که تختی، شهید یک توطئهٔ خائنه شده است و باز فقط روشنفکران گنده‌دماغ بودند که عالمانه سری تکان دادند و در این اعتقاد توده‌ای شک کردند (و مقالهٔ آقای آل‌احمد به این شک اعتبار بیشتری بخشید). توده، دوستان صمیمی خود را هرگز فراموش نمی‌کند. آن‌چه را که باید روشن کرد این است که ناشناخته ماندن آل‌احمد برای توده‌ها، تا کجا ناشی از اختناق موجود و تا کجا مربوط به خود اوست.

پس ما ناگزیریم آل‌احمد را از یک سو در رابطه با شرایط کنونی و از سویی دیگر در رابطه با مسئلهٔ انقلاب مورد مطالعه قرار دهیم. هنگامی که به نوشتن این مقاله تصمیم گرفته شد (چند روزی بعد از مرگ آل‌احمد) دولت از درج آگهی‌های تسلیت در روزنامه‌ها جلوگیری کرد، بر سر راه تشکیل مجالس یادبود او مشکلاتی ایجاد نمود و سرانجام فروش آثار آل‌احمد را قدغن ساخت. این رفتار ارتجاعی به همراه اندوهی که حادثهٔ مرگ او در بسیاری از روشنفکران پدید آورده بود، روشنفکران خرده‌بورژوازی خوش‌نیت را در داوری قاطعانهٔ شخصیت و آثار این نویسنده بیش از پیش دودل ساخت (۱). ما نیز از خود می‌پرسیم که تحت این شرایط، اصولی‌ترین جبهه‌گیری چه

می‌تواند باشد؟ و اکنون معتقدیم که یک داوری منصفانه و قاطعانه، درست همان چیزی است که اخلاق ویژه ما می‌طلبد. از پیش روشن است که این نقد، ما را از دو سو با مخالفت و دشنام اپورتونیست‌های مارکسیست‌نما مواجه خواهد ساخت. سرسپردگان رویزیونیسم شوروی و مرتدان نیروی سومی که از وقتی به لحاظ سازمانی عملاً از هم پاشیده، تعداد اعضای آن در ظل حمایت مطبوعات تحت سانسور به سرعت افزایش یافته است، هر دو به داوری ما انتقاد خواهند کرد. از سویی ضد انقلابی و از سویی دیگر دشمن وحدت خوانده خواهیم شد. خُب البته جوان‌های "ناپخته و عصبانی" کارشان به همین جاها نیز باید بکشد. این لقب از طرف آدم‌های "صد درصد پخته‌ای" که گوش شیطان کر هیچ وقت از چیزی عصبانی نمی‌شوند، به ما عطا شده است. ولی باید بدون پرده‌پوشی ابراز کنم، برای این که کار انتخاب را برای خلق آسان کنم، ناگزیر از افشاگری هستیم.

نخستین موج جنبش کمونیستی ایران، زیر چکمه‌های پلیس رضاشاهی فرو خفت، دیکتاتوری رضاخان هر که را نماینده ترقی و نماینده زحمتکشان جامعه ما می‌شناخت به زندان‌های قرون وسطایی فرستاد و یا نابود ساخت. جنگ دوم جهانی که دست آخر موجب ورود متفقین به ایران شده و سپس تبعید رضاشاه به جزیره موریس، امکانات تازه‌ای برای شروع جنبش نوین کمونیستی فراهم ساخت. تقی ارانی، چند ماه پیش از آزادی زندانیان سیاسی، بدرود حیات گفت و هسته یک حزب ظاهراً پرولتری توسط دوستان او بنیان گذاشته شد. حزب توده ایران برخلاف سنت‌های لنینی، سیاست دروازه باز و بی‌کنترل را در زمینه پذیرفتن اعضاء پیش گرفت (۲).

سال‌های ۱۳۲۰ به بعد، سال‌هایی بودند که طبعاً یک جوان تحصیل کرده نمی‌توانست خود را از مسائل سیاسی کنار بکشد. رهایی از خفقان شانزده ساله، شرکت در فعالیت‌های سیاسی و عضویت در حزب توده را برای جوانان و روشنفکران به امری

رایج تبدیل کرده بود.

نویسنده خرده بورژوازی ما، نخست به همراهی تنی چند از دوستانش "انجمن اصلاح" (تأکید از ما است) را به راه انداخت. او که هنوز ریشه‌های اعتقادات مذهبی در ذهنش سخت تر و تازه بود (و خواهیم دید که چه گونه پس از هر حادثه، یک گام به سوی مذهب عقب نشست)، می‌خواست تا کار مملکت را با "اصلاح" راست و ریس کند. با این همه، در ۱۳۲۳ به حزب توده پیوست. حزب توده فضیلتی جز انتخاب "توده‌اش" از میان ده‌ها حزب موجود دیگر، نمی‌شناخت و جلال آل احمد به پاس داشتن این فضیلت و به بهای خصلت‌های روشنفکرانه‌اش در مدتی کم‌تر از چهار سال به یکی از عناصر برجسته حزبی تبدیل شد، تا آن‌جا که ارگان تئوریک حزب به نظارت او منتشر می‌گشت. حتی ۶ ماهی مدیر چاپ‌خانه حزب بود و پیش از آن به عضویت کنگره حزبی برگزیده شده بود. آیا خرده بورژوازی ما، که چنین به سرعت "مدارج ترقی" (۳) را در حزب طی کرده بود، به راستی یک مارکسیست بود؟ و واقعاً اندیشه ماتریالیستی داشت؟ خط مشی‌ای که پس از انشعاب برگزید، آثاری که پس از آن انتشار داد، هیچ یک به ما اجازه نمی‌دهند که به این سؤال‌ها پاسخ مثبت بدهیم.

حزب توده نیز چنین انتظاری از او و از خرده بورژواهای پرسروصدایی چون او نداشت. بوروکراسی حزب توده برای بقای خویش جز در کادرهای پایینی حزب، به ایمان - آن هم ایمانی کورکورانه - چندان نیازی حس نمی‌کرد. چنین بود که حتی پیش از تأسیس حکومت دمکرات آذربایجان، جماعتی از روشنفکران گنده‌دماغ که کم‌ترین رابطه را با کادرهای کارگری حزب داشتند، وازدگی خود را از مشی استالینی که تکیه بر اصل دیکتاتوری پرولتاریا روح آن بود، هنوز زیر نقاب دفاع از "استقلال رهبری حزب" می‌پوشانیدند، گرد هم آمدند و نهال انشعاب را کاشتند. این انشعاب که به دنبال اشباهات جدی و خیانت‌های کادر رهبری حزب توده و دموکرات‌ها رخ داد، هر

گروهی را امروز در مورد ماهیت انشعابیون دچار تردید می‌سازد. این‌ها فراموش می‌کنند که گلهٔ روشنفکرانی که پیشاپیش خود، بزرگی هم‌چون خلیل ملکی را داشتند، از در "راست" خارج شدند و بی‌درنگ پس از خروج، علم و کتل رویزیونیسم را آشکارا برافراشتند. خواننده می‌داند که آل احمد نه فقط در زمرهٔ این‌ها، بلکه از عناصر برجستهٔ انشعابیون به شمار می‌رفت. او را به ریاست کمیته‌ی تبلیغات "نیروی سوم" برگزیدند و تا کناره‌گیری سازمانیش از "نیروی سوم"، هم‌چنان در آن پست باقی بود و به این ترتیب می‌توان نقش فعال آل احمد را در این زمینه بازشناخت. مبارزه‌ای که پس از درهم‌شکستن سازمانی حزب توده نیز هم‌چنان ادامه‌یافت و این - هر چند در آن زمان آل احمد دیگر عضو نیروی سوم نبود - نشان می‌دهد که آن چه که آماج تیرهای زهرآگین و تسلیم‌طلبانهٔ نیروی سوم بود، مارکسیسم - لنینیسم بود و نه حزب توده. از تأسیس حزب توده تا به امروز، به شهادت تجربه‌های مکرر بیست سالهٔ اخیر، هیچ یک از انشعاب‌هایی که در آن رخ داده به قصد بازگشت به اصول مارکسیستی - لنینیستی صورت نگرفته است.

نیروی سوم از همان آغاز کارش به لحاظ سازمانی، هیچ گونه کمیت و کیفیت چشم‌گیری نداشت و اگر در جریان حوادث گزندی ندیده است دلیلی جز بزرگواری مهرآمیز مقامات امنیتی ندارد و آن چه می‌ماند همان پیوند ایدئولوژیک افراد وابسته به آن است که هیچ انشعابی نیز آن را از بین نبرده است. به این معنا آل احمد تا لحظهٔ مرگ، یک "نیروی سومی" باقی ماند. آری روابط او تا همین اواخر با آن "آزادهٔ فقید" (رجوع کنید به فرهنگ اعلام آقای علی همدانی متخلص به هوشنگ وزیری) به تمام معنی حسنه بود.

سه ماه پیش از کودتای ۲۸ مرداد، اخراج دکتر ناصر وثوقی انگیزه بیرون آمدن او از نیروی سوم شد. رویزیونیست‌ها، رویزیونیست کبیری را اخراج می‌کردند. کسی که

مارکسیسم را بی‌اعتبار می‌خواند و آن را چنین توضیح می‌داد: ”پیش‌بینی‌های (تأکید از خود و ثوقی است) آرمانی که بر پایه دیالکتیک هگل، مُرده‌ریگ سوسیالیستی انقلاب اکتبر و تحلیل اقتصادی دیوید ریکاردو استوار بود، در پهنه‌ی گیتی پوچ و بی‌بنیان شناخته شد.“ آل‌احمد اخراج او را ”بریا بازی“ یا همان ”حقه‌بازی های حزب توده“ قلمداد می‌کند و از نیروی سوم ”کناره“ می‌گیرد، چون که می‌بیند دیگر جایش نیست (۴). این یکی از رساننده‌ترین عباراتی است که آل‌احمد در مورد آن بخش از خصوصیات اخلاقی خویش که به فعالیت‌های سیاسی او مربوط می‌شود، به کار می‌گیرد. در واقع او هرگز نتوانست انضباط و تعهد حزبی را بر خود بپذیرد. خرده‌بورژوازی تک‌رویی که ضمناً دوست نداشت خود را از عرصه مبارزات سیاسی کنار بکشد. این بود آل‌احمد در سراسر دورانی که به فعالیت‌های سیاسی نیز اشتغال داشت (۵).

آل‌احمد هم‌چنان که خود می‌گوید پس از کناره‌گیری از فعالیت سیاسی سازمانی، در دنباله تفکرات خود متوجه ”سنت“ و تضاد اصلی بنیادهای سنتی اجتماع شد. سپس زیربنای همه نابسامانی‌ها را در غرب‌زدگی یافت و در آثار ۱۰ ساله اخیرش، که خود مایل است آن‌ها را ”ابطال“ بنامد، راه علاج را در طرد این وابستگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به غرب دانست. پس از غرب‌زدگی است که ”ولایت اسرائیل“ جزئی از سپرده‌ای است که هر نیروی سومی باید به عنوان وجه الضمان وفاداری خویش در صندوق انشعابیون به ودیعه بگذارد. با این همه آل‌احمد پس از وقوع جنگ ژوئن اعراب و اسرائیل، از آن‌چه پیش از آن گفته بود، توبه می‌کند و حق را به اعراب و آن ”زهیر قبطنی“ می‌دهد. گویا تنها نافرمانی این خرده‌بورژوازی آنارشیست است که علیه مقدسات نیروی سوم صورت می‌گیرد. با این همه به گمان من ”ولایت اسرائیل“ بسی بیشتر از توبه‌نامه‌اش به خصوصیات فکری آل‌احمد نزدیک است. گذشته از این باید

دانست که زمینه‌های اصلی اندیشه‌ای که در "ولایت اسرائیل" مطرح است، پس از جنگ ژوئن و تا پایان زندگی نویسنده ما، هم‌چنان باقی می‌ماند. این زمینه‌های اصلی چیست؟

ضد استالینیسم، نفی دیکتاتوری پرولتاریا، تأیید یک سوسیالیسم نیم‌بند که استثمار طبقاتی را تعدیل می‌کند و مدافع لیبرالیسم است. این‌ها چیزهایی نیستند که در مقاله‌ی بعدی آل‌احمد یا اگر خوش‌بین باشیم در تجدید نظر او نسبت به "ولایت اسرائیل" طرد می‌شوند. آل‌احمد هر چند اپورتونیسم منفعت‌جویانه علی‌اصغر حاج سیدجوادی را نداشت (۶)، اما در حفظ میراث‌های فکری نیروی سوم تا لحظه مرگ هم‌چون فرزند خلف خلیل ملکی کوشا بود.

آل‌احمد در تمام دوران زندگیش از آن‌گاه که فعالیت‌های سیاسی خود را آغاز کرد تا زمانی که مُرد، هم‌واره یک خرده‌بورژوازی مترقی و میانه‌رو باقی ماند. او یک ضد امپریالیست بود. "غرب‌زدگی" به تنهایی می‌تواند این را ثابت کند. ولی هم‌چنین یک ضد‌مارکسیست که بیشتر به صورت ضد‌استالینیسم متجلی می‌شد نیز بود. وقتی می‌دید پارچه‌های انگلیسی به قیمت برهنگی مردم بافته می‌شود، می‌گفت: "فدای سر من که همه کارخانه‌های منچستر بخوابند". اما نسخه‌ای که برای مبارزه ضد‌امپریالیستی می‌پیچید چه بود؟ یک انقلاب پرولتری؟ نه، او حتی از خرده‌بورژوازی چپ نیز هراس داشت. پس این نسخه چه بود؟ عملاً یک رفرمیسم آشکار که گاه‌گاه، برای دشمنی که نماینده امپریالیسم است، اندکی نیز آزاددهنده بود. خلیل ملکی در آستانه اصلاحات ارضی می‌نوشت: "اکنون که می‌خواهید به فتودالیسم خاتمه دهید، اکنون که می‌خواهید دهقانان را آزاد کنید، به توصیه‌های ما نیز در زمینه بهتر عملی ساختن این اصلاحات توجه کنید؛ و آل‌احمد "بلبشوی کتاب‌های درسی" را می‌نوشت و "مقاله‌ای از سر چاه" را انتشار می‌داد. دشمن را مورد حمله قرار می‌داد اما فقط برای

این که هدایتش کند، نه برای این که نابودش سازد و اگر این انتقادات گاه آزاردهنده می‌نمود، علتش فقط آن بود که دشمن می‌خواست کسی تعفن او را به مشام مردم (حتی اگر این مردم فقط دو هزار تا روشنفکر باشند) نرساند.

اگر نظریات انتقادی آل‌احمد درباره نابسامانی‌های آموزش و پرورش از کزیدوره‌های وزارتخانه پا به بیرون نمی‌گذاشت، دیگر آزاردهنده نبود. چرا او دشمن را هدایت می‌کرد؟ برای این که از انقلاب می‌ترسید. برای این که از سوسیالیسم بیش‌تر هراس داشت تا سرمایه‌داری وابسته، که چون قوام بگیرد موجی از لیبرالیسم را (در مقیاسی محدود و روشنفکری) نیز می‌تواند با خود همراه کند. چرا سوسیالیسم او را به وحشت می‌انداخت؟ زیرا اندیویدوآلیسم افسارگسیخته‌اش را نفی می‌کرد. اما دشمن به عکس، تا هنگامی که او را با صف انقلاب همراه نمی‌دید، به اندیویدوآلیسم او میدان می‌داد. بارها می‌گفت: ”من حزیم“. معنای این حرف آن نبود که او انضباطی آهنین را بر خود تحمیل کرده است. معنایش این بود که از هرگونه نظمی که از بیرون به او پیشنهاد شود، می‌گریزد و برای تقبل این نظم، معیاری جز انگیزه‌های دل‌خواه خویش نمی‌شناسد. در حساس‌ترین لحظه‌های تاریخ معاصر، عملاً این را ثابت کرده بود. در موقعی حساس از حزب توده کنار کشید و درست سه ماه پس از کودتای ۲۸ مرداد اصولاً از مبارزه کنار کشید. بعد از کودتا، سال‌های طلایی او آغاز شدند.

حزبی در کار نبود و ناگزیر انضباط حزبی نیز وجود نداشت. پس او اکنون می‌توانست به شیوه دل‌خواه خود فارغ از رنج پیروی از مرکزیتی بیرون از خویش با دشمن مبارزه کند. این، میل او به تکروری و لیبرالیسم را ارضا می‌کرد. اما چرا دشمن را مورد حمله قرار می‌داد؟ زیرا این دشمن نماینده امپریالیسم بود و امپریالیسم در مسیر حفظ و افزایش منافعش، ناگزیر گلوی بورژوازی ملی و خرده‌بورژوازی را تا سرحد مرگ می‌فشارد و او هر وقت چهره‌اش به کبودی می‌گرایید، ”ناله‌ای از سر چاه“ سر می‌داد.

آری نمی‌غرید، ناله می‌کرد. یورش نمی‌برد، تلنگر می‌زد. تلنگری که خواب را می‌پراند، اما آسیبی نمی‌رساند. به عنوان یک خرده‌بورژوازی ناراضی - برای دشمنی که نماینده امپریالیسم است - در سطحی روشنفکری یک دشمن بالفعل بود، اما در رابطه با مسئله انقلاب هم‌واره متحد بالقوه این دشمن بود. هر چند به سلطه امپریالیسم کینه می‌ورزید، اما وحشت فراوانش از دیکتاتوری پرولتاریا - دشمن بالقوه‌ای که لیبرالیسم او، از هیچ چیز به اندازه آن نمی‌ترسید - او را نسبت به دیکتاتوری بورژوازی انعطاف‌پذیر می‌ساخت و آل‌احمد به عنوان خرده‌بورژوازی که طبقه‌اش را قربانی این هر دو دیکتاتوری می‌دید، دست خود را به سوی چیزی دراز کرد که قربانیان غالباً و به هنگام تنگنا در آن پناهی می‌جویند. به این ترتیب بود که نویسنده ما، که روزگاری ظاهراً کمونیست شده بود، از صف به هم فشرده خلاقیتی که دور خانه کعبه طواف می‌کردند، چنان به وجد آمد و صاحب‌خانه را چنان ملجاء آرامش‌بخشی شناخت که علی‌رغم اندیویدوالیسم پُرمطراق، خویش را "خسی" دید که به "میقات" رفته است و نه حتا "کسی" که به "میعاد" رفته است. مذهب - به عنوان بنیان سیاسی فرهنگ ایران - برای آل‌احمد هم‌چنین یک پشتوانه ایدئولوژیک بود. چیزی که برای خرده‌بورژوازی همه ملت‌های آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین در جریان مبارزات انقلابی یک پشتوانه بوده است. در هند، مصر، الجزایر، کنگو مارتینیک همه‌جا خرده‌بورژوازی سوار بر مرکب "سنت" به میدان کارزار آمده است. زرهی که پشتش را دولا بافته‌اند، زیرا در برابر کمونیسم آسیب‌پذیرتر است تا در برابر یورش امپریالیسم. این سلاح که هم‌چون خود خرده‌بورژوازی خاصیتی دوگانه دارد، با شعار "احیای فرهنگ بومی به شیوه‌های نوین" به جنگ امپریالیسم می‌رود و در همان زمان دم دیگر خود را بر فرق کمونیست‌ها که می‌خواهند فرهنگی نو بنیاد بگذارند، فرود می‌آورد.

همه غرب‌زدگی، حتی به تعبیر خود آل‌احمد همه کوشش قطعی او پس از شکست

۲۸ مرداد در خدمت این است که قاعده‌هایی برای تولید این سلاح ضدامپریالیسم-ضدکمونیسم به دست دهد. در این تکیه به نسبت حتی از انقلابی که ارتش اصلی آن را به گمان من خرده‌بورژوازی ایران تشکیل می‌داد، نیز به وحشت می‌افتد. زیرا به هر حال مشروطیت را سرآغاز نابودی بنیاد سنتی فرهنگ ما می‌بیند. به همین ترتیب که شیخ فضل الله نوری، "شهید عزیز" لقب می‌گیرد و نعش او پرچمی به علامت پیروزی غرب‌زدگی تلقی می‌شود و در آن سو همهٔ ایدئولوژی‌های مشروطیت با طنز کینه‌توزانه، "منتسکیوهای وطنی" خوانده می‌شوند.

دیالکتیک تحول جامعهٔ ما، جامعه‌ای که در زمرهٔ حلقه‌های متعدد امپریالیسم قرار دارد و بورژوازی ملی آن، زیر ضربات خردکنندهٔ بورژوازی کمپرادور و بوروکراتیک، نیروی لازم را برای رهبری یک جنبش انقلابی از دست داده است و این کمک می‌کند تا تضادهای اجتماعی ناشی از وابستگی به امپریالیسم لزوماً با یک انقلاب سوسیالیستی از میان برداشته شوند، او را نه فقط هراسناک ساخته بود، بلکه به حق امید استقرار حاکمیت سیاسی خرده‌بورژوازی میانه‌رو را به تمامی از او گرفته بود. چنین است که او بی آن که پیلۀ سنت را بدرد، به نیپیلیسم هم می‌رسد. هرگونه حکومتی را نفی می‌کند و این آخرین تیر بی‌رمقی است که خرده‌بورژوازی ناامید از دست یافتن به قدرت سیاسی از ترکش ایدئولوژی خود پرتاب می‌کند. این را در "نون والقلم" به روشنی می‌توانید پیدا کنید.

شاید اندیشه‌های آل‌احمد در آینده در جریان مبارزات انقلابی خلق ما، دست‌خوش دگرگونی‌هایی می‌شد و او را در صف انقلاب قرار می‌داد. اما به گمان من این شاید، بیشتر احتمالی در حوزهٔ منطق است تا در حوزهٔ واقعیت. به همین سبب است که من مرگ به موقع او را، هر چند به یک اعتبار اندوهناک بود، برایش موفقیتی می‌دانم. اگر چه افسانهٔ عوام از تختی و صمد بهرنگی یک شهید ساخت، در زمینه‌ی مرگ او

بی تفاوت‌اند. اما به هر حال این بهتر از آن بود که در آینده از او یک خائن بسازد.

هر چند در صف ما نبود، در صف دشمن هم نبود. به اعتبار مبارزه با همین دشمن مشترک، به نسبتی کاملاً محدود و مشخص دوست ما بود. اگر چه دشمن نیز به اعتبار آشتی‌ناپذیری ما، به نسبتی محدود و مشخص او را دوست خود می‌دانست. وقوع جنبش سوسیالیستی برای آل‌احمد آزمایش بسیار سختی بود. گفتن این که او به صف انقلاب می‌پیوست بسی آسان‌تر از گفتن این است که او در میان انقلابیون قرار می‌گرفت و این واقعی‌ترین تسلیتی است که من می‌توانم به هواداران خرده‌بورژوازی بگویم.

توضیحات

(۱) آقای مصطفی رحیمی را از این دسته جدا بدانید. ایشان در مقاله سوزناک "جلال دیگر نمی‌نویسد" به سبک شوالیه‌های جوان مرد قدیم اعلام داشتند که از نگاشتن هرگونه انتقادی نسبت به عقاید آل‌احمد خودداری خواهند کرد. زیرا این جنگی است که فتحی در آن نیست و فرمانده سپاه مقابل، میدان را ترک کرده است. ما امیدواریم آقای رحیمی این تصمیم را به همه‌ی قلم‌فرسایی‌های‌شان تعمیم دهند.

(۲) این شیوه همیشه‌ی حزب توده ایران بوده است و تغییر آن همواره وابسته به سیاستی بوده که دولت اتحاد می‌کرده است. از سوی خود حزب هیچ قید و شرط اصولی‌ای در کار نبوده و نیست.

(۳) از اصطلاحات مورد علاقه خود "گاهنامه مردم" که با نظارت آل‌احمد منتشر می‌گشت.

(۴) "اندیشه و هنر"، دوره جدید، در سال ۱۳۴۸، شماره ۴، ویژه‌ی جلال آل‌احمد، مقاله "جهانبینی و پیامش"، صفحه‌ی ۲۳۱.

(۵) همسرش، به نام سیمین دانشور، نیز او را چنین توصیف می‌کند: "... زندگی جلال را می‌توان این‌طور خلاصه کرد. به ماجرا یا حادثه‌ای پناه بردن (تاکید از من است)، از آن سرخوردن و رها کردنش ... آن‌گاه به خلق حادثه‌ای تازه و به استقبال ماجرای نو شتافتن." اندیشه و هنر، دوره‌ی جدید، شماره ۴، ویژه‌ی آل احمد، مقاله "شوهر من جلال"، صفحه‌ی ۳۴۴.

(۶) علی اصغر حاج سیدجوادی برای دکتر امینی کتابی نوشت و در آن، دفاع از نظریات و تزه‌ای نخست وزیر آمریکوفیل ایران را بر عهده گرفت. این کتاب به نام "علی امینی چه می‌گوید؟" و به نام خود دکتر امینی انتشار یافت.

مارکسیست‌ها و مسأله‌ی "شرق‌زدگی" در

ایران؛ دو برخورد، شش نکته

(مروری بر نوشته‌های انتقادی امیر پرویز پویان و منصور حکمت در خصوص

آل احمد و آل احمد‌های پلاستیکی)

بایرام عبدی

دو نوشته حاضر برخورد دو مبارز و نظریه‌پرداز برجسته مارکسیست، رفیق جان‌باخته امیرپرویز پویان و رفیق زنده‌یاد منصور حکمت با موضوعات و شخصیت‌های ادبی را به تصویر می‌کشند؛ مورد اول متوجه شخصیت حقیقی جلال آل‌احمد است و برخورد دوم ناظر بر نویسندگان و "تیپ اجتماعی"ی است که آل‌احمد را می‌توان نمادی برای آنان محسوب داشت یا به تعبیر حکمت همان "آل‌احمد‌های پلاستیکی". علی‌رغم تفاوت نویسندگان در سنت‌های سیاسی و فکری، دغدغه‌ها و دوره تاریخی‌یی که در آن می‌زیستند، می‌توان نقاط اشتراک و شباهت جالبی را در نقاط عزیمت و موضوع برخورد آنان تشخیص داد که امکان مقایسه بین این متون را فراهم می‌سازد. علاوه بر این مطالعه و مقایسه این دو نوشته می‌تواند در به‌دست‌دادن شاخصها و اولویتهای برخورد جنبش کمونیستی با موضوعات ادبی و فرهنگی در دوران معاصر یاری‌رسان و مفید باشد.

(۱)

زنده‌یاد حکمت به بهانه پاسخ‌گویی به عباس معروفی، "کل صنف روشنفکر و اهل ادب ایرانی" را هدف قرار می‌دهد و بر این ویژگی‌های آنان انگشت می‌گذارد:

الف) خودمحوری و خودبزرگ‌بینی این قشر که به هیچ وجه متناسب با تاثیرگذاری عملی اجتماعی‌یی اینان نیست چرا که این‌ها "پس‌قراولان جامعه و جاماندگان هر تندپیچ تاریخ معاصر ایران" هستند و نه پیشروان و پیشتازان آن.

ب) به شدت عقب‌مانده است و هم‌زاد و همراه ارتجاع و اختناق و مکمل آنها. در شرایطی که اساساً مولود اختناق و دیکتاتوری است رشد می‌کند و تازه در چنین شرایطی هم توان جذب مخاطبین تشنه حرف و سخن نو در چنین جوامعی را ندارد. حکمت در این قسمت و به نحوی کوتاه ولی کاملاً گویا و جالب‌توجه بسترهای عینی رشد و نمو این قشر و تولیدات ادبی آن و پیوندهای عمیق آن با وضعیت موجود را ترسیم می‌کند: زیر چتر رژیمهای واپس‌گرا و ارتجاعی، روی دوش کار ارزان کارگر چاپ، به زور سوبسید، یک بازار محقر (که شاخص آن تیراژ پایین آثار آنهاست) برای خود ترتیب داده است و از آن دفاع می‌کند.

ج) اگر عوامل فوق مولفه‌های عینی و بیرونی سبب‌ساز عقب‌ماندگی این قشر بدانیم، حکمت در تکمیل بحث خود به محتوای آثار آنان نیز اشاره می‌کند: این نویسندگان از حیث دغدغه‌های ادبی هنوز در روستا و سرجالیز مانده‌اند و اگر هم به شهر آمده باشند، انعکاس‌دهنده زوایایی بسیار عقب‌مانده از زندگی شهری هستند که با همان ریشه‌های روستایی در ارتباط است.

(۲)

رفیق جان‌باخته پویان، از دریچه بررسی زندگی و احوال و آثار آل‌احمد حقیقی، مروری بر تاریخ معاصر ایران از دهه ۱۳۲۰ به این سو تا مقطع نگارش اثر (۱۳۴۸) دارد. پویان از جایگاه نسل نوین کمونیست و "جنبش نوین کمونیستی" در ایران آن دوره، به بررسی سیر تحول فکری فردی متعلق به نسل پیشین چپ می‌پردازد، به کمبودها و نقائص ساختاری حزب توده در پرورش چنین اعضای اشاره می‌کند و جایگاه و زوایه نگاه خرده‌بورژوازی او را سبب موضع‌گیری‌های ظاهراً ضدامپریالیستی او از یک سو و ضدکمونیستی‌اش از سوی دیگر می‌داند که هر دو با توسل به مذهب و سنت انجام می‌گیرد؛ اما مواضع ضدامپریالیستی آل‌احمد قاطع، اصیل و بنیادین نیست چرا که از پایگاه خرده‌بورژوازی بی‌انجام می‌گیرد که اگر چه تحت فشار امپریالیسم و بورژوازی کمپرادور قرار دارد و از آنان "خشمگین" است اما به سبب پیوندهای ساختاری با آنان ناتوان از رویارویی تمام عیار با آنان و نقد اساسی‌شان می‌باشد. در مقابل، هراس ضدکمونیستی او واقعی و اصیل است و همین در نهایت او را به ابزار مناسبی در دست بورژوازی برای مقابله با کمونیست‌ها و انقلاب پرولتری بدل می‌کند.

(۳)

نقطه عزیمت هر دو متن با هم شباهت دارد: پویان از بیگانگی آل‌احمد با "توده مردم" و "رحمتکشان" و "خلق" آغاز می‌کند و حکمت از عقب‌ماندگی آل‌احمد‌های پلاستیکی از "مردم". هر دو به ماهیت ضدکمونیست، فردگرا، خودخواه و خودبزرگ‌بین این جماعت و در

عین حال ذلیل‌بودنشان در مقابل استبداد و وابستگی و پیوند ذاتی دردناکشان با آن اشاره می‌کنند. هر دو به درستی نماد مناسبی را پرداختن به این مضامین انتخاب کرده‌اند: جلال آل‌احمد که گل سرسبد نویسندگان و ادیبان ارتجاعی در ایران است. هر دو به غیر از استبداد و اختناق، علل و عوامل دیگری، برخاسته از ویژگی‌ها و ماهیت این قشر، را در بیگانگی و جدایی و یا عقب‌ماندگی آنان از توده مردم دخیل می‌دانند و در پی تحلیل ریشه‌های آن بر می‌آیند.

(۴)

در بررسی حکمت، برخلاف پویان از تحلیل یا دید طبقاتی، که مشخصه هر نقد مارکسیستی است، اثری نمی‌بینیم. به نظر می‌رسد او بیشتر گرایش به متقابل قراردادن جامعه مدرن و توده مردم مدرنیست و «مدرنیسم‌خواه» در مقابل حکومت ضدمدرن دارد و جایگاه آل‌احمد‌های پلاستیکی را بطن این تقابل نشان می‌دهد: آن‌ها به خاطر پیوندهای ساختاری با حکومت و انتخاب مضامین غیرمدرن و غیرشهری یا ضدمدرن برای آثارشان عملاً در اردوی اختناق و ارتجاع و در جایگاه مکمل معنوی و ادبی آن قرار می‌گیرند و از توده مردم که برای دستیابی به یک زندگی مدرن دست به هر کاری می‌زنند، عقب می‌مانند. در مقابل ارتجاع نیز از طریق سرکوب فرهنگی جامعه و ایجاد محدودیت برای دسترسی مردم به مظاهر فرهنگ عامه‌پسند جهانی (مدونا و رولینگ استونز)، بازار محفوری برای نشر و توزیع آثار آنان فراهم می‌کند. این گرایش حکمت خود را به وضوح در جایگاه برجسته‌ای که وی برای شهر و مضامین و دغدغه‌های شهری قائل است، نشان می‌دهد. البته از نظر مارکس هم تقابل شهر-روستا اهمیت زیادی داشت و شهر محل کار فکری، تجربه‌های نو و امکانات نو و ... بود و روستا محل کار بدی، تنهایی و تک‌افتادگی، بی‌بهره‌گی از فکر و خلاقیت و فقدان لذت و تجربه و ...؛ (۱) مارکسیست‌ها حرکت به سمت زندگی شهری را مانند وجوه دیگر فرایند مدرنیزاسیون و در مقایسه با زندگی در جهان محدود و بسته جامعه سنتی گامی اساسی به جلو ارزیابی می‌کنند اما عموماً در برخورد با مسائل مرتبط با زندگی شهری و شهرنشینی بر موضوعات دیگری نظیر نابرابری‌های اجتماعی، حادث شدن تضاد طبقاتی، حاشیه‌نشینی و ... تاکید

داشته‌اند. انگلس علی‌رغم اشاره به فلاکتی که در زندگی شهری بر طبقه‌کارگر وارد شده است، شهر را محل جنگ "همه علیه همه" و بهترین مکان برای بسته شدن نطفه انقلاب کارگری می‌داند. (۲) دیوید هاروی اندیشمند مارکسیست معاصر شهرگرایی را مجموعه‌ای از روابط اجتماعی بی‌می‌داند که منعکس‌کننده روابطی است که در کل جامعه برقرار شده است. (۳) هانری لوفور بر "روزمرگی" و در نتیجه "ازخودبیگانگی" حاکم بر زندگی شهری تأکید می‌کند. (۴) بدین ترتیب مارکسیست‌ها از ایده‌آلیزه نمودن تجربه زندگی شهری و هر آنچه پسوند "شهری" دارد اجتناب می‌کنند و در مقابل شهر را محل بروز جلوه‌ها و گرایش‌های متناقض زندگی در بستر مناسبات کاپیتالیستی و "تجربه مدرنیته" می‌دانند. این تأکید بر وجوه ناهمگون و ناسازوار شهرنشینی البته مختص مارکسیست‌ها نیست بلکه معتقدین به مکاتب دیگر از جمله مکاتب بورژوازی مدافع وضع موجود نیز به انحاء گوناگون و در قالب موضوعاتی نظیر "کاهش وجدان جمعی" و "بروز آنومی" و ... به این مساله پرداخته‌اند. (۵)

این شیفتگی به "شهر و شهری و شهرنشینی" و بازتاب آن در مقوله انتظار از ادبیات که در نوشته حکمت به نحوی پررنگ جریان دارد، بیشتر می‌تواند منعکس‌کننده احساسات اقشار پیشرو طبقه متوسط ایران (مثلاً در تهران) باشد که در تقابل با محدودیت‌های موجود، به بازنمایی شیوه زیست خود در رسانه‌های محدودتری مانند رمان و یا اخیراً و در روزگار ما سینما (از طریق ساخته‌های فیلم‌سازی مانند اصغر فرهادی) گرایش دارند. رسانه‌های رسمی و به طور مشخص تلویزیون جمهوری اسلامی به علت خط قرمزهای موجود تصویر جعلی‌بی از زندگی لایه‌های پیشروی طبقه متوسط به نمایش می‌گذارند که در مقابل تأکید پررنگ این لایه‌ها را از طریق مجاری موجود، (رمان، سینما اعم از تجاری و هنری، موسیقی زیرزمینی و...) بر وجوه و مشخصه‌های شکل‌دهنده حیات اجتماعی خود به دنبال دارد. در نزد این لایه‌ها، خصایص استبدادی رژیم به‌ویژه در ایجاد محدودیت در زندگی شخصی افراد و تولید آثار هنری مطلوب آنان بعضاً و با عصبانیت به "کژسلیقگی روستایی" و "دهاتی" بودن و "عقده‌ای" بودن مسئولان آن نسبت داده می‌شود. این قضاوت طبیعتاً شیفتگی به سبک زندگی خود این اقشار که علی‌العموم "شهری" خوانده می‌شود را پیش‌فرض دارد. در اشکال متاخر و خاص بروز

این گرایش در نخبگان برآمده از طبقه متوسط ساکن تهران، که در عرصه ادبیات داستانی شکل‌گیری سبک ویژه‌ای تحت عنوان "تهران‌نویسی" شهرت یافته است، (۶) پس از روستایی‌ها، به شکل ضمنی "شهرستانی"‌ها (یعنی ساکنین شهرهایی غیر از تهران) نیز از قطار پیشتازان مدرنیسم پیاده می‌شوند. اگر زندگی شهری را نه یک تصویر رنگارنگ و دل‌فریب و جذاب (مانند افراد متعلق به اقشار مرفه همین طبقه) بلکه به عنوان وجهی از یک فرماسیون اجتماعی و اقتصادی تحلیل کنیم، آنگاه می‌توان از دید همان "دانشجوی خوابگاهی دانشگاه تهران" و یا روستاییان امروزی (که در دوران کنونی و با تحولات ایجاد شده واقعا دیگر آنها را نمی‌توان مرکز و مظهر "سنت" در مقابل مدرنیسم شهری‌ها دانست) هم به بررسی ابعاد گوناگون و متناقض زندگی شهری پرداخت. غرض از ذکر این نکات پراکنده، اشاره به این مساله بود که زاویه دید رفیق زنده‌یاد حکمت بیشتر با جهان‌نگری طبقه متوسط و به ویژه اقشار پیش‌قراول و مرفه‌تر آن در شهری مانند تهران تناسب دارد تا یک نقد و ارزیابی جامع مارکسیستی و طبقاتی. البته اگر می‌شد به نوشته حکمت به مثابه یک آژیتاسیون نوشتاری بنگریم که قصد برملا کردن ضد و نقیض‌گویی‌های امثال عباس معروفی در ادعاهایی مانند آزادی‌خواهی و مدرن‌بودن را دارد، آنگاه با متنی کوبنده و درخشان مواجه بودیم، اما از در کنار هم گذاشتن این نقدهایی او و سایر پاره‌های اندیشه‌اش در این مقطع زمانی، علائمی به دست خواهد آمد که بیشتر حاکی از یک از وجود یک دستگاه تحلیلی مبتنی بر سنت-مدرنیته و گذار جامعه از آن به این است تا یک افشاگری کوبنده گذرا. نظر به تحرک سیاسی و اجتماعی وسیع اقشار یادشده در دهه ۱۳۷۰، به نظر می‌رسد که حکمت در پی تلاش برای حل معضل و معمای "اجتماعی شدن کمونیسم" (۷) در سراسر این دوران و به ویژه پس از خرداد ماه ۱۳۷۶ در پی ارائه کمونیسمی مطلوب و خواستنی برای طبقه متوسط مدرن بوده است. البته در جریان مبارزات طبقاتی در عصر سرمایه‌داری، پرولتاریا و بورژوازی برای تصاحب میانه میدان نبرد با هم به منازعه برمی‌خیزند اما برقراری هژمونی پرولتری در بین اقشار میانی تفاوت دارد با حرکت دادن کل اردوی جنگی به این مکان و به ستیز برخاستن با نظم مستقر از این زاویه. در حقیقت استقبال بی‌شائبه از "جنبش خلاصی فرهنگی" به مثابه جنبشی در جوانان طبقه متوسط که در پی برآوردن مطالبات فرهنگی و انتخاب آزادانه "سبک زندگی"

بود نیز ریشه در همین خط مشی داشت. رفیق حکمت در مباحث "کمونیسم کارگری" خود به سنت‌های پیشین چپ این انتقاد را وارد می‌ساخت که مارکسیسم را از سلاح نقد پرولتاریا به وضع موجود ابزار انتقاد طبقات دیگر تبدیل کرده‌اند. البته کمونیسم کارگری در تبدیل شدن به ابزار نقد طبقه متوسط مدرن هم ناکام ماند چرا که این طبقه و اقشار پیش‌قراول آن نسخه‌های مرغوب‌تر و باکیفیت‌تر و سهل‌الوصول‌تر مدرنیسم را بیشتر در بساط نیروهای سیاسی راست جستجو می‌کرد.

اشاره به این نکته هم خالی از لطف نیست که اتفاقاً نخستین منتقدین جدی و پیگیر آل‌احمد در ایران نه لیبرال‌ها که مارکسیست‌هایی معاصر خود او بودند که بر عقب‌ماندگی او از جامعه ایران به سبب مواضعش در رابطه با تحولات اجتماعی پس از اصلاحات ارضی انگشت می‌نهادند. به عنوان مثال باقر مومنی اعتقاد داشت که *"آل‌احمد سیصد سال از زمانه خود عقب است"* و *"چون میدان خالی بود و در نوشته‌اش هم گاه انتقادهایی می‌کرد که به دل ساده‌لوحان تشنه می‌نشست، یخش گرفت."* وی با هوشیاری بسیار در این مورد می‌نویسد: *"راه نجات ما مجهز شدن به آخرین دستاوردهای مادی و فرهنگی بشری است. باید برای برملا کردن و مقابله با این توطئه استعماری-ارتجاعی بارها و بارها تکرار کرد که جامعه و از آن جمله جامعه اروپا و آمریکا یک کل یکپارچه است و از گروه‌های اجتماعی متضاد المنافع تشکیل شده و آنچه که باید با آن جنگید نیروها و افکار کهنه قرون وسطایی است نه آنچه مترقی و پیش‌تازنده است... نفی روشنگران از موضع راست، یا وابستگی طبقاتی می‌خواهد یا عقب‌ماندگی فکری یا هر دو. این ۱۵۰ سال عقب‌ماندگی آل‌احمد تازه در مقایسه با متفکران مشروطیت ایران است و گرنه در قیاس با متفکران عادی عصر روشنگری اروپا آل‌احمد بیش از سیصد سال عقب است. اما هر انتقادی از مسائل روز نشانه ترقی‌خواهی نیست. خیلی‌ها هستند که با هر نوع سلب مالکیت از فئودالیسم و یا مثلاً آزادی زن به هر نحوش مخالفند و آن را انتقاد می‌کنند. مسلم است که اینها سخنگویان و نمایندگان فئودال‌ها و یا صاحبان حرمسرا و برده‌داران هستند."* (۸) این برخورد در آن دوران بلافاصله معنای خود را در موضع‌گیری نسبت به تحولات پس از اصلاحات ارضی در ایران می‌یافت که در مقطع مرگ آل‌احمد (۱۳۴۸) هنوز

مسأله روز بود و "روشنفکرانی" مانند او هم‌نوا با ارتجاعیونی مانند خمینی از موضعی تاریک-اندیشانه و فئودالی به مخالفت با اوضاع پسااصلاحات ارضی در ایران و انکشاف سرمایه‌داری و رشد شهرنشینی در ایران پرداخته بودند. اما تحولات دهه ۱۳۷۰ در بسترهای متفاوتی جریان داشت و لذا موضع‌گیری متفاوتی را می‌طلبید. لایه‌های پیشروی طبقه متوسط به عنوان بزرگترین مشتریان کالاهای فرهنگی از کانون بازنمایی داستان فارسی غایب بود. ادبیات رئالیستی و بخشا انقلابی دهه‌های گذشته که روشنفکران چپ سهم عمده‌ای در تولید آن داشتند، با تکیه بر آرمان‌خواهی و قهرمان‌گرایی، منش و مشی سازشکارانه و محافظه‌کارانه طبقه متوسط را نفی می‌کرد. طبقه متوسط برای ثبت شیوه زیست خود تا سال‌های پس از جنگ ایران و عراق انتظار کشید. در سال‌های آغازین دهه ۱۳۷۰ هویت فرهنگی تازه طبقه متوسط در وضعیت ویژه جامعه به عنوان یک الگو ظهور کرد. (۹) وضعیت ویژه تازه، حاصل مولفه‌هایی بود نظیر چرخش شدید روشنفکران به راست، آغاز روند لیبرالیزه‌شدن جمهوری اسلامی و تبدیل طبقه متوسط به طبقه‌ای برای خود.

(۵)

پویان اما در نوشته‌اش خود را به ارائه تحلیل طبقاتی ملتزم می‌داند. هرچند که تحلیل طبقاتی وی متأثر از تفکرات غالب در جنبش چپ در آن دوران و دارای رگه‌های قوی پوپولیستی است. پویان نوشته‌اش را با بررسی چرایی "مردمی نبودن" و به تعبیر دقیق‌تر "خلقی نبودن" آل‌احمد آغاز می‌کند. او در این بررسی مفهومی از "روشنفکر" را پیش‌فرض می‌گیرد که ما امروزه آن را تحت تاثیر آموزه‌های آنتونیو گرامشی بیشتر تحت عنوان "روشنفکر ارگانیک(اندام وار)" می‌شناسیم. به تعبیر تری ایگلتون، روشنفکر ارگانیک گرامشی "نه به‌طور احساساتی به وضع جاری آگاهی توده‌ها گردن می‌گذارد و نه مانند آنچه در کاریکاتور مبتذل معمول از لنینیسیم، که امروز حتی در میان چپ سیاسی رواج دارد، فلان حقیقت بیگانه را برای آنها از بالا به ارمغان می‌آورد (خالی از فایده نیست که یادآوری کنیم که خود گرامشی به هیچ رو پیام‌آور نوعی مارکسیسم "لیبرال" نبود که رهبری را امری "نخبه‌گرایانه" تلقی کند بلکه مارکسیست-لنینیستی انقلابی بود) ... نقش روشنفکران ارگانیک شکل بخشیدن و انسجام

دادن به فهم عملی و لذا متحد ساختن نظریه و عمل است.^{۱۰}» (۱۰) به نظر می‌رسد پویان چنین درکی از روشنفکر را به عنوان سنج و محکی برای نقد و ارزیابی در ذهن دارد و به درستی صمد بهرنگی را یکی از مصادیق درخشان آن معرفی می‌کند. هر چند جنبش چریکی که پویان از نظریه‌پردازان آن بود علی‌رغم تمام تلاش‌ها و جانفشانی‌ها که دستاوردهای عظیمی برای جنبش کمونیستی به همراه داشت، در نهایت نتوانست این فاصله با توده مردم را پر کند و عملاً به همان محافل و جمع‌های دانشجویی و روشنفکری محدود ماند.

به هر روی پویان در جستجوی تبیینی طبقاتی از دلایل انزوای آل‌احمد از توده مردم است و آن را در موضع خرده‌بورژوازی آل‌احمد و امثال او می‌یابد. خرده‌بورژوازی بی‌که در دامن بوروکراسی حزب توده پرورده شده‌است، به دلیل فردگرایی ذاتی طبقاتیش رویکرد ضد تشکیلات و انشعاب را در پیش می‌گیرد و در نهایت تا پایان عمر با وجود اینکه از بورژوازی کمپرادور و امپریالیسم خشمگین است و از سوی آنان تحت فشار، از هراس انقلاب پرولتری با سلاح سنت و مذهب به جنگ کمونیست‌ها می‌آید.

(۶)

نکات قابل توجه و تامل دیگری در نوشته رفیق جانباخته پویان وجود دارد که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم:

* بعد ادبی نوشته پویان و نثر روان، قاطع، موجز و کوبنده او و روحیه و انگیزه بالای انقلابی او نمونه موجز و درخشانی از یک نقد بی‌تخفیف مارکسیستی را به نمایش می‌گذارد. خود او می‌گوید که نباید تحت تاثیر فضای ناشی از مرگ جلال آل‌احمد، محدودیت‌های ایجاد شده از سوی حکومت برای مجالس یادبود او و هم‌دلی عمومی روشنفکران خرده‌بورژوا با او قرار گرفت و «یک داور قاطعانه و منصفانه درست همان چیزی است که اخلاق ویژه ما می‌طلبند... ولی باید بدون پرده‌پوشی ابرازکنم، برای این که کار انتخاب را برای خلق آسان‌کنم، ناگزیر از افشاگری هستیم.» بعد ادبی نوشته نظر به سن پویان در مقطع نگارش آن (حدوداً ۲۳ سال) اهمیت بیشتری دارد. این بعد در نوشته رفیق زنده‌یاد حکمت نیز برجسته است و می‌تواند از

سوی علاقمندان به عنوان الگویی برای نگارش متون انتقادی مورد توجه قرار گیرد.

* پویان از منظر مبارزی که خود را متعلق به نسل نوین کمونیست در آن مقطع می‌داند، به اوضاع و احوال نظر می‌کند و آل‌احمد را بدوا و در مرحله اول به عنوان عنصری وامانده از نسل پیشین چپ مورد بررسی قرار می‌دهد. امری که امروزه و در ابعاد بسیار گسترده‌تر هنوز برای نسل جدید کمونیست در ایران موضوعیت دارد. بیرون آمدن افرادی نظیر آل‌احمد از دل آن نسل، پویان را به بازخوانی کامل و انتقادی تجربه سیاسی آن نسل در قالب حزب توده وا می‌دارد که او آن را با قاطعیت و ایجاز تمام در این متن به سرانجام می‌رساند؛ «حُب البتّه جوان‌های "ناپخته و عصبانی" کارشان به همین جاها نیز باید بکشد. این لقب از طرف آدم‌های "صد درصد پخته‌ای" که گوش شیطان کر هیچ وقت از چیزی عصبانی نمی‌شوند، به ما عطا شده است».

* ارزیابی پویان از کارنامه حزب توده رادیکال‌تر و ریشه‌ای‌تر از نقد جناحی در سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران است که ریشه و سابقه توده‌ای داشت و در آثار رفقای جانباخته بیژن جزنی و حسن ضیاء ظریفی بیان شده است. از نظر پویان حزب توده از همان بدو تاسیس و برخلاف سنت‌های لنینی به عضوگیری گسترده دست زد و نظارت و گزینشی در این زمینه به خرج نداد و درهای حزب و رهبری آن را به روی تمام گرایش‌ها، اقشار و طبقات گشود و بدین ترتیب جهت‌گیری طبقاتی آن کند شد. بوروکراسی حزب توده امکان رشد افرادی رفرمیست و بی‌اعتقاد به مارکسیسم نظیر آل‌احمد را آن هم در سطوح بالای حزب فراهم ساخت که به انشعابی از راست به رهبری خلیل ملکی منجر شد: «از تأسیس حزب توده تا به امروز، به شهادت تجربه‌های مکرر بیست ساله اخیر، هیچ یک از انشعاب‌هایی که در آن رخ داده به قصد بازگشت به اصول مارکسیستی-لنینیستی صورت نگرفته است».

* تاکید بر انضباط و تعهد حزبی و تشکیلاتی در مقابل فردگرایی و تکروی و روحیه عدم پذیرش انضباط و تعهد و مسئولیت روشنفکران خرده‌بورژوا.

”در واقع او هرگز نتوانست انضباط و تعهد حزبی را بر خود بپذیرد. خرده‌بورژوازی تکروی که ضمناً دوست نداشت خود را از عرصه‌ی مبارزات سیاسی کنار بکشد. این بود آل احمد در سراسر دورانی که به فعالیت‌های سیاسی نیز اشتغال داشت... چرا او دشمن را هدایت می‌کرد؟ برای این که از انقلاب می‌ترسید. برای این که از سوسیالیسم بیشتر هراس داشت تا سرمایه‌داری وابسته که چون قوام بگیرد موجی از لیبرالیسم را (در مقیاسی محدود و روشنفکری) نیز می‌تواند با خود همراه کند. چرا سوسیالیسم، او را به وحشت می‌انداخت؟ زیرا اندیویدوالیسم افسارگسیخته‌اش را نفی می‌کرد. اما دشمن به عکس، تا هنگامی که او را با صف انقلاب همراه نمی‌دید، به اندیویدوالیسم او میدان می‌داد. بارها می‌گفت: ”من حزیم“. معنای این حرف آن نبود که او انضباطی آهنین را بر خود تحمیل کرده است. معنایش این بود که از هرگونه نظمی که از بیرون به او پیشنهاد شود، می‌گریزد و برای تقبل این نظم، معیاری جز انگیزه‌های دلخواه خویش نمی‌شناسد. در حساس‌ترین لحظه‌های تاریخ معاصر، عملاً این را ثابت کرده بود. در موقعی حساس از حزب توده کنار کشید و درست سه ماه پس از کودتای ۲۸ مرداد اصولاً از مبارزه کنار کشید. بعد از کودتا، سال‌های طلایی او آغاز شدند. حزبی در کار نبود و ناگزیر انضباط حزبی نیز وجود نداشت... پس او اکنون می‌توانست به شیوه دلخواه خود فارغ از رنج پی‌روی از مرکزیتی بیرون از خویش با دشمن مبارزه کند. این، میل او به تک‌روی و لیبرالیسم را ارضا می‌کرد.“

* در چند قسمت از مقاله پویان تاکید وی بر استالینیسم را در مقابل حزب توده و نیروی سومی‌ها مشاهده می‌کنیم که ذکر توضیحاتی را لازم می‌سازد. این تاکید در سایر آثار نسل نوین کمونیست در این دوره نظیر آثار رفقای جان‌باخته حمید اشرف و حمید مومنی نیز پررنگ است. همان طور که پیشتر اشاره‌ای شد، در وجود گرایش‌هایی نظیر استالینیسم، پوپولیسم، ناسیونالیسم جهان سومی و ... در اعتقادات و آثار این رفقا تردیدی وجود ندارد. واقعیتی که خود ناشی از جو عمومی جنبش کمونیستی در سطح بین‌المللی بود. جنبش کمونیستی ایران در مراحل بعدی تکامل و پیشروی خود و به شکلی خلاقانه و از منظر

مارکسیستی و انقلابی نسبت به نقد همه‌جانبه و بی‌تخفیف و تصحیح چنین گرایش‌هایی در درون خود اقدام نمود. استالینیسیم را ما امروزه به عنوان یک گرایش ضدانقلابی می‌شناسیم که پرچم‌دار احیای مناسبات سرمایه‌دارانه در شکل دولتی و استبدادی آن در جریان تحولات پس از انقلاب کبیر اکتبر بود. اما استالینیسیم در مقطع نگارش این نوشته و از سوی انقلابیون جوانی نظیر پویان در معنایی یکسره متفاوت و البته به نادرست به کار می‌رفت. استالینیسیم در آن دوران سلاح نقد جوانان انقلابی در مقابل "رویزیونیسم خروشچفی" حاکم بر سیاست‌های اتحاد شوروی و احزاب اردوگاهی نظیر حزب توده ایران بود. در مقابل رفرمیسم و اپورتونیسم حاکم بر این احزاب، استالینیسیم چونان تاکیدی انقلابی به شمار می‌رفت که همان‌طور که پویان خود در این نوشتار اشاره می‌کند، مقولاتی نظیر دیکتاتوری پرولتاریا و انقلاب پرولتری روح آن را شکل می‌داد. مائوئیسم به‌مثابه گرایش خاصی در دل استالینیسیم نیز جلوه دیگری از "ستیز انقلابی" در سطح بین‌المللی با "رویزیونیسم خروشچوفی" تعبیر می‌شد و اختلافات چین و شوروی در دهه ۱۹۶۰/۱۳۴۰ نیز در همین راستا تحلیل می‌گردید. غلامحسین فروتن یکی از اعضای انشعابی از حزب توده و بنیان‌گذاران "سازمان انقلابی حزب توده" از موضع طرفدار چین، محورها و سرفصل‌های این اختلاف‌ها و تقابل‌ها در آن دوران را بدین شکل فهرست می‌کند:

** آیا باید اصول و احکام مارکسیسم را راهنمای خویش قرار داد یا نه؟*

آیا باید مبارزه طبقاتی دنبال شود و یا سفارش طبقاتی به جای آن بنشیند؟

آیا باید مشی و سیاست (استراتژی و تاکتیک) خود را بر اساس اصول مارکسیسم و در انطباق

با واقعیت‌های جامعه خویش تنظیم کنیم و یا مشی و سیاست حزب کمونیست شوروی؟

آیا باید انقلاب کرد و یا از انقلاب روی‌گرداند؟

آیا باید به اترناسیونالیسم پرولتری وفادار ماند یا آن را قربانی سازش طبقاتی کرد؟

آیا باید با امپریالیسم در نبرد بود یا با آن عقد اتحاد بست؟

آیا باید ملت‌های تحت ستم را برای مبارزه با امپریالیسم سازمان داد و یا آنها را به حال خود رها کرد؟

مساله استالین خود یکی از مسائل مورد اختلاف بود.^{۱۱}

بدین ترتیب استالینسم در آن دوران در رابطه و مقایسه با تحولات پسااستالینی در اتحاد شوروی معنا و تفسیر می‌گردید نه دگرذیسی‌های پیشااستالینی که منجر به قتل عام کمونیست‌ها، حذف خطوط و سیاست‌های بلشویک-لنینیستی، احیای مناسبات سرمایه‌داری و روی کار آمدن استالین گردید. استالینسم توسط پویان و دیگر انقلابیون به اشتباه در مقابل این قرار داده می‌شد: "تأیید یک سوسیالیسم نیم‌بند که استثمار طبقاتی را تعدیل می‌کند و مدافع لیبرالیسم است."

*چشم‌گیرترین و درخشان‌ترین فراز نوشتار پویان از منظر دغدغه‌های امروزی ما، آن قسمتی است که به او به تحلیل مساله "بازگشت به سنت و مذهب" آل احمد در بطن مبارزه طبقاتی و جایگاه طبقاتی او و امثال او می‌پردازد و در عین حال تحلیلی فشرده اما درخشان از نقش مذهب در چنین مبارزاتی ارائه می‌دهد. جملات پویان گویاست و نیازی به توضیحات اضافی ندارد. ما برای تاکید بیشتر، این قسمت از نوشته پویان را مجدداً در اینجا نقل می‌کنیم:

"آل احمد هم چنان که خود می‌گوید پس از کناره‌گیری از فعالیت سیاسی سازمانی، در دنباله تفکرات خود متوجه "سنت" و تضاد اصلی بنیادهای سنتی اجتماع شد. سپس زیربنای همه نابسامانی‌ها را در غرب‌زدگی یافت و در آثار ۱۰ ساله اخیرش، که خود مایل است آن‌ها را "باطیل" بنامد، راه علاج را در طرد این وابستگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به غرب دانست..."

آل احمد به عنوان خرده بورژوازی که طبقه اش را قربانی این هر دو دیکتاتوری [دیکتاتوری بورژوازی و دیکتاتوری پرولتاریا] می دید، دست خود را به سوی چیزی دراز کرد که قربانیان غالباً و به هنگام تنگنا در آن پناهی می جویند. به این ترتیب بود که نویسنده ما، که روزگاری ظاهراً کمونیست شده بود، از صف به هم فشرده خلاقیتی که دور خانه کعبه طواف می کردند، چنان به وجد آمد و صاحبخانه را چنان ملجاء آرامش بخشی شناخت که علی رغم اندیوید و آلیسم پرمطراق، خویش را "خسی" دید که به "میقات" رفته است و نه حتا "کسی" که به "میعاد" رفته است. مذهب - به عنوان بنیان سیاسی فرهنگ ایران - برای آل احمد همچنین یک پشتوانه ایدئولوژیک بود. چیزی که برای خرده بورژوازی همه ملت های آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین در جریان مبارزات انقلابی یک پشتوانه بوده است؛ در هند، مصر، الجزایر، کنگو، مارتینیک همه جا خرده بورژوازی سوار بر مرکب "سنت" به میدان کارزار آمده است. زرهی که پشتش را دولا بافته اند، زیرا در برابر کمونیسم آسیب پذیرتر است تا در برابر یورش امپریالیسم. این سلاح که همچون خود خرده بورژوازی خاصیتی دوگانه دارد، با شعار "احیای فرهنگ بومی به شیوه های نوین" به جنگ امپریالیسم می رود و در همان زمان دم دیگر خود را بر فرق کمونیست ها که می خواهند فرهنگی نو بنیاد بگذارند، فرود می آورد.

همه غرب زدگی، حتی به تعبیر خود آل احمد همه کوشش قطعی او پس از شکست ۲۸ مرداد در خدمت این است که قاعده هایی برای تولید این سلاح ضد امپریالیسم - ضد کمونیسم به دست دهد. در این تکیه به نسبت حتی از انقلابی که ارتش اصلی ی آن را به گمان من خرده - بورژوازی ایران تشکیل می داد، نیز به وحشت می افتد. زیرا به هر حال مشروطیت را سر آغاز نابودی بنیاد سنتی فرهنگ ما می بیند. به همین ترتیب که شیخ فضل الله نوری، "شهید عزیز" لقب می گیرد و نعل او پرچمی به علامت پیروزی غرب زدگی تلقی می شود و در آن سو همه ایدئولوژی های مشروطیت با طنز کینه توزانه "منتسکیوهای وطنی" خوانده می شود.

بدین ترتیب پویان مانند بسیاری از نظریه پردازان برجسته مارکسیست معاصر نظیر ژیلبر آشکار (۱۲) و کریس هارمن (۱۳) و البته بسی زودتر از آنها (نوشته پویان در سال ۱۹۶۹/۱۳۴۸ به نگارش درآمده است)، سنت و مذهب را چونان سلاحی مدرن در دست

خرده‌بورژوازی در بطن مبارزات طبقاتی و در جریان مصاف محدود و ناپیگیرش با امپریالیسم و تقابل وسیع و همه‌جانبه‌اش با "خطر" کمونیسم و انقلاب پرولتری می‌بیند. در نتیجه همین واقعیت است که خرده‌بورژوازی در جریان مبارزات طبقاتی برای امپریالیسم و بورژوازی بزرگ مطلوبیت می‌یابد. در بطن چنین مبارزه‌ای سنت و مذهب در تقابل با فرهنگ نویی که کمونیست‌ها مبشر و مروج آنند، خصلت ارتجاعی و واپس‌گرایانه خود را چونان یک سلاح سیاسی در دست خرده‌بورژوازی قرار می‌دهد. تاکید بر این نکته را از آن رو لازم دانستیم که برخی از نیروها در داخل جنبش کمونیستی و اسلام‌گرای لیبرال (که خود از وارثین بلافصل همان اسلام‌گرایان و مذهب سیاسی شده هستند)، پویان و دیگر مارکسیست‌های هم نسل او را اسلام‌زده، شرق‌زده، آغشته به مذهب و حتی آل‌احمدیست (!) ... معرفی می‌کنند. البته رویکرد کمونیست‌ها در آن دوره به مذهب واجد اشکالاتی اساسی بود که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست اما متهم کردن آنانی که خود نخستین منتقدین جدی و پیگیر اسلام‌گرایان و آل‌احمدی‌ها در ایران بودند، به اسلام‌زدگی و شرق‌زدگی و آغشته شدن به مذهب و آل‌احمدیسم، جفا به آنان و به همه دستاوردهایی است که برای جنبش کمونیستی ایران به ارمغان آوردند.

پانوشتها :

(۱) ناصر فکوهی، *انسان‌شناسی شهری*، نشر نی، تهران، ۱۳۸۳

(۲) همان.

(۳) دیوید هاروی، *شهری‌شدن سرمایه*، ترجمه عارف اقوامی‌مقدم، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۵

(۴) ناصر فکوهی، پیشین.

(۵) همان.

۶) نگاهی کنید به بحثها و نقدهای پیرامون این کتاب:

سینا دادخواه، یوسف‌آباد، خیابان سی و سوم، نشر چشمه، پاییز ۱۳۸۸

۷) منصور حکمت، حزب و جامعه (از گروه فشار تا حزب سیاسی)، به نقل از: نشریه انترناسیونال، شماره ۲۹، خرداد ۱۳۷۸

و نیز

حزب و قدرت سیاسی، به نقل از: منتخب آثار منصور حکمت، انتشارات حزب حکمتیست، خرداد ۱۳۸۴، صص ۱۳۹۹-۱۴۱۰

۸) باقر مومنی، رودررو، انتشارات شباهنگ، چاپ اول ۱۳۵۶، صص ۵-۸۲

۹) امیرحسین خورشیدفر، درباره حضور لایه‌های پیشرو طبقه متوسط در رمان‌های شهری: روشنائی‌های شهر، روزنامه اعتماد، شماره ۱۴۸۳، ۱۴ شهریور ۱۳۸۶، صص ۱۱

۱۰) تری ایگلتون، درآمدی بر/ایدئولوژی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، انتشارات آگاه، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۸، صص ۱۸۸

۱۱) دکتر غلامحسین فروتن، یادى از گذشته، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۸۰، صص ۵۳

۱۲) ژیلبر آشکار، یازده تیر درباره تجدید حیات بنیادگرایی اسلامی، ترجمه وحید ولی‌زاده، وبلاگ مطالعات فرهنگی رادیکال، تیر و خرداد ۱۳۸۷

prol et ari at , I nt er nat i onal Soci al i sm Jour nal , & ۱۳) The prophet

Nb.۶۴, Aut umn ۱۹۹۴

از مرگ نیز نیرومندتر برخواستی

و با حنجره دوست داشتت ات خواندی

آوازهای سرخ و بلندت را

روی فلات خفته در بند:

"بر پا برهنگان، بر پا گر سنگان،

بر پا ستمکشان"