

## صادق هدایت

### در چشم‌اندازی دیگر

بیژن مصاحب نیا

بحث الف - نوید درباره صادق هدایت را چند بار خوانده‌ام و با نوید نیز مباحثه‌ای طولانی بر محتوای بحث داشته‌ام. اما گذشته از اختلاف نظر بین خودم و نوید باید به مهم بودن زاویه‌ای که نوید از آن به صادق هدایت برخورد می‌کند اذعان نمایم. نوید با شیوه‌ای که در نقد بکار گرفته پهنه جدیدی در نقد ادبی و آثار هنری عرضه می‌دارد که قابل تمجید است.

نوید به درستی می‌گوید که مقوله تجدد (قرن نوزده به بعد) یعنی الگوی اجتماعی تمدن معاصر، متکی بر ارگانی است که مسأله زمان و سپری شدن سنت‌ها و میراث‌های کهن از وجوه اصلی آن است. و باز به درستی می‌گوید که در پس این برنامه هجوم ناخودآگاه به سنن و میراث‌های کهن نهفته است و بی دلیل نیست که تمدن معاصر در اوج انقلابی‌گری تئوریک، محافظه‌کارترین شیوه زندگی را به انسان‌ها دیکته می‌کند.

اما این که تجددگرایی بر چه بستر اجتماعی شکل گرفت و پیش زمینه‌های وجود آمدن آن چه بودند و از همه مهمتر روابط قدرت و روابط تولیدی که در غرب پا گرفت چه تأثیرات متقابلی بر روند تجددگرایی داشتند مشخص نیست. بالاتر از همه این که در جامعه‌ای مانند ایران که سراپا از سنن و میراث‌های کهنه تشکیل شده است، تجدد چگونه باید خود را متحقق کند؟ و آیا می‌شود جلوی هجوم تجدد غرب به شرق را گرفت یا نه؟

نوید بر اساس نقد به تجددگرایی، کوشش می‌کند که نقد به صادق هدایت را شکل دهد و هدایت را پلی بین عرفان شرق و نیهیلیسم غرب قلمداد کند، برای این منظور مجبور می‌شود که تجددگرایی و نیهیلیسم را لازم و ملزوم یکدیگر ببیند و تجدد را «روی دیگر سکه مرگ» قرار دهد.

به عبارت دیگر اگر نقد نوید به هدایت را در یک جمله خلاصه کنیم این می‌شود که: تجددگرایی چاله‌ای برای غرب حفر کرده بود که صادق هدایت نیز در آن افتاد. و نقد من به نوید این است که: نوشته‌های صادق هدایت چاله‌ای برای روشنفکران ایرانی حفر کرده است که نوید هم نتوانست از روی آن بپرد.

در بسیاری از نقدهایی که قبلاً به هدایت شده بود، معلوم نیست که معیار آنها تولید ادبی است و یا نقد به هدایت در قالب نقد به یک فیلسوف و یا ایدئولوگ اجتماعی است.

هدایت اما هیچ یک از این نقش‌ها را برای خود قایل نیست: (چاله‌ای که هدایت حفر کرده) «باید یک فصل تازه به روان‌شناسی و یا الهیات قدیم حاشیه بروی. من ربطی میان آئینه و جسمی که روی آن منعکس می‌شود نمی‌بینم. اگر می‌خواهی اسم این را روح بگذاری باشد. ولی به نظر من چون هنرمند حساستر از دیگران است و بهتر از سایرین کثافت‌ها و احتیاجات خشن زندگی را می‌بیند، برای این که راه فراری پیدا کند و خودش را گول بزند، زندگی را آن طور که می‌خواهد، نه آنطور که هست در تراوش‌های خودش می‌نمایاند. ولی این ربطی به روح ندارد، فقط یک ناخوشی است. این هم فرضی است.»<sup>1</sup>

روی همین اصل، قرائت‌های مختلفی که از صادق هدایت صورت گرفته و تصورات گوناگونی که از محتوای نوشته‌های او بوجود آمده است، خود تابع شیوه‌ای می‌گردد که به وسیله آن هدایت مقولات فردی، احساسی و اجتماعی را مطرح کرده و نسبت به آنها حساسیت نشان می‌دهد. تا به امروز نیز هیچ کسی نتوانسته (از جمله نوید و خودم) که نقد همه جانبه‌ای از صادق هدایت ارائه دهد. در هدایت استقلال هنری و ویژه‌ای دیده می‌شود که نه می‌توان آن را «نوگرایی» در هنر نامید و نه آنکه از آن به مثابه ایده‌ای انقلابی یاد نمود و نه می‌توان گفت که سنت‌گرایی و عرفان است.

تولید ادبی مانند هر تولید هنری دیگر وابسته به عملکرد تغییرات و تضادهای پیش آمده در افتراق Differentiation سیستم اجتماعی است. این تعریف اما از قانون خاصی پیروی نکرده و نمی‌توان هر تولید هنری را بازناب زیربنای ساختاری جامعه قلمداد نمود. روی همین اصل اثر هنری اغلب در زمان خود کمتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته و اکثراً در دوره‌های بعد است که پدیده‌های جدید اجتماعی کمک به درک بهتر از اثر هنری می‌کند.

از آن جا که نمی‌توان قانونمندی خاصی برای نقد و آثار هنری در نظر گرفت، پس هر مورد و هر سبکی را جداگانه باید مورد بررسی قرار داد. منتها در هر مورد، رابطه‌ای که اثر هنری با محیط خود برقرار کرده است یعنی تأثیری که چه مستقیم و چه غیرمستقیم بر محیط گذاشته است را باید در نظر گرفت. این تأثیر معمولاً مراحل پیچیده‌ای را طی می‌کند که تصور فوری و مستقیم را بعضاً غیرممکن می‌سازد.

پس از دوره روشنگری در اروپا و اشاعه مفهوم «فرد آزاد» در دنیای هنر نیز تحولی بوجود آمد که همانا مفهوم استقلال هنرمند بود که همپای قدرت هنری او به مثابه بخش مهمی از خلاقیت هنری در نظر گرفته شد. حال آن که در دوره‌های قبل خلاقیت هنرمند با استقلال او لزوماً همراه نبود. این استقلال چه به صورت مفهوم «هنر برای هنر» و چه به نوع «شبه سیستم خود خلاق» (Auto-Poetic Subsystem) (هوبرت ماتوران) حرکت جدیدی است که به معنای ایزوله بودن اجتماع هنرمند از جامعه نبوده و هنرمند به وسیله نوآوری با جامعه ارتباط برقرار کرده و بر آن تأثیر می‌گذارد. حال آن که در عرفان و تصوف جدایی صوفی از جامعه به معنای ایزوله بودن انسانست زیرا در تصوف و عرفان نوآوری وجود ندارد.

در ایران، و شاید در اکثر جوامع عقب‌مانده، که تداوم دیکتاتوری و عدم رشد جامعه مدنی مفهوم «فرد آزاد» را دور از ذهن نگاه داشته است، استقلال هنر و هنرمند نمی‌تواند صورت گیرد. تلاش برای استقلال، پس هنرمند را به پهنه مبارزه اجتماعی متصل می‌کند، که به معنای «انقلابی‌گری» هنرمند نیست (چیزی که روشنفکران ایرانی به زور می‌خواهند به هنرمندان حقتنه کنند و یا بی‌هنرهایی که با سرودن اشعار «آتش» و «خون» هنرمند مترقی نام می‌گیرند).

بحث اجتماعی را که هدایت در محتوای کار هنری خود عرضه می‌کند کوشش او برای استقلال هنری نیز هست. تقلای هدایت دریافتن مفهوم فرد آزاد در لابلای نوشته‌های او موجود است و این تقلای او است که در نظر پاره‌ای به نهیلیسم، در نظر دیگری به عرفان و در قرائت بعضی‌ها به انقلابی‌گری تلقی می‌گردد. جوهر اصلی کلیه نوشته‌های هدایت را من در دو مقوله بسیار مرتبط با هم می‌دانم: یکی مقوله تداخل کهنه و نو در فرهنگ ایرانی و دومی طرح نقادانه رابطه قدرت است. هدایت اما از داستان نویسی به مثابه جزیی از زبان یعنی وسیله‌ای برای ارتباط عامل‌ها در جامعه، و نه خود عامل، و نه حتی خود واقعه، استفاده کرده است. با چنین زبانی، هدایت نه مانند آل احمد در تلاش حفظ سنت‌ها و نه مثل تقی زاده و ملکم خان کوشش در اشاعه «اخذ تمدن غرب بدون دستبرد ایرانی»... را دارد. کوشش او در نشان دادن ذهنیت معیوب و دفرمه‌ای است که از تداخل زندگی نو و فرهنگ کهنه بوجود آمده است.

در داستان سگ ولگرد این تداخل را هدایت به سادگی نشان می‌دهد. اما این ساده بودن نوشته او لزوماً به معنی تولید سمعی و بصری هنر نیست. معمولاً رسم بر این است که هنرمندان تداخل فرهنگ کهنه و نو را مثلاً با نشان دادن رادیوی ترانزیستوری که به گردن اسب گاری آویزان شده و یا تلویزیون رنگی که در کپرهای حصیرآباد بکار گرفته شده است نشان می‌دهند. هدایت اما احساسات انسانی و روان‌شناسی توده‌ای را در پروسه تداخل تجددگرایی با فرهنگ سنتی به نمایش می‌گذارد. داستان عروسک پشت پرده (کتاب سایه روشن) روحیات و روان‌شناسی جوانان امروز ایران است که به اروپا رفته‌اند و گرفتاری‌های فرهنگی، یعنی تداخل کهنه و نو چگونه آنان را گیج کرده و تصور آنان از زن‌فرنگی را به نمایش می‌گذارد. همو سپس در این داستان جوان تحصیل کرده ایرانی و نه بچه شیر برنج فروش را پس از بازگشت به ایران نشان می‌دهد.

در سگ ولگرد، هومانیسمی را که در اروپا در روند تجددخواهی از مفهوم حقوقی شخصیت فراتر رفته بود نشان داده می‌شود. فراتر رفتن هومانیسیم به معنی انتقال مفهوم انسانیت از حیطه روابط انسانها به رابطه بین انسان و

حيوان است. هنگامي که دولت‌ها در غرب به ساختن جنگ افزارها و گسترش سربازخانه‌ها و زندان‌ها مشغول بودند، مردم متجدد جمعيت حمايت از حيوانات را تشکيل دادند. سگ‌ها از ولگردی در کوچه و بازار به آپارتمان‌ها انتقال يافتند و جايگاهي در ردیف يکي از اعضا خانواده پيدا نمودند. درمانگاه‌هاي دامپزشکي و تسهيلات مختلف براي نجات جان حيوانات به وجود آمد و...

در ايران اما، سگ جايگاه ديگري داشت و هدايت با استادي مفهوم انسانيت در دو فرهنگ را با سمبول کردن يك سگ اروپايي در ايران مورد بررسی قرار مي‌دهد و به آساني دويارگي را که در دو قطب جامعه عقب‌مانده به وجود آمده است نشان مي‌دهد.

پات يك سگ اسكاتلندي است که در خانواده مدرن ايراني زندگي مي‌کند:

«... و بعد يك همبازي ديگر پيدا کرد که پسر صاحبش بود. در ته باغ به دنبال او مي‌دويد، پارس مي‌کرد. لباسش را دندان مي‌گرفت. مخصوصاً نواز شهابي که صاحبش از او مي‌کرد... ولي پسر صاحبش را بيشتتر دوست داشت چون همبازيش بود و هيچ وقت او را نميزد... وقت شام و ناهار دور ميز مي‌گشت و خوراک‌ها را بو مي‌کشيد و گاهي زن صاحبش با وجود مخالفت شوهر خود يك لقمه مهر و محبت براي او مي‌گرفت...» 3.

اين شرح رفتار انسان متجدد در ايران است و شکل زندگاني که در هر حال از غرب تقليد شده بود. اما قطب ديگر جامعه ما:

«... به نظر مي‌آمد نگاه‌هاي دردناک پر از التماس او [پات] را کسي نمي‌ديد و نمي‌فهميد. جلو دکان نانوايي پادو او را کتک مي‌زد. جلو قصابي شاگردش به او سنگ مي‌پراند. اگر زير ساپه اتومبيل پناه مي‌برد، لگد سنگين کفش ميخ دار شوfer از او پذيرايي مي‌کرد. و زماني که همه از آزار او خسته مي‌شدند، بچه شير برنج فروش لذت مخصوصي از شکنجه او مي‌برد. در مقابل هر ناله‌اي که مي‌کشيد يك پاره سنگ به کمرش مي‌خورد و صدای قهقهه او پشت ناله سگ بلند مي‌شد و مي‌گفت: بد مسب صاحب! مثل اين که همه آنهاي ديگر هم با او همدست بودند و بطور موزي و آب زير گاه از او تشويق مي‌کردند و ميزدند زير خنده. همه محض رضاي خدا او را مي‌زدند و به نظرشان خيلي طبيعي بود سگ نجسي را که مذهب نفرين کرده و هفتاد جان دارد، براي ثواب بجزانند.» 4.

سمبول‌ها، تصاویر و حالات شخصي شخصيتهاي داستان‌هاي هدايت است که خواننده را جذب کرده و به دنبال بينش حاکم بر داستان که اغلب نقادانه تصوير شده است مي‌فرستد. زبان هدايت نه تنها «عاميانه گري» نيست بلکه شرح روحيات و فرهنگي است که در آن بچه شير برنج فروش، پادو نانوايي، حاج آقا و پير مرد خنزر پنزري، پنجاه سال بعد، در ابر و دود «انقلاب اسلامي» صورت و جان مي‌گيرند و بي ترس و خجالت به ريش تمام تجدد خواهان و نوآوران مي‌خندند.

همين تصوير را فروغ فرخزاد در قالب شعر بوجود مي‌آورد و شايد دلواپس‌تر از صادق هدايت به تمام روشنفکران جامعه عقب‌مانده هشدار مي‌دهد:

مردم،

گروه ساقط مردم

دل مرده و تکيده و مبهوت

در زير بار شوم جسدهاشان

از غربتي به غربت ديگر مي‌رفتند

و ميل دردناك جنايت

در دستهايشان متورم مي‌گشت

...

پيوسته در مراسم اعدام

وقتي طناب دار

چشمان پر تشنج محکومي را از كاسه با فشار به بيرون مي‌ريخت

آنها به خود فرو مي‌رفتند

و از تصور شهوتناكي

اعصاب پير خسته شان تير مي‌كشيد

اما هميشه در حواشي ميدان‌ها

اين جانبيان كوچك را مي‌ديدي

كه ايستاده‌اند

و خيره گشته‌اند

به ريزش مداوم فواره‌هاي آب 5

تصويري را كه هدايت و فرخزاد از پهلوي هم قرارگيري دو ميراث فرهنگي، يا دو ذهنيت ارائه مي‌دهند، كمتر مورد توجه نقادان ادبي و مفسر هاي قصه نويسي در ايران قرار گرفته و بعضاً نيز آن را نقطه ضعف هدايت مي‌دانند. رضا براهني كتاب هفتصد و پنجاه صفحه‌اي درباره قصه نويسي نگاشته و خود او نه تنها فردي خرافي و مذهبي نبوده بلكه مدتها از هواداران پر و پا قرص تروتسكيست‌هاي ايراني و طرفدار انترناسيونال چهارم بود. او اما در نقد به هدايت عاجز از ديدن آن چيزي است كه هدايت پنجاه سال قبل از او احساس مي‌كرد و مي‌كوشيد به نوعي آن را بيان نمايد. براهني ايراد مي‌گيرد كه: «هدايت راز ظهور تاريخي مذهب را كشف نكرد و هميشه خرافات را به جاي مذهب گرفت و با آن‌ها به نام مذهب به مبارزه برخاست كه البته به نوبه خود هم مفيد و هم مضر بود. مفيد از اين نظر كه خرافات كوبيده شد، و مضر از آن نظر كه خاستگاه تاريخي مذهب نيز در کنار خرافات مورد حمله قرار گرفت. هدايت در مورد يك آيين مذهبي، چون آيين زرتشت از سوراخ سوزن فرو مي‌رفت و در مورد آيين ديگر، اسلام، از در دروازه فرو نمي‌رفت و در مورد اسلام تر و خشك را يك جا مي‌سوزاند» 6.

انتقاد كندگان به هدايت ابتدا نقد خود را بر اين اساس كه هدايت كوشش مي‌كند كه انسان را از حمايت محيط بومي و آشنا محروم كند و با حمله‌اي كه به سنت و مذهب مي‌نمايد، تجددگرايي «دز انفكته» و يا نوعي غرب‌زدگي منحط را ارائه مي‌دهد. اما فوراً براي اثبات نظر خود به نقد درباره نيستي‌گرايي (نهيليسم) مي‌پردازند و بعضاً نيز خودكشي صادق هدايت را دليل بي‌ارزش بودن نوشته‌هاي او مي‌پندارد.

آنچه که در هدایت می‌بینیم افشای فرهنگ بیمار گونه اعتقادات و ارزشهای سنتی جامعه است. در این کار هدایت، بجای خلق کردن کاراکتر در داستانهایش از طریق بیان ذهنیت آنان به تصاویر روح و جان می‌بخشد. او نه تنها عقب ماندگی شخصیت‌های داستانش را بازگو می‌کند بلکه بازتاب ذهنی و روانی این عقب ماندگی را در جامعه نشان می‌دهد. مثلاً در بوف کور هدایت به دنبال ریشه‌های تاریخی عقب ماندگی فرهنگی می‌رود و شخصیت‌ها و فضای داستان او از بعدی تاریخی و اسطوره‌ای برخوردار می‌شوند<sup>7</sup> (مسأله‌ای که نوید هم به آن اشاره کرده است).

آذر نفیسی اعتقاد دارد که تفکر و بینش خاص هدایت نسبت به جهان اطرافش مانند ریسمانی نامریی داستانهایی او را با ساختارها و مضامین مختلف به یکدیگر متصل می‌کند. این داستان‌ها، همه اجزای مختلف یک دنیای خاص هستند و این دنیا از طریق برخورد و برداشت شخصی او از زندگی و اجتماع اطرافش شکل می‌گیرد. مثلاً کثافت و تباهی دنیای «علویه خانم» و فریب و نیرنگ حاکم بر فضای «حاجی آقا» مکمل و توجیه کننده نگرش فلسفی انزو اطلبانه هدایت در بوف کور است.<sup>8</sup>

به نظر من بهترین زاویه‌ای که می‌توان از آن به مقوله تجددگرایی و سنت گرایی برخورد نمود بررسی این مقولات در ارتباط با مسأله قدرت است. تقابل کهنه و نو هنگامی مفهوم می‌یابد که نیروهایی که منتقل کننده عقاید هستند به صف آری قرار گیرند. ایده‌ها کلاً به صورت تاریخی وجود دارند و روی همین اصل غلبه ایده‌ای بر ایده دیگر بدون وجود درجه‌ای از مبارزه اجتماعی امکان‌پذیر نیست. قدرت و کاربرد ایده نیز بستگی به نیروی اجتماعی دارد که چنین شیوه تفکری را حمل می‌کنند.

مثلاً فردگرایی محصول تقابل ایدئولوژیک در اروپا بود که شروع آن از دوران رنسانس هنگامی که مفهوم تولید کننده فردی بوجود آمد تا عصر روشنگری که مفهوم فرد آزاد شکل گرفت، ادامه یافت. اما زمینه‌های اجتماعی که چنین مفهومی در بستر آن شکل می‌گرفت را نیز باید در نظر داشت. فردگرایی و همچنین تجددگرایی، بدون رفرماسیون پروتستان، بدون گسترش شهرنشینی، بدون آزاد شدن نیروی کار از قیود فئودالی، بدون مفهوم رقابت آزاد، امکان تحقق در اروپا نداشت. درست است که از نظر تاریخی فردگرایی در دوره‌های مختلف به انواع گوناگون وجود داشته است، اما تنها از قرن هجدهم است که فردگرایی همچون یک وسیله اعتراض بر علیه غیر شخصی کردن، ظاهر می‌گردد. این تقابل که بازتاب گسترش روابط اجتماعی جدید بود خود را بصورت تقابل بین فرد و جهان، میان شخصیت و جامعه، میان شهروندان و دولت و ... نشان داد.

در هنر و ادبیات تأثیر این تقابل به خوبی مشهود است. مثلاً برای یک نویسنده مفهوم رقابت آزاد و حق ابتکار شخصی مقولاتی برابر محسوب می‌گردد تا بتواند احساسات و ذهنیت خود را بیان نموده و به خواننده آن شخصیتی را که دلش می‌خواهد، القاء کند. روی همین اصل رمانتیسم و فردگرایی جزء لاینفک یک پروسه ذهنی است که از یکسو بازگو کننده اعتراض لایه‌های پیشرو جامعه (بورژوازی انقلابی) بر علیه مطلق گرایی Absolutism و دولتهای مستبد است و از سوی دیگر اعتراضی بر علیه این اعتراض می‌باشند. یعنی اعتراض بر علیه پدیده‌ها و اوضاع و شرایطی است که پا به پای انقلاب صنعتی آزادی بی بند و بار بورژوازی تکمیل می‌گردد.<sup>9</sup>

رمانتیسم فردگرایی را در تقابل با مادیت جهان ارج داد و از سوی دیگر حفاظتی از دست اندازی سیستم بورژوازی به فردیت و خود ابتکاری بود: «رمانتیک‌ها به معنای اخص می‌خواستند با زیبایی پرستی خود قلمروی ایجاد کنند که از بقیه جهان برکنار باشد و بتوانند بی‌مانع و رادع در آن فرمانروایی کنند».<sup>10</sup>

نیمه اول قرن هجده و یا به نظر «هاوزر» نسل 1830 را دوران استحالته رمانتیسم باید در نظر گرفت. رمانتیسم دیگر مکتبی عرفانی، فارغ از جهان رمزآمیز نمی‌توانست باقی بماند. گرایش‌های ضد دینی و ضد مشروعیت که به دنبال بر هم خوردن بساط سلطنت‌های مستبد اروپا اوج گرفته بود به مقابله با رمانتیسم پرداخت.

از میان گرایشهای مهمی که در آن دوران شکل گرفتند، دو جریان ویژه بر دیسکورس‌های اجتماعی و سیاسی دوره‌های بعد تأثیر گذارند. جریان نخست دیسکورس «هنر برای هنر» بود که نهیلیست‌ها (از جمله فلوبر) از آن مشتق شدند. جریان دوم دیسکورس «هنر برای مردم» بود که پیروان سن سیمون و فوریه که انگلس آنان را

سوسیالیست‌های تخیلی‌نماید از اشاعه دهندگان آن بودند. آنها رمانتیسم را بعزت گرایش به طرف کلیسا و سلطنت و همچنین اشاعه فردگرایی خیرخواهانه بورژوازی مردود می‌دانستند اما از طرف دیگر به رمانتیسم بعزت لیبرالیسم آن و اصل آزادی هنر و عصیان بر علیه قواعد کلاسیک دلبستگی نشان می‌دادند. 11

نهیلیسم اما به زودی از حیطة هنر برای هنر پا فراتر گذارد و به صورت دیسکورسی که در ابتدا برای مقابله با فرهنگ جامعه و آنچه که به نام «حقیقت» شکل گرفته بلند شد و سپس خود تبدیل به جبرگرایی فرهنگی Cultural Determinism گردید. جنبه دترمینیستی نهیلیسم، آن را به دو گرایش گوناگون تقسیم نمود: یکی گرایش آنارشیستی که معتقد بود که برای ساختمان جامعه نوین اول بایستی کلیه سازمانهای اجتماعی - سیاسی و اقتصادی را نابود نمود. زیرا تا زمانی که چنین سازمان‌هایی پا بر جا بمانند امکان تحول جامعه مشکل خواهد بود. این ایدئولوژی بصورت جنبش دامنه داری در روسیه پس از سالهای 1860 تا 1917 پا بر جا ماند. گرایش دیگر نهیلیسم فرهنگی بود که در اواخر قرن نوزده در اروپا به اوج خود رسید. در آن دوران جنبشهای مختلف فکری و پیشرفتهای سریع علم، فضای لازم را برای تحقق آزادی عقیده، فردگرایی، آزادی مدنی و غلبه مند علمی بر شیوه تفکر بوجود آوردند. نهیلیسم بر چنین بستر اجتماعی مبارزه آشکار بر علیه «حقیقت اخلاقی» Moral Good را دامن زد. نفي جنبه‌های مقدس، نفي ایمان، نفي مذهب و فرقه‌های دیگر و از همه مهمتر تقابل با دوگانگی‌های اجتماعی از طریق انکار اساس و پایه‌ای برای حقیقت و عقل بود. نیچه می‌گفت: «اعتقاد نهیلیسم، آرامش عظیم برای کسی است که به مثابه يك دانش پژوه دائماً در جنگ با حقیقت زشت می‌باشد». 12

جنگ بین‌الملل اول، ضمن تمام انهدام‌گری‌ها به انهدام نسبی نهیلیسم نیز دست زد. اما آیا نهیلیسم اصلاً گذاری هم به ایران کرده بود؟ آیا اصولاً ضرورتی دارد که دل‌واپس نهیلیسم در ایران باشیم. آیا صوفیگری و درویشی در ایران يك و جب جا به نهیلیسم خواهد داد؟

در نظر استانیلی مفهوم نهیلیسم مقوله‌ای نسبی است. آنچه که در يك جامعه و در يك نسل نهیلیسم خوانده می‌شود برای جامعه و یا نسل دیگری ایده آزادی از مفاهیم مجازی و خرافی می‌باشد. 13 در ایران پنجاه سال پیش که اصولاً مفهوم فرد آزاد شکل نگرفته و نمادهای کهن اجتماعی و فرهنگی نه فقط بویی از فردگرایی نبرده بودند بلکه تجمع و تحزب را چه به صورت خانواده و چه به نوع فرقه‌های دینی و یا سیاسی ترغیب می‌کردند، نهیلیسم و فردگرایی از برکات آزادی قلمداد می‌شد. در ایران فضای فرهنگی و اجتماعی آنقدر تنگ بوده است که نویسنده و هنرمند نمی‌تواند خود را از بقیه جهان کنار بکشد و با زیبابرستی خود قلمروی خاص خود را ایجاد کند. ما در ایران از مزاحمت و مداخله مردم به تنگ آمده‌ایم و نه از فردگرایی و بی‌تفاوتی.

هدایت از این مزاحمت‌ها شکایت دارد: «آیا این مردمی که شبیه من هستند که ظاهراً احتیاجات و هوی و هوس مرا دارند، برای گول زدن من نیستند؟ آیا يك مشت سایه نیستند که فقط برای مسخره کردن و گول زدن من بوجود آمده‌اند». 14

هدایت از طریق چند لایه کردن زبان داستانی بخصوص در بوف کور دیالوگ شخصیت‌های داستان با محیط خود را نشان می‌دهد. کوشش او در فردیت دادن به شخصیت‌ها است. او در بوف کور ادامه می‌دهد:

«چند روز پیش يك کتاب دعا برایم آورده بود که رویش يك و جب خاک نشسته بود. نه تنها کتاب دعا بلکه هیچ جور کتاب و نوشته و افکار رجاله‌ها به درد من نمی‌خورد. چه احتیاجی به دروغ و دونه‌های آنها داشتم، آیا من خودم نتیجه يك رشته نسل‌های گذشته نبودم و تجربیت موروثی آنها در من باقی نبود؟ آیا گذشته در خود من نبود. ولی هیچ وقت نه مسجد و نه صدای اذان و نه وضو و اخ و تف انداختن و نه دولا و راست شدن در مقابل يك قادر متعال و صاحب اختیار مطلق که باید به زبان عربی با او اختلاط کرد در من تأثیری نداشته است». 15

### هدایت و رابطه قدرت:

تحقق رابطه قدرت در زندگی افراد بر پایه کنترل مرگ و حیات و کنترل رابطه جنسی متحقق است. قوانین، ترس از مجازات، اطاعت، سرکشی و... تماماً تظاهرات رفتار نسبت به تحقق رابطه قدرت است.

برخورد هدایت به مقوله مرگ و روابط جنسی از کانال انتقاد به روابط اجتماعی صورت می‌گیرد و «نهیلیسم» او از این بابت بایستی مورد مذاقه قرار گیرد. هدایت کوشش داشت که با اعتراض به ایدئولوژی حاکم بر جامعه و با تقابل با سنت‌ها قلمرویی ایجاد کند که فردیت از زیر بار قیود کهن جامعه خلاص گردد. او با زیبا پرستی خود این قلمرو را چیزی جدا از «دنیای واقعی» تصور می‌کرد و تقابل او با رابطه قدرت از طریق قدرت یافتن فرد در تعیین سرنوشت خود و حتی تعیین مرگ و زندگی بود. هدایت جامعه‌ای را می‌دید که فرد در آن هیچ تصویر می‌شود و همه چیز از طریق مشیت و وظیفه انجام شده و نقش فرد چیزی جز عبودیت نمی‌باشد. در چنین جامعه‌ای حتی مردن هم آسودگی برای فرد نمی‌آورد. مرگ صرفاً وسیله‌ای است که فرد را به درگاه الهی می‌برند و پاداش زندگی را برای او تعیین می‌کنند. از اولین شب مردن نکیر و منکر برای بازجویی به سراغ فرد می‌آیند تا آخرین مرحله یعنی قیامت، فرد مرده از مراحل مختلف بوروکراسی خدا و فرشتگان می‌گذرد تا بالاخره به بهشت یا جهنم فرستاده شود. در جهنم اما آتش سوزنده معلوم نیست که به چه «حکمتی» مرده را به خاکستر تبدیل نمی‌کند بلکه در این آتش مارهایی وجود دارند که مرده از شر آنها به افعی پناه می‌برد. در چنین روابط قدرتی است که هدایت مقوله مرگ و نیستی‌گرایی را به پیش می‌کشد.

**قانون زندگی و قانون مرگ:** شاید قدیمی‌ترین قانون بشر کنترل زندگی و مرگ افراد بوده است. در تمدن روم و در دین ابراهیم، پدر دارای قدرت کنترل بر مرگ و زندگی فرزندان و غلام‌های خود بود. قربانی کردن اسحق برای خداوند پیش کشی بود که ابراهیم حق زندگی و مرگ فرزندان را به پدر تفویض نمود. از آن به بعد جنگ و کشته شدن برای خدا و شاه و میهن وظیفه‌ای بود که افراد جامعه بدون چون و چرا بایستی انجام می‌دادند. جنگ که معمولاً بنا به فرمان حاکم آغاز می‌گشت، هنگامی بود که محور قدرت در جامعه یعنی دولت مورد تهدید قرار می‌گرفت. اعلام جنگ به معنی دستور مردن عده زیادی از مردم جامعه بود. میشل فوکو چنین قدرتی را جواز کشتن و جواز زندگی کردن افراد می‌نامد. 16 این قدرت هنگامی که با حق مصادره و تصاحب اموال افراد یکی گردد، قدرت مطلق نامیده می‌شود که به اشکال گوناگون از دستور بسیج جنگ تا مجازات اعدام در مورد کسانی که بر علیه دولت توطئه سیاسی می‌کنند خود را نشان می‌دهد. اختیار کشتن و اختیار زنده نگه داشتن که بطور کلی در انحصار قدرت مطلق یعنی خدا و شاه بود در سراسر تاریخ بشر قانون حیات و زندگی را تعیین می‌کرد.

از قرن هفدهم به بعد همزمان با تغییراتی که از نظر مذهبی و اجتماعی در مفهوم فرد و انسان بوجود آمد مسأله دیگری به مقوله فردیت اضافه گردید و آن تغییر در باور انسان نسبت به عامل تعیین کننده مرگ و زندگی بود. و علم با سرسختی خاصی شروع به کنار گذاردن مفاهیم قبلی نمود. اولین تعرض علم، ارائه تئوری در مورد بیولوژی بدن انسان و اینکه بدن نیز مانند یک ماشین مرتباً در کار است. ویلیام هاروی در 1628 برای اولین بار قلب را به مثابه یک تلمبه Pump شرح داد. البته قرن‌ها قبل از او نیز از صدای قلب به منزله نشانه حیات و از ضربان نبض برای تشخیص بیماری آگاهی وجود داشت، اما فقط هاروی بود که قلب را مانند تلمبه‌ای که شامل دو قسمت بوده و قسمت راست آن خون تیره را به شش‌ها برده و قسمت چپ قلب خون تازه را به سراسر بدن انسان می‌رساند، شرح داد.

دومین تعرض علم کشفیات درباره امراض و انجام واکسیناسیون بود که به وسیله آنها مردن به تدریج از حوزه جبر الهی به حوزه اختیار انسان نقل مکان می‌داد.

این گونه کشفیات طبی زمینه‌های فکری خود را از جهانی می‌گرفت که از نظر ذهنیت در حال تغییر بود. کشف هاروی در مورد ماشین بدن بر بستر تئوریهای دیگری مانند تئوری کپرنیک و تز مشهور گالیله در مورد «چرخیدن زمین» بود. علم و شناخت انسان از خود مفهوم زندگی و مرگ را تغییر می‌داد. اواخر قرن شانزدهم علم تشریح به وسیله Vesalius ناشناخته‌های بدن انسان را نشان داد و کپرنیک ناشناخته‌های زمین را. مجموعه این دو کشف جدید دیدگاه دیگری از زندگی به وجود آورد. 17 ماشین بدن انسان بر روی زمین چرخنده قدرت لایزال خدا و فرستادگان خدا را در امر زندگی و مرگ به زیر سوال برد.

به عقیده شنیدمن پارادوکس‌های قرن هفدهم همان گونه که مفهوم ماشین بدن و تلمبه قلب را ارائه داد، مفهوم خودکشی را نیز به وجود آورد. زیرا تئوری خودکشی نیز مانند تئوری ماشین قلب احتیاج به جهان بینی سکولاری داشت که زندگی روانی انسان را شکل بدهد. 18 با به وجود آمدن مفهوم «فرد آزاد» زندگی بیولوژیکی انسان به

عنوان عاملي مهم در زندگي سياسي انسان‌ها سر بلند كرد. انسان سياسي (بنده، سرباز، سرف، پلب و...) تبديل به انسان مدني شد كه حيات بيولوژيك جزئي از آن بود. براي دولت مقوله مرگ كه برگ برنده رابطه سلطه بود از كنترل مركز قدرت خارج مي‌شد و مفهوم تداوم زندگي جاي خود را به تهديد مرگ مي‌داد. 19 «خودكشي» مقوله جديدي گشت كه صرفاً در حيطه فرديت و فردگرایی قابل تبیین بود. از این رو با مرگ‌هایی از قبیل شهادت، كشته شدن براي افتخار و یا سر كشيدهن جام زهر به وسيله سقراط تفاوت اساسي داشت.

اخلاقياتي كه به خصوص از قرن هجده به بعد در اروپا به صورت مكاتب فلسفي مطرح شد. فرديتي را كه در حيطه فردگرایی مي‌خواست خود را از فشار منهيات و گناههاي مسيحيت خلاص نمايد دوباره به زير يوغ اخلاقيات جديدي كشييد. فلسفه سودمندي انسان Utilitarian و پيروان فلسفه كانت هر دو ضمن حمله به مفهوم فرديت، اخلاق نسبي را تبليغ مي‌كردند و مسأله مرگ و زندگي را از چنين زاويه‌اي مورد توجه قرار مي‌دادند.

در فلسفه سودمندي، حصول دستاورد، هدف زندگي مي‌شود و حالت اخلاقي هر عمل بر اساس نتيجه‌اي كه آن عمل به بار مي‌آورد سنجيده مي‌گردد. فرد فقط هنگامی دست به عملي خواهد زد كه نتیجه آن را خوب بر آورد كند. در اين ديده‌گاه انسان بایستی پیوسته توازي منطقي بين لذت و رنج بوجود آورده و از كاميابي «قابل قبول» حداكثر استفاده را ببرد. در اين بينش اقدام به خودكشي به كلي نادرست و ممنوع است. چون از ميان بردن زندگي نه تنها به ضرر خود شخص مي‌باشد، بلكه موجب نقصان در زندگي ديگران نيز شده و لذت زندگي ديگران را تبديل به غم و عزاداري مي‌كند. 20

نثوري اصول اخلاقي كانت، جنبه ديگري را به «نتيجه گرایی» فلسفه سودمندي اضافه مي‌كند و آن اصول اخلاقي يك عمل است. اصول اخلاقي Moral Rules كه كانت و فرمالیست‌ها و Libertarian ها بعنوان هسته اصلي هر عمل اخلاقي طرح نمودند تكيه را نه فقط بر نتيجه عمل انجام شده كه در تعهد اخلاقي آن مي‌گذارند. «دروغ نگفتن»، «زدي نكردن»، «آدم كشي نكردن»، از چنين زاويه‌اي مورد توجه قرار گرفت. در فلسفه كانت تكيه بر ارج گذاردن به ظرفيت انساني فرد عاقل براي رعايت اصول اخلاقي است. خودكشي بعلت این كه چنين اصول اخلاقي را ضايع مي‌كند ممنوع مي‌باشد. 21

امروزه عقیده رایج در مورد خودكشي مخلوطي از ديده‌گاه سودمندي و كانت مي‌باشد. تنها مورد استثنائي آن در نزد بعضي از پيروان فلسفه سودمندي است كه در موارد بسيار نادر خودكشي را در صورتي كه نفع به ديگران برساند مجاز مي‌دانند. (فلسفه‌اي كه در فاشيسم به نوع ديگري مطرح شد).

«نهيلىسم» صادق هدايت عصيان بر عليه اين گونه «اصول اخلاقي» است؟ هدايت كوشش مي‌كند فرديت را از قيد چنين اصولي خلاص كرده و به آن خودمختاري بدهد. داستان زنده به گور هدايت بازگو كننده چنين تلاشي است. اين جنبه از هدايت است كه آدم‌هاي «عاقل» و نتيجه گرایی جامعه ما را منقلب كرده و نوشتجات صادق هدايت را از دسترس جوانان خارج ننگه مي‌دارند.

مراسم اعدام را در نظر بگيريم. آیا تا به حال ديده‌ايد كه محكومي بتواند به ميل خودش خود را بكشد؟ مثلاً به جاي طناب دار ترياك بخورد؟ در اواخر سالهاي 1970 در ايالت يوتا در آمريكا، فرد مجرمي محكوم به اعدام مي‌گردد. پس از اعلام حكم دادگاه به او، اين فرد سه بار دست به خودكشي زد، اما مسئولين امر هر سه بار با صرف انرژي و دقت خاص او را از مرگ نجات دادند تا خودش او را اعدام كنند. بالاخره نيز با عجله، قبل از اين كه اين فرد بتواند در كار خود موفق شود، او را اعدام كردند.

هدايت در حين نقد به روابط قدرت كوشش مي‌كند كه جواز مردن را از دست مسئولين امور و صاحبان قدرت خارج كرده و خود مختاري فرد را اعلام كند. اين مبارزه «فردگرايانه» بر عليه سيستم قدرت است. منتها از آن جا كه هدايت مثل چريكهاي شهري با نارنجك خود را به طور «سودمند» و با «اخلاق» چريكي فدا نمي‌كند، پس نهیلیست و منفي گرا می‌گردد.

سهراب سپهري نيز در شعري زيبا كوشش دارد مرگ را از خود و جزئي از زندگي خود بداند:

مرگ پایان کبوتر نیست.

مرگ وارونه يك زنجره نیست.

مرگ در ذهن افاقي جاري است.

مرگ در ذات شب دهكده از صبح سخن مي‌گويد.

مرگ با خوشه انگور مي‌آيد بدهان.

مرگ در حنجره سرخ گلو مي‌خواند.

مرگ مسئول قشنگي پر شاپرك است.

مرگ گاهي ريحان مي‌چيند.

مرگ گاهي ودكا مي‌نوشد.

گاه در سايه نشسته است به ما مي‌نگرد.

و همه مي‌دانيم.

ريه‌هاي لذت، پر اكسيژن مرگ است. 22.

به نظر من تم اصلي كه بتوان نوشته‌هاي صادق هدايت را تحليل و نقد كرد، شيوه طرح بحران قدرت و مسأله جنسي است، كه مشخفاً در كتاب بوف كور با طرح دو اليسم «دختر اثري» و «زن لكاته» و سپس شرح بي قدرتي گوینده داستان آن را به نمایش می‌گذارد. این نقد به بوف کور را من در فرصت دیگری انتشار خواهم داد.

تیر ماه 1366

یادداشتها:

1- صادق هدايت: سايه روشن، چاپ اميركبير، تهران ص 21.

2. Niklas Luhman: The Work of Art and Self Reproduction of Art, Thesis Eleven, No. 12, 1985, p. 5

3- صادق هدايت: سگ ولگرد، چاپ اميركبير ص 10.

4- همانجا، ص 11.

5- فروغ فرخزاد: گزيده اشعار، انتشارات مرواريد، تهران 1364، ص 183.

- 6- رضا براهنی، قصه نویسی، نشر نو، تهران 1362، ص 476.
- 7- آذر نفیسی: زبان داستانی صادق چوبک. نقد آگاه، بهار 1363، ص 65.
- 8- همانجا، ص 64.
- 9- آرنولد هاووزر: تاریخ اجتماعی هنر، ترجمه امین موید، جلد 3 ص 75.
- 10- همانجا، ص 213.
- 11- همانجا، ص 31.
12. Nietzsche, F.: The Will To Power, New York, Vantage Book, 1968, p. 325
13. Manfred Stanley: Is Nihilism A Red Herring ? American Journal of Education, August 1985, p. 499
- 14- صادق هدایت، بوف کور، چاپ امیرکبیر، ص 11.
- 15- همانجا، ص 89.
16. Michel Foucault: The History of Sexuality. Vol. 1: Vantage Book N. Y. 1980, p. 136
17. Romanshyn, R.D. Psychological Life: From Science to Metaphor, University of Texas Press. 1982, p. 112.
18. Shmeidman Edwin, Definition of Suicide. Jwiley and Son Press New York, 1985, p. 9
19. Michel Foucault, ibid, p. 143,
20. Battin Margarat, Suicide and Ethical Theory, Human Science Press. New York, 1983, p. 15
- 21- همانجا،
- 22- سهراب سپهری: هشت کتاب، کتابخانه طهوری ص 296.