شیما بهره‌مند

در باب خودکشیِ هدایت* و خودکشی‌های دیگر

مردی که نفسش را کشت یا بدن چه می‌تواند بکند؟

«بدبینی درمان‌ناپذیری که هدایت را واداشت تا بعد از یک زندگی دردناک -که در ۱۹۰۳ در تهران آغاز شده بود- در ۱۹۵۱ در پاریس دست به خودکشی بزند، چیزی بیشتر از وجود خود هدایت بود». یوسف اسحاق‌پور خودکشی هدایت را «امری وجودی» می‌خواند که حتی از حالت امر وجودی هم که ممکن است فقط بیانگر جنبه‌های شخصی باشد، خارج بود: «خودکشی هدایت از مقولهٔ ضرورت بود». نویسنده‌ای «غریب در دیار خود، تک و تنها در بین جماعت اُدبای ایرانی، و تنها در میانهٔ شرق و غرب»، که قیافه‌اش شبیهِ یک خُرده‌بورژوا، یک کارمند اداری بود با چشمانی چون چشمان جغد و لبخندی اندوهبار و با حساسیتی عظیم و بیش از حد شکننده و بی‌دفاع در برابر زندگی که به‌رغمِ خواستِ خود، کارمند دون‌پایه اداره فرهنگ و هنر با چندرغاز حقوق بود تا حدی که ناگزیر شد کتابخانه‌اش را بفروشد تا به پاریس برود و کَلَک خود را در آنجا بکند. این وصف روزگار مطرح‌ترین نویسنده مدرن ما است که به قولِ اسحاق‌پور «تنها هم بود، بسیار بسیار تنها بود، خارج از هر مدار جغرافیایی، از اینجا مانده و از آنجا رانده، که میان یک جامعهٔ سنتیِ در حال فروپاشیدن و مدرنیته‌ای که هنوز در آن پا نگرفته بود، در مغاک، در تهی‌بودی بی‌انتها، دست‌وپا می‌زد». اینجاست که پرسش اخلاقیِ «بدن چه می‌تواند بکند؟» پیش می‌آید. پرسشی که اسپینوزا در بخش سومِ «اخلاق» طرح می‌کند: «هنوز کسی معلوم نکرده است که بدن چه می‌تواند بکند» اما آن‌هنگام که تمرکز بر بدن از قلمرو معرفت‌شناسی به قلمرو فیزیک منتقل می‌شود، اسپینوزا دیگر پذیرفته است که باید مطالعه تجربی بدن‌ها را پشت سر بگذاریم تا روابط و نحوهٔ ترکیب آنها را بشناسیم. اینجاست که دیگر «قوانین تعامل بدن‌ها: رویارویی بدن‌ها، ترکیب و تجزیهٔ آنها، سازگاری یا ترکیب‌پذیری آنها و کشمکش آنها» اهمیت پیدا می‌کند. بدنْ دیگر واحدی ثابت با ساختار درونی پایدار یا ایستا نیست، که برعکس، بدنْ رابطه‌ای پویاست که ساختار درونی و حدود بیرونی‌اش در معرضِ تغییر است. بنابراین آنچه «بدن» می‌خوانیم صرفا یک رابطه‌ای موقتا پایدار است. جهانِ فیزیکیِ بدن‌های در حالت حرکت و سکون، راهی به بحثِ بنیادین ساختار قدرت باز می‌کند: «به منظور اندیشیدنِ واقعی بر پایهٔ قدرت، نخست باید مسئله را در رابطه با بدن مطرح کرد». در این رویکرد، مسئله قدرت با ساختار بدن ارتباطی وثیق پیدا می‌کند. دلوز در شرحِ خود از اخلاقِ اسپینوزا، تأکید می‌کند که بررسی این ساختار باید بر اساس قدرت تأثیرپذیریِ انجام شود نه بر اساس قدرتِ فعل: «ساختار بدن، ترکیب رابطه آن است. آنچه بدن می‌تواند انجام دهد، طبیعت و قدرتِ تأثیرپذیری آن است». اینکه بدن چه می‌تواند بکند و قابلیت چه تأثراتی دارد، با نظریه اسپینوزا در باب «کُناتوس» (یا کوشش) اتصال پیدا می‌کند که نشانگر تلاقیِ تولید و تأثر است. کُناتوس، همان قانون صیانت ذات (نفس) است که به باور اسپینوزا، «نخستینِ قانون طبیعت، اصل و ریشه همه عواطف و شامل همه اشیاء است». از اینجاست که بحثِ نیرو، توان یا قدرت مطرح می‌شود. «کناتوس مُعرِف فیزیکی قاعده هستی‌شناختیِ قدرت است. از یک طرف، کناتوس ذات هستی است، تا جایی که به هستی مولد است؛ کناتوس موتوری است که به هستی به‌مثابه جهان حیات می‌بخشد». پیوستگی مفهوم کناتوس و قدرت از این منظر اهمیت پیدا می‌کند که به این یافته اسپینوزا منتهی می‌شود: «نیرویی که انسان با آن در هستی خود پایدار می‌ماند، محدود است و قدرت علت‌های خارجی، به طور بی‌نهایت بر آن تفوق دارد». همین‌جا در بحثِ تأملات بر بدن و فیزیک اسپینوزایی متوقف شویم تا آن را در پیوند با قطعهٔ کوتاه او در باب خودکشی بخوانیم. اسپینوزا در بخش چهارم کتاب «اخلاق» می‌نویسد: «انسان هرچه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظِ وجود خود بکوشد و بیش‌تر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیش‌تر فضیلت دارد. و برعکس، هر اندازه از آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است». توان، مفهومی کلیدی است که با بدن پیوند دارد و به خوانشی سیاسی از بحث می‌انجامد. از نظر اسپینوزا هیچ‌کس جز آنکه مغلوب علل خارجی و علل مخالف طبیعت خویش است، نسبت به نفس خود و حفظ وجود خود بی‌اعتنا نیست. بنابراین، هیچ‌کس به اقتضای ضرورت طبیعت خود دست به انتحار نمی‌زند، بلکه فقط وقتی به این عمل مبادرت می‌کند که از ناحیه علل خارجی، مجبور شده باشد، و این اجبار به طرق متعدد تحقق می‌یابد. از مثال‌های اسپینوزا در شرح و بسطِ این نظریات می‌گذریم چراکه بحث بر سر اجبار عینی بیرونی است و مورد خودکشیِ هدایت بیش از این‌هاست. به هر ترتیب، در تمام حالات خودکشی، بدن علیه قانون طبیعت صیانت از ذات عمل می‌کند و از اینجاست که بحث «تغییر هویت» مطرح می‌شود. اسپینوزا معتقد است امر خودکشی مستلزم تغییر هویت افراد است. هرکسی که دست به انتحار می‌زند، این امکان وجود دارد که علل خارجی تخیل او را به حدی مختل کرده باشد که طبیعت جدید، مخالف با طبیعت پیشین بیابد. اما این تغییرِ انقلابی که فرد را از درون منقلب و سراسر دگرگون کند، تنها یکی از امکان‌هاست و اگر بخواهیم تمام این ایده‌ها و مفاهیم را در پیوند با هم بخوانیم، شاید بتوان این تلاشیِ نفس و اقدام علیه قانون صیانت ذات را با توان یا بهتر است بگوییم با نا-توانی هم‌بسته دانست. بدن‌هایی که در نسبت و مواجهه با بدن دیگر، ضمنِ حفظ تکنیکی خود، صاحبِ توان یا قدرتی رهایی‌بخش می‌شوند. چنان‌که اسپینوزا در بحثِ کُناتوس باور دارد صیانت نفس یا بالفعل بودن یک شیء، فقط مستلزم آن نیست که اشیاء صرفا برای صیانت نفس تلاش کنند بلکه همچنین آنها برای افزایش قدرت افعال خود جهت تداوم وجود خویش تلاش می‌کنند. به تعبیر دیگر، قدرت همواره «پتانسیل جمعیِ یک سرهم‌بندی است: توان ترکیبی از بدن‌ها». حال اگر بدنی نتواند در ترکیبی قرار بگیرد که توان پیدا کند یا توان خود را افزایش دهد، شاید دیگر صیانت از ذات ضرورت چندانی نداشته باشد. بدن‌های منفردِ بدون توان و قدرت، مصداقِ شخصیت‌های برخی از داستان‌های هدایت هستند که همایون کاتوزیان در دسته‌بندیِ خاصِ خود از داستان‌های هدایت آنها را با «بوف کور» و «سه قطره خون» و «زنده به گور» و «مردی که نفسش را کشت» نشاندار می‌کند و «نمایشی یک‌نفره» می‌خوانَد که به خودکشی و مرگ ختم می‌شود. داستان‌هایی که بیش از هر چیز روایت «خشم و ناامیدی و ازخودبیگانگی» هستند و بدنه اصلی این سنخ داستان‌های هدایت را «افکار درونی، وسواس‌ها، ناامیدی‌ها و خشم آشکار یا ضمنی قهرمان یا ضد قهرمان» ساخته‌اند. در «زنده به گور» خلوت‌نشین داستان زیر «افکار افسرده‌کننده و سرکوبگرش» دفن شده است. در «تاریک‌خانه» راوی خلوت‌نشین خصوصیات کم‌وبیش مشابهی دارد و برای خودش اتاقی ساخته که «سمبلی از آرامش و هشیاری طبیعی در رحم مادرش» است. در داستان «مردی که نفسش را کشت»، مبتدی صوفی با انکار نفسش در تمنای رهایی از نفس است. و همگی این شخصیت‌ها در نهایت خودشان را می‌کشند. از منظر اسحاق‌پور خودکشی وقتی است که هیچ راهی برای اشتراک با همنوعان در کار نیست. جایی که به هیچ نحوی نمی‌توان از تمدن گریخت: نه امیدی به تعالی و بخشایش هست و نه امیدی به ناکجاآبادی در جایی دیگر و نه دورنمایی سیاسی و به همین خاطر بود که هدایت به‌قولِ اسحاق‌پور، کاری را که بر عهده‌اش بود، در تنهاییِ زندگی‌اش، در اثرش به انجام رساند: «و این همان کاری بود که خودش برای خودش در نظر گرفته بود، همان کاری که می‌بایست و می‌توانست و می‌خواست انجام دهد. او که به‌تنهایی از عهده بیش از این برنمی‌آمد» و شاید از این‌رو بی‌آنکه خودکشی‌اش پاسخی به رویدادهای تاریخی عمده‌ای باشد که بشود گفت ناگهان پندارهای هدایت را فرو ریخت، درست به دلیل روشن‌بینی بود که «روشن‌بین‌ترین جانِ ایران در قرن حاضر» را به کشتن نفس خود کشاند، چراکه «راه دیگری جز گشودن شیرهای گاز در یک چهاردیواری محقر در غربت»، برایش نمانده بود. ناتوانیِ جمعی در خلق سیاست و امکان زندگی دیگری در روزگاری که هدایت در آن زیست، او را به کام مرگ کشاند. نور سیاهی که بر زندگی و آثار هدایت تابید، روشنی است که جزو ذاتی «کردار و اثر هدایت» است: «تا دنیا چنین است که هست، حقیقت از آنِ چیزی است که قدرت نداشته و با قدرت هم کنار نیامده است». اینجاست که صیانت نفس که یکی از بازوهای آن افزایش توان و قدرت بود، به کشتن نفس رضایت می‌دهد.

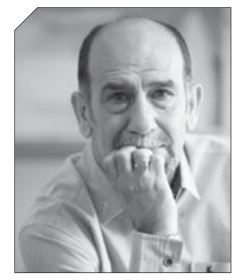
*** نوزدهم فروردین، سالگرد خودکشی صادق هدایت است که در سال ۱۳۳۰ به مرگ خودخواسته این جهان را ترک کرد، در حالی که تنها یک یادداشت ناقابل یک‌خطی از خود به جا گذاشته بود که: «دیدار به قیامت، ما رفتیم و دل شما را شکستیم. همین» جسم بی‌جان هدایت را شب‌هنگام همان روز در آپارتمان کوچکش در پاریس پیدا کردند.**

منابع: «بر مزار صادق هدایت»، یوسف اسحاق‌پور، ترجمه باقر پرهام، نشر فرهنگ جاوید/ «اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی»، ژیل دلوز، ترجمه پیمان غلامی، نشر دهگان/ «ژیل دلوز: نوآموزی در فلسفه»، ترجمه رضا نجف‌زاده، نشر نی/ «تاریخ چیست؟»، مقاله «پیشینه‌های بوف کور»، همایون کاتوزیان، نشر مرکز

گفت‌وگوی احمد غلامی با همایون کاتوزیان

به انگیزه انتشار کتاب «تاریخ چیست؟»

تاریخ مُشتی تعصبات شخصی نیست



همایون کاتوزیان را بیش از هر چیز با کتاب «ایران، جامعه کوتاه‌مدت» می‌شناسند. در این کتاب است که تعبیر «جامعه کلنگی» سر زبان‌ها می‌افتد و موافقان و منتقدان جدی پیدا می‌کند. نباید نادیده انگاشت اقبال یک کتاب به عوامل گوناگونی بستگی دارد که شاید یکی از مهم‌ترین این عوامل زمان انتشار اثر است. کتاب «ایران، جامعه کوتاه‌مدت» در زمانی انتشار پیدا کرد که این پرسش در فضای عمومی جامعه ایران طنین داشت: اشکال کار کجاست که دولت و ملت همواره در وضعیت بی‌ثبات قرار دارند؟ مردم به زبان خودشان می‌پرسیدند گیر کار کجاست؟ در این فضا، همایون کاتوزیان به این پرسش پاسخ داد و در چرایی وضعیت کنونی ایران از تعبیر «جامعه کلنگی» سخن گفت. جامعه‌ای که بی‌ثباتی‌اش تاریخی باشد، این بی‌ثباتی دلایل گوناگونی دارد. در گفت‌وگوی حاضر چندان درباره این تعبیر که بسیار از آن سخن گفته شده است، خبری نیست. در مصاحبه کنونی چهره‌های تاریخی همچون خلیل ملکی و علی امینی محوریت دارند. دو چهره‌ای که کاتوزیان نگاهی مثبت و متفاوت به آنان دارد و البته می‌تواند در جای خود بحث‌برانگیز باشد. در بخش دیگر گفت‌وگو به آرای کاتوزیان درباره ادبیات پرداخته شده است. این نکته در کارهای ایشان قابل‌تأمل است، چراکه نادرند روشنفکران و تاریخ‌نگارانی که همچون او در حوزه‌های دیگر کار کنند و به ادبیات نگاهی عمیق و جدی داشته باشند. همایون کاتوزیان با گشاده‌رویی مصاحبه ما را پذیرفت اما با گشاده‌دستی پاسخ پرسش‌ها را نداد. شیوه‌ای که در مصاحبه‌های ایشان از جمله چند مصاحبه‌ای که در همین کتاب وجود دارد، مسبوق به سابقه است.

> مورخ بی‌تعصب و غیر متعهد کسی است که به هیچ ایدئولوژی متعهد نیست و برخوردش با تاریخ علمی است، یعنی واقعیات و اسناد و مدارک موجود را تماما در شرح و تحلیل تاریخ به کار می‌برد. وگرنه باید نتیجه گرفت که تاریخ جز مشتی آراء و عقاید و تعصبات شخصی و گروهی نیست. مثالی از کار خودم بزنم. من کتاب «اقتصاد سیاسی ایران» را در سال ۵۷ -۱۳۵۶ در بحبوحه جریان انقلاب نوشتم. در آن زمان تقریبا کسی نبود که رضاشاه را مولود و دست‌نشانده انگلیس نداند. اما من در آن کتاب این باور مطلق عمومی را انکار کردم و بعدها در کتاب «دولت و جامعه در ایران» این نظر را چنان مستند کردم که جای چون‌وچرا نماند.

> من به هیچ فردی باور ندارم. ملاک و مصداق بنده عقاید و اعمال افراد و گروه‌هاست. امینی یکی از اعضاء درستکار و مشروطه‌خواه هیئت حاکمه بود که ضمنا شعور و لیاقت سیاسی‌اش به نسبت جامعه ایران استثنایی بود. ملکی یک متفکر سیاسی و سیاستمدار چپ دمکرات بود. در مورد ملکی یک کینه تاریخی وجود دارد که مبنایش روان‌شناختی است. همه فحش و فضیحت‌هایی که توده‌ای‌ها در حق ملکی روا داشتند که اساسش عشق مطلق آنان به شوروی و استالین بود صد درصد غلط از آب درآمد و حالا وجدان گناهکار آن چند نفری که باقی مانده‌اند سبب می‌شود که بر کینه بی‌منطق خود اصرار داشته باشند.

◆ شما در مصاحبه آغازین کتاب «تاریخ چیست؟» از مورخ بی‌طرف سخن می‌گویید. آیا به‌راستی این بی‌طرفی قابل تحقق است؟ بالاخره هر مورخی رویکرد و دیدگاهی دارد و از منظر خودش به سراغ تاریخ می‌رود. در شرایط کنونی نیز وقایع تاریخ معاصر ایران را طیف‌های مختلفی از تاریخ‌نگاران مارکسیسم، سلطنت‌طلب، ملیون و تاریخ‌نگاران اسلامی دل‌بستهٔ حکومت می‌نویسند. برخی مورخان نیز خود را جزو تاریخ‌نگاران مستقل می‌نامند اما آنان نیز دیدگاهی دارند و به اندیشه‌ای نزدیک یا دور هستند. در این شرایط، مورخ بی‌طرف چگونه ممکن می‌شود؟

اگر توجه فرمایید بنده اصطلاح بی‌طرفی را به کار نبرده‌ام بلکه از «بی‌تعصبی» و «عدم تعهد» سخن گفته‌ام؛ اینها یکی نیستند. مورخ بی‌تعصب و غیرمتعهد کسی است که به هیچ ایدئولوژی متعهد نیست و برخوردش با تاریخ علمی است، یعنی واقعیات و اسناد و مدارک موجود را تماما در شرح و تحلیل تاریخ به کار می‌برد. وگرنه باید نتیجه گرفت که تاریخ جز مشتی آراء و عقاید و تعصبات شخصی و گروهی نیست. مثالی از کار خودم بزنم. من کتاب «اقتصاد سیاسی ایران» را در سال ۵۷ -۱۳۵۶ در بحبوحه جریان انقلاب نوشتم. اگر تاریخ پیشگفتار متن انگلیسی آن را ملاحظه کنید خواهید دید که سپتامبر ۱۹۷۹ است، یعنی شهریور ۵۸.

در آن زمان تقریبا کسی نبود که رضاشاه را مولود و دست‌نشانده انگلیس نداند. حتی شاه در بهار ۱۳۳۲ به لوی هندرسن سفیر آمریکا گفته بود که در این کشور همه امور دست انگلیسی‌هاست چنان‌که «پدرم را آوردند و پدرم را بردند». اما من در آن کتاب این باور مطلق عمومی را انکار کردم. و بعدها در کتاب «دولت و جامعه در ایران» این نظر را چنان مستند کردم که جای چون‌وچرا نماند. همچنین، در آن زمان و البته تا سال‌ها بعد قاطبه ملت ایران شاه را نوکر و سرسپرده آمریکا می‌دانستند ولی من این نظر را در «اقتصاد سیاسی» تأیید نکردم. در مورد قرارداد ۱۹۱۹ هم همین وضع وجود داشت ولی من باور جهانگیر تحت‌الحمایگی را رد کردم. و باز هم در کتاب «دولت و جامعه» مستندا جای چون‌وچرا نگذاشتم. حال آنکه من مخالف رژیم پهلوی بودم و دلیل اصلی مخالفتم هم استبداد تاریخی آن رژیم بود که واقعیت داشت و ناشی از تعصب شخصی من نبود.

◆ در مقاله «غرب‌زدگی: مجاهدت‌ها و مصائب آن»، ریشهٔ غرب‌زدگی را به پیش از جلال آل‌احمد و به دوره احمد کسروی و فخرالدین شادمان، احمد فردید و علی شریعتی مرتبط می‌دانید. نوعی غرب‌زدگی که همواره با تضاد همراه است و تبلور آن در احمد کسروی است که از سنت می‌برد و به حقوق می‌پردازد، اما باز سنت و وحشت از غرب رهایش نمی‌کند و به سنت بازمی‌گردد. اگر اشتباه نکنم شما باور دارید هیچ‌یک از این چهره‌ها ایده «بازگشت به خویشتن» را دنبال نمی‌کرده‌اند، آیا این برداشت درست است؟

من در آن مقاله نخستین مثالی که زدم واکنش به قرارداد نافرجام رویتر بود برای راه‌آهن کشیدن در ایران در سال ۱۸۷۲. بعد هم به مشروعه‌طلبی شیخ فضل‌الله و یارانش اشاره کردم، که هیچ‌یک از این دو واقعه را نمی‌توان به بازگشت به خویشتن مربوط دانست چون موضوع «حفظ خویشتن» یعنی عدم تغییر بود. از کسانی که نام برده‌اید فردید مسئله‌اش بازگشت به دوره قبلی پیش از رنسانس - و به‌تبع آن پیش از عقل‌گرایی یونان باستان- بود که فقط به مورد خاص ایران مربوط نبود بلکه نوعی تقلید محلی بود از ضد خردگرایی اگزیستانسیالیسم هایدگری.

در کتاب «غرب‌زدگی» آل‌احمد چیزی درباره بازگشت به خویشتن نیست بلکه در بهترین حالت حرفش این است که باید دست از تقلید کورکورانه از فرنگ برداشت. خواست شریعتی هم بازگشت به خویشتن ایران نبود بلکه به دوره ظهور تشیع، به تشیع علوی به قول خودش. کسروی در سال ۱۳۱۲ آرزوی بازگشت به زندگی «بیست سال» پیش از آن ایران را دارد اما بعدا این دفتر را می‌بندد. شادمان هم که حرفش پیچیده و مبهم است و معلوم نیست دقیقا چه می‌خواهد و دست آخر می‌گوید ما هم باید مثل روسیه و ژاپن پیشرفت کنیم و سرنوشت الجزایر را نداشته باشیم.

◆ با تأکید بر نامه مساوات به تقی‌زاده این‌گونه استنباط می‌شود که شما از تندروی بسیار بیمناک‌تر از استبداد هستید. بالاخره از دل تندروی‌های دوره مشروطه مجلس شورای ملی بیرون آمد و به گفته خودتان این اتفاق تاریخی بزرگی است. سمت‌وسوی مقالاتتان نشان می‌دهد با جریان‌های انقلابی چندان همدلی ندارید و بیش از هر چیز در اندیشه اصلاح هستید. این برداشت درست است؟

انقلاب مشروطه به هرج‌ومرج منتهی شد و در نتیجه بازگشت استبداد به شیوه رضاشاه. تاریخ نشان می‌دهد که هرج‌ومرج از استبداد هم بدتر است. تقی‌زاده - که یکی از برجسته‌ترین سران انقلاب مشروطه بود- به ملاحظه این تجربیات بود که در خزان زندگی به ایرج افشار گفته بود: «من هرچه در زندگی چوب خوردم به این جهت بود که وقتی محمدعلی شاه از در آشتی درآمد و حتی مخالفت لفظی با مشروطه را جرم اعلام کرد دو پایم را توی یک کفش کردم و گفتم این باید برود». شما نتایج انقلاب فرانسه و روسیه و... را ملاحظه کنید. در انقلاب فرانسه اگر انقلابی‌ها به امثال میرابو و لافایت گوش می‌کردند و به حکومت مبتنی بر قانون اساسی و پادشاهی مشروطه رضایت می‌دادند آن‌همه خونریزی و خرابی نمی‌شد و فرانسه و اروپا به دست ناپلئون به خاک و خون کشیده نمی‌شدند. در انقلاب روسیه هم اگر پس از انقلاب فوریه بلشویک‌ها بر سر خراب کردن و درهم‌ریختن همه‌چیز اصرار نمی‌داشتند به احتمال بسیار زیاد امروز ما در دنیای بهتری زندگی می‌کردیم. دیگر چه عرض کنم.

◆ بعد از گذشت این‌همه سال و روشن‌شدن بسیاری از حقایق تاریخی هنوز عده‌ای درصدد حمله به خلیل ملکی هستند، و این حملات را با ایده مخالفت با قهرمان‌سازی توجیه می‌کنند. چرا این کینه از ملکی وجود دارد؟

در مورد ملکی یک کینه تاریخی وجود دارد که مبنایش روان‌شناختی است. همه فحش و فضیحت‌هایی که توده‌ای‌ها در حق ملکی روا داشتند که اساسش عشق مطلق آنان به شوروی و استالین بود صد درصد غلط از آب درآمد و حالا وجدان گناهکار آن چند نفری که باقی مانده‌اند سبب می‌شود که بر کینه بی‌منطق خود اصرار داشته باشند. وگرنه من از جمله در کتاب «خلیل ملکی، سیمای واقعی سوسیالیسم ایران» با کاربرد همه اسناد و اطلاعات نشان داده‌ام که آنها بر خطا بودند و او بر صواب. اگر باور ندارند بهتر است که به جای دادن شعار توخالی و بی‌معنی «قهرمان‌سازی» غلط‌های آن را بگیرند و نشان دهند که ملکی همان نوکر انگلیس-آمریکا-دربار-ساواکی بود که آنها مدعی آن بودند. آل‌احمد در خاطراتش می‌نویسد که وقتی ملکی را محاکمه نظامی می‌کردند یکی از توده‌ای‌ها به او گفته بود معلوم می‌شود که برای ملکی شغل خیلی خوبی در نظر گرفته‌اند. اما از من بشنوید که همان توده‌ای چند ماه بعد از آن صاحب شغل خیلی خوبی -یعنی معاونت وزارت فرهنگ- شد و در کابینه آموزگار وزیر بازرگانی!

◆ شما همواره بین دیکتاتوری و استبداد تفاوت قائلید، چرا در جایی می‌گویید از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تا بهمن ۱۳۴۲ شاهد یک دیکتاتوری هستیم؟

مسئله تمایز بین دو سیستم دیکتاتوری و استبداد است که من در نوشته‌های گوناگون به‌تفصیل شرح و تحلیل کرده‌ام. دیکتاتوری یک سیستم فرنگی است که شکل مدرن آن در حکومت ناپلئون ظهور کرد. این نوع حکومت برخلاف استبداد حکومت دلبخواهی و خودسرانه یک فرد نیست بلکه حکومت اقلیت کمی از جامعه است که هیئت حاکمه را تشکیل می‌دهند و در رأس آن فرد مقتدری قرار دارد. دیکتاتوری مبتنی بر قانون است ولی به اکثریت اجازه دخالت در امور را نمی‌دهد. از کودتای ۱۳۳۲ تا انقلاب سفید و پانزده خرداد حکومت ایران با دیکتاتوری شاه-زاهدی آغاز شد و پس از آن‌که شاه شَر زاهدی را کند قدرتش افزایش یافت، ولی با این وصف حکومتش فردی و خودسرانه نبود بلکه هیئت حاکمه‌ای وجود داشت، مجلس صد درصد تسلیم نبود، مطبوعات مقداری آزادی داشتند و... انقلاب سفید هیئت حاکمه را برانداخت، مجلس را صد درصد فرمایشی کرد و حکومت خودسرانه شاه را تا ۱۳۵۶ برقرار ساخت.

◆ شما بحث مهمی را درباره علی امینی مطرح می‌کنید و باور دارید اگر جبهه ملی دوم علیه علی امینی اقدام نمی‌کرد، انقلاب رخ نمی‌داد: «اگر پس از برکنارشدن هویدا در تابستان ۱۳۵۶ امینی به‌جای جمشید آموزگار نخست‌وزیر شده بود کار اعتراض‌هایی که تازه شروع شده بود هرگز به انقلاب نمی‌کشید. حتی اگر یک سال بعد پس از آموزگار، امینی نخست‌وزیر می‌شد ایران سرنوشتی جز آن‌که پیش آمد می‌داشت».

گمان می‌کنم اندکی تخلیط شده باشد. امینی در ۱۳۴۰ نخست‌وزیر شد و آن‌طور که دکتر مهدی آذر مسئول ارتباطات شورای مرکزی جبهه ملی دوم به تاریخ شفاهی هاروارد گفته است با سران آن جبهه ملاقات کرد و گفت بیایید همکاری کنیم و مشروطه را از نو برقرار سازیم. اما جبهه دوم نه‌تنها حاضر به همکاری نشد سهل است با او وارد مبارزه حیاتی-مماتی شد و مثل حزب توده او را در عمل به سود شاه کوبید که در نتیجه شاه توانست او را براندازد و با انقلاب سفید استبداد خود را برقرار سازد.

در مرداد ۱۳۵۶ شاه برای خشنودی کارتر هویدا را برکنار کرد و جمشید آموزگار را که یک تکنوکرات بی‌اراده و بی‌خبر از سیاست بود به جای او نشاند و ساواک را مأمور کرد که یک کارزار ضد امینی به راه اندازد چون هم از او نفرت داشت و هم از او می‌ترسید. یک سال بعد هم که شرایط بسیار سخت‌تر شده بود باز هم به جای آموزگار یک سیاستمدار بی‌لیاقت و به تمام معنا بی‌آبرو را گذاشت که شد آنچه شد. حال آنکه حتی اگر در نوبت دوم امینی را نخست‌وزیر می‌کرد، با عرضه و لیاقت و خوشنامی‌ای که او داشت هرچه می‌شد آنچه شد نمی‌شد. ولی شاه به‌هیچ‌وجه حاضر نبود دست از کنترل قدرت بردارد و تا آخر هم دست برنداشت.

◆ گویا در سیاست رسمی به علی امینی و در سیاست حزبی به خلیل ملکی باور دارید، این دو شخصیت چه قرابت‌هایی با یکدیگر دارند؟

من به هیچ فردی باور ندارم. ملاک و مصداق بنده عقاید و اعمال افراد و گروه‌هاست. امینی یکی از اعضاء درستکار و مشروطه‌خواه هیئت حاکمه بود که ضمنا شعور و لیاقت سیاسی‌اش به نسبت جامعه ایران استثنایی بود. ملکی یک متفکر سیاسی و سیاستمدار چپ دموکرات بود که کارنامه زندگی سیاسی‌اش را بنده در چند جا، از جمله کتاب نامبرده بالا، شرح داده‌ام و دیگر تکرار نمی‌کنم.

◆ در مسئله ملی‌شدن صنعت نفت، شما بر جنبه دموکراسی‌خواهی آن توجه دارید و می‌گویید مصدق و حامیانش در کنار جنبه‌های اقتصادی نفت در پی اخراج شرکت نفت انگلیس بودند، چون آن را مخل دموکراسی و دسیسه‌چینی علیه آن می‌دانستند. چه میزان از این فکر واقعی بود و چه مقدار حاوی تئوری توطئه؟

در اینکه شرکت سابق نفت در امور سیاسی ایران دخالت می‌کرد تردیدی نمی‌توان کرد. ولی جامعه سیاسی ایران از امپریالیسم انگلیس چنان غول بی‌شاخ و دمی ساخته بود که حتی تغییرات افسران جزء ارتش و حکومت به اراده آن انجام می‌شد. چنان‌که در بالا گفتم حتی شاه صریحا به هندرسن گفته بود که هرچه در ایران پیش می‌آید به اراده انگلیس است.

◆ شما در مقاله «کلامی چند در اندیشه و ادب سعدی» معتقدید مبانی آثار سعدی بیش از آنکه با مفهوم «حکمت عملی» نسبت داشته باشد، با نوعی رئالیسم انتقادی ارتباط دارد. اگر مقصود شما از «رئالیسم انتقادی»، همان مکتبی باشد که آن را با روی باسکار می‌شناسند، در نظر او «جامعه» مفهومی کلیدی است و «مجموعه‌ای قوام‌یافته از تمایلات و نیروها» است. از این منظر، تلقی خود از «رئالیسم انتقادیِ» آثار سعدی چیست؟

آنچه من گفتم به باسکار- همکار فقیدم در دانشگاه آکسفورد- ربطی ندارد. منظورم این بود که او از نوعی واقع‌بینی برخوردار بود که ضمنا جا برای بحث و گفت‌وگو می‌گذاشت.

◆ سعدی را اومانیست، «تنها اومانیست مسلمان دو سه قرن پیش از رنسانس!» خوانده‌اید. از آنجا که یکی از شاخصه‌های اومانیسم، عاملیت انسان و تفکر نقادانه است، آیا از این منظر بحثِ رئالیسم انتقادی را در مورد آثار سعدی مطرح کردید؟ با توجه به اینکه در خطاب‌کردن سعدی به‌عنوان اومانیست هم به «رنسانس» و دوران مدرنیته اشاره می‌کنید، آیا می‌توان سعدی را شاعری مدرن خواند؟

من سعدی را با اومانیست‌های مسیحی، امثال ارسموس (اراسم)، تماس مور، لینه کر و غیره قیاس کردم که در دوره رنسانس کاتولیک‌های مصلح مذهبی بودند. ولی یکی از نخستین کسانی که چنین نسبتی را به سعدی داده - بدون آنکه بداند کیست و به گمانش یک مسیحی فرنگی بوده- بنجامین فرانکلین، دانشمند و از سران انقلاب آمریکا بود.

◆ نیمه دوم قرن بیستم را دورانِ «سعدی‌کُشی» می‌خوانید، پیش‌تر در مقاله‌ای دیگر به ریشه‌های سعدی‌کُشی اشاره کردید و آن را به دوره بعد اَز شهریور بیست و قرائتِ کسروی از سعدی و حتی پیش از آن، میرزا فتحعلی آخوندزاده نسبت داده‌اید. شما سعدی‌کُشیِ نیمه دوم قرن بیستم را از «پدیده‌های شگفت‌انگیزِ» این دوران می‌دانید و آن را به رویکرد تاریخی ایرانیان مربوط می‌دانید که به‌جای نقد و انتقاد، به ستایش و ردِ پدیده‌ها می‌پردازند. درعین حال از این تلقی می‌گویید که سعدی را به‌اعتبار این سطر که «تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است»، خلافِ حقوق کارگر دانستند. به نظر شما این سعدی‌کُشی تا چه حد به تسلط افکار توده‌ای و چپ در دوران مشروطه برمی‌گردد و چقدر به قولِ شما «عارضه بزرگ و گسترده تاریخی-اجتماعی» است؟

سعدی‌کُشی نیمه دوم قرن بیستم نتیجه کمپین آخوندزاده و کسروی علیه او نبود. یعنی کمپین آنان در زمان خودشان به جایی نرسید. حتی در دهه ۱۳۲۰ هم سعدی مانند گذشته بزرگ‌ترین شاعر ایران به شمار می‌رفت و از جمله طبری و امثال او سعدی را به خاطر اندیشه‌ها و باورهای اجتماعی‌اش می‌ستودند. از دهه سی بود که زمزمه آغاز شد و از دهه چهل اوج گرفت چنانکه یک شاعر سرشناس شعر سعدی را با «بادمجون ترشی» قیاس کرد و به شفیعی‌کدکنی گفته بود که اگر سعدی را شاعر بدانیم لورکا را چه بخوانیم. بدبختانه عقب‌ماندگی‌های جامعه ما یکی دو تا نبود.

◆ چرا داستان‌نویسی جمال‌زاده را متأثر از سبک رئالیسم انتقادی می‌دانید و دلیل توفیقِ «یکی بود و یکی نبود» را سیاسی و اجتماعی، و کمتر ادبی می‌خوانید؟

پیش از جمال‌زاده داستان‌نویسی جدید ایران تا اندازه‌ای هنوز درگیر سنت‌های پیشین بود و در مواردی نیز زیاد تخیلی بود و حالت یک نوع رمانتیسم خودمانی را داشت. داستان‌های جمال‌زاده واقع‌بینانه و به همان دلیل واجد انتقاد اجتماعی‌اند. وقتی «یکی بود و یکی نبود» - در سال ۱۳۰۰- در تهران منتشر شد، واکنش نسبت به آن بیشتر جنبه اجتماعی داشت تا ادبی. از جمله چنانکه سید عبدالرحیم خلخالی در همان زمان در نامه‌اش به جمال‌زاده نوشت سنت‌گرایان اجتماعی را سخت خشمگین ساخت. برعکس اهل تجدد به دفاع از او برخاستند. شرح بیشترش را در کتابم «درباره جمال‌زاده و جمال‌زاده‌شناسی» داده‌ام.

◆ در مقاله‌ای که به نسبت ادبیات و سیاست پرداخته‌اید، شعر فارسی و شاعرانِ دوران مشروطه نقش بسزایی دارند. چرا در این مقاله به متون منثور و داستان‌های این دوران نپرداخته‌اید؟ به نظَر شما چرا در انقلاب مشروطه هم، شعر مانند سرتاسر تاریخ ما، در مبارزات مردمی و طلب مشروطه و قانون و عدالت و آزادی نقش اساسی داشته است؟

ادبیات فارسی از دیرباز تحت سلطه شعر بوده است، اگرچه آثار منثور بسیار خوبی هم داریم. اصولا تقریبا همه ایرانیان شاعرند و اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم که ایران شاعرانه‌ترین کشور جهان است. در دوره۱۳۰۰-۱۳۲۵ هم این شعر و شاعری بود که در سیاست ادبی غلبه داشت. چنانکه مقالات عشقی ابدا تأثیر اشعار او را نداشتند.

◆ شما شکست قرارداد ۱۹۱۹ بین انگلستان و ایران را دلیل کودتای ۱۲۹۹ به رهبری رضاخان و سید ضیاء می‌دانید، اتفاقاتی که تا سال ۱۳۰۴ ایران را به هرج‌ومرج کشاند و سرانجام به دوران مشروطه پایان داد. چنانکه اشاره کردید برخلافِ مخالفت غالب مشروطه‌خواهان و مورخان با قرارداد ۱۹۱۹ که ایران را به تحت‌الحمایگی انگلستان درمی‌آورد، شما این اعتراضات را دور از حقیقت می‌دانید و نقل می‌کنید که کِرزن به کابینه انگلیس اطلاعَ داده بود که قرارداد حق حاکمیت و استقلال ایران را زیر پا نمی‌گذارد. حسین مکی در کتاب «تاریخ بیست‌ساله ایران» از سِر دنیس رایت، سفیر پیشین انگلستان در ایران نقل می‌کند که قرارداد ۱۹۱۹ «بریتانیا را در امور داخلی ایران کاملا مختار می‌ساخت و عملا مانع مداخله سایر قدرت‌ها می‌شد». درعین حال که همه می‌دانیم این قرارداد در مجلس شورای ملی توسط حقوق‌دانان و وکلای مجلس مغایر با قانون اساسی مشروطه دانسته شد و این فراتر از فضایی است که علیه قرارداد ۱۹۱۹ فراگیر شد و به قول شما برخی شاعران مبارز و ایرانیان را به مخالفت با آن متقاعد کرد. افرادی چون مشیرالدوله پیرنیا، ممتازالدوله، مستوفی‌الممالک، محمود افشار یزدی، حاج میرزا یحیی دولت‌آبادی، عبدالله مستوفی، محمدعلی فروغی و سید حسن مدرس، که با قانون سروکار داشتند از مخالفان قرارداد بودند و دکتر محمد مصدق نیز در سخنان خود در مجلس شورای ملیِ دوره ششم این قرارداد را برخلاف نصّ قانون دانسته است. با این اوصاف، چرا شما همچنان معتقدید این تلقی‌ها از قرارداد ۱۹۱۹ بیراه بوده؟ آیا اگر این قرارداد با شکست مواجه نمی‌شد، کودتای ۱۲۹۹ و وقایع بعد از آن به وقوع نمی‌پیوست؟

شما از چند نفر آدم سرشناس نام برده‌اید حال آنکه تا در حدود بیست سال پیش قاطبه ملت ایران «قرارداد ننگین ۱۹۱۹» را «قرارداد تحت‌الحمایگی ایران» می‌خواندند. اما به چه دلیل؟ شما در جایی دیده‌اید که کسی دلیلی در دفاع از این اجماع حیرت‌انگیز داشته باشد. آیا اگر چند میلیون نفر حرف خلاف واقع بزنند این دلیل می‌شود که واقعیت اهمیتی ندارد؟ شما به کتاب «دولت و جامعه در ایران» اینجانب رجوع فرمایید که چگونه با رجوع به تمامی اسناد ایرانی و انگلیسی، و البته متن قرارداد و چگونگی تکوین آن، ثابت کرده‌ام که این عقیده واهی و بی‌پایه بود. باورتان می‌شود؟ و آیا این واقعیت چیزی به ما درباره درجه توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی ایران نمی‌گوید.

◆ شما در شعر «تاریخ بود» روایتی تاریک از تاریخ دارید. اینکه «تاریخ بود/ و هزار چیز خوب بود/ و صد هزار چیز بد بود/ افراط و تفریط بود». گویا در این شعر شما ایده «جامعه کلنگی» (جامعه کوتاه‌مدت) خود را به شعر درآورده‌اید. درعین حال به نظر می‌رسد به‌کنایه، با دیدی انتقادی به فرهنگ‌ها و مفاهیم و ایده‌هایی که بر فرهنگ و سیاست ما تأثیر بسزایی داشته‌اند، اشاره می‌کنید. این «تاریخ تاریک» چه ارتباطی با «جامعه کلنگی» دارد؟

من روایت اول آن شعر را در حدود سی سال پیش نوشتم که کاریکاتوری از تاریخ و فرهنگ ایران است. و ابدا ربطی به مقوله «جامعه کوتاه‌مدت» ندارد. بدبینی و خوش‌بینی آن هم بسته به نظر خواننده است و من در آن قضاوتی روا نداشته‌ام.

مروری بر کتاب «تاریخ چیست؟»، مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها و یادداشت‌های همایون کاتوزیان

تاریک بود تاریخ و جهان روشن شد

شرق: کتاب «تاریخ چیست؟» مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها و یادداشت‌های همایون کاتوزیان در چند سال اخیر است که بسیاری از وجوه تاریخ مدرن ایران و به قول خود مؤلف پاره‌ای از علائق او را در زمینه‌های علم و هنر شامل می‌شود. این کتاب در چهار بخش عمده تدوین شده است: مباحثِ نظری که شامل چهار مقاله است و به مفهوم تاریخ و اهمیت تاریخ اقتصادی و ویژگی‌های بنیادی تاریخ اقتصاد ایران می‌پردازد و «غرب‌زدگی: مجاهدت‌ها و مصائب آن» یکی دیگر از مقالات این بخش است و همچنین کاتوزیان در این بخش مصاحبه‌ای می‌آورد که در آن به مفهوم «جامعه کوتاه‌مدت» خود پرداخته است. بخش بعدی کتاب که به تاریخ معاصر مربوط می‌شود، مفصل‌ترین بخش کتاب است که عناوین آنها از این قرار هستند: «شباهت‌ها و تفاوت‌های دو انقلاب»، «مشروطه و هرج‌ومرج»، «مشروطه؛ انقلابی برای قانون»، «تحول مجلس شورای ملی»، «ملی‌شدن صنعت نفت در یک نگاه»، «مصدق، ناسیونالیسم و سوسیالیسم»، «امینی، شاه و جبهه ملی»، «روایت سنجابی، ملکی و صدیقی از مخالفت با رفراندوم مصدق»، «خلیل ملکی و تئوری توطئه اصلاحات»، «برای ملکی سوسیالیسم بدون دموکراسی معنا نداشت»، «انشعاب‌های دهه ۲۰ و دهه ۴۰ در حزب توده»، «حکایت همچنان باقی است»، «انور خامه‌ای»، «سیدضیا و انگلیس‌ها» و «نهم اسفند از نگاهی دیگر». بخش بعدی شامل تأملات کاتوزیان در زمینه ادبیات است و مقاله‌ای درباره سعدی و جایگاه او در ادبیات و اندیشه دارد و مقاله‌ای که در آن به ادبیات و سیاست در ایران بین سال‌های ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۴ پرداخته و مقاله خواندنی «شعر انقلاب مشروطه»، یک مقاله درباره «داستان‌نویسی جمال‌زاده» و سرانجام، دو مطلب درباره صادق هدایت که کاتوزیان پیش از این در چند کتاب خود به این نویسنده و آثارش به تفصیل پرداخته است. «تاریخ بود» نیز عنوان شعری از کاتوزیان است که روایت آبان ۸۶ از آن در این کتاب آمده است و این‌چنین آغاز می‌شود: «تاریک بود تاریخ/ وقتی که مهر از فلک زاد/ و جهان روشن شد،/ و مهر آیین شد./ و پس از آن دروغ بود...». بخش آخر کتاب به خاطرات شخصی نویسنده مربوط است؛ خاطراتی از حبیب لاجوردی و دوران تحصیل در لندن و ماجرای بورس تحصیلی و نیز تجربه یازده سپتامبر. «بورس تحصیلی»، «با یاد دوست عزیز فقیدم حبیب لاجوردی» و «پرینستون و تجربه یازده سپتامبر» عناوین مطالب این بخش هستند که به‌عنوان تاریخ شفاهی نکات خواندنی دارند. شاید به اعتبار تاریخ‌نگاری و پژوهش‌های تاریخی همایون کاتوزیان، مطالب بخش تاریخ معاصر قابل تأمل هستند؛ خاصه مصاحبه او درباره خلیل ملکی که او را مارکسیستی می‌خواند که در زندان سرمایه مارکس را با هم‌بندی‌هایش خواند و مارکسیست شد، چراکه او هم مانند دیگران باور داشت ایدئولوژی مارکسیسم راه نجات بشریت از فقر و اسارت است. یک چپ دموکرات که منتقد حزب توده و کمونیسم بود و اعتقاد داشت با اصلاحات می‌توان به هدف‌های انقلابی رسید و در عین حال از ویرانگری‌ها پرهیز کرد و البته کاتوزیان بی‌درنگ تأکید می‌کند که درک ملکی از اصلاحات ربطی به مسائل امروز ندارد.

تاریخ چیست؟

مجموعه مقالات، مصاحبه‌ها و یادداشت‌ها

همایون کاتوزیان

نشر مرکز

به مناسبت انتشار «صومعه پارما» استاندال

اگر ماکیاولی داستان می‌نوشت

نادر شهریوری (صدقی)

استاندال (۱۸۴۲-۱۷۸۳) علاقه‌ای به نویسندگی نداشت، بیشتر دوست داشت زندگی کند تا راوی آن باشد. اولین رمان استاندال «سرخ و سیاه» است که آن را در چهل‌وسه سالگی می‌نویسد. هفت سال بعد رمان «لوسین لوون» را و در پنجاه‌وچهار سالگی «صومعه پارما» را می‌نویسد. این سه رمان که مهم‌ترین رمان‌های استاندال‌اند در حقیقت یک رمان‌اند و آن رمان جوانی استاندال است؛ گویی استاندال بیش از چهل سال خود را تجربه کرده بود تا هیجاناتش را به صورت داستان انتشار دهد.

شخصیت اصلی «صومعه پارما» جوانی به نام فابریس دل دونگو است که مصمم است از دستور پدر راستگرای خود سرپیچی کند و راهی پرافتخار در پیش گیرد، برای این کار خود را از ایتالیا به فرانسه می‌رساند تا به ارتش ناپلئون بپیوندد که می‌خواست چهره‌ای آوانگارد از خود به جهان عرضه دارد، او کوشید در نبرد واترلو کنار ناپلئون بجنگد اما واترلو به نتیجه دلخواه نمی‌رسد، زیرا ناپلئون شکست می‌خورد و مقدمات بازگشت سلطنت و تبعید دائمی ناپلئون به جزیره سنت هلن مهیا می‌شود، بنابراین فابریس به میلان بازمی‌گردد، مدتی در قصر پدرخوانده‌اش مارکی دونگو زندگی می‌کند اما زندگی زیر سایه پدر ناممکن می‌شود و بعد از آن نزد عمه‌اش ژینای زیبارو می‌رود که به صورت زنی تنها در «پارما» زندگی می‌کند. پارما موقعیت منحصربه‌فردی دارد، در واقع جهان کوچک‌شده دنیای بزرگ است، استاندال تلاش می‌کند در رمان خود تصویری از یک امپراتوری را در پارما به نمایش درآورد که در آن دسیسه، جاه‌طلبی، میل به قدرت با همه خوش‌شانسی و بدبیاری‌های آن جریان پیدا می‌کند. فابریس که تا قبل از این جاه‌طلبی‌اش در عرصه نظامی و همراهی با ناپلئون به جایی نرسیده بود، این بار می‌کوشد «بخت» خود را در میدان پارما یا چنان‌که استاندال می‌گوید صومعه پارما بیازماید.

فابریس دل دونگو، شخصیت ساخته‌وپرداخته استاندال در صومعه پارما نه آدمی واقعی و یا شخصیتی نمایشی و یا حتی تاریخی است بلکه چنان‌که گفته شد خود استاندال است، استاندال نیز در ۱۷۹۹ از شهر خود گرونوبل به پاریس آمد و این همان سالی است که ناپلئون خود را امپراتور فرانسه معرفی کرده بود. استاندال هم همچون فابریس می‌خواست در کنار ناپلئون با دشمنان فرانسه بجنگد اما انگیزه واقعی او بیش از وطن‌پرستی خلاص‌شدن از قیمومت پدر بود. استاندال مانند فابریس به همان اندازه که به مادر عشق می‌ورزید از «پدر» متنفر بود. اساسا بخشی از ماجراجویی‌های استاندالی مانند فابریس و یا ژولین در «سرخ و سیاه» و... رهایی از جبر پدر بود، آن‌وقت آنان آزادتر می‌توانستند به مصاف سرنوشت بروند. استاندال و شخصیت‌های داستانی‌اش نمونه‌ای آشکار از «عقده اودیپ»اند، به نظر نمی‌رسد حتی فروید بتواند بهتر از استاندال شرحی کامل از پدرکشی اودیپ و تبعات آن را تشریح کند. این بیشتر بدان علت است که استاندال بیش از آن‌که نویسنده باشد، روان‌شناسی دقیق بود، آن‌هم در زمانه‌ای که روان‌شناسی و حواشی پیرامون آن درباره روان انسان به صورت علم و یا حوزه‌ای مستقل مطرح نبود.* استاندال از چیزهای خُرد و کوچک و معمول آغاز می‌کرد، او احساس را از هر تحرک کوچک و تمامی داستان را از هر حکایت کوتاه و انسان را از هر کلام کوتاه و موجز تشخیص می‌داد. برای استاندال اغلب پیش می‌آمد که کم‌اهمیت‌ترین چیزها و کوچک‌ترین امور جزئی گاه به‌اندازه بزرگ‌ترین اتفاقات می‌توانست واجد اهمیت باشد، زیرا می‌دانست که مشاهدات جزئی در روان‌شناسی نه‌تنها مهم بلکه تعیین‌کننده‌اند، از این نظر استاندال پدیده‌ای منحصربه‌فرد در ادبیات جهان بود، او پیشاپیش و قبل از ظهور ایده‌های مدرن و پسامدرن باورهای کلی همچون اقتدار پدر و... را به چالش کشاند و دقیقا در همان هنگام که فیلسوفان و نویسندگان معاصر متأثر از «امر کلی» جهان را با سهولتی سحرآمیز توجیه می‌کردند و پاسخ‌هایی نهایی برای حل این امور ارائه می‌کردند، این روان‌شناس که بعدها نویسنده‌ای بزرگ شده بود با هوشیاری زودتر از موعدی دریافته بود که زمانه امور کلی و جهانشمول سپری شده است و آنچه بر روابط انسان حکمروایی می‌کند همانا مشاهدات کوچک و جزئی است که گاه حتی به حساب می‌آیند اما تبعات و نتایج غافلگیرکننده دارند تا بدان حد که سرنوشت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

استاندال علی‌رغم میلش دوره‌ای فشرده از سیاست را به‌خصوص در رمان «صومعه پارما» به نمایش درمی‌آورد. مقصود از سیاست رئال، سیاست ملموس، معطوف به نتیجه است که فرد می‌کوشد موقعیت خود را در حیطه میدان فعالیتش ارتقا بخشد. موقعیت فرد استاندالی رهایی از تحکم پدر و به طور کلی‌تر شورش علیه دوکسا (Doxa) به‌عنوان روند غالب و یا امور جهانشمول و کلی است، این شورش کاری پرریسک و خطر است که تنها به خواست و یا اراده فرد ربط پیدا نمی‌کند، بلکه تابع وقایع غیرقابل‌پیش‌بینی نیز هست. به همین دلیل استاندال می‌کوشد تا لحظه را دریابد. «درک لحظه» آن‌گونه که استاندال ارائه می‌دهد صرفا محاسبه عقلانی و یا به تعبیری ساده‌تر حساب‌وکتاب کردن نیست بلکه «در لحظه زیستن» نیز هست، آمیختن این دو یعنی «درک لحظه» و «در لحظه زیستن»، از شاهکارهای روانکاوانه استاندالی است. لازمه آن که آدمی در لحظه زندگی کند احساسات تهییج‌شده، فردیت اغراق‌شده و از منظر روان‌شناسی خودشیفتگی است، خودشیفته در بیشتر اوقات مملو از شور و هیجان است. فابریس در «صومعه پارما» و ژولین در «سرخ و سیاه» نمونه‌هایی از شخصیت‌های تهییج‌شده و خودشیفته‌اند. آنها آن‌قدر در لحظه غرق‌اند که توجهشان به سایر امور کم و حتی به کمترین حد ممکن می‌رسد و دقیقا در چنین جو پراحساسی است که آماده کنش آن‌هم به صورت رادیکال می‌شوند. مقصود از کنش رادیکال بی‌توجهی به تبعات کنش است. به نظر استاندال لحظه‌ای که مملو از «حس» و «شور» باشد آن لحظه‌ای است که ممکن نیست به عمل منتهی نشود. در اینجا مفهومی به نام اراده مطرح می‌شود، اراده از نظر استاندال دقیقا مطابق آنچه نیچه می‌گوید در اصل متکی بر شور و هیجان است، به بیانی دقیق‌تر شور و هیجان در لحظه موجب برانگیخته‌شدن فرد و تمرکز نیرو در اوست، در این صورت موقعیت فرد مانند فنری فشرده‌شده است که درآن نیرو آماده رهاشدن می‌شود تا تأثیرات خود را بر محیط پیرامون و یا به طور کلی سرنوشت که همان موقعیت‌های پیش‌رو است، اعمال کند.

جهان استاندال جهان امکانات است، هر امکان می‌تواند موقعیتی برای فرد فراهم آورد، بنابراین فرد استاندالی می‌کوشد «بخت» خود را با هر امکانی گره بزند تا موقعیت خود را ارتقا دهد. آنچه در «امکانات» غیبت دارد، اخلاق است. فرد استاندالی بیش از آنکه به اخلاق به‌مثابه یک امکان نیاز داشته باشد به لحظه، هیجان، اراده و البته «بخت» نیازمند است تا راه خود را بگشاید. داستان‌های استاندال مضمونی سیاسی ندارند، او همواره از سیاست پرهیز می‌کرد اما مضامینی که او برای قهرمانان داستانی‌اش گرد هم می‌آورد، منظومه‌ای سیاسی را به وجود می‌آورند که درنهایت به داستان‌های عمیقا سیاسی منتهی می‌شود، شاید به همین دلیل گفته می‌شود اگر ماکیاولی می‌خواست داستان بنویسد، «صومعه پارما» را می‌نوشت.**

صومعه پارما

استاندال

محمد نجابتی

نشر ققنوس

پی‌نوشت‌ها:

***نیچه به‌جز داستایفسکی خود را عمیقا وامدار استاندال می‌داند.**

**** نقل از بالزاک**