

# ماهنامه فرهنگی و هنری

# گل

حسین مهدوی  
حکایت بلوچ و...  
چنگیز پهلوان  
جامعه و فرهنگ در افغانستان  
رضا براهنی  
ناطق هزاره خضری  
گلی ترقی  
سفر دوزخی به...  
کریم امامی  
زمزمه‌هایی از چهار راه کتابی  
جلیل دوستخواه  
برخورد با شاهنامه در ...  
نصرت رحمانی  
چند لکه بر کاشی معرق  
احمد رضا احمدی  
چه میوه‌ها...  
فریدون مشیری  
نقش  
علی بلوکباشی  
اسطوره حدیث واقعیت‌های...  
گلی امامی  
جایزه برای سینمای ایران  
گفتگو با کریستف بالایی  
معرفی کتاب  
اخبار اهل قلم  
و...

خرداد ۱۳۷۱ شماره ۲۷

زبان زبان شعر / داریوش آشوری  
گذشت زمانه / بزرگ علوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



خرداد ۱۳۷۱ شماره ۲۷

ماهنامه فرهنگی و هنری

صاحب امتیاز و مدیرمسئول:

کسری حاج سید جوادی

سر دبیر:

علی دهباشی

طراحی جلد و صفحات: مرتضی ممیز

اجرا: سوفی اسپریدونف با همکاری شیلا رضایی

حروفچینی: مؤسسه کامپیوتری مجد ۶۴۰۶۲۹۲

لینوگرافی: فام ۳۱۳۴۰۳

چاپ: صنوبر ۷۵۷۳۹۶

پخش مجله: بهنگار ۸۹۳۹۲۱

نشانی برای ارسال مقاله‌ها و نامه‌ها و نقدها: تهران - صندوق پستی ۹۱۶ - ۱۳۱۴۵

مقالات «کلیک» نمودار آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب با اجازه مجله یا نویسنده مقاله مجاز است.

«کلیک» از بازگرداندن مطالب رسیده معذور است.

«کلیک» در کوتاه کردن مقاله‌ها و ویراستاری آنها آزاد است.

۲۵۰ تومان

سالگرد رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی  
ایران حضرت امام خمینی را به مسلمانان  
جهان تسلیت می‌گوئیم.

در این شماره می‌خوانید:

کارنامه درخشان، روزگار پریشان! / جلیل دوستخواه ۷

کلیک و زبان فارسی

در شهر پیامبر / ناصر خسرو ۱۲

زبان / زبان شعر شعر زبان / داریوش آشوری ۱۵

کشف زبان پارسی / پروفیسور ی. ت. پ. دی بروین / کوشیار پارسی ۳۹

فقد و فتنه

نکته‌هایی در باره جامعه و فرهنگ در افغانستان امروز / چنگیز پهلوان ۵۴

گذشت زمانه / بزرگ علوی ۷۱

سوختن به پای کاسترو / ریموند کار / سعید محبی ۷۹

فقد ادبی

ناطق هزاره خضری / رضا براهنی ۸۷

اسطوره حدیث واقعیت‌های اولیه جهان هستی / علی بلوکباشی ۱۰۵

سفر دوزخی به عالم تاریک زیر جهان / گلی ترقی ۱۱۱



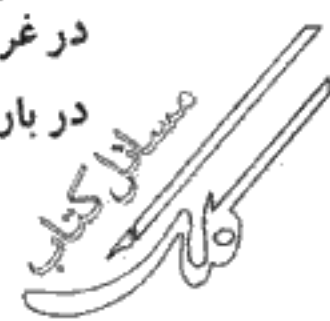
- ۱۱۷ چند لکه بر کاشی معرق / نصرت رحمانی  
 ۱۱۸ نقش / فریدون مشیری  
 ۱۲۰ چه میوه‌ها... / احمد رضا احمدی  
 ۱۲۸ آشتی / ولی الله درودیان  
 ۱۲۹ به شمایان / ابوالقاسم سری  
 ۱۳۰ غیبت‌ها / مهرداد فلاح



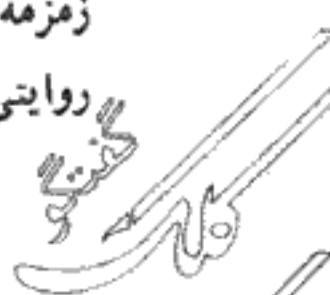
- ۱۳۱ نخستین تک‌نگاریهای فارسی (۲ - غلامحسین ساعدی) / سهیلا شهشانی  
 ۱۳۷ نامه سرگشاده از کوندرا / مجید روشنگر



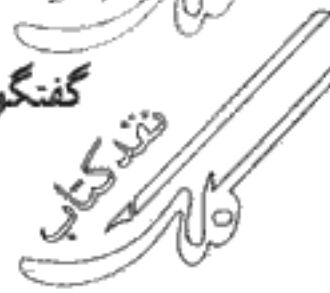
- ۱۴۰ ادبیات فارسی در چین / نادره بدیمی  
 ۱۴۷ نگاهی ملایم / طوبی مهدوی  
 ۱۵۳ در غرب چه خبر؟ / ایرج هاشمی زاده  
 ۱۵۶ در باره مقاله «فرهنگ مردم» / علی دهباشی



- ۱۵۸ زمزمه‌هایی از چهارراه کتابی: (۸) / کریم امامی  
 ۱۶۴ روایتی دیگر از بحران کتاب / حسن کیانیان



- ۱۷۰ گفتگو با کریستف بالایی / مریم شاهرخی



- ۱۹۲ «حکایت بلوچ» و معمای پیشرفت / حسین مهدوی  
 ۲۰۴ برخورد با شاهنامه در تراژدی قدرت / جلیل دوستخواه  
 ۲۳۱ رمضان در فرهنگ مردم / ولی الله درودیان  
 ۲۳۴ از مضراب تا محراب / معظمه اقبالی (اعظم)

- 
- دیوان اشعار شیخ احمد بهار ۲۳۸  
۲۴۰ خوابهایم پر از کبوتر و بادبادک است / النی ساراندیدی  
۲۴۲ زنان در دنیای اسلامی / سهیلا شهشانی  
۲۴۴ از کاخهای شاه تا... / سیاوش سرتیپی



- 
- ۲۴۶ یک جایزه بزرگ بین المللی برای سینما ایران / گلی امامی  
۲۴۸ گفتگو با ویم وندرس / سیروس محمدی




- 
- ۲۵۳ آشنایی با نوارهای تازه موسیقی / رابعه افتخاری  
۲۵۵ کتابهای تازه موسیقی / رابعه افتخاری



- 
- ۲۵۶ بهرام فره‌وشی هم رفت... / علی دهباشی  
۲۶۰ خدمتگزاری از میان ما رفت / اسماعیل نواب صفا  
۲۶۳ یادی از مؤسس کتابفروشی دانش و مجله دانش / علی شهاب  
۲۶۵ یادی از استاد علی اصغر پنگر / علی شهاب  
۲۶۸ با یاد احمد طاهری عراقی  
۲۶۹ ملت و ملیت / زنده یاد دکتر علی شریعتی




- 
- ۲۷۳ معرفی کتاب / عقاب علی احمدی  
۲۷۹ نگاهی به مجله‌های ادبی، فرهنگی و هنری / محمد افتخاری  
۲۸۴ رویدادهای فرهنگی و هنری / شاهین توسلی  
۲۹۰ اخبار اهل قلم  
۲۹۴ یادداشت‌هایی در باره کلک  
۲۹۸ اعلانات تسلیت



## نمایندگان محترم کلک در شهرستانها!

تاکنون بارها از نمایندگان کلک در شهرستانها خواسته‌ایم تا بدهی خود را بپردازند اما هنوز تعدادی از آنان بدهی‌های عقب‌افتاده خود را نپرداخته‌اند.

بدین وسیله بار دیگر تمنا می‌کنیم با پرداخت بدهی خود، ما را در انتشار مجله یاری دهند. این موضوع به هر زبان که تکرار شده و می‌شود از باب آن است که انتشار مجله از جمله منوط به خوش‌حسابی نمایندگان ما در شهرستانهاست.



## خواننده گرامی، مشترک عزیز

مخارج سنگین مجله فقط از محل تکفروشی و حق اشتراک مشترکان تأمین می‌شود.

کلک انتظار دارد در صورتی که آنرا می‌پسندید و ماندگاری آن را برای فرهنگ و زبان فارسی مفید می‌دانید ما را یاری دهید. همانطور که بارها نوشته‌ایم، در صورت ازدیاد تعداد مشترکان، مجله دوام می‌یابد و به راه فرهنگی خود ادامه می‌دهد.

کلک مرهون محبت کسانی است که تاکنون بی‌درخواست ما مشترکانی معرفی کرده‌اند.

---

آنچه در این دوران در حوزه ادبیات و هنر ایران  
حائز اهمیت خاص است حفظ و توسعه زبان فارسی  
است. «کلیک» در پاسخ به این ضرورت انتشار می‌یابد  
تا با دید وسیع‌تری به زبان و ادبیات فارسی بنگرد. از  
این رو برای اهل قلم و نویسندگان جدید و قدیم به هر  
سبک و شیوه‌ای که کار کرده‌اند احترام فراوان قائل  
است. بدیهی است «کلیک» ناشر مقالات و مباحثی  
است که در طریق خدمت به فرهنگ ایران باشد. و از  
همین نظر تلاش می‌کند آگاهی‌های بیشتری درباره  
کوشش‌های فرهنگی در گذشته و آینده بدست دهد.  
آرزو داریم که در این طریق در حد توانایی خود  
گامهایی برداریم. و امیدواریم استادان ارجمند زبان و  
ادبیات فارسی و نویسندگان و شاعران و پژوهندگان  
و خوانندگان محترم ما را یاری دهند و به مدد  
دوستان فرهنگ ایران و زبان فارسی و معارف  
اسلامی بتوانیم حرکت خود را ادامه دهیم.

به خاطر همکاری بیشتر

از اهل قلم که لطف می کنند و برای کلیک مطلبی می فرستند خواهش می کنیم  
چند نکته را در نظر داشته باشند:

پشت و روی یک صفحه ننویسند.

نوشته شان پررنگ و خوانا باشد و میان سطرها فاصله ای بگذارند که به ما امکان  
ویراستاری بدهد.

اگر از زبان دیگری ترجمه می کنند، اصل آن را نیز همراه اثر بفرستند.

انتظار پس گرفتن مطلب را به هیچوجه نداشته باشند.

با سپاس فراوان

کلیک



# کارنامه درخشان، روزگار پریشان

(مروری بر «کِلک» ۱ - ۲۴ و هشدارى به فرهیختگان ایران)

«دستی گرفت کِلکی و بنوشت دفتری  
افگند در زمانه از آن کِلک آذری»

«ماهنامه کِلک» دو ساله شد. گفتن و نوشتن چنین جمله‌ای چه آسان است. اما هنگامی که پای عمل و کُنش در میان می‌آید، با شناختی - هر چند نسبی و نارسا - از تنگناهای موجود در کار چاپ و نشر، می‌توان نمودار راستین تعبیر «سهل و ممتنع» را در کارکرد دو ساله کِلک دید.

نسلهای کنونی، از سالخوردگانی که دوران انتشار «دانشکده» و «یادگار» و «موسیقی» و «آینده» و «ارمغان» را به یاد می‌آورند، تا میانسالانی که روزگار نشر «سخن» و «پیام نو» و «پیام نوین» و «زمان نو» و «راهنمای کتاب» و «یغما» را شاهد بوده‌اند و جوانترانی که تنها جنگها و نشریه‌ها و مجله‌های دو دهه اخیر را در آزمون فرهنگی خویش داشته‌اند، کم و بیش با ناهمواریها و سنگلاخهای راه نشر مجله‌های فرهنگی ناوابسته در ایران آشنايند و می‌دانند که گام نهادن و پویه در چنین راهی، نیازمند چه اندازه همت و از خودگذشتگی و پایداری و تن و جان به توفان بلا سپردن است.

در این راستا، گفتنی است که انتشار هر یک از نشریه‌ها و مجله‌ها در تاریخ معاصر، اگرچه با همدلی و هم‌قلمی گروهی از فرهیختگان و ادیبان و پژوهندگان و اقبال خوانندگان فرهنگ دوست، امکان‌پذیر می‌شده؛ اما پشتوانه چنین کار دشواری، پیش و بیش از هر چیز، دریادلی و عزم راسخ و پایداری برتر از تاب و توان یگانه‌مردانی بوده است که ستون اصلی این

فرهنگسراها به شمار می‌آمده‌اند. نامهای کسانی چون ملک‌الشعرا بهار، عباس اقبال آشتیانی، وحید دستگردی، دکتر محمود افشار، دکتر پرویز ناتل خانلری، بزرگ علوی، روح‌الله خالقی، حبیب یغمایی، حسین حجازی، ایرج افشار و دیگران، در صفحه‌های تاریخ نشریه‌های فرهنگی ایران می‌درخشید. کدام ایرانی است که جامعه ایران را بشناسد و نداند که هر گاه عزم نستوه و پایمردی این نامداران و فرهیختگان نبود، چنین نشریه‌ها و مجله‌هایی پا نمی‌گرفت و دیری نمی‌پایید و امروز در گنجینه فرهنگ ما نشانی از آنها به چشم نمی‌خورد؟

اینک ماییم و «ماهنامه کلک» که از فروردین ۱۳۶۹ تا اسفند ۱۳۷۰ با همت بلند و سخت‌کوشی «علی دهباشی» در ۲۴ شماره و نزدیک به ۵۰۰۰ صفحه (یعنی به طور میانگین روزی ۶ صفحه) چاپ و نشر یافته است. دهباشی با انتشار کلک، نه تنها به نیاز فرهنگ‌پژوهان و دستداران فرهنگ در جامعه ایران امروز پاسخی شایسته گفت و جای خالی نشریه‌ها و مجله‌های فرهنگی پیشین را پر کرد؛ بلکه با جمع‌بندی همه آزمونهای گذشته و نقد و بررسی شیوه‌های کار پیشینیان، عصر تازه‌ای را در تاریخ نشر این‌گونه مجله‌ها آغاز کرد که با دهه‌های قبل، دیگرگونی بنیادی دارد.

با انتشار کلک و در درازنای زندگی برومند دوساله‌اش، فارسی‌زبانان فرهیخته و پژوهندگان و دستداران فرهنگ ایرانی در ایران و انیران، برای نخستین بار ماهنامه‌ای را دیدند و شناختند که دیوارهای ساختگی حزب و گروه و محفل و خط و سلیقه در صفحه‌های آن فرو ریخته و آینه‌ای ست تمام‌نما در برابر طیف گسترده‌ی فرهنگ ایرانیان و جهانیان. در کلک هیچ اندیشه و برداشتی غریبه و نامحرم نیست و هیچ پژوهنده و نویسنده‌ای ناگزیر نمی‌شود که پیش از چاپ نوشته‌اش، به اصطلاح «موضع» خود را «روشن» (!) کند و یا از در ویژه‌ای به خلوت‌سرای رازآلود «سردبیر» راه یابد، یا نگران حذف و دگرگونی و مثله‌شدگی گفتار خویش باشد. در این ماهنامه ارجمند و به معنی راستین واژه «آزاد»، می‌توان برآیند آفرینشها و تحلیلها و تحقیقها و نقد و بررسیهای انبوهی از هنرمندان و اندیشه‌وران و منتقدان ایرانی و انیرانی را با هر گونه گرایش اندیشگی و هر نوع باور و برداشتی در زمینه هنرها و دانشهایی چون شعر، داستان، نمایشنامه، تئاتر، سینما، موسیقی، نقاشی، فلسفه، جامعه‌شناسی و جز آن خواند و بی‌هیچ واژه و دغدغه خاطری تماشاگر برخوردار آزاد و سالم اندیشه‌ها و دریافته‌ها بود. صرف پدید آوردن چنین فضای بازی - صرف نظر از ارزش محتوایی گفتارها - برای آن گروه از معاصران که بادیه‌های درشتناک «یکسونگری» و گریوه‌های هولناک «خشک‌اندیشی» را پشت سر گذاشته‌اند، دستاوردی ست سزاوار در کارنامه درخشان دوساله کلک. دهباشی و همه همگامانش از این حیث نیز شایسته آفرینند و حق دارند که بر خود بی‌بالند.

مروری در کارنامه پنج‌هزار صفحه‌ای کلک، نشان می‌دهد که در دو سال گذشته، کمتر

رویداد فرهنگی و هنری در ایران و جهان بوده است که به گونه‌ای در این ماهنامه بازتاب نیافته باشد. گستردگی این بازتاب تا بدان اندازه است که بی‌اغراق می‌توان کِلک را از این دیدگاه، جانشین هر نشریه‌ی دیگری از این دست، شمرد. کِلک تفاوتی میان دستاوردهای فرهنگ و ادب کهن و آفریده‌های نوآوران و پیشتازان امروز نمی‌گذارد و نیا و پدر و فرزند را در کنار هم می‌نشانند. ویژه‌نامه‌ها و یادواره‌های کِلک برای بزرگداشت سرآمدان فرهنگ کهن و نو، بی‌هیچ تنگ‌نظری و خط‌کشی و سیاه و سفیدانگاری و خاصه خرجی‌کردنی، کاری‌ست کارستان و برای فرهیختگان و آزاداندیشان مارگزیده‌ی معاصر، شورانگیز و درخشان.

بگذار هنوز هم جزم‌اندیشانی در میان ما باشند که به گرانجانی و تلخ‌زبانی از «خط» (!) نداشتن و کشکول‌وارگی کِلک سخن بگویند و یا از آن بدتر کسانی که بی‌ادبانه درباره‌ی «شسته شدن هر مرده‌ای» (!) در کِلک و لنگاری و یاوه‌سرایی کنند. از این‌گونه ژاژخاییها چه باک که تاریخ فرهنگ ایران و جهان، همواره به پیش می‌رود و نه به پس و به گفته‌ی «نیما»: «آن که غربال به دست دارد، از عقب کاروان می‌آید.»

این را هم بگویم که کِلک با همه‌ی برتریهای چشم‌گیرش، مانند برآیند هر گونه کوشش انسانی، خالی از نارساییها و اشکالها و پاره‌ای جنبه‌های در خور انتقاد نیست که اکنون و در این مجال تنگ، فرصت پرداختن به جزء به جزء آنها را ندارم. هر چند کِلک با کوشش سردبیر و دیگر دست‌اندرکارانش، از چگونگی فنی و الایی برخوردارست و غلطها و نابهنجاریهای چاپی اندک شماری در آن به چشم می‌خورد؛ گاه بر اثر شتابزدگی و کمبود دقت و در کار نبودن ویرایش بسنده، در پاره‌ای از گفتارهایش نارواییهای نوشتاری و ساختاری و تعبیرها و کاربردها و برداشتهای نادرست دیده می‌شود که خوشبختانه در شماره‌های پسین، با درج نقدها و توضیحهایی درباره‌ی برخی از این موردها، تا اندازه‌ای جبران آنها شده است و می‌توان به خردنگریها و ویرایشهای جانانه‌تری در نوشتارهای آینده‌ی آن امیدوار بود.

تا این‌جا سخن همه از جنبه‌ی فرهنگی و ارجمندی اندیشگی و هنری کِلک بود. اما این ماهنامه‌ی والا، به صورت مادی و محسوس خود، از کاغذ و مقوایی درست شده که نوشتارها - پس از گذشتن از «هفت‌خان» حروفچینی و غلط‌گیری و صفحه‌بندی و لیتوگرافی و کاربرد فیلم و زینک - بر آنها چاپ شده و نقش بسته و در پی صحافی به دست خواننده رسیده است. کیست که اندک آشنایی با وضع کنونی صنعت چاپ و نشر در ایران داشته باشد و نداند که تهیه و خرید کاغذ و مقوا و فیلم و زینک و دیگر ماده‌های لازم و پرداخت دستمزد لیتوگرافی و چاپ و صحافی و تأمین هزینه‌های گوناگون دیگر برای نشر یک ماهنامه‌ی فرهنگی استوار به خویش و

بدون وابستگی به هیچ برنامه بازرگانی یا برخورداری از اعتبار و بودجه تصویب شده، تنها به پشتوانه فروش نه‌چندان پرشمار و سودآور آن، تا چه اندازه دشوار و توان‌فرساست؟ بی‌هیچ مبالغه، پیمودن چنین راهی در میان توفان تورم مهارگسیخته اقتصادی، در مثل دست‌کمی از گذار «رستم» از «هفت‌خان» ندارد.

می‌پرسم: چه باید کرد؟ آیا باید نشست و تماشاگر بود و انتظار داشت که ماهنامه‌ای چون کلک رستم‌وار و شگفت‌کارانه، همه دشواریها را پشت سر بگذارد و - همچنان‌که تاکنون دیده‌ایم - سر هر ماه پُر و پیمان به دست خوانندگانش برسد؟ آیا نباید یک‌بار از خود پرسیم که این دفتر پربار فرهنگ روزگارمان چگونه تهیه می‌شود و هزینه سنگین آن از کجا تأمین می‌شود و در پس هر صفحه و سطرش، چه تلاش جانکاهی نهفته است؟ آیا زمزمه‌های دردمندانه «سردبیر» که از همان چند ماه پس از آغاز نشر کلک درباره تنگناهای مالی انتشار ماهنامه و ضرورت کمک دوستان و خوانندگان برای پیش‌گیری از توقف و تعطیل نشریه در صفحه‌های آن باز تابید و اکنون دیگر به فریاد «ای آدمها!» تبدیل شده، به گوش ما نرسیده است؟ به راستی آیا فکر تعطیل بسیار محتمل کلک را در این شرایط حساس و دشوار نکرده‌ایم؟ آیا یک دم از خود نپرسیده‌ایم که اگر چنین رویداد تأسف‌انگیزی پیش آید، کدام نشریه یا کتابی را داریم که جای کلک را بگیرد و نیازهای فرهنگی ما را برآورد؟

امروزه نشریه‌ها و فصلنامه‌هایی فارسی‌زبان در ایران و ایران منتشر می‌شود که هر یک در حد خود ضروری و سودمند است (قصد سنجش و ارزش‌داوری ندارم). این نشریه‌ها اگرچه امکانهای مالی فراوان دارند، دست‌کم از آن اندازه توانایی و پشتوانه‌ی مالی برخوردارند که بتوانند چاپ و نشرشان را ادامه دهند و خطر تعطیل و توقف پیوسته تهدیدشان نکنند. همه یا پاره‌ای از ما این مجله‌ها را می‌خوانیم و می‌ستاییم و کوشش گردانندگانشان را در انتشار مرتبشان تحسین می‌کنیم که البته کاری است سزاوار. اما آیا هیچ اندیشیده‌ایم که یکی از پرمایه‌ترین و برومندترین ماهنامه‌های فرهنگی همه تاریخ مطبوعات ایران در پایتخت کشورمان، در ۲۴ ماه گذشته با چه خون دلی منتشر شده و اکنون با چه آینده مبهم و مخاطره‌آمیزی روبروست؟

کلک به گواهی صفحه‌های زیادی از شماره‌ی دوم به بعد آن و به شهادت آنچه درباره آن در دیگر نشریه‌های چاپ ایران و ایران آمده، تاکنون از ستایش و آفرین به حق دهها تن از فرهیختگان و فرهنگ‌دوستان ایران و سراسر جهان برخوردار شده است. اما آیا می‌توان گمان برد که تنها با این «احسنت!» و «زه!» گفتنهای صادقانه، کلک خواهد توانست باز هم بار سنگین مشکلات را بر دوش بکشد و به زندگی پر برکت خود ادامه بدهد؟ آشکارست که نه.

پس باز هم می‌پرسم: چه باید کرد؟ و خود پاسخ می‌گویم: «علاج واقعه قبل از وقوع باید کرد!» کِلک با کارنامه و پیشینه‌ای که دارد، دیگر ماهنامه‌ای تنها متعلق به «کسرا حاج سیدجوادی» و «علی دهباشی» نیست. (هر چند که بار عمده زحمتهای نشر آن، همچنان بر دوش آنهاست.) کِلک اکنون مجله‌ای است از آن یکایک فرهنگیان ایران در هر جای جهان که باشند و تک تک ما دوستداران فرهنگ ایرانی، در کار انتشار آن مسئول و موظفیم. اگر کِلک بیاید و همچنان درآید، افتخار نشر آن بهره همه ما خواهد بود و اگر به یاری اش برنخیزیم و ناگزیر در سنگلاخهای پیش رو پا سست کند و از پا درآید، داغ ننگ این تعطیل و توقف بر پیشانیهای همه ما اکنونیان نقش خواهد بست؛ چرا که فریاد یاری خواهی «دهباشی» را شنیده‌ایم و کاری نکرده‌ایم.

هر گاه در این روزگار وانفسا - به رغم همه ادعاهای دهان‌پرکن و گوش‌آزاری که هست - هیچ تدبیر بنیادی و کمک اصولی که بتواند گره‌گشای دشواریهای مالی انتشار کِلک شود، در کار نباشد (که از قرار معلوم نیست) پس باید به چاره‌جوییهای دیگری برخیزیم.

بانوان و آقایان گرامی! معاصران محترم! دانشگاهیان و فرهیختگان و فرهنگ‌دوستان ایرانی!

اگر ماهنامه فرهنگی کِلک را می‌شناسید و ارج می‌گذارید و آن را مایه‌ی فخر و سربلندی میهن خویش می‌دانید، با هر اندازه توان و امکان که در اختیار دارید، به یاری آن بشتابید. کِلک را مشترک شوید و عده هر چه بیشتری از دوستان و آشنایان خود را به اشتراک آن تشویق کنید و کتابخانه‌ها و نهادهای فرهنگی و دانشگاهی را به سفارش خرید آن برانگیزید.

افزون بر آن، از انجمنها و بنیادهای فرهنگی و توانگرانی که هنوز ارزشهای فرهنگی را یکسره به پول فروخته‌اند، بخواهید که با تخصیص کمکهای نقدی بی‌عوض خود، به ادامه انتشار کِلک یاری برسانند و یا با سفارش خرید یکجای شماری از نسخه‌های هر دفتر کِلک و توزیع آن در میان دانشجویان و فرهنگ‌دوستان علاقه‌مند و تهی‌دست، با یک تیر دو نشان بزنند و بی‌حاجت به هیچ استخاره‌ای دو کار خیر بکنند.

هم‌میهنان آزاده و شریف!

با همت و بزرگواری خود، به ادامه‌ی انتشار ماهنامه کِلک یاری کنید! «علی دهباشی» را در این کار دشوار، دست‌تنها مگذارید! یک دست بی‌صداست! به کمک او بشتابید! چنین باد!



ناصر خسرو قبادیانی، شاعر بزرگ قرن پنجم هجری، از جهات مختلف درخور توجه و شناختنی است. از لحاظ اعتقاد استوار، پیوند شعر و فکر در دیوان او، تلاش در راه گسترش اندیشه‌های خویش، نظرگاههای اجتماعی، چیرگی بر زبان فارسی و سرنوشت غم‌انگیزی که داشته است.

بخشهایی از سفرنامه ناصر خسرو را به مناسبت ایام حج در این شماره منتشر می‌کنیم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چنین گوید ابومعین حمیدالدین، ناصر خسرو القبادیانی المروزی، تاب‌الله عنه، که: من مردی دبیرپیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی. و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده در میان اقران شهرتی یافته بودم.

در ربیع‌الآخر سنهٔ سبع و ثلاثین و اربعمائه (۴۳۷) که امیر خراسان ابوسلیمان جفری بیک داودبن میکائیل بن سلجوق بود، از مرو برفتم، به شغل دیوانی، و به پنج دیه مروالرود فرود

آمدم که در آن روز قرآن رأس و مشتری بود. گویند که هر حاجت که در آن روز خواهند، باری، تعالی و تقدس، روا کند. به گوشه‌ای رفتم و دو رکعت نماز بکردم و حاجت خواستم، تا خدای، تعالی و تبارک، مرا توانگری دهد.

چون به نزدیک یاران و اصحاب آمدم یکی از ایشان شعری پارسی می‌خواند. مرا شعری نیک در خاطر آمد که از وی درخواست تا روایت کند، بر کاغذی نوشتم تا به وی دهم که این شعر برخوان، هنوز بدو نداده بودم که او همان شعر بعینه آغاز کرد. در آن حال به فال نیک گرفتم و با خود گفتم: خدای، تبارک و تعالی، حاجت مرا روا کرد.

پس، از آنجا به جوزجانان شدم و قرب یک ماه بودم، و شراب پیوسته خوردمی. پیغمبر، صلی الله علیه و آله وسلم، می‌فرماید که: «قولوا الحق ولو علی انفسکم.»

### خوابی بیدار کننده

شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند، اگر بهوش باشی بهتر. من جواب گفتم که: حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که: بین خودی و بیهوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این را از کجا آرم؟ گفت جوینده یابنده باشد، و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت.

چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بریادم بود. بر من کارکرد و با خود گفتم که: از خواب دوشین بیدار شدم، باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم. اندیشیدم که تا همه افعال و اعمال خود بدل نکنم فرج نیابم. روز پنجشنبه ششم جمادی الاخر سنه سبع و ثلاثین و اربعمائه (۴۳۷) نیمه دی ماه پاریسیان، سال بر چهارصد و چهارده یزدجردی، سروتن هشتم و به مسجد جامع شدم و نماز کردم و یاری خواستم از باری، تبارک و تعالی، به گزاردن آنچه بر من واجب است و دست بازداشتن از منهیات و ناشایست، چنانکه حق، سبحانه و تعالی، فرموده است.

### در شهر پیامبر

مدینه رسول الله، علیه السلام، شهری است بر کناره صحرائی نهاده، و زمین نمناک و شوره دارد. و ب روان است اما اندک. و خرماستان است، و آنجا قبله سوی جنوب افتاده است. و مسجد رسول الله، علیه الصلوة والسلام، چندان است که مسجد الحرام و حظیره رسول الله،

علیه السلام، در پهلوی منبر مسجد است، چون رو به قبله نمایند جانب چپ، چنانکه چون خطیب از منبر ذکر پیغمبر، علیه السلام، کند و صلوات دهد، روی به جانب راست کند و اشاره به مقبره کند. و آن خانه‌ای مخمس است، و دیوارها از میان ستونهای مسجد برآورده است، و پنج ستون در گرفته است، و بر سر این خانه همچو حظیره کرده به دارافزین، تا کسی بدانجا نرود، و دام درگشادی آن کشیده تا مرغ بر آنجا نرود. و میان مقبره و منبر هم حظیره‌ای است از سنگهای رخام کرده چون پیشگاهی، و آن را روضه گویند. و گویند آن بستانی از بستانهای بهشت است، چه رسول الله، علیه السلام، فرموده است: «بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنة.» و شیعه گویند، آنجا قبر فاطمه زهرا است، علیها السلام. و مسجد را دری است. و از شهر بیرون، سوی جنوب، صحرائی است و گورستانی است. و قبر حمزة بن عبدالمطلب، رضی الله عنه، آنجاست، و آن موضع را «قبور الشهداء» گویند.

پس ما دو روز به مدینه مقام کردیم، و چون وقت تنگ بود برفتیم. راه سوی مشرق بود. به دو منزل از مدینه کوه بود و تنگه‌هایی چون دره که آن را جحفه می‌گفتند. و آن میقات مغرب و شام و مصر است. و میقات آن موضع باشد که حج را احرام گیرند. و گویند یک سال آنجا حجاج فرود آمده بود، خلقی بسیار، ناگاه سیلی درآمده و ایشان را هلاک کرد. و آن را بدین سبب جحفه نام کردند. و میان مکه و مدینه صد فرسنگ باشد، اما سنگ است و ما به هشت روز رفتیم.

### عرفات

و از مصر تا مکه، بدین راه که این نوبت آمدم، سیصد فرسنگ بود، و از مکه تا یمن دوازده فرسنگ. و دشت عرفات در میان کوههای خرد است چون پشته‌ها. و مقدار دشت دو فرسنگ است در دو فرسنگ. در آن دشت مسجدی بوده است که ابراهیم، علیه السلام، کرده است. و این ساعت منبری خراب از خشت مانده است. و چون وقت نماز پیشین شود خطیب بر آنجا رود و خطبه جاری می‌کند. پس بانگ نماز بگویند و دو رکعت نماز به جماعت، به رسم مسافران بکنند. و همه در آن وقت ققامتی نماز بگویند و دو رکعت دیگر نماز به جماعت بکنند. پس خطیب بر شتر نشیند و سوی مشرق بروند.



زبانِ شکر

شکرِ زبان



بیزارم از آن گوش که آواز نی اشنود  
و آگاه نشد از خرد و دانش نایی  
جلال‌الدین مولوی

همه چیز را به زبان می‌شناسیم، اما زبان را به جز زبان نمی‌توان شناخت. زبان را به تنها چیزی که در جهان همانند می‌توان کرد نور است. چرا که ما همه چیز را به نور می‌بینیم اما نور را جز به نور نمی‌توان دید. نور خود روشنگر خویش است، آنچنان روشنگری که همه چیز را پدیدار می‌کند، اما خود پنهان می‌ماند. نور است که به چشمان ما توان دیدن هر آن چیزی را می‌دهد که دیدنی است. اما زبان هر آن چیزی را که شنیدنی است به ما می‌شنواند. زبان نور گوشهای ما است و با پرتو افکندن بر هر آنچه دیدنی است و نادیدنی حس و فهم و عقل ما را بینا و دانا می‌کند. اما در این میان خود پنهان می‌ماند و تنها آنگاه پدیدار می‌شود که با آگاهی و پافشاری بخواهیم گوش خود را بر هر آنچه از راه زبان به ما می‌رسد بربندیم و به زبان چشم بدوزیم، بر این برداری که همه چیز را به ما می‌رساند، و در میانه خود را نیز؛ همچنانکه بخواهیم چشم را بر هر آنچه دیدنی است بربندیم و بر این روشنگر خیره شویم که همه چیز را در برابر ما نمایان می‌کند، اما خود پنهان می‌ماند. زبان را هم به زبان می‌توان شناخت، همچنانکه نور را به نور. پس زبان نیز توری دیگر است. نور جهان پدیدار، جهان فراچشم ما را روشن می‌کند، اما زبان جهان فراگوش ما را، یعنی نه تنها از آنچه در برابر چشم پدیدار تواند شد خبر می‌دهد، بلکه از هر چیزی که در برابر چشم پدیدار نتواند شد نیز. نه تنها از آنچه هست خبر می‌دهد، بلکه از هر آنچه بوده است و تواند بود نیز. بدینسان، زبان واسطه‌ای است میان انسان و هستی، یعنی «هر آنچه هست و بوده است و تواند بود.» با زبان است که ما در پهنه بیکران هستی و زمان حضور می‌یابیم و برگرد «هر آنچه

هست و بوده است و تواند بود» دایره‌ای می‌زنیم و جهان‌اش می‌نامیم. در پرتو این نور است که «هر آنچه هست و بوده است و تواند بود» را در می‌یابیم و در درون خویش جای می‌دهیم و جهان‌مدار می‌شویم - یعنی انسان. در پرتو این نور است که حس ظاهر و عقل عملی ما نهان و باطنی می‌یابد که حس باطنی و عقل نظریش می‌نامیم.

«زبان» و «جهان» و «انسان» سه گانه‌ای هستند که هر یک خود و آن دو دیگر را در بر می‌گیرد و وجود هر یک شرط وجود آن دو دیگر است و برای هیچ‌یک نمی‌توان پیشینگی منطقی شناخت، چرا که با هم دایره هستی را تمامیت می‌بخشند و هر یک برای آن دو دیگر شرط لازم و پیشین هستی‌شناسیک (انتولوژیک) است. ذات انسان با زبان است که در «جهان» پدیدار و جایگیر می‌شود، یعنی با «حضور در جهان»؛ و «جهان»، یعنی آن دایره فراگیرنده «آنچه هست و بوده است و تواند بود»، با بازتابیدن در زبان بر انسان پدیدار می‌شود و از این راه عینیت می‌پذیرد؛ و زبان با پدیدار کردن «انسان» و «جهان» خود را پدیدار می‌کند و عینیت می‌بخشد. میان این سه گانگی نسبت‌های سه‌سویه کیفیتی در کار است که از راه آن «هستی» پدیدار و معنادار می‌شود.

۲

ذات زبان پدیدارگری است. زبان «جهان» را در تمامی کَلَبَت و جزئیاتش برای ما گزارش می‌کند و «جهان» یعنی دایره تمامیت بخشنده «آنچه هست و بوده است و تواند بود». اما، «تواند - بود»، یعنی آنچه نیست و نبوده است و گویی جایی در زهدان هستی خفته است تا روزی از آنجا سر بدر آرد و انسان است که می‌تواند در این زهدان بنگرد و «تواند - بود»ها را بنامد. با این توانایی است که انسان در جایگاهی بالاتر از «آنچه هست و بوده است» جای می‌گیرد و آنچه نیست را نیز می‌تواند در خیال آورد و بنامد، یعنی آنچه را که در مرتبه «امکان» است. با شناختن عالم امکان، یعنی آن «اسوانی میان وجود و عدم» است که انسان نه تنها «هستان» که «نیستان» را نیز می‌تواند شناخت و برخی از آنها را از فوه به فعل در می‌تواند آورد و یا «تواند - بود»ها را به هست‌ها بدل می‌تواند کرد. این فرونگریستن از افق عالم امکان به عالم هستی است که به انسان جایگاهی «ماوراء طبیعی» بر فراز طبیعت می‌بخشد، زیرا طبیعت قلمرو هستی هستان است. و زبان انسانی است که می‌تواند از «نیستان» نیز همچون هستان سخن بگوید. زبان بشر را از باشنده‌ای طبیعی در میان باشندگان دیگر و وابسته به طبیعت به ساحت «ماوراء طبیعت» بر می‌کشد، یعنی او را انسان می‌کند که باشنده‌ای است زینده در «جهان» که طبیعت، یعنی هر آنچه جسمانی و مادی است، نیز بخشی از آنست نه تمامی آن. انسان با زیستن در ساحت جهان چیزهایی را کشف می‌کند که جز برای باشنده‌ای که در این ساحت می‌زید پدیدار نیست؛ انسان پدری و مادری و خواهری و برادری و دوستی و دشمنی و جنگ و صلح و خدا و شیطان و اخلاق و حقوق و زیبایی و زشتی و رقص و سمر و موسیقی و ... را کشف می‌کند و با همه این نسبت‌ها و

باشندگی‌ها را که در زهدان هستی خفته‌اند بیدار می‌کند و از قوه به فعل می‌آورد. و اینها همه در ساحت زبان و از راه آن پدیدار می‌شوند. اینها همه اگرچه بر روی زمین پدیدار می‌شوند اما بنیادشان در عالم ایده‌ها است و تنها باشنده‌ای می‌تواند آنها را پدیدار کند که به عالم ایده‌ها تعلق یافته باشد و تنها راه این تعلق داشتن زبان است؛ زیرا که زبان خانگاه ایده‌ها است.

۳

زبان پدیدار می‌کند که چیزها چیستند و چگونه‌اند و نسبت‌ها و جایگاه‌هایشان چیست. و اینگونه هستی را برای انسان و به زبانی انسانی گزارش می‌کند. همه زبان‌ها و همه گونه‌های بیانی در درون زبانها همچنان زبانهایی انسانی و بیانهایی انسانی‌اند از آنچه در جهان روی می‌دهد. حتا انتزاعی‌ترین زبان، یعنی زبان عقل نظری، یا زبان علم و فلسفه، نیز همچنان زبانی انسانی است که «جهان» را برای انسان و به زبان او گزارش می‌کند و هر اندازه هم که بکوشد پوسته بشریت و نفسانیت بشری را از خویش بدرد و بی‌خواست به عینیت چشم بدوزد، باز پوسته انسانیت خویش را نمی‌تواند درید و همچنان انسانی و برای انسان باز می‌ماند.

هستی به خودی خود خاموش است. زبان او زبان پدیداری است. خود را می‌گشاید و نمایان می‌کند. گشایش و نمایش و جلوه‌گری اوست که ترجمان خویش را در زبان بشری می‌یابد. هر زبان بشری و هر گونه‌ای از گویش بشری با رنگها و سایه - روشنهای خویش، بازگوینده پرتوی از هستی و گوشه‌ای از صحنه نمایش آنست. هر زبان بشری و هر گونه‌ای از گویش بشری دیدگاهی است و آگوینده صحنه‌ای از نمایش هستی، و از آنجا که بشر نیز خود در این صحنه و بازی حضور دارد و خود جلوه‌ای است از جلوه‌ها و بازیگری از بازیگران، زبان او زبان صحنه است و از این جهت زبان نیز چیزی است عینی و از آن هستی. اما انسان از آنجا که بازیگری است در عین حال تماشاگر و گزارشگر، از این جهت زبان او زبانی است انسانی که صحنه و بازی را به زبانی انسانی گزارش می‌کند. پس، زبان از سویی از آن هستی است و از سویی از آن انسان (تا آنجا که انسان همچون تماشاگر و گزارشگر می‌کوشد با صحنه و بازی فاصله بگیرد و آنرا برای خود تفسیر و معنا کند)، ولی، سرانجام، در واپسین نگرش، «زبان» و «جهان» و «انسان» سه گانگی خویش را در یگانگی هستی در می‌بازند و بازی‌آینه‌ها جز نمایش یک و همان نیست که بسیار و بی‌شمار جلوه می‌کند. و اما، بسیاری و بی‌شماری جلوه‌ها بسیاری و بی‌شماری زبانها را نیز از پی دارد و هستی در هر صحنه‌ای و هر جلوه‌ای به زبان آن صحنه سخن می‌گوید و در آن صحنه صوت و نور، و شنوایی و بینایی، یکدیگر را کامل می‌کنند.

اگر هستی همین گشادگی است و نمایانی، همین پهنه تجربه و بازی که به نام زندگی می‌گذرانیم و از آن سخن می‌گوییم، و اگر هر مقامی و جایی و ساحتی از آنرا زبانی در خور

است، پس ایا زبانی در کار تواند بود که در مقام واپسین - زبان، زبان واپسین «حقیقت» باشد و نور خود را به پس پشت این صحنه بیفکند و چگونگی آماده‌سازی این صحنه و دست یا دستهای پنهان اندرکار را نشان دهد؟ بی‌گمان، فیلسوفان تاکنون مدعی آفریدن چنین زبانی و چنین پرتوافکنی بوده‌اند و کوشیده‌اند «حقیقت» آنچه را که در پیش رویمان روی می‌دهد و می‌گذرد را با زبان خویش روشن کنند. به عبارت دیگر، زبانشان خواسته است ترجمان همه زبانهای دیگر رخدادهای هستی باشد و زبانی واپسین که بر معنای واپسین «همه‌چیز» پرتو می‌افکند، آنچنان که گویی ایشان خود و زبانشان بیرون از «همه‌چیز» جای دارد.

اما، می‌توان با شکّی رندانه در برابر این مدعا ایستاد و پرسید که آیا این نیز زبانی از زبانهای بشری نیست که می‌خواهد خود را هر چه از «طبیعت» و «زمان» و آنچه از این دو است و در این دو جریان دارد، جدا کند تا به ساحت عالم «ثبات عقلی» نزدیکتر باشد. زیرا که در پس پشت زبان اهل مدرسه نیز یک غایت اخلاقی و یک آرزوی نهفته انسانی هست، و آن اینکه با دانا کردن ما و نشان دادن «حقیقت» به ما، به زبان خود از راه تربیت و دانش‌آموزی، ما را به مقام حقیقی «انسانی» مان فرا برند و به جایگاه و سرمنزل حقیقی مان، که گویا در جایی دیگر است. زبانهای متافیزیکی، به همین دلیل، از زبانهای طبیعی گریزانند، زیرا که خود از «طبیعت» گریزانند و سودای بر شدن از آن یا فرمانروایی بر آن را دارند.

بنیاد زبان بر «اسم» است، یعنی بر نامیدن و نام. انسان با نامیدن آنچه هست دایره هستی را تمامیت می‌بخشد و با نامیدن هر چیز ذاتی را بیان می‌کند که کلمه بردار آن نزد عقل و فهم بشری است. اما شگفت آنست که زبان بشری نه تنها آنچه «هست» را می‌نامد، بلکه آنچه «نیست» را نیز می‌نامد و با این نامیدن «نیستان» را نیز در جوار هستان‌گونه‌ای هستی می‌بخشد تا بدانجا که ذهن بشری از دریافت نیست مطلق در می‌ماند، زیرا که دریافت همواره آگاهی به چیزی است، اگرچه آن چیز تنها در خیال حضور و هستی داشته باشد. عقل به هر حال از دریافت «نیستی» ناتوان است، زیرا که چیزی نیست تا درک شود. اما زبان بشری از نیستی و نیستان نیز سخن می‌گوید و در قلمرو زبان و نامها به آنها هستی می‌بخشد. بدینسان، زبان بشری راه دریافت و عقل و آگاهی را می‌گشاید، اما در دایره‌ای محدود، در دایره‌ای که تنها در تاریخ - روشنائی شناسایی روزمره می‌تواند کارآمد باشد، یعنی در آن قلمرویی از بینایی که نور برای چشمان ما به اندازه وجود دارد و آنجا که بخواهد راه به شناخت غایی هستی بگشاید، یعنی نوری شود برای روشنگری مطلق، در تاریکیها و تناقضها از پای می‌افتد. زیرا که عقل سرانجام از کشیدن خطی روشن میان هست و نیست و «هستی» و «نیستی» ناتوان است. و چه بسا هستی و نیستی جز مفاهیمی اعتباری نباشند.

باری، اسم بنیادِ زبان است که چیزها را می‌نامد. صفت‌ها و فعل‌ها و دیگر اجزاءِ زبان، سرانجام، در خدمتِ اسمند و برای آنند که چگونگیِ اسم‌ها و آنچه را که از آنها سر می‌زند یا بر آنها می‌گذرد را بیان کنند. و اما، اسم‌ها کلی هستند و اشیاء را از نظرِ نوع از یکدیگر جدا می‌کنند و باز می‌شناسانند. پرنده، درخت، کتاب، گل، دیوار، ستاره نوعیتِ مصداقهایِ خویش را بیان می‌کنند. هنگامی که می‌گوییم «درخت» و تا زمانی که به یاریِ واژه‌هایِ دیگر آن‌را ویژگیِ نبخشیده‌ام و نگفته‌ام، بمثل، «درختِ آلبالویی که در خانه من است»، درختِ کلیتی را بیان می‌کند که همه درختهایِ روی زمین و نه تنها همه درختهایِ کنونی بلکه همه درختهایِ ممکن، همه درختهایی را که می‌توانند در عالم خیال بگنجند و نیز همه درختهایِ گذشته و آینده را نیز در بر می‌گیرد و، در عین حال، هیچ درختِ معینی را نمی‌شناساند. این خصیلت «متافیزیکی» اسم است که «ایده» یا صورتِ کلیِ اشیاء را، به معنایِ افلاطونیِ آن، بیان می‌کند؛ و آن تواناییِ متافیزیکی را انسان از راهِ زبان به دست می‌آورد، یعنی از راهِ فرونگرش به چیزها از جایگاهیِ ماورایی یا ماوراءِ طبیعی. با این توانایی است که انسان از طبیعت جدا می‌شود و می‌تواند از ساحتیِ ماوراءِ طبیعیِ بدان فرونگرد تا بدانجا که در ذیلِ نام «جهان» یا «هستی» آنچه هست را در دایره‌ایِ فراهم آورد و از افقیِ ماورایی به آن بنگرد و درباره‌ی آن داوری کند. با شگفت‌کاریِ زبان و جادویِ آنست که بشر، باشنده‌ای در میانِ باشندگان، خاکزادیِ زمینگیر، توانِ آن‌را می‌یابد که به جایگاهیِ برین نسبت به همه چیز دست یابد و با راندنِ واژه «جهان» بر زبانِ خویش یا در نهانِ خویش به یک آن دایره‌ی زمان و مکان را درنوردد و از فراز به همه چیز، و از جمله به خود نیز در میان همه چیز، فرونگرد. زبان آن بُردارِ شگفتی است که به باشنده‌ای در میانِ باشندگان توانِ پریدن بر فرازِ دایره‌ی هستی و حضور در گستره‌ی ازل و ابد و همسخنی با «خدا» و «شیطان» را می‌دهد. همین توانِ فرونگرشِ ماوراءِ طبیعی است که به انسان توانِ حضور در جهان همچون موجودیِ اخلاقی را می‌دهد؛ زیرا که اخلاق همانا فرونگریستن است از آسمانِ ارزشها، از آسمانِ «نیک» و «بد»، به زمین و آنچه در آنست، و داوری درباره‌ی فرایندها و روندهایِ هستی و از جمله فرونگریستن به «طبیعت» بشری و داوری درباره‌ی آن و سرگذشت و سرنوشتِ آن. از این راه است که بشر به «انسانیت» دست می‌یابد یا انسانیتِ بدو ارزانی می‌شود.

علم، عقل، اخلاق، فرهنگ، هنر، جامعه، همه زاده‌ی زبانند و زبانست که نه تنها آنچه را به حسّ ظاهر در می‌یابیم می‌نامد و در دایره‌ی هستی می‌نهد و «وجود» و «ماهیت» آنها را پدیدار می‌کند، بلکه آنچه را که بر حسّ ظاهر پدیدارشدنی نیست، آنچه از آن عالمِ عقلیِ نظری یا حسّ باطنی یا شهودِ بی‌واسطه است را نیز پدیدار و نام‌دار می‌کند. زبان بر همه چیز، بر «هست» و «نیست»، پرتو می‌افکند، و از جمله بر خود نیز و خود را نیز همچون چیزی در میان چیزها پدیدار می‌کند و با سخن گفتن از خویش خود را نیز شیئیت و عینیت می‌بخشد. با گشوده شدنِ زبانِ گفتار در پهنه‌ی هستی، با برخاستنِ بانگِ معنادارِ آنست که خاموشی نیز گویا می‌شود، یعنی

ذاتِ زبان پدیدارگری است. زبان «جهان» را برای ما می‌گزارد و چیزها و نسبت‌های میان چیزها و چند و چونشان را پدیدار می‌کند. هر جمله گزارشی است از یک رخداد در جهان و معناکننده آن. اما نکته مهم آنست که تنها یک زبان با صورت و روش همیشگی در کار نیست که جهان را چنانکه هست برای ما گزارش کند. بلکه «جهان» خود آن درهم‌تنیدگی ذهن و عین است که ذهن و عین خود در درون آن و به اعتبار یکدیگر وجود دارند و «جهان» نیز خود همان اندازه ذهنی است که عینی، یعنی «جهان» همان اندازه به اعتبار ذهن نگرنده به آن وجود دارد که ذهن نگرنده و معناکننده به اعتبار جهان و همچون جزیی از آن و نیز همچون مرکز دایره آن. ازینرو، یک زبان یگانه که میانگیر ذهنیت و عینیت باشد، در کار نیست، زیرا چنین رابطه‌ای که ذهنیت و عینیت را مطلق کند و رویاروی هم قرار دهد، رابطه‌ای است انتزاعی. نه تنها زبانهای بسیار هستند که میانگیر انسان و جهانند، بلکه در درون هر زبان نیز گونه‌های زبانی بسیار هست که هر یک جهان را از دیدگاهی گزارش می‌کنند و هر گونه زبانی نیز از آن دیدگاهی است و برخاسته از یک قلمرو ویژه از زندگی و آزمونهای زندگی و از معنای آزمونها در آن قلمرو سخن می‌گوید. از اینرو، زبان قلمروهای گوناگون آزمونهای زندگی به آسانی به یکدیگر برگردان‌پذیر نیستند. زبان شعر، زبان عامیانه، زبان «چارواداری»، زبان اداری، حتا زبان علم و فلسفه از قلمروهای شناخت و معنای گوناگونی حکایت می‌کنند و آنچه «جان کلام» در یک قلمرو است چه بسا به آسانی به قلمرو دیگر برگردان‌پذیر و فهم‌پذیر نباشد، اگرچه برخی قلمروهای زبانی از بنیاد برای «شناخت» و «فهم» بنا شده‌اند. اما هر گونه «شناخت» و «فهم» نیز گونه‌ای ترجمه است، و فرا بردن چیزها از یک قلمرو آزمون و فهم به قلمرو دیگر.

«جان کلام» آن چکیده و عصاره معنایی است که در یک قالب زبانی خاص آنچه را که باید می‌رساند و دریافتن «جان کلام» چه بسا آسان نیست. هیچیک از کتابهای شرح و تفسیر که در پیرامون کتابهای مقدس با آثار بزرگان اندیشه و شعر و هنر نوشته می‌شوند نمی‌توانند جانشین اصل شوند و ما را از اصل بی‌نیاز کنند، یعنی نمی‌توانند معنای نهایی‌شان را چنان در خود فرو کشند که از اصل بی‌نیاز شویم. آن اصل همواره اصل می‌ماند و این شرحها و حاشیه‌ها همواره نشانی چیزی را در آنجا می‌دهند که، سرانجام، می‌باید رفت و دید.

زبان شعر نیز یک گونه زبانی است که از یک ساحت تجربی و معنایی ویژه سخن می‌گوید و صورت آن از معنایش جدایی‌ناپذیر است و اگر آنرا به هر گونه زبانی دیگری (زبان فلسفه، زبان عامیانه، و ...) برگردانیم و معنای بیتی یا غزلی را بخواهیم جدا از صورت آن برسانیم، چنین

برداشت و تفسیری هرگز نمی‌تواند آن معنای اصلی را آنچنانکه در صورت ویژه آن نهفته است به ما برساند. هر شرح و تفسیری راهنمایی است که ما را تا آستانه اثر اصلی تواند برد و، سرانجام، می‌باید به پای خود به درون آن رفت و معنای نهایی را دید و دریافت. یعنی، شعر می‌باید، سرانجام، به زبان خود سخن گوید، زیرا که آن زبان پیرایه‌ای نیست بر آن معنا، بلکه با آن هم‌معنا است. نسبت آندو مانند نسبت تن و جان است.

۶

بنیاد زبان بر «اسم» است، اما اسم به تنهایی گوهر یا «ایده» چیزها را بیان می‌کند. اسم به خودی خود و به تنهایی مطلق است، یعنی همان ایده است که ذات بی‌چون و چند چیز را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، اسم به خودی خود و به تنهایی هیچ نیست، یا می‌توان گفت که تنها نزد «عقل مطلق» یا عقل نظری چیزی است نشانه ایده یا «حقیقت» شیء. اما اسم، در حقیقت، به صفت نیاز دارد تا بگوید که اشاره او به کدام چیز است و آنگاه به فعل تا بگوید کی و در چه کار و چگونه و آنگاه به قید تا بگوید ... و بدینسان است که چیزها در قالب زبان در می‌آیند و زندگی با زبان و در قلمرو زبان ممکن می‌شود. ذات متافیزیکی اسم به یاری دیگر وسیله‌های زبانی (صفت، فعل، قید ...) است که از آسمان به زمین فرود می‌آید و می‌تواند چیزها و رویدادهای زمینی را بیان کند. و بدینسان است که زبان و جهان یکی می‌شوند و هر یکی بازتابی از دیگری و زبان پا به میدان عمل و زندگی می‌گذارد. اما با پا نهادن زبان به قلمرو عمل و زندگی، زندگی و عمل چهره‌ای دیگر به خود می‌گیرند. زیرا به قلمرو معنا پا نهاده‌اند، یعنی اینجا یک عنصر «متافیزیکی» پا به میدان «فیزیک» می‌گذارد و یا فیزیک است که در زبان و از راه آن متافیزیک خود را کشف می‌کند، یعنی قلمرو معنا را، و جلوه‌ای تازه از هستی پدیدار می‌شود. و انسان آن موجودی است که در این قلمرو خانه دارد، یعنی باشنده‌ای زمینی که آسمانی دارد.

۷

زبانهای طبیعی دستور و قاعده دارند و در عین حال دستورها و قاعده‌هاشان مطلق و استثناپذیر نیست، یعنی هر قاعده‌ای در یک زبان طبیعی چه‌بسا استثناهایی نیز دارد، و این خود وجهی است از زنده بودن زبان. زیرا زندگی استثناپذیر است و از کلیت و عمومیت به سوی فردیت در جنبش است و همین «قانون» است که گوناگونی بیشمار چهره‌های زندگی را سبب می‌شود. گرایش به استثنا در جهان انسانی از همه‌جا نمایانتر است. جدایش‌پذیری (differentiation) قانون همگانی زندگی است. آنگاه که شرایط سازگار باشد، نوع به گوناگونی می‌گراید و تجربه‌های

انسانی از گیاهان و جانوران نیز نشان داده است که با فراهم آوردن شرایط لازم می‌توان از یک نوع گونه‌های بسیار به دست آورد. زبان نیز همینگونه، همچون پیکر زنده، همچنانکه از قوانین زندگی و رشد و مرگ پیروی می‌کند، گرایش به گوناگونی و گونه‌افزایی دارد و از درون یک زبان در درازنای زمان می‌تواند دهها زبان و صدها گویش پدید آید. و در هر فرد انسان، بویژه در هر ذهن آفریننده انسانی نیز این گرایش به فردیت و شخصیت بخشیدن به زبان دیده می‌شود و زبان هر کس گویای نهان اوست. قانون کمال زندگی گرایش از کلیت به فردیت و استثناست و بر همین بنیاد است که زندگی صورتهای تازه و بی‌شمار می‌پذیرد. آن قانونمندی مکانیکی و عام در حوزه هستی نا - زنده، در جهان مکانیکی، شکسته می‌شود و جداگانگی و فردیت و شخصیت در میان می‌آید، یعنی هستی از کلیت و همگانیت بی‌رنگ و رو و «بی‌شخصیت» به سوی پُری و کمال و یکتایی و رنگ و روی شخصی در جنبش است. در جهان مکانیکی قانونها همه گیرند، ولی در حوزه هستی اندام‌دار (ارگانیکی) این قانونمندی همگانی شکسته می‌شود و هر چه موجود اندام‌دار کاملتر و پیچیده‌تر باشد، فردیت و استثنا در آن بیشتر است، تا بدانجا که کمال انسانی در فردیت او پدیدار می‌شود.

هر زبانی بیانگر یک جهان تجربی است و خود از همان جهان است و تجربه‌های ممکن در آن. این «جهان تجربی» یک یکه فراگیر است، دایره‌ای است که در درون خود آن افقی از هستی را که بر یک جماعت تاریخمند انسانی پدیدار می‌شود، فرو می‌گیرد و، سرانجام، دربرگیرنده تمامی رویدادها و اشیاء و تمامی نسبتهای کمی و کیفیتی و تمامی معناها و ارزشهایی است که در این یا آن جهان تجربی رخ می‌نماید و در درون آنست که انسان خود را در جهانی به هم پیوسته و معنادار (یا گسیخته و بی‌معنا، همچون روی دیگر آن) می‌یابد. تنها در یک جهان است که یک زبان می‌تواند در کار باشد؛ یعنی همچون بازتابی از تمامیت معنادار آن جهان و بیانگر تمامی نسبتهای چیزها و رخدادها و معناها و ارزشها در آن. در دایره این «جهان» است که انسان و طبیعت، انسان و انسان، و خدا رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند و نسبتهای بی‌شمار با یکدیگر پیدا می‌کنند. ازینرو، «جهان» برای انسان بی‌میانجی‌ترین چیزی است که هست، یعنی آن تمامیتی که هر تجربه و حضوری را ممکن و معنادار می‌کند. و ما تنها با حضور در میانه جهان خویش است که نسبتهای معنادار با همه چیز، از جمله با خود، پیدا می‌کنیم. جهانهای ممکن انسانی اگر بی‌شمار نباشند دست‌کم بسیارند.

آنچه در هر جهان از جهانهای ممکن بشری روی می‌دهد در درون آن جهان ممکن است و «صادق»، اگرچه از دیدگاه انسانهای دیگر در جهانهای دیگر ناممکن باشد و «کاذب». حکمهایی از



اینگونه چه بسا حکمهایی است از چشم بیگانه. رویدادهای هر جهانی به زبان آن بیان می‌شوند و هر زبانی برای بیان رویدادهای جهان خویش تواناییهای ویژه خویش را دارد.

زبانها بر حسب دامنه و چند و چون تجربه‌های انسانی و از جهت تعلق به هر قلمرو تجربی، گوناگونند و هر چه این «جهان»ها از یکدیگر دورتر باشند، باز سپردن معناها از یکی به دیگری دشوارتر است. ترجمه‌ناپذیری برخی مفاهیم از زبانی به زبان دیگر درست مربوط به همین گوناگونی جهانهای تجربی است. آنچه در این جهان روی داده و معناها و ارزشهایی که میان چیزها در این جهان کشف شده است، به علت آنکه چنان رویدادها و نسبتهایی در جهان انسانی دیگر رخ نداده و کشف نشده است، به زبان دیگر بازسپردنی نیست. مفاهیم می و جام و ساقی و دیر مغان در دستگاه اندیشه و جهان حافظ بیانگر چنان جهانی از رویدادها و معناها و روابط کیفیتی میان چیزها و معناهای باطنی آنها است که در هیچ تاریخ و جهان و زبان دیگری رخ نداده و، در نتیجه، برابری و واژه‌نامه‌ای این واژه‌ها در آن زبانها هرگز نمی‌توانند چنین جهانی از نسبتها و روابط و معانی را بنمایانند، زیرا تنها در این قلمرو از تجربه انسانی است که کشف چنین معناها و روابط کنایی و نمادینی ممکن شده و، در نتیجه، در قلمرو زبان همان جهان معنادار است.

ترجمه از یک زبان به زبان دیگر، بویژه آنجا که با مفاهیم چونیایی (کیفیتی) و ارزشی و یا هاله‌های معنایی سروکار داشته باشد، هرگز نمی‌تواند یک به یک باشد و درستترین و رساترین ترجمه نیز نمی‌تواند اثری را که از آن ژرفنای یک جهان تجربی دیگر است، چنانکه باید به زبانی دیگر برگرداند. حتا اسمهای ذات نیز چه بسا در دو زبان معناهای یکسان نداشته باشند، زیرا که در هر زبان، بر حسب امکانات تجربی گوناگون هاله‌های معنایی دیگری به خود می‌گیرند. برف و آفتاب برای اسکیمو و عرب صحرائشین معناهای باطنی یکسان ندارند، زیرا این دو تجربه ضد یکدیگر و، در نتیجه، احساسهایی ضد یکدیگر از برف و آفتاب دارند.

آنچه مزه شعر و سخن به شمار می‌آید از همین لایه‌های زیرین و ژرف معنایی و احساسی بر می‌خیزد که حاصل تجربه‌های دیرینه زندگی است که در زبان بازتافته است و همینست که بر گرد هر کلمه، افزون بر معناهای صوری و رسمی آن، هاله‌هایی از معنا یا معناهای دیگر می‌بندد که تنها اهل زبان آنرا چنانکه باید در می‌یابند و بیگانگان را راهی به دریافت آن نیست. در عین حال، واژه‌های هم‌معنا نیز در زبان دارای ارزش برابر نیستند. برخی واژه‌ها عامیانه‌اند، برخی شاعرانه، برخی کتابی و عالمانه، برخی زننده و بی‌ادبانه، برخی بازاری، برخی اداری، برخی کودکانه، برخی نوجوانانه. هر واژه‌ای را، حتا واژه‌های هم‌معنا را نمی‌توان به جای یکدیگر به کار

برد، بلکه هر یک را بر اساس ارزش خود در جای خود می‌باید به کار برد و شناخت ارزش واژه‌ها و جایگاه کاربردشان نیز از اهل زبان، از کسانی که آن زبان را زیسته‌اند، بر می‌آید.

ارزش شعری واژه‌ها نیز از همین جهان تجربی و جهان بینی آن و جایگاه چیزها و ارزشها نسبت به هم در آن جهان بر می‌آید و اینکه در چنین جهانی از زندگانی و تجربه هر چیزی در پایگاه ارزش و معنا کجا می‌ایستد. واژه‌هایی همچون «جنون» و «شیدایی» که آنهمه بار معنایی و کاربرد شاعرانه در شعر فارسی دارند، چه بسا در شعر هیچ قومی دیگر اینگونه به کار نروند و واژه‌های برابر آنها در زبانهای دیگر چه بسا پژواکی ناخوشایند داشته باشند و هیچ شاعری در زبانهای دیگر این واژه‌های ستوده ما را آنگونه که در شعر فارسی به کار رفته است، به کار نبرد. به همین دلیل، هنگامی که شعری از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌شود، مردمی که آن ترجمه را به زبان خود می‌خوانند، چه بسا درباره ارزش شعری آن دودل شوند، زیرا ساحت زبانی آن در نظر ایشان ساحت شاعرانه زبان خودشان نیست.

۱۰

زبان واقعی همانا زبان گفتارست؛ یعنی زبان زنده. هر زبان در شرایط تجربی و تاریخی ویژه‌ای شکل می‌گیرد و در جریان زمان با دگرگونی زندگی و زندگان دگرگون می‌شود. و زبان از آنجا که از آن زندگی است، شرایط تجربی هر زندگی رنگ و روی ویژه خود را به زبان خود می‌بخشد؛ و ازینرو، راه بردن به ژرفترین لایه‌های معنایی واژه‌ها و هاله‌های مه‌آلودی که بر گرد واژه‌ها کشیده شده است و «حس کردن» آنها تنها از آنانی بر می‌آید که آن زندگانی و زبان را زیسته‌اند. تنها آنانند که می‌توانند زبان خود را بچشند و ببینند. آن هاله‌های معنایی و ارزشی را که بر گرد واژه‌ها حلقه زده‌اند؛ یعنی معنایی که راهبرد سراسر است ندارند، یا معنای مجازی واژه‌ها را، که چه بسا در هیچ لغت‌نامه‌ای بیان‌کردنی و گنجاندنی نباشند، باید «حس کرد»، یعنی اهل زبان بود و یک عالم انسانی، یک زندگی را بی‌واسطه زیست و دریافت. همین هاله‌ها آن زبان اشاراتی را پدید می‌آورند که با دستگاه روانی و عاطفی اهل زبان سراسر سخن می‌گویند و آنان را این توان می‌بخشند که با این زبان اشارات - و حتا گاه با یک اشاره سر یا دست یا نگاه - چیزی را برسانند که دیگران در نیابند و در همان حال به نهایت کوتاه‌گویی رسید و معنای بسیار را با کمترین واژه بیان کرد. همین جهان ارزشی واژه‌ها، همین زبان اشارات، همین زبان عاطفی، همین هاله‌های معنایی دومین که واژه‌ها را چندپهلوی و مه‌آلود می‌کنند، دستمایه کار شاعرانه با زبانند. همین زبان اشارات و کنایات است که شاعری توانا را توان آن می‌دهد که در کاربرد زبان با یک تیر چند نشان بزند.

شاعران راستین آنانی هستند که ژرفترین حس را از زبان خویش دارند. گمانه زدن در زبان و

بیرون کشیدن مایهٔ زبانی خود از درون آن و تراش دادن و شکل دادن آن، راه بردن به توان‌های معنایی و آوایی هر واژه، نقب زدن به درون لایه‌های زیرین واژه‌ها و عبارتها، حسِ ژرف برای شناختِ ارزشِ معنایی و آوایی واژه‌ها، و نشانیدن صورتِ شعر بر لایه‌های ژرف و خارایی و استوارِ زبانِ زیسته و بر ژرفترین لایه‌های عاطفی و دریافتی اهلِ زبان، این آن هنرِ عالی و ظریف و کمیابی است که در میانِ یک قوم و در درازنای یک تاریخ چه بسا دو سه تن یا چند تن بیشتر به آن نرسند و اینان همانانی هستند که زبانِ گویای قومِ خویش و آشکارکنندگانِ ژرفترین لایه‌های آگاهی و دوردستترین پهنهٔ جهانِ اویند.

۱۱

چیزها و رویدادها و آزمون‌های انسانی با حضور در فضای زبانِ شعر از جزئیّتِ خود به در می‌آیند و از راهِ زبانِ کلّیت می‌یابند و به قلمروِ آزمونِ همگانیِ انسان گام می‌گذارند. اما در این کلّیت هیچ چیز به کلّیتی همانندِ کلّیِ منطقی فرو کاسته نمی‌شود، بلکه پا از قلمروِ تجربهٔ فردی فراتر می‌گذارد و همگانی می‌شود بی‌آنکه زمینهٔ تجربی خود را از دست داده باشد.

آه، که تا به پایِ این در بسته  
با چه امید و شتاب آمده بودم!  
(تکبیت از هنرور شجاعی)

این آزمونِ ویژه و فردی چه بسا در زندگانیِ شاعر یکبار رخ داده و شاعر این تجربه و تمامی اثر آن را بر خود از راهِ زبانِ شاعرانه با همین تکبیت به دیگران می‌رساند و با این رسانش این تجربهٔ یکبارهٔ یک انسان از راهِ شعر به تجربه‌ای همیشگی و انسانی در کلّیتین معنای خود بدل می‌شود و هر انسانی می‌تواند در این تجربه با او شریک و هم‌نوا شود. هر انسانی که یکبار «با امید و شتاب» آمده باشد و به پایِ در بسته‌ای رسیده باشد و آهی از سر سوزِ درون کشیده باشد، این «حال» شاعرانه را که در این یک بیت بیان شده است، در می‌یابد. اما این «در بسته»، در عین حال، از قلمروِ مُعین و ویژهٔ تجربیِ خود سر می‌کشد و به معنایِ حقیقی و مجازیِ کلمهٔ همهٔ درهای بستهٔ زندگی، و از جمله در کلّیتین معنایِ کلمه، در بستهٔ زندگی را در بر می‌گیرد. گویی تمامی حسرت و اندوهِ بشری خود را در این یک «آه»، که در سر این بیت آمده، خلاصه می‌یابد. بدینسان است که این تجربهٔ فردی پای به پهنهٔ تجربه‌های همیشگی و همگانیِ انسان می‌گذارد، بی‌آنکه از فردیتِ خود تهی شده باشد. اما تجربهٔ هر کس تنها تجربهٔ اوست و بس. این «در بسته» برای هر کس، به معنایِ حقیقی و مجازیِ آن، در تجربهٔ خاصی و در زمان و مکانِ ویژه‌ای تجربه می‌شود که چه بسا برای هیچ‌کسِ دیگر «در بسته» او نباشد. درهای بسته، به معنایِ حقیقی و

مجازی، در جهان بی‌شمارند، و در هر میدان و مرحله از زندگی بشری چیزی دیگراند. اما «در - بستگی» آن گوهر همه‌جایی و همگانی است که در بی‌شمار صورت و جلوه آزموده می‌شود و هر کس در قلمرو زندگی خود آزمون ویژه خود را از آن می‌تواند داشته باشد. ازینرو، آنچه شعر را، که بیانگر آزمون ویژه‌ای است، معنای همه‌فهم می‌دهد همین احساس شرکت در تجربه‌ای است که اگرچه به شکل‌های بی‌شمار پدیدار تواند شد، اما چیزی همگانی در تمامی آن تجربه‌ها هست که در قالب زبان انسانی می‌تواند رخ بنماید و دیگران را در احساس ویژه‌ای از یک تجربه ویژه و شخصی شریک کند. به همین دلیل، شعر هنگامی زبان حال کسانی دیگر جز شاعر می‌شود که در قلمرو آزمون همگانی قرار داشته باشد. همانگونه که در قلمرو زبان نیز همان زمینه آزمون همگانی و احساس «هم‌زبانی» است که لذت برخورد با شعر را می‌بخشد.

فرق کلیت شاعرانه با کلی منطقی چیست؟ این فرق در آنست که کلیتی که آزمون شاعرانه و بیان شاعرانه از راه زبان می‌یابد، از متن واقعی و تجربی خود بکل جدا نمی‌شود و صورتی برآهنجیده (تجربیدی) به خود نمی‌گیرد، حال آنکه کلی منطقی‌گویی در جایی دیگر، بر فراز عالم رویدادها ایستاده است و، باصطلاح، انتزاعی است. به همین دلیل، این دو دو حالت یکسره مخالف در کاربرد زبان دارند. زبان شعر رنگین و آهنگین و گرم است و از ابهام‌ها و ابهام‌های زبان بیشترین بهره را می‌گیرد و چندپهلویی و اژه‌ها دستمایه کار شاعرانه با زبان است، اما زبان منطقی (فلسفی و علمی) از رنگ و آهنگ و گرما گریزان است و چه‌بسا خود را در قالب زبان طبیعی در تنگنا حس می‌کند و بهترین پناهگاه خود را در زبان نشانه‌های ریاضی و دستگاه خالی از ابهام و ابهام آن می‌یابد. آیا اینجا دو نما از «حقیقت» نیست که به سخن در می‌آید و، در نتیجه، به دو هنجار زبانی گوناگون نیازمند است؟

زبان شعر بستر زبان طبیعی را رها نمی‌کند و اگرچه در آن پهنه رفتارها و گزینش‌های ویژه خود را دارد، اما از گوهر زبان طبیعی، زبان «مادری» خود، که آینه نهاد و تاریخ و تجربه قومی است، بیشترین بهره را می‌گیرد. و هر چه از این وجه بهره‌مندتر باشد شاعرانه‌تر است. زبان طبیعی برترین ساحت خود را در زبان شعر می‌یابد. و اینکه زبان منطقی از زبان طبیعی گریزان است یا می‌خواهد آن را در قالب زبان ریاضی از ابهام‌ها و پیچیدگی‌هایش بدر آورد و سراسر و بی‌پیچ و تاب و، در نتیجه، «راستگو» کند، از جهت نسبی است که اندیشه منطقی با زبان و طبیعت دارد و، در نتیجه، با زبان طبیعی؛ نسبی باژگونه نسبت زبان و اندیشه شاعرانه با زبان و طبیعت.

در تعریف زبان گفته‌اند که: «زبان وسیله ارتباط است». اما در باب این «ارتباط» هیچ تأمل کرده‌اند تا بدانند در پس ظاهر ساده خویش چه جهانی از پیچیدگی در خود نهفته دارد؟ ارتباط انسانی در جهان انسانی روی می‌دهد. و جهان انسانی، در عین حال، چیزی جز همین «ارتباط» نیست. اما، جهان انسانی، جهان ارزشی - معنایی است، یعنی جهانی که در آن هر چیز بر حسب ارزش و معنای خود جایگاهی در آن دارد و زبان انسانی بیانگر ارزش‌ها و معناهاست. هنگامی که ارزش‌ها و معناها در زبان می‌خلند، ارتباط دارای چنان لایه‌هایی می‌شود که در آن دیگر هیچ چیز یک و همان نیست، بلکه هر چیزی بر حسب جایگاه ارزشی و معنایی خویش از هر دیدگاه چیزی دیگر است. «بفرما و بنشین و بتمرگ» بیانگر سه سطح ارزشی - معنایی از ارتباط است که در زبان بازتاب یافته است. زبان انسانی، بدینسان، جهانی اخلاقی را بیان می‌کند که در آن هر ارتباطی و هر بیانی از ارتباط مقام اخلاقی خاص خویش و ساحت اخلاقی - زبانی خاص خویش را دارد و بدینسان زبان از درون خویش در تجربه چنین جهان اخلاقی دارای ساحت‌های گوناگون می‌شود که هر ساحتی از آن بیانگر تجربه انسانی از جهان خویش و مقام اخلاقی - زبانی آن مرتبه است. هر جمله‌ای که از دهان انسانی بیرون می‌آید بیانگر نوع رابطه او با چیزی یا کسی در جهان خویش و جایگاه ارزشی - معنایی آن رابطه است.

هر مرتبه‌ای از جهان که بیانگر جایگاه ارزشی - معنایی چیزی در قلمرو تجربه انسانی است، زبانی هماهنگ با خویش دارد، و بدینسان زبان در درون خویش رده‌بندی می‌شود و هر واژه بر حسب جایگاه ارزشی - معنایی خویش بار ارزشی - معنایی درونی به خود می‌گیرد. بدینسان، زبان خود دارای عینیت می‌شود و کلمات با بار ارزشی - معنایی درونی خود نه تنها «جهان» و چیزهای آن و رده‌ها و جایگاه‌های آن را بیان می‌کنند، بلکه خود همچون اشیایی دارای ارزش و معنا و نسبتها و رابطه‌هایی درونی با یکدیگر پدیدار می‌شوند. یعنی، جهان زبانی و نسبت‌های درونی اشیاء زبانی با یکدیگر همچون جهانی جدا از راه‌برد و اشارات خویش به جهان بیرونی پدیدار می‌شود. چنین جهانی از «اشیاء زبانی» و نسبتها و رابطه‌ها در درون زبان و بار ارزشی - معنایی درونی واژه‌ها است که دستمایه کار شاعرانه با زبان است. یعنی زبان قلمروی می‌شود که «بازی هستی» تازه‌ای در درون آن جریان می‌یابد. تمامی بازیهای لفظی و بدیعی و صناعات شعری در این قلمرو صورت می‌گیرد، یعنی قلمروی از «اشیاء زبانی» که دارای گونه‌ای استقلال درونی نسبت به زبان ارتباطی روزمره و ابزاروارگی زبان است. تمامی ایهام‌های شاعرانه و آن اشارات پنهانی واژه‌ها به یکدیگر در شعر و چشم‌زدنها و عشق‌بازیها و کشش‌هاشان به یکدیگر و گریزهاشان از یکدیگر (تنافرها)، در قلمرو شیئیت یافتگی زبان پدید می‌آید. زبان در این مقام دیگر تنها «وسیله» ارتباط نیست، بلکه جهان اشیاء زبانی همچون جهانی «برای خود»

پدیدار می‌شود، و رنگ و رو و عطر و طنین و آواز و آهنگ و ازه‌ها و عشوه‌فروشیها و دلبریهاشان یا درشتیها و نرمیهاشان جهانی تازه از کشش و گریز و گزینش پدید می‌آورد که روح شاعرانه در درون آن غوطه می‌زند.

۱۴

«سمع و عطر کجا نغمه ریاب کجا» - حافظ

همانگونه که طبیعت بشری می‌باید از عریان کردن خویش بپرهیزد و خود را در جامه‌های حیا و ادب بپوشاند تا با زیبایی جامه‌های خویش خویشتن را زیبا و وسوسه‌انگیز و خیال‌انگیز جلوه دهد و دلربا شود، زبان بشری نیز می‌باید با رنجی که از راه «ادب‌آموزی» و تربیت می‌برد، جامه‌های زیبا به تن کند تا دلربا شود، یعنی زبان شعر، حقیقتی که شعر با زبان حیا و ادب و در جامه‌های زیبا به جلوه در می‌آورد، حقیقتی است زیبا، یعنی دلربا، که بی‌واسطه می‌باید با دل رابطه یابد. در اینجا تن با پوشیدن جامه‌های لطیف روح زیبا می‌شود. اما زبان بشری دیگری نیز هست که خرقه‌های پشمینه درشت زهد به تن دارد و می‌خواهد با شکنجه کردن و خوار کردن تن خویش، به روح مجرد بدل شود؛ و با زهد و ریاضت بسیار می‌کوشد خود را از آلائش زبان طبیعی (زبان تن، زبان طبیعت) و همه آلودگیهای آن برهاند و به زبانی روحانی و مثالی بدل شود. چنین زبانی که زبانی است اخلاقی، می‌خواهد راستگویی محض باشد و حقیقت را عریان و بی‌هیچ پیرایه بیان کند، حقیقتی را که «مثالی» و «اخلاقی» و «مجرد» است، و سرانجام تن خویش (طبیعت خویش) را خام و خشن و پشمینه‌پوش رها می‌کند که چه بسا طبع زیباپسند و زیبایی‌شناس را از خود می‌رماند - و ای بسا حقیقتی که به چنین زبانی بیان می‌شود جز حقیقتی خام و خشن نباشد؟

۲۸

۱۵

اخلاق با جدا شدن از طبیعت و قرار گرفتن بر فراز آن تبدیل به «آگاهی» و «وجدان» می‌شود و خود را همچون احکام شایست و ناشایست از بیرون به زندگی سفارش می‌کند و زندگی بشری را نظم می‌بخشد. اما با دوباره خزیدن در درون زندگی و جفت و یگانه شدن با آن، گرایش بدان می‌یابد که دوباره چیزی طبیعی شود؛ یعنی چیزی خود به خود و خودجوش که ذره‌ای اجبار در آن حس نشود. و اخلاق کامیاب چنین اخلاقی است. نظمهای سالم و خوش ساخت اجتماعی آنها بی هستند که نظم اخلاقی بدین صورت در آنها طبیعی شده باشد؛ یعنی رفتارهای بشری بی هیچ احساس اجبار و با جوشش درونی (که نام دیگرش همان «اختیار» یا «آزادی» است) از

نظم و قوانین و قواعد‌های آن پیروی کنند. هنگامی که اخلاق و طبیعت بدینسان با هم یکی شوند، یعنی جبر و محدودیت و نظم از یکسو و جوشش و بالش بی‌بند و بار از سوی دیگر، آنجاست که «اختیار» و «آزادی» پدید می‌آید، یعنی جوشش و بالشی که از درون بی‌هیچ احساس اجبار، پیرو نظم و قانون و اخلاق خویش است. آنجا که نظم اخلاقی بی‌هیچ احساس رنج پیروی شود، یعنی طبیعت و اخلاق آنچنان جوش خورده باشند که سرپیچی از قانون اخلاقی سبب احساس رنج («ناراحتی و جدان») شود، قلمرو «آزادی» پدیدار شده است؛ قلمروی که در آن طبیعت به خواست خویش و با احساس لذت از قانون اخلاقی پیروی می‌کند. بدین ترتیب، جبر و اختیار با لذت و رنج پیوند می‌خورد. آنجا که «جبر» در میان باشد رنج در میان است و آنجا که «آزادی» در میان باشد، لذت.

۱۶

قلمرو هنر نیز آنجا آغاز می‌شود که «طبیعت» و «اخلاق» در هم آمیخته و با هم یگانه شوند. طبیعتی که با اخلاق خود چنان درآمیخته باشد که وجودش را بی‌آن تصور نتوان کرد، از تمامی قید و بند و نظمی که اخلاقش بر او می‌گذارد، لذت می‌برد. در هنر نیز همین احساس لذت وجود دارد. در موسیقی صوت از نظم درونی و هماهنگیها و موزونی خود لذت می‌برد و در شعر زبان و واژه‌ها، در موسیقی و شعر آوا و واژه به نظم در می‌آید. اما این بند و زنجیری نیست که از بیرون آن را محدود و بسامان و نظم‌پذیر کرده باشد، بلکه از درون با آن یگانه و هماهنگ است. نظم اینجا درونی (ارگانیکی) است.

هنگامی که طبیعت و اخلاق (با نظم) اینسان با هم می‌آمیزند، نظم اندام‌وار (ارگانیکی) پدید می‌آید که مکانیکی نیست، یعنی تکرار یک سلسله حرکات معین و یکسان، بلکه نوعی «خودرایی» ماوراء منطقی اینجا اجازه بروز دارد، که همان گرایش به فردیت در هر موجود زنده و هر اثر هنری است. مثل خودسری درخت در رویاندن شاخه از تنه خود که معلوم نیست این شاخه چرا از بالاتر یا پایینتر نرسته است؛ چرا باید درست از همین نقطه روئیده باشد؟ اما، در عین حال، این خودسری پیرو نظمی درونی است. و همین خودسری است که به هر تک‌درختی در عالم سیما و شخصیت جداگانه می‌بخشد. همینگونه است اختیار موسیقیدان در گزینش واریاسیونهای اثر خود یا گزینشی که شاعر از واژه‌ها می‌کند؛ یعنی خلیدن خودسری و خودرایی و گزینش شخصی آنجا که سختترین قید و بند و نظم می‌باید در کار باشد. اما در موسیقی و شعر آوا و واژه بردگانی نیستند به زنجیر کشیده که در زیر ضرب تازیانه به زور رفتارهای مکانیکی معینی کنند، بلکه زیبارویانی هستند که دست در دست یکدیگر آزاد و شاد بر چمن می‌رقصند. طبیعتی که در هنر اخلاقی خود را یافته است و از منطق درونی خویش پیروی می‌کند،

اختیار و گزینشی دارد و رای هر منطق بیرونی و «مطلق» و ماورایی. زیرا چنان منطقی مکانیکی است و می‌خواهد یکسان بر همه چیز فرمانروایی کند.

۱۷

در قلمرو شعر پدیده‌های زندگی و اشیاء «روحانی» و «آسمانی» و «اخلاقی» می‌شوند بی‌آنکه غیرطبیعی یا ماوراء طبیعی شده باشند. ادب آموزی طبیعت و زبان در قلمرو شعر و تجربه شاعرانه هستی آندو را معنوی و روحانی می‌کند. همهٔ هرزگیهای بشری، که از فوران بی‌بند و بار خواستهای غریزی سرچشمه می‌گیرد، در این پهنه آرام و نرم و لطیف و معنوی می‌شود بی‌آنکه در بند و زنجیر زهد و زبان خشک زهد قرار گیرد و از لذت محروم شود. رنجی که طبیعت و زبان می‌برند تا به این لذت پالایش یافته، به این یگانگی تن و روح برسند، پاداش خود را در همین جهان می‌گیرد و در انتظار پاداش «آن جهانی» خویش در عالم روحانی مطلق نمی‌ماند. در اینچنین یگانگی تن و روح و طبیعت و اخلاق است که زبان و روان و تن با هم تعالی می‌یابند. رنجی که اینگونه لطیف و معنوی شده باشد، به غمی لذت بخش بدل می‌شود. غم عشق. آنچه غریزی و خام و هرزه و «حیوانی» است در ملکوت عشق خود را خدایی می‌یابد و آسمانی و روحانی و نورانی. زبان اینجا به عالمی بر می‌شود که از لطافت و هماهنگی و موزونی خود، از موسیقی خود، لذت می‌برد. آن لذت «جسمانی» که از فوران خام و خشن غرایز دست می‌داد و به نام اخلاق و در راه اخلاق می‌بایست سرکوب شود و رنج آن به جان خریدن شود، اینجا همچون لذتی که روح از تن و تن از روح می‌برد، جوازی تازه می‌یابد. می‌خوارگی و نظربازی رندانه در زبان ادب مجاز می‌شود که حریم اخلاق خشک زاهدانه را بشکنند و به ریش زهد و زهدفروشی بخندند بی‌آنکه به هرزگی دچار شود. ادب زبان شعر حقیقی همهٔ واژه‌ها را رخصت و ورود به عالم خود نمی‌دهد، نه زبان هرزه عوام را نه زبان خشک «اهل مدرسه» و «اهل اصطلاح» را.

با هنر است که دوباره به طبیعت باز می‌گردیم و طبیعی می‌شویم، اما طبیعتی که اکنون ماهیت اخلاقی یافته، یعنی زیبا شده است.

۳۰

۱۸

«معصومیت» آنجاست که هنوز «اخلاق» و طبیعت در مرحلهٔ یگانگی پیش از دوگانگی بسر می‌برند. در آن مرحله «اخلاق» همانا خوی موجود زنده است و در آن ساحت از اینکه باشند، ای با خوی خویش رفتار کند گناهی بر او نمی‌نهند. اما «گناه» هنگامی پدید می‌آید که اخلاق همچون حکمی کلی و از بیرون به طبیعت دستور می‌دهد که «چنین کن! چنان مکن!» - اینجا



اخلاق همچون چیزی «آسمانی» و مابعدالطبیعی پدیدار می شود.

اما معصومیت دیگری نیز هست که از یگانگی پس از دوگانگی پدید می آید؛ یعنی آنجا که دوگانگی متافیزیکی از میان بر می خیزد و اخلاق و طبیعت باز با یکدیگر یگانه می شوند، اما در ساحتی عالیه تر، یعنی ساحتی که در آن «آگاهی اخلاقی» یا «وجدان» چنان با طبیعت درآمیخته و با آن یگانه می شود که رنگ طبیعی به خود می گیرد که بدل به خوی می شود و طبیعت را در خویش چنان پذیرا می شود و خود با طبیعت چنان می جوشد که از خودجوشی و بالندگی طبیعت بهره مند می شود و این بار نامش زیبایی می شود. در ساحت زیبایی است که هر چیز دوباره رخصت می یابد که چنانکه هست، یعنی عریان، پدیدار شود، بی آنکه از عریانی خود شرم داشته باشد و «گناهکار» شمرده شود. در هنر است که چیزها دوباره به ساحت «معصومیت» باز می گردند.

۱۹

ای حجت زمین خراسان به شعر زهد  
جز طبع عنصرت نشاید به خواهی  
ناصرخسرو

۳۱

یک شعر سراپا اخلاقی که غایت آن صدور احکام اخلاقی است - مانند شعر ناصرخسرو - شعری دلشین نیست. این بینشی است اخلاقی که زبان شعر را وام گرفته است، اما با عالم شعر درنیامیخته است. شعر هرزه درای نیز اگرچه غرایز سرکش ما را خوراک می دهد و می تواند در حالتی لذت بخش باشد، باز چیزی است در حاشیه عالم شعر، و آنجا قرار می گیرد که غرایز خام و عنان گسیخته پدیدار می شوند. اما شعری که یکسره و یکپارچه از عالم شعر است، شعری است میان این دو، شعری که اخلاقش با طبیعتش چنان درآمیخته که اینجا با اخلاقی دیگر و طبیعتی دیگر سروکار داریم؛ طبیعتی که اخلاقی است و اخلاقی که طبیعتی. هیچیک آن دیگری را نفی و طرد نمی کند، بلکه هم آغوشند. شعر ناصرخسرو شعری است ضد طبیعت و ضد طبیعتی؛ شعر سوزنی و ایرج شعری است بیش از اندازه طبیعتی و غریزی. شعر ناصرخسرو یکپارچه ادب است و اخلاق؛ شعر سوزنی و ایرج بی ادبی است و ضد اخلاقی؛ اما شعر حافظ «همه بیت الغزل معرفت است»؛ هم طبیعتی است هم اخلاقی. طبیعتش نظم اخلاقی یافته و اخلاقش نرمی و شکوفندگی طبیعتی. بیان زندگی و احوال انسانی است. شعر انسانی است؛ اما انسانی نه تنها به معنای اخلاقی.

اندیشهٔ متافیزیکی عقلی از شعر گریزان است. بیهوده نیست که افلاطون، بنیانگذارِ متافیزیک، از شعر و شاعران بیزار بود و آنان را از آرمانشهرِ خود می‌راند. تفکرِ متافیزیکی حقیقت را عقلی و مفهومی و بی‌پیچ و تاب و یکسره و ثابت و جاودانه و یکرو و یکرنگ یا بی‌رو و بی‌رنگ می‌شناسد و می‌خواهد؛ از جهانِ رنگ و دگرگونی و شَوَند (= شدن) گریزان است و این جهان («جهان محسوس») را غیرمنطقی و غیراخلاقی می‌داند (دربارۀ رابطهٔ پنهانِ منطق و اخلاق نیز باید تأمل کرد). در چنین بینشی است که طبیعت و ماوراءِ طبیعت، حس و عقل، هنر و علم، خیر و شر، و سرانجام، عین و ذهن، رویارو و متضاد و جاودانه جدا از یکدیگر می‌ایستند. اندیشهٔ متافیزیکی همواره در پی آنست که جهانِ هستی را از یک وجه آن، یعنی «حس» و «شر» و «طبیعت» خالی کند و انسان را به جهانی رهنمون شود که در آن دگرگونی و حس و شر - که سرانجام یکی انگاشته می‌شوند - راه نداشته باشد، یعنی جهانِ عقلی ناب که نیکی ناب نیز هست. ازینرو، ذهنِ متافیزیکی همواره می‌خواهد از «واقعیت» گذرا و پستِ جهانِ طبیعی به سوی «حقیقت» جاودانه و ثابتِ خویش پرواز کند. اما در دریافتِ شاعرانهٔ هستی چه بسا این دوگانگیها از میان بر می‌خیزد:

زمیوه‌های بهشتی چه ذوق دریا بد  
هر آنکه سبب زرخدانِ شاهدهی نگزید!

در چنین بینشی است که بهشت زمینی می‌شود و زمین بهشتی و آسمان و زمین در چرخي گردنده در هم می‌آمیزند و از جمله، فاصلهٔ شوخی و جدّ نیز از میان برداشته می‌شود. شعر در جدّترین بیانِ خویش نیز می‌تواند طنز را به کار گیرد، حال آنکه اندیشه و زبانِ منطقی را چنین رخصتی نیست. در این بیت حافظ با طنزی ظریف تمامی متافیزیک و اندیشهٔ متافیزیکی را نفی می‌کند، از ساده‌اندیشانه‌ترین صورتهای آن تا جهانِ ایده‌های افلاطونی را - که غایتِ مردِ حکیم، به زعم افلاطون، می‌باید بریدن از این جهانِ حسی برای پیوستن به آن عالم و دیدارِ ثباتِ عقلی باشد - و تجربهٔ بهشت و آنچه بهشتی است را به تجربهٔ زندگی و زمین و آنچه زمینی است می‌پیوندد.

چیسست در آن مجلس والای چرخ از می و شاهد که در این پست نیست!  
و مولوی نیز در این بیت با زبانی دیگر همان را می‌گوید، یعنی جهانِ روحانی و معنوی و جهانِ زمینی و مادی را به هم باز می‌بندد.  
همین بینشِ شاعرانه است که به گفتهٔ نیچه می‌تواند «خردی خندان» در کار آورد که در همان حال که بارِ تمامی رنج و ناکامی بشری را بر دوش می‌کشد، رندانه به تمامی این بازی، و از جمله ترشروی «عبوسان زهد» خنده زند.

شعر حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد.

(شنبلی کدکنی، موسیقی شعر)

اما من می‌خواهم بگویم که شعر حادثه‌ای است که در جهان روی می‌دهد و همچون هر آنچه در جهان روی می‌دهد، در زبان باز می‌تابد، زیرا زبان آینه جهان است. بیهوده به ما آموزانده‌اند که آنچه در جهان روی می‌دهد بازتاب خود را تنها در «زبان مفهومی» تواند یافت و جز آن هر چیز دیگری ذهنی (سوبژکتیو) و نفسانی است. مگر رخدادهای نفسانی نیز چیزهایی نیستند که در جهان رخ می‌دهند و در زبان رخ می‌نمایند؟

شاعر شعر پراکنده در جهان را باز می‌گیرد و باز می‌گوید و اگر زبان او ساحت ویژه‌ای است از زبان از آنروست که زبان او بیانگر ساحت ویژه‌ای است از نمود هستی. این را شاعران راستین همه می‌دانند که برای گرفتن پیام این شعر پراکنده در عالم می‌باید شاخکها و آنتهای تیز و آماده داشت و پیامها را دریافت کرد و زبان رمزشان را شناخت و به زبان انسانی گزارش کرد. گزاره‌های شعری نیز «حقیقت» را بیان می‌کنند، اما آن رخساری دیگر از «حقیقت» را که رخساری دیگر از عالم و رخساری دیگر از آدم است. برای دریافت این پیام‌ها می‌باید آمادگی داشت و برای این آمادگی است که شاعران می‌باید شاعرانه بزنند، همچنانکه فیلسوفان فیلسوفانه، و...

هر کوششی برای تعریف شعر ناگزیر به اسباب زبانی یا زمینه روانی آن محدود می‌ماند. اما مهمترین مایه شعر، نخست و پیش از هر چیز، پیش از آنکه به زبان درآید، تجربه شاعرانه از هستی است و چنین تجربه‌ای روی به آن رخساره‌ای از هستی دارد که در نمود خود «شاعرانه» است. چنین تجربه‌ای ویژه شاعران نیست، بلکه تجربه‌ای است انسانی که هر انسانی می‌تواند تا حدی یا در حالتی داشته باشد. اما شاعران آنرا تندتر از دیگران تجربه می‌کنند و حساسیت بیشتری برای دریافت این پیامها دارند و نیز توان بیان آن به ایشان ارزانی شده است.

شعر آن پرتوگریزای سبک‌بیا است، آن مایه‌ای از روح و سبک‌رویی که بر همه چیز پرتو می‌افکند، اما نه به یک نسبت. و هر جا که باشد با کرشمه‌ها و دلرباییهایش طبع شاعرانه را به خود می‌خواند؛ چنانکه در زبان نیز.

اما شعر کجا نیست؟ هر جا که درشتی و زمختی سنگلاخ‌وار باشد، خواه در زبان خواه در جهان. هر جا که میدان غرّشهای هولناک و چکاچاک جانفرسا باشد. هر جا که هیبت قدرت و هیاهوی بشری گوشها را کر و چشمها را کور کرده باشد. اما در پهنه قدرت و جنگ نیز شعر هست و آن پهنه تراژدی و حماسه است، یعنی پهنه دلیری انسانی، آنگاه که انسان دلیرانه با سرنوشت

خویش، با مرگِ خویش می‌آویزد. آنگاه زبانی شکوهمند شکوه تجربه انسانی بر چکادِ درآویختن با مرگ و زیستن در خطر را می‌سراید.

۲۴

اینکه شعر در همه چیز و همه جا حضور ندارد، حتا در بسیاری جاها که نشانه‌های ظاهری زبانی شعر حضور دارد (مثلاً، در بسیاری از قصیده‌سرایی‌ها) و نیز حضور آن تنها در جایی نیست که نشانه‌های زبانی آن هست، یعنی تنها در شعرها نیست که شعر را می‌توان یافت، بلکه در بسیاری جاها، چنانکه در یک نقاشی، در یک موسیقی، در لبخند یک کودک، در زیبایی یک زن، در پرتو شامگاهی یا پگاهی خورشید در کنار دریا یا بر کوه نیز. اما همه نقاشی‌ها و موسیقی‌ها نیز شاعرانه نیستند، همچنانکه دیدار خورشید نیز در همه زمانها حالی شاعرانه نمی‌دهد. این‌ها همه بدان معنی است که شعر در جهان پراکنده است. هر جا که چیزی سبکروح و سبکبال و سیال و خیال‌انگیز هست، هر جا که هستی سبک می‌شود یا «آنی» دیگر می‌یابد، رد پای شعر را باید آنجا جست.

۲۵

شاه شوریده‌سران خوان من بی‌سامان را  
زانکه در کم‌خردی از همه عالم بیشم  
حافظ

۳۴

در این بیت چه فروتنی و گردنفرازی شگفتی هست. بی‌سامانی هست که بر تخت پادشاهی می‌نشیند، اما در سرزمین شوریده‌سران. خویش را کم‌خرد می‌داند، اما با چه غروری! درست در همین مایه خود را از همه عالم بیش می‌شمارد. چه غروری، چه سرفروزی‌ای در این «کم‌خردی» هست. گویی اینجا خرد خردها است که از کم‌خردی خویش سخن می‌گوید، خردی زاینده شوریده‌سری و بی‌سامانی، خرد «دیوانگان فرزانه» که بر تمامی عقل و زیرکی بشری نیز از فراز فرو می‌نگرد.

۲۶

زبان شعر سبکبال است؛ موزون است و گاه رقصان. اما زبان چگونه بال می‌گیرد و به پرواز در می‌آید؟ جدا شدن زبان شعر از تنه زبان را به جدا شدن راسته پرندگان از راسته خزندگان همانند می‌توان کرد؛ یعنی، آن جهش شگفتی که از پهلوی مار و مارمولک و سوسمار، کبوتر و پرستو و بلبل و طوطی و قرقاول را بر می‌کشد و از جهان خفه و خاموش و خاکستری و خاکی و خاکری خزندگان، جهان رنگین و نغمه‌سرای پرندگان را بر می‌آورد، که بر «جاذبه» زمین و نیروی

«ثقل» آن چیره می‌شود و به سوی آسمان بال می‌گشاید و سنگینی ماده را انکار می‌کند. زبان روزانه بشری، زبان ارتباط در کوچه و بازار و اداره، زبان روزنامه، قانون، حقوق، اخلاق چنین زبان سنگین خزنده چسبیده به زمین است که از پهلوی آن زبان سبکبار و رنگین و آهنگین و پروازگر شاعرانه بر می‌آید.

در جهان شاعران نیز هم بلبل‌ها و قناری‌ها و طوطی‌های رنگین - پر و بال غزل‌سرا هستند، هم بوفها و زاغها و کرکسهای نوحه‌خوان و مرثیه‌سرا و مردارخوار - و نیز عقابها و شاهینهای حماسه‌سرا.

۲۷

تنها در حالت رقص است که من می‌دانم  
چگونه از برترین چیزها به اشارت سخن  
گویم - نیچه، چنین گفت زرتشت

آشکارترین عنصر در زبان شعر که ویژگی بخش آن در میان همه کاربردهای دیگر زبان است، آنست که کلام شعری همواره گونه‌ای وزن و آهنگ، گونه‌ای موسیقی زبانی را می‌رساند که با آن «احساس» دیگری از درونه یا مضمون خود به ما می‌بخشد. بسا چیزها که در زندگی روزمره پیش‌یافتاده و همه‌جایاب و بی‌ارج است، اما هنگامی که در این زبان آهنگین پدیدار می‌شود معنا و حضور دیگری می‌یابد. معنای این حضور دیگر چیست؟ گویی که چیزها در زبان شعر در یک صورت کمالی، در ایده‌آزلی خویش، پدیدار می‌شوند، آنچنان که در عالم خیال آنها را تصور توانیم کرد، زیبا و نوازشگر و خیال‌انگیز، آنگونه که دل‌مان آنها را می‌پسندد و می‌خواهد.

این آهنگ و وزن چه چیز به ذات اشیا می‌افزاید که اینچنین جلوه می‌کنند؟ آیا این شعر است که آنها را سزاوار چنین مرتبه‌ای می‌کند یا آنکه در ذات آنها چیزی رنگین و آهنگین، چیزی «دل‌انگیز» هست که زبان شعر می‌تواند آن نمای پوشیده از چشم عادت را نمایان کند و شعر نمایاننده آنست، همچنانکه هنرهای دیگر نیز؟ و چرا بسی چیزها از حضور در این قلمرو محرومند، زیرا از آنها نمی‌توان «شاعرانه» سخن گفت؟ موسیقی زبان بخشی جدایی‌ناپذیر از شعر است. در شعر است که زبان موسیقی نهفته در خویش را پدیدار می‌کند، یعنی از به هم جوشیدن و درهم تنیدن واژه‌ها، آنچنانکه کار شاعران است. شناخت این موسیقی و «احساس» کردن آن برای فهم معنای شعر و رابطه یافتن با عالم معنایی آن ضرورت بنیادی دارد. آن انگیزش درونی که با موسیقی شعر در ما پدید می‌آید، آن حالت و احساسی که از این راه دست می‌دهد، زمینه دریافت «اندیشه» شاعرانه و معنای شعر را فراهم می‌کند، چنانکه اگر زیور موسیقی زبانی را از یک جمله شاعرانه بستانیم و آنرا به زبانی دیگر، به زبانی عادی، به زبانی ناآراسته و ناموزون بیان کنیم، دیگر همان معنایی را نخواهد داشت که در جامعه شعر داشت. واگرداندن شعر

به نثر یا ترجمه آن به نثر و زبانی عاری از موسیقی گویی جان آن را می ستاند و پیکری بی جان را به ما می سپارد. شاعران آهنگین می اندیشند. وزن چیزی افزوده بر اندیشه ایشان یا زیور و زینتی عاریتی بر پیکر آن نیست، بلکه آن درخشش اندیشه که در ضمیر شاعرانه می زند، هم اکنون، در همان دمی که پدیدار می شود آهنگین است. کلام آهنگین چیزهایی را بیان می کند یا آن جنبه ها و نموده های دیگری از چیزها را که جز با این کلام بازگفتنی نیست. کلام آهنگین بازگوینده تجربه شاعرانه از هستی است یا، به عبارت دیگر، شعر پراکنده در عالم را باز می گیرد و باز می گوید. آن هماهنگیهای آوایی که دست در دست یکدیگر رقصان می آیند و می گذرند، آنچه را که در هستی شاعرانه است، یعنی در ذات خویش، در گوهر آفریدگی خویش، شعر را در خویش نهفته دارد، باز می نمایند و کشف این بهره از هستی بهره ای است که شاعران از رنج شاعرانه خویش می برند. کشف نمای شاعرانه هستی، کشف نمای شاعرانه هستان نصیب شاعران است و تنها زبان شاعرانه در بازگفتن آن تواناست. ازینرو، شعر نیز با «عینیت» سروکار دارد.

زبان شاعرانه حقیقت آهنگین چیزها را باز می گوید، یعنی آنچه را که در آنها زنده و تپنده است. نبضش با نبض زندگی می زند و هستی را جاندار و زباندار تجربه می کند. ازینرو زبان شاعرانه زبانی است زنده، زبان زندگی است و با زبان زنده، با زبانی که زیسته می شود پیوند جدایی ناپذیر دارد. واژه های آن رنگ و بو و مزه دارند و سرشار از بار ارزشی اند و به همین دلیل به درون ما رخنه می کنند و به همراه خود عطر و مزه چیزها را می آورند. زبان نظم، بمثل، زبان قصیده می تواند ساختگی یا دانشورانه باشد، اما زبان شعر، بمثل، زبان غزل، نمی تواند ساختگی باشد. این زبان می باید بی واسطه با زنده ترین و گویاترین بافتهای زبان، با حس بی واسطه ای که ما از یکایک واژه ها داریم، با رنگ و بوی و مزه آنها در کام چشم و بینی باطن ما در پیوند باشد. زندگی در زمان جریان دارد، و زمان است که زاینده آهنگها (ریتمها) است. هر حرکتی که پیگیر باشد آهنگی دارد، از حرکتهای کیهانی اختران گرفته تا ضربان نبض زندگی بر روی زمین. موجود زنده در تمامیت خود و نیز هر اندامی از اندامهایش با نظم و ضربان و حرکات موزون خویش به دوام آن یاری می دهند. هر حالتی از حالات زندگی نیز آهنگی ویژه دارد و زمان ویژه خویش. ازینرو، بیان آنچه به زندگی تعلق دارد و به زمان، به آهنگی همساز با آن نیاز دارد. بیان هر حالتی از آن حالتها یا هر وضعی از وضعهای آن زبانی هم آهنگ با آن می طلبد. آیا به این دلیل نیست که زبان شعر آهنگین است؟ زیرا که شعر بیان تجربه های بی واسطه از حالهای زندگی است. ضرب شکوهمند زبان حماسی در شعر فردوسی و ضرب تند گام و پرشور شعر در غزل عارفانه مولوی یا ضرب باوقار و پراندیشه شعر در بسیاری از غزلهای حافظ هر یک در خور حالی دیگر و عالمی دیگر از تپش و تنش و تجربه زندگیند.

موسیقی زبان پاره ای جدایی ناپذیر از شعر است و پیوند ذاتی با آن دارد. ازینرو، بسیاری از شاعران غایت شعر را نزدیک شدن به موسیقی شمرده اند، زیرا موسیقی زبان ناب آهنگهاست.

تپش و تنش و ورزش سازها در جهت آفریدن هماهنگترین ریتمها، در طلب آهنگینترین بیان است، بیانی که در آن آهنگ چنان ناب گشته که برای بیان «معنا» از کشیدن بار زبان و سنگینی معنایی آن بی نیاز شده است. گویی زبان، که بار معنایی بر دوش آن سنگینی می کند، برای بیان حالها چندان شفاف نیست که زبان یکسره آهنگین و ناب آهنگها.

و اما، اینکه زبان بشری چگونه به این ساحت موسیقی دست یافته خود حکایتی است که چه بسا هیچگاه نتوان بدان پی برد.

زبان بشری هر گونه که پدید آمده باشد و هر نیاز زیستی یا اجتماعی انگیزه و زمینه ساز رشد آن بوده باشد، خود همان چیزی است که به بشر توانایی برآمدن از این ساحت نیاز زیستی و «مادی» را بخشیده و به او پری برای پرواز بر فراز طبیعت و فرو نگرستن به آن داده و با این رهایش نیاز دیگری در او جوانه زده که تمامی داستان بشر و عالم او را می باید در همین «نیاز دیگر» دانست. اینکه زبان سنگینی زمینی خود را رها می کند و از ساحت ابزاری برای برآوردن نیازهای طبیعی یا اجتماعی خود را به ساحتی دیگر بر می کشد که آسمان «نیاز دیگر» است، همه آن چیزی است که خطی روشن میان «انسان» و «حیوان» می کشد؛ و گرنه رد زبان همچون نشانه های صوتی برای آوردن نیازهای زیستی و اجتماعی را در میان بسیاری از جانوران گروهی نیز می توان گرفت و یافت.

اینکه بشر نخست موسیقی را کشف کرده یا شعر را یا هر دو را با هم و پایه پای هم، فرقی نمی کند، زیرا موسیقی و شعر هر دو از آن یک ساحت از زیست انسانی اند و انسانی که شعر را می شناسد و می فهمد و از آن لذت می برد، موسیقی را نیز می شناسد و می فهمد و از آن لذت می برد. زبان روزمره بشری، زبانی که «نیازهای اجتماعی» را بر می آورد، سنگین و زمخت و «خاکی» است، اما با پا نهادن به ساحت موسیقی است که زبان سختی و سنگینی و زمختی خویش را فرو می هلد و به طرب در می آید و رقصان و سبکبار به گفتار در می آید و در چنین ساحتی است که می تواند از چیزهایی سخن گوید و پرده از رخسار «حقایقی» بردارد که در ساحتهای دیگر زبان گفتنی نیستند، زیرا که در آن ساحتها تجربه پذیر نیستند. هر ساحتی از زبان با ساحتی از هستی قرین است.

در عالم زبان مفهومی واژه های زبان در قالب «تعریف» فشرده و محدود می شوند. در آنجا ماده معنایی چنان فشرده و سنگین است که صورت صوتی جز نشانه ای از وجود آن معنا و جز پوسته ای بر آن نیست. در آنجا کسی به صورت زبان و بر زیبایی آن چشم نمی دوزد و هیچ واژه حق ندارد بیش از آنچه «تعریف» به او اجازه می دهد خودنمایی کند و پا از دایره خود بیرون گذارد. از اینرو، عبارتی که با این زبان بیان می شود یکپارچه جرم و سنگینی معنایی است که پوسته صوتی را تنگ بر خود کشیده است و چه بسا خود را در تنگنای آن در عذاب می یابد. اما زبانی که به ساحت موسیقی پای می گذارد واژه هایش سبک و روانند و همچون نتهای موسیقی

یکی از پی دیگری به یکدیگر رنگ می دهند و از یکدیگر رنگ می پذیرند. اینجا هر واژه حق دارد در کنار واژه های دیگر و با اشاره های صوتی و معنایی به واژه های دیگر بیش از آن باشد و ارزشی بیش از آن داشته باشد که تعریف منطقی یا واژه نامه ای به او اجازه می دهد. اینجا واژه ها از خود بر می آیند و با روان شدن در پی یکدیگر و رنگ پذیرفتن از یکدیگر، موسیقی نهفته در زبان را پدیدار کنند. وزن و قافیه و هماوایی حرفها و اشارت های پنهان و آشکار صوتی و معنایی واژه ها به یکدیگر، به هر واژه رخصت می دهد که به اعتبارهای گوناگون و چه بسا معناهای گوناگون و آشکار و پنهان حضور داشته باشد.

زبان با عروج به ساحت موسیقی و در ساحت موسیقی است که دیگر سخن نمی گوید، بلکه سخن را می سراید و نام سرود و ترانه و غزل به خود می گیرد. زبان «سخن سرایی» نیز زبانی است گویا، اما نه همچون زبان های دیگر، و گفتارش نیز نه درباره آن چیزهایی است که زبان های دیگر از آن سخن می گویند یا نه درباره ذات چیزها آنچنانکه در قلمروهای دیگر گفتار به زبان می آیند. این نمودی دیگر است از زبان برای بیان نمودی دیگر از هستی.

زبان آنجا که می خواهد یکسره بار مفهوم و معنا را بکشد، از پوسته صوتی خود (که آنرا چه بسا یک «قرارداد اجتماعی» می دانند) در عذاب است تا بدانجا که می خواهد این خرقه پشمینه را هم بیندازد و به برگ انجیر یک علامت ریاضی - منطقی بس کند و یکسره معنای عریان باشد و بس. این زبان اهل مدرسه از هر گونه فرم، هر گونه آرایش، هر گونه موسیقی و رقص بیزار است و اینها را بازی هوسمندان و شهوتناک حواس می داند که چهره معنا را می پوشاند و عقل را پریشان می کند. اما بیرون از مدرسه و قیل و قال آن معنایی هست مدرسه گریز که خود را با زبان شعر و موسیقی و رقص بیان می کند و چه بسا در میان شور و غلغله مستان خرابات. اینچنین معنایی می خواهد همه زنجیرهای زبان را بگسلد و آنرا به فرم ناب، به موسیقی، بدل کند و آنرا صوفیانه، نعره زنان و چرخ زنان، در رقص آورد. بخش بزرگ کتاب چنین گفت زرتشت نیچه چنین رقص صوفیانه ای است در قلمرو زبان. در دیوان شمس مولوی نیز واژه ها در زیر ضرب موسیقی تندگام شعر پوسته خود را می درند و همچون حقه های باروت در آتشبازی می ترکند و همچون خوشه های نور و رنگ فرو می بارند. در این جشنواره موسیقی و رقص دیگر واژه ها را چه جای نشستن است و تعریف دادن!



# گشفتن زبان فارسی

پروفسور ی.ت.پ.د بروین  
ترجمه کوشیارپاریسی



این سخنرانی به مناسبت دریافت کرسی استادی «ممتاز»  
در رشته تاریخ فرهنگ ایران پس از اسلام در تاریخ نهم ماه  
مارس ۱۹۹۰ در دانشگاه «لیدن» هلند ایراد شده است.

خانمها، آقایان

Sermo Fere Persicus

«کتاب طلایی<sup>۱</sup>»، نوشته «توماس مور»<sup>۲</sup> که در آن از آرمانشهر<sup>۳</sup> سخن به میان  
می آید، نمونه‌ای درخشان از جغرافیای افسانه‌ای در ادبیات است. مور با آفرینش «جزیره‌ای که  
وجود ندارد - ناکجا آباد یا نیست در جهان-»، به مثابه اهل ذوقی مدرن به آفرینش سرزمینی  
مبادرت ورزید و آن را با نقشه‌ای جالب توجه - جزیره‌ها در این مورد خاص ارجحیت پیدا  
می کنند - شرایط خوب آب و هوا (یا خاک مرغوب)، مردمی با تاریخ، نظام دولتی و فرهنگ  
آراست، این سرزمین البته زبان و الفبایی جداگانه داشت.

توماس مور شرح می‌دهد که ساکنان آرمانشهر از نسل یونانیان بودند؛ آنگونه که از  
نام شهرها و آدمهایش برمی آید. اما مردم به زبان «sermo fere persicus»، زبانی کاملاً شبیه

به زبان پارسی سخن می گفتند. این نظر پرورده نمی شود. خواننده، در باره آرمانشهر به چیزی بیش از چند نام که بی گمان ریشه ایرانی دارند برخورد نمی کند. [۱] به نظر من، مور خواسته است که با ذکر این جزئیات به داستان شکل واقعی بدهد. اما زبان پارسی برای دانشوری که در آغاز قرن شانزدهم اثری خلق می کرد، چه اندازه واقعی بود؟ یا برای این که سؤال را کلی تر طرح کرده باشیم، اروپایی فاضل معاصر، مور، در باره زبان پارسی و کشوری که در آن به این زبان گفتگو می شد؛ چه می دانست؟

مسیحیت، از آغاز قرون وسطا با کشورهای اسلامی رابطه داشت. دانش اروپا، بسی پیش تر از قرن شانزدهم به مهمترین زبان مسلمانان یعنی زبان عربی دل بسته بود. از زمان جنگهای صلیبی نیز با ترکها رابطه مستقیم داشت، گرچه زبانشان هنوز ناشناخته مانده بود. بخشی از خاورمیانه که در آن سوی میان رودان (بین النهرین) سرزمین ایران آن زمان؛ از چشم رس اروپاییان دور مانده بود. منابع آشنایی اندکی وجود داشت و جهانگردانی که به شرق دور می رفتند، تنها با یادداشتهایی کمرنگ و ناقص، بازمی گشتند.

یکی از بهترین نمایندگان اروپایی در قرون وسطا، «روی گونزالز د کلاویو»<sup>۴</sup> سفیر اسپانیایی بود که در فاصله سالهای ۱۴۰۳ و ۱۴۰۶ به شمال ایران سفر کرد تا از دربار تیمورلنگ در سمرقند دیدار کند. در سفرنامه اش می خوانیم که تا آسیای میانه و سواحل رودخانه آمودریا (اوکسوس<sup>۵</sup>) که مرز ایران بود، به زبان پارسی سخن می گفتند. در آن سوی رودخانه زبان مغولی رواج داشت و الفبایشان نیز گونه ای دیگر بود. [۲]

کلاویو نکته خاص دیگری در باره این زبان پارسی به دست نمی دهد، همانگونه که مور نیز بعدها در آرمانشهرش چیز زیادی نمی گوید. خوانندگان این سفرنامه مشهور تنها این نکته را درمی یافتند که زبان پارسی را به پارسیانی نسبت دهند که از طریق آثار نویسندگان کلاسیک شناخته بودند برای آن که «هرودوت»، «گزنفون» و «تسیاس» و نویسندگان دیگر عهد باستان را می شناخت و با تاریخ هخامنشیان، پارتها و ساسانیان نیز آشنا بود. روابط یونانیان و رومیان با ایران باستان در آثار قابل دسترسی غربیان، به خوبی بازگو شده بود. البته که این آشنایی سرشار از تصورات غلط و اشتباه بود. زبانهای ایرانی پیش از اسلام به کلی ناشناخته مانده بود. تنها زمانی که متنهای اوستایی، پارسی باستان، پهلوی و زبانهای دیگر ایرانی شناخته و کشف شد، بخشی از نادانسته های غربیان رخ نمود. آشنایی دوباره و تازه تر با ایران باستان در اواسط سده هجدهم آغاز شد. حتی در قرن بیستم زبانهای ایرانی ای کشف شده است که پیش از این ناشناخته مانده بود.

#### Lingua Persica

آشنایی با زبان پارسی در مجموع از طریق دیگری دست داد. همین جا روشن کنم که

منظورم از زبان پارسی همان «پارسی نوین» است که در اصطلاح زبان‌شناسی به کار می‌رود. پارسی نوین، نامی است که در جدول تقسیم‌بندی زبانهای هند و اروپایی آمده است. پارسی نوین، جوانه‌ای زنده از شاخه جنوب غربی گروه زبانهای پارسی است که از لهجه‌ای در استان «فارس<sup>۱</sup>» یا به قول قدما «پرسیس<sup>۲</sup>» سرچشمه می‌گیرد. رابطه و علت تاریخی - تاریخ زبان - چنین تعبیری تا پایان سده هجدهم ناشناخته بود. در پژوهشهای زبان‌شناسی که در پیش از پیدایش زبان‌شناسی هند و اروپایی انجام می‌گرفت، از «لینگوآ پرسیکا»<sup>۳</sup> سخن به میان بود. در باره زمان و مکان دقیق کشف زبان پارسی نمی‌توانم چیزی بگویم. می‌توان گفت که در اوایل سده شانزدهم در غرب هیچ آشنایی با آن وجود نداشته است - آرمانشهر توماس مور می‌تواند شاهد خوبی بر این مدعا باشد. در طول همین قرن امکانات آشنایی بیشتر با ایران آن زمان فراهم شد. در این دوره توجه اروپاییان به کشورهای آسیایی جلب شد. اما این تنها علت نبود. در همین دوره، ایران به خاطر قدرت گرفتن سلسله صفویان جاذبه سیاسی خاصی یافت. در غرب، این سلسله را «خاندان صوفی بزرگ» می‌نامیدند. به علاوه، پارسی، زبانی جهانی شده بود که جایگاهی والا در فرهنگ ترکان عثمانی و مغولان هندی داشت. هر کسی که در سده شانزدهم و سده هفدهم به عنوان بازرگان و یا نماینده سیاسی (دیپلمات) - ماجراجو یا دانشمند - به کشورهای اسلامی میان بالکان و بنگال سفر می‌کرد، با زبان پارسی سروکار می‌یافت. در این سرزمینها زبان پارسی، مهم‌ترین راه رابطه گرفتن با دولتهای مسلمان بود؛ به همان گونه که زبان فرانسه زبان سیاسی اروپای آن زمان شده بود. حالا که تماس با آسیا همه‌جانبه‌تر شده بود، بخت دستیابی به نوشته‌های پارسی نیز در اروپا افزایش یافته بود. تا پایان قرن شانزدهم تعداد این دست‌نوشته‌ها اندک و نادر بودند.

از اواسط سده شانزدهم می‌توان توجه و آشنایی مستقیم‌تری با زبان پارسی را در بعضی نقاط اروپا یافت. به ویژه ایتالیا، پیش‌تر از کشورهای دیگر، به نوشته‌های پارسی توجه نموده است.

با این حال، تنها یک کشور اروپایی است که زبان پارسی را کشف کرده است. منظورم این است که تنها یک کشور، دستیابی به این زبان را مبنایی برای رابطه و آشنایی بیشتر تا حد تحقیقات دانشگاهی قرار داده است. این کشف در هلند انجام گرفته است.

### زبان پارسی و هلند

داستان این کشف، با سفری از «لیدن<sup>۴</sup>» - شهری در هلند - به آنتورپن<sup>۵</sup> یا «آنور»، شهری در بلژیک کنونی - در بهار سال ۱۵۸۴ آغاز می‌شود. مسافر یابنده «فرانس فان رافلینگن»<sup>۶</sup> نام دارد که با نام «فرانسیسکوس رافلینگیوس»<sup>۷</sup> نیز شناخته شده است. او

داماد چاپچی و ناشر معروف «آنتورپی کریستوفل پلاتاین»<sup>۱۳</sup> بود. او پیش از آن که مسئولیت مؤسسه‌ای واقع در خیابان «بری» را از سوی «پلاتاین» بپذیرد، به لیدن آمد. «رافلینگیوس» پیش از آن در کار انتشار بیلیارگیا<sup>۱۴</sup> چاپ یادگاری کتاب مقدس به هفت زبان، که به شاه فیلیپ دوم تقدیم شده بود، همکاری داشت. او به عنوان کسی که به زبانهای شرقی آشنا بود، بخشی از کار ترجمه را به عهده داشت. در حین این کار، یک کتاب عهد عتیق - اسفار پنجگانه<sup>۱۵</sup> دریافت کرد که به سال ۱۵۴۶ توسط چاپخانه‌ای یهودی در «قسطنطنیه منتشر شده بود. [۳] این کتاب نیز چندزبانه بود: جز زبان عبری، به سه زبان شرقی دیگر نیز ترجمه شده بود که پارسی نیز از جمله آن زبانها بود. مترجم، «یاکوب بن یوزف ناووس»<sup>۱۶</sup> یک خاخام ایرانی بود که زبان مادری‌اش را در مدرسه موسی هامون<sup>۱۷</sup> که پزشک دربار سلطان سلیمان عثمانی بود، می‌آموخت. او در زمان انتشار این کتاب چندزبانه، زنده بوده است. طبق معمول یهودیان ایران، متن پارسی با الفبای عبری با اضافه نشانه‌هایی برای بعضی از حروف پارسی نوشته شده بود. زبان ترجمه هم ویژگیهای خاص یهودی - پارسی داشت که در مقایسه با زبان نوشتاری مسلمانان، از زیبایی پارسی باستان نشان داشت. [۴]

«رافلینگیوس» بی‌گمان از این متن نوشته شده با الفبای عبری که واژگانی چند از آن به واژگان هلندی شبیه بودند، به شگفت آمده بوده است. کشف، زمانی معنای علمی‌اش را می‌یابد که در چارچوب برداشت‌های پیشین و با بهره‌گیری از آنها گامی نو برداشته باشد. این چارچوب اکنون آماده بود. محیط دور و بر «رافلینگیوس» در کار گسترش و ترویج زبان مادری بود. مؤسسه «پلاتاین» مجموعه‌ای کتاب در زمینه دستور زبان، واژه‌نامه و در مجموع برتری‌ها و امتیازات زبان هلندی انتشار داده بود. این چاپخانه‌دار (ناشر) فرانسوی‌الاصل، زبان هلندی را به خوبی آموخته بود و کتابی به نام «گنجینه زبان هلندی»<sup>۱۸</sup> شامل مثل‌ها و اصطلاحات منطقه «بزابانت»<sup>۱۹</sup> به سال ۱۵۷۳ نوشته بود. یکی از دوستان نزدیک او «یوآنس گورویوس بیکانوس»<sup>۲۰</sup> پزشک بود که به تاریخ زبانها علاقه وافر و در زمینه هنر ریشه‌یابی لغات - فقه‌اللغه - استعداد داشت. هم او پژوهشنامه پر برگ و ماندنی‌اش را با نام «سرچشمه آنتورپن - آنور -» نوشت که «پلاتاین» در سال ۱۵۶۹ انتشار داده است. در این کتاب، عنوان شده است که لهجه «آنوری» از زبان کیمریان ریشه گرفته و از مکان اولیه‌اش در حوالی دریای خزر به اروپای غربی آورده شده است. «بیکانوس» براساس این ریشه و خویشاوندی نتیجه گرفته بود که زبان هلندی قرن شانزدهم بیشتر به زبان باستانی انسان نزدیک است تا به زبانهایی با اعتبار فرهنگی بیشتر؛ نظیر زبانهای یونانی و لاتین یا حتی عبری. [۵]

بسیار کم اتفاق افتاده است که یک کتاب علمی همچون کتاب ریشه‌ها<sup>۲۱</sup> بیکانوس با واکنشهای شدید مخالف روبرو شده باشد. هنوز هم ناقدان و روزنامه‌نگارانی که قصد مقابله با

شوینیسیم زبانی را دارند، از او مثال می‌آورند و مرده‌اش را چوب می‌زنند. سنت مقابله با او اندکی پس از انتشار کتابش، شکل گرفت. اما در مقابل کسانی نیز بودند که از نخست نسبت به عقاید او توجه شایان نشان دادند. یکی از دلایل جدی گرفتن بیکن را می‌توان در این دانست که دانشگاه لیدن در سال ۱۵۸۱ کتاب او را به کتابخانه تازه تأسیس این دانشگاه اهدا کرد. [۶] «اسپینخل<sup>۲۲</sup>» در کتابش مناظره در باره هنر زبان هلندی<sup>۲۳</sup> منتشر شده به سال ۱۵۸۴ توسط شعبه لیدن پلاتاین، با تحسین از نظریات او یاد می‌کند که: «زبان هلندی را قدیم‌ترین و کامل‌ترین زبان جهان» می‌داند. و «این که این زبان اصل بیشتر زبانهای جهان بوده است.» کوشش برای استقلال زبان هلندی به مثابه زبانی کامل در زمینه‌های علمی و ادبی، همیشه به گونه قابل توجهی از نظریات «بیکانوس» بهره گرفته است. او گرچه با تعدادی از نامهای مکانهایی در مناطق ایرانی زبان آشنا بود و آنها را در زمره زبانهای هندو - سکایی نامیده بود، هیچ آشنایی با زبان پارسی نداشت. [۸]

«رافلینگیوس»، بهترین پایه و زمینه را برای کشف زبان پارسی در دست داشت. در هجدهم ماه مه ۱۵۸۴، پس از بازگشت از لیدن بی‌درنگ نامه‌ای به تاریخنگار و لاتین‌شناس اهل لیدن؛ «یوستوس لپسیوس»<sup>۲۴</sup> در باره واژه‌نامه پارسی‌اش نوشت. [۹] به وضوح در نامه‌اش بحثی را آغاز می‌کند و می‌خواهد به لپسیوس نشان دهد که «پارسیان چه اندازه با کیمریان مورد اشاره بیکانوس ربط دارند.» [۱۰] او فهرستی از واژگانی را که در یادداشت‌هایش به هنگام مطالعه اسفار پنجگانه - عهد عتیق اثر «تاووس» خاخام نوشته بود، برای او فرستاد. در نامه‌اش قول داد که کتابهای دیگری نیز برای او تهیه کند و بفرستد تا او همراه با «اسکالیژر»<sup>۲۵</sup> که در فرانسه می‌زیست - بتوانند فهرست جامع‌تری تهیه کنند. «رافلینگیوس» احتمالاً انتظار داشت که قضاوت این دو استاد را در باره ریشه‌های واژگان پارسی بداند. خود او راه محافظه کارانه‌ای در پیش گرفت و عقاید مختلفی در باره ریشه‌های اشتراک زبانهای شرقی مثل ترکی، عربی و آرامی<sup>۲۶</sup> و همچنین ریشه این زبانها با زبانهای ژرمنی، یونانی و لاتین ابراز کرد.

واکنش «لپسیوس» در نامه مورخ سپتامبر ۱۵۸۴ خلاصه شده است. او علاقه‌اش را به اشتراک ریشه واژگان پارسی با زبانهای ژرمنی ابراز کرده، و درخواست کرده است که منابع و کتابها برایش ارسال شود. زیرا در جلد دوم اثرش به نام گزیده‌ها<sup>۲۷</sup> می‌خواهد فصلی را به این مسئله اختصاص دهد. این باید علاقه‌ای زودگذر بوده باشد، زیرا در جلدهای چاپ شده کتاب او که در سال ۱۵۸۵ انتشار یافت هیچ نشانی از این موضوع یافته نمی‌شود. [۱۱] سالها بعد، پس از ترک لیدن، «لپسیوس» دوباره به این موضوع پرداخت. در نامه‌ای که حدود اواخر سال ۱۵۹۸ یا آغاز ۱۵۹۹ نوشته، نظرش را در باره فهرستی از واژگان بیان می‌کند که در

ترجمه‌های لاتین و یا هلندی از زبان پارسی یافته می‌شوند. از همان بیان کوتاهش می‌توان پی برد که در مورد رابطه خاص میان زبان پارسی و زبان هلندی متقاعد نشده است. درست مثل هم‌ریشگی و آمیختگی که میان زبان لاتین و بسیاری زبانها وجود دارد و حتی در موارد معدودی این هم‌ریشگی زبانها را با زبان ایتالیایی نیز می‌توان دید. [۱۲]

این مسأله برای لپسیوس به خاطر اومانیتست بودنش چندان جالب نبود. ریشه توجه او را در تحولات سالهای دهه نود سده شانزدهم و توجه دیگران به این مسأله باید جست. در ۱۵۹۷ دانشمند هلندی دیگری به نام «بوناونتورا ولکانیوس»<sup>۲۸</sup> در رساله‌ای در باره زبان گوته‌ها، فهرستی از واژگان پارسی به دست داد و به علاوه نمونه‌ای از زبان ترجمه آغاز کتاب جنیس<sup>۲۹</sup> از برگردان فارسی «تاووس» خاخام ارانه کرد. [۱۳] «رافلینگیوس» که «ولکانیوس»، در رساله‌اش از نظریات او بهره گرفته بود؛ در این زمینه دانش نویافته خود را در سطح وسیع منتشر کرده بود. کشیش «آبراهام فان در میل»<sup>۳۰</sup> نیز در کتابش «زبان بلژیکی»<sup>۳۱</sup> در سال ۱۶۱۲ که به ریشه‌های مشترک زبانهای هلندی، لاتین، یونانی و پارسی پرداخته است، بهره فراوانی از پژوهشهای «رافلینگیوس»، از طریق یادداشت‌های «مارنیکس فان سنت آلدخونده»<sup>۳۲</sup> گرفته است. [۱۴]

زبان پارسی به طور اتفاقی از میان بحث‌هایی در باره کیفیت زبان هلندی سر برآورده بود. استدلال در باره قدمت زبان و در نتیجه ارزش فرهنگی‌اش بر پایه مقایسه و شباهت شگفت‌انگیزش با زبانی از سرزمینهای دوردست و در عین حال زبانی متعلق به دوران باستان با ارزشهای فرهنگی استوار شده بود. بسیاری از این مقایسه‌ها و تطبیقات، به خودی خود درست بودند. شباهت واژگانی چون: «مادر»، «پدر»، «دختر» و «برادر» با واژگان هلندی: «مادر (moeder)»، «فادر (vader)»، «دختر (dochter)» و «برودر (broeder)»، شباهت «در» به «دور (deur)»، یا «نه» به «نی (nee)»، یا شباهت واقعی اعداد در هر دو زبان و تکرار این هم‌ریشگی در پژوهشها، منجر به این شد که بعدها این دو زبان در تقسیم‌بندی زبان‌شناسی، در خانواده زبانهای هند و اروپایی قرار گرفتند. اما در فهرستهای قدیمی، به خاطر آشنایی اندک با زبان پارسی بسیاری خطاها نیز رخ نموده است. واژگان عربی موجود در زبان پارسی، که در دست‌نوشته‌ها با الفبای عبری یافته شده بود؛ به اشتباه هم ریشه با واژگان هلندی تشخیص داده شدند که معنایشان هیچ ربطی به هم ندارد. از آن جمله‌اند واژه عربی «اِحتراز» که با واژه «اِحترات (achterael)» به معنای رهنمود بسیار دیرتر از موعد یا نوشدارو و پس از مرگ سهراب - هم‌ریشه تشخیص داده شد و یا واژه «اول» به معنای نخست که هم ریشه «انفال (anvael)» - به معنای حمله - شناخته شده بود. یکی دیگر از اشتباهات جالب توجه، مقایسه واژه «کشتی (kasti)» که در نوشته‌های عبری به «kasti» بدل شده بود، با واژه «کیست (kist)» -

به معنای جعبه و یا تابوت - بود. علت این اشتباه را باید در خود نوشته کتاب مقدس جست که واژه پارسی «ارک Ark» را برای آن انتخاب کرده‌اند. واژه‌ای که در لاتین همان «Arca» است و معنای اصلی آن، «کیف» یا «چمدان» یا «جعبه» است.

نادرست است که با این شناسایی ابتدایی از ریشه‌های مشترک، نظریه هم‌خانوادگی زبانهای هند و اروپایی را نشان دهیم. [۱۶] تا زمانی که زبانهای قدیمی آسیا و به خصوص زبانهای هند و ایرانی ناشناخته مانده بودند، نظر واقعی و واقع‌گرایانه‌ای در مورد رابطه اینها وجود نداشت. دیدگاه قدیمی در باره ریشه‌های مشترک زبان پارسی با هلندی، توسط «آنائوس اپی»<sup>۳۳</sup> در کتاب تاریخ زبان هلندی نوشته شده در دهه اول قرن نوزدهم، جدی گرفته شد. [۱۷]

### مطالعات پارسی «اسکالیژر»

«رافلینگیوس» در نامه‌ای که در ماه مه ۱۵۸۴ به «لیپسیوس» به نام «یوزفوس یوستوس اسکالیژر»<sup>۳۴</sup> اشاره می‌کند که به زبان پارسی علاقه و اشتیاق نشان می‌دهد. از همین اشاره‌اش می‌توان پی برد که او احتمالاً با پژوهشهای علمی «اسکالیژر» در آن سالها آشنایی داشته است. در چاپ نخست پژوهشنامه اسکالیژر به نام *De emendatione temporum* - در اصلاح سالنامه - که در سال ۱۵۸۳ و در پاریس نشر یافته است، او به سالشماری ایرانی پرداخته است و همانجا به آخرین سالنامه خورشیدی براساس سالنمای زرتشتی، که در زمان سلطان جلال‌الدین ملکشاه مسلمان - در قرن یازدهم میلادی - ساخته شده است، اشاره کرده است. اسکالیژر حتی از «نوروز جلالی» نام برده است. او در کتابش به نکات بسیاری از تاریخ ایران و سالشماری می‌پردازد. در مطالعه نامهای پادشاهان ایران، نام ماهها و واژگان تاریخی زحمت بسیار کشیده است و از آن طریق خواسته است که معنای این واژگان پارسی را به دست دهد.

آشنایی «اسکالیژر» با زبان پارسی در آن زمان محدود بود. دانش اولیه‌اش را از طریق نامه‌نگاری با «ایگناسیوس آنتاکیینی»<sup>۳۵</sup> که به نظرش به زبان پارسی تسلط کامل داشت و او را «استاد فارسی‌دان» می‌نامید، به دست آورده بود. در اولین چاپ کتاب «اسکالیژر» همه واژگان پارسی با الفبای عبری نوشته شده‌اند. در چاپ دوم کتاب که به سال ۱۵۹۸ و در لیدن انتشار یافت، این واژگان با الفبای عربی نوشته شد. اما از غلطهای املائی موجود می‌توان فهمید که خواندن و نوشتن پارسی با الفبای عربی، چه اندازه برایش مشکل بوده است.

پس از مرگ «رافلینگیوس» در ۱۵۹۷، نظارت بر میراث پژوهشهای علمی‌اش در لیدن به همکارش «اسکالیژر» رسید. در کتابخانه دانشگاه لیدن مجموعه‌ای به نام «لغت‌نامه پارسی»<sup>۳۶</sup> موجود و نگهداری می‌شود که امضای اسکالیژر را به تاریخ ۱۲ اکتبر ۱۶۰۷ دارد. [۱۸] این



مجموعه، شامل فهرستی مرتب از واژگان پایه‌ای پارسی در ۶۳ صفحه است که به عبری نوشته شده‌اند. به عنوان شرح در بسیاری از حواشی این مجموعه واژگانی به عبری، آرامی، یونانی، عربی و ترکی نوشته شده است و به کرات نکات دستوری یادآوری شده‌اند.

اساس این دستنوشته، مجموعه یادداشتهای متعلق به «رافلینگیوس» بوده است، اما گفتن این که چه بخشی از این اثر را - که هیچگاه چاپ نشده است - کدام یک از این دو استاد تهیه کرده‌اند، مشکل می‌نماید. بدیهی است که سهم اسکالیژر بسی بیشتر از یادداشتهای ساده و اولیه همکار پیشین‌اش بوده است. براساس یادداشتهای اولیه‌ای که از «اسکالیژر» به جای مانده است می‌توان به کوشش پیوسته او در باره زبان پارسی و درک دستور زبان پارسی بدون استفاده از کتابهای کمکی پی برد. [۱۹] ظواهر تاریخ زبان‌شناسانه که معاصران او برایش اهمیت زیادی قائل بودند، به نظر «اسکالیژر» چندان مهم نمی‌نمود. در نامه‌هایی که در زمان کار روی این مجموعه نوشته‌ست با تحقیر از آن یاد می‌کند و آن را «ژرمن‌گرایی» می‌نامد: کوشش برای تثویز کردن ریشه‌های مشترک زبانهای ژرمن با زبانی باستانی با کمک چند واژه پارسی. [۲۰] برای اسکالیژر زبان فارسی به همان اندازه زبان ترکی جالب توجه بود؛ زیرا که دروازه‌های آشنایی با فرهنگ و تاریخی ناشناخته را می‌گشود.

### دانشجویان زبان پارسی در قرن پانزدهم

پژوهشهای اسکالیژر در زمینه زبان پارسی توسط نسل بعدی شرق‌شناسان لیدن دنبال شد. عنوان رساله «ویلهمینا جوینبل»<sup>۳۷</sup> «دانشجویان زبان عربی در قرن هفدهم» [۲۱]، این نکته مهم را که دانشوران هلندی به زبانهای مختلف شرقی توجه خاص داشتند، پرده‌پوشی می‌کند. پارسی، زبان مورد علاقه بسیاری بود. هلند در سرمایه‌گذاری روی مطالعات پارسی در طی سده هفدهم در مقایسه با کشورهای دیگر اروپا، بی‌اغراق پیشگام بوده است. در لیدن برای نخستین بار کتابهایی برای آموزش زبان پارسی تهیه شد که مورد استفاده دانشوران غربی قرار گرفت. دستور زبان نوشته لونیس دیو دیو [Louis de Dieu] [۲۲]، واژه‌نامه نوشته «یاکوب گولیوس» [۲۳] و انتشار یکی از متنهای کلاسیک پارسی؛ گلستان سعدی توسط شاگرد گولیوس به نام «جنتیوس» [۲۴] از آن جمله‌اند. در کنار گولیوس، «ارپنیوس»<sup>۳۸</sup> و «وارنر»<sup>۳۹</sup> نیز در کار گردآوری متنهای پارسی در شرق بوده‌اند و تا آنجا که ممکن بوده است نمونه‌هایی را به هلند آورده‌اند.

### Oratio pro lingua persica

در بیست و سوم فوریه ۱۷۰۱، - حدود ۲۹۱ سال پیش - «آدریان رلاند»<sup>۴۰</sup> در سخنرانی‌اش به زبان لاتین در دانشگاه «اوترخت»، با عنوان «زبان پارسی و زبانهای هم‌ریشه



شرقی»، پژوهش در زبانهای شرقی را مطرح کرد. [۲۵]

رلاند در آغاز سده هجدهم این سؤال را طرح کرد که چه انگیزه‌ای برای دانش پژوهان «بزرگوار» قرن هفدهم وجود داشته است که به چنین دستاوردهای پرثمری رسیده‌اند. او خلاف جریان معمول و پذیرفته‌زمان شنا می‌کرد: در هلند (سرزمینهای پایین دست) در برابر فرهنگها و تمدن بیگانه بی تفاوتی وجود دارد. پژوهشهای شرق شناسی به دلیل قضاوت تنگ نظرانه در باره فایده این پژوهشها رد می‌شود.

«چنین استدلال می‌شود که تلف کردن وقت بر سر فراگیری زبانهایی که هرچه هم تمام و کمال آموخته باشیم، در ایجاد رابطه و گفتگو به کارمان نمی‌آید؛ چه سودی دارد؟ ما با عربها و پارسیان و مردمی که درچنین فاصله دوری از ما زندگی می‌کنند؛ چه رابطه‌ای می‌توانیم داشته باشیم؟ هر کسی که خیال سفر به آن سرزمینها را دارد، شاید برای خودش سودی می‌جوید، اما به ما که خیال نداریم پایمان را از مرزهای سرزمین پدری فراتر بگذاریم چه مربوط» [۲۶]

«رلاند» اشاره می‌کند که «دانش اروپایی» ادعا دارد که به اندازه کافی غنی است و از گشادگی و رابطه با فرهنگها و مردم بیرون از غرب مسیحی، سر باز می‌زند.

«رلاند» علیه چنین ذهنیتی و به نفع پژوهشهای شرق شناسی و به خصوص مطالعات پارسی ایستادگی می‌کند. انتخاب او البته اتفاقی نبود؛ دلیل توجه خاص او به زبان پارسی را می‌توان در نوشته‌های گوناگونش دید. زبان پارسی به نظر «رلاند»، زبانی بود که به طور استثنایی ریشه‌های زبان انسان باستانی را به خوبی حفظ کرده بود. در یکی از رسالاتش میان سالهای ۱۷۰۶ و ۱۷۰۸ به چاپ رسیده است، به کمک پاره‌ای واژگان پارسی، در صدد اثبات این نکته برمی‌آید که زیستگاه اولیه «سکا»ها - اجداد پارسیان - آذربایجان بوده است. بشر که از بهشت رانده شد، نخستین بار در همین منطقه به زمین آمده و زندگانی بشری را آغاز کرده است. [۲۷] او نیز در ریشه‌یابی لغات از بیکانوس قرن شانزدهمی دست کمی نداشت.

در مفهومی که «رلاند» از پژوهشهای پارسی درک می‌کرد، یک اشتباه تاریخی نهفته بود. در سخنرانی سال ۱۷۰۱ به موارد مختلفی اشاره می‌شد که در زبان پارسی به مثابه منبع و مرجع می‌توانستند مورد استفاده قرار بگیرند. «رلاند» براساس آشنایی‌اش با «لینگوآ پرسیکا» مطالعه عهد عتیق - که پاره‌ای واژگان کهن پارسی در آن وجود داشت - را پیشنهاد می‌کرد. آثار تاریخی پارسی را برای مطالعه تاریخ ایران کهن و معاصر مناسب می‌دانست. همچنین جغرافیای خاورمیانه را برای مطالعه منابع پارسی ضروری می‌شمرد. معتقد بود که از این راه می‌توان بیش‌تر با دین زرتشت آشنا شد. آثار پارسی می‌توانند کمک بزرگی برای اصلاح خطاهای نویسندگان کلاسیک اروپا باشند.

«رلاند» در اثر مشهورش دین محمدی<sup>۱</sup> که چهار سال بعد منتشر شد، مطالعه آثار نویسندگان مسلمان را به عنوان موردی ضروری و اساسی در بحث با مسلمانان مطرح می‌کند. در این مورد هم آشنایی با زبان پارسی بسی پر فایده بود:

«دین پارسیان - که تقریباً در همه آسیا عمومیت دارد و هم در بخش مهمی از افریقا و اروپا - شایسته است که توسط اروپاییان بهتر شناخته شود و آن اعتقاد قدیمی و مسخره در باره بربرها به کناری نهاده شود. اعتقادات مضحکی را به مسلمین نسبت می‌دهند که هرگز به خیالشان هم نرسیده است. روز به روز اینها را اعلام می‌کنند و به جوانهای زودباور می‌قبولانند. بسیاری در گفتگو با پارسیان پی برده‌اند که نباید اساس و انگیزه دفاع از دین ایشان را دست کم گرفت.» [۲۸]

مطالعه منابع اسلامی برای دانش‌پژوه وارسته‌ای چون «رلاند» نیز به مثابه مأموریتی مذهبی برای تبلیغ مسیحیت به حساب می‌آمد. او هلندی‌ها را سرزنش می‌کند که خطر سفر به خاور و آن سوی اقیانوس را می‌پذیرند تا اشیای گرانبها را به خانه‌شان بیاورند اما وظیفه‌شان را در برابر بشارت درباره مسیح نادیده می‌گیرند. او امکانات مناسب در تبلیغ مسیحیت را در ایران دوران صفوی می‌بیند و جدیت و کوشایی کاتولیک‌ها را در برابر شلی و وارفتگی «کالونیست»‌های وطنی پیشنهاد می‌کند:

«در سرزمین پارسیان بیش از آنچه که اروپاییان فکر می‌کنند، مسیحی وجود دارد. در آنجا ارمنیان هستند که پادشاه ایران اجازه فعالیت مذهبی به آنان داده است. به نظر می‌آید که زندگی در آن مناطق برای مسیحیان بدون در نظر گرفتن تعلقشان به فرقه‌ها و آیین‌ها امن است؛ چیزی که متأسفانه بر اساس تجربه می‌دانیم که در اروپا همیشه امکان پذیر نیست. مسیحیان در شهر بزرگ شیراز مکانهای مقدس خودشان را دارند. میان مسلمانان درباره حقیقت دین مسیح تبلیغ می‌کنند و آزادانه آنان را به راه دین مسیح می‌آورند و تعمیدشان می‌دهند، به پزشکی اشتغال دارند و از آن طریق روح بیماران را با آموزش‌هایشان به خلوص می‌رسانند.» ۲۹

این گونه دفاع «رلاند» از تبلیغ مذهبی، البته تأثیر چندانی بر پژوهشهای پارسی و خاورشناسی زمان خودش نداشت. در نیمه اول سده هجدهم، شرق‌شناسی در هلند (سرزمینهای

پایین دست) جهت دیگری در پیش گرفت. دانشمند اهل لیدن، «آلبرت شولتنس» (سخولتنس)<sup>۴۲</sup> آموزش زبانهای شرقی را با محدود کردن آنها در مجموعه زبانهای سامی<sup>۴۳</sup>، زبانهای مرتبط با کتاب عهد عتیق؛ نظم بخشید. زبان ترکی، - زبان تاتارهای آسیای مرکزی - و زبان پارسی، که می‌توانست اصل آنها را در زبان سکا‌های اروپا پیدا کند، بیرون از محدوده خاورشناسی «شولتنس» قرار گرفتند، زیرا اصل هر دو زبان به نظر او بیرون از خاورمیانه بود. [۳۰]

این استدلال، البته به پیشرفتهای آینده زبان‌شناسی کمک می‌کرد، اما نتیجه این شد که توجه‌ها از پژوهش در زبانهای غیرسامی دور شد.

### زبان فرهنگِ پارس

تاریخ اولیه پژوهشهای پارسی در هلند، سرگذشت پیشگامی دانش‌پژوهان ما در این رشته است و شاید بدین خاطر بتوانیم به خود بیاییم و حتی احساسات شوونیستی‌مان انگیزه شود. این پژوهشها فراز و نشیب‌هایی دارند که ما اکنون، به خاطر آشنایی بیشترمان، می‌توانیم با اشتیاق و لذت به آنها نگاه کنیم.

لازم نیست که بگوییم امروز دیگر برای استدلالها و دفاعیات «رلاند» در لزوم آموزش پارسی، جایی نمانده است و آن گونه نگاه کردن معنایش را از دست داده است. اکنون خوب می‌دانیم که زبان پارسی، زبانی بوده است که از زمان باستان، دستخوش تغییرات فراوان شده است. پارسی نوین در تحول زبان‌شناسی هند و اروپایی، مثل زبان هلندی، نقش اندکی داشته است. میان ایران باستان و تمدنی که به نام فرهنگ پارسی شناخته می‌شود، دره‌ای وجود دارد که علتش را باید در اسلامی شدن این کشور در سده هفتم میلادی جست. خلاف پندار «رلاند»، منابع پارسی، اطلاعات اندکی در باره تاریخ پیش از اسلام ایران و دین زرتشت را در بر دارند.

ارزش آموزش پارسی را باید در خود این زبان یافت. «لینگوآ پرسیکا» نه به مثابه یکی از بازماندگان زبانهای ایران باستان، که به عنوان یکی از بزرگترین زبانهای فرهنگ پس از اسلام باید ارزیابی شود. در قرن نهم میلادی، مسلمانان ایران در صدد برآمدند که زبان محاوره‌شان را بنویسند و زبان مسلط عربی را به کنار نهادند. در این زمان چند گونه‌ی فرهنگی در درون جهان اسلام به وجود آمد که زبان پارسی یکی از ابزار اساسی این تغییر و تحول به حساب می‌آید. با این حال، پیش از آن که ایران در سده شانزدهم شکل حکومتی یزدان‌سالاری شیعی (حکومت روحانیان) بگیرد، این چندگانگی به گونه قابل ملاحظه‌ای در زمینه‌های ادبیات، هنرها، مذاهبها و نیز در تفکر سیاسی، مقامی بلند یافته بود. این مقام در ایران و حتی

در سرزمینهایی که به پارسی سخن می گفتند، محدود نشد. تأثیر فرهنگ پارسی به تمام سرزمینهای آسیایی که اسلام به آنجا راه یافته بود؛ گسترش یافت.

ایران شناسی دوران اسلامی، نه تنها به خاطر اهمیت تاریخی این دوران، بلکه به خاطر ارتباطش با زمانه ما از اهمیت خاصی برخوردار است. انقلاب و جنگ در خاورمیانه ایرانی - که کردستان و افغانستان نیز باید از زمره آن به شمار آیند - توجه بسیاری از مردم غرب را به طور روزانه به آن منطقه جلب کرده است. رابطه ما با فرهنگ اسلامی از نو نقشی فعال یافته است. از اختلاف و دعوا میان مسیحیت و اسلام نمی گویم، بلکه بیشتر منظورم رابطه فرهنگ غرب با تمدن اسلامی است که می ترسد هویتش را از دست بدهد. استدلال «آدریان رلاند» درباره شناخت از طرف مقابل برای مشاجره در موارد اختلاف نظر، بی آن که در مثل مناقشه باشد، هنوز هم صدق می کند.

تذکر «رلاند» در باره خودبستگی دانش اروپایی، دیگر کهنه نشده است. جهان سالهای پایانی قرن بیستم، در جهان بینی اش خواستار یکپارچگی با فرهنگها و تمدنهای غیر غربی است. اروپا در این لحظه، به شدت درگیر با مسائل خودش است. نیاز به آشنایی با تمدنهای غیر اروپایی نباید تحت الشعاع کنجکاوی های جهانگردان و یا جاذبه های مالی و سیاسی قرار گیرد. نیاز به کسب دانش برای روشنفکر غربی در دهه آخر سده استعمارزدایی، کمتر از نیاز او در آغاز عصر روشنگری نیست.

و کلام آخر این که: هشدار «رلاند» علیه سودمندگرایی کوتاه نظرانه، هنوز هم به قوت خود باقی است... ایران آرمانشهر نیست. فرهنگ ایران و گسترش آن را پس از ظهور اسلام نباید تنها در ظواهر آن جست. گرچه که خوش خیالی نیز مثل دل بستن به عالم غیب است. آموزش و پژوهشهای پارسی در غرب به رغم داشتن پیشینه ای به درازای بیش از چهار صد سال، هنوز نیز زمینه ناشناخته ای است که باید کشف شود.

۱. Libellus aureus
۲. Thomas More
۳. Utopia
۴. Ruy Gonzales de Clovijo
۵. Oxus
۶. Fârs
۷. Persis
۸. Lingua Persica
۹. Leiden
۱۰. Antwerpen
۱۱. Frans Van Raphelengen
۱۲. Franciscus Rophelingius

13. Christoffel Plantijn
14. Biblia Regia
15. Pentateuch
16. Jacob ben Joseph Tavus
17. Mozes Hamon
18. Schat der Nederduytscher spraken
19. Brabant
20. Joannes Goropius Becanus
21. Origines
22. Spiechel
23. Twee spraack vande Nederduitsche Letterkunst
24. Justus Lipsius
25. Scaliger
26. Chaldeeus
27. Electa
28. Bonaventura vulkanius
29. Genesis
30. Abraham van der Myl
31. Lingua Belgica
32. Marnix van sint - aldegonde
33. Annaeus Ypeij
34. Josephus Justus Scaliger
35. Ignatius van Antiochië
36. Lexicon persicum Fransisci Raphelengii.
37. Wilhelmina Juijbol
38. Erpenius
39. Warner
40. Adriaan Reland
41. De religione Mohammedica
42. Albert Schultens
43. Semitic

[1] J.H. Lupton, *The Utopia of Sir Thomas More*, Oxford 1895, blz. 214 :  
 "Suspignor enim eam gentem a graecis originem duxisse, propterea quod sermo illorum, caetere fere Persicus, non nulla Graeci sermonis vestigia servet in urbium et magistratum vocabilis".

[2] *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court at Samarcand A.D. 1403-6*, ed. C.R. Markham, Londen 1859 (Hakluyt Society), blz. 118.

[3] De Officina van Eliezer ben Gersom Soncino.

- [4] Zie Al.Kohut, *Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Übersetzung des Jacob b. Joseph Tavus*, Leipzig/Heidelberg 1871.
- [5] *Origines Antwerpianae, sive Cimmeriorum becceselana*, Antwerpen 1569; zie L. van den Branden, *Het streven naar verheerlijking, zuivering en opbouw van het Nederlands in de 16e eeuw*, Gent 1956, blz. 43-47.
- [6] *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, Leiden 1975, blz. 398.
- [7] K.Kooiman, *Twe-spraack vande Nederduitsche Letterkunst*, Groningen 1913, blz. LXXXVII.
- [8] *Origines*, blz. 467 e.vv.
- [9] De brief is bewaard in Petrus Burmannus, *Sylloge epistolarum a viris illustris scriptarum*, Leiden 1727, I, blz. 184.
- [10] “.. ut videas, quantum habeant affinitatis Persae cum Cimmeriis Becanicis”.
- [11] Zie Burmannus, *loc.cit.*
- [12] *Epistolarum selectarum quinque centuriae*, Paris 1602, ff. 258v-259v (d.d. 19 december 1598); *Epistolae selectae ... ad Belgas*, Antwerpen 1614, III, No. XLIV (d.d. 14 januari 1599, aan de Antwerpse stadsbestuurder Henrik Schott).
- [13] *De litteris et lingua Getarum sive Gothorum*, Leiden 1597, blz. 87-88: Specimen linguae Persicae.
- [14] *Lingua Belgica, sive de linguae illius communitate tum cum plerisque aliis, tum praesertim cum Latinâ, Graecâ, Persicâ*, Leiden 1612; zie i.h.b. blz.50-52: Caput XI: Summa. Catalogus vocum Belgis et Persis communium.
- [15] Zie J.Verdam, *Middelnederlandsch Handwoordenboek*, bewerkt door C.H. Ebbinge Wubben, 's-Gravenhage 1932.
- [16] Deze conclusie is getrokken door Bertrand Hemmerdinger (*Indogermanische Forschungen* 76, 1971, blz. 20-21) en R.E. Emmerick (in: R.N. Frye, *Neue Methodologie in der Iranistik*, Wiesbaden 1974, blz. 49-56), die beiden slechts over een beperkte kennis van het hier behandelde materiaal beschikten.
- [17] *Beknopte Geschiedenis der Nederlandsche tale*, 2 delen, Groningen 1812-1832, i.h.b. dl.1, blz. 49-53 en dl.2, blz. 26-31. Vanaf de 17de eeuw bestond ook in Duitsland belangstelling voor de verwantschap met het Perzisch; zie Wilhelm Streitberg, *Indogermanische Forschungen* 35, 1915, blz. 182-96.

- [18] Cod.Or. 2019. De signatuur op fol. 63b luidt: Finis lexici Persici. Josephus Scaliger manu mea scripsi. Absolutum XII Kal.Octobris Juliani M D CVII. Gratia tibi Domine Iesu. Op fol. 64a-b volgt een Fragmentum grammaticae Persicae, bestaande uit een lijst werkwoorden met hun Turkse equivalenten.
- [19] In Cod. Or. 2019 bevindt zich tussen ff. 57 en 58 een briefomslag met de adressering "A Monsieur / Monsieur de la Scala / A Touffou", dat aan beide zijden gebruikt is voor het maken van lexicale en grammaticale notities over het Perzisch. Touffou was een kasteel in de buurt van Poitiers waar Scaliger voor zijn komst naar Leiden vaak verbleef. Een onvoltooide versie van het lexicon komt voor in Cod.Scal. No. 57; ff. 50a-25a.
- [20] Zie de brieven Nos. CXLVI (d.d. 11 februari 1600) en CCXXVIII (d.d. 23 september 1606) in Joseph Scaliger, *Epistolae*, Leiden. 1627.
- [21] Utrecht 1931. Niettegenstaande de titel bevat het werk veel gegevens betreffende de studie van andere Oosterse talen dan het Arabisch.
- [22] *Rudimenta linguae Persicae*, Leiden 1639; hierin is opgenomen het begin van het boek Genesis in de vertaling van Rabbi Tāvus, getranscribeerd naar het Arabische schrift.
- [23] *Dictionarium persico-latinum*, posthuum gepubliceerd door Edm. Castellus in *Lexicon heptaglotton ... et Persicum separatim*, Londen 1669.
- [24] *Musladini Sadi Rosarium politicum*, Amsterdam 1651.
- [25] *Oratio pro lingua Persica et cognatis literis orientalibus*, Utrecht 1701, 37 blz.
- [26] *Op.cit.*, blz. 7.
- [27] "De situ paradisi terrestri", in *Dissertationum miscellanearum Pars prima*, Utrecht 1706.
- [28] *Oratio*, blz. 13-14.
- [29] *Oratio*, blz. 14-15.
- [30] *Originum Hebraearum Tomus secundus*, Leiden 1738, Praefatio, blz. 15-17; zie ook J. Nat, *De studie van de Oostersche talen in Nederland in de 18e en 19e eeuw*, Purmerend 1929, blz. 48.



چنگیز پهلوان

# نکته‌هایی درباره جامعه و فرهنگ دراختخانستان امروز

۱) چند ماه پیش یکی از مهاجران افغانستان که در پاکستان روزگار می‌گذراند، در گفتگویی با یکی از کارمندان سازمان ملل، در حالی که به گروهی از مهاجران جوان می‌نگریست، گفت در سیزده سالی که بر ما در پاکستان گذشت، نسلی از فرزندان افغانستان عمرش را به انتظار در خاک و غبار به عبث سپری کرد.

در سال ۱۹۷۳ هنگامی که ظاهر شاه تعطیلات خود را در اروپا می‌گذراند به وسیله‌ی یکی از بستگانش، شاهزاده محمد داود که پیشتر نیز نخست‌وزیر افغانستان بود (در ۱۹۵۳)، سرنگون می‌شود. می‌گویند داودخان در این کودتا از پشتیبانی جناحی از نیروهای چپ برخوردار بوده است. ولی مهم آن است که بیشتر مردم افغانستان از پیوندهای چپ داودخان ناآگاه بودند و کودتای او را همچون نبردی می‌دانستند در درون خانواده‌ی سلطنتی بر سر کسب قدرت. داودخان پس از آن که خود را رئیس‌جمهور اعلام می‌کند و تعدادی از وزارتخانه‌ها را به نیروهای چپ می‌سپارد، به تدریج از نفوذ فزاینده‌ی روسیه (شوروی آن هنگام) نگران می‌گردد و به این اندیشه می‌افتد که کمونیستهای شناخته شده را از حکومت خود بیرون براند. او در همین اوضاع و احوال برای کسب پشتیبانی به ایران، عربستان سعودی، هند و مصر می‌رود تا شاید بتواند از میزان وابستگی حکومت کابل به مسکو بکاهد و در عمل چهره‌ای



بی طرف برای افغانستان در نظر جهانیان دست و پا کند. حکومت ایران در آن وقت با واگذاری اعتبارات قابل توجهی به افغانستان موافقت می کند و طرحهایی تدارک دیده می شود تا بر همکاریهای دو کشور تأکید بنهد و غلطیدن کامل افغانستان را به دامن روسیه متوقف کند.

این طرحها و سیاستها و همچنین دگرگونیهایی که در اندیشه‌ی داودخان پدیدار گشته بود و او را به سوی ایران سوق داده بود به سبب نفوذ چپ‌اندیشان وفادار به مسکو به شکست می‌انجامد و کامیاب نمی‌گردد. در سال ۱۹۷۸ کودتایی به وقوع می‌پیوندد که نظام تازه‌پای داودخان را درهم می‌ریزد و دو حزب چپ افغانستان را به دنبال خونریزیهای گسترده به قدرت می‌رساند. کمونیستها نیز با هم نمی‌سازند و نمی‌توانند بر مردم حکومت برانند. سرانجام نیروهای مسکو را وارد افغانستان می‌کنند. نجیب که نماد وابستگی به شوروی می‌شود سیمای کودتای چپ را کامل می‌کند و سالها در نبردی خونین با مردم کشور خود در کابل به بازیگری سیاسی دست می‌زند تا این که بر اثر فشارهای داخل و خارج، هنگامی که افغانستان سخت‌ترین روزهای خود را می‌گذارند به گونه‌ای که حتی یارانش را شگفت‌زده می‌سازد، از قدرت کنار می‌رود.

بدین سان است که گروه‌های گسترده‌ای از مردم افغانستان آواره می‌شوند. مهاجرت داخلی و خارجی شدت می‌گیرد و خانواده‌ها از این سو به آن سو می‌گزینند و در جستجوی خانه و کاشانه‌ای تازه، هر چند موقت برمی‌آیند. کودکان و جوانانی که به مهاجرت روی می‌آورند، و کودکان و جوانانی که در مهاجرت چشم به جهان می‌گشایند، همه همراه با پدران و مادرانشان دور از محیط مانوس خود روزگار تازه‌ای را سپری می‌کنند. طبیعی است که در چنین وضعی بسیاری از نوجوانان چنین سالهایی را در خاک و غبار نیز بگذرانند. با این حال باید توجه داشت که نه جنگ داخلی، و نه مهاجرت را نمی‌توان تنها با اندوه و غصه بر آن چه گذشت و با اتکا به ساده‌سازی رویدادها توضیح داد.

(۲) جهاد در افغانستان ساختار اجتماعی این کشور را درهم ریخت. ساختار عشیره‌ای که در این کشور نیرومند می‌نمود به سبب وضع جدید ناچار دستخوش دگرگونیهایی گشت که در آغاز کسی به آن نمی‌اندیشید. شکلگیری نیروهای جهادی موجب شد که نظام فرماندهی و فرمانبری خاص در سراسر کشور و حتی در بیرون از کشور در میان مهاجران رواج بیابد. اگر پیشتر کلان‌عشیره با برخورداری از سنتهای دیرپا از احترام برخوردار می‌شد و تبعیت از او در جامعه امری بدیهی می‌نمود، حالا دیگر ضرورت عمل روزانه و اعتقاد به لیاقت در میدان نبرد

بود که سلسله مراتب قدرت را تنظیم می کرد. احترام به کلان در جامعه‌ی عشیره‌ای، ساختاری دارد سنتی که در آن کوچک و بزرگ، هر یک جای خود را دارند ولی فرمانبری در گروه‌های جهادی ساختاری دیگر دارد که در آن یک فرمانده‌ی جوان می‌تواند بر صدها بزرگسال فرمان براند و اینان با اعتقاد به مصلحت از او تبعیت کنند.

۳) در آغاز که حکومت کمونیستی به قدرت رسید این تصور نیرو گرفت که فرمانروایی بر چند شهر در افغانستان، همچون کابل، هرات، جلال‌آباد و... به معنای به کار بستن قدرت در سراسر کشور است. اما دیری نپایید که سراسر کشور به پاخواست تا آن چند شهر را بازستاند و اسباب برکناری به قدرت رسیدگان را فراهم آورد. حکومت بر افغانستان نیاز به تفاهم گسترده‌ای دارد که پایه‌های مشروعیت رژیم را فراهم می‌آورد. این تفاهم به آسانی ممکن نمی‌شود. در گذشته که همه‌ی نقاط کشور در ارتباط تنگاتنگ قرار نداشتند نیرویی که بر شهرها تسلط می‌یافت اگر پایدار می‌ماند می‌توانست به تدریج بر اقوام و عشیره‌ها و دینهای دیگر چیره شود یا دست کم تا هنگامی که نیرویی کوبنده بیاید، حمله‌های بر شهرها را دفع کند و همچنان به عنوان نماینده‌ی قدرت منطقه‌ای یا سراسری تجلی کند. از آن جا که سراسر کشور آسان نمی‌توانست به وحدت دست بیاید و متحد شود، طبیعی می‌بود که یک قدرت متمرکز بتواند بر قدرتهای پراکنده یا نامتحد چیره شود. در دوره‌ی سلطه‌ی کمونیستها بر کابل در واقع به سبب قیام سراسری مجاهدین، قدرت متمرکز در شهرهاست و ناپایدار و آسیب‌پذیر شد و اگر یاریهای خارج یعنی روسیه نمی‌بود حتی نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد. سلطه‌ی کمونیستها تنها در آغاز ورود ارتش روسیه به افغانستان جنبه‌ی تهاجمی شدید داشت. به تدریج خصلت تهاجمی تبدیل گشت به خصلتی دفاعی که گاه به یورشهایی حساب شده دست می‌زد و به سرعت پس می‌نشست. هر چند طولانی اما به وضوح معلوم شد که نیروهای خلقی در شهرهایی چند محصور و محبوس گشته‌اند. خروج نیروهای مهاجم روس این انزوا را شدت بخشید و ادامه‌ی زندگی سیاسی کمونیستها فقط در درون شهرهایی که اینک به صورت قلعه درآمده بودند ممکن گشت. کمک روسیه به قلعه‌نشینان حتی در دوران پس از خروج نیز از اهمیت ویژه برخوردار بود.

۴) جهاد و جنگ سراسری در افغانستان نه تنها نظام عشیره‌ای و وابستگی منطقه‌ای را دستخوش دگرگونی ساخت بلکه بر نظام آموزش عمومی این کشور نیز به شدت اثر گذاشت. در شهرها بر اثر به قدرت رسیدن کمونیستها نظام آموزش مدرسه‌ای خصلت غیردینی یافت و به ویژه در آموزش دانشگاهی بر این خصلت تأکید گذاشته شد.

در جبهه‌ها دو نوع آموزش رواج یافت. نخست آموزش نظامی که با آموزش جنگی سنتی عشیره‌ای تفاوت داشت و دوم آموزش دینی که به صورت رعایت جمعی آداب و رسوم مذهبی و احترام گذاشتن گروهی به اسلام تجلی می‌یافت. نوع دیگری از آموزش هم در جامعه‌ی افغانستان راه یافت که بی‌تردید بر آینده‌ی این کشور اثر خواهد گذاشت و آن را باید آموزش فرزندان مهاجر در کشورهای خارج به ویژه در ایران دانست. از این آموزشها جداگانه باید سخن راند.

۵) کودتا و جهاد علیه کودتا نیروهای خفته‌ی قومی، دینی و زبانی را نیز بیدارتر ساخت و آنها را به شرکت در نبرد سراسری علیه حکومت خلقی برانگیخت. تاریخ افغانستان که همواره حکایت از تسلط پشتونها می‌کرد و خصلت یک قوم را تعمیم می‌داد و آن را به صورت خصلت عام و به اعتباری «افغانی» جلوه‌گر می‌ساخت، در عمل مورد تردید قرار گرفت. پشتونیزم همواره کوشیده بود خصلتهای سلحشوری، جنگجویی و خلاصه همه‌ی فضیلت‌های زندگی عشیره‌ای را منحصر کند به قوم پشتون، بنابر تفکر رایج در پشتونیزم اقوام دیگر فاقد تواناییهای لازم برای اداره‌ی حکومت هستند و چنانچه جسارت چنین کاری را بیابند می‌توان آنان را با به کار بستن قدرت سرکوب کرد. پشتونیزم در قرن اخیر نه تنها قدرت عربان را به رخ می‌کشد و با خشونت به رویارویی دیگراندیشان می‌رفت بلکه در عین حال شروع کرد به تاریخسازی و نفی فرهنگ و تمدن مشترکی که از قرن‌ها پیش در این منطقه وجود داشته است. ایدئولوژی چپ پوشش مناسبی بود برای پشتونیزم تا به تنهایی بتواند عرض‌انداز کند و ملی‌گرایی کاذب و افراطی خود را موجه جلوه دهد و در همان حال هر تفکر و اندیشه‌ای را که جلوه‌ای انتقادی داشته باشد به اتهام ملی‌گرایی مرعوب سازد.

جهاد در اساس زمینه‌ای بود برای ابهام زدایی. در طول جهاد معلوم گشت که رزمندگان دلیر و جسور منحصر به پشتونان نمی‌شده است. از این گذشته آشکار شد که پشتونان در افغانستان نسبت به دیگر گروه‌های قومی در اقلیت هستند در حالی که خود را اکثریت جلوه‌گر می‌ساخته‌اند.

۶) از این گذشته پشتونیزم که یک جریان فکری تعصب‌آمیز است می‌خواست گرانبهاترین گوهر مردم افغانستان یعنی زبان دری را محو کند و آن را از میان بردارد. هواخواهان پشتونیزم با اکثریت جلوه دادن خود سعی می‌کردند زبان دری را زبان اقلیت جلوه دهند. چون این کار با واقعیت همسازی نداشت به ناچار زبان پشتو را نیز زبان ملی اعلام کردند و در عمل به پشتون‌سازی همه‌ی نامها و واژه‌های اداری و جز آن پرداختند. این پشتون‌سازی

در همه جا در دسر آفرین شد و حتی ارتباطات طبیعی مردم را خدشه دار ساخت. اداره‌ها و دستگاه‌های دولتی گاهی برای قرانت یک نامه ناچار به ترجمه‌ای از دری به پشتو و باز به دری می‌شدند. پشتون‌سازی کامیاب نگشت اما خسارتهای زیاد به افغانستان و نظام آموزش این کشور تهدیدست وارد کرد. تنها جهاد بود که توانست بطلان ادعاهای پشتونیزم را به اثبات برساند. همه در طول جهاد دانستند که زبان مشترک، میانجی و فرهنگی جهاد، زبان دری است. یعنی زبانی که مردم افغانستان در طول تاریخ آن را همچون همسایگان خود پرورانده‌اند و با آن با هم سخن گفته‌اند و دست آورده‌هایی ماندگار به بشریت عرضه کرده‌اند.

(۷) در دوران مبارزه‌ی مسلحانه، بخش درخور توجهی از جامعه‌ی روستایی دست به مهاجرت زد. کشاورزی و دامداری در افغانستان آسیبهای فراوان دید و به اعتباری می‌توان گفت که دستخوش نابودی گشت. جامعه‌ی روستایی در عین حال فرزندان خود را به جهاد می‌فرستاد و بدین ترتیب بدنه‌ی نیروی رزمنده‌ی ضد رژیم را تغذیه می‌کرد. جامعه روستایی هم به مهاجرت داخلی پرداخت و هم به مهاجرت خارج روی آورد.

سیمای شهرهای افغانستان بر اثر مهاجرت‌های گوناگون تغییر یافت و زندگی ناسالمی در آنها رواج پیدا کرد که ضمناً حاصل جنگ، گسترش نظام اداری و اقتصاد متکی به وام و واسطگی است. هر چند جامعه‌ی روستایی در هم فرو ریخت اما شهرهای افغانستان به دلایل گوناگون، من جمله فراهم آوردن خدمات برای گردش نظام اداری برجا ماند و حتی در مواردی از گسترش هم برخوردار شد.

(۸) مهاجرت شهروندان افغانستان به ویژه به پاکستان و به ایران یکی از موارد مهم در مطالعات مربوط به مهاجرت در جهان است. در بسیاری از گزارشها آورده‌اند که سه میلیون به پاکستان و دو میلیون به ایران مهاجرت کرده‌اند. این رقمها هیچ کدام از دقت برخوردار نیست و چنان که در جای دیگر گفته‌ام شمار مهاجران ساکن ایران بیش از اینها باید باشد. گزارشهایی هم وجود دارد که از دو میلیون ونیم مهاجر در ایران حکایت دارد. برخی گزارشهای اخیر از این حد هم فراتر می‌رود و به دونیم تا سه میلیون مهاجر اشاره دارد. واقعیت این است که جامعه‌ی ساکن مهاجر در ایران افزایش یافته است. ازدواج و افزایش شمار فرزندان در این امر مؤثر بوده است. جامعه‌ی متحرک مهاجر یعنی جامعه‌ای که در حال آمد و شد است و از ایران به افغانستان و اغلب به پاکستان می‌رود بیشتر به ایران متمایل شده است و مدتهای طولانی‌تری در ایران اقامت می‌کند. این داورها بر اثر مشاهدات شخصی در جاهای مختلف در ایران انجام می‌گیرد. در نبود آمار دقیق چاره‌ای نیست جز توسل به روش مشاهده و اتکاء به تخمین. در بسیاری جاها چون اطراف تهران و مشهد و دیگر شهرهای خراسان و... خانوارهایی دیده‌ام با

هفت تا ده فرزند که گاه تعدادی و گاه بیشترشان در ایران به دنیا آمده‌اند. مهاجران مقیم ایران هر چند از آسایشهای وطن خود برخوردار نیستند ولی از سطح زندگی بالنسبه بهتری از سرزمین اصلی برخوردارند. همین امر موجب می‌شود که تمایل به اقامت در ایران تقویت گردد.

برعکس، در پاکستان به سبب نبود کار منظم و به علت فقر حاکم بر زندگی عمومی، مهاجران مقیم آن کشور تمایل بیشتری دارند به بازگشت تا آنان که در ایران سکونت گزیده‌اند. جالب این جاست که سازمان ملل به بازگشت مهاجران مقیم پاکستان توجه بیشتری نشان داده است. فرض بر این است که میل به بازگشت در پاکستان نیرومندتر است تا ایران. زندگی مهاجران در ایران همراه است با کار و شرکت در بافت زندگی روزانه که از گرایش به بازگشت می‌کاهد.

۹) با همه‌ی نارساییهایی که در کار سیاستگذاری در ارتباط با مهاجران وجود دارد باید با این حال بر این واقعیت تأکید گذاشت که زندگی عادی مهاجران در ایران از حدی از رفاه بهره‌مند است که در این اوضاع در افغانستان یا در پاکستان کمتر در دسترس مردم معمولی قرار دارد.

در پاکستان، مهاجران در اساس متکی هستند به کمکهای سازمان ملل یا حکومت این کشور. به همین سبب از آغاز دشواریهایی در ارتباط با مسائل تغذیه و زیست مهاجران پدیدار گشت. ترویج فساد در ارتباط با زیست مهاجران در پاکستان به صورت امری بدیهی درآمده است. حکومت که براساس تعداد مهاجران کمک می‌گرفت تمایل داشت که تعداد آنان را بیشتر نشان بدهد؛ ولی مسئله به همین حد محدود نمی‌شد. در میان مهاجران نیز گرایشهایی وجود داشت که نمی‌گذاشت سرشماری درستی به عمل آید و شمار راستین مهاجران را روشن سازد.

کمکهای سازمان ملل به مهاجران در پاکستان آن قدر زیاد بود که سازمان ملل ناچار سیاست دیگری برگزید، سیاست خودبسنده‌گی. بر این اساس می‌بایست به مهاجران به نحوی کمک می‌شد که بعد خودشان بتوانند با انکاء به نیروی خود روزگار بگذرانند. به همین خاطر مذاکراتی با پاکستان در گرفت به قصد اسکان دادن مهاجران، کاهش پرسنل اداری در دستگاه‌های پاکستان که به کار مهاجران می‌پردازند و مسائل مشابه دیگر. اما به این خاطر می‌بایست مهاجران نیز سرشماری می‌شدند. برخی از کارشناسان می‌گفتند که مثلاً شمار پناهندگان در استان بلوچستان در پاکستان احتمالاً نیمی از تعداد ۸۵۰ هزار نفری می‌باشد که برآورد کرده‌اند. سازمان ملل در یکی از گزارشهای خود می‌نویسد برخی از مهاجران حاضر نشدند در امر سرشماری همکاری کنند. گرچه مقامات پاکستان می‌گفتند حاضر به همکاری در این حوزه هستند ولی کار سرشماری با دشواریهایی مواجه می‌شد که آن را عملی

نمی‌ساخت. عملاً در اردوگاه‌ها میزان کمک سازمان ملل کاهش یافت ولی شمار مهاجران برعکس در حال افزایش بود. بسیاری مراجعه می‌کردند و خواستار ثبت‌نام تازه بودند.

در ایران نیز چند سال پیش عده‌ای به فکر افتادند مهاجران را در اردوگاه‌ها جای دهند. خوشبختانه این کار بر اثر اعتراضهای مختلف متوقف شد. اگر پاکستان می‌توانست در ارتباط با اردوگاه‌ها سیاستهای خود را عملی سازد، بی‌تردید چنین اردوگاه‌هایی در ایران می‌توانست دردسر آفرین بشود و جلوه‌ای زشت بیابد. گرچه ایران در آغاز از سازمان ملل کمک دریافت نکرد و کمک به مهاجران را وظیفه اسلامی اعلام کرد اما پس از گذشت چند سال مقامات ایران نیز به صف گیرندگان کمک پیوستند. در ایران نارساییهایی در این حوزه رواج یافت که قابل قیاس با پاکستان نبود، کمکهای ایران به مهاجران در واقع کمکهایی بنیادی بوده است که جامعه و اقتصاد ایران در اختیار مهاجران گذاشته است نه آن چیزی که سازمان ملل به حکومت ایران می‌دهد. با این حال همان‌گونه که پیشتر نیز در مقاله‌های دیگر یاد کرده‌ام متأسفانه در ایران سیاست فرهنگی جامع و همه‌سویه‌ای در ارتباط با مهاجران شکل نگرفت و به همین خاطر نارساییهای ناخوشایند پدیدار گشت.

در تمام دوران مهاجرت کار اصلی مربوط به مهاجران در وزارت کشور متمرکز گشت. دو دستگاه دیگر نیز که در این زمینه فعالیت و مسئولیت داشتند عبارتند از: سپاه پاسداران و وزارت خارجه. مهم آن است که این دستگاه‌ها هیچ‌گاه حاضر نشدند از رایزنیها و مشورتهای جامعه‌ی فرهنگی ایران بهره بگیرند. به همین دلیل کار مهاجران در ایران تبدیل گشت به امری سیاسی و تنها از این دید بود که به مسائل آنان نگریسته می‌شد. این طرز نگرش می‌توانست مسئله برانگیز بشود که شد. دستگاه‌های ایران هیچ‌گاه با مهاجران ارتباط عاطفی برقرار نساختند و آنان را پدیده‌ای گذرا می‌دانستند. نتیجه‌ی چنین نگرشی بدان‌جا انجامید که دستگاه‌های خبری ایران در باره‌ی مهاجران سکوت می‌کردند و از حضور آنان در ایران چیزی منتشر نمی‌ساختند. این سکوت به نوبه خود موجب شد که پیشداوریهای موجود در جامعه‌ی ایران برقرار بماند و حتی برنامه‌ی فرهنگی ساده‌ای برای سست گردانیدن و از میان بردن این پیشداوریها تنظیم نشود.

رسانه‌های گروهی ایران در فواصلی اخبار جبهه‌های افغانستان را منتشر می‌کردند (در این باره صحبت زیاد است می‌گذارم برای موقعی دیگر) ولی دربارهی دو تا سه میلیون مهاجر افغانستانی مقیم کشور خودمان چیزی نمی‌گفتند. این سیاست به تدریج بر دلخوریها و بدفهمیهای میان مهاجران افزود و با آن که ایران با پذیرش این تعداد از مهاجر به ویژه در سالهای جنگ به کاری عظیم دست زده بود نتوانست موقعیت متناسبی در امور افغانستان داشته باشد.

۱۰) این که چرا ایران نتوانست واکنشهای متناسب با مسئله‌ی افغانستان داشته باشد موضوعی است پیچیده که نوشته‌ی حاضر نمی‌تواند به آن به وضوح بپردازد. همین قدر یادآور می‌شوم که ساخت تصمیم‌گیری سیاسی و اداری، نحوه‌ی تفکر در میدان سیاست خارجی، اتخاذ سیاستهای واکنشی، کنار گذاشتن علائق فرهنگی به سود علائق سیاسی کوتاه مدت و همچنین کنار گذاشتن عناصر فرهنگی می‌توانند مواردی باشند برای بررسیهای جدی‌تر.

با این حال نباید از نظر دور داشت که کشور ایران هم در حال حاضر و هم در آینده مهمترین نقش را در ارتباط با افغانستان می‌تواند داشته باشد. وضع جغرافیای سیاسی ایران زمینه‌ای پایدار برای ارتباط پیوسته با افغانستان فراهم می‌آورد. از این گذشته همبستگی فرهنگ مشترک به اندازه‌ای نیرومند است که سهل‌انگاریهای هر دو طرف (ایران و افغانستان) نتوانسته پایه‌های همزیستی آینده را متزلزل سازد. ارتباط ایران با افغانستان چیزی نیست که با رفتارهای ناخوشایند مقامات یا برخی از فرهنگیان آسیب‌پذیر گردد. با این حال نباید با این سرمایه‌ی عظیم رفتاری توأم با بی‌مسئولیتی و خودرأیی در پیش گرفت. جهان کنونی سخت آشوب‌زده است و چیزی که در گذشته نتوانسته ما را از نظر فرهنگی از هم جدا سازد حالا می‌تواند حتی به این هدف زیانبار نیز دست بیابد. آن چه مهم است این است که ایرانیان ذهن و اندیشه‌ی خود را پذیرای همزیستی با مردم افغانستان بسازند، تا هنگامی که در نظر عده‌ای غرب مهم می‌نماید و در نظر عده‌ای دیگر جهان عرب از اولویت برخوردار است کشور ما نمی‌تواند به نحوی درست به آسیا ارج بنهد. برای حضور در چنین آسیایی باید سیاستهایی دیگر داشت و اندیشه‌هایی متفاوت با آن چه که بدیهی می‌نماید.

۱۱) پیشتر نیز یادآور شده‌ام که مهمترین نقش ایران در منطقه این است که بر دلبستگیهای فرهنگی با ایران بیفزاید. در این راه آموزش، نقشی اساسی دارد. کشور ایران باید امکاناتی فراهم آورد برای فرزندان افغانستان و جمهوریهای تازه استقلال یافته تا بتوانند در مدرسه‌ها و دانشگاه‌های ما آموزش بیابند و از تخصص برخوردار شوند. از این گذشته همان سان که پیشتر نیز پیشنهاد کرده‌ام صلاح در این است که ایران دانشگاهی برپا کند در خراسان (نه در مشهد، بلکه در جایی دیگر در نزدیکیهای مرز دو کشور که به هر حال اکثریت جمعیت آن با اهل سنت باشد) برای آموزش به فارسی زبانان منطقه در رشته‌های نخست علوم انسانی و سپس فنی. چنین دانشگاهی باید مظهر مدارا و تساهل باشد. صلاح در این است که همه‌ی رشته‌های فقه اسلامی (مذاهب اهل سنت و شیعه) در آن جا تدریس شود و علوم اجتماعی به معنای گسترده‌ی آن از دیدگاه‌های مختلف عرضه شود و بالاخره زبانهای رایج در منطقه مانند پشتو، انواع ترکی، اردو و... به عنوان درس فرعی و رشته‌ی تخصصی در آن جا آموزش داده شود. چنین دانشگاهی می‌تواند مظهر تنوع فرهنگی منطقه و تجلی وحدت در عین تکثر باشد.



در ضمن دستگاه‌های تحقیقاتی مختلفی می‌تواند در چارچوب این دانشگاه شکل بگیرد و سازمان داده شود.

(۱۲) اکنون که در افغانستان حکومت تازه‌ای بر جای حکومت خلقی نشسته است باید این واقعیت را پذیرفت که دشواریهای تازه‌ای نیز پدیدار خواهد گشت. حکومت خلقی، حکومتی بود مصنوعی و فاقد پایه‌ی مردمی که به سبب هر وضعیت خاصش فقط بیانگر یک تضاد بود: تضاد میان مردم که معنای وسیع کلمه با غصب کنندگان قدرت حالا که نیروهای متنوع در گوشه‌های مختلف کشور به قدرت رسیده‌اند به ناچار در برابر وضعیتی قرار گرفته‌اند که با گذشته یکسره فرق دارد. این نیروها پیشتر با هم در نبرد با دشمن واحد (= حکومت خلقی) از وحدت نظر و گاه عمل برخوردار بودند و حالا باید با هم بر سر تقسیم قدرت و اداره‌ی کشور سازش کنند. به همین خاطر نیازمند وضعیتی جدید هستند.

در افغانستان تنوع قومی و زبانی و دینی به حدی زیاد است که همچون موزه‌ای می‌ماند. حالا که همه‌ی این تنوع به نمایش گذاشته شده است و به نوعی بیداری و آگاهی و احساس هویت به ویژه در دوره‌ی نبرد مسلحانه در همه جا بروز کرده است، دشوار می‌توان با اتکاء به یک احساس قومی یا یک جنبه از این تنوع حکومت راند. به یک اعتبار می‌توان گفت که حکومت کمونیستی بن‌جامعه را بالا کشیده و تمامی تضادهای نهفته را آشکار ساخته است.

اکنون دیگر نمی‌توان در افغانستان مانند گذشته قدرت را به دست گرفت و بر مردمان حکومت کرد. افغانستان فعلی نیاز دارد به یک ساختار ملی تازه و به شکلی از حکومت که تنوع واقعی آن را بنمایاند. این ساختار ملی چنان که در یک سخنرانی نیز اشاره داشته‌ام باید پایه‌های مشترک و عام میان نیروها را منعکس کند تا اصولاً یک واحد سیاسی بتواند برپا بماند و از استمرار برخوردار گردد. در کنار این ساختار می‌توان نوعی از حکومت‌های ایالتی را سامان داد که در ارتباط با حکومت مرکزی و ساختار ملی قرار بگیرند. طبیعی است که چنین طرح پیچیده‌ای را نمی‌توان در این جا شکافت. به مجال دیگری احتیاج دارد.

(۱۳) در تاریخ معاصر افغانستان چند چیز بیش از چیزهای دیگر نادیده گرفته شده است. یکی زبان دری است به عنوان میراث مشترک مردم این کشور. دیگر مذهب شیعه است به عنوان مذهب بخشی از مردم این کشور که در اقلیت قرار دارند. و سوم قوم هزاره است که هم به دری سخن می‌گوید و هم شیعی مذهب است ولی به عنوان یک قوم از احترام برخوردار نبوده است و از جایگاه مناسب در ساخت جامعه و قدرت بهره‌مند نشده است.

در مورد زبان دری پیشتر و در جاهایی دیگر نکته‌هایی آورده‌ام. در مورد مذهب شیعه مطلب زیاد است ولی مهم آن است شیعیان در افغانستان بتوانند با اتکاء به خود و با همزیستی با



اهل تسنن در این کشور برای خود جایی مقامی به دست آورند. هر گونه دامن زدن به اختلاف بین شیعه - سنی به زیان فرهنگ مشترک در این منطقه است و در نهایت به زیان اهل تشیع. در همین جا مهم است یاد آور شوم که اهل تشیع نباید فقط یا پشتیبانی و حمایت ایران به مذاکره با اهل تسنن بنشینند بلکه باید با در نظر گرفتن نیروی واقعی خود در میدان افغانستان حضور خود را نشان دهند. از سوی دیگر حق آن است که شیعیان از برپایی حکومتی هواخواهی کنند که صورت عام داشته باشد و نه آن که منقسم به مذاهب و در نتیجه آسیب پذیر گردد. گروه‌هایی از شیعیان افغانستان تا حال از دو نظر دفاع کرده‌اند: عده‌ای از آنان می‌گویند شیعیان یک چهارم جمعیت افغانستان را می‌سازند و در نتیجه باید یک چهارم از «قدرت» به آنان اختصاص داده شود. روشن است که چنین تقاضایی دشواریهایی به بار می‌آورد و اصولاً مشکل می‌توان ساخت قدرت را بر اساس یک رقم تغییرپذیر شکل داد. در ضمن به سبب نبود یک سرشماری جدید در افغانستان نمی‌توان به آسانی ثابت کرد که یک چهارم جمعیت این کشور از مذهب شیعه پیروی می‌کنند. گروهی دیگر می‌گویند قانون اساسی تازه باید به نحوی تنظیم شود که حق شیعیان را به نحوی درست منعکس کند و آنرا به رسمیت بشناسد که در نتیجه به معنای شرکت شیعیان در ساخت قدرت باشد. هر دوی این نظرها تا هنگامی که مبتنی بر یک نظام استدلالی و پیشنهادی مشخص نباشد در مذاکرات بر سر قدرت به نتیجه‌ای روشن نمی‌انجامد. گروه سومی از شیعیان که رهبر آنان از ایران به پاکستان رفت در مذاکرات مربوط به برپایی حکومت اکتفاء کرد به کسب دو مقام برای اهل تشیع. این روش نیز دقیق نیست و می‌تواند در تغییرات حکومتی و نوسانهای قدرت به راحتی آسیب‌پذیر شود و دشواریهای گذشته را از نو مطرح سازد.

در مورد مردم هزاره حق آن است که نخست بگوییم به آنان بسیار ظلم رفته است و به راستی مصداق اصطلاح ستم ملی به شمار می‌روند. به همین خاطر در میان گروه‌هایی از آنان تمایلات نژادی شدت گرفته است که امری طبیعی به شمار می‌رود و باید آن را واکنشی دانست نسبت به رفتارهای گذشته. برخی از متفکران هزاره که همگی دری زبان هستند به حدی از سیاستهای گذشته ناخرسندند که حتی دیگر دری زبانان موسوم به تاجیک را سخت نکوهش می‌کنند و آنان را همدستان پشتو زبانان می‌دانند. اینان حتی دیگر شیعه مذاهبان غیر هزاره را نمی‌پسندند و بر نیکیها و فضیلتهای مردم هزاره تأکید می‌کنند. به همین خاطر و به علت‌های دیگر است که از ایجاد یک ساختار ملی و برپایی نوعی حکومت‌های ایالتی سخن می‌گویم.

۱۴) اگر راه‌حلهای سیاسی در افغانستان به جایی نرسد بی‌تردید این کشور در معرض تجزیه قرار خواهد گرفت. تجزیه‌ی افغانستان به سود ایران نیست و می‌تواند در منطقه

ناآرامی‌هایی پیش‌بینی ناپذیر ایجاد کند. بحث راجع به تجزیه مفصل است و آن را در گفتاری دیگر خواهم شکافت.

۱۵) انتقام‌جویی که یکی از خصوصیات زندگی عشیره‌ای و ساختارهای اقتصادی بسته است نگرانی‌های زیاد در افغانستان به بار آورده بود و از معضلاتی به شمار می‌رفت که می‌توانست برپایی حکومت تازه را در افغانستان گرفتار خونریزی و قتل عام کند. رهبران تازه به قدرت رسیده نشان دادند که از فرهنگ والایی برخوردارند و می‌توانند از انتقام‌جویی چشم‌پوشند. همه می‌دانند که سیزده سال رویارویی با حکومت خلقی به بهای جان هزاران هزار شهروند افغانستان تمام شده است. همه می‌دانند که رویاروییها و نبردهای مسلحانه چه تعداد از مردم افغانستان را به خاک افکنده، معلول یا بی‌خانمان کرده است. با این حال مردم در مرحله‌ی نخست از دست‌یابی به قدرت در مقام خونخواهی برنیامدند و به بسیاری از فرصت‌طلبان در منطقه درس آموختند. اگر این روند در تحولات بعدی متوقف نشود می‌تواند یکی از زمینه‌های استقرار صلح در افغانستان بشود.

۱۶) شهرنشینی در افغانستان همراه با گسترش جنبش چپ در این کشور به رواج نوعی فرهنگ غیر دینی میدان داده است که به هر حال در زندگی آینده‌ی مردم این کشور مؤثر خواهد بود. درست است که چپ سیاسی شکست خورده است و زمینه‌های تاریخی خود را از دست داده است اما امروز چپ در هر کشوری بسته به زمینه‌های محلی تبدیل به جریانی دیگر خواهد شد. همان‌گونه که مثلاً بخشی از چپ ایران در آذربایجان به ورطه‌ی پان‌تور کیسم افتاده است، بخشی از جریان چپ در افغانستان نیز به پشتونیزم دامن خواهد زد. ولی یک جریان نیرومند چپ که به طور عمده چپ غیر پشتون است در آینده در جریانها و حرکت‌های نوخواهی و ترویج فرهنگ غیر مذهبی شرکت خواهد جست و نقش بازی خواهد کرد. در واقع این جریان، سرنوشت تمام جریانهای چپ در منطقه خواهد بود. چپ‌اندیشان نوگرا را می‌توان در آینده یکی از نیروهای تجدیدطلب در ساختارهای اجتماعی کشورهای منطقه به حساب آورد. اینان به تدریج به حفظ ساختار ملی علاقه نشان خواهند داد و به اهمیت مبارزه‌ی فرهنگی در راه‌نوسازی جامعه توجه پیدا خواهند کرد. چپ‌اندیشان تجزیه‌طلب که اینک دیگر نمی‌توانند آرمانی جهانی را همچون پوشش به کار بگیرند به ناچار به صورت علنی در حرکت‌های قومی راستین و کاذب جذب خواهند شد و گونه‌ی تازه‌ای از واپس‌ماندگی فرهنگی را پی خواهند گرفت.

۱۷) تاریخ معاصر در ایران و افغانستان چنان شکل گرفته است که همواره به جدایی میان دو کشور دامن زده است. ناسیونالیسم سیاسی و تنگ‌نظرانه از سویی، چپ‌اندیشی غیر مسئولانه و جهان‌وطن از سویی دیگر و بالاخره تعصبات قومی و مذهبی روی هم رفته بر فاصله‌های فرهنگی تأکید داشتند و هرگونه آشنایی با پیوندهای مشترک را ناممکن ساختند.

در حالی که جوانان ایران در سالهای مختلف با تاریخ چین، کوبا، ویتنام، فلسطین و فرماندهان آنان آشنایی پیدا می کردند و گاه جزئیاتی را، هر چند سطحی به خاطر می سپردند ولی متأسفانه به سبب فضای فرهنگی - سیاسی خاصی که از دیرباز بر کشور ما حکمفرما شده است، از آشنا شدن با تاریخ کشورهای که با ما فرهنگ مشترک دارند سرباز می زنند. همین ناآشنایی را باید از اسباب تسلط قدرتهای جهانی بر حوزه تمدنی ما دانست. واقعیت این است که ما در این منطقه دارای یک تمدن به هم پیوسته و باستانی هستیم که امروز در وجود واحدهای سیاسی گونه گون به حیات خود ادامه می دهد. برای بقاء در این جهان باید این حوزه فرهنگی و تمدنی را باز شناخت، پیوندهای آن را تحکیم کرد، روابط اقتصادی را در آن وسعت بخشید و سازمانها و مؤسسات مشترک در این حوزه به وجود آورد. کسانی که این مهم را نادیده می گیرند یا به اهمیت آن به اندازه کافی توجه نشان نمی دهند در واقع به گونه ای تسلیم آن چیزی خواهند شد که امروز «نظم نوین جهانی» نام گرفته است بی آن که بدانند چیست.

۱۸) یکی از مسائل مهم افغانستان در آینده ای برخوردار از صلح مسئله ی بازگشت مهاجران این کشور از دو کشور همسایه یعنی ایران و پاکستان است. کشور پاکستان کشوری است غیرطبیعی. این کشور فقط ساختی سیاسی دارد و بنابه ملاحظات سیاسی پدیدار گشته است. ستم و ظلمی که در واحد سیاسی دیگری به نام هندوستان بر مسلمانان رفت، جهان سیاسی قدرتمند آن روز را واداشت تا به شکل گیری ساختار سیاسی تازه ای که مسلمانان آن خطه را شامل شود کمک برساند. ساختار اولیه که پاکستان و بنگلادش امروزین را در بر می گرفت در هم فرو ریخت و چیزی که باقی ماند یک واحد سیاسی امروزین است که پاکستان نام دارد و یک واحد دیگر به نام بنگلادش بی آن که معضل مسلمانان در هندوستان پایان گرفته باشد. کشور امروزین پاکستان زبانی ساختگی برگزید که حالا به عنوان زبان میانجی در آن جا عمل می کند و اردو نام دارد. واحد سیاسی کنونی پاکستان هنوز آسیب پذیر است و امکان دارد که بخشی از آن که محل سکونت پشتونان است تجزیه گردد و بخشهای دیگر آن نیز بسته به شرایط دستخوش تجزیه گردد.

آن چه پاکستان دارد فقط سیاستمدارانی است کار آزموده و پخته که در عمل می دانند چگونه با امکانات اندک خود صحنه آرای کنند و با همسایگان خود به چه نحو برخورد داشته باشند. پاکستان به دلایل بسیار می تواند مهاجران افغانستان را بی دردسر از خود براند و راهی کشورشان کند. پاکستان کشوری است فقیر که از این نظر حتی با افغانستان بحران زده هم رقابت می کند و در حالی که لباس دوستی با ایران در بردارد به رقابت با ایران می پردازد و اندیشه ی کنار گذاشتن ایران را در مسائل منطقه ای در سر می پروراند. پاکستان به سبب فقر خود نوعی فرصت طلبی در پیش گرفته است که در عمل به گدایی از این و آن انجامیده است.

عربستان سعودی گاه پاکستان را می‌خرد و گاه این کشور را علیه ایران به سهولت بسیج می‌کند. با آن که پاکستان از نظر فرهنگی با هیچ کشوری در جهان به اندازه‌ی ایران قرابت ندارد با این حال به سبب سیاستهای نسنجیده در هر دوسو چنین وضعی به وجود آمده است. پاکستان به سبب بهره‌مند بودن از سیاستمداران حرفه‌ای و در ضمن پشتیبانی غرب توانسته است نقشی دست اول در مسائل افغانستان بازی کند. گرچه گاهی فاجعه آفریده است و شکست برای مجاهدین به ارمغان آورده است (ماجرای حمله به جلال‌آباد) با این حال توانسته است با پول عربستان سعودی و غرب در گروه‌های معینی از تنظیمات جهادی به اندازه‌ی کافی نفوذ کند تا کسی را جرأت نکوهش و سرزنش پاکستان نباشد. در همین حال باید گفت که پاکستان در تمام دوران جنگ مجاهدین با حکومت خلقی کابل بی‌وقفه و بی‌درنگ به عنوان پشت جبهه‌ای فعال دست به عمل می‌زده است و بی‌آن که از سرزنشهای حکومت وقت شوروی بیمی به دل راه دهد به سازماندهی و حمایت از قسمتی از جبهه‌ی جنگ علیه تجاوز روسیه و وابستگانش در کابل پرداخته است. بیشتر رهبران مجاهدین به عللی که ذکر آن در این جا مقدور نیست به پاکستان گرایش پیدا کرده‌اند و همین امر بر میزان نفوذ پاکستان می‌افزاید. کافی است نگاهی به داوریه‌های بسیاری از مجاهدین، فرماندهان و حتی مردم عادی بیاندازیم که همواره خود را نسبت به ایران گله‌مند جلوه می‌دهند در حالی که از پاکستان با وجود همه‌ی دخالت‌های آشکارش اغلب نامی هم به میان نمی‌آورند. البته یکی از زمینه‌های چنین نگرشی را باید پشتونیزم دانست که می‌داند چه چیز را به هر صورت توجیه کند و خطری واهی را به نام ایران در برابر چشمان مردم ساده‌اندیش ترمسیم کند.

روی دیگر سکه‌ی مهاجرت مربوط به ایران می‌شود. چنان که اشاره کرده‌ام بازگشت مهاجران از ایران به آسانی صورت نخواهد گرفت و نباید چنین چیزی با چند تصمیم اداری به اصطلاح سروسامان داد. مهمتر از هر چیز این است که مردم و مقامات حکومتی در ایران باید یک بار بپذیرند که حضور مهاجران افغانستان در ایران بخشی از حیات کنونی و آینده‌ی فرهنگی ما در این منطقه است. پس ایران وظیفه‌ای بس مهمتر از پاکستان به عهده دارد و باید با آگاهی از این وظیفه‌ی مهم با مسئله‌ی مهاجران رو به رو شود. عدم آگاهی موجب می‌شود که هم مردم عادی گاهی رفتاری ناشایست با مهاجران در پیش بگیرند و هم مقامات حکومت چنین رفتارهایی را پیروانند یا با اتخاذ تصمیمات متناقض در عمل مسئله برانگیز بشوند. کافی است نگاهی بیندازیم به تصمیم اخیر وزارت کشور در باره‌ی بازگشت مهاجران که درست همزمان با محاصره‌ی شهر کابل توسط نیروهای جهادی صورت گرفت. انتقاد از این تصمیم و اظهار نظر به موقع نه تنها توانست در سطوحی از تصمیم‌گیری مؤثر افتد بلکه فراتر از این حد توانست هر

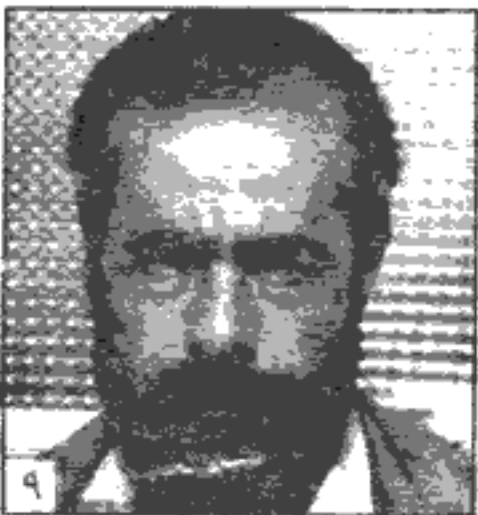
گونه طرح اجرایی شتابزده‌ای را در زمینه‌ی بازگشت متوقف کند و تا حدی که تا حال بی‌سابقه بود توجه خاصی را به سوی مهاجران و اهمیت آنان جلب کند.

ایران در زمینه‌ی بازگشت چه باید بکند؟ پاسخ به چنین پرسشی نیازمند بحث مفصل و بررسی جداگانه‌ای است. ولی می‌توان چند نکته از کارهایی را که ایران نباید بکند یا در هر صورت باید انجام بدهد در این جا بر شمرد. مهمتر از همه آن که نباید اجازه داد در ایران فضا و جوی ضد مهاجر پدیدار گردد. واقعیت این است که برخی از مهاجران پنج یا ده سال در ایران زیسته‌اند و در این جا علائق و روابطی دارند که باید به آنها احترام گذاشت و از همه مهمتر آن که به حفظ این علائق و روابط نیز توجه داشت و زمینه‌هایی را فراهم آورد که مهاجران بتوانند در آینده با ایران آمد و شد داشته باشند. نکته دیگر آن که هر مهاجری که می‌خواهد داوطلبانه از ایران برود باید بتواند به میزانی که می‌خواهد از ایران خرید کند و اسباب موجود خود یا اسباب لازم برای زندگی آینده‌اش را در حد امکانش با خود ببرد. از این گذشته مهاجرانی هستند که در ایران ازدواج کرده‌اند. از این رو باید با در نظر گرفتن تعصب موجود در افغانستان به این ازدواجها توجه داشت و ابزار قانونی لازم را برای جلوگیری از بروز تعارضات فراهم آورد. بسیاری از مهاجران هستند که در ایران صاحب ملک یا سرقفلی شده‌اند. اینان باید بتوانند ضمانت لازم را برای دادوستد به دست بیاورند و از هر نوع بیم و هراسی که به آنان خسارت وارد کند، مصون بمانند. فرزندان مهاجران باید همچنان بتوانند به آموزش ادامه دهند و وزارت آموزش و پرورش تا هنگامی که نظام آموزشی افغانستان به راه نیفتاده است پذیرای فرزندان مهاجر یا حتی کودکان حوزه‌های مرزی بشود.

اینها و ده‌ها نکته‌ی دیگر باید مراعات شود تا مهاجران در جوی مناسب در ایران بپریند یا ایران را ترک کنند. نباید برای مهاجران این تصور پدیدار شود که کودکانشان در ایران عمری را در خاک و غبار سپری کرده‌اند. واقعیت این است که در افغانستان همه چیز دستخوش دگرگونی شده است. هم کودتاگران تغییر کرده‌اند و هم انقلاب کنندگان و جهادگران. هر کس که دست به تغییر بزند در واقع خود را نیز در معرض تغییر قرار می‌دهد. و این چیزی است که در افغانستان هم به وقوع پیوسته است.

اردیبهشت ۱۳۷۱





- ۱ «استاد برهان‌الدین ربانی» رهبر جمعیت اسلامی افغانستان در دیداری که در تهران داشتم.
- ۲ «عبدالرزاق احدی» از فعالان جنبش افغانستان در تهران.
- ۳ «مهندس احمد شاه یمین» از فعالان جبهه‌ی ملی در تهران.
- ۴ «دکتر عصمت‌الله مجددی» پزشک و رئیس جبهه‌ی نجات ملی در تهران و فرزند صیغت‌الله مجددی.
- ۵ «عبدالحمی خراسانی» از کوشندگان جمعیت اسلامی و شورای جهادی بلخ در تهران.
- ۶ «عبدالکریم تمنا»، شاعر و کوشنده‌ی جنبش افغانستان در تهران.
- ۷ «محمود اودقدسی» از فعالان و کوشندگان جمعیت علماء در تهران.
- ۸ «سلطان احمد غریق» از نویسندگان و کوشندگان جنبش افغانستان در تهران.
- ۹ «عبدالقدیر رحین» شاعر و کوشنده‌ی جنبش افغانستان در تهران.



- ۱۰ «دکتر باهنر، پزشک شورای جهادی جنوب غرب در مشهد.
- ۱۱ «محمد عیسی غرجستانی» از نویسندگان و کوشندگان برجسته‌ی هزاره. او در پاکستان به سر می‌برد.
- ۱۲ «فقیر محمد عاجر»، از شاعران جبهه‌ی هرات در مشهد.
- ۱۳ «نور احمد غریق» رئیس جمعیت علما در تهران.
- ۱۴ «عبدالنفور آرزو»، شاعر و کوشنده‌ی جنبش افغانستان در مشهد.
- ۱۵ «مولوی غلام محمد مصون» رئیس شورای مرکزی ارشاد جهادی در مشهد.
- ۱۶ «عبدالاحد»، کارگر افغانستانی در کرج.
- ۱۷ «مودودی چشتی» در مشهد از فرقه‌ی چشتیه.
- ۱۸ از فرماندهان شورای ارشاد جهادی در مشهد.





- ۱۹ «استاد فدایی» رئیس انجمن شاعران افغانستان در مشهد.
- ۲۰ از فرماندهان شورای ارشادی جهادی جنوب غرب در مشهد.
- ۲۱ «عبدالهادی خائق» (سمت چپ)، شاعر و نویسنده در مشهد.  
نفر سمت راست یکی از اعضای شورای جهادی.
- ۲۲ سمت چپ «نهییک فلاح» از فعالان و از فرهنگیان شورای جهادی در مشهد.  
سمت راست یکی دیگر از فعالان جنبش افغانستان در همین شورا.
- ۲۳ سمت چپ: «عبدالرزاق غریق» (همه‌ی فوتبالیستها و تیمهای فوتبال ایران را می‌شناسد).  
سمت راست: «فقیر احمد غریق».





گریز توده‌ای‌ها از ایران و سرنوشت فلاکت‌بار آن‌ها در تبعید داستان‌های غم‌انگیز و دردناکی است که در این «گذشت زمانه» نمی‌گنجد.

من می‌توانم به طور خلاصه به سرنوشت یکی دو نفر که اثری از آن‌ها باقی مانده و در فرهنگ کشور ما اسمشان می‌تواند و شایسته هستند ثبت شود اشاره کنم. یکی از آن‌ها عبدالحسین نوشین است که چه خوب بود از ابتدا در امور سیاسی دخالت نمی‌کرد و به هنر و هنرپیشگی می‌پرداخت و آرزوی دیدار وطن را به گور نمی‌برد.

او روز ۱۲ اردی‌بهشت سال ۱۳۵۰ برابر با ۱ مه ۱۹۷۰ در یک بیمارستان مسکو به مرض سرطان درگذشت. یکی از دوستان خوب خود را از دست دادم، بخصوص که سال‌ها در جریان این ناخوشی بودم و رنج می‌بردم که آخرین تقاضای او را که، ملاقات با من در مسکو بود، نتوانستم انجام دهم.

در عین دوستی و صمیمیت مخالف روش سیاسی او بودم و مکرر چون رویمان بهم باز بود، به او می‌تاختم، از من دلخور می‌شد، قهر می‌کرد، بعد آشتی می‌کردیم و باز با هم دوست چون جوانی می‌شدیم و این جدال از نو در می‌گرفت. هیچ‌کس ندانست که او کی به دنیا آمده

است. این تاریخ را خودش از همه کس پنهان می‌کرد، اما همه خراسانی‌ها می‌دانستند که در قیام کلنل محمد تقی خان در سال ۱۳۰۰ شرکت کرده و می‌بایست در آن زمان دست‌کم ۱۶ یا ۱۷ ساله بوده باشد. در این صورت باید در سال ۱۲۸۲ زائیده شده باشد، پس در ۷۶ سالگی درگذشته است.

من با او در سال ۱۳۰۹ پس از برگشت صادق هدایت از اروپا آشنا شدم و به کوشش و تلاش او برای ترجمه نمایش‌های خارجی و اجرای آن‌ها در صحنه تئاتر پی بردم و او را هنرمند شایسته‌ای یافتیم. بعدها وقتی نمایشنامه مردم اثر مارسل پانیول و ولپون از بن جونسون و پرنده آبی از موریس مترلینگ را نمایش داد، همه ما شیفته او شدیم. هر سه نمایشنامه را نوشین از روی عدالت خواهی و حق‌پرستی و راستی و درستی که در نهاد او متمکن بود برگزیده است.

مردم ترجمه توپاز (Topaze) ابتدا در سال ۱۹۲۸ در پاریس نمایش داده شد و در سال ۱۹۳۱ به چاپ رسید. در سال ۱۹۲۸ نوشین در پاریس بود و می‌توان یقین کرد که آن‌را تماشا کرده و پسندیده بوده است. موضوع اصلی فساد است که در دوران پس از جنگ نخستین جهانی در فرانسه حکمفرما بود و حریصان در فکر ثروت‌اندوزی بی‌توجه به اصول اخلاقی و قوانین اجتماعی بودند. تضاد میان مرد خوش‌نیتی که نه فقط راستی و درستی را به کودکان می‌آموزد، بلکه خود به آن باور دارد و اجتماع و رردار و ورمال که در وجود معلم مفلوکی تجسم یافته نموده می‌شود دور و بر آموزگار را پولدوستان بی‌وجدان احاطه کرده‌اند و او را می‌فریبند تا آن اندازه که مراعات درستی و راستی در نظرش وسیله تحمیق به بی‌دست و پاها می‌آید. آموزگار تلخکام و بدعُنق و مفلوک، وردست شخص بی‌وجدانی روزی چشمش باز می‌شود و می‌بیند که در چه لجنزاری گیر کرده و پس از استحال راه کسب تمول را کشف می‌کند و بی‌محابا می‌چاپد و از بدتران هم بدتر می‌شود. این آن اجتماعی است که مردان ساده را از راه بدر می‌برد و او را هم‌رنگ جماعت می‌کند. تردستی نوشین در این نمایش انتقال وضع فرانسه به محیط ایران بود، تا آن اندازه که تماشاچیان آدم‌های دور و بر خود را می‌دیدند و می‌شناختند و به رموز پیشرفت مالداران پی می‌بردند.

روی همین گرتبه نمایشنامه ولپون Volpone اقتباس شده است. این نمایشنامه را بن جونسون انگلیسی در سال ۱۶۰۵ نوشت و نشان داد و در سال ۱۶۰۷ انتشار داد. نوشین آن‌را از روی صورت اصلاح‌شده شتفان تسوایگ اقتباس کرد و چنان ماهرانه با روحیه و مزاج ایرانیان وفق داد که شنوندگان و تماشاچیان آن‌را مانند حاجی‌های مالدوست خود پذیرفتند.

بن جونسون از قصه‌های متداول گذشته درباره حیوانات مایه گرفت و همه اسم‌ها تحریف



عبدالحسین نوشین ۱۳۵۰

۷۳



عبدالحسین نوشین با بزرگ علوی

برلین ۱۳۵۰

نام‌های لورندگان و حشرات هستند، مانند ولپن (روباه)، مسکا (مگس)، ولشور (لاشخور)، گورباچیو (کلاغ سیاه)، به این معنی که روباه خود را به بیماری می‌زند تا حیوانات دیگر را برآید. بن جونسون وضع ونیز را در ایتالیا عرضه می‌کند که مرکز محافل خوشگذرانی و تجمل‌داریان است.

ولپن یک وکیل دعاوی، یک مرد خسیس دیگران را به کمک مسکا می‌فریبد تا ثروت خویش را به او ببخشند به امید این‌که وارث او شوند. یکی فرزند خود را از ارث محروم می‌کند، آن یک زن خود را بر می‌انگیزد که ولپن را فریفته خود کند و سومی آماده است بر خلاف وجدان از دو حيله‌گر در محکمه دفاع نماید. اما پلیدی این حریصان تا آن اندازه است که تماشاچیان از نکیت و ذلت آنها شاد می‌شوند و نویسنده چنین وانمود می‌کند که دو مکار بدطینت از وسائل اغفال طعمه‌ها بیشتر لذت می‌برند تا از کسب ثروت یک پست فطرت. بدطینتی ولپن روباه‌خصلت به پایه‌ای می‌رسد که همدست خود مسکا را نیز به تله می‌اندازد و شهرت می‌دهد که او را وارث خود تعیین کرده است. مگس صفت این بی‌مزگی ارباب را جدی می‌گیرد و خود را وارث حقیقی معرفی می‌کند. روباه از مگس هوشمندتر است، بار دیگر سر حال می‌آید و اقرار به تقلب خود می‌کند و در محکمه چنین جلوه می‌دهد که گویا عدالت برقرار شده است. اختیار این نمایشنامه با جهان‌بینی آن روز نوشین که زوال کشور در اثر دسیسه نامردانه داراییان است جور در می‌آید.

سومین نمایشنامه‌ای که شهرت نوشین را پیش روشنفکران به اوج رساند پرنده آبی از موريس مترلینگ بود. یک قصه پریان به قصد کشف حقیقت برای کسانی که در جست و جوی راز پنهانی موجودات و پدیده‌ها هستند. دو کودک هیزم‌شکن شب عید مولود مسیح از پنجره کلبه محقرشان می‌بینند چگونه فرزندان ثروتمندان عیش و نوش می‌کنند و خود در مذلت بسر می‌برند. پیرزن زشتی به اسم بری‌لون چوگانی به دست کودکان می‌دهد تا با آن اسرار جهان و روح حیوانات و موجودات را کشف کنند. کلبه فقیرانه ناگهان می‌درخشد و ارواح حیوانات و موجودات تبدیل به شخصیت‌هایی می‌شوند. دو کودک به جای نمادهائی همراه روشنائی (عقل) و آب (طبیعت) و آتش (دستیار انسان) و نان و شکر (رفاه) و سگ (وفا) و گربه سیر آفاق می‌کنند تا برای دختر پری بری‌لون که بیمار است و در جست و جوی سعادت، پرنده آبی را بیابند و دختر پریان تندرست شود. دو کودک هیچ جا پرنده آبی را نمی‌یابند، نه در کشور خاطرات و نه در کاخ شب که در آن پلیدی، وحشت، بیماری و جنگ جا دارند و نه در جنگل، جایگاه ارواح درختان و حیوانات. گورستان دیگر جهان مرگ نیست، در باغ شادی محبت مادرانه و انجام وظیفه به جای ثروت بر تخت نشسته‌اند. در جهان آینده هنوز بدنیا نیامدگان در کاخ کبود می‌زینند. اما پرنده آبی را نمی‌توان یافت. یک سال بعد که بار دیگر دو کودک روز پس از عید میلاد مسیح از خواب بیدار می‌شوند، می‌بینند که پرنده آبی را در رؤیا جست و جو کرده‌اند. زن

همسایه آنها که شبیه بری لون است می آید و مرغی را که در قفسی در کلبه آنهاست می خواهد. کودکان ناگهان متوجه می شوند که مرغ آنها آبی رنگ است و حاضرند آنها را فدا کنند تا بچه همسایه شفا یابد. تا می آیند به پرندۀ آبی دانه بدهند، پرواز می کند و می رود.

اجرای این نمایشنامه با وسایل فنی که نوشین در اختیار داشت بسیار ضعیف بود. آنچه را که مترلینگ در عالم رؤیا تصور کرده بود و در صحنه می شد جلوه گر ساخت، در تماشاخانه تهران نمی شد فراهم کرد. اما گستاخی نوشین که دست به چنین امر دشواری زده بود موجب اعتلای آبروی او گردید، بخصوص بازی دو کودک نشان داد که او نه تنها هنرمند شایسته ای است، بلکه می تواند هنرپیشه هم تربیت کند.

تمایلات سیاسی او که بعدها به فعالیت سیاسی او منتهی گردید، از زمان تحصیل او در فرانسه آغاز گردید. در سال ۱۹۳۶ ژنرال فرانکو بر ضد دولت سوسیالیستی اسپانیا قیام کرد و جنگ سختی در گرفت که در سال ۱۹۳۹ پس از سرکوبی دولت قانونی پایان یافت. این جنگ خانمانسوز جمعی از مردم فرانسه و آلمان و روسیه و امریکا را برانگیخت تا به کمک مردمی که با خود کامگی و استبداد مبارزه می کردند بشتابند.

از همه جا داوطلب به این کشور می رفت. در مطبوعات فرانسه و در محافل سیاسی گفت و گو از این آدمکشی فرانکو بود که به کمک سلاح های جدید آلمانی های نازی بر یک ملت ضعیف می تاخت. در فرانسه و در کشورهای دیگر هم جمعیت هایی تشکیل شده بود که داوطلب می پذیرفتند و آنها را برای فرستادن به جنگ با فرانکو آماده می کردند. تحت تأثیر این حوادث نوشین هم که در آن زمان سی سال یا کمتر از عمرش نمی گذشت، خود را برای عزیمت به اسپانیا معرفی کرد، اما این گروه ها تنها آدم هائی را می پذیرفتند که یک گروه سیاسی یا مذهبی آنها را پیشنهاد می کرد. نوشین را چون پشتیبانی نداشت نپذیرفتند. در عوض نهضتی که هواخواهان جنگ انقلابی در فرانسه بوجود آورده بود او را در بر گرفت و به چپ گرائی هول داد.

در سال ۱۳۱۵ یک سال پیش از گرفتاری پنجاه و سه نفر دکتر ارانی و یارانش اعلامیه ای به مناسبت روز اول مه نوشتند که در چند نسخه خطی پخش شد. یک نسخه آنرا من در خانه نوشین مثلاً گم کردم. روز بعد نوشین رونوشتی از همان اعلامیه را به من داد، متوجه شدم که کله اش بوی قرمه سبزی می دهد، به رویش نیاوردم که خود من اعلامیه را به او رسانده ام. زمانی که در زندان بودم یکی از کسانی که در آغاز جنگ دوم جهانی به دیدن من به زندان آمد نوشین بود که برایم یک پولور پشمی آورد و مرا سخت متأثر و شاد کرد. پس از آنکه از زندان آزاد شدم و فعالیت سیاسی من و توده ای ها آغاز گردید عبدالحسین نوشین یکی از هواداران و کمی بعد یکی از سران حزب توده بود. بعدها شنیدم که در رهائی من از زندان هم بسیار دوندگی کرده و حتی به رجال سردمدار وقت هم رو انداخته است.

از همان زمان من با او کشمکش داشتم. در نظر من قدرت او در هنر و صحنه تئاتر به

درجات بالاتر از استعداد او در درکِ رخداد‌های سیاسی بود. از این گذشته طبیعت او که همواره مایل بود پاک و بی‌لکه جلوه کند و از هر خطائی برحذر باشد، او را بر می‌انگیخت که در صحنهٔ زندگی و سیاسی هم از هنرپیشگی سود ببرد و خود را منزّه‌تر از آنچه هست جلوه دهد. شکی نیست که در باطن طرفدار عدالت و حق و درستی و انسانیت و مردم‌داری بود، منتها نمی‌توانست واقعیت را درک کند که در سیاستمداری و کشورداری مصلحت روز را باید رعایت کرد و گاهی ناچار از مواضع اخلاقی منحرف شد. جرأت و شهامت آن را نداشت که مردانه خطاهای سران حزب را به رخشان بکشد، تمجیح می‌کرد تا سایه‌ای بر منزّه‌طلبی او نیفتد. در خرده‌گیری و انتقاد زبانش دراز بود و از آن به سود شخصیت خود سود می‌برد.

مکرر به او پرخاش کردم که از سیاست دست بردارد و به کار و هنر خود برسد، گوش شنوا نداشت، تا وقتی که سر خورد و از همه چیز بیزار شد.

در جلسه‌های حزبی در شوروی مکرر اتفاق افتاده است که سخت به عاملین دورو می‌ناخت و قیافه حق به جانب به خود می‌گرفت، سپس هنگام رأی دادن چون مجبور بود همهٔ اطراف را بسنجد و نگذارد یک گروه متنازع بر دیگری تسلط یابد، بر خلاف نظریه‌ای که از آن دفاع کرده بود، دست بلند می‌کرد و خود را شرمنده می‌نمود. زندگی در تبعید برای او کشنده بود. آن آرمانی که در راه آن خود را به آب و آتش زده بود با آن چه در واقعیت می‌دید و می‌کشید جور در نمی‌آمد. او با تمام وجودش می‌خواست که همواره در صحنه باشد، برایش همه کف بزند و مورد توجه مردم و همکارانش و یارانش و هموطنانش قرار گیرد. در سرزمین شوراها او را از این موهبت محروم کرده بودند. او نمی‌توانست با زبانش و بیانش شنونده را مفتون کند. این سلاح در روسیه در اختیارش نبود، او را به بازی نمی‌گرفتند. کسی به او اعتنا نمی‌کرد. شئون حزبی پشیزی ارزش نداشت. برای جبران این بی‌اعتنائی به مدرسه ادبیات رفت و چندین داستان و نمایشنامه نوشت، از جمله خان و دیگران را که به روسی و آلمانی هم ترجمه و چاپ شد، اما این‌ها برای فاطمی تنبون نمی‌شد. با یک کتاب و دو سه داستان کسی شهره آفاق نمی‌شود. این نشان‌های زرق و برق‌دار جای تاجی را که او آرزو داشت بر سر بگذارند نمی‌گرفت. این تعظیم و تکریم، نوشینی را که روشنفکران ایران می‌شناختند و دوستش داشتند و احترامش می‌گذاشتند قانع نمی‌کرد.

بر این سرشکستگی نیز یأس و بیزاری از وضع شوروی که هر گونه آزادی او را محدود می‌کرد، افزوده شد. سوسیالیسم آن چیزی که در کشور شوراها بود با آرمان او از زمین تا آسمان فرق داشت. آنجا هم فقر و ظلم و بی‌اعتنائی به شئون انسانی و تفرقه ملی وجود داشت. در آرزوی رفع این فجایع عمر خود را تلف کرده، زندگی را باخته بود. جدائی از زنش که به ایران برگشت، این تیره‌روزی را سیاه‌تر کرد. ارتباط با یک زن دیگر نتوانست او را خوشبخت کند و سر ذوق آورد.

برای جبران این دلسوختگی به تحقیق درباره شاهنامه پرداخت، صاحبکاران او را به بازی

گرفتند، زیرا بهتر از او کسی را نداشتند و حتی اسم او را هم از جلد سوم تا جلد هفتم و جلد نهم در شاهنامه چاپ مسکو آوردند. بار دیگر از شاخی به شاخ دیگر پرید به این قصد که به هموطنانش ثابت کند که هنوز هم نوشین هنرپیشه، دوست ایران است. در ضمن پژوهش شاهنامه جمع‌آوری واژه‌هایی را که در فرهنگ ولف نیامده است، آغاز کرد و اگرچه اهل فضل برخی ایرادهایی گرفتند، با وجود این پذیرفتند که کار سودمندی در راه خدمت به فرهنگ ایران انجام داده است.

نوشین درباره گزارش کارش رساله‌ای نوشته که توسط آکادمی علوم شوروی در سال ۱۹۷۰ در مسکو انتشار یافته است. در آن قید شده است که برای تنقیح شاهنامه از پنج نسخه خطی لندن و قاهره و لنینگراد و مسکو و ترجمه عربی بنداری و دیوان‌های شاعران متقدم استفاده کرده و بر مبنای آن‌ها پژوهش کرده است. این رساله تحت عنوان «سخنی چند درباره شاهنامه» به پنج بخش تقسیم شده است: ۱- نمونه‌هایی از نادرستی‌های نسخه‌های شاهنامه و تصحیح آن‌ها، ۲- نمونه‌هایی از نادرستی‌های شاهنامه در فرهنگ‌های عمومی و تصحیح آن‌ها، ۳- گزارشی از نادرستی‌ها در فرهنگ‌های ویژه شاهنامه، جمع‌آوری واژه‌های شاهنامه بعداً در ایران انتشار یافت و درباره آن اشاره‌ای خواهم کرد.

اما مصیبتی که او را از پا درآورد بیماری‌اش بود. پزشکان تشخیص دادند که مبتلا به سرطان شده است. یک سال پیش از مرگش او را در مسکو دیدم. در آن زمان سخت مشغول تدوین شاهنامه بود. چند ماهی پیش از آن در بیمارستان بسر برده بود. از او پرسیدم، «حالت چطور است؟» سفت و مطمئن جواب داد، «بسیار خوب»، در صورتی که من در اثر پرسش از این و آن و از یک پزشک شنیده بودم که مرگ بر او سایه انداخته است و بزودی بر او چیره خواهد شد. این دیگر از خصائلش شده بود که فلاکت خود را بروز ندهد و همواره نیرومند و پیروز جلوه کند.

چند ماهی نگذشت که او را در بیمارستان بستری کردند. به وسائلی از جمله توسط زنی که با او حشر و نشر داشت، به من پیغام داد که میل دارد مرا ببیند و باید هر چه زودتر خودم را به او برسانم. تمام کوشش من که خود را به او برسانم بی نتیجه ماند. چون بر حسب تجربه می‌دانستم که دولت شوروی به من روایت نمی‌دهد، به این و آن متوسل شدم. می‌دانستم که این امور را در حزب توده کامبخش قبضه کرده بود، رو انداختم و از او تمنا کردم که وسیله رفتن مرا به شوروی فراهم کند. چون او و دار و دسته‌اش از بیماری سرطان او باخبر بودند، میل داشتند بدانند، چرا از میان تمام رفیقانش مرا خواسته است ملاقات کند. چون مایل بودند از این راز که بر من هم پوشیده بود پی ببرند، زیرگوش انداختند. و اقدامی برای گرفتن روایت به مسکو نکردند. دست به دامن ایرج اسکندری شدم که در همان روزها عازم مسکو بود. اصرار کردم که از دولت شوروی برای من روایت بگیرد. پس از چند روز اسکندری به من تلفن زد و برخاش کرد: «چرا راستش را

به من نمی‌گوئی؟ خودت می‌خواهی به سفر بروی، چرا به اسم نوشین؟ او در بیمارستان افتاده و به من می‌گوید که علوی می‌خواهد بیاید دوستان خود را ببیند. با خود نوشین در بیمارستان صحبت کردم. می‌گوید با علوی کاری ندارد» اسکندری راست می‌گفت، نوشین برای این‌که رازش پنهان بماند نمی‌خواست به آن‌ها، سران توده‌ای‌ها بگوید برای انجام چه کاری مرا خواسته است. کسی را که وسیله پیغام‌رسانی به من بوده است با اسکندری روبرو کردم که وضع از چه قراری بوده است.

او می‌خواست کتابی را که درباره واژه‌های شاهنامه تدوین کرده است به وسیله من برای خانلری بفرستد - چون نوشین می‌دانست که من با خانلری دوست هستم و مجله سخن مرتب برآیم می‌رسد، چون از من مأیوس شد، آن‌را به پسرش داد که تحویل سفارت ایران در مسکو بدهد، کاری که در عُرف مقامات شوروی جرم و جنایت و در حکم جاسوسی بشمار می‌رفت. کتاب را سفارت ایران توسط ساواک به دکتر پرویز خانلری رساند که نامبرده آن‌را در تهران به چاپ رساند و انتشار داد. «واژه‌نامک» در تهران انتشار یافت.

از ماترک او کتاب دیگری هم بوده است به اسم «رستم‌نامه» که به خانلری تحویل داده شده است و امیدوارم که گم و گور نشده باشد.<sup>۱</sup>

عبدالحسین نوشین مرد شریف و صدیقی بود با تمام معایب و محاسنی که در وجود هر انسانی می‌تواند نهفته باشد و محیط اجتماعی آن‌ها را پرورش می‌دهد.



۱. این کتاب در سالهای آخر عمر شادروان خانلری تحویل آقای محسن باقرزاده شد که بزودی منتشر خواهد شد.

\* متن کامل خاطرات بزرگ علوی تحت عنوان «گذشت زمانه» توسط انتشارات توس منتشر خواهد شد.



# سوختن به پای کاسترو

ریپوند - کار  
ترجمه سعید محبی

سرانجام در مارس ۱۹۸۰، فیدل کاسترو به شاعر کوبایی «هربرتو پادیللا»<sup>۱</sup> اطلاع داد که حالا دیگر می‌تواند از کوبا خارج شود. پادیللا پیش از این — البته بیهوده — بارها درخواست کرده بود که اجازه دهند برای دهسالی به خارج از کشور برود. کاسترو گفته بود: «روشنفکران معمولاً به جنبه‌های اجتماعی انقلاب علاقه‌ای ندارند» و از همان اوایل سال ۱۹۶۱ در نشستی که با نویسندگان و هنرمندان داشت روشن کرده بود که چه نقشی برای روشنفکران قایل است: «آنچه در چهارچوب انقلاب باشد، مجاز و هرچه علیه آن باشد ممنوع است.»

در اولین روزهای پیروزی انقلاب کوبا، روشنفکرانی مانند «پادیللا» به خارج از کشور (کوبا) اعزام شدند تا همچون مبلغانی کیش تازه را بپراکنند و گروه‌های چپ اروپایی را بدان شیفته سازند. ژان پل سارتر نیز کسی بود که گروه هم‌آوزان با انقلاب کوبا را رهبری می‌کرد. لکن از اواسط دهه ۱۹۶۰ کم‌کم صداهای ناساز بلند شد و در خود کوبا پژواکی از مخالف‌خوانی بین کسانی که در دولت پلیسی کاسترو مشاغلگی یافته بودند، به گوش می‌رسید. یک اقتصاددان مصری به نام «رئوف خلیل» که یکی از ستاینندگان جمال عبدالناصر بود، وقتی به نگارنده گفته بود که در مصر زمانی رسید که دیگر کسی نمی‌توانست بگوید: «گرچه انقلاب را می‌ستایم، اما...»؛ در کوبا نیز کار به جایی رسید که «رائول کاسترو» برادر فیدل کاسترو هیچ «اما و اگر»ی را

برنمی تافت و آشکارا می گفت که روشنفکران هم باید به نهضت «میلیشیای فرهنگی» رئالیسم سوسیالیسم او پیوندند و اگر سر باززدند، باید با تحقیر و فشار وادارشان کرد که از دستور اطاعت کنند. «رائول» عقیده داشت که رفت و آمد روشنفکران به خارج از کشور و تماس آنها با روشنفکران کمونیست (مستقل) آنها را به موجوداتی نفرت انگیز مبدل کرده است، زیرا گرچه در انتقاد از انقلاب کوبا البته تسامح و تساهل روا می دارند، اما در خارج به اعتبار آن لطمه می زنند. علاوه بر این هر وقت که لازم شود ایشان به قالب عوامل خارجی سیای آمریکا نیز درمی آیند... «پادیلا» در آن هنگام عقیده داشت که می توان «امنیت کشور» را با ابزار «سیاست مشیت آهنین» رائول کاسترو تأمین کرد.

هر انقلابی — چنان که «تاکوئی» گفته است — روایت مکرری از انقلاب های قبلی است. برادران کاسترو — فیدل و رائول — نیز در واقع همان راه و رسم «رویسپیر» را احیاء کردند و به کار گرفتند: برای این که دشمن از میدان به در رود باید از «اتهام سفید» خیانت که به همه قابل انتساب است، استفاده کرد. تنها چیز متفاوتی که کوبا از آن استفاده کرد و با مدل «رویسپیر» فرق می کرد، اتهام همجنس بازی بود.

ماجرایی به نام قضیه «پادیلا»ی شاعر، علت اصلی مبارزه «رائول» کاسترو با روشنفکران بوده است.

او شاعر جوان و برجسته کوبا بود — کشوری که شاعران فراوانی دارد و سنت های انقلابی آن نیز شعر و شاعران را مقدس می شمارد. «خوزه مارتی» قهرمان شهید مبارزه کوبا علیه اسپانیا برای استقلال کشور، نیز یک شاعر بود. گرچه کاسترو شعر او را ممنوع اعلام کرده بود، ولی او همچنان پدر انقلاب همین جناب کاسترو به شمار می آید. حتی «خوان مارتیلو» روشنفکر کمونیست و پیشرو که پادیلا یک بار او را تحسین نیز کرده بود ولی بعدها به علت این که گزاره گوی کلیشه های چپ بود از وی دوری جسته بود، اشعار و سخنان همان «مارتی» شهید را از حفظ داشت. زبان مشترکی که شاعران آمریکای لاتین دارند طوری است که مخاطبان خود را در سراسر قاره آمریکای لاتین — و نه فقط کشور خور — می یابند. «نرودا» در مکزیک هم شناخته شده و مطرح است و اکتاویوپاز در بوننوس آیرس. افق شاعران این قاره محدود به همان آمریکای لاتین نیست.

پادیلا از تنگ نظری های روشنفکرانه به دور است. قبل از انقلاب کوبا که در نیویورک زندگی می کرد، کارهای «سن جان پرس» را ترجمه می کرد و در واشنگتن به دیدار او رفت. در کتابش سیمایی که دیگران از خود می سازند توضیح می دهد که

چگونه در سالهای اول دهه ۱۹۶۰ با «یوگنی یفتوشنکو» شاعر روسی دوست بوده است و در همان سالهایی که برای روزنامه پرمنا لاتینا در مسکو نیز گزارش می فرستاده است، در پاریس به حزب کمونیست می رفته و به تفصیل با سارتر سخن می گفته و بحث می کرده است. پادیلا اول بار در اروپا — و نه آمریکا — بود که «صدای جهان نو» را شنید، یعنی در سالهایی که نبرد ایدئولوژیک چپ پس از انتقاد از استالین در کنگره بیستم حزب کمونیست، علیه او شروع شد. در محافل خصوصی که با روشنفکران اروپایی حرف می زد بحثشان این بود که چه چیزی می تواند از شکست سرزمین امیدهای سوسیالیستی جلوگیری کند. ولی حالا دیگر برای شعرهایش چشم اندازی کوبایی نمی جوید. الهام بخش او، اینک در لاپلند<sup>۲</sup> اسکاندویناوی است و از پنجره قطاری که از گوشه و کنار فرانسه می گذرد، پادیلا دنبال رد پایی است که «کامو» را بیابد و ببیند.

پادیلا، پس از سالها اقامت در اروپا و روسیه به عنوان خبرنگار، در ۱۹۳۶ به کشورش کوبا بازگشت و به عنوان دبیر کل «وزارت تجارت خارجی» کوبا سفرهای خود را به این سو و آن سو شروع نمود. اما در همین سالها شاهد بوالهوسی های کاسترو بود که با اعزام مأموران ویژه به وزارتخانه ها، حتی در کارهای روزانه آنها دخالت می کرد. در سال ۱۹۶۴ که بار دیگر به کوبا آمده بود، دوباره مشکلاتش شروع شد. ابتدا از قصه نویسی به نام «کابرا اینفانته»<sup>۳</sup> حمایت کرد، نویسنده ای که قبل از این که در شمار دشمنان ادبی کاسترو درآید متهم به رسوایی هایی بود. پادیلا با این حمایتش نشان داد که برای دولت کوبا آدم قابل اعتمادی نیست. پادیلا پس از این همه، روز به روز کامل تر می شد و پیش می رفت تا این که به خاطر مجموعه اشعارش به نام «رانده شده» که نام بودار و تحریک کننده ای نیز بود، یک جایزه ملی شعر را از آن خود کرد. قابل پیش بینی بود که این موفقیت کوچک، او را برای بوروکرات های نظامی کوبا به موجودی نفرت انگیز بدل سازد. حتی تشکیلات ادبی کمونیستی هم نمی توانستند چنین استقلال را برای شاعری که اینک جایزه ای گرفته بود و مورد توجه جهانی واقع شده بود، برتابند. از این پس بود که پادیلا از حقوق اجتماعی در کوبا محروم شد و مستمراً مورد حمله قرار گرفت. گرچه انتقادات او از رژیم کاسترو تلویحی، طعن آمیز و همراه با استعاره و احتیاط بود اما درباره آن نوع انقلابی که بوروکرات های ادبیات چپ کوبا تبلیغ می کردند، موضع داشت و نسبت به صحت و اصالت چنین انقلابی با تردید حرف می زد. در مجموعه پادیلا — به عنوان نمونه — شعری بود به نام «از زبان شاعران کهن» که چنین می گفت:

یادت نرود، شاعر!

زمان و مکان، هرچه خواهد، گو باش،

— چه با شعرهایت تاریخ را بسازی، چه در آن از تاریخ رنج ببری —  
همواره شعر «بودار»ی سروده‌ای،  
که گوشه‌ای در کمین تو است!

پادایلا با «جورج ادوارد»<sup>۲</sup> که سفیر شیلی زمان آئنده در کوبا بود دوستی را پایه ریخت که البته خطرناک بود، ولی از لبه تیغ، جان سالم به در برد. از نظر «ادوارد» در مدتی که در کوبا سفیر بود، پادایلا آدمی بود «درمانده و خودویزانشاز» که علت آن، چنان که می‌گفتند، این بود که آشکارا حوصله‌اش از رژیم کاسترو سر رفته بود و از آن بیزاری می‌جست. شاید هم علتش آن بود که پادایلا آن روزها می‌کوشید داستان کوتاهی که به نام «قهرمانهای گردن کلفت دارند مزرعه مرا می‌چرند» در خارج از کوبا چاپ کند ولی نمی‌توانست و سر خورده بود. پادایلا این قصه را که به زبان اسپانیایی نوشته بود بالاخره در ۱۹۸۱ منتشر کرد. به نظر ادوارد این قصه «نوشته‌ای بود که تناقض‌های حل‌ناشدنی (کوبا) و خیلی چیزهای دیگر، همچون سایه در آن می‌گذشت».

پادایلا در ۱۹۷۰ توسط دستگاه امنیت کشوری کوبا بازداشت شد و مورد ایذاء و توهین قرار گرفت. زندانبانان او را با وزن شعرهایش کتک می‌زدند! نوارهای مکالمه تلفنی‌اش با «ادوارد» را که ضبط کرده بودند جلوی‌ش گذاشتند، داروهای وهم‌آور و تخمیل‌زا به او تزریق کردند و بالاخره کاسترو شخصاً خدمتش رسید و گفت «امروز فرصتی کردم با تو حرف بزنم. فکر می‌کنم که تو هم وقت کافی داری...». این رفتارها، چنان که خود پادایلا اشاره کرده، چندان هم به تلافی جایزه شعری که ربوده بود، نبود بلکه به قول بازجوی‌ش، بیشتر به خاطر این بود که «باید به مسأله‌ای به نام روشنفکران در کوبا خاتمه دهیم و کار را تمام کنیم. والا آنها کار خود ما را — مثل چک و اسلواکی که روشنفکرانش معیار فاشیسم‌اند (!) — می‌سازند...»

به ناگزیر، پادایلا اعتراف‌نامه‌ای را امضا کرد که در آن گفته شده بود او جاسوس بوده و آن را در معرض عموم و در انجمن نویسندگان خواند. البته تمام این ماجرا یک اشتباه بزرگ از جانب مقامات کوبایی بود. زیرا بی‌رحمی و خشونت دستگاه‌های اطلاعاتی کوبا — حتی اگر ملایم‌تر از آنچه در اروپای شرقی می‌گذشت، می‌بود — با حماقت کوبایی‌ها قاطبی شده بود و این تصور را برای آنها ایجاد کرده بود که اگر اعترافی به سبک و سیاق استالینیستی (از روشنفکران) گرفته شود، می‌تواند در برابر انتقاد بین‌المللی از این گونه پیمان‌گرفتن‌های باسمه‌ای از روشنفکران، مقابله کند و آن را خنثی سازد. لحن و زبان مضحک و مبالغه‌آمیزی که پادایلا در این اعتراف‌نامه به

کار گرفته بود، خیلی زود در خارج از کوبا شناخته شد و همگان فهمیدند که این انشایی است که دیگران نوشته‌اند. بازجوی پادایلا که یکی از همان گردن کلفت‌های بی‌شاخ و دم بود و مرتب نزد مقامات رژیم کاسترو خوش رقصی می‌کرد، انگشت گذاشته بود روی روابط بین‌المللی پادایلا و به حساب خودش با طعنه و مسخره‌ای گفت: حتماً یک واکنش بین‌المللی وسیع در برابر بازداشت او به راه خواهد افتاد» که عملاً هم همینطور شد. سارتر در مورد اعترافات پادایلا به جاسوسی، موضع‌گیری کرد و کار به جایی کشید که سرانجام رژیم کوبا را نفی کرد و از حمایت آن کناره گرفت.

«خوزه لزامالیمما»، شاعر قدیمی کوبایی چنان موقعیت و اعتباری داشت که نمی‌شد به آسانی علیه او چیزی گفت. همو بود که در اعطای جایزه شعر به پادایلا نقشی داشت و اینک از او حمایت می‌کرد و به نفع پادایلا موضع گرفت. البته سوسیال‌رنالیست‌های کوبا از این شاعر خوششان نمی‌آمد و عقیده داشتند که زبان «لیما» بدایع‌نگار و زیباشناختی است و از شاعران قرن ۱۷ اسپانیا پیروی می‌کند که نزد ایشان «زیبایی فقط در صعوبت و فخامت سخن است». کنایه پردازی و زبان استعاری «لیما» مانع از این می‌شد که بهانه‌ای به دست مقامات امنیتی رژیم کاسترو بدهد تا بتوانند او را در تله اندازند. به راحتی می‌شد خبرچین‌های دستگاه اطلاعاتی یا ضبط صوت‌های شنود آنها را با به کار گرفتن چنین زبان پررازورمزی همراه با اصطلاحات کهن، گمراه کرد. همانند «ویرخیلیو پینی‌را»، شاعر بزرگ کوبایی که او نیز از تهمت همجنس‌بازی همچون شکنجه‌ای به شدت رنج می‌برد، بالاخره پادایلا از صحنه حذف شد و صدایش را خاموش کردند. فقط اجازه داشت به عنوان مترجم قلم بزند و زندگی را بگذراند. از این پس تنها آرزوی پادایلا این بود که از کوبا برود. آخر سر هم به کمک روابطش با گوشه و کنار دنیا — یعنی همان که از نظر مقامات امنیتی کاسترو جرم وی به حساب می‌آمد — توانست خود را از کوبا بیرون کشد و دوستانش از جمله سردبیر گاهنامه نقد کتاب نیویورک به حمایتی وسیع از وی دست یازیدند.

□□□

حالا مشکل پادایلا که روزگاری طرفدار کاسترو بود، این بود که دیر یا زود با روشنفکرانی که در انقلاب برآمده بودند روبرو می‌شد و از وی می‌پرسیدند که در برابر این بی‌دادگری رژیم کاسترو کی و چگونه باید مقاومت کرد (پادایلا در این که کاسترو را ظالم بخواند، دیگر تردیدی به خود راه نمی‌داد). برای «بروک»<sup>۴</sup> حقیقت امر هنگامی آشکار شد که در جریان انقلاب فرانسه «انجمن یک نفره» ای ایجاد شد برای بریدن فرانسه از تاریخ گذشته‌اش که به نام اصول خشک و انتزاعی «مغالطه‌گران، اقتصادپرستان و حسابگران» عمل می‌کرد. برای خیلی‌های دیگر این حقیقت با ظهور

رو بسپیر در انقلاب کبیر فرانسه و حکومت ترور و وحشت او روشن شد. و اکنون سؤال می‌شد که انقلاب کوبا از چه موقعی منحرف شد و چراغ این حقیقت کی روشن شد؟ آیا انحراف انقلاب به دیکتاتوری از موقعی بود که «محاکمات خیانت» در رسانه‌های عمومی راه افتاد (۱۹۵۹)؟ یا از وقتی که کاسترو شروع کرد به اعدام یاران قدیمی‌اش در ارتش «سیراماسترا»؟ یا با ندانی کردن همراه با خشونت کسانی مانند «هوبرت ماتوس» که وحشت و بیم خود را از نفوذ کمونیست‌ها در انقلاب اعلام کرده بود؟ یا از موقعی که یک یار قدیمی کاسترو به نام «پلینیو پریتو»<sup>۵</sup> به همان اتهام استاندارد و همیشگی یعنی عضویت در سازمان سیا، تیرباران شد؟ و یا پس از این که «رانول کاسترو» با تقلید از الگوی انقلاب فرهنگی چین، فرهنگ کوبا را «نظامی» کرد و فضای کشور را چنان آلوده ساخت که قابل تنفس نبود؟

پادیلا در کتابش می‌نویسد در همان سالهای ۱۹۶۰ که در خدمت رژیم کاسترو بود و برای مأموریت به خارج از کشور می‌رفته، سفارتخانه‌های کوبا را پر از گربه‌های پرسروصدایی می‌یافته که در مورد شکست کمونیسم و انقلاب در کشورشان غرولند می‌کردند. پادیلا مدتها در مسکو زندگی می‌کرد زیرا «آن موقع به این نتیجه رسیده بودم که از این منظر خیلی دور می‌توانم به مسایل مهم آینده کوبا نظر بیندازم». اما این نظاره‌گری چیز مطلوبی به دست نداد، زیرا در همان سالها شاهد یورش خروشچف علیه هنر و ادبیات بود و بعد می‌شنید که اعضای حزب در پاریس عیناً از همین حرفها حمایت می‌کنند. در همانجا شنید که سمفونی سیزدهم «شوستاکویچ» که همراه با متنی از «یفتوشنکو» آماده پخش بود، در آخرین لحظه توسط استالینست‌ها ممنوع گردید تا بقای کنگره بیستم فراهم شده باشد. یفتوشنکو ادعا می‌کرد که «برعکس آنچه از ظاهر قضایا برمی‌آید، پس از کنگره بیستم، حزب به همان دستاوردهای منطقی و دموکراتیک خود می‌رسد و راه را ادامه می‌دهد. من می‌دانم که یک روزی این کارها انجام خواهد شد. نباید بدبین باشیم.» اما پادیلا در جوابش گفته بود که «رهبران کوبا چندان علاقه‌ای ندارند که حقیقت امر را درباره استالین بدانند. فیدل راه و رسم استالینستی را به این بهانه که دشمن در همین نزدیکی — نود مایلی (آمریکا) — ما است، صورت قانونی و مشروعیت بخشیده است.» دیگر پادیلا یکسره نسبت به همه قضایا بدبین شده بود.

□□□

در سال ۱۹۶۰ آلبر کامو به پادیلا گفته بود در مورد بعضی اخبار و نشانه‌ها که از کوبا می‌رسد، نگران است. پادیلا در کتابش می‌نویسد که «آنوقت‌ها فقط امیدوار بودم که این نشانه‌ها که کامو می‌گوید، من هم دریافت کنم و برای من نیز همانقدر قابل

رؤیت باشد که برای او.» «خولیو کورتازار» نویسنده آرژانتینی در حمایت از پادیلا هنگام تعقیب او، به وی هشدار داده بود که مواظب سایه گیوتین باشد. ولی پادیلا به اعتبار تشخیص خودش، گفته بود که هنوز گرفتار میراث سیاسی و احساساتی خودش است: «انتقاد از انقلاب یعنی همدستی با استعمار».

□□□

هنگامی که «گارسیا مارکز» به هاوانا آمد، پادیلا به او متوسل شد تا بلکه بتواند در رفتن به خارج از کوبا کمکش کند و سخنی در این زمینه ها بگوید. ولی مارکز گفته بود که «خود من اولین کسی هستم که از این انقلاب انتقاد می کنم.» پادیلا جوابش را چنین داده بود که «تو را به خاطر انتقادهایت از انقلاب به اینجا دعوت نکرده اند. همه ما دلمان می خواهد آنچه را که احساس می کنیم، بگوییم. تو را دعوت کردند، زیرا درست به همان اندازه که اغلب نویسندگان مقیم خارج از کشور دست از حمایت انقلاب کاسترو برداشته اند، برعکس، تو به آن نزدیک هستی.» پادیلا ادامه می دهد که «مارکز همچنان پایش را تکان می داد و من می دیدم که چکمه چرمی شیک قهوه‌ای که آن روزها در اسپانیا خیلی مد بود، به پا نداشت! بعد سرش را آورد جلو و آهسته گفت حق با تو است که فکر می کنی من می توانم کمکت کنم، اما من چنین نخواهم کرد. خودت باید یک راهی برای مشکلات پیدا کنی. بیرون رفتن از کوبا در این زمان به ضرر انقلاب است...».

پادیلا کتابش را با روزگاری اینچنین و حرفهایی اینگونه تلخ به پایان برده است و به واقعیاتی از تجربه خودش در مورد انقلاب کوبا پرداخته و کمتر از زندگی کسانی که به خارج از کشور (کوبا) رفته اند، حرف زده است.

□□□

از وقتی که پادیلا از کوبا رفته است، گویا مردان شجاع جبهه اپوزیسیون که بعضی قهرمانهای جنگهای آنگولا هم در میان ایشان هستند، کار چندانی برای بیرون کشیدن قدرت از چنگال کاسترو انجام نداده اند. البته مادام که انتخابات آزاد در کوبا برگزار نشده (واضح است که اجلاس های پرجمعیت و شلوغ که از قبل سازماندهی می شوند جای چنین انتخاباتی را نخواهد گرفت!) انعطاف ناپذیری و یکرنگی کاسترو ناشی از ناتوانی مشاوران او است که فاجعه سیاستهای اقتصادی کوبا را از نزدیک می بینند و دم برنمی آورند یا به روی خود نمی آورند. از این رو دیگر به مشاوران کاسترو نیز امیدی نیست. با این که شوروی علاقه ای ندارد که سوخت یا سایر محصولات همراه سوبسید به کوبا بدهد، اما کاسترو هنوز کیش اصول گرایی سخت خود را که کوبا را به جامعه ای با مغازه های خالی و فقیر تبدیل کرده، پی می گیرد. چنین اصول گرایی مبتنی بر سیاست کاهش مستمر مصرف، راه حل توسعه اقتصادی نیست. همانطور که کوبا آخرین

دژ امپریالیسم اسپانیا بود که فرو ریخت، گویا قصد دارد آخرین خاکریز کمونیسم  
سنتی باشد که فتح خواهد شد.  
پادیدا در شعری گفته است:

چنین روایت می کند مادرم، برای من:  
- تمام دهکده، همچون کودکی، گریخت،  
چندان که گم شد.  
- حس گریختن مثل بخوری در هوا استاده بود  
و چنان تا مغز استخوان می نشست که گریستیم و گریختیم، همگان.  
مادرم می گوید او نیز،  
- سرانجام -  
دهکده را پشت سر نهاد و رفت  
چندان که در میان قطار و صنوبران گم شد.  
آنگاه برای همیشه میان نور و باد  
جای گرفت و ماند و ماند

۵ ریموند کار از نویسندگان و منتقدان مشهوری است که با گاهنامه معنیر نقد کتاب نیویورک کار می کند.  
این مقاله که به مناسبت انتشار کتاب سیمایی که دیگران از خود می سازند: خاطرات نوشته شاعر کوبایی  
«هربرتو پادیدا»، نوشته شده است، نگاهی دارد به چند و چون کار روشنفکران در انقلاب کوبا و عاقبت  
ایشان.

1. Herberto Padilla
2. Lapland
3. Jorge Edward
4. Bruke
5. Plinio Prieto
6. Jolio Cortazar



## ناطق هزاره خضری

رضا براهنی



- کسی که تفکر دارد برانگیخته است. در هر زمانی، متفکر واقعی برانگیخته است. برانگیختگی او ریشه در لبه تیغی دارد که متفکر مدام بر روی آن حرکت می‌کند. دیده‌اید که بعضی از آدمهای سر از پانشناس، وقتی که بی‌عدالتی می‌بینند، اگر نتوانند کاری بکنند، یقه خود را پاره می‌کنند. جهان و عصر ما مبتنی بر جهل، مبتنی بر بی‌عدالتی است، و متفکر در برابر بی‌عدالتی یقه خود را پاره می‌کند. خود را بر روی آن لبه تیغ قرار می‌دهد و مشتاق شقه شدن، یعنی تفکر پیدا کردن می‌ماند. این فقط برای ما مطرح نیست. برای ابن عربی هم مطرح بود. «فصوص الحکم» توصیف یک حسرت است. موجود زمینی از آسمان طلب معنی می‌کند. سخن زمین برایش کافی نیست. در جست و جوی آسمان است. وقتی که عصر وحی به پایان آمده، در حسرت و وحی، چهره‌اش را به سوی هستی کهکشانی گرفته است. انگار جبریلی بی‌اعتنا از بالاسر او رد می‌شود و راه سیاره‌ای دیگر را در پیش می‌گیرد. ابن عربی با حسرت تمام می‌پرسد: پس من چی؟ من چی؟ چرا؟ چرا؟ آن سرو خرامان آسمانی را می‌بیند که از بالاسرش می‌گذرد و راهی منتظر دیگری می‌شود. در منظومه‌ای دیگر، یک نفر قرار است به معراج برود، و این ابن عربی نیست. لسان‌الغیب ما حافظ نیز بر نوک آن شمشیر ناموزونی حرکت می‌کند. حسرت تمام وجودش را می‌سوزاند. مولوی با چهره‌ای زرد در پایان عمرش این سو و آن سو می‌رود، می‌پرسند حال و روح شما چون است؟ می‌گوید: عاشقم. حسرت! حسرت! حسرت! جبریل از بالاسر این مردان عبور می‌کند، و آنها پنجره را باز می‌کنند، سایه او را می‌بینند، می‌گویند بیا

پایین، این خانه، خانهٔ تست. آن فرشتهٔ پرنده بی‌اعتنا عبور می‌کند و می‌رود. این مردان مشتاق معراج باقی می‌مانند. فکرش را بکنید، خضر بی‌مرگ، از پایگاه ابدی خود دیده است که چند نفر به معراج رفته‌اند، و بقیه بر روی زمین خاکی مانده‌اند. عیسی را دیده است که دارد می‌رود، محمد را دیده است که دارد می‌رود. ولی او هم محروم است. او هم برغم عمر مدامش روی لبهٔ تیغ زندگی می‌کند. به او آب حیات را در ظلمات نوشانده‌اند. چشم او را به روی رازهای جهان گشوده‌اند، ولی او به معراج راه ندارد. از دیدار واقعی، از بینش حقیقی محروم است. عسرتی از این بالاتر نمی‌توان پیدا کرد. این اسطوره‌ها، اسطوره‌های حسرت‌اند. من به این اسطوره‌ها که می‌اندیشم جان تازه‌ای می‌گیرم. وقوف به این مسائل بسیار اهمیت دارد. مسئلهٔ بود و نبود واقعی این مسائل مهم نیست. مسئله این است: چرا وقوف به این قبیل بود و نبوده‌ها وجود دارد؟ اینگونه مسائل چگونه به ذهن انسانها راه یافته‌اند و چرا این مسائل حتی مهم‌تر از مسائل واقعی جلوه می‌کنند؟

- مفهوم این جان تازه گرفتن چیست؟

- اینکه من هم به نوبهٔ خود عاشقم، و جهان به من بی‌اعتناست. برغم اینکه من جهان را گشته‌ام و با یک زبان جهانی، بخش بزرگی از آثار جهان را خوانده‌ام، احساس تشنگی می‌کنم. امکان ندارد غرب بفهمد که پیامی که من دارم و یا دوست دارم داشته باشم، چیست: عشق. عشق من به هدر می‌رود. چرا از بالاسر من، آن طایر قدسی پرواز می‌کند و یک‌بار، به پشجرهٔ باز شبانگاهی من توجهی نمی‌کند، یک‌بار، بر روی هرهٔ بام من نمی‌نشیند؟ یک‌بار مرا بر بال خود نمی‌نشانند؟ چه گناهی کرده‌ام که او بر شانم بوسه نمی‌زند؟ من بر نوک شمشیر بی‌نشان هویت و بی‌هویتی، خواب و بیداری، وحی و عدم وحی زندگی می‌کنم، و دوست دارم آنچه می‌نویسم شتاب پرواز یک نیزه را داشته باشد. ولی چرا آن تیر حقیقت در دو چشم من نشسته است؟ چرا مرا کور کرده‌اند؟ چرا؟ همیشه حالت اسفندیار را دارم. مرا در آستانهٔ بینایی کور کرده‌اند. تفکر یعنی کوشش برای دسترسی پیدا کردن به بینایی، درست در زمانی که نوکهای شعله‌ور آن تیر در چشم آدم فرو می‌رود. فاصلهٔ بین حقیقت و تفکر، همیشه همینقدر است. وقتی که فکر می‌کنی که رسیدی کور شده‌ای. به همین دلیل حقیقت در ظلمات است. مفهوم اسطورهٔ خضر، جدا از مفهوم اسطورهٔ اسفندیار نیست. به همین دلیل همیشه باید در این آستانهٔ خونین تفکر قرار گرفت. من هرگز این نوع تفکر را جدا از فلسفهٔ واقعی، شعر واقعی و عشق واقعی نمی‌دانم. حکمت؟ شاید من می‌خواهم صاحب حکمت شوم. راهش کجاست؟ اینکه بخواهم دنبالش باشم، بطلبم، و از پنجره، آسمان را شب و روز ببایم. و مدام به اعماق خود خیره شوم.

- این حالت برای هر آدمی میسر نیست. باید شیوه‌های دیگری هم باشد.

- حتماً هم هست، بعضی‌هاش را هم شما بفرمایید. فکر کنید، به فکران می‌رسد. به دلیل

اینکه فکر به فکر نزدیک است. اصلاً یک فکر، همان فکر دیگر است. ببینید، ما که حالا روبروی هم نشسته‌ایم، البته شما در منزلتان، در غرب، و من در منزلم، در شرق، بیایید فکرهایمان را روی هم بگذاریم تا بفهمیم چه می‌گوییم. چونکه به تنهایی قادر نیستیم بفهمیم چه می‌گوییم. این، آن شیوه‌ای است که باید بین ما وجود داشته باشد. شما حتی می‌توانستید متعلق به یک عصر دیگر، یک زبان دیگر، یک مکان دیگر باشید. آیا در آن صورت ما نمی‌توانستیم با هم «دیالوگ» داشته باشیم؟ طبیعی است که اگر شما و من متعلق به زبانها، اعصار و کشورهای مختلف بودیم، بیداریهایمان نسبت به هم می‌خفت، و خوابهایمان به سوی هم بیدار می‌شد. آنوقت ما، در جایی با هم، هم‌زمان، هم‌مکان و هم‌زبان می‌شدیم که در بیداریهای معمولی مان غیرممکن بود باشیم. یک شیوه حل آن بحران، هم‌زمان کردن، هم‌زبان کردن و هم‌مکان کردن رؤیاهاست. در آن صورت با تصویرهای رو و سطح سروکار نداریم. آن طوری که سپهری با آنها سروکار داشت و فکر می‌کرد که به این کار می‌گویند حکمت، عرفان، بودیسم، ذن بودیسم. ولی پیش از آن تصویرها، خیال ابدی و ازلی انسان است که وقتی ما از زمانها، مکانها و زبانهای مختلف می‌خواهیم به هم نزدیک شویم، و یا نزدیک می‌شویم، با آن خیال آغاز و فرجام است. زمان ناپدید می‌شود، مکان ناپدید می‌شود و زبان ظاهر ناپدید می‌شود، و می‌ماند یک چیز بسیار عمیق، حک شده در اعماق هستی. در آن بی‌نامی مطلق، مشترکاً هستیم. من شما هستم، شما من هستید و همه فاصله‌ها از میان رفته است. وظیفه اصلی و اساسی ادبیات و تفکر، استخراج آن عمق شخصیت انسان دائمی است. اسفندیار در لحظه کورشدنش دید که آنجا چه حک شده و یا خواست ببیند. این نوع خواستن، تفکر است. ریشه طبیعت و مابعدالطبیعه هم این است: بینایی اعماق، بینایی مشترک. آبی در ظلمات، عمر جاودان اعماق. وظیفه متفکر عمده، وقوف دادن ادبیات و شعر به این عمر جاودان اعماق است. اگر حادثه گذرا - تاریخ معاصر - تکیه بر عمر جاودان اعماق نکند، اگر شعر معاصر، علاوه بر ایجاد توازی تاریخی، از آن توازی فراتر نرود و به بینایی اعماق، بینایی مشترک همه انسانها از آغاز تا ابد، دست پیدا نکند، حتی معاصر با ما هم نیست. پس یک شیوه برای حل بحران رهبری نقد و انتقاد و تفکر ادبی، وقوف دادن انسان معاصر به رؤیای ابدی انسان است. این هم می‌تواند بصورت جدی، یک شیوه باشد. استخراج امکانات درونی انسان و به رؤیت رساندن آنها.

- دیگر چه شیوه‌ای هست؟

- شیوه آتش. شیوه آب.

- بله؟

- ها، بله.

- یعنی چی؟

- در گذشته‌های دور، چاه نفت نبود. نفت از اعماق به سطح زمین نشت می‌کرد. در نتیجه

جرقه‌ای، نفت آتش می‌گرفت و تا ابد می‌سوخت. آتشکده‌ها بر روی آن جرقه‌ها بنا شدند. این آتشکده‌ها نخستین پالایشگاههای روان آدمی بودند. آتش با پیغمبران اولیه جهان گفت و گو داشته است. «پرومته»، پیشگوی نخستین جهان، دزد آتش به این معناست. آتش بینایی است. هر کسی که این بینایی را به دست بیاورد برانگیخته است. بیخود نیست که او را بر کوه قاف، نزدیک نخستین جاهایی که نفت از اعماق به سطح جوشیده است، زنجیر کرده‌اند و عقاب یا کرکسی از جگر دردمند او می‌خورد. زرتشت با آتش محشور بوده. میراث‌بر بزرگ‌ترین آیین‌های آتش است. سیاوش را آتش پاک شناخته است، همچنین ابراهیم را. از اعماق آتش به موسی گفته شد کفشهایت را بکن و گام در خاک مقدس بگذار. خاک آتش‌گرفته، بوته آتش‌گرفته، مقدس است. آتش صورت نوعی بینایی ازلی ماست. ما آتش را بر دوشمان بلند کردیم و در آسمان جایش دادیم. وحی و شعر در اینجا در یکدیگر ادغام شده‌اند. اینها در ابتدا استعاره، توریه و نماد نبودند. خودشان بودند. هستی به آگاهی و ناخودآگاهی قسمت نشده بود. انسان (سوژه) جدا از جهان (اوبژه) نبود. شفاق پیدا نشده بود. جهان شاعر بود و شاعر سراسر جهان. ما همه هم خیر و هم مخبر بودیم. مایع اعماق جهان ما به بیرون نشت کرد و آتش گرفت. میترا حرف زد، دئونیزوس حرف زد. پرومته حرف زد، موسی حرف زد. اینها آتشیهای سخنگوی ما هستند: آتش است این بانگ نای و نیست باد - هر که این آتش ندارد نیست باد! و این آتش، ابدی بود. آبی که خضر در اعماق ظلمات، شاید در اعماق یک چاه نفت ابتدایی، نوشید، از نوع خاصی بود. آب اعماق ظلمات، آب درون بود، خضر آتش گرفت. خضر خودش یک آتشکده است، به دلیل اینکه آب اعماق به او گرمی می‌دهد. پیر مغان خضر است. خضر و «هرمس» یک وجودند در دو قالب اسطوره‌ای. پیر مغان حافظ، خضر و زرتشت و میترا و دئونیزوس را یک‌جا جمع می‌کند. در وجود او دو عنصر اصلی شرقی، آب و آتش به یک‌جا جمع می‌شوند. او مبلغ «آب آتش» است. مستی ما مربوط به اعصار کهن است. مستی ما از آن اعصار اولیه آغاز شد. شعر ما از آن دوران آغاز شد. فقط مغهای شرقی می‌دانستند که عیسی مسیح دارد به دنیا می‌آید. ارتباط بین عناصر اصلی شعر، و وحی، هم کپکشانگی و هم قلبی است. آتش اعماق خاک به سوی نور سماوات فواره زده است. انگار ما دو ناخودآگاهی داشته‌ایم: نور و نار. در هیچ کجای جهان، آسمان این‌همه به زمین این‌همه به اعماق انسان نزدیک نبوده است. بینایی ما از این نوع است.

- آب چه ربطی به این مسئله دارد؟

- آب، یک مضمون اصلی است. سراسر حیات از آب برخاسته است. اگر حیات از آب برخاسته است، زندگی خضر بیان‌کننده نوعی رجعت به اصل، رجعت به ریشه‌های حیات است. در واقع از این باب، خضر، یک موجود دریایی است. نیما در یکی از نامه‌هایش، به دوستی، او را رفیق دریایی خود می‌نامد. آب برای شرق یک مسئله است. هم بودش، هم نبودش. همیشه در

چند قدمی آب مرده‌ایم. همیشه توسط آب، حیات گمشده را بازیافته‌ایم. بین خضر و «یکارل ویتفوگل» [نویسنده «استبداد شرقی»] که سرزمینهای سراسر شرق، بویژه سرزمینهای خاورمیانه و آسیای مرکزی را سرزمینهای «آبی» خوانده است، ارتباطی از نوع ارتباط اسطوره و علم برقرار می‌شود. خضر اسطوره چیزی است که «ویتفوگل» علمیت آن را به ثبوت رسانده است. مثالهای فراوان دیگری می‌توان زد: توفان نوح، اسطوره عدم کنترل آب است. نیل برای موسی، آب کنترل شده است. همان آب برای فرعون کنترل نشده است. در نوح تضاد آب حل شده است. خرد نوح، بشر را نجات می‌دهد. از دست سیل، توفان و دریای آسمانی. اسکندر وقتی که به شرق می‌آید، آب حیات می‌خواهد، ولی آب حیات به خضر داده می‌شود. بینایی زمینی از آن اسکندر است، بینایی زمانی، از آن خضر. به همین دلیل خضر، آن بخش مخفی همه ملل خاورمیانه است. ناخودآگاه مشترکی است که ما در نتیجه مراقبه به آن دسترسی پیدا می‌کنیم. پیرمردی است که دم دروازه «شارستان جان» شیخ اشراق سهروردی نشسته است و کلید رموز جهان در اختیار اوست. این مسئله را در اصحاب کهف و خود سوره کهف، در ارتباط موسی و خضر هم می‌بینیم. در مقایسه با خضر، موسی هم نوعی اسکندر است. خضر به رموزی دسترسی دارد که موسی ندارد. به موسی گفته می‌شود که او چه بکند ولی به خضر گفته نمی‌شود. او می‌داند، به دلیل اینکه بینایی او فقط زمینی نیست. زمینی و زمانی است. به همین دلیل از گذشته به ما می‌رسد و از ما به آینده. یکی از عناصر اصلی ناخودآگاه ما همین حضور انسانهای زمانی است. تفکر سوشیانت، یک برخورد زمانی است. تفکر منجی موعود از برخورد زمانی ما سرچشمه می‌گیرد. آب و جاروکن تا خضر به دیدنت بیاید. چه بخواهیم و چه نخواهیم صورت نوعی تفکر ما در ارتباط با زمان، صورت نوعی خاصی است که از اصحاب کهف، از سوشیانت، از خضر، از منجی موعود، و از اندیشه مربوط به هزاره‌های طولانی زمانی، که من آنها را هزاره‌های خضری نام گذاشته‌ام، سرچشمه می‌گیرد. خواستن آب حیات برای اقوام مختلف در ارتباط با خواستن آب صورت گرفته است. این مطالبه هم مادی و هم معنوی است. چگونه آب را طلب کنیم؟ این طلب با فنا ارتباط دارد. این طلب را در تراژدی بزرگ شیعی، یعنی مرگ سومین امام شیعیان برای العین می‌بینیم. خواه آب، این اهمیت را که جهان شیعه در نوحه‌ها و مرثیه‌هایش به آن نسبت داده، در اصل هم داشته باشد، و خواه اهمیت عملاً منتسب باشد، در صورت واقعی قضیه توفیری نمی‌کند. ما، آب، مرگ، شهادت، معنویت و شعریت وجودی خودمان را در وجود آن تراژدی متمرکز کرده‌ایم. توسط تفکر ناخودآگاه ما راجع به آب، ما عناصر «حیات»ی دیدگاههای ناهمزمان را همزمان می‌کنیم. خضر، اسکندر، موسی، جمشید، سوشیانت، حسین بن علی، و منجی موعود، همزمان می‌شوند و مدام بسراغ ما می‌آیند. جام جم، آینه اسکندر، جام می، عناصر بینایی ما در ارتباط با آب‌اند: «آینه سکندر، جام می است بنگر - تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا» تنهایی‌های عمیق ما هم دقیقاً از همین جا ناشی می‌شود. وقتی که ما در غیبت

این عناصر «حیات»ی زندگی می‌کنیم، دچار شدیدترین تنهایی‌ها و افسردگی‌ها می‌شویم. در واقع وقتی که با «رنالیته» تنها می‌مانیم، غم غریبی ما را فرا می‌گیرد. این تنها ماندن با خود نیست. بلکه تنها ماندن با «رنالیته»ی بیرون است. «رنالیته» بیرونی فاقد ساختارهای بوطیفایی، و یا «شعر»ی است. در اعماق ما، ساختارهای بزرگ‌تر رسوخ کرده‌اند. در واقع، اعماق ما، همان حضور ساختارهای بزرگ است. این ساختارها که در طول هزاره‌ها شکل گرفته‌اند، در ما مکانیسمهای دفاعی ما را بودیعه گذاشته‌اند. ما توسط آنها از خود در برابر قساوت «رنالیته»ی خارج - صرفاً خارجی - دفاع می‌کنیم. و یا وقتی که حرکتی از ما سر می‌زند، با معناهای عمیق آن ساختارهای گسترده بر طول زمان، به آن حرکت جهت می‌دهیم. ممکن است یکی به ما بگوید که شما در واقع توسط اسطوره خود را فریب می‌دهید و یا از دگرگون کردن «رنالیته» منصرف می‌شوید. به نظر من این طور نیست. تسخیر «رنالیته»، همیشه صورت گرفته است. خودآگاهی جمعی انسان مربوط به همان تسخیر «رنالیته» و تصرف در آن است. اگر تسخیر «رنالیته» انسان را قانع می‌کرد، او در یکی از مراحل رشد خود این قانع بودن را بروز می‌داد. یعنی می‌ایستاد و متوقف می‌شد. ولی این طور نیست. چیزی که در طول زمان اهمیت داشته، و یا خود را بر طول زمان گسترده، به سوی ما حرکت داده است، عمیقاً در وجود ماست. ما به دنبال بقا هستیم، خضر بقا یافته است. ما به دنبال ارزشهای ابدی می‌گردیم. در «رنالیته»، از وجود همه ما، چیزی غایب است. ولی یک رنالیته بزرگ‌تر وجود دارد. آنچه در طول ماقبل تاریخ و تاریخ بوجود آمده، نهایتاً در اعماق ما، بصورت مکتوم، هستی یافته است. این، آن رنالیته بزرگ است. این مابعدالطبیعه نیست. این ریشه هستی است. حقیقت هستی است. آن ارزش عمیق است که به ما می‌گوید تسخیر رنالیته، تصرف در آن، امتداد دادن رشته‌های هستی به سوی اقالیم جدید، وظیفه تست. «رنالیته» مس است. ارزش ریشه‌ای کیمیاست. اکسیر است. جهان رؤیای ما انباشته از حسهای کیمیاگری است. برترین و عالی‌ترین انعکاس آن حس کیمیاگری درون، عالی‌ترین تجلی آن، به صورت هنر است. وقتی که کلمات عادی زبان در کنار هم قرار می‌گیرند و شعر را می‌سازند؛ وقتی که سنگ، تبدیل به مجسمه می‌شود. وقتی که رنگ و خط، بصورت تابلو پرتاب می‌شود. خضر و مسیح تجلیهای جسمانی آن اکسیر درون هستند. همسفران دائمی نسلهای مختلف. در خواب و در بیداری.

- آیا اینها تنها انواع ارتباط ما با ریشه‌های هستی هستند؟

- نه! وقتی که ما زمان را پشت سر می‌گذاریم، در واقع بخش عظیمی از مکان را هم پشت سر گذاشته‌ایم. ولی ما در عالم مکاشفات خود از فضایی به فضای دیگری می‌رویم. از زمین به آسمان. از آسمان به زمین. از این زمین به آن زمین. تقریباً سه هزاره پیش از پیدایش ماهواره، و سفر انسان و کشتی‌های فضاپیما به فضا، سروکار ما با پرواز انسان‌های اولیه و یا موجودات

اولیه است. مکاشفات «حزقیال نبی» در تورات، نمونه درخشان این نوع سفرهای فضایی است. او چشم باز می‌کند و در برابر خود نزول و حرکت چیزی شبیه یک ماهواره را می‌بیند. در وسط این ماهواره مکاشفه‌ای، یهوه نشسته است. آنچه ما به بشقابهای پرنده نسبت می‌دهیم، شبیه چیزی است که «حزقیال نبی» در مکاشفه خود دیده است. انگار غم درون، تنهایی، عزلت بیکران حزقیال نبی، دست در اعماق او افکنده، و آن پدیده درخشان را از اعماق او بیرون کشیده در برابر او نشانده است. وقتی که «حزقیال نبی» را می‌خوانیم، می‌فهمیم که انسان از همان ابتدا چه موجود شگفت‌انگیزی بوده است. پرواز کاووس در برابر نزول آن ماهواره فضایی در برابر حزقیال نبی، بسیار کوچک است. ماهواره‌ها انگار نخست از اعماق ما پرواز کرده‌اند و بعد در غرب تجسم علمی خود را پس از چند هزاره پیدا کرده‌اند. پرواز «دیده‌لیس»، معمار کهن یونان، نیز جزو غرایب است، ولی رؤیت آن دو فرشته توسط پیغمبر اسلام، در اوایل سنین کودکی، از نوع همان مکاشفه حزقیال نبی است. با این نوع برخوردهاست که ما ارتباط دقیق و عمیقی بین عهد عتیق، عهد جدید، قرآن، از یک سو، و متون اساطیری و افسانه‌ای از سوی دیگر، پیدا می‌کنیم. پرواز در هزار و یک شب عادی جلوه می‌کند. شخصیت‌های نیمه‌حیوانی - نیمه‌انسانی شاهنامه عادی جلوه می‌کنند. خرد باستانی سیمرغ از نوع خرد باستانی یهوه نشسته در ماهواره مکاشفه‌ای است. موجودی که در آن ماهواره نشسته به حزقیال می‌گوید که به زبان خود با مردم حرف بزن. سیمرغ زبان درونی ما را به قهرمان یاد می‌دهد. آن زبان درونی، یک ساختار است، ساختار رابطه زال با رستم، رستم با اسفندیار، رستم با مرگ، رستم با برادرش شغاد. هند، و چین نیز با این نوع اسطوره‌ها و افسانه‌ها سروکار دارند. همه این افسانه‌ها در ذهن ما، یک فضا می‌سازند. یک فضای عینی که عملاً برخاسته از ذهن ماست. خضر ما قبل از شخصیت‌های «ژول ورن» از اعماق جهان دیدار کرده است. چشمه‌های چل‌پله و صدپله قدیم ما، فقط انعکاس کوچکی از آن کوشش ما برای درک آب حیات بوده است. ما فضای بزرگی درست کرده‌ایم که در آن فضا آرامش داریم. برغم هجوم صنعتی غرب، آن فضا بهم نخورده است. به دلیل اینکه صورتهای بیرونی این صنعت، یعنی ماهواره، کامپیوتر، تلویزیون، از صورتهای درونی ما سرچشمه گرفته است. اول، ما، ماهواره را دیده‌ایم. اول جمشید، یک جام جم دیده است و ما بعد صاحب جام جم شده‌ایم. امثال الیوت، یونگ، لوی - اشتروس، برای درک جهان خود، به اساطیرالاولین ما متوسل شده‌اند. یونگ معتقد است وقتی که جهان دچار اضطراب می‌شود، روح در تلاطم خود برای برطرف کردن اضطراب، متوسل به درست کردن مکانیسمهای دفاعی همگانی می‌شود. غرب در جهان پوچی خود، از پهلوی روان متلاطمش، قیافه مرئی و نامرئی بشقاب پرنده را تراشیده، آنرا به بیرون پرتاب کرده است. سراسر فیلم امروز غربی، یا فرویدی است (در قتل، در جنایت، در علت‌یابی روانکاوانه قتل و جنایت و جنسیت و نابهنجاریهای مربوط به آن)، و یا یونگی است (در مسائل مربوط به بشقابهای پرنده، جنگ ستارگان، بازگشت

ارواح به روی زمین و ساختن عالم صغیری از عالم کبیر روح، و ارتباطهای اساطیری بین کودکان و پدر و مادرها، و مسائل مربوط به جن و پری و پرواز و کارهای مربوط به «پولترگیست» و «تله کینسیس» و ادراک فراحسی [ای. اس. پی] و دیدن ساختار بزرگ در پشت سر ساختار کوچک). یونگ معتقد است که اضطرابهای انسان غربی تنها از طریق درک هستی گمشده او، یعنی درک ساختارهای عمقی شرق عملی است. خرد علمی باید با عشق روان شرقی، هم جبران و هم تکمیل شود. ولی ما حتی نباید از یونگ، از الیوت، از هایدگر، از بورخس، یعنی کسانی که دیدگاههای هنری - فلسفی شان به ما این همه نزدیک است تبعیت کنیم. عینیت موجود تجمیلی بر ما مرده است، یک مردار است. وظیفه ما عبور از آن است. راههای عبور از آن را در گذشته ابن سینا، ابن عربی و سهروردی، شمس تبریزی و مولوی و حافظ به ما یاد داده‌اند. نوشته‌های اینها بوطیقای فرشته‌شناسی است: فضایی که ما از آن صحبت می‌کنیم، فضای جغرافیایی نیست. به همانگونه که مشرق سهروردی، مشرق جغرافیایی نیست. فضای ذهنی ما نمی‌تواند فقط فضای زمانی و مکانی باشد. به همانگونه که دوازده هزاره زرتشتی، هزاره‌های کمی نیستند، این فضا نیز یک فضای کمی نیست. این فضا یک جهان بینی است. معنی دادن به شیء مرده روبرو، به معنای آغشته کردن آن در فضای یک جهان بینی است. بورخس به ما نزدیک تر می‌نماید، به دلیل اینکه آثار ما را خوانده است. «هانری کربن» نزدیک تر است به دلیل اینکه عملاً خود را غرق در جهان ما کرده است. ولی تنها یک چیز را می‌توانیم بگوییم: «کربن» به این مسائل طرح‌واره نگاه کرده است. می‌خواهد ما را با علمیت تطبیق با غرب شرح کند. و این گرچه در ابتدا راهگشاست، ولی کافی نیست. او در فاصله زندگی می‌کند، به دلیل اینکه شرح می‌دهد. کسی که با ما فاصله ندارد شرح نمی‌دهد، چرا که هر شرح‌دانی یک فاصله است. او فاصله زمین و آسمان را نادیده می‌گیرد و ناگهان از میان آب و آتش، با سر بریده، از مرگ، در واقع از میثاق ناپیدای عینیت و ذهنیت، از آن سوی این تقسیم‌بندی‌های غربی، سخن می‌گوید. غرضم از آن فضا، فضای جهان بینی ابن عربی وار است. وقتی که او می‌گوید «از میان آری و نه، ارواح از ابدان و اعناق از اجساد خود پرواز می‌کنند.» این جهان بینی، جهان بینی «آپوکالیپسی»، جهان بینی تجلی، جهان بینی پریدن سرها از بدن‌ها و تشکیل کرات جدید از آن سرهاست. کلامی که از این نوع جدا شدن سر از بدن، و سخن گفتن سر بی بدن، سر داده می‌شود، کلامی است مبتنی بر ظهور. تجربه من در «روزگار دوزخی آقای ایاز» از این دست بود. من اصلاً و ابداً قصد نداشتم در شیوه جریان سیال ذهن رمان بنویسم، و یا قصد نداشتم که به تقلید از جویس و مسئله «اپی فنی» [Epiphany] مسیحیت، بارقه‌های ظهوری روزگار دوزخی آقای ایاز را بنویسم. صاعقه بر درختی در روان من فرود آمد و سراسر روحم را مشتعل کرد و جنگل کلمات آتش گرفته بر زبانم جاری شد. شعر «دف» و شعر «نامش را نمی‌گویم ممنوع است» نیز به همین صورت بوجود آمدند. در گفتن شعر عاشقانه من به مسئله‌ای اشاره کرده‌ام که به آن نام «کاتبه درون» داده‌ام. وقتی که من شعر عاشقانه



می‌گویم، من نیستم که می‌گویم. آن «کاتبه درون» مرا بر می‌گزیند. به من دیکته می‌کند، به من می‌گوید: «بنویس!» و یا به من می‌گوید: «نوشته شوا» در این لحظات دستهایم می‌لرزد. درون ذهنم می‌لرزد. می‌ترسم، و آنوقت سریع می‌نویسم. من آن «کاتبه درون» را به فرشته‌شناسی ادیان ابراهیمی و فرشته‌شناسی زرتشتی اضافه می‌کنم. آن کاتبه درون، فرشته مؤنثی است. در «روزگار دوزخی آقای ایاز»، نام او «کیمیا»ست. در «آواز کشتگان»، نامش «سهیلا» و «ماهنی» است. در «رازهای سرزمین من»، نامش تهمینه، رقیه‌خانم و حاجی فاطمه است. این فرشته با جهانی ارتباط دارد که حواس من در حال عادی با آن ارتباطی ندارد. حواس من غرق در واقعیت است، واقعیتی محصور در زمان عادی، فضای عادی و علیت عادی. با آن فرشته من این مکانها و زمانها و فضاها و علیت‌های عادی را با نظام کهکشانی جهان مرتبط می‌کنم، و از آن هم فراتر می‌روم و به آفریدن معناهایی دست می‌یابم که در آنسوی حضور آن فرشته قرار دارند.

- اینها همه بسیار جالب. ولی اگر آن کاتبه درون پیدایش نشود چطور؟

- حافظ بیتی دارد که من خیلی به آن فکر کرده‌ام. می‌گوید: «مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم - جرس فریاد می‌دارد که بر بندید محملها». چندین سؤال راجع به همین یک بیت به ذهن من رسیده است. منزل جانان کجاست؟ این عیش چیست؟ کدام جرس فریاد می‌دارد؟ و ... تصور من این است که حافظ موقعی در منزل جانان است که «کاتبه درون» در حضور اوست و یا در وجود اوست، و او می‌تواند شعرش را بگوید. شعر گفتن با حضور جانان، یعنی همان «کاتبه درون»، به معنای داشتن «امن عیش» است. «عیش» به معنای همان وجه دئونیزوسی است، همان مستی و سرمستی آغازین است. وقتی که شعر می‌گوید و آن جانان حضور دارد، امن عیش هست، ولی آن امن عیش دیری نخواهد پایید. همان «میان آری و نه»ی ابن عربی است. به دلیل اینکه «جرس فریاد می‌دارد که بر بندید محملها». کاتبه درون یک صاعقه است. یک اکسیر است. یک کیمیاست. دگرگون می‌کند. عشق است. ولی بعداً مشکلها پیش می‌آید:

«که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» همین معناست

اگر معنای «امن عیش» را دانسته بودی کار آسان بود

و روح در تمنای وصال واژه آغاز پر می‌زد

که «امن عیش» دید چشم بینایی است

که انگاری تب درد جهانی را به قاب ساختار کهکشان کرده‌ست

و در آینه این هندسه، مظلوم می‌گرید

و خورش از نوک انگشت می‌ریزد

به روی سیمهای تار و ابروهای نستعلیق و نقش فرش

و مصرعهای عشق سعدی و نفرین اندهگین فردوسی  
 به هنگامی که از سهراب می‌گوید  
 و یا خون سیاوش بر بهاری سرخ می‌ریزد  
 سراسر شعر و موسیقی و خط و رنگ و ربط ما سوار مصرع درد است  
 چرا که «امن عیش»ی نیست  
 و اما «امن عیش» این چنینی را طلب کردن  
 درونی مشتعل از درد می‌خواهد  
 و درمان را رها کردن  
 ولی افسوس  
 تو درمانی، همه!  
 و پرسش همچنان باقی‌ست: در دست چیست؟

- از چه شعری است؟

- از شعری است به نام «رؤیا» که خطاب به سهراب سپهری گفته‌ام و در کتاب «بیا کنار پنجره» آمده است. و در واقع در توضیح آن بود و نبود «امن عیش» است، در ارتباط با سراسر فرهنگ ایران، در ارتباط با سپهری که به نظر من در همان قدم اول ادراک فرهنگ ایران دچار اشتباه شده است، و در ارتباط با تصویری که من خود از «امن عیش» دارم. «امن عیش» یک جهان‌بینی است. یک چشم است، یک بینایی است که ما را به آن تصویر آغازین جهانمان پیوند می‌زند. نبود آن، درد جهانی ماست. دردی است که ما در این جهان می‌کشیم. و سراسر جهان را، ساختار دنیا را با آن درد منعکس می‌کنیم. قاب ساختار کهکشان، قالب هندسی آن درد ماست. ما چون امن عیش نداریم، ولی داشتیم و احساس می‌کنیم که باید داشته باشیم، صاحب یک فرهنگ مظلوم هستیم، و انگشتهای ما روی سیمهای سازهای ما، خط ما و نقش فرش ما و شعر ما در همه ابعادش - فردوسی، سعدی، مولوی، حافظ و دیگران - خون می‌گیرند، و «مصرع»، که هم در آواز ما، خط ما و هم در موسیقی شعر ما یک ساختار مهم است، در واقع متر و معیار و ساختار درد ماست. درد می‌کشیم چون امن عیش نیست، ولی ما آن را می‌طلبیم، و برای داشتن آن حس طلب، ما «درونی مشتعل از درد» می‌خواهیم، و ما در سراسر فرهنگ جدیمان - که در آن درد فردی و حسی، یک معنای عظیم فراحسی و فرافرادی و فراتاریخی پیدا کرده، معنایی که ما به عنوان هویت خود به سوی جهان پرتاب کرده‌ایم - با آن درد سروکار داریم، درد ناشی از «آری و نه» در همان مفهومی که ابن عربی آن را در برابر ابن رشد بیان کرده است. ما این درد را در «فروغ فرخ‌زاد» می‌بینیم، ولی در سپهری نمی‌بینیم. به ما تصویری از آسمان نشان داده‌اند، ولی بعد ما را از آن تصویر جدا کرده‌اند و ما را دچار تنگدستی کرده‌اند، و هنر ما، سراسر هنر ما بیان و مرکز

تجلی آن تنگدستی ماست. حافظ می گوید:

«مهر تو عکسی بر ما نیفکند آینه رویسا، آه از دلت، آه.»

تو بوده، خاطره مهر تو بوده، تصور عکس تو بوده، انعکاس تو بوده، تصور آنکه باید انعکاسی از مهر تو بر ما افکنده شود بوده، ولی انعکاس آن «آینه‌رو» بر ما افکنده نشده است، و ما مدام «والسفاها همی» زنیم که چرا آن انعکاس نبوده است: «کویبری مسین را نمودند و گفتند: ببین، سوسن و نسترن دسته‌دسته‌ست! / ... دلم زان قد و قامت همچو طاووس، به جز پای زشتتر که طرفی نبسته‌ست!»

- از کدام شعر؟

- از شعر «پای طاووس» در همان کتاب «بیا کنار پنجره».

- ولی آیا این مصرعها بیان‌کننده موقعیتهای تاریخی و اجتماعی ما نیستند؟

- چرا؟ این شعرها بیان‌کننده آن موقعیتهای هستند باضافه موقعیتهای دیگر. موقعیتهای اول قالبهای ارتباطات حسی ما هستند، موقعیتهای بعدی، بیان‌کننده تمثیلهای فراحسی، فراتاریخی ما هستند. درست است که در بوطیقای «ادبیت‌شناسی» جهان، اکنون از این مسائل صحبت می‌شود، ولی ریشه‌های این نوع بیان، در بیانهای وحیی، پیامبرانه و پیامبرگونه و شاعرانه مبتنی بر آن اشراق و یا مشرق غیرجغرافیایی است...

- در غرب چه کسانی از این مقوله صحبت می‌کنند؟

- در گذشته این قبیل اشارات را در توجیهاات «بوکاچیو» بر آثار هلنی نویافته در درون رنسانس و یا در توجیهاات «دانتته الیگری» بر فردوس در کمندی الهی دیده‌ایم، و من سالها پیش راجع به آنها نوشته‌ام، ولی هم‌اکنون «ادبیت‌شناسی» جدید بر این نوع برداشتها صحه می‌گذارد. دانتته اثر خود را تمثیلی می‌خواند. بوکاچیو می‌گوید فرقی بین هومر و عهد عتیق و عهد جدید نیست. هر دو از متن مکتوب فراتر می‌روند و درسی ورای حسیت ظاهری کلمات به ما می‌دهند که همان درس از طریق تمثیل است. و حالا «سوتان تودوروف» «ادبیت‌شناس» بزرگ بلغار که آثار تئوریک خود را به زبان فرانسه می‌نویسد، این موضوع را از دیدگاه جدیدی بررسی کرده است. او می‌گوید در اثر ادبی، نخست ما ارتباطات بیشمار یک متن را باید به دو گروه قسمت کنیم: ارتباط عناصر حاضر و ارتباط عناصر غایب. او این دو حالت را با اسامی لاتین آنها بیان می‌کند: *in praesentia*, *in absentia*. ارتباطات غایب، ارتباطات مربوط به معنا و نمادسازی هستند. یک دال، دلالت به مدلول خاصی می‌کند، پدیده‌ای، پدیده دیگری را احضار می‌کند، واقعه‌ای، نماد اندیشه‌ای قرار می‌گیرد، واقعه دیگری، نوعی روانشناسی را ترسیم می‌کند.

ارتباطات حاضر، ارتباطات مربوط به شکل دادن، و ساختار دادن هستند. تودوروف، به دنبال این تقسیم‌بندی، یک تقسیم‌بندی فرعی را می‌آورد که بسیار مهم است. می‌گوید اثر ادبی سه مسئله را پیش می‌کشد: ۱ - کلامی، ۲ - نحوی، ۳ - معنی‌شناختی. و می‌گوید فرم‌شناسی روسیه در اوایل قرن، این سه مسئله را به این صورت نامگذاری کرد: سبک‌شناسی، کمپوزیسیون، و مضامین. بطور کلی برای زبان دو حالت در مسئله معنی‌شناختی آن اتفاق می‌افتد: یا قضیه بر اساس «دلالت» است [signification]، یعنی یک کلمه معنای لغوی خود را می‌دهد، و یا قضیه بر اساس «نمادسازی» است [symbolization]، یعنی تأمین معنایی و رای معنای لغوی ساختار. در گذشته این قضایای نوع دوم را به نام استعاره، مجاز، مجاز مرسل، کنایه، ابهام و غیره می‌آوردند، حالا سعی می‌کنند به آنها هم با دیدگاه جدید «ادبیت‌شناسی» نگاه کنند و می‌گویند: ادغام، حذف و غیره.

- آیا منظور این است که بین آنچه بظاهر گفته می‌شود و آنچه در باطن فهمیده می‌شود، فرقی هست؟

- دقیقاً، ولی چرا زبان چنین حالتی پیدا کرده است؟ چرا ما چیزی را می‌گوییم و چیز دیگری را می‌فهمانیم؟ چرا با چیزهای حاضر، به چیزهای غایب اشاره می‌کنیم؟ علتش این است که زبان در ادبیات بر می‌گردد به ریشه خودش. در گذشته بین آنچه گفته می‌شد و آنچه فهمیده می‌شد، فاصله‌ای وجود نداشت، به دلیل اینکه هنوز تقسیم‌بندی به ذهنیت و عینیت صورت نگرفته بود. یک‌بار دلالت و یک‌بار نمادسازی نداشتیم. دلالت و نماد چنان غرق در یکدیگر بودند و ما چنان غرق در آنها بودیم که در زبان زندگی می‌کردیم، و زبان، مرکز هستی ما بود. زبان هستی ما بود. «در آغاز کلمه بود.» آدم شاعر نخستین بود. بعد که ما از آن منبع هستی فاصله گرفتیم، زبان شد وسیله بیان، یعنی هستی خود را با تصویری که ما ناخودآگاهانه از هستی خود داشتیم، از دست داد، و تبدیل شد به زبانی که می‌خواست معنایی را بصورت تحت‌اللفظی، منتها به عنوان وسیله، منتقل کند. زبانی فاقد حس غیب. حالا ما چیز می‌نویسیم و حرف می‌زنیم، بی آنکه بفهمیم یک چیز عظیم و هستی‌دار و هستی‌بخش را بکار برده‌ایم. این زبان سود می‌رساند به بقیه چیزها. وقتی که اکنون در ادبیت‌شناسی، بحث آن مسائل غایب می‌شود، ما در فاصله با آنها صحبت می‌کنیم، یعنی می‌گوییم اول معنای تحت‌اللفظی و بعد معنای نمادی. در گذشته این دو درون هم بودند، و شقاق صورت نگرفته بود و انسان وقوف به این تقسیم‌بندی نداشت. و زبان، اسطوره هستی بود. و فرق بین اسطوره و نماد در همین است. نماد مربوط به دوره تاریخی است و اسطوره مربوط به دوره پیش‌تاریخی. حسیت تاریخی به معنای جدا کردن دو حالت زبانشناختی از یکدیگر است، یعنی گفتن اینکه معنای تحت‌اللفظی، این‌ور، و معنای نمادی، آن‌ور. اسطوره در غیاب این تقسیم‌بندی اتفاق می‌افتد. در دیوان شمس مولوی این پیش

اساطیری است که حاکم است، در دیوان حافظ، «آری و نه» حاکم است، یعنی به حالت اسطوره‌ای هم آری می‌گوید، و هم نه، و به آن تقسیم‌بندی زبانشناختی یعنی تقسیم زمان به تحت‌اللفظی و نمادین، هم، هم آری می‌گوید، و هم نه. و به همین دلیل، بعد از حافظ، آن شقاق اتفاق افتاده است. مثلاً در «بیدل» آدم احساس می‌کند که شاعر بعمد چیزهای ناخودآگاه می‌سازد. شعرش را وسیله بیان پیچیدگیهای مبالغه‌آمیز تصاویر ذهنی می‌کند. این نوع شعر با شعر حافظ فرق می‌کند، و علی‌الخصوص با شعر مولوی. در دیوان شمس، شاعر در شعر و در معشوق غرق است. از خود خبر ندارد. در شعر بیدل، شاعر می‌گوید: نگاه کنید من دارم به شما می‌گویم که از خود خبر ندارم. یعنی شعر وسیله بیان عرفان و عشق است، خود عرفان و عشق نیست. بیدل فاصله گرفته است، و فاصله بعدها هم ادامه می‌یابد. در شعر سپهری هم، زبان وسیله بیان تصاویر عارفانه قرار گرفته است، ولی شاعر، عاشق نیست، عارف نیست. گوینده شعر با گفته خود در فاصله قرار دارد، در حافظ، وحشت از تبعید از حضور اسطوره آغازین هست، بیدل می‌خواهد با تصویرهای بی‌نظیرش، بین خود و یک بیرون ناپیدا پل بزند، ولی این کار را به یک ادراک حسی نزدیک می‌کند، نه ادراک فراحسی. حافظ به خلاء معنی می‌دهد، تا معانی ناپیدا را صدا بزند، صداهای گمشده را احیا کند و دردش در این است که می‌داند صداها گم شده‌اند و فقط توسط او پیدا شدند هستند، ولی هرگز پیدا نخواهند شد. حافظ شاعر قاره‌های گمشده درون انسانی ماست. در آن قاره‌های گمشده، فرشته‌ها و انسان با هم زندگی می‌کردند. دستی آمده و پنجره‌ای را که به سوی آن قاره‌ها باز می‌شد، کور کرده است.

- آیا حالا وظیفه ما این است که برویم کنار آن پنجره بایستیم؟

- مسئله این است که با آمدن غرب، با جهانی شدن غرب، آن پنجره نه تنها کور شده، بلکه چنان سنگ و ساروجی بر آن گرفته شده که اصلاً پنجره از دیوار قابل شناسایی نیست. تقدیر تاریخی غرب، سنگ و ساروج کردن آن پنجره‌ها بود. تقدیر تاریخی ما هم این بود که در تاریکی بنشینیم و منتظر بشویم. این یک واقعیت است. از آن بالاتر یک حقیقت است که ما تاریکیم و «مای تاریک» شدیداً دچار بحران هستیم. و ما باید نه تنها این را بفهمیم، بلکه باید از فهم مطلب فراتر برویم، خود این تاریکی را با لیاقت خلق کنیم. حالا ما کل موضوع روانمان هستیم. با روانمان در تاریکی، تنها هستیم. حالا باید آن را خلق کنیم. نه اینکه ارتباطات جهانی از بین رفته باشد، نه اینکه کتابهای دنیا تمام شده باشد، نه اینکه متأثر از حوادث جهان نباشیم، نه اینکه از گذشته چیزی به ما نرسد. نه! اینها هست. منکر واقعیت نیستیم. ظهور و سقوط ایدئولوژیها، فلسفه‌ها، روانشناسیها، انسانشناسیها، همه در برابر ما هستند. و حتی ممکن است موضوع زندگی ما هم شده باشند. ولی ما باید در این ظلمت آنقدر سفر کنیم که در مقطع یک سپیده دم جدید قرار گیریم. ممکن است آن جهان بینی جدید از رجعت ما به تاریکی درون کل روانمان پیدا

شود. این جهان‌بینی، جهان‌بینی ساده عملی برای زندگی کردن نیست، گرچه ممکن است آن هم در داخل آن قرار بگیرد. این جهان‌بینی یک جهان‌بینی فضایی باید باشد. یعنی از نوع فضا باید باشد. ما باید در آن، یک سقف، یک کف اتاق، یک خانه، یک آسمان، یک زمین، یک منظومه، داشته باشیم. در واقع ما باید به یک «امن عیش» برسیم. آن «امن عیش» یک چیز فضایی است که کل ما را به سوی یک آینده پرتاب می‌کند. این «امن عیش» جغرافیایی و عددی نیست. کمی نیست. کیفی است. چیزهایی که از این سو و آن سو آمده‌اند، چیزهایی که در ما منقرض شده‌اند و ما فقط سوسوهای پشت‌سرمانده آنها را از دور درک می‌کنیم، توضیحاتی که دیگران از ما به ما داده‌اند، همه بسیار خوب است. ولی ما خانه می‌خواهیم و آن خانه، یک فضا است، یک جهان‌بینی است.

- از گذشته چه چیزهایی به ما می‌رسد که به ما باری می‌کند؟

- گذشته ما مثل ناوگان عظیم نابودشده‌ای است که فقط تخته‌پاره‌های آن به دست ما رسیده است. مثلاً از عرفان، خود عرفان به دست ما نرسیده است، تخته‌پاره‌هایش که همان کتابها باشند و همان شعرها باشند، به ما رسیده‌اند. عرفان یک جهان‌بینی و یا جهان‌بینی‌های متعدد بوده. آن جهان‌بینی یک چیز کیفی بوده. آن چیز کیفی به تکه‌پاره‌های کمی تبدیل شده، به ما رسیده است. با آن تخته‌پاره‌ها، ما نمی‌توانیم ناوگان عظیم یک جهان‌بینی را بسازیم. فلسفه ما نیز دستکمی از عرفان ما ندارد. تکه‌پاره است و تازه دارد در سایه فعالیت‌های «کربن» و دیگران به دست ما می‌رسد. تأثیر «کربن» دارد تأثیر تقی‌زاده و امثال او را جبران می‌کند. ولی «کربن» گمان می‌کرد که اگر «شیخ اشراق» و «شیخ اکبر» و «قاضی سعید قمی» و «میرداماد» و «رجبعلی تبریزی» و دیگران احیا شدند، ما روی خط صحیح خواهیم افتاد. احیای آنها بسیار مفید است. ولی احیای نوشته‌های آنها، فضای جهان‌بینی آنها را احیا نمی‌کند. ارتباط ما با آنها یک ارتباط تاریخی - حتی - نیست. ما آنها را می‌خوانیم، تحت تأثیر قرار می‌گیریم، ولی بسبب آنها راه نمی‌افتیم. هوای بحران‌زده‌ای که ما استنشاق می‌کنیم، آن هوا نیست که «ابن عربی» استنشاق می‌کرد، آن هوا نیست که «شیخ اشراق» و پیش از او «ابن سینا» استنشاق می‌کرد. خوش‌بینی «کربن» مبالغه‌آمیز است. توضیحی که او از گذشته می‌دهد، و وجدی که او نسبت به نشان دادن بخش‌گم‌شده فلسفه ما بروز می‌دهد، همه در خور تحسین و تقدیر است، ولی او گمان می‌کند به محض اینکه نوشته‌های آن بزرگان گذشته احیا شد، و معلوم شد که فلسفه در میان ملل اسلامی - آنطور که غربیان، تحت تأثیر «ارنست رنان»، گمان می‌کردند با «ابن رشد» و هشت قرن پیش پایان یافته است - پایان نیافته - به دلیل اینکه بعد از ابن‌رشد، و کاملاً در خلاف جهت جهان‌بینی او رشد پیدا کرده است - ما در ادامه آن بخش‌های احیاشده راه می‌افتیم و فلسفه و شعر و عرفان تولید می‌کنیم. ولی اگر ما به بخشی از مفروضات فکری خود «کربن» وفادار باشیم، و آن اینکه هیچ

متافیزیکی بدون نوعی حسیت بوجود نمی‌آید - باید نتیجه بگیریم که ما ضمن تحویل گرفتن آن تکه پاره‌ها، نمی‌توانیم بر اساس آنها آن فضای جهان‌بینی خود را بسازیم. برای آنکه این مسئله را روشن کنیم کافی است بگوییم که بخش اعظم شعر جدی ما و شعر عارفانه جدی ما از سالها پیش در اختیار ما بوده. اگر ما در ادامه آنها چیزی می‌ساختیم، می‌شدیم - حداکثر - بهار، صورتگر، ایرج. ولی یک نفر پیدا شد، و برغم این همه شعر خوب کهن، و وزنهای مختلف، گفت که ما باید یک جهان‌بینی بسازیم، در شعر، یک وزن جدید بسازیم، و واضح آن «آرمونی» جدید باشیم. فلسفه جدید در ایران می‌تواند آن تکه پاره‌ها را در نظر بگیرد، ولی اگر فلسفه قرار است در سپیده دم خود قرار بگیرد، باید اول ظلمت خود را درک کند. باید تنها باشد با تاریکی خود، و متمرکز باشد با تنهایی عمیق حسی خود، با جهان خود، تا سپیده دم جدید خود را بزیاید. آن سپیده دم، در آن صورت یک هدیه خواهد بود. از نوعی که در عصر سهروردی مشرق او یک هدیه است. در عصر ابن عربی، «آری و نه»ی او یک هدیه است. آنگاه، به همان صورت که زرتشت، با فاصله‌ای دوهزارساله دیگر باره در مشرق سهروردی طلوع می‌کند، امکان دارد ابن عربی یا سهروردی و یا ابن سینا، دیگر باره در فضای یک جهان‌بینی جدید طلوع کنند. خفاش باید نخست بال درآورد، بعد دگردیسی پیدا کند، از محالی به محال دیگر سیر کند تا به پرواز درآید، تا افق پیدا کند. وقتی که در افقی پرواز کرد، از افقی به افق دیگر خواهد رفت و مدام در حال ادغام کردن افقهای دیگر در افقهای بعدی خواهد بود.

- این تاریکی که شما حرفش را می‌زنید برای بسیاری از آدمها رعب‌انگیز است.

- برای من هم رعب‌انگیز است. ولی آن تاریکی، آزمون روان‌شناسی جمعی ماست. سیاوش از آتش گذشت. آن یک آزمون درونی برای نسل جوان بهار آغازین زندگی افسانه‌ای و تاریخی ما بود. حالا این تاریکی درون، آزمون ماست. این تاریکی اعماق کلیت ماست. آن چیزهایی که از گذشته می‌آیند، ممکن است در آن تاریکی جا پیدا کنند و یا در سپیده دم آغازین بعد از آن تاریکی. ولی آنها کلیت ما نخواهند بود. هر کسی که اجزای گذشته را، کل ما در نظر بگیرد، از عهدی که با عصر خود و از طریق عصر خود با سایر اعصار و کل جهان هستی دازد، سر پیچیده است. عهد اول با آن عصر است. گذشته با استمرار به ما نمی‌رسد، از آینده هنوز کوچک‌ترین خبری نداریم، پس ما در زیر تل خاکستری زندگی می‌کنیم که آتشی زیرش نیست. این سخن که اگر شما «افلاطون» و «افلوپین» را از پشت سر ابن سینا و ابن عربی و شیخ اشراق بردارید، اینها حیات خود را از دست می‌دهند، حرف مفتی است. تاریکی اعماق، تاریکی جانهای مشترک هزاره‌ای پیش، آن سردی زیر خاکستر، «ابن سینا» و «ابوالحسن خرقانی» و «ابوسعید ابی‌الخیر» و بعدها جانهای دیگر را در سراسر عالم اسلام، از خراسان گذشته تا «اندلس» مشتعل کرد. اشتباه نکنیم، افلاطون و زرتشت، در صورتیکه در ابتدا با تاریکی روان شیخ اشراق

عهد نمی‌بستند، امکان نداشت به صورت بخشی از مشرق او درآیند. این مشرق در حافظ، «مشرق پیاله» می‌شود. در طول این مصاحبه، من از دئونیزوس صحبت کرده‌ام. روح دئونیزوس در وجود عرفان شعری ایران از ابوسعید تا حافظ دمیده شده است. ولی اول تنهایی و تاریکی بوده، و بعد اشتعال. عصر ما در استمرار از گذشته نیست که نور خود را پیدا خواهد کرد. و حتی معلوم نیست که آیا اشتعال خود را پیدا خواهد کرد یا نه. این درد اعماق، درد درونهای تنها و تاریک است که ناگهان از شدت تیرگی و تاریکی، به سبب شدت تکائف خود، از درون منفجر خواهد شد. در آن جهان نورانی - در صورتی که پیش بیاید - امکان دارد چیزهایی از گذشته با آن جهان معاصر بشوند. اول، خوشا به حال کسانی که آن انفجار در عصر آنها تجربه خواهد شد، دوم خوشا به حال کسانی که از گذشته به آینده سفر خواهند کرد. ناگهان یکی چشم باز خواهد کرد و خواهد دید که معاصر یک متفکر انفجاری آینده است. طبیعی است که این سفر، سفر مستمری نخواهد بود. افلاطون برای رسیدن به ابن‌عربی و سهروردی در ماشین زمانی نشانده شد که او را ناگهان در هزار و پانصد ششصد سال بعد پیاده کرد، ولی او را، عصر خود او، به سوی ابن‌عربی و سهروردی نیاورد. ماشین زمان را ابن‌عربی و سهروردی ساخته بودند. آنها این ماشین زمان را به سوی گذشته فرستادند. در آن عصر افلاطون، فرودگاه آماده‌ای را یافتند، و یک افلاطون منتظر را، او را سوار کردند، قرنهای زیر پاشان را نادیده گرفتند و ماشین را در عصر خود پیاده کردند. و این کار عامداً و عالماً صورت نگرفته است. اعصار کاملاً هم‌افق نمی‌شوند، بلکه در مدار یکدیگر قرار می‌گیرند. آدمها هم‌جان نمی‌شوند، اگر هم‌دلی و هم‌جانی هست، به سبب هم‌مدار بودن است. به همین دلیل، بر خلاف کربن، من اعتقاد دارم که مسئله استمرار نیست که اهمیت دارد. احیای متون و آدمها، عامداً و عالماً صورت می‌گیرد. ضرورت هم‌مداری از اعماق جان اعصار پیا می‌بخیزد. شرط اساسی برای پیدا شدن هم‌مداری، مسئله دیگری است. جان آدمی چنان تاریک می‌شود که حال انفجار به او دست می‌دهد. تاریکی جان مولوی را پیش از رسیدن شمس به خاطر بیاورید. تاریکی جان فرهنگ آپولویی را پیش از ورود آیین دئونیزوسی به یونان به یاد آورید. تاریکی جان آدمها را پیش از ظهور رنسانس در نظر بگیرید. اول آن تیرگی جانهاست، آن کدورت عمیق درونی است، آن لجن‌کننده شوم است، و بعد انفجاری که ماهواره جان آدمی را در مدار ماهواره‌های دیگر قرار می‌دهد. ماهواره‌ای که روی زمین است، ماه بی‌روحي است. تنها موقعی که در مدار قرار می‌گیرد جان مشتعل پیدا می‌کند، ولی اول باید در وجود خود آن نیروی پرتاب را ذخیره کند. آن نیروی پرتاب در تاریکی، در تنهایی، ذخیره می‌شود.

- آیا هم‌اکنون چیزهایی از گذشته به ما می‌رسند که دارای ارزش کافی باشند؟

- بستگی به این دارد که غرض از «کافی» بودن چیست. مثلاً شاهنامه به ما رسیده است.



اوستا به ما رسیده است. مولوی و حافظ به ما رسیده‌اند. ابن عربی، سهروردی و دیگران به ما رسیده‌اند. ولی ما در ارتباط با آنها خنثی هستیم. زمانی مارکسیسم در تاریکی و جهل عصر ما و سلولهای زندانهای ما، به ما حسی از انفجار می‌داد. بعدها دیدیم که این حس انفجار کاذب بود. و فقط در ما تهدید ناموزونی می‌کرد که از این بابت خوب بود. البته این در واقع مارکسیسم نبود. روسیه عقب‌مانده، لعابی از پیشرفت بر روی خود کشیده بود، آن لعاب را مارکسیسم خوانده بود. آنچه در شوروی اتفاق افتاده بود، ربطی به مارکسیسم نداشت. دستی خیانتکار آن لعاب را بر روی جانهای دردمند مردم شوروی کشیده بود، و آن جانها در تیرگی، مستأصل و مستسبع می‌شدند. از ترکیب این دو حالت، ناگهان کسی که قبلاً رئیس «کاگ ب» بود، علیه کل سیستم به اعتراض برخاست، و نتیجه سقوط یک بت شصت‌ساله در سراسر جهان بود: استالین. برای درک تیرگی جانها در شوروی باید کلیه ادبیات و فرهنگ زیرزمینی اتحاد شوروی خوانده شود. در کشور ما ایدئولوژی استالینی فقط موفق شد سلولها را پر کند و جوانها را به کشتن بدهد. برغم سقوط ایدئولوژی استالینی در جهان، هنوز هم متأسفانه، حتی روشنفکران ما به یکدیگر با دیدگاه استالینی نگاه می‌کنند. یکی، دیگری را سر مسائل هیچ و پوچ خائن قلمداد می‌کند. یکی علیه دیگری وارد حلقه‌های مختلف می‌شود. ضربه‌ای که تفکر، ادبیات و هنر ما، از این باندبازها، و دار و دسته درست‌کردنها، دیده، در بعضی موارد حتی بسیار هم کاری بوده است. حذف با فرهنگها هدف اصلی این دار و دسته و باندها و حلقه‌ها بوده است. این نیز جزیی از آن تاریکی درون ماست. سوءظنهای حاکم بر روابط ما که ناشی از عمل زیرزمینی این باندهای بظاهر ادبی ولی در باطن مافیایی بوده، ما را وارد یک تونل وحشت می‌کند که از آن چهره‌های وقیح و زشت ناگهان بیرون می‌پرند و محیط ما را مدام شبح‌زده و تیره و تار می‌کنند. ولی کسی که تفکر ایجاد می‌کند، نباید از این اشباح وحشت کند. سقوط قلاع استالینی ما را خوش‌بین کرده است. ولی این خوش‌بینی به معنای حل مشکلات ما نیست. هنوز در اعماق جامعه فکری ما کسانی هستند که فکر می‌کنند راه حل همان است که پنجاه سال پیش شروع شد، در سطح ملی، و در طول این شصت و با هفتاد سال بر شوروی حاکم بوده است. اگر این ارواح تاکنون روند توهم‌زدایی را طی نکرده‌اند، بعد از این هرگز موفق به توهم‌زدایی نخواهند شد. نسل جدیدی ضرورت دارد پیا خیزد، و بر روی ویرانی توهمات، خود را بسازد. موقع عبور از مراحل ساختن است که از مرحله آزمون، که همان مرحله تاریکی درون است، خواهد گذشت. سالهاست که تمثیلی برای این عبور از تاریکی در ذهن من ساخته شده. من آنرا نوعی هزاره خضری می‌دانم. هزاره در این جا به معنای هزاره عددی نیست. بلکه به معنای هزاره کیفی است. به همان صورت که هزاره‌های زرتشتی به معنای هزاره‌های عددی نیست. هزاره به معنای تمرکز درونی در طول زمانی کیفی است، طوری که سپری کردن ده یا بیست سال آن، به معنای هزار سال باشد. یعنی طی هر لحظه آن چندین ماه یا سال جلوه کند. درد اعماق چنان شدت و حدتی داشته باشد که

زمان تقویمی فراموش شود، و زمان بصورت شکل درونی و طول زمان درد جلوه کند. این هزاره خضری است، به دلیل اینکه خضر این ظلمات را تجربه کرد و به آب حیات دست پیدا کرد. به صراحت باید گفت که ما در قصر عصر متشنتی زندگی می‌کنیم، عصری که در آن همه چیز، در درون و بیرون، ناموزون است. کافی است در تاریخهای اقوام دیگر و تاریخ خودمان در مراحل مختلف نگاه کنیم. هر خیزش بزرگی، پس از یک تیرگی عمیق پیدا شده است. چنین چیزی هرگز به معنای اعتقاد به تاریخ ادواری نیست. هیچ سپیده‌دمی شبیه سپیده‌دم قبلی نیست. چرخشی که «ویلیام باتلر ییتس»، شاعر بزرگ ایرلندی، به آن اعتقاد داشت و یا ادوار تاریخی «ویکو» فیلسوف، و قرن‌ها پس از او، ادوار «اشپنگلر»، مورد نظر ما نیست. هم تاریکی ما تاریکی متفاوت با تاریکیهای دیگر خواهد بود و هم سپیده‌دم ما - در صورتی که اقبال داشتن چنان سپیده‌دمی را داشته باشیم. حتی خضر جدید با خضر کهن فرق خواهد کرد. ما همه آزادیهای به دست آمده در جهان را باید از اعماق آن تاریکی درون، با استحاله آن آزادیها، در آن تاریکی، عبور بدهیم. ارزشهایی که از گذشته می‌آیند، ارزشهایی که از جاهای دیگر می‌آیند، تا موقعی که در ما متحول نشده‌اند و ما را متحول نکرده‌اند، ارزش نخواهند بود. هر ارزش گذشته و هر ارزش خارجی، یک درد است. درد ما درد تصادم با این ارزشهاست. تا روزی که جهان ما به نوعی موزونی دست نیافته است، ما آن هزاره خضری را پشت سر نخواهیم گذاشت.

۱۰۴

ناطق هزاره خضری، بخشی از مصاحبه‌ای است که در جلد سوم طلا در مس چاپ می‌شود. این بخش از آن مصاحبه، در واقع نوعی «دیالوگ» درونی است، نوعی پرسش فلسفی از اعماق است. بخش حاضر در سال ۶۹ نوشته شده است.



منتشر شد:

نمونه‌های شعر امروز افغانستان

به کوشش: چنگیز پهلوان

انتشارات بنیاد نیشابور - ۳۵۲ صفحه - ۳۵۰ تومان



## حدیث و اقصیتهای اولیه

## جهان هستی

اسطوره يك شكل ادبی از نموده‌های زیباشناسانه فرهنگ قومی مردم جامعه‌های ابتدائی کهن و امروز است. این نمود فرهنگی افزون بر ارزش ادبی، که ارزش صوری و ثانوی اسطوره است، ارزش مهم اجتماعی و قوم‌نگارانه تاریخی دارد. بسیاری اسطوره را برابر با افسانه، و به معنای داستان خیالی و واهی و نادرست انگاشته و به کار برده‌اند. در فرهنگ و ادب اسلامی، اسطوره صورتی از روایت‌های افسانه‌ای آمیخته با دروغ و خرافه به شمار رفته است. در قرآن کریم چند بار کلمه اساطیر، صورت جمع اسطوره، افزوده به کلمه اولین، یعنی به صورت «اساطیرالاولین» آمده است. مؤلف کتاب لسان‌التنزیل، نوشته‌ای بازمانده از قرن چهارم یا پنجم هجری، اساطیرالاولین را به «افسانه‌های نبشته پیشینیان» معنا کرده است. (ص ۲۶)

برخی از مفسران قرآن به استناد گفته دو تن از راویان صدر اول، الكلبی و مقاتل، اساطیرالاولین را در بعضی آیات اشاره‌ای به اساطیر ایرانی دانسته‌اند. در امثال قرآن به نقل از مفسرانی چون البغوی و بیضاوی آمده است که آیه ۶ از سوره لقمان که می‌گوید «و من الناس من یشتري لهُو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ بغير علم ویتخذها هزواً واولئک لهم عذابٌ مهین» به عمل نصرین حارث قریشی اشاره دارد. نصرین حارث پسرخاله پیغمبر بود. او بازرگانی بود که با ایرانیان ارتباط داشت. هرگاه به حیره می‌رفت داستانهای پهلوانان ایران را می‌خرید و با خود به مکه می‌آورد و آنها را برای مردم قبیله‌اش نقل می‌کرد. خداوند این داستانها را سخنانی بیهوده و برای گمراهی مردم می‌خواند. همچنین بنا به روایت ابن هشام، نصرین حارث برای تشویق

مردم به شنیدن داستانهای ایرانی خود، و ترغیب آنان به دوری از قصص قرآن، کلمات الهی قرآن را که از زبان پیغمبر او بیان می‌شد اساطیر می‌خواند و می‌گفت: «وَاللَّهُ مَا مُحَمَّدٌ بِأَحْسَنَ حَدِيثٍ مِنِّي وَمَا حَدِيثُهُ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» از این روآیه ۱۵ از سوره القلم که می‌گوید «إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» ناظر بر این گفته نصر بن حارث است. (حکمت، ۱۰-۱۱)

از حدود یک صد و پنجاه سال پیش، نظریه‌ها و بحثهای تازه‌ای درباره اساطیر مطرح شده است. دانشمندان نحله‌های گوناگون مردم‌شناسی بر پایه بینشهای ویژه مکتبی خود اسطوره را به صورتهای متفاوت از هم تعریف و توجیه و تحلیل کرده‌اند. هیچیک از این تعریفها و نظریه‌ها به تنهایی نمی‌تواند کامل و درست و دقیق باشد. لیکن آنچه که باید گفت این است که مردم‌شناسان از هر نحله و مکتبی که باشند اسطوره و متنهای اسطوره‌ای را، به قول دوندز، همچون «سنگواره‌های ادبی» بررسی و مطالعه نمی‌کنند، بلکه آنها را بیشتر به مثابه الفاظی دقیق، روشن و پویا از درک و دریافت بشر از جایگاه ما در برابر کائنات، خدایان و انسانهای هم‌نوع ما می‌انگارند و بررسی و تحلیل می‌کنند. (Dundes, 281) اینک برای روشن شدن بیشتر موضوع نمونه‌ای چند از چکیده نظرها و برداشتهای مردم‌شناختی چند تن از اندیشمندان بزرگ صاحب مکتب را درباره اساطیر در اینجا نقل می‌کنیم.

ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰)، بنیانگذار مکتب «دین‌شناسی تطبیقی»، اساطیر را فرآورد دوره «بیماری زبان» می‌دانست و می‌گفت در این دوره که زبان فرایند آشفستگی و هرج و مرج را می‌گذراند، اسطوره‌ها، با دگرگونی در معانی و مفاهیم اصلی و واقعی شخصیتها و واقعه‌ها و خلط در آنها، پدید آمده‌اند. ماکس مولر و پیروان نظریه او شیوه درست شناخت اسطوره‌ها، و دریافت درست معنای آنها را از راه تحلیل و بررسی زبان اسطوره‌ها می‌پنداشتند. آنها میان زبان و اسطوره یک وحدت واقعی و ریشه مشترک قائل بودند و اعتقاد داشتند که زبان از ماهیتی منسجم و منطقی برخوردار است و اسطوره از ماهیتی به ظاهر نامنسجم و بی‌قاعده. این گروه اسطوره را یکی از جنبه‌های زبان، لیکن جنبه منفی آن می‌دانستند. (نک. کاسیرر ۲۷-۲۸ و هیس ۱۲۰-۱۲۲)

جیمز فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱)، نماینده مکتب تکاملی مردم‌شناسی کمبریج و نویسنده کتاب برجسته و مشهور شاخه زردین (Golden Bough) معتقد بود که اسطوره‌ها تبیین‌کننده آئینهای ابتدائی هستند و در آغاز با آداب و مناسکی آمیخته بودند که بیشتر برای زیایانی و بارآوری زمین برگزار می‌شدند. مردم به هنگام انجام هر یک از آئینهای شعیره‌ای خود از اسطوره‌ای که آن آئین را تبیین و توجیه می‌کرد، استفاده می‌کردند. با گذشت زمان و دگرگون شدن شیوه زندگی اجتماعی و فرهنگی آنها، رفته رفته این گونه مناسک و شعایر منسوخ شدند، لیکن اسطوره‌های توجیه‌کننده آنها در زبان و سنت شفاهی آنها بازماندند. (نک. Frazer)

برانیسلاو مالینفسکی (۱۸۸۴-۱۹۴۲)، پایه گذار مکتب کارکردگرایی، اسطوره را یک واقعیت زنده در جامعه‌های ابتدائی می‌داند و می‌گوید اسطوره در اجتماع با مردم همراه است و با آنها می‌زید. به نظر او اسطوره مانند داستانی که امروز ما در یک «نول» می‌خوانیم، نیست و طبیعت و ماهیت یک قصه را هم ندارد. اسطوره به اعتقاد حاملان آن واقعیتی است که یک بار در دوران آغازین روی داده و تاکنون ادامه یافته تا بر جهان و انسان و سرنوشت انسان تأثیر بگذارد. اسطوره برای انسان ابتدائی (به تعبیر مالینفسکی، انسان وحشی) همان چیزی معنی می‌دهد که داستان مقدس آفرینش، و هبوط و رستگاری از راه قربانی شدن مسیح بر صلیب، برای یک مسیحی معتقد و متدین. همان گونه که داستانهای مقدس ما در آئین و شعیره ما و در اخلاق ما زندگی می‌کنند، و بر ایمان ما نافذ و حکمفرمایند و رفتار ما را کنترل می‌کنند، همان گونه هم اسطوره‌ها در زندگی مردم ابتدائی نقش گذارند.

مالینفسکی اسطوره را یک رمز و نماد نمی‌داند، بلکه آن را بیانی مستقیم از موضوع و درونمایه خود می‌انگارد و می‌نویسد: اسطوره تبیینی برای فرو نشانیدن علاقه علمی نیست، بلکه احیای روایتی از یک واقعیت آغازین است که برای برآورده کردن خواسته‌های ژرف دینی، پویه‌های اخلاقی، قیده‌های اجتماعی، تأکیدها و حتی نیازمندیهای عملی نقل می‌شود. اسطوره در فرهنگ ابتدائی یک کارکرد لازم الاجرا دارد. اسطوره باوری را بیان می‌کند، مدون می‌سازد و تعالی می‌بخشد. اسطوره نگهدارنده اخلاق است و آن را نیرو می‌بخشد. اسطوره شایستگی و بسندگی شعیره را تأیید می‌کند و احتوا بر قواعد عملی در هدایت انسان دارد. بنا بر این اسطوره جزء لازم تمدن بشری است. اسطوره یک قصه بیهوده نیست، بلکه یک نیروی سخت کوشنده و فعال است. اسطوره یک بیان روشنفکرانه یا یک تصور و تخیل هنرمندانه نیست، بلکه یک نمودار عملی از ایمان ابتدائی و خرد اخلاقی است. (Malinowski, 100-101)

کوتاه سخن این که مالینفسکی معتقد بود که اسطوره خصوصیتی جامعه شناختی برای باورداشتهای مردم صاحب اسطوره فراهم می‌آورد. از اینرو این مردم اسطوره را به عنوان پایه‌ای اصلی و غایی برای رفتارشان در جامعه یا آداب و رسومشان می‌نگرند.

مردم شناسان پیرو مکتب روانکاوی زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) معتقد بودند که اسطوره‌ها ریشه در پویشهای روان-جنسی بشر دارند. آنها می‌گفتند اسطوره روایاتی جمعی و بازگوکننده نمادهای جنسی و معانی و مفاهیم تمثیلی است. گزا روهایم (۱۸۹۱-۱۹۵۳)، مردم شناس و روانکاو مجار، اسطوره را بازتاب آرزوهای بریادرفته جمعی - قومی بشر می‌انگاشت و می‌گفت روایت این آرزوهای برآورده نشده، زبان به زبان از نسلی به نسلی دیگر انتقال یافته و جنبه کلی و عمومی یافته و به صورت اسطوره‌ها درآمده است. (نک. آریانپور،

میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶) مردم‌شناس رومانیایی و متخصص دین‌شناسی و اسطوره و سمبل، اسطوره را داستان و سرگذشتی مینوی و حدیث واقعیتها می‌انگارد. او اساطیر را بیانگر اصل و پیدایش جهان و جانوران و گیاهان و انسان و همه «وقایع اولین و اصلی» جهان می‌داند که بر اثر این رخدادها «انسان شد آنچه امروز هست»، یعنی انسان موجودی شد «میرا، صاحب جنس، متشکل به هیئت اجتماع، مجبور به کار کردن برای زنده ماندن و زیستن و کار کردن برحسب بعضی قواعد». از این رو اسطوره‌ها، به نظر الیاده، آشکارکننده «سرمشقه‌های نمونه‌وار همه آئینها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی» هستند و آدمیزادگان را در همه کارها از «تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی» راهنمایی می‌کنند. (الیاده، ۱۵ و ۱۷ و ۲۰)

الیاده با نقل این نظر از نویسنده کتاب پدیده‌شناسی دین که «چنین انگاشته می‌شود که همه اعمال دینی توسط خدایان، یا فرمانان مدنی یا نیاکان اسطوره‌ای بنیاد نهاده شده است»، بسیار گذرا یادآوری می‌کند که میان مردم ابتدائی نه تنها آئینها و شعایرشان انگاره اسطوره‌ای دارند (نظری مشابه با نظر جیمز فریزر) بلکه هر يك از اعمال بشری هم که تکرار دقیقی از کنشی باشد که در زمان آغازین توسط ایزدی یا قهرمانی یا نیائی انجام شده باشد، اثر بخشی و اعتبار می‌پذیرد. (Eliade, 22)

تازه‌ترین تعریف و تحلیل اسطوره بر پایه بینش ساخت‌گرایانه مکتب مردم‌شناس فرانسوی، کلود لوی - شتروس (۱۹۰۸-؟) شکل گرفته است. او عقیده و نظر خود را درباره اسطوره و ساخت و بافت و معنا و مفهوم آن در کتابهای متعدد خود، به ویژه کتاب اسطوره‌شناسی و مردم‌شناسی مآختی توضیح و ارائه کرده است.

لوی - شتروس اسطوره را مانند زبان و کالا و زن در نظامهای زبانی و اقتصادی و خویشاوندی، وجهی از وجههای ارتباطی میان افراد يك اجتماع یا قوم می‌داند. او می‌گوید عناصر ترکیب دهنده اسطوره، یعنی شخصیتها و اشیا و واقعه‌های آن، به تنهایی و به خودی خود معنا نمی‌دهند، همان‌گونه که مثلاً آواها و واجهای زبان خود به تنهایی معنائی ندارند. عناصر ترکیب دهنده اسطوره در پیوند با یکدیگر و در يك مجموعه کلی اعتبار و ارزش می‌یابند و مفهوم ویژه‌ای را القاء می‌کنند. به طور کلی اسطوره دارای يك صورت و يك ساخت است. صورت اسطوره ارزش صوری و ادبی آن را می‌نماید و ساخت اسطوره، که صورت نهفته روابط میان عناصر ترکیب دهنده آن است، ارزش معنائی و پیام واقعی آن را تعیین می‌کند. (Kirk, 42, و به خصوص Levi-Strauss, 206-230).

لوی - شتروس اسطوره را به پلی بر روی شکاف میان دو جهان طبیعی و فرهنگی مانند می‌کند که انسان با گذر از آن از طبیعت به فرهنگ انتقال یافته است. او اسطوره‌ها را با سه اصل

عمده در حیات اجتماعی بشر پیوند می دهد. این سه پدیده اصلی یکی پیدایش آتش و پخت و پز، دو دیگر به کارگیری روابط خویشاوندی و رقابتها، و سه دیگر استحاله و گردیدن و کمرنگ شدن فصلهاست. (Lewis, 188)

در هر اسطوره عناصری از رخدادهای تاریخی، واقعیت‌های اجتماعی، نهادهای اقتصادی و نظام‌های اعتقادی - آئینی با یکدیگر در آمیخته است. رمز استمرار و پایداری اسطوره‌ها در میان مردم نسل‌های گوناگون و در دوره‌های پیاپی زندگی اجتماعی مردم وجود بنمایه‌های نیرومند فرهنگی - اجتماعی و دینی آنها است. این مجموعه آثار فرهنگ قومی که در جامعه‌های ابتدائی دوران کهن و جهان امروز به صورت شفاهی و در جامعه‌های دارای خط و نوشته هم به صورت کتبی و هم شفاهی نگهداری شده است و می شود، مهم ترین مدرک و سند معتبر در زمینه تاریخ اقوام باستانی و ابتدائی، و چگونگی زندگی اجتماعی و اقتصادی آنها، برای تاریخ نگار یا مردم شناسی است که بخواهد در حوزه تاریخ زندگی این دسته از جامعه‌ها مطالعه و بررسی بکند.

مردم جامعه‌های ابتدائی اسطوره را متضمن اصول ایمانی و عقیدتی نیاکان خود، و گزارشی واقعی از رخدادهائی می پندارند که در گذشته‌های دور اتفاق افتاده است. اسطوره با برخورداری از چنین ماهیت معنوی و مقدس با زندگی مردم ابتدائی آمیخته و پاره‌ای از ارزش‌های دینی و اخلاقی، انتظامات اجتماعی، اعتقادات آئینی و جادوئی آنها شده است. از اینرو در این جامعه‌ها اصولاً اسطوره‌ها را به قصد آموزش افراد جامعه، و ساختن اعتقاد و باور آنها با واقعه‌های گذشته نقل می کنند و آنها را همچون وسیله‌ای نیرومند در پاسخ به جهل و شک و بی اعتقادی اعضای جامعه به کار می برند. (بلوکباشی، ۲، ۲۰۶)

اسطوره و قصه در فرهنگ ایران ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی با تاریخ دارد. در گذشته مردم ایران اسطوره‌ها را نوعی تاریخ می پنداشتند و آنها را به اعتبار ارزش تاریخی شان نگهداری و نقل می کردند. نویسندگان اوستا، کتاب دینی ایرانیان باستان زرتشتی، که بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌های اقوام ایرانی را گرد آورده و در آن نوشته‌اند، آنها را از «وقایع تاریخی واقعی» مردم سرزمین ایران می انگاشتند (صفا، ۳۰). آمیختگی افسانه و قصه نیز با تاریخ ما ایرانیان آنچنان است که «گاه بین روایات تاریخ یا قصه سرموئی بیش فاصله نیست». از همین رو «آنچه از احوال پیغمبران و اقوام گذشته از باب عبرت و تذکره» در قرآن آمده «قصص خوانده شده است». لیکن «در نزد عامه مسلمین از مقوله تاریخ به شمار» آمده است. (زرین کوب، ۲۸)

کتابنامه

منابع فارسی

- آریانه‌پور، امیرحسین، فروید یسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- الیاده، میرچا، چشم اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، توس ۱۳۶۲.

- بلوکباشی، علی، فرهنگ عامه، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۵۶.
- حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، تهران ۱۳۳۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در قراوه، امیرکبیر ۱۳۶۲.
- صفا، ذبیح الله، حماسه سرائی در ایران، امیرکبیر ۱۳۶۳.
- کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی ۱۳۶۲.
- هیس، ه.ر. تاریخ مردم شناسی، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ۱۳۳۹.
- ؟، لمان التنزیل، به کوشش مهدی محقق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.

#### منابع انگلیسی

- Dundes, Alan, "Myth", in Encyclopedia of Anthropology, Ed, By D.E.Hunter & Ph. Whitten, New York 1976.
- Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return, of Cosmos and History*, Trans. By W. Trask, Princeton University Press, 1974.
- Frazer, James G., *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Abridged Edition, London 1932.
- Kirk, G.S., "Levi - Strauss and the Structural Approach", in *Myth, the Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Brekeley 1974.
- Lewis, John, *Anthropology Made Simple*, London 1969.
- Lévi - Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Trans. By C. Jacobson & B.G. Schoeph, 1972.
- Malinowski, Branislaw, "Myth in Primitive Psychology", in *Magic, Science and Religion*, New York 1954.



# سفری دوزخی

## به عالم تاریک زیرجهان

مقاله‌های «پیکاسو» و «اولیس» نوشته‌ی جیمز جویس، از کتاب «روح انسان، هنر و ادبیات» جلد پانزدهم مجموعه‌ی آثار یونگ برگزیده شده است. در مقدمه‌ی مقاله‌ی «ادبیات و روانشناسی» در همین مجموعه، چنین می‌خوانیم: «پدیدارشناسی روان چنان در صور و معانی رنگین است که امکان انعکاس آن تنها در یک آئینه میسر نیست و از آنجا که روان در تمامی فعالیت‌های ذهن آدمی جلوه گر است، روانشناس موظف است که با جلوه‌ها و نمودهای گوناگون آن آشنا شود. از پوسته‌ی محدود علم به درآید و اتاق در بسته‌ی علم و چهاردیواری آزمایشگاه را به قلمرو وسیعی که منزلگاه تظاهرات و پدیدارهای گوناگون روان است مبدل کند.»

بدینسان، یونگ دست درازی خود را به ادبیات و هنر توجیه می‌کند و به خود اجازه می‌دهد که در باره‌ی تخیل شاعرانه گفتگو کند. او، در هر حال، نه به عنوان یک منتقد هنری بلکه به عنوان یک روانشناس به آثار پیکاسو و جویس می‌نگرد. می‌گوید «من گفتگو در باره‌ی هنر پیکاسو را به عهده منتقدان می‌گذارم. چون خود در مورد هنر پیکاسو حرفی برای گفتن ندارم آنچه برایم مهم است مسائل روانی نهفته در پس این گونه خلاقیت‌های هنری است.»

یونگ معتقد است که مسائل روانی پیکاسو، تا آنجا که در آثارش منعکس است، همانند مسائل بسیاری از بیماران است. محتوای هنر آبستره اساساً از درون مایه می‌گیرد. این

«درون» نمی‌تواند با ذهنیت آگاه و عقلانی یکی باشد چرا که شعور آگاه دارای تصاویر عینی است؛ تصاویری که از طریق قوه‌ی بینایی به ذهن منتقل می‌شوند. در نتیجه، بازسازی این تصاویر، ناگزیر، با صور جهان خارج مطابقت دارد. اما جهان پیکاسو جهان ملموس تجربی نیست. جهانی است با زمان و مکان و قوانینی دگرگونه. عناصر این جهان از عالم فراحسی ریشه می‌گیرند. در پس شعور آگاه، جهان تاریک ناآگاهی قرار دارد و این جهان، همانند تمام تجربه‌های عینی برونی، بر شخصیت آگاه آدمی تأثیر می‌گذارد. مبداء تمام عوامل غریب و نامانوس هر اثر هنری جهان تاریک و پنهانی درون است که با زبان تمثیل و نماد خود را بیان می‌دارد و تمثیل همیشه به معنایی مبهم و غیرقابل بیان اشاره دارد. در مقابل این آثار انسان گرفتار حس غربت و پریشانی می‌شود، نمی‌تواند به چیزی دقیق اشاره کند. نمی‌تواند پی به معنایی مشخص برد. با این حال چیزی وسوسه‌انگیز و جادویی آنجاست که به هزاران راز پنهانی اشاره می‌کند. نقاشیهای بیماران روانی، به علت نداشتن تخیل هنری، ساده‌ترند. یونگ بیماران روانی را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول تمایل به ترکیب و هم‌آهنگ کردن اجزاء دارد. لاقط، در جستجوی معنایی مشخص است. گروه دوم، برعکس، ذهنیتی پراکنده دارد و تصویر ذهنی او از جهان خارج تصویری تکه تکه، گسسته و نامتحد است. آنجا که گروه اول (néusotique) می‌کوشد تا اجزاء را به هم متصل کند، گروه دوم (schizophrénique) تصاویر و خطوط را می‌شکند و به جهان آشفتگی و هاویه (کائوس)، رجعت می‌کند. پیکاسو و جویس به گروه دوم تعلق دارند. البته یونگ توضیح می‌دهد که پیکاسو و جویس بیماران روانی نیستند بلکه سرشتشان اینگونه است که هر دو غوطه‌ور در جهانی پراکنده و بی‌نظام هستند. انگار چون یونس در شکم ماهی اساطیری دست و پا می‌زنند. یک امر، در هر حال، در هر دو گروه مشترک است و آن محتوای تمثیلی آثار آنهاست. در هر دو مورد وسیله‌ی بیان زبان اشارت است.

بدینسان، مهمترین تجربه‌ی درونی در آثار پیکاسو سفر به عمق دوزخ، به جهان تاریک مردگان و عالم زیرین است.

این جهان مترادف با ظلمت بلعنده‌ی ناخودآگاه است. پیکاسو با دوره‌ی آبی شروع می‌کند. تصاویر هنوز عینی هستند: شب آبی، مهتاب و آب - جهان آبی‌رنگ مردگان در اساطیر مصری. با تغییر رنگ وارد جهان زیرین و دوزخ مردگان می‌شویم. این جهان مرگ‌زده و هیبت‌انگیز است. قهرمان این سفر آن موجود پنهانی در نهان پیکاسو است که از روشنایی روز گریزان است و به دنبال خوبی و خیر و زیبایی نیست. آدمی است که محکوم به مرگ و مجذوب زشتی و شیطان است. ناخودآگاه به صورت یک هستی تیره و زشت و غریب و دوزخی به ادراک

پیکاسو درمی آید. او و نمایشگاه‌هایش و سی هزار نفری که به دیدن آثارش می‌روند نشانه‌ی زمانه‌ی ما هستند. دلک آتار پیکاسو قهرمانی است که به عالم ظلمانی زیرین و به زمان آغازین وجود سفر می‌کند. فاست به جهان جادوگرها بازمی‌گردد، پیکاسو به صور بدوی، نامانوس و غریب رجوع می‌کند. دلک پیکاسو مانند فاست، در تاریخ چند هزارساله‌ی روان به سیاحت می‌پردازد و به ابتدائی‌ترین قشرهای هستی آدمی بازمی‌گردد. سفر در تاریخ فرهنگ روان مترادف با بیدار کردن خاطرات ازلی است. ارمغان چنین سفری، بینشی همه‌جانبه نسبت به ابعاد گوناگون انسان است. در این سفر، انسان امروزمین با انسان بدوی یکی می‌شود و شخصیت آدمی از مرحله‌ی تک‌ساحتی «من» به مقام والاتر «خود» ارتقاء می‌یابد. آنچه در پایان این سفر انتظار قهرمان را می‌کشد انسان کاملی است که خویشتن را با خود آشتی داده است. چرا که سفر به عمق ظلمت و جهان تاریک مردگان سقوط در مفاک نیستی نیست بلکه تشریف به حقایق پنهانی و سری است؛ حقایقی که ورای عقل و منطق است.

پیکاسو، مانند فاست، در جستجوی انسان کامل است؛ انسانی که از یاد رفته اما ازلی و جاویدان است. زیرا او اتحاد روح نرینه و مادینه است، اتحاد آسمان و زمین، تاریکی و نور و شعور آگاه و ضمیر ناآگاه جمعی است. یونگ از بیمارانش مثال می‌زند و می‌گوید بعد از گذر از دالان مرگ یا دوزخ جهان زیرین، تمثیلهایی نمایان می‌شوند که نشانه‌ی وحدت و یگانگی اضداد هستند. بیمار با هستی چند بعدی طبیعت آدمی آشنا شده و به لزوم یگانگی و وحدت نیروهای متخاصم روان پی برده است. در کارهای آخر پیکاسو این یگانگی مشهود است. در یکی از آنها دو چهره‌ی روشن و تاریک آنیما یا روح مادینه درهم آمیخته است. چنین وضعیتی نه پایان راه است نه غایت کار. تنها مبین شناخت وسیع‌تری از طبیعت کامل آدمی است. درام درونی پیکاسو تا بدین جا می‌رسد. چه سرنوشتی در پایان این راه انتظار او را می‌کشد قابل پیش‌بینی نیست. دلک پیکاسو شخصیتی مجهول و دوگانه دارد. او قهرمانی است که باید از دوزخ گذر کند. آیا موفق خواهد شد؟ یونگ ناتوان از پاسخ است.

اولیس اثر جیمز جویس نیز مانند آثار پیکاسو هنری ماورای صورت‌های متداول و منطق آگاه است. کتابی است که در هفت صد و سی و پنج صفحه، هفت صد و سی و پنج روز را طی می‌کند در عین حال که تمامی این روزها از یک روز بی‌معنا در زندگی آدم تشکیل شده است: شانزده ژوئن ۱۹۰۴ - روزی که در آن هیچ اتفاقی نمی‌افتد. از خلاء شروع می‌شود و در خلاء انجام می‌گیرد. این نیستی مطلق، این تهی کیهانی، فضای سراسر کتاب است. اولیس نه تنها از نیستی شروع می‌شود بلکه چیزی جز نیستی نیست. دوزخی پوچ و بی‌ثمر است و بیهوده نیست

که آن را کتابی شیطانی و دجالی نامیده‌اند. نیهیلیسم، جوهر کتاب جوئیس است. هیچ اتفاقی نمی‌افتد. هیچ حرکتی به هیچ جا نمی‌رسد. هیچ حادثه‌ای به استقبال خواننده نمی‌شتابد. برعکس، همه چیز در حال گریز و روی برتافتن است. یونگ می‌گوید: «وقتی بچه بودم روزی از عمویم پرسیدم که شیطان چگونه در دوزخ گناهکاران را شکنجه می‌دهد». پاسخ داد: «آنها را منتظر نگه می‌دارد.» کتاب جوئیس همین دوزخ و همین شکنجه است. هر جمله آدمی را به دنبال چیزی می‌کشد که به دست نمی‌آید. هر صفحه محرک توقعی است که برآورده نمی‌شود. می‌توان آن را به دو نیمه کرد و هر نیمه را از آخر تا به اول خواند. می‌توان همه جمله‌ها را پس و پیش کرد. هیچ تغییری در کل کتاب نمی‌دهد. تمام کتاب مانند کرمی است که چون به دو نیمه شود از هر نیمه سر و دمی جدید می‌روید و باز به حیات خویش ادامه می‌دهد. سریان فکری جوئیس از صاف کن اخلاق و منطق گذر نمی‌کند. او کمترین توجه، یا ترحم، یا احترام به خواننده ندارد. انگار با روده‌هایش در حال گفتگوست. جوئیس انسانی سنگی است با دو شاخ سنگی و ریش سنگی؛ موسایی است پشت کرده به خدایان مصر. جهان او جهان تیرگی، ملال و گسستگی است. ذهنیت پراکنده طلب جوئیس همانند ذهنیت بیماران روانی است و در نتیجه فاقد قوه‌ی قضاوت و ارزش‌گذاری است. تمام کتاب مجموعه‌ای است از اشارات تکه‌پاره، از جملات پراکنده، از تداعی اصوات و کلمات. با این حال بین کار جوئیس و کار بیمار روانی یک تفاوت مهم وجود دارد: اسکیزوفرنیک با واقعیت پیگانه است و ذهنی آشفته و گسسته دارد که علت آن تجزیه شخصیت به شخصیت‌هاست. بروز چنین علائمی در اثر هنرمندان امروزین ناشی از بیماری فردی نیست بلکه پدیده‌ی جمعی زمان ماست زیرا تمام هنر مدرن اسکیزوفرنیک است. هنرمند تابع انگیزه‌های شخصی نیست. او روح زندگی جمعی است که از روان ناآگاه جمعی مایه می‌گیرد. تحریف زیبایی و صورت‌شکنی و نامعقول بودن، نزد بیمار روانی در اثر پاشیدگی روانی است در حالی که همین حالت نزد هنرمند، غایتی خلاقه می‌یابد. هنرمند مدرن وحدت شخصیت روانی در اثر پاشیدگی روانی است در حالی واقعی و شکستن خطوط و نامعقول کردن صور می‌یابد. این وسوسه‌ی شیطانی برای بی‌معنا کردن معانی، برای مسخ کردن زیبایی چنان استادانه است که به بی‌معنایی معنا می‌بخشد و زشتی را به طور جادویی زیبا می‌کند. چنین هنری و چنین خلاقیتی در طول تاریخ فرهنگ بشر تا بدین حد هرگز سابقه نداشته است. پس اولیس یک جنبه‌ی مثبت دارد و آن خلاقیت آن است، گرچه خلاقیتی ویرانگر است. و چه بسا که این عالم شیطانی بر جهان دروغین خوبی و بدی و اخلاقیات پرتعصب و کور برتری دارد.

جوئیس قربانی دیکتاتوری مسیحیت رم است. او اصلاح طلبی است که در حال حاضر با انکار و نفی نظام موجود دل‌خوش کرده است؛ او از اعتراضات خود تغذیه می‌کند. عصیان او در

قالب بی تفاوتی نسبت به همه چیز در سرما و انجماد کامل احساسات نمایان شده است. احساساتی نبودن از خصائص انسان امروزی است و این حالت خود نشانه‌ی کثرت احساسات است. اولیس احساسات پنهانی است، انسانهای امروز بیش از همه گرفتار احساسات هستند ولی آنها را واپس می‌زنند و انکار می‌کنند. احساسات فوق، بنائی بر روی خشونت است. جویس گرفتار این بیماری است. از احساسات گریزان است چرا که در عمق، آدمی احساساتی است و عصیان او به صورت انجماد کامل عواطف در اولیس نمایان می‌شود. محبوبیت اولیس در میان مردم خود نشانه‌ی آن است که آدمها از «احساساتی بودن» گریزانند و می‌کوشند تا همانند جویس آن را در بطن خویش به خاک سپارند. اولیس یک چشم مکانیکی است که همه چیز را مشاهده می‌کند بی آن که خود با آنچه می‌بیند درگیری یابد. جویس کمترین ارتباطی با جهان اطرافش ندارد. او مانند ماه، در برودت کامل، از آسمان به زمین می‌نگرد. اولیس انفصال و دوری کامل آگاهی از «اوبره» است. این آگاهی فقط مشاهده می‌کند؛ نه بنده‌ی خدایان است نه گرفتار احساسات و قضاوت و ارزشها. نه اسیر عشق است، نه نفرت، نه اعتقاد، نه تعصب، نه اخلاق. یک نوع سریان آگاهی است که با موجودات ارتباط ندارد. حتی «من» نویسنده در سراسر کتاب غایب است. همه آدمهای فاقد من هستند. در هیچ کجا یک مرکز آگاه انسانی، یک تپش قلب دیده نمی‌شود.

همه‌ی آدمها انگار در یک رویای جمعی حضور دارند؛ رویایی بی‌آغاز و انجام. تنها به این دلیل وجود دارند که یک «غیرمن» یک اودیسه‌ی نامرئی آنها را در خواب دیده است. اولیس شبحی است که در جمیع اولیس‌ها حل و ناپدید شده است. با این حال چیزی غریب و دست‌نیافتنی در پس این همه انجماد و انفصال پنهان است. اولیس رازی بزرگ را پنهان می‌کند. این «بی‌منی» خود پیام اولیس است. نگاه سرد و مرده‌جویی که در یک نظر تمامی کتاب را در برمی‌گیرد ناگزیر از گفتن این حرف است: «تو هنر هستی». «تو» به معنای عظیم کلمه - به معنای «خود» یا حقیقت کامل وجود آدمی. «من» وجود کوچک و حقیر آدمی است در حالی که «خود» یا self تمامیت وجود انسان را در برمی‌گیرد. «خود» شامل «من» و «غیر - من» است. بهشت و دوزخ، ظلمت و روشنائی است. اولیس نمایشگر وضعیت آدمی است که می‌کوشد تا خود را از چنگال «من»، از منیت محض، از خودرایی و خود مرکزی‌رهای بی‌بخشد و به حقیقت کامل‌تر وجود خود دست یازد. اولیس مسافر خسته‌ای است که به سوی «مسکن مألوف» در راه است و در خاتمه به جایی می‌رسد که بودا و مسیح به آنجا رسیده بودند. فاست نیز در تلاش برای غلبه بر جهان توهم‌ها و پوچی‌ها بود و همانگونه که خود را در «مادینگی جاویدان» غوطه‌ور کرد، مولی بلوم نیز در خاتمه کتاب اولیس، با گفتگویی درونی و

مهربان پایانی بهشتی به این اصوات ناهنجار و دوزخی می دهد. اولیس خدای آفریننده است که خود را از جهان مادی، که آفریده، رها کرده و از دور بر آن می نگرد. او برای جوئیس همانی ست که فاست برای گوته و زرتشت برای نیچه بود. اولیس آنگاه می تواند به «خانه‌ی» خویش رسد که پشت به عالم ذهن و ماده کرده باشد. این پیام کتاب جوئیس است؛ پیام آن روز خاص - شانزده ژوئن ۱۹۰۴، روزی چون سایر روزهای همه‌ی آدمها، روزی که در آن آدمهای معمولی، بی قرار و ناتوان می روند، می آیند و آنچه می کنند بدون غایت و سرانجام است. در پس همه منفی گرایی و نیشخند، عشقی بزرگ به جهان و انسان و مصائبش نهفته است. جهانی که دیگر زیبا و پرطراوت نیست و تکرار مدام عادت‌هاست. جوئیس در آرزوی نویدی نوین برای تمام هستی ست. او می خواهد که طرحی نو براندازد و عالم پیر را دگرباره جوان و سرشار یابد. او بیان شخصی ندارد بلکه ندای تمامی بشریت است. اولیس کیست؟ او، بی شبیه، تمثیل تمامیت و یگانگی روان آدمی ست، نماد وحدت و آشتی تمام نمودها و حوادثی ست که در مجموع کتاب جوئیس را تشکیل می دهد. او صورت ازلی پدر و مادر انواع خود است. چون با عشق به عالم خاکی می نگرد تمام باغها شکوفه می کنند و چون روی از آن می گرداند جهان ملال آور عادات جای آن را می گیرد. اولیس یک آیین است؛ سفری ست به اعماق دوزخ، به انجماد و تاریکی و برودت، به جهان زیرین مردگان. اما این سفر در هر حال تجربه‌ای معنوی و متعالی است که چون ماجرای دلفک پیکاسو تولدی نوین را برای آدمی و جهان بشارت می دهد.

## نحوه اشتراك نشریه گرافیک

لطفاً جهت اشتراك نشریه گرافیک، حق اشتراك را به حساب جاری شماره ۰۰۱۹۷۹۲۷ به نام نجم‌الدین فرخ‌پار بانک تجارت شعبه سعدی شمالی تهران (قابل برداشت در کلیه شعب بانک تجارت) واریز و اصل فیش را به‌همراه فرم تکمیل شده اشتراك به آدرس دفتر نشریه ارسال نمایید.

- حق اشتراك یکسال (۶ شماره): ۳۵۰۰ ریال.

- فتوکپی فرم اشتراك را نیز می‌توانید ارسال نمایید.

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵/۶۱۲۴

تلفن: ۶۴۵۶۶۴۱

فرم اشتراك:

نام خانوادگی: ..... نام: .....

آدرس دقیق: .....

کد پستی: ..... تلفن: ..... شغل: .....

تاریخ و امضاء: .....

# چند لکه بر کاشی معرق



آخرین کبریت را کشیدم  
 سیگار را برافروختن  
 گره، در ابروان مرد شکست  
 خم شد، نشست!  
 پیچید عطر خون  
 عشق را محاسبه‌ای شگفت در میان است  
 سوزش و سازش  
 فروش  
 خاکستر کاهش  
 «ققنوس وار» در نیایش  
 نیمه شبی، سحری، پگاهی  
 تیری صخره‌ای یا بُن چاهی ... نه حتی، دم آهی  
 در تاریکی خیس حیاط کوچک  
 پاشویه حوض نوک پایم را ربود  
 جز کاشی‌های معرق و آمیخته با خون  
 و دستانی لبالب از خواهش، چیزی نیافتم  
 صحن روز را  
 شاعری سخن به صبوری شکست  
 از عشق، خون بافت، بافت، بافت  
 - که عشق و خون را محاسبه صعب در پیش است  
 لب‌ریز از قرائن فریبی می‌بافت  
 بدان که شنودن مرتبه‌ای نزدیک‌تر به دیدن است؟  
 این فسانه را بافتم  
 تا بدانی، گم شده را  
 هرگز باز نخواهی یافت  
 حتی با پنج جای پای مردانه خونین  
 چرا که عشق و خون و جنون را محاسبه دیگر است!



نقش پائی مانده بود از من به ساحل، چند جا  
ناگهان شد محو، با فریادِ موجی سینه‌سا

آنکه یکدم بر وجود من گواهی داده بود  
از سر انکار می پرسید: کو؟ کی؟ کی؟ کجا؟

ساعتی بر موج و بر آن جای پا حیران شدم  
از زبان بی‌زبانان می شنیدم نکته‌ها:

- «این جهان، دریا، زمان چون موج، ما مانند نقش  
لحظه‌ای مهمان این هستی ده هستی‌ریا



یا سبک پروازتر از نقش، مانند حباب  
بر تلاطم‌های این دریای بی‌پایان رها

---

لحظه‌ای هستیم سرگرم تماشا، ناگهان  
یک قدم آن‌سوی‌تر، پیوسته با باد هوا!

---

باز می‌گفتم: نه، این سان‌داوری بی‌شک خطاست  
فرق بسیارست بین نقش ما با نقش پا!

---

فرق بسیارست بین جان انسان و حباب  
هر دو بر بادند اما کارشان از هم جدا

---

مردمانی جان خود را بر جهان افزوده‌اند  
آفتاب جان‌شان در تار و پود جان ما

---

مردمانی رنگ عالم را دگرگون کرده‌اند  
هر یکی در کار خود نقش آفرین، همچون خدا

---

هر که بر لوح جهان نقشی نیفزاید ز خویش  
بی‌گمان چون نقش پا محو است در موج فنا

---

نقش هستی سباز باید، نقش برجاماندنی  
تا چو جان خود جهان هم جاودان دارد تو را

## چه میوه‌ها...

احمد رضا احمدی

این شعر را به خانم پری صابری  
اهدا می‌کنم. این نخستین شعری  
است که پس از آمدن از  
بیمارستان به خانه سرودم.



چه میوه‌ها که از زلف تو  
بر زمین می‌ریزد  
مرا خاشاک، این عمر ناتمام است  
که از انتهای دیوار  
بر زمین می‌ریزد  
روزگاری را یاد دارم  
که می‌ایستادم در باد  
تا مرغان ساکت شوند  
و من بخوانم.

ما از عشق دور بودیم  
 ما از حادثه دور بودیم  
 ما از سفره و شام دور بودیم  
 ابتدای جوانی بود و باد می وزید  
 بر گیسوانم تیغ را تیز کردند  
 بر چشمانم اشک آویختند  
 از غروب آفتاب مرا کردند  
 به یک صبح آویختند  
 که مادرم در احوال آن صبح می میرد  
 می گفتم:

مرا بنوشید  
 مرا از انتهای زمین  
 به حس های پنهان آن راه آهن  
 بیاویزد

که همیشه در آخرهای روز  
 ایستگاه را گم می کرد  
 به کافه ای می رفت  
 که لیوان ها  
 در آن کافه  
 در تابستان  
 از یخ انبوه بود

چه قطارها  
 که از میان اتاقم در بیمارستان  
 از کنار تخت خوابم  
 بسوی مرکز جهان می رفتند  
 واگن ها انبوه از دوی بی هوشی بودند  
 واگن های آغشته به خزه  
 از میان رویای ما می گذشتند  
 خزه ها را در حافظه ی ما به یادگار می نهادند

و به رودخانه‌ها می‌رفتند  
هفت بستر از خاکستر اندوه ما را در بیمارستان  
به رود بزرگ می‌بردند  
روزها در بیمارستان  
در اتاق عمل اهمیت داشت  
راستی کدام رود بزرگ بود  
که در آتش تب و بیماری ما  
تبخیر می‌شد و به آسمان می‌رفت؟  
چون پرستاران  
در شب

چراغها را خاموش می‌کردند  
ما از صدای روشن شدن  
یک کبریت

به انتهای زمین باز می‌گشتیم

۴

همه‌ی ما نوبت اندوه داشتیم  
راه‌آهن‌ها از کنار تختخواب ما می‌گذشتند  
همه‌ی ما را به مهمانخانه‌ای در باد  
در انتهای خیابان می‌بردند  
که ما فقط دریا را از طبقه‌ی دوم  
آن مهمانخانه دوست داشتیم  
رطوبت هنوز نتوانسته بود  
به طبقه‌ی دوم بیاید  
آسانسور از طبقه‌ی سوم حرکت می‌کرد  
من یاد دارم  
با فراموشی دوای بی‌هوشی  
و خواب پرستاران  
در راهرو ایستاده بودم  
و فریاد می‌زدم:  
این بانو کیست؟  
که با رویا و گیسوانش

ما را سراسیمه می‌کند؟  
در عصرها که قطار خاموش بود  
و ما به مهمانخانه می‌آمدیم  
بانو در کنار در  
در انتهای راهرو ایستاده بود  
و خیلی آرام و کوتاه می‌گفت:  
پسرانم  
من مرده‌ام  
شما چرا باور نمی‌کنید؟  
ما خاموش  
در آینه زیباتر می‌شدیم  
و می‌گفتیم:  
بانو  
شما هنوز می‌توانید  
گرامافون را کوک کنید  
نام نازهی خود را برای ما فاش کنید  
بانو می‌گفت:  
سه ماه دیگر بهار می‌آید  
اکنون زمستان است  
مرا فراموش کنید.

خانه‌ها کهنه شدند  
بانو هنگام که ستاره‌ی قطبی را در آسمان  
نشان می‌داد  
در کوچه مرده بود  
من یاد دارم  
روی قلب بانو  
روز و نام پرستاران اتاق من در بیمارستان  
و ساعت حرکت قطار  
خالکوبی شده بود  
در انتهای کوچه چهارشنبه بود و آتش‌بازی بود

چه میوه‌ها که از زلف تو  
 بر زمین می‌ریزد و تبخیر می‌شود  
 مرگ در سیاق این شب  
 گمراه از تو  
 چه نیت دارد  
 که میوه‌ها را بر زلف تو  
 تبخیر می‌کند  
 مرگ نمی‌داند  
 من می‌دانم  
 این فصل بهار است  
 که شب گمراه از تو  
 در آن خانه دارد  
 چه مژده دارم از تو  
 که می‌توان ترا پوشید  
 که می‌توان ترا نوشید  
 جای تو کنار آن پنجره بود  
 که در باد گم شد.

یک سیگار  
 یک لیوان آب سرد  
 مرا فرا می‌گیرد  
 من دریا  
 من کبود  
 تا آن غروب سقوط می‌کنم  
 که قایقران با دست  
 دریا را نشان می‌داد  
 نمی‌توانستم هوا را شکر گویم  
 که سرد بود  
 در صدمین سال تولدم  
 یا مرگم

نعناهای کوچه  
عطر نعناهای خانه را نداشتند  
پس ایستادم  
می دیدم  
جوانها از قطار پیاده می شوند  
و پیران سوار قطار می شوند  
از پیران و جوانها  
اجازت خواستم  
که هنگام ذکر زمستان  
بی هراس از سرما  
گوش فرا دارند  
که من چه می گویم  
گفتم:  
من می گویم  
ساکت شدم  
حرفی نداشتم  
فقط دهکده بود  
و دود بود.

۷

چراغی است در خانه ام  
دود می کند  
به کوچه می برم  
بیش از حد ممکن  
من فقیرم  
چاره چیست  
نمی دانم  
یکی از دهکده های عمرم را  
به گیسوانم می آویزم  
به کوچه می روم  
خریداری نیست  
همسایه از پشت پنجره می گوید:

بیچاره، عاقبت  
باید به خانه بازگردد  
به خانه بازمی‌گردم  
شب از حرکت شبانه بازمی‌ماند  
پرستاران از خواب برمی‌خیزند  
می‌گویند:  
بیچاره، عاقبت باید به خانه بازگردد.

۸

این عمر حقیرانه  
که با تمام شدن کوک ساعت  
و خواب کودک  
باید پایان یابد  
چقدر ادامه دارد  
نمی‌دانم  
از همسایه‌ها می‌پرسم  
این عمر حقیرانه  
که با تمام شدن کوک ساعت  
و خواب کودک  
باید پایان یابد  
چقدر ادامه دارد  
همسایه‌ها در روز با شمع  
به کوچه می‌آیند  
گریه می‌کنند  
و می‌گویند: ما نمی‌دانیم  
پس چه کسی می‌داند  
نمی‌دانم.

۹

می‌خواستم از بستر برخیزم  
روی سنگ‌فرش کوچه  
بدنبال سبدهای گیلان بدوم  
که در کنار باغهای کهنسال



میوه نبودند  
عتیقه بودند  
پیرهنم بر تنم تنگ بود  
گیلاس‌ها رسیده بودند  
در کنار تختخوابم  
در بیمارستان  
قطارها از ریل خارج شده بودند  
پرستاران برای همیشه به خانه می‌رفتند  
در انتهای راهروی بیمارستان  
قهوه‌خانه‌ای  
درشکه‌ای  
در شیشه‌ای عسل  
که صبح همسرم از خانه به بیمارستان آورده بود  
گم می‌شد.

۱۰

دیگر امیدی در خانه نیست  
انبوه مردمی که در روز عروسی ما  
در کوچه ازدحام کرده بودند  
مرده‌اند  
خاکسترها رنگ سفید دارند  
نه مسکنی است در باد  
نه شاخه‌ای در بیکران زمستان  
پل فرو می‌ریزد  
چای سرد می‌شود  
اشک را در خانه مخفی می‌کنم  
می‌خواهم از رویایم  
قصری بسازم در کوچه  
کوچه بن‌بست است  
درختان سبز است  
و کسی در کوچه  
کسی را صدا نمی‌کند.

دگرم به مهربانی تو همان شدی که بودی  
مگر استغاثه‌ام را ز فرازها شنودی  
تو که لذتِ فرازی تو که وحشتِ فرودی  
تو مرا ز من رهاندی تو مرا ز من ربودی  
به تسلی دل من چه ترانه‌ها سرودی  
که زلالِ پاکِ جویی و سرودِ سبز رودی

دگرم به دلنوازی درِ آشتی گشودی  
دگرم ز قعرِ دریا به کرانه‌ها کشیدی  
بِنگر که غرقِ خونم، چه بگویمت که چونم  
سرِ راه من نشستی به نگاه عاشقانه  
ز دریچه‌ها شبانگه به زیان زهره‌ای مه  
بگذر به خاکِ خشکم که برویم و بیالم

## به شمایان

ای همشهریان تاجیکی  
به عزیزان دور گشته خود  
بی شما از دل و ز جان عزیز  
آی ایرانیان پاک نژاد  
بازگردید تا به هم باشیم  
باز گردید تا به هم کوشیم  
دوستی و برادری است نه آن  
ای زبان دری زبان شما  
بازگردید ای جدا شدگان  
تا به گوئیم شرح حال فراق  
کرد بیگانه آنچه کرد به ما  
با شما ای ز خویش بیگانه  
آی همشهریان که جان منید  
جسم بی جانکی، پریشانی  
نگهم در هوای دیدنتان  
بس کنید این جدایی دیرین  
آی خویشان من، ز جان ملول  
بی شمایان ملول و تنهائیم  
ز آنچه کردند دشمنان با ما  
تا به بینم جمالتان یک یک  
تا ببرم گلوی بیگانه  
از فراق تبار ایرانی  
باز گردید تا به هم باشیم  
آی همشهریان تاجیکی  
آی ای همزبان دیرینم  
فارسی دری است گفتارم  
بازگردید تا به هم باشیم  
آی همشهریان تاجیکی!....

به شمایان سلام دارم من  
احترام تمام دارم من  
می ندانم کدام دارم من  
به شمایان سلام دارم من  
میهنی بر دوام دارم من  
چاره بهر قوام دارم من  
ک آرزوی های خام دارم من  
حال، حال غمناک دارم من  
به شما احترام دارم من  
غصه ای صبح و شام دارم من  
شادمانی حرام دارم من  
شدگان انتظام دارم من  
بی شمایان چه نام دارم من  
نه طراوات نه کام دارم من  
جان چابک خرام دارم من  
بانگ برخاسته و عام دارم من  
به شمایان پیام دارم من  
با شما احتشام دارم من  
هوس انتقام دارم من  
دیده ای لاینام دارم من  
تیغ ها در نیام دارم من  
ناله مستدام دارم من  
به شمایان نظام دارم من  
به شمایان سلام دارم من  
نه فریبی نه دام دارم من  
شهدا در کلام دارم من  
با شمایان دوام دارم من

آی همشهریان تاجیکی!.... شهریورماه ۱۳۷۰

# غیبت‌ها

مهرداد فلاح

با یاد کودکان جان‌باخته

در زلزله اخیر

فردا که دیده‌گشایم

دیگر باره از شما

کدام را

کنار خود

باز نخواهم یافت

شما که رخساره‌های دلخواه منید

و در شمایل عشق

حجمی کوچک

از زمان را

سرشار کرده‌اید

و من

چگونه به این غیبت‌های پیاپی

خوکنم

و به این حفره‌ها

که هنوز از عطرِ تنِ گمشده‌تان

لبریزند

دنبال شما

تا قفلِ دروازه‌آن راهِ نهران را بگشایم

بس بارها

که به جان کوشیده و

در اندوه‌گران

در غلتیده‌ام

و نگاه سرگشته‌من

رفتار ظریف شما را

باز می‌جوید