

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۵۷-۸۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

بی‌خانمانی استعلایی: ملالت و رمانتیسیم در آثار «صادق هدایت»

علی خاندی شیلان‌آباد*

حاتم قادری**

چکیده

بی‌خانمانی استعلایی ناظر بر وضعیتی است که در آن انسان، پیوندش با منابع معنابخش - که به هستی و بودنش معنا عطا می‌کردند - می‌گسلد. انسان، فرزند زمان/مکانی معین است و هر رویدادی که سامان آن پیوستار را برآشوبد، سوپژکتیویته را نیز برخواهد آشفت. هرگاه وضعیت سامان زمان/مکان، بحرانی شود و منابع استعلایی معنابخش، از دسترس انسان خارج شوند، او به بی‌خانمانی استعلایی دچار می‌آید. مهم‌ترین پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی، ملالت و رمانتیسیم است. انسانی که از زمان/مکانش واکنده شده و آنها را با خود بیگانه می‌یابد، به ملالت دچار خواهد آمد و سیمایی ذهنی از جهان، آنگونه که مطلوبش است، درخواهد انداخت. رمانتیسیم در حالت اخیر و در خلال این رؤیابینی رخ خواهد نمود. به این اعتبار، صادق هدایت را نیز که یکی از مهم‌ترین نویسندگان تاریخ معاصر ماست و در یکی از بزنگاه‌های تاریخی مهم ما می‌زیسته است، می‌توان دچار آمده به بی‌خانمانی استعلایی دانست.

واژه‌های کلیدی: بی‌خانمانی استعلایی، صادق هدایت، ملالت، رمانتیسیم، هرمنوتیک.

hazhir.1872@gmail.com

Ghadery@gmail.com

* نویسنده مسئول: دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** استادیار بازنشسته گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران



مقدمه

بی‌خانمانی استعلایی از جمله پیامدهای ارزش‌زدایی از پشتوانه‌های وجودی انسان در دوره‌ مدرن است. دو پیامد عمده چنین پدیده‌ای عبارتند از: ملالت و دچار آمدن به رمانتیسیم. این مقاله چنین برمی‌نهد که جهت‌گیری‌های فکری و سیاسی صادق هدایت، متأثر از پدیده بی‌خانمانی استعلایی است.

ما به واسطه هرمنوتیک است که می‌توانیم با تجربه تاریخی پیوند برقرار کنیم و آن را نه زمانی بیگانه‌شده از خودمان، که بخشی از تجربه‌ای سازیم که به لحاظ وجودشناسانه، آن را زیسته‌ایم. اگر چنین بینش هرمنوتیکی‌ای داشته باشیم، آنگاه خواهیم توانست که تجربه زیسته صادق هدایت را از روزگاری که در آن می‌زیسته است، از آن خودمان گردانیم^۱ و ردپای آن تجربه تاریخی را در لحظه اکنونی‌مان نیز سراغ بگیریم^(۱). هنگام مواجهه با تجربه تاریخی، ما به نوعی ملزم خواهیم بود که تاریخ را از منظر لحظه حال بازنویسیم (Gadamer, 1989: xxiii). هرمنوتیک است که ما را به درک این حقیقت که در پیوستاری زمانی می‌زییم و لحظه حالمان متعین از گذشته و هم‌هنگام، معین آینده است، توانا می‌سازد. آنچه را هدایت می‌نویسد، نمی‌توان تنها شیئیت‌یافتگی نیت او در قاموس متنی مکتوب دانست، بلکه نوشته‌های او، سخنگوی تجربیات تاریخی ما و بازنمایاننده زمان‌هایی است که بر ما گذشته‌اند. با ابتدای بر هرمنوتیک، متن مبدل به محمل تاریخ و تجربه رویدادهای تاریخی ما می‌شود و تفسیر نیز بازنمایاننده تلاش‌های ما خواهد بود برای باززیستن آن رویدادهای تاریخی در لحظه کنونی‌مان.

هرمنوتیک فلسفی مورد نظر گادامر نیز چنین خوانشی از تاریخ و حقیقت آن دارد (Simms, 2015: 91) و از همین‌روی نیز می‌تواند کارافزار مناسبی برای خوانش آثار هدایت باشد. هرچند گادامر هیچ‌گاه روش مشخصی را جهت خوانش متون بر نمی‌نهد، با وجود این با تتبع در خوانش‌هایی که خود از متون به دست داده، می‌توان مطابق با آنچه او در نظر داشته است، با متن مواجه شد. گادامر [متأثر از هایدگر] بر آن است که متن ادبی سخن می‌گوید و اگر بتوان به دقت بدان گوش فراداد، آنگاه می‌توان فحوایش را به جان دریافت (همان: ۸۷). او خود در بخشی جالب توجه، چنین می‌نویسد:

1. appropriation

«ما از خلال خواندن متن، بارها و بارها خود را ورق می‌زنیم و هر بار نیز بعدِ جدیدی از معنای آن [و معنای خودمان] را درمی‌یابیم. اما در آخر نیز هیچ‌گاه نمی‌توانیم به دریافت کامل متن و فهم تمامی جوانب آن دلخوش داریم. حقیقتِ امر غیر از این است. هرچه بیشتر در متن غور کنیم، به همان اندازه نیز معانی عمیق‌تر آن به عرصه آگاهی ما راه خواهند یافت. ما متن را پس پشت نمی‌گذاریم، بلکه خودمان را شایسته وارد شدن در آن می‌کنیم» (Gadamer, 2007: 188).

با ابتننا بر اندیشهٔ هرمنوتیکی گادامر می‌توان چنین برنهاد که هیچ متنی را (از هر ژانری که باشد) نمی‌توان اندر یافت. مادامی که بخشی از زندگی ما را مخاطب نگیرد و یا به عبارت دیگر مادامی که آن متن کذایی، پاسخی محتمل به یکی از پرسش‌های وجودی ما نباشد، نمی‌توان اندرش یافت (Gadamer, 1985: 241-244). تالی چنین فرضی این خواهد بود که به هر میزان پیوندهای وجودشناسانه ما با متن معینی بیشتر باشد، فهم ما از آن متن نیز افزون‌تر خواهد بود. گادامر بر همین اساس است که در کتاب «حقیقت و روش»، میان فهم متن [و به طور کلی فهم هستی] با فهمی که از پاسخ به پرسشی محتمل وجود دارد، نوعی تلازم برقرار می‌سازد و می‌گوید که انسان‌ها تنها آن چیزهایی را می‌توانند بفهمند که برایشان شأن پاسخ‌گونه داشته باشد (Gadamer, 1989: 333-41).

با توجه به همپوشی نیت ما (بر رسیدن پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی در متون هدایت) با مؤلفه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر، ما در این مقاله تلاش داشته‌ایم که به گاه نوشتن، این روش و به‌ویژه صورت‌بندی اصلی آن در کتاب «حقیقت و روش» گادامر را فرانظر داشته باشیم.

بی‌خانمانی استعلایی نزد لوکاچ

تعلق داشتن به مکان، برانگیزاننده تفکر است. مادامی که رابطه مابین انسان و «مکان» گسسته باشد، انسان به لحاظ مکانی سرگشته می‌شود و به «بی‌خانمانی

استعلایی^۱ دچار می‌آید. بی‌خانمانی استعلایی، مفهومی لوکاچی است و او برای نخستین بار در کتاب «نظریه رمان» آن را به کار برده است.

لوکاچ در این کتاب از اشتیاق سوزان جان‌های انسانی برای رجعت به جهانی سخن می‌گوید که زمانی متعلقش بوده‌اند. به زعم لوکاچ، طلب آرامش و گریز از تشنگی، مؤلفه وجودی انسان است. او بر آن است که انسان مدرن را راهی به آن آرامش وجودی‌ای که یونانیان زمانی داشته‌اند، نیست. لوکاچ، جهان یونانی را جهانی همگن و سازوار^۲ می‌داند که در انباشت برای تمامی پرسش‌های بشری، پاسخی وجود دارد. حتی تفارق میان انسان با جهان و «من» با «تو» نیز نمی‌تواند نظم اسطوقس‌دار این جهان همگن را برآشوبد (Lukac: 1971: 32). تو گویی جهان یونانی بر گرد حلقه بنا شده بود^(۳)؛ حلقه‌ای سرتاسر معنامند که عطش شهروند یونانی به معنا و پرسش را فرومی‌نشاند. لوکاچ از این حلقه، با عنوان مدار متافیزیکی‌ای نام می‌برد که یونانیان بر گرداگرد خودشان در تنیده بودند. این مدار متافیزیکی، تمامی پرسش‌های هستی‌شناسانه شهروند یونانی را پوشش می‌داد و نیز تمام هستی‌اش را در برمی‌گرفت (Lukac: 1971: 33).

به گمان لوکاچ، این حلقه تنگ‌تر از آن است که بتواند هستی انسان مدرن را در خود بگنجاند. همپای دوره مدرن، مفاک‌های سهمگینی میان شناخت با کنش، جان با ساختارهای مصنوع و در نهایت میان خود با جهان سربرآوردند. جهان مدرن چنان بسط پیدا کرد که دیگر به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان آن را با جهان حلقه‌ای یونانیان قیاس کرد. تمامیت^۳، ناموس حلقه متافیزیکی یونانیان بود. هستی آنها، هستی‌ای تمامیت‌یافته بود؛ چه اینکه تمامی اجزا و مؤلفه‌های آن در سازواری کامل به سر می‌بردند و سر به سوی هدفی واحد نیز داشتند (Lukac: 1971: 34). یونانیان، معنای هستی‌شان را از منبعی استعلایی که بدان باورمند بودند، برمی‌گرفتند.

بی‌خانمانی استعلایی، نوعی مکان‌پریشی است و از آنجایی که مکان را نمی‌توان از «زمان» منتزع کرد و مکان و زمان چنان هم‌پیوندی‌ای با یکدیگر دارند که برسازنده پیوستار مکان-زمان‌اند، به همین خاطر نیز انسان مکان‌پریش به طریق اولی زمان‌پریش

1. Trancendental Homelessness
2. homogeneous
3. totality

نیز خواهد بود. «جاگاه‌پریشی» (بیگانگی انسان از مکان و زمان) موجب سرگشتگی خواهد بود. انسان همواره در پی مأمن است، به طوریکه مأمن‌جویی را می‌توان یکی از شاخصه‌های وجودی او دانست. به این معنا که انسان بماهو انسان در پی سکنی و آرامش است. اگر انسان حس کند که مأمنش را از کف داده است و خود را از «جاگاه»^۱ش بیگانه بیابد، آنگاه استلزاماً (بنا به بایسته‌های وجودشناسانه‌اش) درصدد رفع این نقیصه برخواهد آمد. در صورتیکه انسان جاگاه‌پریش، روشن‌فکر باشد، آنگاه در مرحله اول، اقدام به آسیب‌شناسی مصائب خواهد کرد و دلایل وضعیتش را برمی‌رسد. هیچ الزامی وجود ندارد که آسیب‌شناسی روشن‌فکران، کاملاً حکیمانه و مطابق با استلزامات جهان عینی باشد. روشن‌فکران سرگشته، تلقی‌های همسانی از جاگاه ندارند و به همین خاطر هم آسیب‌شناسی‌های آنها درباره جاگاه‌پریشی و دلایل آن، هم‌راستا نخواهد بود. از همین‌روی هم هست که روشن‌فکر به طور خاص و در حالت کلی انسان دچارآمده به بی‌خانمانی استعلایی، هم دچار ملالت است (از باب از کف دادن مأمنش) و هم دچار رمانتیسیم (از باب پرداختن تصویری از مأمن که می‌تواند کمتر پیوندی با بایسته‌های عینی داشته باشد).

هدف این مقاله، بررسی‌دن وجوه ادبی و تبعات سیاسی بی‌خانمانی استعلایی در آرا و منش سیاسی صادق هدایت است که هرچند هیچ‌گاه پست و مقامی سیاسی نداشته است، با نظرداشت بر نوشته‌های ادبی و نامه‌های شخصی‌اش می‌توان دغدغه‌های عمیق سیاسی او را جایابی کرد. چنان‌که پیشتر گفتیم، ملالت و رمانتیسیم را می‌شود بارزترین پیامدهای بی‌خانمانی استعلایی دانست. ما نیز در اینجا عمده توجه‌مان را معطوف و ارسی همین دو مؤلفه در متون صادق هدایت خواهیم کرد.

اگر بپذیریم که نویسندگان هر جامعه‌ای می‌توانند آینه تمام‌نمای آن جامعه باشند و امکان سراغ‌گیری فراز و فرودهای سیاسی و اجتماعی آن جامعه از خلال نوشته‌های آنان امکان‌پذیر است، آنگاه بیراه نخواهد بود که جهت تحلیل ضرباهنگ حیات آن جامعه کذایی، به نوشته‌های نویسندگان برجسته‌اش متوسل شویم. پژوهشگر بر این باور است که جدای از ارزش‌های ادبی و تاریخ‌شناسانه چنین پژوهشی، ظرفیت آن جهت فهم

امروزمان نیز یکی از پیامدهای چنین پژوهیدنی خواهد بود؛ چنان که ادوارد سعید در یکی از بخش‌های زندگی‌نامه خود نوشته‌اش چنین آورده است:

«هدف اصلی‌ام از نگارش این خاطرات، پل زدن میان فاصله مطلقه است که به لحاظ زمانی و مکانی، زندگی آن روزهای مرا به زندگی امروزینم پیوند می‌دهد... من در پی بازسازی زمان و تجربه‌های سپری شده هستم» (Said, 1999: 12-13).

با رعایت جانب احتیاط و با وام‌گیری از آنچه ادوارد سعید نوشته، می‌شود گفت که هدف ما، فهم حال کنونی‌مان از قِبَلِ بازسازی تجربه‌های زیسته و زمان از دست رفته یکی از مهم‌ترین و میرزترین نویسندگان تاریخ معاصرمان است، تا شاید از این طریق کمتر آزموده، زمان حالمان را باز یابیم.

دیالکتیک پیچیده و ظریف اندریافت «خود» از قبل خوانش متن [آوانه‌دان و اندریافت هم‌هنگام خویشتن به گاه گفت‌وگوی با متن] یکی از سرنشان‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر است (Gadamer, 1977: 50-51). ما هرگز نمی‌توانیم هنر و قدرت بیانی‌اش را به افقی زمانی‌ای که در آن رخ داده است، فروبکاهیم. به عبارت دیگر تجربه هنری، تجربه‌ای تکین نیست که در یک زمان و مکان معین به وقوع پیوسته باشد. نمی‌توان تمامی دلالت‌های معنایی اثر هنری را متعین از همان لحظهٔ زمانی-مکانی خاص دانست. قائل بودن به چنین محدودیتی، هنر را فرومی‌میراند و به طریق اولی تجربهٔ هنری را ناممکن می‌گرداند. مانایی آثار هنری در طول زمان و نیز تغییر انرژی بیانی آنها، مصداقی است که می‌توان جهت زنده و پویا بودن تجربه هنری در طول تاریخ، بدان اشاره کرد.

اگر بگوییم تجربه هنری در زمان/مکانی معین به وقوع پیوسته و مهر آن را نیز تا ابدالآباد بر پیشانی دارد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. سخن ما آنجا به گزاف خواهد بود اگر این تجربه را ناتوان از برکشیدن خودش بدانیم. بنا بر شِقِ اول، تجربه هنری، تاریخی مختص به خودش دارد؛ اما چنان که از شِقِ دوم برمی‌آید، چنین تجربه‌ای دارای اکنونیتی همیشگی نیز هست و این یعنی اینکه اثر هنری همواره خودش را بر لحظه حال عرضه می‌دارد، آن را مخاطب می‌گیرد و در کنار تاریخمندی‌اش، بدان ارجاع می‌دهد.

مقاله پیش رو چنان‌که از همین ابتدای مسیر پیداست، چارچوب تبیینی و روش‌شناسی‌اش را به سقف مفهومی لوکاچی و هرمنوتیکی گادامری تکیه داده است. به زعم پژوهشگر - که طبعاً می‌تواند محل چون‌وچرا و منازعه واقع شود- ارتباط وثیقی است میان ایده‌های لوکاچ در باب بی‌خانمانی استعلایی با هرمنوتیک فلسفی گادامر. لوکاچ در قسمتی از «نظریه رمان» چنین می‌نویسد:

«هر شکل برای اینکه از ذات به عنوان شکل برخوردار باشد، می‌باید به این یا آن نحو، عناصر اثباتی را شامل باشد. تناقض رمان، خصلت کاملاً مسئله‌ساز خود را در این واقعیت آشکار می‌سازد که وضعیت جهان و نوع آدمیانی که به بهترین وجه پاسخگوی این مطالبات صوری هستند - که فقط رمان [و نه حماسه] می‌تواند به این مطالبات صوری پاسخ درخور بدهد- نویسنده رمان را با مسائل تقریباً غیر قابل حلی مواجه می‌سازد» (لوکاچ، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

از بیان پیشین می‌توان این تقریر ساده‌تر را به دست داد که اگر تکلیف حماسه‌سرا با جهان و طبیعت مشخص است، رمان‌نویس از فهم سراسر آنها درمی‌ماند. حماسه‌سرا به واسطه همین فهم سراسر است که می‌تواند در باب جهان، احکام ثبوتی بپردازد. از آنجایی که جهان و هستی، مأمّن استعلایی حماسه‌پرداز است، او با آنها احساس بیگانگی ندارد؛ اما در سوی مقابل، رمان‌نویس خودش را گرفتار در تشتتی معنایی می‌یابد که هیچ‌ش از آن‌گریزی نیست. جهان و هستی دیگر مأمّن استعلایی او نیستند و در حقیقت تمامی منابع استعلایی که پیشترها هستی انسانی‌اش را معنامند می‌کردند و به او احساس در خانه بودن می‌دادند، از کاشانه ذهنش رخت بر بسته‌اند. در نزد رمان‌نویس، دیگر خبری از منابع استعلایی معنابخشی همچون خدایان المپ‌نشین نیست که بتوانند دلهره‌اش از بی‌معنایی را بزدایند و پرسش‌های وجودی‌اش را پاسخگو باشند.

گادامر بر آن است که ما به هنگام بررسی‌دن تجربه تاریخی، خود را در میانه رویدادهایی می‌یابیم که تنها راه شناختشان، بازنگریستن به عقب و زمان سپری‌شده است. اما نکته اصلی اینجاست که چنین بازنگریستنی را با بینش کنونی‌مان که برانگیخته لحظه حال است، انجام می‌دهیم و این یعنی اینکه از دریچه زمان حال به

گذشته درمی‌نگریم. با این اوصاف، هنگام مواجهه با تجربه تاریخی، ما به نوعی ملزم خواهیم بود که تاریخ را از منظر لحظه حال بازنویسیم (Gadamer, 1989: xxiii). به زعم پژوهشگر، ردّ پای آن دلهره وجودشناسانه و تشتت معنایی مورد نظر لوکاخ را در این بخش از هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز می‌توان سراغ کرد. با این وصف، هرمنوتیک فلسفی گادامر یاریگر ما خواهد بود به گاه برسیدن وضعیت ایده بی‌خانمانی استعلایی در متون صادق هدایت.

اینک که مسئله محوری‌مان را بیان کردیم، به پیروی از سیاق مقالات پژوهشی، فرضیه پژوهش و آنگاه روشی که با اندرآویختن به آن، وضعیت فرضیه‌مان را در موضوع مقاله برمی‌رسیم، بیان خواهیم کرد.

ردگیری مفهوم بی‌خانمانی استعلایی در آثار صادق هدایت

هدایت بی‌اغراق یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ادبی و اجتماعی تاریخ معاصر ماست. موتور جست‌وجوی گوگل برای مدخل «صادق هدایت» حدود هشت میلیون نتیجه دربردارد. ابهت عدد مزبور زمانی خودش را بیشتر می‌نماید که با تعداد نتیجه‌های این موتور جست‌وجو برای سایر نویسندگان، شخصیت‌های ادبی و حتی شخصیت‌های سیاسی معاصر قیاس شود. تا به همین امروز نیز هیچ‌کدام از نویسندگان هم‌دوره هدایت و نویسندگان پس از او، چنین پرمخاطب نبوده‌اند. اعتبار صادق هدایت به گواهی موتور جست‌وجوی گوگل، همسنگ با اعتبار مدخل جست‌وجوی «علی شریعتی» است و چنان که می‌دانیم، وزن سیاسی و اجتماعی این دو با یکدیگر قابل قیاس نیست. طبعاً داوری گوگل را که با سنجه عدد و رقم است، نمی‌توان مبنای درستی برای سنجش وزن سیاسی و اجتماعی هیچ‌کسی دانست؛ اما می‌توان از آن، جهت رصد جایگاه و شأن افراد در ذهن زمانه بهره گرفت.

میزان اقبال مخاطبان به هدایت را می‌توان با سر زدن به راسته کتابفروشی‌های دستفروش (در هر کجای خاک ایران) دریافت. آثار او تا به همین امروز نیز از جمله پرتیراژترین آثار قلمی بوده‌اند. کم پیدا می‌شوند فارسی‌زبانانی که عنوان «بوف کور» را نشنیده و یا اینکه مدعای خواندن این اثر را نداشته باشند. پس بیراه نخواهد بود اگر

بخواهیم که از ذهنیت هدایت، نقیبی به ذهنیت ایرانی بزنیم و از سوی دیگر با نظر داشت به مؤلفه‌های ذهنیت ایرانی، در مقام شناخت هدایت و آثارش برآییم.

«یوشیدا ماساهارو»، فرستاده پادشاه ژاپن بود که در زمان سلطنت سلطان صاحبقران، جهت گشودن باب مذاکره و همکاری میان ایران و ژاپن به ایران مسافرت کرد. خواندن شرح مصائب او که در سفرنامه‌اش آورده است، خالی از لطف نیست. پس از آنکه ناصرالدین‌شاه از روی هوس، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، وزیر وقت امور خارجه ایران را از کار برکنار می‌کند، هیئت ژاپنی تا زمان انتصاب وزیر جدید، بلا تکلیف می‌مانند. ناصرالدین‌شاه پس از مدتی تعلل، میرزا سعیدخان مؤتمن‌الملک را به مقام وزیر امور خارجه منصوب می‌کند. شرح این رویداد از زبان ماساهارو چنین است:

«سپهسالار در دیدار و صحبتی که روز پیش از برکناری‌اش با او داشتم، هیچ نمی‌دانست که فردا از مقام وزارت خارجه عزل خواهد شد... پس از عزل سپهسالار، دیری نکشید که میرزا سعیدخان (انصاری، مؤتمن‌الملک) به وزارت خارجه گمارده شد. این میرزا سعیدخان، مردی سالخورده بود و به هیچ زبان خارجی‌اشناایی نداشت... به دیدن او که رفتم، سر صحبت را گشود و با لحن بسیار تعارف‌آمیز از دعوتی که (از شاه ایران) شده بود، تشکر کرد: «در سفر اخیر قبله عالم به اروپا، البته اعلی‌حضرت همایون به کشور شما آمدند و از پذیرایی گرم و مهمان‌نوازی‌تان خرسند شدند». در ملاقات امروز، میرزا علی‌خان - مترجم جوان وزارت امور خارجه - که انگلیسی را روان حرف می‌زد، بیانات وزیر را ترجمه می‌کرد. دیدم که او با این حرف وزیر دستپاچه شد و نمی‌دانست که چه بکند. اما زود بر خود مسلط شد و کوشید تا وزیر را از اشتباه بیرون بیاورد و آهسته در گوش میرزا سعیدخان گفت که ناصرالدین‌شاه از ژاپن دیدن نکرده است و ژاپن در اروپا نیست» (ماساهارو، ۱۳۷۳: ۱۶۵-۱۶۸).

گمان نمی‌کنم که خوانندگان، جهت یافتن مصادیق امروزمین سخنان ماساهارو و مسئولینی با این مشخصات، چندان به دردسر بیفتند. خوانش سفرنامه‌های خارجی‌ان به

ایران و تلاش به منظور تصویر ذهنیت ایرانی از این معبر، یکی از فصول حیاتی، عاجل و در عین حال نانوشته اندیشه‌نگاری ماست. باری ما در این بخش تلاش خواهیم کرد که در پستوهای متون صادق هدایت، تجربه‌های تاریخی خودمان را سراغ بگیریم. مسلماً بررسیدن تمامی متونی که هدایت نگاشته است، در قاموس مقاله‌ای پژوهشی با مجال اندک، امری ممتنع خواهد بود. از همین‌روی نیز پژوهنده تنها آن دسته از متونی را برخواهد گزید که به زعم خودش، ظرفیت‌های بیشتری جهت بازنمودن فضای ذهنی صادق هدایت دارند. هرچند چنین استدلالی تنه به شهود و تجربه زیسته بیان‌ناشدنی بزند، باید گفت که معیار عینی قابل اتکایی (به شرط اینکه چنین معیاری اصلاً وجود داشته باشد!) جهت برگزیدن متون مطمح نظر نبوده است.

به زعم نویسنده، نامه‌های شخصی هدایت و نیز آثاری که نویسنده آنها را مقارن با ادوار تلاطم اجتماعی/سیاسی نوشته است، مواد مناسب‌تری جهت واکاوی‌دن ذهنیت نویسنده خواهد بود. ما چنین برنهادیم که صادق هدایت دچار ملالت و رمانتیسیم - که دو پیامد بی‌خانمانی استعلایی‌اند - است. اینک نیز به اعتبار همین فرضیه، دو مفهوم مزبور را در بخشی از آثار او جایابی می‌کنیم:

ملالت در نوشته‌های صادق هدایت

جهانگیر هدایت، خواهرزاده هدایت، خاطره جالبی از داییش دارد. او در یکی از دوره‌های خانوادگی، با داییش که به گواه خود او چندان اهل معاشرت نبوده است، هم‌کلام می‌شود. او تعریف می‌کند که هدایت پس از برانداز کردنش، چنین می‌گوید: «این روزها با خودت چه کار می‌کنی طفل معصوم؟!» جهانگیر در پاسخ داییش می‌گوید که به دانشگاه می‌رود و مشغول تحصیل در رشته ادبیات انگلیسی است. داییش پس از اینکه از نیت جهانگیر مبنی بر اینکه می‌خواهد نویسنده بشود، آگاه می‌شود، چنین می‌گوید: «مرده‌شور! زده به سرت؟ نویسنده جماعت در این مملکت، خسره فی‌الدنیا و آخرت است. اینجا رویت هوار می‌شوند. یا باید برای دولت بنویسی و یا اینکه بتمرگی. درست را تمام کن، مدرکت را بگیر و یک کار خوب پیدا کن. حالا اگر هم می‌خواهی

برای دل خودت بنویسی، ایرادی ندارد. اما با نویسنده شدن به زندگی خودت گند نزن
(^۳) « (Katouzian, 2008: 19).

اینها سخنان مردی است که دست بر قضا در دورانی ادا شده‌اند که گوینده‌شان مشهور بوده و آثارش نیز نقل محافل ادبی بوده‌اند. ریشه این نارضایتی را در کدامین زمین بایستی سراغ گرفت؟ می‌شود گفت که این تنها خاک ایران نبود که برای هدایت ملالت می‌زاید. او حتی در پاریس نیز که برای رفتن بدانجا به آب و آتش زد^(۴)، ملول بود. مصطفی فرزانه در کتاب «آشنایی با صادق هدایت» (که به حق یکی از بهترین متونی است که در باب هدایت، روحیات و زندگانی او نوشته است) درباره ملاقاتی که چندین روز پیش از مرگ خودخواسته هدایت با او داشته است، چنین می‌نویسد:
«در بین سکوتی که زیاد میانمان برقرار می‌شد -چون هدایت گرفته بود- چشمم افتاد به زنبیل آشغال توی اتاقش. دیدم پر از کاغذ است - کاغذ پاره‌شده. رویش پشت یک کارت‌پستال به چشمم خورد. پرسیدم «اینها چیه پاره کردین؟» چون حدس می‌زدم نوشته‌هایش باشد. جواب داد: «مزخرفات بود»» (فرزانه، ۱۹۸۸، ج ۲: ۲۶۸).

چنین ملالتی بالاخره باید توجیهی داشته باشد، یا دست کم اینکه باید وضعیتی باشد که این ملالت را بیشتر برمی‌انگیزاند. قسمت‌هایی از یکی از نامه‌های هدایت به حسن شهید نورایی را با هم بخوانیم تا مختصات وضعیت کذایی را کم و بیش بتوانیم ترسیم کنیم. قسمت‌هایی که در پی خواهد آمد، از آن‌روی دارای اهمیت است که عمده مسائلی را که ما تا بدین‌جا مطرح کرده‌ایم، در خود نهفته دارد. بر بخش‌هایی از متن که با روند مباحث ما همخوانی بیشتری دارد، تأکید می‌گذاریم:

«البته اتاق حقیر را که دیده‌اید []، لازم به توصیف نیست. الساعه که مشغول نوشتن هستم از دکان چلنگری روبه‌رو صدای کوبیدن آهن می‌آید و از همسایه دست راست و چپ صدای خر و خر کارخانه آجر سمنت‌سازی بلند است. هوایش الآن ۳۵ درجه است به طوری که مگس‌ها و پشه‌هایش یا مرده‌اند و یا از مکه معظمه به مدینه طیبه مهاجرت کرده‌اند. ماه مبارک رمضان هم هست. همه کافه‌ها بسته شده و

مذهب خیلی دموکرات و آزادی‌خواه اسلام به موجب نهی از منکر همه‌جور تظاهر به روزه خوردن را قدغن کرده. تقیه دروغ مصلحت‌آمیز و سیکیم‌خوردی. مثل اینکه اگر من مسهل می‌خورم همه مجبورند مسهل بخورند و یا ادای مسهل خوردن را در بیاورند. اینها عنعنات است - تنها لغتی که میهن عزیز ما را کاملاً exprimer [بیان] می‌کند... نه راه فرار است و نه میل به کار و نه مشغولیات. همه اینها به درک، جلو خانه‌مان یک قهوه‌خانه است علاوه بر سر و صدایش، شب‌ها از یک بعد از نصفه شب تا ساعت ۴ یا ۵ تمام برنامه ماه مبارک را... [اجرا می‌کند]. [این برنامه را آقای امامی که خودشان سالی به دوازده‌ماه در فرنگ معلق می‌زند برای هم‌میهنان عزیزش تنظیم کرده... پس در این صورت از حق کپه مرگ گذاشتن هم محروم، حقی که اقل شپش و خرچسونه دارند. این را چه اسمی می‌شود رویش گذاشت؟... تقصیر هیچ‌کس هم نیست. مثل اینکه زیادی ولایشعرا به زندگی ادامه داده‌ایم و یا ادای زنده‌ها را درآورده‌ایم. آنهای دیگر هم داغ بردگی و پستی و مرگ توی پیشانی‌شان هست، [گیرم محیط را به فراخور گند و کثافت... خودشان درآورده‌اند... حالا اگر نمی‌پسندم نمی‌دانم چه چیز را باید تغییر بدهم... یک خلایی است مال دیگران، ما بیخود تویش افتاده‌ایم و دست و پا می‌زنیم و می‌خواهیم ادای آنهای دیگر را در بیاوریم. همین!] (هدایت، ۱۳۷۹: ۱۹۱-۱۹۲).

مشروطه آمده بود تا بساط همین عنعنات و حدیث‌های مکرری را برچیند که هدایت درباره‌اش نوشته است. در اصل نهم متمم نظامنامه مشروطه چنین آمده است: «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف، محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد، مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین می‌نماید». نگاهی گذرا به رویدادهای پس از مشروطه، به خوبی گویای تقدیر چنین اصلی است. نه تنها «جان و مال و مسکن و شرف» ایرانیان مصون از تعرض نشد، بلکه کماکان محل دست‌اندازی تمامی صاحبان قدرت و مکننت باقی ماند. مشروطه نوید بهار می‌داد و ایرانیان را به تکاپو واداشته بود (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۳۴-۲۳۹)، اما دوران سرخوشی، دولت مستعجل بود و ایرانیان به زودی دریافتند که در، کم و بیش بر همان پاشنه سابق می‌گردد.

همین رنج‌هاست که هدایت را به تنگ آورده‌اند. پیش از ورود ایران به دوره مدرن و آن هنگام که دلیل وجودی همه‌چیز را می‌شد به تقدیر آسمان منتسب ساخت، کمتر بوده‌اند آنانی که جانشان از ستم ملت‌هت می‌شده است. مولانا جلال‌الدین رومی - که بحق از نوابغ تاریخ ماست - در فصل چهاردهم از کتاب «فیه ما فیه»، استیلائی مغولان را چنین تبیین می‌کند:

«گفت مغلان که اول درین ولایت آمدند، عور و برهنه بودند. مرکوب ایشان گاو بود و سلاح‌هاشان چوبین بود. این زمان محتشم و سیر گشته‌اند و اسبان تازی هرچه بهتر و سلاح‌های خوب پیش ایشان است. فرمود که آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوتی نداشتند، خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد. درین زمان که چنین محتشم و قوی شدند، حق تعالی با ضعف خلق، ایشان را هلاک کند تا بدانند که آن عنایت حق بود و یاری حق بود که ایشان عالم را گرفتند، نه به زور و قوت بود. و ایشان اول در صحرائی بودند دور از خلق بینوا و مسکین و برهنه و محتاج؛ مگر بعضی از ایشان به طریق تجارت در ولایت خوارزمشاه می‌آمدند و خرید و فروختی می‌کردند و کرباس می‌خریدند جهت تن‌جامه خود. خوارزمشاه آن را منع می‌کرد و تجار ایشان را می‌فرمود تا بکشند و از ایشان نیز خراج می‌ستد و بازرگانان را نمی‌گذاشت که آنجا بروند. تاتاران پیش پادشاه خود به تضرع رفتند که هلاک شدیم. پادشاه ایشان از ایشان ده روز مهلت طلبید و رفت در بن غار و ده روز روزه داشت و خضوع و خشوع پیش گرفت. از حق تعالی ندایی آمد که قبول کردم زاری تو را، بیرون‌آی؛ هر جا که روی منصور باشی. آن بود چون بیرون آمدند، به امر حق منصور شدند و عالم را گرفتند» (مولوی، ۱۳۹۷: ۸۰).

با این جنس از استدلال‌ها می‌شد اندکی فراغ خاطر یافت و برتدگی سیف ستم را بر جان و تن کمتر احساس کرد. یکی از مهم‌ترین پیامدهای ورود به دوره مدرن، سست شدن پایه‌های استدلال‌هایی از این‌دست بود. دیگر نمی‌شد در «کف شیری نری خونخوارهای»، چاره‌ای از جنس «تسلیم» و «رضا» اندیشید^(۵). چنین چاره‌هایی به کار

انسان مدرن نمی‌آید و قاعدتاً به کار صادق هدایتی که به گواه بسیاریان، قافله‌دار ادبیات مدرن ایران بوده است نیز نخواهد آمد.

انسانی که نتواند دلایل وجودی وضعیتی را که در آن به سر می‌برد برسد، نتواند خودش را با وضعیت زیستی‌اش همساز گرداند و این وضعیت را بیگانه با خود بداند، نداند که «قبای ژنده‌اش» را به کجای «شب تیره»^(۶) بیاویزد و نداند چاره کار را کجا باید سراغ بگیرد، به بی‌خانمانی استعلایی و به تبع آن، به ملالت دچار می‌آید. اینکه هدایت خود به صراحت می‌گوید که نمی‌داند چه چیزی را باید تغییر بدهد، نشان از همین سردرگمی و ملالت دارد. او ایران زادگاهش را نه متعلق خود و شایسته زیستن، که خلایی می‌داند که از آن دیگران است. هدایت از کامیاب نشدن تلاش‌هایی که برای بهبود وضعیت ایران صورت داده شده بود (نظیر شکست مشروطه‌خواهی و قیام آذربایجان)، ناخرسند بود و این ناخرسندی‌اش نیز در شمایل متونی سرتاسر ملتهب و ناآرام نمود داشته است. هدایت هر چقدر هم کتمان‌ش کند و هر چقدر هم تقلا کند تا گرده از زیر کهنه‌بار فرهنگ و عادات ایرانی خالی کند، اما همچنان وارث این مرده‌ریگ است و اگر خواسته باشیم عبارتی از گادامر را به عاریت گرفته باشیم، باید بگوییم که ماهی‌ای است که در بحر فرهنگ ایرانی شنا می‌کند. حالا گیریم که این قُلُوم ناخوشایندش باشد، اما چنین حس و آگاهی‌ای تنها بر ملالتش خواهد افزود و او را ناشادتر از پیش خواهد کرد. تنفس در سرزمینی که از آن خودت نمی‌دانی‌اش و به لحاظ روحی نمی‌توانی در آن مسکن بگزینی، اما با وجود این تو را از آن گزیری نیست، مصداق بی-خانمانی استعلایی است.

چنان‌که از متون هدایت برمی‌آید، او با چنین حسی بیگانه نیست و تَلون مزاج او را هم شاید تنها بتوان از همین معبر مورد خوانش قرار داد. ارتباط هدایت با ایران و فرهنگش، ارتباطی بسیار پیچیده است و طبعاً فراز و فرودهای فکری او هم بی‌نصیب از این پیچیدگی نبوده‌اند. بیراه نخواهد بود اگر بخواهیم ارتباط هدایت با ایران را از خلال یکی از بخش‌های «بوف کور» بخوانیم:

«چگونه می‌توانستم فراموش بکنم؟ چشم‌هایم که باز بود و یا روی هم می‌گذاشتم، در خواب و در بیداری او جلوای [من بود. از میان روزنه پستوی اتاقم، مثل شبی که فکر و منطق مردم را فراگرفته، از میان

سورخ چهارگوشته که به بیرون باز می‌شد، دایم جلو [ای] چشم بود»
(هدایت، ۱۳۸۳: ۲۰).

احساس تعلق وجودی داشتن به مکان، چیزی نیست که بشود از یادش برد. می‌شود کتمان کرد و یا نپذیرفتش؛ می‌شود به آن تنفر ورزید؛ می‌شود در تقبیحش داد سخن داد؛ اما در نهایت ما را از آن گزیری نخواهد بود. دقیقاً از همین‌روی هم هست که بی‌خانمانی استعلایی، حسی دردناک است؛ تمنای سوزان جان جدامانده از مسکن است؛ آواز استمداد جان ملول است و سوگنامه محزونی است بر از دست رفتن آنچه دقیقاً نمی‌دانیم چیست.

رمانتیسیم در نوشته‌های صادق هدایت

مفهوم رمانتیسیم نیز همانند خود لفظ مدرنیته، متضمن معانی بسیاری است. در واقع زمانی که از مدرنیته سخن می‌گوییم، می‌بایست سه محور اساسی این پدیده را فرانظر داشته باشیم: سوپزکتیویته مدرن، آزادی‌های سیاسی و دموکراتیزاسیون و روند مدرنیزاسیون که مشتمل بر بسط دولت بورژوازی مدرن، بوروکراتیزه شدن حکومت، اشاعه شیوه‌های تولید مدرن سرمایه‌داری و تقسیم کار مدرن است. این سه محور به طور هم‌هنگام، برآورنده آنچه هستند که ما آن را با عنوان عصر مدرن می‌شناسیم. اندیشمندان مختلف، بسته به موقف‌گاه‌های اندیشگانی‌شان، تأکید بیشتر را بر یکی از این محورهای سه‌گانه گذارده‌اند. به طور مثال در اندیشه جان استوارت میل و عمده متفکران مدرن انگلیسی، سه محور کدایی، همبسته همدیگر هستند و هیچ‌کدام از آنها ارجحیت ندارد. این در حالی است که دیگر اندیشمندان مدرن، به‌ویژه فلاسفه آلمانی نظیر کانت، شیلر و هگل، عمده تأکیدشان بر سوپزکتیویته مدرن بوده است و دو محور دیگر را کم و بیش متعین از همان دانسته‌اند. در مقابل، مارکس، وبر و اصحاب مکتب فرانکفورت، کم و بیش برآنند که سوپزکتیویته مدرن و دموکراتیزاسیون، برآیند قدرت‌گیری دولت بورژوازی و روند بوروکراتیزاسیون بوده‌اند (Kaiser, 1999: 14).

طبعاً کار ما که قصد کرده‌ایم آرای سیاسی هدایت را از قِبل ایضاح مفهوم بی‌خانمانی استعلایی بررسی کنیم، بیشتر معطوف به سوپزکتیویته مدرن و ذهنیتی خواهد بود که ایرانیان مدرن از فضاهای زیستی‌شان داشته‌اند. به همین اعتبار می‌توان از فضای ذهنی

و گفتمانی‌ای سخن گفت که همه ایرانیان، فارغ از تفاوت‌های طبقاتی، اجتماعی و فرهنگی‌شان در آن زیسته‌اند و به اعتبار بودیافتگی‌شان^۱، در آن مشترکند. دوره مدرن و جنبش روشنگری، با اعتقاد به علم تجربه‌گرای مدرن و انسان‌باوری، سودای درانداختن طرح عالم و آدمی دیگرگونه را در سر می‌پرورید. روشنگری در معنای غربی آن را می‌توان معادل «ابهام‌زدایی» گرفت. ایده‌های کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» - که میشل فوکو آن را مانیفست روشنگری می‌داند- نیز کم و بیش ناظر بر همین معنا هستند (ر.ک: کانت، ۱۳۷۰). روشنگران مدرن بر آن بودند که به گاه نوشتن، جنبه‌های درک و دریافت شخصی خود را به کناری نهاده، به آنچه می‌نوشتند، وجهه‌ای تام و عقلانی بدهند. دکارت، یکی از شهسواران مدرنیته که در کتاب «گفتار در روش» چنین می‌نویسد:

«من به مرور هر باور رایج بی‌اساسی را که -هر آن هم چون سایه سیاهی- شفافیت طبیعی شعور آدمی را از بین می‌برد و امکان تعقل را از آدمی می‌گیرد، کنار گذاشتم» (فروغی، ۱۳۸۸: ۶۰۷).

و یا اسپینوزا، دیگر شهسوار مدرنیته که در کتاب «اخلاق» چنین می‌نویسد: «این زبانزد همه است که می‌گویند تعداد آرای میان آدمیان به تعداد سر و کلهٔ آدمیان است. یا اینکه: هر کس به شیوهٔ خودش عاقل است. یا اینکه: به تعداد سر و مغز آدمیان می‌توان در عالم، ذوق و سلیقه داشت. این گزاره‌ها همه بیانگر آن است که داوری هر کس بر مبنای وضعیت است که دستگاه درک و دریافت او دارد و -به نظر من- بیش از آنکه بنایش بر فهم آدمی باشد، مبنی بر خیالات و تصورات آدمی [از دنیای بیرون] است. فهم، آن است که بتوان از آن همچون دو دو تا چهارتاست، سخن به میان آورد و دیگران را ناگزیر به پذیرش آن کرد؛ چه بخواهند و چه نخواهند. و فهم که من می‌گویم، این است» (Spinoza, 2008: 38).

بر ظرفیت تعمیم‌پذیری و ابهام‌زدا بودن استدلال‌های مدرن، نظر داشته‌اند. رمانتیسیسم خود در چنین فضایی سربرآورد. پر واضح است که مدرنیته نمی‌توانست ره صدساله را

یک‌شبه برود و بی‌آنکه واکنشی برانگیزد، تمامی باورهای رایج دوران را نفی کند. رمانتیسیم هر چند یکی از پیامدهای مدرنیته است، باید آن را در مقام واکنشی به مدرنیته و ایده‌های رادیکالش بررسید.

می‌شود گفت که رمانتیک‌ها، مستعدترین گروه در زمینه دچار شدن به بی‌خانمانی استعلایی هستند. مگر نه اینکه بی‌خانمانی استعلایی، معرف وضعیت گم‌گشتگی انسان مدرن است و تمنا و سودازدگی مدام اوست در پی نیل به سرچشمه معنا؟ چنین خصیصه‌هایی را بیش از همه می‌توان در قبیله رمانتیک‌ها سراغ گرفت. اینان نه جویای «آب» که سرسپرده «تشنگی» مدام هستند و به گواه تاریخ می‌توان گفت که از پی این سرسپردگی ازلی، «آب از بالا و پست» شان نجوشیده است^(۷). حالا برسیم به این مسئله که رمانتیسیم را با صادق هدایت چه کار؟!

چنین می‌نماید که جان ناآرام هدایت، تذبذب او در اتخاذ موضعی صریح در قبال اخلاق و سیاست، شیفتگی و تنفر هم‌هنگامش نسبت به «ماد وطن» و در یک کلام، تن زدن او از تعلق به حلقه و گروهی مشخص را نتوان جز از قیل مفهوم رمانتیسیم بررسید. رمانتیسیم، پیامد و دختر مدرنیته است (اغلب مؤلفه‌های برسازنده رمانتیسیم، زنانه‌اند)، اما از آنجایی که کمر به قتل پدرش بسته است (بله! مدرنیته بیشتر شبیه به مرد است)، مسلماً نمی‌توان او را فرزند خلف دانست. رمانتیک‌ها اغلب به این امر ناآگاهند که با یورششان به مدرنیته، در حقیقت زمین زیر پای خودشان را «دود می‌کنند و به هوا می‌فرستند»^(۸). رابطه پیچیده میان رمانتیسیم با مدرنیته، در بردارنده محورهای پارادوکسیکال فراوانی است و شاید عبارت نه‌چندان زیبنده و زیبای مدرن‌های نامدرن، بتواند شمّه‌ای هر چند کوچک از این پیچیدگی را بنمایاند و معرف قبیله رمانتیک‌ها باشد؛ رمانتیک‌هایی که هم‌هنگام، فرزند و نافی مدرنیته هستند.

بیشتر زمان‌هایی که هدایت از سیاست سخن می‌گوید، لحنش تهاجمی و سرشار از نفرت می‌شود. در چنین مواقعی، او چنان نفرت می‌ورزد که سخت بتوان از خلال آن نفرت براندازنده، گزاره‌ای ایجابی در باب سیاست درست سراغ گرفت. این نفرت‌ورزی و یا شیفتگی بی‌حد و حصر، چندان با عقل سلیم سازوار نیست. کلامی که از سر شیفتگی مفرط و یا واله‌گی جزیل ادا شود، هر چند دریچه‌ای باشد به روی حقیقت، راهبر به آن

نخواهد بود. جنم رمانتیک هدایت، او را وامی دارد تا عنوان شخصیت عاصی، دلزده و روشن‌اندیش نوول «حاجی آقا» را «منادی‌الحق» بگذارد و خشم ایرانیان اسیر سرپنجه فساد و تزویر را اینگونه بر زبان او ساری سازد:

«... حق با شماست [خطاب به حاجی تراب]. در این محیط پست
احمق نواز سفله‌پرور و رجاله‌پسند که شما رجل برجسته آن هستید و
زندگی را مطابق حرص و طمع و پستی‌ها و حماقت خودتان درست
کرده‌اید و از آن حمایت می‌کنید، من در این جامعه که به فراخور امثال
شما درست شده، نمی‌توانم منشأ اثر باشم. وجودم عاطل و باطل است؛
چون شاعرهای شما باید مثل خودتان باشند. اما افتخار می‌کنم که در
این چاهک خلا که به قول خودتان درست کرده‌اید و همه‌چیز با سنگ
دزدها و طرارها سنجیده می‌شود و لغات، مفهوم و معانی خود را گم
کرده، درین چاهک هیچ‌کاره‌ام. توی این چاهک فقط شماها حق دارید که
بخورید و کلفت بشوید. این چاهک به شما ارزانی! اما من محکومم که از
گند شما خفه بشوم... حق با شماست که به این ملت فحش می‌دهید،
تحقیرش می‌کنید و مخصوصاً لختش می‌کنید. اگر ملت غیرت داشت،
امثال شما را سربه‌نیست کرده بود... (هدایت، ۱۳۳۰: ۱۱۴-۱۱۶) (تأکیدها از
نگارنده است).

جدای از اینکه حضور «منادی‌الحق» (دست‌کم به لحاظ منطقی روایی) در مجلس
حاجی تراب توجیهی ندارد (او را که به زور نیاورده‌اند!) و جدای از اینکه خشم
افسارگسیخته‌اش نیز بی‌هیچ پیش‌زمینه‌ای، بر خط روایی داستان بار می‌شود، سخنانش
حقیقتی تلخ‌اند. منادی‌الحق (بخوانیم هدایت) ملول و فسرده به اعتبار اینکه کسی به ندایش
گوش فرونخوابانده است، رمانتیک است و او را چندان با قبول مسئولیت، سرسازواری
نیست. او و همگنانش، شیفته بلاغتند و به مقتضای آن، گاهی چنان از خود بیخود می‌شوند،
که منطقی استلزامی سخنانشان را از یاد می‌برند و آن می‌گویند که فخیم‌تر باشد. مگر نه
اینکه خود منادی‌الحق، با متصف کردن ملت به بی‌غیرتی، به آنها فحش می‌دهد و به

صلابه‌شان می‌کشد؟ پس چرا باید بابت اینکه شخص دیگری چنین توهینی را نسبت به ملت روا بدارد، از کوره دربرود؟ آیا فحش دادن به ملت ملک طلق اوست؟!

رمانتیک‌ها، تمنای دراماتیک کردن امر واقع را دارند و چندان در بند استلزامات عینی و انضمامی نیستند. به این معنا که ممکن است روایتی هر چند نادرست را به صرف خوشایند و یا دراماتیک‌تر بودن، بر روایتی که بوی بیشتری از حقیقت برده است، ترجیح دهند. پرداختن سیمایی آرمانی از گذشته، یکی از مؤلفه‌های مشترک در میان بیشترین رمانتیک‌هاست. آنها با توسل به چنین سیمایی، به نبرد با لحظه ناخوشایند حال می‌روند و در زشت‌نمایی هرچه بیشتر آن، ره اغراق می‌زنند. لحظه حال، هر چقدر هم ناخوشایند و سرشار از ستم باشد، باید بنا بر استلزامات عینی‌اش مورد خوانش قرار بگیرد و نمی‌توان با شمشیر چوبی گذشته‌ای دروغین به نبرد آن رفت. هدایت نیز دست‌کم در دوره‌های اولیه زندگی‌اش، از شر ستم دوران و ناتوان از تبیین چرایی و چیستی آن، مستمسک همان شمشیر کذایی شده است. در بخشی از نمایشنامه «پروین دختر ساسان»، که نمایشی است درباره واقعه حمله اعراب به ایران، چنین می‌خوانیم:

«این سرکرده آنها نیست که خونخوار است؛ خلیفه است که دستور کشتار و فروش زن‌ها را داده تا در تباه کردن آیین مزدیسنی از هیچ‌گونه جور و ستم کوتاهی نکنند. نگذارند سنگ روی سنگ بند بشود. گویی دسته‌ای از اهریمنان و دیوان تشنه به خون هستند که برای برکندن بنیان ایرانیان خروشیده‌اند. اکنون انگره ماینو [اهریمن] و دیو خشم سرتاسر کشور ما را فراگرفته. در همه‌جا خون‌ریزی و ستمگری فرمانروایی دارد... از دیرگاهی است که ترسایبان، زروانیا، مانویان و مزدکیان رخنه در کیش آشویی [آشه؛ دادورزی] انداخته‌اند و تخم دویی و بیگانگی مابین مردم کاشتند. ناسازگاری آنها، پیشرفت تازیان را آسان کرد» (هدایت، ۱۳۰۹: ۱۴).

تو گویی تا پیش از حمله اعراب، ایرانیان سرمست از آشه و دادورزی، در نهایت خوشی، روزگار می‌گذرانیده‌اند، انگره مینو را بر آنها راهی نبوده و «سنگ روی سنگ» بنده بوده است! پروان چنین دیدگاهی (چه در زمانه هدایت و چه در دوره معاصر) کم نبوده‌اند. ایرانیان سردرگم و ناتوان از براندازی استبداد، ریشه استبداد را نه در مناسبات

و ساختارهای ناکارآمد حاکمیتی و مناسبات جهانی، که در جنگی می‌دانستند که هزاران سال پیش به وقوع پیوسته بود. در اینکه واقعه حمله اعراب در تاریخ ایران، منشأ اثر بوده است و هیچ کجای این تاریخ نیست که نتوان ردی از آن مشاهده کرد، کمترین تردیدی نیست، اما خام‌اندیشی است اگر دوران پیش از این رویداد را رمانتیسزیه کنیم و آن را اتوپیا و ملجأیی بدانیم که استخلاص ما از شر ناتوان‌مردی و استبداد، در گرو رجعت به آن است.

نتیجه‌گیری

انسان از پس واکنده شدن از مکان و زمانی که در آن می‌زیید، به بی‌خانمانی استعلایی دچار می‌آید. سوژکتیویته، متعین از پیوستار زمان/مکان است و هم‌هنگام بر این پیوستار اثر هم می‌گذارد. انسان، بودن خودش را در محمل زمان/مکان اندر می‌یابد و معنای هستی‌اش هم برخاسته از همان زمان/مکان است. حال اگر تغییری بنیادی در عرصه زمان/مکان به وقوع بپیوندد، بنیادهای سوژکتیویته نیز برمی‌آشوبند. عصر مدرن را می‌شود مصداق همان تکانه و رخدادی دانست که سامان پیوستار زمان/مکان را به طور بنیادی برآشفته. بی‌خانمانی استعلایی، مفهومی است که لوکاج در خلال نسبت‌سنجی میان ژانر حماسه (اپیک) با رمان از آن بهره می‌گیرد. به زعم او، جهان مدرن، مبانی استعلایی و معنابخش سوژکتیویته را بحرانی می‌کند و خواب انسان را برمی‌آشوبد. اگر تا پیش از دوران مدرن، انسان می‌توانست معنای هستی‌اش را به وجودی استعلایی فراقند و پاسخ همه پرسش‌هایش را هم از او بگیرد، چنین محملی در دوره مدرن برای او مهیا نیست. اپیک در زمان/مکانی تنفس می‌کرد که در آن مدار جهان، بر حول محور منظومه‌ای سامانمند می‌گشت. در انبان این منظومه، برای غالب پرسش‌های بشری پاسخی بود. عصر مدرن، مولود قربانی کردن منابع هویت‌بخش استعلایی بوده است (مجال این بحث نبود، ورنه می‌شد به این پرداخت که عصر مدرن خود نیز در مقابل منابع استعلایی‌ای که برانداخته، منابع دیگری را علم کرده است).

ما در این مقاله می‌خواستیم جاگاه‌پریشی صادق هدایت و بیگانگی او از زمان/مکانی را که در آن می‌زیست، به مفهوم بی‌خانمانی استعلایی بازگردانیم و از قِبَل همین مفهوم

نیز در مقام تبیین ملالت و رمانتیسیم در آثار او برآییم. پژوهشگر در خلال بررسی‌هایش به این نتیجه جالب توجه (به زعم خودش) رسید که میان ایده بی‌خانمانی استعلایی لوکاچ با هرمنوتیک فلسفی گادامر، قرابت‌هایی انکارناشدنی وجود دارد. اگر لوکاچ از تشنت معنایی رمان‌نویس می‌گوید و از بحران معنایی او، گادامر نیز در مقابل برآن است که تاریخ، نه امری سپری شده، که محملی است که ما کماکان آن را می‌زییم و از منظر لحظه حال، بازش می‌نویسیم. این بازنویسی مدام، مانع از فرافکندن معنایی مطلق به امر تاریخی است و همین نیز برانگیزاننده آشوب معنایی (البته در معنایی مثبت) خواهد بود. وجود چنین قرابت‌هایی، دست پژوهشگر را باز گذارده بود تا به گاه جایابی مفهوم بی‌خانمانی استعلایی در آثار هدایت، از هرمنوتیک فلسفی گادامر بهره گیرد.

ما در همان ابتدای مقاله چنین برنهادیم که انسان به لحاظ جبلّی، در پی معنا و مأمن است؛ مأمنی که بتواند در آن بیاساید. توقعی که انسان می‌تواند از مأمن داشته باشد و تعریفی که از آن دارد، بسته به پیوستار زمان/مکانی است که در آن می‌زیید. انسان خودش را متعلق به زمان/مکانی معین می‌داند و اگر پیوندهایش با آن بگسلد، به تبع آن، وضعیتش نیز بحرانی خواهد شد. این بحرانی شدن وضعیت، از سویی ملال می‌زاید و از سوی دیگر انسان را وامی‌دارد تا سیمایی از وضعیت مطلوبش را -هر آنطور که می‌خواهد و امکانات ذهنی‌اش را دارد- دراندازد و (به اصطلاح) رؤیابینی کند. طی مباحثی که مطرح کردیم و با تکیه به منابع پژوهشی‌مان، چنین برنهادیم که رمانتیسیم، برآشوبیدنی است علیه عصر مدرن و نیروی ویرانگرش. آن انسانی که وضعیت مطلوبش را رؤیابافی می‌کند نیز در معرض رمانتیسیم خواهد بود.

با نظرداشت به چنین مؤلفه‌هایی، ما در پی آن برآمدیم تا ملالت و رمانتیسیم را- همچون پیامدهای اساسی بی‌خانمانی استعلایی- در آثار صادق هدایت جایابی کنیم. طبعاً مجال بررسی تمامی آثار او نبود و به همین خاطر هم خودمان را مقید کردیم به اینکه تنها آثاری از او را که گمان می‌بردیم شناخته‌شده‌تر هستند، بررسییم. تحقیقاتی از این دست، بخش مغفول‌مانده ادبیات نقادانه ماست. اگر بشود زمان سپری‌شده هدایت را با خوانشی نقادانه و با پیراستن آن از زوئیدی که زائد بودنش را به تاریخ دریافته‌ایم، بازیافت، آنگاه می‌شود امید داشت به اینکه دیگر مجبور به باززیستن تمامی تجربیات تلخمان نخواهیم بود.

پی‌نوشت

۱. شوربختانه بخش عمده تاریخ معاصر ما باز تکرار تجربه‌های ناموفق و درجا زدن‌های مکرر بوده است.
۲. تعبیری است وام گرفته از شعر «ایکور» اثر گاوین بنتاک که با ترجمه احمد میرعلایی منتشر شده است.
۳. جهانگیر هدایت، خاطره را به زبان انگلیسی نقل کرده است. متأسفانه علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، اصل فارسی خاطره یافت نشد. تمام تلاشمان را کرده‌ایم تا لحن هدایت را در ترجمه این خاطره، فرانظر داشته باشیم.
۴. ر.ک: هدایت، ۱۳۷۹: ۱۹۳.
۵. ر.ک: حکایت «حواله کردن مرغ گرفتاری خود را در دام به فعل و مکر و زرق زاهد و جواب زاهد مرغ را» از دفتر ششم مثنوی معنوی (۱۳۹۰).
۶. برگرفته از شعر «وای بر من!» نیمایوشیج.
۷. آب کم جو تشنگی آور به دست/ تا بجوشد آب از بالا و پست (مولوی، ۱۳۹۰: ۵۵۹)
۸. تعبیری است وام‌دار مانیفست کمونیسم: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود». ر.ک: مارکس و انگلس، ۱۳۸۵.

منابع

- فرزانه، مصطفی (۱۹۸۸) آشنایی با صادق هدایت، دوره دو جلدی، پاریس، بی‌نام.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۸) سیر حکمت در اروپا؛ به ضمیمه «گفتار در روش» نوشته رنه دکارت، با تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۰) «روشنگری چیست؟»، ترجمه همایون فولادپور، مجله کلک، شماره ۲۲، صص ۴۸-۵۷.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، جلد ۱، تهران، امیرکبیر.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۹۴) نظریه رمان، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران، آشیان.
- مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۸۵) مانیفست حزب کمونیست، ترجمه محمد پورهرمزان (ترجمه جدید) چاپ دوم، برلین، حزب توده ایران.
- ماساهارو، یوشیدا (۱۳۷۳) سفرنامه یوشیدا ماساهارو، ترجمه هاشم رجب‌زاده با همکاری ی. نی‌ئی یا، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و آستان قدس رضوی.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۰) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- (۱۳۹۷) فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ ششم، تهران، نگاه.
- هدایت، صادق (۱۳۰۹) پروین دختر ساسان، طهران، چاپخانه فردوسی.
- (۱۳۳۰) حاجی آقا، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- (۱۳۷۹) هشتاد و دو نامه به حسن شهید نورایی، چاپ دوم با تصحیحات و اضافات، پاریس، کتاب چشم‌انداز.
- (۱۳۸۳) بوف کور، اصفهان، صادق هدایت.

- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
- (1985) *Philosophy and Literature*, translated by Anthony J. Steinbock, *Man and World*, Vol. 18, pp. 241-259.
- (1989) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Second revised edition, London, Continuum.
- (2007) *The Gadamer Reader, A Bouquet of later Writings*, trans. and ed. Richard E. Palmer, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Kaiser, David Aram (1999) *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Katouzian, Homa (2008) *SadeqHedayat, His Works and His Wondrous World*, London and New York, Routledge.

- Lukac, Georg (1971) *The Theory of the Novel, A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, Translated by Anna Bostock, Massachusetts, MIT Press.
- Said, Edward (1999) *Out of Place; A Memoir*, New York, Vintage.
- Simms, Karl (2015) *Hans-Georg Gadamer*, London, Routledge.
- Spinoza, Baruch (2008) *Ethics, Masonic Edition*, Translated by R. H. M. Elwes, California, Create Space.