

# صادق هدایت



## و دکتر فرید

از: رضا براهنی

هر حال مطرح ترین نویسنده این بیست سال گذشته بوده است و باین سادگی نه می توان بکلی ریش کرد و نه بکلی قبولش؛ و ثالثا در این دو مقاله آقای دکتر فرید هم فلسفه مطرح است هم تاریخ، هم تاریخ فلسفه مطرح است و هم فلسفه تاریخ، هم ماهیت هنر و ادب و جهان بینی های کهن مطرح است و هم جهان بینی ها و هنر و ادب نو. و چون آقای دکتر فرید در طول این سه ربع قرن مشقت خود را بدجوری بسته نگه داشته بوده است، ما باید از سر نوشت و با از تصادق های عصر خود بسیار ممنون باشیم که پس از عبور این همه سال و تاریخ از سر خلق الله و منجمله آقای دکتر فرید، سرانجام مشقت ایشان باز شد و ناخن های حنا بسته ایشان در برابر خلق، هویدا گردید.

آقای دکتر احمد فرید تاکنون دو مقاله درباره صادق هدایت چاپ کرده است: اولی در پایان «کتاب صادق هدایت»، گردآورده آقای محمود کتیرایی، چاپ سال ۴۹، و دیگری در شماره ۱۴۳۳۷ روزنامه اطلاعات مورخ دوم اسفند ماه ۱۳۵۲. این دومقاله، بدلایلی که دقیقا بر من روشن نیست از دید منتقدان علاقمند به فلسفه و شعر و هنر دورمانده است. درحالی که بحث درباره محتویات این دو مقاله خالی از فایده نخواهد بود، بدلیل اینکه اولاً خود نویسنده مطرح است که با وجود ادعاهای بلندش در فلسفه و شعر، بسیار کم مطلب می نویسد و شاید این دومقاله، مقاله چهارم و پنجم وی در طول هفتاد سال زندگی پربار! باشد، و ثانیاً صادق هدایت مطرح است که به

این دو مقاله آقای دکتر فریدری می‌توان به دو قسمت کرد: (الف) حرف و سخن هایی که آقای فریدری بطور کلی و جدا از مقوله هدایت، پیرامون مقولات فلسفی و هنری و تاریخی زده است؛ (ب) حرف و سخن هایی که آقای فریدری با در نظر گرفتن مقولات فلسفی و ادبی مربوط به قرن بیستم، درباره هدایت زده است. بر این حرف و سخن‌ها و نقد مربوط به این مقولات می‌توان حرف‌های دیگری هم افزود که ما خواهیم کوشید بتدریج بیفزاییم، چرا که روشن شدن صورت‌ها و چهره‌ها و سایه روشن‌های مربوط بدانان هدف اصلی و اساسی ماست. برای تحقق این هدف ما نخست به مقاله دوم یعنی « سقوط هدایت در چاله‌های تاریخی فرانسه » خواهیم پرداخت که کوتاه‌تر است و در روزنامه اطلاعات آمده و بخشی از مقولات کلی آقای فریدری را درباره تاریخ و فلسفه شامل می‌شود؛ و پس از روشن شدن بحث درباره کلیات، به کلیات آقای فریدری درباره هدایت خواهیم پرداخت، یعنی ما هم از امور عمومی شروع کرده امور جزئی را بررسی خواهیم کرد و بعد به اصول عمومی خواهیم رسید.

الف

« بنظر من عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی. ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلا استثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند چونکه ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است - مراد من از ودایع تاریخی عبارت است از آنچه در معارف اسلامی بنام امانات و ماکرمانورات خوانده شده که با تعبیرات ترادسیو بلائینی و تارادورس یونانی و برادانه به اوستایی و هورلیفرونگ به آلمانی هم معنی است.

« نکته اساسی دیگر اینست که:

« يك قوم تا وقتی که واجد ودایع و امانات و فرادش‌های تاریخی باشد واجد فرهنگ به معنی حقیقی لغت است و همچنین واجد تفکر یعنی حقیقی لفظ. وقتی امانات تاریخی قومی فاقد تفکر گردید فرهنگ او بصرف تمدن و امانات تاریخی او بمجموعه‌ای از آداب و رسوم و عادات و تقلید منجمد که امروز رویه‌رفته در مطبوعات ما از آنها به سن تعبیر میشود تبدیل خواهد شد. »

کوشش ما بر این اساس خواهد بود که بتفہیم آقای فریدری چینی گوید: ما جمله اول را بعنوان پایه و اساس يك صفا کبرای منطقی می‌پذیریم: « عصر حاضر در سراسر جهان بدون استثناء عصر سن تمدنی است نه عصر ودایع فرهنگی » - و حالا جمله دوم و نسبت آن با جمله اول: « ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلا استثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند چونکه ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است. »

آقای فریدری تعاریفی برای چند مقوله‌ای که عنوان کرده، نداشته است: سن تمدنی چیست؟ ودایع فرهنگی کدام است؟ و ودایع تاریخی چه نوع چیزی است؟ و ارتباط همه اینها با سن تاریخی در کجاست؟ علت اینکه عصر ما در سراسر جهان عصر سن تمدنی است و نه عصر ودایع فرهنگی، چیست؟ و چرا ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی بلا استثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند؟ و اگر همه اینها درست باشد و ما همه را قبول کرده باشیم، چگونه می‌توانیم همه این اتفاقات را محصور این طرز تفکر بدانیم که: « ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است؟ » رابطه قرن هجدهم با بقیه قرون پیش و پس از قرن هجدهم در کجاست؟ در انقلاب کبیر فرانسه؟ اگر چنین است چرا آقای فریدری انقلاب کبیر فرانسه را مبداء قرار نمی‌دهد؟ و اگر چنین نیست، آیا در « لاک » و « هیوم » و در « بارکلی » است؟ و اگر چنین نیست و آقای فریدری در وسط‌های این مقاله می‌گوید: « این انقلاب در تاریخ غرب پس از هگل به قوع پیوست »، می‌دانیم که « پس از هگل »، یعنی طول قرن نوزدهم و بعد، بدلیل اینکه هگل آثارش را

از سال ۱۷۹۵ بعد چاپ کرد و اهم این آثار در ربع اول قرن نوزدهم بچاپ رسید. و اگر غرض « مارکس » باشد، چرا که آقای فریدری در سطرهای بعد اشاره‌ای هم به او دارد، این نیز اشتباهی بیش نخواهد بود، چرا که سراسر عمر مارکس در قرن نوزدهم گذشت. و اگر مقصود « کانت » باشد می‌دانیم که گرچه کانت متعلق به قرن هجدهم است، بعلمت وجود کانت، فلسفه‌ای که مربوط به عمل باشد بوجود نیامد. پس غرض از این قرن هجدهم چیست؟ اگر منظور پیدایش بورژوازی باشد که در حضور بورژوازی، بقول « تروتسکی » با چهار صد سال تاریخ سروکار داریم. اگر غرض، پیدایش اصالت عقل (nationalism) باشد آخر پیدایش این مکتب برمی‌گردد به دوران دکارت و نیمه اول قرن هجدهم. و اگر غرض استعمار باشد که استعمار هم درست از بیخ گوش « رنسانس » سر کشید نه از قرن هجدهم، و در قرن و نوزدهم، بدلیل تکامل دستگاه ماشینی غرب و تسلط نسبی غرب بر جهان، فقط تکمیل شد. پس مرکزیت قرن هجدهم در چیست؟ در کجاست؟

و بعد؟ اگر ودایع تاریخی غرب از قرن هجدهم به سن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است، چرا باید ممالک اسلامی بطور کلی همه اقوام شرقی در مرحله‌ای از تاریخ قرار گرفته باشند که نتوانند مانند تاریخ اقوام غربی واجد ودایع تاریخی باشند؟ رابطه بین غرب و ممالک اسلامی و بطور کلی همه اقوام شرقی در کجاست؟ اگر این رابطه در تسلط همه جانبه غربی بعنوان استعمارگرو شرقی بعنوان استعمار شده، نیفته است، آقای فریدری، استاد محترم فلسفه، از چه کسی شرم دارد که این نکته را بر ملا نمی‌کند. اگر شرق قدرت تفکر در اساس حقیقت را از دست داده باشد اگر شرق بی آنکه به سن تمدنی دست یافته باشد از ودایع فرهنگی واز ودایع تاریخی هم دست شسته باشد، گناهی متوجه چه کسی است؟ آیا گناهی متوجه استعمار نیست؟ آیا تقصیر از مغز مستعمره شده فیلسوف هفتاد ساله نیست که در طول پنجاه سال تخصص فلسفی فقط چهار تا مقاله می‌نویسد و آنهم فقط بعنوان اتکولک بدیگران؟ مای دانیم که آقای فریدری به برخوردین شرق و غرب نظر دارد. ولی آخر کدام شرق با کدام غرب؟ يك خصیصه اصلی و اساسی برای رابطه شرق و غرب وجود دارد و آن خصیصه استعمار است. یعنی غربی یا استعمار کرده یا می‌خواهد بکند و شرقی یا استعمار شده و یا می‌خواهد با استعمار کننده بجنگد و در هر کجا که استعمار شده میتواند توی ذهن استعمار کننده بزند، هویت هم بوجود خواهد آمد و تاریخ هم در شرایط حاضر یعنی همین، ودایع فرهنگی هم یعنی همین. یعنی غرب زمانی زده است و حالا باید بخورد، و یا اگر دوباره بزند، دوباره خواهد خورد و تنها موقعی می‌تواند صاحب ودایع فرهنگی باشد که دیگر نخواهد دیگری را بزند و اگر خواست بزند، خواهد خورد و این زد و خورد، امیدواریم که تا ابد ادامه نداشته باشد.

مسئله اساسی این است که آقای فریدری بر خلاف مرجع تقلید خود « هایدگر »، به مسائل اساسی هستی‌انسان سرو کار ندارد و فقط می‌پردازد باینکه مطبوعات اسم نماز و مانورات را گذاشته مطبوعات اسم نماز و مانورات را گذاشته است، و سنت مجموعه‌ای است از تقلید منجمد. پس آقای فریدری بداند که با عوض کردن « سنت » به « فرادش نمی‌توان تاریخ، فرهنگ و ودایع تاریخی و فرهنگی بوجود آورد. و اتفاقا موقعی که ما در آثار خود « مارتین هایدگر » دقت می‌کنیم، می‌بینیم که گرچه هایدگر به « مفهوم تجربه » (۱) از نظر هگل ایران وارد می‌کند و گرچه در چندین جا فلاسفه دیگر را هم می‌گوید و تقریبا همه را به يك چوب می‌زند، لکن نحوه تفکرش، در عین، محتوای فلسفی خاصی دارد که آقای فریدری فقط ظواهر آن را گرفته است و بکار می‌برد. هایدگر در « هستی و زمان » (۲) کوشیده است مراحل دور شدن هستی از ریشه‌های اساسی هستی را ترسیم کند. از نظر او این انحراف مرحله به مرحله صورت گرفته است و در نتیجه از افلاطون تا قرون وسطی و بعد از آن تا زمان هگل، تمام کوشش فلاسفه این بوده که هستی را بیوشانند و مخفی‌نگه دارند. « در قرون وسطی این هستی‌شناسی یا در هوای یونانی تبدیل به انبوه ثابتی از آیین‌ها گردید »، طوری که بعدها این هستی‌شناسی راه‌های مختلفی را پشت سر گذاشت و « حتی بنیادها و هدف‌های منطق هگل را تعیین کرد » (۳) هایدگر از این دیدگاه، دکارت، کانت و هگل را هم منصر می‌شمارد. در « هستی و زمان » به صراحت می‌گوید:

«اگر بنا بر این باشد که موضوع هستی، تاریخ خود را به شفافیت برساند، باید این سنت سخت و سفت گردیده، باز شود و ست گردد و پوشش هایی که این سنت بوجود آورده ناپود شود. ما این را وظیفه ای می شناسیم که طبق آن با در نظر گرفتن موضوع هستی بعنوان راهبر و کلید ما، باید محتوای سنتی هستی شناسی کهن را ناپود کنیم تا به آن تجربه های بدوی دست پیدا کنیم که در چارچوب آنها، نخستین طرق تعیین ماهیت هستی را بدست آوردیم - طرقی که از آن زمان تاکنون راهبر ما بوده اند» (۴).

پس می بینیم که قرن هجدهم هیچگونه مرکزی از نظر هایدگر ندارد. هایدگر در «فلسفه چیست؟» و «چیزی فلسفه هست؟» (۵) بجدی ترین شکل این موضوع را عنوان می کند. «هر اکتیوس» و «پارمنیدس» متفکران بزرگتری هستند بدلیل اینکه در سطح دیگری فکر می کند. هنوز بین تفکر آنها و زبان از یک سو و زبان و هستی از سوی دیگر فاصله ای پیدا نشده. آنها فکر می کنند و فکرتان عبارت است از هستی شان. وظیفه فلسفه، تفکر درباره فلسفه نیست، بلکه تفکر درباره ریشه هستی است؛ «از طریق کلمه شنیده شده یونانی، مستقیماً در حضور خودیشی هستیم، نه قبلاً در حضور فقط یک نشانه کلامی» (۶). هایدگر ریشه خود کلمه فلسفه را مربوط به ابداع فکری هر اکتیوس می داند و در واقع اشاره می کند به این موضوع که خود هر اکتیوس علمی بنام فلسفه نمی دانست ولی بمعنای واقعی و بالاتر از افلاطون و ارسطو، فیلسوف بود. از طریق حیرت، از طریق عشق *philein* بوجود *Sophon* در معنای *Henpanta* که به معنای «یک چیز، همه است»، و نه از طریق علل و معلول ها یادداشت اول هستی دست زد (۷).

از آنجا که وقتی درباره آقای فریدد حرف می زنیم، بلافاصله ذهنمان بسوی «هایدگر» برمی گردد، بهتر آن است که از یک «هایدگر» شناس بزرگ مدد بگیریم و این قول هارا که از «هایدگر» دادیم در روشنائی بصری قرار دهیم. «جورج سیل» در کتاب با ارزش خود تحت عنوان «مارتین هایدگر و آراء پیش از سقراط» (۸) کوشیده است ملخصی از آراء «هایدگر» را در این مقولات بدست دهد:

«بدین ترتیب او (هایدگر) اشاره می کند که فلاسفه ای که بعد از متفکران بزرگ، پارمنیدس و هر اکتیوس ظهور کردند، دیگر از جستن خود هستی دست برداشته اند. فلاسفه ای چون افلاطون و ارسطو، هر راه تعیین هستی اشیاء، هستی را تا مرحله «شیئیت» اشیاء تنزل دادند. و منظور هایدگر از فراموش کردن هستی همین است. این مساله عبارت است از فراموش کردن فرق بین هستی و شیئی. تحقیق در هستی از خود هستی به اشیاء چرخیده است، گرچه فلاسفه در این سنت فراموشی، هنوز هم از هستی سخن می گویند. و با فراموش کردن این فرق است که سرکوت هستی بعنوان فراموشی هستی آغاز می شود» (۹).

ولی بطور کلی در مقابل این طرز تفکر هایدگر، طرز تفکری ایستاده است که ریشه در دینامیسم دارد. هایدگر معتقد است که با هر حرکتی که کرده ایم هستی را مخدوش و مخفی و مستور کرده ایم و طرز فکر این دینامیسم اعتقاد دارند که با هر حرکتی که کرده ایم فعلی به جلو برداشته، خود را در موقعیتی بهتر قرار داده ایم. هایدگر در مقابل تاریخ ایستاده و تاریخ در مقابل هایدگر؛ برای یافتن هستی و اصالت آن هستی انسانی از نظر هایدگر، باید این پوشش سخت و سفت، ست گردد و تجربه های بدوی ما از هستی دیگر باره در برابر ما قرار گیرد و ما غرق در «بودن بودن» بشویم. آنهایی که معتقد به دینامیسم هستند، می گویند ما روزی به بودن واقعی خود دست پیدا خواهیم کرد که روابط اجتماعی حاکم بر جهان امروز در راه صحیح و مستقیم و انسانی اش بیفتند و این از طریق حرکت به سوی آینده است و نه گذشته، که این آرمان انسانی تحقق می پذیرد. انسان هم از نظر هایدگر و هم از نظر طرفداران دینامیسم در موقعیتی قرار گرفته که فلاسفه از آن به «از خود بیگانگی» یاد کرده اند. این وضع را من «نفلگی» می نامم. من اعتقاد ندارم که انسان بدلیل حرکت تاریخ دچار نفلگی شده، بلکه معتقد هستم که بعلمت حرکت تاریخ، نفلگی انسان از میان بر خواهد خاست. در حرکت بسوی آینده، ما با ممکن، سروکار داریم، در بازگشت به سوی گذشته با محال. فلسفه هایدگر را بعنوان فلسفه ای شاعرانه می توان پذیرفت، ولی وقتی که می بینم و می خوانم که در زمان هر اکتیوس، در آن زمان عدم فاصله بین انسان و هستی از یک سو،

و زبان اشیاء و هستی اشیاء از سوی دیگر، انسانی برگزیده انسان دیگر سوار می شد، موبرتم راست می شود. ناموقی که این سواری گرفتن یکی از دیگری از بین نرفته، چگونه می توان به هستی واقعی دست پیدا کرد؟ آقای فریدد در مقابل این سؤال ها بی جواب است. ولی در همان مقاله اطلاعات، در بخش کلیات مطلبی را پیش می کشد که باز احتیاج به دقت و بررسی دارد:

«هر تاریخی با نسخ صورتی و تاسیس صورت دیگری شروع میشود و صورت سابق آن با مواد سابقش حکم ماده تازه ای را پیدا می کند. (اختلاف تمدن های شرقی در مواد است نه صورتها و صورت نوعی همه تمدن ها ی مشرق زمین امروز همان صورت نوعی تمدن غربی است.) برای اینکه مطلب مفصل نشود تنها باجمال بصورت نوعی تاریخ غرب اشاره میکنیم. تازگی صورت نوعی این تاریخ که در هیچیک از صور نوعی دیگر فرهنگ ها و تمدن ها اثر انمیستوان باز یافت در اصالتی است که برای وجود آدمی قائل است. این خصوصیت را من بخود بنیادی تعبیر می کنم.»

در آنجا که می گوید: «هر تاریخی با نسخ صورتی و تاسیس صورتی دیگر شروع میشود». به آقای فریدد حق می دهم ولی در مورد بخش بعدی یعنی، «صورت سابق آن (تاریخ) با مواد سابقش حکم ماده تازه ای را پیدا می کند» چند سؤال دارم: اگر این قضاوت کلی درباره تاریخ است پس خود بخود آقای فریدد به نوعی جبر تاریخی معتقد است و آقای هایدگر ازین نظر تقریباً مایلیده است، چون امکان بازگشت خود بخود از دست رفته است. ولی بهتر است آقای هایدگر را رها کنیم و بقیه خود آقای فریدد را بچسبیم، انقلاب کبیر فرانسه صورتی از تاریخ را نسخ و صورتی دیگر را تاسیس کرد، آیا پس از انقلاب صورت سابق آن تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه ای را پیدا کرد؟ آیا اگر صورت سابق آن تاریخ و مواد سابقش حکم ماده تازه ای پیدا می کرد، باز هم همان کاسه نمی شد؟ وقتی که ماده سابق حکم ماده تازه ای را پیدا کرد، آیا ممکن است صورت تاریخ غیر از همان صورت سابق باشد؟ آیا این صورت تاریخ است که اهمیت دارد یا ماده آن؟ موقعی صورت تاریخ عوض می شود که ماده دگرگون شده، دگرگونی در صورت تاریخ را ایجاد کند. اتفاقاً اگر صورت سابق یک تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه ای را پیدا کند، ما سنت توخالی خواهیم داشت. آقای فریدد، این تعریف را برای توجیه صور مختلف کدام تاریخ داده است؟ و آنوقت اگر این تعریف آقای فریدد درست باشد چگونه ممکن است بقول خود آقای فریدد: «ودایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن تبدیل حاصل» کند؟ مگر قرار نیست که صورت سابق آن تاریخ با مواد سابقش حکم ماده تازه ای را پیدا کند؟ یعنی ودایع تاریخی غرب، هنگام تبدیل به سنن تاریخی و به تمدن تبدیل می شود؟ آیا مواد از ودایع فرهنگی خود را هم، به شکل ماده تازه، به صورت نوعی تمدن جدید داده باشد. آقای فریدد با یک تبع دوسر گردن خود و تعریف خود را یکجا می زند.

و بعد آقای فریدد می گوید: «اختلاف تمدن های شرقی در مواد است نه صورتها و صورت نوعی همه تمدن های مشرق زمین امروز همان صورت نوعی تمدن غربی است». چون آقای فریدد در میان تعاریف خود، از صورت و ماده، تعریفی بدست نداده، باید برای فهم مطلب بحسب و قیاس متوسل شویم. آیا نظر آقای فریدد معطوف به اصالت ساخت *Structuralism* لوی اشتروس است؟ یعنی مواد هر تاریخ به شکل خاصی، بدور هم جمع می شوند و طرح خاصی ایجاد می کنند که این طرح با طرحی که مواد یک تاریخ دیگر درست می کنند، یکی است و اگر این طرح و طرح قبلی را از مواد اصلی شان جدا کنیم، یعنی شکل را از ماده تجزیه نکنیم، یک طرح جامع و مانع برای تمام انسان شناسی از اقوام ابتدایی گرفته تا اقوام تمدن بدست خواهیم آورد؟ آیا این طرح تجزیه شده از مواد، که اگر عینیت پیدا کند هم شامل حال تاریخ شرق و هم شامل حال تاریخ غرب خواهد بود آن چیزی است که باصطلاح آقای فریدد «همان صورت نوعی تمدن غربی است»؟ این قبیل چیزها بذهن آقای فریدد نرسیده. ما هم نمی توانیم باحسب خود ایشان را صاحب یک ایدئولوژی مربوط به اصالت ساخت بکنیم. فقط همان حرف خود را در مورد تاریخ تکرار می کنیم که اگر مواد فرق کرد صورت فرق خواهد کرد



و فکر می‌کنم آقای فریدید اصولاً به structure (ساخت) بصورتی که در «لوی اشتروس» مطرح است کاری ندارد و بیشتر بدلیل مورفولوژی Morphology و یا همان شکل‌شناسی است که خود بر آن نام صورت‌شناسی داده‌است. و اصولاً مکتب اصالت‌ساخت مقوله‌ای است که جایش اینجا نیست و من روزی روزگاری بدان‌خواهم پرداخت.

و بعد آقای فریدید صورت نوعی جدید تاریخ غرب را در اصلتی می‌بیند که این تاریخ برای وجود آدمی قائل است و این خصوصیت را بخود بنیادی تعبیر می‌کند. در مقاله دیگرش در کتاب آقای «محمود کتیرانی» در برابر خود بنیادی کلمه فرانسوی - subjectivité را قرار داده‌است. حالا چرا این کلمه فرانسوی را به‌خود بنیادی ترجمه کرده است، روشن نیست، چرا که گاهی معنای این کلمه آنچنان نسبت به علوم و قراین مختلف عوض می‌شود که بجای آنکه بمعنای خود بنیادی باشد، دقیقاً معنای عکس خود را می‌دهد. (آقای فریدید در مقاله کتاب آقای کتیرانی خود بدین معنی اشاره می‌کند). بعلاوه چون هیچ چیز «سوژکتیو» تا ابد «سوژکتیو» نیست، همانطور که هیچ چیز «اوبژکتیو برای ابد» «اوبژکتیو نیست و سوژکتیو فقط در مقابل «اوبژکتیو است که» «سوژکتیو» است و «اوبژکتیو» در مقابل «سوژکتیو» است که اوبژکتیو می‌تواند باشد، تکه‌ای از کل یک موقعیت جدلی را بجای کل آن موقعیت جدلی گذاشتن، براسی که سرنای فلسفه را از سر گذاشتن زند خواهد بود. و خود بنیادی را صورت نوعی تاریخ امروز غرب و در نتیجه جهان انگاشتن نادیده گرفتن تمام اتفاقاتی است که در طول تاریخ دو سده سال گذشته جهان افتاده. شاید اگر proxis را صورت نوعی جهان بینی تاریخی غرب و شرق در یکجا بحساب می‌آورد، و نه البته صورت نوعی کل تاریخ غرب و شرق، از قرن هجدهم بعد، مسأله یک قدری روشن تر میشد. تردیدی نیست که راسیونالیسم دکارت بر اساس خود بنیادی و یا ذهنیت است: «من فکر می‌کنم پس هستم و با من چیزی هستم که تفکر می‌کند» که اساس مقاله دکارت درباره «مقدمه» را تشکیل می‌دهد، بنیاد خود بنیادی، و یسازندگی جدید را گذاشته است. گرچه می‌دانیم که خود این فکر هم بر می‌گردد به «اعترافات» «سن اوگوستین»، ولی اگر ادامه حرکات فلسفی غرب را مطالعه کنیم خواهیم دید که فلاسفه قرن نوزدهم، بوژیه هگل، برابله «من» و «دیگری» آنچنان اهمیتی داده‌اند که دیگر وجود «من» تنها، در یک برهوتی از خود بنیادی، غیر قابل تصور گردیده است. اگر آقای فریدید ایرانی به خود بنیادی غربی دارد، بهتر این بود که توجه می‌کرد بآن جنبه از تاریخ غرب که دیگر جنبه خود بنیادی ندارد و اتفاقاً با خود بنیادی مخالف است، چرا که خود بنیادی را تاحدودی در قرآنی خاص، تقریباً معادل «از خود بیگانگی» Alienation می‌شناسد و اصولاً امکان خود بنیادی را تاحدودی طرد می‌کند.

و بعد آقای فریدید در توجیه حرف‌هایی که زده است موضوع ساحت را پیش می‌کشد. و این سه ساحت، چنان ساحتی است که هر کس که در این سه دقیقه در برابر آقای فریدید سکوت کند، خواهد شنید:

«بهر حال همه تاریخ‌ها تا آنجا که دارای ودایع و امانات تاریخی اند حیات آنها واجد ساحت متمایز: آگاهی و خود آگاهی و دل آگاهی است. ساحت آگاهی که آنرا با توجه به بعضی از حوزه‌های فلسفی غرب ساحت تجزیه و واقع بینی نیز می‌توان خواند همیشه تابع دوساحت دیگر است اما وقتی دوران بزرگواری فرهنگ در تاریخی برسید و تمدن جایگزین آن ساحت‌های دوگانه خود آگاهی و دل آگاهی هر دو تابع ساحت اول یعنی آگاهی خواهند گشت... سومین (!) نکته اساسی مسئله‌ی تمنای محال بازگشت بصورت نوعی تاریخ منسوخ است. عصر حاضر عصر بحران سنن برای ظهور تاریخی دیگر است با ساحت آگاهی و، خود آگاهی و دل آگاهی. آنچه مسلم است تاریخ آینده بشر تا تاریخ تمدن شرعی قرون وسطی با تاریخ تمدن واقع بینانه و خود بنیادانه غرب نخواهد بود... در تاریخ اسلام مقابل حقیقت شریعت قرارداد نه واقعیت، عصر حاضر، عصر واقعیت زدگی است که میتوان آنرا با شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی نه دوره فرهنگ آن مقایسه کرد.»

فرقی را که اشتیگر بین فرهنگ و تمدن قائل بود، آقای فریدید هم

قائل است. فرهنگ که به اوج رسیدن بدل به بوسته‌ای می‌شود که نامش تمدن است و غرب ازین نظر در سایش زوال افتاده است که تمدنش جانشین فرهنگش شده است. فرهنگ جنبه کیفی دارد و تمدن جنبه کمی، ولی آقای فریدید بدون آنکه توجه کند به این نکته که قبلاً کوشی، ولو بسیار ناچیز برای تعریف فلسفه تاریخ کرده، این تناقض‌ها را در مقابل آن تعاریف، ردیف می‌چیند و دلیل هم نمی‌آورد: «هر تاریخی با نسخ صورتی و تاسیس صورتی دیگر شروع می‌شود و صورت سابق آن بامواد سابقش حکم ماده‌ای تازه را پیدا می‌کند». آنوقت چطور ممکن است پس از برسیدن دوران بزرگواری یک فرهنگ و جایگزین شدن آن بوسیله تمدن، ساحت‌های دوگانه خود آگاهی و دل آگاهی هر دو تابع ساحت اول یعنی آگاهی بشوند؟ اگر صورت سابق بامواد سابق حکم ماده‌ای تازه را پیدا کند، در داخل آن حکم ماده تازه‌ای را پیدا خواهند کرد و بزندگی خود، حتی بصورتی نوتر و تازه‌تر ادامه خواهند داد. بعلاوه موقعیت‌های جدید از آگاهی، خود آگاهی‌ها و دل آگاهی‌های دیگری بوجود خواهد آورد و آقای فریدید، لازم نیست این همه نگران جهان باشد. اگر مثلاً بین تمدن امروز آمریکائی که تمدنی ناشی از آگاهی است، و فرهنگش، که هر چه باشد بالاخره بیای آن تمدن نمی‌رسد، فاصله‌ای این چنین فاحش وجود دارد، علتش فقط این است که این تمدن با تمام قدرت ماشینی‌اش برای تسلط بدنیابکار افتاده است و فاصله بین تمدن جلو افتاده و فرهنگ عقب افتاده (البته به نسبت آن تمدن) همان فاصله‌ای است که بین غنی و فقیر در آمریکا، و استعمارگر و استعمار شده در دنیا وجود دارد. اتفاقاً موقعی تمدن، کیفیت متعادل با فرهنگ خود را پیدا خواهد کرد که روابط استعماری در دنیا ازین برود و می‌بینید که در مرکز تمام آگاهی‌ها باز همان proxis قرار گرفته است. در هر صورت در هر دوره‌ای از تاریخ دل آگاهی و خود آگاهی تابع واقعیت‌های موجود در تاریخ و اجتماع و روابط تاریخی و اجتماعی هستند و هر دخالتی در آن روابط، بمنزله دخالتی متناسب در آگاهی‌های دیگر خواهد بود.

در دوره اسلام آقای فریدید روشن نمی‌کند که «در تاریخ اسلام مقابل حقیقت شریعت قرار دارد، نه واقعیت» یعنی چه؟ یعنی باید واقعیت قرار داشته باشد یا نه؟ و اگر در متناهی حقیقت، شریعت قرار دارد، آقای فریدید ازین نظر ایرادی بر اسلام وارد می‌کند و یا از آن ستایش می‌کند. تا آنجا که ما از اسلام می‌فهمیم، شریعت اسلام تنها حقیقت موجود برای یک فرد مسلمان است، حالا چرا شریعت در مقابل حقیقت قرار دارد، آقای فریدید باید روشن کند. ولی از آنجا که آقای فریدید با واقعیت زدگی مخالف است و آنرا شبیه شریعت زدگی می‌داند، باید اینطور نتیجه گرفت که آقای فریدید با شریعت زدگی هم مخالف است. اگر چنین است منظور آقای فریدید از شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی چیست؟ و فرقی بین شریعت زدگی دوره تمدن اسلامی و دوره فرهنگ آن در چیست؟ و بالاخره آقای فریدید طرفدار شریعت و حریمت زدگی است و یا فرهنگ؟

و بعد آقای فریدید می‌نویسد، و یا نمی‌نویسد بلکه تقریر می‌کند: «ودایع تاریخی امری است پریروزی و پس فردانی در مقابل سنن تاریخی فاقد نظر و تفکر که دیروزی و امروزی و فردانی است.» این پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس فردا هم بدلیل همان «هستی و زمان» آقای هایدگر در ذهن آقای فریدید راه یافته است، این طرز تفکر تقریباً در تمام آثار هایدگر پراکنده است: بطور کلی زمانه ما زمانه نیاز است، عصر خدایان رفتی عصر خدایی که هنوز نیامده، عصر ما عصر نیاز است از آن نظر که تحت شرایط یک نای دوگانه قرار گرفته است: نای خدایانی که دیگر نیستند و نای خدایی که هنوز نیامده است، و این خود یادآور خدای مرده نیچاست. و آقای فریدید با این سنت - بخشید، فرادش - فلسفی غرب سروکار داشته است و ما هم با گز همان سنت کوشیدیم اندازه‌اش بگیریم.

ب

بررسی کار هدایت اصولاً کار دشواری است. ریشه این دشواری در علاقه شدید و تاحدی کورکورانه‌ای است که مردم نسبت به هدایت نشان داده‌اند. اگر این علاقه بارون بینی توأم بود، می‌توان گفت هدایت، اگر نه محبوب

ترین، از سوی بسیارست، مخالفت، نوسان، بانوک، محافظه، ولی هنر، من شخص، جوانان، انتخاب، بود، و آثار نام، باشد، در واقع، داستان، بهر ارباب، رستم، قرار می، یعنی ت، قصیده، گرفته، از نظر، طبق، پدر را، میان بر، که در، باروز، در حض، جوانم، از او، زندگی، «من»، کاوس، او، هدایت، کرده، هر دو، یوف، بجای، دوست، دارد، یوف، باشد، که تم، کامی، اوستا، انگار، سهراب، جاری، را ر، که ا، های، است

ترین ، دستکم یکی از محبوبترین نویسندگان هر جامعه بشمار می آید . از سوی دیگر آنهایی که ناکوتون با هدایت مخالفت کرده اند فقط از دیدگاه بیاصطلاحی اخلاقی به مسأله نگریسته اند؛ و همین خود سبب شده است که هرگز مخالفت ریشه داری علیه هدایت در جامعه ما بوجود نیاید . از طرف دیگر دوستان هدایت هم هستند که چشم هر کسی را که به مخالفت با هدایت معروف شد بانوگ قلم درمی آورند . این ملاحظاتی برخی ها را در مخالفت با هدایت بسیار محافظه کار بار آورده است ، و برخی ها را سخت گستاخ ، و گستاخ بی دلیل . ولی هنوز آثار هدایت بدقت بررسی نشده ، به محک انتقاد زده نشده است . من شخصا احساس می کنم که در آثار هدایت بیش از هر چیز باید به مرگ جوانان توجه کرد . یعنی اگر قرار باشد عنوانی برای تمام آثار هدایت انتخاب کنیم ، بدون تردید این عنوان «ست جوانمردی در آثار هدایت» خواهد بود . و این جوانمردی با آن طرز تلقی که خواننده ممکن است از برخی از آثار ناچیز من ، چون «تاریخ مذکر» و «ادبیات جهان و آزادی» داشته باشد ، از دیدگاه من بزرگترین مسأله فرهنگ ایران است - شاهنامه فردوسی ، در واقع مصیبت نامه جوانمردان است با ساختی تقریباً مشابه در میان تمام داستان ها . پدر و پدر زن موجب مرگ سیاوش را فراهم می کنند . رستم سهراب را می کشد ، گشتاسب اسفندیار را به کشتن می دهد ، و زال که جلوی رستم را می گیرد و باو می گوید فرار کنید ، در واقع او را درسدان سرنوشتی قرار می دهد که پایانش مرگ است . و آتیم مرگ دو پسر ، رستم و شغاد ، یعنی نسبت پدر و پسر در شاهنامه نسبتی از پسرکشی و جوانمردی است . در قصیده نیز وضع بهین منوال است . مداح دست بسته در برابر ممدوح قرار گرفته و ممدوح همیشه می تواند مداح را از میان بردارد . غزل عارفانه هم از نظر محتوی همین وضع را دارد . جای ممدوح را معبود گرفته . شاعر برابر طبق اخلاص نیاده در برابر معبود ایستاده است و معبود گرچه خالق است و جایی پدر را گرفته ، در هر لحظه که دلش خواست ، می تواند پسر - شاعر را از میان بردارد . من ازین نظر این ساختمان و الگو را مذکر خوانده ام که دو تنی که در برابر هم می ایستند هر دو مرد هستند و پیش از آنکه مرد جوانتر به باروری و خلاقیت و حاکمیت بر سرنوشت خویش از طریق احساس مردی و مردانگی در حضور یک زن ، دست یابد ، همیشه از بین می رود . بوف کور بطور این جوانمردی است . یک ساخت هنری هست که تمام عناصر فرهنگی ایران را از اوستا به بوف کور هدایت و «مرغ آمین» نیما سرایت می دهد . در واقع زندگی «من» بوف کور عجیب شبیه «سیاوش» است . مردهایی که این «من» در خواب می بیند شبیه مردانی است که سیاوش به بیداری دیده است : کاویس ، افراسیاب ، پیران که یکی پدر اوست و آن دو نفر دیگر پدرزنان او ، سخت شبیه پدر - من و سایر پسر مردهای بوف کور هدایت هستند . هدایت قصه ای سورنالیستی و با قصه ای روانی ، آنطور که برخی ها تصور کرده اند نوشته است . او حتی در خلق لکانه هم به سودابه نظر داشته است . هر دوزن خود فروش هستند . و پسر مرده که دخترش را در اختیار «من» بوف کور قرار می دهد چندر شبیه افراسیاب است ! و اتفاقاً سیاوش او را بجای پدر بر میگزیند و چندر ، بهمان صورت که من بوف کور دختر آتیم را دوست دارد ، سیاوش زنش را دوست دارد ، و زنش دختر «پیران» را چندر دوست دارد که بالاخره بازمانده او زمانی بجایی برسد - و چندر سیاوش ، و من بوف کور هدایت بیک اندازه می خوانند معصومیشان توام با باروری و خلاقیت باشد . و سرنوشت ، این الگوی مذکر اعناق فرهنگ ایران ، چه ظالم است که نمی گذارد حتی در ظلمت هم سیاوش بوف کور از هستی گام برگیرد و اگر کامی هم در کار باشد از هزار ناکامی بدتر است . نظر من این است که از اوستا تا بوف کور ، بویژه از شاهنامه تا بوف کور ، راه چندان نیست . انگار بوف کور را هم فردوسی نوشته است . خون سلم و تور و ایرج و میراب و سیاوش و فرود و اسفندیار بر صفحات تیره و تاریک بوف کور جاری است . یک معبار همه این ساختمان های کوچک و بزرگ ، منشور و منظوم را رقم زده است . و ساخت و الگوی این صورت نوعی آنچنان وسیع است که انگار بجای آنکه نویسنده ای آترابنویسد ، همه نویسندگان و حتی آدم هایی را که نویسنده هم نیستند ، اونوشته است . این صورت نوعی نویسنده است و ما مردمان و آثار نویسندگانمان ، نوشته های او .

را لازم می دانستم تا دانسته شود که در آثری چون «بوف کور» هدایت اتفاقاً با همان ودایع تاریخی سروکار دارد که آقای فردید از آن صحبت می کند . منتها آقای فردید حتی قدرت بکار بردن عقاید خود را هم ندارد . همانطور که باید یک نفر محرر برای خود گیرسیاورد تا برای او محفوظات ذهن خود را تقریر کند ، آقای فردید یک نفر دیگر هم لازم دارد تا عقاید استاد را به موضوعات مربوط ، مربوط کند . گویا آقای فردید خود از ایجاد ارتباط عاجز است . در مورد ارتباط هدایت با پسیکانالیز و سورنالیسم هم ، همینقدر می توان گفت که هدایت فقط ، آتیم گهگاه ، از ظواهر این دو استفاده کرده است و در پشت سر این ظواهر ، واقعیت صورت دیگری دارد ، چرا که بوف کور نمونه اعلاهی این برخورد ظاهر با باطن است . بظاهر بوف کور اثری می نماید که در آن پسیکانالیز و سورنالیسم و کافکا و ریلکه و ادگار آلن پو و ژرار د نروال اثر گذاشته اند و در باطن ، ساختی که به تمام حرکات قصه جهت من دهد ، همان است که بصورت گسترده در شاهنامه ، و بصورت فشرده در عرفان دیده می شود . البته این ساخت قابل مقایسه با ساخت های ادبی در غرب می تواند باشد ، ولی اگر قرار بر این باشد که پسیکانالیز فریود و باروانشناسی تحلیلی یونگ را بتوان یک گر خدشه ناپذیر برداریم و در حق این ساخت بکار ببریم - آتیم بدون اینکه سوابق امر را در خود ایران مطالعه کرده باشیم - بنظر من کار لغوی کرده ایم . مسأله در ظواهر می تواند روشنگر باشد ولی بطن کار برستی تکیه دارد که همان سنت فرهنگ مذکر است . (۱۱)

برای آنکه معلوم شود آقای فردید بطور کلی بخود و عقاید خود نیز اعتقادی ندارد ، محتویات مقاله اطلاعات را در برابر محتویات مقاله آقای فردید در کتاب آقای محمود کتیرائی قرار خواهم داد تا نقیضه گویی های بی رحمانه آقای فردید روشن شود . ممکن است که یک نویسنده عقیده اش را درباره موضوع و یا شخصی عوض کند ، بویژه اگر نویسنده آن موضوع و یا آن شخص زنده باشد . چرا که ممکن است عملی از آن نویسنده سر بزند که از او سلب جامعیت و انسانیت و شخصیت بکند ، و آنگاه طبیعی است که در باره او امکان تغییر عقاید خواهد بود . ولی هدایت زنده نیست و مرده است و موقعی که مسائل اخلاقی درباره یک نویسنده مرده مطرح می شود ، طبیعی است که نمی توان درباره او دو حرف کاملاً معکوس زد . بنظر من آقای فردید در فاصله سه سال ، عقیده اش را که بظاهر هم علمی بنظر می آید ، طوری عوض کرده است که انگار درباره یکی از مخالفان هدایت حرف می زند و نه خود او .

۱ - من اگر با صادق هدایت دمخور و همدم و همزمان هم نمی بودم و می خواستم که او را از دیدگاه فلسفی بشناسم ، می بایستی کتابی بزرگ می نوشتم . (کتاب آقای محمود کتیرائی)

۲ - هدایت تحت تأثیر افکار نازیستی و استعماری (بود) که حاکی از نژادپرستی و متابعت از جمله «تفرقه بینداز» بود . (اطلاعات)

۳ - (هدایت) بهر حال با دین اسلام از نظر اصولی کاری نداشت . (کتاب آقای کتیرائی)

۴ (هدایت) به ارشاد بهروز بادینات اسلام و متأثر و سن اسلامی مخالفت میکرد . (اطلاعات)

۵ - حیات شخصی صادق هدایت مانند هر نویسنده و هنرمند بزرگی خالی از جهات غیر عادی که معمولاً به انحراف تغییر میشود نبود ، انحرافی که ادبیات آمیخته به پسیکانالیز میتواند بر حدت آن بیفزاید . ولی با همه این اصول هدایت نویسنده و دقیق تریگوم : متشکر صادقی بود . برخلاف دوروبری ها و حواریونش که به باور من از ریشه و بن هیچگونه بیبندی با صادق هدایت نداشتند و نمی توانستند اندیشه های والای او را دریابند و دردهای بزرگ فلسفی و جهان وارستگی و آزادمندی او را بفهمند . (کتاب آقای کتیرائی)

۶ - در مجالسی که با هم داشتیم بیشتر گفتگو ها در اطراف اسافل اعضاء دور میزه . باور کنید در آن مواقع که با هدایت و جمع او معاشرت داشتم هر وقت پای اقوال و اعمال جنی جنسی و به تعبیر خودش «عیش و معاشرت» به میان می آمد من و چند تن از آشنایان او بیگانه بشمار می آمدیم . (اطلاعات)

۷ - هدایت شاعر نبود ، ادیب بود اما ادیبی گرفتار کشش های

متضاد. آدم ساده‌ای نبود، سخت‌گرفتنار پیچیدگی‌ها و عقده‌های خانوادگی بود.

۸ - در این رهگذر هدایت از کسان انگشت شماری بود که مرا در کار خود تشویق میکرد و دم او تابدان پایه پاکدلانه و گرم بود که در زندگی معنوی من تاثیر بسیار نهاد. نزدیک من هدایت يك نویسنده و هنرمند به معنی و مفهوم معمول نبود. او پیش و بیش از هر چیز مرد اندیشمندی بود که از ناراستی روزگار و بی‌مهری‌زمانه رسوائی که در آن میزیست بیزار گردیده بود.

۹ - صادق هدایت مثل همه‌ها موجودی بود دیروزی و امروزی و فردائی. دیروزش سنن تاریخی و مخصوصاً سنن خانوادگی او بود که هیچگاه در وجود او کاملاً نسخ نگردید، و فردایش سنن ادبی گنبدیده و یوسیده میان دو جنگ مخصوصاً ادبیات فرانسوی این دوره بود.

۱۰ - هدایت مانند کافکا و نویسندگان و شاعران سورئالیست پیش از هر چیز می‌اندیشید و پژوهش و جستجو میکرد. هدایت مردی بود بسیار آداب‌دان و مودب... غریب‌زدگی هدایت آمیخته و آلوده به هوس‌های یست و زبون‌مال و منال و جاه و مقام نبود. من همدلی و هم‌سخنی با صادق هدایت را بسیار خوش میداشتم و پس از او هیچگاه همنشینی نیافتم که بتوانم به تعاطی و تبادل فکری جدی و بی‌غرضانه با او بپردازم... گفتگوهای من و هدایت بیشتر مربوط به مسائل اساسی و اصولی و بیگ معنی فلسفی بود.

۱۱ - اما هدایت افتاد در چال هرز ادبیات مریض و ناسالم فرانسه میان دو جنگ... گذشته از آثار کافکا که کتابهای ژان پل سارتر نیز بدون آنکه توجهی به مضامین فلسفی آنها داشته باشد علاقمند شد.

۱۲ - برخلاف برخی از کسان که بشیوه قرون وسطی به عبارات پر داری‌های ادیبانه و متناقضانه گردیدند، هدایت در هنر و ادب هرگز فرمالیست نبود و با phraséologie هیچگونه سازش نداشت. توجه هدایت بیش از همه به مفاد و مضمون بود نه به هیئت تالیفی لفظی و ظاهر و صورت آن. بکار برد ضرب‌المثل‌های عوامانه در نوشته‌هایش را نیز به یک معنی بازگو کننده بی‌زاری او از فرمالیسم و صورت‌سازی ادبی میتوان دانست.

۱۳ - چنانکه میدانیم بعضی از آثار او (سارتر) را هم به فارسی شکسته بسته و عوامانه‌ای برگرداند. هدایت نه در زبان فارسی تسلط داشت و نه با زبان عامیانه تماس و برخوردی جدی. زبان او آمیخته‌ای است از ترجمه‌های مغلوپ فرانسوی و پاره‌ای از ضرب‌المثل‌ها و تعبیرات عامیانه تهرانی و خانوادگی.

۱۴ - رفتارش با دیگران تفاوت داشت بدین معنی که رفتاری هنرمندانه داشت. منظورم این نیست که او را «فرد کامل» دانسته باشم او هم بشری بود میان دیگران - درست مانند خود من.

۱۵ - در مسائل جنسی بیمار بود، بیماری او هم معجونی از عادت منحرف خودمانی بود که با ادبیات جنسی میان دو جنگ و بدآموزی‌های پسیکانالیست‌ها بنحوی ناپسند در هم آمیخته بود.

می‌بینید که هدایت هم مردی است که می‌تواند درباره‌اش کتاب‌بررگی نوشت و هم نازیت و استعمارگر است، با دین اسلام هم موافق است و هم مخالف، هم درد‌های بزرگ فلسفی دارد و هم صحبتش در اطراف اسافل‌اعضاء دور می‌زند، هم عقده دارد و هم دمش آتقدر پاکدلانه و گرم است که در زندگی معنوی فیلسوف عزیز ما تاثیر بسیار گذاشته است، هم مرد اندیشمندی است و هم سقوط کرده در چال هرز ادبیات مریض و ناسالم، هم هنرمندی بزرگ است و از فرمالیسم بدور و هم در فارسی بیسواد، و چالب اینکه هم درست مانند خود آقای فردید است و هم در مسائل جنسی بیمار. و تازه آقای فردید که برغم و برغم خود مثل هدایت در مسائل جنسی بیمار است، تست پسیکانالیز به هدایت می‌دهد. انگار این هدایت است که آقای فردید را در مسائل جنسی بیمار تشخیص داده است! اینهمه تذبذب و تشتت چه معنایی دارد؟ فیلسوف ما بجه دلیل نباید برآستی به حل و فصل مسائل فلسفی مربوط به

هستی ما بپردازد؟ این تقیضه‌گویی‌ها را اگر دانشجوی ساده فلسفه بروز می‌داد، آیا شما نمره قبولی به اومی‌دادید؟ آیا معنای فلسفه این قبیل قریعلات غیر منطقی است؟ آیا زندگی‌ما آنچنان بی‌هوده و بی‌معنات که هیچکس نباید درباره آن تفکر فلسفی بکند؟ آیا فلسفه یعنی تف سربالا؟ بجه دلیل باید بسیاری از این حرفها از بالاسر ما رد شود طوری که برآستی تفهیم جریان از چه قرار است و فیلسوف محترم از چه مقوله‌ای سخن گوید.

و بعضی از حرفها برسوائی تمام از زیر پامان، طوری که حتی تفهیم که این حرفها اصلاً وجود خارجی هم داشته‌است؟ آیا فلسفه‌ای که به محیط عن ربطی ندارد، و از مواد خام زندگی‌من و امثال من استخراج و استخراج نشده، ببرد عمه خود آن فیلسوف محترم هم نمی‌خورد؟ من نمی‌گویم چیزی سرور انگیز، سراسر سرشار از شادی و شادابی بمن بدهید، ولی برآستی آیا کسی حاضر نیست حتی بر این نقش‌روی دست ما، نمازی فلسفی بگذارد؟

آخر چگونه می‌توان خام خیالی را بدل به یافه سرائی کرد و نامش را تقریر گذاشت و برایش تحریر گساخت؟ مساله فلسفی که پیش روی من ایستاده، این است: در این لحظه از زمان، از تاریخ، در این مکان از جمع مکان، هستی من آیا معنایی دارد یانه؟ اگر دارد این معنا چیست؟ ریشه‌اش در کجاست؟ آیا من می‌توانم با این معنا از هستی، با خودم، با محیطم، با زمین و آسمان و با اطرافیانم، زمان و زمانه و تاریخم، صادق باشم یا نه؟ نسبت این معنا از هستی با بقیه معناها از هستی چیست؟ ساختمان این معنا چیست؟ ارزشش در کجاست؟ آیا من می‌توانم از این معنا از هستی خشتی سازم برای بالینم و از نظر فلسفی برای لحظه‌ای، دستکم لحظه‌ای بسیار ناچیز، آرام شوم؟ آیا این معنا می‌تواند مرا به دیگران و معناهای دیگران مربوط کند، طوری که من احساس کنم در جمعی از آدم‌های با معنا زندگی می‌کنم؟ و شاید اصلاً هستی من هیچ معنایی ندارد و شاید بی‌معنایی معنای هستی من است؟ آیا با گفتن اینکه چنین گفته‌ای مربوط به «تیهیلیم» می‌شود، می‌توان بر آن سرپوش گذاشت؟ اصلاً آیا این هستی و معنا و بی‌معنایی آن است که ارزش دارد یا توسل و تیشتی پیوسته به ایسم‌های ورقلمبیده‌ای که فیلسوف‌ها برای ارباب مخاطبان خود مدام از آستین بیرون می‌کشند؟ نسبتی که هدایت با زندگی‌اش داشت، مرگ بود و آنهم جوانمردگی، و سرانجام ایسم در معنای موجود در وجود، صفت در موصوف، هست در هستی غرق شد، و خلاص، و این فرودار دارد یا قورباغه‌ای که ممکن است يك قرن تمام از حلال لفاظی‌های غربی به باقرار موهن خویش ادامه دهد.

رضا براهنی ۱۱/۳/۵۳

1- Heidegger, Martin, Hegel's Concept of Experience Harper & Row Publishers (New York, 1970)  
2- Heidegger, Martin, Being and Time, Harper & Row Publishers (New York, 1962)  
3- «هستی و زمان» - صفحه ۴۳ و ۴۴  
4- «هستی و زمان» - صفحه ۴۴  
5- Heidegger, Martin, What Is Philosophy, College & University Press. Publishers (New Heaven, Conn.)  
6- صفحه ۴۴ و پنج کتاب «فلسفه چیست؟»  
7- صفحه ۴۴ و هشت و چهار و نه کتاب «فلسفه چیست؟»  
8- Siedel, George Joseph, Martin, Heidegger and the Pre-Socratics, University of Nebraska Press (Lincoln, 1964)  
9- صفحه ۳۱ کتاب «سیدل»  
10- نگاه کنید به چند فصل اول تاریخ مذكر از همین قلم.  
11- تمام این نقل قول‌ها از کتاب صادق هدایت «گردآورده محبوب» کتیرائی (از ص ۳۸۶ تا ۳۹۹) گرفته شده است.  
12- تمام این نقل قول‌ها از مقاله سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه به تقریر دکتر احمد فردید، که در صفحه ۱۹ اطلاعات پنجشنبه دوم اسفندماه شماره ۱۴۳۳۷ درج شده گرفته شده است.