



کتاب

الفبا

جلد ششم

- داریوش آشوری ● جلال الدین اعلم ● مهشید امیرشاهی
- شهرنوش پارسى پور ● حسن جوادى ● بهاء الدین خرمشاهی
- سیمین دانشور ● محمدحسین روحانى ● جلال ستارى
- داریوش شایگان ● نازی عظیمیا ● کامران فانی ● مسعود
- فرزانه ● محمد قاضی ● بیژن کاویانی ● احمد گلشیری
- پرویز لشکری ● گوهر مراد ● پرویز مهاجر ● داریوش
- مهرجویی ● هما ناطق ● علی همدانی

باشگاه ادبیات

<http://www.facebook.com/groups/BashgaheKetab/>

<http://bashgaheketab.blogspot.com/>



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

تهران، سعیدی شمایی، ۲۳۵

بها: ۳۰۰ ریال

۱	محمدحسین روحانی	مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی
۳۰	حسن جوادی	سفرنامه‌های پرتغالی و اسپانیولی درباره ایران
۵۶	هما ناطق	فرنگک و فرنگی سآبی و رساله انتقادی «شیخ و شوخ»
۷۲	داریوش آشوری	درباره فلسفه و فیلسوفان
۷۸		عمل و نظر در فلسفه ژان ژاک روسو
۱۰۱	داریوش شایگان	دین و فلسفه و علم در شرق و غرب
۱۱۰	جلال‌الدین اعلم	کشف آزادی نزد «سارتر»
۱۲۰	داریوش مهرجویی	مفتش بزرگ و روشنفکران رذل داستایوسکی
۱۳۰	جلال ستاری	نوشته‌های فروید درباره ادب و هنر
۱۴۵	بهاء‌الدین خرمشاهی	تأملی بر مرگ میشیما
۱۶۴	«	شکل دگر خندیدن
۱۷۰	محمد قاضی	بی‌ریشه
۱۷۹	پرویز لشگری	نمی‌توانم بمیرم
۲۰۱	کامران فانی	آسی
۲۰۸		چشم خفته
۲۱۷		مهدخت
۲۲۳		صدای مرغ تنها
۲۳۰	احمد گلشیری	ویرانگر
۲۴۴		رگ و ریشه در بدری
۲۶۱		نکته‌ای بر شعرنیمیا
۲۶۳	نازی عظیمی	مصاحبه با گابریل گارسیامارکز
۲۸۹	بهاء‌الدین خرمشاهی	حافظ شاملو
۳۲۰	علی همدانی	نصاب الصبیان

يك تا بلو از:

ها نیبال الخاص



مرد فرنگی بیزید را که مشغول شراب‌خواری است مذمت می‌کند

طرح روی جلد از: ابراهیم حقیقی





مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی

محمد حسین
روحانی

گفتگو از علم کلام اسلامی به یک معنی (که شاید درست‌ترین آن باشد) سیر اندیشه مسلمانان در سراسر تاریخ اسلامی را شامل می‌شود. دین اسلام به اقتضای ماهیت خود و به حکم شرایط تاریخی که در آن پا به عرصه وجود نهاد، بیشترین مطالب را در باره موضوع‌های ماورای طبیعی گفت؛ نیز از دین‌های گذشته در باره این موضوع‌ها روشن‌تر سخن گفت. در باره خدا، صفات الهی، آفرینش انسان و جهان، زندگی پس از مرگ و دیگر مسائل متافیزیکی.

ولیکن آورنده دین اسلام تنها به همان جنبه‌های ماورای طبیعی و یا انجام پاره‌ای عبادت‌ها و نیایش‌های فردی و دسته‌جمعی بسنده نکرد بلکه قوانین و احکام بسیار در باره

همه مسائل زندگی مسلمانان وضع کرد: از مراسم عبادت‌های گوناگون مانند نماز و حج و عیدهای اسلامی تا مسائل حکمرانی و «تدبیر منزل» و کارهای کشاورزی و اقتصادی مانند آبیاری و بازرگانی و اجاره دادن و گرفتن و وام دادن و ستدن؛ به تعبیر پیشینیان «همه مسائل مادی و معنوی» زندگی بشر. این مسائل (چه مسائل دنیوی و چه مسائل اخروی) از همان قرن‌های اول اسلامی با تفسیرها و تعبیرهای گوناگون پذیرفته شده و هر کسی آن را به گونه‌ای تلقی کرده و از این راه بسیاری مکتب‌های فقهی، احزاب، طوایف و فرقه‌های دینی پدید آمده و جنگ هفتاد و دو ملت برخاسته است. علاوه بر پیروان دین اسلام که در پذیرفتن اصول و فروع آیین خود اختلاف پیدا کردند، پیروان دیگر ادیان و مخالفان اسلام نیز تعبیرها و تفسیرهای بسیار متضاد و گوناگونی در باره مسائل بنیادی و فرعی دین اسلام آوردند و از سوی دانشمندان اسلامی پاسخ شنیدند. مجموعه این‌گیر و دارهای فکری چیزی به نام «علم کلام» را پدید آورده است. مباحثات کلاسی در نخستین قرن‌های اسلام که هنوز جنبه شکل‌گیری داشت، از شدت و حرارت بیشتری برخوردار بود ولی حتی امروز هم در پاره‌ای سرزمین‌های اسلامی، شاید تا اندازه‌ای با همان قوت نخستین روزها، مجادلات کلاسی انجام می‌شود و نشانه آن فهرست انتشارات کشورهای اسلامی است.

اینکه امروز هم فعالیت کلاسی در میان مسلمانان ادامه دارد، به دو گونه تفسیر می‌شود:

۱ - مسلمانان می‌گویند دین اسلام جامع‌ترین و کامل‌ترین ادیان آسمانی و در عین حال بهترین شیوه زندگی فردی و اجتماعی است که می‌تواند خوشبختی مادی و معنوی بشر را تأمین کند، او را از دام گرفتاری‌های خانمان برانداز برهاند و ضامن سعادت دنیا و آخرت وی گردد. متکلمان اسروزی اسلامی ضمن جدل‌های درونی که با یکدیگر دارند، در پی آن هستند که این مطلب (جامعیت اسلام) را به همه طوایف و سرام‌های غیر اسلامی یا ضد اسلامی بقبولانند. این روزها گاه برای مجادلات کلاسی عنوان «بحث‌های ایده‌ئولوژیکی» اطلاق می‌شود.

۲ - مخالفان ادیان عموماً و مخالفان دین اسلام خصوصاً، می‌گویند علت داغ بودن مجادلات کلاسی در دنیای معاصر اسلامی، اوضاع خاص اجتماعی و سیاسی کشورهای مسلمان- نشین است که با تعبیری آبرومندانه همگی در حوزه «کشورهای در حال پیشرفت» قرار دارند و به عبارتی قدیمی‌تر و نامطلوب‌تر، جزو «کشورهای عقب‌مانده» شمرده می‌شوند و به دلیل همین عقب‌ماندگی علمی و فرهنگی است که هنوز بازار مذهب در این کشورها گرم است و رجال دین از نعمت‌های دنیوی برخوردار.

باری، چنان که در آغاز این بحث گفته شد، گفتگو از علم کلام اسلامی شامل مطالعه در باره سیر اندیشه در سراسر تاریخ اسلام می‌شود و این کاری است که نه در یک مقاله، حتی در یک یا چندین جلد کتاب هم نمی‌گنجد. چیزی در حد «دایرة المعارف اسلامی» می‌تواند این بحث را به صورت رضایت‌مندی بیوشاند. بدین سان این گفتار می‌تواند حکم مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی داشته باشد. پس بهتر این است که به پیدایش این علم و سیر تحول آن در نخستین ادوار شکل‌گیری‌اش بپردازیم.

حاج خلیفه در کشف‌الظنون می‌گوید:

کلام علمی است که به وسیله آن از راه آوردن دلایل و رفع شبهه، می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد. موضوع آن ذات خداوند و صفات او (نزد مستقدمان) است. برخی گفته‌اند: موضوع علم کلام وجود محض است. علمای متأخر گفته‌اند که موضوع کلام «دانسته‌ها» و متعلقات دور یا نزدیک آن برای اثبات عقاید دینی است. مقصود از عقاید دینی صرفاً همان عقاید اسلامی است که به وسیله پیغمبر ما محمد آورده شده است.^۱

ناگفته نگذاریم که واژه «کلام» در لغت به معنی «سخن گفتن» است که با واژه یونانی «لوگوس» (λογος) قابل قیاس است و احتمال می‌رود که معنی اصطلاحی آن با توجه به آن کلمه پیدا شده باشد. در باره نامگذاری این علم بدین نام چند نظرگوناگون هست:

۱ - بدین جهت که علم کلام، شیوه استدلال و سخن‌آوری در باره مطالب دینی و شرعی را می‌آموزد چنان که «منطق» شیوه استدلال عقلی را درباره مسائل فلسفی تعلیم می‌دهد.
 ۲ - عضدالدین ایجی در کتاب «المواقف فی علم الکلام» دلیل نامگذاری این علم را چنین بیان می‌کند که: مهم‌ترین مباحث طرح شده در این علم که مدتها به طول انجامید و جدالی شدید میان مسلمانان پدید آورد، مسأله «کلام» یا سخن الهی بود. مسأله‌ای که بعداً عنوان «خلق قرآن» را به خود گرفت و صدها تألیف در باره آن صورت پذیرفت.

۳ - عبدالرزاق لاهیجی در کتاب «شوارق‌الالهام» علت نامگذاری را بدین گونه می‌آورد که: تنها سخن گفتن از موضوع‌های این علم (خدا، صفات خدا، حشر و نشر و دیگر اصول دینی) را می‌توان «کلام» نامید. تنها این نوع کلام است که شایستگی عنوان «سخن» را دارد و دیگر سخن‌ها اگر باطل و بیهوده نباشد، عنوان «فرد اکمل» را نیز نمی‌تواند داشت. نظر عبدالرزاق لاهیجی از آن روی درخور توجه است که مسلمانان تا مدتها کلمه «علم» را نیز منحصر به علوم دینی می‌دانستند و دیگر دانش‌ها را حداکثر یک نوع «فضل» می‌شمردند و نه شایسته قرار گرفتن در زیر عنوان والای «علم». مقایسه‌ای در این مورد می‌توان به عمل آورد که از نظر مسلمانان عنوان «دین» هم تنها قابل اطلاق بر آیین اسلام است و دیگر کیش‌های جهان اگر هم پیروانشان تحت شرایط ویژه‌ای بخشوده باشند، جز «مایه گمراهی» چیزی نتوانند بود و این خود صریح قرآن است.^۲ از نظر قرآن «دین در نزد خدا همان اسلام است»^۳ و «هر کس به جز اسلام دین دیگری بجوید، هرگز از وی پذیرفته نخواهد شد»^۴ و چون دین اسلام تنها دین برحق است «پس بعد از حق و حقیقت جز گمراهی چه می‌تواند باشد؟»^۵ و چه نامی جز گمراهی به ماورای حقیقت می‌توان داد؟

نام دیگر کلام «علم توحید» است و این (به گفته امام محمد عبده در کتاب «رسالة التوحید») از باب نامگذاری کل به نام اجزاء آن است که اثبات یگانگی برای خدا از نظر ذاتی

۱. کشف‌الظنون، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲. دانشنامه اسلامی (Encyclopaedia of Islam) ذیل کلمه Islam بحث ارزنده‌ای راجع به این موضوع کرده است (ر.ک. چاپ اخیر ۱۹۷۱).

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۸.

۴. همان سوره، آیه ۸۰.

۵. سوره یونس، آیه ۳۲.

و از نظر آفرینش هستی‌ها و اثبات این مطلب است که تنها خدا مرجع و منتهای هر قصد و حرکتی است.

پیدایش علم کلام

شبلی نعمانی می‌گوید: علم کلام دوگونه است: یکی ناشی از مشاجرات فرقه‌های اسلامی با یکدیگر است و دیگری ناشی از مجادلات فیلسوف‌های مسلمان با فلاسفه غیر مسلمان یا ضد اسلامی که به تعبیری دیگر می‌توان آن را کوششی برای تطبیق دین بر فلسفه و یا متحد کردن آن دو دانست و اصل «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ» و بالعکس را در اصول و فروع از آن به دست آورد.

شبلی نعمانی در پی این مطلب به شرح علت‌های پیدایش اختلاف در میان مسلمانان و در نتیجه پدید آمدن علم کلام می‌پردازد و از انگیزه‌های زیر یاد می‌کند:

۱ - برتر بودن سطح فرهنگ اقوامی که به دین اسلام در آمدند، از اعراب شبه جزیره عربستان. مقصود این است که عربها آیات قرآن و احادیث پیغمبر را شاید بی‌چون و چرا و بدون بحث و گفتگوی بسیار، یا تحقیق ژرف در معنای آن، می‌پذیرفتند. حال آنکه اقوام تازه مسلمان غیر عرب، مانند مردم بین‌النهرین، شام، ایران و مصر، در باره آیات و احادیث و اصول و فروع دین پژوهش بسیار می‌کردند و از این راه سؤال‌ها و مسأله‌های بی‌شمار پدید می‌آوردند که مباحثات شدیدی را برمی‌انگیخت.

۲ - وجود اندیشه‌های مربوط به مسائل ساورای طبیعی در ذهن اقوام تازه‌مسلمان. می‌دانیم که در قرن‌های اولیه اسلام علاوه بر بت‌پرستان شبه‌جزیره، بسیاری از یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان نیز به دین اسلام وارد شدند. اینان هر کدام در باره مبدأ آفرینش و سرگ و زندگی و جهان دیگر عقایدی داشتند. برای مثال: یهوه خدای ویژه قوم یهود «که ایشان را برگزیده و بر دیگران برتری بخشیده و در عین حال معذب ساخته است»، اقنوم‌های سه‌گانه در آیین مسیح (اب و ابن و روح‌القدس) و اعتقاد به دو مبدأ برای نیکی و بدی در جهان - یزدان و اهریمن - در دین زردشتی. روشن است که هر فرد تازه‌مسلمان مخصوصاً اگر از طبقه دانشوران زمان خود بوده باشد، رسوب‌های فراوانی از کیش پیشین خود را به میان مسلمانان آورده و خواسته و ناخواسته، از روی حسن نیت یا بدون آن، به پخش باورهای خود در میان هم‌کیشان تازه خود پرداخته و بسا که کوشیده است آن را با عقاید اسلامی بیامیزد و یا آیات و احادیثی به سود آن پیدا یا حتی جعل کند.

۳ - متنوع بودن بیان قرآن در باره مسائل ساورای طبیعی (خدا، انسان، اراده، جبر و اختیار) به طوری که خود به خود تفسیرهای ناسازگار و گوناگون را میان پیروان اسلام پدید آورده است. این مسأله بسیار حایز اهمیت و درخور شرح بیشتری است. در این مرحله می‌توان قرآن و تفسیر آن و به‌طور کلی «علوم قرآنی» را یکی از منابع و علل اصلی پیدایش علم کلام در میان مسلمانان دانست. به یکی از این موارد می‌پردازیم که مسأله جبر و اختیار در قرآن باشد: قرآن از یک طرف آدمی را در برابر کارهای خود مسئول می‌داند، برای کارهای نیک او پاداش در نظر می‌گیرد و کارهای ناشایست او را درخور کیفر و نکوهش می‌داند. سرتاسر قرآن

مالامال از آیات «وعد» و «وعید» است. وعده زندگی سعادت‌مندانۀ ابدی در برابر ایمان به خدا و انجام کارهای نیک و وعید سوختن و گداختن همیشگی در آتش دوزخ در برابر ناباوری و کفر و ناسپاسی نسبت به خدا و گناهکاری و ستم و بیدادگری نسبت به خود و دیگران. قرآن از یک طرف می‌گوید: «هرکس کوچک‌ترین ذره کار نیک انجام دهد، پاداش آن را خواهد دید و هرکس کوچک‌ترین ذره بدی کند به کیفر آن خواهد رسید»^۱. می‌گوید: «هرکس کار نیکی انجام دهد، به سود خود می‌کند و هرکس به بدی دست بیاید به زیان خود، و بی‌هیچ گمان خداوند بر بندگان خویش ستم روا نمی‌دارد»^۲، این مضمون اخیر به بیان‌های گوناگون و بسیار نزدیک به هم در بسیاری جاهای دیگر قرآن نیز تکرار شده است. گاه به این مضمون که: «خدا بر کسی ستم روا نمی‌دارد بلکه این مردمانند که بر خویشتن بیداد می‌کنند»^۳. از یک سوی سخن از این است که «هر که می‌خواهد نابود [== گمراه] شود باید که از روی دلیلی نابود شود و هر که می‌خواهد زنده باشد [بر راه راست رود] باید که با دلیل زندگی کند»^۴، سخن از این است که «ما الله یزید ظلماً للعباد»^۵ (هرگز خداوند در پی آن نیست که بر بندگان خود ستم کند) و گفتگو بر سر آن که «اگر چنان کیفرشان کردیم از آن روی بود که ستمکار بودند و آیا جز ستمکاران را کیفر می‌کنیم؟»^۶ ولی از سوی دیگر یهودیان را دشنام می‌فرستد که پنداشته‌اند «دست خدا بسته است» پس برایشان بانگ می‌زند که «دست‌هاشان بسته باد و نفرین بر جان‌شان» و آنگاه توضیح می‌دهد که قدرت خداوندی را هیچ چیزی محدود نمی‌کند و «دو دست خداوند گشاده است و او هر چه را که بخواهد بی‌چون و چرا به انجام می‌رساند»^۷. در باره پیکار پیامبر و مسلمانان با کافران می‌گوید «شما ایشان را نکشید، بلکه خدا کشت و توتیر نینداختی که خدا انداخت»^۸ و بهانه‌ای برای اینکه صدها سال بعد یکی بگوید:

هر نیک و بدی که می‌رود در عالم او می‌کند و بهانه بر عام نهاد^۹
 و دیگری با بیانی عارفانه تر همه افعال و اعمال را به خداوند منسوب دارد و بشر را فقط «افزاری» در برابر خواست وی بدانند:

آلت حقی تو، فاعل دست حقی دست حق را چون زخم من طعن و دق^{۱۰}
 و آن سومی بی‌پرده «اختیار» را انکار کند و آب پاک روی دست مردم بریزد:
 رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تودر اختیار نگشاده است^{۱۱}
 ولی از این صریح‌تر بیان قرآن در باره اصل‌گمراهی است: آن کسی که به خدا کافر می‌شود، آنکه پیامبر را رد می‌کند، آنکه برخورد و دیگران ستم می‌کند، به‌طور خلاصه مردم گمراه، نه به‌خواست خودگام در ورطه‌گمراهی می‌نهند بلکه این خداست که «بر دلها و گوشهای ایشان مهر نهاده و بر روی چشم‌های ایشان پرده کشیده و برای‌شان عذابی دردناک فراهم کرده است»^{۱۲}.

۱. سورة الزلزال، آیه ۸ و ۷.
۲. سورة «فصلت»، آیه ۴۶.
۳. سورة انفال آیه ۵۳، سورة توبه آیه ۷۱، سورة حج آیه ۱۰، سورة عنکبوت آیه ۳۹، سورة روم آیه ۸، سورة ق آیه ۲۸، سورة آل عمران آیه ۱۷۸.
۴. سورة انفال آیه ۴۴.
۵. سورة مؤمن آیه ۳۲.
۶. سورة سبأ آیه ۱۶.
۷. سورة مائده آیه ۶۹.
۸. سورة انبیا آیه ۱۷.
۹. رباعیات خیام.
۱۰. مولانا جلال‌الدین رومی، مثنوی میرخانگی ج ۱ ص ۱۰۰.
۱۱. حافظ.
۱۲. سورة بقره آیه ۶.

چون صماخت را خدا از حق شنودن کردمهر چون توانم من گشودن چون که حق بندد دری
 قهر حق چون در بندد بر کسی از پیش روی همچو شاگرد رسن تابان رود برقهقری'
 بیچاره گمراهان! «دلهایی دارند که با آن نمی‌توانند چیزی دریافت، و چشم‌هایی دارند
 که با آن نمی‌توانند دید و گوش‌هایی که با آن نمی‌توانند شنید. اینان چهارپایان را می‌مانند، بلکه
 از آن هم گمراه‌ترند»^۲. قدرت خداوند چنان نامحدود است که می‌گوید «به‌حقیقت که بسیاری از
 آدمیان و پریان را برای سوختن در دوزخ آفریدیم»^۳. نیز دست کم در سه‌جای قرآن آمده است که
 «هر که را خداوند گمراه کند، هیچ کس دیگر او را راهنمایی نتواند کرد»^۴. و دردو جای دیگر که
 «تو کوران را از گمراهی رهانیدن نتوانی. تو آن کسانی را شنوایی می‌بخشی که به آیات ما ایمان
 می‌آورند و تسلیم خواست خدا می‌شوند و به‌دین اسلام در می‌آیند.» عیناً بایک لفظ و یک بیان^۵.
 چنین مواردی از قرآن و احادیث پیامبر نیاز به تفسیر فوری داشت و این کاری بود که
 از دانشمندترین مسلمانان صدر اسلام انتظار می‌رفت تا هم مسلمانان گرفتار شک و دودلی و
 سرگردانی نشوند و هم بهانه‌ای به دست مخالفان اسلام نیفتند. اکنون درستی آن سخن آشکار
 می‌شود که گفتیم قرآن و تفسیر قرآن و علوم قرآنی را باید یکی از منابع و علل اصلی پیدایش
 کلام اسلامی به‌شمار آورد.

۴ - تنوع فرهنگ‌های اقوام تازه‌مسلمان نیز یکی از انگیزه‌های پیدایش اختلاف در
 میان مسلمانان بود، بدین معنی که سرزمین‌های نوگشوده مسلمانان (مثلاً ایران و روم هلنی)
 دارای تمدن‌های کاملاً متفاوتی بودند، لیکن در این سرزمین‌ها هر کس به‌دین اسلام می‌گروید
 خواه ناخواه باید عقاید و اندیشه‌های یکنواختی با برادران مسلمان خود پیدا می‌کرد و این
 کار چندان آسان نبود، زیرا هر پدیده‌ای که از دیدگاه‌های گوناگون نگریسته شود، قهراً با
 چهره‌های متفاوت متجلی می‌گردد.

۵ - برخورد میان عقل و نقل نیز می‌تواند در میان پیروان یک دین به‌آسانی بذر
 اختلاف بیفشاند. وانگهی افراد هم در پذیرش مطالب نقلی (مطالب دینی) یکسان نیستند.
 برخی از افراد هر مطلبی را به‌صرف اینکه از سوی رهبران دینی صادر شده است، بی‌چون وچرا
 می‌پذیرند و حتی به‌خود اجازه اندیشیدن در باره آن را نمی‌دهند چه رسد به آنکه خواسته باشند
 خلاف آن بیندیشند یا اندیشه خلاف را درباره آن به‌ذهن خود راه دهند. برخی دیگر دارای
 سرشت نقاد هستند و طبیعت عقل‌گرای دارند و حتی با اعتقاد ژرف به‌مبانی دینی خود،
 سبادی علمی و تجربی را یکباره به‌گوشه‌ای پرت نمی‌کنند و می‌کوشند اعتقادات دینی
 خود را تحلیل کنند یا برای آن محمل‌هایی از علم و تجربه بیابند. در اینجا اگر از معتزله و
 اشاعره مثال بیاوریم، این مطلب کاملاً روشن می‌شود. اشاعره و معتزله هر دو مسلمان و پای‌بند
 به‌اصول دینی بودند، لیکن نحوه نگرش و برداشت ایشان از مسائل دینی کاملاً متفاوت بود که
 در این مقاله مفصلاً درباره آن بحث خواهد شد.

۶ - زندگی اجتماعی دانشمندان اسلامی و نحوه معاشرت‌های اجتماعی ایشان نیز
 در برانگیختن اختلاف‌ها بی‌تأثیر نبود. توضیح آنکه علمای اسلامی مخصوصاً فقیهان که در آن

۱. دیوان ادیب پیشاوری، ص ۱۴۳. ۲. سوره اعراف آیه ۱۷۸. ۳. همان آیه.
 ۴. سوره رعد آیه ۳۳، سوره زمر آیه ۲۴، سوره مؤمن آیه ۳۵. ۵. سوره نمل آیه ۸۳ و سوره روم آیه ۵۲.

اوایل سخت مقبولیت کلام داشتند و از محبوبیت فراوان در نزد عامه برخوردار بودند، جز با مسلمانان رفت و آمد و معاشرت نمی کردند و برخورد نداشتند. بنابراین، از ایرادهای مخالفان اسلام و اشکال تراشی های آنان بی خبر می ماندند و اگر یکی از مسلمانان به گونه ای سؤال یا القای شبهه می کرد، با شنیدن حدیثی مجاب یا مرعوب می شد و شاید قضیه به همان جا خاتمه می یافت. ولی رهبران معتزلی با پیروان سایر ادیان نیز تماس داشتند و ایرادگیریهای ایشان را بر مبنای اسلام کراراً می شنیدند و پاسخ گفتن بدان را وظیفه دینی و واجب عینی خود می شمردند. حتی در تعریف علم کلام هم این مسأله بیان و منعکس شده است که هدف از آن رد شبهات و محکوم کردن مخالفان است.

باری شبلی نعمانی این شش نکته را سایه پیدایش اختلاف در میان مسلمانان و پدید آمدن علم کلام می داند.^۱ لازم به یادآوری است که علامه شبلی این مطالب را با اشاره و اختصار برگزار کرده و بسط و شرح هر یک از نگارنده این مقال است.

بر آنچه شبلی نعمانی گفته باید این نکته هفتم و اساسی را افزود که: آغاز اختلاف سیاسی در میان مسلمانان نیز مانند همه جای دیگر، مقدم بر اختلاف های ایده تئولوژیکی و انگیزاننده آن بود. حتی اگر جنگ های خونین «رده» پس از درگذشت پیامبر را اختلافی داخلی میان مسلمانان بر سر شیوه حکمرانی ندانیم (چیزی که از طرف پاره ای محققان اسلامی عنوان شده) و حتی اگر مانند شیعیان نگوییم که بیدرنگ پس از درگذشت پیامبر، بر سر خلافت (جانشینی) وی میان خلیفه برگزیده اش (علی) و مخالفان وی کشمکش در گرفت، چند سالی جلو که برویم و روی کار آمدن عثمان و پس از آن دندان تیز کردن جهانخواران اسوی را برای بلعیدن اسلام و اسلامیان بنگریم، قبول خواهیم کرد که اختلاف سیاسی تا چه اندازه در شعله ور ساختن تضادهای فکری مؤثر بوده است. شاید اگر در این باره بیشتر دقت کنیم، جز دگرگون شدن اوضاع اجتماعی جهان اسلام، مطلب قابل گفتگوی دیگری در برابر خود نیابیم. در اینجا مخصوصاً به این نکته اشاره می کنیم که پدید آمدن قشری ترین، متعصب ترین و در عین حال بادوام ترین طوایف اسلامی یعنی «خوارج» از برخورد میان پیروان علی و دارودسته معاویه، بنی مروان و بنی سفیان سرچشمه گرفت.

تحول علم کلام و بروز مکتب های موناخون فکری

چنان که هم اکنون گفته شد، اختلاف های فکری میان مسلمانان بلافاصله پس از درگذشت پیامبر بر اثر بروز اختلافات سیاسی، رخ نمود و از آنجا بود که دامنه مجادلات کلامی (اگر چه با کندی) بالا گرفت و با پیروزی قطعی اسویان بر مسلمانان و درگیری های خونینی که میان ایشان و پیروان اسلام اتفاق افتاد، به اوج خود رسید. اختلاف های فکری در ابتدا چندان آشکار نبود. مثلاً اختلاف میان علی و سه خلیفه نخستین، اگر اختلافی بوده که احتمال آن خیلی زیاد است، در زمان زندگی ایشان به صورتی برگزار شد که بعدها دوستان هر دو طرف اصل وجود آن را انکار کردند. همچنین غایله خوارج، با جنگ نهروان در سال ۴۱ هجری و برافتادن اکثریت

۱. تاریخ علم کلام، ص ۸-۹.

قطعی آشوبگران، ظاهراً فرو خفت و چه بسا که اگر بیدادگری آدسیخوار مانند معاویه برگردن مسلمانان سوار نمی‌شد، و پس از وی زادگان اسیه «مانند بوزینگان یکی پس از دیگری بر منبر پیامبر» نمی‌شدند، خارجیان هرگز کمر راست نمی‌کردند. لیکن تاریخ مسیر دیگری را پیمود و در پی چیرگی ستمکاران، زمینه برای شعله‌ورگشتن آتش انقلاب‌های مردمی فراهم گردید، آتشی که هیچ‌گاه در تاریخ اسلام خاموش نشد. گویا علی نیز با توجه به تحلیل رفتن نیروهای پایداری و بیگانه‌شدن مردم با اندیشه‌های پیامبر بر اثر خلافت «خلفای راشدین»، مسیر حوادث آینده را پیش‌بینی می‌کرد که گفت: «لاتقاتلوا الخوارج من بعدی، فان من طلب الحق فاخطئه، لیس کمّن طلب الباطل فادرکه: با خوارج پس از من نجنگید زیرا کسی که در جستجوی حق بوده و در پرتگاه خطا لغزیده است، چونان کسی نیست که هم از آغاز در پی باطل بوده و بدان نیز رسیده است»^۱. اگر این جمله از ساخته‌های خارجیان نباشد، باید گفت که علی در باره دشمنان خارجی خود، که بدترین ضربه‌ها را بروی زدند، با جوانمردانه‌ترین بیان ممکن داوری کرده است. مقصود علی این بود که خوارج از آغاز در جستجوی حق بودند (ولا حکم الا لله راکه به تعبیر خود وی سخنی حق برای خواسته‌ای باطل است، هم بدان منظور بر زبان می‌راندند) لیکن کوتاه‌بینی و کج‌اندیشی که یکی از ویژگی‌های برجسته طبقات قشری دین است، بدیشان مجال نداد که چهره حقیقت را ببینند. اما معاویه و فرزندان اسیه از همان آغاز در پی حکمرانی بر مردم و غارتگری بودند و به هدف خود نیز رسیدند. پیش‌بینی علی درست از کار درآمد و پس از وی بازار خوارج گرم شد و چون شیعیان خود با بنی‌اسیه گلاویز بودند، کسی از ایشان، جز به حکم ضرورت، با خارجیان درنیاویخت و جدال این طایفه یکسره متوجه حکومت اموی گردید. خوارج در عهد بنی‌اسیه بر اساس ناخرسندی مردم، نیروی بسیار به دست کردند و به دو بخش شدند. گروهی در شبه جزیره عربی ماندند و دسته‌ای به عراق و فارس و کرمان رانده شدند و تسلطی در این نواحی پیدا کردند. پیروان این فرقه عظیم در عهد امویان یکی از مشکلات بزرگ دولت اسلامی بودند و در دوره عباسیان هم تا مدتها پایداری می‌کردند و در زمان ما نیز یکی از کشورهای اسلامی شبه جزیره عربستان (مسقط و عمان) در دست ایشان است. نخستین شعار خوارج «لا حکم الا لله» بود، یعنی داوری و فرمان راندن ویژه خداوند است. این شعار در پی شکست افتادن در سپاه معاویه در جنگ صفین، و آنگاه نیرنگ او برای ارجاع کردن اختلاف خود با علی به داوری حکمین و فریب خوردن حکم عراقیان (ابوموسی‌الاشعری) از حکم شامیان (عمرو بن العاص)، پدید آمد. بعدها خارجیان دارای مکتبی فکری و حقوقی شدند و عقاید خود را بر سه پایه استوار کردند:

اولاً: خلافت ابوبکر، عمر، عثمان و علی را (تازمانی که به داوری حکمین تن در نداده بود)، بر حق می‌دانستند و تأیید می‌کردند.

ثانیاً: جانشینی پیامبر و حکومت بر مسلمانان را صرفاً به انتخاب امت می‌دانستند و برای ایشان فرقی نمی‌کرد که «اسیرمؤمنان» از خاندان پیامبر باشد یا از دیگر قبایل عرب، سیدقرشی باشد یا سپاه حبشی. پیروی از فرمان چنین اسیری که از طرف مردم برگزیده شده باشد،

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار.

تا هنگامی که از قوانین اسلامی منحرف نشود، واجب شمرده می‌شود و «امیرالمؤمنین» به‌طور مشروط مشمول اطیعواالله و اطیعواالرسول واولی الامرمنکم^۱ می‌گردد. در مذهب خوارج، برخلاف مذهب شیعه، هیچ جایی برای وراثت در کار حکومت نبود.

ثالثاً: خارجیان عزل کردن «امام جابر» (رهبر ستمکار) را نه تنها جایز بلکه شورش بر ضد او را واجب می‌شمردند. چنین به نظر می‌رسد که این اندیشه انقلابی در میان همه طوایف اسلامی مخصوص و منحصر خوارج بوده است.

پس از قضیه حکمین (که گویا خارجیان خود در مجبور کردن علی به پذیرفتن آن بی‌گناه نبودند) چون کار این داوری سخت به رسوایی کشید، خوارج برعلی اعتراض کردند که چرا جنگ با معاویه بیدادگر را (که براو «واجب عینی» بود) رها کرده و حق حاکمیت خود را به ابوموسی و عمروعاص سپرده است. حکمیت و حکومت ویژه خداست و اوهم فرمان «جهاد» با معاویه را داده است. خوارج به این دلیل که علی جهاد با معاویه را (وگرچه سوقتاً) ترک گفته است، وی را «کافر» شمردند و آنگاه این حکم را در باره معاویه و دیگر خلفای اسوی تعمیم دادند.

شاید کافر شمردن معاویه، عبدالملک بن مروان، مروان بن الحکم و ولید بن عبدالملک کار آسانی بود، اما علی بن ابیطالب را با چندان سوابق درخشان از آغاز اسلام چگونه می‌شد کافر شمرد؟ خوارج مدتها فکر کردند و آنگاه دستاویزی یافتند که خود به صورت مکتبی فکری در آمد و مسلمانان را از نظر موضعی که در برابر این مسأله می‌گرفتند، به چند دسته تقسیم کرد. این مسأله «ارتکاب کبایر» (= انجام دادن گناهان بزرگ) بود. خوارج به سراغ قرآن رفتند. موارد چندی که اصطلاح گناهان بزرگ در قرآن آمده است^۲، تفاوتی را بین گناهان کوچک و بزرگ نشان می‌دهد و پرهیزکنندگان از آن را دارنده امتیازی بزرگ می‌شمارد. این را از شیوه بیان قرآن به خوبی می‌توان فهمید. اما در قرآن یا احادیث پیاسبر هیچ اشاره‌ای به اینکه انجام دهنده گناهان بزرگ «ناسلمان» است، نشده است. از طرفی ضرورت اقتضا می‌کرد که هرچه زودتر برای «کافر» شمردن علی محملی پیدا شود. بسیار خوب، راه چاره پیدا شد، چنین عمل می‌کنیم:

۱ - انجام دهنده گناه کبیره کافر است (معلوم نیست به چه دلیل؟)

۲ - جهاد با معاویه و امثال او واجب است و ترک آن یکی از بزرگترین گناهان کبیره (برمنکرش لعنت!).

۳ - علی جهاد با معاویه غاصب را ترک کرده و کار داوری میان مسلمانان را که تکلیف آن از جانب خداوند دانسته بوده، به حکمیت انسانها واگذاشته است (گفتیم که علی هیچ لحظه‌ای جنگیدن با دشمنان مردم را رها نکرد و اگر آتش بسی برقرار شد گناه آن به گردن آخوندهای خوارج بود).

۴ - پس علی کافر است!

در جایی که بتوان علی را کافر شمرد، آیا خلفای اسوی را (مثلاً ولید بن یزید بن-

۱. سوره نساء آیه ۵۸: از فرمان خدا و پیامبر و خداوندگارتان پیروی کنید.

۲. سوره نساء آیه ۳۵، سوره شوری آیه ۳۵، سوره نجم آیه ۳۳.

عبدالملک بن مروان که قرآن را آماج تیر ساخت و پاره پاره کرد^۱، نمی‌توان کافر مطلق دانست؟ بحث «کافر بودن مرتکب کبیره» بحث بیهوده‌ای بود که بدین ترتیب آغاز گردید. همین بحث یکی از سرچشمه‌های درگیری جدل میان مسلمانان شد، و تأثیری در تحول کلام اسلامی گذاشت. به هر حال خوارج از این رهگذر به سختی وارد کارزار با خلفای اموی شدند و روزگاری عیش ایشان را منغص می‌داشتند. اینان می‌گفتند: خلیفگان اموی نه تنها جانشین پیامبر که حتی مسلمان هم نیستند و «جهاد» بر ضد ایشان مانند نبرد با هر فرمانروای کافری بر مسلمانان واجب است. هر کس نیز با ایشان همکاری کند یا از جنگیدن با ایشان دریغ ورزد، خارج از دین است و سزاوار گذشتن از دم شمشیر. در اینجاست که گروهی از فقهای اسلامی و یا وعاظ السلاطین که در برابر کافر خواندن علی بن ابیطالب، مهر خموشی بر لب زده بودند، به یاری امویان شتافتند. محدثان، راویان و مفسرانی که بر سفره رنگین بنی‌امیه می‌نشستند و از دست دادن آن خوان بی‌غما را دریغ می‌دانستند، مجهز به انبوهی آیات و احادیث و روایات اسلامی، به مقابله با خوارج برخاستند و مکتبی پدید آوردند که به نام «مکتب ارجاء» معروف گردید و ایشان خود به عنوان «مرجئه» شناخته شدند. چیزی نگذشت که بیشتر آخوند های مسلمان جانب «مرجئه» را گرفتند. گویا نام ایشان از «ارجاء» به معنی امیدوار کردن گرفته شده (اگر این معنی در باب افعال آمده باشد)، بدین معنی که ایشان همه مسلمانان (مؤمن و فاسق) را به رحمت الهی امیدوار می‌سازند و هیچ کس را نومید نمی‌دارند زیرا نومیدی از رحمت حق خود بزرگترین گناهان است^۲. ممکن است نیز نام ایشان از «ارجاء» به معنی «به تأخیر انداختن» گرفته شده باشد (که در این معنی در باب «افعال» استعمال شده است). مقصود این است که اینان کار هر کسی را به خدا واهی گذارند و داوری در باره او را به روز رستاخیز موکول می‌کنند. بر طبق این فلسفه حتی در باره معاویه با آن همه جنایت‌های هولناک، نباید به درشتی سخن گفت و یا او را دشنام فرستاد یا حتی خرده بر کار او گرفت، زیرا «امیرمؤمنان» است و جانشین پیامبر اسلام و فرمانروای مسلمانان. وانگهی بنده را چه می‌رسد که بر کار بنده‌ای دیگر چشم بدوزد و او را محکوم کند، حال آنکه خداوند خودش «بر هر چیز تواناست» و حساب همه بندگان را در دست دارد. گویند یکی از همین گونه سردمان به نام «ربیع بن خثیم» که اکنون «خواجه» نام دارد و عامه فریب خورده مزارش را نماز می‌برند، وقتی جنگ میان علی و معاویه در گرفت (و او در صف یاران علی بود)، همراه احنف بن قیس و چهارصد تن دیگر از رزم‌کناره گرفتند و به اطراف و اکناف پراکندند زیرا ریخته شدن خون مسلمان بردست مسلمان را نمی‌پسندیدند و از میان علی و معاویه جانب «حق» را نمی‌شناختند^۳. روحیه‌ای که اکنون به طور درست بر مغز و اندیشه آخوندهای مسلمان مسلط است. باری گویند چون ربیع بن خثیم ماجرای کشتار جمعی حسین و یارانش را شنید سر به آسمان برآورد و گفت «بار خدا یا ای آفریننده آسمانها و زمین و ای داننده پنهان و آشکار! تو خود به روز شمار در باره ناسازگاریهای بندگان داوری خواهی فرمود» (آیه ۷۷ از سوره زمر)^۴.

۱. تسمه‌المنتهی، ص ۹۱.

۲. «از رحمت خدا نومید مباشید که نومیدی از رحمت خداوند جز کافران را نشاید.» سوره یوسف آیه ۸۷.

۳. مجمع البحرین ذیل کلمه ر ب ع.

کتابهای مرجیان صدر اسلام مالا مال از ایرادها و اشکالهای «جزئی» است که در کار همه رهبران صدر اول اسلام بوده است: ابوبکر، عمر، عثمان، علی... و معاویه. عثمان «مقدار اندکی از فضولات اسوال» بیت المال مسلمانان را «که متعلق به هیچ فرد خاصی نبود» در جیب مبارک خود فرو ریخت، یا اینکه نزدیکان و بستگان خود را به همه کارهای حساس گماشت، یا اینکه آدم زبان درازی مانند ابوذر را تبعید کرد، یا اینکه عمار بن یاسر، نزدیکترین دوست محمد را فقط «با پنج تازیانه» بزد، و یا حکم بن ابی العاص رانده پیامبر و دشمن مسلمانان را از تبعیدگاه باز آورد و نیک بنواخت (که او هم «شاید توبه کرده» و از جانب خدا که فقط او حق داوری در این باره را دارد، «بخشوده شده باشد») که با فرض توبه کردن و بخشودن شدن حکم بن ابی العاص «همه زمین های دنیا و همه شهرها به اتفاق نظر همه پیروان اسلام براو مباح می شود» و بدین ترتیب این گناهان جزئی «هیچ کدام ریختن خون عثمان را مباح نمی کند.» وانگهی مگر علی بیگناه بود؟ او نخست از بیعت کردن با ابوبکر امتناع ورزید و آنگاه پس از شش ماه با وی بیعت کرد. به هر حال «یکی از دو کارش اشتباه بود. یا بیعت نکردن اولی و یا بیعت کردن بعدی.» از آن گذشته، علی از کشتن قاتلان عثمان امتناع ورزید «شاید به این بهانه که چندین کیس را نمی توان به خون یک تن کشت» ولی بعداً در باره قاتلان دوست خود عبدالله بن خباب بن الارت که خارجیان وی را بازن و بچه اش بر لب جویبار نهر روان سر بریده بودند، سختگیری را به نهایت رسانید و گفت: به خدا اگر همه مردم روی زمین به کشتن او اقرار کنند و بتوانم همه را از دم شمشیر بگذرانم، یک لحظه در این کار درنگ نخواهم کرد، و بدین سان نشان داد که چندین و چند کس را می توان به خون یک تن کشت. در باره بیعت نکردن معاویه با علی نیز می توان گفت که او سرتکب جنایتی نشد زیرا به جز معاویه «بیش از یکصد هزار مسلمان دیگر در شام و عراق و مصر و حجاز» بیعت علی را گردن نهادند و معاویه هم یکی از ایشان بود. به همین سان، ابوبکر و عمر و حتی خود پیغمبر هم اشتباهاتی داشتند ولی بسیار ناچیزتر و کوچکتر و کدام بنده است که در برابر خدا گناهکار و سرافکننده نباشد؟

اینها همه مطالبی است که تقریباً بی کم و کاست از «ابن حزم» نقل شده و او همه را به «عامه مسلمین» منسوب می دارد. از همه این مطالب برمی آید که مسلمان باید چشم و دل پاک باشد، بدبینی و بدگمانی را به دل خود راه ندهد، در باره هیچ مسلمانی بدنگوید و بدنشود، و همه را لایق رحمت الهی بداند و کار هر کس از خوب و بد را به خدا واگذارد و خود هیچ واکنشی نشان ندهد و در برابر هر پیشامدی «تسلیم محض» باشد و از فرمان خدا و پیامبر و «اولی الامر» بی چون و چرا پیروی کند.

بدین سان، سرچینه در آن دوران آشفتگی سیاسی که پس از چیرگی بنی امیه عارض جامعه اسلامی شده بود، نخستین کسانی بودند که آشفتگی فکری مسلمانان را هرچه بیشتر کردند. البته هر یک از مکتب های فکری آن زمان از خوارج و سرچینه گرفته تا باطنیه و اشعریه و معتزله و شیعیان، خود به چندین شعبه تقسیم شده بودند و هر یک از دانشمندان ایشان در

۱. ابن حزم، الفصل فی الملل والاهواء والنحل ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۵. مشخص کردن برخی عبارات به وسیله گیومه از نگارنده است و اغلب عین گفته های وی است.

باره مسائل کلامی نظری خاص به خود ابراز می‌داشتند که بسته به بهره شخص وی از آشتگی فکری زمان، بی‌می که از طرد و تحریم توده مردم داشت، مقدار نعمتی که از دستگاه‌های حاکم می‌برد و احياناً اندک مایه علم و ایمانی که داشت، فرق می‌کرد.

قدریان

جدل بیهوده‌ای که بر سر «انجام دادن گناهان بزرگ» درگرفته بود، کم‌کم کار را به یک بحث فلسفی جدی و بسیار قدیمی کشاند: آیا انسان به سبیل خود بدی کند؟ آیا اختیاری در کار هست یا سراسر جبر است و قهر؟ مخصوصاً با قدرت مطلق و نامحدودی که دین اسلام برای ذات باریتعالی در نظر گرفته، آیا جایی برای آزادی و اختیار می‌ماند؟ بحث «جبر و اختیار». بحثی که از پگاه تاریخ تا کنون اندیشه همه فیلسوفان و اندیشمندان و رهبران سیاسی و دینی را گرفتار خود کرده و همگی کوشیده‌اند به گونه‌ای از این تنگنا بگذرند و از شر این پیچیده‌ترین مشکل فکری بشر خلاص شوند. از نگرش در آیات قرآن می‌توان فهمید که این مسأله در زمان پیامبر هم اندیشه مسلمانان را کم و بیش مشغول می‌داشته و در جدل‌های لفظی میان پیامبر و یهودیان و مسیحیان مطرح می‌شده است. ولی براساس آیات قرآنی نمی‌توان در این مورد نظر قاطعی برگزید و موقعیت استواری در پیش گرفت. بسیاری از آیات قرآن، کارهای انسان را از پیش مقدر و معلوم می‌داند و بسیاری دیگر او را آزاد و مختار و مسئول کارهای خود می‌شناسد. بیشتر هم در این باره سخن گفتیم و در اینجا باز به چند آیه از هر دو دسته اشاره می‌کنیم. دسته اول آیه‌های مربوط به مجبور بودن انسان است:

- ۱ - شما نمی‌خواهید مگر آنچه را که خدا بخواهد (سوره تکویر آیه ۲۹).
 - ۲ - خدای تو هر چه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و ایشان را هیچ‌گزینشی نیست (سوره قصص آیه ۶۸).
 - ۳ - به ما هیچ نرسد جز آنچه خدا نوشته است (سوره توبه آیه ۵۱).
 - ۴ - بگو من سود و زیان خود را هیچ در دست ندارم مگر اینکه خدا بخواهد (سوره یونس آیه ۴۹).
- دسته دوم آیه‌های مربوط به آزاد و مسئول بودن انسان است:
- ۱ - هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد ناسپاس گردد (سوره کهف آیه ۲۹).
 - ۲ - در کار دین هیچ اجباری نیست، راه راست از راه نادرست باز نموده و آشکار است (بقره: ۲۵۷).
 - ۳ - ما انسان را راهنمایی کردیم، یا سپاسگزار است و یا ناسپاس (دهر: ۳).
 - ۴ - آنچه خوبی به تو رسد از خداست و آنچه بدی، از خودت (نساء: ۷۹).
 - ۵ - هر کس کار نیک انجام دهد برای خودش و هر که بدی کند به زیان خود کرده است (فصلت: ۴۶).
 - ۶ - برای شما از سوی خدا بینش‌هایی فراهم آمده است. هر که بر راه بینایی رود به سود خود رفته و هر که بر کوری زند به زیان خود گام زده است (انعام: ۱۰۴).
 - ۷ - خداوندگار هیچ مردمی را دگرگون نمی‌کند، مگر اینکه خود دگرگون شوند (رعد: ۱۱).

این را باید یادآوری کرد که سوره‌های مدنی قرآن بیشتر حکایت از مقدر بودن کارهای آدمی دارد و سوره‌های مکی از آزاد بودن وی. این مسأله که زندگی و کارهای هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین کرده است، سلاح عقیدتی مناسبی در دست جنگجویان اسلامی (مخصوصاً در قرن‌های اولیه اسلام) بود. جنگاور مسلمان باور داشت که در روز نبرد می‌تواند هرخطری را با آغوش باز استقبال کند زیرا از دو حال بیرون نخواهد بود. یا کشته شدن در آن روز جزو سرنوشت او هست یا نیست. اگر در سرنوشت او هست چه با خطر درگیر شود چه نشود کشته خواهد شد و اگر در سرنوشتش نیست چه در کام خطر برود و چه نرود تندرست خواهد زیست. گویند علی بن ابیطالب دو بیت به این مضمون بر زره خود نوشته بود:

در کدام یک از این دو روز از سرگ بگریزم،
روزی که قرار است کشته شوم یا روزی که قرار نیست؟
در آن روز که می‌باید کشته شوم گریختن بی‌فایده است و در آن روز که نوشته نیست،
بیهوده.

در قرآن نیز آیهای بسیار نزدیک به همین مضمون هست:

می‌گویند اگر کار در دست ما می‌بود، در اینجا کشته نمی‌شدیم. بگو اگر در خانه هاتان نیز می‌بودید آنان که کشته‌شدن برایشان نوشته شده است، با پای خود به کشتن‌گاه می‌شناقتند! از این باور دینی که قدرت و جسارت را در دل مجاهدان اسلامی برمی‌انگیخت، خلفای اسوی و فقهای نعمت‌پرورده ایشان اصل اعتقاد به قضا و قدر و فاتالیزم را بیرون کشیدند و چنین نتیجه گرفتند که سرنوشت همه مردم و حکومت فرمانروایان ایشان نیز قبلاً بر اساس مصالحی که از دید آدمیان پنهان است، مقدر و محتوم گردیده و جز تن سپردن و تسلیم شدن در برابر آن هیچ راه چاره‌ای نیست. بسیار می‌بینیم که علمای دینی هنگام نوشتن تاریخ هرگاه به فجایع تأسف‌انگیز می‌رسند و پیشامدهای تاخ و ناگوار را تشریح می‌کنند، بیدرنگ این آیه را در پایان سخن خود می‌آورند تا خوانندگان را معلوم شود که بر جریان‌ها و رویدادهای زشت و دردآور تاریخ نیز نباید چندان تأسف خورد زیرا هر چیزی بر طبق مصلحتی بسیار عالی از سوی خداوند مقدر شده است: ليقضى الله امراً كان مفعولاً^۲. «بدین سبب بود که خلفای اسلامی و مخصوصاً امویان چنان سرسختانه اصل تقدیر را گرفته رها نمی‌کردند»^۳. در برابر این پندار، گروهی از مسلمانان که حدود سال ۸ هجری یا اندکی پیش از آن پیدا شدند، مایل به آزادی اراده آدمی و مسئولیت او بودند. طرفداران این مکتب را «قدریه» می‌گفتند. اینان می‌گفتند که انسان در انجام کارهای خود آزاد و مسئول و برکار برد اراده خود «قادر» است. «قدر» در نظر ایشان این معنی را داشت و نام «قدری» از اینجا برایشان نهاده شده بود. قدریان می‌گفتند: بهشت و جهنم و اصولاً مسئولیت انسان در برابر خدا تنها با فرض «مختار» بودن انسان درست درمی‌آید نه با مجبور بودن وی و مقهور بودن اراده‌اش در برابر خواست خداوند. حتی فرستادن پیامبران و پدید آوردن دین‌های الهی نیز در صورتی درست است که انسان بتواند با خواست خود، کارهایی را انجام بدهد یا ندهد زیرا معقول نیست که خداوند

۱. سوره آل عمران آیه ۱۴۸. ۲. سوره انفال آیه ۴۲ و ۴۶. ۳. اسلام در ایران ص ۲۱۴.

انسان را به کاری دستور دهد یا از انجام کاری باز دارد و آنگاه از او سلب اراده کند و نیروی انجام دادن یا ترک کردن کار را از او بگیرد. اگر انسان در انجام دادن کارهای خود مجبور باشد، مسأله ثواب و عقاب (= پاداش و کیفر) که بارها در قرآن صریحاً راجع به آن سخن گفته شده است، بی‌سورد و باطل خواهد بود. خدا که می‌داند انسان در برابر او «هیچ‌گزینشی از خود ندارد» چرا برای «راهنمایی» وی پیاسبر می‌فرستد و بر زبان پیاسبرانش برای وی سخن از بهشت و دوزخ به میان می‌آورد؟ از طرفی، عقیده به جبر و فاتالیزم با «عدالت» خدا هم ناسازگار است زیرا اولاً خدا نمی‌تواند منشأ کارهای بد آدمی باشد و ثانیاً ممکن نیست با وجود صفت «عدل»، بندگان را به کاری امر و در عین حال از ایشان سلب اراده کند.

گویا نخستین کسی که در میان مسلمانان راجع به «قدر» سخن گفت، معبد بن عبدالله بن-علیم جهنی بصری بود. پیداست کسی که انسان را آزاد و مسئول بداند در برابر بیداد زمانه قد راست می‌کند و به پایداری می‌پردازد. معبد در عراق به جنبش‌های ضد اسوی پیوست و بر دست نماینده امویان، حجاج بن یوسف ثقفی «به‌گونه‌گونه شکنجه‌های گران عذاب شد» و آنگاه به قتل رسید. برخی نیز می‌گویند عبدالملک مروان شخصاً به سال ۸ هجری او را در دمشق بردار کرد. حسن بصری در باره این مرد می‌گفت: «از معبد پرهیزید که گمراه و گمراه‌کننده است.» ولی عقاید معاصرانش راجع به او چیز دیگری بود و گفته حسن بصری را منعکس نمی‌کرد. ذهبی نیز راجع به او بی‌طرفانه قضاوت می‌کند و می‌گوید:

«معبد جهنی، تابعی است و راستگو. ولی سنت بدی از خود به‌جای نهاد و نخستین کس بود که در باره قدر سخن گفت»^۲.

از این «تابعی راستگو» بود که غیلان بن مسلم دمشقی، شاگرد حسن بن محمد بن حنفیه، مذهب «قدری» را فراگرفت.^۳ حسن در باره این شاگرد خود، به هنگام حج می‌گفت: بدین مرد بنگرید، او حجت خدا بر مردم شام است ولی این مرد را به زودی خواهند کشت. غیلان دمشقی در خلافت هشام بن عبدالملک مروان و هم به دستور او کشته شد. خلافت هشام از سال ۱۰۵ هجری تا ۱۲۵ هجری بود و بنابراین غیلان دمشقی در یکی از این سال‌ها کشته شده است. غیلان دمشقی «از نظر دانش و پارسایی و دعوت به خدا و توحید و عدالت یگانه زمان خود بود»^۴.

در باره انگیزه کشتن او گفته‌اند که عمر بن عبدالعزیز (خلیفه اموی از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری) «غیلان را بخواند و گفت: مرا در کار خلافت یاری کن. غیلان گفت: مرا برفروش خزاین و رد مظالم بگمار. عمر وی را بر آن کارگماشت. او خزانه‌ها و مظلومه‌ها می‌فروخت و فریاد می‌کرد: بشتابید برای خرید کالاهای خائنان! بشتابید برای خرید کالاهای بیدادگران! بشتابید برای خرید کالاهای کسانی که بر خلاف سنت و سیرت پیاسبر برامت او فرمان راندند! از میان چیزهایی که غیلان فروخت مقادیری جوراب خز بود که بهای آن به ۳ هزار درم رسید و مقداری از آن زده شده بود، پس غیلان گفت: مرا از دشنامباران کردن کسانی که گمان می‌برند اینان رهبران درستکار بوده‌اند، معذور بدانید، این جورابها پوسیده شده است و مردم از گرسنگی می‌میرند...»

۱. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۷. ۲. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۴۱. ۳. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۲. ۴. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۳.

«در این هنگام هشام بن عبدالملک بر او بگذشت و گفت: می بینم که این مرد مرا و پدران مرا عیب می گوید. به خدا سوگند اگر بر او دست یابم دست و پایش را خواهم برید.»
«چون هشام بر سرکار آمد، غیلان و دوستش صالح به ارمینیه شدند. هشام به جستجوی ایشان فرستاد و چون ایشان را بجستند و باز آوردند، زمانی دراز ایشان را زندانی کرد آنگاه از زندان برآورد و دست‌ها و پاهای ایشان ببرید و به غیلان گفت: بنگر که خدا با تو چه کرد؟ غیلان گفت: نفرین خدا بر آنکه با من چنین کرد.»

«در این هنگام صالح آب خواست. یکی از حاضران گفت: شما را آب نمی دهیم تا از «زقوم» جهنم بنوشید. غیلان به صالح گفت: اینان می پندارند ما را آب نباید داد تا از زقوم دوزخ بچشیم. سوگند می خورم اگر آنچه می گویند راست باشد، دردی که هم اکنون می چشیم در برابر عذاب الهی اندک است و اگر آنچه می گویند دروغ باشد، آنچه اکنون می کشیم در برابر رحمت الهی که ساعتی دیگر بدان خواهیم رسید، سخت ناچیز است، پس ترا شکیبایی باید یا صالح!»

«آنگاه صالح بمرد و غیلان بروی نماز خواند. پس رویه مردم کرد و گفت: خدا بنی اسیه را نابود کند که چه حقها را پایمال کردند و چه باطلها که برانگیختند و چه سفلگان و فرومایگان را که عزت بخشیدند و چه عزیزان را که به خواری نشانند...» «به هشام گفتند: دست و پای او ببریدی و زبانش رها کردی! او مردم را گریاند و از آنچه بی خبر بودند آگاه کرد. هشام کس فرستاد تا زبانش ببریدند و او را خاموش کردند تا جانش برآمد؛ رحمت خدا بروی باد!». برای اینکه قتل غیلان جنبه «شرعی» داشته باشد نخست در محضر هشام و یکی از حجج اسلام او را محاکمه کردند و پس از آنکه «بیدینی» وی آشکار شد «فتوای» قتل او را به طور ضمنی گرفتند و به تفصیلی که گفته شد او را از میان برداشتند:

«... هشام از سیمون بن مهران خواست که حاضر شود و با او [غیلان] سخن گوید. سیمون به او گفت: پیرس! غیلان گفت: آیا این خواست خداست که بندگان گناه کنند؟ سیمون گفت: آیا برخلاف خواسته خداست که گناه انجام می شود؟ پس (غیلان) خاموش شد. هشام گفت: پاسخش بگوی، ولی غیلان چیزی نگفت. هشام گفت: خدا سرا نبخشد اگر بر تو ببخشایم. آنگاه فرمان داد که دست و پایش ببرند»^۲.

ولی تنها دشمنه جلا دان برای بریدن زبان و دست و پای مخالفان کافی نبود. باید حدیث و کلام اسلامی نیز علیه ایشان تجهیز می شد تا داغ باطل «لامذهبی» به طور برجسته بر پیشانی شان آشکار شود و مردم از ایشان رسیده شوند. بدین سان نخست حدیثی ساختند از زبان پیغمبر که «القدریة مجوس هذه الامة: قدریان مجوسان این امتند.» این حدیث بسیار کارگر بود. در میان مسلمانان که عقیده به یگانگی خداوند اساسی ترین اصل است و حتی اقرار زبانی به توحید مایه رستگاری می شود^۳ و «خداوند مشرک شدن را نمی بخشد ولی از آن گذشته دیگرگناهان را می آمرزد»^۴، اتهام شرک و مجوسیگری (= دوگانه پرستی) برای خرد کردن طرف از هر تهمت دیگری برنده ترمی بود.

۲. تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۵۱۶.

۴. سورة نساء آیه ۵۱ و ۱۱۶.

۱. المنیة والامل، ص ۲۵-۲۶.

۳. قولوا لا اله الا الله فقلوا!!

آنگاه نوبت به فقها و متکلمان رسید که برای توجیه آن حدیث معمول دستاویزی بتراشند: راست است، قدریان آدمی را در انجام دادن یا ندادن فلان کار آزاد و مختار می دانند. پس به عقیده ایشان، آدمی آفریننده کارهای خویش یا «خالق الافعال» است و چون چنین باشد، پس قدریه در برابر خداوند که آفریدگار مطلق است، آفریننده دیگری قرار می دهند که فرد آدمی یا گونه‌ای «خدای دوم» است. بنابراین قدریان مانند مجوسان و زرتشتیان دوگانه پرست و «شُرک» هستند.

این یورش همه جانبه بر قدریان از کجا سرچشمه می گرفت؟ از آنجا که «اصل لایتغیر تقدیر ازلی مستلزم اطاعت کورکورانه از خلفای اموی بود، به این معنی که چون همه کارها و پیشامدهای تاریخی را خداوند قبلاً معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش معین و مقدر شده است و در برابر آن مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب «جبر» یا تقدیر ازلی، هواخواه وفادار امویان شمرده می شدند و برعکس قدریان و پیروان برخی از فرقه‌های شیعه در نهضت‌های ضد اموی شرکت می جستند»^۱.

قدریان در برابر تهمت دوگانه پرستی مخالفان بدین گونه از خود دفاع می کردند که: خداوند از همان روز اول آدمی را به خواست خود، با اراده آزاد آفریده چنان که به هنگام روبرو شدن با یک کار بتواند هر یک از دو طرف کار (انجام دادن یا ترک کردن آن) را برگزیند و بدین سان آدمی «گزیننده» کارهای خویش است نه «آفریننده» آن. به همین جهت در سخن‌های قدریان تعبیر «حسن اختیار» یا «سوء اختیار» سخت رایج است. تعالیم قدریان را بعدها معتزلات بسط دادند و مفصل تر و مستدل تر ساختند. قدریه اندک اندک با معتزله توأم شدند و لقب «قدری مذهب» به معتزلیها نیز داده شد.

معتزله

مکتب معتزلی که بعدها به صورتی دشنام‌مانند، «قدری» خوانده شد، تا اندازه‌ای زیر تأثیر اندیشه‌های غیلان دمشقی بود زیرا واصل بن عطا بنیانگذار این مکتب اندیشه «قدر» یعنی آزادی اراده انسانی را از وی گرفت^۲. واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ ه.ق.) در مدینه به دنیا آمد و بعد به بصره رفت و در مجلس درس حسن بصری (۲۴-۱۱۰ ه.ق.) حاضر شد. در باره این حسن بصری باید تحقیق بسیار ژرفی به عمل آید زیرا اولاً از نظر فکری در جهان اسلام تأثیر بسیار داشت و در زمان خود از نام و آوازه درخور توجهی برخوردار بود و ثانیاً از مطالعه مجموعه حالات و گفته‌ها و کارهای او می‌توان سکوتی حاکی از رضایت در برابر «قدرت مسلط زمانه» را که تقریباً همواره از ویژگیهای اصلی عرفان و عرفای اسلامی بوده است، باز خواند.

به هر حال، واصل بن عطا و دوستش عمرو بن عبید، مردم را «به مذهب قدریان بنا برگرفته معبد جهنی خواندند و در این هنگام بود که مردم در باره واصل گفتند: او علاوه بر کافر بودن، قدری نیز هست. و این مثل در باره هر بددین قدری رایج گشت»^۳.

ولی علت اصلی جداسدن واصل بن عطا از جلسه درس حسن بصری بحث بر سر انجام

۱. اسلام در ایران، ص ۲۱۶. ۲. مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۲. ۳. الفرق بین الفرق، ص ۱۱۹.

دهنده گناهان کبیره بود که خارجیان وی را کافر می‌دانستند و عامه مسلمانان از صحابه و تابعین، فاسق می‌شمردند و می‌گفتند انجام دادن گناه کبیره نام اسلام و ایمان را از روی وی بر نمی‌دارد و او به هر تقدیر یکی از مسلمانان است و برادر دینی ایشان. واصل بن عطا گفت که انجام دهنده کبیره نه کافر است و نه مؤمن بلکه جایگاهی دارد میان این دو و منزلتی دارد بین-المنزلتین. «وقتی حسن بصری از بدعت واصل بن عطا آگاه شد و دانست که عقیده او در این باره با عقاید پیشینیان مخالف است، او را از مجلس درس خود براند و او همراه شریکش درگمراهی، عمرو بن عبید، به ستونی از ستونهای مسجد بصره پناه برد و از درس حسن بصری کناره‌گرفت (= اعتزال‌جست) و خود به تدریس پرداخت، مانند برده‌ای که از کنیزکی فریادرسی بخواهد. در این هنگام بود که سردم‌گفتند: واصل و عمرو بن عبید از گفته است اعتزال‌جسته کناره‌گرفته‌اند. پیروان ایشان بدین مناسبت «معتزله» خوانده شدند».

«... معتزلان رفته رفته از خود الهیات کاسلی پدید آوردند. اینان نماینده مکتب الهیات عقلی (راسیونالیسم) بودند. گرچه برخی از علمای مذاهب «برحق» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی کار ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بود. معتزله نخستین متکلمان اسلام بودند که نه تنها به میزان نسبتاً گسترده‌ای، اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به استنتاجهای عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بودند.

«در نیمه دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت کتابهای علمی و فلسفی بسیاری به زبان عربی ترجمه شد. دانشمندان معتزلی در قرن سوم هجری، به ویژه عمرو بن بحر جاحظ، تعالیم معتزله را به صورت مدرن و منتظمی در آوردند. مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجهای عقلی بود، یعنی می‌کوشید بر عقل و فلسفه تکیه کند. معتزلان حتی نظریه «اتمیسیم» را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. مکتب اعتزال مکتبی عقلانی بود و هرگونه اعتقاد عرفانی و امکان شناخت خداوند از راه اشراق یا حس باطنی یا از راه دل و الهام و نیز اسکان دست‌یافتن بی‌واسطه آدمی به خداوند را رد می‌کرد. معتزلان پیروی کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز ایشان بدان‌گرایش داشتند) رد می‌کردند. اینان گرچه قرآن را سرچشمه حقایق دینی می‌دانستند ولی تعبیر آزادانه یا «تأویل» آیات قرآن را [تا حدی] جایز می‌شمردند.

«با این همه، اگر گمان بریم که معتزلان گونه‌ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهان-بینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطا پیموده‌ایم. اینان عقل را در برابر ایمان و دانش را در برابر دین قرار ندادند. اگر معتزلان از شیوه‌ها و اصطلاح‌ها و نتیجه‌گیریهای منطق و فلسفه ارسطو استفاده کردند، تنها بدان منظور بود که مقررات اصلی دین اسلام را آن چنان که خود درک می‌کردند، مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی یا راسیونالیسم معتزلان محدود به حدود معینی بود و منطق و فلسفه در آن به خدمت الهیات درآمده بودند»^۲.

معتزلان که لااقل نزدیک دو قرن، در میان خود بهترین ادیبان و سخنوران را داشتند،

۱. الفرق بین الفرق، ص ۱۱۷-۱۱۹. ۲. اسلام در ایران، ص ۲۱۸-۲۱۹.

توانستند به یاری قلم و بیان اصول اعتقادی خویش در جامعه اسلامی گسترش دهند و دیگر مکتب‌های کلامی را تحت الشعاع خود سازند. پنج اصل معروف اعتزالی را همه به خوبی می‌دانیم:

۱ - توحید: در اصطلاح متکلمان عبارت است از علم و اقرار به یگانگی خداوند به این معنی که انسان بداند خداوند واحد است و هیچ کس در صفاتی که سزاوار اوست، نفیاً و اثباتاً با وی شریک نیست. برطبق اصل توحید، معتزلان تشبیه و رؤیت خداوند را که از ظاهر آیات قرآن برمی‌آید، رد می‌کردند و آیات مربوط به این دو را به گونه‌ای که مطابق توحید باشد، تفسیر و تأویل می‌کردند. رد صفات زاید بر ذات نیز از مباحثی است که به صورت ابتدایی توسط معتزله طرح و هم به وسیله ایشان تکمیل شد. تعبیر دیگری از این مطلب این است که همه «صفات کمالیه خداوند» را عین ذات او بدانیم.

۲ - عدل: در اصطلاح متکلمان معتزلی عبارت از این است که همه کارهای خداوند نیکوست و خدا هیچ کار بدی انجام نمی‌دهد و به آنچه بر خود فرض شمرده است اخلال نمی‌رساند. به عبارت دیگر، به گفته معتزله، اگر انسان همه کارها و پدیده‌ها و آفریدگان این جهان را از نظر بگذراند و عقل محض را در این نگرش داور خویش داشته باشد، خواهد دید که «خطا بر قلم صنع»^۱ نرفته و در هر چیزی و هر کاری حکمتی نهفته است. زشتی و زیبایی عقلانی (به گفته معتزله «حسن و قبح عقلی») ملاک هر کاری است که از خداوند صادر می‌شود بدین معنی که از وی جز زیبای محض صادر نمی‌شود و او جز کار زشت را کیفر نمی‌دهد. از این مطلب اخیر بود که معتزلان اصل آزاد و مسئول بودن انسان را نتیجه می‌گرفتند.

۳ - وعد و وعید: مقصود از وعد و وعید این است که (از باب آنچه بعداً قاعده «لطف» نام گرفت) بر خداوند واجب است که بندگان خود را به هر چه ایشان را به وی نزدیک می‌کند، دستور دهد و برای آن نوید پاداش دهد و از هر چه ایشان را از وی دور می‌کند، باز دارد و وعده کیفر دهد «تا هر کس هلاک می‌شود از روی دلیلی هلاک شود و هر که راه زندگی در پیش می‌گیرد، از روی دلیلی زندگی را برگزیده باشد»^۲ و بدین سان اصل وعد و وعید تا اندازه‌ای دنبال اصل «عدالت» است.

۴ - المنزلة بین المنزلتین: یعنی اعتقاد به اینکه انجام دهنده گناهان بزرگ نه مسلمان است و نه کافر بلکه تا وقتی از کرده خود پشیمان نشده و بر طبق شرایط مخصوص، توبه نکرده است، در مقامی میان کفر و اسلام قرار دارد.

۵ - امر به معروف و نهی از منکر: مقصود این است افراد جامعه اسلامی دستورهای اسلام را اجرا کنند و بر اجرای آن توسط دیگران نظارت داشته باشند زیرا در این باره آیات و روایات بسیاری آمده و از جمله پیغمبر اسلام گفته است: چشمتی که معصیت خدا را می‌بیند، نباید برهم گذارده شود مگر هنگامی که آن معصیت را دگرگون کند.

در صفحات ۲۰ و ۲۱ دو جدول از معتزله بصره و بغداد آورده می‌شود. این جدولها توزیع زمانی و مکانی معتزلان و گسترش این مکتب فکری در جامعه اسلامی و در تاریخ اسلام را نشان می‌دهد.^۳

۱. شیخ ماگفت خطا بر قلم صنع نرفت... ۲. سوره انفال، آیه ۴۲.

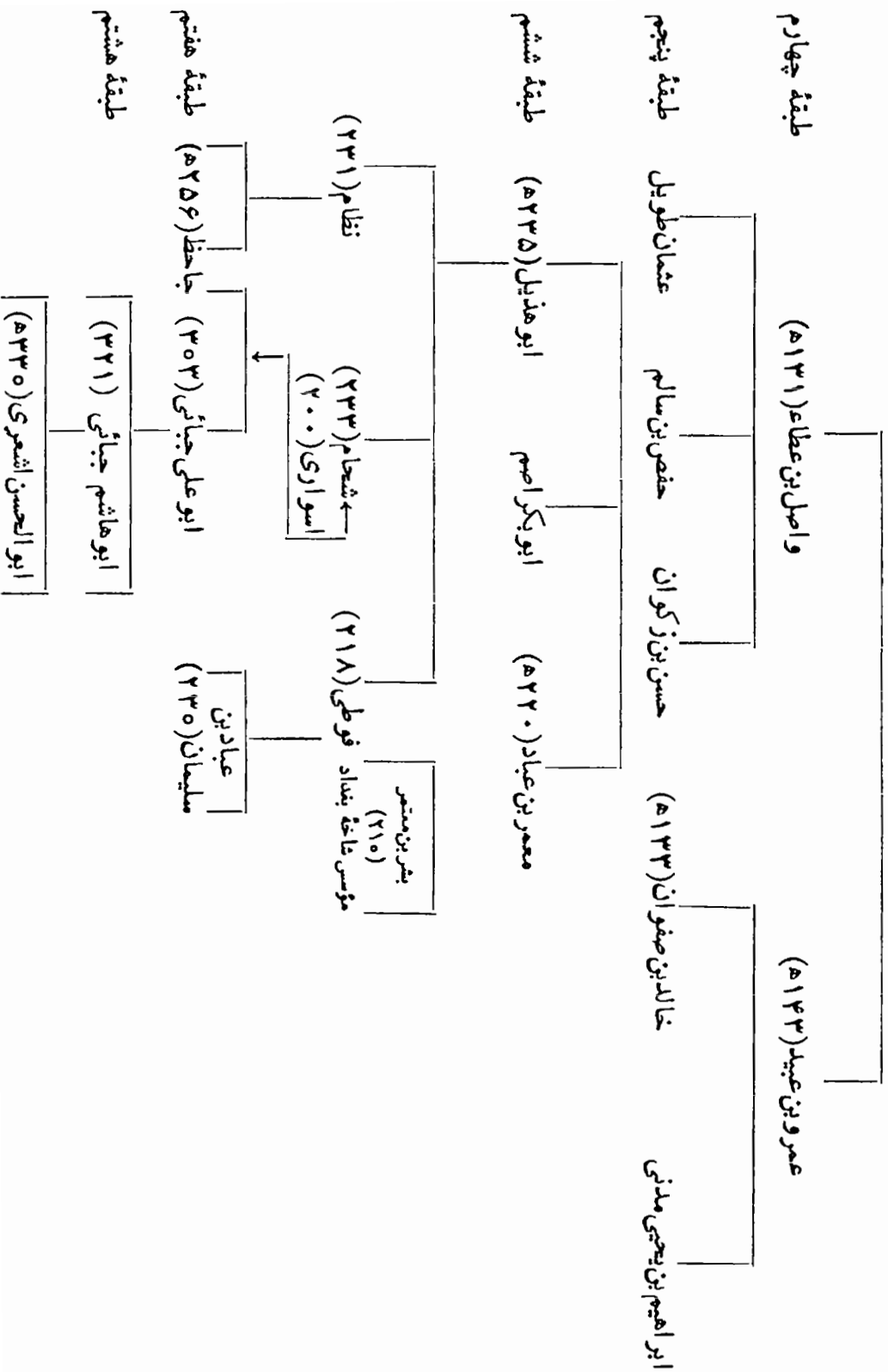
۳. ماخذ جدولها: مذاهب الاسلامیین ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶.

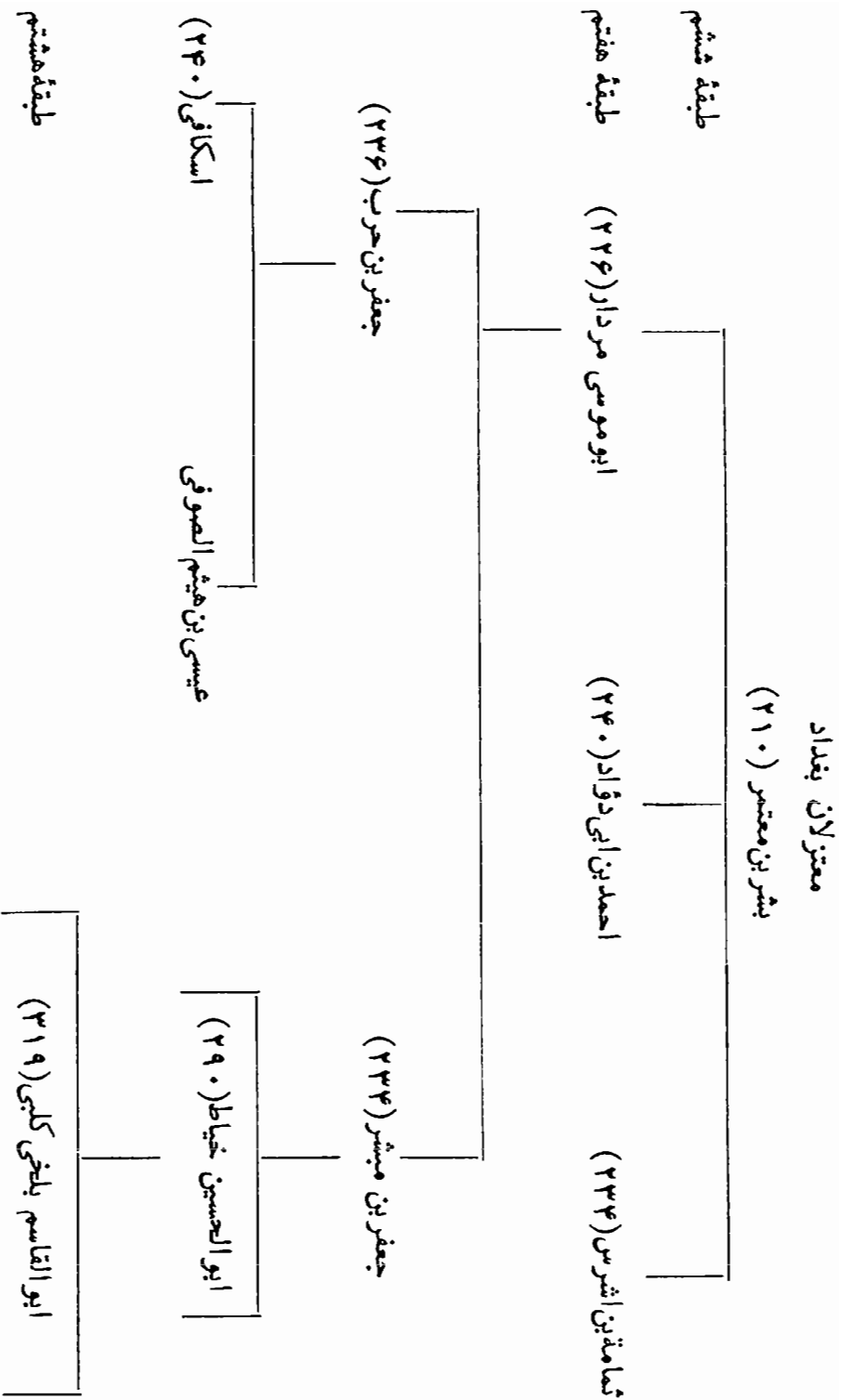
اکنون - مختصراً - بنگریم که دنباله کار معتزله در تاریخ به کجا انجامید.

در دورانی که عباسیان، نهضتی علیه امویان به راه انداخته بودند، معتزلان به سوی آل عباس گرایش داشتند. نخستین خلفای عباسی گرچه پیرو مکتب معتزلی نبودند، ولی مانند خاندان امیه به تعقیب و آزار معتزلان نمی پرداختند و اینان پیش از آنکه ارکان دولت عباسی در همه جا استوار گردد، توانستند مسانند شیعیان - از این فترت سود ببرند و مکتب‌هایی در بصره و بغداد و پس از آن، در کوفه، شیراز، نیشابور، دمشق، فسطاط مصر، و شهرهای اسپانیای عربی برپای کنند و به نشر و تبلیغ اندیشه‌های خود پردازند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه کتابهای علمی و فلسفی از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می آمد نیز به سود معتزلان بود زیرا در نتیجه این کار مسائل نوینی طرح شد که روحانیان پیشین توانایی پاسخ دادن به آنها را نداشتند. ولی معتزلان به پاسخگویی مطالب گفته شده پرداختند و فعالیت خویش را نه تنها در زمینه فقه و الهیات بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز گسترش دادند.

در عصر خلافت مأمون بر اثر اوج گرفتن جنبش‌های مردمی در جامعه اسلامی - زیر پرچم خارجیان و شیعیان و خرمدینان - چنین صلاح دانسته شد که مذهبی واحد و «استاندارد شده» در سراسر زمین‌های اسلامی با قدرت تمام استقرار یابد و از آن پس آیین رسمی دولتی باشد. بدین سبب نهضت معتزلی پیش افتاد و نیروی خلیفه را پشتوانه خود ساخت. گذشته از این خواست سیاسی که استوار شدن آیین یگانه دولتی را ایجاد می کرد، گرایشی که معتزلان به علم و فلسفه داشتند، زمینه مساعدی برای افکار ایشان در میان مردم بود و با «وضع زمان» سازش بیشتری داشت زیرا فقیهان و محدثان مسلمان چنان در مسائل پیش پا افتاده فقهی و جدل‌های مبتذل و پوچ حقوقی غرق شده بودند که هیچ فرصتی برای رسیدگی به جنبه‌های ایده‌نولوژیک پرداختن به «اصول عقاید» نداشتند. در سال ۲۱۲ هجری مذهب معتزلی کاملاً چیره شد و سال ۲۱۸ مسأله «محنه» [= آزمایش] پیش آمد. مسأله «محنه» اوج کشمکش‌های مربوط به «خلق قرآن» بود. چون معتزله صفات خدا را عین ذات او می دانستند و برای او صفتی زاید بر ذات قائل نبودند و بدین ترتیب می کوشیدند هرگونه قدیمی به جز خدای را انکار کنند، قرآن را «مخلوق» [= آفریده شده و تازه پدید آمده] دانستند و عقیده به مخلوق نبودن قرآن را همپایه کفر و شرک شمردند. بدین سان به دنبال پیش آمدن «محنه» که چیزی مانند محکمه‌های تفتیش عقاید قرون وسطای اروپا بود، هرکس «خلق قرآن» را نمی پذیرفت، مورد تعقیب و آزار قرار می گرفت. احمد بن حنبل بنیانگذار حنبلیان و دیگر ظاهر پرستان، نفی و تعقیب شدند. در زمان مأمون که از سال ۱۹۸ تا ۲۱۸ هجری خلافت کرد و در روزگار جانشین وی معتصم که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هجری حکومت راند، اعمال فشار شدید بر مخالفان معتزله جاری بود و واثق بالله نیز که بیش از چهار سال (۲۲۸-۲۳۲) مجال نداشت، سیاست آن دو را دنبال کرد. ولی باروی کار آمدن متوکل کشتیبان را سیاستی دگر آمد و اوضاع یکباره به زیان علم و فلسفه واژگون شد و دوران ظاهرپرستی و خشکی و تعصب فرا رسید. علت این بود که فشارهای قبلی مردم را سخت ناراضی کرده بود و از آن گذشته، واظر طرف دیگر، جمود فکری و ظاهرپرستی و پیشرفت سنیزی فقیهان و محدثان و در نتیجه مقاومت هولناک ایشان در برابر هرگونه بحث و گفتگوی منطقی نه چندان عمیق بود که حتی به تصور آدسهای زیرکی مانند مأمون بیاید. این

معتزلان بصره
حسن بصری





وضع بیش از یکصد و بیست سال دوام آورد تا اینکه خلافت عباسی به انحطاط گرایید و در سال ۳۳۴، در عهد مستکفی عباسی، بویه‌یان ایرانی نژاد وارد بغداد شدند و بردستگاه خلافت چیره گشتند و گشایشی در کار شیعیان و معتزلان پدید آمد.

اما دولت آل بویه از نظر مکانی محدود و از نظر زمانی «مستعجل» بود و گذشته از آن، خاندان بویه زیر فشار سامانیان از یکسو و اکثریت عظیم دیگر طوایف اسلامی از دیگر سو بودند. مخالفان فکری بویه‌یان بیشتر سرزمین‌های اسلامی از شرق تا غرب را در اختیار داشتند و سرانجام نیز چراغ زندگی ایشان توسط غزنویان خاموش شد و زمینه برای تسلط گروهی دیگر - همچنان بیابانگرد، دشمن دانش و اندیشه، خشک، نادان و ظاهریین - یعنی سلجوقیان، بر سراسر کشورهای اسلامی، آماده گردید. طغرل بیک سلجوقی به سال ۴۴۷، در عهد خلافت قائم عباسی وارد بغداد شد. در عین حال در تمام این مدت رهبران معتزلی همچنان به نشر و تبلیغ افکار خویش مشغول بودند و ادیبان و دانشمندان برجسته‌ای از میان ایشان برمی‌خاستند. ولی از آنجا که معتزلان نماینده قشر عالی و تحصیل کرده طبقات حاکم بودند، همواره از توده مردم کناره می‌گرفتند و به صورت محفل‌های دربسته باقی می‌ماندند. بدین سبب تعقیب ایشان همواره تند و بیرحمانه نمی‌بود، گاه مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می‌شد و گاه فروکش می‌کرد. در ایران به روزگار فرمانروایی محمود غزنوی - از ۳۸۸ تا ۴۲۱ هجری - و هنگام استیلای طغرل بیک - از ۴۳۰ تا ۴۵۵ هجری - کار بر معتزلان و ارباب اندیشه سخت بود ولی چون حکومت این دو طایفه به پستی و انحطاط کشید، خفقان عمومی اندکی آرام گرفت.

در قرن چهارم آیین معتزله همچنان در بغداد و بصره رایج بود و در این شهر اخیر کسانی چون ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی مؤسس فرقه جبائیه و استاد ابوالحسن اشعری متوفی ۳۰۳ هجری و پسرش ابو حمید عبدالسلام متوفی ۳۲۱ در رأس این فرقه بودند. پس از آن تعلیمات معتزلان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه گسترش یافت و مشهورترین دانشمند معتزلی بصره در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسد آبادی، در سال ۳۶۱ به ری کوچید و مکتب اعتزال را در این شهر بنیاد نهاد. قاضی عبدالجبار به سال ۴۱۵ در این شهر درگذشت. شعبه‌های گوناگون اعتزال در کرمانشاهان، اصفهان، نیشابور و برخی شهرهای دیگر خراسان و گرگان و نخشب و خوارزم نیز وجود داشته است. آخرین دانشمند بزرگ معتزلی جبارالله زمخشری (۴۶۷-۵۳۸) نویسنده تفسیر بزرگ «الکشاف عن حقائق التنزیل» بود.

معتزلان ایران و خوارزم پس از یورش ویرانگر مغول سخت زیان دیدند و سرانجام در قرن‌های هفتم و هشتم هجری یکباره محو و نابود گشتند.

با اینکه اعتزال و عقاید معتزلی بر دست ظاهریان برچیده شد، اندیشه‌های ایشان به زندگی ادامه داد چنان که بعدها بسیاری از علمای سنی اگر چه از بیم روشنفکران، از روی اکراه - و فقط لفظاً - تشبیه و رؤیت را رد کردند و به عقاید آن جماعت نزدیک شدند. اندیشه‌های اصلی معتزله یعنی رد تشبیه و رؤیت و ایمان به مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را دانشمندان شیعه، مخصوصاً زیدیان، فراگرفتند و ابوالقاسم فردوسی بر اثر تضمین اندیشه‌های معتزلی بود که تهمت «رفض و اعتزال» را بر سر خود آورد و رنج سی ساله خود بر باد داد:

درگرماگرم آن موج تندی که از سوی طرفداران «سنت و حدیث» بر ضد علم و فلسفه معتزلان برخاسته بود، ابوالحسن علی بن اسماعیل... بن ابوموسی اشعری ناگهان «خوابنا» شد و از جانب شخص پیغمبر دستور گرفت که تنها از قرآن و حدیث پیروی کند، با مسائل کلام در- آویزد و هر چیزی سواى «کتاب و سنت» را پشت سرافکند. مأسوریت وی این بود که راه را برای طرد همیشگی عقل و منطق از جهان اسلام، هموار کند. «اونخت معتزلی بود و بعداً از اعتقاد به عدالت خداوند و مخلوق بودن قرآن توبه کرد و آدینه روزی در مسجد جامع بصره به منبر برآمد و گفت: ای مردم! هر که سرا می شناسد، می داند کیستم و هر که نمی شناسد، بداند که ابوالحسن علی پسر اسماعیل اشعریم. من تا امروز اعتقاد به مخلوق بودن قرآن داشتم و گمان می بردم که خداوند با چشمان دیده نمی شود و باور داشتم که کارهای بد را خودم انجام می دهم. اینک از همه این عقاید برمی گردم و توبه می کنم»^۲.

ابوالحسن اشعری در سال ۲۶ هجری در بصره به دنیا آمد و پس از آن به بغداد رفت و در سال ۳۴ ع در آن شهر درگذشت. وی خود نخست مذهب معتزلی داشت و شاگرد ابوعلی جبایی بود و به گفته ابن عساکر «چهل سال ملازمت او را داشت و نزد او درس می خواند»^۳. از آنجا که ابوالحسن اشعری در سال ۲۶ به دنیا آمده و ابوعلی جبایی در سال ۳۰۳ درگذشته است، گرچه می توان جا برای مقداری مبالغه در گفته ابن عساکر باز گذاشت، لیکن حدس نیز می توان زد که تغییر مذهب اشعری پس از سال ۳۰۰ بوده است. جداعلی ابوالحسن، ابوموسی اشعری «صحابی جلیل القدر» بود که در سال ۱۷ هجری، در سن ۲۴ سالگی، از طرف عمر به ولایت بصره گماشته شد و در سال ۲۲ والی کوفه و باز دیگر بار والی بصره گردید و همچنان این دو شهر را به نوبت در دست می داشت و ضمن آن در حمله به ایران و گشودن این کشور شرکت می جست. چون علی بن ابیطالب بر سر کار آمد، ابوموسی اشعری والی کوفه بود و برای وی از مردم بیعت گرفت ولی در جنگ «جمل» مردم را به «شکیبایی» و بی طرفی خواند و به همین جهت یاران علی او را از شهر بیرون راندند و علی او را با خطابه ای بسیار تند از کار برکنار کرد. در جنگ صفین که ماجرای حکمیت پیش آمد، گروهی از لشکریان، علی را مجبور به گزیدن ابوموسی به عنوان نماینده خود کردند و او به طمع خلیفه کردن داساد خودش عبدالله بن عمر با عمرو عاص همدست شد و یا از او فریب خورد و علی را عزل کرد و بزرگترین رسوایی های تاریخ را به بار آورد. ابوموسی پس از این فضیحت از میان توده مردم رانده شد و به خانه خدا کوچید و تا پایان زندگی در کارهای سیاسی دخالتی نکرد. پسرش، عامر بن ابوموسی، به روزگار حجاج بن یوسف ثقفی قاضی القضاة کوفه و جانشین «شریح» بود.

ابوالحسن اشعری در چنین خاندانی زاد. زندگی وی از غله ملکی که جدش وقف کرده بود، تأمین می شد و هزینه معاش او در ماه به ۱۷ دزم برمی آمد. پرهیزکاری او چنان

۱. شاهنامه فردوسی، سازمان کتابهای جیبی، ص ۳. ۲. الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۷۱.

۳. ابن عساکر، ص ۹۱.

بود و عبادتش چنین که «نزدیک سی سال نماز باامداد را با وضوی خفتن می خواند و از این همه رنج خود در راه کسب رضای خدا با هیچ کس چیزی نمی گفت»^۱. آثار ابوالحسن اشعری تا ۹۸ کتاب و رساله گوناگون رسیده و این نشان می دهد که او از نظر علمی سخت پرکار بوده است. از این میان پنج کتاب به نامهای: الابانة عن اصول الدیانة، رساله فی استحسان الخوض فی الکلام، مقالات الاسلامیین، اللامع، رساله کتب بهالی اهل الثغر بباب الابواب، به زمان ما رسیده و چاپ شده است.

افکار اشعری

پیش از آنکه به شرح اندیشه های اشعری و اشعریان - که امروزه اکثریت مسلمانان را تشکیل می دهند بپردازیم، گفتگوی جدل آمیزی را که میان ابوالحسن و استادش ابوعلی جبایی رخ داده است، لازم به یادآوری می دانیم. ابن خلکان می گوید:

ابوالحسن اشعری از استاد خود، جبایی، پرسید: سه برادر که یکی مؤمن و پرهیزکار و دیگری کافر و بدکار و سومی کودک خردسال باشند و بمیرند، سرنوشتشان چه می شود؟ جبایی گفت: آن پرهیزکار در درجات بهشت و آن گنهکار در درجات دوزخ و آن کودک خردسال از هرگزندی در امان است. اشعری گفت: اگر آن کودک بخواهد به درجات آن پرهیزکار برسد، به او اجازه می دهند یا نه؟

جبایی گفت: نه، زیرا به او می گویند: برادر تو بر اثر طاعت های بسیار به این درجات رسیده و تو چنان طاعت هایی نداری.

اشعری گفت: اگر کودک بگوید: گناه از من نیست، زیرا تو ای پروردگار من، مرا مجال ندادی و نیروی طاعت به من ارزانی نداشتی.

جبایی گفت: خداوند جل و علا به او می گوید: من می دانستم که اگر تو زنده می ماندی، گناهکار و سزاوار عذاب الیم می شدی، بدین جهت مصلحت ترا رعایت کردم. اشعری گفت: اگر برادر کافر بگوید: ای پروردگار جهانیان! چنان که حال برادرم را می دانستی، از حال من نیز آگاه بودی. چرا مصلحت او را در نظر گرفتی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟

جبایی گفت: تو دیوانه ای!

اشعری گفت: چنین نیست! بلکه خرت در گل نشسته است^۲.

از این گفتگو می توان چنین نتیجه گرفت که اشعری و کسانی مانند او درگزینش راه خود تا اندازه زیادی معذور بودند زیرا آن دستگاه اعتقادی که اشعری و قدری هر دو بدان وابسته بودند، خود اقتضای چنین نوسانهای خطرناکی را داشت. اینجاست که انسان در نکوهیدن کج رویها و ظاهرپرستیهای اشعریان سست می شود و اندک مایه حقی به ایشان می دهد ولی اصولاً وازدن خردوینش آدمی و طرد استدلالهای علمی و فلسفی به استناد هر چه باشد،

۱. سؤال: اگر شیخنا از «اجتهاد» و مشقت خود با هیچ کس چیزی نمی گفت، راوی از کجا قضیه را فهمید؟
۲. وفیات الاعیان ج ۳، ص ۳۹۸.

نه تنها از اشعری بلکه از هر کس دیگر در هر پایه و پایگاهی که باشد، چنان جنایت هولناکی است که حق گفتن هرگونه سخنی را برای انسان مجاز می‌سازد. اینک خلاصه‌ای از اندیشه‌های ابوالحسن اشعری تانمونه‌ای برای سنجش افکار پیروان مکتب وی باشد.

۱- اثبات خدا

دلیلی که اشعری برای اثبات وجود خدا می‌آورد عبارت است از شرح نقصان آدمی در مراحل گوناگون زندگی چنان که همواره نسبت به حالات قبلی کامل و نسبت به حالت بعدی ناقص است و علاوه بر آن هرگز نمی‌تواند به حالت قبلی خود برگردد (توجهی ابتدایی به اینکه تکامل برگشت‌پذیر Reversible نیست). اشعری از این مطلب نتیجه می‌گیرد که ناچار علتی کامل و صناعی مدبر باید در کار باشد تا قوه را به فعل و نقص را به سوی کمال سوق دهد. اشعری استدلال می‌کند که اگر «نطفه» قدیم بود، دچار دگرگونی و کمی و فزونی نمی‌گردید. بنابراین هر چیزی دارای آفریدگاری دانا، توانا و با اراده است. اشعری برهان صانع و «مدبر» داشتن عالم را با برهان «جهانشناسی» (Cosmology) درهم آمیخته است. استدلالهای او درباره اثبات خدا بیشتر از قرآن سرچشمه می‌گیرد.

۲- صفات خدایی

به نظر اشعری خدا شبیه هیچ چیز نیست و هیچ چیز نمی‌تواند مانند خدا باشد. خدا به ذات خود قدیم است، وجودی است یکتا و یگانه «زیرا دوگانگی حاکی از نقص و مایه اختلال است». خدا داناست زیرا کارهای حکیمانه آفرینش جز از آفریننده‌ای دانا نتواند سرزد. خداوند زنده و توانا و دارای اراده است، صفات خدا قائم به ذات اوست و ازلی، بدین معنی که نه عین ذات او و نه برون از ذات اوست، زیرا نمی‌توان تصور کرد که «ذات» زنده باشد بدون زندگی، دانا باشد بدون دانش، توانا باشد بی‌توانایی و سرید باشد بدون اراده؛ خدا داناست به وسیله دانایی، تواناست به واسطه توانایی، زنده است به وسیله زندگی و سرید است به وسیله اراده.

۳- دیدن خدا

معتزلان، چنان که پیشتر گفتیم، دیدن خدا را محال و ناروا می‌شمردند. ابوالحسن اشعری توجه خاصی به این مسئله کرده است. اشعری عقیده دارد که دیدن خدا (: دیدن انسان خدا را) از راه عقل و شرع هر دو قابل اثبات است. از راه عقل به این بیان که مانعی عقلی در راه امکان دیده شدن خدا با چشمان آدمی وجود ندارد، زیرا این امکان موجب اثبات حدوث برای خدا نمی‌گردد و شبیه آدمی یا هم‌جنس آدمی بودن خدا را پیش نمی‌آورد و سایه وارون شدن حقیقت وی نمی‌شود. نیز از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا ستمکار یا بیدادگراست، پس دیدن خدا اشکالی ندارد. خلاصه آنکه اگر بگوییم خدا را می‌توان دید، هیچ نتیجه فاسدی از این سخن پیدا نمی‌شود. بنابراین از نظر عقلی نمی‌توان اشکالی پیش آورد. اشعری از راه شرع نیز به اثبات این نکته می‌پردازد که مؤمنان پرهیزکار و خیر اندیش در روز رستاخیز خدا را با چشمان

خود خواهند دید: وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة (۷۵: ۲۲، ۲۳).

۴- کارهای انسان

مسئله کارهای آدمی از مسائل اساسی مذهب اشعری است. در این مقام عقیده اشعری بر این است که افعال بندگان آفریده خداست و انسان جز اکتساب آن کاری ندارد (و نمی تواند داشته باشد). بنابراین فاعل حقیقی خداست. انسان جز کسب کننده و فراگیرنده این کارهایی که خدا بر دست وی ایجاد کرده است، چیزی نیست. کسب عبارت است از تعلق نیروی بنده و اراده او به کار مقدوری که به طور حقیقی از سوی خدا احداث شده است. انسان تواناست به وسیله استطاعتی که غیر از اوست، زیرا گاه تواناست و گاه ناتوان، گاه داناست و گاه نادان، گاه در حرکت است و گاه بی حرکت. پس لازم است به معنایی سوای وجود خود، متحرک و دانا و توانا باشد.

۵- عدالت خدا

اشعریان از این نظر که انجام دادن شایسته ترین کارها بر خدا واجب است، با معتزلان مخالفند. معتزله می گویند خدا به خواست خود انجام بهترین کارها را بر خود فرض کرده است ولی اشاعره آزادی خواست مطلق را برای خدا قائل شده و هیچ قید و شرطی را پای بند او ندانسته اند. به گفته اشعریان هیچ گونه خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی وجود ندارد. ملاک خوبی و زیبایی خواست خداست، هر چه خدا بخواهد خوب است و عادلانه زیرا کسی نیست که یارای اعتراض بر کارهای او را داشته باشد. خدا اگر در روز ستاخیز کودکان را در دوزخ بسوزاند، اگر همه پیامبران را در آتش افکند و همه کافران و بیدادگران را به بهشت ببرد، عدالت محض خواهد بود زیرا «از خدا در باره کارهایش پرسش نمی شود بلکه مردمانند که پرسیده می شوند». خدا می تواند عذاب را بی تناسب با جرم تعیین کند و بنده ای را برای انجام دادن گناه کوچکی برای همیشه معذب بدارد، می تواند جانداران را مسخر یکدیگر کند، کسانی را بیافریند که می داند ستمکار و کافر خواهند بود، خوب را بد بداند و زشت را زیبا بنامد. دلیل اینکه می تواند هر کاری را بکند، این است که او خدای مالک قاهر «جبار» است که هیچ کس بالاتر از او نیست تا برایش تعیین تکلیف کند.

دلیل آوردن برای اینکه چرا خداوند بدکاران را به دوزخ و نیکوکاران را به بهشت می برد کار بیهوده ای است، زیرا کس نمی تواند استدلال کند که چرا آفریدگار جهان موش را موش آفرید و گربه را گربه کرد و موش را خوراک او. قانون جنگل را نمی توان به زور عقل و استدلال توجیه کرد. همگی «بغیر حساب» درهم آمیخته اند: پلنگ روباه را می درد و روباه مرغ را و آدمی هردو را. مورچه گندم می خورد، جوجه مور را و آدمی جوجه را. آنچه حق است قانون جنگل است و لا غیر. سیل می آید و طوفان و زمین لرزه و آتشفشان و در یک چشم برهم زدن هزاران هزار جاندار را از ددان و جانوران و آدمیان، زنان، کودکان، پیران، پرهیزکاران مؤمنان و دانشمندان را بیجان می کند و استدلالیان بیهوده می کوشند که با پای چوبین خود

۱. سورة انبیاء، آیه ۲۳.

این همه فجایع را که در این جهان موج می‌زند توجیه و تفسیر کنند. اراده آدمی و خواست او مانند پرکاهی است در برابر گردباد توفنده که جز تسلیم محض هیچ سرنوشتی ندارد!^۱
در کف شیر نر خونخواره‌ای
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟

□

اینک به اختصار نام پیشگامان مکتب اشعری را برمی‌شمارد.

بزرگان اشعری

۱ - قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی. در بصره به دنیا آمد و به سال ۳۰۳ هـ در بغداد درگذشت. از خود ۲۰ کتاب و رساله در علم کلام به جای گذاشت که بیشتر آن از میان رفته و پاره‌ای به دست ما رسیده و چاپ شده است. ابوبکر باقلانی پس از ابوالحسن اشعری بزرگترین متکلم اشعریان است. وی در دربار عضدالدوله دیلمی منزلتی تمام داشت و یکبار از جانب او (در سال ۳۷۲ هجری) به سفارت به دربار باسیلیوس دوم امپراتور بیزانس شرقی رفت، و با کشیشان مسیحی آنجا مناظراتی انجام داد. از جمله آثار اوست: اعجاز القرآن، الانصاف، کشف اسرار الباطنیه، هدایة المسترشدين.

۲ - ابوبکر محمد بن حسن بن فورک اصفهانی ملقب به استاد، متوفی ۴۰۶ هجری. ادیب و متکلم ونحوی. بنا به درخواست مردم نیشابور به این شهر شد و در آنجا به او مدرسه و خانه‌ای دادند. گذشته از افادات علمی نزدیک صد کتاب در دانش‌های گوناگون نوشت و سفری به مجادله کرامیه به غزنه رفت و در بازگشت از غزنه در راه مسموم شد و از جهان رخت بست. قبر او در نیشابور است.

۳ - ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد تمیمی. ادیب و فقیه و متکلم معروف، متوفی ۴۲۹ هجری. چون فتنه ترکمانان در نیشابور پدید آمد از این شهر بیرون شد و به اسفراین کوچید، مردم این شهر از آمدنش بی‌اندازه خرسند شدند و مقدمش را سخت گرامی داشتند لیک دیری نگذشت که مرگش در رسید. مردم او را در کنار استاد ابواسحق اسفراینی به خاک سپردند. عبدالقاهر بغدادی ریاضیات را نیکو می‌دانست و کتاب «التکملة فی الحساب» که نسخه‌های خطی از آن در استانبول هست، مقام برجسته او را در این علم نشان می‌دهد. هم از آثار اوست: الفرق بین الفرق، الناصح و المنصوح، الملل والنحل، اصول الدین، تفسیر اسماء الله الحسنی، کتاب فی المساحة، تأویل المتشابهات فی الاخبار والآیات.

۴ - ابواسحق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران ملقب به رکن الدین. استاد شافعی مذهب، متکلم اصولی و شیخ اهل خراسان متوفی سال ۴۱۷ هجری. در نیشابور درگذشت و در اسفراین به خاک سپرده شد. اوراست: جامع الحلی فی اصول الدین والرعد علی الملحدین، تعلیقة فی اصول الفقه، نور العین فی مشهد الحسین.

۵ - امام الحرمین، عبدالملک بن ابومحمد عبدالله بن یوسف بن عبدالله جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸ هـ) ملقب به ضیاء الدین، مکنی به ابوالمعالی و معروف به امام الحرمین. در زمان

۱. برای اطلاع از شرح کامل عقاید اشعریان ر.ک: مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، چاپ ۱۹۷۱ بیروت، ج ۲، ص ۴۸۸ تا ۷۴۸

خود بزرگترین دانشمند اشعری مذهب شمرده می‌شد و بسیاری از دانشمندان و فاضلان قرن پنجم هجری شاگرد وی بودند، از جمله امام محمدغزالی طوسی، کیاهراسی، ابوالمظفر خوافی، ابوالمظفر ایبوردی، ابوالقاسم حاکمی و ابوالقاسم انصاری. وی از حافظ ابونعیم اصفهانی سماع حدیث کرد. به هنگام کشمکش میان اشعریان و معتزلان (۴۴۰ تا ۴۵۶) از نیشابور بیرون رفت و چهار سال در مکه و مدینه زیست و در اوایل سلطنت البارسلان سلجوقی و وزارت خواجه نظام الملک به نیشابور بازگشت و نظام الملک مدرسه نظامیه نیشابور را برای او ساخت. وی همچنین سالها مدرس نظامیه بغداد بود. او راست: غیاث الامم، نهایة المطلب فی درایة المذهب، الشامل، الارشاد، الاسالیب، البرهان، العقیة النظامیة، غنیة المسترشدين، اللع، مدارک العقول، معیث الخلق فی اختیار الحق.

۶ - ابواسحق جمال الدین ابراهیم بن علی بن یوسف فیروزآبادی شیرازی مقیم بغداد (۳۹۳-۴۷۶)، فقیه و متکلم اشعری شافعی. در فیروزآباد به دنیا آمد و در ۱۷ سالگی برای تحصیل دانش به شیراز شد و نزد ابو عبدالله بیضاوی علم آموخت و سپس به بصره رفت و در خدمت جوزی قرائت حدیث کرد. در ۲۲ سالگی رهسپار بغداد گشت و نزد ابوالطیب طبری قاضی به استفاده مشغول گردید و مدتها مصاحب وی بود و در مجلس او نیابت و معیّدی می‌کرد. پس از آنکه نظامیه بغداد ساخته شد به تدریس در آنجا پرداخت و تا پایان زندگی در این شهر بود. ابواسحق شیرازی نخستین مدرس رسمی مدرسه نظامیه بغداد بود. از آثار اوست: مهذب، تنبیه، لع، شرح لع، نکت، تبصره، معونه، تلخیص.

۷ - ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد طوسی معروف به حجة الاسلام غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵). در طابران طوس به دنیا آمد و پس از مدتی تحصیل در طوس و گرگان به نیشابور رفت و نزد اسام الحرمین ابوالمعالی جوینی به تحصیل فقه و کلام پرداخت و در همه علوم اسلامی استاد مسلم روزگار خود گردید. در نیشابور با خواجه نظام الملک آشنا شد و چهار سال در مدرسه نظامیه درس داد و پس از آن صوفیگری پیشه کرد و راهی شام و حجاز شد و بعد از ۱۰ سال به طوس برگشت و به خواهش سلطان سنجر وزیرش - که فرزند خواجه نظام الملک بود - در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت. در سال ۵۰۰ به طوس آمد و خانقاهی برپا کرد و به مرشدی عارفان و صوفیان مشغول شد. در طابران طوس سرد و همانجا به خاک سپرده شد. از جمله آثار اوست: کیمیای سعادت، نصیحة الملوک (هر دو فارسی)، احیاء العلوم (احیاء علوم الدین)، تهافت الفلاسفة، مکاتیب، المنقذ من الضلال، جواهر القرآن، شفاء العلیل، منهاج العابدین، الجامع العوام عن علم الکلام، المستضفی من علم الاصول، عقیة اهل السنة.

۸ - ابن تومرت ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت موصوف به «مهدی سرعی». به سال ۴۷۰ یا ۴۸۰ در قریه ای از کوه سوس مغرب تولد یافت و به سال ۵۲۲ یا ۵۲۴ در تینمل درگذشت و هم در آنجا به خاک سپرده شد. در جوانی به مشرق آمد و به تحصیل پرداخت و احتمالاً از مصاحبت ابوحامد غزالی نیز برخوردار گشت و پس از آن به مغرب مراجعت کرد و در آنجا داعیه مهدیگری برآورد و خود را مهدی موعود خواند و به اسر به معروف و نهی از منکر پرداخت. وی در پیروی از قوانین اسلامی بسیار سختگیر و متعصب بود. در این زمان خلق بسیاری بر وی گرد آمدند. وی خود را از دودسان علی بن ابیطالب می‌خواند. عبدالمؤمن -

بن علی فرمانده سپاه او شد و با سرابطان در آویخت و یک‌چند از ایشان شکست خورد ولی سرانجام ایشان را برانداخت و پس از درگذشت ابن‌تومرت جانشین او شد و سلسله موحدان را بنیاد نهاد.

از ابن‌تومرت اثری علمی برجای نمانده لیک افکار او، به‌خصوص از آن جهت که شاگرد یا تحت تأثیر غزالی بود، در نشر عقاید اشعریان در مغرب اسلامی تأثیر به‌سزایی داشت و پیدا شدن سلسله موحدان نیز نتیجه‌ای از افکار او بود.

۹ - امام فخرالدین رازی، محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی طبرستانی (۴۴۵-۶۰۶).
در ری به دنیا آمد و در هرات درگذشت و خاک او در آنجاست. از علمای شافعی و رهبران اشعری و متکلمان بنام اسلام است. در علوم عقلی و نقلی سخت زبردست بود و ادبیات عرب بسیار نیکو می‌دانست. کتابهای او هم در زمان زندگیش پسند مردم افتاد و به‌صورت کتب درسی درآمد. در تاریخ و کلام و فقه و اصول و تفسیر و حکمت و علوم ادبی و ریاضی یگانه‌روزگار خود بود. فارسی را نیز نیکو می‌نوشت و کتاب تفسیرش بر این سخن گواه است. گویند در محضر درسش دوهزار تن از دانشمندان و دانش‌پژوهان شرکت می‌داشتند و به هنگام سواری ۳۰ تن از فقیهان و شاگردان برای استفاده در رکابش می‌رفتند. گاه برخی سؤالهای دشوار در مسائل دینی و عقلی مطرح می‌کرد و شنوندگان را درمانده می‌ساخت و خود نیز بدان پاسخی نمی‌داد. یک‌چند با فدائیان اسماعیلی در افتاد و در سنبر به‌بدگویی از ایشان پرداخت لیک از ناحیه ایشان تهدید و تطمیع شد و لب از نکوهش فرو بست. در پایان زندگی خود به خوارزم رفت و بر اثر اختلافات دینی از آنجا تبعید شد و به هرات آمد و تا پایان زندگی به درس و بحث و وعظ و تألیف و تحقیق اشتغال داشت.

اوراست: الاربعین فی اصول الدین، اساس التقدیس، اسرار التنزیل و انوار التأویل، اسرار النجوم، الانارات فی شرح الاشارات، تفسیر کبیر موسوم به مفاتیح الغیب که بارها به چاپ رسیده... و بسیاری آثار ارزنده دیگر.

۱۰ - عضدالدین ایجی، سولانا عبدالرحمن بن احمد (۷۰۱-۷۵۶) فقیه و متکلم نامدار ایرانی. در قصبه ایج فارس، پایتخت قدیم ولایت شبانکاره متولد شد و در زندان شبانکاره درگذشت. به یک واسطه شاگرد ناصرالدین بیضاوی است. پس از پایان تحصیلات، در فارس به قضاوت نشست، در اصول از اشاعره و در فروع از شافعی پیروی می‌کرد. به گفته خواجه حافظ یکی از پنج تنی بود که فارس به روزگار شیخ ابواسحاق اینجو به وجود آنان می‌باید. مذهب تصوف داشت و در حکمت و کلام و اخلاق و دانشهای دینی استاد بود. در دستگاه سلطان ابوسعید و خواجه غیاث‌الدین و شاه شیخ ابواسحق و دیگر شاهان فارس و شبانکاره عزت و احترامی به‌سزا داشت. به روزگار ابوسعید قاضی القضاة سراسر ایران بود. چون امیر مبارزالدین شیراز را محاصره کرد از آنجا بیرون رفت و به شبانکاره شد ولی اسیر آنجا با وی ساخت و او را تا پایان زندگی در زندان داشت. مهمترین اثر او «مواقف» در علم کلام و اثر دیگرش «فوائد غیاثیه» است.

۱۱ - میر سید شریف علی بن محمد جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) فیلسوف و دانشمند ایرانی. در گرگان بزاد و در شیراز بمرد. در حکمت و عرفان و علوم ادبی دست داشت. سعیدالدین

تفتازانی او را در ۷۷۹ به شاه شجاع مظفری معرفی کرد، شاه او را با خود به شیراز برد و مأمور تدریس در مدرسه دارالشفا کرد. پس از گشوده شدن شیراز به دست تیمور، این مرد او را به سمرقند برد ولی وی پس از مرگ تیمور دوباره به شیراز آمد و در آنجا به سن ۷۶ سالگی درگذشت. آرامگاه او اینک در محله سروزک زیارتگاه است. از آثار اوست: «الکبری فی المنطق» و «شرح مواقف عضدالدین ایجی».

□

سفرنامه‌های پرتغالی و اسپانیولی درباره ایران

حسن جوادی

در دوره صفویه

مطالعه سفرنامه‌های اروپایی درباره ایران می‌تواند کمک زیادی به‌گردد. آوری مواد لازم برای تاریخ اجتماعی ایران بکند. چون اگر این سفرنامه‌ها حتی نظر خصمانه‌ای داشته باشند، باز مسائل را از دیدی مورد بررسی قرار می‌دهند که بکلی از نقطه نظر تاریخ‌نویسان درباری فرق دارد. در دوره صفویه تعداد سیاحانی که به ایران سفر کردند افزونی گرفت و سفرنامه‌های فوق‌العاده جالبی چون نوشته‌های شاردن، تاورنیه، پیترو دل‌اواله و غیره چاپ شدند. از این میان سفرنامه‌های پرتغالیان و اسپانیولیها در عصر صفوی تا حد زیادی ناشناخته مانده‌اند، نه تنها مدارک خطی زیادی در کتابخانه‌های لیسبون و مادرید درباره ایران وجود دارد که مورد مطالعه قرار نگرفته، بلکه آثار عمده چاپ شده سیاحان مشهور این دو کشور نیز به فارسی ترجمه نشده است. گذشته از استفاده‌های پراکنده و ضمنی از اینگونه نوشته‌ها در بعضی از مطالعات مربوط به دوره صفویه، تنها نصرالله فلسفی^۱ و خانبابا بیانی^۲ شرح نسبتاً کاملی از روابط سیاسی بین ایران و پرتغال و اسپانیا نوشته‌اند، ولی البته آنها سفرنامه‌های مذکور را مستقیماً مورد مطالعه قرار نداده‌اند.

می‌دانیم در دوره‌ای که به «عصر اکتشافات بزرگ دریایی» شهرت یافت، ملل اروپایی شروع به دست‌درازی به نقاط دیگر جهان کرده پایه‌های استعمارگریهای قرون بعدی را ریختند. گرچه قبل از این تباریخ

۱. نصرالله فلسفی، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۲.
۲. خانبابا بیانی، روابط ایران و اروپای غربی در دوره صفوی، به زبان فرانسه، پاریس ۱۹۳۷.

هم بعضی از اروپائیان رابطه داشتند.^۱ ولی عصر واقعی استعمار اروپایی هنوز شروع نشده بود. در وهله اول، نوشته‌های پرتغالیان بعنوان پیش‌تازان استعمار اروپایی در شرق خود موضوع جالبی است برای تحقیق و بررسی درثانی، از لحاظ وضع اجتماعی آن روزگار ایران اطلاعات جالبی به دست می‌دهند. بعلاوه، مثل سایر سفرنامه‌های اروپایی، انسان‌ها را با خواندنشان احساس می‌کند که فاصله فکری بین اروپائیان و ایرانیان و تأثیر نهضت رنسانس هم از لحاظ فرهنگی و هم اقتصادی بطور وضوح محسوس است. از طرفی، اروپا بعد از آغاز رنسانس کم‌کم ارزشهای قرون وسطی را پشت سر می‌نهد و با اهمیت دادن به فرد به سوی عصر جدیدی پیش می‌رود. بر اثر اختراع چاپ و گسترش علم و ظهور مردانی بزرگ در این دوره، سیاحان و دریانوردان نیز با روحی تازه و کاوشگر به سوی نقاط ناشناخته جهان روی می‌آورند. البته همراه این روح کنجکاوی حس تمالک و تصاحب ثروتها و سرزمینهای جدید نیز بیش از پیش به چشم می‌خورد و حتی دین مسیح نیز دستاویزی برای نیل به چنین اغراضی می‌شود. از سوی دیگر، ایران، پس از رسیدن به ثبات و آرامش نسبی در دوره صفویه، دوباره گرفتار فتنه افغان و نابسامانیهای بعدی می‌گردد، و علم و ادب دچار فترت می‌شود. تنها چاپخانه‌ای که توسط آرامنه و مبلغین مسیحی در اوایل قرن هفدهم در جلغای اصفهان تأسیس شده بود بزودی از میان می‌رود و چاپ کتاب تا قرن نوزدهم در ایران به تعویق می‌افتد. به همین نسبت نیز اطلاع ایرانیان از خارج و از پیشرفتهای دیگر جهان دچار رکود می‌گردد.

۱- مقدمات و علل گسترش امپراطوری پرتغالی در ماوراء دریاها

کشف راه دریایی هند توسط دریانوردان پرتغالی بی‌شک یکی از مهمترین وقایع تاریخ جهان است، و عده‌ای از مورخین آن را آغاز عصر جدید می‌دانند. پیش از آنکه دریانوردان شبه‌جزیره ایبری آفریقا را دور بزنند ویا آمریکا را کشف کنند، اجتماعات انسانی، جدا و بی‌خبر از هم، در نواحی مختلف دنیا بسر می‌بردند و اطلاع چندانی از حال یکدیگر نداشتند. مردم آسیا و اروپا از اجتماعاتی که در تمام آمریکا و قسمت بزرگی از آفریقا و نواحی اقیانوس آرام وجود داشتند بی‌خبر بودند. اروپای غربی اطلاع کمی از تمدنهای آسیا و شمال آفریقا داشت. اهالی نقاط

۱. رجوع کنید به مقالات نگارنده در بررسیهای تاریخی در این باره: «ایران از نظر مسافرین اروپایی، بعد از اسلام تا حمله مغول»، سال ۶- شماره ۴- ص ۱۹۸-۱۷۱؛ «ایران از دیده سیاحان اروپایی در دوره ایلخانان»، سال ۷، شماره ۴، ۴۲-۱۱ و سال ۸، شماره ۱، ۱۵۲-۱۲۱؛ و «عصر تیموری»، سال ۸، شماره ۳، ۱۸۶-۱۵۵. «ایران از دیده ونیزیان»، سال ۸، شماره ۶، ص ۸۹-۱۳۲.

ناشناخته نیز به طریق اولی هیچ‌گونه اطلاعی از اروپا و بعضی نواحی آسیا نداشتند. در سایه کوشش دریانوردان پرتغالی و پیشتازان کاستیلی بود که شاخه‌های پراکنده عالم انسانی به هم نزدیک شدند. چنانکه گذشت، البته در این کار نیت بشردوستانه‌ای در میان نبود، و شاید هم نتیجه برای بعضی از ملل کشف شده فاجعه‌بار بود، ولی بهرحال این دوره جدید در تاریخ بشر او را از پراکندگی و در عین حال وحدت نژاد خود در سراسر دنیا آگاه ساخت و بزرگی کره‌ای را که در آن زندگی می‌کند بر او آشکار نمود.

پرتغال اولین کشور اروپایی بود که برای بسط حیطه قدرت خویش استعمارگری را به سبک اروپایی، به شیوه‌ای که در قرن نوزده و اوایل قرن حاضر به اوج خود رسید - شروع کرد و یکی از آخرین کشورهایی است که هنوز به این شیوه علنی استثمار در آنگولا و موزامبیک ادامه می‌دهد بی آنکه بخواهد ماسک تظاهری به چهره بزند و یا از روش دیگری استفاده کند. گسترش امپراطوری پرتغال با فتح شهر سبته^۲ از مسلمانان در ۱۴۱۵ شروع شد و با استقلال یافتن برزیل در ۱۸۲۵ پایان یافت. کشور کوچک تقریباً گمنامی که تا ۱۶۴۰ جمعیتش از یک میلیون و دویست هزار نفر تجاوز نمی‌کرد به قیمت جان صدها هزار برده آفریقایی و در سایه محصولات کشاورزی و طلا و الماس برزیل و عواید سایر مستعمرات خود توانست نه تنها استقلال خویش را در برابر دیگر ملل اروپایی حفظ کند، بلکه زبان و مذهب و آداب و رسوم را نیز به ملل آفریقایی و اهالی برزیل تحمیل نماید و نفوذ خود را تا جزایر خاور دور برساند.

برای گسترش ناگهانی قدرت دریایی مردم شبه جزیره ایبری و خاصه پرتغالیان، دلایل زیادی ذکر کرده‌اند ولی تاریخ‌نویسان در علل عمده آن متفق القول نیستند. می‌توان گفت که مجموعه‌ای از انگیزه‌های مذهبی، اقتصادی، نظامی و سیاسی دست به دست هم داده باعث بوجود آمدن امپراطوری پرتغال در ساوراء دریاها شدند و واضح است که در زمانهای مختلف اهمیت و یا اثر هر یک از این علل تفاوت می‌کرده است. موقعیت جغرافیایی شبه جزیره ایبری خود عامل مهمی بود، زیرا که به علت واقع شدن در منتهالیه غربی اروپا دسترسی به شرق و کالاهای گرانبهای آن از راه خشکی مشکل بود و امکان پیدا کردن راههای جدید از طریق اقیانوس اطلس را به ذهن مردم متواتر می‌ساخت. ضمناً باید گفت که در اوایل، رسیدن به هندوستان مورد نظر نبود. هانری دریانورد، عموی پادشاه پرتغال، که موجد و مشوق دریانوردی پرتغالیان بود، هدفش رسیدن به هند نبود بلکه می‌خواست به معادن طلای گینه دست یابد و با امپراطوری مسیحی پریستر جان (که می‌گفتند در هند و یا حبشه است و بطور کلی این دو جا را با هم مخلوط می‌کردند) رابطه برقرار نماید و شاید علیه مسلمین با او متحد شود.^۳ افتادن قسطنطنیه به دست عثمانیان این اتحاد را ضروری ساخته بود. هنگامی که هانری دریانورد بر سپاه مسلمین در شهر سبته واقع در منتهالیه شمال آفریقا غلبه کرد از زندانیان اعراب مغربی اطلاعات جالبی در باره راههای کاروانروی آفریقا و منابع طلای گینه و ساحل غربی آن قاره کسب کرد و مصمم به کشف جناح غربی آفریقا گردید. اکتشافات دریایی زمان هانری سفرهای

1. Conquistators 2. Ceuta

3. C. R. Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1823: A succinct Survey*, University of California Press, 1969, p. 7.

بزرگ بعدی را پی‌ریزی کرد که در اثر آنها در مدت کمتر از یک قرن بیش از نصف کرهٔ ارض کشف گردید. ناگفته نماند که پرتغالیان تنها به مقاصد معنوی قانع نبودند و منافع اقتصادی را نیز از نظر دور نداشتند: از همان اوایل اکتشافات خود، تجارت برده همراه باطلای‌گینه منبع درآمد سرشاری گردید، و بعد از سرگ هانری دریانورد در ۱۴۶۰ به دست آوردن ادویه شرق اهمیت زیادی پیدا کرد. هنگامی که در سال ۱۴۹۸ واسکوداگاما به بندر کالی کوت رسید، که انبار ادویه در ساحل هند بود، تجار متعجب تونس‌ی ساکن آنجا از سلوانان او پرسیدند که چه (فکری) شیطانی آنها را تا آنجا کشانده است؟ جواب دادند: «فکر پیدا کردن مسیحیان و ادویه!»^۷ عامل مهم دیگری که قابل ذکر است اینکه در تمام قرن پانزدهم پرتغال پادشاهی یکپارچه‌ای بشمار سی‌رفت فارغ از نفاق و جنگ‌های داخلی‌ای که بعضی از سمالک اروپایی دچارشان بودند. فرانسه دچار آخرین مراحل جنگ‌های صد ساله بود و انگلستان گرفتار کشمکش با فرانسه و گرفتار جنگ‌های «گل‌سرخ» بود و منازعات داخلی ایتالیا و اسپانیا را نیز آسوده نمی‌گذاشتند. بعلاوه وجود سردی چون هانری دریانورد که با کوشش خستگی‌ناپذیر خود وسایل دریانوردان را آماده سی‌ساخت و آنها را به مسافرت تشویق سی‌کرد، خود عامل عمده دیگری بشمار سی‌رفت. یکی از مورخین انگلیسی سی‌گوید: «اگر کریستف کلمب در ۱۴۹۲ دنیای جدید را برای پادشاهی کاستیل پیدا کرد؛ اگر واسکوداگاما در ۱۴۹۸ به هند رسید؛ اگر بارتلومی دیاس در ۱۴۸۷ دماغهٔ طوفانها را دور زد؛ اگر ماژلان در ۱۵۲۰-۲۲ دنیا را دور زد، استاد و معلم همهٔ اینها کسی جز هانری دریانورد نبود.»^۸ در زمان هانری، دریانوردان پرتغالی قدم به قدم ساحل غربی افریقا را کشف کردند و به نواحی گینه رسیدند، که ادیسی و سایر جغرافیادانان مسلمان بعلت و فور نعمت بدان نام «بلاد غنا» داده بودند. چندی پس از سرگ او، بارتلومی دیاس به سمت‌های جنوب افریقا رسید و دریافت که خط ساحلی به سوی شرق ادامه سی‌یابد، ولی بعلت نارضایی و خستگی زیاد سلوانانش نتوانست زیاده پیشروی کند و دماغه‌ای را که کشتیهایش در آنجا دچار طوفان شده بود، «دماغهٔ طوفانها» نامید. پس از بازگشت پادشاه پرتغال سوسوم به دن‌خوان دوم، که تحقیق‌آرزوهای دیرینه‌اش را دریافتن راه جدید شرق سی‌دید، نام آنرا «دماغهٔ اسیدواری» گذاشت.

چنانکه گذشت، دورزدن افریقا بتدریج و در مراحل مختلف انجام پذیرفت، و درنوردیدن فواصل نسبتاً کم برای سلوانان آزمودهٔ پرتغالی مشکل نبود، گرچه در بازگشت مبارزه با بادهای شمالی و جریانهای کنار ساحل سفر را پرمخاطره سی‌ساخت. ولی از همه مهمتر، ترس آنها از دریا‌های ناشناخته بود که شاید برای مردم روزگار ما غیر قابل درک باشد. تقریباً تمام دریانوردان آن دوران کوشش سی‌کردند که از «دماغهٔ نه»^۹ فراتر نروند چه فکر سی‌کردند که جنوب این ناحیه یا «دریای تاریکی»^{۱۰} غیر قابل کشتیرانی است. مردمان تحصیلکرده از کروییت زمین اطلاع داشتند ولی دنیا را به دو ناحیهٔ مسکون و غیر مسکون تقسیم سی‌کردند و سی‌گفتند آفتاب بحدی نزدیک خط استواست که دریا بجوش سی‌آید و تمام موجودات زنده هلاک سی‌شوند. سیاهی رنگ مردمان شمال افریقا و پهنهٔ وسیع و لم‌یزرع صحرای کبیر را

7. *Ibid.* p. 14. 8. Denis Penrose, *Travel and Discovery in the Renaissance*, 1420-1629, Cambridge, Mass., 1952, P. 95. 9. Cape Nun 10. Mare Tenebrum

بعنوان عدم وجود حیات در نقاط گرمتر ذکر می‌کردند. اکثر مردم معتقد به اژدها و حیوانات غول‌پیکری بودند که کشتیها را درهم می‌شکستند. حتی جغرافیادانان عرب که اطلاعات بیشتری داشتند و نزد اروپاییان مورد احترام بودند مسافرت در اقیانوس اطلس را خطرناک می‌دانستند و مردم را از این کار برحذر می‌کردند.

پرتغالیان بتدریج و در سراحل مختلف دور آفریقا را پیمودند تا به دماغه اسپدواری رسیدند، و بایشرفت سفرهای دریایی معلومات دریانوردان افزوده‌گشت - معلوماتی که حاصل دانش یونانی، تجربیات منجمان و ریاضیدانان عرب و یهودی بود - و دانش جدید دریانوردی را پایه‌گذاری کرد. در اواخر قرن پانزدهم دریانوردان پرتغالی تقریباً با صحت زیاد می‌توانستند موقعیت خود را در دریا تعیین نمایند. وسایل عمده دریانوردی آنها قطب‌نما، اسطرلاب و نقشه‌های دریایی بود که استفاده از آنها بهتر و بهتر می‌گشت. با اینهمه اکثر دریانوردان بیشتر از نشانه‌های طبیعی چون رنگ خاص دریا در نواحی مختلف، علفهای دریایی، نوع ماهی و پرندگان و غیره برای تعیین موقعیت خود استفاده می‌کردند. قطب‌نما که ظاهراً از چین و از طریق سمالک اسلامی به اروپا رسیده بود^{۱۱} در این دوره رواج می‌یافت. استفاده دقیق از قطب‌نما وقتی عملی گردید که معلوم شد نقاط مختلف کره ارض انحراف مغناطیسی متفاوتی دارند و به نظر می‌رسد که این نکته برای اولین بار توسط کریستف کلمب در ۱۴۹۸ شرح داده شد.^{۱۲} دریانوردان اسلامی آشنایی زیادی با نجوم و وسایل نجومی داشتند و عرض جغرافیایی و جهات اربعه را به کمک اسطرلاب پیدا می‌کردند، ولی در مورد استفاده از اسطرلاب توسط اروپاییان در دریانوردی بین محققین اختلاف هست. به نظر می‌رسد که قبل از ۱۴۸۰، اروپاییان به ندرت از این آلت در کشتیها استفاده می‌کرده‌اند.^{۱۳} در همین اوان اسطرلاب خاصی ساخته شد که به وسیله آن ارتفاع آفتاب را هنگام ظهر می‌گرفتند، آنگاه انحراف آنرا در جدول خاصی که برای هر روز داشتند پیدا می‌کردند. مجموع این دو عدد را از ۹۰ درجه کم می‌کردند و باقیمانده فاصله کشتی با خط استوا بود. برای دقت بیشتر اسطرلابهای چوبی بزرگی را به کار می‌بردند و ملوانان در ساحل پیاده شده پس از اندازه‌گیری موقعیت خود حرکت می‌کردند.

۱۱. حتی قبل از میلاد مسیح فال‌گیران چینی قاشمی چوبی داشتند که بوسیله مغناطیسی کوچک که در دست آن بود بطرف جنوب می‌چرخیده؛ ولی قبل از قرن نهم میلادی مدرکی در دست نیست که دریانوردان چینی که به خلیج فارس و بحر احمر آمد و شد می‌کردند از قطب‌نما استفاده می‌کردند. اولین بحث قطب‌نما در رساله‌ای چینی به تاریخ اواخر قرن یازدهم میلادی می‌شود. در ادبیات اسلامی محمد عوفی در *جوامع الحکایات و ثوابع الروایات* خود برای اولین بار در حدود ۱۲۳۲ از «قبله‌نما» اسم می‌برد که گویا قریب ده سال پیشتر از این تاریخ دریانوردان عرب دیده بود. نویسنده عرب، بیلج‌بیجاکی در کتاب خویش به نام *کنز (التجار)* (۱۲۸۲) سوزن مغناطیسی شده‌ای را وصف می‌کند که بروی قطعه چوبی بر روی آب شناور بوده و دریانوردان عرب بین طرابلس و اسکندریه از آن در جهت‌یابی استفاده می‌کرده‌اند. همین نویسنده می‌گوید که ناخدایان دریای هند از نوعی ماهی آهنین و توخالی که بر آب شناور می‌ماند در جهت‌یابی استفاده می‌کنند که همیشه سرش به طرف شمال و دمش به سمت جنوب می‌ایستد. اولین ذکر قطب‌نما در منابع اروپایی به سال ۱۱۸۷ میلادی می‌شود، ولی شرح مفصل آن در رساله‌ای به تاریخ ۱۲۶۹ می‌آید. رجوع کنید به مقاله «قطب‌نما» در *دائرة المعارف بریتانیکا*، چاپ ۱۹۷۲.

12. René Taton, *History of Science, Ancient and Medieval Science from the Beginnings to 1450*, English translation by A. J. Pomerans, New York, 1957 i, P. 523.

13. Björn Landström, *Bold Voyages and Great Explorers*, New York, 1964. P. 213.

این تحولات در تکنیک دریانوردی مقارن شد با پیشرفتی عمده در فن کشتی‌سازی در قرن سیزدهم سکان متحرکی در پشت کشتیها قرار داده شد که برخلاف سفاین قدیم سکان‌بان می‌توانست به‌آسانی مسیر خاصی را تعقیب نماید. بعلاوه از ۱۴۲۷ به بعد پرتغالیان نوعی کشتی سه بادبانی به‌نام کاراول^{۱۴} ساختند که نقش عمده‌ای در عصر اکتشافات دریایی بازی کرد. این کشتی سبکتر و سریعتر از سفاین تجارتنی بود و در عین حال سه‌بادبان سه‌گوش آن که از سه‌دکل جداگانه بطور مورب آویزان بودند، اسکان زیادی برای مانور و تغییر مسیر در هوای ناساعد را می‌داد.

با وجود اینکه هریک از این عوامل سهم مهمی در گسترش امپراطوری پرتغال در ماوراء دریاها داشت، این کار به‌سادگی عملی نشد. کشف راه دریایی هند از طریق افریقا ضربه بزرگی بود به تجارت مصر و جمهوریهای ونیز و جنوا با شرق و خاصه هند که تا آن زمان از راه خلیج فارس و یا بحر احمر انجام می‌گرفت و پس از رسیدن کالای تجارتنی به اسکندریه، ونیزیان و جنواییان آنرا به اروپا حمل می‌کردند. این تجارت برای مصر اهمیت اقتصادی فوق‌العاده‌ای داشت و سلطان مملوکی مصر، قانصوه، برای اینکه از اقدامات پرتغال برای از میان بردن حاکمیت مصر در بحر احمر و اقیانوس هند جلوگیری کند، به‌پشتیبانی بایزید دوم، که به‌حفظ اماکن مقدسه اسلام در حجاز علاقه‌مند بود، تعدادی کشتیهای جنگی ساخت. می‌گویند بایزید برای این منظور ۳۰۰ توپ، ۱۵۰ تیر بزرگ، ۳۰۰۰ پارو و مقدار زیادی وسایل دیگر فرستاد و فرمانده مشهور ترک، کمال رئیس، را مأمور این کار ساخت. ولی قانصوه نتوانست جلو پرتغالیها را بگیرد.^{۱۵}

جمهوری ونیز، نیز یکی از بزرگترین مشوقین مصریان علیه پرتغال بود و پس از مسافرت واسکوداگاما در ۱۴۹۷، ونیزیان سخت متوحش شدند که مبادا خطری متوجه تجارت ادویه آنها شود. در ۱۵۰۲، میات حاکمه ونیز جلسه‌ای تشکیل دادند و گفتند باید «تدبیری بیندیشیم و نگذاریم که پادشاه پرتغال طلا و نقره ما را از دستمان بدر برد و تجارت و رفاه ما را به‌نابودی کشاند.»^{۱۶} اسکان حفر کانال سوئز نیز مورد بحث قرار گرفت^{۱۷} و سفرای ونیز به‌حضور پادشاه مملوکی مصر رسیدند و راههای مختلفی برای دفع شر پرتغالیان پیشنهاد کردند. ولی ترس ونیزیان به‌خاطر از دست‌دادن بازار ادویه، و خاصه فلفل، بی‌اساس بود. چون هم به‌خاطر گرانی هزینه حمل، و هم به‌خاطر مرغوب نبودن نوع آن، فلفل پرتغال نمی‌توانست با فلفل ونیزیان رقابت کند. درست است که تجارت ادویه ونیز از ۱۴۹۶ تا ۱۵۲۰ دچار بحران سختی شد، ولی این امر بعزت جنگهای ونیز با عثمانی، جنگهای عثمانی و ایران، عدم امنیت راهها و بی‌ثباتی وضع مصر بود. در ۱۵۱۷، عثمانیان سوریه و مصر را گرفتند و ثباتی که بعد از این تاریخ بوجود آمد تجارت ادویه ونیز را به‌حالت سابق برگرداند.

14. Caravel

15. *Islam Medeniyeti Tarihi*, W. Barthold, Fuad Köprülü tarafından Basılanlarla izah ve düzeltmeler, (چاپ دوم، آنکارا، ۱۹۶۳) ص. ۲۲۷

16. Henri Hauser, *La Modernité du xive siecle*, Paris 1930 P. 91.

۱۷. مدنیت اسلام، بارتولد، با حواشی کوپرلو، ص ۲۳۰.

دولت عثمانی با گرفتن مصر و سوریه، حاکمیت خود را بر نواحی شرق مدیترانه مسلم ساخت و بحرا حمر را نیز از تهدید پرتغالیها نجات بخشید. دولت عثمانی چهار بار در قرن ۱۶ سعی کرد تا جلو پرتغالیان را در اقیانوس هند بگیرد ولی موفقیتی نداشت.^{۱۸} عثمانیان، مانند سلاطین مملوکی مصر، بخاطر نبودن چوب در سواحل بحرا حمر و خلیج فارس از لحاظ کشتی سازی دچار محظورات عمده ای بودند. سفاین عرب که به این نواحی رفت و آمد می کردند از چوبهای هند و یا شرق افریقا ساخته شده بودند. برای کشتیهایی که عثمانیان در بصره و یا منطقه سوئز می ساختند چوب را می بایست از جنگلهای توروس واقع در سوریه بیاوردند. گذشته از هزینه حمل چوب، جنگلهای مداوم بین ایران و عثمانی سزید برعلت می شد. بخاطر این علل بود که عثمانیان هرگز نتوانستند بطور مؤثری جلوی پرتغالیان را بگیرند.

۲- سفرنامه های پرتغالی و اسپانیولی در باره ایران تا زمان شاه عباس

بین سفر بارتلومی دیاس به دماغه امیدواری در ۱۴۸۷ و رسیدن واسکوداگاما به هند در ۱۴۹۸ دو نفر پرتغالی از راه خشکی عازم شرق شدند. تا اطلاعاتی از مسیر خود به پادشاه پرتغال دن خوان دوم، بدهند. این دو آفونسو دیوایوا^{۱۹} و پرودا کویلها^{۲۰} نام داشتند و از راه ایتالیا و رودس به قاهره و سپس در بهار ۱۴۸۸ (۸۹۳ هـ) همراه تجار مسلمان از راه بحرا حمر به عدن رفتند. در این شهر، پایوا از رفیقش جدا شد تا به حبشه برود و سپس عازم پرتغال شود، ولی در بازگشت به قاهره درگذشت. کویلها در «کشتی حاجیان» به هند رفت و پس از سیاحت در اکثر بنادر پر ثروت هند و به دست آوردن اطلاعات دقیق درباره کشتیرانی، بادهای موسمی، وضع تجارت محل و جزیره ماداگاسکار (که سلمین «جزیره ماه» می نامیدند) به هرمز رفت و از طریق عدن به قاهره بازگشت. او در این شهر، دویهودی پرتغالی را ملاقات نمود که از طرف دن خوان دوم در جستجوی او بودند و می خواستند اطلاعات بیشتری در باره شرق و خاصه هرمز به دست آورند. کویلها گزارش کامل سفرهای خود را توسط یکی از یهودیان به پرتغال فرستاد و این عامل عمده ای بود در عملی ساختن سفر دریایی واسکوداگاما و خود او همراه یهودی دوم به هرمز بازگشت. همسفر او که ماسوریتش رفتن به هرمز بود، پس از مدتی اقامت در آنجا به پرتغال برگشت، ولی کویلها به لباس مسلمانان درآمد و به سکه و مدینه سفر کرد و عاقبت در حبشه مقیم شد. شرح حال این سیاح خستگی ناپذیر و اولین پرتغالی که قدم به خاک هند نهاد، از طریق

۱۸- رجوع کنید به مأخذ زیر:

M. Longworth Dames, «The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century» in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1921, Part 1-January, pp. 1-27.

C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Pelican Publications 1969, pp. 58-59. 19. Afonso de Paiva 20. Pero da Covilha:

برای شرح مسافرت این دو رجوع کنید به:

Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, University of Chicago Press. 1965 2 vols., I, P. 56.

سفرنامه پدر و فرانسیسکو آوارز^{۲۱}، که در سالهای ۱۵۲۲-۱۵۲۰ (۲۹-۹۲۷ هـ) به سفارت به دربار حبشه رفته و او را آنجا دیده بود، به ما رسیده است.

واسکوداگاما، در دومین سفر خود به هند در ۱۵۰۲، فجایع زیادی مرتکب شد و امپراطوری استعماری پرتغال را پایه‌گذاری کرد، وی اندکی بعد از آفونسو دآلبوکرک^{۲۲} (۱۴۵۳-۱۵۱۵) آنرا به اوج قدرت رسانید. آفونسو از خانواده مشهوری بود، با ترکان در سراکش جنگیده و دشمنی آشتی‌ناپذیری با مسلمانان داشت و بی‌علت نبود که بدو لقب «مخوف» داده بودند. او از اول عقیده داشت که باید قلاع عمده و مراکز ادویه را گرفت و راه تجارت اعراب را در بحر احمر و خلیج فارس بکلی بست. پادشاه پرتغال، خوان دوم، نیز دست کمی از او نداشت. و در جواب سلطان مصر که به پاپ پیغام داده بود که اگر پرتغالیان به حملات خود در سواحل هند ادامه دهند مسلمانان اماکن مقدسه فلسطین را با خاک یکسان خواهند ساخت، گفته بود: «در آنصورت پرتغالیان مکه را از روی زمین محو خواهند کرد و بقایای پیغمبر اسلام را به باد خواهند داد.»^{۲۳}

آلبوکرک به سال ۱۵۰۶ (۹۱۲ هـ) عازم دریای هند و هرمز می‌شود. شاید این اقدام دولت پرتغال در فرستادن او بعلت گزارش بوده که کویلهها درباره اهمیت اقتصادی وسوق-الجیشی هرمز فرستاده بوده است. ناوگان پرتغالی مرکب از شانزده کشتی بود که فرماندهی آنرا تریستائودا کونا^{۲۴} بعهده داشت و آلبوکرک با او همکاری می‌کرد. ولی از همان آغاز دو سرد با هم اختلاف داشتند. داکونا سخت علاقه‌مند به اکتشافات جدید بود، در حالیکه آلبوکرک جز به مقاصد نظامی و گرفتن راه ادویه از مسلمانان به چیز دیگری نمی‌اندیشیدند. در ضمن آلبوکرک مخفیانه مأموریت داشت که پس از به پایان رسیدن دوره خدمت نایب السلطنه پرتغال در هند جای او را بگیرد. چون گرفتن دو بندر مذکور بعلت کمی نفرت اسکان نداشت، آلبوکرک متوجه هرمز گردید و مسقط و چند بندر ساحل عربستان را که اهالی مقاومت نشان داده بودند به آتش کشید.

سلطان هرمز در آن زمان کودکی دوازده ساله به نام سیف‌الدین بود که تحت سرپرستی وزیر شجاع و با تدبیرش خواجه عطار قرار داشت. خواجه عطار بموقع از رسیدن ناوگان پرتغالی مطلع گشته تدابیر لازم را برای دفاع از شهر تدارک دیده بود. کشتیهای پرتغالی در نزدیکی هرمز توقف می‌کنند و آلبوکرک شرایط صلح را پیشنهاد می‌کند. چون موافقت نمی‌شود، جنگ در می‌گیرد. قوای پرتغالی بصورت نیمدایره‌ای سفاین محلی را احاطه می‌کنند و در مدت هشت ساعت مدافعان را شکست می‌دهند. آلبوکرک حومه هرمز را آتش می‌زند و شرایط صلح را تحمیل می‌نماید. سلطان جوان به ناچار قبول می‌کند که دست‌نشانده پرتغال گردد و هر سال خراجی بپردازد. اندکی بعد مأموری از جانب شاه اسمعیل می‌رسد و مطالبه خراج سالانه را می‌نماید. سلطان و وزیرش از آلبوکرک کسب تکلیف می‌کنند. او نیز چند گلوله توپ و تفنگ به فرستاده شاه می‌دهد و می‌گوید: «بگو پادشاه پرتغال برای نواحی تحت فرمان خود اینگونه

21. Pedro Fransisco Alvares 22. Afonso de Albuquerque

23. Björn Landström, op. cit., p. 205. 24. Tristaö da Cunha

خراج می‌دهد.^{۲۴} با اینهمه آلبوکرک بزودی از رفتار غرورآمیز خود پشیمان می‌گردد و سعی می‌کند با شاه اسمعیل از در دوستی درآید.

ناوگان پرتغالی قریب یکسال در هرمز می‌ماند، ولی چون بعضی از ناخدایان کشتیها از اقامت در آنجا ناخشنود بودند و شروع به دسیسه کاری با خواجه عطار کردند، آلبوکرک مجبور به بازگشت به هند می‌گردد و در سال ۱۵۰۸ (۹۱۴ هـ) نایب السلطنه پرتغال در آنجا می‌شود. آلبوکرک سعی می‌کرد با شاه اسمعیل (یا به اصطلاح پرتغالیان Xequé Ismael) دوستی کند، زیرا که ایرانیان شیعه بودند و با ترکان و اعراب سنی دشمنی می‌کردند و می‌توانستند متحدینی پر قدرت برای پرتغال باشند. بدین جهت در سال ۱۵۱۳ (۹۱۹ هـ) میگل فریرا^{۲۶} به عنوان سفارت به دربار شاه اسمعیل می‌رود و حامل پیامی دوستانه و هدایای زیادی برای او می‌شود. غرض از این سفارت اطلاع از وضع ایران و دعوت شاه صفوی برای همکاری با آلبوکرک برای گرفتن شهرهای عربستان چون مکه، جده، بحرین، قطیف و غیره بود.^{۲۷} هنگامی که میگل فریرا با فرستاده‌ای از جانب شاه اسمعیل باز می‌گردد، آلبوکرک با قوای کافی بازگشته و هرمز را در سال ۱۵۱۵ م. (۹۲۱ هـ) کاملاً تسخیر کرده بود. شاه اسمعیل نیروی دریایی نداشت و یک سال قبل در چالدران از ترکان عثمانی شکست خورده بود. در نتیجه آلبوکرک موفق می‌شود معاهده‌ای با او ببندد که مطابق آن سلطان هرمز فرمانبردار پرتغال می‌شد و در عوض پرتغالیها تعهد می‌کنند که علیه عثمانی با ایرانیان متحد شوند و آنها را در گرفتن بحرین از خاندان بنی جبر و فرونشاندن طغیان یک طایفه بلوچ در مکران یاری کنند. آلبوکرک سفیر دومی به سال ۱۵۱۵ بنام فرناوگوسز دولموس^{۲۸} به اصفهان پیش شاه اسمعیل می‌فرستد که بعلت از دست رفتن هرمز پذیرایی خوبی از او نمی‌شود. با اینهمه، روابط ایران و پرتغال زیاد خصمانه نبود و چنانکه خواهیم دید پرتغالیهای زیادی به ایران مسافرت می‌کنند.

کشورگشاییهای پرتغال بیش از هر کس دیگر در اثر مساعی آلبوکرک بود و بی‌جهت نیست که هموطنانش بدولقب «مارس پرتغال» را داده‌اند. نبوغ نظامی او واقعاً در خور تمجید بود و کارهای او را می‌توان چنین خلاصه کرد: اول تسخیر سه نقطه مهم سوق الجیشی هرمز، گوا، مالاکا و چند بندر و مرکز تجاری دیگر در گجرات و شرق افریقا که در درجه دوم اهمیت بودند. به عقیده آلبوکرک سه بندر اول برای حفظ امپراطوری پرتغال در ماورای دریاها اهمیت حیاتی داشتند؛ دوم خراج‌گذار ساختن حکمرانان محلی به پادشاه پرتغال؛ و سوم ایجاد مستعمره‌ای در گوا که آلبوکرک می‌خواست به صورت پرتغال کوچک در آسیا درآورد. در ضمن ناوگان سلطان مصر که به تحریک و نیزیه‌ها به مقابله پرتغالیها آمده بود، درهم شکسته شد. واقعاً انجام این کارها در مدتی کوتاه برای ملتی دور افتاده و کوچک چون پرتغال سوقیت بزرگی بود. آثار منظوم و منثور زیادی از کشورگشاییهای این زمان پرتغالیان بجا مانده است. این دوره‌ای

25. *Commentaries of Afonso de Albuquerque*, translated by W. de Gray Birch, London, 1875, vol I. P. 145. Hakluyt Society, 1875-84

26. Miguel Ferreira

27. *The Commentaries of the Great Afonso de Albuquerque*, vol. II, 1877, pp. 114-118. 28. Fernão Gomes de Lemos

بود که قدرت عمل وقوه خیال پایپای هم راه می رفتند و جنگجویان عصرشاعر و نویسنده نیز بودند. بزرگترین شاعر پرتغالی لویز دو کامونس^{۲۹} (۱۵۲۴-۱۵۸۰) که خود مدتها در نواحی مختلف آسیا و افریقا متحمل مصائب زیادی شده بود، شرح فتوحات دریانوردان پرتغالی را در حماسه بزرگ خود *لوژیادس* می دهد و در ضمن آن می گوید چگونه آلبوکرک «هرمز پر ثروت را از پیکر امپراطوری ایران جدا ساخت.» کامونس در ضمن سفرهای خود که اکثر اوقات با فقر و بی خانمانی دست به گریبان بوده، به سرودن کتاب خود اشتغال داشته است و هنگامی که کشتی اش در ساحل رود سکونگ در هند و چین غرق می شود نسخه خطی اثر خود را روی سر می گیرد و شناکنان به ساحل می رسد. آلبوکرک نیز شرح اقدامات خود را مفصلاً به پادشاه پرتغال گزارش می داده است و آنها را پسرش در چهار جلد بدون ساخته و به سال ۱۵۵۷ م. (۹۶۵ هـ) در لیسبون چاپ کرده است. این مجموعه که به گزارشهای آلبوکرک معروف است حاوی نامه های او به شاه اسمعیل و سلطان هرمز می باشد و اطلاعات جالبی درباره لشکرکشی به خلیج فارس دارد.

دورانه باربوزا^{۳۰} تاریخ نویس و سیاح مشهور پرتغالی نیز در بعضی از وقایع خلیج فارس شاهد عینی بوده است. او در اواخر قرن پانزدهم در لیسبون متولد شده، و در جوانی راه هند را در پیش گرفته، در سال ۱۵۰۳ هنگام آمدن آلبوکرک به هند در شهر Cananore بوده است. باربوزا زبان مالایلم را بخوبی می دانست و آلبوکرک او را به عنوان مترجم استخدام می کند و بزودی بعلت کاردانی و زیرکی خود یکی از افسران ناوگان پرتغالی می گردد. گویا او در ضمن سمت «نویسنده» یا «واقعهنویسی» (Escrivano) پادشاه پرتغال را بعهده داشته است و قسمتهایی از کتاب خود را در باره عادات، رسوم، قوانین و وضع زندگی مردم سرزمینهای مختلف از شرق دماغه امیدواری تا اقصی نقاط هند در این زمان به رشته تحریر در آورده است. چون باربوزا ترفیعی در شغل خویش نمی یابد به سال ۱۵۱۶ به پرتغال باز می گردد و در عرض دو سال آینده سفرنامه خود را پایان می رساند. باربوزا به سال ۱۵۱۹ همراه شوهر خواهر خود مازلان معروف عازم سفر دور دنیا می گردد، ولی از بخت بد مازلان در یکی از جزایر فیلیپین کشته می شود و او و یک نفر دیگر فرماندهی کشتیها را بعهده می گیرند. چند روز بعد از این واقعه، پادشاه جزیره سبوا^{۳۱} باربوزا و همراهانش را به قصر خویش دعوت می کند و همه آنها را قتل عام می کند (مه ۱۵۲۱ = جمادی الاخر ۹۲۷ هـ).

آشنایی باربوزا با سواحل خلیج فارس در سفر اول او به هند بوده، که پس از ترك جزیره سقطره عربستان جنوبی را دور زده از سقط و کلات می گذرد و به مدخل خلیج فارس می رسد. او در فصول جداگانه راجع به نواحی تابع هرمز در ساحل ایران و ساحل عربستان، «شهر زیبای هرمز» و جزایر تابع آن بحث می کند و به وصف بحرین و «قلعه بصره» می پردازد. مسلم است که باربوزا مدتی در هرمز و نواحی مجاور آن اقامت کرده است ولی نامحتمل می نماید که تا نواحی بصره نفوذ کرده باشد، و شاید در این مورد شنیده های خود را بازگو می کند.

29. Luis Vaz de Camoens, *The Lusids*, Tr. by William C. Atkinson (Penguin Books) 1973.

30. Duarte Barbosa

31. Sebu

همچنین به نظر می‌رسد که اطلاعات مشروحی را که در بارهٔ به‌قدرت رسیدن شاه اسمعیل، شکست او از ترکان عثمانی بعلت نداشتن توپخانه، مذهب تشیع و اصطلاح قزلباش در کتاب خود می‌آورد از سفرای شاه اسمعیل شنیده است.

وضعی که باربوزا از اجتماع سوداگران عرب و ایرانی هرمز که میعادگاه تجار مختلف از مصر، سوریه، قسطنطنیه، ترکستان، تمام نواحی هند و حتی برمه، جاوه، سیام، چین، حبشه و موزامبیک بود می‌دهد دقیق و جامع است و پس از شرح اودوریک^{۳۲} از هرمز یکی از قدیم‌ترین شرح‌هایی است که یک اروپایی از این شهر کرده است: «هرمز بزرگ نیست ولی شهر خوبی است. خانه‌های بلند از سنگ و آجر با پنجره‌های متعدد و بامهای مسطح دارد. هوا چون سخت گرم است، خانه‌ها طوری بنا شده که در موقع لزوم جریان باد از بلندترین طبقه به زیرزمین انتقال داده می‌شود. شهر در جای مناسبی بنا شده و در کوچه‌ها فضای باز زیادی وجود دارد. بیرون شهر تپهٔ کوچکی است از سنگ نمک و همچنین گوگرد، ولی مقدار آن خیلی کم است. بزرگی سنگهای نمک، که نمک هندی خوانده می‌شود، به اندازهٔ صخرهٔ کوهها می‌باشد. کشتی‌هایی که به هرمز می‌آیند از این سنگهای نمک به‌عنوان وزنه برای ایجاد تعادل استفاده می‌کنند و در جاهای دیگر آنها را به فروش می‌رسانند. بزرگانان هرمز، ایرانی و عرب هستند. ایرانیان، عربی و فارسی صحبت می‌کنند و چه مرد و چه زن، درمائی بلندقد، خوش‌بنیه و خوش قیافه‌ای هستند و زندگی راحتی دارند.

ایمان و تجار عمده هر جا که بروند، در کوچه و بازار، به‌علاست تشخص نوکری همراه دارند که کوزه‌ای آب یا تنگی با تزئینات نقره‌ای حمل می‌کند، و بدین ترتیب زندگی پرتجمل خود را نشان می‌دهند. زنان از اینگونه مردان خیلی بدشان می‌آید، چون اکثرشان غلامان اسرد دارند و با آنها می‌خوابند... در هرمز، با وجود فراوانی زیاد همه چیز، و با اینکه همه‌گونه اغذیه یافت می‌شود، قیمت اجناس خیلی گران است، چون همه چیز را از خارج می‌آورند و در خود جزیره چیزی جز نمک یافت نمی‌شود.»^{۳۳}

سفرنامهٔ باربوزا امروزه بیشتر از نقطه نظر جغرافیایی تاریخی و نژادشناسی در خور توجه است. گرچه در بارهٔ اوایل خاندان صفوی و آمدن پرتغالیان اطلاعات جالبی دارد، ولی قصد او تاریخ‌نویسی نبوده است. می‌گوید: «قصد من کشف حقیقت است... و می‌خواهم در این کتاب شهرها و مرزهای تمام ممالکی را که خود دیده و از اشخاص موثق وصفشان را شنیده‌ام توصیف نمایم.» از این نقطه نظر باربوزا در میان سیاحان این دوره بی‌نظیر است و نوشته‌های او از لحاظ درستی و دقت نظر قابل ملاحظه است.

چند سال پس از اشغال هرمز، پرتغالیان بحرین را از خاندان بنی‌جبر گرفتند، ولی به عوض دادن آن به ایران، چنانکه در قرارداد بین دولتین پیش‌بینی شده بود، برای خود نگاه داشتند و مدت هشتاد سال در آنجا باقی ماندند. هنوز هم بقایای قلعه‌ای که پرتغالیان ساخته‌اند در نزدیکی سناسه دیده می‌شود. در سال ۱۵۱۶ (۹۲۲ ه.ق) پرتغالیان قرارداد جدیدی با سلطان هرمز بستند که قدرتش را بیش از پیش تحکیم بخشید، و در دست گرفتن عوارض

۳۲. Odoric de Provence: (راهب ایتالیایی قرن چهاردهم)

33. *The Book of Durate Bárboza*. tr. M. C. Dames, pp, 91-96.

گمرکی در سال ۱۵۲۲ م. (۹۲۸ هـ) باعث نارضایی و عصیان مردم گردید. در سپتامبر ۱۵۲۳ م. (ذیقعه ۹۲۹ هـ) حاکم پرتغالی هند لازم دید که هیأت مهمی به ریاست بالتازار دوپسوا^{۳۴} روانه دربار شاه اسمعیل سازد تا جلب دوستی او را بنمایند. آنتونیو تنریو^{۳۵} که شرح این سفارت را نگاشته است یکی از سیاحان پرماجرایی این دوره می باشد.

این عده از گوا عازم گمبرون^{۳۶} شدند (که بعدها بندرعباس نام گرفت) و «شهری با کلبه های پوشالی» بود، سپس از طریق لار، شیراز، اصفهان، کاشان، قم و سلطانیه به تبریز رسیدند. ولی شاه اسمعیل در پایتخت نبود و در فاصله دوری از آنجا، در شمال، اردو زده بود. پرتغالیان در سواحل دریای خزر به حضور شاه اسمعیل می رسند و همراه او به اردبیل می روند. و پذیرایی گرمی از آنها بعمل می آید. از مذاکرات طرفین اطلاعی در دست نیست. تنریو می گوید روزی ناشناسی به آنها خبر می دهد که شاه سخت مریض و مشرف به موت است و بهتر است آنها هرچه زودتر مملکت را ترک گویند، چون در هرج و مرجی که بین مرگ یک پادشاه و جلوس دیگری در می گیرد ممکن است جان خود را از کف بدهند. اعضای سفارت عازم تبریز می شوند و در آنجا چون خبر مرگ شاه اسمعیل و جلوس شاه طهماسب را می شنوند، تصمیم می گیرند عازم اردوی شاه جدید بشوند. در این وقت تنریو از پرتغالیان دیگر جدا می شود و همراه دسته ای از زایران ارمنی که به ارض مقدس می رفتند حرکت می کند، و ما دیگر از سرگذشت سفیر پرتغالی اطلاعی نداریم. در دیار بکر مأسوران عثمانی، که فکر می کردند دولت پرتغال عده ای را برای ریختن توپ به ایران فرستاده است، به تنریو ظنین می شوند و پس از دستگیری، او را از طریق حلب، حمص، دمشق و رمله به قاهره می برند. تنریو تا آستانه مرگ می رود ولی سرانجام آزاد می شود و از اسکندریه اول به قبرس و سپس به حلب می رود و پس از چند ماه به بصره و سپس به هرمز می رسد.

تنریو مدت پنج یا شش سال در هرمز می ماند و سپس حاکم پرتغالی هند او را برای مأسوریتی به پرتغال می فرستد، و او اول پیش سلطان بصره می رود، و سپس به همراه راهنمایی عازم حلب می گردد. در صحرای بی آب و علف بین راه، سیاح پرتغالی مرارتهای زیاد می کشد و در تمام مدت بیست و دو روز مسافت فقط چهار بار به آب می رسد، و کسی را در بین راه نمی بیند. عاقبت به جایی می رسد که آنرا Cocana می خواند و در آنجا برای رفتن به حلب به قافله کوچکی می پیوندد. بالاخره تنریو در طرابلس به کشتی می نشیند و از طریق ایتالیا به پرتغال می رود. تنریو جزو اولین پرتغالیانی است که به مأسوریت سیاسی به ایران رفته و شرح نسبتاً کاملی از سفر خود بجای گذاشته است. سفرنامه او بار اول در ۱۵۶۵ م. و بار دیگر در ۱۹۳۲ م. به چاپ رسیده است.^{۳۷}

سیاح دیگری که پیش از تنریو معروفیت دارد و اولین کسی است که دور دنیا را از

34. Balthazar de Pessoa

35. Antonio Tenreiro

۳۶. بندر گمبرون تحریفی بوده که اروپائیان از بندر جرون کرده بودند.
۳۷. چون نسخه ای از سفرنامه تنریو در دسترس من نبود بیشتر اطلاعات مربوط به تنریو را از جزوه آرنولد ویلسون که تحت عنوان زیر توسط «انجمن ایران» در لندن منتشر کرده گرفته ام:

Early Spanish and Portuguese Travellers in Persia, (London. M. d.)

غرب به شرق پیموده است پدرو تیکسیرا^{۳۸} می‌باشد. او که اصلاً از یهودیان پرتغال بوده معلوم نیست چه‌شغلی داشته است. سرباز، طبیب و سوداگر سنگهای قیمتی و یا مواد مخدره بوده است؟ و شاید در مدت اقامت خود در شرق به تمام این کارها دست زده است. به هر حال تیکسیرا جزو اولین جهانگردانی است که بخاطر اقناع حس کنجکاوی خود عازم شرق شده‌اند. از اوایل زندگی او اطلاعی در دست نیست، همین قدر می‌گوید که از آغاز جوانی شوقی بیحد برای مسافرت و مطالعه تاریخ داشت. مخصوصاً توجه او معطوف تاریخ ایران شده بود که نویسندگان یونانی و رومی اطلاعات جامع و زیادی در این باره بدست نمی‌دادند.^{۳۹} تیکسیرا در اوایل جوانی عازم شرق می‌شود و در سال ۱۵۸۶ (۵۹۹۵ هـ) به گوا می‌رسد. او یک سال بعد همراه ناوگان پرتغالی که عازم سرکوبی بعضی از نواحی افریقای شرقی بود بدانجا می‌رود و در بازگشت در هرمز اقامت می‌کند و به یاد گرفتن زبان فارسی می‌پردازد و بعداً *روضه‌المصفا* را ترجمه می‌کند. در سفر بعدی، تیکسیرا به سیلان می‌رود و سپس مدت چند سال در کوشین اقامت می‌نماید و به تجارت می‌پردازد و در این میان یکبار دیگر به ایران سفر می‌کند و تا دریای خزر می‌رسد. در سال ۱۵۹۷ (۶۰۰۶ هـ) او در مالاکا بوده است و پس از دو سال و نیم اقامت در آنجا قصد مراجعت به وطن را می‌کند و از طریق سوماترا، بورنئو، جزایر فیلیپین، دریای ژاپون و ساحل کالیفرنیا به مکزیکو می‌رسد. آنگاه در ساحل اقیانوس اطلس دوباره به کشتی می‌نشیند و در سال ۱۶۰۱ (۱۰۱۰ هـ) اول به شهر سویل در اسپانیا می‌رسد و از آنجا به لیسبون می‌رود.

تیکسیرا شرح این سفر جالب و طولانی را به اختصار می‌دهد و در عوض با دقت به وصف سفر دوم خود می‌پردازد که در حدود دو سال پس از بازگشت شروع می‌کند. این سفر بخاطر وصول طلبهایی بود که بعضی از دوستانش در گوا به او داشتند و نفرستاده بودند. در ۱۴ اکتبر ۱۶۰۴ (جمادی‌الآخر ۱۰۱۳) تیکسیرا به گوا می‌رسد و پس از وصول طلبهای مذکور، در بازگشت راهی را انتخاب می‌کند که بندرت پرتغالیان از آن می‌رفتند. یعنی راه زمینی بصره به حلب. وصف بحریمایی در طول ساحل خلیج فارس تا دهانه شطالعرب مثل اکثر قسمت‌های سفرنامه او دقیق و جالب است، و می‌گوید اکثر نواحی ساحل خلیج در اثر حمله‌های پی‌درپی و بوالهوسانه کشتیهای کوچک جنگی پرتغال خالی از سکنه شده بود. و تهیه آذوقه امکان نداشت. در ضمن طراده‌های دزدان دریایی دایم مسافران را تهدید می‌کردند و بازرگانان مجبور بودند همراه سفاین پرتغالی حرکت کنند. قسمت اعظم سفرنامه تیکسیرا به شرح سفر او از خلیج فارس به بصره، سپس به «شهد علی»، «شهد حسین»، و بغداد و از گذشتن از صحرای شام و رسیدن به حلب و خطرات راه اختصاص دارد و یکی از سفرنامه‌های بی‌نظیری است که از این خط سیر بجای مانده است.

گذشته از سفرنامه خود، تیکسیرا بعلت توجهی که به تاریخ ایران کرده است درخور شرح بیشتری است. او می‌گوید که از اوایل جوانی نوشته‌های تاریخ‌نویسان یونانی و رومی او

38. Pedro Teixeira

39. *The Travels of Pedro Teixeira with his «Kings of Hormuz»* tr. W. Sinclair, ed. D. Ferguson, Hak. Soc., London: 1902, P. P. CIII.

مقدمه تاریخ‌شاهان هرمز از تیکسیرا.

را به تاریخ شاهان قبل از اسلام ایران علاقه‌مند می‌سازد، ولی اکثر نوشته‌های آنها را ضدو-
 نقیض می‌یابد.^{۴۰} تیکسیرا، هنگامی که در سفر اول خود مدت چند سال در هرمز اقامت می‌کند
 فرصتی می‌کند تا به مطالعهٔ مورد علاقهٔ خود بپردازد و زبان فارسی را می‌آورد. نتیجهٔ مطالعات
 او ترجمهٔ خلاصه‌ای است از *روضه‌المصفا* خواندسیر در بارهٔ شاهان ایران تا ظهور اسلام و
 ترجمهٔ ملخصی است از تاریخ شاهان هرمز یا شاهنامهٔ تورانشاه، که مانند سفرنامهٔ او اول به
 پرتغالی سپس به اسپانیولی نوشته می‌شود. او همهٔ اینها را همراه شرحی کوتاه از مهمترین
 ایالات ایران در شهر آنتورپ هلند که در آن روزگار تحت سلطهٔ اسپانیا بود به سال ۱۶۱۰ به
 چاپ می‌رساند. متأسفانه نسخهٔ خطی فارسی تاریخ شاهان هرمز به دست نیامده، نویسندهٔ آن هم
 معلوم نیست. زیرا که تورانشاه اسمی بوده که به اکثر سلاطین هرمز از سلسلهٔ تورانشاهی اطلاق
 می‌شده است. نسخهٔ مورد استفادهٔ تیکسیرا از کتابخانهٔ نفیسی بوده که در قصر سلطان هرمز
 موسوم به توران باغ وجود داشته است و هنگام حملهٔ قوای متحد ایرانی و انگلیسی به آن جزیره
 به سال ۱۶۲۲ (۳۱. ۵۱ هـ) به دست مهاجمین از میان رفته است.^{۴۱} از این کتاب خلاصه‌ای نیز
 به پرتغالی در حدود ۷-۱۵۶۹ توسط یک راهب دومینیکن به نام گاسپاردا کروز^{۴۲} به چاپ
 رسیده، ولی ظاهراً تیکسیرا از وجود آن اطلاعی نداشته است.^{۴۳}

سفرنامهٔ تیکسیرا و همچنین تاریخ شاهان هرمز او در اروپا شهرت نسبتاً زیادی داشته
 است. مخصوصاً ترجمه‌ای که کاپیتان جان استیونس^{۴۴} به انگلیسی تحت عنوان تاریخ ایران
 (۱۷۱۵) از آنها کرده مورد استفادهٔ عده‌ای از نویسندگان اروپایی قرار گرفته است. ناشر ترجمهٔ
 جدیدی از کتاب تیکسیرا، که توسط «انجمن هکلیوت» چاپ شده، محتویات آنرا چنین خلاصه می‌کند:
 ۱. ترجمهٔ ملخصی که تیکسیرا از اثر خواندسیر کرده گرچه دارای اشتباهات زیادی
 است، ولی ظاهراً اولین ترجمهٔ *روضه‌المصفا* به یک زبان اروپایی می‌باشد. ۲. ولی ما بیشتر بخاطر
 شاهنامهٔ تورانشاه است که مدیون تیکسیرا می‌باشیم و با وجود خلاصه بودن، این تنها ترجمه‌ای
 است که در دست داریم ۳. شرح مسافرت ۱۶۰۱-۱۶۰۰ و سفر ۵-۴-۱۶۰۱. تیکسیرا شامل
 اطلاعات جالب و با ارزشی است و نشان می‌دهد که نویسنده ناظری دقیق و آگاه بوده است.
 ۴. اگر چه او اغلب در ترجمهٔ پادشاهان هرمز اغلب از موضوع منحرف می‌شود و به بحثی
 طولانی در بارهٔ موضوعات دیگر می‌پردازد، با این وجود اکثر اطلاعات گرانبهایی در بارهٔ وضع
 جغرافیایی، نژاد، تاریخ طبیعی، گیاهان دارویی و غیره آسیا و آفریقا به ما می‌دهد که نتیجهٔ مشاهدات
 خود او بوده یا از دیگران شنیده است.^{۴۵}

۴۰. سفرنامه تیکسیرا، ترجمه انگلیسی، ص CVII. مقدمه کتاب تاریخ شاهان هرمز.

۴۱. پیترو دولواله می‌گوید که سربازان ایرانی کتابهای غارتی از کتابخانهٔ سلطان هرمز را همراه غنایم دیگر
 می‌فروختند و یکی از زنان گرجی شاه‌عباس دو کتاب دعای پرتغالی ولاتینی را خریده بدو هدیه کرده است.

42. Gaspar da Cruz

۴۲. رجوع کنید به ضمیمه D در ترجمه انگلیسی سفرنامهٔ تیکسیرا. عنوان این ترجمه ملخص چنین است. «تاریخ
 پادشاهان هرمز که از تاریخی بقلم یکی از شاهان این مملکت بنام پادشاه تورانشاه از زبان عربی (مراد
 زبان فارسی است) بطور خلاصه توسط یکی از راهبان سن دومینیکن که در آن جزیره خانه‌ای برای فرقه خود
 بنا کرده ترجمه شده است.»

44. John Stevens

۴۵. سفرنامهٔ تیکسیرا، ص XCVII-CVIII.

از سفرنامه‌هایی که تا حدی ناشناس مانده است سفرنامه سیاحی است پرتغالی به نام سستر آفونسو^{۴۶} که به سال ۱۵۶۵ از هرمز به بندرگمبرون رفته، سپس از شهرهای اصفهان، کاشان و قم گذشته به تبریز می‌رسد. سفرنامه آفونسو حائز اهمیت خاصی نیست^{۴۷}، ولی بعثت وصف شهرهای سر راه درخور توجه است. می‌گوید کاشان شهری است نسبتاً پر جمعیت که در آن تعداد زیادی یهودی و ترکمن ساکنند. کاشیکاریهای مساجد متعدد قم حس اعجاب او را نسبت به معماری ایرانی برسی‌انگیزد. زمانی که آفونسو به تبریز می‌رسد چهل کلیسای این شهر را تبدیل به مسجد کرده بودند، و تنها عده کمی از عیسویان اروپایی در آن شهر باقی بودند که «به کارهای میکانیکی» اشتغال داشتند. بعضی از سوداگران ثروتمند ارمنی نیز بودند که شراب می‌ساختند و قسمتی از آنرا خودشان می‌نوشتیدند و قسمتی را مخفیانه به مسلمانان می‌فروختند.^{۴۸} آفونسو از تبریز به خوی، وان، بتلیس، دیاربکر و حلب می‌رود و از طریق دریای مدیترانه به پرتغال باز می‌گردد.

۳- پیوستن پرتغال به اسپانیا و سفرنامه‌های مربوط به این دوره

آخرین دوره مناسبات بین ایران و پرتغال و اسپانیا مربوط به عصر شاه‌عباس اول می‌شود. روابط ایران و پرتغال در زمان پادشاهی شاه طهماسب بظاهر دوستانه بود و پس از سفارت بالتازار-دویسوا، که شرحش گذشت، دوبار در ۱۵۵۱ و ۱۵۷۴ سفیرانی از جانب دم‌سباستیان^{۴۹}، پادشاه پرتغال به دربار ایران می‌آیند، ولی هیچیک از اعضای این دو هیأت سفرنامه قابل ذکر از خود بجای نمی‌گذارند. دومین هیأت را شاه طهماسب، بعثت بدرقاری مأمورین پرتغالی در جزیره هرمز با مسلمانان، به سردی می‌پذیرد و حتی به آنها اجازه بازگشت هم نمی‌دهد. این عده بالاخره در ۱۵۷۶، در زمان پادشاهی محمد خدابنده موفق به کسب اجازه بازگشت می‌شوند.

دم‌سباستیان در ۱۵۷۸ در جنگ با اعراب مراکش کشته می‌شود و چون وارثی نداشت فیلیپ دوم اسپانیا از فرصت استفاده کرده در ۱۵۸۰ پرتغال و اسپانیا را بصورت کشور واحدی در می‌آورد. فیلیپ متعهد می‌گردد که زبان و سیستم حقوقی پرتغال را حفظ نماید و از بزرگان آنجا در باره امور سرزمین خودشان رأی جوید و جز مأمورین پرتغالی کس دیگری به مستعمرات آن کشور نفرستد. از همه مهمتر می‌گوید که اسپانیولیها حق نداشتند در امپراطوری پرتغال ساکن شوند، و بر عکس این قضیه در مورد پرتغالیها نیز صادق بود. فیلیپ دوم و جانشین او فیلیپ سوم، به این وعده‌ها وفا می‌کنند، ولی از آغاز سلطنت فیلیپ چهارم (۱۶۲۱-۱۶۶۵) در اثر نفوذ صدراعظم پر قدرت او کنت‌الیوارس^{۵۰} اختلافات شدیدی بروز می‌کند، و بالاخره در

46. *Mestre Afonso, Itinerarias da India a Portugal por terra: revistase Prefacia dos A. Baio (Scriptores rerum Lasitaniorum) Series B. 2, Coimbra, 1932.*

۴۷. این عقیده مرحوم پروفورلارنس لاکهارت است که یادداشت‌های جالبی درباره منابع پرتغالی و اسپانیولی داشت و بمن اجازه داد از آنها استفاده کنم.

۴۸. ص ۱۹۷ کتاب آفونسو.

49. Dom Sebastian

50. Olivares

۱۶۴۰ پرتغال از اسپانیا جدا می‌گردد. شاه‌عباس در دوران سلطنت خود (۱۵۸۷-۱۶۲۹) با این سه پادشاه معاصر بود. از زمان فیلیپ اول تفوق سیاسی اسپانیا در دریاها رو به نقصان می‌گذارد و به تدریج هلند که قسمتی از اسپانیا بود یک قدرت مهم دریایی می‌شود. کشاکش بین هلند از طرفی و پرتغال و اسپانیا از سوی دیگر، از اوایل قرن هفدهم شروع و با تسخیر مستعمره در ساحل مارابار در ۱۶۶۳ به پایان می‌رسد. اگر از عوامل زیادی که در این کشمکش مطرح بود بگذریم، بطور خلاصه می‌توانیم بگوییم که جنگ بر سر تجارت ادویه آسیا، برده غرب افریقا و شکر برزیل بود. نتیجه آن هم پیروزی هلندیها در آسیا، عقب‌نشینی پرتغالیان و اسپانیولی‌ان در افریقا و پیروزی پرتغال در برزیل بود. در این بین یکی از ضربات عمده‌ای که بر پیکر امپراطوری پرتغال در ماوراء دریاها می‌خورد از دست رفتن هرمز بود. شاه‌عباس، علیرغم روابط بظاهر دوستانه‌اش با پادشاهان اسپانیا، با تطمیع و تهدید اولیای شرکت هند شرقی که تازه به صف استعمارگران پیوسته بودند، آنها را مجبور به همکاری می‌کند و با یاری کشتیهای انگلیسی اول جزیره قشم و سپس هرمز را در ۱۶۲۲ از دست پرتغالیان بدر می‌آورد.

سیاحان پرتغالی و اسپانیولی که در این دوره به ایران آمدند اغلب مبلغان مذهبی بودند، در صورتیکه سابقاً اکثریت آنها را ماجراجویان و حادثه‌طلبان و بطور کلی تیپ Conquistador یا fidalgo تشکیل می‌داد. سیل کشیشان به سوی شرق از اواسط قرن شانزدهم شروع می‌شود و با وجود اینکه عده بسیار ناچیزی مسیحی می‌شوند، مدت مدیدی مبلغان در ایران به فعالیت می‌پردازند. ژرژوئیتها در دربار اکبرشاه‌گورکانی هند حامی مقتدری می‌یابند، و دامنه فعالیتهای خویش را از هند تا ژاپون و دیگر نقاط دوردست آسیا گسترش می‌دهند. اکبر با وجود اینکه احساس می‌کرد که ژرژوئیتها عمال سیاسی پرتغال هستند، باز آنها را کاملاً در کارهایشان آزاد گذاشته بود. او برخلاف آرزوی ژرژوئیتها نمی‌خواست مسیحی بشود، بلکه می‌خواست دینی جدید به نام «دین الهی» درست کند که مخلوطی از مذاهب بزرگ باشد. شاه‌عباس مثل اکبر نبود، ولی با اینهمه مدارای زیادی نسبت به مبلغان اروپایی نشان می‌داد. این عده در سایه معلومات و اطلاعاتی که از علوم جدید داشتند در دربار ایران صاحب نفوذ قابل توجهی شدند. ژرژوئیتها برای نشر عقاید خود اول در هند و سپس در ژاپون اقدام به نشر کتاب به زبانهای محلی کردند. چون زبان دربار هند فارسی بود، ژرژوئیتها در چاپ کتب فارسی پیشقدم شدند و تعدادی از اینگونه کتب، که اغلب رسایل مذهبی بودند، در اوایل قرن هفدهم در لیدن چاپ کردند.^۱ یکی از ژرژوئیتهای مشهور به نام سنت اکساور،^۲ که متجاوز از بیست سال در هند اقامت داشت و فارسی را خوب می‌دانست برای استفاده اکبر دو کتاب داستان مسیح و داستان سن‌پدرو را نوشت و هر دو را در ۱۶۳۹ در لیدن چاپ کرد. راهبان کرم‌لیت بین

۵۱. اولین کتاب چاپی فارسی به حروف عبری ترجمه مزامیر داود بود که در ۱۵۴۶ توسط یعقوب طابوس، معلم مدرسه یهودیان که توسط موسی هامون در قسطنطنیه تأسیس شده بود، در همان سال با حروف چوبی بعمل آمد. از این کتاب دو نسخه یکی در کتابخانه دانشگاه کیمبریج انگلستان و دیگری در واتیکان وجود دارد. در مورد این اثر و کتب دیگری چون داستان مسیح، آئینه حق‌نما (۱۶۳۹)، عنصرهای زبان فارسی (۱۶۳۹) رجوع کنید به مقاله نگارنده:

«Persian Literary Influence on English Literature», *Indo-Iranica*, June 1672, val. XXV, P. 64. 52. Saint Xavier

سالهای ۱۶۱۱ و ۱۶۲۰ اولین مطبوعه را در اصفهان دایر کردند و بعد از آنها نیز آرامنه مدتی به زبان خویش چاپ می‌کردند.^{۵۳} ولسی متأسفانه صنعت چاپ در ایران پیشرفتی نکرد و تا زمان فتحعلی‌شاه متروک ماند. ولی در خارج از ایران گاه و بیگاه کتبی به خط فارسی چاپ می‌شد و ژرژوئیت‌های مقیم هند در این کار پیشقدم بودند. با وجود فعالیت‌های سیاسی، مبلغان مسیحی هم درباره هند و هم در باره ایران و بطور کلی سایر نقاط آسیا، اطلاعات گرانبهایی از خود بجای گذاشتند. بعضی از این کشیشان سالهای سال در شرق بسر برده بودند و نوشته‌هایشان دارای اطلاعات با ارزشی است. برای مثال می‌توان پدر رافائل دومان را ذکر کرد، که فرانسوی بوده و به‌دوره بعد از شاه‌عباس تعلق دارد؛ وی یکی از ارزنده‌ترین آثار را تحت عنوان وضع ایران در سال ۱۶۶۰^{۵۴} از خود بجای گذاشته است.

پدر رافائل در ۱۶۴۴ همراه با جواهر فروش و سیاح معروف فرانسوی تاورنیه به ایران می‌آید. و پس از چهل سال ریاست صومعه کاپوسینهای اصفهان در ۱۶۹۶ در سن ۹۳ سالگی در این شهر بدرود حیات می‌گردد. این اشراف‌زاده فرانسوی، که ریاضیدان و محقق خوبی بود، فارسی را بخوبی می‌دانست و در دربار شاه‌عباس دوم نفوذ زیادی داشت و در مذاکرات با اروپاییان اغلب مترجم بود. وضع ایران در سال ۱۶۶۰ تصویر جامعی از وضع جغرافیایی، عادات مذهبی، رسومات درباری، خصوصیات طبقات مختلف، حتی امراض و شیوه‌های معالجه مرسوم را به دست می‌دهد و در بعضی موارد خیلی جامع‌تر از سفرنامه‌های شاردن و تاورنیه می‌باشد.

فیلیپ سوم بردی متعصب و مذهبی و علاقه‌مند به اشاعه دین مسیح بود. از سوی دیگر اندکی پیش از پایان قرن شانزدهم چند کشیش پرتغالی به حضور پاپ کلماں هشتم می‌رسند و او را از نظر لطف شاه‌عباس نسبت به عیسویان آگاه می‌سازند. یکی از اینها راهبی ژرژوئیت به نام فرانسیسکو داکوستا^{۵۵} بود که در راه خود از گوا به رم، سرتاسر ایران را می‌پیماید و هنگام گفتگو با پاپ می‌گوید که شاه‌عباس می‌خواهد به دین عیسی درآید و با قدرتهای اروپایی علیه ترکان عثمانی متحد گردد.^{۵۶} این شخص را نمی‌توان زیاد سلامت کرد، چون مهربانی بیش از حد شاه‌عباس نسبت به مبلغان اروپایی گاهی چنین شبهه‌ای برایشان تولید می‌کرد. در همین اوان آنتونی شرلی و حسینعلی بیگ بیات از جانب شاه‌عباس به سفارت به دربار پاپ می‌آیند، و شرلی او را به فرستادن مبلغان تشویق می‌نماید. فیلیپ سوم نیز با آمدن حسینعلی بیگ به دربار او و ابراز علاقه‌مندی شاه به ایجاد روابط دوستانه در فرستادن کشیشانی به ایران مصمم تر می‌شود. در نتیجه این اقدامات تعدادی از مسیونرهای کاتولیک راهی اصفهان می‌گردند. اول آگوستینها در ۱۶۰۲ و سپس کرملینها، کاپوسینهای فرانسوی، و ژرژوئیتها به ترتیب در ۱۶۰۷، ۱۶۲۸ و ۱۶۴۵ در آن شهر مقیم می‌شوند و اندکی بعد دومییندکنها نیز به این جمع می‌پیوندند. شاه‌عباس روابط دیپلماتی نسبتاً گسترده‌ای با ممالک اروپایی دایر کرد که در آن

۵۳. رجوع کنید به لغت نامه دهخدا، زیر ماده «چاپ».

54. Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, edité par Ch. Schefer, Paris 1890.

55. Francisco da Costa

۵۶. رجوع کنید به تاریخ کشیشان کرملی در ایران (که نویسنده‌اش معلوم نیست)، چاپ لندن ۱۹۳۹، ج ۱، ص ۸۴-۸۰، این کتاب به فارسی هم ترجمه شده است.

یاقن متحدینی علیه عثمانیان و پیدا کردن مشتری برای ابریشم ایران بیش از چیزهای دیگر مطمح نظرش بود. دو برادر ماجراجوی انگلیسی رابرت و آنتونی شرلی که به خاطر کسب مال و شهرت به دربار ایران آمده بودند، نه تنها شاه‌عباس را در ریختن توپ و ترتیب دادن سپاهی به سبک اروپایی یاری می‌کردند، بلکه رابط او و سلاطین اروپا بودند. آنتونی به همراهی حسینعلی بیگ بیات در ۱۵۹۸ و رابرت یکبار در ۱۶۰۸ و بار دیگر در ۱۶۱۵ به سفارت به دربارهای اروپایی فرستاده می‌شوند. هر دو برادر کشاکش عجیبی با سفرای ایرانی که شاه‌عباس به همراهشان فرستاده بود پیدا می‌کنند و کار به نزاع و سرافعه می‌کشد. نقدعلی بیگ سفیر جدید ایران در لندن رابرت را جاعل می‌خواند و حسینعلی بیگ طوری در رم با آنتونی در می‌افتد که پاپ مجبور می‌شود آن دو را جداگانه به حضور بپذیرد، بالاخره هم آنتونی شرلی در آنجا می‌ماند و به ایران بر نمی‌گردد. در دسرهای حسینعلی بیگ پایانی ندارد؛ سلاهی که همراه هیئت بود به دست یک اسپانیولی متعصب کشته می‌شود و سه تن از یاران سفیر، مذهب کاتولیک اختیار می‌کنند و از برگشتن به ایران امتناع می‌نمایند. یکی از اینها به نام اروچ بیگ، که بعدها به «دن‌خوان ایران» مشهور می‌شود. شرح این سفارت پرماجرا و آمدن شرلیها را به ایران می‌نویسد که توسط یک دوست به اسپانیولی ترجمه می‌شود. اصل فارسی این سفرنامه از میان رفته است و تنها ترجمه اسپانیولی آن در دست است.^{۵۷} این کتاب را می‌توان جزو سفرنامه‌های اسپانیولی این دوره بحساب آورد، ولی چون به فارسی ترجمه شده لزومی به بحث در باره اش نیست. همچنین تاریخ روابط دیپلوماسی شاه‌عباس با اروپا و ماجراهای برادران شرلی شناخته شده‌تر از آن هستند که لزومی به تکرار آنها در اینجا باشد. از میان سفرنامه‌ها و مراسلات سبلغان و مأموران سیاسی پرتغال و اسپانیا در این دوره، به نظر مناسب می‌رسد که فقط به شرح دو سفرنامه از آنتونیو دو گوه^{۵۸} و دن گارسیا دوسیلوا فیگوروا^{۵۹} بسنده کنیم. اولی راهبی پرتغالی و دومی نجیب‌زاده‌ای از اسپانیا بود، و هر دو سفرنامه‌ای جالب و مفصل از خود بجای گذاشتند.

در اواسط سال ۱۶۰۱، فیلیپ سوم به نایب‌السلطنه هند دستور می‌دهد که جهت تبلیغ آئین مسیح چند مبلغ را روانه ایران سازد. او نیز سه راهب از فرقه سن‌اگوستین به نام جرومینو دا کرور^{۶۰}، کریستوفلودواسپریتوسانتو^{۶۱} و آنتونیو دو گوه^{۶۲} به دربار شاه‌عباس می‌فرستد. این عده در ۱۵ فوریه ۱۶۰۲ از بندر گوا حرکت می‌کنند و چندماه بعد در مشهد به حضور شاه‌عباس می‌رسند و پذیرایی گرمی از آنها بعمل می‌آید. رئیس هیئت آنتونیو دو گوه^{۶۳} (۱۵۷۵ - ۱۶۲۸) مبلغ و تاریخ نویس نسبتاً مشهوری بود و از مسافرت خویش سه منظور عمده داشت: اولاً چون ایران جزیره بحرین را از پرتغال گرفته بود منافع تجاری این کشور در خطر بود و او می‌خواست ثباتی به این منافع ببخشد؛ در ثانی می‌خواست شاه‌عباس را وادارد که به کشتیهای انگلیسی و هلندی در خلیج فارس اسکان رفت و آمد ندهد؛ ثالثاً در نظر داشت در مورد

57. Don Juan of Persia, Translated by Guy Le Strange:

ترجمه فارسی این کتاب تحت عنوان «دون ژوان ایرانی» توسط مسعود رجب‌نیا جزو انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ شده است.

58. Antonio de Gauveia

59. Don Garcia de Silva y Figueroa

60. Jeromino da Cruz

61. Cristofolo de Spirito Santo

تبلیغ دین مسیح در ایران اختیاراتی کسب کند. شاه‌عباس با زیرکی تمام انجام این خواسته‌ها را موکول به درگیری مستقیم اسپانیا با عثمانیان می‌کند، ولی نسبت به کشیشان محبت زیادی نشان می‌دهد. او آنها را با خود به کاشان و اصفهان می‌برد. و در شهر اخیر اجازه می‌دهد صومعه‌ای برای عیسویان بسازند و حتی قسمتی از خرج تزئینات داخلی آنرا خودش تقبل می‌نماید.

شاه‌عباس برای جلب دوستی سلاطین اروپایی علیه ترکان عثمانی به وسایل مختلف متوسل می‌شد. مثلاً او یکبار آنتونیو دوگوه‌آ و دوکشیش دیگر را به حرمسرای خود می‌برد و به دستور شاه چند تن از زنانش در حضور آنها می‌رقصند. در مجلسی دیگر نوشته‌ای به کشیشان می‌دهد و در آن تعهد می‌نماید در هر شهری که از عثمانیان بگیرد یک کلیسا بنا کند، و اگر پادشاه اسپانیا به وعده خود در مورد جنگ با ترکان وفا کند، او نیز اجازه خواهد داد که مبلغان مسیحی در سرتاسر ایران به اشاعه و ترویج دین خود بپردازند.^{۶۲} در روز عید میلاد مسیح شاه‌عباس همراه با عده‌ای از ملازمان در مراسم مذهبی عیسویان که در کلیسای آنها انجام می‌گرفت حضور می‌یابد و سپس دستور می‌دهد برای کشیشان شراب بیاورند. سپس به بهانه امتحان شراب تمام کسانی را که همراهش بودند از کشوری و لشکری و روحانی مجبور می‌کند که قدری از آن بنوشند. آنگاه آهسته به سفیر پادشاه اسپانی می‌گوید: «وقتی به رم رفتی و به حضور پاپ رسیدی، بگو که من چگونه روز رمضان در حضور قاضی و مفتی و سران دولت شراب آوردم و به همه نوشاندم. به او بگو که گرچه من عیسوی نیستم، لایق تقدیر و تمجیدم.»^{۶۳} این گونه رفتار باعث می‌شود که کشیشان در صدد عیسوی کردن او برآیند و بگویند که «آمده‌اند تا او را با دین حق آشنا سازند و تعمیدش کنند.» ولی شاه‌عباس که مسلمان معتقدی بود و از این کار جز اغراض سیاسی هدفی نداشت می‌گوید: «دین من خوب است و مایه رستگاری است؛ وانگهی اگر عیسوی شوم دیگر نمی‌توانم بیش از یک زن داشته باشم!»^{۶۴}

کشیشان پرتغالی پس از رسیدن به هرمز روانه شیراز و یزد می‌شوند. دوگوه‌آ بین این دو شهر از جایی به نام «آتود» اسم می‌برد که گویا باید تفت باشد، و می‌گوید: یکی از زیباترین جاهای ایران و پر از باغات میوه می‌باشد و تفرجگاه ثروتمندان یزد بشمار می‌رود. در جلو دروازه یزد، حاکم آنجا با سیصد سوار خود استقبال خوبی از پرتغالیان بعمل می‌آورد. دوگوه‌آ به دقت به توصیف خیابانهای شلوغ یزد و بازارهای پر از استعه آن می‌پردازد. این سه کشیش جزو اولین اروپائینی هستند که راه یزد را به شمال شرق ایران از کویر لوت می‌پیمایند. به نظر می‌رسد که آنها از شمال گلشن و شورآب و فردوس به گناباد می‌رسند. دوگوه‌آ می‌گوید: «زمین شوره‌زار بود بحدی که در فاصله ۶ میلی درخت سبزی دیده نمی‌شد، و فقط در فاصله‌های ۱۵ تا ۲۰ میلی قلعه‌های قدیمی به چشم می‌خورد. برای محافظت در مقابل راهزنان که در این نواحی زیادند، این قلعه‌ها را ساخته‌اند، و ما به آنجا رفته آب کم و بدی

۶۲. گزارش «پل سیمون Paul-Simon» کشیش کاتولیک» که در کتاب تاریخ کشیشان کرملی، ج ۱، ۴۱-۹۳ نقل شده است. هم‌چنین نگاه کنید به ترجمه فرانسوی سفرنامه آنتونیو دوگوه‌آ، ص ۱۵۱.

۶۳. سفرنامه آنتونیو دوگوه‌آ، ص ۵۰۰. بنقل از زندگانی شاه‌عباس اول، نوشته نصرالله فلسفی، ج ۲، ص ۲۶۴-۵.

۶۴. زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۳ ص ۷۶.

برای نوشیدن پیدا می‌کردیم.» سپس دوگوه‌آ به‌وصف تپه‌های شنی کویر و خطراتی که متوجه مسافر است می‌پردازد.

چون به گناباد می‌رسند سردی ارسنی را که همراهشان بود، با ناسه‌ای برای شاه به شهادت می‌فرستند. در نتیجه شاه‌عباس نیز عده‌ای را برای همراهی آنها به تربت‌حیدر یه‌می‌فرستد. شهادت به‌نظر مسافرین شهری «خاکی رنگ» می‌آید، چون تمام خانه‌های آن گلی بود و فقط سرقد امام‌رضا چون روز روشن در میان خانه‌های محقر می‌درخشید. در اینجا گروهی از درباریان و در رأس آنها رابرت‌شرلی از آنها استقبال می‌کنند و شاه‌عباس، که از لشکرکشی به‌بلخ بازگشته بود، آنها را به‌حضور می‌پذیرد. بعداً کشیشان همراه پادشاه صفوی به‌اصفهان می‌روند. او دوکشیش پرتغالی را پیش‌خود نگاه می‌دارد و دوگوه‌آ را همراه الله‌وردی بیگ ترکمان به‌سفارت به‌دربار اسپانیا می‌فرستد. اندکی پس از عزیمت این دو، هنگامی که شاه‌عباس در نزدیکی قلعه قارص با عثمانیان درگیر بود، سفیری دیگر از جانب فیلیپ سوم با قریب پنجاه نفر ملازم و همراه به‌حضورش می‌رسند. این بار نیز سرداری دیگر به‌نام امام‌قلی بیگ پاکیزه همراه این عده به‌اسپانیا فرستاده می‌شود.

هنگامی که دوگوه‌آ به‌مادرید می‌رسد فیلیپ سوم از خبر تسخیر جزیره بحرین و بعضی از پایگاه‌های نظامی و تجاری پرتغالیان در خلیج فارس توسط شاه‌عباس اطلاع یافته بود. بدین جهت او بار دیگر دوگوه‌آ را روانه ایران می‌سازد و ناسه‌ای می‌نویسد که در آن شاه‌عباس را دعوت به همکاری علیه ترکان می‌کند و از دست‌درازی حاکم فارس به‌نواحی تحت‌تصرف پرتغالیان گله و شکایت می‌نماید. کشیش پرتغالی در اواخر ژوئن ۱۶۰۸ به‌اصفهان می‌رسد و چون شاه‌عباس عازم همدان بود، او نیز اندکی بعد در آنجا به‌اردوی شاهی می‌پیوندد. شاه‌عباس در اینوقت از خبر صلح ردلف دوم اسپرطور آلمان با سلطان احمدخان عثمانی سخت آشفته و خشمگین می‌شود، و به‌کشیشان اروپایی تغییر می‌کند و از اینکه پادشاهان مسیحی به‌قول خود عمل نمی‌کنند آنها را سرزنش می‌نماید. او دوگوه‌آ را برای بار سوم روانه اسپانیا می‌سازد و به‌اعتراضهایش در باره رنج سفر و دوری راه و وضع نامساعد مزاجی که داشته وقعی نمی‌نهد و می‌گوید: «من به کار بزرگی دست زده‌ام و اگر بنا باشد که به‌تنهایی در برابر ترکان دفاع کنم شکست خواهم خورد. مخصوصاً که تاتاران (یعنی ازبکان) نیز از طرف دیگر، ایران را تهدید می‌کنند.»^{۶۰} این بار دنگیزیگ کوچی روسلو و یک تاجر ارسنی به‌نام خواجه صفر را با پنجاه بار ابریشم همراه دوگوه‌آ می‌کند تا آنها را در اسپانیا بفروشند و باب تجارت ابریشم را که در انحصار شاه بود بازکنند.

سومین سفارت آنتونی دوگوه‌آ از ایران به‌اسپانیا و بازگشت او در ۱۶۱۳ نه تنها موفقیت‌آمیز نبود بلکه دردهای زیادی نیز به‌همراه داشت. پس از بازگشت به‌امر شاه‌عباس دنگیزیگ را به‌گناه بدسلوکی و آزارملازمانی که با او بودند و تنی چند از آنها مسیحی شده بودند، در حضور کشیش پرتغالی مثله کرده به‌دار می‌آویزند و خود او را به‌جرم هدیه دادن پنجاه بار ابریشم به‌فیلیپ سوم، به‌عوض فروختن آنها بازداشت می‌کنند. دوگوه‌آ موفق به‌فرار از اصفهان به‌شیراز می‌شود، ولی گرفتار امام‌قلی‌خان امیرالاسرای فارس می‌گردد، ولی سرانجام

۶۵. سفرنامه آنتونیو دوگوه‌آ، ص ۴۵۵.

چون دستوری از شاه‌عباس نمی‌رسد به او اجازه داده می‌شود که روانه هرمز شود. دوگوه‌آ از هرمز، از راه زمینی، عازم ساحل مدیترانه می‌شود و به مقصد اسپانیا به کشتی می‌نشیند اما باز بخت یاری نمی‌کند و به دست دزدان دریایی الجزایری می‌افتد و مدت دو سال در اسارت آنها باقی می‌ماند تا بالاخره دولت اسپانیا با دادن فدییه او را آزاد می‌سازد. دوگوه‌آ در ۱۶۲۰ به وطن خویش بازمی‌گردد و سالهای آخر عمر را در صوبه‌ای بسر می‌برد.

دو کتاب از چند کتابی که دوگوه‌آ نوشته به فرانسه ترجمه شده‌اند و آنها عبارتند از: *تاریخ شرقی پیشرفت بزرگ مسیحیت (۱۶۰۹)* گزارش جنگهای بزرگ و فتوحاتی که بوسیله شاه‌عباس پادشاه ایران علیه امپراطوران ترک، محمد و پسرش، احمد انجام گرفته است^{۶۶} (۱۶۴۶). کتاب اخیر حاوی قسمت اعظم شرح سفرهای اوست، و دوگوه‌آ به وصف حوادثی که اتفاق افتاده، وضع مردم، دربار ایران و غیره می‌پردازد. او ناظری آگاه و دقیق است، و حتی بعضی اوقات که دچار اشتباهاتی می‌شود، باز هم نوشته او خالی از فایده نیست. مثلاً علت عزاداری ماه محرم را نمی‌داند و مردد است که آنرا جشن انگارد یا عزاداری؛ با این وجود وصفی جالب از آنچه دیده است می‌دهد. ولی بطور کلی اینگونه موارد در کتاب او کم است:

«ایرانیان مراسمی دارند که به مراسم عاشورا یا شاه‌حسین معروف است، و مربوط به حسین پسر علی است. دوران این مراسم ده روز است و در این ده روز به هیچ کاری دست نمی‌زنند. ولی بر من درست معلوم نشد که این ده روز عید است یا عزا. زیرا دسته‌ای از مردم می‌خندند و می‌رقصند و می‌خوانند، برخی دیگر گریه و ناله می‌کنند! ... روزها نیز همچنان فریاد زنان در کویها می‌گردند و با نوای موزیک نوحه می‌خوانند. بعضی مسلحند و برخی بی‌سلاح، و قسمت بزرگی از مردم چماقهایی به رنگهای مختلف به بلندی پنج یا شش قدم در دست دارند. غالباً دو دسته می‌شوند و با آن چماقها به جان یکدیگر می‌افتند، و چنان به سختی می‌زنند که معمولاً چند نفر می‌میرند. شاه‌عباس این زد و خورد را ممنوع ساخته و باقی تشریفات ده روزه را نگه داشته است. زیرا اگر بخواهد تمام عادات قدیم ملی را منسوخ کند کار دشواری است و ممکن است سبب خطراتی گردد... پیشاپیش دسته شترانی دیده می‌شد که بر پشت هر یک پارچه‌ای آبی‌رنگ افکنده و زنان و کودکانی را سوار کرده بودند. سرو روی زنان و کودکان زخمی و تیر خورده بود و گریان و نالان به نظر می‌رسیدند سپس جمعی مردان مسلح گذشتند که با تفنگ بر هوا تیر می‌انداختند و بعد از آنها چند تابوت گذشت. حاکم شهر (الله‌وردی خان) و سایر بزرگان دولت هم از دنبال ایشان می‌رفتند و همگی به مسجد بزرگ شیراز داخل شدند. در آنجا ملایی به سببرفت و روضه خواند و همه گریستند...^{۶۷} گرچه شاه‌عباس دستور داده بود که دوگوه‌آ در شیراز در توقیف باشد، ولی این خبر خیلی دیر

66. *Histoire orientale des grands progrès de la chrétienté:*

Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roi de Perse Chah Abbas, contre les empereurs de Turquie Mohamet et Achmet, son fils, Rouen 1646.

۶۷. سفرنامه آنتونیو دوگوه‌آ صفحات ۷۶-۷۵ بنقل از زندگانی شاه‌عباس اول، ج ۳، ص ۱۰-۹.

به اسامق‌لیخان رسید و شاه از آزادشدن کشیش پرتغالی فوق‌العاده خشمناک و ناراحت گردید. امام‌قلی‌خان برای به‌دست آوردن دل شاه مصمم شد که پرتغالیان را از مواضع خود در ساحل مقابل جزیرهٔ هرمز بیرون براند. او در آخرین ماه‌های ۱۶۱۴ موفق به گرفتن بندر کوچک‌گمبرون (یا جرون) و ساحل رأس‌الخیمه و پیاده کردن قوا در جزیرهٔ قشم گردید. بدین ترتیب منبع آب آشامیدنی اهالی هرمز و پادگان پرتغالی قطع گردید. در ۱۶۱۵ قوای شاه‌عباس قلعهٔ گمبرون را از خان لار گرفتند و سپاه‌یانی که نایب‌السلطنه پرتغالی هند فرستاده بود دیر رسیدند و نتوانستند کاری از پیش ببرند. با از دست رفتن گمبرون پرتغالیان آخرین جای پای خود را در ساحل ایران از دست دادند.

مدتی پیش از این حوادث، فیلیپ سوم که می‌خواست انحصار تجارت ابریشم ایران را برای اتباع پرتغالی خویش بگیرد، نجیب‌زاده‌ای اسپانیولی به نام دن‌گارسیدادوسیلوای‌فینگوه‌را^{۶۸} در ۱۶۱۴ روانهٔ ایران ساخت. دن‌گارسیا در اکتبر همان سال به بندرگوا رسید ولی چون عمال پرتغالی آنجا با حکومت اسپانیا موافق نبودند سه‌سال او را نگاه داشتند و هر قدر می‌توانستند در حقش کارشکنی کردند. سرانجام دن‌گارسیا در ۱۶۱۷ عازم هرمز شد و در آنجا نیز مواجه با مخالفت‌های مأسورین پرتغالی گردید. جالب اینکه اجداد او از پرتغال بودند، ولی پرتغالیان مقیم هند و جزیرهٔ هرمز با او مدارا نمی‌کردند. هیأت اسپانیولی از گمبرون عازم لار می‌شود و با بعلت‌گرمی فوق‌العادهٔ هوا اغلب مسافرت در شبها انجام می‌گیرد. حاکم لار با چهارصد سوار و با طبل و سرنا به استقبال دن‌گارسیا می‌آید و مردم با وجود چوب و چماق فراشان برای دیدن خارجیان سر و دست می‌شکنند. لار شهر زیبایی نبود ولی کاروانسراهای زیاد و تجارتی پررونق داشت. بیابان بین لار و شیراز مثل بیابان بین گمبرون و لار لم‌یزرع و خشک نبود و مسافرین می‌توانستند زیر سایهٔ بته‌ها و درختان کوچک استراحت کنند. حاکم شیراز پیشوازی با شکوه‌تر از استقبال حاکم لار می‌کند: مردم زیادتری جمع می‌شوند و فراشان برای حفظ نظم بیشتر چوب و چماق خود را بکار می‌اندازند. دن‌گارسیا شیراز را شبیه والنسیا^{۶۹} و قرطبه می‌داند و می‌گوید باغ‌های اطراف آن فوق‌العاده زیباست، ولی داخل شهر محقر و کوچه‌هایش تنگ و کثیف است.

دن‌گارسیا چهار ماه در شیراز به انتظار دستور شاه‌عباس که در آن وقت در فرح‌آباد سازندران بود می‌ماند و سپس عازم اصفهان می‌شود. از آنجا نیز به دستور شاه به پیش او به قزوین می‌رود. در سر راه شیراز به اصفهان، ویرانه‌های پرسپولیس حس اعجاب او را برمی‌انگیزد و با دقت و علاقه‌مندی زیاد به وصف جزئیات آن می‌پردازد. به عقیدهٔ دن‌گارسیا این ویرانه‌های با عظمت ساختهٔ نسلی است غیر از ایرانیان و بابلیان که از میان رفته است. او پرسپولیس را (که نام محلیش چهل‌مناره بود) باشکوه‌تر از اهرام مصر و زیباتر از معابد یونانی می‌داند و می‌گوید در اینجا هنر و عظمت به وحدتی همیشگی رسیده است.

رسیدن به اصفهان، صدای آزاردهندهٔ طبلها و سنجها و ازدحام بیحد مردم شنبه ورود هیئت به شیراز بود. دسته‌ای از زنان با حجاب سوار بر اسب بیرون آمده بودند و با وجود پوشیده بودن رویشان، سویشان بیرون بود که با سرواریدها و جواهرات زیادی تزیین شده بود. ابنیهٔ اصفهان نیز به استثنای مساجد پرشکوه آن و خاصه بناهای اطراف چهارباغ و چند کاروانسرا

68. Don Garcia de Silva y Figueroa

69. Valencia

تعریفی نداشت. شهری بود با کوچه‌های تنگ و پر پیچ و خم و بطور کلی به نظر، فقیر و بدبخت می‌رسید. باغات اطراف شهر زیبا بود ولی به زیبایی باغهای شیراز نمی‌رسید. جلو عالی‌قاپو سرداران ایرانی به خاک می‌افتند، ولی اسپانیولیان این کار را دون‌شان خود دانسته فقط با برداشتن کلاه نسبت به شاه‌عباس احترام می‌نمایند.

کاشان شهری کوچک ولی دوست‌داشتنی بود. در اینجا دن‌گارسیا شرح جنگ بین گاوها را می‌دهد که در آن اکثر سکنه شهر از سرد و زن حاضر بودند. هیجان سردها به حدی بود که بدون دلیل به مرافعه و کتک کاری همدیگر برمی‌خاستند. و زنها با آنها کاری نداشتند، ولی با منتهای صدای خود داد و بیداد می‌کردند و جیغ می‌کشیدند. دن‌گارسیا می‌گوید جنگ گاوها در اکثر شهرها رایج است ولی بهتر و شهورتر از همه در کاشان انجام می‌گیرد.

دن‌گارسیا در یکی از باغهای سلطنتی قزوین به نام باغ جنت در یک کلاه فرنگی، که میان استخر زیبایی بنا شده بود، به حضور شاه‌عباس می‌رسد و شرح مفصلی از طرز تقدیم پیشکشها و مهمانی بزرگی که به افتخار او داده می‌شود می‌دهد. ششصد نفر مستخدم برای بردن هدیه‌ها به خانه سفیر می‌آیند و هدیه‌ها گرچه زیاد و متنوع بود - از جواهرات مختلف و تفنگها گرفته تا وسایل نجاری و آهنکاری که شاه‌عباس در اوقات فراغت از آنها استفاده می‌کرد - باز به هر مستخدم قطعه‌ای نمی‌رسید. دن‌گارسیا که عادت به دربار پر تجمل اسپانیا و یا زرق و برق دربار نایب‌السلطنه پرتغالی‌هند داشت از دیدن شاه‌عباس در لباسهای بسیار ساده و بی‌پیرایه یکه می‌خورد و نمی‌تواند تصور کند که سلطانی مقتدر تا این حد به آداب و تشریفات و به وضع ظاهر خود بی‌توجه باشد. پیترودلاواله سیاح مشهور ایتالیایی در این زمان در ایران بود و شرح آمدن سفیر اسپانیا و پذیرایی از او را به تفصیل می‌دهد. او نظری فوق‌العاده احترام‌آمیز نسبت به شاه‌عباس دارد و با واقع‌بینی بیشتری وضع ایران را وصف می‌نماید. دن‌گارسیا، که پیرسردی اشرافی از یکی از مهمترین خانواده‌های اسپانیایی بود، با غرور اشرافی و اروپایی خویش بطور کلی به دیده تحقیر به شرقیان می‌نگرد، و نه از غذای آنها خوشش می‌آید و نه آداب و رسوم دربار آنها را مطابق دربارهای اروپایی می‌یابد.

دن‌گارسیا در ساوریت خویش موفقیتی به دست نمی‌آورد و شاه‌عباس با زیرکی خاصی که در مذاکرات سیاسی داشت او را بازی می‌دهد. مدتی او را معطل می‌کند تا نتیجه جنگ ایران با عثمانی معلوم شود و بعداً چون با دولت اخیر صلح می‌کند نمی‌خواهد تعهدی علیه آن بکند. دن‌گارسیا چون پس از چند بار ملاقات نمی‌تواند با شاه‌عباس در باره مسائل مورد نظرش گفتگو کند، و می‌شنود که شاه قصد سفر آذربایجان را دارد، تصمیم می‌گیرد یک روز عصر در میدان قزوین که شاه اغلب آنجا می‌آمد به حضور او برسد. شاه‌عباس دن‌گارسیا را به یکی از باغهای سلطنتی دعوت می‌کند و بی‌آنکه به او مجال شکایت از دست‌درازی ایران به گمبرون و نواحی مجاورش را بدهد شروع به شکایت از رفتار پاپ و فیلیپ سوم در جنگ نکردن با عثمانی و تنها گذاشتن او می‌نماید. هر قدر دن‌گارسیا اصرار می‌کند که کشتیهای اسپانیولی جلو پیشرفت عثمانیان را می‌گیرند، شاه‌عباس می‌گوید نه تنها عثمانی وقعی به اسپانیا نمی‌گذارد بلکه سفیر آن دولت در ایران نیز گفته است که تا کنون از وجود دولتی به نام اسپانیا در دنیا بی‌خبر بوده است. هر دفعه که موضوع صحبت به هرز و نواحی اشغالی پرتغال می‌رسد شاه‌عباس با مهارت زیاد

آنها عوض می‌کند و دم از علاقه‌مندی خود به‌دین عیسی می‌زند. در ضمن دستور می‌دهد که کشیش یکی از صوامع عیسویان با کتاب مقدسشان به‌نزد او آید و تا آمدن او موضوع صحبت را به‌فرق بین شمشیرهای اسپانیولی و ایرانی می‌کشاند. به‌محض از درآمدن کشیش مذکور، شاه‌عباس او را در آغوش می‌گیرد و بوسه بر سر و رویش می‌زند، آنگاه کتاب مقدس را باز می‌کند و به‌علامت اخلاص اشکش روان می‌شود. در حالی که دن‌گارسیا بخوبی می‌دانست که شاه حتی یک کلمه از آن را نمی‌توانست بخواند. همراهان سفیر تحت تأثیر دینداری شاه‌عباس قرار می‌گیرند و او نیز به‌ناچار شروع به‌تعریف از آن می‌کند، درحالی که می‌دید که درباریان ایرانی در باطن به‌ریش او می‌خندند.

هر وقت دن‌گارسیا می‌خواست در بارهٔ هر مز حرف بزند بلافاصله عشق شاه‌عباس به‌ مسیحیت گل می‌کرد و از این مقوله داد سخن می‌داد. سفیر اسپانیا که از این تظاهر و حيله‌گری سخت برآشفته بود، به‌هر نحوی بود موفق می‌شود اختیار خود را از دست ندهد و چیزی نگوید. شاه‌عباس محبت‌های زیادی نسبت به‌سفیر اسپانیا از خود نشان می‌دهد، و اونیز هر روز به‌میدان می‌رود تا بلکه موقعیتی پیش آید و مطالب اصلی خود را در میان‌گذارد. شاه او را بارها دعوت می‌کند و به‌سلامتی پادشاه و ملکه و ولیعهد اسپانیا شراب می‌نوشد ولی هر بار که موضوع هر مز پیش می‌آید با مهارت تمام صحبت را تغییر می‌دهد. سرانجام شاه‌عباس عازم آذربایجان می‌شود و از دن‌گارسیا که قصد ترک کردن ایران را داشت می‌خواهد که به‌اصفهان برود و استراحت کند و منتظر بازگشت او باشد.

دن‌گارسیا پس از مسوریت ناسوفق خود روانهٔ اسپانیا می‌گردد و در ۱۶۲۰ در نزدیکی جزایر آزور^{۷۰} فوت می‌کند. شرح سفر او که به‌صورت نامه نوشته شده بود در همین سال به‌لاتینی چاپ می‌شود،^{۷۱} و بعداً یکی از همراهانش چاپ منقحی از آن می‌کند،^{۷۲} و ترجمهٔ فرانسوی آن در ۱۶۶۷ منتشر می‌شود.^{۷۳} این سفرنامه که بطور کامل دوباره در ۱۹۰۳ به‌اسپانیولی چاپ می‌شود به‌صورت یکی از سفرنامه‌های کلاسیک زبان اسپانیولی در آمده است و حاوی نکات بسیاری در بارهٔ زندگی مردم ایران در روزگار شاه‌عباس می‌باشد. دن‌گارسیا یکی از نویسندگانی است که در آغاز دورهٔ تحقیقات علمی اروپا مسافرت کرده و نه‌تنها به‌آداب و رسوم مردم کشورهای دوردست بلکه نسبت به‌گیاهان، جانوران، و پدیده‌های طبیعی که در سر راه خود دیده علاقه‌مند است. گرچه او دیدی علمی ندارد اما هرچه را دیده به‌دقت شرح می‌دهد. مثلاً اغلب سر راه خود فسیلهای مختلفی پیدا می‌کند و بعضی از آنها را همراه می‌برد تا به اسپانیا برساند. او دلیل علمی فسیل شدن جانوران را نمی‌داند ولی آنها را دقیقاً شرح می‌دهد.

در سالهای ۱۶۱۲ و ۱۶۱۵ دسته‌ای از کشتیهای پرتغالی در نزدیکی بندر سورت هندوستان از سفاین انگلیسی شکست خوردند و این کار به‌حیثیت پرتغال و اسپانیا صدمه زد. از سوی دیگر شاه‌عباس با دولت عثمانی صلح کرد و احتیاجی به‌اتحاد با پادشاه اسپانیا نداشت. در این ضمن، شرکت جدیدالتأسیس هند شرقی انگلیسیان خواهان خرید ابریشم ایران شده و به‌رقابت با

70. Azuroes 71. *De rebus Persarum Epistola* (1620)

72. *Commentarios da Don Garcia de silva y Figueroa dor la Embajada que de la Porte del Rey de Espana Don Felipe III hizo al Rey xa Abbas de Persia.*

73. Wicqfort, *L'ambassade de Don Gareia de Figueroa en Perse.*

پرتغالیان برخاسته بود. در بهار ۱۶۱۹ یک اسکادران نیرومند به فرماندهی افسری شجاع و فوق‌العاده بیرحم به نام روی فریره دو آندراده^۴ به دستور فیلیپ سوم ماسور جلوگیری از فعالیتهای انگلیسیان در خلیج فارس گردید. مبارزه سختی بین ناوهای پرتغالی و انگلیسی در نزدیکی جاسک روی داد و پیروزی بارزی نصیب انگلیسیها شد. در دسامبر ۱۶۲۱ نه کشتی انگلیسی از بندر سورت حرکت کردند و توانستند خود را به جاسک برسانند. امامقلیخان امیرالاسرای فارس، که از طرف شاه‌عباس مأموریت بیرون کردن پرتغالیان را داشت، از فرصت استفاده کرد و به آنها تکلیف نمود که متفقاً به مواضع پرتغالیان حمله کنند. (نکات عمده‌ای که انگلیسیان را به این کار تشویق کرد عبارت بود از: ۱) تقسیم عادلانه غنایم بین طرفین؛ ۲) قلعه هرمز به انگلیسیان تعلق می‌گرفت؛ ۳) و آنها می‌توانستند بدون پرداخت مالیات به تجارت در هرمز بپردازند؛ ۴) بعلاوه نصف مالیات گرفته شده از دیگر سوداگران بدانها تعلق می‌گرفت؛ ۵) اسرای مسیحی به انگلیسیان و مسلمانان به ایرانیان داده می‌شدند. ۶) امامقلیخان تمام آذوقه و مخارج کشتیهایی که در جنگ شرکت داشتند بعهده خود گرفت. پس از این مقدمات اولین اقدام مشترک ایرانیان و انگلیسیها اشغال قلعه پرتغالیان در منتهالیه شرقی جزیره قشم بود. جزو اسرایی که به دست ایرانیان افتادند یکی هم روی فریره بود که تحویل انگلیسیها گردید. در این جنگ دریانورد مشهور انگلیسی، ویلیام بافین، که در اکتشافات قطبی شهرت یافته بود و خلیج بافین را کشف کرده بود به قتل رسید. مرحله دوم، حمله به هرمز و گرفتن قلعه مشهور آن بود که پس از زد و خوردی شدید و بعلت کمی آذوقه و بروز مرض تسخیر می‌شود. پرتغالیان خود را از ترس انتقامجویی ایرانیان تسلیم انگلیسیها می‌کنند و تقاضا می‌نمایند که آنها را یا به مسقط و یا به هندوستان بفرستند. امامقلیخان دستور می‌دهد شهر هرمز را آتش بزنند و سربازان ایرانی چنان دست به تاراج می‌زنند که چیزی عاید انگلیسیها نمی‌شود. بطور کلی ایرانیان به وعده‌های خود عمل نمی‌کنند، طوری که بعدها موقعی که دوباره از انگلیسیها درخواست می‌کنند به آنها در گرفتن مسقط یاری کنند، این درخواست مورد قبول واقع نمی‌شود.

پس از دست رفتن هرمز، پرتغالیان بندر مسقط را مرکز خود ساختند، ولی در اینجا دائماً در معرض حمله اعراب عمان بودند. آنها بعداً به بصره نیز دست یافتند و تا ۱۶۴۰ در آنجا با انگلیسیان رقابت می‌کردند. در ضمن چند بار در صدد بازگرفتن هرمز برآمدند و یکبار در ۱۶۲۵ حمله آنها توسط کشتیهای انگلیسی و هلندی دفع شد. از سوی دیگر شاه‌عباس در صدد گرفتن بندر مسقط از پرتغالیان بود و نیروی ایرانیان در ساحل عمان به فتوحات مختصری رسیدند. ولی چون روی فریره از زندان انگلیسیان گریخته و با کشتیهای پرتغالی به بنادر جاسک و گمبرون حمله می‌کرد، ایرانیان از مسقط چشم پوشیدند. پرتغالیان چون از گرفتن هرمز ناامید شدند سه سال بعد از شکست نهایی خود در هرمز با شاه‌عباس معاهده صلحی بستند و اجازه یافتند تا در بندر کنگ قلعه و تجارتخانه‌ای داشته باشند و در بحرین به صید سروراید بپردازند. تا ۱۶۵۰ این پیمان برقرار بود ولی چون در این سال پرتغالیان را اعراب از مسقط بیرون کردند، ایرانیان نیز از انجام تعهدات خود سر باز زدند و آخرین پایگاه اسپرطوری پرتغال در خلیج فارس از میان رفت.

از دست رفتن هرمز یکی از ضربات سختی بود که بر پیکر امپراطوری استعماری پرتغال وارد آمد. نویسندگان زیادی جنگ هرمز را از نقطه نظرهای مختلف شرح داده‌اند. روی فریره که خود در جریان حوادث نقش سهمی داشته کتابی به نام توضیحات^{۷۵} دارد که بطرز جالب شرح داستان اسارت خود به دست انگلیسیان و فرار از زندان آنها را می‌دهد. او نویسنده دیگری که خود در جنگ شرکت داشته به نام لوسیان کوردیر و در اثر خویش به نام چگونه هرمز از دست رفت^{۷۶}، به تفصیل زیاد مبارزات طرفین را توصیف می‌نماید، ولی بسیاری از حقایق را به صورت دیگری نشان می‌دهند.^{۷۷} گزارشهای سأمورین هند شرقی که خود شاهد عینی بودند نیز جالب است و دقیقترین آنها توسط ادوارد مونوکس، نماینده انگلستان مقیم ایران که در آن زمان در بندر سیناب بود به اولیای شرکت نوشته شده است.^{۷۸} در ضمن سیاحتی چون سرتوماس-هربرت و تاورنیه و پیترو دلواله شرح بدرقتاری و تبعیضات نژادی، و سختگیری پرتغالیان را نسبت به مسلمانان، کشتار و بیرحمی ایرانیان را نسبت به اسرای پرتغالی می‌دهند. معذک اغلب اینها خالی از اشتباه و سهو نیست. چهارمین دسته از منابع تاریخی این دوره مجموعه‌هایی است که در باره کارهای پرتغالیان در آسیا و آفریقا نوشته شده و از منابع مختلف، چون سفرنامه، گزارش سفراء و غیره جمع‌آوری شده است. یکی از بهترین نمونه‌های این قبیل آثار کتاب بزرگ آسیای پرتغال تألیف فاریوسوسا می‌باشد که اطلاعات جامعی نه تنها در باره این جنگ بخصوص بلکه بطور کلی در باره مردم، آداب و رسوم و تاریخ مستعمرات آسیای پرتغال جمع آورده است.^{۷۹} بی‌مناسبت نیست که این شرح سفرنامه‌های پرتغالی و اسپانیولی در باره ایران را با وصفی از آخرین روزهای شهر مشهور هرمز به پایان آوریم که از ۱۶۲۵ به بعد ایرانیان به آن توجهی نکردند و به سرعت رو به ویرانی نهاد. شاه‌عباس دستور داده بود که هیچ بنای تازه‌ای در آن نکنند و فقط سیصد سرباز در آنجا به محافظت مشغول شوند. سرتوماس هربرت که پنج سال بعد از تسخیر هرمز، یعنی در سال ۱۶۲۷. آنجا را دیده شرحی تأسف‌آور از ویرانی آنجا را می‌دهد که روزگاری به گفته لویز کاسوننس «چون نگینی بر تاج امپراطوری پرتغال می‌درخشیده است.»

« در انتهای جزیره، خرابه‌های شهر معظمی است که پرتغالیها احداث کرده بودند و حالا در تصرف یک پادشاه مسلمان است و هنوز باقی است. این شهر یک وقت بسیار بزرگ بوده است و عمارات وسیع و عالی داشته و چند دیر و کلیسا و یک بازار بزرگ هم در آنجا

75. Ruy Freyre's *Commentarios*, translated by C. R. Boxer.

76. Sanhar Lucian Cordeiro. *Como se qerdeu Ormuz*.

۷۷. این گفته C. R. Boxer در مقدمه کتاب فوق‌الذکر است. او یکی از بزرگترین محققین این دوره تاریخ پرتغال می‌باشد و کتابی نوشته است به نام:

The Portuguese Scaborne Empire (1415—1825) (Pelican Books) 1973.

که حاصل ۳۰ سال کار و مطالعه بیش از چهار هزار نسخه چاپی و خطی است.

78. Edward Monnox, *India Office Correspondence*, Vol. VIII, No. 1032.

تمام این گزارش در آخر کتاب توضیحات روی فریره داده شده است.

۷۹. بعضی از اینگونه مجموعه‌ها از لحاظ تاریخ این دوره حائز اهمیت زیادی می‌باشند، مثل:

Suma Oriental نوشته Tomé Pires و *Décadas de Asia* نوشته João de Barros

در این باره رجوع کنید به:

Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, The University of Chicago Press, 1971, vol. I. pp. 181-217.

بوده است... این شهر بینوا امروزه اعتبار و عظمت گذشته خود را تماماً از دست داده است و ایرانیها دائماً چوب و سنگ عمارات آنجا را برای ساختمان گومبرون که در سه فرسخی آن واقع است می‌برند. خلاصه، این شهر مخروبه که امروز قابل تصرف و سکونت هم نیست در ده سال پیش زیباترین شهر مشرق زمین بشمار می‌رفته است.^{۸۰}

۸۰. سفرنامه توماس هربرت، به نقل از خلیج فارس نوشته آرنولد ویلسن، ترجمه محمد سعیدی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸، ص ۱۸۳.

فرنگ و فرنگی مآبی

هما ناطق

و رساله انتقادی «شیخ و شوخ»

در آغاز قرن گذشته فرنگ در ذهن مردم شرق تصویری است خیال‌انگیز و افسانه‌ای. در حقیقت سرزمین هزار و یکشب همانجاست. فرنگی است که چراغ علاءالدین را در دست گرفته و ثروتهای بیکران شرق را می‌جوید و می‌یابد و می‌برد. چوب جادو نیز که بهره‌خورد خانی گسترده می‌گردد در چنگ اوست. مگر نه اینکه: «تجارت او را ثروتمندتر می‌کند، کار او را سیراب‌تر می‌نماید، و فکر او را دورتر می‌برد؟»^۱ سندباد بحری است و با دنیای کوتوله‌ها در جنگ.

سرمشقی است اجتناب‌ناپذیر. نام او ورد زبان است و گفتار و کردارش سرچ تقلید. قضاوت و داوری اوست که تعیین‌کننده و معیار همه ارزشهاست. پیرامون او را هاله‌ای از احترام فرا گرفته و آوازه شهرت و معلوساتش همه جا پیچیده است. مردم عادی نیز چهره‌ای از فرنگی ساخته‌اند لیکن از آنجا که مسائل و مشکلاتشان با سایرین یکسان نیست، فرنگی بیچارگان نیز با فرنگی روشنفکران و رجال متفاوت است، و درمانی که از او طلب می‌کنند درمان دردهای دیگری است که با قانون و امتیاز و راه‌آهن و بانک فرق دارد به مثل آنان نیاز به دوا و طبیب دارند و تا مدت‌ها هر اروپائیی که به ایران می‌آمد، چون نقش جادویی داشت و چاره هر دردی را می‌دانست بعنوان طبیب تلقی می‌شد. بسیارند مسافرانی که طبابت اجباری کرده‌اند. فریزر می‌نویسد: در ایوانکی در دهی که منزل کرده بود همه مردم ده آمده بودند و از او درمان دردهای خود را می‌خواستند و بنظر آنان فرنگی کسی بود «که می‌توانست کور را بینا کند، لاغر را چاقی بخشد و جذامی را مداوا نماید»^۲! بقول دیگری فرنگیها مجبور بودند همواره مقداری قرص با خود همراه داشته باشند تا برای هر دردی همان قرص را تجویز

1. A. Laroui: «L'idéologie arabe Contemporaine» Paris 1970. p 52

2. J. B. Fraser: «A Journey into Khorasan». London 1826. P 289.

نمایند.^۳ اگر از زیر بار این طبابت اجباری شانه خالی می‌کردند مردم اعتماد خود را از دست می‌دادند و این را حمل بر بدطینتی می‌نمودند.^۴ مسافری که می‌خواست از شیخ کعب اجازه ورود بخاک ایران را بگیرد مجبور شد که دوائی برای «کوری چشم» شیخ تجویز کند، گرچه طبیب نبود.^۵ حاج سیاح هم در بازگشت از فرنگ سخت در شگفت بود از اینکه مردم به او دخیل می‌بستند، از او مراد و درمان می‌طلبیدند به گمان اینکه او طبیب فرنگی است.^۶

فرنگی در ایران از حرمتی برخوردار بود که به همه کار و هر مقامی می‌توانست برسد. در اوایل قرن ورود به مساجد و بازدید از اماکن مقدس کاملاً برای اروپائیان آزاد بود و بسیار بودند فرنگیانی که از صحن امام رضا آزادانه دیدن کرده بودند.^۷ شگفت اینکه گاه فرنگی خود نیز تقدسی می‌یافت و وارد معرکه می‌شد و حتی به پیش‌نمازی هم می‌رسید. پیش‌نماز بوشهر مدت‌ها یک فرنگی بود. بعدها هم با همین حرفه در بحرین زندگی می‌کرد.^۸ ایرانیان یا می‌دانستند و تجاهل می‌کردند و یا خبر نداشتند و فریب خورده بودند در هر حال نتیجه یکی است. حاکم شوشتر هم در اول قرن صاحب خان نیکلا نام داشت از مادر یونانی و پدری انگلیسی زائیده شده بود. پای فرنگی یا فرنگی‌نما به تعزیه‌ها هم باز شده بود. در اوایل قرن که مردم هنوز با شیوه پوشاک فرنگی آشنائی نداشتند، در تعزیه‌ها ایلچی فرنگ از فرنگی بودن فقط یک شال‌گردن داشت. و با زبان من درآوردی پایمردی می‌کرد تا خون حسین را نریزند.^۹ در دوران ناصرالدین‌شاه با گسترش نفوذ غرب و آشنائی بیشتر با دنیای غرب اهل تعزیه «کت نظامی» و شال‌گردن ابریشم از کلنل شیل^{۱۰} و ادوارد براون^{۱۱} عاریه می‌کردند تا چهره حقیقی به ایلچی بدهند. اما زبانش همان بود. فرنگی به لباس درویشی هم در می‌آمد. بسیار مسافران از این درویش دروغین یاد کرده‌اند. از درویش عبدالله انگلیسی در بوشهر^{۱۲}، از درویش علی فرانسوی در گلپایگان که زنی لر به عقد خود درآورد و سفرنامه‌ای هم درباره لرستان نوشت^{۱۳} و یا درویش نجیب‌زاده فرانسوی که از دولت فرانسه نشان «لژیون دونور» داشت.^{۱۴}

نویسندگان فرنگی هم حالت افسانه داشتند. اشعار لرد بایرون بعنوان «علم‌کیمیا» به فروش می‌رفت و ساده‌دلی در باره ولتر متفکر انقلاب فرانسه به‌گوبینو می‌گفت: «والا تر! راستی قهرمان بود! در بازار گردش می‌کرد، کلاه تا بناگوش کشیده، پیراهن چاک، دستی به

3. R. B. Binning: «Journal of two year's travel in Persia...». London, 2 vols, 1857, vol. 1, P. 162.
4. L. A. Conolly: «Journey into the north of India», London, 1838. vol. I p. 14.
5. Y. H. Stocqueler: «Fifteen month Pilgrimage» London 1832. 2 vols.vol.1.p.70.
۶. «خاطرات حاج سیاح یا دوران خوف و وحشت». بکوشش حمیدسیاح، تهران. ۱۳۴۶
7. Y. B. Fraser: «A winter's Journey...» London. 1838. 2 vols. vol. 2. p. 211.
8. Y. Morier: «A Second Journey through Persia 1810-1816» London. 1818. p. 32
9. Conolly. of cit. vol. 1. p. 245
10. Lady Sheil: «Customs and Manners in Persia» London, 1854 p.
11. E. Browne: «A year Amongst the Persians». London.
12. S. Y. Malcolm: «Sketches of Persia». London 1825, 2 vols, vol. 1, p. 62
13. Lady Sheil...» p. 226
14. Carla Serena: «Hommes et Choses en Perse». Paris, 1883, 155.

قمه و دستی بکمر! روزها با ارمنیان عرق می خورد و شبها کار دیگری می کرد. از چیزیکه بیش از همه بدش می آمد «سلا» بود. و سلایان همیشه از دست او به کلاتر محل شکایت می کردند. ولی او زرننگ بود و می توانست فرار کند. وقتی سرکیف می آمد تصنیفهای خوبی می ساخت که ماهنوز بخاطر داریم: یا در هجوماهای بیچاره و یادرمسح زنانی که می شناخت و یا در وصف شراب ارمنی. اما خیلی حقه باز بود! «^{۱۰} حکام فرنگ هم از همین وصف برخوردار بودند. تصویر ناپلئون در همه جا بفروش می رسید که با بالاپوش جواهرنشان بر تخت فتحعلی شاه می نشست. پشت سرش دورنمایی از پاریس به چشم می خورد که درحقیقت اصفهان را می ماند. ترجمه شرح زندگانی او به فارسی همواره بالای سر محمدشاه جای داشت و هرشب به آن مراجعه می کردند^{۱۶} تنها صدراعظم او حاجی میرزا آقاسی بود که هر بار سخن از ناپلئون به میان می آمد با ریشخند می پرسید «ناپلئون دیگر سنگ کیست؟»^{۱۷} در اذهان عمومی ناپلئون بیشتر یادآور شاه عباس بود که همه اصلاحات و کاروانسراهای جهان را به او نسبت می دادند. والی کردستان از باستان شناس فرنگی می پرسید: «ناپلئون تاکنون چند تا کاروانسرا ساخته است؟»^{۱۸} داستانهایی هم از «هوش» و زیرکی او بر سر زبانها بود که به او چهره شعبده بازی را می داد.

تبلیغات مسیحیگری نیز با خوشامد روبرو بود و کسی اعتراضی نداشت. در زمان فتحعلی شاه هانری مارتین به ایران آمد و تورات را به فارسی برگرداند. و خاقان در تقدیرنامه ای که برای او نوشت خواندن این کتاب «سفید» را به تمام ایرانیان توصیه نمود. تورات در همه شهرها به رایگان پخش می شد، بویژه در آذربایجان و اصفهان. مدارس مسیحی هم در شهرهای گوناگون ایجاد شد. اجازه اولین مدرسه را ژوزف ولف کشیش انگلیسی از عباس میرزا گرفت. مدرسه دخترانه ارومیه تا . . . ۵ شاگرد داشت^{۱۹} حتی در بوشهر هم مدرسه ای بود که . . . ۷ لیره خرج آن کردند و ۱۳ محصل در آنجا به تحصیل مشغول بودند^{۲۰} تأثیر این کارها در ایران کم نبود حتی عده ای در انتظار ظهور مسیح بودند. مسافری می نویسد: «در شیراز شنیدم مسلمانی به دوستش می گفت حضرت محمد روز جمعه را روز نماز جماعت قرار داده زیرا مسیح را در این روز مصلوب کرده اند»^{۲۱} تصویر حضرت مریم و مسیح در نقاشیها رونق می یافت. ولف در سفرنامه خود می نویسد هنگامی که به سبزوار رسید جماعتی گرد او آمدند زیرا در شهر شایع شده بود که او مردیست دویست ساله، متبحر در همه علوم جهان. و بشارت ظهور مسیح را می دهد...^{۲۲} حتی تعدادی اروپایی نیز معتقد شده بودند که مسیح از ایران ظهور خواهد کرد و به سفرای مقیم

15. C. de Gobineau: «Religions et Philosophies dans L Asie Centrale» Paris, 6c ed 1959, p. 113.

16. E. Dutemple: «Les Kajars...» Paris 1893, p. 11.

17. C. de Sercey: «Une Embassade Extraordinaire. La Perse: Paris 1843. p. 130.

18. Perkins: «Residence of eight years in Persia» Anvoer, 1843 درباره مدارس

19. Rich: «Narrative of a residence in Koordistan» 2 vols, London, 1838.

20. Stoqueler: op. cit. p. 69.

21. Y. Buckingham: «Travels... in Persia». London, 1830, vol 1, p.1.

22. J. wolff: «A Mission to Bokhara», t. 1969, p. 208.

ایران در این باره نامه می‌نوشتند.^{۲۳} در تبلیغ دینی و ظهور مسیح، مدارس ارومیه درجه اول اهمیت را داشتند. در اواسط دورهٔ ناصری تعداد نمایندگان مسیحی^{۲۴} در این منطقه بالغ بر ۳۸ تن بودند.^{۲۵} مدرسه اصفهان ۱۶ شاگرد داشت و ماهی ۵ تومان ونیم خرج نگهداری مدرسه بود. اعتقاد به فرنگی و تمدن فرنگ به حدی رواج می‌گرفت که عباس میرزا از اروپائیان خواست که «هر کس از اهل فرنگ اراده نماید بیاید در آذربایجان که تبریز پایتخت آنجاست ساکن شود.» و اصولاً بهتر است اروپائیان که پی در پی به آفریقا و گرجستان و داغستان می‌روند به ایران بیایند و در ایران زندگی کنند و ایرانیان را با تمدن غرب آشنا نمایند. عباس میرزا درخواست خود را در روزنامه‌های فرنگ منتشر کرد. جوابی نیز از یک سرهنگ انگلیسی رسید که طرحی است مفصل. نویسنده این پاسخ پیشنهاد می‌نمود که اصولاً در آذربایجان «یک آبادی» به اهالی «انگلیس و جرمن» داده شود «زیرا این قسم آبادی بسیار انفع و معظم خواهد شد به علت اینکه در زراعت و تجارت و صنایع و غیره که اهل فرنگستان تازه یافته و ایجاد و اختراع نموده‌اند در ایران بیشتر خواهد شد.» در این طرح که خصلت استعماری محض دارد به اداره کنندگان آبادی خودمختاری کامل داده می‌شود. حتی «امورات شرع و عرف را با کمال انصاف و عدالت به قانون شریعت انگلستان و به آداب اهل آن ولایت واگذارند و اگر چنانچه از کسی خیانتی به خلاف عرف و شرع سرزده باشد که موافق قانون انگلیس واجب القتل شد» در اینصورت اختیار تام با انگلیسیها خواهد بود. پول و خرج اهالی آبادی و آبادانی آن هم کلیتاً به عهده نایب السلطنه گذاشته شده است.^{۲۶}

اولیای حکومت ایران هیچ یک از کارهای فرنگیان را به دیده انتقاد نمی‌نگریستند. فرنگیانی که در همه عمر در کتابهایی نظیر «سرگذشت حاجی بابا» همه آداب و رسوم و سنن مذهبی ایران را بباد ریشخند می‌گرفتند و از زبان هانری مارتین مترجم تورات مذهب اسلام را تحقیر می‌کردند، و زن صیغه و حجاب و روبنده را از علایم توحش و عقب ماندگی می‌دانستند، به محض اینکه پایشان به ایران می‌رسید از هیچ یک از این «لذات» محروم نمی‌ماندند. و از آنجا که اکثر به تنهایی سفر می‌کردند و زنهای خود را همراه نمی‌آوردند، به سنت صیغه کردن روی می‌آوردند. و در این مورد اسناد و مدارک موجود است. مسافری می‌نویسد «سالهاست که مردان فرنگی مقیم ایران زنهای آسوری را صیغه می‌کنند. خانواده‌های آسوری حاضر می‌شوند که برای مدت معینی که بستگی به اقامت فرنگیان در ایران دارد دخترهایشان را به عقد آنان درآورند. معمولاً دختر با پدر و مادر خود به خانه شوهر می‌آید. هر یک از این آقایان حرمسرای جداگانه برای این زنها دارد و اینان حجاب بر سر دارند... در سر سیز با مردان غذا نمی‌خورند. به محض

23. Y. Tynianov: «La Mort du Vizir Mokhtar» Paris 1968, p. 321,

24. در این دوره در ایران نمایندگان گوناگونی از Scottish Missionary Society, Church of London و غیره بودند در این مورد رجوع شود به:

Y. Piggot: «Persia Ancient and Modern», London 1874, p. 169.

25. C. Markham: «A general Sketch of the History of Persia», London 1874.

26. سعید نفیسی: «جلب مهاجرین اروپائی در ۱۲۴۲» مجله شرق. سال اول. از دیماه ۱۳۰۹ تا فروردین ۱۳۱۵

اینکه موعد زنی سر می‌آید سرد زن دیگری عقد می‌کند.^{۲۷} دلالتان مخصوصی برای اینکار با سفارتخانه‌ها و قونسولگریها مذاکره می‌کردند، اسامی اروپائیان مقیم را می‌گرفتند و از مدت اقامتشان آگاه می‌شدند. سپس زنی «در خور» آن فرنگی برایش تهیه می‌دیدند.»

کریپورتر باستان‌شناس و شرق‌شناس مشهور از این خلق و خوی اروپائیان به سختی انتقاد می‌کند. می‌گوید در رضائیه زنان ارمنی و آسوری دخترهای خود را برای «صیغه شدن» به مسافران فرنگی تربیت می‌کنند و هنگامیکه این دخترها به سن سیزده یا چهارده می‌رسند آنان را برای فرنگیهای مقیم ایران می‌آورند و این «عمل شنیع» را اروپائیان رواج داده‌اند. هر دختری بهائی دارد. پدر و مادر دختر این معامله را بدقت انجام می‌دهند بهای هر دختر بستگی به وجاهت و هنر و کاردانی او دارد. کودکانی که از این ازدواج‌ها به دنیا می‌آیند وضع سخت ناگواری، دارند و پدر معمولاً قدرت مالی اینکه همه بچه‌ها را با خود بفرنگ ببرد ندارد، معمولاً یک یا دو پسر- بچه انتخاب می‌کند و آنان را با خود به اروپا می‌برد، باقی کودکان را به امید خداهای می‌کند که آنان با سرنوشت نامعلومی زندگی می‌کنند. این کودکان را مادران اغلب می‌فروشند! و دخترها را به روسپیگری و اسی دارند. همین نویسنده اضافه می‌کند که کشیش‌های مسیحی نه تنها به این امر اعتراضی نمی‌کنند بلکه تشویق هم می‌نمایند. باز می‌نویسد که مسلمانان همه می‌دانند که «مسیحیان حق صیغه کردن زن را ندارند و می‌بینند که مسیحیان برخلاف دین خود رفتار می‌کنند». با اینحال هیچکس حرفی نمی‌زند. نویسنده امیدوار است که عباس میرزا لااقل به یاری این کودکان «حرامزاده» بشتابد.^{۲۸}

و باز مسافر دیگری در همین مسئله می‌نویسد که «در ایران فقط مسلمانان نیستند که زن صیغه می‌کنند بلکه از سالها پیش این رسم در میان اروپائیان نیز رواج بسزایی دارد و زنهای صیغه معمولاً از ارامنه انتخاب می‌شوند». و شوهرها از میان سفیران و وزیر مختاران گرفته تا تجار و اشخاص معمولی.^{۲۹}

به نزد اولیای دولت و رجال وقت فرنگی سرمشق کاملی بود. برخی مفتخر بودند به اینکه جاسوس فرنگیانند. میرزا ابوالحسن شیرازی که معاهده گلستان و معاهده سیاسی ایران و انگلیس در ۱۲۲۴ (قرارداد مجمل) به وسیله او بسته شد در نامه‌ای به اولیای حکومت انگلیس نوشته افتخار می‌کند که در بستن این قرارداد به نفع انگلستان و به زیان کشور خویش دست داشته است و انگلیسیها از این بابت و از همان تاریخ مبلغی ماهانه در بانک بمبئی به حساب او می‌ریختند. میرزا ابوالحسن خان درخواست می‌کرد که پس از سرگش این مبلغ به حساب پسرش میرزا مهدی خان پرداخت گردد.^{۳۰} و دولت انگلیس جواب می‌داد که اینکار ممکن نیست زیرا پسر او هنوز کاری برای دولت انگلیس انجام نداده و قراردادی نبسته است.^{۳۱}

27. E. Wagner: «Travels in Persia» London 1845. 3 vols. vol. 3. p. 114.

28. R. Kerr Porter: «Travels in Gorgia aud Persia» 2 Vols. London. vol. 1. p. 425-426.

29. Southgate: vol. 2, p. 38-39.

۳۰. نامه میرزا ابوالحسن خان. ۱۲ رجب ۱۲۴۱. در بایگانی وزارت امور خارجه انگلیس

P. R. O FO. 248/53.

۳۱. جواب به میرزا ابوالحسن خان: همان جا. ۲۶ سپتامبر ۱۸۲۶ (از طریق جان ماکدونالد: سفیر کمپانی هند شرقی در ایران تا ۱۸۳۰)

فرنگ‌رفته‌هایی چون میرزا ابوالحسن خان نه تنها هیچ به ایران نیاوردند بلکه درست چهره‌ای را ارائه دادند که فرنگی‌می‌خواست از شرقی بیافریند. عروسک خیمه شب‌بازی که ملیت و فرهنگ خویش را منکر است و شیفته قدرت است. انسانی که فقط از راه تقلید زندگی می‌کند. بدون وجود سرمشق موجودیت ندارد. اگر اقداسی می‌کند و یا کاری بدست می‌گیرد همه‌اش با این فکر است که «اروپائی چه خواهد گفت؟ فرنگی چگونه قضاوت خواهد کرد؟ در این مورد چه خواهد نوشت؟» محصلینی هم که در این دوره بفرنگ رفتند در بازگشت چندان کاری از پیش نبردند تنها بر کمبودها و عقده‌های حقارت هم‌وطنان خود افزودند و بعضی بانگاه فرنگی مآبانه هم‌وطنان خود را مورد قضاوت قرار دادند.

چه بسا مقالات که در باره این فرنگ‌رفته‌های دوران قاجار که پیش از مشروطیت به چهار دسته تقسیم می‌شدند نوشته شد. نام این محصلین در تاریخها ثبت شد از آنان بعنوان نوابغ یاد کردند و عباس میرزا را ستودند که برای نخستین بار اعزام محصل به فرنگ را باب کرد.^{۳۲} از این محصلین میرزا صالح که در انگلستان عضو فراماسونری هم شد روزنامه را در ایران ایجاد کرد و حاجی بابای افشار که به قول مورخین طب خواند^{۳۳} و نابغه شد طبابت دربار را عهده‌دار شد و نام او بعنوان اولین و بزرگترین طبیب فرنگ‌رفته ایرانی در صفحه روزگار باقی ماند. در حالی که طبق اسناد خود انگلیسیها حاجی بابای افشار که در ۱۸۱۱ با جونز به انگلستان رفت و ۱۸۱۹ به ایران بازگشت. و هرگز مدرسه طب را به پایان نرسانید و نتوانست از عهده امتحانات پزشکی برآید. پس از چند سالی وقت‌گذراندن سرانجام با تعدادی کتاب برای «ادامه مطالعه طب در ایران» به وطن آمد و از آنجا که دائم‌الخمر بود مطالعه بعدی‌اش هم سرنگرفت. در طی اقامت خود در لندن حاجی بابا و میرزا کاظم ۶۰۰، ۵۰۶ لیره به هزینه دولت ایران خرج کردند و میرزا کاظم هم که در لندن یا از سل و یا از غصه درگذشت.

در دوره محمدشاه و دوره ناصری هم عده دیگری به فرنگ رفتند از جمله ۴۲ نفر از فارغ‌التحصیلان دارالفنون. گاه اروپائیان هم از محصلین فرنگ‌رفته ایرانی خوشدل نبودند. ژوزف ولف می‌نویسد: «باید اعتراف کنم جوانانی که در انگلستان درس خوانده‌اند و یا از کشور ما دیدن کرده‌اند آدمهای حساسی نیستند و آخر و عاقبت بسیار بدی یافته‌اند».^{۳۴} شک و تردید در باره فرنگ‌رفته‌ها در برخی از نوشته‌های این دوره هم دیده می‌شود. حقیقت اینکه بسیاری از این گروه کاری برای ایران انجام ندادند و از نظر واقعی تاجی برسرمست نزدند.

۳۲. در مورد فرنگ رفته‌ها: مجتبی مینوی: «اولین کاروان معرفت» یغما سال ششم. و محیط طباطبائی «تاریخچه اعزام محصل به اروپا»، روزنامه شفق سرخ، تیرماه ۱۳۱۲. محبوبی اردکانی: «تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران»، رساله دکترای دانشگاه تهران، سال ۵۱-۱۳۵۰. و حسین مرادی‌نژاد و پرویز پژوم شریعتی: «پژوهشی در باره فرستادن دانشجو بخارج» نامه علوم اجتماعی، دوره ۱، ش ۴، تیرماه ۱۳۵۲ بویژه: فریدون آدمیت: «فکرآزادی و مقدمه نهضت مشروطیت در ایران» تهران. ۱۳۴۱

۳۳. پرونده محصلین ایرانی در لندن:

P. R. O. Fo. 60/30. Fol. 192, Sep. 1828.

نامه‌های مفصلی درباره هزینه تحصیلی هر یک از محصلین ایرانی و طرز تحصیلشان در خارج در بایگانی وزارت امور خارجه موجود است.

34. J. Wolff: «A Mission to Bokhara», p. 88.

شکی که در نزد برخی از روشنفکران و نویسندگان آن زمانه درباره فرنگ و فرنگد رفته بوجود آمده حائز اهمیت است. مجدالملک سینکی می‌نویسد: «این شتر مرغهای ایرانی که از پترزبورگ و سایر بلاد خارجه برگشته‌اند!» بمراتب از دیگران، بدترند و حرص و آزشان بیشتر. معلوماتشان هم به دو چیز منحصر است «استخفاف ملت و تخطئه دولت!» و از این رو «شبهه ایجاد شده که آب و هوای بلاد خارجه عجب چیزها از آب بیرون داده!» اینان همواره از بخت خود درشکایتند و منت بر دیگران می‌گذارند که چرا از ولایات منظم فرنگ به‌سالمک بی‌نظم رجعت کرده‌اند و همواره در حال انتقاد و ایرادند که چرا فلان کار در ایران انجام نشده و چرا اولیای حکومت از «اسباب تربیت» ملت غافل مانده‌اند. لیکن این انتقادات تا وقتی است که به خودشان کاری سپرده نشده و مقامی داده نشده است. «همینکه مصدر شغلی شدند با اطمینان کامل که قبیح اعمال ایشان به برکت سیاحت قطعاً اروپا» از همگان پوشیده است و به این زودیها کسی در صدد کشف بی‌حقیقتی ایشان نیست «بالادست همه بی‌تربیتها برسی‌خیزند و در پایمال کردن حقوق مردم و ترویج فنون بی‌دیانتی و ترک غیرت و سروت و اختراعات امور ضاره و طمع بیجا و تصدیقات بلا تصور و خوشامد و مزاح‌گوئی به رؤسا و پیشکاران و تصویب عمل و تصدیق به اقوال ایشان چندان مبالغه دارند» که اولیای حکومت هم از مسئولیت‌هایی که به آنان واگذار نموده‌اند پشیمان می‌شوند و متحیر می‌مانند که با این افراد به «چه قانون باید سلوک» نمود زیرا هویت آنان درست مشخص نیست.

بمار ماهی مانند نه‌ماهی است و نه مار منافعی چه کنی؟ مار باش یا ماهی^{۳۵}
 نویسنده دیگر میرزا حسین خان نایب اول سفارت ایران در عثمانی نیز در رساله‌ای انتقادی از اوضاع سیاسی ایران^{۳۶} مسئله فرنگ رفتگان را مطرح می‌کند. انتقاد اساسی او به اولیای دولت ایران اینست که گمان می‌کنند با فرستادن آدم به فرنگ و آوردن آدم از فرنگ می‌توان همه مسائل مملکت را حل کرد. به اعتقاد او با اینکه رفت و آمد به اروپا روز بروز بیشتر می‌شود و محصل به فرنگ می‌رود و باز می‌گردد، هنوز از علم و معلومات اینان کسی بهره‌ای نبرده است. و در همه ایران «ده نفر» نمی‌توان یافت که بتوانند کاغذی به یکی از زبانهای اروپائی «بدون غلط اداء و انشاء» بنگارند و یا فنی از فنون و علمی از علوم فرنگی را بطور کامل بشناسند. حتی «کالسه‌چی فرنگی هم در قیاس با این دانشوران ایرانی «اصطلاحات علمیه را بهتر می‌داند» و به قانون و احکام معاملات بهتر از اینان آشناست.

همان نویسنده تعجب می‌کند از اینکه فرنگی‌مآبی در ایران بانوعی ظاهرسازی و ناآگاهی توأم شده است. هر که پایش به فرنگ می‌رسد یا هر که از فرنگ می‌آید حرمتش لازم است و طاعتش واجب. حتی رجال و اولیای دولت ایران حاضرند به هر خواری تن در دهند و همه‌گونه تحقیر شوند و خود را تا حد امکان نفی و انکار نمایند. «وزرای محترم نادر- الامثال ماکه به اروپا می‌روند ایشان را کسی به هیچ خدمت کوچک و پست‌ترین مأسوریت استخدام نمی‌کند و قابل هیچشان نمی‌شمارند. ولی چون نوع فرنگی... مصروف به علم و هنر است لهذا هر فرنگی صورت نشسته نازل که در اروپا دلال یا حامل یا جمال بود به محض اینکه

۳۵. مجدالملک سینکی: «کشف الغرایب» بارساله مجدی.

۳۶. حاج میرزا حسین خان مرتیب: «رساله اوضاع سیاست ایران» ۱۳۰۱. خطی.

با به‌دایره‌ای از دوایر ایران گذاشت وزراء و صدورایران قول او را به‌منزله وحی منزل بگوش جان استماع کرده هرچه بگوید به‌حسن قبول تلقی می‌نمایند».

برداشت رجال ایران در تقلید از فرنگی چنین خلاصه می‌شود: یا می‌خواهند در مقابل فرنگ خودنمائی کنند و یا خود را به فرنگی برسانند. غافل از اینکه اگر فرنگی ترقی کرده و خود را به این مرحله از پیشرفت و تمدن رسانیده است، از این روست که صبح تا شام در ترویج و تقویت آنچه خود دارد می‌کوشد، چشمش را به‌طرز کار ماها ندوخته است، بلکه می‌خواهد تا افراد ملت خود را در مقابل دیگران بسیج کند. و در این راه از تاراج و غارت سایر ملل هراس ندارد. درحالی که ما «در کوتاه‌بینی هریک بدبختانه به جان یکدیگر افتاده و دروادی بی‌پایان نفاق سرگردان و پراکنده و پریشان مانده‌ایم، و عمرگرانمایه خویش را در طریق اجرای اغراض شخصی و نفسانیه صرف می‌کنیم. مثل اینکه همیشه در این اندیشه‌ایم که به هر تدبیر و شیطننت مال دیگری را غصب و ناسوس آن‌دگر را پایمال کنیم».

فرنگی بنا بر نیازمندیهای خویش کارخانه‌اش را می‌سازد، کارشناس تربیت می‌کند، مواد اولیه را هم از سایرین به جبر می‌گیرد و کار خود را راه می‌اندازد. ما می‌پنداریم که «هروقت کارخانه ماهوت‌بافی و چلواسازی و فابریک تفنگ و توپ‌کروپ به ایران بیاوریم ایران ترقی می‌کند». و حال آنکه اگر کارخانه را از فرنگ آوردیم باید کارشناسش را هم بیاوریم متخصص هم بیاوریم «آنوقت چنین فابریکی چه‌فایده به‌حال ما خواهد داشت؟ چرا باید خوراک و پوشاک و چراغ و دیگر لوازم زندگانی ما همه از سایه ایشان باشد؟ چرا باید آنان متحد باشند و مشفق و ما منافق و محتاج؟»

تازه می‌خواهیم افتخاراتی هم داشته باشیم، به فرنگی فخر هم بفروشیم و بگوئیم کمتر از شما نبوده و نیستیم. در گذشته چنین بودیم و چنان کردیم، آنطور بودیم و اینطور شدیم. چه‌ها داشتیم و چه‌ها نوشتیم و چه‌ها ساختیم. اگر حقیقت است پس دیگر چه‌نیازی به فرنگی داریم؟ اگر حقیقت نیست این همه فضل‌فروشی و فخرفروشی از برای چیست؟

امروز برخی از متفکران عرب^{۳۷} نیز به این تضادها به‌دیده انتقاد نگریسته‌اند و نوشته‌اند که ما شرقیها هنگامی که می‌خواهیم خود را به‌رخ غربی بکشیم به‌جلد باستانشناس می‌رویم و همواره در گذشته‌ای دور به دنبال عظمت افسانه‌ای می‌گردیم، و در این‌کندوکاو، هم‌حال را فراموش می‌کنیم و هم‌آینده را. از اینکه ما پی در پی تکرار کنیم: سرچشمه علوم از ماست، فلسفه از ماست، ریاضی از ماست، قدست از ماست چه‌حاصل؟ چرا دیگران به آنچه که دارند افتخار می‌کنند و ما به آنچه که در عالم خیال می‌خواهیم داشته باشیم؟ در هرگاسی که برسی داریم شبیح فرنگی بعنوان سرسشق و قاضی، کابوس وار به دنبال ماست. و ما نقش عقده‌ها و کمبودهایی را بازی می‌کنیم که او در ما آفریدم موجودی بی‌ریشه، عاری از خاطره، سرگردان و ناتوان و نیازمند بحمایت دیگری. و هستی‌اش توجیهی است برای «تحت‌الحماگی». و از آنجا که در این دو رابطه همواره دونیرو لازم و ملزوم یکدیگرند^{۳۸}. اگر فرنگی حاسی است پس شرقی نیز اجباراً

۳۷. در این‌باره بحث بسیار مفصلی در کتاب «لارونی» آمده است که ما قبلاً از او یاد کردیم.

۳۸. در مورد لزوم این‌نیرو و لزوم این نوع رابطه میان استعمارگر و استعمارزده:

Paul Freire: «Pedagogie des Opprimés», Paris, 1974, p. 36.

تحت الحمايه است. و وجود يکي دليلی بر وجود آن ديگری.

برگردیم به رساله^{۳۹} میرزا حسین خان. او نیز در جواب این سؤال در مانده که اگر فرنگی خو بست و باید همواره از او تقلید کرد و روش زندگی او را معیار قرار داد پس دیگر «علت اجتناب و گریز ما کدام است؟» اگر نفوذ او زیان آورست «چرا باید این همه اقوال او را معتبر دانست و از او تقلید و پیروی کرد؟»

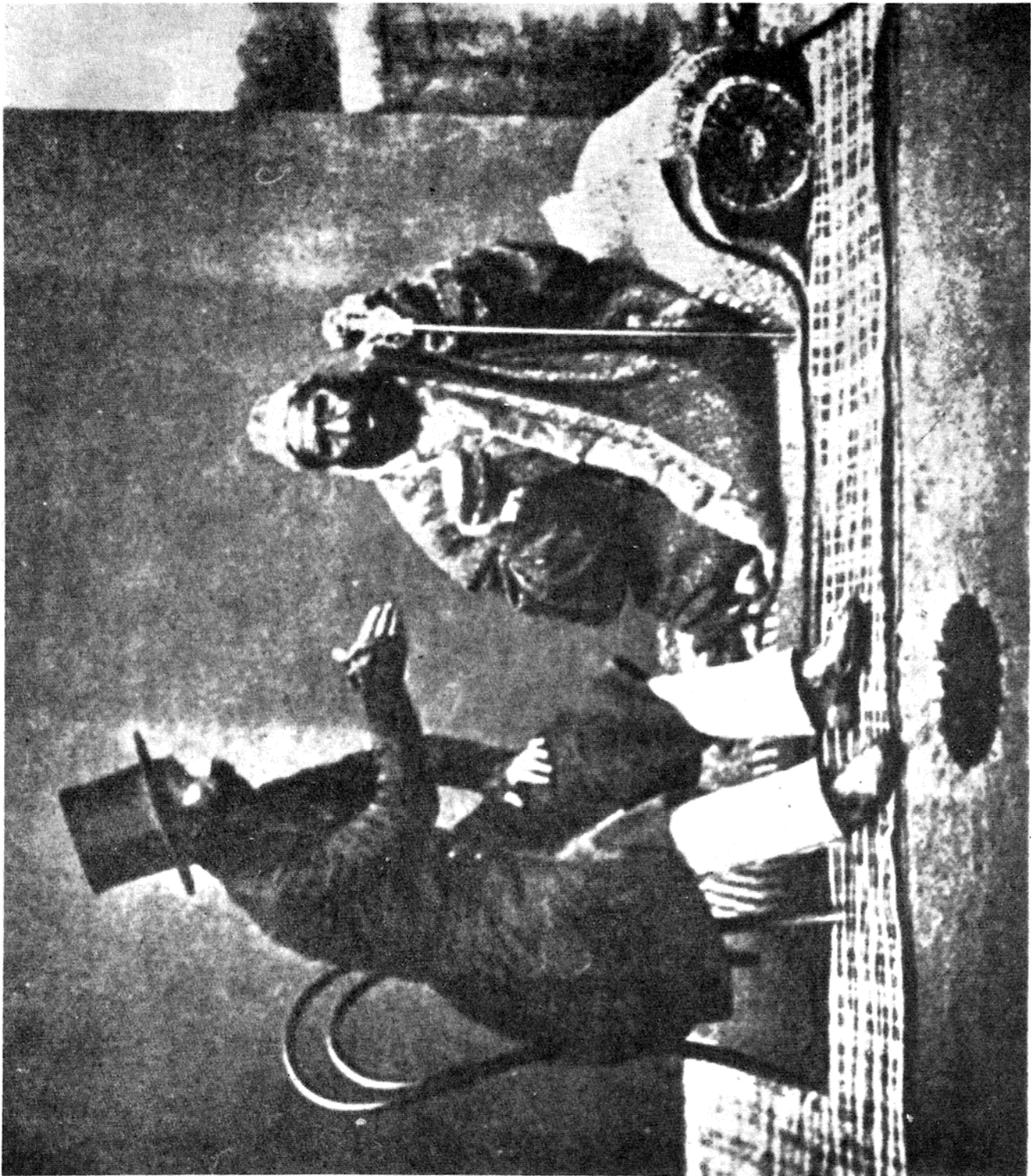
به نظر او آیا این متعارض نیست که ما فرنگی را نجس می دانیم اما آثار و صنایعش را پاک؟ می گوئیم مسلمانیم لیکن از لباسی که کافران به ما تحمیل کرده اند دست بر نمی داریم. با قلمی که با چاقوی فرنگی تراشیده شده قرآن رونویسی می کنیم، زیرا که ما به هر چه از زیر دست «سیو فلان و ستر بهمان» بیرون بیاید معتقدیم، نه به آداب و فرهنگ خود. و باز از یادسی بریم که اگر سیو فلان و ستر بهمان حسن نیتی داشت به ممالک افریقا و آسیا چنگ نمی انداخت و به حقوق این ملل آنچنان که دیده ایم و شنیده ایم تجاوز نمی کرد.

نویسنده دیگری در همین زمینه و در همان دوره می گوید^{۴۰} «جمعی مردم بی خبر به صور مختلف با ریش و سبیل متناسب یک شست رعیت فقیر بیچاره فلک زده را طعمه خود کرده اند و هی از اینها چیز می گیرند و می برند و می خورند و کج می نشینند و تند نگاه می کنند». بعد هم افتخار می کنند که ما مستقلیم. و اضافه می کند که این روال مملکت را به یک مستعمره تبدیل خواهد کرد. مثال می آورد که «شخصی ایرانی به هندوئی گفته بود فرنگیها هند را چگونه گرفتند؟ هندو گفته بود: همانطور که ایران را گرفتند. ایرانی گفته بود: ایران را کسی نگرفته است. هندو گفته بود: ما هم همین طور می دانستیم، یک وقت دیدیم و فهمیدیم که اسیر فرنگی شده ایم.» به اعتقاد او از فقر تا مستعمره شدن فاصله ای نیست. فرنگیها به هر جا که فقر غالب آمد غلبه کرده اند. مثال پروتستانها را می آورد، که: «هنوز رؤسای این مذهب به کمال همت در ترویج اند و حال در سواحل شرقیه فرنگ، به ظاهر حرست و آزادی سودان و زنگیان را وسیله نموده و مکاتب و مدارس تأسیس کرده و به تعلیم و تدین طوایف متوحشه آفریکه مشغولند و در باطن مقصد اصلیشان آنکه بعضی طوایف اسلامی زنگیان را وارد مذهب پروتستان می نمایند.» هر چند که «ثروت و غنا بسیار ممدوح است اگر هیئت جمعیت ملت غنی باشد و لکن اگر اشخاص معدود غنای فاحش داشته و سایرین محتاج و مفتقر [باشند]، از آن غنا اثری و ثمری حاصل نشود و این غنا برای غنی خسران مبین است.»

در مورد رابطه با فرنگ و انتقاد از روابط تجاری با فرنگ حسن خداداد نایب اول سفارت ایران در وین نیز پیشنهاداتی دارد. و افسوس می خورد که از زبان میرزا حسین خان سپهسالار «سشتی ارامنه» که منظور ملکم و نریمان خان است کار اصلاح ایران را به سهه گرفته اند. و هر روز در فرنگ «اوراق باطله» می فرستند (۲) و در حضور شاه نیز «سجل اعتماد و مورد تحسین» می شوند. حسن خداداد معتقد است که اینان با سشتی الفاظ رنگین و سنگین سات ایران را می فریبند و کارشان عوام فریبی است.

۳۹. حسن خداداد: «یادگار حسن از آثار وین» چاپ وین، ۱۲۹۹ ق. این رساله را آقای دکتر اصغر مهدوی در اختیار من نهادند از ایشان سپاسگزارم.

۴۰. نامه حسن خداداد به امین السلطان، ۱۳۰۴ ق، در آرشیو حاجی محمد حسن امین الضرب، کتابخانه دکتر اصغر مهدوی. (باز هم متشکرم.)



اهمیت رساله حسن خداداد بیشتر از نظر اقتصادی است. می‌گوید در ایران به اندازه‌ای تقلید از فرنگ رواج بیمورد یافته که حتی ایرانیان به تولیدات سنتی خود که منبع درآمد عمده‌ای بوده است با تردید نگاه می‌کنند و از این رو تجارت ایران را به ورشکستگی می‌کشاند. مثال فرش ایران را می‌آورد و می‌نویسد در گذشته اگر فرنگی فرش ایرانی می‌خرید یکی بعلت طرح‌های اصیل آن بود و دیگر بعلت رنگهای طبیعی. در حالیکه اکنون (که سال ۱۲۹۹ قمری است) فروش فرش عثمانی و فرشهای داغستان و بخارا از فرش ایران بیشتر است. زیرا ایرانیها اولاً بجای رنگهای طبیعی رنگهای جوهری بکار می‌برند. ثانیاً به گمان اینکه فرنگی از نقشهای اروپایی بیشتر خوشش می‌آید طرح فرشها را اروپائی می‌کنند. در هر حال که اگر منظور تقلید از نقاشی فرنگی است، این تقلید بیهوده است. فرنگی اگر بخواهد نقاشی و طراحی خودش را بخرد دیگر چه احتیاجی به ایرانی دارد؟ اگر فرش ایرانی می‌خرد برای طرح ایرانی است. می‌نویسد در ۱۲۹۸ ق. در حدود ۳۵ هزار تومان فرش در بازارهای اروپا به فروش رفته است لیکن از این سال این رقم بعلت همین تقلید رو به کاهش یافته است.

همچنین در زراعت هم سرمشق فرنگی را قرار داده‌اند. اگر فرنگی کمتر زراعت می‌کند از این روست که خاک کمتر دارد و بعد صنعت دارد و بعد هم فرنگیها «از صد و پنجاه سال پیش دریافته‌اند که سکان ربع مسکون را که در آن وقت در خواب غفلت بودند به خود محتاج خواهند کرد» امروز در ایران کار زراعت پنبه و توتون را کنار گذاشته‌اند، پرورش ابریشم را رها کرده‌اند و حالا «فرنگیان ابریشم و پنبه ما را به قیمت ارزان می‌خرند، پس از مدتی باز آورده به بهای گران به خودمان می‌فروشند». چون فرنگی خشکبار صادر نمی‌کند و خشکبار یکی از صادرات عمده ایران به روسیه است. برخی از این تجارت سرباز می‌زنند که «از کی خشکبار را بعنوان کالای تجارتی عمده قلمداد کرده‌اند؟» همین نوع افکار است که «جمع کارخانجات حریر بافی آذربایجان سی سال است خوابیده و از کار افتاده» و یا «تریاک ایران که بهترین نوع تریاک در جهان بود امروز از تریاک اناطولی خریدار کمتری دارد» زیرا تریاک فرنگی مدعی اند که در تریاک ایران تقلب می‌شود. رساله خداداد از این نظر حائز اهمیت است که می‌رساند نقش فرنگ در ذهن تجاری و اقتصادی ایران بی‌تأثیر نبوده است و بودند تجار و روشنفکرانی که این سیاست و این نظام آنان را به ترک وطن سوق داده است و آسار می‌دهد که «نامیدان و بیچارگان و مزدوران ایران، در روسیه قریب نود هزار نفرند». که «به بقالی و قصابی و فعله‌گی» راضی شده‌اند و قریب «صدهزار نفر نیز در بلاد عثمانی به تنباکو فروشی و آب فروشی» روزگار می‌گذرانند و هیچ کس نیست که دریابد: «نابودی این قدر جمعیت، خواه به دولت و خواه به ملت چقدر زیان دارد بلکه باعث خرابی ملک است»

فریدون آدمیت^{۴۱} از رساله دیگری یاد میکند^{۴۲} که در انتقاد از اخذ تمدن فرنگی و عقاید ملکم نوشته شده است، «طفلك» نادانی که «چند روزی در خیابانهای لندن قدم زده، به شعبده‌بازی زبانی یاد گرفته و به ایران آمده و اغلب از رجال دولت رابه شعبده

۴۱. فریدون آدمیت: «اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سیه سالاره». تهران انتشارات خوارزمی. ۱۳۵۱. ص ۲۵-۲۴.

۴۲. از رساله «شرح عیوب و نواقص مملکتی» خطی ۱۲۷۵ ما هر چه آوردیم به نقل از کتاب دکتر آدمیت بود.

زبان فریب داده تا قوانین ملل فرنگستان را در ایران جاری نماید». و کار ایران به جایی رسیده که «پسرکی طبع پرست، به صورت یگانه و به سیرت بیگانه به خیال تغییر اوضاع سلطنت اسلام افتاده» نویسنده از او بعنوان «جوانی مالیخولیائی» و «مبتلای تمنای ملک گشائی» یاد می کند که چند سالی «که به اقتضای مزاج شوریده و غوغائی به خانه های اعیان دولت تردد می کند و به اعتبار ترسائی همه جا راه می رود و سخن از تسخیر هند و چین بلکه دم از تمام اقطاع چهارگانه زمین می زند». به اعتباری هم «به تحریک یک دولت بیگانه دست به کتابچه نویسی می زند». به گفته دکتر آدمیت که تحلیل مفصلی از این رساله نموده اند نویسنده اصولاً اعتقادی به قوانین فرنگی و اخذ تمدن فرنگ ندارد و می گوید: «هیچگاه بفرنگیان اعتماد نشاید. تا امروز صنعتی به ایرانیان یاد نداده اند».

جا داشت که در این نوشته یادی از سید جمال الدین اسدآبادی می شد. زیرا دیگران گفتند و او به گفته خود عمل کرد. و افکار او بود که سبب شد در پاره ای از رویدادها از جمله انحصار تنباکو پای فرنگی از پیش بردن مقاصد خویش باز ماند. بحث او باشد برای جای دیگر. اما رساله ای که در صفحات زیر از آن گفتگو می شود در زمان ناصرالدین شاه و بین سالهای ۱۳۱۰ و ۱۳۱۲ قمری و تحت عنوان «شیخ و شوخ» نوشته شده است. نام اصلی نویسنده معلوم نیست. و رساله نیز نشناخته مانده است.

«شیخ و شوخ»^{۴۳} از نوشته های خوب این دوره بشمار می رود. رساله ایست انتقادی و طنزآلود، در قالب یک گفتگو به سبک «شیخ و وزیر»^{۴۴} میرزا ملکم خان و تا حدی در هجو او و امثال او. گفتگو از محفل انسی آغاز می گیرد و درگیری شدیدی است میان یک سنت گرا با مشخصات «ی» و یک فرنگی مآب با مشخصات «ق». در میان این درگیریها مسائل و گرفتاریهای ایران از قبیل غرب و تسلط غرب، مسئله قانون، روزنامه ها و روشنفکران و ملت ایران به میان می آید.

فرنگی مآب یا «ق» شخصیتی است فضل فروش، ظاهر ساز و «متشکر از خود» و بقدری معلومات فروش که به قول خودش اگر نام این علوم را تلگرافی هم بگوید مثنوی هفتاد من کاغذ شود و در میان این همه علم و از آن جمله است «علم جمع، علم تفریق، علم تصنیف، علم حرب، علم جذر، جبر، مقابله، مساحت، حفر قنوات، علم تناسب مرکب، علم کسور، علم اربعه متناسبه، ریج، تنزیل، علم کسب، علم کعب، علم نفع، علم نفع در نفع، مساحت مثلث، مساحت مربع، مساحت دایره...» و به قول خودش «از این قبیل علوم بسیار خوانده ام که بدرد شما نمی خورد!» و همه این علوم را مانند ملکم که شعبده بازی و علوم سیاسی و مهندسی و شیمی را در طی شش سال خوانده بود، او نیز در طی هشت سال خوانده است.

مخاطب او «ی» از همان اول بحث همه این علوم و بویژه فرنگ را منکر می شود. به ریشخندی گوید که او هم می داند لندن پایتخت انگلستان است جمعیتش فلان قدر است که «شانزده هزار نفر گدا و سائل، پانزده هزار و شش دزد و سه هزار شریک دزد و سی هزار فاحشه و بیست هزار بی خانه و منزل» دارد خیابان شانزده لیزه پاریس هم بهترین خیابان است، آقای ایفل هم برجی

۴۳ «شیخ و شوخ» خطی. دانشکده الهیات شماره ۷۷۸.
 ۴۴ ملکم خان «شیخ و وزیر» در کلیات ملکم نگارش هاشم ربیع زاده تهران.

در این شهر بنا نهاده. با اینحال سایل است بداند از این همه علم و جفنگیات که «ق» فرا گرفته چه تاجی بر سر ملت ایران بسته‌اند؟ «ق» می‌گوید^{۴۵} - «...پیش از ترویج ماها مردم می‌خواستند آتش روشن نمایند. مخصوصاً ننه‌ام یادم هست چقدر کهنه می‌سوزاند. دو ساعت دود می‌کرد با سنگ چخماق ور می‌رفت تا آخر به زور کبریت قمی آتش روشن می‌کرد. حالا نمی‌بینید چقدر کبریت فرنگی فراوان است؟ مگر نمی‌بینید تلگراف را؟ مگر نمی‌بینید در بغل هر کسی ساعت به چه خوبی؟ مگر نمی‌بینید پیراهن فرنگی و چکمه و دستکش و چتر و سیگار و کلمه پولتیک، مسکرات مخصوص، پارک، واکس و پاکت مادام و درشکه و کالسکه و آرتیکل».

«ی» پاسخ می‌دهد که اینها که «ق» می‌شمرد اگر هم ارزشی داشته باشد که ندارد تازه مخترعات فرنگ است و گرنه: «آن عالم و حکیمی که از میان شما بیرون بیاید کیست؟ فلان کمپانی راه‌آهن می‌کشد، فلان الملک دستگاه ریسمان بافی ساخت. فلان فرنگی مدیر پستخانه شد. چرخ ضرابخانه را فلانی با خرج دولت ایران آورد... سوسیو سگ‌پدر چراغچی گاز ایران شد، کنت-سونت^{۴۶} رئیس پلیس است و امثال ذالک چه دخل به فضیلت شماها دارد. خدمتی که شماها مغرضین بلاجهت به دولت کردید کدام است؟ کدام معدن را یافتند چه دستگاه را شماها راه انداختید. هنوز قلم تراش و پاکت و لاک ما باید از تصدق کارخانجات خارجی باشد. هنوز برای یک ذرع اطلس باید چشمان بدود. هنوز باید رهین ساهوت و چلواری و دبیت و درشکه و کالسکه و میز و صندلی و ظرف خارجیها باشیم... خاک بر سر شما ای زن‌صفتان تمسخر پیشه. مایه ننگ دولت و موجب عار ملت و اسباب هرزگی یک شهر شده!»؛ و باز استدلال می‌کند که در این مملکت عکاشش هم فرنگی است و فرنگ‌رفته‌ها هیچ نیآورده‌اند جز خودنمایی که «صد هزار ملکم» هم جلودارشان نمی‌تواند بود.

از آنجایی که ملکم را نمونه یک غرب زده می‌دانند «ق» رانوجه سلکم خان، گاهگاهی برای اینکه حرفش را به کرسی بنشانند، «ی» به نام ملکم سوگند می‌خورد تا شاید «ق» ابتذالات او را ببیزد مثلاً: «به ناقوس کلیسا و گلبانگ پلنگ و به ملکم حقه باز و آن زبان چرب و نرم و افسونگرش قسم که چنین نیست. به آن خال کنار لب و آن زلف مجعدت و آن چشمان مستت قسم که اینطور نیست... وقتی که مردم اصول دین را از روی تقلید یاد گرفتند اینطور می‌شوند که توشده‌ای!»

با این حال «ق» راضی نیست. معتقد است باید غرب را سرسشق گرفت و ترقی غرب و سیاست غرب و «قوه تلگرافیه» غرب را سرسشق قرارداد.

«ی» ریشخندوار پاسخ می‌دهد که امثال او همه مدنیت و چاره دردهای ملت ایران را در این خلاصه کرده‌اند که فرنگیان را به رخ مردم ستم‌دیده ایران بکشند و «با پوشیدن شلوار کون‌نما، و سرداری خ... نما و چسبانیدن زلف جمع» نشان بدهند از سرزمینی آمده‌اند که فرنگی در آنجا از روی آب پرید، از زیر آب رفت، تلگراف کشید، سوزه نقاشی درست کرد. سپس این حس تقلید را بشدت به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید: «هرگاه قورباغه فروش فرنگی محض دل خوشی خود

۴۵. ما از این رساله فقط برخی از قسمت‌های مهم را در اینجا آورده‌ایم. تقسیم‌بندی موضوعی نیز از خود ماست. و ترتیب را رعایت نکرده‌ایم. گفتگوها را نیز بطور کامل نقل ننموده‌ایم.

۴۶. منظور کنت مونت دوفورت رئیس نظمیة دوره ناصری است که قانون‌نامه‌ای هم تحت عنوان «بدایع‌نظمیه» دارد.

کتابی بنویسد و در آن چند قسم قورباغه را بیان کند و بگوید چطور باید کرد که قورباغه خورده شود و یا چه قسم باید کلاه سرگذاشت، و چگونه فریاد بلند کرد، و از کدام کوچه باید رفت و چه حیلها در فروختن او باید نمود و فروع و ششون برای او قرار بدهد در پنج مقدمه و سی باب و سیصد فصل آن را قرار بدهد، جدولی بکشد و ارقامی بنویسد و شرح خرچنگ را هم در ضمن متعرض شود یقین دارم که فلان آقای ایرانی که چند روز شاگرد چکمه دوز در پاریس بوده است، آن را فارسی نموده با تصدیق همکاران هم درد و به شکرانه چند نفر الواط... آن کتاب را به چاپ می‌رسانند! و جلد قشنگ و کاغذ خوشرنگ هم به جهت او معین می‌نمایند و می‌فروشند به جهت دولت. در عوض نشان برگ‌خرما و لقب دکتری را با حرف راء مهمله صاحب خواهد شد آنوقت کور بشوند بیچاره اطفال مسلمین در معلم‌خانه‌ها آن مهمل‌نامه را هزار سال بخوانند و نفهمند».

به اعتقاد «ی» علمی که شرف انسان به اوست این علم نیست و با سیمون بازی کاری ندارد از این علم برای آن لبو فروش که سر کوچه دکان باز کرده چه حاصل؟ به او چه که هفتصد سال پیش از این مثلاً «در فلان جنگل فلان مادام چه کرد؟» و با فلان فرنگی چه دست‌گلهایی به آب داد؟

«ق» می‌پرسد اگر چنین است پس چرا هر که از فرنگ برگشت فوراً رئیس فلان بیمارستان می‌شود، دکتر می‌شود، صاحب اصطبل و یدک می‌شود، لقب می‌گیرد، مواجب دارد، نشان دارد، منصب دارد؟

«ی» می‌گوید برای اینکه محک واقعی علم از دست صرافان علم خارج شده. زیرا در ایران علم و عالم نیست که قدر و منزلت دارد بلکه علم فروشی است. رابطه علم و عالم کتاب است که در ایران نیست آری «در دولت ایران کبوترخانه و بوزینه‌خانه هست ولی یک کتابخانه عمومی نیست!» پس طالب علم چه کند؟ علم طلاب بیچاره هم منحصر به این شده که سالی یکبار اعیان سهمانی می‌دهند و همه دارایی و ثروت خود را به نمایش می‌گذارند بعد هم فلان امیرزاده که فلان روز از فرنگ بازگشته از فلان امیرزاده دیگری می‌پرسد که مثلاً «آسیای شمالی منقسم به چند ایالت می‌شود؟» و آن دیگری جوابی می‌دهد. طلاب بیچاره خجیل از عقده‌ها و کمبودها سر بریز می‌برند و از جهل آنان صدای «قهقهه دیووشهای بی‌حمیت و الدنگ» زینت‌آرای مجلس می‌گردد.

کتابهایی هم که در دسترس است و به معلم‌خانه‌ها فرستاده می‌شود جفنگیاتی چون «روضه‌الصفاء»^{۴۷} و «ناسخ‌التواریخ»^{۴۸} است که یک کلمه راست در آن گنج‌ناییده نشده و همه‌اش قصه و حکایت و یا تملق و چاپلوسی است. یا اگر کسی تحقیقی می‌کند و کاری انجام می‌دهد به نام دیگری چاپ می‌شود. «نامه دانشوران» را ده نفر دیگر جان می‌کنند و می‌نویسند و فلان السلطنه... مصنف واقع می‌شود. بیچاره میرزای فروغی جان بکند و دیگری^{۴۹} صاحب «سرات البلدان» بشود. بگویی سواد نداری حکم اخراج حاضر است. دلیل علم و فضل

۴۷. از رضاقلی‌خان هدایت. ۴۸. از محمد تقی‌خان لسان‌الملک سپهر. ۴۹. منظور محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه است که در این دوره وزیر انطباعات بود.

هم می‌خواهی اول اینکه در آخر روزنامه‌ها، م و ح و ص می‌نویسند. ثانیاً اینکه مترجم حضور همایونم. ثالثاً این کتابها را من نوشته‌ام رابعاً این کتابها را بجاهای دور فرستاده‌ام فضلاً اینها را بمن نوشته‌اند. خاسماً نشان معلمی دارم! از کی؟ از فلان خر ینگه دنیائی!»

«ی» می‌گوید این نوع نویسندگان و روشنفکرانند که مایل نیستند علم حقیقی و عالم حقیقی در ایران پیدا شود. و می‌پرسد: «شما را بخدا قسم تقویم را چرا باید یک نفر بنویسد؟ اگر شبانه روز بیست و پنج ساعت هم بنویسد چاپ می‌کنند و کسی هم نمی‌تواند حالی این رؤسا بکند چرا باید روزنامه را انحصار به یک نفر داده باشند تا هر چه دلش می‌خواهد بنویسد؟ تانفس بکشی حکم اخراج بلد حاضر است.»

اعتقاد دارد «این گوساله‌های سامری که خود را عالم می‌دانند و به فضل و سواد شهرت داده‌اند و تألیفات و تصنیفات صادر می‌کنند بقدر یک الاغ ادراک ندارند. کتابهاشان یا جفنگ است یا اگر خوب است مال خودشان نیست». منصب‌فروشی شغل قدیم ایران بود «حال علم‌فروشی هم به آن ضمیمه شده است!» و از خود می‌پرسد: «شما را بخدا قسم! کسی دیده است در هیچ دولت و در هیچ تاریخ وزیر علوم بیسواد و کسی دیده است وزیر انطباعات بیسواد؟» چه کسی دیده است که کتاب منتشر شده «بی‌معنی» و «کتاب خوب مخفی» باشد؟

«روزنامه‌نگاران دولتی، هم بر روی این بیسوادی صحنه می‌گذارند و برای «خوشدلی» نویسندگان بر «تمجیدات» و تملقات» خود می‌افزایند که فلانی «افلاطون زمان است و جالینوس دوران! اقلیدس نوکر اوست و بقراط چاکر او!» کسی هم نمی‌تواند اعتراض کند. زیرا مسئله انحصار در میان است. و ستونهای روزنامه برای او باز نیست. حتی اگر خیر دولت را هم بخواهد دولت از نیات خیر او هرگز با خبر نخواهد شد: «علم رفت! فضل رفت! آبرو رفت! روز بازار گوش‌بری و ساده‌روئی و وقاحت است.»

چرا باید در ایران این همه از اهل علم بی‌خبر باشند. «چرا باید دولت در طبع کتابهای علمی ابداً دخل و تصرف ننماید... چرا باید انجمن‌معارف در ایران دایر نباشد؟ تا طبع کتب به صلاح دید آن انجمن دانشوران باشد؟ مگر خرج چنین مجلسی در هفته چقدر است؟» می‌گوید آرزو به دل اهل علم مانند که در این یکصد سال یک کتاب به خوبی کتابهای مصر و عثمانی و فرنگ از نظر محتوی و طرز چاپ بیرون آمده باشد. لیکن می‌داند که حرف بیهوده و یاوه‌گفته است و فوراً اضافه می‌کند: «الحمدالله دیگر در ایران کتاب نمانده!» و باز اشاره به سلکم و اسثال او می‌کند که با عوام‌فریبی و علم‌فروشی نه تنها هیچ به ایران نیفزودند بلکه همه چیز را هم گرفتند: «وزیر مختارها دیگر هیچ برای ایران باقی نگذاشتند. چیزی نمانده که مردم را هم بخرند! زمینها همه در ظاهر مال نوکر قونسولهاست و در باطن مال خود قونسولها و خارجیها!» پس «فریاد از غفلت دولت و رشوه پدر سوخته و عمومیت تزویر و گوش‌بری عام و شیوع جهل مرکب!» و سپس بیسوادی را در همه شئون و مقامهای دولتی برمی‌شمرد که «صدر اعظم بیسواد... وزیر بیسواد... و سرانجام همه بی‌دین، همه عزت دوست، همه از خدا دور، همه دائم‌الخمر، همه روزه‌خوار، و همه مال مردم خور، همه بی‌عقل، همه غافل از حق،

۵۰. باز منظور محمد حسن اعتماد السلطنه منیع الدوله است که روزنامه‌های دولتی را انتشار میداد.

همه پیرو شیطان».

«ق» هم ساکت ننشسته است. از «پولتیک» و علم «هندسه» و جغرافیا سخنانی می‌راند. و مفصل دربارهٔ فواید این علوم به «ی» پاسخ می‌دهد.

«ی» می‌گوید «شما بیچاره مردم از ایران رقتید... به پاریس هم نرسیدید. حال نه زبان اینجاها به خاطر تان مانده بجهت آنکه... یک کتاب گلستان هم نخوانده‌اید. و نه اسلوب آنجا را خوب فهمیده‌اید. قصه کلاغ است که راه کبک را نیاموخت و راه رفتن خود را نیز فراموش کرد!» هنگامیکه صحبت «ق» در باره علم پولتیک دولت به درازا می‌کشد. «ی» از جا در می‌رود که «من بیزارم از اینکه طرف صحبت این جفنگیات واقع شوم. یکی دیگر را پیدا کنید. من چکاره دولتیم؟» این گفتگو هم بجائی نمی‌رسد و بالاخره «ق» که تصویری است از ملکم خان به نقطه ضعف روشنفکران ایرانی پناه می‌برد و لزوم «قانون» را در پیش می‌کشد که «عقلا جمع شوند. قانون ترتیب بدهند همان کافی است».

«ی» جواب می‌دهد که آوردن قانون به خودی خود چه اهمیت دارد قانون را باید اجرا کنند. اولین نسخه قانون قرآن مجید بود که اگر به آیاتش گوش فرا داده بودند خیلی مسائل حل می‌شد. حتی آن نسخه هم که تعیین کنندهٔ دین و مذهب ما بود اجرانشد. تا چه رسد به قوانین فرنگی که حتماً هزار اشکال در بر خواهد داشت و زیانش بیش از سودش خواهد بود قانون راستین عبارت از قانونی است که «رعیت در خلوت آن را رعایت کند»!

بحث پیرامون «خط» اسلامی و فرنگی و الفبای ملکمی هم دور می‌زند به ادبیات و شعر هم می‌کشد. در اینجا «ق» حقیقتاً نقطه ضعفی یافته است. و می‌گوید ادبیات و شعر ایران خالی از محتوی است همه چیز بر پایهٔ تملق است و الفاظی چون «آنجناب ها و فدایت شوم ها، به عرض می‌رساندها، ورقیمه کریمه و بی‌خبر از دوری از فیض حضور» و این قبیل حرفهای بی‌مایه جای کلام واقعی را گرفته است. اشعار هم از محتوی خالی است. شعرا یا به دنبال قافیه‌ازدو یا به دنبال «یوسف و چاه زنخدان و پروانه و شمع و جام جم و چوگان زلف». چاه زنخدان هم که نباشد وصف بهار است و مدح ممدوح.

«ی» در این مورد جواب قانع کننده‌ای ندارد. بهانه می‌آورد که این تملق گوئی در اثر نداشتن «مطلب» است. حرفی برای گفتن نیست بعد هم از برای احتراز کردن از خلاصه-نویسی است در نامه نمی‌شود نوشت: «ای پدر من زنده هستم، تو زنده هستی یا مرده؟ نامه را طلاق داده‌ای یا نه؟ زود جواب بنویس». آشکار است که «ی» در استدلال درمانده است.

اما در مورد خط اسلامی بحث نخست در پیرامون «یک کلمه» در می‌گیرد. این قسمت که مفصل‌ترین گفتگوی «ق» و «ی» را تشکیل می‌دهد هجونا سه‌ای در بارهٔ عقاید (ملکم) دربارهٔ خط اسلامی و لزوم تغییر الفبای عربی و عقاید مستشارالدوله^{۵۱} است. مستشارالدوله از زبان شارل بیسمر^{۵۲} فرانسوی می‌نویسد «دلیل بزرگ اینک الفبای اسلامی ناقص است این

۵۱. مستشارالدوله تبریزی: «رساله در وجوب اصلاح خط اسلام». تهران ۱۳۰۳ ق. ۴۳ صفحه.

۵۲. Charles Mismer: در دو کتاب خود بنام «شبهای قسطنطنیه» و «شبهای دنیای اسلامی» مفصل از میرزا ملکم خان یاد می‌کند. اختراع خط او را می‌ستاید و از او بنام «سازنده اندیشه‌های نوین» در دنیای اسلامی سخن میراند.

است که در میان چندین کرور مسلمان پنج نفر نیست که بتواند از علوم جدید استفاده کند.»
 «ی» و «ق» حرفهای مستشارالدوله و ملکم را کلمه به کلمه از سر می‌گیرند.
 «ق» می‌گوید: «من به خط فرنگی معتقدم. الفبای شما ناقص است و جمیع کمالات عالم نتیجه این چیز است و از این جهت است که در ایران کمال پیدا نمی‌شود... خط فرنگی خط خوبی است. هیچ دخلی به خط ایرانی ندارد. اسلحه‌های کتشیهای آهنی ما اسلحه قدیمی است. به همین دلایل واضح الفبای فرنگی بر الفبای اسلامی فضیلت دارد... در مدت چند روز دویست هزار سرباز از فرانسه به تو می‌رسانند و از اسلابل تا هند در آن واحد مکاتبه می‌توان کرد. پس خط اسلامی ناقص است... انسان باید جمیع اصطلاحات علمیه را بداند تا اینکه به خواندن یک کتاب در السنه فرانسه قدرت داشته باشد پس رسید آنوقت که ملت اسلام ناچار باید توقف کند در مقابل سوانع عدیده که در خط اسلامی بروز می‌کند... معلوم نیست کرد است یا کرد یا چیز دیگر. خرم را چندین طوری توان خواند...»

در مقابل این اعتراضات «ی» پاسخ بجائی دارد. نخست اینست که الفبای فرنگی هم چندان کامل نیست و بسیار کلمات را هزارگونه می‌توان خواند. دوم اینکه بر فرض اگر «ق» صحیح بگوید باید عمری صرف کرد و «جمیع کتب» اسلامی را به خط جدید برگرداند و «پنجاه کرور خسارت این عمل لغوی باشد. بلکه بیشتر تلف شدن عمر یکصد سال اهالی یک ملت و مشغول کار بیهوده شدن در ظرف مدت اقل صد سال. آنهم در هنگام این هنگامه لشکر کشی کشورهای همجوار. حال کجا وقت این نازک کاریهاست؟ حال وقت آنست که کلاه خود را قایم گرفته بدویم نه اینکه یراق دور آن بگذاریم که بالفرض خط ایرانی برای خارجی مشکل باشد». و تازه چرا باید در همه این اسورتابع میل و هوس اروپا بود. اصلاً چه بهتر که آنان نتوانند از آنچه در شرق می‌گذرد آگاه گردند. و «ناموس و اسرار ملت مستور از خارجیان باشد».

«ی» کاملاً توجه دارد که این نوع مسائل از قبیل خط و غیره به قول خودش «نازک کاری» یا مسائل دست دوم است. نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند بلکه بر مشکلات می‌افزاید. مسئله توده رعیت و دهقان که نه سواد دارند و نه وسایل سواد آموزی از این گفتگوها بیرون است. بعد هم خط بخودی خود هرگز مشکلی یا تسهیلی نبوده است. چینیه با آن خط پر نقش و نگار اشکالی در راه پیشرفتهای سریع خود از این جهت نیافتند. و نه ژاپونیه. خط انگلستان و اسپانیا تقریباً یکی است انگلستان به اوج قدرت رسید و اسپانیا در حد یک کشور عقب مانده باقی ماند. «ی» نیز رو به «ق» می‌گوید: «به سر شما قسم که این اشتباه است که به توحقه کرده‌اند. (خط فرنگی) خطی است زشت و بد صورت. پر کتابت، کم قرائت. تحریر آن را نمی‌توان طبع نمود. علاوه بر اینها چند حرف است هیچ در آن خط برای آنها وضع نشده است، محمد و محماد با هم مشتبه می‌شود...» چرا باید «به فکر اختراعات بی‌سزه بیفتیم، محض آنکه خود را از مخترعین محسوب بداریم و مردم بیچاره را دچار عقده‌های پیچ پیچ نمائیم؟»

پس از این همه گفتگو فراشی وارد می‌شود تلگرافی به زبان خارجه می‌آورد و هیچیک از حضار قادر به خواندن آن نمی‌شود. و صاحب‌خانه است که به صدا درسی آید و رساله با ناسزاگوئی به حق او به پایان می‌رسد که: «تف به حق هر چه میمون سآب است این چه زمانه ایست؟ این چه بازی است هر ساعت درسی آورند؟ آن چای که از من می‌خورید الهی زهرمارتان شود. در جواب

یک آخوند مفلوک... که شاگرد یکی از سلاها هم نمی‌شود مثل خر در می‌مانید». در هر حال گفتگو به بن بست می‌رسد. نه فرنگی مآب قانع می‌شود و نه سنت‌گرا. در پایان بحث هم «ی» از روی خستگی و یأس ندا در می‌دهد و با خود می‌گوید: «آن درویش در کوچه‌های تهران می‌گردد و به بانک بلند می‌گوید: حرف حق نزن سرت را می‌برند. آدمی تعجب می‌کند که با وجود فضایل حضرت علی چطور مردم به میل معاویه‌های جز علی را تحت الطعمه خود قرار داده‌اند» و چگونه حیل‌های عمروعاص «پایه صدقه و احسان نظام حاکم فریبکار گشته‌است».

درباره فلسفه و فیلسوفان

فریدریش ویلهلم نیچه

ترجمه

داریوش آشوری

۱

پس از آنکه دیری چند آنکه باید به میان سطور فیلسوفان و برانگشتان‌شان چشم دوخته‌ام، با خود اکنون می‌گویم: بخش بزرگی از اندیشه‌ی خودآگاه را باید در شمار کرد و کارگریزی نهاد، از جمله اندیشه‌ی فیلسوفان را. در این باره نیز باید از نو آموخت، همچنانکه انسان در مورد وراثت و «فطرت» نیز از نو نظر کرده است. [باید دانست] همچنانکه عمل زایمان در کار وراثت کمترین اهمیتی ندارد، «خودآگاه بودن» نیز به هیچ وجه ضد آنچه غریزیست، نیست: بخش بزرگی از تفکر آگاهانه‌ی یک فیلسوف را غرایز او هدایت می‌کنند و به راه‌های خاص می‌کشاند. همچنین در پس هر منطق و چیرگی ظاهری آن بر جریان تفکر، ارزش‌گذاریها ایستاده است، یا روشنتر بگویم، نیازهای فیزیولوژیک برای نگهداشت نوعی خاص از زندگی. مثلاً، اینکه معین ارزشی بیش از نامعین دارد و «نمود» ارزشی کمتر از «حقیقت»: چنین ارزش‌گذاریها با همه اهمیتی که از نظر نظم بخشیدن برای ما دارند، چه بسا جز ارزیابی‌هایی ظاهربینانه نباشند، [یعنی] نوعی حماقت که برای نگهداشت موجوداتی چون ما ضرور هستند؛ البته با این فرض که انسان یکسره «سنجه‌ی چیزها»^۱ نباشد.

۲

آنچه سبب می‌شود که ما در فیلسوفان نیمی به شک و نیمی به تمسخر بنگریم، این نیست که آدمی هر بار به این نکته می‌رسد که آنان چه ساده‌دلند - که چه بسیار و چه آسان به خطا می‌روند و گمراه می‌شوند؛ سخن کوتاه، به سبب کودکی و کود کانگیشان نیست - بل بدین سبب است که آنان چند آنکه باید راستگوی نیستند: اگر چه هنگامی که مسئله‌ی راستگویی دورادور هم که

۱. «انسان سنجه‌ی همه چیز است»، پروتاگوراس، فیلسوف یونانی. - م.

سطح شود، آنان هیاهوی فضیلت‌فروشانه سر می‌دهند. آنان چنان حالتی به خود می‌گیرند که گویی آراء اساسیشان را از راه یک جدل (دیالکتیک) سرد، ناب، و خدایانه بی‌غرض، که خود به خود سر برآورده است، کشف کرده‌اند و بدانها رسیده‌اند (در برابر انواع عرفا که از اینان شریفتر و احمق‌ترند - و از «مکاشفه» دم می‌زنند). حال آنکه آراء اساسی ایشان در بنیاد چیزی جز یک اصل مسلم، یک تصور (ایده)، یک «الهام»، و بیش از همه یک آرزوی باطنی نیست که از صافی‌گدشته و مطلق شده است و سپس در دفاع از آن دلیل و منطق تراشیده‌اند. آنان همه و کلای مدافعی هستند که دوست ندارند بدین نام نامیده شوند، و در واقع، بیش از همه دواداران زرنگ پیشداوریهای خویشند و آنها را به نام «حقایق» غسل تعمید می‌دهند. آنان بسیار دورند از آن شجاعت اخلاقی که این نکته را، و درست همین نکته را به خود اقرار می‌کند، بسیار دور از آن خوشدوقی دلیرانه که این نکته را به دیگران می‌فهماند و دوست و دشمن را از آن هشدار می‌دهد و از سر بازیگوشی خویشتن را به سخره می‌گیرد. منظره‌ی تارتوف‌بازی کانت پیر که هم خشک است و هم نجابت‌فروشانه، ما اهل ظرافت را به خنده می‌اندازد، و او با همین بازی ما را به پسکوچه‌ی دیالکتیکی اش می‌کشاند که به «دستور بی چون و چرا»^۱ او راهبر است، یا درستتر بگوییم، بدانسوی از راه بدر می‌برد. تماشای تردستیهای عالی اخلاقیان و واعظان اخلاق برای ما سرگرمی کوچکی نیست، و یا تماشای آن شعبده‌بازی صورتهای ریاضی که اسپینوزا با آن فلسفه‌اش را - و یا کلمه را سرراستتر معنی کنیم: «عشقش به دانایی» را - جوشن‌پوش و نقابدار کرده است تا دل هر متجاوز را که جرأت نگاه انداختن به این دوشیزه‌ی دست نیافتنی، این پالاس آتنه^۲ را داشته باشد، در نخستین گام خالی کند. این نقابداری چه بسیار شرمگینی و آسیب‌پذیری یک بیمارگوشه‌گیر را ناش می‌کند.

۳

رفته رفته بر من آشکار شده است که هریک از فلسفه‌های بزرگ تا کنون چه بوده است: اعترافات و مؤلفش و نوعی خاطره نویسی ناخواسته و نادانسته؛ همچنین، مقاصد اخلاقی (یا غیر اخلاقی) در هر فلسفه تشکیل دهنده‌ی آن هسته‌ی حیاتی‌ست که تماسی این‌گیاه از آن بر می‌روید. در واقع، برای باز نمودن اینکه پرآب‌وتابترین مدعاها‌ی متافیزیکی یک فیلسوف برآستی چگونه پدید آمده است، کار خوب (و زیرکانه) آنست که همواره بپرسیم: این فلسفه (یا این فیلسوف) در پی کدام مقصد اخلاقی است؟ همینسان، من باور ندارم که «سودای شناخت» پدر فلسفه است، بل اینجا نیز مانند جاهای دیگر، سودایی دیگر در کار است که شناخت^۳ (و شناخت نادرست)^۴ را همچون ابزاری به کار می‌گیرد. اما هر آن کس که بخواهد سوداهای اساسی انسان را درنگرد تا دریابد که آنها به‌عنوان ارواح آفریننده (یا شیاطین و اجنه‌ی) الهام‌بخش در این بازی چه نقشی داشته‌اند، درخواهد یافت که هریک زمانی [در فلسفه‌ی فیلسوفی] فلسفه‌پردازی کرده است - و هر یک با شوق تمام درصدد آن بوده است که خود را هدف غایی زندگی و سرور مشروع همه‌ی سوداهای دیگر بشناساند. زیرا هر سودایی خواهان سروری است و

1. Kategorischen Imperativ

۲. الاهی اولمپی حکمت، حامی فنون صلح و جنگ، فرمانروای طوفان. ونگهبان آتن. باکره بود و از پیشانی زئوس برخاست. ۱۵ اثر ۱۵ لمعارف مصاحب

3. Erkenntnis

4. Verkentnis

بدین عنوان در کار فلسفیدن می‌کوشد.

اما در مورد دانشمندان، در مورد آنانی که براستی اهل علمند، بی‌گمان قضیه طور دیگری است - یا اگر خوش دارید، بگوییم طور «بهتری» است - در آنان براستی چیزی به نام «سودای دانش» یافت می‌شود، چیزی کوچک و مستقل مانند کار کردن ساعت، ساعتی که اگر خوب کوک شود، درست و حسابی کار می‌کند، بی‌آنکه - دیگر سوداهای دانشمندان در این کار اساساً دستی داشته باشند. «دل‌بستگیها»ی حقیقی دانشمندان معمولاً یکسره به چیزهای دیگری است، مثلاً به خانواده یا به پول درآوردن یا به سیاست. برای دانشمند کمابیش یکسان است که ماشین کوچک او را در این مکان از دانش بنشانند یا در آن مکان. و یا فرقی نمی‌کند که یک جوان «آینده‌دار» از خود یک زبان‌شناس خوب بسازد یا فارچشناس یا شیمیدان: این شدن یا آن شدن به او خصوصیتی نمی‌دهد. اما بعکس، در مورد فیلسوف چیزی وجود ندارد که شخصی نباشد؛ و ویژه اخلاق او گواه شناساننده و تعیین کننده‌ای به دست می‌دهد که او کیست یعنی درونترین سوداهای طبع او نسبت به یکدیگر در چه پایگان (سلسله مراتبی) می‌ایستند.

۴

در هر فلسفه لحظه‌ای هست که در آن «ایقان» فیلسوف پای بر صحنه می‌نهد، و یا بنا به یک تعزیه‌ی قدیمی:

خر رسید

زیبا و دلیر^۱

۵

اینکه مفاهیم جداگانه‌ی فلسفی چیزهایی خودرو نیستند بلکه در ارتباط و بستگی با یکدیگر می‌رویند؛ اینکه آنها به ظاهر چنان ناگهان و خودسرانه در تاریخ تفکر پدیدار می‌شوند و با اینهمه همانقدر به یک سیستم تعلق دارند که زیندگان یک قاره: خود را سرانجام در این نکته باز می‌نماید که بی‌گفت و گو، گوناگونترین فیلسوفان هر بار یک قالب بنیادی معین از فلسفه‌های ممکن را پر می‌کنند. آنان در زیر فشار یک نیروی کشنده‌ی ناپدیدار همواره از نو در همان مدار پیشین به گردش می‌افتند: آنان هر قدر هم که بخواهند با اراده‌ی نقادی و سیستم‌سازی خود از یکدیگر مستقل باشند، چیزی در ایشان هست که آنان را رهبری می‌کند، چیزی آنان را بدانجا می‌کشاند که با نظمی معین از پی یکدیگر بشتابند: و این چیزی جز سیستمی بودن و ارتباط ذاتی مفاهیم آنها نیست. اندیشه‌ی آنان، در واقع، بیش از آنکه کشف باشد بازشناختن و به یاد آوردن است، باز آمدن و بازگشتی‌ست به خانه [ی خویشتن] در خاندانی عمومی، دیرینه و بسیار کهن از روان، که آن مفاهیم از درون آن سر بر آورده‌اند: فلسفیدن تا بدین پایه نوعی نیاگرایی^۲ درجه‌ی یک است. همانندی شگفت خانوادگی تمامی هندی، یونانی، و آلمانی به سادگی توضیح پذیر است. آنجا که خویشاوندی زبانی در کار باشد، به سبب وجود فلسفه‌ی مشترک دستور زبان - مقصودم فرمانروایی نا آگاهانه‌ی کارکردهای (فونکسیونهای) دستور زبانی همانند

۱. نیچه در متن به عبارت لاتینی آورده است: *Adventavit asinus, Pulcher et fortissimus*.

۲. *Atavismus*: دوباره پدید آمدن ویژگیهای ارثی پس از چند نسل در یک شخص.

[بر اندیشه] و هدایت‌شدن به‌دست آنهاست - ازین‌گزیری نیست که همه چیز از پیش برای رویش همانند و پیاپی آمدن سیستمهای فلسفی آماده باشد؛ چنانکه‌گویی راه امکانات دیگر تفسیر جهان [بر روی ایشان] بسته است. فیلسوفان حوزه‌ی زبانهای اورال - آلتایی (که مفهوم «سوژه» در آن زبانها بسیار خام است) چه بسا به‌چشم دیگری «به‌جهان» می‌نگرند و آنان را در راههای دیگری جز راههای مردمان هندی - ژرمنی یا مسلمانان می‌توان یافت: نیروی‌کشنده‌ی برخی از کارکردهای دستورزبانی در واپسین تحلیل همان نیروی‌کشش فیزپولوژیک داوربهای ارزشی و وضع‌نژادی است.

- همین بس برای رد نظریه‌ی سطحی لاک در باره‌ی خاستگاه ایده‌ها.

۶

علت بالذات^۱ ناهمسازترین چیزیست که تاکنون اندیشیده‌اند. این نوعی تجاوز منطقی و غیرطبیعیست. اما غرور بیش از حد بشر او را بدانجا کشانده است که خویشتن را، ژرف و هولناک، درست با این «بی‌معنا» درگیر کند، زیرا آرزوی «آزادی اراده» بدان معنای عالی متافیزیکی، متأسفانه هنوز هم بر مغزهای نیم‌فرهیخته حکومت می‌کند. آرزوی برعهده‌گرفتن مسئولیت کامل و نهایی کردار خویش و بی‌گناه شمردن خدا، جهان، پیشینیان، اتفاق، و جامعه، چیزی کم از آرزو برای علت بالذات بودن نیست، آنهم با جسارتی بیش از جسارتهای مونسهاوزن^۲، تا آنکه خویشتن را سوی‌کشان از سرداب نیستی به‌دیوار هستی کشانند. اگر کسی بدینسان به‌سادگی روستایی‌وار این تصویر نامدار، یعنی «اراده‌ی آزاد» پی‌برد و آن را از ذهن خود بیرون افکند، آنگاه از او در خواست. خواهیم کرد که «روشنگری» خود را باز هم گامی فراتر برد و مفهوم. مخالف این «اراده‌ی آزاد» ناسفهوم، یعنی «اراده‌ی ناآزاد»، را نیز از ذهن خود بیرون افکند، زیرا این نیز به‌بهره‌گیری ناشایست از [مفهوم] علت و معلول می‌انجامد. نمی‌باید به‌مانند طبیعت‌پژوهان (ویا هر کس دیگر که امروزه مانند آنها موضوعات را در اندیشه «طبیعی» می‌کند) به‌غلط «علت» و «معلول» را در اشیاء جای دهیم و برحسب آن بلاهت مکانیستی حاکم بیندیشیم که معتقد است علت را می‌باید چندان به‌کشش و کوشش واداشت که «معلول» [از آن] حاصل شود؛ «علت» و «معلول» را می‌باید تنها به‌عنوان مفاهیمی مجرد به‌کار برد، یعنی به‌عنوان اوهای متعارف برای نام‌بردن و رساندن مطلب - نه توضیح آن. در «فی‌نفسه» چیزی از «ارتباط علی»، از «جبر»، از «جبر روانی» وجود ندارد، آنجا «معلول» از پی علت نمی‌آید، آنجا «قانون» حکومت نمی‌کند. این تنها ما هستیم که علت، تسلسل، تقابل، نسبیت، اجبار، شمار، قانون، آزادی، انگیزه، و غایت را جعل کرده‌ایم؛ و هنگامی که ما این جهان نشانه‌ها را به‌عنوان چیزی «فی‌نفسه» در اشیاء می‌نهییم و با آنها می‌آمیزیم، یک بار دیگر همانگونه رفتار می‌کنیم که همیشه کرده‌ایم، یعنی افسانه‌پردازانه.^۳ «اراده‌ی

۱. Causa sui: نزد اسپینوزا خدا علت بالذات است از آنجا که ذات او ضرورتاً و بی‌واسطه متضمن وجود اوست.
 ۲. Münchhausen: دروغگوی نامدار آلمانی که حکایت‌های بسیار از کارهای شگفت خویش نقل کرده است و بدین سبب مظهر مبالغه و گفتن دروغهای شاخدار شناخته شده است.
 3. Mythologisch

ناآزاد» افسانه است: در زندگی واقعی مسئله تنها وجود اراده‌ی توانا و ناتوان است. هنگامی که متفکری در هر «رابطه‌ی علی» و «جبر روانی» چیزی از تحمیل، ضرورت، اجبار پیروی، فشار، و ناآزادی حس می‌کند، نشانه‌ی کمبود چیزی در وجود خود اوست. چنین احساسهایی رسواکننده‌اند - چنین کسی خود را رسوا می‌کند. و چنانکه من بدرستی دیده‌ام، مسئله‌ی «ناآزادی اراده» از دو دیدگاه یکسره ناهمساز و همیشه به‌شیوه‌ای عمیقاً شخصی، به عنوان مسئله مطرح شده است: [یکی از سوی] بعضی که نمی‌خواهند به هیچ بهایی «مسئولیت» خویش، اعتقاد به خویش، و حق خود را بر شایستگی‌های خویش از کف بدهند (نژادهای مغرور از این دسته‌اند)؛ و دیگر کسانی که، بعکس، می‌خواهند در برابر هیچ چیز پاسخگو نباشند، گناه هیچ چیز را به گردن بگیرند، و خواهان آنند که، از سر یک خودخوارشماری درونی، بتوانند گناه را از گردن خویش بازکنند و به جایی دیگر حواله‌کنند. اینان اسروزه هنگامی که کتاب می‌نویسند عادت دارند که جانب جنایتکاران را بگیرند و نوعی ترحم سوسیالیستی بهترین نقاب برای آنهاست. و تقدیرگرایی^۱ سست‌ارادگان هنگامی که خود را با نام «دین‌آلام بشری»^۲ عرضه می‌کند، به طرزی شگفت‌انگیز خود را می‌آراید: و این «خوشذوقی» اوست.

۷

هر انسان برگزیده بنا به غریزه‌ی خویش در پی یافتن دژ و نهانگاه خویش است، یعنی جایی که از توده، از سیاران، از بیشینه شماران^۳ در امان باشد، جایی که او، همچون یک استثنا، «انسان» بقاعده را فراموش تواند کرد - مگر در یک مورد، و آن هنگامی است که در مقام دانشپژوه، به معنای بزرگ و عالی کلمه، غریزه‌ای نیرومندتر او را یگراست به سوی این «قاعده» می‌راند. هر کس که در نشست و برخاست با مردمان گهگاه همه‌ی رنگهای دل‌تنگی، شوریدم رنگی، تهوع، دلزدگی، افسردگی، و تنها ماندگی از او باز نتابد، بی‌گمان انسانی با ذوقی والا نیست. اما اگر او تماسی این‌گرانی و ناخوشایندی را به خواست خویش بر دوش نکشد و همواره از آن پرهیزد و، چنانکه گفتیم، خاموش و مغرور در دژ خویش پنهان بماند، این نکته مسلم است که او برای دانشپژوهی ساخته نشده است و این وظیفه را بر پیشانی‌ش ننوشته‌اند. زیرا اگر چنان کسی می‌بود، می‌بایست روزی با خود می‌گفت «مرگ بر خوشذوقی من! باری، قاعده از استثنا جالبتر است - از من، که استثنایم!» و فرود می‌آمد، و بالاتر از همه، «به‌درون» می‌رفت. برای مطالعه‌ی درازمدت و جدی انسان میانگین نقاب‌زدها، خویشندانها، نزدیک‌شدنها، و همنشینیهایی بد داشتن (هر همنشینی بد است مگر با همگنان خویش) پاره‌ای ناگزیر از تاریخ زندگی هر فیلسوف است و چه بسا ناخوشایندترین، بویناکترین، و نوبیدکننده‌ترین پاره‌ی آن. و اگر او نیکبخت باشد - چنانکه فرزندان دل‌بند دانش را سزاست - با چنان کسانی روبرو خواهد شد که وظیفه‌اش را کوتاه و آسان خواهند کرد - یعنی، با سگ‌منشان^۴، با چنان کسانی که در وجود خویش حیوان، همگانساری^۵، و «قاعده» را به‌سادگی باز می‌شناسند و چندان بیداری جان و خارش تن دارند که درباره‌ی خویشان و همانندان خویش در برابر شاه‌دان

1. Fatalismus 2. la religion de la Souffrance humaine 3. Allermeisten (Majority)
4. Zyniker (Cynicrs) 5. Gemeinheit (Commonness)

سخن گویند - وگهگاه در میان کتابهاشان چنان بلولند که بر تپاله‌ی خویش.
سگ‌منشی تنها صورتی‌ست که روانهای پست با آن به راستگویی نزدیک می‌شوند:
و انسان والا می‌باید در برابر سگ‌منشی درشت سخن یا نازک سخن، گوش بگشاید و هرگاه
که دلقکی بی‌آزم یا مسخره‌ای اهل علم در برابر او لب به سخن بگشاید [این فرصت را] بر
خویشتن خجسته شمارد.

۸

والاترین بینشهای ما هنگامی که سر زده وارد گوشهای کسانی شوند که برای چنان بینشها ساخته
و پرداخته و از پیش مقدر نشده‌اند، می‌باید - و جز این نشاید - که طنین سفاقت و گاه طنین
جنایت داشته باشند. روزگاری فیلسوفان - چه در میان هندیان، چه در میان یونانیان، ایرانیان،
و مسلمانان، و خلاصه هر جایی که انسان به نظام مراتب باور داشته است نه به برابری و حقوق
برابر - میان اهل برون^۱ و اهل درون^۲ فرق می‌گذاشتند؛ اما این فرق چندان در این نیست
که اهل برون بیرون می‌ایستند و از بیرون، نه از درون، می‌نگرند، ارزیابی می‌کنند، اندازه‌گیری
می‌کنند، و قضاوت می‌کنند، بلکه فرق اساسیتر اینست که اهل برون چیزها را از پایین به بالا
می‌نگرند - اما اهل درون از بالا به پایین! روح را بلندیهایی هست که هنگام نگرستن از آنها
حتی تراژدی نیز تراژدی نمی‌نماید؛ و اگر همه‌ی محنتهای عالم را یکجا گرد آوریم، چه کسی را
جسارت آنست که بر آن شود که دیدن آنها ناگزیر ما را به سوی ترحم و در نتیجه دو برابر کردن
محنتها می‌کشاند و اغوا می‌کند؟...

آنچه بهر نوع والاتری از انسان همچون خوراک است یا تازه‌کننده‌ی جان، بهر نوعی
بسیار متفاوتتر و پستتر می‌باید چیزی همچون زهر باشد. فضیلت‌های سردعاسی در یک فیلسوف
می‌باید چه بسا همچون ضعف و ردیلت باز نموده شود. چه بسا انسانی از نوع والا هنگامی که
پستی می‌گیرد و نابود می‌شود، صفاتی را دارا می‌شود که در عالمی پستتر، که وی در آن فرو
می‌افتد، او را به خاطر داشتن آن صفات همچون یک قدیس محترمی دارند. کتابهایی هست که بر
حسب آنکه روحی و نیروی حیاتی پست به آنها روی کند یا والاتر و قویتر، برای روح و سلامت
ارزشهایی متضاد دارند: در مورد نخست آنها کتابهایی خطرناک، خردکننده، و مایه‌ی از هم
پاشیدگی‌اند؛ در مورد دیگر بانگ بشارتند که دلیرترینان را به میدان دلیریشان فرا می‌خوانند
کتابهایی که برای همه‌ی عالم نوشته می‌شوند همیشه بوی گند می‌دهند: بوی گند مردم کوچک
به آنها چسبیده است. هر جا که مردم می‌خورند و می‌آشامند، حتی جایی که پرستش می‌کنند نیز
این بو به مشام می‌رسد. هر که می‌خواهد در هوای پاک دم زند، به کلیساها پای نمی‌نهد.

1. Exoterisch 2. Esoterisch

۷۷ در باره‌ی فلسفه و فیلسوفان

بروزنبوغ ژان ژاک روسو^۱ و فعالیت فلسفی او در واقع میتوان گفت در یک روز تابستانی در سال ۱۷۴۹ آغاز میگردد. در یک چنین روزی روسو عازم دیدار Diderot است که به ناحق در برج Vincennes بر اثر یک فرمان مستبدانه در توقیف بسر میبرد. در حین راه ناگهان چشمش به سؤالی میافتد که در روزنامه Mercure de France آکادمی دیژون پاسخ آنرا به مسابقه گذاشته بود سؤال چنین بود:

آیا پیشرفت علوم به بهبودی وضع اخلاق کمک نموده است؟

اثر خارق العاده ای را که خواندن مسئله بر او میگذارد در نامه ای یکی از رفتایش

چنین تشریح میکند:

«اگر چیزی را بتوان الهام ناگهانی تلقی نمود آن تحرکی است که پس از خواندن سؤال به من دست داد. در یک آن چنین مینمود که هزاران اشعه نورانی قدرت بینائی را از من سلب نموده اند آنقدر ایده های فراوان به من هجوم میآورند که دچار بیقراری غیر قابل وصفی گردیدم. سرم به حدی گیج بود که فقط با حالت مستی قابل توصیف است. هیجان فوق العاده ای بر وجودم مستولی گردید و به زحمت نفس میکشیدم و چون نمیتوانستم به راه ادامه دهم در زیر درختی به استراحت پرداختم حالم بحدی منقلب بود که قریب نیم ساعت گریستم کاش قادر بودم حتی یک هزارم آنچه را که در زیر این درخت دیدم و احساس کردم شرح دهم. با چه وضوح و روشنی آن وقت میتوانستم تناقضاتی که در وضع اجتماعی ما حکمفرمائی میکنند بیان کنم و اثبات نمایم که بشر فی نفسه و آنطور که طبیعت او را خلق نموده خو بست و این تشکیلات اجتماعی است که او را فاسد و خراب ساخته است!»^۲

نتیجه گیری که اینجا روسو میکند تزی است که باید اثبات گردد قبلاً ولی خود سؤال را مورد توجه قرار میدهیم و اگر موفق شویم از نظر فلسفی آنرا تجزیه و تحلیل کنیم در جوابی

۱. من روسو را بطور کلی در ارتباط با طرز فکر قرن هجده قرار میدهم که عکس العمل روماتیسم و ایده آلیم است در مقابل فلسفه «مرال سنس» انگلیس از یک طرف که وسیله Encyclopadist ها در فرانسه عرضه میشود و Rationalism دوره روشنگری از طرف دیگر که پایه اش کارتیسیانیم Cartesinainism است. برقرار نمودن این ارتباط تاریخی بدین جهت لازم است چون در غیر این صورت تناقضات موجوده در افکار او لاینحل خواهد ماند. مهمترین آنها مربوط به استنتاج مفهوم دولت است:

باید دید که چگونه روسو که انتقاد کننده هر نوع تشکیلات اجتماعی است پایه گذار دولت مدرن و حق حاکمیت ملت میگردد. راه حلی که روسو عرضه میکند در تفکری است که در آن وحدت عمل و نظر تضمین میگردد و در عرضه نمودن این راه حل روسو از طرفی با فلسفه کلاسیک یونان مرتبط میگردد و از سوی دیگر با تأثیری که روی کانت میگذارد مقدمات پیدایش ایده آلیم را فراهم میکند.

در خصوص فلسفه اجتماعی و سیاسی ژان ژاک روسو مراجعه شود به:

Iring Fetcher: Rousseaus Politische Philosohe Luchterhond 1960

Otto Vossler: Rousseau Frceiheitslehre Vonuenhoek 1963

2. Seconde Lettre a Malesherbes 12 Janvier 1762

که روسو بدان می‌دهد معمای تئوری او را که مدت‌هاست محققین را سر درگم نموده است گشوده‌ایم. موضوع سؤال اینست که آیا علوم در بهتر نمودن اخلاق مؤثر بوده‌اند یا خیر؟ بنابراین اینجا ما با مسئله‌ای روبرو هستیم که در فلسفه تحت عنوان رابطه تئوری و عمل مطرح می‌گردد. مسئله برای اولین بار در رساله‌های دوره جوانی افلاطون خصوصاً آپولوژی بحدی روشن بیان گردیده است که پایه است برای هر قضاوتی در این زمینه و روسو است که دوباره این افکار را زنده می‌کند.

برای تعیین رابطه علم و اخلاق و تأثیر یکی بر دیگری باید معین نمود که آیا بر اثر تشخیصی که فکر می‌دهد عمل اخلاقی ممکن می‌گردد بدین ترتیب که در نتیجه تشخیص بهتر، عمل نمودن با ارزشتر نیز میسر می‌گردد؟ به عبارت دیگر آنچه که باید روشن شود اینست که آیا اخلاقی عمل نمودن تابع شناسائی حاصل نمودن است و انتلکت است که نقش اصلی را در تعیین ارزشهای اخلاقی بعهده دارد؟ یا اینکه چنین نیست و تشخیص ارزشهای اخلاقی اگر چه با کمک فهم بعمل می‌آید ولی برپایه‌ای قرار دارد که کاملاً با ترتیبی که ما نسبت به پدیده‌ها و دنیای واقعیت شناسائی حاصل می‌کنیم فرق دارد.

سؤالی که مطرح هست اینست که آیا پایه فعالیت عملی فکر است و خوبی از این لحاظ که اول اندیشیده شده است تحقق می‌پذیرد؟ و چون موضوع تحقق به میان می‌آید باید سؤال نمود که آیا فکر قادر است وحدت تفکر و عمل را به نحوی ممکن سازد که عمل صرفاً وسیله واقع نگردیده و از خود اصالت داشته که در نتیجه برای عمل کننده شخصیت دوبله را موجب نگردد. به عبارت دیگر اگر فکر یک ارزش اخلاقی را بمانند واقعیتی اندیشیده آیا قادر است بدان بنحوی تحقق دهد که بشر با خودش در تناقض قرار نگیرد؟ آیا وحدت تفکر و احساس با این ترتیب مسئله‌ای است که فکر بدان تحقق می‌بخشد یعنی وحدت از خودش اصالت وجودی نداشته و محتاج به علم است که با فرمولی هستی آنرا موجب گردد؟ اگر این فرضیه صحیح باشد باید تصدیق نمود که آنچه بشر در باره آزادی اندیشیده رؤیائی بیش نبوده و امکان تحقق پذیرفتن آزادی از اول وجود نداشته است. با قبول چنین نتیجه‌گیری نه فقط ترادیسون فرهنگی بلکه معتقدات سیاسی ما نیز دیگر نخواهد توانست جدی گرفته شود.

سؤالی که در رابطه علوم و اخلاق مطرح است سؤالی است که با حیات معنوی ما سر و کار دارد. و عظمتی را که روسو در میان متفکرین بزرگ داراست از این جهت است که با مشخص نمودن و تعیین نقش فکر در مسائل اخلاقی (آنهم در دوره روشنگری) بزرگترین نعمتی را که انسان از آن برخوردار است یعنی آزادی را که در خطر نیستی واقع گردیده بود به بشر باز می‌گرداند. اینکه روسو چگونه باین امر نائل آمد در نشان دادن تفاوتی که بین شناسائی علمی و اخلاقی وجود دارد باید روشن شود زیرا فقط در تعیین این تفاوت است که میتوان انتقاد فرهنگی او را در نتیجه فلسفه دولت یعنی قرارداد اجتماعی را فهمید.

شناسائی آنچه خوبست با شناسائی واقعیت یک تفاوت عمده دارد. در شناسائی خوبی نه فقط تعیین می‌گردد که خوب کدام است بلکه برای شناسائی آنچه خوبست تأیید ما ضروری است. هر کس خوبی را تشخیص می‌دهد و میگوید این خوبست با تأیید خود هستی خوبی را موجب می‌گردد. بنابراین اینجا ما با یک دانستنی سر و کار داریم که از طریق ستقاعده شدن

به دست نمیآید بلکه از قبل شناخته شده است و فقط باید بدان آگاه شویم. لذا اولین نکته‌ای که باید در نظر داشت اینست که هستی خوبی از تابعیت ما آزاد نیست.
مسئله دوم اینست:

آنچه مورد تأیید قرار میگیرد البته باید در باره آن توافق بعمل آمده باشد. حال با وجودی که ادراک آنچه خوبست در چنین تأییدی است که صورت میگیرد معهذا خوب بودن خوبی بدین جهت نیست که مورد تأیید واقع گردیده چنانچه اگر چنین بود خوب بودن امری بود نسبی و با آن وظیفه و مسئولیت مفاهیمی بودند خالی. بشر اگر چه بانچه خوبست با تأیید خود موجبات هستی خوبی را فراهم میکند ولی چنین تأییدی در تکلیفی که بر ما وارد میگردد صورت می‌پذیرد و مهم توجه داشتن باین نکته است که بر خلاف شناسائی واقعیت این تکلف ناشی از خوبی بدون واسطه شناخته و پذیرفته میشود. با این ترتیب شناسائی خوبی یک شناسائی است که برای اینکه بخوبی تحقق بدهد احتیاج به واسطه ندارد. منطقی است که البته اکنون سؤال شود که اگر بدون تأییدی که در ما صورت میگیرد شناسائی خوبی امکان‌پذیر نباشد و چنین تأییدی در تکلیفی قرار داشته باشد که بلا واسطه بر ما واقع میگردد محرك عمل کجا قرار دارد. قبل از اینکه وارد این مرحله شویم لازم است از آنچه گذشت نتیجه‌گیری کنیم:

آنچه خوبست با این ترتیب می‌بینیم بخاطر چیز دیگری نیست که تأیید میگردد و در این تأیید آنرا فقط بعنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف تلقی نمیکنیم که فکر قبلاً برای خود تعیین کرده باشد. با معیار قرار دادن موفقیت برای آنچه خوبست در واقع خصوصیت شناسائی خوبی از میان میرود که مبرا از محرك خارجی است.

به همین ترتیب نیز مفهوم خوبی برای ما از این جهت قابل درک نمیگردد که به کمک منطق آنرا از اصولی استنتاج کرده باشیم. تأییدی که در شناسائی خوبی بعمل می‌آوریم خود دلیل کافی برای هستی خوبی است. کما اینکه اگر کسی قبل از اینکه خوبی را تأیید کرده باشد بخواهد به علت وجودی آن پی‌ببرد خوبی از نظرش پنهان گردیده. بنابراین استدلال اگر چه میتواند در تجزیه و تحلیل خوبی مؤثر باشد ولی نقشی از لحاظ وجودی برای آنچه خوبست ندارد. پس از آنجا که ماهیت شناسائی خوبی در بوجود آوردن هستی خود است لذا تردیدی نیست که بدون وجود خود در ما هستی خوبی نیز نمی‌تواند از هستیت برخوردار باشد. با این ترتیب می‌بینیم که تأیید و تکلیف که بیان‌کننده مفهوم شناسائی خوبی هستند نسبتی بغیر از آنچه که در شناسائی واقعیت بدان آگاه میگردیم یا آگاهی دارند. در قبول تکلیف و تأیید بعمل آمده آگاهی در بستگی که به خوبی دارد خود تعیین‌کننده خود میشود یعنی به خود آگاه میگردد. اما این آگاه شدن به خود بر خلاف آنچه که دکارت می‌اندیشید آگاه شدنی نیست که از طریق فکر بدست آمده باشد.

تذ «من فکر میکنم پس هستم» از این نظر اشتباه بود که قیاس از فکر به هستی آنطور که کانت ثابت نمود امری است بیهوده و عبث. با انتقاد هیوم به راسیونالیزم و متزلزل

۸. تکلیف در اینجا بمعنی الزام درونی بکار رفته. درباره مفاهیم تأثیر و تکلیف در ارتباط با شناسائی خوبی مراجعه شود به:

D. Henrich. Der Begriff der Sittl Einsicht in Kants Lehrevom Faktum der Vernunft
Kant: Zur Deutung Seiner Theoric von Erkennen. Handeln

ساختن جنبه مطلق که قوانین فکری دارا بودند و توجه به اهمیت محسوسات در شناسائی کانت بخصوص در مبحثی که به *Transzendente Dialektik* معروفیت جهانی پیدا نمود این مطلب را ثابت مینماید که فکر چگونه در قضاوتهائی که فاقد پایه تجربی است با خودش در تناقض میافتد و دچار ضدونقیض دیالکتیکی میگردد. به همین دلیل نیز خوددیت خود مسئله ای نیست که از طریق فکر قابل قیاس باشد بلکه تفکری است که پایه اش اخلاقی است. فکر از آنجا که همیشه با نتایج فعالیتش روبرو است هرگز نمیتواند به مبدأ فعالیت اندیشه بدون واسطه محسوسات پی ببرد و به همین دلیل نیز کلیتش حقیقت مطلق نیست بلکه در پدیده ای مشخص و معین ظاهر میگردد بنابراین ما نه فقط نمیتوانیم به پدیده «خود» از طریق فکر پی ببریم بلکه همیشه باید وجود خود را بعنوان واقعی مسلم فرض کنیم برای اینکه بتوانیم خود را بیندیشیم. سالها بعد فیشته و هگل سعی مینمایند با دیالکتیک کل و جزء دوآلیزم کانت را پشت سرگذارند. تفکری که قادر باشد حقیقت کلی را بدون واسطه بیندیشد یقیناً باید بقول لایبنیتس باید از معنوی خدائی برخوردار باشد. در چنین تفکری البته مشکلاتی که وحدت تئوری و عمل برای ما تولید میکنند وجود نخواهد داشت و حقیقت اندیشه و تحقق در عمل از هم مجزا نخواهند بود. تفکر الهی فقط کفایت اندیشیده شود برای اینکه وجود خارجی نیز پیدا کند. شاید بتوان گفت که فلسفه هگل بر چنین اصلی استوار است و دیالکتیک او بر خلاف کانت که فقط بر تناقض دلالت میکند در هگل موجب وحدت هستی و تحقق پذیرفتن معنویت روح میگردد.

از آنجا که شناسائی خوبی از طریق استدلال و استنتاج حاصل نمیکردد شاید بتوان در ماهیت آن از این نظر که نوعی دانائی است شک نمود و گفت که تکلیف بر اثر تأثیر مشاهدات و تأیید عکس العمل احساسی باشد. با این وجود ما اینجا در یک موقعیت تحت تأثیر قرارگرفتنی عمل نمیکنیم و تکلیف چنین جنبه ای را ندارد زیرا فهمیده میشود و فقط در فهمیدن است که می توان تأیید نمود آنچه (اگر مورد تأیید قرار گرفته است). تأییدی که با این ترتیب واقع میگردد تابع *Intensite* احساسی نیست چون سوجباتی که «را از آنچه باید تأیید کنم مانع میگردد» میتواند مؤثرتر باشند از خود تأیید خوبی. شناسائی خوبی با این ترتیب میتواند گفت شناسائی است که ما در آن به خود پی میبریم بدون اینکه این واقف شدن بخود حاصل *Reflexion* یعنی از طریق واسطه باشد و در این شناسائی است که هستی خود را ممکن میسازیم. از همینجا است که به متمایز بودن شناسائی خوبی از سایر شناسائیهایی پی میبریم زیرا فقط با تحقق بخشیدن به هستی خود است که میتوانیم میسر سازیم که حقیقت یک چیز آنطور که هست شناخته شود. بدون چنین آگاهی بخود شناسائی تبدیل به دانستن می شود که چون بر اثر دوگانگی عین و ذهن به بیگانگی بشر منی انجامد لذا حقیقتی نیز نمیتواند دارا باشد. به اهمیت این موضوع روسو به تفصیل توجه خواهد داد و امتیاز اخلاق را بر علم اثبات خواهد نمود.

شناسائی خوبی احساس نیست ولی شناسائی به معنی عام آن نیز نیست تأیید در واقع یک فعالیت خود بخودی «خود است» که در آن بخود تحقق میبخشد و این خود چون با درون بستگی دارد هرگز به مانند «منی» نیست که بر اثر فکر روی فکر در شناسائی معمولی بدان آگاه میشویم.

1. I. Kant. Kritik der reinen Vernunft Die Transcendentale Dialektik 354-450

شناسائی بمعنی عام آن فاقد خود است. حتی ما باید برای یقین حاصل نمودن نسبت به آنچه مورد شناسائی واقع میگردد وجود خود را در خود خاموش سازیم در حالیکه شناسائی خوبی فقط از این جهت شناسائی است که خودیت در آن تجلی میکند. آنچه شناسائی خوبی را از شناسائی عادی متمایز میسازد اکنون می بینیم اینست که درون در آن نقش مؤثری دارد. شناسائی آنچه خوبست پایه اش البته احساسی نیست ولی بدون احساس نیز قابل تصور نیست و همین احساس است که وحدت تئودی و عمل را ممکن میسازد زیرا خود وقتی آنچه را که خوبست با وجود خودش تأیید میکند در واقع خود را با آنچه خوب است یکی مینماید که بمنزله تعیین هویت است. و همین تعیین هویت است که محرك برای تحقق بخشیدن بخوبی واقع میگردد و در نتیجه عمل نمودن به خوبی نمی تواند از چیزی غیر از آنچه تعیین کننده عمل خوبی است ناشی گردد. خود وقتی در تکلیف و تأیید به خود پی میبرد پی بردنش تنها واقعیتی دانستنی نیست بلکه پی بردنی است که اصالت وجودی دارد. ما اینجا با تفکری سر و کار داریم که در عین تفکر خلاق است و می آفریند و این فقط با احساس ممکن است. بنابراین شناسائی خوبی ریشه اش وحدتی است از تفکر و احساس.

در باره چگونگی این وحدت فیشته و هگل و اینکه اینجا اصلاً موضوع وحدت در میان است افلاطون و کانت اندیشیده اند.

در مقایسه و تعیین رابطه فکر و عمل میتوانیم باین ترتیب نتیجه گیری کنیم.

فکر و قوانین فکری برای بیان حقیقت تابع این نیستند که مورد تأیید خود واقع گردند و هنگامی که فکر حقیقی می اندیشد حقیقتش از این جهت محرز نیست که من آنرا تأیید نموده باشم. درست عکس آنرا در شناسائی خوبی تجربه میکنیم. تأیید من است که اصلاً ارزش خوبی را ممکن میسازد و چون وجود خوبی با خود بستگی دارد و تابع آنست ضرورت تحقق بخشیدن نیز آشکار میگردد زیرا تحقق خوبی از تحقق خود مجزا نیست و به همین دلیل است که آگاهی آزادی فقط در شناسائی خوبی امکان پذیر است.

حقیقت فکر اگر چه بوسیله من میسر گردیده ولی چون فکر از خود بیخبر است نیز قادر نیست آگاهی آزادی را در من بوجود آورد. حقیقت فکر به همین دلیل که فاقد خودیت است حقیقتش هرگز برای من ایجاد تکلیف نمیکند و چون درون در اینجا خاموش است تحقق آزادی نیز میسر نیست. بنابراین از مقایسه ای که بعمل آمد میتوانیم بگوئیم که فکر بمعنایی که واقعیت را می اندیشد و می شناسد در تحقق بخشیدن با آزادی نقشی ندارد و تفکری متمایز است که دارای چنین قدرتی است. اما اگر معهداً فکر خواست عمل کننده شود چه وضعی در عمل پیش خواهد آمد؟ گفتیم که فکر واقعیت اندیش فاقد جنبه خودیت است و این یعنی آگاهی وحدت احساس و تفکر و تئوری و عمل را نمی تواند در آن واحد بوجود آورد و چون در شناسائی فکر از هستی خود آگاه نیست محرکهای درونی که در پی تحقق بخشیدن به خود هستند نیز خاموش میشوند و بنابراین وقتی فکر عمل کننده میشود عملش فقط از طریق محرکهای که در موضوع مورد نظر از این لحاظ که مفید یا مضر واقع میشوند بعمل میآید در نتیجه اصالت عمل که در شناسائی خوبی وجود داشت و خوبی یک چیز را از لحاظ خود آن و نه از لحاظی که چنین و چنان است میخواست از بین میروید حالا عمل به وسیله ای برای تسخیر لذتی، که انتظار داریم از هدف مورد

نظر حاصل گردد تنزل میکند و با از دست رفتن اصالت عمل برای پیدایش بیگانگی دیگر سوانعی وجود ندارد. حال محرك خوبی موفقیت و لذت است و لذا در زمینه‌هایی مثل اقتدار و ثروت خود را نشان میدهد و چون بشر هر چه میکند بخاطر بدست آوردن چیز دیگری است بردگی او اجتناب‌ناپذیر میگردد. در پی بیان همین مطلب است که هگل در دیالکتیک آقا و بنده نشان میدهد که کلیت فکر در عمل اصالتی نداشته و محرك لذت به تحقق بخشیدن وحدت کلی نمی‌انجامد.^۱ اگر چه ذکر مثال در مسائل فلسفی هیچگاه خیلی موفقیت آسبز نبوده ولی برای روشن شدن مطلب تصور شخصی را بکنید که بخواهد از طریق حکم عقل درستکار باشد. فکر فقط وقتی میتواند از چنین حکمی در عمل پیروی کند که برای درست بودن به ذکر دلیلی قادر باشد مثلاً بگوید چون مفید است بنابراین در چنین وضعی عمل وسیله قرار میگیرد برای بدست آوردن آنچه که از درست بودن انتظار داریم عایدمان گردد و بنابراین محرك عمل چیزی غیر از درست بودن خواهد بود. و چون نظر به جنبه مفید واقع شدن آنست چنین شخصی البته سعی خواهد نمود که مطابق آنچه درست دانسته میشود عمل کند و اگر عقیده عموم در این باره با آنچه واقعاً درست است در تناقض بود چون لذت حاصله از درستی و نه خود آن هدف است لذا دلیلی ندارد که شخص به درستکاری تظاهر نکند و خلاف آنچه درست میدانند عمل ننماید و لذا می‌بینیم که اگر فکر در صدد برآمد به کلیت درستی در عمل تحقق دهد نتیجه معکوس یعنی نادرستی از آن پدیدار میگردد. فکر وقتی به دنیای خارج نظر افکند به سنجش مفید و مضر سی‌پردازد و لذا به هر چیز از لحاظی و نه از لحاظ خود آن چیز دل‌بستگی پیدا میکند و به همین دلیل چشم فکر برای آنچه خوبست نابینا است. این عدم بینایی بدین جهت نیست که فکر کننده باندازه کافی تعمق ننموده باشد بلکه به این دلیل است که در نفس فکر خودیت نقش ندارد و چون با حذف تکلیف و تأیید درون و با آن آگاهی آزادی از بین می‌رود بناچار دنیای بردگی و لذت پدیدار میگردد.

باید این مسئله را در نظر داشت تا بتوان انتقاد فرهنگی ژان ژاک روسو را درک نمود و این باز از این جهت ضروری است چون در غیر این صورت اصول فلسفه دولت او آشکار نخواهد گردید.^۲ به عقب برگردیم و سؤال آکادمی دیژون را که برای روسو آنقدر تکان‌دهنده بود مجدداً مطرح کنیم.

آیا پیشرفت علوم و هنرها به بهبودی وضع اخلاق کمک کرده‌اند یا خیر؟ روسو خود در اولین جملات با مشکلی که با آن روبرو است اشاره میکند: «چگونه من میتوانم در مقابل یکی از معروفترین آکادمی‌ها به تعریف و تمجید نادانی بپردازم، مطالعه و تحقیق را محکوم کنم، بدون اینکه در عین حال به مقام علما بی‌احترامی کرده باشم»^۲ اما این تأمل تعریفی بیش نیست و روسو خوانندگان را لحظه‌ای نیز منتظر نمیگذارد و با تمام قوا حمله خود را به علوم و نقش تخریب‌کننده آن در اجتماع شروع میکند. با مقدماتیکه گذشت اکنون میدانیم که روسو در صدد است ادعاهای بلندپروازانه فکر رادعصر روشنگری نقش بر آب سازد و با تعیین حدود آن راه را برای آزادی باز سازد. ارزشهای انسانی را، این اعتقاد اوست، نمیتوان از

1. G. W. F. Hegel System der Philosophie Philosophie des Geistes 276-279

2. J. J. Rousseau Schriften fur Kulturkritik.

طریق علم خلق نمود بلکه بعکس از آنجا که فکر مداوم به دنبال سنجش است بشر را نه فقط بسوی یک زندگی تصنعی و تجملی سوق میدهد بلکه دید و سلیقه‌اش را نیز به سطح مبتدلی تنزل میدهد.

با پیدایش هنر فکر کردن، روسو میگوید بشر خیلی زود به نفعی که در بردارد پی برد. زیرا با کمک این قوه افراد میتوانند اهمیت خود را به رخ یکدیگر بکشند و بوسیله انتشارات در خور مقامی شایخ از نظر دیگران محسوب گردند. اگر زندگی اجتماعی بشر را اسیر هزاران تشریفات گوناگون نموده بود با پیدایش علم، بشر یادگرفت که چگونه این بردگی را از انظار سخفی کند و به اسارت خویش عشق ورزد.

با احساس اهمیت نمودن با در پیش گرفتن رفتاری مردم پسند و انعطاف پذیر، بشر یاد گرفت که به هزار و یک چیز تظاهر کند بدون اینکه کوچکترین بهره‌ای از ارزشی داشته باشد. با این ترتیب بشر فراموش نمود که موجودی است آزاد و هر چقدر متمدن تر میشد به همان نسبت نیز به طبیعت واقعی خویش بیشتر بیگانه میگردد.

اما این طبیعت واقعی در کجا قابل یافت است و این تغییر چگونه خود را نمایان میسازد؟ در این مورد روسو میگوید: «قبل از اینکه علم و هنر رفتار و آداب ما را فرم کرده باشند و احساسات ما قادر بشوند زبانی چرب و نرم تکلم کنند سنن ما ساده ولی طبیعی بود و تفاوت در رفتار ناشی از خصوصیات اخلاقی بود. با این ترتیب هر کس میدانست که دیگری کیست و چه باید از او انتظار داشت.»^۱ بشر اولیه هر چه بود همان بود و احتیاجی نبود که از خودش موجودی بسازد که چنین و چنان جلوه کند و لذا دلیلی نداشت که سوء ظن جای اعتماد را بگیرد و هر ارزش اخلاقی بی معنی گردد. «ولی امروزه که عقل و منطق هنر محبوب دیگران شدن را به بشر میسوزد، در آداب و رسوم ما یک یکنواختی گول زنده‌ای مشاهده میگردد گویی اینکه همه از یک قالب بیرون آمده‌اند. مداوم انسان برده جبر تشریفات و ادب است همه آنطور رفتار میکنند که معمول و مردم پسند است. هیچکس جرأت نمی‌کند آن باشد که واقعاً هست»^۲ با ادامه این تشریفات جبری مسخره و تثبیت این موقعیت برای همه افراد اجتماع تبدیل به گله‌ای گردیدند که همه همان عملیات تصنعی را انجام میدادند و هیچکس نمیدانست که سروکارش بادوست است یا دشمن!

چقدر عقده و کینه سوء ظن و تملق که خود را در پشت این پرده‌ای که اسم آن را ادب و تشریفات گذارده‌ایم پنهان نمیکند. ادبی که ما بعنوان عالیترین نمونه روشنگری آنقدر بدان فخر میکنیم.

فکر چون در پی بدست آوردن مزایاست و همگی مایلند از آن برخوردار باشند لذا همگی متظاهر میگردند و همین زندگی تصنعی است که مورد انتقاد روسو است. هر کس به تعقیب علم سی پردازد بیش از آنچه عاشق حقیقت باشد تابع قضاوتی است که ممکن است در باره او بشود. و باین دلیل نه فقط این دانستنیها پیشیزی ارزش ندارند بلکه بیگانگی بشر را نیز فراهم مینمایند پس صحیح است که اگر نتیجه‌گیری کنیم که بهمان نسبت که علوم رو به پیشرفت و کمال میروند روح و درون بشر را نیز فاسد میسازند. برای اثبات همین واقعیت است که روسو به شواهد

۱. Ibid صفحه ۱۱ ۲. Ibid صفحه ۱۱

تاریخی استناد میکند.

سمر که قدرتی یگانه بود به محض اینکه با علم و هنرهای زیبا برخورد نمود فتح آن نیز بوسیله کمبوجیه اجتناب‌ناپذیر گردید. وقتی یونان بوسیله مقدونیها از پای درآمد که علم و هنر به ثمر رسیده بودند همینطور است در مورد رم، قسطنطنیه و چین.

اگر حقیقت علم آنقدر یگانه بود چرا پیشرفته‌ترین ملل به چنان فضاحتی تسلیم عقب افتاده‌ترین گردیدند. بی‌جهت نیست که روسو به تفصیل به آپولوژی افلاطون استناد میکند و نتیجه میگیرد که دانستنیها نیستند که ما را دانا میسازند بلکه واقف‌بودن باین مطلب است که دانائی واقعی است. زیرا کسی که به دانستن معینی جنبه مطلق داد ناگزیر برده آن گردیده و آزادی قضاوت را از خود سلب مینماید که بقای آن فقط در سراجعه دادن آنچه می‌اندیشیم بخود میتواند تأمین گردد. بنابراین روسو اینجا از تزی دفاع مینماید که در فلسفه به «docta Ignorantia» معروف گردید، تردیدی نیست که هدف روسو بیدار کردن احساس است در مقابل عقل و به همین دلیل میگوید: «ای خداوند عالم تو که معرفت و معنویت را در وجودت نگه میداری ما را از دانستنیها و هنرهای مبتذل رهائی بخش و بیگناهی و فقر اولیه را دو باره به ما برگردان. نعمتهائی که واقعاً قادرند ما را خوشبخت سازند» خوبی و خوب بودن مسئله‌ای نیست که بشود از طریق علم آسخت. بنابراین بجای بررسی و تحقیق فقط کفایت در خود تعمق کنیم برای اینکه به قوانین آن که در قلب ما نقش بسته است آگاه گردیم.

با تشریح اثر سوء علوم در رفتار و آداب روسو برنده جایزه آکادمی میگردد. معهدا باید در نظر داشت که آنچه مورد انتقاد روسو است اینست که علوم خود را از وجود بشر مستقل ساخته و از طریق فکر قوانین خود را به او تحمیل مینماید. قدرت خلاقه بشر که علم را می‌آفریند مورد انتقاد نیست بلکه غیر ممکن بودن تقلید از این قدرت است که باید بدان بشر توجه کند و برخلاف نظر علمای دوره روشنگری این نیروی خلاقه منشأش فکر نیست بلکه اخلاق است که جنبه‌ای دارد عملی و نه نظری.

اینکه چنین است روسو فقط احساس مینمود و باید مدتی میگذشت تا متوجه گردد که در رابطه بین علم و اخلاق به کشف چه مسئله مهمی در اجتماع نائل آمده بود. آنچه تحت عنوان «نابرابری» روسو در *Dicours* دوم به تشریح آن میپردازد برای او این مکان را بوجود می‌آورد که در قرارداد اجتماعی از آن نتیجه‌گیری کند و به کشف آنچه نائل آمده بود یقین حاصل نماید.

برای روسو این امر محرز است که پیشرفت بیش از آنچه بحال بشر مفید واقع شده باشد به او ضرر زده است. آنچه اکنون باید بدانیم اینست که آیا این سقوط در نتیجه عواملی است که از اول در طبیعت بشر وجود داشته و بهبودی او فقط با این ترتیب میسر است که به پیشرفت و تحول تدریجی بنظر خوش‌بینی نگریسته و اسیدوار باشیم که با کمک اصلاحات خرده خرده اوضاع بهتر گردد؟ (این نظری است که کم و بیش *Enzyelopadis* ها که تحت تأثیر *utilitarianism* انگلیس هستند از آن پیروی مینمایند). و یا اینکه بشر آنطور که طبیعت او را خلق نموده فارغ از جنبه‌هائی بوده است که سقوط او را ممکن نموده و به عبارت دیگر بشر به خودی خود خوب بوده است و عاملی که سقوط او را فراهم نموده اگر چه به گردن او

ولی نه به‌گردن طبیعت او بوده است و این دومی نظری است که روسو در پیروی از ترادسیون فلسفه یونان و بخصوص افلاطون آنرا دنبال میکند. برای پی بردن به‌چگونگی وضع بشر روسو اعتراض خود را اول متوجه روشی میکند که تئورسینهای همدوره و قبل از او به‌تحقیق در باره دولت و چگونگی پیدایش اجتماع می‌پرداختند و در این خصوص می‌گوید: فیلسوفها که در باره منشأ اجتماع به‌تحقیق می‌پرداختند همگی لزوم برگشت به موقعیت طبیعی را درک نموده بودند ولی بدون اینکه واقعاً به‌تشریح این موقعیت توفیق حاصل کنند. بعضیها و مقصود روسو به Grotius است برای فهم بشر اولیه درک مفاهیم حق و ناحق را قائل بودند ولی بدون اینکه ثابت نمایند که واقعاً چنین مفاهیمی برای بشر اولیه ضروری بوده است. عده‌ای دیگر از طریق حقوق طبیعی به‌حق مالکیت اشاره مینمودند بدون اینکه مقصود خود را از مالکیت روشن سازند این استدلالی است که Puffendorf مینماید و بالاخره عده‌ای دیگر به‌حق حکومت اقویا بر ضعفا اعتقاد داشته و دولت را بر چنین اصولی پایه‌گذاری مینمودند به مانند T. Hobbes و به‌همین ترتیب این متفکرین مداوم مفاهیمی را که پس از تشکیل اجتماع بوجود آمده بود برای تشریح موقعیتی به‌کار می‌بردند که میبایستی اول اثبات‌گردد که این مفاهیم در آن نقشی داشته‌اند یا خیر. به‌همین دلیل از نظر روسو قضاوت علمای حقوق طبیعی از روسی‌ها گرفته تا زمان حاضر در باره وضع اولیه بشر نمی‌تواند جدی گرفته شود.

اعتقاد روسو پس از پاسخ به‌سؤال آکادمی اینست که بر اثر بکار افتادن فکر و امتیازاتی که از آن ممکن بود نصیب هر کس شود بشر فرصت‌طلب‌گردید و چون فکر فقط باین جنبه از قضایا توجه دارد نابرابری‌هایی که بر اثر امکانات مختلفه که افراد بشر از آن برخوردار بوده‌اند بوجود آمد باعث‌گردید که قوانین اجتماعی همه برای حفظ این امتیازات وضع‌گردند و با این ترتیب استعداد افراد بجای اینکه اثر مثبتی در اجتماع داشته باشد سبب بردگی و اسارت بشر‌گردید. حال اگر معتقد شدیم که امتیازات و نابرابری‌ها بشر را در سراسیمبی سقوط قرار میدهند و مفهوم آزادی اگر چه در مساوات خلاصه نمیشود ولی بدون آن نیز غیر قابل تصور است، پی‌بردن به‌طبیعت واقعی بشر ممکن است این امکان را برای ما بوجود آورد که برای لحظه‌ای از سرستی غرور ترقی و پیشرفت رهائی‌جسته و به‌عاملی برخوردار کنیم که ذات وجود بشر با آن تعیین میگردد و باقرار دادن نظام اجتماع بر آن جلوگیری نمائیم که ترقی و پیشرفت به‌سقوط بشر بیانجامد. ترقی و پیشرفت از نظر روسو متکی به‌عاملی است که خود از محرك ترقی و پیشرفت پیروی نمیکند و لذا اگر ما یاد بگیریم بین علت و معلول، بین نیروی خلاقه و امتیازات ناشی از آن تفاوت قائل شویم راه نجات خود را نیز پیدا نموده‌ایم. ترقی و پیشرفت بخاطر خود آن نیست بلکه اگر اصلاً برای بشر ضروری باشد فقط بدین جهت است که روحیه فعالیت را در او زنده نگه دارد و لذا اگر درست نتیجه معکوس حاصل‌گردید یقیناً ما برای فکر امتیازی قائل شده‌ایم که ناشی از عامل دیگری است. بنا براین تشریح موقعیت طبیعی و پی‌بردن به‌علل پیشرفت و نابرابری برای ما این فایده را خواهد داشت که خود را از پیش‌داوری‌هایی که خود نتیجه پیشرفت و ترقی هستند رهائی دهیم و با نجات از آن و برگشت بخود با نمایان ساختن تفاوت اخلاق و تفکر اجتماع را از مسیر خود خارج ساخته و به‌راهی که با طبیعت بشر تطبیق مینماید بیانداریم. بنابراین می‌بینیم تعیین این موقعیت طبیعی امری

نیست که از طریق علوم میسر باشد یعنی باز از طریق خود عوامل پیشرفت بلکه این فقط از طریق تجربه خود میسر است. و اما این چنین تجربه‌ای پایه‌اش اخلاقی است که سر و کارش با دنیای اراده است و نه انلکت و فهم.

بشراولیه را فقط در یک زندگی منزوی میتوان تصور نمود. صفاتی که او را از حیوان متمایز میساخت در نحوه برآورده ساختن احتیاجات اولیه بود. در حالیکه حیوان در انتخاب تغذیه کاملاً محبوس غرائز است بشر میتواند انتخاب نماید. اختلافی که از نظر فهم با حیوان داشت فقط نسبی بود در حالیکه آزاد بودن در انتخاب اختلافی اساسی است و دلالت بر سعنویت بشر میکند. اگر چه همین مستقل بودن از غرائز تکامل و پیشرفت او را ممکن میساخت ولی در عین حال مزیتی را که بر حیوان داشت نیز مشخص مینمود. آزادی ارادی و استعداد برای تکامل البته در موقعیت طبیعی فقط بالقوه وجود داشت. در اوائل امر چنین بنظر میرسید که تنها غرائز هستند که بشر را هدایت میکنند و به همین دلیل تفاوت با حیوان چندان محسوس نبود. دو غریزه‌ای که از همان اول وجود داشت عشق به خود بود برای بقای حیات و انزجاری که درد و رنج دیگران در او بوجود می‌آوردند یعنی حس ترحم. برای بقای حیات غریزه‌ای که روسو «Amour de soi» مینامد نسبتاً ساده ارضا میگردد. احتیاجات چون فقط جنبه جسمانی داشتند و به اندازه کافی مواد غذایی در دسترس قرار داشت و اصطکاک اجتماعی بین افراد قابل تصور نبود دلیلی نیز برای بروز نزاع و اختلاف نمیتوانست وجود داشته باشد. در انزوای زندگی طبیعی بشر از صلح و آراش کامل برخوردار بود و چون تابعیت از طبیعت بود، و نه از انسان «آقا» یا «بنده» بودن بی‌معنی بود و کسی در صدد برنمی‌آمد با توسل به هزاران حيله مزیت خود را بر سایرین اثبات کند.

با اولین اشکالاتیکه بر سر رفع احتیاجات اولیه پیش می‌آمد مقدمات پیشرفت و سقوط نیز فراهم میگردد. اولین این اشکالات را روسو در ازدیاد جمعیت می‌بیند که بر اثر آن بشر ناچار میشود در نواحی که دارای فصول چهارگانه است مسکن‌گزیند. این امر او را مجبور به پیش‌بینی و پیش‌گیری در مقابل حوادث احتمالی میکند و همین شروع بکار اقتادن Raison است. در همین مرحله است که ابزار ساده برای مرتفع نمودن احتیاجات اولیه ساخته میشود و اولین سلولهای اجتماعی یعنی فامیل بوجود می‌آید. باید امری تصادفی بوده باشد که بشر ناچار میشود به هنر فکر کردن متوسل گردد. در این خصوص روسو حوادث طبیعی از قبیل سیل و آتشفشانی را ذکر میکند که بشر را ب فکر بستگیهای دائمی جهت پیشگیری از حوادث می‌اندازد.

تمام اینها هنوز قابل تحمل سیود و حتی ممکن بود زمین تبدیل به بهشتی برین گردد اگر مسئله تقسیم کار پیش نمی‌آمد. تا زمانی که بشر بکارهایی می‌پرداخت که از عهده یک نفر بر می‌آمد و در ابزارهایی که مصرف مینمود بکار دستهای دیگری نیازمند نبود بشر آزاد و خوشبخت زندگی میکرد. اما در آن لحظه که بشر به کمک دیگری نیازمند گردید و متوجه شد که بهتر است مواد مصرفی اضافی برای دو نفر انبار کند تساوی از میان رفت پای مالکیت به میان آمد و کار تحمیلی شروع گردید. در این حال بود که جنگلها تبدیل به مزارعی خندان گردیدند که با خون دل بشر آبیاری میشدند. شروع و تقسیم کار با زراعت آغاز میگردد چون برای اجرای آن می‌بایست در سایر امور پیشرفت معینی حاصل شده باشد. بخصوص در ساختن

ایزار فلزی که در زراعت مورد استفاده بود. بنابراین با کشف فلزات و زراعت گندم است که *Zivilisation* بوجود میآید و از همان آغاز بشر را در سراسییبی سقوط قرار میدهند با سزروعی نمودن زمین تقسیم آن نیز اجتناب ناپذیر گردید و با حق مالکیتی که با این ترتیب نمودارگشت اولین قوانین عدالت اجتماعی بوجود آمد. «تا قبل از اینکه ممکن بود بهر کس چیزی داد که باو تعلق می گرفت روسو میگوید می بایست هر کس چیزی بدست آورده باشد.»^۱ و این از طریق سزروعی ساختن زمین حاصل گشت. آنکه که کشت مینمود خرده خرده به برداشت محصول عادت نمود و از همینجا فکر مالکیت پدیدارگشت. در این مرحله است که بانتایج وحشتناک نابرابری استعدادها روبرو میگردیم. هر چه فکر پیشرفته تر میگردید نابرابری استعدادها نیز بیشتر نمایان میشد که خود باز نابرابری میزان مالکیت را در بر داشت. بالاخره کار بجائی میرسد که طبقات مختلف ثروتمندان و فقرا در مقابل هم واقع میشوند. در حالیکه متمولین مالکیت خود را بر پایه حقوق طبیعی اولین مالک استوار میساختند دیگران که چیزی نداشتند قانون قدرت را محترم میشمردند و با این ترتیب بود که جنگ همه بر علیه همه شروع شد. تمام استعدادها حالا دست اندر کارند و تکامل یافته اند. قدرت تجسم، عقل، احساس عدالت و فانتزی به آخرین مرحله کمال نزدیک میشوند. بنابراین همان صفاتی که بشر در مقابل وحشی جنگلی بدان فخر می فروخت که او را از حالت بدوی بیرون آورده و به او معنویت بخشیده است همان صفات در عین حال سقوط او را فراهم میکنند. حالا دیگر بشر برای خود کافی نیست و تابع دیگران است. هر کس سعی میکند در نظر دیگران خوب جلوه کند و برای رسیدن باین مقصد با جاه طلبی هر چه تمامتر به تربیت استعدادهای خود می پردازد یا با حیل و تزویر چنین تصویری در دیگران بوجود میآورد. در این حال است که بشر دو شخصیت پیدا میکند و ظاهر و باطنش از هم سجزا میگردد و برای اینکه مورد تأیید دیگران قرارگیرد به هزاران حقه متوسل میشود، و برای برخوردارگردیدن از کمک دیگران مداوم به نوع دوستی تظاهر میکند در حالیکه به منافع و پیشرفت خویش فکر مینماید. در چنین وضعی برای رقابت و تضاد منافع حد و حدودی نمیتوان قائل گردید.

برای پی بردن به تغییری که در وضع بشر با اجتماعی شدنش حاصل گردیده باید اشاره به تفاوتی شود که روسو بین «*Amour de soi*» یعنی عشق به خود و «*Amour Propre*» یعنی خودخواهی قائل است در حالیکه عشق به خویشتن غریزه ای است طبیعی که هر موجودی را وادار میکند در پی بقای حیات خویش باشد. «*Amour propre*» یا خودخواهی وقتی بروز میکند که افراد بشر در تابعیت از یکدیگر بسر میبرند باین ترتیب که ناچار میگردند افراد دیگر را وسیله ارضای هدفهای شخصی خود قرار دهند. بنابراین بر خلاف غریزه طبیعی عشق بخود اینجا نظر به بقای خویش نیست بلکه تجهیز دیگران است بمنظور ارضای خودخواهی. بشر *Civilise* یا تصنعی اعتماد به نفس خود را سدیون کسانی است که بر آنها مسلط میگردد در حالیکه بشر طبیعی چنین احتیاجی نداشت و موجودی بود برای خود کافی. بنابراین می بینیم که هر چقدر بشر متشکلترو اجتماعی تر میشود یا بهتر بگوئیم هر چقدر پیشرفته تر و مترقی تر میگردد به همان نسبت عارضه خودخواهی بیشتر او را نسبت به خود بیگانه میکند تا

جائیکه انسان طبیعی «*Homme naturel*» تبدیل میشود به انسانی مصنوعی «*Homme artificiel*».

دیدیم که چگونه اشکالاتیکه در رفع حوائج بوجود آمد باعث بروز فعالیت فکر گردید و چگونه از این پیشرفت نابرابری‌ها حاصل گشت. آخرین قسمت داستان تشکیل دولت است برای تثبیت وضع موجود. مسلم است که ابتکار عمل با ثروتمندان است زیرا ضعفا چیزی ندارند تا از دست بدهند علتی ندارد که خود را از آخرین حربه‌ای که در اختیار دارند که بکار بردن زور باشد محروم سازند. بروز همین خطر است که سالکین را به فکر چاره جوئی می‌اندازد. بنابراین در مورد پیدایش حق مالکیت روسو به مانند هابز و بر خلاف لاک آنرا ناشی از تشکیل دولت میداند. تا قبل از آن بر خلاف استدلالی که حقوق طبیعی میکرد ممکن نبود در طبیعت چنین حقی را قائل گردید. حال برای اینکه مالکین بتوانند در اختیار امتیازات خود باقی بمانند ب فکر سی‌افتند که وضع موجود را تثبیت کنند و برای اینکه به نیت باطنی شان پی برده نشود آنرا در طرح پیشنهادی که جملائی بس فریبنده دارد پنهان می‌سازند متن طرح از این قرار است: «بیائید با هم متحد شویم و با این اتحاد فقرا را از ظلم و جاه‌طلبان را از تعدی و مال هر کس را از تعرض مصون داریم. بیائید قوانینی وضع کنیم که بدون در نظر گرفتن امتیازات برای همه و بلااستثناء لازم‌الاجرا باشد و با این ترتیب نابرابری‌های حاصله از تصادف و تقدیر تعدیل گردد. بیائید بجای اینکه قوای خود را بر علیه هم بکار ببریم آنرا در یک قدرت ممتاز متکی به قانون متمرکز سازیم که مدافع حقوق همگی بوده، دشمنان مشترک را به عقب رانده و صلح را تأمین نماید.»^۱ با این ترتیب بود که تشکیلات دولتی پایه‌گذاری گردید. ولی آیا تشکیل دولتی تحت این شرایط میتوانست از لحاظ حقوقی جدی گرفته شود؟ ادعای تعدیل نابرابری‌ها که خدعه‌ای بیش نمی‌توانست بشمار آید. حقیقت قضیه این بود که ادعاهای غیر عادلانه نسبت به مالکیت بر اثر وضع نامعلومی که تا قبل از تشکیل دولت وجود داشت و نمی‌توانست از تضمینی برخوردار باشد حال با تشکیل دولت این ادعا تبدیل به حق شروع گردید که از تعرض مصون بوده و هر کس مجبور بود بان احترام نیز بگذارد. بنابراین کسانی که چیزی نداشتند نه فقط پس از تشکیل دولت چیزی نصیبشان نگردید بلکه مجبور شدند قدرت طبیعی خود را نیز برایگان در اختیار دولت قرار دهند لذا میتوان گفت که همان نظام حقوقی که اعمال زور را ممنوع مینمود نابرابری‌های موجود و با آن امتیازات را نیز تثبیت میکرد. با این ترتیب ضعفا ضعیفتر و اقویا قوی‌تر شدند. آزادی طبیعی اولیه که بشر از آن برخوردار بود برای همیشه از میان رفت و فشار و تحمیل حق و عدالت نام‌گرفت و همه ناچار گشتند برای ارضای جاه‌طلبی عده‌ای دیگر قبول بردگی کنند. برای هدفی که روسو تعقیب میکند همینقدر کافی است که ببینیم که وقتی انتمکت و فکر سازمان‌دهنده دولت گردید چه قانونی در اجتماع حکومت میکند.

تردید نیست که از قوانینی که تحت چنین شرایطی تحمیل شده بودند تابعیت نمیشد. چقدر ساده و سطحی باید تمام استدلالهائی جلوه کنند که میکوشند تابعیت از قانون را واقعیتی جلوه داده و دلائل متقاعدکننده‌ای برای آن وضع کنند. روسو بهر حال با هابز هم عقیده است که در شرائطی که بشر از خودخواهی یعنی «*Amour propre*» پیروی مینمود نمیتوان

1. J. J. Rousseau. *Schriften für Kulturkritik, Mberaie Mngleichheit* T. 227

گفت که غریزه سمپاتی و احساس خیرخواهی در او موجب تشکیل دولت و محرك تابعیت از قانون بوده است به همین دلیل نیز نمیتوان ادعا نمود، چنانچه Encyclopadist ها مینمایند که چون بشر تشخیص میدهد که منافعش از منافع عمومی تفکیک پذیر نیست به حکومت قانون تن در میدهد. این نیز باز از همان تئوریهای است که از واقعیت منتزع است. در اجتماعی که شرح آن داده شد هر کس قانون را برای خود محدودیتی بیش تلقی نمیکند و بنابراین هر کس میل دارد دیگران را به تابعیت از آن وادار نموده و خود را از آن مستثنی سازد.

اما اگر هم تئوری Encyclopadist بر فرضیه‌ای صحیح استوار بود نتیجه‌گیری بعمل آمده نمی‌توانست مورد قبول واقع گردد تابعیت از قانون اگر ناشی از حکم کلی فکر باشد چون محرك عمل شخصی میگردد تابعیت فقط میتواند وسیله‌ای برای ارضای تمایلات واقع گردد و چون تأیید و تکلیفی در میان نیست دلیل ندارد که بشر در تعقیب نظرهای شخصی به منافع عمومی بیندیشد. فکر چنانچه در تجزیه و تحلیل رابطه بین اخلاق و تفکر دیدیم هرگز نمیتواند به کلیتی که می‌اندیشد تحقق نیز بدهد و به همین دلیل نیز ممکن نخواهد بود که بر اساس چنین کلیتی دو چیز که یکدیگر را از نظر فکر نفی مینمایند یعنی منافع فردی و منافع اجتماعی را بتوان با هم توأم نمود.

با مطالبی که روسو در دو Discours خود عنوان میکند ثابت مینماید که علل سقوط بشر را نمیتوان ناشی از طبیعت خود بشر دانست. مفاهیم خوب و بد که از یک سنجش سطحی مفید و مضر تجاوز نمینمود زایده تشکیلات و تشریفاتی بود که فکر پس از ترك موقعیت طبیعی بوجود آورده بود. بنابراین اگر بشر قادر باشد نظامی را که از قاعده تابعیت پیروی میکند به آزادی سبدل سازد، اگر عوض اینکه با فکر در پی چاره‌جویی و اصلاحات نسبی باشد به شرائط پیدایش آزادی توجه نموده و ببیند که با تابعیت از کدام قانون است که بشر میتواند بدون نفی ترقی و پیشرفت معهدا از بیگانگی خود جلوگیری بکند متوجه میگردد که آنچه بشر واقعاً هست بستگی ناگسستنی با آنچه بشر باید باشد دارد. بشر تحت اسارت است این واقعیت هستی اوست ولی باید بتواند آزاد باشد. بنابراین اینجا موضوع توانائی و اراده مطرح است و نه مسئله فهم و علم. اما اینکه مسئله آزادی فقط خواب و خیال نیست بلکه حقیقتی که بتوان بدان تحقق بخشید از طریق تئوری تنها قابل درک نیست و فقط در تفکر اخلاقی است که هستی آن برای ما آشکار میگردد.

سؤالی که اکنون روسو باید بدان پاسخ دهد اینست که چگونه میتوان اجتماعی را ساخت بدون اینکه بستگیهای زندگی اجتماعی موجب اسارت و بردگی گردد.

تردیدی نیست که چنین اجتماعی فقط وقتی ممکن میگردد که آزادی جای تابعیت را بگیرد. و اگر تابعیت ناشی از پیشرفت فکر است و آزادی در آزادی اراده است نظام اجتماعی را باید بر اصولی پایه‌گذاری نمود که فکر تحت کنترل اراده در آید تا پیشرفت علوم بجای اسارت باعث وسعت دید و ارتقای سطح معنوی گردد. اما اراده از چه قانونی تابعیت میکند که به آزادی بشر و گسستن بندهای اسارت منتهی میگردد. مسلماً این قانون قانونی نیست که فکر را بتوان مأمور طراحی آن نمود و باز جنبه تصنعی بآن بخشید. این قانون با ذات طبیعت بشر بستگی دارد و منشأش دنیای درون است.

پس از اینکه روسو اجتماع را بعنوان مقصر اصلی سقوط بشر معرفی نمود انسان انتظار دارد که دقیقاً حدود اختیارات و حوزه عمل دولت را تعیین مینمود تا در نتیجه در حدود امکان از هرگونه تعرضی نسبت به استقلال فرد جلوگیری بعمل آید ولی این چاره اندیشی خاص Encyclopadist ها است که تحت تأثیر مکتب Utilitarianism انگلیس هستند. روسو چون در پی تغییر اصول است و به تغییر مسیر می‌اندیشد نظرش اصلاحی نیست بلکه انقلابی است. در طرح اول قرارداد اجتماعی در این خصوص میگوید: «آنجا که فقط قدرت حکومت میکند، آنجا که یک نفر یا تعدادی از نفرات حکومت میکنند و اوامر خود را به عموم تحمیل مینمایند در آنجا ضروری و قابل فهم است که برای اختیارات حاکم حدودی تعیین و در مقابل قانون اساسی تدوین شده‌ای او را متعهد نمود بدین معنی که مجاز نباشد از آن تخطی نموده و یا آن را تغییر دهد. چون هر قدرتی در خطر سوءاستفاده قرار دارد لذا باید از چنین سوءاستفاده‌ای در حدود امکانات جلوگیری نمود. البته تمام این جلوگیری نمودن‌ها در واقع بلا اثر مینمایند. زیرا آنجا که اراده افراد در تدوین از قانون نقشی ندارد هر قدر هم برای حاکم قوانینی در نظر گرفته شود که برای او معتبر و غیرقابل تغییر بشمار آید با این وجود نمیتوان جلوگیری نمود که او آنها را از نظر خودش تفسیر نموده و نظر شخصی اعمال نکند. امر بیهوده‌ای است که قدرت را فقط از نظر کمی محدود نمود بدون اینکه از نظر کیفی پایه حقوقی آنرا تغییر داد. در مقابل قدرت تحمیل شده (و هر قدرتی تحمیل شده است که افراد آزادانه و خودمختار از قانونی که بلااستثناء برای همه معتبر است تابعیت نمایند) هر محدودیت قائل شدنی بلا اثر است. البته اقداماتی از این قبیل میتواند عمل خودسرانه را تا حدودی محدود نماید اما قادر نخواهد بود اصل استبداد را از بین ببرد. اما از طرف دیگر آنجا که یک قانون اساسی واقعی وجود دارد که قانون و فقط حق حاکمیت قانون به رسمیت شناخته میشود هرگونه محدودیت قائل شدنی برای قانون متناقض است. چرا که اینجا هرگونه نظری نسبت به کیفیت و حدود و قدرت معنی خود را از دست میدهد. اینجا مسئله متوجه محتوی است و این محتوی کمتر و بیشتر نمی‌پذیرد»^۱ بنابراین می‌بینیم که همان دولتی که در Dicovrs دوم وجودش نفی گردید حالا در قرارداد اجتماعی اراده‌اش مطلق میگردد. در مقابل «Volonte Lrenerale» هر اراده فردی خاموش میگردد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ قبل از پاسخ دادن باین سؤال باید به اختصار نظری به عقاید اصلاح طلبانی اندازیم که مورد انتقاد روسو هستند.

روسو اولین کسی نیست که به انتقاد ancien regime برخاسته باشد. قرن هجدهم مملو است از افکار اصلاحی حتی از مدتها قبل به نقائص سیاسی و اقتصادی فکر میشد. اما این متفکرین قرن هجده از مونتنسکیو گرفته تا ولتر، دیدرو، هولباخ، دلامبر، همه Eudemonist بودند. یعنی به خوشبختی بشر می‌اندیشیدند و نه به آزادی او به همین دلیل نظر اصلاحی-شان نسبی بود نه مطلق و اصولی. و در این مورد معتقد بودند که با کار مداوم و تحولی که در نتیجه پیشرفت و ترقی تدریجی حاصل میگردد خرده خرده اوضاع اجتماعی نیز بهبودی خواهد یافت. اما چون از طرفی دیگر فکر مینمودند که چنین پیشرفتی به طرف بهبودی مسئله‌ای نیست که

1. Schint, La Ponsee de J. J. Roussau S. 354

به تمام افراد ارتباط داشته باشد بلکه امتیاز خاص تعداد معینی از افراد است لذا همگی طرفدار استبداد دوره روشنگری بودند.

ولتر به هزاران نظر اصلاحی می‌اندیشید ولی توجهی به تغییر پرنسپ نداشت. از نظر او باید از حکم عقل پیروی نمود که میگوید بیفایده است که منکر ضعف و سستی بشرگردیم. انسان عاقل آنست که با پی بردن به آنها یاد بگیرد که چگونه جامعه را رهبری کند! پس از ولتر نیز با وجود ترویج عقاید آزادیخواهانه‌ای که Encyclopadist مینمودند تغییری در دیدشان حاصل نمیگردد. هولباخ میگوید برای اصلاحات باید تمام عوامل را سنجید و محتاط بود و دولامبر در مقابل ظلم بشر به بشر فقط به راه حل‌های تسکینی می‌اندیشید. روسو ولی برای این افکار ارزشی قائل نیست و با نظر منفی که نسبت به ترقی و پیشرفت دارد نمیتواند قبول کند که از طریق آنچه از نظر او در مقابل اجتماع محکوم است بتوان انتظار بهبودی داشت. حق و آزادی مسئله‌ای است که با اراده سروکار دارد. فکر اما نظرش به مصلحت‌اندیشی و خوشبختی است و لذا تا اراده آزادنگردد خوشبختی که فکر بدان می‌اندیشد اسارتی بیش نیست. البته اسارتی که فکر نمیتواند بدان واقف گردد.

برای روسو قبل از مسئله خوشبختی این موضوع مطرح است که در کدام اجتماع بشر میتواند بخودش تحقق دهد و چون تحقق مسئله‌ای است که یا صورت می‌پذیرد و یا خیر وحد وسطی نمیتوان برای آن قائل گردید پیشنهادهای اصلاحی و نسبی نیست بلکه اصولی و انقلابی است. یا اراده از قانونی که خود برای خودش قائل میگردد پیروی میکند و در این صورت حکومت قانون و عدالت اجتماعی مفاهیمی خواهند بود حقیقی چون تحقق می‌پذیرند. یا فکر در باره چگونگی آن در یک تحول تدریجی می‌اندیشد و در این صورت این مفاهیم خالی هستند و ذهنی. ایده تحقق است که روسو را چنانچه می‌بینیم از سایر متفکرین قرن هجده متمایز میسازد.

برای تعیین قانونی که اراده با تابعیت از آن سوجبات تحقق دادن بشر را بخودفراهم میکند قدری بیشتر در این مفهوم تعمق کنیم.

برخورد روسو به مفهوم تحقق از طریق راه حلی که برای مسئله Theodizee^۱ عرضه نمود میسرگشت. کانت در این خصوص میگوید که روسو همان قانونی را که نیوتن در دنیای پدیده‌ها کشف نمود در طبیعت بشری به کشف آن نائل میگردد. از Theodizee مقصود مدافعاتی است که جهت تبرئه نمودن خداوند به مناسبت بی‌عدالتی و ظلمی که در دنیا وجود دارد بعمل میآید. خود کانت چنین مساعی بی‌ثمری را متعلق به دوره راسیونالیسم و دوگماتیسم میداند اما معهذاتر روسو را در این خصوص می‌پذیرد. روسو مسئولیت آنچه را که از ظلم و تعدی در دنیا وجود دارد از خداوند سلب و بر دوش بشر قرار میدهد. اما چگونه میتوان طبیعت بشر را از طرفی محکوم نمود و از طرف دیگر به اثبات بیگناهی او پرداخت. موقعیت او کاملاً ابهام‌انگیز میگردد در صورتیکه در نظر بگیریم که روسو برخلاف نظر کلیسا به‌گناه اولیه بشر اعتقادی نداشت و بشر را با معنویتی که معتقد بود داراست حاکم بر سرنوشت

۱. در خصوص مسأله Theoditee و ادبار آن با تئوری روسو مراجعه شود به:

Ernst. Cassierer Duo Problem J. J. Rousseou S 29

خود میدانست در حالیکه از طرف دیگر ثمره‌های همان معنویت را محکوم مینمود. اما اگر مسئول نابسامانیها نه خداوند باشد و نه بشر پس مسئول کیست و روسو جواب میدهد اجتماع.

بنابراین اگر بشر بتواند نظام اجتماعی را بر پایه‌ای بنا کند که بتواند به طبیعت واقعیش تحقق دهد دلیلی نیز ندارد که از محرکهای پیروی کند که بشری سالم و خیرخواه را به قول هابز به گرگ درنده‌ای تبدیل نموده است. با دنیوی نمودن مسئله تئودیتزه روسو باعث بروز آگاهی گردید که تا به امروز نیز باقی است. ما امروز نیز به مسئولیت اجتماع از این نظر فکر میکنیم چون باروسو به ارتباطی که بین اجتماع و تحقق پذیرفتن خود وجود دارد پی برده‌ایم. قرن هفده هنوز چنین آگاهی نداشت دولت و حاکم مفهومی در آن عصر یکی بود و شخص حاکم از هر کنترل اجتماعی آزاد بود و فقط در مقابل خداوند مسئول قرار داده میشد. اما با تفکیک زندگی دنیوی و سعادت اخروی مسئله تحقق امری بود که نمیتوانست مورد توجه قرار گیرد.

در همین مسئله تحقق است که شرائط تئوری اجتماعی روسو با Encyclopaedist ها تفاوت عمده دارد. روسو از اول مخالف این فکر است که برای بوجود آوردن اجتماع بشر از یک غریزه اجتماعی پیروی مینموده است. بنظر او هابز کاملاً صحیح اندیشیده که بشر را در موقعیت طبیعی فاقد احساس سمپاتی دانسته. منتهی اشکال کار او در این است که برای بشر در موقعیت طبیعی یک خودخواهی فعال قائل میگردد در صورتیکه چنین خودخواهی اگر هم در چنین موقعیتی وجود داشته باشد منفعل است نه فعال و فاقد میل تسلط و زورگویی است و همینطور است در مورد احساس ترحم و نوع دوستی. بشر چون در موقعیت طبیعی برای خود کافی است نسبت به افراد دیگر نیز بی تفاوت است. برای اینکه بتواند برای دیگری وجود داشته باشد بدون اینکه برده دیگری بشود باید منفعل بودن جنبه احساسی به فعالیت ارادی تبدیل گردد. بنابراین اگر دیدرو در این تصور است که فقط بر اثر احساس سمپاتی میتوان احتیاج دیگران را به خوشبختی به مانند خواسته‌های خود در این خصوص درک نمود و از این احساس وجود اجتماع را استنتاج کرد کاملاً در اشتباه بسر میبرد. زیرا صرفنظر از اینکه در بدو تشکیل اجتماع *Amovr propre* یعنی خودخواهی است که بر بشر تسلط دارد معلوم نیست چگونه احساس منفعل میتواند ناگهان از خود فعلیت بروز دهد و وجود خود را در دیگران باز یابد. بر علیه چنین نتیجه‌گیری است که روسو قیام میکند. زیرا معتقد است که مسائل اجتماعی را نمیتوان بدست احساس تنها سپرد. اگر بشر اولیه نمیتوانست از وحدت خود بدون هیچگونه فعالیت بر خوردار باشد باین ترتیب که خودش را بدست غرائزش می‌سپرد بشر اجتماعی باید با کوشش و در آگاهی دوباره همان وحدت را بدست آورد بدین ترتیب که امکانات تحقق خود را فراهم سازد. خوبی بشر که تا قبل از تشکیل اجتماع منفعل بود و فاقد اثر حال باید فعال گردد و مؤثر. این مؤثر واقع گردیدن ولی از تحت تأثیر قرار گرفتن احساسی حاصل نمیشود بلکه ناشی از فعالیت اخلاقی است. بنابراین بر خلاف هیوم و *Shgftesbury* و *Hutcheson* و تمام *Enzyelopadist* ها روسو به فلسفه *Mloralsense* عقیده ندارد. خوبی را که اکنون در مقابل عقاید روانشناسی عصر خود قرار میدهد یک کیفیت احساسی نیست بلکه ارادی است، یک سمپاتی غریزه‌ای نیست بلکه بینشی است اخلاقی. بشر طبیعتاً خوب است بشرط اینکه اراده‌اش را تحت تابعیت محرکهای فکری و تمایلات قرار ندهد. زیرا فقط

با این ترتیب است که میتواند حاکم بر خود و آزادگردد. به عبارت دیگر خوبی بشر در موقعیت طبیعی صرفاً بالقوه است و هنگامی که از آن موقعیت خارج گردید باید بدان فعلیت دهد یعنی بخود تحقق بخشد چنین تحقق را نمیتوان از احساس انتظار داشت و پایه آن آنطور که Encyclopadist تصور مینموده اند پسیکولوژی نیست بلکه منشأش عقل فعال است که خوبی را در عین اینکه می اندیشد احساس میکند و در عین اینکه احساس میکند بدان آگاه است. اکنون سیر تفکر روسو کاملاً مشخص میگردد. در مقابل حکومت فکر و تناقضات حاصله از آن روسو دوباره به دنیای احساس و درون توجه میدهد و بجای قاعده و قانون دوباره به کشف روح طبیعت نائل میآید. اما احساس اگر چه عامل نفی کننده بیگانگی فکر است تبدیل دوگانگی به بیگانگی وحدت فعالیت می طلبد که فعلیت احساس فاقد آنست. این فعالیت را عقل به اخلاق می بخشد و در اندیشه خوبی است که تفکر و احساس دیگر دو دنیای بیگانه نسبت بهم نیستند. چنانچه می بینیم در اینجا روسو به مفهومی از شناسائی برمیخورد که از طریق آن میتواند مانع این امر گردد که بشر پراثر ترقی و پیشرفت برده دنیائی شود که خود متبکر آن بوده است. در شناسائی خوبی است که بشر باین امر پی میبرد که معنویت پایه اش ارادی است و نه نظری و بنابراین جای تعجب نیست که روسو بر خلاف نظر Euzyclpodist ها بجای احساس عقل را دوباره وارد اخلاق میکند. آگاهی به خوبی اندیشیده میشود بدون اینکه از اصولی استنتاج شود و احساس میگردد بدون اینکه این احساس صرفاً منفعل باشد و لذا اندیشه خوبی در وحدت تفکر و احساس است که ممکن میگردد و به همین دلیل نیز وقتی بشر به آنچه خوب است توجه پیدا میکند چون تفکر و تحقق راه علیحده ای نمیروند لذا میتواند نیز به وجود خود در خویش تحقق دهد و مانع بروز بیگانگی گردد. بنابراین شناسائی خوبی از وجود خود در ما تفکیک پذیر نیست و اراده در تحقق به خوبی از محرکی پیروی میکند که خاص خود است. به عبارت دیگر اراده از آنجا که در بینش اخلاقی تابعیت از غیر نمیکند (چون در اینصورت ب فکر خوشبختی می افتاد و نه آزادی) فقط باید کلی شود برای اینکه تابعیت از خود کند! چنین کلی شدنی اما از نظر روسو فقط در اجتماع میسر است زیرا در اجتماع است که اراده فردی میتواند خود را به اراده عمومی ارتقاء دهد و خواسته های شخصی در خواسته های عمومی حل گردد بنابراین اراده چون در اجتماع میتواند به آنچه می خواهد عمومیت دهد نیز میتواند آزادگردد و با این ترتیب است که میتوانیم اکنون قانونی را که اراده از آن پیروی مینماید روشن سازیم. سؤال قرار داد اجتماعی این بود که چگونه میتوان اجتماعی بوجود آورد که در عین اینکه هر کس به دیگران می پیوندد بتواند خودش باقی بماند و پاسخ روسو چنین است:

«در حالیکه هر کس خود را به دیگران می بخشد خود را به هیچکس بخصوصی نمی بخشد و چون همان حقی را که نسبت به هر عضو اجتماع پیدا میکند برای او نیز نسبت به خود قائل است لذا معادل آنچه را که هر کس از دست میدهد دوباره بدست میآورد. با این ترتیب هر کس میتواند با نیروی بیشتری متکی به خود بوده و آنچه را که هست و دارد حفظ نماید ...

... تا زمانیکه افراد بشر از اصولی پیروی مینمایند که خود آنرا تأیید نموده اند و آزادانه و آگاهانه آنرا پذیرفته اند از هیچکس تابعیت نمیکند مگر از اراده خود. البته با این ترتیب بی قیدی موقعیت طبیعی را از دست میدهند ولی در ازاء آزادی واقعی را بدست میآورند که در

تابعیت همه از قانون بوجود می‌آید.»

وقتی همه در باره همه تصمیم بگیرند هر کس در عین اینکه از دیگران تابعیت میکند از خود تابعیت میکند. بنابراین تأییدی که اینجا بعمل می‌آید تأییدی نیست که نتیجه صلاح-اندیشی فکری باشد. اگر چنین بود تکلیف و تعهدی از این صلاح‌اندیشی ناشی نمی‌گردید بدین معنی که قانون عالیترین ارزشها در اجتماع شمرده شود و همگی از آن بدون قید و شرط پیروی کنند. این پیروی از عاملی غیر نیست بلکه از آنجا که پیروی از قانونی است که اراده برای خود قائل گردیده لذا در کلیتی که دارا است آزادی است و به همین دلیل نیز از طرف همه پذیرفته و نا مشروط اجرا میگردد و نیز چون قانون در این حال جنبه وجودی دارد (از آنجا که با وجود خود در ما بستگی دارد) لذا سرپیچی از نظام آن بمنزله نفی خود و با آن نفی تمامی ارزشهای انسانی و بشری است.

به همین منوال تأیید قوانین اجتماعی اگر پایه‌اش احساسی بود چگونه ممکن بود سولدسحرک و انرژی باشد که به قوه آن انسان بتواند خود را برای دیگری بخواهد. فعلیت احساس این را دیدیم فاقد چنین جنبه‌ای است. احساس اگر چه با جنبه تسلیم و رضامندی که دارا است نفی کننده خودخواهی است که از فکرناشی میگردد اما فاقد فعالیتی است که قادر باشد چنین اصلتی را به مقام تحقق ارتقا دهد یعنی از درون خارج ساخته و بدان Objektivite بخشد. (هگل) با وارد کردن عقل در مسائل اخلاقی روسو نه فقط انجماد فکری دوره روشنگری را پشت سر میگذارد بلکه بر نقائص Psychologism دایرةالمعارفی نیز فائق می‌آید زیرا عقل فعال در اندیشه خوبی فعلیت را به فعالیت و صلاح‌اندیشی را به تفکری مستقل مبدل می‌سازد. فکر چون نمیتواند منشأ ارادی خود را تجزیه بکند فاقد این قدرت است که به «خود» پی ببرد. خودآگاهی فکر آنطور که هگل خواهد گفت ذهنی است و به همین دلیل آلوده به تناقضی است که عقل فعال باید بر آن فائق آید. احساس اما از این جهت که در درون جای دارد فاقد این قوه است که به تجربه‌اش عمومیت دهد. معیارهای فکر ذهنی هستند و اساس احساس Individuel است و فردی. بنابراین هیچ یک به تنهایی قادر نیستند استقلال بشر را تأمین نمایند (مراجعه شود به مقدمه) اما اگر کلیت فکر با فردیت احساس توأم گردید تحقق‌پذیر نیز میگردد. با این ترتیب احساس کلی گردیده و به مقام «مفهوم» و دانائی ارتقاء مییابد (هگل) این احساس کلی که حاصل سنتز فکر و احساس است روسو را در اندیشه خوبی متوجه اهمیت اراده میکند زیرا فقط در اراده است که وحدت تفکر و احساس تحقق‌پذیر میگردد بنابراین دنیای عقل فعال درون است و در اراده است که درون متجلی میگردد. با کشف نقشی که اراده در عالم معنی داراست روسو سنت جدیدی را در فرهنگ غرب پایه‌گذاری میکند. زیرا اگر فکر حقیقتش را سرهون عقل باشد، از این جهت باین حقیقت دست مییابد که ماهیت آن فعالیت است و اراده لذا اساس معنویت دیگر نمیتواند تئوری صرف باشد بلکه از فعالیت اراده سرچشمه میگیرد که با درون بستگی دارد. اندیشه وحدت حالا مسئله‌ای است ارادی و عملی و نه نظری و شناسائی اگر موفقی به رؤیت حقیقت گردد نه بخاطر دانائی بشر بلکه بعامت توانائی او است. اما فقط در اجتماع است که چنین توانائی میتواند از بشر بروز کند. بنابراین تا اجتماع براساسی استوار نگردد که بشر بتواند بشود آنچه که هست هرگز چنین اجتماعی نخواهد توانست

مبتکر و بوجود آورنده فرهنگی گردد که نقش سازنده در زندگی داشته و ایده آزادی را از آسمانها به زمین کشیده و بشر را از اسارت نجات بخشد. اساس این چنین آزادی معنویت اخلاقی است و معنویت بود که مورد انتقاد روسو قرار گرفته بود حال می بینیم که معنویت تفکر اصلاً در خود فکر قابل رؤیت نیست بلکه در اراده است که تفکر نیز معنوی میگردد و چون فکر از منشأ ارادی خود بی خبر است این اخلاق است که باید لحظه ای نیز از کنترل فکر غافل نگردد. به همین مسئله است که روسو در اعترافات و یکارساووی در کتاب امیل به تفصیل اشاره نموده و منشأ اداری عقل را آشکار میسازد.

با این ترتیب جامعه ای که در فکر است به خود نظامی بدهد که از اسارت مصون بماند باید پیش از آنچه به فکر دانائی و دانش افراد باشد توجه خود را به آزادی اراده معطوف سازد زیرا بدون بدست آوردن استقلال هرگونه دانشی بی ثمر است. و لذا باید باروسو نتیجه گیری نمود که دانستنیها نیستند که باعث استقلال و پیشرفت واقعی افراد میگردند بلکه استقلال است که دانائی آنها را ممکن میسازد.

در برخورد باین ایده Humanism جدید است که روسو دوباره ایده آل سیاسی آتن را زنده میکند با این تفاوت که بمعیارهای ازلی و تغییرناپذیر یونان جنبه عملی میبخشد. در یونان کلاسیک فرهنگ و اجتماع دو دنیائی بودند غیر قابل تفکیک. افلاطون دولت را از روح بشر استنتاج میکند و ایده خوبی که معیارشناسائی است در نظام سیاسی و دولت قابل رؤیت میگردد. شناسائی در یونان هیچگاه از شناسائی خوبی مجزا نبود و خوبی یا Arcle هرچیز منتهی درجه قابلیت بود که هرچیز میتوانست دارا باشد. یونانیها خیلی زود باین مطلب برخوردند که انلکت هر چقدر هم قوی باشد فاقد این قوه است که به دنیای ارزشها دست یابد و این روح و درون انسان است که بدان داناست بدون اینکه بدان آگاه باشد. اما دست یافتن بآنچه واقعاً خوبست مستلزم تمرین و تحمل رنج فراوان است. ولی این تحمل و رنج نه به معنی ریاضت است و نه به معنی کشتن تمایلات و روگردانی از دنیا بلکه به معنی دست یافتن به اصلی است (ایده خوبی) که شناسائی که هدف نهائی یونانیها بوده نیز از آن تابعیت میکند. شناسائی یعنی برخورد به اصول و آنچه در تغییرات ثابت و همیشه با خود یکسان است و اعتقاد یونانیها براین بود که فقط با کشف چنین معیارهائی است که میتوان زندگی را نیز بر پایه ای قرار داد که هر کس بتواند منتهی درجه قابلیت خود را تحقق بخشد. اما چون تحقق قابلیت بشر فقط در اجتماع میسر است و در اجتماع است که هر کس میتواند آنچه که هست باشد لذا تمامی فعالیتهای دیگری بشر از قبیل علم و فرهنگ و هنر فقط در اجتماعی ارزش خود را مییابد که در نظام خود منعکس کننده اصلی باشد که اصل نظام روح نیز هست و این اصل در یونان عدالت بود که در اجتماع همان جنبه ای را دارا بود که شناسائی خوبی در روح بشر داراست (جمهوری افلاطون). یونانیها خدمت بزرگشان به جامعه بشری وضع همین معیارها بود و نظرشان به پیدا کردن اصول بود هدف نهائی شناسائی بود و بس. روسو که زنده کننده این افکار است در دنیای دیگری قرار دارد دنیائی که در آن وحدت هستی و واقعیات دیگر نمیتواند بدیهی تلقی گردد. در یونان ایده و واقعیات دو مفهومی بودند تفکیکناپذیر. با تحول علوم طبیعی و گرایش و توجه بیشتر

1. Olof Gigon, Grundprobleme des Antiken Philosophi W. Joges. Paideia Bd II S 270

بشر به دنیای پدیده‌ها خورده خورده ایده‌ها مفاهیمی شدند خالی و انتزاعی و لذا برای از میان برداشتن دوگانگی عین و ذهن تفکر نه فقط کافی نبود بلکه این شکاف را عمیق‌تر نیز مینمود. به همین دلیل است که ارجحیت تحقق و عمل که در فلسفه آلمان به Primatdssprakliscle معروف گردید آغاز فصل جدیدی است در تحول فکری غرب که تا به امروز نیز ادامه دارد. دایرةالمعارفین با D'Alembert متدپوزیتیویزم را به سرال و فلسفه اجتماع انطباق میدهد و معتقدند که اجتماع زاییده احتیاجات بشری است و چیزی جز محرکهای شخصی در بوجود آوردن آن نقشی ندارد و از آن جمله است مذهب. اما از نظر روسو قضایا بدین ترتیب مطرح نیستند. روسو نیز با دایرةالمعارفین معتقد است که اجتماع و دولت را نمیتوان از اصولی ستعالی استنتاج نمود و بر آن پایه بنا نهاد. در راه حلی که برای مسئله Theodizee ارائه نمود این اصل بخوبی نمودارگشت. بشر باید خود به حل مسائل دنیوی نائل آید و انتظار کمک داشتن از بالا فکری است بیهوده. اما هنگامی که به معنویت اخلاقی پی میبرد و می بیند که بشر بر اثر قانونی که برای خودش قائل گردیده از کسی جز از خود تابعیت نمیکند نیز متوجه میگردد که از جبر طبیعت آزاد است و چون نسبت به هستی خود بدین ترتیب یقین حاصل مینماید باین اسر واقف میگردد که ایده آزادی از مذهب تفکیکناپذیر است. بنابراین در قرن هجده مسائل اخلاقی و اجتماعی دیگر پایه اش مذهبی نیست. اما به همان علل که بشر نسبت به آزادی خود یقین حاصل میکند ملزم میگردد مذهب را نیز تأیید نماید. اکنون بشر است که جنبه خدائی پیدا میکند چون آزاد میگردد.

بنابراین روسو برخلاف دولامبر اعتقادی باین امر ندارد که بشر را بتوان به موجودی تنزل داد که از طریق رفع حوائجش قابل شناخت بوده (مارکس) بطوری که مسئله سعادت و خوشبختی او در انستیتوهای علمی قابل حل باشد. بلکه بعکس با قانونی که اراده از آن تابعیت میکند و هر کس در درون خود بدان واقف است بشر قادر است به سازمانی در اجتماع تحقق دهد که هر کس بتواند خودش باشد. در همین اختلاف نظر است (یعنی در اینکه آیا خود آگاهی بشر را بتوان به آگاهی اجتماعی تنزل داد یا خیر) که یک قرن بعد راه مارکس از هگل جدا میشود. از این نظر افکار مارکس صورت مترقی افکار دایرةالمعارفین گذشته است در حالیکه هگل است که مجدداً ما را با فرهنگ کلاسیک یونان و از طریق روسو با ایده آزادی مرتبط میسازد.

ما که امروز با نیروی عظیم تکنیک و علم غرب مواجه هستیم و برای پیش برد مقاصد اقتصادی خود از ابزارهای تولیدی فراهم شده در غرب استفاده مینمائیم با سؤال مشابهی روبرو هستیم که روسو با آن روبرو بود: سؤالی که ما باید از خود بکنیم اینست. آیا سعی وافر که برای پیشرفت علوم بکار میبریم برای اینکه بتوانیم در آتیه با اخلاقیات بیشتری در صنعت روی پای خود بایستیم آیا این چنین سعی از ما انسانهای بهتری خواهد ساخت؟ راهی که باید جهت آن بین تکنولوژی و فرهنگ مشخص گردد کدام راه خواهد بود و اگر بخواهیم این راه را بییمائیم بدون اینکه گمراه شویم چه تصمیماتی باید اتخاذ نمائیم؟ در اینکه ما در اینجا با مشکلی روبرو هستیم که با احساسات صرف و احوالاتی تخیل آسبز نخواهد توانست راه حلی مقتضای خود بیابد تردیدی وجود ندارد. بارها این حرف به میان آمده که در قدم گذاردن در راه صنعتی شدن

باید از تجربه دیگران عبرت گرفت. اما این بدین معنی نیست که خیال‌پردازی را جایگزین تفکر جدی کنیم و گمان بریم که غرب در راه پرمشقت ترقی و پیشرفت بخود هشدار کافی نداده است.

یکی از بزرگترین همین هشدار دهندگان روسو است و اگر درس او را بخاطر بسپاریم شاید بتوانیم وضع و تکلیف امروز خود را روشن‌تر دریابیم. زیرا انتقاد روسو به فرهنگی است که در پی تخریب تمام سنتهای فراموش شده و آن صورتهای ازلی است که با گذشته بشر پیوستگی دارد. اگر علم باعث ازهم گسستگی عین و ذهن، ثئوری و عمل میگردد باید راه حلی عرضه نمود که وحدت گذشته را بتوان در یک آگاهی جدید دوباره بنیان نهاد و در افکار روسو مهم توجه داشتن به این نکته است که با بیدار شدن آگاهی بر اثر عامل ترقی و پیشرفت رجعت باین گذشته هر طور هم که آنرا در نظر آریم ممکن نیست. ما پس از گذراندن دوره روشنگری و بیداری فکر هرگز نمیتوانیم ایمان و معتقدات خود را بهمان نحو گذشته باز یابیم بلکه باید سعی کنیم که با بیاد آوردن آن خاطره و صورت بهمان محتوی در صورت جدیدی تحقق بخشیم. تشنجی که در اینجا وجود دارد بین علم است از یک طرف و ایمان از طرف دیگر. اگر علم حیات ایمان را تهدید به نیستی میکند راه نجات ایمان هرگز از این طریق امکان پذیر نخواهد بود که دو چیز را باهم توأم نمائیم که فی‌الذات متضادند. اما اگر معیاری چنین نمودیم فقط در ذهن خود به چنین وحدتی واقعیت داده‌ایم و در نتیجه به یک ایدئولوژی تصنعی پروبال داده‌ایم که بکلی از واقعیات منتزع است و یقیناً نخواهد توانست هدف غائی بشمار آید. پس راه حل کجا است و یا لاقلاً در کجا قابل جستجو است؟ اگر محتویات ایمانی گذشته زیر بار خرافات نابدید شده و اگر آتیه زندگی صنعتی فاقد ارزشهای ایمانی است چگونه میتوان از ترقی و پیشرفت علوم بهره‌مند گردید و خود را نباخت؟ چگونه میتوان از مزایای تمدن جدید بهره‌مند شد و در عین حال مؤمن باقی ماند؟

قدری تعمق در مفهوم ایمان ممکن است ما را در این امریاری دهد. مفهوم ایمان اصولاً با مفهوم آزادی متعین میگردد. اما این آزادی پس از بیداری فکری جنبه منفی و حالتی انتزاعی نسبت به دنیا بخود میگیرد و بقول هگل یک Negation صرف میشود. چون جهت توجه تفکر به خارج از «خود» است و از طرف دیگر ایده‌آل روشنگری انسانی است که بدون توسل به مراجع قادر گردد از طریق «خود» عمل کند لذا تنها راهی که برای حفظ ارزشهای ایمانی در مقابل تهدید علوم و فکر ترقی و پیشرفت باقی میماند خارج ساختن این ارزشها از درون و مستحق ساختن آنها در دنیا است. مستحق ساختن آنچه در درون جای دارد در بیرون به معنی فائق آمدن بردوگانگی است. به معنی وحدت عمل و نظر است. متفکری که با چنین مسئله‌ای روبرو است هگل است و او است که مفهوم آزادی را در چنین تناقضی میان‌دیشد. بنابراین ما ناچار خواهیم بود باختصار بجهت فکری او در این زمینه اشاره کنیم. زیرا مسئله‌ای که او را به روسومی پیوندد در اصل مسئله‌ای است که ما امروز با آن روبرو هستیم. چگونه میتوانیم زندگی خود را بر اساس علم قرار دهیم بدون اینکه نسبت به خود بیگانه شویم. یا به عبارت دیگر چگونه

۱. از علم مقصود علوم تجربی است.

میتوان وحدت عوالم ایمانی را با وجود ازهم گسستگی که بین درون و دنیا در تفکر پدید میآید بدون نفی و یا بدینی نسبت به علوم دوباره متحقق ساخت.

با بحال خود گذاشتن قضایا در این گمان که به هر دو در عین حال میتوان پرداخت انسان هیچیک را متحقق نمی سازد. در این سنتز ساختگی و خیالی وحدت انسان امری است غیر ممکن. نجات بشر حال که آگاهانه با دنیا روبرو میشود در برقرار نمودن وحدت آگاهی یعنی وحدت خود آگاهی یا دوگانگی دریگانگی است. متحقق ساختن وحدت خود آگاهی اما مسئله ای است که با اجتماع و «دولت» مرتبط است بنابراین اگر انسان به ساختن اجتماعی قادر گردید که توانست محرکهای شخصی را به سطح کلی ارتقاء دهد، به ارزشهایی که زمانی در درون خویش جای داشت و یگانگی روح خود را مدیون آن میدانست در دنیا تحقق داده است. حال اندیشه به غیر اندیشه به خود است و این خود در دوگانگی عین و ذهن تحقق می پذیرد و بدین ترتیب است که معنویت دنیوی و دنیا معنوی میگردد. اما مدارج آزادی بشر مدارج تحقق روح یا ایده نیز هست. معنویت با روح باید به خود آگاه گردد تا تحقق پذیرد. برای خود-آگاهی روح معنوی نیازمند آگاهی انسان است زیرا در آگاهی انسانی است که روح ذهنیت میباید و در اجتماع است که این روح از ذهنیت خارج گشته بخود تحقق میبخشد. لازمه آزادی بشر عینیت یافتن روح است. در وحدت خود آگاهی بشر و تحقق آن در اجتماع است که روح عینی و ذهنی یگانگی خود را در این دو قطب یک جانبه باز میبندد. در روح مطلق روح به خودش آگاه میگردد. روح مطلق (خدا) که در آزادی بشر به خود آگاه میگردد در این آگاهی به خود در خود آگاهی بشر به خویشتن تحقق داده است. و این یعنی با آزادی انسان دنیا خدائی و خدا دنیوی شده است. حال بشر است که به ماهیت خدائی خویش از این طریق که آزاد میگردد آگاه میگردد. بنابراین در وحدت خود آگاهی یا وحدت عین و ذهن بشر به دنیائی تحقق داده است که خدا در آن خود را باز میشناسد. اما در عین حال زمینه تجلی روح حال از دین به فلسفه منتقل میگردد و در فلسفه است که روح مطلق خود را میاندیشد.

با تعیین مفهوم علم از طریق خود آگاهی و فائق آمدن بردوگانگی عین و ذهن در وحدت خود آگاهی هگل بر تناقض بین علم و ایمان فائق میآید. حال زندگی ایمانی که با پیدایش و پیشرفت علوم فقط در گوشه و کنار اجتماع روزگار میگذراند و در خطر نیستی قرار گرفته بود، به صورت ماهیت اصلی خود یعنی معنویت به مرکز زندگی بشر منتقل میگردد. بشر در تحقیق و تجسس فعالیتش خودیت بخشیدن به غیریت است. ظاهراً اینطور بنظر میآید که آگاهی در آگاهی به هستی است ولی بدین ترتیب که هگل وحدت را در دوئیت و در دوئیت وحدت را میاندیشد در دیالکتیک عین و ذهن روشن میسازد که ماهیت آگاهی به غیر آگاهی به خود یا خود آگاهی است. به همین دلیل نیز مفاهیم فلسفه و آزادی در افکار او با دیالکتیک یکی میگردد و در دیالکتیک یا دوگانگی است که روح مطلق در خود آگاهی بشر خود را متحقق میسازد. اما ماهیت دیالکتیک در Negativität و یا فعالیت است و فقط در فعالیت است که بشر میتواند در نفی آنچه نسبت به اویگانه است خود را باز شناسد و در این باز شناسی نه فقط به خود آگاه گردد بلکه در این خود آگاهی یا آزادی در عین دوئیت با دنیا یکی گردد. حال چون بشر آزاد میگردد خطری

نیز از عوامل دنیوی متوجه او نیست. زیرا در آزادی روح خدائی است که در دنیا ظهور میکند. دیالکتیک هگل به معنی تأیید اولویت عمل بر نظر است. هگل خود در تحقق روح ذهنی و عینی ماهیت ارادی تفکر را آشکار میسازد. تفکر دیگر به معنی اندیشه آنچه همیشه ازلی و در تغییرات یکسان است نیست (افلاطون) بلکه در تحقق ساختن و عمل است. پس از اینکه علوم نظام عالمی را که دین و ایمان برپا ساخته بودند به هم ریختند فقط با تغییر آن میتوان نظامی را خلق نمود که بشر بتواند آگاهانه خود را در آن باز یابد. بنابراین عامل مؤثر حال اراده و خلاقیت است.

با تزاو لویت عمل بر نظر بود که روسو مبارزه خود را بر علیه روشنگری آغاز نمود در فلسفه هگل است که این اصل به آخر اندیشیده میشود.

ما که در آستانه فکر ترقی و پیشرفت در یک بحران همه جانبه قرار داریم باید باین نکته آگاه باشیم که فعالیت علمی بخاطر بهره‌مند شدن از مزایای ترقی و پیشرفتگی نیست بلکه در اصل برای آزاد شدن در دنیائی است که فکر خود را جایگزین ایمان نموده است. بنابراین آنجا که با وجود بهره‌مندی از مظاهر ترقی و پیشرفت معهذاً انسان خود را در اسارت میبیند یقیناً علم از محرك ترقی و پیشرفت پیروی میکند و نه آزادی و این خود به نتیجه مستقیم نابسامانی اوضاع اجتماعی است. در دوگانگی عین و ذهن اما محرك عمل همیشه موضوعی است خارجی. بنابراین باید در نظر داشت که با درس اخلاق و یا تهدید بزور نمیتوان با آنچه نفسش دوگانگی است فائق آمد. این گمان خامی است که بتوان جنبه‌های مثبت دوفرهنگ مختلف را به دلخواه با هم توأم نمود. از یکطرف برای معضلات زندگی راه‌حل‌های علمی بکار بست ولی در عین حال درونا به دنیای دیگری تعلق داشت. نتیجه این طرز فکر همان دوگانگی است که باید از آن پرهیز نمود. انسان نمیتواند در عین حال به دودنیا تعلق داشته باشد. بنابراین تنها راهی که میماند متحقق ساختن دنیائی است که درون بتواند در آن بخود عینیت بخشد و این فقط در آزادی ممکن است. به همین دلیل هگل سیگوید آنجا که ذهنیت خود آگاهی تحقق پذیر می‌گردد تفکر با پی بردن به نفس آزادی خویش میتواند به وحدت کلی تحقق دهد و در اجتماع یعنی روح عینی است که این امر ممکن میگردد. بدین ترتیب اجتماعی که در صدد است خود را از جنبه‌های تخریب کننده علوم تکنولوژی مصون بدارد باید بیش از هر چیز دیگر برای استقلال آزادی اولویت قائل شود.

داریوش شایگان دین و فلسفه و علم در شرق و غرب

این مقاله ترجمه فارسی سخنرانی ایست که راقم این سطور بعنوان پاسخ به سخنرانی محقق هندی «ساهادوان» در کنگره فلسفی شهسپاد ایراد کرده است. سخنرانی «ساهادوان» مشتمل بر دو قسمت کلی است. در قسمت اول وی یکی بودن دین و فلسفه را در هند مورد بحث قرار می‌دهد و در قسمت دوم نتیجه می‌گیرد که فلسفه هندی می‌تواند حلقه‌ی رابط میان دیانت و علم جدید باشد و این دورا با هم آشتی دهد.

قسمت اول سخنرانی «ساهادوان» به وضوح نشان می‌دهد که شکافی که میان فلسفه و دین در غرب تحقق یافته، در هند هرگز صورت نپذیرفته است. زیرا مکاتب فلسفی هندی یا بقول خود هندوان «نظرگاههای فلسفی»^۱ همواره معطوف به هدفی واحد بوده‌اند. مکاتب فلسفی برهمنائی اعم از مکتب منطق، طبیعیات، جهان‌شناسی، کلام و حکمت متوجه یک غایت هستند و این غایت نیز رستگاری^۲ است. رستگاری ارزشی است مطلق که هم متضمن وجود قبلی حقیقتی مطلق است و هم نظام وجودی بشر و انسانیت او را به محک «زنده آزادی»^۳ متعین می‌سازد. «زنده آزاد» کسی است که در اقیانوس زایشهای دوباره^۴ گذرگاهی یافته و بدان سوی ساحل پیوسته است. بنابراین رستگاری ارزشی است غائی که هم بانی دیانت است و هم بنیانگذار فلسفه. اگر فلسفه غرب از سقراط به بعد پرسشی است در مورد موجود یا وجود و بنابراین به «چرایی» اسوری پرداخته است، فلسفه هندی ضمن اینکه از چرایی امور می‌پرسد، علت آنرا نیز قبلاً بدست می‌دهد، بدین معنی که پرسش ناظر بر چرایی اسور از پیش متضمن «از این روئی» آنها نیز هست، چه علت و سببائی که آنرا بنا می‌دهد هر دو در اصل یکی هستند. هر پرسش که چرا اصولاً فلسفه‌ای باید باشد، پاسخ می‌دهد: زیرا رستگاری هست. به اینکه چرا رستگاری باید وجود داشته باشد پاسخ می‌دهد چون «کارما»^۵ یعنی زایش دوباره هست. «کارما» وجود دارد از این رو که جهل و غفلت^۶ هست و غفلت هست چون «درد»^۷ وجود است. پس «درد» هم نقطه آخر این تسلسل است و هم نقطه آغاز چنین جریان معکوس «بودا» می‌گوید: «همه چیز درد است و همه چیز گذر است» «یاتانجالی» مؤسس مکتب یوگا می‌افزاید: علت درد غفلت و نادانی است. «یوگا» (کشف حجاب) نابودکننده غفلت است و نتیجه آن اشراق^۸ است و سرانجام آن رستگاری است. فلسفه در هند یا معرفت به برهمن است یا معرفت به خود.

- | | | | |
|------------|-----------|----------------|------------|
| 1. Darsána | 2. Moksa | 3. Jivon-mukti | 4. Somsáro |
| 5. Kaïma | 6. avidyà | 7. Olubkbo | 8. Jnono |

فلسفه هندی نه فقط فلسفه است بلکه طریق رستگاری نیز هست و بهمین جهت است که بادیانت اینچنین دمسازاست. دیانت و فلسفه دووجه حقیقی واحدند: «دیانت» بهمان اندازه فلسفی است که فلسفه آراسته به دیانت است. زیرا یکی از خصائص اساسی دیانت استعداد آن برای تقبل تجلیات قدسی است. این استعداد را ما در تفکر هندی بصورت «درد» می یابیم. فقط آن دیانتی زنده تلقی تواند شد که بتواند به زبان رمز و تمثیل سخن گوید، و بینش اساطیری- اش از برکت فیض قدسی برخوردار شود و ارتباط با مبدأ فیض از طریق انجام دادن مراسم آئینی میسر گردد. دیانت آنگاه رو به انحطاط می نهد که تمثیلات ازلی قوه بیان خود را از کف بدهند و سبذل به استعارات عادی شوند، بعبارت دیگر مفاهیم صرفاً منطقی جایگزین تمثیلات معنوی گردند، مبدأ و عالم به درجه ارتباطات ذهنی تنزل یابند و مراسم آئینی که هدفشان ارتباط با مبدأ و «بازبنیادی» هستی است از درجه اعتبار ساقط گردند.

تفکر هندی هیچگاه ارتباط جوهری خود را با زبان تمثیل از دست نداده است و فراسوش نکنیم که یکی از بزرگترین متفکران هندی یعنی استاد «شانکارا» هم یوگی توانا و هم عابدی شوریده که «شیوا» را می پرستید. فلسفه آنگاه به سطح مباحثات عقلی محض تنزل می کند که اصول تفکر فقط بر عقل انسان استوار گردد و بس. حتی متفکران عشائی اسلامی مثل ابن سینا دیدی باز به عالم مثالی خیال داشته اند. رساله حی ابن یقظان صادق این قول است و در طی فلسفه اسلامی از ابن سینا تا شیخ احمد احسائی اعتقاد به عالم خیال مجرد رشته ایست ناسرئی که خاطرۀ قوم ایرانی را همواره زنده نگاه می دارد اما در مورد آنچه مربوط به علم در مشرق زمین است باید گفت که علم در تمدنهای بزرگ آسیایی اعم از اسلامی و هندو و بودائی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیانش بر علیه دین و فلسفه گردید و انسان را سبذل به «سالک و صاحب کائنات» گرداند، بدست نیاورد.

استاد ساهادوان در قسمت دوم خطابه خود از ارتباط میان علم و فلسفه سخن می - گوید و معتقد است که در دنیای امروزی علم همان رسالت را دارد که دین و فلسفه منتهی از نظرگاهی دیگر. وی می پندارد که فلسفه هند می تواند حلقه ای رابط میان آن دو باشد و این دو امر به ظاهر متضاد را آشتی دهد. من با این قسمت خطابه ایشان موافق نیستم، زیرا به این مدعا که فلسفه هند بتواند احیاناً چنین نقشی را عهده دار باشد اعتقاد ندارم. صرف اینکه تفکر «علمی تکنیکی» غرب توانست بروید و عالم گیر شود خود دال بر زوال تدریجی دیانت و فلسفه الهی است حال پرسشی که مطرح می شود این است: کدامند شرائطی که امکان ظهور و بسط چنین علمی را میسر ساختند؟ منظورم علمی است که از قرن هفدهم استقلالی نسبی یافت و سرانجام در قرن بیستم آنچنان نیرومند شد که توانست خطرناکترین و هولناکترین نیروهای عنصری را که نیاکان ما به خواب نیز نمی دیدند رها کند و عصر اتمی را پا گشائی کند. با شناختن این شرایط خواهیم دانست چرا مشرق زمین نتوانست چنین علمی را پدید آورد با اینکه در بسیاری از زمینه های علم نظری نسبت به غرب پیش قدم بوده است. مثلی است معروف که می گویند: چینی ها باروت را اختراع کردند اما توپ نساختند. چرا؟ زیرا برای چینی ها طبیعت، جنبه ای جادوئی و سحرآمیز داشت. نظام طبیعت در نظر آنها

صحنه شکوفائی بی‌چون و چرای «تائوی» ازلی بود. و انسان به تصرف در طبیعت نمی‌پرداخت بلکه خود را در آن رها می‌کرد تا حیات درونی خویش را با حرکت کل طبیعت همگام گرداند. این رهائی در «هماهنگی کل» همان چیزی است که در نظام اخلاقی و شناسائی چینی‌ها بصورت «بی‌عملی»^۱ در آمده است. «بی‌عملی» اصلی است که در هند در مفهوم «عمل بی‌غایت» (در آئین بهاگادات گیتا) منعکس است و در اسلام بصورت «توکل» و رضا جلوه می‌کند. طبیعت هرگز در نظر مشرق زمینها بصورت «انبار» نیروهای خفته در نیامد یعنی انباری که بتوان به تدریج ذخائرش را استخراج کرد و به کالاهای مصرفی مبدل ساخت. طبیعت موجودی زنده و جادوئی بود مانند «فوزیس»^۲ در فاسفه کهن یونانی.

ولی برای اینکه علوم طبیعی غرب بتوانند ظاهر شوند، ضروری بود که رابطه انسان با مبدأ و طبیعت یکسره تغییر کند و انسان از حقیقت، دیدی دیگر داشته باشد. یعنی انسان بتواند به گفته دکارت خود را مالک و صاحب کائنات بشناسد و علم را چنانکه «فرانسیس بیکن» مبلغ آنست معطوف به قدرت داند. در آغاز عصر جدید تحولات شگرفی رخ می‌دهد «تلسکوپ» دل آسمانها را می‌شکافد و مفهوم خورشید دواری را جایگزین دید زمین سمداری مرد قرون وسطائی می‌کند، نتیجه نخست این «تروماتیسیم»^۳ بقول «فروید» نوعی زمین لرزه است که کاشانه انسان را ویران می‌کند. «گاليله» توجه عصر خود را به ضرورت و اهمیت قواعد ریاضی معطوف می‌سازد، اصل تجانس کلیه اجزای کیهان، جایگزین سلسله مراتب وجود می‌گردد و حرکت مکانیکی جای «صور جوهری»^۴ و صفات اسرار آمیز طبیعت را می‌گیرند. قوه متخیله انسان مبدل به «دیوانه خانگی»^۵ (پاسکال) یا تصورات مغشوش و مبهم می‌شوند. «کوسموس»^۶ یونانی که روزگاری زیور درخشان و تلالو روشن، رعد و برق بود، به جهانی گذرا^۷ تنزل می‌کند و سرانجام منجر به امتداد بعدی و هندسی می‌شود. انسان اینک آگاهی‌ای است معلق در جهان، و محکوم به بیگانگی‌ای مضاعف:

بیگانگی نسبت به خدائی که مبدل به مفهوم اخلاقی گردیده و طبیعتی که مرده و بیجان شده است. دو قسمت انسان آنچنان ضدهم هستند و مخالف یکدیگر که حتی دیگر از اتحاد روح و جسم نیز نمی‌توان سخنی به میان آورد. زمان معادی که روزگاری معطوف به وقایع اخروی بود مبدل به زمان کمی و خالی از هر گونه محتوای تمثیلی می‌گردد، خدا که در ادیان زنده به صورت تجلیات قدسی آن «مطلقاً دیگر»^۸ تجلی می‌کرد و آن حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، حیرت (در اسلام) درد (در هند) سکوت و تاریکی (در مسیحیت) می‌آزود، اینک خدائی حسابگر شده است. «لایب نیتس» می‌گوید: «خدا با محاسبه کردن جهان را خلق می‌کند.» مسأله روز اینک یافتن روش و شیوه تحقیق است، نزاع بین روشهای حال جای هیبت و حیرت را می‌گیرد، خواه این روش، «هنر اختراع»^۹ باشد چنانکه برای «بیکن» خواه «شیوشک عمومی باشد»^{۱۰} چنانکه برای دکارت خواه روش ریاضی و هندی^{۱۱} باشد چنانکه برای «اسپینوزا» است.

- | | | | |
|-------------------|----------------|---------------------|-------------------------|
| 1. Non-action | 2. Physis | 3. Troumatism | 4. Fornes sufstowtiells |
| 5. Folle du logis | 6. Kosmos | 7. Saeculum | 8. Ganz andere |
| 9. Ars inveniendi | 10. De Omnibus | 11. More geometrico | |

فقط در فلسفه معاصر جدید وجودی است که طنین حقیقت این حالات اساسی را از نو بازی یابیم مفهوم «ترس»^۱ در تفکر «کیرکگارد» تجربه «ایستدانیال» نیستی در تفکر «هیدگر» و «سواق نهائی» در تفکر «یاسپرس» تجلیات همین احساس عمیق وجودی است. نکته جالب توجه اینست که تفکر جدید با «خاطره زدائی»^۲ می‌آغازد همانطوری که قهرآ منجر به دنیوی شدن کامل عالم می‌گردد. موقعیکه «فرانسیس بیکن» به تجزیه و تحلیل بت‌های ذهنی^۳ می‌پردازد (بت‌های غار و تأثر و بازار و غیره) خواستار اینست که شناسائی و علمی را که صرفاً معطوف به عنایات مفید و عملی است جایگزین خاطره قومی گرداند، یعنی بیکن مدافع شناسائی ایست که موجب پیشرفت و کارائی^۴ هر چه بیشتر باشد و نحوه حصولش هم از طریق استقراء بدست آید. ولی بت‌های ذهنی مجموعاً همان چیزی را تشکیل می‌دهند که بدان در تمدنهای آسیائی «سنت» می‌گویند. زیرا سنت قطع نظر از آنکه حاصل «امانت» است اصل و نسب هر قومی را نیز در بر می‌گیرد و مانند رشته ایست که انسان را با اصل مرتبط می‌کند یا به مثابه رودی است که از آغاز تا پایان جریان خود با سرچشمه‌اش پیوند داشته باشد. همین «بی‌خاطره‌گی» است که در «تیمائوس»^۵ افلاطون کاهن مصری به سولون یونانی خرده می‌گیرد و می‌گوید «ای سولون، سولون، شما یونانیها همواره کودک هستید و در میان شما هیچکس پیر نیست». برای مسلمانان این خاطره حاصل و حافظ امانت است که روز ازل به انسان سپرده شد و برای تجدید همین عهد و میثاق ازلی است که اولیا و انبیا ظاهر می‌شوند و دایره نبوت را پدید می‌آورند. دایره‌ای که از آدم تا محمد تاریخ مقدس^۶ اسلام را تشکیل می‌دهند. در هند این عهد ازلی همان «دارمای ابدی»^۷ است که «ویشنو» برای نجاتش در پایان ادوار کیهانی هر بار به صورتی خاص نزول^۸ می‌کند تا امانت در معرض نیستی را نجات دهد. «فرانسیس بیکن» خواستار اینست که ذهن آدمی خالی از مضامین ناشی از بت‌های گذشته مانند لوحی صاف و پاک جلوه کند. «پانانجالی» نیز مقصدش همین است و می‌گوید: «یوگا حذف و دفع کلیه تموجات ذهنی و روانی است» ولی در حالیکه هدف این «زدودن» در نظر متفکر انگلیسی از میان بردن تفکر اساطیری و جایگزین کردن آن با «پراکسیس»^۹ است که صرفاً تعلق به پدیده‌های طبیعت دارد، برای عارف هندو، این «زدودن» در حکم تهذیب فکر و صیقل ذهن است تا اندیشه بتواند مانند گوهری فروزان روشنائی روح^{۱۰} را منعکس سازد.

مسأله مهم بعد از فلسفه دکارت اینست: چگونه می‌توان روح و جسم را با هم آشتی داد؟ چگونه می‌توان میان دو جوهری که با هم هیچ سنخیتی ندارند ارتباطی چه از لحاظ روانی و چه از لحاظ شناسائی برقرار ساخت؟ بعبارت دیگر چگونه می‌توان این خلائی را که ثنویت دکارتی در تمامیت یکپارچه طبیعت پدید آورده است، پر کرد؟

بعد از دکارت مساعی فلاسفه بانحاء مختلف معطوف به همین نکته است: خواه قائلان به مذهب تجربی باشند مانند «لاک» و «هیوم»، خواه قائلان به تصورات فطری^{۱۱} خواه ارباب نقادی^{۱۲} که نقطه اوجش منجر به روش «ترانساندانتال» کانت می‌شود. این حقیقت

- | | | |
|---|---------------------|------------------|
| 1. Dubitandum | 2. De monitionation | 3. Idolae mentis |
| 4. The Moficiency and advoucenout of learning | 5. Timeéssso | |
| 6. Géneabyic | 7. Sonátano dharma | 8. Avotàra |
| 9. Praxis | | |
| 10. Quruss | 11. Ihnéiste | 12. Criticiste |

که دو جوهر کاملاً متضادی وجود دارند که هیچگونه سنخیتی باهم ندارند: یعنی یک آگاهی معلق و عریان در قبال امتداد و بعد عریان‌تر، باعث شد که بین این دو جوهر متضاد نوسانی دائم پدید آید و بالنتیجه یکی از این دو جوهر بر دیگری چیره شود و بفکر یاب‌اصالت «ایده» بگردید و منجر به ایده‌آلیسم شود و یا به آن دیگری روی آورد و ماده را اصیل بیندارد. بقول «آلکیه» فلاسفه غربی را می‌توان به دو طایفه تقسیم کرد: طایفه اول اهل فرق است و طایفه دوم به جمع نظر دارد، و در تعمیم این قول می‌توان افزود که سعی فیلسوف غربی در جمع، مقدمه فرق است^۱ «ژیلبر دوران» در این مورد می‌افزاید «این ثنویت نمودار ساخت بزرگ دو گانه خرد غربی است و این دید همواره با «توتالیتاریسم» و نابردباری ایده‌تولوژیهای انحصار طلب و قائل به اصل واحد مناسبت دارد.»^۲

با «لایب‌نیس» «اصل علت کافی»^۳ که در فعل کوگیتو^۴ دکارت بدهت یک امر را یافته بود و مانند نور طبیعی^۵ بنیانگزار هر حقیقت محسوب می‌شد، حال مبدل به اصل علت یا اصل علت کافی می‌شود. حقیقت اینک «مطابقت میان عقل و شیی خارجی»^۶ است. ملاک حقیقت وضوح یعنی بدهت بی‌واسطه و متمایز بودن، یعنی تعین دقیق است. «لایب‌نیس» ملاک حقیقت دکارت را در سیستم بزرگ متافیزیکی جای می‌دهد. برای تکمیل ساختمان فکری خود اصل علت غائی را جایگزین علیت مکانیکی می‌کند و باین نتیجه می‌رسد که ماهیت چیزها بر خلاف اعتقاد دکارت امتداد هندسی نیست بلکه قوه و نیرو یا بعبارت دیگر استعداد قوه فاعلیت است. برای «لایب‌نیس» جوهرها «مناد»^۷ هستند یعنی نقاط متافیزیکی یا «ذرات عالم»^۸ اند، «مناد»ها پنجره ندارند و در یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند، بنابراین «مناد»ها نیروهای روانی و روحانی‌اند. «مناد» بسیط است و اجزاء ندارد^۹، چون از سوی دیگر هر «مناد» همسان با «مناد»های دیگر است می‌توان گفت که «مناد» در حکم آئینه‌ایست مظهر تمام عالم.^{۱۰} این ارتباط و هماهنگی بین کلیه موجودات با هر یک از آنان و میان هر یک از آنان با جمیع موجودات موجب می‌گردد که هر جوهر بسیط ارتباطاتی داشته باشد که در ضمن مظهر سایر موجودات نیز هست و در نتیجه هر «مناد» آئینه زنده و دائمی عالم تلقی شود. حالات «مناد»ها «تمثل»^{۱۱} است و نیروئی که آنها را برمی‌انگیزد میل^{۱۲} است یعنی تمایل به گذشت از حالتی به حالت دیگر. بین منفعل‌ترین صور تمثلات ناآگاه^{۱۳} تا فاعل‌ترین صور ادراک تصورات بدیهی و متمایز،^{۱۴} درجات و مراتب منادهای متوسط قرار دارد. در مسیر خطی که از حالتی به حالت دیگر می‌رود هر «مناد» نقطه متفاوت دیگر و در نتیجه نظرگاه دیگر است.^{۱۵} پس در حقیقت وجه نظرها ناستناهی است و اگر چنین است باید فاصله بین این نقاط (یعنی وجه نظرها) نیز بسیار کوچک باشد تا حدی که میان دو «مناد» مجاور نتوان تفاوت و اختلاف تشخیص داد.

- نقل از: 1. Gilbert Durant: *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1975. p. 34
 2. *Ibid* 3. Principe de raisonnement suffisant 4. Cogito
 5. Lumen Naturale 6. Adequatio rei et intellectus 7. Monad
 8. Atmes de l'univers 9. Monadologie 1-10 10. *Ibid*. 62.
 11. Népresentation 12. Appétition 13. petites perceptions
 14. Oprovement des idées claires et distinctes 15. Monadologie 37

«لایب‌نیتس» یگانه متفکر عصر خود است که چنین دیدی جامع از عالم دارد، او تنها کسی است که توانسته قدسی فراتر از ثنویت دکارت بنهد و قائل به وحدت در کثرت شود. ولی متأسفانه نتیجه‌ای که می‌بایستی طبعاً از فلسفه او گرفته شود، مأخوذ نگردید و علم تأویلی که در چنین دیدی مستتر بود فعلیت‌پذیرفت و علتش آنست که «لایب‌نیتس» ملاک‌های تحقیق حقیقت در نظر دکارت یعنی ملاک بداهت و متمایز بودن را با اندکی تغییر پذیرفت و از سوی دیگر اصل علت کافی را به عنوان اصل اساسی مابعدالطبیعه قرار داد و آنرا مبنای حقایق دانست. اما علت کافی چیست؟ در پاسخ این پرسش از تعبیر دقیق و عمیق «سارتین-هیدگر» مدد می‌جوییم. وی در کتاب «درفراتس فوم‌گروند»^۱ (اصل علت) می‌نویسد:

«شناسائی حکم نوعی مجسم ساختن را دارد.^۲ در این مجسم ساختن است که امری که با ما مواجه می‌شود، قرار می‌یابد.^۳ آنچه در این مجسم ساختن در قرار یابی خود با ما مواجه می‌شود، همانا «برابر نهاده»^۴ (شیئی) است. برای «لایب‌نیتس» و نهاد تفکر دوره نو، نحوه‌ای که موجود (هستند)، به‌گونه آن هست، در «برابرنهادگی»^۵ (شیئیت) برابر نهاده استوار است...» «اما چیزی فقط هست، یعنی حکم موجود را خواهد یافت که در آن حکمی (قضیه‌ای) به بیان درآید که بعنوان اصل بنیاد^۶ برای اصل بنیانگذاری^۷ (تقلیل) رسا باشد» وجود حال به صورت شیئی^۸ جلوه می‌کند. یعنی چیزی که در برابر ما قرار یافته است. حقیقت نیز مطابقت شیء با نفسی است که آنرا از طریق علم حصولی بدست آورده است و اصلی که حال این شناخت را بنیان می‌نهد عقل آدمی است که اینک مبدل به «اصل بنیانگذار» شده است. روش «ترانساندانتال» کانت می‌خواهد هم از یک سو شیئیت^۹ اشیاء را بنا نهد و هم از سوی دیگر ذهنیت^{۱۰} خردی را که بنیان بخش این اشیاء است موجه کند. در مقدمه چاپ دوم «نقادی عقل محض» کانت می‌نویسد: «من آن شناسائی را «ترانساندانتال» می‌نامم که بطور کلی مربوط به اشیاء نباشد بلکه مربوط به نحوه‌ای باشد که ما اشیاء را می‌شناسیم تا آنجائی که شناسائی ما بتواند ما تقدم^{۱۱} باشد.» این نحوه شناسائی همان شیوه‌ایست که کانت «انقلاب کپرنیکی» نیز می‌نامد، یعنی بجای اینکه شناسائی را مطابق با اشیاء گردانیم، بایستی بالعکس، اشیاء را با شناسائی خود مطابقت دهیم تا بدین وسیله شناسائی ما تقدم این اشیاء قبل از حصولشان در ذهن بدست آید. نحوه شناسائی اشیاء هم بیک اعتبار گذر از خود اشیاء و تعیین شیئیت آنهاست و هم به اعتبار دیگر رسوخ در «ذهنیتی» است که تعیین‌کننده امکان شناسائی قبلی (ما تقدم) همین اشیاء است. از این رو «سوژکتیویته» خود فهم^{۱۲} است که شیئیت اشیاء را بنای نهاد و قوانینی را که بمنزله بنیان ما تقدم طبیعت بحساب می‌آید، عرضه می‌کند توضیح اینکه طبیعت ماحصل کلیه اشیاء مورد تجربه و براهین کافی آنان است. تعبیری که کانت در روش خود پیش گرفته است در واقع تأیید همان اصل علت یا اصل علت کانی است. با «ایده‌آلیسم» آلمان «شیء فی‌نفسه»^{۱۳} که در فلسفه کانت جنبه اسرارآمیزی بخود

1. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1971, pp. 46,47
2. Eine Art des Vorstellens 3. Kommt...zum Stand 4. Gegenstand
5. Gegenständigkeit der Gegenstände 6. Grundsatz 7. Begründung
8. Oljet 9. Oljeotivite 10. Subjectivité 11. Aprioi 12. Verstand
13. Das Ding an sich

گرفته بود. عاقبت دیگری پیدامی کند. مسأله لاینحل کانت حال به اصلی مثبت تحویل می شود. منطق «ترانساندانتال» اومبدل به سلوک عقلی (روش دیالکتیکی^۱) می گردد. برای «فیشته» وجود فاعلیت است^۲ در واقع وجود فعلی است که من^۳ را بنحوی آگاه تجدید می کند. این فاعلیت معطوف به غایتی است بسیستم عقل نظری دیگر علی^۴ نیست بلکه غائی^۵ است یعنی متوجه غایت است. نزد هگل این فعل^۶ حرکتی است که بموجب آن «موضوع مطلق»^۷ بسط می یابد و به شناسائی مطلق می رسد. بنابراین تاریخ فلسفه برای هگل سیر پیشرفت روح تا مرحله تحقق است. هگل می گوید: «حیات روح فعلیت است» و مانند رودی است که در مسیر خود پر آب ترمی شود و به تدریج به کمال می رسد. سیر روح به قول هگل مجموعه عقاید و آرای پراکنده نیست، بلکه آنچه که از گذشته به میراث رسیده است حاله می یابد غنی ترمی شود و در عین حال محفوظ می ماند.^۸ روح فقط در پایان مسیر خود است که تحقق می یابد و آنچه را که در اصل هست می شود. پس صرفاً در مرتبه کمال و تمامیت یافتن روح است که به حقیقت می توان رسید یعنی در مرتبه ای که آزادی در روح انسان تحقق می پذیرد و می دانیم که به نظر هگل روح مطلق فقط در روح بشری تواند به خود آگاهی نائل آید.

می توان دگرگونیهای مفهوم خدا، انسان و طبیعت را در سیر فلسفه جدید قدم به قدم دنبال کرد. برای دکارت خدا تصور وجود کاسلی است که فیلسوف از «کوگیتو» قیاسی می کند، ضمن اینکه خدا ضامن وجود و وجودات عالم خارج است برای «اسپینوزا» خداوند همسان با طبیعت است، یعنی خدا عین عالم و مجموعه ای از تمام صفات و وجوه ناستناهی است. برای «لایب-نیتس» خدا تابع اصل کانی است و با محاسبه بر طبق اصل انتخاب اصلح بهترین عوالم ممکن را می آفریند. برای کانت سه صورت معقول «ترانساندانتال» عبارتند از خدا و عالم و آن. «کوسموس» یونانی اینک مبدل به ساخت التزامی جهان ریاضی و فیزیکی شده است که طراح آن عقل انسان است. «خدا بر فراز عالم و عالم خارج از انسان و روح صرفاً خود انسان است» خدا و عالم در حکم دو «ناستناهی»^۹ هستند که فقط بیاری حد وسطی یکی توانند شد و این حد واسط انسان است. انسان بعنوان موجود متفکر و شخصیت اخلاقی حلقه رابطی است که عالم- یعنی صورت معقول نهایی که از طریق تجربه بهیچوجه بدان نمی توان راه یافت - و خدا را که عبارت از «ایده» یک شخص اخلاقی مطلق است، یکی می کند. عالم مبدل به یک انتزاع ریاضی می گردد، همانطوری که خدا به نظامی اخلاقی تحویل می شود که تکالیف ما را از طریق احکام عقل عملی بما تحمیل می کند.^{۱۰} آسمان پرستاره ای که بالای سرماست همانقدر با «قانون اخلاقی درون» ما متفاوت است که جوهر عقلانی فلسفه دکارت با استداد بعدی و هندسی فرق دارد. برای هگل، در پایان سیر دیالکتیکی است که خدا آنچه که در حقیقت هست، می شود، یعنی ذات الهی تحقق می یابد. عالم بیگانگی روح است و انسان در عین اینکه روح است به معنی خاصی «بورژوا» و موضوع حوائج نیز هست. بعلت عکس العمل در قبال این تصور از

1. Vernunft 2. Tóhyheit 3. Tch 4. Counsel 5. Téléologique
6. Tat 7. Absolute Subjekt 8. Deus sive notura
9. Maxima 10. Karl Löwitl: *Gott, Mensch und Welt in dr Metaphysik Von Descartes bis zu Nitzsche*. Göttingen, 1967. pp. 83-8

انسان در فلسفه هگل است که «فوترباخ» به «انسان شناسی»^۱ خود می‌رسد، «مارکس» بشر کمونیست و «بشرنوعی»^۲ را طرح می‌کند، «کیرکگارد» به مسیح دست می‌یابد و نتیجه با اعلام مرگ خدا توجه را بر امر خلاق جلب می‌کند.

این همه مربوط بود به غرب اما شرق چیست؟ آیا وجود در تفکر اسلامی، هندی یا چینی به شیئیت شیء تحویل شده؟ آیا عالم شبکه‌ای انتزاعی از قوانین ریاضی و فیزیکی است؟ آیا خدا صرفاً حکم تکلیف ناسشروط عقل عملی است؟ آیا انسان صرفاً «بشر ابزار ساز»^۳ «بشر اقتصادی»^۴ یا «حیوان کارگر»^۵ است؟

در شرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود، منفک نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی برتافت. شرق هرگز فلسفه تاریخ بوجود نیارورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فاعلیت و بیک مسیر و «فراسد»^۶ تحویل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهور بی‌چون و چند حقیقی است که در حین ظهور مستور است و کنه وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان. از همین روست که عرفای اسلامی اشاره به «نورسپاه» می‌کنند و در اساطیر هند، عالم همچون بیضه‌ای زرین روی آبهای اولیه می‌غلتد یا مانند گل نیلوفری است که در سپیده دم آغازی نو، از ناف «ویشنو» سر بر می‌آورد. آنگاه که «ویشنو» ادوار آینده کیهانی را در خیال خلاق خود می‌پروراند.

وجود نه فاعلیت است و نه صیوروت و نه اراده‌ای معطوف به قدرت بلکه بازی بی‌غرضی و بی‌غایت است. و عنایتی است که عنایت آن عین بی‌غرضی است عالم بازی^۷ است. بازی‌ای که به افسون توهم کیهانی، غیر واقعی و موهوم را به «برهن» می‌افزاید و این بدان مآند که در شب طنابی را دریابیم و ببنداریم که ما راست چه توهم ما چیستی است واهی که به متن اصلی طناب اضافه شده است. در عرفان اسلامی هستی به عبارت اساطیری همان «عما» است که از نفس رحمانی که متضمن صورت تمام اشیای عالم است صادر می‌شود. این عربی درباره این «عما» می‌گوید که آن خیال محقق و مصور است و جنبه ظاهر وجود است حال آنکه باطن آن خفی است. عالم دیگر در شیئیت اشیاء خلاصه نمی‌شود و شناسائی هم فقط به علم حصولی، تصدیقی و تصویری نزول نمی‌کند. شناسائی کشف حجاب است و شهود. در قبال خیال منفصل تجلیات الهی خیال متصل انسان قرار می‌گیرد که بدان راه دارد و دیواری را که از شبکه‌های خیالش می‌گذرد در آینه دلش می‌تابد. عالم دیگر شبکه مفاهیم ریاضی نیست بلکه تماشاگاهی است بین انسان و خدا. خداوند انسان را با همان نگاه نظاره می‌کند که انسان خدا را و این تماشاگاه ساخت حضور طرفین است نسبت بیکدیگر. علی‌ابن‌ایبطالب می‌فرماید: «مارایت شیاً الا ورأیت الله قبله.» اینک وضوح و بدهت بی واسطه خود حق است که مبنای امور و اشیاء عالم است نه بدهت و وضوح «کوگیتو» یا اصل علت کافی. حقیقت فقط مطابقت شیء و عقل و یا تمامیت یافتن روح در پایان سیر دیالکتیکی نیست، بلکه رفع و کشف حجاب است و راهی است به اسماء و صفات الهی که در حین ظهور مستور است و در حین روشنائی تاریک. همچنان

- | | | |
|---------------------|--------------------|---------------|
| 1. Anthropolgie | 2. Catlungswesen | 3. Homo fober |
| 4. Honio econouicus | 5. Animal laborans | 6. Processus |
| | | 7. Lilo |

در مکتب ودانتا در قبال قوه استتار «سایا» که غیر واقعی را چون حجابی بر رخ «برهن» می افکند قوه تمیز^۱ اشراق قرار می گیرد که حجاب وهم را به قوه کشف برمی دارد و مجاز را از حقیقت تمیز می دهد. نیروی شناخت اشراقی را که عکس فعل «اضافه کردن» «سایا» است در فلسفه هند نیروی کشف و تمیز می گویند.

پیروان ودانتا می گویند هر علمی تازمانی که ابطال نشده است اعتبار دارد. شناسائی عقلی هم تا وقتی که کشف حجاب آنرا از اعتبار نینداخته باشد، مقبول است. در حقیقت عقل مبنای واقعیت نیست هر چند هم در قوه شناسائی نقش مهمی را عهده دار باشد بلکه کشف و اشراق است که ما را به ساحت بازی عالم راه می دهد و در گشایش این فضا است که تضاد بین «سوژه» و «ابژه» یکسر معدوم می گردد. غرض یوگا نیز همین است و یوگا این هدف را از طریق انهدام و خاموشی کلیه تموجات ذهنی و روانی بدست می آورد و نمی توان سلوک باطنی، «سامادی»^۲ یا فناء فی الله و مقام وصل مطلق است.

اگر فلسفه غربی سؤالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می دهد، در تصوف اسلامی پرسش کننده خداست و انسان جواب می دهد. پاسخ انسان، پاسخ بر پرسش «الست بریکم» خداست و پاسخ انسان در واقع تذکر عهدهی است که در روز الست بین خالق و مخلوق بسته شده است. این جواب همچنین ذکر نام اعظم است و ذکر علاج و درمانی است که خداوند در شفاخانه قران از برای درمان بیماری نسیان و غفلت تجویز کرده است. اینجا است که یاد و تذکر نسبت به اصل (خاطره ازلی) و تأمل و تفکری که ما را متذکر سازد اهمیت پیدا می کند.

در پایان کلام می گوئیم که فلسفه به معنی هندی لفظ در صورتی می توانست با علم جمع شود که علم ذات انسان را تغییر نمی داد و او را مبدل به بشر تکنولوژیک نمی کرد و امکان این را می داد که استعدادهای معنوی انسان بشکفد. همان استعدادی که در عرفان اسلامی انسان کامل می ساخته و در هند زنده آزاد. برای این منظور می بایستی که علم امروزی و عوارض آن می توانستند میدانی آزاد از برای فراغت درونی انسان فراهم سازند، ولی متأسفانه چنین نیست مادام که اعتبار ارزش شناسائی را فقط ملاک «عینیت علمی» تعیین کند، مادام که ارزشهای اقتصادی و تکنولوژیکی مقدم بر ارزشهای معنوی باشند، انسان همواره در معرض تهدید نابودی خواهد ماند، آیا روزنه امید هست؟ متأسفانه کوکب هدایتی از هیچ گوشه ای بیرون نیامده. بر طبق نظر هندوان مادر عصر «کالی» هستیم یعنی در عصر لجام گسیختگی نیروهای ظلمانی. این تقدیر عالم است. بنابراین بقول انجیل رسوائی اجتناب ناپذیر است ولی وای بر- کسی که حامل و مظهر آن باشد.

هیزل ای. بارنز

ترجمه

جلال‌الدین اعلم

کشف آزادی نزد «سارتر»

در باره نویسنده:

خانم هیزل ای. بارنز (Hazel E. Barnes) استاد ادبیات تطبیقی و فلسفه در دانشگاه کلورادو و یکی از صاحب‌نظران انگلیسی زبان درباره سارتر است. او سه تا از آثار سارتر را به انگلیسی برگردانیده است: «دو انکاووی وجودی»، «هستی و نیستی»، و «جستجوی دوش». مقاله حاضر، فصلی است از کتاب او به نام «سارتر».

[در جنگ جهانی دوم، پس از سقوط فرانسه به دست آلمانیها، سارتر به اسارت اشغالگران نازی درآمد و به بازداشتگاهی در تریئر، آلمان، فرستاده شد.]

با فرا رسیدن عید میلاد مسیح، زندانیان از آلمانیها اجازه گرفتند تا برنامه‌هایی برای سرگرمی خود تدارک ببینند. سارتر به این مناسبت نمایشنامه‌ای به نام «بادیونا، یا پسر قند» نوشت که در آن، خودش هم نقشی بازی کرد. تا همین آخریها اجازه انتشارش را نمی‌داد. دلیلی که برای امتناع خود می‌آورد این بود که نمایشنامه چندان ناظر بر اوضاع و احوال ویژه اجرائیش بود که جدا از آنها درست فهم نمی‌شد. یادداشتی از سوی سارتر به این مضمون همراه متن چاپ شده است: «اگر موضوع نمایشنامه‌ام را از اساطیر مسیحی گرفتم به معنای آن نیست که هنگام اسارت ولو برای یک دم جهت فکرم تغییر یافت. قضیه فقط این بود که با کشیشان زندانی توافق کردم تا در آن شب عید میلاد مسیح موضوعی پیدا کنم که پسند دل اکثر مسیحیان و بی‌اعتقادان افتد.» با در نظر گرفتن شرایط سودگرایانه تصنیف «بادیونا»، ارزش ادبیش شگفت‌انگیز است. بیم سارتر از واکنشهای خوانندگان به نظر من بی پایه است. گیریم که نمایشنامه الوهیت مسیح را می‌ستاید و گروهی مذهبی را باز می‌نماید، ولی پیام اصلی زیر پوششهای نمادین بسیار نازکی رسانیده می‌شود. عیسای کودک نمادی از امید رهایی اسیران فرانسوی است؛ آزادی که تولدش بر آدسی کشف می‌کند، آزادی سارتری از خداست، و نه رستگاری در وجود خدا. اگر کشیشان «بادیونا» را به معنای ظاهریش تلقی کردند، که نامحتمل می‌نماید، مانند اولیای زندان اغفال شدند.

زمینه «بادیونا» در سرزمین فلسطین و در شب تولد عیسی چیده شده است. «بادیونا» از دو حیث پیشگام «مگسها»^۲ است: داستان سنتی، تمثیلی از موقعیتی. معاصر است، و سارتر بعمد این

1. Trier

2. Bariona, ou le Fils du tonnerre

3. Les Mouches

ناهمسازی زمانی را به کار می‌گیرد. نه فقط آدمهای نمایش مثل مردان و زنان قرن بیستم حرف می‌زنند و عمل می‌کنند، بلکه اشاراتی هم به کارخانه‌های بیت لحم و بیکاران هستند. قهرمان، باریونا، کدخدای دهکده فقیری است، و فرمانروایی جبارانه رومیان جانش را می‌کاهد. از شنیدن خبر افزایش باز هم بیشتر مالیاتها، یأس و بیچارگی فرایش می‌گیرند. از آنجا که ستیزه‌جویی آشکار با رومیان نابودی تمام دهکده را به بار می‌آورد، قرار بر این می‌نهد که روستاییان محض جان ساکنان دهکده مالیاتها را پردازند. در عین حال می‌کوشد تا مردم را وادارد که هم ناامیدی و هم شورش خودشان را با فرزند نیاوردن بیان کنند. وقتی پی می‌برد که زن خودش تازه ملتفت حاملگی‌اش شده است، به او امر می‌کند که پیش جادوگران برود و راه و چاره بچه انداختن را از آنها بپرسد.

در این نقطه است که رویدادهای سنتی شب میلاد مسیح رخ می‌دهند. نیمه‌شبی عطر آگین و آکنده از آراسشی غریب، فرشته‌ای بشارت شهریار نوزاده‌ای را در آخور به‌چوپانان می‌دهد. فرشته پیام ویژه‌ای برای باریونا می‌فرستد: «سلام بر مردمان نیکخواه زمین باد.» ولی باریونا از پذیرفتن پیام فرشته رو می‌تابد. همراه باشکاکیتی کلبی منشانه در باره اینکه آیا نشانه براستی از سوی خداست، از ابلاغ سلام و نیکخواهی که به نظرش فرمان تسلیم‌گوسفندوار به‌ستم می‌نماید به‌خشم می‌آید. «نیکخواهی فقیران که بدون شکایت بر درگاه دولت‌مندان جان می‌سپارند! نیکخواهی برده‌ای که کتک می‌خورد و سپاس می‌گوید! نیکخواهی سربازانی که به قتل عام کشانده می‌شوند و می‌جنگند بی‌آنکه دلیلش را بدانند.» باریونا ترجیح می‌دهد که مانند ستونی کفرگو سر به‌آسمان افرازد و خروش برآورد که بر آدمیان بیداد می‌رود. اگر پیام خداوند، اطاعت توصیه‌کنند، باریونا از قبول تن می‌زند. «زیرا من آزادم؛ و به‌انسان آزاد، خود خدا هم نمی‌تواند کاری بکند.» ظهور سه‌مجوس^۱ در عزم او خللی نمی‌رساند. بدگمانیش که مسیحا مایه نابودی یهودیان خواهد شد هنگامی تأیید می‌شود که غیب‌گویی، رسالت محبت مسیح را پیشگویی می‌کند و شرح می‌دهد که چگونه مسیح رضا خواهد داد که همچون بره‌ای به کشتن گاهش ببرند. حقانیت و اکنش باریونا را این نکته تأکید می‌کند که سارتر پیشتر از دهن یکی از صاحبمنصبان رومی گفته است که رومیان می‌توانند از یک مسیح‌های یهودی که حاضر به کار کردن با آنها باشد استفاده کنند. باریونا سرانجام بر آن می‌شود که محض یهودیان به دیدن این کودک برود و خفه‌اش کند. هنگامی که چشمش به عیسای نوزاد می‌افتد، نمی‌تواند نقشه‌اش را عملی کند، پاره‌ای از این روکه در خود آن اندازه نفرت نمی‌یابد تا طفل را پیش چشمان پر مهر و اسیدوار پدر و مادرش بکشد. اما تصمیمش به پذیرفتن و خدمت‌گزاردن مسیح زیر تأثیر بالتازار^۲، یکی از شهریاران مشرق‌زمین، گرفته می‌شود. سارتر خودش نقش بالتازار را بازی کرد، و براستی چنان می‌نماید که او درحد خویش همچون فیلسوف آشنایمان سخن می‌گوید. بالتازار اول بار که باریونا را در دهکده‌اش می‌بیند، او را به‌سبب تسلیم شدن به یأسی می‌نکوهد که پدیده آورده هنگامی است که به‌انسان چنانکه‌گویی مانند جانوری هراسان یا سنگی که در زمان حال چسبیده باشد نگریسته شود. می‌گوید: ناامیدی تو این است «که لحظه

۱. بنا بر روایت انجیل متی، سه مرد دانایی که برای پرستش عیسای کودک به بیت لحم آمدند.

2. Balthazar

گذران را نشخوار کنی... عمرت را از آینده ببری و با حال احاطه‌اش کنی.» ولی آدمی مانند سنگ نیست. «ریگ اسیدوار نیست، زیرا احمقانه در زمان حالی همیشگی زندگی می‌کند... آدمی همواره چیزی بیشتر از آن است که هست... او همواره جایی دیگر است.»
 بعداً وقتی باریونا از کشتن کودک منصرف شده است ولی همچنان دلش نمی‌خواهد او را بپذیرد، بالتازار پیام راستین مسیح را توضیح می‌دهد. این پیام سزده می‌دهد که آدمی آزاد است. «مسیح آمده به شما بیاموزد که شما رنجتان نیستید. هر آنچه که می‌کنید، و به هر شیوه‌ای که به عملتان بنگرید، بی‌منتهی از آن فرا می‌گذرید، زیرا عملتان درست همان است که می‌خواهید باشد.» بالتازار شرح می‌دهد که «مسیح انسان است و لذا رنج خواهد کشید. ولی او همچنین خداست، و با تمام الوهیتش ورای آن رنج است. و ما دیگران، آدمیانی که به صورت خدا آفریده شده‌ایم^۱، درست از این حیث که به خدا می‌مانیم به ورای تمامی رنجان درمی‌گذریم.» بالتازار نمادی را وارد می‌کند که سارتر مکرر در آثار بعدیش به کار می‌برد، و آن اینکه انسان آزاد احساس بی‌وزنی یا سبکی می‌کند. به باریونا می‌گوید که تو سبکی و همه چیزهایی که به تو تعلق دارند سبک‌اند. «جهان و خودت، زیرا تو برای خودت همیشه ارغانی رایگانی.»

سارتر به ساده‌ترین عبارت ممکن در این پیام عید میلاد مسیح، جوهر فلسفی کتاب هستی و نیستی^۲ را باز نموده است، و باریونا معنای کلمات را خیلی بهتر از بیشتر خوانندگان سارتر می‌فهمد. او درمی‌یابد که پذیرفتن پیشنهادهای بالتازار به معنای آزاد بودن است، «آزاد علیه خدا و له خدا، علیه خودم و له خودم.» فرد، فراگردی خودسازنده است. رنج، یا هر چیز دیگری که برایش پیش می‌آید، مصالحی است که آزادی، خود را از آن برمی‌سازد. هر شخصی خویشتن را درون موقعیتی می‌یابد که قبلاً دیگران ساخته‌اند و در آن به مقاومتی حتی از طرف چیزهای مادی برمی‌خورد. اما معنای هر آنچه که انسان رویارویشان می‌آید صرفاً توسط خود او آنگاه که موقعیت را درونی می‌گرداند و از آن خویش می‌سازد آفریده می‌شود. این آزادی به قول مارجوری گرین^۳ آزادی هراسناکی است زیرا خواستار مسئولیت تام بدون تضمین است. باریونا حکم سارتر را باز می‌گوید که همینکه به آزادی آدمی اقرار کنیم حتی اگر خدا وجود داشته باشد، هیچ چیز تغییر نمی‌کند. انسان باید همچنان چیزهایی را که از سوی خدا می‌آیند درونی‌گرداند و برای خود تصمیم بگیرد که آیا باید «برای خدا» بزید یا «برای خویش». خواهیم دید که این تصور حتی در پرتو مفهوم منفی خود سارتر در باره «خدای مفقود»، حقیقتش را برای او نگه می‌دارد. (سارتر ادعا می‌کند که این هدف ناموجود کوشش آدمی، آرمانی دست نیافتنی است که به کار نیروی انگیزاننده هر کدام ما می‌آید تا خود، علت خویش باشیم؛ یعنی همچون آزادی ناسقید وجود داشته باشیم و گردمان را یقینی مطلق گرفته باشد که زندگانیمان را توجیه کند و به آن معنا بخشد). از این گذشته، باریونا می‌بیند که این آزادی، هم له و هم علیه اوست. آزادی سارتری، پرورش پیشرونده نفس معینی نیست که آدمی با آن زاده شده باشد. خویشتن‌سازی خود انگیزنده، خویشتن راستین و اصیل خویش بودن است، نه آنکه درونمان را بکاویم تا صورتی حقیقی و فطری که همان نفس است کشف کنیم. کشف نفس،

۱. در کتاب «پیدایش» عهد قدیم آمده است که خدا آدم را به صورت خود آفرید.

2. *L'Être et le néant*

3. Marjorie Grene

خود آفرینی است.

این توانایی بنیادین انسان به تعیین ماهیت زندگانش با شیوه زیستن، محدود به ذهنیت آزادانه‌ای نیست که چه بسا برده رواقی‌منش به یاری آن چندان بر موقعیتش فراز جوید که خود را در قید زنجیر آزاد احساس کند. مدلولهای عینی و مثبت آن توانایی بر همبندیان سارتر که به تماشای نمایش باریونا نشسته بودند اطلاق فوری می‌یافت. پیاسی که باریونا می‌رسانید، با مضمونی پوشیده از زندانیان در می‌خواست که بشورند و حبس رانه انقیاد و فرمانبرداری بلکه دوره تدارکی برای عمل بینگارند. همچنانکه بعدها اورستس^۱ در نمایشنامه هگسها دریافت، همینکه انسان بداند آزاد است، خدایان و جباران هیچ یک بر او چیرگی نتوانند یافت. بعلاوه، مفهوم آزادی که در اینجا عرضه می‌شود منحصرآ متعلق به دوره هستی و نیستی نیست. سارتر به لحنی خوار شمرنده در باره خوشبینی مفرط عقاید اولیه اش سخن گفته است، ولی هرگز جوهرگفتار بالتازار را انکار نکرده است. او همچنان اصرار می‌ورزد که حتی بیدادگرانه‌ترین موقعیتها پیش از آنکه رفتار عینی کسی را که در آن می‌زید تعیین بخشد، منفرداً درونی می‌گردد. نطفه شورش در همین نکته نهفته است. سارتر می‌گوید که شورش نه‌هنگامی روی می‌دهد که آدمی نظراً به بیداد نظام موجودی متقاعدگشته است بلکه آنگاه که ناگهان پی می‌برد که زندگانش، محال بودن زیستن را می‌نماید. این نتیجه نظری که در نقد عقل دیالکتیک^۲ آمده است، راه حل باریونا بود. بی‌درنگ پس از آنکه باریونا عزم کرده است که مسیح را همچون نجات‌دهنده بپذیرد، باخبر می‌شود که سپاهییانی را برای جستجو و کشتن کودک فرستاده‌اند («کشتار معصومان»). باریونا با پیروانش راه می‌افتد تا با درگیر کردن سربازان، فرصت‌گریز به خانواده مقدس بدهد. چون می‌داند که خواهد سرد، به همسرش می‌سپارد که پسرشان را بدون پنهان کردن مصیبتها و بدبختیهای دنیا از او بزرگ کند. و روزی که پسرش از طعم تلخی در دهنش حرف بزند، باید به او بگوید: «پدرت همه رنجهای ترا کشید و شادمان مرد.» لحن شادمانی همچنانکه باریونا نمایشنامه را با گفتاری مستقیماً خطاب به تماشاگران زندان به پایان می‌برد، ادامه دارد. «ولی باورم این است که در این روز عید میلاد مسیح و در همه روزهای دیگر برای شماها نیز شادمانی هست.»

آیا سارتر هنگامی که نشان می‌داد که باریونا آزادی را شادمانه بازشناخته است، ناصداق بود؟ آیا برای بهبود روحیه زندانیان تسلائی میان‌تهی بر آنان عرضه می‌داشت؟ آیا در بهترین وجه جویای آن بود که بافدا کردن ظرایف و دقایق فلسفی، شورش را تشویق کند؟ در هستی و نیستی می‌گوید که آزادی در دلهره سکشف می‌شود. در نخستین رمان سارتر، قهوج^۳، روکانتن^۴ در تهوع به آزادی برخورد. ساتیو^۵، قهرمان داهای آزادی^۶، نوسیدانه دریافت که او «برای هیچ و پوچ آزاد است.» اورستس در هگسها اعلام می‌کند که «زندگی آدمی از آن سوی نا‌اسیدی آغاز می‌شود»، ولی قبلاً در همان نمایشنامه، آزادی با تبعید و تنهایی سرادف بود. در شیطان و خدا^۷ بار دیگر شاهد سروری نظیر سرور باریونا هستیم. در این نمایشنامه سالهای پسین، گوتس^۸ از دریافتن اینکه خدا سرده است و «فقط آدمیان هستند»،

1. Orestes
2. Critique de la raison dialectique
3. La Nausée
4. Roquentin
5. Mathieu
6. Les Chemins de la liberté
7. Le Diable et le Bon Dieu
8. Goetz

اشک شادی می‌ریزد. ولو آنکه گیریم در اینجا سخن بیشتر بر سر الحاد دور می‌زند تا آزادی روانی به خودی خود، نیت همان است. گوتس مدتها در جستجوی گونه‌ای تکیه‌گاه و حمایت بیرونی برای عمل خویش بوده است و شادمانه در می‌یابد که بدون چنین تضمینی بودن، وارستگی است. فقط در این زمان است که توانایی پیکار جستن را برای آزادی سیاسی انسانها در خود احساس می‌کند. به گمان من این تغییر دیدگاه سارتر دو دلیل دارد. نخست آنکه باریونا و گوتس آزادی‌شان را همزمان با فرصت تعهد به عمل کشف می‌کنند. بازشناسی آزادی روانی می‌تواند در اعمالی علیه نیروهای بیرونی جلوه‌گر شود که نافی یا جلوگیرگستره این آزادی-اند. خلاصه اینکه آزادی سرشتی شورشی دارد. ولی آزادی مانند تیغ دو دم است، و وجه منفی آن در سالهای دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ خاصه در پرتو سنت دینی و عقلی که از زمان فیلسوفان ماقبل سقراط بر فرهنگ غربی غلبه داشت محل توجه سارتر و خوانندگانش بود.

همتای آزادی شادمانه باریونا برای عمل، دلهره سابعط طبیعی روکانتن در تهوع است. دیدیم که سارتر می‌گفت که «البته او روکانتن بود» ولی خودش را به سبب کناره‌گیری زیاد از قهرمانش سرزنش می‌کرد. من گمان می‌کنم که سارتر از این نکته سه چیز مراد می‌گرفت: که نگرش شامل روکانتن هنگام نوشتن تهوع بسیار به نگرش خود او می‌مانست؛ که نظر روکانتن درباره حقیقت همان نظر سارتر بوده و هنوز هست؛ ولی سارتر در پنجاه سالگی نمی‌توانست چیزی را که در سی سالگی بوده بپسندد و راه روکانتن (و راه اولیه خودش) را برای حل مسئله یافتن معنای شخصی در کیهانی بی‌معنا یکسره بطرود می‌شمرد.

برای منظور ما رمان تهوع از این حیث مهم است که تصویر وجود شناختی سارتر را از حقیقت به صورت برخوردی شخصی و عاطفی، همراه با سه پاسخ ممکن به این گونه کیهان باز می‌نماید. نقطه اوج کتاب هنگامی است که روکانتن تنها در پارکی نشسته و گویی آشکار شدن وجود را می‌بیند و حال «وجدی وحشتناک» بر او دست می‌دهد. سارتر توصیف این واقعه را بعمد در عبارتی آورده است که گویای تصویر واژگونه تجربه عارفانه آشناتر است. روکانتن به جای تجربه کردن حضور «روح» پالاینده، بارگران توده‌های انبوه ساده را احساس می‌کند که مانند کثافت پخش شونده، تمام دور و برش را فرا گرفته است. روکانتن به عوض آنکه وحدتی متعالی در شعور کیهانی دریابد، می‌بیند که «گونه‌گونی چیزها و فردیتشان فقط ظاهر و پوشش بودند. این پوشش ذوب شده بود، فقط توده‌های نرم و هیولوار مانده بودند، همه نامنظم-برهنه، در برهنگی وحشتناک و مستهجن.»

روکانتن نمی‌گوید که همه اشیا به قالب یگانه در می‌آیزند یا اینکه وهم و مجازند. عالم مادی، غیرمادیت برترینی را آشکار نمی‌کند. اوسی کوشد تادو تصور در باره جهان پیرسون بیان کند. یکی آنکه همه چیز در آن طغیان می‌کند و از قوالب و روابط قراردادی که بنا بر شیوه انسانی تنظیم حقیقت بر آن تحمیل کرده‌ایم فرو می‌ریزد. ریشه درخت شاه بلوط هم بیشتر و هم کمتر از یک ریشه است؛ شاید بهتر باشد بگوییم که آن، دیگر است. آن، «زیر تمام توضیحات است. هر کدام از کیفیاتش کمی از آن می‌گریخت، از آن بیرون می‌ریخت، نیمه منجمد می‌شد، تقریباً به شیئی بدل می‌گشت؛ هر کدام زیادی^۲ بود.» این نکته ما را به بینش دوم

1. Ontological 2. de trop

راه می‌نماید. هنگامی که روکانتن می‌گوید که هر موجودی (منجمله خود او) زیادی است، مرادش این است که آن موجود مطلقاً محتمل^۱ است؛ یعنی ضروری نیست وی هیچ سببی وجود دارد. وقتی حکمای مدرسی از احتمال سخن می‌گفتند، مقصودشان این بود که همه چیز وابسته است - که البته این وابستگی را به خدا می‌پنداشتند. ولی مراد روکانتن از احتمال، پوچی یا فقدان محض رابطه و معناست. وجود صرفاً هست؛ معنایی نمی‌دهد. روکانتن من‌حیث یک موجود، احساس می‌کند که اونیز محتمل و زیادی است، و می‌فهمد که این پوچی مفتاح تهوعی است که گاه‌گاه به او دست می‌داده است. زیرا او، خود تهوع بود. سارتر «تهوع» را خاصه برای طعمی که از خود خویشتن دارد به کار می‌برد. اگر به جای آنکه برای پرسش «من چیستم» پاسخی مبتنی بر مفاهیم بجوییم، بکوشم تا واقعیت وجودیم را احساس کنم، شاید خود آگاهیم شکل احساس اندرونی صرف می‌گرفت.

در این وضع، شعور یا آگاهی چه حالی دارد؟ تهوع آشکار می‌سازد که شعور آدمی سخت پیوسته بدن خاصی است که در زمان و مکان جای دارد. این همان است که سارتر واقعیت شعور می‌نامد. مع‌هذا شعور نمی‌تواند خودش را بی‌جنبش کند یا خودش را موضوع خویش‌گرداند مگر در پسروی بی‌پایان، در «اندیشیدن در باره اندیشیدن درباره اندیشیدن...» اگر شعور من بکوشد که همه محتوایش را خالی کند تا فقط بر خودش آگاه باشد، چیزی در آن نمی‌یابد. همچنانکه روکانتن باشیفتگی به ریشه درخت شاه‌بلوط خیره می‌نگرد، لحظه‌ای چنان احساس می‌کند که گویی ریشه شاه‌بلوط در واقعیت قاهرش او را جذب کرده است. در این لحظه پی می‌برد که او «چیزی جز آگاهی بر آن نیست.»

هر کس که با اثرات مسکالین^۲ آشنا باشد، متوجه می‌شود که «جذبه وحشتناک» روکانتن به اثراتی که گاهی آن دارو می‌گذارد شباهتهایی دارد. در واقع سارتر خودش را در اختیار دوست روانپزشکی گذاشته بود که به پژوهشی با مسکالین اشتغال داشت. سارتر تحت تأثیر داروی مسکالین خیال برش داشته بود که اشیای دورش دایم تغییر حالت می‌دهند. بخصوص اتاق به نظرش پر از خرچنگ و هشت‌پا می‌نمود. تا مدتها این خیالات و اوهام دست بردار نبودند به نحوی که دلش شور می‌زد که مبدا دارد دیوانه می‌شود. پیش سیمون دوبووار اعتراف کرد که بعد از گذراندن شب خیلی بدی در ونیز که خرچنگی تمام مدت دنبالش می‌کرد، آن اوهام عاقبت ناپدیدگشتند و او دلش آرام گرفت.

از جذبه روکانتن در پارک هم که بگذریم، تهوع اشاراتی بر تجربه مسکالین دارد. دستی ناگهان تهدید به خرچنگ شدن می‌کند، سنگی از سنگ بودنش دست می‌کشد، بند شلوار ارغوانی ناگهان دیگر ارغوانی نیست. با اینهمه سارتر که در زندگی واقعی می‌دانست که چنین مسخهایی جز به صورت رویدادهای درون ذهن خودش واقعیت ندارند، و دلنگران از دست دادن سلامت عقلش بود، نمی‌خواست که کارهای ذهن بیماری را در تهوع نقش کند. استنباطمان آن است که گیتی پوچی که قهرمان وصف می‌کند، برای نویسنده تصویری با امانت از واقعیت است. در واقع اسر، بینش روکانتن از جهانی که بدون شکل یا معنا یا رابطه است

1. Contingent

۲. Mescaline: یکی از داروهای آلکالوئیدی، که توهمات مختلف و برخی اختلالات روانی و عصبی به بار می‌آورد.

و از شعوری که چیزی جز آگاهی بر اشیاء نیست همه روی هم نظریه وجود شناختی را پدید می‌آورند که سارتر را واداشت تا فلسفه‌اش را با عنوان هستی و نیستی عرضه بدارد. پیش از آنکه سرانجام به وضع و تقریر نظریه وجود شناختی سارتر رو آوریم که پی‌آمدهایش را در *بادیونا* و *تهوع دیده‌ایم*، باید به سه پاسخ بنیادین به‌پوچی جهان آن‌گونه که سارتر در *رمانش* تصویر کرده است بنگریم.

نخست، باید دانست که روکانتن، مانند سارتر در سالهای دهه ۱۹۳۰، هیچ علاقه فعالی به سیاست نمی‌نماید بلکه نفعی خوار دارنده و اندکی آنارشیستی از بورژوازی بروزی دهد. اوچ هجو سارتر از رسوم و عرفهای ولایتی به‌هنگام دیدار روکانتن از موزه محلی است. او در اینجا به تماشای تصاویر شهروندان عالیمقام دیروزی می‌رود. با تحسینی دروغین نگاه‌های آکنده از اعتماد به نفس این ستونهای جامعه را توصیف می‌کند، آدسهای که عمرشان را با فکر ثابت حق وجود داشتن و حق حقوق و مزایای ویژه وجود به‌آخر رسانیده بودند.

هیچ کدام از این سردها، عزب نمرده بود؛ هیچ کداسشان بی فرزند، بی وصیت و بدون گزاردن آخرین مناسک مذهبی نمرده بود. پس از آنکه زندگانشان در پیشگاه خدا و جهانیان، امروز مانند هر روز دیگر، به‌سامان در آمد، آرام آرام به داخل مرگ سریدند تا سهم خود را از حیات جاویدان که حقشان بود مطالبه کنند. چونکه آنها حق همه چیز را داشتند: حق حیات، کار، زر و زور، احترام، و بالاخره حق بهره‌مندی از جاودانگی.

روکانتن که از داوری سردی که در پرده نشسته بر جا می‌بخکوب شده است، حس می‌کند که حقانیت حق وجود داشتن خود او مورد چون و چرا قرار گرفته است. یارای دفاع از خویش را ندارد. «راست بود... من حق وجود داشتن نداشتم. من به تصادف پیدا شده بودم؛ مثل یک سنگ، یک گیاه، یک میکرب وجود داشتم...» به درون خود می‌نگرد، هیچ جوهر اطمینان‌بخش و بسامان نمی‌یابد. گاه زندگیش «علایم مبهمی می‌فرستاد، گاه فقط وزوزی نامربوط.» روکانتن ضمن بیرون رفتن از نگارستان می‌گوید: «بدرود ای سوسنهای زیبا که به این قشنگی در معابد پرنقش و نگار زیبایتان چیده شده‌اید، بدرود ای سوسنهای زیبا، سایه سرافرازی و دلیل هستی ما. بدرود کثافتها.»

از قرار ظاهر، این واقعه هجوی درخشان ولو اندکی خام‌دستانه است. ولی هجو صرف نیست. یکی از مضامین اصلی فلسفه سارتر را دربر دارد. یا به‌سخن دیگر، هجو، صورتی از بی صداقتی فردی و جامعه‌ای ناصادق را نقش می‌کند. بی صداقتی ذاتاً دروغی به‌خود است و بر این انکار بنیاد دارد که آدمی فراگردی خودسازنده و آزاد است. ساختهای چندگانه‌اش به دو صورت اساسی تبدیل می‌پذیرند و چه بسا تناوبی همیشگی از یک ساخت به‌ساخت دیگر نشان می‌دهد. من می‌توانم تحقق درونی آزادیم را تا میزانی تصدیق بدارم که ورای آن «من»ی احساس کنم که عمل خاصی را در گذشته انجام داد، و می‌توانم با انکار تمام مسئولیت برای آن عمل از این نکته سود جویم. چنانکه گویی بگویم به این سبب دزد نیستم که دیگر احساسی را که دیروز ضمن دزدیدن شیئی داشتم ندارم، یا به‌سبب اینکه نمی‌خواهم اقرار کنم که عملم وجه مشترکی با اعمال کسانی که معمولاً دزد نامیده می‌شوند دارد. یا، برعکس،

می‌توانم به این شیوه خودم را همچون موجودی آزاد انکار کنم که فرض بگیرم هم من و هم جهان پیرامونم دارای کیفیات و ارزشهای مطلق و ثابتی هستیم. در همین معنای دوم است که کله‌گنده‌های شهر به حقوق و فضایل طبیعی‌شان متقاعدند. الگوها و نگرشهای معاصر را خدایی پاس می‌دارد که درست برای پاسداشت آنها متصورگشته است. این شهروندان همان نقشهای خویشند. آنها در دنیایی به قول سارتر جدی زندگی می‌کنند که در آن هر عملی و هر شیئی، جا و ارزشی مخصوص و مشخص دارد.

پاسخ دوم، که آن هم ناصداق است، با انسان‌گرایی (اوسانیسم) احساساتی «دانش اندوز» باز نموده می‌شود. «دانش‌اندوز» آدم احمق و رقت‌انگیزی است که به یاری خواندن همه کتابهای کتابخانه عمومی به ترتیب حروف الفبا، به خود آموزش می‌دهد. او که دایم مهر آتشینش را به «تمام انسانیت» مکرر می‌کند، در واقع هیچ کس را دوست ندارد. تنها تجلی عینی این مهر تعمیم یافته، لاس‌زدنی خجولانه و دزدانه با همجنس‌گرایی است. حمله زمان به این نوع انسان‌گرایی دروغین و وجوه همانندش به قدری شدید بود که سارتر خود را ناگزیر از آن دید که در سخنرایی به نام «اگزستانسیالیسم، انسان‌گرایی است» از خود دفاع کند و منظورش را توضیح دهد. سارتر در این سخنرانی می‌گوید که اگزستانسیالیسم ملحدانه، آشکارا و بی‌پرده انسان‌گرایی است، از این حیث که تمام بار مسئولیت زندگانی آدمی را بر شانه انسان و هر مرد و زن منفرد می‌گذارد. انسان‌گرایی‌گونه‌های دیگری دارد که سارتر با آنها مخالف است. آن انسان‌گرایی را حقیر می‌شمرد که هر کسی دست‌آویزش می‌کند و شخصاً گمان می‌برد که می‌تواند به دستاوردهای بزرگان تاریخ بنزد. سارتر از درآمیختن با کسانی عار دارد که عشقی انتزاعی به تصور انسان پیش می‌نهند، آنان که از ارزشهای ناسیرای آدمی سخن می‌گویند و به نام آن ارزشها زندگانی مردان و زنان موجود را فدا یا استثمار می‌کنند. او همچنین هرگونه اعتقادی را به سرشت ماتقدم آدمی مطرود می‌شمرد که بنا بر فرض دسته معینی از استعدادها و تواناییهای بالقوه به بشر ارزانی می‌دارد که در چارچوب آنها تاریخ پیشاپیش مشخص را بسازد.

بر سر فهم درست این نکته آخری، خطای زیادی پیش آمده است. مسلماً سارتر منکر وجود آن چیزی نیست که می‌توان وضع آدمی نامید یعنی زیست‌شناسی مشترکمان، واقعیت وجود متناهی‌مان در زمان و مکان، و فناپذیریمان. ولی او نمی‌خواهد که این فهرست داده‌ها را تادامنه‌ای بگسترده که آن گونه کیفیات روانشناسی فطری را در برگیرد که در کلمات قصار کهنی از این دست مندرج‌اند: «جنگ (یا تمایزات طبقاتی) همیشگی، اقتضای طبیعت بشر است.» به گمان من سارتر در این محاجه خود برحق است که مفهوم طبیعت و سرشت آدمی را غالباً در تبیین ناکامیهای انسان یا برای مقید کردن امکانات آینده‌اش به کار برده‌اند. زیرا سیر آزادی را پیشاپیش معین داشتن، در حکم آن است که مقیدش کنیم یا برای همیشه آینده‌ای را بگسلیم که برآستی‌گشوده است. نزد سارتر، حقیقتی‌ترین پاسخ به طرح معنادار پرسش «انسان چیست؟» آن است که او همان خواهد بود که مردان و زنان همه با هم او را خواهند ساخت. سارتر همراه با طبیعت آدمی، مفاهیمی چون مفهوم یونگ را در باره ضمیر ناخودآگاه

1. A priori

جمعی یا ضمیر خود آگاه گروهی که چیزی فراتر از موجودیت یا هستی مابعدطبیعی است باطل می‌داند.

انسان‌گرایی «دانش‌اندوز» و دنیای جدی زعمای شهر چندان که نخست می‌اندیشیم از هم دور نیستند. هر دو بر پایه این اصل مفروض استوارند که همگی ماگونه‌ای ماهیت آدمی داریم که در برخی افراد بیشتر از دیگران پرورش یافته است ولی همواره به کار تهیه ملاکهای ثابتی برای داوری می‌آید. سارتر در سالهای اخیر در جهت این ادعا خیلی پیش رفته که فعالیت فردی، کمابیش با طبقه و جامعه درهم پیچیده است. با اینهمه، حتی در مفهوم گروه درهم آمیخته، آنجا که سارتر مدعی است که دیگر بودی بیگانه‌گشته انسان بفرجام درمان می‌یابد، وحدت متکثر با واحد در جهان بیرونی و در وحدت فعالیت‌های مشترک انجام می‌پذیرد. هرگونه درآمیختگی شعورها یا تصور گروه همچون موجودیتی فراتر سخت مورد انکار است. بر همین مان، باید بیفزاییم که هر چند سارتر آزادی خودش را در پیکار سیاسی عینی به نفع حقوق ستمکشان ملتزم ساخته است، باری از سست‌بندی کردن این «حقوق» با حقوق ساکنان نگارستانها پرهیز داشته است؛ یعنی سارتر هرگز برای هیچ جامعه حقیقی یا سوهموم تکیه‌گاهی نا آدمی ادعا نکرده است و نیز هیچگاه جویای آن نبوده است که یک طبقه فرمانروا را به جای طبقه فرمانروای دیگر بنشانند. او همچنان با این دیدگاه همسازی دارد که چون انسان وجودی توجیه‌ناپذیر است، و چون هیچ مشیت ربانی طرح او یا جامعه بشری را نریخته است، هرگونه ساخت اجتماعی و نظامی ارزش-گذاری که آن ساخت را باز می‌تابانند و پاس می‌دارند باید آفریده‌هایی آزاد به لحاظ آیند که همیشه مشمول چون و چرایند. سارتر اکنون خواستار بازسازی کلی جامعه است. اگر چه روکانتن فارغ از سیاست بود، انتقادش از «کثافتها» بر همان فرض اتکا داشت که همه کوششهای آدمی بیکسان محتمل‌اند.

سرانجام باید دانست که راه حل خود روکانتن چیست؟ گمان می‌برم که سارتر هنگام نگارش **تجوع**، باور داشت که راه حل قهرمانش، هر چند محتمل، دست کم صادقانه بود. راه حل او در واقع با راه حل خود نویسنده یکسان بود، ولی فیصله‌ای نبود که سارتر دیر زمانی به پذیرفتنش راغب باشد.

مکاشفه‌ای که بر روکانتن در «جذبه وحشتناک» دست داد، مکاشفه وجود بود. در رمان، «وجود» با «پوچی» مترادف می‌گردد، ولی با «هستی» تباین دارد. بعضی آفریده‌های آدمی هستند - مثل داستان پلیسی، ترانه، یا دایره ریاضیدان - که پوچ نیستند. آنها وجود هم ندارند. در عوض، هستی دارند - یا به سخنی دقیقتر، دلیل هستی دارند. روکانتن می‌گوید که «دایره را می‌توان با چرخش پاره خط مستقیمی در حول یکی از انتهاهایش به‌طور کافی توضیح داد.» هر کدام از اجزایش در کل دارای دلیل هستی است. رمان یا ترانه مستقل از صفحات یا صفحه‌گراففونی که بر آن نگاشته یا حک شده است بر می‌خیزد. مطلقاً وجود دارد. یعنی، کلی بر ساخته از اجزا است که هر کدام از اجزایش به طرز معنادار به یاری آن تبیین و تصدیق می‌پذیرد. در مقابل، زندگی روکانتن هیچ یک از این «ساجراهای» کامل و مستشکل را در بر نداشت. درون یا بیرون آن چیزی نبود که ضروریش گرداند، توضیحش دهد، و دلیلی برای هستی فراهم آورد. او فقط آنجا بود، و اعمالی که به کردنشان آزاد بود معنایی جز آن که

او تصمیم می‌گرفت به آنها ببخشد نداشتند. به‌سخن دیگر، روکانتن آزادی را در دلهره و در تهوع، همچون احتمال محض تجربه می‌کرد. ولی آنچه او آرزوی انجام دادنش را داشت این بود که آزادیش را به چنان شیوه‌ای به کاربرد تا در زندگی خودش به پاره‌ای از هستی کامل دایره نیل یابد. در پایان رمان راه‌حلی پیدا می‌کند که تا اندازه‌ای، و نه به‌تمامی، به این هدف نایل می‌آید. اندیشه آن راه حل هنگامی بر او دست می‌دهد که در کافه‌ای نشسته و به‌صفحه ترانه‌ای مردم‌پسند گوش می‌دهد. (انتخاب این ترانه از سوی سارتر بمراتب خردمندانه‌تر از انتخاب یکی از آثار، فی‌المثل، بتهوون بود که احتمالاً حالتی از والایی و تقدس به‌سوقیت می‌داد.) روکانتن می‌کوشد تا آهنگساز و خواننده را در لابلای نغمه مجسم کند.

دو نفر هستند که نجات یافته‌اند. شاید تا آخر معتقد بودند که در وجود غرق شده‌اند. ومع هذا هیچ کس نمی‌تواند دربارهٔ من باچنین لطافتی که من به آنها فکر می‌کنم فکر کند... برای من آنها کمی به‌سرده‌ها، کمی به قهرمانان رمانی می‌مانند؛ خودشان را از گناه وجود داشتن پالوده‌اند. البته نه کاملاً - بلکه آن قدر که از عهده کسی بر می‌آید.

روکانتن در عالم خیال خودش را مشغول نوشتن رمانی می‌بیند، کتابی که روزی خوانندگانش را و خواهد داشت تا به او همان طور فکر کنند که او حالا به آهنگساز و خواننده فکر می‌کند. او نیز خواهد توانست به این هستی کاسلی که ساخته او بود بنگرد، و این ساخته پرتویی نجات‌بخش برگزیده خود او خواهد پاشید. هنگامی که اولین لحظه تصمیم به نوشتن رمان را به یاد خواهد آورد، همان‌گونه روابط ضروری را خواهد دید که کسی در بسط ماجرای در داستانی پلیسی می‌بیند. «احساس خواهیم کرد که قلبم تندتر می‌تپد و به‌خودم خواهیم گفت: در آن روز و در آن ساعت بود که همه چیز شروع شد. و موفق خواهیم شد تا دست کم در گذشته - فقط در گذشته خودم را بپذیریم.»

از آنجا که رمانی که باید نوشته شود آشکارا تهوع است، چه بسا کسی وسوسه شود که آن را صرفاً یکی دیگر از آثار نخستینی بشمرد که جنبه ترجمه احوال شخصی دارند و نویسنده در آن نشان می‌دهد که چگونه دریافت که نویسنده است. در حقیقت، استنتاج تهوع چندان اصیل نیست. حتی رسالهٔ سیمپوزیوم^۱ افلاطون توصیف می‌کرد که چگونه شوق ما به ابدیت تا اندازه‌ای به وسیلهٔ آفریدن «کودکان ذهن» تشفی می‌یابد. سارتر بعدها صریحاً از خود خرده گرفت که سعی داشته است تا در ادبیات وسیله‌ای برای رستگاری بیابد. قبلاً در زمان بارپونا، او نظرگاه عدم التزام را وانهاده بود. ولی پنداشتن رمان به‌منزلهٔ هیچ چیز جز نخستین تحقق نفس نویسنده، در حکم نادیده گرفتن همهٔ مدلولهای فلسفی است که پیش از آن آمده‌اند و غافل‌ماندن از این نکته که راه حل پیشنهادی، انحصاراً یا حتی بدایتاً نه شخصی و روانشناختی بلکه فلسفی است. روکانتن در جریان یافتن راهی برای نزدیک شدن به وحدت هستی و وجود، آیین سارتر را باز می‌نماید که هر کس به شیوهٔ خودش می‌کوشد تا وحدت ناممکن «هستی در خود»^۲ و «هستی برای خود»^۳ را عملی کند که به‌سعی در تحقق بخشیدن به «خدای مفقود» می‌ماند. این تصور را سارتر هرگز انکار نکرده است و لوآنکه قائل بودن به آن برابر با این است که وجود آدمی

1. Symposium 2. être-en-soi 3. être-pour-soi

را از لحاظی، ناکامی بینگارد، و انسان را یک «شور بیهوده» بسازد. اگر بیشتر به قالب راه حل رو کانتن بنگریم تا به محتوای ویژه آن، به گمانم امروزه برای فعالیتهای سارتر همان قدر معتبر است که در سالهای پسین دهه ۱۹۳۰. مع هذا باور ندارم که این حکم، اتهام فیلسوف ناسیدی را بر او ببندد. □

داریوش مهرجویی مفتش بزرگ و روشنفکران رذل داستایوسکی

در فصل «مفتش بزرگ» از کتاب برادران کارامازوف، داستایوسکی نقش دیگری از مصیبت تصلیب مسیح را بمان نشان میدهد. در بحبوحه رواج تقنیش عقاید و سوزاندن مشرکین در قرن پانزدهم، مسیح مجدداً ظهور مینماید و پنهانی و آهسته بمیان سردمان شهر «سویل» اسپانیا میآید. جماعت او را می شناسد و بی درنگ بسوی او کشانده میشود. مسیح از میان جمعیت عبور مینماید. کوری را شفا میدهد، دختر بچه مرده‌ای را زنده میکند، مردم، منقلب و شوریده فریاد میکشند و گریه میکنند: «خودش» است. مسیح باز آمده. همه چیز کامل و عالی است.

مفتش بزرگ، پیرسردی نود ساله و تکیده همه چیز را می بیند و به نگهبانان خود دستور میدهد مسیح را دستگیر نمایند. نگهبانان پیش میروند و در میان سکوت سرگبار جماعت، مسیح را دستگیر میکنند. مردم بی درنگ بسان فرد واحدی در برابر مفتش بزرگ بسجده میافتند و او بی آنکه کلمه‌ای بر زبان راند آنان را تبرک میکند و به راه خود میرود.

شب هنگام، که «عطر درختان لیمو و زیتون همه جا را فرا گرفته است» مفتش بزرگ در حالیکه چراغی بدست دارد به زندان مسیح میرود. نخست باو خیره میشود و سپس میگوید، «این تو هستی؟ خودت هستی؟» پاسخ نده، خاسوش شو، چه میتوانی بگویی؟ خوب میدانم چه خواهی گفت. اما حق نداری بر آنچه تا کنون گفته‌ای چیزی بیفزائی. تو باز آمده‌ای تا ما را از کار خود بازداری. ما به موعظه تو نیازی نداریم زیرا جز تیره بختی و درد چیزی برای ما به ارمغان نیاورده است. بشر دیگر بتو محتاج نیست... بدین سبب من تو را محکوم خواهم کرد و ساندن منفورترین مرتد ترا خواهم سوزانید و خودت خواهی دید همین سردسی که امروز به پاهای تو بوسه میزدند چگونه فردا هیزم به آتشت خواهند ریخت...

و بدینسان فاجعه مجدداً تکرار میشود و اینبار نیز چون گذشته، مسیح یکبار دیگر شاهد تهی بودن و بی معنا بودن همان چیزیست که بخاطر آن به این جهان آمد، زندگی کرد، درد کشید، شورید و عاقبت باز جری جانکاه به هلاکت رسید.

داستایوسکی دارد فاجعه را برای ما از نو بازی میکند، و در پس این بازی خصلت پیامبرانه خود را به رخ ما میکشد: هیچ چیز تغییر نیافته است، تاریخ تکرار میشود، زمانه، زمانه اقتدار قیصرهاست و مسیح کشتی همچنان ادامه دارد.

افسانه «مفتش بزرگ» را ایوان کارامازوف برای آلیوشا برادر خود تعریف میکند.

ایوان سرآمد روشنفکران رذل داستایوسکی است. او آخرین فرد از خانواده راسکالنیکف، کیرلوف، استاوروگین است که بسان آنها دست به آدم کشی میزند (کیرلوف خود را میکشد) اما با این تفاوت که آدم کشی او همراه با تحول و تکامل اندیشه داستایوسکی، کامل تر و منطقی تر جلوه میکند. مسیح از نظر تاریخی بر علیه وضع موجود قیام میکند و بنام نیکبختی و سعادت بشر به هلاکت میرسد. مفتش بزرگ هم بر علیه مسیح قیام میکند و مجدداً بنام نیکبختی و سعادت بشر و تحت پرچم مسیحیت او را تباه میسازد.

آیا مسیح اشتباه کرده بود و آن آزادی و عشق و حقیقتی که به ارمان آورده بود دروغ بود؟ این نیکبختی و سعادت بشری چیست که بخاطر آن هم باید کشت و هم کشته شد؟ به طاعی‌های داستایوسکی به روشنفکران رذل او پیردازیم که هریک بسان مفتش کوچکی برآند تاراه را برای رسیدن بمقام والای مفتش بزرگ هموار سازند. و داستایوسکی را باز یابیم که میان ورطه عشق به انسان از یکسو، و میل به کشتن او از سوی دیگر، دست و پا میزند و میکوشد این سخن را دریابد که:

«همه آدمیان آنچه را دوست میدارند نابود میسازند»

□

«انسان تنها موجود زنده‌ایست که نمیخواهد آنچه را که هست بپذیرد.»^۱ و علت این انکار و نپذیرفتن وضع موجود، آگاهی و دانائی اوست. به‌اهتمام دانائی است که نخستین نشانه‌های طغیان بشر ظهور میکند، آنگاه که «پرومته» آتش را از خدایان میرباید و به‌انسان میدهد. و نیز به‌اتکای دانائی است که انسان توانائی آنرا مییابد تا خواستار آزادی و هویت خویش گردد و طالب آنچه ندارد ولی حق خود میداند بشود. اما بقول کامو وقتی برده به ارباب خود «نه» میگوید، نه‌گفتنش بمنزله کناره‌گیری نیست بلکه در پس آن تصدیق ارزشها نیست که در برده وجود دارد ولی مورد غفلت ارباب قرار گرفته و برده می‌خواهد ارباب بآنها توجه کند. پس طغیان نخست با آگاهی نسبت به ارزشهای موجود آغاز مییابد و سپس در کوشش برای حفظ و نگهداری آنها. برده، بدین ترتیب، از طریق انکار اسارت و اصرار در اثبات آزادی و ارزشمندی خویش بدانجا میرسد که می‌خواهد با ارباب بعنوان انسانی هم‌تراز و یکسان سخن گوید. او دیگر هر اصلی را که از پیش برای او تعیین کرده‌اند و او را مجبور به پذیرش کورکورانه آن نموده‌اند قبول ندارد. یا آزادی و برابری یا هیچ.^۲

طغیان روشنفکران داستایوسکی هم همین مشخصات را در بر دارد، با این تفاوت که آنچه بر آن میشورند حاکمیت ارباب و یا ظلم و جور حاکم نیست، بلکه اصل برتریست بنام خداوند و عالم هستی و تمامی قوانین اخلاقی و دینی و شرعی که در ارتباط با خدا و آفرینش او شکل گرفته‌اند. اما اندیشه‌ایکه همواره چون خوره بجان طاعی‌های داستایوسکی میافتد و جان و دلشان را به‌شور و شر میکشاند اینست که آیا این حالت طغیانی ضرورتاً به هلاکت خود و دیگری - خود کشی و آدم کشی - نمیرسد؟ چگونه میتوان بر ضد باری تعالی شورید، آفرینش و جاودانگی روح را انکار نمود و به‌جنایت و آدم کشی تن در داد؟ و یا بعبارتی دیگر، چگونه

۱. «انسان طافی» نوشته آلبر کامو ۲. همان.

میتوان همواره در یک حالت طغیانی بسر برد و از سرانجام محنت بار آن که همان آدم کشی و حکومت خود کامان است پرهیز کرد؟

می بینیم که همه طاغی های داستایوسکی به گونه ای دست به جنایت میزنند. راسکا- لنیف پیرهزن رباخوار را میکشد. ایوان کارامازوف حکم قتل پدرش را (از طریق اسمردیا کوف) صادر میکند، استاوروگین از راه تجاوز به دختر خردسالی باعث خودکشی او میشود و عاقبت کیرلوف که بنا بر همان اصل بجای «دیگر کشی» خود را میکشد. پس همه آنان جانی وردلند. اما آنچه آنان را بسوی جنایت میکشاند نفرت و کینه نیست، عشق بانسان و معنای انسان است. هر چند عملاً جنایت کارند ولی خمیرمایه هر یک را نجات و فضیلتی تابناک پرورده است. آن نیروئی که چون خدایان پرتوان اساطیری، ناگاه بر هستی کیرلوف غلبه میکند و او را بر آن میدارد که دست به خودکشی زند در حقیقت چیزی جز عشق نیست و از نظر کیرلوف این کار - خودکشی- برای نجات بشریت بسیار ضروریست. و ایوان کارامازوف هم که سخت پای بند عقل و درک و ذهنیت «اقلیدسی» خود است، که با بهره گیری از همین تعقل متکی به درک «ابعاد سه گانه» و شیوه تفکری که سخت او را شیفته و والای خود ساخته است، دارد آرام آرام حکم قتل پدرش را صادر میکند؛ این آدم نیز انسان را دوست دارد و سخت پای بند عشق اوست. در واقع هر چه بر سر او میآید بخاطر رستگاری بشر و نیکبختی اوست. و راسکالنیف نیز از آنچنان شفقتی برخوردارست که ظلم یک گاری چی به اسبش کافی است تا خواب از چشم او بریاید و شکنجه حیوان چون کابوسی دائماً باعث رنج او باشد.

اما ببینیم آنکس که این چنین سرشار از شفقت و عشق نسبت به انسان است چگونه و بر اصل چه اندیشه ای قادر است، انسان دیگری را تباه سازد.

منطق راسکالنیف نسبتاً سر راست سینماید. او که به گوشه گیری و انزوا خو گرفته و مانند آدمهای «زیرزمینی» تاری پولادین به دور خود تنیده است تا صدمه نبیند، تمام توان بشری را در خود انبار میکند تا ثابت کند که او، راسکالنیف، دانشجوی تهی دست رانده و درمانده، بیش از آنچه بینماید هست. یعنی میتواند از «سن» بگذرد و به مقامی برتر و والا برسد. یعنی یک «ابر- مرد» شود. و برای نیل بدین مقصود باید با شتاب به عمل پردازد و آدم بکشد. او هم دلائل فردی و خصوصی اش را دارد و هم دلائل کلی که بسط مییابند و کل بشریت را در بر میگیرند. راسکالنیف چنین استدلال میکند که پس از کشتن پیرهزن رباخوار، با پول او بزرگترین نیکیها را در حق مادرش روا داشته که این چنین زیر بار تحمل مخارج زندگی او رنج میکشد و نیز در حق خواهرش که سعادت او بستگی کامل باین اقدام دارد. از طرفی، خود او میتواند آزادانه و سرافراز به دانشگاه بازگردد و مقدمات زندگی خود را فراهم سازد. همه جا سخن از «سن» و «خود» میروود و به پاس این کشف جدید در باره فردیت شکوهمند انسانی، راسکالنیف در پهنه خیال به سیر و سیاحت میپردازد، دائماً فرا میروود و برای پرواز حدی نمیشناسد. او بسیار ساده بشریت را به دو دسته تقسیم میکند. نخست توده آدمهای متوسط و عادی هستند که چون خیل گوسفندان به چرامشغولند، دائماً راضی و دائماً سربراه. دوم، گروه برگزیدگانند که تعدادشان بسیار اندک است. اینان پیوسته خواستار دگرگونی جهان هستند و انهدام وضع موجود را بنام وضعی که باید برقرار شود طالبند. افراد دسته دوم چون تاریخ سازند،

حق خود میدانند از هر مانعی که سر راهشان قرار میگیرد درگذرند. پس برخلاف دسته اول که تنها بفکر حفظ و حراست خود هستند، دسته دوم آزادند و قانونی جلودارشان نیست. آنها میتوانند به هرگونه جنایت و تبهکاری دست زنند، و جهان را بسوی مقاصد خود هدایت کنند. راسکالنیکف بدینسان به تعمق میپردازد و نتیجه‌ایکه از مقدمات استدلال او بدست میآید حقانیت او را برای کشتن ثابت کرده است: از کجا معلوم که من (راسکالنیکف) متعلق به دسته دوم نباشم؟ و شور و شوقی که از کشف این حقیقت بدست میآورد بیدرنگ او را بر آن میدارد تا تبر بدست گیرد و سراغ پیرزن رباخوار رود؛ و آنچنان شتابزده است و شورعمل سراپایش را بآتش کشیده که یک لحظه تأمل نمیکند تا از خود بپرسد آنچه بعداً «پروفیر» از او پرسید چگونه و بر پایه چه اصلی میتوان این افراد برگزیده را از مردمان عادی تمیز داد؟ راسکالنیکف فعلاً به این پرسش کاری ندارد. او منحصرأ در صدد است ثابت کند نه تنها یک «حشره کثیف» نیست بلکه انسان برتریست که میخواهد و میتواند تقدیر خود را بدست خود تغییر دهد. آنچه سورد توجه اوست کشف حد و حدود توانائی‌های انسانی خودش است برای فرا رفتن و دگرگون ساختن. اگر پیروز شود ثابت کرده است که از برگزیدگانست... و نابودی یک حشره کثیف نباید مانع این پیروزی باشد.

پایان کار راسکالنیکف را میدانیم: او پیرزن رباخوار را بقتل میرساند و در دلهره‌ای عذاب دهنده در میغلند. همه چیز از نظر استدلال عقلانی او درست در آمده ولی اینک بجای پیروزی و نیکبختی در برزخی شکنجه‌آور سقوط کرده است. او میبیند که فشار وجدان و درد حاصل از کلافگی جسم و جان، بیش از آنست که بتواند به پیروزی خود بیندیشد و یک آن در آرایش بسر برد، پس خود را به پلیس معرفی مینماید تا از طریق زندان و شکنجه خود را «باز خرید» کرده باشد. اعترافیکه راسکالنیکف در پایان کتاب به‌سونیا میکند، در واقع، مبین همان نتایجی است که داستایوسکی بآنها رسیده است: «من یک انسان را نکشته‌ام، بلکه اصلی را معدوم ساختم، من آن اصل را معدوم ساختم اما نتوانستم از آن بگذرم.»: و مسئله مهم، بدینسان، طغیان علییه «اصول» نیست بلکه فراگذشتن از آنانست. و همین فراگذشتن است که دارد داستایوسکی را خفه میکند.

بدین ترتیب در «جنایت و مکافات» داستایوسکی گامهای نخستین را برای رسیدن به مقام والای «مفتش بزرگ» هموار میکند. راسکالنیکف یک مفتش بزرگ حقیر است که بعلت همین حقارت شکست میخورد و نه چیز دیگر. حقارت او از آنجا سرچشمه میگیرد که برغم دلائل سوجه برای کشتن دیگری، و برغم حقانیت خود در اثبات برتری و برگزیده بودنش، هنوز بان اصلی که در صدد نابودی آن بر آمده پای بند است: اخلاق. «رازومیخین» به او میگوید: «ولی این اجازه اخلاقی برای کشتن از اجازه قانونی و رسمی وحشت‌آورتر است.» و حق با اوست. زیرا چیزی جز هرج و مرج و آدم کشی ببار نمیآورد. با کشتن یک نفر اصلی معدوم نمیگردد. راسکالنیکف میگوید: مهم اینست که «من پس از تفکرات عمیق دست باین کار زدم و همین مرا نابود ساخت.» یک مرد جسور از خودش نمیپرسد که حشره کثیفی است یا خیر، او راه خودش را میبرد و قانون خودش را وضع میکند. «خواستم بدون توجه به حالات وجدانی و بخاطر خودم، بخاطر خودم تنها جنایت کنم. حتی در چنان موضوعی نخواستم با وجدانم حيله بازی

کنم.» و «... در انجام مقصودم آنقدر که ممکن بود با عدالت رفتار کردم: مابین تمام حشرات پلید، مضرترین آنها را انتخاب کردم.» توجه به عدالت و وجدان بسیار نیکوست اما بکار «سردان جسور» نمیآید، آنها در عمق عملند و با حرکت خود به راحتی از عدالت و وجدان و اصول اخلاقی میگذرند... بنابراین راسکالنیکف از آن روی شکست میخورد که طغیانش تام و تمام نیست. چون عمیقاً خدا پرست است، بدستگاه آفرینش و موجودیت باری تعالی کاری ندارد. چشم انداز او منحصرأ اصول اخلاقی و قوانین و نظام اجتماعی است. در واقع برای مفتش بزرگ شدن و برای اقتدار و حقانیت قیصرها غریو کشیدن، به خصلت دیگری نیازست که در راسکالنیکف موجود نیست. او باید نخست تکلیف خود را با خدا روشن کند و از راز انسان - خداها پرده بردارد.



از راه کیرلوف، داستایوسکی یک «نزلگاه» دیگر به شخصیت مفتش بزرگ نزدیک میشود. برای مفتش بزرگ شدن و چون او مسیح را مجدداً نابود کردن علاوه بر نفی خدا خصلت دیگری هم ضروریست و آن «اراده» ایست که انسان برای خدا شدن لازم دارد تا بتواند بقدرت مطلق و لایزال «او» دست یابد. و کیرلوف راه را برای اثبات اراده مطلق انسان میگذشاید و خود میشود اولین «انسان - خدا» اما بهائی که از بابت نیل باین مقصود میپردازد بسی گرانست: او خود را میکشد تا نشان دهد خدا شده است. بدیهی است که از طریق کردار کیرلوف و اندیشه - ای که در پس آن نهفته است اینک در قلمرو «Absurd» قرار گرفته ایم. یعنی با ذکاوتی طرفیم که بعلت درك آن «Absurdité» بزرگ، خود به عملی بهمان نسبت Absurd و بی معنا دست میبازد تا Absurdité دیگری را ثابت کرده باشد.

بنا به رای «کامو» Absurd عبارت از تقابل و برخورد تمنای بشر است برای شناخت این جهان با آن عنصر غیر عقلانی و بی معنای جهان هستی. «من میخواهم همه چیز برای من توضیح داده شود یا هیچ... ذهنی که چنین اصرار میورزد، در تکاپوی خود چیزی جز تناقضات و اسور غیر عقلانی نمی یابد. ولی آنچه را که نمیتوانم درك کنم همین اسور غیر عقلانی است. جهان آکنده از اسور غیر عقلانی است. خود جهان نیز که کوچکترین معنای آنرا نمی فهمم چیزی نیست جز یک امر بسیط غیر عقلانی. اگر تنها یکبار میتوانستم بگویم: این امر واضح و روشن است؛ نجات مییاقم.»^۱

فعلاً کاری باین مسئله نداریم که آیا احساس Absurd الزاماً بمرگ منتهی میشود یا خیر. ولی اینرا میدانیم که خود کشی اغلب از یک انگیزه ثابت برخوردار بوده که همان تهی بودن و بی معنا بودن زندگی است. انسان ناگهان بخود میآید و در مییابد که آن «عادت» مضحک زندگی کردن و دائماً اعمال بیهوده ای را تکرار کردن به هیچ نمیآرزد و هرچه تلاش میکند علتی قانع کننده برای ادامه زندگی نمی یابد؛ می بیند آنچه هست رنج بیهوده ایست و دیگر هیچ. پس زندگی رانفی میکند و به استقبال مرگ می شتابد.

اما خود کشی کیرلوف هم اینگونه است؟ نه. کیرلوف هرگز زندگی را انکار نمیکند. او در برابر استاوروگین، یکی از روشنفکران رذل داستایوسکی، با قاطعیت اعلام میکند که

۱. آلبر کامو: افسانه سی سیف و مقالات دیگر، نیویورک Vintage Books، صفحه ۲۰.

زندگی را دوست دارد. در واقع همین تصدیق زندگی است که عمل و نحوه اندیشه‌اش را به امر Absurd نزدیک‌تر می‌کند. در کیرلوف دوگانگی روح آدمی به آنچنان حدی می‌رسد و میان قطبهای متضاد چنان شکافی می‌افتد که تنها در مرگ و بوسیله مرگ است که اضداد باید بهم آسینند و به وحدت برسند. از آنجا که ذهن او علاوه بر متناقض بودن میکوشد سیستماتیک هم باشد، پس مقولات مرگ و زندگی را کاملاً از هم جدا می‌کند. استاوروگین از او می‌پرسد با توجه به عشقی که بزندگی دارد چرا می‌خواهد خود را بکشد و کیرلوف پاسخ می‌دهد: «ایندو چه ربطی بهم دارند زندگی یک چیز است و آن چیزی دیگر. زندگی وجود دارد ولی مرگ وجود ندارد» من زندگی را دوست دارم و لذا خود را میکشم. و بدینسان تضاد بین تصدیق و تکذیب زندگی در کیرلوف با آنجا می‌رسد که او از فرط تصدیق آنرا مطلقاً تکذیب کند و مرگ را بخاطر زندگی بپذیرد. یا عبارتی دیگر از فرط تصدیق زندگی مرگ را هم مطلقاً بپذیرد. اما پذیرش مرگ بخاطر زندگی چیزی است شگفت‌انگیز و یگانه که تنها کیرلوف از عهده آن برمی‌آید. بهمین دلیل است که اصرار می‌ورزد حتماً باید خود را تباه سازد. چه کسی تا کنون باین علت، باین علت بخصوص خود را کشته است؟

می‌گوید: «من اندیشه برتری از اندیشه ایمان نداشتن بخدا نمی‌شناسم و تماسی تاریخ بشر را هم در جوار خود دارم، انسان کاری جز ابداع خدا انجام نداده است.» از آنجا که کیرلوف نمی‌خواهد بکار مهمل خداسازی پردازد خود را نابود می‌سازد تا ثابت کند نه تنها خدائی وجود ندارد بلکه اراده معطوف به قدرت انسان بآنچنان شکفتگی و کمالی رسیده است که او - انسان، میتواند با بهره‌گیری از همان اراده جان خود را تباه سازد. منطقی او سیری دورانی دارد، مقدمات او خود نتایج‌اند و نتایجش مقدماتی دیگر برای استنتاجی دیگر. این سیر دورانی را از هر جا بگیریم به همانجا منتهی می‌شود: «خدا ضروری است؛ پس وجود دارد. اما من میدانم که خدا وجود ندارد و نمیتواند وجود داشته باشد. پس آدمی با چنین عقاید متضادی نمیتواند زنده بماند.» از طرفی دیگر، «اگر خدا وجود دارد، قادر مطلق است و اراده مطلق و از اراده مطلق او نمیتوانم بگریزم. اما اگر خدا وجود ندارد اراده او از آن من خواهد شد و من مجبور به اثبات این اراده هستم.»

دریافت این حقیقت که خدائی وجود ندارد در عین حال مبین این حقیقت است که خود شخص خدا شده است. از آن لحظه که انسان باین حقیقت پی‌برد در ملکوت پرشکوهی بسر خواهد برد. اما اولین کسی که به کشف این حقیقت نائل آید باید خود را بکشد زیرا در غیر آنصورت چه کسی خواهد توانست آنرا ثابت کند؟ چه کسی راه را خواهد گشود؟ از طرفی دیگر همراه با کسب اراده مطلق باری تعالی، کیرلوف صفت دیگر خدا را هم با نفی او بدست می‌آورد: آزادی. «آن آزادی هیبت‌آور.» «من خود را میکشم تا آزادی خود را، آن آزادی هیبت‌آور را ثابت کرده باشم.»

سارتر با بهره‌گیری از اندیشه هایدر می‌گوید، «انسان وسیله‌ایست که بدان وسیله امور جهان آشکار میشوند.» از نظر داستایوسکی این اصالتی که به انسان داده میشود، برخلاف اشتیاق نهادی او، هیچگاه به آزادی وی منجر نمیشود زیرا انسان از آن لحظه که به درک این مهم نائل آمد به «نامهمی» خود هم در برابر سکوت کائنات پی‌برده است. «گرچه میدانیم که

هستی را ما آشکار میسازیم این را نیز میدانیم که هستی را ما به وجود نمیآوریم.» و همین سرچشمه تماسی بلاهاست زیرا هنگامیکه بشر اصالت را بخود داد، دیگر یا همه چیز را میخواهد یا هیچ. ما هستی را از طریق ادراک خود آشکار میسازیم و میدانیم که وجود دارد ولی در عین حال به این راز نیز پی می‌بریم که ما سازنده آن نیستیم. آیا همین کافی نیست که انسان بی‌درنگ سر درگریبان فرو برد و به حقارت خود اذعان بیاورد؟ سایه شوم آنچه کشف کرده ایم بسان ظلمتی بیکران و اسری بغایت غیر عقلانی و غیر انسانی بر سر خود می‌بینیم و خود را در اندوهی دلشورم‌آور و عذاب دهنده اسیر میسازیم. آیا آزادی همین است؟ انسان فطرتاً و ماهیتاً هنرمند است. زیرا میخواهد خود هم سازنده باشد و هم کشف‌کننده. هنرمند از آن رو دست به آفرینش هنری میزند که میداند و از اطمینانی والا و سرافراز‌کننده برخوردار است که به کشف هستی‌ئی نائل آمده که خود به تنهایی سازنده آن بوده است. و این دل او را از وجدی بی‌حد آکنده میسازد. او تماسی امتیازات را بخود میدهد و از ممتاز بودن خود به غروری رضایت‌بخش دست میبازد که زیباست، خو بست و معنا دارد. بدین طریق است که کیرلوف بکار خداسازی خود میپردازد. زیرا در صدد است هستی‌ئی بیافریند که خود هم سازنده آن باشد و هم کاشف آن و نیز درست‌می‌اندیشد وقتی اعلام میدارد بآن «آزادی» دسترسی پیدا کرده و خود از آن برخوردار است. بنابراین با اتخاذ دو نیروی «اراده» و «آزادی» دیگر کیرلوف نباید شبهه‌ای بدل راه دهد و باید بی‌وقفه خدا شدن خود را اعلام کند.

تشابه شخصیت کیرلوف با مسیح بیش از آنست که بتوان با یک اشاره از آن گذشت. در واقع طغیان کیرلوف و شهادت او نقش دیگریست از تقدیر مسیح و این دیگر از شگفتیهای خلاقیت داستایوسکی است که پوچ‌ترین و زندیق‌ترین شخصیت‌هایش، در عین حال، باید برملاکننده حقیقت وجودی مسیح باشد. آنچه پیتراستپانویچ به کیرلوف میگوید چندان دور از حقیقت نیست: «تو شاید کامل‌تر از هر کشیشی ایمان داری» و عشق کیرلوف به مسیح بی‌حد و سرزاست. هیچ یک از شخصیت‌های داستایوسکی، حتی وارسته‌ترینشان، اسقف زوسما، بهنگام سخن‌گفتن در باره مسیح چنین شور و ولوله و هیبتی که تنها قلب عاشقان راستین را پر میکنند ابراز نمیدارند. مسیح متعالی‌ترین انسانهاست. «او آن چیزی است که به زندگی معنا بخشید. بدون او همه چیز در جهان جز یک دیوانگی محض نیست.» مسیح یک معجزه بود: معجزه تاریخ و معجزه عالم. اما اگر قوانین طبیعت چنانست که نسبت با او هم دریغی روا نمیدارد که او را هم بر آن میدارد بخاطر یک دروغ زندگی کند و بخاطر دروغی دیگر جان سپارد، پس «تماسی عالم دروغ است و بر سبای دروغ و سخره‌گری بنیاد نهاده شده.» آیا این نیز کافی نیست که کیرلوف خود را بخاطر آن به هلاکت رساند؟

مسیح هم بر علیه اخلاق و نظام اجتماعی جامعه یهود شورید و بنام خدای خود اخلاق جدیدی وضع نمود. اما مسیح از امتیاز دیگری هم برخوردار بود که وراى اختیار و اراده او قرار میگرفت: او پسر خدا بود. بنابراین شهادت مسیح از این جهت اهمیت دارد و میتواند سرچشمه یک دگرگونی بنیادی تاریخی قرارگیرد که در آن هم رنج و فناء انسان را می‌بینیم بخاطر خدا و هم رنج و فناء خدا را شاهدیم بخاطر انسان. بعنوان خدا، مسیح خود را فدای انسانها کرد، و بعنوان یک انسان با شهادت خود حقانیت خدا را ثابت نمود. اما

کیرلوف که تنها یک انسان فانی است چگونه میتواند از آن امتیاز دیگر مسیح یعنی خدا شدن برخوردار باشد؟ از طرفی او که نمیخواهد چون مسیح وسیله ساز و بازیچه یک «دروغ بزرگ باشد»، خدا را کلا پس میزند. و چون مایست بسان مسیح راه را بگشاید و سر منشأ تاریخ جدید و انسانهای جدید باشد پس ضروریست که او هم شهید شود. اما خصم او کی است؟ چه کسی میتواند او را به هلاکت رساند؟ هیچکس. لذا خود باید این مهم را بفرجام رساند. می بینیم که تارو بود تقدیر کیرلوف را با مرگ تنیده اند. از هر نظرگاه که بنگریم، هر استدلالی که برگزینیم، بهر حال کیرلوف موظف است خود را هلاک سازد. اما این چه آزادی، چه اراده به نفسی است که تنها باید آنرا در مرگ و بوسیله مرگ تحقق بخشید؟ بی شک این دیگر غایت یک عمل Absurd است که به هیچ روی برای ایوان کارامازوف خوش آیند نیست.

□

هنگامیکه به ایوان میرسیم، او با بهره گیری از اراده مطلقه که کیرلوف با خود کشی خود در اختیار بشر گذاشته و با استفاده از آن «آزادی هیبت آور» راهی را که کیرلوف گشوده تا به آخر می پیماید و در این رهگذر تنها با تغییر ناچیزی در شیوه استدلال کیرلوف آن پوچی افراط آمیز را کنار میزند و بجای خود کشی پدر کشی را استنتاج میکند.

در «جنایت و سکافات» داستایوسکی طرح طغیانی را ریخت که چنانچه دیدیم خام و محدود می نمود و گواهی بود بر ورشکستگی شخص طاغی. در «تسخیر شدگان»، همراه با افزایش حجم کتاب و تعدد شخصیتها، داستایوسکی اندیشه طغیان را، از طریق کردار کیرلوف، بسط میدهد و در مقیاسی وسیع تر به بررسی آن می پردازد. اما بر غم منطق پر شور و اصرار لجوجانه کیرلوف در تظاهر باین امر که عمل او عقلانی است و با آگاهی تام و تمام انجام گرفته هنوز با «نتیجه ای» طرفیم که براحتی قابل هضم نیست. هر چند کیرلوف به حق بنیان گذار ظهور شکوهمند انسان - خداهاست، انسانهایی که ناگزیر از ابراز آزادی و اراده به نفس خویشند، و هر چند کیرلوف برای اثبات این اراده و این آزادی راه دیگری جز شهادت خود بدست خود نمی شناسد، معهذاً نمیتوان نسبت به ضرورت این عمل و شیوه تحقق بخشیدن هدف غائی آن تردید بدل راه نداد. از کجا معلوم که برای اثبات عدم وجود خدا، و بی پایه بودن دستگاه آفرینش روش دیگری پسندیده تر نباشد؟ آخر این چه اراده و آزادی ئی است که تنها با نفی مطلق خود میتواند همراه باشد؟ بهر حال از آن لحظه که انسان خدا را از آسمانها بزمین کشاند، رودر روی او قرار گرفت و تهی بودن برج و باروی او را به رخش کشید، دیگر بان گونه اخلاقی نیاز ندارد که بتوان بر پایه آن آدم کشی را نادرست تلقی کرد و خود کشی را درست. او میتواند براحتی همراه با انسانهای جدید اخلاق جدید را هم بنیان نهد. بدین ترتیب اینک نوبت ایوان کارامازوف است که زندانه به پوچی اندیشه کیرلوف و تناقضات عملی منتج از آن لبخند زند و برود احکام اخلاق جدید را پی ریزی کند. گوئی اساساً از آن روی کتاب «برادران کارامازوف» نوشته شده که داستایوسکی تکلیف خود را با آن حکم اخلاقی کیرلوف که در عین حال سخت فریبنده و ستایش انگیزست روشن سازد، آنگاه که کیرلوف میگوید: «کشتن دیگری پست ترین نوع بیان اراده به نفس انسانی است و با اینکار انسان تمامی سرشت خود را برملا میسازد.»

داستایوسکی از زبان ایوان میپرسد چرا؟ و برای پاسخ بدین پرسش دستگاه خلقت را از نو در «برادران کارامازوف» بازسازی میکند و بسان یک انسان - خدا کل کائنات و نظام عالم را در دادگاهی که خود علم کرده است به محاکمه میکشاند و خیل فرشتگان و شیاطین را در شکل و شمایل انسانها (آلیوشا، ایوان، اسمردیا کوف، دیمتری، گروشنکا، کاترینا ایوانونا، اسقف زوسما...) و نیز خود آفریننده (پدر کارامازوف) را در جایگاه متهمین قرار میدهد تا بتواند یکبار و برای آخرین بار بفهمد که این قیل و قال از بهر چیست و وضع او در این انبوه نابسامانها و تناقضات دلشوره آور، این امور غیر عقلانی و این سیر بی‌امان ظلم و بیداد و حق کشی و آدم کشیها از چه قرار است.

اینکه باید به ایوان خیره شد که طپش راستین قلب داستایوسکی است، که داستایوسکی از طریق او فرو میریزد و فرا میرود. و افسانه «مفتش بزرگ» هم شعر است که ایوان میسراید و لذا سرچشمه آنرا هم باز باید در دل ایوان جست.

این دیگر از مشخصات خاص روشنفکران داستایوسکی است که در آنان نفی خدا باید همواره با پرستش زندگی همراه باشد. بیشک این خصلت زاده همان وجود دوگانه آنانست، ولی عجب اینجاست که هر چه بر شدت طغیان آنها افزوده میشود، مرتبه عشق و شیفتگی آنها هم افزایش مییابد، هر چه عمیق تر در عمق «ابسوردیته» جهان غوطه میخورند، پرشکوه تر عشق خود را بزندگی نشان میدهند، هر چه سهمگین تر خدا را بزمین میکوبند، سخت تر در سوگ او به غم مینشینند*.

در ایوان، کلیه صفات انسانی ابعادی بیکران و هیولائی می‌یابد. او اگر عاشق است تمام و کمال دوست میدارد و اگر میشورد، شوریدگی اش نهایت ندارد. و همه جا و در همه حال، ذهن فعال او پایگاه محکمی است که به اتکاء آن ایوان میتواند بعنوان انسانی بغایت باهوش، مصرانه، تا آخرین دم، طغیان خود را به فرجام محنت بار آن که چیزی جز جنون نیست هدایت کند. برخلاف - راسکالنیف که چه قبل از ارتکاب عمل و چه بعد از آن به ورطه هول و هراس در میغلند، میترسد و میلرزد و بلافاصله پس از ارتکاب جنایت به ندامتی آندوه بار دچار میشود و بناچار خود بیای خویش بمحل وقوع جنایت میرود تا حماقت خود را بهتر درک کرده باشد؛ به رغم فرجام کارش که اعتراف است و پذیرش گناه و آمادگی برای شکنجه‌ای طولانی، ایوان برعکس تا به آخر سرسخت و خیرمسر باقی میماند.

راسکالنیف عاقبت پشیمان میشود و فرو میریزد، زیرا هنوز ایمان دارد. زیرا هنوز در ته دلش به چیزی بنام نیکی معتقد است و برخلاف ایوان جهان را یکپارچه فرومایگی و بیداد نمیداند. راسکالنیف می‌پندارد که گناهی مرتکب شده و باصلی اندیشیده است که برای باری - تعالی خوش آیند نیست و چه بسا که اصل اخلاقی او هماهنگی جاوید را بر هم زند و چیزی

* این وجودهای منقسم پاره پاره، همشان هر آن سایه خود را بسان شخصیت مضاعف خویش بدنال میکشند. چرا ایوان از درک این اصل اخلاقی مسیحی عاجزست که باید همسایه خود را دوست داشت؟ «همسایه» بخیال ایوان چیزی نیست جز همان شبح بی‌هویت آزار دهنده‌ای که اغلب بشکل «مضاعف» او ظهور میکند. همان ابلیسی که ذهن و دلش را آماج نیشهای آزار دهنده خود کرده است. پس ایوان حق دارد وقتی میگوید بشریت را تنها از راه دور دوست میدارد. عشق بانسانیکه در جوار او نشسته است برای ایوان امکان پذیر نیست. معذراً، باز يك شگفتی دیگر، ایوان سخت عاشق کاترینا ایوانوناست و آماده است خود را و زندگی اش را که بینهایت دوست میدارد یکجا فدای آزادی دیمتری (برادرش) کند.

جز رنج و بیداد برای بشریت بارمغان نیاورد. پس بخاک می افتد. بر زمین بوسه میزند و یکبار دیگر برخضوع و حقارت انسان در مقابل غرور و اقتدار خداوند صحنه میگذارد. اما ایوان برعکس از اینکار عشق میگیرد. کیرلوف هم از این حد فروتنی و خاک بوسی راسکالینکف روی برمیگرداند. او از زمین به آسمان خیره میشود و از طریق این نگاه بخود میرسد، درخود فرو میرود و یکباره بکشف بزرگ اراده و آزادی انسان نائل میشود. اما از آن لحظه بعد بعلت شیفتگی از این کشف باشفتگی دچار میشود که حاصل آن همان منطق دورانی و استدلالهای سرگیجه آور است. او هر چند در بطن «ابسوردیته» جهان گرفتار است و چون تندباد بلا بدور خود سیچرخد، ولی هنوز به آنچنان وارستگی نرسیده که بفهمد این «ابسوردیته» صفت کلی جهان است که او خود منحصرآ جزء ناچیزی از آن محسوب میشود و نه تمامی آن. پس خود را هلاک میکند تا آن «ابسوردیته» کلی را هم همراه خود از بین برده باشد و خوشحال و راضی است. اما ایوان هرگز بخود اجازه نمیدهد باین خطای فاحش تن در دهد. برعکس او مصرا نه بر آنست که به حفظ و حراست خود بپردازد: «من می شتابم که از خود حمایت کنم و لذا کلاً از آن هماهنگی و الا چشم میپوشم.» او خود کشی کیرلوف را اسری بیهوده و بی معنا تلقی میکند که، برخلاف آرزوی کیرلوف، تغییری در نظام غیر عقلانی عالم بوجود نخواهد آورد. کیرلوف تنها خود را از بین برده است و بس. او هم مانند ایوان و پیره زن رباخوار و همه ابناء بشر حشره ناچیزی بیش نبوده است محکوم بمرگ، و با انهدام یک امر Absurd کل Absurdité از بین نخواهد رفت*

در واقع میتوان چنین پنداشت که کیرلوف در ته دل هنوز به چیزی بنام جاودانگی روح معتقد است. رضایت و شادمانی که از کشف ضرورت خود کشی بدست میآورد چنانست که گوئی کیرلوف را پس از مرگ در سرای باقی به پاس این اقدام متهورانه پاداش خواهند داد. این، بیشک، یکی از صفات مهم و ضروری هرگونه روحیه مذهبی است که مبتنی بر بشردوستی و فداکاریست. من خود را فدا میکنم تا بشریت در آتیه به رستگاری رسد. و دقیقاً همین «فداکاری» و «رستگاری» حاصل از آنست که ایوان کارامازوف از درک آن بی اندازه عاجزست.

ایوان هرگز نمیخواهد اشتباهات راسکالینکف و کیرلوف را تکرار کند و از «دلخوشکنکی» که کیرلوف از طریق خود کشی خود به بشریت ارزانی میدارد - یعنی خدا شدن انسان - چندان خوشنود بنظر نمیرسد. زیرا میداند کافی نیست. گیریم راه گشوده شده و کیرلوف را هم بعنوان سبدع آن پذیرفتیم اما مسئله هنوز لاینحل مانده است.

در واقع طغیان کیرلوف، بگونه ای تکرار همان شوریدگی مسیح است منتهی در مقیاس کوچکتر، حال آنکه مطلب هنوز همچنان پیچیده و مرموز بجای خود باقیست.

ایوان قبل از هر چیز بر آنست که تا آخرین حد توان بشریش هوشیار و آگاه باشد. از اینرو نخست بسان خردمندی دانا و پر تجربه، با تواضع اذعان میدارد که در باره موجودیت باری تعالی چیز نمیداند. او بحد معرفت انسان محدود نسبت به جهان نامحدود واقف است و آنرا منحصرآ در بندیک ذهنیت «اقلیدسی» زمینی می بیند. لذا مقولات وجودی اعدم، خدا و شیطان و یا اینکه فی المثل انسان خدا را آفرید، یا خدا انسان را، از دایره کنجکاوی فکری ایوان خارج

کیرلوف خود را میکشد تا ثابت کند قادر بانجام این کار هست و میتواند مرگ را هم بمبارزه بطلبد. یعنی همان احساسی که انگیزه اصلی اعتقاد بخداست.

است: «این مسائل درحد ذهنی که تنها توانائی درك ابعاد ثلاثه را دارد نیست.» از آنجا که ایوان بعنوان يك میراث‌خوار راستین عصر خرد و روشنگری، میخواهد تنها به «امر واقع» بچسبد و هر چیز را نسبت به بضاعت محدود چشم و هوش خود ببیند و درك کند، پس از آن جهان دیگر چشم میپوشد. و حتی فراتر هم میرود. او که نمیخواهد مانند فیلسوفان «سیستم ساز» به غور در اسرار مابعدالطبیعه پردازد و یقیناً به اثبات وجود یا عدم حق پردازد، درست خدا را می‌پذیرد و از این تصمیم شادمان هم هست. بعلاوه، او به خرد و قصد باری تعالی هم اذعان دارد و همراه آن بان هماهنگی جاودانه عالم که سرانجام همه نابسامانیها و تضادها را به نظم خواهد کشید و به سلکوت موعود خواهد رسید و...

اما آنچه ایوان کارامازوف نمیتواند بپذیرد و با قاطعیت به انکار آن میپردازد همانا جهانست که این خدا آفریده است.

ایوان، بدینسان، باتصدیق حد و حدود شناسائی بشر و باردآن نخوت بی پایه که کیرلوف را بمرگ کشاند، عجز بشر را نسبت بدرك کامل راز خلقت برملا میسازد؛ بی آنکه از این اعتراف شرمی داشته باشد. تواضع اوسان سکوتی است که ایوب در برابر خشم و پیداد بی معنای یهوه نسبت بخود دارد. او نیز چون ایوان نمی‌فهمد و سکوت میکند اما ایوان اساساً هدف خدا شدن ندارد. گوئی به آنچنان مقاسی رسیده است که هرگونه شوق سرنگون ساختن باری تعالی و تصرف مقام او را از کف داده است. او اگر فعلاً باین مسئله میپردازد از آن روست که میخواهد حساب آفریدگاد را از آنچه آفریده است جدا سازد. بنابراین حضور آفریننده فعلاً ضروری است. اما در پس پذیرش ایوان راز دیگری هم هست: ایوان خدا را می‌پذیرد بی آنکه با او معتقد باشد. بنابراین آنچه این گونه تصدیق را از تقدس جدا میسازد فقدان ایمان است.

بخشی از يك رساله

نوشته‌های فروید درباره ادب و هنر^۱

ارنست جونز
ترجمه
جلال ستادی

در آغاز سال ۱۹۰۶، فروید^۲ مقاله‌ای کوتاه در باب موضوعی شگفت نوشت به نام مختصات بیمارگون در تناثر. این نوشته کوتاه هیچگاه به زبان آلمانی منتشر نشد، اما ماکس گراف^۳ نسخه دستنویس مقاله را که از فروید گرفته بود، نگاه داشت، به زبان انگلیسی ترجمه کرد و ترجمه

۱. عنوان مقاله از مترجم است.

2. *La Vie of l'Oeuvre de Sigmund Freud, Par Ernest Jones, Tame II, Les années do maturité (1901-1919), Traduit Par Anne Berman, Paris 1961; pp. 359, 362-371, 383-390, 398-399.*

3. Max Graf

انگلیسی خود را در سال ۱۹۴۱ به چاپ رسانید...^۱ فروید هرگز از این مقاله سخن نگفت و حتی آنرا از یاد برد... لکن این مقاله شش صفحه‌ای حاوی نظرات عمیقی است که شایسته است بیشتر گسترده و پرورده شوند.

فروید به اجمال نشان می‌دهد که اثر هنری با استفاده از چه وسایلی مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به هیجان می‌آورد و چگونه به هدف خود می‌رسد. او از شعر غنائی و رقصهای مذهبی و خاصه از درام مثال می‌آورد و توضیح می‌دهد چرا نمایش رنج جسمانی در صحنه بندرت قابل تحمل است، حال آنکه رنج روانی نقش عمده‌ای در تئاتر دارد. فروید اهمیت مضمون شورش در تئاتر را باز می‌نماید. این شورش یا علیه خدایان است چنانکه در درامهای مذهبی‌تان چنین بوده است، یا علیه بنیادهای اجتماعی در درامهای اجتماعی، یا علیه دشمنی نیرومند در نمایشنامه‌هایی که خصوصیات اخلاقی کسی را می‌نمایانند؛ اما در درامهای منحصرآ روانی، درد و رنج یعنی کشاکش میان سوانق گوناگون از درون خود آدمهای نمایش سرچشمه می‌گیرد.

تعارض میان «عشق و وظیفه» که همه از آن آگاهند، اگر زائیده کشاکش دردناک سائقه‌ای خود آگاه یا سائقه‌ای نا خود آگاه و سرکوفته باشد، ممکن است به صورت درامی بیمارگون درآید.^۲ فروید به اسناد درام هملت می‌گوید، برای اینکه درامی مورد پسند تماشاگران قرار گیرد باید سه شرط در آن رعایت شده باشد سپس از نمایشنامه‌ای اثر هرمان باهر^۳ که این سه شرط را رعایت نکرده یاد می‌کند و قطعاً همین نمایشنامه فروید را به نوشتن این مقاله برانگیخته است.

مرادبو

در آغاز سال ۱۹۰۷ فروید نخستین مجلد از یک سلسله نوین تألیفات به نام *Schrifteneuv* *Angeurandten scelenkunde* را منتشر کرد و آن نوشته کوتاه دل‌انگیزی است که در واقع تحلیل یک داستان از دیدگاه روانکاوی است. فروید پیش از آن چنین بررسیهایی انجام داده، اما آنها را به چاپ نرسانیده بود: در سال ۱۸۹۸ داستانی اثر کنراد فردینان میر^۴ به نام *Die Richterin* زن - قاضی را بخوبی تجزیه و تحلیل کرده و بررسی خود را برای دوستش *Fliess* فرستاده بود. فروید در این بررسی نشان می‌داد که علت انتخاب این موضوع توسط نویسنده خاطره‌ای سرکوفته، یعنی خاطره مناسبات پیش‌هنگام جنسی داستان‌نویس با خواهر خویش است.^۵

اکنون به هدیان و دژیا دد گرادپوای یسن^۶ بپردازیم این کتاب تجزیه و تحلیل داستانی است نوشته نویسنده شهور دانمارکی بنام ویلهلم یسن^۷ که چهار سال پیش از آن منتشر شده بود یونگ، فروید را از این داستان با خبر کرده بود و همو به من گفت که فروید این کتاب کوچک را برای خوشایند وی نوشت. این اسر اگر درست باشد بی‌گمان مربوط به دورانی

1. *The Psychoanalytic Quarterly*, XI, 459. 2: *Psychopathologique*

3. Herman Bahr 4. Conrad Ferdinand Meyer

۵. پیدایش روانکاوی، صفحات ۲۲۷ و ۲۳۰.

۶. ترجمه ماری بوناپارت Marie Bonaparte چاپ گالیمار Gallimard پاریس ۱۹۶۱.

7. Wilhelm Jensen

است که آندو هنوز با یکدیگر دیدار نکرده بودند. ضمناً این تصمیم با ارج و اعتباری که فروید در همان نخستین سال مناسبات با یونگ برای وی قائل بود، کاملاً سازگار می‌آید. کتاب دوبار به چاپ رسید و به پنج زبان منجمله روسی و ژاپونی ترجمه شد.

فروید این کتاب را با لذت تمام در هوای آزاد هنگام تعطیلات تابستانی‌اش در سال ۱۹۰۶ که خود آنرا «روزهای آفتابی» می‌نامید نوشت، و کتاب در ماه مه ۱۹۰۷ منتشر شد.^۱ گرادپوا یکی از سه نوشته فروید است که صفت «دل‌انگیز» کاملاً برازنده آنهاست. دنوشته دیگر به عقیده من عبارتند از لئوناردو وینچی و تحلیل سه صندوقچه. سبک نگارش این کتاب آنقدر ظریف و زیباست که کتاب فروید منحصرأً بخاطر محسنات ادبی آن نیز شایان توجه و اعتنای بسیار است. در واقع برخی از منقدان ادبی چون Moyitzneckex در Allyemeine Zeitung (چاپ مونیخ) نثر بسیار زیبای آنرا که می‌بایست در بسیاری از نویسندگان حرفه‌ای برانگیزنده آرزوی همپایی با فروید باشد ستودند.

داستان یسن سرگذشت باستانشناس جوانی است عاشق نقش برجسته دختر جوان یونانی‌ای که بویژه شیوه راه رفتن دلپسندی دارد. تخیلات و اوهاسی که با مشاهده این نقش عارض باستانشناس می‌شود، جنبه هذیان‌آمیزی می‌یابد و باستانشناس مطمئن است که آن دختر قربانی آتشفشانی شده است که در سال ۷۹ پمپئی را مدفون ساخت. باستانشناس به پمپئی می‌رود و در آنجا دختر جوان را می‌بیند اما نمی‌داند آنچه می‌بیند شیخ است یا موجودی زنده و واقعی. دختر با دریافتن حالت روانی باستانشناس به درمان‌گرددنش می‌پردازد و در این کار کامیاب می‌گردد. بزودی آشکار می‌شود که آن دختر در کودکی با باستانشناس همبازی بوده است و باستانشناس با دریافتن حالت روانی باستانشناس به درمان‌گرددنش می‌پردازد و در این کار کامیاب می‌گردد. بزودی آشکار می‌شود که آن دختر در کودکی با باستانشناس همبازی بوده است و باستانشناس او را پاك فراموش کرده است، اما دختر هنوز در همان شهر باستانشناس سکونت دارد.

خواندن تحلیل دقیق و ظریف فروید از این سرگذشت سخت لذتبخش است. فروید داستان‌نویس را بخاطر آنکه فرایندهای روانی قهرمانان را از هر لحاظ به درستی حدس زده و دریافته است، بسیار می‌ستاید. دوره‌ای که آندو بفرض یکدیگر را دوست داشته‌اند - یعنی هزار سال پیش - با دوران واقعی و فراموش شده کودکی‌شان مطابقت دارد. وازدگی‌ای که خاطره آن دوره را پاك کرده مطابق با مدفون شدن پمپئی است. اما در هر دو مورد هیچ چیز نابود نشده بلکه تنها از یاد رفته و در خاک خفته است. نه تنها نشانه‌های بیماری بلکه غالب عبارات و اصطلاحاتی که زن و مرد بکار می‌برند، از ترکیب هماهنگ مواد و عناصر شناخته و معمول باستانشناسی و آرزوهای جنسی وازده فراهم آمده‌اند. فروید نشان می‌دهد که داستان یسن با تجربه‌های بالینی (کلینیکی) او مطابقت دارد. بدینگونه پرسشی که پیش می‌آید این است: آیا فروید و داستان‌نویس با قبول مفاهیم وازدگی، ناخودآگاهی، سازشکاری و مصالحه در اشتباهند یا حق دارند که علیه معتقدات پزشکی مقبول و مختار عصر قیام کنند؟ البته پاسخ به این پرسش برای فروید روشن است.

نقش برجسته محبوب قهرمان در موزه واتیکان وجود دارد و فروید آنرا در همان موزه

۱. یونگ، ۲۶ مه ۱۹۰۷.

در ماه سپتامبر می‌یابد.^۱ پس از انتشار کتاب فروید آویختن تصویر این نقش برجسته توسط روانکاوان در اتاق کارشان مرسوم شد. فروید تصویر آنرا در اطاق کارش نهاده بود.

یونگ کتاب فروید را بسیار ستود و این امر فروید را سخت خوشحال کرد. فروید در پاسخ یونگ نوشت که پذیرفته شدن نظراتش توسط یونگ برای او ارزشمندتر از قبول آن توسط همه اعضای کنگره پزشکی است. البته فروید می‌پنداشت که حسن قبول یونگ نشانه آن است که در آینده اعضای همان کنگره‌های پزشکی نظرات او را خواهند پذیرفت. می‌گفت کتاب چیز تازه‌ای به ما نمی‌آورد، اما «به ما امکان می‌دهد که از ثروت (اندوخته‌ها - دانش) خویش لذت ببریم» (یعنی با تیز هوشی و بصیرت).^۲

تقریباً در همان ایام Hirschmann و Sadgen و Stekel چند بررسی تحلیلی در باره نویسندگان بزرگ انتشار دادند و فروید بدفعات از روش مطلوب برای انجام اینگونه تحقیقات سخن گفت. او از Sadgen به سبب کاستی و نارسایی تخیل سخت انتقاد کرد و ذوق و استعداد ظریف Hirschmann را ستود. ساکس‌گراف خطابه‌ای درباره «روشهایی که برای مطالعه روانشناختی داستان‌نویسان بکار می‌رود» ایراد کرد (۱۱ دسامبر ۱۹۰۷) و فروید نتیجه‌گیریهای ناطق را تأیید کرد و خود تفکراتی بر آن افزود که بزودی بچاپ خواهد رسید. فروید معتقد بود که Pathographie‌ها چیزی بر آگاهیها و دانش‌مان نمی‌افزایند، اما بررسی تحلیلی آثار این نویسندگان می‌تواند کمک مؤثری به تحقیقات در زمینه ترجمه و احوال باشد.

فروید که بالطبع مایل بود انگیزه‌های آفتابی شده گرادیدو راحتی‌الامکان با شخصیت نویسنده پیوند دهد، بلافاصله نسخه‌ای از کتاب را همراه نامه‌ای برای ینسن فرستاد ینسن دوستانه پاسخ داد و اقرار کرد که تجزیه و تحلیل فروید با آنچه او خواسته در داستان خود بگوید مطابقت دارد ینسن این تطابق را سرهسون فراست خویش که شاید تحصیلات قدیمی او در طب آنرا تقویت کرده باشد، می‌دانست! او هرگز چیزی از آثار تازه فروید نشنیده و نخوانده بود. اما فروید که از این پاسخ ینسن به ذوق آمده بود از نویسنده خواست که درباره منشأ اندیشه‌هایش اطلاعات بیشتری به وی بدهد، اما تنها اطلاعی که بدست آورد این بود که ینسن هرگز اصل آن نقش برجسته را ندیده بود و فقط تقلیدی از آنرا در سوزه مونیخ دیده بود، اندیشه نوشتن این داستان هنگامی بذهنش رسید که سرگرم کار دیگری بود، اما آن کار را رها کرد و یک نفس گرادیدورا نوشت.^۳ فروید در ۱۵ مه ۱۹۰۷ نامه ینسن را بر اعضای انجمن وین خواند.

تقریباً شش ماه بعد، یونگ توجه فروید را به سه داستان دیگر ینسن که موضوعهای مشابهی داشتند جلب کرد. این سه داستان عبارتند از: *mgothschen Hause* و *Der nothe Schrin* و نوعی ترجمه حال خود نویسنده به نام *Fremdlingeunter den Menschen* خواهر در کودکی روی داده است حکایت می‌کنند.^۴ فروید به شتاب آن قصه‌ها را خواند و در ۱۱ دسامبر ضمن نطقی که درباره مقاله گراف در انجمن وین ایراد کرد نظر خود را در باب منبع الهام ینسن اظهار داشت. ینسن می‌بایست در کودکی به دخترچه‌ای و شاید خواهرش سخت دل بسته باشد. این دختر بعلتی و شاید به سبب سرگش باعث حرمان شدید ینسن شده

۱. مارتا فروید، ۲۴ سپتامبر ۱۹۰۷. ۲. یونگ، ۲۶ مه ۱۹۰۷.

۳. یونگ، ۲۶ مه ۱۹۰۷. ۴. یونگ، ۲ نوامبر ۱۹۰۷.

است. حدس می‌توان زد که دخترک یک نقص بزرگ عضوی - مثلاً یک پای کج داشته و یسن آنرا در قصه خویش به شیوه راه رفتن دل‌انگیزی برگردانده است و تماشای این شیوه دل‌انگیز خراسیدن است که الهامبخش او در نوشتن داستان بوده است. فروید دوباره به یسن نامه نوشت و یسن در پاسخ هیچ ذکری از نقص عضوی به میان نیاورد و گفت که هرگز خواهر یا دختر بچه خویشاوندی نداشته است، اما اقرار کرد که نخستین معشوقش دخترکی بود که با او بزرگ شده بود و در ۱۸ سالگی به بیماری سل درگذشت. سالها بعد او عاشق دختر جوانی شد که یادآور نخستین معشوقش بود. اما او نیز ناگهان از جهان رفت. بدینگونه لااقل صحت بخشی از فرضیه فروید - و شاید تمام آن - به ثبوت می‌رسید.

Moritz Necker در *Zeit* چاپ وین در ۱۹ مه ۱۹۰۷، تقریظی بر کتاب فروید نوشت و گفت که یسن بفرست فرضیه فروید را در باره فعالیت و حیات رؤیابنجوی درخشان تأیید کرده است.

□

فروید در سال ۱۹۰۸، در باره موضوعی که همیشه سخت مورد علاقه‌اش بود مقاله‌ای نوشت به نام نویسنده و تخیلیش.^۱ این مقاله در یکی از نخستین شماره‌های مجله جدید - التأسیسی به نام *Die neuerevue* به چاپ رسید به یاد باید داشت که فروید در آن زمان آنقدر شناخته بود که بسیار کسان خواستار همکاریش بودند. او قبلاً از این مقاله در ششم دسامبر ۱۹۰۷ در حضور ۹ مدعو که نزد *Hufo Helher* ناشر گرد آمده بودند سخن گفته بود و در این سخنرانی بهتر از هر موقع نشان داده بود که در آینده ناطقی واقعی و حرفه‌ای خواهد گشت.^۲ فروید در شرح این جلسه به یونگ می‌نویسد که نویسندگان و همسرانشان که در جلسه حضور داشتند باید، مطلب را ثقیل الهضم یافته باشند، اما او معتقد است که پای در قلمرو جدیدی نهاده که مستقر شدن در آن آسان می‌نماید. فروید در آن جلسه بیشتر از تخیل هنرمند سخن گفته بود تا از خود هنرمند خلاق. اما وعده داده بود که بار آینده از خود هنرمند سخن بگوید^۳ و به این وعده چند سالی بعد با بررسی زندگی لئونارد و دویچی وفا کرد. این خطابه بر خلاف خطابه‌های پیشین فروید که با سکوت سرد پزشکان وین مواجه شده بود، مورد اقبال گرم حضار قرار گرفت و *Zeit* در تاریخ ۷ دسامبر ۱۹۰۷ شرح جلسه را به تفصیل انتشار داد.

فروید همیشه برای هنرمندان احترام بسیار قائل بود و این احساس شاید با اندک احساس رشک نسبت به آنان همراه بوده است. فروید ظاهراً داستان نویسان را مردم اسرار آمیزی که دارای نفخه فوق انسانی و تقریباً الهی اند می‌پنداشته است. البته این انتظار و توقع که فروید بتواند ماهیت نبوغ را توجیه کند بیهوده است، اما او دست کم کوشید تا پرده از منابع الهام نویسندگان بگیرد، و این مطلب موضوع مقاله‌ای است که از آن سخن می‌گوییم.

بیشترین قسمت این مقاله شرح خصوصیات خیالپردازیهای آدمی در بیداری و هشیاری است. فروید این فعالیت را با بازی کودکان قیاس می‌کند، با این اختلاف که کودک در عالم خیال با اشیاء واقعی بازی می‌کند، اما این اشیاء در خیالبافی محض مورد استفاده نیست. فروید

1. Ges. W., VII. P. 23.

۲. این اطلاعات را *Ed. Hirschmann* و *Oliver Freud* به من داده‌اند. ۳. یونگ، ۸، دسامبر ۱۹۰۷.

در این مقاله شباهت خیالبافی با رؤیاهای واقعی را باز نموده و اظهار داشته است که رؤیا و خیالبافی هر دو دارای مشخصات آرزوهای وازده و سرکوفته‌اند. همچنین فروید از تخیل بیمارگون بیماران روانی که سرچشمه‌ علائمت بیماری آنهاست و نیز تخیلات و اوهام خاص همه ملل و اقوام که در اساطیر و قصه‌ها و افسانه‌های آنان جلوه‌گر شده است سخن می‌گوید. بنابراین توهم و خیالپردازی^۱ منبع آفرینش شاعرانه است و فروید می‌پندارد که بعضی پیشامدهای واقعی که می‌توانند خاطره فراموش شده‌ای از دوران کودکی را بیدار کنند، نویسندگان خلاق را برمی‌انگیزند و تکان می‌دهند و آنگاه هنرمندان آن خاطره از یاد رفته دوران کودکی را چون آرزویی که برآورده شده شرح و وصف می‌کنند - اما این همه را از راه فرافکنی در آینده می‌بینند و متحقق می‌سازند نه در گذشته. کسی که به شرح پنهانی‌ترین اوهام خویش می‌پردازد، یا شنونده را از خود بیزار می‌سازد، یا لاقل با بی‌اعتنایی وی روبرو می‌شود و در او شوری بر نمی‌انگیزد. پس شاعر که می‌تواند در شنونده احساساتی کاملاً متفاوت با آنچه گفتیم بیدار کند، استعدادی خاص دارد. شاعر به یاری وسایل مختلف فنی موفق به ایجاد چنین احساساتی که فروید آنها لذت مقدماتی^۲ می‌نامد، می‌شود و آن لذتی است منحصرراً صوری (زاده صورت و قالب اثر) یا مربوط به زیباشناسی و شبیه به لذتی که از شوخی یا لطیفه می‌بریم. بدینوسیله است که عموم مردم به ریشه و سرچشمه سخت واپس زده و سرکوفته لذت دست می‌یابند، یعنی هنرمند امکان متمتع شدن از آن را برای همه فراهم می‌آورد، حاصل این همه لذتی است که از آرام گرفتن و فرونشستن تنش احساس می‌کنیم.

فروید یک نسخه از مقاله خود را برای آبراهام^۳ فرستاد و درست پیش از آن تألیفی از آبراهام دریافت کرد که نویسنده در آن وجوه تشابه میان رؤیا و اساطیر را آنگونه که فروید در مقاله خود آورده، به تفصیل شرح داده بود.^۴

□

فروید در سال ۱۹۱۰ تحقیق دیگری درباره هنرمندی بزرگ تحت عنوان يك خاطره کودکی لئوناردو دینچی انتشار داد. این بررسی هفتمین مقاله یا رساله^۵ از سلسله انتشارات *Schriften Seelen kunde zur angeuandten* و نخستین زندگینامه واقعی از لحاظ روانکاو است. اساس کار فروید تنها خاطره‌ای است که لئونارد از کودکی خود نقل کرده است و بعلت منحصر بودن فی نفسه اهمیت خاصی دارد. این خاطره یعنی معنا و چگونگی تأثیر آن در زندگانی و آثار هنرمند، بدقت مورد تجزیه و تحلیل فروید قرار می‌گیرد و آن خاطره شگفت‌انگیز پرنده‌ای است که به سوی کودک در گاهواره می‌پرد و دمش را چندین بار میان لبان کودک فرو می‌برد. فروید با سلاحتّه اینکه دم پرنده در عین حال رسز پستان و آلت جنسی نرینه است، تخیل یا توهم لئونارد را با حوادث شناخته شده دوران کودکی اش مربوط می‌کند. لئونارد که فرزندی نا مشروع بود چند سالی با مادرش زیست تا آنکه پدرش که همسری نازا داشت او را نزد خود برد و به فرزندی پذیرفت. فروید سپس پیکاری را که در درون هنرمند میان علاقه‌های دوگانه اش به علم و هنر درگیر شد و عاقبت با غلبه علم بر هنر پایان گرفت، وصف می‌کند و به

1. Fan fasme

2. Plaisir Préliminaire)

3. Abraham

۴. آبراهام، ۱۹ آوریل ۱۹۰۸. ۵. ترجمه ماری بوناپارت، گالیمار، پاریس، ۱۹۲۷.

توجیه علت این امر عجیب که لئونارد با سختی و دشواری بسیار کاری را تمام می‌کرد می‌پردازد. آنگاه به مناسبت گرایش لئونارد به همجنس‌بازی که بخوبی شناخته است و تنفر مفرطش از مناسبات جنسی با زن، در باره ریشه و ماهیت این گرایش نظرات بسیار می‌آورد که بطور کلی جالب توجه‌اند. کتاب بررسی کاملی در باره زندگی و شخصیت لئونارد است که فروید در برابر عظمتش سر تعظیم فرود می‌آورد. گفته‌اند که لئونارد فاوست ایتالیایی است. اما فروید معتقد است که لئونارد بیشتر به اسپینوزا شباهت دارد. به روشنی احساس می‌کنیم که فروید تا اندازه‌ای به علل شخصی، به بعضی ویژگیهای شخصیت لئونارد علاقه‌مند است. فروید در باره چندین خصیصه برجسته و ممتاز هنرمند، مثلاً علاقه‌اش به علوم طبیعی، تأکید می‌ورزد و می‌داند که فروید نیز چنین علاقه‌ای داشته است. نامه‌های فروید نشان می‌دهند که این تحقیق او را سخت به خود مشغول می‌داشته است. کسی نیست که با خواندن این کتاب از اطلاعات وسیع فروید در زمینه ادبیات شگفت‌زده نشود، اما فروید به خود غره نمی‌شد و خودنمایی نداشت. در این کتاب ملاحظات بسیاری در باب هنر و مذهب و غیره هست که امیدوارم جای دیگر از آن سخن بگویم. علاقه‌مندی فروید به روانشناسی لئونارد و دوینچی شاید از اکتبر سال ۱۹۰۹، تاریخ بازگشتش از آمریکا، آغاز شده باشد. بر خلاف آنچه تصور می‌توان کرد، به نظر نمی‌رسد که فروید با آگاهی از خاطره کودکی لئونارد که پیشتر ذکر کردیم، به اندیشه نوشتن این کتاب افتاده باشد؛ بلکه چنین می‌نماید که تفکرات فروید درباره تأثیر محرکی که سرکوبی یکی از کنجکاوهای دوران کودکی دارد، او را به نگاشتن آن واداشته است؛ و این توضیحی است که فروید طی نامه‌ای خطاب به یونگ در باره انگیزه تألیف کتاب می‌دهد^۱ و اضافه می‌کند که او بیماری را که دارای مزاج لئونارد بود، اما نبوغ وی را نداشت درمان کرده است و نیز می‌گوید که از ایتالیا کتابی در باره جوانی لئونارد^۲ دریافت کرده و خاطره لئونارد کودک را از پرندهای که دور دهان وی پر می‌زده در آن خوانده است.

ماه بعد فروید، فرنزی^۳ را از علاقه‌مندی خویش به این موضوع و نتیجه‌گیریهایی که طی سفری شبانه از بوداپست تا *Komorn* در آن باره کرده با خبر می‌کند.^۴ سپس ایتینگون^۵ دو کتاب که نتوانسته بود آنها را در وین بدست آورد بعاریت می‌گیرد^۶ فروید چنانکه از رساله‌اش برمی‌آید کتابهای بسیار درباره لئونارد و دوینچی می‌خواند. در اول دسامبر کشف و تعبیر خود را برای انجمن وین شرح می‌دهد. فروید تا آن موقع، یعنی تا پیش از پایان سال، سه خطابه از پنج خطابه‌ای را که در پائیزی^۷ البداهه در آمریکا ایراد کرده بود به رشته تحریر در آورده بود، اما به مدت سه‌ماه آن کار را رها می‌کند تا بتواند به موضوعی که اینک او را بیشتر به خود مشغول داشته و او بحث درباره آن را دشوار می‌داند، بپردازد. طی ۱۵ روز بعد فروید فقط چند سطر از کتاب را می‌نویسد^۸ و طی ماه بعد، ۱۵ صفحه آنرا تمام می‌کند.

1. Scognamiglio, *Ricerche e Documenti sulla Giovinezza di Leonardo da Vinci*.

2. Frenczi

۳. فرنزی، ۱۰ نوامبر ۱۹۰۹.

4. Eitingon

۵. ایتینگون، ۳۰ دسامبر ۱۹۰۹. ۶. فرنزی، ۱۰ ژانویه ۱۹۱۰.

۷. یونگ، ۱۷ اکتبر ۱۹۰۹.

فریود چون تمام روز یکسره سرگرم کار است، فقط می‌تواند چند سطری در شب و چند صفحه‌ای در روز تعطیل (یکشنبه) بنویسد^۱ قدرت کار فریود با توجه به اینکه برای نگارش این کتاب کوشش و تحقیق بسیار کرده است، شگفت‌آور است. کسانیکه ۱۱ یا ۱۲ ساعت در روز به روانکاوی اشتغال دارند، نمی‌دانند من چه می‌گویم. بهر حال نگارش کتاب در آغاز آوریل ۱۹۱۰ پایان می‌پذیرد.^۲

هنگامی که فریود آگاهم کرد که سرگرم نوشتن این کتاب است، طبیعتاً سخت کنجکاو شدم که در باره کارش بیشتر بدانم، و برایش تفسیر معروف Walter Eater در باره سونالیزا را فرستادم اما فریود قبلاً آنرا خوانده بود. این است آنچه فریود درباره کتابش به من نوشت: «درباره این لئوناردی که ماه آینده از چاپ خارج خواهد شد، امید بسیار به خود راه مدهید. انتظار نداشته باشید که در آن راز Vierge au, c Rochers یا معماری ژوکوند را گشوده بیابید. برای اینکه از کتاب خوشتان بیاید، باید توقع کمتری داشته باشید. از ارسال تفسیر پاتر بسیار سپاسگزارم، من از این شرح زیبا خبر داشتم و چند سطر از آن را نقل کرده‌ام. تصور می‌کنم که لئونارد می‌توانست با هر دو دوست کار کند و این تقریباً به این معناست که چپ دست بوده است. من هیچ تحقیق دیگری درباره خطش نکرده‌ام^۳، چون می‌خواستم منحصراً از لحاظ روانشناختی و نه زیست‌شناختی (بیولوژیکی) به بحث پردازم.»^۴

فرزنی سخت نگران چگونگی استقبال مردم از این کتاب بود، چون «فریود پس از انتشار رساله هانس کوچک، چیزی برخوردارتر از این بررسی درباره لئونارد نوشته است.» او می‌ترسید که «اصحاب منطق» فریود را خیالباف و اهل کشف و شهود بخوانند، زیرا وی از نظر آنان به تأویل آنچه به چشم باطن دیده، پرداخته است. فریود در پاسخ فرزنی نوشت: «درباره لئونارد نگران نباشید. مدتی دراز من فقط برای حلقه کوچکی نوشتم که هر روز فراخ تر می‌شود و اگر دیگران با خشم بر لئونارد من نتازند، پس در موردشان سخت به اشتباه رفته‌ام. اکنون من نسبت به آنچه این افراد می‌توانند گفت، بی‌اعتنا هستم. بهتر آن است که پس از مرگ شهرت بیابم و قدر بینم تا اکنون که در بحبوحه کار و فعالیتیم.»^۵ Loewenfeld برای فریود «وحشتی» را که کتاب حتی میان دوستان و هواخواهانش ایجاد کرده بود به تفصیل شرح داد، اما فریود پاسخ داد که این همه کوچکترین تأثیری در او ندارد، زیرا خود از کارش بسیار خرسند و راضی است.^۶ لئونارد و دوینچی قطعاً یکی از تألیفات سورد پسند فریود بود و او ۱۰ سال بعد هنوز می‌گفت که آن «تنها چیز زیبایی» است که نوشته است.^۷

کتاب در اواخر ماه مه ۱۹۱۰ به چاپ رسید و فریود ۳۴۲ کورون^۸ بابت آن دریافت کرد. از ۵۰۰ نسخه چاپ‌شده کتاب، ۵۷ جلد طی همان شش‌ماه اول و بقیه تا حدود سال ۱۹۱۹ به فروش رفت و آن‌گاه چاپ دوم کتاب انتشار یافت. تنها امتیاز کوچکی که فریود در چاپ دوم به مخالفان خود داد این بود که لغت inversion را جایگزین لغت همجنس-بازی (homosexualité) ساخت. ضمناً فریود در این چاپ یادداشتی درباره رسم ختنه کردن

۱. ایتمینگون، ۱۷ فوریه ۱۹۱۰. ۲. فرزنی، ۳ آوریل ۱۹۱۰.

۳. اشاره به خط معکوس لئونارد و دوینچی است. ۴. ارنست جونز، ۱۵ آوریل ۱۹۱۰.

۵. فرزنی، ۶ ژوئن ۱۹۱۰. ۶. یونگ، ۸ اوت ۱۹۱۰. ۷. فرزنی، ۱۳ فوریه ۱۹۱۹.

8. Couronne

که علت عمدهٔ مرام ضد یهودی است، زیرا ختنه کردن با فکر اختگی مربوط است، به کتاب افزود. چاپ سوم در ۱۵۷۵ نسخه به سال ۱۹۲۳ منتشر شد و فروید بابت آن ۱/۶۵۷/۸۰ کورون که ارزش پولی آن کاهش یافته بود، بدست آورد. نیمی از نسخه‌های این چاپ در سال ۱۹۳۸ توسط نازیها نابود گردید. دستکاریهایی که در متن کتاب در چاپهای مختلف شده است، خاصه عبارت است از تغییر بعضی کلمات.

کتاب عکس‌العملهای عجیبی در سوئیس برانگیخت. یونگ در پردهٔ نقاشی مقدسی که تصویرش در کتاب فروید چاپ شده، شبیح یک کرکس را یافت.^۱ دیری نپایید که فیستر^۲ شبیح کرکس دیگری که سطمئن ترمی نمود در همان نقاشی کشف کرد و شرح کشف خود را در رساله‌ای به تفصیل آورد.^۳ کشف فیستر نشان داد که دم پرنده چنانکه در خاطرهٔ کودکی لئونار به سوی دهان کودک است. فروید در کتابش دربارهٔ قراین و معادلهای این پرنده در اساطیر، که گرچه پرنده‌ای نرینه است اما مصریان باستان آنرا ملکه - مادر (Mut) می‌پنداشتند، سخن بسیار گفته است، و با توجه به اینکه ذکر این پرنده در الهیات کاتولیکی نیز بکرات رفته است، تصور می‌توان کرد که لئونار از معنای رمزی پرنده که همان مادر است آگاه بوده است. اکنون به ایراد آقای Strachey و آنچه او به نریمی و سلایمت «مشکل دست و پاگیر»^۴ خوانده است اشاره کنیم. فروید عبارت اصلی لئونار را که در آن پرنده، nibbio * نامیده شده نقل کرده بود. اما nibbio لاشخور (milan) است، نه کرکس (Vautour) که به زبان ایتالیایی avoltoio می‌گویند در ترجمه‌های آلمانی این کتاب دربارهٔ لئونار، نام پرنده به درستی Hühnergeier (لاشخور) آمده، اما در ترجمهٔ آلمانی Herteld که مورد استفادهٔ فروید بود، لغت Geier (Vautour) ذکر شده است. چگونه فروید متوجه این واقعیت علمی نشده بود که Mican در ایتالیا همانقدر فراوان است که Vautour در مصر؟ آیا مشابهت میان دو پرنده به اندازه‌ای است که قیاس با ملکه - این جزء غیر اساسی از استدلال فروید - را امکان پذیر و موجه سازد؟ چنین می‌نمود که برای حل این مشکل به متخصصان رجوع باید کرد. در مورد افسانهٔ مصری کودکی که جاودانه از پستان ملکه - کرکس می‌مکد نیز همین ملاحظات را می‌توان کرد.^۵ بهر حال اختلاف ظاهری میان دو پرنده آنقدر هست که از اهمیت ایرادهای منتقدان سوئسی بکاهد.

در دسامبر ۱۹۱۱ فروید در Zentnalblat یادداشت کوتاهی به نام معنای يك (شته حروف صدادار بچاپ رسانید^۶ با تیزبینی ملاحظه کرده بود که در رؤیا، نام اصلی با نام دیگری که وجه مشترکش با نام اصلی فقط در ترتیب و توالی حروف صدادار است عوض می‌شود. فروید مثال شگفت‌انگیزی از تاریخ ادیان در تأیید کشف اشکل^۷ می‌آورد. عبریان قدیم ذکر نام

۱. فیستر، ۱۷ ژوئن ۱۹۱۰.

2. Pfister

3. O. Pfister, «Kryptologie, Kryptographie und unbewusstes Wexierbild bei Normalen», *Jahrbuch für Psychopathologische Forschungen*, 1913, V, 146-151

۴. اطلاع شخصی است. ۵. لئونار این لغت را با يك b نوشته است.

6. J. Harnik, «Agyptologisches Zu Leonardo's Geierphantasie», *Z.*, 1920, VI, 362. 7. Ges. W., 348. 8. Stekel

خداوند را از محرمات و ممنوعات می دانستند، از اینرو ما تنها چهار حرف گنگ آن نام را می شناسیم و بهیچوجه چگونگی تلفظش را نمی دانیم. بدین علت عبریان حروف صدادار مورد نیاز را نخست از لغت قدیم عبری Abonouï به معنای خداوند و سپس از لغت جدیدتر یهوه (Jèkouah) که به همان معناست بعاریت می گرفتند.

□

در سال ۱۹۱۳، فروید مقاله کوتاهی به نام مواد و عناصر قصه‌ها در رؤیا بچاپ رسانید^۱ فروید در این مقاله دو مثال در باب اینکه چگونه خاطره قصه‌های شنیده شده در دوران کودکی گاهی برای استتار اندیشه‌های کنونی در رؤیا بکار می رود، می آورد و متذکر می شود که تحلیل این گونه خوابها می تواند به روشن کردن معنای پنهانی قصه‌ها کمک کند... در همین سال رساله کوچکی به نام انتخاب سه صندوقچه^۲ به چاپ رسانید و آن یکی از دودل انگیزترین مقالاتی است که فروید نوشته و آن دیگر گرادپووست. غالب خوانندگان آثار فروید علاوه بر تحسین ارزش علمی آنها، کشش و علاقه‌ای خاص نسبت به بعضی نوشته‌های وی دارند و من اقرار می کنم که در قبال این نوشته همین حال را دارم. ظرافت و نازکی این تحقیق و نیز شیوه دلپذیر فروید در هدایت خواننده از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای عمیق‌تر و همینگونه تا ژرف‌ترین و نهفته‌ترین لایه فکری، خواندن این اثر را چنان دل انگیز کرده است که مطالعه آنرا همیشه با لذت از سر می توان گرفت. نخست Bassante یکی از آدمهای تاجر و نیزی را می بینیم که از میان سه صندوقچه، صندوقچه مسین را برمی‌گزیند. فروید این واقعه را با طلب عشق و محبت شاه لیر از سه دختر خویش برابر می‌داند و خاموشی کردلیا^۳ را با طین بسیار گرفته و خفیف مس قیاس می‌کند. همچنین فروید به ذکر مضامین اساطیری مختلفی که با این مضمون مشابهت دارند می‌پردازد و تحلیل ظریفی از درونه یا معنای پوشیده آنها بدست می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که رقم سه با سه نرینه یا سه جبهه زنانگی که به ترتیب پشت هم می‌آیند مربوط است: مادر زاینده زندگی، معشوقه‌ای که مرد به تبع تأثیرپذیری از مادر انتخاب می‌کند و مام زمین (الهه مرگ) که سرانجام مرد به آغوش او باز می‌گردد.

انتخاب این موضوع چه سوجبی داشت و چگونه فروید به اندیشه نوشتن این مقاله افتاد؟ اندیشه وجود همبستگی میان دو صحنه از آثار شکسپیر و صحنه قضاوت پاریس^۴ در تابستان ۱۹۱۲ هنگامی که فروید به کار ملال آور غلطگیری نمونه‌های چاپی اشتغال داشت، ناگهان بذهنش رسید. فروید بدیاد آورد که پاریس در اپرانامه هلن زیپا^۵ خود را ناگزیر از دادن سیب به سومین الهه یعنی آفرودیت که خاموش در کناری ایستاده بود، می‌بیند. فروید به اختصار و اجمال این مقایسه یا مقارنه را به اطلاع آبراهام می‌رساند و به او می‌گوید که قصد بررسی دقیق‌تر این مسئله را دارد^۶ و چند روز بعد شرح مختصر اما کامل نظر خود را برای فرنزی می‌فرستد^۷ و تقریباً در همان ایام طی یکی از اقامت‌هایم در وین با من سخن می‌گوید.

1. Ges. Werke, X, 2.

2. Trad. franc. Mme Marty, *Revue Franc. de Psa.*, I, 3.

3. Cordolia 4. Paris

۵. اثر Halévy و Meilhac.

۶. ابراهام، ۱۴ ژوئن ۱۹۱۲. ۷. فرنزی، ۲۴ ژوئن ۱۹۱۲.

Rank و Sachs فروید را در بدست آوردن اطلاعات اساطیری مورد نیاز یاری داده بودند. انگیزه فروید در نوشتن این مقاله که موضوعش انتخاب مضامین عشق و مرگ است چه بوده است؟ چیزی به نامزدی دخترش^۱ که تا یکماه دیگر رسماً اعلام می‌شود نمانده است.^۲ بعلاوه فروید بشدت تحت تأثیر رموز و نمادهای مرگ که بتازگی توسط اشتکل کشف شده و شرحش در کتابی که اشتکل سال گذشته به چاپ رسانیده آمده، قرار گرفته است.^۳ فروید سال بعد به فریزی می‌نویسد که به نظر او این موضوع بی‌تردید با تصور وی از سه دخترش خاصه کوچکترین آنها^۴ مربوط بوده است.^۵ آنا می‌بایست ربع قرن بعد، با سراقبی پر عطوفت فروید را آماده پذیرش پایان اجتناب ناپذیر زندگانی سازد.

موسی اثر میکل‌آنژ.^۶ این رساله چنانکه بعداً خواهیم دید همیشه توجه کسانی را که درباره شخصیت فروید مطالعه می‌کنند به خود جلب کرده است مجسمه موسی بیش از هراتر هنری در فروید هیجانی عمیق برمی‌انگیخت و این امر بتنهایی به رساله اهمیتی خاص می‌بخشد. این مجسمه چه داشت که فروید را شیفته و فریفته خود ساخته بود؟ قضا را همین معما فروید را آشفته و پریشان می‌کرد. این مجسمه چه معنایی دارد یا بهتر بگویم پیکر ساز با ساختن آن می‌خواست به راستی چه چیزی را برساند؟ فروید در این باره نوشته‌های بسیار می‌خواند و با ملاحظه اینکه از مجسمه تفسیرهای متعدد و سخت‌سخت‌ساخته شده است، بیش از پیش به فکر فرومی‌رود. در کتابش خلاصه کوتاهی از اساسی‌ترین تفسیرات را که هیچکدام قانع و راضی‌اش نمی‌کند، می‌آورد. میکل‌آنژ موسی را نشسته مجسم کرده است. چهره موسی حالتی دارد که نمودار آمیزه‌ای از خشم و رنج و تحقیر است. قطعاً هنرمند خواسته است موسی را در مرحله‌ای خاص از زندگانی بنمایاند و به اعتقاد غالب نویسندگان این مرحله همان لحظه‌ای است که موسی با الواح قانون از سینا فرود آمد و با مشاهده رقص و پایکوبی بنی اسرائیل پیرامون گوساله طلایی، دریافت که آنان دوباره گمراه شده‌اند. اما در اینجا عقاید مختلف است. فروید روش معمول خود را که ژرف‌کاوی است بکار می‌برد، یعنی حالت عمومی را در نظر نمی‌گیرد، بلکه به جستجوی نشانه‌های ظریف و دقیقی که بظاهر بی‌اهمیت‌اند، می‌پردازد و سرانجام آن نشانه‌ها را که هیچکس پیش از وی ندیده بود کشف می‌کند، یعنی درمی‌یابد که الواح در دست راست پیامبر که با ریش با شکوه خویش بازی می‌کند، نکات شگفت‌آوری را آشکار می‌سازند.

فروید از ملاحظه این چند نکته دقیق نتیجه می‌گیرد که مجسمه برخلاف آنچه مفسران گوناگون گفته‌اند موسی را در لحظه برخاستن از جای به قصد عقوبت کردن است سرکش خود نشان نمی‌دهد. به اعتقاد فروید معنای مجسمه وقتی روشن می‌شود که به موسی کاری که بیشتر هم‌کرده نسبت بدیم نه عملی که در آینده انجام خواهد داد در واقع چیزی نمانده بود که موسی برای ناسزاگفتن به این مردمان پست از جای بجهدو بهمین آهنگ، آغاز حرکت کرده بود، اما با توجه به اینکه ممکن است الواح گرانها بلغزند و بیفتند، با کوشش بسیار خشم خود را

1. Sophie

۲. فریزی، ۲۰ ژوئیه ۱۹۱۲.

3. W. Stekel, *Die Sprache des Traumes*, 1911;

4. Anna

۵. فریزی، ۹ ژوئیه ۱۹۱۳.

6. in *Essais de Psychanalyse appliquée*, trad. Mmes Marly et Marie Bora—
parte, Gallimard, 1933.

فرومی برد. و بدینگونه برخلاف روایت تورات نیست نگاهداری الواح بر خشم غلبه می کند. «سیکل آنژ ازین رهگذر به چهره موسی حالتی نو و برتر از طاقت انسانی بخشیده است، و هیکل نیرومند و عضلات و اندام شکفته و شاداب از نیروی موسی چیزی جز وسیله ای مادی برای بیان شکوهمندترین پیروزی نفسانی ای که آدمی از عهده انجام آن بر می تواند آمد، نیست؛ موسی بخاطر رسالتی که در عهده دارد بر خواسته اش فائق می آید.»^۱

تردیدی نیست که موسی در نظر فروید مقامی بس شامخ و بلند داشته است. فروید در سالهای جوانی تورات را مطالعه کرده بود و آخرین کتابش درباره پیغمبر یهود است.^۲ موسی از دیدگاه فروید چهره شکوهمند پدر بود و شاید هم فروید خود را با او همانند و یکی کرده بود. هریک از این دو فرض را در دوره ای خاص از زندگی فروید معتبر می توان دانست. علاقه مندی فروید به مجسمه داستانی بس دراز دارد بی گمان فروید مجسمه های قلب و بدل را که از روی مجسمه اصلی ساخته بودند می شناخت و مدتها پیش از آنکه مجسمه اصلی را در رم ببیند، تقلیدگچی آنرا در آکادمی هنرهای زیبای وین دیده بود. فروید طی نخستین دیداری که در سال ۱۹۰۱ از رم کرد به Vincoli Saint pierrn iu که مجسمه در آن قرار دارد رفت و در کارت پستالی که برای همسرش فرستاد (در چهارمین روز اقامتش در رم) از این دیدار یاد می کند و چهار کلمه کنایه آمیز (به صورت معترضیه)^۳ بدان می افزاید که من آن عبارت را کامل کرده ترجمه می کنم. «با تفکر درباره نیات سیکل آنژ، موفق شده ام.» با وجود این شکی نیست که فروید در آن زمان هنوز تفسیر قطعی خود را در ذهن نداشته است، چون می گوید مدتی دراز مجسمه را به امید اینکه موسی ناگهان از جا برخیزد تماشا کرده است. فروید طی این دیدارهای نخستین - زیرا او چندین بار به این کلیسا رفت - از نگاه خشم آلود پیغمبر اجتناب می کرد، چنانکه گویی خود یک تن از آن اسرائیلیان عصیان کرده است، و این می رساند که موسی از لحاظ فروید مظهر (Imago) پدر خشمگین، محتملاً با نگاه سخت گیر و هراس انگیز بروک Brucke (استاد فروید) بوده است. از یاد نباید برد که در سال ۱۹۰۱، Fliess که جانشین نمادین پدر فروید بود، فروید را با خشم از خود رانده بود و کوششهای فروید برای آشتی کردن با او بی نتیجه مانده بود.

در تابستان ۱۹۱۲، فروید علاقه مندی خود را به یافتن معنای مجسمه و تفسیر آن برای من تشریح کرد و در ماه سپتامبر از رم به همسرش نوشت که هر روز به دیدن موسی می رود^۴ پس از بازگشت به وین به مطالعه هرچه که در این باره نوشته بودند پرداخت و در ماه اکتبر توانست کتاب انگلیسی ای را که بویژه آرزومند خواندنش بود بدست آورد.^۵ نظر نویسنده این کتاب بیش از هر تفسیر دیگر به تفسیر فروید نزدیک بود.^۶ در آن زمان من از فلورانس عکسهای دو مجسمه موجود در Duomo را که می گویند یکی از آندو - کار Donatell -

۱. کتاب یاد شده، ص ۳۶.

2. *Moise et le Monothéisme*, trad. Anno Bermann, Paris, Gallimand.

۳. مارتا، ۶ سپتامبر ۱۹۰۱. «Plötzlich durch Mich. Verstanden»

۴. مارتا، ۲۵ سپتامبر ۱۹۱۲. ۵. فرنزی، ۲۰ اکتبر ۱۹۱۲.

6. W. Watkiss Lloyd, *The Moses of Michelangelo. A Study of Art, History and Legend*, 63.

الهامبخش میکل آنژ در ساختن مجسمه موسی بوده است^۱ برای فروید فرستادم. این نظر که میکل آنژ از مجسمه دوناتلو الهام گرفته است، فروید را بشدت تحت تأثیر قرار داد؛ زیرا اگر واقعاً چنین بود، وضع و حالت موسی تنها توجیهی هنری داشت نه معنای خاص فلسفی.^۲ سپس از رم برای او دو عکس فرستادم و باز به تقاضایش عکسهای دیگری از لبه زیرین الواح ارسال داشتم.^۳ شک و تردید فروید در باره درستی تفسیرش تقریباً حدود یک سال تمام او را از ادامه بررسی و تحقیق بازداشت، تا آنکه در ماه سپتامبر به رم بازگشت و طبیعتاً علاقه‌مندی‌اش به مسئله مجسمه موسی شدت گرفت. «من با موسای کهنسال دیدار تازه‌ای کردم که نظرم را درباره حالت او تأیید کرد، اما اسناد و مدارکی که شما برای سنجش و قیاس فراهم آورده‌اید، اطمینانم را متزلزل ساخته است و من هنوز آنرا دوباره بدست نیاورده‌ام.»^۴ سرانجام فروید در نوئل ۱۹۱۳ مصمم شد که رساله خود را در این باره بنویسد و حین نگارش آن در باره صحت نظراتش اطمینان بیشتری یافت^۵، و عاقبت تألیف رساله را در نوئل سال ۱۹۱۴ پایان رسانید. فروید آن موقع قصد انتشار رساله‌اش را نداشت، اما بعد تصمیم گرفت بدون ذکر نام خود آنرا به چاپ برساند. ما هر سه به این تصمیم اعتراض کردیم و یادآور شدیم که از سبک نگارش رساله بی‌درنگ می‌توان نویسنده‌اش را باز شناخت. اما فروید تغییر عقیده نداد و حتی میان او و فرنزی در این باره سخنانی نسبتاً تلخ و تند رد و بدل شد^۶ علی‌که فروید برای اتخاذ این تصمیم بیان داشته چندان قانع‌کننده و موجه بنظر نمی‌رسند: «چرا با چسباندن نام خود به نام موسی به او زیان برسانم؟ این کار (یعنی چاپ و نشر رساله با نامی مستعار) شوخی‌ای بیش نیست، اما شاید شوخی بدی نباشد»^۷ و برای آبراهام سه دلیل می‌آورد: «۱- این شوخی‌ای بیش نیست؛ ۲- من از جنبه غیر تخصصی این رساله که نمایان است شرم دارم؛ ۳- وبفراجم بیش از هر موقع و مورد دیگر درباره نتیجه‌گیریهایم مشکوکم و فقط به اصرار سر دبیران (Sachs و Rank) به چاپ آن رضا داده‌ام»^۸ ماه بعد فروید دوبار پیاپی با هنرمندی به‌مشورت پرداخت، اما حاصل این مذاکرات که سر شب انجام می‌گرفت، طرح و عرضه اصول کلی هنر بود بی‌آنکه درباره تفسیر عقیده‌ای ابراز شود^۹. سرانجام در سال ۱۹۲۴ به‌هنگام چاپ *Gesammelte Schriften*، فروید راضی شد که نام خود را فاش کند. فروید ۱۴ سال بعد تکمله‌ای بر این رساله بچاپ رسانید^{۱۰} و آن یادداشتی است درباره تصویر مجسمه موسی اثر Nicolas de Verdun پیکرتراش قرن دوازدهم که من برایش فرستاده بودم. نکته جالب توجه اینست که این مجسمه، پیغمبر بنی‌اسرائیل رادرست درحالتی که پیش از وضع تجسم یافته در مجسمه میکل آنژ بنا به فرض فروید داشته است، نشان می‌دهد و این حالت حتی در طرزی که پیغمبر به ریش خود دست می‌کشد نیز جلوه‌گر است. فروید معتقد بود که این نکته تفسیر او را مبنی بر اینکه میکل آنژ موسی را درحالت «آرامش پس از طوفان» نمایانده است، تأیید می‌کند.^{۱۱}

۱. ارنست جونز، ۳۰ اکتبر.
۲. ارنست جونز، ۸ نوامبر ۱۹۱۲.
۳. ارنست جونز، ۲۴ دسامبر ۱۹۱۲.
۴. ارنست جونز، ۲۱ سپتامبر ۱۹۱۲.
۵. ارنست جونز، ۳ ژانویه ۱۹۱۴.
۶. فرنزی، ۳ ژانویه ۱۹۱۴.
۷. ارنست جونز، ۱۶ ژانویه ۱۹۱۴.
۸. آبراهام، ۶ ژانویه ۱۹۱۴.
۹. ارنست جونز، ۸ فوریه و فرنزی، ۲۳ فوریه ۱۹۱۴.
۱۰. کتاب یاد شده، ص ۴۱.
۱۱. یعنی به‌مؤسات تورات که اختیار خود را از کف داد.

زمستان ۱۹۱۳-۱۹۱۴ پس از کنگره مصیبت‌انگیز مونیخ، سخت‌ترین دوران تعارض فروید با یونگ بود. فروید همزمان با نگارش موسی، اهمیت و خطر اختلاف نظر خود را با یونگ در رسالات مشروحی خودشیفتگی و تاریخ نهضت «وانکادی مطرح می‌کرد. جدایی یونگ از فروید، فروید را سخت تلخ و دل‌سرد کرد و او برای فائق آمدن بر هیجان‌اتش ناگزیر با خود به مبارزه برخاست و بدینگونه توانست آنچه را که در دل داشت با آرایش خاطر بازگوید. نتیجه اینکه فروید در این زمان و شاید پیش از آن خود را با موسی یکی کرده بود و می‌کوشید تا مانند موسای شکوهمند میکل‌آنژ بر احساسات و عواطف خویش چیره شود. قوم‌گنهاری که به اشتباهات دیرین بازگشته و گمراه شده بود، شاگردان بسیار قدیم را که طی چهار سال اخیر ترک استادگفته و اندیشه‌اش را طرد کرده بودند به یاد او می‌آورد. اینان آولر و دوستانش، اشتکل و آخر همه یک سوئسی (یونگ) بودند. فروید خود این اندیشه را در نامه‌ای که هنگام قطع سروده با اشتکل و فرنزی نوشته مطرح کرده است: «در حال حاضر احساس من از حال و هوای وین اینست که بیشتر به موسای تاریخی (۱) شباهت دارم تا به موسای میکل‌آنژ.»^۱ اما او قبل از هر چیز می‌بایست حاصل عمری زحمت را از خطری که تهدیدش می‌کرد نجات دهد، همانگونه که موسی همه نیروی خویش را برای حفظ الواح گرانها بکار برده بود. شاید شک و تردیدهای فروید درباره تفسیرش از موسای میکل‌آنژ که به نظر ما اغراق آمیز می‌آید، تا اندازه‌ای ناشی از این بوده است که وی نمی‌توانسته چگونگی واکنش خویش را پیش بینی کند: آیا خواهد توانست چون موسای میکل‌آنژ بر خود فائق آید؟

بیست سال بعد فروید بمناسبت چاپ و نشر ترجمه ایتالیایی رساله‌اش به مترجم نوشت: «احساس من درباره این کار شبیه احساسی است که آدمی نسبت به بیجه نامشروع خود دارد. در ماه سپتامبر ۱۹۱۳ سه هفته تمام، هر روز تنها در کلیسا برابر مجسمه ایستادم، آنرا مطالعه و تصویر و ترسیم کردم، به‌سنجش و ارزیابی آن پرداختم تا توانستم معنایش را دریابم و سپس کوشیدم تا آن معنا را بی‌ذکر نام خود در رساله‌ای شرح کنم. مدت‌ها گذشت تا این کودک (nnn - analgtique) را به‌فرزندی پذیرفتم.»^۲

یک خاطره کودکی‌گونه در پنداد و واقعیت (*Venite Fiction et*) اثر گوته.^۳ فروید این تحقیق مختصر در باب احوال گوته را در سپتامبر ۱۹۱۷،^۴ یک هفته پس از بازگشت از تعطیلاتی که در *Monts tatra* گذرانیده بود نوشت. فروید از دوران نوجوانی با آثار گوته آشنایی کامل داشت و بنابراین از دیرباز خاطره‌ای را که گوته از دوران کودکی خود نقل می‌کند می‌شناخت، اما به آن توجه خاصی نداشت تا آنکه یک تن از بیمارانش نظیر همین واقعه را که در دوران کودکی وی روی داده بود برای او حکایت کرد. گوته به یاد می‌آورد که از بیرون ریختن ظروف خانه از پنجره لذت می‌برده است. روانکاو بیمار نشان داد که این واقعه نشانه حسادت نسبت به برادر کوچکتر و معرف آرزوی از میان برداشتن او بوده است. باوجود این فروید به تعبیر خود کاملاً اطمینان نداشت و شاید بتوان شک و تردید دیرپا یا

۱. فرنزی، ۱۷ اکتبر ۱۹۱۲.

۲. نامه به Edoardo Weiss، ۱۲ آوریل ۱۹۲۳.

3. In *Essais de Psychanalyse appliquée*, p. 149.

خودداری (Inhibition) او را با نظرش دربارهٔ نتیجهٔ تولد کرنلی (Cornelie) خواهرگوته که ۱۵ ماه ازگوته کوچکتر بود، مربوط دانست. فروید می‌نویسد: «این اختلاف جزئی سن اسکان هرگونه حسادت را از میان می‌برد»^۱ چنین بنظر می‌رسد که فروید در اینجا اعتراف چند سال پیش خود را مبنی بر اینکه نسبت به برادر کوچکش که فروید بهنگام تولد او، ازگوته بهنگام تولد خواهرش اندکی خردسال‌تر بود، پاک از یاد برده است. اما وقتی بیمار دیگری برای فروید واقعهٔ مشابهی نقل کرد و روانکاوی او به‌همان نتایج پیشین رسید، فروید به‌صحت نظرش اطمینان یافت.

فروید این واقعه را در جلسهٔ ۱۳ دسامبر ۱۹۱۶ انجمن وین مطرح ساخت و از همکارانش خواست که اگر می‌توانند شواهدی در تأیید نظر او فراهم آورند. در جلسهٔ ۱۸ آوریل ۱۹۱۷ دکتر Hug - Hellmuth دو مورد مشابه دیگر نقل کرد که فروید هر دو را بصورت تکمله مقالهٔ خود به‌چاپ رسانیده است، و از آن پس مثالهای دیگر که مؤید نظر فروید است گردآوری شده و به‌چاپ رسیده است.^۲

۱. بعنوان مثال توسط J. Harnik در:

«Zum Hinauswerfen Von Gegenstanden aus dem Fenster durch Kleine Klinder» Z., 1920, V, 160.

مداد *داس الجدی* ^۳ و سه جلدی *تصلیب گلگون* ^۴ به نامهای سکسوس (1945) Sexus، پلکسوس (1949) Plexus، و نکسوس (1960) Nexus است. میلر از پیش‌تازان آنارشیزم صلحجویانه و اعتراض اجتماعی امریکا در قرن بیستم است.

□ یوکیو مییشیما ^۵ داستان نویس و نمایشنامه‌نویس ژاپنی، در سال ۱۹۲۵ در توکیو به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۷ از دانشگاه توکیو در رشته حقوق فارغ‌التحصیل شد. یک چند به‌کار قضائی پرداخت ولی بزودی کناره‌گرفت و یکسره روی به نوشتن آورد. مییشیما علاقه‌غریبی به شرح حالات مرضی روانی داشت. می گویند تحت تأثیر روانکاوی نویسان فرانسه بود ولی سنت ژاپنی را از دست ننگداشته بود. دنیایش از دنیای ناتورالیست‌ها و زندقینامه نویسهای ژاپنی گسترده‌تر بود. سانتی‌مانتالیزم آنها را نداشت و خیلی عینی‌تر می نوشت. منتقدان غربی با تردید تحسینش می کردند. به گمان آنها، شیوه نوشتنش خیره‌کننده ولی مضمون و محتوای آثارش ناماً نوس و حتی ناخوشایند بود. قهرمانان داستانهای مییشیما نسل جوان بعد از جنگ است بسیاری از آثار مییشیما به زبانهای اروپایی ترجمه شده است. اعترافات یک نقاب ^۶ شرح حال بیداری جنسی جوانی است که ناگهان از انحراف جنسی خویش آگاه می‌شود. عطش عشق ^۷ داستان دردناک زنی است در جست و جوی شادی. کلاه فرنگی معبد طلائی ^۸ ماجرای واقعی جوانی است که می‌خواهد کاهن شود و سواس غریبی پیدا می‌کند و معبد را به آتش می‌کشد. مییشیما، نمایشنامه نیز نوشته است. گذشته از نمایشنامه‌های عادی، برداشت‌های تازه‌اش از نمایشنامه‌های سنتی ژاپن مرسوم به نوع بسیار جالب توجه است. م.

رساله‌ای که می‌خوانید؛ تأملی بر مرگ مییشیما ^۱ جدیدترین اثر هنری میلر است. هنوز چندان زمانی از هارا کیری (خودکشی آئینی ساموراییها با دریدن شکم) مییشیما نگذشته بود که در سال ۱۹۷۱، ترجمه ژاپنی این رساله در توکیو منتشر شد و شور و هیجانی برانگیخت. میلر تعلق خاطر فراوانی به مردم و فرهنگ و هنر ژاپن دارد، که تفصیلاتش را خود بیان می‌کند. در این رساله - که می‌توانست مرثیه باشد اثری از اشک و آه نیست. میلر غمگین نیست، متأسف و پر خاشاک است. با مرگ مییشیما تمام جریحه‌های کهنسالتش سر باز می‌کند و به خونخواهی مییشیما، زندگی و تمدن را به باد تهمت و تحقیر می‌گیرد؛ و بیشتریسن ترس و تأسف از این است که مبادا مردم، مرگ چنین مردی را خوار بگیرند.

□ هنری میلر از داستان‌نویسان معروف معاصر امریکاست. در ۱۸۹۱ در نیویورک سیتی به دنیا آمده و در محله بروکلین بار آمده است. تحصیلاتش از حد دبیرستان فراتر نرفته است ولی دیوانه‌وار حرص کتاب خواندن و دیدن و دانستن داشته است. در سال ۱۹۳۰ ترک یار و دیار کرد و مقیم پاریس شد و پس از نوشتن و گم کردن یک دو اثر کم‌اهمیت، *مداد داس السرطان* ^۲ را که امروزه از آثار کلاسیک نوین امریکاست، در ۱۹۳۴ پدید آورد. این اثر که شناخته‌ترین و نه لزوماً بهترین - اثر میلر است، مانده‌هه آثارش زندگی - نامه‌ای است. صریح نویسی و وقیح نویسی و طنز تلخ میلر معروف است. دیگر از آثار برترش:

1. Reflections on the Death of Mishima
2. Tropic of Cancer
3. Tropic of Capricorn
4. Rosy Crucifixion
5. Yokio Mishima
6. Kamen no Kokuhaku (1949; tr. M. Weatherby: Confessions of a Mask, 1960)
7. Aino Kawaki: The Thirst for Love, 1951.
8. Kinkokuji (the Temple of the Golden Pavilion, 1956).

۹. نمایش نو *no* از نمایش‌های سنتی ژاپن است. زیمی موتوکیو (1363-1443) Zeami Motokiyo نمایشنامه‌نویس و بازیگر قدیم ژاپنی و پدرش را بنیانگذار چنین تئاتری می‌دانند. اجرای معمولی نو مرکب از پنج نمایش است که بامیان پرده‌های کمیک از هم جدا می‌شوند. بازیها معمولاً دو پرده‌ایست و بازیگر اصلی در همه بازیهای پنجگانه رل اصلی یا مهم دارد. زیمی ۲۴۰ نمایش نو نوشته است که یکصد نمایشنامه از آن میان تا به امروز باقی‌مانده است. م.

علی‌الظاهر هیچ عذر و بهانه‌ای ندارم که چرا این رساله را برای ژاپنیها می‌نویسم. من منبع موثقی در باب ژاپن نیستم. با آنکه بارها پا در رکاب گذاشته‌ام، به ژاپن سفر نکرده‌ام ولی این قدر هست که زخم ژاپنی است و در خانه‌ام به‌روی ژاپنی‌ها باز است. بعضی از دوستان و کسان زخم حتی مدتهای مدیدی با ما زندگی کرده‌اند. این راهم باید بگویم هر وقت به یک ژاپنی، مرد یا زن، برسی خورم سؤال پیچش می‌کنم و از ژاپن، از سردمش از آداب و رسومش و از مسائل و مشکلاتش جویا می‌شوم. به‌علاوه همه اینها، شیفته سینمای ژاپنم و فیلمهای خوب ژاپن را از فیلمهای خوب کشورهای دیگر بهتر می‌دانم. باری عجالتاً، به ژاپن بیشتر از هر کشور دیگر دنیا (به‌غیر از چین) علاقه دارم. و با کمال تواضع اقرار می‌کنم که زن Zen بیشتر از همه نحله‌ها و طریقت‌ها سرا می‌گیرد.

دوستان ژاپنی‌ام و کسانی که از ژاپن به دیدنم می‌آیند از هر فرقه‌ای هستند: نویسنده، بازیگر، فیلمساز، مهندس، معمار، نقاش، آوازخوان، لوده، کاسبکار، ادیتور، کلکسیونر هنر و غیره. رفتار و گفتار این حضرات مثل هر اروپایی و امریکایی اصیلی، با یکدیگر فرق دارد. مع‌ذلک هاله‌ای از راز و نفوذ ناپذیری در اطراف هر ژاپنی و همه مات ژاپن باقی می‌ماند. البته تا حد معینی با آنان - و با زنها بیشتر از مردها - تفاهم و همدردی دارم ولی از آن حد معین به‌بعد، از دست می‌روم. و نمی‌دانم آن چیز مترقبه و پیش‌بینی‌ناپذیر، کی روی خواهد داد. همینجا بگویم که از این بابت ناآرام و بیقرارم. من همیشه هر چیزی را که از من و با من بیگانه بوده دوست داشته‌ام. نیازمند به این انگیزشم. نیازمند به تکان و تعجبم.

از این قرار، وقتی ماجرای مرگ دیگرگون

میشیما را خواندم، احساسات گوناگونی به من روی آورد. ابتدا به تعارض و تناقض‌هایی که در طبیعت میشیما بود اندیشیدم و در همان حال با خود گفتم: چه ژاپنی دو آتشفای! شاید از طریق فیلمهای ژاپونی بود که با آمیزه‌ای از قساوت و ظرافت، خشونت و عطوفت و زشتی و زیبایی که در ذات ژاپنی‌ها مخمرست و همواره مرا متعجب و هراسان و سرمست کرده است، آشنا شدم. شاید این خصیصه مختص ژاپنیها نباشد. ولی در ژاپنیها، لااقل به گمان من، این دوگانگی شدت وحدت بیشتری دارد. به یک حساب، سر هنرنمایی نمایانشان در همه هنرها از شعر گرفته تا نقاشی و تئاتر در همین است. همیشه برداشت عاطفی با برداشت زیبایی-شناسانه، کاملاً آبیخته است. یک چیز ترسناک هم می‌تواند زیبا باشد. زشت و زیبا با هم نمی‌ستیزند، بلکه مانند رنگهای مخالف که به مهارت در کنار یکدیگر نشانده باشند، مکمل همدیگرند. زنی که دلش شکسته باشد - منظورم زن ژاپنی است - زنی که به خاکستر نشسته باشد، هنوز می‌تواند تبسمی بربل بیاورد که مگر فرشته رحمت، نظیرش را بتواند. همچنین در فیلمهایی که از سرگذشت سامورایی-های عهد قدیم است، با قهرمانان و پیش-کسوتانی مواجه می‌شویم که زندگیشان را بر سر شمشیر نهاده‌اند و در عین حال می‌توانند عبث بودن خشونت را، آشکارا نشان دهند.

جوانی، زیبایی، مرگ، محتوای آثار میشیما را تشکیل می‌دهند. می‌توان گفت و سواس میشیما را تشکیل می‌دهند. ممکن است فکر کنیم اینها همان مضامین شعرای غرب یا دست کم رمانتیک‌هاست. میشیما، شهیدی که ثابت قدم‌تر از شهدای صدر مسیحیت بود، در راه این تثلیث، خودش را مصلوب کرد.

میشیما متعصب بود. این اولین و آسانترین تهمتی است که یک ذهن غربی، بر

میشیما وارد می‌کند. ولی متعصب داریم تا متعصب. همه جهانیان هیتلر را متعصب می‌دانند. ولی سنت پل هم متعصب بود. من همیشه فکر می‌کنم که رگه‌ای از تعصب داشته باشم؛ بی‌شک و شبهه، از داشتن قدرت دیکتاتورها وحشت دارم. گاهی که پیش خودم تظاهر به داشتن این قدرت می‌کنم و خودم را به‌خدایی می‌زنم باخودم می‌گویم: «وچکار می‌توانی بکنی که دنیا به دلخواهت درآید؟» با این فکر فلج می‌شوم؛ و آن‌ا به هوش می‌آیم که:

«بوریا باف اگر چه بافنده است

نبردنش به کارگاه حریر»

نه، من خودکشی می‌شیما را به حساب تعصبش نمی‌گذارم. اگر جداً تصمیم - یا وسواس - خودکشی داشت، در راه چه و برای چه چیزی زندگی‌اش را قربان کرد؟ - برای اندام زیبا؟ در راه هنرش؟ برای بازگرداندن راه و روش ساسورائوها؟ البته برای همه اینها و بیشتر از همه برای وطنش ژاپن. می‌شیما به معنای اخص کلمه وطنپرست بود. نه تنها وطنش را دوست داشت، بلکه حاضر بود همه چیز را در راه نجاتش فدا کند.

می‌گویند از چندین ماه پیش، آماده چنین مرگ احساساتی‌ای شده بود. واقعاً هم سالها با اندیشه مرگ، و کشته شدن به دست خویش زیسته بود. همچنین گفته‌اند که می‌خواست در عنفوان حیات که هنوز زیبا و تندرست و در اوج افتخارست بمیرد. نمی‌خواست به مرگ فلاکتبار، که بسیاری از هموطنانش تن در می‌دهند، تن در دهد. حال که چنین است چرا زمان و نوع مرگش را خودش تعیین نکند؟ مگر یونانیان و رومیان باستان، پس از آنکه به حد اکل از لذایذ و آلام زندگی بهره و رنج بردند، به داسان خودکشی پناه نمی‌بردند؟ (وراستی شیوه خودکشی رومیان که رگ دست را در حمام

گرم می‌گشودند، چقدر فرق داشت؟ در تمامی ساجراشان چیزی احساس انگیز و تکان دهنده نبود. می‌شود گفت می‌خواستند از دست‌زدگی جان به در ببرند).

خوشا به حال می‌شیما، که می‌توانست این نسبت‌ها و چیزی از قبیل خدست به‌میهن را یکجا با سرگ خویش به دست آورد. بی‌شک، هنری که در وجود او بود، باعث شد که بهترین بهره را از سرگ بگیرد. با آنکه مرگش برای اغلب ما و بسیاری از هموطنانش هولناک بود ولی نمی‌توان منکر نجابتی‌شد که در این مرگ نهفته بود. نمی‌توان کارش را به کار دیوانگان یا کسانی که اختلال دماغی آنی پیدا می‌کنند، شبیه دانست. با همه تکان‌دهندگیش، تأثیری که بر ما گذاشت کاملاً با تأثیر خودکشی همینگوی که لوله تفنگ را به دهانش گذاشت و مغزش را پریشان کرد، فرق داشت.

از اسم همینگوی به صرافت می‌افتم که وقتی فکرش را بکنیم خیلی عجیب است می‌شیما که با اشتیاق تمام، دل و دین به فرهنگ غرب و اندیشه غرب سپرده بود، نه فقط به شیوه سنتی ژاپن بلکه در راه حفظ سنت کم‌نظیر ژاپن باید بمیرد. من قبول ندارم که خواسته‌اش فقط این بود که حکومت پادشاهی، یا ارتش ویژه ژاپن را از نو علم کند، بلکه می‌خواست چشم مردم ژاپن را به روی زیبایی و زیندگی زندگی سنتی خودشان باز کند. در ژاپن، چه کسی بهتر از او می‌توانست خطری را که تقلید ایده‌های غربی برای ژاپن در بر دارد، استشمام کند؟ امروز همه جهانیان، چه فاشیست، چه کمونیست، چه دموکرات، باید دانسته باشند چه سم سهلکی در دیگ نیم‌جوش ترقی و کارایی و آرامش و امنیت و ایمن قبیل مفاهیم ریخته‌اند. بهائی که دنیای غرب برای چنین رفاه و پیشرفت‌های صوری، باید

پیردازد خیلی سنگین است. این بهای برابر مرگ است؛ آنهم نه مرگهای جزئی، مرگ کلی و همگانی. مرگ فرد، مرگ جمع، مرگ زمان و زمین. در پشت کلمات فریبنده مدافعان پیشرفت چنین وعیدی نهفته است.

سنت برای ما امریکائیان چندان ارجی ندارد. ما بجز مختصری از روزگار سهاجران و ساکنان اولیه امریکا، سنتی نداریم. امروزه حد و سرزی در کار نیست. دنیای ما هر روز کوچکتر می شود. فقط برای پیشتازان و طلایه داران جا هست. منظور من از پیشتازان، فضانوردان نیست. پیشتازان راستین، «بتد شکنان» اند. حافظ سنت، بت شکنان و شمایل شکنان اند نه کسانی که می خواهند به زور سنت را کد را نگه دارند و ما را خفه کنند. سنت فقط در روح راستی و رشادت تجلی می کند نه با ظاهر سازی و حفظ آداب. شاید این فکر درست نباشد ولی به گمان من، مرگ میشیما به این معنا بود که می خواست شیوه پیشینیانش را احیا کند. می خواست متانت، عزت نفس، اخوت، اعتماد به نفس، عشق به طبیعت را از نو بازگرداند نه کارایی را. می خواست حب الوطن را بازگرداند نه خاک پرستی را. امپراطوری را می خواست که سمبل رهبری باشد و نقطه مقابل جماعتی بی چهره و بی اندیشه که به ایدئولوژیهای متغیری که ارزش و اعتبارشان را نظریه سازان سیاسی تعیین می کنند، سر سپرده اند.

می دانم که با زدن این حرفها همه تصور می کنند قصد تبرئه و تطهیر میشیما را دارم (من از همه اتهاماتی که بر او وارد

می کردند با خبرم) ولی من نه قصد تبرئه و نه قصد تخطئه او را دارم. من قاضی میشیما نیستم. این گونه حرفها که می زنم از آنجاست که مرگ او، هم نحوه مرگش و هم هدفی که از آن داشت، سرا بر آن داشت که درباره بعضی چیزها که ارج می گزارم یا عزیز می دارم پرس و جوی تازه ای بکنم و خلاصه وادارم کرد وجدانم را واری کنم. وقتی از ایده ها و انگیزه ها و شیوه زندگانی میشیما و غیره پرس و جو می کنم، همان وقت همان سؤالات را از خودم نیز دارم. حس می کنم زمانش رسیده است که همه خلق جهان، ارزشها، عقاید و حقایق موجود در جهان را استیضاح کنند. بیشتر از هر وقتی در تاریخ انسان، ما، همه ما: گناهکاران، گدایان، قدیسان، قانونگذاران، نظامیان، نیازمند به این پرسشیم که: دد چه داهی هستیم و به کجا می رویم؟ آیا ترسهایمان می گیرد؟ آیا می توانیم تغییر جهت بدهیم؟ می توانیم به ناسه عملمان نگاه کنیم؟ یا دیگر کار از کار گذشته است؟

یکی از اولین قهرمانانی که من شناختم، آگینالدو شورش فیلیپینی بود که سالها پس از به زانو درآمدن اسپانیا، در مقابل نیروهای نظامی امریکا ایستادگی کرد. او هم مانند هوشی مین، رهبر راستین ملتش بود. یکی دیگر از قهرمانان من جان براون^۲ قهرمان ماجرای هارپرز فری^۲ بود که ادعا کرده بود اگر یکصد مرد مانند خودش داشت ارتش امریکا را شکست می داد و من گمان می کنم می توانست از عهده این ادعا برآید. من آگینالدو را متعصب

۱. امیلیو آگینالدو (۱۸۶۹-۱۹۶۴) Emilio Aguinaldo، قائد فیلیپینی. شورش ۱۸۹۹-۱۹۰۱ را علیه اشغال فیلیپین به دست قوای ایالات متحده، رهبری می کرد تا دستگیر شد. م.
۲. John Brown (۱۸۰۰-۱۸۵۹): از طرفداران سرسخت انشاء بردگی بود. پس از قتل چندتن از طرفداران بردگی، به عنوان مقدمه آزاد ساختن بردگان ایالات جنوبی، زرادخانه ایالات متحده را در Harper's Ferry در اکتبر سال ۱۸۵۹ تسخیر کرد. مقامات ویرجینیا او را به اتهام خیانت محاکمه کرده به دار آویختند مردم ایالات شمالی او را قهرمان شهید می شمردند. م.

نمی‌دانم ولی جان‌براون را می‌دانم. تلاش‌های متهورانه و متعصبانه و شدید جان‌براون برای آزادی بردگان، مایهٔ اعجاب همگان بود. هم آگینالدو و هم جان‌براون زندگیشان را بر سر کاری بزرگ نهاده بودند و اگر چه ظاهراً پیروز نشدند ولی به پیروزی اخلاقی و معنوی نایل شدند. لشکر کوچک میشیما متفرق شد، می‌دانم ولی حرکت تکان‌دهنده‌اش و آن گونه در افتادنش با قدرتها، تادیر باز از اثر نخواهد افتاد. «هنوز اول عشق است.»

به گمان من میشیما آنقدر با هوش، آنقدر عاقل، آنقدر با احساس، آنقدر زیبایی‌شناس، آنقدر خود شیفته، آنقدر هنرمند بود که نمی‌توانست چیزی به غیر از لشکری «معنوی و استعاری» برانگیزد. نمی‌توانم تصورم را بکنم که میشیما به استحکامات کوهستانی عقب‌نشینی کند و علیه نیروهای مسلح کشورش وارد جنگ نامنظم طولانی بشود. چیزی که می‌خواست به گمان من پیروزی عاجل بر نیروهای متخاصم نبود، بلکه هشدار دادن به هموطنانش در مقابل خطراتی بود که تهدیدشان می‌کرد. میشیما فرد گرای فوق‌العاده‌ای بود. خردمند بود. اهل تمیز بود و از حد و حدود انسان خبر داشت. همان گونه که از قدرت و سحر کلام خودش آگاه بود از قدرت تکان‌دهنده و استعاری عمل خود نیز غافل نبود. به خود وثوق داشت، به قدرت خود اطمینان داشت ولی نه تا حدی که با ناممکن در بیفتند.

به گمان من ضعیف‌ترین جنبهٔ تلاش میشیما برای دوباره مستقر کردن ارتش ژاپن از این ناشی می‌شد که نمی‌دید قدرت، تپاه و فاسد می‌شود و توجه نمی‌کرد که ژاپن، بدون قدرت نظامی، گاسهایی برداشته است که کمتر کشوری در عالم می‌تواند بدون چنین حمایتی،

بر دارد. ژاپن در سایهٔ شکستش شکوفا شده است، آلمان هم همین‌طور. در نظر اول غریب و باور نکردنی می‌نماید ولی خیلی ساده است. شکست نظامی نه فقط ژاپنی‌ها را به خود آورد بلکه با استفاده از صلح تحمیلی توانست موفقیت‌هایی کسب کند که فاتحانش نتوانستند. در این مورد فقط اسرکا را مثال می‌زنم. این ملت به اصطلاح ابر قدرت را نگاه کنید! آیا آئینهٔ تمام‌نمای نساخوشی و بلبشو و حماقت نیست؟ اعلان جنگ بی‌معنا دادن به ملت کوچکی که هزاران کیلومتر دورتر از آنست، چه معنا دارد؟ برای حفظ استقلال قسمتی از آن ملت است که ما هیچ‌گونه علقه و علاقهٔ واقعی باهاش نداریم؟ برای حفظ منافعمان در آسیاست؟ برای حفظ آبروست؟ برای حفظ امنیت جهان و سوق دادنش به دموکراسی است؟ در این حیص و بیص، هر قصد و غرضی هم که داشتیم، کشور خودمان از پا درآمد: شهرها و ایالات در شرف ورشکستگی قرار گرفتند، آشوب و اعتراض بالا گرفت، هدفهای آموزشی بی‌پشتوانه ماند، میلیون‌ها نفر در معرض گرسنگی قرار گرفتند، نژادپرستی افسار گسیخته شد، الکل و مواد مخدره زندگی پیر و جوان را به تباهی کشید، جرم و جنایت فزونی گرفت، حرمت قانون و نظم کاهش یافت، آلودگی منابع طبیعی به حد هولناکی رسید، نه رهبری که راهی بنمایاند... و الی غیرالنهایه می‌توان فلاکت‌هایی را که بر سر و روی ماسی بارید شماره کرد. و ما همچنان وانمود می‌کنیم که شیوهٔ زندگی ما بهترین شیوه است و دموکراسی ما موهبتی برای جهانیان است و از این قبیل. چه حماقتی، چه لاف‌گزافی، چه رضایت‌نفسی!

از آنجا که می‌دانم ژاپنی‌ها نیروی دریایی و زمینی، سلاح‌های هسته‌ای، بمب و زرادخانهٔ مخرب کاسلی مانند ملل دیگر ساخته و پرداخته‌اند، صمیمانه آرزو مندم، هرگز تسلیم

وسوسه نشوند. خدا نکند نیروهای نظامی قدرت را در دست بگیرند و یکبار دیگر مردم ژاپن را به قتل عام بکشند. اگر قرار است سپاهی در کار باشد چرا سپاه صلح نباشد، سپاهی متشکل از مردان و زنان نیرومند و مصمم که نمی‌خواهند تن به جنگ بدهند و از بی‌دفاع زیستن و دست خالی و آسیب‌پذیر بودن هراسی ندارند. چرا نباید سپاهی داشته باشیم که سرسپرده نیروهای زندگی باشد و نه مرگ؟ آیا نمی‌توانیم قهرمانان نوع دیگری غیر از این شهیدان سر به راهی که در راه وطن یا فرضاً افتخار یا فلان و بهمان ایدئولوژی یا هیچ و پوچ می‌کشند و کشته می‌شوند، داشته باشیم؟ ژاپن گرم راه است. بزودی قدرت دوم یا سوم جهان خواهد شد. ولی آیا می‌تواند به همین رشد ادامه دهد و بر بازارهای جهان دست بیاندازد و بدون حمایت نیروی هولناک نظامی، در زمینه تولید از رقبایش پیش بیفتد؟ آیا می‌تواند بر دنیا غلبه صلح‌آمیز پیدا کند؟ سؤال من این است. هرگز چنین چیزی تحقق نیافته است اما ممکن است. یکجا که مطلبی در باره میشیما می‌خواندم به این عبارت رسیدم: «انفجار آتشبازی: مرگ». بر عکس این، ما انفجار دیگری داریم: سه‌تودی. این دو به اندازه شب و روز و جهل و علم و خواب و بیداری تفاوت است. با وجود همه حرفهایی که میشیما در باره مرگ زده است و با وجود این حقیقت که از سن هجده سالگی علاقه رمانتیک به خودکشی در سر می‌پروراند، در عین حال به کمال زندگی و هشیاری و بیداری تمام ذرات وجود دل‌بسته بود. بیدار شدن کامل، بیدار شدن از خواب عمیقی که در عمق آن مدفونیم، هدف همه عرفای قدیم و پیران طریقت زن Zen بوده است: همان که

مرگ را می‌کشد.

گویا امروزه بیشتر از همیشه، کشتن فرد و کشتار دستجمعی مد روز است. ترس از جنگ از بین رفته است. همه پذیرفته‌اند که جنگ اجتناب‌ناپذیر است. اصطلاح جنگ مرد این حالت را به خوبی نشان می‌دهد. انسان نمی‌داند، مردم با چنین برداشت و رفتاری به چه چیز می‌خواهند دست پیدا کنند؟ به پیروزی؟ چه نوع پیروزی‌ای؟ اگر سامان روزگار در آدم کشتن است بهترین کشنده کیست؟ - آنکه کمتر می‌کشد (و پیروز می‌شود) یا آنکه بیشتر؟ دشمن باید نابود شود یا فقط شکست بخورد و خواری بکشد یا صرفاً عاجز شود؟ و مابرای رهبرانی که فرمان فشار دادن تکمه و رهاسدن بمب را که به پیر و جوان و علیل و مجنون و حیوان و گیاه و حتی خود زمین رحم نمی‌کند، چه احترامی باید قائل شویم؟ آیا اینها قهرمان‌اند، منجی‌اند، دیوند، دیوانه‌اند، مخبط‌اند؟ حالا که به چنین پیشرفت تکنولوژیکی نایل آمده‌ایم لازم است بیگناهان را نیز مانند گناهکاران از بین ببریم؟ و اگر دشمن امروز دوست فردا خواهد بود، از میان برداشتن چه معنایی خواهد داشت؟ و یا اگر صرفاً شکست خورده و به زانو در آمده است چرا باید فاتحان دستش را بگیرند و بلند کنند؟ همه ما پاسخ این معما را می‌دانیم. باید دیگران را زنده نگاه داریم که خودمان زنده بمانیم. به این می‌گویند معامله. این شعار و بشارت دنیای مدرن است. در اینجا از منطق خبری نیست. جنون فنونی دارد؛ و این جنون تمدن است.

از زاویه دیگری به قضیه نگاه می‌کنیم. نه این است که جنگ آزمای لشکر شکن،

۱. Satori: واژه‌ای ژاپنی، به معنای اشراق ناگهانی و برافتادن پرده از مقابل چشمان و صحو و بیدار شدن؛ از آخرین مراحل سیر وسلوک زن بودیسم-م.

متعلق به اعصار گذشته است و به اندازه مرغ دو دوا بیفایده و خنده دار است؟ هنگامی که میشیما در آفتاب و چولاد می گوید: «هدف زندگی من این است که تمام صفات جنگ آزمایان قدیم را به دست آورم» آیا منظور فقط حسب ظاهر جنگ آزمایان است؟ می دانیم که راه و رسم ساسورائیاها و پسرستش شمشیر را ستایش می کرد ولی شمشیر و شوالیه بازی همه شوالیه ها در زمانه بمب چه فایده ای دارد؟ دیگر در زمانه ای نیستیم که ریچارد شیردل حریفش صلاح الدین ایوبی را می ستود و به حلقه نخبگان خویشش می خواند.

از این گذشته اکنون که سخنی از شمشیر و مکتب های گوناگون شمشیر عهد ساسوراییاها در میان است تکلیف مکتب ناشمشیر چه می شود؟ آیا میشیما از چنین مکتبی بیخبر بود؟ حتی ساسوراییاها که آموزش کشتن می یافتند و یا بهتر بگوییم برای کشتن می زیستند، دریافته بودند که بهترین نحوه هنرنمایشان در این است که چنان زندگی کنند که در محمصه دفاع از خویش با شمشیر، قرار نگیرند.

این گونه رفتار، به گمان من نمودار به کار بردن هشیارانة قدرت و مهارت است و نقطه مقابل آن نوع قهرمان بازی است که با مرگ به پیروزی دست می یابند. پس از اینهمه حرفها چه کسی طالب پیروزی است؟ - ابلهان، نیرنگبازان، دونان. آنچه ما می خواهیم زنده ماندن به قدر ممکن و با همه حواس و بهره بردن از لذت زندگی با اشتها تمام است. اگر هم ما را قهرمان، شاعر، مقنن، نظامی، محقق، قاضی و غیره نیافریده بودند، ما خود با تقسیم کاری که حاصل نگرش خاص ما به زندگی است و با

شیوه پیچیده زندگی ای که داریم این مراتب و مقامات را قائل می شدیم. اقوام بدوی که هزاران مرتبه زنده تر و زنده ماندنی تر از ما هستند این چنین تفاوت گذاریها را فاقدند. عاقلترین انسانهایی هم که در میان ما زندگی می کنند نیز قائل به این فرق و فاصله ها نیستند. حیف که این نخبگان، سودای رهبری خلق ندارند. اینان در پی تغییر جهان نیستند، در پی تغییر جهانها هستند؛ همچنانکه سن فرانسیس هم سریدان خاصش را به این طلب بر می انگیخت. به عبارت دیگر این جماعت، دیدگاهشان را تغییر می دهند و بدینسان دنیا را می پذیرند این پذیرفتن به معنای شناختن دنیا است و شفقت بر خلق و برادری و برابری، و نه داوری.

من بارها از خودم سؤال کرده ام آیا میشیما واقعاً امیددی در تغییر رفتار هموطنانش بسته بود؟ یعنی هرگز عمیقاً به یک تغییر بنیادی و رهایش اصیل اندیشیده بود؟ در اینجا از فرزانه واری یا دیوانه واری دلبستگی تکان دهنده میشیما به دشمنه و شمشیرسخنی به میان نمی آورم. آیا او با آنهمه ذکاوت نمی دانست که تلاش برای تغییر اذهان همه مردم، کوششی بیفایده است. تاکنون کسی از عهده این کار بر نیامده است. نه اسکندر کبیر، نه ناپلئون، نه بودا، نه عیسی، نه سقراط، نه ماریسون؟ و نه هیچ کسی که من بشناسم. اکثریت انسانها خفته اند. در طول تاریخ هم خفته بوده اند و یحتمل پس از ضربت نهایی بمبهای اتمی همه خفته باشند (و آیا حتماً منتظر چنین پایان ششعشعی هستیم؛ مگر نه اینست که به لطائف الحیل همدیگر را می کشیم و از آخر و عاقبت کار خودمان هم خبر داریم؟) می توان توده های مردم را مثل

۰۱ dodo: مرغی بدون پرواز از تیره کبوترسانان که بزرگتر از ماکیان و کوچکتر از بوقلمون بوده و بیشتر در موریسیوس (ایل دوفرانس) می زیسته و اکنون نسلش منقرض است. - م.
 ۰۲ Marcion: عارف مسیحی که در قرن دوم میلادی فرقه ای به نام خود تأسیس کرد. - م.

نعش این سووآن سوکشید و مثل پیاده شطرنج به حرکت واداشت و دیوانه وار زیر مهمیزشان گرفت و وادارشان کرد که بی‌امان خون‌همدیگر را بخورند مخصوصاً به نام عدالت ولی نمی‌توان بیدار و هشیارشان کرد و ناگزیرشان کرد هشیاران و آرام و زیبا زندگی کنند. همواره دل‌مرده و دل‌زنده در کار بوده و خواهد بود و چنانکه عیسی می‌گفت: بگذار دلمردگان، دلمردگان را به خاک بسپارند.

صراحت و سرسختی مطلق میشیما، به گمان من، آفت جاننش شد. دلم می‌خواهد بگویم این صراحت و سرسختی، در خون ژاپنی هست. من فقط در پیران طریقت زن Zen، طنز واقعی را می‌یابم. باید بیفزایم که این طنز، طنزی است که برای غربیان بیگانه است. اگر ما این طنز را می‌فهمیدیم، اگر واقعاً لطفش را در می‌یافتیم، دنیایمان فرو می‌ریخت. مسأله مهم این است که این فقدان طنزی که ما داریم خشکی و خشونت به بار می‌آورد.

میشیما حتی در پرورش اندام، که پیشرفت خوبی هم کرده بود، عمیقاً جدی بود و از این خود هدفی ساخته بود. در امریکاهم ما از این عضله‌سازان و اندام‌پروران داریم که مثل طاووس مست در پلاژها می‌خرامند و تنش‌شان را برای شکستن شاخ غول، پرورش می‌دهند. ادعای کوهکنی دارند ولی چه کوهی می‌کنند؟ ولی این عضلات مبهوت‌کننده و زورمندیهای هرکولی و کمال‌خداوندانه در راه کدامین هدف است؟ فقط برای این است که با غرور و رضایت نفس، خود را در آینه تماشا کنند؟ آیا این پرستش‌تن، زنانه و خنده‌آور نیست؟ یادم می‌آید وقتی که بچه بودم داستان

گروه کوچکی از جنگاوران اسپارتی را می‌خواندم که تا آخرین نفر در راه پاسداری از گذرگاه تنگه ترموپیل جان سپرده بودند. در آن داستان نکته قابل توجه این بود که اسپارتهای قبل از جنگ، موهای بلندشان را شانه می‌زدند و می‌بافتند تا هنگام جنگ با آنکه می‌توانستند قهرمان باشند، زیبا و زنانه به نظر آیند. این کتاب از احساس برادری که بین آنان بود حکایت می‌کرد. من در آن هنگام، کاملاً معنای لغت برادری را نفهمیدم. البته این نوع برادری با همجنس‌گرایی قهرمانان زیبایی اندام امروز و نحوه‌هایشان فرق داشت. عشق مردانه عمیقتر و گسترده‌تر و آشکارا در معرض همگان بود. گروه‌های مذهبی برادر و خواهری-ای که دیرزمانی بعد در اروپا و حتی امریکا پدید آمدند هم همینطور بودند. رابطه ساسورائیه‌های قدیمی هم از این گونه بود. لواطی که در ارتشها شایع است بی‌گفتگو چیز دیگری است و نشانه‌ای از «شکوه افسرده» در آن نیست. اگر قهرمانی‌ای در کار ساسورائیه‌ها و اسپارتهای و همچنین دلاوران کامیکازی بود امروزه آن قهرمانی را غیرنظامیان در اختیار گرفته‌اند. شاید هم این تصور من باشد. دنیا روز به روز کمتر به پیشمرگان اعتنا دارد. از جمله مثلاً فتح ماه، مشغله‌ای بود که از فکر و همکاری صدها نفر غیر از کسانی که عملاً بر سطح ماه پیاده شدند، مدد یافته بود. بیشتر از هر چیز و پیشتر از هر چیز، پیروزی تکنولوژی بود. من کار فضانوردان را دست کم نمی‌گیرم. ولی باید در نظر داشت - و البته از نظر دور نیست - که این آدم‌ها واقعاً آدم‌های معمولی بودند؛ و اصلاً از تبار و تیره قهرمانان نبودند.

۱. Kamikazè: (به ژاپنی یعنی: توفان آسمانی) توفانی که در سال ۱۲۸۱ میلادی لشکریان قوبلای خان را نابود کرد و نگذاشت ژاپن را تسخیر کنند. در جنگ دوم جهانی این لقب را به خلبانان ژاپنی از جان‌گرفته‌ای دادند که هواپیماهای خود را به کشتی‌های دشمن می‌کوفتند و نابود می‌شدند و نابود می‌کردند. م.

از اینها خواسته بودند یک مشت دستورات را اجرا کنند که البته در نوع خود، کارنمایی بود ولی نخواستند بودند درسنگر بگیرند یا گروه جانباز باشند یا مانند خلبانان کامیکازی داوطلبانه خودکشی کنند. شانس موفقیتشان تقریباً یک درصد بود ولی موفقیتی که به دست آوردند - و گذشت زمان قضاوت خواهد کرد - شاید برای نوع انسان از فداکاریهای قهرمانانه همه قهرمانها و شهدائی که در راه هدفی یا ایمانی جان سپرده اند، مهم تر باشد.

برسی کردیم به موضوع طنز یا فقدان طنز. همچنانکه در اول گفتم، من همه آثار میشیما را نخوانده ام. هنوز اغلبش را هم نخوانده ام ولی تا آنجا که خوانده ام، در هیچیک از نوشته هایش اثری از طنز ندیده ام. به دلیلی که خودم هم نمی دانم، و عجیب میشیما را نقطه مقابل چارلز دیکنز - که داستایوسکی با وجود آنکه دو قطب مختلف بودند آنها هم ستایشش می کرد - می بینم چه حسن تصادفی بود که چند سال پیش به کتاب جی. کی. چسترتن^۱ در باره دیکنز برخوردم. این کتاب چشمانم را باز کرد و دریافتم که چه طنز و گیرایی ای در آثار دیکنز موج می زند. البته هیچ آدمی بخوبی چسترتن نمی توانست، لطف طنز دیکنز را دریابد. در قسمتی از فصل اول این کتاب چنین می خوانیم:

«شاعر قسی القلب قسرون وسطی بر دروازه های جهان اسفل چنین نوشت: «نومید باش ای که به اینجا رسیده ای» شاعر از بند رسته امروز هم بر دروازه دنیایش همین را نوشته است ولی برای آنکه از دنباله داستان سر در آوریم باید ولو برای چند لحظه، این وعید وحی آمیز را پاک کنیم. ما اگر برای

ایجاد فضای هنری هم شده، باید ایمان پدرانمان را باز آفرینیم. سپس اگر بدبین هستید با خواندن این حکایت، لحظه ای دست از لذت بدبینی خود بردارید. به لحظه دیوانه ای بیاندیشید که چمن سبزست. از آگاهی شومی که شما را به توهم روشن اندیشی انداخته غافل شوید. آن دانش مهلکی را که فکرمی کنید می دانید به دور اندازید؛ روح فرهنگ خود را تسلیم کنید؛ دل از گوهر غرور بکنید؛ ای کسانی که به اینجا رسیده اید، ترک نومیدی کنید.»

این نکته چسترتن چقدر به اندیشه های زن Zen شباهت دارد. با چند سطر، قائمه های جهان بینی فرهنگی ما را درهم می ریزد. باز گشت به انسانیت. انسانیت عادی همگانی. عینکها، میکروسکوپها و تلسکوپهایتان را به دور اندازید. اختلافات نژادی و مذهبی، شهوت قدرت و بلندپروازیهای عبثان را ترک کنید. چهار دست و پا راه بروید و اگر می توانید به مورچگان الفبا بیاموزید. هر چه دلتان می خواهد بپرسید ولی ذوق طنزتان را از دست ننهید. زندگی بگیر و ببند نیست، نمایش تراژی - کمیک است. شما هم بازیگر هستید هم خود بازی. هر چه هست ما ئیم. چیز بیشتر یا کمتری در کار نیست. من کلام میشیما را به این صورت تعبیر می کنم.

اگر کسی می خواهد بر دنیا تأثیر بگذارد یا دنیا را تغییر دهد، چه شیوه ای از این بهتر است که آئینه ای در مقابلمان بگیرد تا ما بتوانیم خودمان را آنطور که واقعاً هستیم تماشا کنیم و احیاناً به ریش خودمان و مشکلاتمان بخندیم. خیلی کاری تر از شمشیر سامورائیه یا دشنه کوتاه سپوکو^۲ همانا طنز

1. G. K. Chesterton, *Charles Dickens*, London, Methuen, Ltd.

۲. Seppuku: واژه ایست مترادف با هاراگیری (شکم دریدن) که رسم باستانی خودکشی یا کشتن سامورایها بوده است. خود ژاپنی ها در این معنا بیشتر واژه سپوکو را به کار می برند. - م.

سوئیفتی ایست که تیزی‌اش در همه چیز فرومی‌رود. اگر کسی پیدامی‌شد که می‌توانست هیتلر را بخنداند، جان هزاران انسان را نجات داده بود. من واقعاً به این حرف معتقدم. نصیحتگرانی که به سادگی امید به اصلاح عالم بسته‌اند، چه شهید باشند چه شرور، بیشتر از آنچه منشأ خیر باشند منشأ شرند. لوئی آرمسترانگ برای خودش سلطان است و لی بیلی گراهام^۱ فقط موعظه‌گوست.

می‌دانم که حفظ کردن ذوق طنز، در دنیائی که مثل نقل و نبات بمب می‌سازد، مشکل است. ولی اگر ذوق طنزمان خیلی قوی بود، شاید دیگر نیازی نبود که به دفاع از نفس اندوهباری که همه هستی را به نیستی می‌کشاند دست یازیم. طبق بعضی حکایات، موقعی که اسکندر کبیر امر به احضار فلان حکیم هندی کرد تهدیدش کرد که اگر استناع کند خواهدش کشت. حکیم قهقهه بلند بالایی سرداده بود و گفته بود مرا بکشد؟ من اهل مرگ نیستم. چه طنز دلپذیری! این ماجرا بیشتر حاکی از رسوخ ایمانست تا شجاعت. و حاکی از اعتماد عالی و آراسی است که به تسلط زندگی بر مرگ داشته.

آیا همان جدی بودن عجیب میشیما بود که این احساس را در او پدید آورد که در سن چهل و پنج سالگی قدرت نویسندگی‌اش به پایان رسیده است؟ در حالیکه خیلی از نویسندگان در چنین سنی کارهای بزرگتر خود را آغاز می‌کنند. چه بدبختی ایست که انسان

نیروهایش را قبل از آنکه واقعاً به کار افتاده باشد به پایان ببرد. یکی از نویسندگان معروف فرانسه (دوآسل^۲) دربارهٔ امریکا نوشته بود: قبل از سرگ، گن‌دیده است. به تعبیر دیگر میوه‌ای که قبل از رسیدن، بیوسد. برعکس اینها، انسان به یاد هوکوسای^۳، تیسیان^۴، میکل آنژ، پیکاسو و پابلو کاسالس^۵ نابد نشدنی می‌افتد.

در چند سال اخیر با چندتن از نویسندگان ژاپنی ملاقات کرده‌ام و از اینکه دیده‌ام برای گذران زندگی یا معروف شدن، تن به بردگی می‌دهند چندشم شده است. هدفی که یک وقت داشته‌اند یا از دست رفته است یا از دست نهاده‌اند. وضع تمام کارگران ژاپن هم که مثل مورچه کاری می‌کنند و در مسابقه تلاش معاش شرکت می‌کنند نیز به من سخت تأثیر کرده است. مثل المناشان آلمانیها، مثل اینکه فقط برای کار کردن زندگی می‌کنند. و از بردهٔ کار بودن تا مانند پشه در میدان جنگ کشته شدن فقط یک قدم است. یک قدم محتوم. انسان حیران است که کارگران جهان اگر هم متحد شوند چه نتیجه‌ای خواهد داشت. اتوپیا یا خودکشی دستجمعی؟ دنیای ورزش، که ژاپنیها از پیشتازان آنند، تجلی غریزه بازی نیست، بلکه مانند دنیای صنعت، عرصه رقابت و رکود شکستن و به هم انداختن مردم و سوء استفاده است. حکمای قدیم چین که برای تفریح خاطر بادبادک هوا می‌کردند، بهتر می‌دانستند، و درازتر می‌زیستند و بلندتر

۱. Billy Graham (۱۹۱۸-) واعظ مسیحی امریکائی که مبارزات مذهبی‌اش در امریکا و خارج از امریکا، مشهور است. اسم حقیقی‌اش ویلیام فرانکلین گراهام است. -م.
۲. ژرژ دوآسل Georges Duhamel (۱۸۸۴-) نویسندهٔ فرانسوی اسم واقعی‌اش دنی تیونن Denis thevenin -م.
۳. Hokusai (۱۷۶۰-۱۸۴۹) هنرمند نقاش ژاپنی. -م.
۴. Titian (۱۴۷۷-۱۵۷۶) تیسیان یا تیشن ویا صحیحتر: تیتسیانو وچللیو، نقاش ایتالیائی. -م.
۵. Pablo Casals (۱۸۷۶-) ویلن‌سلیست و رهبر ارکستر اسپانیائی؛ ویرا یکی از بزرگترین سلیست‌های تاریخ موسیقی می‌دانند. -م.

و بیشتر می‌خندیدند. شاید اینها توانایی کشتن مگسی را هم نداشتند ولی در آخر کار نه علیل می‌شدند نه پریشانحواس و نه دربند این بودند که پس از مرگ به خاطر کارهای مشعشعشان در خاطره‌ها بمانند.

□

تکائی که از خبر مرگ هایل و دردناک میشیما خوردم با یادآوری یک حادثه عجیب که در حدود سی و پنج سال پیش در پاریس اتفاق افتاده بود، تقویت شد. این حادثه وقتی به ذهنم آمد که یک روز که در مطب دکتری نشسته بودم تصادفاً مجله‌ای را (گمان می‌کنم لایف بود) برداشتم که عکس سر بریده میشیما و دوستش را انداخته بود. در آن واحد دو چیز به ذهنم خطور کرد. اول اینکه این سرهای بریده، از پهلو به زمین نیفتاده و راست ایستاده بودند؛ دیگر اینکه یکی از سرها شباهت حیرت‌انگیزی به سر خود من داشت. چه تخیلی باشد چه واقعی، شباهت سر میشیما با سر من ترس‌انگیز بود.

من همیشه تصور می‌کردم که اگر سری را با شمشیر بزنند خواهد پرید و روی زمین قل خواهد خورد ولی هرگز راست نخواهد ایستاد سال‌های پیش کتابی خوانده بودم به نام سه‌گیشا.^۱ در این کتاب داستانی بود (وعلی‌الظاهر واقعی) به نام «تسو ماکیچی، زیبای بیدست.»^۲ این داستانی است که بی‌شک هر ژاپنی با آن آشناست در این داستان، مدیر مدرسه گیشاها یک شب از تئاتر برمی‌گردد و در نهایت جنون، شمشیر بزرگی برمی‌دارد و سرگیشاها را می‌برد تسوماکیچی که در طبقه پایین خوابیده است از سرو صدای سرهای بریده که مثل توپ

بیلیارد به هر طرف چرخ می‌خورند، بیدار می‌شود با وحشت بیدار می‌شود و مدیر را می‌بیند که با شمشیر درخشان بالای سرش ایستاده است قبل از آنکه بتواند از جایش بجنبد، مرد با شمشیر دستهایش را قطع می‌کند و چهره‌اش را از شکل می‌اندازد. دخترک به طریقی معجزه‌آسا زنده می‌ماند و آخرالسر یکی از معروفترین گیشاها می‌شود.

داشتم شباهت مابین دوسر را می‌گفتم... در حدود سال ۱۹۳۶ در ویلا سواری پاریس در استودیوی یکی از دوستانم، یک زن جوان یوگسلاو موسوم به رادسیلاد جوکیک، قبول کرد مجسمه‌ای از سر من بسازد. وقتی که تمام کرد - هنوز گلش خیس بود - من و یک دانشجوی جوان چینی درباره ادبیات انگلیسی بحث می‌کردیم. یک دوبار اسم شکسپیر را به زبان آورد که ازش پرسیدم هاملت را خوانده است یا نه. چند بار اسم شکسپیر را با استقهام تکرار کرد و بعد فریاد زد: «آه، بله، یادم آمد، منظورتان داستانی است که جک لندن نوشته است؟» چنان حیران شدم که دو دستم را بلند کردم به هوا و بی‌اراده کوبیدم به سر مجسمه نمدار و انداختمش پایین. در کمال وحشت دیدم مجسمه قطعه قطعه شد و هیچ جادوگری نمی‌توانست این شیشه‌عمر شکسته را پیوند بزند. خوشبختانه از این سر شکسته روز قبل عکس گرفته بودند. بعدها این تصویر روی پوشش جلد یکی از کتابهایم: یکشنبه بعد از جنگ^۳ ظاهر شد. این سر، که به عقیده خودم تصادفاً خیلی شبیه درآمده بود دیگر گریبان مرا رها نکرد. تصور کنید وقتی این سر را با سر غریبه دیگری دیدم که روی

1. Three Geishas
2. Tsumakichi the Armless Beauty
3. Sunday After War

زمین راست ایستاده چه ترس و تعجبی برم داشت.

با آنکه از ش می‌گریختم، این تصویر دست از سرم بر نمی‌داشت. از لحظه‌ای که این شباهت را فهمیدم تا دیدارم با میشیما دردنیای دیگریک قدم فاصله بود. در اینجا بود که داستانتانم را قطع کردم تا در اعراف بامیشیما گپی بزنم. مرگ تخیلی من بلافاصله پس از مرگ میشیما رخ داده بود. مثل اینکه بدنهایمان هنوز گرم و زنده بود. به نظر می‌آید که توی خواب، گاهی این گفتگو را با میشیما از سر می‌گیرم. در این گفت و گوها از چیزهایی حرف می‌زنیم که اگر زنده بودیم و گوشت و خون داشتیم از همان چیزها حرف می‌زدیم.

میشیما خود در کتابش اعترافات یک نقاب از این مضامین عوالم پس از مرگ نمونه‌هایی دارد. می‌گوید: «آیا چنین چیزی ممکن است که عشق، مبنایش خواهش جنسی نباشد؟ آیا عشق صریحاً پوچ نیست؟» قبل از جواب دادن به این حرفها دلم می‌خواهد این چند کلمه را هم از همان کتاب نقل کنم: «برای من سونوکو (دختر جوانی که تصور می‌کرد عاشقش شده است) به منزله تجسم عشق من به تعادل و علاقه‌ام به چیزهای روحانی و ابدی بود.» بگذارید معترضه وار بگویم اسیدوارم هرگز هنگامی که به میشیما و سرنوشت ستمگرش می‌اندیشم این کلمات را فراموش نکنم.

برمی‌گردیم به نخستین سؤال میشیما: آیا عشق میتواند بدون خواهش جنسی وجود داشته باشد؟ بهترست تکلمه دیگری برای سؤال، از سؤالی که همواره در این زمینه مورد بحث و جدل بوده بیفزاییم: آیا می‌توان به عشق بی‌جواب و یکطرفه ادامه داد؟ به گمان من این دو سؤال همدیگر را تکمیل می‌کنند.

هر دوشان راه حل غیر ممکن دارند. فقط اهل غرائب یا موجودات فوق انسانی از عهده جواب چنین لغزهایی برمی‌آیند. منظور از اهل غرائب بیشتر مخصوصاً شیفتگان مذهبی است که نه فقط می‌توانند مانند فرشته‌ها زندگی کنند بلکه چنین دردسرهایی باعث استحکام شخصیت و شجاعت و ایمانشان می‌شود.

در قلمرو عشق هر کاری ممکن است. برای عاشق شیدا هیچ چیز غیر ممکن نیست برای او چیزی که مهم است عشق یا ختن است این چنین اشخاص در دام عشق گرفتار نمی‌آیند بلکه صرفاً عشق می‌ورزند. نمی‌خواهند چیزی را در اختیار داشته باشند؛ بلکه عنان اختیارشان را نیز به دست چیز دیگری یعنی به عشق می‌سپارند. وقتی که این عشق جهانی می‌شود، چنانکه بی‌سابقه هم نیست، و انسان و حیوان و سنگ و گیاه و حتی کرم خاکی را نیز در برمی‌گیرد، انسان به حیرت می‌افتد که نکند ما فانیان خاکی فقط دستی از دور بر آتش داریم.

عشق میشیما به جوانی، زیبایی و مرگ ظاهراً از مقوله دیگری است و ربطی به آن نوع عشق که من گفتم ندارد بلکه با اندکی مبالغه باید گفت عشق میشیما سخت نامتعارف است؛ و رنگ خودشیفتگی دارد. هر یک از کتابهایش را که باز کنی انگاره زندگی و پایان محتوم او را احساس می‌کنی. مثل یک موسیقیدان دائماً مایه‌های جوانی، زیبایی و مرگ را تکرار می‌کند. میشیما این احساس را در ما می‌دمد که تبعیدی زمینیم. وقتی که دستخوش عشق چیزهای روحانی و ابدی باشد حتماً خودش را در میان ما تبعیدی احساس می‌کند. چه کسی می‌تواند تبعیدی تنها را تسلی ببخشد؟ فقط تسلی بخش بزرگ و این تسلی بخش بزرگ را به هر چه تعبیر می‌کنید مختارید. ولی در زندگی میشیما ظاهراً چنین تسلی بخشی

نیست. می‌شما اهل ایمان نبود، اهل اصول اخلاقی بود. رواقی‌ای بود که نه در عصر لذت‌گرایی^۲، بل در عصر سادیگری مطلق به سر می‌برد. از رفتار هموطنانش که بر بساط آزادی نو یافته غلت می‌خوردند، به‌جان آمده بود. می‌دید مثل رقیبشان غریبه‌ها، بینشی که از زندگی دارند تا سطح بینش قورباغه پایین آمده است. دید آپولونی^۳ و دیونوسوسی^۴ از دست رفته است. پول، رفاه، امنیت، هدف زندگی شده‌اند. آیا می‌توان سرطان زندگی مدرن را ریشه کن کرد؟ چگونه می‌توان روح روزگار قدیم و بقایای فضایل نیاکان را به زندگی تباہ و فرسوده انسان امروز پیوند زد؟ مطمئناً انسان امروزه مدرن هنوز به وجود نیامده است. انسان امروز چیزی بجز سایه انسان مدرنی که باید بیاید نیست. انسان امروز نه راه پیش دارد نه راه پس. انسان امروز تاگردن در سرداب نزدیک بینیش فرو رفته است. نه با خود آرامش دارد و نه با دنیایی که خیال تسخیرش را دارد. غریزه اجتماعیش خشکیده است و جدا مانده و مهجور و شکسته بسته و تجزیه شده زندگی می‌کند. مهمتر از همه اینکه برای انسان امروز زندگی معنایی ندارد. می‌گویند کیفیت پیدایش اولین پدیده یا روح انسانی مایه اندیشه و اعجاب است. این عجب و اندیشه را هم از دست داده‌ایم. سعی می‌کنیم دنیا

را به ضرب تئوریهای علمی توجیه کنیم ولی از تبیین حتی ساده‌ترین پدیده‌ها هم عاجزیم. این حقیقت را نمی‌بینیم که معنا وقتی پیدا می‌شود که به‌بی‌هدفی آفرینش پی‌ببریم. ما نظم و نسق عالم را به حساب معنی داشتنش می‌گذاریم. نه تاب مفهوم بی‌نظمی اولیه را داریم و نه زیر بار قبول هرج و مرج پیش از آفرینش^۵ می‌رویم در حالی که چنین اذعانی برایمان لازم است. همین‌طور هم‌گردن نهادن به عبث محض. برای فهم و درک عبث محض، نبوغ باید داشت. عبث، پادزهر این یکنواختی و پوچی‌ای است که عطش ما به نظم پدید آورده است. عطش و علاقه به نظمی که داریم. و پادزهری است برای زورزدنهای ما در پی یافتن معنی درجائی که نیست.

من اغلب در برخورد به ناسهای پرسوناژ-های مشهور تاریخ اروپا که می‌شما به کارشان می‌برد، فکر کرده‌ام که قهرمان می‌شما کیست؟ (در کودکی، ژاندارک راستایش می‌کرده تا وقتی که می‌فهمد ژاندارک زن بوده؛ همچنین از ژیل دوردس^۵ هم که عجیب‌ترین و معنائی‌ترین هیولای روزگار شوالیه‌گری است و اعمال و کردارش تا به امروز مایه حیرت ما بوده، نام می‌برد) اخیراً یکشب که در رختخواب دراز کشیده بودم، صف طولی از اساسی مردانی را که رفتار یا کردار یا اندیشه‌شان بر حیات فرهنگی بشر تأثیر

1. Stoic 2. Hedonism

۳. منسوب به Apollo پسر زئوس، از خدایان المپ، رب‌النوع نور و موسیقی و شعروزیبائی مردانه و مظهر آرامش و سنجیدگی

۴. منسوب به Dionysis پسر زئوس، رب‌النوع باروری و شراب و مظهر شور و سرمستی...م.

۵. ژیل دو لاوال سینیور دوردس (یارتس) Gilles de Laval Seigneur de Rais (Retz) (1404-1440)

مارشال فرانسه در جنگهای صدساله. شایعاتی که درباره اعمال شیطانی‌اش منتشر بود باعث محاکمه‌اش شد. وی در جریان محاکمه به‌ربودن و شکنجه دادن و کشتن ۱۰۰ طفل اقرار کرد و به‌اعدام محکوم شد. وی جنگجوی قابل و در اورلئان با ژاندارک بود. دوستدار و حامی موسیقی و ادبیات و هنر بود. سرگذشت او را بعضی منشأ داستان ریش‌آبی دانسته‌اند...م.

* Chaos، غیب‌عمی

نهاده، از مدنظرگذراندم. بعد که این اسامی را یادداشت کردم آنها را طوری دوتا دوتا سرتب کردم که بتوانم این سؤال را در مورد هر جفتی بکنم که اگر شما مختار باشید کدامیک را انتخاب می کنید. جوابها، اگر چه این کار در حد یک سرگرمی باشد، به نظر من خیلی چیزها را برملا می کند. به هر حال سوقعی که این اسامی را مرتب می کردم منظورم این بود که این پرسش را از میشیما کرده باشم. اگر میشیما مجبور به انتخاب بود کدامیک را انتخاب می کرد:

لائوتسه یا سن فرانسیس

لئوناردو داوینچی یا پیکودلا سیراندولا^۱

سقراط یا سونتینی

هیتلر یا تیمور لنگ

اسکندر کبیر یا ناپلئون

لنین یا تاسس جفرسن^۲

ولتر یا امرسن

ژاندارک یا مری بیکرادی^۳

کیتزیا باشو^۴

ربویا والت ویتمن

زیگموند فروید یا پاراسلسوس^۵

مونتزهوما^۶ یا کورتز^۷

پریکلس^۸ یا شارلمانی

کارل مارکس یا گوردیف

هو کوسای^۹ یا رامبراند

ریچارد شیردل یا صلاح الدین ایوبی
شوآنک تسه یارابله

متأسفانه به علت جهل، جای اسامی بسیاری از مشاهیر ژاپن که ممکن بود میشیما بجای اسامی بالا بگذارد، خالی است.

خیلی چیزها هستند که می خواهم در ملاقات خیالی ام با میشیما در Devachan مطرح کنم. قبل از همه ازین گستاخی پوزش خواهم خواست که در آلمان در کسوت جسم و درحالی که هنوز آدم گمنامی بود به دیدارش رفته ام (پاک فراموش کرده بودم که میشیما را دیده ام تا مطبوعات آلمان و ژاپن با بوق و کرنا ماجرا را علنی کردند) لابد میشیما به شامپانی و سیگار - البته شامپانی و سیگار رؤیائی - دعوت کرده بود ولی هیچیک از ما متوجه این تفاوت نبودیم. من لابد سعی کرده بودم میشیما احساس آراش کند. در مقابلم حالت دفاعی نگیرد. سعی کرده بودم اگر ممکن باشد بخندانمش. از ته دل بخندانم. به عقیده من اگر دیدارمان همین یک حاصل را بهم داشت، ارزنده بود. (ولی چطور می توانستم چنین خیالی داشته باشم؟ این فکر عذاب می داد.) بله، به بحث های پرشور می کشاندمش: درباره فرشتگان در آیین بودا و آیین های دیگر؛ در باب ظرایف زبان، در باب پوچی فلسفه متافیزیک، درباره

۱. Pico della Mirandola (۱۴۶۲-۱۴۹۴) اومانیت اینالیایی که به سبب حسن منظر و فضل و دانش معروف بود و علاوه بر علوم به سحر و جادو نیز علاقه داشت. -م.

۲. Thomas Jefferson (۱۷۴۳-۱۸۲۶) نویسنده اعلامیه استقلال و سومین رئیس جمهور ایالات متحده. -م.

۳. Mary Baker Eady (۱۸۲۱-۱۹۱۰) بانویی امریکایی، واضع اصول «معرفت مسیحی» و مؤسس فرقه ای که بر این اصول استوار گشت. -م.

۴. Basho (۱۶۴۴-۱۶۹۴) از بزرگترین شعرای ژاپن. -م.

۵. Paracelsus (۱۴۹۳-۱۵۴۱) طبیب و کیمیاگر و شیمیدان سوئیسی. -م.

۶. Montezuma (۱۴۸۰-۱۵۲۰) حکمران آزتک از ۱۵۰۲ تا ۱۵۲۰.

۷. Cortez (۱۴۸۵-۱۵۴۷) از فاتحان اسپانیایی، فاتح مکزیکو. ۸. Pericles (تقریباً ۴۲۹-۴۹۵ ق.م.) سیاستمدار بزرگ آتن که دوره اش درخشانتترین عصر علم و هنر یونان بود.

۹. Hokusai (۱۷۶۰-۱۸۴۹) هنرمند نقاش ژاپنی. -م.

زن Zen در ادبیات اروپا، در باب عشق در جهان غرب و جهان شرق. در باب عشق فیما- بین میکربها و باسیلها؛ در باب عشق آنها و مولکولها، عشق آسمانی، عشق محرمانه، عشق شیطانی، عشق بیحاصل، عشق به ندیده، عشق جاویدان و همینطور الی غیرالنهاییه. به میثیما می گفتم که حالا که در انتظار تولد دیگر هستم، وقت کافی برای خواندن همه آثارش دارم و حتی اگر مایل باشد می توانم در مورد آنها با خودش به بحث و صحبت بنشینم. می توانستیم هر چیز غیر از مسائل شخصی اش را حلای کنیم فرصت کافی داشتیم در باره فروید، هگل، مارکس، بلاواتسکی^۱، اسپنسکی^۲ پروست، رمبو، نیچه، و هر کس دیگر که می خواستیم بحث کنیم. حتی می توانستیم معمای آفرینش را دو جور مطرح کنیم هم از نظرگاه هگل^۳ هم از نظرگاه خودمان. می توانستیم حوریان و پریان و ارباب انواع و ابر سردان و ساکنان فضا و مقیمان سیاره های دیگر و قهرمانان و هیولا صفتان را نیز به بزم خودمان دعوت کنیم. اسکندر کبیر به سربازان جنگ زده اش می گفت «من قول داده ام که شما را به آخر دنیا برسانم» این همان چیزی است که من می خواستم به میثیما پیشنهاد کنم. یک سیر و سفر درست و حسابی. سفری در رکاب اندیشه، و نه با سهمیز مواد مخدر. سفری دست در دست در کله کشانها یا همراه با اسکورت فرشتگان در طرفین. سفری که از میان واقعیت می گذرد نه اصول و عقاید.

چه رؤیای مدهوش کننده ای! با هیچ چیز غیر از زمان یا بی زمانی، طرف نیستیم. تولدهای دیگر را آنقدر کهنه می کنیم تا به تولدی که مناسب حالمان باشد برسیم؛ تا آنجا که زمان و مکان تولد بعدیمان را خودمان تعیین کنیم. پدر و مادرمان را مشخصات وجودیمان را به دقت انتخاب می کنیم. انتخاب تازه. میثیما در تولد دیگرش می خواهد چه باشد؟ - رهبر خلق یا یک ماهیگیر ساده؟ قهرمان یا یک آدم عادی بی نام و نشان؟ من که قبل از سرگم فکر خودم را کرده ام. من دلم می خواهد آدم عادی بی نام و نشان باشم. حالا هر کس که باشد فرق ندارد. زن یا سردش هم فرق نمی کند. دلم زندگی ای می خواهد که متعلق به حواس باشد، نه زندگی عقلی و عاقلانه. یک آدم عادی، نه مشهور. آدمی که در خیابان همه از کنارش بیخیال می گذرند.

ولی آیا ما بر سر نوشت خودمان حاکمیم؟ چقدر دلم می خواست می دانستم انتخاب میثیما چیست؟ ولی محتاطتر از آن بودم که در فشارش قرار دهم. درست همانطور که هیچوقت نخواسته بودم بپرسم ازدواجش از چه قرار بوده یا هیچوقت اسیدی به شادی عشق. چه به سرد چه به زن چه به شمشپانزه چه به درخت نارگیل، بسته بوده؟ بیشتر از هر چیز دلم می خواست ارزش بپرسم آیا هنوز تغییر دادن جهان- این جهان، جهان بعدی، جهان بین دو جهان، را سهم می داند؟ هم این را

۱. Blavatsky (۱۸۳۱-۱۸۹۱) مادام هلنا پتروونا بلاواتسکی بانوی روسی، عالم علوم غریبه و از پیروان تئوزوفی. به هند و تبت سفر کرد. انجمن تئوزوفی را برپا کرد. کتاب ایسیس بی پرده را نوشت که کتاب مقدس پیروان تئوزوفی گردید در ۱۸۷۹ به مدرس رفت و آنجا را مرکز تبلیغ خود قرارداد. عده پیروان او به هنگام مرگش ۱۰۰/۰۰۰ تن بودند. - م.

2. Ouspensky

۳. ارنست هاینریش هگل (۱۸۳۴-۱۹۱۹) Ernst Heinrich Haeckel زیست شناس و فیلسوف آلمانی. اولین مدافع آلمانی نظریه تکامل ارگانیسم و از طرفداران فلسفه وحدت گرایی (monism) - م.

می‌خواستم بدانم و هم این را که: سرگ چه مزه‌ای دارد؟ آیا سرگ پایان همه چیزست یا هنوز چیزی برای تخیل باقی می‌ماند؟

د کلاه‌فرنگی معبد طلائی^۱ میشیمای عزیزم، در شرح یک جنبه از زیبایی سرگ عبارتی آورده‌ای که هرگز نمی‌توانم فراموش کنم: سایه روشن عدم^۲ نمی‌دانم این عبارت به ژاپنی چه طنینی دارد ولی به انگلیسی افسون می‌کند. و در جای دیگر، گمان می‌کنم در آفتاب و پولادگفته‌ای می‌خواهی طرحی بیفکنی که هنر و زندگی را الفت دهی. نمی‌دانم با چه عمق و قاطعیتی در این باره تأمل کرده‌ای. تعجبم از این است که چطور متوجه تناقضی که در این فکر پاک نهفته است نشده‌ای. تو لبه تیز شمشیرتیز تناقض را با دست برهنه گرفته‌ای. مگر نه؟ زندگی ات مخصمه‌ای بود که تنها چاره‌اش سرگ بود.

تو گره گردیوس^۳ خودت را خودت بست و خودت به یک ضربت شمشیرگستی. شاید در همان کتاب است که نوشته‌ای ذهنت همیشه از یکنواختی هراسان است. این یکی از گیج‌کننده‌ترین و غریب‌ترین حرفهای تست. آدمی مثل تو از یکنواختی و ملال شکایت می‌کند. باور نکردنی است. آیا هیچ چیز نمی‌توانست خشنودت کند؟ حالا که به مقصودت رسیده‌ای یا بلکه نتوانسته‌ای به مقصودت برسی آیا خشنودی؟ آیا رو در روی مطلق قرار گرفته‌ای؟ آیا معتقدی که «قهرمان تنویر افکار» وجود خارجی دارد یا تنویر افکار را اسطوره‌ای می‌دانی که راهبان محبظ از خود جعل کرده‌اند؟

بله میشیمای عزیزم هزاران سؤال هست که دلم می‌خواست از تو می‌پرسیدم؛ البته نه اینکه فکر می‌کنم در حال حاضر - که خیلی دیر شده است - پاسخی برای آن سؤالات داری بلکه از آن جهت که شیوه اندیشه تو برای من خوشایندست. در سراسر زندگیست سخت و بی‌امان کار کردی - چه سودائی در سر داشتی؟ آیا نمی‌توانی از همان عوالم بالا، کتاب دیگری در باب بیهودگی کار برایمان بفرستی؟ هموطنانت به چنین چیزی نیازمندند چرا که مثل سورچه و زنبور کار می‌کنند. ولی آیا از دسترنج خود چنانکه پسند خدا باشد، بهره‌مند می‌شوند؟ آیا با چشم بصیرت به کار نگاه می‌کنند و آنرا دلکش می‌یابند؟ تو می‌خواستی روح فضایل نیاکان را در آنان بدسی یعنی پایه و مایه تازه‌ای به زندگیشان ببخشی. ولی مگر زندگی نیاکان تو یا نیاکان من چه بوده؟ آیا از زندگی خصوصی میلیونها آدم بی‌نام و نشان که سنگینی کارهای دنیا را به دوش دارند با خبری؟ آیا فکر می‌کنی اگر انسان نجیب و با فضیلت باشد زندگی غنی تر و سرشار ترست؟ چه کسی می‌تواند در این باب داوری کند؟ سقراط یک نوع داوری می‌کرد و عیسی به نوعی دیگر و گوتاما بودا نیز پیشتر از آنان پاسخی دیگری به این پرسش داده بود. و آیا بودا برآستی پاسخی داشت؟ یا پاسخش سکوت بود؟

مطمئنم که سکوت چیزی است که آخر - الامر قدرش را شناختی و ارج نهادی. چه سختکوشیها کردی که همه چیز را بگویی و سپس همه کار را بکنی. تو یکه تاز هر میدان

1. Pavilion of the Golden Temple

۳. گرهی که گوردیوس پادشاه فریجیه بسته بود و مدعی بود که فقط فرمانروای آینده آسیا می‌تواند آنرا بگشاید و اسکندر به ضربت شمشیر آنرا گشود. - م.

2. Adumbrations of nothingness

بودی. تنها چیزی که در زندگی پر آشوبت از دست نهادی دلکی بود. از فرشته‌ها می‌نوشتی ولی از قرینه‌شان دلکها غافل می‌گشتی. فرشتگان و دلکان از یک نژادند با این تفاوت که یکی زمینی و دیگری آسمانی است. صد هزار سال بعد از این که فضا را تسخیر کردیم، احتمالاً با فرشتگان ارتباط برقرار می‌کنیم. البته آن کسانی از ما می‌توانند این ارتباط را برقرار کنند که اعتمادی بر تن خاکی نداشته‌اند و با تن آسمانی یا قالب مثالی خود انس یافته‌اند. یعنی به عبارت دیگر آن کسانی که فهمیده‌اند همه چیز ذهن است و آنچه ما فکر می‌کنیم همان چیزی است که هستیم و آنچه داریم همان چیزی است که واقعاً می‌خواهیم. حتی در آن روز دور، دو جهان وجود دارد - یکی جهنم که این دنیا همیشه بوده است و دیگر دنیای ارواح آزاده‌ای که می‌دانند دنیا ساخته دست خودشان است. پیکو دلامیراندولا در سخنی که در باب قدر و مقدار آدمی راند چنین گفت:

«خدا به آدم گفت من ترا در سیانه عالم بدان‌سان قرار داده‌ام که حول و حوش خود را آسانتر ببینی و هرچه را که در جهان هست تا اعماق بنگری. ترا بدانگونه آفریده‌ام که نه زمینی باشی و نه آسمانی، نه میرنده نه ناسیرا تا خود به آزادی، سازنده و ویرانگر خویش باشی. می‌توانی تا حد حیوان فرو روی و یا در هیأتی ربانی فراز آیی. تنها تو می‌توانی به آزادی اراده، پرورش و گسترش یابی. باری شعله عالم‌تاب زندگی در دل تو زبانه می‌کشد.» پدران ما آزمون‌ها کرده‌اند که آزمونهای تو در جنب آنها در چشم خودت نیز خوارست. حتی در طلیعه تمدن انسانهایی بوده‌اند که هشت ده هزار سال از زبانه خود پیش بوده‌اند. حتی اگر بیشتر به عقب برگردیم بی‌شک پی‌می‌بریم که زنها یک زمان بر جهان

حاکم بوده و در پی پایان بخشیدن به رنج و فلاکت‌های دنیوی بوده‌اند. (نکته در اینجا است که فقط بشر اولیه توانسته بود با راحتی بالنسبه‌ای خودش را با محیطش سازگار کند و شیوه‌های باستانی زندگی را ادامه دهد) ما که تصویری کنیم مسائل و مشکلات دنیای امروز تازه و خردکننده است چه بسیار افعال و اساسی گذشتگان را به دست غبار فراموشی سپرده‌ایم. زمان همه چیز را چه خوب و چه بد، می‌شوید و با خود می‌برد زندگی مانند رودخانه‌ای بی‌پایان جریان می‌یابد و خار و خاشاکی را که ما ساده لوحانه تاریخ می‌نامیم با خود جمع می‌کند. تاریخ بجز افسانه‌ای که به خوابمان می‌برد یا ترسمان را برمی‌انگیزد چیست؟ ما از تاریخیم یا تاریخ از ما است؟ هشت ده هزار سال دیگر ممکن است ژاپن از صفحه روزگار بعلت نقصان اغذیه یا از طغیان اسلحه محو شود. چه کسی از عاقبت کار ژاپن خبر دارد؟ هیچ چیز را نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم؛ نه نجات و نه نابودیمان را.

سپاه اندکی که توگرد آوردی، همان سپاه نخبگان، یحتمل صد سال دیگر نام و نشانی از آنها نیز در خاطره‌ها نباشد. نام تو خواهد پایید ولی نه به عنوان منجی آینده ژاپن بل به عنوان سرگرم کننده مردم و بافنده کلمات. ممکن است ترا عاشق زیبایی و جمالی بدانند که کلاش شور و حالی در دل برمی‌انگیخت زندگی کلام از زندگی کردار جداست. کلام ممکن است بردل بنشیند ولی فقط دل می‌تواند با دل بنشیند. ولی کردار بسان غبارست. آثار و بقایای شکوه باستانی گذشتگان دور ویر ما را احاطه کرده است ولی زندگی و تلاش نجیبانه‌تر و شکوهمندانه‌تری به ما الهام نمی‌کند.

میشیمای عزیزم من هم شریک جرم

توام؛ همین جرم که می‌کوشم زیستن‌گاه بهتری از دنیا بسازم. یا لااقل با این امید آغاز کرده بودم. کاروبار نوشتن، به‌طریق خاصی، بیهودگی این تلاش را به‌من نمایاند حتی پیش از آنکه کلمات حکیمانه‌سن-فرانسیس را خوانده باشم بر آن بودم که با چشمان دیگر به دنیا بنگرم؛ آن را چنانکه هست بپذیرم و دل به‌ساختن دنیای خود بندم. این عطف عنان، چشم‌سرا بر بدیهای موجود نبست و در مقابل رنج و فلاکتی که انسان می‌کشد، بی‌تفاوت نساخت؛ و یا مرا با قوانین و نهادها و باید‌نباید‌هایی که در زندگی داریم موافق‌تر نکرد. حقا که تصور دنیایی پوچ‌تر و غیر واقعی‌تر از دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم برای من مشکل است به‌گفته‌عرفای قدیم به‌خطای‌کیهانی و ساخته‌دست آفریننده‌ای دروغین شبیه‌ترست. برای آنکه جهان زیستنی‌تر بشود به‌چیزی که نیچه «سحک‌زدن-معیارها یا ارزیابی ارزشها» می‌نامید نیازمندیم. به‌عبارت ملایم‌تر دنیای ما دنیای دیوانه‌ایست که متأسفانه دیوانگان‌ش خارج از دارالمجانین زندگی می‌کنند. وقتی که انسان سر خود و راه خود در پیش گرفته باشد دنیا چنین به‌نظر می‌آید. ژاپن نه دیوانه‌تر نه فرزانه‌تر از بقیه‌دنیاست. درست مانند هائیتی جادوپرستی و مانند آلمان اریابان جنگ و مانند آمریکا سلاطین سیه‌دل صنعت دارد. ژاپن هم دیگر نوابغی دارد که نه بزرگتر و نه کوچکتر از سایر نوابغ جهانند. مشکلات ژاپن منحصر به فرد نیست؛ چاره‌مشکلاتش هم همینطور. ژاپن، جهان تو و پرورنده‌تو بوده است آمریکا هم جهان من و پرورنده‌من. شاید خود را گول می‌زنم ولی احساس می‌کنم دارالمجانین پنهانی و خصوصی خودم را یافته‌ام. من هم ممکن است جنون داشته

باشم ولی باجنون هم‌وطنانم فرق دارد. اگر اینان آرزو داشته باشند عمداً خودشان را به نابودی و مهلکه بیاندازند، دست روی دست می‌گذارم و تماشا می‌کنم. قصاصش را خودشان پس می‌دهند، نه من. با هر سانهی که اینان در راه من گذاشته‌اند توانسته‌ام زندگی‌کنم و باگذشت زمان این موانع هر دم کمتر وحشت‌انگیز و دست‌وپاگیر می‌شوند. انسان این بازی را نه با آموختن قواعدش بلکه با ترفند زدن به قواعد یاد می‌گیرد. این هنر را در هیچ مکتبی نمی‌آموزند مگر در مکتب زندگی. و تازه مهارتی که به‌دست می‌آید صوری و سطحی است. دست آخر همه ما را دراز می‌کنند. فرد فرد ما را و کسانی راهم که در راه وطن جنگیده‌اند یا نجنگیده‌اند.

آخرالامرگورستانها باغ و بوستان و مسکن و مأوای انسان خواهدگشت. ای کاش خفتگان خاک به زبان می‌آمدند! و ای کاش از این دنیا، نه از آن دنیا سخن می‌گفتند. ای کاش می‌توانستیم از تجربیات دیگران عبرت بگیریم. ولی اگر اصولاً در این حیات دو روزه چیزی بیاموزیم به این شیوه نخواهیم آموخت. بهترین دانشی که می‌توانیم بیاموزیم، هنر زیستن است که معلم و مدرس ندارد. هر کس باید راهی برای خود بیابد یا به‌قول معروف راه خود را بیابد و با آن یگانه شود. مضحکه این است که خطاها نیز مانند صوابها اهمیت دارند یا احتمالاً از آنها مهم‌ترند. آزمون و خطا، آزمون و خطا - تا آنکه دست از طلب برداری و دست از طلب برداشتن یعنی سر به دیوار سنگین نگذاشتن.

سرباز از لحظه‌ای که به‌جنگ می‌رود تنها فکر و ذکری که دارد صلح است. شاید سرداران و سالاران در هوای پیروزی باشند ولی کسانی که درگیرودار جنگ‌اند چنین

هوایی ندارند. می‌شیمای عزیزم تا آنجا که من آثارت را خوانده‌ام، صلح، صلح، جای وسیعی را در آثار تو اشغال نکرده است. وقتی که حدیث سربازان خورده و خوابیده‌ات را (این مختصر اسائه ادب را می‌بخشی) می‌خواندم به این حرفها فکر می‌کردم. هر وقت که سپاه مرتب و تعلیم یافته‌ای را عازم میدان جنگ نمی‌بینم پیش خودم فکر می‌کنم آن تجهیزات ترو تمیز، آن پوتینهای برق انداخته و دکمه‌های براق پس از نخستین برخورد با دشمن به چه روزی خواهند افتاد. فکر می‌کنم چطور آنهمه اونیفورم، کفن کثیف و پاره پاره پوره سردگان و مثله‌شدگان خواهد شد. اهمیت می‌کنم برای اونیفورم قائلند حیرت‌انگیز است. مثل اینکه تن اسیر و اجیر اونیفورم است. نمی‌دانم هنگامی که سپاه کوچکت را گرد می‌آوردی هرگز در اندیشه تجملی به نام اونیفورم که تهیه‌اش تلاش و فرصت فراوان می‌خواهد بوده‌ای؟

شاید این ملاحظات، در راه هدف متعالی تو، پوچ و بیهوده به نظر آید ولی یقیناً سردان عمل که تو نیز نقش آنان را ایفا می‌کنی باید بدانند که در جنگ، لای و لجن و خون و گند و کثافت و مرض بخش و بار می‌کنند. ولی واقعاً هم فقره اول و آخر از این فهرست که گفتم، در هر جنگی به حد و فور یافت می‌شود ولی شاید زیباشناسی و ظرافت طبع تو مانع از چنین ملاحظاتی بود.

امروزه تمام جهان «تمدن» چیزی بجز اردوگاه جنگ نیست و قربانیان معرکه، به خاموشی می‌نالند: «صلح، صلح، صلح، ما صلح می‌خواهیم!» و تو می‌شیمای عزیزم به نحو غریبی بی تفاوت مانده بودی. آیا گمان برده بودی تا حالت حمله به خود بگیری کارها رو

به راه خواهد شد؟ یا به سادگی از عواقب و اهمیت تجدید قوا غافل بودی. آیا اعتراف به شکست و غرامتی که با سپکو پرداختی بس بود؟ نمی‌توانم باور کنم که تا این حد برکنار و خودگرا بوده باشی. این البته موضوعی بود که می‌خواستیم با کمال علاقه در اعراف با تو بحث کنیم. آنچه در دست ما مانده است فقط حدس و گمان است. بعضی به این دلخوشند که ترا احق بنامند و بعضی دیگر به این که ترا متعصب بدانند و عده‌ای نیز ترا قهرمان می‌شمارند.

هر چه بودی فقدان ضایعه‌ای برای جهان بود. این حرف را موقعی می‌زنیم که نابغه‌ای از میان ما رخت بر بسته باشد. حقیقتاً هیچکس و هیچ چیز نیست که سزاوار کلیشه «ضایعه عظیمی در عالم بشریت» باشد. میلیونها انسان صرفنظر از زلزله و سیل و طاعون و وبا، فقط در جنگ کشته شده‌اند. وقتی که سخن از مرگ به میان می‌آورند، مرگ مشاهیر بیشتر مطرح می‌شود. ژنرالهایی که در جنگ کشته شده‌اند، توجه ناسزاواری برانگیخته‌اند. ولی مرگ اینان ضایعه عظیمی برای عالم بشریت نیست. اینان را پیشاپیش قهرمان می‌دانند چرا که وظیفه‌شان خطر کردن در معرکه نبردست. هیئات، بر مرگ هنرمندان و اندیشمندان باید سوگوار شویم. در هر زمان و مکان سردار و سالار پدید می‌آید ولی هنرمند خلاق نه. معمولاً وقتی به گفتار و کردار این آفرینشگران اعتنا می‌کنیم که خیلی دیر شده است؛ و برای جبران این تأخیر، نامشان را به نام مشاهیر سردگانی که در فهرست آراگاههای رسمی جهان آمده، می‌افزاییم.

ولی با میلیونها سردگان و از پا افتادگان

1. Solipsist

و از دست‌رفتگان روحی چه می‌گویید. آیا هیچک از آنها نمی‌توانستند از این عزیز-شدگان بزرگتر باشند؟ آیا در آن میان، متفکران و مخترعان و انسانهایی برخوردار از بینش و بصیرت بیشتر نبودند که اگر زنده مانده بودند چهرهٔ عالم را دیگرگون می‌کردند؟ مردانی از قبیل ادیسون، مارکنی و انیشتن چه تحولات شگرفی به بار آوردند نظیر اینها کم نیستند. مطمئناً همهٔ انسانهای گمنام و از یاد رفته‌ای که در جنگ کشته شده‌اند کودن و ابله نبوده‌اند ولی آیا فقدانشان ضایعه‌ای برای جهان بوده؟ یا جهان به‌عزایشان نشسته؟ - دنیا فرصتی برای چنین فکرها ندارد. به پیش! به پیش! جهان می‌غرد.

به پیش اگر چه گاهی معنای پیشروی، پسروی باشد. به پیش اگر چه معنایش منهدم کردن جهان باشد. مدعی‌اند این زبانحال زندگی است. ولی نیرویی که ما را به پیش می‌راند چه زندگی باشد چه سرگ، جهان از دست ما جان به‌در خواهد برد. این جهان نه جهان من است نه جهان تو، جهان هستی است. انسان گاهی حیران می‌ماند که این کلمهٔ غریب جهان چه معنایی دارد؟ اکنون که دست شسته‌ای از این جهان، بخواب آرام.

ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی

بوده می‌گوید اخیراً دلیل فلسفی بر اثبات وجود خدا یافته‌ام. فردای آن روز شمس مجلسیان را مخاطب ساخته می‌گوید دیشب شهودی به من دست داد. دیدم فرشتگان از آسمان به سرای عالمی فرود آمدند تا سپاس بگذارند که خدا را به فلسفه اثبات کرده است. کسانی که تصوف را طریقت عبوسانهٔ ریاضت‌کشان سر به‌صحرارده‌ای می‌دانند که در طلب یافتن میان‌بری به سوی حقیقت، از کنار چشمه‌ساران خنک، ندیده می‌گذرند، ممکن است این سخن شمس را نابخردانه و دور از ذهن بشمارند. تصوف، هزل وجد و حق و باطل، همه را، در بر می‌گیرد و همین است که از بسا فلسفه‌ها و مذهب‌ها جدا و ممتاز

شکل دگر خندیدن^۱

مگر چه من خود ز عدم دلخوش و خندان زادم
عشق آموخت مرا شکل دگر خندیدن
به صدق مانم خندم چو مرا در شکنند
کار خامان بود از فتح و ظفر خندیدن

رسیدن به روح تصوف، بدون شناختن طنز و طبیعت صوفیانه، امکان ندارد. صوفیان هر نکته‌ای را که سالوس عالمان خودرای و خود-بین را بر ملا کند خوش دارند. حکایتی از این دست به شمس تبریزی نسبت می‌دهند: در محضری که شمس حضور داشته یکی از عالمان باکر و فرکه صاحب رسالات عدیده

۱. این مقاله، ترجمهٔ مقدمهٔ کتابی است از دکتر مسعود فرزاد تحت عنوان:

Another Way of Laughter, A Collection of Sufi humor

در سال ۱۹۷۳ در نیویورک توسط انتشارات E.P. Dutton منتشر شده است. -م.

• دوبیت از یکی از غزلیات مولوی در دیوان شمس به‌مطلع:

جنتی کرد جهان را ز شکر خندیدن

آنک آموخت مرا همچو شرر خندیدن

است. از میان نود و نه اسم جلاله که در قرآن ذکر شده، صوفیان حق را که به معنای حقیقت و رهایی از هرچه باطل است دوستتر می‌دارند. گاهی که حق و باطل، چهره به چهره در می‌آیند، طنز دلنشینی پدید می‌آید. و اگر باطل از آنها باشد که سالها در پرده پنهانند، این طنز واقعاً مضحک است. سون کی یکه‌گور در این باب اشاره‌ای دارد: «تا جوان بودم، از خنده غافل بودم بعدها که چشمانم بازتر شد و حقیقت را دیدم... به خنده افتادم... و هنوز همچنان می‌خندم.»^۱ از این گذشته، یکی از خصایص احوال صوفیانی که در این فضا دم می‌زنند، نوعی شفقت بیدریغ و فرزائگی عملی است که چون با احساسات سطحی و سوزناک و پندارگرایی‌های دیگران دست و گریبان شود، «خنده‌ای دیگر» پدید می‌آورد.

سرآغاز بعضی از نمونه‌های مشهور طنز صوفیانه که در آثار ملانصرالدین و بهلول به چشم می‌خورد، همین فرزائگی عملی است. این نکته را همواره باید به خاطر داشته باشیم که صوفیان قرون اولیه هجری، در جنب و جمع مسلمانان معنون، در اقلیت و گاه در معرض آزار و ایذاء بوده‌اند، ماجرای صوفی شهیر، حلاج شهید که در لحظات بیخودی عارفانه، زبان به انا الحق می‌گشود، داستانی است که بر هر سر بازاری هست. قشریان مذهبی، حلاج را پس از زجر و زندان به این بهانه که ادعای خدائی دارد، به قتل آوردند. بسیاری از حاکمان، بلای خطرناکتری برای جان صوفیان بوده‌اند. امیران، وزیران و سلاطینی که در دامان معجزگویان و مدیحه‌سرایان زر می‌ریختند، از صوفیان بی‌پروای

۱. در کتاب Either/or

وارسته‌گردن‌فراز رویگردان بودند. عجب نیست اگر ایشان را محترم نمی‌داشتند و گاه چنانکه می‌دانیم شاعران یا زاهدان صوفی را که از اظهار بندگی و چاکری‌تن می‌زدند، سر به نیست می‌کردند؛ مگر اینکه عرفاً و اجماعاً حمق و دیوانه به حساب می‌آمدند.

صوفیان اینان را عقلاء المجانین می‌نامند و با شیوخ و اولیا و حکما هم‌تراز می‌دانند. اگر معاصر معروف حلاج، بایزید بسطامی را که به حکم دیوانگی از شهادت وارheid از این زبیره ندانیم، بهلول و لقمان سرخسی از جمله عاقلان مجنونند. جنون بعضی از عاقلان مجنون را جنون الهی و سرستی عشق عرفانی می‌دانند. عطار تعلق خاطر غریبی به این جماعت دارد و آثارش سرشار از حکایت آنان است. مثنوی مولوی، مقالات شمس تبریزی، و تاحدودی گلستان و بوستان سعدی نیز از این قبیل حکایات خالی نیست.

به همانگونه که تصوف برعاش و زندگی روزانه و فرهنگ خاورمیانه اسلامی تأثیر نهاده و طریقت زندگانی بسیاری از مسلمانان گردیده است؛ عقلاء المجانین و حکایاتشان آهسته آهسته از خاستگاه نهان خویش به در آمده و با فرهنگ مردم پیوند خورده‌اند. شخصیت‌هایی مانند بهلول، در عرف ایرانیان به اندازه قهرمانان شاهنامه معروف‌اند.

ملانصرالدین نه فقط در ایران که مهد پرورش تصوف بوده بلکه در سراسر خاورمیانه و کشورهای همجوارش: رومانی، بلغارستان، یونان، هند، آلبانی، یوگسلاوی، ارمنستان، گرجستان، قفقاز، اوکراین و ترکستان چین هم، شناخته‌ترین فرد از این جمع است. این عاقلترین ساده لوحان، آنچنان برای مردم خاور نزدیک و میانه عزیزست که داستانش و

ساجراهایش را همواره، بی آنکه از تأثیر یا طراوتشان کاسته شود، نقل می کنند. بجای آنکه مطلبی را باجدل و مناقشه و یا احتجاجات فلسفی اثبات کنند، شیرین ترین شگرد اینست که به شیوه صوفیان قدیم، از حکایتی مناسب مقام و از جمله از حکایات ملانصرالدین مدد بگیرند. مدعی دیگر خاموش می ماند. چه کسی از پس حکایات ملا برسی آید؟ خوبی اش این است که این مباحثات عبث که بیفایدهگی- اش از ابتدا معلوم است، به مجرد اینکه بگویند «یک روز ملا...» جای خود را به همدلی و مهربانی می دهد و رگهای برآمده گردن ژاژخایان را سی خواباند.

حقیقتاً در کشورهایی نظیر ایران که داستانهای ملا تا حد تأثیرات زبانی بر فرهنگ مردم اثر گذاشته، می توان با گفتن یک دو کلمه اول حکایت، سررشته را به دست داد (مثلاً لحاف ملا نمونه خوبی است؛ که اشاره دارد به ساجرای یک نزاع ساختگی که زندان می خواهند بدینوسیله ملا را از رختخوابش بیرون بکشند و لحافش را بر بایند).

داستانهای ملا در سرزمین های مختلف خاورمیانه تغییرات مختصری یافته است، همچنین اسم پدید آورنده داستانها. در ایران و جنوب روسیه به ملانصرالدین یا فقط ملا یا نصرالدین معروف است. ترکها به او حجا می گویند و در مصر به حجا^۲ شهرت دارد (و این اسم اخیر در متون عرفانی از قبیل

هثنوی سولوی و مقالات شمس دیده می شود.^۳ انس و الفتی که مردم این کشورها و چند کشور دیگر با او دارند نمی گذارد در باب ملیتش تفحص کنند. همه بداهتاً او را هموطن خود می دانند. تا کنون فقط دو ادعا در مورد ملیت ملا اقامه کرده اند یکی در ترکیه که آق شهر^۴ را رسماً مسقط الرأس او دانسته اند و دیگری در اتحاد جماهیر شوروی که با یک فیلم بلندبالای خوب به نام ملانصرالدین در بخارا (استودیو تاشکند، ۱۹۴۳) او را قهرمان ملی معرفی کرده اند.

در ایران که تصوف، بیشتر از طریق متون قدیمه عرفانی نفوذ بی اندازه داشته، بعضی از داستانهای ملا نه فقط در آثار سولوی و شمس که همچنین در بعضی آثار سلهم از تصوف مانند هزلیات عبید زاکانی و جامع-الحکایات حبیب کاشانی و بهارستان جاسی نیز دیده می شود؛ و تعدادی از داستانهای منسوب به سایر عقلاء المجانین به آثار ملا- نصرالدین راه یافته و به حجم داستانهای شفاهی و کتبی منسوب به او افزوده است.

بدبختانه (یا خوشبختانه) هنوز در امریکا یا انگلستان چیزی به نام بوس ملا- نصرالدین وجود ندارد. معلوم نیست دلیلش این است که کاروبار حمقا حاجتی به تحقیقات فاضلانه ندارد یا این که حقایق تاریخی و افسانه های مربوط به ملا چنان باهم آمیخته اند که مصلحت نیست موضوع تتبعات علمی و دانشگاهی قرار گیرد.^۵ در نتیجه غیر از

1. Hoja 2. Juha

۳. در این کتاب اغلب او را به عرف فارسی زبانان ملا خوانده ایم. معنای ملا وسیع تر از حجا ترکهاست. ملا هم حاکی از حرفه اصلی وهم هیأت ظاهری اوست.

4. Aqshahar

۵. مقاله ای که به قلم محقق یوگسلاو Bajraktarevic تحت عنوان «آیا ملانصرالدین واقعاً وجود داشته است» در ضمیمه سال ۱۹۳۲ بلگراد پولیتیکا Belgrade Politica منتشر شد همچنین سایر نوشته های بعدی اش در باب حقیقت وجود ملانصرالدین (در دائرة المعارف اسلام و منابع دیگر) را هنوز از مقوله تتبعات علمی و دانشگاهی نمی شمارند؛ دلیلش شاید تشکیک اتم باشد که خاورشناس نامدارتری بود.

داستانهای ملا، منبع دیگری در باب شناسائیش نداریم. چند مطلب در مورد ملا می‌دانیم که اعتبارشان به اندازه سایر این قبیل مطالب است، از این قرار:

ملانصرالدین در حدود سال ۱۲۲۷ میلادی (۵۰۶ هجری قمری) در خاورمیانه، و احتمالاً تر از همه جا، در منطقه شمال غربی آن که امروزه ایران نامیده می‌شود، به دنیا آمد. و از همین سرزمین بود که منظمًا با خر مشهورش به اطراف و اکناف و سرزمین‌های مجاور مسافرت می‌کرد تا که آخرالسر در ترکیه رحل اقامت افکند. جوانی‌اش مصادف با گسترش امپراطوری مغولها در آسیای صغیر و کهولتش - اگر مته به خشخاش سنوات نگذاریم - مقارن با ظهور تیمورلنگ بود. ملانصرالدین احتمالاً در قونیه به مدرسه علوم دینی رفت و پس از فراغ از آنجا عنوان مذهبی ملا یافت و توانست پس از وفات پدرش جای او را بگیرد و قاضی (یا مفتی) احکام شرع شود. بهر حال چندی برنیامد که از این مقام کناره کرد.

از این پس، همزمان با آشوب و ناامنی - ای که آسیای قرون وسطی را دربرگرفت، ملا از طریق دیوانه‌نمایی روی به فرزاندگی آورد و جان خویش را به دربرد. با همه انقلاباتی که در زمانه بود وی تبسمی آرام و طنزآمیز و دیدی همه جانبه و تحول یابنده از زندگی داشت. خانه‌ای داشت که با زنش آنجا می‌زیست و با اینحال همواره در سیر و سفر بود. ذهنی روشن و هوشی تند و بصیرت روانشناسانه آدشناسان^۱ فطری و سادگی بی ملاحظه کودکان داشت. بدینسان بجای

آنکه در برج عاج بنشیند یا دل به وسوسه وزارت بسپارد، آزادانه‌تر از فرزندگان صوفی و تائوئیست‌ها زندگی را سیاحت کرد:

آدام همچو آینه

جنبنده همچو آب

حاضر جواب، همچو طین

نرم همچو نیستی محض

ملا نه تنها از تهدیدات عن‌قریب امیران و سلاطین رست بل به حکایت بعضی منابع، در بر سر عقل آوردن امیرتیمور اهتمام کرد و از این رهگذر بسیاری از انسانها را از قتل و شهرها را از ویرانی رهایی داد.

بهلول، مجنون عاقلی که در اغلب متون عرفانی حضور دارد، قهرمان بسیاری از داستانهای منسوب به ملانصرالدین است (وبالعکس).^۲ منشأ این اشتباه چند چیز است، نخست شاهکار ایشان کاملاً مشابه است؛ و همان رابطه‌ای که ملانصرالدین با تیمورلنگ داشت، بنا بر مشهور بهلول با هارون‌الرشید داشت. هارون که از صراحت و بی‌پروایی بهلول، مشوش و مبهوت شده بود در عین حال به طرز غریبی به این ابله علاقه داشت و گاه مانند مردم عادی او را می‌خواند و با او به مشورت می‌نشست.

از هیچ قرینه‌ای بر نمی‌آید که سؤالاتی که از بهلول می‌کردند به هزل یا به جد بوده است. پرسش‌کنندگان همچنین هارون خود نمی‌دانستند آیا با فرزانه‌ای عارف مواجه‌اند یا دیوانه‌ای کامل عیار؟ در کتاب عقلای مجنون آمده است که بهلول جنون ادواری داشته است این تصور ممکن است پیش بیاید که بهلول، به همین جنون ادواری

1. Menschenkenner

۲. از جمله، ده دوازده حکایت منسوب به بهلول که در مجموعه داستانهای بهلول عاقل، تدوین م. تدین (تهران، ۱۳۳۸) با مختصر، تغییر در فکاهیات خنده‌آور ملا (تهران، ۱۳۱۹) و در Nasreddin Hoca Fikralari (استانبول، بی‌تاریخ) نیز آمده است.

هم تظاهر می کرده زیرا در چنان اوضاع و احوالی جنون ادواری از جنون همیشگی به مصلحت نزدیک تر بوده است.

فقط یک بار خود بهلول در حکایتی که در مثنوی آمده به این موضوع اشاره کرده است. در این حکایت، سحرمانه به یکی از دوستانش می گوید که تظاهر به بلاهت می کند زیرا مردم شهر او را فرزانه تر از همه می دانند و بزور می خواهند قاضی القضاة شهرش کنند. تا آنجا که در افواه شایع است بهلول^۱ و مخصوصاً ملانصرالدین را ابله و دلقک می دانند؛ و داستانهای اندک شماری هست که چهره این دو را فرزانه بنمایاند. و شاید به همین جهت باشد که این دو، و بویژه ملا، هنوز قهرمانان زنده ای هستند. اگر حکایات منسوب به آنان، حکایات اخلاقی و آسوزنده متکلفانه ای بود در طاق نسیانش می نهادند و در قفسه کتابخانه ها به غبار سالیانش می سپردند.

باری، هر شیوه و دستورالعمل «چنین و چنان کنید» مخالف با طریقت عرفاست. همین ویژگی است که تصوف بیغش را از هر نحله دیگری ممتاز می کند. اینان حتی شیوه ها و دستورالعملهای مثبتشان را به نحوی چنان منفی به کار می گیرند که خودفریبی و کبریای نفس به بار نیاورد. این نحوه منفی به بهترین وجهی در یکی از حکایات مثنوی بیان شده است:

بر لب جو بود دیواری بلند
بر سر دیوار تشنه دردمند
تشنه مستسقیی زار و نرسزار
عاشقی مستی غریبی بیقرار
سانعش از آب آن دیوار بود

از پی آب او چوساهی زار بود
شد حجاب آب آن دیوار او
بسر فلک میشد فغان زار او
ناگهان انداخت او خشتی در آب
بانگ آب آمد به گوشش چون خطاب
چون خطاب یار شیرین و لذیذ
مست کرد آن بانگ آبش چون نیبذ
از سماع بانگ آب آن ممتحن
گشت خشت انداز و زانجا خشتکن
آب می زد بانگ یعنی هی ترا
فایده چه زین زدن خشتی مرا
تشنه گفت: آبا مرا دوخایدمست
من از این صنعت ندارم هیچ دست
فایده اول سماع بانگ آب
کو بود مر تشنگان را چون سحاب
بانگ او چون بانگ اسرافیل شد
مرده را زین زندگی تحویل شد

فایده دیگر که هر خشتی کز این
بسرکنم آیم سوی ساء معین
کز کمی خشت دیوار بلند
پست تر گردد به هر دفعه که کند

تا که این دیوار عالی گردنست
سانع این سر فرود آوردنست
سجده نتوان کرد بر آب حیات
تا نیایی زین بن خاکی نجات

(مثنوی، اسلاویه، دفتر دوم، ص ۱۳۵)
چه بسا مرد خشتکن این داستان را بتوان
یکی از عاقلان مجنون دانست که خامان

۱. اسم کامل و حقیقی بهلول، ابو وهاب بن کوفی است. لفظ بهلول (که بمعنای قهقهه است) ابتدا لقب او بوده که بعدها به صورت اسم حقیقی اش به کار رفته است.

ممکن است کردارش را حمل بر جنون محض کنند. در داستانهای صوفیانه چه بسیار خشت‌های خود بینی و خود رایی و خشک‌اندیشی که از دیوار «نفس» برکنده و به دور افکنده می‌شود. این چنین ترک و تزه‌د همان فقری است که اینهمه مورد ستایش شاعران قدیم بوده است و این فقر آنچنانکه محققان غرب قائلند فقر مادی پشمینه پوشی و کاسه گردانی نیست؛ و آن‌گاه که سالکی با ترک ماسوی به چنین وارستگی روحی رسید دیگر تکلیف «مثبتی» در پیش ندارد و بسان عارف واصلی می‌شود که در داستان عطار فرشته‌ای به او می‌گوید حال که ترک تعلقات کردی همانجا که هستی بمان، و در طلب خدا سباش که خدا خود بسوی تو می‌آید. حکایاتی که در این کتاب آمده است از منابع مختلفی نقل و نگارش شده است. همچنین بعضی حکایات ملا و بهلول را از حافظه خود نقل کرده‌ام. بندرت این حکایات را لفظ به لفظ ترجمه کرده‌ام؛ مگر در مواردی که کاملاً موجز و سنجیده بوده (مانند بعضی از حکایات مقالات شمس و داستانهای منظوم

عطار) همچنین در مواردی که یک داستان در چند منبع با مختصر تغییری به نام چند نفر آمده است همیشه نام‌گوینده اصلی را نتوانسته‌ام بازیابم. کتابشناسی‌های پانویسها اغلب برای عطف توجه به متون غیرداستانی عرفانی بوده است. در چنین کتابی که در باب تصوف و عرفان و سلهم از تصوف و عرفانست این بحث و قیل و قال پر به درازا کشید:

ابلهی را پرسیدند قیمة با غین است یا با قاف؟ گفت با گوشت

این ابله ملانصرالدین بود که بعضی داستانهایش را مولوی در پرسشهای عمیق روانشناسانه و عرفانی خود درج کرده است. هر ساله هزاران نفر به زیارت مرقد مولوی در قونیه می‌شتابند. آق شهر، که مقبره ملانصرالدین در آنجاست، از آنجا چندان دور نیست. دیدارکنندگان، با دروازه آهنینی در مدخل مقبره ملا مواجه می‌شوند که قفل بزرگی بر آن بسته‌اند؛ ولی مایوس باز نمی‌گردند چرا که دیوادی در کار نیست.

بی ریشه

نام نیکلای هایتوف نخستین بار در صفحات ماهنامه ادبی «سپتامبر» به سال ۱۹۵۴ دیده شد، و آن سالی بود که نویسنده داستانهای نخستین خود را اول بار منتشر می کرد. تا آن هنگام، نیکلای هایتوف عنوان مهندس جنگل داشت و هیچ معلوم نبود که روزی نویسنده ای چیره دست از کار درخواهد آمد. خدمت مهندسی جنگل به او امکان داد که در مزارع جنگلی «رودوپ» Rhodope اطلاعات جالب و مستندات عظیمی در باره زندگی روستایی و فعالیتهای دهقانی گرد آورد.

پس از بازگشت از آن مأموریتها نخستین کتاب حاوی داستانهای خود را منتشر کرد. سپس طی ده سال، چهارده مجموعه داستان دیگر و دو نمایشنامه و بیست قطعه کوتاه و بلند نمایشی برای رادیو و تلویزن نوشت که بعضی از آنها به چاپ رسیده اند. بالاخره دو مجموعه اخیر او تحت عنوان «اوراق لطف و صفا» و «قصه های وحشی» و نمایشنامه های یک پرده ای او به نام «قایق در جنگل» و «سگ» توجه عموم و تحسین منتقدان ادبی را برانگیخته است.

«بی ریشه» داستان کوتاه و بسیار لطیفی است از این نویسنده جوان بلغاری که برای کتاب الفبا ترجمه شد.

از من می پرسی اسمم چیست... از لطفت متشکرم. الان درست یک سال است که در شهر زندگی می کنم و تقریباً هر روز می آیم و روی همین نیمکت می نشینم، اما هیچوقت نشد که کسی اسم مرا بپرسد؛ بلی، هیچکس! تو اول کسی هستی که اسم مرا می پرسی، و من از این بابت از تو تشکر می کنم. خدا تو را به حال و روز من نیندازد!

نه خیال کنی که گرسنه ام یا تشنه ام. نه. حتی برای من همه چیز به بهترین وجهی فراهم است و به قول معروف کار و بارم از هر جهت سکه است: دخترم به شوهر رفته، و چه شوهر خوبی! بچه ای هم دارد که بحمدالله صحیح و سالم است. شوهرش رئیس یک مزرعه اشتراکی است و با هم در بیلاق زندگی می کنند. پسرم در وزارتخانه ای کاری کند و شغل مهمی دارد که خرس می رود. مهندس است و دیپلمی دارد به پهنای ملافه. اتومبیلی هم با راننده در اختیار دارد. زنش هم پزشک است. در خانه حماسی با دوش و وان چینی دارند که بیا و ببین! بنابراین من هیچ کمبودی از لحاظ خورد و خوراک ندارم. اتاق قشنگی هم

تنها در اختیار من گذاشته اند که در آن می خوابیم و می نشینیم، و تخت خوابی هم با رخت خواب خوب و تمیز دارم. اما من در آن اتاق احساس راحتی و خوشی نمی کنم. در اینجا اوضاع نه تنها بر وفق مراد نیست بلکه حالم روز به روز هم بدتر می شود: اشتها ندارم، بزحمت خوابم می برد و همیشه فکرهای عجیب و غریب می کنم. و وقتی هم از حال و روز خودم با کسی درد دل می کنم می گویند یار و دیوانه است.

مثلاً دلم می خواهد ماست بخورم. به پسر می گویم:

- کیرچو (Kirtcho)، من می خواهم بروم قدری ماست بخورم؛ نظر تو چیست؟ هم گردشی می کنم، هم مردم را می بینم و هم هوایی می خورم...
پسر می گوید:

- نه بابا. تو هوش و حواس درستی نداری. خدای نا کرده زیر ماشین می روی و کار دست من می دهی. بهتر است راحت و آسوده در منزل بهمانی و استراحت کنی.

ناچار اطاعت می کنم و در خانه می مانم. خانه ما آنقدر وسیع است که به سربازخانه می ماند. سبلهای فاخر و فرشهای ایرانی قشنگی دارد. کف اتاقها آنقدر صاف و صیقلی است که آدم کافی است بی احتیاطی کوچکی بکند تا لیز بخورد و پایش بشکند.
باز پسر می گوید:

- استراحت کن، بخور، بخواب، بنوش، فکر بیخود مکن و طوری زندگی کن که برازنده پدر من است.

زندگی کنم؟ ولی آخر با که؟ با اتاق ناهار خوری؟ با قفسه ها؟ پسر و عروسم که از صبح تا شب بیرونند. فقط صبحها می بینمشان که می گویند «خدا حافظ» و شبها که دیروقت برمی گردند و می گویند «شب بخیر». و باز صبح فردا همان آش است و همان کاسه. الان بیش از یک سال است که بجز همین چند کلمه حرفی نداریم با هم بزنیم. تا وقتی بچه در خانه بود باز چیزی بود. من قدری با او بازی می کردم، سرش را گرم می کردم و در نتیجه سر خودم هم گرم می شد... پس از آن، عروسم تصمیم گرفت بچه را به پرورشگاه بفرستد، و حالا او فقط هفته ای یک بار بیشتر به خانه نمی آید.

می خواهی بدانی چرا عروسم این کار را کرده است؟ برای اینکه مبادا بچه طرز صحبت کردن دهاتیها را از من یاد بگیرد. بلی، بلی. می ترسید از اینکه بچه مثل دهاتیها حرف بزند. با این وصف، من هیچوقت حرفهای بدو بیراه، مثلاً فحش، به بچه یاد نمی دادم. نه، نه، هیچوقت! یک بار هم که من از «چماق» با او حرف زدم داشتیم اسب بازی و سوار بازی می کردیم، ولی مادرش از کوره در رفت و گفت:

- بلی، بلی! چماق دیگر چه صیغه ای است؟ چه لغت زشت و زنجبختی بجای «تعلیمی» به بچه یاد می دهی!

گفتم: دخترم، این هم واژه ای است مثل واژه های دیگر. وقتی تعلیمی یا چوبدستی درشت تر و زنجبخت تر شد می شود چماق. چرا نباید این لغت را به بچه یاد داد؟
گفت: او که گاوچران نخواهد شد تا به این لغت احتیاج پیدا کند. او به مدرسه خواهد رفت و هر چه لازم باشد خواهد آموخت. به «چماق» تو احتیاج پیدا نخواهد کرد.

و برای همین یک کلمه او را به پرورشگاه فرستاده‌اند.
من این موضوع را برای پسرم حکایت کردم و به او گفتم:
- سیریل عزیزم، به نظر تو بهتر نیست که من به ده برگردم؟ در آن صورت پسر تو
می‌تواند در خانه بماند.

اما او خشک و قاطع جواب داد:
- حرفش را هم نزن. تو تنها در ده چه بکنی؟ می‌خواهی مردم بگویند که من
عرضه نگهداری از پدرم را ندارم؟ نه، نه! همین جا بمان و راحت باش و کارت به هیچ چیز
نباشد. استراحت کن، بخور، بنوش...

همه‌اش می‌گویند بخور!.. ولی من دیگر نمی‌خواهم هی کنسرو بخورم، بلی
نمی‌خواهم گوشت سرخ کرده کنسرو بخورم، دلمه کنسرو بخورم، سوسیس کنسرو بخورم. اینها
دائماً می‌در قوطی کنسرو است که باز می‌کنند و عروسم هم مرتباً سس «مایونز» است که به
غذاهای کنسرو می‌زند. مدتی در آلمان بوده و آنجا دیده که همه چیز را با سس مایونز
می‌خورند. یک ماشین سس سازی خریده است و هی سس درست می‌کند. وقتی تمام شد
باز درست می‌کند و داریم همین برنامه براه است... ما هم مجبوریم از آن سس بخوریم و الاخر
بیارو معرکه بگیر!

یک روز به پسرم گفتم:
- پسر جان، آخر این سس مایونز مرا می‌کشد.
گفت: چرا؟

گفتم: حالت استفراغ به من می‌دهد.
گفت: همینت مانده بود! نکند زخم معده پیدا کرده‌ای! فردا تو را به درمانگاه
می‌برم. اگر زخم معده باشد باید فوراً عملت کنند.
- مرا عمل کنند؟

باور کنید حاضر بودم معده‌ام را در بیاورند فقط و فقط به قصد اینکه برای همیشه از
شر این سس مایونز لعنتی خلاص شوم!

روزی هم نشستم و قدری پیاز و سیر رنده کردم و با نمک و سرکه معجونی ساختم و
خوردم تا سزه دهانم را عوض کنم، یعنی طعم نا مطبوع مایونز را از بین ببرم. با آنکه معجون
من طعم تند داشت بنظرم مائده بهشتی آمد. از آن وقت، بارها و بارها از آن معجون درست
می‌کردم و می‌خوردم تا یک بار که فراموش کرده بودم بوی دهانم را زایل کنم خانم دکتر
بوی سیر را حس کرد و با ناراحتی تمام گفت:

- این چه بوی گندی است که از تو می‌آید؟
من نمی‌توانستم دروغ بگویم، لذا گفتم سیر خورده‌ام.
گفت: سیر از کجا آمد؟

گفتم: ای! قدری رنده کردم و خوردم.
او آنقدر عصبانی شد که نگو. البته داد و بیداد راه نینداخت ولی کلماتی که به
زبان آورد از تیغ سلمانی برنده‌تر بود. گفت:

- خوب، خوب، چشم روشن! پسر تو من شیک‌ترین مبلهای مدرن را از گوشه و کنار دنیا تهیه می‌کنیم و به اینجا می‌آوریم که حضرتعالی با بوی سیرخود آنها را به‌گند بکشی؟ از فردا لابد قفسه هم بوی‌گند خواهد گرفت. فردا باید مبل ساز را بیاورم که مبلها را تمیز کند و آنها را دوباره لاک‌والکل بزند، چون تا این کار را نکنم نمی‌توانم سهمان به خانه دعوت کنم.

سعی کردم آراش کنم و گفتم:

- عصبانی نشو. دیگر هیچوقت این کار را تکرار نخواهم کرد و سیر و بیاز نخواهم خورد. من اهل صلح و صفا هستم.

ولی چه صلحی! چه صفایی! من تا بحال دو بار جنگ کرده‌ام. بار اول در جبهه و بار دوم در قطارهای ارتشی، و در هر دو بار نه ترسیدم و نه مردم. لیکن صلحی مثل صلح فعلی ممکن است به معنای واقعی کلمه مرا به درک واصل کند.

حرف من این است که شما مردی را در آپارتمانی منزل بدهید، هیچ کاری به او رجوع نکنید، مرتب هم سس‌مایونز به او بدهید بخورد، بجز چند کلمه‌ای هم که گاه‌گاه به او خطاب می‌کنید حرفی با او نزنید، خواهید دید که کلکش کنده است. به پسرم گفتم:

- وقتی سی‌روی سر سدها که دریچه‌های آنها را باز کنی و ببندی قدری ترکه بید برای من بیاور که لااقل بنشینم و برای خودم زنبیل ببافم. در جواب گفت:

- تو زنبیل ببافی! همین‌ت مانده بود که بشوی عمو زنبیل باف. ای بابا! بگیر توی خانه راحت بنشین. سگر خوشی زیر دلت زده؟

پسرم درست به سادش می‌ماند. وقتی حرفی را زد دیگر ممکن نیست از آن برگردد. آخر او مهندس است و سروکارش با رقم و عدد... برای او «دو» همان «دو» است و صفر همان صفر، و دیگر هیچ چیز حساب نیست.

به من می‌گویند: «شب بخیر! برو بخواب!» ولی آخر چطور بخوابیم؟ ظاهر اسر این است که ما خانوادهٔ پیوسته‌ای هستیم. آنها مرا «پاپا» خطاب می‌کنند، باهم زندگی می‌کنیم و سر یک میز غذا می‌خوریم ولی نسبت به هم بیگانه هستیم، چرا؟

و این بیگانگی به حدی است که وقتی خواستند برای نوهام یعنی بچه‌شان اسمی بگذارند حاضر نشدند اسم مرا روی او بگذارند. اسم من «ایگنات» (Ighnate) است. آنها از این ترسیده‌اند که نکند یک وقت رفقای بچه بجای «ایگنات» او را «گاتو» (یعنی چلمن) صدا بزنند. ما در خانواده‌مان دو تا اسم «ایگنات» داشتیم: پدر بزرگ من و پدر پدر بزرگم. به عقیدهٔ من آنها آدمهای بسیار خوبی بودند و در زندگی زحمت و سرارت زیاد می‌کشیدند. به چریکهای مبارز کمک می‌کردند و مردان روشندل و ترقیخواهی بودند. اما پسر و عروسم اکنون از اسم آنها احساس تحقیر می‌کنند و اسم نوهام را گذاشته‌اند «کراسیمیر» (Krassimir). حتی پدر بچه، یعنی پسر من، یک وقت سعی کرده بود اسم خودش را عوض کند، به همین جهت در ادارهٔ خودش به نام «سیریل ایگناتیف» (Cyrille Ighnatiev) ثبت‌نام کرده بود. من این

را برحسب تصادف فهمیدم: روزی به خانه ما تلفن شد من گوشی را برداشتم و شنیدم که یکی گفت: «آقای مهندس ایگناتیف تشریف دارند؟»

وقتی به خانه برگشت جدی با او حرف زدم و گفتم:

- گوش کن پسر، نام خانوادگی من ایگناتوف است و نام خانوادگی تو هم؛ چون به هر حال تو پسر من هستی. تو اگر می خواهی نام خانوادگیت را عوض کنی باید از طریق روزنامه رسمی کشور اقدام کنی، ولی حق نداری اسم مرا تغییر بدهی. خیال کردم حالا جواب می دهد و داد و بیداد راه می اندازد ولی دم نزد. اما راجع به اسم بچه، همان اسم من در آوردی «کراسیمیر»، من زیاده از حد شل گرفتم و ناچار همان اسم روی او ماند.

همین چیزها جان مرا مثل خوره می خوردند. چیزی هم نیست ها! .. اما بمحض اینکه شب فرا می رسد درست مثل این است که دارند روح مرا با مته ای سوراخ می کنند. بخصوص، این ناراحتی از ساعت ۲ صبح برای من شروع می شود، و آن معمولاً وقتی است که یک عالم فکر و خیال به کله ام می زند و از خودم می پرسم که چرا زندگی در ده خودم را با این قفس زرین عوض کرده ام؟ راستی چرا؟ ولی همینکه در این باره با پسر حرف می زنم جوابی بجز این نمی شنوم که می گوید:

- تو می خواهی تنها در ده بمانی چه بکنی؟

و من چطوری برای او توضیح بدهم که وقتی در ده هستم خودم را در مرکز عالم حس می کنم؟ توی آن باغ سیوهام، آن باغ گیلاس، آن گیلاسهای سرخ که آب به دهان می اندازد. آنجا پیاز هست، کدو هست، صدای غلغولوی بوقلمون هست، صدای خش خش پیراهنهای قشنگ زنان دهاتی هست، صدای بعبع گوسفند هست... من دو بزغاله ملوس داشتم که ریششان سفید بود... این شیطانها عادت کرده بودند که تا دم در اتاقم می آمدند و انگشتهای مرا می لیسیدند... هر دورا در جشنی که پسر داشت سربریدند. من نمی بایست بگذارم که چنین کاری بکنند و غصه آنها هنوز به دلم هست. همینکه صدای باز و بسته شدن در را می شنیدند شروع می کردند به بعبع: سه ته ته... سه ته ته...

و اما نگو از در خانه مان، چه دری! دری قرص و سنگین از چوب بلوط خوشرنج که کولپها آن را روی پاشنه های آهنی سوار کرده اند. وقتی روی پاشنه می چرخد سوت می زند. گاهی هم مثل طرقة آواز می خواند. گاه نیز که هوا مرطوب است مثل بره بعبع می کند. و وقتی هوا خشک و گرم است درست مثل «اورگ» کولپها می نوازد. من از روی جیرجیرهای او می فهمیدم که هوا می خواهد خراب شود یا خوب شود. کارگر کشاورزمان را خبر می کردم و می گفتم: «جوان، دستگاههای آبیاش گردی را حاضر کن، فردا باران خواهد بارید، و او جواب می داد:

- رادیو که چیزی در این باره نگفته است.

می گفتم: میل خودت است، فرزند، تو به رادیو گوش بده و من به جیرجیر در خانه مان. خواهیم دید که حق با کدام یکی است.»

و همیشه هم در کهنه من بود که راست می گفت. آن وقت، رئیس سزرعه اشتراکی

ما عادت کرده بود به اینکه هر روز صبح بیاید و از من بپرسد که امروز هوا چطور خواهد بود. حالا متأسفانه آن در زنگ زده است، کسی بازش نمی‌کند و کسی به صدایش، به حرفهایش و به آوازه‌هایش گوش نمی‌دهد.

یک روز به برادر زلم نوشتم که برود و سری به خانه ما بزند و ببیند چه برسر در آمده است. او در جواب، این چند کلمه را نوشت:

«سلام شوهر خواهر عزیزم، بدین وسیله به اطلاع می‌رسانم که در خانه کماکان سر جای خودش است، اما دیگر آواز نمی‌خواند، فقط مثل سگ کتک خورده زوزه می‌کشد. رئیس سزرعه حال تو را از من می‌پرسید و بقیه نیز همینطور. همه به تو سلام می‌رسانند. زیاده عرضی نیست.»

کاغذ را به پسر نشان دادم تا بخواند و ببیند که هنوز هستند کسانی که به من علاقه‌مندند. اما او در جواب گفت:

- شما پیرسردها مثل بچه‌ها می‌مانید. عوض اینکه در گوشه دنجی آرام بگیرید و زندگی راحت و بی‌دردسری را بگذرانید همیشه چیزی در درونتان وول می‌خورد و بیقرارتان می‌کند.

تو را به خدا می‌بینید؟ آخر من چطور بین سیر و سس مایونز آشتی برقرار کنم؟ من اگر دیگر نتوانم با پسر حرف بزنم پس با که بزنم؟ و اگر بدانید چقدر دلم می‌خواهد حرف بزنم! باور کنید که از حسرت حرف زدن دارم می‌ترکم. ولی آخر با که حرف بزنم؟ در باغهای ملی همیشه یک مشت جوان می‌بینم که دارند یکدیگر را می‌بوسند و لب بر لب هم دارند. بچه‌هایی هم هستند که بازی می‌کنند و زنهایی که بافتنی می‌بافند. بندرت کسی به سن و سال من پیدا می‌شود، و اگر هم بشود یا کارمند بانک است یا منشی اداره‌ای که با من تفاهم ندارد. روز پیش به یک سرهنگ بازنشسته برخوردم؛ به او گفتم اسمال سوکارها زحمت زیادی دارند و باید به سوهاشان سم سولفات بپاشند. اما او از اشعه لازار یا لازر با سن حرف زد که ظاهراً تازه اختراع شده است تا همه چیز و همه کس را بسوزاند و از بین ببرد. سرهنگ می‌گفت این «لازر» دیر یا زود جای توپخانه را خواهد گرفت و دیگر کار تمام است. درباره انفجار بمبهای مختلف نیز و صداهایی که می‌کنند توضیحاتی می‌داد و در باره اشعه لازر که بی‌سرو صدا می‌کشد. تأسف هم می‌خورد، مثل اینکه سردن در همه و سرو صدایی چون غرش رعد با مردن بی‌سرو صدا فرق دارد. حالا باز خدا پدر این یکی را بیاسرزد که لااقل از جنگ با من صحبت می‌کرد، چون بیشتر مردم از دردها و ناراحتیهای خودشان با شما حرف می‌زنند: یکی کمرش درد می‌کند، یکی سرش، یکی ضماض پروفوسور «دی‌نکف» (Dinékov) را ترجیح می‌دهد و دیگری کپسول یا قرص او را.

سرد دیگری از اهالی کراسنوسلو (Krasno Selo) را دیدم که درباره فرقه‌ای از جوکیان هند صحبت می‌کرد، و می‌گفت اینها مدت‌ها سرازیر، یعنی سر به زمین و پا به هوا می‌مانند تا خون به مغزشان برسد. خود یارو آدمی بود که رنگ به رخساره نداشت، گویی به عمرش یک قطره خون به مغزش نرسیده بود. گردنش تابیده بود و ابروی چپش دم به دم بالا و پایین می‌رفت. من برای جوکیها دوا می‌خورم: یک بیل بزرگ به دست هر کدانشان

می‌دهم و به کارشان واسی دارم. این کار بطرز بسیار خوب و مؤثری خون به مغزشان می‌دواند. یادم می‌آید که خودم سه سال پیش زانویم سخت درد می‌کرد. زانویم را با نیش زنبور مثل آبکش سوراخ سوراخ کردند ولی درد همچنان باقی بود. یک‌روز برادر زخم را دیدم که بیل بزرگی بر دوش داشت و از برابر من رد می‌شد. از او پرسیدم کجا می‌روی؟ گفت رئیس مزرعه یک تکه چمن به من محول کرده که آن را برگردان کنم. دارم می‌روم آنجا کار کنم. می‌خواهی تو را هم ببرم؟

لنگان لنگان به دنبالش رفتم. تمام روز باهم کار کردیم، زمین‌کنندیم، برگردان کردیم و عصر وقتی برگشتیم مثل اینکه معجزه‌ای روی داده باشد درد زانویم خوب شده بود. ما چرا را به رئیس مزرعه گفتم و از او خواهش کردم قطعه چمنی هم به من محول کند، چون علاوه بر درد زانو کزکی نیز در سایر مفاصل خود حس می‌کردم، و چه خوب که دوی آن را پیدا کرده بودم.

رئیس مزرعه به من گفت:

- چرا می‌خواهی برای خودت در دسر درست کنی؟ برو استراحت کن و مراقب سلامت خودت باش. چمن می‌خواهی چکنی؟
گفتم: تو چمن را به من بسپار، کارت نباشد. خواهی دید که من برای سلامت و استراحت خود احتیاج به این کار دارم.

این رئیس مزرعه می‌دانست که بانی اصلی مزرعه من بودم و برای من احترام قایل بود، به همین جهت نمی‌توانست خواهش مرا رد کند. اما تکه چمنی که به من داد بسیار دور بود؛ شاید یک وقتی چمن بود اما حالا یکپارچه پوشیده از علفهای هرزه و خار و خشک بود. من که یک موکار با سابقه هستم از جا درنرفتم و شروع به کار کردم و در مدتی بسیار کوتاه کلک خارها را کردم. فقط در گوشه‌ای از آن زمین یک درخت تناور جنگلی بود که ریشه‌های عمیقی داشت و من نمی‌توانستم آنها را بکنم. دورش را با بیل و کلنگ خالی کردم و ریشه‌ها را یک یک بریدم، فقط ریشه اصلی مانده بود که کنده نمی‌شد. آخر، یک روز یکشنبه تا عصر دور ریشه را کردم و می‌کنم تا آن را هم از جا در آوردم. چنان شد که گفتم زمین نفس راحتی کشید. آن وقت باشن کش زمین را صاف کردم و دور آن را حصار کشیدم و بجای آن درخت جنگلی یک گلابی و یک گیلاس کاشتم. بقیه زمین را هم یونجه کاشتم و خوب آب دادم و همه را به امان آفتاب و طبیعت رها کردم.

چند وقت بعد، که با برادر زخم بیرون رفته بودم و فصل یونجه چینی بود از سمت آن تکه چمنی رفتم که خودم آبادش کرده بودم. یونجه‌ها به گل نشسته بودند و گیلاسها سرخی می‌زدند. هوا بوی عطر می‌داد و صدای وزوز زنبوران عسل که به طاب شیره گل می‌گشتند به گوش می‌رسید.

برادر زخم گفت:

- یا الله شروع کنیم به کار!

گفتم: نه. ما این یونجه زار را درو نمی‌کنیم. بگذار تا زنبوران عسل و سوسکه‌های طلایی شیره گلها را بمکند و مرا تقدیس کنند!

شب بعد از آن روز، با رئیس مزرعه گفتگویی داشتیم. به او گفتم:
- اگر می‌خواهی معنی سلامت و استراحت را بفهمی فردا با من بیا و چمن مرا

بین .

قبول کرد. وقتی رسیدیم گفتم: حالا تماشا کن!
- اگر یک بطری شراب و یک بره‌کوچک داشتیم که کبابش می‌کردیم دیگر
بسیار عالی می‌شد. خوشبختانه روغن هم همراه دارم.
بادی به غنغب انداخت و راهش را کشید که برود، بی‌آنکه نگاهی به گل‌های
شقایق وحشی که لای یونجه‌ها در آمده بودند یا به گیلاسها که داشتند می‌رسیدند بیندازد،
یا عطر علفها را استنشاق کند.

از آن زمان بعد، این مسئله آرامش، اغلب فکر مرا به خود مشغول می‌دارد. در
این باب با پسرم صحبت کردم و گفتم:

- خوب، رفیق مهندس، تو که بارها به من اندرز داده‌ای که فکری بجز آرامش
خود نداشته باشم، بگو ببینم، به عقیده تو آرامش در چیست؟

گفت: آرامش در این است که مردم راحت بگذارند و کاری به کارت نداشته باشند.
گفتم: نه عزیز، این حرف چرند است، این حتی تفریح هم نیست. آن تلویزیونی که
شما هر شب نگاهش می‌کنید برای من مثل روغن خوبی است که از پشت ظرف شیشه‌ای آن
نگاهش کنند. سینمای واقعی آن است که آدم در زندگی، خودش در آن بازی کند... راحت
بگذارند یعنی چه؟ وقتی کسی کاری به کار آدم نداشته باشد همان وقتی است که آدم
مرده است.

گفت: معه‌ذا وقتی آدم بازنشسته شد طبیعی است که باید استراحت کند و کسی کارش
نداشته باشد.

گفتم: من این را طبیعی نمی‌دانم. چنین چیزی در طبیعت وجود ندارد. هیچوقت کسی
رویه بازنشسته ندیده است و نخواهد دید. آیا تا به حال شنیده‌ای که عقابی بازنشسته شده
باشد؟ عقابی که لش بیفتد و استراحت کند، عقابهای جوان موش‌مرده به دهانش می‌گذارند.
عقاب تا آخرین نفس می‌پرد، یعنی تا وقتی که بیفتد و بمیرد.

آن وقت ماجرای راکه در طرفهای «رودخانه سفید» دیده بودم برای پسرم نقل
کردم: نزدیک ظهر بود. ضمن اینکه شاخه خشکیده کاجی را می‌بریدم مواظب گوسفندا هم
بودم. همان وقت صدایی از بالا شنیدم. عقابی را دیدم که مثل گلوله از طرف کوه «پرسنک»
(Persenk) می‌آمد. درست از بالای سر من رد شد و قدری آن سوتر، در پشت کاجها،
تلاپ بر زمین افتاد. دویدم که ببینم چه بر سرش آمده است. دیدم بالهایش بازمانده و جان
داده است. هیچ اثر زخم به تنش دیده نمی‌شد ولی مرده بود!.. بلی، در حین پرواز مرده بود
و من هم همین حرف را به پسرم زدم. چه مرگ زیبایی!

می‌خواستم به او بگویم که تو مرا در اینجا در قفس حبس کرده‌ای. البته عین این
کلمات را نگفتم تا ناراحتش نکنم ولی در ذهنم بود که همین مفهوم را به او حالی کنم، و
کلمات را می‌جویدم.

او چنان نگاهی به من کرد که گفتمی بار اول است مرا می بیند. گفت:
- باید تو را پیش طبیب ببرم. اعصابت ضعیف شده است.
اعتراض کردم و گفتم:

- بسیار خوب، مرا ببر پیش طبیب خودت و بعد هم برو با خیال راحت تلویزیونت
را تماشا کن.

ولی او منظور مرا نفهمید. برای او حرفها هم مثل عددها هستند. دو همان دو است
و صفر همان صفر. من به بغداد می روم و او به ترکستان. چگونه ممکن است هیچوقت بهم
برسیم؟

این دردی است که هر شب درونم را می خورد. از جا می پریم که پنجره را باز کنیم و
قدری هوای تازه بخوریم، ولی هوای تازه کجا بود؟ از کوچه بوی بنزین و گازوئیل و صدای
پت پت و غرغر اتومبیلها و غریوگرکننده بوق ماشینها به درون می آید؛ درست مثل اینکه
پی در پی گلوله درگوشم و در قلبم خالی می کنند. من چیزی می گویم و شما چیزی می شنوید.
شهری که جمعیتش دارد به یک میلیون نفر نزدیک می شود چگونه شهرداریش و اداره کنندگانش
نمی توانند چنین شهر بیچاره ای را از دست هزار و یا حداکثر پنج هزار موتوری که در آن
بکارند خلاص کنند؟..

پنجره را می بندم و می دوم تا سرم را زیر شیر آب بگیرم. فعلاً این تنها راه حلی است
که به فکرم می رسد. نه! راه حل دیگری هم هست و آن اینکه فرار کنم؛ بلی باید فرار کنم!
می خواهم از هوای آزاد تنفس کنم و بوی خاک تازه و گرم و شخم زده بشنوم. اما صحبت
کردن از این چیزها پیش سرم مثل این است که با یخچال حرف زده باشم.

از حق نگذریم، پسر من پسر بدی نیست. جدی و کاری و با شرف است اما مثل
اینکه از شکم مادرش بیرون نیامده، بلکه از درون یک پیت حلبی افتاده است. بوی شیر
آدمیزاد نمی دهد، بوی بنزین می دهد. با این ترتیب، تفاهم بین ما ممکن نیست. نامه ای
برای او می نویسم، بدین مضمون:

« کیر چوی عزیزم، من به دهه برسی کردم. تو باید بدانی فرزند، که درختها تا نهالند
می توان آنها را از جایی به جای دیگر برد و دوباره کاشت. تو مرا به شهر آورده و در اینجا
کاشته ای و حال آنکه من ریشه ندارم. ریشه هایم در ده مانده است. اینک می روم و ریشه های
خودم را پیدا می کنم، در غیر این صورت پژمرده می شوم و می میرم. پسر، مرا ببخش و به
دنبالم میا. من به راه خود به بغداد می روم و تو به همان راه خود به سمت ترکستان ادامه بده!»

پدرت.....

کریشان چندار
ترجمه
پردیز لشکری

نهی توانم بیبروم

قسمت اول

انسانی که خاری در ضمیرش فرو رفته

(نامه‌هایی که کنسول کشور بیگانه‌ای از کلکته برئیس دولتش نوشته است.)

ویلاي مون‌شاین
کلکته
هشتم اوت ۱۹۴۳

حضرت اشرف

بتازگی وارد کلکته شده‌ام. بطوریکه شهرت دارد کلکته بزرگترین شهر هندوستان است. پل هورا شگفت‌انگیزترین پل هندوستان است. اهالی بنگال باهوش‌ترین جامعه هندوستان هستند. دانشگاه کلکته بزرگترین دانشگاه هندوستان است. «سوناگچی» وسیع‌ترین روسپی‌خانه هندوستان است. ساندربان- حومه‌ای از کلکته- معروف‌ترین شکارگاه ببر هندوستان است. متداول‌ترین باقلوای کلکته «راسوگولا» نام دارد. سیگویند زنی روسپی برای اولین بار آن را درست کرد. ولی از برگشتگی بخت نتوانست آن را بنام خود ثبت کند و از مزایای قانونی‌اش بهره جوید. چون در آن روزگار قانون مدنی هندوستان چنین قسمتی را شامل نبوده ناچار آخر عمری در خیابان بگدایی افتاده بود تا آنکه مرگ او را نجات داد. در بسته جداگانه‌ای دویست عدد «راسوگولا» بحضور اشرف تقدیم میدارم. باقیمه- ریزه میل بفرمائید و ببینید چقدر لذیذ و خوش مزه است.

استدعای عاجزانه دارم که همیشه چاکر جاننارتان باشم

(محل امضاء) ف ب اولسون

کنسول کشور سیلوریکا در کلکته

کلکته نهم اوت ۱۹۴۳

حضرت اشرف

سیمارا خانم دختر کوچکتان از فدوی خواسته‌اند نی‌سار افسایی بحضورشان تقدیم دارم. امروز در خیابان بمار افسائی بر خوردم و نی زیبایش را به صد روپیه خریدم. نی سبک

وزن و خوش ریختی است. از گیاهی هندی با اسم «لاکی» درست شده است. این نی کاملاً از ساخته‌های دست انسانی است. دستور دادم براقش کنند و سگری زنگ‌داری هم برایش بسازند. پس از کسب اجازه از حضور شریف‌تان - بخود شهادت و آزادی داده و آن را بعنوان هدیه‌ای برای سیما را خانم - دختر کوچک و لینعمتم - ارسال میدارم.

فرمانبردار ترین چاکرتان
(امضاء) ف ب السون
کنسول سیلوریکا
۱۰ اوت ۱۹۴۳

حضرت اشرف

در کلکته مانند کشور خودمان جیره‌بندی در کار نیست. از نظر غذا عموم اهالی آزادی و اختیار تام دارند. دیشب کنسول تیلی بشام دعوت‌م کرده بود. گذشته از ۲۴ رقم سبزی و سالاد و پودینگ - ۲۴ رقم خوراک‌گوشت رو میز بود. شراب خیلی ناب بود. همانطوریکه خاطر جنابعالی مستحضرسست در کشور خودمان حتی پیاز و هویج‌فرنگی را جیره‌بندی کرده‌اند. ولی اهالی کلکته با جیره‌بندی سروکاری ندارند. مردم این سرزمین ازین لحاظ واقعاً خوشبخت هستند. درین ضیافت مهندسی هندی نیز حضور داشت که تحصیلات عالی‌ه‌اش را در وطن ما پایان رسانیده‌است. در طی گفتگوهایش یادآور شد که قحطی کلکته را در معرض خطر قرار داده است. کنسول تیلی ازین گفته خنده‌اش گرفت و من هم خندیدم. واقعاً که این هندوان تحصیل کرده آدهای نادان و از دنیا بیخبری هستند. از معلومات کتابیشان گذشته هیچگونه اطلاعی درباره اوضاع و احوال حیاتی کشورشان ندارند. در واقع دو سوم جمعیت این کشور شب و روز مشغول تولید غله و بچه است. پر واضح است که قبل از جنگ مقدار زیادی غله بخارج صادر میشد. هندوستان هرگز از نظر غله و بچه در مضیقه و قحطی نخواهد بود. نوشتم که پیش از شروع جنگ مقدار زیادی غله بخارج صادر میشد. بچه‌ها هم که بحد رشد و بلوغ میرسیدند به‌عنوان فعله به جنوب افریقا فرستاده میشدند. چندی است که از صدور فعله جلوگیری بعمل آمده چون به ایالت هندوستان آزادی داخلی داده شده است.

فکر میکنم این مهندس هندی یکی از آن آشوبگران خطرناک باشد. وقتیکه ضیافت را ترک کرده بود - من با خان خان تریپ کنسول تیلی بمذاکره پرداختم. ایشان پس از سالها تعمق و تفکر باین نتیجه رسیده‌اند که هندوان اصلاً از اداره امور مملکت خویش عاجزند. از آنجا که دولتی که خان خان تریپ نماینده آنست مقام شامخی را در امور و حوادث بین‌المللی داراست - من بنظریات ایشان اهمیت فراوان میدهم.

چاکر جاننثار (امضاء) ف ب اوسون

صبح امروز از بولپور بازگشتم. در طی اقامتم از «شاننیکان» اثر دکتر تاگور دیدن کردم. مردم اسم دانشگاه رویش گذاشته‌اند ولی خودتان میتوانید تصور بفرمائید در جائیکه حتی یک صندلی برای نشستن نیست چه معلوماتی کسب میگردد. استادها و شاگردها گوش بگوش روی چمن‌ها در زیر درخت‌ها چندک میزنند و من اصلاً سر در نمی‌آورم مشغول درس خواندند

یا چرت زدن. نتوانستم مدت زیادی در بولپور بمانم چون هوا رو بگرمی نهاده بود و بر بالای درختها گنجشکها قیل و قال ترسناکی راه انداخته بودند.

ف ب ا ۱۲ اوت ۱۹۴۳

امروز که به کنسولگری چین سری زدم دوباره کسی از قحطی گفتگو میکرد. ولی تاکنون موفق به کسب خبر موثقی نشده‌ام. همگی منتظر اعلامیه دولت بنگال درین باره هستیم. بمحض صدور چنین اعلامیه‌ای سراتب را بشرف عرضتان خواهم رساند. از فرصت استفاده جسته و در کیسه محتوی اسناد سیاسی یک جفت صندل ارسال میدارم تا شاید بتواند هدیه شایسته‌ای برای سیمارا دختر کوچک حضرت اشرف باشد. این صندل‌ها از پوست مار سبزی ساخته شده است. برمه ازین مارهای سبز زیاد دارد. امید می‌رود روزیکه دوباره نیروهای انگلیسی به تسخیر برمه موفق شدند تجارت این کفش‌ها هم رونق زیادی بیابد.

ف ب ا ۱۳ اوت ۱۹۴۳

امروز درست دم در کنسولگری سان نعش دو زن پیدا شده و هیکل هاشان تبدیل به اسکلت خالی شده بود. گویا به بیماری نرسی استخوان ابتلا یافته بودند. در کلکته - و یا شاید در سرتا سر هندوستان - بیماری نرسی استخوان کولاک میکند. بیماری عجیب و وحشتناکی است. هیکل مریض به تحلیل می‌رود و می‌رود تا مرگش فرا رسد. برای این بیماری تا بحال دارو و درمانی هم پیدا نشده است. گرچه گنه گنه برایگان میان مردم پخش شده است ولی تأثیر چندانی نبخشیده است. برآستی که بین بیماری‌های حاره‌ای شرق و ناخوشیهای مغرب زمین اختلاف فاحشی وجود دارد. همین مطلب بنوبه خود ثابت میکند که هیچگونه وجه مشترکی بین شرق و غرب وجود ندارد.

بمناسبت جشن فرخنده شصت و دومین سال تولد حضرت اشرف - مجسمه مرمری از بودا بحضورتان تقدیم میدارم. فقط دو هزار روپیه بابت آن پرداخته‌ام. مال دوران بینده حضار است و سال‌های آزرگار در مقدس‌ترین معبد بنارس از آن نگهداری میشود. امید می‌رود بتواند اتاق پذیرایی حضرت اشرف را زینت بخشد.

فرمانبردارترین چاکرتان ف ب ا

تذکر - در کنار نعش زنهایی که دم در کنسولگری افتاده بود - بچه‌ای نیز بود که می‌خواست از پستانهای خشکیده مادرش شیر بکشد. بچه را به بیمارستان فرستاده‌ایم.

۱۴ اوت ۱۹۴۳

پزشک طفل یتیم را به بیمارستان راه نداده است. ناچار هنوز هم در کنسولگری بسر می‌برد. و من سخت در ساند هام و عقلم بجایی نمیرسد. منتظر صدور دستورات اشرفیه هستم. کنسول تیلی پیشنهاد کرد که بچه را سر جاییش - یعنی همانجا که پیدایش کردیم - بگذاریم. از آنجا که ممکن است باعث بروز عکس‌العمل‌های سیاسی و عواقبی وخیم بگردد بدون صلاح دید رئیس مملکت فکر نمی‌کنم بتوانم قدسی درین راه بردارم.

ف ب ا ۱۶ اوت ۱۹۴۳

نعش‌های بیشتری دم در کنسولگری یافتیم - بنظر می‌رسد که همه این آدمها از

قربانیان همان بیماری نرسی استخوان میباشند. که در یکی از نامه‌هایم بشرح و توصیفش پرداختم.

بی‌سر و صدا بچه را در میان نعش‌ها گذاشتم و به کلانتری تلفن کردم تا ترتیبی برای بلند کردن آنها از روی پله‌های کنسول‌گری بدهد. امیدوارم امروز عصر همه‌شان را ببرند.

ف ب ا ۱۷ اوت ۱۹۴۳

روزنامه انگلیسی زبان استیتیمان در یکی از تفسیراتش خبر میدهد که قحطی خطرناکی کلکته را مورد حمله قرار داده است. چند روزی است که این روزنامه عکسهای قلبی از قربانیان قحطی چاپ میکند. هنوز هم اذعان نمیتوان کرد که این عکسها قلبی‌اند یا حقیقی. بطوریکه از شواهد بر میآید عکس سردی است که به بیماری نرسی استخوان ابتلا یافته‌اند.

تمام کنسول‌های خارجی از اظهار نظر درین خصوص استناع میورزند.

ف ب ا ۲۰ اوت ۱۹۴۳

دولت دستور داده که بیمارانی که به نرسی استخوان ابتلا یافته‌اند و درد میکشند در بیمارستانها بپذیرند. گفته میشود که فقط در کلکته روزی دویست تن ازین بیماری جان میسپارند. بیماری عادی مسری شده است. دکتورها خیلی کلافه شده‌اند چون هرچه گنه‌گنه بکار برده‌اند تأثیری نبخشیده. ترکیبات معرق مانند کرچک و اسپرین و حتی فعالیت‌های دانشمندان کانون دارویی انگلستان کاری از پیش نبرده است. خون برخی از بیماران را برای تجزیه آزمایشگاهی به کشورهای غربی فرستاده‌اند. اسکان دارد متخصص بی‌آوردن و یا هیبتی از طرف حکومت سلطنتی بکارگمارده شود تا این بیماری را مورد بررسی دقیق قرار دهد و پس از سه و یا پنج سال گزارشی تسلیم کند.

تا حد اسکان کوشش میشود تا مبتلایان مفلوک را از بلا نجات دهند. از دست بشر که کاری ساخته نیست. پس باید متوسل بخدا شد. چون بنا برگفته انجیل - مرگ و زندگی در دست خدا است.

روزنامه‌های بنگال مکرراً مینویسند که قحطی سرتا سر بنگال را فرا گرفته و هر هفته هزاران نفر از شدت گرسنگی جان میدهند. ولی کلفت ما - که اهل بنگال است - میگوید روزنامه‌نگاران فطرتاً دروغ‌گو و هوچی هستند. هر وقت برای خرید مصرف آشپزخانه بی‌بازار می‌رود بسادگی میتواند تمام احتیاجات‌مان را بخرد. البته معلوم است که سبب افزایش قیمت‌ها جنگ است.

ف ب ا ۲۵ اوت ۱۹۴۳

امروز انجمن‌های سیاسی شایعات قحطی را تکذیب کردند. مجلس هندوستان که اکثریت اعضایش را هندوان تشکیل میدهند و حتی هیئت وزراء این تصمیم را اتخاذ کرده‌اند که میتوان بنگال را منطقه قحطی زده اعلام کرد و نه هیچ جای دیگر هندوستان را. و تا آینده نزدیکی جیره‌بندی نخواهد بود. کنسول‌های خارجی این خبر را با خشنودی دریافت کردند چون اگر چنانچه بنگال را منطقه قحطی زده اعلام میکردند ناچار جیره‌بندی میشد و

این قانون خواه ناخواه شامل حال ما هم میشد که در اینجا مأسوریت داریم. همین دیروز بود که سسیو ژان گول کنسول فرانسه بمن میگفت «اگر چنانچه خطر جیره‌بندی در آینده نزدیکی پیش آید، من بیکی ازین مغازه‌های شراب فروشی پناهنده خواهم شد.» بطوریکه شنیده‌ام در هندوستان میتوان به شراب‌های فرانسوی دسترسی داشت که صدها سال خوابانده شده‌اند. حتی بعضی ازین شراب‌ها همسال انقلاب کبیر فرانسه هستند. اگر حضرت اشرف میل داشته باشند مایه کمال سرتم خواهم بود که محض نمونه مقداری ازین شرابها به حضورشان تقدیم دارم.

ف ب ا ۲۸ اوت ۱۹۴۳

دیروز حادثه عجیبی رخ داد. برای خواهر کوچکم ماریا مقداری اسباب بازی خریدم. عروسک چینی کوچکی در میان این اسباب بازیها بود که ماریا سخت شیفته و فریفته‌اش شده بود. عروسک را به شش رویه خریدم و دست ماریا را گرفتم و چیزی نمانده بود سوار اتوبیلم بشوم - که زنی بنگالی - میانسال و تکیده - جلویم را گرفت و با دست کثیفش به دامن کتم چسبید و بزبان خودش چیزهایی گفت که من نفهمیدم. کتم را از دستش رها کردم و سوار اتوبیلم که شدم - از شوfer بنگالی‌ام خواستم که مرا از درد و نیاز مطلع گرداند. شوfer بزبان خودشان با زنک مشغول صحبت کردن شد. در حالیکه مشغول صحبت با شوferم بود به بچه‌اش اشاره‌ای کرد. کودکی زنک‌پریده و سیاه چشم در بغلش بود که بربر ماریا را نگاه میکرد. درست بعروسکی چینی میمانست. بعد هم زنک بنگالی تند تند چیزهایی گفت و شوfer بنگالی هم تند تند جوابش را داد.

از شوferم پرسیدم «چی میخواد؟»

چند سکه مسی کف دست او گذاشت و ماشین را بحرکت آورد و گفت «ارباب میخواس

دخترش را بفروشد. به یک رویه و نیم.»

من از شدت تعجب فریاد برآوردم «یک رویه و نیم. حتی نمیشود یه عروسک چینی باین

قیمت‌ها خرید.»

این روزها خیلی کمتر ازین‌ها هم میشه خرید. وحشت زده بودم و نمیتوانستم صحبت کنم. بعد هم دورانی از دورانه‌های تاریخ امریکا را بیاد آوردم که سیاه‌ها را از افریقا می‌آوردند و در بازار برده فروشان می‌فروختند. حتی در آن روزگار هم نمیشد برده سیاهی را به کمتر از بیست - سی دلار خرید. بیچاره امریکایی‌ها چه خطای بزرگی را مرتکب شدند. اگر بجای افریقا به هندوستان آمده بودند میتوانستند برده‌های خود را بسی ارزان‌تر بخرند. تازه اگر بجای سیاهان هندوان را می‌خریدند میلیونها دلار استفاده میکردند. دختری هندی به نیم دلار. هندوستان . . ۴ میلیون جمعیت دارد پس روی این حساب امریکا میتواند همه جمعیت هندوستان را به دو بیست میلیون دلار بخرد. فقط فکرش را بکنید. ازین گذشته ما خودمان چند برابر این مبلغ خرج میکنیم تا دانشگاهی در کشورمان تأسیس شود.

شوfer برایم تعریف کرده که سوناگچی «مرکز جنده‌خانه‌ها» بازار برده فروشی معمولی است. روزانه هزاران دختر خرید و فروش میشوند. پدران و مادران فروشنده‌گان و روسپی‌ها خریدارانند. قیمت معمولی‌اش هم یک رویه و نیم است. ولی اگر دختره خوشگل و زیبا باشد

میشود به چهار و یا ده رویه فروختش. برنج هم درین ملک سیری یک رویه است بنابراین اگر خانواده‌ای موفق شد یکی دو تا از دخترهایش را بفروشد برنج یکی دو هفته را تأمین کرده است. خوشبختانه بطور متوسط خانواده‌های بنگالی بیش از دو دختر دارند. فردا هم شهردار کلکته ما را بشام دعوت کرده. یقین دارم که درین ضیافت صحبت جالبی را خواهیم شنید.

ف ب ا ۲۹ اوت ۱۹۴۳

شهردار کلکته اعلام کرده است که قحطی بنگال را تهدید میکند. و روز بروز اوضاع وخیم‌تر میگردد. با عجز و التماس از من خواست تا از دولتتم بخواهم کمک‌هایی به هندوستان فرستاده شود. او را از همدردی‌ها مان مطلع گردانم و این مطلب را هم برایش روشن کردم که قحطی یکی از مسایل داخلی هندوستان میباشد و دولت ما نمیتواند در امور داخلی سایر ملت‌ها مداخله بکند. چون ما خواهان آزادی و مساوات هستیم و بدین واسطه نمیتوانیم در امور هندوان که میبایستی با زیستن و یا مردن آزادیشان را بحد کمال برسانند - دخالت کنیم. این مطلب فردیست و یا عبارتی ساده‌تر مسئله‌ای است ملی نه بین‌المللی. مسیو خان خان تریپ هم درین بحث شرکت کرد و سؤال بجایی درین خصوص کرد «زمانیکه حتی مجلس خودتان بنگال را منطقه قحطی زده‌ای قلمداد نکرده چگونه میتوانید از قدرتهای خارجی تقاضای کمک بکنید.» از شنیدن این جملات شهردار کلکته خاموش ماند و مشغول خوردن راسوگولا گشت.

ف ب ا ۳۰ اوت ۱۹۴۳

آقای امری وزیر خارجه هند در سخنرانی خود در مجلس عوام گفتند که در حال حاضر نسبت جمعیت به منابع غذایی بسیار نامتناسب میباشد. جمعیت کشوری که قصد و پناه برابر شده در حالیکه تولید مواد غذایی به نسبت ناچیزی افزایش یافته است. آیا از این گذشته خیلی پرخورند.

این هم از مشاهدات و تجربیات خودم میباشد - هندوان گرچه روزی دو وعده - و چه بسا یک وعده غذا میخورند ولی در همین یکی دو دفعه چندین برابر پنج وعده غذای ما غربیان را میخورند. بنظر آقای خان خان تریپ عامل مؤثر هندیها پرخورگیشان میباشد. بعضی اوقات بقدری میخورند که معده‌شان سترکد و تازه اگر هم معده‌شان نترکد - طحالشان سترکد. هندوان و موشهای صحرائی از نظر کثرت زند و زار در دنیا دومی ندارند. در خیلی از موارد تمیز بین این دو مشکل بنظر میرسد. زود بدنیا میآیند و زود میمیرند. اگر موشها بر اثر طاعون میمیرند هندوان بر اثر نرسی استخوان. بیشتر اوقات هم، هم بر اثر طاعون و هم بر اثر نرسی استخوان. بهر حال تا ساداسی که موشهای صحرائی در سوراخشان چپیده‌اند و برای بهم زدن صلح جهانی بیرون نریخته‌اند ما را با آنها سروکاری نیست و حق نداریم در امور داخلیشان دخالت بکنیم.

یکی از اعضاء خواربار و تغذیه دولت هندوستان برای بررسی و مطالعه موقعیت‌های محلی به کلکته ما آمده است. انجمن‌های بنگال امید دارند که بزودی باین عضو محترم معلوم خواهد شد که قحطی در بنگال نیست و دلیل کمبود غذا در این منطقه؟ و دلیل

ازدیاد فاحش مرگ فعالیت‌های اخلاص گرانه بنگالیهاست نه کمبود غذایی. و دلیل ازدیاد خطر مرگ کمبود غذا نیست.

ف ب ا ۲۰ سپتامبر ۱۹۴۳

عضو محترم خوابار به دهلی بازگشته‌اند. انتظار می‌رود بهمین زودی پیشنهادات خود را تسلیم فرمانفرما بکنند.

ف ب ا ۱۵ سپتامبر ۱۹۴۳

بر طبق گزارشاتی که در روزنامه‌های انگلستان منتشر شده روز بروز مردم در خیابانها و کوچه‌های کلکته می‌افتند و می‌میرند. این گزارشها فقط از خبرنگاران روزنامه‌هاست. ولی وجود قحطی رسماً در بنگال تأیید نشده است.

کنسول چین دیروز بمن گفت که می‌خواهد در چین انجمنی برای دستگیری از زلزله‌زدگان تشکیل دهد ولی نمیتواند تصمیم نهایی درین باره اتخاذ کند چون برخی می‌گویند قحطی هست و برخی می‌گویند قحطی نیست. من باو گفتم «چرا خودت را بحماقت می‌زنی. تنها خبر رسمی که در دست است این است که پرخوری هندیها باعث کمبود مواد غذایی شده است. با تشکیل چنین انجمنی فقط تو به تشویق و تقدیر پرخورگیشان می‌پردازی و این حماقت بزرگی خواهد بود.»

ولی گویا بحث و نظریات من او را مجاب نکرد.

ف ب ا ۲۸ اوت ۱۹۴۳

کنفرانسی برای رسیدگی بمسئله کمبود غذا در دهلی تشکیل داده خواهد شد. امروز دوباره افراد زیادی بر اثر ابتلاء به نرمی استخوان جان سپردند. گزارشی هم منتشر گردیده - بمبئی بر اینکه حکومت‌های ایالتی - منجمله حکومت کلکته - میلیون‌ها روپیه از محل برنامه پخش طعام بجیب زده‌اند.

ف ب ا ۲۰ اکتبر ۱۹۴۳

دیروز در گراند هتل «روز بنگال» را جشن گرفتند. گذشته از هیات‌های اروپایی، مقامات دولتی و بازرگانان و شاهزادگان درین ضیافت شرکت داشتند. بار همه نوع کوکتیل داشت و خیلی مجهز بود. دویار با خانم ژولیت تریپ رقصیدم. دهانش بوی سیر میداد. برایم گفت که نه هزار روپیه درین مهمانی برای ستمدیدگان جمع شده است. مادام تریپ زن بسیار زیبایی است. ولی افسوس که رفیق‌های هندی زیادی دارد و ازینرو محبوبیت چندانی در دائره کنسولهای خارجی ندارد. بطور محرمانه پی‌برده‌ام که بخاطر ضعفی که این خانم نسبت بهندوان نشان داده است شوهرش را بهمین زودیها فرا خواهند خواند. در میان بانوان هندی که حضور داشتند دختر زیبایی بود به اسم اسنهالتا. مثل فرشته‌ها می‌رقصید.

ف ب ا ۲۶ اوت ۱۹۴۳

طبق محاسبه یکی از وزرای سابق بمبئی هر هفته قریب صدهزار نفر از گرسنگی در بنگال تلف میشوند. ولی مسلم است که این رقم از طرف مقامات دولتی اعلام نگردیده است. نعلش‌های بیشتری در جلوی کنسول‌گری یافتیم. شوهرم میگفت نعلش‌های خانواده‌ای

است که در جستجوی کار از باریسال به کلکته آمده بودند. دیروز نعلش نوازنده‌ای را بچشم دیدم که در یکی از دستهایش سه تازی قرار داشت و در دست دیگرش چنچغه‌ای چوبی. آلت موسیقی و اسباب بازی. از چنین مجموعه خارق-العاده‌ای چیزی دستگیرم نمیشود.

موشهای صحرایی بیچاره. چه تند تند می‌میرند. حتی آهی از لب برنمی‌آورند. در هیچ جای دنیا موشهای باین فروتنی و آراسی ندیده‌ام. شاید تنها ملتی که سزاوار جایزه صلح است هندوستانست. گرسنگی میکشند و می‌میرند و حتی یک کلمه هم اعتراض نمی‌کنند. تنها با چشمهای بیروح و بیحالت با آسمان مینگرند. انگار می‌خواهند بگویند «ای خدا. ای روزی دهنده ما....»

دیشب همه چشمهای مرده و جامد و بیحالت و کور آن نوازنده بینوا خواب سرا می‌آشفست.

ف ب ۱ ۵ نوامبر ۱۹۴۳

فرمانفرمای جدید بکلکته آمده است. شنیدم بارتش دستور داده در کار قحطی‌زدگان نظارت بکند و کمپ‌هایی در خارج شهر برای پناه دادن به بینوایانی که بمردن در خیابانها خوگرفته‌اند در دست ساختمان است. درین کمپ‌ها همه نوع وسایل آسایش و استراحت در اختیار مردم گذارده خواهد شد.

مسیو خان خان تریپ عقیده دارند که احتمال می‌رود قحطی بنگال را مورد حمله قرار داده باشد و این بدبختی‌ها و تیره‌روزی‌ها هیچگونه ربطی به بیماری نرسی استخوان ندارد. این مسئله جنجالی در کنسول‌های خارجی برپا کرده است. کنسولهای اورابانیا و پیراتانیا و ترانیکا بیم دارند که مبادا این گفته‌خان خان تریپ اعلام خطری باشد برای جنگی در آینده. آوارگان آسیایی و اروپایی که مقیم هند هستند از مفاد نقشه فرمانفرما سخت برآشفته‌اند. چون می‌خواهند اگر بنگال منطقه قحطی زده اعلام میشود تکلیفشان معلوم گردد. و سرنوشت حق و حقوقی را که میگیرند بدانند. علاقه دارم که نظریات حضرت اشرف را به جنجالی که فرمانفرما برپا کرده معطوف بدارم. آیا ما نباید برای دفاع از حقوق اتباع اروپایی در هندوستان بجنگیم؟ پس توقعها و چشمداشتهای تمدن غربی یعنی چه؟ برای پشتیبانی از آزادی و دسکراسی چه باید کرد؟ منتظر دستورات حضرت اشرف درین باره هستم.

ف ب ۱ ۲۵ نوامبر ۱۹۴۳

سرانجام مسیو خان خان تریپ مجاب شدند که در بنگال قحطی نیست. ولی کنسول چین هنوز هم میگوید که در بنگال قحطی هست. از اینکه نتوانسته‌ام از عهده وظایف و خدمتی که بمن ارجاع شده است برآیم بسی خجل و مأیوس هستم. بهیچ‌گونه خبر رسمی دسترسی ندارم که بتوانم استنتاج کرده و بطور یقین بگویم در کلکته قحطی هست یا نه. پس از پژوهش‌های سه روزه‌ام هنوز هم نتوانسته‌ام پاسخی بسؤال سرکار بدهم. ازین بابت شرمنده و عاجزم و امید عفو و بخشش دارم.

ازین گذشته از اینکه بخود جرأت و شهاست میدهم و عشق بی‌آلایشم را نسبت به

سیمارا دختر کوچکتان ابراز میدارم پوزش میخوایم. باید بگویم که سیمارا خانم هم عاشق فدوی هستند. در تحت شرایط موجود آیا بهتر نیست مرا بوطن باز خوانید و پس از عروسی ام با سیمارا خانم بسمت کنسولی در کشور دیگری منصوبم فرمایید.

بخاطر این همه کارهای خیر و مهربانی بیحد و حسابتان تا عمر دارم سپاسگزار و شکرگزارتان خواهم بود. بار دیگر جسارت ورزیده و یک انگشتر یاقوت کبود برای سیمارا خانم ارسال میدارم. انگشتر عتیقی است که روزگاری انگشت دختر اسوکای ملکه بود. تقاضای عاجزانه دارم که مرا بعنوان فرمانبردارترین چاکرتان بپذیرید

(امضاء) ف ب اولسون
کنسول کشور سیلوریکا

قسمت دوم

انسانی که مرده است

وقتیکه سر صبحانه روزنامه اش را باز کرد - چشمش به عکسهای گرسنگان بینوا افتاد. در جاده ها و کوچه ها، در بازارها و مزرعه ها - زیر آسمان آبی میمردند. هزار تا هزارتا میمردند. اسلتش را که خورد باین فکر افتاد که از چه راههای اسکان پذیری میتواند ازین مفلوکین بدبخت - این ارواح سرگشته که پایشان از حد یأس و نومیدی فراتر رفته بود و سرگ در گوشهایشان لایی لایی میخواند - دستگیری کند. اگر آنها را بزندگی بر میگرداند و دوباره با حقایق ناگوار رودرروشان میگرد - از مهربانی بسی بیشتر میبود. غیر انسانی میبود. تند تند روزنامه اش را ورق میزد و مربای پرتقال را روی نان سوخاری اش میمالید. نان گرم و ترد بود و شیرینی تلخ مزه سربا بر تندی طعمش میافزود. همچنان که عطر زیبایی - زن را جلوه گر میسازد. ناگاه اسنهالتا را بیاد آورد. با آنکه قول داده بود با او صبحانه بخورد ولی هنوز نیامده بود. بیچاره دخترک. ممکن است هنوز خواب باشد. چه ساعتی بود؟ به ساعت طلایی که بند ابریشمی سیاهش با پوست صاف و ظریف او فرقی نمایان داشت - رجوع کرد.

ساعت - دکه سردست - سنجاق کراوات - یگانه جواهراتی بود که مرد میتواندست با خود همراه داشته باشد. ولی زنها را بگو؟ تمام بدنشان را با جواهر میپوشاندند - جواهری برای گوش - جواهری برای پا - جواهری برای کمر - دماغ - سر - گلو - و دستها. پس چرا فقط بمردها سه تکه - نه سه تکه هم نه فقط دوتکه جواهر میرسید (چون سنجاق کراوات دیگر منسوخ شده بود) همچنانکه باین مسئله میاندیشید مشغول خوردن شیربرنجش شد. بخار و عطر مطبوع هل از آن بلند میشد. ناگهان عطر خوشبوی دیگری را حس کرد. عطری که دیشب اسنهالتا در سوتوق رقص به ساری و شانه های لختش زده بود. امان از فسونگری دیشب. هنوز هم خاطره آن در برابر دیدگانش چرخ میزد. رقص

گراند هتل همیشه خوب و خاطره‌انگیز بود. او و اسنهالتا - چه جفت نازنینی را تشکیل میدادند. تمام جمعیت سرتا پا چشم شده بود و آنها را تماشا میکرد. گوشواره‌های کوچکی گوشش بود که نرمه‌های لطیفش را میپوشانید. لبخند جوانی و سحر ماکس فاکتور بر لبانش نقش بسته بود. یک رشته سروارید روی انحنای نرم و صاف سرینش میدرخشید - چشمک میزد - پیچ و تاب میخورد - چرخ میزد - و چون ماری بیتاب چنبروار حلقه میگشت و دوباره از سرنو صاف میگشت.

چه ملیح به آهنگ رومبا میرقصید. با هماهنگی بدنش و موج تابدار ساری ژرژدش به موج خطاهای ماه بوسیده‌ای میماند که شن‌های نقره‌گون را به نوازش میگیرد. موجی پیش میخزد - به ساحل میخورد - و فرومینشیند. صدای هیاهوی خفیف و آراشش شنیده میشود و اندکی بعد نابود میگردد. آهنگی در فضا میپیچد و بعد خاموش میشود. نرم نرسک و آرام موجهای خفیف ساحل سهتایی را میبوسند. لبهای اسنهالتا باز بود و دندانهایش مانند سروارید میدرخشید. ناگهان چراغها خاموش شد و اسنهالتا و او - لب بربل تن بر تن - با چشمهای فرو بسته با هم میرقصیدند. اسان از آن جزر نرم و حرکت موجها و صد اسان از آن سیل شیرین دلنشین و نوسانهای بجلو و عقب رونده....

سبیش را قاچ کرد و با آکراه تکه‌ای برداشت. فنجان دیگری چای ریخت و اندیشید «وه که بدن اسنهالتا چه زیباست؟.... چه روح زیبایی دارد؟.... چه مغز پوکی.....» چندان دل خوشی از زنهای پر مغز نداشت چون میدید همیشه از سوسیالیزم - کاپیتالیزم - مارکسیزم - و آزادی و فرهنگ و حرفه دم میزنند. زن نوین؟ زن نبوده بلکه کتابی از فلسفه بود. بجای ازدواج و زندگی با چنین زنی بهتر بود که کتابهای ارسطو را خواند.

با بی‌صبری نگاه دیگری بساعتش انداخت. هنوز هم اسنهالتا نیامده بود. چرچیل و استالین و روزولت در تهران دور هم جمع شده بودند تا نقشه دنیا را تغییر بدهند و در بنگال میلیونها تن از گرسنگی جان میسپردند. منشور آتلانتیک دنیا عرضه میشد ولی در بنگال دانه‌ای برنج گیر نیامد. فقر هندوان آنچنان هیجانی در وجود او برانگیخت که چشمهایش پر از اشک شد «اندیشید» ما فقیریم و بیچاره. ما بدبختیم و ستم‌دیده. خانه‌مان بخانه میرشاعر میماند که ناله برآورد «دیوارهایش شکسته است و از سوراخهای سقفش غم فرو میریزد....» گاهی هیچ چیز برای خوردن نداریم و گاهی هیچ چیز برای نوشیدن. گاهی باران نمیآید و گاهی باران زیاد میبارد. گاهی بیماری سسری جولان میکند و گاهی قحطی. اکنون به بچه‌های بنگال نظری بیافکن. در چشمانشان افسردگی بی‌پایانی آشیان کرده و از لبانشان آه و ناله‌گدایان برمیآید. نان؟ دانه‌ای برنج؟

ناگهان چای تلخ‌مزه شد. تصمیم گرفت بدستگیری از هموطنانش بشتابد. پول جمع کند. طول و عرض هندوستان را زیر پا بگذارد و با سخنرانیهایش وجدان خفته مردم را بیدارگرداند. میتینگ‌ها؟ ورژه‌ها؟ داوطلبان؟ و اعانه‌ها؟

موجی از زندگی همچون رگه برقی از یک طرف کشور در جهت طرف دیگرگذر خواهد کرد. ناگهان در یک چشم بهم زدن نام خویش را در سرمقاله‌ها دید. روزنامه‌ای از خدمات وطن پرستانه‌اش تقدیر کرده بود. در همان روزنامه‌ایکه میخواند عکس خودش را میدید که

خدر پوشیده بود و قبای جواهر لعل را بر تن داشت و لبخندی ملیح بر لب.
 بله همه اینها درست بود. مستخدم را صدا زد و دستور اسلت دیگری داد.
 از امروز ببعد تمام زندگی اش را تغییر میداد و هر لحظه از زندگیش را به خدمت
 هموعان گرسنه و ایخت و سردنی اش میگذراند. زندگی اش را فدای آنان میکرد.
 ناگهان خودش را در سلول زندان محکومین، محبوس یافت. او را به سوی چوبه دار
 میبردند. طناب دژخیم برگردنش آویخته شده بود و باشلق زشتی بر سرش کشیده بودند که
 از زیر آن فریاد میزد «من بیخاطر هموطنان گرسنه ام جان میدهم.» همچنان که باینها میاندیشید
 اشک دوباره در چشمهایش گرد میآمد. دو قطره شور و گرم در فنجان چای افتاد. با دستمال
 اشکهایش را پاک کرد.

اتومبیلی بسوی ایوان آمد و لحظه ای بعد از نفس افتاد. اسنهالتا را دید که در
 اتومبیل را باز کرد و با لبخندی بر لب از پله ها بالا آمد و داخل اتاق شد و گفت «سلام» و
 دستش را دور گردن او انداخت و با لبهای عطربیزش گونه های او را کمی لمس کرد. روشنائی
 و خوشحالی و گرمی - همه اینها در لبخند او بود. تازه زهر هم بود. در چشمانش زهر بود -
 روی لبانش زهر بود - روی انحنای سواج گرده اش زهر بود - در هیکل نازنین و درگیسوان
 مشکی براقش زهر بود. در تمام منفذهای بدنش زهر بود. تصویر جاننداری از آجاننا بود
 که هنرمندی با رنگ زهرآلود کشیده باشد. پرسید «صبحانه؟»
 «نه خیر متشکرم. صرف شده.» و چون چشم اسنهالتا به دیدگان اشکبار او افتاد پرسید
 «عزیزم مگر چی شده؟» «هیچی. همین الساعه داشتم سرگذشت بدبختهای بنگال را میخواندم.
 اسنهالتا بیا یک کاری برای بنگال بکنیم.» اسنهالتا آهی کشید و گفت «عزیز حیوونکی ام»
 و در حالیکه با کمک آینه جیبی اش ساتیک لبهایش را سر و صورت میداد گفت «مگر بجز دعا
 بدرگاه خدا برای آرزوش روحشان - کار دیگری هم از دست ماها ساخته است؟»
 سرد با تعجب و هیجان گفت «پس باید در تمام مساجد و معابد مجلس دعا تشکیل داد. چه
 فکر عالی. اسنهالتا اصلا تو خیلی با هوشی.»
 اسنهالتا گفت «چه میشود کرد معلومات راهبگی است.» و دندانهای قشنگش
 نمایان شد.

سرد پس از اندکی تأمل گفت «باید راه عاجی پیدا کرد و رأی گرفت.»
 اسنهالتا گفت «برای چی؟» و انتهای ساری اش را مرتب کرد.
 سرد گفت درست نمیتوانم بگویم. ولی همینقدر میدانم که وقتی بلایی بکشورمان
 شبیخون میزند باید راه عاجی پیدا کرد و بعد رویش رأی گرفت. چون وقتی که رأی میگیرند
 خطا تبدیل بصواب میشود. فکر میکنم به یک رهبر برجسته ای باید تلفن بزنم و بهترین راه
 حل را از او بپرسم.
 اسنهالتا گفت «عزیزم فراموش کن.» و با لبخندی آسپخته بخود شیرینی افزود
 «این گل وسط سوهام بنظرت چطور میآید؟» سرد ساقه لطیف گل نیراج را با راسی در انبوه موهای
 حلقه کرده اش فرو برد و گفت «عجب گل قشنگی است. آبی مثل کریشنا شکل کفچه مارکبرا.
 برنگ زهر.

بعد از اندکمی مکث دوباره گفت «باید یک راه علاجی پیدا کرد و برای مردم رجوع کرد.» باید بیکی تلفن کرد. ولی اسنهالتا با حرکت آرام دستش او را متوقف و خاموش گرداند. لمس انگشتهای نرمش احساسی ابریشمی در وجود او دوآید که همه ذرات وجودش را بمور- مور کردن انداخت.

موجهای نازک هیجان بر وجودش خزیدن گرفت. زن سبک بوسیدش و گفت «واقعاً که رقص رومبای آخری معرکه بود.»

اما دوباره فوجی از مورچه دیوار سرش را میخورد و به مغزش راه میافت. بیچارگان و بینوایان هزارتا هزارتا در مغز او اجتماع میکردند و او بیهوده تلاش میکرد آنها را پس براند «اسنهالتا. بگو ببینم اگر راه حلی پیدا کردیم بعد چه باید کرد؟ به نظر من باید به دیدن مناطق قحطی زده رفت؟ تو چی میگی؟»

اسنهالتا گفت «اینقدر سخت نگیر با این رویه یک کاری دست خودت میدی و بستری میشوی. ولشون کن. این بدبختای فلک زده که بهر حال باید بمیرند بکمک تو احتیاجی ندارند. پس چرا نمیگذاری بمرگ طبیعی شان بمیرند. آخر چرا اینقدر جوش میزنی؟»
«نه نه نمیشود. باید از مناطق قحطی زده دیدن کنیم. اسنهالتا حتماً تو دلت نمیخواهد

با من بیایی؟»

«بکجا پیام؟»

«بدهات.»

«از خدا میخوام. ولی کجا منزل میکنیم؟ هتل خوب دارن؟»

هتل - همین یک کلمه تمام نقشه های او را نیست و نابود کرد. آنرا در مغزش که حالا گورستانی از جاه طلبی و ایده آلهایش شده بود - دفن کرد. خاموش سر جایش نشست و ترشویی بچه ای در صورتش خوابیده بود.

اسنهالتا سکوت رادر هم شکست «پس بگذار برات بگویم چه باید کرد. بیایک مجلس رقصی در گراند هتل علم کنیم. بلیط ورودی ۵ رویه. تازه مشروب هم اضافه. و تمام درآمدش برای صندوق کمک...»

از روی صندلیش پرید و با وجد و نشاط اسنهالتا را بوسید «ای عشق من. روح تو چه زیباست.» اسنهالتا خندید و گفت «پس برای همین بود دیشب از من خواستگاری میکردی؟»
«و تو چی جواب دادی؟»

اسنهالتا با کمرویی اعتراف کرد «منم پیشنهادت را رد کردم.»

و مرد گفت «خیلی هم بجا بود. چون من مست بودم.»

اتومبیل در جهت تنبأ کوفروشی مینوی رام جونی رام و بهندومول حرکت کرد و ناگهان با صدای دلخراش ترمزهایش از نفس افتاد. گراند هتل هم همان روبرو بود. پرشکوه و با عظمت بود. مانند مقبره مغول ها.

پسرکی بنگالی که دهوتی کثیف شنده ای بر تن داشت در خیابان گدایی میکرد دختری همراه او بود که گرد و خاک و عرق چرک آلودش کرده بود. اسنهالتا با نفرت و بیزاری از آنها رو برگردانید.

اکنون پرسك چنان رقت‌انگیز ناله میکرد که دل آدم کباب میشد. مرد پرسید
«چه سیگاری میخوای برات بخرم؟»
«سیگار ترکی.»

مرد داخل مغازه شد. و اسنهالتا در اتومبیل منتظر ماند. ولی هنوز مگس‌های
گرسنه بنگال در مغزش وز وز میکردند. «سم صاحب. سم صاحب. سم صاحب.» یکی دوبار
سر آنها داد زد ولی مگر میشد باین زودی و سادگی گرسنگی را برون راند. دخترک - شرمناک
و ترس‌آلود پیش آمد و دامن اسنهالتا را گرفت و با چشمهای اشکبار التماس میکرد. سم صاحب.
سم صاحب. سم صاحب. اسنهالتا که از کوره در رفته بود تکانی بخود داد و ساری‌اش را
از دست دخترک‌گدا در آورد. درین زمان مرد سر رسید و اسنهالتا باو گفت «اسان از دست این
گداها. مایه وحشتند. مایه وحشت. چرا شهردار این کثافت‌ها را از شهر بیرون نمیریزد؟ از
وقتی که تو رفتی تو مغازه اینها پدر مرا در آوردند.»

طنین سیلی - که بگوش پرسك خورد - در هوا پیچید و موهای دخترک - که گرد و خاک
کرکی کرده بود - گرفت و او را بزمین کوفت. بعد پایش رفت روی گاز. دور زد و جلوی ایوان
گراند هتل توقف کرد.

دخترک که بزمین کوفته شده بود زار زار گریه میکرد. پرسك بسوی خواهرش آمد
و باو کمک کرد تا بلند شود و با دلجویی گفت
دختر هنوز هم از شدت درد فق‌فق گریه میکرد.
قیل و قال باوج رسیده بود. مرد و اسنهالتا در کنار پیست رقص نشسته بودند تا
به پاهای خسته‌شان آرامش و استراحت بدهند.

اسنهالتا «پرسید چقدر شده؟»

«سر بشش هزار رویه زده.»

«شب درازه. تا چهار صبح.....»

«ممکنه نه یا ده‌هزاری بشه...»

«خیلی زحمت کشیده‌ای. دست اسنهالتا بآرامی پنجه‌های او را بنوازش گرفت.»

«چی میل داری؟»

«تو چی میل داری؟»

«جین و سودا.»

«اسنهالتا دستور داد «آهای ساقی برای صاحب یک گیللاس بزرگ جین بیار با سودا.»

«پس خودت چی؟»

«من از بسکه مشروب خورده‌ام و رقصیده‌ام - رقصیده‌ام و مشروب خورده‌ام خسته شده‌ام.»

مرد کوشید تا او را تسلی دهد «عزیزم آدم بایستی در راه مملکتش فداکاری کند.»

اسنهالتا بالحنی که به صمیمیت آمیخته بود گفت «آخس. اگر بدونی چقدر از اسپریالیزم متنفرم.»

پس ساقی یک ورجین هم برای من بیار.

ساقی کوکتیل را آورد و جلوی او روی میز گذاشت. ورموت قرمز داخل جین سفید

شبه به لبهای شنگرف اسنهالتا بود در صورت عنبرینش. وقتیکه کوکتیل را بهم زد مانند

اولین اشعه صبحگاهی سرخگون شد. اسنهالتا گیلایس را جلوی نورگرفت مانند یاقوت میدرخشید این یاقوت میان انگشتانش میلرزید. یاقوتی خونگون.

دوباره داشت با اسنهالتا میرقصید. به یک آهنگ و به یک ساز و به یک ضرب. اکنون دیگر سایر مسایل اهمیت خودشان را از دست داده بودند. دریا دور بود - خیلی دور و زمین در وسعت بی پایان جهان گم و ناپدید شده بود. و هر دو در آسمانهایی پرواز میکردند که ستاره های پولکی بان زده بودند. چانه اسنهالتا روی شانهاش بود و عطر رقیق دلاویزی که از موههایش میتراوید دزدکی احساس او را بخواب میبرد. موههایش را چه زیبا میآراست. و چه شیوه های گوناگونی برای آراستن آنها بکار میبرد. مثل سایر دخترها نبود که فقط بیکی دو جور آرایش سواکتفا میکنند. در نظر اسنهالتا آرایش سوایکنوع هنر بود. همان دقت و ابتکاری را که هنرمندی صرف شاهکارش میکرد وی در آرایش موههایش بکار میبرد. یکرورگیسوانش بشکل گل نیلوفر آبی بود و روز بعد بصورت کفچه مارکبرایی. یا روی گوشهایش حلقه میشد و یا آدم را بیاد هاله ای میانداخت که برگرد ماه چنبره میزند و یا بشکل هیمالیای پرنشیب و فراز در میآید. اسنهالتا چنان اصالت هنری در زیبایی گیسوانش بکار میبرد که وی تصور میکرد هوش و قدرت ادراک او در موههایش آراشیده نه در مغزش... آهنگ رقص دوباره اوج گرفته بود و موههای هوس انگیز اسنهالتا بگونه او میخورد و در تمام ذرات وجود او آهنگ دیوانه کننده رقص بود. بدن او و بدن اسنهالتا هر دو در آتش شهوت حل شدند و بعد یکی شدند. آهنگ رقص آنها را مانند شعله ای بهر سو نوسان میداد. شعله ای. مارکبرایی. سوجی. سوجهایی... سوجهایی آرام و گرم که نرسک نرسک شنزار ساحل را میبوسیدند و بنرسی لایی لایی میخواندند. بخواب عزیزم. بخواب برو عزیزم. مرگ گوهر زندگی است. حرکت نکن. فکر نکن. آرامش و خاموشی گوهر زندگیست. آزادی را بخور. چون بندگی گوهر زندگی است....

زهر شهد آلودی در فضای سالن رقص پیچیده بود... در شراب زهر... در موسیقی زهر... در وجود زنها زهر... زهر و خواب... و لبهای اسنهالتا از شدت وجد نیمه باز... و زهر آهنگ... عزیزم بخواب. برو بخواب. بخوابی ابدی. ناگهان چراغها خاموش شد. لبانش بر لبهای اسنهالتا و تنش بر تن اسنهالتا بود و نرم و آرام باهنگ پرشوری تکانش میدادند. به جلو. به عقب. به جلو و به عقب نوسانش میدادند. در دامن ابدیت گم شده بود. غرق شده بود. خوابیده بود. مرده بود.

انسانیکه زنده است

آیا من مرده ام؟.... آیا زنده ام؟.... چشمهای بیروح و بی نورم در پهنه آسمان بدنبال چه میگردند؟

لحظه ای روی پله های این کنسول گری در نارم بنشین و تا شهربانی و سیوا اسامیتی و یا انجمن خدام المسلمین نعلش را از زمین برداشته اند - بداستانم گوش بده. بیزار و نفرت زده از من روی برمتاب. چون هرچه باشد من هم مانند تو انسانی هستم. انسانی از گوشت و پوست.

هر چند که اکنون گوشتم بر استخوانم میچرید و بافت‌های بدنم در حال گندیدنست و بویی ناخوش میدهد. ولی چه میتوان کرد. دست خودم که نیست. فعل و انفعال شیمیایی ساده انحلال است که سرا باین روز انداخته است. فرق من و تو درین است که قلب من از حرکت باز ایستاده و مغزم از کار افتاده و شکم از زورگرستگی روزهای پی در پی تهی مانده است گرچه من سرده‌ام ولی گمان میبرم بقدری گرسنه باید باشم که اگر دانه برنجی در شکم بیاندازی بدنم دوباره از نو شروع بکار خواهد کرد. اگر باور نداری امتحان کن و نتیجه را ببین. کجا فرار میکنی؟ ای برادر اندکی تأمل کن و مرا تنها مگذار. چون من با توشوخی میگردم و تو از اینکه دیدی حتی سرده‌ها دست‌بگدایی دراز کرده‌اند وحشت کردی.

ترا بخدا مرا تنها مگذار و بسرگذشتم گوش کن و غصه دانه برنجت را هم نخور. محکم در سشت بفشارش. من برایت گفتم که بدنم در حال انحلال است و نیازی بدانه برنج تو ندارد و پس از مدتی خودش تبدیل بدانه برنجی خواهد شد. این تن در زمین نرم و گرم حل خواهد شد و ساقه‌های برنج در آن ریشه خواهند دوآید و روزی از زیر لایه نازک آب سر بدر خواهند آورد. بعد ساقه‌های سبزش در نسیم موج خواهد زد و اشعه آفتاب را ببازی خواهد گرفت. و باواز پرندگان گوش خواهد داد و در مهتاب تراونده آب‌تنی خواهد کرد و بوسه‌ها نثار نسیم خواهد کرد. بعد از هر ذره وجودش زیبایی تازه‌ای - زندگی نوینی و ترانه‌ای آفریده خواهد شد. آری دانه برنج. دانه برنجی در تخمدانی پاک و زیبا همچون سرواریدی در صدفی.....

بگذار تا امروز رازم را - پنهانی‌ترین راز زندگی‌م را - رازی که تنها سرده‌ای میتواند فاشش کند - برایت بگویم. رازم اینست. بدرگاه خداوند و آفریدگار جهان دعا - لابه - التماس کن - خلاصه بهرکاری که میتوانی متوسل شو تا ترا از مقام انسانی‌ات بصورت دانه‌ای برنج در آورد. چون هم در وجود انسان زندگی نهفته و هم در دانه برنج. ولی زندگی در دانه برنج نهفته شده بمراتب زیباتر و بی‌آلایش‌تر از زندگی انسانی است. بجز این زندگی چه چیزی بکار انسان میاید؟ سرمایه اصلی او نه جسم و نه خانه و نه پول - بلکه فقط و فقط همین زندگی است. انسان همه چیز - جسم و ملک و ثروت را درین جهان ببازی میگیرد و مسلم است که اینها را در همین جهان بجای خواهد گذاشت و تک و تنهای بتنگنای گور خواهد شتافت.

ولی در دلش شستی خیال و آرزو - شستی خاطره و خاکسترهای گرم و گدازان آتشی و یا یاد لبخندی را نهفته دارد. با اینها میزید و وقت سرگ همین‌ها توشه سفرش را تشکیل میدهند. برایت زندگی دانه برنج را تعریف کرده‌ام. پس بگذار تا به تعریف زندگی خودم نیز پردازم. خلق را از بیزاری و نفرت در هم مکش. جسم سرده اینرا بخوبی میدانم ولی جانم هنوز زنده است و بیدار. و میخواید پیش از آنکه در خواب ابدی فرو میرود داستان روزگاری را که جسم و جان همزاد بودند - صحبت میکردند - میخندیدند و زندگی میکردند - برایت نقل کند.

جسم و جان از پیوند و همزادی ایندو شادی و فعالیت و آفرینش پدید میآید. وقتی که زمین و آب باهم میپیوندند دانه برنجی آفریده میشود. وقتی که مرد و زن بهم میپیوندند کودک خندان بوجود میآید. پیوند جسم و جان یعنی زندگی. بگذار داستان دوتایی مان - دوتایی که تا ابد از هم جداگشتند برایت تعریف کنم. جسم و جان. تنها اختلاف ایندو این است که وقتی که جسم میمیرد بوی گند میدهد ولی وقتی جان میمیرد دود از آن بلند میشود اگر بدقت باین تصویرهای لرزان و درخشان و رنگ و رو رفته نگاه کنی گذشته ام را در لابلای این دود می بینی..... این چه بود که برق زد؟...

لبخند زخم بود... بله این زن من است... عزیزم شرم مکن... از توده دود بیا بیرون... آهان حالا او را میبینی. آن زیبایی بی آرایش و آن گیسوان براق مشکین و آن لبخند شرمناک و آن چشمهای بزیر افتاده و محجوب را..... این دختری است که سه سال پیش من برای اولین بار دیدمش. در ساحل دهکده ماهیگیری آپاراتا بود که او را ملاقات کردم. در آن روزها بدختر زمین دار آجات سه تار مشق میدادم و دوهفته تعطیلی گرفته بودم و برای دیدار عمه ام به آپاراتا رفته بودم. این دهکده آرام را که بر ساحلی آرام قرار گرفته بود نخلستانها و کشتزارهای خیزران محصور کرده بود و در خاسوشی غم انگیز و پریشانی فرو رفته بود....

نمیدانم چرا دهکده های بنگال اینقدر غم انگیزند؟ غمی شوم زمین را فرا گرفته و دریا ژرف و بی پایان و سنجش ناپذیر است. کلبه های خیزران پوشیده از تاریکی - تاریکی و نم و افسردگی انباشته شده است. بوی ماهی گندیده در فضا پیچیده و منبع ده را خزه های سبز تیره پوشانده و آیکه در آیش ها ایستاده مسکون و کم عمق است. نخلهای بلند سر بفلک کشیده در دل آسمان فرو رفته اند. همه همیشه و همه جا احساس غمی گنگ و عمیق - احساسی از غم خاسوشی و مرگ وجود دارد. این غم و محرومیتی که در عشق و اجتماعمان در ادبیات و ترانه هانمان میایی - از همین دهکده ها سرچشمه میگیرد و بعد در سرتا سر کشورمان پراکنده میشود.

وقتی که برای اولین بار او را دیدم خیلی زیبا - همچون دختری دریایی بمن جلوه کرد. او در دریا شنا میکرد و من روی شنزار ساحلی گام بر میداشتم و ساختمان آهنگ نوبی را در سر میپرواندم. ناگهان آوازی بگوשמ رسید - آوازی شیرین. «برو کنار میخوام از آب پیام بیرون.....»

بسوی دریا نگاه کردم. گیسوان مشکی درخشنده ای و صورت خندان تابنده ای... در دور دست - در زمینه افق، قایقی پیش میرفت که بادبان سپیدش همچون لوحی نقره گون در آفتاب میدرخشید. گفتم «مگر از آنطرف هفت دریا آمده ای؟» خندید و گفت نه. اهل همین دهکده هستم. اونم قایق بابامه. داره ماهی میگیره. من براش غذا آوردم.» زیر پاهاتون نگاه کنین. سفره دم اون نخله. ساری سم اونجاس.»

این را گفتم و در آب فرو رفت. رشته ای از حباب های شفاف پدید آمد و بعد بسوی ساحل شنا کرد و می گفت «خواهش دارم برین اونطرف ساری منو بیارین.»

بیک شرط می‌رم؟

بچه شرط؟

بشرط اینکه به منم ماهی پولو بدین.

خنده‌ای کرد و چون تیری پران آب را رگه رگه برید و بمحلی که اشعه خورشید توری از روشنی بر دریای آبی گسترده بود شنا کرد. بعد دور زد و بسوی ساحل آمد ولی این بار بکندهی و بازیگوشی بچه‌ها.

پرسیدم «پس چی شد؟»

گفت «اینروزها برنج گیر نمیاد. سیری یه رویه شده. رو این حساب نمیتونم برنج

بهتون بدم بخورین.»

پس چی بخورم..... بخدا خیلی.....

مرا دست انداخت وگفت «آب شور دریا را.....»

و دوباره بزیر آب فرو رفت.

وقتیکه بعنوان نو عروسی بخانه سن آمد دو سیر برنج یک رویه میشد و حقوق سن

هم ماهی پنجاه رویه بود. پیش از ازدواج صبح‌ها خیلی زود از خواب پا میشدم و برای خودم برنج میپختم. چون دختر زمیندار بمدرسه میرفت و میبایستی پیش از شروع مدرسه باو سه تار مشق میدادم. تکلیف عصرش هم دو ساعت تمرین بود. هر وقت هم که زمیندار رنگش میگرفت کسی بدنالم میفرستاد و میگفت «خیلی برزخم یه چیزی برام بزن.....»

و بعد این کودک خرد بدنیا آمد. دخترم بیا..... آهان براشان بخند..... براشون

بگو «سن بچه بیگناهی هستم هنوز دو سالم نشده..... دوست دارم با چغچغه و عروسک بازی کنم و به پستانهای مادرم مک بزخم و درد دامنش بخوابم. بقدری بیگناهم که حتی نمیتوانم از خودم و برای خودم حرف بزخم فقط میتوانم به آسمانی بنگرم که خدا مرا از آنجا فرود فرستاده تا با لبخندم خانه پدر و مادرم را نور افشان کنم و با قهقهه کود کانه ام کلبه تار و نمنا کشان را پر بکنم.

بلی همانطوریکه گفتم وقتی این کودک بدنیا آمد دو سیر برنج یک رویه میشد. ولی

با اینحال ما شکر خدا را بجا میآوردیم که نیروی رویش به دانه میداد و پاهای زمین دار را میبوسیدیم که بما دانه میبخشید ما بخوریم. و آنچه میان رویدن و خوردن قرار میگیرد به تنهایی تمام تطور انسان را شامل میشود. تعبیر صحیح و بجایی از تمدن و فرهنگ و مذهب و ادبیاتش میباشد. رویدن و خوردن. دو کلمه ساده. ولی بگرداب عمیقی بیاندهش که ایندو را از هم جدا میگرداند.

برنج سیری یک رویه بود

بعد سه ربع سیر یک رویه شد.

و بعد هم نیم سیر یک رویه

و بعد هم ربع سیری یک رویه.

و اما بعد - برنج آب نمک شد و بزمین فرو رفت.

درختها از میوه تهی ماند. نه سبزی بود و نه ماهی و یا نارگیلی. میگفتند زمیندار و بانیا خروارها غله انبار کرده‌اند. ولی کجا؟ این را هیچکس حتی آنها که میگفتند نمیدانستند. با تمام نیرو تلاش میشد کمی غله بدست آوریم. به خواهش - عجز و لابه - التماس - مناجات بدرگاه خدا - اهانت و کفر بخدا - بهرکاری که دست میزدیم به بیهودگی منجر میشد. چیزی جز ناسی از خدا و خانه‌ای از زمیندار و بانیا بجا نمانده بود.

زمیندار درس سه تار را موقوف ساخت. زمانیکه همه گرسنه‌اند چه کسی به موسیقی اعتنا میکند؟ چه کسی حاضرست ماهی پنجاه روپیه بدهد و سه تار یاد بگیرد؟ گرسنگی و نوبیدی و کودکی نالان. روزی بزنم گفتم «بیا بریم کلکته. میلیونها جمعیت داره شاید بتونم یه کاری دس وپا کنم.»

بریم کلکته. بریم کلکته. گویا همه اهل ده پاهاشان را کرده بودند تو یک کفش که بروند کلکته. پیوند اجتماعی یک دهکده بی‌شبهات بسدی خلل ناپذیر نیست. ناگهان آواز بریم کلکته بریم کلکته رخنه‌ای درین سد بوجود آورد و تمام جمعیت بصورت سیلی مداوم کنده شد و روانه کلکته گردید. کلکته. بر هر لبی فریادی «به کلکته به کلکته» بود. فوجی از سورچه بسوی سردار کلکته پیش میخزید. کارونلی از مرگ. در اوج آسمان لاشخورها این پرندگان فربه و سیرکه هیچگونه کمبود غذایی نداشتند بر بالای سر کاروان سرگ چرخ میزدند.... و بوی گوشت مرده‌ها و طنین شیون فریاد زنها و ناله کودکان در هوا میپیچید. تن های سردگان مانند سوشهای طاعون زده در کنار جاده‌ها فرو میافتاد تا قوت و غذای لاشخورها و شغالها و سگهای وحشی را تشکیل دهد. ولی فوج سورچگان همچنان پیش میرفت. از سراسر بنگال آمده بودند و همگی عازم کلکته بودند. کلکته. کلکته. از دست که کاری برمیاسد؟ و از چه راهی؟ برای بقای نفس همه به ابتدایی‌ترین درنده‌خوترین و ناچارترین صورت انسانی‌شان تنزل کرده بودند. گرسنگی. یأس مرگ.

و این سورچه‌های آدم‌نما با گاسهای سنگین پیش میرفتند. و تن‌های نحیف و کوفته‌شان را بدنبال میکشیدند. با هم میجنگیدند - ناله میکردند - شیون و فریاد میکردند. و خون قی میکردند و میمردند. ای کاش انضباط و طاقت سورچه‌ها را داشتند. حتی مورچه‌ها و سوشها هم بچنین سرنوشت و پایانی دچار نمیگردند.....

در سر راهشان گاهی اینجا و آنجا اندکی صدقه نصیبشان میشد. ولی صدقه کجا میتواند مشکلی را حل کند چون بکسی زندگی نمیبخشد و فقط میفریبد - هم صدقه دهنده را و هم صدقه گیرنده را.

گاه گاهی هم به نذر و نیازی برمیخوریم. یک روز نارگیل درسته‌ای کودک روزهای پی در پی برای شیرگریه کرده بود و ایستانه‌های مادرش مانند زمین خشکیده‌ای شده بود که سالها باران بر آن فرو نباریده است. سرتاسر بدنش بگلی میمانست که پژمرده شده باشد. مادرش چغچغه چوبی

را در دهان او گذاشته بود تا شاید خاسوش شود. کودک ازین اسباب بازی کوچک خیلی خوشش می‌آمد و مرتب آنرا در مشت کوچکش میفشرد. آنروز هم اسباب بازی - چغچغه - دستش بود و در بغل مادرش بی‌تابی و گریه میکرد. درست ب حیوان وحشت زده تیر خورده‌ای میمانست که آنقدر ناله میکند تا سرگ او را از درد برهاند. ولی همانطور که گفتم آنروز نارگیل درسته‌ای یافتیم و شیرش را بکودک دادیم و مغزش را خودمان خوردیم. بعد از لحظه‌ای انگار دنیای نوینی بما داده بودند.

به کلکته. به کلکته.

هنوز هم این راه دور و درازی پایان را می‌پیمودیم.

حالا دیگر کسی آهی در بساط نداشت. مردم دار و ندارشان را یا فروخته بودند و یا با چیزهای دیگر تاخت زده بودند. تنها چیزی که مانده بود انسانها بود. خوشبختانه برای این ستاع هم از هندوستان شمالی خریدار آمده بود. مدیران خانه بیوه‌گان و «دارالایاتیم» از جمله کسانی بودند که دنبال بیوه زن و بچه یتیم می‌گشتند. پدران و مادران با دست خودشان فرزندانشان را بدست این «مدیران» میسپردند و آنان را یتیم میکردند. اصولاً فقر مسبب یتیمی است و این مسئله که پدر و مادر زنده یا مرده‌اند مسئله‌ای جزئی است. سوداگران «گوشت انسانی» که بهیچگونه اصول اخلاقی - اجتماعی - مذهبی پابند نبودند جزو این خریداران بودند. دخترها را مثل گاو و بز انتخاب و دستچین میکردند. انگار به بازار چارپایان رفته بودند.

«تیکه خویبه.»

« کمی سیاه چرده‌س.»

«خیلی لاغره.»

«آبله روس.»

«سرتا پا اسخون بی گوشت.»

«بهر حال بدرد خوره.»

«خلاصه اش ده رویه. بیشتر هم همیشه.»

سردها زنهایشان را میفروختند و مادرها دخترهایشان را و برادرها خواهرشان را. اینان همان سردی بودند که پیش از آنکه باین بدبختی دچار شوند حتی اگر یکی ازین جاکشها و صاحبان «روسپی‌خانه‌ها» جرأت چنین پیشنهادی را داشت - تکه پاره‌اش میکردند. ولی امروز نه تنها زن و بچه‌هایشان را بفروش می‌رسانند بلکه مثل کاسبهای دوره‌گرد زبان بستایش و تعریف از «کالاشان» می‌گشودند و تملق خریدار را می‌گفتند و با او چانه می‌زدند و بخاطر یک پاسی دعوا راه می‌انداختند. مذهب - اخلاق - معنویات - عشق مادری - همه ایده‌آلها و احساسات انسانیشان پاک از بین رفته بود. و زندگی بصورت ابتدایی‌اش همچون حیوان وحشی جنگلی گرسنه و ستمگر و درنده در جلوشان قدع‌ام کرده بودند.

زنم گفت «بیا تا ما هم دخترمونو بفروشیم».

وحشت زده و خجلت زده با چشمهای بزیر افکنده این کلمات را ادا کرد و بزودی خاموش ماند. زیر چشمی بمن نگاه کرد تا ببیند زخم زبانش چگونه درونم را در هم آشفته است. در چشمانش احساسی آسیخته بگناه موج میزد. گویا با دستهای خودش دخترش را خفه کرده بود - گویا دست و پای شوهرش را بسته بود و بر پشت لخت او چوب زده بود - گویا طنابی بدورگردن خودش پیچیده بود و خودش را حلق آویز کرده بود. از اینکه مرده است هیچگونه شکوهی ندارم. در واقع همان لحظه ای که این کلمات را ادا کرد و یا شاید هم پیش از آنکه ادا کرده باشد - مرده بود. ولی تا باسروز - حتی پس از سرگم هم نخواهم فهمید که چگونه این کلمات از دهان او بیرون آمد. چگونه چنین اتفاقی افتاد؟ چه نیروی مهبیی عشق مادرانه اش را کشته بود و روحش را درهم کوفته بود؟ هنوزم بیاد دارم که بچه را از بغل او در آوردم و با چشمهای زهرآلود و خشمناکم نگاهش کردم. ولی گویا متوجه خشم و اوقات تلخی ام نشد. چون همچنان بدنالم میآمد - لنگان لنگان و از خود بیخود و کورسال کورسال گام بر میداشت.

سوهای وحشی اش از کثرت گرد و خاک کمرکی شده بود و ساری اش شندره و ریش - ریش. و از زخم پای راستش خون میآمد. و چشمهایش...

دختر دریایی سه سال پیش کجا بود؟ آن دختر باریک اندام با وقاری را که دیده بودم مانند ماهی طلایی شنا میکرد؟ آن زیبای بی نظیر که همه شکوه و جلال تاج - شیفستگی الورا - فرمانهای فنا پذیر ازو کا در وجودش گرد آمده بودند امروز کجا بود؟ چرا چنین زیبایی - چنین روحی - چنین عظمت سادری بی امروز مانند سرداری از ریخت افتاده و پایمال شده بود و میان خاکها افتاده بود؟ اگر درست باشد که میگویند زن معجزه ای است - ایمانی است - گوهر و حقیقت زندگی است - من میگویم این حقیقت - این معجزه از دانه ای برنج زاییده میشود و بدون آن محکوم فنا و مرگست.

دختر دریایی ام در دامن من جان سپرد. خسته و ازگرد و کثافت آلوده گشته در کنار جاده در خواب ابدی فرو رفت. هق هق خفه کننده ای زندگی از وجود او رخت بر بسته بود.

نمیدانم چرا و چطور؟ ولی فوری لحظه ای را بیاد آوردم که برای اولین بار او را میبوسیدم و عطر بدنش خاطره گلهای یاسمین را در روحم زنده میکرد. در وقت مردن هم همین بو بوجودم نشست کرد و چشمانم از اشک انباشته شد. گنگ و سنگ به لبهای مرده و بیجانش خیره شده بودم. اشکهایم بر آنها و گونه ها و لبهایش باریدن گرفت.

آری در دامنم جان داد - دختر دریایی نوزده ساله ای را میگویم که تشنه و گرسنه و چرك آلود و پاره و پوره بود. دختر دریایی که حالا دیگر عجزه شده بود. نه از مرگ شکوه ای دارم و نه از خدا و نه از زندگی و نه از کاروان کورسکوری که بی توجه در استداد جاده پیش میرفت. تنها آرزویم این بود که باینحال نیمرد. از بزرگان و خدایان زمین می پرسم مگر چه کرده بود که باید سزاوار چنین فرجامی باشد؟ اگر بدو اجازه داده میشد بزندگی طبیعی اش ادامه دهد و دارای خانه کوچکی و شوهری و فرزندی و فرزندان کیسه بمراقبت آنان مشغول دارد و همان دلخوشکنکهای مردم عادی را داشته باشد - آیا آزار و اذیتی - زیانی

بکسی میرسید؟ میلیونها تن ازین آدمها در جهان میزند که از زندگی نه‌شهرت میخواهند، نه ثروت. نه آرزوی کشورگشایی دارند نه تقدس. با اینحال از همین دلخوشکنکهای ناچیز محروم میمانند. زن من هم باینان دسترسی نداشت. چرا میبایستی بچنین سرگی دچار شود؟ اگر هم محکوم بمرگ بود آیا نمیشد در دهکده خویش - در برابر چشم انداز دریا و ساحل و نخلهایی که نسیم بحرکت میآوردشان - بمیرد؟ آیا لازم بود در اینجا در میان وحشت آدمها و نعلها و شیون و فریاد زندگان و لگدهای پاهای خسته و فرسوده و زوزه سگها بچنین مرگ وحشتناکی دچار گردد؟

نه بخاک سپردش و نه جسدش را سوزانیدم. او را در کنار جاده رها کردم و کودکم را ببغل گرفته و پیش رفتم.

هنوز هم بکلکته خیلی داشتیم و دخترم چندین روز بی‌قوت و غذا مانده بود. اکنون حتی توانایی گریستن نداشت و صدایی از گلویش بیرون نمیآمد. فقط میتوانست مانند ساهی تازه از آب گرفته‌ای دهانش را ببندد و باز کند. این دختر دریایی کوچولو هنوز هم چغچغهاش را در دست داشت. مانند شمع پیلی پیلی کنانی داشت در برابر دیدگانم جان میسپرد. و کاری هم از دست من ساخته نبود. تنها پیش میرفتم. در جلویم، در پس سرم، در طرف راستم، در طرف چپم انسانهای دیگری بودند که بدرد من گرفتار بودند. کاروان مرگ. هر کسی در لاک خویش فرو رفته بود و از وسط دره یأس گذر میکرد. در هر دو چشمی و بر هر صورتی سایه‌ای مهیب افتاده بود. رو به آسمان کردم و گفتم «ای خدا و ای آفریدگار زمین و آسمان باین طفل معصوم نظری بیافکن. ای آفریدگار جهان و ای روزی دهنده ما آیا در قلمرو وسیع تو قطره‌ای شیر و یا لقمه‌ای نان گیر نمیآید؟ نگاهش کن بین چطور دهان خشک و بی‌آبش را باز میکند و دوباره میبندد. و بین گرسنگی بدنش را چقدر درد و شکنجه میدهد. ای خدا میگویند مرگ شیرین و زیباست. ولی خودت میدانی که چنین سرگی هیچ زیبا نیست. این کودک معصوم سزاوار فرجاسی بهتر ازین است. ای ویران‌گر ابدی چرا در شتابی این غنچه نشکفته را پایمال و تبدیل بمشتی گرد و خاک کنی؟ میوه رؤیایی زیبا را.... رشته حبایهای درخشنده‌ای.... قایقی که روی موجها بازی میکند.... اوج آهنگی..... و نخستین بوسه در نخلستانی.... ای خدای ستمگر کور سنگدل آیا همه اینها باید نیست و فراموش گردد؟

نه مناجاتم به‌ثمر رسید و نه کفر و لعنتم. اسان از عذاب کشنده آخرین لحظات. از چشمهای سنگی و سرده پیرس تا واقعه را برایت بازگویند. مرد- نه قطره شیری بود. قطره شیری که نه از آسمان فرو بارید و نه از زمین بیرون جوشید.

آسمان ای آسمان بی‌احساس. زمین ای زمین بی‌احساس.

و این جاده سخت ستمگر بی‌احساس.

دخترم چند لحظه پیش از سرگش چغچغهاش را بمن سپرد. بین آنرا در میان انگشتان سرده‌ام فشرده‌ام. این میراثی است که بمن سپرده است ولی نه با چنان حرکت بی‌آلایشی

بمن داد که فکر کردم از سر تقصیرات من در گذشته و مرا بخشیده است و آنرا بعنوان پاداشی بمن داده است. این چغچه چیز بی ارزش و ناچیزی میباشد ولی من ایمان دارم اگر دخترم کلوپاترا بود عشق و اگر ممتاز محل بود تاج و اگر ملکه ویکتوریا بود امپراطوری اش را بمن میداد. ولی دختر فقیری بود و دار و ندارش چغچه ای بود که آن را به پدر بدبختش بخشید. آیا شما کسی را در میان خود دارید که قدر این چغچه ناچیز را بدانند؟ ای کسانی که فداکاریهای ناچیز بزرگوارانه ای میکنید این چغچه چوبی را بردارید و در معبد بشریتی که روزی روحم برای شما خواهد ساخت - بگذارید.....

سرانجام کلکته. شهرگرسنه دلتنگی آور.

شهر بیروح سنگدل ستمکار.

نه پناهی. نه مسکن و مأوایی. و یا لقمه غذایی. ایستگاه سیاده. بازار شیام. بازار بوره. جاده هریسون. خیابان زکریا. بازار بووه. سوناگلچی - بازار نو - بوهاواتی پور - ولی هیچ کجا دانه برنجی گیر نمیآید؟ هیچ جا چشمی نبود که انسانی را بصورت انسانی ببیند. بدبختهای گرسنه در مقابل هتلهای مجلل دست و پا دراز میکردند و میمردند. سگها و آدمها در زباله دان واحدی دنبال غذا میگشتند. بر سر غذای فاسدی بهم میپیریدند. اتومبیل بزرگی که پر از آدمهای بگو بخند بود مثل برق از برابر عبور کرد.

دنده های بیرون بسته تنهای لخت و گرسنه به زنجیرهای آهنی میماند. چرا روحتان را در زندان آن محبوس داشته اید؟ بگذارید پیروز درآید. در این زندان وحشتناک را باز کنید. اتومبیل دیگری چون برق از مقابل چشمانم رد شد. ولی تن ناله های روح را نمیشنود. مادران جان میسپارند و کودکان گدایی میکنند. زنی در حال مردنست و شوهرش دست طلب بسوی صاحبی که سوار درشکه ای است - دراز کرده تا بلکه پایی گدایی کند. این زن جوان را تماشاکن لخت مادر زاست. ولی هیچ نمیداند که لخت یا جوان است. حتی نمیداند که زن است. گرسنگی زیبایی را کشته است.

دارم روی پله های این کنسول گری میمیرم. در اغمایی سرسام آور فرو رفته ام. انسانهاییکه درگذرند میآیند و در نزدیکی من میایستند. گویا دارند براندازم میکنند. بعد صدای خفیفی بگوשמ میخورد «بیا حرامزاده شاید هندیه.» براه خود میروند. اکنون هوا دارد تاریک میشود. دسته دیگری از راه میسرند چشمشان بمن که میافند میایستند و یکیشان میگوید «تو دیگه کیستی؟»

بزحمت پلکهای سنگینم را باز میکنم و جواب میدهم «من گرسنه ام.»

«حرامزاده باید مسلمان باشه.»

گرسنگی مذهب را کشته است.

تاریکی همه جا را فرا گرفته است. تاریکی بس مطلق. حتی شعاعی از نور هم در چشم انداز نیست.

ناگهان ناقوسهای شادی در معابد و کلیساها به صدا در میآیند. آواهای خوشحال و شیرینی درجهان پیچیده میشود. پسرکی با صدای رسا مهمترین خبر روزنامه ها را اعلام میکند. ملاقات قدرتهای سه گانه در تهران..... تولد دنیای نوینی.....

دنیای نوینی متولد میشود .

چشمانم با تعجبی لذت بخش گشوده میشوند و بهمان حالت میمانند. تمام احساساتم جامد و کرخت میشود. من سیاستمدار نیستم. نوازنده سه تاری هستم. از جمله مجریان قانون نیستم بلکه از جمله کسانی هستم که از قوانین پیروی میکنند. ولی شاید حتی نوازنده فقیری بتواند این حق را بخودش بدهد که بپرسد «آیا میلیون هاتن از ستمدیدگان و گرسنگان این کره خاکی هم در ساختمان این دنیای نوین شما سهم خواهند بود؟» من این پرسش را از آن سبب میکنم که میخواهم در دنیای نوین قدرتهای سه گانه زندگی کنم. چون من هم بنوبه خود از فاشیزم و جنگ و استبداد و بیدادگری تنفردارم. من سیاستمدار نیستم ولی بعنوان نوازنده ای میدانم که آهنگی که غم انگیزست دیگران را نیز غم انگیز میکند. و انسانی که در بردگی بسر میبرد - دیگران را نیز برده میگرداند. از هر پنج نفری که در دنیا زندگی میکنند یکیشان هندی است. غیر ممکن است که آن چهار نفر دیگر درد این زنجیری را که یک هندی را به هندی دیگر میبندد - احساس نکند. تا وقتیکه یکی از سیم های تارم کوك نشده قطعه ای را که مینوازم فاقد هماهنگی و وزن خواهد بود. تا وقتیکه انسانی در دنیا گرسنه است همه انسانها گرسنه اند. تا وقتی که انسانی فقیرست - همه فقیرند. تا وقتیکه انسانی در بردگی بسر میبرد - عموم انسانها در اسارت خواهند بود بدین سبب بود. که این سؤالاها را کردم. تصور نکن من مرده ام. مرده تویی که مرا مرده سی پنداری. من زنده ام. و با چشمان بیجان و بی بصرم همیشه این سؤال را از تو خواهم کرد. هر جا که بروی بدنالت میآیم و خوابت را آشفته میگردانم و رؤیایت را کابوس. و زندگی را برایت غیر قابل تحمل میسازم. چون تا وقتیکه جواب قانع کننده ای بمن نداده ای نخواهم مرد یعنی نمیتوانم بمیرم. نه تنها بدین خاطر که میخواهم در دنیای نوین شما زندگی کنم این سؤال را مطرح میکنم بلکه بیشتر از آنرو این حق را بخود میدهم که دختر دریایی ام را بدون آنکه دفن کنم در کنار جاده رها کردم و چغچغه ای چوبی در دست دارم

امی

یوکیو هیشیما
ترجمه
کامران فانی

آنچه میخوانید بخشی از کتاب اعترافات يك نقاب اثر یوکیو هیشیماست. هیشیما این کتاب را در ۱۹۴۹ در سن ۲۴ سالگی نوشت. راوی این بخش داستان پسر کی چهارده ساله است.

صبح یکی از روزهایی که برف باریده بود، خیلی زود به مدرسه رفتم. شب قبل یکی از دوستانم تلفن کرده بود که فردا صبح برف بازی داریم. شبهایی که فردایش واقعه ای

بزرگی در انتظارم بود، بیخوابی به سرم می‌زد. همینکه دمدسه‌های صبح چشمانم را باز کردم، بی‌آنکه به ساعت نگاه کنم، یگراست روانه‌ی مدرسه شدم.

برف به زحمت به لبه بالای کفشم می‌رسید. سوار قطار شدم و از پنجره به شهر نگریستم: هنوز برف در اشعه‌ی آفتاب صبحگاهی غوطه‌ور نشده بود و بیشتر ملال‌انگیزی نمود تا زیبا. انگار نوار کثیفی بود که زخمهای گشوده شهر را می‌پوشاند؛ آری شیار زخمهای ناسوزن خیابانهای اتفاقی و کوچه‌های پیچ‌پیچ و حیاطها و تکه‌های زمین بایر را، که تنها زیبایی چشم‌انداز شهرهای ما بود، از نظر پنهان می‌داشت.

وقتی قطار که هنوز تقریباً خالی بود به ایستگاه مدرسه‌مان رسید، دیدم که خورشید از پشت کارخانه‌ها طلوع می‌کند. صحنه در یک آن غرق در نور و شادی شد. اینک ستون دودکشها که مشؤمانه سر برافراشته بودند و باهای کوتاه و بلند ملول و یکنواخت از مقابل قهقهه‌ی پرهای وهوی نقاب درخشنده برف می‌گریختند. چنین چشم‌اندازهای پوشیده از برف است که زمینه‌ی شورش فاجعه‌آمیز ویا انقلابی را فراهم می‌آورد. حتی چهره رهگذران که زیر تلاء برف پریده رنگ و مطنون می‌نمود، سرا به یاد توطئه‌گران می‌انداخت.

وقتی مقابل مدرسه‌مان از قطار پیاده شدم، برف شروع به آب شدن کرده بود و سن صدای قطرات آب را که از بام ایستگاه راه آهن فرو می‌ریخت، می‌شنیدم. توهم برم‌داشت که این درخشش نور است که قطره قطره آب می‌شود و به زمین می‌ریزد. گرده‌های درخشان و خیره‌کننده نقره فاش‌گویی به قصد خودکشی خود را به درون سردابهای مصنوعی پیاده رو می‌افکندند و زیر پای رهگذران به لجن کشیده می‌شدند. وقتی از زیر لبه‌ی بامی می‌گذشتم، یکی از این قطرات به اشتباه خود را به پشت‌گردنم افکند....

داخل مدرسه هنوز حتی یک جای پا هم دیده نمی‌شد. اتاق رختکن بسته بود، ولی بقیه‌ی اتاقها باز بودند. پنجره اتاق کلاس دوم را که در طبقه‌ی اول بود، باز کردم و به برف میان بیشه‌ی پشت مدرسه نگریستم. در کوره راهی که از شیب بیشه بالا می‌آمد و به در عقب مدرسه می‌رسید، جای پاهای بزرگی را روی برف دیدم. جای پا از کوره راه می‌گذشت و درست به زیر پنجره اتاقی که در آن بودم می‌آمد و از آنجا به عقب برمی‌گشت و پشت ساختمان علوم از نظر پنهان می‌شد.

پس یکی قبل از من آمده بود. معلوم بود که از کوره راه در پشت مدرسه آمده بود و از پنجره به درون اتاق نگریسته بود و چون در آنجا کسی را ندیده بود، به پشت ساختمان علوم رفته بود. فقط چند تایی از بچه‌ها از در پشت مدرسه می‌آمدند. شایع بود امی Omi، که یکی از این چند تن معدود بود، هر روز صبح زود از خانه‌ی زنی بیرون می‌آید؛ ولی قبل از اینکه زنگ بخورد، هرگز خود را نشان نمی‌داد و کسی او را نمی‌دید. جز او کس دیگری که این جای پاها مال او باشد، به خاطر نمی‌یابد و وقتی دیدم چه قدر بزرگند، مطمئن شدم که حتماً جای پای خود امی است.

خودم را از پنجره به بیرون کشیدم و چشمانم را تیز کردم. رنگ خاک سیاه تازه را در حفره جای پاها دیدم که حالتی مصمم و پرتوان بدان می‌بخشید. نیروی وصف ناپذیری سرا به سوی این جای پا می‌کشاند. احساس می‌کردم می‌خواهم خود را با سر از میان پنجره

به داخل آنها بیندازم و در آن مدفون شوم. اما، مثل همیشه، اعصاب کرختم سرا از انجام این هوس ناگهانی در امان داشت. به جای اینکه خودم را از پنجره به بیرون بیفکنم، کیفم را روی نیمکت گذاشتم و از پنجره به آراسی به بیرون لغزیدم. دکمه‌های جلوی یونیفورم به چهار چوب سنگی پنجره گیر کرد و مثل دشنه به میان دنده‌های نحیفم فرو رفت و دردی شدید که شیرینی حزن آلودی به همراه داشت، پدید آورد. وقتی از پنجره به میان برفها پریدم، درد سینه‌ام انگیزه لذتی شد و تمام وجودم را از هیجان لرزش‌آور حادثه‌جویی پر کرد. به دقت با گالش‌هایم در داخل جای پا قدم‌گذاردم. آنوقت دریافتم که جای پاها که قبلاً به‌نظم کاملاً بزرگ می‌نمود، به اندازه جای پای خودم است. این فکر را دیگر نکرده بودم که این جای پاها می‌تواند سال شاگردی باشد که گالش به پا کرده است؛ چه آن روزها رسم بود که شاگردها روی کفش‌هایشان گالش می‌پوشیدند. حالا که این فکر به سرم زده بود، دیگر باور نمی‌کردم که این جای پای اسی باشد؛ ولی با اینهمه و علی‌رغم احساس اضطراب آوری که یأس نیافتن اسی در پشت ساختمان علوم در من پدید آورده بود، دنبال جای پاها را گرفتم. احتمالاً در آن لحظه دیگر صرف یافتن اسی نبود که سرا به پیش می‌راند؛ چه در مقابل خود می‌دیدم که کسی هتک حرمت کرده است و آنگاه احساسی توأم از عشق و انتقام نسبت بدان کس که چنین کرده و قبل از من به مدرسه آمده و جای پای خود را به روی برفها گذارده است، در من پدید آمد.

در حالیکه به سختی نفس می‌زدم، به دنبال جای پاها به راه افتادم، انگار که روی سنگ‌چین قدم بر می‌دارم، پاهایم را از یک جای پا به جای پای دیگر می‌گذاشتم. خاک درون جای پا گهگاهی به رنگ ذغال‌سنگ بلورین بود و زمانی کلوخی سرده و برفی‌گل‌آلود را می‌مانست و گاهی نیز سنگ فرش کف حیاط از میان آن پیدا بود. ناگهان دریافتم، بی‌آنکه خود بدانم، درست مثل اسی، با قدمهای باز و گشاد راه می‌روم.

به دنبال جای پاها تا پشت ساختمان علوم رسیدم، و از وسط سایه ساختمان که روی برفها افتاده بود، گذشتم و به پشت‌ای مشرف به زمین ورزش رسیدم. ردای خیره‌کننده برف همه چیز را در خود پوشیده بود و از اینرو انحناهای سیصد متری ردپا را از زمین سواجی که آنرا درخود گرفته بود، تمیز نمی‌دادم. در گوشه‌ی زمین دو درخت عظیم کیاکی Keyaki در کنار هم سر برافراشته بودند و سایه‌شان که در آفتاب صبحگاهی درازتر شده بود، روی برفها افتاده بود و مفهومی عمیق به این صحنه می‌بخشید و جلوه‌ای خاص بدان می‌داد. درختان عظیم با ظرافتی چشم‌نواز در دل آسمان آبی زمستانی، در میان تلالو درخشان برف و زیر نور سوزب آفتاب صبحگاهی، سر برافراشته بودند. گهگاه چند قطره برف، چونان ذرات طلا، از خوشه‌های یخ‌زده برف میان شاخه‌های بی‌برگ، به آراسی به روی زمین می‌افتاد. کنگره‌های بام خوابگاه پسران که در صدفی طولانی آنسوی زمین ورزش قرار داشت و بیشه پشت آن بیحرکت، گویی در خواب، به چشم می‌آمدند. همه‌جا آنقدر آرام بود که حتی لغزش بی‌صدای برف، پژواکی پر هیاهو داشت.

چند لحظه در این چشم انداز خیره‌کننده هیچ چیز نمی‌دیدم. صحنه‌ی برف به قلعه‌ای مخروبه می‌مانست - حالت جادویی‌اش در همان نور و شکوه بی‌پایانی غوطه‌ور بود

که تنها در خرابه های قلعه های قدیمی پدیدار است. در گوشه ای از این خرابه، در میان برفها حروف بسیار عظیمی به اندازه پنج متر به چشم می خورد. نزدیکترین حرف به سن یک «ا» بزرگ و کشیده بود و به دنبال آن «م» جسیمی قرار داشت. حرف سوم که یک «ی» عظیم و کشیده بود، هنوز کاملاً نوشته نشده بود.

اسی بود. ردپایی که دنبالش را گرفته بودم به «ا» و از آنجا به «م» و سرانجام به خود اسمی رسیده بود. داشت با گالشهایش روی برفها حرف «ی» را می نوشت، از فراز شال گردن سپیدش به زمین چشم دوخته بود و دستهایش داخل جیبهایش قرار داشت. سایه اش سرسختانه بر روی برفها به سوازات سایه درختان کیا کی گسترده بود. گونه هایم آتش گرفت. با دستهایم گلوله برفی ساختم و به سویش پرتاب کردم که نخورد.

در همین لحظه نوشتن «ی» را تمام کرد و تصادفاً به سوی سن نگریست.
فریاد زدم: «هی!»

گرچه می ترسیدم که تنها واکنش اسمی از دیدن سن خشم و رنجش باشد، ولی شوری وصف ناپذیر سراپایم را فرا گرفته بود و هنوز فریاد کشیدم تمام نشده بود که دیدم به سرعت از فراز پشته به سوی او به طرف پایین می دوم. همانطور که می دویدم صدایی اثیری، سواج و پرکشش، به گوشم خورد - فریادی دوستانه و سرشار از نیرو:
«هی! مواظب باش حرفها را لگد نکنی!»

بیگمان در این صبح زود آدم دیگری بنظر می آمد. هیچوقت حتی در خانه تکلیفهایش را انجام نمی داد؛ کیفش را در مدرسه می گذاشت. صبح فردا در حالیکه هر دو دستش را در جیبهایش فرو کرده بود، آخر وقت پیدایش می شد و ته صف سرجایش قرار می گرفت. امروز چه تغییری کرده بود! او که همیشه از صبح زود به تنهایی وقتش را می گذراند اینک با لبخندی تقلیدناپذیر به سن خوش آمد می گفت، - آری به سن، منی که همواره در نظر او بچه ای لوس و نر و قابل تحقیر بیش نبودم. چقدر آرزوی آن لبخند، و برق آن دندانهای سپید و جوان را در دل می پروردم!

اما وقتی نزدیکش رسیدم و چهره خندانش را آشکارا دیدم، آن شور و شوق لحظات قبل، آنزمانکه فریاد زدم «هی!»، یکباره از میان رفت و از شرم و خجالت بدنم فلج شد. وقتی به این حقیقت خیره کننده دست یافتم که اسمی چقدر تنهاست سر جا خشکم زد. لبخندش جز پوششی بر نقطه ضعف زرهی که به تن کرده بود و اینک من دریافته بودمش، نبود؛ تصویری که من از او در خیالم ساخته بودم و اینک از میان رفته بود سرا بیشتر از چهره واقعی اش زجر می داد.

همان لحظه که «امی» عظیم الجثه را بر روی برفها دیدم، تمام پیچ و خمهای تنهایی او را، دست کم نیمه هشیارانه، دریافتم - و نیز آن انگیزه اصلی، که شاید خود او هم به روشنی از آن خبر نداشت، و او را هر صبح زود به مدرسه می کشاند، برایم آشکار شد... اگر بت من در آن لحظه دستپاچه می شد و مثلاً عذر می آورد که «برای این زود آمدم که برف بازی کنیم» بیش از آنکه غرور او بشکند در درون من چیز بس مهمتری درهم می شکست.

احساس کردم که باید حرف بزنم و با حالتی عصبی دنبال گفتن حرفی گشتم. سرانجام گفتم: «امروز برف بازی داریم، مگر نه؟ ولی فکرمی کردم بیشتر از اینها برف سیاد.» «هوم!» حالتی بی تفاوت به خود گرفت. خطوط محکم آرواره اش از میان گونه هایش بیرون زده بود و نفرتی ترحم انگیز نسبت به من در وجودش آشکار بود. بوضوح می کوشید سراکودکی بیندازد؛ در چشمانش درخششی تحقیرکننده و گستاخ آمیز موج می زد. البته پیش خودش از اینکه هیچ سؤالی درباره حرفهایی که روی برفها نوشته بود، نکرده بودم از من متشکر بود و من نیز از کوشش دردباری که در پنهان داشتن اظهار این تشکر از خود می نمود مسحور شده بودم.

اسی گفت: «آخ! از اینکه دستکش بچه ها بدستم می کنم نفرت دارم.»

- «ولی حتی بزرگها هم دستکشهای پشمی به دستشان می کنند.»

- «چه بدتر! شرط می بندم تو حتی نمی دانی دستکش چرمی چه احساسی در آدم

تولید می کند. بین...»

ناگهان دستکشهای خیس شده از برفش را به طرف چهره ام گرفت. به عقب پریدم. نوعی احساس خام جنسی سراسر وجودم را به آتش کشید و گونه هایم را رنگ ارغوانی داد. حس کردم با چشمانی به شفافی بلور به او خیره شده ام...

وقتی به یاد خاطراتم می افتم دوجفت دستکش مثل دو سیم لخت در ذهنم جرقه می زند. دستکشهای چرمی اسی و یک جفت دستکش سفید مخصوص مراسم. نمی دانم کدام خاطره واقعی است و کدام خیالی. شاید دستکشهای چرمی بیشتر با چهره ی خشن او هماهنگ بود و شاید هم درست بخاطر همین خشونت، دستکشهای سفید بیشتر به او می آمد.

چهره خشن: با اینکه این کلمات را بکار می برم، ولی می دانم واقعاً اینها جز توصیف آن تأثیری نیست که چهره عادی یک مرد جوان در میان عده ای پسر بچه پدید می آورد. فقط هیکل اسی قابل مقایسه با هیچکدام از ما نبود، والا از او بلندقدتر هم در میان ما وجود داشت. یونیفورم خوشنمایی که ما می پوشیدیم، و به یونیفورم نظامیهای ما نیست، با بدنهای لاغر و رشد نکرده مان اصلاً جور نمی آمد، و فقط اسی بود که با بدن پر و سرشار از بلوغ جنسیت خود بدان جلوه می داد. بیگمان تنها من نبودم که با چشمانی رشک آمیز و عاشقانه به ماهیچه های شان و سینه او می نگریستم، ماهیچه هایی که حتی زیر یونیفورم ابریشمی آبی سخت به چشم می خورد.

در مدرسه ما رسم بر این بود که روزهای جشن دستکش سپید به دست می کردیم. همین دستکش سپید به دست کردن، دستکشهایی با دکمه های صدفی که بر روی سچها درخششی تیره و ملال انگیز داشتند، کافی بود که رمز و راز روزهای جشن را در ذهن بیدار کند. سالن تیره و گرفته که مراسم در آن انجام می گرفت، جعبه آب نبات که وقتی مراسم تمام می شد بما می دادند و آسمان بی ابر که روزها زیر آن انگار پژواک پر درخششی بودند که ناگهان اوج می گرفتند و دمی بعد فرو می سردند.

آن روز یکی از جشنهای ملی بود، جشن کیگنزتسو. صبح آن روز، اسی طبق معمول خیلی زود به مدرسه آمده بود. بچه‌های سال دوم سال اولیها را از روی الاکلنگ زمین ورزش کنارزده بودند و از این کار خود لذتی وحشیانه می‌بردند و تسلط خود را بر آن همچنان حفظ می‌کردند. آنها با اینکه بازیهای بچه‌گانه‌ای مثل بازی الاکلنگ را بظاهر تحقیر می‌کردند ولی ته قلبشان نسبت به آن چندان بی‌میل نبودند، و حال که با زور بچه‌های سال اول را بیرون کرده بودند، به خودشان می‌قبولانند که سرگرم بازی نیمه مسخره‌ای هستند که هیچ اثری از جدی بودن در آن نیست. سال اولیها دورتادور الاکلنگ حلقه‌ای تشکیل داده بودند و بدقت به بازی خشن بزرگترها که اینک از داشتن تماشاگر به خود می‌بالیدند، می‌نگریستند. الاکلنگ معلق بود و بنحوی موزون همچون منجیق قلعه کوب به جلو و عقب می‌چرخید و هر حریفی می‌کوشید حریف دیگرش را از روی آن به پائین اندازد.

اسی هر دوپایش را محکم به وسط الاکلنگ قلاب کرده بود و مشتاقانه چشم براه حریفی تازه بود. در آن وضع درست به قانلی می‌مانست که به تنگنا افتاده باشد. هیچکس رایاری مقابله با او نبود. چند نفر از بچه‌ها روی الاکلنگ پریده بودند، و لسی هر بار دستهای سریع اسی آنها را به پایین افکنده بود. پاهای آنها برف زیر الاکلنگ را که در نور آفتاب صبحگاهی می‌درخشید، سخت لگد کوب کرده بود. اسی پس از هر پیروزی دستهایش را چون مشت زنی پیروزمند بر بالای سرش می‌گرفت و قهقهه‌ای بلند سر می‌داد. سال اولیها نیز در این شادی به صدای بلند شرکت می‌کردند، انگار فراموش کرده بودند که اسی سر دسته بچه‌هایی بود که آنها را از آنجا به زور بیرون کرده بود.

چشمان من دستهای دستکش سپید او را دنبال می‌کرد. دستهایش با خشونت ولی با دقت وصف ناپذیری حرکت می‌کرد و پنجه‌های خرسی جوان و یا شاید گرگی را می‌مانست. این دستها گهگاه هوای صاف سپیده دم را چون پیکانی سپید، از هم می‌شکافت و یگراست سینه حریف را نشانه می‌گرفت. و حریفان او همیشه با پا یا با نشیمنگاه بر روی زمین یخ زده فرو می‌غلتیدند و چند دفعه اسی هم وقتی داشت حریفش را به پایین سرنگون می‌کرد، در حال افتادن می‌نمود. در حالیکه می‌کوشید تا بدن خم شده‌اش را به حال تعادل در آورد، پیچ و تاب عذاب آمیز به خود می‌داد ولی همیشه رانهای پر توانش او را در آن وضع سرگبار پا برجا نگاه می‌داشت.

الاکلنگ بیخودانه به چپ و راست حرکت می‌کرد و قوس وار چرخشهای موزونی به خود می‌داد...

من غرق تماشا بودم که ناگهان اضطراب، اضطرابی وصف ناپذیر و بنیان کن سرا پای وجودم را فرا گرفت. به سرگیجه‌ای می‌مانست که از نگرستن به چرخش الاکلنگ در انسان پدید می‌آید. ولی نه، به این خاطر نبود. شاید این سرگیجه‌ای ذهنی بود، اضطرابی که در آن تعادل درونی‌ام با دیدن هر حرکت سرگبار اسی، در آستانه واژگونی بود. این بی‌ثباتی در اثر دو نیروی متضاد درونم که هر یک برای پیروزی می‌جنگید، هر دم ناپدیدتر می‌شد. نیروی نخست غریزه صیانت نفس بود و نیروی دیگر - که با شدت و عمق بیشتر تعادل درونم را

یکسره از هم می‌پاشید - گرایش به خودکشی بود، آن انگیزه لطیف و مرموزی که گاه بگاه انسان بی‌آنکه خود بداند تسلیمش می‌شود.

«چه مرگتان است، ترسوها! دیگر هیچکس حاضر نیست؟»

بدن اسی به آراسی به چپ و راست می‌چرخید و رانهایش با حرکت الاکلنگ خم و راست می‌شد. دستکشهای سپیدش را بر روی رانهایش گذارده بود. نوار طلا کوب کلاهش در آفتاب صبحگاهی می‌درخشید. هرگز او را این چنین زیبا ندیده بودم.

ناگهان فریاد زدم: «من حاضرم!»

قلبم به شدت می‌زد؛ از روی ضربان آن حساب کردم و وقتی به اوج خود رسید این کلمات را بر زبان آوردم. هر وقت که تسلیم هوسی می‌شدم، همین حالت را داشتم. بنظر آمد که مقابله با اسی سرنوشت محتوم من است و صرف یک انگیزه آبی خود خواسته نیست. در سالهای بعد نیز همین اعمال باعث می‌شد که به غلط خود را «انسان با اراده‌ای بدانم.»

همه فریاد می‌زدند: «مواظب باش! مواظب باش زمین نخوری!»

در میان فریادهای تمسخرآمیز سوار الاکلنگ شدم. وقتی داشتم از آن بالا می‌رفتم، پایم لیز خورد و بچه‌ها به صدای بلند «هو» کردند.

اسی با چهره‌ای دلگدازنده به من سلام داد. مسخره بازی درآورد و وانمود کرد که از الاکلنگ دارد به پایین می‌افتد. با انگشتان دستکش بدستش به من اشاره می‌کرد و رنجم می‌داد. این انگشتها در نظر من به نیک تیز اسلحه خطرناکی می‌مانست که می‌خواست در درونم فرورود.

کف دستهای دستکش بدستمان بارها با ضربه‌های گزنده بهم برخورد و هر بار من زیر نیروی پر توان ضربه‌های اسی خم می‌شدم. آشکار بود که او همه‌ی نیرویش را بکار نمی‌گیرد، انگار می‌خواست به خاطر لذت دلش سر به سر من بگذارد و شکست حتمی و سریع مرا به تعویق افکند.

«آه، می‌ترسم، چقدر قوی هستی! - دارم می‌افتم، نگاه کن، افتادم!» دستهایش را به بالا گرفت و وانمود کرد که می‌افتد.

دیدن چهره دلگدازنده‌اش مرا سخت آزار می‌داد، می‌دیدم که ندانسته زیبایی‌اش را نابود می‌کند. با اینکه هر دم به انتهای الاکلنگ لغزیده می‌شدم، ولی نگاهم همچنان به بالا دوخته شده بود. در همین لحظه با دست راستش ضربه‌ای به من زد. در حالیکه می‌کوشیدم به پایین نیفتم، چنگ در هوا زدم و تصادفاً دست راستش را گرفتم و لرزش انگشتانش را به ناگاه در داخل دستکش حس کردم.

یک لحظه هر دو چشم در چشم هم دوختیم. فقط یک لحظه. چهره دلگدازنده‌اش محو شده بود و به جای آن حالتی ساده و غریب در چهره‌اش نمودار بود. چیزی بی‌آلایش و پرهیبت که نه دشمنی بود و نه نفرت، همچون نوای بم یک سیم به لرزه درآمد. شاید خیال برم داشته بود. شاید هم این چیزی جز نگاهی تند و تهی نبود که در آن لحظه در اثر برخورد انگشتانمان و از کف رفتن تعادلش در او پدید آمده بود. بهر حال هر چه باشد، می‌دانم که بیگمان اسی عمق نگاه مرا در آن لحظه دریافته بود و آن نیروی پر تپش را که چون برق از

نک انگشنانمان گذز کرده بود، حسن کرده بود و راز من بر او آشکار شده بود - اینکه من عاشق او بودم و هیچکس را جز او دوست نداشتم.

در همین لحظه هر دو به پایین غلتیدیم. کسی مرا بلند کرد. امی بود. دستم را به شدت گرفت و بلندم کردم، هیچ چیز نگفت، فقط گل ولای یونیفورسم را پاک کرد. آرنج و دستکشهایش به گل و برف رخشنده آغشته بود.

بازویم را گرفت و هر دو به راه افتادیم. به چهره اش نگریستم، گویی از اینکه این چنین با من صمیمی شده است نکوهشش می کردم...

از اینکه دوش به دوش او قدم می زدم، لذتی ژرف در خود احساس می کردم. در من همیشه شاید به خاطر ضعف درونیم، در هر لذتی نوعی پیش آگهی مصیبت نهفته است. ولی این بار جز احساس تند و شدید بازویش چیزی درک نمی کردم - گویی این احساس از بازوی او به بازوی من جریان می یافت و در درونم رخنه می کرد و چون سیل تمام وجودم را در خود می گرفت. احساس می کردم که می خواهم تا آن سر دنیا همراه او راه بروم.

وقتی سر صف رسیدیم، بازویم را رها کرد و توی صف سر جایش قرار گرفت. دیگر به من نگاه نکرد. وقتی هم مراسم شروع شد، چهار صندلی دورتر از من نشسته بود. ولی من بارها نگاهم را از روی لکه های دستکش سپیدم برمی گرفتم و به لکه های دستکش او می دوختم.

چشم خفته

سیمین دانشور

غم این خفته چند
خواب در چشم ترم می شکند
نیما

عفت الماوک - بله، خانم جان مرحوم حاج حکیمباشی دایی اصلی و تنی من بود. معروف بود به حاج حکیمباشی کر. خانم کوچک زن سوگلیش بود، تمکین نمی کرد اوقات حکیمباشی تلخ می شد می آمد مطب توکوچه سیرزا محمود وزیر، یک نظر به سرریضها می انداخت و می گفت: همه شان اماله و می رفت. خانم کوچک اینهمه ثروت را از کجا آورده؟ خوب معلوم است، از قبل حاج حکیمباشی. می گویند یکبار سر نماز حاجی سر می گذارد به سجده، خانم کوچک بالش می گذارد روی سر حاجی و روی بالش می نشیند، نزدیک بوده حاجی خفه بشود، به حاجی بیگوید تا قسم نخوری که همه اسوالت را به من مصالحه می کنی، از روی بالش بلند نمی شوم و همین جا می نشینم تا جان بدهی. حاجی از ناچاری قسم می خورد. آخرش هم

حاجی را کشت. می‌گویند شیشه را کوبیده، نرم کرده، توی آب اماله حاجی ریخته - حاجی خدا بیاسرز خیلی به تنقیه اعتقاد داشت. بله خانم جان شماسی شوید نوّه دائیتم. صله ارحام کردم امروز خدمت رسیدم، بمیرم الهی بدخواستان کردم. نمی‌دانستم بعد از ظهرها می‌خواید، ترسیدم عصر بیایم از خانه بیرون رفته باشید. بسر خودتان قسم سه بار آمدم خانه‌تان را پیدا نکردم. امروز گفتم هر جوری شده باید خانه نوّه دائیتم را پیدا بکنم. ببخشید که با دمپایی آمدم، والله پایم پف کرده توی کفش نمی‌رود... ورم مفاصل دارم، یادتان نیست مرحوم حاج دائیتم برای ورم مفاصل چی تجویز می‌کرد؟... آبغوره. اتفاقاً دامادم از سرچشمه هشتاد بطر آبغوره خریده... سرکوجه‌تان از ماشین پیاده شدم. نشانی خانه‌تان را از آقایی پرسیدم، نمی‌شناخت. چه سرد نازنینی، سپردم دست سپور محله، سپوره یکر است آوردم در خانه‌تان... آمده‌ام خدا حافظی، می‌خواهم نایب‌الزیاره بشوم. بروم پایوس امام رضا، این بسته را آوردم کنج صندوقخانه‌تان نگه دارید، اگر مردم بدهیدش دست دخترم و سرا حلال کنید، یا نه، بدهید دست عزیزالله‌خان، خودش بشما سر می‌زند، برای نشانی یک کاغذ میدهم دستش. روی کاغذ می‌نویسم: خانم عزیزم همیشه با خدا باشید. تو بسته؟ تو بسته بنجاق زمینهای خادم آباد است. یکشاهی صناری جمع کرده بودم، همه می‌گفتند این زمینها یکساله از متری چهل تومان میشود متری چهارصد تومان. می‌گفتند شب خوابیدی صبح که پا می‌شوی کلی رفته رو قیمت همه چیز، از جمله زمین - رفتم یک تکه دوهزار متری خریدم. مال بهائی هاست؟ باشد. مال هر که سیخواهد باشد. خداعمر و عزت دولت را زیاد بکنند... یک گوشواره و دستبند و دو تا بقچه ترمه و جانماز ترمه و کفنی ام هم تویش هست. خواهر شوهر دخترم پارسال رفت مکه برایم کفنی آورد، با آب زمزم شسته، دور حجرالاسود طوافش داده. بازش کنم. نه‌نه، ابداً و اصلاً... از تخم چشمم اطمینان ندارم اما از شما دارم. حاضرم پشت سرتان نماز بخوانم. خانه دامادم؟ خانه دامادم سر پل چوبی است، تو خیابان شاهرضا، دامادم سرهنگ است. یک مسدود داریم و یک کلفت و یک دختر بچه برای بگذار و بردار. رختشوی و اطوکش علیحده است، هفته‌ای یکروز می‌آید. باغبان هم داریم، تمام سال ماهی ۱۲ تومان می‌گیرد که تابستان‌ها بیاید چند تا شمعدانی و اطلسی بکارند... سلامت باشید، دخترم بسلامتی شمدادو تا دختر دارد، یکی از یکی قشنگتر. عین عروسک. دختر دیگرم رفته انگلستان، درس دکتری می‌خواند. اول خواهر کوچکه دامادم رفت، پارسال آمد دیدنی، نمیدانید چه تعریفها از آنجا میکرد، بدخترم گفت تو کلاس دکتری اسمت را می‌نویسم، فقط خرج آمدنت را داشته باشی بس است. همه مخارج پای خودشان است. پرستاری؟ کی گفته؟ لابد اقدس فضولی کرده، مگر بچه‌ام را سرصحرای جسته‌ام که برود گه وشاش فرنگی را بشوید و چانه‌سرده‌ها را به بندد؟ نه خانم جان بلیط طیاره درجه اول خریدم فرستادش خود لندن، دارد درس دکتری می‌خواند... از صبح تا غروب تو سرپیشخانه درس دکتری می‌خواند. کاغذش آمده، نوشته مادر جان می‌خواهم جانشین دایی مادرم مرحوم حاج حکیمباشی بشوم... می‌دانم اقدس گفته دخترم پرستار شده... همه را مار می‌گزد ما را خرچسونه، خواهرزاده خود آدم پشت سر دختر خاله‌اش صفحه بگذارد. حسودیش می‌شود. آمد خواستگاری دخترم برای احمد... گفتم دختر به پسر چشم بابا قوریت نمی‌دهم. حالا از لجش نشسته گفته دخترم پرستار شده... دختر حقانی من نیست؟ نباشد.

روی کول و تو بغلم که بزرگش کرده‌ام، اگر عمری باقی باشد پاسپورت می‌گیرم، می‌روم انگلستان پیش بچه‌ام. تو خود لندن است. شما بلد نیستید کجا پاسپورت می‌گیرند؟ بی‌حجاب باید بروم؟ خوب می‌روم. یک روسری سر می‌کنم. آیه از آسمان نیامده که حتماً چادر سر بکنم..

خانه؟ نه نخرید. دامادم آن چهارصد هزار تومان را که گفتم... گفته بودم سیصد هزار تومان؟ حالا مبلغش یادم نیست... بهر جهت پولش را داد زمین خرید. منتهی شهرداری اجازه ساختمان نداده. می‌گویند سیمان نیست، آجر و گچ و آهک هم نیست... گوشت و تخم‌مرغ و مرغ و پیاز هم نیست. همه اینها یکهو یک لقمه شده سگ خورده. تو صاف ایستاده بودم گوشت بخرم، جلو تخم‌مرغ فروشی سر درآوردم که تمام کرده بود و عاقبت شکر خریدم...

... برویم سیمان قاچاق بخیریم؟ استغفرالله مگر رویمان سیاه شده؟ دیگر آخر عمری عوض خیرات و سبرات برویم معامله قاچاق بکنیم؟.. قربان دستتان، نه من سیگارهای اتو کشیده میکشم...

... دامادم خیال دارد یکی از آپارتمانهای روبروی پارک ساعی را بخرد، محض خاطر بچه‌ها که هوا بخورند. پنجهزار تومان نذر احمد پسر اقدس کرده بودم که برود آمریکا، گفتند کم است، پشت چشم نازک کردند، دخترم غیظ کرد نگذاشت بدهم. منم ندادم. حالا شنیده‌ام گفته خاله‌ام زده زیر قولش. من آدمی هستم که زیر قولم بزنم؟ بموهات قسم من قولی نداده بودم. فقط نذر کرده بودم که اگر دخترم پسر زائید به احمد پنجهزار تومان بدهم. دخترم بچه سوش راسقظ کرد. باوجود این گفتم میدهم. پسر سید اولاد پیغمبر است. آرزو دارد برود آمریکا. حالا که دختر بهش ندادم اقل کم برود آمریکا. بسکه ادا و اطوار در آوردند منم ندادم. شنیده‌ام گفته‌اند بکوری چشم خاله‌ام، احمد باید برود آمریکا. پسرۀ یک چشمی را فرستاده‌اند آمریکا، برود ظرفشویی و جارو کشی فرنگیها را بکند. شنیده‌ام رفیق یک پیرزن شده، پیرزنه نگهش داشته، استغفرالله توبه... باچه پولی رفته؟ چه میدانم، لابد قرض کرده‌اند. اقدس می‌گوید النگو و سینه‌ریز طلایم را فروخته‌ام.. شنیده‌ام جهیزیه‌اش را بالکل فروخته. می‌دانم بچه‌ها با طیاره ارتشی فرستاده‌اند. نمی‌دانم کی برایشان درست کرد؟ اول آمدند پیش دامادم سرهنگ اسدپور. دامادم گفت: این کارها مسئولیت دارد. یکهو دیدی ناغافل پسره را انداخت تو دریا و خود طیاره تو خشکی سقوط کرد. آنوقت من جواب اقدس را چه بدهم؟ نه خانم جان اقدس خواهرزاده خودم است. خوب می‌شناسمش، اهل پول جمع کردن و این حرفها نیست. آنقدر شلخته‌است... یکبار گفتند قیچی خورد تو چشم بچه، یکبار جور دیگر حرف زدند.. چشم احمد را می‌گویم. چشم راست بچه باباقوری شد. بقیه صورتش بدک نیست. سیاه سوخته است اما اسباب صورتش غیر از چشمش تمیز است. اقدس قسم می‌خورد که من خانه نبودم، اگر خانه نبودم چرا حالا بچه را با این اصرار و فلاکت می‌فرستی آمریکا؟ بله؟ غیر از این است که خودت را تقصیرکار می‌دانی و حالا می‌خواهی بچه عوض بدهی؟ پسرۀ احمد خودش را پای بچه‌های اعیان می‌زند.. پسر سبزی فروش را فرستادند کالج البرز، خوب حالا بکشند... شنیدم اقدس رفته کلفت شده،

از من پنهان کردند اما میدانم کلفتی می کرد تا مخارج احمد را بدهد. حالا رفته امریکا، یک پیرزن امریکایی هوس جوجه خروس کرده، احمد را برده پیش خودش، پیرزنه را می بردگردش، ساشینش را می شوید، کفشش را جلوش جفت می کند، ظرفش را می شوید. برایش باغبانی می کند. اسان اسان. سید اولاد پیغمبر بچه خنسی افتاده. حالا چه لازم کرده آدم برود امریکا؟ خوب می رفتی انگلستان مثل دختر من طب می خواندی، من حتی یکشاهی پول برای منصوره نمیدهم، حتی خرج تو جیبی با آنهاست. حمام و صابون و همه چیز پای خودشان است. پسره احمق از اول عوضی بود. تو کالج بانوه صدیق الدوله دوست شده بود. چه غلطها، پسر کریم سبزی فروش، گردن گور خودشان، می گویند پدیده پاندازی و دلالی هم می کند. لابد برای زنش کلفتی را خودش جور کرده، کلفت ما را هم او پیدا کرد. هر که ازشان می پرسد پدرتان چکاره است؟ می گویند کارمند است. تف. حالا نوه صدیق الدوله رفته امریکا، این یکی هم باید برود، یکی نیست بهش بگوید پسره عوضی، تمام لویزان مال صدیق الدوله است، خودت را پای نوه صدیق الدوله می زنی؟ لابد پسان فردا نوه صدیق الدوله وزیر و وکیل می شود این یکی هم میخواهد بوزارت برسد... خدا بدادمان برسد.

.. شنیده ام عکس عاطفه خواهر احمد را فرستاده اند مجله زن روز که دختر شایسته بشود. اصلاً خواهرزاده ام پا از گلیم خودش بیرون گذاشته، من با همه یال و کوپال دامادم و یکشاهی و سناری که خودم دارم نگذاشتم دخترم دختر شایسته بشود. خودشان بالتماس عقبش فرستادند... من فرستادمش انگلیس، گفتم این قرتی بازها بما نیامده. عاطفه قشنگتر است یا منصوره دختر من؟ البته که بچه من قشنگتر است. دختر من سرخ و سفید است، عاطفه سبزه و قد بلند است. عاطفه دختر شایسته که نشد هیچ، حتی عکسش را هم تو مجله نینداختند. بدلشان ماند. به خواهرزاده ام گفتم: اقدس این کارها بتو نیامده، گفت احمد دورین خریده بود عکس خواهرش را گرفت فرستاد. گفتم از هر چه گذشته گناه دارد، آدم لنگ و پاچه دختر سیده را بدهد دست نامحرم واری بکند. درآمدگفت بانجاها که نکشید.

پاشوم زحمت را کم بکنم. برای بچه ها شکلات ببرم؟ نه خانم جان، همینکه اسانتم را نگه میدارید خودش کلی منت بر سرم دارید. اگر اقدس پیشتان آمد بیزحمت چیزی نگوئید. نگوئید بنجاق ملک خادم آبادم دست شماست. بهش برسی خورد. می گوید چرا خاله ام بمن که خواهرزاده اش هستم اعتماد نکرده؟ از سفر که برگشتم اگر خودم نتوانستم بیایم عزیزالله خان را می فرستم بیاید. اسانتم را بسپارید دست او، نه بخدا بچشم برادری نگاهش میکنم، خوب روزی روزگاری داماد من بوده، وفادارست بما سرمیزند. دیگر این حرفها از من پیرزن گذشته... به جان خودتان تعارف نمی کنم. انقدر برای دامادم تعارف می آورند، انقدر تعارف می آورند. صندوق صندوق پرتقال. جعبه جعبه آجیل که همه رقم آجیل تویش هست. دهان باز و دهان بسته. می گویند یکنفر را اجیر می کنند از صبح تا شام می نشیند دهان تخمه هارا با قندشکنی چیزی باز می کند. دامادم رئیس پست است، همه پست ها از اینجا تا اصفهان زیر دست اوست. رئیس است. خیلی رئیس است. شوهر دوم دخترم است؟ خوب باشد. سرگردشهربانی بود که آمد خواستگاری، قدم دخترم خوب

بود شد جناب سرهنگ اسدپور. عزیزالله خان؟ عزیزالله خان عیبی نداشت، بچه اش نمیشد، منصوره را بفرزندی قبول کرد. اما دخترم می گفت میخوام بچه ای از رحم خودم داشته باشم که توشکمم بلولد و پستانم را گاز بگیرد.

□

اقدس - گذارم از این راه افتاد گفتم خدمت برسم سلامی عرض کنم. سرکار که لطف نمی کنید سرفرازان بفرمائید. باور کنید از روزی که احمد پایش را از این شهر بیرون گذاشته خورا کم اشک چشم است. در خانه ام نشسته ام ناگهان چنان هوا برم میدارد که سر میگذارم بکوچه، سی روم خانه آذر خانم همسایه مان. غذای شبش را آماده می کنم تا بلکه بدرد دلم گوش بدهد.. میروم پارک فرح سی گردم، مردم را که تماشا می کنم پیش خودم سی گویم کداسشان پسرش اسیر دیار غربت است؟ کدام مادر از فراق بچه اش بروز من افتاده؟ پسرها را که سی بینم زیر درختها نشسته اند مسئله حل می کنند دلم خون می شود. چقدر بچه ام زیر این درختها راه رفت و درس از حفظ کرد؟ چقدر نشست مسئله حل کرد، آخرش هم که در کنکور رد شد. جای خالیش را که تو خانه سی بینم... نه بیجان خودتان گریه نمی کنم... چشمم آب افتاد.

... خاله جانم گفت که نذر احمد کرده؟ چه دروغها! نذر داماد گدایش بکند. روز خدا- حافظی احمد و من با هزار زحمت تا کسی گیر آوردیم، از امیرآباد رفتیم فوزیه خانه داماد خاله ام. خجالت نکشید دست کرد پنجاه تومان سرراهی باحمد داد از راه قاچاق کرورها پول روی پول گذاشته. منصوره همه چیز را برایم گفته. من به احمد اشاره کردم که نگیرد، او هم نگرفت. البته بعد پشیمان شد. بچه ام دلش می خواست عکسش را تو روزنامه بیندازد و از همگی خدا حافظی بکند. نشد. یک عکس نیم رخ گرفته، اینها تماشا کنید. بچه ام مثل ماه تابان است. چشم راستش کمی خفته شده. قیچی؟ نه قیچی تو چشمش نخورده. یکروز باخواهرش تیروکمان بازی می کردند، عاطفه یک نی از پرده حصیری در می آورد سنجاق بان وصل می کند، رو بچشم احمد نشانه می رود، مستقیم می خورد به چشم بچه. خودم رفته بودم خیاطی. کاش پایم شکسته بود، وقتی آدم دم در نشسته بودند، احمد دست گذاشته بود روی چشمش... چقدر بد کترها التماس کردم، چقدر نذر و نیاز کردم. چشم راستش یک هوا خفته شده، خوب می بیند اما چشم بچه ضایع شد. چکار کنم؟ قسمت اینطور بوده.

... با چه خون دلی فرستادمش کالج البرز بلکه بعدها تو کنکور قبول بشود نشد. مگر یک سیوه فروش سر اسیرآباد چقدر عایدی دارد که بتواند پسرش را کالج بفرستد. به خاله جانم نفرمایید خودم صبحها سی رفتن خانه امریکائیها اتوکشی می کردم. چهار سال است کارم همین است.

آدم اینجاء قربان دستتان برایم پشت پاکت را بزبان امریکایی بنویسید. همیشه باربارا خانم سی نوشت. حالا باربارا خانم رفته امریکا پیش مادرش. سالی سه چهار ماه سی رود، لباس و کتاب و صفحه گرامافون سی آورد. چه خرجی همه شان روی دست شوهرها سی گذارند و شوهرها عین بره، نطق نمی زنند. برای باربارا خانم اطو سی کشم، به همه دوست و رفیقهای امریکائیش معرفی کرده برای آنها هم اتو سی کشم. همه شان چه خانه و زندگی

گل وگشادی دارند. اکرم خانم خانه دار خانه باربارا خانم است. شوهر علیحده، آشپز علیحده، کلاه سفید سر می گذارد و مثل دکترها روپوش سفید می پوشد می رود تو آشپزخانه. شوهر باربارا خانم مدیر کل نمی داند کدام وزارتخانه است. شوهر همه شان یاسدیر کل اند یا معاون، نمی گذارند آب تو دل زنهایشان تکان بخورد. باغ بزرگ آفتابگیر، باغبان عامل، استخر شنا، زمین تنیس، معلوم نیست تو مملکت خودشان دختر کدام رختشوی بوده اند. همه شان را نمی گویم، چقدر بدبین و وراج شده ام، بسکه دلم تنگ است.

... یکشب باربارا خانم مهمان داشت، رفته کمک. اولش با هم رفتیم فروشگاه بزرگ خرید. تو یک کالسکه، شبیه کالسکه بچه منتهی از سیم، آنقدر گوشت و بوقلمون و مرغ و شیر و تخم مرغ و شکر و قوطی های جورواجور ریخت که من مجبور شدم بروم یک کالسکه سیمی دیگر بیاورم. بیخود نیست که همه چیز کمیاب شده. شب هم یک پیش بند بستم و خدست کردم. شمردم هفده تا آقای ایرانی بودند، همه شان خوش قیافه و خوش هیکل و هر هفده تاشان زن خارجی داشتند، اهل همه جای دنیا. با جفتهای ایرانی معاشرت نمی کنند. می گویند ایرانیها وحشی و کثیف و دروغگو هستند، خوب خانم محترم چرا خودتان زن ایرانی شدید؟ یکی نیست بپرسد... اکرم خانم می گفت نگاه کن: آن آقا که گیلاس و یسکی دستش است زن سوئسی دارد و عضو عالیرتبه سازمان برنامه است، آن یکی که سیگار برگ می کشد یک مقام مهم شرکت نفت است. آند دیگری استاد دانشگاه است. با اینحال زنهایشان همیشه پاسپورتشان توی جیبشان است که هر وقت نخواستند برگردند، سر مذهب و ملیت بچه ها هم همیشه دعواست.

باربارا خانم یک آفتابه مسی و یکدست آفتابه لگن برنجی گذاشته گوشه اتاق پذیرائیش. یک قاشق و چنگال چوبی بزرگ کار قزوین هم کوبیده بدیوار اتاق ناهار خوری.. خدا اقبال بدهد.

... من بیچاره بسکه اتو زده ام بچم ورم کرده، از کتف افتاده ام، روزی هشت ساعت کار از صبح ساعت هفت تا سه بعد از ظهر که چند دلاری برای بچم بفرستم. بیدین ها خوب پول می دهند عوض هم خوب کار می کشند. حتی سلافه ها، حتی قابدستمالهای آشپزخانه را هم اتو می کنند. ادا حالا که باربارا خانم رفته خبری نیست. من گاهی می روم پیراهنهای غلاسه علی خان شوهرش را اتو می کنم. آقا که چشم خانم را دور دیده عصرها روی یک قالیچه کنار استخر می نشیند، عبا می اندازد روی دوشش، قلیان می کشد و روزنامه می خواند. جدول هم حل می کند.

... احمد می گفت اگر تو برق آریاسهر قبول بشوم اینجا می مانم وگرنه هرطوری شده خودم را می رسانم به آمریکا، همه رفقایم رفته اند، نوه صدیق الدوله، پسر سفتم. تو برق آریا سهر قبول نشد. اصلاً تو کنکور رد شد. چقدر روزنامه خریدیم باسیدی که اسمش را یکجایی بخوانیم. خدا خدا می کردم ببرندش نظام وظیفه. بخاطر چشمش نبردندش. بچم بسکه غصه می خورد صبحها سه عشر تب می کرد تا عصر تبش میشد نیمدرجه، دستش را می گذاشت به پیشانی وگریه می کرد. نمی توانست راه برود بسکه پایش درد می کرد. دکترها می گفتند تب سالت گرفته، بعضی ها می گفتند اعصابش ضعیف شده. همچون که حرف آمریکا

رفتن پیش آمد و بهش گفتم از زیر سنگ هم شده پول در می آورم میفرستمت تبش برید و پادردش خوب شد. لحافهای جهیزیه ام را فروختم، سینه ریز طلا، گوشواره هایم، چرخ خیاطی، نقره هایم را از گرو بانک در آوردم، تلویزیونم، همه را فروختم. هرچه پیش این و آن عزو لابه کردم کسی بدادم نرسید. می دانستم منصوره را با طیاره ارتشی فرستاده اند، رفتم پیش پاسبان اسدپور روی پاهایش افتادم، بجان بچه هایش قسمش دادم که احمد را هم با طیاره ارتشی بفرستند، زیر بار نرفت. آخرش رفت بوشهر و با کشتی رفت. باربارا خانم برایش درست کرد، حتی پذیرش دانشگاه را او گرفت. همه کاغذها را او نوشت و جواب داد. آخرسر هم یک نامه داد دستش برای مادر و خواهرش. بچه ام تو کشتی کار کرده، جاشویی کرده، عق و بیق مسافرها را شسته تا رسیده به آمریکا. آمریکا هم دارد کار می کند، اما چه کاری؟ ظرفشویی می کند، باغبانی می کند، پیرزنها را گردش می برد، ماشین می شوید، سگ می شوید، تو یک هتل چمدان مسافرها را بالا و پائین میبرد. بمیرم الهی نوشته بود فقط سی و هفت دلار دیگر پول دارد، هنوز هم زبان امریکایی را درست یاد نگرفته. کاش برق آریامهر قبول شده بود، همین جا مانده بود، حالا چقدر باید ستم بکشد، آنهم تودیدار غربت. هرچند برق آریامهر هم قبولشده بود، دسبدم امتحانات را بهم میزدند و بچه ام یا دق مرگ می شد یا خبرش را برایم می آوردند. همین بچه آذر خانم دانشگاه ملی قبولشده هرروز تا برود و برگردد جان آذر خانم بلبش رسیده.

... باز خدا را شکر که احمد مثل منصوره مجبور به پرستاری مفت و مجانی نیست. می دانید دختر خاله ام که زن پاسبان اسدپور شد، منصوره پانزده سالش شده بود اول زمزمه کرد که بدهدش به احمد اما احمد گفت مادر تا من نروم آمریکا درس نخوانم زن نمی گیرم، بعد بداماد اینطور وانمود کرد که خواهرش است. آخر سر گفتند سراهی است. و دختری را گیج کردند، خیلی عرصه بهش تنگ شده بود. حالا آنجا هم ستم می کشد. طفلک تا صبح سر بالین مرده ها می نشیند، لگن زیر پای مریضها می گذارد، ملافه عوض می کند... دکتری می خواند؟ لابد خاله جانم گفته. یک روده راست تو دل خاله ام نیست، از صبح تا شام راست و دروغ بهم می یافد. منصوره بشخص خودم نوشته که دختر خاله، اگر بدانی از صبح تا غروب چه می کشم؟ دلم خوش است که رفته ام خارجه، چه خارجه ای؟ با سه تا دختر هندی و یک پاکستانی هم اطاق هستیم، تازه دختری پاکستانی از هندیها قهر است، هرروز کارسان زمین شویی و کلفتی است. تازه باید بروی مریضها لبخند هم بزیم. نوشته بود خودشان عارشان می آید اینکارها را بکنند بچه های مردم را از سرتاسر دنیا باینجا میکشانند. غذایشان را هم نمی شود خورد. بیشتر وقتها ماهی آبپز با سیب زمینی خشکیده است. آخر نامه اش نوشته بود: آدم برای بهشت زهرا چقدر باید زحمت بکشد! می بینید بچه های گل ما در غربت بچه روزی افتاده اند؟ حالا با این خون دل درس می خوانند فردا هم که برگردند معلوم نیست چه کاری بهشان بدهند. خدا خدا می کنم بلکه یک دختر امریکایی عاشق احمد بشود بچه ام همانجا بماند. همچنین هم بویش می آید. خانه یک پیرزن امریکایی کار میکند... مادر باربارا خانم؟ نه، دوست مادر باربارا خانم است. مادر باربارا خانم فقیر آدمی است احمد که رفته بود خانه شان نوشته بود خانه نداشت، اتاکی بود عین بازار شام، تویش همه جور

اثاثی بهم ریخته بود. تنها چیز جالب اتاق یک فرش ترکمنی بود که از ایران رفته بود...
 ... فکر می‌کنم یعنی راستش دعا می‌کنم که نوه پیرزنه ارباب احمد، خاطرخواه
 احمد بشود، یکشب احمد از تو محله سیاهها درش برده... خیلی دلم می‌خواهد یکدختری
 مثل باربارا خانم نصیبش بشود، اگر بدانید چقدر غلامعلی خان را دوست دارد. عیبش را
 گفتم، حالا هنرش را هم بگویم. هر وقت آقا از وزارتخانه می‌آید می‌دود جلوش، ساچش می‌کند،
 نازش می‌کشد، مشروب درست می‌کند می‌دهد دستش، شقیقه‌هایش را میمالد، روی زانویش
 می‌نشیند. قوم شوهر باربارا خانم همه دهاتی هستند. آدم حسایشان فقط همین غلامعلی خان
 است که خودش را توانسته به آمریکا برساند. باربارا خانم داده یک نقاش عکسش را کشیده
 خودش باموهای زرد و پیراهن قرمز وسط ایستاده و دوروبرش زنهای چادری قوم و خویشهای
 آقا ایستاده‌اند و او را بهم نشان می‌دهند. انگار از بخت بلندش تعجب کرده‌اند.
 ... خاله جانم از ما که ناامید شد منصوره را فرستاد انگلیس، حالا هر جا می‌نشیند
 می‌گوید احمد دخترم را می‌خواست من ندادم. کور بشوم اگر دروغ بگویم ما نگرقتیم.

نوشتید؟ قربان دستهایتان... دهتا پاکت بود برای ده بار... نه بابا داماد خاله جانم
 زبان و خط امریکایی که بلد نیست... سرهنگه؟ اینهم از آن حرفه‌است. پاسبان پست چهارراه
 دولت تو قلهک است.. سنکه گفتم. مصدر و کلفت دارند؟ بحق چیزهای نشینده و ندیده.
 خود خاله جانم هرروز کهنه بچه می‌شوید و دخترخاله‌ام تو آشپزخانه جان‌گردی می‌کند.
 احمد می‌گفت علامت خانه خاله یک‌بند رخت کهنه بچه است. خاله جانم آخر عمری با
 عزیز، شوهر اول دخترش رویهم ریخته، قاچاق‌فروشی می‌کنند. پاسبان اسدپوره‌م کمکشان
 می‌کند. شنیده‌ام عزیز هنوز خاطر دختر خاله‌ام را می‌خواهد. با خاله‌ام رفته بود شیراز
 تریاک آورده بود. هروئین و حشیش، همه چیز قاچاق می‌کنند، بخدا ترسیدم دستشان به
 احمد برسد بچه را آلوده کنند، این بود که باهر جان‌کندنی بود فرستادش برود.

... خاله‌جانم یک بسته آورده بود خانه ما که برایش نگهداریم، می‌گفت توی
 آن ترسه و زری و نقره و بنجاق سلک است اما من میدانستم تریاک است. گفت عوضش
 می‌روم اسام رضا دعایت می‌کنم. چه کسی؟ می‌رود مشهد حشیش بیاورد. من بسته را ازش
 نگرقتم. گفتم آقا می‌آید دعوا می‌کند. گفت: فقط دو سه روز نگهش دار. عزیزالله می‌آید ازت
 می‌گیرد بان نشانی که یک کاغذ می‌دهم دستش و رویش وا می‌دارم دخترم بنویسد: همیشه
 با خدا باش. اسم خدا را کجاها می‌برند، من بسته را نگرقتم. ترسیدم.

□

اقدس - خاله‌جان سلام، پای شما را بوسیدم.

عفت‌الملوک - سلام بروی ماهت، روی ماهت را بوسیدم.

اقدس - خاله‌جان دیشب خوابتان را دیدم، کور بشوم اگر دروغ بگویم. لب یک
 استخر پر از آب نشسته بودید و استخر پر از ماهیهای قرمز و طلایی بود، نوه‌هایتان هم بودند.

عفت‌الملوک - خیر است انشاءالله، آب روشنایی است.

اقدس - دختر خاله‌ام کجا هستند؟ بچه‌های نازنینشان چطورند؟

عفت‌الملوک - دختر خاله‌ات رفته حمام، غسل واجب، بچه‌ها خوابیده‌اند.

۱. اقدس - خاله جان پیش خدا رویم سیاه، من نوه‌های نازنین شما را تو خواب چشم زدم، بسکه تپلی و تو دل برو شده بودند، آدمم بگویم برایشان اسفند دود کنید.

عفت الملوک - چشم.

اقدس - چشمتان روز بد نبیند.

عفت الملوک - خوب عزیزم، صفا آوردی، چه حال چه خیر؟

اقدس - والله خاله جان دردم را به شما نگویم به که بگویم؟ احمد از پیش آن پیرزنه امریکایی در آمده.

عفت الملوک - خوب گفتمی که یکدختر امریکایی عاشقش شده...

اقدس - ای خاله جان، یک حرفی زدم، آدم بعضی وقتها نمی‌خواهد خودش را از تک و تا بیندازد، دختر امریکایی که عاشق پسر لندوک من نمی‌شود. آنها زن سردهای خوش-بنیه می‌شوند که بچه‌های سالم دورگه قشنگ پس بیندازند. نوشته بود مادر من پیش پسرهای امریکایی مثل یک جوجه‌ام، آنها گاهی دو متر قدشان است و روزی چهارتا لیوان شیر می‌خورند، من یکروز دو تا لیوان شیر خوردم اسهال گرفتم.

عفت الملوک - چقدر گفتم بیا دختر خوانده ما را بگیر، هر دو بعشق هم اینجا ماندگار بشوند کاری کسبی هم برای احمد پیدا بکن. تو که ناسلاستی ز رنگی، هشت کلاس درس خوانده‌ای، روزنامه می‌خوانی، تلویزیون می‌بینی.

اقدس - قسمت نبود خاله جان.

عفت الملوک - منصوره هم دیگر از پا افتاده، بسکه سگدو زده، روزی هشت ساعت پرستاری... پاشوم بروم برایت چای دم بکنم.

اقدس - زحمت نکشید، عوضش بدرد دلم برسید.. باید هرطور شده برای احمد پول بفرستم. من از اتوکشی.. از شما پنهان می‌کردم.. از اتوکشی خانه امریکائیها... پشت شانهم از درد نزدیکست بترکد، میچم ورم کرده، نگاه کنید. از عرق ریختن پای اتو ماهی هشتاد تا صد دلار درمی‌آوردم، حالا دیگر ازم بر نمی‌آید.

عفت الملوک -...

اقدس - خاله جان، حالا حاضرم بسته شما را روی چشم بگذارم، هر جور بسته‌ای باشد. عفت الملوک - ای بابا چه بسته‌ای؟ من یک حرفی زدم خواستم ببینم خواه‌ر زاده‌ام چقدر خاطر خاله‌اش را می‌خواهد؟

اقدس - خاله جان از تخم چشم عزیزترید، با شما و عزیزالله خان، شریک که نه، پول تو دستم نیست که شریکتان بشوم، برایتان کاری کنم، بلکه بتوانم ماهی صد دلار برای احمد بفرستم. بچه‌ام سه هفته است آب‌جوش و نان و سرکه خورده، می‌ترسم از بین برود. عجب غلطی کردم. می‌دانید که جان احمد است و جان من، همه بچه‌ها و کریم آقا یکطرف، احمد یکطرف.

عفت الملوک - والله من که کاری از دستم بر نمی‌آید. مگر من و عزیز چه می‌کنیم که تو شریکمان بشوی. من عزیز را سالی، ماهی یکبار می‌بینم. بهر جهت روزی روزگاری داساد من بوده، بنده خدا هنوز زن نگرفته، بچه‌های زن سابقش را دوست دارد. چکار کنم.

می آید آب نبات چوبی می خرد می دهد دست دخترها، بغلشان می کند، می بردشان سر پل چوبی گردش. پاسبان اسدپور که به اینکارها نمی رسد، وقت و بیوقت می گوید کشیک دارم، خوب عزیز جور او را می کشد، بچه ها باو می گویند عمو. بعلاوه منصوره دختر او هم هست اگر بدانی چه کاغذهایی برای عزیز می نویسد...

اقدس - خاله جان، من که خودی هستم، بکسی هم نمی گویم، آنروز خودتان سر ناهار فرمودید پنجهزار تومان نذر احمد می کنید بشرطی که این معامله بی دردسر بگذرد. عزیزالله خان هم بود، بعد از ناهار شلوارش را درآورد، شلوار بیجامای پاسبان اسدپور را پوشید. شما برایش تریاک آوردید کشید. من داشتم اسباب ناهار را جمع می کردم، پشتش بمن بود. دختر خاله ام داشتند پستان بدن بچه می گذاشتند، عزیزالله خان گفت از همین جنس است. اگر گیر نیفتیم... شما بهش اشاره کردید، حرفش را برید.

عفت الملوک - خدا بزندم اگر دروغ بگویم، من بسته ای که ربطی بمعامله ای چیزی داشته باشد سراغ ندارم، فقط خواستم ترا امتحان کنم...

اقدس - می خواهید حرف راست بزنم؟

عفت الملوک - مگر تا حالا دروغ می گفتی؟

اقدس - منصوره همه جریان را برایم گفته... گفت از پول قاچاق بلیط طیاره برایش خریده اید. گفت الهی شکر که از این خانه پر از دروغ و کلک و قاچاق درسی آید.

عفت الملوک - از قدیم گفته اند: فرزند دگر کس نکند فرزندی.

اقدس - خدا را شکر که هنوز جوانم، کار پیدا می کنم.. از زیر سنگ هم که شده، می روم خانه دار خانه امریکاییها می شوم.

عفت الملوک - یعنی کلفتی...

اقدس - صد شرف دارد... قاچاق که نمی کنم، از بازوی خودم نان میخورم.. تو یک مجله خواندم که از برکت کار آدمیزاد آدم شده.

عفت الملوک - صدای بچه ها می آید. بیدار شدند. قند و عسل.

مهرشادخت

شهرنوش پارسی پور

باغ با دیوارهای کاه گلی، سرسبز، پشت به ده داده در کنار رودخانه بود و این سو دیوار نداشت و رودخانه حریم بود. باغ باغ آلبالو و گیلاس بود، یک خانه نیمه روستائی نیمه شهری داشت با سه اتاق و یک حوض در جلو آن، پر از خزه و قورباغه. دور تا دور حوض پر از شن ریزه و چند درخت بید. عکس بیدها در آب سیافتاد و سبزیزه حوض با سبز روشن بید

بعد از ظهرها در جدالی خاسوش بود و بخاطر آن دل مهدخت همیشه میگرفت زیرا که حوصله هیچ ستیزی را نداشت و بسیار ساده بود و دلش میخواست همه با هم دوست باشند، حتی تمام سبزه‌های عالم.

- البته که رنگ آراسی است، ولی خوب...

تخت زیر یکی از درختها بود و دوپایه‌اش در پاشویه حوض و همیشه این احتمال بود که بر اثر لجن کاملاً در حوض بیفتد. مهدخت روی همین تخت می‌نشست و به جدال آب و درخت نگاه میکرد و آبی آسمان که در بعد از ظهر بیش از هر وقت دیگری خودش را باین مجموعه سبز تحمیل میکرد و بنظر مهدخت «داور کردگار» بود.

اگر در زمستانها مهدخت بافتنی سیافت و اگر بفر بود که برود فرانسه بخواند یا یک تور جهانگردی بگیرد برای این بود که زمستان آدم در سرما هوای سالم تنفس میکند و گرنه در تابستان همه چیز تمام میشود. تابستان پر از دود و غبار و خاک و خل ماشین و آدم و غم شیشه‌های بزرگ پنجره که به میهمانی آفتاب میرفت.

- لعنتی‌ها، خوب چرا نمیفهمند که این پنجره‌ها بدرد این مملکت نمیخورد.

اینرا فکر میکرد و غصه میخورد و مجبور میشد دعوت هوشنگ برادر بزرگتر را قبول کند و بباغ بیاید و تاب سرو صدای بچه‌ها را بیاورد که تمام روز فریاد میکشیدند و گیللاس میخوردند و هر شب اسهال میگرفتند و ماست میخوردند.

- ماست دهه

- بعله عالیه

و بچه‌ها همیشه سردیشان بود، رنگ پریده بودند هر چند که بیش از سنشان میخوردند و بقول مادرشان «می‌تخیدند»

□

اوایل که معلم بود آقای احتشامی میگفت: «خانم پرهامی این دفتر رو لطفاً بگذارید آنجا» «خانم پرهامی لطفاً رنگ بزنید»، «خانم پرهامی یک چیزی باین صغرا بگیر، من زبونشو نمیفهمم»

آقای احتشامی دوست داشت او ناظم باشد، خوب بدهم نبود. ولی بعد آقای احتشامی گفت: «خانم پرهامی امشب بیاین بریم سینما»

مهدخت رنگش پریده بود. نمیدانست جواب این اهانت را چه بدهد. مردک چه فکر کرده بود؟ با کی طرف بود، اصلاً چی میخواست. مهدخت دیگر مدرسه نرفت.

«عیبش اینه که آقا جان خیلی پول گذاشته»

همینطور بود. سال بعد تمام زمستان را بافتنی بافت. برای دو بچه اول هوشنگ خان که آنموقع هر دو تازه پا بودند. دهسال بعد برای پنج تاشان سیافت.

«معلوم نیس چرا اینهمه زاد و ولد میکنن»

هوشنگ خان میگفت: «دست خودم نیس، بچه دوس دارم. چیکار کنم.»

- «خوب چیکار بکنه، راستی هم که چیکار بکنه.»

اخیراً فیلمی از جولی آندروز دیده بود. ناسزد جولی آندروز اتریشی بود و هفت بچه

داشت که با سوت آنها را باینطرف و آنطرف میفرستاد و بالاخره با جولی ازدواج کرد. البته جولی اول فکر کرد برگردد راهبه بشود ولی بعد فکر کرد زن مرد اثریشی بشود، چون خودش هم داشت بچه هشتم را میزائید و این راه حل بهتری بود، خصوصاً که آلمانیها هم داشتند میامدند و همه چیز پشت سرهم اتفاق میافتاد.

- «من عین جولی هستم.»

درست فکر میکرد، عین جولی بود. اگر پای سورچه‌ای میشکست میتوانست یک دامن اشک بریزد. بعلاوه تا بحال به چهار سگ گرسنه خیابان غذا داده بود و پالتوی نوش را به فراش مدرسه بخشیده بود، سه بار هم به پرورشگاه رفته بود، آموغ که معلم بود و برنامه بازدید از مراکز عموسی داشتند و هر بار برای بچه‌ها چند کیلو شیرینی برده بود.

- «چه بچه‌های خوبی»

بدش نمیآمد که بعضی از آنها سال خودش بودند. چه اشکال داشت اگر چندتا از آنها مال او بودند، در عوض لباسشان همیشه تمیز بود و هیچ وقت مفشان روی لبشان نبود و تازه «ستراج» را هم غلیظ تلفظ نمیکردند.

- «اینها بالاخره چی میشن؟»

سؤال سختی بود. بخصوص که دولت هم گاهی در رادیو و تلویزیون میگفت باید برای این مسئله فکری کرد.

دولت و مهدخت هر دو نگران بچه‌ها بودند. چه میشد اگر مهدخت هزار دست داشت و هفته‌ای پانصد بلوز میبافت؟

- با هر دو دست یک دانه، هزار دست پانصد دانه.

ولی خوب آدم که هزار تا دست نمیتواند داشته باشد، آنهم مهدخت که زمستان را دوست داشت و بعد از ظهر به پیاده‌روی میرفت. حالا اگر قرار باشد آدم هزار عدد دستکش دست بکند پنجساعت حداقل طول میکشد.

- نخیر با پانصد دستمان پانصد دستکش را بدست میگیریم و به پانصد دست دیگرمان میکنیم، بعد با پانصد دست دستکش پوشیده پانصد دستکش بدست میگیریم و به پانصد دست دیگرمان میکنیم. دقیقاً سه دقیقه یا کمتر.

□

- اینها مشکلات نیست، بالاخره حل میشود. چشم دولت کور خودش برود کارخانه بافندگی بلوز راه بیندازد.

مهدخت پاهایش را در آب حوض تکان میداد.

□

اولین روزیکه بیاغ آمد بکنار رودخانه رفت، پاهایش را در آب گذاشت و آب یخ و تگرگی به عضلاتش میکوفت. مجبور شد زود بیرون بیاید. ممکن بود سرما بخورد. کفشهایش را که پوشید بطرف گلخانه رفت. در گلخانه باز بود و هوای دم کرده آن تابستانی‌تر از تابستان بود ولی سالها پیش آقای احتشاسی گفته بود که تنفس در گلخانه و در روز بهترین کارهاست چون تمام گلها اکسیژن تولید میکنند. هر چند که آموغ گلی در گلخانه

نبود و گلدانها را به باغ برده بودند.

مهدخت در راهرو باریک گلخانه پیش میرفت و به شیشه‌های گردگرفته نگاه میکرد. بعد تقلا و تنفس، چیزی ملتهب و داغ و سوزان و بوی بدن.

قلب ماهرخ از کار ایستاده بود. دختر فاطمی، ۱۵ ساله مثل یک زن هزارکاره ته گلخانه و یداله باغبان با آن سرکچل و چشمهای تراخمیش که آدم کفاره میداد تا یک نگاه کامل به سر تا پایش بیندازد. همینطور نفس نفس نفس.

چشمهای مهدخت میرفت که سیاهی برود و پاهایش زیر تنش میلرزید. بی اختیار دستش را به لبه سکو گرفته بود. اما نمیتوانست چشم از آنها بردارد. نگاه میکرد، نگاه میکرد تا وقتی که آنها دیدند. سردک به زوزه افتاده بود میخواست خلاص بشود و نمیتوانست. بی اراده دختر را میزد و نگاه دختر و دستش که بطرف مهدخت دراز شده بود. مهدخت دوان دوان بیرون آمده بود. نمیدانست چه بکند. بی اراده بطرف حوض میرفت. دلش میخواست بالا بیاورد. بی اختیار دستهایش را شست و لبه تخت نشست.

«چیکار کنم؟»

فکر کرد برود و همه چیز را برای هوشنگ خان یا زنش بگوید. دختر را به آنها سپرده بودند.

«دختره فقط پونزده سالشه، چه حرکاتی...»

یقیناً هوشنگ کتک مفصلی به دخترک میزد. بعدهم بیرونش میکردند. حتماً پسرهای فاطمی می کشندش.

«چه بکنم»

فکر کرد فوری چمدانش را ببندد و راه بیفتد. بر میگشت تهران، بالاخره بهتر از دلهره بود.

«خوب که چی؟»

مانده بود که چه بکند و مجبور شد وحشت زده برگردد. دخترک چادر وارونه بسر و پاکشان سیامد. صورتش پر از خنج و سرخ سرخ بود. گفت: «خانمجان» و افتاد روی پاهای مهدخت.

- مٹ سگ زوزه میکشه.

«برو کنار، کثافت.»

«نه خانم جان، الهی فدات بشم. الهی قربونت برم.»

«خفه شو بکش کنار»

«الهی درد و بلات بخوره تو سرم، اگه به نمم بگی میکشتم.»

«حالا کی خواس بگه»

«بخدا سیاد خواستگاریم. همین فردا قراره بیاد به آقا بگه»

مجبور شد قول بدهد فقط برای اینکه دختر کنار بکشد. چون وقتی دستهایش به پاهای او میخورد تمام دلش بهم میخورد. دختر مثل قاب دستمال مجاله شده برگشت به ساختمان و مهدخت نفس کشید. دلش میخواست گریه کند.

حالا سه‌ماه گذشته بود و تابستان همین روزها تمام میشد. همانروز برمیگشتند و هیچکس نمیدانست چرا یداله باغبان یکدفعه گذاشت و رفت. هوشنگ خان میگفت، «عجیبه خودش صد دفعه گفت که نمیره.»

باید دوباره سرایدار سیاوردند تا باغ زمستان بتاراج نرود. هرکس میتواند چهار تا تخت کنار رودخانه بزند و روزهای جمعه هر تخت را به‌سی تومن به‌الواط کرایه بدهد. اینرا هوشنگ خان میگفت و همه تصدیق میکردند. آنوقت صدای هرهر خنده دخترک از ته باغ میآمد. بچه‌ها را برای بازی برده بود و معلوم نبود چه بازی بانها یاد میدهد. مهدخت در اتاقش با عصبانیت قدم میزد و سشتهایش را بدر و دیوار میکوبید. دلش نگران بچه‌ها بود.

- کاش حامله میشد تا بکشندش.

اگر حامله شده بود خوب بود. تمام برادرها باهم میریختند سرش و حسابی میزدندش، آنوقت زیر دست و پایشان میورد. چقدر خوب بود. دیگر بچه‌ها فاسد نمیشدند.

□

یکباره فکر کرد.

«بکارت من مثل درخت است.»

باید به‌آینه نگاه میکرد، باید صورتش را در آینه میدید.

«شاید برای همین است که من سبزم»

صورتش سبزه‌ای بود که به‌زرردی میزد. زیر چشمهایش پر از چروک بود و رگی در پیشانی‌اش داشت که همیشه بچشم میخورد. آقای احتشامی گفته بود:

«شما چقدر سردین، مثل یخ»

فکر کرد:

«نه مثل یخ. من درختم»

میتوانست خودش را در زمین بکارد.

«خوب من تخم که نیستم، درختم. باید خودم را نشا کنم.»

چطور میتوانست اینرا به‌هوشنگ‌خان بگوید. میخواست بگوید برادر جان بنشین باهم دوستانه حرف بزنیم. بقراری که میدانی بلوزها را کارخانه‌ها میبافند. خوب اگر اینرا میگفت مجبور بود راجع به‌هزار دست هم توضیح بدهد. اسکان نداشت که راجع به‌دستهایش توضیح بدهد. مجال بود هوشنگ‌خان اینها را بفهمد، ولی خوب چاره‌ای نبود، مهدخت خیال داشت در باغ بماند و اول زمستان خودش را نشا بزند. اینرا باید از باغبانها میپرسید که چه وقتی برای نشازدن خوب است. او که نمیدانست ولی اینکه سهم نبود، میماند و نشا میزد. شاید درخت میشد. میخواست کنار حوض بروید با برگهائی سبز تر از لجن و حسابی بجنگ حوض برود. اگر درخت میشد، اگر درخت میشد آنوقت جوانه میزد. پر از جوانه میشد. جوانه‌هایش را بدست باد میداد، یک باغ پر از مهدخت. مجبور میشدند تمام درختان آلبالو وگیلاس را ببرند تا مهدخت بروید. مهدخت میروئید. هزار هزار شاخه میشد. با تمام عالم معامله میکرد و روی زمین پراز درخت مهدخت میشد. امریکائیها نشای او را میخریدند

و به کالیفرنی و یا مناطق سردسیرتر میبردند. جنگل مهدخت، حتماً آنها میگفتند «ماهدکات». کم کم او را آنقدر تلفظ میکردند تا در اینجا میشد «مدوک» و آنجا «مادوک». آنوقت چهار صدسال بعد زبانشناسها بر سر او بحث میکردند و با رگهای سیخ شده ثابت میکردند که این دو لغت یکی و از ریشه «مادیک» است و اصل افریقائی دارد. آنوقت زیست-شناسها اعتراض میکردند که درخت سردسیری نمیتواند در افریقا برود. مهدخت سرش را به دیوار کوبید، چندبار سرش را کوبید، آنقدر کوبید تا بگریه افتاد. میان حق هق گریه فکر کرد که اسسال حتماً تور دور افریقا میگیرد. بافریقا میروود تا برود. دلش میخواست درخت گرسیری باشد. دلش میخواست و همیشه کار دل است که آدم را بدیوانگی میکشد.

از مجموعه «زنان بدون مردان»
فروردین ۱۳۵۳

صدای مرغ تنرها

زیر میز پا بود و صدا. از لای لنگهای باز عمه بند جورابه‌های لنگه به لنگه اش پیدا بود و رانهای چاق و ناهموارش و تنکه صورتیش که وسطش لکه خون مانده ای قهوه‌ای می زد. بعد پاهای فرنگیس خانم بود، مثل دو ماهی سفید تو جوراب توری سیاه؛ بعد پاهای شکوه اعظم با موهای دراز و کفشهایی که گل چندروزه روی پاشنه هایش خشک شده بود؛ بعد پاهای اشرف سادات با جوراب فیلدو قوز، کم رنگتر از پایه های میز ولی به همان شکل و قطر — و بعد پاهای کوچک و بی آرام مادر تو دم پائیه‌های اطلس آبی — و صدای کارد و چنگال. ملج ملج، هورت، ها، و خنده های تیز عمه و «نه قربون» های شکوه اعظم و تعارفهای مادر.

زیر میز امن ترین جای خانه بود. می شد ساعتها با توتی آن زیر نشست. می شد برای هزارمین بار به نرده های مارپیچ خراطی شده خیره شد، می شد آنها را به شکل دسته چتر مادر دید یا عصای پدر بزرگ. می شد به جای نرده ها، مارهای سیاهی دید که شبها دایه از شانۀ ضحاک می رویاند یا از دهن خواهر ماه پیشانی می ریخت. می شد اصلا نرده ها را ندید و فقط به پنجه های شیرپایه پرداخت. می شد میان جنگل قالی نشست و از چهار طرف با چهار حیوان درنده جنگید. می شد دید، برای هزارمین بار دید که ناخن یکی از پنجه ها پریده است و یک گره اضافی چوب روی پنجه دیگر یک میخچه درشت نشانده است — و می شد اینها را به حساب جراحات جنگی گذاشت. می شد پایه ها را با ریسمان نرده ها مهار کرد و از آنها چرخ و فلک ساخت. و می شد حتی هیچ کداه از این کارها را نکرد. می شد با توتی ساعتها آن زیر نشست و به پای بزرگترها پر خاش کرد یا لطف کرد — می شد، حتی می شد، برای نیشگون گرفتن از ران عمه یا کندن موی پای شکوه اعظم و سوسه شد. می شد آنجا نشست، ساعتها؛ چون امن بود، امن ترین جای خانه بود — امن، تا وقتی چنگال اشرف سادات نیفتاده بود.

اشرف سادات مدتی روی صندلی جابه جا شد، بی آنکه پاهای ستون وارش حرکتی کند. بعد دست پر انگشترش زیر میز پیدا شد و مدتی هوا و پایه صندلی مادر را چنگ زد. بعد سرش با موهای حنایی ژولیده — مثل کله گربه زرد مریضخانه، وارونه از لبه میز آویزان شد — درست مثل کله گربه زرد مریضخانه، وقتی به طرف سگهای کوچه براق می شد.

وقتی جیغ کشید دندانهای طلاش را دیدم. مادر پرسید، «چی شد؟»

اشرف سادات دوبار گفت، «اون زیر... اون زیر...»

عمه پاهاش را بست و گفت، «وا: اشی — الهی خفه شی — اون زیر چی؟»

و این بار سر مادر و شکوه اعظم را با هم از کنار رو میزی تور دیدم — یکی مثل سر

بریده عروسکی که خاله عید داده بود و دومی مثل سر سگ سیاهی که هر روز به گربه زرد
مریضخانه پارس می کرد.

شکوه اعظم از حلقش صدایی درآورد شبیه به، «اممم — ب!»
و مادر گفت، «بیا بیرون سیا!»

یک لحظه سکوت بود و بعد پیچ پیچ کوتاه و ادامه صدای غریب حلق شکوه اعظم و
خنده تیز عمه و یکبار دیگر صدای آسرانه مادر: «گفتم بیا بیرون!»

هیچ جای خانه امن نبود — هیچ جا. قبلاً هم این تجربه را داشتیم. خیال می کردم
کنج اطاق پذیرائی، پشت نیمکت بزرگ، جای امنی است، خانه کوچولویی است که می شود
آسوده با توتی در آن زندگی کرد، حرفهای مهمانها را شنید و به آنها گوش نکرد، صورتهاشان را
ندید و تقلید شان را درآورد... تا شبی که پشت نیمکت خوابم برد — و بعد از جنجال و هیاهو
بیدار شدم: از صدای شیون دایه و درهایی که بهم می خورد. یک نفر از بیرون، از دور، گفت،
«تو آب انبارو بگردین — تو آب انبار.»

و صدای مادر گفت، «خدایا مرگم بده، خدایا بچم — خدایا.»
صدای مادر از نزدیک می آمد. و بعد صدای شلپ و شلوپ آب، باز از دور، و صدای
یک نفر دیگر از نزدیک که گفت، «کرامین! بابا یه نفر کرامین برا خانوم بیاره!»
همه چراغها روشن بود و نور تند. من بلند شدم — مادر درست روبروی نیمکت نشسته
بود، همانجایی که عصر احترام الملوک نشسته بود یا شاید خطیب الممالک.
من کتک خوردم و مادر گریه کرد و پشت نیمکت جایی شد خطرناکتر از کنار حوض
و خیابان — و حتی نزدیک شدن به آن قدغن شد.

واقعاً هیچ جای خانه امن نبود — هیچ جا. از گوشه دنج میز به میان فضای پر آشوب
بزرگترها کشیده شدن، وحشتناک بود. سعی کردم خودم را زیر میز کوچک کنم و پشت توتی
پنهان بشوم. ولی فایده نداشت، صندلی مادر عقب رفت و من و توتی آهسته خزیدیم بیرون.
مادر صورتک رستم را از روی صورتم برداشت و موهایم را عقب زد. اشرف سادات
گفت، «تو بودی سیا؟ سنوکه زهره ترک کردی!» و سرش را به پشتی صندلی تکیه داد و
چشمهایش حالت مستانه و خواب آلودی به خودش گرفت — مثل چشمهای گربه گل باقالی خاله
که شکمش سیر بود و سینه آفتاب دراز می کشید و حتی گنجشکها را با بزرگواری نگاه می کرد.
اشرف سادات همیشه همینطور نگاهم می کرد — همیشه. آن روز هم که خانه شان
بودیم همینطور نگاهم کرد — حتی وقتی نگذاشتم لپم را بکشد، حتی وقتی ماچ تفی شوهرش
را از روی صورتم پاک کردم، حتی وقتی درختهای میوه را تکان دادم، همینطور نگاهم کرد —
مثل گربه خاله وقتی شکمش سیر بود. و مثل گربه خاله، بچه ها را نه دوست داشت و نه دوست
نداشت.

مادر پرسید، «زیرسبز چه کار می کردی؟»
سؤال به کلی بی معنی بود — به کلی. از گوشه چشم مادر را نگاه کردم که ببینم
منتظر جواب هست یا نه.

گفتم، «با توتی رفته بودیم سهمونی.»

فرنگیس خانم خندید. شکوه اعظم بازگفت، «اممم — ب». عمه به عنوان اعتراض دهنش را باز کرد — همه چیز عمه باز بود: دهنش، لنگه‌اش، چاک یقه‌اش. سن توگوش مادرگفتم، «عمه دندون طلا نداره.»

مادرگفت، «چی؟ پرت و پلانگو. میگم چرا اشرف ساداتو ترسوندی؟»

گفتم، «چنگالش افتاد — من فقط با توتی رفته بودم سهمونی.»

مادرگفت، «چنگالشون.»

شکوه اعظم پرسید، «توتی کیه قریون؟»

من هیچ نگفتم. مادرگفت، «با توان سیا.»

من توتی را نشان دادم — عروسکی که دایه از چلووار سفید برایم دوخته بود و توش کاه کرده بود و با زغال برایش چشم و ابرو کشیده بود و با شاه توت لب و دهن.

شکوه اعظم گفت، «واه واہ — چقدم زشته این توتی!»

شکوه اعظم هیچ وقت سهربان نبود — هیچ وقت. روزی هم که خانه‌شان بودم، همه خوراکیهای خوب را داد به پسرش و نگذاشت به عروسک دخترش دست بزنم و نگذاشت با زنجیر ساعت عمو بازی کنم و نگذاشت از درخت بالا بروم. و با اخم نگاهم می کرد — همیشه؛ مثل سگ سیاه کوچه، وقتی چشمش به گربه زرد می افتاد. و مثل سگ سیاه کوچه فقط بچه های خودش را دوست داشت.

لبهای من جمع شد و پلکهایم سنگین. مادر سرش را آورد پائین و آهسته گفت، «میخواهی گریه کنی؟» من سرم را محکم و چندین بار تکان دادم — نه! نه! نه!

فرنگیس خانم گفت، «نه، خیلیم خوشگله، بیارش ببینمش.»

من سرم پائین بود و دست توتی را تو دستم فشار می دادم. بالاتر اشرف سادات روی صندلی وارفته بود و من خیلی دلم می خواست ببینم پاهاش هنوز همانقدر محکم روی زمین چسبیده یا مثل بالاتنه اش شل شده است. اما رفتم طرف فرنگیس خانم و توتی را طوری گرفتم که فرنگیس خانم ببیندش، بهتر ببیندش.

عیب توتی این بود که دست و پاش خم نمی شد — مثل اشرف سادات — ولی زشت نبود، اصلا زشت نبود. فقط رنگهای صورتش کمی قاطی شده بود — مثل دایه تو حمام، وقتی دایه به سوها و ابروهاش رنگ و حنا می بست و خطهای سیاه و نارنجی تا چانه اش پائین می آمد و توگردنش تو هم می دوید. دایه ناخنهای دست و پایش را هم حنا می گذاشت — حتی به انگشت کوچک دست چپش که فقط یک بند داشت و بقیه اش یک تکه استخوان باریک سیاه بود. من دلم نمی خواست که دایه به این انگشت حنا بگذارد — فکر می کردم آن تکه استخوان لخت لاغر دردش می آید. ولی دایه می گفت، «نه بچه کم درد نیما — قربان دل رحیم برم، ببین، درد نیما.» و انگشتش را به کنار طاس سسی می زد — و من فریاد می زدم و جلو دستش را می گرفتم و دایه برای اینکه مرا ساکت کند ناخنهای مرا هم حنا می بست. و وقتی مادر غر می زد می گفت، «خبه خبه خانم — چه حرفا! حنا به ناخن بچه قوت میده.» یکبار هم خواست گوشم را سوراخ کند که پدر برایم گوشواره طلا بخرد. اما آن بار مادر جدی دعوا کرد و دایه دیگر نگفت، «خبه خبه، چه حرفا» و گوش مرا هم سوراخ نکرد.

فرنگیس خانم پرسید، «چرا اسمشو گذاشتی «طوطی»؟ اینکه شکل طوطی نیست.»
گفتم، «آخه دهنش توتیه. اولاً اسمش شاتوتی بود — حالا دیگه توتیه.»
صدای فرنگیس خانم خیلی نرم بود — خیلی نرم، مثل پشتیهای مخمل اطاق کرسی.
و مثل پشتیهای مخمل اطاق کرسی، خواب سی آورد، خواب خوش. من عصرهای زمستان به
طاق کرسی می رفتم به این امید که وقتی خوابم برد مادر اجازه بدهد همه شب را همانجا بمانم.
گاه از وحشت اینکه مادر اجازه ندهد، خوابم نمی برد؛ به سرز اطلسی بین بیداری و خواب که
می رسیدم، چشمهایم را باز می کردم که ببینم کجا هستم — و آن دوشبی که خوابم برد مشربه
و پارچ آب زیر کرسی را برگرداندم و صبح مثل همیشه لوله های آب یخ زده بود و دایه از
آشپزخانه آب گرم آورد.

فرنگیس خانم گفت، «باید برایش یه شلیتته شلوار خوشگل بدوزم.»
من فکر می کردم، اگر توتی روزی حرف بزند با صدای فرنگیس خانم و مثل فرنگیس
خانم حرف می زند.

گفتم، «الان؟»
فرنگیس خانم گفت، «همین امروز — سیریم خونه ما و من برایش میدوزم.»
عمه گفت، «چه حوصله ای داری فرنگیس!»

فرنگیس خانم با عمه زندگی می کرد. مادر سرا فقط سالی یکبار به خانه عمه می برد؛
عیدها — آن هم بعد از سفارشهای فراوان که به هیچ چیز دست نزنم — فقط برای چند دقیقه.
عید که خانه شان بودیم، فرنگیس خانم نبود. من همه اش کنار مادر نشستم و چیز
زیادی نبود که به آن دست بزنم. جلو هر نفر یک لیوان مایع بدرنگ بود، رنگ خونابه ای که
از گلوی گوسفند قربانی روی زمین ریخته بود — از گلوی گوسفند آن روز که مادر از سفر آمد. و
عمه به همه می گفت شربت به لیمو را بخورند، آدم را خنک می کند. و اطاق سرد بود و صحبت
فقط از رفیع نظام بود — از درجه ای که نگرفته بود و بیماری که گرفته بود. ما خانه مان چند
درجه داشتیم، یکی مخصوص من که تا رنگم زرد می شد یا زبانم بار می گرفت، درجه چرب
می شد و من دسرو می شدم. کار زشتی بود، خیلی زشت، و من هر بار به شدت مقاومت می کردم.
مادر همیشه پاهایم را می گرفت. آن شبی که تب تند داشتم مادر سرم را نوازش کرد و گفت،
«بچه بیچاره اینقدر ضعیف شده که نای لگد زدن نداره.» و من برای اینکه دل مادر نشکند،
با دستم درجه را بیرون کشیدم. از آن به بعد دایه دستهام را می گرفت مادر پاهام را.
به مادر گفتم کاش درجه مرا به رفیع نظام بدهد، چون من دیگر نمی خواهم ناخوش
باشم. مادر خندید و عمه به جای خنده جیغ کشید و من به این نتیجه رسیدم که اشکال، نداشتن
درجه نیست، اشکال شاید در دسرو کردن رفیع نظام است و یا اینکه کسی نیست دستش را
بگیرد.

تمام حرکات سر و دست من می گفت که توتی شلیتته و شلوار لازم دارد و همین امروز.
مادر بی آنکه به من نگاه کند گفت، «اذیتتون میکنه فرنگیس جان — شما نمی دونید
چقدر شیطون شده!»

حالت لب شکوه اعظم و نگاه عمه هم حکایت از شیطنت من می کرد، منتهی با

اعتقادی بیشتر از صدای مادر.

فرنگیس خانم گفت، «اذیت؟ کاش همه اذیتها مثل اذیت بچه باشه. اجازه بدین. خواهش می‌کنم. اینطور کارها برای من خیلی لذت داره، سرموگرم میکنه.»

مادر نمی‌توانست به فرنگیس خانم بگوید؛ چون قبل از ناهار، قبل از اینکه فرنگیس خانم بیدار شود، به عمه گفت، «فرنگیس خیلی تنهاست — ازش بخواه بیشتر بیدار سراغ ما.»

عمه گفت، «حالا که دیگه شکر خدا تنها نیست.»

اشرف سادات گفت، «چطو تنها نیست شمس سلطنه — بعد از مرگ شوهرش خودش سونده و خودش — بچه‌ای که نداره، مشه اینکه خویشی هم نداره — وگرنه چرا میومد پیش شما.»

عمه گفت، «تو طوری حرف می‌زنی اشی انگار خونه ما اومدن براش ننگ و عار بوده! ما از هر قوم و خویش و کس و کاری براش بهتر بودیم جونم. الان خونه‌ای داره مثل دسته گل، دوستانی داره مشه دوستان من. دیگه چی می‌خواست از این بهتر — نه خرجی و نه برجی.»

اشرف سادات گفت، «خب آره...»

عمه گفت، «یعنی ما باید می‌کردیم. رفیع نظام سروانو مشه برادر دوست داشت تو همه ما سورتام با خودش بردش — بعد از مرگ سروان هم فرنگیس باید میومد پیش ما، ما وظیفه داشتیم.»

مادر گفت، «البتّه.»

و وقتی عمه چند دقیقه از اطاق رفت بیرون، شکوه اعظم گفت، «شمسی گاه با پزاش آدسو خفه میکنه! مگه محض رضای خدا فرنگیس بدبختو نگه داشته؟ خب ازش اجازه میگیره قربون.»

مادر گفت، «هیچ ممکن نیست! غیر ممکنه!»

شکوه اعظم گفت، «تو بمیری، به موت قسم.»

مادر گفت، «آخه شمسی که به این پولای نیازی نداره. فرنگیس مگه اصلا درآمدی داره؟»

شکوه اعظم گفت، «خب همون چندرغازی که دولت سیده دیگه قربون. شمسی به همینم

بنده. ماه به ماه اسکناسارو میگیره، میتپونه توسینه بندش، تا بعد دور از چشم همه بریزه تو بانک.»

اشرف سادات خندید و گفت، «بگم خدا چکارت کنه شکوه اعظم — زن برادر بازی در نیاره.»

شکوه اعظم گفت، «میگم تو بمیری.»

من از مادر پرسیدم، «توسینه بندش؟» سینه بند عمه برای پستانهای کنده عمه هم

جا نداشت.

مادر حتی نشنید من چیزی گفتم — مثل آن روزی نگاه می‌کرد که از سفر آمد و گوسفند

قربانی کردند. مادر صورت مرا تو دامنش گرفت. من دستهام را در پاهای مادر انداختم و تو

صورت مادر دیدم که چه خوب که من نمی‌بینم.

مادر نمی‌توانست بگوید، «نه.»

روکار خانه عمه سبز مرده بود و زرد چرک: دو مثلث نوک تیز سرپائین سبز و بین

این دو یک مثلث نوک تیز سربالا زرد. از دور مثل دو گوشهایی بود که دایه شبها با سایه

انگشته‌اش روی دیوار درست می‌کرد - مثل دوگوشها؛ یا کشتی و نمکدانی که از کاغذ می‌ساخت. از نزدیک مثل رانهای چاق عمه بود با سجهای باریکش - درست مثل رانهای چاق و سجهای باریک عمه - و خانه از ائاثیه سنگین بود: همه دیوارها سیاه بود از قاب عکس و تابلو، همه سربخاریها پر بود از ساعت و شمعدان و گلدان، همه اطاقها لبریز بود از مبل و صندلی و میز. در هر گوشه‌ای یک پنکه بود یا یک بخاری گردسوز. روی هر میزی یک شیرینی - خوری بلور خالی بود یا یک گلدان نقره پر از گل کاغذی - و همه چیز کثیف بود، خیلی کثیف. ملوک نمی‌توانست خانه را تمیز کند، بس خودش کثیف بود. همیشه تو سوراخهای دماغ و گوش و زیر ناخنهایش دوده بود - همیشه؛ حتی سیاهی چشم و ابروش - من فکر می‌کردم یکنفر برای ملوک چشم و ابرو کشیده‌است - همانطور که دایه برای توتی کشیده بود. دایه نکشیده بود، می‌دانستم؛ چون یکبار از دایه پرسیدم. دایه گفت، «من؟ خدا نخواد دست من به ملوک بخوره - ووی! ووی ووی! او همو برا او خانم خوبه و برا او سربازای رفیع نظام که هی میان و میرن - همو عزبای گردن کلفت.»

من فکر کردم پس یکی از آن عزبها بر اش چشم و ابرو کشیده است - عمه اگر بلد بود برای خودش می‌کشید.

اطاق فرنگیس خانم، ته حیاط بی‌گل عمه بود - آن طرف حوض سمنتی بی‌ماهی، چسبیده به مستراح بیرونی - و تنها گوشه‌اش من و پاکیزه خانه بود - با ائاثیه تنکش، و رومیزی دست‌دوزی شده‌اش، و قلابدوزی قاب شده روی دیوارش و جعبه سوزن و نخش و کوسن ماهوت سنجاق‌هاش و قوطیهای پودر و سرخاب و ماتیکش که جلو آینه بود و جلد همه‌شان چترهای کوچک سیاه داشت، و یخدان مخملش که حتی از پشت در بسته‌اش معلوم بود که توش یک کارت پستال قدیمی، یک ظرف دانه‌نشان و یا یک تکه پارچه خوشرنگ پیداسی شود. و عکس شوهر فرنگیس خانم، لای ساقه‌های بلند گندم، تو قاب سیاه، کنار دست دلبری که توش دوشاخه گل تازه داشت، از رفیع نظام زنده‌تر بود و شادتر. من فکر کردم، شوهر فرنگیس خانم لای همان دسته گندمی که تو عکسش هست قایم شده - محض بازی - و بر می‌گردد. همانطور که من دست توتی را گرفتم و آوردم منزل فرنگیس خانم، دست فرنگیس خانم را می‌گیرد و از خانه عمه می‌برد - می‌برد به جایی که از پنجره‌اش چراغهای خانه عمه پیدا نباشد.

یک چراغ طبقه بالا روشن بود و چراغهای طبقه پایین. من پرسیدم، «اونجا کیه؟» فرنگیس خانم سرش را از روی شلیته توتی بلند کرد و دست سرا نگاه کرد و گفت، «اون بالا رفیع نظام خوابیده.»

گفتم، «چراغش روشنه.»

گفت، «من بر اش از صبح روشن کردم - فکر کردم شاید دیر بیائیم - تو تاریکی

بمونه.»

گفتم، «مگه دستش نمی‌رسه خودش روشن کنه؟ من وقتی بزرگ بشم دستم میرسه.» فرنگیس خانم خندید - نه مثل آن موقعی که من گفتم با توتی رفته بودم مهمونی، مثل آن وقتی که به مادراگفت خواهش می‌کنم اجازه بدین - و گفت، «آخه رفیع نظام ناخوشه - خیلی ناخوشه.»

من گفتم، «خیلی؟»

فرنگیس خانم سرش را تکان داد — مثل دایه؛ مثل دایه وقتی که خیلی خسته بود و من حرف می‌زدم.

پرسیدم، «حالا خوابه؟»

فرنگیس خانم باز سرش را بلند کرد و چشمش را دوخت به پنجره روشن اطاق رفیع نظام و گفت، «نمیدونم. بعد میرم می‌بینم — وقتی عمه سرش گرم باشه و نفهمه.»
من نمی‌خواستم بدانم چرا عمه نباید بفهمد و نمی‌دانم چرا پرسیدم، «چرا عمه نباید بفهمه؟»

فرنگیس خانم نگاهم کرد — مثل مادر. مثل مادر آن روز که من روی نرده پله سوار بودم و مادر پائین پله‌ها بود و نگاهم می‌کرد — مثل اینکه الان می‌اقتم یا الان می‌افتد.
گفتم، «میدونم چرا — چون دوستش نداره.»
عمه نه مثل گربه خاله بود، نه مثل سگ سیاه کوچه — مثل بیشتر آدمهای بزرگ بود و هیچ کس را دوست نداشت.

فرنگیس خانم هنوز نگاهم می‌کرد. باز مثل مادر — مثل مادر، وقتی دید یک پام را روی زمین گذاشته‌ام.

چشمم را به رشته‌های دراز رومیزی دوختم و گفتم، «من به عمه نمیگم. من هیچ وقت هیچ چی به عمه نمیگم.»

فرنگیس خانم خم شد و پیشانیم را بوسید — اگر می‌خواست لپم را هم بکشد می‌گذاشتم — و مشغول دوختن شد. من با رشته‌های دراز رومیزی بازی می‌کردم و فرنگیس خانم را نگاه نمی‌کردم — حتی از گوشه چشمم — چون می‌دانستم باز مثل مادر نگاه می‌کند — مثل مادر، وقتی من برای کبوترها دان می‌ریختم یا به ماهیها نان می‌دادم. با رشته‌های دراز رومیزی بازی می‌کردم و منتظر بودم فرنگیس خانم حرف بزند.

فرنگیس خانم گفت، «بعضی شبها هیچ نمی‌خوابه.»

پرسیدم، «چرا؟»

«بیچاره خیلی درد داره، از بس بی‌حرکت به پشت خوابیده تنش خشک شده — من شبها صدای ناله شومی شنوم — آب می‌خواود — بیشتر وقتا.»

من گوشه‌هایم را تیز کردم. صدای تگ خشک و کوتاه انگشتانه فرنگیس خانم بود روی ته سوزن و خش نرم و طولانی نخ که تو پارچه کشیده می‌شد؛ تک، خشش؛ تک، خشش؛ تک، خشش... و بعد یک صدای دیگر، خیلی ضعیف و از خیلی دور — مثل صدای سرخ تنها — سرخ تنهای شبهای تابستان، شبهای تابستان که آدم تو باغ می‌خوابید و پدر هنوز نیامده بود و مادر تو تختش نبود و پشه بند دایه خالی بود. آنوقت آدم صدای سرخ تنها را می‌شنید، حتی وقتی ستاره‌ها را می‌شمرد، حتی وقتی باد لای درختها می‌پیچید، حتی وقتی آب توحوض می‌آمد آدم می‌شنید.

پرسیدم، «حالا داره ناله میکنه؟»

فرنگیس خانم سوزن را توهوا بی‌حرکت نگه داشت و گوش داد. صدا باز آمد — و آآآآآآ.

و همانوقت صدای رادیو بلند شد، خیلی بلند. فرنگیس خانم بیرون را نگاه می کرد - پنجره عمه را شاید؛ و شاید فقط بیرون را، دور را - مثل دایه، وقتی دایه ماتش می برد و من بغض می کردم، چون وقتی دایه ماتش می برد به پسرش فکر می کرد که مرده بود و من به انگشت کوچک دست چپش که فقط یک بند داشت.

فرنگیس خانم از گوشه یخدان یک لیوان بزرگ دسته دار درآورد و از اطاق رفت بیرون. من توتی را بغل کردم - نه به این خاطر که تنها بودم و صدای ناله رفیع نظام از صدای رادیوی عمه به گوشم بلندتر بود؛ به این دلیل که می خواستم به توتی بگویم اگر قول بدهد که هیچ چیز به هیچ کس نگوید، من هم قول می دهم به هیچ کس هیچ وقت نگویم که توتی دارد گریه می کند.

ویرانگر

سال بلو
ترجمه
احمد گلشیری

آدمهای نمایش:

شوهر
زن
مادرزن
کارمند شهرداری

صحنه: اتاق نشیمن یک طبقه از ساختمان مسکونی کارکنان راه آهن در «ایست ساید». در اتاق یک دستمبل، دو کوزه بزرگ بادو گیاه مختلف، و همه خرت و پرت های پرستگاه زن و پناهگاه مرد دیده می شود. با کنار رفتن پرده، زن و مادرزن را می بینیم که اشیای شکستنی را لای کاغذ می پیچند و توی بشکه ای جامی دهند. به ناگاه صدای ریزش گوشخراش آوار از پشت صحنه شنیده می شود.

مادرزن (جیغ می کشد، جلو خود را می گیرد، باخشم می پرسد): چطور می تونی تحمل بکنی؟
زن (منقلب است؛ جرئت نگاه کردن به جهت صدا را ندارد، کمی روی بشکه خم می شود): از دیروز تا حالا تحمل کرده ام. دیگه به اش عادت کرده ام. می گن آدم به هر صدایی عادت می کنه.

مادرزن اصلا از اول نباید می داشتی شروع کنه.
زن تا دیروز که همسایه طبقه پایین نرفته بود، جلوشو گرفتم. اونا آخرین خونواده ای بودن که گذاشتن رفتن.

مادرزن اینجا جای عالم و ارواحه. تو طبقه سوم یه ساختمون خالی جاخوش کرده‌ی که چی؟ مردم هرچی آت و آشغال داشته‌ن، تو پلکون ریخته‌ن و رفته‌ن. بی قیدی هم حد و اندازه داره. تا وقتی یه مستاجر اینجا سونده حق ندارن پلکونو از آت و آشغال تلمبار کنن. سن یکی که نمی‌تونم رد بشم.

زن (با چهره‌ای گرفته حرفهای مادرش را تحمل می‌کند): متأسفم مادر. دیگه تموم شد، این بار آخری‌یه که اینجا به دیدنم می‌آی.

مادرزن (از پشت صحنه باز صدای ریزش آوار می‌آید؛ به جهت صدا نگاه می‌کند): گمونم با تموم همسایه‌ها در اوقناده. یه ذره هم ناراحت نباش که این... این آشغال‌دونی رو می‌ذاری می‌ری. دیگه گند از سرش بالا رفته.

زن نه مادر، خیلی که ناراحت نیسم. اما هرچی باشه پونزده‌سال آزرگار اینجا خونه و زندگیم بوده. انقدر بدگویی شو نکن. تو از خوب و بد اینجا خبر نداری که.

مادرزن چرند می‌گی. به ساختمونی خونه کشی می‌کنی که آسانسور داره؛ باید خیلی خوشحال باشی. از شر این آسانسور قراضه آسوده می‌شی. سبل و اثاث سفیدشو بگو. سستراحش که دیگه زحمت زنجیر کشیدن نداره. این چیزا به آدم عزت نفس می‌دن.

زن وقتی عروسیم شد، اینجا بهشت بود. (با چشمان اشک‌آلود، به گذشته فرو می‌رود). از داشتن اینجا افتخار می‌کردم. آلبرت انقدر خوشش می‌اومد که نگو. کاغذ دیواری که می‌خواستیم بچسبونیم آستین بالا زد کمکم کرد...

مادرزن سارا، اون آدم عصبانی‌یه.

زن نه مادر! ادای دکترارو در نیار.

[صدای گوش‌خراش آوار از بیرون صحنه.]

مادرزن آخه هیچ آدم عاقلی دست به همچین کاری می‌زنه؟ ببینم، شکستی‌ها تونوبرده‌ین؟
زن دیروز یه عالمه چیز به خونه تازه بردم.

مادرزن گمونم خودت چیزارو برمی‌ذاری می‌بری که صرفه‌جویی کنی؟ حالمو به هم می‌زنی. آخه با پول جایزه شهرداری می‌تونین بدین اثاث‌تونو ببرن، خودتون هم پاشین برین «اتلانتیک‌سیتی» یا حتی ساحل «ویرجینا» هواخوری. انقدر این دست اون دست می‌کنه و پول جایزه جابه‌جاشدنو نمی‌گیره تا اجاره سر بپاد و بیان دست به کار بشن. تورو گرفته اینجا کاشته، صدات هم در نمی‌آد. وای که دارم دیوونه می‌شم. یه همچین شوهری آدسو دیوونه می‌کنه. یه روزی برسه که تو همین جا و سکان، مدرسه که ساخته شد، خلق و خوی آدمایی م‌ث اون جزو درس «روانشناسی آدمای غیر عادی» بشه، خواهی دید! آخه با هزار دلار چه کارا که نمی‌تونن بکنن. می‌شه بری یه کت برا خودت بخری.

زن می‌تونیم قرضمونو برد کنیم.

مادرزن پارسالو بگو که برا صد دلار بیمه عمرشو باطل کرد. اصلا مشخص یه عیبی پیدا کرده. حالا برا من آسمون ریسمون نباف که این جور نیس ها!

زن (به آرامی): اون به بیمه عمر اعتقاد نداره.

مادرزن چه فکر! به کله و اسوندهش سی رسه!

[شوهر وارد می شود. آینه بیضی شکلی همراه خودش می کشد که بر چهارپایه ای چرخدار قرار دارد. لباس کار خاک آلودی پوشیده است. کلاه رنگ کارها را به سر دارد. در یک سوی کمرش چکشی دیده می شود و در سوی دیگر تبری کوچک. اهرم کوتاهی توی دستش است.]

شوهر فکر کردم بهتره اینو از سر راه بردارم.

مادرزن (به طعنه): خوبه بزنی خردش کنی. حالا که دست به کار شده ای، اصلا بزنی تموم اثاثو بشکن. دلت خنک می شه.

شوهر (رویش را برمی گرداند): اهاه، شماین! راستش از دیدن تون گل از گلم شکفت. دیشب

خواب دیدم اوسده این اینجا—مت پرنده ای که سر از میدون جنگ در بیاره — به لحظه های آخر خونه من خوش اوسدین! (بسیار سرحال است. به همسرش) کوچولو، دیوار آبدار خونه رو زدم خراب کردم. می دونی چی یه؟ حالا بی اینکه دور بزنی از آشپزخونه یه راست می ری تو اتاق غذاخوری. سوراخ کردن اون دیوار تکون دهنده بود. های! جانمی، چه هیجانی دارم!

مادرزن سرگرمی پرخرجی یه!

شوهر سرگرمی! منظورتون چی یه؟

مادرزن سرگرمی هزار دلاری. فکر شو بکن با این پول چه کارا می تونستی بکنی. یه وقت شد دست کم پنج دقیقه یه جابشینی عقلتو به کار بندازی ببینی چه کاری تونی بکنی؟ شد یه ثانیه آروم بگیری!

شوهر فکرشو کرده ام. این هزار دلارو می شه، به حساب دستخوش، بدم به یه مشت آدسایی که

فکر و ذکر یه جز بدبخت کردن من نداشته، تا جیب شونو پر کنن و بازنمو و امثال منو بدبخت تر کنن. قسط، قسط! برایه عالمه آت و آشغال که اصلا به دردم نمی خورده. مثلاً گوشت، هان!

شوهر پول غذا که سرجا خودشه. قرضهای افتخار آمیزو باید پرداخت. منظورم آت و آشغالی دیگه س. تف!

مادرزن بیمه، مثلاً.

شوهر می خواین بدونین بعد از مرگم چه طور می شه؟ هرچه سارا کمتر توناز و نعمت باشه،

مرگ منو بدیشتر حس می کنه. عزیزم، مگه نمی خوای تو مرگ من شیون راه بندازی، هان؟ البته.

زن می بینین! اما اگه توناز و نعمت غرقش کنم، انقدرها مرگ منو حس نمی کنه. این

شوهر شهر پره از پیرزنای بدبخت شوهر مرده ای که با ثروت شوهراشون تنها سونده. این انتقام قبره. شوهره اون جا زیر خاک دراز کشیده، شاید یه تلفن کنار دست شه... تلفنی که حکم لوحه یاد بود آسایش زنشوداره. زنی که بدون داشتن احتیاج، پا می شه می ره خرید. به مغازه های اشرافی سر می زنه. مزاحم دربون آسانسور می شه تا بر اش بلیط شرط بندی اسب دوانی بخره. مجله هم می خره و ازین جور خرت و پرتا، تا خودشو سرگرم کنه.

مادرزن اینجا جای عالم و ارواحه. تو طبقه سوم یه ساختمون خالی جاخوش کرده‌ی که چی؟ مردم هرچی آت و آشغال داشته‌ن، تو پلکون ریخته‌ن و رفته‌ن. بی قیدی هم حد و اندازه داره. تا وقتی یه مستاجر اینجا سونده حق ندارن پلکونواز آت و آشغال تلمبار کنن. من یکی که نمی‌تونم رد بشم.

زن (با چهره‌ای گرفته حرفهای مادرش را تحمل می‌کند): متأسفم مادر. دیگه تموم شد، این بار آخری‌یه که اینجا به دیدنم می‌آی.

مادرزن (از پشت صحنه باز صدای ریزش آوار می‌آید؛ به جهت صدا نگاه می‌کند): گمونم با تموم همسایه‌ها در افتاده. یه ذره هم ناراحت نباش که این... این آشغال‌دونی رو می‌ذاری می‌ری. دیگه گند از سرش بالا رفته.

زن نه مادر، خیلی که ناراحت نیسم. اما هرچی باشه پونزده‌سال آزرگار اینجا خونه و زندگیم بوده. انقدر بدگویی شو نکن. تو از خوب و بد اینجا خبر نداری که.

مادرزن چرند می‌گی. به ساختمونی خونه کشی می‌کنی که آسانسور داره؛ باید خیلی خوشحال باشی. از شر این آسانسور قراضه آسوده می‌شی. سبل و اثاث سفیدشو بگو. مستراحش که دیگه زحمت زنجیر کشیدن نداره. این چیزا به آدم عزت نفس می‌دن.

زن وقتی عروسیم شد، اینجا بهشت بود. (با چشمان اشک‌آلود، به گذشته فرو می‌رود.) از داشتن اینجا افتخار می‌کردم. آلبرت انقدر خوشش می‌اومد که نگو. کاغذ دیواری که می‌خواستیم بچسبونیم آستین بالا زد کمکم کرد...

مادرزن سارا، اون آدم عصبانی‌یه.

زن نه مادر! ادای دکترارو در نیار.

[صدای گوشخراش آوار از بیرون صحنه.]

مادرزن آخه هیچ آدم عاقلی دست به همچین کاری می‌زنه؟ ببینم، شکستی‌ها تونورده‌ین؟

زن دیروز یه عالمه چیز به خونه تازه بردم.

مادرزن گمونم خودت چیزارو برسی داری می‌بری که صرفه‌جویی کنی؟ حالمو به هم می‌زنی. آخه با پول جایزه شهرداری می‌تونین بدین اثاث‌تونو ببرن، خودتون هم پاشین برین «اتلانتیک‌سیتی» یا حتی ساحل «ویرجینا» هواخوری. انقدر این دست اون دست می‌کنه و پول جایزه جابه‌جاشدنو نمی‌گیره تا اجاره سر بیداد و بیان دست به کار بشن. تورو گرفته اینجا کاشته، صدات هم در نمی‌آد. وای که دارم دیوونه می‌شم. یه همچین شوهری آدسو دیوونه می‌کنه. یه روزی برسه که تو همین جا و مکان، مدرسه که ساخته شد، خلق و خوی آدمایی م‌ث اون جزو درس «روانشناسی آدمای غیرعادی» بشه، خواهی دید! آخه با هزار دلار چه کارا که نمی‌تونن بکنن. می‌شه بری یه کت برا خودت بخری.

زن می‌تونیم قرضمونورد کنیم.

مادرزن پارسالو بگو که برا صد دلار بیمه عمرشو باطل کرد. اصلا مخش یه عیبی پیدا کرده. حالا برا من آسمون ریسمون نیاف که این جور نیس‌ها!

زن (به آرامی): اون به بیمه عمر اعتقاد نداره.

مادرزن چه فکرا به کله واسوندهش می رسه!

[شوهر وارد می شود. آینه بیضی شکلی همراه خودش می کشد که بر چهارپایه ای چرخدار قرار دارد. لباس کار خاک آلودی پوشیده است. کلاه رنگ کارها را به سر دارد. در یک سوی کمرش چکشی دیده می شود و در سوی دیگر تبری کوچک. اهرم کوتاهی توی دستش است.]

شوهر فکر کردم بهتره اینو از سر راه بردارم.

مادرزن (به طعنه): خوبه بزنی خردش کنی. حالا که دست به کار شده ای، اصلا بزنی تموم اثاثو بشکن. دلت خنک می شه.

شوهر (رویش را برمی گرداند): ااهه، شماییین! راستش از دیدن تون گل از گلم شکفت. دیشب

خواب دیدم اوسده یین اینجا—ست پرنده ای که سر از میدون جنگ دریا به — به لحظه های آخر خونه من خوش اوسدین! (بسیار سرحال است. به همسرش) کوچولو، دیوار آبدار خونه رو زدم خراب کردم. می دونی چی یه؟ حالا بی اینکه دور بزنی از آشپزخونه یه راست می ری تو اتاق غذاخوری، سوراخ کردن اون دیوار تکون دهنده بود. های! جانمی، چه هیجانی دارم!

مادرزن سرگرمی پرخرجی یه!

شوهر سرگرمی! منظور تون چی یه؟

مادرزن سرگرمی هزار دلاری. فکر شو بکن با این پول چه کارا می تونستی بکنی. یه وقت شد دست کم پنج دقیقه یه جابشینی عقلتو به کار بندازی ببینی چه کاری تونی بکنی؟ شد یه ثانیه آروم بگیری!

شوهر فکر شو کرده م. این هزار دلارو می شه، به حساب دستخوش، بدم به یه مشت آدسایی که

فکر و ذکر یه جز بدبخت کردن من نداشته ن، تا جیب شونو پر کنن و بازنمو و امثال منو بدبخت تر کنن. قسط، قسط! برایه عالمه آت و آشغال که اصلا به دردم نمی خورده. مثلاً گوشت، هان!

شوهر پول غذا که سرجا خودشه. قرضهای افتخار آمیزو باید پرداخت. منظورم آت و آشغالی دیگه س. تف!

مادرزن بیمه، مثلاً.

شوهر می خواین بدونین بعد از مرگم چه طور می شه؟ هرچه سارا کمتر توناز و نعمت باشه،

مرگ منو بدبخت تر حس می کنه. عزیزم، مگه نمی خوای تو مرگ من شیون راه بندازی، هان؟ البته.

زن می بینین! اما اگه توناز و نعمت غرقش کنم، انقدرها مرگ منو حس نمی کنه. این

شوهر شهر پره از پیرزنای بدبخت شوهر مرده ای که با ثروت شوهراشون تنها سوندهن. این انتقام قبره. شوهره اون جا زیر خاک دراز کشیده، شاید یه تلفن کنار دست شه... تلفنی که حکم لوحه یاد بود آسایش زنشوداره. زنی که بدون داشتن احتیاج، پا می شه می ره خرید. به مغازه های اشرافی سر می زنه. مزاحم دربون آسانسور می شه تا بر اش بلیط شرط بندی اسب دوانی بخره. مجله هم می خره و ازین جور خرت و پرتا، تا خودشو سرگرم کنه.

مادرزن (انگشتانش را می شکند): برو ببینیم، تو هم با اون فلسفه بافی هات! آدمی که برا هزار دلار ارزش قائل نباشه، عقل پا به جایی نداره. تو ترسو تر از اونی که زندگی تو سرو سامون بدی.

شوهر سن از تودل این هزار دلار، هزار دلار دیگه هم می کشم بیرون. حالا می بینی! (اهرشش را مثل نیزه تکان می دهد.) وقتو با حرف نباید تلف کرد. سن امروز سرد عملم، مٹ یکی از قهرمانان هم، مٹ آدمی که خیال داره برا تمدن کاری صورت بده.

زن این حرف ورد زبون شه.
شوهر باید خراب کرد تا آباد بشه. برا چیزای کهنه و قدیمی جایی نیس. آدمها فقط چشمشون به چیزاییه که داره ساخته می شه. به فکر نیسن چه چیزایی باید خراب بشه. اما اونچه باید بشه می شه. آدم منتظر زمان نمی شینه تا کاراشو صورت بده. یه کاری رو تا آخر پیش می بره و باز می ره سراغ یه کار دیگه. (با ته اهرم به کف اتاق می کوبد. قاب عکسی از روی دیوار می افتد.)

زن ببین، چه کار کردی ها!
مادرزن اگر قراره دیوارارو خراب کنی، چرا راه نمی افتی بری این کارو توطبقه پایین بکنی؟ اونا خالی کرده و رفته، کسی جاونو نمی گیره. اون وقت هم پول جایزه گیرت می آد هم تفریحی کرده.

شوهر معلوم می شه وارد نیسین. سن به دیوارای در و همسایه کاری ندارم. اینجا بوده که همه بلاها سرم اومده. اینجا بوده که از کار بیکار شده و گرفته نشستم به دیوارا چشم دوخته ام. اینجا بوده که بیمار شده و به دیوارا خیره شده. اینجا بوده که از کوره در رفته و به زمین و زمون بدو بیراه گفته ام. و شاید همین جا بوده که فهمیدم راه پس و پیش ندارم—اهوم، بله، که کاری از من نمی آد. همه اینا سیون چار دیوار همین اتفاق افتاده. آره، همین جا. اون وقت می پرسی، دیوارا چه کارت کرده؟ خیلی کارا! سن اینارو می شناسم. بله، مدتها بررسی شون کرده ام. حرف و نقل سن و اونا سر درازی داره. و الان که قراره خراب بشن، چرا سن دست و آستین بالا نزنم. این حق سن هس یا نه - اونم حق مسلم؟ چرا به عهده دیگرون بذارم؟ سن دست به کاری شوم. سن، خودم سوراخ شون می کنم، تارودخونه «ایست» و از تو اتاق غذاخوری ببینم. اون وقت دلم خنک می شه، و انتقام همه اون لحظه های وحشتناکو می گیرم. دیوارای طبقه پایین به چه درد سن می خورد؟ می خوام دق دلمو تو سر دیوارای خونه خودم خالی کنم. سن دونه دونه فرورفتگیها، برآسگیا و همه جای شکافای سقو می شناسم. حالا می خوام ببینم اینجا از چی ساخته شده، تو دیوارا چه شکلیه. می خوام توفال دیوارارو خراب کنم ببینم اون طرف تموم این نقش و نگارا چی یه - نقش و نگارایی که به شکل چشم و ابرو هسن، به شکل منظره و خیلی چیزای دیگه. سن خونه همه موشارو خراب می کنم ببینم گنجی، استخوانی، چیزی نوشون هس یا نه. روش ننوشته، تو ساختمون قدیمی خیلی چیزها می شه پیدا کرد.

زن (به مادر): می بینی چه قدر هیجان داره؟

مادر می بینم با این بچگی که داره می کنه فرصت از دست می ره، فرصتی که به زندگی تون سرو سامون می ده. گنج! به آدما باید حالی کرد که دیگه بچه شیرخوری نیسن. هیچ بعید نیس لباس سلوانی تمش کنه بگه می خوام برم تو استخر پارک شهر، با قایق کوچیکم قایقرونی کنم. این مردارو خدا می شناسه! معجزه س که کارا خود به خود می گرده.

شوهر من هیجان دارم! حس می کنم من ساسونم تو عبادتگاه غزه! (توی درگاه به حالت ویژه ای می ایستد) ای فلسطینی ها به جای امن پناه ببرید، ستمنان به آخر رسیده. قدرتم دوباره بازآمده. هر چند سواهمیم را تراشیده اید و چشمانم را درآورده اید و در آسیا بتان به بند کشیده اید، دیوارهایتان محکم به فناست، محکوم به فنا!

مادرزن (کمی ترسیده است): پاک مخش عیب پیدا کرده.

شوهر (از جای خود بیرون می آید): خیر این طور نیس. (با اهرم به او اشاره می کند؛ به طور جدی) نمی خواد بیماری اطرافیاتونو تشخیص بدین. این کارا به شما نیومده؛ حتی اگه حقیقت داشته باشه. با این سن وسال باید بیشتر چیزسرتون بشه. شما خیال می کنین حماقت دیگرون همون خوشبختی یه. شما با خوشبختی سرنگرده این، شاید هم رنگ شو ندیده این. نمی دونین چه شکلی یه.

زن خودت خوشبختی؟

شوهر چه جور! نمی بینی چه قدر خوشبختم؟ من آدم دیگه ای شدم. برا همینه که عارم می شه به اون هزار دلار جایزه نگاه کنم. اگه آدم همیشگی بودم به اون هزار دلار احتیاج داشتم تا بتونم سرپا بایستم.

زن آدم همیشگی بودن انقدر بده. (به او برخورد کرده است.)

شوهر عزیزم، توتقصیری نداری. زندگی روزمره چیز عجیبی یه، زن و شوهرچه کاری ازشون ساخته س! باید یه جوری با هم سرکنن. تقصیر هیچ کس نیس. یه چیزی هس که تو این دو روز آخر، حال عجیبی به من دست داده، مث شاعرا، من به خواب هرشب و بیداری هر صبح خوش آمد گفته ام. مث بچه ای بوده ام که کتاب قشنگی بش داده ن بخونه، و اون هرشب موقع خواب کتابو زمین می ذاره و با خودش می گه: «یه دقه چشمانو ببند، وقتی باز کنی صبح شده، اون وقت می تونی دوباره شروع کنی.» و صبح روز بعد که خیلی هم زود می رسه، چقدر شیرینه؛ کتابش باز قشنگه؛ سآیوشش نمی کنه از روزی که شروع کرده خون رو خراب کنم، همچین حالی داشتم.

زن (از سرهمدردی): خبر نداشتم انقدر ازش متنفری.

مادرزن چیزی که می تونم بگم اینه که امیدوارم از دیوونه خونه سر در نیاره.

[زنک در به صدا در می آید. زن در را باز می کند و کارمند شهرداری را می پذیرد. یک کیف سقوایی زیر بازویش است. لباسش، که از بالا تا پایین تکمه می خورد، گچی شده است. یکی از همان آدسهای است که خوراکشان صدف و آبجوست. با دیدن زنها خلال دندانش را از دهان بیرون می آورد و با همان دست کلاهش را برمی دارد.]

کارمند ساختمون خالی هم برا خودش حالی داره ها!

زن از طرف شهرداری اوسده.

- مادرزن** (سؤدبانه): از دیدن تون خوشوقتتم.
- زن** جای عالم و ارواحه، مگه نه؟ دیروز که داشتتم شام سی پختم، حس کردم که دیگه نه از صدای رادیوی همسایه پایینی - پل گرینی ها - خبری یه، نه از صدای پیانو. خونه برام درست حال روزای آخر یه بیوه زن پیر و فقیر و پیدا کرده بود.
- کارمند** من باز اوسدهم راجع به اون جایزه مذاکره کنم. سی دونین که عده ای منتظرن کارارو شروع کنن؛ خرابکنها، خاک بردارا، مقاطعه کارا. حالا که همه جایزه شونو گرفته ن رفتن درست نیس شما بازی در بیارین.
- شوهر** سه هفته دیگه به سر رسید اجاره من مونده.
- کارمند** قانون اینجارو از تون سی گیره.
- شوهر** ببینیم و تعریف کنیم، هفته ها طول سی کشه.
- کارمند** آگه خیال کردین با مطالبه پول بیشتر، سی تونین کار شهرداری رو سعلق بذارین، کور خوندین.
- شوهر** که خیال سی کنین من دنبال پول بیشترم، هوم؟
- مادر** کاش ازین کارا سی کردی.
- کارمند** خب، پس شما خیال ندارین برا شهرداری گریه برقصونین!
- شوهر** من کاری به کار شهرداری ندارم. سی خوام ببینم تو همه عمرم چه کاری برام کرده؟
- کارمند** چی داری می گی! کارای عام المنفعه شهرداری همه جا پیداس، پیداهو، فاضلاب، آب آشامیدنی، پل، زباله دونی، پلیس...
- شوهر** که پلیس از کارای عام المنفعه س! (اهرشش را روی شانهاش سی چرخاند، باوقار برسی گردد و با قدمهای نظامی دور سی شود.)
- [کارمند شهرداری هاج و واج است. صدای ریزش گوشخراش آوار شنیده سی شود.]
- کارمند** (گیج شده است): یعنی چه، چه کار داره سی کنه؟
- مادر زن** نمی تونی حدس بزنی؟
- زن** مادرا!
- مادرزن** خیال سی کنی سی شه سخفی کرد؟ اون داره خونه رو خراب سی کنه.
- زن** مادرا، این خیانت محضه.
- کارمند** به سرش نزده باشه! (کلاهش را به روی رانش سی کوید) کی بش این حقو داده؟ شهرداری اینجارو خریده. اینجا سال شهرداری یه... ببینم، این کار قانونی نیس که. (صدای ریزش آوار. کارمند شهرداری روبه سوی سراسر فریادمی زند) آهای! (کسی جواب نمی دهد. کارمند شهرداری از در عقب بیرون سی رود).
- مادرزن** شاید الان بشه با اون کله شق کنار بیایم.
- زن** تو در دسر افتاد.
- مادرزن** حق شه.
- زن** نه، حقش نیس. تو اونو نمی شناسی.
- مادرزن** پونزده سال آژگار با این آدم سر کرده ی که بشناسیش، این شناختن ارزش داشته؟

[کارمند شهرداری باز برمی گردد. در حالی که سرور ویش خاک آلودست، از خشم می لرزد. روبه سوی سرسرا فریاد می زند]

کارمند خیال می کنی کی هسی؟ (صدای ریزش آوار) کی این حقو به تو داده؟ (صدای ضربه های اهرم) خانوم، بهتره شوهرتون دست برداره. به خاطر خودتون دارم می گم. داره با پتک دیوارا رو خراب می کنه. خلاصه بتون بگم این کار مجاز نیس.

زن چرا مجاز نیس؟ این حق اونه. سگه خونه هر مردی کاخش نیس.
کارمند (از کوره درسی رود، صورتش را پاک می کند): کاخش بله، اما زباله دونیش نیس. از اینا گذشته، اینجا که مال اون نیس. شهرداری پولشو داده، می آن اونو برا خسارتی که به اموال شهرداری رسونده می گیرن می برن.

زن برا خودشون می گن! پیش از اون که شهرداری حتی اسم اینجارو شنیده باشه، ما کلی کرایه داده ایم.

مادرزن توهم که پشتی اونو می کنی؟

زن معلومه، سگه من زنت نیسم؟ آگه تو خبرنداری، من یکی می دونم چه حالی داره، و آگه بخواد انتقام شو از اینجا بگیره، حق شه.

کارمند (که به گوشش دست می گذارد): درست دستگیرم شده، خانوم، جایزه رو رد کرده تا خودش دست و آستین بالا کنه، این جارو خراب کنه؟ (صدای ضربه های شوهر به گوشش می خورد. در چهره اش حالت تعجب خوانده می شود، خشمگین می شود، حسادت می کند و سرانجام حالتی به خود می گیرد که گویی به قانون بی حرمتی شده است.) این کار دیوونگی که هس—هیچی، غیرقانونی هم هس. از سر این کار نمی شه گذشت. برا این کار می گیرن میندازنش تو هلفدونی. (کتابچه اش را بیرون می آورد، به اطراف نگاه می اندازد، یادداشت می کند) حتی اجازه نامه هم نداره.

مادرزن می دونسم آخرش یه طوری می شه.

زن هیچ طوری نمی شه.

کارمند خانوم، اولاً خراب کردن پروانه می خواد. سر خود نمی شه خراب کرد. باید راهشو بلد بود. در ثانی به عرض تون برسونم که این هم یه شغله ست هر شغل دیگه، آدم باید صلاحیت داشته باشه. آخه اون از برق، گاز، آب چی سرش می شه؟ سگه می تونه وان حموم یا سستراح و ازین جور چیزارو ازجا دربیاره؟ ممکنه برق اونو بگیره، یا خفگی پیدا کنه یا غرق بشه. تازه خیابون چی می شه؟ باید مواظب عابرا باشه. چوب بست تون کو؟ بارکش تون کو؟ حسابی خدمتتش می رسن.

[صدای ریزش گوشخراش آوار. شوهر وارد می شود. عکس قباب شده شب عروسی توی دستش است.]

شوهر عزیزم، گمونم این قباب عکس عروسی ضربه دیده باشه، ضربه کاری که نه، بهتره قایمش کنی.

زن (که دهانش باز مانده): به اتاق خواب رسیده ی! (قباب عکس را از او می گیرد و محکم نگه می دارد.)

شوهر فکر می‌کنم طرفای عصر توش یه دست کاری بکنم.

زن اتاق خواب!

کارمند گوش کن جوون، حسابی تو در دسر افتادی.

زن (از دیدی دیگر): آره، آلبرت همین‌طوره.

شوهر سگه شهرداری نمی‌خواد اینجا خراب بشه؟ سگه نمی‌خواد اینجا مدرسه بسازه؟

فرض کنین من داوطلبانه دارم کمک می‌کنم آپارتمان خودم خراب بشه، این کجاش

جرسه؟ حتماً باید برم عده‌ای رویبندیم، تومار پرکنم ویه عالمه سؤال جواب بدم تا

قبول کنین؟ خب، من افتخاراً این زحمتو قبول کرده‌م. این کجاش کار غلطی‌یه؟

(اهرسش را توی پیش بخاری قلاب می‌کند و بالای آن را فرو می‌ریزد.

خرده‌ریزها از روی بخاری پخش می‌شوند.)

زن (خشمگین): وای، چیزام! صدفای دریاییم! تنگ «ورسونتیم»! فنجونای کوچولوم!

(چهار دست و پا پیش می‌رود، مادرزن قرق‌کنان کمک می‌کند.)

شوهر سهم‌نیس، سارا. زلم زیمبوه‌های تازه‌ای برات می‌خرم. اینا دیگه دارن از سیون می‌رن.

به اون سوسک درشت نگاه کن. سگه اون قدیمترین مستأجر خونه نیس! ککش

هم نگزیده. چه رویی! این همون اشرافیتنه که حرفشو می‌زنی. پونزده‌ساله که ما

برده‌اونیم. شرط می‌بندم سرسوزنی کار نکرده باشه، احتیاجی هم نداره.

مادرزن (به کارمند شهرداری): می‌بینی چه حالی پیدا کرده؟ اما زودگذره. تا فردا بش

فرصت بدین تصمیم بگیره. یقین بدونین حالش سرجا می‌آد.

کارمند حال درست و حسابی نداره، درسته، پیداس.

شوهر هر کسی برا خودش یه برداشتی داره. هیچ وقت حالم بهتر از حالا نبوده. من

افسونگرم. بدین این خراب شده را افسون کرده‌م. دارم از زندگی گذشته‌م می‌برم،

گذشته‌ای که روحمو می‌خورده. گوش تون بامنه؟ اگه گذشته رو به حال خودش بذارین

دخل آدسو می‌آره. چه خوب بود یه انبار داشتم تا این زندگی گذشته‌ عذاب آور و

توش جاسی دادم، یا چه خوب بود با قایق می‌بردش تودریا، خالیش می‌کردم

تا پرنده‌های دریایی بخورنش. اون وقت راضی می‌شدم. آدم نمی‌تونه گذشته‌ سنگین شو

به هر جا بکشه. یه پرنده‌ آواز خونو در نظر بگیرین که شب و روز یادشه تو گذشته

های خیلی دور یه مار زندگی می‌کرده!

کارمند (به پیشانی‌ش دست می‌مالد): خفم کردی! (بیرون می‌رود.)

مادرزن بهتره برم باش حرف بزنم، بلکه وادارش کنم یه خورده دست نگه داره. تو هم بهتر

براش دلیل بیاری. دعا کن که عقلش سرجا بیاد. (بیرون می‌رود.)

زن (فنجان شکسته توی دستش است): آلبرت...

شوهر بله، عزیزم؟

زن اینجا چیزی سراغ نداری — چیزی که باش لج باشی.

شوهر (متفکر): گمونم باشه.

زن تو همه‌ اتاقا رنج برده‌ی؟

- شوهر** تا چه اتاقي باشه.
- زن** حتى تو اتاق خواب؟
- شوهر** (ناراحت): احتمالا بيشتراز جاهای ديگه نبوده.
- زن** چيزی هس که دلت نخواد از سيون بپريش؟ چيزی که به زندگيت ارزش داده باشه؟
- شوهر** بله. چي مثلا.
- زن** (با اندکی طعنه): آشپزخونه، مثلا، به يادغذاهای خوبش. (مرد شانه هاش را بالا می اندازد. زن تغيير لحن می دهد.) آلبرت من سعی کردهم خونه روبرات سروسامون بدم. قبول دارم که باهم لحظه های تلخی رو گذرونديم، اما هيچ تورو تسکين ندادهم؟ مثلا اون روز که اومدی گفتمی چک دستمزدم گم شده؟
- شوهر** (با اکراه): درسته.
- زن** اون روز که تو خيابون «لکسینگون» با ما شين تصادف کردی و من برداشتم تورو از مريضخونه با تا کسی آوردم خونه، بعد وقتی بيدار شدی پاشدم برات چای درست کردم و تا صبح بيدار سوندم؟ اون روز چي که شرکت سبل فروشی می خواست مبلهای اتاق نشيمنو پس بپره...؟
- شوهر** آره، يادسه.
- زن** اون روز چي، اون روز بعد از ظهر که از ساحل «جونز» برگشتيم و...
شوهر آره آره، عالی بود. بعد از ظهر باشکوهی بود، راضی شدی؟
- زن** خب، راجع به همه اين اوقات خوش چي می گي؟
- شوهر** يادسون نرفته که سگه من گفتم يادم رفته؟ چيزی که هس نذار احساسات بر ما غلبه کنه، پيردختر. برا اينکه در اون صورت نمی تونی هر غصه ای را کم يه شادی بذاری. اگر مجبور بشي همه غصه هارو يه جا ببلعی، ديگه نمی تونی شاد باشي. خلاصه، اين کار از پادرت می آره. چه اصراری داری که وانمود کنی تو اين خراب شده بت خوش گذشته، هوم؟ هيچ وقت نشده حوصله تو سر بپره؟ هيچ وقت نشده دلت بخواد داد بزنی؟ هيچ وقت نشده حس کنی تو قفسی؟ هيچ وقت نشده اين ديوارا با صورتی کريه و نکبت بار و کسل کننده بت چشم بدوزن؟ دست از سرم بردار!
- زن** (با دو دلی): البته گاهی شده.
- شوهر** (تبر کوچکی به دستش می دهد): پس منتظر چي هستی؟ لجاجت نکن. مشغول شو.
- زن** (با قاطعيت تبر را رد می کند): نه، خيال شو ندارم. من کاغذ ديواری هارو با دستای خودم چسبوندم، کف اتاقا و اثاث چوبی روشسته م.
- شوهر** و به سالکش بدو ييراه گفته ی.
- زن** مرده شور مالکوبيرن. ما اينجا زندگی کرده يم.
- شوهر** ما اينجا رنج برده يم.
- زن** هر جا ديگه م بوديم فرقی نمی کرد.
- شوهر** سارا، آدم گاهی بايد تسليم احساسات وحشيش بشه. عصبانی شدن پرشکوهه. خشم زیباس. افتخار نصيب آدم می کنه. عزت نفس به آدم می ده.

زن خیلی خب باشه، من عصبانی ام.

شوهر از چی؟

زن از دست اتاق خواب. تو خوشبخت نبوده‌ی، این حرفه خودته.

شوهر (سرسری): آره، درسته. خوب سارا، پیردختر، گوشت باسنه؟ بهتره ظاهر سازی نکنیم.

منظور سنوسی فهمی که. یعنی می‌گم حالا که هیچی مطابق میل سون نیس، نمی‌خواد
تظاهر کنی که حافظ خونواده‌ای. مطمئن باش دست آخر کاسلا روشن می‌شه که...

زن تو منو دوست نداری.

شوهر (با اوقات تلخی): البته که دوست دارم. تو گمون می‌کنی من به خاطر خودم این خونه رو

خراب می‌کنم؟ یک درمیون ضربه‌هایی که به دیوار می‌زنم سال توست. می‌گم:

«این یکی مال سارا. اینجا بود که سرشوخم کرد. اینجا بود که خبر بد شنیدید. اینجا
بود که پاش تاول زد. اینجا بود که بگو سگو داشتیم...»

زن پس اتاق خواب چی، آلبرت، اتاق خواب!

شوهر خب، بیا کمک کن اتاق غذاخوری رو خراب کنیم، بعد می‌ریم سر اتاق خواب.

اونم مٹ بقیه اتاقاس.

زن این طور نیس. اگه دست بش بزنی...

شوهر تهدید می‌کنی؟

زن نباید انتظار داشته باشی خوشحالی کنم.

شوهر و تو هم نباید انتظار داشته باشی که مٹ توفوق انسان باشم. اگه تومی تونی همه چی رو

فراموش کنی، خوش به حالت! اما اگه من فراموش کنم، ظاهر سازی کرده‌م.

اینو قبول دارم که بهتره چیزا سامون داشته باشن. اما، می‌خوام بدونم، چرا خراب

کردن این خونه برامن انقدر باشکوهه؟ چرا وقتی می‌بینم سقف داره می‌آد پایین،

مجدوب می‌شم و صدای خرد شدن منو به رقص واسی داره، و بوی خاک، مٹ بوی

گل، قلب منو از شادی پر می‌کنه، و هیچ وقت خسته نمی‌شم؟

زن هیچ وقت سعی کرده‌م جلوتو بگیرم؟ اصرار کرده‌م که برو هزار دلارو بگیر؟ گله

کرده‌م که چرا من باید همه‌ ائاثو جمع کنم؟

شوهر اینا همه درست. اما، تو باید خوشحال باشی که من کاری پیدا کرده‌م که داد

می‌زنه باید تمومش کرد، یه چیزی...

زن آره، باید خوشحال باشم که منواز میون نمی‌بری، باید سمنون باشم که با تبرت سرو،

مٹ قفسه‌های آشپزخونه، داغون نمی‌کنی.

شوهر عزیزم، ترا به خدا یه جو شعور داشته باش، یه چیز...

زن ... جانشین من کرده‌ی، چون تورو تو تله گذاشتم. سی‌خوام ببینم اینجا خونه‌تو

بوده یا «باستی»؟ چه کاری برات نکرده‌م؟ هیچ شبی بوده که دراز بکشی و ناراحت

باشی که نکنه جونورا تو خواب تورو بگزن، یا اینکه مردم بیان بریزن سرت؟

هیچ وقت خدا حقشناس نبوده‌ی. گاهی پامی‌شم می‌رم اون‌جا که دوران بچگی‌مو

می‌گذروندم. می‌بینم اون‌جا دیگه از اون شور و نشاط خبری نیس، آشنایی کسی به

چشم نمی خوره. از خودم می پرسم، اون چیزایی که انقدر برات عزیز بودن کجارتن؟
کاش می شد اونارو برگردونم. سال دیگه اینجا مدرسه ساخته می شه، و بچه ها
می شینن جایی که ما عادت داشتیم...

شوهر اونا تاریخ می خونن.

زن و ما کجاییم؟

شوهر تو آپارتمان تازه.

زن نه، دارم از اون زندگی حرف می زنم که اینجا داشته ایم. اون چی می شه؟

شوهر مت آخر و عاقبت همون زندگی که بچه ها بعد از اینجا دارن. به گمون تو اینجا

برامن حکم «باستی» روداشته، یعنی می خوای بگی اینجا باید سوزه بشه؟

زن آلبرت، خیال نمی کنم برا تو همسر بدی بوده.

شوهر خب، این درست،

زن من تسلیم کارهای تو بوده و همیشه هم کمکت کردم. هیچ وقت مزاحمت نبوده.

حالا هم که خیال داری خونه رو خراب کنی، جلوتو نمی گیرم. دست به کار بشو،

خراب کن!

شوهر تو فرشته ای!

زن فقط، اگه نگاه چپ به اتاق خواب بکنی، خودت تنها به آپارتمان تازه می ری.

شوهر جدی نمی گی!

زن ولت می کنم! خودت گفتی، خشم چیز با شکوهی یه.

شوهر تو این کارو نمی کنی!

زن خوبم می کنم. راه دیگه ای ندارم. تو سجبورم می کنی.

شوهر حالا بش رسیدم. فقط آدمای عادی باید برن زن بگیرن. وقتی خوب موضوع رو

بشکافی می بینی زنها، بی اعتنا به خوابهایی که شوهراشون دیدن، می خوان اونا

آدمای عادی باشن تا هیچ دردسری پیش نیاد، تا آب از آب تکون نخوره. شوهرها

آدمای قهرمانی نیسن؛ قهرمانا زن ندارن، آره، همینکه گفتیم.

زن تو به این کاری که داری می کنی می گی قهرمانی؟ (می خندد).

شوهر حالا تا دلت می خواد مسخره کن. معلوم می شه موضوع دستگیرت نشده. هیچ جا

دیدنی نوشته باشن «آشیل» چیزی رو ساخت؟ یا «اولیس»؟ اونا شهر «تروا» رو خراب

کردن و همه آدماشو کشتن. خیال می کنی قهرمانای جنگ کیا بودن؟ اونا که

بمب روشهر ریختن. قهرمان حلقه های گذشته رو از هم می پاشه، چون سدراهشن.

خودشو از بند کارایی که آدمای دیگه، پیش از اون، کردهن، آزاد می کنه.

زن (خشمگین): آدمای دیگه پیش از اون؟ می خوای بگی... چه آدمای دیگه تو

اون اتاق خواب بوده؟ به من تهمت می زنی؟

شوهر نه، نه، نه. چرا دوست داری با کلمه ها بازی کنی؟ ازین گذشته... تو همه ش

داری اعتراض می کنی، کاری می کنی که فکر کنم به یه چیز توجه ندارم. یعنی

می گی به فکر اتاق خوابهای دیگه یی هم باشم که باید خراب بشن؟ درست فهمیدم؟

زن (ابتدا عصبانی می‌شود، بعد سرزنش آسین) آلبرت! چه طور یه همچی فکرای بی به مغزت می‌رسه؟

شوهر من همیشه نیتم پاکه، اما افکارم منولو می‌ده. ببینم، سارا، اینا هیچی. (دوباره فعال می‌شود) بیا، دست به کار شو! وقتی دست به کار بشی، حال منومی فهمی. آدم گاهی باید خودشو بسازه. یه ضربه به دیوار بزن. فقط یکی، اون وقت می‌بینی چه حالی پیدا می‌کنی. (تبرش را به او می‌دهد) خبر نداری از دست این چه کارا ساخته‌س.

زن نه، بت که گفتم چه کار می‌کنم.

شوهر یالا، سارا، خوتو آزاد کن.

زن نه، این آزاد کردن نیس. حق ناشناسی یه.

شوهر فکر نکن آدم بزرگی هستی، فقط کله شقی. دیگه برات بگم، چون این خونه از تو بوده، فکر می‌کنی انقدر باشکوهه. تو بیخود به خودت می‌نازی.

زن من حالا ول می‌کنم می‌رم. چه خوب شد یه حساب بانکی برا خودم باز کردم.

شوهر تو خیلی یه دنده هستی، خیلی، خیلی. باید یاد بگیر یه آدم بلغمی بشی. برا سلامتی خودت می‌گم.

زن (آه می‌کشد و سرش را به نشان منفی تکان می‌دهد): تو هزارتا عقیده داری.

می‌خواهی من باور کنم این کارا که پیش گرفته‌ی برا سلامتی خودته؟

شوهر معلومه که برا سلامتی خودمه. (به تماشاچیان) من خیلی جدی‌ام. (به زن) می‌خواهی

بدونی دیگه به چه دلیلی کارای من بی‌شیله پبله‌س؟ هرچه بادا باد، می‌گم.

اگه زیاد حرف بزنم تو از جا در می‌ری. و اگه لام تا کام حرفی نزنم بیمارم. (پشت

دستهایش را با شتاب به چشمهایش می‌مالد) بیا دروغارو دور بریزیم. بیا قبول

کنیم هرچی درونمون می‌گه راسته و به خاطر اینکه خونواده از هم نپاشه دست از

لجاجت برداریم. فقط به خاطر سلامتی. پس اتاق خواب قدیمی خراب می‌شه، تا

شاید اتاق خواب تازه مجلل و باشکوه بشه، تا شاید شکوفه گلها از شمع کف اتاق

سربزنه و گلهای داودی از قالیچه‌ها.

زن (کمی با تحکم): آلبرت، تو واقعاً این طور فکر می‌کنی؟

شوهر آره، آره. پس مشغول شو. چند تا از درها و لولاها رو در می‌آریم کنار می‌ذاریم.

توجه کرده‌ی وقتی خونه خراب‌کنها مشغولن، چه قدر تماشایی یه، اونم وقتی در-

های آبی و میخکی بیرون ساختمون سرپا هستن؟ یادته که سر شمع کف اتاق

همه‌اش می‌رفت تو وان؟ خب، حالا پس شمعهارو بریز تو وان. شمع کهنه کف

اتاقو پاره پاره کن. کف اتاقارو خراب کن. مگه گردباد برو تو دل ساختمون. یالا.

زن (محکم است): خیر.

شوهر (برمی‌گردد): پس نمی‌کنی؟

زن گفتم که چه کار می‌کنم.

شوهر به خاطر اتاق خواب؟

زن آره، ول می‌کنم می‌رم.

شوهر (خشمگین): خیلی خب، پس برو. جهنم شو! صدفا، شکستنی های قیمتی مزخرف، تنگهای ورموت، مجسمه برده های زنجیریتو بردار از اینجا بزن به چاک. من با دستای خودم این خراب شده رو روهم می ریزم. ویرونش می کنم؛ قلع و قمعش می کنم، ریزریزش می کنم، با خاک برابرش می کنم. (اهرم را به سقف می کوبد. چلچراغ کنده می شود. روی سرش می افتد. مرد روی زمین می افتد.)

زن (با شتاب به طرفش می رود): وای، جمجمه ش خرد شد. آلبرت، کوچولوم. وای، عزیزم، چه بلای سر خودت آوردی؟ مادر! مادر! آهای، کمک کنین. (او را می بوسد، دستهایش را می مالد، سرش را امتحان می کند، به قلبش گوش می دهد) باید ضربه مغزی باشه. آگه این طور باشه، هیچ وقت خودسومی بخشم. حالا که دلش می خواست این کارو بکنه، دست کم باید کمکش می کردم تا به اینجاها نکشه. اوه، کوچولوی عزیزم. چه افکار درخشانی! (مرد به حال می آید) قهرمان من. تو تورو من ایستادی. تو، عزیزم، حق داشتی. بیا هیچ وقت بگومگو نداشته باشیم. چه طور هسی؟ (مرد ناله می کند، سرش را بلند می کند، راست می نشیند) آگه سنگین تریود، کشته بودم. دیگه جلو زبونمو می گیرم.

شوهر **زن** آلبرت، عزیزم؛ آلبرت، به من نگاه کن! (زن تبر را برمی دارد و با ظرافت به دیوار می کوبد) آلبرت، ببین؟ بش رسیدم. درست همون طوره که می گفتی. واقعاً باشکوهه. (به لاسپی برمی خورد، روی زمین پرتابش می کند. از صدای لاسپ و شهادت خودش جا می خورد) آهای، آلبرت، چه قدر تو چیز یاد گرفتن کندذهنم. آگه تورو نداشتم که راه کارارونشونم بده، موجودی بودم ترسو، محافظه کار، و پست و حقیر که از سایه خودم می ترسیدم. فکرشو بکن، چه طوری می شه آدم یه عمر زندگی کنه، بی اینکه کار بزرگی انجام داده باشه. (به بخاری ضربه می زند)

شوهر چیزی نمونه بود مغزو داغون کنم. چه کارداری می کنی؟ (تماشا می کند)
زن چه کار می کنم؟ معلومه، همون کاری که می خواسی و ادارم کنی انجام بدم. مگه نگفتی به خاطر منه؟ من که موافق نبودم.

شوهر (از این کار خوشحال نیست): یه دقیقه دست نگه دار!

زن (که باز ضربه می زند): چرا، مگه چی شده؟ سرو صدا ناراحتت می کنه؟

شوهر گفتم یه دقیقه دست نگه دار!

زن اما تو منو قانع کردی که...

شوهر درسته، اما زیاد مطمئن نیسم... مث اینکه بت نمی آد.

زن چرا بم نمی آد، هان؟ دلم می خواد بدونم. حالا خیال داری جلو منو بگیری؟ حالا که کشف کرده منظور چی یه؟ می دونم انتظار اینو نداشتم. حالا که پی-بردهم، تو (سرش را به نشان تعجب تکان می دهد) نمی خوای دست به این کار بزنی؟

شوهر (بلند می شود، ناراحت است): نمی دونسم به اینجاها می کشد.

زن سرت چه طوره؟

شوهر خوبه، گمون می کنم.

- زن** سرگیجه نداری که؟
شوهر نه خیلی زیاد. معجزه‌س.
- زن** (اهرم را به دستش می‌دهد): پس می‌تونی برگردی سرکارت. (او را می‌بوسد)
شوهر راستش باور کن به کمی استراحت احتیاج دارم.
- زن** اما طول نکشه. یه باره حس می‌کنم قوی شده‌م. همینکه تبرو برداشتم، نیرو دويد تودستام. یه ساعت پیش انقدر بی‌جون بودم که نمی‌تونسم یه سیب زمینی پوست بگیرم. استراحت کن، عزیزم. بعد با هم از اتاق خواب شروع می‌کنیم.
- شوهر** اتاق خواب؟
زن البته، اتاق خواب.
شوهر (متفکر) تو...
زن البته، همین من. دیگه حالا منظور تو فهمیده‌م.
- شوهر** باشه. سارا، (مکت می‌کند) واقعیت داره — از نظر تو — اهمیتی نداره؟
زن تو خیال نداری خراب کنی؟ پس من دست به کار می‌شم. وقتی به فکر چیزایی می‌افتم که اتفاق افتاده، دلم می‌خواد چیزایی رو به زبون بیارم که جرئت شو...
شوهر (سرزنش آمیز): سارا!
- زن** خب، می‌خوام حقیقتو بدونم. تو که مخالفتی نداری، هوم؟ چیزایی به سقف هس که وقتی به فکرشون می‌افتم، آتیشم می‌گیره. فقط حالا متوجه اون شدم.
- شوهر** سارا حس نمی‌کنی که...؟ مطمئنی؟
زن معلومه، عزیزم. تو منو به تعجب می‌اندازی. مگه نظرت راجع به اتاق خواب عوض شده؟ چه مسخره‌س، مگه نگفتی زندگی روزمره چیز عجیبی یه، زن و شوهر چه کاری ازشون ساخته‌س... باید یه جوری باهم سر کنن، هوم؟
شوهر آره، آره. البته. اما...
زن و تو خیال نداری خونه رو خراب کنی؟
شوهر چرا، اما، آخه تو می‌خوای یه باره از اتاق خواب شروع کنی. یه چیزی بگو آخه...
زن چی دارم بگم؟ مگه باید توضیح داد؟
شوهر خواهش می‌کنم، سارا.
زن (یک بار دیگر اهرم را تقدیمش می‌کند): بسا من هسی یا نه؟ خراب می‌کنی یا خیال داری تنها بمونی؟
شوهر بسیار خوب. (خیلی ناراحت است)
زن بهتره بری یه نردبون بیماری. برا خراب کردن اون سقف دل تو دلم نیس. (تبر را به دست می‌گیرد و با شادی می‌خندد) همین الان یه چیزی به فکرم رسید.
- شوهر** چی؟
زن اینکته بهترین راه برای حفظ خونواده، خراب کردن خونه‌س. (او را در آغوش می‌گیرد)
شوهر (به آرامی): بدنگفتی.
 [پرده. سپس صدای رعد آسای ریزش آواره.]

رگ و ریشنه در بدری

آدم‌ها:

خانم
بی بی مریم
ململ
خواهر بزرگ خانم
دایه بچه‌های خانم

اشاره:

۱. هر سه بازیگر بسیار پیر و کره‌ستند و هر سه عینک به چشم دارند.
۲. این نمایشنامه می‌تواند با نقاب هم بازی شود.

اتاق گل و گشاد پر از اثاثیه و خرت و پرت، آشفته و درهم و برهم. پنجره‌ای در روبرو که با پرده پوشانده شده و دری در سمت راست اتاق. یک سیزگرد در وسط با چند مبل قدیمی، بدون نظم و ترتیب، این گوشه و آن گوشه. طرف چپ، جلو صحنه، مبل راحتی خیلی بزرگی قرار دارد، یک طرف مبل کمد کوتاهی است با دو تا کشو کنار هم و طرف دیگر، میز دراز و کوتاهی است که تلفنی روی آن قرار دارد و کنار تلفن عصای بسیار بلندی که متعلق به بی بی مریم است. بی بی مریم روی مبل بزرگ، که جای همیشگی اوست، نشسته؛ عینک به چشم دارد و مرتب چرت می‌زند و در حال چرت زدن با کلاف نخ‌کی که روی زانو دارد، بازی می‌کند. هر چند وقت یک بار، بعد از دهن دره، عینکش را جابه‌جا می‌کند و باز با کلاف نخ‌ور می‌رود. چند لحظه بعد، ململ با قد خمیده وارد می‌شود، لباس مرتبی به تن دارد و در موقع راه رفتن می‌لنگد، پیداست که زانودرد دارد. چارقده سیاهش را که زیر چانه سنجاق کرده، مرتب می‌کند، پیش می‌آید و در دو قدمی بی بی مریم می‌ایستد.

ململ (با صدای بلند.) بی بی مریم! (بی بی مریم جواب نمی‌دهد.) حاجی بی بی!

بی بی مریم چیه؟

ململ خانم کجا رفته‌ن؟

بی بی مریم چی چی؟

- ململ** میگم خانم کجا رفته‌ن؟
- بی بی مریم** یه دقه پیش خوردمش!
- ململ** واسه چی آخه؟
- بی بی مریم** نگران نباش، خوردمش.
- ململ** آخه حالا چه وقت کلوچه خریدنه؟
- بی بی مریم** حالا بخورم نخورم، هیچ توفیری نمی کنه؛ درد همین جوریه هست که هست.
- ململ** شما هوس کردین یا خودش؟
- بی بی مریم** این دفعه چهارسه که میرم پیشش و هر دفعه همان نسخه قبلی راسی پیچه، نه سرگیجه ام خوب شده، نه یه ذره جون گرفته مونه این درد بی پیرپشتم آروم گرفته.
- ململ** (در حالی که زانویش را می مالده، روی سبلی می نشیند.) چیزهای واجب تری لازم داشتیم تا کلوچه. سه روزه که آذوقه خونه ته کشیده، پریروز گفتم: خانم، حالا که میرین بیرون یک دو تا مرغ بگیرین بیارین، رفتن و عوض مرغ یه پاکت خاک شیر خریدن و آوردن. دیروز گفتم خانم جان، خیار و بادمجان و گوجه فرنگی نداریم ها. کفش و کلاه کردن و رفتن بیرون، برگشتنی دیدم دو تا روسری خریدن. میگم روسری می خواهیم چه کار؟ میگن خودت خواستی، گفتم من خیار و بادمجان می خواستم، سگرمه هاشونو کردن توهم و رفتن و بعد از سه ساعت، درست بعد از سه ساعت با یک کیلوادویه مخلوط و صد گرم شکر برگشتن. تازه یه عالمه شکر تو آشپزخونه جلو چشمشون بودها.
- بی بی مریم** (از حالت چرت بیرون می آید.) خیال می کنی دکترهای دیگه از این یکی بیشتر سرشون میشه؟ همه شان سروته یک کرباسن. یکی از دیگری بدتر. باز صد رحمت به اون عطارهای قدیمی که با یه شست عذاب و سه پستان و کوفت و زهرمار هر دردی رادوا می کردن.
- ململ** نه خیر، این جوریه نیس، بخیرالم از وقتی سعیدجان نیستن، حواس خانم بکلی پرت شده!
- بی بی مریم** خدا رحمت کنه مرحوم مسیح الملک را، همیشه می گفت، شما قدر ما پیر و پاتال ها رانمی دونین. روزگاری می رسه که گیر این درس خونده ها و فرنگ رفته ها می افتین و اونوقت می بینین که چی به روزگار تون میان. (مدتی سکوت. بی بی مریم بطرف ململ خم می شود.) ململ، هی ململ! (ململ در حال چرت زدن است. با فریاد.) ململی!
- ململ** (چرتش پاره می شود.) چیه؟
- بی بی مریم** میگم ها، من یه نسخه از مسیح الملک داشتم، یادت میاد؟
- ململ** خب؟
- بی بی مریم** برو اونو پیدا کن بیار!
- ململ** (بلند می شود.) خنک باشه؟
- بی بی مریم** مال می چهل سال پیشه.
- ململ** باشه. (راه می افتد و سلانه سلانه بیرون می رود. بی بی مریم دهن دره کرده، عینکش راجابه جامی کند. کلاف نخ را از روی زانوبرداشته، کشو اولی کمدر را با زسی کند،

یک شیشه قرص بیرون می آورد، قرص ها را می شمارد، دوباره توی شیشه می ریزد و توی کشو می گذارد، کلاف نخ را کنار شیشه جا می دهد و کشو را می بندد. کشو دومی را باز می کند، یک کلاف دیگر نخ بیرون می آورد و روی زانو می گذارد. کشو را می بندد، شروع به باز کردن کلاف می کند که ململ بایک لیوان آب وارد می شود و جلو بی بی مریم می آید.) بیابین!

بی بی مریم چی چیه؟

ململ آبه، آب!

بی بی مریم می خوام چکار؟

ململ بخورین دیگه، خنکه، دست بزنین!

بی بی مریم من که آب نخواستم. شاید خانم خواسته، بده بهش بخوره. (به گوشه خالی اتاق اشاره می کند. ململ با تعجب گوشه خالی را نگاه می کند.)

ململ پس چی می خواستین؟

بی بی مریم چی؟

ململ (با فریاد.) شما چی می خواستین؟

بی بی مریم (با فریاد.) یه کم بهترم.

ململ خب، اینو اول می گفتین دیگه. (با لیوان آب بیرون می رود.)

بی بی مریم (در حالی که با کلاف نخ بازی می کند، می خندد و با صدای بلند.) خانم! هی خانم! می دونین دیشب چه خوابی دیدم؟ (می خندد.) خیلی خنده داره. باز مرحوم حاج محمد آقا را دیدم. دیدم که لباس سفید و مرتبی پوشیده، ریشش حنا بسته، عطر و گلاب بخودش زده، سر و سرگنده، تو یه باغ بزرگ، زیر درختای میوه و وسط گل ها قدم می زنه. تا منو دید، رفت و رویه تخت جواهر نشان نشست و بالبخند به من اشاره کرد که برم و پهلوش بشینم. تا خواستم راه بیاقم یه دفعه یادم اومد که ای داد و بیداد، سردیکه سالها سرده، منم خدا می دونه که چه جویری فلنگو بستم و در رفتم. (بی صدا می خندد.) گور به گور شده، بعد از مرگش هم دست از سرم بر نمیداره. (ململ باقد خمیده، قیچی بدست وارد می شود.) صبحی نمی دونین چقدر خوشحال بودم که نرفتم پهلوش بشینم.

ململ (جلو می آید.) بیابین.

بی بی مریم (با حیرت قیچی را نگاه می کند.) چه کارش کنم؟

ململ خودتون خواستین!

بی بی مریم چه کارش کنم آخه؟

ململ (کلاف نخ را نشان می دهد.) ببرینش!

بی بی مریم حالا هر کار می کنی بکن. (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)

ململ (نخ را قیچی می کند.) بیا!

بی بی مریم بازم می خوام؟ (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)

ململ (نخ را قیچی می کند.) خيله خب!

بی بی مریم زیاد دارم، دلواپس نباش. (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)
 ممل ممل (نخ را قیچی می کند.) آها!

بی بی مریم قیچی کن، قیچی کن نترس! (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)
 ممل ممل بفرما!

بی بی مریم بازم! بازم! (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)
 ممل ممل عالی شد! (نخ را قیچی می کند.)

بی بی مریم بیا دیگه! (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)
 ممل ممل تا می تونی ازم کار بکش. (نخ را قیچی می کند.)

بی بی مریم بیا، بیا، بیا! (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)
 ممل ممل (نخ را قیچی می کند.) خیال نمی کنم باین زودی ها تموم بشه.

بی بی مریم قیچی کن مملی! جدآ که خوب قیچی می کنی. (نخ را با دو دست می کشد و بالا می گیرد.)

ممل ممل خيله خب! (نخ را قیچی می کند.)

بی بی مریم (خسته شده، دستهایش را روی زانوهای رها کرده، دهن دره می کند.) آخی!
 چقدر بی خوابی کشیدیم!

ممل ممل (قیچی را به صدا در می آورد.) بازم می خوابی؟

بی بی مریم چی؟

ممل ممل بازم می خوابی یا نه؟

بی بی مریم (می خندد.) خیلی قشنگه! (دست روی قیچی می کشد.) چقدر نازه، چه برقی می زنه!
 ممل ممل می خوابی یا نمی خوابی؟

بی بی مریم تازه خریدیش، نه؟ مبارک باشه!

ممل ممل (مدتی به بی بی مریم خیره می شود و موقع بیرون رفتن.) یادت باشه که بعد از این به جای قیچی آب خنک نگي ها.

بی بی مریم (دهن دره می کند و نخ ها را تماشا می کند و می خندد و بی آن که سر بلند کند.) خانم! خانم! (صدایش را پایین می آورد.) خانم، خبردارین که عباس یه نامه داده واسه ممل؟ نمی دونین؟ ای بابا! من خودم دیدم، به ممل نگین ها، نه خانم، ممکنه ناراحت بشه... چراش روشنه... چون بروی خودش نمیاره. من همین جوری پیداش کردم، پشت دیگ زودپز... آره... ازش پول خواسته، خیلی هم خواسته، نوشته که اگه پول برایش بفرسته، میاد که... نه... میاد خواستگاری... چون شما دروغ نمیگم... اگه بفرسته میاد سر وقت شما و ممل، خداشاهده... نوشته که اول سر شما، بعد سر ممل را گوش تا گوش می بره... هی خانم! یه وقت به ممل نگین ها. (دهن دره می کند.) چی؟ راست راستکی ترسیدین؟ بی خیالش! من ترتیب قضیه رو دادم... مواظب هردو نفرتان هستم... پس چی؟... هیچ فکر نکردین که شب ها دستنه هاون کجا میره... نمی دونین... خب... میره زیر ستکای من... (می خندد.) نه، خودش که نمیره... من میدارم، یعنی من

میذارمش زیر متکا... پس چی... نه، شما دیگه لازم نکرده... یه دسته هاون که بیشتر نداریم... یه دسته هاون واسه یه خونه کافیه... چیز خیلی خوبیه... کاش عوض یکی، سه تا چارتا پنج تا ده تا داشتیم. (دهن دره می کنه، سرش آرام آرام خم شده، روی سینه می افتد و شروع به خرخر می کنه. ململ با یک تکه نان وارد می شود. می خواهد روی یکی از مبل ها بنشیند، متوجه می شود، که بی بی مریم خواب رفته است. نزدیک شده، محکم به شانۀ بی بی مریم می زند.)

ململ حاجی بی بی! بی بی مریم!

بی بی مریم (هراسان سر بلند می کنه.) ها؟ ها؟ چی شده!

ململ حالا چه وقت خوابه؟ بیدارشو! روزها از بس می خوابی که دیگه شب ها بی خوابی

می زنه به سرت و پایشی و هی پای این گلدون و پای اون گلدون جیش می کنی. (که به تکه نان خیره شده.) من نون نمی خورم. د کتر گفته که قند خونم بالاست. **بی بی مریم**

و نون واسه قندم مضره! (دست دراز می کنه که نان را از دست ململ بگیرد.)
ململ (تکه نان را پشت سرش قایم می کنه.) باز چشمت به نون افتاد؟ مگه نمی دونی

که نون نباید بخوری! (می رود و روی مبل می نشیند و مشغول خوردن می شود، و با دقت بی بی مریم را نگاه می کنه. بی بی مریم دهن دره می کنه. تکه های نخ را از روی زانو برمی دارد و شروع می کنه به گره زدن.)

بی بی مریم هرطوری شده باید این یکی را امروز تموم بکنم. آدسیزاد واسه کار ساخته شده. تنبلی خیلی بده، تنبلی خیلی خیلی بده.

ململ (با صدای بلند.) چرا گرهشون می زنی؟ (بی بی مریم جواب نمی دهد.)

حاجی بی بی، بی بی مریم! باتوام ها. (بی بی مریم جواب نمی دهد، ململ بلند می شود و می آید و روشانۀ بی بی مریم می زند و نخ ها را نشان می دهد.) واسه چی گرهشون می زنی؟

بی بی مریم حوصله کن ململ، شش ماهه که نیستی؟ صبر کن ببین چه چیز قشنگی می خوام درست کنم.

ململ (می خنده.) تازگی ها گره دارشو دوست داری ها. مگه نه؟

بی بی مریم تموم که شد نشونت میدم.

ململ (می خنده.) بازی با نخ گره دار خیلی کیف داره. نه؟

بی بی مریم می دونم که خیلی خوشت میاد.

ململ حتماً هم کیف داره. باید یه بار امتحانش کنم. (در حال جویدن نان، برمی گردد و روی مبل می نشیند.)

بی بی مریم (در حال گره زدن تکه های نخ.) ململ، ململ، شام چی داریم؟

ململ چی؟

بی بی مریم میگم امشب چی می خوریم؟

ململ بیست و چهار توبان.

بی بی مریم (با اوقات تلخی.) من نمی تونم، من نمی تونم هرشب گوشت چرخ کرده بخورم.

ململ با من چرا اوقات تلخی می کنی حاجی بی بی؟ خانم خودشان با یاروطی کرده بودن.

بی بی مریم من اصلاً نمی خوام بخورم.

ململ وقتی او مدن خودتون با هاش صحبت کنین. من که این چیزها سرم نمیشه.

بی بی مریم دیشب چی خوردم؟ گوشت چرخ کرده. پریشب چی خوردم؟ گوشت چرخ کرده.

پس پریشب چی خوردم؟ گوشت چرخ کرده. امشب چی می خورم؟ گوشت چرخ

کرده! فردا شب چی می خورم؟ گوشت چرخ کرده. می گوشت بخور! می گوشت

چرخ کرده بخور! می چرخ بخور! می گوشت بخور! می چرخ بخور! چرخ

بخور! کوفت بشه انشاءالله! (ململ در حال چرت زدن است. بی بی مریم برمی گردد

و نگاهش می کند و با صدای بلند) می ململ! ململی! آهای ململی! (از روی

میز عصای بلند را بر می دارد و به زانوی ململ می زند. ململ از چرت می پرد.)

ململ د نکنین دیگه. ماشاءالله هرچی پا به سن میذارین بچه تر میشین!

بی بی مریم خانم کجان؟

ململ (در حالی که زانویش را می مالده) مگه نمی دونین که دردم میاد؟

بی بی مریم خانم کجا رفته ن؟

ململ (برمی گردد و ساعت را نگاه می کند) چهار و بیست دقیقه س.

بی بی مریم حموم رفتن که این همه طول نمی کشه.

ململ چرا روز تموم نمیشه؟

بی بی مریم شاید منتظره بری سرشوشونه بکنی؟

ململ شب نمیشه که یه دقه سرمونو بذاریم زمین و بکپیم.

بی بی مریم پاشو ململ! پاشو برو سرخواهرشوشونه کن. پاشو قربونت برم. (چرت می زند.)

ململ دیشب خوابشو دیدم.

بی بی مریم تنبلی نکن دیگه، پاشو!

ململ آره، بهش گفتم، یعنی تو خواب بهش گفتم حالا که بیرون میری، یه دونه مرغ

بخورویار، رفت بیرون و بایه جفت دم پائی برگشت. (می خندد.)

بی بی مریم کجاش خنده دار بود؟

ململ (جدی) شام چی می خواین بخورین؟

بی بی مریم ساعت چنده؟

ململ گوشت چرخ کرده نداریم.

بی بی مریم (با اوقات تلخی) وقت که نمی گذره، شب که همیشه یه ساعت بتونیم بخوابیم.

ململ تا آقارضا نیاد نمی تونیم گوشت بخوریم.

بی بی مریم گوش کن ململ! دیشب یه خواب عجیبی دیدم. دیدم من و خانم رفتیم سرخاک.

می دونی سرخاک کی؟ بگو دیگه... سرخاک... سرخاک، بی بی چی چی بود؟

ململ خیلی با مزه شدین ها! (با دقت گوش می دهد.)

بی بی مریم نمیدونم دیگه کدوم بی بی بود، شایدم بی بی خودمون بود. و تو قبرستان همه چیز درهم و برهم بود، مرده ها و زنده ها تو هم وول سی خوردن. سی دونی ململی! باد غریبی سی اومد. زمین این ورو او نور سی شد، اونوقت یه چیز خیلی سنگینی بود که دیده نمی شد و سرتب عین تلفن زنگ سی زد، دریه جای دور، باد چند درگنده رو بهم سی کوید. و صدای سرفه های لحظه قطع نمی شد، یه عده دراز شده بودن و یه عده هم زانو زده بودن و تو دهن آنها چیزی سی ریختند، خیلی چیزای دیگه هم بود، تکه پاره های دست و پا، همه تکه تکه شده که زیر خاک حرکت سی کردن، کهنه های ژنده و پوست های چروکیده و لباس های سبز و سیاه همین جور بالا سرما سی چرخیدن و این ورو او نور سی رفتن. بعد یه جا آجر خالی سی کردن، ویه مرده سوار اسب یورتمه سی رفت. صدای رادیو هم بلند بود، یه جا هم نذر قربانی و کتاب دعا سی فروختن. خیلی سخت بود. طفلکی خانم نمی دونست چه کار بکنه. پاکت خرما رابه یه دست داشت و بادست دیگه دامن منو گرفته بود. اونقدر گشتیم و گشتیم که رسیدیم سرخاک بی بی، قبر شکافته بود، انگار که دیوار یه ورشو ورداشته بودن. دیدیم که قبر بی بی دو طبقه است، و توی گودالی عده ای نشسته بودن. برای مرده پایینی دعا سی خوندن، بی بی طبقه بالا دراز کشیده بود، سالم سالم نبود، بعضی جاهاش پوسیده و پاشیده بود. بی بی اشاره کرد که جلونریم، و ما منتظر شدیم تا اونائی که ته گودالی بودن، کارشون تموم شد و او آمدن بیرون. و ما جلو رفتیم، اونوقت بی بی جابه جا شد و خودش عقب کشید و بغل دستش جاباز کرد و به خانم اشاره کرد که بره پیشش. من که سی دونستم نباید کلک مرده ها را خورد زدم رو بازوی خانم، پاکت خرما را انداختیم زمین و د دروو. (سی خندد و غش و ریسه سی رود.)

ململ (سی خندد.) خیلی خوب بود. خودش اینارو به تو گفت؟

بی بی مریم (مدتی سکوت.) حرف اینارو قبول نکن ململی، من فیروزه رو خوب می شناسم، اون یه تکه جواهره، محاله پشت سر کسی حرف بزنه.

ململ و بالش گردن اونائی که میگن، من چه کار کنم.

بی بی مریم تو باور نکن، هیچوقت باور نکن!

ململ شوهر عزیزه با چشم خودش دیده بود که چه جوری جنازه شو تا می کنن و میدارن صندوق عقب ماشین.

بی بی مریم محاله، محاله فیروزه هم چو حرفی بزنه. اونم پشت سر من و خانم.

ململ دلشون نیومده بود پول اضافی بدن. بهتر بود این جاخا کش سی کردن تا ببرنش قم.

بی بی مریم چندروز پیش که حاج محمد آقا تلفن زده بود، می گفت از فیروزه خیلی راضیه، مخصوصاً از شوهرش.

ململ یادم باشه که شب جمعه یه سوره قرآن برایش بخونم. بدوارث خیلی بیچاره تراز بی وارثه.

بی بی مریم بعد گفتش که وصیت نامه شو عوض کرده برای فیروزه سهم پسر قائل شده.

ململ این که خلاف شرعه، مرده را باید صاف و صوف و دراز کرد و چک و چونه شو خوب بست که راحت تو قبر جا بگیره. مرده ای که چارزانو نشسته، تو قبر جا نمی گیره که. باید

یه اتاق کوچک براش ساخت. (باخود). یه سردهٔ تنها، تویه دخمه چه کار بکنه؟
تا کی چارزانو بشینه؟

بی بی مریم من می خوام وصیت کنم زری دوزی های منو ببخشن به فیروزه. (دهن دره می کند).

ململ (بلند می شود). برم ببینم آب قوری جوش اومده یانه؟

بی بی مریم (با عصا جلو ململ را می گیرد). کجا میری؟

ململ (متعجب). برم ببینم آب جوش اومده یانه.

بی بی مریم حالا نه، وقتی من سردم.

ململ ممکنه سربره.

بی بی مریم دست به زری دوزی های من زدی که نزدی ها. شاید تا اونوقت فیروزه پشت سر من بد

بگه، یا پشت سر خانم بدبگه؛ من چه می دونم.

ململ (عصا را عقب می زند). چوبتونو وردارین دیگه.

بی بی مریم (عصا را عقب می کشد). حالا درست شد.

ململ (در حال بیرون رفتن). باید یکی باشه و پهلوش بشینه و اون سرتب و ریزنه و چرت و پرت

بگه. حاضر نیس یه دقه تنها بشینه.

بی بی مریم پس چی؟ هر کس صاحب دارو ندار خودش که هست. (دهن دره می کند، عینکش

را بالا می زند. کلاف نخ را از روی زانو برمی دارد. کشو کمدر را بیرون می کشد، یک

شیشه قرص درمی آورد، قرص ها را بیرون می آورد و می شمارد. دوباره توی شیشه

می ریزد. شیشه را توی کشو می گذارد و کلاف نخ را بغل شیشه جاسی دهد. کشو

را می بندد و کشو دومی را باز می کند، کلاف نخ را بیرون می آورد و نگاه می کند

و سرجا می گذارد، شیشه قرص را بیرون می آورد و در دامن خود خالی می کند و با

صدای بلند شروع به شمردن می کند.) یک... دو... سه... نه، این نمی تونه سه

باشه. (قرص را کنار می گذارد.) این یکی سه هستش... سه... (خوشحال.) چه سه

خوشگلی دارم... چهار... پنج... شیش... بروگم شو، تو که شیش نیستی... تو یازدهی

(قرص را کنار می گذارد.) هفت... هشت کو؟... هشت من کو؟ خدایا باز کی اومده

زندگی منو بهم زده؟ حتماً کار این سلمل ذلیل نشده س که اومده و با اینا بازی کرده،

هشت... هشت... هشت... (یک سرتبه یکی از قرص ها را که کنار گذاشته برمی دارد

و خوشحال.) پیداش کردم... پیداش کردم... تو چرا رفتی و این گوشه قایم شدی؟

تو هم می خوای منو دست بندازی؟... آره؟... باشه کوچولو... چون دوستت دارم.

کاری باهات نمی کنم... هشت... نه... ده کو؟ ده کو؟ (قرص دومی را که کنار

گذاشته برمی دارد.) تو که یازدهی... پس ده کو؟ ده من کجاس؟ (با صدای بلند

و بغض آلود.) ده منو کی ورداشته؟ امان از دست خانم. همیشه با ده من مخالفه...

حتماً ورداشته سربه نیستش کرده. نیستش که... (روبه قرص یازده.) حالا تو هم نری گم

بشی؟ (سلمل با یک استکان چائی وارد می شود. بی بی مریم با اخم و تخم.) ده من کجاس؟

ململ واسه تو نیاوردم، واسه خودم آوردم.

بی بی مریم ده من چطور شده؟ کی ورداشته؟

- ململ** حالا تو خودت چائی دوست نداری، کس دیگه هم نباید بخوره؟ (می رود روی مبل دیگری می نشیند و چائی را بغل دست خود می گذارد.)
- بی بی مریم** (دست دراز می کند و با التماس.) ململ، تو رو خدا ده منو بده.
- ململ** (می خندد و در حال چائی خوردن.) دلتو خوش کن!
- بی بی مریم** تو ورنداشتی؟
- ململ** (چائی می خورد و انگار می خواهد دل بی بی مریم را بسوزاند.) خیلی خیلی خوشمزه س.
- بی بی مریم** خانم ورداشته؟
- ململ** چه عطری هم داره.
- بی بی مریم** خرکه نیستم، بخداوندی خدا کار یکی از شما دو تاست. می دونم چه کارتون کنم. (قرص ها را از توی دامنش جمع می کند. ململ متوجه قرص ها می شود، استکان چائی را کنار می گذارد و با عجله خود را به بی بی مریم می رساند.)
- ململ** چه کار می خواین بکنین؟ بدینش به من! (می خواهد قرص ها را از چنگ بی بی مریم در بیاورد.)
- بی بی مریم** دست نزن، برو کنار، مال خودمه، محاله به کسی بدم.
- ململ** باز کار دست خودتون میدین ها.
- بی بی مریم** ده منو ورداشتی بست نیس؟
- ململ** شما یه ساعت پیش خوردین.
- بی بی مریم** (با فریاد.) ده منو بده!
- ململ** (با فریاد.) یه ساعت پیش خوردین!
- بی بی مریم** چرا ده منو خوردی؟
- ململ** (با تهدید.) بریزین توشیشه، یا الله، بریزین توشیشه و بذارین سرجاش! (اشاره می کند.)
- بی بی مریم** ول کن ببینم! (خود را از دست ململ نجات می دهد و قرص ها را توی شیشه می ریزد.)
- ململ** حالا خوب شد. (کشور را نشان می دهد.) بذارین این جا! (بی بی مریم آزرده خاطر شیشه قرص را داخل کشو می گذارد و درکشور را می بندد.)
- بی بی مریم** حالا برو سرجات.
- ململ** یه وقت می زنه به سرتون، بی خودی پشت سرهم قرص می خورین و بعد حالتون بهم می خوره، و از این روبه اون رو میشین، غش می کنین و مثل یه تکه گوشت می افتین یه گوشه. کسی را هم نداریم که بدادمون برسه، نه سعید هستش، نه مجید هستش، نه طفلکی احمد، نه عبدالله، نه علی جان! (در حالی که بطرف مبل خودش می رود.) بچه ها همه سربه نیست شدهن. گم و گور شدهن. (می نشیند و مشغول خوردن چائی می شود. هر دو پیرزن ساکت هستند.)
- بی بی مریم** (عینکش را جابه جا می کند.) آدم که کهنه شد، همه چیزش کهنه میشه، عقلش هم کهنه میشه. (با کمک عصا بلند می شود و راه می افتد.)
- ململ** (همانطور که سرجانشسته.) کجا؟

بی بی مریم خانه خالی هیچ فایده‌ای نداره.
ململ (بلند شده جلو بی بی مریم را می‌گیرد.) راه افتادین که چی بشه؟

بی بی مریم می‌خوام برم پیداش کنم.

ململ هنوز خبری ازش نیست.

بی بی مریم هرطوری شده پیداش می‌کنم.

ململ مگه نشنیدین حبیب آقا به خانم چی گفته؟ گفته اصلا معلوم نیست که کجاس. برین بشینین سرجاتون حاجی بی بی! (بی بی مریم با ناراحتی برمی‌گردد و سرجای خود می‌نشیند، ململ با استکان خالی از اتاق بیرون می‌رود. بی بی مریم ناگهان چشمش به تلفن می‌افتد. تلفن را پیش می‌کشد و گوشی را برمی‌دارد و بی توجه چند شماره می‌گیرد.)

بی بی مریم (با لحن مؤدب.) الو... الو... سلام عرض می‌کنم حاجی خانم... حال شما چگونه؟

به مرحمتتون... خانم هم خوبین... ململ هم دعا و سلام می‌رسونه... خوب دیگه...

(می‌خندد.) خانم ناچاره که هرروز این راهو بره و برگرده... ببخشین... شما قرص

شماره‌ده‌سنوندیدین؟.. نمی‌دونم والله چه بلائی سرش اومده... شاید هم اومده و

برده باشن... بچه‌ها که خوبین... خبری نیست... نه خیر... اصلا معلوم نیست که کجاس!

(می‌خندد.) اصغر آقا خوبین؟... سلامت باشن... احمد آقا چگونه؟ سلامت باشن...

منیژه خانم درچه حالن؟... بچه‌هاشون خوبین؟... خدا حفظشون بکنه... از باهره

خانم خبر ندارین؟.. خوب، خوب، عروس‌ها چه کار می‌کنن؟... گریه می‌کنن؟...

همه‌شون گریه می‌کنن؟ به عروس‌ها بگین که گریه نکنن... گریه مال ما کهنه‌هاست...

الوو... الو... حاجی خانم! شما یه گربه نمی‌خوایین؟... حیف که ما نداریم...

اگه داشتیم که می‌فرستادیم خدمتتون که بچه‌ها باهاش بازی کنن... (می‌خندد.)

ولی شمارو بخدا نذارین دمشو بکشن‌ها... گوشت چرخ کرده هم بهش ندین! نه،

حسین هم نیست... اونم چندماهه که سر به نیست شده... دیگه مزاحم نمیشم...

به اصغر آقا سلام برسونین... به احمد آقا و منیژه خانم و باهره خانم هم خیلی سلام

دارم... بچه‌ها رو ببوسین... مواظب بچه‌گربه هم باشین... به عروس‌ها بگین گریه

نکنن... راستی شما واسه قولنج‌تون قدیماچی می‌خوردین؟... آره... دیگه

پیدانمیشه... (ململ وارد می‌شود و کیف کهنه‌ای بدست دارد.) چشم، چشم...

خیلی خیلی مزاحمتون شدم. (ململ می‌رود و روی سبل می‌نشیند.) خدا حافظ شما...

قربان شما... مرحمتتون زیاد. (گوشی را می‌گذارد.)

ململ با کی صحبت می‌کردین؟

بی بی مریم سلملی! حبیب آقا تلفن کرده بود و خیلی زیاد به تو سلام رسوند و از همه احوال-

پرسی کرد.

ململ برگشته؟

بی بی مریم گفتم که از سعید خبری نداریم.

ململ اون بدبخت هم هیچوقت سروسامان نمی‌گیره.

بی بی مریم اون شب یادته ململی که سعید و مهماناش اومدن خونه؟
ململ (کیف را بازی کند و تعداد زیادی کاغذ می ریزد بیرون.) پناه بر خدا!
بی بی مریم چقدر بلند بلند حرف می زدن؟ ... سعید هم حوصله شونو نداشت، اخم کرده بود. دلش نمی خواست که اونهمه شلوغ بکنن. (می خندد.) یه مشت خل دیوونه... همین جور شوخی شوخی سیم اطورا از بیخ کنند... مهمونی هم که حاضر نشه یه قلپ چائی بخوره از اون مهموناس. خانم گفت غصه نداره، بدرک، نخوردن که نخوردن، این چیزها نباید به آدم بربخوره. به من که برسی خوره... توچی ململ؟ (ململ غرق در کاغذ پاره هاست.) این جوری میشه که آدم تنها می مونه.

ململ حالا که خوداشون رفته، کاغذاشونو سی خواهیم چه کار؟ (یک مشت از کاغذها را پاره می کند.)

بی بی مریم چه کاری کنی ململ؟

ململ (پاره می کند.) بهتره اینام نباشن.

بی بی مریم نکن ململ. چرا پاره می کنی؟

ململ (پاره می کند.) فایده شون چیه؟

بی بی مریم (بلند شده با کمک عصا به ململ نزدیک می شود. ململ متوجه نیست. بی بی مریم یک مشت کاغذ از توی کیف می قاپد.) اینام لابد به من می رسه... مگه ما آدم نیستیم؟

ململ (بافریاد.) بدینش به من!

بی بی مریم (با عجله سر جای خود برمی گردد.) خدا خواسته ما هم تو این خونه آدسیم آخه! خيله خب، داشته باش ببینم چه کاری کنی.

بی بی مریم (کاغذها را توی دامن خود می ریزد و عینکش را برمی دارد و عینک دیگری به چشم می زند، یکی از کاغذها را بدست گرفته شروع به خواندن می کند. ململ چشم به بی بی مریم دوخته است.) حضور انور با سعادت جناب سعید آقا مشرف باد. بعد از ابلاغ عرض سلام... و اظهار ارادات قلبی... امیدوارم وجود آن برادر گرامی از بلایای ارضی و سماوی در امان بوده باشد. حال این جانب هم بحمدالله خوب است و همیشه منتظر و چشم براه زیارت دست خط آن اخوی گرامی می باشم... تمام دوستان و آشنایان سالم و سلامت هستند. آقای شکرالله خیلی خیلی دست بوس می باشند. صغرا خانم هم خو بست و سلام می رساند... ابراهیم آقا به آستان مقدس اسام هشتم مشرف شده، انشاءالله خدمت می رسد و حضوری عرض ادب می کنند... محمود آقا سلمانی نیز احوال پرس است. عباس جان صاحب یک پسر شده. خیلی خیلی خوشحال است. مریم را خواستگاری کرده اند، انشاءالله بزودی شیرینی خوران می شود. فقط طیبه خانم حالش خوش نیست. مدتی است که شب و روز پشت بام نشسته گریه می کند، حاضر هم نیست که

دردش را به کسی بگوید. به نظر بنده از چیزی ترسیده، حالا آن چیز چی هست، خدا می‌داند. اما دل همه رو بدجوری سوزونده. خواهشمندم خدمت خانم سلام برسانید... از ملعل احوال‌پرسی بکنید، انشاءالله که بی‌بی‌مریم حالش خوب شده باشد، اگر لرزش دست‌هایش هنوز از بین نرفته به یک دکتر خوب نشانش بدهید. خدمت همه‌آشنایان و دوستان سلام برسانید. لطفاً از قول صفرعلی و بچه‌هایش از حاجی‌بی‌بی‌مریم خیلی احوال‌پرسی بکنید. در خاتمه عرضی ندارم، اگر پر داشتیم پرواز می‌کردم، دم ساعت بخدست می‌رسیدم. برادر کوچک شما، رضا. (ساکت می‌شود و مدتی به فکر می‌رود و بعد روبه‌ملعل می‌کند.) ملعل، ملعلی، این بی‌بی‌مریم کیه؟ ها؟ بی‌بی‌مریم کیه؟

ملعل (یک‌سرتبه بلند شده جلو می‌آید و کاغذ را از دست بی‌بی‌مریم می‌قاپد.) نگفتم

این چیزها نباید تو این خونه بمونه؟ (کاغذ را تکه تکه می‌کند.)
بی‌بی‌مریم (برآشفته.) مگه من دست ندارم؟ مگه من بلد نیستم این کارو بکنم؟ (کاغذ هائی را که در دامن خود دارد، برداشته پاره‌پاره می‌کند.)

ملعل (در حالی که تمام کاغذهای پاره‌شده را داخل کیف می‌ریزد.) تقصیر منه که

این کار را جلو چشم شما می‌کنم. تقصیر منه که نمی‌خوام یه دقه شما تنها بمونین!
بی‌بی‌مریم (کاغذهای پاره‌شده را روی زمین می‌پاشد.) بفرما!

ملعل (در حالی که با شماتت بی‌بی‌مریم را نگاه می‌کند.) خیال می‌کنین با این

کمر صاحب‌مرده، من می‌تونم اینارو جمع کنم؟ (زانو می‌زند و مشغول جمع کردن کاغذپاره‌ها می‌شود.) انصاف که ندارین، مروت که ندارین. حداقل ملاحظه‌دردپای منو بکنین. (کاغذها را توی کیف می‌ریزد، و بطرف بیرون راه می‌افتد.)

بی‌بی‌مریم ببر، همه‌شو بپر، سال تو، حلاله باشه. من که حرفی ندارم. ولی جواب خانمو

چی میدی؟ (ملعل بیرون می‌رود.) جواب منو چی میدی؟ جواب بچه‌ها رو چی میدی؟ (تلفن زنگ می‌زند.) جواب سعیدچی؟ (زنگ تلفن.) جواب مجیدچی؟ (زنگ تلفن.) جواب احمدچی؟ (زنگ تلفن.) جواب عبدالله چی؟ (زنگ تلفن.) جواب محمدآقارو چی میدی؟ (زنگ تلفن.) جواب خدا رو چی میدی؟ (زنگ تلفن.) جواب فاطمه‌زهرارو چی میدی؟ (زنگ تلفن قطع می‌شود.) جواب اسام‌ها رو چی میدی؟ (چند لحظه سکوت. بی‌بی‌مریم دهن‌دره می‌کند، عینکش را عوض می‌کند و با تعجب دور و برش را نگاه می‌کند.) راستی بی‌بی‌مریم کیه؟ (چند لحظه بگوشه‌ای خیره است، عصایش را برمی‌دارد و لرزان‌لرزان بطرف بیرون راه می‌افتد و نرسیده به آستانه‌در، سینه به سینه ملعل در می‌آید.)

ملعل کجا میرین؟

بی‌بی‌مریم برم ببینم هلوها رسیده؟

ملعل صبر نمی‌کنین خانم بیان؟

بی‌بی‌مریم رسیده‌هاشو می‌خوام بچینم بفرستم واسه سعید.

ململ
بی بی مریم
 خیلہ خب، برین. آفتابہ پره، مواظب باشین این دفعہ دیگہ زمین نخورین.
 آگہ بتونم ده دوازده تا بچینم، و آگہ بدونه که اونارو بادست خودم... (بیرون
 می رود. ململ می آید و سرجای بی بی مریم می نشیند، دهن دره می کند، آهسته
 یکی از کشوها را باز می کند و شیشه قرص ها را در می آورد و تو دست خود خالی
 می کند. بعد یکی از قرص ها را سوا کرده توی ظرف آشغال می اندازد.) هرچی کم تر
 بخوره بهتره. آی قرص می خوره، آی قرص می خوره. فایده این همه دوا چیه؟ (قرص ها
 را داخل شیشه می ریزد و شیشه را توی کشو می گذارد. بعد کلاف نخ را در می
 آورد و در کشو را می بندد و شروع به باز کردن کلاف نخ می کند.) نگاه کن،
 نگاه کن ببین چه کار کرده! چقدر گره زده، آخه فایده اش چیه؟... من که بی گرهشو
 دوست دارم. (شروع می کند به باز کردن تک تک گره ها... در این مدت تلفن
 زنگ می زند و بعد قطع می شود. ململ نخ ها را جمع کرده توی کشو می ریزد،
 می خواهد کشو دیگر را باز کند که بی بی مریم دم در ظاهر می شود.)

بی بی مریم
ململ
 ململی در سرسرا را چرا قفل کردی؟
 هنوز نیومده.

بی بی مریم
ململ
 من می ترسم ململی.
 ساعت پنج و ده دقیقه س.

بی بی مریم
ململ
 آگہ در قفل باشه، شیشه ها را می شکنن و میان تو.
 هنوز خیلی سونده.

بی بی مریم
ململ
 چرا حرف گوش نمی کنی تو ململ؟ آگہ در بسته باشه، از پنجره ها میان تو. مگه نه؟
 بار اوله که صحیح و سالم از دست شوئی برگشتی. خدا را شکر.

بی بی مریم
ململ
 (نزدیک می شود و ململ از روی مبل بلند می شود.) من کجا رفته بودم ململ؟
 به حال من و تو چه فرق می کنه که چند شنبه باشه، خیال کن چهارشنبه س،
 خیال کن جمعه س، خیال کن دوشنبه س. (بطرف مبل دیگر راه می افتد.)

بی بی مریم
ململ
 (سرجای خود می نشیند.) کسی تلفن نکرد؟
 کاش شب می شد می تونستیم بخوابیم.

بی بی مریم
ململ
 خبر دیگری نشد؟

بی بی مریم
ململ
 یا روز می شد که بتونیم پاشیم و راه بیافتم.
 چه دوره و زمونه ای شده؟

بی بی مریم
ململ
 این جواری دیگه نمیشه تحمل کرد.

بی بی مریم
ململ
 یه وقت این خونه پر بود از جوون ها، می رفتن، می اومدن، می خندیدن، سربه سر
 همدیگه می گذاشتن، خیلی خوب بود، خیلی خوب بود.

بی بی مریم
ململ
 چقدر آدم وربزنه؟ چقدر آدم چشم بدر بدوزه؟

بی بی مریم
ململ
 حالا همه ش سوت و کوره، معلوم نیس کجان.

بی بی مریم
ململ
 خدایا، میشه دوباره مثل قدیم بشه؟ میشه دوباره برگردن خونه و حال همه بهتر
 بشه؟ (هر دو مدتی ساکت هستند و سر به زیر دوخته اند.)

- بی بی مریم** (سربلند می کند.) مملی خانم ندیدی؟
ململ (به ساعت نگاه می کند.) یه ساعت دیگه باید بخورین!
- بی بی مریم** نکنه تو آشپزخونه خوابش برده؟
ململ حالتونو بهم می زنه بی بی مریم. والله بالله، سن بخاطر خود شما میگم.
بی بی مریم نکنه تو زیر زمین حالش بهم خورده؟
- ململ** (مدتی با تأسف سرتکان می دهد.) یادتونه بیچاره فاطمه خانم چه بلائی سرخودش آورد؟ با همین قرص ها بود دیگه. اونقدر بدبختی کشید که حد و حساب نداشت. آخ! چی بگم؟ چندسال از بچه هاش بی خبر بود؟ سه سال، پنج سال، ده سال؟ بعد دیگه طاقتش طاق شد. هی سیگار کشید و راه رفت، این گوشه نشست و گریه کرد، اون گوشه نشست و گریه کرد. و آخر سر شروع کرد به دوا خوردن، شب و روز دوا خورد. و بعد خودشو بیچاره کرد. حسابی مریض شد و افتاد. و آخرش چاره ای ندید، اصلا چاره ای ندید جز این که بمیره، و یادتون هست چند روز طول کشید تا راحت بشه. خدایا، نصیب کافرهم نکن، سی خواست بمیره و نمی تونست بمیره. همه ش منتظر بود که شاید بیان. و آخرش شما بودین که گفتین یه سنگ سیاه تو مشتت بذارن واسم بچه هاشو صدا کنن تا بتونه آروم تموم بکنه. تموم که کرد، چشم هاش اصلا بسته نمی شد. اصلا بسته نمی شد. و خدا رحمتش کنه، با چشم های باز خاکش کردن. و خانم میگن، اصلا نمیشه سرخاکش رفت، انگاری که هنوز زیر خاک منتظره اونا بیان تا ببینندشون. های! های! های!
(هر دو ساکت می شوند، از بیرون صدای آژیری بگوش می رسد. تلفن سه بار زنگ می زند. هر دو پیرزن چرت می زنند.)
- بی بی مریم** (دهن دره می کند، عینکش را جابجا می کند و رو به ململ.) مملی! هی ململ!
(متوجه می شود که ململ خواب رفته، عصایش را برمی دارد و روی زانوی ململ می کوبد.)
- ململ** (از جا می پرد.) چرا می زنی بی بی مریم! مگه نمی دونی که زانوم درد می کنه؟
بی بی مریم یه تکه نخ قرمز نداری بدی به سن؟
ململ شما باید بهتر از همه بدونین که چرا درد می کنه؟ اون سگ مسب چنان درو کوبیدرو زانوم که اسانم برید و آخرش هم به این روز افتادم.
بی بی مریم بخدا لازمش دارم.
ململ دوا بخورم که چطور بشه؟
بی بی مریم خب، یه رنگ دیگه بده، سبز بده، آبی بده!
ململ دردی که خود بخود خوب نشه، با دوا هم خوب نمی شه.
بی بی مریم بخدا سی خوام تو سوزن بکنم و بذارم باشه. کار دیگه ای نمی خوام بکنم. به جان خانم، به جان بچه ها، به جان سعیدجان نمی خوام کاریش بکنم. سن که دروغ نمیگم مملی!
- ململ** آره جون خودتون! آگه سن حرف شمارو گوش بکنم که دیگه کارم زاره. هی دوا بخورم

دوا بخورم، که چطور بشه؟ (باتشدد.) من درد می کشم و می توئم راه برم. من دردی کشم و مواظب دروپیکر خونه هستم. من درد می کشم و شمارو از تنهائی نجات میدم. من دردی کشم مواظب خانم هم هستم. من درد می کشم و زنده می سونم. من نمی خوام دوا بخورم و چرت بزنم. من نمی خوام همه ش تو خواب باشم. (با عجز و لابه.) ململی، من که چیزی نگفتم. من همه ش یه تکه نخ خواستم، نخ قرمز، اگه نداری سبزیده، اگه نداری قرمز بده، سفید بده، آبی بده، سیاه بده. من فقط می خوام بکنم تو سوزن و بذارم باشه، می دونی که کفن آدمیزادو بانخ بی گره می دوزن. خب، من که نمی خوام گرهش بزنم، کفن یه جوان رو باچه نخ می باید دوخت؟ با چه رنگی باید دوخت؟ مگر نشنیدی... (گریه می کند و چشمهایش را پاک می کند.) مگه نشنیدی که حاجی خانم می گفت عروس ها همه دارن گریه می کنن؟ (وحشت زده.) هیس! هیس! (انگشت روی لب می گذارد و اشاره می کند که بی بی مریم ساکت شود.)

بی بی مریم چی شده؟ (ترس خورده، دوروبرش را نگاه می کند.)

ململ دارن شیشه ها را می شکنن!

بی بی مریم صدای کلاغه، به نظرم پائیز شده.

ململ آها، یکی دیگرو شکستن!

بی بی مریم (بادقت گوش می دهد.) به نظرم بچه ها دارن شیطنت می کنن.

ململ اینم یکی دیگه. (با وحشت بلند شده به گوشه ای پناه می برد.) من می ترسم.

بی بی مریم ترس ململ، ترس ململی، جغدا این طرفا چه کار می کنه. (بلند می شود، درحالی

که به عصا تکیه داده.) حیف که بچه ها نیستن، والادخلشو در میاوردن.

ململ (سرش را روی زانوهای گذاشته، می لرزد.) یه شیشه دیگه.

بی بی مریم (با فریاد.) ترس ململ! ترس! (عصایش را بلند کرده به بیرون تکان می دهد.)

برین گمشین جونورها. گورتونوگم کنین! الانه بچه ها سر می رسن و دخلتونو در

میارن! جد و آبادتونو جلو چشم تون می کشن. هر کساری بکنین کسی از شما

بسا کیش نیس. (خسته و لرزان روی مبل می افتد.)

ململ (آرام آرام سرش را بالا می آورد و گوش می خواباند.) انگار که رفتن!

بی بی مریم بایدم دربره.

ململ دیگه شیشه نمی شکنن!

بی بی مریم خیالت آسوده باشه.

ململ کاش خانم نمی رفتن بیرون.

بی بی مریم تو هروقت می ترسی ململ، فوری منو صدا کن! می دونی که من خرده برده ای از

کسی ندارم. پدر جد همه شونو در میارم.

ململ (ترس خورده از جا بلند می شود.) نمی دونین خانم کی میان؟

بی بی مریم برو یه ذره نمک بخور، حالت درست میشه.

ململ (آرام آرام می آید و سر جای خود می نشیند. هر دو مدتی ساکتند.) چقدر خسته م.

بی بی مریم حالا این روزشه، شبهای دونی چکار می کنم؟ دستت ها اون رو میدارم زیر ستکام.

بله! گوربا باشونم کرده! (خسته و کوفته دهن دره می کند.)

ململ بی بی مریم؟ می خوای چیزی برات بیارم؟

بی بی مریم تازه قرصمو خوردم.

ململ مثلاً، نخ قرمز بیاورم که تو سوزن بکنی؟

بی بی مریم به خدا آگه سعیدجون برگرده، من دیگه محاله دوا بخورم. خانم هم همین طور!

ململ نخ سبزچی؟

بی بی مریم من سرده و تو زنده، بالاخره می بینی!

ململ سفید چی؟

بی بی مریم سعیدهم نیاد، عبدالله که میاد!

ململ (دهن دره می کند.) پس هیچی چی نمی خوای! (هر دوساکت می شوند و چرت می زنند، آرام آرام خروپف هردو نفرشان بلند می شود. تلفن چندبار زنگ می زند و ساکت می شود.)

بی بی مریم (یک سرتبه از خواب می پرد.) خانم! خانم! من گشتمه. (برمی گردد و نگاه می کند می بیند که ململ خواب رفته است، عصا را برمی دارد و روی زانوی ململ می کوبد.)

ململ (از جا می پرد.) هر روز شما باید این کارو بکنین؟ انصاف هم خوب چیزیه. من گشتمه.

بی بی مریم (در حالی که زانویش را نشان می دهد.) این دفعه دیگه این جا نزنین. شما که نمی دونین من چی می کشم، به سرو کله م بزنین، ولی روزانوم نزنین!

بی بی مریم اسشب هرچی بدی می خورم، ولی تو رو خدا دیگه گوشت چرخ کرده تو حلقم نکن!

ململ خانم باید پادرمیانی بکنن.

بی بی مریم اونم بدی می خورم.

ململ شاید ایشون زورشون به شما برسه که دیگه منو نزنین.

بی بی مریم تا خانم نیان، من باید گشنگی بکشم؟

ململ صبر کنین بیان.

بی بی مریم حالا که شام نمیدی، یه تکه نخ بده. یه تکه نخ قرمز.

ململ حالا دیگه فایده نداره. کار از کار گذشته.

بی بی مریم انگار داره خبری میشه؟

ململ من محاله نگم.

بی بی مریم بوی خوبی میاد.

ململ پس دیگه نمی زنین؟

بی بی مریم کی گوشت چرخ کرده سرخ می کنه؟

ململ خبیله خب، پس منم نمیگم!

بی بی مریم من چندساله که لب به گوشت نزدم. خدا این دکترهارو ذلیل بکنه. هی سیگن گوشت نخور! چربی نخور! نشاسته نخور! نون نخور! چائی نخور! قرص بخور! قرص از همه شون بهتره! من قرص نمی خوام، من نون می خوام، من گوشت

می خوام، گوشت چرخ کرده می خوام!

ململ بخدا نمیگم، اوقاتتون تلخ نشه.

بی بی مریم پس گوشت چرخ کرده میدی بخورم؟ (صدای بسته شدن در بگوش می رسد).

ململ الانه میرم یه چیز خوشمزه واسه تون بیارم که حظ کنین! (بلند می شود و راه می افتد).

بی بی مریم (می خندد). خدا عمرت بده ململی، تا می تونی زیاد بیار. (ململ در آستانه در اتاق

سینه به سینه خانم درسی آید. خانم بسیار خسته و کوفته است، با موهای ژولیده

و لباس مشکی تکه پاره؛ سبد کوچکی را بزحمت با خود می کشد).

ململ اوا خانم؟ تا حالا کجا بودین؟

بی بی مریم (با شوق و ذوق و بزحمت بلند می شود). قریون شما برم خواهر، بالاخره اومدین؟

خانم (روی سبل می افتد و سبد را زمین می گذارد). آخ که بیچاره شدم.

ململ چی چی خریدین؟

خانم بازم نداشتن برم تو! هر کاری کردم نشد که نشد، نه تنها من، هیشکی رونداشتن.

از بس مشت و لگد خوردیم، از بس از این اتاق به اون اتاق هل مان دادن که

دیگه نا در بدن ندارم.

ململ (به سبد خیره شده). مرغ نخردین؟

بی بی مریم قرص خریدین؟ من دوام امشب تموم میشه ها!

خانم چه کار میشه کرد خدایا، چه کار میشه کرد؟ (سبد را بزحمت بلند کرده روی

زانوی خود می گذارد. از توی سبد مقداری لباس زیر سردانه و چند جفت جوراب

بیرون می آورد و روی میز پرت می کند). بذار سر جاشون! بذار سر جاشون!

ململ (زیر لباس ها و جوراب ها را با حیرت نگاه می کند. رو به بی بی مریم). به خداوندی

خدا از وقتی سعید آقا رفته، خانم حسابی حواسشون پرت شده! نگاه کنین!

نگاه کنین! عوض آذوقه چی چی خریدین؟

خانم (یک پاکت سیب روی میز می گذارد). اینارام بریز تو یخچال!

ململ این ها که سیب های خونه س، بردین بیرون و دوباره آوردین که چی بشه؟ که

مثلا رفته بودین خرید؟

بی بی مریم (قابلمه ای را بیرون می آورد و روی میز می گذارد). هی باید برم و هی برگردم،

هی باید ببرم و پس بیارم. هی برم و هی بیام. (یک مرتبه صورتش را با دست

های پوشاند. ململ و بی بی مریم آرام آرام نزدیک می شوند و همدیگر را نگاه

می کنند. هردو زانو می زنند و هر سه پیرزن، یک مرتبه باهم به گریه می افتند).

برده



نکته‌ای بر شعر نیما

زبان شعر قواعدگزینش را نادیده می‌گیرد یعنی عناصری قاسوسی را با هم ترکیب می‌کند که ترکیب آنها در زبان عادی نادرست است. در زبان عادی می‌توانیم بگوئیم «علی از صمیمیت می‌ترسد» اما نمی‌توانیم بگوئیم «صمیمیت از علی می‌ترسد.» ولی از آنجا که شعر، جهان را به‌دیگرگونه می‌بیند و روابطی غیر عادی بین اشیاء و کیفیات برقرار می‌کند از قاعده‌گزینش که خاص زبان عادی است سر می‌پیچد.

۲. در بسیاری از زبانها از جمله در فارسی دودسته فعل وجود دارد: یک دسته افعال بسیط مثل: «رفتن»، «خفتن...» یک دسته افعال مرکب که از یک اسم یا یک صفت و یک فعل کمکی تشکیل شده‌اند مثل «درو کردن»، «بهرتر کردن...» این افعال کمکی اگرچه خود ممکن است در جای دیگری عنصری قاسوسی باشند اما در هنگام ترکیب بایک اسم یا یک صفت معمولاً معنای خود را از دست می‌دهند و تبدیل به عنصری دستوری می‌شوند که وظیفه آنها فعلیت بخشیدن به اسم یا صفت قبل از خود است مانند «کلک زدن»، «سرخوردن» «سیگار کشیدن...»

۳. شعر از آن دسته قواعد نحوی که ارتباط بین مقولات سازنده جمله را معین می‌کند پیروی می‌نماید، یعنی روابط بین فعل و فاعل و فعل و مفعول، و فعل و قید... همان است که در زبان عادی وجود دارد؛ اما از آنجا که می‌خواهد رابطه‌ای دیگرگونه بین اشیاء و کیفیات برقرار کند، هم نشینی عادی بین عناصر قاسوسی را که به اشیاء و کیفیات بیرون از دنیای زبان اشاره می‌کنند

۱. از تجزیه هر جمله‌ای با دو دسته عنصر روبرو می‌شویم. الف: عناصر قاسوسی (Lexical) ب: عناصر دستوری (Grammatical). عناصر دستوری نشان‌دهنده زمان، وجه، حالت، شخص هستند یا روابط بین عناصر قاسوسی را بیان می‌کنند.

وجود عناصر قاسوسی منوط به اجتماع مشخصاتی است که آنها را مشخصات گزینشی می‌نامیم. این مشخصات عبارتند از: عام و خاص، جمع بستنی و جمع نبستنی، جاندار و غیر جاندار، انسان و غیر انسان، مذکرو مؤنث. عناصر قاسوسی در هنگام ترکیب نه تنها باید از قواعد نحوی خاصی پیروی کنند (یعنی مثلاً معلوم شود که کدام عنصر فاعل است و کدام عنصر فعل یا کدام فعل به مفعول صریح احتیاج دارد و کدامیک ندارد) انتخاب‌شان باید برحسب مشخصات گزینشی آنها باشد. در جمله «علی حسن را کشت»، «علی» فاعل است «حسن» مفعول و «کشت» فعل. اما یکی از مشخصات گزینشی فعل «کشت» این است که مفعول آن باید اسمی جاندار باشد بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم «علی قالیچه را کشت.»

قواعدی که نشان می‌دهند عناصر قاسوسی برحسب مشخصات گزینشی خود با چه عناصر قاسوسی دیگری می‌تواند ترکیب شوند قواعد گزینش نام دارند.

برهم می‌زند. ولی نباید فراموش کرد که رابطه عادی فقط بین عناصر قاسوسی بهم می‌خورد نه رابطه بین عناصر قاسوسی و دستوری. رابطه بین اسم یا صفت با فعل کمکی رابطه‌ای است صرفاً دستوری، یعنی رابطه بین «سر» و «خوردن» مثل رابطه «ایدن» است با همین واژه در مصدر «سردن»

۴. گفتیم آن دسته از عناصر زبانی که با عالم بیرون از زبان ارتباط می‌یابند، عناصر قاسوسی هستند؛ بنابراین ایجاد روابط تازه بین اشیاء و کیفیات جهان به صورت تغییر روابط عادی عناصر قاسوسی در زبان تجلی می‌کند، نه تغییر روابط عادی بین عناصر قاسوسی و عناصر دستوری.

در این شعر شاملو:

«شب با گلوی خونین / خوانده است
دیرگاه / دریا نشسته سرد / یک شاخه درسیاهی
جنگل / بسوی نور / فریاد می‌کشد» همه قواعد نحوی رعایت شده‌اند بجز قاعده‌گزینش بنابراین «شب»، «دریا»، «جنگل» و «یک شاخه» با افعالی ترکیب شده‌اند که فاعل آنها در زبان عادی قاعدتاً اسم‌هائی جاندار است. بنابراین مدلول این واژه‌ها جاندار پنداشته شده‌اند (animism) و «یک شاخه» نه تنها جاندار پنداشته شده است، بلکه با فعلی ترکیب شده است که فاعل آن قاعدتاً باید انسان باشد (Personification) اما اگر بجای این جمله می‌گفتیم یک شاخه در سیاهی جنگل / بسوی نور / فریاد گرفته است، چه نگرشی تازه‌ای را به جهان بیان می‌کردیم؟
۵. نیما که در پی آفریدن زبان تازه‌ای است نه تنها از طبیعت شعر که سرپیچی از قواعد گزینش است، پیروی می‌کند، بلکه گاه افعال کمکی را هم که صرفاً وظیفه فعلیت دادن به اسم یا صفت قبل از خود دارند عوض

می‌کند. (عوض کردن رابطه بین عناصر قاسوسی و دستوری) مثال:

۱. خشک آمد کشتگاه من ماخ‌اولا

۲. خنده‌بندد پس از این ددروپند

۳. خنده‌آورد لبش ددروپند.

۴. گریه بس‌داد شب قورق

۵. نگرفته است آبی از آبی تکان

ولیک هرگ کاکلی

۶. مبهم حکایت عجیبی سازی دهد

مرغ مجسمه

۷. هنگام که گریه می‌دهد ساز

ماخ‌اولا

و ده‌ها مثال دیگر از همین دست.

این کار به شعر نیما غرابتی زبانی می‌دهد نه غرابتی که خاص نگرشی تازه به

جهان است. با این غرابت زبانی نیما چه چیز

راسی خواهد‌القاء کند؟ غرابت به خاطر غرابت؟

۶. نیما خود می‌گوید «خیال نکنید

قواعد مسلم زبان در زبان رسمی پایتخت

است. زور استعمال این قواعد را بوجود آورده

است. مثلاً بجای «سرخورد»، «سرگرفت» را

با کمال اطمینان استعمال کنید. یک توانگری

بیشتری آنوقت برای شما پیدا می‌شود که

خودتان تسلط پیدا کرده کلمات را برای دفعه

اول برای مفهوم خود استعمال می‌کنید...

وقت و بیوقت نصیحت سرا فراموش نکنید.»

خوشبختانه شاعران بعد از نیما این

نصیحت او را بکلی فراموش کردند. عوض

کردن فعل کمکی چه توانگری به زبان

می‌دهد؟ اصلاً غرض از توانگری چیست؟

اگر مثلاً بجای «را» علامت مفعول بیواسطه

صد علامت داشته باشیم زبانمان توانگر

شده است؟ زبان شاعر وقتی توانگر می‌شود

که بتواند صدها رابطه بین عناصر قاسوسی

و در نتیجه بین کیفیات و اشیاء برقرار کند و

مدتهاست که دیگر—بقول معروف—کلاسیک شده است و نگارنده خود به نسلی تعلق دارد که با شعر نو بزرگ شده و از طریق شعر نو است که با شعر قدیم آشنا گشته است. اکنون زمان آن رسیده است به شعر نیما نیز با نظری انتقادی بنگریم؛ حتی اگر این نکته را مسلم بدانیم که نیما نه تنها بزرگترین شاعر معاصر که از شاعران بزرگ در تاریخ شعر فارسی است.



از این جهت به شعر تازگی ببخشد و آنرا غیر منتظره سازد. شعر وقتی برجستگی پیدایی کند که بر زمینهٔ زبان عادی باشد؛ یعنی در عین حال که همه قواعد آنرا مراعات می‌کند از یک جهت با آن تفاوت پیدا کند. اگر بین خواننده و شاعر زمینهٔ زبانی مشترکی وجود نداشته باشد تفاوت‌ها هرگز مفهوم نخواهد افتاد.

۷. وقتی بود که نکته گرفتن بر نیما

حمل بر اعتراض به شعر نو می‌شد. اما نیما

مصاحبه با گابریل گارسیمارکز^۱

ریتا گیبوت
ترجمه
نازی عظیمی

نیویورک، ۳ ژوئن ۱۹۷۱

همهٔ این دروآن در زندهای من در پی گارسیمارکز—یعنی مسافرتی از پاریس به بارسلونا و دوهفته در هتلی در کاتلونیا^۲ ماندن و تلفنهای دور و نزدیک و نامه نگاریهای پی در پی از نیویورک به اسپانیا—از وقتی شروع شد که در دومین و آخرین باری که گارسیمارکز را در بارسلونا دیدم، پرسشنامه‌ای را که با نظر خود او تنظیم کرده بودم به دستش دادم. سنگگیری گارسیمارکز در مقابل خبرنگاران شهرهٔ آفاق است و در آن لحظه تنها با مصاحبهٔ کتبی می‌شد به تورش انداخت. ضمن نوشیدن چای، قول داد که ظرف چند روز جوابهایش را حاضر کند و حتی پیشنهاد کرد که اگر باز هم بخواهم می‌توانم سؤالهای تازه‌ای بر پایهٔ جوابهایی که داده است طرح کنم و به مصاحبه بیفزایم. اما از آنوقت دیگر دستم به دامانش نرسید. گرچه

1. Gabriel García Márquez 2. Catalonia

که قبل از عزیمت به توسط همسرش برایم پیغام فرستاد که دستنویس آنرا برایم خواهد فرستاد — اما هنوز که هنوز است چیزی به دست من نرسیده است.

شش ماه بعد که گاریسیمارکز برای گرفتن درجه دکتری افتخاری ادبیات از دانشگاه کلمبیا به نیویورک آمد، بی درنگ به تلفن من جواب داد. فردای آن روز در هتل پلازا که محل اقامتش بود به سراغش رفتم و پس از چک و چانه بسیار با مدیر هتل — که بهانه گیریش بخاطر بی کراوات بودن گاریسیمارکز بود نه سبیل کلفتش — راضیش کردیم به سالن رستوران راهمان بدهد. صبحانه — مان را زودتر از معمول خوردیم و بعد غرفه ایرانی هتل را که خالی از اغیار بود، در اختیار گرفتیم و این بار بایک نوار چرخان و درمدت سه ساعت، مصاحبه ای را که آنهمه منتظرش بودم، انجام دادیم.

گابریل گاریسیمارکز — و به قول دوستانش گابو — در سال ۱۹۲۸ در آراکاتا کا^۱، از شهرهای کوچک کلمبیا به دنیا آمد. این شهر، کنار یک سزرعه سوز کاری در نزدیکیهای محلی بنام ما کوندو^۲ قرار دارد. ما کوندو بمراتب از آراکاتا کا کوچکتر و در دل هیچستانی بنا شده که گاریسیمارکز از کودکی در آنجا به کشف و سیاحت می پرداخته است. سالها بعد، گاریسیمارکز این سرزمین اساطیری را که بعدها محل وقوع بسیاری از داستانهایش شد ما کوندو نامید که با کتاب صدسال تنهایی^۳ حلقه این داستانها کامل می شود. نوشتن صدسال تنهایی را، گاریسیمارکز در هجده سالگی آغاز کرد. اما بخاطر جوانی و خاصی، و از آنجا که «... نه از زندگی تجربه ای داشت و نه از ادبیات بهره ای...» این کتاب را — که آنوقتها نامش را «خانه» گذاشته بود — به پایان نبرد و در عوض به نوشتن اولین کتابش، توفان برگ^۴ پرداخت. بعد از سالها تلاش و تقلا که تا سال ۱۹۶۷ طول کشید، بالاخره پنجمین کتابش صدسال تنهایی را نوشت که در بوئنوس آیرس منتشر شد. ماریو بارگاس یوسا^۵ رمان نویس پرووی درباره اش نوشت: «... گویی زلزله ای ادبی در سراسر امریکای لاتین رخ داده است. این کتاب، هم از چشم منتقدان شاهکاری از هنر رمان نویسی است و هم تجدید چاپهای فوری آن مؤید این نظر از سوی مردم است... گویا یکشبه گاریسیمارکز ره صدساله رفته و شهرتی هم ارز بزرگترین بازیکنان فوتبال یا شهروترین خوانندگان بولرو بهم زده است.» در سال ۱۹۶۹ فرهنگستان فرانسه ترجمه این

1. Aracataca
2. Macondo
3. Cien años de Soledad
4. Leaf Storm
5. Mario Vargas Llosa

کتاب را به عنوان بهترین کتاب خارجی سال برگزید و ترجمه های دیگر نیز به نوبه خود چنین سرنوشتی یافتند. اما نویسنده خود بر آن است که بهترین نقد را در آمریکا بر کتابش نوشته اند: «... امریکایی-جماعت کتابخوان های حرفه ای اند... یا ترقیح خواه اند یا مرتجع. جز اینهم توقعی نمی توان داشت. اما در مقام خواننده کتاب فوق العاده اند.»

گارسیمارکز بهیچوجه داعیه روشنفکر بودن ندارد. «نویسنده ای هستم که چون گاونر وارد گود می شوم و حمله می کنم.» ادبیات در نظر او بازی بسیار ساده ایست و به قول امیر رودریگس «مونه گال» در چنان پهنشدنی از ادبیات که لی لی بازی اثر خولیو کورتاسار^۲ بهشت اثر لسالیما^۳ پوست انداختن اثر کارلوس-فونتنس^۴ و سه بیگرفتاد اثر گی یروسکا بر این فنانته^۵ بر آن حکمروایی می کنند، و همه آثاری تجربی در حد تجربه محض، و همه سرسخت و از خواننده طلبکارند... «گارسیمارکز در صدسال تنهایی اش، با نگاه سردی که گویی از چشم خدایان به سوی تکنیک می اندازد، فارغ ورها، با شتابی باور نکردنی و بداهتی نمایان، به روایت شرح حال گونه ای تاریخی می پردازد که دارای آغاز، میانه، و انجام است.» و به قول خود گارسیمارکز «کمتر از رمانهای دیگر اسرار آمیز است» چه، «سعی کرده ام دست خواننده را بگیرم و پایه پا پیش برم مبادا که جایی گم شود.»

و بهمین گونه، گارسیمارکز شهرت و موفقیت خود را مدیون دوستانش است — دوستانش بودند که وقتی در مقام خبرنگار روزنامه ال اسپکتادور^۶ در سال ۱۹۵۴ به ایتالیا سفر کرد، دستنویس قوفان برگ او را که در کشوی میز تحریرش جا مانده بود در سال ۱۹۵۵ به چاپخانه سپردند. بعد، در سال ۱۹۵۷، پس از آنکه رژیم دیکتاتوری روخاس پینیا^۷ در روزنامه را بست، گارسیمارکز که در هتل لاتین کوارتر با قرض و قول روزگار می گذرانید داستان کسی به سرهنگ نامه نمی نویسد را نوشت. ولی چون آنرا ضعیف یافته بود دستنویسش را که «به دورش روبان رنگینی پیچیده بود، در قعر چمدانی» مدفون کرد. بعد، برای ازدواج با ناسزدش سرسدس — همان سرسدس «مخمور چشم» صدسال تنهایی که نامزد گابریل می شود — به کلمبیا برگشت. سپس چند سالی در ونزوئلا بسربرد که در آنجا ضمن کار روزنامه نویسی کتاب تشییع جنازه مادد بزرگ^۸ را نوشت. بعد در

1. Emir Rodríguez Monegal
2. Julio Cortázar. *Hopscotch*
3. Lezama Lima. *Paradiso*
4. Carlos Fuentes. *A Change of Skin*
5. Guillermo Cabrera Infante. *Three Trapped Tigers*
6. El Espectador
7. Rojas Pinilla
8. *Los Funerales de Mama grande*

مقام نماینده خبرگزاری کوبایی پرنسالاتینا^۱، از کاراکاس به نیویورک شتافت. اما پس از چندماه از این شغل استعفا داد و پس از آنکه جنوب ایالات متحده را گشت، در سال ۱۹۶۱ چند سالی در مکزیکو ماندگار شد. و باز، در آنجا هم، دوستان گارسیامارکز بودند که ترتیب انتشار دو کتاب آخرش را در سالهای ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲ دادند و این همزمان با نشر کتاب ساعت نحس^۲ بود که در مکزیکو نوشته شد و برنده جایزه مسابقه ادبی کلمبیا شد. در اینجا هم پس از آنکه به اصرار دوستان عنوان داستان را به این قوم پلید^۳ برگرداند، هم به تشویق و توصیه آنان دستنویس داستانش را برای شرکت در مسابقه فرستاد. ماریوبارگاس یوسا می گوید: «حقیقتش را بخواهید اگر اصرار و سرسختی دوستان گارسیامارکز نبود، شاید هنوز هم نویسنده گمنامی بیش نبود.»

اسروز، گارسیامارکز تنها از راه سوفیستی که صدسال تنهایی نصیبش کرده، می تواند چون «نویسنده ای حرفه ای» بسربرد. صدسال تنهایی قصه ما کوندو و خانواده بوئندیاست که در جهانی... چنان تازه که اشیاء هنوز نامی نداشتند و برای نشان دادنشان باید به آنها اشاره می کردی...»، جهانی که در آن فرشها به پرواز درسی آیند؛ مردگان از نوزنده می شوند؛ باران درست چهارسال و یازدهماه و دو روز طول می کشد؛ جهانی با آدمهایی چون بوئندیای اول که در سالهای آخر عمرش به درختی بسته می شود و به لاتین چرت و پرت می گوید و موقع مرگش گلهای زرد کوچکی از آسمان می بارد؛ همسرش اورسولا که نسل اندر نسل زنده می ماند؛ آتورلیانو که درمی یابد ادبیات بهترین بازیچه ایست که تا کنون برای بازی دادن مردم اختراع شده... و بالاخره این وقایع نگاری هنگامی پایان می پذیرد که پس از صدسال تلاش خانواده برای جلوگیری از وقوع یک پیشگویی قدیمی، کارخانواده بوئندیا با تولد پسر حرامزاده ای که دم خوک دارد و بدنش خوراک لشکری از سورچگان می شود پایان می پذیرد. و به این ترتیب، نویسنده با این داستان بر قول خود صحه می گذارد که: «نویسنده مجاز است هر آنچه دلش می خواهد بباقد، بشرط آنکه بتواند آنرا پذیرفتنی جلوه دهد.»

مطلب دیگر: گارسیامارکز، که پس از این مصاحبه هتلش را عوض کرده و در محلی مجهول مسکن گزیده بود، قبل از عزیمت از نیویورک برای فرستادن «بوسه ای به علامت دوستی» به سن تلفن زد. پرسیدم: «در نیویورک خوش گذشت؟» گفت: «عالی،

1. Prensa Latina

2. La mala hora

3. Este Pueblo de mierda

سه روز تمام به خوبی و خوشی با سرسوس خرید کردیم.» پرسیدم: «به موزه‌ها سرزدی؟ و به ییلاقهای اطراف نیویورک؟» — «معلومت که نه، راستی می‌توانی اینرا هم به بقیه چیزها اضافه کنی که من نه اهل هنر هستم و نه طبیعت.»

از سرسختی شما در برابر روزنامه نویسان همه خبر دارند، و در حال حاضر برای حرف زدن باشما خیلی باید دوندگی کرد و انتظار کشید.

ببینید، من مطلقاً هیچ عنادی با روزنامه‌نویسان ندارم. خودم مدت‌ها به این‌شغل شریف مشغول بوده‌ام و خوب ازش سردرسی آورم. اما اگر در موقعیت فعلی زندگیم بخوام به همه سؤالاتشان جواب بدهم از کارم باز می‌مانم. و ضمناً دیگر چیزی هم برای گفتن نخواهم داشت. راستش بخاطر احساس رفاقت‌گونه‌ای که با روزنامه‌نگاران دارم، حس می‌کنم مصاحبه برایم حکم رسان را دارد. دلم می‌خواهد خبرنگار چیز تازه‌ای بدست آورد. اینست که سعی می‌کنم برای سؤالی‌های یکنواخت همیشگی جوابهای تازه بیاوم. دیگر کسی راست نمی‌گوید و مصاحبه‌ها بجای روزنامه‌نگاری حکم رسان‌نویسی را پیدا کرده‌اند. این دیگر آفرینش ادبی است، رسان ناب است.

گمان نکنم که رمان از واقعیت جدا باشد.

این خود موضوع یک مصاحبه درست و حسابی است.

در داستان گمشده دریا یعنی همان گزارش روزنامه‌ای که در سال ۱۹۵۵ برای روزنامه ال اسپکتاتور نوشتید و در سال ۱۹۷۰ بصورت کتاب در بارسلونا منتشر کردید، شما رزمنامه دریانوردی را به رشته تحریر می‌کشید که ده سال روی دریا در یک کلک زندگی کرده است. چقدر در این سرگذشت از قدرت رمان‌نویسی مایه گذاشته‌اید؟

حتی سرمویی از این داستان ساختنی و بافتنی نیست. و به همین دلیل اینهمه عجیب می‌نماید. خوب، اگر این داستان را از خودم درآورده بودم، یقیناً اینرا می‌گفتم، خیلی هم با افتخار. همانطور که در مقدمه کتاب گفته‌ام، این پسر را در نیروی دریایی کلمبیا دیدم و سرگذشتش را مو به مو از زبانش شنیدم. بخاطر آنکه چندان مایه‌ای از فرهنگ نداشت، از اهمیت بی‌حد جزئیاتی که بی‌دریغ بر من می‌بارید خبر نداشت و از تحیر من متعجب بود. با استفاده از روانکاوی کمکش کردم که جزئیات وقایع را به خاطر بیاورد — مثلاً آن سرغ دریایی را که بالای سر کلکش می‌پلکید — و به این ترتیب بود که توانستیم ماجرایش را بازسازی کنیم. انتشار این ماجرا مثل انفجار بمب صدا کرد. اول قرار بود که داستان در طی پنج،

شش شماره در ال اسپکتادور چاپ شود. اما موقع چاپ قسمت سوم چنان خوانندگان برایش سرو دست می شکستند و چنان تیراژ روزنامه بالا رفته بود که سردبیر سرا خواست و گفت: نمی دانم چطور و به چه ترتیب اما باید این قصه را تا بیست شماره ادامه بدهی. در نتیجه منم به شاخ و برگ جزئیات افزودم.

روزنامه نویسی تان هم مثل نویسندگی تان خوب است.

آخر سالهای سال نان و آیم از آن تأمین می شد. و حالا هم از نویسندگی... من با این دو حرفه زندگی را گذرانده ام.

هیچ یاد روزگار روزنامه نویسی را نمی کنید؟

چرا، به شدت یاد و دروغ آن روزگار را دارم. با موقعیت فعلی دیگر نمی توانم آن خبرنگار بی کله ای باشم که آنوقتها بودم... دنبال خبر همه جا می رفتم، به میدان جنگ، به صحنه زدوخورد، به مسابقه زیبایی. گاه مجبور بودم با چتر نجات خود را به میدان برسانم. با اینکه امروز کار من در مقام نویسنده، بخصوص با روشی که من دارم، از همان منبعی ناشی می شود که کار روزنامه نگاری ام می شد، اما نویسندگی برای من صرفاً نظری است، حال آنکه روزنامه نگاری عملاً و در محل وقوع انجام می گرفت. امروز وقتی بعضی از چیزهای روزگار روزنامه نگاریم را می خوانم، بیش از نوشته های دوران نویسندگی سایه اعجابم می شوند. در صورتیکه در حال حاضر می توانم تمام وقتم را بر سر نویسندگی بگذارم. آخر می دانید، روزنامه نویسی از مقوله دیگری بود. بسیار اتفاق می افتاد که تا وارد دفتر روزنامه می شدم سردبیر گریبانم را می گرفت که: «فقط یک ساعت وقت داریم این خبر را کامل کنیم.» فکر می کنم امروز مجال است بتوانم سطری از آنها را حتی در مدت یک ساه بنویسم.

چرا؟ بخاطر آگاهی بیشتری است که از زبان یافته اید؟

بنظر من، نویسنده باید یک مقدار بی مسؤولیت باشد. آنوقتها بیست سالم بود و هیچ از دینامیتی که توی دستهایم و در هر صفحه از نوشته هایم بود خبر نداشتم. اما حالا، و بخصوص از حدسال تنهایی بعد، بخاطر شوق فراوانی که کتاب برانگیخته، بخاطر انبوه خوانندگانی که یافته، بشدت نسبت به زبان آگاهی یافته ام. حالا دیگر وقتی می نویسم فقط به زخم و چندتن از دوستانم فکر نمی کنم. می دانم هزاران نفر منتظرش هستند... هر حرفی که می نویسم چون باری گران بر دوشم سنگینی می کند. آنوقت به آن گارسیا مارکز روزنامه نویسی سالها قبل، و به آن روزهایی که چنان راحت و رها سرونه قضایا را بهم می آورد، حسادت می کنم. امروز چنین کاری بنظرم سخت هولناک می آید...

موفقیت صدسال تنهایی تاچه حد بر زندگی تان تأثیر داشته است؟ بیاد دارم که در بارسلونا گفته بودید: «از گارسیمارکز بودن خسته شده‌ام.»

تمام زندگیم را عوض کرد. بیاد دارم یکبار، نمی‌دانم کجا، از سن پرسیدند که زندگیم قبل و بعد از این کتاب چگونه بوده است. گفتم بعد از این کتاب «چهارصد نفر دیگر به زندگی من اضافه شده‌اند.» مقصودم این است که قبل از این کتاب فقط با دوستانم سروکار داشتم. اما حالا گروه بیشماری از مردم — روزنامه‌نگاران، دانشگاهیان، و جماعت کتابخوان — دلشان می‌خواهد مرا ببینند و با من حرف بزنند. عجیب اینکه بیشتر خوانندگان من علاقه‌ای به سؤالات متفرقه ندارند. فقط آمده‌اند راجع به کتاب حرف بزنند. البته اگر تک تک این برخوردها را در نظر بگیرید قضیه بسیار خوشایند است. اما وقتی که روی هم جمع شدند مشکلی جدی در زندگی انسان پیش می‌آورد. من دلم می‌خواهد که همگی شان را خوشحال کنم، ولی از آنجا که این کار غیرممکنست مجبورم دست به کارهای خائنه بزنم. مثلاً بگویم که دارم از شهر سی‌روم اما فقط هتل را عوض کنم. این را می‌گویند مردم گریزی. و من همیشه از آن متنفر بوده‌ام. اصلاً موش و گربه بازی را دوست ندارم. در ضمن وقتی که مردم را گول می‌زنی و از دیدنشان طفره می‌روی مسأله وجدانت هم مطرح می‌شود. با این حال منم باید به زندگیم برسیم. برای همین، گاه جز دروغ بافتن چاره‌ای ندارم. پس جمله شما را چنین تعدیل می‌کنم که: «من برای گارسیمارکز تره هم خرد نمی‌کنم.»

بسیار خوب، ولی با این روش بیم آن نمی‌رود که سرانجام، و حتی علی‌رغم میل خودتان، در زمره بوج عاج نشینان درآید؟

من همیشه گوش‌بزننگ این خطر هستم و هر روز آنرا به خودم هشدار می‌دهم. رفتن چندماه قبل من به سواحل کارائیب و سیاحت و جیب به‌وجیب جزایر آنتیل، از همین رو بود. فهمیدم که با فرار کردن از این برخوردها، هرچا که زندگی کنم، خودم را به چهار یا پنج نفر دوست محدود خواهم ساخت.

مثلاً در بارسلونا ما چهار زوج بودیم که همیشه با هم بودیم و نقاط مشترک فراوان داشتیم. از نظرگاه خصوصی و شخصی این زندگی مطلوب من است. همان زندگی‌ای است که دوست دارم. اما ناگهان بخود آمدم و دیدم که این زندگی دارد بر رسانهای من تأثیر می‌گذارد. زندگی من در مقام یک نویسنده حرفه‌ای در بارسلونا به اوج خود رسید و من یکبار در یافتم که این تاچه حد تباہ کننده است. من در راه زندگی یک نویسنده حرفه‌ای کامل عیار افتاده بودم.

ممکنست بگوئید زندگی نویسنده حرفه‌ای چگونه چیزی است؟

بهتر است یک‌روز از این زندگی را برایتان وصف کنم. صبح زود بیدار می‌شوم، حوالی شش صبح. روزنامه را در بستر می‌خوانم، بلند می‌شوم، در حین گوش دادن به موسیقی رادیو قهوه‌ام را می‌نوشم. و حدود ساعت ۹ که بچه‌ها به مدرسه رفته‌اند و خانه از اغیار خالی است،

به نوشتن می پردازم. بدون هیچ مزاحمی تا ساعت دو ونیم که بچه ها می آیند و خانه را روی سرشان می گیرند، می نویسم. در تمام طول روز به هیچ تلفنی جواب نمی دهم. زخم این کار را بر عهده می گیرد. بین ساعت دو ونیم تا سه ناهار می خوریم و البته اگر شب قبل دیر خوابید باشم بعد از ناهار تا ساعت چهار چرت کوتاهی می زنم. بعد تا ساعت شش کتاب می خوانم و به سوزیک گوش می دهم. اینرا بگویم که من همیشه به سوزیک گوش می دهم، مگر موقع نوشتن. چون در این موقع موسیقی حواسم را بیشتر به خود می گیرد تا نوشتن. بعد از خانه می زنم بیرون و با دوستی که قبلاً وعده ملاقات گذاشته ام قهوه ای می خورم و برای شب همه دوستان در خانه من جمع می شوند. خوب، از نظر یک نویسنده حرفه ای این مجموعه ای مطلوب از همه چیزهای مطلوب است، اوج رسیدن به هدفهای وی است. اما، مثل هر کس دیگر، وقتی به اینجا رسیدی زندگی را عقیم می یابی. و من هم وقتی به اینجا رسیدم دیدم زندگی بی برگ و بار شده است. — درست نقطه مقابل زمانی که خبرنگار بودم — و تأثیر این زندگی داشت برمان من ظاهر می شد. داشتم رمانی می نوشتم سراپا برپایه تجربیات یخ زده خشک، و این هیچوقت مورد علاقه من نبود. رمانهای من معمولاً درعین آنکه ریشه در قصه های کهن دارند اما با تجربیات تازه و گوارا آمیخته اند. این بود که به بارانکییا رفتم. به شهری که در آن زاده شدم، بزرگ شدم، و دوستان قدیمی ام را پیدا کردم. و حالا هم دارم سراسر سواحل کارائیب را زیر پا می گذارم، بی آنکه هیچ یادداشتی بردارم، یا کاری بکنم. دوروز اینجاسی گذرانم و بعد راهی جای دیگر می شوم... از خودم می پرسم: «برای چه به اینجا آمده ای؟» هیچ معلوم نیست که دارم چه می کنم، فقط اینرا می دانم که دارم ماشینی را که از کار می افتد روغن کاری می کنم. بله، وقتی که آدم مقداری از مسائل مادیش را حل می کند طبیعتاً به زندگی بورژواواروسکونت در برج عاج متمایل می شود. اما درمن انگیزه و غریزه ای هست که از این موقعیت نجاتم می بخشد. همیشه درمن نوعی کشاکش، نوعی تلاش برای برنده شدن جریان دارد. آنوقت، حتی وقتی هم که در بارانکییا هستم — و خیال دارم چند وقت دیگر هم بمانم، چه بشدت انسان را از صرافت انزوا-جویی می اندازد — بله، در آنجا هم که هستم درسی یابم که بخاطر تمایلی که به محدود ساختن خودم به دوستان معدودم دارم، خودم را از تماشای چشم اندازی پهناور که سخت سرا به خود می کشاند، محروم می کنم. اما این در واقع خواسته من نیست، بلکه توسط محیط بر من تحمیل شده و بر من است که در برابرش از خودم دفاع کنم. و اینهم دلیل دیگر است بر آنکه بدون هیچ ادا و اطوار و تنها بخاطر کارم بگویم که: «برای گارسیا مارکز تره هم خرد نمی کنم.»

آگاهی شما از مسأله، رفع این بحران را برای شما آسانتر خواهد کرد.

حس می کنم که بحران بیش از آنچه من، ناشرم، و منتقدان فکر می کردند، طول کشیده بود. من هنوز هم به کسانی بر می خورم که تازه کتابم را می خوانند و همان عکس العملی را نشان می دهند که خوانندگان چهارسال پیش داشتند. خوانندگان مثل سورچه یکمربنه از حفره های زیرزمین بیرون می ریزند. این واقعاً یک پدیده است...

1. Barranquilla

که البته چیز بدی هم نیست.

نه، خیلی هم خوشایند است. اما حرف بر سر روبروشدن با این پدیده در عمل است. مسأله فقط تجربه دیدار کسانی که کتاب را خوانده‌اند، و یا شنیدن نظریات آنان (که بعضی اوقات بشدت ستحیرم می‌کند) نیست؛ حرف بر سر محبوب مردم بودن است. محبوبیتی که کتابهای من برایم ببار آورده‌اند بیشتر به محبوبیت خوانندگان یا هنرپیشه‌های سینما شباهت دارد تا به محبوبیت نویسندگان. و البته این برای من بسیار جالب و شیرین است و گاه ماجراهای عجیبی برایم ببار آورده است: مثلاً آنوقتها که در نوبت شبانه روزنامه کاری کردم بارانندگان تا کسی بارانکییا حسابی رفیق شده بودم، بطوریکه معمولاً با هم می‌رفتیم و قهوه‌ای می‌زدیم. بیشترشان هنوز هم راننده تا کسی اند و وقتی سرا سوار می‌کنند ازم پول نمی‌گیرند؛ اما یک روز یکی‌شان که یقین دارم مرا نمی‌شناخت سوارم کرد و موقعی که پولش را دادم بااطمینان گفت: «میدانی که خانه گارسیا مارکز هم اینجا است؟» پرسیدم: «از کجا می‌دانی؟» وگفت: «به، تاحالا هزار دفعه خودم به خانه اش رسانده‌ام.» ملتفت هستید که چطور کار دنیا برعکس شده... و از قصه گو چه قصه‌ها می‌گویند...

واقعه خوبی برای یک رمان است.

که خود رمانی در باره یک رمان است.

منتقدان با آب و تاب و طول و تفصیل تمام در باره آثار شما قلم فرسایی کرده‌اند. شما قول کدامیک را بیشتر قبول دارید؟

نمی‌خواهم نمک‌شناسی کنم. اما حقیقتش را بخواهید — و می‌دانم که باور کردنش سخت است — عقیده زیادی به کار منتقدان ندارم. خودم هم نمی‌دانم چرا نمی‌توانم افکار آنها را با گفته‌های خودم منطبق بدانم. بهمین دلیل واقعاً نمی‌دانم که قبولشان دارم یا نه.

به عقاید منتقدان وقعی نمی‌گذارید؟

اوایل بهشان بیشتر اهمیت می‌دادم و حالا کمتر. بنظر من چندان چیز تازه‌ای در چننه ندارند. زمانی رسید که بکلی دست از خواندنشان برداشتم. چون داشتند برای من تعیین تکلیف می‌کردند. چون داشتند به من می‌گفتند که کتاب بعدیم باید چگونه باشد. وقتی که منتقدان به خیال خودشان دست به تحلیل عقلانی کتابهایم زدند، خودم هم چیزهای تازه‌ای کشف کردم که شاید قبلاً نشناخته بودم. کارم داشت از حالت اشراق و کشف و شهودش در می‌آمد. سلوین مداکس^۱ منتقد لایف نوشت: «آیا ما کوندو نوعی تاریخ سوررئالیستی

1. Melvin Maddocks

امریکای لاتین است؟ و آیا گارسیا مارکز آنرا چون استعاره‌ای برای بشر مدرن و جوامع بیمار بشری بکار گرفته است؟»

که بهیچوجه چنین نیست. قصد من فقط بازگفتن سرگذشت خانواده‌ای است که صدسال هرکاری از دستشان برمی‌آمد کردند تا از تولد نوزادی که دم‌خوک داشته باشد جلوگیری کنند و درست بخاطر همین تلاش، تولد این نوزاد سرنوشت محتومشان شد. از نظر ترکیب داستان، این طرح رمان است. اما دیگر آن اراجیفی را که از سمبولیسم دم‌می‌زند بهیچوجه قبول ندارم... آشنایی که منتقد هم نیست می‌گفت علت محبوبیتی که این رمان در میان مردم یافته است، آنست که برای اولین بار زندگی خصوصی یک خانوادهٔ امریکای لاتینی را تصویر می‌کند... خوابیدنشان، حمام کردنشان، آشپزخانه‌شان و همهٔ گوشه و کنار خانه‌شان را نشان می‌دهد. مسلماً من هیچوقت نیامدم به‌خودم بگویم: «حالا کتابی می‌نویسم که به این دلیل محبوبیت پیدا کند.» اما حالا که کتاب نوشته شده و این حرف هم در سوردش زده شده، فکر می‌کنم مصداق هم یافته‌است. در حال علت‌گیرندگی کتاب این بوده، و نه آن خزعلاتی که می‌گویند از سرنوشت بشر حکایت می‌کند...

فکر می‌کنم تنهایی اولین و مهمترین مضمون کتابهای شماست.

بله، از اولین کتابی که نوشته‌ام تا کتابی که هم‌اکنون در دست دارم و در آن تنهایی را به‌عرش اعلا رسانده‌ام، تنهایی، تنها مضمونی بوده که بدان پرداخته‌ام. قدرت مطلق بنظر من همان کل و کمال تنهایی است. و من مراحل رسیدن به آنرا از آغاز، قدم به‌قدم شرح داده‌ام. سرگذشت سرهنگ آئورلیانو بوئندیا، جنگهایش و پیشرویش به‌سوی قدرت در واقع پیشروی به‌سوی تنهایی است. نه تنها فرد فرد این خانواده تنها هستند—من این را در سراسر کتاب و شاید بیش از حد لزوم تکرار کرده‌ام— بلکه آشتی‌ناپذیر و ضد اتحاد و همدلی‌اند، و این حتی در مورد همانهایی که در یک بستر می‌خوابند نیز مصداق دارد. بنظر من، جان کلام صدسال تنهایی را تنها منتقدانی گفته‌اند که رنج و درد ما کوندورا— که رنج و درد همهٔ زمینیان است— ناشی از ناهمدلی و تفرقه دانسته‌اند، تفرقه‌ای که وقتی هرکس برای خودش و به‌فکر خودش باشد، دست می‌دهد. و بعد پیام سیاسی آن که همانقدر برای من جالب و سهم است مطرح می‌شود. که یعنی از تنهایی ضمناً مفهوم سیاسی آن نیز مستفاد شود، که به‌اعتقاد من حتماً می‌شود.

موقع نوشتن این رمان آیا آگاهانه و عمدتاً می‌خواستید پیامی را برسانید.

من هرگز به‌پیام و شعارکاری ندارم. ساختمان ذهنی من ایدئولوژیکی است و من نه‌می‌توانم و نه‌سعی می‌کنم و نه‌می‌خواهم که از آن فرار کنم. چسترتون می‌گوید که می‌تواند مطلب را از یک تراموا یا کدوتنبل شروع کند و آنرا به تشریح آئین کاتولیک بکشاند. بنظر من می‌توان داستان صدسال تنهایی، یا ماجرای زندگی دریاوردان، یا شرح مسابقهٔ فوتبال

را نوشت و محتوای آرمانی و ایدئولوژیکی آنرا هم حفظ کرد. از پشت عینک ایدئولوژی است که من می‌توانم چیزی را که از تعریفش عاجزم—والبتہ در اینجا آئین کاتولیک نیست—تشریح کنم. من هیچگاه از قبل تصمیم نمی‌گیرم که فلان یا بهمان موضوع را در کتابم بیاورم. من صرفاً به رفتار و کردار قهرمانانم دل می‌بندم بدون آنکه آنها را مایهٔ عبرت یا سزاوار سرزنش قلمداد کنم.

آیا شما از نظرساوه روانکاوی به قهرمانانان توجهی دارید؟

خیر، چون این به تخصص و تجربهٔ علمی‌ای نیاز دارد که من فاقدش هستم. برعکس کار من درست نقطهٔ مقابل روانکاوی است. یعنی تنها با بکارگرفتن جنبه‌های شاعرانهٔ قهرمانانم آنها را می‌سازم و پیش می‌برم. وقتی که یکی از قهرمانانم خوب جا می‌افتد، آنوقت متخصصان به من می‌گویند که یک تحلیل روانکاوانه انجام داده‌ام. و آنوقت من در برابر یک سلسله فرضیات علمی قرار می‌گیرم که از شان سر در نمی‌آورم و حتی هرگز خوابش را هم ندیده‌ام. در بوئنوس آیرس که می‌دانید پایتخت روانکاوان است، جلسه‌ای برای تحلیل و تجزیهٔ صدسال تنهایی از نظر روانی تشکیل شد. در این جلسه نتیجه گرفتند که این کتاب نمایندهٔ نوعی عقدهٔ اودیپی پالایش یافته است و خدا بهتر می‌داند که دیگر چه چیزهایی سرهم کردند. در ضمن کشف کردند که شخصیت‌های صدسال تنهایی از نظرساوه روانکاوی با یکدیگر پیوندی محکم و کامل دارند و کم و بیش یک نمونهٔ تاریخی‌اند.

و از زنا با محارم هم سخنانی رفته بود.

چیزی که برای من جالب بود خوابیدن عمه با برادرزاده بود، نه ریشه‌های روانکاوانه ماجرا.

هنوز هم به نظر عجیب می‌آید که با وجود آنکه مردانگی فروشی یکی از خصوصیات بارز جامعهٔ امریکای لاتین است، این قهرمانان زن شما هستند که صاحب شخصیت‌هایی محکم و مقاوم—یا به قول خودتان مردانه—اند.

این هم آگاهانه و از روی عمد نبود. منتقدان سرا از آن آگاه کردند و به این ترتیب سنگی هم پیش پایم انداختند. چون دیگر نمی‌توانم راحت روی این موضوع کار کنم. بهر حال شک نیست که در جامعه و خاصه جامعه‌ای چون امریکای لاتین بخاطر نیروی زنان در خانه است که مرد می‌تواند به انواع علوم غریبه و کیمیا و جن و جنون و جادو و همه این چیزها که امریکای لاتین را می‌سازد، بپردازد. این فکر از زمانی در من قوت گرفت که سادربزرگم سرگذشتی از جنگ‌های داخلی قرن اخیر برایم می‌گفت که تقریباً مقارن با جنگ‌های سرهنگ آئورلیانو بوئندیاست. در این سرگذشت مرد که می‌خواهد به جنگ برود به زنش می‌گوید: «دیگر خودت

می‌دانی و بچه‌ها» و برای یک‌سال و اندی زن تنها کسی است که چرخ خانواده را می‌گرداند. از نظرگاه ادبیات، فکر می‌کنم که اگر زنها بار مسؤولیت آخرین سنگر (یعنی خانه) را برعهده نداشتند، جنگهای وحشتناک قرن اخیر که چنین مقام مهمی در تاریخ سرزمین ما دارند، هرگز رخ نمی‌دادند.

پس شما ضد زن نیستید.

آنچه مسلم است من ضد مردانگی فروشی هستم... مردانگی فروشی نشانه زبونی و نامردی و ناسردانگی است.

برگردیم به سراغ منتقدان... می‌دانید که به عقیده بعضی از آنها صدسال تنهایی انتحالی از رمان در جستجوی مطلقاً بالزاک است. در کنفرانس نویسندگان بن در سال ۱۹۷۰، گونتر لورنس این معنی را ادعا کرد. لوئیس کووا گارسیا نیز در مقاله‌ای به نام «توارد یا انتحال» در مجله ادبی آرپل که در هند و راس منتشر می‌شود، در این باب قلم فرسایی کرد. و نیز در پاریس یکی از بالزاک‌شناسان به نام پرفسور مارسل بارگاس در بررسی که از این دو رمان بعمل آورد نتیجه گرفت که خطوط ردایی که بالزاک برای یک عصر و جامعه ترسیم کرده است، در صدسال تنهایی متجسم شده است.

عجیب است. یکی از دوستان من که این دعاوی را شنیده بود کتاب بالزاک را، که البته تا آنوقت آنرا نخوانده بودم، برایم فرستاد. بالزاک اکنون هیچ جاذبه‌ای برای من ندارد. گرچه که پرجاذبه و پراحساس است و زمانی تا می‌توانستم آثارش را می‌خواندم—باری، نگاهی به کتاب انداختم و باید بگویم بنظر من این عقیده که یک کتاب از دیگری گرفته شده بکلی پوچ و سبک و سطحی آمد. با این حال، حتی اگر من قبلاً این کتاب را خوانده باشم و به قصد انتحال به نوشتن کتاب خودم دست زده باشم، تنها پنج صفحه از کل رمان، و در تحلیل نهایی تنها شخصیت کیمیاگر از در جستجوی مطلق گرفته شده است. حالا از شما می‌پرسم، پنج صفحه و یک شخصیت را در برابر سیصد صفحه و حدود دویست شخصیت که هیچ ربطی به بالزاک ندارند چطور توجیه می‌کنید. بنظر من منتقدان باید بروند و دویست کتاب دیگر را هم بگردند تا ببینند بقیه شخصیت‌های این کتاب از کجا آمده‌اند. گذشته از همه اینها، من اصلاً از تهمت انتحال نگران نمی‌شوم. اگر فردا قرار بشود روسیو و جولیت را بنویسم، می‌نویسم. و بنظرم دوباره نوشتن آن خود غنیمتی است. من درباره اودیپ شهر یاد^۲ سوفوکل پرحرفی زیاد کرده‌ام و آنرا مهمترین کتاب در زندگی‌ام می‌دانم. از اولین باری که آنرا خوانده‌ام تا به حال، از کمال مطلق آن به اعجاب آمده‌ام. وقتی، در یکی از سواحل کلمبیا، در موقعیتی کاملاً شبیه به اودیپ شهریار قرار گرفتم و به فکر نوشتن کتابی بنام اودیپ شهر یاد افتادم. البته در این مورد از نسبت انتحال سعاف می‌شدم چون نام اودیپ را در عنوان کتابم می‌آوردم. باید بگویم که دیگر دوره انتحال گذشته است. می‌خواهید خود من روی قسمتهایی از صدسال تنهایی انگشت بگذارم که نه فقط از نظر کیفی، بلکه از نظر سواد و مصالح سازنده کتابم از

1. *La Recherche de l'absolu*

2. Luis Cova Garcia

3. *Oedipus Rex*

سروانتس و رابله گرفته شده است. با وجود این می‌توانم کتاب را خط به خط برای شما بخوانم و بگویم که هر واقعه یا خاطره آنرا از کجا گرفته‌ام. و این چیز است که منتقدان هرگز در نخواهند یافت. دلم می‌خواست این حرف را به‌سادرم می‌زدید. چون اصل بسیاری از قطعه‌های داستان را خوب بخاطر دارد و طبعاً از آنجا که از قریحه ادبی بهره‌ای ندارد، آنها را دقیق‌تر و بی‌شاخ و برگ‌تر از من برای شما می‌گفت.

از کی به نویسندگی دست زدید؟

از وقتی که یادم می‌آید. دورترین خاطره من به کشیدن «تصاویر مضحک» بر می‌گردد و حالا خیال می‌کنم شاید به این علت بوده که نوشتن نمی‌دانسته‌ام. من همیشه خواسته‌ام راه‌هایی برای قصه‌گفتن بیابم و ادبیات بهترین و دست‌یافتنی‌ترین راهی است که می‌شناسم. اما خیال می‌کنم که بیشتر قصه‌گو باشم تا نویسنده.

شاید به این دلیل است که کلام گفتاری را به نوشتاری ترجیح می‌دهید.

حتماً، چه چیزی با شکوه‌تر از آن که قصه بگویی و درگفتن آن از جانت مایه بگذاری؟ کمال مطلوب من آنست که داستان رسانی را که در دست نوشتن دارم برای شما تعریف کنم و یقین دارم که همان تأثیری را در شما خواهد گذاشت که نوشتنش. با این تفاوت که رنج نوشتنش را برخودم هموار نکرده‌ام. در خانه که هستم، هر وقت روز که می‌خواهد باشد، رؤیاهایم را، هر آنچه را که بر من رخ داده یا نداده، برای خودم مرور می‌کنم. هرگز برای بچه‌هایم قصه‌های من درآوردی نمی‌گویم؛ برای‌شان از ماجراهایی که رخ داده می‌گویم و بچه‌ها از آن واقعاً لذت می‌برند. بارگاس یوسا در کتاب خود بنام گادسیا مادریزا، سرگذشت یک خداشکن^۱ از کار من مثال می‌آورد و سرا تخم خاطره‌گویی معرفی می‌کند... آرزوی واقعی من اینست که سرا بخاطرگفتن یک قصه خوب دوست بدارند.

جایی خواندم که خیال دارید پس از پایان رمان خزان پیشوا^۲ از رمان نویسی دست بکشید و به قصه نویسی بپردازید.

دقت‌چه‌ای دارم که قصه‌هایی را که به‌فکرم می‌رسند در آن می‌نویسم. تا بحال به شصت تا رسیده‌اند. گمان می‌کنم به‌صدا تا برسند. چیزی که برای من خیلی جالب است مرحله ساخته و پرداخته شدن این داستانها در ذهن من است. قصه، که گاه از یک جمله یا واقعه الهام می‌گیرد، در کمتر از یک ثانیه به‌تمام و کمال در ذهن من ساخته و پرداخته می‌شود.

1. García Marquez, *historia de un deicidio*

2. *El otoño del patriarca*

هیچ نقطه‌ شروعی ندارد. شخصیتها فقط می‌آیند و می‌روند. برایتان قطعه‌ای بگویم که شما را تا حدی به کار جادوانه ساخته‌شدن داستان در ذهن من آشنا کند. شبی در بارسلونا عده‌ای مهمان داشتم. ناگهان برق رفت. چون علت خاموشی از محل بود یک تعمیرکار برق را خبر کردم و همچنانکه او مشغول تعمیر بود و من شمعی برایش گرفته بودم، از او پرسیدم: «معلوم هست چه به‌سر برق آمده؟» جواب داد: «برق هم مثل آب است. شیرش را باز کنی راه می‌افتد و کنتور هم مقدارش را اندازه می‌گیرد.» آن‌ا داستان کاملی در ذهن من نقش بست:

در شهری دور از دریا، شاید پاریس، شاید مادرید، یا بوگوتا، در طبقه پنجم یک آپارتمان زن و شوهر جوانی با دو بچه هفت و ده ساله‌شان زندگی می‌کردند. یکی از روزها بچه‌ها از پدر و مادرشان یک قایق پارویی خواستند. پدر گفت: «چطور می‌شود برای شما قایق پارویی خرید. توی شهر چه فایده‌ای دارد؟ بهتر است هر وقت رفتم کنار دریا یکی کرایه کنیم.» اما بچه‌ها پایشان را در یک کفش کرده بودند. بالاخره پدرشان شرط کرد که: «اگر اسسال در مدرسه شاگرد اول شدید یک قایق برایتان می‌خرم.» بچه‌ها شاگرد اول شدند و پدرشان بناچار قایق را خرید و وقتی که بچه‌ها داشتند قایق را به طبقه پنجم می‌آوردند پدرشان پرسید: «آخر این قایق را می‌خواهید چه کار؟» بچه‌ها گفتند: «هیچ، فقط دلمان می‌خواست یک قایق داشته باشیم. می‌گذاریمش توی اتاق خودمان.» یک شب که پدر و مادر به سینما رفته بودند، بچه‌ها لاسپ برق را شکستند و نور مثل آب از آن روان شد و روان شد تا به ارتفاع یک‌متر بالا آمد. بعد بچه‌ها قایق را آوردند و سوارش شدند و در اتاقها و آشپزخانه به پارو زدن پرداختند. نزدیک سوق آمدن پدر و مادر که شد، دوشاخه‌ها را از پریزها بیرون کشیدند تا نور از طریق آنها خارج شود و قایق را سرجایش گذاشتند و لاسپ را دوباره وصل کردند و خلاصه همه چیز را چنان مرتب کردند که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده است. این بازی دیگر چنان لذتبخش و پرشکوه شده بود که رفته رفته مقدار نور را بیشتر می‌کردند و با عینک و باله غواصی مانند ماهیگیران زیردریا، در زیر تختخوابها و سیزها غواصی می‌کردند... شبی، رهگذرانی که از خیابان می‌گذشتند، دیدند که از پنجره‌های خانه‌ای سیل نور به سوی خیابان جاریست، و مأسوران آتش‌نشانی را خبر کردند. وقتی که مأسوران درخانه را باز کردند با اجساد غرق شده بچه‌ها که در نور شناور بود روبرو شدند. بچه‌ها چنان سحر و مجذوب بازی لذت بخششان شده بودند که گذاشته بودند نور تا سقف اتاقها بالا بیاید.

حالا بگوئید ببینم چطور تمام این داستان کامل در یک آن ب فکر من رسیده است؟ البته چون بارها تکرارش کرده‌ام، هر بار زاویه تازه‌ای در آن کشف می‌کنم — چیزی را با چیز دیگر عوض می‌کنم. یا جزء تازه‌ای به آن می‌افزایم — اما در اصل حکایت تغییری پیش نمی‌آید. در تمام ساجرا هیچ قصد و تصمیم قبلی وجود نداشته و اصلاً نمی‌دانم که داستان کی می‌خواهد بر من «ظاهر» بشود. من عبد و عبید تخیلیم هستم و در واقع سرا هر جا که خاطر-خواهش است می‌کشاند.

آیا این قصه را نوشته‌اید؟

فقط یادداشت کرده‌ام: قصه شماره ۷. «بچه‌هایی که در نور غرق شدند.» همین و

همین. اما این قصه را مثل بقیه قصه‌هایم در حافظه‌ام نگه می‌دارم و هر از گاه در آن دستکاری می‌کنم. مثلاً ضمن اینکه در تا کسی نشسته‌ام، داستان شماره ۵۷ بیاد می‌آید. آنرا به تمام و کمال می‌خوانم و متوجه می‌شوم که در واقعه‌ای که بر من گذشته بود، گل سرخهایی که دیده بودم در واقع گل بنفشه بوده‌اند نه گل سرخ. این تغییر را در قصه‌ام وارد می‌کنم و یک یادداشت ذهنی از آن برمی‌دارم.

عجب حافظه‌ای!

چندان قوی نیست. منتهی فقط چیزهایی را که ارزش ادبی ندارند فراموش می‌کند.

چرا همان بار اول که قصه به فکرتان می‌رسد، آنرا نمی‌نویسید؟

وقتی که دارم رمان می‌نویسم، چطور می‌توانم چیزهای دیگر هم بنویسم. باید فقط روی آن یک کتاب کار کنم، حتی اگر ده سال طول بکشد.

آیا بطور ناخودآگاه این قصه‌ها را در زمانی که می‌نویسید، جا نمی‌دهید؟

این قصه‌ها تماماً بافتی جداگانه دارند و هرگز ربطی به سرگذشت یک دیکتاتور ندارند. البته این بلا، موقع نوشتن تشییع جنازه مادد بزرگ، ساعت نحس، و کسی به سرهنگ نامه نمی‌نویسد، به سرم آمد. چون عملاً داشتم همه‌شان را با هم می‌نوشتیم.

هیچوقت به فکرتان رسیده که هنرپیشه بشوید؟

در برابر دوربین یا میکروفون بشدت احساس بی‌دستی و پایی می‌کنم. اما می‌توانستم نویسنده یا کارگردان بشوم.

یکبار گفته بودید: «از بس کمرو بودم نویسنده شدم. آرزوی قلبی من آن بود که شعبده باز شوم. اما بهنگام نمایش ترفندهای تردستی چنان دست و پایم را کم می‌کنم که راهی جز پناه جستن در خلوت ادبیات نیافته‌ام. برای من، نویسندگی کاری بس شگفت آور است، زیرا در نوشتن کند و کودنم.»
چه چیز خوبی خواندید. آن قسمت مربوط به شعبده‌باز شدنم درست در تأیید همان چیز است که تا بحال گفته‌ام. من وقتی داستانی را برای جمعی تعریف می‌کنم لذت می‌برم. درست مثل شعبده‌بازی که از کلاهش خرگوش درمی‌آورد.

آیا نوشتن برای شما کار سختی است؟

فوق‌العاده سخت است، همیشه. وقتی که می‌گویم از بس کمرو بودم نویسنده شدم،

از آنروست که تنها کاری که باید بکنم اینست که همه را در این اتاق جمع کنم و برایشان قصه بگویم. اما کمرویی مانع می‌شود. اگر جزم و شما دو نفر دیگر هم در این اتاق بودند هرگز نمی‌توانستم این گفتگویی را که الان داریم، داشته باشیم. زیرا حس می‌کنم که نمی‌توانم نبض همه‌شان را در دست داشته باشم. پس بهترین راه برای بیان قصه‌ام آنست که آنرا بنویسم یعنی در اتاقم تنها بنشینم و جان بکنم. عرق آدم را درمی‌آورد اما شور و هیجان زیادی دارد. غلبه بر شکل نوشتن چنان لذتبخش و مهیج است که به زحمتش می‌ارزد. مثل زایمان است.

بخاطر تماسهایی که در سال ۱۹۰۴ با سینمای تجربی رم داشتید سناریوهایی نوشته‌اید و فیلم‌هایی کارگردانی کرده‌اید. آیا دیگر تعلق خاطری به این وسیله بیان ندارید؟

نه. زیرا تجربه من در سینما به‌من نشان داد که نقش نویسنده در فیلم‌سازی تا چه حد ناچیز است. سرمایه کلان، تسلیم و کنار آمدن و زدوبندهای فراوان، دیگر جایی برای داستان اصلی باقی نمی‌گذارد. حال آنکه اگر در اتاق را بر خودم ببندم قطعاً می‌توانم هرچه می‌خواهم، و همانرا که می‌خواهم، بنویسم. دیگر لازم نیست زیر بار ادیتوری بروم که مدام به‌من بگوید: «فلان شخصیت یا واقعه را بزن و بجایش بهمان چیز را بگذار.»

فکر نمی‌کنید که تأثیر بصری سینما از ادبیات بیشتر است؟

مدتی چنین فکر می‌کردم. اما بعد متوجه محدودیتهای کار سینما شدم. همان تأثیر بصری که به‌آن اشاره کردید در مقایسه با ادبیات خود نوعی تقیصه است. زیرا چنان فوری و چنان شدید است که بیننده نمی‌تواند به‌سورای آن دست یابد. در عرصه ادبیات می‌توان بسا دورتر تاخت و در ضمن هر تأثیری را، چه بصری، چه سمعی، یا هر نوع دیگر، آفرید.

آیا بنظر شما قالب رمان رو به‌زوال دارد؟

اگر رو به‌زوال دارد از آنروست که رمان‌نویسان رو به‌زوال دارند. در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشریت مانند زمانه ما اینهمه رمان خوانده نشده است. رمانها بطور کامل در تمام مجلات اعم از زنانه و مردانه، و روزنامه‌ها منتشر می‌شوند، حال آنکه توده نسبتاً بی‌سواد یا کم‌سواد مردم اوج الوهیت ادبیات را در قصه‌های مضحک تصور متجسم می‌دانند. البته ما می‌توانیم بر سر کیفیت رمانهایی که خوانده می‌شوند داد سخن بدهیم. اما این کاری به‌جماعت خواننده ندارد و تنها به‌سطح فرهنگی که از طرف دولت در اختیار مردم قرار گرفته، مربوط می‌شود. اگر به‌پدیده صدسال تنهایی برگردیم — و اینرا بگویم که در حال حاضر بهیچوجه خیال یافتن علت، یا تجزیه و تحلیل آن را، چه شخصاً و چه توسط دیگران ندارم — خوانندگانی را می‌شناسم که از هیچ ترتیب و آداب روشنفکرانه بویی نبرده بودند اما یگراست از مضحک‌های

قلمی به این کتاب روی آوردند. و با همان شور و علاقه‌ای آنرا خواندند که قبلاً آثار دیگری را که به خوردشان داده شده بود، می‌خواندند. چرا که محتوای فکری آنرا سهل‌الوصول می‌یافتند. این ناشرانند که با دست‌کم گرفتن سطح جامعه، کتابهای کم‌ارزش ادبی منتشر می‌کنند و شگفت آنکه حتی در همین سطح نیز، کتابهایی چون صدسال تنهایی، با اقبال و علاقه روبرو می‌شود. از همین روست که به گمان من تعداد رمان‌خوانها ترقی فاحش کرده است. رمان همه جا، همیشه، و در تمام جهان خوانده می‌شود؛ و داستان‌سرایی همیشه جالب و شیرین خواهد بود. شوهر به‌خانه می‌آید و برای زنش از کارهایی که کرده، یا نکرده، می‌گوید، چنانکه زنش همه را باور می‌کند.

در مصاحبه‌تان با لوئیس. آرس^۱ می‌گویید: «عقاید سیاسی من ثابت‌اند... اما عقاید ادبیم همراه با دریافتها و برداشتهایم مدام تغییر می‌یابند.» بگوئید ببینم، هم اکنون در ساعت هشت صبح امروز عقاید ادبی شما چیست؟

همیشه گفته‌ام که هر کس بر خودش خرده نگیرد متحجر است، و هر متحجری، مرتجع. من دائماً و بخصوص در مورد کار ادبیم، از خودم عیبجویی می‌کنم. روش کار من طور است که اگر دائماً خودم را نقادی نکنم، خودم را اصلاح نکنم و مرتکب اشتباه نشوم هرگز قادر به خلق ادبی نخواهم شد. اگر غیر از این بود باید در همان اولین کتاب درجا می‌زدم. من هیچ نسخه و دستورالعملی برای خودم قائل نیستم...

آیا در رمان‌نویسی شیوه خاصی دارید؟

شیوه‌ام همیشه به یکسان نیست. و برای جمع‌آوری مطالب رمان هم شیوه‌ای ندارم. کار نوشتن کمترین مشکل من است. مشکل اساسی من بهم آوردن و جانداختن رمان است بطوریکه بادید من جور درآید.

آیا در این مرحله هیچ تحلیل، تجربه، یا تخیلی شما را راهنمایی نمی‌کند؟

اگر قرار بود اینگونه تحلیل‌ها را در نوشتن رمان دخالت دهم تا حد زیادی از خود-انگیختگی و خودجوشی‌اش می‌کاستم. من وقتی چیزی را می‌نویسم که حس کنم ارزش گفتن دارد. بالاتر از آن... برای آن قصه می‌نویسم که از قصه‌خواندن لذت می‌برم. آنوقت دیگر مثل اینست که دارم برای خودم قصه می‌گوییم؛ و شیوه نوشتن من همین است. و باوجود آنکه همیشه از خودم می‌پرسم که کشف و شهود در کار من نقش مؤثرتری دارد یا تجربه یا تحلیل، اما زیاد خودم را در اعماقش فرو نمی‌برم چون شخصیت من یا روش نوشتن من

1. Luis Harss

کار مرا از خطر ماشینی شدن حفظ می کند.

نقطه شروع رمانهای شما چگونه است؟

یک تصویر یا تمثیل کاملاً بصری. بنظرم بسیاری از نویسندگان با یک جمله، یا عقیده، یا فرضیه رمانشان را شروع می کنند. اما من همیشه با تصویر شروع می کنم. نقطه شروع توفان برگ پیرمردیست که نوه اش را به تشییع جنازه می برد. کسی به سرهنگ نامه نمی نویسد، با پیرمردی در حال انتظار شروع می شود و صدسال تنهایی با پیرمردی که نوه اش را به بازار می برد تا ببیند یخ چیست.

همه با یک پیرمرد شروع می شوند.

فرشته سحافظ من در کودکی یک پیرمرد - پدر بزرگم - بود. مرا پدر و مادرم بزرگ نکردند. بلکه در خانه پدر بزرگ و مادر بزرگم بارآمدم. مادر بزرگم برایم قصه می گفت و پدر بزرگم مرا به تماشای کوچه و بازار می برد. در چنین محیط و موقعیتی بود که دنیای من ساخته می شد. و حالا کاملاً واقفم که همیشه تصویر پدر بزرگم را می بینم که دارد چیزهایی را نشانم می دهد.

اولین تصویر چگونه برای شما جان می گیرد؟

ولش می کنم تا خودش بیاید... مرحله آگاهانه ای نیست. من بارها کتابم را سالها بردل کشیده ام. برای صدسال تنهایی، پانزده تا هفده سال صبر کردم. و برای کتابی که در دست نوشتن دارم از مدت ها پیش می اندیشیده ام.

نوشتن هر کدام چقدر طول می کشد؟

خیلی کمتر. صدسال تنهایی را در کمتر از دو سال نوشتم و فکر می کنم که خیلی هنر کرده ام. سابق، همیشه در حال خستگی، یعنی بعد از تمام شدن کارهای دیگرم به نوشتن می پرداختم. اما حالا که گرفتار فشار مالی نیستم و جز نوشتن کاری ندارم، خودم را در این تجمل رها می کنم که هر وقت دلم بخواهد وجوشش و انگیزشش را در خودم حس کنم، به نوشتن بپردازم. اما در کتاب فعلی ام که سرگذشت دیکتاتور پیرمردیست که ۲۰ سال عمر می کند، روش نوشتنم فرق دارد - ولش می کنم به امان خدا که هر جا دلش می خواهد برود...

آیا نوشته‌هایتان را زیاد حک و اصلاح می‌کنید؟

در این مورد هم دائماً به جرح و تعدیل مشغولم. قبلاً نوشته‌ام را بدون هیچ درنگ و دغدغه به پایان می‌رساندم و بعد دست‌نویس را بارها و بارها تصحیح می‌کردم، پاک‌نویس می‌کردم و باز تصحیح می‌کردم. اما حالا روش دیگری در پیش گرفته‌ام که بنظرم عادت ناپسندی است. یعنی ضمن کار، سطر به سطر نوشته‌ام را تصحیح می‌کنم بطوریکه وقتی یک صفحه تمام می‌شود عملاً آماده چاپ است. اگر لکه و لغزشی داشته باشد فوراً دورش می‌اندازم.

باورم نمی‌آید که تا این حد آدم منضبطی باشید.

فوق‌العاده با انضباطم. باورتان نمی‌آید که هر صفحه نوشته من تا چه حد تمیز و منظم است. برای این کار یک ماشین تحریر برقی خریده‌ام. کارم تنها چیزی است که در موردش سخت پایند انضباطم؛ که تا حدودی جنبه عاطفی دارد. چون صفحه‌ای که می‌نویسم، وقتی تمام می‌شود بقدری زیبا، تمیز و مرتب است که دلم نمی‌آید با تصحیح و اصلاح خرابش کنم. اما بعد از یک هفته دیگر چندان جلوه‌ای برایم ندارد. دیگر فقط کاری که در دست دارم برایم مهم است و در نتیجه می‌توانم در آن دست ببرم.

در نمونه‌های چاپی چقدر دست می‌برید؟

در صدسال تنهایی فقط یک کلمه را عوض کردم. در صورتیکه پاکو پوروآ، مصحح ادبی سودامریکانا^۲ آزادم گذاشته بود که هرچه دلم می‌خواهد در آن حک و اصلاح کنم. کمال مطلوب من آنست که کتاب نوشته شود، چاپ شود و دوباره غلط‌گیری شود. وقتی که آدم چیزی می‌نویسد و به چاپخانه می‌فرستد و بعد متن چاپی را می‌خواند قدم بسیار بزرگی برداشته است، خواه به جلو یا به عقب.

آیا کتاب‌هایتان را بعد از انتشار می‌خوانید؟

وقتی که اولین نسخه‌اش به دستم می‌رسد، هر کاری که دارم زمین می‌گذارم و فوراً می‌نشینم و تا آخر می‌خوانم. کتاب، دیگر آن کتابی که من می‌شناختم نیست، چون بین نویسنده و کتاب فاصله افتاده است. در اینجای اولین بار مثل هر خواننده دیگر، آنرا می‌خوانم. دیگر حرفی که از مقابل چشم من رد می‌شوند، از ماشین تحریر من درنیامده‌اند. کلمات، کلمات من نیستند، بلکه به دنیا راه پیدا کرده‌اند و دیگر به من تعلق ندارند. صدسال تنهایی را، جزممان بار اول، دیگر نخوانده‌ام.

1. Paco Porrúa
2. Sudamericana

کی و چطور عنوان کتابهایتان را انتخاب می‌کنید؟

کتاب، خودش عنوان خودش را، دیر یا زود، پیدا می‌کند. بنظر من چیز مهمی نیست.

از آنچه در دست نوشتن دارید هیچ با دوستانتان صحبت می‌کنید؟

وقتی که چیزی را برای دوستانم تعریف می‌کنم برای آنست که زیاد از آن رضایت و اطمینان ندارم و معمولاً آنرا از رمانم حذف می‌کنم. از واکنش شنوندگانم که از طریق جریان مغناطیسی غریبی به من منتقل می‌شود، درسی یابم که مطلب بدردخوری هست. هرچند که سمکست صمیمانه به من بگویند: «فوق‌العاده است، شاهکار است.» اما همیشه در چشمانشان چیز است که می‌گوید: «بدرد نمی‌خورد.» وقتی دارم کتابی می‌نویسم بیشتر از آنچه فکر کنید حال دوستانم را بهم می‌زنم. اینهمه را تحمل می‌کنند و بعد وقتی که خود کتاب را می‌خوانند — همانطور که در موقع نوشتن صدسال‌تنهایی هم پیش آمد — غرق تعجب می‌شوند. چون از آنهمه وقایعی که برایشان نقل کرده‌بودم، کلمه‌ای نمی‌یابند. آنچه برای‌شان گفته‌بودم همان چیزهای دورریختنی بوده است.

موقع نوشتن هیچ به خوانندگان خود فکر می‌کنید؟

فقط به چهار پنج تن خاص که در آن زمان هم نشین و هم سخن‌من‌اند فکر می‌کنم. هرچه را که بنظرم برای آنان خوشایند است اضافه می‌کنم و آنچه از چشم آنان ناخوشایند ببینم حذف می‌کنم و به این ترتیب کتاب سروسامان می‌گیرد.

آیا معمولاً موادی را که ضمن نوشتن گرد می‌آید نگه می‌دارید؟

من مطلقاً چیزی را نگه نمی‌دارم. وقتی که دست‌نویس صدسال‌تنهایی را به ناشرم سپردم؛ با کمک سرسوس یک کشوی پر از یادداشت و طرح و نمودار را دور ریختیم، نه بخاطر آنکه طرز نوشتن کتاب را از دیگران پنهان کنم — که البته این خودامری بس خصوصی است — بلکه برای آنکه مبادا روزی بفروش روند، فروختن آنها برای من مثل فروختن روحم است و من به هیچ کس اجازه این کار را نخواهم داد، حتی به فرزندانم.

کدامیک از نوشته‌هایتان را بیشتر دوست دارید؟

توفان بزرگ را، که اولین کتابم است. به گمانم بسیاری از کارهایی که بعد از نوشتن آن کرده‌ام از آن سایه گرفته‌اند. خودانگیخته‌ترین کار من است و نوشتنش برایم از همه سخت‌تر و تجربه نویسنده‌گیم در آن زمان از همیشه کمتر بوده است. از ترفندهای نویسنده‌گی، ترفندهای

پلید نویسندگی کمتر خبری داشتم. کتابی ناشیانه و شکننده اما در نهایت خودجوشی است، نوعی صمیمیت خام دارد که کتابهای دیگرم از آن بویی نبرده‌اند. دقیقاً می‌دانم که چطور توفان بزرگ از گوشه جگرم کنده‌شد و بر کاغذ نشست. البته کتابهای دیگرم هم از دلم و جانم کنده شده‌اند اما در مورد آنها دیگر استاد کار بودم... رویشان کاری کردم، می‌پختمشان بهشان فلفل و نمک می‌زدم.

فکر می‌کنید تحت تأثیر چه کسانی قرار داشته‌اید؟

این مشکل منتقدان است که بگویند هر نویسنده‌ای تحت تأثیر چه کسانی بوده است. من نه از آن سردر می‌آورم و نه درست متوجه مقصود آنان می‌شوم. بنظر خودم مسخ کافکا تأثیری اساسی بر کار نویسندگی من داشته است. که البته نمی‌دانم منتقدان تا چه حد متوجه تأثیر مستقیم این کتاب بر آثار من شده‌اند. خوب بیاد دارم که کی این کتاب را خریدم و چگونه به محض خواندنش دستم برای نوشتن بی‌تابی می‌کرد. اولین داستانهای من متعلق به همان زمانند، یعنی سال ۱۹۴۶ که تازه از دانشگاه بیرون آمده بودم. شاید تا این حرف از دهان من دربرود، منتقدان هم بناگاه این تأثیر را در آثار من کشف کنند. آخر پشت سر آدم که جاسوس نمی‌گذارند، فقط منتظرند حرفهای خود نویسنده را از دهانش بقاپند... اما چه نوع تأثیری؟ کافکا مرا به نوشتن برانگیخت. تأثیر قاطعی که شاید بارزتر هم باشد، تأثیر اودیپ‌شهریار بر من است که ساختمانی در حد کمال دارد؛ که با غور و تأمل در آن درسی‌یابی که خودت هم قاتلی... و این اوج کمال تکنیک است. بسیاری از منتقدان درباره تأثیر فاکتور برمن داد سخن داده‌اند. قبولش دارم، اما نه به آن صورتی که وقتی آنها مرا می‌بینند انگار نویسنده‌ای را دیده‌اند که فاکتور را خوانده، در او حل شده، و شدیداً تحت تأثیر او قرار گرفته و آگاه یا ناخودآگاه می‌خواهد مثل او بنویسد. و این کم و بیش همان چیزی است که من از معنی تأثیر سرم می‌شود. اما دین من به فاکتور بکلی از نوعی دیگر است. من در آرا کاتا کا بدنیا آمده‌ام، منطقه موزخیزی است که شرکت میوه‌متحد در آن تأسیس یافت. در چنین ناحیه‌ای، که شرکت میوه به شهرسازی و بیمارستان‌سازی و زهکشی خاک بعضی مناطق سرگرم بود، بزرگ‌شدم و اولین تأثیراتم را دریافت کردم. سالها بعد که فاکتور را خواندم، دیدم که تماسی دنیای او یعنی دنیای جنوب امریکا که در آثارش می‌آورد - همان دنیای من است، و به دست همان سازندگان دنیای من بنا شده است. بعلاوه وقتی که چندی بعد در ایالات جنوبی امریکا به سیاحت پرداختم، در آن جاده‌های گرم و خاک‌آلود، با آن سبزیکاری، درخت کاری و خانه‌های بزرگش، شاهد عینی شباهتهای فراوان بین دنیای خودم با فاکتور شدم. فراموش نکنیم که فاکتور به بیانی یک نویسنده امریکای لاتینی است. دنیای او به خلیج مکزیک تعلق دارد. من متوجه شدم که بسیاری از تجربه‌های من و فاکتور بسیار به هم شباهت دارد، گرچه در نظر اول ممکنست متفاوت باشد. بسیار خوب، چنین تأثیری از فاکتور برمن وجود دارد. اما این با آنچه منتقدان می‌گویند زمین تا آسمان تفاوت دارد.

خیلی‌ها از تأثیر بورخس و کارپانتیه بر شما حرف زده‌اند و در آثار شما همان برداشت این جهانی و اساطیری را می‌بینند که در آثار رومولو گالگوس^۱، اوارستوکار را کامپوس^۲، یا استوریاس^۳.

درست نمی‌دانم که همان مسیر این جهانی آنها را در پیش گرفته‌ام یا نه. اما مگر نه که دنیای مایکی است، اسریکای لاتین ما یکی است؟ ما تأثیر بورخس و کارپانتیه، خیر. من وقتی که آثار آن‌دورا خواندم، کتابهای زیادی نوشته بودم. یعنی اینطور بگویم که بدون بورخس و کارپانتیه هم همان‌هایی را که نوشته‌ام، می‌نوشتیم. اما بدون فاکنر این برایم امکان نداشت. و بنظر خودم پس از یافتن زبان و پالایش آثارم وارد مرحله‌ای شدم که در جهت از میان بردن تأثیر فاکنر بود. این تأثیر در توفان برگ کاسلا^۴ مشهود است. که در صدسال تنهایی اثری از آن نیست. اما اصولاً چنین تحلیل‌هایی به مذاق من نمی‌سازد. کار من آفرینش است نه انتقاد. انتقاد نه شغل و نه مشغله من است. و گمان نمی‌کنم که عرضه‌اش را هم داشته باشم.

این روزها چه کتابهایی می‌خوانید؟

تقریباً چیزی نمی‌خوانم، یعنی خواندن برای من چندان جالب نیست. فعلاً اسناد و خاطرات زندگی ارباب قدرت و مناسبات و نوشته‌های منشی‌هایشان را، اگر چه عاری از حقیقت باشد، می‌خوانم، که البته صرفاً اسری حرفه‌ای و بخاطر کتابی است که در دست نوشتن دارم. مشکل من اینست که همیشه خواننده بدی بوده‌ام. به سجدی که کتابی خسته‌ام کند و لش می‌کنم. وقتی بچه بودم دون‌کیشوت را بدست گرفتم، اواسط کار خسته شدم و لش کردم. البته از آنوقت تا بحال بارها و بارها آنرا خوانده‌ام، اما فقط از روی علاقه و لذت، نه بحکم اجبار و ضرورت. شیوه خواندن من اینطور است و موقع نوشتن هم ب فکر یک چنین خواندن و خواننده‌ای هستم. همیشه دلم شور می‌زند که مبادا خواننده را چنان خسته کنم که کتاب را به گوشه‌ای پرت کند. برای همین هم سعی می‌کنم خسته‌اش نکنم تا با من همان معامله‌ای را نکند که خود با دیگران کرده‌ام. تنها رمانهایی که این روزها می‌خوانم نوشته‌های دوستانم است. آنهم نه از روی عشق به ادبیات، بلکه صرفاً محض ارضای کنجکاوی و علاقه‌ای که به کارهای آنها دارم. سالهای سال، خروارها رمان را حریصانه خوانده و بلعیده‌ام، بخصوص رمانهای ماجراجویانه‌ای که سراسر حادثه و ماجراست. اما هیچ وقت خواننده منضبطی نبوده‌ام. و بخاطر اینکه هیچوقت پولی برای خریدن کتاب در بساطم نبود، هر آنچه بدستم می‌رسید، یا از دوستانم که اغلب معلم ادبیات یا علاقه‌مند به ادبیات بودند می‌گرفتم، می‌خواندم. اما بیش از هر چیز، حتی بیش از رمان، شعر خوانده‌ام. در واقع با شعر شروع کرده‌ام، و گر چه هرگز در قالب شعر کاری نکرده‌ام اما همیشه دنبال توصیفات و راه‌حلهای شاعرانه می‌گردم. بنظر خودم آخرین رمانم شعر بلندی است از تنهایی یک دیکتاتور.

1. Romulo Gallegos
2. Evaristo Carrera Campos
3. Miguel Angel Asturias

موقع کنونی شعر را چگونه می‌باید؟

من دیگر رد شعر را گم کرده‌ام. درست نمی‌دانم که شاعران رو به کجا دارند. سرشان به چه گرم است. یا حتی می‌خواهند چه کار کنند. به گمان من شاعران باید ذره ذره هر چیزی را تجربه کنند و در پی راه‌های تازه بیان شعری باشند. ولی مسلماً داوری چیزی که در مرحله تجربی است کار مشکلی است. البته این به من مربوط نیست. من مشکل بیان را برای خودم حل کرده‌ام و دیگر نمی‌توانم خودم را با چیزهای دیگر درگیر کنم.

گفتید که همیشه در حال گوش دادن به موسیقی هستید...

از موسیقی بیش از هر نوع بیان هنری، حتی بیش از ادبیات، لذت می‌برم. و هر روز که می‌گذرد، نیازم به آن بیشتر می‌شود؛ حس می‌کنم که اثرش بر من چون مواد مخدر است. در سفر همیشه یک رادیوی ترانزیستوری همراه می‌برم و با گوش دادن به کنسرت‌های آن، جهان را ارزیابی می‌کنم. از سادرید تا سان‌خوان در پوئرتوریکو می‌توانی هر نه سمفونی بتوون را گوش کنی. یادم می‌آید که در آلمان همراه یا با رگاس یوسا با قطار سفر می‌کردیم. از هوا آتش می‌بارید و من سخت کلافه و کسل بودم. اما بناگاه و ناخودآگاه از همه چیز بریدم و به موسیقی پناه بردم. بعد از آن ماریو به من گفت: «باور کردنی نیست. حالت بکلی عوض شده، آرام شده‌ای.» در بارسلونا که پخش صوت بسیار مجهز و کاملی دارم، گاه پیش آمده که در مواقع افسردگی و ملال شدید از ساعت دو بعد از ظهر تا ساعت چهار صبح یکسره و بی حرکت به موسیقی گوش داده‌ام. اشتیاق من نسبت به موسیقی چون گناهی پنهانی است که کمتر در باره اش حرف می‌زنم. اما ژرفترین کنج زندگی درونی‌ام را می‌سازد. من اصلاً نسبت به اشیاء هیچ تعلقی حس نمی‌کنم — به اسباب و اثاثیه خانه به چشم اشیایی متعلق به زن و بچه‌هایم نگاه می‌کنم — اما تنها شئی که دوستش دارم و هستی‌اش را حس می‌کنم دستگاه و آلات موسیقی‌ام است. حتی ماشین تحریرم را فقط بخاطر نیازی که به آن دارم یدک می‌کشم، وگرنه فوراً شرش را از سرم کوتاه می‌کردم. حتی کتابخانه هم ندارم. وقتی کتابی را خواندم یا می‌اندازش دور، یا جا می‌گذارش.

در مصاحبه خود با ژان-میشل فوسه از نفوذ فرهنگی امپریالیستی گفته‌اید و اینکه آمریکا با دادن جوایز و تأسیس مؤسسات تبلیغاتی وسیع، سعی در جذب روشنفکران داشته است.

من به قدرت مخرب پول به شدت ایمان دارم. اگر به نویسنده‌ای، خاصه در آغاز کارش، جایزه یا پاداش دهند، خواه از طرف اسریکا باشد یا شوروی یا کره سوریخ، تا حد زیادی سازشکار خواهد شد. این کمک خواه و ناخواه، یا به حکم قدرشناسی، و یا حتی بخاطر آنکه نویسنده ثابت کند که آشتی‌جو نشده است، بر کاروی اثر خواهد گذاشت. و این امر بیش از همه در جوامع سوسیالیستی که نویسنده باید در خدمت دولت باشد، جدی و سهم است. چه همین‌امر

فی‌نفسه تسلیم بزرگ نویسنده و از دست نهادن استقلال وی است. اگر نویسنده بخواهد هر آنچه می‌خواهد، یا حس می‌کند، بنویسد، با این خطر روبروست که یک کارمند اداری، که مسلماً از نویسندگی بویی نبرده است، در مورد انتشار یا عدم انتشار کار او تصمیم بگیرد. از همین روست که به نظر من تا زمانی که نویسنده نمی‌تواند از درآمد کتابهایش گذران کند، باید کاری جنبی در پیش بگیرد. من خود روزنامه‌نگاری و تبلیغات را پیشه کردم، اما هرگز برای نویسندگی از کسی پول نگرفته‌ام.

شما سفارت کلمبیا در بارسلونا را هم رد کردید.

من همیشه از زیر بار کارهای اداری شانه خالی می‌کنم. اما در این مورد خاص، این مقام را بدان سبب رد کردم که نمی‌خواهم نماینده هیچ حکومتی باشم. فکرمی‌کنم در مصاحبه‌ای گفته باشم که یک میگل آنخل آستوریاس برای امریکای لاتینی بس است.

چرا این را گفته‌اید؟

رفتار شخصی او نقش بدی از او در ذهن بجا گذاشته است. برنده جایزه نوبل و جایزه لنین می‌شود و به نمایندگی از جانب دولتی ارتجاعی چون گواتمالا به پاریس می‌رود. دولتی که با چریکها می‌جنگد، چریکهایی که در راه همان آرمانهایی می‌جنگند که او در تمام عمر سنگشان را به سینه می‌زده است. از یکطرف امپریالیستها با او مخالفتی ندارند، چون سفارت دولتی مرتجع را پذیرفته است و این خود عین حزم و سلامت است. از سوی دیگر نیز دولت روسیه، با او در نمی‌افتد چون برنده جایزه لنین است. اخیراً نظر مرا در باره سفیر شدن نرودا پرسیده بودند. البته من نمی‌گویم که یک نویسنده نباید سفیر شود — گرچه که خودم محال است این کاره شوم — اما فرق است میان نماینده دولت گواتمالا شدن و نماینده جبهه خلق شیلی بودن.

این سؤالی تکرار است ولسی چرا حاضر به زندگی در کشوری دیکتاتوری چون اسپانیا شده‌اید؟

مثل اینست که از نویسنده‌ای بپرسند می‌خواهد در بهشت زندگی کند یا دوزخ. مسلماً دوزخ را انتخاب خواهد کرد. چون آنجا مصالح ادبی فراوانتری خواهد یافت.

دوزخ - و دیکتاتورها - در امریکای لاتین هم یافت می‌شوند.

باید جوابم را روشن تر کنم. من چهل و سه سال دارم که سه سال از آنرا در اسپانیا، یکسال در رم، دو یا سه سال در پاریس، هفت یا هشت سال در مکزیکو، و بقیه‌اش را در کلمبیا

گذرانده‌ام؛ و از هیچ شهری صرفاً بخاطر آنکه در شهر دیگری زندگی کنم، دست نکشیده‌ام. بلکه از آن بدتر، من هیچ‌جا زندگی نمی‌کنم، که خود به نوعی دیگر مایهٔ عذاب است. و البته این عقیده را هم که تازگیها به فکر بعضی رسیده است، قبول ندارم که می‌گویند نویسندگان برای اسرار معاش راهی اروپا می‌شوند. اصلاً چنین نیست. هیچکس بدنبال روزی این کار را نمی‌کند. روزی را می‌شود در همه‌جایی یافت و البته گاه بسیار هم کار سختی است. اما کمترین شکی ندارم که بنفع یک نویسندهٔ امریکای لاتینی است که بتواند از اروپا به امریکای لاتین نظر کند. راه حل مطلوب من آنست که یک پایم در اروپا باشد و پای دیگرم در امریکای لاتین. اما (۱) بخاطر گرانی و (۲) بخاطر بیزاری که از سفر هوایی دارم—گو اینکه عمرم را در هواپیما گذرانده‌ام—این کار برایم مقدور نیست... حقیقت آنکه در این لحظه برای من کجا زندگی کردن هیچ مطرح نیست. من همیشه آدسهایی را که دوست دارم می‌یابم، خواه در باراکیبا باشم، یا در رم، و در پاریس باشم، یا در بارسلونا.

پس چرا در نیویورک نمی‌مانید؟

نیویورک عامل فسخ اجازهٔ اقامت من است. من در سال ۱۹۶۰ در مقام رابط آژانس پرنسالاتینا در نیویورک بودم و گرچه کاری جز انجام وظیفه‌ام—یعنی گردآوری و پخش خبر—نمی‌کردم، اما وقتی که به سکزیکو رفتم برگ اقامتم را گرفتند و نام مرا در «کتاب سیاه» شان قرار دادند. هر دو یا سه سال یکبار از آنها تقاضای اجازهٔ اقامت می‌کردم اما همیشه خودبخود جواب رد می‌دادند. البته من این امر را بیشتر به گردن دفتر و دستک‌بازی اداری می‌گذارم. در حال حاضر از آنها اجازهٔ اقامت گرفته‌ام. نیویورک از جنبهٔ شهری، بزرگترین پدیدهٔ قرن بیستم است و حیف است که آدم نتواند حداقل سالی یک هفته در آن زندگی کند. اما گمان نمی‌کنم بتوانم تاب زندگی در آنجا را بیاورم. بنظر من شهر توانفرسایی است. ایالات متحده کشوری غیر-عادی است. ملتی که قادر است شهری چون نیویورک، یا دیگر ایالات آن را، بسازد—که این بهیچوجه به نظام یا حکومت آن کاری ندارد—هر کاری از دستش برمی‌آید. بنظر من امریکاییان بهترین قوم برای برآه انداختن یک انقلاب بزرگ و شایستهٔ سوسیالیستی‌اند.

در مورد عنوان تشریفاتی که از طرف دانشگاه کلمبیا بشما داده شده چه می‌گویید؟

باورش نمی‌کنم... آنچه سخت اسباب حیرت و اعجاب من است، شهرت و افتخار آن نیست،—که البته منکرش نمی‌توان شد—بلکه آنست که دانشگاهی چون کلمبیا از دوازده تن در سراسر دنیا مرا انتخاب کند. دکترای ادبیات آخرین چیز است که من در این دنیا انتظارش را داشتم. راه من همیشه ضد دانشگاهی بوده است. من از آنرو از دانشگاه دکترای حقوقم را نگرفتم که نمی‌خواستیم «دکتر» باشم—و بعد بناگهان خودم را میان خیل عظیم دانشگاهیان می‌یابم. اما این عنوان بکلی با من بیگانه است و کاری با من ندارد. مثل اینکه

به یک گاو باز جایزه نوبل داده باشند. اولین واکنش من رد آن بود، اما بعد آن را در معرض آرای دوستانم نهادم و هیچکدام از دلیل من برای رد کردن آن سردر نیاوردند. می توانستم برایشان دلایل سیاسی بتراشم، اما هیچکدام با حقیقت وفق نمی داد، چه همه می دانستیم و در نطقهای دانشگاهی شنیده بودیم که امپریالیسم هرگز از نظر آنان نظام غالب نیست. پس قبول دکترای من هیچ درگیری سیاسی با امریکا پیش نمی آورد و نیازی به یادآوری و بیش-کشیدن این مطلب نبود. مسأله فقط مسأله ای اخلاقی بود. یعنی من همیشه در برابر تشریفات سنگر می گیرم — و یادتان باشد از پرتشریفات ترین سرزمین جهان آمده ام — از خودم می پرسیدم «تو را با کلاه و ردای استادی ادبیات در میان این جماعت دانشگاهی چه کار.» سرانجام به اصرار دوستانم عنوان دکترای افتخاری ادبیات را پذیرفتم و اکنون از کارم بسی خرسندم. نه فقط بخاطر قبول آن، بلکه بخاطر کشورم و امریکای لاتین. گاه همه آن حس وطن دوستی که همیشه منکرش هستی، ناگهان بر تو متجلی می شود. این روزها، و بیشتر در ضمن اجرای مراسم گرفتن دکترای، به چیزهای شگفتی که بر من رخ می داد اندیشیده ام. یک لحظه فکر کردم که سرگ نیز چیزی شبیه به این است... درست در لحظه ای که انتظارش را نداری رخ می دهد و هیچ کاری با تو ندارد. بارها سرا به نشر مجموعه آثارم ترغیب و تشویق کرده اند. اما مبراً از این کار در زمان حیاتم سرزده ام. زیرا همیشه برایم حکم نوعی افتخار پس از سرگ داشته است. در مراسم گرفتن دکترای نیز همین احساس را داشتم... که این چیزها پس از سرگ برای انسان رخ می دهد. آن شهرتی که من آرزویش را دارم و ستایشش می کنم چنانست که آنانکه کتابهایم را می خوانند و با من درباره آنها حرف می زنند، نه باشیفتگی و تحسین، که بالطف و مهربانی، سرا بشناسند.

آنچه حقیقتاً در تمام این تشریفات عمیقاً بر من تأثیر گذاشت آن بود که پس از اعطای دکترای و بهنگام بازگشت از مراسم، امریکای لاتینی ها که عملاً تمام فضای دانشکده را به قبضه درآورده بودند، بی هیچ شعار و تظاهراتی، یکصدا می گفتند: «زنده باد امریکای لاتین»، «به پیش، امریکای لاتین» در آن لحظه برای اولین بار به هیجان آمدم و از قبول دکترای احساس شادمانی کردم.



حافظ شاملو

می‌دمد هرکش افونی و معلوم نند
که دل نازک او مایل افانۀ کیت
حافظ

حافظ شیراز ویرایش تازه‌ای از دیوان کهن (و یا صحیح‌تر بگوییم فقط غزل‌های) حافظ است که احمد شاملو، شاعر بزرگ معاصر، از پس سالها سرارت و ممارست، بویژه در نقطه و نشان‌گذاری و کوشش در به دست دادن توالی هرچه منطقی‌تر ابیات، منتشر ساخته است. سابه‌الامتیاز این ویرایش یا روایت با ویرایش‌های دیگر (قزوینی، جلالی نائینی، پژمان انجوی و...) بیشتر در همین دو چیزست: نقطه‌گذاری (باوایی رعایت قواعد) و وسواس ورزیدن در ترتیب منطقی دادن به ابیات هرغزل (با و بی رعایت ستون مبنا یا ستون معتبر دیگر)

روش شاملو.

معلوم نیست شاملو در تصحیح یا «روایت» این دیوان چه روشی در پیش و چه هدف یا منطقی در سر داشته است. آیا روشش قیاسی است؟ انتقادی است؟ التقاطی است؟ و یا ابداعاً روش تازه‌ای در تصحیح متن حافظ یافته است؟ که گمان می‌کنم همین حدس اخیر صائب‌تر باشد. شاملو خود در مقدمه‌ای که بر این دیوان نوشته گفته است: «... این نسخه، براساس نکاتی که عنوان شد، در چند مرحله فراهم آمده است: بدین ترتیب که نخست رونوشتی از غزل‌های حافظ تهیه شده و آنگاه، هر غزل، کلمه به کلمه با هر نسخه خطی و چاپی که در دسترس بوده یا جایی سراغ کرده‌ام مورد مقایسه قرار گرفته و اختلافات و تغییراتی که به نظر رسیده در جای خود یادداشت شده است بی‌این که هیچ یک از این نسخ — خطی یا چاپی و قدیم یا جدید — از بابتی بر دیگر نسخه‌ها رجحان داده شده باشد. از نسخه بدلها، آن یک مورد قبول قرار گرفته که با روال غزل متناسب‌تر، به زبان و شگرد حافظ نزدیکتر و با مفهوم بیت هماهنگ‌تر بوده است. در عین حال، نسخه بدل‌های مهم و درخور توجه، در حاشیه و یادداشت‌ها (که درباره اش سخن خواهم گفت) با دقت گردآمده ارائه شده است.» [مقدمه، ص. ۵]

بیروشی و آسانگیری شاملو در این کار، حیرت‌انگیزست: «نخست رونوشتی از غزل‌های حافظ تهیه شده» به همین آسانی؟ از روی کدام متن و با کدام اعتبار؟ «و آنگاه هرغزل، کلمه به

کلمه با هر نسخه خطی و چاپی که در دسترس بوده... سورد مقایسه قرار گرفته» یعنی که متن مشکوکی را با متون مجهول و مشکوک دیگر سنجیده است؛ علی‌الخصوص: «بی این که هیچ یک از این نسخ — خطی یا چاپی و قدیم یا جدید — از بابتی بر دیگر نسخه‌ها رجحان داده شده باشد.» پس بالاخره رجحان را در کجا و از کجا به دست آورده که این دیوان را روایت کرده و به دست ما داده است؟ وقتی که «اصل» در کار نیست این نسخه «بدلها» را با چه سنجیده است و در مقابل کدام اصل آورده است؟ — پیداست که قیاس شاملو به رأی و اعتماد او به ذوق شاعری و شعرشناسی و البته حافظ‌شناسی خودش بوده است.

در جای دیگر از همین مقدمه (ص ۵۱-۵۲) نکته‌ای عبرت‌آموز دارد که تا حدود زیادی روش روایت او را بر ملا می‌کند. در غزلی به مطلع «ساقی بیا که شد قدح لاله پرزسی — طامات تا به چند و خرافات تا به کی» پس از آنکه غزل را با همین مطلع به چاپخانه سپرده، هنگام تصحیح نمونه نهایی صرافت یافته است که ساقی در این بیت بربط افتاده است، و صوفی (بی کمترین شائبه تصحیف با ساقی) بجای آن درست است: «... ساقی! — این کلمه در ابتدای غزل سخت نامربوط افتاده است. ساقی خوشخوی و همیشه یار و سهربان حافظ را با طامات و خرافات چه کار؟ احتیاطاً به یکایک نسخه‌هایی که دم دست داشتم از نو نگاهی کردم. بیش از چهل نسخه. همه ساقی ضبط کرده‌اند، بی هیچ نسخه بدلی یا اشاره‌ئی در حاشیه. اما این خطاب به کلی بی ربط به نظر می‌آید. با دقت بیشتر، ابیات پس از فاصله را هم نامربوط یافتیم: این‌جا ساقی که خود مخاطب غزل است به شخص غائب مبدل شده بی آن که مخاطب تغییر پیدا کرده باشد. کلمه ساقی را به صوفی مبدل کردم و با شیوه‌ئی که برای تنظیم و ترتیب ابیات آموخته‌ام یکایک را با فرض این کلمه به محک زدم: اکنون همه چیز به جا می‌افتاد. این کلمه جز صوفی نمی‌توانست باشد — می‌توانید غزل را به صورتی که پس از تغییر ساقی به صوفی درآمده است در متن ببینید و اختلاف میان این دو را بسنجید.» واقعاً چنین روش بدیعی در تحقیق و تصحیح متون، از صدر اسلام تا کنون سابقه نداشته است. از بیت بیت همین غزل و توجه به دیگر خطابه‌های حافظ به ساقی و صوفی، بسادگی مبرهن می‌توان کرد که همان ساقی درست است و صوفی نمی‌تواند درست باشد. فقط به یک نکته اشاره می‌کنم که مصراع دوم مطلع یعنی «طامات تا به چند و خرافات تا به کی» را حافظ به ساقی نمی‌گوید، بلکه از روی درد دل‌گویی و همدردجویی، حدیث نفس کنان، از طامات و خرافات اهل زمانه حکایت و شکایت می‌کند. یا محتمل است پس از آنکه به ساقی ندا می‌دهد برای تشجیع خودش به می‌خوردن و پروا و پرهیز نداشتن می‌گوید «طامات تا به چند و خرافات تا به کی»؟ از این گذشته آیا هیچ مناسبت دارد که یک دوبیت پایین‌تر خطاب به صوفی بگوید: «جا ندارویی که غم ببرد درده‌ای صبی» یا: «خوش نازکانه می‌چمی ای شاخ نوبهار» یا یک دوبیت پایین‌تر: «درده به یاد حاتم طی جام یک سنی» و شواهد و قرائن دیگر هست که تفصیل هر یک به درازا خواهد کشید. واقعاً که ترجیح بلا مرجح و اجتهاد در مقابل نص یعنی همین شیوه شاملو؛ که، یقین رابه گمان می‌فروشد و یوسف را به زرناسره.

کیمیای توالی ابیات.

شاسلو، یحتمل سلهم از جزوه دل شیدای حافظ که سعود فرزاد در سال ۱۳۲۱ درباره توالی ابیات غزل معروف «سالها دل طلب جام جم از ما می کرد» منتشر ساخته، سعی بلیغ و البته ناتمامی در بازآوردن ابیات غزلهای حافظ به توالی منطقی(?) نخستین آنها در کار کرده است. تاکنون چه کسی ادعا یا اثبات کرده است که غزل فارسی، بویژه از قرن هفتم هشتم به بعد، و بازهم بویژه غزلهای حافظ از توالی منطقی برخوردار بوده یا باید باشد؟ تا بتوان دوباره به سامان نخستینش بازآورد؛ فرق فارق و تفاوت ماهوی غزل و قصیده و یا غزل قرن هشتم و به بعد، با قرن چهارم و پنجم و ششم، در این است که در غزل، علی الخصوص غزل قرن هشتم و به بعد، لزوماً فکر و مضمون ثابت و واحدی دنبال نمی شود (گیرم که شایع ترین مضمون و مایه اش حکایت اطوار عشق است) این بر اثر تکامل غزل و کارگرفتن بیشتر از این قالب به دست حافظ بوده است که آنهمه حرف و حکمت را فقط بشرطی می توانسته است بگوید که در هر بیت یا هر چند بیت از یک غزل بتواند ساز و سرودی دیگر سر کند. حافظ از شعر، از شراب، از حقیقت، از زهد، از وعظ، از شریعت، از زمین، از آسمان، از شفق، از فلق، از شیراز، از زندگی، از مرگ، از غنیمت حیات، از بی اعتباری عمر، از عشق، از علم، از عقل، از دوستی، از راستی، از سستی، از حکام شرع و شهر، از ارباب دین و دنیا، از لولی، از محتسب، از خانقاه، از خرابات، از خرقة، از خرافات، از فقر، از کتاب، از درس و بحث و مدرسه، از گل و نسرين و سوسن و باغ و راغ، از سبزه تا ستاره حرف می زند، و غالباً از همه کون و مکان در یک غزل سخن می راند. دیگر جایی برای توالی و تربیت منطقی، از آن دست که شاسلو می جوید، باقی نمی ماند. این نه عیب غزل حافظ که حسن آنست. و از شدت بدهت نیازی به استدلال ندارد. مسلماً این نکته بر شاسلو و دیگر جویندگان کیمیای «توالی منطقی نخستین» ابیات پوشیده نیست که غزل حافظ یک بعدی و خطی نیست که ارتباط بین مفاهیم ابیات فقط از طریق توالی و ترتیب ظاهری آنها برقرار باشد. غزل حافظ یک حجم کثیرالاضلاع در ذهن خواننده می سازد (ولا جرم در ذهن خود شاعر هم از پیش بوده) که ترتیب و توالی ظاهری توفیر چندانی به بار نمی آورد.

نکته دیگر آنکه غزلهای بسیاری، از حافظ و دیگران هست، که هر بیتش در حد خویش کامل و مستقل است، و فقط از نظر قافیه و البته فضای کلی، با ابیات دیگر در ارتباط است. در این گونه غزلها برهم خوردن، یا برهم خورده نمودن ابیات خدشه ای به فضای کلی و روح هنری یا القاء معانی آن نمی زند. وقتی که حافظ می گوید: «شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است» آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش» تلویحاً یا بلکه تصریحاً به استقلال هر بیت یا اغلب ابیات غزلیاتش نیز اشاره دارد. یا آنجا که می گوید: «حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می نوشت. طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود»

گذشته از اینکه از روی فروتنی نظم خود را پریشان خوانده است (و از ایهام تضاد بین نظم و پریشان غافل نبوده است) ناخودآگاه اقرار گونه ای به تنوع مضامین (حتی ظاهراً تا حد تشمت) غزلیات خود کرده است؛ که باز هم تکرار می کنم این نه عیب غزل حافظ که حسن آنست.

ترتیب و توالی ابیات وقتی اهمیت پیدا می‌کند — و غالباً فقط همین یک وقت — که ابیات موقوف‌المعنی باشند، مانند دو بیت نخستین این دو غزل:

بلبل‌ی برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت و ندر آن برگ و نواخوش ناله‌های زار داشت
گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست گفت ما را جلوۀ معشوق بر این کار داشت
و یا:

صبحدم سرغ چمن با گل نوخاسته گفت ناز کم کن که در این باغ بسی چون توشکفت
گل بخندید که از راست نرنجیم ولی هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت

دیگر آنکه آیا در تعیین توالی ابیات باید به اعتبار و قدمت نسخ متکی باشیم یا به اجتهاد و انتقاد خودمان؟ اگر بنا را بر قدمت یا اعتبار نسخ بگذاریم و سپس دو یا چند نسخه قریب-العصر و هم‌ارج در دست داشته باشیم، یا بعداً به آنها دست پیدا کنیم، که از نظر توالی متفاوت باشد تکلیف چیست؟ اگر به شیوه شاملو یا فرزاد رأی رزین خودمان را مبنای سنجش قرار دهیم، این شبهه در میان خواهد آمد که ممکن است دایهٔ مهربان‌تر از مادر بشویم و چنان ترتیب و منطقی به ابیات فلان غزل بدهیم که روح حافظ از آن خبر نداشته باشد، و دریغناک‌تر از همه آنکه این روح بزرگ — که اهنمایی در تدوین غزلیات خود نورزیده است مانند خیام: هم از فرط استغنائی روحی، هم از «غدر اهل زمانه» — وقتی به رنج کشیدن و داوری کردن ما نگذارد.

معشوق چون نقاب ز رخ بر نمی‌کشد هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

بعد از همه این حرفها، اگر هم بر این تلاش عبث و آرزوی محال فایده‌ای مترتب و متصور باشد، بدون در پیش گرفتن روش درست و اتکا بر نسخ اصیل — که در آن صورت هم تعارض آنها باعث تساقطشان خواهد شد — جایز و ممکن نیست. دیگر آنکه حافظ هرگز ماتزم نبوده است که در غزلیاتش «توالی منطقی» رعایت کند (و هیچکس هم در غزل نمی‌کند) و یا از یک غزلش دورنوشت مختلف ننویسد. ملاحظه می‌کنید که این رشته، هم سردراز دارد و هم راه به جایی نمی‌برد. آخرین نکته که فرع بر یکی از گفته‌های پیشین است اینکه اگر همین وسواس غیر لازم و این لزوم مالا لیلزم را در مورد شاعران غزلسرای دیگر هم فی‌المثل سعدی و مخصوصاً غزلسرایان قرن هشتم و به بعد (شعراى به اصطلاح هندی‌گو که هیچ) به خرج بدهیم یقیناً به همین تشتت «سالم» و بی‌منطقی طبیعی توالی ابیات برخوایم خورد. در اینجا جویندگان کیمیای توالی ابیات ممکن است بگویند غزلهای آن غزلسرایان هم دستخوش تصاریف زمان و تصرفات ناسخان شده است. ولی حقیقت این است که چنانکه گفتیم نداشتن ترتیب منطقی یا بهتر بگوییم اصرار نورزیدن در رعایت ترتیب منطقی، خاص و خاصهٔ غزل و از اختیارات غزلسرایان است؛ در غزل معاصران هم می‌بینیم و اینهمه استبعاد ندارد. دیگر آنکه در بعضی اشعار خود شاملو یا دیگر شاعران معاصر، می‌توان تکه‌هایی را از جایی به جای دیگر منتقل کرد که به تصدیق خود شاعر، مآلاً باعث منطقی‌تر و منسجم‌تر شدن آن قطعه بشود ولی هیچ معلوم نیست، و شاعر مجبور نیست، نص و نوشته خود را تغییر دهد.

ماحصل آنکه این روش یعنی اصرار و افراط ورزیدن در بازسازی بهتان‌آمیز توالی

منطقی‌تر برای ابیات حافظ، درست به این می‌ماند که یک تحریف احتمالی را با تحریف دیگر و تصرف سهوی و باز هم احتمالی دیگران را، با تصرف عمدی خود بخواهیم جبران کنیم. اهتمام شاملو در این عرصه از آنجاست که این کار، بیشتر از سایر کارهای تحقیقی، با قیاس و استحسان و ذوق و نظر شخصی جور درسی‌آید. اگر این زمینه تاکنون بکر مانده بوده است همانا از صداقت و امانت‌داری و روش‌دانی سایر محققان و مصححان بوده است که اینهمه دستکاری را بی‌هیچ مبنا و مستندی جایز نمی‌دانسته‌اند. وسوسه و سفسطه‌ای که در این کار نهفته است از این است که واقعاً چه بسا غزلهایی در طبعهای اصیلی مانند قزوینی و جلالی نائینی آمده باشد که بتوان به‌مدد ویرایشگری و آرایشگری توالی ظاهراً بهتری به آنها داد. ولی خواسته ما توالی بهتر نیست؛ چنانکه غزل ضعیف ولی مسلم الصدور از حافظ را هم می‌پذیریم ترتیب و توالی ابیات باید دقیقاً و مستقیماً تابع اصالت متن و متون مبنا باشد. شاید هم منظور شاملو از «روایت» همین بوده است که دست خودش را در این کار بیش از حد سباز باز نگذارد.

سنجش اصالت کلمات.

در مورد کلمات یا عباراتی از این روایت که با ویرایشهای دیگر حافظ متفاوت است، هر نکته یا ایرادی که هست بر انتخاب یا روش شاملو واردست، وگرنه متن اصیلی در کار نیست که شاملو را ملزم به انتخاب شکل خاصی از یک کلمه یا عبارت کرده باشد. برای آنکه بحث عینی‌تر باشد و مقایسه، مبنائی داشته باشد، موارد بحث انگیز و مشکوک حافظ شاملو را با حافظ قزوینی و حافظ نائینی می‌سنجم. و قبل از پرداختن به ذکر نمونه، تذکار دو نکته را لازم می‌دانم؛ نخست اینکه به اعتقاد من قابل اعتمادترین و معتبرترین طبعهایی که از دیوان حافظ در دست داریم همین دو طبع قزوینی و نائینی است. البته توجیه چنین اعتقادی محتاج بحث و استدلال است و اگر وارد چنین بحثی شوم رشته کلام گسیخته خواهد شد و از مقصود خود که بررسی روایت شاملو از دیوان حافظ است دور خواهم افتاد. نکته دوم اینکه اشاره به حافظ قزوینی و نائینی، به قصد استناد یا بجای استدلال نیست. بلکه در حد یک قرینه است و به عبارت دیگر اگر موردی از روایت شاملو را مشکوک یا مردود می‌شمارم نه صرفاً از آن جهت است که با ضبط قزوینی و نائینی متفاوت است، بلکه عمده‌آز آن است که با منطق، و منطق زبان فارسی، و از همه مهمتر منطق زبان حافظ نمی‌خواند.

صلاح کار.

شاملو «صلاح‌کاد» کجا و من خراب کجا» را در فاتحة‌الکتاب دیوان حافظ به صورت صلاح‌کاد یعنی صالح و اهل صلاح، خوانده است. هیچ نسخه‌ای و هیچ قرینه نقلی و عقلی این روایت را تأیید نمی‌کند. زیرا اولاً این کلمه به این صورت مرکب، لا اقل تا آنجا که من

* انتخاب حروف ایرانیک برای بعضی کلمات صرفاً به قصد برجسته نمایاندن آنها و تأکید بر آنهاست.

می‌دانم، در هیچ متن معتبر قدیمی فارسی به کار نرفته است در تداول امروز هم به کار نمی‌رود ذوق فارسی زبانان «خلافکار» را پسندیده ولی صلاحکار را نپسندیده است. ثانیاً بهیچوجه خوش ترکیب نیست؛ اندکی هم وزن مصراع با سکون حرف «ح» ثقیل می‌شود که البته جایز است ولی مرجوح است. این دلایل هنوز کافی نیست. بهترست به مصرعهای دیگر این غزل رجوع کنیم. در مصراع سوم می‌گوید: «چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را» یعنی صلاح و تقوی را بارندی مقایسه می‌کند نه صالح و «صلاحکار» را با رند. و هكذا بقیه مصرعها حالتی و قرینه‌ای دارند که روایت قدیم را تأیید می‌کند: سماع وعظ کجا، نغمهٔ دباب کجا. چراغ مرده کجا، شمع آفتاب کجا، صلاح کاد کجا و من خراب کجا. حافظ در غزلهای دیگر هم صلاح ورزیدن را از خود دور می‌کند یا دور می‌داند نه صالح و متقی را؛ از این قرار:

(۱) صلاح ما همه دام رهست و من زین بحسث

نیم زشاهد و ساقی به هیچ باب خجل

(۲) صلاح از ما چه می‌جویی که سستان را صلاح گفتیم

به دور نرگس مستت سلامت را دعا گفتیم

(۳) من و صلاح و سلامت؟ کس این گمان نبرد

که کس به رند خرابات ظن آن نبرد

(۴) مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست

که به پیمانہ کشی شهره شدم روز الست

شاید یکایک یا همگی این دلایل و شواهد هنوز مقنع نباشد. ولی اولاً دلیلی به نفع صلاحکار نمی‌توانند ارائه کرد و لطف و هنری به آن نسبت نمی‌توانند داد، ثانیاً در همه یا اکثر نسخه‌های معتبر، به صورت صلاح کاد آمده است، که عقلاً و نقلاً درست‌ترست.

زهد و ریا.

شاملو در چهار سورد بجای زهدریا (یعنی زهدریایی) زهد و ریا آورده است:

بشارت بربه کوی می‌فروشان	که حافظ توبه از زهد و ریا کرد
حافظ مکن سلامت رندان که در ازل	ما را خدا ز زهد و ریا بسی نیاز کرد
زخانقاه به بیخانه می‌رود حافظ	مگر زستی زهد و ریا به هوش آمد
اگر به بادهٔ مشکین دلم کشد شاید	که بوی خیر ز زهد و ریا نمی‌آید

ضبط قزوینی در همهٔ سوارد زهدریا است و در یک سورد دیگر هم: «آتش زهد و ریا خرسن دین خواهد سوخت حافظ این خرقةٔ پشمینه بینداز و برو» که با واو عاطفه آمده، در حاشیه توضیح داده است که این سورد با «واو» ولی چهار سورد دیگر بدون واو آمده و این درست است. ضبط نائینی هم در چهار سورد بالا زهد ریا است و در سورد پنجم (که در نسخهٔ شاملو (زق و ریا است) مانند نسخهٔ قزوینی زهد و ریا آورده است با نسخهٔ بدل زهد ریا. تطابق این

دونسخه و امانت‌داری و روش‌دانی این دو محقق، قابل توجه است. باری در این مورد بحث من در باب اجتهاد یا انتخاب شاسلو است نه متن او که احتیاطاً تا منتشر شدن حاشیه و یادداشت‌ها مشکوک است و از این گذشته خود صریحاً گفته است که به هیچ متنی گردن نهاده است.

در بیت اول از چهاربیت بالا وقتی می‌گوید: «که حافظ توبه از زهد و ریا کرد» مگر حافظ اهل ریا بوده که از آن توبه کرده باشد؟ حافظ فقط از زهد پایایی یا زهد دپا بد می‌گوید: «که در تابم از دست زهدریایی» و از زاهد ریاکار و ظاهرپرست و زهدفروش؛ از زهدسطلق مطلقاً ندیده‌ام بدبگوید. حتی گاه به خودش هم نسبت دهد می‌دهد:

زهد من با توجه سنجد که به یغمای دلم سست و آشفته به خلوتگه راز آمده‌ای
یا در این دوبیت که بیت اول و دوم از یک غزل است:

بالا بلمسند عشوه‌گسر نقش بازسن کوتاه کرد قصه‌دراز من
دیدید دلاکسه آخر پیری و زهد و علم با من چه کرد دیده معشوقه باز من
در این سه‌مورد، مسلماً حافظ زهد را به معنای خوبش در نظر داشته و گرنه اگر زهدش ریایی بوده، چه سستی است که به سر معشوق می‌گذارد که تازه باید از او ممنون هم باشد.
همه استبعاد شاسلو (و همچنین هوسن که قبل از شاسلو قائل به این روایت و سنکر نظر قزوینی بوده) از این است که تصور نمی‌کند یانمی‌تواند بپذیرد که «ریا» صفت زهد باشد.

گل نسرین.

شاسلو آورده است: «آنکه رخسار ترانگ گل نسرین داد صبر و آرام تواند به من مسکین داد» (ص ۱۳۹) حال آنکه گل و نسرین (باوا و عاطفه) درست است و ضبط قزوینی و نائینی هم به این صورت اخیر است. این اشتباه از شاسلو خیلی بعیدست. گل در ادبیات فارسی بمعنای مطلق نوع گل نیست؛ بلکه غالباً به گل سرخ اطلاق می‌شده که باورد هم معنا و هم ریشه است و بعدها اطلاق عام یافته است. شاسلو در سه‌مورد دیگر ناآگاهانه گل و نسرین را بدرستی آورده است:

یارب این کعبه مقصود زیارتگه کیست
که مغیلان طریقش گل و نسرین من است
خوش بود لب آب و گل و سبزه و نسرین
افسوس که آن گنج روان رهگذری بود
شعر حافظ در زسان آدم اندر باغ خلسد
دفتر نسرین و گل را زینت اوراق بسود

سکته قبیح.

به این بیت توجه کنید:

عیب حافظ گو مکن، واعظ! که رفت از خانقاه

پای آزادان نبندند؛ گسرجائی رفت، رفت (ص ۱۰۳)

ضبط مصراع دوم در قزوینی به این صورت است: «پای آزادی چه بندی گر به جایی رفت رفت.» در روایت شاملو وزن مصراع آشکارا مختل است و اگر به هزاران تشبث بتوان ثابت کرد که از جوازات شعری است، هرگز در شعر حافظ نظیرش دیده نشده است. هیچ شاعری به اندازه حافظ از ایراد سکنه در وزن — حتی سکنه سلیح — ابا و استماع نداشته است. حداقل وقتی کسی خود را از قید سنده و نسخه آزاد می کند باید سلیس ترین وجه را انتخاب کند

هوای تو.

بسر بسوی آنکه جرعه جیاست به ما رسد

در مصطبه، هوای تو هر صبح و شام رفت (ص ۱۰۴)

ضبط قزوینی و نائینی دعای تو است. حافظ می گوید به امید آنکه جرعه ای از جام تو به ما برسد، هر صبح و شام در مصطبه ترا دعا کردیم. طبق روایت شاملو، اولاً رفتن هوی یعنی داشتن هوی، خود بی معنی است، ثانیاً اگر هم معنی داشته باشد بین دو مصراع ربط معنوی برقرار نیست.

عرش یا عقل؟

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عرش است

کسی آن آستان کوبد که جان در آستین دارد (ص ۱۰۴)

ضبط قزوینی و نائینی:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

بالاتر از عرش بودن، هنری برای عشق ثابت نمی کند، ولی بالاتر از عقل بودن همان تضاد و تقابل دیرینه عقل و عشق را نشان می دهد و هم این نکته را که حدیث عشق فراتر از حد عقل است. دیگر اینکه آستان کوبیدن یعنی چه؟

بیم سر.

شکوه تاج سلطانی — که بیم سر در آن ترک است

کلاهی دلکش است اسبابه ترک سرنمی آرزد (ص ۲۰۵)

قزوینی:

شکوه تاج سلطانی — که بیم جان در او درج است

کلاهی دلکش است اما به ترک سر نمی‌ارزد

عبارت «که بیم سر در آن ترک است» غیر از اینکه از لطف ایهام ترک سر [۱ . به معنای از دست دادن و بر باد دادن سر ۲ . به معنای کلاه، که سر را به آن تشبیه کرده است] در مصراع دوم، بکاهد چه نقشی و لطفی دارد؟ از این گذشته تناسب سر و جان هم در دو مصراع مورد نظر بوده است.

نگهبان ژاله.

هر کو نکاشت سهر و زخوبان گلی نچید

در رهگذار باد، نگهبان ژاله بود (ص ۲۹۱)

ضبط قزوینی و نائینی نگهبان لاله است. کانون شعری این بیت همان تصویر زیبایی است که در نگهبان لاله نهفته است. نگهبان لاله یعنی بادپیما، یعنی وحشی صفت عقل رسیده‌ای که می‌خواهد گلبرگهای بی اعتبار لاله را در برابر هجوم باد حفظ کند. و مصراع دوم یعنی عمرش هدرست، یعنی گل عمرش بر بادست، هستی اش عبث است. و کلاً در تأیید همان «عاشق شوارنه روزی کار جهان سرآید» ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی» است. در ادبیات منظوم فارسی بی اعتباری هستی گل و لاله بیشتر مطرح است تا ژاله.

شربت دادن.

خستگان را چو طلب باشد و قوت نبود

گر تو شربت ندهی شرط سروت نبود (ص ۲۹۹)

قزوینی و نائینی: گر تو بیداد کنی شرط سروت نبود. شربت دادن عیبی ندارد جز اینکه مبتذل است. گویا شاملو تصور کرده است «خسته» به معنای کوفته و مانده است!

از ره برو/مختاله.

از ره برو به عشوه دنیا؛ که این عجوز

سکاره سی نشیند و مختاله سی رود (ص ۳۰۳)

قزوینی و نائینی:

از ره برو به عشوه دنیا که این عجوز

سکاره سی نشیند و مختاله سی رود

حاجت به استدلال ندارد که از ره برو به عشوه دنیا، برعکس مراد حافظ است. حافظ در جای

دیگرمی گوید: مجود رستی عهد از جهان سست نهاد که این عجز عروس هزار دامادست و با توجه به قرینه مکاده، مسلم است که محتالاه [یعنی حیلہ گر] درست است، نه محتالاه [با «خ» یعنی ابری که می پندارند خواهد بارید.]

بنوشده می.

گرچه برواعظ شهر این سخن آسان نشود
تار یاورزد و سالوس، مسلمان نشود (ص ۳۱۴)
رندی آموز و کرم کن که نه چندین هنرست
حیوانی که بنوشد می و انسان نشود

بحث بر سر مصراع دوم از بیت دوم است. قزوینی: «رندی آموز و کرم کن که نه چندین هنرست حیوانی که بنوشده می و انسان نشود.» ضبط نائینی مانند شاملوست؛ ولی در پانویس آمده است: «ایاصوفیه، قزوینی، و سوزۀ دهلی و جلالی نائینی و قدسی وانجوی: ننوشد، اما کلمه در چاپ افشار مطابق متن حاضرست.»

حافظ در بیت اول به ریا و زهد خشک ورزیدن واعظ شهر می تازد و در بیت دوم از غیاب به خطاب می پردازد، و با صراحت و صلابت بیشتر مستقیماً به واعظ و امثال او می گوید هنر این است که رندی بیاموزی و کرم کنی، و گرنه فضیلتی نیست که حیوانی مثل تو، می نخورد و بر اثر ترک همین هنر نا انسان بماند. اگر بگوییم بنوشده می معنا بکلی مختل می شود حافظ که از فلاطون خم نشین شراب، سر حکمت می آموزد و نسیم حیات را از پیاله می جوید، می خوردن را هنر رندان می داند، نه در حد حیوان. و این هنر را همیشه به خودش نسبت می دهنده به واعظ گرانجان. گمان می کنم به تفصیل بیشتر و ارائه شواهد از دیوان حافظ، نیاز نباشد.

حسن خلق برای روی معشوق.

حسن خلقی ز خدا می طلبم (وی ترا) تا دگر خاطر ما از تو پریشان نشود (ص ۳۱۴)

قزوینی: «حسن خلقی ز خدا می طلبم خوی ترا.» نائینی: «حسن خلقی ز خدا می طلبم حسن ترا» [با نسخه بدل خوی ترا] هیچیک از این سه شکل بی اشکال نیست. در ضبط قزوینی نوعی حشو احساس می شود. یعنی شاعر دعا می کند که خوی معشوق و نه خود او، «حسن خلق» داشته باشد. ولی باز هم حشو، آنهم حشونا محسوس بهتر از لغوست. ضبط نائینی از لحاظ نداشتن این حشو بهترست. ولی عیبش تکرار «حسن» است. روایت شاملو از هردو نا سوجه تر است. حسن خلق داشتن (وی معشوق یعنی چه؟

کاسه سر.

خیز و در کاسه سر، آب طسربناک انداز
پیش ترزان که شود کاسه سر خاک، انداز! (ص ۳۶۲)

قزوینی و نائینی: «خیز و در کاسه ذآب طربناک انداز.» و لطفش هم در همین است. یعنی می گوید حالا که مجال تنعم و دستگاه عیش و نوش هست، و هنوز دروادی خاموشان منزل نکرده ای، به عیش و نوش بنشین. و همچنین بین کاسه ذر و کاسه سر (در مصراع دوم) تقابل و سجعی دلنشین برقرار کرده است از این گذشته تعبیر کاسه زر یا جام زر در شعر حافظ بیگانه نیست:

ساقی چو شاه نوش کند باده صبح
گسو جام ذر به حافظ شب زنده دار بخش
روایت شاملو، خنده دار است:

حافظ بلا مقدمه به ساقی یا همدش می گوید بلندشو و در کاسه سر [کاسه سر کدام
بخت برگشته؟] شراب بیدار!

افعی وقت.

در غزلی به مطلع:

شرابی تلخ می خواهم که سردافکن بود زورش

که تا یکدم بیاسایم زدنی و شروشورش (ص ۳۸۳)

بجای این بیت زیبا:

بیا تا در می صافیت راز دهـر بنمایم
بشرط آنکه نمایی به کج طبعان دل کورش

که در قزوینی و نائینی هم آمده است، این بیت نازیبا را دارد:

شراب لعل می نوشم من از جسم زسردگون

که زاهد افعی وقت است و می سازم بدین کورش

که در قزوینی و نائینی نیامده و از هیچ پشتوانه نقلی برخوردار نیست. ولی از یک جهت نمونه خوبی است: یعنی دارای خصوصیتی است که به سدد آن باسانی می توان پی برد که فلان بیت از حافظ نیست. و آن خصوصیت همانا صراحت بیش از حد و بی هنرانه و ناخوشایند است، حتی در مواردی که از شیخ و محتسب بد می گوید. هنگام بحث بر سر نوشد یا بنوشد می ملاحظه کردید که حافظ در چه لفافه ای واعظ شهر را تخطئه می کند، یعنی چند بار نفی در نفی به کار می برد تا واعظ را گیج تر کند و سناعت کلام دلپذیر خود را از دست نگذارد. و یا در آن مورد مشهور: «پیرسگفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش بساد» باز هم همان رندی بیمانند هنری را از او می بینیم که صریحاً نمی گوید بر قلم صنع خطا رفته است. یا در مورد دیگر: «وای اگر از پس امروز بود فردایی» را به دهان ترسا بچه باده فروش می گذارد. و نظایر این. این یکی از معیارها و محک های اصیل شناخت حافظ و شعر حافظ است، که نه خدشه بردار است و نه استثنای پذیر. همین است که وقتی در روایت شاملو به این غزل می رسیم:

سرا چو قبله تو باشی نماز بگزارم و گرنه من ز نماز و قبله بیزارم!
 با اتکا به این محک و معیار، ظن قریب به یقین پیدا می‌کنم که این غزل از حافظ نیست، و با
 مراجعه به حافظهای اصیل، و ندیدن نشانی از این غزل در آنها، از حدس خود مطمئن می‌شوم.
 حالا بیت مورد بحث را هم به همین دلیل که گفتم، یعنی داشتن صراحت مفرط و موهن،
 سبک و سخیف می‌دانم. مضافاً که در قزوینی و نائینی هم نیامده است. گذشته از اینها، فکر
 نمی‌کنید عبارت زاهد افعی وقت است بی‌معنی و خنده‌دار است؟ می‌توان گفت اعام وقت چون
 به قول معتقدان، در هر زمانی اساسی باید باشد، یا بوده است. نیز می‌توان گفت سلطان وقت و نظایر
 آن. ولی افعی وقت بکلی مضحک است. بیچاره افعی همه وقت و همه جا بوده است. شاید عبارت
 پس و پیش شده و منظور شاملو این است که افعی زاهد وقت است؟!

از این گذشته قافیهٔ بیتی که شاملو نیاورده، یعنی «بیا تا درمی صافیت...» و این بیت
 مورد بحث هردو کودش است. بسا این حساب نمی‌توان مدعی شد هر دو بیت متعلق به این
 غزل است. پس باید دید کدام بیت هنری‌تر و حافظ‌وارتر و از نظر پشتوانهٔ نقلی، مستندتر است.

اعلم الله.

در غزلی به مطلع: گرچه افتاد ز زلفش گرهی در کارم،
 همچنان چشم گشاد از کرمش می‌دارم! (ص ۴۹۹)
 بیتی آمده است که در طبع قزوینی و نائینی نیست:

اعلم الله که خیالی ز تنم بیش نماند! - بلکه آن نیز خیالی است که می‌پندارم!
 بر این بیت جز آنکه در نسخ اصیل نیامده است، دو ایراد جزئی و کلی وارد است: ایراد جزئی
 این است که اعلم الله به هیچ تقدیر معنی ندارد و غلط است؛ علم الله یا یعلم الله درست است.
 اما ایراد کلی این است که این بیت از سعدی است! و به این صورت در طبع فروغی (غزلیات
 چاپ بروخیم، ص ۱۲۳) آمده است:

یعلم الله که خیالی ز تنم بیش نماند بلکه آن نیز خیالیست که می‌پندارند.
 و سبک سخن سعدی از سراپای آن لایح است، مخصوصاً که همین مضمون را بارها به صورتهای
 مختلف در قطعات و مفردات و غزلهایش بیان کرده است.

آنی.

چه شکر گویمت، ای خیل غم؟ عفاک الله!
 که روز بی کسی، آنی نمی‌روی ز سرم (ص ۴۵۲)
 قزوینی و نائینی: «که روز بی کسی آخر نمی‌روی ز سرم.» حرف من این است که آنی به معنی یک
 آن یا یک لحظه، حافظ‌وار نیست. مؤید این حرف به کار نرفته بودن این کلمه در سراسر دیوان

حافظ است. در کلام سایر فصیحای قدیم هم آنی را به این نحو ندیده‌ام.

اجاره کردن میخانه.

در غزل: به عزم توبه، سحرگفتم استخاره کنم
بهار توبه شکن می رسد چه چاره کنم؟ (ص ۴۷۷)

در روایت شاملو می‌رسیم به این بیت:

مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی هم آن به است که میخانه را اجاره کنم!

آیا شاملو سستی و سخافت مصراع دوم این بیت را احساس نمی‌کند؟ مصراع اول این بیت در قزوینی هم هست ولی مصراع دوشش به این صورت است: چرا ملامت رند شرابخواره کنم. در طبع نائینی بجای روایت شاملو این بیت هست:

مرا که از زر تمغاست ساز و برگ معاش چرا ملامت رند شرابخواره کنم
که به عقیده من این صورت اخیر از همه حافظوارتر است.

گزید حادثه.

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم کز بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم (ص ۵۰۲)

ضبط قزوینی و نائینی از بد حادثه است. از شدت اتصالی که بین دو مصراع وجود دارد، جایی و نیازی برای توسل به که باقی نمی‌ماند. باید یا به کتب بلاغی قدیم رجوع کرد یا به ذوق سلیم.

در عشق ورنندی.

روز نخست چون دم دندی زدیم و عشق شرط آن بود که جزره این شیوه نسپریم (ص ۵۱۲)

ضبط قزوینی و نائینی دم دندی زدیم و عشق است. انصافاً نه عشق و نه رندی هیچکدام ندارند که بتوان زد. البته مجازاً می‌توان قائل شد، اسفصیح و دلنشین نیست. خود حافظ در مصراع دوم این بیت می‌گوید: شرط آن بود که جزره این شیوه نسپریم. یعنی عشق ورنندی را راه و شیوه‌ای می‌داند که پیمودنی است و نه دری که هر کس بتواند زد. زدن در عشق ورنندی دقیقاً معنائی نمی‌دهد. ولی دم عشق ورنندی زدن یعنی دم زدن از عشق ورنندی درست و معنی دارست. چرا که حافظ همیشه در پی این دو هنر دیرباب بوده است (: تحصیل عشق ورنندی آسان نمود اول و آخر بسوخت جانم در کسب این فضائل) و در اینجا از روی فروتنی تلاش و طلب خود را دم زدن یعنی تقریباً ادعا کردن و لاف زدن نامیده است. در جای دیگر هم اشاره

به دم زدن از رندی دارد:

پیش زاهد از رندی دم سزن که نتوان گفت باطیب نامحرم حال درد پنهانی

نکته دیگر.

تا کی به کام دل زلب لعل او رسیم در خون دل نشسته چو یاقوت احمریم! (ص ۱۲۵)

ضبط مصراع اول در قزوینی و نائینی به این صورت است: تا بو که دست در کمر او توان زدن. ملاحظه می کنید که تفاوت هنری فاحشی بین دو روایت وجود دارد. تصویر زیبایی که در ضبط قزوینی و نائینی هست بکلی در روایت شاملو، از روی غفلت از دست رفته است. حافظ از کمر بند سر صغیر، کمر بندی که بعدها خواهد داشت، سخن می گوید و خود را به آرزو، یاقوت احمر آن کمر می انگارد که در تمنای دست در کمر یار زدن یعنی ترصیع شدن در کمر بند او، خون در دلش افتاده است. اگر بگوئید تشبیه شاعر به یاقوت یا کمر بند یاقوت نشان، دور از ذهن است، در حافظ نظائر بسیار دارد که به «نی» یا «جام» نیز تشبیه جسته است:

— بدان هوس که به مستی ببوسم آن لب لعل

چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد

— به کام تا نرساند سرا لبش چون نای

نصیحت همه عالم به گوش من بادست

شاملو که خود شاعری ماهر است، بهتر از هر کس می تواند قضاوت کند که نحوه بیان مطلب و پرداخت مضمون، در این دوبیت چقدر شباهت به بیت مورد بحث دارد. که در هر سه، حافظ از یک نوع تشبیه تمثیلی استفاده کرده است. روایت شاملو متضمن هیچ نکته هنری نیست.

به هم رسیدن ماه و خورشید.

ماه و خورشید به اسر تو به هم چون که رسند

یارمه روی سرا نیز به من باز سان! (ص ۲۴۵)

ضبط مصراع اول در قزوینی و نائینی این است: «ماه و خورشید به منزل چو به اسر تو رسند.» روایت شاملو معنای درستی نمی دهد. در قرآن نظیر چنین معنائی هست که چون قیامت قائم شود، زمین بشکافد و کوهها جاری شوند و شمس و قمر به یکدیگر رسند... و از این قبیل. مسلماً منظور حافظ این نیست، ولی آیا منظور شاملو این است؟ از بیتهای دیگر این غزل هم برمی آید که حافظ آرزوی بازگشت یار سفر کرده دارد نه افتادن دیدار به قیامت!

عافیت اندیش

اسیر عشق شدن چساره خلاص مسن است

ضمیر عافیت اندیش پیش بینان بین! (ص ۵۴۱)

ضبط قزوینی عاقبت اندیش است (با قاف)، با این توضیح در حاشیه: «چنین است در اکثر نسخ خ س: عافیت اندیش و بقرینه «پیش بینان» بدون شبهه عاقبت اندیش مناسب ترست» نائینی این بیت را ندارد، ولی در بیتی که در پانویس آورده، عاقبت اندیش است. حرف قزوینی درست است، علی‌الخصوص که حافظ همیشه عشق را با عافیت معایر می‌داند، و در اینجا داعی ندارد که اسیر عشق شدن را عافیت اندیشی بشمارد. فقط یک احتمال به نفع روایت شاملو وجود دارد که بگوییم حافظ این عبارت را از روی طنز و تهکم به کار برده است.

رخنه کردن در مسلمانی

در «غزلی» به مطلع: زد لبری نتوان لاف زد به آسانی هزار نکته در این کار هست، تادانی!
(ص ۶۱۹) به این بیت برمی‌خوریم:

بیار باده رنگین که یک حکایت راست بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی

حقیقت این است که این «غزل» قصیده‌ای است چهل بیتی در مدح قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع، که روایت شاملو، ده بیت از آن است. به هر حال چه غزل باشد چه قصیده مهم نیست. مهم رخنه کردن حافظ است در مسلمانی. ضبط قزوینی (که تمام قصیده چهل بیتی را دارد) نکم رخنه در مسلمانی است. حالا ببینیم آن حکایت راست، که حافظ می‌خواهد با گفتن آن در مسلمانی رخنه کند چیست:

به خاک پای صبوحی کشان که تامن مست ستاده بر در میخانه ام به دربانسی
به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم کسه زیر خرقه نه ز نار داشت پنهانی

رسوا کردن زاهد ظاهر پرست و پرده بر کشیدن از سالوس و ریای او، بدیتر باعث رونق مسلمانی است تا رخنه در مسلمانی. مگر اینکه مسلمانی را مترادف با ریاکاری بدانیم. حافظ که خود حافظ قرآن است و می‌نزد که قرآن را به چهارده روایت از بر می‌خواند، و هر چه کرده است همه از دولت قرآن بوده و می‌گفته است «فرض ایزد بگزاریم و به کس بدنکنیم» و همواره نگران آبروی شریعت و به همین جهت دشمن آشتی ناپذیر سالوسیان بوده چگونه ممکن است با گفتن یک حکایت، آنهم حکایت راست و برملا کردن ریای زاهد، رخنه در مسلمانی کرده باشد؟ اگر حافظ می‌خواست رخنه کننده در مسلمانی باشد مسلماً از حد این ابی‌العوجاء فراتر نمی‌رفت.

غلطهای ظاهراً چاپی

غلطهای چاپی حافظ شیراز چندان اندک‌شمار هم نیست. ولی در این بررسی خود را ملزم به برشمردن یکایک آن غلطها نمی‌دانم. و در اینجا فقط متعرض چند فقره که حدس می‌زنم غلط چاپی باشد، می‌شوم:

در این بیت: «یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌گشت معجز عیسویت در لب شکرخا بود!» (ص ۲۸۱) که می‌گشت درست است. یا در این بیت:

«صراحی می‌کشم پنهان و سردم دفترانگارند
عجب کز آتش این ذوق درد فتر نمی‌گیرد» (ص ۱۹۸)

که ظاهراً گر آتش این ذوق درست‌ترست. یا در این بیت: «سالک، از نور هدایت طلبد راه به دوست که به جایی نرسد گر به ظلالت برود» که ضلالت درست است.

همچنین در غزلی به مطلع: «سی‌خواه و گل‌افشان کن از دهر چه سی‌جوئی؟» (ص ۶۴۷) واوی که در این مصراع: «لب‌گیری و رخ‌بوسی، و سی‌نوشی و گل‌بوئی» [پس از رخ‌بوسی] و در این مصراع: «بلبل به نواسازی و حافظ به دعاگویی» آمده بکلی هم از نظر وزن و هم از نظر معنا زائدست.

غزل‌های سست پیوندی که شاملو در روایت خود آورده است.

باز هم به نکته نادره دیگری در ص ۳۰۳ مقدمه برمی‌خوریم: «ابیات ضعیف و سست و غزل‌هایی که انتسابشان برای هیچ شاعری امتیاز به‌شمار نمی‌رود در این متن نیامده است. اما در کتاب حاشیه و یادداشت‌ها (که از آن سخن خواهیم گفت) هم این غزل‌ها و هم آن ابیات به چاپ می‌رسد. من خود از این بابت از ماحصل کار راضی نیستم و تسویه‌ئی مجدد را لازم می‌شمارم. در هر حال خود معترفم که هنوز غزل‌هایی کامل یا ابیاتی پراکنده در سراسر این متن هست که متأسفانه گاه، حتی از آنچه در متن نیامده نیز ضعیف‌ترست» بالاخره تکلیف حافظ و علاقه‌مندان حافظ چیست. مصحح (یا راوی) در سراسر مقدمه تردیدها و توبه‌های خودش را بیان می‌کند ابتدا ادعا کردن که ابیات ضعیف و غزل‌های سست در این متن نیامده و سپس راه دادن بیش از ۳۳ غزل سست و سخیف، که مطلع آنها را نقل می‌کنیم، چه معنائی دارد؟:

۱. تعالی‌الله! چسه دولت دارم امشب
که آسند ناگهان دل‌دارم امشب (ص ۲۱)
۲. هرآن خجسته نظرکز پی سعادت رفت
زکنج می‌کده و خانه ارادت رفت! (ص ۱۰۲)
۳. رخت را ماه تابان می‌تسوان گفت
لبت لعل بدخشان می‌توان گفت. (ص ۱۱۳)

۴. گسزلف پریشانش در دست صبا افتد
هرجا که دلی باشد در دام هوا افتد. (ص ۱۴۳)
۵. دلسم بی‌جمسالتش صفائشی ندارد
چو بیگانه‌ئی کاشنائی ندارد. (ص ۱۶۴)
۶. هوس باد بهارم به سر صحرا برسد،
باد بوی تو بیاورد و قرار از ما برد! (ص ۱۶۶)
۷. سسرا، می‌دگسرباره از دست بسسرد!
بسسمن بساز، آورد می‌دستبرد! (ص ۱۶۷)
۸. ساقی اندر قدحم باز می‌گلگون کسرد.
در می‌کهنه دیرینه ما افیون کرد. (ص ۱۸۱)
۹. سرا به وصل تو چندان که دسترس باشد
دگر ز طالع خویشم چه ملتسم باشد؟ (ص ۲۲۲)
۱۰. در آن هوا که جز برق اندر طلب نباشد
گر خرمنی بسوزد چندان عجب نباشد. (ص ۲۲۶)
۱۱. هر که او یک سر سو پند سرا گوش کند
همچو من حلقه گیسوی تو در گوش کند. (ص ۲۵۶)
۱۲. در خسرات عشق، مستانند
کز شراب الست غلتانند (ص ۲۶۲)
۱۳. عشقت نه سرسری ست که از سر به در شود
مهرت نه عارضی است که جای دگر شود، (ص ۳۱۰)
۱۴. ساقیا! ساییه شباب بیسارا!
یک دو ساغر شراب ناب بیارا! (ص ۳۴۳)
۱۵. ای باد مشک‌بو! بگذر سوی آن دیار،
بگشا گره ز زلفش و بوئی به ساییار، (ص ۳۴۷)
۱۶. دلا چندم بریزی خون؟ ز دیده شرم دار آخر!
تونیز، ای دیده! خوابی کن مراد دل بر آآخر! (ص ۳۴۹)
۱۷. مستم از بساده شبانه هنسوز
ساقی ما نرفته خانه هنوز. (ص ۳۶۶)
۱۸. به جسد و جهد چو کاری نمی‌رود از پیش،
به کردگار رها کرده به، مصالح خویش (ص ۳۹۸)
۱۹. سسرا کاری ست مشکل با دل خویش
که گفتن می‌نیارم مشکل خویش (ص ۴۰۰)
۲۰. از رقیبت دلسم نیافت خلاص
زان که القاص لایحب القاص! (ص ۴۰۳)

۲۱. دل در قفس تو رام شد. حیـف!
 سرخ دل، اسیر دام شد. حیـف! (ص ۴۱۱)
۲۲. مباد کس چو من خسته مبتلای فـراق!
 که عمر من همه بگذشت در بلای فراق. (ص ۴۱۴)
۲۳. به سحر چشم تو، ای لعبت خجسته خصال
 به رمز خط تو، ای آیت همایون فال! (ص ۴۱۹)
۲۴. رهروان را عشق بس باشد دیسل
 آب چشم اندر رهش کردم سبیل. (ص ۴۲۶)
۲۵. بروای طبیبم از سر! که ز سر خبر ندارم.
 به خودم دسی رها کن! که ز خود خبر ندارم. (ص ۴۴۷)
۲۶. مرا چو قبله تو باشی نماز بگـزارم
 و گرنه، من ز نماز و ز قبله بیزارم! (ص ۴۴۸)
۲۷. آن که از وصل تو، دل شاد نکرده است منم
 و آن که این غمکده آباد نکرده است، منم. (ص ۴۸۴)
۲۸. این چه شورست که در دور قمر می بینم؟
 همه آفاق پر از فتنه و شر می بینم، (ص ۴۸۷)
۲۹. دلت را گـر حجـر گفتیم، گفتیم!
 قـدت را گـر شجر گفتیم، گفتیم! (ص ۵۰۶)
۳۰. سر و که از غم هجر تو از جهان برویم.
 بیا! که پیش تو از خویش هر زمان برویم. (ص ۵۱۸)
۳۱. نصیب من چو خرابات کرده است. اله
 در این میانه — بگو، زاهد! — مرا چه گناه؟ (ص ۵۶۴)
۳۲. ای بـداد! نسیم یـسار داری
 زان، نفحه مشکبـسار داری، (ص ۵۸۱)
۳۳. به فراغ دل، زسانی نظری به ماهروئی
 به از آن که چترشاهی همه عمر و های و هوئی (ص ۶۴۸)

نکته اول اینکه نقطه و نشانهای این مطلعهای غالباً سست پیوند که شاملو می خواهد با همان چسب «او هو» بی که به مسعود فرزاد نسبت داده بود، به ریش حافظ بچسباند، طبق روایت خود ایشان است. نکته دوم اینکه دنباله این غزلها را در حافظ شیراز بخوانید و گرنه، فال و تماشای کم نظیری را از دست داده اید. نکته سوم اینکه هیچیک از این غزلها، در دو طبع اصیلتر حافظ یعنی نسخه قزوینی و نسخه نائینی، هم نیامده است؛ ولی بعضی از آنها را آقای فرزاد جزء غزلهای مردود ضبط کرده است. استناد به قزوینی و نائینی مسلماً از نظر شاملو بی ارزش است، باسی نیست، من نیز چنین استنادی را لازم، یا کافی نمی دانم، زیرا «آفتاب آمد دلیل آفتاب» اگر قزوینی «درد ما را نیست درمان الغیث» و یا «دل من در هوای روی فرخ» را آورده است چاره ای نداشته است چرا که اعتمادش بر نسخه قدیمی معروف به خلخالی (سورخه

۸۲۷ق.) بوده است. (البته آن بحث که آیا حافظ هم غث و سمین دارد و انتساب غزل‌های ضعیف که در طبع‌های اصیل دیوان حافظ آمده، به حافظ مستبعدست یا نه، مجال دیگر می‌خواهد) ولی آقای شاملو به کدام اعتماد و از روی چه اجبار این غزلیات سست بنیان را به حافظ بسته است؟

غزل‌های فصیح و اصیلی که در روایت شاملو نیست

تکمله آن نکته نادره لاجرم این نکته است که ۳۹ غزل اصیل و فصیح که در طبع قزوینی و نائینی هم هست در این روایت نیامده است. باز هم یادآور می‌شوم این غزلها را صرفاً از آن جهت که در این دو طبع آمده اصیل نمی‌دانم. در مجال موسعتر با ارائه ادله — غیر از استناد به نسخه‌های اصیل — می‌توان صحت صدور یکایک این غزلها را سبرهن کرد. وقتی که شاملو آن ۳۳ غزل نحیف را در روایت خود می‌گنجاند و این ۴ غزل را نمی‌گنجاند، باید منطقتش این باشد که یکایک آن ۳۳ غزل از یکایک این ۴ غزل اصیل تر و فصیح ترند. حال آنکه دقیقاً برعکس است. اختصاراً فقط مطلع این غزلها را سی‌آورم. بقیه هر غزل را در طبع قزوینی و نائینی^۵ می‌توان یافت:

۱. می‌دسد صبیح و کله بسته سحاب
الصباح الصبح یسا اصحاب
۲. آگسریچه عرض هنر پیش یار بی ادبست
زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
۳. روضه خلدبرین خلست درویشانست
سایه محشمتی خدمت درویشانست
۴. زگریه مردم چشم نشسته در خونست
ببین که در طلبت حال سردمان چونست
۵. حسن تو همیشه در فسیزون بساد
رویت همه ساله لاله‌گون باد
۶. خسرواگسوی فلک در خم چوگان تو باد
ساحت کون و مکان عرصه جولان تو باد
۷. بنفشه دوش به گل گفت و خوش نشانی داد
که تاب مسن بجهان طره فلانی داد
۸. به آب روشن می عارفی طهارت کرد
علی الصباح که میخانه را زیارت کرد

* همه‌جا در این مقاله، منظور از طبع نائینی، طبعی است که به‌اهتمام محمد رضا جلالی نائینی و نذیر احمد فراهم شده و چاپ دوم آن را که در این مقاله مورد استناد است انتشارات امیر کبیر منتشر کرده است. ضمناً از ۳۹ غزل مورد بحث، غزل‌های شماره ۶، ۹، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۳ و ۲۴ در طبع نائینی نیامده است.

۹. بلبلی خون دلی خورد وگلی حاصل کرد
باد غیرت بصدش خوار پریشان دل کسرد
۱۰. عشق تسو نهسال حیرت آمد
وصل تو کمال حیرت آمد
۱۱. آن کیست کسز روی کرم با ما وفاداری کند
برجای بدکاری چون یکدم نکوکاری کند
۱۲. بیساکسه رایت منصور پادشاه رسید
نوید فتح و بشارت به مهر و ماه رسید
۱۳. جهان بر ابروی عید از هلال و سمه کشید
هلال عید در ابروی یار باید دید
۱۴. کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود
بنقشه در قدم او نهاد سر به سجود
۱۵. هرگزم نقش تو از لوح دل و جان نرود
هرگز از یاد من آن سرو خسرامان نرود
۱۶. دیگر زشاخ سروسهی بلبلی صبور
گلبنگ زد که چشم بد از روی گل بدور
۱۷. روی بنما و سراگو که زجان دل برگیر
پیش شمع آتش پروانه به جان گو درگیر
۱۸. شب وصلست و طوسی شد نامه هجر
سلام فیه حتی مطلع الفجر
۱۹. دارای جهان نصرت دین خسرو کاسل
یحیی بن مظفر ملک عالم عادل
۲۰. بشری اذ السلامة حلت بسدی سلم
لله حمد معترف غایة النعم
۲۱. گسرچه ساینندگان پادشهیسم
پادشاهان سلک صبحگهیم
۲۲. ای روی ماه منظر تو نو بهار حسن
خمال و خط تو مرکز حسن و مدار حسن
۲۳. بهار و گل طرب انگیز گشت و تو به شکن
بشادی رخ گل بیخ غم ز دل برکن
۲۴. افسر سلطان گل پیدا شد از طسرف چمن
مقدمش یارب سببارک باد بر سرو و سمن
۲۵. چو گل هر دم به بویت جامه برتن
کنم چاک از گریبان تا به دامن

۲۶. ای آفتاب آینه دار جمال تسسو
مشک سیاه مجمره گسردان خصال تسو
۲۷. ای خونبهای نافه چین خاک راه تسو
خورشید سایه پرور طرف کلاه تسو
۲۸. ای قبای پادشاهی راست بسر بالای تسو
زینت تاج و نگین از گسوه سر والای تسو
۲۹. مرا چشمیست خون افشان زدست آن کمان ابرو
جهان بس فتنه خواهد دید از آن چشم و از آن ابرو
۳۰. از خون دل نوشتم نزدیک دوست ناسه
انی رأیت دهراً من هجرک القیاسه
۳۱. احمد الله علی معدلة السلطان
احمد شیخ اویس حسن ایلخانسی
۳۲. اتت روائح رند الحمی و زاد غراسی
فدای خاک در دوست باد جان گراسی
۳۳. ترا که هر چه مرادست در جهان داری
چه غم ز حال ضعیفان ناتوان داری
۳۴. چوسرو اگر بخراسی دمی به گلزاری
خورد ز غیرت روی تو هر گلسی خاری
۳۵. سبت سلمسی بصدغیها فسوادی
و روحسی کل یسوم لسی ینسادی
۳۷. سلیمی سنذ حلت بالعراق
الا قی من نسواها ما الا قسی
۳۸. سلام الله مساکسراللیالی
و جاوبت المثنی و المثلسی
۳۹. کتبت قصة شوقی و مدعی باکسی
بیباکه بی تسو به جان آدم زغناکی

راه دادن ۳۳ غزل بی اصل، و راه ندادن ۳۹ غزل اصیل را به دیوان حافظ، چه می توان نامید و بر کدام صحت حمل می توان کرد؟ حتی با منتخب حافظ هم نمی شود این معامله را کرد؛ زیرا هیچ انتخاب کننده ای، یک غزل هم از آن ۳۳ غزل را به فرض آنکه اصالتش هم ثابت شود، به عنوان نخبه شعر حافظ انتخاب نمی کند ولی بسیار محتمل است که ده پانزده غزل از این ۳۹ غزل را که از شیواترین غزلهای حافظ به شعارست، برگزینند.

ابیات فصیح و اصیلی که در این روایت نیامده.

نیآوردن بعضی ابیات بلند و زیبا، یا غفلت از آوردن آنها، در جنب مسامحه‌های دیگر شاملو، چندان حیرت‌انگیز نیست باز هم به‌عنوان ذکر قرینه، یادآور می‌شوم که این ابیات در طبع قزوینی و نائینی هم آمده است:

۱. بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند کانکس که پخته شد می‌چون ارغوان گرفت

۲. سعی ناکرده در این راه به‌جایی نرسی مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد بپر

۳. در غزلی به‌مطلع: خوش خبربادی، ای نسیم شمال! که به‌ما می‌رسد زمان وصال (ص ۴۲۲) پنج بیت خوب و خوش مضمون عربی هست که شاملو بی‌هیچ دلیلی در روایت خود نیآورده است. این از مقوله سلیقه نیست. صریحاً بی‌حرمتی به‌ساحت حافظ است.
۴. همچنین در غزل: شمت روح و داد... (ص ۴۲۰) بیت زیر را نیآورده است:

احادیاً بجمال الحبيب قف وانزل که نیست صبر جمیلم از اشتیاق جمال
و بجایش یک بیت نامفهوم آورده است که در محل خود ذکرش خواهد آمد.

۵. در غزل: گر تیغ بارد در کوی آن‌ماه (ص ۵۰۴) نیز بیت عربی زیر را حذف کرده است:

الصبر سر و العسر فسان یا لیت شعری حتام القساه

۶. همچنین در غزل: عمر بگذشت به بی‌حاصلی و بوالهوسی (ص ۵۹۶) این بیت بلند و درخشان را:

لمع البرق من الطور و آنست به فلعلسی لک آت بشهاب قبس
نیآورده است؛ گویی در این قبیل موارد، شاملو نه بر کاتبان و نسخه‌نویسان، بلکه بر خود حافظ ایراد دارد که چرا این بیت‌های «نامفهوم» عربی را سروده است!

۷. غسل در اشک زدم کاهل طریقت‌گویند
پاک‌شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

۸. نه عمر خضر بماند نه ملک اسکن‌سدر
نزع بر سر دنیای دون مکن درویش

۹. در غزل: «هر نکته‌ای که گفتم در وصف آن شمایل» (ص ۴۲۵) این دوبیت را نیآورده است:

حلاج بر سردار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل
دل داده‌ام به یاری شوخی کشی نگاری مرضیة السجایا، محمودة الخصائل

و بجای این دوبیت، بیت نازلی آورده است که در جای خود ذکرش خواهد آمد.
۱۰. با چنین گنج که شد خازن او روح امین به‌گدایی به‌در خانه شاه آمده‌ایم

ابیات سست و غالباً بی معنایی که در این روایت آمده

این فصل را که قرینه و تکمله بحث قبلی است، از آنجا که این مقاله به درازا کشید و بناچار باز هم خواهد کشید، به قصد رفع خستگی مطالعه کنید: پیشنهاد ابیات از من و داوری درباب حافظ واربودن یا نبودن آنها، با هر کس « که لطف طبع و سخن گفتن دری داند.» مشخص کردن کلمات و عبارات از من است.

۱. شوخی نگر! کسه سرغ دل بال و پرکباب
سودای خام عاشقی از سر به در نکرد (ص ۱۹۱)
 ۲. فرصت نگر! که فتنه چو در عالم اوقساد
عارف به جام می زد و از غم کران گرفت (ص ۱۰۸)
 ۳. تاریخ عیش ما شب دیدار دوست بسود
عهد شباب و صحبت احباب یاد باد! (ص ۱۲۵)
 ۴. نه قدر مردم چشم من است غوطه خون
که در محیط، نه هر کس شناوری داند (ص ۲۴۰)
 ۵. چو من از عشق رخس بیخود و حیران گشتم
خبر از واقعه لات و سناتم دادند (ص ۲۴۶)
 ۶. دردمندی که کند درد نهان پیش طیب
درد او بی سببی قابل درمان نشود (ص ۳۱۴)
 ۷. هر که در پیش بتان برسرجان می لـرز
بی تکلف، تن او لایق قربان نشود (ص ۳۱۵)
 ۸. ای زاهد! اگر وصلت سینا دهدت دست
از همت پیران دو عالم به امان باش (ص ۳۷۶)
 ۹. دلم که مهر تو از غیر تو نهان می داشت
ببین که دیده کند فاش پیش یارانش (ص ۳۸۵)
 ۱۰. بزن بر اوج فلک حالیا سراق عشق!
که خود برداجلت عاقبت به تیره مگاک (ص ۴۱۶)
 ۱۱. ملال مصلحتی می نمایم از جانان
که کس به جد ننماید، زجان خویش ملال (ص ۴۲۰)
 ۱۲. دردا! که در برخورد بارم نداد دلدار
چندان که از جوانب انگیختم وسائل (ص ۴۲۵)
- و بجای این بیت کودن، «از شافعی نپرسند امثال این مسائل» را نیاورده است.
۱۳. در ابروی تو، تیرنظر تا به گوش هوش
آورده و کشیده و موقوف فرصتم (ص ۴۳۳)
 ۱۴. نهاده ایم بار جهان بر دل ضعیف
وین کار و بار، بسته به یک مونهاده ایم! (ص ۵۰۱)

۱۵. آب حیات و مسرتبت خضر یافتی
یک بار اگر تو خود لب دلبر مکیده‌ای! (ص ۵۶۷)
۱۶. گر فهان خاک شوم، بر سر خاکم بگذر
تا به پایبوس تو، از شوق، عیان برخیزم! (ص ۴۶۱)
۱۷. داسن از رشحه خوناب دلم درهم چیسسن،
که اثر در توکند، گربخراشی دیشم (ص ۴۶۸)
۱۸. زهد وقت گل چه سودائی است؟ حافظ! هوش دار
تا اعوذی خوانم و اندیشه دیگر کنم (ص ۴۷۲)
- بیت فوق که تخلص حافظ دارد. بیت پنجم از غزلی چهارده‌بیتی است که در بیت چهاردهم هم تخلص دارد.
۱۹. گوشه محراب ابروی تومی خواهم زبخت
تا در آن جا، همچو حافظ دس عشق از برکنم (ص ۴۷۳)
۲۰. ذره‌ئی خاکم و در کوی توام وقت خوش است
ترسم ای دوست که بادی ببرد ناگاهم (ص ۴۹۹)
- بر سر شمع قدت، شعله صفت می‌سوزم
گرچه دانم که هوای تو کشد ناگاهم
منظور فقط بیت دوم است. بیت اول را به این جهت آوردم تا معلوم شود که شاملو تکرار قافیه را آنهم در دو بیت متوالی، و کالتاً از جانب حافظ مباح می‌شمارد.

نقطه‌گذاری

حافظ شیراز را که باز می‌کنید، نخستین چیزی که نه چشم و نه عقلتان می‌پذیرد، زیر هم چاپ شدن مصرعهاست، به‌شیوه شعر نو و به‌بانه این که ضرورت نقطه‌گذاری چنین ترتیبی را ایجاب می‌کرده. یعنی یک بدعت، بدعتی دیگر به بار آورده. به قول سولوی «عقل اول زاد از عقل دوم.»

چنانکه می‌دانید، نقطه‌گذاری در سنت کتابت فارسی سابقه قدیم ندارد، و می‌توان گفت همزمان با آغاز و رواج ترجمه از زبانهای اروپایی از رسم الخط آن زبانها اقتباس شده است و لزوماً طابق النعل بالنعل با آنها مطابقت ندارد و نباید داشته باشد. آیین نقطه و نشان‌گذاری در همه زبانهای اروپایی هم یکسان نیست. نقطه‌گذاری نظم و نثر هم همیشه متفاوت بوده است. شاملو، عقیده و رویه خود را در این زمینه در ص ۵۳ مقدمه چنین بیان کرده است: «راهنمایی خواننده به درست‌خواندن غزلها مستلزم نقطه‌گذاری بود، و نقطه‌گذاری ایجاب می‌کرد که غزلها هیأت سنتی خود را از دست بدهند و ابیات زیر هم نوشته شود. در این خصوص تذکار نکته‌ئی را لازم می‌شمارم: من بشخصه با افراط در نقطه‌گذاری مخالفم. — تا چندسال پیش معتقد بودم که نقطه‌گذاری به‌هرحال و به‌هر صورت می‌باید در نوشته رعایت

شود حتی اگر در پاره‌ئی سوارده‌به‌ظاهر زائد جلوه کند، همچون شیوهٔ مرسوم نقطه‌گذاری در رسم-الخط غربیان. لیکن امروز معتقدم به‌سبب شکل خاص حروف ما و اسکانات خاص این زبان، تا جایی که اشکالی در خواندن پیش نیاید باید از استعمال علائم نقطه‌گذاری خودداری کرد (هرچند که این نیز به‌معنی فقدان ضابطه است و لاسحاله ایجاد آشفتگی می‌کند)... این حرفها خیلی ظاهرالصلاح و حق به‌جانب و سنجیده به‌نظر می‌آید. ولی با ارائهٔ نمونه خواهیم دید که شاملو در این زمینه، روش و قاعدهٔ مضبوطی در کار نکرده است. و با آنکه نوشته است شخصاً با افراط در نقطه‌گذاری مخالف است، عملاً در متن غزلها، از هیچ افراطی در نقطه و نشان‌گذاری فرونگذاشته است. و یک مقدار از این تقصیر را به‌گردن مشکلات چاپی انداخته است. نمی‌توان با توسل به‌مشکلات چاپی و چاپخانه‌ای، شتابکاری و بیروشی خود را توجیه کرد. البته این مشکل، مشکل چاپی نبوده بلکه اشکال در روش شاملو بوده است، که اگر واقعاً با افراط در نقطه‌گذاری مخالف است، چرا عملاً نبوده است و یا نتوانسته است باشد. مگر اینکه بگوییم این واقع‌بینی و در واقع ندامت را پس از رها کردن تیرازشست، پیدا کرده است. آیا راهنمایی خواننده به‌درست خواندن، فقط با نقطه‌گذاری و مخصوصاً با افراط در نقطه‌گذاری حل می‌شود؟ اگر بنابراین باشد اعراب‌گذاری و یا لااقل گذاردن کسرهٔ اضافه نیز در بسیاری موارد ضرورت دارد. از این گذشته بیش از شش قرن است که فارسی‌زبانان، دیوان حافظ را بدون نقطه در پایان و از آن بتر در وسط مصراع — که مثل میخ در مخ اثر می‌گذارد — خوانده‌اند و درست هم خوانده‌اند. گذشته از این، خوانندگانی که برای خواندن شعر سراسر حافظ احتیاج به اینهمه نقطه و نشان داشته باشند، چه سراز توالی منطقی ابیات — که شاملو سنگش را به‌سینه می‌زند — در خواهند آورد؟ از طرف دیگر بیم آن می‌رود که خوانندهٔ مبتدی، از بسیاری درختان، جنگل را نبیند!

شاملو، علامت ندا یا تعجب و تمسخر را، چندان به‌افراط و نابجا به‌کار برده است که شاید در هیچ‌متنی و هیچ‌زبانی و هیچ‌زسانی سابقه نداشته باشد. باید دید نقطه‌گذاریهای شاملو بیشتر باعث هدایت خواننده می‌شود یا ضلالت او.

نقطه در وسط مصراع

نمونهٔ این نقطهٔ نابجا را در بسیاری از مصراعهای این روایت می‌توانید ببینید: «به غفات، عمر شد. حافظ! بیا با ما به‌میخانه» (ص ۳۹۲) یا «راهم شراب‌ناب زد. — ای میرعاشقان» (ص ۳۷۹) یا «عشق‌بازی کاربازی نیست. ای دل، سرباز!» (ص ۳۷۱) یا «بهار می‌گذرد. مهر-گسترا! دریاب» (ص ۳۳۳) یا از همه نابجا تر در سواردی از این قبیل: «جهان پیرست و بی‌بنیاد. از این فرهاد کش، فریاد!» هنگام خواندن این مصراع، چنین تقطیع طبیعی‌ای انجام می‌گیرد: جهان پیرست و بی‌بنیا / دزین فرهاد کش فریاد. با گذاشتن نقطه و قطع این رابطه، وزن مصراع اندکی مختل می‌شود، یعنی مصراع بدخوانده می‌شود. در مثالی که «ای میرعاشقان» داشت هم همینطور.

علامت سؤال نابجا

یا علامت نابجای سؤال در این روایت بسیارست:

۱. صلاح از ما چه می‌جوئی که مستان را صلاح گفتیم؟
 ۲. مدت گفتیم شمشاد است، بس خجالت به بار آورد
 ۳. مطرب کجاست تا همه محصول زهد و علم
 ۴. کوپیک صبح تا گل‌های شب فراق
 ۵. گدا چرا نزد لاف سلطنت اســـــروز
 ۶. سزده وصل تو کوکز سرجان بر خیزم
- طایر قدسم و از دام جهان بر خیزم؟

هیچیک از ابیات بالا و نظایر آنها، احتیاج به علامت سؤال ندارند. مصراع دوم این ابیات غالباً خبری است، نه انشائی که بتواند استفهاسی باشد. حافظ می‌گوید: طایر قدسم و از دام جهان بر خیزم. و از کسی در مورد طایر قدس بودن خودش سؤال نمی‌کند. یا خبر می‌دهد: که «خیمه سایه ابرست و بزنگه لب کشت.» وقتی که می‌پرسد «مطرب کجاست» یا «کوپیک صبح» همین عبارت سؤالی است و می‌توان گفت بقیه مصراع جواب یا جزای آن است. شاملو در این موارد هم می‌توانست علامت سؤال را در داخل مصراع و بلافاصله پس از تمام شدن جمله یا عبارت استفهاسی، بیاورد چنانکه در سراسر دیوان و در سایر موارد چنین کرده است.

علامت ندا

به این سه بیت توجه کنید:

۱. اگر ز مردم هشیاری—ای نصیحت‌گو— سخن به خاک می‌فکن، چرا که من مستم!
۲. زلف دلبر دام راه و غمزه‌اش تیر بلاست
۳. صبا! به لطف بگو آن غزال رعنا را که: «سربه کوه و بیابان توداده‌ای مارا.»

نصیحت‌گو، دل و صبا هر سه سنادا هستند ولی باسه علامت مختلف، نموده شده‌اند. همچنین در غزل «دل می‌رود ز دستم...» باز هم دو سنادا وجود دارد که دارای نقطه گذاریهای مختلف‌اند:

۱. ای صاحب کرامت! ۲. ای شیخ پاکدامن،
گاهی هم منادا از دو علامت برخوردار است:
چو طفلان تا کی - ای زاهد! - فریبی
به سبب بوستان و جوی شیرم؟

مسأله ویرگول

در به کار بردن ویرگول، شاملو سخت گشاده دست است. حتی در مواردی که استعمالش بی مورد یا غلط است، از جمله بلافاصله پس از فاعل یا مستندالیه:
آدم، بهشت روضه دارالسلام را (ص ۸) دل، سراپرده محبت اوست. دیده،
آئینه دار طلعت اوست (ص ۳۲) ما، در پیاله عکس رخ یار دیده ایم (ص ۱۴)
به این بیت توجه کنید:

اگر تو زخم زنی به، کسه دیگری مرهم!
اگر تو زهر دهی به، کسه دیگری تریاک! (ص ۱۷۷)
به گمان من ویرگول در هر دو مصراع باید قبل از به قرار گیرد.

در این مصراع: «هم تواند، کرمش، داد من غمگین داد.» (ص ۱۳۹) و این مصراع
«که، جان را، نسخه ای باشد ز نقش خال هندویت.» (ص ۱۲۴) تمام ویرگول هایی که به کار
رفته است باطل و بیجاست.

به این دو مصراع از غزل معروف «دل سی رود ز دستم صاحب دلان خدا را» توجه کنید:

۱. ده روزه مهرگردون [،] افسانه است و افسون؛

۲. آسایش دوگیتی [] تفسیر این دو حرف است:

پس از گردون ویرگول گذاشته ولی پس از گیتی نگذاشته است، حال آنکه از نظر
دستوری این دو عبارت در حکم و حالت واحدند. و در کمتر صفحه و سطر است در این
روایت که به ویرگول ناخواسته برنخوریم.

پرانتر

آسند از پرده به مجلس (عشقش پاک کنید!)
تا بگویند به حریفان که چرا دوری کرد (ص ۱۸۳)
به کار بردن پرانتر در بیت بالا، غیر لازم و غلط است.

دو نقطه بیجا

بس تجربه کردیم: در این دیسرمکافات
با درد کشان هر که در افتاد، بر افتاد. — (ص ۱۳۵)

آوردن دو نقطه پس از تجربه کردیم، پاک بیهوده است اما بیضرر نیست. ضررش این است که از لطف هنری بیت می کاهد به این شرح که بدون دو نقطه، می توان عبارت دایین دیرمکافات را هم مربوط به مصراع اول و هم مربوط به مصراع دوم دانست (به قول سودی صنعت سحر حلال) ولی با این دو نقطه فقط مربوط به مصراع دوم می شود که برعکس مراد حافظ است چرا که حافظ در این دیرمکافات تجربه کرده است، نه در خلاء...

سه نقطه بیحاصل

من که قول ناصحان را خواندمی بانگ رباب
گوشمالی دیدم از هجران که... اینم پند بس! (ص ۳۷۱)

هیچ معلوم نیست که به کار بردن این سه نقطه چه معنایی دارد. اگر منظور این است که با مکت و با «حال» خوانده شود، چرا در جاهای دیگر که چنین مکت و وقفه ای لازم است، چنین سه نقطه ای در کار نیست؟ ولی یک جای دیگر هم این سه نقطه با وفا پیدا شده اند:

کنار آب و پای بید و طبع شعر و یاری خوش
معاشر، دلبری شیرین و ساقی، گلغذاری خوش...
(ص ۳۹۳)

نقطه گذاریهای نابجایی که از بدخواندن متن پدید آمده

البته به یک تعبیر همه نقطه گذاریهای نابجا و نابسامان، از بدخواندن متن پدید آمده؛ در هر حال به نقطه گذاری دوبیت زیر توجه کنید:

دیشب گلسه زلفش با باد همی کردم
«صد باد صبا آن جا در سلسله می رقصند!»
گفتا: «غلطی! بگذر زین فکرت سودائی:
این است حریف! ای دل، تا باد نیپمائی»

گفته باد فقط مصراع دوم است. بیت بعدی را حافظ از خود و در تأیید فرمایش باد می گوید. و در واقع حدیث نفس است. و گرنه باد، هنگامی که از باد صبا، و در واقع اقران و امثال خودش، حرف می زند اینهمه بیگانه وار نباید باشد و از این گذشته هیچ معقول است که باد به حافظ با «ای دل» خطاب کند؟ از همین ای دل می توان فهمید که حافظ با دل خودش سخن می گوید.

— مورد دیگر:

سرود مجلس جمشید، گفته‌اند ایسن بود
«چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بد است
که «جام باده بیاور، که جم نخواهد، مانند!»
چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد مانند؟»
(ص ۲۴۱)

وقتی که شاسلو از علامت نقل قول مستقیم استفاده می‌کند، معنایش این است که این سه مصراع که با این علامت مشخص شده‌اند با همین کلمات، سرود مجلس جمشید بوده‌اند، که بین خود و خدا نبوده‌اند. نکته دیگر اینکه شاید سرود مجلس جمشید، در همان مصراع تمام می‌شود. شاسلو چه دلیلی دارد که بیت بعدی، دنباله سرودست و جمله مستقلی نیست.
— مورد دیگر:

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم!
نسبت مکن به غیر که «اینها خدا کند»
(ص ۲۵۳)

عبارت «اینها خدا کند» را یا حکیمی که مخاطب حافظ است می‌گوید، یا خود حافظ. اگر خود حافظ بگوید که به گیومه احتیاج ندارد؛ اگر حکیم بگوید در آن صورت نصیحت حافظ عبث است زیرا حافظ هم می‌گوید نسبت به غیر مکن و خود حکیم هم معتقدست که «اینها خدا کند» مگر اینکه شاسلو مدعی شود از گیومه برای مشخص کردن این عبارت استفاده کرده است. در این صورت هم چرا باید این عبارت مشخص‌تر شود؟ ثانیاً برای مشخص کردن یک کلمه می‌توان از گیومه استفاده کرد، ولی برای مشخص کردن یک جمله یا یک عبارت نمی‌توان؛ چون با نقل قول اشتباه می‌شود.

— مورد دیگر:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟-
پنهان خورید باده، که تکفیر می‌کنند!
«ناسوس عشق و رونق عشاق می‌برند
سنع جوان و سرزنش پیر می‌کنند.»
(ص ۲۷۵)

... و به همین ترتیب تا سه بیت دیگر، به قید علامت نقل قول مستقیم، چنگ و عود سخن می‌پراکنند. و از همه بدیع‌تر در بیت چهارم این غزل است که چنگ و عود می‌گویند:

«گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید!-
مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند»

ملاحظه می‌کنید علاوه بر آنکه اینهمه حرف می‌زنند، قول دیگران را هم به عین عبارت نقل و نقد می‌کنند. حافظ وقتی می‌گوید «تقریر می‌کنند» یعنی به زبان حال می‌گویند و این بیان حال و پند کنایی چنگ و عود در همان بیت اول تمام می‌شود. اینها همه از افراط در نقطه‌گذاری نابعاست، و گرنه تا کنون این قبیل نقطه و نشانها نبودند و «خلل هیچ نبود»

— مورد دیگر: به عقیده شاسلو و طبق نقطه‌گذاری او، حافظ غالباً از «خودش» نقل قول می‌کند؛ مثلاً در این غزل:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که: «سن دلشده، این ره، نه به خود می‌پویم.»

« درپس آینه... تا سه بیت دیگر.

معنای این علامت این است که حافظ واقعاً در جای دیگر (در غزل دیگر با تألیفات دیگرش!) این حرفها را به عین همین عبارات گفته است و حالا دارد بار دیگر واگو می کند. منظور شاملو از به کار بردن این علامت در اینجا و جاهای مشابه چیست؟ می خواهد بگوید اینها عین گفته های خود حافظ است؟ واقعاً که دست سریزاد!

سورد دیگر، اما نه آخرین سورد:

هاتفی از گوشه میخانه دوش
گفت: «بخشند گنه، می بنوش!»
«لطف الهی بکند کار خویش
مژده رحمت برساند سرودش»
«عفو خدا بیشتر از جرم باست!»
نکته سربسته چه دانی خموش!

طبق نقطه گذاری شاملو، هاتف ابتدا خود بشارت می آورد که خدا گناه میخوارگی را خواهد بخشید. و بعد هم می افزاید که همکار دیگرش سرودش بقیه مژده رحمت را خواهد آورد. همین هاتف در بیت سوم برای اظهار محبت بیشتر، خودش را از زمره مجربان می شمارد، و اصلاً مجال صحبت و تعارف به حافظ نمی دهد! پیداست که عیب کار کجاست. پیغام هاتف خیلی مختصرتر از این حرفها بوده است و در همان مصراع دوم تمام شده است.

رسم الخط

در اینجا هم رسم و روش ثابتی در کار نیست، و عنان قلم رهاست. شاملو محراب را به دو صورت آورده است.

محراب

— واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
— بر می شکنند گوشه محراب اسامت
— قبله حاجت و محراب دعا می بینم
— گوشه محراب ابروی تو می خواهم زیخت

محراب

— جز گوشه ابروی تو مهراب دعا نیست
— که شمع دیده افروزیم در مهراب ابرویت
— ابروی دوست گوشه محراب دولت است
— حافظار در گوشه مهراب می نالد رواست
— محراب ابروی تو حضور نماز من
— جاسی به یاد گوشه مهراب می زدم
— حاتمی رفت که مهراب به فریاد آمد

تصور نکنید مهراب غلط چاپی است، به نظر شاملو مهراب کلمه ای فارسی است و از مهر و سیترا مشتق است. اولاً جای چنین افاضات در دیوان حافظ نیست. ثانیاً چیزی که مسلم است حافظ محراب را به همین صورت نوشته است. ثالثاً اگر شاملو واقعاً چنین اعتقادی دارد چرا تذنبذ به خرج داده است؟

که + او

این کلمه مرکب، در روایت شاملو به سه صورت آمده است: ۱. که او که بکلی سردودست؛ مثلاً در این مصراع: که او به تأیید نظر حل معما سی کرد. ۲. کاو از جمله در این مصراع: کاو مشک تروتو خارداری. ۳. کو که از دو صورت دیگر درست تر است: هرکو نکاشت مهر وز خوبان گلی نچید.

که + آن + که

شاملو کاذبه را به صورت که آن که نوشته است: که آن که در مزرع دل تخم وفا سبز نکرد. ولی کاینچنین را به همین صورت که نوشته شد می نویسد.



کلام آخر درباره حافظ شاملو همان سخنی است که شاملو درباره حافظ فرزاد گفته است: «دریغا که اکنون، پس از آن همه امید و انتظار... تنها خستگی آن همه انتظار آرزومندانه به تن باقی ماند.»
من حافظ را به روایت شاملو نمی خوانم؛ حافظ قزوینی را می خوانم و شعرهای شاملو را.

نصاب الصبیان

همی گوید ابونصر فراهی
کتاب من بخوان گر علم خواهی

همانطور که در موقع خود نوشته آمد پیدا کردن متن منقحی از کتاب نصاب الصبیان واقعاً کار دشواری بود چون با وجود تعدد نسخ و تکثیر طبع، هر نسخه با نسخه دیگر تفاوت‌های چشمگیر و بلکه دست و پاگیر داشت. این بود که باز کمر همت به میان بستم (و بین الهالین هم بگویم که کمر همت برای مبارزه با بزرگی شکم بسیار مفید و مؤثر است) و افتادم به جمع کردن نسخ خطی و چاپی این کتاب مستطاب و شرح‌های گوناگون آن. البته حاصل کار در این مختصر نمی‌گنجد و انشاء الله تعالی در جای دیگر و در موقع مناسبتر، کوششی را که برای تنقیح و تصحیح و تحشیه متن کتاب «نصاب الصبیان» انجام داده‌ام به صورت مستقلی در اختیار طالبان علم و معرفت خواهم گذاشت. جلد اول این تحقیقات بزودی یا بهتر بگویم عنقریب با عنوان «جامع نسخ نصاب الصبیان ابونصر بدرالدین سعود بن ابوبکر بن حسین بن جعفر فراهی سجزی» انتشار خواهد یافت آنهم البته بعون الملک الوهاب. از سیان نسخ متعدد و مرغوبی که در اختیار بود چند نسخه زیر که مشخصات هر یک در زیر بیاید اساس تصحیح ابیات منقول در متن قرار گرفت:

الف: نسخه بمبئی (علاست اختصاری: «بم»)

مشخصات این نسخه چنین است:

صفحه عنوان: «کتاب مستطاب نصاب الصبیان مفسر به سعی و اهتمام عبدجانی محمد یزدی الاردکانی و جناب مستطاب سلالة السادات العظام اشرف الحاج حاجی میرزا اسدالله صاحب تاجر شیرازی دام عزه العالی المعروف به دلال در مطبع گلزار حسینی بمبئی به حلیه طبع آراسته گردید. فی شهر شعبان المعظم سنه ۱۳۲۱ هـ.»

در حاشیه همین صفحه آمده است: «سخفی نامناد که این کتاب مستطاب را جناب مستطاب معارف نصاب ادیب ماهر و اریب قادر و شاعر ساحرالذی سحره حلال و شعره سن العزب الزلال آقا میرزا آقای فرصت شیرازی دام عزه العالی زمان تشریف فرمائی بمبئی تصحیح

فرموده‌اند و بدون غلط است انشاء الله تعالی.»

این کتاب به چاپ سنگی است و در ۸۴ صفحه به قطع وزیری.

اهمیت خاص این کتاب در اشاره‌ای است که به سفر فرصت‌شیرازی (فرصت الممالک) به هندوستان کرده است و اقامت او در بمبئی. با اینکه هیچ یک از محققان و از جمله مرحوم فرصت در مورد وقوع این سفر شکی تا بحال نداشته‌اند معهداً با استناد به این نسخه می‌توان گفت که دیگر جای هیچ شک و تردید نمی‌ماند و سفر مرحوم فرصت به هندوستان اظهر من الشمس است.

ب: نسخه تبریز (علامت اختصاری: «تب»)

مشخصات آن چنین است:

روی جلد: فرهنگ منظوم لغات عربی برای همه مخصوصاً محصلین. شرح نصاب الصبیان تألیف ابونصر فراهی. تبریز. کتابفروشی صابری. جمادی الثانی ۱۳۷۳ مطابق اسفندماه ۱۳۳۲ شمسی با تصحیح و شرح جناب آقای اسیر زامحسن ادیب العلماء تبریزی. مقدمه کتاب چنین آغاز می‌شود: «معلومات انسان عبارت از محفوظات اوست» و بعد نویسنده مقدمه می‌نویسد که «از چندی پیش آرزوی نگارنده این بود که روزی شرح کامل و مفیدی برای این کتاب نفیس تهیه کند و این مطلب را بایکی دو تن از دوستان در میان نهاده و مقدمات کار را نیز تا اندازه‌ای فراهم کرده بود که خوشبختانه دانشمند محترم... مدیر کتابفروشی مژده دادند که فاضل محترم آقای... به وجه احسن و اکمل در انجام این امر توفیق حاصل کرده‌اند. نگارنده با دیدن یادداشتهای فاضل نامبرده بی‌اندازه سرور و شعوف و از نیت خود که بقول یکی از دوستان واجب کفائی بود منصرف شده چه تمام محسنات یک کتاب خوب در همان نسخه... جمع بود... و بالاتر از همه این ارزش را داشت که به خط زیبا و سبک شیوای خود آقای ادیب نامبرده بود.»

دوبیت شعر مورد نظر در صفحه ۹۷ آمده است.

ج- نسخه تهران. گزاردی (علامت اختصاری: «ته»)

روی جلد: کتاب نصاب الصبیان گزاردی با شرح مختصر فارسی و ملحقات به تصحیح جناب آقای کاظم کاشفی خراسانی به دستور آقای حاج سید محمود کتابچی مدیر کتابفروشی علمیه اسلامیة، طهران، خیابان ناصر خسرو بخط زیبایی نسخ نوشته و عکس برداری شد. حق چاپ و گزاردی از روی این نسخه محفوظست. بهاء ۸ ریال.»

در ۳۲ صفحه، کاغذ کاهی. تاریخ طبع در صفحه ۳۲ چنین مذکور افتاده است: «تمام شد کتاب نصاب الصبیان به خط خوشنویس ممتاز احمد نجفی ممتاز زنجانی در دارالخلافة تهران در سنه ۱۳۶۸ هجری، گزاردی بصیرالصنایع.»

شارح فاضل فرماید «که نصاب الصبیان را چون تاج علم الاسماء بر سر نهند» (صفحه دوم). در صفحه اول آمده است «در مجموع این کتاب دو بیست و بیست آمد» که با توجه به نسخ دیگر می‌بایست «دو بیست بیت آمد» صحیح باشد.

دوبیت مورد نظر در این چاپ جزو قطعه بیست و سوم آمده است در بحر الهزج المثنی الاخرب المقبوض الاول (که یقیناً بل محتملاً الازل صحیح است) در صفحه ۲۳.

د- نسخه ذره بيمقدار (علامت اختصاری: «ذره بيمقدار»).

محل طبع ندارد. سنگی. مسمى به «ذرة اليتيمة فى تتمات ذرة الثمينة فى شرح نصاب الصبيان». مؤلف ذره بيمقدار عباس بن محمد رضاء القمى فرمايد باينکه «جمعى کثير و جمى غفير از علماء اعلام کتب متفرقه و مختلفه در ضبط لغات عرب جمع و تاليف نموده کتابى که از برای مبتدى سفيد و نافع بوده باشد کتاب نصاب الصبيان است... که الحق محتاج اليه بر خاص و عام و نظيرش در میان کتب نایاب و چون در نهایت صعوبت و اشکال و طبع فهيم را باعث ملال بود لهذا بسى از فضلا چهره عرايس معانیش را به الفاظ ظاهره گشوده الا آنکه تتبع کافی و تصفح وافى نموده... مگر شرحى که مسمى بذرة الثمينة است که الحق فاضل شارح گوی سبقت از همگان استیلاب نموده و در مضممار سخنورى قصب السبق از پیشکاران ر بوده مگر آنکه اغلب اشعار را سطولا بزبور معانى پیراسته نفر سوده و اکثر لغات را عطل و عاطل گذاشته و چنان رعایت ایجاز و اختصار نموده که فهمیدن معانى آن بر غیر مبتدى و باعث بيمیلی جمعى کثیر شده تا آنکه این ذره بيمقدار عباس بن محمد رضاء القمى عفى الله عنهما حسب الامثال اسر بعضی سوالی قدم جسارت در پیش نهاده بعد از تتبع و تصفح بسیار آنچه از لغات را که محتاج به بیان بود بطرزی سرغوب که مطبوع طباع باشد شرح نموده به شرح مزبور افزودم و آن را به این دریتیم تنمیم نمودم تا نفعش عمیم شود و نامیدم اورا به ذرة اليتيمة فى تتمات ذرة الثمينة...» تاریخ اتمام کتاب شنبه بیستم صفر ۱۳۱۶ هجرى قمرى است و تاریخ تحریر آن نیز همان است. در این متن بعضی سطور دیده سى شود بى آنکه معلوم شود که کدام از حواشى صاحب ذرة الثمينة است و کدام از اضافات مؤلف ذرة اليتيمة و از آن جمله است اشعار زیر در اختیارات اسبوع (ص. ۸۵):

نکو روزیست روز شنبه ار تو
کنى از بهر صید آهنگ جایی
به یکشنبه مبارک باشد ار تو
کنى بنیاد قصرى یا سرائى
سفر کردن دوشنبه سخت نیکو است
نیاید پیش تو آخر بلائى
اگر رگ سیگشائى در سه شنبه
شفایابى نیاید زو خطائى
اگر دارو خورى در چار شنبه
بخور شربت کزو یابى شفائى
قضای حاجتت در پنج شنبه
برای از امیری پادشاهى
به آدینه خدا را یاد سى کن
دگر صحبت بجو از خوش لقائى
و ابیات مورد نظر ما در صفحه ۹۳ آمده است.

ه- قطرات العلوم در شرح نصاب الصبيان (علامت اختصاری: قاف سنگی).

مشخصات آن چنین است: «اسما بعد چنین گوید اقل ابناء العلماء واحوج العباد الى الله الرحيم العبد الجاني عبدالکریم بر ارباب بصیرت و انصاف ظاهر و لایح است که شرح متون عملی است معضل و امری مشکل محتاج به جمع رسائل شتی و وسائل غیر محصی و عقل سلیم و فهم مستقیم خصوصاً کتاب مستطاب نصاب الصبیان که اکثر معانی عباراتش به حجاب غیب متواری و محتجب است زیرا که از هر بحری نهری و از هر شجری نهری را حاوی و علماء اعلام و فضلاء عظام شکرالله مساعیهم بذل مهج و خوص لهج در تشریح لغات و مطالب آن نموده اند لکن به میان حجت پروردگار و اسام روزگار خاتمه الاثمه و غوث الامة خلیفة الرحمن محمد بن الحسن المهدي عجل الله ظهوره کتاب قطرات در شرح نصاب از تألیفات جناب مستطاب شریعتدار عمدة الفضلاء و فخر الادباء اوثق الثقة ملك النحاة آقای وثوق العلماء سلمه الله تعالی جامع قواعد شریفه و زوائد لطیفه و شواهد قرانی و دلائل فرقانی و ملحقات رشیقة و منضمات انیقة از بین شروح ممتاز است امتیاز دره از ذره سعی و اهتمام در تصحیح لغات آن مبذول داشته خصوصاً لغات مثلثه در خاتمه آنچه سابق به طبع رسیده ناقص و غلط و غیر نافع بود باقی اشعار را جمع آوری نموده همت به اصلاح آن گماشت و بعضی از اشعار از آن که موافق لغة نبود تبدیل به شعر دیگر که الفاظش موافق لغت بود نمود امید است محل وثوق علماء و اعتماد فضلاء شود و چون بحار علوم بیکران [و] غوص در تمام آنها غیر مقدور لذا از هر بحری قطره ای بقدر فهم خود اخذ نموده مجموعه را به قطرات موسوم مع ذلك به جهل لدنی خود مدعن و معترف است ازاله الله عنا بکرمة انه جواد کریم. بانی طبع این اوراق شریف جناب مستطاب عمدة التجار وزبدة الاخیار ثمره شجرة بزرگی المبری عن کل شیئی الاقا میرزا حسین ولد ارجمند جناب مستطاب عمدة الارکان آقا میرزا بابا تاجر کاشانی ساکن طهران ...» و مؤلف در تاریخ اتمام کتاب فرماید:

ای پسر ظن سوء و بخل و حسد
 گریدل هست سوز تو بیخش
 سال تاریخ ارنداند شیخ
 بشنوا ز من مگوی تو بیخش
 یکی آمد درون و کرد رقم
 «قطرات وثوق تاریخش ۱۳۲۳»

مزایای قطرات برنسخ دیگر چند است و آنهم به شرح ذیل:

- الف- شارح عمدة الفضلاء و فخر الادباء به «جهل لدنی خود مدعن و معترف» است.
- ب- در آغاز کتاب، کشف الابیات بدست داده شده به «جهت سهولت یافتن و ضبط»
- ج- صورت کتبی که «احقر المؤلفین هنگام تحریر این کتاب... جمع آوری نموده و» حین التالیف و الترمیق و التوضیح و التصحیح آنها را تمسک اعتبار خود «ساخته» و ساخت کلمات را از غبار شبهات پرداخته «بدست داده شده. این صورت بیش از ۲۹ جلد کتاب را شامل می شود.
- د- کتاب، غلط نامه ای در پایان دارد و به این مناسبت مؤلف نام کامل کتاب خود را که در صفحه دوم «الکتاب المستطاب مسمی بقطرات» ذکر شده روشن می کند و معلوم می شود که نام کتاب «قطرات» نیست و «قطرات العلوم» است.

۵- در آغاز و انجام کتاب دو ورق خطی صحافی شده است که اهمیت این نسخه را صد چندان می‌کند. این دو ورق یقیناً بل احتمالاً بعد از طبع کتاب نوشته شده و در حین صحافی به اصل کتاب اضافه شده است. در صفحه اول که در صدر کتاب است دو تاریخ تحریر دیده می‌شود: لیل دوشنبه ۱۰ شهر (نام ماه ندارد) ۱۳۳۵ و در جای دیگر لیل شنبه چهاردهم شهر ربیع الثانی (قید سال ندارد). در این صفحه سه شعر قلمی شده است به این شرح و ترتیب: بالای صفحه با مرکب بنفش و قلم نئین و خط ناسرغوب: بسمه مبارک استخاره‌ها

یکی نیک و دو بد باشد سه از محنت برآمد کار
 چهارم سعد پنجم نحس و شش خوب است ولی دشوار
 زهفتم کام دل یابی مرادت می‌شود حاصل
 زهشتم خوب باشد لیک بعد از مدت بسیار
 در میان صفحه سمت چپ و با مرکب سیاه نزدیک به بنفش:
 معما

آن چیست که در بادیه منزل دارد
 سیصد سر و پا دویست گردن دارد
 با بیست شکم شش کمر و سیصد پا
 هر کس که بگوید عقل روشن دارد

(خرگوش به حساب حروف)

و در پایین صفحه از چپ به راست و با همان مرکب:
 آن چیست که ویرا نخورد هرگز
 گر سرد خورد قوی شود او را تن
 نرم است و لطیف است ولی خوردن وی
 نه دست بکار آید و نه لب نه دهن

و اضافه می‌فرساید: «بعضی مثال به شهادت زدند لیکن پیش از حسین، بعد از حسین او را تن قوی شود و زن نا امید است و بعضی به اجتهاد مثال زدند که آن را هم زن مانع است.»
 در صفحه دوم قسمت بالا:

«از جهت ایمن بودن از شر شیطان و خلأ و اگر کسی در زندان باشد به این آیات شریفه مداومت نماید خلاصی می‌یابد آیاتیکه در هر آیه ده قاف است. آیه اول در سوره بقره است... آیه دوم...» الی آخر.

و پایین صفحه، اسامی بعضی کتب قدیمه. صفحات سوم و چهارم هم اسامی بعضی کتب قدیمی را حاوی است.

و — مالک این نسخه که به قطع وزیری در مطبعه سیرزاعلی در سنه ۱۳۲۴ ه. ق. به چاپ سنگی رسیده به درستی معلوم نیست.

در ص. اول خطی، نویسنده «الفقیرالعباد محمدعلی» امضاء می‌کند.
 در ص. دوم خطی نوشته شده است: «این کتاب مال آقاشیخ محمد [یک کلمه لایقرء] روی

این جمله خط کشیده شده است.

درص. سی و پنجم، نام صاحب کتاب با مرکب نوشته بوده است که مع التأسف کسی آنرا لیسیده است شاید کار یکی از مستشرقین باشد و در هر حال خوشبختانه هنوز هم سه کلمه «این کتاب مال...» خوانده می شود.

درص. ۵۳، حاشیه بالای صفحه به خط ناپخته ای نوشته شده: «این کتاب مال است...»

درص. ۵۴، حاشیه بالای صفحه و با مداد: «این کتاب مال حسین آقا اندری»

درص. ۵۵، حاشیه بالای صفحه با مرکب و به خطی ناپخته: «این کتاب مال

آشیش محمد چاکر علی».

درص. ۷۲، حاشیه بالای صفحه، با قلم و با خطی بسیار پخته تر از خطهای

گذشته: «این کتاب مال آشیش محمد علی چاکر احمد».

درص. ۷۷، حاشیه بالای صفحه دوبار مهور شده است که یکی ناخوانا است و در

آن دیگری لفظ «حسین» خوانده می شود.

درص. ۱۲۹، حاشیه بالای صفحه: «این کتاب مال آقاشیش محمد علی ولد حاجی

شیخ احمد چاکر حسین».

درص. ۲۴۰، حاشیه بالای صفحه با جوهر آبی: «این کتاب مال آقاشیش محمد».

به این ترتیب باید گفت که به احتمال قریب به یقین نام و مشخصات مالک «قطرات» معلوم نیست و مگر به کمک تتبعات و تفحصات بیشتر، نمی توان به درستی روشن کرد که محمد علی، آقاشیش محمد، آشیش محمد چاکر علی، حسین آقا اندری، آشیش محمد علی چاکر احمد، حسین، شیخ محمد علی ولد حاجی شیخ احمد چاکر حسین نامهای مختلف مالک یا نامهای مالکان مختلف و احیاناً متوالی این نسخه بوده است. بر عهده اهل علم است که هویت دقیق مالک این کتاب را که احتمالاً وبل یقیناً از فضلا و بلکه هم از حمقای طلاب بوده به درستی آشکار سازند. در حال حاضر اطلاعات ما درباره مالک کتاب را چنین می توان خلاصه نمود: در قرن چهاردهم هجری قمری می زیسته و آنها هم به فقر و مسکنت، گرفتار و پابند عهد و عیال نبوده و به انزوا و تنهایی روزگار را می گذرانده. خط بد، فهم محدود و درایت و کفایت فراوان داشته و آینده ای درخشان در انتظار او بوده و شاید هنوز هم هست و هر کجا هست سلامت دارش.

ز — مزایای «قطرات» و ثوق العلماء چنانست که به وصف نمی گنجد و از آن جمله در

شرح «غراب زاغ و هزار است عندلیب و کعبیت» فرماید: [نقطه گذاری از این مصحح است. عفی الله عنه] «غراب فی قوله تعالی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب. زاغ و آن بر وزن باغ مرغیست سیاه و منقار سرخی دارد جمع کثره آن غربان بالکسر و جمع قله آن اغربه. از اقسام غراب یکی غراب اعصم است که در بال او پر سفیدی هست. بعضی گفتند شکم آن سفید است و بعضی گفتند بزرگ است و دو بال سفید دارد و بعضی گفتند دو پای او سفید است و آن کم یاب است. عربها می گویند فلان اعز من الغراب الاعصم و در خبر است که زن صالحه مثل غراب اعصم کمیاب است و از اقسام غراب یکی غراب البین است و آن بر دو قسم است قسمی کوچک و معروف است به رنگ و ضعیف بودن و قسم دیگر می آید در خانه هائیکه صاحبان آن رحلت کرده باشند. صدای حزینی دارد مثل مصیبت زده نوحه می کند و صدا

می‌کند بین دوستان و رفقا که دور هم جمعند و خبر از تفرقه آنها می‌دهد و هرگاه منزلی را آباد به بیند بشارت به خرابی آن می‌دهد و اگر پیاده به بیند او را بشارت می‌دهد نزدیکی منازل و از این جهت او را غراب بین گویند که بین بمعنی فراقست و او صیحه به فراق می‌زند. گفتند بچه غراب وقتی از تخم بیرون می‌آید مثل پیه سفید است چون غراب او را به بیند از او فرار کند و دانه به او ندهد، خداوند پشه‌ای را می‌فرستد به جهت آنکه بچه غراب بد بو است بر او می‌نشیند. پس پشه را پیدا می‌کند و می‌خورد تا بالهای او بیرون آید و سیاه شود. آنوقت پدر و مادر او می‌آیند. از جمله حیوانات که عمر او طولانی، یکی غراب است و حدت نظر دارد که در هوا از مسافت بعیده گوشت و استخوان را می‌بیند و جماع او به حدی پنهان است که مثل شده: اخفی سفاداً من الغراب بلکه بعضی گفتند جماع او به مطاعمه است چنانکه چلبی در حواشی خود بر بیان مطول گفته: قیل ان الغراب یخفی سفاده و قیل لیس له الا المطاعمة و سفاد جستن نر به ساده است. غرض آن است وقتی دانه در دهان ماده خود می‌گذارد آبی از اندرون او منتقل به اندرون ماده می‌شود یا وقتی متقار خود را به متقار ماده داخل می‌کند انتقال آب می‌شود و فی کلام مولینا امیرالمومنین ع. ان صح ما نقل انه لا سفاد فی الطاوس فلیس اعرب من مطاعمة الغراب، و در حدیث است تعلموا من الغراب ثلث خصال وعد منها استتاره بالسفاد و هو بالكسر نزو الذکر علی الانثی (دویم) حذر الخلاق سیم آنکه ذخیره نهد و کلاغ در خوف معروف است: جوجه خود را وصیت کرد هر که سنگی بر دارد از بنی آدم، بگریز. گفت قبل از برداشتن سنگ می‌گریزم... عندلیب به فتح عین و دال و کسر لام، هزارستان. کعبیت به ضم کاف و فتح عین مهمله و سکون یاء حطی ثم تاء قرشت، هزارستان» صفحه ۹۷ - ۹۶

ح - از مزایای دیگر آنکه قطعه «سوش و بقر و پلنگ و خرگوش شمار» در این نسخه اصلاً و ابداً مذکور نیفتاده است.

ط - در قطعه ۳۴ (صفحات ۱۸۳ - ۱۸۲)، دو بیت شعر حاوی نامهای سالهای ترکی ذکر شده است.

و. نسخه تبریز سربی (علاست اختصاری: «قاف سربی»)

قطرات در شرح نصاب» تالیف ادیب بازع عبدالله بن محمد حسن خوراسکانی اصفهانی. چاپ سربی. وزیری. تبریز. کتابفروشی صابری. رجب ۱۳۸۷ هجری قمری. همان «قاف سنگی» است که بدون مقدمه، کشف الابیات، فهرست ساختن و غلطنامه، با چاپ سربی طبع گردیده است.

ز. نسخه برلن (علاست اختصاری «بر»)

کتاب نصاب الصبیان تالیف ابونصر محمد بدرالدین فراهی. برلین، [چاپخانه شرکت کاویانی]. چاپ سربی. ۱۳۴۱ ه. ق. / ۱۹۲۳ م. قطع رقعی، ۶۹+۳ صفحه مقدمه. مقدمه ذ. ب. امضاء شده است که احتمالاً بل یقیناً حروف اول نام استاد فرزانه ذبیح بهروز است. شرح و تفسیر ندارد. علاوه بر اشعار اصلی، اضافات و ملحقات دارد.

ح. نسخه برلن تهران (علامت اختصاری «برته»)

نصاب الصبیان بر اساس طبع برلین. تهران. اشرفی. چاپ اول. ۱۳۴۸ ه. ش. ۱۸۳ ص. ۶۹ صفحه کتاب همان متن افست شده «بر» است. مصحح براین اصل، مقدمه، ملحقات و فهرس لغات (از ص ۶۹ تا ۱۸۳) را افزوده است و بیشتر لغات را هم تعریب نموده است.

ط. نسخه تهران- سنگی (علامت اختصاری: «ته سنگی»)

«هذا کتاب شرح نصاب الصبیان» که «بحمدالله و المنه الله در زمان خجسته روزگار فرخنده آثار ملک الملوک عجم وارث ملک دیهیم و جم خل الله فی الارضین قهرمان الماء والظین کاسر الاصنام والمشرکین ناصر الاسلام والمسلمین المجاهد فی مناہج الدین المتمسک بحبل الله المتین السلطان بن السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان خلد الله سلکة و شید الله دولته..... از زاویه خمول و پرده غیب چون خورشید عالم آراگشت». «اما بعد اقل عباد الله و احوجهم الی رحمته المذنب الجانی ابن محمد رضا الشریف محمد حسین الطالقانی صورت این مدعا را بر سراپای ضمائر خورشید نظایر ارباب فطنت و ذکا چنین چهره نما می گرداند که چون بعضی از دوستان یقینی و برادران دینی این قصیر بی بضاعت و حقیر بی استطاعت تکلیف نمودند که رساله نصاب الصبیان را که گفته حضرت مولانا اعظم خواجه ابونصر فرماید است که فهم عبارات و لغات مشکله آن بر رأی ادراک قاصران نظر ظاهر بین است به شرح مشروحي که به مشاطگی استعارات و کنایات لطیفه اش نقاب حجاب از چهره شاهد مقصود گشوده گردد نوشته شود و قضاء حوائج اخوان بر ذمه اهل ایمان لازم بل فرض و مستحتم است لهذا جرئت بر شرح کتاب مذکور نموده عقد لغات مشکله اش را به ناخن فکرت گشاده و قدری از علم عروض را به مناسبت ذکر محور در آن دخل داده سبب تزیین و تقطیع قامت قابلیت عرایس عباراتش گردیده و من الله الاعانة و التوفیق.» تهران. بسعی و اهتمام عالی مرتبت نیکو فطرت شهدی سیف الله صحاف طهرانی در کارخانه استاد الماهر سلالة السادات آقاسید اسدالله خلف مرحوم آقاسیر باقر طهرانی صورت اتمام یافت «فی سنة ۱۳۱۰»

تا صفحه ۱۸۰، صفحات مرتباً شماره گذاری شده است و از آن به بعد که خودنیمی از کتاب است صفحات شماره ندارد.

علاوه بر همه محاسن آشکار و پنهان، اهمیت خاص «ته سنگی» از آنروست که نخستین کس یا یکی از نخستین کسانی که «سعی و اهتمام» را به صورت یکی از تخصصهای مهم علمی و تحقیقی جهان و ایران در آورده است اعنی «عالی مرتبت نیکو فطرت شهدی سیف الله صحاف طهرانی» را به ما می شناساند و همچنین نقاب نسیان از چهره یکی از پیش آهنگان صنعت جدید «استاد الماهر سلالة السادات العظام آقاسید اسدالله خلف مرحوم آقاسیر باقر طهرانی» بر میدارد. باشد تا اهل همت، با سعی بذیل خود، این دو سیمای تابناک را هم از غبار گذشت زمان پاک گردانند.

و در ختم کلام به نقل از منظومه شیرینی به اسم «مصاب» به گفته بهروز، ساخته «سیرزا نظام از ادبا و عرفای دوره ناصری»:

خواهمت از بسام افتی چهار عضوت بشکند
جید گردن، صدر سینه، رکه زانو، رأس سر

بعدالتحریر: در فایده استعمال «بین‌الهللین» به مثابه گامی در راه ریاضی گردانیدن آثار منشور و در ضرورت تاریخی و وجودی «نظریه عمومی نصابیت» (و در بیشتر نسخ قدیم: نظریه نصابیت عمومی)

آنچه گذشت قسمتی از ضمایم و ملحقات کتاب مستطاب «سیچقان نیل» است. ضمیمه دیگر این کتاب واقعاً مستطاب پیش از این در «الفا» به حلیه طبع آراسته گردید. مؤلف البته محترم و صد البته واضح است که دانشمند (پیکانی در او کتابی چند)، در تحریر اثر بی بدیل خود زحمات فراوان ورنج‌های بیشمار دیده است و در صفحات پیشین نتایج قسمتی از زحماتی که در تنقیح و تصحیح دوبیت از آیات «نصاب الصبیان» بر خود روا داشته است به علانیه مشهود است. اکنون که زمانی چند از تحریر و تسوید این تحقیقات و تتبعات می‌گذرد «سیچقان نیل» همچنان دستنویس مانده است تا گنجینه نسخ خطی را غنای بیشتری بخشد اما گذشت ایام نه فقط مؤلف را بیش از پیش در حسرت ایام رفته و عمر تلف کرده فرو برده است و لذت انتظار مضارع مستقبل بعید را گوارا تر نموده است بلکه معنای عمیق و دقیق نصاب‌گیری/ نصاب‌انگاری نصاب مداری / نصاب پنداری/ نصاب‌گیری/ نصاب باوری/ نصاب خیالی/ نصاب فکری / نصاب ذکری / نصاب‌نگری / نصاب پردازی / نصاب آمایی / نصاب پیمایی / نصاب اندیشی نصابیت را (و فارسی شکر است و اگر حفاظت محیط‌زیستی‌های بنگلادشی بگذارند که این قند پارسی به بنگاله برود البته که در طرفه‌العینی شکرشکن شوند همه طوطیان هند و چه وامصیبتایی می‌شود برای آن خانم خانم‌های هندی در این روزگار بمب‌ترکانی و اخته‌سازی و قداره‌کشی و طوطی‌سازی و فیه تأمل: پس بدرستی که چگونه است نقش التفکک الذری در انکشاف اقتصادی مثنی لخت و عور و برهنه. و چه خوش‌گفت آن کلنل پا کزاد که عجب منظره زیبایی دارد انفجار اتمی! و خدا ببخشاید گناهان همه ساکنان هیر و شیما را به معنویت شرقی هند. و برو که آمدم کاین هنوز از نتایج سحر است و سانجی از هم اکنون یک‌شنبه ره صدساله می‌رود. آنهم در دستی کلید خانه‌های نوساخته، این ره‌آورد رشد اقتصادی، و در دست دیگر سندان اخته‌سازی. رقصی چنین میانه میدانم آرزوست)...

در هر حال به این‌جاریسیده بودیم که الان که خوب بر سر جوی نشسته‌ام که هم گذر عمر را به بینم و هم حسرت ایام گذشته را بخورم (خلق الله! چه صنایعی؟ تفریق سعدی و حافظ، تداعی معانی: بررسی جوی نشستن و بر سر خشت نشستن، و بعد هم عمر را دیدن و حسرت را خوردن و این همه در یک جمله و آنهم بغتةً. این هم دسته‌گلی نثار آنها که نمی‌دانند هنوز هستند نالقان اندر عراق عجم...) و هم از تصور آینده‌های درخشان آب‌دهنم را قورت بدهم (ضمن مواظبت از اینکه آب در گلویم نجهد و به سرفه نیفتم و در عین حال زیر بار این همه مسئولیت هم شانه خالی نکنم. برو کار می‌کن مگو چیست کار! که سرمایه جاودانی است کار. البته غافل

نباشید که اینجا هم حقه را به بشریت زده‌ایم و در همین یک‌بیت قضیهٔ افسانه‌ای کار و سرمایه را به نحو روشنی حل کرده‌ایم. سرمایه همان کار است که جاودانی شده و کار هم همان سرمایه است که جاودانی شده. کارگران سرمایه‌داران غیرجاودانی هستند و سرمایه‌داران کارگران جاودان. پس این تضاد هم وارداتی است، ماکه از این چیزها نداشتیم. این آن بوده و آن این. همه چیز در همه چیز هم هست و هم نیست و رودخانه هم هست و هم نیست و مابقی قضایا از «چرخ با این اختران» تا «صورتی در زبردرد...» واقعاً که چه دریایی است این کولتور شرقی! پراز درو صدف و هر صدفی آبستن چندین مروارید و هر مرواریدی درشت‌تر از چشمهای از حدقه درآوردهٔ خلق الله و چه درآوردنی‌انهم با چه معنویت. و باز هم چه دریایی و با چه کنار دریایی! بی‌نظیر و بی‌بدیل، با آفتاب سوزان تابستانی و پر از ماسهٔ نرم باستانی و حوری و غلمان پیه‌گرفته نفتالو و پشمالو. به راستی خداوندی که کنار این دریا لمیدن دارد! و بترکد چشم حسود! ماشاء الله لاحول ولاقوة الا بالله. و رأس الحکمة مضافة الله! و من تأنی ادرک ماتمنی. اینهم از امثال و حکم چای لیتون! می‌بینم که جای آن دارد که ارج و قدر ابونصر بدرالدین مسعود بن ابوبکر حسین بن جعفر فراهی سجزی را بهتر و بیشتر بشناسیم. تالاری، راهی، چهارراهی، بزرگراهی میان‌بری، بن‌بستی، کوچه‌ای، بازاری، نشستی، سمیناری، جشنواره‌ای، جایزه‌ای، تندیس‌ی برایش درست کنیم. مردی از اعماق قرون فریاد برمی‌آورد که «نصاب من بخوان‌گر علم خواهی» و ماکه علم می‌خواهیم نصاب نمی‌خوانیم. چرا؟ مسئله این است! بریدگی فرهنگی؟ جنوب زدگی؟ شمال باوری؟ باختر ویاری؟ از خود بیگانگی؟ که هر چه کرد با من آشنا کرد! چشممان به دست ایلپچ و حواریون، که در علم آموزی نوآوری کنند و از مکتب‌زدایی جامعه گفتگو کنند و ابونصر و نصابش را به طاق نسیان (از توابع طاق بستان) سپرده‌ایم.

این رفتاری شایسته نیست. بی‌اثم و از رهنمودهای ابونصر فراهی استفاده کنیم: اساس روش علم‌آموزی، به شعر در آوردن علم است. علم منظوم یا نظم معلوم. علم منظوم، علم بی‌بند و بار نیست. علمی است که قافیه را رعایت می‌کند، علمی است متعهد، متعهد به رعایت قافیه (پس قضیه تعهد هم حل شد). رعایت قافیه یعنی ضرورت سکنهٔ شعری، ضرورت کوتاه آمدن، ضرورت سر مطلب را به رعایت قافیه درزگرفتن و در نتیجه علم منظوم می‌شود علم بی‌حشو و زواید، بی‌پر حرفی، علم کلمات قصار، علم دور از شک و تردید، علم سربه‌زیر، علم سر به راه، علم مفید، علم مقفی و مقبیز، علم بی‌اگر، علم بی‌فرض، علم بی‌بحث. اصلاً علم‌الیقین (و سر از عرفان در آوردیم که پای استدلالیان...).

و نه اینکه علم فرزند فکر است پس فکر‌الیقین. آنوقت است که روشنفکر می‌شود، روشن‌علم آنهم روشن‌علم مقفی. و آفتاب آمد دلیل آفتاب. و به به از آفتاب عالم‌تاب!

البته معاندان ممکن است بگویند درست است که قافیه، فراگیری مطلب را آسان می‌کند اما بیان مطلب را هم دشوارتر می‌سازد. رعایت قافیه موجب می‌شود که از سر و ته مطالب علمی کاسته شود، عمده‌ها بیاید و خرده‌ها بماند. قواعد قافیه پیدا کند و مستثنیات دچار تنگی قافیه شود. و پاسخ این است که دست بر قضا همین است که خوب است و چه می‌شود بهتر از این. بنابراین بر اساس این برداشت فراهی می‌توان نظریهٔ عمومی در بارهٔ علم‌آموزی و تعلیم بیان کرد: همه چیز را به شعر درآوردن، همه چیز را به نظم کشیدن و ازینراه همه کس را

عالم کردن و علم را در هر سوراخ و سنبه‌ای فروکردن. البته به کوری چشم معاندان، دریای وسیع عروض فارسی و دریای در حال گسترش شعر نو هر مشکلی را از سر راه این تلفیق ذوقیات و علمیات برمی‌دارد، از خشکی علم و مباحث علمی می‌کاهد و عالمان و متعلمان را تر و تازه می‌کند و شاعران و ناظران را هم. تفاوت میان رشته‌های علمی و ادبی از میان می‌رود. ادبی علمی می‌شود و علمی ادبی و همه عرفانی. دنیایی یکدست مملو از عالمان شاعر و شاعران عالم و چه مشاعره‌ای می‌کنند این خیل عظیم منظوم دانان و منظوم پردازان. و «دستمال من حریره» طلایه دار این قافله نیست؟ بر منکرش لعنت و به شعر بشمار. و باز هم لاحول و لا قوة الا بالله. البته که نبوغ و ذوق عامه تا بحال از چنین روشی غافل نبوده است (و اینجا هم برج عاج نشستگان بوده‌اند که از این مقوله هم غافل مانده‌اند. ایکبیرها!). مگر نه این است که اصول نقاشی از پیری می‌توگرفته تا کلاسیک و مدرن و ماوراء مدرن، و بعد هم همه اصول و فروع هنرهای گرافیکی را حکمت عامه در شعری خلاصه کرده است از آنجا که

چشم چشم، دو ابرو دهن و دماغ یه گردو

تا آنجا که «این آقا چقدر قشنگه». همه نقاشی منظوم. آنهم با دیدی سرشار از خوش بینی و حاکی از قشنگی و به دور از زشتی!

بنابراین جوانه‌های نظریه نصیبت عمومی در فرهنگ عامه هم بوده است حالا ما می‌تیم که باید با الهام از سنن خودمان، کلک قضیه را بکنیم و تعزیه وار دنیایی را به اعجاب فروبریم البته این را هم باید بگویم که تفحصات مقدماتی و سرانگشتی این نگارنده روشن می‌کند که در این زمینه هم پیشگامانی بوده‌اند مثلاً فرهاد میرزا معتمدالدوله گوینده «نصاب انگلیسی به فارسی» که بارنخست در ۱۲۶۹ قمری چاپ سربی شده و بعد هم سراینده «خرده فرهنگ یا لغت منظوم فارسی و فرانسه، دارای واژه‌هایی که همه را و همه جا به کار آید، بویزه نوباوگان نوآموز را در آغاز کار». این «هدیه ناچیز به نوباوگان نوآموز» که «همه حقوقش محفوظ است» و در ۱۳۱۸ در بلدة طيبة تهران «به موجب پروانه شماره ۱۰۰ وزارت فرهنگ به چاپ رسیده» است چنان طراوت و حلاوتی دارد که حتی در فراگرفتن زبان فرانسوی یار و یاور و ویکتور هوگو می‌توانست باشد. باز هم آفتاب آمد دلیل ماهتاب:

در بحر خفیف بر وزن فعلاتن مفاعلتن فعلن:

«دوسمان» خوش خوشک، «لایا» آنجا

«رارسان» کم کم، «ایسی» است اینجا

و از بحر تقارب بر وزن فعولن فعولن فعولن:

«سیل» آسمان، «ار» هوا، «تر» زمین

«پلانت» سیاره، «پلاس» است جای.

و در بحر رمل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن:

چار فصل «اته»، «اتن»، «ایور»، «پرتان» تا بهار

ماهها را هم در این بیت پسین بشنو تمام

ژانویه، فوریه، مارس، آوریل و مه، ژوئن و ژوئی

یه و «او»، سپتامبر و اکتبر و نوامبر است و دسام.

و نصاب مازندرانی: «یا مازندران و حرف با معنی تماشا کن». وای دریغ که نسخه منحصر بفرد آن را که خاله پیرم به فراچنگ آورده بود در سنین صباوت از دست دادم. و نصاب ترکی و حتماً نصابهای دیگر. چه استبعادی دارد: نصاب روسی، نصاب سواحلی، نصاب اسپرانتو، بلکه اینها هم باشد (محقق گرانمایه‌ای در همین سنوات اخیر فهرستی از نصاب‌آوری‌ها فراهم آورده و در یکی از مجلات به چاپ رسانده. مع التأسف در هنگام تحریر این سطور مراجعه مجدد به این مقاله میسور نگردید).

و بالاخره «نصاب الرجال» میرزا محمود و قارالسلطنه اورنگ، فرزندزاده وصال شیرازی که در اثر خود «به لغات مصطلح اجتماعی و سیاسی این عصر که مفهوم واقعی خود را از دست داده و احياناً معنی نقیض خود را گرفته اشاره کرده» (شیراز. معرفت. بی. تا.)

چوسبک شعر اساتید گشته بیمقدار	دهم به طرز نوین نظم لؤلؤ شهوار
نصاب صبیان شد کهنه وین لغات جدید	بخوان بچشم تأسل بذهن خویش سپار
لغات دوره مشروطه است و آزادی	بغیر مستبد آن را نمی کند انکار
بساز مطرب مجلس به نغمه بم وزیر	ز بحر سجدت و تقطیع تازه این اشعار
بم و بم و بم و بم بم بم و بم و بم	نت است و کوک پیانو بدین ترانه بیار
وطن پرست قلیل و وطن فروش کثیر	امین و مصلح کمیاب و فتنه جو بسیار
دروغگو متمدن، شجاع بی انصاف	قوی است مرد ستمگر ضعیف بی آزار
محط فاسد و افراد خلق بی تکلیف	خیال چیست پریشان و زندگی دشوار
درست رنجبر و نادرست راحت خواه	شکسته قلب خردمند و خاطر احرار

و یا

سینه پر کینه است و دل پولاد و شفقت حرف مفت

سردسی ظلم و ستروت کشتن و هستی هدر

چهار چیز است امتیاز ما ز اقوام و سائل

کله بی سخ، چانه بی حس چشم کور و گوش کر

و بالاخره این اتو کریتیک سازنده:

جنحه احسان و جنایت کار خیر حرف حق کفر است و کافر کیست سن

همه این کوششها نشان می دهد که پیش از این هم، کسانی به درک مقام علمی و پیام نظمی ابونصر نایل آمده بودند و در بهره گیری از آن کوششهایی هم کرده اند و اینجا هم نقص سازمان دهی و مدیریت باعث شده که امکانات از دست برود (توجه: ضرورت ایجاد دوره آموزشی مدیریت نصابی).

پس، به پیش تا بسوی نصاب خویش! کمپیوتر را بروزن «فعالتن مفاعلن فعلن» بیاموزانیم و برنامه ریزی را بروزن «مستفعلن مستفعلن مستفعلن» که همان بحر رجز است و حال را هم در باب رجز و آینده نگری را در بحر مضارع «مستفعلن فعولن مستفعلن فعولن». و چه آینده مضروب و چه ضرب شیش و هشتی که باز هم ایها الناس «دستمال من حریره» و جهان جای تن آسایی نیست. برو کار میکن مگو چیست کار... و مگو چیست کار، مگو چیست، مگو... که نظریه عمومی نصایب نگفتنی بجا نگذاشته. همه چیز گفته آید منظوم و هم کس به نظم

کشیده شود و نظم را در چهارده صیغه ماضی و چهارده صیغه مضارع و شش صیغه امر حاضر و شش صیغه نهی لازم و متعدی، معلوم و مجهول، در ابواب ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید صرف کنیم، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه به فعل، افعال التفضیل بسازیم، جمع ببندیم، جمع مکسر و جمع در جمع و جمع در حالت رفعی و نصبی و جری. و همینطور با دنیای منظوم خود دست به گریبان باشیم. «ناظران آمدند با تعظیم». ناظم زنگ را زد. و زنگ گفت دنگ، دنگ، دنگ، و زنگ، ناقوس است. و نام کتاب مرحوم همینگوی چنین است: «ناقوس عزای که را به صدا در می آورند؟» گاگا گاگاری کوپر؟ روان گوسفند از وی بنالید. و زنگ، زنگ تاریخ است و موقع، موقع حضور و غیاب. «کی مرده کی بجاست!» بشر انکشافی صدا در می دهد: «هرگز وجود حاضر و غایب شنیده ای». هر اقلیطوسی های ورزیده! «خیزید و خز آرید که هنگام خزان است». و برای راحتی وجدان همه بشرهای انکشافی که با نگرانی و دقت دنبال سابقه تاریخی و رفاقت قافله و شراکت سارق هستند این تک بیت از روانشاد صادق هدایت که به روشنی و شیوایی می تواند نشانه ای باشد از دامنه اعمال و زمینه اجرا و دورنمای نتایج و چشم انداز عواقب نظریه نصابیت عمومی:

شد کلوب و کافه و جایی و قبرستان کنون
باشگاه و داشگاه و شاشگاه و لاشگاه

یا اولوالابصار! اینهم صحنه هدایت بر پای نظریه نصابیت عمومی و ارائه طریقی برای اقتناع اذهان مالا مال از تردید و غرق در دیدار نیمه خالی. هدایت، هدایت «دریغاکه بار دگر شام شد». هدایت آوازگزمه های «شراب سلک ری خوریم»، هدایت شبی که «پاورچین پاورچین می رفت». هدایت خودسان. هدایت زهر خندها و پوزخندها و ریشخندها. هدایت از «وغ وغ ساهاب» تا «بوف کور». دیگر تا «بوف کور» نصابیزه نشده بس کنیم. و به اقتدای صنعت ردالعجزالی الصدر، این گفته صاحب بدل بیدل قزوینی، به نقل از کتاب بی بدیل قصص العلماء:

معنعن ریش او از بس طویل است
که از سیچقان الی تنگوزئیل است

«ناست دو سوسماره هی می تراشه، هی می تراشه هی می تراشه» و چه تراشیدنی!

و باز هم

بعون الملك الوهاب

کتب فقیر الحقیر تراب اقدام جمیع المحققین و المتبعین
هر که خواند دعا طمع دارم زآنکه من بنده گنهکارم
گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک
بگذار نیک، بردار نیک، ایستار نیک
نیکو شمایل و نیکو خصایل
خود این بنده کمترین
الیا هو حکمتانیک
(علی همدانی سابق)

کتاب

الفبا

جلد ششم

به

همت

غلامحسین ساعدی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۴۶-۱۰/۲/۲۵۳۶

چاپ کتابخانه سپهر-تهران

