

بررسی کتاب

ضمیمه‌ی کتابهای انتشارات مروارید

وصف حال نویسندگی اروپایی

یان میردال

نقد چیست؟

رودلف آرنهایم

فرانتز فانون، نویسندگی

«دوزخیان زمین»

آریستید زولبرگ

نگرشی در «غرب زدگی»

و مبانی نظری آن

داریوش آشوری

ننه دلاور و فرزندان او

مصطفی رحیمی

منتشر میشود

کالیگولا

آلبر کامو

ترجمه‌ی شورا نگیز فرخ

زمستان

مجموعه‌ی شعر

مهدی اخوان ثالث

(م. امید)

خاطره‌های جنگ دوم جهانی

شارل دو گل

ترجمه‌ی دکتر مرتضی آجودانی

(جلد سوم)

ارغنون

مجموعه‌ی شعر

مهدی اخوان ثالث

(م. امید)

اگزستانسیالیزم و اصالت بشر

ژان پل سارتر

ترجمه‌ی دکتر مصطفی رحیمی

(چاپ دوم)

انتشارات مروارید

منتشر شد

تاریخ فلسفه‌ی غرب

برتراند راسل

ترجمه‌ی نجف دریابندری

جلد دوم: قرون وسطی

یکی از بهترین کتابهای جهان در این باره و بهترین متن

به فارسی

بررسی کتاب

نشریه‌ی ضمیمه‌ی کتابهای انتشارات مروارید

دارای اجازه‌نامه‌ی شماره‌ی ۷۰۴۹ رکن اداره‌کل نگارش

وزارت فرهنگ و هنر

زیر نظر داریوش آشوری

بررسی کتاب به‌سمایه‌ی مؤسسه‌ی انتشارات مروارید

چاپ می‌شود و فقط با مسائل کتاب سروکار دارد

خانه‌ی کتاب

تهران، خیابان شاهرضا، روبروی دانشگاه

شماره‌ی ۱۹۴ - تلفن ۴۰۳۰۵

اسفند ۱۳۴۵



چاپ شرکت سهامی افست

۷۰۵۵۹

قلب من گویی در سوی زمان جاریست
زندگی قلب مرا تکرار خواهد کرد
و گل قاصد که بر دریاچه‌های باد می‌راند
او مرا تکرار خواهد کرد...



... و آنکه از سریر خاک گذشت

مرغ فروغ فرخزاد ضربتی بود نابکارانه بر پیکری جوان، ذهنی خلاق، هنری شکوفا، و بر شعر، بارورترین هنر این سرزمین؛ و نیز بر آنان که او را یا هنرش را یا هر دو را دوست می‌داشتند. اینک مجال پرداختن به میراث او نیست، زیرا که در زیر ضربت سهمگین مرغ کلمات تنها وسیله‌ای توانند بود برای عرض احترامی بر وجودی که نیست و از این پس تنها در کلمات خواهد زیست. دوستان و دوستاندانش هر يك به فراخورد خویش و در حد فرصت در این فاجعه حسب حالی گفته‌اند و دینی ادا کرده - و نیز آنها که مرغ سخن‌ما به‌شان را فراهم می‌آورد. و از این بعد نیز در باره‌ی او سخنها خواهد رفت، زیرا که او دیگر به تاریخ ادبیات تعلق دارد. و ما نیز در چنین حالی چه می‌توانیم گفت جز آنکه حرمتی بگزاریم یاد و یادگار وجودی شریف و آفریننده را که زندگی و هنرش توأم بود و به هیچ عرف و سنتی نزیست که عرف و سنت خود را آفرید و عصر خود را آغاز کرد. و درودی بر او که نخست وجود خویش را آفرید و سپس هنرش را و بلند و سرافراز و بارور شد و در کلمات جاودانه گشت، و آنگاه همچون شهابی به لحظه‌ای بيفسرد به مرگی زودرس و تن جوان خویش به خاک سپرد. و تسلیتی از برای آنها که وجود او را بیرون از کلماتش باز می‌جویند و نمی‌یابند.

بررسی کتاب - انتشارات مروارید

وصف حال نویسنده اروپایی

از: یان میردال

ترجمه نجف دریابندری

چندی پیش يك مجلس بين المللی در شهر لاهتی ، نزدیك هلسینکی ، پایتخت فنلاند، تشکیل شد. بانی مجلس «انجمن آینولاینو» بود که برای بزرگداشت نام آینولاینو، شاعر بزرگ فنلاندی، برپا شده است. از اروپا وامریکا شمالی وجنوبی نویسندگانی در این مجلس حاضر شدند. آنچه می آید مقاله ای است که یان میردال، نویسنده سوئدی، در این مجلس خواند. یان میردال، پسر جامعه شناس معروف گونار میردال، است و در نوشتن کتاب «سفر چین» با پدرش همکاری کرده است. خودش هم کتابی دارد به نام «گزارش از يك دهکده چینی»

وقتی که دیپلماتها و ژنرالها در مجلس بین المللی حاضر می شوند، همه شان در باره اشتیاق به خلع سلاح و صلح و برادری ملل داد سخن می دهند. این طرز سخن گفتن طریق متداول مبارزه سیاسی یا نظامی است. همه این را می دانیم؛ هر چه شاید بعضی از ماسخان بعضی از آنها را باور داشته باشیم. طرز استفاده سیاستمداران را از کلمات نمی توان دروغ نامید. نوعی حيله است برای رسیدن به مواضع بهتری که از آن مواضع بتوانند حمله کنند. اینها مواجب می گیرند که آن عبارات مقبول و متداول را برای اغراض عملی به کار برند. در نتیجه باورشان می شود که آن اغراض عملی که در نظر دارند تظاهر آن عبارات است.

چون پیروبان نشسته شدند (سیاستمداران و ژنرالها غالباً زیاد عمر می کنند و در رختخواب می میرند) و آن برادری که مواجب گرفته بودند تادریاره اش موعظه کنند منجر به جنگ و خازه خرابی مردم شد، می نشینند و در باره خدماتی که در راه صلح و حسن تفاهم بین المللی انجام داده اند کتاب می نویسند، و قدر می بینند و صدر می نشینند. حتی در بستر مرگ هم حرفهای خودشان را باور دارند.

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

هیچ امکان این نیست که در باره وظیفه و تأثیر ادبیات، و این که چه امری موضوع روز است و چه چیز ادبیات خوب محسوب می شود، به تفاهم عام برسیم. می توان گفت که روزی در جامعه قبيله ای، که هر فردی از افراد آن برای خودش شاعری بود، يك همچو تفاهمی ممکن بود. در آینده دور هم، در جامعه مساوات، همچو تفاهمی ممکن است. ولی من شك دارم. افسانه ها و ترانه های قبيله ای تا آنجا که من شنیده ام حاکی از چنین تفاهمی نیستند. آن دختر ك كندی که درباره طرد شدن از قبيله می سرايد...

هیچکس در روز سختی یار انسان نیست

زیرا همه می ترسند

گرچه دختری باشد باریک اندام

ایستاده، ترسان،

واشك از چشمان سیاهش روان

... نمی تواند از طرد کنندگان خود انتظار تفاهم داشته باشد. و اگر آینده دوری داشته باشیم (که من شك

وصف حال نویسنده اروپایی

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

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

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

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

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

جو هیل یک وقت سرود:

کم کم وقت خوردن هم می‌رسد،

در وادی پرشکوه آسمان.

حالا کارکن و دعا بگو و کاه بخور،

وقتی که مردی در آسمان کلوچه‌ات می‌دهند.

در مسئله تساوی بین‌المللی - در برابر ملی - میان کشور-

های سوسیالیستی و کشورهای سرمایه داری فرهنگ سفید

فرنگی چندان فرقی نیست. تغییری که دارد رخ می‌دهد

همان تغییری است که در مفاهیم انقلاب فرانسه پس از

انقلاب رخ داد. بورژوازی فرانسه نخواست بفهمد که

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

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

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

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

وصف حال نویسنده اروپایی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وصف حال نویسنده اروپایی

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

حتی اگر که در بیان حقایق دست پایین را بگیریم - چون حرف رکوراست زدن را چنان سخره آمیز می دانند که بی اثر می شود - هر توصیفی از واقعیت که به خواننده برسد ریشه افسانه‌هایی را که جوامع ما را ننگه می دارند سست می کند. بدین طریق، اگر ما واقعیت را آرام آرام توصیف کنیم و افسانه‌های آگاهانه بسازیم - در برابر افسانه‌های عادی و نا آگاهانه که می گویند راست هم هست - می توانیم خرابکارانه ارزشهای اساسی خود را ننگه داریم. شاید هم روزی این ارزشها به کرسی بنشینند، در آن صورت، اگر آن روز زنده باشیم، مختصری احساس غرور خواهیم کرد از این که باژگون کردن جامعه ما سختتر می بود اگر مادر پوساندن ستونهای افسانه‌ای که این جامعه بر آنها تکیه دارد دخالت نمی داشتیم. در دنیای پراز ننگ و عار ما، شاید فرمانروایان و نویسندگان آگاه هر دو بر سر یک نکته توافق داشته باشند؛ و آن اینکه نویسنده اروپایی جانور خرابکار سفید کوچکی است که کلماتی بیرون می ریزد که مانند موریانه پایه‌های فرهنگ غربی را می خورند.

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

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

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

منتشر شد

گوچه‌ی بن بست

۱۱ داستان

از مرشید امیرشاهی

نقد چیست؟

از رودلف آرنهایم Rudolf Arnheim
ترجمه‌ی جمشید مرادی

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

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

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

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

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

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

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

نقد چیست؟

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

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

فضیلت سوم و مهم منتقد بزرگ وسعت شگفت‌انگیز ذهن و بینش اوست که به وسیله‌ی آن می تواند رشد جوانه‌ای را در میان برگهای خشك و ساقه‌های شکسته تمیز دهد. این فضیلت نعمتی است که به آسانی با دو فضیلت دیگر منتقد سازش نمی پذیرد و از این رو منتقد بزرگ نیازمند آن قدرتی است که بتواند استعدادهاى مختلف خود را در کنار هم به سودمندترین وجه به کار گیرد. او به راحتی دچار این وسوسه می شود که معیارهای خود را به منظور نشان دادن برتری خود و یا به منظور تسلیم شدن به تازگی، تغییر دهد. همچنین اغوا می شود که اصولش بیش از او را جامد (دگماتیزه) کنند و بتوانند جلوی بیش از او بگیرند. به این ترتیب، از نظر بسیار امکان دارد که کار منتقد سودمندی خود را از دست بدهد.

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

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

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

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

نقد چیست؟

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

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

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

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

از آریستید زولبرگ Aristide R. Zolberg

ترجمه‌ی م. ح. سامان

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

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

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

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

† ادموند برک (۱۷۲۹-۱۷۹۲)، سیاستمدار و نویسنده‌ی سیاسی انگلیسی. از محافظه‌کاران بود. - م.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نویسندگان

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

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

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

«انقلاب زرف، انقلابی که حقیقی است زیرا انسان را دگرگون و جامعه را نو میسازد، بسی پیشرفته است. و باز، این اکتیویتی که بشریت نوینی را می‌آفریند و سازمان می‌دهد، همانا انقلاب الجزیره است.» ۵۵

* *L'An V de la Révolution Algérienne*
(Paris : F. Maspero, 1959 ; «Cahiers Libres»
No.3.)

نویسندگان

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

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

زایر ما، مانند ریچارد رایت، به سرزمین نیاکاش

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

میاندهد، باررهای بشریت را برای «دوزخیان» به ارت می‌گذارد.

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

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

اما هیچکدام از این کارها بدون ایدئولوژی میسر نیست. اندیشه‌ورزان از مارکس و فریود، از سزر، سنگور یا نکرومه، باید فراتر روند. آنان باید به مثال قانون‌تأسی جویند، پیروی جمال پرستانه (aesthetic) از «سیاه گونگی» را ترک کنند و به شدت دست اندر کار آفرینش ادبیاتی متعهد (literature engagée) شوند. آنان باید، هم آوا با قانون، به توده‌ها نگویند که روزگار شادی و آزادی بس نزدیک است، نگویند که باید به رهبران خود اعتماد داشته باشند بلکه بگویند که ساختن جهان‌نو تنها از مساعی همگان ناشی تواند شد. آنان باید.

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

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

نویسندگان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آخرین گسل

افسانه‌ی مصور، اثر جیمز تر بر

گردانده به فارسی از ترجمه‌ی فرانسه‌ی آلبر کامو

توسط ایراندخت محمصی



انتشارات مروارید

هشتمین آرمی تاریخی

نگرشی در «غرب زدگی» و مبانی
نظری آن

از داریوش آشوری

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

جلال آل احمد

یادداشت

«غرب زدگی» آل احمد در موقعیت خاصی منتشر شد که به همان مناسبت انعکاس زیادی داشت و در همان اوان صاحب این قلم یادداشت هایی در نقد و نظر بر آن نوشت که فرصت انتشار نیافت، تا اینکه یکی دو ماه پیش سلسله مقاله هایی - که ناقص ماند - در مجله ای فردوسی منتشر شد و در حاشیه ای آن اشاره ای نیز به آن یادداشت ها شده بود، به اضافه ای مطلبی که من تأییدش نمی کنم؛ یعنی اینکه به اشاره ای کسی یاکسانی جلوی انتشار آن یادداشت ها گرفته شد. به هر حال، انتشار آن مقاله و آن اشاره مرا بر آن داشت که باز دیگر نگاهی به آن کتاب بیندازم و نظر هایی را که عده ای خواستار دانستن آنند، باز نویسم. و اینکه این یادداشت ها را منتشر می کنم، می بینم بهتر همانکه آن یادداشت های سابق انتشار نیافت، زیرا که گذشت چند سال به بهتر دیدن و سنجیدن آن کومک بیشتری کرده و هم اینکه صاحب این قلم خود را برای چنین ارزیابی توانا تر از آن زمان می یابد.

کشور ها ادبیات وسیعی را به وجود آورده و مسئله هنوز از نظر گاه های مختلف تحت بررسی است. امروزه نام هایی چون نام فرانتز فانون و امه سزر، با نوشته ها و تحلیل های شان در باب این مسئله، برای ماصورتی آشنا یافته اند. و در ایران نیز چنین ادبیاتی در کار نضج و رواج است و از معر و فترین آثار در این زمینه در سال های اخیر «غرب زدگی» آل احمد، «میراث خوار استعمار» دکتر مهدی بهار، و «مسائل کشورهای آسیایی و آفریقایی» مجید رهنما هستند. اگر چه نمی توان در باره ای این آثار قضاوت کلی کرد، ولی اینها همه در یک چیز مشترکند و آن کوششی است برای یافتن ریشه ی دردها و یا، اگر بخواهیم نام گذاری کنیم، ابداع نوعی «بیماری شناسی تاریخی» و تلاشی است برای یافتن بعضی درمانها.

عکس العمل روشنفکران و متفکران جوامع استعمار زده، از جمله ایران، در برابر این مسئله تاریخی دو مرحله داشت؛ نخست مرحله ای که گروه روشنفکران خود محصول اولین برخورد ها و آشنایی های جوامع شرقی و غربی بودند و در این مرحله آنچه بود همه شیفتگی بود و از خویش گریزی در برابر تلؤلؤ و جاذبه ی تمدن و فرهنگ غرب و بیزاری از انحطاط و فساد ی که تمدن های کهن را فرا گرفته بود و تسلیم محض در برابر انوار خیره کننده ی تمدن غربی و این خیال باطل که تسلیم و تقلید محض می تواند جوامع شرقی را به همان جای برساند که جوامع غربی رسیده اند، و مرحله ی دوم، که پس از گذشت چند نسل پدید آمده است، مرحله ای که به خود آمدن از آن رؤیاهای باطل و طغیان علیه مجموعه ی عوارض بیماری گونه در بنیاد های فرهنگ و تمدن سرزمین های استعمار زده است - عوارضی که در نتیجه ی رابطه با غرب پدید آمده است.

شکست نهضت های ملی استقلال طلب در تحقق بخشیدن آرزو های به روزی ملت های به استقلال رسیده و

مسئله ی رابطه ی تاریخی، سیاسی، و اقتصادی کشورهای استعمارگر و استعمار زده رفته رفته در هر دو گروه این

کتاب

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

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

«غربزدگی» اساسی دارد یا زمینه‌ای یا محتوایی که قابل تأمل، قابل بررسی، و قابل دفاع است و آنچه که به این مقاله‌ی بلنداهمیت بخشیده همین اساس یا زمینه است. اساس غربزدگی یک نگرش تاریخی است بر موضعی که ما در آنیم. نگرشی است در اینکه ما، به عنوان یک ملت، در کدام نقطه‌ی تاریخی ایستاده‌ایم و حاصل امتزاج و تأثیر عوامل مختلف، که مهمترین آنها تأثیر یک تمدن بزرگ ماشینی است، در مجموعه‌ی احوال اجتماعی ما چیست.

اهمیت این نگرش در آنست که ما پس از آنهمه سالها که کوران این طریق را رفتیم، اینک می‌توانیم بایستیم و راه رفته را ارزیابی کنیم. یا به عبارت دیگر، این نقطه‌ی به خود آمدن و هشیاری است برای روشنفکر این سرزمین که در طول پنجاه سال گذشته تجربه‌های سیاسی و اجتماعی وسیعی را از پیش چشم گذرانده و فراز و نشیبها دیده و به حزبها و

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

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

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

کتاب

قطب بگذاریم یاد و نهایت. چون سخن از انتهای بک مدرج است. بجای غرب بگذاریم اروپا و تا حدودی امریکای شمالی. یا بگذاریم ممالک متریقی - یاممالک رشد کرده، یاممالک صنعتی یا همه ممالکی که به کمک ماشین قادرند مواد خام را بصورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی ب بازار عرضه کنند»

آل احمد در یکی از آن «دوگفتار پرت» (به قول خودش) که در سمینار هاروارد ایراد کرده نیز «غرب» را چنین تعریف می‌کند:

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

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

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

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

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

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

این غرب زدگی دوسر دارد. یکی غرب و دیگری ماکه غرب زده ایم. مایعنی گوشه‌های از شرق. برای این دوسر - دو