

یادنامه شاهرخ مسکوب
یادنامه شاهرخ مسکوب

یادنامه‌ی شاهرخ مسکوب

فهرست

مسکوب اقلیم حضور بود-داریوش شایگان

۴

خاطراتی از شاهرخ-حسن کامشاد

۶

زادگاه زاینده در رؤیای مسافر کوچیده از وطن: تحلیلی از سه اثر

شاهرخ مسکوب در غربت-احمد حکیمی حکاک

۲۱

مسکوب در سوگ سیاوش-احمد کاظمی موسوی

۳۴

طنز و تند زبانی سیاسی در دوره‌ی مشروطه-محمد علی همایون کاتوزیان

۴۶

شاهرخ مسکوب: شاهین بلند پرواز اندیشه و فرهنگ-جلیل دوستخواه

۷۰

نقش نمادین گیاه و گیسو در سوگواری های بختیاری-بیژن شاهرادی

۸۳

سخن در جان مسکوب-فرنکیس حبیبی

۱۰۰

نمونه‌ی ناب و نادر روشنفکر ایرانی-رامین جهانگللو

۱۰۷

شاهرخ مسکوب؛ فراتر از کلاسهای روشنفکری-سیروس علی نژاد

۱۱۱

یادی از شاهرخ مسکوب-ناصر زراعتی

۱۱۶

گزیده ها:

نامه ها

۱۲۶

یادداشت ها

۱۵۳

نوشته ها:

ملاحظاتى درباره خاطرات مبارزان حزب توده ایران - ۱۷۵

ملاحظاتى درباره‌ى شاهنامه‌ى فردوسى - ۱۹۴

شاهنامه و تاریخ - ۲۰۰

زمان و سرنوشت در شاهنامه - ۲۳۰

تأملی در اخلاق : از اوستا به شاهنامه - ۲۵۸

تفاوت بنیادی زبان شریعت و طریقت، - ۲۷۵

شعرها

۲۸۰

آخرین پرسش و پاسخ با شاهرخ مسکوب

۲۸۵

کتابنامه

۲۹۷



مسکوب اقلیم حضور بود

داریوش شایگان

قرار نبود در این جلسه سخنرانی کنم ولی چون دوست نزدیک شاهرخ بودم وظیفه خود دانستم چند کلمه ای بگویم. دوستی من و شاهرخ برمی گردد به سال های دهه ۱۳۴۰. پس از انقلاب من و شاهرخ یکی پس از دیگری مقیم فرانسه و در مؤسسه اسماعیلی با هم همکاری شدیم. هشت سال با هم همکاری بودیم، هر روز همدیگر را می دیدیم و من در این مدت فرصت یافتم که شاهرخ را از نزدیک بشناسم. با آثارش کم و بیش آشنا بودم ولی شخصیت شاهرخ خیلی فراتر از آثارش بود. می خواهم در اینجا قصه ای را بگویم که شاید این مطلب را روشن کند. سال ها قبل از انقلاب من با «روبرتو روسلینی» فیلم ساز معروف ایتالیایی آشنا شدم. بارها همدیگر را در پاریس ملاقات می کردیم. طبیعتاً آدم وقتی با روسلینی صحبت می کند، موضوع سینما پیش می آید و دیگر فیلم سازان ایتالیایی. روسلینی علاقه زیادی به فدریکو فلینی داشت و می گفت: فلینی، در گذشته زیردست او بوده و به او بسیار وفادار مانده است. هر وقت که فیلمی می سازد فوری تلفن می کند و می گوید روبرتو بیا فیلم مرا ببین و نظر خودت را بده. در پاسخ به روسلینی، گفتم: می دانم که فیلم های فلینی بی نظیر هستند ولی خود فلینی چگونه آدمی است؟ گفت: خودش از فیلم هایش بزرگتر است. همین مطلب در باره شاهرخ مسکوب نیز صادق است؛ شاهرخ از آثارش بسیار بزرگتر بود. تعریف شخصیت چند وجهی شاهرخ کار آسانی نیست، او شبیه روشنفکرانی که می شناختم نبود. چون روشنفکران موجودات عجیب و غریبی هستند هم خیلی خود شیفته اند و هم نفسی متورم دارند. شاهرخ به عکس بسیار متواضع بود و غذای روح را به نفس اماره نمی داد. روشنفکر بود ولی ادای روشنفکری در نمی آورد، در ضمن داعیه درویشی هم نداشت که بیماری ملی ماست و همه تظاهر به درویشی می کنند، نداشت. با این همه آدم بسیار بی نیازی بود، به نظرم از سعنی صدر برخوردار بود و استغنا داشت، ولی زندگی را هم خیلی دوست داشت و از لذت آن متمتع بود. فکر می کنم اگر بخواهیم تیپولوژی شاهرخ را روشن کنیم باید بگوئیم که شاهرخ یک فرد حماسی بود، چندی پیش با یکی از خویشان مسکوب صحبت شد: او می گفت شاهرخ در واقع شبیه بیهقی است. او راست می گفت شاهرخ بیشتر به قهرمانان حماسی شاهنامه شباهت داشت، به یک اعتبار

رفتار و کردارش را می توان گفت حماسی بود. به آیین جوانمردی اعتقاد داشت. باصفت بودن، معرفت داشتن، نجیب بودن برایش ارزش های اساسی بودند. او آدمی بسیار اخلاقی بود. فوق العاده صراحت لهجه داشت بی آنکه خشن و پرخاشگر باشد؛ انعطاف ناپذیر بود ولی متعصب نه؛ با شهامت بود ولی بی گدار به آب نمی زد. شاهرخ فوق العاده با گذشت و منصف بود و می کوشید در قضاوت تعادل را حفظ کند و حق کسی را ضایع نکند. ولی آنچه بیشتر از هر چیز شاهرخ را برای دوستانش دلپذیر می کرد و همه را مجذوب و شیفته خود، هاله حضوری بود که از تمام وجودش می تراوید. شاهرخ حضوری بسیار نافذ داشت و من هر وقت یاد او می افتم و دوستانش را می بینم متوجه می شوم که چقدر، همه تحت تأثیر سجایای اخلاقی او بوده ایم. شاهرخ در واقع یک اقلیم حضور بود. هر وقت یاد او می افتم بی درنگ جمله ای کوتاه انگلیسی به ذهنم خطور می کند که شکسپیر در نمایشنامه‌ی «هنری پنجم» در جایی آورده است

"A little touch of Henry in the night" : یعنی شمه ای از حضور هنری

در شب و این موضوع به جنگ صدساله انگلیس و فرانسه اشاره دارد، قوای انگلیس وارد «نورماندی» شده اند و تمام شهسواران فرانسوی در مقابل قوای مهاجم تجمع کرده اند. هم تعدادشان بیشتر است و هم سلاح هایشان مهلک تر. انگلیسی ها احساس ضعف می کنند و معلوم نیست که در این کارزار پیروز شوند. هنری پادشاه انگلیس شبانه خیمه به خیمه راه می افتاد و با تک تک سربازها حرف می زد و آنها را دلداری می دهد و حضور این پادشاه دلسوز در فضای شب تاریک موج می زند. و اینجاست که شکسپیر می گوید تک تک سربازان شمه ای از حضورش را در شب احساس می کردند. شاهرخ این چنین موجودی است. شاهرخ هم حضورش در این جلسه موج می زند و ما آنرا با تمام وجود هم اکنون در اینجا احساس می کنیم. چقدر خوشحالم که شاهرخ به ایران بازگشت. برای اینکه ۲۵ سال از لحاظ جغرافیایی در فرانسه می زیست ولی ذهناً در ایران بود و در همان بستویی که حسن کامشاد به آن اشاره کرد، زندگی می کرد، به آن فضای محقر غنا می بخشید. آن را فضا مندی می کرد و به قول دوست مشترک مان سهراب سپهری «واحه زمردین» از آن می ساخت. شاید او با بازگشت به ایران حماسه پهلوانی شاهنامه را تبدیل به حماسه عرفانی کرد و مثل کیخسرو، شهریار فرزانه ایران زمین، به اقلیم هشتم پیوست.



خاطراتی از شاهرخ

حسن کامشاد

"جوان که بودم می خواستم دنیا را عوض کنم. نشد دنیا مرا عوض کرد."

"من در زندگی هرگز دنبال آسانی نبوده ام چون هیچ چیز زیبایی ارزیدنی آسان نیست."

"آدم باید کار را جدی بگیرد و خودش را برعکس به جد نگیرد."

"مشکل من: نه می توانم دنیا را عوض کنم، نه این را که هست بپذیرم."

"اگر فردوسی نبود زندگی من چقدر فقیر تر بود. یادش روشنایی و بلندی است.."

"مرگ ماهی سیاه ریزه ای است که در جوی تاریک رگ ها تنم را دور می زند."

"مرگ تنهایی است بدون احساس تنهایی."



"ایران عزیزم، ایران جاهل ظالم، ایران کوه های بلند، بیابان های سوخته و آفتاب وحشی و رفتگان و ماندگان عزیز، دلم برایت تنگ شده؛ ای بی وفای ناکس دور! با این بیداد تبهکاران وای به حال آیندگان."

* * *

سابقه آشنایی من و شاهرخ بر می گردد به حدود ۶۳ سال پیش. ما بار نخست در زمین ورزش به هم برخوردیم- و "برخورد" اصطلاح درست و دقیقی است: او جزء تیم فوتبال دبیرستان سعدی اصفهان بود و من عضو تیم دبیرستان ادب؛ و این دو مدرسه از دیرباز رقیب سرسخت یکدیگر بودند و در میدان های ورزشی با هم مصاف می دادند. شاهرخ فوتبالیست خوبی بود. عضو تیم فوتبال اصفهان هم شد. دو سال بعد هردو به شش متوسطه تنهارشته ادبی شهر اصفهان در دبیرستان صارمیه رفتیم و باهم همکلاس شدیم. شادروان مصطفی رحیمی هم در این کلاس بود. ما سه نفر انشاء نویسان "برجسته"، کلاس بودیم و پس از قرائت انشای هریک عده ای معین از شاگردان برای افاضات یکی از ما دست می زدند و آقای معلم هم معمولاً به به و چه چه می گفت. اما در حالی که انشای آن دو اصیل و با فکر بود نوشته من اقتباس- «سرت ادبی»- بود. همه را از زمان های ح.م. حمید و ترجمه های آبکی لامارتین و شاتوبریان و دیگر عاشق پیشگان (که آن روزها در میان جوانان فراوان خریدار داشت) عاریه می گرفتیم.

روزی، همان اوایل سال، پس از کلاس انشاء هنگام زنگ تفریح در حیاط مدرسه کسی از پشت دستی به شانه ام زد، برگشتم شاهرخ مسکوب بود. شاهرخ بی مقدمه و بی رودرواسی گفت: «این مهملات چیست روی کاغذ می آوری و نشخوارهای قلبی و بی ارزش رمانتیک های فرانسوی را به خورد معلم جاهل و شاگردان کلاس می دهی. چرا به جای اینها کتاب حسابی نمی خوانی؟» من که نمی خواستم خود را از تک و تا بیندازم، گفتم «مثلاً؟» گفت «بهت میگم. . . اول به من بگو پول نقد چقدر داری؟» با تعجب ولی صادقانه گفتم «پنج ریال» گفت «همین؟» «یک تومان هم در خانه دارم.» گفت «فردا همه را همراهت بیا.»

و رفت سراغ یکی از بچه های کلاس که پسر مردی فاضل و مشهور بود و پدرش صاحب امتیاز و سردبیر مجله معروفی در اصفهان، من حرف های آنها را نشنیدم، ولی فردا که با ۱۵ ریال وجه نقد آمدم شاهرخ آن را گرفت و به پسرک داد و کتابی با خود آورد. این تاریخ بیهقی بود و به من گفت «تو پنج ریال دیگر بابت این کتاب به این آقا بدهکاری. هر وقت پول پیدا کردی به او بده.» این کتاب را من هنوز دارم، در نخستین صفحه اش مهر کتابخانه سردبیر نامدار به چشم می خورد.

عصر رفتیم منزل شاهرخ سرجوبشاه. مرا به مادر و دو خواهرش معرفی کرد و نشستیم به خواندن تاریخ بیهقی که معلوم بود شاهرخ با آن آشناست چون اشکالات مرا به سادگی رفع و رجوع می کرد. سپس پول بیشتری به پسر ناخلف و دریافت سیاست نامه، شاهنامه، خمسه نظامی و امثالهم از

کتابخانه ابوی. بعضی روزها می رفتیم خانه ما و آنجا مشغول خواندن و درس و فحص می شدیم. و به این ترتیب ما شدیم دوست نزدیک.

شاهرخ به اصفهان دلبستگی خاصی داشت، غم او در غربت این اواخر اغلب به صورت یادآوری ایام گذشته در آن شهر بروز می کرد. نخستین خاطره های من از او گردش و پیاده روی های کنار زاینده رود و "پیک نیک" های جمعه ها با جمعی از یاران آن دوران در بیشه جعفرآباد است. بسیار جوان بودیم و روز همه به بازی و شیطنت می گذشت. با این وصف تأثیر شگفت این روزها بر روح حساس شاهرخ پایدار و ژرف بود و در سالیان بعد نوشته هایی پدید آورد که به نظر من در نثر نویسی فارسی کم نظیر است:

"صبح زود رفتیم به بیشه جعفرآباد... شبنم بود و مه برآمده از خاک خیس، شبدر، علف هرز، سبزه، آسمان سبز، کبود، آبی فیروزه ای و آب روشن شفاف و ریگ های شسته کف رودخانه و چنار و سنجد و توت و درخت های خودرو و صبح و هوای باز و نور نودمیده نارس، به طعم و طراوت خوشه انگور به سینه تاک یا خیار خوابیده توی جالیز، و بوی خنک تازگی و آب و روئیدن گیاه، بوئی که از اولین خاطره های من، خاطره همان روز اول رسیدن به اصفهان بود و باز پس از پنجاه سال یک بار دیگر فضای شینه را پر می کرد؛ بوی تُرد و نازک، روان تر از آب و موج مثل حریر در دست باد. صبح دمبدم در نور نفس تازه می کرد. کبوده های به هم فشرده در طلب نور تنه لاغرشان را به بالا کشیده بودند، سرپنجه های نازکشان در نسیم می لرزید."

روزها در راه، جلد دوم، ص ۵۰۱



باری، وقتی از سدّ کنکور دانشکده حقوق گذشتیم، در پایان تعطیلات تابستان سال ۱۳۲۴، با کله پُرباد رهسپار تهران شدیم. اتوبوس همه شب در راه ناهموار و پردست انداز نالید و گرد و خاک کرد و عاقبت سپیده صبح ما را خسته و کوفته به قم رساند. آن روزها می بایست از قم اتوبوس دیگری به تهران

گرفت. چون عجله داشتیم بار و بنه به کول دوان دوان خود را به گاراژ مسافربر تهران رساندیم تا با اولین اتوبوس حرکت کنیم. عباس آقا گاراژ دار که از لوطیان سرشناس محل بود- و ما هر سفر اسیر و گرفتار او- گفت «به موقع رسیدید: چند مسافر دیگر تکمیل می شویم و به سلامت راه می افتید.» بلیت گرفتیم و در گوشه ای نشستیم به چرتیدن. ظهر شد و هنوز عباس آقا می گفت چند مسافر دیگر و به سلامت... تنگ غروب دیگر حوصله من سر رفت. شروع کردم به داد و فریاد زدن و نمی دانم چه گفتم که به عباس آقا، لابد جلو همقطاران، برخورد. با هیکل تنومندش از پشت میز برخاست، پیش آمد، یقه مرا گرفت، چند سیلی و یک تی پا و من نقش زمین... هی می گفتم با دانشجوی دانشگاه این طور رفتار نمی کنند ولی ظاهراً هیچکس برای دانشجوی دانشگاه سبزی خُرد نمی کرد. حالم که کمی جا آمد از شاهرخ پرسیدم تو چرا ساکت نشستی؛ بدون آنکه خود را از تک و تا بیندازد لبخند شیطنت آمیز همیشگی اش بر لب گفت: «می خواستم سرد و گرم روزگار را بچشی... به علاوه می دانی که جد اندر جد من کاشی اند!»

ورودمان به تهران را از زبان شاهرخ بشنوید:

"شهریور ماه بود که من و حسن از اصفهان آمدیم تا در تهران جایی پیدا کنیم و زندگی دانشجویی را شروع کنیم. اول رفتیم به مسافرخانه ای در سه راه امین حضور. تنها جایی بود که من می دانستم، حسن همین را هم نمی دانست. مسافرخانه یک ردیف اطاق بود مشرف بر خیابان، زیرش هم یک ردیف مغازه بود، آهنگری و نوشت افزار فروشی و نجاری و بقالی... اطاق ما دو تخت داشت و یک زیلو. از میز و صندلی خبری نبود. وقتی بساط ناهار را کف اطاق پهن می کردیم از توی خیابان پیدا بود و چون ناهار همیشه نان و پنیر و هندوانه بود حسن اصرار داشت که پشت به خیابان بنشیند و سفره پنهان بماند. می ترسید که رهگذران سفره فقیرانه ما را ببینند و به حیثیت و حُسن شهرتیمان بر بخورد. آخر او آن وقت ها در هوای روزنامه نگاری و سیاستمداری بود و از روز ورود به تهران خودش را برای وجاهت ملی آماده می کرد".

«یادداشت های چاپ نشده»، ۴۳/۱/۲۵

روزی پنج تومان کرایه اطاق می دادیم و روزی چهار پنج تومان هم خورد و خوراکمان می شد و این کمرشکن بود. پس راه افتادیم در کوچه های اطراف دانشگاه به دنبال یک اطاق و پس از مدتی سرگردانی سرانجام در منزل یک مادام آشوری، به ماهی پنجاه تومان کرایه، رحل اقامت افکندیم. رختخواب و مختصر اثاثیه ای از اصفهان با خود برده بودیم، رختخواب ها را کف اطاق گوش تا گوش

پهن کردیم و در یکسال و چند ماهی که آن جا بودیم اینها همچنان کف اتاق گسترده بود. اتاق میز و صندلی نداشت، روی دوشک ها تکیه به دیوار می نشستیم و می خواندیم و احياناً می نوشتیم. مادام خود در طبقه بالا می زیست. در کنار اتاق ما خانواده ای ارمنی، مادر و پسر و دختری، به سر می بردند. این دو اتاق را، که گویا مهمانخانه و ناهار خوری خانه بود، دری سرتاسری با پنجره های شیشه ای و پرده توری از هم جدا می کرد. دختر همسایه همسن و سال ما اما بی بهره از وجاهت بود، هرچند در چشم ما حوری بهشتی می نمود. گرامافونی داشت با سه تا صفحه: لکومپارسیتا، لمنتوگیتانو و نینا. نام خود دخترک هم از قضا نینا بود. دختر وقت و بی وقت این سه صفحه را می نواخت. به محض آنکه صدای نغمه نینا برمی خاست شاهرخ مثل فتر از جا می پرید، شق و رق می ایستاد، دو دستش را بالا می آورد، ژست "دانس" به خودش می گرفت و در طول و عرض اتاق شلنگ برمی داشت و ضمن ترقص با وجناتی مضحک همنوای صفحه گرامافون بلند بلند می خواند نینا. . . نینا. و گاه هم مرا به زور بلند می کرد، دست در کمرم می انداخت و با قیافه جدی می رقصید.

سال ها بعد در یک مجلس مهمانی خانم میانه سالی سراغ من آمد، سلام کرد و گفت مرا می شناسید؟ نمی شناختم. گفت من نینا هستم. معلوم شد در تمام آن روز و شب ها، دختر گوشه پرده توری را کنار می زده و رقص و دلچکی شاهرخ را تماشا می کرده، گفت من عاشق دوستان هستم، احوالا کجاست؟ گفتم خانم دیگر نجیب و سر به زیر شده، به درد نمی خورد.

شاهرخ و سواس کفش داشت، عاشق کفش خوب بود، کفش هایش همیشه برق می زد، هر وقت به لندن می آمد و خیابان می رفتیم، در پشت هر مغازه کفش فروشی بی اختیار به تماشا می ایستاد. در طول بیش از شصت سال دوستی مان یکبار با من قهر کرد. در سال های دانشجویی پس از مدتها انتظار مادرش پولی فرستاد و شاهرخ کفشی به قول خودش "دو تخته" و آلامد خرید. این کفش خیلی عزیز بود و اولین باری که آن را پوشید باهم رفتیم سینما. با دقت و احتیاط از کنار گل و لای کوچه ها می گذشت و یک جا که حواسش جای دیگر بود، به سرم زد هُلش دادم وسط گِلها. به زحمت بیرون آمد، تا مچ پایش پر از لجن بود، کفش های نازنین از سکه افتاده بود. پشیمانی و پوزش خواهی من سودی نداشت. کنار خیابان اسلامبول در دالانی یک واکسی بود. کفش ها را واکس زد و خاموش رفتیم سینما. وقتی بیرون آمدیم باران می بارید! زیرسقفی ایستاد. هرچه اصرار کردم برویم دیروقت است با عصبانیت گفت کفش هایم گلی می شود، می ایستم تا باران بند آید. بالاخره باران بند آمد و راه افتادیم. فصل پاییز بود و برگ های درخت ها سطح پیاده رو را پوشانده بود، و شاهرخ تصادفاً پا گذاشت توی چاله ای پای یک درخت. کفش ها دوباره گلی شد، بی حرکت همان جا میان آبها ایستاد و قهقه خندید، از کفش ها دل بُرید، با من آشتی کرد و بدون دلواپسی خرامان خرامان رفتیم به خانه مادام. در مقابل:

"یکبار هم حسن با من قهر کرد. من برای یافتن چیزی چمدان او را به هم می ریختم. نامه ای از مادرش که سال پیش مرده بود به او یافتم. از روی شوخی و بی مزگی و علی رغم اصرار و التماس حسن پاره اش کردم، هیچ نمی فهمیدم چه غلطی می کنم حسن رنجید و سه چهار روزی با من قهر بود و بعد خواه ناخواه آشتی کردیم. جز این چیزی پیش نیامد و روزهایی که باهم سرکردیم با شادی و خوشی گذشت."

روزها در راه ۴۳/۱/۲۵



سال بعد رفتیم به کوی دانشگاه درامیرآباد. چشم و گوشمان قدری باز شده بود و تحت تأثیر محیط متشنج روز و تبلیغات دامنه دار دست چپی، کم کم تمایلات سیاسی پیدا می کردیم. شاهرخ خیلی زودتر از من به حزب توده پیوست و از آن پس پیوسته کتاب های مارکسیستی می خواند و بحث و مشاجره عقیدتی می کرد. سال دوم دانشکده حقوق روز امتحان کتبی حقوق مدنی من و او چنان سرگرم بحث و بگو مگو بودیم که آخرین اتوبوس کوی را به دانشگاه از دست دادیم. تمام راه را نفس نفس زنان دویدیم ولی دیر رسیدیم، به جلسه راهمان ندادند و هر دو در آن درس تجدیدی شدیم. پس از گرفتن لیسانس، شاهرخ بیشتر به خاطر فعالیت های حزبی در تهران ماند، دبیر ادبیات دبیرستان مروی شد و من رفتم خوزستان و شرکت نفت .

شاهرخ پس از چندی کادر حزب و مسئول تشکیلات فارس شده بود و من در مرخصی تابستان برای دیدن او سفری به شیراز رفتم. روز دوم یاسوم گفت برای کارهای تشکیلاتی اش به بوشهر می رود. گفتم منم می آیم چون بوشهر را ندیده ام. تنها وسیله رفت و آمد به بوشهر کامیون های نفتکش بود و با یکی از اینها راه افتادیم. وقتی طول مسیر و پیچ و خم و گردنه های صعب العبور راه را دیدم از تصمیم پشیمان شدم ولی دیگر دیر بود و چاره ای جز ادامه سفر نداشتم . در بوشهر معلوم شد شهر

جایی دیدنی جز کنار دریا ندارد و در کناره هم گرما بیداد می کرد. ما در خانه رفیق حزبی کارگری وارد شده بودیم که نه کولر داشت نه حتی بادبزن، و در دمای نفس گیر و "شرعی" چسبناک هوا روز و شب عرق می ریختیم. شاهرخ سرگرم رتق و فتق امور بود و من هم می کوشیدم کتابی بخوانم. بسیار سخت گذشت. دو روز بعد با کامیون نفتکش دیگری برگشتیم و پستی و بلندی ها از نو پدیدار شد. پاره ای از پیچ ها چنان تنگ و تیز بود که کامیون می بایست یکی دو مرتبه عقب و جلو می کرد. ولی راه سرازیر بود و ماشین غول پیکر با سرعت بیشتری پیش می رفت. شاهرخ بین من و راننده نشسته بود. یک جا در بالا بلند یک گردنه نگاه من به چهره راننده افتاد. دیدم چشم هایش بسته است! هراسان با دست به شاهرخ نشانش دادم و او هم دستپاچه مشتی به پهلوی راننده زد. از خواب پرید، نحس و بدخلق گفت «چرا همچین می کنی؟» شاهرخ گفت «چشم هایت هم رفته بود.» خشمگین گفت «من سی و پنج سال است در این راه رفت و برگشت می کنم. وجب به وجب آن را مثل کف دست می شناسم. حالا دو تا آقای فکلی آمده اند به من درس رانندگی می دهند.» من به صدا در آمدم که «برادر هرچقدر هم جاده را خوب بشناسی با چشم بسته که نمی شود رانندگی کرد!» گفت «غلط زیادی موقوف! اگر نه هردوتون را همین جا پیاده می کنم.» شاهرخ، با توجه به اینکه کرایه مان را در بوشهر به راننده پرداخته بودیم، گفت «پیاده می کنی؟ مگه مملکت هرته؟ این دوست من که می بینی رئیس شرکت نفت در خوزستانه!» راننده این را که شنید کامیون را نگه داشت. پرید پایین و آمد طرف من، در را باز کرد، مچم را محکم گرفت و با یک تکان پرتم کرد وسط جاده و بعد هم شاهرخ را و چند تا فحش آبدار هم داد به رئیس شرکت نفت و نشست پشت فرمان و گاز داد و رفت. من و شاهرخ میان کوه و کمر ایستادیم و مات و مبهوت همدیگر را نگریم. پرنده پر نمی زد. ناگهان شاهرخ فهقه زد زیر خنده و گفت «برای فردای انقلاب چه فداکاری ها باید کرد!» من که به شدت هراسیده بودم گفتم فعلاً برای همین فردا فکری بکن فردای انقلاب پیشکشت! از رو نرفت با همان لحن طعن آمیز گفت «این فداکاری من و ترا در تاریخ حزب خواهند نوشت. نام من و تو چون دُن کیشوت و سانکوپانزا بر صحیفه روزگار پایدار خواهد ماند...» شاهرخ افتاده بود روی دنده دلچکی اش و من می دانستم که به شدت عصبی است، خودم هم سخت دلم می تپید چون هوا رو به تاریکی می رفت. در سراسیمه جاده بفهمی نفهمی به راه افتاده بودیم و یواش یواش پیش می رفتیم. سر پیچی یک مرتبه دیدیم کامیون پایین دره ایستاده است. وقتی نزدیک شدیم راننده دولا شد، در را باز کرد و گفت «بیایید بالا. می خواستم ادبتان کنم که دیگر در کار راننده دخالت نکنید». مثل دو طفلان مُسلم مظلوم گفتیم «بله فربان!» و راننده تا شیراز یک ریز برایمان رجز خواند.

سال بعد من در امتحان بورس تحصیلی فولبرایت شرکت کردم، قبول شدم و شاد و شنگول از دوسالی که در دانشگاه های امریکا خواهم گذرانم و دست کم انگلیسی خواهم آموخت، نامه ای به شاهرخ نوشتم. پاسخ او، پاسخی که بعدها خودش «چکشی- انقلابی» خواند، نقطه عطف دیگری در زندگی من بود، چنان تکانم داد که اثراش هرگز محو نشد. آن روزها من در مسجد سلیمان بودم، در چادری که شرکت نفت به لیسانسیه های مجرد می داد زندگی می کردم. یادم می آید در تپه های اطراف افتان و خیزان می رفتم، نامه شاهرخ را می خواندم و باز می خواندم و اشک می ریختم. این ایامی بود که در محوطه دانشگاه تهران به جان شاه سوء قصد شده بود و چند نفر از دوستان نزدیک ما را به اتهام آشنایی با سوء قصد کننده، ناصر فخرآرایی، بازداشت کرده بودند. شاهرخ از این دوستان که اینک بی شک زیر شکنجه بودند، از خودش، از فعالیت های حزبی اش، از مردم ستم دیده ایران و از اوضاع و احوال زمان نوشته بود و پرسیده بود «در این گیر و دار آقا می خواهند بروند امریکا چه غلطی بکنند؟ می خواهی انگلیسی یاد بگیری یا عیش و نوش کنی؟» و به دنبالش انتقادی شدید از بی قیدی و بی خیالی من. مدتی گریستم، اوراق فولبرایت را پاره کردم، رفتم عضو حزب توده شدم!.

نامه بعدی شاهرخ همراه با کتابی انگلیسی بود. Citizen Tom Paine: نوشته بود به جای رفتن به ینگه دنیا بشین و این کتاب را ترجمه کن، بیشتر انگلیسی یاد می گیری- این کار را کردم و چنین شد که بنده شدم مترجم!.

اوضاع زمان، به نظر خودمان، بروفق مراد بود. دولت ملی مصدق در برابر دربار و مخالفان داخلی هر روز موفقیت های تازه به دست می آورد. حزب توده به ظاهر غیرقانونی ولی در حقیقت در نهایت قدرت و فعالیت بود. ستیز مصدق و شاه در نیمه دوم مرداد ۱۳۳۲ به اوج رسید و شاه از کشور گریخت. روز ۲۸ مرداد من و شاهرخ، بی خبر از همه جا، تمام روز در اصفهان پرسه زدیم. طرف های غروب شاد و شنگول، بی خیال، خیابان چهار باغ را می پیمودیم. شاهرخ برای کارهای حزبی به اصفهان آمده بود و من برای دیدن خانواده و گذراندن مرخصی تابستان. طبق معمول دلچکی می کردیم و می خندیدیم ولیچار می گفتیم. ناگهان تعدادی کامیون پشت سرهم از دور پیدا شد. بلند گو داشتند و مرتب شعار می دادند و گروهی پسریچه و سرباز و روستایی سوار بر آنها می رقصیدند و فریاد می کشیدند: «زنده باد شاه!»، «مردم باد مصدق!»، «مرگ بر توده ای خائن!» چند تا از پسران پولدارهای شهر، منسوبان همسر اول شاهرخ، هم در میان رقصندگان کامیون ها بودند. بُهتمان زده بود، هنوز سر در نمی آوردیم چه می گذرد. کامیون پشت کامیون می آمد؛ همان شعارها را پخش می کرد و انبوهی مردم به دنبال آنها می دویدند و مامات و متحیر میخکوب ایستاده بودیم و تماشا می کردیم. ناگهان صدایی از میان جمعیت شاهرخ را خواند. روگردانیم، حسن آقا راننده کاشفی پدر زن شاهرخ بود که تصادفاً از آنجا می

گذشت و چشمش به ما افتاده بود. دست شاهرخ را با عجله گرفت و او را به زور به کوچه مجاور کشاند و بدون آنکه حرفی بزند دوان دوان ما را به اتومبیل خود رساند. از صحنه که دور شدیم رو به شاهرخ گفت «آقا، از جونتون سیر شده اید؟ اگر کسی میون جمعیت شما را می شناخت، تیکه بزرگ بدنتون گوشتون بود» و افزود «آقا مگه نیمی دونید کودتا شده شاه برگشته!» وقتی به خانه کاشفی رسیدیم همه دلواپس شاهرخ بودند. آقای کاشفی پیشاپیش اتومبیل کرایه ای خبر کرده بود، شاهرخ را بی معطلی سوار کردند و فرستادند به تهران .

شاهرخ اندکی پس از وقایع ۲۸ مرداد به زندان افتاد و چهار سال در بند بود. این سال ها من در خارج بودم ولی از راه نامه های مادرش و برادر جوانم که مدتی با خانواده شاهرخ می زیست از حال و احوال هم با خبر بودیم و گاه به وسیله آنها کتابی می خواست و از انگلیس برایش می فرستادم. وقتی در ۱۳۳۹ به ایران برگشتم آزاد شده بود. در همان هفته های اول بازگشت نامه ای برایش رسید که به دیدن آقای حسین علا وزیر دربار بروم. حیرت زده رفتم. معلوم شد استاد انگلیسی راهنمای من در کیمبریج همکلاسی علا بوده و با هم دوستی دیرین دارند و جناب پروفیسور بدون آنکه چیزی به من بگوید شرحی در مناقب من به علا نوشته: پرسید می خواهی چه کنی گفتم فرار است به شرکت نفت برگردم. گفت نه دست نگهدار تا من با اعلیحضرت صحبت کنم، از وجود امثال شما باید بهتر استفاده شود. شب که شاهرخ به منزل ما آمد جریان را برایش تعریف کردم. سری تکان داد و پوزخندی زد. همین و بس. فردا سحرگاه به منزل ما آمد و بی درنگ گفت «من دیشب تا صبح نخوابیده ام و آمده ام تکلیفم را با تو معلوم کنم. تو اگر درباری هستی و می خواهی از اطرافیان اعلیحضرت همایونی شوی که خدا حافظ. مرا با تو دیگر کاری نیست. اگر می خواهی در جرگه ما باشی سرت را بینداز زیر و برو شرکت نفت سر کارت.» و من سرم را انداختم زیر و رفتم سرکارم. و بار دیگر شاهرخ مسیر زندگی ام را تغییر داد. منظورم ذکر پایدردی شاهرخ در دوستی است که سر هر بزنگاه به داد من می رسید. شاهرخ چراغ راهنمای زندگی من بود .

شاهرخ پس از زندان با چند تن از دوستان اصفهانی شرکتی، شرکت «گونیا»، تشکیل داده بودند. عصر ها از اداره به دفتر آنها می رفتم، گپ می زدیم و چای و قهوه می خوردیم. شرکت رونقی نداشت، کسب و کار کساد بود. دستگاه های دولتی پول آنها را نمی دادند، ندانم کاری شرکا هم مزید برعلت شده بود. با این حال یکی از پیمان کاران رقیب که آنها را موی دماغ خود می دید، شوخی جدی، یکی از دو سرکش "گ" تابلو "گونیا" را تراشیده بود. مدتی گذشت، یک روز به شاهرخ که

مدیرعامل شرکت بود گفتم چرا تابلو را درست نمی کنید این مایه آبروریزی است. با حاضر جوابی همیشگی اش گفت «چه مانع دارد، شاید به این وسیله کمی مشتری پیدا کنیم، و عدو شود سبب خیر.»

مشتری پیدا نشد و دکان را تخته کردند. شاهرخ سپس رفت در شرکت ریالکو کار گرفت. این شرکت عمدتاً متعلق به مصطفی فاتح بود. یادم می آید من و شاهرخ و یکی دو نفر دیگر از دوستان اصفهانی که همه فاتح را از پیش می شناختیم صبح های جمعه به خانه او نزدیک میدان بهارستان می رفتیم، در کتابخانه درندشت او می نشستیم و تازهر از تاریخ و ادبیات و سیاست و کتاب و جز اینها حرف می زدیم و گاه موسیقی می شنیدیم. فاتح، به اصطلاح امروزی ها، مرد فرهیخته ای بود، اما صحبت سیاست روز و اوضاع مملکت که پیش می آمد چنان به شاه و اطرافیانش می تاخت که ما جوانان توده ای انقلابی "سابق" لرزه براندامان می افتاد. اطلاعاتش در باره بزرگان حکومت و آنچه در پشت پرده می گذشت فوق العاده بود و چشم و گوش ما را حسابی باز کرد. بالاخره هم مأموران سازمان امنیت به خانه اش ریختند و کتابخانه کم نظیرش را با خود بردند و در این میان دست نوشته جلد دوم پنجاه سال نفت ایران نیز ناپدید شد. فاتح بقیه عمرش را در خارج زیست و در غربت مُرد. شاهرخ هم دیری نپایید که از کارخانه داری و سر و کله زدن روزانه با کارگران و مشکلات آنها به تنگ آمد. شرکت ریالکو را ترک کرد و به دعوت دوستی کارمند سازمان برنامه شد با این شرط که پیش از ظهرها با او کاری نداشته باشند. از آن پس صبح ها در اتاقش را از توقفل می کرد. می خواند و می نوشت و گاه باخ می شنید .

شاهرخ پس از وقایع مجارستان و بویژه افشاگری های خروشچف در ۱۹۵۶ در باره حنایت های استالین به کل از حزب توده و فعالیت سیاسی برید. و پس از انقلاب اسلامی ۲۵ سال در خارج، در پاریس، زیست، ۱۲ سال آخر را در پستوی یک دکان. تا چند سال پیش صبح تا ظهر پشت پیشخوان این دکان می ایستاد و دکانداری می کرد و بعد از ظهر و شامگاه به خواندن و نوشتن می پرداخت و این، به قول نویسنده ای ارجمند در محتوایی دیگر، «ستمی بر ما و بر فرهنگ ما» بود .

پنج سال پیش در سفری به پاریس شبی در پستوی این دکان نشسته بودیم. شنگول و سر حال بودیم. این روزهایی بود که شاهرخ غرق خواندن مارسل پروست بود. دفترچه ای آورد و گفت می خواهم چیزی برایت بخوانم و شروع کرد و خواند و خواند تا رسید به:

خیال می کرد زندگی بازی شیرینی است که فردایی ندارد؛ شقایق وحشی، بنفشه نوشکفته بود. از کجا می دانست که تند بادهای ریشه کن پشت کوه و کمر دزدانه کمین کرده اند. هنوز صدای سوخته و غریبانه قمر را نشنیده بود که می خواند:

«موسم گل دوره حُسن یک دو روزی است در زمانه‌ای به دل آرایی به عالم فسانه»



چقدر پدرم این تصنیف را دوست داشت و گاه و بیگاه برای خودش زمزمه می کرد. شاید او هم زیبایی را افسانه ای می دانست که عمری به کوتاهی رؤیا دارد و تا بیدار شوی رفته است. از نا پایداری این دم دلپذیر اما گریزان نیست که پریشان و از خود بی خود می شویم - آنگاه که بیماری بال هایش را باز می کند و مانند کلاغی دزد برنهال تن می نشیند؟ . . . جان رنجور به سبکی دود می شود و ثقل خاک تنی را که مأوای زیبایی است فرو می کشد تا به زمین بدوزد و غبارش را به باد بسپارد . . . پیش از آن پیروزی مرگ را دیده بودم، بریکر پدرم و برادرم ایستاده بود، دست درازش چون دشنه ای قلب ستاره را می شکافت و مادرم در ظلمت خاک سرنگون می شد. . . روزها همچنان که می گذرند فراموشی را در خود دارند و آن را مانند مهی، غباری خاکستری در راه جا می گذارند... گاه رفتگان سال های مرده زنده تر از زندگان می نمایند و گاه آینده هنوز نیامده را هم اکنون می بینیم. و طاقت دیدن نداشتم. پُر از شکوه و شکایت بودم. از خدا گلّه داشتم یا از عمر بی وفا نمی دانم...

در اینجا ایستاد. اشک از چشم هایش سرازیر بود. گفت دیگر نمی توانم بخوانم. حالا تو بخوان. خواندم و همسفر او در خواب شدم. کمی بعد من هم به حق افتادم. اینها خاطرات (این خاطرات بعدها با عنوان شعر در خواب در سال ۱۳۷۷، در پاریس انتشار یافت) نوجوانی ما در اصفهان بود، و اشک هر دو مان اشک شوق یادآوری روزهای شاد جوانی، روزهای سرزندگی و سبکبالی. در مقایسه دو دوران عمر و دوستی در جای دیگر می نویسد:

"حسن سه شبه آمد و امروز صبح رفت. چندروزی با هم بودیم و به قول غزاله من عشق روزگار را کردم. . . چه تفاوتی است میان روزهایی که با حسن در چهارباغ قدم می زدیم و این روزها که با هم

در کنار «سن» راه می رفتیم. تفاوت در مکان را نمی گویم؛ که پرسیدن ندارد. حتی تفاوت در زمان توجه مرا بر نمی انگیزد. آن سال فلان بود و این سال بهمان. آن وقت بیست ساله بودیم و حالا هفتاد... تفاوت در حال نفسانی، کیفیت روح دو نفر را می گویم در رابطه دوستانه... که البته زمان با سیری پنجاه ساله در تحول و دگرگونی آن دست داشته، بستر این تحول بوده و هرآزمون روزانه این رابطه را در تن خود پرورده و باز در تن به ثمر رسانده، مثل زنی که نطفه را در زهدان بگیرد و به دنیا بیاورد. ولی در اینجا توجه من به نقش زمان در ساختن و پرداختن این رابطه نیست بلکه در این است که پس از ساخت و پرداخت حالا این رابطه، این که هست چه کیفیتی دارد؟ دو جانی که در غفلت شاد جوانی به هم برخوردند و در بازار دراز و آشفته، سرپوشیده و نیمه تاریک که به زندگی ما بی شباهت نیست، همراه شدند حالا همدیگر را چه جور در می یابند، در سکوت، در نگاه، شوخی ها با تک مضراب های گاه و بیگاه برای وارونه جلوه دادن چیزی که هست و کاستن از شدت آن، هم گفتن و هم وانمودن که نمی گوئیم، یا نگفتی گویا یا کنایه ای رفیقانه؟ دیروز که به حسن تلفن کردم گفتم باز هم که دور و بر ما می پلکی، گفت از بدشانسی یک عمر است که سرگردانیم. این رابطه چه سرشتی دارد؟ دوستی کلمه یا مفهوم گنگ، گسترده و مبهمی است که حال های نفسانی بسیاری را در بر می گیرد. این نه کافی است نه گویا. شاید اگر پروست بود می توانست بنویسد. این کار به او می پردازد و بس."

روزها در راه، جلد دوم، صص ۶۲۰-۶۲۱.

در یکی از سفرهایش به لندن در پارک با هم قدم می زدیم، شوخی جدی گفتم بدم نمی آید قبل از تو بمیرم و تو یکی از آن سوگنامه های گذایی که در مرگ هوشنگ مافی و سهراب سپهری وامیر جهانگلنو نوشتی برای من بنویسی... در بازگشتش به پاریس در یادداشت ۹۴/۷/۸ می نویسد:

"از لندن برگشته ام، هنوز برنگشته دلم برای حسن تنگ شده. از بس مهربانی هردوشان خوب است، زن و شوهر. ولی دوستی با حسن خصوصیت دیگری دارد. چنان عمیق است که انگار از عمر پنجاه ساله اش (از ۱۳۲۳) قدیمی تر است، انگار ریشه در تاریخ دارد. به زمان های دور گشته، به سال های دراز پیش از تولد ما باز می گردد؛ به اصفهان دوره ملکشاه و خواجه نظام الملک، به مسجد جمعه و بازار، به روزگاری که ناصر خسرو از آن می گذشت و مردم جی و شهرستان را سیاحت می کرد یا نمی کرد. نمی داند چرا؟ شاید برای مدرسه صارمیه پشت بازار باشد و محله نو و گود لرها یا سرجوبشاه و خانه های ما در دل همان فضا و پیدایش دوستی ما در حال و هوا همان عهد که هنوز چیزی از آن - مانند یاد آوازی یا طعم آب گوارا و خنگی در خاطره - باقی مانده است.

هوایما تأخیر داشت و یک ساعت به انتظار گذشت و فکر و خیال های پریشان که اگر از بخت بد بزند و حسن زودتر از من گرفتار عزرائیل شود تکلیف من چه خواهد شد، چه می شوم. . . انتظار با این فکر ها گذشت و گاه و بیگاه چند فحش به خودم چاشنی این ترس از بلای نیامده می شد. فحش به مردک ابلهی که از ترس آینده، بی خبری، غافلگیری و ابهامی که در آن است، برای ناراحت کردن خودش عجله دارد. شاهرخ واقعاً خر غریبی است."

وقتی نخستین بار در ۱۹۹۶ معلوم شد "پلاکت" های خون شاهرخ زیاد است و احتمال سرطان می رود، احساس اولش برای غزاله دخترش بود و احساس دوم «نقشه های چندین ساله و دو سه کار نا تمام، از جمله ادای دین به مادرم، فردوسی و مرتضی.» دو دین آخر را در واپسین سالیان عمر ادا کرد: ارمغان مور، دریافتش از شاهنامه) که پس از مرگش انتشار یافت) و کتاب مرتضی کیوان که در ۱۳۸۲ در تهران منتشر شد، و دین اول، در قبال مادرش - «که می دانی او را بیش از دوست داشتن می پرستیدم»- در دفترهای منتشر نشده روزانه نویسی هایش به نحو شایان ادا شده است. امیدوارم روزی به چاپ برسد.

بیماری جدی شاهرخ از حدود هفت ماه پیش از مرگش شروع شد. کسالتش راتنبلی مغز استخوان (Myelodisplasie) تشخیص دادند که ظاهراً بیماری نوظهوری است. چندی بعد ناچار هر هفته بیمارستان می رفت و خون جدید به او تزریق می کردند. روزهای بلافاصله پس از تزریق معمولاً سرحال بود، روزهای آخر هفته قوایش تحلیل می رفت. آخرین باری که برای تزریق خون به بیمارستان رفت چون تب شدید داشت بستری اش کردند. از قضا من تازه به تهران رفته بودم که اطلاع دادند حالش بحرانی است. خودم را به پاریس رساندم و چون نزدیکانش نمی خواستند وخامت حالش را دریابد تظاهر به این کردم که سفرم به تهران عقب افتاد و چند روزی در لندن بیکار بودم گفتم سری به شما بزنم. گفت خوب کردی باهات خیلی کار دارم. دو سه روز اول که حالش بهتر بود بیشتر حرف هایش را زد، همه در مورد کارها و نوشته هایش: آنچه چاپ نشده و پراکنده برجای مانده، تحقیقات دینی اش، بقیه خاطراتش که در روزها در راه به چاپ نرسیده، نامه هایش و شعرهای ایام جوانی اش که همه می رساند از وضع حالش به خوبی آگاه است. نگران آخرین کتابش بود که بیش از نیمی از آن را تصحیح نکرده بود. از من خواست بقیه اش را بازخوانی و آماده چاپ کنم و به ناشر برسانم. (این نوشته به نام ارمغان مور، جستاری در شاهنامه، چند ماه پس از مرگش از سوی نشر نی در تهران انتشار یافت) مقدار زیادی از یادداشت هایش در مورد شاهنامه بلااستفاده مانده است.

گفت مجلدات شاهنامه بروخیم را در ایام جوانی و شاهنامه چاپ مسکو را در سال های بعدی مفصل حاشیه نویسی کرده است. سفارش کرد اولی را که نزد پسرش اردشیر در اصفهان است و دومی

را که در اتاق کار خودش است و نیز یادداشت های وسیع و پراکنده اش را در طول سالیان درباره شاهنامه در مشورت با دو تن از دوستان دانشگاهی اش که نام برد در اختیار دانشگاه معتبری بگذارم. گفت مقایسه حاشیه نویسی های این دو متن دگرگونی دیدگاه و سیر تحول فکری او را طی سالیان در باره شاهنامه و فردوسی به دست می دهد و شاید روزی کسی همت به این کار گمارد .

شاهرخ آدم بسیار شوخی بود، بیش از هرکس به خودش می خندید. در حاضر جوابی کم نظیر بود. من و او عمری یکدیگر را دست انداختیم و به ریش هم خندیدیم. روز دومی که در بیمارستان به دیدنش رفتم دست چپش را که روز قبل سالم بود از بالا تا پایین پانسمان کرده بودند. گفتم این چیست؟ گفت دیشب می خواستند سرم ها را که مدتی است در دست راستم است به دست چپ وصل کنند، هرچه گشتند نتوانستند رگی پیدا کنند و دستم را به کل مجروح کردند. گفتم «چرا به آنها نگفتی: «من رگ ندارم!»، لبخندی زد و گفت «آخه، حسن، همه چیز را که نمی شود به همه کس گفت... هم خودت را لو می دهی هم دوستانت را.»

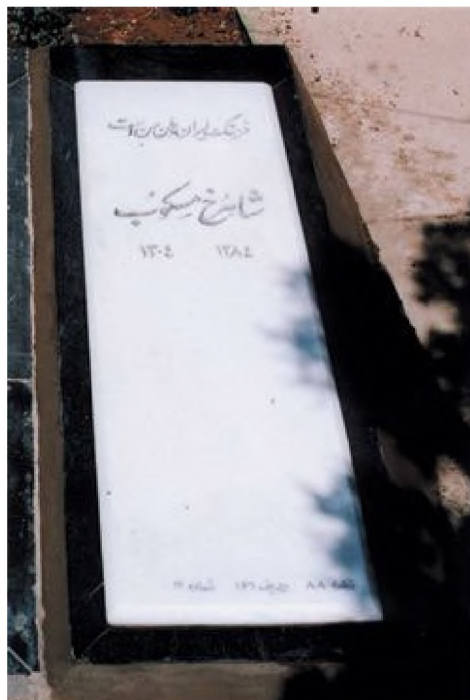
شاهرخ در روزهای آخر کسی را نمی پذیرفت. خوش نداشت دوستانش در آن حالت او را ببینند. داریوش شایگان که در آن روزها در پاریس بود، می خواست به دیدارش بیاید. از شاهرخ پرسیدم رضایت داد. وقتی داریوش وارد اتاق شد چشم های او بسته بود. چشم هایش را نیمه گشود و لبخندی زد. داریوش پیش رفت. دست او را دو دستی گرفت، تعظیم کرد، دستش را بوسید و اشک در چشم، عقب عقب، هق هق کنان، از اتاق بیرون رفت.

شاهرخ عادت روزانه نویسی را از ایام جوانی داشت. هر جا می رفت همیشه دفترچه ای همراه داشت و در هر فرصت چند خطی قلم می زد. در سال های اخیر لرزش دست کار نوشتن را دشوار کرد. دفتر خاطرات را کنار گذاشت. سایر نوشته هایش را با کامپیوتر ماشین نویسی می کرد. آخرین دفترچه ای که در اتاقش یافتم دو صفحه نوشته بیشتر نداشت، آن هم با دست لرزان .

صفحه اول مربوط به دارو و درمانش بود، و سؤالاتی که ظاهراً می خواسته از دکترش بکند. و در صفحه دوم دفترچه فقط یک مصرع شعر درج شده بود، که شاید آخرین اثرخامه شاهرخ باشد، نوشته بود:

"عشق داغی است که تا مرگ نیاید نرود"

شاهرخ روز سه شنبه ۲۳ فروردین ساعت سه و نیم بامداد در بیمارستان کوشن در پاریس درگذشت و پیکرش هفته بعد در تهران در قطعه هنرمندان بهشت زهرا به خاک سپرده شد. یادش پایدار و گرامی باد!



زادگاه زاینده در رؤیای مسافر کوچیده از وطن:

تحلیلی از سه اثر شاهرخ مسکوب در غربت

احمد کریمی حکاک

در میان نویسندگان و شاعران ایرانی که در خلال سی سال گذشته به فضای غربت پرتاب شده و در آنجا کار خود را پی گرفته اند واکنش‌ها و گرایش‌های گوناگون می‌توان دید. برخی را می‌توان براساس گرایش‌های سیاسی و عقیدتی بنیاد نهاد و برخی دیگر را بر پایه شیوه‌های برخوردشان با واقعیت زیست در غربت، که این دومی خود طیف وسیعی از برداشت‌ها و واکنش‌ها را در بر می‌گیرد. شیوه‌ای که غلامحسین ساعدی در پاریس در پیش گرفت در عین حال که تب و تاب و شور و شوق او را به نوشتن و باقی گذاشتن یادگارهایی از ذهنیت نویسنده نشان می‌دهد، درماندگی و یأس او را از کنار آمدن با زندگی در محیطی نامأنوس - که گاه حتی ادامه حیات را نیز برای نویسنده ناممکن می‌سازد - به خواننده منتقل می‌کند. ۱. این واکنش نومیدانه گاه به حذف نام نویسنده از سیاهه کوشندگان زمان نیز انجامیده است. داستان نویسندگانی که در غربت دست از نویسندگی کشیدند را باید مبحثی در خور بررسی جداگانه دانست. برای این گروه از نویسندگان ایرانی دوری از ایران به گونه‌ای محکومیت به اعدام شبیه بوده است. محکومیتی که فرجام خواهی از آن میسر نیست. در برابر وضعیتی چنین صعب، برخی نویسندگان ایرانی تصویری آرمانی از ایران دوران کودکی خود را به ثبت رسانیده‌اند که، در عین حال که تسکینی یا مرهمی موقت بر درد غربت می‌تواند بود، رفته رفته آنها را از واقعیت تعهدشان به ارائه تصویری واقعی از روزگار دورتر کرده است. نادر پور را نمونه خوبی از این گروه می‌توان به شمار آورد. ۲. واکنش این گروه به زندگی در غربت از یک سو منجر به ترسیم تصویری تیره و تار از وضع موجود ذهنی و عاطفی نویسنده می‌شود، و از سوی دیگر، به یاری حافظه، فضایی از گذشته‌ای مبهم یا موهوم را در برابر چشم می‌گسترده که حتی خود نویسنده یا شاعر را نیز مجاب نمی‌تواند کرد. تأملی در مجموعه‌های شعر نادرپور، از صبح دروغین (۱۹۸۲) تا خون و خاکستر (۱۹۸۸) و زمین و زمان (۱۹۹۶) حضور این دو گرایش ناهمگون و نوسان ذهن شاعر را بین یأس فلسفی از حقیقت حال خویش و وجهه عاطفی از خیال گذشته‌ای آرمانی را به خواننده می‌نمایاند.

در این میان، هستند نویسندگانی که جدا افتادن از محیط آشنای وطن و از خانه و خانواده و عزیزان و آشنایان را به مثابه عقوبت ناگزیر غربت گزینی می‌پذیرند و رفته رفته آن را در کلیت زندگی خویش وارد می‌کنند و از این تجربه نیز چون تجارب دیگر خویش دستمایه‌ای برای خلاقیت ادبی می‌سازند. اینان، گاه تند و گاه آرام، در می‌یابند که تسلیم شدن به ناچاری وضع موجود به معنای پشت کردن به

میهنی که ناگزیر در پس پشت امروز واقع شده و به جایی دیگر و متفاوت نقل مکان کرده بی آنکه از یاد رفته باشد، نیست یا می تواند نباشد. آنچه این واقعیت را به ذهن نویسنده می نشاند و تسلی بخش هستی او در غربت می شود، نوعی تصعید ذهنی است که در آن کلیت ها جای خود را به نشانه‌های مشخصی از گذشته ای عزیز، اما از دست رفته و باز نیافتنی، می دهد. به گمان من، با تأمل در آثار تنی چند از نویسندگان ایرانی عصر حاضر می توان تگه ها و بلکه جنبه هایی از این تصعید را دید و نمود. تقی مدرس، نسیم خاکسار و یدالله رویائی، هریک به گونه ای تلاش در راه دستیابی به چنین تصعیدی را در کار خود باز تابانده اند. ۳ نمونه ای ویژه و سخت آموزنده از این تلاش را در نوشتار شاهرخ مسکوب نیز می بینیم، به ویژه در مسافرنامه (۱۹۸۳)، گفت و گو در باغ (۱۹۹۲) و سفر در خواب (۱۹۹۸) که دستمایه اصلی این نوشته اند .

اما پیش از ورود در متونی که برگزیده ایم توضیحی در باره دو عبارت که در تحلیل ما معرف دو وضع عاطفی مشخص و متفاوت هستند ضروری به نظر می رسد، زیرا تنها به یاری آن هاست که می توان به تبیین معنا و محتوای تصعید ذهنی رسید. آن دو عبارت «حسرت ویرانگر» و «حسرت التیام بخش» است. در این که نگاه فرد تبعیدی به گذشته نگاهی حسرت آلود است تردید نمی توان کرد. نفس تجربه دور افتادگی و عواطف ناشی از آن راه را بر آرزوی بازگشت می گشاید و واقعیت یا دریافت عدم امکان بازگشت عاطفه «حسرت» را به مثابه بخشی از محتوای ذهنی فرد تبعیدی به هستی او وارد می کند. در ادبیات فارسی نیز مفهوم حسرت در بسیاری موارد همراه با نگاه به گذشته، و پشیمانی از آنچه به حال انجامیده، است و دریغ خوردن بسیار بر آنچه دور از دست می نماید. در خصوص وضع نویسندگانی که در اینجا از آنها نام بردیم، بی تردید نگاههای گهگاه آنان به گذشته، یادآوری خاطرات کودکی در ایران، و مروری سترون بر تجربیات شخصی یا اجتماعی آنان به نوشتارشان رنگی بخشیده است که برای خوانندگان معنا دار و برای میراث ادبی آیندگانی غنابخش خواهد بود. در برخی موارد، مثلاً در کار و روزگار نادر پور یا ساعدی حسرت آلودگی بارزترین خصلت آثارشان نیز هست و در جای جای راه را حتی برنگرش واقعگرا به محیط موجود می بندد، و همه جلوه های دیار غربت را زشت و پلشت می نمایاند. امید مرده است و هر آنچه تبعیدی گرداگرد خویش می بیند تنگ و ترش و عبوس جلوه می کند. روگرداندن از آن نه تنها به معنای جست و جوی فضایی مناسب تر بلکه به مفهوم نابردباری هر چه بیشتر شخص در برابر واقعیت قرار داشتن در فضای موجود نیز می تواند بود. و این همه از تجربه تبعید برمی خیزد، از لایه های ذهنی تبعیدی می گذرد، و دستمایه حسرتی می شود که بالقوه می تواند ویرانگر یا التیام بخش باشد .

ویژگی سه اثری که از شاهرخ مسکوب نام بردیم در این است که مسیر سفر از حسرت ویرانگر به حسرت التیام بخش را در برابر چشم خواننده ترسیم می کند، و نقطه به نقطه سفر را براو می نمایاند و

کار ما در این مقاله جز آن نخواهد بود که با گزینش مراحل از این راه و گشودن چشم انداز ذهنی مستتر در آن در برابر چشمان خواننده او را بیشتر با ماهیت این سفر و لزوم پانهادن در این راه آشنا کنیم .

مسافرنامه، که در سال های نخست تبعید نویسنده- در آغاز زندگی بسیاری از ایرانیان گریزان از وطن- با نام مستعار «ش. البرزی» و به همت علی بنوعزیزی و انجمن مطالعات ایران نشر یافت، شرح رفت و آمدهای مکرر و حتی روزانه راوی است میان محل اقامتش در پاریس و محل کارش در لندن. از نظر نوع شناسی ادبی، این اثر را می توان داستان کوتاهی دانست که به صورت کتاب منتشر شده و روایت یکی از این سفرهاست، گرچه بسیاری از عناصر اساسی همه سفرهای راوی در همین ایام و بین همین دو شهر در آن گنجانده شده است. بند نخست داستان را می توان از یک سو نمونه ای از نوع روایت پردازی نویسنده دانست و از سوی دیگر تصویری از وضعیت روانی حاکم بر روان پریشیده یک ایرانی غربت نشین:

از خانه بیرون آمدم. تاریک بود. اینجا همیشه صبح ها تاریک است. دو تا زن به ساعت هایشان نگاه می کردند و می دویدند. در تلاش معاش! کبوتر سحرخیز و کامروایی دستپاچه و سمج به چیزی شبیه روده مرغ نُک می زد. صبحانه در باران. آسمان مثل لاک روی زمین افتاده بود و آدم ها زیر چتر مثل لاک پشت های پادراز و قارچ های ساقه بلند بودند. سرگردان و شتابزده! چراغ ماشین ها روشن بود. از نور خیششان آب می چکید. خیابان باریک، ساختمان ها بلند و آسمان غایب! مثل این بود که ته دریا راه می روم، در تاریکی خیس اعماق!۴

از همان آغاز وصف، پس از دو جمله کوتاه به تعمیمی می رسیم که روایت را از سطح توصیف عینی به لایه پنهان وضعیت ذهنی راوی می کشاند، «اینجا همیشه صبح ها تاریک است.» و نا همخوانی دو عنصر "صبح" و "تاریکی" در سطح کلام همان بذری را در ذهن خواننده می کارد که، مثلاً، عنوان «صبح دروغین» در شعری به همین نام از نادر نادرپور: چیزی چنان که باید باشد نیست! این ناهمخوانی، در تضاد با تصویر ذهنی نویسنده از صبحگاهان میهن خویش که همچنان تلویحی می ماند و هرگز بیان نمی شود، خود به خود برای القای دریافت ذهنی او از این واقعیت که او به جای دیگری تعلق دارد، کافی است. البته او فرزند سرزمین بامدادان روشن است، و تلویحی بودن این تضاد چیزی از نیروی نهفته در آن نمی کاهد. این دریافت با ورود انسان و جانور به صحنه با طنز ظریفی نیز همراه می شود که در عبارات آشنای زبان مادری راوی تثبیت شده، خواه سجعی باشد گویای فعلیتی. خواه حتی عنوان فیلمی باشد که ای بسا او در میهن دیده است: «در تلاش معاش» و «صبحانه در باران!» نگاه دو زن به ساعتشان در حال دویدن و نُک زدن کبوتر به روده مرغ هریک در جمله ای بیان می شود که تکمله ای درونی دارد، گویی دیدن آن دو منظره خود به خود این دو عبارت را بر ذهن راوی جاری ساخته است. در این

میان در تلفیقی مضاعف وصف کبوتر با عبارت «سحرخیز و کامروا» یک ضرب المثل فارسی و مصداق آن را در صحنه پیش رو کنار هم می گذارد و این احساس را به خواننده منتقل می کند که شاید راوی نه تنها ضرب المثل «سحرخیز باش تا کامروا باشی» را می شناسد. بلکه با معادل انگلیسی آن (The early bird catches the worm) نیز آشناست و از همین روست که در مصداق عینی موصوف صفات «سحرخیز» و «کامروا» به راستی پرنده است، و نه جانوری از نوعی دیگر.

آنچه در پی این سرآغاز به ظاهر سهل و به راستی پُربار معنایی می آید تصویری را که در برابر چشم راوی گسترده است، و از صافی ذهن او می گذرد تا به صورت کلام در برابر چشم خواننده قرار گیرد، کامل می کند. مردمان حاضر در صحنه «لاک پشت های پادراز»ی هستند که «آسمان» و «چتر» لاک های دوگانه ایشان است، گیرم چون این آسمان غایب است، لاک دومی را، که همانا چترهاشان باشد بر سر گرفته اند، در عین حال آنانی که لحظه ای در عبارت «لاک پشت های پادراز» به وصف درآمده اند به «قارچ های ساقه بلند» هم بی شباهت نیستند. حقیقت نهفته در این گونه توصیف آن است که راوی مایل به توصیف عینی کسانی که در آن لحظه می بیند نیست، نه شکل مردمان حاضر در صحنه را وصف می کند، نه رفتار آنها را. بی میلی او را در توصیف این پدیده آخر، یعنی رفتار عابران خیابان را، از کنار هم قرار گرفتن دو صفت «سرگردان» و «شتابزده» نیز می توان دریافت، که نقیضی است در بردارنده نوعی تضاد. شتابزدگی نه ناشی از سرگردانی که حاصل داشتن مقصدی معین در ذهن و گام پیمودن تند آهنگ به سوی آن است. سرانجام، آنگاه که در پایان بند راوی دوباره با فعل «راه می روم» روایت را به خود باز می گرداند (ساحتی شخصی که در جمله آغازین با فعل «بیرون آمدم» تثبیت کرده بود) او را می بینیم که به واقع درکی از وضع خود دارد که ادامه حیات را برایش ناممکن می نماید: انسانی که ته دریا و در تاریکی خیس اعماق گام برمی دارد. اگر آدمی توانست در آب نفس کشد و در لُجّه گام بردارد، راوی هم در چنین محیطی زنده باقی خواهد ماند.

آنچه از این همه حاصل می شود جز بیان کمال درماندگی راوی در محیط غربت نیست. و همین احساس است که رفته رفته در مسیر کلام او و پهنه های حسی و وجودی، قومی و بشری، و حتی تاریخی و اساطیری، هستی او را خوره وار در چنگ می گیرد و می فشرد. در این فرایند یک رشته تعمیم ها و توازی ها نیز کارِ نشت و سریان حس درماندگی را به ابعاد وجود راوی برعهده دارند: علامت «ورود» او را به یاد پل صراط می اندازد، ۵ کلمه «دیگران» - که ترجمه کلمه انگلیسی Other است که در فرودگاه های انگلستان صف بیگانگان را از صف «انگلیسیان» و «اتباع کشورهای بازار مشترک» مجزا می کند - کلمه "متفرقه" را به ذهنش می آورد، ۶ و اتاق هتل محل اقامتش عبارت «مهمانخانه مهمانکش» را در شعری از نیما بر زبانش جاری می سازد. ۷ همان دلزدگی که از یک سو او را از همه چیز بیزار و بری کرده، از سوی دیگر راه را بر تصویرها و تشبیهات بدیع می گشاید :

سلف سرویس یعنی چند تا برگ کاهو، گوجه فرنگی چیده نرسیده، بد رنگ، چیزی میان سبز خفه و نارنجی مات، چند تا برش تربچه به نازکی زرورق، یکی دو تکه پنیر و یک برش از گوشت درکون خوکی دلخور و بی رمق. مجموعاً یک سالاد! به اضافه یک تکه نان و یک قهوه آبکی. ۸.

به گرات، البته، اتفاق می افتد که منظره ای از یک رستوران حتی گرسنه ترین تازه وارد را از اشتها می اندازد، ولی در اینجا وصف راوی مسافرنامه بعد فرهنگی بارزی نیز به توصیف او بخشیده است که «سلف سرویس» مورد نظر او را به نماد کوچکی از کلیت یک فعالیت بدل می کند، آن سان که در آن فرهنگ هر روز میلیون ها آدمی آن را تجربه می کنند: انگلیسی ها (یا فرانسوی ها، یا غربی ها) غذایشان این است.

تکرار چنان تصویرهایی از چنین صحنه هایی سرانجام راوی را به سوی آرزویی می برد که در تمامیت خود نقطه پایانی بر روایت نیز می گذارد، آن هم به صورت آرزوی چیزی غایب، مثل حضور در وطن. آهنگ یکنواخت چرخ های قطاری که مسافر را به مقصد یک شبه خود می رساند مثل چکش به گوشه هایش می کوبد و در آن می پیچد، بویه سکوت را در جان او بیدار می کند :

جای یک کف آب خنک و یکدم سکوت خالی است. من سکوت را دیده ام. یک سال زمستان طرف های عصر از اردستان می رفتیم به نائین. با دو تا دوست و چند بطری شراب، سرحال در یک جعبه با صفا- دست چپ کویر بود، تا چشم کار می کرد، و دست راست کوه. جاده در حاشیه کویر و پای دامنه دراز کشیده بود. پرنده ها از سرما به سرزمین های دور فرار کرده بودند، خزنده ها هم زیر خاک خوابیده بودند. خورشید گوشه آسمان کز کرده بود. کوه و کویر خاموش بود. وسط دامنه، روی زمین برهنه، کنار سکوی کوتاهی یک چارچوب خالی ایستاده بود. مثل این که یک تکه از خاک یا باد را قاب گرفته اند. سکوت، زلال و شفاف، روی سکو نشسته بود. به چارچوب تکیه داده و چشم به راه دوخته بود. ما که رسیدیم سکوت خودش را شکست و به ما بفرمایی زد. من گفتم نمی توانیم بمانیم. ما اهل حرف، ما هیاهوی بسیار برای هیچیم، بلد نیستیم حرمت سکوت را نگه داریم. آهسته گفتم تا شکسته تر نشود، و رفتیم. سکوت دوباره در آرامش گسترده خود جای گیر شد. درست برخلاف اینجا که شیشه عمرش را گذاشته اند لای دو سنگ آسیاب و با بوق و کرنا می شکنند و خرد می کنند. ۹.

تصویری که در این فراز از مسافرنامه می بینیم- سکوت نشسته بر سکویی و تکیه داده به چارچوبی خالی که تکه ای از خاک یا باد را قاب گرفته باشد- دقیقاً آن چیزی است که از وطن در ذهن مسافر غربت زی برجای مانده است. این تصویر از سکوت، آنگاه که در زمینه آهنگ گوش خراش سایش چرخ قطار بر خط آهن جلوه می کند، و صدای چکش واری که همراه با آن هر لحظه بر گوش مسافر می کوبد، تضادی را می سازد که، گرچه در قالب تضادهای دیگر روایت تصویر آرمانی وطن را در برابر تصویری از واقعیت زیستن در غربت می گذارد، در عین حال بدیع و ملموس هم هست. این دیگر

قله برف پوش دماوند یا زلال جاری زاینده رود یا آسمان همیشه آبی ایران نیست که به علت کثرت دیدار شگفتی برینگیزد. آنچه در جهان واقع چارچوب ایستاده خالی می نماید در ذهن راوی تصویری نشانده است سرشار از حسرتی دلپذیر، و سکوت نشسته بر سکو سخن ها دارد که همه را در گوش جان راوی بیان می تواند کرد. به دیگر سخن، در اینجا با کلیتی مبهم از میهن از دست رفته رو به رو نیستیم، بلکه پاره ای قاب گرفته از یاد واره ای را می بینیم که ناگهان از نهفت ذهن راوی سر بر می کند و جان او را با خود می برد، همچنان که چرخ قطار جسم او را به سوی مقصد موقتش نزدیک و نزدیک تر می کند. آغاز های انتقال از حسرت ویرانگر به سوی حسرت التیام بخش را در چنین جایگزین هایی می توان جست و جو کرد .

کتاب بعدی مسکوب، گفت و گو در باغ، را در حقیقت باید شکل گسترده همان چارچوبی دانست که در آن تصویر سکوت در مسافرنامه نقش بسته است. در اینجا قضای تبعد کمابیش به تعلیق کامل درآمده تا آنجا که، اگر از سال انتشار کتاب - ۱۹۹۱/۱۳۷۰ و تاریخ پایان داستان- ژوئیه- ۱۹۹۰ و چند اشاره پراکنده در خلال روایت بگذریم، خواننده می تواند تصور کند که شاید محتوای کتاب در دوران حضور نویسنده در ایران به تحریر درآمده باشد و اکنون در دوران اقامتش در غربت منتشر می شود. روایت داستان از ابتدا تا انتها در فضای گفت و شنود دو فرد می گذرد و هیچ رویداد بیرونی رشته این گفت و شنود را نمی گسلد. به دیگر سخن، دو ایرانی فرهیخته و هنرمند، یعنی راوی و دایی او فرهاد، در گفت و شنودی رو در رو داستان را از آغاز تا پایان به پیش می برند. محور اصلی روایت بر محور "باغ" در فرهنگ ایرانی می گذرد ولی فضای این گفت و شنود فضایی بی مرز است که از قدیم تا جدید، از کهنه تا نو، از آرمان تا واقعیت را در بر می گیرد. این خصلت از همان سرفصل کتاب به موضوع گفت و شنود، یعنی تابلوهایی که دایی فرهاد در طی چند سال کشیده است، انتقال می یابد. بند نخست کتاب چنین است :

رفتم به دیدن تابلوهای دایی فرهاد. چند سال است که دارد باغ می کشد، به باغ فکر می کند و خیال باغش را به روی پرده می آورد، روی تابلوهای کوچک و بزرگ. در کارگاه نشستم و او یکی یکی آن ها را نشان می داد. برمی داشت و بعدی را به دیوار، در برابر نظر می گذاشت. هیچ کدام نقش باغ با طرح و ساخت معین، باغچه بندی و درخت و شاخ و برگ و پرنده با آبنما و چّیر، پیچک و گل سرخ رونده، بید مجنون و فواره نبود. بیش تر، خیالی از باغ بود در رنگ و وارنگ چند خط... ۱۰.

این تصویر در چند بند بعدی گسترده تر می شود و ابعاد بزرگتر و شامل تری می گیرد. تابلوهای باغ دایی فرهاد هم همه یکجورند و هم هر کدام باغی دیگر، هم کوهی را نشان می دهد که بر همه چیز مسلط است و هم کلبه کوچکی را ترسیم می کند در پائین پای کوه، که گرچه پنجره ای ندارد ولی «پناهگاه و جان پناهی دم دست و بیرون از دسترس مأوای فرار روح!»^{۱۱} است. آسمان کوتاه و خف، آن

«باغ بی برگی» اخوان را فریاد می آورد و «خط بلند افق در بالای تابلو نزدیک آسمان» فضاهای اُخرایی برخی تابلوهای سپهری را یا شعر بلند او «مسافر» را. حقیقت این است که باغ های دایی فرهادِ راوی «در سفر از طبیعت به خیال و از آنجا به روی پرده نقاشی دگرگونی دوباره یافته»، و راوی براساس یادداشت های بی ترتیبی که از تجربه دیدن آنها برداشته، به گفته خودش، «در بیان آنها را به ناچار دگرگون تر» می کند. ۱۲

در همین جمله های آغاز روایت شاهد کوششی هستیم که خواننده را از طبیعت به تصویر گزیده ای از آن و از رؤیت آن تصویر گزیده به روایت گزیده تری از واقعیت باغ های ذهنی راوی، دایی فرهاد، و خواننده، می رساند. و همچنان که گفت و گو ادامه می یابد در می یابیم که این باغ نه باغ مینیاتور ایرانی است، نه باغ بهشت اسلامی، نه باغ منظومه های عاشقانه نظامی و خواجه و جامی و نه باغ گوینده عاشق غزل غزل های سلیمان. این باغ آرمان باغ است یا، به گفته راوی: «باغ جان است. عالم خیال نقاش، فارغ از خورشید و ماه روشن است.» ۱۳ و در این همه اشاره ها و در مقایسه مینیاتور معراج پیغمبر، با مینیاتور سرزمین فرمندی که سیمرغ و زال در آن آشیانه دارند، و در اشاره ها و قیاس های بسیار دیگری از این دست، تلاش نویسنده را می بینیم، از پس پشت دوطرف گفت و گو، یعنی "ش" و "ف" (شاهرخ و فرهاد) که می کوشد جان آرمانی بشری را از چنگال دوگانگی های ایران و اسلام یا ایران و انیران یا داخل ایران و دور از ایران به در بُرد و در فراسوی این همه به فضایی دست یابد که در آن غربت چیزی از وطن کم ندارد و آرمان ذهنی باغ واقعیت عینی آن را از انواع تقسیم ها و توفیرها رها کرده است. در لحظاتی هم که این تلاش او را به جایی می رساند که حس می کند به مقال عارفانه معنویت در برابر مادیت، جان در برابر تن، نزدیک می شود، نهیب یکی از دو طرف گفت و گو او را از وادی دیروز بیرون می کشاند و بر منظری از جهان امروز می نشاند. "ف" در جایی به "ش" می گوید:

... من که نقاشم و آگاهی و دانایی ام از چشم و دست می آید، از باغ تن مست می شوم نه به اصطلاح تو از باغ جان یا مأوای روح و چیزهای دیگر؛ باغی که به چشم دیده شود و به دست بیاید و

بتوان با آن همدل و همزبان شد و صبح و سبزه و آب روانش را تماشا کرد و به وجد آمد. ۱۴

اما گذشتن از دوگانگی دیرپای "تن" و "جان" آسان نیست، و "ش" که برخلاف "ف" واقعیت زیستن در جغرافیای غربت را تجربه کرده با نقل داستانی از دیدار خود با "وازگن"، قهرمان سابق مشت زنی ایران، می کوشد دشواری این تجربه را به مخاطب خود بفهماند. خود او، اما، در پایان حکایتی که نقل کرده در می یابد که از کسی سخن می گفته است که در سیر رویدادهای تاریخی خرد و کلان به حسرتی روزانه راه یافته است. او در باره "وازگن" چنین می اندیشد :

عشق، انقلاب، مرگ و شاید خیلی چیزهای دیگر این آدم بیابانی را از باغش پرت کرده به آن ور دنیا و بندکشی و عملگی. روزها در حسرت کوه و بیابان، و شب‌ها در ترس از کابوس همین حسرت روزانه؛ ودکا و وحشت خواب جای پناهگاه جان و تن را گرفته. ۱۵

و لحظه‌ای بعد، در تعمیم وضعیت حاکم بر ذهن و ضمیر "وازگن" به همه آدمیان به این نتیجه نزدیک می‌شود که: «آدم نهالی بیرون از فصل و بی هنگام است، در زمان خودش نیست، خزان است در میانه بهار و یا برعکس». ۱۶ بدین سان، کار روایت گفت و گو در باغ به آنجا می‌کشد که "ف" یعنی طرف غربت ندیده می‌گوید: «زندگی روی سرزمین ساختگی مثل راه رفتن روی ریگ روان است، زیر پا سست و لغزنده است، زمین با تو جا به جا می‌شود. باید همیشه در جست و جوی راه باشی، آن هم نه از روی خاک جنبه‌ای که هر زمان منظره تازه‌ای به خود می‌گیرد و تو را گمراه می‌کند، بل که در تاریکی، از روی ستاره‌های دور». ۱۷ و "ش" یعنی فرد در غربت زیسته پاسخ می‌دهد: «به هر حال، اگر بخواهی بمانی باید هوای باغ را داشته باشی، شاخ و برگش را هرس کنی و ریشه‌ها را - هر چند دیده نشوند - آبیاری کنی. مثل پرنده، مثل آدمیزاد است، پیری و بیماری دارد، توفان و تگرگ دارد، هزار آفت دارد». ۱۸ و ما در این میان درک می‌کنیم که منظور از ماندن در این جمله - نه مفهوم در وطن ماندن - بلکه زنده ماندن است.

در مجموع، آنچه از ماهیت "باغ" در این روایت برمی‌آید بر آن اشاره دارد که مفهوم ذهنی باغ از آن رو برواقیت عینی آن ارجح است که می‌توان آن را با خود از جایی به جای دیگر برد، و شاید از همین جاست که در دو سطر پایانی کتاب سخن از دو گونه باغ ذهنی به میان می‌آید: سراب و بهشت. سراب و بهشت هر دو ذهنی‌اند و موهوم. و آیا همین دلیل ماندگاری مفاهیم نهفته در آنها نیست؟ در سرتاسر کتاب گفت و گو در باغ شاهد تلاش مسکوب هستیم در انتقال عینیت‌ها به پهنه ذهنیت، در فرا رفتن از واقعیت وجودی تعلق به باغی طبیعی و لزوم پیوستن به آرمانی از باغ که بتوان آن را همراه برد. در یک کلام، باغ مجازی، باغ نمادین، باغی بی زمان و لامکان.

همین حرکت تصعیدی از واقعیت به مجاز را در سفر در خواب، نیز می‌توان دید، با این تفاوت که آنچه این بار تصعید می‌شود به جای فضایی آرمانی در ذهن و ضمیر یک فرهنگ، رابطه‌ای انسانی است که نظیره‌های آن را نیز، همچون نظیره‌های باغ در دیگر فرهنگ‌ها، در همه جا می‌توان یافت. دوستی ناب و خالص میان راوی و "آقا مهدی" از آن رفاقت‌های دوران نوجوانی است که جهان را بی محابا به دو بخش درون و بیرون، محرم و نامحرم، و خودی و غیرخودی تقسیم می‌کند:

دوستی با آقا مهدی رؤیای روان گسیخته‌ای بود، مثل نسیم آزاد در راه‌های نادیدنی روان می‌شد. گسیخته بود چون با زمان بیگانه بود. انگار هرگز نمی‌گذشت و همه زمان‌ها آنی بیش نبود و هر آنی همه زمان‌ها بود. بودن با او سفری بود که از هیچ منزلی به منزل دیگر نمی‌رفت. همزمان در همه منزل

ها بودیم. حالت «در راه بودن»، پرواز پیوسته به چشم اندازه‌های همانند ناهمانند و غفلت خوشایند مسافران بی خبر در جاده ای پیچاپیچ، و ناگهان سنگ چینی در خم یک تپه، راه بسته، حرامیان مسلح و مسافران به خاک افتاده غارت شده. ۱۹

سفر در خواب داستان همین سنگ چین خم تپه دوستی است و راه بسته، داستان حسرت آلود پایان یافتن یک رفاقت آرمانی، که اینک خاطره آن در فضای غربت راوی سر برمی کشد، و یک بار دیگر او را در برابر واقعیت محال بودن بازگشت می‌نشانند و از او می‌خواهد تا میان «حسرت ویرانگر» سوگواری برگزیده از دست رفته از یک سو و «حسرت التیام بخش» پذیرفتن آن عدم امکان و تصعید معنای نهادین آن به سطحی دیگر از ذهن، از سوی دیگر، یکی را برگزیند و با آن زندگی خویش را در غربت بازسازی کند. ۲۰

روایت داستان سفر در خواب در واقع از دیدار با دوستی آغاز می‌شود که از اصفهان زادگاه راوی به غربتگاه او در پاریس آمده و خبرهای شهر راوی را برایش آورده است. در یکی از دو یادداشت نویسنده بر پیشانی کتاب می‌خوانیم:

"ا. ج." گفت نایب پور و اکبر برجیان، هردو مرده‌اند. نایب پور از سرطان و اکبر یادم نیست از چی ولی در حقیقت به هیچ و پوچی یک هفته نکشید. دود شد و تمام شد و مفت مرد. ولی آقا مهدی سلامت است .

این گزارش از مآلوم زادگاه یادی را در ذهن راوی، که در این کتاب به تصریح خود نویسنده است، زنده می‌کند در باره آقا مهدی:

رفیق دوران نوجوانی، شکفتگی و سرزندگی. چه قهری کردم که دیگر هرگز درست نشد. چقدر دلم برایش تنگ شده. خیال می‌کنم که اگر روزی ببینمش، اصفهان آن سال هایم را، آن سر سبزی و آن شادی بی قرار را به دست آورم. ۲۱ و یاد همان دوستی و همان قهر موضوع کتاب می‌شود و فرایند تصعیدی را به حرکت در می‌آورد. راوی و آقا مهدی یاران دبستانی‌اند، اکنون در سال‌های آخر دبیرستان، در اصفهان سال‌های پُر تب و تاپ میان شهریور ۱۳۲۰ و مرداد ۱۳۳۲. آنها با هم، و گاهی هم با یکی دوتن دیگر، از کودکی به نوجوانی رسیده‌اند، قهوه‌خانه‌ها، روسپی‌خانه‌ها، زورخانه‌ها و تماشاخانه‌های اصفهان را زیر پا گرفته‌اند، در کافه "پولونیا"ی چهار باغ بستنی‌فرنگی و پالوده شیرازی و شیر قهوه خورده‌اند، به صدای سوخته و غریبانه قمر خو گرفته‌اند، راهنمای زندگی و مرد امروز و اطلاعات هفتگی خواننده‌اند، الفبای فرانسه مرور کرده‌اند، و در یک کلام، به گفته راوی «در لذت ناب "بودن"، هوایی شدن و دل سپردن به هوای دل خود در یک وقت خوش مغتنم» ۲۲ غوطه‌ور بوده‌اند. اما این همه را حرف درگوشی یکی از رفقا به آقامهدی ناگهان دستخوش بحران می‌کند. راوی از او می‌پرسد چه شده و جواب می‌شنود: «آمد که بروم دعوا، ارمنی‌های جلفا می‌آیند ناصر را بزنند.» ۲۳

دعوا بر سر یک دختر لهستانی است به نام "رایا" که جوان های جلفا دنبالش هستند. راوی به آقا مهدی، که کشتی کار و وزنه بردار است، می گوید "نرو"، و جواب می شنود «برای چی نروم؟» و «آمده اند برادر دینی مرا بزنند من و ایسم تماشا کنم!» راوی، که دیگر اندک اندک داعیه روشنفکری پیدا کرده، می کوشد بحث را به مقوله ای اصولی تر بکشاند: «اگر برادر دینی توست چرا رابطه نامشروع دارد، چرا زنا می کند؟» جمله ای که آقا مهدی در پاسخ به این سخن راوی بر زبان می آورد نقطه پایان این دوستی ناب است. به گفته راوی که پس از گذر شصت سال هنوز آن جمله را بار خاطر خود کرده است، «آقا مهدی ایستاد، نگاهی به من کرد و گفت آقای مسکوب شما فهم و سوادت از من بیشتره، اما شرف نداری!» ۲۴

به آسانی می توان در این جمله که خنجروار پیکره آن دوستی ناب را دو شقه کرده است، افتراق میان دو طرز فکر را دید. طرز فکر مبتنی بر جوانمردی و سر سپردگی بی چون و چرا به دوستی و دوستان، از یک سو، و طرز فکر رواداشتن چند و چون در کار داوری در قضایا، از سوی دیگر، هر چند دوستی و دوستان را از آدمی بگیرد، که در این مورد می گیرد، گرفتنی ناگزیر: «بعد از آن اگر چه در مدرسه هر روز همدیگر را می دیدیم اما نگاهمان پوک و خالی شده بود... چیزی شکسته و ریخته بود... آن یگانگی شاد... روشنی آبی سبک، سازگاری زمینی... غبار شده بود، دود شده بود و ماسیده بود.» ۲۵

اما آنچه بازبینی این خاطره و معنا، یا معناهای، نهفته در آن را به فرایندی مثبت و سازنده بدل کرده با یادآوری مرگ آقا مهدی توسط دوست مشترک او و راوی آغاز نشده است. از خلال روایت سفر در خواب چنین برمی آید که راوی، «آقای مسکوب»، در سال های تبعید بارها یاد او را در ذهن زنده کرده و جریان جدایی و افتراق میان او و خودش را از چرخه تفکر گذرانده است. چه بسا او آقا مهدی را در سالهای پس از انقلاب هم در هیئت جوانان پرشور انقلابی دیده باشد. گواه این امر فرازهایی از این دست است:

آقا مهدی لابد راست می گفت. دست خودش نبود، نمی توانست برادر دینی اش را تنها بگذارد، هر چند نماز نمی خواند، روزه نمی گرفت و هیچیک از فرایض را به جا نمی آورد ولی باز نمی توانست. او مسلمان "طبیعی" بود، همانطور که زادن و زیستن طبیعی داشت. بنا به طبیعت به دنیا آمده بود و بنابراین زندگی می کرد و "طبعاً" مسلمان بود و خوشحال که جز این نیست. اعتقاد او نه امری نفسانی، اندیشیده و ارادی، بلکه مثل آمدن و رفتن روز و شب پدیده ای خود به خود و مقدر بود، چونکه نمی توانست نباشد. ۲۶

آری مسلمان طبیعی بودن یعنی بی چون و چرا سمت و سوی داشتن، همچنان که آفتاب از مشرق سر می زند چرا که آفتاب است. در آقا مهدی «البته زورخانه جای مسجد و گود جای محراب را گرفته»

است، ولی این از مسلمانی او هیچ نمی‌کاهد. او پیکره هویت خودش را به دو نیمه "ایرانی" و "اسلامی" تقسیم نکرده و زیستنی یکپارچه دارد. لوطی‌گری و پاکبازی در راه دوستی برای او مفهوم شرف است و فقدان این خصلت‌ها در رفیقش، راوی، نشانه‌ای از بی‌شرفی. راوی این دوگانگی را نیز بارها از نظر گذرانده و حتی کوشید است خود را از چشم آقا مهدی ببیند و بسنجد:

و اما رفیق آقا مهدی: در آن روزها همه کارهایی را که او از نکردنشان دلخور بود می‌کرد. فرایضش به جا بود. تذکره‌الاولیا و اسرار التوحید می‌خواند و از کرامات بایزید و ابراهیم ادهم، از حلاج، از آن مرد و آن حرف عجیب داستان می‌زد. رفیقش کتابخوان و به خیال آقا مهدی باسواد بود. اما وقتی همین رفیق با بی‌اعتنایی پا پس کشید دیگر دین و دوستی و بایزید و سوادش به مفت هم نمی‌ارزید. همه کتابی و دروغی و باد هوا بود. این چه دینداری است که برادرش را رها می‌کند، این چه منصور حلاجی است که از مشیت و لگد چند تا بچه مدرسه رم می‌کند. ۲۷

و این همه را راوی سفر در خواب در رویا و کابوس دوران تبعید زندگی خود بارها مرور کرده است. در واقع بخش بزرگی از روایت کتاب شرح همین رویاها و کابوس‌های راوی و تلاش اوست به پیرانه سر برای معنا بخشیدن به رویدادی که دیگر هیچ چیز آن قابل بازگرداندن نیست، و تنها تسویه حساب با آن از راه تصعید آرمان‌های نهفته در آن دوستی ناب است و خیره شدن در آن افتراق ناگزیر و تقطیر آن آرمان در ذهن نویسنده تبعیدی که هستی امروزه او را رقم زده.

واپسین رویا کابوس راوی نیز، که یکی از مفصل‌ترین آنهاست و به مضمون «بازگشت» و ناممکن بودنش مربوط می‌شود، به گونه‌ای پایان می‌پذیرد که بر فرایند تصعید خاطرات گذشته و پیوستن معنای فراشخصی آنها به گذشته - اعم از اجتماعی، سیاسی و تاریخی، یا در فراسوی همه اینها نمادین - صحه می‌گذارد. در این رؤیا راوی «خواجه وحید شهرستانی» را که از سازندگان اصفهان زادگاه او در عهد خوارزمشاهی است، دلیل راه خود می‌کند تا به دیداری واپسین - گرچه در رؤیا - با شهر خود وداع کند. در یادواره این رؤیا راوی به یاد می‌آورد که خواجه وحید و او چنانکه گویی «روی زلزله» راه بپیمایند، سیری در اصفهان می‌کنند. آن سوی تخت فولاد، راوی چهره‌آشنایی می‌بیند که آن را چنین وصف می‌کند:

درحاشیه شبخ برادر خردسالم رامی بینم، در جستجوی من است، اما پیدایم نمی‌کند. تا سرک می‌کشد زیر پای انبوه مؤمنان و شهیدان، که با تقلای دردناکی خود را به سوی آسمان عبوس می‌کشند، لگد مال می‌شود. از بیچارگی اشک می‌ریزد. بی‌خویشتن فریاد می‌کشم. می‌دانم که صدایم را نمی‌شنود و تازه اگر بشنود من دیگر آن نیستم که او می‌شناخت. ۲۸

در پایان این رویا کابوس، راوی که همچنان در جست و جوی دوست گم شده خویش است از دلیل راه خود، خواجه وحید، می‌پرسد که به کجا می‌روند، و می‌گوید، لابد در اشاره به رفیقش آقا

مهدی: «تو که گفته بودی او را دیده ای، چشم به راه دیدار من است.» و از راهنمای روزگار دیده که، همراه با او، اکنون گویی «بر آب می راند»، جوابی می شنود که پایان بخش روایت و داستان و کتاب سفر در خواب است: «آری، اما دیگر نیست، آب را که می بینی چه آسان می آید و چه زود می گذرد و تو را به خانه خواب می برد!»

سفر در خواب را می توان نقطه اوج سیر و سلوکی دانست که با مسافرنامه آغاز می شود، در گفت و گو در باغ از پیچ و خم مکاشفه ای همیشه در حال حدوث می گذرد، و در اینجا به منظری دست می یابد که از آن می توان، به مدد خرد قومی، حافظه تاریخی، و آگاهی از واقعیت معاصر بودن با زمانه خویش، با چشمی باز و دلی خالی از حقد و کین و حسرت بیمارگونه، در گذشته شخصی نگریست، گیرم اندوهی سبکبار، مه وار، این همه را در هاله ای نا شناختنی پوشیده باشد. این همان احساسی است که در پایان کار شاه سیاه پوش در روایت گنبد سیاه از هفت پیکر نظامی می توان دید، و در پایان کار بهرام گور در همان اثر، آنگاه که به دنبال کویر زیبای خیال خویش در دهانه غاری از نظر ناپدید می شود، و در رباعی های منسوب به خیام، و در صدها اثر خُرد و کلان دیگر در ادب هزار و صد ساله فارسی. از این منظر اگرچه «جهان سست است و بی بنیاد» اما کار ما شاید این است که «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم».

این مقاله بخشی از کتابی است که دکتر کریمی حکاک با عنوان زیر در دست تألیف دارد :

Writing Home: Iranian Expatriate Literature in a Historical Perspective.

پانوشت ها :

۱. در باره کار و روزگار غلامحسین ساعدی در دوران پنج ساله زندگی او در غربت مطالب چندی نوشته شده است. به عنوان

نمونه ن. ک. به :

Michael Beard & Hassan Javadi, "Iranian Writers Abroad: Survey and Elegy," *World Literature Today*, Vol. 6, no. 2 (Spring 1986), pp. 162-752;
Ahmad Karimi Hakkak, "Up from the Underground: The Meaning of Exile in Gholamhosayn Sa'edi's Last Short Stories," in A. Fathi, ed., *Iranian Refugees and Exiles Since Khomeini*, Costa Mesa, California, Mazda Publishers, 1991, pp. 972-752.

۲. سه کتاب شعر نادرپور که در غربت منتشر شده، صبح دروغین، خون و خاکستر، و زمین و زمان، همراه با آخرین شعرهای او که نام مجموعه گفتگویی در تاریکی را به خود گرفته، پس از مرگ وی در سال ۲۰۰۰ میلادی به چاپ رسیده است. ن. ک. به:
نادر نادرپور، مجموعه اشعار (در دو جلد)، لوس آنجلس. شرکت کتاب، ۲۰۰۲، جلد دوم، ۱۱۱۳-۱۵۶۱.

۳. گزیده ای از آثار این سه شاعر به ترجمه انگلیسی در کتاب زیر آمده است :

Nahid Mozaffari and Ahmad Karimi Hakkak, eds., *Strange Times, My Dear: The PEN Anthology of Contemporary Iranian Literature*, New York, Arcade Publishers, 2005.

ش.۴. البرزی، مسافرنامه، نیویورک، انتشارات انجمن مطالعات ایرانی، ۱۳۶۲ (۱۹۸۳)، ص ۱.

۵. همان، ص ۲۰.

۶. همان.

۷. همان، ص ۲۲.

۸. همان، ص ۲۶.

۹. همان، ص ۳۸-۹.

۱۰. شاهرخ مسکوب، گفت و گو در باغ، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۰ (۱۹۹۱)، ص ۷.

۱۱. همان، ص ۸.

۱۲. همانجا.

۱۳. همان، ص ۴۰.

۱۴. همان، ص ۴۴.

۱۵. همان، ص ۷۲.

۱۶. همانجا.

۱۷. همان، ص ۹۱.

۱۸. همانجا.

۱۹. شاهرخ مسکوب، سفر در خواب، پاریس، خاوران، ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)، ص ۳۴.

۲۰. این شگرد نوشتاری، یعنی تصعید عواطف تند و توفانی از راه بازبینی و تفسیر معنهایشان در لحظات پس از فرونشستن توفان را در جای جای دیوان شمس می توان دید. نمونه ای از آن را در سه بیت پایانی غزلی معروف، با مطلع «ای عاشقان، ای عاشقان، هنگام کوچ است از جهان» می توان نشان داد، آنجا که عاطفه خشمی زودگذر در سکوتی فراسوی زبان تعریفی مجدد، و به مراتب والاتر از آنچه به نظر می رسد، می یابد: در کف ندارم سنگ من، با کس نخواهم جنگ من بر کس نگیرم تنگ من، زیرا خوشم چون گلستان پس خشم من زان سر بود، از عالم دیگر بود این سو جهان، آن سو جهان، بنشسته من بر آستان بر آستان آن کس بود، کو ناطق اخرس بود این رمز گفتمی بس بود. دیگر مگو، درکش زبان.

۲۱. سفر در خواب، «از یادداشت های نویسنده»، ص ۵.

۲۲. همان، ص ۳۲.

۲۳. همان، ص ۳۵.

۲۴. همانجا.

۲۵. همان، ص ۳۷.

۲۶. همان، ص ۵۴.

۲۷. همان، ص ۵۷.

مسکوب در سوگ سیاوش

احمد کاظمی موسوی

شاهرخ مسکوب در گزارش مرگ قهرمانان و یادآوری یاران از دست رفته دستی توانا دارد. او زار نمی زند، سوگواری نمی کند، اما مرگ را با قلم به چار میخ می کشد که جایگاهش را در بیدادگری یا معنا بخشی به زندگی مشخص کند. در سوگ سیاوش مسکوب با نگاه متفاوتی به پیدایش سوگواری در اندیشه اساطیری و بینش های دینی و عرفی ایران می نگرد، و ما در اینجا گوشه هایی از آنرا بررسی می کنیم.

سیاوش پسر کاوس پادشاه کیانی بود که کودکی خود را نزد جهان پهلوان رستم گذرانده آیین آزادگی و جنگ و شکار آموخته بود. در جوانی عشق نامادریش سودابه را به خود پذیرفت و متهم به خیانت به پدر شد. سیاوش برای اثبات بی گناهی خود بنا به آیین از انبوه آتش گذر کرد. او از پدرخواست که سودابه را ببخشد و او را برای جنگ با افراسیاب پادشاه توران که از جیحون گذشته بود بفرستد. سیاوش به همراهی رستم تورانیان را پس زد و بلخ را گرفت.

افراسیاب با آنکه دوباره سپاهی گرد آورده بود بخاطر خوابی هولناک با سیاوش پیمان صلح بست و به رسم زمان صد تن از کسان خود را گروگان داد. اما کاوس از سیاوش خواست که پیمان بشکند و به توران بتازد و گروگان را به پایتخت بفرستد. سیاوش نپذیرفت و چون بازگشتش به ایران ممکن نبود از افراسیاب راهی خواست تا از توران بگذرد. افراسیاب با راهنمایی وزیرش پیران از سیاوش خواست که در توران بماند و دخترش فرنگیس را به وی داد. اما بزودی سیاوش بازگرفتار دروغزنی و بدگویی اطرافیان شاه شد و افراسیاب به تحریک برادرش گرسیوز سیاوش را کشت؛ اما با وساطت پیران از کشتن فرنگیس که حامله بود درگذشت. خبر کشتن سیاوش که به ایران رسید جنگ های ایران و توران از سر گرفته می شود و در زمان کیخسرو فرزند سیاوش و فرنگیس به اوج خود می رسد، تا افراسیاب و گرسیوز فراری و کشته شدند. اما به طوری که خواهیم دید خاطره خون سیاوش از خاطره ایرانیان محو نشد.

مسکوب در بازخوانی شاهنامه مرگ سیاوش را سربهایی می داند که او باید بخاطر پاس داشتن به پیمان خود پردازد. «نهانی چرا گفت باید سخن - سیاوش زپیمان نگردد زبن» سیاوش نمی توانست تسلیم خواست پدر شود و پیمان خود را با افراسیاب بشکند. این سرنوشت مقدر سیاوش بود که خون بر

سر پیمان بگذارد. گویی ایران دلخواه فردوسی نیز چنین سرنوشتی را بر پیشانی خود دارد، طوری که حتی دشمنان به گفته مسکوب می دانند که پیمان شکنی کار ایرانیان نیست. (ص ۲۲)

زیمان نگردند ایرانیان از این در کنون نیست بیم زیان

«تقدیر» در فرهنگ خاور زمین مفاهیم و ابعاد دیگرگونه یافته. در جهان بینی ژروانی که شاهنامه در این بخش از آن گرانبار است، تقدیر سرنوشت آدمی است که در گیتی (این جهان) و مینو (آن جهان) ساخته می شود. سرنوشت آدمی در گیتی همان بخت اوست که در اختیار او نیست. آنگونه که مسکوب از شاهنامه و مقاله (Zaehne (1955 استنباط کرده سرنوشت مینوی (آن جهانی) هرکس به کار یا خویشکاری او بستگی دارد؛ اما سرنوشت این جهان آدمیان را گردش روزگار که همان بخت است می سازد. «بخت چند و چون گذران عمر، موقع اجتماعی و قسمت و نصیب آدمی است از گیتی و در زندگی این جهانی و آنرا در هستی مینوی اثری نیست.»^۲

سیاوش جوانی است با کار نیکو که از بخت بد در میان خودسری پدر (کیکاوس) و پیمان شکنی پدر زن (افراسیاب) به گیر افتاده و فرّه مینوی او تأثیر در روند بخت ناسازش ندارد و به گفته فردوسی این «بودنی کار» بود. مسکوب می کوشد که سرشت این «بودنی کار» را باز و تفسیر کند. او می نویسد:

جوهر انسان از ازل بود و تا ابد هست و فقط در سیر زمان خود از گذرگاه مرگ می گذرد. اگر آدمی در این جهان "کار" زمان خود را نیکو به فرجام رساند حتی پیش از آنکه زمان کرانمند بسر آید به زمان بیکران، به جاودانگی اهورمزدا می پیوندد، و بی زمان می شود. با چنین دریافتی مرگ سیاوش را می کشد اما نیست نمی کند زیرا "نمود" او و سنجی و "بود" او جاوید است. مرگ امری خارجی است که بهنگام در سیر انسان راه می یابد و هرچند چگونگی بودن را دگرگون می کند اما با ذات آن کاری نمی تواند کرد. اساساً چنین مرگی دشمن خو نیست که بخواهد با کسی کاری کند، او فقط آدمی را به ذات خود نزدیکتر می کند و این هستی پس از مرگ تمام تر و اصیل تر است. (۷۱ و ۷۲)

در این برداشت می بینیم که انسانیت انسان از کمند زمان رها می شود و ارزشی مجرد از مرگ و زمان می یابد که چنانکه "کار" نیکو کند به جاودانگی اهورایی می رسد. مرگ آدمی را می کشد اما نیست نمی کند. انسانیت فرد همچنان ادامه می یابد. این انسانیت دستاورد فرد است که یادگار او می شود. در روایت مسکوب کسی که به بهای زندگی خود حقیقت زمانش را واقعیت بخشد دیگر مرگش

سرچشمه عدم نیست، بلکه جویباری است که در دیگران جریان می یابد. به این ترتیب سرماندگاری و جادانگی انسان در جریان یک حقیقت در زندگی دیگران تعبیر می یابد. بویژه اگر این مرگ ارمغان ستمکاران باشد. یعنی آن کشته شهید باشد و برای رسیدن به حقیقتی مرده باشد. (ص ۷۳) در اینجا مسکوب به شهادت می رسد. او شهیدان را پرورده بیدادگری اجتماع عصر می بیند. «در مدینه فاصله آزادان، اگر روزی بیاید، نیازی به شهادت نیست.» (ص ۷۳) افسانه سیاوش نیز در این برداشت پرداخته روزگار مشتاقان آزادی است نه روزگار آزادی. آنگاه مسکوب نگاهی به اجتماع بیدادگر ساسانی که از دید او نشأت بخش و سازنده «سیاوش شاهنامه» است می اندازد و به استناد نامه تفسیر (تحقیق مجتبی مینوی) گوشه ای از نظام طبقاتی آن جامعه را براساس منافع سختگیر طبقات ممتاز باز می کند. (ص ۷۵) سرانجام به آنجا می رسد که در اندیشه زروانی خدایی که غمخوار خوشبختی و بدبختی آدمی باشد در کار نیست. زمان بیکران سرنوشت افراد را رقم می زند. در چنین کارگاهی که انسان چون خشت به قالب زده می شود ناگزیر درخت شهادت برومند است. (ص ۷۸)

مسکوب زنده بودن سرگذشت سیاوش را تا امروز از برکت شاهنامه دانسته و اگر «مظلوم خون سیاوش» هنوز دامن شاه ترکان را می گیرد برای این است که خاک ضمیر ما هرگز خون سیاوش را نخواست و ننوشت. (ص ۸۰) مسکوب سپس ترجمه نوشته محمدبن جعفر نرشخی (م ۳۴۸ ه) نویسنده تاریخ بخارا را می آورد که:

اهل بخارا را برکشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند... مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه هاست چنانکه در همه ولایت ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته اند و می گویند (می خوانند) و قولآن آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است. ۳

در اینجا باید بیفزاییم که چند سالی پس از درگذشت فردوسی، ابوریحان بیرونی (م ۴۴۰) نیز از سیاوش و خون سیاوش یاد می کند. ابوریحان در زمانی که در گرگان نزد شمس العمالی قابوس بن وشمگیر می زیست (حدود ۳۹۰ ه) کتاب الآثار الباقیه عن القرون الخالیة در گاه شماری و تاریخ شناسی ملل مختلف نوشت. وقتی که به تاریخ اهل خوارزم می رسد از سیاوش و ورود او به خوارزم به عنوان یکی از نشانه های احتساب تاریخ این سرزمین نام می برد. ۴ بعلاوه بیرونی در کتاب الجواهر که به شناسایی انواع سنگ و گوهر اختصاص دارد، از نوعی عقیق گرانبها که «خون سیاوش» نام دارد یاد می

کند. ۵. پیداست که اسطوره سیاوش از سوگ و سرود گذشته به نامگذاری رنگ ها و سنگ ها و نشانه گری تاریخ رسیده بوده است.

مسکوب آنگاه به حضور افسانه سیاوش در عصر حاضر می پردازد و از ترانه های عامیانه صادق هدایت نقل می کند: «در مراسم سوگواری در کوه لیکویه زن هایی هستند که تصنیف های خیلی قدیمی را با آهنگ غمناکی به مناسبت مجلس عزا می خوانند و ندبه و مویه می کنند، این عمل را سو سیوش (سوگ سیاوش) می نامند. (ص ۸۱) نمی توان از سیر سوگ سیاوش در تاریخ ایران سخن گفت و توجهی به دگردیسی و آمیختگی آن در سوگواری امام حسین شهید کربلا نکرد. مسکوب در این رویکرد نگاه نوآور خود را همچنان حفظ می کند. او شهادت را نشانه بیداد قویدستان دیندار و مظلومی پاکان می بیند، این بار بزرگداشت ماجرای شهادت امام حسین را باز تابنده احساس عدالت جویی ایرانیان و مقابله تشنگان حقیقت با فاسقان دیندار می بیند (ص ۸۳) یاد کرد حسنک وزیر- به روایت تاریخ بیهقی- از واقعه کربلا به نظر شاهرخ مسکوب نشانه آن است که سرگذشت حسین بن علی حتی در ذهن یک گوینده و نویسنده اهل سنت (ابوالفضل بیهقی) به صورت ظالمانه ترین و ناحق ترین مرگ جلوه کرده بود که به آن مثل زده اند. حسنک را که به اتهام قرمطی بودن به پای دار می بردند، گفته بود: «عاقبت کار آدمی مرگ است، اگر امروز اجل رسیده است کس باز نتواند داشت که بردار کشند یا جزدار که بزرگتر از حسین علی نیم.»^۶

در اینجا نوشته های عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب النقص حول ردّ یا اثبات ارتباط برخی از رفتارهای شیعیان با رسوم پیش از اسلام شاهد خوبی برای این طرز دید شاهرخ مسکوب می توانست باشند، و چنانچه این کتاب در دسترس مسکوب بود چه بسا دستاوردهای بیشتری در این زمینه می داشتیم. عبدالجلیل قزوینی رازی یکی از خطیبان و منبریان نیمه قرن ششم هجری بود که نخستین کتاب جدلی فارسی شیعه و سنی را در پاسخ به یک شافعی فارسی نویس در ری نوشت. این شخص که به احتمال موسوم به شهاب الدین تواریخی بوده رساله ای به نام «بعض فضائح الرواقض» در سال ۵۵۵ ه به فارسی نوشت و در آن در باره ارتباط بعضی از رسوم شیعیان با زردشتیان چنین گفت :

همچنان که گبرکان مُلکک به نَسَب و به فرّ یزدان دانند، رافضیان خلافت به نَسَب دانند، و نص گویند بجای فرّ یزدانی... و همچنان که گبرکان گویند: کیخسرو نمرود و به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبرکی تازه کند، رافضی گویند: قائم زنده است بیاید و مذهب رفض را قوت دهد و جهان بگیرد.^۷

درباره روز عاشورا: رافضی روز عاشورا خاک بر سر کند... و زنکان مویه گوی نوحه ها می کنند و عالمان رافضی مویه باز می خوانند. ۸.

در رابطه با رسوم پیش از اسلام:

... میلشان به کیش گبرکی بود، کینه دین می خواستند از صحابه و تابعین و غاریان اسلام... و مویه های گوناگون که برفاطمه ظلم کردند و حسن را به زهر بکشتند و حسین را به تشنگی در کربلا سر ببریدند و برچوب کردند. ۹.

عبدالجلیل قزوینی رازی پس از نقل نوشته شافعی ناصبی مذکور به یکایک آنها پاسخ نقضی یا اثباتی می دهد. مثلاً در مورد امامت به نَسَب می گوید خلافت و سلطنت را همه از جمله عباسیان و سلجوقیان موروثی دانسته اند. در خصوص «فره ایزدی» آنرا با «هدایت سبحانی» که مجبران از اهل سنت روی آن تکیه دارند، مقایسه می کند و نسبت گرایش به «مذهب کبرگان» را به نویسنده مورد خطابش برمی گرداند. در باره گریه وزاری روز عاشورا می گوید که این کار منحصر به شیعیان نیست؛ بلکه اهل سنت بویژه حنیفیان و شافعیان نیز در آن شرکت دارند و اسامی علمای این دو مذهب را که در مراسم روز عاشورا شرکت نموده اند ذکر می کند. شهرهایی که در زمان نوشتن این کتاب شیعیان در آنجا حضور نمایان داشتند عبارتند از ری، قزوین، قم، آیه، سبزوار، کاشان، گرگان و نیشابور .

منابعی که شاهرخ مسکوب از انعکاس ماجرای کربلا در آنها یاد می کند عبارتند از مثنوی منسوب به فریدالدین عطار (خسرونامه) و سرودهای دینی "پارسان" که گروهی از پیروان اهل حق می باشند. مسکوب نتیجه می گیرد که سنت شهادت و سوگواری برای سیاوش که تاریخ بخارا به آن اشاره کرده ظرفی بهتر از ماجرای امام حسین نمی یافت. (ص ۸۴)

«زاری بر مردگان» یک واکنش طبیعی انسان بخاطر از دست دادن چهره های مانوس پیرامون است، و لزوماً با «یادآوری یا سوگواری برای بزرگداشت یک شهید» یکی نیست، هرچند بی رابطه با آن نیز نمی تواند باشد. مسکوب به استناد یک گفته ولادیمیر مینورسکی خاورشناس روس دیلمیان را پیشتاز مراسم سوگواری ماه محرم می شناسد. مینورسکی می نویسد: «همیشه سوگواری بر مردگان یکی از رسم های همگانی دیلمیان بود.» مسکوب درپانوشت به نقل از مقدسی می افزاید که: «رکن الدوله سه روز برای پدرش و معزالدوله به سبب بیماری برای خودش عزاداری کرد. صمصام الدوله پس از شکست روزه گرفت و جامه سیاه پوشید.» ۱۰ (ص ۸۷)

در اینجا می بینیم که کار از «زاری بر مردگان» گذشته و به سوگ نشستن برای «بیماری» و «شکست» رسیده است. ریشه این کار را دیگر نمی توان در «مظلوم خون شهید» و «بیداد اجتماعی» سراغ کرد. باید دایره را کمی وسیعتر گرفت و دید چرا «به آیین نشستن» دیلمیان آنقدر چشمگیر بوده که مقدسی، ابن الاثیر، ابن کثیر و سپس مینورسکی آنان را پیشتاز اجرای «مراسم» در چارچوب اسلامی در عرف زمان معرفی کرده اند. جالب آنکه دیلمیان بویژه معزالدوله و رکن الدوله کمابیش همعصر فردوسی بوده اند: شاعری که آیین شاهان را به مرز سخن رساند و ثبت کرد.

این همه توجه و رویکرد به آیین و مراسم از سوی ایرانیان در عصری که دین حاکم (اسلام) اساساً بساطت و سادگی را سفارش می کرده، باید دلیلی داشته باشد که در نوشته های مقدسی و ابن الاثیر به روشنی بیان نشده است. اما ابوریحان بیرونی با جستجوگری خستگی ناپذیرش آگاهی بیشتری در اختیار ما می گذارد. بیرونی در آثار الباقیه بخش بزرگی از کتاب خود را به آداب و رسوم و جشن های ایرانی اختصاص می دهد و از نوروز، مهرگان، سده و آبانگان گرفته تا رام روز، خور روز، مهر روز، جشن نیلوفر و آذر جشن و رسم آب پاشی و غیره به تفصیل سخن می راند و در پایان می نویسد که ایرانیان برای همه ایام سال روزهای سعد و نحس دارند و نیز روزهایی است که به نام عمومی خود در هر شهر برای طبقه ای از مردم عید است. ۱۱.

می دانیم که بیرونی زبان فارسی را زبان ترانه و افسانه و قصه های شبانه (لسان الأسمار) خوانده که واژگان کافی در نجوم و علوم ندارد. این سخن را بیرونی از سردرد زد چون کارکردهای واژگانی فارسی را بیشتر در اشعار، افسانه و ترانه می دید. بخش بزرگی از این افسانه را آیین و آداب گذشتگان تشکیل می داد. اینها همه نشان می دهند که آداب و مراسم در زندگی اجتماعی ایرانیان جای بزرگتری نسبت به همسایگانش دارد. شعائر عاشورا اگرچه نخست به صورت نوحه در میان اهل کوفه و نوآیین (پشیمان شدگان) در سال ۶۲ هجری آغاز شد ولی در ایران به صورت مراسم محرم درآمد. این کار منحصر به شیعیان نبود، حنیفیان و شافعیان نیز بنا به گفته عبدالجلیل قزوینی در همان سده های اولیه در این کار شرکت داشتند:

خواجه بومنصور ماشاره به اصفهان که در مذهب اهل سنت به عهد خود مقتدا بوده است، هر سال این روز تعزیت داشته است به آشوب و نوحه و غریو و ولوله بر علی و حسن و حسین علیهم السلام آفرین کرده و بر یزید و عبیدالله در اصفهان لعنت آشکارا کرده...» ۱۲

شکل نمایان مراسم محرم به نظر می رسد در بغداد در سال ۳۵۲ یعنی در هجدهمین سال حکومت معزالدوله دیلمی و به دستور وی پدید آمد. این مراسم عبارت بود از بستن دکاکین و براه افتادن گروه های عزادار با لباس سیاه، جامه چاک زدن، نوحه خواندن و لطمه نواختن بر سر و صورت. دسته راه انداختن با علم و کتل، جریده کشی، سینه و زنجیر زنی مراسمی است که از نیمه دوره صفوی در ایران پدید آمد. معزالدوله هرچند با برخی از علمای شیعه در تماس بود، اما به نظر نمی رسد که این کار را زیر نفوذ علما کرده باشد؛ بلکه ارتباط وی با شیعه عامه گرا یعنی با مناقب گویان عزاً خوانان و قصه سرایان بیشتر به چشم می خورد. ذکر مناقب خاندان پیامبر و فضائل صحابه در معابر و منابر رسمی بوده شناخته شده از قرن پنجم هجری. شادروان دکتر محمد جعفر محجوب نشان می دهد که این رسم نه تنها به شکل شعر و ادبیات بلکه به صورت سخنوری و به اصطلاح مناقب خوانی نیز از سده های نخستین وجود داشته است. جالب این بخش از گفته عبدالجلیل قزوینی است:

متعصبان بنی امیه و مروانیان که با فضیلت و منقبت علی طاقت نمی داشتند، جماعتی از خارجیان و بی دینان را جمع کردند تا حکایت های بی اصل در حق رستم و سهراب و اسفندیار و کاووس و زال وضع کردند و آنان را در بازارها می خوانند. ۱۳

دکتر محجوب از این گفته در می یابد که «نقل داستان های شاهنامه در بازارها سابقه قدیم داشته است گو اینکه اظهار نظر عبدالجلیل رازی در باره علت وضع آن درست نیست.» ۱۴ این حدس در صورتی درست به نظر می آید که بپذیریم متعصبان بنی امیه و مروانیان در اوائل قرن پنجم که زمان انتشار شاهنامه در ایران و پیرامون است هنوز حضور مؤثر داشته اند. این فرض مشکل به نظر می رسد چون با کشتاری که عباسیان بویژه سفاح (۱۳۲ه) از بنی امیه و مروانیان کردند احتمال توانایی آنان بر جمع کردن عده ای آن هم برای شاهنامه خواندن در قرن پنجم هجری بعید می نماید. پس باید بپذیریم که مقصود عبدالجلیل «متعصبان سنی» بطور کلی بوده، و روی احساسات شخصی خود بنی امیه و مروانیان را بر آن افزوده است. بهرحال این گفته عبدالجلیل رقابتی را که بین «شاهنامه خوانی» و «مناقب خوانی» از قرن پنجم در شهرهای فارسی زبان به راه افتاده بود آشکار می کند.

برگردیم به مسکوب و سوگ سیاوشش. مسکوب می نویسد: «زاری بر مردگان از دیرباز مرسوم بود که اوستا آن را منع می کرد و معتقدان به آن همچنان بر عزیزان از دست می گریستند.» (ص ۸۷) اتفاقاً در اسلام نیز گریه و زاری بر مردگان (نیاحه) منع شده است. ۱۵ پیداست که خود این ممنوعیت ها نشان از شیوع این امر در ایران و اسلام داشته است. در زبان عربی ۱۳ واژه برای انواع گریستن مثل بکاء،

زنانه، ندبه و نوحه بکار رفته است. اما در فقه شیعه گریستن بر مردگان به منزله سلام فرستادن بر آنان - که جائز است - تلقی می شود و مُجاز است. فقط صیحه زدن در حال گریستن طبق روایت حضرت امام جعفر صادق منع شده است. ۱۶ این ممنوعیت نیز ظاهراً بیشتر شامل حال زنان می شود و مردان عملاً در دهه محرم از این منع معاف اند. می دانیم که در شیعه متأخر یعنی از دوره صفوی به بعد یادآوری در گذشتگان (بویژه امامان معصوم) و گریستن بر آنان در ایام خاص نه فقط رواست بلکه سزاوار بهترین یادداشت هاست. کار دیگری که مسکوب در این بخش از کتابش می کند این است که مقایسه جالبی بین ویژگی های سیاوش اساطیری و امام حسین تاریخی از یک سو و بین حسین بن علی سده های نخستین با امام حسین روضه الشهداءی قرن دهم هجری به عمل می آورد. مسکوب بدرستی گواهی می دهد که رسم سوگواری سیاوش در مراسم عزاداری شهید کربلا بکار گرفته و نهادینه شده است. چهره اساطیری سیاوش جای خود را به چهره تاریخی امام حسین داد تا این چهره نیز پس از چندی «در مرز مبهم اسطوره و تاریخ جای گیرد.» (ص ۸۸) امام حسین هم تاریخی است و هم اسطوره ای. اما اسطوره امام حسین با اسطوره سیاوش تفاوت هایی دارد که مسکوب از آن سریع رد می شود. در سوگ سیاوش بنا به نوشته تاریخ بخارا سرود می خواندند و می گریستند. گریستی که قوالان آنرا «گریستن مغان» می نامیدند. دیگر سخنی از پاداش مینوی برای این گریستن در میان نیست. وانگهی عوض این اشک ریختن ها شفاعت نزد یزدان پاک برای گناهان صاحب عزا انتظار نمی رفت. حال آنکه همین انتظار پاداش و شفاعت در عزاداری محرم رابطه ملموستر و داد و ستد ماندی را بین امام و عزادار پدید می آورد. این رابطه نمی گذارد ابهام اساطیری بسان سیاوش در مورد امام حسین شکل گیرد. بلکه در رابطه مؤمن با خدا امام را به صورت شعیب به میانگیری می طلبد.

تیزنگری مسکوب در متمایز کردن مبارزه جویی امام حسین در برابر جبراندیشی سیاوش است.

مسکوب می نویسد:

سیاوش تا دم مرگ مردی است جبری که از قضای آمده و نیامده نمی گریزد و تنها مرگ همه چیز و از جمله خود او را زیر و زبر می کند. اما حسین شیعیان گرچه قضای آمدنی و تقدیر خود را نیک می شناسد اما با آن سرجنگ دارد و می جنگد. او نتیجه جنگ را می داند و چون کشته شد پیروز شد. زیرا توانست دنیای فانی را فدای آخرت باقی کند و با ترک جسم روح را برهاند و در برابر ظلم اهل دنیا پاسدار عدل الهی باشد در دنیا. (ص ۸۸ و ۸۹)

در اینجا مسکوب بخوبی «قضای آمده و نیامده» را از «تقدیر خود شناخته» که دارد به مرز «قضای آمدنی» می رسد اما هنوز نرسیده است- جدا می کند. سیاوش در اصطلاح اسلامی جبری است که پیوسته تقدیر خود را به صورت قضای آسمانی می بیند. حال آنکه امام حسین در این قیاس قدری است که برای سعی و جنگ خود در اجرای قضای آسمانی سهم قائل است و در ساختن سرنوشت خود شرکت می کند. ۱۷ روشن است کسی که پیوسته تسلیم قضای محتمل است نمی تواند بگوید انما الحیره عقیده والجهاد (زندگی باور داشتن [به دین] و کوشش در راه آنست) آن گونه که امام حسین در سال ۶۱ ه گفت.

آنگاه مسکوب به مقایسه چهره تاریخی امام حسین در ادبیات سده های نخستین اسلام با آنچه که در ادبیات عصر صفوی به بعد باز تأیید شده می پردازد. وی می نویسد آن امام حسین که مردم خراسان در هزارسال پیش می شناختند آن بود که نصیحت خویشان و آشنایان را به هیچ گرفت و به قصد جنگ به کوفه رفت و در روزگار زار به دشمنان - به نقل از ترجمه بلعمی از تفسیر طبری - چنین گفت:

هر کس داند از شما که من کیستم خود داند، و هر کس که نداند، من پسر دختر پیغامبرم و پسرعم زاده اویم... و شما بدین بیابان آهنگ کستن من کردید، و نه از خدای ترسید و نه از روز رستخیر. و نه از روان پیغامبر شرم دارید. من تا اندر میان شما ام خون کسی نریختم و خواسته کس نستم، به چه حجت خون من حلال دارید؟ ۱۸

محمد بلعمی (م ۳۶۳ ه) وزیر دانشمند منصور بن نوح پادشاه سامانی بوده است. مسکوب آنگاه این ترجمه را می گذارد در برابر ترجمه ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری که کمی پیش از آغاز سلطنت صفوی در کتاب روضه الشهداء، به فارسی آورده است:

ای اهل عراق سوگند بر شما می دهم که می دانید که من نیره مصطفی ام و سبط رسول خدایم و جگر گوشه فاطمه زهرا ام و قره العین علی مرتضی ام، برادرم حسن مجتبی است، عمم جعفر طیار... به چه وجه خون مرا حلال می دارید و آبی مه بر دد و دام و یهود و نصاری حلال است از من باز می گیرید و ... در این اثنا آواز گریه وزاری اطفال و نسوان اهل بیت از خیمه به سمع همایون امام حسین رسید. آن حضرت از استماع آن متأثر شد... پس عباس و علی اکبر را فرستاد که بروید با ایشان بگویید که فردا شما را بسیار باید گریست، حالا در گریه تعجیل مکنید... ۱۹

از مقایسه این دو متن مسکوب نتیجه می‌گیرد که ششصد سال پس از ترجمه خراسانیان از زندگی حسین بن علی، امام حسین یک خراسانی سبزواری قرن دهم هجری «غریبی زار و نالان» به نظر می‌رسد. «بیداد قرن‌ها کار خود را کرد. احساس ناتوانی و مظلومی خونی است که [اینک] قلب اجتماع را زنده نگه می‌دارد.» (ص ۹۲) اینجاست که شاهرخ مسکوب قرن‌ها ناکامی در برابر فرمانروایان خودی و بیگانه- ایرانی و عرب و ترک- را موجب دلزدگی از دنیای بیرون و پناه بردن به دنیای درون و «از درون پنهانی نقبی به خدا زدن» می‌بیند، و «اخلاقِ دغلِ گلستان» را به «اخلاق ضعیفان محتال در برابر زورمندان حبار» تعبیر می‌کند و سرانجام:

تاشیعیان اینند که هستند [حسین] خاک افتاده ایست عرصه باران بلا و مؤمنان که قربان غریبی و تشنگی لب‌های او می‌روند نامرادی خود را نوازش می‌کنند. (ص ۹۳)

به این ترتیب شهادت نوعی حماسه منفی می‌شود چه در سیاوش و چه در امام حسین. شگفت اینکه شاهرخ مسکوب این برآوردها را درست زمانی می‌کند که دکتر علی شریعتی اسلام‌شناس تحصیل کرده فرانسه «شهید را قلب تاریخ» می‌خواند و با دید ایدئولوژیک برای شهید پروری زمینه سازی می‌کند. هر دو نویسنده با آنکه به «اخلاق محتال» زمانه سخت می‌تازند با طرز نگاه متفاوت به پدیده‌های اجتماعی می‌نگرند.

مسکوب با دید تاریخی - نه لزوماً سیاسی و نه ایدئولوژیک - به مسأله شهادت و سوگواری نگاه می‌کند و ارزیابی او بیشتر براساس سادگی و سراسرستی زبان بیان حوادث در سده‌های نخستین اسلامی در برابر پیچیدگی و احتیال همین زبان در قرون میانی و واپسین است. در این دید به دستاوردهای ادبی - هنری از سوگ سیاوش و تعزیه محرم توجه می‌شود، اما معیار ارزیابی پدیده‌ها قرار نمی‌گیرند. آنچه مهم است میزان عدالت اجتماعی، سر راست اندیشی جامعه، موفقیت و نامرادی‌های تاریخی‌اند. مسکوب اشاره‌ای به تعزیه دوره قاجار می‌کند و می‌گوید که این کار نمی‌توانست یک روزه بر وی دو رشد کند. (ص ۸۸) اما برای آن ارزشی به عنوان تنها مظهر هنر تئاریک ایران ۲۰ قائل نمی‌شود. طبعاً این فرض مطرح نمی‌شود که اگر روضه الشهداء، و بدنبالش طوفان البکاء و اسرار الشهادة نوشته نمی‌شدند و روضه خوانان مضامین آنها را با آواز و بی‌آواز پر و بال نمی‌دادند چه بسا نمایش تعزیه در دوره قاجار تولد نمی‌یافت. جنبه‌های منفی رویدادهای ناگوار تاریخی بجای خود، وقتی که این رویدادها محمل رسوم و آدابی در عرف جامعه می‌شوند دیگر ارزش گذاری اجتماعی بر آنها دشوار می‌شود. فقط می

توان بهره برداری از آنها را بر وجه بهتر و در مسیر هوشیارانه تر بررسی کرد. شبیه همان کاری که تعزیه دوره قاجار با تعزیت دوره های پیشین کرد.

پانوشت ها :

۱. ن. ک. شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش (در مرگ و رستاخیز)، تهران: خوارزمی، چاپ اول ۱۳۵۰، چاپ ششم ۱۳۷۰؛ خواب و خاموشی، لندن: دفتر خاک ۱۹۹۴؛ مرتضی کیوان، تهران: نشر کتاب نادر، ۱۳۸۲.

۲. مسکوب، سوگ سیاوش، ۱۳۷، ص ۳۵. تکیه فلسفه زروانی بروی آکار و کنش و نقش آن در ساختن سرنوشت مینوی آنطور که مسکوب بیان کرده، خواننده را به یاد نظریه «کسب و اکتساب» اشعری ها در جهان اسلام می اندازد. طبق این نظریه رویداد هر امری به اراده الهی است اما انسان با ارتکاب "فعل" مسئولیت آنرا کسب می کند و درخور مجازات اخروی می شود. در این زمینه ن. ک. به :

Majid Fakhry, A short Introdughion toIslamic Philosophy...(Oneworld, 1997), P. 66

۳. محمد نرشخی، تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، ص ۲۰ و ۲۸.

۴. ابوریحان بیرونی، ترجمه آثار الباقیه، به قلم اکبر دانا سرشت (تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۲)، ص ۵۶.

۵. ابوریحان بیرونی، کتاب الجماهر فی معرفة الجواهر، حیدر آباد رکن، ۱۳۵۵ قمری، ص ۳۶.

۶. ابوالفضل بیهقی، تاریخ به اهتمام دکتر فیاض، ص ۱۸۴.

۷. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الرواخص تصحیح سید جلال الدین محدث (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸) ص ۴۰۷.

۸. همانجا، ص ۵۹۰.

۹. همانجا، ص ۳۴۶.

10. Minorski, Societe des etudes iraniennes L'art persan, 3 P91 & footnote #35.

۱۱. ابوریحان بیرونی، ترجمه آثار الباقیه، صص ۳۰۴-۲۷۹.

۱۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، ۵۹۲.

۱۳. محمد جعفر محجوب «فضائل و مناقب خوانی» ایران نامه، سال دوم (۱۳۶۲)، ص ۴۰۷.

۱۴. محمد جعفر محجوب، همانجا، ص ۴۲۷. پانوش ۲۴.

۱۵. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ۴ جلد (قاهره: دارنهرالنیل، بی تاریخ)، ۲۲۴/۱ باب «مایکره من النیاحه علی المیت».»

۱۶. محمد بن یعقوب کلینی رازی، الفروع من الکافی (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲) ۲۲۵/۳. برای اطلاع بیشتر ن. ک. به: احمد کاظمی موسوی، علمای شیعه و قدرت سیاسی، ۴۰۲ IBEXPUB، فصل پنجم.

۱۷. قدریه طرز فکری است که انسان را فاعل مختار می داند و از این جهت در ارزیابی و تقدیر افعال خویش آزاد است. ن. ک. به ما جد فخری M. Fakhry, A Short Introduction, P.2,41. قدریه از این جهت در برابر جبریه یا مجبره قرار می گیرد. در برخی از فرهنگ‌های فارسی (متأسفانه حتی در فرهنگ معین) گاه این دو نحله یکسان انگاشته شده اند.

۱۸. محمد بلعمی، ترجمه تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۳۸۹.

۱۹. ملا حسین واعظ کاشفی سبزواری، روضه الشهداء به تصحیح و مقابله حاج محمد رضانی، ص ۲۷۴. ملاحسین از سنیان شیعه گرای سبزواری بوده است. این دسته اهل سنت را تفضیلی خوانند؛ یعنی خلافت ابوبکر و عمر و عثمان را قبول دارند ولی برای علی (ع) بر آنان تفضیل و برتری قائل اند. ن. ک. به دکتر محجوب مرجع سابق الذکر.

۲۰. ن. ک. پیتر چلکوسکی



طنز و تند زبانی سیاسی در دوره مشروطه محمدعلی همایون کاتوزیان

ادبیات انقلاب مشروطه دوران بیست ساله پس آن - از ۱۹۰۵ تا ۱۹۲۵ از نظر طنز میزان هجو و تند زبانی سیاسی در تاریخ ایران بی نظیر است. بیشتر این آثار در روزنامه ها و شب نامه های آن دوران منتشر می شد. البته فحاشی و هرزه درآئی در شعر قدیم فارسی سابقه ای طولانی داشت. از نمونه های معروف شاعرانی که هجوهای تند و تیز می کردند می توان از انوری ابیوردی، سوزنی سمرقندی، خاقانی شیروانی، ادیب صابر و رشیدالدین وطواط نام برد. انوری در قطعه ای می گوید:

انوری نام هجو می نبرد
چون ترا چشم بر عطاست هنوز

دست خر نام می برد لیکن
می نگوید که در کجاست هنوز

بعضی از شاعران قرن نوزدهم نیز از هجو و هزل یکدیگر و دیگران رویگردان نبودند. یغمای جندقی که در این نوع شعر دست بلندی داشت در قطعه ای کلّ مخلوق خدا - حتی جانوران - را زن قحبه خواند. شاعر معاصر او قآنی شیرازی - که لابد به عنوان یکی از مخلوقات خود را مشمول این تعارف دانسته بود - قطعه ای در پاسخ به این شعر یغما گفت که با این بیت آغاز می شد: آن شاعر زن قحبه که یغماش بنامند / زن قحبه بُود نامش و زن قحبگی اش کار.

هجو و هزل کلاسیک معمولاً یا برای انتقام جویی شخصی بود یا برای گرفتن انتقام شاه یا امیری از دشمنش، یا برای این که صاحب مالی به شاعر پول نداده بود یا برای تهدید کردن صاحب مالی که اگر پول ندهد بدگویی و هرزه درآیی برضد او ادامه خواهد یافت. گذشته از این، هجو و هزل مانند

شعرهای دیگر معمولاً به صورت نوشته پخش نمی شد بلکه شفاهی از این دهان به آن دهان نقل می چرخید تا اگر شاعر آنقدر اهمیت می داشت که بالاخره دیوانی از شعرهای خود را تدوین و (پس از ظهور صنعت چاپ) چاپ کند در آن منتشر شود.

با انقلاب مشروطه وضع دیگری پدید آمد. غیر از مجالس وعظ و بحث و سخنرانی، روزنامه رسانه اصلی گفتگوها و ابراز آراء و عقاید انقلابی شد و «عرضه عمومی» ای پدید آمد که تا آن زمان دیده نشده بود. و شاعرها و نویسندگان جوان و انقلابی مدرن دقیقاً برای این می گفتند و می نوشتند که امروز و فردا در مجلس خوانده شود یا در نشریه ای منتشر گردد. گذشته از این، تهمت زنی و بدگویی و هرزه درآیی جنبه خصوصی، تفننی و استثنایی خود را از دست داد، بلکه کاملاً سیاسی شد و به صورت یکی از مهم ترین و مؤثر ترین ابزار مبارزه سیاسی درآمد. چنین چیزی در تاریخ سیاسی و ادبی کشور سابقه نداشت.

انقلاب مشروطه نخستین قیام ضد استبدادی بود که هدف آن-دست کم در ظاهر و لفظ و شعار- از صرف انهدام دولت استبدادی موجود فراتر رفت و صریحاً خواستار برانداختن رژیم استبدادی و جانشین کردن حکومت قانون شد. و مآلاً حتی از این هم پیشتر رفت و اصول و مبانی یک «حکومت ملی» (اصطلاحی که برای "دموکراسی" به کار می بردند) را نیز در چارچوب قانون اساسی مشروطه طرح ریزی کرد. این خواست در آن دوران نتیجه یادگیری از اندیشه ها و (بیشتر) تجربیات و واقعیات ملموس اروپا بود که در آن حکومت- با همه تنوع تاریخی و مقطعی آن- منوط و مشروط به ضابطه و قرارداد و قانون بود، و شاه (یا دولت) نمی توانست هرکاری که بخواهد بکند. این نکته را اندیشمندان انقلاب مشروطه و شرکت کنندگان در آن خوب و دقیق فهمیده بودند، اما در دوره های بعدی- بیشتر بر اثر کشانده شدن بی جا و بدون تطبیق دعوای ایدئولوژیک فرنگی به ایران- تا اندازه زیادی از دست رفت.

اما خیلی از جوانان انقلاب مشروطه و پس از آن وقتی که خواستند همین مفاهیم حکومت قانون و حکومت ملی را در جامعه به کار اندازند نتیجه ای که گرفتند غالباً با تصور سنتی استبداد یکی بود: یعنی آزادی مطلق و بدون قید و شرط؛ که همان خودسری و استبداد افراد و گروه های جامعه است.

ادیات سیاسی مشروطه و پس از آن- به ویژه طنز و هجو و هرزه درآئی آن دوره- را در چنین چارچوبی می توان درک و تحلیل کرد. و گرنه چگونه می توان توضیح داد که کسانی که ظاهراً شیفته نظامی چون نظام فرانسه و بلژیک و هلند و انگلیس بودند در روزنامه هاشان چیزی برای مادر و خواهر

یکدیگر، به علاوه مادر و خواهر شاه و وزیر و وکیل و آخوند و تاجر باقی نگذارند. که بنویسند مادرشاه با مردی جز شوهرش رابطه دارد. و بگویند «در مجلس چهارم خرّ نر بر خرّ نر بود.»

البته همه طنز و هجو دوره بیست ساله مشروطه سیاسی نیست، و همه طنز سیاسی هم هجو و فحاشی نیست. اما رویهمرفته اصل بر این هردوست. یعنی مقدار زیادی از طنز این دوره - خاصه، اما نه فقط، در شعر - سیاسی ست. مثلاً طنز جمال زاده به کلی مستثناست. یعنی اگرچه گاهی - در واقع خیلی به ندرت - واژه نسبتاً رکیکی ممکن است دیده شود، اما نوشته مستهجن نیست و به طریق اولی تهمت و ناسزا در آن دیده نمی شود. در شعر اشرف الدین حسینی گیلانی که تقریباً سراسر سیاسی است اگرچه شور و حرارت و بدگویی زیاد است ولی حرف رکیک و فحش ناموسی نیست. همچنین از ملک الشعراء بهار در زمان انقلاب مشروطه شعر سیاسی مستهجن وجود ندارد، اما در دوره های بعد مقدار هزل و هجو سیاسی از او مانده که - بویژه آن چندتا که منتشر نشده اند - بی قیود و حدودند. ادیب الممالک فراهانی نیز شعر و طنز سیاسی دارد اما فحش و ناسزا از او در دست نیست. ایرج اساساً شاعری سیاسی به معنای بیشتر شاعران سرشناس دوره خود نبود، و اگرچه گاهی شدید ترین بی قیدی های لفظی را - مثلاً در «عارف نامه» و در اشعار دیگرش نیز - می توان یافت اما در شعرهای معدود سیاسی اش از این گونه بی قیدی ها به ندرت دیده می شود. در ستون «چرند پرند» دهخدا در روزنامه صوراسرافیل حرف فاحش و رکیک به معنای عادی کلمه وجود نداشت اما - گرچه این ستون پیش از کودتای محمدعلی شاه نوشته می شد - تندروی و رسواسازی و بدگویی در آن کم نبود.

در زمینه هجو و هتاک و هرزه درآیی سیاسی در دوره مشروطه نشان درجه یک را باید بخصوص به سه شاعر سخت پرشور و حرارت - عرف، عشقی و فرخی یزدی - داد. اینان بی شک مردانی پاک نهاد و آرمانگرا و کمال پرست بودند. اما همین سبب می شد که - گاه به مجرد اختلاف نظر کوچکی - نسبت به دیگران، و نه فقط اهل سیاست، به شدت هتاک کنند. در واقع، در میان بزرگان سیاسی دوره مشروطه کمتر کسی را می توان یافت که دست کم در یکی دو نوبت مشمول عنایات این سه شاعر نازکدل و کم تحمل نشده باشد. وثوق الدوله و قوام السلطنه و مدرس که سهل است، حتی کسانی با محبوبیت و وجاهت ملی برادران مشیرالدوله و مؤتمن الملک از زبان عشقی و عارف نرسند. مثلاً عارف می گوید: مؤتمن کم خر از برادر نیست / که کهر از کبود کمتر نیست؛ و عشقی: گو رود مؤتمن الملک به مجلس گاهی / احتراماً به سر رهگذرش باید رید.

زبان دهخدا در کوبیدن محمدعلی شاه و یاران او و همه سلسله قاجار تند و تیز و گزنده است و نمودار جوّ خصمانه و آشتی ناپذیری ست که ادامه آن ناگزیر به برخورد و حذف فیزیکی می انجامید، چنانکه بالاخره شاه مجلس را بمباران کرد و آزادیخواهان را به بند کشید. مثلاً در یکی از مقالات «چرند پرند» خطاب به آدام اسمیت «پدر علم اکونومی» می گوید:

تو گفته ای که تولید و ثروت ناشی از سه منبع تولید یعنی طبیعت و سرمایه و کار است. شاه ایران که کار نمی کند و از آن وقت که به شبی یک حب نریاک عادت کرده طبیعتش آن قدر عمل نمی کند. سرمایه ای هم که در بساطش نیست. پس حالا به عقیده تو باید شاه دستش را بگذارد روی دستش و بربر تماشا کند به امیر بهادر. و امیر بهادر هم به قول ترک ها مال مال نگاه کند به روی شاه؟ این طور نیست. شاه در دربار سفره ای می اندازد و رجال را دعوت می کند. ولیعهد را می نشانند میان همان سفره. دلاک را هم خبر می کنند. یک دفعه مثلاً از لای عمّامه شیخ فضل الله. . . یک گنجشک در می آید و می پرد میان اطاق. ولیعهد چشمش را می دوزد به طرف گنجشک، دلاک عمل (ختنه) را تمام می کند. آن وقت یک دفعه می بینی که یکصد و پنجاه و دوهزار دست رفت توی جیب ها، هی شاهی، هی پنجشاهی، پناباد و قران است که مثل باران می ریزد توی سفره. . . حالا به من بگو بینم این پول ها از کجا پیدا شد؟ طبیعت اینجا کمک کرد، یا شاه دستش را از سیاه به سفید زد، یا یک سرمایه برای این کار گذاشته شد؟ ۱

یکی از طریف ترین طنزهای سیاسی این دوره کار ایرج است که اصولاً اهل فعالیت و تبلیغات سیاسی نبود. این قطعه را در زمانی نوشته است که شیخ فضل الله نوری به عنوان اعتراض به مجلس اول در حرم حضرت عبدالعظیم بست نشسته بود:

حجت الاسلام کتک می زند

برسر و مغزت دگنک می زند

چک زن سختی بود این پهلوان

ملفتش باش که چک می زند

دستش اگر بر فکلی ها رسد

گوز یکایک به الک می زند

مختصراً هر شب در جوف پارک
یارو صد جور کلک می زند

حالا در حضرت عبدالعظیم
شیخ در دوز و کلک می زند

ان شاء الله دو روز دگر
خیمه از آنجا به درک می زند ...

مجلس شورا است که بادست حق
سیم بدان را به محک می زند

هر جا خواهی به سلامت برو
ملت الله معک می زند... ۳.

یکی از موارد نادر دیگری که در آن ایرج شعر سیاسی گفته هجو نامه ای است که به خاطر تأثر شدید از مرگ کلنل محمد تقی خان پسیان بر ضد قوام السلطنه گفته و ضمن آن از برادرش وثوق الدوله نیز بدگویی کرده است. در آن زمان قوام رئیس الوزرا (نخست وزیر) بود:

این رئیس الوزرا قابل فرآشی نیست
لایق آن که تو دل بسته آن باشی نیست

همتش جز پی خادمی و کلاشی نیست
در بساطش بجز از مرتشی و راشی نیست

گر جهان را بسپاریش جهان را بخورد
وروطن لقمه نانی شود آن را بخورد

از قول قوام:

این وطن مایه ننگ است پی دخلت باش
هر چه گویند جفنگ است پی دخلت باش

پای این قافله لنگ است پی دخلت باش
شهر ما شهر فرنگ است پی دخلت باش

دست و پا کن که خریدچمدان باید کرد
فکر کالسکه و راه همدان باید کرد

و توجه یکی از دوستان قوام به او:

بکن آن کار که کرده ست وثوق الدوله
نه دگر کج شود از بهر وطن نه چوله

در هتل مقعد خود پاک کند با حوله
والس می رقصد با مادمازل ژاکوله

برده پولی و کنون با دل خوش خرج کند
دائماً قر دهد و فرزند و فرج کند ۴

عارف قزوینی برخلاف ایرج شاعری غمگین و افسرده و خشمگین و بدبین بود، و طنز و طبیت و شوخ طبعی با شخصیت و روان شناسی او چندان سازگاری نداشت. در نتیجه آنچه به نام طنز می توان از او نقل کرد تقریباً تماماً هجو و بدگویی ست. دو سه بیت از مثنوی "خرنامه" عارف مشهور است اما خود این شعر چندان شهرتی ندارد. خشم و ناشکیبایی عارف در این شعر به صورت ناسزاگویی به بزرگ و کوچک و خواص و عوام ظاهر می شود. شعر به بهانه فحش دادن به سید اشرف الدین گیلانی و روزنامه اش نسیم شمال شروع می شود و به سرعت به عالم و آدم گسترش می یابد. اشرف الدین خود از شاعران سیاسی و طنز نویس خستگی ناپذیر انقلاب مشروطه بود. عارف می گوید:

خواندم امروز من نسیم شمال
خوانده نا خوانده کردمش پامال

دُر دُریت سید اشرف را
نامه سر به پا مزخرف را . . .

ای خرازین خران چه می خواهی
تو ز خود بدتر آن چه می خواهی؟

اهل این مُلکِ بی لجام خرنند
به خدا جمله خاص و عام خرنند . . .

شاه و کابینه و وزیر خرنند
از امیرانش تا فقیر خرنند

از "مقامات" های عالیہ خر
برسد تا وزیر مالیه خر . . .

آن که دارد ریاست وزرا
به خداوند خالق دو سرا

زان خران جملگی بزرگتر است
می توان گفت یک طویله خراست . . .

شحنه و شیخ تا عسس همه خر
زن و فرزند و همنفس همه خر . . .

سر بازار تا خیابان خر
شهر و ده، کشور و بیابان خر

از مُکلاش تا معمّم خر

فَعَلَهُ وَكَارِغْرَ مُسْلِمٍ خِر

واعظ و روضه خوان منبر خر

هم زمحراب تا دم در خر

روسیپی - در میانه همه زن - از خریّت

به فرق خود قمه زن

و راه نجات از این خربازار؟

بلشویک است خضر راه نجات

برمحمّد و آله صلوات

ای لنین ای فرشته رحمت

کن قدم رنجه زود و بی زحمت

تخم چشم من آشیانه توست

هین بفرما که خانه خانه توست

زود این مملکت مسخر کن

بارگیری از این همه خر کن

یا خرابش بکن و یا آباد

رحمت حق به امتحان تو باد ۵۵

مشابه همین آراء و عواطف را در قصیده اخوانیه ای هم که عارف خطاب به علی حریری معروف

به علی بیرنگ گفته می توان دید:

شاه و وزیر و کیل و حاکم و محکوم

رشوه بگیرند و رشوه خوار علی جان

عصر تمدن بین و دور تجدد
از فکلی های لاله زار علی جان

ملت وجدان گش و زبون و ریاکار
باربر غیر و بردبار علی جان . . .

مجلس ننگین، وکیل خائن و قاتل
دولت و کابینه لکه دار علی جان...

لعنت بر یارم و دیارم و لعنت
بر پدر شهر و شهریار علی جان

لعنت بر کشور جم و کی و لعنت
بر پدر تاج و تاجدار علی جان

نفرین بر کشورغم آور و نفرین
برغم و غمخوار و غمگسار علی جان... ۶.

عارف موسیقی دان با ذوق و تصنیف ساز طراز اولی بود اما شعر عشقی از او بهتر است. واگرچه همین خشم و خشونت و همین - و گاهی بدتر از این - هتاکی و فحاشی در هجو سیاسی او به چشم می خورد، اما مایه طنز و مطایبه آن بیشتر از شعر عارف است. زمانی وحید دستگردی شعری در مدح سردار سپه گفته و ضمن آن تصفیه حسابی با عارف و عشقی کرده بود. در آن زمان عارف هوا خواه پرو پا قرص رضاخان بود و عشقی هم نسبت به او نظر مثبتی داشت اگرچه بعداً نظرش را تغییر داد. عشقی در جواب وحید دستگردی گفت :

ای وحید دستگردی شیخ گندیده دهن
ای که نامیدی همی گنددهانت راسخن

ای شپش خورشیش یاوه گوی شندر پندری
ای نداده امتیاز شعر با گند دهن

پوستین برپیکرت چون جلدخرسی کول سگ
هیگلت اندرعبا چون دوش نسناسی کفن

بر سرت عمامه چون آلوده باگچ سنده ای
رو در آئینه نگر باور نداری گر زمن

ای سخن هایت همه مانند گوز اندر هوا
وی زبانت دردهان مانند گه اندر لگن

تو بر هر کس که پولی پی بری خوانی ثنا
خواه خدمتگار ملک و خواه بدخواه وطن

خوب تو آخوند خرشعری بگو پولی بگیر
عارف و عشقی چه کردند ای الاغ بی رسن ۷؟

این قصیده بلندی ست و گاه فحش هایی در آن هست که - اگر چه کتباً منتشر شده - شفاهاً هم قابل
تکرار نیست. اما طبع آتش زای این شاعر جوان چنان بود که وقتی از عارف هم دلگیر شد گفت:

عامیان شعر تو با شگر برابر می کنند
عارفان زین وهم باطل خاک بر سر می کنند

کارگاه قندازیک درش قندار می برند
از در دیگر چغندر بارش اندر می کنند

از دهانت هر سخن آید برون چون شگراست
پس یقین رندان به ماتحتت چغندر می کنند ۸

"خرنامه" او از نظر عواطف و احساسات، و نحوه بیان آن، خیلی به "خرنامه" عارف نزدیک است
جز این که شعر بهتری است :

دردا و حسرتا که جهان شد به کام خر
زد چرخ سفله سگه دولت به نام خر

خرها و کیل ملت و ارکان دولت اند
بنگر که تاجه پایه رسیده مقام خر

شددائمی ریاست خرها به مُلک ما
ثبت است بر جریده عالم دوام خر

روزی که مجلس وزرا منعقد شود
دربار چون طویله شود ز ازدحام خر

در غیبت وزیر معاون شود کفیل
گوساله‌ای است نایب وقائم مقام خر

این شعر را به نام سپهدار* گفته ام
تا در جهان بماند پاینده نام خر

امروز روز خخری و خرسواری است
فرداست روز خرگشی و انتقام خر۹

* (منظور فتح الله خان اکبر معروف به سپهدار رشتی است.)

در ضدیت با قرارداد ۱۹۱۹ شاعر و قلمزن و روزنامه نویس هنگامه ای برپا کردند که شرح کامل آن
حتی در یک جلد کتاب هم نمی گنجد. در صدر این مقاله یک بیت از شعری را که عارف خطاب به
و ثوق الدوله، رئیس الوزراء و عاقد آن قرارداد، گفته بود نقل کردیم. عارف در شعر دیگری گفت:

به اردشیر غیور دراز دست بگو
که خصم مُلک ترا جزو انگلستان کرد

عشقی چند شعر در این باره دارد. بیت اوّل یکی از آنها این است :

ای وثوق الدوله ایران ملکِ بابایت نبود
اجره المثل زمان بچگی هایت نبود

در بیت بعدی به دختر وثوق تهمت می زند که قابل تکرار نیست. فیروز میرزا نصرت الدوله در کابینه وثوق اوّل وزیر عدلیه و سپس وزیر خارجه بود و در عقد قرارداد نقش مهمی داشت. فرخی یزدی در قطعه ای گفت :

نصرت الدوله در فنای وطن
در اروپا کند تلاش، بین

گاه پاریس و گه ژنو او
رابا لبی پُر ز ارتعاش بین

در بر لرد کرزنش تعظیم
با صدای جگر خراش بین

هم چو دلّال در فروش وطن
دائمش مشتری تراش بین

تا وطن را به انگلیس دهد
کاسه گرم تر ز آش بین ۱۰

پیش از دعوای جمهوری، عشقی به ملیون ارادتی نداشت. مدرس را به خاطر پشتیبانی اش از قوام السلطنه مردود می دانست و نسبت به مؤتمن الملک و برادرش مشیرالدوله و امثال آنها نیز نظری تحقیر آمیز داشت .

دوش شنیدم که گفت موتمن الملک
پا نگذارم دگر به ساحت مجلس

گفت تدین که ای گوز مساوات
گفت مساوات کای به ریش مدرس ۱۰

در عوض از سلیمان میرزا (بعداً اسکندری) که هوادار دولت رضاخان بود پشتیبانی می کرد. و وقتی که سلیمان میرزا را بر سر منابر تکفیر کردند و شایع شد که به تحریک قوام السلطنه بوده است عشقی گفت :

دریستمین قرن و سپس حربه تکفیر؟
این ملت اکبیر

افسوس نفهمید که آن از چه ممر بود
دیدید چه خبر بود؟

تکفیر سلیمان نمازی و دعایی
ملت به کجائی؟

این مسئله کی منطقی اهل نظر بود
دیدید چه خبر بود؟

ازمن به قوام این بگو: الحق که نه مردی
زین کار که کردی

ریدی به سر هر چه که عمّامه به سر بود
دیدید چه خبر بود؟

ایات بالا در قصیده متراد بسیار بلندی ست که عشقی به میمنت پایان یافتن دوره مجلس چهارم گفت :

این مجلس چارم به خدا ننگ بشر بود

دیدى چه خبر بود؟

هر کار که کردند ضرر روی ضرر بود

دیدى چه خبر بود؟

در این شعر - از مستوفى الممالک و سلیمان میرزا که بگذریم - برای هیچیک از رجال سیاسى زن و دختر نگذاشته بود. از جمله در باره مدرس :

دیگر نکند هو نزند جفت مدرس

در سالن مجلس

بگذشت دگر، مدتی ار محشر خبر بود

دیدى چه خبر بود؟

و در باره فیروز میرزا نصرت الدوله :

شهزاده فیروز همان قجه خائن

با آن پز چون جن

هم صیغه کِرزن بُد و فکر دَدَر بود

دیدى چه خبر بود؟ ۱۲

وقتی که تبلیغات برای ایجاد رژیم جمهوری از سوی هواداران رضاخان شروع شد عارف به وجد آمد و به آن پیوست:

پس از مصیبت قاجار عید جمهوری

یقین بدان بُود امروز بهترین اعیاد

خوشم که دست طبیعت گذاشت در دربار

چراغ سلطنت شاه بر دریچه باد...

به دست جموره رکس رئیس جمهور است

همیشه باد در انظار رادمردان راد

و در شعری دیگری گفت:

باد سردار سپه زنده به ایران عارف

کشوررو به فنارابه بقا خواهد برد

اما عشقی برخلاف عارف بی گمان شد که این بار دست انگلیس به جای قوام السلطنه - از آستین رضاخان بیرون آمده، و در نتیجه به مخالفان او پیوست و از جمله در تنها تصنیفی که از او بجا مانده گفت:

تا تهیه در لندن شد اساس جمهوری

خودسری تدارک شد برقیاس جمهوری

ارتجاع و استبداد در لباس جمهوری

آمد و نمود حيله با رنود جمهوری

جمهوری نقل پشکل است این

بسیار فشنگ و خوشگل است این ۱۳

هزلیات عشقی در باره جمهوری به نسبت از بهترین هجویات سیاسی اوست. در مثنوی بلندی به عنوان «جمهوری سوار» نخست حکایت درازی در باره کلاهبرداری به نام "یاسی" گفت و سپس او را با "جمبول" (John Bull) که در فرهنگ عامیانه قدیم انگلیس مظهر این کشور است) مقایسه کرد:

یاسی ما هست این یار عزیز

حضرت جمبول، یعنی انگلیز . . .

باوثوق الدوله بست اوّل قرار

دید از آن حاصلی نامد به کار . . .

چون که او مأیوس گردید از وثوق

کودتایی کرد و ایران شد شلوغ . . .

کودتا هم کام او شیرین نکرد

این حناهم دست او رنگین نکرد . . .

اندر این ره ملتّی اندیشه کرد

تا که آخر کار یاسی پیشه کرد

و عَلمِ جمهوری را برداشت:

گفت جمهوری بیارم در میان

هم از آن بردست خود گیرم عنان

خلق جمهوری طلب را خر کنم

زانچه کردم بعد از این بدتر کنم . . .

نقش جمهوری به پای خر بیست

محرمانه زد به خُمّ شیره دست

ناگهان ایرانیان هوشیار

هم ز خر بدین و هم از خر سوار

های و هو کردند: این جمهوری است؟

در قواره پس چرا مغفوری است؟

پای جمهوری و دست انگلیس؟

دزد آمد، دزد آمد، آی پلیس

این چه بیرق های سرخ و آبی است
مردم این جمهوری قلابی است . . .

ملک الشعراء بهار به نسبت دیگر شاعران سیاسی معاصر خود اهل طنز و هجو نبود، اما البته از او هم طنز و هجو سیاسی - چه در آن دوره چه در زمان رضاشاه و چه پس از آن - باقی است. یکی از بهترین آثار او شعر بلند "جمهوری نامه" است که به زبان محاوره ای و گاه عامیانه گفته شده. این شعر در همان زمان بدون امضاء و به شکل شب نامه منتشر شد. با توجه به چندین شعر که عشقی همان روزها در باره این موضوع منتشر کرده بود - عموماً پنداشتند که این شعر هم کار اوست. در واقع، این شعر با همکاری بهار و عشقی سروده شده بود اگر چه فقط چهار بند آن از عشقی و باقی از بهار است. در این شعر طولانی کل داستان بسیج برای اعلام جمهوری و مقاومت در برابر آن و شکست آن با جزئیات تشریح شده. جمهوریخواهان رو به رضاخان می گویند :

نخستین بار سازیم آفتابی
علامت های سرخ انقلابی

که جمهوری بُود حرف حسابی؛
چو تو گشتی رئیس انتخابی

بیاید گفت کاین مرد فداکار
بُود خودپادشاهی را سزاوار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

سپس رهبران جنبش جمهوری نام برده می شوند :

* چو جمهوری شود آقای دشتی *

* عَلمدارش بُود شیطان رشتی *

تدین * آن سفید کهنه مشتی

نشیند عصرها در توی هشتی

کند کور و کچل ها را خیردار
ز حلاج و ز رواس و ز سمسار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

- *- علی دشتی، روزنامه نگار
- *- میرزا کریم خان رشتی (خان اکبر)
- *- سید محمد تدین نماینده مجلس

ز عدل الملک * بشنو یک حکایت
که آن بالا بلند بی کفایت

میانجی گشته بین بول و غایط
کند گاهی تدین را حمایت

شود گاهی سلیمان* را مدد کار
که سازد این دورا بایکد گریار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

- *- حسین دادگر نماینده مجلس
- *- سلیمان میرزا (بعداً اسکندری) نماینده مجلس

تدین کهنه الدنگ قلندر
نموده نوحه جمهوری از بر

عجب جنسی ست این، الله اکب
رگهی عرعر نماید چون خر نر

زمانی پاچه گیرد چون سگ هار
ولی غافل ز گردن بند و افسار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

دبیر اعظم* آن رند سیاسی
ز کمپانی نماید حق شناسی

زند تپیا به قانون اساسی

به افسون های نرم دیپلوماسی

به سردار سپه گوید به اصرار
که جمهوری نباشد کار دشوار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

-* فرج الله خان بهرامی، رئیس دفتر سردار سپه

نمایش می دهد این هفته عارف
به همراهی جمعی از معارف

شود معلوم با جزیی مصارف
که جمهوری ندارد یک مخالف

مدلل می شود با ضرب و با تار
که مشروطه ندارد دیک طرفدار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

به تهران نیست یک تن انقلابی

بجز مشروطه خواهانِ حسابی

که از وحشت نگردند آفتابی

اگر کردند قدری بد لعابی

بیاریزیشان بر چوبه دار

به نام ارتجاعیون و اشرار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

در نتیجه مجلس تحت تأثیر قرار گرفت ولی در کشمکش که پیش آمد سیلی خوردن «آن مرد دیندار»- یعنی سید حسن مدرس- کفه را به زیان جمهوریخواهان گرداند:

از این افکار مالیخولیایی

به مجلس اکثریت شد هوایی

تدین کرد خیلی بی حیایی

به یک دم بین افرادش جدایی

فتاد از یک هجوم نابهنجار

از آن سیلی که خورد آن مرد دیندار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

از آن سیلی ولایت پرصدا شد

دکاکین بسته شد غوغابه پا شد

به روزشبه مجلس کربلا شد

به دولت روی اهل شهر و اشد

که آمد در میان خلق سردار
برای ضرب و شتم و زجر و کشتار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

ولی استفسار سردار سپه از ریاست وزرا با واکنش شدید مواجه شد :

به تعلیمات مرکز با گزافات
رسید از احمد آقا* تلگرافات

که سرباز لرستان و مضافات
نماید از رضاخان دفع آفات

قشون غرب گردد زود سیار
سوی مرکز پی تنبیه احرار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

-* احمد آقا خان (بعداً سپهبد امیر احمدی) امیر لشکر غرب .

امیر لشکر شرق آن یلِ راد*
یک اولتیماتوم از مشهد فرستاد

به مبعوثان* دو روزه مهلتی داد
که آمد جیش تا فراش آباد

بباید بر مُراد ما شود کار
ولی بر توپ خالی نیست آثار

دریغ از راه دور و رنج بسیار

*- حسین آقا خزاعی فرمانده لشکر خراسان

*- مبعوثان، مجلس شورای ملی

این سبب شد که اکثریت مجلس دوباره رضاخان را برای ریاست وزرا دعوت کنند.
و

و کیلان این تشرها چون شنیدند

ز جای خویش از وحشت پریدند

به تنبان های خود از ترس ریدند

نود رأی موافق آفریدند

براین جمعیت مرعوب گه کار

سلیمان بن محسن* شد علمدار

دریغ از راه دور و رنج بسیار ۱۵

*- سلیمان میرزا (بعداً اسکندری) پسر محسن میرزا کفیل الدوله .

بهار گاه با همکاران و مخالفانش در مجلس نیز شوخی هایی می کرد. از جمله وقتی از یکی خواسته بود که به عضویت او در کمیسیون خارجه مجلس رأی دهد، و او گفته بود رأی ممتنع خواهد داد، بهار گفت :

دوش گفتم به دست غیب و کیل

کای مثل در بلند فریادی

در کمیسیون خارجه بنویس

نام این بنده را به استادی

داد پاسخ: سپید خواهم داد

که چنین است شرط آزادی

گفتمش مایه تعجب نیست

تو همیشه سپید می دادی ۱۶

زمانی هم که در زندان، پاسبان از رفتن او به دستشویی جلوگیری کرده بود گفت :

بگرفتم آفتابه که گیرم ره مبال

آژان گرفت راهم و گفتا اجازه نیست

گفتم تو تا اجازه فراز آری از رئیس

من ریده ام به خویش، بگفتا که چاره نیست

ایران نظر کنید که جزمین به روزگار

آن کس که بی اجازه دولت نرید کیست ۱۷

وقتی که این شعر گفته شد دوره مشروطه به پایان رسیده بود و شعرهایی از این دست، اگرچه گفته می شد ولی دیگر به چاپ نمی رسید. پس از شهریور ۱۳۲۰ هم یک دوره دیگر هرج و مرج و هم هتاکگی و فحاشی سیاسی دوباره آغاز شد. اما داستان این را باید جای دیگری گفت.

کالج سنت آنتونی و دانشکده شرق شناسی دانشگاه آکسفورد نوامبر ۲۰۰۵

پانوشت ها :

۱. مقالات دهخدا، جلد اول، به کوشش دکتر سید محمد دبیر سیاقی، تهران، تیراژه، ۱۳۶۲، صص ۱۹۵-۱۹۴.

۲. همان، صص ۱۸۸-۱۸۷.

۳. دیوان ایرج میرزا، به اهتمام محمد جعفر محجوب، تهران: نشر اندیشه، ۱۳۴۲، صص ۱۱-۱۰.

۴. همان، صص ۲۱۰-۲۰۷ .
۵. کلیات دیوان میرزا ابوالقاسم عارف قزوینی، به کوشش عبدالرحمن سیف آزاد، تهران: سیف آزاد، ۱۳۲۷، صص ۲۰۳-۲۰۵ .
۶. همان، صص ۳۱۶-۳۰۹ .
۷. کلیات مصور عشقی، به کوشش علی اکبر مشیر سلیمی، تهران: مشیر سلیمی، بی تاریخ، صص ۴۰۵-۴۰۹ .
۸. همان، ص ۴۱۵ .
۹. همان، صص ۴۰۴-۴۰۲ .
۱۰. دیوان فرخنی یزدی، به کوشش حسین مگی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۶، ص ۱۹۴ .
۱۱. کلیات مصور عشقی، ص ۴۰۴ .
۱۲. همان، ص ۲۸۴ .
۱۴. همان، صص ۲۶۶-۲۶۳ .
۱۵. دیوان ملک الشعراء بهار، به کوشش مهرداد بهار، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۸، صص ۳۸۸-۳۹۸ .
۱۶. این شعر در چاپ اول دیوان بهار به کوشش محمد ملکزاده چاپ شده؛ جلد دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۶، ص ۵۰۴ .

شاهرخ مسکوب: شاهین بلندپرواز اندیشه و فرهنگ

جلیل دوستخواه

شاهرخ مسکوب شاهین بلندپرواز اندیشه و فرهنگ ملی ایران، پس از دهها سال پویایی و کوشش و جستار، سرانجام در بیست و سوم فروردین ۱۳۸۴ در غربتی جانکاه و دل آزار و به دور از سرزمینی که عمری بدان و به مردمش مهر می ورزید، قلم از دست فرو نهاد و کارنامه سرشار و گران بارش را به گنجور هوشیار و نقاد زمان سپرد تا آن را در گنج شایگان فرهنگ ایرانی و انسانی نگاه دارد و به اکنونیان و آیندگان عرضه کند .

یکی از دوستان قدیم مسکوب، در سوگ او قلم را گریاند و دردمندانه نوشت:

«شاهرخ آن خاک را بسیار دوست داشت. نمی دانم کجا دفنش خواهند کرد. اما هرکجا که باشد، از آن بوی خاک ایران، بوی شاهنامه، بوی رستم، بوی تهمینه، بوی اسفندیار و بوی سهراب به مشام جان هر زایری خواهد رسید. اکنون بزرگی دیگر از فرهنگ ایران زمین، نقاب خاک را بر دیدگان کشیده است. او بخت بوییدن دیگر باره خاکش را نداشت!»^۱

اکنون ماییم و مسکوب، فرزانه ای جاودانه با دستاوردهایی یادمانی: رنگین کمانی از آزادگی، اندیشه ورزی و فرهنگ پژوهی که هر بخشی از آن آینه ای است تابناک از دهه ها کوشش و پوشش خستگی ناپذیر و پیچ و تاب در هزار توهای جان و روان فرهنگ سازان ایرانی و جز ایرانی:

«اندیشیدن به ایران، به گذشته، به اکنون و به فردای ایران و پرسیدن و کاویدن و پژوهیدن و نوشتن در زبان و ادب و فرهنگ و هویت ایران و ایرانیان، از زمینه های پایدار تلاش های پیوسته و پُربار او بود».^۲

مسکوب در سال های آخر سومین دهه زندگی، با پشت سر گذاشتن دوره های آموزشی تا پایگاه کارشناسی در رشته حقوق، در هنگام اوج گیری جنبش ملی و رهایی جویانه ایرانیان، با پیوستن به حزب توده ایران، مطرح ترین گروه سیاسی آن زمان، گام در راه یک زندگی توفانی و دشوار گذاشت. اما جای داشتن در صف پیوستگان بدان حزب و درگیری در کنش سیاسی و اجتماعی روزمره، نتوانست او را از بال گشایی و پرواز به سوی چکادهای بلند اندیشه و فرهنگ ایرانی و انسانی باز دارد و در چنبره روزمرگی و جزمهای مرامی زمین گیر کند. به زودی گوهر رویکرد او به پرواز آزاد- که در ژرفای جانش بود- در کردار او نمود یافت. نخستین نشانه این رویداد فرخنده را می توان در ترجمه های والای او، از جمله ترجمه زمان بلند خوشه های خشم اثر جان اشتاین بک با همکاری عبدالرحیم احمدی (۱۳۲۸) و نیز در ترجمه های فرهیخته او از ادب کهن یونانی و جز آن دید.^۳

اما پویش این زهر و نستوه و سخت گام، در همان حدّ و مرز ترجمه نماند. گرایش بُنیادین و ساختار پژوهانه او به ادب کهن ایرانی، از نثر و نظم (درهمه شاخه هایش) و بیش از همه به شاهنامه، سرنوشت این فرزانه بزرگ روزگار را رقم زد و شاهرهی را در پیش پای او گشود که پیمودن آن در درازنای نیم سده، بی هیچ درنگ و فاصله ای تا واپسین دم زندگی اش ادامه یافت.

مسکوب پس از تازش چپاولگران بیگانه و مزدوران ایرانی نماشان به دستاوردهای جنبش ملی، به چنگِ دژخیمان افتاد و چندین سال را در زندان به سر بُرد؛ اما در همان روزگار تلخ نیز، با همه گرفتاری های جسمی و روانی و رنج و شکنج زندان، از کار ادبی و فرهنگی اش دست نکشید و در تنگنای محبس، پژوهش و کاوش را پس گرفت و حتا برای شماری از هم زنجیرانش نشست شاهنامه پژوهی ترتیب داد.

شاهرخ پس از رهایی از بندِ دستگاه سرکوب و اختناق، با پی بردن به همه ترفندهای سیاسی و شناختِ تنگ مایگی های مرامی و جزم باوری های مکتبی، راه آزاد اندیشی و شک و ورزی و چون و چرا کردن در همه عرصه های کنش فکری بشری را برگزید و دل آگاهانه به هر آنچه سبب ساز درنگ و ایستایی و پیروی چشم و گوش بسته از کسان و نهادها بود، پشت کرد 4. اما این راهگزینی و نوزایش فکری او- برخلاف آنچه برخی برون نگران می پندارند و پاره ای از غرش و رزان می انگارند- هیچ نسبتی با خویشتن پایی و عافیت جویی و محافظه کاری نداشت، بلکه به وارونه آن بود و حضور جسورانه فکری و گفتار و نوشتار دلیرانه او در برخی از بُرهه های توفانی و پُرتنش بعدی و تقابل آشکار او با خودکامگی و بُت پرستی سیاسی، گواه راستین و بُرهان قاطع این امر است. 5.

نشر اثر بی همتای مسکوب، مُقدمه ای بر رستم و اسفندیار در آغاز دهه چهل، «بانگِ بلند دلکش ناقوسی» 6 بود که پایان عصر کهنه و سپری شده تحقیق و تحشیه و قالب شناسی صرف «اصحاب فضل» در عرصه ادب فارسی و آغاز روزگار نوین پژوهش اندیشه و رزانه و ژرف نگرانه و رویکرد فلسفی نسل جدید پژوهشگران به شاهکارهای ادبی را اعلام کرد.

او در همان نخستین عبارت این دفتر ارجمند، تکلیف خود را با تاریخ هزار ساله ادب فارسی و دست اندرکارانش روشن کرد و چشم انداز چند دهه شاهنامه پژوهی آینده خویش را در برابر دیدگان نسل پویا و پیشرو روزگارش گشود:

«هزار سال از زندگی تلخ و بزرگووار فردوسی می گذرد. در تاریخ ناسپاس و سلسله پرور ما، بیدادی که بر او رفته است، مانندی ندارد و در این جماعتِ قوّادان و دلقکان که ماییم با هوس های ناچیز و آرزوهای تباه، کسی را پروای کار او نیست و جهان شگفت شاهنامه همچنان بر ارباب فضل در بسته و ناشناخته مانده است.» 7.

به جرأت می توان گفت که در عمر هزار ساله شاهنامه، این دفتر کوچک نما؛ اما گران مایه، تا زمان نشر آن، تنها اثری بود که پژوهنده آن بخشی از بُن مایه های این حماسه و ساختار عظیم آن را به درستی کاوید و بر رسید و ارزیابید و تحلیل کرد. ۸.

انتشار این اثر ممتاز و آغازگر - چنان که انتظار می رفت - بازتابی در میان «ارباب فضل» نداشت و یک سر برای گوش سپردن به بانگ این "ناقوس" از پس حصارهای ستبر قلعه سنت برنیامد؛ اما نسل جوان و پویا و پیشرو که تشنه نوجویی بود، آن را کاری کارستان شناخت و با شور و امید به پذیره آن رفت:

«کتاب مقدمه ای بر رستم و اسفندیار یکی از نخستین تفسیرهای ادبی در زبان فارسی محسوب می شد که سطح کار را از انشاء های مُبتدل عهد قاجاری تا ارتفاع اندیشه جهان پذیر نظریه های ادبی بالا می کشید. این کتاب کوچک، یکی از مدرسه های من بود.» ۹

انتشار سوگ سیاوش در مرگ و رستاخیز در سال ۱۳۵۰، ادامه این پویش و نقطه اوج تازه ای در راه نوردی مسکوب به سوی قله های سر برکشیده کوهسار حماسه بود و نشان داد که دفتر نخستین، نه یک تک نگاری اتفاقی و منحصر به فرد، بلکه سرآغاز زنجیره پژوهش هایی بود که در طول بیش از سه دهه بعد، تا فروردین ۱۳۸۴ ادامه یافت.

بررسی و ارزیابی دستاورد گران مایه مسکوب در گستره شاهنامه پژوهی، نیازمند گفتار کارشناسانه جداگانه و بلندی است که در تنگنای این یادواره نمی گنجد. اما کوشش وی محدود بدین حوزه نبود و از دیگر گستره های ادب و فرهنگ ایران غافل نماند؛ زیرا همه بخش های ادب ایران را از حماسی (با ریشه ها و خاستگاه های اسطوره ای اش) تا غنایی و عرفانی (خواه نثر، خواه نظم)، به درستی در پیوندی انداموار با یکدیگر می دید و چشم پوشیدن از هریک را مانع از دستیابی به برآیندی فراگیر می شناخت. او متن های عرفانی فارسی و عربی را با همان ژرف بینی و موی شکافی می خواند و می کاوید و در رمز و رازهای آنها باریک می شد و آنها را در ذهن و ضمیر روشن و فرهیخته خود نهادینه می کرد که اسطوره ها و متن های دینی باستانی و دیگر دیسه ها و بازپرداخته های آنها در شاهنامه را.

با این همه، بدین اندازه هم بسنده نمی کرد و در مرزهای تاریخی و جغرافیایی ایران از پویش باز نمی ایستاد و همان پیوند اندامواری را که در میان بخش های گوناگون ادب ایران بدان باور داشت، در سطحی گسترده تر، در میان مجموعه ادب و فرهنگ ایرانیان با میراث ادبی و فرهنگی مردمان دیگر سرزمین ها نیز می دید و هوشمندانه اعتقاد داشت که ایران شناسی در پشت مرزهای بسته ایران و بدون آگاهی از جهان و هرچه در آن است، کاری است نارسا و ناتمام و نمی تواند دستاوردی امروزی و جهان شمول داشته باشد. از همین رو، جدا از خواندن اثرهای ادبی فرانسوی زبان و انگلیسی زبان، با کوشش بسیار، زبان آلمانی را هم تا حدی که بتواند اثرهای کلاسیک اندیشه وران و نویسندگان را به

زبان اصلی و نه از ترجمه‌ها- که آنها را رسا نمی دانست- بخواند، آموخته بود و آن اثرها را هرچند-- به گفته خودش -- «به دشواری»، می خواند تا جهان فکری نخبگان و فرهیختگان آلمانی هم دمساز و آشنا شود. رویکرد مسکوب به هیچ یک از این عرصه‌ها، برای تفنن و سرگرمی یا به انگیزه‌ها و وسوسه‌های حقیری چون فاضل‌نمایی و جلوه‌فروشی نبود. او هیچ میانه‌ای با چنین گنش‌های فرومایه و مُبتدل‌نداشت؛ بلکه در تمام کوشش‌ها و پژوهش‌هایش، با نهایت سادگی و فروتنی، خویشکاری می‌ورزید و هرکاری را در پیوند با دیگر کارها بر دست می‌گرفت و در همه حال به آرمان بزرگ خود که خدمت به ایران و شناخت درست و دلسوزانه آن بود، می‌اندیشید. اما او با همه شور دل و مهرورزی اش نسبت به ایران و فرهنگ و ادب آن، هرگز دچار این خام‌اندیشی و یک‌سونگری نشد که به جست و جوی آرمان شهری خیالی در گذشته‌های دور برآید و مسیر تاریخ را وارونه بینماید. بلکه به جهان اسطوره و حماسه و عرصه‌های ادب کهن روی می‌آورد تا ریشه‌ها و بُنیادهای اکنون و امروزمان را به درستی بشناسد و رازواره‌های ناکامی‌ها و شکستی‌های بسیار و کامیابی‌ها و پیروزی‌های اندک شمارمان را دریابد و از گذشته به حال برسد و رویکرد خوانندگان جُستارهایش را به همه ارزش‌هایی که می‌توانند شالوده‌کاخ زندگی و فرهنگ فردا را بریزند، فراخواند:

«اندیشیدن به ایران، به گذشته، به اکنون و به فردای ایران و پرسیدن و کاویدن و پژوهیدن و نوشتن در زبان و ادب و فرهنگ و هویت ایران و ایرانیان، از زمینه‌های پایدار تلاش‌های پیوسته و پُربار او بود. او گردن‌فرازی گران پایه از دنیای اندیشه و قلم، بی‌آرام، پرسنده و جوینده، بیگانه با تعصب و آشنا با تب و تاب نواندیشی و نوجویی بود.» ۱۰

شاهرخ با همه کاوش‌ها و پژوهش‌های دامنه‌دارش در فرهنگ باستانی و ادب کهن، از روزگار خویش و ادب نوین این عصر نیز مُنفک نماند و برخلاف ادیبان سنتی که کارهای معاصران را - جز آنچه سبک و سیاق قُدمایی دارد- به چیزی نمی‌گیرند، کوشش‌ها و پویش‌های نوآورانه ادبی و هنری ایرانیان از هنگام جنبش مشروطه خواهی تا روزگار خود را نیز با بررسی همه ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی و سیاسی و جامعه‌شناسی شان در چند گفتار و دفتر بررسید و ارزیابید. ۱۱

یکی از برتری‌های چشمگیر مسکوب بر بسیاری از ادب پژوهان و ناقدان، ویژگی‌های زبانی او بود. او زبان را نه یک میانجی و رسانه ساده و قالبی خشک برای بیان معنی، بلکه مایه و ماده بُنیادین اندیشیدن می‌دانست و در واقع آن را با نفس اندیشه و فرهنگ، این همان می‌شناخت. از این رو همواره با زبان برخورداردی مهرورزانه و حُرمت‌آمیز داشت و هیچ عبارتی را به تکلف و تنها بر پایه پیوندهای ساده دستوری یا سرسری و با شلختگی نمی‌نوشت و تا هنگامی که نمی‌توانست گوهر اندیشه و احساس والایش را با واژه‌ها و عبارت‌ها در آمیزد و کالبدی لمس کردنی و دریافتنی بدان ببخشد، قلم بر زمین نمی‌گذاشت و به صرف بیان خشک مطلب و شرح موضوع سخن، کارش را پایان یافته نمی‌دانست.

انگاشت و بدان خُرسند و خشنود نمی شد. زبان او روانی و سادگی و استواری و شکوهمندی را یکجا دارد و در طیف گسترده پژوهش هایش، در هر مورد به تناسب درون مایه گفتار، دیگر دبستگی می یابد. از شاهنامه و شعر حافظ و دفترهای عرفانی کهن و شعر و نثر معاصر، به یک لحن و آهنگ سخن نمی گوید. او به آهنگساز بزرگی می ماند که زیر و بم هر بخش از سمفونی بر ساخته اش را به تناسب حال می آفریند و با این حال، از مجموع بخش ها کل. یگانه ای می پردازد. هیچ گونه ابتدال و روزمرگی در زبان او راه نمی یابد و هرگز در پاسگاه های فرودین و حتا میانین درنگ نمی کند و به دستاوردی اندک رضایت نمی دهد زبان او همواره در اوج والایی و شکوفایی است و با آن که هرگز ادعای شاعری و داستان نویسی نمی کند، زبانش چه بسا که با زبان تصویری شعر هم ترازست و خیال نقش های شعری، آن را آذین می بندد یا افسون بیان داستانی در آن موج می زند .

او یک تنه توانست طومار تمام ابتدال و انحطاط را که در چند سده اخیر گریبانگیر زبان فارسی شده بود، درهم نوردد و بار دیگر آب زلال و جان بخش زبان فارسی دری را در جویبار زمان روان گرداند. در این راستا به درستی و سزاواری نوشته اند:

«نویسنده ای که زبان را به مرزها و سرزمین های تازه ای رساند و بیان را توانایی های ناشناخته ای بخشید. طراوت نوحواهی بود در برابر کهنه جویی. سیلان ذهن نقاد بود در برابر حجم جزم و خشک اندیشی. جسارت پُر امید سُنّت شکنی بود در برابر سنگینی سُنّت خواهی»^{۱۲}.

گذشته از جنبه های گوناگون کار و کُنش ادبی و فرهنگی مسکوب- که به پاره ای از آنها اشاره رفت- آزادمنشی و روشنفکری نمونه وار او یادکردنی و همانا ستودنی است. در جامعه ایران معاصر، تعبیرهای روشنفکر و روشنفکری بسیار به کار می رود و گفتارها و کتاب های بسیار در تبیین و تحلیل آنها نوشته شده است. با این حال، هنوز هم تعریفی فراگیر و بازدارنده (جامع و مانع) از این واژگان به دست داده نشده است و مصداق های آنها به درستی بازشناخته نیست. بر پایه رویکرد به تعبیرهای مُعادل اینها در زبان های غربی و تحلیل و تبیینی که از روزگار نوزایش فکری و فرهنگی بدین سو در نوشته های فیلسوفان و اندیشه ورزان و فرهیختگان نامدار باختری آمده و نیز آنچه از سوی شمار اندکی از تحلیلگران ایرانی در این زمینه نشر یافته است، می توان گفت که اندیشه وری آزاد، پُرسشگری و چراگویی همیشگی، شک و رزی دایم در درستی هر چیزی، پژوهش دوباره و چند باره و همواره در هر امری که در نخستین برخورد قطعی و چون و چرا ناپذیر می نماید، و پرهیز از هرگونه یکسونگری و جزم باوری، از جمله شرط های بُنیادین روشنفکری است. با استناد بدین تعریف جهان شمول و پذیرفته فرهیختگان جهان معاصر، می توان گفت که مسکوب از جمله مصداق های اندک شمار تعبیر روشنفکر در روزگار ما بود و فروزه های این روشنفکری در سطر سطر دفترهای دانش و پژوهش او نمایان است؛ هرچند که او خود از این ردیف و درجه تعیین کردن ها برای خویش می پرهیخت و هرگز بدین دل

خوش کنک ها سرگرم نمی ماند. همین فاصله گیری آگاهانه او از ابتدال نهفته در چنین ادعاهایی، دلیل استوار و روشنی بر روشنفکری راستین او بود. این ویژگی ممتاز وی، از چشم حق شناسان روزگار ما پنهان نماند:

... او روشنفکری بیدار دل و یگانه بود که بینش عمیقش، میان او و روزمرگی شکاف و جدایی می انداخت و همواره او را از هرچه باب روز، از جمله بازار سیاست دور می کرد. سبک و سیاقش در نوشتن و سنجشگری خردورزانه اش در هرچیز، سطح کارش را از کلاس های رایج روشنفکری ایران، به ویژه در عرصه روشنفکری ایران معاصر که چند تن بیشتر از آنان ظهور نکرده اند، فراتر می برد. ۱۳

من از شاهرخ مسکوبی می گویم که در عمر، به همه جا سر زد و سرانجام جانی زلال یافت که به شعری از حافظ و برداشتی از تراژدی در فردوسی و شرحی از داستانی و نامه ای از دوستی زندگی می کرد. در آن حیات خلوت پشت عکاسی در قلب شهر پاریس، چه مهربان به زندگی نگاه می کرد، گرچه زندگی با او مهربان نبود. ۱۴

هولناکی و شومی رفتار بخشی از جامعه ما با بزرگمردی از تراز شاهرخ مسکوب، مایه اندوه و دلسوختی همدردان و همدلان او بوده است و هست:

... وقتی فکر می کنم که در آن سرزمین با بزرگان اندیشه و هنر و ادبش چه کرده اند و چه می کنند. دلم آتش می گیرد. جسم از هوش رفته و آونگ گشته مسکوب در آن تمشیتگاه چنندش آور، در ذهن من همواره نماد فرهنگ کُشی وحشی بوده که در اعماق جان تاریخی ما زوزه می کشد! ۱۵

اما دریغ و درد که همه همروزگاران مسکوب، ارج شناس منش و کنش والای انسانی و فرهنگی او نبودند و نیستند. او بسا با هم میهنانی سر و کار پیدا می کرد که نه خود از خشک اندیشی و یک سونگری و جزم باوری روی می گرداندند و نه این رویگردانی آگاهانه و هوشمندانه را در کار او می پذیرفتند و برمی تافتند؛ بلکه با زخم زبان ها و ایرادهای نیش غولی خویش، «عرض خود می بردند و زحمت او می داشتند!» اینان حتا پس از خاموشی اندوهبار آن فرزانه نیز در پوشش تجلیل از وی، از کوچه مشهور "علی چپ" سر برکشیدند و همان تهمت های ناروای ینجاه سال پیش را بر او وارد کردند:

... در سال های اقامت در پاریس، به دلایلی که برای آشنایان و شاگردان قدیمی او معلوم نیست، سلسله مطالبی را در نفی مبارزات سیاسی دوران جوانی خویش نوشت که موجب تاثر اغلب این آشنایان و شاگردانش شد. پیرانه سر به نفی جوانی خویش پرداخت و این مایه شگفتی شد؛ چرا که آن گذشته، شناسنامه معتبر مسکوب بود. ۱۶

هرگاه در این رهگذر چیزی شگفت باشد، این است که این گونه کسان، نیم قرن پس از دوران جنبش ملی و مبارزه های سیاسی آنزمان، هنوز هم «از گذشت روزگار نیاموخته» ۱۷ و در نیافته اند که

آنچه دل آگاهی همچون مسکوب نفی کرد، نه «مبارزات سیاسی دوران جوانی»، بلکه تخته بندی آن زمانی اش در چارچوب جزم ها و پیروی چشم و گوش بسته و نیندیشیده و مُطلق و بی چون و چرا از «پدرخوانده ها» در آن دوره بود و چنانچه کسی در فرآیند دیگر دیسی فکری و پویش فرهنگی برومند او ژرف بنگرد، نه دچار تأثر، بلکه غرق در اعجاب و آفرین و ستایش می شود. «شناسنامه معتبر» شاهرخ مسکوب نیز یاد و خاطره فراموش نشدنی نیم قرن اندیشیدن و فرهنگیدن و فلسفیدن و دستاورد والای آن همین دفتر های برج مانده ترجمه و پژوهش و تحلیل و بررسی و نقد اوست.

نمونه ای از این بال گشودگی فکری و فرهنگی مسکوب را در تحلیل شیوا و آگاهانه او با عنوان «ملاحظات در باره خاطرات مبارزان حزب توده ایران»^{۱۸} می توان دید. او در این بررسی و نقد ژرفکاوانه، با دیدی پژوهشگرانه و هرگونه برخورد شخصی و نیش و کنایه و تنها بر بنیاد برآورد ارزش های والای انسانی در زندگی اجتماعی و سیاسی، به سراغ سندهایی می رود که شماری از اعضای نامدار حزب توده ایران از خود برجا گذاشته اند. امروز، هم آن سندها و هم ارزیابی مسکوب از آنها، در دسترس همگان است و هر داور آزاداندیش و بی غرضی می تواند بگوید که نوشتار مسکوب مایه شگفتی و تأثر است یا انگیزه خشنودی و سرافرازی از این که در میان ایرانیان هم کسی پیدا شده است که حق و باطل و نیک و بد را با سنجه های پژوهش دانشی و فرهنگی برمی رسد و از یکدیگر باز می شناسد.

اما شاید از دیدگاهی دیگر بتوان گفت که دریافت هرخواننده آزاداندیش تحلیل مسکوب از این که چگونه جزم باوری ها و غفلت ها و کزروی های آن خاطره نویسان، سرنوشت ملتی را به تباهی کشاند، ناگزیر مایه تاسف و تأثر او خواهد شد. به راستی چگونه می توان این عبارت مسکوب دلسوخته را در پایان آن تحلیل خواند و آه از نهاد برنیاورد و آب حسرت و دریغ در چشم نگرداند:

آرشی که می خواست تیری از جان خود رها کند تا مرزهای آزادی انسان فراتر رود، یا مانند سهراب جوانمرگ و یا مانند سیاوش در غربت اسیر افراسیاب دیو سیرت شد یا خود از ناتوانی، رستم را در چاه شغاد افکند! این چه عاقبتی است؟ این چه سرنوشت شومی است که ایران ما دارد؟^{۱۹}

اما جای خشنودی است که در برابر این کژاندیشی ها و واژگونه نگری ها، در میان ایرانیان هستند کسانی که راست می اندیشند و درست می نگرند و براندیشه و گفتار و کردار نیک، آنک باطل نمی زنند:

مسکوب تنها متفکری ژرف نگر نبود، بلکه در اخلاق و فضایل انسانی هم به راستی نمونه بود. این را در برخوردهای سیاسی او به خوبی می توان دید. او برایم نقل کرد که سرهنگ زیبایی - که بازجوی پرونده او بود - به او پیشنهاد داده بود که اظهار پشیمانی کند تا مورد عفو قرار گیرد. اما مسکوب به او گفته بود که حاضر نیست برای آزادی و رفاه شخصی، از حیثیت و آبروی خود مایه بگذارد. . . از سوی

دیگر، با این که بعدها به راه و اندیشه دیگری رفته بود؛ اما هرگز از یاران پیشین خود بد نگفت و حاضر نشد آنها را برنجانند. ۲۰

در دنباله همین برداشت، در باره نگرش مسکوب به هنر و تعهد هنرمند، می خوانیم: او به این دیدگاه رسیده بود که هیچ چیز جز احساسات مستقل درونی نمی تواند و نباید مبنای آفرینش هنری باشد. هنرمند تنها در برابر خود، وجدان و احساسات خود، مسئولیت دارد. او از دید تعصب آمیز و جزم آلود تعهد هنری فاصله گرفته بود و ادبیات حزبی را چیزی جز تبلیغ ایدئولوژیک نمی دانست که با ادبیات واقعی، فاصله ای بسیار دارد. ۲۱

در نگرش حق شناسانه دیگری به منش و کنش مسکوب می خوانیم:
مسکوب خود تجلی تعریف عرفانی فرهنگ ما از انسان بود. انسانی شکننده، اما سخت همچون سنگ. مردی گریزنده از هر چه مُبتدل، اما دل باخته توده های معصوم انسانی. صاحب‌دلی عاشق که از مثلث عشق و معشوق و عاشق، این آخری را کمترین می دانست تا کس از او نشنود که منم! انسانی شریف، پاکدامن، باهوش و ساده دل، شادمان و همیشه شادی بخش، درستکار و امین. ۲۲

آشنائی من با مسکوب- که سپس به پیوند و دوستی ژرف و پایدار چهل ساله تبدیل شد- به آغاز دهه چهل و اندک زمانی پس از نشر مقدمه ای بر رستم و اسفندیار باز می گردد. در آن زمان، من در دانشگاه تهران سرگرم تدوین پایان نامه دوره دکتری خود با عنوان «آیین پهلوانی در ایران باستان» بودم و بی تابی و شوری وصف ناپذیر برای راه یابی به جهان رازپوش و شگفت شاهنامه و پژوهش در پشتوانه ها و خاستگاه های آن در فرهنگ باستانی ایرانیان، در ژرفای جانم موج می زد. اما گفتارها و کتاب های شاهنامه شناختی که تا آن زمان نشر یافته بود و آنها را خوانده بودم (با همه ارزش ها و بایستگی هاشان) و رهنمودها و یادآوری های استاد راهنما (با همه سزاواری و سودمندی اش) هیچ یک به تنهایی مرا خرسند نمی کرد و بدان پویشی که خواهان آن بودم نمی کشاند.

کتاب مسکوب (با همه کوچک نمایی اش)، اخگری بود که سوختبار نهفته در جانم را به یکباره برافروخت و به «آتشی که نمیرد همیشه در دل ما» تبدیل کرد. بی درنگ بر آن شدم که راهی به کانون این اخگر فروزنده بجویم و گرمای جان بخش آن را از نزدیک دریابم. پرس و جویی کردم و مسکوب را یافتم و قرار دیداری گذاشتیم. بی «جستن هیچ آداب و تکلیفی» مرا پذیرفت و برادرانه و خودمانی با من به گفت و شنود نشست، انگار که برادر یا دست کم- دوست دیرینه یکدیگر بوده و سال ها با هم در زیر یک سرپناه به سر برده باشیم. من نیز- که هیچ تکلفی در برخورد و رفتار او ندیدم- «هرچه را که دل تنگم می خواست» باز گفتم و نطفه دوستی فرخنده چهل و چند ساله ما در همان دیدار یکم، بسته شد و در زهدان زمان بالید و در دامان روزگار پرورش یافت و برومند شد.

مسکوب به خواهش من، پس از خواندن طرح نخستین و پیش نوشتن پایان نامه ام، به گفت و گویی گسترده با من نشست و چکیده دانش و پژوهش ایران شناختی و شاهنامه پژوهی خود را بی کمترین دریغ و تنگ نظری در اختیار من گذاشت و بزرگوارانه و فروتنانه از من خواست که در سامان بخشی واپسین به آن پایان نامه، هیچ نامی از او نبرم و هیچ اشاره ای به یاری ها و رهنمودهای او نکنم.

در آغاز دهه پنجاه، هنگامی که مسکوب در دانشگاه آزاد ایران، سرپرستی بخش زبان و ادبیات فارسی را عهده دار بود، مرا - که در دانشگاه های اصفهان و جندی شاپور اهواز کار می کردم - به همکاری در طرح ریزی برنامه های آموزشی و تدوین کتاب های درسی برای آن دانشگاه فراخواند و در همین چارچوب، قرارداد تالیف کتابی در باره فرآیند شکل گیری ادب حماسی فارسی را از سوی دانشگاه با من بست. من کار تالیف آن کتاب را - که دیگر دیسه و گونه رساتر شده پایان نامه دانشگاهی ام بود - به پایان رساندم و دست نوشت کتاب را برای ویرایش بدو سپردم. یادداشت های ویرایشی و نکته های انتقادی آموزنده وی در حاشیه های آن دست نوشت، درس تمام عیار روش شناسی پژوهش و به ویژه رهنمود راز آموزی برای درآمدن به جهان حماسه ایران بود. کتاب، پس از ویرایش جانانه و آگاهانه او داشت آماده چاپ می شد که بانگ توفان برآمد و به گفته بیهقی - «کارها از لونی دیگر شد» و برگ های آن دفتر حماسه پژوهی نیز به تاراج رفت^{۲۳}!

مسکوب یکبار هم در همان دانشگاه آزاد ایران، شورای بزرگی از دست اندرکاران پژوهش و تدریس متن های ادبی فارسی، به منظور چاره اندیشی برای یافتن راهکارهای اثر بخش تری در این راستا تشکیل داد که من و دوست زنده یادم هوشنگ گلشیری را هم بدان فراخواند. بحث هایی گسترده به عمل آمد و طرح هایی به میان گذاشته شد. اما باز هم با رویدادهای بعدی "کشتگاه" ادب و فرهنگ، "خشک ماند" و «تدبیرها بی سود و ثمر گشت»^{۲۴}.

پس از آن حال ها و آن سال ها و در طی دو دهه اخیر نیز که نخست او از ناچاری غربت نشین شد و سپس برخی ناگزیری ها مرا به گوشه دوری از نیم کره جنوبی پرتاب کرد، پیوند و پیمان ما همچنان استوار و پایدار ماند و جدا از یافتن توفیق سه بار دیدار (تهران - ۱۳۷۲، سیدنی - ۱۳۷۶ و پاریس ۱۳۷۸-)، پیوسته در تماس و گفت و شنود و رایزنی و داد و ستد فکری و فرهنگی بودیم و این روند، مایه پویایی و شادابی من در کارهای ایران شناختی ام شد.

در میان سه دیدار یاد کرده، دومین آنها با سفر ده روزه شاهرخ به استرالیا برایم رویدادی بس فرخنده و پر شور بود. بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا و دانشگاه سیدنی که دومین گردهمایی ایران شناختی را زیر عنوان «از اوستا تا شاهنامه» برای روزهای ۲۶-۱۷ بهمن ۱۳۷۶/۱۵-۶ فوریه ۱۹۹۸ تدارک دیده بودند، شماری از دانشوران و پژوهشگران ایران شناس را از ایران و دیگر کشورها به منظور حضور و سخنرانی در نشست های ده روزه این گردهمایی پژوهشی، به سیدنی فراخواندند. شاهرخ مسکوب نیز

در زمره آنها بود و سخنرانی اش «اشاره ای به یک شالوده اخلاقی در اوستا و شاهنامه» نام داشت. جدا از همه ارزش های آن گردهمایی دانشی و پژوهشی و فایده های به حاصل آمده از سخنرانی ها و گفت و شنودها و دادو ستدهای فکری، برای شخص من، توفیق ده شبانه روز پی در پی و پُر و پیمان، هم نشینی و هم سخنی با مسکوب - آن هم پس از سال ها پرت افتادگی ما در دو غربتگاه دور از همدیگر - برکت و فیضی وصف ناپذیر و فراموش ناشدنی بود. ۲۵

و افسین دیدارم با آن یار هوشیار و رهنمون و مددکار دیرینه، در سفرم به پاریس در زمستان ۱۳۷۸ (نوامبر - دسامبر ۱۹۹۹) بود که در طی آن، شبی هم به شنیدن سخنرانی آموزنده دکتر عباس میلانی در تالار سخنرانی های انتشارات خاوران رفتیم. از آن پس دیگر تنها نامه نگاری و گفت و شنود تلفنی داشتیم که آخرینش در نوروز امسال (سه هفته پیش از خاموشی اندوهبار او) بود. بی هیچ آه و ناله و پیچ و تاب ۲۶ شماره ای کوتاه کرد به بیماری تباہ کننده و فرساینده و طاقت سوزش و این که پزشکان چاره و درمانی جز پی در پی عوض کردن خونس نمی شناسند. ۲۷ اما در همان حال، همچنان سرشار از جان مایه همیشگی زندگانی اش، با صدایی کم توان شده، ابراز خشنودی کرد از این که آخرین نمونه چاپی کتاب ارمغان مور را از تهران برایش فرستاده اند و امیدوار است که نشر آن به درازا نکشد (که البته درد بی درمان، امانش را برید و نتوانست از چاپ درآمدن این آخرین اثر ارزنده شاهنامه شناختی اش را شاهد باشد). دریغ! ۲۸

سخن گفتن در باره زندگی و کارنامه سرشار فرهنگی و ادبی شاهرخ مسکوب و از آن برتر، لایه های گوناگون منش و کنش فردی و سلوک اجتماعی او کاری است آسان و ناشدنی (سهل و ممتنع). از یک سو آسان است؛ زیرا درخشش چشمگیر اندیشه و فرهنگ والای او در یکایک برگ های هزاران گانه کارنامه زرینش، به ظاهر جایی برای ابهام و ناشناختگی باقی نمی گذارد. اما از سوی دیگر دشوار و ناشدنی است؛ چرا که شخصیت انسانی و فرهنگی او - به رغم ساده نمائی اش - چند بُعدی و بسیار ژرف و گران مایه است و خواستار شناخت فراگیر و رسای او، نیازمند آن است که در گستره اندیشه و فرهنگ و ادب و حماسه و عرفان ایرانی و انسانی تا اندازه ای راز آشنا و اهل باشد و کلید واژه های اصلی چنین جستاری را بشناسد تا از لایه های آشکار تحلیل های او بگذرد و به هزار توهای ناپدیدار راه یابد و گوهر شب چراغ آزاد اندیشی و آدمی خویی را فراچنگ آورد.

بی گمان، تاریخ فرهنگ شناسی و ادب پژوهش ایرانیان، به ویژه در فراخنای حماسه ملی به دو دوره پیش و پس از شاهرخ مسکوب بخش می شود. برماست که مُرده ریگ گرانبار این فرزانه بزرگ روزگارمان را قدر بشناسیم و ارج بگذاریم و پاس بداریم و کار مسکوب خوانی و مسکوب شناسی را پایان یافته نینگاریم. ما تازه در آغاز راهیم و جای دریغ بسیار است که لایه های زیادی از جامعه ایران و به ویژه نسل جوان - که بیشترین شمار مردم ایران امروزند - هنوز از رویداد پدیداری مسکوب در تاریخ

فرهنگ این سرزمین آگاهی چندانی ندارند و اهمیت آن را چنان که باید و شاید، باز نمی‌شناسند. ۲۹ این خویشکاری همه ما دست اندرکاران فرهنگ و ادب و ایران شناسی است که نگذاریم میراث اندیشه و پژوهش او مهجور و ناشناخته بماند. بایسته است که آن را به میان همه قشرهای اجتماعی، به ویژه فرهنگیان، دانش آموزان، دانشجویان و دانشگاهیان ببریم و بیش از پیش به همگان بشناسانیم تا از این پس، در عرصه فرهنگ و ادب و ایران شناسی و ایران دوستی، همه مسکوبی بیندیشیم و مسکوبی رفتار کنیم. چنین باد!

20 اردیبهشت ۱۳۸۴/۱۰ می ۲۰۰۵

کانون پژوهش های ایران شناختی

(CEIS) تانزویل، کوینزلند- استرالیا

پانوشت ها :

۱. اسماعیل نوری علا، نشریه الکترونیک ایران امروز، ۲۳ فروردین ۱۳۸۴.
۲. اطلاعیه جمعی از چهره های فرهنگی و ادبی، همان، اردیبهشت ۱۳۸۴.
۳. آنتیگون، ادیب شهریار، ادیب در گُلنوس و افسانه های تبا، چهار اثر سوفوکلس (به ترتیب ۱۳۴۶، ۱۳۴۰، ۱۳۳۵ و ۱۳۵۲).
- پرومته در زنجیر اثر آشیل (۱۳۴۲) و غزل غزل های سلیمان (۱۳۷۳) از جمله این ترجمه هابند.
۴. کسانی در گذشته کوشیده اند و هنوز هم می کوشند که این نوزایش فکری و فرهنگی در مسکوب را وادادگی سیاسی و روی گردانیدن از عرصه مبارزه اجتماعی وانمایند؛ اما برداشت آگاهانه و بی غرضانه و درست، برخلاف این است و مسکوب سیاسی- اجتماعی به معنای دقیق فرهنگی و فلسفی واژه را باید از همان هنگام بال گشایی و آغاز پرواز آزاد او بازشناخت.
۵. مسکوب در تاریخ ۳۰ فروردین ۱۳۵۸ گفتار تحلیلی بلندی با عنوان «مگر امام نمی تواند اشتباه کند؟» در آیندگان روزنامه صبح تهران انتشار داد که در آن به نسبی بودن کردار همه آدمیان پرداخت. افزون بر آن، در سال های تلخ دوری ناخواسته از میهن محبوبش، جدا از کتاب های متعددی که با نام خود نشر داد، چند اثر تحقیقی خود را نیز به سبب درون مایه انتقادی بی پروا و ناپرهیز کارانه شان، ناگزیر با نام های مستعار منتشر کرد. مسافران (ش. البرزی)، جهاد و شهادت (کسری احمدی)، و بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام (م. کوهیار) از این جمله اند.
۶. نخستین سطر از شعر بلند ناقوس سروده نیما یوشیج است. نمونه هایی از شعر نیما یوشیج، تهران، جیبی، ۱۳۵۲، ص ۷۵.
۷. شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، تهران، امیر کبیر، جیبی ۱۳۴۰، ص ۱.
۸. رویکرد مسکوب به شاهنامه، از نوع توجه یک «علامه» یا «فاضل مفضل» نبود که به متنی از «عهد دقیانوس» دست یافته باشد و بخواهد در آن به «بحث و فحص» پردازد و بر آن «تعلیقات» بنویسد و با «خفض جناح» و آوردن وصف «اقل العباد» همراه نامی خویش، به «حلیه طبع بیاراید.» مسکوب شاهنامه را همچون کوهساری بلند می بیند که می توان بدان پناه برد و در آن دم زد و بال گشود و از فرومایگی روزمرگی و زهر ابتدال رهایی یافت و به آرامش جان و روان رسید. صرف فرض نبودن فردوسی، کابوس هولناک یک زندگی گونه حقیر و فقیر را به ذهن او تداعی می کند: «مدتی است در فکرم که برگردم به یکی دو داستان، به جایی در کوهسار بلند شاهنامه تا دلم باز شود و زهر ابتدال و ملال هر روزه را بگیرم. اگر فردوسی نبود، زندگی من چقدر فقیرتر بود. یادش روشنایی و بلندی است.» شاهرخ مسکوب، روزها در راه، پاریس، خاوران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۵۷. مسکوب نه در بیرون و

در کنار شاهنامه، بلکه در درون آن بود و ناب‌ترین و شکوهمندترین دم‌های زندگی خود را هنگام‌هایی می‌دانست که در باغ جاودانه سبز حماسه‌ی ایران گشت و گذار داشت و با حکیم بزرگ توس و پهلوانان سرافراز آفریده‌اش دم می‌زد. او با آدمی‌خوی‌ترین نقش‌ورزان این منظومه خورشیدی خرد و فرهنگ، همذات‌پنداری داشت و در حضور شکوهمند آنان، خود را رها شده از خوارمایگی ایرانی گرفتار و درمانده و شکست‌خورده بودن، می‌انگاشت: «... گفت و گوی پیران و رستم را، در نخستین دیدار پس از مرگ سیاوش، خواندم و روحم سربلند شد. چه شاهکاری! چه پیرانی! به‌به! این زبان بدبختی ایرانی بودن را جبران می‌کند.» همان، ج ۱، ص ۳۲۶. درباره پیران ویسه، پهلوان و سردار بزرگ تورانی و روایت مرگ او (انسانی‌ترین، شکوهمندترین و پهلوانی‌ترین مرگ در شاهنامه)، ن ک به: شاهرخ مسکوب، روزها در راه، ج ۲، صص ۵۴۳-۵۴۱ و جلیل دوستخواه، حماسه‌ی ایران، یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، سوئد، نشر باران، ۱۳۷۷. صص ۱۰۲-۶۳.

۹. اسماعیل نوری علا، همان، شماره ۱.

۱۰. اطلاعیه، همان، شماره ۲.

۱۱. گفت و گو در باغ، تهران، باغ آینه، ۱۳۷۱؛ چند گفتار در فرهنگ ایران (زنده رود و چشم و چراغ، اصفهان و تهران - ۱۳۷۱)، داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۳؛ خواب و خاموشی، لندن، دفتر خاک، ۱۹۹۴؛ و سفر در خواب، پاریس، خاوران، ۱۳۷۷/۱۹۹۸، از این جمله است.

۱۲. اطلاعیه، همان.

۱۳. سیروس علی‌نژاد، بخش فارسی رادیو بی بی سی، ۲۴ فروردین ۱۳۸۴.

۱۴. مسعود بهنود، نشریه الکترونیک ایران امروز، ۲۴ فروردین ۱۳۸۴.

۱۵. اسماعیل نوری علا، همان.

۱۶. بیست و هفت هفته وابسته به نشریه الکترونیک پیک نت، ۲۶ فروردین ۱۳۸۴.

۱۷. هر که نامُخت از گذشت روزگار/ نیز ناموزد ز هیچ آموزگار (رودکی)

۱۸. فصلنامه بُخارا، شماره ۳۷، تهران-مرداد و شهریور ۱۳۸۳، صص ۳۵۲-۳۲۹.

۱۹. همان، شماره ۱۸، ص ۳۵۲.

۲۰. و ۲۱- مهدی خانبابا تهرانی، بخش فارسی رادیو بی بی سی، ۲۵ فروردین ۱۳۸۴.

۲۲. اسماعیل نوری علا، همان.

۲۳. خوشبختانه اکنون پس از نزدیک به سه دهه از آن هنگامه، چکیده پژوهیده تر و ویراسته تری از آن جُستار - که در دو دفتر

جددگانه تالیف و تدوین شده، در تهران در زیر چاپ است و امید می‌رود که همین امسال نشر یابد.

۲۴. کشتگاهم خُشک ماند و یکسره تدبیرها/ گشت بی سود و ثمر!، نیما یوشیج، نمونه‌های شعر آزاد، ص ۱۰.

۲۵. روزی که مسکوب به استرالیا آمد، به خواهش سرپرست بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا (و بیشتر به شوق دیدار هرچه زودتر

شاهرخ) برای پذیره او به فرودگاه سیدنی رفتم. شامگاه که خورشید داشت در دریا ناپدید می‌شد، هواپیمای آورنده مسکوب فرود

آمد. در تالار فرودگاه با دیدگانی پر از اشک شوق، به سوی آن قامت سرافراز آزادگی شتافتم و در آغوشش گرفتم و به گرمی

بوسیدمش و به شاباش دیدارش گفتم: «ای اختر روشنگر هنگام غروب/ ای آمده از شمال گیتی به جنوب دیدار تو فرخنده و گفتار

تو خوب/ ای شاهرخ! ای رفیق دیرین! مسکوب!»

۲۶. سر کوه بلند آمد عقیابی / نه هیچش ناله ای، نه پیچ و تاب/ نشست و سر به سنگی هشت و جان داد/ غروبی بود و غمگین

آفتابی! مهدی اخوان ثالث، آخر شاهنامه، تهران، ۱۳۳۷.

۲۷. من که تجربه تلخ خاموشی یار دیگرم، زنده یاد مهرداد بهار با همین بیماری را داشتم، از این حرف شاهرخ دلم فرو ریخت

و دانستم که سایه آن سرو بلند، دیری بر سرم نخواهد ماند.

۲۸. گفتارهای چهارگانه این کتاب، نخستین بار در چند دفتر از فصلنامه ایران نامه (۲۰: ۱- زمستان ۱۳۸۰، ۲۰: ۴- پاییز ۱۳۸۱، ۲۱: ۳- پاییز ۱۳۸۲ و ۲۱: ۴- زمستان ۱۳۸۳) در مرلند (آمریکا) نشر یافت و در هنگام نشر آنها با مسکوب بحث و تبادل نظر گسترده ای داشتیم. -۲۹ شاهد از غیب می رسد! اشاره نمونه وار یکی از جوانان امروز را که بی پرده پوشی از "غریبه" بودن مسکوب برای نسل خود سخن می گوید، در اینجا باز می آورم: «... برای خیلی از هم نسلان من - که به نسل سوم انقلاب معروفیم - شاخ مسکوب تقریباً یک غریبه است، همان طور که دیگرانی مثل او. با این همه، مسکوب اهل همین آب و خاک است و برای ارتقای فرهنگش زحمات بسیار کشیده و پرداختن به او، شاید به نوعی، ادای دینی است که بر عهده داریم و این ادای دین، جز با نوشتن درباره اش، امکان پذیر نخواهد بود.» بهرام میناوند، دو ماهنامه الکترونیک روزنه، اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۴/ می و جون ۲۰۰۵.

نقش نمادین گیاه و گیسو در سوگواری های بختیاری

بیژن شاهرادی

زنان بختیاری در سوگ مردان بزرگ و نامی یا جوانان شهید ایل، گیسوان خود را آشفته می کنند و، در سوگواری های بزرگ، آنها می برند. ۱. بریدن گیسوان گاه به نشانه اندوه نیز مرسوم است. ابزار بریدن موها، قیچی و کارد است. شاید گزینش هر یک از این دو خود میزان دلبستگی و وابستگی سوگواران با مرده را نشان می زند. ۲. زنان بختیاری گیسوان بریده را هنگام مشایعت مرده در راه گورستان زیر پا می اندازند و لگد مال می کنند، گاه آن را در میان جامه پاک و درستی از آن مرده می گذارند و گاه، در آیین دیگری از آیین های همان سوگ، گرداگرد آن می نشینند و بر آن می گریند.

بریدن مو به نشانه سوگ در جاهای دیگر ایران نیز مرسوم بوده است. جهانگردی بیگانه در نیمه سده گذشته در باره این رسم در لرستان می نویسد:

سنگ قبرها به حالت افقی روی زمین برآمده ای که اجساد آن را پوشانده بود قرار داده شده و به آنها طره هایی از موی زنان آویزان بود. پس از تحقیق دریافتم که در میان لرها مرسوم است هرگاه مردی فوت کند، مادر، همسر، خواهران، دختران و سایر بستگان نزدیک او، دسته ای از گیسوی خود را بریده و به نشانه اندوه بر سر قبر متوفی آویزان می کنند. ۳.

نویسنده سپس می افزاید که « به گفته هرودوت چنین آیینی در میان مردم جزیره "دلوس" نیز رواج داشت. ۴. برپایه گزارش دیگری در کرمانشاه نیز آئین های همانندی، به ویژه در سوگ بزرگان مرسوم بوده و گیسوان بریده سوگواران در دوسوی زین اسب آراسته ای، که همانند همه جای دیگر مناطق زاگرس «اسب گنل» خوانده می شود، آویخته می شده است. ۵. در هر سه نمونه، زنان، جایگاه بنیادی در برگزاری آیین دارند. با این همه در سوک های بسیار بزرگ، می شود که مردان بختیاری نیز موهای خود را آشفته کنند و یا حتی بستند.

ریشه های تاریخی

آشفتن، بریدن و یا ستردن گیسوان و موی سر در آسیای باختری، به نشانه سوگ ریشه ای ژرف و کهن دارد. نخستین نوشته ای که نشان دهنده برگزاری این آیین در آسیای باختری است، سوگنامه

«گیل گمش» بر «انکیدو» از اسطوره «گیل گمش» سومری است که از سوگواری یاد می کند که در سوگ: «موها آشفته کرده برشانه می ریزد» یا پس از خاکسپاری تن مرده، موی سرخویش رها خواهد کرد تا به زانو برسد. ۶ در همین فرهنگ است که ایزد بانو «اینانا» (ننه) که ایزد آب ها و کشت و ورز و شبانی است در جهان زیرین (نشانه مرگ و سوگواری) موهای خود را پریشان و بر پیشانی افشان می کند. ۷.

گویا این آیین اسطوره ای در سرزمین های خاوری دیرگاهی می پاید. ۸. در داستان های بازمانده ۹ از پهلوانی خاوری آمده است:

زنان رخ زنان، بانگ و زاری گنان/گنان مویه و موی مشکین گنان ۱۰۰

نیز رستم بر فرزندش سهراب چنین سوگواری می کند :

چو بشنید رستم خراشید روی/همی زد به سینه همی کند موی ۱۱
همی ریخت خون و همی کند موی/سرش پرزخاک و پراز آب روی ۱۲

مادر نیز بر سهراب چنین می موید :

مر آن زلف چون تابداده کمند/به انگشت پیچید و از بن بکند
به سر برفکند آتش و بر فروخت/همی موی مشکین به آتش بسوخت
همی گفت و می خست و می کند موی
همی زد کف دست بر خوبروی ۱۳

بر اندوه مرگ اسفندیار نیز زن و مرد موی از سر می کنند:

همه خسته روی و همه کنده موی/زبان شاه گوی و روان شاه جوی
به پیش پدر برنجستند روی ز درد برادر بکنند موی ۱۴

در سوگ ایرج «... رعیت و سپاه در ماتم ایرج موی ها بریدند و جامه سوگ پوشیدند.» ۱۵ فریدون، پدر ایرج نیز چون دیگران سوگواری می کند:

همی کرد هوی و همی خست روی

همی ریخت اشک و همی کند موی ۱۶

سوگواری بر نوذر نیز چنین است :

بکنند موی و شخودند روی

از ایران برآمد یکی های و هوی ۱۷

به همین روی، گمان می رود که از آغاز روزگار فرمانروائی هخامنشیان تا پایان روزگار ایشان کندن و بریدن موی ها همچنان به نشانه سوگ رواج داشته است. مرگ "ماسیست" فرمانده ایرانی ارتش هخامنشی در جنگ های یونان، انگیزه سرتراشیدن سربازان پارسی شد. ۱۸ گویا یونانیان آن روزگار نیز در سوگ سر می تراشیدند و ایرانیان نیز در مرگ شاهان موی سر می ستردند. ۱۹ بنابراین شگفت انگیز نیست اگر سوگواری بر اسکندر نیز به روش ایرانی برگزار شده ۲۰ باشد و همسر ایرانی او که در داستان ها با وی همراه است گیسوی خود را بریده باشد. ۲۱ در سمک عیار ۲۲ نیز از چنین آئین ها، از جمله موی کندن و بر دست پیچیدن، در روزگار اشکانیان یاد شده است. ۲۳

در داستان هزار و یک شب نیز داستان کندن موی سر و خراشیدن چهره در دوران ساسانیان آمده است: «چون بامداد شد، دختر عم را دیدم که گیسوان بریده و جامه ماتم پوشیده.» و «... خواجه ام چون دید به سر و سینه همی زخم. . . خودداری نتوانست، جامه های خویش بدرید و ریش بکند.» ۲۴ در شاهنامه آمده است که بر پیروز شاه نیز همین گونه سوگواری شده است. ۲۵

برابر کتاب "عزرا" در میان یهودیان هم کندن موی سر و ریش، یکی از نشانه های اندوه بود ۲۶ و بر پایه نوشته کتاب "حزقیال" در سوگ کسان هم موی کندن رواج داشته است. ۲۷ گزارشی دیگر نشان می دهد در هندوستان هم مردم چنین می کرده اند:

قومی از هندوان هستند که چون مَلِک ایشان متوفی شود همه مردم ریش ها بتراشند و زنان گیسوان ببرند. یکی از تجار حکایت کرد که کنیز کی نفیس داشتم که در بعضی ملوک خریده بودم اعوان ملک خواستند سر او را بتراشند هر قدر زر و سیم دادم مفید نیفتاد، گیسوی او بتراشیدند. ۲۸

آیین کندن موی ها به سوک در ایران پس از اسلام نیز پایدار مانده و تا روزگار اخیر در همه سرزمین های ایرانی نشین رواج داشته و برگزار می شده است. نوشته جهانگردی فرنگی همروزگار "صفویان" بویژه موی کندن زنان را به نشانه سوگواری یادآور می شود. ۲۹ در روزگار قاجاریان نیز این آیین رواج داشته است. ۳۰

اهمیت موی سر و بایستگی آراستن آن

در گویش بختیاری زبانزدی به کار می رود که نمودار ارزش آراستن موی سر و پیوستگی آن با منش مردم از دیدگاه فرهنگ بختیاری است. آن زبانزد این است :

کَلُوْ می جَمْبَلو Kalu mi janbalu که برابر فارسی آن «دیوانه آشفته مو» است. شاید این زبانزد بازمانده اندیشه ایرانی کهنی باشد که در زَنْدِ وَهُومَنْ یَسْنُ هم از آن یاد شده است. ۳۱ در واقع، موی ژولیده و آشفته در فرهنگ باستانی ایرانی از نشانه های بد دینی و ناهنجاری شمرده می شده و، از سوی دیگر، داشتن موی آراسته و بهنجار در چنین فرهنگی نشانه به آیین بودن، دینداری، راستی و بزرگی بود. ۳۲

کنده کاری شانه دوسویه روی سنگ گور برخی زنان بختیاری نیز نشانه ای است از آراستگی موی سر که خود نمادی است از نژادگی، دینداری، بزرگزادگی و به آیین بودن مرده زیر آن سنگ گور. زنان بختیاری در زندگانی خویش نیز موی ها را به روشی آیینی می آرایند. آنان موی ها را از میانه سر به دو دسته بخش می کنند، که خود شاید نشانه ای از پندار کهن دو شاخه بودن بنیاد هستی نزد ایرانیان گذشته باشد، که همانا بخش کردن جهان و کار جهان به دو گروه نیک (مزدایی) و بد (اهریمنی) است. ۳۳ نزد مردان جوان نژاده بختیاری و دیگر مناطق جنوب ایران در روزگار گذشته، آراستگی موی سر یکی از نشانه های یلی و پهلوانی و جوانمردی بوده است. در این شیوه آرایش موی سر، موی ها را به گونه ای می پیراستند که پشت آن خمیده می شد به بالا بر می گشت. براین پایه می توان پذیرفت که «مشطی ها» (و نه مشدی ها) جوانانی بوده اند که بیشتر از دیگران به آراستگی موی سر و پاکیزگی خویشان پای بند بوده اند. ۳۴ این جوانمردان، با سر و موی و تن پوش آراسته و پیراسته، می کوشیده اند در برابر ژنده پوشان ژولیده ای که خود را پارسا و بی نیاز می نمایانند آشکار شوند. شاید همین است که سعدی می فرماید: «... شیادی گیسوان بافت که علویست.» ۳۵ به دیگر سخن، چنین می نماید که در روزگار سعدی هم روش آراستن مو زبانی نمادین بوده و همچنان داشتن گیسوان و پیراستن آن نیز

نشانه‌ای از نژادگی و بزرگ‌زادگی به شمار می‌رفته است. آراستن موی‌ها شاید هنوز هم یکی از نشانه‌های دینداری و بهنجار بودن است، چه امروزه هم بسیاری از دینداران مسلمان ایرانی شانه‌ای در جانماز خود می‌گذارند.

داشتن مو و گیسو و آراستگی، یا آشفتگی و کم و کاست آن در تعبیر خواب ایرانی نیز درست برابر داشتن و نداشتن آن در بیداری است. چه، «دیدن گیسوها در خواب دلیل عزّ و جاه بود، کسی که گیسو دارد، مثل سادات و زنان و توانگران، دلیل مال است.»^{۳۶} همچنان که «اگر بیند موی سر یا ریشش فرو ریخت برو باید ترسیدن از آنک حالش تباہ گردد. .» یا «اگر بیند که موی فزون از حد برتن او بود از افزونی نعمت این جهانی بود و زیادتی نیکویی.» یا «اگر میان سر گیسو بیند پادشاهی و توانگری یابد»، و، «اگر مرد اصلع بیند که مویش بر سر برآمده بودی خواسته‌ای بیابد.»^{۳۷}

براین پایه است که زبانزدهای امروزی زبان فارسی در باره مو داشتن یا نداشتن را می‌توان دریافت. از آن میان «گیس بریده»^{۳۸} بی‌آزم است و یا زن بی‌شرم.^{۳۹} «گیس کندن» نشانه اندوه و «گیسودار» سید یا علوی را می‌رساند.^{۴۰} «گیس آب دل را می‌خورد»^{۴۱} که هرچه دل شادتر، گیسوان بلندتر. پس در چنین بینشی نداشتن موی یا کچل بودن می‌تواند بیرون بودن از هنجار و پای‌بند نبودن به آیین را رساند، یا «کچلک بازی درآوردن» «جنگولک بازی درآوردن» است. یا «کچل مشو، همه کچلی بخت ندارد»^{۴۲} از آنجا که کچل پایبند بسیاری بندهای آیینی نیست، بسیاری راه‌های پیروزی که بر دیگران بسته بر او گشوده است. چنین است که در داستان‌های مردمی ایرانی، "کچل" آدمی زرنگ است که می‌کوشد پا را از گلیم خود بیرون بگذارد. نیز در باورهای مردمی، به ویژه در جنوب ایران، کچل از نیروی مردانگی چندان بهره ندارد. چنین باوری را در افسانه‌های برخی دیگر از مردمان آسیای باختری نیز می‌توان یافت. پهلوان اسرائیلی، شمشون، با از دست دادن موهایش نیروی جنگاوری خود را نیز از دست می‌داد. همچنین است این باور برخی از ایرانیان، که از کچل باید پرهیز کرد، چه، به ویژه اگر چشمانش هم سبز باشد، شایسته دل سپردن بیگمان نیست! در چنین بینشی است که شاه قاجار کچلی خود را از همگان پوشیده می‌داشت:

... آنگاه کلاه را از سر برداشته به هوا پرتاب کرد. حاضران از مشاهده این حال سخت در شگفت شدند، زیرا از آنجا که شاه را تارمویی بر فرق نبود غیر از هنگام خواب هرگز کلاه از سر برنمی‌داشت و این نخستین بار بود که چنین می‌کرد.^{۴۳}

در آیین میرنوروزی، که امروزه برافتاده است و بی شباهت به رسم شاه شدن کچل به گزینش شاهین نیست - مردی از توده مردم یا زندانیان را برای چند روزه نوروز به شاهی بر می گزیدند و فرمان های ریشخند آمیز او را در آن چند روزه همگان باید انجام می دادند. شاید بتوان گمان برد که این آیین ها بازگوی نمادین پایان جهان (پایان سال کهنه) و آشوب و ناهنجاری برآمده از پایان جهان (فرمانروا ساختن کسان بیرون از هنجار، کچل و مردی از فرودستان) و بازسازی و آغاز جهانی نو (آغاز سال نو) و بازگشت هنجار شناخته و پذیرفته شده است. همچنین است به تخت نشستن مردی از توده فرودستان در فرهنگی سیاسی که سخت پایبند پایگان طبقاتی مردمی و جایگاه از پیش تعیین شده آنان است. بنابراین این آیین ها را می توان به خودی خود نشان باور به زمانی چرخشی (ادواری) و نوشدنی و از سر آغاز شونده در ایران دانست .

همانندی موی و گیاه و گیاه و انسان

در بسیاری جاهای ایران برای بازگویی گنش زندگی موی و گیاه واژه هایی همانند به کار می رود، چنانچه در زبان فارسی می گویند: «مویش روید» یا «سیلش سبز شد» همانگونه که گفته می شود گیاهی روئید یا سبز شد. به دیگر سخن، موی از گیاه و یا همان گیاه است. واقعیت آن است که در فرهنگ ایرانی گیاه چون انسان است و انسان همچون گیاه. در اسطوره های ایرانی به گفته هرمزد یکی از پنج انباردار پذیرنده درگذشتگان «تن اومند» گیاه است که داشتار موی سر و تن است. ۴۴ چنان است که برخی درخت های "گنار" (سدر) در میان بختیاریان جایگاهی بلند یافته و "پیر" و "مرشد" نام گرفته اند. در برخی جاهای دیگر ایران نیز پاره ای گیاهان انسان انگاشته می شوند. به عنوان نمونه، بلوچ ها خرمابن را همانند آدمیزاد می شمردند و بسیاری از ویژگی های انسان را به آن نسبت می دهند: رنج بردنشان و مرگشان در پی تیر خوردن، خفه شدنشان زیر آب و سرما خوردنشان در زمستان بسیار زن گرفتشان، سنگینی و نازکدلی و زودرنجی و نیاز بسیارشان به تیمارخواری. به گمان آنان خرمابن نیز چون انسان روان دارد، می اندیشد، غم می خورد و شاد می شود. ۴۵ اگر مهربانی بیند بار بیشتر و بهتر می دهد و اگر از تیمار محروم ماند از بار دادن می ماند. خرمابن ها را در روزهای سوگواری ماه محرم "قربانی" می کنند. نیز چنانچه درختی پیر شود او را تنها در ماه محرم "می گنشد". شیرازی ها نیز باوری همانند در باره درخت نارنج دارند و از چیدن نخستین گل های آن ابا دارند که مبادا "دلخور" شود و از بار دادن بماند. برای بالندگی آن، درخت را با سراندازی می آریند و شیرینی به او پیشکش می کنند و با

نوازش دلگرمش می‌سازند. با خواندن ترانه‌های عروسی می‌کوشند او را به بار دادن وادارند. درخت بی بر را نیز می‌ترسانند و کسی از سوی او پیمان می‌دهد که تا سالی دگر بار دهد. ۴۶

گیاه را در ایران همیشه ریشه زندگی می‌دانسته‌اند. در لرستان درختی است که آنرا درخت نفوس می‌خوانند؛ درختی که نباید آنرا برید زیرا با جان همه جانداران پیوند دارد. این درخت هر سال گل می‌دهد و برخی گل‌های آن یک سال می‌پاید، برخی کمتر و برخی هم بیشتر، به اندازه زندگی آن کس که گل از آن اوست. ۴۷ این گونه پندار درباره درخت، در گذشته و در جاهای دیگر ایران نیز رایج بوده است. ۴۸ فال زدن و پیوند دادن زندگی انسان و گیاه و باور داشتن به زندگی همانند آن‌ها و بودن درخت زندگی در بینش اسطوره‌ای ایرانی ریشه دارد. همچنین است فال زدن بخت و زندگی مردم به «دولت گیاه» به گفته «شاه غور» در سده دوم هجری. ۴۹ در اسطوره‌های ایرانی، آفرینش انسان و پدیدار شدن او بر زمین پیوندی آشکار با گیاه دارد. شاید بتوان این گمان را پذیرفت که اسطوره آفرینش انسان با آغاز کشاورزی در میان ایرانیان پرداخته شده باشد. ۵۰ آن اسطوره چنین است :

کیومرث یا گیومرْتَن (زنده میرا)، گِر (کوه) شاه بود. او پس از سی سال زندگی به دست اهریمن کشته شد. هنگام کشته شدن از آن آب که در پشت او بود دو چکه بر زمین ریخت و در خاک فرو رفت. آن دو چکه چهل سال در دل زمین بماند و از پس این زمان، گیاهی دو پایه، همچون ریواس، از آن برآمد. آنرا «مشی» و «مشیانه» خواندند. از پس پنجاه سال، ایشان را فرزندان پدید آمد که همه را خوردند! تا آنکه ایشان را فرزندی آمد که او را نخوردند و سیامک نامیدند. این‌نیای همه آدمیان است. ۵۱

شاید این پندار که انسان بُن گیاهی دارد انگیزه پدید آمدن زنجیره‌ای از افسانه‌های آریایی (خند و ایرانی) در باره انسان و آب‌ها و زندگی بخشی آب‌ها برای انسان شده باشد. برابر این اسطوره‌ها، آب می‌تواند انسان مرده را زنده کند و انسان زنده را جاویدان. ۵۲ شاید باور به زندگی بخشی زمین (مادر زمین) برای مردگان نیز بر پایه همین اندیشه گیاه ریشه دانستن انسان استوار باشد. ۵۳ به دیگر سخن، در جهان بینی اسطوره‌ای ایرانی، انسان گیاه است و گیاه با انسان برابر و موی گیاه واره‌ای است در تن آدمی، یا نماد گیاه در اندام آدمی .

گیاه در سوگواری و خاکسپاری اگر گیاه را ریشه انسان بشمریم، پس گیاه نیز می‌تواند نماد انسان باشد. شاید به همین انگیزه هنگام خاکسپاری مردان بختیاری، شاخه‌ای از درخت مقدس گنار در کنار آنان می‌گذارند. در تهران یک سده پیش نیز تکه‌ای چوب مو یا چوب انار زیر بازوی مردان به خاک

سپرده در گور گذاشته می شد. ۵۴ در روزگار صفویان نیز پیشاپیش یا همراه مرده نهال های کوچک یا درخت های شاخ و برگدار و شاخه های سر سبز که میوه فراخور هنگام سال بر آن آویخته بود، برده می شد. ۵۵ در میان بختیاریان گذشته نیز همین آیین رواج داشت. ابن بطوطه در باره مرگ و خاکسپاری پسر اتابک احمد، فرمانروای گر بزرگ (بختیاری) می نویسد:

... پس جنازه را آوردند، جنازه را در میان درختان ترنج و نارنج و لیمو قرار داده بودند، شاخه ها پر از میوه بود و درخت ها را چند تن حرکت می دادند به طوری که تو گویی جنازه در میان باغی حرکت می کند. ۵۶

شاید این آیین در آغاز فرمانروایی پارس ها نیز رواج داشته است. زیرا در گزارشی از خاکسپاری کوروش بزرگ آمده است که سوگواران هریک دو شاخه درخت، یکی خرما بن و دیگری سرو به دست داشته اند و همراه مرده، چناری و تاکی از زرناب، به اندازه درختان راستین، می برده اند. ۵۷

گیاه، نماد زندگی، یا نماد جان انسان، در اسطوره های ایرانی است. از دیگر سو، موی نماد گیاه در اندام انسان است. پس شاید، بر پایه این جهان بینی اسطوره ای، موی خود به تنهایی نیز نماد جان آدمی باشد. هنوز در سراسر ایران سوگند خوردن به موی سر و موی سبیل همچنان رواج دارد، چنان که می گویند: «به جان موهایت»، «به مرگ موهایت» یا «سبیل هایت». همچنین است روش کمابیش ورافتاده گرو گذاشتن تاری از موهای سبیل، که می توان آنرا به گرو گذاشتن برابر نهاد موی (جان، زندگی) گرو گذارنده تشبیه کرد. نگارنده گمان دارد یکی از آیین هایی که در سراسر کشور رواج داشت و هنوز هم، به ویژه در میان بختیاریان، رواجی دارد، بر همین پایه است. برابر این آیین موی کودکان پسر را نه می چینند و نه کوتاه می کنند. آنگاه در هفت سالگی موی آنان را می چینند و همسنگ آن زر یا سیم به امامزاده ای نیاز می کنند. بدین روش با نگهداری نماد جان (موی سر) آن کودک تا هفت سالگی، جان و زندگیش را در پناه آن امامزاده پاینده می کردند. با دادن بهای جانش، که در اینجا با نماد آن یادآوری و بازگویی می شود، او از پیمانی که با امامزاده داشت آزاد و رها می شد. شاید بتوان گمان برد که این آیین جایگزین آئین قربانی کردن نخستین پسر خانواده در فرهنگ های کهن آسیای باختری شده باشد .

نمونه بنیادی

گمان می رود که همراه بردن درخت، سبزه و شاخ و برگ درختان و یا به خاک سپردن شاخه ای از درخت با مرده همان را می رساند که کاشتن درخت برگور مرده که در میان "تالشان" گیلان رواج دارد. در سوی دیگر آن سرزمین، در سردسیر "اشکور" نیز آیین چنین بود که برگور مردان بزرگ، درخت بلوط، گردو یا فندق می کاشتند. چون درخت یا گیاه را نمادِ زندگی انگاشتیم، پیداست که درخت و سبزه همراه بردن و برگور کاشتن، پیوند کردن نمادِ زندگی به مرده درون خاک و پیگیری زندگی یا دست کم امید به بازگشت مرده است. از دیگر سو، این همه، تنها به هنگام خود برای بزرگداشت مردان سرشناس و رهبران گروه برگزار می شود. به سخن دیگر این کاری است "مقدس"، و همچون دیگر کارهای ورجاوند بر بنیاد نمونه ای استوار است. ۵۸. به دیگر سخن، هریک از جانداران زمینی و هریک از آیین های زندگی و مرگ در جهان بینی اسطوره ای ایرانی نمونه ای بنیادی (archetype) یا «آفرینشی نخستین» دارد که در زمان بی آغاز و انجام پدید گردیده است و آنچه بر زمین می گذرد باید همچون همان نمونه بنیادی باشد تا بهنجار و به آیین و خوش شگون به شمار رود. ۵۹ و ۶۰

که برای سرسبزی جهان کشته می شود:

سیاوش را به ترکستان کشتند، به بهشت کنگ که خود ساخته بود و از خون وی گیاهی برست که آنرا خون سیاوشان گویند. ۶۱

آیین های خرمن نیز هنوز در ایران زنده است و رواج دارد. این آیین را در فارس «سوشون» (سیاوشان) می خوانند. سیمین دانشور آورده است که:

... اهل آن ده زیر درخت گیسو میعاد دارند تا با هم بروند «سوشون». . . . حیف که من گیس ندارم وگرنه گیسم را می بریدم و مثل آنهای دیگر به درخت آویزان می کردم. . . . درخت گیسو هم در تمام گرمسیر معروف است. . . . گیس های بافته شده به درخت آویزان کرده اند. گیس زن های جوانی که شوهر هایشان جوانمرگ شده بود . . . یا پسر هایشان، یا برادر هایشان . . . ۶۲

آیین های سوک سیاوس در "بخارای" کهن هم رواج داشت. ۶۳ در آیین های بخارازن ها موی را چنگ زده پریشان می کردند. ۶۴ درست همانند موی رها کردن و افشان کردن گیسوان بخاراییان در

سوک. ۶۵ نگارنده را گمان بر این است که این آیین بسیار همانند با آیین های خرمن و سوک ایزد گیاهی مردم میانرودان (بین‌النهرین) و شاید برگرفته از آن است. ۶۶

نتیجه گفتار

در اسطوره های ایرانی، زمین مادینه است، [۱۵] ۶۷ همچنان که در خوابگزاری ایرانی، ۶۸ و نیز همان گونه که هنوز در زبان فارسی زبازدی به کار می رود که مرد را باغبان، زن را زمین و گنش زناشویی و آمیزش را شخم زدن آن زمین می گیرد، ۶۹ پس زنان می توانند در جایگاه نمونه بنیادی خود، که اینجا ایزدبانوی زمین است، نمودار شوند. بدین روی، زنان با بریدن موی سر خود به جانشینی او بر زمین آشکار می شوند. چه، آنکه مرده، مرد است، پس می توان رویهمرفته این را کشت ریشه کن شده (مرد مرده) از زمین (زن) انگاشت. زنان پس در جایگاه دوم خود، ایزد بانوی آب ها، می نشینند، و با گریستن بر نماد گیاه، (موی) نماد مرد یا نمونه بنیادی مرد که سیاوش باشد (گیاه) را به گونه ای نمادین آبیاری می کنند. ۷۰ دیگر نکته هایی که از این آیین می توان دریافت چنین است :

۱. بریدن موی سر گونه ای نا به اندام کردن است، چه در روزگاران پیشین اسباب مرگ ناشناخته بود ۷۱ و به بازماندگان همواره گمان بد برده می شد. نا به اندام کردن برای نشان دادن اندوه در سوگ مرده و دست نداشتن در مرگ او، برای دور کردن این بدگمانی است .

۲. بر پایه ارج بسیار موی و آراستگی آن در فرهنگ ایرانی (و بختیاری) بریدن موی ها نمادی است از شکستن ارجمندی دارنده آن و از هنجار برون شدن او، به نشانه پایان جهان. چه در اندیشه آیینی ایرانی، همانند آئین های مشابه در آسیای باختری، ۷۲ مرگ هر بزرگی نشان از پایان جهان و بی آیین شدن آن به شمار می رفت. همان گونه که در شیراز تا آغاز سده کنونی بی آیین شدن و آشوب را به "شامیرون" (مرگ شاه) بازگو می کردند .

۳. برابر آیین و روش کهن آریایی، زن و خواسته مرد بزرگ مرده همراه او به خاک سپرده می شد. ۷۳ با برافتادن این آیین در گذر روزگاران، شاید بریدن موی سر جایگزین آن شده باشد. زیرا بریدن موی سر بنا بر آنچه در همین نوشته بررسی کردیم گونه ای خودکشتن نمادین است. از این دیدگاه جایگاه ویژه زنان در برگزاری آیین را می توان دریافت .

۴. آیین بریدن موی سر در سوگواری های بختیاری به گمان ما نمونه زنده مانده ای از آیینی است که در سراسر ایران در روزگاران گذشته رواج داشته و هنوز تکه هایی جدا جدا از آن را در اینجا و آنجای ایران فرهنگی، که گسترده تر از ایران سیاسی است، می توان دید و شناسایی کرد. این آیین یکسره از باورهای گیاهی برآمده از کشاورزی بُن گرفته است. چه، افزون بر همه نکته هایی که پیشتر یاد کردیم این را نیز بیفزاییم که آیین های دروی خرمن در بختیاری درست همانند همین آیین بریدن موی سر است. زنان گیسوان را می برند، سنگین و سخت می گریند، سرودهایی بس اندوهبار به نام "گرمسیری" می خوانند و همه را به نام مردان خویش برگزار می کنند .

نیز می توان چنین پنداشت که همه آیین، و بی گمان باورهای اسطوره ای پایه ای این آیین، درخواست و آرزوی بازگشت زندگی مرده است. امید بازگرداندن زندگی دور شده مرده است. زیرا همه نشانه های پایان جهانی را در خود دارد. به سخن دیگر، ایستا کردن گذر زمان، ایست تاریخ و پایان زمان. از دیگر سوی، زنان برگرد پوشاک مرده می نشینند. در همه تاریخ فرهنگی ایران پوشاک نماد هستی دارنده آن و در بردارنده نیروهای او به شمار می رفته است. در اسطوره ها، کیخسرو پسر سیاوش هنگامی که برای خونخواهی پدر برمی خیزد، زین ابزار، دهنه و لگام اسب و پوشاک پدر را به کار می برد. همچنین است در تاریخ، که همه شاهان هخامنشی پس از کوروش، هنگام به تخت نشستن و آغاز شاهی، پوشیدن سرداری او را بخشی از آیین های سرآغاز فرمانروایی خود نهاده بودند. ۷۴ تا روزگار ما نیز «خلعت شاهانه»، که بخشیدن پوشاک شاه به کسان بود همین را می رساند. چه شاه آنچه را که "خود" پوشیده بود، به نشان بزرگداشت به برخی گماشتگان برجسته خود می بخشید و ایشان را در بزرگی خود، در هستی خود، همباز می کرد .

نیک می دانیم که چرخه در بسیاری فرهنگ ها نماد و رازی از زندگی و بازگشت زندگی است. آن نماد هستی (پوشاک) با نماد زندگی (گیاه و در اینجا موی سر به جایگزینی گیاه) در میان آن، با چرخه زندگی برگرد هردو به هم پیوند می یابند. آن آبیاری (گریستن) گیاه مرده را سبز می کند. مرده را زنده می کند. باید زنده کند! پس زمان نو باید آغاز شود. بنابراین شاید بتوان گفت آیین بریدن موی سر در سوگواری ها نشان از دریافت و مفهوم چرخشی از زمان است. راهی است برای چیرگی بر زمان و گذر از زمان. بازگشتی است به آغاز. بازگشت به تازگی و نوی آغازین است. از دو نمونه کارکردهای بسیار این آیین در زندگی تاریخی و امروزی ایرانیان یکی گاهشماری آیینی ایرانی است که بر پایه سال های فرمانروایی هر شاه استوار بوده؛ با مرگ هر شاه "تاریخ" پایان می گرفته و با به تخت نشستن شاه تازه، سالشمار تازه، تاریخ نو، آغاز می گشته است. دو دیگر باور آیینی ایرانیان به فراموش

کردن کینه‌ها در نوروز و آغاز سال نو است، بی آنکه انگیزه‌های چنین کینه‌ها از میان رفته باشد. می‌توان اینها همه را روشی نمادین برای بازگویی پایان جهانی کهنه (سال کهنه) و آغاز سالی نو (جهانی تازه زاد) و بی هیچ پیشینه به شمار آورد**.

* پژوهشگر در رشته مردم‌شناسی که کتابی در باره مردم‌شناسی فرهنگی بختیاری در دست انتشار دارد.

** از بزرگواران، سرکار خانم‌ها، مشک‌عنبر محبی (شاهمرادی) و پروین شاهمرادی به خاطر یاری بی دریغشان سپاسگزارم. ب. ش.

یادداشت‌ها:

۱. علیقلی بختیاری (سردار اسعد)، تاریخ بختیاری، تهران، انتشارات بساوی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۹.
۲. خسرو ظفر بختیاری، یادداشت‌ها و خاطرات، ص ۹۹.
۳. بارون دوئید، دو سفرنامه در باره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیار، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۲، ص ۱۴۴.
۴. هنری رالینسون، سفرنامه (گذر از زهاب به خوزستان)، ترجمه سکندر امان‌اللهی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۵۵ و ۶۳.
۵. مسعود فرید، خاطرات فرید، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۵۴، ص ۴۵۸.
۶. پهلوان‌نامه گیل‌گمش، پژوهش و برگردان حسن صفوی، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۱۷۴.
۷. همان، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۸. ساموئل کریم، الواح سومری، ترجمه داود رسایی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۰، صص ۱۸۹-۱۸۸.
۹. چنین می‌نماید که در همه روزگار زردشتی‌گری دولتی ایران در فرمانروائی ساسانیان، پیکار با این آیین پیگیری شده باشد، چه همه نوشته‌های دینی آن روزگار یادی به سرزنش، از این آیین در خود دارد. از آن میان به ویژه مینوی خرد یادکردنی است.

۱۰. ابونصر اسدی طوسی، گرشاسبنامه، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انتشارات طهوری (چاپ دوم)، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷ بیت ۲۱.
۱۱. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱، صص ۹۶-۹۷.
۱۲. همان.
۱۳. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، اهتمام ن. عثمانف (ج ۶) مسکو، ۱۹۶۷، صص ۳۱۳ بیت ۱۵۳۵.
۱۴. همان، ص ۳۱۶، بیت ۱۵۸۹.
۱۵. محمدعوفی، جوامع الحکایات، به کوشش جعفر شعار، تهران، دانشسرایعالی، ۱۳۵۰، ص ۱۸.
۱۶. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، امیرکبیر، همان، صص ۲۱-۲۰.
۱۷. همان، ص ۵۴.
۱۸. پلوتارخ، کتاب پلوتارخ، ترجمه احمد کسروی، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات کانون آزادگان، ۱۳۳۹، ص ۷۶ (جلد یکم)؛ هرودت: تواریخ، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران، ص ۴۸۷.
۱۹. همان، ص ۵۱۹.
۲۰. شاهنامه، امیرکبیر، ص ۳۴۷.
۲۱. ابوظاهر محمدبن حسن طرسوسی، داراب نامه، (ج یکم)، به کوشش ذبیح الله صفا، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ص ۵۹۶.
۲۲. کاتب ارجانی، سمک عیار، (ج ۵)، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲، صص ۱۷۸.
۲۳. همان، ص ۲۷۳.
۲۴. هزارو یکشب، به همت محمد رضایی، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۵، ج ۱، صص ۴۷ و ۲۳۷.
۲۵. شاهنامه، امیرکبیر، ص ۴۰۶.
۲۶. کتاب مقدس، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ص ۷۴۳.
۲۷. همان، ص ۱۲۴۳، بند ۳۱.

۲۸. مکمونی قزوینی: عجایب المخلوقات، به تصحیح نصرالله سبوحی، تهران، چاپ دوم، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۱، ص ۳۲۲.
۲۹. ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، انتشارات تأیید، ص ۶۴۵.
۳۰. هنری موزر، سفرنامه ترکستان و ایران، ترجمه علی مترجم، تهران، انتشارات سحر، ۲۵۳۶، صص ۲۳۴ و ۲۳۶؛
هانری رنه دالمانی، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه مترجم همایون، تهران، انتشارات ابن سینا و امیرکبیر، ۱۳۳۵،
ص ۲۸۰؛ یا کوپ ادوارد پولاک، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱، صص ۲۴۸-۲۴۹ .
گاسپار دروویل، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران، انتشارات شبوویز، ۱۳۶۴، ص ۳۱۳.
۳۱. ژند و هومن یسن، به کوشش صادق هدایت، تهران، انتشارات جاویدان، ۲۵۳۷، ص ۳۱.
۳۲. درخت آسوریک، ماهیار نوایی، تهران، انتشارات فروهر، ۱۳۶۳، ص ۶۵ بند ۶۳؛ ساموئل، ک. ادی، آیین شهریاری در
شرق، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، ص ۸۳ و ص ۵۵، بند ۳۳.
۳۳. مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۱۶۵.
۳۴. علی محمد حکمت بوشهری، «مشطی (مشدی)» آینده، شماره ۳-۱، فروردین-خرداد ۱۳۶۴، صص ۱۸۱-۱۸۰، مسطی
(مشدی)، .
۳۵. مصلح الدین سعدی، کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی (چاپ دوم) تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۶۵.پ
۳۶. محمد ابن سیرین، تعبیر خواب، تهران، انتشارات جاویدان، ص ۲۹۵.
۳۷. خوابگزاری، تصحیح ایرج افشار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، صص ۲۴۱-۲۴۰.
۳۸. محمد معین، فرهنگ فارسی (ج سوم)، (چاپ پنجم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۰۲۶.
۳۹. غیاث الدین رامپوری، غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۷۴۷.
۴۰. محمد معین، فرهنگ فارسی، صص ۳۵۱۱-۳۵۱۱.
۴۱. علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، (ج سوم)، (چاپ پنجم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳۹.
۴۲. همان، ص ۱۱۹۵.
۴۳. دوستعلی (خان) معییرالممالک، یادداشت هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدینشاه، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات نشر
تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳.
۴۴. مهرداد بهار، اساطیر ایران، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۲۱۱، روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی،
تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۴ بند ۱۳؛ نویسنده به روشنی و به واژگونه سند پیشین می گوید؛ «گیاه را از
موی آفرید... و همه انواع گیاهان اندر آن بود.»

۴۵. سون هدین، کویرهای ایران، ترجمه پرویز رجبی، تهران، انتشارات توکا، ۲۵۳۵، صص ۴۴۸، ۴۴۹.

۴۶. چیستا، شماره ۱، سال دوم، شهریور ۱۳۶۱، صص ۹۸-۹۹.

۴۷. محمد اسدیان خرم آبادی، ودیگران: باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، مرکز مردم شناسی ایران، ۱۳۵۸، صص ۲۳۴.

۴۸. حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به اهتمام و تصحیح گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، صص ۲۷۹.

۴۹. ابوطاهر بن علی بن حسین طرسوسی، حماسه ابومسلم خراسانی، به کوشش اقبال یغمایی (چاپ دوم)، تهران، کتاب فرزانه، صص ۴۹۲. «شاه غور» گفت برو که من از زمینی آمده‌ام که دولت گیاه در آن زمین می‌روید. . . در کوهستان ما در بهار چون از زمین به درآید نام هر کس که بر وی نهند و به هر چند روز گیاه را به نام آن کس بخوانند و هر چند که برآید این گیاه بزرگ و سبز شود و آن کس را نیز دولت و خرمیش زیاد شود، و چون خزان گردد، زرد شود، آن کس بیمار شود و چون بمیرد آن گیاه خشک شود.»

۵۰. اولین رید، انسان در عصر توحش، ترجمه محمود عنایت، تهران، انتشارات هاشمی، ۱۳۶۳، صص ۵۱۴.

۵۱. مجمل التواریخ و قصص، به تصحیح ملک الشعراء بهار، (چاپ دوم)، تهران، کلاله خاور، صص ۲۲؛ ابوعلی محمد بن محمد بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار (ملک الشعراء)، (چاپ دوم) تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۵۳، صص ۱۳-۱۲؛ ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۲، صص ۱۴۳-۱۴۱ و ۱۵۵؛ حمزه بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، صص ۶۲؛ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، (ج یکم)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۲۵۳۶، صص ۲۱۷؛ مطهرین طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، (ج سوم) ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹، صص ۱۲۰. در مرجع اخیر به جای ریختن آب بر زمین از ریختن خون بر زمین و رویش گیاه از زمین سخن رفته است تا با داستان کشته شدن سیاوش و رویدن گیاه به پیامد ریختن خون او بر زمین، همانند شود؛ مهرداد بهار، اساطیر ایران، صص ۱۸، ۳۱، ۹۸-۹۳؛ مردم تهران و شمیران به گیاه گلدانی دوپایه ای که برگ های پهن دارد، «بابا آدم» می گویند. این شاید بازمانده اندیشه گیاه دوپایه اسطوره ای «مشی و مشیانه» باشد.

۵۲. راماین، به کوشش عبدالودود اظهار دهلوی (ج یکم)، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، صص ۴۹۱؛ ابوطاهر محمد بن حسن طرسوسی، داراب نامه، (ج دوم)، به کوشش ذبیح الله صفا، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۲۵۳۶، صص ۵۹۰؛ نظام‌الدین نظامی، خمسه (اسکندرنامه)، تهران، انتشارات پدیده، ۱۳۶۰، صص ۵۸۱؛ حسن عمید، فرهنگ فارسی، (ج یکم)، (چاپ دوم)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۴.

۵۳. بیژن شاهمرادی، «گورهای صخره ای در ایران»، چیستا، شماره ۴، سال سوم، دی ۱۳۶۴، صص ۲۵۸-۲۶۰.

۵۴. ناصر نجمی، ایران قدیم و تهران قدیم، تهران، انتشارات جانزاده، ۱۳۶۲، صص ۱۹۳، ۱۹۴.

۵۵. ارواح بیگ بیات، دون ژوان ایرانی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸، صص ۷۷-۷۵.

۵۶. ابن بطوطه: سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد (چاپ دوم) تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۲۰۸.
۵۷. فیثاغورث، سیاحتنامه در ایران، ترجمه یوسف اعتصامی (چاپ دوم)، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳، صص ۱۲۴-۲۲۴. شاید آیین امروزی سبزه بر سر خاک شهیدان بردن در نوروز ریشه در چنین باورها داشته باشد.
۵۸. میرچا الیاده، «ادبیات نانوشتاری»، ترجمه م. کاشیگر، چیستا، شماره ۹، سال سوم، خرداد ۱۳۶۵، صص ۶۸۷-۶۸۶.
۵۹. بیژن شاهمرادی، «کلاه در فرهنگ بختیاری»، همان، شماره ۷، سال سوم، فروردین ۱۳۶۵، صص ۵۲۰-۵۱۹.
۶۰. مهرداد بهار، «نقد بر کتاب سوک سیاوش»، فرهنگ و زندگی، شماره ۹، مهر ۱۳۵۱، صص ۱۱۵-۱۱۰. پیوند گیاه و زندگی مردان (بزرگ) تا روزگار نزدیک به ما رواج داشت. چه، برخاستن بخار از درختی بلند بی روشن کردن آتش را نشان مرگ شاه (نادرشاه) دانسته و گفته اند درخت نشان بزرگی او و بخار نشان بازپسین دم وی است. ن. ک. به: هانری ماسه، معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه مهدی روشن ضمیر (ج ۲) تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۷، ص ۱. در خوابگزاری ایرانی نیز چنین است، سوختن کشت سبزی در خواب، مرگ جوانان و سوختن کشت سفید و زرد مرگ پیران را آگاهی می دهد. ن. ک. به: عمر رازی، فخرالدین محمد: التجبیر فی العلم التعبیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴، ص ۱۵۶.
۶۱. مجمل التواریخ و القصص، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، ص ۴۶۲.
۶۲. سمین دانشور، سووشون، تهران، انتشارات خوارزمی (چاپ دهم)، ۱۳۶۰، صص ۲۷۶، ۲۷۷.
۶۳. ابوبکر محمد نرشخی، تاریخ بخارا، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، صص ۲۴، ۳۲، ۲۰۹، ۱۹۰.
۶۴. بازل گری، نگاهی به نگارگری در ایران، ترجمه فیروز شیروانلو، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۵، ص ۴۷؛ دیوار نگاره ای از سده پنجم هجری به نام «سوک سیاوش» (پیکره شماره ۳۱).
۶۵. همان، ص ۸۱ (پیکره ۸۹) و ص ۸۳ (پیکره ۹۲).
۶۶. ساموئل، ک ادی، آیین شهریار در شرق، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، صص ۸۳ و ۸۴.
۶۷. زند و هومن یسن، ترجمه صادق هدایت، تهران، انتشارات جاویدان، ۲۵۳۷، ص ۳۴؛ وندیداد، ترجمه سید محمدعلی حسینی (داعی الاسلام)، حیدرآباد دکن، مطبعه صحیفه، ۱۳۲۷، ص ۱۶، فقره ۱۴.
۶۸. محمد ابن سیرین، همان، صص ۲۰۴-۲۰۳.
۶۹. اگر بابا (یا عمو) بیل زنی، باغچه خودت را بیل بزنی!
۷۰. «ناهیتا» ایزد بانوی آبها و باروری در فرهنگ ایرانی است. به گمان نگارنده هر جا که به باورهای "ناهیدی" می رسیم باورهای گیاهی و زندگی بخشی نیز با آن همراه است و رویهمرفته نشان از باورهای زنسالارانه و مادر تباری دارد. بدین روی شاید

بهترین نمونه آن رستم (rauta.uz.taxman) ، رودخانه به بیرون جاری، فرزند زنی به نام رودابه (rauta.apa) دختر مهرباب شاه کابل است. رستم پرچم خانوادگی مادری و نام مادری برای نام خانوادگی به کار می برد. او ازدها گُش، یعنی آزادکنده آبها است. ایزد گیاهی، سیاوش را برای پرورش به این «رودخانه به بیرون روان» می سپرند.

۷۱. اولین رید، انسان در عصر توحش، ترجمه محمود عنایت، تهران، انتشارات هاشمی، ۱۳۶۳، صص ۳۴۵-۳۴۳.

۷۲. ساموئل ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ص ۸۴.

۷۳. ژنه گروسه، و دیگران: تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، (چاپ دوم)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶، صص ۴۸۱-۴۷۹ (فصل دهم: ایران خارجی)؛ نه تنها در میان "سکاها" و "اوسیت ها" این آیین رواج داشت، که "نابود" کردن زنان به همراه شوی مرده در میان مردم دیگر بخش های فرهنگ «هند و اروپایی» همچون هندیان، یونانیان و اسکانندیناویان نیز رواج داشته است.

سخن در جان مسکوب

فرنگیس حبیبی

"نوشتن یعنی مبارزه کردن علیه غیبت"

لوئی آلتوسر

معنای این گفته فیلسوف فرانسوی را در پهنه های گوناگون زندگی شخصی، فرهنگی و تاریخی می توان سنجد. نوشتن برای یک عزیز سفر کرده پلی است که بر فراز غیبت او برافراشته می شود و نبودن او را جبران می کند. نوشتن در باره واقعیتی از تاریخ گذشته، آن را از گزند فراموشی و نیستی می رها کند. نوشتن به معنای حک کردن بر تن کاغذ، از محو شدن کلام شفاهی جلو می گیرد. نوشتن فراخواندن به زندگی است. و شاید تصادفی نیست که امروز که خود را آماده نوشتن درباره زبان شاهرخ مسکوب می کنم، این جمله آلتوسر خود را در بالای این نوشته قرار می دهد. شاهرخ مسکوب در سراسر زندگی ادبی و پژوهشی خود با انواع غیبت ها مبارزه کرده است و یکی از درخشانترین جلوه گاه های این مبارزه زبان اوست .

توصیف های بسیاری درباره زبان شاهرخ مسکوب شنیده و خوانده ایم. آن را یایک آفرینش هنری دانسته اند یا معجزه اش نامیده اند. معجزه به معنای واقعیتی که انسان از توصیف و تعریف آن عاجز است. این راست است که زبان شاهرخ مسکوب شخصیت و هویتی بارز دارد. اگر نگوئیم گاه این زبان نسبت به معنا و اندیشه ای که بیان می کند نوعی استقلال و تشخیص را نشان می دهد، دست کم می توانیم بگوئیم زبان مسکوب دروازه یک شهر است، اما دروازه ای که خود شهری دیگر است و تماشا می طلبد. یعنی زبان مسکوب تنها ابزار بیان مفاهیم و رساندن اندیشه یا یک «وسیله نقلیه» نیست. زبان خود گردش است هم در زمان و مکان نزدیک و خودمانی و هم در زمان و مکان تاریخی و اساطیری. از همین رو در آثار مسکوب هیچگاه نشانه ای از «زبان فصاحت و بلاغت» نمی بینیم که بقول خودش «بوی سنگین و خفه سرداب های متروک قدیمی را می دهد. . . این نوع برداشت از نثر، زبان یا ادب آدم را مریض می کند.»^۱

او عادت داشت بگوید که کلمات را زیر انگشتانش لمس می کند و سپس بروی کاغذ می آورد. آری او با زبان رابطه ای حسی - بدنی داشت و این را در هزارگوشه نوشته هایش می توان دید، چشید، خندید و گریست .

ببینیم دریافتش را از یک بیت فردوسی: «ز مادر همه مرگ را زاده ایم - همه بنده ایم ار چه آزاده ایم»، چگونه تشریح می کند؛ همان بیتی که می گوید راهش را بسوی خویش باز کرد :

شعر زیر و زبرم کرده؛ از روشنی، درستی و سادگی، از ژرفای اندیشه و بداهت، از اینکه مثل نفس کشیدن و تپیدن قلب بدیهی و بی واسطه است. از سحر سخن و حقیقت بی زمان. . . حیرت زده و معذب و مشتاق در شعر بسر می بردم. شعر را نفس می کشیدم و درسینه حبس می کردم و به هزار توی رگ هایم می فرستادم. روزها و روزها "بیت" در تنم جاری بود و آن را آبیاری می کرد و سرریز می شدم. نمی توانستم طاقت بیاورم. مانند برکه کوچکی پیایی از این نهر زلال و زاینده و جوشنده سر ریز می شدم. ۲.

آیا رد پای از تشبیهات و استعارات قراردادی در این تجربه مستقیم و تن ورانه از یک شعر دیده می شود؟ آیا این حس سیال و منتشر هوا و آب، دم زدن، نوشیدن و آبیاری شدن که از درک یک شعر به شاهرخ مسکوب دست می دهد از رابطه ای یگانه و بی واسطه با زبان برنخاسته است؟ رابطه ای که ماقبل قراردادهای سمبلیک شکل گرفته است؟ در رستنگاه زبان، آنجا که تن انسان بی واسطه قاعده، آئین، و "دستور" آنچه او را در برگرفته است در تلاطمی پیچیده و بی شکل کشف می کند و از آن تأثیری پایا می پذیرد. زبان شاهرخ مسکوب همواره از این لحظه ناب دریافت و کشف اولیه واقعیت، و نیز از کوشش دقیق و وفادارانه او برای شکل دادن و «صورت مند کردن» این کشف و دریافت، نشان دارد. نظریه پردازان روانکاو و فمینیست شاید بتوانند زبان شاهرخ مسکوب را به عنوان یکی از مصداق های زبان «ماقبل اودیپی» تلقی کنند؛ زبانی که خاطره اولین شکفتن ها و شگفتی ها را حفظ کرده است .

حضور زنده و شفاف طبیعت در زبان مسکوب - علاوه بر عشق آگاهانه او به طبیعت - حکایت از آن دارد که او قائل به نوعی خویشاوندی میان زبان و طبیعت است. از درون یکی می توان به آن دیگری راه برد. می پرسد :

می توان نوشته ای داشت که در آن طبیعت فرهنگ باشد و فرهنگ طبیعت؟ یعنی اینکه در آن نوشته، زمین، کوه یا آب و گل و گیاه ژرفای تاریک ته دره. . . مثل شعر، غم و شادی و غربت یا تنهایی خودمانی، درونی و نفسانی باشد؟ یا برعکس آن نوشته کذائی اثر طبیعت را داشته باشد مثلاً مثل یک تخته سنگ روی خواننده سنگینی کند یا مثل باد در او بوزد و گرد و خاکش را بگیرد؟ ۳

یعنی شعر را می توان در طبیعت شنید و در آن تاثیر ویرانگر یا گشاینده طبیعت را سراغ کرد. این پرسش مسکوب «که آیا می توان در یک اثر این هر دو خاصیت را پرورد؟» نشان از نگاه او به زبانی دارد که زیبایی، رویندگی و قدرت طبیعت را داشته باشد. و چنین زبانی است که او آن را به مأوای روح، میهن و زادگاه و خواستگاه تشبیه می کند :

روبرو، باغ لوزامبورگ در نور ناب بسیار زیباست. اما زیبایی ایران (زیبائی ستمکار، وحشی و تهیدست ایران) چیز دیگری است. خصلت دیگری دارد. گمان می کنم علتش زبان و خاطره باشد. اینجا درخت ها به فرانسه خاموشند و هر وقت باد بوزد به فرانسه نجوا می کنند. آنها را منظم و هندسی کاشته اند. در نتیجه با همدیگر حرف های منظم می زنند در صورتی که در شمال درخت ها شلوغ و بی تربیت با همدیگر گیلکی یا مازندرانی و راجی می کنند. و بیابان زیر نیزه آفتاب در تنهائی خودش عارفانه خاموش است. این یک جور زیبایی "مأوا"ست. حتی وقتی که از فرط سنگدلی می ترساند و جهل و تعصب در آن از شب صحرا سیاه تر و عمیق تر است. ۴

برای یافت درهم تنیدگی زبان مسکوب با طبیعت کافی است بس آمد واژه هائی چون آب، نور، ساقه، نهال، رود، کوه، صحرا، طراوت، دشت، سبز، سنگ و آفتاب را در نوشته هایش بسنجیم و ببینیم که این زبان از دل طبیعت و آن هم طبیعت ایران روئیده است. در بینش مسکوب، چنین بنظر می رسد که رابطه دوگانه ای که میان تن و هویت، طبیعت و فرهنگ و زمان و تاریخ وجود دارد از طریق زبان پویا، شکوفا و ماندگار می شود .

مسأله "فرم" یکی از دل مشغولی های بزرگ شاهرخ مسکوب است: صورت بخشیدن به یک خیال منتشر، «پیکر مند کردن» یک فکر گنگ و آمیخته به هزار فکر دیگر، مشکلی را از درون کش و قوس خمیری که هر لحظه به سوئی می رود بیرون آوردن. و هنگامی که در این مهم موفق نمی شود می گوید: «کار کردن مثل جان کندن است. فکر پریشان درهم ریخته مثل آب در دست هایم بند نمی شود.» ۵

مسکوب می خواهد آنچه مثل آب روان است، مثل زمان گذراست، مثل طبیعت گسترده است "کران مند" کند و تشخص بخشد. تن بی نام گم شده در ازدحام جمع را به هویتی بالنده هدایت کند. شاهرخ مسکوب در برابر منظره هراس انگیز «آبی که در دستان بند نمی شود»، حسی، تجربه ای، فرهنگی و تاریخی که منتقل نمی شود، زبانی ساز می کند که طنین شور زندگی و ماندگاری را دارد. زبان مسکوب مأوای همه آن چیزهائی است که ازدست رفتنی است. دقت بیان، رنگارنگی تصاویر، بو

و صدای واژه ها همه از وفاداری و سواس گونه مسکوب، در انتقال واقعیتی که تجربه کرده است نشان دارد.

مفهوم میهن را این گونه بیان می کند :

کنار زاینده رود نزدیک پل خواجه با "ع" قدم می زدیم که گفت چند سال بود که در آرزوی یک همچو لحظه ای بودم. من هم همان وقت در همین فکر بودم. آن چیز عوض نشده شاید همین هم حسی است؛ برخورد و پیوند دو حال یکسان (همدلی؟)، یگانگی یا همانندی در حالات؛ همین درمیزانی گسترده تر، همگانی تر، در آمیختگی با تاریخ، روحیات، سرزمین و یادگار، همان ناپیدای حاضر که مأوای جان است. مفهوم میهن؟ البته "ع" را در هر جا می دیدم خوشحال می شدم. اما اینکه هر دو در یک جای معین آرزوی دیدار همدیگر را داشتیم به آن «جا» ویژگی یگانه ای می دهد، آن را بصورت مأوای حس و روح، در می آورد. به آن خاطره و یادگار می بخشد، آن "جا" را دارای "زمان" (تاریخ) می کند و چنین مکانی برای یک قوم، دیگر فقط مکان جغرافیائی نیست، میهن است.. ۶

حکایت جدائی، قهر و گسست میان دو دوست و دو همدل را بارها خوانده و شنیده ایم اما کجا واژه هائی که این حادثه را بیان می کنند این چنین زخم و اندوه جدائی را بر دل می گذارند؟ مسکوب در سفر در خواب داستان کدورت بی بازگشت خود را با "آقا مهدی" بیان می کند. پیش از این می گوید که هر دو در نوعی همدستی ناگفته و رازی خاموش می دانسته اند که دوستیشان تافته جدا بافته ای است. آقا مهدی همیشه عادت داشته مسکوب را "آقا" صدا کند :

اما این بار همان کلمه (آقا) چنان از سردی و جدائی پُر شده بود که با بیزاری از دهان بیرون ریخت. مانند طبلی سنگین به زمین افتاد و باطنینی تلخ تر از زهر در گوش چکید "آقا" را با طعنه ادا کرد. یعنی به تو هم می شود گفت آقا؟... در آنی حرف به سنگدلی تبر فرود آمد و نهالی از کمر به دو نیم شد. در سکوت چند قدم دیگر رفتیم. سکوت مانند مرداب چسبنده، فرو کشنده و قدم برداشتن تقلاتی بی امید بود. سرم در کیسه ای پُر از خاکستر فرو رفت. نفسم برید و دلم کور شد آخر من آقا مهدی را خیلی دوست داشتم. ۷.

در زبان مسکوب نشانی از استعاره های معمول در ادبیات کلاسیک و یا حتی ادبیات مدرن نمی بینیم زیرا او نمی خواهد تجربه درون خود را از قالب های کلامی قراردادی عبور دهد و آن را از تپش و

جوشش اولیه خود تهی سازد. او سخت دل‌بسته و وظیفه گزارشگری و انتقال وفادارانه زبان است و گاه خود را به لکننت متهم می‌کند. از جمله در گزارش روز ۱۲ بهمن ۵۷، روز بازگشت آیت الله خمینی:

خلق همه سر بسر نهال خدا بودند. با شاخه های زلال باران خورده، سبز سبز که مثل درخت های شاد راه می رفتند و بهار در دستشان بود و طراوت سرکش روئیدن در دلشان. روی خاک گلگون و رنگارنگ دلهره و امید می خرامیدند. (چه فکر فقیر و چه زبان الکنی دارم). . . مثل مریم باکره که پنهان تن خود را به روح القدس گشوده بود و آن را در خود پذیرفته بود، شهر در قلبش را به روی این مرد باز کرد و یحیای خود را در کنه جاننش جا داد. . . کاش "روح الله" هرگز چون صلیبی بر دوش شهر و کشور نیفتد و در راه سربالا و سنگلاخ رستگاری و رستاخیز بار خاطرش نباشد. یار شاطر باشد. ۸.

شاهرخ مسکوب خود در ایجازی کامل کاری را که با زبان و در زبان می توان کرد چنین بیان می کند: «پیوند خجسته اندیشه و حس را در کلام هستی بخشیدن.» در آثار مسکوب این پیوند خجسته البته با اندازه و نسبت های متفاوت و متنوع همواره در کار است. در در کوی دوست، "حضور قلب" به اوج می رسد و زبان خود به آفرینشی خیره کننده تبدیل می شود:

دو حافظ، یکی مرغ آزاد آرزو و یکی قفس محبوس زندگی، در هم باز می تابند و زشت و زیبا و نیک و بد را در هم می خوانند و از دو دیار حکایت و شکایت می کنند تا حافظ دیگری بر آید که خود دوست و کوی دوست و میعادگاه خدا و جهان و انسان است. ۹.

در کتاب در باره جهاد و شهادت زبان ابزار بیان سرد و نقادانه نظر است ولی همچنان دقیق و محترمانه:

شدت و تمامیت جهاد امت اسلام از جنگ های قبایل جاهلی بیشتر است. در آنجا قبیله ها با هم دشمنان همانند و هم ارز بودند. ارزش انسانی یکسانی داشتند. اما در اینجا مبارزان سرشتی متفاوت و ناسازگار دارند. یک طرف دوست و عبد خداست و طرف دیگر بازیچه شیطان و ناپاک. در مقام آدمیت نیست. چیزی است مانند دیگر نجاسات. ۱۰.

اما تالو، زیبایی و قدرت زبان مسکوب علاوه بر آنکه از طبع لطیف، حس زیبایی شناختی و احاطه اش بر ادبیات کلاسیک فارسی و فرهنگ مدرن غرب ناشی می شود، برخاسته از رابطه عمیقی است که او با زبان دارد. رابطه ای از جنس زندگی. زندگی که روی دیگر مرگ، خاموشی و فناست. دل‌بستگی

او به شاهنامه فردوسی که جلوه گاه و تجسم پایداری پرتلاش زبان فارسی است تنها عشق به یک اثر بنیانگذار در ادب و فرهنگ این سرزمین نیست. بلکه بیانگر نوعی هم سرنوشتی و همرازی با آفریننده و آفرینشی است که گرد زمان بردامش ننشسته است. سوار بر زمان است. می گوید: «مگر شاهنامه خود افسانه زنده کردن مردگان نیست. زنده کردن مردگان به یاری سخن. در سخن ماندن».

در ارمغان مور، شاهرخ مسکوب سخن را «رامش روان و مونس روزگار» می داند. یعنی آنچه انسان را از کلاف پریشان و درهم تنیده درون به بیرون می کشد، آنچه او را از بیابان تنهائی می رهاند. زبان سیال است و سخن در جویبار زمان می غلطلد و به خاک سپرده نمی شود. می گوید :

سخن نوشداری ز زندگی و پادزهر مرگ است و فردوسی آن را چون کاخی بلند بنا می کند، آن چنان «که از باد و باران نیابد گزند» تا بتواند نام و نشان زمان زدگان را زنده نگاه دارد. ۱۲.

و این نام و نشان زمان زدگان در فکر شاهرخ مسکوب همه فرهنگ و ریشه و تار و پود تاریخ پویای یک ملت را در برمی گیرد که در هر دوره باید از گزند در امان بماند. در کتاب در کوی دوست شیفتگی او را در برابر حرکت پُر بار جوهر فرهنگ در رگ های قرون باز می یابیم :

در آن دوران پاشیدگی پس از مغولان و ایلخانان و اتابکان و دیگران که روح و مأوای قوم ایرانی با شمشیر برهنه و خشونت خام تکه پاره می شد، خاطره ازلی مغان که در پرده فراموشی خفته بود در خاطر شاعر بیدار می شد. غرض آن نیست که او چون جامعه شناس یا سیاست پیشه ای روانشناس در روزگاری آشوب زده با طرحی از پیش سنجیده، تاریخ و فرهنگ مردم را به یادشان می آورد تا از پیوستگی و یگانگی خود غافل نمانند. اما روح سیال و کهنسال فرهنگ ایرانی پنهان در او کار می کرد، در روح وی می زیست و بر زبانش هستی می پذیرفت و به جهان می آمد و حافظ اسرار کاشف اسرار می شد. مثل آبی که در زیر زمین بدود و چون به خاکی پذیرا رسد، چشمه ای بجوشد و از شوق تماشای خورشید، بلرزد. یادگاری گمشده از راه شعر باز می گشت. ۱۳.

در این زبان شفاف می بینیم که شاهرخ مسکوب تا چه پایه با پیر طوس و خواجه شیراز همدل بوده است و با کار خود نه تنها پلی میان ما و آن ها به وجود آورده بلکه کار آنها یعنی بازگرداندن یادگارهای گمشده را ادامه داده است. باشد که نگاه و سخنش از پس غیبتش برآید.

*منتقد ادبی و روزنامه نگار مقیم پاریس .

پانوشت ها :

۱. شاهرخ مسکوب، روزها در راه، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۵۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۵۳۴ .

۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۴۹۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۴۸۲ .

۶. همان، ج ۲، ص ۴۸۹.

۷. شاهرخ مسکوب، سفر در خواب، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۷ .

۸. روزها در راه، ج ۱، ص ۵۵.

۹. شاهرخ مسکوب، در کوی دوست، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۷۳.

۱۰. کسری احمدی (نام مستعار) درباره جهاد و شهادت، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۱، ص ۴۰.

۱۱. روزها در راه، ج ۲، ص ۵۴۳.

۱۲. شاهرخ مسکوب، ارمغان مور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴ .

۱۳. در کوی دوست، ص ۴۳

نمونه ناب و نادر روشنفکر ایرانی

رامین جهانگلو

تا آنجا که به یاد دارم، از دورترین سال های کودکی، شاهرخ مسکوب عضوی از خانواده ما بود. هیچگاه او را به عنوان یک دوست یا آشنای معمولی خانواده نمی‌شناختم. برایم «عمو شاهرخ» بود و ماند و به همین لقب هم همیشه به یادش خواهم بود. در ذهن من او بیشتر از آن که پژوهشگری موفق و پُرکار و ادیبی مقبول عام و فرزانه ای در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران باشد، یاری یگانه و انسانی فرشته خو بود که بیش از چهل سال از دوستی و محبتش بهره مند بودم و از لذت مصاحبت و شنیدن سخنان شیرین و طنزآمیزش برخوردار شدم .

مسکوب عطشی سیرناشدنی به خواندن و دریافتن، همتی استوار در کار پژوهش و قلمی توانا و روشن در بیان مکنون ضمیر و تشریح افکار و یافته هایش داشت. کیست که در کوی دوست، گفت و گو در باغ، یا سوگ سیاوش را بخواند و از قلم فاخر و شیرین او به اعجاب فرو نرود. افزون براین، شاید به جرأت بتوان گفت که هر یک از نوشته های او به تنهایی گویای مقام و جایگاه کم نظیر او در عرصه نویسندگان و منتقدان اجتماعی ایرانی است. مهم‌ترین دلمشغولی ذهنی شاهرخ مسکوب ضرورت پابندی به اخلاق روشنفکری بود. همین فضیلت از او انسانی متعهد، مسئول و نقاد نسبت به زندگی و کارنامه اش می ساخت. آثار وجدان بیداری را که به روشنفکر پروای انتقاد از خود می دهد به صورت نوعی خودآگاهی اخلاقی در جای جای نوشته های مسکوب، به ویژه در روزها در راه، می توان دید. در یکی از این یادداشت های روزانه به تاریخ ۵۸/۴/۸ می نویسد:

با همه خودخواهی، وقتی به خودم نگاه می کنم، یک پارچه عذاب وجدانم، نه فقط به معنای اخلاقی کلمه، به هر دو معنا، اخلاقی و غیر اخلاقی. (به شرط آنکه وجدان را بیشتر به معنای خودآگاهی در نظر بیاوریم) قول و فعلم یکی نیست. یک جور فکر می کنم، جور دیگر عمل! مغز و دست یا دل و زبانم یکی نیستند. من یک دروغ راست نما، یک جریان ناموفق راستی هستم. رودخانه ای که به جای آبیاری خاک خودش، انگار هر دم باتلاقی زیر پاهایش دهن وا می کند .

این خود آگاهی رهاکننده در تکوین و تکامل نظام ارزشی مسکوب نقشی اساسی ایفا کرده و او را در ایام جوانی به مقولات و مفاهیمی چون عدالت، حقیقت و زیبایی جذب کرده و به خواندن گات ها و فعالیت در حزب توده کشانده بود. در ربع قرن پایان عمرش هم کوشید تا با خودآگاهی کامل از فضای تبعید رابطه با جهان پیرامونش را با سویکردی اخلاقی و نگرشی مسئولانه پیوسته در معرض ارزیابی قرار دهد. در یادداشت دیگری به تاریخ ۱۵/۱۱/۸۳ می نویسد «اصل های من اینهاست: حقیقت،

عدالت و زیبایی که عشق همه آنها را از درون به هم بسته است.» شاید بتوان گفت که توجه مسکوب به عالم سیاست و نگاهش به تاریخ و ادبیات ایران و جهان نیز با این سه مفهوم ارتباطی مستقیم دارد. نگرش مسکوب به سیاست هیچگاه به طرح و بررسی مسئله قدرت نمی انجامد بلکه بیشتر معطوف به شیوه سامان دهی جامعه و نحوه ارتباط و همزیستی انسان‌ها با یکدیگر است. به سخن دیگر، در کانون ذهنیت سیاسی مسکوب نیز اخلاق جایی ویژه دارد زیرا به اعتقاد او هدف غائی سیاست تأمین و تضمین عدالت است در فضائی عاری از خشونت و آزار. در باور او، حذف فاصله بین قلمرو عمومی و قلمرو خصوصی روال "همزیستی" اجتماعی را آسیب پذیر می کند. از همین روست که در جای جای یادداشت هایش دفاع از حقیقت در قلمرو عمومی در کنار تأکید بر ضرورت احترام به فردیت و استقلال انسان به چشم می خورد. پیشگفتار کتاب روزها در راه به تنهائی گواه صادقی است بر ذهنیت اخلاقی مسکوب و سلامت نفس و خلوص نیت او. می گوید: «ترس از آزدن کسانی که دوست ندارم بیازارمشان» از جمله دلایل حذف یک چهارم از یادداشت هایش در روزها در راه بوده است .

خوانش او از اخلاق ناصری خود نشان توجه ژرف مسکوب به این نکته و تلاشش برای درانداختن طرح تازه ای از مفهوم اخلاق است. در یادداشت ۸/۰۲/۹۴ روزها در راه می نویسد :

عقب افتادگی اجتماعی ما علت های فراوان و گوناگونی دارد، ولی یکی از مهم ترین آنها را می توان در اخلاق ناصری دید. مقاله سیم در سیاست مدرن و به ویژه فصل سیم [آن] در اقسام اجتماعات و شرط احوال مدن» سست ترین و بی منطق ترین و خام ترین بخش کتاب است، پیداست که به مسائل اجتماعی فکر نکرده ایم و فیلسوفان و متفکران ما وقتی در این مورد دهان باز می کنند آدم از حیرت سنگ می شود. چه حرف های نامربوط و نیم جویده فارابی که خود ریزه خوار دست سوّم ته مانده سفره در هم ارسطو و دیگران است. . . .

و در یادداشت دیگری، ۹/۰۲/۹۴، می افزاید :

خواجه دو نوع کمال برای انسان می شناسد. کمال قوت علمی (که در نهایت به الهیات و شناخت ذات باری می انجامد) و کمال قوت عملی. اخلاق به این توانایی عملی مربوط است (سنجش عقل عملی کانت؟ خواجه و کانت بی آنکه به هم شباهتی داشته باشند یک جایی در ارسطو به هم می رسند؟) ولی اخلاق ناصری دانش اخلاق نیست، دانش رفتار است و درباره کارهای عادی روزانه: آداب راه رفتن، سخن گفتن، چگونه طعام خوردن و شراب نوشیدن یا با زن و فرزند چه کردن و چه نکردن. دستورهای رفتار به مناسبت موقعیت . . . نه فقط آیین اخلاق بلکه آیین رفتار هم نیست، زیرا در جست و جوی قانون های کلی رفتار نیست . . .

همانند ژولین بنا، فیلسوف فرانسوی نیمه اول قرن بیستم و مؤلف کتاب «خیانت روشنفکران»،^۱ مسکوب معتقد به برخورد نقادانه با «آشفستگی نظریات اخلاقی کسانی است که خود را مریبان معنوی و

فکری جامعه» معرفی می‌کنند. وی، برخلاف بسیاری از روشنفکران سیاست زده نسل خود، برای ارزش‌های جهانشمول اولویتی خاص قائل است؛ سرنوشت آرمانی ایرانیان را در سازگاری با پیشرفت اخلاقی بشریت می‌بیند؛ روح ایرانی را در قالب خاص تاریخی-جغرافیایی‌اش می‌شناسد و آن را از قلمرو هستی شناختی‌ای که در آن ریخته شده است فراتر نمی‌برد و براساس سنجه‌های همیشه معتبر حقیقت و زیبایی می‌سنجد. در ارمغان مور می‌گوید:

ما ایرانیان خواه به منزله قوم و قبیله و ملت، دهقان و تازیک و عجم یا هر نام دیگر، از دیرباز هویتی و سازمان و سامانی از آن خود بوده ایم و با زشت و زیبای سرنوشتان به هر تقدیر تاکنون به سر برده ایم. ۲. او با پرسه زدن در باغ کهنسال تاریخ ایران به دنبال تکیه گاهی هستی‌شناختی است که دو کرانه زمان هستی یعنی تولد و مرگ را به هم پیوند زند. ولی در برابر تهدید دائمی زمان، دلمشغولی دیگر او سرزدن به باغ‌های فرهنگ دیگران است. در این باره می‌گوید:

آدمیزاد معمولاً نمی‌تواند به باغ دیگران سرک نکشد. دست خودش نیست؛ به علت ضرورت‌های زندگی، کنجکاوی، وجود فرهنگ که خود راهی به باغ چهار فصل دنیا است. ولی مساله این است که آیامی‌توانی نهال بومی خاک دیگری بشوی یا نه؟^{۳۹}

مسکوب گاه به قصد تعمیق دیدگاه پدیدار شناختی‌اش از منظر هستی‌شناختی فاصله می‌گیرد و مایل است بیرون از فضای اجتماعی ایران بیندیشد و بیافریند بی آنکه نیاکانش را به دست فراموشی بسپرد. گرچه هدف روشنفکرانه‌اش رها شدن از هر نوع سلطه است، شک نباید کرد که روشنگری ایرانی است. او در عین اعتقاد به سازگاری فرهنگ ایرانی و فرهنگ بشری در نهایت به روح ایرانی تعلق دارد زیرا تا نهانی‌ترین زوایای درونش سرشار است از میراث تاریخی ایران، از زبانی که به آن سخن می‌گوید و می‌نویسد و از جامعه‌ای که در آن زاده شده. در این باره می‌نویسد:

به قدری در هوای ایران به سر می‌برم که انگار نه انگار زندگی می‌کنم. پاهایم اینجاست ولی دلم آنجاست. زندگی و هوش و حواس من در جای دوری که از آن بریده شده‌ام، می‌گذرد، نه در جایی که در آن نیستم. . . . شاید مرگ هم دنباله زندگی است. آدم می‌خواهد همان جایی بمیرد که زندگی کرده. زمانش را در همان مکانی که آغاز کرده به پایان برساند. این بستگی به خاک چیز عجیبی است، برگشتی به همان خاک که از آن بیرون آمده ایم.^{۴۰}

و اکنون شاهرخ مسکوب در همان خاک، در سرزمین ایران آرمیده است و با قهرمانان شاهنامه همسفر و همراه است. با بازگشت به ایران به «باغ سرمدی» خویش بازگشت، به همان مکانی، به همان خاکی که همیشه از آن او بود، به همان نقطه‌ای که آمدن و رفتن او را به هم گره زده است. این نقطه عطف زندگی مسکوب را در جمله پایانی آخرین اثرش ارمغان مور می‌توان دید:

سخن خانه وجود شاعر است، خانه ای در امان از باد که مانند زمان می گذرد و باران ویرانی و فراموشی است و اینک پس از هزارسال نه خانه شعر ویران شده است و نه خانه خدا فراموش! خانه در برابر زمان و سرنوشت ایستاده است. ۵

آنچه از او به یادخواهد ماند زندگی اندیشه محور اوست که در دوران بی‌اندیشگی معاصر ایران بارزترین تبلور اعتراض و ایستادگی بود. در زمانه ارزش های یکسان، آمیختن راست و دروغ و زشت و زیبا، شاهرخ مسکوب شجاعت اندیشیدن و، برتر از آن، با همگان در میان گذاشتن را داشت .

*سرپرست گروه اندیشه معاصر در دفتر پژوهش های فرهنگی در تهران. از آثار اخیر رامین جهاننگلو به کتاب زیر می توان اشاره کرد:

Iran: Between Tradition and Modernity

پانوشته ها:

۱. ن. ک. به:

Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. by Richard Aldington, New York, William Morrow & Co., 1928.

۲. شاهرخ مسکوب، ارمنغان مور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۳۵ .

۳. شاهرخ مسکوب، گفت و گو در باغ، تهران، باغ آینه، ۱۳۷۰، ص ۷۴.

۴. بخارا، شماره ۴۱، فروردین، اردیبهشت ۱۳۸۴، ص ۳۲۹

شاهرخ مسکوب: فراتر از کلاسه‌های رایج روشنفکری

سیروس علی نژاد

شاهرخ مسکوب را تنها در پهنه نویسندگی ایران نمی‌توان دید. او روشنفکری بیدار دل و یگانه بود که بینش عمیقش، بین او و روزمرگی شکاف و جدایی می‌انداخت و همواره او را از هر چه باب روز، از جمله بازار سیاست دورتر می‌کرد. سبک و سیاقش در نوشتن و سنجشگری خردورزانه اش در هر چیز، سطح کارش را از کلاس‌های رایج روشنفکری ایران فراتر می‌برد و او را به سلسله کسانی می‌پیوست که در تاریخ ایران بویژه در عرصه روشنفکری ایران معاصر چند تنی بیشتر از آنان ظهور نکرده‌اند.

پس از سالهای پر تب و تاب جوانی که چندی او را به فعالیت حزبی واداشت، خود را از بند حزب و طبقه و گروه و دسته رهانید و فارغ از تعلقات فریبده باب روز، چپ و راست را به خودشان وا گذاشت تا دعوای سیاسی را تا سرحد نابودی هر دو طرف ادامه دهند. اندیشیدن را اختیار کرد که متاعی کمیاب بود.

در دو چیز ممارست می‌ورزید: زبان و تفکر، و این امتیاز او بر بیشتر روشنفکران همزمانش بود، و ادبیات مرکبی بود که او زبان و افکار خود را بر آن سوار می‌کرد تا هنر و حرفهای خود را با مخاطبانش در میان نهد. در تاریخ، هرچند به تاریخ معاصر توجه داشت، اما تا پیش از تاریخ رفته بود، جایی که از اساطیر سر در می‌آورد.

کارش چه در ترجمه و چه در تالیف به اساطیر می‌رسید و از اساطیر آغاز می‌شد. پرداختن به اساطیر از سر تغن و هوس نبود، وجوهی از زندگی انسان معاصر را در آن می‌یافت و به بیانش می‌پرداخت. حماسه عرصه‌ای بود که امکاناتش حد نداشت و در آن آرزوهای آدم را برآورده می‌دید.

آرزوهایی که در زندگی اجتماعی برآورده نمی‌شد. رویکردش به شاهنامه اما از نوع برخوردار اهل "فضل و ادب" نبود. چیزهای دیگری در آن می‌جست و می‌یافت. "مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار" و "سوگ سیاوش" گواه این جستجو و یافتن است.

فردوسی و شاهنامه از همان نخستین برخوردارها او را به خود جذب می‌کرد و در متن پریشان و پر آشوب تاریخ ایران، کار او را بس سترگ و بی‌همتای یافت. هزار سال از زندگی تلخ و بزرگوار فردوسی می‌گذرد. در تاریخ ناسپاس و سفله پرور ما، بیدادی که بر او رفته است، مانندی ندارد. و در

این جماعت قوادان و دلچکان که ماییم با هوس های ناچیز و آرزوهای تباه، کسی را پروای کار او نیست و جهان شگفت شاهنامه همچنان بر "ارباب فضل" در بسته و ناشناخته مانده است."

تحلیل او از اساطیر، از افسانه ها و داستانها از سطحی که تا آن روز در ایران بود و شاید از آنچه تا امروز هم هست، فراتر می رفت. از جهان مدرن سر در می آورد و نگاه خواننده را از عمق گذشته های دوردست باز می آورد و به جهان امروز می افکند. نخست "مقدمه ای بر رستم و اسفندیار" را نوشت که به قول او دیگر جنگ خوب و بد نبود. "درد کار رستم و اسفندیار در بزرگی و پاکی آنهاست و به خلاف آن اندیشه کهن ایرانی، در این افسانه از جنگ اهورا و اهریمن نشانی نیست، این جنگ نیکان است..."

سپس به "سوگ سیاوش" رسید که داستان شهادت بود از آن نوع که مسکوب در می یافت. آنگاه نوبت "در کوی دوست" بود که حافظ بود. عرفان و سیر و سلوک ایرانی. چیزی که نزد او از عالم حماسه جدا نبود، یا مانعاً الجمع نبود، شاید ادامه اش بود.

در این همه جز آنکه به علائق ادبی خود می پرداخت، به امر مهمتری نیز توجه داشت: تاریخ و زبان. "دو وجه امتیاز بارز ملت ما با ملت های دیگر"، چیزی که بعدها نگاه فلسفی او را بر می انگیخت و به "ملیت و زبان" می رسید. تا بود این سیر ادامه داشت.

در تفکر به راه تجدد می رفت. مفساد تمدن را می شناخت و با این همه می دانست این تمدنی است که دنیا را تسخیر کرده و یگانه راه مقابله با آن، پناه بردن به خود آن است نه پناهنده شدن به سنت. ناگزیر باید ابزار تمدن را شناخت، به آن نزدیک شد، آن را به دست گرفت و با آن کنار آمد.

هر مبارزه ای برای رسیدن به تجدد و تمدن معنی می یافت. در حالی که نفس مبارزه نزد او، چنانکه در سالهای چهل و پنجاه تصور می شد، ارزشی نداشت. مبارزه، زمانی ارزش داشت که با آگاهی تمام به راه آزادی برود. "آزادی وجدان یا فکر". امکان اشتباه را منتفی نمی دانست اما اشتباه را در صورتی پذیرفتنی می انگاشت که اشتباهکار از راه رفته باز گردد.

به جلال آل احمد و روش او می تاخت، چرا که معتقد بود راه آل احمد و روشنفکرها به اینجا کشیده است که با تجدد و مدرنیته، با فرهنگ جدیدی که خوب یا بد، بدون ارزشداوری، جهانی شده به مخالفت برخاسته اند و راه چاره را در پناه بردن به سنت یافته اند. "بله احتمالاً برای انجام فرایض مذهبی آل احمد به مذهب روی نیاورد. بلکه به عنوان یک وسیله سیاسی به مذهب روی آورد. ولی

نتیجه همه اینها چه شد؟ وقتی بخواهی مذهب را آلت دست کنی، خودت آلت دست شده‌ای. او با آن دم و دستگاه، از چند دست و پا چلفتی مثل من و تو خیلی بلدتر است."

درباره مبارزان دهه چهل و پنجاه که به جنگ های چریکی روی آوردند تندتر از این می رفت: "آنها روشنفکر نیستند، اکتیویست اند. یک نوع فعالین یا مجاهدان یا مبارزان یا فداییان سیاسی هستند. آدم هایی که خودشان را وقف یک ایده آل یا ایدئولوژی یا هر دو با هم کردند. صادق هم بودند ولی این صداقت باز در زمینه کار اجتماعی به خودی خود الزاما ارزشمند نیست."

به این نتیجه رسیده بود که روشنفکر ایرانی خود را بد تعریف کرده و به همین دلیل نتوانسته در این دوره نقش سازنده ای داشته باشد.

بعد از انقلاب گمان می برد که باید در بسیاری از ارزشهای مان تجدید نظر کنیم. صداقت نیز مانند مبارزه، تنها به علت نفس صداقت نزد او ارزشی نمی یافت "من مطلقا دیگر به صداقت به عنوان یک ارزش فی نفسه اعتقاد ندارم." مبارزه ای را که نسل انقلاب در سالهای چهل در پیش گرفت، فاقد شعور سیاسی - اجتماعی می دانست که به راه خطا رفت و از تجدد دور افتاد: "خیال می کنم که بسیاری از وقتها دست نزدن به کاری در سیاست، فعال نبودن، مبارزه نکردن، بهتر از مبارزه کردن نادانسته است. نفس مبارزه یا فداکاری، به خودی خود دارای ارزش نیست. چیزی که کم داشته ایم و کم داریم شعور اجتماعی - سیاسی است."

در زمینه کار اهل فکر به این نتیجه رسیده بود که همواره در کار شکست خود بوده اند بی آنکه بتوانند از این شکست ها آگاهی بسازند، در صورتی که پیروزی فقط زمانی به دست می آید که این شکست ها را به آگاهی بدل کنیم. "شکست سیاسی و اجتماعی، شکست قلم در برابر واقعیت، در هر چیزی که به آن دست زدیم. شکست عمومی اهل قلم، از کسروی و هدایت گرفته که مظاهر شکست ما هستند تا بزرگ علوی و احسان طبری، تا آل احمد و شریعتی و ساعدی تا دشتی و دکتر خانلری تا کی بگویم؟ موافق و مخالف همه شکست خورده ایم. ما قهرمان های شکستیم. در آرزو و ایده آل تا آنجا که به جستجوی حقیقت مربوط است موفقیم. اما به محض اینکه آنها را به محک واقعیت می زنیم شکست می خوریم."

مسکوب پیش از آنکه رو درباستی را با دیگران کنار بگذارد، با خود کنار گذاشته بود. از همان زمان که توده ای بود و به زندان افتاده بود، گزارش خروشچف به کنگره بیستم، و گردش تانکهای شوروی در مجارستان بر ارکان ایمان او لرزه افکنده بود.

او که همیشه اهل شک بود در یافته بود که دیگر توده ای نیست. با سرهنگ زیبایی - بازجویی - صحبت کرده بود و گفته بود و قبولانده بود که دیگر توده ای نیست. از رضاشاه که پدرش با همه متانت و جا سنگینی، در رفتن او مثل بچه ها رقصیده بود و از محمد رضاشاه که به هر حال او را به زندان افکنده بود، دل خوشی نداشت. اما اینها مانع داوری درست در باره یک دوران نمی شد.

در بحثی که با علی بنو عزیزی می کند - از معدود مصاحبه هایی که از او برجای مانده و کتاب "درباره فرهنگ و سیاست" را پدید آورده است - آشکارا می گفت فقط استبداد نبود که در آن دوره ها جریان داشت.

"به دنبال استبداد دوره رضاشاهی کوشش دیگری بود برای اینکه ما با قرون وسطای تاریخمان بیریم و با دنیا همراه بشویم. برای بیرون آمدن و بریدن از دوره ای ناچار باید با ارزشها و فرهنگ آن دوره مقابله کرد."

یک وجه ممتاز در کار شاهرخ مسکوب زبان اوست که در بهترین سطحی قرار داشت که در زمان او ممکن بود و در صلابت از نثر پیشینیان هیچ کم نداشت.

زبان بی مانندی که او داشت تا مدتها الگوی فارسی نویسان خواهد ماند. نثر دلاویزی که هرگاه لازم می آمد همچون صحنه های جنگ رستم و اسفندیار به طنطنه می افتاد و هر گاه به سیر و سلوک عرفانی می رسید از آرامشی بی حد برخوردار می شد. خودش می گفت که این او نیست که زبان آثارش را انتخاب می کند. این اثر است که زبان خود را "پیدا" می کند. "می گویم پیدا ... برای اینکه من زبان را انتخاب نکردم. اساساً مطلب یا فکر است که زبان خودش را پیدا می کند و به کار می گیرد. نویسنده تکلیف زبان را روشن نمی کند بلکه زبان است که تکلیف نویسنده را روشن می کند. هر فکری زبان خودش را دارد و یا وقتی که زبانی بیاید فکرش هم باهاش هست."

زبان

برخورد او با زبان، فلسفی بود. حیف که این نوشته مانند تمامی نوشته های از این دست که در مرگ کسی نوشته می شود، به تعجیل انتشار می یابد و "زبان و ملیت" در دسترس نیست. عقیده داشت همان کاری که گوته یا مایستر اکهارت در زبان آلمانی کرده اند، اکنون هفتاد هشتاد سالی است که در زبان فارسی شروع شده است. در حالی که پیش از آن، زبان فارسی، درست مانند جامعه ایرانی در چهار صد سال اخیر دچار انحطاط بوده است.

زبان او در آثارش از ابتدا در اوج بوده است. نثر "مقدمه ای بر رستم و اسفندیار" شاهد گویای اوج نثر او در همان آغاز راه است. "در سنت مزدیسنا نیز زرتشت اسفندیار را در آبی مقدس می شوید تا رویین تن شود و او به هنگام فرو رفتن در آب چشمهایش را می بندد. از نیرنگ روزگار در اینجا ترسی غریزی و خطاکار به یاری مرگ می شتابد. آب به چشمها نمی رسد و زخم پذیر می ماند. ترس از جایی فرامی رسد که درست در همان جا باید نابود شود. ترسیدن از آبی که شستشو در آن مایه رویین تنی است! در اینجا ترس برادر مرگ است و مرگ همزاد ناگزیر عالم وجود. حتی پیکان تیر که دست افزار اوست خود از مرگ نمی رهد. اگر هزار در را به روی مرگ ببندی درست از روزنی که نمی پنداری، به درون آمده است زیرا از هیچ جایی نمی آید تا خدایی راه را بر او بگیرد، در آدمی حضور دارد و از همانگاه که زندگی آغاز شد به همه جا رسیده است که نفس زیستن خود به سوی نیستی رفتن است."

و اینک خود او رفته است. "کیست که از ژرفنای خاموش مردگان در امان باشد؟"

همه نقل قول ها به استثنای آنچه مربوط به فردوسی است که از "مقدمه ای بر رستم و اسفندیار" نقل شده، در کتاب "درباره سیاست و فرهنگ" آمده است.

یادی از شاهرخ مسکوب

ناصر زراعتی

پنج سال پیش، پس از خواندن کتاب «روزها در راه» شاهرخ مسکوب، نامه‌ای برای او نوشتم و از طریق ناشر کتاب، همراه چند کار از خودم، برایش فرستادم. نشانی و شماره تلفن و ایمیل را هم نوشته بودم.

یکی دو ماهی گذشت و جوابی نرسید. با خودم فکر کردم یا نامه‌ام به دستش نرسیده، یا رسیده و او هم مانند بعضی از «بزرگان» پاسخ به یک «خواننده علاقه‌مند» را دور از شأن خود دانسته است! راستش، دلخور شدم و کمی هم خودم را سرزنش کردم که: «چرا خودت را کوچک کردی و ندیده و نشاخته چنان نامه‌ای نوشتی و فرستادی؟»

تا آن که یک روز، مثل هر روز، در کتاب‌فروشی بودم که تلفن زنگ زد. گوشی را برداشتم.

- من شاهرخ مسکوب... از پاریس زنگ می‌زنم...

حال و احوال کردیم و عذر خواست که چون انگشتان دستش درد می‌کند و نوشتن برایش دشوار است و نیز چون از کامپیوتر و اینترنت سردر نمی‌آورد، پاسخ نوشته و گرفتاری‌های رایج باعث شده که تلفن کردنش هم دیر بشود.

از پیش داورای ام خجل شدم و همین را هم گفتم. بیش‌تر نوشته‌ها و کتاب‌هایی را که برایش فرستاده بودم، خوانده بود و دوستانه و صمیمانه نظرش را گفت. مکالمه‌مان نیم‌ساعتی طول کشید. در پایان گفت چرا این نامه را که در واقع نوعی نقد و بررسی کتاب «روزها در راه» است جایی منتشر نکرده‌ام؟ گفتم که اصلاً به فکر نرسیده بود و در ضمن تصور می‌کردم این مطلبی است خصوصی از خواننده‌ی یک کتاب به نویسنده آن و شاید ارزش چاپ و نشر نداشته باشد.

وقتی گفت که به نظرش این‌طور نیست و به‌رحال نظراتی است درباره‌ی این کتاب و می‌تواند آن را به خواننده معرفی کند، تازه یادم افتاد که تنها نسخه‌ی نامه همان بوده که برایش فرستاده‌ام. خواهش کردم اگر امکانش هست، کپی نامه را برایم بفرستد.

چند روز بعد، فتوکپی نامه‌ام همراه با یادداشت کوتاهی از شاه‌رخ مسکوب رسید .

تا تابستان سال بعد (۲۰۰۴) که سفری رفتم پاریس و برای نخستین و آخرین بار شاه‌رخ مسکوب را ملاقات کردم، چندبار دیگر هم باهم تلفنی گفت‌وگو کردیم؛ یا من تلفن می‌زدم، یا او در پاسخ نامه و کتاب‌هایی که برایش می‌فرستادم، زنگ می‌زد.

با آن که همدیگر را ندیده بودیم و او نزدیک به سه دهه از من بزرگ‌تر بود، گفت‌وگوها مان همیشه دوستانه و صمیمانه بود. دلیلش اصلی‌اش البته صمیمیت و صداقت او بود.

آن سال تابستان، یک هفته ده روزی پاریس بودم. هر روز می‌خواستم تلفن کنم تا قرار دیداری بگذاریم. قصد داشتم پیشنهاد کنم اگر موافق است، مستندی درباره‌اش بسازم .

کارهای ریز و درشت و دیدار با دوستان قدیمی باعث شد تا دو روز مانده به وقت برگشتنم از پاریس، نرسم تلفن بزنم. وقتی آخر شب، تلفن کردم و گفتم که فقط فردا در پاریس هستم، گفت که فردا شب قرار دیداری دارد که نمی‌تواند آن را تغییر دهد. سرانجام قرار شد یک ساعتی - از پنج تا شش عصر - همدیگر را ببینیم. بیرون یکی از ایستگاه‌های مترو وسط شهر قرار گذاشتیم .

هوا آفتابی بود و گرم. چند دقیقه‌ای زودتر رسیدم. کنار کیوسک روزنامه‌فروشی منتظر ایستاده بودم و چشم می‌گرداندم به اطراف و عابران و باخودم فکر می‌کردم نکند همدیگر را شناسیم؟ او که مرا ندیده بود و من هم که فقط عکسش را دیده بودم ...

در همین فکرها بودم که چشمم افتاد به مردی بلندبالا، با شانه‌های خمیده و پیراهن ساده آستین کوتاه بر تن که از پله‌های خروجی ایستگاه مترو داشت می‌آمد بالا. با آن که با عکس‌هایی که از او دیده بودم تفاوت داشت، اما «شاه‌رخ مسکوب» را فوری شناختم. تا به پیاده‌رو برسد، رفتم جلو و سلام و علیک و معرفی و... در نزدیک‌ترین کافه، نشستیم پشت یکی از میزهای دایره‌شکل کوچک توی پیاده‌رو و هر دو قهوه سفارش دادیم و بلافاصله صحبت‌مان گُل انداخت .

گفتم که فکر کرده بودم اقلأ یک روز از صبح تا شب باهم باشیم و سری بزنیم به پرلاشز و هدایت و ساعدی و دیگران که در آن‌جا خوابیده‌اند و بعد برویم باغ لوکزامبورگ به دیدن «درخت شاه‌رخ مسکوب» و...

افسوس خوردیم و وقتی او با لبخندی فروتن و مهربان گفت که با پیشنهادم درمورد ساختن یک کار مستند درباره‌ی خودش مخالفتی ندارد، هر دو اظهار امیدواری کردیم که در دیدار بعد، در سفر بعدی من به پاریس، همه آن کارها را انجام بدهیم... و هیچ‌یک نمی‌دانستیم که دیگر دیداری در کار نخواهد بود. او آخر همان سال یا اوایل سال بعد بود که رفت...

خیابان و پیاده‌روها و کافه‌ها شلوغ بود و مردم، پیر و جوان، زن و مرد، در رفت و آمد و نشست و برخاست. و زیبایی و طراوت و جوانی هم بود که زیر تابش خورشید تابستان، بر پوست‌های خوش‌رنگ می‌درخشید.

وقتی نگاه‌های گاه و بیگاه او را از پشت شیشه‌های عینک به دور و نزدیک دیدم، به شوخی گفتم: «چه طور است آقای مسکوب که هرچه سن آدم بالاتر می‌رود، بیش‌تر خوش دارد زیبارویان را نگاه کند؟»

خندید و گفت: «عرض شود خدمت شما که آدمیزاد وقتی بچه است، تمام نیرو و توانش توی پاهاش است. بچه‌ها را دیده‌اید که دائم در حال ورجه وورجه و دویدن‌اند؟... وقتی نوجوان می‌شود، این نیرو می‌آید بالاتر... نوجوانی است و بلوغ و... کمی که بزرگ‌تر می‌شود، این انرژی به شکم می‌رسد؛ آدم دوست دارد غذا بخورد. بعد که سن بالاتر می‌رود، به قلب می‌رسد؛ دل می‌تپد و احساسات غلیان می‌کند. پیر که می‌شود، این نیرو در چانه و زبان متمرکز می‌شود؛ دوست دارد حرف بزند... شما که هنوز جوانید، اما در سن و سال ما، تمام آن انرژی و نیرو می‌آید بالا و توی چشم‌ها جا می‌گیرد... این است که کار دیگری جز نگاه کردن از آدم ساخته نیست...»

وقتی پرسیدم این روزها چه می‌کند، گفت که مشغول تمام کردن کاری‌ست بازهم درباره‌ی «شاهنامه» که امیدوار است عمرش کفاف بدهد آن را تمام کند؛ نوعی ادای دین به فردوسی... همین کتاب سنگین و باارزشی را می‌گفت که خوشبختانه تمامش کرد، ولی متأسفانه نماند تا چاپ شده‌اش را ببیند: «ارمغان مور» (جستاری در شاهنامه)

آن یک ساعت به سرعت گذشت. اجازه نداد من حساب کنم. گفت: «شما مهمانید...»

پیش از خداحافظی، گفت: «پس چرا آن نامه را جایی منتشر نکردید؟» و من برای چندمین بار، عذر خواستم و قول دادم که در اولین فرصت، این کار را بکنم.

از هم جدا شدیم. پیش از آن که وارد ایستگاه مترو بشوم، یک بار دیگر برگشتم نگاهش کنم: در میانِ عابران، متین و آهسته، با همان شانه‌های خمیده، داشت دور می‌شد...

*

حالا، پنج سال پس از نوشته شدن این نامه و سه سال بعد از رفتنِ شاهرخ مسکوب، این نوشته را منتشر می‌کنم، با یادِ خیری از او که بزرگ بود و توانا و در عین حال فروتن و خوب... و اگرچه از هشتادسالگی گذشته بود، اما حیف شد که رفت؛ می‌توانست هنوز هم باشد و باز هم بنویسد... و افسوس که دیر او را یافتم و زود از دست دادمش.

۱۲ مه ۲۰۰۸

گوتنبرگ سوئد

ن.ز

*

دوشنبه ۱۲ ماهِ مه ۲۰۰۳ [۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۲]

گوتنبرگ سوئد

آقای شاهرخ مسکوب عزیز، سلام!

چند روز پیش، مطالعه‌ی کتابِ «روزها در راه» شما را تمام کردم. از وقتی دو هفته پیش این کتاب به دستم رسید و شروع کردم به خواندن، یک لحظه هم نتوانستم از شما و نوشته‌های زیبا، صادقانه، صمیمانه و منصفانه‌تان جدا شوم. هرگاه فرصتی می‌یافتم - در خانه، در اتوبوس یا قطار، در کتاب‌فروشی - می‌خواندم و صفحه به صفحه می‌رفتم جلو و دلم نمی‌خواست تمام شود؛ اما بالاخره تمام شد.

فکر کردم نامه‌ای برای تان بنویسم و «دست مریزاد»ی بگویم. نشانی و شماره تلفنِ شما را از آقای تقی امینی - ناشر کتاب - گرفتم. حالا هم این نامه را می‌نویسم تا همراه یکی دو کتاب و چند نوشته از خودم برای تان بفرستم، به این امید که فرصت کنید نوشته‌های مرا بخوانید و با این آرزو که وقتی خواندید،

آن‌ها را بیسندید؛ که اگر شاهرخ مسکوب با آن سلیقه والا و دید و نگاه دقیق کاری را بیسندد، آن کار حتماً ارزش دارد و صاحب کار (که در این مورد، منم) باید از شادی، کلاهش را بیندازد هوا!

گمان نمی‌کنم شما مرا بشناسید. شاید چیزهایی از من خوانده باشید و احتمالاً اسمم را شنیده‌اید. من متأسفانه سعادت دیدار و آشنایی و دوستی شما را نداشته‌ام؛ اما خیلی وقت است که «شاهرخ مسکوب» را می‌شناسم: حدود چهار سال پیش، با شما و نام و قلم‌تان آشنا شدم.

ول‌بار، از طریق خواندن «خوشه‌های خشم» جان اشتین‌بک که با عبدالرحیم احمدی ترجمه کرده بودید؛ رُمان قشنگی که چندبار آن را خوانده‌ام و فیلم زیبایی را هم که جان فورد از روی آن ساخته، بارها تماشا کرده‌ام. پس از آن - اگر اشتباه نکنم - ترجمه‌ی شما را از تراژدی‌های سوفوکل (ادیپوس شهریار، ادیپوس در کلنوس و آنتیگونه (خواندم؛ وقتی دانشجوی دانشکده‌ی هنرهای دراماتیک تهران بودم؛ سال‌های آخر دهه‌ی چهل [شمسی]، برای کلاس تجزیه و تحلیل نمایشنامه، و درباره‌شان هم نوشتم... همان‌جا و همان‌زمان‌ها بود که این اقبال را یافتم سر کلاس - یادش به‌خیر - دکتر محمدجعفر محبوب بنشینم (همان بزرگواری که دوست قدیمی شما بود و حتماً «امیر» صدایش می‌زدید!) و ارادت من به او بیش‌تر و بیش‌تر شد تا پاییز سال گمانم ۱۹۹۵ که سفری رفتم امریکا؛ در شهر برکلی ملاقاتش کردم.

ماه‌های آخر زندگی‌اش را می‌گذرانند و در بستر آن بیماری لاعلاج بود. یکی از کتاب‌هایم را برایش بُردم و خربزه‌ای شیرین - مثل خربزه‌های مشهد - باهم خوردیم. (دکتر محبوب پوست خربزه را آب‌تراش کرد و همان‌طور هُرت کشید. و من یاد پدر بزرگ مادری‌ام افتادم: میرزا عباسعلی که نود و چند سال در روستای جوشقان قالی از توابع کاشان، با عزت و شرافت کار کرد و زیست و مرا که اولین نوه‌اش بودم خیلی دوست می‌داشت. او هم خربزه خوردن را همیشه همین‌طور به پایان می‌رساند...)

و من پیشنهاد کردم اگر استاد موافق است، یک روز با دوربین ویدیو بیایم و گپی بزنیم؛ در ادامه‌ی سه کار مستندی که تا آن زمان ساخته بودم در مورد سیمین بهبهانی، سرهنگ جلیل بزرگمهر و کیل مدافع دکتر مصدق و نصرت کریمی. (راستی، این کارها را ندیده‌اید؟)... گفت که حال درستی ندارد. (تازه از یک دوره‌ی - به‌قول خودش - «برق‌اندازی» خلاص شده بود). یک پنج دقیقه‌ای شاید بتواند.

چند روز بعد رفتیم. تا از تخت بلندش کنند که با عصای چهارپایه به اتاق نشیمن بیاید، ده دقیقه طول کشید. و تا نشست و نفسش جا آمد، پانزده دقیقه‌ای گذشت، اما وقتی دوربین را راه انداختیم و من

پرسیدم و او شروع کرد، با همان بیان گرم و زبان شیرین، یک نفس، یک ساعت حرف زد که چون نوار به آخر رسید، من پیشنهاد استراحتی دادم و چای نوشیدیم و باز ادامه داد ...

تصویر متأسفانه خوب درنیامد، اما متن این گفت‌وگو را که آخرین مصاحبه با اوست، همان زمان پیاده و ویرایش کردم و برایش فرستادم تا از نظر بگذراند. آن را برایم فرستاد و چند ماه بعد «رفت»... و یک سال بعد، این مصاحبه همراه با مقدمه‌ای کوتاه، اول در ماهنامه‌ی «روزگار نو» چاپ پاریس و بعد در فصل‌نامه‌ی «بررسی کتاب» چاپ لُس آنجلس درآمد و بعدها در مقدمه‌ی مجموعه مقالاتی از او در ایران و نیز در آغاز چاپ تازه‌ای از دیوان ایرج میرزا به تصحیح استاد در امریکا... که البته حکایت‌شان مفصل است؛ فعلاً بماند... همه گفتند که مصاحبه‌ی خوبی شده. آن را ندیده‌اید؟...

چی داشتم می‌گفتم؟ حرف تو حرف می‌آید... بله، در مورد آشنایی با شما می‌گفتم... پس از آن، «مقدمه بر رستم و اسفندیار»، «سوگ سیاوش» و آن گفت‌وگوی مفصل با شما را در نشریه‌ی... (چی بود اسم آن نشریه‌ی خوبی که چند شماره‌ای درآمد و یک شماره‌اش هم ویژه شما بود؟) خواندم و گمانم اولین بار بود عکس شما را هم دیدم.

من تقریباً همه‌ی کتاب‌ها و مقاله‌ها و نوشته‌های شما را خوانده‌ام. بدون اغراق و تعارف بگویم که همیشه هم لذت برده‌ام و چیز یاد گرفته‌ام. راستش، یکی دو بار هم به شما حسودی‌ام شده. (البته قصد جسارت ندارم. شاید بگویید: «این بابا دیگر کیست؟ ندیده و نشاخته، خودش را دارد با ما مقایسه می‌کند!»)

قصدم مقایسه نیست. من کجا و شما کجا... این قلم شکسته بسته من که باید زور بزنم تا شاید بتوانم چهارتا جمله‌ی کج و کوله باهاش بنویسم کجا و آن قلم روان و قدرتمند شما کجا؟! یک بار، هنگام خواندن «گفت‌وگو در باغ» بود که واقعاً آرزو کردم می‌توانستم مثل آن را بنویسم. (یک تلاش‌هایی کرده‌ام البته... قبل از خواندن این کتاب شما بود که «با دُر» در صدف» را نوشتم.)

یک بار هم وقتی نوشته‌ی تکان‌دهنده و اندوه‌انگیز شما را درباره‌ی دوست از دست‌رفته‌تان، دکتر جهانگل خواندم و نقل‌قول‌هایی از «کتاب ایوب» را جابه‌جا در آن دیدم، یادم افتاد من هم مطلبی نوشته‌ام در باره‌ی دوستی که او هم بسیار رنج کشید تا رفت و در آغاز آن نوشته، تکه‌ای کوتاه از «کتاب ایوب» آورده‌ام. (نسخه‌ای از این مقاله را برای‌تان می‌فرستم.) و با خودم گفتم: «میان ماه من تا ماه گردون...» و یک بار هم وقتی مطلب‌تان را در باره‌ی سهراب سپهری خواندم و یاد مقاله‌ای افتادم

که من هم در مورد این شاعر خوب نوشته بودم و در واقع خاطراتم از او است، بی آن که در عمرم دیده باشمش...

چندی پیش شنیدم که آمده‌اید استکهلم. خیلی به این جا و آن جا زنگ زدیم تا شاید پیداتان کنم که اگر موافق بودید، خواهش کنم سری هم به این شهر ما، گوتنبرگ (۵۰۰ کیلومتری جنوب استکهلم) بزنید. متأسفانه موفق نشدم.

و حالا، بعد از خواندن یادداشت‌های روزانه‌ی شما، خیلی بیش‌تر و بهتر شما را می‌شناسم؛ نه فقط شما که خیلی از کسانی که در باره‌شان نوشته‌اید را هم می‌شناسم...

وقتی شروع کردم به خواندن این کتاب مفصل دوجلدی، می‌خواستم مثل همیشه، زیر بعضی سطرها خط بکشم و مثل بیش‌تر وقت‌ها که کتاب خوبی را می‌خوانم، در حاشیه‌ی صفحه‌ها، چیزهایی بنویسم برای این که بازهم بتوانم آن تکه‌ها را بخوانم یا اگر خواستم چیزی در باره‌اش بنویسم مجبور نشوم زیاد بگردم. اما این کار را نکردم، چون با خودم گفتم این از آن کتاب‌هاست که باز هم خواهم خواندش...

با خود فکر می‌کردم: کاش شاهرخ مسکوب از همان زمان که خواندن و نوشتن آموخت، شروع می‌کرد به نوشتن یادداشت‌های روزانه و کاش بازهم این کار را ادامه بدهد...

می‌دانید اگر در همان سال‌های نوجوانی و جوانی، آن سال‌های دهه‌ی بیست و سی [شمسی]، آن روزگار آرمان داشتن و مبارزه و رفاقت با مرتضی کیوان و دیگران، یادداشت نوشته بودید، چه قدر خواندی می‌بود؟

در این مورد هم حسودی‌ام شد و علاوه‌بر حسادت، دچار حسرت و غبطه هم شدم. آخر من هم در طول این سی و پنج شش سالی که می‌نویسم، بارها و بارها، چه در جوانی، چه در زندان، بعدها در سال‌های دهه‌ی پنجاه، در جریان انقلاب و پس از آن، و نیز در این ده دوازده سالی که بیش‌تر ناچار بوده‌ام در این سرزمین سوئد باشم و گاه‌به‌گاه رفته‌ام ایران، یادداشت‌هایی نوشته‌ام و شاید ده‌ها بار تصمیم گرفته‌ام دفتر و دفترهایی مهیا کنم و این یادداشت‌ها را مرتب ادامه دهم، اما هر بار به‌دلیلی نشده است که بشود. مهم‌ترین دلیل البته تنبلی و بی‌نظمی ذاتی خودم بوده.

در نتیجه، صدها صفحه نوشته‌ام که نمی‌دانم الان کجاست و چه شده و این‌هایی را هم که دارم، چنان لای کاغذها و کتاب‌ها پراکنده و پنهان است که گمان نکنم روزی بتوانم جمع و جورشان کنم. البته

گاهی بعضی از این یادداشت‌ها دستمایه‌ی نوشتن مطالبی - داستان کوتاه، مقاله، یادنامه و... - شده که همین هم غنیمت است .

من همراه شما، ده دوازده روز، بیست و چند سال را زندگی کردم. خیلی جاها رفتم: تهران، اصفهان، کوه، شمال ایران، پاریس، لندن، نیویورک، تگزاس، کالیفرنیا، جنوب فرانسه و... بارها در کوچه‌ها و خیابان‌ها، همراه‌تان قدم زدم، از راه‌پیمایی‌های روزهای انقلاب (که هرگاه یادش می‌افتم، نمی‌دانم چرا بغض گلویم را می‌گیرد) تا پارک‌های پاریس، تا باغ لوکزامبورگ (که تصمیم دارم اولین باری که توانستم بیایم پاریس، حتماً بروم آن‌جا و درخت شما را تماشا کنم).

راستی، «درخت» شما همان‌جاست؟ باید نشانی دقیق بگیرم یا مزاحم شوم و خواهش کنم مرا به دیدارش ببرید! با شما، زمستان‌های سرد و تاریک پاریس را گذراندم، به بهار و شکوفه و سبز شدن درخت‌ها رسیدم، تابستان‌ها را گذراندم و در رنگ‌های پاییز خیره شدم... با شما، به طبیعت نزدیک‌تر شدم. دریا را هم بهتر شناختم... و کوه و باغ و جنگل را...

حسی را که بارها اشاره‌وار از آن یاد کرده‌اید، به‌خصوص در این سال‌های غربت، با تمام وجود، تجربه کرده‌ام: این که گاهی دل‌تان خواسته صبح از خواب بیدار نشوید! من هم که مثل همه، از جمله شما، ناچار با مصایب زندگی، دست به گریبانم و با آن‌ها سر و کله می‌زنم، به‌خصوص وقتی آدمیزاد «بچه» دارد و تا زنده است نگران آن‌هاست، بارها، شب‌ها با خود همین جمله را گفته‌ام...

خیلی حرف دارم، اما متأسفانه همه‌چیز یادم نمی‌آید الان... گفتم که یادداشت هم نکرده‌ام تا رجوع کنم به کتاب... این است که پراکنده، هرچه یادم بیاید، می‌نویسم...



گزیده ها:

برخی از نامه های شاهرخ به دوستان و نامه های دیگران به او در قسمت نخست این بخش آمده است. این نامه ها، گرچه گاه حاوی شرح عواطف شخصی و ابراز علاقه نویسندگان به مسکوب است بیشتر درباره موضوع ها، و مسائلی است که در زمینه های ادبی، فرهنگی و سیاسی چه در نوشته های او و چه در گفت و گوهایش با دیگران به میان می آمده. با این همه، شاید اهمیت این نامه ها بیشتر در این باشد که شخصیت و منش اجتماعی مسکوب را باز می تابند و به خصائلی اشاره می کنند که معرف انسانیت، آزادگی و بی پروائی او در بیان باورها و اندیشه هایش بود. شرح پرسش و پاسخی که در پایان آخرین سخنرانی مسکوب روی داده نیز حاوی نمونه هایی از طنز و رک گوئی و در عین حال فروتنی اوست. دو نمونه از شعرهایی که در جوانی و دوران اشتیاقش به عرصه سیاست سروده بود نیز بیش از هر چیز شرح مهرش به خاک و دیار و دل بستگی اش به آزادی و رهائی مردم آن است.

در بخش دوم گزیده ها، نخست پاره ای از یادداشت های منتشر نشده روزانه او آمده است همراه با «ملاحظات در باره شاهنامه» که به شکلی فشرده و شاید کم نظیر هویت و ماهیت شاهکار حکیم توس را بر می رسد و به شرح اهمیت و نقش آن در پاسداری از زبان و فرهنگ ایران می پردازد. دو گزیده نهائی نیز بیشتر معرف ارزشها و باورهای است که جهان بینی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مسکوب را رقم می زنند. «ملاحظات در باره خاطرات مبارزان حزب توده ایران» حاوی داوری ها و تفسیرهای او از بینش سیاسی و اجتماعی حاکم بر این حزب و اعضای آن است. این گونه داوری شاید در میان داوری ها و تفسیرهایی که دیگران در این باره نوشته اند نظیر نداشته باشد. «درباره تاریخ، سیاست، مدرنیته، فرهنگ و وطن» عنوان گزیده هائی است از سیاست و فرهنگ: علی بنو عزیزی در گفت و گو با شاهرخ مسکوب. در این مصاحبه نیز شاهرخ به صراحت و دقتی که خاص اوست در باره رویدادها و پدیده هائی سخن می گوید که نزدیک به یک سده بر ذهنیت ایرانیان اهل سیاست و فرهنگ حاکم بوده است. انقلاب مشروطیت و پی آمدها، شکست ها و دستاوردهای آن؛ نقش رضاشاه در پیشگیری از تجزیه ایران و فراهم آوردن پاره ای عوامل و زمینه های بنیادی برای استقرار نهادهای یک حکومت ملی و مدرن، روشنفکران ایران و جنبش های سیاسی پیش از انقلاب، اهمیت اخلاق سیاسی، برخورد اسلام با فرهنگ غرب و مدرنیته از جمله این رویدادها و پدیده هاست.

نامه ها

یادداشت ها

نوشته ها

شعرها

آخرین پرسش و پاسخ

نامه ها

[۱]

در اسفندماه سال ۱۳۵۵، دوسال پیش از انقلاب اسلامی، رضا قطبی مدیر عامل سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران در نامه ای از شاهرخ مسکوب دعوت کرد در مجالس بحثی شرکت کند که در آن سازمان، برای بحث و گفت و گو در باره چالش هائی که زبان فارسی معاصر با آن روبروست، برگزار خواهد شد. متن این دعوت نامه و پاسخ مسکوب، که در مجموعه ای از نامه ها و یادداشت های منتشر نشده او برجای مانده، نه تنها به شمّه ای از انواع و ابعاد این چالش ها اشاره می کند، بلکه در عین حال معرفّ مشابهت بینش فرهنگی و ارزش های اخلاقی و صراحت لهجه دو دوستی است که در عرصه اجتماعی و سیاسی ایران آن دوران جایگاه هائی یکسره متفاوت داشتند.

نویسنده و پژوهنده ارجمند، ۲۵۳۵/۱۲/۸

جناب آقای شاهرخ مسکوب

دوست عزیزم،

شما در گفتن و نوشتن با زبان فارسی سروکار دارید. اما این سر و کار داشتن، از نوع اشتغال همگان به گفتن و نوشتن نیست که تنها برای برآوردن نیازهای روزانه به کار آید:

زبان فارسی هم سرمایه و هم دستمایه شماست. پس، علاقه شما به این زبان، دو دلیل دارد: یکی، حسی عام که در همه ایرانیان هست و آن، دل بستگی به فرهنگ ملی است و دیگری، حسی خاص که شاید به سبب گوناگونی مشغله ها در همگان نباشد و به اقتضای کارتان در شما هست و آن، وابستگی به کلک و بیان است.

همین دو دلیل، ما را رخصت می بخشد تا نکات دوگانه زیرین را به شما یادآوری کنیم:

۱- زبان فارسی در روزگار ما، همانند همه عوامل و عناصر اجتماعی، دستخوش دگرگونی است و این دگرگونی، جنبه های مختلف دارد؛ از طرز استعمال قواعد صرف و نحو گرفته تا شیوه مصرف واژه ها، و از نحوه تلفظ لغات کهن گرفته تا ساختن کلمات تازه، همگی در شعاع تاثیر این دگرگونی گنجیده و زبان امروزمین ما را همچون منشوری چند ضلعی در تابش خورشید، جلوه های گوناگون بخشیده است.

فی المثل، انکار نمی توان کرد که همراه علوم و فنون جدید، اصطلاحاتی از زبان های بیگانه در زبان فارسی راه می گشایند که ما جز یافتن معادل برای آنها چاره ای نداریم. اما در این کار، که رعایت احتیاط و اعتدال، شرط آنست، افراطیان پا به میان می گذارند و صاحبان ذوق سلیم را به مقاومت برمی انگیزند، یا تفریطیان به میدان می آیند و ضرورت محض را با ضرر مطلق یکسان می کنند. نتیجه این دوگانگی جز آشفتگی نیست و زبان فارسی، از فشار این آشفتگی به جان می آید.

۲- اگر به روزگار پیشینیان ما، اینگونه افراط ها و تفریط ها، در حوزه تکلم خواص محدود می ماند و به قلمرو سخن گفتن عوام ره نمی گشود، اکنون چنین نیست زیرا که وسائل بزرگ نقل و نشر- مانند مطبوعات پرخواننده و رادیو تلویزیون و سینما- همه اینها را در نواحی دور و نزدیک می پراکنند و بر زبان انبوه مردم روان می کنند و دیری نمی گذرد که راه این سیل خروشان را نه به بیل می توان بست و نه با پیل از آن می توان گذشت.

اکنون که این دو نکته را یادآوری کردیم، توانیم پرسید که آیا کناره گیری و یا بیطرفی شما در این امر، موجه خواهد بود؟ شما، اگر به یک یا هزار دلیل، سر شرکت جستن در هیچ بحثی و میل ظاهر شدن در هیچ مجلسی را ندارید، آیا وظیفه ای نسبت به زبان فارسی و علاقه ای نسبت به کار شخصی نیز در خود احساس نمی کنید؟

اگر پاسخ شما به پرسش اخیر مثبت باشد، بی گمان دعوت ما را برای شرکت در جلسات گفت و شنودی که به زودی تشکیل می شود، خواهید پذیرفت.

تشکیل این جلسات را بنیاد شهبانو فرح- به سبب دل بستگی به زبان فارسی و نیز، به دلیل آگاه بودن از مشکلاتی که سازمان رادیو تلویزیون در این قلمرو دارد- به مدیرعامل این سازمان پیشنهاد کرده و بر اثر پذیرش آن، معاون فرهنگی سازمان رادیو تلویزیون اختیار یافته است تا گروهی از صاحب نظران حرفه های گوناگون، مانند اعضای فرهنگستان، استادان دانشگاه، معلمان و مسئولان آموزش و پرورش، شاعران، نویسندگان، مترجمان، گویندگان رادیو تلویزیون، سازندگان فیلم، نمایشنامه نویسان و روزنامه نگاران را به قصد گفتگو درباره مسائل زبان فارسی دعوت کند.

محل و تاریخ تشکیل این جلسات، قبلاً به اطلاع شما خواهد رسید اما پیش از حضور در آنها، اجازه می خواهیم که تا مطالب مورد بحث را به صورت فهرست و با شرحی مختصر، همراه این نامه برای شما بفرستیم و تقاضا کنیم که نظر خود را در باره کلیات یا جزئیات این مطالب، تا پایان روز دوشنبه ۲۳ اسفندماه ۲۵۳۵ مرقوم فرمائید و به فرستاده ای که این نامه را به شما رسانده و برای دریافت پاسخ نیز رجوع خواهد کرد، بسپارید.

آشکار است که نظر صائب شما در تغییر و یا تنظیم نهائی دستور جلسات مؤثر خواهد بود.

ارادتمند، رضا قطبی

و پاسخ شاهرخ مسکوب:

دوست عزیزم،

دعوتنامه شما را برای شرکت در جلسات گفت و شنود درباره زبان فارسی با خشنودی دریافت کردم. از آنجا که در این نامه به چند نکته مهم اشاره کرده اید مایلم به پاره ای از آنها - آن چنانکه شایسته دوستان است، یعنی با صداقت و صراحت- پاسخ گویم و پیش از شرکت در هر گفت و شنودی با شما گفتگوئی کنم.

در نامه پس از اشاره به سر و کاری که من با زبان فارسی دارم و نیز آشفته‌گی زبان امروز و انتشار آن در میان انبوه مردم چنین آمده است:

«اکنون که این دو نکته را یادآوری کردیم، توانیم پرسید که آیا کناره گیری یا بیطرفی شما در این امر، موجه خواهد بود؟ شما اگر به یک یا هزار دلیل، سر شرکت جستن در هیچ بحثی و میل ظاهر شدن در هیچ مجلسی را ندارید، آیا وظیفه ای نسبت به زبان فارسی و علاقه ای نسبت به کار شخصی نیز در خود احساس نمی کنید؟»

من به سبب عشقی که همیشه به زبان مادریم داشته ام هرگز به سرنوشت آن بی اعتنا نبوده ام و در برابر آن وضعی بی طرف نداشته ام. شما بهتر می دانید که نشانه توجه به سرنوشت زبانی تنها شرکت در جلسات بحث و گفتگو در باره آن نیست. نوشتن هم پرداختن به زبان و به روشی مستقیم تر شریک شدن در سرنوشت آنست. و من پیوسته راه دوم را بیشتر پسندیده ام. از سوی دیگر نوشته‌های من بهر حال سبکی - خوب یا بد- از آن خود داشته اند، یعنی هر بار به مناسبت فکر و محتوای نوشته در برابر زبان وضع و جهت گرفته ام و جانبدار بوده ام نه بیطرف.

و اما وظیفه ای که در خود نسبت به زبان فارسی احساس می کنم صدیق بودن است: فکر سرراست تر و روشن تر بیان شود و زبان جولانگاه دروغ نشود. در ادبیات بزرگی که متأسفانه از دروغ، تملق و مبالغه گرانباز است و عنصری و انوری هایش... را در کمتر جایی می توان یافت، به گمان من برکناری از این بازار آشفته دزدان وظیفه هر روشنفکر شرافمندی بوده و هست. از این گذشته به عنوان اهل قلمی -متأسفانه متوسط- کامل تر کردن زبان کار من نیز هست. در این میانه آرزو می کنم نسبت به لغت هائی که اصل بیگانه دارند و در طی قرن‌ها در این زبان حق اهلیت یافته اند گرفتار پیشداوری نباشم و آنچه را که بزرگانگی چون مولوی و حافظ و... پذیرفته اند من از تعصب نرانم.

از علاقه ام به کار شخصی جز این چیزی نمی گویم که امیدوارم در آینده ای نسبتاً نزدیک تا اندازه ای از «تلاش معاش» نجات بیابم تا یکسره به همین کار شخصی پردازم.

پس از مقدمات بالا می پردازم به اصل مطلب دعوتنامه. اگر بنا به گفته شما «سر شرکت جستن در هیچ بحثی و میل ظاهر شدن در هیچ مجلسی» را ندارم برای آنست که شرکت در بحث و ظاهر شدن در مجلس کاری اجتماعی است و در طی سی سال اخیر به تجربه و مشاهده دریافته ام که فعالیت اجتماعی کسانی چون من هیچ اثری در سرنوشت اجتماعی آنان ندارد. خواست و اراده اجتماعی ما به چیزی گرفته نمی شود، هر چه بگوئیم و بکنیم آب در هاون سودن و خشت بردریا زدن است. سرنوشت همانندان من ناچار برکنار ماندن از سرنوشت اجتماعی خود است.

شاید بگوئید پس با این وصف چگونه و چرا می نویسم؟ این نکته ای باریک و دیگر است. برای من نوشتن فعالیتی اجتماعی نیست. امری شخصی است که انجامش تا حدی به خواست و اراده خودم بستگی دارد، اما البته از جمله معنائی اجتماعی نیز دارد.

اینک باز می گردم به زبان فارسی. به گمان من با وجود تماس فزاینده با مغرب زمین، این زبان از گذشته نزدیک خود (قرن های ۱۰ تا ۱۳) سالم تر و زنده تر است و بخوبی می تواند در برابر هجوم فرهنگ غرب، همچنان از استوارترین شالوده های هویت ما ایرانیان باشد. البته با شما هم عقیده ام که باید برای بسیاری از اصطلاحاتی که از زبان های بیگانه به فارسی راه می گشایند چاره ای اندیشید. من خود با همه احتیاط و محافظه کاری برای چند واژه فرنگی برابرهائی برگزیده و به کار برده ام که امروز در شمار واژگان زبان فارسی درآمده اند. نارسائی زبان فارسی در زمینه هائی معین اشکالی چاره پذیر است که البته باید به آن پرداخت ولی بیماری مزمن این زبان علتی دیگر دارد. حقیقت اینست که از سال ها پیش نوعی بی اعتنائی به زبان فارسی وجود دارد، در حالی که دانستن یک زبان غربی، و معمولاً انگلیسی، جواز پیشرفت و شرط ضمنی و غیر رسمی ترقی افراد است. بسیاری از بلند پایگان کشور زبان فارسی را فراتر از حد مکالمات روزانه، نمی دانند. نه در کسب و کار، نه در قلمرو علم و نه در پهنه سیاست نیازی به خوب دانستن زبان فارسی احساس نمی شود. همین که رادیو تلویزیون ملی ایران روزی چندین ساعت برنامه ای ویژه، عملاً به زبان انگلیسی، دارد نه تنها قبول نوعی رسمیت برای این زبان درون مرزهای زبان فارسی است بلکه هرکسی، حتی با جاه طلبی مشروع، در می یابد که دانستن انگلیسی در آینده و سرنوشت وی اثر مستقیم دارد. انتقال جنبه های مبتذل فرهنگ عمیق غرب از این راه، خود داستانی دیگر است.

وضع آموزش زبان فارسی در مدرسه ها (بویژه با پیدایش این مدرسه های خارجی زبان) از کودکستان تا دانشگاه غم انگیز است و حال و روز مدرسان این زبان، مثل بیشتر مدرسان دیگر، غم انگیز تر. تب دکتر مهندسی و تکنولوژی و رشد و نرخ رشد و از این حرف ها همه دولتیان را فرا گرفته.

گمان می کنند که این گونه، ملتی می تواند به مقامی والاتر دست یابد. از این حقیقت که هیچ ملتی بدون تفکر به جایی نمی رسد، و از این اصل که زبان هم وسیله و هم انگیزه تفکر است، بکلی بی خبرند. نویسندگان و شاعران ارجی ندارند و از این بابت خود، دست کم به اندازه دولتیان، مقصرند. به سبب فشارها و موانع پنهان و آشکار، شوق نوشتن و گفتن در کمتر کسی مانده است. از طرف دیگر، سانسوری که حتی به مردگانی چون آل احمد و هدایت نیز رحم نمی کند همچنان برجایست. آسیبی که این همه و بسیار چیزهای دیگر از این دست به زبان ما می رسانند، از هجوم واژه های بیگانه سخت تر است. تغییر این وضع و روحیه ای که آنرا بوجود آورده، نیازمند اقداماتی بنیادی است که هر چند در باره آن هیاهوی بسیار کرده و می کنند ولی تاکنون کاری نکرده اند. باری کوتاه کنم. زبان مثل هر امر اجتماعی دیگر به پدیده های بی شماری وابسته است. البته در بحث از آن ناچار نمی توان از هر چیز صحبت کرد اما جدا کردن زبان از اموری که سرچشمه فساد یا ناتوانی آنند نیز گفتگو را به جایی نمی رساند. به همین سبب پیشنهاد من اینست که در جلسات گفتگو مسائل اساسی اجتماعی و سیاسی مربوط به زبان نیز به بحث گذاشته شود و گفتگو به یک سلسله مسائل فنی و انتزاعی محدود نشود. برای آنکه چنین گفتگویی نتیجه ای داشته باشد باید حداقل به نکات زیر توجه شود:

الف) آزادی در بحث و اطمینان شرکت کنندگان برای استفاده از این آزادی.

ب) دور داشتن نااهلان و چاپلوسان که با هیاهوی دروغ و جاه طلبی، هر صدائی را خفه می کنند.

ج) معاف داشتن گفتگو از استفاده های مرسوم تبلیغاتی به سود اشخاص یا سازمان ها.

اگر شما هم فکر می کنید که رعایت شرط های بالا برای گفت و شنود ضرور است و می توانید

امیدوار باشید که بدانها عمل شود، من نیز با خشنودی دعوت شما را می پذیرم.

امیدوارم صراحت من شما را نرنجانده باشد. هر چند، حتی اگر می دانستم که می رنجید نیز، دست

کم با شما شمه ای از گفتنی ها را می گفتم. زیرا با دوستان فقط بنا به خوشایند آنان صحبت کردن نه

صمیمانه است و نه جوانمردانه.

موفقیت شما را آرزو می کنم

ارادتمند، شاهرخ مسکوب

۳۵/۱۲/۲۱

در روزها در راه، شاهرخ گاه در شرح دیدار با برخی دوستان و همسنگران سیاسی دیرینه نظرهای نه چندان مثبتی را در باره آراء سیاسی و اجتماعی آنان به میان آورده است. دوستی در نامه ای از شاهرخ به همین خاطر سخت خرده گرفته و او را به دورویی در دوستی و توهین و تندی در باره آرمانها و زندگی سیاسی یاران و هم مسلکان قدیمی متهم کرده است. این نامه و پاسخ شاهرخ به آن تنها حاوی رنجیدگی ها و شکوه های دو دوست نیست بلکه معرف راه ها و شیوه های متفاوت و گاه یکسره متضادی است که روشنفکران ایران معاصر در رویارویی با رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه برگزیده اند.

دوست ارجمندم شاهرخ پس از سلام،

پس از دو سه سال دودلی عاقبت تصمیم گرفتم در رابطه با مطالبی که در باره من در کتابت روزها در راه نوشته ای، آنچه در دل دارم بر روی کاغذ بیاورم. منظورم نیش ها و توهین ها و نسبت های ناروای تست [کذا].

من مطالب را عیناً از کتابت می آورم. خواهشمندم یکبار بخوان و در پرتو تذکراتی که می دهم روی نوشته هایت درنگ نکن و سپس داوری کن که آیا این حرف ها و صفاتی که داده ای و این نیش ها که زده ای منصفانه و انسانی است؟ آنچه با خواندن کتابت مرا شگفت انگیز کرد مشاهده تناقض در رفتار با گفتار و نوشتار تست. هربار همدیگر را می دیدیم در ظاهر از دیدار من خوشحال بودی، استقبال می کردی و به روال ایام جوانی شوخی می کردی، حرف های رکیک می گفتی و می خندیدیم. اصلاً استنباط نمی کردم که حوصله دیدن مرا نداری.

چطور می شود این چنین دورو بود و چرا؟ فکر نمی کنی صادقانه و انسانی تر این بود که یکبار و همان اولی که من "پيله" کردم می گفتی و اگر شرم حضور مانع از آن بود که بگوئی «حوصله توده ای ندارم، آن هم عضو کمیته مرکزی» به شکل پوشیده ای عذر می آوردی که وقت نداری و امثال آن. تا هم خیال خودت را راحت می کردی و هم مرا از توهمی که طی این ۲۰ سال در آن بودم بیرون می آوردی؟ حداقل حسن این کار این بود که نیازی به این همه آبروریزی و توهین به یک پیرمرد بالای هفتاد سال نبود. توجه داشته باش و امیدوارم در آینده لاقلاً دربارہ دیگران رعایت کنی که هرکس برای خود حیثیت و اعتباری در جامعه دارد و نباید به صرف این که قلم در دست تست مورد هتک و بی احترامی قرار بدهی.

۱- دیروز غروب یک ساعتی رفیق [ا.] را زیارت کردم. عضو کمیته مرکزی حزب توده. (نه به اصرار خودشان حزب توده ایران، بلکه حزب توده) هم حوزه سی و چند سال پیش، دوست و رفیق جوانی-انگار به قول ملانصرالدین در جوانی هم چیزی نبودیم- سه چهار هفته ای بود که پيله کرده بود. اصرار دارد که دوستی گذشته را نگه دارد. مثل مومیائی های مصری- فقط جنازه چنین رفاقت هایی را می شود به دوش کشید و بلافاصله زیرش زه زد. خلاصه بعد از یک سال و اندی همدیگر را دیدیم. ایدئولوژی کمونیستی آن هم به سبک آقایان بی شباهت به «پرس» نیست؛ چرخشت! یک چیز تنگ تاریک فشارنده که شیره آدم را می کشد و تفاله اش را بیرون می ریزد. با یک عینک وارونه به چشم. نتیجه گفتگوی هیجان زده و بیهوده یک ساعته اینکه «آقا» ضد امیرپالیست (پس مترقی) و ملی گراست، حتی ملی گرای افراطی؛ به اصطلاح ایشان شوونیست؛ هرچه می گفتم می خورد به یک مجسمه مرمری و به طرف خودم کمانه می کرد. حرف های او هم سرنوشت بهتری نداشت. مثل باطلاق بودم، کلماتش در من می افتاد و با صدای خفه ای فرو می رفت.

این ده دوازده سال اخیر، هر دو سه سال یکبار، گاه و بیگاه او را دیده ام همیشه به نظرم می آید از آنهاست که شعری گفته و توی قافیه اش مانده. هیچوقت شجاعت آن را نداشته که بگوید بد غلطی کردم تا همین جا بس است، هرچه پیرتر شده، سخت تر شده تا حالا که دیگر لابد شدنی نیست. موقع خداحافظی یکی دو تا متلک درباره سجایای اخلاقی رفیق کیانوری گفتم گل از گلش شگفت. از ته دل می خندید، منتها نه بلند. کمی آهسته و با احتیاط. . . .

اولاً این را بگویم که من به دوستی های گذشته و به نان و نمکی که با اشخاص خورده ام به آن گیلاس می که باهم زده ایم، خنده ها و گریه ها و آن بی آلایشی و صمیمیت های دوران جوانی بسیار ارج می گذارم و سخت پای بندم. من حتی با همکلاسی هایم که در صف مخالف بودیم ولی دوستی داشتیم وفادارم. هر جا باشند می جویم [شان]، سراغشان می روم و از این که با هم لحظه ای باشیم واقعاً لذت می برم. چه رسد به تو! دورانی از زندگی مان را شب و روز با هم بودیم. چطور تو این چنین بی احساس و عاطفه از آب درآمدی؟

من با این احساسات و پیش زمینه ذهنی و تصویری که از تو داشتم و به یاد آن «روزها در راه»، مشتاق دیدارت بودم. این چه لحن تکبر آمیزی است که تو از من یاد می کنی! وقتی می گوئی انگار در جوانی هم گهی نبودم، منظورت این است که طرف تو گه بود و گه مانده است. رفاقت و دوستی های دوران جوانی مان چه مصیبتی بود که می گوئی فقط جنازه آن را می توان به دوش گرفت؟ تو مرا به

سنگ تشبیه می کنی باشد! اما ادب و فرهنگ خودت کجا رفته است که با یک آدمی که هرگز بتو بدی نکرده با این لحن ها سخن می گوئی؟ هر کلمه و سطر نوشته تو پر از توهین و تحقیر است. لذا از این قسمت می گذرم.

صفحات ۱۷۲-۱۷۱

۸۳/۱۰/۱۱

۲- دیروز عصر «ا» را دیدم. طبق معمول با تلفن و اصرار او. حوصله توده ای ندارم، آن هم عضو کمیته مرکزی. ولی با او سی و دو سه سال پیش «هم زنجیر» بودیم و رفیق و همکار. نشریات مخفی حزب را برای سفارت خانه های مقیم تهران با همدیگر پخش می کردیم. هفته ای دو سه ساعتی که در این کار بودیم، تمام به شوخی و خنده و متلک و لیچار می گذشت. آدم عجیب شادی بود. درست برعکس سال های بعد و اقامت در اروپای شرقی و ماجراهای حقیر داخل حزب و دسته بندی ها که خیلی زود پیرش کرد. دیروز پژمرده تر و تکیده تر از همیشه بود مخصوصاً با آنچه که این آخرها پیش آمد و داستان کیانوری و عموئی و بعد اعتراف دسته جمعی کمیته مرکزی در تله ویزیون.

در صفحه ۱۷۲ گزارش نسبتاً مشروحی از گفتگویمان را مطرح کرده ای که شخصاً بخاطر ندارم. اما چون تو یادداشت روزانه کرده ای و نیز گوهر مطلب با سیستم فکری من می خواند مورد پذیرش من است. فلسفه ماندن من در حزب توده در همان اظهارات است. اگر فرصتی دست داد موضوع را بیشتر باز می کنم. فراموش نکن که در سال ۱۹۸۳ شوروی قدر قدرت و حزب توده پشت اش به کوه احد بود. هنوز گورباچف روی کار نیامده بود. آیا کار من در ایجاد انشعاب در حزب و برخاستن علیه او و وابستگی حزب شجاعت نمی خواست؟ فرق من و تو این است که تو حساب خودت را جدا کردی و رفتی دنبال کار دیگر (البته آگاهانه این کار را نکردی سرنوشت زندگی ترا چنین رقم زد و گرنه ممکن بود تو هم راهی مهاجرت بشوی). ولی من مبارزه در درون حزب به امید رهایی آن از این قیدها و وابستگی ها را، که بسیار دشوار تر و دردناک تر بود، انتخاب کردم. تو با انتخاب راه من موافق نیستی. این حق تست ولی عقیده و انتخاب من متفاوت بود. من که دنبال مقام و زندگی نرفتم. به چیزی اعتقاد داشتم، وظیفه وجدانی خود می دانستم و صادقانه به آن عمل کردم. چرا نباید انتخاب و عقیده من مورد احترام تو باشد؟ چرا بدین خاطر توهین می کنی و بد می گوئی؟

یک لحظه فکرش را بکن که تو زندان نمی افتادی و مثل سایرین مهاجرت می کردی. آیا فکر می کنی سرنوشت دیگر و بهتری از طبری و داود نوروزی می داشتی؟ رویدادها به یاری تو برخاست که علی رغم تلخی های دوران زندان در ایران ماندی و جوانمردی نظیر... پیدا شد که شغلی در سازمان

برنامه برای دست و پا کرد که زندگی ات بگذرد و به مطالعه و نوشتن و خلق آثار مفید و ماندگاری پردازی. به عنصر مفید و با ارزشی مبدل شدی و استعدادت کور نشد. دیگران سرنوشت جداگانه ای یافتند. چرا بقیه را تحقیر می کنی؟

۸۲/۱۱/۳، صفحه ۲۱۴

۳- دیشب ایرج اسکندری و [ا.] را دیدم. برای آشنایی و گفتگو درباره مصاحبه احتمالی «تاریخ شفاهی» برای هاروارد. مصاحبه با دو کمونیست قدیمی برای یک دانشگاه امپریالیستی قدیمی! گفتگوی قدیمی ها. ایرج واقعاً خیلی قدیمی شده است. پیر، شکسته و فرتوت با چشم های بی فروغ، پشت دو تا و عصائی لنگ لنگان. مردی سالخورده، سود و سرمایه زیان کرده. شازده ای خسرال دنیا والاخره. از اینجا رانده و از آنجا مانده. یک زندگی هفتاد ساله که نزدیک شصت سالش در سوء تفاهم و بیهودگی گذشته. به قول خواجه شیراز به جز باد چیزی به دست ندارد. «ا» هم چندان بهتر نیست. گذشته از عمر هدر شده در «بندگی برادر بزرگتر» و بدنامی و... بیماری شدید قلبی هم قوز بالا قوز اوست.

درحقیقت تنها ترسشان این بود که مبادا متهمشان کنند که آخر عمری سر سپرده امپریالیسم امریکا شده اند! گفتم مگر قرار است که تملق امپریالیسم را بگویید، توجیهش کنید، صورتش را بزک و دوزک کنید. شما حقایق خودتان را می گوید. به روابط داخلی حزب توده و رابطه اش با شوروی ها خیلی تکیه کردم. جز این هم چیزی برای گفتن ندارند (به اضافه سرنوشتشان در تبعید). بنا شد فکر کنند و پرسش ها را ببینند و تصمیم بگیرند.

پیش از این ایرج را فقط یک بار سال بیست و چهار یا بیست و پنج در کلوب حزب توده دیده بودم. مرد جوان نسبتاً بلند بالایی که شاد و خندان و سرشار از نیرو و بی تاب، در پوست خود نمی گنجید. به نظر می آمد که در حال پریدن و چنگ انداختن و گرفتن دنیا است. اما حالا، انگار می خواهد با عصا زمین را سوراخ کند و فرو برود. با پشت خمیده زور می آورد و چون نمی تواند ناچار و نومید قدم دیگری برمی دارد. وقتی خداحافظی کردیم دیدم که اینطوری راه می رفت. چه آدم فرسوده و نخ نمایی.

تو بخاطر امتناع ما از مصاحبه دلگیر هستی. رفتار ما باعث رنجش خاطر تو شده است. لذا با تلخی یاد می کنی «شازده ای خسرال دنیا والاخره. از اینجا رانده و از آنجا مانده». «آدم فرسوده و نخ نما» چرا با او با چنین لحن تحقیر آمیز یاد می کنی؟ کسی را سراغ داری که در پیری قد کشیده باشد و چشم هایش پر فروغ تر شده باشد؟ یادم هست که تو خصوصی به من گفتی که از این کار نان و آبی به تو

(منظورم مصاحبه است) می رسد». و چون من با مشکلات مادی زندگی ات آشنا بودم، به اسکندری اصرار کردم مصاحبه را انجام بدهد. قول داد پس از انجام کارهایش و مراجعت از آلمان این کار را انجام بدهد که اجل مهلت نداد. تو از مشکلات او خبر نداشتی و یا اهمیت نمی دادی. اسکندری آن روزها اجازه اقامت در فرانسه را نداشت. اوایل دهه پنجاه به فرمان دولت فرانسه تبعید شده بود. در جریان آن بودیم این مشکل را حل بکنیم و اجازه اقامت بگیریم تا او بتواند آلمان شرقی را ترک بکند و بیاید فرانسه. الان اسنادش چاپ شده است که کیانوری قبل از دستگیری اش نامه نوشته و از مقامات شوروی و آلمان خواسته بود مانع از خروج اسکندری از آلمان شوند و اجازه مصاحبه و غیره به او ندهند. مقامات آلمانی مطالب را به او گوشزد کرده بودند. او محتاط بود تا مشکلی در برابر برنامه انتقال دائمی اش به فرانسه پیش نیاید. تو صفری ها و لاهرودی ها و خاوری ها را نمی شناسی تا بدانی چرا او دست به عصا بود و اسکندری هنوز مقیم آلمان شرقی بود. خانواده و زندگی اش در هفتاد و چند سالگی در دست آن ها بود. تو در کتابت آبروی اشخاص را ناروا و ظالمانه برده ای و پشت مرده حرف می زنی و اینها با کدام معیار اخلاقی می خوانند! من کجا در «بندگی برادر بزرگتر و بدنامی» زندگی کرده ام؟ آیا تو واقعاً می دانی چه بر من گذشته و من چه کرده ام؟

۹۰/۲/۷

ص ۴۴۵

نه خشمی کور یا کینه توز، خشمی سزاوار و امید مبهم جانی، یادگاری یا کسی دور را در شنونده بیدار می کرد. چه عشقی می کرد خود نوازنده با این ساز کوچکی که آواز و فریادش تمام سالن را پر کرده بود. سه تار را هیچ وقت این جویری نشنیده بودم.

در سرسرا... را دیدم. می دانست که من می آیم. یک شماره تازه (بهمن ۶۸) راه ارانی ارگان «حزب دموکراتیک مردم ایران» را برایم آورد. با یک یادداشت رویش: «خدا کند مورد قبول آن دوست مشکل پسند باشد». ولی مورد قبول این دوست مشکل پسند نشد. زیرا در چنین روزهایی که دنیای کمونیسم دارد زیر و رو می شود. سرمقاله این کمونیست های «اصلاح طلب» اینست «سرنوشت نامعلوم قانون کار!» یعنی میان پیغمبرها جرجیس! یعنی پس از عمری این رفیق همچنان ول معطل است و حالا که پس از هفتاد هشتاد سال راه لنین دچار این پیسی و نکبت شده اینها تازه دنبال «راه ارانی» افتاده اند. دیرآمدی ای نگار خوابزده.

۴- من این نشریه را بخاطر مقاله «سرنوشت نامعلوم قانون کار» برایت نیاورده بودم. بگذریم از این که اگر یک جریان سیاسی چپ- از حقوق مردم زحمتکش دفاع کند گناهی مرتکب نشده است. حتی در کشورهای پیشرفته سرمایه داری با رژیم های لیبرال نیز این مسائل معمول است. اگر تو احتمالاً نسبت

به این مسائل بی تفاوت شده ای و یا جزو مشغله های ذهنی تو نیست، گو این که گمان ندارم چنین باشد، گناه دیگران چیست؟ دفاع از حقوق زحمتکشان چه ربطی به زیر و رو شدن دنیای کمونیسم دارد؟ جنبش کارگری قبل از پیدایش دکترین کمونیستی بوده پس از فروپاشی نظام «سوسیالیسم روسی» هم ادامه دارد.

اما من آن نشریه را بخاطر مقاله ای که در نقد لنینیسم و دموکراسی نوشته بودم و فکر می کردم شاید خوشایند تو باشد. لذا با ادب و تواضع تقدیم کردم. معلوم می شود تو حتی لای نشریه را باز نکرده با همان نگاه کلی به سبد کاغذ باطله انداخته و تنها وسیله بدگوئی قرار داده ای!

یک نکته را واقعاً نمی فهمم. تو هر بار در کتاب از من یاد کرده ای همراه با بد و بیراه گفتن و توهین و تحقیر بوده است.

به استثناء اسکندری که گمان می کنم بخاطر خودداری او از مصاحبه با تو غیظت گرفته و زهرت را ریخته ای از هیچ کس جز من این چنین با زبانی گزنده و خشم آلود سخن نگفته و توهین نکرده ای. شایان ذکر است که دیدارهای دیگری که بهانه ای برای بدگوئی نداشته ای، لزومی هم برای یاد آوری دیدارمان ندیده ای. در صفحه ۶۷۵ کتاب متوجه شدم که در صحبت از سخنرانی ات در واشنگتن در باره «ملاحظات در باره خاطره نویسی مبارزان چپ»، تلفن کردی، کتاب از من خواستی. من تعدادی کتاب برای آوردن و مدتی درباره این کتاب ها و موضوع بحث کردیم. جوایب نظر من شدی، برنامه ات را تشریح کردی و غیره. چرا در این مورد اسم نمی آوری و یادی نمی کنی؟ گذشته از آن، موقعی که همین کتاب «روزها در راه» را هدیه کردی، باز زنگ زدی و همدیگر را دیدیم و مدتی گپ زدیم. باز بار دیگر زنگ زدی و کتاب هائی که آقا فخر فرستاده بود به من دادی. ملاحظه می کنی واقعاً چنان نیست که هر بار دیداری داشتیم «طبق معمول با تلفن و اصرار» من بوده است. تو که دیدار سرپائی ما را در یک جمع و دادن یک نشریه را فراموش نکرده ای یادداشت بکنی و بهانه قرار بدهی و بدگوئی کنی، پس چرا هیچ یک از ملاقات های بالا را ذکر نکرده ای؟ جز این است که بهانه ای برای بدگوئی نداشتی؟ ممکن است استنباط من نادرست باشد. ولی وجداناً چه توضیح دیگری می توانم داشته باشم؟ واقعاً رفتار تو و برخوردت با من قابل توجیه و توضیح نیست. من فقط یک شماره نشریه به تو آنهم در سرسرا و سرپائی نداده ام. قبل از اینکه کتاب هائی را برای سخنرانی ات در واشنگتن در اختیارت قرار بدهم، کتاب «نظر از درون به نقش ح. ت. ا» را تقدیم کرده بودم که بیش از ۹۰۰ صفحه و یک و نیم کیلو وزنش بود. کتاب را خواندی، زنگ زدی و تعریف و تمجید فراوانی کردی. چرا در کتابت اشاره ای نکرده ای؟ آیا تصدیق می کنی که رفتارت سؤال برانگیز است؟

فکر می کنم... حق دارد که می گوید از تو «خودخواه تر کسی نیست». تو باز برای این که بغض ات را نسبت به توده ای ها، که حوصله دیدنشان را نداری، خالی کنی و شاید کفاره "گناهان" گذشته

رابریدازی، ابا نداری از این که *passant en* انسانی را زیر پایت له کنی و به لجن بکشی. مسأله ات نیست که برای ادای یک حرف کسی را که دوست ایام جوانی ات بود و جز دوستی و محبت کاری نکرده مورد اهانت قرار بدهی و واقعاً بدنام اش بکنی. تو یک نویسنده و پژوهشگر خوش نام و معتبری هستی. خیلی ها روی حرف تو حساب باز می کنند و اعتباری به آن قائل اند. ولی تو ابا نداری همه سرمایه ات را پتکی کرده و بر سر یک دوست و رفیق ۳۰،۴۰ ساله ات بکوبی .

تفاوت من توده ای بنده شوروی و آدمی بدنام با تو این است که من علی رغم همه این بد گوئی ها از کتاب تو تجلیل کردم و تلفنی هم به خودت گفتم. و تا همین اواخر هیچ گاه به روی خود نیاوردم و بخاطر همان دوستی های گذشته مان همچنان محبت ترا در دل دارم و خواهم داشت. اما تو برای این که نشان بدهی با گذشته وداع کرده ای و از توده ای ها بدت می آید حوصله دیدن آنها را نداری از بد و بیراه گفتن و تهمت های ناروا زدن ابا نمی کنی .

میدانی! معیار داوری تو درباره انسان ها اشکال دارد. توده ای بودن یا نبودن را تنها ملاک قضاوت قرار دادن درست نیست. آدم های بسیار بد و نفرت آوری که توده ای نیستند و یا بودند و کنار رفتند، فراوانند. در میان کسانی که به دلایل مختلف توده ای ماندند می توان آدم خوب و انسان شریف یافت که آلوده نشدند. درباره سرنوشت کسانی که کارشان به مهاجرت کشید و در شرایط رژیم که راهی برای بازگشت آن ها بدون استغفار و گه خوردن و پشت رادیو و تلویزیون آمدن نمی گذاشت، پاسپورت نمی داد چاره ای جز ماندن در پشت پرده آهنین نداشتند، نمی توان و نباید ظالمانه داوری کرد و همه را با یک چوب راند. باور کن همه آنها به بندگی برادر بزرگ تر تن ندادند و دشواری ها کشیدند. از تو انتظار نداشتم که این چنین ساده انگارانه به داوری بنشین و سبکسرانه به انسان ها تهمت بزنی .

کسانی که هم ترا و هم مرا می شناسند و کتاب را خوانده اند وقتی از من سؤال می کردند چرا شاهرخ در باره تو این حرف ها را زده است، من جز شرمساری پاسخی نداشتم و ندارم. امیدوارم تو توضیح قانع کننده ای لافل برای خودت داشته باشی .

ارادتمند، . . .

پاسخ شاهرخ

. . . عزیز

بعد از سلام، نامه ۲۹ آوریل تو هفته گذشته رسید و آن را با شرمندگی و تاسف خواندم. پیش از هر چیز باید از تو تشکر کنم که نوشتی، اگرچه این نوشته با من کاری کرد که هنوز جرأت نکرده ام

یکبار دیگر بخوانمش، کاری که حتماً باید بکنم. نامه تو مفصل است و به مطالب گوناگون پرداخته ای. من به یکی، اساسی تر از همه، یعنی دورویی در دوستی، دوست نبودن و به دوستی تظاهر کردن، جواب می دهم، آن هم این جور که می بینی! چون نوشتن با دست برایم دردناک و خط لرزان و گاه ناخواناست. امیدوارم صحبت از مطالب دیگر بماند برای وقتی که همدیگر را دیدیم.

من بارها گفته ام و در جایی هم نوشته ام (کارنامه ناتمام) که حزب توده جمع شریف ترین و معدودی از ناباب ترین آدمها بود (در همین «کتاب مرتضی کیوان» نظرم را در باره یکی از آن نمونه های کم نظیر می بینی). به هر حال، ما وقتی با هم آشنا و دوست شدیم هردو از همان «شریف ترین» ها بودیم. بعدها ماجراهای گوناگون پیش آمد، تو را حزب به اروپا فرستاد و ناچار در تبعید ماندنی شدی و من در ایران. موافقم که این ها همه تصادف بود و اگر حوادث جور دیگری چرخیده بود، شاید من به جای تو می بودم و تو به جای من.

در اروپا، اگر یادت باشد اول بار، بازم تصادفی، یک سرشبی در St. Placide به هم برخوردیم. چقدر هردو خوشحال شدیم! بار دوم در یکی از کافه های مونیخ بود. تو از ماجراهای درون حزب و روزگار سخت پریشان خودت و بلاها که از سرگذراندی حکایت ها کردی تا آنجا که گفتم باور نمی کنی ولی پس از سال ها دوباره دارم می خندم، خندیدن را فراموش کرده بودم. از جمله به من گفتمی برای پرونده سازی کرده اند، از Interpol نگرانی، و کیل گرفته ای که شاید بتوانی از آن بهشت بیرون بیایی و به غرب پناهنده شوی. خوشبختانه توانستی. در فرانسه با جان سختی و درس خواندن دوباره کاری گیر آوردی و به حرفه ات برگشتی. در همان زمان ها، اگر اشتباه نکنم، به علت اختلاف با دستگاه رهبری، در حزب چندان فعال نبود، خودت را کنار کشیده بودی. این بود تا روزهای پیش از انقلاب، در سفری به پاریس که به خانه ات آمدم دیدم سخت غرق در فعالیتی.

پس از انقلاب و بازگشت مسئولان حزب تو هم برگشتی. در تهران یکبار در خانه ای (بالتر از سید خندان، کنار جاده شمیران) همدیگر را دیدیم. داشتی از طرف حزب، برای مبارزه می رفتی به خوزستان. از گفت و گوهایمان فقط این را یادآوری می کنم که به اختلاف با رهبری، و بخصوص کیانوری اشاره کردم، گفتمی حزب در مجموع سلامت و مبارزه اش در راه رهایی مردم ایران است. دیگر همدیگر را ندیدیم تا در پاریس. در آن هجوم وحشیانه و کشت و کشتار توده ای ها خوشبختانه تو در تهران نبود و باز در فرانسه ماندنی شدی، وگرنه به سرنوشت منوچهر بهزادی و جوانشیر بدبخت گرفتار می شدی.

تا این زمان، تو - مانند بسیاری از نسل ما و از جمله من - ماجرای آذربایجان، ملی شدن نفت، سیاست حزب در قبال مصدق و کودتای ۲۸ مرداد، گزارش کذائی خروشچف، انقلاب مجارستان، بهار پراگ، اشغال افغانستان را دیده بودی. اضافه براین، از رفتار برادر بزرگ و چند و چون احزاب

کمونیست و طرز کار و اداره آنها خبر داشتی، طعم زندگی در کشورهای سوسیالیستی را چشیده بودی و دسته بندی و دسیسه های رهبری حزب توده را می شناختی. من عقیده داشتم و دارم که این همه را دیدن و دانستن و تجربه کردن و همچنان ماندن و راه رفته را دنبال کردن جرم است، حتی اگر بدون قصد باشد. چیزی مثل قتل [غیر] عمد، که قصدقتل در آن نیست اما وقتی رخ بدهد به هر حال جرمی واقع شده و زندگی یکی از بین رفته است.

. . . عزیز، در سال ۱۹۸۳، تو یکی از این "مجرمان" بودی؛ هزار چیز دیده بودی و بازمانده بودی که به خیال خودت آن حزب تکه پاره جدیدالاسلام را با آن کیانوری و شرکا از زیر نفوذ شوروی بیرون بیاوری. من می گفتم آدم هایی مثل آندره مارتی یا حتی تولیاتی، آنهم پس از مرگ استالین، نتوانستند، تو چطور می توانی! فایده نداشت. حرف همدیگر را شاید می فهمیدیم اما نمی پذیرفتیم. در آن ایام دیدارهای اندک ما بیشتر مایه خشم و بیزاری من بود، خشم از امیدهای واهی نسل ما، از لجاج دوستی سخت بیمار در ادامه راهی بن بست، و بیزاری از خودم، هربار تصمیم می گرفتم که بحث نکنم طعنه و کنایه نزنم و آخر سر می دیدم نتوانستم.

حالا این سؤال اساسی تو پیش می آید که خب، چرا تو را می دیدم، این تظاهر به دوستی یا به قول تو این "دورویی" برای چه؟

و اما جواب من: این که تو دورویی می دانی، درک و احساس دوگانه من است نسبت به تعدادی از دوستان دوگانه ام و نسبت به دوگانگی خودم. توضیح بدهم، می دانی که من دوستانی شریف و صدیق داشته ام و دارم که نقد زندگیشان را - مثل مؤمنان به یک دین - بر سر ایمان سیاسیشان گذاشته اند. من گرچه با عقیده و عمل سیاسی آنها مخالفم ولی نمی توانم دوستشان نداشته باشم، چونکه در نظر من این پاک باختگان گناهکاران بیگناهی هستند که به امید نیکی، بدی می کنند و دلشان از نتیجه کاردست هایشان بی خبر است. کوتاه کنم؛ من انسانیت آنها را دوست دارم و طرز فکر و مبارزه سیاسیشان را (اگر داشته باشند) دوست ندارم: مهر و کین توأم! در ضمن معلم اخلاق و رفتار کسی هم نیستم، از یادآوری نظر و مخالفتم کوتاهی نمی کنم، اما نه بیشتر.

از نمونه ای اسم ببرم که تو هم خوب می شناسی. . . . یکی از همین دوستان بود. او تا شش - هفت سال پیش از مرگش، به گمان من در عقیده، همچنان توده ای مانده بود. در برداشت های اجتماعی - سیاسی ما کمتر با هم توافق داشتیم ولی همیشه با هم دوست بودیم. من او را خیلی دوست داشتم. خوشبختانه دوستان عزیز دیگری هم (از چپ و راست) از اینگونه هستند و گاه و بیگاه کار اختلاف نظرها بالا می گیرد، ولی من یاد گرفته ام که بر سر اختلاف در عقاید سیاسی با آدم های راست و درست بهم نزنم.

فعالیت سیاسی تو را تا فروپاشی شوروی و اندکی پس از آن نمی پسندیدم و چون تو را دوست داشتم، مخصوصاً در آن سال ها که سخت بیمار بودی، هر بار و یکی از آنهایی که من هرگز در حسن نیت تو شک نداشتم و ندارم ولی پس از هردیدار متأسف، عصبانی و کلافه از تو جدا می شدم. نه می توانستم از تو دل بکنم و نه به تو دل بسپارم. دوگانگی رفتار من از نوسان میان همین دو حال متضاد می آمد. حالا که دارم این نامه را می نویسم مثل همان روزهای با صفای دور که در تهران با هم روزنامه مردم را با آرتیست بازی شنگول و بی خیال به سفارت خانه ها می رساندیم، به انسانیت تو یقین دارم. برای همین متأسفم که با انتشار یادداشت پنجم ژانویه ۸۳ [۱۹] تو را رنجاندم. حالا نمی دانم چه بکنم که تا اندازه ای جبران مافات بشود.

احتمال دارد که «روزها در راه» در ایران چاپ بشود. اگر شد و اگر اجازه بدهی، همزمان با آن، نامه تو و این جواب در هر نشریه ای که بخواهی چاپ شود. این تنها چیزی است که فعلاً به نظرم می رسد. اگر کار دیگری می دانی لطفاً پیشنهاد کن تا انجام بدهم. من در «کارنامه ناتمام» و «روزها در راه» کوشیده ام تا در حد توانائی گمراهی ها و ضعف هایم را ببینم و حساب خودم را برسم. این را هم باید به آنها اضافه کنم.

در خاتمه ناچارم به یک نکته هم اشاره کنم. من ایرج اسکندری را پیشترها دو سه بار در کلوب حزب دیده بودم، جوان بود و سرزنده و انگار در حال پرواز. گرفتاری های تبعیدش را با حزب و بیرون از حزب کمابیش شنیده بودم و می دانستم که پس از بازگشت هم رفیق کیانوری و دار و دسته با او چه معامله ای کردند. وقتی که بعد از سال های سال او را در پاریس دیدم نه تنها هیچ حسی از تحقیر نسبت به او نداشتم بلکه به شدت جا خوردم، سرشار از همدلی بودم و احساس دلسوزی. اگر نوشته ام شازده نخ نما برای اینکه هم عزیز ذلیل شده بود و هم مثل پارچه ای فرسوده و مچاله که نخ نما شده باشد. نوشتم خسرال دنیا و الآخره. به زبان دیگر یعنی سود و سرمایه زیان کرده. مگر جز این بود؟ نوشتم از اینجا رانده و از آنجا مانده. یعنی نه در غربت دلش شاد و نه رویی در وطن دارد. یعنی همین سرنوشت خودمان! آن پیرمرد رو به زوال که آن شب من دیدم مظهر بیش از شصت سال مبارزه نهضت چپ ایران بود و آن همه فداکاری ها و کشته ها که میدانی. لحن تلخ آن نوشته از بیهودگی رنج خودمان بود، نه از بیچاره اسکندری و نه از «بریده شدن آب و نان من» که در مجموع سه مصاحبه بیشتر نبود و زود رها شد چون این هم بیهوده بود.

. . . عزیز، حرف های دیگری هست، می ماند برای وقتی که همدیگر را دیدیم. بازهم متشکرم

از نامه ای که نوشتی و از رنجشی که موجب شدم معذرت می خواهم.

به امید تفاهم بیشتر و با آرزوی بهتری،

[۳]

بخشی از نامه شاهرخ مسکوب به یک دوست

... جانم برایم نوشته ای که «تو در نامه هایت کم کم چهره تازه ای را به من نمایاندی که من قبلاً ندیده بودم. این صورت جدید تو برای من ناشناس است.» عزیز من، تنها رفقای خیلی نزدیکم که از سالها پیش بامن بوده اند می دانند که پشت سر این شاهرخ که بی آرام و خستگی ناپذیر مسخرگی می کند و لیچار می گوید یک شاهرخ دیگر پنهان شده است. اگر بخواهم ژست های روانشناسی بگیرم باید بگویم که شخصیت من به کلی دوگانه است. حتی آن وقت ها که در مدرسه بودم، از سال های آخر بچگی، همین جور بودم. حالا که به عقب نگاه می کنم می بینم وقتی که در اصفهان بودم، سال های دبیرستان، هم عضو تیم فوتبال اصفهان بودم که از قوی ترین تیم های کشور بود و معمولاً در مسابقات قهرمانی رقیب تیم تهران بود، هم قهرمان دوچرخه سواری بودم و هم زورخانه کار بودم. یادم است ایام جنگ که بازار نان سیلو داغ بود و نان گیر نمی آمد هر روز غروب نان های سفید خوش خوراک را به قنادی نور امید اصفهان تحویل می دادند و او بین لهستانی ها پخش می کرد. نان آنها را کترات کرده بود. یک روز غروب، سه چهار تا بودیم که همان وقت با دوچرخه از همان جا رد می شدیم. چرخ ها را کنار درخت گذاشتیم، هجوم کردیم به نان ها و بعد از کتک کاری مفصل ده دوازده تا از نان ها را بلند کردیم و فرار کردیم و تمام ماجرا سه چهار دقیقه توی تاریکی گذشت ولی یارو فهمیده بود که این باید کار بچه های مدرسه سعدی باشد. فردا ما با خیال راحت سر کلاس نشسته بودیم، یارو آمده بود دم مدرسه و ناظم هم به محض شنیدن مستقیماً آمد سر کلاس چهارم. هرچهار پنج تا را صدا کرد و دقیق و درست هم حدس زد. یارو همه را به استثنای من شناخت و ناظم هر یکی را یک هفته و ده روز بیرون کرد. منظور این است که در آن ایام هم مرا یک آدم درس نخوان و شرور و ورزشکار و لات به تمام معنا می شناختند و درست هم می شناختند ولی در همان اوقات بیش از هر وقت دیگری در زندگی ام کتاب های عرفا و صوفی های خودمان را می خواندم. بیشتر از هر وقت دیگر تحت تأثیر اسرارالتوحید و تذکره الاولیا بودم و دوستشان می داشتم. . . این را هیچکس نمی دانست جز مادرم که می دید شب ها زورکی خودم را بیدار نگه می دارم درس های مدرسه ام را نمی خوانم و پولم را خرج کتاب هایی می کنم که نباید

. . . . جانم، امروز می خواهم کمی از خودم حرف بزنم هرچند کار زیبایی نیست. ولی مایلم حالا که تو موضوع شاهرخ دیگری را پیش کشیده ای تا آنجا که خودم را درک می کنم بگویم چه جور هست. سال های بعد هم همین طور بود. البته در مدتی که فعالیت سیاسی می کردم خیلی کمتر، چون آن وقت مجبور بودم به خاطر مصلحت یک جریان کلی مواظب رفتار و حرف هایم باشم. و حالا خیلی کمتر، بیشتر چون چنین اجباری وجود ندارد. گمان می کنم حالا هم وقتی بعضی ها می آیند خانه ما و می بینند که روی میز من کتابی از هگل یا چیزی از ادبیات یونان یا مثنوی است توی دلشان به ریش من می خندند که بی خود دارم زور می زنم که خودم را آدم کنم. اساساً زندگی باطنی من از سال های خیلی پیش زیادی جدی بوده است و آنچه که در ظاهر است خواه ناخواه پاد زهر باطن سخت گیر و خشن من است. یادم هست وقتی کلاس ششم ابتدائی بودم جمع خانواده بجز پدرم می رفتند قم و من یک روز تمام گریه کردم و سماجت کردم و با آنها نرفتم و کرایه ماشین و مخارج سفرم را از مادرم خشکه گرفتم و کتاب بینوایان را ۲۲ ریال خریدم. پول توجیبی من آن وقت ها روزی دهشاهی بود که دیگر به پس انداز و کتاب خریدن نمی رسید.

به هر حال... جان عزیزم، کنجکاوی روح من سبب بوده است که همیشه در باطن سخت و پرتلاش باشم. در آن سال های دبستان نات پنکرتون و جین گوز رجائی را به محض انتشار جزوه ای ۵ شاهی از مؤسسه نشریات بریانی، که هنوز هم گویا هست، می خریدم و با ترس و لرز می خواندم و شب ها خواب ترسناک می دیدم ولی نمی توانستم از خواندن خود داری کنم. بعد از راه ترجمه های شفا لامارتین و شاتوبریان را خواندم، نغمه های شاعرانه و آن ادبیات رماتیک پر سوز و گداز دست به دلم نگذار که خونین است، که امروز از آن بیزارم ولی آن وقت ها پیش از آنکه بدانم عشق چیست عاشق این «ادبیات» عاشقانه شده بودم که همه اش عاشق بازی در می آورد. در عین حال همان وقت ها دلم می خواست از راه شاه پرستی و رژه سوم اسفند و پیش آهنگی از کار مملکت سر در بیاورم. پدرم از حکومت رضاشاهی بیزار بود و من پنهان از او اطلاعات هفتگی و راهنمای زندگی می خریدم و جمع می کردم و او دشمن این مدفوعات سیاسی و هنری بود و چون آدم مستبدي بود نمی توانست به من حالی کند که چرا اینها بد است فقط می گفت نباید بخوانی، تمام شد و رفت و همین مرا بیشتر شائق می کرد که بخوانم. در هر حال بعد که نابغه را بیرون کردند و کاخ تصورات ما هم فرو ریخت، زدم به ادبیات خودمان و مخصوصاً عرفا. در آن موقع دیگر در سال های متوسطه بودم و در همان سال ها خشکه مقدس جا نماز آبکش می شدم در عین حال که لات و ورزشکار بودم، صوفی بودم و در حقیقت هیچکدامش هم نبودم. در همان بحبوحه خرمقدسی نمی توانستم از خواندن کتاب های کسروی خودداری کنم. او مذهب مرا نفله کرد بی آنکه بتواند مذهب خودش را به من بقبولاند. به ناچار دوباره به سیاست رو کردم، منتها این بار با مقدمات و کنجکاوی و روح دیگری. از داریا و ایران ما شروع

کردم و به رهبر و مردم ختم شد. دیگر بعدش را می‌دانی که توده ای شدم. ولی در همان وقت، یعنی ده سال تمام از ۱۳۲۴ تا اسفند ۱۳۳۳ که به زندان رفتم در باطن من کشمکش عجیبی بین ادبیات و سیاست بود. هردو را می‌خواستم و چون نمی‌توانستم به تمام به هیچ یک پردازم همیشه ناراضی و دلواپس بودم. امروز هم که دیگر توده ای نیستم واقعاً نمی‌دانم چه هستم. ولی هیچ لزومی نمی‌بینم که آدم حتماً در یکی از مقوله‌های فلسفی یا اجتماعی که پیش از ما طبقه بندی کرده اند به زور خودش را ثبت نام کند و بخواهد که حتماً مثلاً سوسیالیست باشد یا نمی‌دانم ایده آلیست باشد و یا هرچیز دیگر. وقتی راهی نمی‌شناسد بهتر آنست که خودش را گول نزند و به گمراهی خودش لااقل آگاهی داشته باشد.

چیزی که امروز از خودم می‌دانم اینست که هر فکر اصیل کلاسیک را دوست دارم و کنجکاویم تا بشناسم. فقط به شرط آنکه با آدمی دشمنی نوزد. هیچ فکری یا کاری را که دشمن آدمیزاد باشد دوست ندارم. به قول سوفسطائیان یونان قدیم انسان ملاک همه چیزاست. در این زمینه نامحدود هر فکری را دوست دارم و مشتاق شناختم. . . این کنجکاوی روحی و این میل به دانستن موجب بوده است که همیشه از خودم در عذاب باشم، انگار شیطانی در من بوده و هست که رنج می‌دهد. چقدر این حرف تورات در «سفر پیدایش» عمیق است که می‌گوید انسان از میوه درخت معرفت خورد و بر برهنگی خود آگاه شد. خداوند خدا گفت اینک انسان از میوه درخت معرفت خورد و چون ما شد. و بعد هم از بهشت بیرونش انداخت. این از عمیق ترین و بزرگترین حرف‌هاست که تا حال گفته شده است. کنجکاوی موجب بوده است که همیشه از خودم به ستوه باشم همیشه در خود احساس فقر، احساس تهی بودن یا بهتر بگویم احساس تنهایی کنم و کورمال کورمال به طرف دنیای بیرون از وجودم بخرم. خیال دست یافتن به میوه درخت معرفت مرا هم چون هر انسان دیگری از بهشت آرامش بیرون افکنده است. یکبار دیگر گویا برایت نوشته ام که دانایی و عشق آزادی است چون تنها گریزگاه این تنهایی درونی است، درهای جهان بی پایان رهایی است. راهی است از خویشتن به بیرون. این است که تو آزادی و رهایی منی، رستگاری منی. تنهایی من مثل تنهایی اتللو است بعد از کشتن دزدمونا، یا تنهایی رستم است بعد از کشتن سهراب و بدتر از آن تنهایی رستم است بعد از کشتن اسفندیار. چیزی در باطن من کشته مانده است که باید حیاتش را به وی باز داد و این منم که باید دست‌های زندگی بخشم را به سوی دراز کنم. این است که دلواپسم، زیرا چیزهای نادانسته بسیار است و توانایی آدمی ناچیز. شاید عشق است که آن سهراب و اسفندیار کشته را جان تازه می‌بخشد. یاد یک افسانه کهن بابلی افتادم گیل گامش که از قهرمانان خداوار بود و در طلب میوه درخت زندگی جاوید جنگ‌های بسیار کرد و رنج‌های بسیار برد. سرانجام در آن سوی دنیا به درخت رسید. اما وقتی دستش را به طرف میوه

دراز کرد تابچیند و بخورد و عمر جاوید یابد، در همان لحظه عمر طبیعی اش به سر رسید. می ترسم که من به سرنوشت گیل گامش نامراد دچار شوم.

از خودم خیلی حرف زدم. ولی عیبی ندارد می دانم که مرا می بخشی. آخر من می خواهم به تو بگویم که تو باید به هردو شاهرخ عادت کنی، هردو تا واقعیت است. یکی معمولاً پنهان است، پر تلاش است و پیوسته بی آرام و در تکاپوست. یکی هم علی رغم اولی همیشه مسخره و لیچارگوست و در عین حال در خدمت اولی است چون پوشنده و پناه دهنده اوست. من تقریباً همیشه جدی زندگی کرده ام و عجیب است که همیشه از آدم های جدی بیزار بوده ام. قیافه می گیرند، حرف های گنده می زنند و انگار از بشریت طلبکارند. در حقیقت بیشتر از ظواهر جدی بیزار بوده ام. چقدر مولانا در باره این آدم ها که اسیر عقل جزئی هستند، اسیر عقلی که همیشه یک جانب یا ظاهر چیزی را می بیند و قضاوت می کند و به قول او از «عقل کلی» بیگانه است، خوب گفته است که:

زین خرد جاهل همی باید شدن

دست در دیوانگی باید زدن

هر چه بینی سودخود، زان می گریز

زهرش نوش و آب حیوان را بریز

هر که بستاید ترا دشنام ده

سودو سرمایه به مفلس وام ده

ایمنی بگذار و جای خوف باش

بگذر از ناموس و رسوا باش فاش

آزمودم عقل دور اندیش را

بعد از این دیوانه خواهم خویش را

۸۳/۷/۱۶

[۴]

نامه از دوستی تازه

استاد شاهرخ مسکوب، سلامی چو بوی خوش آشنائی:

نمی دانم چی خطابتان کنم: استاد، برادر یا پدر. راستش را بخواهید پدر را بیشتر می پسندم. کاری که شما با ذهن و روان من کرده اید- و هنوز هم می کنید- کاری است که پدر می کند نه برادر. البته

استاد خوب هم همین کار را می کند، منتها، معمولا دیوار رسمی ای بین استاد و شاگرد هست که آن را در رابطه خودم با شما نمی بینم، هرچند خودم را حتی شاگرد شما هم نمی دانم. علقه عاطفه و مهری که مرا به شما می پیوندد، از رابطه ای که آدم با استادش دارد، محکم تر- و ارزشداوری کنم و بگویم- بهتر است. پیوندی که با شما احساس می کنم مثل همان حالت پدری است. متولد سال هزار و سیصد و سی و چهارم؛ به گمانم بتوانم خودم را به عنوان پسر خوانده جا بزنم!!

قبل از هرچیز می خواهم اعتراف کنم که برای من نامه نوشتن به شما کار آسانی نیست؛ کاملاً دست پاچه ام می کند. مثل این است که برای چامسکی مقاله ای در باره زبان شناسی بنویسم! به هر حال، بهترین کاری که می توانم بکنم این است که باهاتان صادقانه و صمیمانه حرف بزنم و توجهی به اینکه چگونه می نویسم، نداشته باشم. اگر یکرنگی و صداقت باشد، کم و کیف نگارش ثانوی می شود.

چند سالی بود دنبال تلفنتان می گشتم. چه خوب که توانستم گیرش بیاورم. خوشحالم که صدایتان را، هرچند به وساطت- یا آن طور که شما می نویسید "میانجی"- تلفن، توانستم بشنوم. به قول سهراب «صدای تو خوب است.» در واقع خودخواهی کردم که مزاحمتان شدم، اما چون دوستتان دارم، می خواستم بدانید هموطنی دارید در آن سر دنیا، نزدیکی های شیکاگو، که در قوام دادن به زندگی فکریش دست داشته اید. هیچ فکر نمی کردم سه سال مانده به پنجاه سالگی، این طوری وابدهم و مهر آدمی را که فقط چند ساعت در حضورش بوده ام، این جوری به جان بخرم. از طرفی شخصا تقریباً هیچ نمی شناسمتان، اما از طرف دیگر با چند تا از کتاب ها، و بنابراین، با فکرتان آشنائی دارم. به همین دلیل، مثل این است که خوب می شناسمتان. از لحاظ شناخت شخصی هم فکر می کنم آن چند ساعت در شیکاگو و تورانتو کار خودش را کرد. همان طور که برایتان قبلاً هم نوشته بودم، به نظر من، شما با آثارتان «اینهمانی» دارید. پس، شما را موجودی سخت دوست داشتنی می دانم، چون آثارتان را سخت دوست دارم. چه خوش صید دلم کردید.

بیشتر از آن دوستتان دارم که رابطه ای را که باهاتان برقرار کرده ام، با تعارف های روزمره و کشکی آلوده کنم. پس، نمی گویم هر روز و هر آن به فکرتان بوده ام، اما می گویم- و می آیمش از عهده برون- که از آخرین باری که دیدمتان تا حالا، هفته ای نبوده که به یادتان نبوده و دست کم چند صفحه ای از نوشته هایتان را نخوانده باشم. هم صحبتی ندارم که با آثار شما و لذت خواندنشان آشنایش نکرده باشم.

مهری عمیق و آرام و آرام کننده نسبت به شما دارم و «بهانه های ساده خوشبختی» و معنی و زیبایی زندگی را در همین حالت ها و پیوندها می دانم. همیشه روی میز کنار تخت خوابم چهار، پنج تا کتاب هست که معمولاً یکی، دوتای آنها نوشته شماست. شب هائی که حالم خوش نیست، به احتمال قوی

نوشته های شما را می خوانم، چون اضطرابم را فرو می نشانند و به چیزهایی ورای امور حقیر و پیش پا افتاده می پردازند؛ چون «صدای تو خوب است.»

اما علت نوشتن این نامه: واقعا نمی دانم علت اصلی آن چیست، ولی چیزی مرا وادار به نوشتن می کند. سالهاست با خودم قرار گذاشته ام کسانی را که در زندگیم تاثیر گذار بوده اند، از این واقعیت آگاه کنم. خواهش می کنم فکر نکنید دارم هندوانه زیر بغلتان می گذارم، یا پوست خربزه زیر پایتان می اندازم. راست حسینی، هدفم اصلا این چیزها نیست. اگر مرا بشناسید، زود درخواهید یافت که خیلی آدم تعارفی خالی بندی نیستم. نه ازتان چیزی می خواهم، و نه می خواهم خودم را پهلویتان عزیز کنم، و نه هیچ چیز دیگری. فقط می خواهم دو کلمه (دو کلمه که چه عرض کنم!) باهاتان حرف بزنم و احساسی را که نسبت به شما دارم، و اثری را که در من گذاشته اید، برایتان بازگو کنم؛ همین.

یکی از دلایل این کار شاید غفلت ما مردم، به طور کلی، و غفلت بیشتر ما ایرانی ها به ویژه، از ایجاد این جور ارتباط ها باشد. در برخورد با هنرمندان اصیل و اهل دانش و بینش، یا هوادار افراطیشان می شویم و در هاله ای از تقدس و خروج و عروج از واقعیت های انسانی قرارشان می دهیم، یا توجهی بهشان نمی کنیم و منتظر می نشینیم از میانمان بروند و آن وقت ازشان اسطوره می سازیم و در مدحشان شاهنامه شش جلدی با تفسیر و حواشی می خوانیم. به هیچ وجه قصد ندارم درباره شما اسطوره سازی کنم. می دانم انسانید، با همه فراز و فرودی که انسان ها دارند. نه فکر می کنم بزرگ ترین نابغه ایرانی؛ نه براین باورم که مادر گیتی چون شما نزاده است. اما شما را، هم از رهگذر آثارتان، و هم از تجربه آن دو دیدار کوتاه، انسان نجیب و بزرگ و اصیلی می دانم. در زبان انگلیسی کلمه ای که شما را خوب توصیف می کند **authentic** است. در ضمن، کاری را که از لحاظ فکری با من و بعضی از دوستانم کرده اید، این را فکر می کنم باید بدانید.

به نظر من نوشته های شما، صمیمیت عجیبی درش هست. ابتداً متظاهرانه نیست، هرچند توجه خواننده دقیق را به خود جذب می کند. می گویم خواننده دقیق برای اینکه، خودتان هم می دانید، نوشته هایتان راحت الحلقوم نیست. باید آنها را خواند و باز خواند و دوباره باز خواند! یک چیزی از وسط نوشته های شما به روح من چنگ می اندازد و آن را قبضه می کند. از این راه بین ذهن شما و ذهن من ارتباطی ایجاد می شود. آرتور روینشتاین - چون می دانم با موسیقی کلاسیک آشنائید، توضیح نمی دهم - در مصاحبه ای می گفت گاهی، در هنگام اجرای قطعه ای، احساس می کند که با یکی از کسانی که در سالن کنسرت نشسته، ارتباطی شخصی ایجاد کرده است. می گفت: «احساس می کنم یکی از شنوندگان، تمام کوشش و احساس و عاطفه ای را که در اجرای قطعه، هزینه آن می کنم، مانند اسفنجی، جذب می کند. در آن زمان، مخاطب من گوئی تنها اوست.» در مورد آثار شما، گاهی خودم را مثل آن شنونده روینشتاین احساس می کنم؛ گوئی تارهای وجودم را با زخمه های اندیشه تان می

نوازید، و این زخمه‌ها، هم آشنا و هم دلپذیر است. (این جمله آخری یک کمی آبگوشتی از کار درآمد! ولی چه کنم که به فطرت نازل شده!)

دید شما، رویکردتان به مسائل "کیهانی" و برخوردتان با «مفاهیم سه گانه انسان و جهان و خدا» مربی فهمیده و پخته ای برای فکر من بوده و هست. با خواندن آثار شما، جهان بینی من قوام می گیرد. نوشته های شما به من کمک کرده است در برداشتم از بعضی از مسائل بازنگری کنم و آنها را از دیدگاه دیگری ببینم. آثار شما فکرم را باز کرده، افق های گسترده تری در برابرم گشوده و تعصباتم را کم کرده است. خلاصه، گاهی در این ظلمات، مرا خضروار از خطر گمراهی رهانیده اید که به قول قائم مقام جزای خیر بادتان!

گاهی اوقات، بعضی از مطالبی را که می نویسید، از دو، سه نفر دیگر هم شنیده و خوانده ام، کسانی که برای افکارشان احترام قائلم. البته شما به احتمال قوی آن افراد را نمی شناسید، اما چون معتقدم جنبه های انسانی مردم ژرف اندیش همانند یکدیگر است، حرف های شما و آن انسان های اندیشمند را مشابه هم می یابم. گاهی هم نوشته هایتان نتیجه هائی را که با تاملات محدود خودم به آنها رسیده و پذیرفته ام، تایید می کند. از این جهت خوشحال می شوم که از کسی که بزرگش می دانم، تأییدیه می گیرم.

مسکوب خوب، جنبه هنری و "ادبی" آثارتان همان لذتی را به من می دهد که خواندن شعری خوب. زبانی که بر آن تهمت ناکار آئی بسته و حتی آن را سترون دانسته اند، در دست شما انگار ظرفیت هایش تقریباً نامحدود می شود. شاید نظر خودتان این نباشد، یا حتی برعکس این باشد، اما من، به عنوان خواننده آثار شما- و بگویم- خواننده وسواسی آثارتان، سهولتی در کاربرد فارسی شما می بینم؛ مثل اینکه زبان در دستتان موم می شود. می دانم که در مصاحبه با بنوعیزی گفته بودید نوشتن برایتان کار آسانی نیست. جای دیگری- گمان کنم به اغراق- گفته بودید گاهی در سیصد روز یک صفحه می نویسید، اما خواندن آثارتان چنین برداشتی را دامن نمی زند. کلمات و عباراتتان چنان به جا و فراخور موضوع به کار می روند یا به دنبال هم قرار می گیرند که گوئی ناگزیر چنینند و جز این نمی توانند بود. خلاصه، زبان فارسی، در دست شما کمبودهای کاربردی اش کم می شود.

در صد سال گذشته، نویسنده خوب در زبان فارسی شاید کم نبوده است، اما من نویسنده ای مانند شما سراغ ندارم. کارهایتان، به نظر من، تافته جدا بافته است. خودتان می دانید ده ها کتاب درباره حافظ نوشته اند. در کوی دوست را نگاه کنید؛ هیچ شباهتی به هیچ کدام از آنها ندارد. مثلاً، کارهائی که خرمشاهی در بیست سال گذشته ارائه داده، مثل و مانند دارد. شاید کتاب های او، مثلاً، بهتر از بعضی دیگر از کتاب های حافظ پژوهی باشد، اما تفاوت ها همه در کمیت و کیفیت است. تفاوت در کوی دوست با آن کتاب ها در ماهیت است. البته این را بدون کوچکترین بی احترامی به پژوهش هائی که

دیگران کرده اند می گوم. به نظر من، در کوی دوست ثانی و فعلا تالی ندارد. به قول ما ایرانی ها اوریزینال است! نزدیک ترین کتاب به آن، آن هم با فاصله دو میلیارد کیلومتری، مال زرین کوب است که مالا مال اطلاعات تاریخی و چه و چه است و شباهتی به کار شما ندارد. خیلی ها «حافظ شناسی» کرده اند. اسم کاری که شما کرده اید، نمی دانم چیست، اما می دانم دنبال ثانی اش بوده ام و نیافته ام. سوگ سیاوش هم همینطور است. شما از دیدی به داستان سیاوش نگاه کرده اید که نظیری (به معنای دقیق کلمه) ندارد. آنچه در باره شهید و شهادت نوشته اید، واقعا بکر و بدیع و زیباست. در داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع هم کارتان، به نظر حقیر (!) بی مانند است. کاشکی یک دوره تاریخ تحلیلی ادبیات فارسی می نوشتید تا برای آیندگان چراغ راهی باشد و راه و رسم نگارش تاریخ تحلیلی و تطبیقی و موضوعی ادبیات را به آنان بیاموزد. البته می دانم کار آسانی نیست، چون فکر نکنم بینش و جهان بینی یاددانی باشد: سال ها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب . . .

خواهش می کنم خودتان را ملزم به جواب دادن ندانید و نکنید. این نامه، همان طور که ملاحظه می کنید، بیشتر وصف حال است و جوابی لازم ندارد. البته دروغ محض است اگر بگویم دریافت کردن نامه ای از شما زبان حال را به «لطف ها می کنی ای خاک درت تاج سرم» نمی گرداند. اما چند سالی است که سعی می کنم بیشتر با حسادت های حقیر و خودخواهی های جبلی و توقع های بیجا و ریاکاری های آشکار و پنهانم بجنگم. بنابراین، راحت و آزادی شما را به خواست خودم ترجیح می دهم، و به همین جهت هم، به رغم خوشحالی از خواندن خطی از شما، نمی خواهم ملزم به جواب دادن به این نامه باشید. این را با نهایت صداقت و بدون کوچک ترین تعارفی می گویم. در ضمن، می خواهم بدانید که این نامه را چند بار خوانده ام، و هیچ جمله ای که در آن بوئی از مبالغه و تعارف باشد، پیدا نکرده ام. باور کنید هر چه گفته ام، همه از صمیم قلب و بدون کوچک ترین ملاحظه ای بوده است .

ازتان ممنونم که از لحاظ فکری تربیتم کرده اید. ممنونم که این آثار با ارزش و عمیق و تامل برانگیز را نوشته اید. ممنونم که اجازه می دهید باهاشان ارتباط برقرار کنم. ممنونم که همانید که هستید. من کسی نیستم، اما در حد محدود خودم قدرتان را می دانم. برایتان آرزوی سلامت می کنم. از ته دل دوستتان دارم. دستتان را گرم می فشارم. روی ماهتان را می بوسم. یادتان اشک به چشمانم آورده. چه خوش صید دلم کردید .

شاگرد و دوستدارتان،

نعیم نبیلی

۱۴

اوت ۲۰۰۲

نامه دوست به شاهرخ

شاهرخ

مسکوب عزیز،

اگر می نویسم الان یک ماه است که با خانواده سه نفری شما، خودت، گیتا و غزاله زندگی می کنم دروغ نمی گویم. از یک ماه پیش، وقتی خواندن جلد اول روزها در راه را شروع کردم، تا حالا، هر روز صبح با تو و غزاله از خواب پا شده ام، یا به پایتان به مدرسه رفته ام. بعد با تو برگشته ام به دفترت و همراهت سفر کرده ام و عصرها و شب ها کنار سفره تان نشسته ام و از حرف هایتان نوشیده ام و بارها مثل " فابین " همکلاسی غزاله که در کلیسا برای خوب شدن پای غزاله دعا کرده بود، در دلم برای خوب شدن پای او دعا خوانده ام. این داستان تو و غزاله، در این یادداشت ها و حرف های او از همکلاسی هایش، حسادت های کودکانه و کندی اش در رفتن به مدرسه در صبح و بعد این درد پایش که عذابش می داد و گاهی عصبانیت های تو، با همه آن که سعی داشتی خود دار باشی، فضای تازه ای برای من زنده کرد. باید به آن خیلی فکر کنم تا ریشه این گفتگو را که به نظر من حاصل عمیق شدن تو در فرهنگ ماست دریاورم. با این که نمی خواهم حالا و در این وقت، به فکرهای شتابزده ام، سر ضرب، قالب خاصی بدهم، اما در ذهن من گذاشتن نوعی اسطوره تازه بود در برابر اسطوره قدیمی مان. نگاه کن به گفتگوی سهراب و رستم در شاهنامه و بعد گفتگوی خودت با اردشیر و غزاله. آن گریز زدن ها و سرانجام آن پسرگوشی یا فرزندگوشی در اسطوره و این، خدای من!، درخشانی مهر و حسرت و دریغ و شور پیوند، همراه با باور زمینی بودن به خودتان، یعنی باور به ناتوانی ها و ضعف هایی که آدمی دارد و هر لحظه دیدن آن، یعنی دیدن سراشیبی، نه، بس کنم. بگذار جلد دوم را بخوانم.

از این که این غریبه را به خلوت خودتان راه داده اید از همه تان ممنونم. وقتی یادداشت ها را می خواندم از حسی که خودت و غزاله به عموحسن دارید حسودیم شد. من در سپتامبر ۸۳ به هلند آمدم. وقتی دیدم در وقت خاکسپاری ساعدی از بغل هم گذشته ایم به خودم گفتم چطور می شد که من همان موقع شما را می دیدم. آن وقت شما گاهی هم پهلوی من می آمدید و غزاله من را هم مثل عمو حسن اش عمو صدا می زد. این حسن آن چنان در وجودم بالا گرفت که همینطور که یادداشت ها را می خواندم در ذهنم اسم خودم را جای اسم حسن می گذاشتم و از مهربانی تو و غزاله به خودم سرشار می شدم.

جلد دوم روزها در راه را هم تمام کردم، کتابی که هیچ دلم نمی خواست از آن جدا شوم. جهانی در این دو جلد کتاب خلق شده بود که به سادگی نمی توانستم از آن بیرون بیایم. این جهان، بیش از خیالی بودن اش، واقعی بودن اش بیشتر مجذوبم می کرد. یعنی این حس مدام که آنچه می خوانی حکایت آدم هایی است در چند فرسنگی تو. نظیر عیش مدام حافظ همیشه با من بود. خوشحال می شدم که می دیدم زنده ای، که می نویسی، که با فکرهای عظیم با همه فشارهایی که بر شانه هایت است نبرد می کنی. نبردی شریف. نبردی که در آن، آدمی چنگ می زند به دل هستی، تا ذره ای حیات را از دل آن بیرون بیاورد. برای همین بود که وقتی صدایت را شنیدم آن قدر خوشحال شدم که روز بعد با همین پای لنگم رفتم دوساعت راه پیمایی کردم. و فهمیدم آدم می تواند در سن ۵۹ سالگی هم کودک شود. و همان شور و شوق ها را در جانش شعله ور کند. حالا که کتابت را تمام خوانده ام در ذهنم آن را به صورت رمانی می بینم. ورود آدم ها در یادداشت ها شکل و روش رمانی پیدا کرده است. یعنی تو در آغاز نمی نویسی که اردشیر پسر توست از زن اولت و غزاله دخترت هست از گیتا. یا گیتا کیست و از این قبیل. همه این ها در صفحات بعد و به تدریج است که در یادداشت ها معلوم خواننده می شود. این نوع شکل گیری شخصیت، که و چه بودنش در نوشته، کار رمان است. حالا چه آگاهانه از سوی تو انجام گرفته باشد و چه نا آگاهانه، به کار جان زنده ای بخشیده است. و نیز خواننده را هم وادار کرده است که ذهنش را به کار بیندازد. دیگر اینکه، یادداشت ها باز از دیدگاهی دیگر هم ساخت رمانی پیدا کرده است. من از مجموع مناسبات آدم های اصلی این یادداشت ها در ذهنم اول چند تا مثلث ساختم. مثلث یک؛ رابطه تو و اردشیر و غزاله. مثلث دوم؛ رابطه تو و گیتا و غزاله. مثلث سوم؛ تو و کار (یا بیکاری) و سرگردانی هایت و خانواده. چند تا رابطه های دونفره هم است. مثل رابطه تو و غزاله. رابطه تو و گیتا. رابطه تو و اردشیر. رابطه اردشیر و غزاله. یک مثلث دیگر هم است که شعاع خاص خودش را دارد. رابطه تو و حسن و ناهید. همه اینها را جان مایه هایی مثل، تنهایی، جدایی، زندگی و مرگ و غربت و دوستی، از زیر و اعماق رهبری و شکل می دهند. حرف اصلی و آخرین که به یادداشت ها شکل رمان داده است تعلیقی است که ماجراها دارد. پای غزاله چه می شود؟ درس خواندنش چه می شود؟ رابطه تو و گیتا چه می شود (هیچ دوست نداشتم اینطور پایان پیدا کند. من را هم مثل غزاله چند بار به گریه انداختی. شاید هم حس یکجور هم سرنوشتی. پس لعنت به همه مان. ببخشید.) اردشیر چه وضعی پیدا می کند؟ راوی با بیکاری اش و بعدها با عکاسخانه اش چه می کند؟ و بعد سرانجامی است که به هر حال آدم ها در پایان کار به گونه ای می یابند. یک کار دیگری هم در این نوشته ها شده. (نقد هم انگار یک جور باز کردن شگردهای پنهان نویسنده است) این توالی خواب هاست که فاصله به فاصله فصل های بیداری را هاشور می زند و بعد از مدتی خواننده شک می کند که نکند آن هایی هم که در بیداری به او گفته شده، حکایت های خواب بوده اند. و بعد، این پرسش: که ما کی هستیم؟ پاره

ای از رؤیائیم و یا بیرون از آن و اصلاً همان پاره های رؤیا، آیا هستی اصلی و واقعی ما نیستند؟ یک شوخی هم بکنم: انگار خشم مارکسیستی ات در بیداری و در خودآگاه علیه نظریات فروید، حاصل سال ها بودن با رفقا، این بخش از حس هایت را که تمایل به تعبیر خواب داشته، سرکوب کرده بود که اینطور زده بود بیرون. و از ناخواد آگاه و چقدر زیاد و خوب، برخی شان مثل داستان کوتاه بودند.

شاهرخ مسکوب عزیز، کتابت را راحت خواندم، و خوشم آمد. و دروغ چرا؟ از جلد اول بیشتر. یک چیزهایی در جلد دوم حذف شده بود. حق هم بود. یادداشت است. اما چون من دیگر آن را در ذهن خودم به قالب رمانی درآورده بودم برخی حاشیه رفتن ها را تاب نمی آوردم. به آن اتاقک پشت عکاسی هم که آنقدر غزاله، مثل خواننده، دلواپس آن بود کم پرداخته شده بود. غزاله در کار تو، دیگر چشم و دل حساس خواننده شده بود. و درست مثل غزالی به هر جا که گردن می کشید و نگاه می کرد دل و عصب خواننده می لرزید. و هی می خواست بیشتر بداند.

خیلی فکرها، هنگام خواندن روزها در راه، در ذهن و خیالم جوشید. و با تو خیلی حرف زدم. اگر زندگی از همین شیرینی های خیال و با هم بودن های در یاد ماندنی (به قول تو چه حرف ها، در یاد ماندنی، وقتی آدمی ماندنی نیست) نام و معنا می گیرد. پس این یکی دوماه سفرهای بسیاری با هم رفتیم. آیا باید بگویم وقتی یادداشت ها را تمام کردم، ماندم که زندگی آیا سراسر رنج است؟ و اگر نیست این همه تلخی و درد چیست که چون نوائی قطع نشدنی در آن همه غوغا و شور خیال و دانستن طنین بیشتری دارد. شاید حس این اندوه سنگین، وقتی کتابت را می بستم، مربوط باشد به داستان خودکشی اسلام کاظمیه در صفحات نزدیک به آخر کتاب و یک جورهایی ربط آن به همین دردهای بی کسی در غربت. از اسلام کاظمیه خاطره ای دارم از بعد از انقلاب، وقتی همراه چند حقوقدان آمده بود به آبادان، برای تحقیق در مورد برخورد پاسداران با کانون فرهنگی سیاسی خلق عرب که منجر به کشته شدن تعدادی از مردم بیگناه عرب شده بود. به آنها از طرف استانداری و یا شهرداری در منطقه "بریم" جایی برای خواب داده بودند که قبلاً به شاه می دادند وقتی برای بازدید به جنوب می آمد. با من تماس گرفتند رفتیم به دیدنشان. شب که شد با کنجکاوای دنبال توالت های آن جا می گشتم بینم راستی راستی یک دست طلایی می آید و کون آدم را می شورد. فکر می کنم در کله اسلام هم از این ها می گذشت که تا صبح خوابش نمی برد. باور نمی کرد که در تختخواب شاه خوابیده باشد.

این را هم بگویم و تمام کنم که در سرتاسر کتاب حسن و ناهید هم چنان چهره تابناک دوستی شان را حفظ می کنند. ای کاش آن سه صفحه آخر را همه از آنها می نوشتی. و دوستی شان. یعنی از

همان نیلوفری که تا هوا سرد و تاریک می شد به آن می آویختی. به گیتا خانم و غزاله جان سلام و به حسن و ناهید نیز. مهرشان و مهرتان برقرار باد و مهر همه آنان که مهر می شناسند.

شاد باشید،

نسیم خاکسار،

۲۵ نوامبر ۲۰۰۲

اوترخت

یادداشت ها

روزهای پیش از روزها در راه

این یادداشت ها گزیده ای است از «دور اول» روزانه نویسی شاهرخ ۱۳۴۲/۳/۳۱ تا ۱۰/۸-۱۳۴۶ که در روزها در راه (انتشارات خاوران در پاریس ۱۳۷۹، دو جلد) به چاپ نرسیده است، به گفته خودش، «تا بماند، شاید برای زمانی دورتر و دیرتر.» شاهرخ پس از چهار سال و اندی دست از نوشتن بر می دارد، چون: «در آن سال ها- شاید بیهوده- می ترسیدم که مبادا روزی بی موجهی گرفتار دستگاہ های امنیتی شوم و آنها کنجکاو که این کیست و آن کی، و با این چه کار داشتی و با آن چه کار می کردی. پس، از ترس دفتر و دستک را بستم و از خیرش گذشتم.»

شاهرخ در واپسین روزهای عمر این دفتر و دستک ها را به من سپرد و فقط گفت «تا از مزایای آنها برخوردار شوی». موضوع این یادداشت ها، باز به گفته خودش، بیشتر کشمکش های درونی و تنش های عاطفی جوانی احساساتی بود و نظری که گاه و بیگاه به طبیعت و اجتماعش می انداخت؛ همچنین است کتاب هایی که می خواند و دریافتی که از آنها داشت و یا بحث با دوستان بر سر شعر و ادبیات. - گذران با پسر و روزهای بیماری و مرگ مادرم- از اینها گذشته دیدار و گفت و گو یا شرح سر و سرّی با زنهایی که دوستشان داشتم یا نه (گرچه بی نام، یا چند نقطه یا به رمز)، و نیز بی قراری دلدادگی! نمونه هایی که از این روزانه نویسی های منتشر نشده در زیر می آید بیشتر در زمینه تاریخ و اجتماع و فرهنگ است. آرزو دارم روزی بتوان سایر این یادداشت ها را نیز، که بیشتر داستان عواطف و احساسات شخصی اوست، به قول قدیمی ها، به زیور طبع آراست.

ح. ک.

۴۳/۱/۱۳

امروز سیره جلال الدین تألیف محمد نسوی و ترجمه محمدعلی ناصح را تمام کردم. برآستی ترجمه شیوائی است. اما خود کتاب از تاریخ هایی است که در نزد ما کمتر نظیر دارد زیرا نویسنده خود دست اندر کار یا شاهد بیشتر چیزهایی است که نوشته. از این نظر شبیه تاریخ بیهقی است. گذشته از این کتاب برای شناختن اوضاع زمان و نیز جلال الدین خوارزمشاه بمانند است. بطوری که از کتاب برمی آید او مردی است دریا دل و شجاع و دشمن بی آرام مغولان، ولی بی تدبیر. وزیر حریص، دسیسه کار و فرومایه چون شرف الملک را تقریباً از آغاز تا انجام با خود داشت. نمی توانست مثلاً مانند شاه عباس

شطرنج بازی مسلط بر تمام صحنه باشد. پیاپی گرفتار ماجراهای نسبتاً کوچک در آذربایجان و اطراف بود.

اما از پادشاهی گذشته سرگذشت او به عنوان مردی خستگی ناپذیر و دلیر که عمری با تقدیر و تاریخ جنگیده و هر آن پس از هر ضربت جانکاهی سربرآورده، بسیار خواندنی است. بلاهایی که بر او نازل شده کمر شکن است، موافقت با غرق مادر و زن و کسانش در رود سند و فرار برادر ناچیزش غیاث‌الدین در هنگامه جنگ با مغولان تنها دو نمونه بیشتر نیست. گویی هیچ مصیبتی او را از پا در نمی آورد. هفده روزه از تغلیس به کرمان می تازد (تاریخ مغول اقبال) و در کنار تغلیس به دشمنان پیشنهاد جنگ تن به تن می کند و سه نفر را می کشد (تاریخ مغول). اما تاریخ نشان می دهد که او متهوری خشن و بی احساس نیست که زهر تلخ اندوه دردش کارگر نباشد. مویه بر مرگ غلام و یکسال از جسد او جدا نشدن (تاریخ مغول) و سرانجام پناه بردن به شراب و مستی کافی است که انسان بداند در روح پر آشوب او چه می گذشته است. حتی شرح کشتارها و یغماهای او بیزار کننده نیست زیرا نه مثل انوشیروان دادگر بر حریر و زربفت می لمد و یکروزه فرمان کشتار دوازده هزار نفر را می دهد و نه مثل آقا محمدخان حریف را با رذالت و پستی می کشد. مردی است که مرد میدان است. همیشه رویاروی مرگ است که بکشد یا کشته شود. هردو محتمل است و هردو رخ می دهد. او از همه کسان و اطرافیان چپاولگر و دسیسه باز خود بسیار برتر است. مردیست بسی بلند تر از دیگران و تراژدی او در اینست که در کار فلک نه می تواند آنان را درست و هریک را سزاوار خود بشناسد و نه می تواند همه نیروهای داخلی و خارجی را برای هدفی که دارد فراهم آورد و به کار گیرد. کاش کسی می توانست بیوگرافی او را بنویسد. در ضمن شرح احوال او بسیار حرف ها می توان گفت. رابطه او با اسمعیلیان و رفتار آنها با این پادشاه نیز جالب است. گذشته از کتاب نسوی، مقاله ای در شماره ۱۲ سال ششم راهنمای کتاب اطلاعات سودمندی در این باره دارد.

تاریخ مغول اقبال را هم چند روز پیش تمام کردم. کتابی خواندنی است چون کتاب دیگری نیست که اطلاعات از آغاز تا پایان کار مغولان را در ایران نسبتاً به اختصار از یک جا گرد آورده باشد. ارزش علمی کتاب زیاد نیست. آن قسمت هایی که راجع به دوره غازان از جامع التواریخ نقل به معنی شده بیشتر اوضاع اجتماعی آن دوران را نشان می دهد تا جاهایی که خود اقبال نوشته. آخرهای کتاب هم فهرستی است از اسامی دانشمندان و نویسندگان و شاعران و بعضی جاها (شرح حال سعدی) بیشتر تاریخ ادبیات شده است. با این همه چون اطلاعات مربوط به آن دوره در یک جا گرد آمده خواندنی است.

ششم اردیبهشت ۱۳۴۳

دیروز میرزا غلامعلی حقیقت به دیدنم آمد. او یکی از بهترین نقال ها و شاید بهترین نقال موجود تهران است. یکی از افراد صنفی است که زمانی کیاییی داشت و امروز آخرین نفس ها را می کشد و زود باشد که بمیرد. شاهنامه را به سبک خود خوب می داند و از ادبیات فارسی هم بی اطلاع نیست. البته با عباس ننه جُمی که چند سال پیش در اصفهان دیدمش خیلی فرق دارد. عید بود و ماه رمضان، شبی با امیر و جمشید بهنام و حُجی و یکی دوتای دیگر رفتیم به قهوه خانه ای در خیابان حافظ. او ساعت ۱۲ آمد. نشئه و می زده بود. با یک نظر وجود ما و وضع مجلس را دریافت. اول بهاریه ای از منوچهری خواند و سپس گفت که البته خودنمایی در محضر ارباب فضل خطاست ولی من می خواهم ارمغان موری به خدمت سلیمان ببرم. . . برگ سبزی است تحفه درویش. چه کند، بینوا همین دارد. و سپس قصیده ای از خود خواند با همان وزن و همان قافیه و به قول خودش به استقبال استاد دامغان رفته بود. به راستی شعری بلند و پُرشکوه بود. آن وقت طبق معمول غزلی از حافظ خواند و به مناسبت از بزم به رزم پرداخت و شاهنامه را شروع کرد. خیلی خوب شاهنامه می خواند و سراسر بی خویشی و هیجان بود. راه می رفت و با عصا و حرکات دست و حالات چهره و نشستن و برخاستن و پیچ و تاب صحنه های رزم را مجسم می کرد. البته در میانه داستان اخلاق و جامعه شناسی هم گفت و آنچه می گفت برای زندگی روزانه شنوندگانش بی فایده نبود. بسیار خوب و دلپذیر حرف می زد و در تمام مدت نفس همه بند آمده بود و سحر شده بودند. نقل آن شب تمام شد. رفتیم و من تازه حس کردم که خوابم می آید ساعت را دیدم سه بعد از نیمه شب بود. بنا به قراری که گذاشته بودیم فردا صبح من و امیر به خانه اش رفتیم. خانه محقری بود با سه چهار تا اطاق که حیاط کوچکی را در آغوش گرفته بود. و در حیاط، جلو اطاق ها ایوان باریکی بود در اطاق پذیرائی نشستیم. خواست از دری بیاید پیشاپیش از پشت در به صدای بلند می خواند: «بخت باز آید از آن در که یکی چون تو در آید/ روی زیبای تو دیدن در دولت یگشاید.» ولی در بسته بود. از در دیگری وارد شد و گفت «تو از هر در که باز آیی بدین خوبی و رعنائی/ دری باشد که از رحمت بروی خلق بگشایی» و به شوخی افزود که بدبختانه بیش از این نمی توانم در حق خودم غلو کنم و عذر خواست. دوساعتی آنجا بودیم و او دو کلمه حرف می زد و یک شعر به مناسبت می خواند. حافظه عجیبی داشت و خیلی هم خواننده بود. در ضمن صحبت معلوم شد که او با طبابت از روی طب قدیم و ساعت سازی و نقالی زندگی می کند تا خرج بچه ها و پول تریاک و عرق در بیاید.

میرزا غلامعلی در حد عباس ننه جُمی نیست. سواد او را ندارد و مهم تر اینکه موقع نقالی آشفستگی و شوری عباس را تسخیر می کند که میرزا از آن بی نصیب است. ولی با این همه میرزا هم نقال خوبی است. اگر آن یکی زال و رودابه یا رزم رستم و اشکبوس را بهتر بگوید این یکی برای نقل داستان ایرج یا سیاوش مناسب تر است. دوسال پیش یکی دو ماهی با میرزا رستم و اسفندیار می خواندیم. می

خواستم بدانم چگونه داستان را در می یابد و وارث چه سنتی است. متأسفانه نظریاتش برای نوشتن مقدمه ای بر رستم و اسفندیار چندان به کار من نیامد. دید او، اگر بتوان گفت، فئودالی است. یعنی ادبیات را با معیار اخلاق و اخلاق دوران پدرسالاری می سنجد. مثلاً تنها انگیزه اسفندیار برای جنگ با رستم اطاعت از فرمان پدر است. چیزی که من هیچ از آن صحبت نکرده ام. ولی در هر حال خواندن رستم و اسفندیار با او برایم مفید بود. میرزا آدم فروتن و شرم زده ای است که همه اش حسرت گذشته را می خورد. او نوعی پیری است، آینده ندارد و با چشم های خسته جوانی از دست رفته را می پاید. هر بار که می بینمش به نحوی این صحبت را پیش می کشد که «کسب ما حالا این طوری شده. کسی به ما توجهی ندارد. خوب دیگه حالا با این تلویزیون و رادیو و سینما کی میاد قهوه خونه نقل بشنوه؟ اصلاً آقایون تحصیلکرده که این چیزها را افسانه میدونن. از این گذشته حاضر نیستن بیان تو قهوه خونه بشینن. دون شأن آنهاست. حالا دیگه ما برای یک مشت بنا و عمله و دوره گرد، چاقو تیزکن و قفل ساز و اینها حرف می زنیم. به والله یه وقت همین طیب خان (برای او هنوز طیب خان زنده است) پیغام می داد که به میرزا بگین اگه تو قهوه خونه عزیزخان حرف نزنه نمی زارم هیچ جا حرف بزنه. اقلماً پونصد نفر پا نقل من میشستن و خودش هم هر شب میومد. حالا کار و بارمون اینجوری شده غیر از این هم راهی نداره. ما که بمیریم این کار هم مرده.»

میرزا آبرو دار است، بچه هایش درس می خوانند و حتی یکی از آنها دانشجوی دانشکده فنی دانشگاه ملی است. خرج زندگیش خیلی سنگین است و او زیر این بار طاقت فرسا خسته شده. از اینها گذشته در شأن خود نمی داند که هرشب پس از نقل دوران بزند و دست پیش هر بی سر و پای دراز کند. دوران هم نمی زند. در قهوه خانه زیر بازارچه قوام الدوله برایش میز ماندی درست کرده اند که موقع نقل شاهنامه امیر بهادری خود را روی آن پهن می کند. مشتری ها اخلاقتش را می دانند. هرکس خواست خودش می رود و چیزی روی میز می گذارد. . .

یکشنبه سیزدهم اردیبهشت ۱۳۴۳

دیروز عصر منزل هوشنگ بودم. سیاوش و پوری و کوش آبادی هم بودند. کمکی از این در و آن در حرف زدیم و سیاوش طبق معمول چند تا لطیفه گفت. . . بعد از چند دقیقه ای آنکدت ها ته کشید. سیاوش به کوش آبادی گفت شعر تازه ای نگفته ای و پس از چند دقیقه ای گفتگو که می توان دانست معمولاً چگونه است سرانجام کوش آبادی شعری خواند به نام «پرنده فلزی»، خود شعر زیبا بود. پرنده فلزی علم و کتل دسته های تعزیه که در کنار کاهدان دهکده افتاده در آرزوی آن است که روزی

جسم فلزی خود را بشکافد و پرواز کند. او در پرواز پرندگان آزاد زندگی می کند و در آرزوی خود شریک زندگی آنهاست تا روزی زندگی تازه ای بیابد. شکل و مضمون زیبا بود و با آنچه که من نوشتم بسیار تفاوت داشت. همه لذت بردیم و به به و چه چه کردیم. بعد شعر دیگری خواند. هوشنگ گفت کار و زنش خرابست. شاعر گفت پس ولش کنم. یکمرتبه جا زد. گفتم اینقدر هم گوش به حرف سایه و سیاوش نده. منظورم این بود که وسواس بیش از حد دست و زبان نویسنده و سراینده را می بندد. گوش آبادی گفت از طرف دیگر آقای اعتماد زاده گفتند زیاد به فکر وزن نباش و فعلاً هرچه می بینی بنویس بعد درست می شود. سایه گفت من اینطور می گویم، آن هم حرف اعتماد زاده است، تو خودت چه می گوئی؟ گفت من مقیدم که حتماً شعر موزون و خوش آهنگ باشد.

صحبت به شعر اول برگشت و پوری گفت بسیار شعر خوبی بود. گفتم من نظری دارم که می ترسم بگویم. گفتند حالا این دفعه محض خاطر ما نترس و بگو. گفتم مضمون شعر را اصلاً نمی پسندم. همانطور که گوش آبادی گفت شعر بی وزن و قافیه مُد شده و او نمی خواهد بدون ضرورت پیرو مُد باشد. من می گویم مضمون آن شعر قبلی هم مدت هاست که مُد شده است. و من به عنوان یک خواننده یا شنونده شعر معاصر فارسی از این مُد به تنگ آمده ام و بیزارم. توضیح دادم که مدتهاست که شعر معاصر فارسی چنین ناله می کند. حالت آدمی را دارد که از زندان خود بیرون را تماشا می کند و فقط از شادی و سلامت دیگران خوش است. در آرزوی روزی است که به آنها پیوندد ولی تا آن روز در زندگی آنها زندگی می کند. زندانی بیماری است که پاک دلانه حسرت می خورد و به آرزوهای خوب بشردوستانه دلخوش است. این جوهر شعر شاعران مترقی این دوره است. «شبگیر» سایه همین است. دیرگاهی است که در خانه همسایه من خوانده خروس. . . احمد شاملو سمندر شده بود و در آتش حسرت نشسته بود. «مرغ آمین» نیما از همین دست است و سیاوش هم فراوان از این شعرها دارد. «پیوند» نادرپور هم همین است.

همه اعتراض کردند. چکیده سخنشان این بود که شعر نمی تواند برکنار از محیط اجتماعی خود باشد و محیط ما چنان است که جز این محصولی ندارد. اگر شاعر پا را از این فراتر بگذارد دروغ گفته است چون اجتماع امیدی بیش از این نمی دهد. شعر که نمی تواند بدون آرزو باشد و در این اجتماع شاعر آرزویی زیباتر از این نمی تواند داشته باشد که دردل با دیگران همراز و از شادی آنان شاد باشد. گفتم اینها بهانه تنبلی و فرار است. مگر شاعرانی که دوره هایی بسیار تاریکتر از این بودند چه می کردند. سایه گفت شاعر امروز نمی تواند صدایش را به گوش دیگران برساند و هیچ روزگاری به سیاهی امروز نبوده. اگر در قدیم شاعر آزادی نداشت باز هیچ دستگاهی به نظم و کمال سیستم پلیسی امروز نبود که با هزار چشم هرکسی را بیاید. گفتم بهانه است. گرچه امروز اجتماع خوبی نداریم ولی بی تردید در گذشته بسیار بدتر از این ها بود. مولوی را می خواستند بکشند و فرار کرد و ناصر خسرو را

اگر گیر می آوردند تکه پاره می کردند. گفت در عوض آنها روزی هشت نه ساعت برای شرکت سیمان یا بانک ساختمانی جان گردی نمی کنند. گفتم بله، ولی پشت دخل دکان عطاری می نشستند، عنبر نصارا و پشکل ماچه الاغ می فروختند و زفت به سر کچل ها می چسبانند. اشکال کار این است که حرفی برای گفتن نداریم. اگر شاعر حرفی گفتنی داشته باشد مگر می تواند که نگوید. محال است. گفت من الان یک شعر به دست تو می دهم اگر راست می گوئی به ده نفر برسان. گفتم چرا من برسانم. اساساً مگر تنها موضوع شاعرانه جهان انتقاد از دستگاه سیاسی مملکت است؟ باید راه حرف زدن را یاد گرفت. حتی در همین اجتماع هم می شود خیلی حرف ها را زد. نمی شود شعری مثل زمین یا بهار غم انگیز را امروز منتشر کرد؟ خیلی هم خوب می شود. وانگهی گرفتم که شعری گفتی و نتوانستی منتشر کنی، نکن، بگذار ده سال دیگر، بیست سال دیگر منتشر شود. سایه گفت تا پیوسد. و من جواب دادم اگر اصیل باشد نه می پیوسد و نه می میرد. همانطور که مال شاعران هزارسال پیش، مال فردوسی یا رودکی، نمرد.

مثل بیشتر وقت ها من از کوره در رفته بودم. تمام وجودم خشم و عصبان بود. گفتم من دیگر خسته شده ام از بس آرزو کرده ام که مثل دیگران آزاد بشوم، از بس شنیده ام که در شادی دیگران زندگی کنم و از خوشبختی آنان خوشبخت باشم. دیگر می خواهم خودم باشم. دیگر می خواهم در همین اجتماع و محیط که به هیچ حال نمی توانم از آن جدا بشوم زندگی سرشار باشد. می خواهم در عین بلا، سعادت را احساس کنم. تا کی پرنده فلزی کنار کاهدان دهکده و در آرزوی پرواز باشم؟ تا کی در شادی مرغان تیز پرواز دیگر زندگی کنم؟ یک عمر این کار را کرده ایم دیگر بس است. مگر مولانا که شعرش سراسر رستگاری و شادی بی خویشتن است در بهشت موعود به سر می برد؟ شعرش فلسفه داشت. البته ما امروز آن فلسفه را نمی پذیریم ولی باید انگیزه دیگری برای شاعری و زیستن داشت. آنرا نداریم. و شعرمان خالی و خاموش است، شعر نیست. می دانی چیست؟ ما در برابر ابتدال زندگی روزانه، نان و گوشت و کفش و لباس و اضافه حقوق تسلیم شده ایم. در برابر خودمان تسلیم شده ایم. همه چیز را عملاً پذیرفته ایم و در دلمان هیچ غوغایی نیست. سایه گفت یعنی پشت میز شرکت سیمان بنشینیم و غوغا کنیم؟ گفتم البته. همه اش خودمان را تبرئه می کنیم و برای فقر روح خودمان دلیل می تراشیم. تا حرفی می شود آنآ تأثیر اجتماع و تأثیر متقابل پدیده ها و از این ترهات را به رخمان می کشند. البته اجتماع تأثیر دارد و اثرش همین خفقانی است که می بینیم و آه و ناله های شاعرانه ای که می شنویم. ولی می شود در برابر این تأثیر شورش کرد و نپذیرفتش. دیگر امروز که تاریک تر از روزگار فردوسی و حافظ نیست. همه چیزی که می دانیم نوعی مارکسیسم مسخ شده است که دهان به دهان به ما رسیده و حتی یک بار به خودمان زحمت نداده ایم که یکی از نوشته های آن بابا را مستقیماً بخوانیم و تازه همین فلسفه مسخ شده بی سر و ته را فقط برای توجیه خودمان به کار می بریم. «شعر باید سلاح

اجتماعی باشد» و این سلاح هم تا به وجود آمد باید مثل شمشیر بیفتد به جان دیگران. و چون شمشیر و شمشیر زن هردو را خُرد می کنند پس نمی توان لب از لب برداشت. طبق معمول سیاوش که در چنین مواردی خاموش است هیچ نمی گفت. سایه غرید که تو مسخره می کنی ولی در نظر من شعر اگر سلاح اجتماعی نباشد هیچ نیست. گفتم حرفی نیست ولی تو این سلاح را بساز و بگذار باشد تا بیست سی سال دیگر کارش را بکند. از این بدتر که نمی شود. مثل مایاکوفسکی. شعری سلاح تر از شعر او که نیست. به طعنه گفت از مایاکوفسکی چه دیوان تازه ای منتشر شده؟ گفتم هیچ دیوانی ولی نمایشنامه او را پس از بیست سی سال تازه نشان می دهند. گفت اگر نمایشنامه او هنوز هم ارزش دیدن دارد برای شرایط اجتماعی خاصی است که به آن ارزش داده است. گفتم البته، ولی اگر شعری کلیت داشته باشد همیشه خواندنی است.

گفتگو این طور تمام شد که گفتم باطن فقیری داریم و برای توجیه خودمان هر تقصیری حواله اجتماع می شود. نه از عهده خودمان برمی آئیم نه از عهده اجتماع. از زیر پای خودمان وحشت داریم و در نتیجه چشم به افق دوخته ایم تا آفتاب حقیقت از پس ابرهای تیره سر بکشد. اگر هم لب باز کنیم برای حسرت خوردن است یا به قول آل احمد چس ناله گداها و گرنه این دستگاه دولتی قهارتر از خدای ایوب نیست.

ملاحظات در باره شاهنامه فردوسی*

۱- شاهنامه هر چند سروده حکیم ابوالقاسم فردوسی است، مردی که در قرن چهارم هجری در طوس می زیست، اما همچنین این شاهکار فراهم آورده نسل‌هایی است که در طول قرن‌ها آنرا، داستان‌ها و افسانه‌هایش را، درهم بافته و خمیرمایه معنایی آنرا ورز داده‌اند. بخش‌هایی از اساطیر و یا تاریخ در این حماسه، پیش از آنکه به دست فردوسی برسد، شکل تازه و در نتیجه معنای دیگر یافته بود. سپس، از بخت خوب ما میراث تاریخی این فرهنگ کهن قومی نصیب شاعری بزرگ شد که توانست آن را به نیکو ترین صورتی زنده کند. «کتاب» تنها ساخته و پرداخته یک‌تن نیست، همچنین ساخته گذشتگان و باز ساخته پردازنده‌ای بزرگ است. این اثر که بدین گونه سیری تاریخی داشت هنوز از رفتار بازمانده و اینک صدها سال است که این فرزند فردوسی در دیده نسل‌های نو رسیده هر بار جلوه‌ای دیگرتر می یابد.

۲- فرهنگ از جمله "مأوا"ی هویت فرزندان و پروردگان خود است تا در آن ریشه بدوانند و جایگزین شوند و خود را باز شناسند. در فرهنگ ما شاهنامه نه تنها «کاخ بلند» زبانمان را «پی افکند» بلکه بیش از هر اثر دیگر ما را به زمان(تاریخ) و مکان(ایران) خودمان پیوند زد. این کتاب گذشته را به

زمان «حال» شاعر باز رساند و آنگاه خود چون پدیده ای «تاریخدار» پیاپی بهزمان‌های آینده پیوست و تا امروز هر بار به گونه ای با زمان آمده «همروزگار» شد.

۳- فردوسی خود گفته است، و به پیروی از او کسانی دیگر نیز، که شاعر هیچ دستی در کاستن و افزودن داستان‌ها نداشته است.

گرازداستان یک سخن کم بدی

روان مرا جای ماتم بدی

ولی گزیدن و به هم پیوستن پاره ای از داستان‌ها و کنار گذاشتن یا ندیده گرفتن پاره ای دیگر، دستکاری که هیچ، تدوین کتاب است از همان گام نخست.

دیگر آنکه متن شاهکارهایی چون رستم و سهراب، مفاخرات رستم و اسفندیار و مانند اینها -چنین کلامی- چیزی نیست که، نوشته یا نانوشته، درجائی موجود بوده باشد. این که هست شعر بلند بی مانند و بازمانده نبوغی گرانبار و سرشار است.

۴- نگاهی به داستان‌های حماسی دیگر چون گرشاسب نامه، داراب نامه، کوش نامه، سمک عیار ارزش و حد فرهنگی حماسه‌های ادبی و عامیانه ما را نشان می‌دهد. آنها نیز مأخذی داشتند که اگر به دست شاعری بزرگ می‌افتاد بی‌گمان امروز آثاری والاتر و دیگرتر می‌داشتیم. (نظامی مثال خوبی است از داستان‌ها که او سروده است و دیگران که خواسته‌اند در همان میدان جولانی بدهند).

هرچند فردوسی می‌گوید چیزی را درجائی دستکاری نکرده اما از برکت نبوغ او همه چیز در جهت کمال دگرگون شده است. روایت دبیرانه عوفی در جوامع الحکایات مثال و نمونه دیگری است. گذشته از تفاوت‌های نمایان دیگر، در اینجا تا افراسیاب درخواست صلح می‌کند، سیاوش می‌پذیرد. اما در شاهنامه، اول کاوس به سیاوش فرمان می‌دهد که اگر صلح خواستند بپذیر و از جنگ بپرهیز و پسر فرمان پدر را به کار می‌بندد.

بنابر این در روایت عوفی می‌توان پنداشت که شاهزاده جوان، فریفته افراسیاب مکار، خودسرانه پیمانی با دشمن بسته است. ولی در روایت شاهنامه فرمان شاه و خواست خود هردو را برآورده است و در نتیجه تغییر رأی کاوس (که در روایت عوفی نیست) و فرمان تازه به فرزند که گروگان‌ها را بفرست تا بکشیم و کشور توران را ویران کن، همه اینها پیمان شکنی سیاوش را محال و پناه بردن او به توران را توجیه می‌کند. پیش پای او راهی جز این نمی‌ماند. در اینجا او بی‌گناه تر است.

۵- شاهنامه از حضور شاعر لبریز و مالمال است: از راه و از برکت لحن کلام او که همیشه در پایگاهی والا و باشکوه سیر می‌کند، پروازی بلند دارد و ما را با خود می‌برد- بی‌آنکه فاصله، جدائی و بدتر از آن دوگانگی (میان سراینده و خواننده یا شنونده) ایجاد کند. زیرا این پرواز با وجود صلابت و

اوجی که دارد به سبب سرشت صمیمی زبان، خودمانی است، خطابی درشت و استادانه- چون ناصر خسرو- ندارد، به فضل گرانسنگ خاقانی و به آهنگ فاخرمنوچهری نیست که در بهترین حال مانند پرچینی درمیانه راهی زیبا برپا کرده باشند تا شنونده برای رسیدن به گوینده ناچار از آن بگذرد. راه هموار است و حایلی در میانه نیست.

۶- گذشته از سادگی والای زبان، رنج و شادی، مهر و کین، خشم و خونخواهی یا نیک و بد کسان، خواست ها و آرزوهای آنها انسانی و درعین بلندی و بلند پروازی- حتی در مورد پادشاهی چون کیخسرو- دریافتنی، محسوس و آشناست. و این «آشنا» پیوسته با همدلی سراینده همراه است. از همان آغاز می دانیم که نبرد پدر و پسر «یکی داستان است پر آب چشم» و در روایت سرگذشت اسفندیار شاعر همزبان با بلبل «همی نالد از مرگ اسفندیار- ندارد جز از ناله زو یادگار». و همچنین است گاه و بیگاه در سراسر کتاب تا آن نامه رستم فرخزاد به برادر. خواننده مانند سراینده با سرنوشت پهلوانان آشنا و با غم و شادی آنها شریک است.

۷- معمولاً شاهنامه را بیشتر از دیدگاه زبان و اثر آن در ملیت، یا بهتر گفته شود، در هویت ایرانی نگریسته اند. فردوسی خود نیز همین آگاهی را از کار بزرگ خود داشته است: پی افکندن کاخ بزرگ زبان با دستمایه «تاریخ» ایران. اما در این میان جان تازه ای که در روح ما دمید نادیده مانده است و خاموش و پنهان در ما به سر می برد.

فردوسی در کنار جهان بینی اسلامی، در شاهنامه جهان بینی دیگری طرح می اندازد. آن «کاخ بلند» نظم فقط زبان گویای داستان های کهن نیست، در تار و پود این نقش رنگین طرحی است با بینشی تازه از هستی، از خدا، انسان، و جهان، و رفتار آدمی رویاروی خدا، خویشتن خود و جهان. . .

۸- اندیشه فردوسی بنیانی سه گانه دارد: آفریننده، آدمی، چرخ.

خدای شاهنامه خدای جان است و خرد، آفریننده نام (هرچیز «نام پذیر») و جایگاه آنها، «جهان و هرچه در او هست» و خود برتر از همه اینها و برتر از اندیشه آدمی؛ در رفتار با آفریدگان، خردمند، دانا و دادگر است نه جبار و قهار و خودکام یا حتی فقط «بخشنده و مهربان». هرکسی به سهم سزاوار خویش! جبر و قهر یا بخشش و مهربانی بی دلیل کار چرخ «سرنوشت ساز» است نه خدا (هرچند که چرخ خود به فرمان او می گردد، و این تناقض میان خدای خردمند دادگر و بیداد گردش چرخ بی خرد، خود گفت و گوی دیگری است که در سوگ سیاوش اشاره کوتاهی به آن شده است.)

۹- و اما آدمی: یا به خرد (که برترین بخشایش ایزدی است) و داد و دانایی شناخته می شود و یا به بی خردی، بیداد و نادانی؛ نه به ایمان و کفر مقدر و نوشته بر لوح محفوظ!

انسان شاهنامه مانند فریدون، سیاوش و کیخسرو نه تنها در برابر خدا پاسخگو است، بلکه مسئول نیک و بد جهان نیز هست؛ به خلاف شریعت یا طریقت که در آن آدمی فقط پاسخگوی اعمال خود است در برابر حق.

بنده گناهکار اسلام فریفته شیطان و «ظالم و جاهل» است. ولی تبه‌کاران شاهنامه یا مانند ضحاک و افراسیاب خود دیوگونه، اژدها و خشکسالی اند و جهان را تباه می‌کنند یا مانند گرسیوز و کاوس و گشتاسب، فریفته دروغ و آرزو و مایه جنگ و کشتار، سامان اجتماع را بهم می‌ریزند.

سیاوش و کیخسرو یا فریدون «انسان کامل» شاهنامه اند. (سوگ سیاوش، صص ۴۳ و ۲۳۸). نه در هدف یا شیوه پذیرش (که در شاهزاده با تسلیم بود و در پادشاهان با نبرد) بل که در نفس قبول شهادت سیاوش و امام حسین همانندند. ولی انگیزه شهادت سیاوش وفاداری به پیمان بود؛ پیمانی کیهانی میان آدمی و جهان که بی وفائی به آن مایه تباهی جهان و «گسسته شدن» پیمان شکن است در خود و انگیزه امام شیعیان اعتلاء امر الهی و خلافت حق.

ناپدید شدن کیخسرو به راهنمایی «سروش»، آنهم پس از پادشاهی و دادورزی و آبادی جهان، برای آن بود که فره ایزدی از وی نگریزد (آنچنانکه از جمشید گریخت) تا به «داور پاک» پیوندد. و اما فریدون پس از نجات جهان از ستم ضحاک تنها در آرزوی نیستی فرزندان برادرگش خود (سلم و تور) است و بس. و تا این آرزو به دست منوچهر برآمد «فریدون بشد نام او ماند باز».

این انسان آرمانی از وحدت وجود بی خبر و با حلاج که خود را در خدا و خدا را در خود می‌انگاشت بیگانه است. همچنین با شمس الحق مولانا و پیر مغان حافظ و عشقی که در نزد عارفان آغاز و انجام هر مراد است. ولی با وجود هر تفاوتی همگی آنها نظر کرده عالم بالا و عنایت ایزدی چراغ راهشان بود:

به سعی خودنتوان بردپی به گوهر مقصود

خیال باشد کاین کار بی حواله بر آید

از این دیدگاه هر چند سرنوشت آسمانی «واصلان» همانند است ولی سرگذشت زمینی آنان یکی نیست. «کارگاه» سرگذشت پادشاهان و پهلوانان طبیعت و اجتماع است و خویشکاری آنها پیروزی بر بدی و داد ورزیدن. فریدن چون به پادشاهی رسید به گرد جهان گشت و:

هر آن چیز کز راه بیداد بود

هر آن بوم و بر کان نه آباد بود

به نیکی فرو بست از او دست بد

چنان کز ره پادشاهان سزد

بیاراست گیتی بسان بهشت
بجای گیا سرو و گلبن بکشت
(شاهنامه، خالقی، دفتریکم، ص ۹۱)

به خلاف این، «کارگاه» سرگذشت عارفان آسمان روح است (نه آفاق جهان) و آرزویشان وصول به حق و در نهایت تربیت یاران و ارشاد مریدان. در برابر کارنامه «آفاقی» سرآمدان شاهنامه این بزرگان کارنامه ای «انفسی» دارند.

۱۰- چرخ به نام ها و با مفهوم های فلک، زمان و زمانه، سپهر، جهان، روزگار، آسمان و سرنوشت. . . در شاهنامه می آید. اگر بخواهیم این همه را به یک نام بنامیم گمان می کنم «چرخ» از همه رساتر و گویاتر باشد، چون هم به شکل سپهر و آسمان دایره وار است و گردنده، هم مانند زمان رونده است و هم آغاز و انجام ندارد. در هر زمان هر جای آن در میانه جاهاست و در گردش خود فارغ از اندیشه سود و زیان این و آن است، هر چند که با همین گردش سرنوشت همه را می سازد.

درمرگ، شکست و پیروزی و رویدادهای بزرگ سرنوشت، همیشه دست چرخ در کار است. در این پیوند، انسان در فراز و فرود و گذرا و سپنجی است؛ با نیک و بد و شادی و رنج و حال های گوناگون. شاعر خود در برابر چرخ گردنده نمونه چنین انسانی است؛ انسان در گیر گردش چرخ سرنوشت ساز؛ مثلاً در پایان داستان اسکندر (شاهنامه، چاپ مسکو) آنگاه که در شکوه از پیری و بی مهری و بد روزگار می گوید:

الا ای برآورده چرخ بلند

چه داری به پیری مرا مستمند . . .

این رابطه دوسویه و رویارویی کار را به گفت و گوی انسان اندیشنده هوشمند و برتری وی برگردش بی اراده سپهر فرمان بردار می کشاند. معنای زندگی و مرگ نیز در شاهنامه متفاوت است. در این «قرآن عجم» از برکت نبوغ و هنر فردوسی تبلور متعالی بهترین جنبه های فرهنگ کهن ایرانی امکان پذیر شد و هستی پذیرفت.

۱۱- در مورد فردوسی باید به یک نکته اساسی دیگر هم توجه داشت: پس از اسلام به علت هائی که از جمله در «هویت ایرانی و زبان فارسی» آمده، اساطیر «تاریخی» ایران و اسرائیلیات قرآن - خود آگاه و ناخود آگاه درهم آمیخته شد. این امر از سوئی به گذشته ما مجوسان «اهلیت» اسلامی می بخشید و از سوی دیگر ویژگی قومی و هویت جداگانه ما را خدشه دار و آشفته می کرد. فردوسی به خلاف طبری و دیگر مورخان ایرانی و مسلمان این کار را نکرد، گذشته ما را دست نخورده و جدا از آن عرب ها نگه داشت؛ تاریخ سنتی (یا سنت تاریخی) ما را در جایگاه خود و آن چنانکه بود در نظر آورد. در

نتیجه به فرهنگ گذشته ما (اسطوره، حماسه و تاریخ) دورنما و معنایی مخصوص به خود داد و منظره یگانه آن را در برابر چشم جان و دل ما ترسیم کرد. این یکی از دیدگاه های آن جهان بینی فردوسی است که - مانند بینش خیام- با دریافت تمدن اسلامی، مثلاً آن گونه که در سعدی می توان دید، تفاوت دارد.

در دین های وحدانی «تاریخ» باهبوط آدم از بهشت آغاز می شود و در شاهنامه با پادشاهی کیومرث در کوه! هر تاریخی خاطره قومی خود را پدید می آورد و هر خاطره ای هویت قومی خود را! کینه و دشمنی خشکه مقدسان با شاهنامه و حتی با جنازه سراینده «رافضی» آن فقط به علت «مدح مجوسان و گبرکان» نیست. خواه بدانند یا نه، وجود آن جهان بینی در ایجاد این کینه و دشمنی بی اثر نیست.

۱۲- شاهنامه یادگار دگرگونه گذشته است - نه گذشته «واقعی» - گذشته ای باز ساخته و در نتیجه آرمانی است؛ آگاهی بازگونه و «دلخواه» است، به یک معنا صورت آرزوی قومی است، «ناخودآگاهی» که اینگونه خود را بر ساخته و به «خودآگاهی» در آورده. قوم ایرانی تاریخش را به این «صورت» به یاد می آورد. اکنون که «صورت» تاریخ ما دیگرگون شده و از گذشته آگاهی تازه ای داریم، خویشکاری کتاب چیست و چه نقش تازه ای بر صفحه ضمیر ما می افکند؟

پاسخ به این پرسش اساسی، حتی فهرست وار، بیش از گنجایش این یادداشت هاست (مقدمه ای بر رستم اسفندیار و سوگ سیاوش کوششی در همین زمینه بود)، فقط می توان این را گفت که پاسخ را باید در ویژگی های «فراتاریخی» شاهنامه جست که مانند هر شاهکار بزرگ هنری، هر چند سرچشمه در تاریخ زمان خود دارد ولی رودخانه ایست که سرزمین های آینده را بارور می کند.

۱۳- طرح کتاب در بخش تاریخی - ساسانیان - «تقویمی» است. رویدادها بنا بر تاریخ و پیاپی به نظم کشیده شده اند، اما طرح بخشی از دوران اساطیری و همه دوران پهلوانی بر بنیاد قرینه سازی دوگانه ایست که در رویارویی دو بنیاد هستی، نیکی و بدی می گذرد که نخست فریدون و ضحاک دو تجسم آتند و پس از آن ایرج در برابر برادرانش، سلم و تور! رستم و افراسیاب - مانند دو ریل راه آهن - دوخطی هستند که داستان، با شتاب و درنگ، بر آنها به پیش می راند. نمونه های دیگر موازنه این تنش و درگیری دوسویه را می توان این گونه بر شمرد: رستم و سهراب، کیخسرو و افراسیاب، سیاوش و سودابه، گودرز و پیران، فرنگیس و سودابه، سیاوش و گرسیوز، سیاوش و کاوس، گشتاسب و اسفندیار، رستم و اسفندیار... و سرانجام ایران و توران!

نبرد دو کشور تحقق پایان ناپذیر انسان و دیو، راستی و دروغ، نام و ننگ و زندگی و مرگ است. تاریخ ایران در فراز و نشیبی سخت ساخته می شود و در گیر و داری بد فرجام، با نامه رستم فرخزاد فرو می ریزد.

در باره تاریخ، سیاست، مدرنیته، فرهنگ و وطن***

معمولاً در تاریخ نویسی ما و یا در فکر اجتماعی اینطوری است که وقتی به گذشته نگاه می شود دوره رضا شاه را یک نوع انقطاع نهضت مشروطیت و ختم آن می دانند از این بابت می خواهم تاکید بکنم که به نظر من از بسیاری جهات دوره رضا شاه دنباله دوره قبلش است و آن بریدگی یا انقطاعی که به نظر می آید تماماً حقیقی نیست یک مقدار زیادیش فقط ظاهری و سطحی است. . . . نهضت مشروطیت دو هدف اساسی داشت که به زبان های مختلف بیان می شد. یک هدف اساسی اش مسئله آزادی بود که بیشتر به صورت ضدیت با استبداد و طرفداری از حکومت قانون تجلی می کرد. . . .

مسئله دوم مسئله تجدد است که نهضت مشروطیت خواستارش بود. یعنی پیدایش دولت سراسری ملی (بجای ملوک الطوائف و حکومت خان خانی)، گرفتن علوم جدید و ایجاد تمرکز. خوب این طبیعتاً یک ضرورت زمان هم بود که از مدت ها پیش خواستش وجود داشت. نهضت مشروطیت نهضتی بود که بخصوص از جهت خواست ها یا هدف اولی یعنی مسئله ضدیت با استبداد و بدست آوردن آزادی های اجتماعی شکست خورد.

در مورد حکومت قانون نه. یک توضیح کوچکی در این مورد دارم. در سال های اول هدف دوم هم با شکست مواجه شد، یعنی موفق نشد یک دولت سراسری ملی تشکیل بدهد. بخصوص مسئله جنگ بین الملل اول هم این امر را تشدید کرد. بعد از نهضت مشروطیت مملکت گرفتار دوره هرج و مرج بود، تا چندین سال، یادم هست یک وقتی تاریخ اجتماعی آن دوره ها را نگاه می کردم. از روی کنجکاوی شماره کردم در حدود اگر اشتباه نکنم بین پانزده تا هفده تا دقیقاً الان یادم نیست، شاه های کوچک محلی داشتیم یا خان هائی که هر کدامشان مدعی لاقبل حکومت و پادشاهی در منطقه خودشان بودند. . . . مملکت در یک هرج و مرج فوق العاده ای بود. کودتای ۱۲۹۹ اگرچه دست های خارجی درش دخالت داشتند به این هرج و مرج پایان داد. (صص ۱۱-۱۳)

* * *

آمدن رضا شاه سر کار هم یک ضرورت داخلی بود و هم انگیزه و خواست خارجی. حکومت او خواست دوم انقلاب مشروطیت را که مسئله تجدد و ایجاد یک دولت سراسری ملی و تاسیس نهادهای جدیدی برای اداره مملکت بود مثل دادگستری، مثل آموزش، مثل ثبت و غیره را تحقق بخشید و سازمان های اقتصادی و فرهنگی، ارتش و غیره را تاسیس کرد. از نظر ایجاد پی ریزی تجدد رضا شاه در حقیقت دنباله انقلاب مشروطه است. حکومت قانون هم تا اندازه ای برقرار شد، هر چند که خودش

قانون را نقض می کرد بخصوص در مورد مسئله املاک شمال. اساساً به عنوان یک سلطان مستبد قانون بر او حاکم نبود او بر قانون حاکم بود. ولی خوب این بر می گردد به سنت چند هزار ساله ما از طرفی، جهات دیگری هم البته داشته است. در زمینه اول و یا درخواست اول، انقلاب مشروطیت به شکست منجر شد و گمان می کنم نمی توانست هم پیروز بشود. امکان پیروزی اش وجود نداشت برای اینکه دموکراسی احتیاج به تمرین دارد و احتیاج به تمرین طولانی دارد. احتیاج به آگاهی دارد و احتیاج به طبقات اجتماعی که ضرورتاً نیازمند آزادی باشند و بدون آن آزادی نتوانند به زندگی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی شان را ادامه بدهند و ناگزیر پشیمان و نگهدار آن آزادی ها باشند. هیچکدام اینها نبود، یا ناقص بود پیش ما. پس در هدف اول، انقلاب مشروطیت نمی توانست پیروز بشود اما در مورد هدف دوم، رضا شاه از جهتی خلف صدق انقلاب مشروطیت است برای ایجاد تجدد و حکومت قانون در زمینه هائی (صص ۱۴-۱۵)

* * *

ما در دوره رضا شاه به آدمی برمی خوریم مثل کسروی که باز از جوان ها یا بچه های دوره مشروطه است و شاهد بسیاری از مسایل و قضایا بود. با دستگاه رضاشاهی مخالفت نداشته، ولی از طرف دیگر پرورده آن دستگاه هم نبوده. حتی به حبس هم افتاده بود اگر چه یک مدت بسیار کوتاه. با آن دستگاه نتوانست بسازد و از دادگستری استعفا کرد و آمد بیرون. ولی در کلیات با آن دستگاه سازگار است. قبولش دارد. برای اینکه طرفدار اینست که مملکت یک زبان واحد داشته باشد، یک حکومت واحد داشته باشد و مستقل باشد. و این خصوصیات را در حکومت رضا شاهی می دید. آدمی است که در آن دوره کاری کرده، مورخ و زبان دان بود و در کار زبان نوآوری های زیاد کرد. او به گمان من در سه زمینه بنیادی آدم مدرنی بود، در ناسیونالیسم، برخورد با زبان و ادب فارسی و در کار اعتقادهای دینی مخصوص به خود که آورده بود. در هر حال توجه فوق العاده کسروی به زبان، فکر و شجاعت اخلاقی او گفتن ندارد. کسی مثل او را در دوره قاجار در تمام دوره قاجار کمتر می توان یافت. . . .

اشاره به نمایندگان فرهنگ ما در دوره رضا شاه مطلقاً به قصد این نیست که بخواهم از قدر یا ارزش دوره مشروطه یا از فورانی که در آن دوره شروع شد بکاهم یا بخواهم بگویم که شرط رشد فرهنگ استبداد است. نه، فقط می خواهم توجه بدهم که دیکتاتوری رضا شاه آن چیزی را که در دوره مشروطیت پیدا شده بود همه را خفه نکرد بلکه بعضی را امکان داد، علی رغم استبداد، که به ثمر برسد .

فکر می کنم که در زمینه ادبی اتفاقی در دوره رضا شاه افتاد که خیلی با معنی است. شعر کلاسیک ما با ملک الشعرای بهار به پایان می رسد. در حقیقت، او آخرین قصیده سرای بزرگ و یکی از بزرگترین قصیده سراهاست. ولی قصیده سرایی به ته رسید. نکته جالب این است که در همان وقت شعر

نو فارسی بعد از کورمالی های اولیه و چهار دست و پا رفتن ها و سکندری خوردن های اول در حقیقت با نیما شروع می شود. و جالب توجه است که از نظر تاریخی تقریباً همزمان با افول مشروطیت، و پیدایش رضا شاه است... نیما هم آدمی است که از نظر فرهنگی علی رغم دستگاهی که درش زندگی می کند و سازمانی که به آن وابسته است یعنی دستگاه دولت، به کار خودش ادامه می دهد. ولی این کار ادامه پذیر است امکان اش هست. از یک طرف با بهار یک دوره ای از فرهنگ ختم می شود. از طرف دیگر شعر نو یا بهتر گفته شود دوره دیگری از فرهنگ شروع می شود. حالا در مورد داستان نویسی، خوب، باز نکته جالب توجه این است که یکی بود یکی نبود و تهران مخوف هم کمابیش مقارن دوره ای که نماینده ملی و سیاسی اش رضا شاه است، شروع می شود. افسانه و یکی بود یکی نبود و تهران مخوف هر سه همزمان با دوره تازه ای ظهور می کنند و جمالزاده و نیما در همان دوره کار فرهنگی شان را دنبال می کنند. (صص ۲۲-۲۴)

* * *

«مدرنیته»، تجدد... وقتی بیاید ناچار باید روش های اداره مملکت طبق قانون، ضابطه و قرار یکسانی باشد. تا پیش از اینکه اداره ثبت اسناد تشکیل بشود اگر یک کسی یک خانه دویست متری داشت تکلیفش روشن نبود. حسینقلی خانی بود و هرجایی عرف و عادت، خان و کدخدا و مجتهد و دفتر و دستک و ثبت و ضبط خودش را داشت با گرفتاری های پی در پی. همین تشکیل ثبت اسناد و سجل احوال، هرچند نمونه بی نظمی دستگاه دولت و مورد تمسخر همه بود. اقداماتی است که دو سه سال پیشتر شروع شد و در آن دوره به ثمر رسید. بالاخره یک جایی پیدا شد که تکلیف اسناد، ملک و اسم و رسم مردم در سراسر مملکت به یک قاعده و قرار روشن شود. راه نداشتیم، راههای شوسه البته منظورم است. و بسیاری چیزهای دیگر. دادگستری و آموزش و پرورش یکسان نبود و نهادی به عنوان آموزش، مگر به آن شکل سنتی مدارس قدیم، داشتیم. یا ارتش. اگر داشتیم ارتش ایلی بود و فیله ای. سازمان ارتش اگرچه امتحان خوبی در سوم شهریور هزار و سیصد و بیست نداد ولی در هر صورت بنیان گذاشته شد. این چیز تازه «مدرنیته» است. دوره سنتی تاریخمان، قرون وسطای تاریخمان، با انقلاب مشروطه و تجدد بعدش قرار بود تمام بشود (که حال بعد از این همه سال می بینیم نشد). نگاهی به دیوان ملک الشعراء بهار نشان می دهد که سیاست های دوره رضا شاهی در ایجاد دولت مرکزی، امنیت، آموزش، گرفتن علوم و فنون جدید، اقتصاد و صنعت و... تاچه اندازه خواست صاحب نظران و روشنفکران پیشرو زمان بود، شعرهای سال های اولیه بهار پیش از پادشاهی رضا شاه...!

انقلاب مشروطه کوشش اصیلی بود برای اینکه ما از قرون وسطای تاریخمان بیرون بیاییم و وارد تاریخ دنیا بشویم. بدنبال آن، استبداد دوره رضاشاهی کوشش دیگری بود برای اینکه ما با قرون وسطای تاریخمان ببریم و با تاریخ دنیا همراه بشویم. برای بیرون آمدن یا بریدن از دوره ای ناچار باید با ارزش

ها و فرهنگ آن دوره مقابله کرد. در این مقابله رضاشاه به جای آقا محمدخان و یا محمدعلی شاه می آید. . . .

به نظر من هم فرهنگ و هم تمامی دوره رضا شاهی خیلی دست کم گرفته شده. بدبختانه رضا شاه و محمد رضا شاه استعداد بی نظیری داشتند در مخالف پروری. همین نام خانوادگی که رضا شاه برای خودش انتخاب کرد، پهلوی، به نظر من نشان گویای طرز فکر و سیاست ملی او بود. . . در این انتخاب سلیقه اش البته دخالت داشت. اسم اسلامی انتخاب نکرد. گذاشت پهلوی. جهش به ایران پیش از اسلام، غیر اسلامی. و خود انتخاب چنین اسمی یک معنای فرهنگی دارد، ژست فرهنگی است. (صص ۲۵-۲۸)

* * *

. . . در دوره رضا شاه تفکر سیاسی تعطیل شد و نوشته و ادبیات سیاسی هم همینطور تقریباً. ولی حکومت سراسری ملی احتیاج به یک پایگاه فکری دارد- از بس کلمه ایدئولوژی به معنی بد به کار رفته می ترسم به کار ببرم- به یک ایدئولوژی دارد. تفکر سیاسی هم که نبود. چیزی که رضاشاه به عنوان ایدئولوژی سیاسی به آن تکیه کرده بود ناسیونالیسم بود. و آن جنبه هایی از فرهنگ و ادب ما که با ناسیونالیسم سازگار نبود، مسکوت ماند، ندیده گرفته شد. انتخاب ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی، خصوصیات با خودش می آورد، یک چیزهایی را تقویت می کند یک چیزهایی را ندیده می گیرد. برگشت به تاریخ گذشته و دوره پیش از اسلام تقویت می شود، توجه خاص به آن دوره می شود. به همین مناسبت خیلی تکیه می شود به تاریخ، تاریخ و زبان، دو وجه امتیاز بارز ملت ما از ملت های دیگر. و به همین مناسبت تحقیقات تاریخی و ادبی مد می شود. که نمونه های برجسته ای هم پیدا شدند که تا حالا و شاید هم تا مدتی بعد تحقیقات و قولشان حجیت باشد. مثل دهخدا، قزوینی و یا کسروی. کسروی مورخ برجسته ای بود. یا پیرنیا، اقبال، بهار، فروزانفر و دیگران که هم ادیب بودند و هم توجهی به تاریخ داشتند، به تاریخ ادبیات. کارهایشان رنگ تاریخی و ادبی داشت. . . .

تحقیقات تاریخی در دوره رضا شاه رونق پیدا می کند. آدم هایی مثل نفیسی، مؤتمن، هدایت و دیگران داستان های تاریخی می نویسند. روشنفکرهایی در دوره رضا شاه امکان ابراز وجود یا امکان کار دارند که به امر سیاست پردازند. از کار سیاست که بگذریم، که البته ماشاالله دامنه اش هم بسیار گسترده است، در زمینه ادبیات توجه بیشتر به قصه نویسی است، به تاریخ است. منتهی تاریخی که یک نوع مقدمات فکری ایدئولوژی معینی دارد. تاریخی که لااقل به ضد ناسیونالیسم نیست. در این زمینه ها فکر می کنم که روشنفکرها امکان کار داشتند و این مسئله از نظر من خیلی اهمیت دارد. مخصوصاً بعد از تجربه اخیر. وجود نظم برای ما که در بی نظمی زندگی کردیم واقعه بزرگی است و دوره های کوتاه نظم نتیجه های بزرگ داشته، مثلاً دوران سی ساله کریمخان که مقدمات تغییر و تحول نثر فارسی را

ایجاد کرد تا کار به قائم مقام رسید. متأسفانه دارم فکر می‌کنم این دوره ها خیلی کمیاب است در تاریخ ما. نمونه دیگر دوره سعدی است که شیراز و فارس چندصباحی در آسایش است. (صص ۳۱-۳۲)

* * *

مسئله زبان با فکر ناسیونالیسم توأم است. هر دو باهمند. پیراستن زبان از لغات عربی و نوشتن فارسی «سره» پیش از مشروطیت شروع شد، در دوره رضا شاه به نتایجی رسید و تا پایان این دوره ادامه پیدا کرد و تا امروز هم ادامه دارد، اگرچه حالا دستگاه مرکزی پشت سرش نیست. و فکر ناسیونالیسم هم همینطور. و نکته جالب این است که هردوتای اینها فرضاً در میرزا آقاخان کرمانی متجلی می‌شود. او هم می‌خواهد فارسی فارغ از لغات عربی بنویسد و هم اولین کسی است که کوشش می‌کند به سبک غربی تاریخ ایران پیش از اسلام را بنویسد. و کار او من تصور می‌کنم که بعدها باز در دوره رضا شاه به صورت دیگری در کسروی تکرار می‌شود. او مورّخی ملی گراست. در عین حال به زبان بیشتر توجه دارد و این کوشش را می‌کند، شاید افراطی. (که البته من در این عیب خاصی نمی‌بینم و نثر او بسیاری از وقت ها برایم دلپذیر است). خود کوشش، فی نفسه کوشش جالب توجهی است گرچه خودم هیچوقت این کوشش را نکردم و امیدوارم نکنم. ولی جالب توجه این است که باز هردو تا در یک نفر تجسم پیدا می‌کند. کسروی ناسیونالیست است. حتی در مورد زبان با اینکه خودش آذربایجانی است عقیده دارد که زبان ترکی باید محدود بماند و زبان ملی در سراسر کشور باید زبان فارسی باشد. همانطوری که یک حکومت باید داشت یک زبان هم باید داشت. و مقاله ای در این باب دارد جوابی است به یکی از اعضای فرهنگستان ترکیه. من مقاله را خواندم که او کسروی را به عنوان یک مورخ ترک زبان ستایش می‌کند و کسروی به او جواب می‌دهد. دقیقاً در مورد همین مسئله، این که اگرچه آذربایجانی است ولی عقیده دارد زبان سراسری ایران باید فارسی باشد. (صص ۳۳-۳۵)

* * *

من ده سال، درست ده سال، عضو حزب توده بودم. و عضو فعالی بودم. دو سال هم بعداً در زندان بودم که قسمت اعظم آن دو سال باز خودم را توده ای می‌دانستم. در طی ده سالی که بیرون بودم و فعالیت می‌کردم، بخصوص آن سالهایی که کادر حزب بودم. . . . کار و زندگی را ول کرده بودم. از حزب حقوق می‌گرفتم و فقط برای حزب کار می‌کردم و مسئولیت حزبی داشتم. در آن سال ها کارهایی بود که دلم می‌خواست بکنم و به مناسبت موقعیت حزبی ام نمی‌کردم. برای این که با حزب خودم را یکی می‌دانستم و فکر می‌کردم که اگر مثلاً در شیراز هستم و یک شب یا یک روز به قول شیرازی ها سر باغو مرا بگیرند، در حال بزم و دست در آغوش، مسئول حزب را گرفته اند نه شاهرخ مسکوب را و حزب توده است که لطمه اش را می‌بیند. . . از همه کارهایی که احتمال داشت به حزب لطمه بزند، بد آیند باشد برای حزب، خودداری می‌کردم. زندگی، اگر بشود گفت، زاهدانه ای می‌

کردم و اخلاقی. و حال آنکه اخلاق خود من این نبود. تمام قرارها و آداب اخلاقی را رعایت می کردم. در حقیقت اخلاق خود من اخلاقی است ضد قراردادهای اخلاقی، ضد ظواهر و قوانین اخلاقی. خوب بعد از اینکه از حزب جدا شدم و دیگر خودم را توده ای نمی دانستم. ببخش، این را هم اضافه بکنم که این رعایت اتیکت و قوانین اخلاقی حتی در آخرهای زندان هم ادامه داشت. یعنی با اینکه دیگر خودم را توده ای و عضو حزب نمی دانستم حاضر نبودم که حزب توده را نفی بکنم؛ به همان علتی که گفتم.

. . . اما وقتی که در آمدم از زندان وقتی کلاه خودم را قاضی کردم دیدم این اخلاقی که من بهش عمل می کردم اخلاق من نبوده و این فکر برایم پیش آمد که پس ریا می کردم. کاری می کردم خلاف آن چیزی که بهش اعتقاد داشتم و این شعر سعدی ولم نمی کرد دائماً. از توی زندان شروع شد و تا سال ها ولم نمی کرد بدل به یک نوع وسواس ذهنی شده بود:

نیک باشی و بدت داند خلق

به که بد باشی و نیکت داند

. . . آنچه که دلم می خواهد باشم خواه بد بدانند و خواه ندانند و خواه نیکم بدانند و یا ندانند. و گمان می کنم که از این بابت شروع کردم به یک نوع تمرین آزادی اخلاقی برای خودم و آزادی شاید بشود گفت روانی. دیگر تا امروز در آن جاهائی که مسئله اصول باشد کمتر فکر می کنم که آیا این کاری که دارم می کنم در نظر دیگران چه جلوه ای دارد و قضاوت دیگران چیست. البته معنایش این نیست که قضاوت دیگران برایم اهمیت ندارد من هم مثل هر آدم دیگری مشروط به شرایط محیط هستم و در رابطه با دیگران است که دائم خودم را می سنجم و می شناسم و زندگی می کنم. ولی قضاوت دیگران از پیش ملاک اصلی رفتار من نیست و تعیین نمی کند رفتار مرا. رفتار مرا چیزهای دیگر تعیین می کند. هر چند که قضاوت دیگران هم درش مؤثر است. بعد از اینکه از زندان در آمدم سعی کردم با خودم صادق باشم تا با دیگران هم صادق بشوم. کار آسانی نبود. یک جور تمرین حقیقت بود که در واقع آن را از زندان شروع کردم، از آخرهای زندان. (ص ۱۳۱-۱۳۲)

* * *

نقشی که آل احمد بازی کرد به طرف یک نوع آزادی اجتماعی و فکری نمی رفت . . . به طرف یک نوع تعبد، راه شیخ فضل الله نوری بود. در حسرت آن شهید بود. آل احمد گرفتار یک نوع قشریت مذهبی بود. آل احمد هفتاد سال عقب بود نسبت به زمان خودش. هر چند بعد از انقلاب مشروطیت، بعد از هدایت و بعد از دوره رضاشاه آمد. او در مخالفت با دولت و سیاست وقت و سیاست های جهانی امپریالیستی رو آورد به مذهب، یعنی به قبل از مشروطیت. آل احمد در ایده آل و در عمل راه آزادی را نمی پیمود. اینست آنکه گفتم نقش سازنده ندارد و گرنه سازندگی کار مهندس و معمار است نه نویسنده. روشنفکرها هم که می گویم بد بازی کردند نقش خودشان را یعنی درهمین راه رفتند. ممکن

است بگوئیم جبر زمانه بوده یا دیکتاتوری وقت، یا نمی دانم عدم آگاهی روشنفکرها را به این راه سوق داد. خیلی خوب ولی همه اینها توجیه مسئله است. یک سلسله عوامل دست به دست هم دادند روشنفکرها را در راهی به خلاف آزادی وجدان و آزادی اجتماعی، آزادی در فکر و در عمل سوق دادند. این توجیه است و رفع مسئولیت نمی کند. . . .

روشنفکر که مقوله یکدست و یکپارچه ای نیست. استالین و هیتلر هم روشنفکرهای خودشان را دارند. من شخصاً به روشنفکری ارادت دارم که راه آزادی را برود، آزادی وجدان یا فکر، آزادی اجتماعی. البته هر کسی که راه برود گمراه هم می شود. آنوقت صداقت لازم است که اگر دید عوضی رفته برگردد. گمان می کنم این شرط هم لازم است، با صداقت در راه آزادی. . . .

آل احمد بعد از همه این حرف های درست تو به کجا رسید و روشنفکرها؟ به اینجا که با تجدد و مدرنیته، با فرهنگ جدیدی که خوب یا بد، بدون ارزشداوری، جهانی شده به مخالفت برخاست و راه چاره را در پناه بردن به سنت دانست. بله احتمالاً برای انجام فرایض مذهبی آل احمد به مذهب روی نیاورد، بلکه به عنوان یک وسیله سیاسی به مذهب رو آورد. ولی نتیجه همه اینها چه شد؟ وقتی بخواهی مذهب را آلت دست کنی، خودت آلت دست شده ای. او با آن دم و دستگاه از چند دست و پا چلفتی مثل من و تو خیلی بلدتر است. این راه به هیچ جایی نمی رسد. تمدن غرب تمام مفاسدی را که خودشان می گویند و ما از آنها یاد گرفتیم و بازگو می کنیم، دارد ولی تمدنی است که الان تمام دنیا را گرفته. ما برای اینکه با آن مقابله بکنیم، یا در مقابل آن بتوانیم ادامه حیات بدهیم از راه پناه بردن به سنت به نتیجه ای نمی رسیم. باید ابزارش را بشناسیم به آن نزدیک بشویم، به دست بگیریم و بتوانیم به نحوی با آن کنار بیائیم. من آن نحو را نمی دانم چیست، ولی مسلماً پناه بردن به سنت نیست. نفی غرب نیست. این غرب یک غیری است که جهان را گرفته. ما با نفی آن نمی توانیم خودمان را اثبات کنیم. (ص ۱۶۶-۱۶۸)

* * *

در مورد مرد سیاسی یا روشنفکر سیاسی تصور می کنم که وجود یک آگاهی و بینش تاریخی لازم است و گرنه دست زدن به عمل اجتماعی بخصوص از جانب روشنفکرها بدون یک چنین دوربینی و بینشی الزاماً به پیشرفت اجتماع کمک نمی کند. نه تنها کمک نمی کند گاه ممکن است اجتماع را به عقب برگرداند. خیال می کنم که به اندازه کافی نظرم را راجع به آل احمد گفته باشم. در مورد روشنفکرهای چپ مثل گروه بیژن جزنی و گروه چینی حزب توده، آنها روشنفکر نیستند، «اکثویست» اند. یک نوع فعالان یا مجاهدان یا مبارزان یا فدائیان سیاسی هستند. آدم هائی که خودشان را وقف یک ایده آل یا ایدئولوژی یا هردو باهم کردند. صادق هم بودند ولی این صداقت باز در زمینه کار اجتماعی به خودی خود الزاماً ارزشمند نیست. گمان می کنم بعد از این انقلاب در بسیاری از ارزش هایمان باید

تجدید نظر بکنیم. من مطلقاً دیگر به صداقت به عنوان یک ارزش فی نفسه اعتقاد ندارم. در مبارزه اجتماعی، صداقت با چه میزانی از خرد؟ با چه میزانی از آگاهی؟ آنها که گفتی روشنفکر نبودند، نوشته هایشان هست. اکتیویست اند. یک نظریات دست دوم سومی از مارکسیسم داشتند و دارند. منتهی چیزی که در آنها اهمیت داشت صداقتشان بود که تا پای مرگ می رفتند. در مقابل دستگاهی بودند که آزادی فکری را بقول قدیمی ها بر نمی تافت، تحمل نمی کرد. ولی آنها اگر تا این مرحله رفتند به مناسبت صداقتشان بود. شور و عشق به آزادی، به رهائی. اما این اشتیاق وقتی با عدم آگاهی توأم باشد الزاماً برمی گردد به ضد خود آزادی. و نمونه های تاریخی اش کم نیست، از اروپای شرقی گرفته تا فیدل کاسترو و آنچه در کره و رومانی و آلبانی و امثالهم می گذرد. در سیاست، صداقت نمی تواند تنها ملاک قضاوت باشد. ولی برای ما بزرگ ترین ملاک همین است. در حالی که عوامل دیگر هم هست، شعور سیاسی، عملکرد و نتیجه و خیلی چیزهای دیگر. . . .

ما در زمینه فکر و عمل سیاسی که مبتنی بر تفکر سیاسی باشد گرفتار همان فقری بودیم که در دوره های قبل بودیم. در دوره رضا شاه هم گرفتارش بودیم. گرفتار همان فقری که در دوره حزب توده هم داشتیم. حزب توده از نظر تشکیلاتی، مبارزات سندیکائی و سیاسی اثر اساسی در دوره خودش داشت. یعنی باز بیشتر «اکتیویست» بود. تفکر سیاسی تازه ای نیاورد. در زمینه فکری آنچه آورد ایدئولوژی دست دومی بود که از راه استالین به جامعه ایران تحویل داده شد و پس مانده های استالین. بهر حال ما گرفتار یک نوع فقر فکری سیاسی در طی چند صد سال بودیم و هستیم که این همچنان ادامه پیدا کرد در دهه چهل. (صص ۱۶۹-۱۷۲)

* * *

در مورد آدم های نوع بیژن جزنی یا آل احمد ما دونوع قضاوت می توانیم بکنیم. یک قضاوت عقلی تا آنجا که عقل آدمیزاد قد می دهد، و فارغ از اخلاق و احساسات. یک نوع قضاوت اخلاقی می توانیم بکنیم که در حد خودش فوق العاده اهمیت دارد. برای اینکه پیوستگی اخلاق با سیاست مسئله اساسی است. اگر بخواهیم در مورد این افراد قضاوت اخلاقی بکنیم تحسین انگیز است. جز تحسین کاری نمی توانیم بکنیم. آدم هائی بودند که تا آنجائی که توانائی فکری و عملی شان اجازه می داد، تا نهایت، تا نفی وجود خودشان رفتند. من قضاوت اخلاقی در مورد این اشخاص جز تحسین چیزی نیست. اما بگذریم از این قضاوت اخلاقی که آیا رواست ما امروز در مورد اینها این طور صحبت بکنیم یا نه، که از جنبه اخلاقی شاید روا نیست. اما فارغ از این امر، قضاوتی که من در مورد آل احمد و در مورد بیژن جزنی و فعالین این دوره دارم قضاوت مثبتی نیست. بعد از تجربه خودم در حزب توده و بعد از نگاه به راهی که آنها رفتند حالا دیگر عقیده ندارم هر عملی که از سر صدق باشد و به ضد دستگاه حاکم الزاماً عمل مفیدی است، یا تلاشی در راه آزادی است. خیال می کنم که بسیاری از وقت ها

دست نزدن به کاری در سیاست، فعال نبودن، مبارزه نکردن بهتر از مبارزه کردن نا دانسته است. نفس مبارزه یا فداکاری، به خودی خود دارای ارزش نیست. چیزی که کم داشته ایم و کم داریم شعور اجتماعی- سیاسی است. ما یک پدیده ای در تاریخمان داریم که از جهاتی خیلی خاص است و آن فدائیان اسماعیلی هستند. می دانیم که چه شکلی عمل می کردند. این آمده تا امروز، تا مجاهدین. هم در آن وقت و هم حالا این اعمال در مورد عمل کنندگان از سر صدق است. از خودشان می گذرند برای یک ایده آلی. اگر مسئله اخلاق را بگذاریم کنار این گذشت از خود که بزرگترین گذشت است گاه بکلی بی فایده و حتی مضر است. الان به دهه چهل نگاه می کنیم، از خلال تجربیاتی است که از سر گذرانده ایم. درست است، در دهه چهل من این جوری فکر نمی کردم. البته. ولی الان فکر می کنم که یک بار ما اقلاناً یک بار از بنیان و پایه در ارزش های فرهنگی خودمان تجدید نظر کنیم. یک نظر دیگر بیندازیم و ببینیم چه مقدار از ارزش های والای اخلاقی این فرهنگ می تواند تبدیل به ارزش های والای اجتماعی بشود. خوب حالا در مورد آل احمد اجازه بده یک دو نکته را بگویم، تو می گویی که الزاماً گرایش به مذهب یک امر متعصبانه نبوده ولی آل احمد با انقلاب مشروطیت مخالف است. این اسمش را هر چه می خواهی بگذار بهرحال من این را نمی پذیرم، این برگشت به عقب را. و یک اشکال هم متأسفانه وجود دارد. آل احمد تاریخ ایران را نمی شناسد و قضاوت می کند. در «غرب زدگی» راجع به تاریخ ایران قضاوت می کند ولی تاریخ ایران را نمی داند. (صص ۱۷۵-۱۷۶)

* * *

برای اینکه در جامعه ما عمل سیاسی یا مذهبی است، همان طور که حالا هست، و یا اگر بخواهد به بعضی اصول کلی دیگر وفادار باشد مثل حقوق بشر، حقوق و قوانین بین المللی، آزادی های فردی و اجتماعی، برابری شهرونها صرف نظر از مذهب و غیره و غیره، ناچار عمل سیاسی باید غیر مذهبی (لایک) باشد. خود چیزی که به عنوان قانون اساسی در جمهوری اسلامی به تصویب رسید یک امر غیر مذهبی است چون قانون ها را، از اساسی و غیر اساسی، فقه اسلامی از هزار سال پیش داده است. بهرحال از راه و به دست مذهب نمی توان کار غیر مذهبی کرد آن هم در سیاست مگر اینکه از پیش تکلیف روشن باشد که مذهب امر خصوصی و جایش در وجدان آدمی است نه وسط میدان و در زد و خورد سیاست. و این برداشت تحقیر مذهب نیست. چرا تحقیر؟ (صص ۱۸۱-۱۸۲)

* * *

من آن وقت که در اجتماع ایران بودم حوادث زیر گوشم می گذشت و غافل بودم تا چه برسد حالا که هفت سال است نیستم و نمی دانم چه دارد می گذرد. ولی فقط یک چیز را حس می کنم و آن این است که موضوع خیلی وخیم است. اصلاً شوخی بردار نیست. به این سادگی ها هم حل نمی شود و موضوع هم فقط مربوط به ایران نیست. صرف نظر از شرایط خاص در هر کشور، مربوط به همه

کشورهای اسلامی است. مسئله، برخورد اسلام است با مدرنیته و دنیای جدید. . . . ناهماهنگی و ناسازگاری بین اسلام و فرهنگ غرب و مدرنیته است. تمدنی که فعلاً همه دنیا را گرفته و مثل یک ماشینی دارد عمل می کند، ازش گریزی نیست. فرار نمی شود کرد، و در ضمن هم مؤمن مسلمان نمی تواند با این هماهنگ و سازگار باشد. اسلام به نظر من یک «نحوه بودن در جهان» است و روبرو شدن با هستی. آن نحوه با نحوه ای که در فرهنگ غرب هست و دنیا را فرا گرفته و فقط یکی از نتایجش صنعت و تکنولوژی است، متفاوت است. این دوتا با هم ناسازگارند و به همین مناسبت هم این برخوردهای دردناک پیش می آید و دراماتیک. چه شکلی این برخوردها یک روزی به سازگاری می رسد واقعاً من نمی دانم. تاریخ آنقدرها قابل پیش بینی نیست. شاید با یک سلسله عملیات جراحی، بقول مارکسیست ها نقش زور. قهر در تاریخ ما، به نحوی نامنتظر که همه را انگشت به دهن حیران کند، بقول هگل «حیله عقل» نمی دانم. من گمان می کنم ما در ایران هنوز راهی پیدا نکرده ایم. حالا از مملکت خودمان صحبت کنیم من گمان می کنم راهی پیدا نکرده ایم. . . . تازه می خواهیم در مقابل غرب قد علم کنیم و با وسائل خودشان بزیمشان. ما یک وضعی گرفتیم که جز خودمان هیچکس را قبول نداریم، نفی غیر. تقریباً. نفی کلی (طبعاً در مقابل قوی تر نفی می شویم) (صص ۲۰۲-۲۰۵)

* * *

در رابطه با ایران هم یک تصویری دارم که بدم نمی آید بگویم. رابطه من با ایران رابطه آدمی است که از مادرش دلخور است. نمی تواند از مادرش ببرد چون شدیداً وابسته است به او و در ضمن ازش دلخور است دیگر. حالا چیز بیشتری نگویم. شاید بد نباشد یادآوری بکنم حرف توماس مان را، مثال اینکه مربوط به دوره تبعیدش از آلمان است. وقتی ازش می پرسند که وطن تو کجاست؟ می گوید وطن من زبان آلمانی است. . . . وطن من اینست این فرهنگ است فرهنگ ایران است اگرچه خیلی از جنبه هایش را نمی پسندم. ولی در آن زندگی می کنم. و در دوره ای که در فرنگ هستم بیشتر از دوره ای که در ایران بودم در فرهنگ ایران بسر می برم. در مورد زندگی شخصی هم خیلی بستگی دارد به سرنوشت. راستش حتی یک ماه دیگر را هم نمی دانم. تا ببینم چه می شود. (صص ۲۱۲-۲۱۳)

*بخشی از یادداشت های منتشر نشده مسکوب درباره شاهنامه فردوسی که در شماره ویژه ایران نامه (یادنامه احمد تفضلی، سال هفدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸) به چاپ رسید.

*برگرفته از: سیاست و فرهنگ: علی بنوعزیزی در گفت و گو با شاهرخ مسکوب، پاریس، خاوران،

۱۳۷۳.

نوشته ها

ملاحظاتى درباره خاطرات مبارزان حزب توده ايران *

حزب توده ايران پس از شهريور ۱۳۲۰ تا چند سال بزرگترين و فعال ترين حزب سياسى ايران بود و گسترده ترين طيف مبارزان چپ را در بر مى گرفت. هنوز نيز برداشت و دريافت اين حزب از ساخت و کارکرد نيروهاى اجتماعى ايران و روند تاريخى آن ايدئولوژى حاکم برچپ گرايان و حتى پاره اى از گروه ها و سياستگران مخالفى است که از همان گفتمان سياسى بهره بردارى مى کنند و دم از مبارزه طبقاتى و از ميان بردن امتيازهاى کاخ نشينان مى زنند و شعارشان عدالت اجتماعى، آزادى و رفاه زحمتکشان و مستضعفان و انقلاب و مانند اينهاست .

به همين سبب، بررسى خاطرات مبارزان توده اى نه فقط براى فهم تاريخ سياسى معاصر ايران و شناخت نيروهاى خارجى و داخلى يا آگاهى از سرنوشت اين مبارزان و روحيه آنان بلکه براى درک فضاي اندیشه سياسى امروز ما نيز کوششى ارزشمند و سزاوار است. اما از آن جا که اين نويسنده مورخ نيست تا بتواند مانند اهل فن زير و بم موضوع را بشناسد و نکته هاى تازه اى بردانسته هاى موجود بيفزايد، ناچار پس از مطالعه اين خاطرات به ذکر ملاحظاتى چند بسنده مى کند و در کندو کاو خود از اين پيشتر نمى رود. بنا بر اين، نوشته حاضر تأملى در اين خاطرات و "جستارى" است در باره آنها و نه پژوهش در تاريخ. از سوي ديگر او که خود چندسالى در گير فعاليت سياسى بود و پس از آن نيز هميشه تا امروز نگرنده حاشيه نشين اما علاقمند سرگذشت سياسى وطن و هموطنانش، از هر دست، بوده و هست و سير رويداها را کمابيش دنبال مى کند، شايد به عنوان خواننده اين خاطرات ملاحظاتى داشته باشد که به گفتن بيرزد .

در ميان اين آثار ملاحظات ما مبتنى است بر مطالعه خاطرات و مصاحبه هاى دکتر فريدون کشاورز، دکتر نصرت الله جهان شاه لو، انور خامه اى، اردشير اوانسيان، ايرج اسکندرى، نورالدين کيانورى، احسان طبرى، بابک امير خسروى، مهدى خان بابا تهرانى، دکتر ح. نظرى (غازيانى)، منوچهر کى مرام، مريم فيروز (فرمانفرمائيان)، راضيه ابراهيم زاده و سرانجام کتاب گذشته چراغ راه آينده است که «براي يافتن مشى صحيح انقلابى» تاليف شده .

اين ملاحظات در اساس به چند نکته زير محدود مى شود:

- با توجه به دريافت کلي اين مبارزان از تحول و سير تاريخ، آيا درس گرفتن از تجربه هاى گذشته

و آموخته ها در راه هدف هاى پيشرو "اجتماعى-سياسى" به کار بستن شدى است يا نه؟

- آیا همین "دریافت"، راه گشائی تاریخی و پیشرفت سیاسی را به صورت دنباله روی چشم بسته سیاسی و پسرفت تاریخی در نمی آورد؟

- این "دریافت" داوری و رفتار درباره خود و "جز خود" را تا چه حد یک رویه و آسان می کند؟
- مقایسه فهرست وار سنت زندگینامه نویسی در فرهنگ غرب و در نزد ما؛ - و در پایان یادآوری
دونکته دیگر: جای خالی عواطف و تجربه های خصوصی در این خاطرات و نبود "فردیت" جدید و
برکناری وجدان فردی در تجربه اجتماعی .

* * *

فرض گفته و ناگفته این خاطرات آنست که سرگذشت پیشینیان می تواند درس عبرتی باشد برای
آیندگان یا آن گونه که در سرآغاز یکی از این خاطرات آمده و در حقیقت زبان حال همه گویندگان و
نویسندگان چپ رو و شاید دیگران نیز به شمار می رود: هر که نامخت از گذشت روزگار/هیچ ناموزد
زهیچ آموزگار. "گذشت روزگار" یا تاریخ سرگذشت افراد و اقوام بهترین آموزگار است که می توان
چون آئینه ای در آن نظر کرد، از زشت و زیبا و نیک و بد گذشته عبرت گرفت و آن را در زندگی امروز
به کار بست همچنان که خاقانی می گفت ایوان مدائن آئینه ای است که اگر دل بدهیم و درست آنرا
بنگریم، چه پندها که نمی آموزیم .

در دوران های گذشته گرداننده چرخ تاریخ و سامان دهنده زندگی آدمیان رامشیت بی چون
و چرای پروردگار می دانستند که در ذات خود تغییرناپذیر، ابدی و خدشه ناپذیر می نمود. از سوی
دیگر نقش شعر، ادب، اخلاق و رفتار، هنر و صنعت مانند سازمان و اداره اجتماع، برزمینه رسم و آئینی
مقرر صورت پذیر می شد و در تار و پود سنت بهم می پیوست. و سنت به بازسازی خود، به تکرار نو به
نو (نه سنگواره و جامد) زنده است. بدین گونه درون سنتی بسته و تکرار شونده، زندگی هر نسل بازتاب
کمابیش همانند نسل های پیشین بود. در این ایستائی دوگانه " آسمان-زمینی " (مشیت و سنت) با اعتقاد
به ارزش های اخلاقی یکسان و همانندی شرایط تاریخی، عبرت گرفتن از تجربیات پیشین البته اندیشه
ای بود معقول و پذیرفتنی. گردش روزگار بازتابی از گردش افلاک بود، تجربه تاریخی مانند سیر
ستارگان یا ثبات دین و اخلاق تغییر ناپذیر می نمود و می شد از گذشته، که باز روز دیگر فرا می رسید،
پند گرفت. و چون برداشت دینی و اخلاقی بود پندی که گرفته می شد نیز دینی و اخلاقی بود:
بی وفائی دنیا، رستگاری نیکان و زیان تبهکاران! و در سیاست و کشورداری هشدار به پادشاهان، زورمندان
و زبردستان که «خلق همه سر بسر نهال خدایند- هیچ نه برکن از این نهال و نه بشکن» و جز اینها که در
اندرزنامه های پیشینیان فراوان آمده است .

* * *

در روزگار ما، با پیشرفت دانش های انسانی (که خود تجربه ای تاریخی است)، استنباط پیشین از تحول تاریخ دیگر پذیرفته نیست و درس گرفتن از تاریخ سرشت و معنای دیگر یافته است. ولی اندیشه تکرار تجربه های کمابیش همانند و "هم سرشت" تاریخی (در "محتوا" یکسان و در "صورت" شبیه) و در نتیجه اعتقاد به درس گرفتن از گذشته، برای پیشرفت به سوی آینده، در ایدئولوژی های سیاسی معاصر (و حتی بازگشت به گذشته دور- سنت پیامبر، سلف صالح - در ایدئولوژی های مذهبی) به شدت باقی است.

اما در گفتار ما و تا آنجا که به مبارزان توده ای مربوط می شود می توان از ایدئولوژی ماتریالیسم تاریخی استالینی (در تاریخ حزب بلشویک- یا کنگره لنینگراد) نام برد که برطبق آن، علی رغم پاره ای اختلاف های "محلی" تاریخ جهان در اساس از چهار مرحله عمده (کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم و بورژوازی) می گذرد تا به دیکتاتوری پرولتاریا، برافتادن طبقات و پایان یافتن استثمار انسان از انسان برسد. و در نهایت شعار یا آرزوی بشردوستانه « از هرکس به اندازه استعدادش، به هرکس به اندازه احتیاجش» هستی پذیرد.

در این طرح ساده انگار نیز، از آنجا که تحول تاریخ جهان گرده و طرحی "پیش ساخته" و تکرارشونده دارد، هراجمعی می تواند از تجربه خود یا اجتماع های پیشرفته تر برخوردار شود، خود را در دو آئینه گذشته و آینده بنگرد و نقشه کلی راهش را بیابد. به این ترتیب خویشکاری بسیاری از عامل های پیچیده و بی شمار "تاریخ ساز" از جمله پدیده های فرهنگی (دین، اندیشه و دانش، هنر و ادبیات، آیین ها و . . .) به عنوان "روساخت" دستکم گرفته می شود، همچنین شرایط اقلیمی و جغرافیائی، نقش شخصیت و نیروهای روانی، عاطفی و غریزی، روانشناسی توده (masse)، تصادف و سرانجام کارکرد خود انسان به عنوان پدیده ای پیوسته متغیر، در سایه می ماند و دگرگونی و تحول تاریخ به عامل اقتصادی، به دیالکتیک شرایط تولید، پیشرفت و تکامل ابزار تولید و شیوه روابط تولیدی کاهش می یابد. آدمی با شناخت راز تاریخ (قانون جبر تاریخ) می تواند سیر ناگزیر آنرا تند تر کند و به پیش براند. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی علم این قانونی است که در آخر کار انسان سازنده تاریخ را به صورت ساخته تاریخ درمی آورد.

* * *

اما اگر امروز ما بجز دیروزمان باشد و تاریخ اجتماع همچنان که زمان را پشت سر می گذارد، هربار در رویدادی تازه با سرشتی متفاوت، چهره ناشناخته دیگری بیابد، تجربه گذشته به چه کار می آید؟ نگفته پیدا است که نمی خواهم بگویم آموختن و دانستن تاریخ و شناخت تجربه تاریخی بی حاصل است و در عمل اجتماعی و سیاسی به کاری نمی آید. کاملاً برعکس، مسافری که بی این کوله بار آهنگ سفر کند، چه بسا به منزل مقصود نرسیده، وایماند. اما وایمانده تراست اگر گمان کند که گذشته چون

آئینه‌ای سراسر راه بی‌انحراف آینده را می‌نماید. زیرا افزون بر آنچه گفته شد، در تاریخ میان تجربه کننده و پندگیرنده دستکم یک نسل فاصله وجود دارد که در روزگار ما، برخلاف گذشته، سرشار از همه‌گونه عمل اجتماعی (praxis) تازه است به نحوی که هر نسل نو رسیده با اجتماع و انسان اجتماعی دیگری سر و کار دارد که برای نسل پیشین ناشناخته بود بنابراین آن دو در دو جایگاه تاریخی ناهمانند قرار دارند بادو دیدگاه متفاوت. پس هر تجربه‌ای را از دو دیدگاه و دو زاویه می‌بینند و عجیب نیست اگر دو نتیجه متفاوت به دست آورند.

بدین گونه هیچ دو تجربه یکسانی وجود ندارد که یکی آینه وار بازتاب مستقیم دیگری باشد تا حاصل تجربه اول بی‌کم و کاست در دومی به کار گرفته شود. به علت‌های دیگر و از جمله به همین سبب است که می‌گویند هر تألیف تاریخی به نحوی تاریخ زمان مؤلف است. زیرا هر مورخی فرآورده شرایط فرهنگی، اجتماعی، ملی و جهانی زمانی است که در آن بسر می‌برد یعنی مشروط و وابسته به تاریخ زمان خود است و گذشته را ناگزیر از ورای شیشه زمانی که در پیش رو دارد، می‌بیند؛ شیشه‌ای که از خلال آن نور می‌شکند و تصویر، مانند وقتی که در آب بیفتد، "شکسته-بسته" و با پرهیبتی گول‌زننده ظاهر می‌شود. عکسی است از دور و مثل عکس‌های ماهواره‌ای باید "درست" خوانده شود تا فریبنده نباشد. برشمردن تجربه روزها و سال‌های سپری‌شده به تنهایی - بدون شعور سنجش‌گر و دید انتقادی - کافی نیست.

در این حال اگر نگرنده اسیر پیش‌فرض‌های محدودکننده‌ای باشد و نتواند سرگذشت اجتماع را چون پدیده‌ای زنده و پویا در چهره‌های گوناگون، و بیرون از قفس پیشداوری‌های ایدئولوژیک، ببیند، آنگاه امروز و زمان حال اوست که پرتو کج تابش را به گذشته می‌افکند و آنرا به صورت دلخواه، به صورتی که در قاب دانسته‌ها و خواسته‌هایش جا بگیرد، در می‌آورد.

نخست از کتاب گذشته چراغ راه آینده است آغاز می‌کنیم زیرا این کتاب موفق و پرخواننده اولین تاریخ مفصل و انتقادی حزب توده است که پیشتر از این خاطرات (بدون نام مؤلف، تاریخ و محل انتشار) بارها چاپ و پخش شده و در طی سالها تنها سرچشمه آگاهی بیشتر خوانندگان فراوانش از سرنوشت نهضت چپ ایران بوده است. گذشته از پخش گسترده و درازمدت، این کتاب فقط تألیفی تاریخی نیست، اثری "آموزشی" نیز هست چون بطوری که در بخش "آغاز سخن" گفته شده، مؤلفان آن می‌خواهند «از چیزهایی سخن به میان آورند که همه می‌دانند و کسی را یارای گفتن آن نیست». یا به عبارت دیگر کتابی فراهم کرده اند تا اسرار مگو را فاش کنند. مؤلفان می‌گویند:

« . . . پس از سال‌های تلخ تجربه و آزمایش، نامرادی‌ها و ناکامی‌های پیایی نهضت آزادی ایران به قیمت از دست رفتن نسلی از بزرگ‌ترین و شایسته‌ترین فرزندان خلق . . . داشتن مشی صحیح انقلابی . . . ضرورتی قطعی و حیاتی است.» ("آغاز سخن"، ص الف) اما داشتن این مشی صحیح

انقلابی بدون نقد و بررسی واقع بینانه و صادقانه شکست‌ها و پیروزی‌های گذشته امکان پذیر نیست و چون این کار را آنها که می‌باید نکرده‌اند این وظیفه به عهده مؤلفان افتاده که «به روشن ساختن دوره بسیار پُر اهمیتی از تاریخ معاصرما [کمک کنند] تا این گذشته چراغ راهنمایی برای جویندگان حقیقت و رهروان راه آزادی و دموکراسی و استقلال کشور ما گردد.» (همانجا) ولی نمونه‌ای از همین اثر نشان می‌دهد که گذشته انعکاس میل دل امروز ماست نه چراغ راه آینده.

تشکیل فرقه دموکرات و "خودمختاری" آذربایجان، به پشتیبانی ارتش سرخ و ریاست پیشه‌وری، از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ ایران و نهضت چپ در نخستین سال‌های پس از جنگ بود. نویسندگان چپ‌گرای کتاب که از نخست‌وزیر وقت، قوام السلطنه بیزار و هواخواه پیشه‌وری هستند، آن‌دو گرداننده اصلی سیاست داخلی را که به مخالفت در برابر یکدیگر قرار دارند این گونه به خوانندگان می‌شناسانند:

. . . سید جعفر پیشه‌وری که مؤسس و صدر فرقه دموکرات آذربایجان بود و بعدها نخست‌وزیر حکومت ملی آذربایجان شد چه کسی بود؟ وی خود را چنین معرفی می‌کند: از نقطه نظر زندگانی خصوصی، سرگذشت من طنطنه و تشعشعی ندارد. در زاویه سادات خلخال در سنه ۱۲۷۲ متولد شدم. در اثر حوادث و زدوخوردها در سن ۱۲ سالگی با خانواده خود به قفقاز مهاجرت کردم و از آن تاریخ در تلاش معاش قدم گذاشتم. در مدرسه‌ای که تحصیل می‌کردم وارد کار شدم. آنجا مانند یک نفر مستخدم ساده خدمت کردم. پس از خاتمه مدرسه در همانجا به معلمی پرداختم. پس از انقلاب اکتبر. . . اقیانوس نهضت اجتماعی مرا هم مانند سایر جوانان معاصر از جای خود تکان داده به میدان مبارزه سیاسی انداخت. . . . در آزادی ملل روسیه عملاً دخالت داشتم. در این کار بزرگ و پُرافتخار علاوه بر مبارزه آزادیخواهی یک نظر ملی هم مرا تحریک می‌کرد. من می‌دانستم که نجات و سعادت ملت و میهن من در پیشرفت رژیم است که انقلابیون روسیه می‌خواهند و اگر غیر از لوی پُرافتخار لنین، بیرق دیگری در روسیه در اهتزاز باشد استقلال و آزادی ملت ایران همیشه در معرض خطر خواهد بود. . . نهضت جنگل مرا هم مانند همه آزادیخواهان ایرانی جلب نمود. . . به اتفاق دوستان صمیمی خود که اغلب آنها توی حزب توده هم هستند در ده و شهر، در [فرونت] زیر آتش گلوله توپ پیش‌می‌رفتیم، کار می‌کردیم، نبردمی‌نمودیم، غذای روحی ما ایمان و عقیده بود. . . وقتی در ردیف آزادیخواهان بزرگ بودم و برای اجرای وظیفه سنگین و مسئولیت‌دار اجتماعی انتخاب می‌شدم، هرگز خود را بزرگ نمی‌دانستم و در نظر خود، همان آدم ساده و بی‌غرضی بودم که دستمال در دست گرفته شیشه‌های مدرسه را پاک می‌کرد. . . حال هم که پنجاه سال از عمرم می‌گذرد و سی سال از آن را در مبارزه سیاسی و در زندان‌ها بسر برده‌ام، خود را همان مستخدم زحمتکشی که در مدرسه خدمت می‌کردم می‌دانم و برای همان طبقه چیز می‌نویسم. . . در جریان نهضت جنگل بنا به تصمیم میلیون

گیلان به تهران آمدم و در آنجا سازمان سیاسی و شورای مرکزی اتحادیه کارگران را تشکیل دادم و ارگان آن روزنامه حقیقت را منتشر کردم. . . تمام سرمقاله های روزنامه حقیقت به استثناء چند مقاله، از قلم من تراوش کرده است. در دوره رضاخان چهار بار مرکز ما را به واسطه بازداشت و توقیف منحل کردند. ولی ماکه خود را سربازان راه آزادی می دانستیم پست خود را ترک نکرده پنجمین مرکز را تشکیل دادیم، فعالیت مطبوعاتی خود را به اروپا منتقل کرده روزنامه و مجلات خود را توانستیم از دیوار چینی که پلیس رضاخان دور ایران کشیده بود به ایران برسانیم. . . بالاخره در ۱۳۰۹ بازداشت شدیم. . . هشت سال تمام در قصر به غیر از ما زندانی سیاسی نبود. (صص ۲۵۰-۲۴۰)

اگر در اینجا قلم رابه دست دوست داده اند تا خود رنج تهی دستی، انساندوستی و مبارزه انقلابی را بیان کند، در عوض درباره قوام السلطنه این وظیفه را مؤلفان خود پذیرفته اند تا بهتر از عهده برآیند:

احمد قوام نوه میرزا محمد قوام الدوله، مؤسس لژ فراماسونری در خراسان و فرزند میرزا ابراهیم معتمد السلطنه پیشکار "موروثی" آذربایجان که در زمان مورگان شوستر، مستشار امریکائی مالیه ایران، جهت ادامه غارت گری های خود با جان سختی از سرو سامان یافتن امور مالی کشور جلوگیری می کرد و برادر میرزا حسن وثوق الدوله عامل سرسپرده انگلیس و عاقد قرارداد اسارت آور ۱۹۱۹ ایران و انگلیس بود. وی بنا به استدعای پدرش به دربار ناصرالدینشاه راه یافت و لقب دبیر حضور گرفت. پس از قتل ناصرالدینشاه، امین الدوله که به پیشکاری ایالت آذربایجان منصوب شده بود قوام را به سمت منشی با خود به تبریز برد و در تبریز وی مورد "توجه و عنایت" محمدعلی میرزا ولیعهد قرار گرفت. قوام در دوره سلطنت مظفرالدینشاه بنا به تقاضای عین الدوله صدراعظم سمت دبیر حضوری این دشمن غدار آزادی و مشروطیت را به عهده گرفت. در وصف عین الدوله همین بس که جنبش مشروطه طلبان در بدو امر به صورت اعتراض به خودسری ها و بیدادگری های او آغاز گردید و گویا وی از همان زمان به فراماسون ها پیوست. بعد از انقلاب مشروطیت قوام نیز مانند سایر عناصر ارتجاعی لباس مشروطه خواهی برتن کرد و چندین بار به مقام وزارت و نخست وزیری دولت مشروطه ایران رسید و در جریان همین فعل و انفعالات وی قطب سیاسی خود را تغییر داده به یکی از خدمتگزاران امپریالیسم امریکامبدل شد. پس از کودتای ۱۲۹۹ و خروج سید ضیاءالدین از ایران قوام جانشین او گردید و رضاخان سردار سپه در کابینه قوام سمت وزارت جنگ را داشت. در آن هنگام قوام با اعطای امتیاز نفت شمال ایران به کمپانی استاندارد اوایل کمپانی موافقت کرد و قانون مربوط به آن امتیاز را به مجلس برده از تصویب گذراند. ولی به علت اینکه کمپانی مزبور قسمتی از سهام خود را به کمپانی انگلیسی واگذار نمود، قرارداد مزبور لغو گردید. علاوه بر این قوام السلطنه عده ای از مستشاران امریکائی را نیز به ایران آورد. (ص ۳۳۴)

آن چارچوب تنگ فکری که پیش از کنجکاو و جستجو و سنجش تاریخی، هدف بی چون و چرایش را در چننه دارد، به جای بررسی کارنامه دو مرد سیاسی در متن تاریخی که در تدوین آن دست

داشته اند، نخست نتیجه دلخواه را می آورد و آنگاه به بحث می پردازد تا به همان نقطه آغاز برسد. و این نه از روی بدخواهی و سوء نیت بلکه حکمی است که ایدئولوژی تاریخ نگار بر ذهن او می راند. زیرا ایدئولوژی ساختار هم بسته و در خود هماهنگ اندیشه هائی است که پاسخ هر پرسشی را یا از پیش می داند یا می تواند در منظومه هماهنگ خود بیابد. نمونه دیگر بیاورم به کوتاهی:

دکتر ح - نظری (غازیانی) از افسرانی بود که از ارتش ایران گریخت و به فرقه دموکرات آذربایجان پیوست و پس از شکست فرقه به آن سوی مرز پناهنده شد و در آنجا آنطور که خود نوشته خواری ها دید و رنج ها و ستم های باورنکردنی کشید و دست آخر پس از فرار کتابی نوشت با عنوان گماشتگی های بد فرجام. وی در این کتاب با اشاره به انقلاب گیلان در سال های پیشتر و از زبان داداش تقی زاده «مردی دنیا دیده و مبارزی شریف» می گوید: «ما نمی خواهیم از گذشته درس بگیریم... و داریم همان خط ها را در مقیاس بزرگتر تکرار می کنیم.» (گماشتگی های بد فرجام، انتشارات مرد امروز، ۱۳۷۱، بخش نخست، ص ۷۴)

اینک بنگریم به خود نویسنده و درسی که از تجربه سیاسی اش گرفت. وی می نویسد «با نگاهی به واپسین روزهای فرار، ما بی بردیم که چه اشتباه بزرگی مرتکب شده ایم، اشتباهی که با بی ابتکاری، سرسپردگی به بیگانگان، بزدلی و خیانت به آرمان های دموکراتیک چندان فاصله ای نداشت.» (ص ۱۴۴) «این فاجعه از درون ما، از وابستگی رهبری فرقه و "قشون ملی" به بیگانگان بروز کرد.» (ص ۱۴۵)

باتوجه به آنچه نویسنده از گفته دیگری آورده و پشیمانی اش از سرسپردگی به بیگانگان و بزدلی و خیانت و غیره و غیره، خواننده می بیند که بعد از سالها تجربه تلخ هم او در همان کتاب آن "اشتباه بزرگ" را «جنبش دموکراتیک در آذربایجان و کردستان» «خودمختاری و سپردن بخشی از کارهای آذربایجان و کردستان» به مردم آنجامی نامد. (ص ۱۲۱) انگار نویسنده (با وجود چنان عنوانی برای کتابش) شیفته و دل بسته همان «گماشتگی بد فرجامی» است که در سالهای سرگردانی طعم ناگوار آنرا از بن دندان چشیده است. در نزد او دست آخر نیروی ایدئولوژی از واقعیت بی سعادت بیشتر است و در داوری نهائی بر آن پیروز می شود.

اظهار نظرهای سیاسی و تحلیل های تعدادی از این آثار نشانه گویا و بلیغ آن ساختار ذهنی است که چنین دید سطحی و آسانی را بر دارنده خود تحمیل می کند: اجتماع مجموعه و ترکیب چند طبقه انگشت شمار دهقان، کارگر، خرده بورژوا، بورژوازی ملی، بورژوازی بزرگ و وابسته (کمپرادور) و گروه روشنفکران است. سیاست بازتاب مستقیم رابطه این طبقات، و انسان اجتماعی در نهایت همان انسان مشروط به این طبقه هاست که براساس موقعیت طبقاتیش شناخته و داوری می شود. تاریخ پیشرفت پر پیچ و خم ولی ناگزیر و جبری یک جریان "اجتماعی-اقتصادی" کلی است. تفکر و بنا بر آن فهم تاریخ و معمای درهم بافته حیات اجتماع نیز بنا بر مبارزه طبقات، در قالب مهیای چند

کلی‌بافی و یک "فانونمندی" به اصطلاح مارکسیستی - که درستی آن بی چون و چراست - شکل می‌گیرد و تحویل داده می‌شود.

نمونه کم نظیری بیاورم: می‌دانیم که امپراطوری عثمانی ششصد سال تمام دوام آورد و قرن‌ها بر سرزمین‌های وسیعی فرمان می‌راند: از شمال دریای سیاه و شبه جزیره بالکان تا عدن و حبشه و از عراق و مصر گرفته تا لیبی و تونس. به دنبال شکست این امپراطوری در نخستین جنگ جهانی و نیز پس از نبرد با انگلیس و یونان، مصطفی کمال پاشا دولت جمهوری ترکیه را در ۱۹۲۲ بنا کرد، دستگاه خلافت سلطان عثمانی بر مسلمانان (سنی) را برچید، دین از دولت جدا شد و ترکیه از گذشته تاریخی خود برید. جنبش آتاتورک پی آمد تنش‌ها و درگیری‌های جهانی و داخلی دراز و از جمله نهضت ترک‌های جوان بود.

از سوی دیگر در ایران (که انقلاب مشروطه را پشت سر گذاشته بود) عمر سلسله قاجار پایان یافت و رضاخان سردار سپه به پادشاهی رسید و راه و رسم کشورداری و آئین حکومت - خوب یا بد - پس از صدها سال دگرگون شد. حال بینیم این دو چرخش تاریخی دورانساز و همزمان در دو کشور همسایه از وراء ایدئولوژی نویسنده ای که تفسیر لنینی تئوری مارکسیسم را بررسی کرده (م. ا. به آذین، از هردری. زندگینامه سیاسی - اجتماعی، تهران، جامی، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ج. اول، ص ۵۰) چگونه دیده می‌شود. او می‌گوید «مسائل لنینیسم، اثر استالین، دروازه ای بود که من از آن به فراخنای اندیشه مارکسیستی و کاربرد عملی آن راه یافتم» (ص ۳۹) و با اشاره به کشتارها و قربانیان بسیار استالین می‌افزاید: «با این همه من استالین را در فضای نخستین انقلاب بزرگ و پیروزمند رنجبران جهان - انقلابی نوری، در معرض چنگ و دندان تیز درندگان - می‌پذیرم و به پاس آنچه توانسته است به انجام رساند او را می‌ستایم.» (ص ۱۴۲)، باری نتیجه تحلیل سیاسی این شخص درباره آنچه در ایران و ترکیه پیش آمد این است:

چه شد در دو کشور همسایه - ترکیه و ایران - در اوضاع سیاسی و اجتماعی کم و بیش یکسان، دو سردار فیروزمند به پیش صحنه سیاست آورده شدند و یکی را فراک ریاست جمهور و دیگری را رخت شاهی پوشاندند؟ اگر اشتباه نکنم، کار به رشد نسبی بورژوازی در این دو کشور بستگی داشت ولی در هر دو جا هدف یکی بود: تقویت سرمایه‌داری و سپردن سهم بیشتر و بیشتری از قدرت به سرمایه‌داران. (ص ۲۷) هردو "آورده شدند" و به هر یک رختی که می‌خواستند "پوشاندند". همه تفاوت‌های تحول دو کشور نیز با یک عبارت مشکل‌گشا، «رشد نسبی بورژوازی»، روشن شد. می‌ماند هدف "آوردگان" که آنرا هم گفته‌اند. این زندگینامه "سیاسی - اجتماعی" متأسفانه در آستانه انقلاب اسلامی پایان می‌یابد و به سال‌های پس از آن نمی‌پردازد و گرنه، گذشته از فایده‌های دیگر، شاید از قصائد

غرای سراینده‌ای که در تشکر از خود با فروتنی می‌نویسد: «به آذین شمعی شد که در تاریکی فراگیرنده روزگار سوسو می‌زد.» (ص ۷۸) نیز برخوردار می‌شدیم!

در بیشتر خاطراتی که نام‌بردم همین فقره فکری ناشی از اسارت ایدئولوژیک و پُرمدعائی کسی که در جمع کوران راه را از چاه تمیز می‌دهد و ترفندهای امپریالیسم رامی‌شناسد دیده می‌شود. اگر در کسانی آئین تازه‌ای جای ایدئولوژی پیشین را بگیرد باز بی‌مایگی اندیشه و یکسونگری - منتها به سوی دیگر - به همان نام و نشان که بود باقی می‌ماند. مثلاً دکتر جهانشاه لو در خاطراتش، ما و بیگانگان، مدعی است که از همان سال‌های جوانی این چیزها همه را می‌دانست: اسماعیلیه، تاریخ ایران، اقتصاد، فلسفه‌بافی مفصل و بحث در واجب‌الوجود، قانون علیت، جبر و اختیار، شیطان، دیالکتیک هگلی و شگفتی از این که اصل‌های آن را مولانا بهتر از هگل بیان کرده و غیره غیره. احسان طبری نیز در کزراه برای تبلیغ ایدئولوژی تازه‌اش - شاید هم بنا بر پاره‌ای ملاحظات شخصی - تصویری وارونه از گذشته خود و تاریخ حزب توده و کشور ترسیم می‌کند؛ تصویری بی‌حقیقت اما با جوش و خروش اهل ایمان نه آهستگی و تردید پیروان عقل.

در برابر این نمونه‌های پراکنده شاید در پایان یادآوری این صحنه‌سازی "علمی" به مورد باشد که در نیمه دوم سال‌های ۱۹۳۰ به دستور حزب کمونیست، کنگره مورخان شوروی در لنینگراد تشکیل شد. بحث‌های کنگره به این نتیجه قطعی رسید که "شیوه تولید آسیائی" در چگونگی و سیر تاریخ مشرق زمین نقشی ندارد. در نتیجه بنا بر تصمیم کنگره تاریخ سرزمین‌های شرقی هم مانند مغرب زمین باید از همان چهار مرحله معلوم ماتریالیسم تاریخی بگذرد. در قطعنامه کنگره به مورخان شوروی دستور داده شد که از آن پس آثار خود را نه فقط با توجه به همین دستاورد "علمی" فراهم آورند، بلکه تألیفات پیشین را نیز براساس همین نظریه اصلاح کنند. برطبق این دستور در آثار مورخانی مانند دیاکونوف، پیگولوسکایا، پتروشفسکی و دیگران، تاریخ ایران پیش و پس از اسلام ناچار به دوره‌های برده‌داری، سرواژ، فئودالیسم پیشرفته و پسرفته و مانند اینها تقسیم شد.

چنین تصویری از گذشته، "چراغ راه آینده" نیست. این گذشته موهوم عکس برگردان وارونه‌ای است از تصورات زمان حال و نقشی از خیال امروز.

* * *

درباره پیروی سیاسی و عملی حزب توده (مانند دیگر حزب‌های کمونیست) از شوروی مخالفان، و بعدها کسانی از موافقان نیز، بسیار گفته و نوشته‌اند. این پیروی - که گاه مانند ماجرای نفت شمال و کافتارادزه یا حادثه آذربایجان به صورت اطاعت کورکورانه درمی‌آمد - خود از وابستگی فکری و ایدئولوژیک، از نوعی اعتقاد خرافی به نظریه‌ای که مدعی درستی و دقت علمی بود، سرچشمه می‌گرفت. روش حزب توده و دکتر کیانوری، یکی از فعال‌ترین رهبران آن، در برابر جبهه ملی،

دکتر مصدق و هم‌چنین ملی شدن صنعت نفت چیز پوشیده‌ای نیست. او که از آغاز تا انجام روزانه از صبح تا شام در مرکز آن گپ و دار سیاسی بود، در خاطراتش می‌گوید: «در آن زمان جزواتی از مائوتسه تونگ و لیوشائوچی درباره نقش بورژوازی ملی در انقلاب چاپ شده بود. من آنها را خواندم و به این نتیجه رسیدم که قضاوت ما درباره جبهه ملی بکلی نادرست است.» (خاطرات نورالدین کیانوری، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸) باید کسی دیگر درجائی دیگر درباره موضوعی مربوط به زمانی دیگر جزوه منتشر کند تا این رهبر حزب در تهران روش خود را عوض کند! اگر آن جزوه‌های کذائی منتشر نمی‌شد؟!!

هم او از چپ روی حزب توده در ملی شدن صنعت نفت این‌گونه انتقاد می‌کند: «شاید همه ما کتاب «چپ گرایی، بیماری کودکی کمونیسم» لنین را خوانده بودیم ولی در تطبیق آن با واقعیت جامعه خودمان و سیاست حزب نمی‌توانستیم از آن بهره برداری کنیم.» (ص ۲۸۴) باز اشکال در تطبیق کتابی است از زمانی، درجائی (و باید گفت حتی موضوعی) دیگر با واقعیت سیاسی ایران؛ یعنی قدم برداشتن در خاک خود بنا بر نقشه سرزمین دیگران که در این حال نقشه راه از روی پیچ و خم زمین ترسیم نمی‌شود بلکه پست و بلند آنرا باید با نقشه جور درآورد. نتیجه این "نقشه کشی" البته از پیش معلوم و دنباله روی عملی پی‌آیند ناگزیر این بردگی عقیدتی است که راه را بر آزادی فکر می‌بندد، شخص را از کنجکاوی و جستجوی حقیقت، از تصمیم‌گیری و پذیرفتن مسئولیت در پیش آمدها، از کشمکش روانی و ناراحتی وجدان و همه خطرهای آزادی‌اندیشه در امان می‌دارد و نجات می‌دهد.

ایدئولوژی جزاین "هنر"های دیگر هم دارد. مارکسیسم لنینیسم، سوسیالیست‌های پیش از مارکس را "تخیلی" و خود را "علمی" می‌داند؛ و چون "علمی" است قانون‌های تحول اجتماع، خویشکاری طبقات، جبر تاریخ و چگونگی پیشرفت و رستگاری جامعه را می‌داند، از مقصد و "منزل" های بین راه شناختی "علمی" دارد، کسی که به آن پیوست در صراط مستقیم است، گمراهی دیگران را بر نمی‌تابد و نسبت به آنها سخت‌گیر و ستیزه‌جو و در داوری بی‌پرواست، آسان حکم صادر می‌کند و تعصب می‌ورزد. باز از کیانوری نمونه می‌آورم، هم برای پایگاهی که در حزب توده داشت و هم برای رفتارش در زندان و آن چیزها که گذشت.

بعد از دستگیری نخستین سازمان افسری و فرو پاشیدن حزب توده در سال ۱۳۳۳ بسیاری از کادرها و از جمله افسران دستگیر شدند. در این میان در برابر فشار و شکنجه کسانی وادادند و افتادند و کسانی تا پای جان و فراتر از آن ایستادند و رفتند. مثل دوست و رفیق مرتضی کیوان یا همشاگردی آخرین سال دبیرستانم نورالله شفا (درودگر)، یکی از یکی پاکبازتر و در ایمان خود به انسان استوارتر. مرتضی سرشار از حقیقت و تجسم روشن انسانی بود که ما در خیال می‌پروردیم. و اما افسر شهربانی ستوان نورالله شفا، من عکس او را با دست و پای بسته به چوبه اعدام و نواری برچشم، در آن لحظه سهمگین

دیده‌ام که با دهان باز آرزویش را فریاد می‌کشید. باری، در میان کادرهای حزب توده از مرد و نامرد همه جور آدمی بود ولی این آقا در صحبت از کسی همه را به یک چوب می‌راند و می‌گوید فلانی «مانند دیگر کادرهای حزبی در زندان ضعف نشان داد.» (ص ۱۷۸) و یا دکتر «یزدی در زندان پس از تسلیم به رژیم شاه پسرش حسین یزدی را به ساواک مربوط ساخت.» (ص ۳۹۲) و در باره دکتر کشاورز می‌نویسد: «از بس این مرد فاسد بود زنش زجر کشید و مرد.» (ص ۳۸۳) و قطب زاده و بنی صدر را دو مهره سرشناس امپریالیسم در کنفدراسیون دانشجویان می‌داند. در همین کتاب، مصاحبه‌کننده می‌پرسد: «دلیل شما برای این ادعا درباره قطب زاده و بنی صدر چیست؟» جواب: «این نظریه بر پایه تجربه و شم سیاسی ما بود. ما از روی شیوه مبارزه افراد با حزب توده ایران و اتحادشوروی و با توجه به شگردهای شناخته شده تبلیغی امپریالیسم به این نتیجه رسیدیم. حوادث بعدی هم ثابت کرد که این شم سیاسی این باره به ما دروغ نگفته است.» (ص ۴۴۲) جل الخالق!

درباره رجلی چون محمدعلی فروغی، این است داوری: «بسیار آدم پستی بود.» چرا؟ چون به پسرش درس می‌دادم. حتی یک چای به من ندادند که هیچ؛ سالی که دیپلم گرفتم «چون دیگر بورسیه تحصیلی به اروپا نمی‌فرستادند، حاج سید نصرالله اخوی، قیم من، که با فروغی رفیق جان جانی بود به من گفت که به فروغی بگویم او ممکن است کاری بکند. آقای فروغی با وجودی که این کار برایش مثل آب خوردن بود. با وجود این همه زحمت که من برای بچه اش کشیده بودم، گفته بود اصلاً، به هیچ وجه! بسیار آدم پستی بود.» (ص ۴۶)

در اینجا درستی و نادرستی این داوری‌های بی پروا موضوع سخن ما نیست. نکته اصلی و وخیم تر از آن بی پروائی در قضاوت است. این همه خود را برحق و دیگران را برخطا دانستن، نه تنها ناشی از عشق به خود و قبول هواداران و بیزاری از همه آنهای دیگر، که نشان نوعی اعتقاد کور به "صراط مستقیم" خود و بیراهی "گمراهان" نیز هست.

مثال هائی که از میان اظهارنظرها برگزیدم همه از آخرین دبیر اول و مسئول حزب توده بود زیرا قضاوت های "علمی" او برای بیان مقصود از همه فصیح تر و بلیغ تر است. دیگران تا این اندازه بی محابا به هر کس و هر چیز نتاخته و حکم صادر نکرده اند و مثلاً درباره خاطرات رفقاییشان نگفته اند: «من خاطرات هیچ یک از این افراد را قبول ندارم خاطرات خودم و آنچه را خودم می‌دانم قبول دارم. آنهایی که در "مهد آزادی" نوشته اند برای دفاع از خودشان و متهم کردن دیگران به همه چیز بوده است.» (ص ۱۰۹)

* * *

از اینجا به نکته‌ای دیگر می‌رسیم که نه تنها مربوط به مبارزان چپ بلکه مشکلی همگانی است. بیشتر ما مردم، از چپ و راست و از هر دست در دین و دنیا، شاید با شدت و لجاجی کمتر ولی در نهایت

جز خود و مانند خود را نمی‌پذیریم و در نفی مخالفان تردید به خود راه نمی‌دهیم. البته معمولاً وقتی مردم درباره خودشان حرفی می‌زنند ناگزیر آگاه و حتی نا آگاه در کار توجیه خویش نیز هستند. . . . ولی گمان می‌کنم در مقایسه با پروردگان فرهنگ غرب، ما در صحبت از خودمان ملاحظه کارتر و در اثبات خود و نفی غیر کوشاتریم. در این مقایسه منظورم فقط بررسی کارنامه زندگی و کاویدن نفسانیات خصوصی است نه زمینه‌های دیگر. ما انتقاد از خود و به عبارت دیگر اعتراف به گناه را بلد نیستیم. این نابدلی علت‌های بسیار و گوناگون دارد. جستجو و کاوش در روحيات و تجربه‌های درونی و نهادن فرد در رابطه‌ای پیچیده و درهم تنیده با افراد دیگر که خویشکاری رمان، زندگینامه و خاطره نویسی است، به میزان پیشرفت فرهنگی و تاریخی، به شرایط اجتماعی و به سنت بستگی دارد و به ویژگی‌های شخصی جوینده؛ به اینکه چه کسی با چه توانائی در کجا و با چه پشتوانه تاریخی دست به کار می‌شود. در اینجا توجه ما معطوف به سنت فرهنگی جوینده (یا نویسنده) است که در چگونگی کار او البته بی‌اثر نیست، سنتی که ریشه در اعتقادهای دینی دارد و اثر آن در برخورد با واقعیت دنیائی آشکار می‌شود؛ این واقعیت را چگونه درمی‌یابیم و از آن به چه حقیقتی می‌رسیم؟ حقیقتی که حاصل دریافت اخلاقی و آرمانی ماست از واقعیت.

باری درسنجیدن و محک‌زدن حقیقت خود، فقط به یک نکته، به سنت دینی فرهنگ غرب و مقایسه‌ای کوتاه با سنت خودمان اشاره‌ای گذرا می‌کنم و می‌گذرم. چون صحبت از دین است به جای اصطلاح‌هایی چون نقد، بررسی، دید انتقادی، سنجش عقلانی و جزاینها، عبارت "اعتراف به گناه" رابه‌کار می‌برم. در سنت دینی مسیحیان گناه از ازل در کنه وجود آدمی سرشته شده است. مؤمن کاتولیک با اعتراف به گناه روح خود را از آلودگی می‌شوید. از آنجا که گناه در آدمی ریشه‌ای است که هربار می‌تواند در دل و دست جوانه بزند، اعتراف، به امید پرهیز از آن، نیز امری پیوسته و همیشگی است که هربار می‌تواند تکرار شود. درست به خلاف توبه در نزد ما که اگر با قصد شکستن و تکرار توأم باشد باطل است. در اعتقاد مؤمن مسلمان توبه جدائی کامل، بریدن از ظلمت گناه، نفس‌اماره، شیطان و پیوستن به نور ایمان، به حق است. اعتراف مؤمن مسیحی (کاتولیک) تنها گامی در راه رستگاری، پرتوی از نور است نه بیشتر زیرا ناتوانی - ضعف بشری - امر ذاتی و در دین پذیرفته شده است. . . .

اگر هیچ‌کس نیست که مرتکب گناهی نشده باشد پس من نیز جرأت می‌کنم به گناه خودم بیندیشم زخم‌های روحم را بشکافم و حرفش را بزنم و اگر بهره‌ای از گناه در من باشد بهتر است در ضمیر خود فروتن باشم و پیش از داوری در حق دیگران «نگهی به خویشتن کنم که همه گناه دارم.»

. . . .

اینها همه حکم راندن درباره دیگری را دشوار و سخن گفتن از خطا، گناه یا ضعف خود را ممکن می‌سازد. کسی که در چنین سنتی پرورش یافته باشد وقتی بخواهد کارنامه زندگی‌اش را در برابر چشم خود یا دیگری بگسترده با دشواری روانی کمتری دست به گریبان است. زیرا روحیه‌ای که این کتاب ایجاد می‌کند به خودی خود مانع پذیرش لغزش‌ها و موجب محکوم کردن خطاهای انسانی نیست مگر آنکه شرایط "سیاسی-اجتماعی" همانطور که بارها دیده شده است (جنگ‌های صلیبی-انکیزیسیون و غیره) مؤمنان را به بی‌گناهی خود و گناهکاری مخالفان معتقد کند و آنها را به تعصب، آزار و شکنجه و سوختن و کشتن دیگران وا دارد.

اما از دیدگاه این بحث مهم تر آنست که کتاب مقدس مسیحیان خود کارنامه زندگی قدسی مسیح است بنا بر خاطرات چهارتن از حواریان، شرح حقیقت (=آرمان واقعیت) یگانه است در چهار روایت کمابیش متفاوت و با وجود تفاوت، هر چهار معتبر، آن هم حقیقتی آسمانی و قدسی نه بشری و این جهانی. وقتی حقیقتی الهی در چهار وجه پذیرفته شود، جای چند و چون، تردید و جستجو در حقیقت زمینی ما باز می‌ماند. به ویژه آن که جوینده نه خود بی‌گناه است و نه، در داوری نسبت به دیگران، آزاد.

* * *

شعر فارسی (خیام، عطار، حافظ) و عرفان ایرانی باحیرت در کار آفرینش و نشناختن راز جهان، با تردید در درستی حقیقت خود و همسایگی کفر و ایمان و کشمکش دردناک درونی، با اندیشه‌هایی در این ساحت وجود، همدم و همراز است و در نتیجه در حق دیگرانی جز خود بی‌گذشت و انتقامجو نیست. اما در سنت دینی، دست بالا و داور نهائی پندار و کردارمان شریعت و امر و نهی آن است نه آسانگیری شاعرانه یا گذشت اهل طریقت.

* * *

باری در فرهنگ مسیحی راه نگارش زندگینامه و خاطرات با ایمان و بی‌ایمان (اعترافات آگوستین قدیس و ژان ژاک روسو و بی‌شماران دیگر)، هموار تر بوده و هست. اما سنت ما جز این است. کتابمان وحی الهی و حقیقت آن به همان صورت یگانه و تردید ناپذیری است که نازل شده. جز چند تن معصوم کسی از گناه بری نیست. بشر جایز الخطا و بخشودنی است اما در حد گناهان صغیره نه کبیره که احکامش روشن است و از جمله در برابر داستان آن زن گناهکار انجیل، احکام زنا و سنت سنگسار خودمان را در این مورد می‌شناسیم. درباره شرح حال پیغمبر نیز سیره‌ها و معازی در دست است؛ شرح رنج‌ها، جنگ‌ها و جانفشانی‌هایی که پیامبر اسلام برای رساندن پیام الهی به بندگان و دعوت به اسلام تحمل کرد و طبعاً در آنها جایی برای صحبت از ناتوانی و ضعف بشری و این حرف هان نیست. سیره‌های پیغمبر نمونه اعلا و سرمشقی بود برای نگارش شرح حال، عقاید، اخلاق و رفتار مشاهیر و راویان حدیث،

البته در مقام و پایگاهی فروتر و با عنوان "علم رجال" مانند فقه، کلام، حدیث یا هر "علم" دیگر به معنای اسلامی کلمه، درون مرزهای معین و با درست و نادرست معلوم. نوع دیگر تذکره اولیاست با کلی‌بافی‌های یکسان و با سمة ای درباره کرامات یا فضائل آنان.

بنابراین رویاروی جهان و خود، حقیقت‌مایک‌چهره بیشتر ندارد، چهره‌ای مختوم، یگانه و نفوذ ناپذیر نه ممکن و محتمل. روایت یا حالتی جز آن خلاف یا ضد حقیقت است. ثبات این حقیقت فقط وقتی پای تقیه و دروغ مصلحت‌آمیز به میان بیاید رنگ عوض می‌کند. از ترس جان (که بعدها عملاً ترس از مال، مقام و ملاحظات دیگر به آن افزوده شد) می‌توان مذهب خود را، که حقیقت قدسی و آسمانی مرد با ایمان است، پنهان داشت و حقیقت دیگری به خود وابست. مصلحت و دروغ مصلحت‌آمیز یک "اصل" اخلاقی ما بوده و هست و می‌دانیم که مصلحت به موقعیت و شرایط بستگی دارد و این دو متغیر، آن تابع ("اصل اخلاقی") را به دنبال خود می‌کشند و تغییرش می‌دهند. و "اصل" تغییرپذیر، به ویژه در اخلاق، ساخت و انسجام نظری آنرا درهم می‌ریزد.

از همه این مقدمات می‌خواهم نتیجه بگیرم که گذشته از عقب‌ماندگی "تاریخی-فرهنگی"، که جز چند نمونه انگشت‌شمار، تا چند دهه پیش موجب نشناختن و بی‌توجهی ما به نگارش زندگینامه یا خاطرات سیاسی به شیوه نوین بود، سنت فرهنگی ما نیز با کاوش در حالات روانی و بررسی جسورانه نفسانیات و روابط، که شرط ناگزیر نگارش هر زندگینامه است، بیگانه بود و راه این جستجوی سنجشگر و بی‌مجامله را می‌بست و نمی‌گذاشت با خودمان و دیگران بی‌رودربایستی باشیم. البته سنت آئینه یک سویه‌ای است که رو به گذشته دارد و تنها یکی از چهره‌های پدیده‌ای فرهنگی و اندکی از بسیار را می‌تواند نشان بدهد نه بیشتر.

* * *

در خاطرات و زندگینامه سیاسی مبارزان چپ ایران می‌توان از جهات دیگر هم تأمل کرد و نکته‌های تازه دریافت. مثلاً هیچ یک از نویسندگان (یا گویندگان) در طول سرگذشت خود اشاره‌ای به کشاکش‌های نفسانی و آزمون‌های درویشان نمی‌کنند. هیچ سخنی از عواطف شخصی، از عشق و عشق ورزیدن، زیربوم رابطه بانزدیکان، ترس و تردیدهای پنهان، دودلی، نومییدی یا پشیمانی از مبارزه گفته نمی‌شود. نمی‌گویند آنچه را که در میدان سیاست یا حزب روی داده در خلوت دل خود چگونه "زیسته" اند. کسی به آستانه این حریم نزدیک نمی‌شود. شاید گفته شود که موضوع این خاطرات زندگی اجتماعی است نه خصوصی. ولی چگونه ممکن است در گذر سال‌های دراز عواطف قلبی و حالهای نفسانی هیچ یک از مبارزان در کار سیاسی و درگیری اجتماعیشان هیچ اثری نکرده باشد. این پنهان‌کاری، خلوت زندگی عاطفی خود را در "اندرونی" خانه روح پنهان داشتن و فقط دریچه‌ای

از "بیرونی" را به روی ناظران باز کردن، نیز به گمان من از ویژگی های سرگذشت تاریخی بیم زده و نا ایمن ما و از دیدگاه روانشناسی اجتماعی، شایان مطالعه و بررسی است.

نکته دیگر آن که در این خاطرات بیشتر با "من" جمعی سر و کار داریم با "یکی" توأم با "همه". حزب توده مانند دستگاه سازمند (ارگانیسم) زنده ای بود که زندگی خوب یا بد در بحث ها، اتخاذ روش ها و چرخش ها و تصمیم های سیاسی و خلاصه در فعالیتش متبلور می شد. خاطره نویسان همیشه در "تن" این دستگاه و یکی از اندام های آن هستند. شخصیت آنها گروهی و درهم بسته است. شخص آنها در رابطه ای - مثبت یا منفی - با گروه (درون دستگاه) و از راه و به میانجی آن تحقق می یابد نه به عنوان فردی پیوسته به جمع و درعین پیوستگی، آگاه به جدائی خود. به عبارت دیگر در این خاطرات هنوز از فردیت (individualite)، از آن هستی یگانه ای که در دوران جدید به سبب آگاهی به تمامیت وجودی (existentiel) و حقوقش خود را در برابر نهادهای اجتماعی می بیند، با همه و برکنار از همه است و می کوشد تا خود را به منزله چیزی از چیزها از بیرون بنگرد و با میزان و ملاک عقل سنجشگر ارزیابی کند، از چنین فردی نشانی دیده نمی شود. مثل دهقانی که همه دریافتش از طبیعت وابسته و محدود به خاک و آب و بذر و محصولی باشد که بدست می آید و با نگاهی دوخته به آسمان و پایی چسبیده به زمین، بیرون از کارکرد تجربی خود استنباطی از "منظره طبیعت" در مکان و زمان نداشته باشد، همانند او، در شخص، اجتماع و تاریخمان غوطه وریم.

در این خاطرات بینش تاریخی و اجتماعی ما "روستائی"، فصلی و توأم با گسست های دوره ای است، نه مداوم و گشوده به روی نگاهی آشنا به چشم انداز دورنما. از فرقه های مذهبی سلسله ها و مسلک های گوناگون با سازمان مسجد و مدرسه و خانقاه و خلاصه از یک نوع زندگی مشترک با هاله ای از هم مسلکان، آسان به شیوه ای دیگر از گذران همگانی (حزبی) با هاله حمایت هم‌زمان - از فضای حیاتی مشترک به فضای حیاتی مشترک دیگر - منتقل شدیم، رفتار اجتماعیمان "حیدری - نعمتی" است، در دلمان به روی همدستان باز و به روی اغیار بسته است و فقط درون "حصار" خودمان ایمنی را احساس می کنیم. تنش ها، کشمکش ها، کنش و واکنش و خلاصه حیات عاطفی و فکری شخص، "درون گروهی" است. حتی وقتی یکی در برابر و به ضد گروه (حزب) "وضع" می گیرد خود را جدا از آن نمی سنجد. به عنوان مثال اگر خاطره نویسی اشتباه یا انتقادی از خود را به زبان آورد، معمولاً خطای گوینده به منزله عضو حزب و به این اعتبار و در بستر روندی کلی روی می دهد، امری است ناشی از جریان عمومی. در نتیجه خطای فرد به صورت پدیده ای فردی و وجدانی در نمی آید. مفهوم جدید وجدان که ناظر و نگهبان باطنی راست و دروغ آدمی است هنوز در تجربه اجتماعی ما نقشی ندارد تا شخص در ضمن انتقاد از "خود" حزبی، هم‌زمان چون فردی جدا از عامل های خارجی (حزب، شرایط اجتماعی و ...) خود را ارزیابی کند.

درجهان بینی دینی "ایمان"، - یعنی امری الهی (نه زمینی) و مشترک میان همه مؤمنان (نه خصوصی) - ملاک شناخت نیک و بد و راهنمای رفتار پیروان است. وجود معنوی مؤمن بیرون از امت (جمع مؤمنان) هیچ است. اکنون که در باورِ مبارزِ توده ای بهروزی این جهانی جای رستگاری آن جهانی دینداران و اجتماع جای امت را گرفته، بینش وی از "خویشتن" خواه ناخواه همان "فرد نامفرد" است زیرا هستی وی فقط با همگان معنی دارد و زبان حالش این بیت معروف را به یاد می آورد:

قطره دریاست اگر بادریاست

ور نه او قطره و دریا دریاست

غافل از آن که قطره تا وقتی که بادریاست صورت‌مند نشده است تا درمقام قطره هستی بیابد، یعنی هنوز در وجود نیامده؛ مفهومی انتزاعی، بی شکل و محو در کلیتی غیر از خود است. تنها آنگاه که بتواند، هرچند گذرا و ناچیز، از "کلی" جدا شود (بی آنکه از آن بیگانه بماند)، تنها آنگاه فردیتِ یگانه، یا به اصطلاح عرفای ما (و البته در ساحتی دیگر) "خویشتن خویش"، را باز می یابد.

در نوشته های نسلی دیگر و در دورانی بعدتر - با تجربه اجتماعی وخیم تر - مثلاً در حقیقت ساده، نوشته "رها" (دفتر دوم، هانوفر، ۱۳۷۳) نخستین نشانه‌های سرگشتگی دردناک این وجدان استوار به خود و شوربختِ فردی پدیدار می شود که داوری درباره آنها زود و گفت و گو از آنها موضوع جستار ما نیست.

می دانیم که خاطره یا زندگینامه نویسی به شیوه تازه به دنبال همگانی شدن سیاست، به ویژه در چند دهه اخیر گسترشی یافت که باید آن را به فال نیک گرفت زیرا نشان توجه بیشتر به امر اجتماعی و دل نگرانی دست اندرکاران برای انتقال تجربه های خود (نیک و بد، با غرض و بی غرض) به دیگران و شاید آیندگان است.

حتی اگر این توجه برای توجیه خود نیز باشد (که اکثراً هست) باز نشان رویداد خوشایند و بی سابقه ای است زیرا در دوره های گذشته که سیاست ورزیدن کار خواص بود، سیاستگران ما، حتی آنها که در بند "وجاهت ملی" بودند، نیازی چندان به نوشتن و گفتن و توضیح خود به مردم نمی دیدند. ولی امروز، اگرچه علی‌رغم هیاهوی بسیار، کاروبار سیاست همچنان دردست خسیس "معدود خوشبختان" باقی مانده، ولی درد زندگی اجتماعی و جستجوی نومیدانه درمان سیاسی همه را فرا گرفته و می خواهند بدانند چه کرده اند، چه باید بکنند و چگونه و از کجا به حال و روز امروزشان دچار شده اند.

* * *

خاطره نویسان توده ای با جهان بینی ویژه خود و دیدی که از تاریخ دارند نمی توانند این آگاهی را به خواننده بدهند. بیشتر آنها تا آخر تخته بند نظام فکری خودند. در نتیجه حتی وقتی که بخواهند از سوسیالیسم شوروی یا حزب توده انتقاد کنند، ایرادشان این است که مارکسیسم - لنینیسم را بد اجرا

کردند یعنی بلشویک یا توده ای خوبی نبودند. اما با وجود آنچه در آغاز گفته شد خواننده هوشمند از «شرح این هجران و این سوزجگر» اگر نتواند «راه» را بشناسد، دستکم شاید بتواند «چاه» را ببیند و یاد بگیرد چه ها نباید کرد.

حتی برای رسیدن به این نتیجه "منفی" (که خود دستاورد بزرگی است) اضافه بر زمینه هائی که جسته گریخته نشانه ای از آنها به دست دادیم، جای بررسی های گسترده تاریخی، فرهنگی، جامعه شناختی و به ویژه اخلاقی در قلمروهای زیر خالی است:

- سازوکار (مکانیسم) بیرونی و درونی سازمان حزب، از سوئی در رابطه با حزب کمونیست شوروی و حزب های "برادر"، و از سوی دیگر در رابطه رهبران با یکدیگر، با توده حزبی و با سازمان های وابسته (شورای متحده کارگران، تشکیلات زنان، سازمان دانشجویان و کنفدراسیون، جمعیت هواداران صلح و... روزنامه ها و مجله های وابسته و غیره)؛

- تأثیر حزب توده در تاریخ معاصر ایران؛

- روحیه و نفسانیات رهبران، اداره کنندگان و توده حزبی که خود داستان گفتنی دیگری است و تاکنون ناگفته مانده؛ شاید به سبب آنکه در برابر پدیده های "برون ذهنی" آنرا، که امری "درون ذهنی" است، دارای ارزش دست دوم و اعتبار ناچیزی پنداشته اند. و حال آنکه بسیاری از ویژگی های روانی و اخلاقی ما چون ریشه پایدار در سنتی سخت جان و کهن دارند، نشانی در رفتار اجتماعی و کنش سیاسی به جای می گذارند که به آسانی محوشدنی نیست؛ - جایگاه اخلاق در این سیاست: چگونه مؤمنان به اخلاق، در گردونه تشکیلات و سیاستی بی اخلاق، هم در عمل به ضد خود تبدیل می شوند و هم صادفانه خود را هم چنان پای بند به اخلاق می پندارند. توجیه "اخلاقی" این بی اخلاقی عملی چگونه است؟

(تا آنجا که می دانم گویا تنها خلیل ملکی سیاست پیشه اندیشنده و شجاع، از همان سال ۱۳۲۸ و در گرماگرم کارزار سیاسی آن روزها، در سلسله مقاله های «برخورد عقاید و آراء» و در حد گنجایش روزنامه ای روزانه، شاهد، به برخی از این مسائل پرداخته است.)

همانطور که می توان دید در این جستار جائی برای چنین پژوهشی نیست. ولی شاید بتوانم بگویم در مطالعه این خاطرات چه کوششی به کار برده ام تا آنها را به قدر توانائی و انصاف خود بدون پیشداوری و "درست" بخوانم. اساساً به عنوان دوستدار تاریخ (که مانند تاریخ نگار مشروط به شرائط زمان خویش است)، وقتی متنی تاریخی به ویژه درباره دوران معاصر را به دست می گیرم، می دانم مانند هر خواننده فعال که تاریخ را در ذهن باز می سازد و می آزماید، جانبدار هستم نه بی طرف. این جانبداری و طرف گیری حاصل آموخته ها و نیاموخته ها، تجربه های نفسانی و زیستن در دورانی است که زیسته ام. توجه پیوسته به این حقیقت می تواند کمکی باشد به فهم واقعیت و تا حد مقدور مرا از

پیشداوری و صدور حکم های نسنجیده برهاند، دیدگاهی کمابیش آزاد در برابرم بگسترده واز تصورات دلخواه و دلپذیر راهی به سوی عقل سنجشگر مزاحم بنماید، نگاهی تا حد امکان فارغ از دوستی و دشمنی و به اصطلاح "بی طرف".

درپیمودن باریکه میان «طرفداری و بی طرفی» بیم لغزیدن و در سرایش پیشداوری های دلخواه افتادن بسیار است. نمی دایم چگونه و از روی چه نقشه‌ای می توان "بی آسیب" چندان کلاف این تناقض را گشود و از پیچ و خم آن بدرآمد. ولی این را می دانم که خواه نا خواه به هیچ حال جدائی و "آسودگی" از تاریخ برایمان میسر نیست. زیرا گرچه ما همه پرورده زمان حال اما فرزندان گذشته خود نیز هستیم و در سراسر عمر بار آنرا به دوش می کشیم. برای آن که خودمان را بشناسیم، ناچار باید از این گذشته خبر داشته باشیم. هر ذهن اندیشنده و کنجکاو به قدر همت خود دست و پائی می زند تا در شطّ جاری زمان که صورت واقعیت گذشته را هم می شکند و هم جابه‌جا می کند، "تصویر" فرهنگی و اجتماعی خود را باز یابد .

* * *

در بیشتر خاطراتی که نام بردم پشیمانی و پریشانی، سرگردانی دردناک در شهرهای پرت افتاده آسیای مرکزی و جاهای دورتر، در بدری، ترس، فشار مادی و نومیدی، سرنوشت مشترک گریختگان از ایران و پناهندگان به شوروی و دموکراسی های توده ای سابق بود. در این خاطرات روزگار غم انگیز فرزندان نسلی را می بینیم که بیشتر آنان بادلای شوریده و سری سودائی، به امید بهروزی انسان، «نان و کار و فرهنگ برای همه» با عمر و جان خود خطرها کردند، ولی سرانجام به سبب "خطای دید" و دوری از سرزمین و مردم خود و برکنندگی از واقعیت های آن- چون درختی خشکیده- تبدیل به سیاست بازانی بیکاره شدند، در حزبی که از بیرون اسیر امر ونهی "کا. گ. ب." و آلت دست دسیسه باز ساواک بود، و در درون گرفتار دسته بندی، ساخت و پاخت و نقشه کشی مسئولان و گردانندگان به ضد یکدیگر.

باری، اگر بتوان گفت، با "کالبدشناسی" تن و روان حزب توده بهتر می توان دریافت که در چه محیط و در اثر چه شرایطی کار به شکست سازمان، آوارگی، درماندگی یا مرگ مبارزان کشید. چگونه به نام هدفی "انسانی"، ندانسته و دانسته، هر وسیله ضد انسانی را به کار گرفتیم و چرا خدمت بدل به خیانت شد. فرزندان فداکار حزبی که می خواستند «فلک را سقف بشکافند و طرح نو دراندازند» خود بازپچه و بیچاره سرنوشت شعبده باز شدند. آرشی که می خواست تیری از جان خود رها کند تا مرزهای آزادی انسان فراتر رود، یا مانند سهراب جوانمرگ و یا مانند سیاوش در غربت اسیر افراسیاب دیوسیرت شد یا خود از نادانی رستم را در چاه شغاد افکند. این چه عاقبتی است؟ این چه سرنوشت شومی است که ایران ما دارد؟

* * *

دوستدار آزادی و عدالت بدون هدف و آرمان (ایدآل) سیاسی نمی تواند بسر ببرد، اما تا واقعیت را شناسیم (آن چنان که تاکنون نشناخته ایم) و در پیچ و خم کوره راهها و سنگلاخ های آن نپیچیم، در هر قدم که برداریم افق آرمانی و روشن دور چند قدم از ما دورتر می شود. بازگوئی و بازنویسی تجربه های این مبارزان، گذشته از باز نمودن گوشه هایی از تاریخ معاصر، شاید بتواند به ما کمک کند تا واقعیت سیاسی زشتی را که در آن دست و پا می زنیم از آرمان های شریفی که در آرزو داریم، باز شناسیم و یکی را به جای دیگری نگیریم.

* این نوشته نخست در شماره ویژه ایران نامه درباره «خاطره نگاری در ایران»، سال چهاردهم، شماره ۴، پائیز ۱۳۷۵ به چاپ رسید.

ملاحظاتى درباره‌ى شاهنامه‌ى فردوسى

ايران نامه شماره ۲ بهار ۱۳۷۸

۱- شاهنامه هر چند سروده حكيم ابوالقاسم فردوسى است ، مردى كه در قرن چهارم هجرى در طوس مى زيست ، اما همچنين اين شاهكار فراهم آورده‌ى نسل هايبى است كه در طول قرن ها آنرا ، داستان ها و افسانه هايش را ، درهم بافته و خميرمايه‌ى معنائى آنرا ورز داده اند . بخش هاى از اساطير و يا تاريخ در اين حماسه ، پيش از آنكه به دست فردوسى برسد ، شكل تازه و در نتيجه معناى ديگر يافته بود . سپس ، از بخت خوب ما ميراث تاريخى اين فرهنگ كههن قومى نصيب شاعرى بزرگ شد كه توانست آن را به نيكوترين صورتى زنده كند . « كتاب » تنها ساخته و پرداخته‌ى يك تن نيست ، همچنين ساخته‌ى گذشتگان و باز ساخته‌ى پردازنده‌ى بزرگ است . اين اثر كه بدىن گونه سبرى تاريخى داشت هنوز از رفتار بازمانده و اينك صدها سال است كه اين فرزند فردوسى در ديده‌ى نسل هاى نو رسيده هر بار جلوه‌اى ديگرتر مى يابد .

۲- فرهنگ از جمله مأواى هويت فرزندان و پروردگان خود است تا در آن ريشه بدوانند و جاىگزين شوند و خود را باز شناسند . در فرهنگ ما شاهنامه نه تنها « كاخ بلند » زبانمان را « پى افكند » بلكه بيش از هر اثر ديگر ما را به زمان (تاريخ) و مكان (ايران) خودمان پيوند زد . اين كتاب گذشته را به زمان « حال » شاعر باز رساند و آنگاه خود چون پديده‌اى تاريخدار پياپى به زمان هاى آينده پيوست و تا امروز هر بار به گونه‌اى با زمان آمده همروزگار شد .

۳- فردوسى خود گفته است ، و به پيروى از او كسانى ديگر نيز ، كه شاعر هيچ دستى در كاستن و افزودن داستان ها نداشته است .

گر از داستان يك سخن كم بدى روان مرا جاى ماتم بدى

ولى گزیدن و به هم پيوستن پاره‌اى از داستان ها و کنار گذاشتن يا نديده گرفتن پاره‌اى ديگر ، دستكارى كه هيچ ، تدوين كتاب است از همان گام نخست .

ديگر آنكه متن شاهكارهائى چون رستم و سهراب ، مفاخرات رستم و اسفنديار و مانند اينها - چنين كلامى - چيزى نيست كه ، نوشته يا نانوشته ، در جائي موجود بوده باشد . اين كه هست شعر بلند بى مانند و بازمانده‌ى نبوغى گرانبار و سرشار است .

۴- نگاهى به داستان هاى حماسى ديگر چون گرشاسب نامه ، داراب نامه ، كوش نامه ، سمك عيار ارزش و حد فرهنگى حماسه هاى ادبى و عاميانه ما را نشان مى دهد . آنها نيز مأخذى داشتند كه اگر به

دست شاعری بزرگ می افتاد بی گمان امروز آثاری والا تر و دیگرتر می داشتیم . (نظامی مثال خوبی است از داستان ها که او سروده است و دیگران که خواسته اند در همان میدان جولانی بدهند) .

هرچند فردوسی می گوید چیزی را در جانی دستکاری نکرده اما از برکت نبوغ او همه چیز در جهت کمال دگرگون شده است . روایت دبیرانه عوفی در جوامع الحکایات مثال و نمونه دیگری است . گذشته از تفاوت های نمایان دیگر ، از اینجا تا افراسیاب درخواست صلح می کند ، سیاوش می پذیرد . اما در شاهنامه ، اول کاوس به سیاوش فرمان می دهد که اگر صلح خواستند بپذیر و از جنگ بپرهیز و پسر فرمان پدر را به کار می بندد .

بنابراین در روایت عوفی می توان پنداشت که شاهزاده ی جوان ، فریفته افراسیاب مکار ، خودسرانه پیمانی با دشمن بسته است . ولی در روایت شاهنامه فرمان شاه و خواست خود هر دو را برآورده است و در نتیجه تغییر رأی کاوس (که در روایت عوفی نیست) و فرمان تازه به فرزند که گروگان ها را بفرست تا بکشیم و کشور توران را ویران کن ، همه اینها پیمان شکنی سیاوش را محال و پناه بردن او به توران را توجیه می کند . پیش پای او راهی جز این نمی ماند . در اینجا او بی گناه تر است .

۵ - شاهنامه از حضور شاعر لبریز و مالا مال است : از راه و از برکت لحن کلام او که همیشه در پایگاهی والا و با شکوه سیر می کند ، پروازی بلند دارد و ما را با خود می برد - بی آنکه فاصله ، جدائی و بدتر از آن دوگانگی (میان سراینده و خواننده یا شنونده) ایجاد کند . زیرا این پرواز با وجود صلابت و اوجی که دارد به سبب سرشت صمیمی زبان ، خودمانی است ، خطابی درشت و استادانه - چون ناصر خسرو - ندارد ، به فضل گرانسنگ خاقانی و به آهنگ فاخر منوچهری نیست که در بهترین حال مانند پرچینی در میانه ی راهی زیبا برپا کرده باشند تا شنونده برای رسیدن به گوینده ناچار از آن بگذرد ، راه هموار است و حایلی در میانه نیست .

۶ - گذشته از سادگی والای زبان ، رنج و شادی ، مهر و کین ، خشم و خونخواهی یا نیک و بد کسان ، خواست ها و آرزوهای آنها انسانی و در عین بلندی و بلند پروازی - حتی در مورد پادشاهی چون کیخسرو - دریافتنی ، محسوس و آشناست . و این « آشنا » پیوسته با همدلی سراینده همراه است . از همان آغاز می دانیم که نبرد پدر و پسر « یکی داستان است پر آب چشم » و در روایت سرگذشت اسفندیار شاعر همزبان با بلبل « همی نالد از مرگ اسفندیار - ندارد جز از ناله زو یادگار » . و همچنین است گاه و بیگاه در سراسر کتاب تا آن نامه رستم فرخزاد به برادر . خواننده مانند سراینده با سرنوشت پهلوانان آشنا و با غم و شادی آنها شریک است .

۷- معمولاً شاهنامه را بیشتر از دیدگاه زبان و اثر آن در ملیت، یا بهتر گفته شود، در هویت ایرانی نگریسته اند. فردوسی خود نیز همین آگاهی را از کار بزرگ خود داشته است: پی افکندن کاخ بزرگ زبان با دستمایه «تاریخ» ایران. اما در این میان جان تازه ای که در روح ما دمید نادیده مانده است و خاموش و پنهان در ما به سر می برد.

فردوسی در کنار جهان بینی اسلامی، در شاهنامه جهان بینی دیگری طرح می اندازد. آن «کاخ بلند» نظم فقط زبان گویای داستان های کهن نیست، در تار و پود این نقش رنگین طرحی است با بینشی تازه از هستی، از خدا، انسان، و جهان، و رفتار آدمی رویاروی خدا، خویشن خود و جهان.....

۸- اندیشه فردوسی بنیانی سه گانه دارد: آفریننده، آدمی، چرخ.

خدای شاهنامه خدای جان است و خرد، آفریننده ی نام (هر چیز «نام پذیر») و جایگاه آنها، «جهان و هر چه در او هست» و خود برتر از همه ی اینها و برتر از اندیشه ی آدمی؛ در رفتار با آفریدگان، خردمند، دانا و دادگر است نه جبار و قهار و خودکام یا حتی فقط «بخشنده و مهربان». هر کسی به سهم سزاوار خویش! جبر و قهر یا بخشش و مهربانی بی دلیل کار چرخ «سرنوشت ساز» است نه خدا (هر چند که چرخ خود به فرمان او می گردد، و این تناقض میان خدای خردمند دادگر و بیداد گردش چرخ بی خرد، خود گفت و گوی دیگری است که در سوگ سیاوش اشاره ی کوتاهی به آن شده است).

۹- و اما آدمی: یا به خرد (که برترین بخشایش ایزدی است) و داد و دانایی شناخته می شود و یا به بی خردی، بیداد و نادانی؛ نه به ایمان و کفر مقدر و نوشته بر لوح محفوظ!

انسان شاهنامه مانند فریدون، سیاوش و کیخسرو نه تنها در برابر خدا پاسخگو است، بلکه مسئول نیک و بد جهان نیز هست؛ به خلاف شریعت یا طریقت که در آن آدمی فقط پاسخگوی اعمال خود است در برابر حق.

بنده گناهکار اسلام فریفته ی شیطان و «ظالم و جاهل» است. ولی تبهکاران شاهنامه یا مانند ضحاک و افراسیاب خود دیوگونه، ازدها و خشکسالی اند و جهان را تباه می کنند یا مانند گرسیوز و کاوس و گشتاسب، فریفته ی دروغ و آز و مایه جنگ و کشتار، سامان اجتماع را بهم می ریزند.

سیاوش و کیخسرو یا فریدون «انسان کامل» شاهنامه اند (سوگ سیاوش، صص ۴۳ و ۲۳۸). نه در هدف یا شیوه ی پذیرش (که در شاهزاده با تسلیم بود و در پادشاهان با نبرد) بلکه در نفس قبول شهادت سیاوش و امام حسین همانندند. ولی انگیزه ی شهادت سیاوش وفاداری به پیمان بود؛ پیمانی

کیهانی میان آدمی و جهان که بی وفائی به آن مایه تباهی جهان و « گسسته شدن » پیمان شکن است در خود و انگیزه‌ی امام شیعیان اعتلاء امر الهی و خلافت حق .

ناپدید شدن کیخسرو به راهنمایی « سروش » ، آنهم پس از پادشاهی و دادورزی و آبادی جهان ، برای آن بود که فره‌ی ایزدی از وی نگریزد (آنچنانکه از جمشید گریخت) تا به « داور پاک » بپیوندد . و اما فریدون پس از نجات جهان از ستم ضحاک تنها در آرزوی نیستی فرزندان برادرگش خود (سلم و تور) است و بس . و تا این آرزو به دست منوچهر برآمد « فریدون بشد نام او ماند باز » .

این انسان آرمانی از وحدت وجود بی خبر و با حلاج که خود را در خدا و خدا را در خود می انگاشت بیگانه است . همچنین با شمس الحق مولانا و پیر مغان حافظ و عشقی که در نزد عارفان آغاز و انجام هر مراد است . ولی با وجود هر تفاوتی همگی آنها نظر کرده‌ی عالم بالا و عنایت ایزدی چراغ راهشان بود :

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود خیال باشد کاین کار بی حواله بر آید

از این دیدگاه هر چند سرنوشت آسمانی « واصلان » همانند است ولی سرگذشت زمینی آنان یکی نیست . « کارگاه » سرگذشت پادشاهان و پهلوانان طبیعت و اجتماع است و خویشکاری آنها پیروزی بر بدی و داد ورزیدن ، فریدن چون به پادشاهی رسید به گرد جهان گشت و :

هر آن چیز کز راه بیداد بود هر آن بوم و بر کان نه آباد بود

به نیکی فرو بست از او دست بد چنان کز ره پادشاهان سزد

بیاراست گیتی بسان بهشت بجای گیا سرو و گلبن بکشت

(شاهنامه ، خالقی ، دفتر یکم ، ص ۹۱)

به خلاف این ، « کارگاه » سرگذشت عارفان آسمان روح است (نه آفاق جهان) و آرزویشان وصول به حق و در نهایت تربیت یاران و ارشاد مریدان ، در برابر کارنامه‌ی « آفاقی » سرآمدان شاهنامه این بزرگان کارنامه‌ی « انفسی » دارند .

۱۰- چرخ به نام‌ها و با مفهوم‌های فلک ، زمان و زمانه ، سپهر ، جهان ، روزگار ، آسمان و سرنوشت در شاهنامه می آید . اگر بخواهیم این همه را به یک نام بنامیم گمان می کنم « چرخ » از همه رساتر و گویاتر باشد ، چون هم به شکل سپهر و آسمان دایره وار است و گردنده ، هم مانند زمان رونده است و هم آغاز و انجام ندارد . در هر زمان هر جای آن در میانه‌ی جاهاست و در گردش خود فارغ از اندیشه‌ی سود و زیان این و آن است ، هر چند که با همین گردش سرنوشت همه را می سازد .

در مرگ، شکست و پیروزی و رویدادهای بزرگ سرنوشت، همیشه دست چرخ در کار است. در این پیوند، انسان در فراز و فرود و گذرا و سپنجی است؛ با نیک و بد و شادی و رنج و حال‌های گوناگون. شاعر خود در برابر چرخ گردنده نمونه‌ی چنین انسانی است؛ انسان در گیر گردش چرخ سرنوشت ساز؛ مثلاً در پایان داستان اسکندر (شاهنامه، چاپ مسکو) آنگاه که در شکوه از پیری و بی‌مهری و بد روزگار می‌گوید:

الا ای برآورده چرخ بلند
چه داری به پیری مرا مستمند

این رابطه‌ی دوسویه و رویارویی کار را به گفت و گوی انسان اندیشنده‌ی هوشمند و برتری وی بر گردش بی‌اراده‌ی سپهر فرمان بردار می‌کشاند.

معنای زندگی و مرگ نیز در شاهنامه متفاوت است. در این «قرآن عجم» از برکت نبوغ و هنر فردوسی تبلور متعالی بهترین جنبه‌های فرهنگ کهن ایرانی امکان پذیر شد و هستی پذیرفت.

۱۱- در مورد فردوسی باید به یک نکته اساسی دیگر هم توجه داشت: پس از اسلام به علت هائی که از جمله در «هویت ایرانی و زبان فارسی» آمده، اساطیر «تاریخی» ایران و اسرائیلیات قرآن - خود آگاه و ناخود آگاه در هم آمیخته شد. این امر از سوئی به گذشته‌ی ما مجوسان «اهلیت» اسلامی می‌بخشید و از سوی دیگر ویژگی قومی و هویت جداگانه‌ی ما را خدشه دار و آشفته می‌کرد. فردوسی به خلاف طبری و دیگر مورخان ایرانی و مسلمان این کار را نکرد، گذشته ما را دست نخورده و جدا از آن عرب‌ها نگه داشت؛ تاریخ سنتی (یا سنت تاریخی) ما را در جایگاه خود و آن چنانکه بود در نظر آورد. در نتیجه به فرهنگ گذشته ما (اسطوره، حماسه و تاریخ) دورنما و معنایی مخصوص به خود داد و منظره یگانه آن را در برابر چشم جان و دل ما ترسیم کرد. این یکی از دیدگاه‌های آن جهان بینی فردوسی است که - مانند بینش خیام - با دریافت تمدن اسلامی، مثلاً آن گونه که در سعدی می‌توان دید، تفاوت دارد.

در دین‌های وحدانی «تاریخ» با هیوط آدم از بهشت آغاز می‌شود و در شاهنامه با پادشاهی کیومرث در کوه! هر تاریخی خاطره‌ی قومی خود را پدید می‌آورد و هر خاطره‌ای هویت قومی خود را؛ کینه و دشمنی خشکه مقدسان با شاهنامه و حتی با جنازه‌ی سراینده‌ی «رافضی» آن فقط به علت «مدح مجوسان و گبرکان» نیست. خواه بدانند یا نه، وجود آن جهان بینی در ایجاد این کینه و دشمنی بی‌اثر نیست.

۱۲- شاهنامه یادگار دگرگونه گذشته است - نه گذشته‌ی «واقعی» - گذشته‌ای بازساخته و در نتیجه آرمانی است؛ آگاهی بازگونه و «دلخواه» است، به یک معنا صورت آرزوی قومی است، «

ناخود آگاهی» که اینگونه خود را بر ساخته و به «خود آگاهی» در آورده. قوم ایرانی تاریخش را به این «صورت» به یاد می آورد. اکنون که «صورت» تاریخ ما دیگرگون شده و از گذشته آگاهی تازه ای داریم، خویشکاری کتاب چیست و چه نقش تاره ای بر صفحه ضمیر ما می افکند؟

پاسخ به این پرسش اساسی، حتی فهرست وار، بیش از گنجایش این یادداشت هاست (مقدمه ای بر رستم اسفندیار و سوگ سیاوش کوشی در همین زمینه بود). فقط می توان این را گفت که پاسخ را باید در ویژگی های «فراتاریخی» شاهنامه جست که مانند هر شاهکار بزرگ هنری، هر چند سرچشمه در تاریخ زمان خود دارد ولی رودخانه ایست که سرزمین های آینده را بارور می کند.

۱۳- طرح کتاب در بخش تاریخی - ساسانیان - «تقویمی» است. رویدادها بنا بر تاریخ و پیاپی به نظم کشیده شده اند، اما طرح بخشی از دوران اساطیری و همه ی دوران پهلوانی بر بنیاد قرینه سازی دوگانه ایست که در رویارویی دو بنیاد هستی، نیکی و بدی می گذرد که نخست فریدون و ضحاک دو تجسم آیند و پس از آن ایرج در برابر برادرانش، سلم و تور؛ رستم و افراسیاب - مانند دو ریل راه آهن - دو خطی هستند که داستان، با شتاب و درنگ، بر آنها به پیش می راند. نمونه های دیگر موازنه ی این تنش و درگیری دو سویه را می توان این گونه بر شمرد: رستم و سهراب، کیخسرو و افراسیاب، سیاوش و سودابه، گودرز و پیران، فرنگیس و سودابه، سیاوش و گرسیوز، سیاوش و کاوس، گشتاسب و اسفندیار، رستم و اسفندیار.... و سرانجام ایران و توران!

نبرد دو کشور تحقق پایان ناپذیر انسان و دیو، راستی و دروغ، نام و ننگ و زندگی و مرگ است. تاریخ ایران در فراز و نشیبی سخت ساخته می شود و در گیر و داری بد فرجام، با نامه ی رستم فرخزاد فرو می ریزد.

شاهنامه و تاریخ

ایران نامه شماره ۴ پائیز ۱۳۸۱

شاهنامه تاریخ پیشینیان ، و به منزله ی تاریخ ، سرگذشت ایران است در زمان و رد پای زمان است در ایران . شاهنامه در قرن چهارم هجری سروده شده ، چهار صد سال پس از شکست ایرانیان از عرب ها ؛ زمانی که ایرانیان خراسان می کوشیدند تا در شرایط تازه و در برابر خلافت بغداد سرنوشت سیاسی و فرهنگی خود را باز سازند . سلسله های ایرانی از چندی پیشتر تشکیل شده و زبانشان ، فارسی ، به عنوان زبان دین و دولت پذیرفته و شالوده ی فرهنگ ویژه ی ما ، در پهنه ی تمدن اسلامی ، ریخته شده بود . فردوسی در چنین روزگاری تاریخ ایران را سرود . در شاهنامه تاریخ و زبان با هم و در هم ساخت و سامان می یابند . هم طرح هر دو افکنده می شود و هم مرز و میزانشان معین می شود .

بناهای آباد گردد خراب ز باران و از تابش آفتاب

پی افکندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند

برین نامه بر عمرها بگذرد همی خواندش هر که دارد خردا

پی افکندن در « نظم » ، خود از همان آغاز « نظام » و سامان دادن ، پراکنده (نثر) را به رشته کشیدن و از ریختن و گسیختن رهاندن است ؛ زبان بر بنیانی نظام یافته (نظم) ، بنا می شود . آنهم به صورت « کاخی بلند » . پیداست که شاعر از کار خود تصویری بزرگ و « معمارانه » دارد : تصوّر نقشه داشتن ، شالوده ریختن ، برافراشتن در و دیوار و بام و بی گزند ماندن از باد و باران ، پناه گرفتن در خانه ی زبان ، در زبان زیستن ! ۲

پس از فرو ریختن ساسانیان و درنگی دراز ، در آخرهای پادشاهی سامانیان ، تاریخ ایران بار دیگر پی افکنی و بنا می شود ؛ منتها این بار نه به دست پادشاهی چون اردشیر ، بلکه به دست شاعری چون فردوسی ! و همچون کاخی بزرگ و با شکوه ! برای همین پاره ای از داستان ها را که شاهانه می بیند برمی گزیند و پاره ای دیگر را به کنار می نهد و تاریخ سزاوار ایران را می سازد .

شاهنامه می گوید فریدون با تقسیم جهان میان پسرانش سه کشور ایران و توران و روم را بنا نهاد . پس از آن برادران از فرونخواهی و آز به برادر کوچک تر حسد بردند و او را کشتند . از آنگاه تاریخ حماسی (حماسه ی پهلوانی) ما با برادرکشی ، به خونخواهی ایرج شروع شد و با برادرکشی - مرگ رستم به نیرنگ برادر - به آخر رسید . درگیری دیرپای ایران و توران برادرکشی دو گروه از یک نژاد است ، هر دو فرزندان فریدونند . و طرح این تاریخ - در آغاز ، مسیر کلی و فرجام - گوئی گرتنه برداری

نابیدا و ناخودآگاه از سرمشقی ازلی و نمونه ای نخستین است؛ ساختار، پیدایش و سرگذشت ایران به چگونگی آفرینش و سرنوشت جهان می ماند.

تا آنجا که می دانیم آیین ژروانی مغان از زمان هخامنشیان در غرب ایران وجود داشت. در عصر ساسانیان متن ها و باورهای مزدیسنی چنان با آموزه ها و عقاید این آیین آمیخته بود که می توان آنرا « نوعی زردشتیگری به صورت ژروانی » نامید. ۳. اینک می توان اسطوره ی ژروانی آفرینش و تاریخ جهان را در نظر آورد و تاریخ حماسی ایران را با آن قیاس کرد:

پیش از آنکه هیچ چیزی وجود داشته باشد، نه آسمان نه زمین و نه هیچ آفریده ای در آسمان و زمین، یکی به نام ژروان - به معنای بخت یا فره - وجود داشت. او هزار سال تمام قربانی می کرد که فرزندی به نام هرمزد بیابد تا آسمان ها و زمین و آنچه را در آنهاست بیافریند. پس از هزار سال قربانی زروان با خود اندیشید و گفت: « قربانی و نیایش من به چه کار می آید؟ پسر من هرمزد زاده خواهد شد، یا کوشش های من بیهوده است ». و در حالی که چنین می اندیشید نطفه ی هرمزد و اهریمن در تن مادرشان بسته شد: هرمزد از برکت نذر قربانی، و اهریمن از تردید در سودمندی آن. زروان چون دانست گفت: « اینک دو پسر در تن مادر؛ آنرا که پیشتر پیدا شود پادشاه می کنم ». هرمزد که اندیشه ی پدر را دانست، آنرا به اهریمن گفت.... از این حرف اهریمن زهدان مادر را درید و از آن بیرون آمد و خود را به پدر رساند. ژروان که او را دید ندانست که او کیست و پرسید تو کیستی؟ و او گفت من پسر توام. زروان به او گفت پسر من بویا و نورانی است. ولی تو تاریک و بدبویی. در این گفت و گو بودند که هرمزد، به وقت، زاده شد. نورانی و خوش بو بیرون آمد و خود را به زروان نمود. و چون زروان او را دید دانست که این، هرمزد پسر اوست که برایش قربانی نذر کرده بود و شاخه های « برسمی » را که در دست داشت.... به هرمزد داد و گفت: « تاکنون من برای تو قربانی کردم، بعد از این تو برای من قربانی خواهی کرد ». و او را تبرک کرد. آنگاه اهریمن به زروان گفت: « مگر تو ننگتی از دو پسر، پادشاهی را به آن خواهم داد که زودتر به نزد من بیاید؟ » زروان، برای آنکه بدعهدی نکرده باشد، به اهریمن گفت: « ای دروغ بدکار ۹۰۰۰ سال فرمانروایی تو را باشد و سروری هرمزد را و در پایان ۹۰۰۰ سال پادشاهی هرمزد راست و می کند آنچه بخواهد ». ۴.

در این اسطوره زمان بیکران (ژروان اکرانه) سرچشمه ی نیکی و بدی (هرمزد - اهریمن) است. و چون بی خواست او بدی با نیکی توأمان و همزمان پدیدار شد، پس ژروان از خود زمان کرانمند (ژروان درنگ خدای) - دوران نبرد نیک و بد - را پدید آورد تا عمر اهریمن به آخر رسد. بدین گونه ژروان، بخت (سرنوشت) گیتی را رقم می زند، بی آنکه با آن (یا فره) اینهمان باشد؛ جز آنکه

ژروان زمان است و هر کس نصیب خود را از بخت و فره در جریان گذشت زمان بدست می آورد . شاید به همین سبب در این گزارش زمان و فره و بخت را همانند پنداشته اند ، در حالی که ژروان حتی بر بخت خود فرمانروا نیست ، و گرنه اهریمن از وی نمی زاد و او ناچار نمی شد راهی بیابد تا روزی عمر این فرزند ناخواسته را به سر رساند .

ژروان خدای جهان آفرین نیست . این ، خویشکاری پسران اوست . از همین رو از هرمزد می خواهد که برای او قربانی و او را نیایش کند ، یا به سخن دیگر جهان نیکی را به ضد بدی بیافریند . زیرا ، در بینش اساطیری ما نیز ، آفرینش از قربانی (و اندیشه که به آن خواهیم پرداخت) زاده می شود . مثلاً در جای دیگر می بینیم که هرمزد مردم و فلز را از مرگ کیومرث آفرید ، که نام او خود به معنای « زندگی میرنده » است . از درگذشت کیومرث (قربانی) و ریختن تخمه ی او بر خاک ، پس از چهل سال ، « مشی و مشیانه » از زمین رستند ، « ریباس تنی ، یک ستون (ساقه) ، پانزده برگ سپس هر دو از گیاه پیکری به مردم پیکری گشتند هرمزد به مشی و مشیانه گفت که مردم آید ، پدر و مادر جهانیان آید . شما را با برترین عقل سلیم آفریدم اندیشه ی نیک اندیشید ، گفتار نیک گوئید ، کردار نیک ورزید ، دیوان را مستائید » . ۵. بدین گونه همان طور که « مینوی خرد » نیز می گوید مردم ، « نران و مادگان از تن او آفریده شدند و فلز نیز از تن او آفریده و خلق شد » . ۶.

در اوستا نیز آفریدگار ، اهوره مزداست . چون اهریمن از بن تاریکی برون می آید و روشنایی را می بیند که نیکوست ، آنرا می خواهد و به آسمان هجوم می آورد تا بگیردش ، اهوره مزدا جهان نیکی را می آفریند و اهریمن برای رویارویی جهان بدی را ! و نبرد دراز نیک و بد ، بنا به پیمانی در می گیرد . اهوره مزدا پایان رستگار جهان را می بیند که پیمان می بندد و اهریمن نمی بیند .

عمر جهان در سنت های زردشتی ۱۲ هزار سال است . در سه هزار سال نخست ، اورمزد آفریدگان را به صورت مینوی (نامرئی ، نامحسوس ، غیرمادی) میافریند . در پایان این دوره اهریمن قصد تجاوز به قلمرو اورمزد را می کند . اما بازپس رانده می شود و به مدت سه هزار سال بیهوش و بی فعالیت می ماند . اورمزد در این سه هزار سال که سه هزار سال دوم از دوران جهان است ، موجودات را به صورت « گیتی » (مرئی و محسوس و مادی) می آفریند . در پایان این دوره اهریمن حمله می کند و دوران آمیزش نیکی و بدی یعنی جهان کنونی آغاز می گردد و شش هزار سال دوام می یابد . زردشت در میانه ی این دوران یعنی در آغاز چهارمین سه هزاره ظهور می کند . ۷.

بازمانده ی ادبیات پهلوی نشان می دهد که در روزگار ساسانیان ، یعنی دوران تکوین و تدوین خداینامک ها ، تا چه اندازه اسطوره و اندیشه ی زروانی با آداب و آیین و باورهای زردشتی درآمیخته بود . از این رو ، همچنان که دیدیم در اسطوره های ایرانی (خواه زروانی و خواه زردشتی) ، جهان

آغاز و انجام و در نتیجه عمری دارد؛ بینش اساطیر ایران تاریخی است و بر همین گرده شاهنامه نیز تاریخ اسطوره، حماسه‌ی پهلوانی و ایران ساسانی است. از این رو پیوند شاهنامه با اساطیر ایران را می‌توان از دیدگاه‌های چندی نگریست و از جمله هزاره‌های آمیختگی و نبرد نیک و بد را در پادشاهی دراز و افسانه‌ای جمشید و ضحاک و افراسیاب بازیافت. ۸

در شاهنامه اسطوره و حماسه و تاریخ، افسانه و داستان و واقعیت، درهم تنیده‌اند. شاهنامه به منزله‌ی اثری ادبی حماسه‌ایست که در آن سه بخش اساطیری، پهلوانی و تاریخی باز شناخته می‌شود: حماسه‌ی اساطیری، حماسه‌ی پهلوانی و حماسه‌ی تاریخی! بخش نخست «سرگذشت» افسانه‌ها و شخصیت‌های اساطیر است. بخش دیگر تاریخ حماسی ایران، ماجرای دلیری و نبرد پهلوانان و پادشاهان (به طور خاص بخش حماسی و پهلوانی کتاب) است و بخش پایانی تاریخ دوران تاریخی است. البته این بخش بندی اجمالی و تقریبی است و گاه مرز روشنی، به ویژه میان دو بخش نخستین، که نام آورانی چون فریدون و افراسیاب و کیخسرو، نقش پردازان آنند، وجود ندارد.

در شاهنامه تاریخ گیتی بازتابی است از تاریخ مینو؛ زمین از راه آسمان و واقعیت از راه اسطوره در تصور نقش می‌بندد. اگر دوران حماسی کتاب را از پادشاهی فریدون - تقسیم جهان به سه کشور میان سه پسر - تا پایان سرگذشت رستم بدانیم، آنگاه می‌توان نقش اسطوره و اندیشه‌ی زمان مینوی را مانند تار و پود در بن، و تاریخ پهلوانی ایران را چون نقشی بر آن، باز شناخت. ژروان با زادن پسران طرح ۹۰۰۰ ساله‌ی سرنوشت کیهان را می‌ریزد (که این سرنوشت با سرگذشت و تاریخ کیهان اینهمان است)، و فریدون با تقسیم جهان میان پسران طرح تاریخ ایران و توران (و روم) را! زروان خواهان اهریمن و نبردش با هرمزد نبود، فریدون نیز دشمنی سلم و تور با ایرج را بر نمی‌تافت و چون از برادرکشی آنها با خبر شد «بیفتاد ز اسپ آفریدون به خاک». ژروان برای شکست و مرگ اهریمن، زمان کرانمند را از خود پدید آورد، فریدون نیز، به کین خواهی ایرج، منوچهر را برانگیخت و از پای نشست تا برادرکشان کشته شدند.

چون این کرده شد روز برگشت و بخت
بپژمرد برگ کیانی درخت

فریدون بشد نام او ماند باز
برآمد چنین روزگاری دراز

(د ۱، ص ۱۵۶)

پس از نابودی ضحاک بیدادگر، اینک با کشتن سلم و تور، دیگر خویشکاری فریدون دادگر پایان می‌یابد و زمان او به سر می‌رسد.

ژروان و هرمزد (در سنت زردشتی) فرمانروای بخت خود نیستند ، در هر دو افسانه وجود اهریمن ناخواسته بود . فریدون نیز ، که نام و « نیکوئی او به داد و دهش » بود ، پیش از ایرج ، دارای فرزندان شد - درست به خلاف گوهر و سرشت پدر ، هم بیدادگر و هم آزمند ! جز آنکه دو گانه ی هرمزد و اهریمن که نماد ثنویت و دو بنی جهان بینی ماست - در اینجا سه گانه شد ؛ فریدون سه پسر داشت ، ایرج خردمند و با فرهی ، تور زود خشم و پر خاشجو و سلم که از گوهر خاک بود و خواهان آرامش . ۹. در تاریخ حماسی ما نیز تورانیان بی آرام و ستیزه جویند و رومیان کشور سلم از نبرد ایران و توران بر کنار ! دو همورد (ایران و توران) به نشان دو بُنی بینش ما ، فضای تاریخ گیتی را فرا می گیرند . اما در همه حال نیکان از پس بدان فرا می رسند ؛ بدی نخستین و پیشاهنگ است . پس از فریدون نبردهای بازمندگان ایرج و تور تمام بخش بزرگ پهلوانی شاهنامه را - با همان درونمایه نیک و بد - تا مرگ رستم در بر می گیرد ؛ مانند جنگ دیرپای آفریدگان هرمزد و اهریمن که تا فرجام عمر گیتی به درازا می کشد، منتها با این تفاوت که پایان تاریخ جهان پیروزی و رستگاری است و پایان حماسه ، فاجعه ی فرمانروائی بهمن و اسکندر - و عاقبت بخش تاریخی ، شکست ایرانیان و پیروزی عرب ها . زیرا تاریخ ما در دورانی از « آمیختگی » می گذرد که اهریمن همچنان در تکاپوست و بدی در تار و پود جهان دویده است .

گوهر بینش اساطیری ایران « دو بنی » است . در آگاهی ما هستی ، نه آمیزه ای از بد و نیک ، بلکه چون روز و شب دو پدیده ی جدای بهم بسته بود : نور و ظلمت ، نیک و بد ، زیبا و زشت ! و تا روز دور رستاخیز این دو سرچشمه ی زاینده ی هستی را در کشمکش مدام می دانستیم (یا می دانیم) . از همین رو دید ما از دنیا و آخرت در ذات خود اخلاقی است ؛ هر چیزی یا خوب است یا بد . و بد و خوب ناگزیر با هم ناسازگار و در جلداند . در نتیجه ، این دید اخلاقی حماسی نیز هست . ۱۰. تاریخ مینو ، از آفرینش تا رستاخیز با جنگ ایزدان و دیوان آغاز می شود و به پایان می رسد . و اما در گیتی نبرد پادشاهان و پهلوانان گردونه ی این تاریخ را می گرداند ، در جانبی فریدون و سیاوش و کیخسرو ، رستم و گودرز و گیو جا دارند و در جانبی ضحاک و افراسیاب و گرسیوز .

اما زمین آئینه ی تمام نمای آسمان نیست و بازتاب سرگذشت جهان در زندگی ما ، پس از گذر از تجربه ی بشری و صافی واقعیت ، به حقیقتی - نه آنچنانکه در آرزوی ماست - می انجامد . واقعیت ناخوشایند نقش خود را بر خیال خوش ما میزند و پهلوان های شاهنامه (که در دوران کیهانی « آمیختگی » بسر می برند) ، گرچه ضحاک و افراسیاب یا گرسیوز و سودابه را نابود می کنند ، ولی خود نیز عاقبت غم انگیزی دارند . ایرج و سیاوش ، سهراب و اسفندیار و بهرام جوان مرگند ، زال و رستم و

گودرز و پیران و فرنگیس در آخر کار ناکامند . دودمان های شاهان نیز سرنوشتی بهتر ندارند ، پیشدادیان با جمشید - که پادشاهی جهان دشمن جانش شد و پیروزی ضحاک ماردوش ، و لهراسپیان با دارا و پیروزی اسکندر گجسته به آخر می رسند و پایان ساسانیان را از همان آغاز و از خوابی که اردشیر دید می دانیم ؛ زمان همه را ویران می کند . ۱۱ شاید برای همین اندیشه ی رستاخیز و بازگشت این چنین در فکر و خیال ما نیرومند بود و هست . به هر حال تنها یک خاندان از چنین عاقبتی در امان است . کیانیان از رستاخیز کننده ای که نژاد همه به وی می رسد (فریدون) آغاز می شود و به رستاخیز کننده ی دیگری که می رود تا باز گردد (کیخسرو) ، پایان می یابد . بجز این شاهنامه حماسه ی شکست و تاریخ ناکامی است . اما فقط از دیدگاهی ! زیرا شکست این بزرگان ، از زن و مرد ، شکست بزرگی نیست ، شکست آرمان های بزرگ افتاده در کمند واقعیت است ، که شکسته می شوند اما رام نمی شوند ؛ آرزوهای سرکش رام نشدنی در پیچ و خم خزنده ی تاریخ !

ریشه ی ناکامی تاریخ ایران در شاهنامه را می توان در دوگانگی ناگزیر میان آرمان و واقعیت و ناسازگاری بخت با « کار » پهلوان یافت . منظور از « بخت » همان سرنوشت ۱۲۰۰۰ ساله و مقدر گیتی است که چون رودخانه ای با همگان به سوی فرجام خود می راند ، و منظور از « کار » عمل تاریخی پهلوان است ؛ عملی که - برآمده از اراده ای سیل آسا - در « تاریخ » رخ می دهد و آنرا می سازد .

بخت تورانی خردمند نیک دلی چون پیران ، کار او را - که باید در واقعیت تاریخی و جغرافیائی توران زمین ، در کنار گرسیوز و افراسیاب به ثمر برسد - عاقبت به شکست می کشاند . همین که بخت ، ویرا در چنان زمانی و چنان جایی به جهان آورد ، ناکامی او را رقم زد و آرمان آشتی جوییش را تباہ کرد ؛ و از اینجاست پیوستگی و شاید اینهمانی بخت با زمان (و گاه با مکان) در شاهنامه .

آرمان ، برانگیزنده و پیش برنده ی کار تاریخی پهلوان ، راننده ی اوست در تاریخ ، و تاریخ ناگزیر در میدان محدود واقعیت اجتماعی (و ضرورت گردونه ی سپهر) روان است ! همان درگیری همیشگی آزادی (آرمان) و جبر (واقعیت) . چند نمونه بیاورم از مردان و زنان آرمانخواه در برابر واقعیت ستیزنده و گاه زیانکار :

فریدون : در برابر واقعیت پادشاهی ، ایجاد کشورها و تاریخ (ایران و توران) ؛

زال و رستم : در برابر کاوس ؛

سهراب : در برابر رستم ؛

سیاوش : در برابر کاوس ؛

سودابه : در برابر افراسیاب و گرسیوز ؛

پیران و فرنگیس : در برابر افراسیاب ؛

کیخسرو : در برابر خودکامگی قدرت (ترس از غرور جمشید ، جنون کاوس و فرزند کشی گشتاسپ) ؛

اسفندیار : در برابر گشتاسپ ؛

رستم و زال : در برابر اسفندیار دین گستر و ستیزه جو .

از مثال های دیگر چون فرود در برابر طوس و جز آن در می گذرم و به یاد می آورم که آرمانخواهان - همچنانکه باید - بیشتر جوانانند . و واقعیت عرصه ی تاخت و تاز گرگان بالان دیده ؛ رستم و کاوس و افراسیاب پیر ! و پیروزی بیشتر از آن واقعیت است تا آرمان .

پیروزی پیران بر جوانان در شاهنامه - رستم بر سهراب ، کاوس بر سیاوش ، گشتاسپ بر اسفندیار - توجه و کنجکاوی کسانی از پژوهندگان را برانگیخته است تا آنجا که در قیاس با ادبیات غرب و « کمپلکس ادیب » ، آنرا « کمپلکس رستم » نامیده اند و یا تحقّق اقتدار شاهانه ، ارزش های نظام پدرسالاری و پایگان اجتماعی دانسته اند . ۱۲ هر یک از این تفسیرها از دیدگاهی درست می نماید . اما در ضمن باید به خاطر داشت که دوران بزرگ ترین بیدادگران ، ضحاک و افراسیاب ، به دست دو جوان فره مند به سر می رسد . آسمان نظر به جوانان دارد . فرزندان زرتشت ، رستاخیزکنندگان آخر زمان - سوشیانس ها - هر سه جوانند و در سی سالگی به نو کردن جهان برانگیخته می شوند . راه رستگاری - دین بهی - به نیروی اسفندیار جوان گشوده می شد ، نه گشتاسپ ، و نطفه ی شکست او وقتی بسته شد که ، شیفته ی پادشاهی ، فریب پدر را به جان خرید ، و گرنه تا جوان بود کامروا بود و در میانسالی نیز ، کشنده ی او پیروزی بی دوامی داشت ، زیرا خود پس از سالی کشته می شد . و اما در ماجرای رستم و سهراب ، پیرمرد پیروز از بیچارگی بسیار آرزو می کرد « که گم باد نامش ز گردنگشان » از اینها گذشته ، ناکامی جوان ها در بیشتر حال ها پیروزی واقعیت تلخ زندگی - شرایط سیاسی (پادشاهی و قدرت) و محدودیت های اجتماعی و فردی - است بر آرمان های والا ؛ اما شکست حقیقت نیست ، اگر « حقیقت » سرانجام همان پیروزی نیکی باشد بر بدی و داد بر بیداد !

شاید گفتن نداشته باشد که برخوردار آرمان و واقعیت در شخصیت های تاریخی کنش و واکنشی نه ساده ، بلکه پیچیده ، در هم تنیده و اندام وار دارد و نقش هر یک از آنان در تاریخ نیازمند بررسی ویژه ای از آن خود است . مثلاً فریدون در تقسیم جهان و ایجاد تاریخ ، یعنی در پهنه ی واقعیت شکست می خورد ، و با خونخواهی ایرج سرانجام در عرصه ی آرمان (نابودی بیداد) پیروز می شود ؛ ولی به بهای از دست دادن هر سه فرزند و جنگ های دیرپای ایران و توران ؛ یعنی به بهای شکست در واقعیت ! پیروزی کیخسرو در دنیا (واقعیت) و آخرت به کمال است ، اما به شرط ترک دنیا ؛ پیروزی او بر واقعیت در گرو پشت سر نهادن آن است. آرمان پیران در ساحت واقعیت - برای آشتی دو کشور - تباه می شود . وی در نبرد با گودرزیان و پایان کار ، هرچند از پای نمی نشیند ، ولی خوب می داند که در برابر « گردش روزگار » (بخت) ، دیگر از غیرت و مردانگی او کاری ساخته نیست :

نگه کرد پیران که هنگام چیست بدانست کان گردش ایزدبست

ولیکن ز مردی همی کرد کار بکشید با گردش روزگار

(د ۴ ، ص ۱۲۸)

کیخسرو نیز در مرگ او می گوید :

که بخت بدست ازدهای دژم به دام آورد شیر شرز به دم

به مردی نیابد کسی زو رها چنین آمد این تیز چنگ ازدها

(د ۴ ، ص ۱۵۶)

باری « کنون بودنی بود و پیران گذشت / همه کار و کردار او باد گشت » . اما به جبران این نامرادی ها ، در ساحت بیکران آرمان - به ویژه در دم مرگ - پیروزی پیران از « گردش روزگار » فراتر و برتر می گذرد . در آستانه ی شکست ، چون به وی می گویند که به ایران پناه آور و جان خود و کسانت ، هر چه را که می خواهی ، برهان ، می گوید « مرا مرگ بهتر از آن زندگی / که سالار باشم کنم بندگی » . در این حال پیران به مرگ اعتباری می بخشد بیش از زندگی ، به نبودن بیش از بودن ، و به آرمان بیش از واقعیت .

پهلوانان حماسه و چند تنی از پادشاهان ، هیچیک بیگانه از آرمان نیستند و تنها به گذران روزانه خرسند نمی مانند . سرگذشت حماسی پرسه در راه شناخته و ایمن جلگه ای هموار نیست ، کوهسار است و پرتگاه و افت و خیز پیاپی و بلند پروازی شاهین شکاری . بدون انگیزه و آرمانی خلل ناپذیر نمی توان راهی این راه شکست و پیروزی شد . حتی بیدادگرانی چون ضحاک و افراسیاب و گشتاسپ انگیزه (

آز) و آرمانی (قدرت) چنان نیرومند دارند که سرشت و سرنوشت آنها را می سازد. آدم بی آرمان نه «یکی مرد جنگی» در میدان گپرو دار، بلکه «سیاهی لشکر» است که به کاری نمی آید.

در بینش اساطیری و حماسی ما، آزادی خواست آدمی و سرنوشتی که زمان بر وی مقدر می دارد - جبر و اختیار - مانند مرگ و زندگی و اهریمن و اهورا، جفت جدایی ناپذیرند. این دریافت دیرین را در شاهنامه نیز می بینیم. این کتاب اثری عقیدتی یا فلسفی نیست تا گرفتار «حل» این مشکل باشد که جهان آدمی جای جبر است یا اختیار. در شاهنامه پرواز آرمان آزادگان و گردش خود کام سپهر، هر دو با هم و درهمند، و پهلوانان: «بکوشند با گردش آسمان / اگر در میانه سرآرد زمان».

در حماسه های پهلوانی پادشاهان و پهلوانانند که می توانند خواست خود را هستی بخشند نه توده ی مردم که از آنها کمتر نشان می توان یافت. تاریخ را آنها می سازند و تاریخ نیز به کارکیائی آنان می پردازد. آنها مردان جهانداری و جهانگشائی، صلح و جنگ و دستیاران نیک و بد جهانند. آرمان ها و ارزش های اخلاقی حماسه همان نام و ننگ آنهاست که چون در فرهنگ مردم رسوخ کرد، بدل به الگوی اخلاق همگان می شود - و فردوسی خود آن فرهنگساز بزرگ است و کتابش تاریخ تمدن آزادان (اشرافیت) ایران و آرزوهای دورپرواز و بلند آنها. دوری و جدائی واقعیت و آرمان، زندگی این بزرگان را پر تلاش و تنش می کند و آنرا به سوی پایانی دردناک می راند. در نتیجه نه فقط تاریخ سازان که تاریخ نیز پایانی غم انگیز می یابد؛ آن چنانکه یافت!

از قضا شاهنامه نیز، خود دستاورد شکست و ناکامی است؛ شکستی چند صد ساله ۱۳ از عرب ها و همزمانی با افول سامانیان و چرخشی ناکام در تاریخ ایران. وقتی ناتوانی در عرصه ی تاریخ واقعی رخ می نماید نیاز به روایت و تاریخ پردازی آشکارتر می شود، ابومنصور عبدالرزاق و شاهنامه سرایان و فردوسی از واقعیت نادلپذیر زمان به خاطره ی دلپذیر گذشته روی می آورند؛ نه برای گریز ناممکن از زمانه ای که در آنند بلکه برای آنکه «نهیبت حادثه بنیادشان ز جا نبرد». شاهنامه جویای پایگاهی است در گذشته برای ایستادن در زمان حال، و پیدایش آن از نیاز عمیق ایرانیان برای زنده بودن و «خود ماندن» سرچشمه می گیرد. این کتاب پیروزی کلام است بر «عمل». اگر در ورزیدن و پروردن تاریخ - که کار آدمی است - نامرادیم، در سخن - که شاهکار آدمی است - کامرواییم.

در اندیشه ی فردوسی و زمانه ی او تاریخ اجتماعی انسانی از کار کیهان جدا نیست و سرگذشت زمین به گردش آسمان وابسته است. بنیاد بینش اساطیری ایران بر مقارنه و برابری دوگانه ای نهاده شده است.

این دو بنی هستی ، بینش ما از کیهان ، رستاخیز ، اخلاق و زیبایی و منش ما را در قبال آنها سامان می داد . بازتاب و روایتی دیگر از همین رویارویی دو گانه را - البته نه چون عکس برگردان بلکه با تفاوت هایی که می توان پنداشت - در گذرگاه « تاریخی - حماسی » می یابیم : مقابله ی ایران با توران ، فریدون با ضحاک ، کاوه با ضحاک ، سیاوش و کیخسرو با گرسیوز و افراسیاب ، رستم با افراسیاب ، فرنگیس با سودابه . در گیر و دارهای خطیر هم این دو گونه گی را می توان در نبرد تن به تن رستم و سهراب ، پیران و گودرز ، رستم و اسفندیار ، رستم و دیو سفید ، پهلوانان و جادوان هفت خان و جز اینها دید . تا آنجا که حتی در داستان های عاشقانه ای مانند زال و رودابه یا بیژن و منیژه ، دو سرزمین و دو پادشاهی ناسازگار حضور دارند . این بینش و منش در ساختار داستان ها و روند تاریخ راه می یابد و آنها را به سر منزل آخر می راند .

بزرگترین نشانه ی نمایان این ناسازگاری ، دشمنی دیرپای ایران و توران است ، به سرکردگی رستم و سپس کیخسرو از سوئی ، و افراسیاب از سوی دیگر . کشمکش دراز آهنگ آنان که نزدیک به تمام بخش پهلوانی شاهنامه را فرا گرفته نژادی نیست ، در برابر اسفندیار ، رستم - پشت و پناه ایرانیان - به خود می بالد که از مادر به ضحاک - دشمن ایرانیان - می رسد :

همان مادرم دخت مهرباب بود بدو کشور هند شاداب بود

که ضحاک بودیش پنجم پدر ز شاهان گیتی بر آورده سر

(د پنجم ، ص ۳۴۷)

رودابه و تهمینه مانند منیژه ی مهربان ، بیگانه و از سرزمینی دیگرند . اما از همه دل انگیز تر ، کیخسرو مینو سرشت ، فرزند سیاوش و کاوس ، از سوئی ، و فرزند فرنگیس و افراسیاب از سوئی دیگر است .

کشمکش ها و درگیری های حماسه ی ایران ، از نبرد با اژدها و گرگ و دیو و جادو (هفت خان ها - رستم و دیو سفید یا اکوان دیو) گرفته تا جنگ های ایران و توران و ماجراهای گوناگون و بسیار دیگر - که هر یک انگیزه ، ویژگی و چهره ای از آن خود دارد - همگی آنها با هم ، در جدالی سخت با طبیعت و مابعد ، تاریخ ایران را می سازند . این « تاریخ » (مانند اسطوره) حماسی است زیرا با نبرد هستی می پذیرد ، همچنین اخلاقی است زیرا نیک و بد رویاروی یکدیگرند ، ولی به خلاف اسطوره ، ملی است . زیرا نه ایزدان و دیوان یا چند پادشاه و پهلوان ، بلکه دو کشور با هم در جنگند .

تاریخ حماسی شاهنامه ، از کودکی فریدون تا مرگ رستم ، همه با جنگ آغاز می شود ، گسترش می یابد و تمام می شود . مبارزان هر دو گروه - مانند هر حماسه ی رزمی - پهلوانان دلیر و نام آورند . ولی شاهنامه تاریخ ایران است نه تاریخ جنگ مبارزان ؛ هر چند که ما همزمان سرگذشت این جنگاوران را

نیز در می یابیم. تاریخ و تاریخسازان پیوندی انداموار و چنان هماهنگ یافته اند که با خواندن « تاریخ » ، در حال و روز تاریخسازان غوطه وریم و چون به شرح کارها و خصصالت تاریخسازان روی آوریم خواه ناخواه در جریان تاریخ شناوریم؛ (مگر در مورد چند داستان دخیل). این هماهنگی « فرم » و محتوا، از برکت هنر شاعر، گاه مانند جان و تنی یگانه، جدائی ناپذیر است؛ یکی هر دو و هر دو یکی است.

جنگ در شاهنامه سرشتی اخلاقی دارد زیرا مانند نبرد کیهانی اهورمزدا و اهریمن، برای پیروزی نیکی بر بدی و داد بر بیداد است. از همان « پیش از تاریخ » که آدمی و دیو و پری در هم و برهمند، چون دیوان سیامک، پسر گیومرث را می کشند، او به خونخواهی فرزند سپاهی از « دد و دام و مرغ و پری » فراهم می آورد و به نیربش هوشنگ می سپارد. او با دیوان می جنگد و کشنده ی پدر را « سراپای یکسر » می درد: چن آمد مرآن کینه را خواستار / سرآمد گیومرث را روزگار (د ۱، ص ۲۵).

پس از سرنگونی ضحاک جادو، در دوران حماسی هم، جنگ های بی پایان ایران و توران، به کین خواهی ایرج و سیاوش، ادامه می یابد تا پیروزی کیخسرو و « پاک شدن جهان از بدی! » در این جنگ ها هر پهلوانی درفش دودمان خود را دارد، اما همیشه، درفش دودمان همه ی ایرانیان، همان چرم پاره ی آهنگران (درفش کاویانی) است به نشان دادخواهی! برافراشتن چنین درفشی یادآور بزرگ ترین بیدادگر و نماد دادخواهی و پیروی رزمندگان از راه و روش کاوه در برابر مار دوشان است.

نه تنها ایرانیان، بلکه در میان تورانیان هم، کسانی چون پیران خردمند و اغریث، در آتش جنگ نمی دمند. فقط افراسیاب و گرسیوز - و از ایرانیان کاوس - به علت های معلوم خواهان آشتی نیستند. باری، جنگ های ایرانیان اساساً دفاعی است؛ مانند نبردهای اهورمزدا با اهریمن! در آسمان و زمین، پیشدستی در تجاوز، کار اهریمنان است.

اگر انگیزه ی جنگ اخلاقی باشد، پس مانند هر پدیده ی اخلاقی دیگر دارای اصل ها و ارزش هایی است که همآوردان آنها پاس می دارند؛ چون وفاداری به زاد بوم یا جوانمردی در قبال دشمن و دوست! پیشدستی در جنگ، کین توزی و بیهوده خون ریختن مانند چیمان شکستن، بیداد است که در نهایت جز شکست راه به جایی نمی برد. یکبار که پادشاه بیدادگری می خواهد پیمان بشکند، گروگان ها را بکشد و به سرزمین دشمن آشتی جوی بتازد، تنها نتیجه ای که می گیرد خشم و ناسزای رستم، مرگ فرزندی چون سیاوش و از دست دادن همسری است که دوست دارد. و اسفندیار که می خواهد، برای پادشاهی و دین، رستم را، بی گناه، دست بسته نزد گشتاسپ برد، خود و رستم هر دو را به کشتن می دهد. ولی از مفاخرات همین دو همآورد می دانیم که حتی در هنگامه ی نبرد نیز از ستایش یکدیگر دریغ نمی کنند. مبارزان در جنگ با دشمن جوانمردند. نبرد تن به تن گودرز و پیران و سرانجام مرگ یکی به دست دیگری نمونه ی والای همدردی شریف مردانی است که رهسپار مرگ

رویاروی ، در بلندی کوهی بهم می رسند ؛ باید خواند و دید . کیخسرو ، در بزرگ ترین و آخرین جنگ ایران و توران اصلی اخلاقی را به زبان می آورد که در دوستی و دشمنی ، همیشه درست است :

چنین گفت کیخسرو هوشمند که هر چیز کان نیست ما را پسند

نیاریم کس را همان بد به روی اگر چند باشد جگر کینه جوی ۱۴

جنگ نقشی تابریخساز دارد : نبرد با ضحاک جادو ، کین خواهی ایرج و سیاوش و سرانجام گردنکشی و سرپیچی از بیداد اسفندیار! از همان زمان ضحاک ریختن خون ایرانیان با تجاوز به ایران زمین توأم است . از همین رو نبردهای پهلوانان ایرانی انگیزه ای دوگانه دارد ، دادخواهی آنان از ایران دوستی جدا نیست و پاسداری از این سرزمین ، خود رسالتی است در راه داد . البته دادخواهی درونمایه کلی روح شاهنامه است ولی نقش پهلوان هر بار صورت و جلوه ای سازگار و برآمده از ساختار داستان یا ماجرای رزمی دارد . مثلاً در کشاکش و درگیری دراز با افراسیاب ، سیاوش و کیخسرو ، رستم و گیو و گودرز ، یا فرنگیس و پیران همه داد خواهند و به جان می کوشند ، اما هر یک بنا بر خویشکاری ، انگیزه و جایگاه خود در ماجرا ؛ و هر بار در کشمکش ویژه !

از سوی دیگر ، پهلوان - ایرانی و تورانی - فقط بر سر امری مجرد (داد یا بیداد) و پدیده ای کلی (جهاننداری یا کشورگشائی) نمی جنگد ؛ نام به منزله ی سربلندی ، شرف و گوهر جسم و جان ، آن نیروی فردی ، یگانه و بنیانکنی است که مرد میدان را بی هراس از مرگ به سوی دشمن می راند . ۱۵ . بنابراین « کار و کوشش » نام آوران حماسه ، انگیزه های توأمان فردی و همگانی دارد و نبردهای اخلاقی و متعالی آنان چون در پهنه ی دو کشور و دو پادشاهی روی می دهد ، در حقیقت دارای سرشتی سیاسی است . آن نبرد کیهانی اهورمزدا و اهریمن و گیو دار نیک و بدی که در نهاد جهان است در شاهنامه از راه جنگ به اجتماع انسانی راه می یابد و هستی می پذیرد ؛ از عالم بالا و مجرد به زندگی روزانه ی زمینی فرود می آید .

در اوستا می توان نشانه هایی از تمدن بیابانگرد شبانی یافت ؛ از گاو نخستین (گئوشه) و نگهداری تخمه ی او در ماه ، گوسفند و جانوران سودمند و مهر دارنده ی چراگاه های فراخ گرفته ، تا ایزد بهرام که به کالبد باد شتابان ، ورزای زیبای زرین شاخ ، اسب سپید ، اشتر مست ، گراز نر ، قوچ دشتی و مرغ شکاری و جوان پانزده ساله در می آید . اما در شاهنامه تورانیان بیابانگرد و ایرانیان ساکن و در خاک ریشه دارند و در همه ی دوران ها سخت پای بست سرزمین خودند ، و همین چهره ی ملی حماسه ی ما را نمایان تر می کند . مانند زمان ساسانیان ، بیابانگردان پیاپی هجوم می آورند و ایرانیان از برای « بر و

بوم و پیوند خویش « می جنگند ، زمین اهمیت نخستین و بی چون و چرایی دارد و جنگ میان مردم دو سرزمین است . تمدنی که در دوران پهلوانی و تاریخی شاهنامه می بینیم بیشتر چهره ی « دهگانی اشرافی » دارد . همین که در برابر ترک و تازی و رومی دهقان به معنای ایرانی است (ج ۹، ص ۳۰۷) می تواند نشان از ویژگی چنین تمدنی باشد . دودمان های پهلوانی : گودرزیان ، نوزریان و سیستانیان (سام نریمان و رستم دستان) یا پیران ویسه ، مانند خاندان های هفتگانه ی « آزادان » پارتی و ساسانی ، هر یک سرزمین خود را دارد . کیخسرو پیش از سفر به سرای دیگر منشور نیمروز را به رستم دستان ، قم و اصفهان را به گودرز کشاورگان و منشور خراسان را به طوس نوزریان می دهد . اینان با سپاهیان ویژه و به خواست خود یار و پشت و پناه شهریارانند . آنچه پیشتر درباره ی کارکرد ارزش های اخلاقی در جنگ آورده می شود ، به گمان ما همه نشانگر اشرافیتی خود فرمان ، بی نیاز و استوار بر زمین و زادگاه و اراده ی آزاد است ؛ اراده ای که تجسم والای آنرا در نبردهای تن به تن رزم آوران می بینیم . آنها به جان خطر می کنند تا ، نه فقط به زور بازو ، که با تلاش تمامی تن اراده ی خود را تا آنسوی زندگی ، تا مرگ ، روا کنند . نه تنها در گیر و دار رزم ، بلکه همه ی آن کارهای نیک و بد جهانگیر ، آنکه بتواند انسان و جهان را برهاند یا تباہ کند ، در خور همت بلند پرواز همین آزادان است و بس ؛ نه آنها که اسیر قدرتمندانند و در چنبر گذران روزانه گرفتار !

باری ، نشانه های تمدن این « آزادان » را در حماسه ی ما می توان یافت . در اینجا می خواهیم کمی دور شوم و به سازگاری شکل شعر با این منش حماسه اشاره ای کنم . در برابر قالب عروضی شاهنامه و منظومه های عشقی - عرفانی ، یعنی مثنوی ، قصیده گونه ای از شعر فارسی است که صورت و مفهوم خود را از ادبیات عرب به عاریت گرفت و اساساً در مدح بزرگان و صاحت دولتان - و گاه به قصد پند و حکمت - سروده می شد . نظم قصیده جلوه گاه فرهنگ اشرافیت درباری و دیوانی ماست ، درباری که نظر به خلافت بغداد داشت و مشروعیت خود را از آن به دست می آورد . در این پیوند ، شعر و ادب حکومت های ملی و محلی ایران (مگر تا اندازه ای در دوره ی صفاریان و سامانیان) از تأثیر شعر رسمی عرب و دستگاه خلافت برکنار نماند . قصیده ی سعدی در رثاء خلافت و مرگ معتصم شاید نمونه ای باشد از این دست .

در برابر ، شاهنامه نماد فرهنگی اشرافیت دیگری است که خاستگاه آن نه در بغداد است و نه با بیابان و گریستن « بر ربع و اطلال و دمن » آشناست ، به زمین و درون مرزهای ایرانشهر بستگی دارد ، بومی است . و چون دربار و دیوان بومی - بدون رابطه با مرکز بغداد - در زمان شاعر از بین رفته بود ، شاهنامه با سرودن اشرافیت پیشین ، آنهم نه در چارچوب رسمی مدایح زمان - بلکه در قالبی دیگر -

آرمانی گذشته را به عصر خود فرامی خواند و با این دستمایه آرزوهای ملی زمانه ی خود را می پرورد
و به راه آینده می سپرد .

به خلاف حماسه هایی چون مهاربهارتا ، ایلید ، ادیسه ، و نیلونگن لید که انگیزه ها و خواست های
دیگر دارند ، شاهنامه حماسه ای ملی است ؛ نه فقط برای آنکه در جنگ و صلح تاریخ ملی ایران را می
سراید یا می ستاید . جز این و پیش از این نیز خداینامه ها ، دفتر های باستان و شاهنامه بودند ، اما نماندند
؛ زیرا اثری از این گونه نداشتند . نبوغ فردوسی داستان ها و گزارش های گوناگون را چنان در هم
پیوست که سراسر تاریخ ایران را در سراسر جغرافیای ایران فرهنگی - نه سیاسی - در بر گرفت .
فردوسی آنچه را که سزاوار می دانست و می پسندید از شاهنامه ی ابومنصوری و جاهای دیگر برگزید
و تاریخ ملی ایران را آنگونه که می بینیم فراهم آورد . رستم و سهراب و « داستان رستم و اسفندیار ،
مانند چند داستان دیگر ، اردشیر پاپکان ، بیژن و منیژه ، و نظایر اینها داستان های مستقلی است که به
شاهنامه افزوده شده است » . ۱۶ و این همه در آئینه ی کلامی تجلی کرد که می دانیم و ار برکت آن
زبان فارسی بنیانی استوار و سراسری و ملی یافت .

بدین گونه گذشته به خدمت حال و آینده درآمد ، تاریخ نقشی دگرگونه یافت ، ملیت داستانی رفتگان
، جلوه گاه هویت ملی آیندگان و سرگذشت حماسی پیشینیان زاد راه نیامدگان شد . فردوسی آگاهانه
پشت سر را می نگرست تا راه ناهموار پیش رو را بیابد . وقتی می گفت : « برین نامه بر عمرها بگذرد /
همی خواندش هر که دارد خرد » ، گویی تاریخ آینده را برای اهل خرد ، برای بیداری آگاهان می
سراید . تاریخ گیتی در شاهنامه از روی الگویی مینوی به نگارش در آمده ؛ اهورمزدا در نبرد با اهریمن «
تاریخ » جهان را به رستاخیز پیروز - به آینده - می راند و فردوسی تاریخ ایران را در نبرد با تورانیان ؛
به آینده ! اما به شکست نه پیروزی ؛ زیرا شاهنامه ، با وجود ظاهر افسانه وارش ، کتاب واقعیت است و
واقعیت تاریخ ایران ما را به حقیقت تلخ شکست می رساند .

موضوع حماسه تنها برخورد و کشمکش پهلوانان - غالب و مغلوب - با یکدیگر نیست . پهلوان در
جهان به سر می برد . گرچه جهان او را می پرورد ولی ویژگی وجود او در پیروزی بر جهان و گرداندن
آن به اراده ی خود نیز هست . به نیروی همین اراده ی مهار نشدنی ، پهلوان در طلب ناممکن به سوی
پیروزی و شکست می شتابد ؛ مانند سهراب و اسفندیار و بیژن و بهرام ، مانند افراسیاب که در طلب فره
از آب و آتش پروا نمی کرد . عاقبت رستم که پیروزی بر اسفندیار را به بهای جان برگزید نشان

گویائی از سرنوشت پهلوان است که برای گریز از شکست « نام » به خواست خود مرگ را بر می گزینند :

در مرگ را آن بگوید که پای به زین اندر آرد بجنبد ز جای

شاهنامه تاریخ پیروزی در شکست ، یا به زبان دیگر تاریخ پیروزی شکست است . زیرا در برابر مرگ گزینشی در کار است و نیروی اراده بر غریزه ی بقا فرمان می راند . در تاریخی که فردوسی فراهم آورد نیز ، در برابر کشست ، گزینشی پیروز در کار است ؛ شاهنامه تاریخی آرمانی است ، آن گونه که می پنداشتیم و آرزو داشتیم . و فردوسی با گزینشی که می کند این آرزو ، این آرمان را به سر منزل عاقبت می رساند . او چه دریافت و تصویری از تاریخ داشت که شاهنامه را بدین صورت که هست فراهم آورد و سرگذشت پیشینیان را در چنین مسیری انداخت ؟ آیا به راستی افسانه ی اکوان دیو را بخشی از تاریخ ما می دانست ؟ می دانیم که نمی دانست . او در مقدمه ی داستان پس از کنایه ای به فلسفیان بیهوده گو - که هر چه را با چشم سر نینند با خرد سازگار نمی یابند- می گوید من به راه شما نمی روم ، جهان پر از شگفتی هاست و ما وسیله ای برای سنجیدن آنها و داوری نداریم . اما :

خردمند کین داستان بشنود به دانش گراید بدین نگرود

ولیکن چو معنیش یادآوری شوی رام و کوتاه شود داوری

(د ۳، ص ۲۸۹)

اگر با چشمی دانا ، با دیده ی بصیرت ، بنگری ، بدین ، یعنی به صورت داستان می گروی ، معنی را می یابی و می گیری . و این را پیشینیان خود گفته بودند . در مقدمه ی شاهنامه ی ابومنصوری آمده است که :

.... این را شاهنامه نام نهادند تا خداوندان دانش اندرین نگاه کنند و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزنانگان ، و کار و ساز پادشاهی و نهاد و رفتار ایشان و آیین های نیکو و داد و داوری و رای و راندن کار و سپاه آراستن و رزم کردن و شهر گشادن و کین خواستن و شیخون کردن و آزرم داشتن و خواستاری کردن ، این همه را بدین نامه اندر بیابند . پس این نامه ی شاهان گرد آوردند و گزارش کردند . و اندرین چیزهاست که به گفتار مر خواننده را بزرگ آید و هر کسی دارند تا ازو فایده گیرند . و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید ، و این نیکوست و چون مغز او بدانی تو را درست آید و دلپذیر گردد . چون دستبرد آرش ، و چون همان سنگ کجا افریدون پیاپی بازداشت ، و چون آن ماران که از دوش ضحاک برآمدند . این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی ، و آنکه دشمن دانش بود این رازشست گرداند و اندر جهان شگفتی فراوان است . ۱۷

نبرد با دیو سفید و شگفتی های دو هفت خان از جمله در شمار آن شگفتی هاست که خوانندگان را سهمگین نماید. ولی با این همه شاعر داستان هایی از این دست به کتاب افزوده و داستان هایی، چون کارهای گرشاسپ و آرش کمانگیر، از آن کاسته است! بنابراین دستکم بخش هایی از تاریخی که در شاهنامه می بینیم بر ساخته ی فردوسی و حاصل گزینش اوست؛ همان گزینش پیروز!

چرا؟ او که می گفت: «گر از داستان یک سخن کم بدی / روان مرا جای ماتم بدی»، چگونه به خود می بالد که: از نظم کاخی بلند پی افکندم؟ آیا با گزینشی که فردوسی از داستان ها کرد، شاهنامه در نظر خود او تاریخ واقعی ایران بود، و به راستی می پنداشت که ضحاک ماردوش از ریگزار عربستان آمد و هزار سال بر جان ما بیداد کرد تا رفت؟ یا رستم خفته را دیوی از هوا به دریا انداخت؟ و افسانه های دیگر از این دست به واقع زمانی در مثلاً خراسان و فارس روی داد و کسانی دیده و آزموده ی خود را برای آیندگان به یادگار گذاشتند؟

از سوی دیگر می بینیم که شاعر - با وجود نگرانی از بی وفائی عمر و ناتمام ماندن کار - به راستی پایبندی و سواس گونه ای دارد به مرده ریگ کوتاه و بلند و زمانگیر گذشتگان، از تاریخ و جز تاریخ. دوره ی ساسانیان پر است از داستان های دراز، مانند صحنه های شکار و عشق و شادخواری پیاپی بهرام گور و یا آنچنان که فردوسی خود می گوید «داستان در داستان» (ج ۹، ص ۲۲۰) و گفت و گوهای دیر انجام بخردان و بزرگان و بوذرجمهر و انوشیروان، تا آنجا که شاعر بیچاره می گوید خدایا شکر که نجات پیدا کردم:

سپاس از خداوند خورشید و ماه
چو این کار دلگیری آمد به بن
که رستم ز بوذرجمهر و ز شاه
ز شطرنج باید که رانی سخن

(ج ۸، ص ۲۰۶)

همچنین در آخر سرگذشت نادلپذیر اسکندر شاعر نفسی به راحتی می کشد که «گذشتم ازین سد اسکندری».

چنین به نظر می آید که در اندیشه ی فردوسی تفاوتی است میان تاریخ حماسی (دوران پهلوانی) و تاریخ واقعی (دوران تاریخی)، یکی افزونی و کاستی را برمی تابد اما دیگری را - اگرچه نادلپذیر و دراز - باید بی کم و کاست به نظم آورد. آیا در تصور او ماجراهای دوران حماسی حقیقت تاریخ، یعنی آن داستان های پهلوانی نه شرح رویدادها بلکه دستاورد راستین و متعالی رویدادهاست، و آنچه در

دوره ی اسکندر و ساسانیان گذشت واقعیت تاریخی و همان است که به راستی زمانی روی داده بود؟ و برای همین هیچ کم و کاستی را در آنها روا نمی داشت؟ تا آنجا که در شاهنامه با دو اسکندر رو به روئیم، یکی ایرانی تبار و دوست و دیگری بیگانه و دشمنی گجسته؛ و «تاریخ نگار» همین را آنچنان که هست به نظم می کشد. ۱۸. اگر حکیمی آگاه و دلبسته به کاری گران - دلواپس راهی دراز در مهلتی کوتاه - گاه با افسانه و داستان تازه باری بر بار و منزل دیگری بر راه می افزاید، چیزی از داستان های دلگیر نمی کاهد و کار را گران تر و مهلت را کوتاه تر می کند، پس بیگمان حکمتی و موجبی در کار اوست.

پیش از دوران جدید، در مفهوم دینی تاریخ میان امر قدسی و عرفی، طبیعت و مابعد و دنیا و آخرت مرز روشن و جدائی آشکاری وجود نداشت. همان طور که مؤمنان معجزه ی پیامبران و مقدسان را باور داشتند، رویدادهای خلاف عادت و تجربه ی زندگی روزانه نیز امکان پذیر می نمود. در این حال سیر و جریان تاریخ نه عقلانی ۱۹ است و نه علی بلکه تابعی است از مشیت پر رمز و راز عالم بالا که هر چند اکثراً دانستی نیست ولی از سوی دیگر این را می دانیم که جهان صحنه ی نمایش کارگردانی است دانا و توانای مطلق که هر کار بیهوده از وی محال می نماید. امروز ما به نمایشی که می دانیم واقعیت ندارد، «دروغ» و نوشته و بر ساخته ی شاعری چنین و چنان است، دل می دهیم زیرا از دل آنچه می بینیم و می شنویم نو به نو حقیقتی تازه سر می کشد. در داستان رستم و اسفندیار، سفر عجیب دانه به دوزخ و بهشت یا مثلاً در سرگذشت شگفت انگیز ادیپوس یا فاوست، حقیقت «دروغ» را می پذیریم؛ پیشینیان ما هم بسی بیشتر حقیقت والای افسانه های قدسی تاریخ را باور می داشتند و کم ترین فایده ی آنرا در عبرت آیندگان از سرگذشت رفتگان می دیدند. اسرائیلیات و قصص قرآن نمونه ی روشن چنین تصویری است از تاریخ؛ آمیزه ای از حکایت و روایت، قصه و واقعیت، عبرت و اندرز و سرانجام، راه رستگاری! مانند سرگذشت عاد و ثمود، ابراهیم و آتش نمرود، فرعون و موسی یا حسن یوسف و عشق زلیخا. این همه نه فقط مانند هر رویداد تاریخی، واقعی و بدیهی است، بلکه به علت ماهیت قدسی خود، دارای حقیقتی دو چندان، آسمانزمینی، الهی - انسانی است و دوگانگی این حقیقت یگانه و تقسیم آن به دو ساحت حیات بی معناست. ۲۰

و اما روش تاریخ نگاری، به پیروی از حدیث، شفاهی و مبتنی بر سنت بود. به دنبال دوران جاهلیت، که شعر و ادب، نسب شناسی و تاریخ ایام و جز اینها به کتابت در نمی آمد (و نمی توانست درآید)، فرهنگ اسلامی در آغاز بیشتر زبان به زبان روایت می شد و سینه به سینه به آیندگان می رسید: «حدیث فلان عن فلان». گفتار پیامبر و امامان (حدیث)، یا سیره ی رسول الله (که بعدها به کتابت درآمد)

همین گونه با تکیه بر نقل اسناد و اعتماد به روایت راویان بازگو می شد. از همین رو کوشش عمده ی « علم حدیث » شناخت راویان ثقه و خبر درست از انبوه روایت های ساختگی بود. این علم و شیوه ی نقل و روایتش نخست چون سرمشقی برای تاریخ نگاری مسلمانان، و از جمله طبری، به کار می رفت. او بی گمان یکی از پیشگامان و بزرگ ترین مورخان مسلمان بود، نزدیک به زمان فردوسی می زیست و کتابش در همان روزگار شناخته و به فارسی ترجمه شده بود؛ دو تاریخ نگار از یک تمدن و یک فرهنگ ولی نه به یکسان و با هدف، دستمایه و مصالحی مانند! برای همین گمان می کنیم اشاره ای به این همزمان دانشمند، برای آشنائی با اندیشه ی تاریخی فردوسی - در شباهت و اختلاف - بیهوده نباشد. طبری که فقیه، مفسر و محدث برجسته ای نیز بود تاریخ عالم را، از خلقت آدم تا زمان خود، به نگارش درآورد. بخش های نخستین کتاب ناگزیر بر « اساطیر الاولین » و آموزش های کتاب های آسمانی استوار است و تاریخ حیات پیامبر و پیدایش و گسترش اسلام، بر درست ترین خبرها که مؤلف می شناخت! اما درباره ی دوران ساسانیان، طبری گاه روایت های گوناگون و مختلف یک رویداد را در کنار هم و با هم می آورد، گوئی نمی تواند درستی یکی را گواهی دهد و آنرا به زیان دیگرها برگزیند.

باری، در تاریخ رسل و ملوک او، پیامبران و پادشاهان، آسمان و زمین اعتباری واقعی و همسنگ دارند. و اما روش وی در این هر دو زمینه سنتی و مبتنی بر حکایت، روایت یا خبری است که از گذشتگان و رفتگان بازمانده. درستی تاریخ قدسی چون از کتاب های آسمانی رسیده، خود آشکار است. اما در امر عرفی، مورخ جویای تحقیق تاریخی - به معنای جدید - و بررسی عقلانی (که عقل خود معنای دیگری داشت جز آنکه امروز می دانیم) نیست، بلکه نگران صحت و سقم خبر است و آنگاه که نمی تواند یکی را برگزیند، خبرهای گوناگون یک رویداد را می آورد و انتخاب را به خواننده وا می گذارد، گوئی در کار تاریخ نگاری خواهان همدستی اوست.

اکنون به شاهنامه بازگردیم که در بخشی از آن اسطوره و تاریخ و حقیقت و افسانه توأم است: جمشید و ضحاک و ماران و پادشاهی ششصد سال و هزار سال و جادوی افراسیاب و گاوی که فریدون را پرورد و کیخسروی که نمرده به جهان دیگر رفت!

پس شاهنامه تاریخ رُسل نیست، تنها تاریخ ملوک است و در نتیجه با عقیده و ایمان مؤمنان سر و کار ندارد که شک و تردید در آن راه نداشته باشد. مورخ مسلمان که تاریخ رسل را از کتابی آسمانی به دست آورده شاید بتواند، با استناد به منابع قدسی دیگر، شاخ و برگ بیفزاید؛ اما نه بیشتر. ولی

نگارنده‌ی شاهنامه ویراستار تاریخ خود است، آنرا کم و زیاد و تدوین می‌کند، گزینشی در کار دارد. از این گذشته خود می‌داند که ساخت و پرداخت او محل چون و چراست که می‌گوید: «خرمندان کین داستان بشنود / به دانش گراید بدین نگرود». خردمندان را به دانشی که دارند حواله می‌دهد تا به یاری آن رمز داستان‌های این تاریخ را بگشایند و معنا را دریابند. در اینجا او نیز مانند طبری برای شناخت متن خواهان همدلی خواننده‌ی آگاه است. ۲۱.

اگر فردوسی به دانش خردمندان روی می‌آورد تا صورت داستان را رها کنند و به معنا بگردند برای آنست که در زمان او دیگر اساطیر ایران بنیاد و «تاریخ» دین و دنیای خوانندگانش نیست، می‌توان آنها را اندیشید و رمزشان را گشود، تاریخ او محل رد و قبولی توأم است. شاهنامه تاریخ پیامبران و شاهان نیست که در آن رویدادهای قدسی و عرفی با هم و شانه به شانه جریان یابند. از پیامبران، جز یکی (ظهور زرتشت و سروده‌ی دقیقی) نمی‌توانست نشانی باشد که آن هم در میان تاریخ پادشاهان می‌آید و می‌رود. اساطیر شاهنامه در خدمت و کارگزار امری زمینی و اجتماعی است؛ جمشید و ضحاک و افراسیاب، فریدون و سیاوش و دیگران با داستان‌ها و ماجراها که بر آنها می‌رود، همه برای نابودی بیداد و بر تخت نشاندن «داد فرمانروا» ست.

در برابر تاریخ طبری - از آفرینش عالم و آدم تا روزگار مؤلف - شاهنامه با پادشاهی آغاز می‌کند که (مانند سهراب و سیاوش) در شکفتگی و برنایی تمام بود و «همی تافت زو فر شاهنشهی / چو ماه دو هفته ز سرو سهی». (د ۱، ص ۲۲) گیومرث «آیین تخت و کلاه» و کدخدائی جهان را آورد و راه و رسم پادشاهی و فرمانروایی و سامان و قرار کارها در نخستین اجتماع انسانی را بنیان نهاد. از همین رو شاهنامه، از فرود آمدن این «پلنگینه پوش» از کوه تا نامه‌ی رستم فرخزاد، اساساً کتابی سیاسی - به معنای گسترده‌ی کلام - نیز هست؛ در اینجا گردونه‌ی تاریخ نه با پیدایش بهشت و آدم و حوا که با پیدایش آداب زیستن، مبارزه با دیوان و آموختن خوردن و پوشیدن به راه می‌افتد و با جهاننداری دودمان‌های پادشاهی و کارکیائی خاندان‌های بزرگ ادامه می‌یابد.

شاهنامه در دوران پهلوانی، به خلاف تاریخ‌های همزمان، فقط به سرگذشت دنیا و آنها که در ساحت و ساز آن دستی در کار دارند می‌پردازد؛ نه به ایزدان و فرشتگان و یا توده‌ی مردم که اراده‌ی آنها تاریخساز نیست. شیوه‌ی کشورداری، آداب و آیین درباری، رابطه‌ی پادشاهان و بزرگان با یکدیگر، راه و رسم نبرد و چگونگی جنگ افزارها و جز اینها یا پیوندی با داد و ستد و گذران روزانه‌ی کسان ندارد، یا اگر داشته باشد نامستقیم و بواسطه است. ولی در دوران تاریخی شاهنامه، مانند تاریخ‌های دیگر نشان اینها را باز می‌یابیم.

فردوسی نیز چون طبری مسلمانی است با اعتقادی در کلیات همانند . در جهان بینی طبری ، پروردگاری یگانه جهان را آفریده است و آن را از ازل تا به ابد بنا به مشیتی مقدر به پیش می راند . کتاب او نشان منزلگاه های این راه است . اما شاهنامه بر سنتی استوار است که زیرساختی دوگانه دارد ، نقشی است بر پرده ای با تار و پودی سفید و سیاه ؛ با روشنی « اهورا- اشته - داد » ، و با تاریکی « اهریمن - دروغ - بیداد » ! دوران آمیختگی است . این دوگانگی دیرین ، در بن مایه ی افسانه ها و رویدادها ، در «خاطره ی جمعی» ما خفته اما در ناخودآگاه ، در کنه وجود شاعری بزرگ بیدار بود و در خودآگاهی وی - در شعر - هستی پذیرفت . تناقضی است میان یکتائی قادر مطلق و این دوئنی هستی که نشانه های آن ، و در نتیجه سرگردانی ، پریشانی و حیرت شاعر ، را در کتاب می بینیم . این دوگانگی ، چنانکه پیشتر گفته شد ، به « تاریخ » فردوسی سرشتی حماسی و اخلاقی می دهد که تاریخ طبری و تاریخ های متعارف نه می بایست و نه می توانستند داشته باشند .

باری ، شاعری از داستان ها و پیشامدهای تاریخی که به دستش می رسد ، آنرا که می خواهد برمی گزیند و آنرا که نمی خواهد ندیده می گیرد . در حقیقت او از سنت گذشته تاریخ تازه ای می سازد و آنگاه به آن که برگزیده وفادار می ماند . خود او نیز نگفته است که هر چه را دیده بهم بسته و به نظم آورده بلکه گفته است « گر از داستان یک سخن کم بدی / روان مرا جای ماتم بدی » . از داستان یا داستان هایی که او خود برچیده و در مسیر رویدادها نهاده ، چیزی نکاسته . اما ، تا آنجا که می دانیم او داستانی چند به « تاریخ » ایران افزوده (رستم و سهراب ، بیژن و منیژه) و چندی از آن کاسته و پاره ای از رویدادهای دور و دراز (دوره ی ساسانی) را علی رغم خود نگه داشته است .

اکنون بازگردیم به آن پرسش نخستین که انگیزه ی این افزونی و کاستی چیست ؟ چرا آنرا که باور ندارد می سراید و سپس می گوید از صورت داستان بگذرید و رمز معنا را دریابید ؟ و چرا آنرا که رمزی ندارد نگه می دارد ؟ فردوسی شاعر است نه مورخ و شاعر به معنای دارنده ی « شعور ، آگاهی » در ضمیر باطن و کنه وجود ، حتی ندانسته و نیندیشیده ، دریافت و بینشی از گوهر و معنای فرهنگی دارد که در آن زاده شده و آنرا در جان آزموده است . او بینای آنسوی نادیدنی چیزهاست که ما نگاه می کنیم و نمی بینیم ، و گویای آن که در دل داریم و در زبان عاجز و نافرمان . مولانای « کاشف اسرار » آنرا که یافت می نشود « آتش » آرزوست و « لسان الغیب » سرود آن « غایب از نظر » را می سراید . اگر خاطره ی جمعی فرهنگ ما چنین صفائی به شاعرانمان داده - که به هیچ امیر و گردنکشی نداده - و اگر شاهنامه را قرآن عجم (قرآنی که خود کلام الهی است) نامیده اند برای آنست که آنها «افصح المتکلمین» ، گویاترین گویندگانند ، و در بند حقیقتی فراتر از واقعیت ملموس و کیفیتی آنسوتر از کمیت سود و زیان بی مقدار .

مقدمه ی «داستان رستم و اکوان دیو» گواهی است از چنین تصویری که شاعر از کار خود دارد: برای ستودن «کردگار روان و خرد، دانش خردمند روشن روان به بیچارگیست» و باید وجود آنرا که « هست و یکیست»، بی چند و چون پذیرفت. آنگاه به «فلسفه دان بسیار گوی» می گوید:

ایا فلسفه دان بسیار گوی	بیویم به راهی که گفتی مپوی
سخن هرچه باهست توحید نیست	به ناگفتن و گفتن او یکیست
ترا هرچه بر چشم بر نگذرد	نگنجد همی در دلت با خرد
تو گر سخته بی راه سنجیده گوی	نیاید به بن هرگز این گفت و گوی ...
جهان پرشگفتست چون بنگری	ندارد کسی آلت داوری

(د ۳، ص ۲۸۸)

شاعر به عقل استدلالی فیلسوفی می تازد که هر چه را به چشم سر نبیند (و خدا را نیز) باور ندارد، ۲۲ غافل از آنکه جهان سرشار از شگفتی هاست و ما افزاری برای داوری و سنجیدن آنها نداریم. جهان آفرین و این «گردون گردان» و زمان را که هر بار چون روزی نو در ما می گذارد، و آن روز که به یک دم زدن رها می شویم، این شگفتی های شگفت را چگونه می توان با چون و چرای اندک مایه «فلسفه دان» دریافت؟ پس او با سرودن افسانه ای چون اکوان دیو همداستان نیست، و معنای آن را در نمی یابد.

و اما در اندیشه ی فردوسی رمز یا کلید فهم تاریخ ایران، بازتاب سرگذشت کیهان بر زمین نیست؟ جنگ اهورمزدا و اهریمن و رستاخیز سوشیانس ها را در نبردهای ایران و توران و برآمدن کیخسرو رستگاری بخش نمی توان بازدید؟ و معنای این رمز پس از گشوده شدن، درگیری و پیکار دادگران با بیدادگران و خویشکاری آدمی در این میان نیست؟ خردمند دانسته و ندانسته این را - که گوهر و عصاره ی تجربه ی تاریخی کتاب است - از شاهنامه در می یابد و گمان می کنم شاعر هم - خود آگاه و ناخود آگاه - از جمله این را، نیز می خواست؛ همین پیکار پیوسته و بی پایان و امید بهروزی که از دوران های دور - از روزگار گاهان - در ضمیر پنهانمان جایگیر شده و به صورت بی صورت خاطره ی جمعی ما در آمده بود. فردوسی در گزینش خود اسیر رویدادها نشد، او این راز تاریخ را در رمز داستان های تمثیلی برگزید و خاطره ی جمعی ما را سرود.

خاطره ی جمعی مفهومی جدید در روانشناسی تاریخی و اجتماعی است که مانند بسیاری از پدیده های فرهنگی، اگرچه به این نام و نشان شناخته نبود، ولی در ضمیر پنهان شاعری چون فردوسی، البته وجود

داشت. برای همین به « خود آگاه و ناخود آگاه » او اشاره می‌کنم. زیرا هنرمند و بویژه شاعر حقیقت فرهنگ خود را خواسته و ناخواسته و دانسته و ندانسته در ساحت روح - یا به زبان فردوسی در روان خردمند - تجربه می‌کند. چگونه می‌توان بیان کرد؟ تجربه هم واژه و هم مفهوم نارسایی است. شاید بتوان گفت که در چنین موردی، خاطره‌ی جمعی چون معرفتی شهودی در روان شاعر، خفته‌ی بیدار و گرم کار است - مثل بهار در درخت و پرواز در پرنده - تا در شرایط مناسب « تاریخی - فرهنگی » به دنیا بیاید. معرفت در شاعر هست همچنانکه طبع شعر در اوست؛ طبعی که با رنجی سی ساله به بار می‌نشیند. و منظورم از طبع شعر نه استعداد بهم پیوستن کلام موزون و مقفی، بلکه طبیعت شاعرانه است، موهبتی که به یمن آن اندیشه و حسیات در هماهنگی خجسته با موسیقی کلام، در خیال خلاق پدیدار شود؛ مثل بردمیدن سپیده در نور و نور در سپیده و آفتاب در راه.

فردوسی دارای این توانائی، امکان ذهنی یا روانی بود که جوهر و جان تاریخ ایران را در خود داشت، با کاری کارستان، آنرا پیراست و آراست و در وجود آورد؛ شاهنامه کالبد خاطره‌ی جمعی ماست که در شعر صورت پذیر، دارای صورتی دیدنی، دریافتنی و « زیبا » شده است. « خاطره‌ی جمعی » تجربه‌ی دیرین و کهنسالی است که بیشتر در ضمیر نا آگاه - تا آگاه - مردمی همزیست ریشه می‌دواند یا چون نهری در اعماق روان است؛ به همین سبب ناپیدا، پخش و پراکنده و بی شکل (amorphe) است. فردوسی نه این انبوه ناشناخته و بی صورت، بلکه تنها بخشی از آن را، سازگار با روح زمانه، برگزید و در نظم خود آنرا سامان پذیر و صورتمند کرد. در روزگار فردوسی روح زمانه بیداری ملی ایرانیان بود، به ویژه بر بنیاد زبان و تاریخ، برای بنای هویت خود. ۲۳. برای همین شاهنامه به صورت حماسه‌ی ایستادگی ایرانیان در برابر هجوم‌ها و بحران‌های تاریخ ما درآمد. اما این حماسه تنها گزینش و سرایش خاطره‌ی جمعی بنا به روح زمانه نیست، و گرنه در زمان‌های دیگر از یاد می‌رفت. حاصل کار بسی فراتر از این، روح زمان‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرد، که اندکی بعد به آن می‌پردازیم.

شاهنامه، به یمن « سخن »، صورت زیبایی خاطره‌ی جمعی ماست. « زیبا » را به معنای هنری و زیبا شناختی کلام به کار می‌برم که تجلی حقیقت متعالی (transcendental) است در یگانگی صورت (فرم) و محتوا؛ صورتی که محتوای ناگزیر خود را معین می‌کند و محتوایی که جز آنچه برگزید، صورت دیگری نمی‌توانست بگیرد. حقیقت متعالی زیباست. اگر حقیقت را بازتاب ساده، بیواسطه و مکانیکی واقعیت نپنداریم، بلکه آنرا دریافتی بدانیم که ما از آن داریم، در این حال حقیقت صرفاً امری انسانی، در ما و درونی است. حقیقت ساده و بیرونی دریافتی است از واقعیت، از بودن و نبودن چیزی، از خوب و بد یا درستی و نادرستی کاری. اما، حقیقت متعالی دریافت ماست از حقیقت

حقیقت . چون نمی توانم فکرم را روشن و راحت بیان کنم ، ناچار مثالی می آورم : وجود آخرت و دوزخ و بهشت برای آدم مؤمن حقیقت است زیرا دریافتی است که او از آفرینش و عاقبت کار جهان دارد . سفر خیالی دانه به دوزخ و برزخ و بهشت ، به راهنمایی ویرژیل و بآتریس - اگر چه خیالی - خود برآمده از حقیقتی پیشین است و آنگونه که در کمدی الهی آمده ، « صورتی » است برای بروز و پیدایش حقیقت های دیگر ؛ متعالی و زیبا که از مرز حقیقت های پیشین (که تنها از آن مؤمنان بود) در می گذرد و مؤمن و نامؤمن را - اگر به حریم شعر راه یابند - به کار می آید . حقیقت متعالی برآمده از فلسفه ، اخلاق ، دانش و آگاهی یا هر سرچشمه ی دیگر ، الزاماً « زیبا » (به معنای زیباشناختی کلام) نیست . اما ، در شعر - و شاید هنر - حقیقت متعالی « زیبا » ست زیرا نه تنها شعور بلکه شعور و حسیات ما را همزمان فراتر می برد و تعالی می بخشد . این حقیقت نه در شخص رستم و سهراب ، سیاوش و کیخسرو یا مثلاً رستم و اسفندیار ، بلکه در داستان رستم و سهراب ، و آن دیگران تحقق می یابد و هستی می پذیرد . افراد اندام های این حقیقت انسانی هستند که شاعر آنها را در بودن و زیستن با یکدیگر می پرورد و باز می آفریند .

فریدون و ضحاک ، رستم و سهراب ، سیاوش و کیخسرو ، و رستم و اسفندیار ، همه به عنوان اسطوره ، دین و تاریخ ، زمانی - نه چون داستان - بلکه در مقام « حقیقت » پذیرفته و مقبول گذشتگان ما بودند . بازپرداخت و سرایش این داستان ها که خیال - « خیال خلاق » - شاعر در آنها جانی تازه دمید و معنایی دیگر تر به آنها داد ، نمونه هایی از حقیقت متعالی زیبایند . شاعران بزرگ به یمن سخن ، پیامبران چنین حقیقتی هستند . آنها با سحر کلام - گاه مانند عشق - به یاوه ی جهان و رنج های ناسزاوار زیستن معنا می دهند .

همچنانکه گفته شد ، شاهنامه تنها گزینش و سرایش خاطره ی جمعی بنا به روح زمانه نیست . در آثاری « چون رستم و سهراب ، سیاوش یا رستم و اسفندیار سخن بر سر آن جوهرهاست که هستی انسانی را می سازد ، بر سر پیوند و جدائی آدمیان است با یکدیگر و مهر و کین آنان با طبیعت و بزرگی در زندگی و مرگ که به سبب کلیت جهانی و آشکار کردن ژرف ترین دردهای آدمی تا به امروز همپای زمانه آمده اند . ۲۴ پس همین که شاعری چون فردوسی دست به سوی داستانی می برد و آنرا می سراید همه چیز دگرگون شده است و دیگر تاریخ فقط تاریخ نیست و « روح زمانه » در زمان های آینده سریان می یابد . و شاعر خود این را خوب می داند که می گوید : جهان کردم از خرمی چون بهشت / از این بیش تخم سخن کس نکشت . دریافت عجیبی است از « سخن » که اثر آنرا نه فقط در آدمی ، بلکه در چیزهای بیرون از ما ، در طبیعت می بیند ، و جهان را دگرگون و سازگار با آرزوهایش ، در مقام آرمانی بهشتی ، هستی می بخشد .

وقتی خاطره ی جمعی ، چون « تاریخ » به شعر درآمد ، گذشته ای خفته در خویش ، به منزله ی حقیقتی متعالی و زیبا در ما بیدار می شود و از بیداری او روشنی در ما طلوع می کند . در این داد و ستد ، از برکت سخن شاعر ، دو چیز زنده شده است : یکی خاطره ی تاریخی در ما ، و یکی ما در خاطره ی تاریخ . برای همین پایداری هویت ملی ما - و بیرون از این دایره ی تنگ - هویت فرهنگی همه ی فارسی زبانان ، از جمله مدیون شاهنامه است .

در داستان های شاهنامه ، با خواندن « تاریخ » ، هر بار حقیقت متعالی و زیبایی را - که ویژگی هر اثر والای هنری است - در روح خود می آزمائیم و اینگونه بازیابی خاطره ی جمعی ، توأم است با موهبت شادی فرخنده ای که دیدار زیبایی به ما ارزانی می دارد . و لذت این شادی ، اگرچه از گذشته می آید ، دیگر از آن ماست که هستیم و آنها که پس از ما خواهند بود . بدینسان ، از این دست نیز ، فردوسی در شاهنامه گذشته را از زیر آوار ایام بیرون کشید و آنرا چون پرنده ای به آسمان آینده پرواز داد .

گذشته از هر چیز ، این لذت والای شاد نیز از موجبات رواج شاهنامه در میان همگان و خواندن و بازگفتن ها بوده و هست ، تا آنجا که در آثار دیگر ، نیازی به بازنویسی داستان ها نمی دیدند ، زیرا همه می شناختند و می دانستند که :

« کیکاوس زنی داشت و این زن چون سیاوش را بدید بر وی عاشق شد و حال بدان انجامید کی سیاوش به ترکستان افتاد از ترس پدر و آنجا کشته شد ، چنانکه قصه ی آن مشهور است و تکرار آن دراز گردد و چون گودرز به لشکر افراسیاب رسید جنگ های عظیم رفت چنانکه قصه ی آن معروفست » ۲۵. و یا آن که « قصه ی کشتن ایرج تا به پادشاهی منوچهر جمله با شاه اسکندر بگفت بعینها چنانکه در شهنامه ی فردوسی نظم داده است و اغلب خوانندگان را معلوم باشد پس حکیم این قصه ها برای شاه بازگفت چنان که در شهنامه مذکور است و اینجا بازگفتن تطویلی دارد و این داستان ها خود بر خاطر اغلب مردمان باشد که از شهنامه خوانده باشند پس حکیم قصه ی گشتاسب و صفت هفت خان اسفندیار و رفتنش به روئین دژ چنانکه در شهنامه نوشته است بازگفت و شاه بدین حکایت ها این چهار ماه که در روئین دژ بود بسر برد » ۲۶. در رستم الثواریخ می بینیم که حتی در مجلس محمد حسن خان قاجار و علیمردان خان زند ، که زبان مادری هیچیک فارسی نبود ، شاهنامه خوانده می شد ؛ در اولی پیوسته و در دیگری گاه و بیگاه !

تقلیدهای بی شمار از همه دست و حماسه سرایی به مناسبت و بی مناسبت ، شرح گیر و دار چند روزه ی این و آن در گوشه و کنار ایران و هند و عثمانی ، افسانه های بیهوده و « شعر » های بیهوده تر ، خود

داستان دیگری است که نام و نشان انبوه آنها را می توان در حماسه سرایی در ایران ذبیح الله صفا و جاهای دیگر دید. شهنشاه نامه ی فتحعلی خان صبای کاشانی در وصف فتوحات مشعشعانه ی فتحعلی شاه قاجار یکی از آخرین بندهای رشته ایست که امید است با شاهنامه ی نوبخت در پادشاهی پهلوی اول به پایان رسیده باشد.

افسانه ها که بعدها درباره ی فردوسی ساخته و پراکنده شد نشان تصویری است که همگان از روح بلند و باشکوه او داشتند. آن قصه ی نظامی عروضی در چهار مقاله و بخشیدن صله به حقامی و فقاعی را همه می دانند. ولی اینک می توان افسانه ای دیگر آورد از بی نیازی و پردلی شاعر، آنهم رویاروی سلطان پرمهابتی چون محمود:

حدیث رستم بر آن جمله است که ابوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند. محمود گفت همه ی شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت زندگانی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغزن خواند، وزیرش گفت بیاید کشت. هر چند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نا یافته، تا به غربت فرمان یافت. ۲۷

در تاریخ هنر ما، از زمان پادشاهان ترک زبان گورکانی و صفوی، هیچ کتابی چون شاهنامه عرضه ی هنرنمایی مینیاتور نیست ها و تصویر گران نبوده است؛ در نقاشی قهوه خانه ای «خیالی سازان» و کاشی کاران دوره ی قاجار نیز نمی دانم آیا نقش های مذهبی مقدسان و داستانهاشان می توانست با شاهنامه برابری کند یا نه. همچنین داستان زدن نقالان و کار و بار مردمانه ی آنها را تا همین آخرها، می دانیم. اینک به نظر می آید که روزگار چنین هنرهایی؛ نقش کتاب و کاشی و نقالی و جز اینها برای ترویج شاهنامه، سپری شده است و کتابی که تاریخ ایران را در برداشت، برای ادامه ی تاریخ خود رهسپار راه های دیگری است. در صد و چند سال اخیر، نخست خاورشناسان غربی و سپس دانشمندان ایرانی، به مطالعه ی تاریخی - ادبی، زبانشناسی و متن شناسی و بطور کلی به سنجش شاهنامه، بنا بر معیارهای علمی، پرداختند و به نتایج درخشانی دست یافتند. هم اکنون نیز کوشش های ارجمندی از این دست در کار است. در این مطالعات، کتاب مانند هر موضوع بررسی علم، از بیرون نگریسته و با ابزار دانش - داده ها و روش ها - تا نتیجه ی مطلوب و منطقی، بیطرفانه کاویده می شود. گمان می کنم از چندی پیش وقت آن رسیده است که همزمان و با این پشتوانه ی علمی، جویندگان مشتاق کتاب را از درون نیز بنگرند و در آن غوطه ور شوند تا گوهر جان این صورت زیبا - روح اندیشگی، هنری و

فرهنگی وی را - دریابند . تا کنون بررسی شاهنامه بیشتر از آن ادیبان ، مورخان و اهل فضل بود ، اینک اگر همپای آنان متفکران و اندیشه ورزان نیز به این لذت شاد روی آورند کتاب پربارتر و شناخت ما سرشارتر خواهد شد . وقت آنست که شاهنامه نه فقط دانسته بلکه اندیشیده شود تا همچنان زنده بماند .

در گذشته شاهنامه چون تاریخی زنده بود ، می توانست حس ملی ما را نگه دارد ، نه تاریخ رسمی که پیش از اسلامش نو یافته است و پس از اسلامش گوناگون و پراکنده و در دسترس نخبگان و دانش آموختگان نه توده ی مردم . اگر شاهنامه را با تاریخ های رسمی (کلاسیک) بسنجیم ، بیشتر آنها تا چندی پیش گاهشمار آمد و رفت گسسته ی سلسله ها و نمایش جنگ و خشونت بود . به خلاف این ، شاهنامه سرگذشت در هم پیوسته ی مردمی است در سه سلسله ی پادشاهی پیشدادیان ، کیانیان و ساسانیان (با گسست کوتاهی میان دومی و سومی) از سوئی و از سوی دیگر نبرد و جانبازی دودمان های پهلوانی در راه آرمانهای والای انسانی و ملی . در این « بافتار » (context) شاهنامه در روح ما تاریخ حقیقی تری بود از تاریخ واقعی - یا سیاسی - ایران ، از هخامنشیان و اشکانیان ناپیدا و ساسانیان گرفته تا تاریخ سامانیان و طاهریان و زیاریان و سلجوقیان و ایلخانان و تیموریان و دیگران آن هم در سرزمین های پراکنده ، در اصفهان و ری و جبال ، در طبرستان ، خراسان ، فارس و دیلمستان و کرمان و سیستان . زمان ها (سلسله ها) ی گسسته در مکان ها (جغرافیا) ی گسسته ! هرچه تاریخ رسمی بریده و بی سامان بود ، در عوض خاطره ی جمعی - از راه تاریخ حماسی و به یمن زبان فارسی - در کنه ضمیر ما ریشه دار و استوار بود . و می دانیم که از قضا نقش فردوسی در ساخت زبان کمتر از عرصه ی تاریخ نیست .

دوران تاریخی شاهنامه گذشته از خاطره ی جمعی نمودار آیین کشورداری و در بردارنده ی فلسفه ی سیاسی دوره ی ساسانیان نیز هست ، که این خود باز بسته به تصور کهن ما از ساختار و کارکرد جهان است . از این دیدگاه ، بررسی شاهنامه جست و جوی دیگری است در گیتی و مینو ، در پیوند اجتماع انسانی و عالم ایزدان ، زمین و آسمان !

یادداشت ها :

۱ - د چهارم ، صص ۱۷۴ - ۱۷۳ . در این متن « د » نشان دفترهای چاپ شده به تصحیح جلال خالقی مطلق است و در جایی که تصحیح خالقی هنوز به چاپ نرسیده . « ج » نشان جلدهای شاهنامه ی چاپ مسکو است .

۲- ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۹، چاپ دوم، ص ۳۸ و بعد. در آنجا من اندکی بیشتر به رابطه‌ی شاهنامه و زبان فارسی، و اساساً به پیوند تاریخ و زبان پرداخته‌ام.

۳- ن. ک. به: G. Widengren, Les religions de l'Iran, Paris, Payot, ۱۷۴, ۳۱۴.

۴- اسطوره‌ی زروان، گزارش تئودور میسواستی به روایت از نیک، کشیش ارمنی، به نقل از Widengren، همان، ص ۳۱۵. همان، ص ۳۱۵. همچنین ن. ک. به: آر. سی. زرنر، زروان: معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴ و نیز به مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸ و بعد.

در ضمن «قربانی کردن زروان» در زمانی که جز خود زمان هیچ چیز دیگری نبود، بیشتر به صورت «نذر» به خاطر خطور می‌کند.

۵- بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، صص ۸۱-۸۰. سرب ارزیز، سیم، آهن، روی، آبگینه، فولاد و زر، به ترتیب از سر، خون، مغز، پای، استخوان، بیه، بازو و جان رفتنی کیومرث پیدا شد. همانجا.

۶- مینوی خرد، ترجمه‌ی احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، صص ۴۳-۴۲.

۷- ژاله‌ی آموزگار و احمد تفضلی، اسطوره‌ی زندگی زردشت، تهران، کتابسرای بابل، ۱۳۷۰، صص ۳۷-۳۸.

۸- گذشته از اثر کلاسیک نلدکه (Theodore Noldke) و انبوه نوشته‌های دیگر در همین باره، باید از دو مقاله‌ی اندیشیده و هوشمندانه‌ی احسان یارشاطر و بهمن سرکاراتی نام برد که به ترتیب عبارتند از: «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی نامی نیست؟» و «بنیان اساطیری حماسه‌ی ملی ایران». یارشاطر در تدوین «حماسه‌ی ملی ایران سه رشته داستان‌های قهرمانی و اصلی» تشخیص می‌دهد: کیانیان، پهلوانی‌های خاندان زال و رستم، و سرانجام حماسه‌های دوره‌ی اشکانی. وی در این اثر به شرح نیاز سیاسی و فرهنگی دوره‌ی ساسانی برای بهم بستن و فراهم آوردن این سه رشته داستان‌های اساطیری، پهلوانی و تاریخی می‌پردازد: شاهنامه‌شناسی، مجموعه‌ی گفتارهای نخستین مجمع علمی بحث درباره‌ی شاهنامه، تهران، انتشارات بنیاد شاهنامه‌ی فردوسی، ۱۳۵۷، صص ۲۶۸ و بعد.

بهمن سرکاراتی پس از پژوهش روشمند نظریات پاره ای از ایران شناسان بنام درباره ی وجود افسانه ای یا واقعیت تاریخی سلسله ها و شاهان و پهلوانان حماسه ی ملی ایران به این نتیجه می رسد که « حماسه ی ملی ایران دارای ساخت اساطیری ویژه ای است که .. برای بیان اندیشه و قصد معینی به وجود آمده است مجموعه ی پندارها و انگاره هائی را که در مذاهب ایرانی ... مشاهده می کنیم در بخش اساطیری شاهنامه نیز به گونه ای دیگر و آرایش حماسی باز می یابیم ». سرکاراتی این ساخت اساطیری ویژه را از آغاز تا پایان پادشاهی کیخسرو می بیند. همان، صص ۷۰ به بعد.

۹- درباره ی پسران سه گانه و نقش فرزند کوچک تر در اساطیر هند و اروپایی بنا بر نظریه ژرژ دو مزیل - و تفسیر داستان سه پسر فریدون بر اساس همین نظریه ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، « فریدون فرخ » چند گفتار در فرهنگ ایران ، تهران ، نشر زنده رود ، ۱۳۷۱ .

۱۰- برای توضیح بیشتر می توان ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، « تأملی در اخلاق ؛ از اوستا به شاهنامه » ، ایران نامه ، سال شانزدهم ، شماره ۴ ، پائیز ۱۳۷۷ .

۱۱- اگر شهریاری و گر پیشکار
تو ناپایداری و او پایدار

(ج ۷، ص ۱۸۵)

۱۲- برای آگاهی از بحثی روشن و گسترده در این باب می توان ن. ک. به :

Dic Davis, Epic and Sediton, Washington D C, Mage Publishers,
۱۹۹۲.

۱۳- برای توضیح بیشتر ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، هویت ایرانی و زبان فارسی ، صص ۵ و بعد .

۱۴- د ۴، ص ۲۶۲ . برای شناخت ارزش های اخلاقی جنگاوران ، گذشته از جاهای دیگر ، به ویژه باید رفتار و گفتار هم رزمان را ، در نبردهای تن به تن یازده (یا دوازده) رخ دید . فردوسی در مقدمه ی داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب (د ۲، ص ۱۰۳) درباره ی جنگ نظری دیگر دارد و به پهلوان جویای نام می گوید راه دین و خرد از جنگ جداست و در نبرد نمی توانی از بدی پرهیزی :
چو همره کنی جنگ را با خرد / دلیرت ز جنگ آوران نشمرد .

۱۵- برای گفتاری درباره ی مفهوم و معنای نام در شاهنامه ، ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، « ز مادر همه مرگ را زاده ایم » ، ایران نامه ، سال هفدهم ، شماره ی ۲ ، بهار ۱۳۷۸ .

۱۶- ذبیح الله صفا ، حماسه سرایی در ایران ، تهران ، چاپخانه ی سهراب ، چاپ سوم ، ۱۳۵۲ ، ص ۴۴ و نیز مجتبی مینوی ، داستان رستم و سهراب ، به کوشش مهدی قریب و مهدی هدایتی ، تهران ، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی ، ۱۳۶۹ ، مقدمه ، ص د .

۱۷- محمد امین ریاحی ، سرچشمه های فردوسی شناسی ، تهران ، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی ، ۱۳۷۲ ، صص ۱۷۳ و ۱۷۴ .

۱۸- ملال فردوسی را از به نظم کشیدن مأخذ نفس گیر دوره ی تاریخی می توان در ج ۸ صص ۲۰۶ و ۲۴۷ و در ج ۹ ، ص ۲۹۲ نیز دید .

۱۹- منظور عقل خود بنیاد دوران جدید است نه مثلاً عقل کلامی . « این عقل پیش فرض هائی دارد مانند توحید ، رسالت ، کلام الهی و آخرت . اینها از جمله پیش فرض های هستی شناسی دینی (اسلامی) است و عقل درون این دایره تحقق می پذیرد ... پیش فرض ها در کلیات ، ساخت ، روند ، و در پایان نتیجه ی معلوم را معین می کنند » ، شاهرخ مسکوب ، چند گفتار در فرهنگ ایران ، صص ۹۵ و ۹۴ (منشاء و معنای عقل در اندیشه ی ناصر خسرو) .

۲۰- برای توضیح بیشتر درباره ی دریافت مورخان پیشین ما از تاریخ ، از جمله ، می توان نگاه کرد به : شاهرخ مسکوب ، هویت ایرانی و زبان فارسی ، صص ۷۱ به بعد .

۲۱- در رفتن کاوس به آسمان آمده است :

شندم که کاوس شد بر فلک	همی رفت تا بر رسد بر ملک
دگر گفت از آن رفت بر آسمان	که تا جنگ سازد به تیر و کمان
زهر گونه ای هست آواز این	نداند بجز پر خرد راز این

(د ۲ ، ص ۹۷)

در تصحیح خالقی این بیت ها به عنوان مشکوک در پانویس آمده است ، که اگر هم چنین باشد ، پیدااست نه شاعر بلکه نسخه برداری- به جای وی - خوانندگان را به خرد حوالت داده است .

۲۲- در اینجا اشاره ی شاعر به « فلسفه دان بسیار گوی » است که در وجود خدا به نفی و اثبات چون و چرا می کند ، نه در دشمنی با فلسفه و فیلسوفان . مثلاً « کید پادشاه هند چهار چیز شگفت دارد که هیچکس ندیده و ندارد . و این « یکی فیلسوفست نزدیک من » که : « همه بودنی ها بگوید به شاه / ز گردنده خورشید و رخشنده ماه » . و پادشاه هند از جمله به سبب وجود این مرد خرد و دانش ، از هجوم و زیان اسکندر در امان می ماند . و در جای دیگر این « فیلسوف سترگ » سیم و زر اسکندر را نمی

- پذیرد و می گوید من گوهری دارم بی ترس از دزد ، چون : « که دانش به شب پاسبان منست / خرد تاج
بیدار جان منست » . ج ۷ ، صص ۲۲ و ۲۸ .
- ۲۳- چون در هویت ایرانی و زبان فارسی در این باره شرحی داده ام ، در اینجا تکرار نمی کنم .
- ۲۴- شاهرخ مسکوب ، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار ، تهران ، مؤسسه ی انتشارات امیرکبیر ، چاپ اول
، ۱۳۴۲ ، ص ۶ .
- ۲۵- فارس نامه ی ابن البلخی ، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد الی نیکلسون ، چاپ
کمبریج ، صص ۴۱ و ۴۵ . باز در همین کتاب جنگ اسفندیار و فرزاسف (ارجاسب) و نیز جنگ
رستم و اسفندیار ناگفته می ماند چونکه قصه ی آنها معروفست .
- ۲۶- اسکندرنامه ، به اهتمام ایرج افشار . ن . ک . به : صص ۱۲۹ ، ۲۰۱ و ۲۴۹ .
- ۲۷- تاریخ سیستان ، به تصحیح ملک الشعراء بهار ، مؤسسه ی خاور ، تهران ، ۱۳۱۴ ، ص ۷ .

زمان و سرنوشت در شاهنامه

ایران نامه شماره ۱ زمستان ۱۳۸۰

برای مهشید و وحید نوشیروانی

با سپاسگزاری

از نوروز آغاز می‌کنم که جمشید آن را بنیاد نهاد و زمان را نهادی نو بخشید. جمشید بزرگترین پادشاه شاهنامه است. فریدون و کیخسرو و دو جهانگشای پاکساز جهان از بد اهریمن (ضحاک و افراسیاب) ، دو رستاخیز کننده اند، اما جمشید نه این است و نه آ. او پادشاهی «بنیانگذار» است که به یاری « روشن روان »، به یاری آگاهی و دانشی که در اوست زندگی وحشی وار آدمیان را سامان و قراری « متمدنانه » می‌دهد. به پنجاه سال آهن را از سنگ برون می‌کشد و از آن جنگ افزارهایی چون جوشن و سپر و شمشیر و جز آنها می‌سازد. پنجاه سال دیگر رشتن و بافتن و جامه بریدن، دوختن و شستن می‌آورد. آنگاه در پنجاه سال دینیاران، رزمیان، کشاورزان و پیشه‌وران را می‌پرورد و استخوان بندی اجتماع شکل می‌گیرد. پس از آن دیوان را به دیوارکشی و برافراشتن برج و بارو و سرا و سرپناه و امی دارد، گوهرها و سنگ‌های گرانبها و بوهای خوش را می‌یابد، رازهای پزشکی و کشتی‌سازی و راندن بر آب را می‌گشاید، به آسمان می‌رود و در آن بالای بلند بر پشت دیوان «چو خورشید تابان میان هوا» می‌درخشد در روزگار او نه کسی از درد و رنج آگاه بود و نه از مرگ. او فرمانروای آدمیان و دیوان و همه‌ی جهان بود. پس «به گیتی جز از خویشتن را نیدید»، دعوی‌ خدائی کرد، فره ایزدی از او گسست و به ایزدمهر، به فریدون و گرشاسب پیوست (اوستا، یشت ۱۹، بندهای ۳۸-۳۵). از بزرگی او همین بس که به تنهایی فره هر سه چهره‌ی بزرگ اسطوره و حماسه - نماهای سه گروه دینیاران، رزمیان، کشاورزان و پیشه‌وران - را در خود داشت.

بیان کارهای بزرگ این پادشاه «هورچهر درخشان خورشید دیدار» (وندیداد، فرگرد دوم) را باید در شاهنامه دید و از زبان فردوسی شنید. من در اینجا فقط سیاهه‌ای آوردم تا بگویم مردی که بر زمین و آسمان و آدمی و پری پادشاهی می‌کرد، زمان را نیز به فرمان آورد. آن روز که او به یاری دیوان بر آسمان دست یافت نخستین روز بهار بود و بامداد بیداری زمین و اعتدال شب و روز. جمشید آن روز پیروز را جشن گرفت و می‌دانیم که در بینش اساطیری جشن نه تنها نشان بلکه نماد تکرار زمان، بازگرداندن آن به جایگاه پیشین، باز آوردن فصل‌ها به طبیعت و از سر گرفتن زندگی است. جمشید

این روز را « سرسال نو هرمز فروردین » نامید ؛ روز هرمزد از ماه فروردین ! زمان به شماره درآمد و اندازه پذیر شد ، روزها ، به منزله ی یکی از واحدهای زمان ، دارای « هویت و شخصیت ، خود ، در ماه ها جای گرفتند . ۱ سال ها سرآغاز و سرانجامی یافتند و از گردشی بی نام و نشان و بی پایان رستند .

بدین گونه در شاهنامه ، به ابتکار جمشید « روشن روان » شناختی از زمان هستی پذیرفت ، دیگر روز - و شب که همزاد پیوسته ی اوست - پیوسته ی پوک نور و ظلمت نبودند . همین که نام پذیر شدند یعنی چیزی در وجود آمد و شناخته شد که ناگزیر باید به نامی نامیده می شد . تجربه ی هر روزه ی زندگی بشری به این گردش ابدی معنا و محتوایی از آن خود دارد ، زمان کیهانی و بی کرانه ، به پیمانه ی ما که در گیتی به سر می بریم درآمد و « انسانی » و کرانمند شد ، به زبانی دیگر مفهومی مجرد ، کلی و دور ، چون در گذر از مسیر عمر گریزنده با سرنوشت ما درآمیخت ، زمان به صورت زمانه (یا روزگار) درآمد .

اگرچه زمان و زمانه به ظاهر مترادفند اما زمانه بیشتر همرنگ غم و شادی و فراز و فرود احوال ماست در دوره ای از زمان:

زمانه زمانیست چون بنگری ندارد کسی آلت داوری

(م. ج. ۹، ص ۳۱۱)

حافظ از « بی وفائی دور زمانه ، غم زمانه ، مکر زمانه » دلگیر است ؛ مانند دیگرانی که از کار ، جور و ستم یا پریشانی زمانه ی جفاکار بی وفا می نالند . اگر از این دیدگاه بنگریم جمشید زمان کیهانی ، آن گردنده ی بی اعتنای دست نیافتنی را به زمین فرود آورد و آن زمان آغاز شد که زمانه به صورت تار و پود هستی ما زمینیان درآید ، بتوانیم عمر خود را با آن گذر بی آغاز و انجام بسنجیم و نه تنها روزهای آمدگان و رفتگان را بدانیم بلکه با مفهوم گذشته ، آینده و آنچه این همه را در بر می گیرد ، یعنی جاودانگی نیز آشنا شویم .

باری جمشید « روشن روان » پادشاه خورشیدی ۲ ، و آن چنان که از نامش (بیم - شیت) بر می آید « بیم - جم » تابان ، درخشان ، در زمانی تازه ، برای زیستی دیگر در جهانی نوآیین « طرحی نو در انداخت » . او نخستین نمونه و نماد انسان آفریننده ای است که در هیچ مرزی نمی ماند و چون به آفرینش هوش و دست خود می نگرد می پندارد که « جهان آفرین » هم اوست . فره ایزدی را از دست می دهد و سال های دراز سرگردان و فراری است . سرانجام این « خورشیدگون » مانند آفتابی که از دریا طلوع کند ، او را از آب بیرون می کشند و با اره به دو نیم می کنند .

سرنگونی جمشید اوستا از دروغ ، از شوریدن بر آیین جهان و جهان آفرین است . اما جمشید شاهنامه از غرور خود را می بازد و آن می شود که شد . در اساطیر ما آزدیوی است سیری ناپذیر که همه چیز و سرانجام خود را می درد و فرو می خورد . در نظام فکری شاهنامه ، که از جمله ریشه در اندیشه های کهن تر دارد ، فزون خواهی و بلند پروازی آزمندان خردشان را نابود می کند تا آنجا که در هیچ کار و چیزی اندازه نمی شناسند . و جمشید نخستین این آزمندان است . او به موبدان ، به دانایان و بخردان ، می گوید:

جهان را به خوبی من آرستم چنان ست گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از من ست همان پوشش و کامتان از من ست
بزرگی و دیهیم و شاهی مراست که گوید که جز من کسی پادشاست^۳

« جم به راه اهریمن و دیوان ایستاد و گفت : که آب را من آفریدم ، ماه را من آفریدم ، زمین را من آفریدم ، گیاه را من آفریدم ، خورشید را من آفریدم ، ستاره را من آفریدم ، و آسمان را من آفریدم ، چهارپای را من آفریدم ، مردم را من آفریدم ، همه ی آفرینش را من آفریدم . ایدون دروغ گفت که بهلید این (باور) را که او (جهان مادی را) آفرید » .^۴

اما چگونه می توان فروهشت این باور را ! زیرا « روان روشن » جمشید ، به منزله ی انسان همزبان خدا ، اندیشه و مفهوم آفرینش را آفرید . و آفرینش اگر دریافته و دانسته نشود جهان چیست مگر جسمی بی جان ، که تازه اگر شناسنده ای نباشد همین جسم بیجان نیز ناشناخته و در حکم نابوده است ؛ هستی وابسته و موقوف به شعور خود آگاه است . بدون آگاهی نمی توان دو مفهوم یگانه و انسانی « هستی و نیستی » را از هم تمیز داد و هیچ یک را دریافت . برای همین در اوستا (آنگونه که خواهیم دید) بدون یاری فره‌های آدمیان آفرینش زنده نیست و جمشید خود بزرگترین دارنده ی فره ایزدی و شهریار سازنده ی جهانی است که اگر آراسته ی دست و سازگار با خواست ما نباشد جای کام و آرام نیست . پریشانی و آشوب لجام گسیخته ی طبیعت است .

در وندیداد (فرگرد دوم) زرتشت از اهوره مزدا می پرسد که تو « نخست با کدام یک از مردمان همپرسگی کردی ؟ کدامین کس بود که تو دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودی ؟ » و اهوره مزدا پاسخ می دهد « جم هورچهر خوب رمه نخستین کسی از مردمان بود که پیش از تو با او همپرسگی کردم و آنگاه دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم ... پس من که اهوره مزدایم او را گفتم تو دین آگاه و دین بردار من (در جهان) باش آنگاه جم هورچهر مرا پاسخ گفت : من زاده و آموخته نشده ام که دین آگاه و دین بردار تو (در جهان) باشم » .

چون جمشید دین ورزی و دین گستری را نپذیرفت - زیرا که این در سرشت و دانش او نبود - اهوره مزدا گفت: «... پس جهان مرا فراخی بخش، پس جهان مرا ببالن، و به نگاهداری (جهانیان) سالار و نگاهبان آن باش». جمشید می پذیرد، اهوره مزدا نمادهای زرنشان سروری را به وی می سپارد. جمشید در جهان شهریار می شود ۵ و اهوره مزدا به وی می آموزد که چگونه هر بار زمین را فراخی و جانوران را افزونی بخشد و زمانه را بارور کند.

این چنین، زمان های دراز پیش از شاهنامه در دین و در سنت مزدیسنا، جمشید نخستین همزبان خدا و در کار جهان - به تعبیر شاهنامه - از «خرد رهنما و راهگشای» او برخوردار است. و این سرچشمه ی آگاهی است. زیرا از سوئی آگاهی در سخن صورتمند می شود و از سوی دیگر، در این همزبانی هر یک به هستی دیگری - و در نتیجه به هستی خود - آگاهی می یابد. زیرا تا از دیگر و جز خود تصویری در ذهن نباشد از خویشتن نیز دریافتی نداریم، حتی آنگاه که تصویرمان را در آئینه می نگریم. در این گفت و گو اهوره مزدا آگاهی قدسی و مینوی (دین) خود را به جمشید عرضه می کند تا آن را در جهان بگسترده، و او نمی پذیرد. و قبول یا رد چیزی - نه به سائقه ی غریزه - بلکه بنا برخواست و اراده، از آن وجودی است که به هستی خود آگاه باشد. و این تنها به انسان می برآزد که نه فقط در طلب آگاهی خدا باشد بلکه در این جست و جو از آن نیز در بگذرد و به آنسوتری «شناختنی - نادانستی»، به خطرگاه نیستی و هیچی، به عالم نادیدنی کفر بشتابد؛ به جایی که خدا نیست و ناچار خود خدای خود است. در این هیچگاه نامعلوم، مرگ، پادشاه زندگی است و هر جمشیدی، با خیال خدائی در سر، به سرنوشت ما دچار می شود؛ انسان است و مردنی!

از سوی دیگر جمشید، هم آنگاه که پیشنهاد خدا را نپذیرفت، به آفریدگار زمان نافرمان شد و سزای این سرکشی ناگزیر رانده شدن به «نا - زمان»، به ساحت مرگ است؛ و چون مردنی است به زندگی آگاهی دارد. وجودی «نامیرا» چگونه می تواند زنده بودن - نمردن - را بشناسد. مگر آنکه خدا باشد و جمشید «نا- خدا» ست و در او مرگ نیز، چون همزبانی با خدا، سرچشمه ی دیگر آگاهی به زندگی است. شاید برای همین اهوره مزدا از او می خواهد، حال که چنین است، به افزونی زندگان و زمینشان پردازد. باری، از آنجا که جمشید نخستین همزبان و نخستین نافرمان «خدا» ست، نخستین آگاه و نخستین وجودی است که به خواست خود کار می ورزد و از اینرو، گفته و ناگفته، او نخستین انسان نیز هست. و «انسان بودن»، دریافت زمان است که در ما می گذرد و ما را در می گذراند. حضور مرگ است در زندگی!

انسان آفریننده ی جهانی است که به آن آگاهی دارد و بازنمود آنرا در می یابد، می بیند و می شناسد (نه جهان فی نفسه و در خود که اگر هم باشد در دسترس شناخت مانیست). بدون آگاهی این جهان

نمودار» دریافته نمی شود تا هست شود. آگاهی لازمه ی هستی است. و آگاهی به زمان، شناخت شب و روز و پیوستن به گردش فصل ها و سرگذشت ما بر زمین - یا بهتر گفته شود زمانه ما - را باز می سازد و آن کارهای کارستان را به جهان می آورد. حضور مرگ، انسانی چون او را شتابزده به زیستن می راند. از این رو جمشید، نه تنها بنیان گذار نوروز و سامان بخش زمان، بلکه به منزله ی نخستین شعور خودآگاه، سرآغاز و بنیانگذار جهان آدمی است؛ در او مرگ سرچشمه ی هستی و سپیده دم بامداد است.

در عالم اندیشه ی دینی - بجز انسان - تنها خدا صاحب آگاهی است. انسان که به صورت خدا آفریده شد و از نفس او جان گرفت، در جهان بدون آگاهی، کارگزار آفریدگار بر زمین شد. و اینک این وجود آگاه در جهانی ناآگاه، چون بی خردی «این کوره گر دهر» را می بیند، یا مانند خیام در حیرتی «به پهنای فلک»، نگرنده ی ناباور کوزه ی دهر بی خرد است، و یا مانند مولانا بی خویشتن و شتابزده در پرواز، تا با آن «جان جان» یگانه شود. در این میانه کسانی هم، چون فردوسی، «چپ و راست» به هر سو می تابند و «سر و پای گیتی» را نمی یابند. در همه ی این حال ها - و در مذهب و عرفان و فلسفه - انسان می کوشد در کشف راز هستی یا چگونگی رابطه با خدا گوهر ایزدی یا خویشتن خود را دریابد و از این راه جایگاهش را در دو جهان بیابد.

بسیار پیش از اینها جمشید نیز جویای گوهر ایزدی خود بود که پنداشت خداست. در اساطیر ایران هرورها برترین نیروی مینوی پاکان و راستانند، آنها پیش از زادن هر کس در مینو و با اهوره مزدا هستند و پس از مردن وی به جایگاه خود باز می گردند، شریک بدی های انسان نیستند و در نبرد کیهانی با اهریمن به انتخاب و خواست خود، در کنار و یار و یاور اهوره مزدا هستند. از میان نقش های گسترده و گوناگون و دو جهانی آنها، در اینجا تنها به خویشکاری ازلی فروورها اشاره می کنیم که چگونه زمان را آغاز می کنند. اهوره مزدا به زرتشت می گوید:

از فرّ و فروغ فروهرهای نیرومند راستان و پاکان است که من آسمان پرستاره و زمین فراخ پهناور را نگاه می دارم،

از فرّ و فروغ آنان است که آنها از سرچشمه های همیشه جوشان روانند.....

از فرّ و فروغ آنان است که خورشید راه خویش را می پیماید،

از فرّ و فروغ آنان است که ماه راه خویش را می پیماید،

از فرّ و فروغ آنان است که ستارگان راه خویش را می پیمایند ۶

اگر این توالی شب و روز و ماه و سال را ناگزیر برآمده از گردش ماه و خورشید و سیر ستاره و حرکت افلاک بدانیم ، پس «پیدایش» زمان از فروهرهای نیکان - از انسان - سرچشمه می گیرد که برای نابودی نهائی بدی - مانند جمشید زمین گستر و افزونی بخش به یاری اهوره مزدا آمدند . البته آفریننده ی زمان خود اهوره مزداست . اما این زمان ساکن و در خود ایستاده است و از آنجا که زمان به خود پایدار نیست و از گردش سپهر به وجود می آید ، زمان ساکن ، «نا- زمان» است و تنها یاری فروهرهای پیروز با اهوره مزدا به این در خود مانده ی بی تکان و سراسر آفرینش جان و جنبش می بخشد . پس بدون یاری انسان (فروهر نیکان) ، نه سپهر گردنده ای هست و نه زمانی (همچنان که برای گسترش و افزونی جهان نیز ، یاری جمشید به اهوره مزدا را دیدیم) . ولی حس و دریافت زمان نیازمند آگاهی است و آگاهی انسان در فرهنگ تجلی می یابد . از برکت فرهنگ - دانش و خرد- انسان به جهانی که در آن افتاده دست می یابد . آغازین خود را در آن سامان می دهد ، «عالم صغیر» را از سرگردانی در «عالم کبیر» می رهاند و همچنان که هستی را معنی می کند خود را باز می سازد . اینها همه آگاهی اوست و اگر جمشید شاهنامه زمان را کشف می کند برای آنست که پادشاهی با فرهنگ و در نتیجه آگاه است . اگر آگاهی که از آن آدمی است نباشد ، زمان هم نیست . ۷

باری جمشید یکی از بزرگترین شخصیت های اساطیری است که در آن انسان - آن هم در کار آفرینش - چنین با خدا پیوسته و در آمیخته است ، انگار که جدائی این دو از یکدیگر بسته به سر موئی است . پس عجب نیست که این پادشاه زمین و زمان و تواناترین آدمیان فریفته ی دستاورده های خود شود و خیال جدائی در سر پیرورد ، یا دیوی در کاوس بلند پرواز هوسباز بدمد و در جست و جوی راز زمان او را بفریبد که :

به کام تو شد روی گیتی همه	شبانای و گردنکشان چون رمه
یکی کار مانده ست کاندرا جهان	نشان تو هرگز نگردد نهران
چه دارد همی آفتاب از تو راز	که چون گردد اندر نشیب و فراز
چگونه ست ماه و شب و روز چیست	برین گردش چرخ سالار کیست

(خ ، د دوم ، ص ۹۵)

اگرچه انسان پیوسته به فراتر و ناشناخته ای دورتر ، به سوی خودی دیگرتر ، می گریزد اما انسان خدا نیست و جدائی این دو از ازل تا ابد است . خدا بی مرگ و بی زمان و انسان میرا و زمانمند است و می

دانیم که نصیب ما بیش از مهلت چند روزه ای نیست. و مهلت جمشید آنگاه فرا رسید که دم از خدایی زد و پنداشت که از دام زمان گریخته است. خدا و مردم رهایش کردند. سد سال در زمین و دریا آواره و پنهان بود و از زمان خود می گریخت تا روزی که گرفتار و به سخت ترین مرگی کشته شد. با ارّه از میان بریدندش.

پادشاهی بد فرجام جمشید به دست ضحاک به پایان رسید و بیداد هزار ساله ی ضحاک به دست فریدون فرخ. او « به روز خجسته سر مهرماه » به تخت پادشاهی نشست، در زمانه ای « بی اندوه از بدی «، در سرآغاز فصلی تازه و در جهانی نوشته از داد! شاهنامه می گوید ماه مهر یادگار و جشن مهرگان آیین اوست.

اگر جمشید اعتدال بهاری را با نوروز جشن گرفت، فریدون نیز در اعتدال خزانگی جشن مهرگان را بنیان نهاد، هر دو در تساوی شب و روز - چون دو کفه ی همسنگ ترازوی زمان - یکی در سپیده دم بیداری و یکی در طلوعه ی غروب و خواب طبیعت. بدین گونه فریدون دومین پادشاه بزرگ شاهنامه هم در سامان دادن به سیر زمان دستی کارساز دارد. نه تنها برای آن که به خلاف ضحاک خود در پانصد سال پادشاهی « نیفکند یک روز بنیاد بد » و زمانه خصلتی دیگر یافت بلکه بیشتر برای آن که زمان وجودی جمشیدی را تاریخی کرد و آنرا به راه تازه ای انداخت.

فریدون مانند جمشید پادشاه جهان است و می دانیم که او قلمرو خود را میان پسرانش، ایرج و سلم و تور تقسیم کرد و سه کشور ایران و روم و توران، و در نتیجه سه تاریخ پدید آمد. زیرا تاریخ نیاز به جغرافیا دارد. برای آنکه مردمی صاحب تاریخ شوند باید نخست جایی از آن خود داشته باشند تا در آن و با یکدیگر و همگروه زندگی کنند. این زندگی مشترک خود تاریخ آنهاست. حتی بیابانگردان تا سرزمینی نداشته باشند که در آن « بگردند » به صورت قومی با هویتی ویژه در نمی آیند.

به ابتکار فریدون - خوب یا بد - ایرانیان از رومیان و تورانیان جدا شدند و تاریخ حماسی ما آغاز شد. از آن پس زمانی که بر ما ایرانیان می گذشت بعدی تازه یافت. مفهوم ایران - چون جایگاه مردمی که زمان ها در آن با هم به سر برده و به سبب همین باهمی با یکدیگر هم خو و هم بو شده اند و سرنوشتی درهم تنیده یافته اند - به وجود آمد. با پیدایش تاریخ، دیگر این جایگاه جمع پراکنده ی ویژگی های جغرافیائی - کوه و کریوه، دشت و دمن و صحرا و کویر یا رود و جنگل - نیست؛ خاک تنها نیست، زمین پروردگار و مأوای مردمی است که به آنها می گویند ایرانی، رومی یا تورانی. مردمی که متمایز از دیگران هویت خود را دارند و بدان شناخته می شوند.

اگر درست باشد که انسان حیوان اجتماعی است، فرد در رابطه با دیگری خود را در می یابد. دیگری آئینه‌ی ماست و به سبب بودن او به خود آگاه می شویم. از برکت این پیوند هستی ما معنا می یابد. « حیوان اجتماعی » ناگزیر در یک جا (اجتماع) زندگی می کند و زندگی در زمان می گذرد. برای ما آن جا ایران و آن زمان تاریخ ایران است.

در این مأوا، پس از قرن‌ها گذشت زمان، ناگزیر نوعی پیوند زبانی، عقیدتی و آیینی، نوعی هماهنگی در کردار و رفتار و بینشی همانند از دنیا و آخرت پیدا می شود. با ایجاد کشورها فقط جغرافیا دیگرگون نمی شود. با افتادن در راه تاریخ زمان ویژه‌ی هر کس - با زمان دیگران پیوند می خورد و خصلتی جمعی و همگانی می یابد. و این، کار فریدون بود که با ایجاد کشور و تاریخ، زمان - و به گونه‌ای سرنوشت - مردم هر قوم یا ملت را به یکدیگر پیوست.

گذشته از اختلاف‌های نظری بحث انگیز درباره‌ی میهن، ملت و ملیت و پیشینه‌ی تاریخی آن در مغرب زمین و ایران و جز اینها، وقتی در سنگ نوشته‌ی « نقش رستم » شاپور، پسر اردشیر پسر بابک، خود را پادشاه ایران و انیران می نامد، پس به منزله‌ی پیوندگاه ما با جهان پیرامون و کسانمان مفهومی از وطن یا زادگاه به نام ایران و متفاوت با انیران وجود داشته است. بیهوده نگفته اند که:

ز بهر برو بوم و فرزند خویش زن و کودک خرد و پیوند خویش
همه سر بسر تن به کشتن دهیم از آن به گیتی به دشمن دهیم

(خ، د سوم، ص ۲۶۱)

و همچنین هم وطنانی بوده اند که اسفندیار، پیشنهاد رستم برای نبرد تن به تن را (به جای جنگ همگروه) می پذیرد و می گوید:

مبادا چنین هرگز آیین من سزانیست این کار در دین من
که ایرانیان را به کشتن دهم خود اندر جهان تاج بر سر نهم

(خ، د، ص ۳۷۹)

ما ایرانیان خواه به منزله‌ی قوم و قبیله، امت و ملت یا هر نام دیگر، از دیرباز با هویتی و سازمان و سامانی از آن خود، بوده ایم و با زشت و زیبایی سرنوشتمان به هر تقدیر تاکنون به سر برده ایم. ۸.

از این اشاره‌ی کوتاه بگذرم و به زمان باز گردم. « فریدون فرخ فرشته نبود »، فردوسی می گوید نیکویی او به « داد و دهش » بود. دهش این پادشاه به پسران و ایجاد ناگزیر کشورها نشان دوران تازه‌ای

از دگرگونی « اجتماعی - تاریخی » در سرگذشت افسانه ای ماست . او جهان را به فرزندانش واگذاشت تا پادشاهی پراکنده نشود و جهان ، همچنان آباد ، در خاندانش بماند .

چن آباد دادند گیتی به من
نجمتم پراگندن انجمن
مگر همچنان گفتم آباد تخت
سپارم به سه دیده ی نیکبخت

(خ، د یکم، ص ۱۱۳)

ولی با این دهش دادگرانه بذر بیداد و برادرکشی میان آنان (و ایران و توران) کاشته شد . نبردهای فرزندان ایرج و تور ، ایرانیان و تورانیان ، دو دودمان از یک تبار ، کمابیش سراسر دوران پهلوانی شاهنامه را فرا گرفته است . تاریخ حماسی ما با کشتاری برآمده از حسد و آز آغاز شد و با مرگ رستم ، در ته گودالی و با نیرنگ برادری تبهکار ، به پایان رسید . از بازی روزگار شعبده باز تاریخی ساخته شد درست به خلاف خواست تاریخساز ، سرشار از بیداد ، از ستیزه و آز ! گوئی در تاریخ ما پیوسته اهریمن در کمین اهوراست و ظلمت را نمی توان از نور جدا کرد مگر در دوره هایی کوتاه و آن هم با تلاشی دردناک و توان فرسا ، به بهای از دست دادن فرزندان چون ایرج و سهراب و سیاوش و فرود یا گودرز و پسران پهلوانش ، و یا اسفندیاری که به خیال دین بهی و در آرزوی پادشاهی در نبرد ناروا جان سپرد .

اکنون که نیکی او بدی به بار آورد ، فریدون دیگر آرزویی جز نابودی برادرکشان تبهکار ندارد تا ریشه ی بیداد را برکند و داد ستمدیده را بدهد . و چون این کار کرده شد خویشکاری فریدون به انجام رسید و تاریخ او پایان یافت تا پادشاهی تازه زمانی نوتر را در ساحتی فراتاریخی باز آفریند .

جانشین آن دو پادشاه زمان پرداز پیشین کیخسرو بود که با رسالتی مینوی به گیتی آمد و « چو جم و فریدون بیاراست گاه » . کاوس، آزمند « بلند پرواز » ی که می خواست بداند « چگونه ست ماه و شب و روز چیست » ، و برای آگاهی از راز زمان دل به دیو سپرد و به آسمان دست اندازی کرد و با گردونه و تخت و تاج از هوا به زمین افتاد ولی :

نکردش تباہ از شگفتی جهان
همی بودنی داشت اندر نهران
سیاوش از او خواست آمد پدید
ببایست لختی چمید و چرید

(خ، د دوم ، صص ۹۶-۹۷)

لختی بیشتر تا، به گفته ی دینکرت، از پشت سیاوش نیز کیخسرو پدید آید و زمانه ی افراسیاب و بیداد او را به سر رساند. برای همین فروهر کیخسرو از ایزد نریوسنگ می خواهد تا در چنان سقوطی جان کاوس را نگیرد. از برکت وجود آتی آن نیامدگان مینوی کاوس زنده می ماند. ۹.

باری، کیخسرو - در حماسه نیز مانند دین - دارای رسالتی است که همین کاوس وی را سوگند می دهد تا بدان وفادار بماند. زال و رستم گواهانند و سوگند نامه را به رستم می سپارند. او خود بعدها در پاسخ آشتی جوی افراسیاب می گوید که فرمان یزدان « گزند و بلای تو از من بگاشت - که با من زمانه یکی راز داشت » (د، ۴، ص ۲۴۹). زمانه رازی دارد که به دست کیخسرو گشوده خواهد شد.

داستان کارهای شگرف او را باید در شاهنامه خواند و دید که چگونه در پادشاهی وی « جهان شد پُر از خوبی و ایمنی ». وی کشور را سراسر پیمود و داد ورزید تا در آذربایجان به آتشکده آذرگشسب، که خود بنا کرده بود، رسید و در آنجا برای پیروزی بر افراسیاب و کندن بیخ بیداد نیایش کرد. آنگاه از بزرگان و سپاهیان خواست تا در این کارزار او را یاری کنند. زیرا در این نبرد مینوی:

هر آن خون که آید به کین ریخته
اگر کشته آید کسی زین سپاه
گنهکار او یست [افراسیاب] و آویخته
بهشت بلندش بود جایگاه

(خ، د سوم، ص ۱۰)

کشندگان بیگناه و کشتگان شهیدان بهشتی اند.

نبردهای دراز آهنگ کیخسرو و ایرانیان با افراسیاب تورانی گوئی بازتاب زمینی جنگ کیهانی اهوره مزداست با اهریمن. زیرا هنوز نیامده « همش بخت سازنده بود از فراز » (خ، د ۴، ص ۳۰۹) از همان آغاز می دانیم که او « با هنر، نژاده، با گوهر » است و با خرد آن چنان که هیچکس چون او « ندید آشکارا نهران جهان ». (خ، د ۴، ص ۳۰۹).

از برکت آن کارها و این بخت بیدار، کیخسرو برگزیده ای است برای رسالتی مینوی در گیتی. و چون دارای رسالت است زمان او - مانند سرنوشتش - مقدر است. باید زمانی بیاید و دورانی را تمام کند و به جایگاه (و زمان) پیشین باز گردد. و این نه زمان آغازین است و نه زمان تاریخی، هر چند که ناچار آغازی دارد و در تاریخ هستی می پذیرد. این، زمان مینوی یا به زبان دیگر زمان قدسی است که در انسان و در گیتی جاری نمی شود بلکه انسان و گیتی در جریان جاوید آن غوطه ورنند.

البته زمان امری است از عالمی دیگر که یا همیشه بوده است و خواهد بود (زروان) یا آفریده ی اهوره مزداست و در همه حال سریان آن در بود و نبود ما از جای دیگر سرچشمه می گیرد ولی چگونگی و

سرشت زمان هر کس در این جهان به خویشکاری او باز بسته است . جمشید و فریدون هر یک برای کاری آمدند ، انجام دادن و رفتند و زمانشان به سر رسید . اما زمان کیخسرو از گوهر و سرشتی دیگر است . او (مانند پیدایش زرتشت در میانه ی زمان کرانمند) برای تمام کردن این راه پدیدار می شود . آن روز که به دنیا می آید « روزی نوآیین و جشنی نو است » . و آن روز که از جهان می رود زنده به دیدار خدا می شتابد :

خردمند ازین کار خندان شود که زنده کسی پیش یزدان شود

(خ، د چهارم ، ص ۳۶۸)

کیخسرو در کمال کامروایی و پس از آبادی دین و دنیا و کندن بیخ بیداد ، غرور جمشید و گمراهی کاوس را از یاد نمی برد و می ترسد که مبادا به همان سرنوشت - به خود پسندی و جنونی که زاده ی قدرت است - گرفتار شود . در این دلمشغولی ها پیک ایزدان، سروش ، به خواب این « روان بیدار » می آید و به ترک « خاک تیره » راهنمائی می کند . او به خلاف پیشینیان خود بی مرگ است . زمان او به سر نمی رسد مگر در « آخر زمان » ، آنگاه که دیگر زمان نیست ، و چون مرگ فرزند مقدر زمان است آنگاه که زمان نباشد مرگ هم نیست و کیخسرو زنده ی جاوید است ، نمی میرد بلکه ، بیمناک از پادشاهی و دلزده از جهانداری ، « زنده پیش یزدان » می رود ؛ از گیتی به مینو - که از آن آمده بود - باز می گردد و می ماند تا در رستاخیز فرزند رهایی بخش زرتشت را همراهی و یاری کند .

شرح ساز و برگ این سفر به تفصیل در شاهنامه آمده است ، باید از همان سرچشمه سیراب شد . در اینجا تنها یکی از آنها ، که با امر زمان پیوندی دارد ، یادآوری می شود ؛ برکشیدن گمنامی به سروری ، گماشتن وی به جانشینی خود و « سپردن همه پادشاهی ایران زمین » به لهراسب ، به گفته ی زال ، به « فرومایه ای » که زمانی تنها با اسبی - از کجا ؟ - به ایران آمد ! با این همه « بزرگان خسرو نژاد » چگونه می توان از چنین بی سر و پایی فرمان برد ، « برین گونه نشنید کس تاجور » . سران و پهلوانان ، با وجود وفاداری بی مانند به کیخسرو ، همدل و همزبان با زال بر او می شورند :

خروشی برآمد از ایرانیان که زین پس نبندیم شاها میان
نجویم کس بزم و نه کارزار چو لهراسب را برکشد روزگار

(خ، د چهارم ، ص ۳۵۹)

ولی سرانجام رام می شوند و آرام می گیرند ، زیرا لهراسب نیره ی هوشنگ و با خرد و فره ایزدی است ، این از نژاد و گوهر ! اما برتر از آن ، اوست که

پی جاودان بگسلاند ز خاک

پدید آورد راه یزدان پاک

زمانه جوان گردد از پند او

بدین هم بود پاک فرزند او

(همان ، ص ۳۶۰)

« پاک فرزند او » گشتاسب است که در زمان وی زرتشت پیامبر ظهور می کند . گشتاسب به آیین تازه می گردد و در گسترش دین بهی یار و یاور اوست . برای همین در سنت مزدیسنا پادشاهی مقدس است . در حماسه به عکس ، او برای پادشاهی با پدر ناسپاس بود و با پسر بی وفائی کرد و او را به کشتن داد

۱۰.

کیخسرو ، با برکشیدن مردی گمنام اما دینیار و فرمانروائی فرزند او ، راه پیامبری را هموار می کند که پسرانش در سه هزاره ی بیایی باید زمان را به « آخر زمان » به آن گاه که خود کیخسرو نیز در آن

حضور دارد ، برسانند . ۱۱.

آنچه در شاهنامه آمده و در گیتی می گذرد بازتابی است از آنچه در اوستا آمده و در مینو می گذرد . پس از هجوم اهریمن به آسمان و روشنایی ، اهوره مزدا که با دانش « همه آگاه » خود از همان آغاز پایان را می دید برای پیروزی در کارزاری کیهانی گیتی را آفرید ، فروهرهای آدمیان به یاری او شتافتند و همان گونه که می دانیم جهان جان گرفت . از حرکت ماه و خورشید و روشنان ، زمان پدیدار شد . اهوره مزدا از زمان بیکران (اکرانه) ، زمان کرانمند (درنگ خدای) نه هزار ساله را آفرید تا در جریان پیوسته و برگشت ناپذیر به سوی فرجام نهائی خود ، رستاخیز و تن پسین روان باشد . این گونه شکست اهریمن به سر نمی رسید و رستگاری روی نمی کرد . زمان مانند انسان و گیتی سلاح و همدست یزدان در نبرد با دیوان و تقدیر چاره ناپذیر اهریمن است . ۱۲.

زمان کرانمند - که دوران آمیختگی نیک و بد و نبرد آنهاست - سه دوره ی هزار ساله را در بر می گیرد . زرتشت در میانه ی این دوران به جهان می آید . بنا به مزدیسنان در پایان هر هزار سال یکی از پسران وی (هوشیدر و هوشیدر ماه و سوشیانس) می آید تا با نیروهای اهریمنی بجنگد و جهان نجات یابد . در همین دوران ، در اوستا نیز مانند شاهنامه ، فریدون اژی دهاک (ضحاک) اهریمنی را به بند می کشد و کیخسرو افراسیاب هراس انگیز را می کشد .

در حماسه و دین زمان با ساختار و سرنوشتی همانند روان است . در دین ، پس از پیروزی نهائی و رستاخیز ، زمان کرانمند به زمان بیکران و حرکت به سکون می پیوندد و سرانجام آرامش ایزدی و مینوی نخستین را باز می یابیم . در حماسه هم زمان کرانمند در جمشید و در فریدون صورت مند می شود

یا به بیان دیگر، در این دو، مسیر سرنوشت « دوران آمیختگی » را می توان دید و در کیخسرو پیروزی زمان بیکران را .

کیهان شناخت اساطیر ایران تاریخی است، گیتی آغاز، میانه و انجامی دارد: آفرینش، ظهور زرتشت، رستاخیز و تن پسین! بدین سان گرده ای کلی از ساختار اوستائی زمان - البته با دگرگونی هایی - در شاهنامه به جا مانده است. خویشکاری جمشید کشف زمان است. انسان به اعتبار هستی خود زمان را می شناسد و شناختن هستی ناگزیر همزاد با شناختن نیستی - مرگ - است. پس جمشید - که در پادشاهیش از رنج و پیری و مرگ نشانی نبود - مرگ را می شناسد و برای همین، با وجود عمری دراز و کامروا، برای گریز از آن سد سال آواره و پنهان است؛ حتی در دورترین و غریب ترین جایی چون دریای چین! شاید همین آگاهی، همین حضور پیوسته ی مرگ، جمشید را هر چه بیشتر به سوی ساخت و پرداخت زندگی می راند؛ پادزهر مرگ هر چه بیشتر و تمام تر زیستن است. و این، برای جهاننداری چون او، از راه « آراستن جهان » - تمدن و فرهنگ - شدنی است. جمشید زمان خود بنیاد و بی اعتنا را به زمانه ای بی رنج و پیری و مرگ بدل می کند. « زمانه بد و شاد و او نیز شاد ». (خ، د ۱، ص ۴۲) و شادی حالی انسانی است، با ما بیگانه نیست. « اهوره مزدا شادی را برای انسان آفرید » هم از این دیدگاه و هم به سبب دستاوردهای اجتماعی اش، خویشکاری جمشید در امر زمان، همگانی است و از دایره ی بسته ی تنی یکتا، اگرچه پادشاه جهان، فراتر می رود. اما زمان جمشیدی تاریخ ندارد، با سرنگونی او همه چیز فرو می ریزد و هنوز نرفته ضحاک به تخت نشسته است. دین ورزی شاهزاده ی ستیزه جو « سر زیر تاج و سر زیر ترگ » را به کشتن داد.

به خلاف جمشید، زمان فریدونی دو چندان تاریخی است، زیرا او هم دوران هزار ساله ی ضحاک و هم دوره ی فرزندان بیدادگش را به سر می رساند و پس از آن نیز تاریخ دودمان، تا هجوم افراسیاب به ایران، ادامه می یابد. جمشید می کوشد، تا زمان خویشتن خود را به سامان رساند ولی فریدون سرگذشت تاریخی اش را - که همان تاریخ ایران است - به سامان می رساند. در او سرگذشت و تاریخ اینهمان است. و اما کیخسرو سرنوشتی دو گانه، تاریخی و فراتاریخی، دارد؛ او تا هست زمان را به سوی فرجام رستگارش می راند و پیش از رفتن لهراسپ را می آورد تا فرزندش گشتاسپ - که مبشر زمان اخروی است - پشتیبان زرتشت باشد. پیدایش پیامبر خود سر منزلی دیگر است در راه آن مقصد نهائی. زمان کیخسروی، با خویشکاری معادی، به سوی رستاخیز و بازگشت وی برای نو کردن جهان می شتابد. گشتاسپ با پشتیبانی از پیامبر و هموار کردن راه دین، می خواهد مسیر زمان گیتیانه (کرانمند) را بگرداند. و اما اسفندیار! در شاهنامه، او به خلاف کیخسرو تشنه ی پادشاهی و بیتاب قدرت است و می کوشد تا به زور سپاهی و نیروی پهلوانی - به بهای آزادگی و نام دیگری - دین بهی

را بگسترد تا زمان مینوی هرچه زودتر فرا رسد . فاجعه و نتیجه را می دانیم ، سیمرخ به رستم گفته بود که هر که خون اسفندیار را بریزد جان به در نمی برد و در هر دو جهان بینوا ، شوربخت و بیچاره است

۱۳.

پس از مرگ این دو همآورد ، پادشاهی بی رنگ و بوی بهمن است و یک چند آشفستگی و پریشانی و هجوم اسکندر . دیگر دوران حماسی شاهنامه به سر رسیده است . همراه با آن ، ساختار « اساطیری - حماسی » زمان نیز پایان می یابد و جای خود را به روال و روایتی تاریخی می دهد .

اسطوره و دین می گویند که در مینو آرامش و سکون است . در جایی که گردش ماه و خورشید و ستارگان نباشد حرکت نیست و زمان نیست . و آن جا که زمان و حرکت نباشد همه ی زمان ها یک زمان - دمی جاودان و در بر گیرنده ی آغاز و انجام است و همه ی جاها (با نبود حرکت و از میان رفتن فاصله) ناکجایی یگانه که در جام جهان نما می توان دید .

اما در این اندیشه ، گویا زمان قدیم تر از خداست زیرا « اهوره مزدا خود از طریق حرکت آفرینش پیدا می شود » ۱۴ و پیش از آن ناپیداست . « هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان بخش همه و افزونگر و نگران همه شد » . ۱۵ آفرینش همچنان که آمد پس از همدستی و یاری فروهرهای نیکان به جنبش در می آید و از گردش ماه و خورشید و اختران ، زمان پدیدار و هستی زمان پذیر می شود . بنابراین آیا اهوره مزدا پس از آفرینش و افتادن در گردونه ی زمان خدا می شود و پس از شکست نهائی اهریمن و بیرون آمدن از آن ، توانائی او - مانند دانائیش - به کمال مطلق می رسد ؟ باری ، صرف نظر از آنچه گفته شد ، در همه حال اهوره مزدا وجودی شونده است که پس از هزاره های سه گانه و پایان رسالت رهائی بخش سوشیانس ها ، چون وجودی باشنده برای همیشه در دانائی و توانائی تمام پایدار است .

در حماسه نیز همین فرمانروائی بی چون و چرای زمان را می بینیم : در مینو و گیتی ؛ پیش از رسیدن نیامدگان و پس از گذشتن رفتگان ! تار و پود زمان همچنانکه در هم بافته و از هم گسیخته می شود ، در هر دوران نقش تازه ای بر این بافتار می زند که خود سرنوشت فرزندان زمان و زمانه آنهاست . اینگونه انسان آفریننده ی زمان (جمشید - فریدون - کیخسرو) ، خود آفریده ی زمان نیز هست ؛ آدمی آفریده ای آفریننده است . سرنوشت و روزگار جمشید و فریدون و کیخسرو مانند زال و رستم و سهراب و دیگران پیش از تولد و پس از مرگ رقم خورده است . در یکی از جنگ ها ایرانیان به فرماندهی طوس از تورانیان شکست می خورند و در کوه هماون به دام می افتند ، بسیاری از فرزندان

گودرز کشته می شوند . شبی سیاوش به خواب طوس « داغ دل پر ز تیمار و درد» می آید و « بالبی پُر ز خنده » به وی می گوید :

که ایرانیان را هم ایدر بدار که پیروز گردی تو در کارزار
به گودرزیان هیچ غمگین مشو که ایدر یکی گلستان ست نو
به زیر گل اندر همی می خوریم ندانم چنین باده تا کی خوریم

(خ، د سوم، ص ۱۴۹)

نگرانی از گذشت زمان حتی در بهشت و پس از مرگ هم انسان را رها نمی کند . سیاوش و گودرزیان در گلستان بهشتند ولی نمی دانند تا کی زمان دارند و بودنشان کی به سر می رسد . در شاهنامه حضور زمان در دنیا و آخرت همیشگی است . زمان در نهاد جهان است و جهانیان گوئی پس از مرگ هم زمان پذیر و چشم به راه رستاخیزند .

جهان را چنینست ساز و نهاد که جز مرگ را کس ز مادر نژاد

(خ، د ۱، ص ۲۵۲)

بودنی ها چون رازی از گردش آسمان در دل زمان نهان است و « از این راز جان تو آگاه نیست » . این را تنها خدای آفریننده ی چرخ ، زمان ، و مرگ « بی مهر و کین » می داند ، (م، ج ۹، ص ۱۵۷) ، مرگی که نگران آرزوها و کام و ناکام ما نیست .

از آنجا که زمان از سیر سپهر و ستارگان پدید می آید ، آنها که چگونگی گردش این روشنان را بدانند ، اخترشناسان ، شاید بتوانند از چگونگی زمان دیگران و سرنوشت آنها با خبر شوند و آینده ی نیامده را ببینند . ضحاک و افراسیاب بد عاقبت از همین راه پایان زمان خود را می بینند و گشتاسب مرگ اسفندیار را ! راز پنهان سعد و نحس طالع ایرج و سهراب و سیاوش را باید در گردش روزگار جست و منوچهر به « ستاره شناسان و بخردان » فرمان می دهد تا « به کار سپهری پژوهش کنند » و بخت فرزندان زال را بنگرند . آنان پس از سه روز درنگ به شهریار می گویند « که کردیم با چرخ گردان شمار » و از دختر مهرباب و پسر سام پهلوانی می آید یگانه در بزم و رزم که « هوا را به شمشیر گریان کند » (خ، د ۱، صص ۲۴۶ و ۲۴۷) .

کسانی عاقبت کار خود را نه تنها در گردش آسمان بلکه در رؤیا نیز می بینند . خواب های شاهنامه نشان می دهد که راز سرنوشت تنها در آسمان نیست ، در کنه وجود ما نیز هست ؛ سرنوشت هر کسی در ستاره ی آسمان و ژرفای جان اوست .

چون آمدن و رفتن ما در زمان پدیدار می شود و بی آن نه کسی می آید و نه کسی می رود ، آنگاه که هستیم زمانه هر دم نفس هایمان را می شمرد تا ما را به مرگ بسپارد . کسی بی زمان نمی میرد ، برای همین چه بسا در شاهنامه زمان به معنای مرگ آمده است ؛ مانند پیران که

ز توران بسیچید و آمد دمان که ژوین گودرز بودش زمان

(خ، د ۴، ص ۱۵۷)

و این زمان را نمی توان دگرگون کرد . هومان :

به پیران چنین گفت کز آسمان گذر نیست ، تا برچه گردد زمان

(خ، د ۳، ص ۲۱۶)

و نیز نمی توان از آن گریخت . در نبرد با اسفندیار سیمرخ به رستم می گوید از او پوزش بخواه و زاری کن تا شاید از جنگ بگذرد، اما اگر زمان او سرآمده باشد « نیندیشد از پوزشت بی گمان » و تن به مرگ خواهد سپرد . رستم نیز در چگونه کشتن اسفندیار می گوید :

زمان ورا در کمان ساختم چو روزش سرآمد بینداختم

(خ، د ۵، ص ۴۱۷)

چون روزش سرآمده بود او را کشتم . تیر و چله ی کمان و زور بازوی رستم همه کارگزار زمانند .

اگر سیر زندگی ما ، نه تنها از آغاز تا انجام ، بلکه پیشتر و پستر از آن نیز به گردش زمان وابسته باشد ، پس زمان سرشت و خمیرمایه سرنوشت ما را می ورزد و مانند صدفی گوهر آنرا در خود می گیرد و می پرورد . آنگاه در این جبر خدشه ناپذیر ، آزادی عمل و اراده در کجاست ؟ زیرا پیروزی پهلوان حماسی در زندگی و مرگ ، بیش از زور بازو و جنگاوری از نیروی اراده ی آزادی سرچشمه می گیرد که در برابر دشمن و جهان بی مهری که مرگ ما در نهاد اوست ، از پای نمی نشیند .

چنین تناقضی میان جبر زمان و اراده ی آدمی به خاطری خطور می کند که با نظام منطق ارسطویی پرورش یافته باشد ؛ اسطوره دستگاهی منطقی ، آن منطقی که ما می شناسیم ، نیست و منطقی دیگرتر از آن خود دارد . مثلاً در ایلید و ادیسه ، سرنوشت آگاممنون ، آشیل ، اولیس و رزم آوران دیگر به رقابت و کشمکش های میان ایزدان و ایزد بانوان ، به حسد ، به خوشامد و بد آمد بی دلیل و هوس دلخواه آنان بستگی دارد . اعتقاد به ایزدان و عالمی ماوراء از آن ساحت متفاوتی از اندیشه ، حسیات و

دریافت ماست که شناخت آن - اگر بتوان شناخت - نیازمند معرفتی دیگر و جز آنست که ذهن ما بدان آموخته شده . مؤمنان و عارفان و اهل بصیرت و درون بینی به شیوه های دیگر شناخت ، به دل آگاهی ، کشف و شهود و صفای آینه ی ضمیر و جز اینها روی می آورند که در اینجا موضوع گفتار ما نیست .

باری ، در اساطیر همان گونه که دیدیم در آغاز آفرینش ، فروهرها به یاری اهورمزدا می شتابند ، آنها نیکی را برمی گزینند به ضد بدی ! و برای چنین رسالتی هر یک از آنان در زمان خود به گیتی می آیند ، سرنوشت مینوی خود را به انجام می رسانند و به مینو باز می گردند ، در اینان جبر زمان (سرنوشت) و سیر زندگی (سرگذشت) آدمی یکی است . ولی در برابر از فروهر بد اندیشان و بد کاران در اوستا نشانی نمی یابیم . فقط می دانیم که فریب به « دیوگزیان » راه می یابد و به بدترین منش می گروند . (گاهان ، یسنه ، هات ، ۳۰) بدمنشان نیز در زندگی گیتیانه سرگذشت خود را بنا بر همان سرنوشت پیشینی می سازند .

در این هر دو حال ، خوب یا بد ، سرگذشت و سرنوشت سازگار و هماهنگند و تناقضی نیست جز این پرسش بی پاسخ که چرا و چگونه کسانی هنوز نیامده فریفته ی اهریمن می شوند و به دیوها روی می آورند ؟ آیا این در نهاد آفرینش است که آدمیان نیز مانند آن « دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار ، یکی نیک و دیگری بد » (گاهان ، یسنه ، هات ، ۳۰) ، از همان آغاز در گوهر خود چون دو گروه نیک و بد پدیدار شوند ؟ در این حال حقیقت و حکم اخلاق درباره ی بدان چیست ؟ آیا در این اندیشه و بینش وجود شر در آفرینش همچنان توجیه ناپذیر می ماند ؟ یا طرح چنین مشکلی اساساً نابجاست زیرا مفهوم و معنای اخلاق - بیرون و فارغ از قلمرو ایمان - امری نسبتاً جدید است . در گذشته ی دورتر شالوده و ساختار اخلاق بر زمین ایمان استوار بود و معنای خود را از جهان بینی دین و اسطوره به دست می آورد . ضحاک یا افراسیاب و گرسیوز چون فریفته ی ابلیس یا دیو گونه اند ، مردم کش ، بیدادگر و گناهکار و در دو جهان سزاوار مجازاتند ، نه بر عکس . آنها چون دروغ و پیروی از دیوان را برگزیدند تبهکارند ، نه آنکه چون تبهکارند دیو گونه شدند . به زبان دیگر ، آنها به سبب گزینشی نخستین ، در سرنوشت خود نفرین شده و گجسته اند و در نتیجه سرگذشتی رانده و بد فرجام دارند . در اینان سرگذشت اسیر سرنوشت است . اما از سوی دیگر می توان پرسید که - بی این سرنوشت - اگر افراسیابی نبود شهادت سیاوش و رستاخیز مینوی کیخسرو برای نو کردن جهان به کجا می کشید ؟ بدون وجود یهودا مسیح چگونه بر سر دار می رفت تا گناهان بشر را باز خرد و خدا چگونه رنج های انسان را در می یافت ؟ و چگونه همدرد ما می شد ؟ آیا بدی همزاد خوبی است و بودن یکی بی دیگری محال ؟

از اینها گذشته اخلاق زمانی در اندیشه و عمل هستی می پذیرد که امکان شناخت نیک و بد - با اندک مایه از اختیار - در آدمی باشد تا بتواند « درست و نادرست » را بسنجد و یکی را برگزیند ؛ نه آنکه گروه نیکان و بدان هر یک به راه خود روند . و تازه ، چون وجود خوب یا بد مطلق در حکم سیمرخ و کیمیاست ، نشان خوب خوب و بد بد را تنها در شخصیت های قدسی (سیاوش و کیخسرو) یا ابلسی (ضحاک و افراسیاب) ، در فرشته یا دیو ، می توان یافت .

ذهن انسانی که در عالم اسطوره به سر می برد با طبیعت و جلوه های معنوی و متعالی (transcendental) آن در آمیخته و پیوسته است ؛ جلوه هایی که خود « ماوراء طبیعت » او را می سازند . پیوند باشندگان زمینی و امشاسپندان آسمانی - عالم خاک و افلاک - در این باره نمونه ی گویائی است : ۱- کیهان ، ۲- گاو (و جانوران سودمند) ، ۳- آتش ، ۴- فلز ، ۵- زمین ، ۶- آب ، ۷- گیاه .

هر یک از اینان دارای جلوه ای متعالی و بازتابی معنوی از آن خود است ؛ به ترتیب زیر : ۱- خرد ، نیکی ، ۲- اندیشه ی نیک ، ۳- داد (سامان جهان) ، ۴- پادشاهی آرمانی (نیرو) ، ۵- بردباری ، ۶- تندرستی ، ۷- بی مرگی !

و اینان در مقامی دیگر خود پیاپی جلوه ی این امشاسپندانند : ۱- اهورامزدا ، ۲- وهومن ، ۳- اشا ، ۴- خشروئیریه ، ۵- ارمتی ، ۶- هئوروات ، ۷- امرتات . ۱۶

بدین منوال می توان گفت که زمین و آسمان ، گیتی و مینو و جسم و جان در سه ساحت وجود بهم پیوسته و درهم بسته اند .

در سه آئینه شاهد ازلی پرده از روی تابناک افکند

معتقدان در چنین کیهانی غوطه ورنند و به واسطه و از خلال آن به خویشتن راه می یابند و خود را می شناسند ، هنوز از آن فاصله نگرفته اند تا بتوانند اندیشه و رفتار خود را فارغ از عالم دیگر بسنجد و بیابند . اما چون به هر تقدیر خوب و بد کارهای کسان ، و بیش از همه بزرگان ، پادشاهان و پهلوانان ، به دیگران سرایت می کند (خواه انسان با مفهوم فردی اخلاق آشنا باشد یا نه) ، بیداد ضحاک و افراسیاب و داد فریدون و کیخسرو بی مجازات یا پاداش نمی ماند . نمی توان کسی را به کشتن داد و زمان ، سرنوشت ، گردش سپهر یا چرخ فلک را مسئول دانست :

نه خوب آید ای پهلوان از خرد که هر نامداری که فرمان برد

مراو را به خیره به کشتن دهی بهانه به چرخ روان برنهی

(خ، د ۴، ص ۱۴۲)

نمی توان ، زیرا همچنان که می دانیم نیک و بد کردار آدمی نه تنها در دیگران بلکه در نتیجه ی نبرد اهورمزدا و اهریمن و گردش کیهان مؤثر است ؛ پس همان « چرخ روان » تبهکار را نفرین می کند . در کشتن سیاوش ، فرنگیس - گویی به منزله ی سخنگوی سرنوشت - پدر را هشدار می دهد که « خون ریختن نه کار بازی است » :

کند روز نفرین بر افراسیاب	به کین سیاوش سیه پوشد آب
همی یادت آید ز گفتار من	ستمگاره یی بر تن خویشتن
و گر آهوان را به شور افگنی	نه اندر شکاری که گورافگنی
که نفرین کند بر تو تخت و کلاه	همی شهریاری ربایی زگاه

(خ، د ۲، ص ۳۵۵)

افراسیاب با کشتن بی گناه پیش از همه به تن و جان خود ستم می کند و سپس به شاعری که بیداد را بر نمی تابد و از زبان روزگار و تخت و تاج ، او را نفرین می کند . داستان های اساطیری و پهلوانی ما را شاعری ویراسته و سروده که ، اگر چه خوشبختانه معلم وار درس اخلاق نمی دهد ، ولی حکیم اخلاقی بزرگی است و از همین رو وی را « حکیم ابوالقاسم فردوسی » نامیده اند . خرد او ، به معنای والای کلام ، اخلاقی است نه فلسفی که می دانیم با آن میانه ای ندارد . گوهر اخلاقی چنین خردی - که سراسر کتاب از جمله در ستایش آن است - خواه ناخواه در تار و پود داستان ها دویده و نقش خود را بر آنها انداخته است . از سوی دیگر می دانیم که شاهنامه مانند ایلیاد یا اودیسه حماسه ای جوان و برهنه نیست تا ستایش بی دریغ اراده ی خام و نیروی غریزی پهلوانان باشد . داستان های حماسی ایران ، آمیخته با اسطوره ها و باورهای اوستایی ، دوران پارت ها و ساسانیان و چهار سده ی اسلامی را پشت سر گذاشت و پس از خوشه چینی در این راه دراز - به منزله ی تاریخی گرانبار از فرهنگ و اندیشه و اخلاق - به دست سحرآفرین فردوسی رسید . کتاب شاهکار چنان شاعری است با چنین دستمایه ای . پس عجب نیست اگر ارزش های اخلاقی دوره های دیرتر در افسانه های نخستین و شخصیت های کهن راه یافته باشد ۱۷.

در حماسه های « اساطیری - پهلوانی » مانند ایلیاد و اودیسه ، مهابهارته و رامایانا ، یا پارسیفال ، چون کارنامه ی مردان با دیوان و ایزدان در هم آمیخته است خواست نیروهای آسمانی یا دوزخی ، - زمان ، سپهر ، تقدیر و سرنوشت - به هر نام و نشان که بخوانیم ، در سرگذشت مبارزان نقشی راهنما و

راهگشا دارد و آنرا - نه همیشه ، اما - چه بسا به پایانی می رساند که می خواهد ؛ سرنوشت بر سرگذشت پیروز است . ضحاک را ابلیس به آن زندگی که می دانیم دچار می کند ، و سروش دو بار فریدون را از کشتن او باز می دارد تا در دماوند به بند کشیده شود و بماند تا قیامت ؛ آغاز و انجام او در دست دوزخ و آسمان است .

در گذر از اسطوره به حماسه پهلوانی ، مردانی چون گودرز و گیو و بیژن و سهراب ، زال و رستم و اسفندیار و یلان دیگر یا زنانی چون فرنگیس ، سیندخت و رودابه و تهمینه و منیژه ، سودابه و گرد آفرید و گردیه ، و نیز آن پهلوان خردمند نامراد ، پیران ویسه ی تورانی ، هیچکدام سرنوشت خود را نمی پذیرند و می کوشند تا به اراده ی خود سرگذشتشان را آن چنان که می خواهند بنا کنند . حماسه ی پهلوانی از آن روزگار تازه ای از تحول اجتماعی است که در آن انسان ، هرچند از فضای اسطوره برکنده نشده ، اما دستکم آن قدر از آن فاصله گرفته است تا بتواند خود را به عنوان فردی استوار به خود در برابر آن بنگرد و دریابد . ۱۹۰ (منظورم از فرد ، فردیت (individualite) حقوقی و سیاسی به معنای جدید نیست) در دوران حماسی پهلوان می کوشد تا به نیروی اراده و توان جان و تن جهان سرکش را چون اسبی بدلگام به فرمان درآورد و بر آن چیره شود .

شعر حماسی بازتاب فرهنگی دورانی است که انسان خود و تاریخش را می سازد و قبیله ، قوم یا ملت و پاره ای از نهادهای اجتماعی در حال شکل گرفتن و شدن است ؛ انسان در تاریخ جایگیر می شود و زمان بی قیاس به پیمانه ی فرد تاریخی در می آید . و « تاریخ سازان » ، فرمانروایانند ، به ویژه آنکه در زمان های پیشین نقش زور و خشونت در فراز و فرود و تغییر و تحول جریان تاریخ آشکارتر دیده می شد و روندهای پنهان تحول اجتماع ناشناخته بود . از همین رو شعر حماسی قلمرو گشت و گذار شاهان و شاهزادگان و بزرگ بانوان ، پهلوانان و وزیران و مؤبدان و اختر شناسان ... است ؛ آنها که دستی در رتق و فتق امور دارند گویی چون وجودهایی فرا اجتماعی همگان بی نام و نشان را در پی خود می کشند .

در این دوران انسان با جهان بیگانه نیست نه از آفریدگار دور افتاده و نه از آفرینش ، پاهایش بر زمین استوار است و در عالم بالا نیز تکیه گاهی دارد . خدایش زنده است . اما جدایی از عالم ماوراء را - به ویژه با هشدار دائمی مرگ - حس می کند و برای اثبات هستی خود رویاروی جهان ایستاده است تا در زمانه ی مرگ انجام سرنوشتش را بنا کند زیرا در گردش سپهری که در آن افتاده نمی خواهد بازیچه ی « فلک لعبت باز » باشد و به بهای جان می کوشد تا - بنا به گفته ی فردوسی - از فلک و اخترانش برتر و فراتر رود . و این کار دریادلان است که نهراسند از آزمون های هراسناک خطیر ؛ که هفت خان های

پهلوان با کوشش - به معنایی که در شاهنامه آمده - می تواند دست سرنوشت را پس زند و با خطر کردن جان و تن صاحب سرگذشت خود باشد. اما کوشش، هر چند شگرف، بدون بخت کارساز (که گویی چهره ی دیگری است از سرنوشت) ضامن پیروزی و عاقبت رستگار نیست؛ نمونه: پیران و افراسیاب، یکی نیک و یکی بد، اما هر دو نامراد، یا سهراب و فرود، هر دو جوان و جوانمرگ! بزرگمهر دانای خردمند به نوشیروان، که می پرسد «بزرگی به کوشش بود گر به بخت؟» پاسخ می دهد که بخت با هنر (پهلوانی و کوشندگی) چون تن و جان یار و جفت یکدیگرند و:

همان کالبد مرد را پوشش است اگر بخت بیدار در کوشش است

به کوشش نیاید بزرگی بجای مگر بخت نیکش بود رهنمای

(م، ج ۸، ص ۱۹۹)

برای پیروزی در زندگی و مرگ راهنمایی «بخت نیک» - که بود و نبودش بیرون از خواست و کوشش ماست، و از جایی فراتر و دیگرتر می آید - ناگزیر است. از بخت بد، پیران و افراسیاب تورانی اند، سهراب فریفته ی آرز خود و دروغ دیگران است و فرود قربانی غفلت و سبکسری طوس! بدین سان در حماسه نیز مانند اسطوره نیروهای بیشمار از جهان بیرون و درون، فراتر از دانائی و توانائی ما، در ساخت سرگذشت انسان اثر می کنند تا آنها به فرمان خود سامان دهند.

امروز هم، حتی بی اعتقاد به ایزدان و اثر سپهر و ستاره، همین که در بند زمان و مکان خود هستیم، این که چه زمانی در چه سرزمینی به دنیا می آیم، در چه خانواده و اجتماع و محیطی، با چه امکانات جسمی و روانی و بخت - یا سرنوشت - ما پیش از ما و بی اختیار ما ساخته شده است. نیک و بد بخت نیز - چون سرنوشت - از زمان بیکران، بی آغاز و بی انجام، می آید که خود برآمده از گردش گریزنده ی سپهر و ستاره و شتاب پی در پی شب و روز ناپایدار است:

و دیگر که گیتی فسانه ست و باد چو خوابی که بیننده دارد به یاد

چو بیدار گردد نیند به چشم اگر نیکویی دید اگر درد و خشم

(م، ج ۸، ص ۱۹۹)

گیتی گذرنده چون باد و افسانه است، مانند رؤیایی که به یاد مانده باشد، و در همه حال چیزی، وجودی، حقیقتی ناپایدار است، گویی زمان چنان تار و پودش را درهم بافته و در خود گرفته که در هر آن و هر لحظه جهانی که در آنیم بی درنگ به گذشته می پیوندد و تا چشم باز کنی نشانی از نیک و

بدش نمی بینی؛ رفته و مانده، ناپیدا و پیداست و مانند زمان، هست و نیستی در ماست که خود هستی نیست شونده ایم.

زمان ظرف سرنوشت است اما از آنجا که سرنوشت یا بخت در زمان پدیدار و در زمان - یعنی در عمر آدمی - هست می شود، از همین رو چه بسا این دو مفهوم همسان، با گوهر زمان یکی و مانند آن تغییر ناپذیر و بی چون و چرا انگاشته شده است. از سوی دیگر چون زمان هر آن در خود آغاز و در خود پایان می یابد هرچه در زمان افتد نیز سرنوشتی جز این ندارد. پس مرگ چارسویی است که مرد و نامرد، هر که از هر راهی برود، در این بزنگاه زمان بهم می رسند. ضحاک و فریدون، گرسیوز و سیاوش، و دیو سفید و رستم «زمادر همه مرگ را زاده اند». حتی پایان آن تاریخ دلیری و سربلندی، مرگ یزدگرد، بیچارگی و نابودی است. شاهنامه حماسه ی ناکامی است؛ از همین رو کسانی از پژوهندگان، به ویژه غربیان شاهنامه را سازگار با «روحیه ی شرقی» اثری جبری و قدری می دانند. آری شاهنامه حماسه ی شکست است. اما پهلوان برای نجات نام از مرگ که سلاح زمان است برای شکار جان ما - نه تنها نمی گریزد بلکه برای هستی بخشیدن به اراده ی آزاد خود به آن روی می آورد، حتی آنگاه که پایان کار را می داند و می بیند! در این حال مرگ شکارگر به دام افتاده و شکار به بهای جان، اراده ی آزاد خود را هستی بخشیده است. ۲۱ شاهنامه حماسه ی آزادی است در جبر. آزادان از مرد و زن اراده ی خود را اعمال می کنند و توان سهمگین آنرا می پردازند. دلیری آنها نه به زور بازو که در این پذیرش است.

در شاهنامه پادشاهی، از آغاز تا انجام، نهادی پابرجا و پاینده است و همان گونه که می دانیم پهلوان تنها در برابر پادشاه، سرفرو می آورد، حتی پهلوان توانایی چون رستم، به خلاف خواست خود، در برابر پادشاه ناتوانی چون کاوس! از این که بگذریم، اراده ی پهلوان محدودیت اجتماعی دیگری ندارد. زیرا او با دودمان و سرزمینش - مانند سام نریمان و رستم دستان، طوس نوذران یا گودرز کشاورزان - سرکرده ی اجتماع خود و شهریار آزاد آنست. بنابراین، آزادی سرگذشت پهلوان فقط محدود به شرایط وجودی (سرنوشت یا بخت، زمان یا مرگ) و نفسانی (نام) است، در بند آسمان و خویشتن خود است نه شرایط اجتماعی. از همین رو می توان گفت جبری و قدری پنداشتن شاهنامه ساده انگاری و نادیدن لایه درونی داستان هاست. شخصیت های آفریده ی فردوسی آزادان گرفتارند و بیش از آنکه آزاد باشند آزاده اند.

در ساخت روایت و داستان حماسی زمان امر خارجی است، و در ذات رویدادها نیست تا همچنانکه می گذرد ما را بورزد و بپرورد و بسازد و ویران کند. سام و زال و رستم از همانگاه که پیدا می شوند پهلوانند، مثل گودرز و گیو و بیژن و دیگران و دیگران. از کودکی سهراب و سیاوش وقتی با خبر می شویم که چهارده ساله - و در نیرو، پهلوانی و رزمندگی - چون ماه دو هفته - و مانند «پدر و مادر جهانیان» تمام و کاملند. ۲۲ رستم در همان کودکی با فیلی دست و پنجه نرم می کند. فرنگیس و سودابه یا کاوس و افراسیاب از اول تا آخر همان که بودند می مانند. خصال و ویژگی های روانی شخصیت های حماسه با گذشت زمان دگرگون نمی شود و تحول نمی یابد. زمان در آنها نیست، بر آنهاست و به منزله ی امری بیرونی - از چرخ و سپهر دست نیافتنی - از آسمان سر می رسد، و شاعر با زبانی تکراری به ما یادآوری می کند که زمانی گذشت: «برین نیز بگذشت چندی سپهر بدین نیز بگذشت گردان سپهر چو یک چند بگذشت بر شاه روز برو نیز بگذشت سال دراز» گویی با زمانی گسسته سر و کار داریم نه با سیر و سرگذشت و دگرگونی حال عالم و آدم. با توجه به چنین تصویری از زمان در منظومه های حماسی، شاهنامه به ویژه کتابی تاریخی نیز دانسته می شد و تاریخ به شیوه ی پیشینیان بیشتر به شرح رویدادهای نمایان دورانساز، آمدن و رفتن پادشاهان، جنگ و پیروزی و شکست و مانند اینها می پرداخت. از این دیدگاه نیز دریافت شاهنامه از زمان حماسی، یعنی بیرونی است؛ بیرونی که ایزدان و دیوان و جهانی را که در آنیم فرا گرفته است!

از همین رو زمان در شاهنامه اگرچه پدیده ای بیرونی اما درونزا است؛ امری به ظاهر متناقض! از سویی ما چنان درون زمانیم که بی آن هیچ تصویری از هستی به خاطر نمی گذرد. اما از سوی دیگر، درست به همین سبب، این امر بیرونی در نهانخانه ی ذهن ما ریشه کرده است و هر اندیشه ای، دانسته و ندانسته، از خلال آن صورتمند می شود. ما را آن که بیرون از ماست می آورد و همان گونه که آورده بود می برد، مرگ ما در این دشمن ویرانگر و تقدیر ناخواسته ی ماست.

در ادب روایی (و از جمله در حماسه)، که راوی نگرنده ای دانا و برکنار است و آنچه را که می بیند و می داند حکایت می کند - مثلاً در بیشتر قصیده ها، در سفرنامه ی ناصر خسرو، در کلیله و دمنه یا گلستان و بوستان - زمان همچنان امری بیرونی است؛ شاعر یا نویسنده وجود آنرا به ما یادآور می شود: «در عنفوان جوانی چنانکه افتد و دانی یاد دارم که در ایام جوانی گذر داشتم به کویی و شبی یاد دارم که عزیزی از در درآمد یا: شبی یاد دارم که چشمم نخفت شنیدم که پیری شبی زنده داشت ... سحر دست حاجت به حق بر فراشت ...» ۲۳ اما همین راوی سخندان در غزل ادراک و احساس بکلی دیگری از زمان دارد.

در ادب غنایی، شاعر روایتگری «دانا و برکنار» نیست، «خودآگاه و ناخودآگاه»، درگیر و جویای حقیقت وجود است. و عشق مانند مرگ، پیداترین جلوه‌ی این حقیقت ناگیر است. شاعر غنائی زمان را چون عشق در گنه ضمیر خود می‌آزماید و از هر دو احساسی وجودی و توأمان دارد. زمان که در روایت و حکایت سعدی سخن آفرین چنان بود که بود در غزل او نه در آفاق و در برآمدن ماه و خورشید، بلکه در ساحت جان می‌گذرد، انفسی است و مدت و گذشت و دیر و زود آن به چگونگی حال شاعر و رابطه‌ی او با معشوق بستگی دارد:

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد

در فراق شب چه دراز و در وصال چه کوتاه است، هنوز نیامده گذشته است. پیوند عاشقان زمان را دگرگون می‌کند چنانکه گویی به این گذرنده‌ی پر شتاب کیفیتی سرمدی می‌بخشد. از سوئی:

میان ما و شما عشق در ازل رفته است هزار سال برآید همان نخستینی

و از سوی دیگر:

ز خاک سعدی شیراز بوی عشق آید هزار سال پس از مرگ او گرش بویی

عشق زمان را، مرگ را انکار می‌کند؛ پروازی است که از برکت آن جان عاشق گذشته از دو کرانه‌ی زمان چهار سوی مکان را نیز به زیر پر می‌گیرد:

به جان دوست که در اعتقاد سعدی نیست که در جهان بجز از کوی دوست جایی هست

در برابر «کوی دوست» هر جای دیگر اعتبار خود را از دست می‌دهد و به ناکجایی بی‌نام و نشان بدل می‌شود. ولی در فراق، زمان و مکان هر دو تباه و زیستن «مرگی است به نام زندگانی» که بی‌جا و بی‌هنگام در تهی می‌گذرد.

دانی که چون همی گذرانیم روزگار روزی که بی‌تو می‌گذرد روز محشر است

و شبی که بی‌تو می‌گذرد درنگی حیرت‌انگیز دارد «تو خود ای شب جدایی چه شبی بدین درازی!» پس عجب نیست اگر شاعر پیوسته نگران شتابنده‌ی او باشد که پیوسته او را به شب فراق و در نهایت به فراموشخانه‌ی ابدی می‌راند.

ندانم این شب قدر است یا ستاره‌ی روز تویی برابر من با خیال در نظرم

ببند یک نفس ای آسمان دریچه‌ی صبح بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم

دریغ بوی گلستان و خواب در بستان اگر نبودی تشویق بلبل سحرم

بدین دو دیده که امشب تو را همی بینم در یغ باشد فردا که دیگری نگریم

در رمان - که به گفته ی لوکاش حماسه ی بوژواست - داشتن و شخصیت ها ، در بافتاری (context) کلی ، اجتماعی و جز آن، پیاپی و همراه با گذشت زمان رشد و تحول می یابند . در غزل های سعدی عاشق از برکت وجود معشوق به حال ها و شتاب و درنگ زمان آگاهی می یابد . اما در اینجا دگرگونی تنها از راه یار و دوست و دیگری به دست نمی آید ، از راه همگان ، طبیعت ، اجتماع و شعور و آگاهی دگرگون شونده ی ما پیدا می شود . انسان اجتماعی با زمان و در زمان ساخته و شناخته می شود . رمان جدید در تصور و مفهوم زمان از این هم فراتر می رود . زمان ، شخصیت اصلی رمان کوه جادوی توماس مان است . در جست و جوی زمان از دست رفته کوششی سترگ است برای باز آفرینی و زیستن دوباره ی زمانی که دیگر نیست ، مگر در یاد بیدار . در یولیسز زمان تابعی است از جریان سیفال ذهن ؛ نفسانیات آدمی است که آنرا در پی خود می کشد . و در نزد کافکا زمان یا غایب است (محاکمه ، شکارچی) و یا هر بار به طریقی اسیر موقعیت وجودی ، نفسانی یا اجتماعی بشری است (قصر ، مسخ) .

پانویس ها :

- ۱ - در اوستا (سی روزه ی کوچک و بزرگ) نخستین هفت روز هر ماه به نام امشاسپندان و روزهای دیگر به نام ایزدان نامیده شده . همچنین برای نام روزها و ماه ها می توان نگاه کرد به بندهش ، گزارنده ، مهرداد بهار ، تهران ، انتشارات توس ، چاپ اول ، ص ۴۲ .
- ۲ - برای پادشاه خورشیدی می توانید ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، چند گفتار در فرهنگ ایران ، تهران ، نشر زنده رود ، ۱۳۷۱ ، ص ۶۱ .
- ۳ - خ ، د ۱ ، ص ۴۵ . پس از این « خ » نشان شاهنامه ی ویراسته ی جلال خالقی مطلق و « د » نشان دفتر است و « م » به معنای شاهنامه ی چاپ مسکو است .
- ۴ - مهرداد بهار ، پژوهشی در اساطیر ایران ، تهران ، انتشارات آگاه ، ۱۳۷۶ ، ص ۲۲۳ .
- ۵ - جلیل دوستخواه ، اوستا : کهن ترین سرودها و متن های ایرانی ، تهران ، انتشارات مروارید ، ۱۳۷۰ ، ج ۲ ، صص ۶۶۶-۶۶۵ .
- ۶ - جلیل دوستخواه ، همان ، ص ۴۰۷ .

۷- البته در اساطیر ایران دریافت ها و روایت های دیگر نیز هست . من آنرا در رمان آوردم که شاید در فهم « خدانمائی » جمشید و حلاج و « شمس من و خدای من » مولانا به کار آید . همچنین نخواستیم از محدوده ی اسطوره ها و افسانه های خودمان فراتر روم و پرومته و فاوست و ... به ویژه ارجونا و « انسان خدایان » هند یا دیگران را به یاد آورم ، که این رشته سر دراز دارد .

۸- درباره ی مفهوم ایران از دیرباز ، ن. ک. به :

Gherardo Gnoli, The Idea Of Iran, Roma, Roma Istituto Italiano Per
1989II Medio e Estremo Oriente,

۹- ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، سوگ سیاوش ، ص ۳۳ .

۱۰- درباره ی این دو برداشت بکلی متفاوت از یک شخصیت در متن های دینی و سنت حماسی ، من نیز حدسی زده ام . ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار ، تهران ، انتشارات امیرکبیر ، ۱۳۴۲ .

۱۱- در پایان کار ، او برای « پنجاه و هفت سال فرمانروا و سوشیانس موردان موبد است » . مینوی خرد ، ترجمه ی احمد تفضلی ، تهران ، انتشارات توس ، ۱۳۶۴ ، صص ۴۵ ، ۷۲ و ۹۴ .

۱۲- ن. ک. به : مهرداد بهار ، بندهش ، تهران ، انتشارات توس ، ۱۳۶۹ ، ص ۳۵ .

۱۳- خ ، د ۵ ، ص ۴۲۰ . نیز ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار ، ص ۶۵ .

۱۴- آر . سی . زهر . زروان - معمای زرتشتی گری ، ترجمه ی دکتر تیمور قادری ، انتشارات فکر روز ، چاپ دوم ، ص ۱۸۲ .

۱۵- بندهش ، همان ، ص ۳۵ . از سوی هرمزد آفریننده ی زمان است و از سوی دیگر پیش از آفرینش خدای نیست . اگر چه اسطوره دستگاه بسامان و منطقی نیست و یا سامانی بجز منطق امروزی ما دارد ، ولی شاید این تناقض نشان از تصویری زروانی باشد که اهوره مزدا و اهریمن را زاده ی زمان می داند .

۱۶- همچنین می توانید ن. ک. به : جستار نویسنده در چند گفتار در فرهنگ ایران ، ص ۱۳۸ .

۱۷- برای بحث دیگر نگارنده در باب اخلاق ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، « تأملی در اخلاق : از اوستا به شاهنامه ، ایران نامه ، سال شانزدهم ، شماره ۴ ، پائیز ۱۳۷۷ .

۱۸- درباره ی همین ویژگی این دو شخصیت ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، سوگ سیاوش .

۱۹- برای بحثی درباره ی نام و ننگ ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، روزها در راه ، پاریس ، خاوران ، ۱۳۷۹ ، یادداشت ۹۲-۱۲-۲۵ ، و یا ---- « ز مادر همه مرگ را زاده ایم » ، ایران نامه ، سال هفدهم ، شماره ۲ ، بهار ۱۳۷۸ .

۲۰- برای بحث بیشتر در این باره ن. ک. به : شاهرخ مسکوب ، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار ، سوگ سیاوش و « ز مادر همه مرگ را زاده ایم » .

۲۱- بهری از تخمه ی کیومرث را سپندارمذ (زمین) پذیرفت . چهل سال آن تخمه در زمین بود . با به سر رسیدن چهل سال ، ریباس تنی یک ستون ، پانزده برگ ، مهلی و مهلیانه ، از زمین رستند هر مزد به مشی و مشیانه گفت که « مردم اید ، پدر و مادر جهانیان اید ، شما را با برترین عقل سلیم آفریدم اندیشه ی نیک اندیشید ، گفتار نیک گوئید ، کردار نیک ورزید ، دیوان را مستائید » . بندهش ، گزارنده مهرداد بهار ، بخش نهم ، ص ۸۱ .

زمین پذیرنده و پرورنده ی آدمی ، پانزده سالگی (پانزده برگ) نشان بلوغ و جوانی و چهل سالگی نماد رسیدن به عقل سلیم است .

۲۲- مثنوی معنوی هم با روایت حکایت ها و داستان های گوناگون اثری روایی است اما در عرفان زمان مقوله ای اساساً متفاوت است ، در ساحت دیگری از روح می گذرد و گفتگو از آن نیازمند بررسی جداگانه ایست . اما آنگاه که مولانا در همان مثنوی معنوی می گوید :

چرخ در گردش اسیر هوش ماست باده در جوشش گدای جوش ماست

باده از ما مست شد ، نی ما از او قالب از ما هست شد ، نی ما از او

زمان امر خارجی نیست ، حقیقتی نفسانی و از سرشتی دیگر است .

* فصلی است از کتاب « ارمغان مور » درباره ی شاهنامه ی فردوسی که نگارنده در دست نوشتن دارد .

تأملی در اخلاق : از اوستا به شاهنامه

ایران نامه شماره ۴ پائیز ۱۳۷۷

برای علی بنوعزیزی

در این جستار سخن ما بر سر چگونگی مفهوم و اصل های اخلاق در اوستا و اساطیر ایران و یادگار آنهاست در ساخت و صورت بندی اصل ها و ارزش های اخلاقی شاهنامه . به بیان دیگر ، این نوشته جست و جوی اثری است که شاهنامه ، آگاه و ناآگاه ، از اندیشه ها و دریافت های اخلاقی پیشین پذیرفته است . در اینجا منظور ما از اخلاق آن پدیده ی نفسانی - رفتاری تمیز و گزینش نیک و بد است که امروز می توان به طور کلی آنرا « اخلاق نظری و اخلاق عملی » نامید .

اگرچه اوستا نیز مانند کتاب های آسمانی دیگر دارای رسالت و نقشی اخلاقی است اما در روزگار « گاهان » و اوستای متأخر چیزی به نام اخلاق شناخته نبود و « کتاب » با این واژه آشنائی نداشت ؛ هم چنان که از اسطوره و اسطوره شناسی ، تاریخ یا پدیده شناسی دین ، تفاوت و جدائی دو مفهوم قدسی و عرفی (sacre/profane) و روی هم رفته دانش های انسانی جدید بی خبر بود .

ولی چون در جهان بینی اوستائی مفهوم نیک و بد نه تنها وجود دارد بلکه نیکی و بدی در ذات هستی و سرچشمه ی پیدایش جهانند ناگزیر اندیشه پیوسته در ساخت اخلاق بسر می برد . اما از آنجا که دریافت ما از هستی ، از کارکرد جهان و نیک و بد آن ، امروز آن نیست که در روزگاران دور گذشته بود ، پس آنچه در این جستار می آید تأویل نگرنده ای دوستدار و کنجکاو ، نگاهی است از بیرون . یعنی سخن فقط بر سر اخلاق در « گاهان » یا اوستای متأخر (و حتی در شاهنامه) نیست ، بلکه گذشته از آن می خواهیم بگوئیم که امروز این آثار را ، در زمینه ی اخلاق ، این گونه نیز می توان دریافت ، تنها نه آنکه چه گفته اند بلکه همچنین از گفته آنان دستاورد ما چیست ؟

اما هر بررسی و موشکافی در یکی از مفهوم های آثار بزرگی چون اوستا یا شاهنامه بی گمان همراه با نوعی کاهش و گاه فروپاشیدن غنای اثر و پیچیدگی پرده در پرده ی آنست که ناچار برای جستجو انجام می دهیم ؛ بدنی سازمند و زنده را می شکافیم تا گوشه ای از آن را بهتر ببینیم . اما در این شکافتن و دیدن نباید غافل ماند از گوشه های دیگر که از میدان دید دور افتاده اند .

اینک پس از این یادآوری می توان گفت که از دوران های دیر در اندیشه ایرانی نوعی دوئیی (dualism) دیده می شود .

در کهن ترین بخش اوستا (گاهان ، یسنه ، هات ۳۰) چنین آمده است :

۳

در آغاز آن دو مینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار یکی نیک و دیگری بد ، با یکدیگر سخن گفتند .

از آن دو ، نیک آگاهان راست را برگزیدند ، نه دژ آگاهان .

۴

آنگاه که آن دو مینو بهم رسیدند ، نخست زندگی و نازندگی را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هستی :

بهترین منش پیروان اشه را و بدترین زندگی هواداران دروج را خواهد بود .

۵

از آن دو مینو هواخواه دروج به بدترین رفتار گروید و سپندترین مینو - که آسمان جاودانه را پوشانده است - و آنان که به آزادکامی و درستکاری مزدا اهوره را خشنود می کنند ، اشه را برگزیدند .

۶

دیو گزینان نیز از آن دو مینو راست را برگزیدند ؛ چه بدان هنگام که پرسیان بودند . فریب بدانسان در ایشان راه یافت که به بدترین منش گرویدند .

آنگاه با هم بسوی خشم شتافتند تا زندگی مردمان را تباه کنند ۱.

مسئله آغاز در اساطیر و ادیان سامی به نحوی روشن است . در آیین های یهود ، مسیحی و اسلام خدا قدیم است و از ازل ، از پیش از زمان و هر تصویری از زمان وجود داشته و تا ابد هست . اما در اساطیر ایران مسئله آغاز روشن نیست . در اندیشه دینی نوعی تصور از محدودیت وجود دارد . هم چنان که اهورمزدا نخست قادر مطلق نیست و بعداً پس از پیروزی بر اهریمن قادر مطلق می شود ، از نظر زمان هم مطلق و بی نهایت نیست . درباره هستی یا بودن او هرچه به عقب برویم ، درباره ی هستی اهریمن نیز به عقب رفته ایم . این چنین خدا (اهورا مزدا) محدود است به یک نا خدا (اهریمن) ، خدا و ناخدا دو گوهر ، دو مینوی همزادند . هویدا شدن آنها با همدیگر و پیدایش یکی بسته به وجود دیگری است و هر یک حد و مرزی دارد .

آن دو گوهر در اندیشه هویدا می شوند . اندیشه سرچشمه ی هستی است . آفرینش در اساطیر ایران از راه اندیشیدن اهورامزدا به وجود می آید . عالم بیرونی و عینی ، نمود و ظهور یا پیکر و جامه ی عالم درونی و ذهنی است .

اینها در حقیقت تحقق اندیشه ی ایزدی یا اهریمنی هستند . به این ترتیب اندیشه جامه ی واقعیت می پوشد . اما از آنجا که آن دو گوهر یکی اهورائی و یکی اهریمنی است پس تحقق و در وجود آمدن آنها نیز به دو صورت متضاد و متناقض یکدیگر است : به صورت نیک و بد در پندار و گفتار و کردار بهتر و بتر .

وقتی بن و ریشه ی هستی دو گوهر باشد ضرورتاً یکی نیک و یکی بد است . اگر هر دو نیک و یا هر دو بد باشند با یکدیگر این همان (identique) هستند و وحدت دارند . در بود و نبود ، در ذات و ظهور یک چیز می شوند . پذیرفتن دو بُن خود پذیرفتن بیگانگی و دشمنی آنها با یکدیگر است . اگر یکی نور باشد ، دیگری تاریکی و اگر یکی نیکی باشد دیگری بدی است .

پس اساطیر ایران ذاتاً اخلاقی است . یعنی شالوده ی هستی ، ساختار جهان و آنچه در اوست ، در این اساطیر بنحوی است که ضرورتاً به مفهوم و دریافتی اخلاقی می انجامد . اخلاق پی آمد ناگزیر چنان تصویری از هستی است .

اگر هستی دارای دو ریشه و شالوده ی ناسازگار و دشمنانه : نیک و بد ، روشن و تاریک باشد ، جنگ میان آن دو مقدر و ناچار است ، نمی توانند که نجنبند . چون اگر اهورمزدا اهریمن را بپذیرد و یا حتی بخود واگذارد ، دیگر نمی تواند نور و خیر محض باشد و خود دستیار اهریمن می شود . عکس این نیز درباره ی اهریمن درست است . هم چنان که از آغاز به اهورمزدا هجوم می برد و خواستار نابودی اوست .

از این دو بن و ریشه هر یک برای اینکه خود باشد باید ضد خود را نفی کند و از بین ببرد . جنگی گیهانی و عالم گیر وسیله ی نفی و تباہ کردن دشمن است .

پس اساطیر ایران ضرورتاً حماسی نیز هست . این تصور از ساخت عالم وجود ناچار با پیدایش و در گیر شدن جنگ توأم است .

اینگ گذرا و تنها برای یادآوری به چند نکته ی اساسی در اندیشه ی اساطیری - دینی ایران اشاره می کنم ؛ چند نکته ای که از جمله ی سازنده و سامان دهنده ی تصویری بود که ما از هستی در نظر داشتیم :

- خدا پیش از آفرینش اندیشه ای در خواب است . « هر مزد پیش از آفرینش خدای نبود ، پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان بخش همه و افزونگر و نگران همه شد . » ۲.

- آفرینش کار اندیشه است . اهورمزدا آفرینش را می اندیشد و جهان نیک پدیدار می شود . او « نخستین آفرینشی را که خودی بخشید نیکو- روشی بود . آن مینو که چون آفرینش را اندیشید ، بدان تن خویش را نیکو بکرد » ۳.

- آفرینش جهان ، و نیز آدمی ، برای نبرد با اهریمن و رستگاری فرجامین است . جهان آفریده سلاحی است در دست اهورمزدا برای از پا در آوردن اهریمن .

- فرَوهرها (که پس از تن ، جان ، روان و آئینه (شکل ، کالبد) پنجمین و برترین نیروی مینوی آدمیانند) در نبرد کیهانی نیک و بد جانب اهورمزدا را بر می گزینند .

- از برکت یاری فرَوهرها جهان خاموش ، بی روح و بی تکانی که اهورمزدا آفریده بود جان می گیرد آب ها روان می شوند و گیاهان می رویند و ماه و خورشید به راه می افتند . در کار آفرینش انسان دستیار خداست ۴.

- در نبرد کیهانی نیک و بد فرَوهرهای مردمان ، آزادانه و به خواست خود ، همدستی با اهورمزدا یا اهریمن را بر می گزینند ۵ و به همین سبب انسان پاسخگوی کردار خود است زیرا تنها کسی که آزاد نیست مسئول هم نیست و گرنه آزادی ناگزیر با خطر کردن و گاه تاوانی چون عاقبت جمشید پادشاه جهان توأم است .

- در پیکار کیهانی بد و نیک پاره ای از مردم فریفته می شوند و به بدترین منش می گروند . ثنویت هستی در انسان نیز راه می یابد . آنگاه در این دو دستگی نیک اندیشان اشته یعنی راستی را بر می گزینند و بد اندیشان دروغ یعنی ناراستی و پیمان شکنی را .

اشه یکی از امشاسپندان هفتگانه ، آیین راستین برپائی هستی و گردش جهان و در ساحت اخلاق راستی (و درستی) است به ضد دروغ (که با دستیاران بزهکاری چون دیوهای آز ، خشم ، حسد و جز اینها) تنها فریب یا سخت نادرست نیست آشفتن آیین دو گیتی است . هر پندار و گفتار و کردار ناسازگار با اشته هم آهنگی بسامان جهان را آشفته و اهریمن را کامروا می کند و بیدادی است که نامی جز دروغ و پیمان شکنی (مهر دروجی) ندارد .

در « گاهان » و سراسر اوستا همه جا اشته (و آتش که جلوه ی گیتیانه ی اوست) با دروغ (که گاه به معنای کلی دیو است) درگیر نبرد و دشمنی با یکدیگرند . (از جمله در « یسنه » ۸- ۲- ۱۴- ۳ به ترتیب بندهای ۳۰- ۳۱- ۴۴- ۴۹ و یشت ۱۲ بند ۱۹) .

دو مفهوم قدسی و اخلاقی اشته (آیین جهان - راستی) از هم جدائی ناپذیرند . نگاه به یکی ناچار با یاد آن دیگری توأم است و نمی توان با مرزی دلخواه آنها را از هم تمیز داد ؛ هم چنین است دو برداشت دروغ و بیداد از یک مفهوم دیوگونه . از سوی دیگر در این بینش دو بنی هر یک از مفهوم های راستی - دروغ یا داد - بیداد را از راه خلاف و ضد خود می توان شناخت و از هر کدام به یمن وجود آن دیگری آگاه شد .

داد نیز مانند اشته قانون کلی و آیین درست رفتار جهان و انسان است ولی بر خلاف اشته مجرد نیست و در ساحت اندیشه نمی ماند . یکی بیشتر نهاد آیین یا منش نیک است در عالم اندیشه و دیگری به کار بستن آن آئین ، واقعیت بخشیدن به آن منش است . پیرو اشته داد می ورزد و هر کار دادگرانه ی او زخمی است بر پیکر دروغ .

در جهان بینی اوستائی ، اخلاق پدیده ای هستی شناختی (ontologique) است . بدین معنا که اصل ها (و ارزش های) آن نتیجه ناگزیر دریافتی است که از هستی ، از پیدایش و کارکرد دو جهان یگانه (مینو - گیتی) به دست می آید . اصل های اخلاقی فرمان الهی (ده فرمان عهد عتیق) ، تمثیل های پسر خدا (احکام اخلاقی عهد جدید) و یا آیات آسمانی (قرآن) نیست که از عالمی دیگر بر آدمی نازل شده باشد . نفس انسان بودن ، به اخلاق بودن است . پیدایش هستی امری اخلاقی و اخلاق در ذات هستی است .

قلمرو این اخلاق متعالی سرنوشت جهان را در برمی گیرد و برتر از سود و زیان شخصی یا همگانی ، بر بود و نبود ایزدان و جهان فرمانرواست . از همین رو هر عمل اخلاقی دایره ی کوچک زندگی فردی را پشت سر می گذارد و در کار جهان اثر می بخشد ، نیک یا بد آن مایه سربلندی راستی یا دروغ است . در این حال انسان فقط مسئول رفتار خود نیست ، پاسخگوی سرنوشت جهان نیز هست .

در دوران جدید فقط قانون دارای ضمانت اجراست نه اخلاق و در اندیشه و عمل مرزی میان این دو وجود دارد . اما در عالم اوستائی ، از آنجا که آفرینش امری است مقدس ، اخلاقی که از آن حاصل شود ناگزیر قدسی است و عمل اخلاقی ضمانت اجرای آسمانی دارد : راستی ، نیکی و ثواب است و دروغ ، بدی و گناه ، و هر یک در گیتی و رستاخیز پاداش سزاوار خود را دارد . و این اصل اخلاقی

دیگری است که از جهان بینی اوستائی به دست می آید . زیرا بدون چنین پاداشی عمل اخلاقی علت وجودی خود را از دست می دهد و بیهوده می نماید یا در نهایت ، نیکی از حد خرسندی نفسانی و درونی فراتر نمی رود و بدی یکه تاز و بی مجازات می ماند .

باری ، پیروی از راستی و دشمنی با دروغ و نیز پاداش دو جهانی نیکی و بدی بزرگ ترین اصل های اخلاقی بینش اساطیری - دینی فرهنگ پیش از اسلام ماست ، بینشی که شاید بتوان آن را بطور کلی اندیشه یا جهان بینی اوستائی نامید .

اوستا بزرگترین کتاب کهن و شاهنامه بزرگ ترین کتاب دوران اسلامی ماست . شاهنامه بسیاری از اندیشه ها و جهان بینی گذشته را که هم چنان در خاطره ی جمعی ما ایرانیان نمرده بود در خود متبلور ساخت . این حماسه با روایت سرگذشت و تاریخ پیشین ایرانیان به فرهنگ آن روزگار جان دوباره بخشید و به زبانی نو تصویری دیگر از انسان و جهان - در عالم مسلمانی - طرح انداخت ؛ از آن میان می توان اساس اخلاقی اوستا را نام برد که آشکار و پنهان به حماسه ی ملی ما راه یافت ، آن گونه که می توانیم نشان برو بار آنرا در درخت برومند شاهنامه بیابیم .

با توجه به دیگرسانی و تحولی که هر اندیشه یا مفهومی در زمانی دراز در بستر فرهنگی کهن می پذیرد ، می توان گفت خرد در شاهنامه همان پایگاهی را دارد که اشته در اوستا داشت . در آنجا اهورمزدا آفریدگار راستین اشته است و او را با خرد همه آگاه خویش می آفریند . اشته گوهری مینوی است سرشته از خرد ایزدی ، (یسنه ، هات ۳۱ بند ۷ و ۸) در شاهنامه از همان سرآغاز خدا (مانند اهورمزدا) آفریننده ی جان است و خرد . و چشم جان خرد است و جان بی خرد کور است . خرد نخستین آفریده ، نگهبان چشم و گوش و زبان و شناسنده ی نیک و بد ، راهنمای دو جهان و بهترین بخشایش ایزدی است . تنها خدا برتر و بیرون از دسترس آگاهی و دانائی اوست . برای همین در « کتاب » پس از یاد خداوند - به خلاف رسم زمان - « گفتار اندر ستایش خرد » آورده می شود (نه رسول و سلطان) و پس از آن « وصف آفرینش عالم » ، آفرینش مردم ، آفرینش آفتاب و ماه و آنگاه ستایش پیغمبر و چیزهای دیگر . باری در سرتاسر شاهنامه خرد در همین پایگاه بلند است و از برکت وجود آن می توان نیک را از بد باز شناخت و داد را از بیداد تمیز داد . مقدمه را گفتیم نمونه ای نیز از آخرهای کتاب بیاوریم :

در گفت و گوی انوشیروان (پادشاه آرمانی) و بزرگمهر (خردمند آرمانی) خسرو می پرسد دانایان مردمان کیست ؟ و وزیر پاسخ می دهد آنکه به فرمان دیو بیراه نشود . آنگاه پس از برشمردن دیوان دهگانه شاه می خواهد بداند از اینها زورمندتر و زیان بخش تر کدام است و بزرگمهر می گوید از که

همیشه در فزونی و همیشه ناخشنود است . کسری پرسید خدا به آدمی چه داده است که دست دیو را از
جانش کوتاه کند و خردمند :

چنین داد پاسخ که دست خرد ز کردار آهرمنان بگذرد

ز شمشیر دیوان خرد جوشنست دل و جان داننده زو روشنست

گذشته سخن یاد دارد خرد به دانش روان را همی پرورد ۶

در اوستا اشته آفریده ی خرد همه آگاه آفریدگار و در شاهنامه گوئی چون آگاهی آفریدگار است که
به آدمی ارزانی شده .

در اوستا راستی از اشته هستی می پذیرد و در شاهنامه از خرد . دشمنان خرد و یاران دروغ اوستائی ،
دیوهای آز ، خشم ، شهوت ، حسد و ، از عالم اسطوره و دین به ساحت بشری فرود می آیند و در
داستان های شاهنامه چون سرشت پلید ، گوهر ناپاک ، کزی و کاستی جان و تن ، خوی بد و بیشتر
چون فریب دیو دیده می شوند تا خود دیو . در ساخت و ساز آنها سرنوشت (چرخ ، زمانه ، فلک ،
سپهر) نیز دستی دارد . زیرا بر خلاف اسطوره که جولانگاه ایزدان است ، حماسه میدان بخت و کار
آدمی است و بخت به گردش ناشناختنی سپهر بستگی دارد نه به کار و کوشش ما .

نوشیروان از بزرگمهر که دانای دانایان است می پرسد :

بزرگی به کوشش بود گر به بخت که یابد جهاندار از او تاج و تخت

چنین داد پاسخ که بخت و هنر چنانند چون جفت با یکدیگر

چنان چون تن و جان که یارند و جفت تنومند پیدا و جان در نهفت

همان کالبد مرد را پوشش است اگر بخت بیدار در کوشش است

به کوشش نیابد بزرگی بجای مگر بخت نیکش بود رهنمای ۷

تاریخ حماسی ما آن چنان که در جای دیگر آورده ام از روزگار فریدون آغاز می شود . او « با تقسیم
پادشاهی و سرزمین میان فرزندان ، سه کشور ، سه قوم و تاریخ آنها را بنیان می نهد ، ایران مانند توران و
روم دارای تاریخ می شود » ۸ و از آن پس جنگ های ایران و توران (مانند جنگ اهورمزدا و اهریمن)
در سراسر دوران تاریخ حماسی ما ادامه می یابد . در اوستا نبرد کیهانی نیک و بد را اهریمن آغاز می
کند ، اوست که نخست به جهان روشنائی هجوم می آورد تا آن را فرو کشد و از آن خود کند . در

شاهنامه نیز سلم و تورند که به امید دست اندازی بر ایران برادرشان را می کشند و این ، سر رشته ی جنگ های دراز ایران و توران است که تا پایان کار افراسیاب دنبال می شود . در اسطوره و دین ، ایزدان و نیکان و در حماسه ایرانیان در دفاع از نیکی و راستی می جنگند و کوشش و کارشان سرشتی دادگرانه و اخلاقی دارد .

انگیزه ی هجوم اهریمن به قلمرو اهورمزدا افزون خواهی و آز سیری ناپذیر است . « آز آن دیو است که (هر چیز) را بیوبارد و چون نیاز را چیزی نرسد ، از تن خورد . (او) آن دروجی است که چون همه ی خواسته ی گیتی را بدو دهند انباشته نشود و سیر نگردد . چنین گوید که چشم آزمندان هامونی است که او را سامان نیست » ۹ .

انگیزه ی برادر کشی سلم و تور هم آز بود که حسد آن دو را برانگیخت تا آنکه سرانجام نتوانستند به توران و روم خرسند بمانند و همه ی پادشاهی پدر ، همه را ، خواستند .

نجنید مر سلم را دل زجای دگرگونه تر شد به آیین و رای

دلش گشت غرقه به آز اندرون پر اندیشه بنشست با رهنمون ۱۰

او پیکی به نزد تور فرستاد و برادر را با خود همداستان کرد و آنگاه به فریدون پیام دادند که یزدان پاک جهان را « ز تابنده خورشید تا تیره خاک » به تو داد و تو بر ما ستم کردی برادر کهنتر را به آسمان بلند برافراستی و ما را به دم اژدها دادی . یا او را از تخت فروکش یا دمار از ایران و از ایرج بر می آوریم . و چون جهان را به آنها می دهند جان جهاندار را هم می خواهند و می گیرند .

باری به سرشت اخلاقی داستان باز گردیم ، فریدون در پاسخ پیام پسرا می گوید :

به تخت خرد برنشست آرتان چرا شد چنین دیو انبازتان ۱۱

آز خرد را از تخت فرو کشیده و خود بر جای آن نشسته است . خرد و آز ناسازگار و ضد یکدیگرند . برآمدن یکی ، زوال آن دیگری است . در برابر سلم و تور آزمند و بی خرد ، فریدون ایرج را پر خرد و بخرد ۱۲ می نامد ؛ آن هم درست وقتی که وی می خواهد پادشاهی را به برادران واگذارد . ۱۳ آز چشم خرد را کور می کند و به گفته ی شاعر ، آزمند با اندیشه های پریشان از راه و رسم به دور می افتد و آیین ویرایی دیگرگونه می یابد که پایانش - در ایرج و سهراب و سیاوش - خون ریختن و کشتن و ویرانی جهان است ؛ رسم بی رسمی و قانون همدلی و همدستی با دیو ! دیگرگونگی آیین و رای در جهان و جهانیان ، همان دروج بد آیین کهن است که بر خرد پیروز می شود .

سهراب را نیز - نه چون سلم و تور بلکه در مقامی دیگر - آز می فریبد و سپس دروغ جوانمرگ می کند . او هر چند می گوید «ز مهر اندر آمد روانم بسر» ۱۴ ولی جانش را تنها در جستجوی پدر از دست نمی دهد بلکه سودای سروری دو کشور نیز در کشاندن او از توران به ایران بی اثر نیست که می گوید :

کنون من ز ترکان جنگ آوران فراز آورم لشکری بیکران

برانگیزم از گاه کاوس را ز ایران بَرم پی طوس را

به رستم دهم تاج و تخت و کلاه نشانمش بر گاه کاوس شاه

از ایران به توران شوم جنگ جوی اباشاه روی اند آرم به روی

بگیرم سر تخت افراسیاب سر نیزه بگذارم از آفتاب

چو رستم پدر باشد و من پسر نباید به گیتی یکی تاجور ۱۵

پادشاهی تمام جهان برای پسری با پدر : اینست آرزوی غرور جوانی ! شاعر نیز در همان پیشگفتار داستان پس از اشاره ای به مرگ می افزاید :

همه تا در آز رفته فراز به کس بر نشد این در راز، باز

به رفتن مگر بهتر آیدت جای چو آرام گیری به دیگر سرای ۱۶

در آغاز نبرد دوم رستم با سهراب نیز می بینیم که :

همه تلخی از بهر بیشی بود مبادا که با آز خویشی بود ۱۷

در اینجا مرد آزمند تلخکام است ، مگر در جهان دیگر امید آرامشی داشته باشد . گذشته از آز در سرگذشت غمناک سهراب ، دروغ در گفتار و کردار پهلوانان دو سپاه دستی توانا دارد و آنرا به عاقبتی می رساند که می دانیم .

افراسیاب به امید فریب (دروغ) فرزند و به خیال آنکه ایرانی بدون رستم به چنگ آورد و از آن پس سهراب را شیی در خواب خاموش کند در کار نیرنگ و افسون است . هُجیر با وجود پیمانی که با سهراب بسته تا پدر را به پسر بنماید ، به دروغ رستم را فرستاده ای از چین و او می نماید . هومان نیز چند بار با سکوت خود حقیقت را از سهراب پنهان می دارد و راز شناخت پدر برای پسر در پرده می ماند . اما کاری تر از همه دروغ های مرگبار رستم است که با وجود پافشاری و درخواست های سهراب نام خود را نمی گوید تا وقتی که کار از کار می گذرد و دیگر از راستی کاری ساخته نیست . هر کس بنا به مصلحتی در این بازی شوم نقشی دارد . باید داستان را به یاد آورد تا بتوان دید چگونه دروغ آن را از

تنگناها می گذرانند ، تار بود سرگذشت جوان را بهم گره می زند و پهلوان بلند پرواز شاهنامه را به خاک می افکند .

سوگنامه ی سیاوش را دروغ می سازد و می پردازد و تا پایان به پیش می برد . دروغ سودابه شاهزاده ی جوان را آواره می کند و دروغ کاوس او را به پناه دشمن می راند . زیرا شاه نخست از او خواست که چون در جنگ پیروز شدی این سوی جیحون بمان و به خاک بیگانه متاز . سیاوش پس از پیروزی بنا بر همین فرمان با دشمن پیمان می بندد . اما کاوس خیال خام تازه ای در سر می پزد و از پسر می خواهد که پیمان بشکند ، « آتشی بلند برافروزد و هدیه های افراسیاب را بسوزد و گروگان ها را بفرستد تا بکشند و رستم نیز به قصد غارت و سوختن به افراسیاب و کشور او بتازد » . ۱۸ . و پیمان شکستن ، « مهر دروجی » ، بزرگ ترین دروغ و بدترین گناه است که چون در جای دیگر به تفصیل از آن سخن گفته ام ۱۹ در اینجا بیشتر نمی گویم و فقط به یاد می آورم که در اوستا مهر گذشته از فروغ و روشنائی ، ایزد نگهبان راستی و دشمن دروغ نیز هست و نیز پاسدار پیمان حتی با پیروان دروغ که بد عهدی با آنها هم گناهی است نابخشودنی تا چه رسد به دیگران . (مهر یشت بند ۲) .

در توران نیز نیرنگ های زیرکانه ی گرسیوز و دروغ های مکار او افراسیاب را فریفت و به کشتن سیاوش واداشت . دروغ های گشتاسپ به اسفندیار و شیفتگی هر دو به تاج و تخت (آز) و عاقبت دلخراش پسر نمونه ی دیگری است تا بدانیم که چگونه دروغ در شاهنامه نیز مانند اوستا آیین جهان را ویران می کند .

همچنان که گفته شد در اوستا اخلاق پدیده ای هستی شناختی و خویشکاری آفریننده خواه نا خواه اخلاقی است . اما در شاهنامه ، چون خرد آدمی نه می تواند خدا را بشناسد و نه راز گردش سپهر (و بخت) را . چند و چون سرنوشت ما نیز دانستنی نیست . در این دریافت اخلاق با پیدایش ، گردش و فرجام کار جهان بستگی مستقیم و بی میانجی ندارد و نمی تواند راه آنرا بگرداند . در این جهان بینی خویشکاری آفریدگار اخلاقی نیست .

و اما خویشکاری انسان ، انسانی که « به هر باره ای » از « برآورده چرخ بلند » برتر است ؟ او نا مستقیم و از راه خرد به شناخت نیک و بد راه می یابد و گفتار و کردارش را می سنجد . بنابراین راستی و دروغ زاده ی خرد و بی خردی و در آدمی است ، به وجود ما بستگی دارد ، پدیده ایست وجودی (existentiel) که در برابر تقدیر جهان یا سپهر سنگدل گاه بی دلیلی و موجبی زیانکاران کامروا و

رستگاران ناکامند . حیرتی از این سخت تر از بی اخلاقی جهان ، آن هم پس از کشته شدن شاهزاده ای چون سیاوش ؟

چپ و راست هر سو بتابم همی	سر و پای گیتی نیابم همی
یکی بد کند نیک پیش آیدش	جهان بنده و بخت خویش آیدش
یکی جز به نیکی زمین نسپرد	همی از نژندی فرو پز مرد ۲۰
بزرگمهر ، خردمند ترین حکیم شاهنامه نیز چون خود شاعر از کار جهان در حیرت است :	
چنین گفت با شاه بوذرجمهر	که یکسر شکفت است کار سپهر
یکی مرد بینیم با دستگاه	کلاهش رسیده به ابر سیاه
که او دست چپ را نداند ز راست	ز بخشش فرونی نداند نه کاست
یکی گردش آسمان بلند	ستاره بگوید که چونست و چند
فلک رهنمونش به سختی بود	همه بخت او شوربختی بود ۲۱

در این گیتی بیراه و بد فرجام ، پهلوان چون وجودی با خرد نه تنها پایبند به اصل های اخلاق بلکه ناگزیر دارای ارزش های اخلاقی است مانند رادی و بخشندگی ، آزادگی ، وفاداری ، دادگری ، همت بلند ، اراده ی استوار ، دل به دریا زدن و جویای نام بودن و یا شکار کردن و شاد نوشیدن و عشق ورزیدن که نشان مردانگی و خود فضیلت مرد رزم است .

در حماسه ی پهلوانی بی گمان دلیری سرآغاز همه ی ارزش هاست و سرچشمه ی دلیری مرد میدان در ناچیز گرفتن مرگ و نهرا سیدن از آنست .

در مرگ آن کس بگوید که پای به اسپ اندر آرد بجنبد ز جای ۲۲

ولی ارزش هائی چنین - هر چند والا - به تنهائی نه مایه ی راستی و درستی یا به اخلاق بودن است و نه موجب رستگاری . کاموس و اشکبوس و رزم آوران تورانی هم دلاور اما ناتمامند ؛ مانند طوس سپاه سالار ! این دلیری گرچه مایه ی گردن فرازی و افتخار ، ولی تنها ارزشی پهلوانی است و برای آنکه در پایگاهی برتر به ارزشی متعالی و بخرد بدل شود باید در پهنه ی اصل اخلاقی - راستی ، نیکی - به کار آید و با آن هماهنگ باشد . دلیری دیوگونه ی افراسیاب ستمکار از شجاعت رستم و گیو و گودرز بسیار به دور است و جهان را تباه می کند .

و اما دلیری ، حتی با خرد نیز ، همیشه مایه ی پیروزی نیست ، هر چند که شاید مایه ی رستگاری باشد . در حقیقت ، خردمندان نامراد - چون خود شاعر - کم نبوده اند و نیستند . شاهنامه به منزله ی کتاب بزرگ حقیقت از این واقعیت تلخ غافل نمی ماند . شاعر خوانندگانش را به فریب شیرین دل خوش نمی کند و به آنان هشدار می دهد که سرنوشت پهلوان را « کار » و « بخت » او با هم می سازند .

در این جنگ دراز آهنگ نیک و بد ایران و توران ، اگر بنگریم به سرگذشت و ماجرای زندگی مردی بخرد چون پیران ویسه ، می بینیم از بد سرنوشت ، ناخواسته در مقامی است که ناگزیر از خرد او کاری ساخته نیست ، در سرزمین توران و در کنار افراسیاب ارزش های اخلاقی او به ثمر نمی رسد و کردار درست او پاداشی جز ناکامی و مرگ ندارد . بخت او پیشاپیش فرجام کارش را رقم زده است . زیرا میان سپهر بی اعتنا به نیک و بد و انسان جوای نیک و بد ، که در گردش آن می افتد ، تناقضی دردناک رخ می دهد که ناچار به نامرادی انسان می انجامد . راستی پیران خردمند ، چون تورانی است ، یا درستی رستم در برابر اسفندیاری فریفته ی پادشاهی و دین بهی ، حاصلی جز زیان ندارد .

در چنبر بخت دشمن خوی نه مهربانی و خرد ایرج و سیاوش مایه پیروزی است و نه پردلی و خرد رستم و پیران . پس اگر راز سرنوشت جهان و آدمی شناختنی است و اگر عاقبت شوم بدان در انتظار نیکان است ، نیکی و بدی به چه کار می آید ؟ در این حال هر نظام اخلاقی فرو می ریزد و جایی برای اصل ها یا ارزش های بی ثمر باقی نمی ماند . اخلاق بیهوده است !

اگرچه شاهنامه ، همان گونه که می بینیم ، دارای منطق و برداشت بسامان اخلاقی است ولی فراتر و ژرف تر از آن حماسه جای هستی بخشیدن به اراده ی آدمی است و نبرد با هر چه در برابر این اراده بایستد خواه انسان و خواه جهان ، و حتی قانون های خدشه ناپذیر و ناشناخته ی آن ، از جبر تقدیر گرفته تا بازی سرنوشت ؛ اراده ای که دل در افتادن با جهان را داشته باشد ! در شاهنامه پهلوانان ، نه به زور بازو که از برکت اراده ای بی خویشتن و بنیان کن نه تنها کوه و دشت و دریا را در می نوردند بلکه « بکوشند با گردش روزگار » . و آن را که بخواهند اگر « در آب ماهی شود ؛ و یا چون شب اندر سیاهی شود ، ستاره شود بر شود بر سپهر » ، بجویند و به دست آورند . این اراده از اخلاق یا امید و نومیدی و مرگ نیرومند تر است و به جان می زند تا نام را که گوهر هستی پهلوان است پاس دارد ؛ نام پایدار به جبران زندگی ناپایدار ؛ بویژه اگر زندگی بدون سالاری و سروری باشد ، آزاد نباشد !

همی نام باید که ماند بلند چو مرگ افکند سوی ما بر کمند

در ساحتی فراتر از رزم و بزم و پادشاهی و پهلوانی، فراتر از کامجویی، شادنوشی و شادخواری و لذت ناب زنده بودن، آنگاه که مردی جویای معنی هستی خود است یا می خواهد به آن معنی بدهد، آنگاه کام او همان گونه که گسستم به بیژن می گوید در زیستن و مردن به نام است؛ در آزادگی!

بودن و نبودن ما در زمان است بی خواست و اراده ی ما. اما چگونگی بودن ما، با سرافرازی یا سرافکنندگی، به خواست خود ماست، زمان را به آن راه نیست. در اینجاست که اراده ی خود را بر زمان فرمانروا می کنیم و از بندگی او آزاد می شویم. بدین سان چگونه مردن به زندگی معنا می دهد یا آنرا از هر معنایی تهی می کند. در میدان نبرد؛ آنجا که مرگ در میانه ایستاده کمندش را تاب می دهد تا به گردن ما بیندازد. آنگاه، در دو راهی نام و ننگ، ناگزیر یکی را باید برگزید. اگر از مرگ - که سلاح زمان است - ترسیدیم و گریختیم خواست زمان بر ما فرمانرواست، اسیر اویم، در زادن و مردن بنده ایم. اما اگر نترسیدیم و خطر کردیم اراده ی خود را بر زمان بنده پرور فرمانروا کرده ایم و از بندگی رسته ایم.

باری، در حماسه، جنگ بزنگاه زندگی و مرگ است. در آن دم با شکوه و هولناک بر قله ی نام و لب پرتگاه ننگ، همه ی ارزش ها و کمال پهلوانی در نام بلند، در بلندی نام متبلور می شود. همه ی آنچه گوهر آدمی را می سازد و او را سزاوار انسان بودن می کند نه در پادشاهی و سروری است، نه در زورمندی و جنگاوری و چیزهای دیگر از این دست - حتی در حماسه به چیرگی بر دیگران نیست - به نام بلند، به بلندی نام است که مایه ی سربلندی و سرافرازی سران و سرکشان است. همه ی این اشاره ها به بالائی و بلندی و افراشتگی، در سخن، نمودار اندیشه ای فرازنده و دریافتی متعالی است. نام، که مردانگی مرد بسته به آنست، از او در می گذرد و بر او پیروز می شود و جان و تنش را فرا می گیرد تا آنجا که برای بزرگی و مردانگی از سر جان بگذرد تا به نام بلند برکشیده شود و در پایگاهی والاتر و بلند تر از سیاهی لشکر، نام را که دیگر مفهومی مجرد است و ای بسا با مرگ ملازمه دارد - و چون با مرگ همزاد است، نافی ابتدال گذران روزانه است - تا این نام را پاس دارد و از بندگی زمان آزاد شود.

از این دیدگاه شاهنامه کارنامه ی آزادان نیز هست. نه تنها مردان بلکه زنان نام آوری چون فرنگیس و میژو و دیگران که خطر می کنند و چشم در چشم مرگ به جان می کوشند، از بندگی زمان - یا دست کم اهل زمانه - رسته اند. در شاهنامه آبروی به معنای شرف و نام نیز هست و خود این واژه نمودار سرافرازی و سربلندی پهلوان است در برابر دیگری. زیرا دو مفهوم زیر را در خود دارد: آب، نشان شادابی، تازگی، سرزندگی، و رو، برابر با چهره، ظاهر، نمود، آنچه که از خود به دیده می آید.

به خلاف دوران تاریخی که نام دستاوردی اجتماعی، توأم با شهرت و ثروت و در نهایت قدرت اجتماعی - سیاسی است، در حماسه نام چون ارزشی فردی، والا و تمام، یا جویای سروری و پادشاهی است یا در بلای بزرگ، موجب نجات بر و بوم.

بارها گفته اند شاهنامه حماسه ای است که جبری آسمانی تار و پود آن را بهم بافته. درست است. کتاب با شکست ایرانیان و پیروزی عرب ها پایان می یابد و حماسه ی ملی ما عاقبتی جز ناکامی ندارد. بزرگان و پهلوانانی چون ایرج و سیاوش و فرود و اسفندیار، پیران و رستم و سهراب سرگذشت بد فرجامی دارند، (سرنوشت پادشاهان - که در میان آنها تبهکار بی عاقبت کم نیست - از دستی دیگر است و به فره ایزدی و عالم بالا بستگی دارد). ولی نگفته اند که جبر شاهنامه کیهانی است نه متعالی و انسانی. آنگاه که پهلوان به نیروی اراده، برای نام تعالی یابد و از خود فراتر رود، پذیرد که «به نام نکو گر [بمیرد] رواست»، آنگاه تار و پود جبر فرو می ریزد و به ساحت گسترده ی آزادی راه می یابد. سراسر کتاب داستان کشش و کوشش آزادان است در گریز از دام جبر؛ نوعی نفی پیوسته ی جبر به نیروی اراده، شاهنامه رزمنامه ی شکست پیروزمند آزادان است.

باری، آن سوتر از نام آزادی است، اراده ی آزادی که از زمان فرا می گذرد و آنرا پس پشت می نهد. اما پیروزی بر زمانی که نه تنها جهان و آدمی، بلکه هر دم از خود نیز در می گذرد آرزویی محال است، مانند محال بودن اخلاق آرمانی (ایده آل)، که به کار بستن آن تنها در خور مقدسانی چون سیاوش و کیخسرو است؛ آرمان اخلاق است در ساخت باز اندیشه، نه اخلاق عملی که در گذرگاه تنگ زندگی روزانه هستی می پذیرد و به فعلیت در می آید.

اخلاق آرمانی، نظری، متعالی (transcendental)، هدفی دور دست و راهنمای رفتار است. و حال آنکه اخلاق علمی اجتماعی، نسبی و شیوه ی رفتار است بنا بر سرمشق و نمونه ای پیشاپیش و در افق دید (آرمان). در هر گام این رفتار، سرکشی غریزه های خودکام نفس اماره، وسوسه های شیطان شیرین کار، ظلمت درون و خستگی وجدان بیمار و سرانجام خودپسندی و هر درد بی درمان، تمیز نیک و بد و گزینشی را که پیوسته در پیش روست، دشوار می کند. در این راه ناهموار افتان و خیران می رویم، زیرا اخلاق آرمانی چیزی است و عمل به آن چیزی دیگر. یکی ستاره ی راهنماست در آسمان بلند و این یک، کشش و کوشش پاروزنان سرگردان در این شب تاریک بر آب های متلاطم. در راه می توان بود اما به منزل آخر نمی توان رسید.

اخلاق عملی شاهنامه را که - مانند اندرزنامه های پهلوی - مجموعه ایست از ارزش ها و پندهای اخلاقی و حکمت عملی ، بیشتر در خطبه ها و سخنان پادشاهان ساسانی و غایت آنرا در پادشاهی نوشیروان و وزارت بزرگمهر می توان دید . اینها بجز راه و رسم شهریاری و آیین کشورداری ، جنگی است از ارزش های رفتاری بزرگان و زبردستان که از سنت گذشتگان به شاعر رسیده و نیز پاره ای از باورهای اخلاقی و اجتماعی خود وی .

آیین نامک های ساسانی از سازمان سیاسی و اجتماعی و ارزش های اخلاقی و دینی زمانی سخن می گوید که شاهنشاه ، دولتی سراسری و یکپارچه ، دیوانسالاری پابرجا و گروه های طبقاتی جداگانه وجود دارد ؛ مانند درباریان ، موبدان ، دبیران ، پیشه وران و بزرگران . سنت اخلاقی اینان است که به قابوس نامه و سیاست نامه و کیمیای سعادت و دیگران می رسد ، تا گلستان ادامه می یابد . در این آثار ، به ویژه در اندرزنامه ها ، اخلاق دستورهای کلی و همگانی است ، از آن همه کس و هیچ کس . تنها در کلیله (با توجه به سرچشمه ی هندی کتاب) و آثاری از روی این الگو یا در حکایت ها (جوامع الحکایات عوفی ، گلستان سعدی و) ، گاه موقعیت هائی پیش می آید که نتیجه ی عملی آن اخلاقی است .

پست و بلند سرنوشت ، دریادلی و شکوه اخلاقی بزرگان دوران حماسی ، زن و مرد ، سرمشق و آرمان پردازندگان داستان هاست . گذر از حماسه به تاریخ فرود آمدن از آرزوی بلند به میدان بسته ی واقعیت نادلپذیر است . در مسیر این سرایش از بلند پروازی اخلاق آرمانی به دور می افیم و قلمرو اجتماعی اخلاق عملی آغاز می شود . برای همین در بخش تاریخی شاهنامه سخن بر سر این اخلاق و آداب آنست نه آرمان های پهلوانی . از پادشاهی و کشورداری که بگذریم بیشتر گفتارها درباره ی کردار درباریان و سران در برابر شاه یا با یکدیگر و در یک کلام حکمت عملی بزرگان و آزادان است نه دعایا که از آنان در ادبیات یا نوشته های رسمی کمتر نشانی می توان یافت .

از سوی دیگر در زمان ساسانیان - که دوران تاریخی شاهنامه نیز هست - آیین مزدیسنی به صورت دین رسمی ایرانشهر درآمد . شریعت زردشتی با یجوز و لایجوز و حلال و حرامش تدوین شد ، مؤمنان - و موبدان صد البته - به دقت چند و چون نیک و بد را دانستند ؛ یک و بد به گناه و ثواب بدل شد ، با ضمانت اجرای معلوم ، یعنی پاداش هر ثواب و تاوان یا مجازات هر گناه . برای مهار کردن اهریمن بیرون و درون ، شریعت به میدان کارزار تاخت و با صدور احکام و تعیین مرز مجاز رفتار پیروان ، آزادی تمیز نیک و بد و در نتیجه اخلاق جا تهی کرد و شماری مراسم و آداب جامد و تحکمی جای آنرا گرفت که راه و رسم رفتار با خود یا دیگران و تکلیف هر کس را معین می کرد و وجدان مؤمنان را از سرگردانی نجات می داد . دین های تشریحی ضامن اجرا و پشتیبان این دستورهای اخلاقی هستند ؛

دستورهائی که چون ضامن اجرا دارند دیگر حکم یا قانون اند نه اخلاق! در دوران جدید ایدئولوژی های سیاسی، دولت های تمامی خواه (totalitaire)، یا استبداد افسار گسیخته ی پول راه و رسم عقیدتی و عملی خود را به همگان تحمیل می کنند تا بنا بر اندیشه، گفتار و کردار نیک آنان رفتار شود. شایست نشایست سخت خشک اندیشان مذهبی و عقاید افراطیان و تندروان راست و چپ، که در حقیقت زهد ریائی یا قانون دروغ و دورویی است فضای زندگی اجتماعی را فرا می گیرد. در این حال اخلاق، که ناگزیر از آزادی اراده در تمیز و گزینش نیک و بد است، به صورت دشمنی با هر دستگاه تحکمی اخلاقی، با اخلاق حاکم و رسم روزگار در می آید و اخلاقیان راستین چون ملامتیان مطرود، برکنار از خویش و بیگانه اند. و این خود داستان دلازار دیگری است بیرون از جستار ما.

پانوشت ها:

۱- جلیل دوستخواه، اوستا کهن ترین سرودهای ایرانیان، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۱۵ و ۱۴

۲- بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، ص ۳۵.

۳- همانجا.

۴- فروردین یشت، در کرده های نخستین و نیز کرده ی ۵۳ به بعد نشان می دهد که چگونه فروهرهای نیکان به یاری اهورمزدا و آفرینش او می شتابند، آب ها را به آبراهه های زیبا راه می نمایند، گیاهان را برور می کنند و ماه و خورشید و اختران را در راه های خود به گردش در می آورند. همچنین ن. ک. به: مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ص ۷۴.

۵- ن. ک. به: بندهش، ص ۷۴. فروهرهای مردمان، که از سوی اهورمزدا فرود می آیند و پس از مرگ نیز به وی باز می گردند، در بدی های آدمی شریک نیستند. اما فروهر تنها یکی از نیروهای زندگی بخش انسان است نه همه ی آنها.

۶- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۸، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۷- همان، ج ۸، ص ۱۹۹.

۸- شاهرخ مسکوب، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر زنده رود، ۱۳۷۱، ص ۷۹.

۹- بندهش، بخش دوازدهم، بند ۱۸۶، ص ۱۲۱.

۱۰- شاهنامه به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، ص ۱۰۸.

- ۱۱- همان ، ص ۱۱۴ .
- ۱۲- در جای دیگر که ایرج از زاویه ای دیگر نگریسته شده او را هم مرد جنگ (شتاب) و هم خرد (درنگ) دانسته ام که تندی و آهستگی را با هم دارد ، هماهنگی و سازگاری آتش و خاک ... در اوست و با وجود جوانی و بی باکی هوشمند است . ن. ک. به : چند گفتار در فرهنگ ایران ، ص ۷۱ .
- ۱۳- همان ، ص ۱۱۶ .
- ۱۴- شاهنامه ، خالقی مطلق ، دفتر ۲ ، ص ۱۸۶ .
- ۱۵- همان ، ص ۱۲۶ .
- ۱۶- همان ، ص ۱۱۷ .
- ۱۷- همان ، ص ۱۷۹ .
- ۱۸- شاهرخ مسکوب ، سوگ سیاوش ، چاپ ششم ، ص ۳۱ .
- ۱۹- همان ، ص ۳۱ به بعد .
- ۲۰- شاهنامه ، خالقی مطلق ، دفتر ۲ ، ص ۳۵۸ .
- ۲۱- شاهنامه ، چاپ مسکو ، ج ۸ ، صص ۲۰۴-۲۰۵ .
- ۲۲- شاهنامه ، خالقی مطلق ، دفتر ۲ ، ص ۱۷۹ .

تفاوت بنیادی زبان شریعت و طریقت،

به نقل از «هویت ایرانی و زبان فارسی»

میان نثر علما و عرفا تفاوتی ماهوی و بنیادی وجود دارد، نه در دوره انحطاط، بلکه در دوره شکفتگی اندیشه و بیان، زبان حال این دو نثر یکی نیست. موضوع شریعت مسایل اولیه و تکالیف روزانه زندگیست. وقتی که شریعت به عبادات می‌پردازد و مثلاً از نماز صحبت می‌کند، توجهش به شرایط، قواعد و ضوابط به‌جا آوردن تکلیف است، نه حضور قلب و حال روحانی نمازگزار و ارتباطش با مبدأ؛ یا مثلاً در حج، صحبت بر سر مناسک و جنبه عملی امر است در آداب احرام و سعی صفا و مروه و غیره و غیره، نه در معنای باطنی و علوی این زیارت. توجه شریعت معطوف به دستوراتی است که شرط عمل به احکام اسلامی و جنبه‌های روزانه اعمال و تکالیف دینی است. هرچه موضوع صحبت شریعت، «زمینی» است، موضوع سخن طریقت «هوایی» است و اوج می‌گیرد. چون طریقت از همان جایی شروع می‌شود که آدم خاکی میل به جایی و حالی دیگر می‌کند. موضوع طریقت، سیر و سلوک انسان است، مسافرت باطنی که از قرارگاه خود به راه می‌افتد و به طرف منزلهای ناشناخته فراتر، آن طرف مرزهای دم دست و معین می‌رود. تجربه عرفانی تجربه‌ای نفسانی، متعالی و دگرگون‌کننده است. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه، بیان این حال است. عرفان از امری، حالی، چیزی پیوسته گذرنده و در سیر و سلوک، از تجربه‌ای درونی که در جای خود نمی‌ایستد، صحبت می‌کند. پس زبان محکوم به پرواز است، به گذشتن و فراگذشتن دائمی.

صحبت از نماز و شریعت شد. بد نیست یاد از نماز عارفی شیفته و بی‌خویش، از سوخته عشق، بکنیم که جانش را بر سر حرفش گذاشت. حرف او درباره نماز اینست که نماز به عادت عبادت نیست؛ چون که:

«راه مردان که اصنام عادت را پاره پاره کردند دیگر است و راه مخنثان و نامردان و مدعیان که صنم عادت را معبود خود کردند دیگر... اگر بر راه پدران بودن واجب بودی و راست بودی، ابراهیم خلیل به راه آذر بودی... چه پنداری، راه نماز کاری آسان است: نماز قیامتی به عادت و رکوعی به عادت و سجودی به عادت؟ هرگز.

از علامات محبت کثرت محبوب است و نماز ذکر محبوب است.»

عین القضاة در بیست و شش نامه به شرح ارکان نماز می‌پردازد، ولی در این ارکان صحبتی از قواعد و احکام شرعی محض نیست. گوینده از مهجوری ابلیس، علم، صفات الاهی، حدوث و قدم، ایمان، معرفت خدا، دوستی و دشمنی او و چیزهای دیگر «آنچه می‌خواهد دل تنگش» می‌گوید.

در شریعت موضوع زبان مشخص است، با قواعد و ضوابطی مقرر. موضوعی با این وضوح و صراحت خصوصیات خود را بر زبانش هم تحمیل می‌کند. وقتی از علم تجربی صحبت می‌شود، ناچار باید به زبان همان علم و بی‌هیچ شاخ و برگ‌گی حرف زد؛ شریعت هم همین جور است، مرزهای زبانش را معین می‌کند و زبان، موضوع را احاطه می‌کند (چون که هر دو هم‌مرز می‌شوند).

اما در طریقت، موضوع امری واقع در عالم خارج، پدیده‌ای بیرونی نیست، تجربه‌ای نفسانی و گذراست. در اینجا موضوع کلام دائم زبان را به دنبال خود می‌کشد، مجالش نمی‌دهد که یک‌جا بماند، این زبان ناچار متعالی است و مرزهایش را پشت سر می‌گذارد. به علت همین حرکت پیاپی فکر و کلام، سخن عارفان گاه پیچیده، خلاف عادت و منطق معمول، خلاف نما (paradox) و یا، بنا بر اصطلاح خودشان، شطح است. ببینید عارف بزرگ قرن ششم هجری، روزبهان بقلی شیرازی، درباره شطح چه می‌گوید:

«شطح حرکت است و آن خانه را که در آن آرد خرد کنند، مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان... چون بینند نظایرات و مضمرات غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش آید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید...»

«شرح شطحیات» که بیشتر وقف گشودن رمز و راز شطحیات «سلطان عارفان بایزید و شاه مرغان عشق حسین بن منصور حلاج» شده، شاید در نثر فارسی نمونه بارز تحرک و پویندگی زبان عرفان کلاسیک ما باشد. زبانی که گاه با مشقت می‌کوشد تا با حرکت تند و شتاب‌زده فکر و حال همراهی کند، زبان در خود دونه و از خود گذرنده، زبان سالک عرفان. در شعر شاید نمونه‌ای بهتر از «دیوان کبیر» نداشته باشیم.

از اینها گذشته، در سخن عارفان، به محض اینکه نویسنده یا سراینده خواست حالی گذرنده و ناپایدار را بیان کند، آن را در کلام پایدار کرده است. امری سیال، بدل به وضعی ثابت می‌شود و در نتیجه به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند، به صورتی دیگر درمی‌آید و چیزی دیگر می‌شود. شاید برای همین است که اهل طریقت دایم از نارسایی زبان شکوه دارند و سینه‌ای شرحه شرحه می‌خواهند تا نشانی از حال و هوای جانیشان بدهند. اساساً عرفان امر راز و سر است. شناخت عرفانی و وصول به حق، اگر آیین و آدابی معین دارد، باید به دل عارف برات شود. با تحصیل علم به دست نمی‌آید، کار کشف و دیدار

است. عارف شاهد رازی است که نه فقط دیگران از آن خبر ندارند، بلکه گفتنی هم نیست؛ در تنگنای کلام نمی‌گنجد.

پیداست که وقتی چنین دریافتی از حقیقت، یا بهتر است گفته شود از حق، داشته باشیم، حرف زدن درباره آن چقدر دشوار است. چون «پیش‌فرض» چنین دریافتی این است که جایگاه و مأوای حق بیرون از عالم زبان است.

در عوض، زبان شریعت برای بیان مقصود با مشکلی روبه‌رو نیست و برای همین احتیاجی به استعاره و کنایه و تصویر و نماد (سمبل) و وسایل و ابزارهای صوری دیگر ندارد؛ مخزن لغتهایش را دم دست دارد. کافی است که هر کدام را به معنای واقعی‌اش به کار برد و مقصودش را برساند.

زبان طریقت برعکس، به همان علتها که گفتیم، باید تمام این وسایل را به کار گیرد و وارد بعدها و ساختهای دیگری از زبان بشود تا نشانی از حالی وصف‌نشده بدهد. زبان عرفان ناچار تصویری و نمادی است. چون صحبت ما بر سر نثر است، نگاهی به عطار، سهروردی و عین‌القضات و نسفی نشان می‌دهد که عشق، وحدت، ساقی، باده، جام، یار، روی، آیینه، مستی، جنون، سیمرخ، عالم غربت، عالم مثال، اشراق، شهود، تجلی... و بسیار مفهومیها و کلمه‌های دیگر، که هر آشنای به ادب فارسی می‌شناسد، چه نقش عمیق، پیچیده و چندجانبه‌ای در بیان مقصود اهل طریقت دارند؛ اینها فقط اصطلاحات مجازی، سمبل و ایماژ نیستند و مسأله فقط در حد سبک و شیوه بیان باقی نمی‌ماند.

عرفان (در دوره اعتلای خود) زبان دیگری به وجود آورد؛ زبانی متعالی و مثالی، باز و سیال، که جواب‌گوی جهان‌بینی مرز ناپیدایش بود. در برابر زبان بی‌پیرایه و متعارف علما، زبان عرفا در هوای پرواز، در «طریق» دور و بلند حق بود.

اینها- عارف و عالم- به دو سبک و شیوه حرف نمی‌زدند، بلکه در دو مقام و دو ساحت بعید زبان فارسی حرف می‌زدند، در مقام حال و در مقام قال. به قول عین‌القضات در نامه‌ها:

«ما را جز از این زبان زبانی دگر است

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است»

طبیعت عرفان با حس ملی سازگار نیست. چون اصول و عقاید و سیر و سلوک عرفانی امری متعالی و در رابطه آدم با عالم بالاست. عرفان پدیده‌ای «فرهنگی- اجتماعی» است، ولی راه رستگاری، شیوه‌ای که در عمل پیشنهاد می‌کند، غیراجتماعی و در نهایت شخصی و نفسانی است؛ در نتیجه عرفان، به امر اجتماعی یا تاریخی، و از جمله به امر ملی، کاری ندارد. عرفای ما به زبان فارسی روی آوردند؛ نه برای اینکه زبان ملی بود، بلکه برای اینکه زبان مادری بود؛ در حقیقت به آن روی نیاوردند، در آن بودند و در آن هستی می‌یافتند. پیوند آنها با زبان فارسی فقط انگیزه یا طبیعت «اجتماعی- سیاسی» و ملی نداشت؛ در درجه اول پیوندی وجودی (existential) بود. آنها، هم در زمینه معرفت و وصول به حق

(امر معنوی) و هم در رفتار اجتماعی (امر ملی) در مقابل علمای دین، خلافت بغداد و دستگاه حکومت قرار داشتند، در زمینه زبان هم با آنها هم‌دل و هم‌زبان نبودند.

از طرف دیگر، فرهنگ عرفان با فرهنگ شریعت و حکومت تفاوت داشت. امر دین در دست علما و امر دنیا در دست دیوانیان بود. اهل دیوان با صورت دنیوی (نه الهی و قدسی) فرهنگ سر و کار داشتند، هم در نظم و نثر، هم در شاهنامه‌ها و تاریخها و هم در «کلیله» و «گلستان» و غیره... فرهنگ عرفانی نه به این معنا دنیوی است و نه به معنایی که در فقه و کلام و حدیث و اصول و تفسیر و... می‌بینیم دینی است. نمی‌توان گفت فرهنگ عرفانی را چه‌جور می‌شود تعریف کرد. به هر حال، تعریف هر چه باشد، قدر مسلم اینست که فرهنگ عرفانی (در دوره اعتلا، نه انحطاط) گاه در کنار و معمولاً رویاروی دستگاه دین و دولت قرار داشت و از خلافت بغداد، که هر دو را در خود جمع داشت، و از نمایندگان رسمی دین و دولت روگردان بود. به این ترتیب، عرفان- غیرمستقیم و ناخودآگاه- در جایگاهی ایرانی، ملی و «درون‌مرزی» مأوا گرفت و عملاً در سیر تاریخ ما به صورت پناهگاه روح ایرانی درآمد.

از موضوع دور افتادیم، اما می‌خواستیم بگوییم که اگر درباره زبان عرفا از راه دیگری به مسأله رو آوردیم، به اقتضای طبیعت مطلب بود.

شعرها:

شاهرخ مسکوب در ایام جوانی شعر هم می سروده و چند دفترچه شعر از او برجا مانده است. سروده های او (به جز دو قطعه با نام مستعار م. بهیار) در جایی چاپ نشده است، این شعرها مربوط به سال های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۶، یعنی -۲۵ ۳۲ سالگی، اوست که تازه قلم به دست می گیرد. خودش آنها را «خطاهای جوانی» می خواند و تردید دارد که قابل چاپ باشد. می گوید «شعر چیز ناسپاسی است، یعنی متوسطش و حتی متوسط خویش به درد نمی خورد. شعر یا باید یگانه باشد که بماند و یا اینکه بعد از چند صباحی فراموش می شود». با این همه، برای دریافت سیر تطور زبان شاهرخ مطالعه این جوانه های اولیه، که دو نمونه آنها در زیر آمده، بی فایده نیست.

ای سرزمین من!
در خاک های تو
همچون چنارها،
ای سرزمین من،
با پنجه های سخت
عشق عزیز من،
در قلب قلب تو،
بی خویش و بی کران،
من ریشه کرده ام،
با چشم های باز،
ده ها هزار سال
با قلب داغدار،
ای کوه های رنج
همچون شقایقی،
ای چشمه های اشک،
روید سرخ فام.
ای سرزمین من
خواهم که برتنت
ای سرزمین من،

پوشم حریر سبز
ای سرزمین من
از هدیه بهار،
برخاک های تو
در کوچه های شهر
دردست مردمت،
بر سبزه های دشت .
رویده ام به رنج
زیرتگرگ و باد،
ای سرزمین من !
باران ضربه ها
خواهم گشاده دست
طوفان سهمناک،
باشی و مهربان،
رویده ام به رنج
دریای موج زن
از خوشه های زرد،
چون گیسوی طلا
لغزد به چهره ات
خواهم هزار بار
هرجا غریو کار،
گلگون کنم رخت،
هرجا خروش عشق،
درخون قلب خویش
لای لای مادران،
اندام خاکیت .
لبخند کودکان،
ای سرزمین من !
در خواب های نازا.

ی سرزمین من .

آذر ۱۳۳۰

شب اصفهان

برای حسن که می پرسید شب اصفهان با چراغ هایش از بلندی دروازه شیراز شبیه چیست؟
- چیست این شهر شما، این خرمن تاریکی آتش گرفته؟
- این تویی با بازوان سخت چون پولاد،
با هزاران چلچراغ از اختر تابنده در دست،
ایستاده در تاریکی شب،
رهنمای هر غریب تازه وارد .

- چیست این شب زنده دار دیر پا، این اختر شب تاب؟
- آه! پنداری منم، من، آدمیزاد،
رهنورد قرن ها

راه یاب ساحل روز
اخگری شب سوز با قلبی جهان افروز،
پرتکاپو، پرتپش، بی خستگی، بی تاب،
باشمشیر، دید، پرده شب را شکافان،
همچو ذوالقرنین در وحشت سرای کورظلمت،
شامگاهان تا سحر جویای آب زندگانی

*

- چیست این تاریک نورافشانِ رؤیا رنگ؟
- گویی کودکانی،
ناشگفته آرزو برباد رفته .
چون تبهکاران درون قلعه شب،
کند تاریکی به پاهایشان نهاده،
از نهیب دیو وحشت رنگ مرده،
خیره در افسون اهریمن کنار هم نشسته،
بازوان خویش را در هم نهاده،

داستان گو، درد دل کن،
رازگوی رنج های بی کرانه.

*

- چیست این دریای لبریز از ستاره؟
- دختری سیمینه تن در چادر افسوس،
با پستانِ همچون شبچراغ نور باران،
در کرانِ دشت های باد گستر،
سر به شیب دامن کھسار داده،
خفته خوابی گران گیسو به پاهای من فرهاد سوده،
مثل شیرین به گورستان شب جادوی جاویدان
زیر لب در موج های باد نالان :
یاد از آن شب های با تو، یاد باد
داد از آن شب های بی تو، داد داد.

*

- چیست این یوسف درون چاهسار تیره غم،
چشم ما بر راه دور کاروان ها،
با نوای آرزو بخش جرس ها؟
- روز عصیان بزرگ مردگان،
پیراهن خاموشی ده ها هزاران سال را بر تن دریده،
از میان قبرها بیرون دویده،
از امید روز محشر دل بریده،
بازوان را رو به سوی عرش کرده،
مشعل خشم فروزان،
در میان مشت های استخوانی شان نهاده،
وحشی بی تاب و سرکش،
با زبان بی زبانی فاش گویان :
ای خدای مرده خواران !
از امید محشر تودل بُردم،
عرش را اکنون به آتش می کشانم،

رستخیز خویش را برپای دارم.

مرداد ۱۳۳۱

آخرین پرسش و پاسخ با شاهرخ مسکوب

گزیده:

بار آخری که شاهرخ مسکوب در جلسه ای عمومی سخن راند ۲۷ مارس ۲۰۰۴ در پاریس بود و درباره «زمان در شاهنامه» که روایتی از آن با عنوان «زمان و سرنوشت در شاهنامه» در ایران نامه (سال بیستم، شماره ۱) به چاپ رسیده است. در پایان سخنانش وی به پرسش های حاضران در جلسه نیز پاسخ داد. شاهرخ گلستان که این گفت و گو ها را در نوار ضبط کرده بود از سر لطف بازنوشته کامل آن را در اختیار ایران نامه قرار داده است.

مسکوب: آن چیزی که خودم بیشتر از همه دوست دارم بخش گفت و گوست. آن اصل کاری است، وگرنه این ها مثل صفحه گرامافون است، یک چیزهایی گفتیم. در تبادل نظر شاید بهتر مسائل روشن شود.

- شما گفتید زمان با کیخسرو تمام می شود و دوباره زمان جدیدی شروع می شود .

مسکوب: نه، من این را نگفتم. رستاخیز یا «فرشگرد»، که اصطلاح خود زردشتیان است، یعنی نو شدن جهان. اینکه بعداً چه اتفاقی خواهد افتاد، آیا این که تکرار می شود، مثل آن چیزی که در میتولوژی هند هست یا نیست، این هیچ روشن نیست. هیچ اشاره ای به آن نیست. ولی تصور این است که چون فرهورها برمی گردند پیش اهورا مزدا، و در فکر زرتشتی «کمال در آرامش مطلق است»، یکی از حدس هایی که می شود زد این است که وقتی فرشگرد شد، وقتی رستاخیز انجام شد و جهان نو شد، برمی گردیم به آرامش اولیه.

- اشاره کردید که این مفهوم از زمان در فکر امروز ما ایرانی ها همچنان ادامه دارد. لطفاً این نکته را باز کنید.

مسکوب: بازکردنش برای من خیلی کار آسانی نیست. ولی ماها «قَدَری» هستیم، قضا و قَدَری هستیم. قصدم این بود. توی حافظ این را می بینم. در خیام که فوق العاده می بینم. در شعر فارسی که اینقدر در ما نفوذ دارد، این فکر قَدَری هست. یا: «دنیا پلی است رهگذر دار آخرت / اهل تمیز خانه نبندند بر پلی». تمام عرفان هم همین را می گوید. من قصدم این بود. حالا مطالعه دقیقی اگر کسی بخواهد بکند، باید متن ها را ببیند و آداب و رسوممان را. البته چهار چنگولی به دنیا چسبیده ایم از طرفی، ولی از طرف دیگر هم نمی شود انکار کرد که یک نوع تصور و روحیه قَدَری در ماها هست.

حافظ می گوید «رضا به داده بده وز جبین گره بگشا/ که برمن و تو در اختیار مگشودست.» مثال در این زمینه بی اندازه داریم.

- شما گفتید بدون یاری انسان خدا ناتوان است. در این بیان یک مفهوم اختیار هست .

مسکوب: آن چه من گفتم الان، در حقیقت آن فکر بود و الان فکر مسلط نیست. هزار و چهار صد سال است که اسلام آمده، قرآن هست، یک فکر دیگری هست. . . الان فکر مسلط این است که هیچ برگی از درخت بدون اراده خداوند نمی افتد. این را همیشه هم می گویند. (صدائی از میان حاضران، مثل زلزله بم! «مشیت الهی» اسمش است!) بله مشیت الهی است و این حرف واقعاً درست است. برای اینکه مشیت الهی فهمیدنی نیست. و آنجا جای عقل نیست. حالا مسائل دیگری پیش میآید که بهرحال تورات و انجیل و قرآن را نباید از یاد برد. هر سه تا در ما عمیقاً رسوخ دارد، حتی انجیل، از راه عرفا. منتهی با یک تفاوت هائی که با مال اروپائیان دارد، یک تفاوت بنیادی -حالا وارد جزئیات نشویم.

- یک سوال بچه گانه دارم .شاهنامه به معنای کتاب شاهان است یا به معنای کتاب بزرگ مثل شاهرگ. و «شاهزاده» و «شاهکار»؟

مسکوب: یک جواب بچه گانه و قطعی: کتاب شاهان!

- گفتید کیخسرو، دوباره ظهور می کند. کجا چنین حرفی زده شده است؟

مسکوب: هم در متن های زردشتی و هم در خود شاهنامه . و در متن های زردشتی بارها تکرار شده است .

- آنچه شما گفتید همه در شاهنامه هست یا شما زمان و تاریخ در شاهنامه را با اضافه کردن متون زردشتی تکمیل کردید؟

مسکوب: گفت و گوی من در حقیقت گفت و گوئی درباب روش یا متد بود. من گفتم که شاهنامه کتابی است که هم در باره تاریخ است و هم خودش تاریخ دارد. آن قسمتی که خودش تاریخ دارد و متفاوتش می کند، مثلاً با تاریخ بیهقی، آن سنتی است که به شاهنامه رسیده. این نوع برداشت یکی از برداشت هاست. برداشت های گوناگونی می شود کرد. حالا نمی دانم جواب را درست دادم یا نه. ولی بهرحال تمام این گفت و گوئی که شد استنباطی است که یک کسی از یک اثری می کند و آن اثر مثل هر شاهکار بزرگ دیگر دنیا این قابلیت را دارد که در زمان های مختلف معناهای گوناگون پیدا می کند .

- شما گفتید بیشتر تفکر شاهنامه، تفکر «زروانی» است و تفکر «مزدیسنائی» قسمت کمتر آن است. در صورتی که من در چند جا برعکس این خوانده ام. یعنی در بیشتر شاهنامه قهرمانان خودشان سرنوشت خودشان را می‌سازند، البته تفکر زروانی هم هست. یعنی تقدیر هم در آن هست.

مسکوب: مطلبی را که عنوان می‌کنید یک مطلب خیلی دقیق و جالبی است.

مثلاً شاهنامه زروانی یا قدری هست به این معنا که تقدیر و یا بخت - به قول فردوسی - یک نقش اساسی دارد. به همین مناسبت هم مثلاً می‌بینیم که یک آدمی مثل «پیران» که از برجسته ترین، بهترین هاست و واقعاً شخصیت بی‌مانندی است، یا از نظر خصالی که فردوسی می‌پسندد، ولی عاقبت شومی دارد. یا رستم پهلوانی است که پشت و پناه ایران است و می‌گوید «بلند آسمان بر زمین برزنم». یک چنین نیروی اراده‌ای، یک چنین قدرتی، توی چاله می‌افتد و می‌میرد. مرگش در یک چاله است. یا خود کتاب را در نظر بگیرید که تمام در باره شکوه و بزرگی ایران است، آخر سر با مرگ یزدگرد تمام می‌شود با آن نامه رستم فرخزاد که یک شاهکار است.

نمونه‌های دیگر هم هست. اما اگر این باشد، پس این چه حماسه‌ای است. حماسه‌ای که همه «درب و داغون» می‌شوند و توانائی عمل کردن هم ندارند. . . دوستانی که با هم کار می‌کردیم می‌دانند که مدت‌ها در این باب گفتگو کردیم که شاهنامه حماسه شکست است. اما حماسه‌ای است، درضمن، در ستایش بزرگی و توانائی آدمی. تقدیر با زمان کار خودش را می‌کند، همچنان که مثلاً در مورد سیاوش کرد و به شهادت رسید. اما انسان این توانائی را دارد که در مقابل این تقدیر به مقابله برخیزد و بر تقدیرش پیروز شود به شرط این که مرگ را بپذیرد. بزنگاه، جایی که پهلوان در مقابل هستی قرار می‌گیرد، قبول مرگ است. اگر مرگ را پذیرفت، چرخ گردون چنبر است.

به عنوان نمونه یک مثل می‌زنم. اسفندیار به رستم پیشنهاد می‌کند که بیا دستت را بندم برای اینکه شاه اینطور خواسته است. دستت را می‌بندم و من هم پیاده می‌شوم و تو پیشاپیش من حرکت بکن برای اینکه سزاوار احترامی و مایلم برویم پیش شاه.

رستم می‌گوید: «که گفتت برو دست رستم به بند/ نه بنده مرا دست چرخ بلند. چرخ بلند زمان است، چطور نمی‌تواند دست او را به بندد؟ اینطور که سیمرخ به رستم گفته است اگر کسی اسفندیار را بکشد یک سال بیشتر زنده نمی‌ماند، رستم هم ششصد ساله است. قصه می‌گوید ششصد ساله است. رستم اسفندیار را می‌کشد برای اینکه دستش بسته نشود یعنی مرگ را می‌پذیرد و سرافکنده‌گی را نمی‌پذیرد. آنجا دیگر چرخ تقدیر چنبر است. یعنی می‌شود بر زمان پیروز شد ولی کار هرکسی نیست.»

به قول آن یارو اصفهانیه که وقتی بیژن و منیژه را نشان می دادند، رفت سر چاه و هی زور زد، و زور زد، و زور زد ولی نتوانست سنگ روی چاه را بلند کند. یکی از ته سالن گفت «مقوائیه سن!» او گفت پدر آمرزیده می خواهی برای یکی دو تومن پول بلیطت من خودم را «قُر» کنم؟ این کار هم هفتصد من بار است.

اساساً در شاهنامه مسئله زور نیست، مسئله قدرت و توانائی اراده است. حماسه، حماسه اراده است. هر کسی که اراده داشته باشد بر مرگ پیروز می شود و چرخ گردون یا «زمان» هم هیچ کاری با او نمی تواند بکند.

- نسخه شاهنامه ای که در موزه بریتانیا هست، دویست و پنجاه سال بعد از فوت فردوسی نوشته شده است. اما اخیراً نسخه دیگری از شاهنامه در فلورانس پیدا کرده اند که می گویند قدیمی تر است و دویست سال فاصله دارد. از طرفی آقای دکتر محمد روشن که شاهنامه را دیده است این ادعا را قبول ندارد و می گوید قلابی است می خواستم عقیده شما را بدانم.

مسکوب: من استدلال های آقای خالقی مطلق را در این زمینه خوانده ام. شاهنامه فلورانس تمام شاهنامه نیست، قسمتی از آن است. ایشان آن قسمت را قبول دارد و آن را اساس قرار داده است و مقاله آقای روشن را هم خوانده ام.

آقای خالقی مطلق چیزی گفته است که علیرغم این است. یعنی ضمن همه استدلال هائی که می کند نسخه قدیمی است یک حرف دیگر هم میزند که به نظر من حرف جالبی است و آن این است که می گوید تصحیح شاهنامه کاری نیست که در طی دو سال و سه سال در حین کارهای دیگر [انجام شود]. گمان می کنم که درست می گوید آقای خالقی مطلق. او تمام عمرش را بر سر این کار گذاشته و برای تصحیح شاهنامه باید زبان زمان را البته دانست. زمان قرن چهارم هجری را. باید زبان پهلوی را دانست، باید متد کار خیلی دقیق را شناخت و کار کرد با آن و بعد باید بیست، سی نسخه را مقابله کرد تا به نتیجه رسید و گمان می کنم این کار را آقای خالقی مطلق دارد می کند و با اینکه بیشتر از بیست سال است که این کار را می کند آخرش مثل اینکه دیگر خسته شده و دو جلد آخر را واگذار کرده به آقای امید سالار. که متأسفانه انتشارش هم خیلی طول کشیده است. آقای دکتر محمد روشن، آدم خیلی قاضلی است و کارهای گوناگون مفیدی کرده که یکی هم تصحیح شاهنامه است.

- پس شما شاهنامه فلورانس را قدیمی تر از شاهنامه موزه بریتانیا می دانید؟

مسکوب: من تخصصی ندارم. من هیچکدامش را نمی شناسم. یعنی واقعاً اگر بخوام بخوانم معلوم نیست بتوانم خط را بخوانم. باید کاغذ را شناخت، خط را شناخت و خیلی چیزهای دیگر را باید

شناخت. من نمی شناسم. اگر هم بینم عامی ام! من باید اعتماد بکنم به یک نسخه ای. قبل از آقای خالقی مطلق، تاوقتی کار ایشان چاپ نشده بود، من شاهنامه چاپ مسکو را می خواندم و با آن کار می کردم که البته اشتباه هم زیاده دارد ولی مثلاً از شاهنامه چاپ «مول» بهتر است. برای این که آن مال قرن نوزدهم بود و کار جالبی بود و در زمان خودش بهترین بود. ولی کار آقای خالقی مطلق، که خیلی کار متدیکی هست، و مفصل هم نوشته، اقلماً در ده دوازده مقاله، که به چه شکلی عمل می کند، فکر می کنم الان شاهنامه خوبی است. خیلی خوب است. شاید نسخه نهائی نباشد ولی خوب است.

- با روابطی که بین دین زرتشت و دین مسیح است، گفته شده که مغ هائی به دنبال ستاره به بیت اللحم به پیشباز مسیح رفتند. می خواستم بینم آیا آنها به دنبال کیخسرو می رفته اند؟

مسکوب: والله چون آن سه نفر دیگر نیستند، نمی دانم واقعاً دنبال کیخسرو میرفته اند یا نه. (خنده حضار) اما در مطلبی که شما مطرح کردید یک مطلب اساسی دیگری وجود دارد و آن این است که یک فکری وجود دارد و از اواخر قرن نوزدهم - یا نیمه دوم قرن نوزدهم - آلمان ها خیلی در این زمینه کار کردند و این فکر هنوز هم مطرح است و این اواخر هم من یک مقاله خواندم از دوشن گیومن که ایشان هم این مسئله را مطرح کرده. ظاهراً مسلم این است که افکار یا بعضی از اسطوره های دینی ایرانی، بعد از اینکه یهودی ها با ایرانی ها تماس گرفتند در بابل منتقل شده به آئین یهود و یک مقداری هم به مناسبت ارتباط هائی که بوده به آئین مسیح... یا مثلاً در نظر بگیری که فکر دوزخ و فکر قیامت ظاهراً مربوط به آن دوره ای از نگارش تورات است که یهودی ها از بابل برمی گردند به اورشلیم، بعد از اینکه "کوروش" آنها را آزاد کرد. یعنی این فکر، فکر معادی، یک فکر ایرانی بوده که به آئین یهودی منتقل شده... یا همین فکر بعضی از ایرانی ها،... فکر امام زمان، یک فکر زردشتی بوده که از راه ایرانی ها منتقل شده به تشیع. این کلیات هست. البته. اما اینکه آن مغ ها (ماژها) در جستجوی کیخسرو بوده اند یا نه، نمی دانم!

- فکر نمی کنید که در زمینه سرنوشت، فردوسی مرتب آغاز را مطرح می کند نه پایان را؟ پایان برای فردوسی زیاد مهم نیست... امکانات برایش کاملاً باز است و می شود همه چیز را تغییر داد. حتی سهراب با این اصل وارد می شود که کل سرنوشت جامعه ایران را تغییر دهد و این برخلاف آن مطلق گرایی است که در اندیشه های یونانی هست، یعنی سرنوشت مطلق و تراژیک.

مسکوب: والله سؤال را درست نفهمیدم. مثل هائی هم که می زیند مال جاهای مختلف است. چون رستم و اسفندیار برای خودش یک معنا دارد، رستم و سهراب یک معنای دیگر دارد و هر کدام اینها قصه های مستقلی هستند. بطوری که کارا کتر رستم هم توی هر کدام از این ها متفاوت است. یعنی رستم یک آدم است در رستم و سهراب، بعد در رستم و اسفندیار یک آدم دیگر است، در سیاوش یک آدم دیگر است. در دوره پهلوانی، رستم و افراسیاب مثل دوتا ریلی هستند که حماسه روی آنها حرکت می

کند. اما این ریل به منظره های مختلف بر می خورد و هر منظره ای معنای خاص خودش را دارد. . .
همه اسیر سرنوشت هستند برای اینکه سرنوشت انسان در زمان است. زمان مقدر می کند. اما همانطور
که عرض کردم می شود از این چنبر زمان بیرون رفت .

آن امکانی که شما می فرمائید درست است، یعنی می شود کار زمان را ساخت، با قبول مرگ. اما
از طرف دیگر آن عدالت خواهی، جوانی، آزا سهراب آزمند است. می خواهد بیاید و آنجا هم می
گوید که می خواهم بیایم و اگر پدر پهلوان باشد چه کسی می تواند بر ایران و توران جز ما دو نفر
حکومت کند. به آن جانی که دارد قانع نیست. آزمند است. آزه هم البته در فردوسی یک اثر عجیبی
دارد. و بعد هم، تراژدی را چند تا دروغ است که می سازد. سه چهار تا دروغ است که با این دروغ ها
پیش می رود .

- شاهنامه را بدیل اوستا در روی زمین می دانید؟ شاهنامه یک کتاب زمینی است و اوستا یک
کتاب آسمانی .

مسکوب: خیر! ابد! اصلاً چنین ارتباطی ندارد . شاهنامه یک اثر هنری بزرگ است که دستمایه
اش تاریخ است .

- شاهنامه پهلوانان را نهاد ملی-مردمی و شاه را نهاد قدرت می داند .

مسکوب: ابد! ابد! این حرف- به بخشید- خیلی حرف ناجوری است و من هم از این عکس العمل
خودم معذرت می خواهم . شاهنامه شاه های بد دارد و شاه های خوب دارد؛ شاهی مردمی تر از
کیخسرو نداریم، کسی مردمی تر از فریدون نداریم، و کسی رذل تر از شغاد نداریم. اساساً این تصور
مردمی و نامردمی یک چیز جدید است و بد است. آدمیزاد یک چیز دیگر است و بسیار پیچیده تر از
این حرف هاست. خیلی پیچیده تر. به بخشید که این طور جواب می دهم و معذرت می خواهم. اصولاً
هیچ اثر هنری را این جور نمی شود دید. شکسپیر و سوفوکل و دانته و از کی مثل بزنم؟ ، دون
کیشوت و سعدی و حافظ و خیام را این جور نمی شود دید .
- این برداشت من نیست. این فقط یک پرسش است .

مسکوب: من دارم بد جواب می دهم، از سخن خودم معذرت می خواهم. ولی من چون چندین
سال از عمر خودم را بر این کار گذاشته ام و پنجاه سال هم هست که از این حرف ها می شنوم بعضی
وقت ها ناراحت می شوم. نه، اصلاً دنیا خیلی خیلی پیچیده تر از این است و آدمیزاد هم یک جانور
غریبی است که هم می تواند خدا باشد و هم شیطان و در آن واحد می تواند هر دو تای این ها باشد .

- شما در باره ارتباط، افکار زردشتی از طریق تورات و مسیحیت صحبت کردید، می خواستم به بینم ارتباطی بین بودیسم و افکار زرتشتی وجود دارد یا نه؟

مسکوب: من هیچ اطلاعی ندارم.

- آیا به نظر شما در شاهنامه و در اوستا و یا در هردو، زمان، زمانی است گردش یا زمانی است خطی که در ۹ هزار سال اولش شروع می شود و ۹ هزار سال بعد تمام می شود؟
مسکوب: اساساً در فکر قدیمی ها معمولاً زمان دورانی است. هم در فکرهای اساطیری و هم در دوره های بعد از آن. یعنی زمان خطی و تصور از زمان خطی نسبتاً جدید تر است در خیال آنها. در همان مورد هم که شما اشاره فرمودید، ۹ هزار سال یا دوازده هزار سال، گردش است برای رسیدن به اول. یعنی دور می زند این دایره تا برسد به جای اولش. در فکر زردشتی هم زمان دورانی است.
- به بخشید، پس کیخسرو که آخر زمان می رسد، اول زمان می رسد؟

مسکوب: بله، دقیقاً. برای اینکه کیخسرو می رسد به جایی که زمان تمام می شود، یعنی چه؟ یعنی به اول زمان. یعنی به جایی که مرگ وجود ندارد. جایی که مرگ وجود ندارد جایی است که زمان نیست. یعنی پیش از آفرینش. پیش از آفرینش زمان نبود و کیخسرو می رسد به پیش از آفرینش که زمان نیست. یعنی یک دور را، دوران آمیختگی را طی می کنند تا برسند به جای اول.
یک نماد روشن اش خورشید است. این یک شناخت جدید است از یونگ به بعد که میتولوج ها در بعضی از حماسه ها پادشاهان را به دو دسته تقسیم می کنند: پادشاهان خورشیدی و پادشاهان قمری.
پادشاهان خورشیدی پادشاهان تسلیم پذیر هستند. نمونه خورشید اند؛ عمرشان هم معمولاً کوتاه است و در جوانی می میرند. بهترین نمونه اش مال سیاوش است، یا «خورشید شاه» است در داستان سمک عیار. معمولاً اینها مقاوم نیستند، مقاومت نمی کنند، ستیزه جو نیستند؛ عمر کوتاهی دارند و معمولاً هم مقدس هستند. نماد جسمانی اینها خورشید است. از دریا در می آید و به دریا فرو می رود. از آب که مظهر تطهیر است بیرون می آید و در آب فرو می رود و این کار را هم روزانه انجام می دهد، در دوران کوتاهی. هم موقع بیرون آمدن و هم موقع فرو رفتن در آب قرمز است، خونین است.
پادشاهان قمری، که نمونه اش پیش ما کیکاوس است، معمولاً ستیزه جو هستند برای اینکه ماه (و شاید به همین مناسبت می گویند قمری) به تدریج کاسته می شود و روز به روز کاسته می شود. مقاومت دارد، و به تدریج هم پر می شود. این است که آنها را پادشاهان قمری و پادشاهان خورشیدی نامگذاری کرده اند.

- ممکن است کتاب را اسم ببرید

مسکوب: نه خانم! نه (خنده حضار)، یک کتاب نیست. باید کتاب های متخصصان را خواند. بعضی هایش هم بسیار دلپذیر است. ولی خوب، وقت می خواهد خواندنشان. اگر آدم بخواهد سر در بیاورد باید وقت بگذارد. دنبال آسانی نباید باشد. چیزی که گرفتاری ما ایرانی هاست.

- شما یک تصویری از زمان دادید که قاعدتاً فردوسی باید این را قبول داشته باشد و در کار خودش در نظر گرفته باشد و براساس این شاهنامه را نوشته باشد. . .

مسکوب: نه! نه! اصلاً فردوسی نمی دانست این ها را. تصور من اینست که فردوسی این را نمی دانست. به بخشید که صحبتتان را قطع کردم برای اینکه این سوء تفاهم ادامه پیدا نکند. من بارها گفته ام که این از راه سنت رسیده و در ناخودآگاه شاعر است. فردوسی عالم نبود. اگر حرف هائی را که من گفتم بلد بود چیزهائی می گفت که من گفتم! خوشبختانه نمی دانسته است. یعنی هنرمند یکی از خوشبختی هایش این است که عالم نیست. اگر عالم بود رساله ای می نوشت در باب زمان. نه. نه.

- من جواب خودم را گرفتم. چون می خواستم پرسیم که اگر چنین تصویری از زمان در نزد فردوسی وجود داشته پس آن اشارات تقویمی خیلی دقیق نسبت به سن و سال پادشاهان از کجا آمده؟

مسکوب: دستمایه تاریخ بوده. فکر می کرده دارد تاریخ می نویسد، اما این از کار درآمده است خوشبختانه. البته یک آدم استثنائی بوده از جهات بسیاری دیگر. به هر حال من خیلی متشکرم از حوصله همگی!

به خاطره‌ی شاهرخ مسکوب

که وقتی «مرد شب» را شنید گفت:

- «این، مثنوی نسل ماست، مثنوی مست‌های شکست‌های تلخ دیروز و ...»

مثنوی «مرد شب»

دکتر علی میرفطروس

دشت‌ها، خاموش و خالی؛ سوگوار

لاله‌ها، لال‌اند و خونین؛ داغدار

چشم‌ها، نومید و یخبندان و سرد

دل درون‌سینه، مالا مال درد

سایه‌ها، اشباح‌کور و خسته‌اند

دست‌ها را خستگی‌ها بسته‌اند

عنکبوت‌این شبِ شوم و پلید

در فضای شهر تارش را تنید

شهر خاموش است و درها نیست باز

مرد شب، می‌خواند این آواز باز:

- «ای که چشمت باغ سبز یادها

رود جوشان بسی فریادها

ای به من نزدیک‌تر، از من به من

خون جاری فراسوهای تن

ای که دست ساقه‌ء سبز نیاز
ساقه‌ء غمگینِ دستم را بی‌آز

ای که چشمت با دو چشمم آشناست
شهر صبحِ مهربانی‌ها کجاست؟

ای تو بارانِ دل‌انگیز بهار
بر کویرِ تفتنه‌ء جانم بیار

ای که اندوهت غروبی دردخیز
از درونِ بسترِ غم خیز، خیز

بر دلم از مهر امشب پا گذار
کار غم‌ها را به غم‌ها وا گذار...»

مرد، در اندیشه‌های دور و دور
در میانِ کوچه‌های سوت و کور

خسته‌تن، با دودِ آهِ سردِ خویش
باز می‌خواند سرودِ دردِ خویش:

- «ای ز جامِ آرزوها مستِ مست
مستی ما راهِ غم‌ها را نبست

عیسی رنجِ قرونم من، غریب
مانده بر روی چلیپایِ فریب

کوچه‌های شهر، شهرِ یاد بود
روی لب‌ها هر سخن، فریاد بود

شعله‌های آتش مسموم باد

ساقه‌های سبز را بر باد داد

زندگی، امید در رگ‌ها فِسرَد

خنده‌ها، در زیر سنگِ لبِ بمُرد

راهِ خوبِ آرزوها بسته بود

صبح روشن، شیشه‌ای بشکسته بود

آب روی آتشِ دل ریختند

صبح را بر دار شب آویختند

شعله‌های پاک، خاموشی گرفت

قصه‌ها رنگِ فراموشی گرفت

شمع گرم آشنایی سرد ماند

روی مرز مردمی، نامرد ماند

اضطرابِ سال‌های سختِ درد

روح ایمان را ز دل تبعید کرد

کوره راهِ مانده‌ای اینک به‌جاست

از سواری لیک، گردی برنخاست

ای که شولای غم را دوختی

ریشه‌ء جان و تنم را سوختی

ای تو پیغام آورِ صبح سپید

تک‌سوار راهِ فردایِ امید

ای شبِ یلدایِ غم‌ها را سحر
پردهء تاریکِ شب‌ها را بدر

قلعه‌های شومِ شب را باز کن
قصهء پایانِ غم، آغاز کن ...»

مردِ شب، آوایِ دردش را بُرید
قطرهء اشکی ز چشمانش چکید

خسته‌دل، تنهایِ تنها، مستِ مست
با سرودِ خودِ دلِ شب را شکست

مرغِ شب، از دردِ نالید و گذشت
مردِ شب، با سایهء خود دور گشت ...

* * *



کتابشناسی:

- تألیف:

آثار شاهرخ مسکوب در سال‌های پیش از انقلاب:
مقدمه ای بر رستم و اسفندیار تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۲.
سوگ سیاوش (در مرگ و رستاخیز)، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۰.
در کوی دوست، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
دو کتاب نخست، به دو قصه از شاهنامه فردوسی می‌پردازند و کتاب آخر گشتی در دیوان حافظ می‌زند.

آثار شاهرخ مسکوب در سال‌های پس از انقلاب، که با نام مستعار نوشته است:
درباره‌ی جهاد و شهادت (کسرا احمدی، انتشارات خاوران، ۱۳۷۱)،
مسافرنامه (ش. البرزی، نشر مطالعات ایرانی، امریکا، ۱۳۶۲)،
بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام (م. کوهیار، ۱۳۷۴، انتشارات خاوران).
مسافرنامه، که شرح سفرهای راوی و نمایان‌گر وضعیت حاکم بر زندگی روشنفکران ایران در دهه‌ی ۶۰ است و در آمریکا چاپ و منتشر شده، نخستین کار مسکوب در خارج از کشور به شمار می‌آید که اگرچه با نام اصلی او منتشر نشده است، اما دغدغه خویش‌نگاری‌یی که در آن وجود دارد، در چهار کتاب بعدی او ادامه پیدا می‌کند.

آثار شاهرخ مسکوب در سال‌های پس از انقلاب، که خارج از ایران منتشر شده است:
ملیت و زبان (نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی)، چاپ اول، رم، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱؛
چاپ دوم، انتشارات خاوران، ۱۳۶۸.

سفر در خواب، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۷،
که روایتی از یاران و روزهای گذشته‌ی راوی است.
خواب و خاموشی، لندن، نشر دفتر خاک، ۱۹۹۴،
خواب و خاموشی که در لابه‌لای شرح سه مرگ، از خود مسکوب نیز می‌گوید.

روزها در راه، پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۹،

که روزنگاری‌های نویسنده است .

درباره‌ی سیاست و فرهنگ (در گفت و گو با علی بنو عزیزی) ، پاریس، انتشارات خاوران،

۱۳۷۳.

آثار شاهرخ مسکوب در سال‌های پس از انقلاب، که در ایران منتشر شده است.

گفت و گو در باغ، تهران، نشر باغ آینه، ۱۳۷۰،

که شرح گفت و گوی راوی با نقاشی به نام فرهاد است که فقط باغ می‌کشد.

چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۷۱.

داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع: ۱۳۰۰-۱۳۱۵، تهران، نشر پژوهشی فرزانه روز، ۱۳۷۳.

تن پهلوان و روان خردمند (ویرایش مقاله‌های سمینار فردوسی در پاریس)، تران، طرح نو،

۱۳۷۴.

کارنامه‌ی ناتمام (چاپ دوم درباره‌ی سیاست و فرهنگ)، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۸

کتاب مرتضی کیوان، تران، نشر کتاب نادر، ۱۳۸۲.

ارمغان مور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.

کتاب ملیت و زبان در سال ۱۳۷۳ با عنوان هویت ایرانی و زبان فارسی در تهران بازچاپ شد.

- ترجمه :

جان اشتاین بک، خوشه‌های خشم (با عبدالرحیم احمدی)، تهران، ۱۳۲۸.

سوفو کلس، آنتیگن، (همراه بالذت تراژیک از آندره بونار)، تهران، ۱۳۳۵.

سوفو کلس، ادیب شهریار، تهران، ۱۳۴۰.

اشیل، پرومته‌ی در زنجیر، تهران، ۱۳۴۲.

سوفو کلس، ادیپوس در کلنوس، تهران، ۱۳۴۶.

سوفو کلس، افسانه‌های تباہی (سه تراژدی نامبرده‌ی سوفو کلس در یک جلد)، تهران، ۱۳۵۲.