



الفبا

- آخوندزاده • ج. اتحاد • بابک بامدادان •
- حسن حسام • غفار حسینی • حسینقلی خویشاوند •
- غلامحسین ساعدی • جواد . ط • ش.
- کامیاب • علی میرفطروس • ح . ن •
- هماناقل • والیا • ر. همسایه •

۱	غلامحسین ساعدی	دگر دیسی و رهائی آواره‌ها
۶	بابک بامدادان	امتناع تفکر در فرهنگ دینی - ۲
۲۸	علی میرفطروس	قیام مزدک
		سرآغاز اقتدار اقتصادی و
۴۰	هما ناطق	سیاسی ملایان
۵۸		مکتوبات آخوندزاده
۶۴	ج. اتحاد	گذشته، حال و آینده دموکراسی
۷۸	جواد ط.	تحول فکری مارکس جوان
۸۵	جواد ط.	دربارهٔ رابطهٔ فلسفه و سیاست
۸۸	جواد ط.	(متن تندنویسی شده)
۹۰	جواد ط.	طرح مقدمه برگزیدهٔ آثار...
		مقدمه‌ای بر مجلس شبیه خوانی
۹۴	ر. همسایه	قتل ناصرالدین شاه
۱۰۲		متن شبیه خوانی
۱۲۵	ح. ن	نمایش و اشتراک
۱۲۹	والیا	پرک
۱۳۳	غلامحسین ساعدی	در سراجچهٔ دباغان
۱۳۹	حسن حسام	باران می‌بارد
۱۵۵	غفار حسینی	شیر مرگ
۱۶۲	ش. کامیاب	مرگ یک قهرمان
۱۶۳	ش. کامیاب	انگشتر
۱۶۶		سررمزار صادق هدایت
۱۷۰	حسینقلی حویشاوند	نامه گزارش - گزارش نامه

نصیر صفحه ۱۱۳:

مجلهٔ هفتگی LE PETIT PARISIEN (سال هشتم، شماره ۳۷۹) در تاریخ ۱۰ مه ۱۸۹۶، تصویری از قتل ناصرالدین‌شاه را چاپ کرد. نکتهٔ این‌جاست که در این تصویر "کاخ گلستان" به جای "شاه‌عبدالعظیم" گرفته شده و لباس خیالی بابی‌ها را بر تن میرزا رضا کرده‌اند، و از ازدحام جمعیت نیز خبری نیست!





غلامحسین ساعدی دگر دیسی ورهائی آواره‌ها

در "سیر العبادالامعاد" سنائی اگر اشاره‌ای گذرا، ولی چشم گیر به عالم برزخ شده، در متون ادبی دست دوم به کنایه توصیفی از این جزیرهٔ سرگردانی داده‌اند. و در تل انبار خزعبلات محدثین رنگین محاسن دربارهٔ این وادی سرگستگی، روایات سهمگین و کابوس‌های رنگین فراوان آمده است. برزخ در قصص عامیانه، مثل‌ها و مثل‌های عامیانه، نشانه و اشاره‌ای بوده است از درماندگی و لاعلاجی و به زبان بهتر، راهی به جایی نبردن. آشفته حالی و دماغ بودن هر تنابنده‌ای را برزخی گویند. وقتی گویند فلانی برزخ شد بدان معنی است که نه راه پیش داشت، نه راه پس. برزخ جهانی است که "دانته" در عالم تخیل شاید توانسته گوشه‌ای از آن را به تماشا بگذارد.

دنیای "برزخ" را برزخیان می‌شناسند، و آنان که به تصور دربارهٔ این کویر آوارگی زبان به سخن می‌کشایند، بی آن که سفری هر چند کوتاه به آن دیار کرده باشند، چنانند که حافظ گفته است: "غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده". نخاع شوکی سرگشتگان این وادی، امید و ناامیدی است. پای آبله و خسته، غریبه و دل مرده، با ترس کبود، راه گم کرده، متحیر و عاجز، خسته و ناتوان، آشنا به هویت خویش، ولی درمانده، اشکی به یک چشم و خونی به چشم دیگر، نمی‌داند به کجا خواهد رسید، به زمهریر هاویه؟ یا به کنار حوض کوثر؟ کسی که

در دنیای برزخ گیر کرده است، آواره است، بله، آواره است، نه مهاجر. آواره، درست است که هجران و درد دوری از وطن را هم چون مهاجران دارد، ولی خود به انتخاب خویش جای خوش تر برگزیده است. مهاجر هم چون مرغان مهاجرند که از جایی بر می کنند و پر پرواز می کشایند و در گوشه ای اطراق می کنند که هوای خوش تر دارد و آب و دانه فراوان تر. مهاجر قدرت انتخاب دارد، شمال و جنوب، راست یا چپ، در زاویه این جزیره، یا در گوشه آن مرداب. با کوله باری از خاطرات، و با دارائی خویش، زندگی خوشتری را می گذرانند و همیشه امیدوار است که زمستان به بهار یا پاییز به زمستان برسد که جاکن شود و به مکان و قرارگاه خوشتری برگردد. هر گوشه دنیا وطن اوست، مهاجر هر گوشه خوش دنیا را وطن خود می شناسد. تمام دنیا طویله مهاجر است. مهاجر می چرد و خوش می گذراند، راه و چاه بلد است، مواظب خویش است، مواظب آینده خویش است، مهاجر امیدوار است، همیشه امیدوار است، هر چند که ریش و کیسش به سپیدی نشسته باشد.

اما آواره، قدرت انتخاب ندارد. او به اجبار به گوشه ای پناه برده که پناهش داده اند. آواره پناهنده است. زندانی گوشه ای است که اگر آب و هوای خوشتری هم داشته باشد و نان و تن پوش بهتری هم گیرش بیاید، غریبه ای است دل مرده، از راه رسیده ای است راه گم کرده، خسته و ناتوان، حیران و نا آشنا، نا آشنا و متحیر و عاجز، با انبانی از او هام و کابوس های غریب، خشمگین و عصبی، لرزان، یک پا بر سر یک چاه، و پای دیگر بر سر چاه ویل، و متعجب که چرا سقط نمی شود، با این که می داند از خطر جسته است، اشک به آستین نداشته خشک می کند که چرا چنین شده است، چرا جاکن شده است. نمی داند چه خاکی بر سر کند. او خاک وطن را دوست دارد، تکیه گاه او باد صبا نیست، گردباد است. افسار تونس زندگی اش کاملاً بریده است.

مهاجر امیدوار است، خیال می کند که نخاع شوکی اش دست نخورده باقی مانده، خوش است، می خندد، شوخی می کند، به ذائقه خویش اعتقاد دارد، رنگ می شناسد، برای تعادل خویش، حفظ تعادل خویش، "ویتامین" می خورد، به موزه ها سر می زند. به سینما علاقمند است، قدم زدن، کراوات بستن، در پارک ها نشستن، قسمتی از عمرکشی اوست. خیال می کند که ریشه در خاک دارد، و نمی داند که ریشه کنده شده، آخر سر می پوسد و تناورترین درختان را بر زمین می کوید. اطمینان خاطر بی دلیل، همیشه مایه بلاهت است.

و آواره ناامید است، می فهمد که در حال پوسیدن است. می داند که مثله شده، نه تکه ای از بدنش، که تکه ای از روحش را بریده اند و می بیند که ریشه کنده شده اش چگونه می پوسد، درست مثل قانقاریا، که پا را سیاه می کند و آرام آرام بالا می آید و آخر سر اگر آدمیزاد را نکشد، زمین گیرش می کند. آواره، مرگ خود را با چشم باز می بیند. مهاجر و آواره هر دو در عالم برزخند. اما مهاجر قصری در جنت برای خود می پندارد، حتی در عالم برزخ هم قصری دارد، ولی آواره نمی پندارد که می بیند طناب در بدری و سرگستگی به پاهایش بسته اند، آگاهی به هویت، آگاهی به موقعیت، همیشه مایه تفکر است. و همیشه مایه دوام و پایداری است. گر چه بین مهاجر و آواره از نظر خلیقات تشابهاتی هست، ولی توجه به تفارق این دو مسئله مهمی است. و نکته باریکتر این که امکان تحول مهاجر به آواره، همیشه وجود دارد، ولی آواره، چنین خصلتی را هرگز پیدا نمی کند. آواره، نه که از همان ابتدا شکل گرفته، همچنان آواره می ماند، همچون پرنده ای که بال هایش را بریده باشند و در تل خاکستری رهایش کرده باشند.

آواره، این برزخ نشین درمانده، ابتدا ته مانده ای از امید در انبان پاره خویش دارد، چرا که جا به جایی اجباری، تعادل روانی او را بهم زده، و آن چه را که بر او گذشته خواب و خیالی می پندارد، و هنوز خبر ندارد که چه ها بر او خواهد گذشت. فرار از جنگال جلادان و نیش جزاران، تا مدتی خوشی بیمار گونه، آمیخته به بی خیالی ارزانی شکار جان به در برده

خسته دل می‌کند. کنده شدن از خانه و کاشانه، و رسیدن به پناهگاهی که خود انتخاب نکرده، آواره را گرفتار سرگیجه می‌کند. خاطره گوئی، روده‌درازی‌های بیهوده، خیره شدن از پنجره‌ها به کوچه‌های نا آشنا، خوردن و نوشیدن، خوردن و بلعیدن، اضطراب و نوشیدن، ترس و هراس. بله، چند روزی بعد است که آواره در مکانی به ظاهر امن خود را در ناامنی می‌بیند. زنگ دری که زده می‌شود، یا بوق آمبولانسی که از خیابان رد می‌شود، نگاه پلیس غیر مسلحی که گوشه خیابان ساکت و آرام ایستاده، وحشتی به جان آواره می‌اندازد. آواره شجاع، بتدریج مرعوب پناهگاه می‌شود.

بله، آواره تا مدت‌ها دست راست و چپ خویش را نمی‌شناسد، چرا که جا نیفتاده، بخود نیامده، برهوت برزخ سرابی نیست که طول و عرض را بشود سنجید و چندین فرسنگ در فرسنگ به حسابش آورد. دنیای آوارگی را مرزی نیست، پایانی نیست. مرگ در دنیای آوارگی مرگ در برزخ است. مرگ آواره، مرگ هم نیست. جمود نعل و پوسیدن کالبد در کار نیست. آواره اگر هم زنده باشد مرده است. مرده‌ای که می‌رود و می‌آید. آه و خمیازه‌اش با هم مخلوط شده، بی‌دلیل و علت انتظار می‌کشد. انتظار نامه یا ندای آشنائی، یا انتظار خوابی که مادر و پدر، یا زن و بچه‌اش را در عالم رؤیا ببیند. آواره از خوابیدن می‌ترسد، آواره از بیدار شدن می‌ترسد. مرگ آواره، آوارگی مرگ است، ننگ مرگ است.

آواره مدت‌ها به هویت گذشته خویش، به هویت جسمی و روحی خویش آویزان است، و این آویختگی، یکی از حالات تدافعی در مقابل مرگ محتوم در برزخ است. آویختگی به یاد وطن، آویختگی به خاطره یاران و دوستان، به هم زمان و هم سنگران و به چند بیتی از حافظ، و یا نقل قولی چند از لاداریون، و گاه‌گذاری چند ضرب‌المثل عامیانه را چاشنی صحبت‌ها کردن، یا مزه ریختن و دیگران را به خنده و داشتن. اما آواره مدام در استحاله است. با سرعت تغییر شکل می‌دهد، نه مثل غنچه‌ای که باز شود، هم چون گل چیده شده‌ای که دارد افسرده می‌شود، می‌پلاسد، می‌میرد. عدم تحمل، زودرنجی، قهر و آشتی، تغییر خلق، گریه آمیخته به خنده، ول خرجی همراه با خست، ندیدن دنیای خارج، آواره ول گشتن در کوچه‌های خلوت گریستن و دور افتاده‌ها را به اسم صدا کردن، مدام در فکر و هوای وطن بودن، پناه بردن به خویشتن خویش، که آخر سر منجر می‌شود به نفرت آواره از آواره. یادشان می‌رود که هر دو رانده کاشانه خویشتند. از کُنا مگرگانی تیز دندان جان به در برده‌اند. در ظاهر چنین می‌نمایند که مسائل عقیدتی و فکری مایه این نفاق است، و ای بسا کار را به جایی می‌رسانند که کاش دیگری جان از دست جلادان بدر نمی‌برد، فلانی حقت بود، که گرفتار می‌شد و به سزای اعمالش می‌رسید، آواره‌ها این چنین گور خیالی برای همدیگر می‌کنند. اتهام، یکی از عوارض عمده و یکی از اولین جوانه‌های سرطان آوارگی است. آواره‌ها فکر می‌کنند تنها هم فکران او حق داشتند یا دارند که زنده بمانند. آواره خشک اندیش و متعصب، دنیای بزرگ را برای خود بسیار کوچک می‌داند. و مدتی بعد بیاری از هم فکران نیز از هم جدا می‌شوند، انشعاب بعد از انشعاب، اگر مسائل حاد اجتماعی را دیروز به نوعی تحلیل می‌کردند، امروز به رنگ دیگری نگاه می‌کنند. و پس‌فردا لعاب دیگری به آن می‌زنند. این جدائی‌ها نتیجه دیگری هم دارد. جدا شدن از هم و پناه بردن به مخالفین. اما در خفا از گذشته خویش اظهار پشیمانی می‌کنند. ولی روابط تازه را در استتار نگه‌میدارند، ولی برای حفظ پیوندهای گسسته، چون به یاران قدیمی می‌رسند، زبان به بدگوئی مخالفان تازه آشنا می‌گشایند، خود تهمت می‌زنند، ولی از تهمت سازش به خود بشدت می‌ترسند. اعتقادات قدیمی هر چند آرام آرام غریبال می‌شود، ولی جرثومه دیگری در کف گشاده آن‌ها نمی‌ماند. و همه این‌ها نشانه‌ای است از اضطراب و قلق درونی آواره‌ها. اگر مهاجران هم چون مرغان مهاجر با هم جنسان خود کوچ می‌کنند، آواره‌ها چنین نیستند. لک لک و کفتر چاهی و شتر مرغ و مرغابی دور هم جمع می‌شوند، مدام ناله می‌کنند، بی آن که در فکر سیم‌رغ باشند. با همه این‌ها، آواره آگاه است که جا و مکان ندارد، پول ندارد، خستگی

مزمّن، گرسنگی مزمّن از او آشفته حالی می‌سازد که فرسنگ‌ها از بیدار بختی و امید فاصله دارد. و بدتر از همه اضطراب مزمّن، ترس مزمّن، آواره از کنار سگ‌های جلیقه‌پوش با احترام و لبخند رد می‌شود که مبادا کارت اقامتش را بگیرند. به همه چیز این گوشه دنیا باید احترام گذاشت، حدیث "همه جای دنیا سرای من است" یادش می‌رود، آواره در سرزمین از ما بهتران است، طعم حقارت را می‌چشد، اداره پلیس، اداره پناهندگی، اداره درماندگی، آواره حس می‌کند تمام مناعت طبعش را از دست داده است. لبخند یک پیر مرد دائم الخمر، یا چشمک یک سبزی فروش یا جواب سلام سرایدار یک خانه، وضع روحی او را از این رو به آن رو می‌کند، آواره از پاسبانی که کنار گل فروشی ایستاده و سیگار دود می‌کند، از ماء‌مور بی‌آزاری که وارد قطار می‌شود، از گریه بچه همسایه می‌ترسد، آواره بیمارگونه می‌ترسد، آواره وقتی می‌شنود که دو نفر به زبان مادری او حرف می‌زنند، به شدت وحشت می‌کند، پشت به آن‌ها می‌کند و در اولین ایستگاه پیاده می‌شود. اگر در خیابان است به اولین کوچه راه کج می‌کند، آواره حتی از خود می‌ترسد، از تصویر خود می‌ترسد، و فکر مرگ هیچوقت او را رها نمی‌کند، خاطرات کفن و دفن اموات دور و نزدیک را جلو چشم دارد. می‌ترسد بمیرد، و لاشه صاحب مرده‌اش روی دست کسی بماند. خیال می‌کند نعش‌کشی آواره‌ها قدغن است و نمی‌داند و حاضر نیست قبول کند وقتی که مردی، مردی، بدرک! به هر حال برای چال کردن یک جسد، زنده‌ها به خاطر خودشان هم شده، چالهای پیدا خواهند کرد. با وجود این مدام در این فکر است. و در عین حال در فکر است. و در عین حال در فکر خودکشی. با وجود این دم دنیا دراز است، روزها تمام نمی‌شود، عزرائیل هم که همیشه حاضر به یراق نیست. آواره در همین حال با فکر خودکشی نیز مبارزه می‌کند. فقط به این نیت که نکند دیگران خیال کنند او "ضعف شخصیت" نشان داده است. آمیزش نیت خودکشی و زنده ماندن، آواره را آواره‌تر می‌سازد، او همیشه ارتفاعات را نگاه می‌کند، عمق رودخانه‌ها را در نظر می‌گیرد، لاشه متلاشی شده خود را می‌بیند که چگونه زیر امواج رودخانه‌ای هم‌چون سایه شبحی بالا و پائین می‌رود، از زیر کشتی‌ها رد می‌شود، به تخته سنگ‌ها می‌خورد و غیر آواره‌ها به زیبایی ساحل نگاه می‌کنند و از زیبایی آسمان و شادابی درختان تعریف می‌کنند. نعش خود و نعش هزاران آواره دیگر را هم چون کلاف در هم تنیده‌ای می‌بیند که به‌طرف مظائی در دریای دور دستی روان است، ولی با روشن کردن سیگاری متوجه می‌شود که نه، هنوز زنده است، می‌تواند تحمل کند. آواره این چنین خاطرات بی‌ربطی را بهم می‌بافد و خیال می‌کند زندگی او، حدیث و یاوه گوئی معرکه گیری بوده که پای سکوی لِرزانِ به آن‌ها گوش داده است. بدین سان افسردگی با حس خودکشی جا عوض می‌کند. و نیت خودکشی آرام آرام از سرش می‌افتد، چرا که آرام آرام می‌میرد، و مرگ تدریجی، مرگ مزمّن همیشه این چنین پیش می‌آید، بندرت غذا می‌خورد، به کندی نفس می‌کشد به مرحله‌ای می‌رسد که در روانپزشکی قدیم به آن سندرم "کوتار" می‌گفتند. آواره می‌میرد ولی نمی‌میرد، آواره برای رو در روئی با مرگ به حالت تدافعی تهاجم دست می‌زند. حمله می‌کند، مشت می‌زند، مشت به تاریکی و مشت به روشنائی، نعره می‌کشد، نعره در خلوت، نعره در جمع، به مهمانی می‌رود و نمی‌نشیند، پرخور می‌شود و نمی‌خورد، با دست جلو می‌کشد و با پا عقب می‌زند. عاشق می‌شود و عاشق نمی‌شود، بی‌دلیل اظهار عشق می‌کند و پشیمان می‌شود، و گرفتار خود خوری می‌شود. آواره بی‌هویت خیال می‌کند که حداقل بدنش هویت دارد، در حالی که ندارد، بدن او نیز هم‌چون روح پریشانش پریشان است. این چنین گم‌گشتگی را فلان مرد یا زن یا بهمان پسر یا دختر محصلی که سال‌ها از وطن دور بوده‌اند ندارند، چرا که مرگ با داس بلند و برنده‌اش، با مسلسل و ژ-۳ پشت سر آنها نبوده است. به این دلیل است که به دلخواه زندگی می‌کنند، رژیم گذشته و رژیم حاضر هیچوقت خفت بر گردن آنها نیانداخته، اندکی زبان "غریبه"‌ها را بلندند تا کار روزانه‌شان را روبراه کنند یا گفتار فیلم‌های سینمایی را بفهمند، یا حداکثر در کلاس درس حاضر شوند. اگر هم اهل "سیاست" و "مبارزه" باشند یا طرفدار این

حزب و آن حزب یا "هوادر" این گروه و آن گروه، سرنوشت شان شبیه کسانی است که سال‌ها در خارج بودند و با وزیدن گردبادی به وطن برگشتند و با آمدن ابر سیاه ملایان دوباره به مقر فرماندهی خویش برگشتند و همان کاری را می‌کنند که سی سال پیش می‌کردند، آرد را نیخته الک را آویخته‌اند.

آواره هم چنان که از مهاجر جداست، از این گروه هم جداست. آواره، مسخره هر دوگروه است. آواره نمی‌تواند تکه‌پاره‌های وجودش را جمع کند، او سرگشته وادی حیرت است. هم چنان که هزاران زخم بر پیکرش خورده، مرگ نیز بر روحش پنجول کشیده است. و آخر سر، آواره عروسک زری و پری است. طنابی از زندگی به یک پا و طنابی از مرگ به پای دیگر، گرفتار معرکهای است که تماشاچی ندارد.

مهاجر به ظواهر دلبسته است، ولی آواره به عمق تنهایی خویش. مهاجر سفره هفت سین و خورشت قورمه سبزی را بسیار دوست دارد. ولی آواره که مغزش بوی قرمه سبزی می‌داد و هنوز هم می‌دهد اعتنائی به این چیزها ندارد. مهاجر منتظر است خانه آب و جارو شود، سفره وطن گسترده شود، تا او برگردد و بند کفش‌هایش را باز کند و لم دهد. ولی آواره می‌خواهد پای آبله از هر در و دروازه‌ای شده وارد دیار خویش شود و با اشک و مژه‌های خود سر تا سر وطن را آب و جارو کند و تمام زباله‌ها و نخاله‌های حاکم بر کشورش را به بحرالमित بریزد.

آما آواره دست تنها نمی‌تواند به آرزوهای خویش برسد. آوارگان باید همدیگر را دریابند. نصف نان من مال آواره دیگر، نصف نان آواره دیگر مال من آواره. در اتاق یک آواره، آوارگان زیادی باید بخوابند. چشم بستن به اختلاف سلیقه‌های کوچک، دست همدیگر را گرفتن. حرام باد کاسه آبی که آواره‌ای می‌خورد و نصفش را به آواره دیگر نمی‌دهد. حرام باد آرامش دخمه آواره‌ای که آواره دیگری را پناه نمی‌دهد. آواره‌ها، تلی از اجساد عزیزان پشت سر خویش گذاشته‌اند. زندگی خوش بر آنان حرام باد. عالم برزخ را آواره‌ها نابود خواهند کرد. مباد و مبادا که آواره‌ها آرام نشینند، مبادا که برای رسیدن به سرزمین خویش پلک روی پلک گذارند و تن به مرگ تدریجی بسپارند، آواره‌ها، باید سکوی پرشی پیدا کنند. آواره‌ها باید دنیا را آگاه کنند که چه بر سر سرزمین آن‌ها آمده است. آواره‌ها باید به همه دنیا و به تمام زبان‌ها بگویند که یک مشت جلاد دستار بسته، بر سر ملت بزرگ و زنده‌ای چه چادر سیاهی از مرگ گسترده اند. قفل‌ها را باید از لب‌ها برداشت، باید فریاد کشید. آوارگان باید فریاد بکشند. فصل فریاد آواره‌ها فرا رسیده است. آواره‌ها اگر فریاد نکشید و دنیا را نلرزانید، نیم نگاهی هم به شما نخواهد شد و مرگ تدریجی، مرگ مزمن، چون قانقاریا آرام آرام شما را خواهد خورد. خودکشی بهتر از مرگ تدریجی است.



امتناع تفكر در فرهنگ دينی

۲

اهورا مزدا و هخامنشیان

پیش از پرداختن به هخامنشیان و نمودن نقش مهم و قاطع سیاست آنها در بی‌ریزی فرهنگ دینی ایران باستان می‌خواهیم به برخی از مسائل تحقیق در ادیان کهن ایرانی اشاره کنیم. منظور از این کار طبعاً "وارد شدن در عرصه تخصصی تحقیقات مربوط نیست. چنین کاری همانقدر از ما بر نمی‌آید که ربطی نیز به موضوع ملاحظات ما ندارد. اما آشنائی با مسائل مربوط، هر قدر هم که کلی و مقدماتی باشد، این را بما خواهد آموخت که پندار دینی ایرانی نیز در رویش خود یکپارچه نبوده است، چه پیش از زرتشت و چه پس از او. این مسائل مربوط اند از جمله به اینکه چه تاءثیری زرتشت از محیط بیواسطه خود و از عناصر و جلوه‌های ادیان پیشین گرفته و چه تاءثیری در تحولات بعدی آنها کرده است. به اینکه خدائی بنام اهورا مزدا آفریده زرتشت است یا از پیش خدائی معین وجود داشته و زرتشت با تصرف خود آنرا به خدای اوستائی تبدیل کرده است. به اینکه نام اهورا مزدا از چه ماهیتی بر می‌آید. به اینکه آیا هخامنشیان و پارسیان و دیگر ایرانیان این دوره زرتشتین یا زرتشتی بوده‌اند یا نبوده‌اند. مراد ما از زرتشتین، منسوب به زرتشت و دین بیواسطه اوست و از زرتشتی امور منسوب به زرتشتیت، یعنی منسوب به دینی که مؤسس آن زرتشت است اما تطور آن در آمیزش با عناصری صورت می‌گیرد که حتی ضد زرتشتین نیز بوده‌اند. آنچه برای منظور و ملاحظات ما مهم است این است که مسئله اهورا مزدا و زرتشتیت هخامنشیان را از دیدگاه تحقیق بنگریم. در حدی که به کار ما مربوط است میتوان پژوهشگران را به دو گروه تقسیم کرد. گروه اول مدعی است که هخامنشیان زرتشتی بوده‌اند و زرتشتیت در دوره هخامنشی دین رسمی ایران بوده است. نوبرگ در رأس گروه دوم این ادعا را نظیر بسیاری دیگر از ادعاهای گروه اول بی‌اساس می‌داند. نوبرگ و ویدن گرن، که او نیز جزو گروه دوم است، در رد ادعای گروه اول به آداب و رسوم ضد زرتشتین و ضد زرتشتی متداول در ایران و معمول هخامنشیان توجه می‌دهند و آنها را منافی زرتشتی بودن هخامنشیان و مردم ایران می‌دانند. از این گونه‌اند رسم اندودن اجساد مردگان به موم و به خاکسپاری آنها، قربانی کردن جانوران و حتی زنده بگور کردن کودکان، (۱۹) چنانکه هروودوت گزارش می‌دهد و می‌افزاید که زنده بگور کردن انسان قربانی رسم پارسیان بوده است. (۲۰) با توجه به این آداب و رسوم ضد زرتشتین و ضد زرتشتی ایرانیان و هخامنشیان، امری که گروه اول در موردش سکوت می‌کند (۲۱) نمی‌توان هخامنشیان را زرتشتین یا زرتشتی دانست. اما صرف این تشخیص برای منظور ما کافی نیست. ما باید بدانیم چه چیز می‌تواند بظاهر دال بر زرتشتی بودن هخامنشیان باشد. و اگر اینان زرتشتی نبوده‌اند، پس چه دینی داشته‌اند. نخست به چگونگی زرتشتی نبودن هخامنشیان می‌پردازیم و سپس به اینکه آنها چه دینی داشته‌اند. آنچه در وهله اول و آخر می‌تواند هخامنشیان را زرتشتی بنمایاند این است که خدای آنها نیز اهورا مزدا بوده است. اما اگر نام اهورا مزدا و خود او در بدایتش

اختراع زرتشت نبوده باشد، آنوقت هرگز نمی‌توان صرف پرستش اهورا مزدا را حمل بر زرتشتی بودن هخامنشیان کرد. در اینصورت پرستش این خدا بعنوان دلیل زرتشتیت هخامنشیان خود بخود بی اعتبار خواهد گشت و آداب و رسوم ذکر شده ضد زرتشتین و ضد زرتشتی هخامنشیان خصوصا "مؤید این بی‌اعتباری خواهند بود. بنابراین مشکل زرتشتیست هخامنشیان را با روشن کردن مسئله اهورا مزدا باید گشود. این کار را نوبرگ چنین می‌کند. اهورا یعنی خدا، سرور و مزدا یعنی دانا. نه نام اهورا مزدا و نه خود او بعنوان خدا، هیچیک آفریده مختص زرتشت نیست. به این دلایل: نخست اینکه اهورا مزدا به عنوان آفریدگار یا پروردگار در ایران دینی اسم عام بوده و مانند دوا (۲۲) (دیوان) به خدایان اطلاق می‌شده است. اسورا (۲۳) صورت آریائی یا هندی کهن همین اسم عام برای خداست. (۲۴). دوم اینکه اهورا به معنای خدا یا سرور بهمان اندازه دانا یعنی مزداست که دانا خدا. در واقع اهورا و مزدا بمنزله سرور و دانا معنا "متضمن یکدیگرند. (۲۵) معنی‌اش این است که اهورا و مزدا در ماهیت خود یکی هستند. سوم اینکه اهورا، مزدا یا اهورا مزدا هرگز به اسم خاص تبدیل نشده‌اند، نه در اوستا و نه در سنگنبشته‌ها. (۲۶) چهارم و آخر اینکه خدائی برتر، متصف به سرور و دانا در دوره‌های بسیار دیرین در سراسر ایران پرستش می‌شده است. اهورائیت و مزدائیت به معنای سروری و دانائی ماهیت این خدا و مقوله برتری او نسبت به خدایان دیگر بوده است.

با توجه به آنچه گفته شد اکنون پرسش اساسی برای این خواهد بود: این خدای برتر کدامین بوده و سروری و دانائی‌اش از کجا سرچشمه گرفته است؟ چه چیز به او سروری و دانائی داده است؟ خدای مربوط آسمانخدای دیرین ایرانیان از دوره آریائی است. خورشید چشم و ستارگان دیده‌وران او هستند. از جایگاه کیهانی خود و با چشمان و دیده‌ورانی چنین درخشان و همه جا بین در همه چیز می‌نگرد و بر همه چیز آگاه و فرمانرواست. (۲۷) این آسمانخدای آریائی در زبان هندی کهن ورونا (۲۸) نامدارد. (۲۹) نام ایرانی او در طی تحولات بنحوی و به عللی منسوخ می‌گردد و اسم عام اهورا به معنای خدا جای آنرا می‌گیرد. بنابراین خدائی با این صفات ذاتی باید یکسان منشاء اهورا مزدا و زرتشت و هخامنشیان بوده باشد، و همچنانکه او اسما و ذاتا "مخلوق زرتشت نیست هخامنشیان نیز زرتشتی نبوده‌اند. اینکه زروانیت، میترائیسم، دین مغان، دین زرتشت و بالاخره دین هخامنشیان همه در ترتب و تجانب تاریخی در کنار هم، بر ضد هم و باهم شالوده فرهنگ ایران را میریزند تا چنین فرهنگی برپدید و تناور گردد، اما هرگز بخود نیاید و اسارت دینی خود را در نیابد، بخوبی نشان می‌دهد که این چند گانگی ایمانی از قعر پندار یگانه‌ای برون می‌جوشد که ما آنرا دینی می‌نامیم. بر اساس سرچشمه‌ای چنین ملتهب از قدیسیت و آبستن تجلی الهی، سرچشمه‌ای که فرهنگ ما را در همه شئونش همنا و همساز می‌کند، ما محکوم بوده‌ایم در کلیت وجودی‌مان دینی باشیم و دینی بمانیم. همه ادیان ایرانی در یک چیز مشارک و مکمل یکدیگر بوده‌اند: در مسئولی ساختن پندار دینی بر سراسر ایران. اساسی‌ترین و بزرگترین سهم را در این اقدام زرتشت و هخامنشیان دارند. اگر زرتشت را آفریننده اندیشه یکتائی خدا بدانیم، باید هخامنشیان را عامل تحقق سیاست شهریاری الهی بشناسیم. اصالت و قدرت شهریاری الهی و آرمان آن در امپراتوری هخامنشیان به حدی است که چشمه‌اش با فروریزی این امپراتوری کور می‌شود. همه کوشش‌های بعدی برای تحقق مجدد این آرمان در تاریخ ایران نسبت به اصل هخامنشی‌اش در حکم فرع و عکسبرگردان بوده‌اند، از دولت مقتدر ساسانی گرفته تا تلاش ناکامیاب و از پیش محکوم به شکست مردآویج در مهد اسلام. و خود اسلام که از بدو تولدش تاکنون یک چهارم جهان را با شعار اکبریت الهی از درون و برون لایشعر نموده حتی در ایران که زادگاه و قویترین مرکز سازمانی شهریاری الهی باشد نیز نتوانسته است هرگز از نظر سیاسی و اجتماعی نظامی ایجاد کند که از دور با سایه نظام هخامنشیان قابل مقایسه باشد. اگر تفکر از یکسو و سازماندهی دولتی از سوی

دیگر دو رکن و بعد تکوین تمدن به ترتیب در غرب و شرق باشند و بهمین سبب بزرگترین پدیده‌های تاریخ کهن، جامعه یونانی سازنده اولی‌است و هخامنشیان بنیانگذار دومی. به عللی که دیدیم ما بنا را بر پژوهش‌های گروه دوم می‌گذاریم که بر خلاف پژوهشگران گروه اول برکنار از گرایشهای شخصی و تمویهات علمی در غوامض تاریخ فرهنگ و ادیان ایرانی کاویده و نگریسته است. تصویری که گروه دوم از دینیت ایرانی بدست می‌دهد هموار و صیقل زده نیست. این البته کار ما را دشوار می‌کند، اما از جمله به عللی که ذکر کردیم باید به واقعیت دینی دنیائی بزرگ و کهن چون ایران، که شناسائی میراث نیمی مخدوش و نیمی معدوم شده‌اش طبعاً "آسان نیست، نزدیکتر باشد.

امپراتوری هخامنشی یعنی بنیانگذاری سیاست و حاکمیت پندار دینی

تقریباً "بموازات رسوخ تدریجی و قاطع چرخش زرتشتیان در پندار دینی ایرانیان، امری که در نفوذ دوربرد زمانی و مکانی‌اش این سرزمین را زادگاه یکتائی آفریدگار می‌سازد و برکات و ثمرات فرهنگی‌اش قرن‌ها بعد به مهاجمان اسلامی نیز میرسند، چرخش دیگری در این سرزمین روی می‌دهد که در کارآئی و ابعاد سازمانی‌اش در سراسر تاریخ ایران همانند ندارد. این چرخش که می‌توان آنرا چرخش شهریاری الهی نامید با نیروی کارساز و منحصر بفرد خود اقتدار مطلق الهی را در کلیتی فرهنگی نافذ می‌سازد و آنرا تا غایت امکاناتش سوق می‌دهد و می‌گستراند. سیاست و حاکمیت خدائی در ایران باستان با تحقق این چرخش جامعه عمل می‌پوشد. آنچه از این لحاظ در تار و پود ضمیر ایرانیان می‌دمیده و می‌تپیده در شاهنشاهی ایرانی/آریائی چهره می‌گشاید و آشکار می‌گردد فرهنگ ایران باستان از چنین ریشه‌ای می‌روید و به نوبه خود رویش و پویش این ریشه را در وجوه و اشکال گوناگون ممکن می‌کند. مبتکران این چرخش و عاملان تحقق آن هخامنشیان نخستینند، یعنی کوروش و داریوش. این دو با تاسیس بزرگترین نظام سیاسی و اداری کشوری در دنیای کهن منظور زرتشت را در حد حاکمیت پندار دینی بر می‌آورند، اما نه بتبع زرتشت.

پیدایش هخامنشیان و تاسیس امپراتوری آنها بهمان اندازه در تاریخ و پیکرگیری سازمانی و فرهنگی ایران بی‌سابقه است که ظهور زرتشت. در این فضای دینی، که زرتشت و هخامنشیان را در آسمان‌خدای ذکر شده به منشاء واحدی می‌رساند، هخامنشیان به خواست و موهبت الهی به شهریاری برگزیده یا انتخاب می‌شوند و ضامن و مجری خواست الهی می‌گردند. اینکه از این تلقی و القا نیز نظیر تلقی و القا اخص مذهبی می‌توان استفاده سیاسی کرد، چنانکه دانسته و ندانسته کرده‌اند هر جا که توانسته‌اند، عیناً "مؤید همین معناست. در سراسر تاریخ دو هزار و پانصد ساله ایران پرستش هیچ فردی به حد پرستش شاهان نمی‌رسیده است، خصوصاً "پرستش شاهان هخامنشی که الگوی شهریاران الهی در این سرزمین بوده‌اند. این امر را نباید حمل بر زور و سطوت محض آنها کرد. چنین کاری یعنی از دیده امروزین اموری را نگرستن که در جهانی با پندار مختص بخود می‌زیسته‌اند. بلکه درست بعکس، زور و سطوت آنها را باید چنان دید که در پندار دینی ایرانیان نمودار خواست و فرمانروائی الهی بوده است. پندار قدسیت شاهی در بنیانگذاری امپراتوری هخامنشی چنان بدیهی و مستولی بوده است که هرگز پیامبری موسی، خدا فرزندی مسیح و رسالت محمدی در ازمنه مربوط نمی‌توانسته‌اند باشند. شاهان ایرانی را در دورترین سواد تاریخی این سرزمین همیشه از تخمه خدایان شمرده‌اند. پندار الوهیت شاهی از اساطیر ایرانی دوره پیش از زرتشت بر می‌آید. این پندار نه زرتشتیان و نه زرتشتی است و نه مربوط به آنگونه بینش‌های پیشین که زرتشت در زیست دینی خود از آنها متأثر می‌گردد. (۳۰) صلحجویی، توانائی و فرمانروائی شاهی از شاخص‌های بدائی آرمان شهریاری در ایران بوده‌اند. (۳۱) فرمانروائی شاهی را باید به معنای اخص آن که

فرمان دادن و فرمان راندن باشد گرفت. کار شاه این است که شاهانه فرمان دهد تا دیگران فرمان برند. بهمین سبب او شخصا "در نبرد شرکت نمی‌کرده، چنانکه پس از شکست احتمالی سپاهیان نیز از میدان نبرد دور می‌شده است (۳۲) بطور کلی کارهایی که بتوانند او را در انظار با دیگران همسر و همسان کند از او سر نمی‌زند: هرگز پیاده نمی‌رود، با ازابه حرکت می‌کند. جز در اعیاد بزرگ مهمانان شاه هنگام غذا با او بر سر یک میز نمی‌نشینند. بخاک افتادن در برابر شاهان و بوسیدن پای آنها که در دربار هخامنشیان از آداب مهم و پسندیده بشمار می‌آمده نشانه کرنش در برابر وجود آسمانی و نیابت الهی شاهان بوده است. (۳۳)

دین هخامنشیان دین پیامبری نیست

بدینسان شاه حکم تندیس خدا در زمین را دارد و با مزیتی چنین مطلق و منحصر بفرد حکومت می‌کند. همه این خصوصیات و رگه‌های اصلی آرمان شاهی در سنگنبشته‌های داریوش منعکس است و مقام الهی او را متعین می‌کند، مقامی که با تمام مزایایش از جانب اهورا مزدا، یعنی خدا و آفریدگار جهان به او تفویض گردیده است. در همه سنگنبشته‌های داریوش این تاءکید مکرر می‌شود که شاهی و فرمانروائی او همانا خواست و گزینش اهورا مزداست. در آغاز سنگنبشته نقش رستم سخن از این است که اهورا مزدا، خدای بزرگ، زمین، آسمان و آدمی را می‌آفریند و رستگاری را برای آدمی، آنوقت بلافاصله: و داریوش را شاه می‌کند، یکتا را بر بسیاری شاه و فرمانروا می‌سازد. سپس گفته می‌شود که او، یعنی داریوش، شاهنشاه است، شاه همه کس و همه جا، به‌خواست اهورامزدا سرزمین‌ها به فرمان او درآمده‌اند و از قانون او پیروی می‌کنند. هر چه او می‌گوید چنان کرده می‌شود که اراده اوست و هر چه او می‌کند اراده اهورا مزداست. و این اهورا مزدا همان آسمانخدای دیرین ایرانیان است که هرودوت از او به زئوس نام می‌برد. (۳۴) بر شمردن یکجای این امور که برای ما نامتجانس و ناهمسان می‌نمایند و محتوای مشابه همه سنگنبشته‌های هخامنشی را تشکیل می‌دهند، یعنی این گفته که خدا زمین و آسمان را می‌آفریند و آدمی را، و داریوش را شاه می‌کند، او را شاه شاهان می‌سازد، سرزمین‌ها را بفرمان او در می‌آورد، اینکه هر چه او بمنزله شاه می‌خواهد همان خواست اهورا مزداست، همه بوضوح حاکی از قدسیت تخمه شاهان است و چنانکه نوبرگ تشخیص می‌دهد مبین این اعتقاد بسیار دیرین آریائی که شاه را اوج آفرینش می‌نگارد. (۳۵)

برای اینکه بتوانیم دین و دینیت هخامنشیان و دنیای آنها را دریابیم باید بکوشیم به قرن‌ها پیش در چنین دنیائی بازگردیم و در آن چنان بنگریم که خود را می‌دیده‌است. این کار آموزش و ممارست ذهنی می‌خواهد. زور و ورزیدگی لازم است برای اینکه آدم حتی از محدودیت مناسبات و عواطف مائوس خود خارج شود و خود را جای دیگران بگذارد تا احوال آنها را دریابد، چه رسد به اینکه بخواهد در دنیائی دور دست به آغاز فرهنگی بازگردد که برای او سر بسر بیگانه شده‌است. برای اینکه بتوانیم چنین کاری کنیم، یعنی پندارها و انگارهای دینی بیگانه و دیرین یا بیگانه شده را بشناسیم و بفهمیم در حلقه اول باید قادر شویم خود را از بند بینش دینی اسلام یا هر بینش دینی دیگری که بر ما چیره‌است آزاد سازیم، لااقل موقتا. بینش دینی اسلام اولاً این است که فقط سه دین وجود دارد: یهودیت، مسیحیت و اسلام، و ثانیاً این هر سه پیامبری هستند. بدین معنا برای بینش دینی اسلام، دین اگر دین است جز یهودیت، مسیحیت و اسلام نمی‌تواند باشد و ذاتاً نیز پیامبری است. پیامبری بودن دین بمعنای اسلامی آن یعنی اینکه خدائی معین و مطلق اولاً کسانی را مأمور هدایت مردم بسوی خود می‌کند و ثانیاً این کسان خصوصاً موسی، عیسی و محمد بوده‌اند، و صاحب کتاب. در اینجا گذرا به این نکته اشاره کنیم که محمد انجیل را بنادرستی کتاب عیسی می‌پنداشته است (۳۶) بنابراین در بینش اسلامی نه فقط جز سه دین بر شمرده سامی دین دیگری وجود

نداشته و نخواهد داشت، بلکه اینکه آنچه پیامبری نیست عیناً "نفس نادینی و نفی دین است. چنین بینشی در وحله اول مسیحیت را که به زعم مسیح از تجسد الهی یا آدمی شدن خدا پدیدار می‌گردد به تبع محمد در قرآن نفی می‌کند. اما ما که می‌خواهیم دین هخامنشیان را بفهمیم و دینیت آنها را حتی‌المقدور لمس کنیم باید ذهن خود را از بینش اسلامی و بینش‌های مشابه دینی بردائیم و دین را به معنایی کلی‌تر بگیریم. آن معنای کلی که دین را از این گونه انحصارات معین در می‌آورد و همه ادیان را بدون رجحان یکی بر دیگری به مخرجی مشترک تحویل می‌دهد این است: دین آن پنداری است که آدمی را معطوف به نیروئی برتر و مطلق و عاطف بر آن می‌شناسد و آن نیرو را به نحوی منشاء اندیشه، کردار و رفتار آدمی، و موجب رویدادها می‌داند.

در چنین پنداری هخامنشیان بهمان اندازه خود را معطوف اهورا مزدا و عاطف بر او می‌دانسته‌اند که پیامبران رابطه خود را با خدایانشان زیست می‌کرده‌اند. این معطوفیت و عاطفیت دینی که بنیاد و محور امپراتوری هخامنشیان در کشور پهناور ایران و سرزمین‌های وابسته به آن است چنان نیرومند و خطیر عمل می‌کند که به هیچ وجه عاملان و مجریان آنرا نمی‌توان در منش و کنششان با پیامبران مقایسه کرد. رابطه قدسی آنها با خدایانشان هرگز از گونه آن ناءثرات و احوالی نیست که در زیست‌های روانی و روحی به پیامبران دست می‌دهند یا عرفا را منقلب می‌کنند. برای اینکه پیامبران با خدای پنداشته خود رابطه برقرار نمایند تا از اینطریق برگزیده او شوند، نخست می‌بایست آن احوال را زیست می‌کردند، می‌بایست در این القای زیستی برگزیدگی خود را خود باور کنند تا بتوانند این باور را به مردم بیاورند. شیفتگی و باور مولوی به شمس تبریزی یا به هر "شمس" دیگر از نوع چنین زیستی است که قادر است دیگران را فریفته باور و مراد خود سازد، کاری که زرتشت، موسی، عیسی و محمد به بهترین وجه با عامه مردم کرده‌اند. ضرورت پیامبری در این است که فردی از میان عامه برخیزد و برای آنها پیامبر گردد. برگزیدگی یک شخص از میان عامه یعنی تشخیص یافتن عامه نامتشخص و نامتعین در یکی از خود آنها. با این برگزیدگی در واقع پیامبر میانجی و وجهی می‌شود. کافه عامه را بصورت امت خدا در می‌آورد و اعتلا می‌دهد. در محیط ابتدائی حجاز که نه جامعه، بلکه اجتماعی از قبائل وجود داشته تائکید محمد در این امر که او نیز آدمی چون دیگران است مجازاً و واقعاً در حکم تبدیل این اجتماع قبیله‌ای به یک جامعه بدوی است که در عامیت تشخیص یافته خود تعالی الهی می‌یابد. هر فرد قبیله‌ای با اسلام آوردنش سیادت قبیله را می‌شکند و در تجانس آدمی و ارخود با پیامبرش تعین و امتیاز اسلامی می‌یابد و محمد جنبه متشخص و ممتاز عامه مسلمانان می‌گردد. اسلامی شدن به میانجیگری محمدی یعنی رفعت و تعالی یافتن عامه به ساحت الهی. بدین معنا محمد نیز مانند هر پیامبر دیگر هویت وجودی پیروان خود می‌شود و پیروان او نیز مانند پیروان پیامبران دیگر خارج از خود یعنی در او هویت می‌یابند. اما آدم دینی، اعم از اسلامی و غیر اسلامی‌اش، در این حد که هویت خود را در دیگری و از دیگری دارد بی‌هویت است. اگر این منظور را به وسیع‌ترین معنایش بگیریم، باید بگوئیم: بی‌هویتی یعنی هویت خود را در دیگری داشتن، یعنی دینی بودن، یکسان است که این دیگری پیامبر به معنای اخص آن باشد یا عارف، یا حکیم، یا رهبر، یا فیلسوف.

آنچه جزو ضروریات درونی پیامبری شمرده شد، یعنی اینکه پیامبران باید در زیست روانی و روحی‌شان خود را معروض و معطوف خدا احساس کنند تا برگزیدگی خودباورانه برایشان حاصل گردد، در مورد شاهان دنیای کهن از جمله هخامنشیان صدق نمی‌کند. شاهان هخامنشی ابتدا بساکن، یعنی فقط به صرف اینکه نزد خود و مردم از تخمه خدایان پنداشته می‌شوند و مآلاً "برگزیده" آنها هستند، از پیش متکی به این باورند و با این باور آغاز می‌کنند. آنچه پیامبران در پنداشت زیستی خود بدست می‌آورند برای شاهان ایرانی از پیش حاصل و بدیهی بوده است. از اینرو شاهان هخامنشی مانند همه شاهان دنیای کهن شرق همواره و از پیش از

مردمان متمایز و بر آنها ممتاز هستند، و بیگانه به هر گونه هم‌رنگی و تجانسی که بخواهد تفاوت اساسی میان آنها و مردم را از میان بردارد در قدرت و شوکت خود برای شهرپاری آفریده شده‌اند تا به نیابت خدایان در فرمانروائی و برتری ذاتی خود بر بندگان نظامت و حکومت کنند. پیامبر بنده‌ای است که از میان بندگان برای هدایت آنها برگزیده می‌شود. شاه موجودی از تخمه الهی است که به نیابت خدا بر بندگان فرمان می‌راند. هیچ جنبه اساسی‌ای نمی‌تواند و مجاز نیست او را با مردم یکسان سازد. و اساسی‌ترین این جنبه‌ها دین است. به همان علت که هخامنشیان به زعم خود از تبار عامه و مردمان نیستند، دین و آدابشان نیز مختص خودشان هستند. بدینسان می‌توان به تبع نویرگ این مشکل را گشود که چگونه هخامنشیان با وجود پرستش اهورامزدا زرتشتین یا زرتشتی نبوده‌اند و چگونه دین و آدابشان می‌توانسته‌اند بهمان اندازه ضد زرتشتین و ضد زرتشتی بوده باشند که ضد آداب و رسوم دینی معمول مردم ایران. از چنین منظری نویرگ دین هخامنشیان را بدینگونه می‌بیند: همانطور که سلطه هخامنشیان در تاریخ ایران و حتی آریائی‌ها امری کاملاً نوین است و دینشان نیز در تاریخ دینی ایرانی و آریائی نوین می‌باشد. در کنار میترائیسم، زرتشتیت و دین مغان دین هخامنشیان چهارمین شکل دینی بزرگ ایرانی است... روح پیامبری در این دین وجود ندارد. دین هخامنشی دینی سیاسی است و زاده طبقه اشراف و جنگجویان، دینی است که توسط شاهان برای شاهان ساخته شده است. مبانی آن ساده و عظیم‌اند: اهورا مزدا، یعنی آسمان‌خداوند توانا و دانا که آفریننده آسمان و زمین است در تنهائی یگانه‌اش از مقام رفیع خود دولتی از خدایان را که نام‌هایشان در برابر نام او حتی قابل ذکر هم نیستند در سایه عنایت خود می‌گیرد. شاهنشاه نماینده مجسم اهورا مزدا در پهنه زمین است و ضامن و مجری قانون او. قانون اهورا مزدا که در وجود فرمانروا تشخص می‌یابد میزان نظام دولتی و اخلاقی بندگان می‌باشد. دین هخامنشی بهمان نسبت که از نظر روحی ژرف و تلطیف شده نیست در بدویت طبیعی خود چنان قویدست و نیرومند است که در نظام کلی کشوری و فرهنگی‌اش در سراسر قلمروی امپراتوری بشدت رخنه می‌کند و نافذ می‌ماند (۳۷)

منشاء و غرض سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان

هخامنشیان در دنیای کهن نخستین شاهانی هستند که برای تمشیت کشوری، لشکری، اقتصادی و دیوانی قدرتی مرکزی به پرشموترین معنای آن تاءسیس می‌کنند، آنهم در قلمروی وسیعی از ملل و اقوام مختلف. به ابتکار و فرمان داریوش سراسر این قلمروی پهناور با جاده‌های نظامی و تجاری مرتبط می‌گردد. ضرب سکه واحد، ضمن مجاز بودن سکه‌های منطقه‌ای، داد و ستد بازرگانی و روابط اقتصادی را تسهیل و تقویت می‌کند و زمینه فعالیت‌های مربوط را از تنگنای ابتدائی و محلی خود خارج می‌سازد. ملل غیر ایرانی تحت حمایت این شاهان و دولت آنها در زبان، دین، آداب و نظام اجتماعی خود آزاد می‌مانند، در حالیکه کشورشان بصورت استان در امپراتوری ایران ادغام می‌شود. با این ادغام در واقع تفاوت میان کشور غالب و مغلوب رفته رفته از بین می‌رود و در غایت امر همه این استانها از حیث اداری تحت تمشیت یکسان دولت مرکزی در می‌آیند. (۳۸) بدینگونه برای نخستین بار ایده دولت در حوزه‌ای مشتمل بر سرزمین‌های بزرگ ملل و اقوام گوناگون در تاریخ دنیای کهن پدیدار و متحقق می‌گردد. معنای مهم این اقدام را چنین باید فهمید که برای اولین بار در تاریخ مطلقاً "اقوام و ملیت‌ها نیستند که ملاک تقسیم‌بندی کشوری می‌شوند، بلکه شبکه اداری امپراتوری است که با تقسیم بندی و تعیین استانها و بخشهای خود اقوام و ملیت‌های گوناگون را در حوزه‌های مربوط در بر می‌گیرد و از این طریق در قدرت مرکزی بهم پیوند می‌دهد. (۳۹) نبوغ و ابتکار کوروش و داریوش در این است که چندگانگی ملی و قومی را در دولت خود بصورت کلیتی متمرکز و یگانه در می‌آورند. در چنین وحدت مستحکم و بیمانندی در دنیای کهن همه

کشورهای بیگانه مغلوب به بخشهای این دولت مرکزی تبدیل می‌شوند بی‌آنکه خصوصیات بومی، اجتماعی و حتی حکومتی خود را از دست بدهند. چنانکه زندگانی عمومی و روزمره در کشورهای شاه سالاری نظیر مصر و بابل، یعنی کشورهایی که شاهان ایرانی را در حکم شاهان خود پذیرفته بودند، بهمان آزادی در بستر پیشین خود جریان می‌یابد که در بخش‌های غیر شاهی امپراتوری، نظیر شهرهای فنیقی که الیگارش بازرگانی در آن حکومت می‌کرده، یا فلسطین که حکومتش به معنای اخص سامی آن سیاسی و مذهبی بوده است. حتی شهرهای یونانی آسیای صغیر قوانین اجتماعی و حکومتی خود را که بکلی با ساختمان سلطنتی مغایرت داشته همچنان حفظ می‌کنند. (۴۰) هخامنشیان با پی‌ریزی امپراتوری خود از لحاظ تقسیم‌بندی، تمشیت، دیوانی و تمرکز دولتی قدرت الگوئی بدست می‌دهند که برای سراسر تاریخ متأثر از آنها سرمشق می‌شود، هم برای دولت‌های ایرانی و هم برای دولت‌های غیر ایرانی. از جمله و در وحله اول برای دولت اسکندر، از طریق آن برای شاهان دوره هلنیسم، از این مجرا برای قیصرهای رومی و از طریق آنها برای دولت‌های دوره اروپائی. (۴۱)

مایه حیاتی همین نظام است که تعادل امپراتوری هخامنشی را در دوره کوروش و داریوش حفظ می‌کند و مانع سقوط آن در ورطه استبداد شرقی می‌شود، سقوطی که نشانه‌های پیشینش را هنریش شدر در حکومت کمبوجیه، یعنی در فاصله میان کوروش و داریوش می‌بیند و تحققش را در شهریارى خشایارشا. (۴۲) بهمین جهت نیز باید دوره هخامنشی کوروش و داریوش را از همه دوره‌های دولت‌های ایرانی متمایز ساخت، چه رسد به دوره‌های حکومتی اسلام. اما اهل فن است که باید در این امر با جدیت و دانائی بنگرد و بکاود. منتها این اهل فن باید وقتی بیاموزد که در تاریخ بمنزله تحرک حیاتی جلوه‌های فردی و اجتماعی کلیت فرهنگی بنگرد و قوانین شکل‌پذیری و جهت‌یابی این کلیت را کشف کند و نشان دهد. آنچه به ملاحظات ما مربوط می‌شود چیز دیگری است. و آن اینکه: اگر دولت هخامنشی لاقدر آغاز تشکل خود موفق به تاءسیس نظامی می‌شود که حتی حقوق اقوام مغلوب را در زبان، دین، عادات، آداب و رسوم اجتماعی و شئون فرهنگی محفوظ نگه‌میدارد، امری که به گواهی تاریخ در دوره کورش و داریوش تحقیقا صورت گرفته است، چگونه ما ادعا می‌کنیم که این دولت در ماهیت خود حکم بنیانگذاری حاکمیت دینی را دارد؟ این پرسش را باید بجد گرفت و خوب فهمید. معنای به جد گرفتن و خوب فهمیدن پرسش این نیست که به شیوه تاریخ‌نویسی متداول خودمان دنبال "عوامل و وقایعی" بگردیم که بنحوی مثبت یا منفی اثر پرسش را خنثی سازند تا خیال‌مان پاک راحت شود. درست بعکس. بجد گرفتن و خوب فهمیدن پرسش یعنی غرض و منظور آنرا در ذهن خود چنان زنده ساختن و پرداختن که دیگر ما را راحت نگذارد. شاید بتوان این امر را تا حدی با مثال روشن کرد: بسیاری پزشکانی که در آموزش نظری و تجربی قادرند فلان بیماری مهلک را بشناسند و موارد آنرا در عوارض تشخیص دهند. کار این پزشکان از این حد تجاوز نمی‌کند که بشناسند آنچه را که می‌دانند و بدانند آنچه را که می‌شناسند. اما پزشکانی نیز هستند که بیماری مهلک مربوط از این لحاظ که: چرا هست و چگونه هست؟ راحتشان نمی‌گذارد. در واقع بیماری مربوط بعنوان پرسش آنها را می‌گیرد و آنها در این پرسش و از این پرسش می‌بندند. به این معنا پرسش را به جد گرفتن و خوب فهمیدن یعنی این که نیروی پرسش ما را نا آرام کند، نا آرام نگهدارد و ما پرسش را آرام نگذاریم. پرسش ما این بود: چگونه می‌توان دولت هخامنشی را با آن نظام و مشخصاتی که بر آن شمریدیم بنیانگذار حاکمیت دینی دانست؟ چگونه ممکن است نظامی که آزادی دینی برای خودی و بیگانه یکی از ارکان سیاست حکومتی‌اش می‌بوده پندار دینی را در همه شئون فرهنگی ما مستولی سازد و مانع نشو و نمای آزاد فکر نزد ما شود. این امر غریب بنظر می‌رسد و باید هم برسد. اما چنانکه خواهیم دید غرابت این امر از نمود آراسته و پسندیده آن است. تکرار این دو پرسش در اینجا برای این است که بهتر مرکوز ذهن گردند تا ما پس از روشن کردن برخی نکات لازم بتوانیم پاسخ آنها

را بیابیم. آنچه ما باید در وحله اول بدرستی دریابیم این است که چنین نظامی آزادی دینی را، گر چه در این برد و شمول سیاسی برای نخستین بار در تاریخ اجرا می‌کند، نه اختراع کرده و نه بمنظور پرورش فکر اعمال نموده است، و غیر ممکن هم می‌توانسته است بکند. نخست باید این امر را روشن کرد.

منشاء و معنای سیاست دینی هخامنشیان مدارای دینیت قومی است

دنیای کهن پیش از تاءسیس دولت‌های آریائی مادها و هخامنشیان تحت سلطه بابل و آشور بوده است. شاه و دین در این دولت‌های سامی قدرت‌های بلامنازع‌اند. شاه قدرتی مطلق و الهی دارد. مردم به اطاعت کورکورانه آنها موظف هستند. کشتار مردم و ویران ساختن منازل و معابد برای آشوری‌ها و بابلی‌ها مانند مغولان که بعدها می‌آیند وسیله متفاد ساختن مردم شهرهای مغلوب بوده است نه برای تحمیل دین فاتحان به آنها. چنین تحمیلی مستلزم استشعار دینی می‌بوده که در آن زمان مطلقاً وجود نداشته است. خصوصت‌های صرفاً دینی که به صور گوناگون بروز می‌کنند و ما نمونه‌های تاریخی آنرا فقط در دوره‌های متأخرتر می‌شناسیم، در دوره‌های پیشین و دیرین محلی نداشته‌اند تا اساساً بتوانند به معنای اخص ایجاد گردند. بهمان اندازه که هر قومی در تقسیمات قبیله‌ای‌اش محل و مبنای وجودی و حقوقی افراد خود می‌باشد - یعنی آدمیت هر آدمی به بستگی قبیله‌ای‌اش بوده و هر آدم ممکن بی‌قبیله یا هر آدم واقعی مطرود از قبیله بی وجود و بی حقوق تلقی می‌شده است - ادیان نیز منحصر به اقوام هستند. به سبب همین انحصار و اختصاص قومی عملاً و رسماً هر دینی به قوم خود تعلق دارد و نمی‌تواند به قوم دیگر منتقل گردد، مگر آنکه شرایط خاص و معینی چنین انتقالی را موجه یا میسر کنند. اینکه ایرانیان آریائی خود را مرکز و معیار ارزیابی ملل می‌دانسته‌اند و به نسبت دوری از جایگاه اقلیمی و ملی خود از ارزش ملل دیگر می‌گاسته‌اند، اینکه عرب اسلامی علناً موالی ایرانی را با وجود اسلام آوردنشان به جد نمی‌گرفته است، همه و همه نشانه‌ای است از عناصر قومی نهاد دینی که بر حسب شدت و ضعف عوامل دیگر می‌توانند بی‌آزار بمانند یا مستولی و متجاوز گردند. تجاوز و تحمیل دینی، امری که می‌تواند به سرحد نفی یک دین توسط دین دیگری برسد، یکی از شاخص‌های ادیان جهانی نظیر مسیحیت و اسلام است که بر مبنای اصل شمول جهانی دین و حقیقت مطلق آن اعتبار خود را نه قومی و بومی بلکه دنیائی می‌دانند. اعتقاد به یکنائی جهانی خدا مدعی و ضامن این حقیقت باصطلاح مطلق است. بدینسان مدارای دینی در اصل از خصوصیات ذاتی پندار و بینش دینیت قومی است و مختص ادوار دیرین. در صورتی که اعتقادات و آداب دینی اقوام مختلف در حیطه حکومت یک دولت با مبنای دین رسمی آن دولت منافات نداشته باشند، اقوام در قلمروی مربوط از آزادی کامل دینی برخوردارند و خدایانشان مورد احترام مردم و دولت آن سرزمین هستند. حتی تحت شرایطی خدایان این اقوام می‌توانند در جرگه خدایان رسمی دولت مربوط پذیرفته شوند. روم یکی از شواهد بارز و تاریخی پذیرش خدایان غیر رومی است. و نیز از این زمره است پذیرفتن بسیاری از خدایان سومر توسط بابل و آشور. (۴۳) یکی دیگر از شاخص‌های دینیت قومی در بسیاری از موارد تعلق یک قوم به سرزمین مربوط است. در این صورت پرستش این خدا توسط قوم تازه‌ای که به این سرزمین می‌آید طبیعی و بدیهی تلقی می‌شود. گزارش تورات (کتاب دوم پادشاهان، باب هفدهم، ۲۴ - ۳۵) در مورد کوچاندن قوم اسرائیل از ناحیه سامره و متوطن ساختن بابلیان به جای آنان در این ناحیه، امری که به فرمان پادشاه آشور صورت می‌گیرد، متضمن بداهت همین معناست. این گزارش به اعتراض می‌گوید که اقوام بیگانه پس از انتقال به سامره همچنان فقط خدایان خود را می‌پرستند و یهوه را پرستش نمی‌کنند. از اینرو به فرمان مجدد پادشاه آشور کاهنی از قوم اسرائیل به سامره باز می‌گردد تا پرستش یهوه را به

متوطنان جدید بیاموزد: از آن پس مردم جدید سامره "هم خدایان خود را می پرستیدند و هم یهوه را." اینکه در تورات (کتاب داوران، باب یازدهم، ۲۱ - ۲۴) یهوه در برابر خدایان اقوام دیگر مکررا "و موکدا" خدای قوم اسرائیل خوانده می شود دال بر انحصار قومی هر خدای مربوط است. به همین معناست که چون یهوه آموریان را از سرزمین قوم خود می راند تا این قوم را از نو بدانجا بازگرداند، اسرائیلیان خطاب به پادشاه آموریان می گویند: آیا "آنچه خدای تو کموش بنصرف تو در می آورد مالک آن نخواهی شد؟ همچنان هر که را یهوه خدای ما از حضور ما اخراج کند ملک او را مالک خواهیم بود." (همانجا، ۲۴). بمحض اینکه ادیان قومی گرایش جهانی می یابند - و دین جهانی در نهاد خود زاده دین قومی است - و خدایان نشان جنبه یکنائی جهانی پیدا می کنند دیگر حتی نگهداشتن حرمت خدایان اقوام دیگر را قهرا" در حکم عدول از اصل پرستش خدای جهانی شده خود می دانند و مردود می شمارند. شواهد اصیل و تاریخی مهم آن یکی روال قاطع موسی در منع قوم اسرائیل از عبادت هر خدائی جز یهوه است و دیگری مبارزه سرسختانه زرتشت با هر خدای دیگری جز اهورا مزدا. دین موسی در واقع دینی قومی با سرشتی جهانی است و دین زرتشت در ماهیت خود دینی جهانی که به علل تاریخی در کالبد قومی باقی می ماند. (۴۴) محمد که با وجود اینگونه الگوهای پیشین و دیرین تبدیل ادیان قومی به جهانی دیر رسیده ترین و به این معنا قطعا "آخرین پیامبر است که همزمان با ظهورش دوره دینی جهان رو بمرگ می رود تا سرانجام پس از هزار سال در برابر زور دانش از پا در آید و بمرگ قطعی بمیرد، به نسبت پیشرفتش در آموختن رموز دینیت از یهود و نصارا و به تبع آنها نخست دین و خدای سامی خود را مختص قوم عرب می پندارد و می سازد، سپس آنرا به اطلاق جهانی می کند. (۴۵) قانون و ضرورت حیاتی هر دین قومی است که یا متحول و جهانی می شود، یا در تنگنا و انجماد قومیت خود به زندگی میرنده اش ادامه می دهد. دنیائی که آنرا بینش دینیت قومی ساخته یا بر آن استیلا داشته چنین دنیائی بوده است. بنابراین مدارای دینی در چنین جهانی از خصوصیات ذاتی پندار دینیت قومی است و مختص نهاد و سیطره این پندار. رگه های اصلی این بینش با وابسته ساختن هر چه بیشتر فرد به قوم بمنزله عضو مادر زادی آن و احاطه تدریجی نام بر قومیت دینی اندک اندک شالوده تاسیس و تشکل حکومت ها و دولت ها را می ریزند و آنها را در پیکربندی شان مشخص و استوار می سازند. همین رگه های قومیت دینی اند که حکومتی و دولتی می شوند و حکومت و دولت را در شبکه ای از مبانی خود قبضه می کنند. این نوع هیأت گیری اجتماعی و دولتی خصوصا "شرقی را میخائل روستوف تسف در کلیت ساختن اش چنین باز مینماید: با تاسیس دولت های بزرگ، خدای قوم غالب نیز جیره می گردد، نظیر مردوک در بابل، آسور در آشور و ره آمون در مصر. خدایان دیگر همچون خویشاوندان خدای غالب در نسبت نیائی، فرزندی، برادری و خواهری گرد او می آیند و یار و دستیار او می شوند. خدایان سرزمین های مغلوب نیز در جرگه خانواده های خدائی پذیرفته می گردند. بدینگونه خدای برتر یک کشور، نگهبان قانون و نظام اجتماعی و سیاسی آن می شود. نظام عمومی که بر اساس حقوق و قواعد مرسوم مبتنی است در بستگی درونی با دین بوجود می آید و تحت حمایت دین قرار می گیرد. بدین نحو خدا قانونگذار می شود و آفریننده قواعد و مقرراتی که رفته رفته در اجتماع بوجود می آیند. بهمین منوال آداب که در عرف اخلاق نامیده می شوند چنان با دین می آمیزند که دیگر از هم متمایز نخواهند شد. (۴۶) روستوف تسف می خواهد بگوید که چگونه جرثومه های دولتی در اجتماعات قومی بر اساس اعتقادات دینی مربوط ریخته می شوند و بر اساس همین اعتقادات تعمیم اقلیمی و رسمیت حکومتی می یابند.

هخامنشیان وارثان شکلگیری دولتی و اجتماعی چنین دوره ای در شرق هستند، یعنی دوره ای که نیروهای قومیت دینی در شبکه های کوچک و بزرگ از اجتماع واحدهای حکومتی تمرکز می یابند، از این مراکز ثقل تقویت می شوند و موازنه حیاتی خود را مشترکا" در شئون و

جهات گوناگون تاءمین می‌کنند و سوق می‌دهند. مدارا و همزیستی دینی که از شئون اصلی و طبیعی در اجتماع واحدهای قومی بشمار می‌رود نیروهای محرک و زاینده این مجموعه‌های سازمانی و دولتی را در عرصه‌های وسیع‌تری هماهنگ می‌سازد و آنها را در بسترهای مشترک پیش می‌راند. اما کوروش و داریوش که طبعاً "نمی‌توانسته‌اند مخترع اینگونه عناصر و مایه‌های حیاتی دینیت قومی باشند، این مدارا و همزیستی دینی را برای نخستین بار در تاریخ نظام حکومتی به صورت یک اصل سیاسی و حقوقی در می‌آورند. و این یکی از ابتکارات و اقدامات شگرف و بی‌سابقه در پی‌ریزی سازمانی دولت و جامعه در دوران باستان است. در واقع آنچه بطور غیر مستقیم برای اقوام عملاً "طبیعی و بدیهی محسوب می‌شده باسم کشورداری و تمیز جامعه شناسانه این شاهان به سطح آگاهی سیاسی و حقوقی می‌رسد. در این معنای وسیع، مدارای دینی و فرهنگی هخامنشیان دیگر یک مدارای ساده و طبیعی دینیت قومی نیست، بلکه یکی از تدابیر سنجیده و سودمند بزرگی است که آنان در سیاست و نظام امپراتوری خود برای ایجاد هماهنگی زیستی و موازنه سازنده نیروها در جامعه اقوام و ملل مختلف اتخاذ می‌کنند.

امپراتوری هخامنشی و ضرورت درونی فرهنگ دینی در ایران باستان

اینها مسائلی بودند که می‌بایست در رگه‌های اصلی‌شان باز نموده می‌شدند. اکنون می‌توان در چنین شکل حیاتی از مناسبات و ساخت‌های اجتماعی و فرهنگی دنیای کهن پرسش نخست ما را مطرح کرد و پاسخ آنرا از کنه آنچه گفته شد بیرون کشید: چگونه می‌توان دولت هخامنشی را بنیانگذار حاکمیت دینی دانست؟ اگر دنیای کهن شرقی دنیای اقوام و ادیان بوده باشد، اگر ادیان قومی یا اقوام دینی‌اند که زندگانی و زیست خصوصی و عمومی و نیز فردی و جمعی را از آغاز تا پایان در جزئیت و کلیت آن متعین می‌کنند، اگر در اجتماعات قومی همه چیز بر مدار بینش دینی می‌گردد و از چنین زاویه‌ای لمس و درک می‌شود، اگر هر امری در معنای اخص روزمره و اعم اجتماعی‌اش در گهواره دینی زاده می‌شود، رشد می‌کند و می‌میرد، اگر چنین پنداری است که روابط افراد را در خلوت درونی و مشخصی و در ملاء عام تنظیم و تنسيق می‌نماید و نوع و حدود آنها را معین و مشخص می‌کند، اگر واحدهای قومیت دینی در تحولات سیاسی وقت و پیدایش دولت‌های مقتدر تشکیلات سازمانی می‌یابند و در تورانگراها و آرمانهای از آن پس سازمان یافته خود بیش از پیش گرفتار می‌مانند، اگر همه عناصر حیاتی و عوامل وجودی قومیت‌های دینی در نظام حکومت‌ها و دولت‌های سیطره یافته متبلور می‌شوند، در اینصورت هخامنشیان، به سبب اینکه پایه‌گذار بزرگترین دولت دنیای کهن بر بنیان همین عناصر اصلی پندار و بینش دینی می‌باشند، بدین سبب که این عناصر را از محدودیت و شکل بومی خود خارج می‌سازند و در نظام مقتدر سیاسی و سازمانی خود به مخارج وسیع اجتماعی تحویل می‌دهند تا نیروی بالقوه آنها در سراسر قلمروی پهناورشان آزاد گردد و فعلیت پذیرد، و بدینسان در همه جا، در همه چیز و در همه کس رخنه کند و بیامیزد، در اینصورت هخامنشیان محکوم بوده‌اند بنیانگذار حاکمیت پندار دینی باشند و جز این نمی‌توانسته‌اند.

بنابراین معنای تحقق حاکمیت پندار دینی در امپراتوری هخامنشی دینی این نیست که این امپراتوری تصادفاً "یا تعمداً" توسط شاهانی کوروش و داریوش نام نخست تاءسیس می‌گردد تا سپس پندار دینی را، انگار که اختراع این شاهان باشد، حاکم کند، و نه اینکه کوروش و داریوش امپراتوری خود را از پیش به قصد و منظور تحقق حاکمیت دینی بنیان می‌نهند. چنین نیست. معنای تحقق حاکمیت پندار دینی در بنیانگذاری امپراتوری هخامنشیان این است که، چون کوروش و داریوش بمنزله شهریاران ایرانی در اعتقاد خود و مردم از تخمه خدایان محسوب می‌شده‌اند و در زمامداری نیز مردانی بغایت تیزبین، کاردان و دانا بوده‌اند، و چون اقوام

ایرانی هم مانند غالب اقوام سرزمین‌های منضم شده سر بسر در فرهنگی میزیسته‌اند که تار و پودش از ریشه‌های عمیق دینی می‌رسته و می‌روئیده است و چون گردونه حیاتی اقوام ایرانی خصوصا "بعنوان حامل و ستون دولت شهریاری این سرزمین نقطه به نقطه و جای به جای از انگارهای دینی و الهی مشحون و ملهم بوده، به همه این دلایل باید آرمان و جهانبینی ایرانیان که یکسره دینی است در امپراتوری هخامنشی بصورت کلیتی سیاسی سازمان گیرد و متجلی گردد. امپراتوری هخامنشیان در پهنه اقلیمی و تشکیلات سازمانی خود بزرگترین مصداق دنیای کهن شرقی برای این تشخیص درست‌اند که دین و سیاست در شرق یکی بوده و هست. در واقع ضرورت بینش و آرمان دینی ایرانیان کهن ایجاب می‌کند که این بینش و آرمان در دولت هخامنشی سامان پذیرد و این دولت در تکوین و اعتلای خود به آن بینش تحقق بخشد. وقتی اهورا مزدا، یعنی آسمانخدا دیرین ایرانیان که در دانائی و توانائی خود آفریننده آسمان، زمین و آدمی است، مشیتش بر این قرار می‌گیرد که داریوش را با تاءکید آریائی بودن، پارسی بودن و هخامنشی بودن به شاهی شاهان، به شاهی مردمان و سرزمین‌های بسیار برگزیند و بگمارد، وقتی اراده اهورا مزدا و اراده شهریاری داریوش یکی می‌شود تا نظام امپراتوری را برقرار کند، تا راستی را بمنزله روال کلی ناظم و مؤثر فردی، اجتماعی و حکومتی در اجرای خواست خدائی ترویج و پاداش دهد و دروغ را به همین معنای کلی و وسیع در تضاد با راستی کیفر و ریشه کن نماید - و این همان تضادی است که زرتشت در امور می‌بیند و برای او تا پیروزی نیک بر بد، یا راست بر دروغ محور مبارزه حیاتی باقی می‌ماند - رویدادهای فکری و فرهنگی سرزمین ما چنان در این پندار دینی تفته می‌شوند و می‌گذازند که کوره آن فقط حربه و سلاح دینی می‌تواند تولید کند و بیرون دهد. با چنین حربهای در حله اول تفکر را بمنزله نیروی کاویدن آدمی در بنیاد امور چنان سرکوب می‌توان کرد که نطفه‌اش نبسته سقط شود و برای همیشه ممتنع گردد. همین است که بیست و پنج قرن شاهان و روحانیان "نیک و بد" بر سرزمین ما بندگان حکومت خدایانه کرده‌اند. همین است که ایده‌های اصلاحی و باصطلاح انقلابی ما که به "بارقه نبوغ رسولان" از نیرو و پندار دینی ما ساطع می‌شوند به هر صورت و شکل در مبادی و مقولات خود الهی هستند و ضرورتا "مناسب حال" ما مخلوقات و بندگان" و نه در شأن آدمها.

ماهیت آزادی در سیاست هخامنشیان

بر اساس آنچه در پرسش نخست ما گفته و اندیشیده شد اینک می‌توانیم به پرسش دوم بپردازیم: چگونه ممکن است دولتی در سراسر قلمرواش آزادی دینی و فرهنگی را یکی از ارکان سیاستش قرار دهد، آنوقت پندار دینی را در همه شئون زندگانی ما مستولی سازد و بدین گونه مانع نشو و نمای آزاد فکر نزد ما شود؟ برای اینکه به پاسخ این پرسش برسیم نخست نظری سریع و کوتاه به وضع ملل و جوامع مغلوب در دوره استیلای هخامنشیان می‌اندازیم. می‌دانیم امپراتوری هخامنشی شامل ملل گوناگون و سرزمین‌های بیگانه بوده است. مصر، بابل، فلسطین، فنیقیه، لودیا، آسیای صغیر... همه بعنوان بخش‌های امپراتوری کوروش و داریوش از آزادی کامل فرهنگی به معنای اعم آن برخوردار بوده‌اند. بر اساس همین مدارای سیاسی ایرانیان خصوصا "در زمان کوروش و داریوش با کشورهای مغلوب، سیاستی که آزادی زبان، دین و نیز روابط فردی و اجتماعی این سرزمین‌ها را تضمین می‌نموده، تک تک این حوزه‌های فرهنگی موفق می‌شوند ساخت و شکل مختص خود را نگهدارند، بارور سازند و حتی به بهترین وجه ممکن بازسازی نمایند. چنانکه یونانیان آسیای صغیر فرهنگ خود را پربارتر ساختند و یهودیان که از اسارت بابل به موطن خود بازگردانده شدند ادبیات دینی خود را جمع آوری و احیا کردند. (۴۷) هیچ دولت بزرگی در دنیای کهن چنین سیاستی را پیش از هخامنشیان در قبال کشورهای

مغلوب اعمال نکرده بوده است. و دولت‌های بعدی که احیاناً "سیاست مشابیهی در پیش می‌گیرند، اگر از هخامنشیان هم نیاموخته باشند، هرگز نتوانسته‌اند از این حیث با آنها برابری کنند. با این وصف چه معنایی در سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان ملحوظ بوده که می‌توانسته است برای ملل گوناگون به یک اندازه سازگار باشد، و از این سازگاری ناشی از مدارای دینی و فرهنگی چه غرضی می‌توانسته است برای هخامنشیان حاصل گردد؟

پاسخ این دو پرسش و آن پرسش نخستین را یکجا در ماهیت سیاست آزادی هخامنشیان میتوان یافت: سیاست هخامنشیان آزادی را در این حد تضمین می‌کند که هر فرهنگی چنان برآید که تا کنون روئیده است و به این منظور که فرهنگ‌ها با حفظ آهنگ و روال مختص خود در قدرت دولت مرکزی بمتابه نقطه عطف مشترک به یکدیگر بپیوندند و موازنه اجتماعی و درونی امپراتوری را میسر نمایند. دینیت قومی و سلطنت الهی که همیشه هویت واحد جوامع شرقی را می‌ساخته‌اند زمینه مساعدی برای موفقیت سیاست ابتکاری هخامنشیان می‌گردد: در تبدیل سلطنت‌های مصر و بابل به سلطنت ایرانی که جایگزین آنها می‌شود ماهیت سلطنتی آن دو دولت همچنان محفوظ می‌ماند. بابلیان شاه ایران را برگزیده و ماء‌مور مردوک تلقی می‌کنند، چنانکه مصریان او را فرزند ره‌آمون می‌پندارند و به صفات فرعون متصف می‌سازند. (۴۸) مسلم است که هخامنشیان با سیاست فرهنگی خود بزرگترین نمونه ترکیب نظام و آزادی را در دنیای کهن بدست می‌دهند. اما یکی از نتایج ضروری چنین سیاستی این است که اقوام و ملل مختلف بهای برخورداری از این آزادی و استقلال را با ابقای سنتی می‌پردازند که از دیر باز در جنگشان اسیر بوده‌اند. تراژدی بزرگ هخامنشیان در دوره کورش و داریوش، یعنی در بهترین و درخشانترین دوره آنها، این است که نظام نیرومند و آزادانه سیاسی آنها دارائی و هستی فرهنگی بیگانگان را در جای و نهاد خود از هر گزند مصون می‌دارد، اما به سبب نابودگی تفکر در فرهنگ ایرانی هرگز نمی‌تواند در هیچ گوشه‌ای از میدان نفوذ خود افق تازه‌ای بگشاید و دید دیگری پدید آورد. هر جا بینش دینی غالب بوده غالبتر می‌شود، هر جا تفکر چیره بوده چیره‌تر می‌گردد. در مرکز این نظارت و حفاظت که ایران باشد طبعاً "شق اول صدق می‌کند. یعنی ما در یوغ دینی خود بیش از پیش گرفتار می‌آئیم. اما منظور از این تشخیص این نیست که هخامنشیان را بلای آسمانی و مسئول فلاکت‌های تاریخی خود بدانیم. این آسانترین و مؤثرترین شیوه برای لاینحل کردن مسائل و مسئول ساختن دیگران است، و ما در هر دو مورد از با استعدادترین ملل دنیا هستیم. و نیز مضحک و بی‌هوده است اگر بخواهیم با حربه باصطلاح "علمی" خود که "علمیت" آن لااقل به اندازه دینیت مان مشکوک و معیوب است بر هخامنشیان بتازیم و کارسازیهای بزرگ آنها را به استعمار و استثمارگریهای امپریالیست‌های دنیای کهن تقلیل دهیم تا محکومیت ذاتی‌شان از پیش مسجل شده باشد! اینگونه جنگ افزارهای کند و قراضه را البته می‌توان به خود آویخت و زیر ثقل و بار دست و پاگیر آنها خسته‌تر و فرسوده‌تر گشت، چنان خسته و فرسوده که در هر زمینه‌ای به اولین ضربه کسانی که به حربه‌های برنده و کاری مجهزاند بار دیگر سریعتر از پا در آئیم.

تشخیص ما در مورد سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان و دینی شدن سازمانی و سیاسی جامعه ایرانی در امپراتوری آنها می‌خواهد بگوید: هخامنشیان بزرگترین و پر زورترین مجلای دینیت دولتی شده ایرانیان در اوج رشد و جوانی تاریخی آنها بوده‌اند. و محکومیت این پیکرگیری دینی تاریخی است که با چنین فروغ و نیروئی خروشان برای نخستین و آخرین بار در تاریخ ایران می‌درخشد و خاموش می‌گردد. آنچه از آن پس می‌آید بدل‌های جوراجور و غالباً "بی‌قواره" همین نقش اصلی است. یکی از پدیده‌های بزرگ تاریخ این است که ایرانیان در شرق و یونانیان در غرب در دو حوزه متفاوت، یعنی در دولتشازی و تفکر، نمونه‌های بدائی دنیای کهن می‌شوند و با چنین ریشه‌هایی هر دو در هیأت فرهنگی خود بموازات هم تناور می‌گردند و سقوط می‌کنند.

سقوط بزرگ یکی از خصوصیات هر امر بزرگ تاریخی است. فقط آنچه برافراشته است می‌تواند سرنگون شود و فرو ریزد. چرخش دوگانه تاریخی ما که با زور و اشتداد زرتشتین و هخامنشی آغاز می‌شود و اوج می‌گیرد در تحولات و تموجات بعدی با همین زور و شدت فها " فرو می‌شکند و دیگر نمی‌تواند منشاء اثر حیاتی گردد. تجدید حیات دینی در حکم از مایه خوردن، در حکم تولید مکرر بدل‌های اصلی است که بتدریج از تو می‌گاهد و می‌پوسد. برخلاف تفکر که فقط در باززائی مدام خود از خود و حتی بر ضد اشکال آغازین خود زنده است و این باززائی در بستگی درونی فکر ممکن می‌گردد و نه هرگز در وابستگی متفکران به همدیگر، امری که فقط می‌تواند ناقض تفکر باشد، زاینده‌گی دینی از تلاطم روانی و التهابات زیستی عارض می‌شود تا پس از تخمیر سکرآورش از هر چه دارد و ندارد خود را برای همیشه تهی و دیگران یعنی عموم را پر کند. جزو ماهیت احوال هیجانی و عارضی مختص پیامبری است که به دیگران سرایت نماید، احساسات و عواطف آنها را برانگیزد و بدینگونه آنها را مبتلا سازد. زاینده‌گی دینی فقط در این واگیری همگانی میسر و تضمین می‌شود. نیاز مبرم پیامبران به عامه مردم و نفوس برای ایجاد زمینه‌های ملتهب روانی مشابه است تا اینها در سوز و گداز خود جوانه‌های احتمالی فکر را از ریشه بسوزند و عقل را زایل کنند. به این سبب هیجان‌پذیری روانی و خودسوزی احساسی در واقع نخستین شرط وجودی هر پیامبر و ضامن موفقیت درونی وی در انتقال احوال عارضی‌اش به دیگران و تهییج عاطفی و انصاع احساسی آنهاست. از این لحاظ عرفا با پیامبران همخون و خویشاونداند. اما چون عرفا، برعکس پیامبران که رسالت خود را پس از نخستین بحران‌های درونی زیست می‌کنند و باید بعنوان رسول به مردم روی آورند، پیوسته در تفرد شهودی و فزاینده به وصال معشوق می‌رسند، یعنی ناگزیر باید از عموم و عوام روگردان بمانند و به معدودی خواص بسنده کنند، نمی‌تواند تصادفی بوده باشد که عرفا همیشه از خواص بوده‌اند و پیامبران از عوام. منتها برتری عامی پیامبران بر عرفا از یک لحاظ غیر قابل انکار است و آن اینکه پیامبران قادرند عرفا را، چون عوام، شوریده حال کنند و کارشان را بسازند؛ پیامبران عملاً " عرفا را بمثابة خواص و طالبان خواص والدهو شیدای خود می‌کنند و با این شگرد مؤثر تجانس و سنخیت عامی آنها را بر ملاء می‌نمایند! به همین علت دینداران، از هر نوع که می‌خواهند باشند، از عارف و عامی، یکسره "پیرو" دستاموز و تشیع کنندگان مؤسسان دین هستند. یعنی هر کجا بخواهند و یا بتوانند بروند باید در پس پیشروان خود بروند. و نه فقط نمی‌توانند بر آنها پیشی جویند، که پیشی جستن بر پیشروان نقض وجودی آنهاست، بلکه نه مجازند و نه قادر که حتی گامی از راهی منحرف شوند که تا پایش را پیامبران و پیشروان از همان آغاز نشان کرده‌اند و نشان داده‌اند. به خاطر هیچ "پیروی" خطور هم نمی‌کنند که از راه زرتشت یا محمد و یا هر پیامبر دیگر خارج شود. کسانی که از میان بندگان "مخلوق" برای هدایت ناسوتی و لاهوتی آنها به "حکمت بالغه و مشیت مطلقه الهی" برگزیده می‌شوند پیش از هر چیز میانجی عبودیت بندگان اند. هیچ "بنده و مخلوقی" نمی‌تواند این میانجیان را نادیده بگیرد و از آنها بی‌نیاز باشد. بنیان وجودی آدم دینی در مخلوقیت او از عدم است برای عبودیت خدا به رهبری رسولانش. برای آدم دینی همه چیز و همه کس به این منظور در این مخلوقیت از نیستی هست می‌شود. آدم دینی نمی‌تواند جز این احساس کند، جز این بخواهد و جز این ببیند. و این محور حیاتی و وجودی ایرانیان آریائی نیز بوده است که در ایرانیت اسلامی رنگ سامی می‌گیرد. تمام شعرا، نویسندگان، مورخان، حکما و "فیلسوفان" ما از این زاویه تنگ و کج جهان را دیده و بلعیده‌اند، چندانکه نگاه فرهنگی ما در این زاویه از شدت بهت و حیرت دیگر مات شده است، دیگر نمی‌بیند. نگاه مبهور و چشم نابینا چندان تفاوتی با هم ندارند. مهم نیست که فرهنگ ما "عقل" را حتی به تءکید و وفور نیز ستوده

باشد و ما از فرط تیز هوشی ایرانی / اسلامی مان و باز هم به تقلید یونانیان به جوهریت عقل یعنی به "حیوان ناطق" در خودمان پی برده باشیم، انگار که مثلاً "شاخ کرگدن، بر حسب اینکه ما آنرا جوهری یا عرضی بنامیم تیزتر یا کندتر خواهد گشت! قرن‌ها پیش از آنکه اسلامی بتواند از نطفه سامی بسته شود و ما را به "رب علیم و حکیم" تسلیم نماید، خدای "ما ایرانیان آریائی" نفس "سالاری و دانائی" بوده است. این سالاری و دانائی در تب و تاب زیستی و پیامبری زرتشت برای نخستین بار در تاریخ ادیان به سر حد اطلاق و اشباع تجرید روحانی می‌یابد. از این حیث زرتشت را باید سردهسته و پیشوای تاریخی پیامبران و مآلا "قویترین و خطرناکترین پیامبر تاریخ دانست. از این "دانائی" اوستائی به آن "علم" قرآنی فروغلتیدن لااقل یعنی سقوط واژگونه کردن، به سر در افتادن! مهم چیز دیگر است. مهم این است که ما کم کم بفهمیم عقل چگونه می‌تواند پدیدار گردد و خود را بسازد. مهم این است که ما بفهمیم عقل جنس، مایه و خمیره نیست که بتوان آنرا از جایی یا از کسی به ودیعه گرفت و زنده دار آن شد. پدیداری و کارسازی عقل را در وحله اول و همیشه در زور آزمائی آن با طبیعت می‌توان دید. این زور بهر حال ملاک بود و نبود عقل است، بی آنکه شاخص انحصاری آن باشد. اما ذهنی که هستی را از نیستی دریابد و خودش و عقلش نیز طبعاً "عاریت و استعارتی بیش نباشد چگونه می‌تواند با طبیعت در افتد تا خود را در نیروی عقلی‌اش بیازماید؟ هیچ مفهوم و تصویری نیست که در بینش دینی ما از نیستی آفریده نشده باشد و بدان راجع نگردد. در وحله اول و در راس همه مفاهیم آن دسته‌ای قرار دارد که کلی‌ست و در کلیت خود پدیده‌های جزئی را توضیح و تبیین می‌کند. توانائی یکی از این مفاهیم کلی است. توانائی به معنای اعم آن که نیروی محرک در سراسر طبیعت و هر پدیده ممکن و واقع باشد و بدون آن ذره‌ای نمی‌جنبید و خاشاکی نمی‌لغزد نیز در بینش دینی ما از همین خلقت از عدم بر می‌آید. معنای این گفته این است که نبضان حیاتی و وجودی فرهنگ ما را در کلیه تظاهرات و تجلیاتش این "توانائی" میسر می‌کند، یعنی نیروی آفریننده و سازنده‌ای که خود از نیستی پدید آمده است! و چگونه می‌توانسته است جز این باشد! از اینرو و به این علت شاعری چون فردوسی و شاید خصوصاً "او که در دل و اندیشه‌اش با ایران باستان دمسار بوده است نه با اسلام که در مهدش زاده و زیسته، خواه تحت تاءثیر پندار ادیان ایرانی، خواه بینش دینی اسلام و یا هر دو با هم، چون آغاز همه چیز را در آفرینش خدائی از نیستی محض می‌بیند، باید در مورد توانائی به معنای نیروی ساری و طاری در هر چه هست و نیست به همین گونه بینیشد و بگوید:

که یزدان ز نا چیز چیز آفرید بدان تا توانائی آمد پدید

معنای مضاعف این شعر فردوسی این است که توانائی در اصل خدائی خود همانا آفریدن هستی از نیستی است و چنین است که توانائی مآلا "در هستی پدیدار می‌گردد. یعنی توانائی آن است که نیست را هست می‌کند و بدین گونه در هر چه هست پدید می‌آید. دیگر بر طبیعی است که "سر پیغمبران" برای فطرت دینی عطار غایت قصوای خلقت و چشم بصیر الهی می‌شود تا این عارف که در تب عشق محمدی می‌سوزد بتواند در مورد پیامبر اسلام بگوید:

آفرینش را جز او مقصود نیست!

سر یک یک ذره چون بودش عیان امی آمد کوز دفتر بر مخوان
خوبش را کل دید و کل را خویش دید همچنان کز پس بدید از پیش دید
و از همین بینش و جوشش دینی است که مولوی در "قرآن فارسی" ما ایرانیان مایه "فکرت و اندیشه" خود را درباره محمد و جهان و نیز تعلیل خلقت جهان یکجا چنین بروز می‌دهد:

با محمد بود عشق پاک جفت زان سبب او را خدا لولاک گفت
ایراد آسانی که می‌توان به معنای آشکار این شعر مولوی گرفت تا احیاناً "منظور حدیث نبوی گفته او - یعنی کسی که اخیراً" برای پژوهندگان نوزاده و نوساخته ایرانی "متفکری رئالیست و مآلا" ماتریالیست" از آب در آمده است! - از این تنگنای ضد عقلی بدر آید طبعاً" این

خواهد بود که مولوی چگونه می‌توانسته است به این سرحد عامی و حتی لایشر بوده باشد که موجودی را در جهت معکوس رویدادها علت یا در جهت غائی آنها محمل خلقت بداند! و یقیناً "وی منظور شگفت انگیز دیگری داشته است! اما گیر این ایراد احتمالی در آسانگیری بفرنج بینش دینی است، (۴۹) و در این که می‌خواهد تاریخیت رویدادها را از زاویه بینش دینی چنان بفهمد که از دید دانش می‌توان نگرست. انگار که بینش دینی میان علیت و غائیت در می‌ماند، یا قادر نیست آنها را بهم تبدیل کند یا اساساً از میان بردارد! بینش دینی نه فقط تاریخ را در جهت مستقیم یا معکوس رویداد واقعات نمی‌بیند و نمی‌فهمد، بلکه رویداد واقعات را در کلیتش نمود فریبنده‌ای می‌داند که منحصر "برای" دانش کور دل "واقعیت حقیقی دارد! برای پنداری که هستی را آفرینش می‌شناسد و می‌گوید:

مبدع آمد حق و مبدع آن بود
چه کاری آسانتر از این که محمد را محمل آفرینش بینگارد؟ هر قدر چنین پنداری بیشتر ضدیت عقل و دانش را برانگیزد خود را مؤیدتر می‌بیند. چه عقل و دانش یا فلسفه برای پندار دینی، اعم از پیامبری و عرفانی‌اش، نفس ضلالت است. از همین بینش دینی عرفانی است که سنائی می‌تواند در عقل چنین بنگرد:

چند از این عقل ترهات انگیز
چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز
یا: برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی!
و عطار بگوید:

چو عقل فلسفی در علت افتاد
ز دین مصطفی بی دولت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است
ولیکن فلسفی یک چشم راه است
تا سرانجام مولوی که جهانی از هیبت عرفانی‌اش بخود می‌لرزد نعره برآورد که:
فلسفی را زهره نی تا دم زند
دم زند دین حقش بر هم زند!
با چنین تشخیصی مولوی نه فقط به خطا نرفته، بلکه زور حق و قهر حاکمیت دینی را در فرهنگ ما به روشنی آفتاب نموده و نائید کرده است! در فرهنگ ما جوانه هر دانشی را نازاده به قهر همین "دین حق" همیشه از پیش لگد مال کرده‌اند. هیچگاه دانش نتوانسته است نزد ما بشکفتد و ببالد تا با یارائی درونی در برابر بینش دینی بایستد. تک و توک استثنائاتی که بعداً گذرا خواهیم شناخت و سر بر نیاورده فرو کوفته شده‌اند مؤید همین قاعده عمومی قهار در فرهنگ ما هستند. این یارائی و تاب را فقط نیروی درونی دانستن می‌تواند ایجاد کند. چنین مایه‌ای را از برون نمی‌توان تزریق کرد، چنانکه از قرن‌ها پیش به عبث کرده‌اند! مواجهه تاریخی ما با دانستن و دانش از نوع همین تزریق برونی بوده است. برای ما نیز نظیر سراسر دنیای قدیم همجوار ما آشنائی با دانش نخست مستقیماً "از طریق هلنیسم و سپس برای بار دوم قرن‌ها پس از پایان این دوره بطور غیر مستقیم صورت می‌گیرد و این بار در پندار اسلامی شده ایرانیان. این آشنائی که از آغاز برونی بوده و می‌ماند هرگز نمی‌تواند با وجود روئین تنی و ستبری دینی‌مان به درون ما رخنه کند. بهمین جهت دروغ و فریب بزرگ دین است که ما به خود بیاورانیم که حتی در دوره باستان نیز به سبب داشتن ارتباط با یونانیان نسبت فکری با آنها داشته‌ایم، و دروغ و فریب بزرگتر این است که چون از میراث پراکنده و به همه جا سرایت کرده هلنیسم پاره‌های مخدوشی نیز بما رسیده مدعی شویم که از گهواره اسلام راهی "فکری و فلسفی" به جهان یونانی باز کرده‌ایم. چنین معجزه‌ای فقط از عهده اسلام می‌توانسته است بر آید که با اعجاز تازه‌اش به یک چشم به‌مزدن ملتی را به امت تبدیل می‌کند! اسلام که به علت رشد کودکانه هیولوار و نظام دولتی مفلوجش به گفته ژرف و پر معنای یاکوب بورکهاوت کوتاه‌ترین دین تاریخ و مفلوک‌ترین دولت از نظر مبانی حقوقی است (۵۰) از این گونه معجزات خطیر و خطرناک فراوان داشته است و دارد. ما در اینجا دو مورد آن را نشان می‌دهیم تا ببینیم

از دست پندار دینی چه کارها که ساخته نیست، از دست نوع اسلامی‌اش که جای خود دارد! هر دو از موارد تاریخی‌اند. یکی آن است که هر قدر اسلام در ما عجین‌تر می‌شود ما با عرب دشمن‌تر می‌شویم. مورد دوم این است که چرا و چگونه اسلام در آغاز تکوین خود از صورت دینیت قومی و عربی‌اش تغییر ماهیت می‌دهد و ابراهیمی می‌شود، یعنی با ورود به قلمروی دینی یهود و نصارا موفق می‌گردد حق ابراهیمی مابین نزاع این دو دین را غصب و از آن خود نماید.

چرا دشمنی با عرب؟

از سه حمله بزرگ که ایران در تاریخ بخود دیده سهمناکترینش از آن مغول بوده است. مع الوصف ایلغار مغول، که همتایش را تاریخ فقط در هجوم آشوریها می‌شناسد، هرگز نتوانسته است خاطره تلخ حمله عرب را از حافظه تاریخی ما بزدايد، با وجود ارمغان اسلام. چرا؟ از آن زمان که اعراب با اسلام خود یا به صحنه تاریخ می‌گذارند ما بنحوی آنها را دشمن دیرین و خونی خود می‌دانیم. فاجعه کنونی اسلام این دشمنی دیرین را چنان در ما زنده و تداعی کرده است که از "حمله دوم عرب" سخن می‌گوئیم. چه رابطه‌ای برای ما میان عرب و اسلام وجود دارد که موجب این تداعی شده است؟ ظاهراً "پاسخ این پرسش را آسان می‌توان داد: هنگامی که تازیان به ایران یورش می‌آورند عرب مسلمان بوده است و مسلمان عرب. بنابراین چه تداعی‌ای از این طبیعی‌تر! این پاسخ آسانگیر نه به کنه پرسش ما پی می‌برد و نه حتی جهت آنرا در می‌یابد. از اینرو نیز در سطحیت و گمراهی خود نمی‌تواند غرض نهفته در این پرسش را بفهمد و آشکار نماید. تازه اگر چنین پاسخی درست می‌بود لاف‌در وضع حاضر می‌بایست از "حمله دوم یا چندم اسلام" نیز می‌گفتیم. در حالیکه غالباً "می‌خواهیم به تلویح و تصریح فاجعه کنونی را در حکم "حمله به اسلام" بدانیم، نه "حمله از سوی اسلام"! یک پاسخ احتمالی دیگر این است که اعراب فقط سرزمین ما را ویران نساخته‌اند، بلکه ما را با هتک آئین‌مان بزور مسلمان کرده‌اند. در این صورت ما می‌بایست ضد اسلام می‌بودیم که نیستیم! بالاخره پاسخ سوم احتمالی می‌تواند این باشد: البته اسلام حقیقت و موهبت الهی است که نصیب ما شده، منتها به زور تازیان. بنابراین ما بهمان اندازه طالب موهبت اسلام هستیم که دشمن زورگوئی و زورگویان تازی! این پاسخ احتمالی با همه ظاهراً آراستہ‌اش پرت‌ترین پاسخ ممکن می‌تواند باشد. نه از این لحاظ که اسلام را حقیقت و موهبت الهی می‌دانند. این نوع "حقیقت بینی و موهبت جوئی" شاخص هر پندار دینی مربوط است، نه مختص اسلام - بلکه چون نمی‌تواند بفهمد که اسلام به عرب زور داده و او را زورگو کرده است، نه بعکس. یعنی اگر زورگوئی ذاتی اسلام نمی‌بود اصلاً "عربیتی بوجود نمی‌آمد و ما از موهبت الهی اسلام محروم مانده بودیم!

پرسش ما در واقع می‌پرسد: چرا ما اسلام را می‌خواهیم و فاجعه و فجایع اسلامی را از چشم عرب می‌بینیم؟ علت و محمل این نشانه‌گیری عوضی چیست؟ چرا ما باید همیشه عرب را به جای اسلام بگیریم؟ با توجه به اینکه حوادث این چند ساله بسیاری از ما را به اسلام نیز ظنین کرده‌اند باید سعی کنیم پاسخی برای این پرسش چندگانه که منظوری یگانه دارد بیابیم: چرا ما عرب را بجای اسلام می‌زنیم؟ برای پی بردن به علت این روال تاریخی باید نظری به صدر اسلام بیفکنیم تا ببینیم چگونه عرب و اسلام یکی می‌شوند، چگونه از هم جدا می‌گردند و نتیجه این جدائی برای ما چه بوده‌است: درست این است که عرب را اهتمام محمد در اسلام گرد می‌آورد. درست این است که عربیت و اسلام در هجوم تازیان به ایران نمی‌توانسته است یکی نبوده باشد. این وحدت هویت دوجانبه، یعنی اسلامیت عربی و عربیت اسلامی، با استقرار خلافت اموی به خود مستشر می‌گردد و در انتها درجه قوام خود به صورت سیاست برتری نژاد تازی رسمیت می‌یابد و عمل می‌کند. اعمال این سیاست توسط امویان در واقع به

رغم خوشباوری و خودفریبی ما نخستین گام مهم است که در اسلامی کردن غیر تازیان برداشته می‌شود، از طریق اعراب که مردم آواره و بی‌پناه را باصطلاح از وحشت عقب به لانه مار می‌کشاند: در واکنشی که غیر تازیان یا موالی در قبال این سیاست از خود نشان می‌دهند و در جریانش عباسیان مترصد و فرصت طلب به حکومت می‌رسند، کلیت عرب اسلامی یا اسلام عربی به دو عنصر عرب و اسلام تجزیه می‌شود. درست است و چقدر هم درست است که این تفکیک بر اساس "برابری اسلامی" می‌خواهد اعراب را به حربه خودشان بزند! اما بهمین سبب درست نیست که ایرانیان کم کم اعراب را بجای خود می‌نشانند و از نو ایرانییت خود را باز می‌یابند: خطرناکتر از ترکیب اسلام و عرب تفکیک این دو از هم است که ایرانیان را در اسلام از آن پس زدوده از تجاهر عربی مستحیل می‌سازد و بدینگونه آنها را برای همیشه از پا در می‌آورد، از درون نام تاریخی عامل این تفکیک، عاملی که با یک تیر دو نشان می‌زند، یعنی خود را از داخل مسلمان می‌کند تا برتری نژادی را از عرب خارجی بگیرد، جنبش معروف شعوبیه یا "اهل تسویه" است. این جنبش که حتی نام و شعارش از نص قرآنی گرفته شده و بعنوان واکنش موالی بر ضد امویان ناگزیر همه فرق و اقوام تازی و غیر تازی را متفق می‌سازد، و ایرانیان از مباشران پر حرارت و سختکوش آن بوده‌اند، پوسته عربیت را از تن اسلام بر می‌دارد و اندام برهنه آنرا در تلبیس گوناگونه ملل و نحل همه جایی و از جمله ایرانی می‌کند. بدینگونه جنبش شعوبی تحت حمایت و هدایت دعوات عباسی زورمند می‌گردد و امویان را از میان بر می‌دارد تا عباسیان جای آنها را بگیرند. اما معنای این امر که عباسیان در جنبش شعوبی رقیبان اموی خود را از میدان بدر می‌کنند و خود بر مسند قدرت می‌نشینند برای فرهنگ ایران این است که مردم این سرزمین با فرو انداختن بار جسمی و ظاهری عرب از دوش خویش روح خود را به اسلام می‌فروشند. ماهیت جنبش شعوبی در این است که ما رارفته رفته در استیلای دیر پای عباسیان بر ایران به اسلامیان مادر زاد تبدیل می‌نماید. محمد، عمرو همه اعراب با هم حتی خواب اینرا نمی‌توانسته‌اند ببینند که ایرانی با دستگاه گوارش دینی‌اش شیرۀ اسلام را چنان تا قطره آخر بمکد که خود در هیأت شعوبی مدعی آن شود! به همین نسبت که ایرانیان از اسلام پرو از خود تهی می‌گردند، ما بر ظاهر عرب پیروز می‌شویم و اسلام بر باطن ما، یکی از عاملان این پیروزی درخشان "ابومسلم خراسانی است! ابومسلم، که مورخان ما لاف‌ل در ایرانییتش شک نکرده‌اند! نوجوانی از موالی ست که برای حکومت آل محمد" به امام محمد بن علی و پسرش امام ابراهیم از سلاله عبدالمطلب، عموی محمد، می‌پیوندد و به ارشاد و اشارت این پیشوایان عباسی بر ضد امویان ماء‌موریت سری می‌گیرد. (۵۱) در آن زمان این نوع ماء‌موریت‌های سری ضد اموی از ابتکارات عباسیان و همه جا گیر بوده است. (۵۲) اولین قیام بزرگ ایرانی "چنین آغاز می‌گردد، به رهبری کسی که به رغم ملیت ایرانی خود نسنامه اسلامی جعل می‌کند تا تبار خود را به عباسیان برساند (۵۳) و این ابومسلم خراسانی، که سیاه جامگانش سیاهی جامه خود را از رأیت محمدی دارند و به "گزه‌های کافرکوب" مجهز و مسلح بوده‌اند، همان است که برای پیروزی آل محمد و هموار ساختن راه خلافت و حکومت عباسیان از عرب و عجم بهمان سختی و سهولت می‌کشد که از دشمن و دوست تا سرانجام برای ایرانیان محبی و مجدد "ملیت ایرانی" می‌شود، و معلوم نیست چرا!

این سرآغاز تاریخچه پیروزی ایرانی بر عرب و اسلام بر ایرانی است. در این سرآغاز است که عرب و اسلام بدین گونه که دیدیم از هم جدا می‌شوند و در عین حال بموازات هم باقی می‌مانند تا ما همیشه انتقامی را که دیگر از خود مسلمان شده‌مان نمی‌توانیم، از اعراب بگیریم. با این جدائی و در این جدائی اسلام از عرب است که ما ایرانیان مسلمان شده همه چیز خود را از دست می‌دهیم. این شکست درونی ما از اسلام یا آمیزش وجودی ما با آن چنان حساب ما را رسیده است که از دیر باز ایرانی و مسلمان تفکیک ناپذیر شده‌اند و ما امروزه ایرانی نامسلمان را در احساس مکنون خود ایرانی تمام عیار نمی‌شناسیم. هر کوششی برای انکار این

احساس فقط کتمان و تقلب عاطفی ما را آشکارتر می‌کند. و اینک در این دما‌ری که از روزگار ما برآورده‌اند تازه متوجه یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان شده‌ایم - این آخری‌ها بقایای پیشینه ایرانی ما هستند که در تداول اسلامی ما گبر خوانده شده‌اند! تازه فهمیده‌ایم که اقلیت دینی دیگری هم در ایران هست که بهائی نام دارد! ترکیب و مفهوم "اقلیت مذهبی" بیش از آنکه یک تقسیم بندی آماری دینی باشد و بمراتب بیش از آنکه بتوان آنرا بهمین سادگی به شیعیات سیاسی دولتهای باصطلاح ایرانی ما راجع نمود لو دهنده ماهیت حقیر و رنجور دینی ماست که از قرن‌ها پیش در هیأت اسلامی خود جای پشوانه ملی ما را گرفته است.

اکنون می‌توانیم راهی به پاسخ پرسش خود باز کنیم. پرسش ما این بود: چرا ما عرب را بجای اسلام می‌زنیم؟ برای اینکه نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است از ما هتک هویت و در ما جعل ماهیت کند. تجاوز دینی برای یونانی همانقدر غیر قابل تصور و نایوانی می‌بوده است که شمنیسم مغول در بسنده خوئی خود از لحاظ دینی بی‌آزار. فقط اسلام در ماهیت وجودی خود محکوم به تجاوز آئینی و آدابی بوده و هست، و هر قدر به منشاء قرآنی‌اش نزدیکتر گردد از این لحاظ اصیل تر می‌شود. بر خلاف مسیحیت که آنچه در تاریخ کرده ضد مسیحیائی بوده، اسلام در سراسر تاریخ تحقق فرهنگی نهاد محمدی است که ما را در هجوم عرب بی‌نهاد می‌کند تا تخم اسلامی را در فرهنگ ما بکارد و برویاند. از اینرو جرات و تاب فکری می‌خواهد تا ما بتوانیم در سراسر تاریخ اسلامی‌مان در خود بنگریم و با ماهیت مجعول خود در افتیم. و این ماهیت مجعول چون نمی‌تواند "آمر" یعنی اسلام را که ما دیگر نفس مجسم آن شده‌ایم بزند، "ماء‌مور" را می‌زند که عرب باشد. دشمنی ما با عرب برای این است که "خودیت" اسلامی‌مان از هر گزندی مصون بماند، برای این است که خطر نکنیم و "خود" را به خطر نیندازیم. برای این است که از "خودمان" در امان بمانیم. آدمی که از خود می‌هراسد و نمی‌تواند با خود در افتد متجاوز می‌شود و در این تجاوز ناشی از غیظ، حسرت، محرومیت، شکست، یأس، خفت و حقارت تمام نیروی خود را هدر می‌دهد. اینها عناصر سازنده ملیت اسلامی شده، ما هستند، "ملیتی" که برای نگونیختن نامتشنعر خود در هر فرصتی دنبال مرتکب جرم می‌گردد و می‌یابد، همیشه دیگری و بیگانه را. اسلام نگونیختن تاریخی شده ماست و ما برای اینکه خود را از اتهام به تحقق درونی این نگونیختن تاریخی تبرئه کنیم باید گناه آنرا به گردن دیگری بیندازیم. و اینکار را با پذیرش اسلام آغاز نموده‌ایم! اصطلاح تازه ساخته "حمله دوم عرب" یکی از نشانه‌های همین تاءسی تاریخی به ابتکار آباء و اجداد شعوبی ماست، ابتکاری که رگه متشیعش سراسر هستی فرهنگی ما را در طی قرون فرا می‌گیرد. این اصطلاح که در طی حوادث اخیر نزد ما برای حاکمیت عریان شده اسلامی باب گشته درست بر خلاف ظاهرش که می‌خواهد حاکی از "شعور تاریخی ایرانی" باشد، نشانه طبع متمثل و قرینه ساز اسلامی ماست. طبع متمثل و قرینه ساز آن است که از فرط خویدیری به حقایق پیشیافته و پیش ساخته امور را در قیاس و تشبیه به این "حقایق" احاله می‌کند تا از این طریق مجهولی را در مجهول دیگری که آنرا معلوم می‌پندارد باز نماید! "آفتاب آمد دلیل آفتاب" و پای استدلالیان چوبین بود و... نمودار و سرمشق همین طرز فکر است. این شیوه را همه بزرگان ادب و شعر ما برای گشودن غوامض بکار برده‌اند و بما آموخته‌اند. ترکیب "حمله دوم عرب" با مایه قیاسی و روزنامه نگارانه‌اش در واقع لو دهنده این است که ما حتی در فاجعه‌ای چنین مهلک نیز وسیله‌ای بی درد سر و مرد رندانه برای پوشاندن برهنگی اسلامی‌مان می‌جوئیم تا همچنان ماء‌مور را به جای امر و فرع را به جای اصل بگیریم. لو دهنده این که ما هنوز این زور و غیرت فکری را پیدا نکرده‌ایم که اسلامیت این فتنه فرهنگی را دریابیم و آنرا در خودمان بیابیم. آفت کنونی را "حمله دوم عرب" خواندن یعنی رسوائی و فلاکت آشکار اسلامی را ندیدن، با چشمهائی که از اوائل مرحله دوم تاریخ‌مان تا کنون از "برق نبوغ اسلام" خیره مانده‌اند. چنین چشمهائی طبعاً نمی‌بینند که این "نبوغ تاریخی" با تسلیم روحی ما در چنگ

خود کامهء اسلام و شور و شیدائی بعدی ما برای حقانیت این تسلیم خدا داد به دستیاری مستقیم خود ما دینپیشگان بالیده است. نمی بینند که مقدمه و زمینهء ضروری این تعدی خانمان برانداز و مسخ کننده را مؤسس اسلام و یارانش با ترفندهای نادانفریب خود در پرداختن دسایس چاره ساز برای تکوین "دین مبین" تمهید کرده اند و بدینگونه سرنوشت آتی ما را نیز، که خود در ظلمت و جهل دینی غوطه می زدیم، محتوم و مهمور ساخته اند. همین دسایس اند که در وحلهء اول اغراض و سوائق بدوی ترین قوم سامی را در لحظات مساعد و حساس تاریخی زمانه به مؤثرترین وجه تحریض و تقلیب می کنند و آنها را در نظامی راهبر به مراد سوق می دهند. نام معروف این "نظام نوین" اسلام ابراهیمی ست که شالوده اش، چنانکه بلافاصله خواهیم دید، از مسروقات فرهنگی بیگانه، یعنی از منابع و روایات یهودی/مسیحی سامیان گرفته و ریخته شده است. در این "نظام نوین مبین" است که نخست محمد و سپس عمر با قاطعیت هر چه تمامتر اعراب را متحد، متشکل و سرانجام متجاوز می سازد.

خود باوری رسولانهء محمد، امری که شاخص فطری همهء رسولان و رسالت پیشگان است، و شم تیزوی در پی بردن به اهمیت و ضرورت نفاق برای تحصیل اتحاد میان طوایف و قبایل عرب، که باید تکیه گاه جدیدی برای بقای خود بیابند، و نیز زیرکی و کاردانی عمر، یعنی قوی ترین دستیار محمد و بنیانگذار واقعی حکومت اسلامی، در شناسائی ارزش سیاسی این اتحاد و استفاده از این ارزش به عنوان رجحان عرب بر بیگانگان پایه و ضامن داخلی بومیت جهانگیر شوندهء اسلام بوده است. عرب هستی خود را از اسلام دارد و بدون آن هرگز نمی توانسته است بوده باشد. نخست محمد اعراب عشیره ای را در امت اسلامی همسان و همدست می کند و سپس عمر بر ضد بیگانگان به این همسانی و همدستی تفوق تازی می دهد. بدینسان عمر با سلطهء اسلام از طریق عرب احساس برتری نژادی را عملاً در این قوم ایجاد می کند و همین احساس در دورهء امویان بصورت سیادت عرب علناً رسمی می شود. اینجاست که شعوبیت به عنوان واکنشی اجتناب ناپذیر در برابر سیادت عرب باید قهراً از منشاء قرآنی بر خیزد. و منشائی که ناظر بر تسویهء شعوب و قبائل عرب بر اساس تفضیل و تقوای محمدی است (۵۴) و هرگز نمی توانسته است ربطی به غیر عرب داشته باشد، چنانکه دیدیم، دامی نهائی برای اسلامیان غیر تازی می شود که اینان خود با طعمهء اسلامی بدست خود خود می گسترند. همهء انواع و اقسام "اسلام های راستین" بئس البدل "های این منشاء شعوبی و خصوصاً" رکهء شیعی آن هستند. در همهء صور بعدی که بتوان از این منشاء سراغ کرد عدل اسلامی محور گردش و ترازوی سنجش امور است. سنگ این بنای تاریخی، همانطور که نشان دادیم، درست یک قرن پس از سیطرهء اسلام بر ایران نهاده شد، زمانی که اسلامیان غیر تازی با استظهار بر تازیان ضد اموی و به تشویق و تفتین آنها خواستند رجحان عربیت را بعنوان عامل محل همسانی اسلامی در جامعهء وقت از میان بردارند و برداشتند، به بهای سقوط درونی در تسلیم اسلامی. و خصوصاً "ما ایرانیان بودیم که اسلام را از رنگ بومی اش که در قبایل غیر عرب توسط امویان حفظ می شد با نهضت شعوبی یعنی "تسویه اسلامی" زدودیم تا ما را در کام از آن پس همگانی شده اش فرو بلعد و در آمیزش شیطانی تدریجی اش با دینیت مطلقهء ایرانی همزاد جاودان ما گردد. بهمین سبب تصادفی نیست که "ما خواص و روشنفکران" دینباره که همه یکسره شعوبی یعنی "مسلمان، غیر عرب، ایرانی و حتی ضد عرب" هستیم در خیل همسنخان عوام مان به پیشواز مسیحای اسلام رفته بودیم! و اکنون که انقلاب دینی ما ملت یا ما ملت دینی همه چیزمان را در نور دیده است باید بیگناهی خودمان را به خودمان ثابت کنیم، ما بیگناهان مادر زاد! این است که دبگری را موجب و مسئول جهالت های کهنه و حاضر خود می شناسیم، یعنی "حملهء دوم عرب" را که ماء موری بیگانه و سابقه دار است!

اکنون ببینیم اسلام چگونه ابراهیمی می‌شود، بی آنکه بخواهد این انتساب را از یهود و نصارا به ارث برده باشد. چنین امری صورت گرفته است و این یکی از شاهکارهای محمد در زمینه کشف "حقایق مکنون" است. حقایق مکنون آنهایی هستند که در ادیان گذشته "مخفی" می‌مانند تا ادیان بعدی آنها را از "اختفا" بدر آورند! داعیه کشف این گونه "حقایق"، که دستاویز ذاتی و حیاتی برای هر پیامبر جدید است که می‌خواهد و باید ارکان دینی خود را در سوابق ادیان پیشین استوار نماید تا حقانیتش محرزتر گردد، در تاریخ ادیان خویشاوند همانقدر قدیم است که تسلسل قدسی آنها. مسیح و مانی نیز نمونه‌های با اسنعداد این نوع کاشفان هستند. اما باید اذعان کرد که محمد اگر از آنها با استعدادتر نبوده باشد یقیناً بی پروا تر بوده است. وی که از جمله روایات مربوط به ابراهیم را نیز از یهودیان و مسیحیان می‌آموزد و طبعاً به اهمیت ابراهیم به عنوان پدر صلیبی و روحانی آنها و خصوصاً "پدر ایمانی مسیحیان پی می‌برد، نه فقط به افسانه یهودی/نصارائی ابراهیم "واقعیت تاریخی" می‌دهد، بلکه این واقعیت ابراهیمی را با شیوای ماهرانه به منشاء اسلامی آن باز می‌گرداند تا "حقیقت ابراهیمی" آشکار شود. بدین ترتیب: محمد با استفاده از کشمکش یهود و نصارا در مکه و مدینه بر سر انتساب انحصاری خود به ابراهیم، از یکسو یهودیت و مسیحیت را یکجا با کتب آنها و بر طبق قبول پیروان این ادیان از نظر تاریخی بر ابراهیم متاء خراعلام می‌نماید. یعنی می‌گوید ابراهیم پیش از یهود و نصارا بوده است، بنابراین ابراهیم نه یهودی است و نه مسیحی. از این راه محمد نخست ابراهیم را نایهودی و نامسیحی می‌کند و او را تا "تسلیم الهی" به قهقرا می‌برد! از سوی دیگر اسلام خود را در "منشاءش" بمنزله آغاز "تسلیم ایمانی در ساحت الهی" بر یهودیت و مسیحیت متقدم می‌سازد و آنرا بیواسطه به ایمان ابراهیمی می‌رساند. بدینسان محمد با برداشتن یهودیت و مسیحیت از میان اسلام و ابراهیم، اسلام را در منشاء خود ابراهیمی می‌کند و ابراهیم را در منشاء این "تسلیم ایمانی" از پیش مسلمان! از اینجا بعد دین اسلام که توسط محمد قبلاً "برای قوم عرب ساخته شده بود بوسیله خود او از این انحصار در می‌آید و تعمیم می‌یابد. این معنا را، البته به شرط آنکه خود را از چنگ "حقایق اعتقادی" و کرداب تفاسیر و احادیث رهائی بخشیم و در تعبیرات عرفانی نیز محو نگردیم، می‌توان از سطور و از خلال سطور آیه‌های ۶۴ تا ۶۷ سوره آل عمران برون خواند. اما با همه اهمیت این امر و شاید خصوصاً بهمین سبب باید دانست که الگوی اصلی آن از محمد نبوده است. حتی قرن‌ها پیش از وی معجزه‌ای غریب‌تر از اسلامی کردن ابراهیم و ابراهیمی کردن اسلام در زمینه کشف "حقایق مکنون" از یکی از نخستین اباء مسیحی سر می‌زند، بدین معنا که وی سقراط را به عللی که ذکرشان در اینجا موردی ندارد، حواری پیشین مسیح قلمداد می‌نماید! (۵۵) مبتکر این شیوه محیرالعقول در انتساب اشخاص به ادیان بعدی یا بعکس، یک مسیحی زیرک و سمج و معاصر عیسی معروف به پولس حواری است. پولس که از یهود و نخست از دشمنان سرسخت مسیح و مسیحیان بوده و بعد از صلب مسیح به او می‌گروید و نیز بعداً به تشخیص درست نیچه سازنده و پایه‌گذار مسیحیت می‌گردد، طبعاً پس از مسیحی شدن با یهود در می‌افتد. از جمله بر ضد یهودیان، که اعطای شرایع از جانب خدا به ابراهیم را نشانه و ضامن عدل الهی می‌دانستند، وی تفویض ایمان به ابراهیم را عدالت الهی می‌شمارد. با این عمل و بدین وجه پولس حقیقت ایمانی یهودیان را که بر شرایع تکیه می‌کردند نفی می‌نماید و انتساب "حقیقی ابراهیمی" آنها را باطل می‌شمارد! به جای آنها مسیحیان را فرزندان حقیقی یعنی فرزندان ایمانی ابراهیم می‌کند و از این مجرا آنها را بکراست به اصل ابراهیمی‌شان می‌رساند! بدین منظور و معنا پولس در رد نظر یهودیان و تأیید و اثبات ابراهیمیت انحصاری مسیحیان می‌گوید: "چنانکه ابراهیم به خدا ایمان آورد و این (ایمان به خدا) برای او عدالت

محبوب شد. پس آگاهید که اهل ایمان (یعنی مسیحیان) فرزندان ابراهیم هستند. " (انجیل، رساله پولس به غلاطیان، باب سوم، ۷ و ۸). شاید گشودن این نکته در اینجا بجا باشد که ابراهیمیت اسلام را بهائیت به شیوه دیگری از نو خنثی می‌سازد. بهائیت که از زمین اسلام ایرانی و متشیع رسته و به حربه "کشف حقایق مکنون" طبعاً "مجهزاست با روشی شاید در نوع خود تازه اسلام را نه فقط دوباره به جای تاریخی‌اش باز می‌گرداند، بلکه آنرا در این بازگردانی منسوخ نیز می‌سازد. این آخری همان کاری است که اسلام با مسیحیت و مسیحیت با یهودیت می‌کند. بهائیت در وحله اول اسلام را خصوصاً "در شاخه شیعی آن از انتظار ظهور مهدی - آرمانی که الگوی نخستین آن در سراسر خاور نزدیک و میانه زرتشت ایرانی بوده است - (۵۶) در می‌آورد و با پیچشی که به معنای این ظهور می‌دهد اسلام را مختوم اعلام می‌کند، طبعاً "پس از یهودیت و مسیحیت. در این پیچش معنا مهدی ظهور کرده دیگر پیامد اسلام نیست، بلکه پیش در آمد یعنی مبشر و "باب" برای ظهور پیامبر تازه‌ای ست که خود را بهاءالله می‌نامد و بهائیت را بنیان می‌نهد. و بهائیت چیست؟ ظهور کلیت الهی. کلیتی که یهودیت، مسیحیت و اسلام فقط شاخه‌های سابی آن هستند. چه بهائیت - لایذ از آنجائی که دینی ایرانی نیز هست، یا در اناویسم خود باید چنین باشد - بر این شاخه سابی لااقل دو شاخه آریائی نیز می‌افزاید. این دو شاخه زرتشتیت و بودائیت‌اند. بدین ترتیب بهاءالله که از ایران شیعی بر می‌خیزد و در عین حال متکی به پیشینه دینی ایرانی است با وارد کردن زرتشت و بودا در زمره پیامبران، و با وجودمماشات و حتی مجامله‌اش با "حقایق شیعی اسلامی"، در واقع خط مستقیم و انحصاری دینیت سابی را در ترتب ظهور انبیا می‌شکند. با این کار خواه نا خواه مقام اخص و ما به النزاع ابراهیمی نیز منتفی می‌گردد و به جای این خط پیکراهه سابی گردونه‌ای می‌آید که اسلام یکی از مدارهای آن است. به این جهت و نیز از اینرو که بهائیت در برابر اسلام از بطن آن و از سرزمین ایران برآمده، اسلام و خصوصاً "نوع شیعی آن حتی به غریزه هم باشد قویترین دشمن دینی خود را بدرستی در بهائیت شناخته است. و این کینه توزی و دشمنی خونی صد و اندی ساله نسبت به بهائیت از اینجاست.

شاخص فرهنگ ما این است که رویدادهایش همیشه باید از بن و بنیاد دینی فوران کنند، حتی به نام‌های ضد دینی، و همیشه باید از چنین چشمه‌ای مشروب و سیراب شود. شاخص فرهنگ ما این است که هم‌اکنون باید در بزرگان خود به تعظیم و تکریم بنگرد، نه به تعقل، نه به فهمیدن و فهماندن. همه چیز این فرهنگ برای این است که با اعجاز خود ما را عاجز و مسجور کند، نه برای اینکه ذهن ما را بیدار سازد و برای اندیشیدن و دریافتن بپروراند. بهمین جهت مفهوم آموزش و پرورش به این معنا هرگز در فرهنگ ما وجود نداشته است. آنچه ما آموزش و پرورش نامیده‌ایم از آغاز تا کنون - این کنونی که مفهوم آموزش و پرورش را نیز بصورت نیم‌بند از "اروپای استعمارگر" به عاریت گرفته - پند و اندرز است، مکارم اخلاقی است، وعده و وعید است، با سر آغاز هرگز نپرسیده و نپندیده‌ای چون پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک، و بی آنکه هرگز ما ملت که‌نسال به این فکر افتاده باشیم که ملاک و میزان این نیک پنداری، نیک گفتاری و نیک کرداری چیست، چگونه بوده و از کجا بردمیده است که ما باید چنین بدان ببالیم. اما تا دلمان بخواهد این فرهنگ جانانه و آبدار پر است از امور شگرف و هوشربا! و این خصوصیتی دینی است. فرهنگ ما با بینش دینی آغاز می‌شود و از این بینش و در این بینش همچنان می‌جوشد و می‌سوزد. نبی، رسول، ولی، امام، داعی، حجت، قطب، عارف، حکیم، علامه... که همه به نوعی ربانی‌اند نام‌هایی هستند برای کسانی که زاده و زاینده بینش دینی می‌باشند و با انواع و اقسام مادی و معنوی کرامات و خوارق عادات سر و کار دارند. متفکر نه می‌تواند به چنین نام‌هایی نامیده شود و نه مصدر چنین عاداتی گردد. درست بعکس. جامعه‌ای که از مواهب و الطاف قدسی، از ظهورات و بروزات الهی، اعم از جسمانی و روحانی‌اش، می‌زیسته و می‌زید گورستان فکرهای نازاده است و هرگز نمی‌توانسته است متفکر داشته باشد.

- 19 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S.364 f.
- 20 - Herodot, Historien, 7,114, Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Numen 1, Fasc. 1, 1954, S. 60 f.
- 21 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 363; Widengren, Die Religionen Irans, S. 154 f.
- 22 - Daiva, Deva.
- 23 - Asura
- 24 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 95; Heiler, Die Religionen der Menschheit, S. 208
- 25 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 97
- 26 - a.a.O. S. 97
- 27 - Nyberg, Die Religion des alten Iran, S. 99 ff. Widengren, Die Religionen Irans, S.16, Anm. 46, S. 80 ff. Ders. Hochgottglaube im alten Iran, S. 240 ff.
- 28 - Varuna
- 29 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 99; Widengren, Die Religionen Irans, S. 16, 80 ff.
- 30 - a.a.O., S. 52 f.
- 31 - Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religions geschichte, Numen vd. 2, Fasc. 1-2, 1955, S. 56 f.
- 32 - Widengren, Die Religionen Irans, S. 153
- 33 - a.a.O., S. 56, 152 f.
- 34 - Nyberg, Die Religionen des alten Irans, S. 370
- 35 - a.a.O., S. 349

۳۶-سوره مائده، ۴۶. سوره حدید، ۲۶ نیز، رجوع کنید:

- Mensching, Der offene Tempel, S. 207 ff.
- 37 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 373 f.
 - 38 - Rostovtzeff, Geschichte der alten Welt, S. 158
 - 39 - a.a.O., S. 159
 - 40 - a.a.O., S. 161 f.
 - 41 - a.a.O., S. 164
 - 42 - Schaeder, H.H., Der Mensch in Orient und Okzident, S. 54
 - 43 - Heiler, Die Religionen der Menschheit, S.172, 189
 - 44 - Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, S. 20-41
 - 45 - Paret, R., Die Welt des Islam und die Gegenwart, S. 164 f.
 - 46 - Rostovtzeff, Die Geschinchte der alten Welt, S.169f.
 - 47 - a.a.O., S. 160
 - 48 - a.a.O., S. 161

۴۹- رجوع کنید: آرامش دوستدار- ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر

- ۵۱ - عبدالحسین زرین کوب - تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۷۵، عبدالرفیع حقیقت - تاریخ نهضت‌های ملی ایران، ج اول، ص ۲۱۶ - ۲۱۹
- ۵۲ - عبدالرفیع حقیقت - تاریخ نهضت‌های ملی ایران، ج اول، ص ۲۰۹
- عبدالحسین زرین کوب - تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۵۶ - ۴۵۸
- ۵۳ - عبدالحسین زرین کوب - دو قرن سکوت، چاپ ششم، ص ۱۳۷ - ۱۳۸
- ۵۴ - سوره حجرات، آیه ۱۳

55 - Gilson, E., La philosophie au moyen âge, pp. 18/19

56 - Nyberg, Die Religionen des alten Iran, S. 267



قیام‌مزدک

علی میرفطروس

اشاره:

نهضت "سرخ جامگان" یکی از متشکل‌ترین و گسترده‌ترین نهضت‌های ضد فئودالی و فصل مهم و درخشانی از تاریخ جنبش‌های طبقاتی در ایران است که پس از ۲۲ سال پیروزی، پایداری و مقاومت اگر چه با سرکوب و شکست روبرو شد، اما نقش اقتصادی - اجتماعی و نتایج سیاسی آن در تکامل تاریخی جامعه ایران، تأثیر بسزائی داشته است.

کتاب "نهضت سرخ جامگان" (بابک خرم‌دین) به تحلیل اقتصادی - اجتماعی و بررسی مبانی عقیدتی این نهضت عظیم می‌پردازد و در راستای آن، ضمن بررسی نهضت‌های سیاه جامگان، سنباد، برازنده، استاذسیس، راوندیان، مقنع، حمزه خارجی و ... نفوذ عقاید مزدکی را بر عقاید و باورهای "سرخ جامگان" نشان می‌دهد. مقاله حاضر، بخش اول از کتاب "نهضت سرخ جامگان" است که در آن، مؤلف به قیام "مزدک" و بررسی آئین و عقاید او پرداخته است.

در قرن ششم میلادی - با تجاوز و تصرف اراضی جماعت‌های آزاد روستائی، بوسیله اشراف و بزرگان ساسانی - روابط فئودالی در ایران رشد بیشتری یافت و امپراطوری ساسانیان عرصه کشمکش‌ها و مبارزات روستائیان محروم و زحمتکشان و پیشه‌وران خرده‌پای شهرها با اشراف و زمینداران بزرگ گردید. *

وضعیت طبقاتی در جامعه ساسانی را - بطور کلی - میتوان چنین خلاصه کرد:

- ۱ - اشراف، زمینداران بزرگ، درباریان، روحانیون فئودال و اسواران (نظامیان)
 - ۲ - روستائیان (رعایا)، بردگان، پیشه‌وران خرده‌پا و دهقانان (خرده‌مالکان) (۱)
- ظلم و ستم ماء‌موران دولتی و بهره‌کشی‌های بی‌رحمانه فئودال‌ها، باعث بی‌خانمانی

و فرار روستائیان از دهات گردید و بسیاری از دهقانان (خرده مالکان) نیز برای ادامه حیات و مصون ماندن از تجاوزات و تعدیات ماءموران دولتی، خود را "تحت الحمايه" درباریان قرار دادند و بقول "مسعودی": "در املاک اهل نفوذ (درباریان) قرار گرفتند" (۲) این شیوه، در زمان عباسیان به شکل "التجاء" (پناه جستن) تکامل یافت و بتدریج باعث از دست رفتن اراضی دهقانان (خرده مالکان) بنفع خلفا یا درباریان گردید. (۳)

روستائیان مجبور بودند که مادام العمر در یک روستا ساکن باشند و "بیگاری" نمایند و در پیاده نظام خدمت کنند، آنها - گروه گروه - بدنیاال سپاه می رفتند چنانکه گوئی تا ابد محکوم به اطاعت و بندگی بودند. هیچ مزد یا پاداشی به روستائیان داده نمی شد با اینحال، آنها گاهی بدولت ساسانی و زمانی به اشراف و درباریان فتودال و گاه به هردوی آنان مالیات می دادند و مجبور بودند که در زیر پرچم و فرمان ارباب خود بجنگ بروند، بقول "آمین مارسلین": اشراف، خود را صاحب اختیار جان غلامان و رعایا می دانستند (۴)

با پیدایش "اقطاع" و "تیول داری" بهره کشی از روستائیان و ظلم رستم فتودالها افزایش یافت. بر اساسی شیوه "اقطاع" ایالات و ولایات کشور به سرداران و درباریان واگذار شد، آنها وظیفه حراست و نگاهداری ولایت تحت تسلط خود و همچنین مسئولیت تاءمین سپاه و دریافت مالیات از مردم آن ناحیه را بر عهده داشتند. شیوه "اقطاع" ستم مضاعفی را بر روستائیان فقیر و زحمتکشان شهر و ده تحمیل می کرد: از یکطرف، سرداران و درباریان "اقطاع دار" کوشش داشتند تا با انواع اجحاف، زورکویی و ستم، مبلغی را که بعنوان "خراج" در برابر دولت مرکزی تعهد کرده بودند وصول کنند و از طرف دیگر: حرص و آرز شخصی و تمایل به جمع آوری ثروت، آنها را وادار می کرد تا علاوه بر مالیاتهای رسمی دولتی، مبالغ هنگفتی نیز برای خود از روستائیان و زحمتکشان وصول نمایند چنانکه بگفته "خواجه نظام الملک" در زمان "خسرو اول" (انوشیروان):

"امیر آذربایجان ثروت هنگفتی داشت که صرف عمران و آبادی می شد... این امیر، در آذربایجان ۲ میلیون دینار زر نقد داشت که بیگار نهاده بود و ۵۰۰ هزار دینار سیمینه و زرینه (نقره و طلا) داشت و ۶۰۰ هزار دینار هم جواهر و ۳۰۰ هزار دینار فرش و تجمل و در همه نواحی ایران، ده پاره، هفت هشت پاره ده و ملک و سرای و کاروانسرای و کرمابه و مستغلات داشت و صاحب ۳۰ هزار اسب و استخر بود و ۷۰ هزار شتر و نیز ۲۰۰ هزار کوسفند داشت" (۵)

در کنار بهره کشیهای فتودالی، برده داری نیز وجود داشت، وضع بردگان بسیار بدتر از روستائیان و "رعیت"ها بود. اشراف و درباریان ساسانی هر یک دارای برده های فراوان بودند که به آنان "آنشهریک" می گفتند، برده ها بهنگام صلح در کشتزارهای اربابان کار می کردند و در زمان جنگ - مانند کوسفندان - قربانی می شدند، "نظام الملک" درباره امیر آذربایجان نکته دیگری را یادآور می شود و می نویسد:

"او (امیر آذربایجان) در زمان "خسرو اول" (انوشیروان) ۱۷۰۰ غلام داشت" (۶)

وقتی حاکم یک ولایت ۱۷۰۰ برده (غلام) داشته باشد - بی شک - شمار بردگان شاه و درباریان او بمراتب بیشتر است. دهقانان (خرده مالکان) در ابتداء واسطه بین پادشاه و درباریان فتودال با روستائیان بودند، آنها بصورت "کدخدا"هایی سرپرستی امور روستاها را بر عهده داشتند و وظیفه عمده آنان جمع آوری مالیات و پرداخت آن به حکام ولایات یا ماءموران دولت بود.

دهقانان بخاطر موقعیت طبقاتی خود و بخاطر تماس و رابطه با سران فتودال و بزرگان دولتی غالباً از آگاهی و معرفت سیاسی - اجتماعی برخوردار بوده و در حقیقت "روشنفکران" واقعی آن عصر بشمار می رفتند، اما با پیشرفت فتودالیسم و پیدایش "اقطاع"

و "تیولداری" از نقش و اهمیت دهقانان کاسته شد و - چنانکه گفته‌ایم - آنان، غالباً "اراضی و املاک خود را از دست داده و به "رعیت" تبدیل گشتند و یا اراضی خود را فروخته، به شهرها رفتند و به پیشه‌وری و بازرگانی پرداختند، افرادی از این طبقه با آگاهی سیاسی - اجتماعی خود، رهبری اکثر نهضت‌های ضد فئودالی این دوران را بر عهده داشتند.

منبع اصلی درآمد دولت ساسانی، مالیات ارضی (خراج) بود بطوریکه "اردشیر بابکان" تأکید می‌کرد:

"خراج: ستون کشور است" (۷)

سنگینی خراج و جزیه (مالیات سرانه) اساساً بر دوش روستائیان فقیر و دیگر زحمتکشان جامعه بود، بر طبق منابع موجود، حتی از "مردگان" نیز خراج می‌گرفتند (۸) علاوه بر خراج و جزیه، دولت ساسانی در عید نوروز و مهرگان، هدایائی بنام "آئین" از روستائیان وصول می‌کرد (۹). امپراطوری پهناور ساسانی در پرتو موقعیت جغرافیائی خویش، پل ارتباطی و بازرگانی بین چین، هند، روم شرقی (بیزانس) و دیگر کشورهای دریای مدیترانه بود. داد و ستد با چین از طریق "جاده ابریشم" و مناسبات تجاری با "بابل" و روم شرقی (بیزانس) باعث شکوفائی اقتصاد و رشد و رونق شهرها گردید، رواج تجارت منسوجات، باعث رشد کارگاهها و ادامه جنگ با همسایگان و نگهداشتن کشور در حالت یک جنگ دائمی، موجب رشد صنایع یدی و افزایش صاحبان حرفه و فن (دست‌ورزان) گردید. ایجاد کارگاههای نساجی و کفش‌سازی (کفشگری) اسلحه‌سازی (نیزه‌سازی و شمشیر سازی) و حرفه‌های مربوط به امور اسب (زین، نعل و غیره) سهم مهمی در اقتصاد مملکت و جنگ داشت و گروه زیادی از مردم شهرها به این کارها مشغول بودند. اصناف، رشد فراوانی کردند بطوریکه به عقیده مورخین روسی: پیشه‌وران ایرانی در این عصر تشکیلات صنفی و جشن‌های صنفی مخصوصی داشتند (۱۰)

صاحبان حرفه و فن (دست‌ورزان) بخصوص کفشگران و بافندگان - در شرایط دشواری زندگی می‌کردند و از هرگونه امکانی برای پیشرفت و ترقی محروم بودند، از این رو: پیشه‌وران و قشرهای پائین شهری در همه شورش‌ها و قیام‌های دوره ساسانی شرکت فعال داشتند. پیشه‌وران و تهیدستان شهری و دهقانان و روستائیان که از ظلم و ستم اربابان فئودال، بدشهرها فرار کرده بودند - در دوره "قیاد" به نیروی انقلابی عظیمی تبدیل شدند که هسته اساسی "نهضت مزدک" را تشکیل می‌دادند.

پادشاهی ساسانی نه تنها مظهر قدرت مطلقه سیاسی بلکه دارای مختصات مذهبی نیز بود و قدرتش جنبه "تئوکراتیک" (خدایگانی) داشت که با دیوار صخیمی از روحانیون محصور شده بود. روحانیون (مؤبدان) در حقیقت عاملان توجیه و "تشریع" سیاست‌های حکومت ساسانی بودند، در بسیاری از موارد بقول "کریستن سن": قدرت دینی زرتشتی بالاتر از قدرت شاهنشاه بوده است (۱۱) در مسائل مهم و در استعمار و سرکوب توده‌ها، دین و دولت همواره مشترکاً عمل می‌کردند و بقول "فردوسی":

چنان دین و دولت بیکدیگرند

تو گوئی که در زیر یک چادرند

نه بی تخت شاهی بود دین بی پای

نه بی دین بود شهریاری بجای

روحانیون - مانند کلیسا در قرون وسطی - خود، دارای املاک و اراضی، برده‌ها و رعایای فراوان بودند، این ثروت‌ها و دارائی‌ها از طریق گرفتن جرائم دینی و اخذ عشریه و صدقات و هدایا و خرید گناهان، بیشتر و بیشتر می‌شد. روحانیون کارهای توده مردم (عوام) را بازرسی می‌کردند و رفتار بزرگان (خواص) را تحت نظر داشتند. رهبری اخلاقی و روحی توده‌ها به روحانیون اختصاص داشت، آنان با اشاعه خرافات و اجرای مراسم و آئین‌های

پیچیده، به جهل توده‌ها می‌افزودند. تعلیمات — از ابتدائی تا مراحل عالی — عموماً "در دست مؤبدان و روحانیون بود، آنان به این وسیله پایه‌های معنوی و فرهنگی حکومت ساسانی را استوار می‌ساختند. دولت همواره روحانیون را در مقابله با ادیان دیگر (مانند مسیحی، بودائی و...) و در سرکوب "مُبدعین دینی" و "ملحدین" (مانند مانی و مزدک) یاری می‌نمود، مثلاً: "کریتر" روحانی و مؤبد بزرگ دربار ساسانی در سرنوشت خونین "مانی" نقش مؤثری داشت، او شاغل پست مهمی برابر با "وزیر پرستش ملی" بود، "کریتر" — بدرستی — مؤبدی بزرگ، قهار، جاه‌طلب و زیرک بود (۱۲) کتاب معروف "مینوک خرد" — که در اواخر دوره ساسانی نوشته شده — درباره بدکاری‌ها و فساد روحانیون می‌نویسد:

"عیب‌های اساسی روحانیون، ریاکاری، شهوترانی، بی‌توجهی به وظایف دینی و اخلاقی و تعصب بود" (۱۳)

بدین ترتیب: دین حاکم بر جامعه ساسانی، وسیله‌ای بود در خدمت اشراف و درباریان برای توجیه ظلم و ستم‌ها و "تشریع" بهره‌کشی‌های بیرحمانه و تفتیش عقاید و اِزاری بود برای سرکوب ناراضائی توده‌ها و خلع سلاح روحی روستائیان و زحمتکشان. چنین شرایط نامتعارف و سختی، زمینه اساسی نهضت "مزدک" را فراهم ساخت.

پرداختن به عقاید "مزدک" بدون توجه به آئین زرتشت و مانی، دشوار و نادرست است چرا که اصول و مبانی فکری "مزدک" از آموزش‌ها و عقاید زرتشتی و مانوی مایه می‌گیرد. بنابراین: اشاره به عقاید "زرتشت" و بخصوص "مانی" برای شناخت آئین "مزدک" لازم و ضروری است.

آئین زرتشت:

عقاید "مانی" و "مزدک" بر اساس "دوگانه پرستی" (ثنویت) زرتشت قرار داشت، بنظر زرتشت مبداء خیر (روشنائی) از مبداء شر (ظلمت) جدا است، آنچه مربوط به خوبی و روشنی و زیبایی است ناشی از مبداء خیر (خدای خیر) می‌باشد و آنچه به زشتی و تاریکی تعلق دارد وابسته به مبداء بدی و ظلمت است.

"زرتشت" گوشه‌گیری، بیکاری و مردم آزاری را مردود و محکوم کرده و انسان را موظف می‌داند که زندگی را از دروغ و بدی و کج‌اندیشی پاک نماید. او فدیه، قربانی کردن و خوردن مسکرات را بیهوده می‌شمارد و زهد و ریاضت و کشتن نفس را (که در بیشتر ادیان باقی مانده‌اند) محکوم و انکار می‌کند.

درباره "جبر" و "اختیار" زرتشت معتقد است که انسان در پذیرفتن خیر و شر آزاد مطلق است، آزادی یا اسارت انسان به رفتار و کردار او بستگی دارد، بدبختی انسان را به "سرنوشت ازلی" مربوط دانستن از نظر "زرتشت" بی‌معنا و نادرست می‌باشد (۱۴)

آئین "زرتشت"، آئینی خلاق، سازنده و پویا بود. این آئین — بی‌شک — نمی‌توانست خوشایند اشراف و درباریان باشد، بنابراین: روحانیون و مؤبدان فتودال بتدریج به تغییر و تحریف عقاید زرتشت پرداختند و آنرا به آئین دلخواه اشراف و زمینداران — برای تحمیل و استثمار توده‌ها — بدل ساختند.

عقاید "مانی"

آئین "مانی" ترکیبی از اصول و عقاید زرتشتی، مسیحی، بودائی، زروانی (۱۵) و صابئی (۱۶) بود و بهمین جهت مورد قبول و استقبال توده‌های محروم کشورهای مختلف قرار

گرفت.

"مانی" ثنویت (دوگانه‌پرستی) زرتشت را اساس تفکرات خود قرار داد با این تفاوت که ثنویت "مانی" یک نوع ثنویت بین روح و جسم بوده در حالیکه ثنویت "زرتشت" بین دو گونه "روح" بوده است: روح خیر و روح شر. علاوه بر این: "مانی" آرمان‌ها و اخلاقیات مسیحیت (مانند زهد، تحمل مصائب و مشکلات) را بر ثنویت خود افزود.

"مانی" جهان را زندانی می‌دانست که در آن دیوهای "ظلمت"، "نور" را به‌زنجیر کشیده‌اند، در آئین "مانی" نبرد نور با ظلمت هیچگاه با پیروزی "نور" پایان نمی‌یابد، از این رو: او جهان را ذاتاً "بد" می‌دانست و تاءکید می‌کرد: انسان باید بکوشد تا روح (نور) را از پلیدی‌های ظلمت (ماده) دور و برکنار نگاهدارد. "مانی" با چنین برداشتی از "روح" و "ماده" عقیده داشت که: هر قدر جسم ضعیف شود، روح نیرومند می‌گردد (۱۷).

"مانی" خون و نسب را — که از امتیازات جامعه ساسانی بود — مایه افتخار نمی‌دانست و جمع‌آوری ثروت را محکوم می‌کرد، او برای جلوگیری از فساد هستی؛ "پرهیز"، ریاضت، کشتن نفس و خودداری از زناشوئی (تناسل) را توصیه می‌کرد.

"مانی" مسئله "نور" و "ظلمت" را به عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی نمی‌گشت، آئین او انسان را برای تغییر سرنوشت و جامعه بر نمی‌انگیزد، بنابراین: آئین مانی در برخورد با جامعه و جهان — اساساً — آئین "تأمل" است نه آئین "تحرك". مقاومت مانوی‌ها در برابر اشرافیت و مظلوم حکومت ساسانی کاملاً فردی و بصورت "مقاومت منفی" بود، این آموزش‌ها — بعدها — در تصوف و عرفان ایرانی — اسلامی تاءثیر بسیار داشته است.

"مانی" برای تبلیغ و ترویج عقاید خود در بین توده‌های بیسواد و محروم، افکار و اندیشه‌های خود را بصورت نقاشی در کتابی بنام، "ارژنگ" (ارتنگ) تصویر کرد، آموزش‌های او تبلور زندگی عینی توده‌های محروم و ستمکش جامعه ساسانی بود. تاءکید و توجه او به نقاشی و موسیقی، سادگی مراسم و انعطاف عاطفی آئین او مورد دلخواه توده‌های محروم بود، آنها در گرایش به آئین "مانی" و در نكوهش ثروت و ثروتمندان، آرامش می‌یافتند. خصلت ترکیبی (التقاطی) عقاید "مانی" به آئین او جنبه "جهانشمول" داده و بهمین سبب توده‌های بسیاری از کشورهای مختلف را بخود جلب کرده بود. "مانی" رسولان و پیامبران پیشین را غالباً رد می‌کرد و دین "موسی" و کتاب تورات را قبول نداشت.

نفوذ گسترده عقاید "مانی" و استقبال توده‌های محروم از آئین او، منافع روحانیون فئودال زرتشتی را دچار خطر ساخته بود، مؤبدان و روحانیون فئودال، آئین "مانی" را "بدعت خطرناک" دانسته و کوشیدند تا این "رقیب مذهبی" را هر چه زودتر محو و نابود سازند، بنابراین: پاسداران دین و دولت — مشترکاً — برای تعقیب و کشتار مانی و پیروان او توطئه‌ای خونینی را تدارک دیدند.

بنابر منابع تاریخی: در یک مباحثه با "بهرام شاه" و طی یک محاکمه فرمایشی با حضور روحانیون و مؤبدان بزرگ زرتشتی، "مانی" محکوم و زندانی می‌شود و در زندان با شکنجه‌های بسیار بقتل می‌رسد (۲۷۴ میلادی) "کریتر" — مؤبد بزرگ دربار ساسانی — در محکومیت و قتل "مانی" نقش به‌سزائی داشته است.

بنا بر مآخذ مانوی: پس از مرگ، سر "مانی" را از تن جدا کرده و از دروازه شهر "تیسفون" آویختند و جسد او را نیز قطعه قطعه کردند. طبق روایات تاریخی دیگر: پوست "مانی" را کردند و از گاه پر کرده و از دروازه "جندی شاپور" آویختند. (۱۸) آئین "مزدک"

قتل "مانی" و تعقیب و سرکوبی پیروان او نه تنها کشمکش‌های سیاسی — مذهبی و تضادهای طبقاتی جامعه ساسانی را تخفیف نداد بلکه رشد روزافزون مناسبات طبقاتی، بروز

جنگ‌های تجاوزکارانه، پیدایش نیروهای نوین اجتماعی و تحول جامعه بسوی تقویت هر چه بیشتر فتودالیسم و در نتیجه: تشدید ستم و استثمار، جامعه ساسانی را عرصه جنبش‌های دیگری ساخت.

قحطی بزرگی که در زمان سلطنت "فیروز" (پدر قباد) در ایران اتفاق افتاد و مدت ۷ سال طول کشید، اقتصاد ایران را با ورشکستگی و ویرانی روبرو ساخت بطوریکه: "رودخانه‌ها و قنوات و چشمه‌سارها خشک گردید و باغها و درختان بی‌ثمرگشت و رستنی‌های بیشه‌ها و دشت‌ها و تپه‌ها بکلی از بین رفت و حتی پرندگان و دوندگان ناپود شدند و چهار پایان و دواب به حدی ناتوان گشتند که قدرت باربرداری نداشتند. آب "دجله" فرونشست، مصیبت و بلا از هر سوی مردم مملکت را فرا گرفت" (۱۹)

جنگ‌های متعدد و طولانی حکومت‌های ساسانی و بخصوص شکست "فیروز" در جنگ با "هیاطله" (۴۸۴ میلادی) که باعث کشته شدن شاه ایران و دادن خراج و غرامت سنگین به پادشاه "هیاطله" گردید - همه و همه - ورشکستگی اقتصادی دولت ساسانی را کامل ساخت. در چنین شرایطی، درگیری‌ها و کشمکش‌های اشراف، درباریان و روحانیون برای کسب قدرت بیشتر، ناامنی، هرج و مرج و عدم ثبات سیاسی - اجتماعی را تشدید می‌کرد.

"بلاش" (پسر فیروز) کوشید تا با گرفتن مالیات‌های بیشتری از اشراف و روحانیون فتودال از یکطرف به اقتصاد ورشکسته دولت سامان بخشد و از طرف دیگر: از نارضائی‌ها و شورش‌های مردم جلوگیری کند، اما او بزودی با توطئه‌ای اشراف و روحانیون از سلطنت خلع و کور شد و "قباد" (پسر دیگر فیروز) به سلطنت رسید.

"قباد" - بدرستی - وارث یک حکومت ورشکسته و پریشان بود، بحران اقتصادی - اجتماعی و نارضائی شدید توده‌ها در زمان سلطنت "قباد" بیش از پیش ادامه داشت، ورشکستگی اقتصادی دولت ساسانی آنچنان بود که "قباد" را مجبور ساخت تا از دولت‌روم شرقی (بیزانس) تقاضای وام و مساعدت نماید.

بهره‌کشی‌های بی‌رحمانه فتودال‌ها و غارت و چپاول روستائیان، تحمیل مالیات‌های سنگین بر پیشه‌وران خرده‌پا و زحمتکشان شهرها، خیانت و خیانت روحانیون و مؤبدان زرتشتی و همدستی آنان با اشراف و درباریان، جان روستائیان و زحمتکشان را بر لب آورده و جامعه ساسانی را در آستانه یک تغییر و تحول ناگزیر قرار داده بود، در این شرایط، عقاید "مزدک" در پاره‌ای از شهرها و روستاهای ایران تبلیغ و ترویج می‌شد.

آئین "مزدک" بر اساس ثنویت "مانی" استوار بود با این تفاوت که "مزدک" - برخلاف مانی - معتقد بود که "نور" دارای آزادی و اراده است اما "ظلمت" کور است و بطور تصادفی و اتفاقی عمل می‌کند (۲۰)

"مزدک" آئین خود را به عرصه اجتماع و سیاست تعمیم می‌داد و در حقیقت: او بر جنبه‌های سیاسی - اجتماعی آئین خود بیشتر تاکید داشت، از این رو: آئین "مزدک" بیش از همه آئینی "مادی" و "این جهانی" بوده است، لذا، ما نیز نظر "کلیما" را تائید می‌کنیم که: "نامیدن جنبش مزدک بعنوان یک جنبش دینی صحیح نیست" (۲۱)

عقاید "مزدک" فاقد "مقاومت منفی" و بدبینی آئین "مانی" است. او پیروزی "نور" بر "ظلمت" را امری قطعی و مسلم می‌داند. "مزدک" با تبلیغ و تاکید بر پیروزی قطعی نور (توده‌ها) بر ظلمت اهریمنی (اشراف و روحانیون فتودال) می‌گفت: اینک زمان آن رسیده است که نیکی و روشنائی بر ظلمت و بدی پیروز شود. ظلمت و بدی فاقد شعور و اراده است و باعث هرج و مرج و ظلم و ستم می‌باشد، بنابراین: انسان باید بکوشد تا با مبارزه و پیکار بقایای ظلمت و بدی را از روی زمین محو و نابود سازد، عامل اساسی ایجاد ظلمت و شر: مالکیت

خصوصی و عدم مساوات اجتماعی است، بنابراین: ابتداء باید مالکیت خصوصی و عدم اشتراک و نابرابری در داشتن زن و مال را از میان برداشت.

از مسائل مهم دوره ساسانی، مسئله حرمسراها، تعدد زوجات و رواج "چند زنی" بود، در حقیقت اختلافات طبقاتی جامعه ساسانی در خانواده و "احتکار زنان" متعدد در حرمسراها افسانه‌ای نیز بچشم می‌خورد. "خواجه نظام الملک" در ذکر دارائی‌های یکی از والیان حکومتی در زمان "خسرو اول" (انوشیروان) یادآور می‌شود:

"والی (والی آذربایجان) چهارصد کنیزک ماهرو داشت" (۲۲)

"فردوسی" ضمن تشریح شکوه و عظمت دربار ساسانی، از غلامان و کنیزکان فراوان "خسرو پرویز" یاد می‌کند:

غلام و پرستنده از هر دری
ز دُر و ز یاقوت و هر گوهری
ز دینار و گنجش کرانه نبود
چو او خسرو اندر زمانه نبود
به مشکوی زرین ده و دو هزار
کنیزک بگردار خرم بهار (۲۳)

"قاضی احمد غفاری" نیز می‌نویسد:

"همواره پانزده هزار کنیز مطربه و ۶ هزار خادم در اردوی "خسرو پرویز" بودی" (۲۴) دوازده یا پانزده هزار زن جوان بمانند "خرم بهار" در حرمسرای "خسرو پرویز" - آنهم پس از نهضت "مزدک" که ظاهراً "اصلاحاتی" در رعایت حقوق زنان و "تعدیلی" در داشتن زنان متعدد شده بود نشانه ظلم و ستمی است که نسبت به زنان دوره ساسانی - بعنوان مال و کالا - روا می‌شد.

"مزدک" - که بیانگر خواست‌ها و آرزوهای توده محروم بود - بی‌شک - نمی‌توانست به استثمار و احتکار زنان در حرمسراها اشراف و درباریان بی‌توجه باشد و در شرایطی که بسیاری از مردان و جوانان زحمتکش، بخاطر فقر اقتصادی و تبعیض‌های طبقاتی از داشتن حتی یک زن محروم بودند، "او" شعار "تقسیم زنان بین توده‌های محروم" را ندهد. این تقسیم زنان حرمسراها اشراف و درباریان بود که مورخین فتودال و تاریخنویسان اسلامی چه در قیام "مزدک" و چه در نهضت "سرخ جامگان" (بابک خرم‌دین) بی‌شماره از آن بعنوان "اشتراک و اباحت زنان" یاد کرده‌اند.

"مزدک" - همانند یک متفکر مادی - اختلافات، خودخواهی‌ها، جنگ‌ها، رشک‌ها و حسدها را نتیجه عامل زیر بنائی (اقتصادی) می‌داند و تاکید می‌کند که: "بیشتر منازعت را، سبب، مال و نساوان بود" (۲۵) بر این اساس: "مزدک" معتقد بود که برای از میان برداشتن کینه و تضاد در جامعه، نخست باید مال و زنان اضافی را بین مردم تقسیم کرد. "ابن بطریق" می‌نویسد:

"به عقیده "مزدک" خدا ارزاق را روی زمین آفرید تا مردم، آنها را میان خود بطور برابر قسمت کنند و کسی از کس دیگر بیشتر نداشته باشد، ولی مردم بین خود ظلم می‌کنند و هرکسی نفس خویش را بر برادرش ترجیح می‌دهد، ما (مزدک) می‌خواهیم در این کار نظارت و واریسی کنیم و مال فقراء را از دولتمندها گرفته و از توانگران به تهیدستان بدهیم و از هرکس که مال و زن و خدم و امتعه زیاد داشته باشد، از وی گرفته و بین او و غیر او مساوات کنیم تا آنکه کسی را بر دیگران امتیازی نماند" (۲۶)

"طبری" نیز می‌نویسد :

"مزدک و مزدکیان گفتند : خدا ارزاق را در زمین قرار داد تا مردم آنها را مابین خود به مؤاسات قسمت کنند باید از دیگران گرفت و به تهیدستان داد ، هرکسی چیزی از مال یا خواسته (ثروت) یا زن اضافه بر حاجب داشته باشد نباید تنها در اختیار وی بماند" (۲۷)

"فردوسی" نیز یادآور می‌شود که "مزدک" :

همی‌گفت : هرگو توانگر بود

تهی دست باوی برابر بود

جهان راست باید که باشد به چیز

فزونی حرام ست و ناخوب نیز

زن و خانه و چیز ، بخشیدنی ست

تهی دست کس با توانگر یکی ست (۲۸)

"ثعالبی" نیز - که مزدک را "شیطان" و "خبثت" می‌خواند - اعتراف می‌کند :

"مزدک گفت : کسی که اموال و زنان و متاع زائد دارد باید آنها گرفت و به فقراء

داد" (۲۹)

همه این روایات بروشنی خصلت ضد اشرافی و ضد فئودالی عقاید "مزدک" را

بیان می‌کنند و در عین حال نشان می‌دهند که "مزدک" زنان زیادی و اضافه بر حاجت اشراف و بزرگان ساسانی را بین توده‌های ستمکش و محروم تقسیم کرد بطوریکه پس از سرکوبی نهضت "مزدک" و پیروزی اشراف و فئودال‌ها :

بزرگان شدند ایمن از خواسته

زن و زاده و باغ ، آراسته

بنابراین : مسئله "اشتراک" و "مباح کردن زنان" در نهضت "مزدک" چیزی

جز آزادی زنان از اسارت حرمسراهای اشراف ساسانی و تقسیم عادلانه آنان بین مردان فقیر و جوانان محروم نبوده است .

قیام "مزدک"

بطوریکه گفتیم : "مزدک" بیانگر آرزوها و امیدهای زحمتکشان و محرومین جامعه بود، از این رو عقاید و افکار او خیلی زود مورد قبول و استقبال توده‌های ستمکش قرار گرفت . بطوریکه :

"سخن مزدک، بیکاران، درویشان، جوانان، فقراء، مردمان پست، سپاه (متشکل

از روسناییان و بردگان) و غوغا (تهیدستان شهری) را خوش آمد و همه، او را متابع

شدند" (۳۰)

فساد، توطئه‌ها و درگیریهای اشراف و روحانیون درباری برای کسب قدرت بیشتر،

خلع "بلاش" (برادر قباد) و کور کردن او بوسیله اشراف و اعیان ساسانی و نگرانی "قباد"

از آینده حکومت خود و بخصوص گسترش نارضائی توده‌ها و افزایش روزافزون طرفداران "مزدک"

- همه و همه - باعث شد تا "قباد" برای تضعیف اشراف و روحانیون و کوتاه کردن دست آنها

از امور سلطنت و نجات حکومت از "طوفان انقلاب"، بر موج اعتراضات و نارضائی توده‌ها

"سوار" شود و موقتاً از عقاید "مزدک" حمایت و پشتیبانی نماید .

قحطی دوباره‌ای که در سال دهم سلطنت "قباد" اتفاق افتاد و طی آن :

ز خشکی خورش تنگ شد در جهان

میان مهران و میان گهران

ز روی هوا ابر شد ناپدید

به ایران کسی برف و باران ندید
زمینه شوروش "مزدکیان" را در "تیسفون" فراهم ساخت و "مزدک" پس از ملاقات
و مذاکره با "قباد" دستور حمله به انبارهای محتکران و ثروتمندان را صادر کرد:

بدرگاه او شد به انبوه گفت:
که جایی که گندم بود در نهفت
دهید آن بتاراج در گوی و شهر
بدان تا یکایک بیابید بهر
دویدند و هر کس که بد گرسنه
بتاراج گندم شدند گر بنه (۳۱)

بدین ترتیب: توده‌های مردم به انبارها و اموال ثروتمندان حمله کرده، املاک و
حرمسراهای اشراف و فئودال‌ها را تصرف نمودند.

قیام "مزدکیان" و احتمال گسترش آن به شهرهای دیگر ایران، تصرف و تاراج
گسترده املاک و اموال اشراف و درباریان، باعث نگرانی و هراس شدید آنان شد. اشراف،
روحانیون و درباریان ساسانی بزودی طی یک کودتا، قباد شاه و عده‌ای از شورشیان مزدکی را
دستگیر و زندانی کردند. "مزدک" نیز دستگیر شد و قرار بود که کشته شود اما بر اثر اعتراض
پیروان و هوادارانش و احتمال شورش دوباره، او را آزاد ساختند (۳۲). "مزدک" پس از رهائی
از زندان — مخفیانه — به آذربایجان رفت و پیروان خود را جمع کرد "چنانکه قصد او نتوانستند
کرد" (۳۳).

"قباد" پس از مدتی از زندان گریخت و پادشاه "هیاطله" پناهنده شد، اما پس از
چندی بکمک پادشاه هیاطله و با جلب نظر و موافقت اشراف و روحانیون ساسانی، بار دیگر به
سلطنت رسید.

"قباد" بنا بر سرشت طبقاتی خود نمی‌توانست پشتیبان واقعی نهضت "مزدک"
باشد، گرایش او به "مزدک" و حمایتش از مزدکیان — چنانکه گفته‌ایم — بخاطر "سیاست روز"
و برای تحکیم سلطنت و تضعیف اشراف و روحانیون بوده است و "مزدک" — البته — نمی‌توانست
این حقیقت را دریابد. لذا، بنظر ما، عقیده "کریستن سن" (۳۴) مبنی بر اینکه: "قباد
آئین مزدک را با صداقت و صمیمیت پذیرفته بود" صحیح نیست.

امید "مزدک" برای ایجاد تغییر از "بالا" و آموزش‌های اخلاقی او درباره "عدم
خشونت"، "شیوه مسالمت آمیز" و "مهربانی حتی بدشمن" عامل بازدارنده‌ای بود که توده‌های
انقلابی را در برابر دشمنان طبقاتی و خونخوار آنان "خلع سلاح" می‌کرد. این تزلزل و ضعف،
ناشی از خاستگاه طبقاتی "مزدک" و متأثر از جهان بینی او بود که بر اساس آن پیروزی خلق
(نور) بر اشراف و روحانیون فئودال (ظلمت) را اگر چه قطعی — اما — تصادفی و اتفاقی
می‌دانست (۳۵).

با توافق و تفاهم جدید بین "قباد شاه" و اشراف، روحانیون و درباریان ساسانی،
"نظریه مشترک" برای سرکوب نهضت "مزدک" مورد تأیید و تصویب آنان قرار گرفت. "قباد
شاه" و سران حکومت او با سیاست "گام بگام" به تعقیب، دستگیری و کشتار مزدکیان پرداختند،
با اینهمه در سرکوب "مزدکیان" موفقیت چندانی نیافتند. کار قلع و قمع و کشتار خونین
"مزدکیان" سرانجام بوسیله "انوشیروان" قاطعانه دنبال شد.

طبق مدارک و روایات موجود "انوشیروان" اشراف، اعیان و روحانیون بزرگ را
به کاخ سلطنتی دعوت کرد و به آنها گفت:

"این مرد (مزدک) پیروان بسیار و شوکت تمام دارد و او را جز به مکر، هلاک نتوان
کردن وگرنه این کار (نهضت مزدک) بر ما دراز شود" (۳۶)

بدین ترتیب: انوشیروان — با فریب و نیرنگ — "مزدک" و دو یا سه هزار تن (۳۷)

از بزرگان و متفکران مزدکی را به بهانه "توضیح و تشریح عقاید خود و معلوم کردن طریق راست" بر اشراف و درباریان، بباغ شاهی دعوت می‌کند و پس از چندین جلسه مباحثه (یا محاکمه) طبق نقشه قبلی:

"صد مرد سلاح در زیر جامه پوشیده، پیرامون انوشیروان مرتب بودند تا او را نگاهدارند و دیگر لشکرها - دورویه - پیرامون مزدکیان را درگرفتند و انوشیروان تبرزینی در دست داشت... انوشیروان بیک زخم، سر مزدک در کنارش افکند و لشکر، شمشیرها برآهیختند و در آن زندیقان (مزدکیان) بستند و جمله را هلاک کردند و هم در آن روز هر که در ممالک "کسری" (انوشیروان) بود از آن سگان (مزدکیان) گرفتار آمدند و آنرا که گشتنی بود فرمود تا گشتند و هر که بازداشتنی، فرمود تا حبس کردند..." (۳۸)

بدین ترتیب: "مزدک" و بسیاری از متفکران و رهبران نهضت، بقتل رسیدند. "انوشیروان" طی فرمانی حکم کرد تا در کوهها و دشتها - و در هر جا - مزدکیان را تعقیب و دستگیر نمایند، آنگاه در حوالی "جازر" و "نهروان" حدود ۸۰ یا ۱۰۰ هزار تن از مزدکیان را جمع کردند و در یک سحرگاه خونین "زمین را از خون آنان آب دادند" (۳۹)

پس از قتل عام "انوشیروان"، مزدکیان - عموماً - به نواحی دور آذربایجان همدان، اصفهان و ری متواری گردیدند. کوهستان‌های صعب العبور و دهات و روستاهای دور دست تا حدود زیادی تعقیب و سرکوبی "مزدکیان" را با دشواری روبرو می‌ساخت علاوه بر این:

"انوشیروان، چون دید قتل به افراط رسیده، ترسید که رعیت بکلی مستاصل شود، لاجرم بر بقایای آن طایفه (مزدکیان) ابقاء نمود" (۴۰)
بعد از حمله اعراب به ایران، مزدکیان بار دیگر متشکل شدند. شاخه‌های مختلف مزدکیان جدید (خرمدینیان، جاودانیه، ابومسلمیه و...) در سال ۲۰۱ هجری به "بابک خرم‌دین" پیوستند و در نهضت "سرخ جامگان" متحد و متشکل گردیدند.
علل شکست قیام مزدک

۱ - قیام "مزدک" - اساساً - یک شورش "خود بخودی" بود، از این رو: شورش توده‌ها جدا از هم، ناهماهنگ، غیر متشکل و بی‌نظم بود.

۲ - قیام، هدف و برنامه صحیح و مشخصی نداشت و شعارها و خواست‌های شورشیان، یکدست نبود، این امر باعث شد تا گروهها و اقشار مختلف جنبش در بسیاری موارد، "خودسرانه" و جدا از هم عمل کنند و اختیار اداره و کنترل قیام از دست رهبران آن خارج شود.

۳ - قیام "مزدک" - اساساً - یک "قیام مسالمت آمیز" بود. تزلزل و عدم قاطعیت انقلابی "مزدک" در برابر دشمنان خلق و تبلیغ "عدم خشونت" و "مهربانی حتی بدشمن" قیام توده‌ها را در برابر دشمنان طبقاتی آنان "خلع سلاح" ساخت.

۴ - فقدان یک ارتش منظم و متشکل توده‌ای: "مزدک" بر اساس فلسفه سیاسی خود (مسالمت و عدم خشونت) از تسلیح توده‌ها در برابر ارتش منظم، متشکل و کارآزموده ساسانی خودداری و "پرهیز" کرد.

۵ - قیام "مزدک" - عمدتاً - در ناحیه "سواد" (بغداد، کوفه، واسط و بصره) ۴۱ و "مدائن" محدود بود و در دیگر شهرها و ولایات ایران گسترش نداشت، بی‌شک یکی از علل اساسی تمرکز قیام در "سواد"، این بوده که ناحیه "سواد" در دوران "قباد" بیشترین مالیات عصر ساسانی را (سالانه ۱۵۰ میلیون درهم خراج) می‌پرداخت (۴۲)

۶ - مهمتر از همه: فقدان شرایط لازم تاریخی و رشد ناکافی نیروهای تولیدی (مادی و انسانی) پیروزی جنبش اشتراکی و عدالتخواهانه "مزدک" را - اساساً - غیرممکن می‌ساخت، بطوریکه در صورت پیروزی موقت نیز، آرمان مساوات طلبانه او - سرانجام - به شکست و ناکامی منجر می‌گردید.

آثار و نتایج قیام "مزدک"

قیام "مزدک" اگر چه با شکست روبرو شد اما باعث اصلاحات و تغییرات فراوانی در نظام مالیاتی، خانوادگی و سازمان اداری ساسانیان گردید:

۱ - قیام "مزدکیان" وضع مالی و سنت‌های طبقه حاکم را دچار تزلزل ساخت و از نفوذ روحانیون در اداره حکومت کاست.

۲ - بر اثر اصلاحات "انوشیروان" سن کار از ۲۰ سالگی تا ۵۰ سالگی معین شد و کسانی که در این گروه سنی نبودند از پرداختن مالیات معاف گردیدند (۴۳)

۳ - دریافت مالیات از مردگان (متوفات) برداشته شد و مقرر گردید که از روستائیان و پیشه‌وران خرده‌پا، مالیات معینی اخذ نمایند و از خودسری و ستم‌آمیزان دولتی جلوگیری شود.

۴ - مزارع آفت زده و خشکسالی دیده، از پرداخت خراج معاف گردیدند و سهم بیشتری از محصول برای روستائیان منظور شد.

۵ - در مسائل زناشویی و خانوادگی نیز مقرر شد تا داشتن زنان بسیار، محدود گردد و زنان حرم‌سراها مختار شدند تا با مردان و جوانان دیگر ازدواج نمایند (۴۴)

۶ - دستور داده شد تا نه‌رها و رودخانه‌ها را لایروبی کنند و کهریزها و قنوت را مرمت نمایند و ساختمان‌ها و خانه‌ها را - با دریافت کمک از خزانه دولت - تعمیر کنند و روستاهای ویران را مرمت و آباد نمایند. (۴۵)

بدین ترتیب: نهضت مزدکیان - علیرغم شکست - باعث رشد و تقویت نیروهای تولیدی و موجب تکامل مناسبات اجتماعی و پیشبرد تاریخ شد.

پانوشته‌ها و توضیحات

* درباره فتودالیسم دوره ساسانی نگاه کنید به: تاریخ کشاورزی در ایران - تقی بهرامی - انتشارات دانشگاه تهران + تکامل فتودالیسم در ایران - فرهاد نعمانی - ج ۱ - انتشارات خوارزمی.

۱ - در متون تاریخی - قبل و بعد از اسلام - کلمه "دهقان" اکثراً بمعنای بزرگ‌زاده، خداوندگار روستا و خرده‌مالک آمده است (نگاه کنید به: تاریخ الرسل و الملوک - جریر طبری - ص ۲۸۷ و ۳۶۴ و ۳۷۸ - ۴۳۶ + مجمل التواریخ و القصص - به تصحیح ملک‌الشعراء بهار - ص ۴۲۰ + البلدان - احمد بن ابی یعقوب - ص ۵۰ - ۵۳ و ۵۶ و ۷۰) و گاهی نیز بمعنای روستائی، بزرگ و کشاورز بکار رفته است (نگاه کنید به: ترجمه تاریخ طبری - بکوش محمد جواد مشکور - ص ۴۷۷ + جوامع الحکایات - بخش اول - باب پنجم - ص ۲۱۲ + مجله سیمرغ - شماره ۱ - مقاله مجتبی مینوی - ص ۸ - ۱۳)

۲ - مروج الذهب - ابوالحسن مسعودی - ج ۱ - ص ۲۴۶

۳ - "خوارزمی" در تعریف "التجاء" می‌نویسد: "خرده مالکی آبادی خود را در پناه مردی نیرومند قرار دهد تا از او حمایت شود، گاهی شخصی توانگر، خرده مالک را در پناه خود می‌گیرد و زمانی صاحب آبادی درخواست حمایت می‌کند" (مفاتیح‌العلوم ص ۶۳-۶۴)

۴ - ایران در زمان ساسانیان - کریستن سن - ص ۲۲۵ - ۲۲۶ (و نیز نگاه کنید به:

جنگ‌های ایران و روم - پروکو پیوس - ص ۶۸ - ۶۹ + مالک و زارع در ایران - لمبتون - ص ۵۸ (۵ - سیاستنامه - ص ۵۳ - به تصحیح جعفر شعار / ۶ - ایضا " صفحه ۵۳ / ۷ - عهد اردشیر - برگردانده محمد علی امام شوستری - ص ۱۱۴ / ۸ - یادداشت‌های خسرو اول انوشیروان - پژوهش رحیم زاده صفوی - ص ۸ / ۹ - ایران در زمان ساسانیان - ص ۱۴۵ / ۱۰ - تاریخ ایران - پیگولوسکایا - پطروشفسکی و . . . ص ۸۱ - انتشارات پیام / ۱۱ - نگاه کنید به: وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان - کریستن سن - ص ۹۴ - ۱۰۰ / ۱۲ - مانی و تعلیمات او - ویدن گرن - ص ۱۴ - دربار " کریتر " نگاه کنید به: کریتر و سنگنبشته او در کعبه زرتشت - پرویز رجبی - مجله بررسی‌های تاریخی - سال ششم مهرماه ۱۳۵۰ - ص ۱ - ۶۸ / ۱۳ - عقاید مزدک - سید محمد علی محمد تقوی - ص ۱۳ (و نیز نگاه کنید به: وضع ملت و دولت و دربار . . . ص ۱۰۱) / ۱۴ - نگاه کنید به: زرتشت و تعالیم او - هاشم رضی - ص ۶۱ و ۶۵ - ۷۰ + گفتاری پیرامون مذهب زرتشت - آلبرت والنتین - ویلیامز جکسون - مجله بررسی‌های تاریخی - شماره ۳ سال ۱۳۵۱ - ص ۸۲ - ۱۲۸ / ۱۵ - ZURVAN

خدای زمان: آئین بدبینانه‌ای که معتقد به قضا و قدر و سرنوشت جبری در امور انسان و جهان بود. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: مزدا پرستی در ایران قدیم - کریستن سن - ص ۱۴۳ - ۱۶۱ / ۱۶ - گروه مذهبی پیروان "یحیی بن زکریا" نگاه کنید به: اسلامشناسی از دیدگاه فلسفه علمی - علی میرفطروس (بابک دوستدار) - ص ۱۷ / ۱۷ - حلاج - علی میرفطروس - ص ۱۶ - ۱۷ + الملل و النحل - شهرستانی - ص ۱۹۳ / ۱۸ - مانی و دین او - تقی‌زاده - ص ۱۷۸ + زندگی مانی و پیام او - ناصح ناطق - ص ۱۰۰ + مانی و تعلیمات او - ویدن گرن - ص ۱۱۹ / ۱۹ - تاریخ الرسل و الملوك - طبری - ص ۱۵۸ / ۲۰ - الملل و النحل - ص ۱۹۵ - ۱۹۷ / ۲۱ - تاریخ جنبش مزدکیان - ص ۳۲۹ / ۲۲ - سیاستنامه - ص ۵۳ / ۲۳ - شاهنامه - ص ۴۹۲ - انتشارات امیر کبیر / ۲۴ - تاریخ نگارستان - ص ۸۸ / ۲۵ - الملل و النحل - ص ۱۹۷ / ۲۶ - کتاب التاريخ المجموع علی التحقیق و التصدیق - ص ۲۰۶ (نقل از: عقاید مزدک - ص ۴۵) / ۲۷ - تاریخ الرسل و الملوك - ص ۱۶۷ (و نیز نگاه کنید به: آفرینش و تاریخ - مقدسی - ج ۳ - ص ۱۴۴ / ۲۸ - شاهنامه - ص ۴۱۲ / ۲۹ - شاهنامه ثعالبی - ص ۲۸۷ / ۳۰ - تاریخ بلعمی - ص ۹۶۷ - ۹۶۸ (و نیز نگاه کنید به: آفرینش و تاریخ - ج ۳ - ص ۱۴۴ + شاهنامه ثعالبی - ص ۲۸۷) / ۳۱ - شاهنامه - ص ۴۱۳ / ۳۲ - تاریخ بلعمی - ص ۹۶۸ / ۳۳ - فارسنامه - ابن بلخی - ص ۱۱۵ - انتشارات فراهانی / ۳۴ - ایران در زمان ساسانیان - ص ۲۴۲ - ۲۴۳ / ۳۵ - نگاه کنید به: الملل و النحل - ص ۱۹۷ / ۳۶ - فارسنامه - ابن بلخی - ص ۱۲۰ (و نیز نگاه کنید به: سیاستنامه - ص ۳۱۱) / ۳۷ - فارسنامه - ص ۱۲۲ + شاهنامه - ص ۴۱۸ / ۳۸ - فارسنامه - ص ۱۲۲ - ۱۲۳ / ۳۹ - کامل - ابن اثیر - ج ۵ - ص ۵۱ (و نیز نگاه کنید به: روضه الصفا - میرخواند - ج ۱ - ص ۷۷۸) / ۴۰ - بستان السیاحه - زین‌العابدین شیروانی - ص ۶۰۶ + حبیب السیر - خواند میرج - ص ۲۴۰ / ۴۱ - ذیل البلدان - احمد بن ابی یعقوب - ص ۴۸ / ۴۲ - تاریخ اجتماعی ایران - سعید نفیسی - ص ۱۳۳ - ۱۳۴ / ۴۳ - تاریخ بلعمی - ص ۱۰۴۳ - ۱۰۴۴ / ۴۴ - نامه تنسر به گشسب - ص ۷۰ - ۷۱ / ۴۵ - تاریخ الرسل و الملوك - ص ۱۷۸ -



سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان*

در احوال و اقتدار ملایان روایات گوناگون و احکام ناسخ و منسوخ بسیار رفته است. هر کس به خیالی و سودائی، فراخور باورهای خویش، اهل دین را در جایگاهی مقام داده، تا با برداشت‌های وارونه امروز کار فردا را راست کند، گاه اهل منبر را برخاسته از فئودالیسم رقم زده‌اند، گاه از سرشت ناسازگار ارباب عمامه با اصحاب سرمایه سخن رانده‌اند و گاه با برنمودن تمایزات "عمده" میان ملایان آزادیخواه و استبداد طلب، کوشیده‌اند مرز جدائی "متحدین آتی خلق" با "ضد خلق" را در تعارض میان طلبت خرده پا و مراجع پادار جستجو کنند.

هر چه هست، تاریخ معاصر ایران و اسناد تاریخی جملگی فاش می‌گویند که روحانیت در سرشت و مفهوم امروزی کلمه، پدیده‌ایست اخیر و نو پا، با عمری کوتاه‌تر از صدوپنجاه سال، نیروئی است برکشیده دولت و برآمده از دولت و جزئی از ارکان دولت. حال اگر در مراحل از تغییرات و تحولات اجتماعی، ملایان کهگاه شکر پاشنده و کهگاه زهر کشنده آمدند، اگر با حکومت درآمیختند یا درآویختند، بهر رو اعتلای اقتصادی و ارتقاء سیاسی خود را مدیون حکومت بودند و در رابطه با نیازهای هیأت حاکم بود که رشد کردند و پایگاه یافتند.

اینکه برخی چراغ برگرفته و در دوران صفوی رد پای ملایان امروز را می‌گیرند، بدان ماند که رد پای قزل باشان را در ارتش نوین گرفته باشند. از همین روست که ناگزیرند دوره افشاریه و زندیه را درز بگیرند. زیرا در این دوره که ایران درگیر جنگ‌ها و حکومت‌های قبیله‌ای بود، از حضور و نفوذ ملایان اثری نمی‌یابند. در نیمه اول سده نوزده نیز اهل منبر را از صحنه ریاست و سیاست برکنار می‌بینیم. می‌دانیم که آنان صنفی بودند در میان "اصناف"، با این مزیت که همچون "صف سرباز" مالیات نمی‌پرداختند و دیگر اینکه به جنگ نمی‌رفتند. این خود از علل رویکرد بسیاری به طلبگی بود. غیر این‌ها، حکومت را با آنان کار چندان نبود. چرا که دولت وقت، خود دولت مذهبی بود. در فقدان قانون، احکام شرعی، با تغییر و تحولاتی چند، از سوی دربار و بمثابه فرمان صادر می‌شد. شاه ظل‌الله فی الارض، مقام "ولایت" و "حق اجتهاد" را داشت. "امارت و امامت" تواءمان، کار خلق‌الله را فی سبیل الله پیش می‌راندند. دربار حتی کار حاکم شرع را (حکم قتل و شلاق و غیره) خود عهده‌دار بود. بنابراین نیازی به اعوان و انصار نداشت.

* — این نوشته بخشی است از فصول کتاب "زمانه و کارنامه میرزا رضا کرمانی" که در تهران در دست انتشار داشتم و از نشر آن جلوگیری کردند اکنون از روی نسخه‌ای که به‌دستم رسیده، فصلی برای "الفبا" برگزیدم، با برخی اسناد که در تهران حذف کرده بودم، تا حد ممکن، تکمیل کردم. همچنین نام برخی کسان را که مجموعه اسناد و آرشیوهای خود را در اختیارم گذارده بودند، نیآورده‌ام و از آن اسناد، تحت عنوان "مجموعه خصوصی" و یا "اسناد تجار" یاد کرده‌ام.

روحانیان وقتی به میدان آمدند که پایه‌های سلطنت در تزلزل افتاد و وقتی پایگاه یافتند که نظام حاکم در تحکیم خود به ایجاد این پایگاه نیاز یافت. نوشته زیر، کوششی است در تبیین علل و رویدادهائی که راه را بر اقتدار سیاسی و مالی روحانیون هموار کرد، و "علما و امرا" را، به‌گفته‌ی خود روحانیون - بعنوان "دو سنگ آسیاب" در مقابل دیگران قرار داد. با این اشاره به نیمه اول سده نوزده بی‌اغاییم که در این دوره ملایان در پراکندگی و در طیف‌های گوناگون اجتماعی سر می‌کردند. "فقها و علما" غالباً در انزوا، به تحقیق و تدریس مریدانی چند اشغال داشتند. همچنانکه در نوشته مسکوب می‌بینیم، و همین که اهل دین به عربی می‌خواندند و می‌نوشتند، (۱) خود نشان می‌داد که چندان در بحر کسب مرید و هوادار در میان توده‌ها نبودند. نیز، تعداد ناچیز رسالات مذهبی که از این دوره باقی است، حاکی از این واقعیت است که آن تعلیمات جنبه فراگیر نداشتند، در دسترس عموم نبودند و بهر حال فقها را بر خلاف دوران بعدی، کاری با نیازها و مسائل مردم عادی نبود. همچنین تفکر مذهبی در این دوره، در همه رسالات یکسان نیست. بعنوان نمونه "میزان الملل" که در جهت آموزش پسران فتحعلیشاه نوشته شده (در طرد رسول و رسالت مذهبی) بیشتر جنبه الحاد دارد تا تبلیغ شرعی. در تعداد بیشتر و دسته دوم ملایان خرده‌پا بودند که در کنار و از دسترنج روستائیان می‌زیستند (۲)، در ازای "تدریس کودکان روستائی" غذا و مسکن و دستمزد سالانه (۳) دریافت می‌کردند. گروه سوم ملایان شهری بودند که در محلات سرکردگی و حمایت لوطیان را برعهده داشتند. چنانکه قیام الواط همواره در ارتباط با اهل دین و دینداری لوطی زبانزد همگان بود. در این درگیری‌ها، لوطیان گاه جانب دولت، گاه جانب کسبه و گاه جانب تهی دستان شهر را می‌گرفتند، به‌رتق و فتق دعوای محلی می‌پرداختند، در روابط داروغه و بازاری گرانفروش نقش "میانجی" ایفا می‌کردند، و از همین روی جماعت لوطی از وجاهت نسبی برخوردار بودند. اما لوطیان همزمان با قدرت‌گیری ملایان همین وجهه را به تدریج از دست دادند. چنانکه از شکایات مردم پیدا بود و خواهیم آورد. در این دوره ملایان با رهبری الواط که به تحریک این و آن و علیه این و آن بر می‌خاستند، هم در نقش اجتماعی و هم در وجهه آنان سهم می‌شدند. از همدستی ملا و لوطی نمونه‌های فراوان در دست است. از جمله قیام لوطیان اصفهان علیه امیر کبیر که دکتر آدمیت به تفصیل آورده است (۴). مثالی دیگر از برخاست جماعت الواط را با رهبری ملایان، در واقعه قتل گریبایدوف شاعر دکابریست و وزیر مختار روسیه در ایران می‌توان دید که در جای دیگر به دست داده‌ام (۵) و در این جا به یادآوری چند نکته اشاره و اکتفا می‌کنم. به دنبال معاهده ترکمانچای که در روابط بازرگانی جای انگلستان را به روسیه و می‌نهاد و جانشینی عباس میرزا را تثبیت می‌کرد، گروهی از درباریان با توافق دولت عثمانی و انگلیس جنگ سومی را تدارک دیدند. انگلیس‌ها بر آن بودند که پس از پیروزی، حکومت خراسان و هرات را یکی کنند، حکمرانی آن ولایت "مستقل" را به الهیارخان آصف‌الدوله بپایارند (که بعدها پسرش سالار، فتنه خراسان را به همین منظور به راه انداخت) و از نفوذ روسیه بکاهند. همچنین بر آن شدند که عباس میرزا را که روس‌ها و به ویژه گریبایدوف حمایت می‌کردند، از جانشینی بردارند و حسنعلی میرزا پسر دیگر شاه و والی خراسان را که "دوست" انگلیس‌ها بود به تخت رسانند. همزمان با آغاز جنگ از سوی عثمانی و یک واحد از قشون ایران، آصف‌الدوله و حسنعلی میرزا، حاجی میرزا مسیح، مجتهد شهر تهران و لوطیان را با خود همراه کردند تا به نام مذهب "عاشورا"ی خونین علیه کفار برپا کنند. پس: فردای روز ورود گریبایدوف به تهران "لوطیان و اوباش چماق بدست" با شعار "یا حسین، الله اکبر، امروز روز عاشورا است" به عمارت وزیر مختار یورش بردند و چون گریبایدوف را "شخصا" نمی‌شناختند، ناچار ۳۶ تن از اتباع دولت را با "سنگ و چماق و قمه" سربردند و تکه تکه کردند (۶). اما در ربط با آن کشتار، مورخان امریکائی، کاسه‌های گرم‌تر از آتش، نوشتند: آن قیام "نخستین جنبش مذهبی علیه استعمار" بود (۷) مغایرت آن ادعا با اسناد تاریخی تا جائی است که نویسنده

ناگزیر در اثبات سخن خود روی به مورخان رسمی درباره آورده است. چرا که سیاحان و گزارشگران خارجی خود از "توطئه الواط، ملایان و درباریان" سخن گفته‌اند (۸).

واقعیتی است که ملایان هنوز پایگاه جداگانه و مقتدری نداشتند و همچون لوطیان خود را در خدمت نیروهای مختلف اجتماعی قرار می‌دادند. گاه نیز تحت فشار مردم، دنباله رو مردم بودند. نمونه دیگر شورش تبریز است به سال ۱۸۲۸ م: هنگامی که پس از شکست ایران - قشون روسیه به سرحدات آذربایجان رسید، مردم به خانه آقا میرفتاح مجتهد یورش بردند، او را از خانه بیرون کشیدند، خود به دنبالش راه افتادند و واداشتند تا مقدم روسها را گلباران کند (۹)، بلکه آذربایجان را هم بگیرند و از "مالیات معاف" کنند. از آنجا که این درخواست سرنگرفت، آقا میرفتاح از ترس حکومت و مردم، به تنهایی به خاک روسیه پناهنده شد و باقی عمر را در تفلیس به پرورش قناری سر کرد! در فقدان نفوذ ملایان، این مثال هم گویاست که باز در طی جنگهای ایران و روس دو بار فتوای جهاد دادند. اما به گفته عبدالرزاق مفتون دنبلی، مورخ درباره، مردم حاضر نشدند فی سبیل الله به راه بیفتند. و یا در اوایل دوره ناصری و به هنگام حمله انگلیس به بوشهر (۱۸۵۷)، امام جمعه اعلام جهاد کرد. اما اجتماع مردم در مسجد جامع که برای شنیدن فتوا آمده بودند، رفته رفته به اجتماع خشمکین علیه امام جمعه و حکومت تبدیل شد و کار آنچنان بالا گرفت که دولت عقب نشست و اعلان جهاد را پس گرفت! (۱۰)

در این سالها، هرج و مرج دستگاه دولتی، بحران سیاسی و مالی به دنبال شکست ایران، و فقدان رهبری دینی، نوعی آزادی افکار و عدم تعصب دینی را سبب گشت. "تورات" را به فارسی برگردانند و شاه "مطالعه آن کتاب مفید را به جمیع "مسلمانان" توصیه کرد. فرنگی در "حرم مطهر حضرت رضا" می‌خواهید، و اعتراضی نبود. در رضائیه مدارس دخترانه اروپائی برپا شد، دختر مسلمان هم در کنار دختران مسیحی نشست. فرنگیان زن "صیغه" می‌کردند، باز ملایان مخالفتی نداشتند. آزادی تا جایی بود که مردم روحانیون را وسیله سرگرمی خود قرار می‌دادند. مثلاً در رضائیه، "احوال" ملائی را روی صحنه آوردند که سیل اشک "در اندوهی کرانباز" روان داشت و در باز گفتن آن غم به مرید خود اعتراف می‌کرد که "عمرش سرآمد" و بالاخره "مفهوم ظاهر و باطن" قرآن را در نیافت و نیز ندانست که منظور و مقصود خدایتعالی از "شاءن نزول کلام الله مجید" چه بود. مرید ملای خود را دلداری می‌داد که "لابد" در آمدن قرآن "حکمتی" است. اما آن دلداری، سرشک غم ملا را دو چندان می‌کرد و او را ناگزیر از این اعتراف آخرین که قرآن به جای خود، من حتی ندانستم که منطق هستی و فلسفه وجودی خالق عالم از کجا و از بهر چه بود!

اما هر آنچه گفتیم بدان معنا نبود که مردم رهیده از جهل و باورهای مذهبی بودند. بلکه در این دورانی که مردم را به حال و روز خود رها کردند، اعتقادات دینی در سازگاری با شرایط ناسازگار اجتماعی شکل گرفتند، و به رنگ آمال و آرزوهای توده‌های محروم و ناآگاه درآمدند. اندیشه "ناجی" و "مهدی" جان گرفت و روح "انتظار" حاکم شد. جماعت زردشتی در پیشواز پسر زردشت، کاروان به افغانستان فرستادند. در خراسان گروهی متاءثر از مکاتیب هند، چشم به راه "خیرالدین" نامی نشستند که در پیروی در دیگ بخار شد، اما وعده داد که در سیمای جوانی دلاور و رشید برآید و پیروان خود را از تاریکی به روشنی راهبان شود. مردم آذربایجان خبر ظهور مهدی خود را از گرجستان داشتند و در شور و شوق "قدوم مبارک او" به سر می‌بردند. برخی بر آن بودند که مهدی راسنین باید فرنگی باشد. شاید هم در لباس و شمایل "مسیح" در آید (۱۱) در هر حال در سبزواری انتظار "ظهور مسیح" شوقی برانگیخته بود (۱۲). بعضی استدلال می‌کردند که در صحت این نکته همین بس که پیغمبر اکرم جمعه را که روز مصلوب شدن حضرت مسیح است، روز "نماز جماعت" قرار داده است.

در چنین شرایطی بود که مکتب شیخی و به دنبال آن فرقه بابی سر برآوردند. اولی در ناءئید این اعتقادات و دومی در انکار آن.

نخست شیخیه برآمدند. جان کلامشان را به دست می‌دهیم. گفتند: در "ظهور" حرفی نیست، اما نه ظهور امام زمان. چرا که میان او و بشریت حاضر فاصله‌ایست نامعلوم. و اگر قرار است تغییر جهان از تاریکی به روشنی و از ستم به داد، به دست او باشد، پس تکلیف مردم تا آن روز چیست؟ وانگهی تاریخ گذشته نیز حاکی است که بشر همواره در گمراهی و سرگردانی سر نکرده و چه بسا که راه درست را تمیز داده و ابزار نیک‌بختی خود را بازشناخته، دیده‌ایم و شنیده‌ایم که در هر عصر بر طبق "نیازهای هر زمان و هر مکان" رهبرانی برآمده‌اند و جماعت را به سوی بهروزی راهنما شده‌اند. پس باید دید آن سرزمین و آن قومی که به "انتظار" نشسته‌اند چشم به راه که دوخته‌اند. بدیهی است اگر مردمان در قحط و بلا باشند مهدی ناگزیر از رعایا خواهد بود و کار به دست برزگران راست خواهد شد. اگر در سرزمینی تدابیر و افکار غلط حاکم باشد و چنان شود که مردم راه از چاه شناسند، ناجی از اهل اندیشه و تدبیر برخواید خاست. حال بر مردمان است که به "نور عقل" حق را از باطل تمیز دهند، نیازهای خود را دریابند، خود را به سجایا و صفات مهدی بیاریند تا مهدی را از میان خود باز شناسند. ورنه چه بسا که او برآید و مردمان از روی جهل کمر قتل‌اوی بریندند. چنانکه با امامان شیعه کردند. پس مبادا که جماعت چشم به راه بمانند، سال‌ها در آرزوی "ظهور حق" سرکنند، و آنگاه که حق و حقیقت آشکار آمد، باز نشناسند. ورنه تا حال می‌بایست دانسته بودند که حق و حقیقت همانا خود "قوم" است، ناجی جز خود قوم نیست، و رتبه‌او "رتبه رعیت" است؛ نه در جیب او پولی و نه جنب او اثاثی. لباس او "لباس فقر"، احکام او "احکام حق" و خواهد که در هم شکند بت‌های ظاهر و باطن را. اینکه گویند، فلان رهبر است و واجب‌الاطاعت است، چگونه آن شخص داعیه رهبری تواند داشت، وقتی که "شب و روز را به شیطنت و جدال" علیه بندگان خدا سر می‌کند. او تا روزی پیشواست که مردم از شناخت قدرت پیشوائی خود و تمیز پیشوای واقعی درمانند (۱۳).

پیداست، آن تعلیمات هنوز از چارچوب دیانت و مهدی‌گری فراتر نمی‌رفت. بابیان بودند که برخاسته از شیخیان، اندیشه مذهبی را علیه مذهب، نقد اجتماعی را علیه نظم حاکم و مهدی‌گری را در بر نشانیدن انسان به جای خدا و رسولان او به کار گرفتند و جان دادند. می‌دانیم که جنبش بابیه نه در ارتباط مستقیم با الواح و نوشته‌های باب بود و نه باب در آن جنبش دستی داشت. بلکه آنچه از اندیشه‌های انقلابی و نیز قدرت رهبری بابیان می‌شناسیم، بیش از همه، از آن قره‌العین و ملاحسین بشرویه است. ((از نظر نگارنده، در تاریخ مشروطیت ایران، و در جنبش‌های آزادی‌بخش، نقش قره‌العین، بعنوان متفکر، آزادیخواه و شاعر بی‌همتا، به تعبیر دیگر، او مبارزترین و با فرهنگ‌ترین زن ایرانی دوران اخیر است)). اما آنچه در این مختصر به دست می‌دهیم اندیشه‌های بابی است و نه مقام و جایگاه ویژه قره‌العین در جنبش بابی. بابیان از جمله، برآن بودند، که ثنای خدا، وصف خدا و تصور خدا، سخنی است باطل. خداوند بود پیش از آنکه انسان باشد. اندیشه و کلام انسانی نیز "موخر" است. پس هر آنچه انسان، از خوب و بد، به خدا نسبت دهد "صفتی است از صفات مخلوق او" و گمان حالت است از برای او. آنکه می‌گوید "خدا عادل است" به واقع "کفر" گفته است. چرا که هر کس در حد و توانائی ذهنی خود و بنا بر موقعیت خود عدل خدائی را تصویر و ترسیم می‌کند. عدلی که حاکم می‌طلبد با عدلی که رعیت می‌خواهد، یکی نیست. حاکم عدل را به راه نابودی رعیت و رعیت آن را برای معارضه با حاکم خواستار است. یا اینکه گویند: "خداوند قادر متعال است" و "هر آنچه او خواهد آن شود". به راستی "چنین خدائی پست‌ترین خدایان خواهد بود و همان خدائی است که گمراه‌کننده خلق است"، چرا که پاره‌ای از وجود خود را به سکون و رکود می‌خواند. اگر خداوند آفریدگار مخلوقات است، پس در هر ذره و در همه حال حاضر است. یعنی انسان پاره‌ایست از خدا، اراده انسان اراده خدا، انسان خدا و خدا انسان است. پس چه نیاز به مباشر و رسول و پیامبر و امام؟ این خود اعتراف به عجز

خدا و نفی خداست. آنان که می‌گویند حکم خدا "نماز و روزه" است، جز فریب مردم قصدی ندارند. قوه‌العین فراتر می‌رفت و می‌گفت: ای مردم، رستاخیزی نخواهد بود مگر آن رستاخیزی که شما در راه احقاق حق برپا دارید. بهشت و جهنم شما همین دنیاست. خداوند عالم را آفریده است تا خلائق "به‌تساوی" از ثروت و نعمت جهان بهره‌گیرند. پس ما می‌گوئیم: "مالکیت فساد اجتماعی است". ذخیره ثروت "به دست گروهی محدود به هنگامی که اکثریت از آن محروم است، بالاترین فساد است... باید شما رعایا از اموال سهم برابر برید تا فقر از میان شما برخیزد" (۱۴) اگر، زمین از آن خداست پس از آن یکایک شماست (۱۵). در الواح بایی گفته می‌شد: فقر رعایاست که ثروتمندان را به ثروت رسانده. "حال ای اصحاب ستم‌دیده ایران... بپا خیزید" عدل خود را از آن گروه که از دسترنج شما به قدرت رسیده، بستانید، "بر نصرت خود قیام کنید" (۱۶)، از احکام دینی این روحانیت و دستورات سیاسی این حکومت سر باز زنید. امروز "نماز و روزه" حرام است، مالیات حرام است، هر دستور و هر حکم و هر فریضه باطل است.

چنین بود که توده‌های شهری و دهقانی برخاستند. در گیلان و مازندران و خراسان روستائیان "گروه گروه" به بایبان روی کردند. در شهرها از پرداخت مالیات سرباز زدند. در زنجان مردم به زندان‌ها حمله بردند تا زندانیانی را که به جرم بدهی مالیاتی در بند بودند، آزاد کنند. همه جا توده‌ها سلاح برگرفتند بر علیه قشون دولتی جنگیدند و با سلطنت در افتادند. می‌دانیم که در ۱۲۶۸ ق بایبان قصد جان شاه را کردند و سرانجام پس از ماه‌ها جنگ مسلحانه بود که با سرکوب قشون دولتی و همراهی ملایان که برای نخستین بار در صحنه ظاهر می‌شدند، از پای درآمدند. همه سیاحان و اروپائینی که در آن روزها شاهد برخاست بایبه بودند، از آن جنبش با نام "ماتریالیسم سرخ" (۱۷)، "کمونیسم" (۱۸) و یا "اندیشه‌های مزدکی و اشتراکی" (۱۹) یاد کرده‌اند. همچنین سران آن نهضت نه تنها با امام و پیغمبر درگیر شدند بلکه از همین رهگذر بر منطق هستی مجتهدان یکسره خط بطلان کشیدند. بدیهی است این نخستین بار بود که گروهی به نام مذهب علیه فریضه‌های دینی و احکام الهی بر می‌خاستند و با شعار "کاری که با خداست میسر نمی‌شود. ما خود خدا شویم و برآریم کار خویش"، دولت اسلام پناه و ظل‌الله فی‌الارض را در معرض تعرض و تهدید قرار دادند، و نه با شخص سلطان بلکه با محتوای سلطنت و دیانت در افتادند. پس هنگامی که مجتهدان "عریضه" فرستادند و خواستار "قلع و قمع" کفار شدند، حکومت در جهت "حفظ بیضه اسلام" به پیشواز اهل دین رفت. امام جمعه تهران رخصت یافت که حکم تکفیر بایبان را صادر کند. فتوا دادند که هر کس در پیرامون و میان کس و کار خود "ظن" به وجود و حضور بایی برد مختار است که مریدان آن "فرقه ضاله" و "دشمنان دین و سلطنت" را به دست خود به "درک" واصل کند. چنین بود که برای درس عبرت مردمان، نمایش کشتار خیابانی بر پا کردند. ناخرسندان را در ملاء عام سر بردند و کشند، و قاتلان را پاداش دادند. روزنامه‌های رسمی آن زمان به تفصیل گزارش کرده‌اند که چگونه لوطیان، قصابان و ملایان به راه اسلام با "ساز و طبل"، "تبر و قمه"، "خنجر و قیچی" به جان شورشیان افتادند، "شمع آجین" کردند و "زنده زنده سوزاندند" (۲۰) میرزا آقاخان کرمانی در شرح مفصلی که از آن کشتار داده است، از جمله، می‌گوید: "در سفر سابق که من در تهران بودم، چهارصد نفر از سران بایی را دستگیر کرده، رؤسای آنان را در ملاء عام با نوک خنجر سوراخ سوراخ کردند" (۲۱) صدر اعظم سید نفرشان را به "طبقات مختلف" سپرد و ملایان با "مقراض صحافی" گوشت بایی می‌بردند!

از آن پس هر کس سخنی علیه حکومت می‌راند و یا دستی به قلم می‌برد چماق تکفیر بر سرش فرود می‌آمد. بسیاری "جلای وطن" کردند. کویاست که ادبیات سیاسی نهضت مشروطه را همین تبعیدیان پایه نهادند. سید جمال‌الدین اسدآبادی ایران را در آغاز قیام بایبه ترک گفت. شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی — که هر دو داماد صبح ازل بودند — از میان

بایان برخاستند. در خود ایران نیز یحیی دولت آبادی، واعظ اصفهانی (جمال‌الدین) از ازلیان، و ستارخان و ثقه الاسلام تبریزی شیخی بودند. اندیشه‌های بایی را در بسیاری از نوشته‌های آن دوره باز می‌یابیم. میرزا آقاخان هشار می‌داد: ای مردم بیچاره ایران که به حای انقلاب در "انتظار ظهور" امام زمان دل خوش داشته‌اید. امامی در کار نیست. "منظور از مهدی موعود" همانا "مردی یا طایفه‌ایست که از میان شما برخیزد، "احیای مردگان این گورستان و زنده به گوران نکبت کند" و مردم را از "اقسام شکنجه‌ها، امواج بلاها و عذاب‌ها" برهاند (۲۲). و یا میرزا رضا کرمانی که حکومت او را بایی می‌خواند در دفاعیات خود، همین معنا را تکرار می‌کرد و می‌گفت: "همه توارخ دنیا" نشان داده‌اند که تا "خونریزی" و انقلاب برپا نشود، کار از پیش نمی‌رود. من "شاه را کشتم" تا هراس از مردم برگیرم و آنان به پا خیزند. "این آخوندهای بی‌شعور" هستند که برای "صاحب‌الزمان" خصایل و "علامات" تراشیده‌اند. امروز "هر کس برخیزد" و این بساط را برچیند "صاحب‌الزمان خودش است" (۲۲).

نه تنها "بایی کشی" وسیله‌ای برای ساکت کردن و سرکوب عصیان مردم شد، بلکه راه را برای غارت و چپاول بیشتر عمال دولت و ملایان هموار کرد و اهل دین بیش از دیگران بهره بردند. مثلاً: "در ماکو دو پیشنماز مسجد، تاجری... را دستگیر کردند و زیر شکنجه او را کشتند". بهانه این بود که "بایی است و با یک زن مسلمان زنا کرده است... اما واقعیت این بود که می‌خواستند از شر این طلبکار "مزاحم" که از پیشنماز طلب داشت "رها شوند" (۲۴). در مشهد "یکی از تاجر را از پای آورده"، "بسیاری دیگر" را به اتهام بایی "دستگیر" کردند، اموالشان را به غارت بردند و رهبری این اقدامات را "متولی باشی" عهده‌دار بود (۲۵). در اصفهان باز "دو تاجر را دستگیر کردند و در خانه یکی از روحانیون به زندان انداختند" و آن روحانی شهادت می‌داد که "بایی بودن این دو برادر بر من ثابت شده"، آنگاه به حکم او "آن دو تاجر را به بازار کشاندند، با چوب و چماق و تخته دکان و میل قیان هر دو را هلاک کرده، بر جنازه آنها نفت ریخته آتش زدند" اما بزودی معلوم شد که نه تنها مسلمان بودند بلکه "هفتصد تومان از روحانی مزبور طلب داشتند" (۲۶).

امروز، مغرض‌ترین مورخان هم معترف‌اند که حکومت، به دنبال شورش‌های شهری و دهقانی بایان بود که ناگزیر شد "حمایت روحانیت را بخرد" (۲۷). همراهی نوین علما و امرا در اشکال گوناگونی تجلی یافت و اهل منبر را از اقتدار بی‌سابقه‌ای برخوردار کرد. از جمله، محاکم شرع تقویت شدند، موقوفات را جابجا کردند، مقام متولی باشی در برخی ولایات از مقام حاکم ولایت فراتر رفت، املاک خالصه را به نیول ملایان دادند، برای اولین بار دربار "تکیه دولتی" برپا داشت، ملایان در کنار وزراء و سفرا در مراسم سلام نوروزی شرکت کردند، از دست شاه و صدر اعظم سکه زر دریافت داشتند، برای آن گروه از علما که روزها را به "دعا برای سلامت وجود مبارک" سر می‌کردند، مقرری و مستمری قرار دادند. گاه صدر اعظم خود "صره‌های زر" و "کیسه‌های پر" برای "علمای دیندار" می‌فرستاد و نیز سالانه ۲۰/۰۰۰ تومان به نام "سادات و دراویش" در اختیارشان می‌نهاد، تا "جود و کرم و مزید نعم" او را از یاد نبرند (۲۸). ازدواج‌های درباری - روحانی هم رواج یافت. امام جمعه تهران (میرزا ابوالقاسم) که فتوای قتل بایان را داده بود به دامادی شاه مفتخر گشت. مردم به ریشخند در حقش ترانه ساز کردند و سرودند: "حقا امام جمعه در دین یقین ندارد - این کار کار عشق است ربطی به دین ندارد!"

تغییر وضع و احوال ملایان آنچنان آشکار، سریع و غیر منتظره بود که دوست و دشمن بدان اشاره کردند. علاوه بر عرایض مردم که خواهیم آورد، حتی روحانیون، از جمله شیخ ابراهیم زنجانی از آنان بمنابه "صنف اختراعی" یاد کردند. دیگران نوشتند: ملایان "چندی" است "ذوالریاستین" شده‌اند، یا: "کم کم جنبه آقائی یافته‌اند"، یا: "جنبه ملائی را از دست داده‌اند"، یا: "با حکومت از در سازش در آمده‌اند"، یا: "مدتی است سلوک

دیگر دارند"، یا: "همدست حکومت‌اند". گویاست که درباریان خود، در سرزنش یکدیگر، به پایگاه دولتی ارباب عمامه اعتراف داشتند. وزیر انطباعات ناصری، این اقتدار را "ناشی از جهل و جهالت کارگزاران دولت" می‌دید و می‌گفت: "کاری کردند" و "این اقتدار طوری بروز کرد که از صدر اسلام تا کنون دیده نشده بود" (۲۹). وزیر دیگر در پاسخ شاه که دل مشغول "مطاعیت و قدرت و استعلائی‌علماء بود، یادآور می‌شد، که "سبب بی‌اعتنائی و بی‌حسابی و شلتاق دستگاه دولت" است "ورنه تدبیر و کفایت علما باعث تقدم و نفوذ ایشان نشده" و "با این خون‌ها که از ظاهر و باطن این قوم در دل مردم هست" می‌بایستی تاکنون "مرجعیت مسلمین" ورافتاده باشد (۳۰). اعتمادالسلطنه در بیان نفرت مردم از این همکاری، می‌نوشت: هر جا "پیشنماز دولتی" است، مردم به مسجد نمی‌روند (۳۱). اکنون بر همگان روشن بود که امرا و علما "دو سنگ آسیا" هستند. دولت از دینداری آقایان و آقایان از دولتمداری دولت بهره می‌جویند. بلکه ملایان گهگاه در چهره مشاورین سیاسی هم ظاهر شدند. چنانکه حکام برخی امور را به آنان "ارجاع" دادند (۳۲). در تنظیم روابط خارجی ایران هم، کم کم، دست یافتند. امام جمعه نامه به پالمرستون فرستاد و از سوی "قاطبه" مردم، کوچک و بزرگ، خواستار شد که "آرامش را در ایران برقرار سازد" (۳۳). حاجی ملا علی کنی مجتهد تهران به برادر شاه توصیه می‌کرد که حکومت‌های کم درآمد را نپذیرد، "اما اگر جای بزرگی دادند، قبول کن"! (۳۴). مجتهد دیگر، ملا مصطفی "در لباس دین کار اهل دولت" داشت، احکام و فرامین را از "دایره خود" می‌فرستاد و صدر اعظم "بی‌ملاحظه مهر و امضا می‌کرد" (۳۵). به قول میرزا آقاخان، اکنون آخوند "پلتیک دان" ولایت بود. چون "هم کوک و کلک عرفی را می‌دانست و هم دسائس شرعی را" و "البته برای حکومت چنین نوکری لازم و درکار": نو دولتانی در نقش دولتمردان!

با واگذاری تدریجی املاک موقوفه به تولیت ملایان، نقش متولی باشی به سرعت تحول یافت. در برخی ولایات جمع‌آوری مالیات را نیز به خود اختصاص داد. کار متولی باشی خراسان به جایی رسید که جای حاکم نشست و شاه ناگزیر یکی از شاهزادگان را بدان سمت گسیل داشت تا در حکمرانی با او شریک شود (۳۶). الواط و طلاب را نیز به املاک موقوفه انتقال دادند. بدین سان هر ملائی تعدادی لوطی و طلبه را در مدارس و مساجد که تولیت‌شان را داشت مستقر کرد. موقوفات تبدیل به سربازخانه ملایان شدند. لوطیان مسلح که گاه تعدادشان در هر مسجد به ۳۰۰ نفر می‌رسید، در این املاک مسکن گرفتند. غذا و پوشاک و سلاح این طایفه که "بست نشینان" خوانده می‌شدند، توسط متولی باشی تامین می‌شد. کمتر روحانی مقتدری بود که "چماقداران" و "الواط" خود را نداشته باشد (۳۷). به کوچکترین سر و صدا و با اغتشاش در محلات و بازار "لشکر طلاب" بمثابة بخشی از قشون دولتی بسیج می‌شدند و دمار از روزگار مردم در می‌آوردند. شیخ زنجانی گواه بود که "این اوباش" که به نام طلاب دور ملایان را گرفته‌اند "ابدا" در صدد تحصیل درس و خواندن شریعت نیستند"، بلکه کار و زندگانی‌شان "مسلزم دسته‌بندی و قلچماقی" است "به‌غیر از یک عمامه و قبا و عبا و چماق"، به‌ابزار دیگری نیاز ندارند چنانکه مردم از آنان "بیش از داروغه و کلانتر" می‌هراسند (۳۸) حاج سیاح در سفر مشهد می‌نوشت:

در این شهر "قریب دو هزار سید و ملای مفتخور" به جان مردم افتاده و موقوفات را "بالا کشیده‌اند". از چندی پیش از بس "ملک" خریده‌اند، دستگاه شاهی دارند، کافی است یک بنده خدا اعتراض و پرسشی کند "با شمشیر و تکفیر و نیزه و تبر" حسابش را می‌رسند. (۳۹) کار حکومت را آسان کرده‌اند.

بدنبال تقویت محاکم شرع، کار غصب املاک و احکام ناسخ و منسوخ تسهیل شد. قضاوت دینی، وسیله رشوه‌خواری و "ابطال حقوق مردم" را فراهم آورد. درباریان، مالکان بزرگ و تجار عمده، محاکم شرعی را علیه دهقانان و معترضان به کار گرفتند. ملایان نیز توجیه

"چماق‌زن‌های گردن کلفت" خود را در تعقیب "افراد شرور" از جمله در همین محکمه‌ها یافتند. لوطیان مسلح یا در چهره شاکي و یا در لباس "شاهد عادل" ظاهر شدند و با "هزاران وسایل و حیل" مردم را به جان هم انداختند، "یکی را مدعی و جمعی را شاهد به میدان آوردند" تا حق محکمه و قضاوت بگیرند. بدیهی است تعدیات و تهدیدات حکام دین، همواره گریبانگیر رعایا و کسبه خرد بود که قدرت مالی کافی برای "خرید" حکم را نداشتند و نه متوجه بازرگانان "پادار و مایه‌دار" که در این دوره، همراه با توسعه روابط و تجارت خارجی، سرمایه را در دست خود متمرکز داشتند، در ربط با دولت، نقش صراف و بانک را ایفا می‌کردند و از شاه و صدراعظم گرفته تا درباری و دیوانی همگان به آنان مقروض بودند. روابط این گروه با ملایان مقتدر، رابطه تنگاتنگ و همزیستی بود. در نشست‌های سالانه تجار و ملایان بود که میزان خمس و زکوة تعیین می‌شد، از روی خمس مبلغی به نام "سهم امام" به اهل منبر می‌رسید، ((در دوره‌های قبل، چیزی به نام "سهم امام" به روحانیت تعلق نمی‌گرفت))، آنگاه به "تفکیک" و بررسی "مال شبهه‌دار و بی شبهه" برمی‌آمدند تا "بهره داخل مال حلال نشده باشد" و یا تاجر "جنس نجس" خرید و فروش نکند. در برابر گواهی‌نامه برای مال حلال، باز مبلغی بعنوان حق‌الزحمه که در واقع حکم رشوه داشت، به ملایان پرداخت می‌شد. همچنین بازرگانان همه ساله "فطریه، غدیری، عیدی" را از طریق روحانیون تقسیم می‌کردند. هر بازرگان مقتدر یک ملای مقتدر را در کنار خود داشت. نشر کتب مذهبی، اطعام مساکین، پرداخت صدقه، ترتیب مجالس روضه خوانی همه بر عهده تاجر بزرگ بود. در واقع اهل سرمایه و اهل منبر در این دوره لازم و ملزوم یکدیگر بودند و نه در تعارض با یکدیگر. حتی در سرمایه‌گذاری نیز نوعی تقسیم کار بین این دو گروه ایجاد شد. بازرگانان به سرمایه‌گذاری در صنعت، در امتیازات و محصولات صنعتی (تنباکو، تریاک، پنبه) روی آوردند و مالکیت زمین‌های غله خیز را به ملایان واگذارند. اختلافات وقتی بروز کرد که تاجر در تعارض با دولت، به نوعی استقلال طلبی برآمدند. نمونه "مجلس تجارت" بود که در جای دیگر آورده‌ایم (۴۰). بازرگانان به فکر ایجاد دولت در دولت افتادند. در ولایات "وکیل" برگزیدند، انتخابات کردند، برنامه‌ای آراستند و اعلام داشتند که کار مملکت باید به دست تاجر اداره شود: "مردم ما را می‌خواهند"! در برنامه مجلس تجارت (۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م) که پیش درآمد مجلس مشروطه بود، اهل تجارت، "محکمه تجاری" تدارک دیدند تا "دعاوی" تاجر به جای محاکم شرعی، بدست خود تاجر رتق و فتق شود. بار دیگر درباریان و ملایان دست به دست هم دادند. مجتهد تبریز، با همراهی ولیعهد "الواط و طلاب" را بسیج کرد، "وکلاي تاجر" را به چوب بستند، و "علمای اعلام" آشکارا "و صریحا" پیغام دادند که "راضی به انعقاد مجلس نیستند" و آن بساط را برچیدند.

واگذاری املاک خالصه و بخشایش تیول به ملایان، آنان را در صف مالکان بزرگ قرار داد. چنانکه در اکثر نقاط ایران، انحصار گندم را در دست گرفتند. ما در دوره‌های قبلی نشانی از این اقتدار مالی نمی‌یابیم. مثلاً در دوره فتحعلیشاه و به طور استثنائی، یک ملا سراغ داریم که ثروت هنگفت انباشت. بدان مفهوم که دارائی امانتی تاجری را بالا کشید، با آن "تجارت آراست" و "از آن تجارت سود گران برد". اما در پی همتا بودن سید باقر شفتی، همین بس که در حقش نوشتند "از زمان ائمه اطهار تا آن عهد هیچیک از علمای امامیه تا آن اندازه ثروت و مکتب به دست نیاورده بودند". و بار او را "از کیمیاگران"، "اهل قرطاس" و ثروتش را "باد آورده" و "از خزانه" غیب دانستند. (۴۱) گاه نیز مثال حاجی میرزا آغاسی صدراعظم محمد شاه را می‌آورند که از خرید و فروش زمین‌های عباس‌آباد به ثروت رسید. اما در دوره‌ای که مد نظر ماست، زمینداری خصلت جملگی مجتهدان و ملایان دولتی است. مثلاً: آقا نجفی (شیخ محمد تقی) مجتهد معروف اصفهان که "تحصیلات درست" هم نداشت شهرت خود را از مکتب خود داشت. گرچه پای منبر، مردمان را به "قهقرا" می‌خواند و پند "قناعت" پیشگی می‌داد، اما خود آرمانی جز "جمع‌آوری مال، از دیاد ثروت و خریدن املاک و

مستغلات" در سر نمی‌پروراند (۴۲). از آنجا که اصفهان یکی از مراکز عمده تجارت و صنعت بود، آقا نجفی به خیال سرمایه‌گذاری و تاسیس بانک هم افتاد، با تجار بزرگ شریک شد، بانکی برپا کرد با بهره ۱۲٪ برای سپرده و ۱۸٪ برای وام. رفته رفته به رقابت با بانک شاهی برآمد، اصناف را محرک شد و خود در پشتیبانی از آنان نامه به صدراعظم فرستاد که "صنف چیت‌ساز و صراف و شالباف" همه شاکی‌اند که "این بانک شاهی سبب تعطیل برخی مشاغل شده" و "شغل ما را هم غصب کرده" (۴۳). و چون خود با بهره ۵۰٪ وام می‌داد، تجار و اصناف را از وام گرفتن از بانک برحذر داشت. مجتهد اصفهان دهات غله خیز اطراف را نیز یک به یک خرید و بهای گندم را به نرخي که خود می‌فروخت، قرارداد. مجتهد گیلان "هرکس نیم جریب و ثلث جریب و یک جریب" زمین داشت به جبر از دستش گرفت. اهالی طالش به اعتراض آمدند. محاکم شرع فتوا دادند: "جناب مستطاب آقا رضا (مجتهد) با قانون شریعت مطهره خریده" و "هیچ‌کس حق منع ندارد". دولت حکم داد: هرکس مخالفت کند، باید "قدم و قلم او" را قطع کرد و "حتی واجب القتل" است (۴۴). در احوال مجتهد همدان، ظهیرالدوله در خاطراتش می‌نوشت: "متمول‌ترین و مالک‌تر از همه حاجی آقا محسن مجتهد است". او "سالی ۲۵۰۰۰ خروار گندم ضبط انبار دارد، که از قرار نان یک من دو قران و خرواری ۲۰ تومان و ۲۵ هزار خروارش یک کرور تومان می‌شود" نیز "۲۰۰ هزار تومان نقدی املاک و اجاره مستغلات شهری دارد، ۵۰۰۰ تنگ مکنز با فشنگ‌دارد، ۳۰۰۰ سوار تفنگچی در املاکش حاضر دارد، زیاده‌تر از ۳۰ زن دارد، سه چهار پسر عمامه سبز مغز پسته‌ای بر سر دارد" و حال آنکه "پدرش صاحب یک قطعه زمین کوچک بود". البته در این چند سال "یک خدای ظالمی، استغفرالله، از کلوی صد هزار مظلوم گدا بریده و به زور به جناب آقا داده است" (۴۵). ثروت شیخ فضل‌الله نوری که مردم او را "فضله‌اله" لقب دادند، از غصب املاک نور به دست آمد. او آنچنان دمار از روزگار رعایا برآورد که در عهد ناصری هنگامی که به خیال جانشینی سید شیرازی (۱۳۱۲ ق) در عتبات افتاد، مردم اعلان دیواری زدند که شیخ فضل‌الله "سلوک روحانیت" ندارد و او را به مرجعیت نمی‌پذیریم. در وصف احوال او، می‌نویسند: وضع شیخ، "وضع اعیانیت" و "سفره‌اش از سفره صدراعظم ایران بهتر" است (۴۶). گر چه به این هم اکتفا نکرد و به گفته‌اش صور اسرافیل، در نهضت مشروطه ۴۵۰۰۰ تومان از دربار ستاند و "علیه مشروطه تظاهرات" برپا داشت (۴۷). از مجتهد "ضد استعمار" تبریز هم که با امتیاز رژی مخالفت کرد، چند کلمه‌ای بگوئیم: ناصرالدین شاه تعداد دهات آقا میرزا جواد را "صد تکه" یاد می‌کند. کسروی می‌گوید، ۱۶۰۰۰۰ تومان نقد و ۲۰۰ پارچه ده داشت و در ثروت و قدرت "در میان همقطاران خود کمتر هم‌تا" داشت. چنان بود که "مردم از او می‌هراسیدند" اما "دولت پاسبان می‌داشت" و "او فرمانروائی می‌کرد" (۴۸). کارگزاران سفارت فرانسه در تبریز نیز گزارش می‌کردند: "میرزا جواد آقا متنفذترین شخصیت مذهبی در جهان شیعه پس از مجتهد کربلاست... و ثروتی عظیم دارد". در این ولایت "این مجتهد بسی مقتدرتر از ولیعهد است و گاه اراده او بر اراده شاه حاکم است" (۴۹).

بقول کسروی، املاک و موقوفات "حق‌السکوتی" بود که حکومت به روحانیت می‌داد (۵۰). اکنون حرص و آز این نو دولت‌ان حد و مرزی نمی‌شناخت. بارها به روزهای سختی و خشکسالی، گندم را احتکار کردند، نرخ غلات را بالا بردند و مردم را از گرسنگی کشتند. نمونه قحطی بزرگ عهد سپهسالار بود (۹-۱۲۸۸ق/۱۸۸۱م). در این سال حاجی ملا علی‌کنی مجتهد تهران و نظام الدوله معیرالممالک وزیر دربار، به شراکت یکدیگر غله را انبار کردند و بهای گندم را که از قرار ۱۵ تومان هر خروار بود، به ۶۴ تومان رسانیدند. سپهسالار هر آنچه تلاشید نتوانست گندم مجتهد را خریداری کند و نوشت: "اگر وجود نظام الدوله و حاجی ملا علی‌کنی و غله این دو نفر نبود، هرگز گندم در تهران از پانزده و هیجده تومان بالاتر نمی‌رفت... هر وقت شترهای زنبورک‌خانه بار آوردند، اگر گندم پانزده تومان بود، نظام الدوله

گفت: حتماً کمتر از ۲۰ تومان نمی‌دهم. ما هم مجبوراً و ناچاراً خریدیم. فوراً حاجی ملا علی کنی شنید و گفت: نرخ در بیست پنج تومان است. همین قسم متدرجاً به پنجاه تومان رسید" (۵۱). و یا در نامه‌ای دیگر به شاه شکایت کرد که "راست است، من مداخله امور را به ایشان (ملایان) تجویز نمی‌کردم" همین است که "فدوی را زندیق" می‌گویند. اما به سال قحطی "حاجی ملا علی کنی غله انبار داشت و مردم از گرسنگی می‌مردند... او خرواری پنجاه تومان پول می‌برد، غله را به امید گران‌تر فروختن نمی‌داد و بندگان خدا تلف می‌شدند. حالا آنها حافظ شریعت و فدوی مخرب دین است" (۵۲) احتکار گندم و ایجاد قحطی مانع از این نبود که حاجی در "عزای مردم" روضه‌خوانی برپا کند، شام دهد، و در آن شب‌ها "خدمتکارها تمام معمم بودند و پیشخدمت‌ها آخوند" (۵۲). همزمان تجار از ولایات می‌نوشتند: "روزی ۲۰۰ تا ۳۰۰ نفر در کوچه و بازار و محله‌ها می‌میرند... در برخی جاها حتی آدم می‌کشند و گوشت او را می‌خورند تا چه برسد به اسب و الاغ". در مشهد "هر روز آدم می‌گیرند که سگ کشته و گوشت او را فروخته" (۵۴). در همین سال‌ها که اندیشه اصلاحات و ترویج مطبوعات آزاد غیردولتی‌جان می‌گرفت، حاج ملا علی کنی به سرزنش شاه برآمد که "این کلمه قبیحه آزادی" گر چه "به ظاهر خوش نماست و خوب" اما "در باطن سراپا نقص است و عیوب". کلمه‌ایست مطرود و محکوم در "جميع احکام رسل و انبیاء"، هکذا "بر خلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هر کس هر چه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و فساد، نهب اموال نماید و بگوید: آزادی است" همین کلمه است که "مایه بی‌نظمی و زیادی تاخت و تاز" شده، "قاطبه علما و فضلا را به صدا در آورده"، و "حکام و داروغه را خانه نشین کرده" (۵۵). نیازی به گفتن نیست که در جهان بینی آن مجتهد حاکم و داروغه با "قاطبه" علما و فضلا همسوئی و همراهی داشتند، قوام و دوام خود را مدیون اختناق بیشتر برای بهره‌کشی بیشتر بودند. از این رهگذر هر قحط و بلا فرصتی بود برای تحمیل و تحمیق. در شیوع طاعون و وبا، ملایان مردم را از توسل به ارباب دولت و ابراز ناخرسندی از کمبود دوا و درمان باز می‌داشتند و به‌جای آن "تربت سیدالشهداء" تجویز می‌کردند. روضه‌خوانی در خاطراتش نقل می‌کرد: به روزهای مصیبت حکومت به نام اطعام مساکین و برای خاموش کردن صدای اعتراض بساط روضه‌خوانی در هر محله به راه می‌انداخت. از جمله نیت این بود که محلات را تحت نظر گیرند و از اجتماع و اغتشاش ناخرسندان جلوگیری کنند. در این شب‌های عزاداری "فراش‌ها و سربازهای حکومتی" دم در مجالس روضه‌خوانی مستقر می‌شدند تا "فقرائی که پول در بساط نداشتند به درون راه نیابند" و "اسباب زحمت" نشوند (۵۶). همه می‌دانستند که اموال و دار و ندار بازرگان و قحطی زدگان بی‌نام و نشان متعلق به آخوند محله است که در کمین مرگ آنان نشسته است. شیخ زنجانی در وصف همقطاران خود می‌گفت: "کافی است یک نفر از وبا بمیرد، حکام و دولتیان از یکطرف... سادات و آخوندان از طرف دیگر دندان تیز می‌کنند و دار و ندارش را به یغما می‌برند". تجار نیز گزارش می‌دادند، که از دیدگاه مردم "همه این بلاها و این ناخوشی‌ها"، "این حکام و این علما"، "لازم و ملزوم یکدیگرند" (۵۷).

گویاست که اکثر "رسالات مدن" را در این دوره علما نوشته‌اند. اگر قبلاً زبان اهل دین عربی بود، اکنون، چنانکه مسکوب هم اشاره داده است، بیش از پیش به زبان فارسی روی آوردند. بقول زنجانی، در وعظ و گفتارهای آخوندها، تصویر خدا بیشتر به یک میرغضب، "ماء‌مور قاهر"، "خان مقتدر"، "حاکم بدخوی"، "کدخدا و کلانتر"، یعنی جميع خصائل اهل دولت و دین شباهت داشت. "زجر الهی"، "تنبيه و سياست" بر همه شئون زندگی توده‌ها حاکم بود. همان نویسنده گواهی می‌داد که "من خود شاهد بودم. روضه‌خوانی پای منبر می‌گفت: امام حسین علیه‌السلام در جنگ کربلا به هر نيزه که می‌زد، پشت سر هم ده نفر را مانند کباب در میل می‌دوخت" و "حضرت عباس در رکاب، با پای خود پانصد نفر را کشت و اسب امام حسین علیه‌السلام چهل نفر را با دندان و لگد به جهنم فرستاد"! اما مردم دیگر

فریب نمی‌خورند. می‌دانند که همین تعلیمات است که آنان را به "این درجه از تفوق و راحت و نعمت و ریاست بی‌رحمت" رسانیده و "علما و امرا" را در یک ردیف قرار داده. اما ملت بیچاره "هر کار می‌کنند از چنگال کفال ایشان خلاصی ندارند"، هر چه "پول و غله و روغن و حیوان" می‌دهند، باز بدهکارند و ملایان طلبکار.

مؤید گفته‌های شیخ زنجانی، نوشته‌ها و عرایض خود مردم است. اهمیت آن اعتراضات که نمونه‌هایی بدست می‌دهیم در این است که در اذهان توده‌ها، ملایان جدا از حاکمیت و ارباب قدرت نیستند و پایگاه آنان پایگاه توده‌ای نیست، بلکه دولتی است. از مشهد گزارش دادند: "چندی است امام جمعه مشهد به وضع دیگر حرکت می‌کند. روزی دیدیم به دهات می‌رفتند، یدک در جلوی خود می‌کشید و زین پوش داشت و نیز چند نفر از الواط محله سراب را... دور خود جمع کرده بود، و به مردم آزار و اذیت می‌نمود. هر یک از این الواط هم به دست داروغه گرفتار شود راه فرار آنها خانه امام جمعه است که حمایت و شفاعت می‌کند... در دهات او بیست نفر تفنگچی مثل سرباز، قراول و کشیک می‌کشند" (۵۸). مردم قم در شکایت از متولی باشی شهر، طومار فرستادند که "این متولی باشی نه تنها جواهر و اموال حضرتی را برده است... حتی از آب شهر هم می‌دزدد" و "چماقداران و اجزای او بی‌محابا به خانه مردم می‌ریزند و قباله ملک را به عنف از صاحبانش می‌گیرند" (۵۶). تاجرزاده‌ای شکایت می‌کرد: که در ۱۳۰۳ "پدرم درگذشت... بنده مشغول بستن چشم و دهن آن مرحوم بودم" که عمال حکومت سر رسیدند. پیام از جانب علما داشتند که "مرحوم حاجی مصطفی تمام کرده‌اند... و کلیه مستغلات خود را وقف جناب سیدالشهداء نموده‌اند" و "تولیت" آن املاک هم "با آقایان" است (۶۰). در میان عرایض فراوان مدارس، از جمله طلاب مدرسه فصیحیه نوشتند: "بارها عارض شدیم از بابت اغتشاش امر مدرسه" که "پسران مرحوم مبرور حاجی ملا هادی سبزواری دست تصرف در امر مدرسه مبسوط داشته‌اند". معلوم نیست "موقوفه را چه کرده و به چه مصرف می‌رسانند" اعتراض کردیم، حکومت با ملایان یکدست شد "طلاب واقعی" را از مدرسه اخراج کردند (۶۰). "رعایای خوی" گفتند: "هشت سال است" این آخوند حاجی ملا محمد مجتهد شهر "چند پارچه املاک موروثی را به اسم وقف ضبط کرده و بهیچ وجه سند شرعی ندارد". از "دهات فارس" گزارش رفت: "سال گذشته ملاحسین واعظ... اموال ما را بدون حق و حساب برده است". معترض شدیم، "برخی از ماها را حبس و زنجیر کرده"، ناگزیر "به بست رفتیم". اما کس و کار آن ملا "با اجزای حکومت یکی شدند" و برخی را که در زنجیر بودند "به دست" محتسب‌ها "سپردند". استدعا اینکه شراین ظالمین را از سر ما مظلومین بیچاره تمام شده کوتاه فرمائید". رعایای قم باز شاکی شدند که متولی باشی "گاه ما را به تشکی از حکومت" وا می‌دارد، وقتی شکایت می‌کنیم "با حکومت همدست شده... از جانبین رعیت را متضرر می‌سازند و می‌خواهند حق ما را ضایع کنند". رعایای کاشان عارض شدند که ملایان و دولتیان "دست بیکی" کرده‌اند، "حکم داده‌اند، املاک ما را گرفته‌اند، چند مرتبه الواط را بر سر ما ریختند... اجرت‌المثل و مبالغی جریمه گرفته‌اند و زراعت را برگردانیده‌اند". اهل حاجیلو گواهی دادند که "آقا عبدالرحیم آخوند... محصول ما را برداشته، سند انتقالی به اسم خود نوشته و املاک ما را بدون اطلاع ما فروخته است". روستائیان بار فروش نوشتند: "این حاکم شرع دست بیک با مالکان و ارباب دولت است" و "تعدیات از هر دو جانب صورت می‌گیرد". گویاتر از همه اما اعلان دیواری است که مردم تهران خطاب به علما نوشتند و گفتند: "سؤال می‌کنیم" آیا شما از وضع مملکت خبر دارید یا خیر. آیا از "حالت این رعیت آسایش ندیده" که از دسترنج خود شما را "صدرنشین" کرده "آگاهید یا خیر؟" این ملت "آقایان را بهترین نعمات، زنها، عمارات، لباس‌ها، اسب‌ها و باغات و املاک بخشیده" و "خود ذلت را قبول کرده". "کرور"ها بابت تحصیل آقایان خرج نموده اما "شما آقایان چه توجهی به حال این ضعیفان کرده‌اید" و کجا در صدد "جلوگیری از ظلم‌های بی‌حساب برآمده‌اید؟"

عجبا که "هرگاه صدای دفی در خانه فقیری بلند شود، رگ امر به معروف حضرات آیات الله به حرکت درآمده، لشکر طلاب تا ریختن خون صاحبخانه ایستادگی می کنند. اما فریاد مظلومان که در زیر چوب و فلک... بلند می شود، آقایان را کک نمی گزد" و گویا "از عادیات" است. (۶۱)

در اعتراض به استثمار و بهره کشی ملایان، مردم تنها به عریضه نگاری و اعلان دیواری بسنده نکردند. در این دوره شاهد شورش هایی هم بودیم. در قحطی خراسان شورشی علیه همدستی حکام و علما در انبارداری در گرفت. مجتهدان و دیوانیان "شورائی" برپا داشتند و عصیان را سرکوب کردند (۶۲). اما "بلوای تبریز" در ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۴ م علیه مجتهد شهر و مباشرین ولیعهد آنچنان گستردگی داشت که سفارت خانه های اروپائی نیز وادار به مداخله شدند. آن رویداد را کارکنان کونسولگری فرانسه در تبریز به تفصیل گزارش کرده اند و ما محملی از آن گزارشات را به دست می دهیم. نوشتند: "از چند سال پیش" ولایت آذربایجان "قربانی حکمرانی اقلیتی" است که "همه دهات را به تدریج خریده اند و گندم را احتکار کرده اند". انگیزه، محترکین، که آقا میرزا جواد مجتهد شهر در رأس شان قرار دارد، این است که "در وضع دشوار، غله را "به بهای گران تر" بفروشند. در واقع گرانی و نایابی ارزاق در تبریز "قحطی مصنوعی" است که اینان آفریده اند. از چندی پیش مردم "نان پر از گچ و گل" را به بهای سرسام آوری می خریدند. سرانجام "صبرها" سرآمد. روز بازگشت ولیعهد (مظفوالدین میرزا) از تهران (۲۵ مه ۱۸۹۵/ ۲۴ ذی قعدة ۱۳۱۲ ق) نخست گروهی زن بعنوان اعتراض به پیشواز او رفتند. به دنبال آن طومار و عریضه فرستادند. سودی نبخشید پس تصمیم به تظاهرات گرفتند. حکومت به محض خبردار شدن از قصد مردم "قشونی را که در نزدیکی شهر و تحت فرمان ژنرال واگنر اردو زده بود" فراخواند "فوج مراغه" را نیز "دستورات محرمانه" داد. روز سوم جمعیت زیادی در مسجد و خیابان های اطراف قصر گرد آمدند. "از ساعت ۹ صبح، سه هزار زن چوب به دست در بازارها به راه افتادند و کسبه را به بستن دکان ها و پیوستن به تظاهر کنندگان وا داشتند. "در ساعت ده، جماعت شروع کردند به تهدید قصر". ولیعهد دستور تیراندازی داد، سربازان سه بار توپ شلیک کردند. یک واحد از قشون برای دفاع از قصر آماده شد. جماعت دست "به پرتاب سنگ" زدند. در این تیراندازی ۵ زن و یک سید" در دم کشته شدند (۶۳). مردم اجساد را به دوش گرفتند و روی به سفارت روس آوردند. در این جا زنان جلوی در را گرفتند و از فرار ملائی که از ترس مجتهد می خواست صحنه را ترک کند جلوگیری کردند و "با او به خشونت تمام رفتار نمودند". حال دیگر اعتراض به گرانی رنگ اعتراض سیاسی گرفته بود. در برخاستی که علیه روحانیون محترک بود، مردم شعار می دادند "ما دیگر تن به حکومت ولیعهد نمی دهیم، ما دیگر این حکومت را نمی خواهیم، ما دیگر فریب این حکومت را نمی خوریم". به عبارت دیگر در اذهان توده ها برخاست علیه ملایان، شورش علیه استبداد بود. محتوای شعارها نشان می داد که مردم حساب ملایان را از حکومت جدا نمی کردند و آنان را به صورت صنف و یا نیروی جداگانه نمی شناختند. در آغاز کار "سادات" هنوز به شورش نپیوسته بودند. اما وقتی بازار تعطیل شد و مردم با تهدید "همه دکان ها" را بستند، چندتنی به میدان آمدند. آنگاه تظاهر کنندگان به سوی خانه قائم مقام وزیر آذربایجان سرازیر شدند، خانه را به محاصره گرفتند و غارت کردند. مردم خواستار اخراج او و خانواده طباطبائی بودند که اولی در دستیاری ولیعهد و دومی در مقام آخوند و در همکاری با مجتهد از عاملین احتکار گندم بودند. بار دیگر قشون دولتی به سوی جماعت شلیک کردند. "دو زن و یک مرد" در لحظه کشته شدند. باز تظاهر کنندگان اجساد را به دوش کشیدند و یکراست به طرف خانه مجتهد به حرکت در آمدند. همه کوشش های مجتهد در خاموش کردن صدای اعتراض، همه تهدیدات و وعظ ها که "اسلام مخالف غارت اموال برای گرفتن خونبهاست" بی ثمر افتاد. در شورش ۶ روزه تبریز، آخرین حرف مردم این بود که "اگر حکومت عوض نشود"،

اگر بهای نان به نرخ سابق برنگردد، اهل آذربایجان "زیر بیرق روس خواهند رفت". کارگزاران فرانسه که در مشورت با قونسولگری‌های دیگر، سرانجام دولت روسیه را در برقراری آرامش واسطه قراردادند، گزارش می‌کردند: "اگر اقدامات ژنرال واگنر" نبود، سربازان جملگی به شورشیان پیوسته بودند و باطنا" با آنان همدلی داشتند. واقعیت این است که "مردم به اندازه‌ای از حکومت نفرت دارند که ورود قشون روس نه تنها با کوچکترین مقاومتی روبرو نخواهد شد، بلکه اهالی از آنان... بعنوان ناجی استقبال خواهند کرد" (۶۴) در این رویداد پیروزی مردم نسبی بود. ۳۰ کشته و ۶۰ زخمی برجای گذاشتند. گرچه دستشان به ولیعهد و مجتهد نرسید، اما قائم مقام عزل شد، خانواده طباطبائی از شهر رانده شدند، بهای نان کاهش یافت، مجتهد در انبارها را گشود و مردم برای مدت کوتاهی آرام گرفتند. اما هرگز کینه خود را نسبت به آقا میرزا جواد و خاندان او از یاد نبردند. چنانکه در نهضت مشروطه نخستین اقدام مردم آذربایجان، اخراج پسر مجتهد بعنوان "انباردار و محترک" بود.

آن تصور باطل و رایجی را هم که روحانیت را بمثابه نیروی "ضد استعماری" و معترض به قراردادهای و امتیازات، ترسیم می‌کند، باید یکسره زدود. وانگهی مدونات و منابع این مخالفت در کجاست؟ اگر ماءخذ، تاریخ مشروطیت کسروی است، معلوم است که آن اثر را درست نخوانده‌اند اگر اسناد و گزارشات دیوانی و یا غربی است، که دلالت بر چنین مضمونی ندارند. برای نمونه در امتیاز بانک شاهی (۱۸۸۹م) که امتیاز تنباکو بخشی از آن بشمار می‌رفت، حتی برخی وزرا مانند اعتمادالسلطنه، سرسخانه مخالفت کردند، چندین رساله نوشتند، امّا آیت‌الله بهبهانی که بعدها مشروطه خواه شد تا آبروی رفته را باز گرداند، هم از آن قرار داد و هم از قرارداد بانک استقراضی روس هزار لیره ستاند و "لایحه" نکفت. طباطبائی آزادخواه از امتیاز تنباکو متنعم گشت. آیت‌الله آشتیانی از شاه رشوه گرفت و پای منبر مردم را به "استعمال" تنباکو فرا خواند. باز نوشتند: پس سید جمال‌الدین چه؟ او مگر بارزی در نیفتاد، مگر سید شیرازی را به صدور فتوا و نداشت؟ نخست اینکه سید پیش از آنکه علیه امتیازات برخیزد، علیه خود ملایان و جهان بینی اهل دین برخاست. مگر او را از اعتبات به جرم تحریم روزه و از ترکیه به جرم "زندیق و ملحد"، از افغانستان به جرم "کافر" نراندند؟ همو بود که نوشت: مذهب "سد راه آزاد اندیشی و تفکر علمی" است، "ناشکیباست". تا "دنیا دنیاست" جنگ میان "تفکر علمی و تفکر مذهبی" برپاست. نقش پیغمبر "محلی" است، نقش فیلسوف آزاد فکر است که "جهانی" است. او علمای اسلام را "خاک بر سر" گفت و به تحقیرشان برآمد که "اینان کار جهل را به جائی رسانیده‌اند که علم را دو قسمت کرده‌اند: یکی را می‌گویند علم اسلامی و دیگری را می‌گویند علم فرنگی... این را نفهمیده‌اند که علم چیزی است که به هیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود... بلکه هر چیز به علم شناخته می‌شود" و اساس آن شناخت جز "نور عقل" نیست. پس باید دین اسلام را "اصلاح کرد" و در خدمت "اصلاح طلبان" و به راه پیشرفت و اخذ علوم و فنون غرب نهاد. فرنگی دنیا را فتح کرده نه به این علت که به مریم و مسیح معتقد است، بلکه از آن رو که سیم تلگراف می‌کشد، راه آهن می‌سازد و ما بخته‌ایم چرا که اسیر خرافات و بی‌دانشی خودیم. در ربط با ملایان می‌گفت: آنان "فقط به چیزهایی که برای شخص خودشان دارای منفعت است پرداخته‌اند" چنانکه بارها "باعث قحط و غلا و ائتلاف هزاران نفوس بندگان خدا شده‌اند". اندیشه‌های او هم متأثر از شیخیان بود. چنانکه رسالات شیخیه را در خراسان رونویسی کرده بود و امروز جزو کتابخانه اوست - و هم متأثر از بابیان، چنانکه شرح حال باب در دائرة المعارف بستانی به قلم و امضای اوست (۶۵). وانگهی اطراف سید را بازرگانان گرفتند، میزبانان او در شهرها بازرگانان بودند، رسالات او را هم آزادخواهان دوره مشروطه انتشار دادند و نه ملایان. چرا که او در اندیشه آشتی دین و دولت، منافع اهل سرمایه و تجارت را در نظر داشت.

اما درباره نامه سید به مرجع شیعیان، تاریخ نامه خود گواه است که وقتی سید

دست به قلم شد، غائله تنباکو در برخی شهرها پایان گرفته بود، در آذربایجان امتیاز را لغو کرده بودند و آن فتوای مشهور صادر شده بود.

اما در ربط خود فتوا، امروز می‌دانیم و اسناد تجار را در دست داریم، که آن فتوا از سید شیرازی نبود. حتی شیخ حسن کربلایی که خود معمم بود و در جنبش تنباکو حضور داشت، در رساله دخانیه^(۶۶) این نکته را تصریح کرده است. این را بیاوریم که کتاب ابراهیم تیموری (امتیاز رژی یا اولین مقاومت منفی در ایران) و اثر زنجانی (جنبش تنباکو)، هر دو سر بسر رونویسی اسناد شیخ کربلایی و دزدی محض است. شیخ در رساله خود بی‌غرضانه می‌گوید: "منشاء جعل" آن فتوا حاجی کاظم ملک‌التجار و بازرگانان دیگر بودند. اسناد تجار نیز همین نکته را تأیید می‌کنند. همان رساله معترف است که در جنبش تنباکو "ارباب عمام" با حکومت "همراهی کردند" علمای تهران گفتند لغو امتیازنامه "دفع فاسد به افسد است". در شیراز روحانیان "قبول ریاست عارضین کسبه و تجار را نمودند" و "مردم علیه علما شوریدند" (۶۷). در تبریز همراهی اهل دین و دولت چنان بالا گرفت که مردم، تهدید نامه به دیوارها زدند که "هر یک از علما را که با کمپانی همکاری کند، می‌کشیم" (۶۸). چنانکه فریدون آدمیت آورده است، در این شهر اعلان دیواری نوشتند، بدین مضمون: "علمای شهر! قانون قانون شرع است نه قوانین فرنگی. لعنت بر علمائی که با ملت همکاری نکنند، لعنت بر کسانی که جان و مالشان را فدا نکنند، هر کدام از علما که با مردم همراه نباشد، جانش را از دست می‌دهد. لعنت بر کسی که یک مقال تنباکو به فرنگی بفروشد، لعنت بر پدر کسی که این اعلان را پاره کند" (۶۹). در کرمان به دنبال آن فتوای جعلی، که خبرش رسیده بود مردم دست از قلیان کشیدند، اما تجار گزارش دادند: "هنوز از جانب مجتهدین و علما نفی نشده است" (۷۰). در مشهد، آیات عظام مرکب از شیخ محمد رحیم، محمد تقی، حبیب‌الله حسینی به سرکوب جنبش برآمدند. در تلگرافات خود به امین‌السلطان صدر اعظم "اراذل و اوباشی" را که علیه "منویات ملوکانه" و علیه آن امتیاز برخاسته بودند، نکوهش کردند، اعلیحضرت را "امیدواری" دادند که آن غائله را با "همراهی سایر علماء خاموش خواهند کرد" (۷۱). به مثل، در یکی از تلگراف‌ها نوشتند: "این کسبه تنباکو فروش و بعضی اوباش که از امور دولت و ملت خبر ندارند و جهات قضیه را درست نمی‌فهمند، رفتار جاهلانه‌ای داشتند که موجب تغییر خاطر اعلیحضرت اسلام پناه گشت. ما دعاگویان به آرام کردن مردم پرداختیم و به شکر خداوند... و کفایت تدبیر صاحب‌دیوان، ساکت و پراکنده شدند. ما در همه امور اطاعت اوامر شاهنشاه اسلام پناه را بر خود واجب می‌دانیم" (۷۲) تنها در اصفهان بود که برخی از ملایان با کسبه همصدا شدند. اما به قول شیخ کربلایی، این همصدائی به جای دیگر سرایت نکرد، زیرا در این ولایت "آخوندان را رتبه‌متبوعیت عمومی نبودی تا کلمه ایشان را در سایر ممالک نفوذی تواند بود".

به واقع سمت‌گیری روحانیون جز این نمی‌توانست بود. آنان از منافع تجار سود می‌بردند و از زیانشان زیان می‌دیدند. چنانکه آوردیم، در امتیاز رژی، تجار بزرگ نه تنها به مخالفت برنیامدند بلکه جانب کمپانی را گرفتند چرا که در آن امتیاز همچنانکه در امتیاز بانک شاهی، سهام داشتند. میزان سهام بسیاری دیگر مانند امین‌السلطان، ملک‌خان، امین‌الدوله، مصباح‌الملک و نیز بازرگانان، در اسناد رژی ثبت است. وانگهی تنباکوی دست اول و صادراتی رژی بدست بازرگانان عمده ایرانی خرید و فروش می‌شد. عصیان علیه کمپانی را کسبه، زارعین تنباکو، و دکانداران برانگیختند به این علت که مطابق مواد امتیازنامه آنان از خرید و فروش تنباکو منع شدند. و چون تنباکوی درجه ۲ و درجه ۳ یعنی غیر صادراتی را در دست داشتند، کمپانی محصول را روی دستشان گذاشت و نخرید و در نتیجه این گروه را به بیکاری و ورشکستگی کشاند و جنبش تنباکو در گرفت.

اما در رابطه با خود "استعمارگران" و "حق‌السلکوت" عتبات، ناگزیر از "موقوفات اود" نیز یاد می‌کنیم، در کشاکش رقابت روس و انگلیس بر سر قراردادهای و توسعه نفوذ سیاسی

و اقتصادی غرب، دولت انگلیس بر آن شد که خود را برای همیشه از تحریکات و یا اعتراضات اهل دین رها کند. هاردینگ سفیر آن دولت در ایران، در خاطرات خود اعتراف می‌کند که در راه برقراری دین "روابط حسنه با مراجع"، غازی‌الدین حیدر هندی پادشاه "اود" را بر آن داشت که بخشی از ثروت هنگفت خود را به نام "تحصیل محصلین شیعه در کربلا و نجف" در اختیار روحانیان عتبات بنهد. سفیر انگلیس می‌نویسد: "وجود این موقوفه علت اصلی روابط حسنه من با روحانیت شد"، من از این مسئله "استفاده کردم تا ارتباطات نزدیک خود را با مجتهدان بزرگ ایران حفظ کنم" (۷۳) در سال ۱۹۰۵ م، مبلغ وقفی معادل "یکصد لک روپیه" بود که به گفته مورخان ایرانی "به پول ایران تقریباً یکصد میلیون ریال می‌شد. آن وجه در بانک لندن بود و منافع آن در هر ماه به "ده هزار روپیه" می‌رسید. نخستین بار سهم نجف را به سید بحر العلوم و سهم کربلا را به میرزا علی نقی طباطبائی دادند (۷۴). از آن پس تا به امروز علمای عتبات این پول را ستاندند و به مصارف گوناگون رساندند. یا به قول رائین از تاریخ برپائی "موقوفات اود" تا عصر حاضر، مراجع شیعه در نجف و کربلا، با دریافت این حق‌السکوت هنگفت "در برابر اهداف استعماری" دولت "سکوت کردند" (۷۵) و گاه حتی به یاری استعمارگران برخاستند. چنانکه بعدها هزینه بسیج و تسلیح حزب امل علیه جنبش آزادیبخش فلسطین از همین موقوفه و توسط مراجع شیعه عتبات تأمین می‌شد.

در پایان کلام، و در تأیید هر آنچه تا کنون آوردیم، عباراتی چند از نوشته‌های خود ملایان که در آن دوران نظریه پردازان حکومت بودند، بدست می‌دهیم. از جمله نظام‌العلماء که مقامش از لقبش پیدا بود، در تفسیر دیانت اسلام از حکومت و ملت، می‌گفت: "خدای تبارک و تعالی" مقرر فرموده است که اساس اسلام بر سلطنت است، حتی اگر سلطان کافر باشد چنانکه انوشیروان بود. نیز حراست از "بیضه اسلام" در تحکیم دولت باشد. پس پروردگار عالم "مطابق مقتضیات و مصالح مختلف" جای آحاد ملت را در جامعه تعیین کرده است. تا مبادا که "مردمان پای از گلیم خویش بیرون نهند". در جامعه اسلامی توانگران در یک سو و فقرا در سوی دیگر قرار دارند. حکمت این تفکیک اینکه: "اگر همه توانگر می‌شدند، یکدیگر را خدمت نمی‌کردند و اگر همه درویش بودند یکدیگر را معاونت نمی‌کردند". از این رو "طلب سادات" یعنی طلب "بطالت"، "مصلح عباد" منوط بر "استیلا و قوت سلاطین"، نافرمانی از حکام "شوم و مذموم و ناپسندیده"، وظیفه مردم "اطاعت" و از جمله "پرداخت مالیات به حکمرانان که از واجبات باشد" و جزو "بدهی" رعیت به ارباب دولت محسوب گردد. اما در این تقسیم طبقات، جای روحانیون کجاست؟ روحانیان، بر خلاف تعدادی محدود که شمارشان هر روز ناچیزتر و اندک‌تر است، باید در ردیف توانگران و اصحاب قدرت جای گیرند. از "جمع آوری مال" و از "ارباب نعمت و اصحاب مکنت" دوری بجویند. جلب اعتماد مردم همانا کسب مقام است و "مشمیات دنیا هم از غذا و لباس و غیرها بر وجه حلال هرگز شرعاً مکروه و مبعوض نیست" مجتهد دیگر، جان کلامش اینکه: وقتی ما می‌گوئیم عدل واجب است، آن گفته را مغایرتی با "مطلقیت" نیست. ترس از آن باشد که مبادا "اقویا دمار از روزگار ضعیفان برآورند"، ضعیفان "هلاک شوند"، اسباب "معیشت و رفاه" توانگران فراهم نیاید و "اقویا بر جای نمانند" (۷۶).

تعلیمات "تحفه‌الناصریه" که برای حکومت نگاشته شده است، زبده تفکر و جهان‌بینی متشرعین را در آداب مدن و علم سیاست بدست می‌دهد. بدین مضمون که "سلطنت و نبوت دو نگین‌اند که در یک خاتم‌اند. امارت و امامت توأم‌اند که به یک شکم زاده‌اند" و "گفته پیغمبر و سلطان یکی است". سلطان را "حق ولایت" است، "وزارت، تالی ولایت و ولایت فوق مراتب بشریت". همچنین حکمران را "حق اجتهاد" تمام باشد و اجتهاد سلطان به خرد اوست. از آنجا که او "عقل کل" است "خلاف همه مخالفان به وی باطل گردد". عدل حکومت به مجازات استوار است و "مجازات از لوازم ریاست" باشد. از شرایط مروت "است کوبیدن سر به گرز گران"،

سر بریدن بی دریغ "به برنده تیغ" و "خون ریختن به قصد دادگری". باید "جاروب" کرد افراد "ناپاب و معارض" را. از دست دادن "فرصت" و "کردن کار بی موقع" در نزد خداوند "خوش نباشد و هرگز قلم عفو نکشد" (۷۷). هر آینه، ظلم هرگز از جانب ظل الله و مقام ولایت و حکومت و حاکم بروز نکند، بلکه همواره از جانب "مفسدین" باشد. از این روی خداوند تبارک و تعالی خوش دارد "کشتن" اهل فساد و اهل معارضه را که تباه کارانند و اگر بمانند دیگران را تباه کنند و ملایان در این حکمرانی یار و یاور حکومت باشند.

عباراتی چند از شب نامه‌های دیواری آغاز انقلاب مشروطه که بیانگر آگاهی روزافزون مردم نسبت به ملایان و سرشت تفکر و منش اهل دین و دولت است، می‌تواند نتیجه‌گیری ما در پایان این بحث باشد، نوشتند: "عجب بدبختی شامل ما مردم شده است که دچار و گرفتار دو نمره از مردم بی فتن و بی حمیت شده‌ایم. یکی رجال خونخوار و غدار متعددی و بی‌حیای دولت و یکی علمای طماع بی‌غیرت ملت" (۷۸). همه "تقصیرها" از خود ماست. نشسته‌ایم که از "شاه و وزیر و خان و واعظ و ملا" حقوق خود را بستانیم. ما "عاملین و مسببین" ذلت و زبونی خود را باز نشناختیم. در نیافتیم که "آسایش و رفاه" ملایان از "فلاکت" ما، "تشخص و زندگی‌شان" از "ثمرات زحمت" ما، و "خرافات ضاره"‌ای که به خورد ما می‌دهند، از "جهل" ماست. مقام و جایگاه آنان، خود به زبان حال می‌گوید: "ما در اثر فلاح و زراعت دو ثلث از مردم ایران صاحب املاک و باغ و دهات و پارک و استرو و شتر و گاو و خرو درشکه نشده‌ایم. . . سلطنت که جنس ملائکه‌اند، نمو "تعین داریم". ما "هرگز از اهالی وطن. . . . مواجب و مر و باغات و دهات و بلوکات. . . بهره نبرده و نصیبی نخواستیم که جز استبداد طالب اوضاع دیگری باشیم. ما برآمده از استبدادیم و نه برکشیده" مردم. در نزد ما دنیا منقسم به دو قوه بیشتر نیست: "قوه استبداد که "نورانی" است و ما زنده از آن نور، و دیگر "قوه ظلمانی" که همانا خواست‌ها و "هوی و هوس" شما مردمان است. و این دو قوه همواره در جنگ. پس ما به خواست "خداوند قهار" است که در کنار حکومت جای گرفته‌ایم. به یمن این مزیت است که "محتاریم" و "مامور" تا "خانه و ملت و قومیت" تمامی اهالی ایران را یکسره "خواه یکدفعه و خواه به دفعات" تاراج کنیم و یا "به بیگانگان واگذاریم"، قحط و غلا بیافرینیم، از "گرانی ارزاق همه را یک مرتبه به وادی عدم روانه کنیم" و جملگی را به یاری احکام و تعلیمات "اجنه" به "بیکاری و بیعاری" بکشانیم. این‌ها همه "کاری است آسان و شدنی" چنانکه کردیم و شد! (۸۰).

نقش علما در نهضت مشروطیت موید این گفته‌هاست، اما در این مختصر نمی‌گنجد.

منابع و مأخذ:

- ۱- شاهرخ مسکوب: "ملیت و زبان، نقش دیوان، دین و عرفان در نثر فارسی" پاریس ۱۹۸۲.
- 2-H.SOUTHGATE: "Narrative of a journey to Persia", 1840 vol. 1, P.290
- 3-L.A. CONOLLY: "Journey through"Persia" 1838, vol.1, P. 241
- ۴- فریدون آدمیت: "امیر کبیر و ایران"، تهران، خوارزمی ۱۳۵۷، ۵- هما ناطق: "قتل گریبایدوف در یادداشت‌های رستم الحکما"، در مجموعه مقالات "بلای حکومت و مصیبت وبا" تهران، گستره، ۱۳۵۸، ۶- همان مأخذ.
- 7-H. Algar: "Religion and State in Iran", U.C.P. 1969, P. 154

8-L.SHEIL:

۹ - نادر میرزا قاجار: "تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز"، سنگی، ۱۳۳۰ -

۱۰ - کنت دوگوبینو: "سه سال در آسیا"، متن فرانسه، ص ۱۱۹ - ۱۱۸

11-Y. Piggot: "Persia, ancient and Modern", London
1874, P.169

12-J. Wolff: "A Mission to Bokhara", Ed. Gint, London
1967, P. 208

۱۳ - در افکار شیخیان، علاوه بر "ارشاد العوام"، "رساله احمدیه"، "سؤالات سبعة"،
از مجموعه اسناد خصوصی دانشگاه پرینستون استفاده کرده‌ام.

14-A.R.TAG: "Le Babisme et l'Islam", Paris, 1942,
P. 290

۱۵ - در سال ۱۹۰۶، در برابر جناح استالین که از تقسیم اراضی دفاع می‌کرد، لنین جانب
دهقانانی را می‌گرفت که "زمین را مال خدا" می‌گفتند. لنین می‌گفت: کسانی که در مقابل
دهقانانی که زمین را مال خدا می‌خوانند، مزایای تقسیم زمین را بحث می‌کنند، نه تنها "از
درک جنبه‌های متری" این نظر عاجزند، بلکه "مارکسیسم را به خاکساری می‌کشند" (تروتسکی:
"استالین"، حبیبی، جلد ۱، ص ۱۶۴ متن فرانسه). / ۱۶ - الواح بابیه، خطی، مجموعه خصوصی.

17- Carla Serena: "Hommes et choses en Perse", 1848.

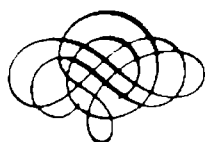
18- L. SHEIL, of. cit. P.291

19- R.M. Binning: "Journal of Two Years Travel, in
Persia" London 1854, vol.1.

۲۰ - روزنامه "وقایع اتفاقیه" و "ایران"، ذیحجه ۱۲۶۷ ق / ۲۱ - میرزا آقاخان کرمانی: "سه
مکتوب" خطی، عکس، دانشگاه. / ۲۲ - همان ماءخذ. / ۲۳ - صورت استنطاق میرزا محمد رضا
کرمانی، نسخه کتابخانه ملی (این بخش از محاکمات میرزا رضا در بسیاری از نسخه‌ها نقطه‌گذاری
و حذف شده است. کامل‌ترین نسخه، همانی است که در کتابخانه ملی است). / ۲۴ - گزارشات
برنه به وزیر امور خارجه فرانسه، شماره ۷، ۲۸ نوامبر ۱۸۹۲، (اسناد فرانسه. قسمت ایران،
جلد ۴۲). / ۲۵ - گزارش آیودوسن سو، ۲۶ فوریه ۱۹۹۸ (اسناد فرانسه) / ۲۶ - یحیی دولت
آبادی: "حیات یحیی"، تهران. ۱۳۳۶، ص ۳۱۹. / ۲۷ - آلکار، یاد شده، ص ۱۵۴.
۲۸ - خاطرات سیاسی میرزا علی اصغر خان امین الدوله، تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۳۷. -
۲۹ - اعتمادالسلطنه: "روزنامه خاطرات"، جمادی الاولی ۱۳۰۹ ق، ص ۸۹۳. -
۳۰ - امین‌الدوله، یاد شده، ص ۱۶۶ / ۳۱ - اعتمادالسلطنه، ۳ شعبان ۱۳۱۳ ق، ص ۱۲۰۰
۳۲ - "حیات یحیی"، یاد شده، ص ۵۱ / ۳۳ - آدمیت: "امیر کبیر و ایران"، ص ۱۱۶
۳۴ - "شرح حال عباس میرزا ملک آرا، تهران، ص ۱۱۶ / ۳۵ - اعتمادالسلطنه: "روزنامه
خاطرات"، ۱۳ ذیقعد ۱۳۰۹ ق. / ۳۶ - لرد کرزن: "ایران و مسئله ایران"، متن انگلیسی،
جلد ۱، ص ۱۶۷. / ۳۷ - "حیات یحیی"، ص ۵۳. / ۳۸ - شیخ ابراهیم زنجانی:
"سرگذشت من"، خطی، دانشگاه. / ۳۹ - خاطرات حاج سیاح، تهران، ۱۳۴۶، ص ۳۰۸
۴۰ - فریدون آدمیت و هما ناطق: "افکار اجتماعی سیاسی و اقتصادی در اسناد منتشر نشده
دوران قاجار" تهران آگاه، ۱۳۵۰، (بخش اقتصادی، مجلس تجارت) / ۴۱ - عباس اقبال:
"حجت الاسلام حاج سید محمد باقر شفتی"، یادگار سال ۵، شماره ۱۰، ص ۳۰ - ۲۸.
۴۲ - سیاح، یاد شده، ص ۳۹. / ۴۳ - نامه آقا نجفی به امین‌السلطان ۱۳۰۸ ق، خطی
مجموعه خصوصی، اسناد تجارت. / ۴۴ - مهدی بامداد: "شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و
۱۳"، تهران ۱۳۴۷، جلد ۱، ص ۲۳۹. / ۴۵ - خاطرات ظهیرالدوله، تهران، ۱۳۵۶،

ص ۷۴ - ۷۳ / ۴۶ - ناظم الاسلام کرمانی: "تاریخ بیداری ایرانیان"، تهران ۱۳۴۶، جلد ۱، ص ۸۱ / ۴۷ - "صور اسرافیل"، ۱۵ جمادی الثانی، ۱۳۲۵ / ۴۸ - احمد کسروی: انقلاب مشروطه ایران، ص ۱۳۰ / ۴۹ - گزارش هوگونه به وزیر امور خارجه فرانسه، گزارش شماره ۳، ۲۲ ژوئن ۱۸۹۴ (اسناد فرانسه) / ۵۰ - احمد کسروی: "زندگانی من یا ده سال در عدلیه" تهران، ۱۳۲۳، ص ۱۵ / ۵۱ - فریدون آدمیت: "اندیشه" ترقی در عصر سپهسالار" تهران ۲۵۷ / ۵۲ - همان مأخذ، / ۵۳ - اعتماد السلطنه: "روزنامه خاطرات"، ربیع الثانی ۱۲۹۹، ص ۱۶۷ / ۵۴ - نامه حاجی قاسم ملک التجار به امین الضرب، مشهد به تهران، ۱۲۸۸ ق، مجموعه خصوصی، اسناد تجار. / ۵۵ - آدمیت، اندیشه ترقی، ص ۲۰۱ - ۲۰۰ / ۵۶ - "رساله فردوسی" قرن ۱۳، خطی، ص ۴۱ - ۴۰، دانشگاه. / ۵۷ - نامه حاج امین الضرب به ملک التجار، تهران به مشهد، ۱۳۰۹ ق، مجموعه خصوصی اسناد تجار. / ۵۸ - گزارشات ولایات، مشهد، ۱۲۸۸ ق، اسناد وزارت خارجه ایران، دانشگاه، فیلم ۶۳۳۹. / ۵۹ - "عرایض رعایا ۱۳۰۶ - ۱۳۰۱"، شامل ۸۰۰ عریضه، خطی، کتابخانه ملک. / ۶۰ - "عرایض رعایا به مجلس تحقیق مظالم" شامل ۳۷۰۰ عریضه، خطی، دانشگاه. / ۶۰ - شیخ محلاتی غروی: "گفتار خوش یار قلی"، تهران، ۱۳۳۸، جلد ۲، ص ۱۰۹. / ۶۱ - "اعلان دیواری خطاب به علما"، سیاح، ص ۹ - ۳۳۲ / ۶۲ - گزارش گرین به کمبری، ۱۴ آوریل ۱۸۹۴، ۵۳۹ / ۶۰ (اسناد انگلیس) / ۶۳ - گزارش تفصیلی هوگونه کونسول فرانسه در تبریز، ۷ اوت ۱۸۹۵ (اسناد فرانسه، ایران، جلد ۴۴) / ۶۴ - تلگرافات ۳ و ۵ اوت ۱۸۹۵ هوگونه، (اسناد فرانسه، جلد ۴۴) / ۶۵ - هما ناطق: "سید جمال الدین اسدآبادی"، پاریس، ۱۹۶۸ (فرانسه) / ۶۶ - شیخ حسن کربلانی: "رساله دخانیه"، سنگی، نسخه کتابخانه قم. / ۶۷ - همان مأخذ. / ۶۸ - کندی به سالیسوری، ۲۹ ژوئیه ۱۸۹۱، تلگراف محرمانه، شماره ۲۸، (اسناد انگلیس) / ۶۹ - فریدون آدمیت: "شورش بر امتیاز رژی تحلیل سیاسی"، پیام، ۱۳۶۰، ص ۳۵ / ۷۰ - نامه معین التجار به امین الضرب، کرمان به تهران، ۱۵ ج - ۱۳۰۹ / ۷۱ - آدمیت، ص ۷۲ / ۰۳۰ - همان مأخذ، ص ۶۳. / 73- A. Hardings: "A Diplomatist in the East", London 1909, P. 324.

۷۴ - محمود محمود: "تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی"، تهران ۱۳۲۳، جلد ۶، ص ۱۷۴۳ / ۷۵ - اسماعیل رائین: "حقوق بگیران انگلیس در ایران"، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۲، ص ۱۱۲ - ۹۷ / ۷۶ - فریدون آدمیت و هما ناطق: "افکار اجتماعی...، یاد شده، فصل اول. / ۷۷ - محمد حسین بن مسعود: "رساله در عدل" خطی، ۱۲۶۷ ق / ۷۸ - حاجی محمد حسین نصرالله دماوندی: "تحفه الناصریه"، خطی، قرن ۱۳ / ۷۹ - شب نامه دیواری، ۲۲ صفر ۱۳۲۳ / آوریل ۱۹۰۵ / ۸۰ - شب نامه دیواری، ۱۳۲۴ ق.



مکتوبات آخوندزاده

کتاب مکتوبات "کمال الدوله" اثر معروف میرزا فتحعلی آخوندزاده، علیرغم محتوای روشنگر و انقلابی آن، از آنجا که مغضوب قدرتمندان پاسدار جهل و استبداد بوده، هنوز هم برای مردم و برای بسیاری از روشنفکران پیشتاز ایران ناشناخته مانده است. این کتاب با مقدمه نسبتاً مفصلی بامضای م.ب. مؤمنی، که تاریخ ۵/۳/۵۰ را دارد، و لابد در همین تاریخ - در پانصد نسخه چاپ و پنهانی در میان اهل نظر پخش شده است. ما در اینجا نمونه‌ای از مقدمه و قطعاتی از متن اصلی کتاب را برای آشنائی خوانندگان می‌آوریم و آرزو می‌کنیم که این کتاب تماماً تجدید چاپ شود تا بتوان غنای فرهنگی عصر روشنگری ایران را بار دیگر زنده کرد.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸ - ۱۸۱۲) که سالها برای تغییر خط فارسی می‌کوشیده پس از ناامیدی از تلاشهای خود در این راه، از سال ۱۸۶۳ به بعد به نوشتن کتاب "مکتوبات" می‌پردازد. خودش می‌نویسد: "بعد از چندی بخیال اینکه سد راه الفباء جدید و سد راه سیویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیسم آنست برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیسم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتسانیزم در اسلام به تصنیف "کمال الدوله" شروع کردم."

خلاصه اصول افکار آخوندزاده در "مکتوبات کمال الدوله" چنین است: برای رسیدن به حقیقت حیات و فلسفه وجود باید قبل از همه عقل را سند و حجت قرار داد و اعتقاد و نقل و نص را به کناری نهاد... آنچه "که ظاهر نیست باور کردن را شایسته نیست" و با پذیرفتن این اصل می‌پذیریم که مانع و موجدی در کار نیست و کائنات خود بخود وجود دارد. علیرغم اسدلال منشرعین وجود مستلزم سبب نیست زیرا در اینصورت گرفتار دور و تسلسل می‌شویم که خود امری نادرست است. وجود بدون سبب امکان پذیر است و در اینجا مراد از وجود ماهیت اشیاء و یا ضد عدم صرف است. اشیاء باین معنی در ماهیت و ذات خویش به سبب نیازی ندارند. این تبدلات و انتقالات وجود است که به سبب محتاج است و سبب در حقیقت تنها بر تظاهرات وجود حاکم است.

اما کائنات وجود واحدی است، متظاهر در کثرات لاتحصى که زمان و مکان فی الجمله از مقتضیات و تکلیفات اوست.

این وجود واحد ازلی است، و ابدی نیز خواهد بود. "عالم قدیم است و زمان نامتناهی". ماده معدوم نمیشود و از عدم نیز هیچ چیز بوجود نمی‌آید. وجود واحد کائنات خود هم خالق است و هم مخلوق. هیچ قوه‌ای عامله و هیچ نیروی ارادی سبب پیدایش و مرک چیزی نمی‌شود. از این روست که وجود خالقی عاقل پذیرفتنی نیست."

متغیرات در تغییر خویش فاقد اختیارند، همه مجبورند و جبر، بی اختیار بودن کل است در بروز خود. در "ظهور جزء از کل نه کل را اختیاری است و نه جزء را". تغییرات تابع قانون است و موجد و موجود که جمعا "وجودی واحد و قادر و کامل است خود از قوانین تبعیت می کند. شعور و اراده هیچیک از اجزاء و ذرات کائنات قادر نیست این قانون را برهم زند و از اینرو معجزات و کرامات و سحر از موهوماتند. وجود واحد کائنات باکثرات خویش جامع اضداد است و از موسی و فرعون انباشته است ولی این تعارض اجزاء در حقیقت ناشی از اعراض است و چون به جوهر خویش باز گردند تعارض و دوئی از میان بر خواهد خواست.

چون به بیرنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون کردند آشتی

روح نیز از قانون عمومی کائنات مستثنی نیست زیرا خود از تکلیفات ماده است. "روح کیفیتی است در اجسام مرکبه ذبیحات که بعد از ترکیب اجسام موافق قوانین و شروط خلقت پیدا میشود، وقتی این جسم ترکیبی متلاشی شد هم آن کیفیت زایل می شود. و این تنها روح نیست که مادی است بلکه عقل و خیال و رؤیا و مانند اینها نیز هیچیک قائم به ذات نیستند. هیچ چیز جز ماده خالق نیست، هیچ چیز جز ماده ازلی و ابدی نیست.

اما درک انسان از کائنات امری مشروط و محدود است. ما به ماهیت و حقیقت روح انسان و روح تلکراف و قوه مغناطیسی و حرارت و نور و مانند اینها - تا آزمان که تغییری ناگهانی و عظیم *Changement subit* در ما رخ نداده - پی نمی بریم اما می توانیم درک و ثابت کنیم که اینها همه از مقتضیات و خواص ماده و تابع قوانین عینی خاصی است. و تغییر، نه تنها ممکن است بلکه از ضروریات حیات است. هر پدیده ای در عالم وجود، بوبتی دارد و چون مهلتش سر آمد جای خود را به دیگری می پردازد و دیگر هیچگاه باز نمی گردد. از جمله، "دول وادیان را نیز اعمار هست چنانکه اشخاص را". و فی المثل "احیای دین زردشت و قوانین زردشتیان و احیای دولت کیانیان بعد از این در ایران از ممکنات نیست". تنها لازمه این تغییر، اسباب است. من با آنکس که می گوید "الواط و اشرار عقلا" وصلی نخواهند شد و اهرمن فرشته نخواهد کشت شریک نیستم". "در صورتیکه فرشته اهرمن تواند شد اهرمن نیز فرشته می تواند شد. "کافی است سببی وجود داشته باشد. "به چه سبب فرشته اهرمن شده است؟ و فتنیکه همان سبب رفع شد باز اهرمن فرشته خواهد کشت. "نقدیر و تکلیف روز اول سخنی بی معنی و تغییر ناشی از سبب امری جاری است.

حال که حیات در تغییر است و بازگشتی وجود ندارد انسان باید از زندگی تمتع گیرد. جسد ما نیز مانند بقیه اشیاء از ترکیب موقتی عناصر بوجود آمده و "مادام که ثبات ترکیب جسد و سلامت هیئت باقی است به هر چیز که مرغوب طبع است و از آن ضرر حیوانی منصور نیست باید توسل جست. عاقل باید از جمیع لذات دنیویه بهره یاب شود و از هیچگونه مشنهیات احتراز ننماید".

آخوند زاده فیلسوفی است به تعبیری خوشبین، او مدعی است که "در طبیعت بشر به یک قوه و خاصیت مودوعه می باشد که انسان را به تشخیص عمل خیر از عمل شر و عمل حسن از عمل شیئی و به محظوظ بودن از عمل خیر و منفجر شدن از عمل شر قابل می کند". از اینرو نباید از آن بیم داشت که کامجویی از لذات دنیوی انسان را کمراه سازد.

و اما دین، و بویژه دین اسلام، با شکل کنونی خویش مانع تمتع انسان از نعمات زندگی است زیرا واعظان و عالمان مدام در گوش مردمان وسوسه می کنند که "نغمه پردازی مکن حرام است، شطرنج مبار حرام است، تصویر مکش حرام است" غافل که طبیعت انسان با حزن و فرج سرشته است و "از وسائل فرح و سرور کناره جو شدن حواس را معطل و عقل را مکدر می کند" چنانکه زاهد نه عاقل ترین مردم بلکه کودکان تالی و ابله زمانه است.

و این اشکال نه در وعظ واعظان است که در ذات دین است. دین و عقل انسانی را بالکلیه از درجه شرافت و اعتماد انداخته و در حبس ابدی نگاه داشته " زیرا در دین نقل بر عقل و اعتقاد بر علم رجحان دارد، و حال آنکه " دین و ایمان با علم و حکمت دو حالت متناقضند و هرگز در یک ذات جمع نمی‌توانند شد ".

آخوند زاده فیلسوفی است ترقیخواه و معتقد است که "عقاید دینیّه پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیویّه مانع می‌آید". عامل ترقی بشر علم است و علم با دین در تناقض است و " جمع این دو حالت متناقضه (نیز بنظر) محال می‌آید"، و لامحاله کتاب "مکتوبات" هدم اساس دین را وجهه همت خود قرار می‌دهد. برای ورود "به دایره" علوم و سیویلیزاسیون " با دین و "شوق دیدار حوران بهشتی" باید خداحافظ گفت، برای رهایی خلق از سرگردانی و جلوگیری از فتنه‌هایی چون فتنه شیخ احمد بحرینی و باب، و رکن رابع، باید علم را بجای دین نهاد. برای حصول به پروگه باید دست به دامن علم زد و دین را به کناری گذاشت. برای تحصیل علم سیاست، باید با کفار فرنگ معاشرت کرد و از مواظ "علمای فاناتیک و شارلاتان" و "عقاید پوچ آنان" در گذشت. و بالاخره برای حفظ استقلال و جلوگیری از اسارات ملی، باید به "هدم اساس عقاید دینیّه" پرداخت. "سعادت و فیروزی نوع بشر وقتی رو خواهد داد که عقل انسانی از حبس ابدی نجات یابد و تنها عقل حاکم مطلق شود نه نقل". با اینهمه آخوند زاده فیلسوفی است واقع بین و می‌داند که "عمر دین اسلام هنوز به آخر نرسیده است" و "در ایران دین اسلام پایدار و برقرار خواهد ماند" ولی این را نیز می‌داند که دوام اسلام "بدان رویش و حالت که سابق بود" دیگر مقدور نیست و از اینرو صریحا "اعلام می‌کند که "مصنف نمی‌خواهد مردم آتایست (آته‌ایست) بشوند و دین و ایمان نداشته باشند بلکه حرف مصنف اینست که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانتیزم محتاج است". تغییر احکام و قوانین دین امری است طبیعی. پیغمبر اسلام خود طی بیست و سه سال ثبوت خویش احکام و آیات را بارها "موافق وقت و احتیاج عوض کرده است". چگونه ممکن است طی هزار و دویست، و هشتاد سال "بعض احکام و قوانین او بنا بر تقاضای ایام و امور مستوجب تغییر و تبدیل نگردد"؟ "پروتستانتیزم در دین اسلام محض بخاطر حب بشر از واجبات است". و پروتستانتیزم "عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عباده الله جمیعا" در آن بافط بوده و حقوق الناس باقی بماند". "پروتستانتیزم باید در جهتی صورت گیرد که مسلمانان بتوانند از آزادی جسمی و معنوی و مساوات حقوقی برخوردار شوند ... قطعاتی از متن "مکتوبات"

حیف به تو ای ایران، کو آن شوکت، کو آن قدرت، کو آن سعادت؟ عرب‌های برهنه و کرسنه بکھزار و دویست و هشتاد سال است که ترا بدبخت کرده‌اند. زمین تو خراب و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر، و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت است. ناءتیر ظلم دیسپوت و زور فئاتیز علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده و جوهر قابلیت ترا زنگ آلود و برا به دنائت طبع و رذالت و ذلت و عبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و جبن و تقیه خوگر ساخته و جمیع خصایص حسنه را از صداقت و عدالت و وفا و جوانمردی و شجاعت و علوی طلبی و بلند همتی و بی طمعی از طبیعت تو سلب کرده و طینت ترا با ضد این صفات ممدوده مخمر نموده و یحتمل چندین صد سال خواهد گذشت که تو رونق نخواهی یافت و به آسایش و سعادت نخواهی رسید و ملت تو با ملل سیویلیزه شده برابر نخواهد شد. اهل تو فزون از حساب در ممالک عثمانی و روس و افغانستان و هندوستان و ترکستان و عربستان و فرنگستان از کثرت ظلم و شدت فقر پراکنده شده، بی‌سرمایه، در کمال ذلت به فعلگی و نوکری روزگار می‌گذرانند. در هر جا منکوب و خوار و ستلای انواع مشقت‌ها هستند. پادشاه تو از پروقری (پروگه - ترقی) دنیا غافل و بیخبر در پایتخت خود نشسته

چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیر دستان بی‌حد و انحصار، و رکوع و سجود کردن مردم به او و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد ردیل ...

× × ×

یک کتاب باسمه بی‌غلط در ایران وجود ندارد ... تیتراش نیز شامل اینگونه مطالب است که طهارت را فلان طور باید گرفت و نماز را فلان وضع باید گذارد و فطره و زکوة و خمس را به فلان نهج باید داد و هنگام قضای حاجت رو به قبله نباید نشست و سنگینی بدن خود را بر پای چپ باید انداخت و اسم اینگونه "هذیانات" را احکام شرعیه نهاده‌اند. و یا شامل است بر نقل پاره‌ای از افسانه‌های بی‌اصل که اسم آنها را معجزات گذاشته‌اند و یا بر تصنیفات مملو از اغراق و مبالغات و قافیه‌پردازی و عبارات مغلطه و تملقات بی‌اندازه که اسم آنها را تاریخ گذاشته‌اند. (در ایران) در هر طرف سادات با شال و عمامه سبز و آبی جلو مردم را گرفته می‌گویند من به هیزم جینی نمی‌روم، آب نمی‌آورم، زمین نمی‌کارم، کشت نمی‌دروم، مفت می‌خورم، ویل ویل می‌کردم، من از اولاد آن اجداد هستم که ترا به این روز و به این ذلت انداخته‌اند. به پادشاه مالیات بده، به فقرا فطره و زکوة بذل کن، قربانی کن، صد تومان یا دویست تومان خرج کن به حج رو، عربهای کرسنه را سیر نما و پنج یک، مداخل خود را نیز به من ده. علاوه بر اینها بیچاره مردم بمرتبه‌ای نادان هستند که خود این بله‌ها را ایدا درک نکرده در کوچه و برزن سینه زنان و موی کنان ناله شاخسی و اخسی را بعرض می‌رسانند. می‌پرسی که بابا چه شده است؟ جواب می‌دهد که چرا هزار و دویست و چند سال قبل از این ده و پانزده عرب، ده و پانزده عرب را در صحرای کوفه کشته است.

× × ×

هر فردی از افراد نوع بشر که از کتم عدم بر عالم وجود قدم گذاشته است باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است: یکی حریت روحانیه است، دیگری حریت جسمانیه. حریت روحانیه ما را اولیای دین اسلام از دست ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبدذلیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند و ما را در این ماده هرگز اختیار مداخله نیست. پس ما در ماده حریت روحانیه بنده فرمانبردار اولیاء دین بوده از نعمت آزادی محروم‌سیم. و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسیوتی از دست ما گرفته، درین حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده بر طبق مشتهیات نفوس خودشان، ما را بارکش انواع و اقسام تحمیلات و تکلیفات شاقه نموده‌اند. در این ماده هم ما عبدذلیل و بندگان بی‌اختیار ظالمان بوده از نعمت آزادی بی‌بهره‌ایم. این دو ماده مذکوره اصول حریت کامله شمرده می‌شوند و هر یک از این اصول فروعات متنوعه دارد که در کتب مبسوطه فریکستانیان مشروحست و مساوات عبارت از وجود این دو ماده است. طوایف مشرق زمین بواسطه ظهور دین عربیها و بواسطه تسلط ایشان در آسیا حریت کامله را بیکبارگی کم کرده‌اند و از لذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلیتا محرومند و بر فهم این حرمان عاجزند.

× × ×

ای اهل ایران، اگر تو از نشاء آزادیت و حقوق انسانیت خبردار می‌بودی به اینگونه عبودیت و به اینگونه رذالت متحمل نمی‌گشتی؛ طالب علم شده فراموشخانه‌ها گشادی، مجمع‌ها بنا می‌نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می‌کردی. تو در عدد و استطاعت بمراتب از دیسیوت زیادتری. برای تو فقط یکدلی و یکجهتی لازم است. اگر این حالت، یعنی اتفاق به تو میسر می‌شد برای خود فکری می‌کردی و خود را از قیود عقاید پوچ و از ظلم دیسیوت نجات می‌دادی. چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود مگر با علم، و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید،

چه فایده مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است .

× × ×

مادام که اعتقادات بوج در خیال مردم جاگیر است یا یک باب زیرک ظهور می‌کند یا یک صاحب مذهب هوشیار پیدا می‌شود و این ملت بی علم را به جن و شیطان و فرشته و معجزه و کرامت و کل خوارق عادت باور کننده را در یک ساعت به خود می‌گرواند و دیسپوت را از میان بر می‌دارد . . . پس دوام سلطنت و بقای سلسله موقوف است به علم و آزاد شدن ملت از عقاید بوج . و بعد از این شرایط پادشاه باید فراموشخانه‌ها بگشاید و مجمع‌ها بر پا نماید ، با ملت متفق و یکدل و یکجهت باشد ، ملک را تنها از خود نداند و خود را وکیل ملت حساب ننماید و با مداخله ملت قوانین وضع کند و پارلمان مرتب سازد و باقتضای قوانین رفتار نماید و خود راءى به هیچ امری قادر نباشد ، یعنی به مسلک پروقره بیفتد ، به دایره سیویلیزه قدم گذارد تا اینکه بوسیله این اسباب مملکتش تازمان تحصیل قدرت کامله سابقه خود بجهت امین بودن از تعرض پاره‌ای سلطنت‌های حریص و پرزور به حوزه ضمانت دول قاره فرنگستان مستحق و سزاوار باشد و مردم او را برکزیده دانسته مجبوبش بدارند و به حق او کسی را شریک ندانند و نگذارند که کسی به سلسله او مدعی بشود و وجود او را باعث امن و آسایش و موجب عدل و سعادت بدانند و پاتریوت بشوند ، یعنی باسم پادشاه در حب وطن مال و جان خودشان را مضایقه نکنند نه اینکه بروش زمان حال از راه ترس به او اظهار اطاعت بکنند . اطاعتی که بسبب خوف و خشیت باشد دوام و ثبات نخواهد داشت .

× × ×

خازن جهنم ملکی است مالک نام که هیچ نمی‌خندد و همیشه خشمناک است . کناهکاران متصل در جهنم معذب بوده و همیشه فریاد می‌کنند که ای مالک به حالت ما ترحم کن . مالک ظرفی از آتش پر از خون وریم آورده پیش روی آنها می‌گیرد . از حرارت آن پوست و گوشت صورتشان می‌ریزد . اهل جهنم را که در روی سنگ‌های کرم نگاه می‌دارند مغز در سر ایشان مانند آب در میان دیک بجوش می‌آید ، پوست و گوشت و رگ‌ها و استخوان‌های گناهکاران تمام سوخته می‌ریزد . خدا باز اعضای ایشان را می‌آفریند و باز آتش ابتدا میکند به تاءثیر کردن و از آتش جهنم شراره‌ها برخاسته می‌شود هر یک به بزرگی شتر و هرکس را که میان آن شراره‌ها می‌اندازند او را خرد خرد کرده مانند سرمه سائیده می‌کند باز حقتعالی او را بصورت اولی در می‌آورد . . .

مرگ برای اهل جهنم رو نمی‌دهد که یکدفعه بمیرند و از عذاب خلاص بشوند . طول یک روز جهنم با هزار سال این دنیا برابر است . اهل جهنم فریاد و ناله و استغاثه می‌کنند که پروردگارا ما را از جهنم بیرون آر تا که عمل شایسته بکنیم . خطاب می‌رسد که آیا در دنیا به شما عمر نداده بودم که متذکر بشوید و عاقبت خود را تفکر کنید و آیا نفرستادم بسوی شما پیغمبر نذیر ، یعنی ترساننده؟ حال بکشید این عذاب را که رحم به شما نیست . . .

ای جلال الدوله اقوال بی‌معنی بعضی از علمای متاءخرین را کنار بگذار که گویا قابلیت من شقاوت را تقاضا کرده است یا اینکه من خودم در بدو خلقت تکلیف را رد کرده‌ام و خودم سبب سزاوار شدن به آتش دوزخ گشته‌ام ، بجهت آنکه در بدو خلقت هنگام تکلیف کردن به من اگر بهشت و جهنم را به پیش چشم من کشیده تکلیف کرده‌اند و من رد کرده‌ام آنوقت باید که من دیوانه بشوم . از دیوانه بازخواست کردن بر عاقل چه شایستگی دارد؟ و اگر بهشت و جهنم را به من نشان نداده تکلیف کرده‌اند پس مکلف باید در دنیا نیز زحمت کشیده برای من بشیر و نذیر نفرستد زیرا که من در بدو خلقت بدون بشارت و نذری یکدفعه تکلیف را رد کرده‌ام . در دنیا بشیر و نذیر فرستادن حاصلی ندارد و قبول کنندگان تکلیف را هم ، بشیر و نذیر فرستادن هیچ لزومی ندارد بجهت آنکه ایشان بی آن هم تکلیف را قبول کرده‌اند .

خلاصه ، ای جلال الدوله ، اگر درست تعقل بکنی اینچنین عقیده جفنگ در هیچ ملت

یافت نمی‌شود. بهر صورت، خالق مرا آفریده است. بر فرض در دنیا به من صد سال عمر داده است. به همه کسی معلوم است که این صد سال به چه قرار می‌گذرد، هر قدر صاحب دولت و هر قدر صاحب مکنت هم بشوم باز از آلام و القام و هیموم و غموم آزاد نخواهم بود. بر فرض که درین صد سال هر روز من به قتل نفس مرتکب شده‌ام و هر روز به خالق بشریک قرار داده‌ام و علاوه بر اینها بانواع و اقسام معاصی اقدام کرده‌ام و مرده‌ام. اقتضای عدالت اینست که خالق عادل مرا در ازای جرم من مستحق عقوبت نماید. من راضی هستم که در عوض صد سال، خالق صاحب عدالت، مرا صد سال، بلکه دویست سال، بلکه سیصد سال، بلکه چهارصد سال، بلکه پانصد سال، بلکه هزار سال بسوزاند. زیاده بر این، خالق باقتضای عدالت به سوزاندن من آیا حق دارد؟ خالق در حیات دنیوی من چه نعمت‌های وافره به من کرامت کرده بود که باینگونه عقوبت مرا گرفتار سازد و در جهنم تن و اندامم پیوسیده و ریخته و استخوان‌هایم کوفته و مثل سرمه سائیده بشود باز از گریبان من دست بر ندارد و از نو به من گوشت و استخوان داده ابتدا به عذاب کردن نماید الی زمان نامتناهی. آیا لذت صد ساله دنیا به عذاب یکروزه جهنم برابر می‌تواند شد، زیرا که یک روز جهنم با هزار سال دنیا مساوی است؟ با وجودی که این خالق را باید تو ارحم الراحمین و معدن کرم و منبع رحمت بدانی، خالقی که صاحب این چنین جهنم است، خالقی که چنین منتقم است از میرغضب و جلاد و قصاب و هر قسم ظلام بدتر است. اگر خالق با من اینگونه رفتار می‌بایست کرد چرا مرا آفرید، من کی از او حیات خواستم. اگر عاقبت من چنین باشد زهر مار بشود حیات صد ساله دنیوی او، اگر چه متصل با نعمت و سرور هم بگذرد. اگر جهنم راست است خالق رحیم و عادل در نظرها یک وجود نامحبوب، یک وجود مکروه و ظالم مشاهده می‌شود...

ثانیا " این عقیده را نیز بکنار می‌گذاریم و رجوع می‌کنیم به عقاید متشرعین، و می‌گوئیم که این عالم موجودیت و حادث است و آنرا یک موجدی هست که او قدیم و غیر از موجودات است و همان موجد، مرئی نیست و قادر مختار است و این عالم را با قدرت خود از عدم به وجود آورده است و اختیار دارد که باز این عالم را معدوم بکند. در اینصورت ما این موجد را فرض می‌کنیم مثل خودمان یک وجود صاحب غرض و صاحب مهر و کین و طالب حب و جاه و شهرت و یک وجود منتقم که از آفریدن ما غرضش شهرت خود بوده است و غرضش این بوده است که ما به او ستایش بکنیم... و از ستایش ما لذت خواهد برد. وقتی که ما بواسطه ستایش سبب التذاذ او خواهیم شد از ما خوشنود خواهد گشت و او هم به ما اجر خواهد داد و ما را به بهشت خواهد برد و به ما حور خواهد بخشید. و اگر به ستایش او اقدام نکنیم و به او شریک قرار بدهیم به ما خشمناک خواهد شد و از ما متنفر خواهد گشت، صورنا خواهد نوازانید، قیامت بر پا خواهد ساخت، حشر فراهم خواهد آورد، قیان و ترازو خواهد آویخت، از ما حساب خواهد کشید، یل صراط آویزان خواهد نمود، ما را به ریسمان بازی مجبور خواهد کرد، به دوزخ خواهد افکند، مخلد در عذاب خواهد داشت، انتقام از ما خواهد گرفت. آسوده خواهد شد."



آگنس هلر گذشته، حال و آینده‌ی دموکراسی

از کتاب: مارکسیسم و دموکراسی

۱. آگنس هلر Agnes Heller ، پیرو "مکتب بوداپست" بود. که، متشکل از گروهی از شاگردان لوکاچ، می‌کوشید تا در زمینه‌های گوناگون، باورهای کهن شناخت جامعه را دگرگون سازد و بیان جدیدی ارائه دهد. مکتب در مجارستان پا می‌گیرد، چرا که از یک سو لوکاچ در آن جاست. یک جریان نو، به اندیشه‌ای پراج نیاز دارد، تا در برابر باور کهنه در نماند، پویا باشد و طریق نشان دهد. لوکاچ چنین بود. هر چند که اندیشه‌ی او، همیشه یکسان نماند، اما چنین تحولی، ناشی از هوسرانی روشنفکرانه نبود. اندیشه متحول می‌شد و دست مایه‌ی شاگردانی می‌گشت که "ادبیات فلسفی آینده" را قدم به قدم بنا می‌نهادند. از سوی دیگر، آزادی نسبی رژیم "کادار" در مجارستان که در مقایسه با دیگر "دموکراسی‌های توده‌ای" هم‌چون سیاه بر سبیدی می‌نمود، اجازه‌ی چنین "جسارتی" را داد.

سخن مدعیان گرافه نیست؛ پس از مرگ لوکاچ، شاگردانش در برابر او هم نو آوردند. اما چگونه می‌توانست، بدعت و نوآوری، مورد قبول لوکاچی نیافتد که می‌گفت: "می‌توان تمامی نظرات مارکس را قبول نداشت و باز مارکسیست بود." و مگر هم او نبود که در آخر عمر از شاگردان خواست تا آخرین کتابش "هستی‌شناسی وجود اجتماعی" را به بی‌رحمانه‌ترین انتقادات کشانند.

از جمله دلایل این بدعت یا "انحراف"، بی‌شک آن است که پس از لوکاچ، عمده فعالیت پیروان او، از فلسفه و زیبا‌شناسی معطوف جامعه‌شناسی و سیاست شد. به‌کمان بسیاری، رابطه‌ی تنگاتنگی میان کارهای زیبا‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی لوکاچ موجود بود: دکماتیسم کومین‌نرن، کار آزاد سیاسی در زمینه‌ی تئوریک را، محدود ساخته بود.

با این وجود، آخرین مصاحبه‌های لوکاچ نشان می‌دهند که او چگونه در انتقاد از جوامع "سوسیالیستی" بی‌پروا بود. بوروکراسی، بی‌تفاوتی کارگران به سازمان‌های "کارگری" و "زندگی روزانه‌ی ناکام" سه ستون، چنین انتقادی هستند: "من هرگز ندیده‌ام که بوروکرات‌ها دست به اصلاح زنند. چرا که به باور آن‌ها، نتیجه‌ی نظام بوروکراتیک ایشان برای توده‌ها و کارگران حقیقت است. البته چنین چیزی درست نیست. برای دانستن آن چه که کارگران به صورت واقعی می‌خواهند و شکل واقعی چنین خواسته‌ی، می‌بایستی دست به پژوهش زد. چنین پژوهشی، باید آن چه را که روزانه اتفاق می‌افتد، مورد نظر قرار دهد." (مصاحبه‌ی لوکاچ به نقل از "چهره‌های لوکاچ")

چاپ (Anthropos)

۲. بررسی اندیشه و باورهای مکتب بوداپست سخت دشوار است. چرا که حوزه کار آن بسیار گسترده است: فلسفه، جامعه‌شناسی، زیبا‌شناسی، تاریخ، نقد ادبی، تحلیل اقتصادی، پدیده‌شناسی، هستی‌شناسی... با این وجود تاءثیر "لوکاچ" بر کارهای پیروان، دست کم در روش بسیار روشن است: تاریخی‌گری و مقوله‌ی "کلّیت". اگر به اندیشه‌های من از آغاز و نتایج آن نظر افکنیم، خواهیم دید که این‌ها، صرفاً کارهای یک اندیشمند منفرد نبوده، بلکه بانی یک مکتب جدید بوده‌اند. (۰۰۰) از طریق آزمودن کارآیی این روش‌ها (روش‌های مارکس) بر تمامی مشکلات زندگی اجتماعی بود که مکتب بوداپست، در بستر فعالیت‌های نظری و آموزشی من به وجود آمد. این مکتب کوشید تا با شیوه‌ای امروزی و از ورای پژوهش‌های تکنگار که به مراحل مهم رشد اجتماعی مربوط می‌شوند، ساختارها و تغییرات ساختاری جریان تاریخی-هستی‌شناسی را شرح دهد. درک این مسئله نقطه‌ی آغاز این روش‌شناسی مارکسیستی است (۰۰۰) در این جا صحبت از یک خط فکر با اهمیتی قابل توجه است که بی‌شک تاءثیر بزرگی بر آینده خواهد گزارد. (نامه‌ی "لوکاچ" به ضمیمه ادبی تایمز ۱۱ ژوئن ۱۹۷۱)

تاءثیر "لوکاچ" در ایجاد مکتب بوداپست، باعث نشد که پیروان او، در این جا و آن جا از او فاصله نگیرند. همان‌گونه که گفتیم، پس از لوکاچ، مطالعات پیروان، عمدتاً از فلسفه به جامعه‌شناسی سوگرفت، مواضع سیاسی سخت تر شدند و آن چه را که لوکاچ در پرده می‌گفت، اینان بی‌محابا بیان داشتند. افزون بر آن، با وجود خرده‌گیری "لوکاچ" از "پدیده‌شناسی" در کتاب "تلاشی خرد"، پیروان مکتب بوداپست، نه تنها با کمک پدیده‌شناسی بر علیه دکماتیسیم برخاستند، بلکه همان‌گونه که "لوکاچ" در سال‌های آخر عمر می‌اندیشید، کوشیدند تا یک "هستی‌شناسی مارکسیستی" ایجاد کنند.

به کمک چند نمونه می‌توان حدود اندیشه‌های این مکتب را دریافت. بی‌شک بحث‌انگیزترین نظریه‌ی مکتب بوداپست، دیدگاه اینان درباره‌ی ماهیت جوامع "سوسیالیستی" است: با پیدایی "سوسیالیسم واقعی" با جوامعی روبرو هستیم که نه سرمایه‌داری‌اند، نه سوسیالیستی. هر چند که این جوامع برای نفی سرمایه‌داری به وجود آمده‌اند، اما قادر نیستند که از ظهور بیماری‌های بی‌شمار جلوگیری کنند. بزرگ‌ترین این بیماری‌ها، بوروکراسی است و با چه جدیتی می‌بایستی از انتقاد ترسکی از بوروکراسی فاصله گرفت، چه خود او هم مبتلا به این بیماری است. به گمان پیروان مکتب بوداپست، بوروکراسی ذاتی کشورهای سوسیالیستی نیست. با پیدایی جامعه‌ی صنعتی، مدیریت پیچیده‌ای لازم آمد که بوروکراسی نتیجه آن است. هر چند که این بوروکراسی با بوروکراسی "سوسیالیستی" متفاوت است.

بر خلاف نظر رایج که بعلت عقب ماندگی جوامع سوسیالیستی، بوروکراسی اجتناب ناپذیر است، به گمان پیروان لوکاچ، از آن جا که انسان منفعل نبوده، بلکه تاریخ ساز است، می‌تواند به طریقی عمل کند که به دام بوروکراسی نیافتد. به عنوان بدیل، برخی هم‌چون هواداران "سوسیالیسم شوروی" دستگاه‌های عظیمی ایجاد می‌کنند که از نظارت کارگران خارج است. به قول "لوکاچ"، ترسکی "هم کمابیش چنین الگویی را عرضه می‌داشت. هرچند که کنگره مشهور ۲۰ حزب کمونیست شوروی، به این نوع بوروکراسی خرده‌گرفت، اما به جای آن که به ترمیم آن بپردازد، آن را نوگردانید. این نوگردانی در تمامی سوسیالیسم‌های واقعی تکرار شد. برخی دیگر، خودگردانی با شیوه‌ی یوگسلاوها را درمان درد می‌پندارند. این یکی هم دست‌های بوروکراسی را در پس پرده باز می‌گذارد. راه سوم، آن گونه که مکتب بوداپست مطرح می‌کند، شناخت پدیده و اساس بوروکراسی، و آن‌گاه به کمک کنترل و مشارکت کارگران گریز از دام آن است. نمونه‌ی دیگر

برخورد اینان به "زندگی روزانه" به ویژه در کشورهای "سوسیالیستی" است. در پرتو مارکسیسم، "سوسیالیستی" بودن برخی از جنبه‌های اقتصادی و سازمانی زندگی روزانه در کشورهای سوسیالیستی به زیر سؤال کشیده می‌شود. آن چیزی که برای مکتب بوداپست عزیز است، هواداری آنان (با وجود انتقاداتی چند) از دموکراسی غربی است. چرا که به گمان اینان، دموکراسی غربی، مشارکت بیشتر مردم در تصمیم‌ها، کار و زندگی روزانه را بدنبال دارد، نیازهای انسانی را برآورده می‌سازد و بر علیه دخالت و نظارت در کار مردم، سر به شورش بر می‌دارد.

نمونه آخر شاید، دیدگاه جامعه‌شناسان و فیلسوفان مکتب بوداپست در ارتباط با آموزش باشد. به گمان اینان، می‌بایستی آن چنان اصلاحی در آموزش رخ دهد که به جای تعیین نقش یک فرد در کار از خود بیگانه، شرایط رشد واقعی شخصیت او فراهم شود. هر فرد باید بتواند، هر وقت که خواست، زندگی، حرفه و تخصص خود را عوض کند. بی‌شک چنین دیدگاهی در پرتوی دید کلی‌تر این مکتب در ارتباط با پدیده‌شناسی است؛ پدیده‌شناسی باید بکوشد تا هستی روزانه‌ای را که هر دم بیشتر شیئی می‌شود، مورد تحلیل قرار دهد.

۳- دست آوردهای تئوریک پیروان مکتب بوداپست، ناچیز نیست. بی‌شک جیورجی مارکوز Gyorgy Markus نخستین کسی است که بحث در باره‌ی ساختار مذهبی ادراک را به ادبیات مارکسیستی عرضه کرد. کتاب او "مارکس و مفهوم کنه انسانی" از اولین کوششهای مارکسیستی "هستی‌شناسی" و "انسان‌شناسی" است. "می‌هالی واجدا" M. Vajda پدیده‌شناسی را از دیدگاه پراکسیس و هستی‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌دهد و از شناخت‌شناسی به هستی‌شناسی اجتماعی و مطالعه سیاسی می‌رسد. "فرنک فهر" Ferenc Fehér که عمدتاً در زمینه‌ی ادبیات کار می‌کند، تئوری مارکسیستی جدیدی از رمان عرضه می‌دارد. اما بی‌شک، پرکارترین پیرو، "آکنس هلر" است. در ضمن او بیش از دیگران به آخرین کارهای "لوکاج" نزدیک است. شاید بتوان گفت که وی، بیش از دیگران در مورد شکل انسانی جامعه‌ی سوسیالیستی کار کرده است. در هر صورت آثار او، "اخلاق ارسطو"، "انسان‌رسانس" و "زندگی روزانه" عمدتاً در زمینه‌ی بررسی ساختارهای زندگی روزانه‌اند. چه، به گمان وی، تنها در پرتوی زندگی روزانه است که می‌توان به طور واقعی جامعه و سوسیالیسم را مورد داوری قرار داد. در نتیجه، جامعه سوسیالیسی، صرفاً از لحاظ اقتصادی عادلانه‌تر نیست، جامعه‌ای است که زندگی روزانه‌ی کیفی متفاوتی را عرضه کند. "هلر" نه تنها به تحلیل انتقادی زندگی روزانه می‌پردازد، بلکه می‌کوشد تا مقام واقعی آن را در مارکسیسم باز شناساند. در اینجا است که می‌گوید، زندگی روزانه سنک بنای "سرمایه" مارکس است. کارهای "هلر" از مهم‌ترین نمونه‌های بازگشت "هستی‌شناسی" به مارکسیسم است.

۴- سرانجام پیروان "لوکاج" همان قصه‌ی همیشگی است: جسارت اندیشه‌ی نو از مرزهای مجازایدئولوژی حاکم فراتر می‌رود و دیگر... پروراندن "مار" در آستین جایز نیست. "هلر" و دوستانش در کنفرانسی که به کوشش نشریه مشهور یوکسلاو "پراکسیس" (ارنست بلوش و لوسین گلدمان هم در این کنفرانس شرکت داشتند) برگزار شده بود، همراه با دیگر اندیشمندان حاضر، اشغال چکوسلواکی را محکوم می‌کنند. از این پس و به ویژه پس از مرگ "لوکاج" (۱۹۷۱) کار ایشان در مجارستان دشوار می‌شود. این "آشوبگران جدید چپ" به علت "شکارهای شبه انقلابی و وام گرفته شده از رمانتیسم ضد سرمایه‌داری" و "خطری که کمابیش برای اقشار وسیع جوانان" دارند، به اخراج از کار و محرومیت از تحقیق محکوم می‌شوند. دلایل محکومیت کم نبود. در نتیجه اینان راه

تبعید و دوری از وطن در پیش گرفتند. بسیاری از آنان به دعوت دانشگاه‌های کشورهای گوناگون، مشغول به تدریس و پژوهش شدند. "هلر" در استرالیا، به شغل استادی مشغول است.



بنا بر تعریف، دموکراسی قدرت مردم است. دموکراسی، شکل دولتی است که در آن شهروندان حق و در عین حال وظیفه دارند که قوانین را بسازند، به مورد اجرا گذارند و خود داور آن باشند. در نتیجه، شهروندان حق و وظیفه‌ی اطاعت از قوانینی را دارند که خود ساخته‌اند.

"روسو" بر مبنای چنین بینشی و با تکیه بر واقعیت دستگاه‌های عظیم دولتی، علت وجودی دموکراسی‌ها را به پرسش کشید. به تشریح وی، در دولت - ملت‌های بزرگ، اصولاً هر شهروندی نمی‌تواند در تدوین و اجرای قوانین و قضا، شرکت داشته باشد. در نتیجه او پیش‌بینی می‌کرد، که آینده از آن حکومت‌های سلطنتی خواهد بود. با این وجود، هنوز جوهر نوشتارهای او خشک نشده بود که "بیانیه‌ی استقلال" (۱) به مثابه‌ی الگو و مرجع تمامی دموکراسی‌های جدید تدوین شد. "هوشی مین" یکی از بزرگ‌ترین انقلابیون جهان سوم، این سند را در برگیرنده‌ی تمامی خواست‌ها و اصول اساسی سوسیالیسم، اعلام کرد.

دموکراسی صوری

گفتن این که دموکراسی جدید صوری است، تکرار مکرر است. هر چند که تفسیر کلمه‌ی "صوری" معمولاً به طرق گوناگونی صورت گرفته است. "منتقدان" راست‌گرا و بخشنا" چپ‌گرا، این منش صوری را، ناشی از "غیر واقعی"، "صرفاً ظاهری" و "کاذب" بودن دموکراسی، می‌دانند. اینان غالباً با دلتنگی شاعرانه‌ای به دموکراسی یونان باستان می‌اندیشند. چه این گونه دموکراسی در نظر آنان، "واقعی"، "موجود" و در نتیجه "اصیل" است. کسانی که در این دلتنگی شاعرانه سهیمند، خوب است به واقعیات تاریخی نظر کنند و نخست این واقعیت ابتدایی را به یاد آورند که عمر این دموکراسی‌های غیر صوری بسیار کوتاه بوده است. بنابندی ارسطو (که تحلیل‌گری بسیار واقع‌گرا بود)، مبنی بر تبدیل بلافاصله‌ی تمامی دموکراسی‌ها به هرج و مرج و آنگاه رژیم‌های ستمگر، نه انتقاد افرا زنانه‌ی یک اشرافی ضد دموکراسی، بلکه ملاحظه‌ی یک حالت واقعی بود. جمهوری رم، در هیچ زمانی دموکراتیک نبود. هر چند که دگرسانی دموکراسی‌های جدید به نظام‌های ستمگر (همان‌گونه که در آلمان و ایتالیا، شاهد رشد فاشیسم بودیم) بسیار هم ممکن باشد، مایلم اضافه کنم که پایداری کنونی دموکراسی‌های جدید، دقیقاً به لحاظ منش صوری آنهاست. افزون بر این، دگرسانی به نظام‌های ستمگر، می‌بایستی به "منتقدان" چپ‌گرای دموکراسی نشان داده باشد که "صوری" به معنای "غیر واقعی" نیست. آن چه را که اینان هم‌چون یک ظاهر ساده می‌دانند، برعکس "اصیل" است.

منش صوری دموکراسی‌های جدید به چکار می‌آید؟ و پیش از هر چیز، میان دولت و جامعه جدایی نسبی صورت می‌گیرد، که هیچ‌گاه تام نیست. این منش دموکراتیک، در یک سند بنیادی که غالباً به شکل قانون اساسی است، تدوین می‌یابد. سند نام برده، آزادی‌های دموکراتیک، "حقوق بشر"، کثرت احزاب، نظام روابط قراردادی و اصل نمایندگی را ضابطه‌بندی می‌کند. کثرت احزاب، امکان آن را فراهم می‌کند، که گروه‌های قدرت گوناگون، نیروهای خود را رویاروی هم نشانند و هم‌چنین به سازش‌هایی دست پیدا کنند. هر چند که به شکل تشکیل این گروه‌ها و عناصر تشکیل دهنده‌ی آنها، هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. حقوق بشر، آزادی گفتار، تشکیل

اجتماعات، تشکیل سازمان‌ها، مذهب و مالکیت را تضمین می‌کنند، اما درباره‌ی بهره‌گیری واقعی از این آزادی‌ها هیچ ضمانتی ندارند، و هیچ اشاره‌ای ندارند که در صورت بروز ستیزهای احتمالی میان آزادی‌های مختلف چه باید کرد.

مناسبات قراردادی، امکان تغییر قراردادهای و بستن قراردادهای دیگر را برای هر دو طرف تضمین می‌کنند (بیانیه حتی حق شورش را به رسمیت می‌شناسد)، اما به هیچ طریقی، حمایت از طرف ناتوان تر را تضمین نمی‌کنند. بدین ترتیب، زور در قانون اساسی دولت دموکراتیک وارد می‌شود، یعنی جریانی به وجود می‌آید که در طی آن یکی از طرفین قرارداد، دیگری را به بستن قرارداد جدیدی مجبور کند. اصول نمایندگی، مشروعیت حکومت‌ها را از این طریق تضمین می‌کنند که تمامی شهروندان را در انتخابات شرکت می‌دهند و به اندام‌های منتخب، حق نظارت بر کسانی که انتخاب نشده‌اند را، محول می‌نمایند. اما به پیش از زمان تشکیل اندام‌های انتخاباتی و به پس از آن اشاره‌ای ندارند.

در نتیجه، دموکراسی صوری، مسئله‌ی ساختار مشخص جامعه را، بی‌جواب باقی می‌گذارد. این نوع دموکراسی، درست به همین دلیل صوری است. با توجه به نوع آرمانی سوسیالیسم دموکراتیک، "هوشی‌مین" حق داشت که بگوید، "بیانیه" در برگیرنده‌ی سوسیالیسم در تمامیت آن است. اما با توجه به نوع "آرمانی" سرمایه‌داری، آنهایی هم که آن را در برگیرنده‌ی سرمایه‌داری می‌دانند، حق دارند. چرا که اساس دموکراتیک، به حالت صوری خود، می‌توانند اساس بنیادی قانون اساسی یک جامعه‌ی سرمایه‌داری یا سوسیالیستی باشند. با این وجود، دموکراسی صوری، "ظاهری" یا "غیر اصیل" نیست. دموکراسی صوری، نوآوری بزرگی است که تداوم منش دموکراتیک یک دولت را تضمین می‌کند. دموکراسی صوری، شرط نخستین و لازم دولت دموکراتیک است. کسانی که خواستار آنند که دموکراسی واقعی را به جای دموکراسی صوری بنشانند، خود دموکراسی را انکار می‌کنند.

همان‌گونه که می‌دانیم، کوشش‌های شکوهمندی که در یونان باستان برای دموکراسی صورت گرفتند، همگی عمر کوتاهی داشتند. در ساختارهای جدید دولتی، چنین کوشش‌هایی، پیش از آن که راه را بر نظام‌های ستمگر بکشایند، چند صباحی بیش عمر نمی‌کنند. "روزا لوکزامبورگ" در زمان خود به بدخواهان دموکراسی صوری پاسخ داده بود که چیزی به نام آزادی‌های دموکراتیک "بورژوائی" وجود ندارد. آزادی‌های دموکراتیک، آزادی‌های دموکراتیک هستند. چرا که دموکراسی صوری می‌تواند بدون هیچ دگرگونی به دموکراسی سوسیالیستی تبدیل شود. اساس دموکراسی صوری، طرز عمل در امور اجتماعی و طریق یافتن راه حل‌ها را تنظیم می‌کنند، ولیکن هیچ محدودیتی برای خواست‌های گوناگون اجتماعی قائل نیستند. با تاکید بر این که، "بیانیه‌ی استقلال" سرچشمه‌ی دموکراسی صوری است، منظورم آن نبود که این دموکراسی به اجرا نیز در آمده است. دقیق‌تر آن خواهد بود که بگوییم، "بیانیه‌ی استقلال"، هم‌چون بینش بالقوه‌ای بود که باید به اجرا در می‌آمد. در این ارتباط، خواسته‌های مبارزات جنبش‌های کارگری و هم چنین جنبش زنان نقش پیشتازی داشته‌اند. تمایزی که در قرن نوزده، میان اعتصابات "اقتصادی" و "سیاسی" وجود داشت، ناشی از آن بود که اعتصابات سیاسی به طور مستقیم استقرار دموکراسی صوری را سرلوحه‌ی هدف قرار داده بودند. هدف تمامی اعتصابات سیاسی، بدست آوردن حق رأی همگانی بود. یعنی آن که، کارگران و زنان امکان آن را داشته باشند که در مراجع قانون‌گذاری دولت، انتخاب شوند. چیزی که به دموکراسی صوری یک ارزش جهان شمول بخشید، نه سرمایه‌داری، بلکه برعکس، مبارزه‌ی مدام برعلیه سرمایه‌داری بود. در همان حال مبارزاتی که در جهت دموکراسی صوری در جریان بودند، بر آن شدند که از برخی از آزادی‌های دموکراتیک مفاهیم جدیدی بسازند.

همان‌گونه که اشاره کردیم، ترتیب آزادی‌های صوری سلسله مراتبی نیست. در نتیجه

"حق مالکیت" و "حق تشکیل اجتماعات" می‌توانند به رویارویی هم کشانیده شوند. در یک جریان بلند مدت، مبارزات و پیروزی‌های سندیکایی موفق شدند که از امکان تفاسیر گوناگون حق مالکیت بکاهند و حتی تعریف تازه‌ای بدان دهند. بدیهی است که لازمی این مبارزات، از خود گذشتگی‌های فردی و نیروی اخلاقی بزرگ رهروان آن بوده است. در نتیجه شگفت‌آور خواهد بود اگر فکر کنیم که طبقه‌ی کارگر اروپا برای بدست آوردن امتیازات "توهمی" و "غیر اصل" مبارزه کرده است. ما برای چیزهایی مبارزه می‌کنیم که بدان دل بسته‌ایم و می‌دانیم که چرا دل بسته‌ایم. حقیقت آن است که هر جا، مردم میان دموکراسی صوری یا محدودیتی بر آن و یا خودمحدودیت انتخاب داشته‌اند، به دموکراسی رأی داده‌اند.

با وجود آن که "هی틀ر"، حامیان قدرتمندی چون بحران جهانی و نتایج شکست در یک جنگ را، به دنبال داشت، نتوانست قدرت را از طریق اکثریت در انتخابات بدست آورد. تمامی نظام‌های ستمگر، قدرت را با کودتا به چنگ آورده‌اند. از آن جا که طبقه‌ی کارگر، همیشه بر علیه سرمایه‌داری مبارزه کرده، اکثریت کارگران، هیچ‌گاه دموکراسی صوری و سرمایه‌داری را یکی نپنداشته‌اند.

پس این سردرگمی از چیست؟ چه کسی ناخرسندی ناشی از سرمایه‌داری و تحقیر دموکراسی را لازم و ملزوم پنداشته؟ "کی‌اورچی کون راد" و "ایوان ژله‌نی" در کتابی که راجع به روشنفکران نگاشته‌اند، به درستی نشان داده‌اند که یکی پنداشتن ناخرسندی از سرمایه‌داری و تحقیر دموکراسی صوری، ناشی از ایدئولوژی روشنفکران است. به گمان آن‌ها، این ایدئولوژی، کماکان این دو را یکی می‌پندارد (۲) برخی از نخبگان روشنفکر، تحقیر طبقه‌ی کارگر در همان حالت عینی‌اش را، در پس تحقیر سرمایه‌داری پنهان ساخته‌اند. آن‌ها می‌گویند که طبقه‌ی کارگر "در خود" به منافع و احتیاجات واقعی خود آگاه نیست؛ تئوری از برون طبقه آورده می‌شود. روشنفکران می‌دانند که کارگران باید به چه بیاندیشند، چه احساس کنند، و چه عملی دست یازند. چرا که آنان "علم" و "تنها علم حقیقی" کار کرد جامعه را در اختیار دارند. تمامی ضمانت‌های نهادی می‌بایستی که برای به اجرا در آوردن این علم، میدان را خالی کنند. جامه‌ای که بر پایه‌ی چنین علمی قوام یابد، دموکراسی "مسلم" خواهد بود. "روزا لوکزامبورگ" به روشنی دریافته بود که چنین چیزی، ناشی از طرز تفکر خطرناکی است که منسوب به نخبگان می‌باشد. زمانی که وی می‌گفت، بر مبنای سیاست لنینی کارگر روسی به دست یک مشت روشنفکر خواهد افتاد، نا آن جا که مربوط به اساس بنیادی دموکراسی می‌شود، کاملاً حق داشت. البته برای او امکان نداشت که نشستن "برنامه‌گذاری اجتماعی و علمی" به جای ضمانت‌های نهادی را پیش‌گویی کند. این دومی حتی قدرت روشنفکران را نیز تضمین نمی‌کرد. زمانی که تنها مشروعیت، مبدل به مشروعیت "تنها علم حقیقی" می‌شود، "جنگ‌رخان" های حقیقی هم جایگزین یک مشت روشنفکر می‌شوند. حتی اگر یک چنین تقدیر سوزناکی را به کناری بگذاریم، باید این حقیقت را یادآور شویم که ارزش اشتباهات توده‌ها از حکمت کمیته‌ی مرکزی بیشتر است. در دموکراسی صوری، اشتباه حزبی از جریان یادگیری است. اصولاً یک گام نادرست می‌تواند اصلاح شود، در حالی که "برنامه‌گذاری تنها علم حقیقی" از ترس نفی مشروعیت خود، نمی‌تواند چنین کند. زمانی که هواداران "تنها علم حقیقی" با داشتن قدرت مطلق، دست به تجربه‌های اجتماعی می‌زنند، توده‌ها که حکومت به اسم آن‌هاست، تبدیل به موجودات ذهنی می‌شوند، آن‌ها دیگر واقعی نیستند، خوکه‌های انسانی آزمایشگاه تجربیات هستند. آن‌ها تجربه نمی‌کنند، با آن‌ها تجربه می‌کنند.

منکر نیستم، برخی از اهداف روشنفکران مثال زدنی بوده و برخی از آنان قهرمانی‌های فردی استثنایی را به نمایش گذارده‌اند. صرفاً "مایلم خاطر نشان کنم که طرز تفکر آن‌ها، همیشه "میان بر" خطرناکی را به دنبال داشته و دارد؛ ترکیبی از اثباتی‌گرایی و اعتقاد مؤءمانه به نجات محتمل جامعه. چنین رویدای، خرد برنامه‌گذاری علمی را، جایگزین درستی و

تفکر می‌کند. اما هر کسی قادر است که در مورد اهداف و برنامه‌های اجتماعی بیاندیشد و بحث کند. شناخت تخصصی، می‌بایستی در حد این وظیفه‌ی بسیار مهم باقی بماند: تفسیر و تعبیر نیازها و تفکرات به بیان عینی و ضابطه‌بندی آن‌ها در یک تئوری مرتبط. "تنها علم حقیقی" که در جهت مخالف گام بر می‌دارد، نمی‌پذیرد که تمامی انتخاب‌های ممکن که به صورت عینی بیان شده‌اند، به بحث گذارده شوند و یا این که مورد تفاسیر گوناگون قرار گیرند. این علم، که خواستار به رسمیت شناختن "حقیقت علمی" خود از سوی همگان است، از این شناخت رسمی، نوشدارویی می‌سازد که تمامی مشکلات را به یکباره درمان کند، بدین ترتیب، درستی و تفکر، فدای اهداف و امکانات می‌شوند.

بدین ترتیب، مفهوم رادیکالیسم چپ، می‌بایستی دوباره تفسیر شود. رادیکال کسی است که آرزو دارد از سرمایه‌داری و تمامی نثرات آن فراتر رود. اما رادیکال چپ‌گرا، تنها آن کسی است که این مهم را در چارچوب دموکراسی صوری ببیند. رادیکال چپ‌گرا، تنها به ایفای نقش روشنگری بسنده نمی‌کند، او بر واقعیت نیازهای انسانی آگاه است (البته، استثنای نیاز به سرکوب و استثمار دیگران به کنار). یعنی همان‌گونه که کانت در معنای بسیار محدودی ضابطه بندی می‌کند، ممنوعیت استفاده از دیگری، هم چون یک "وسیله‌ی ساده". رادیکال چپ‌گرا باید بفهمد که شناخت روشنفکر یک شناخت تخصصی است، و این که در برکزی ارزش‌ها، شایستگی تمامی انسان‌ها، برابر است. او باید بپذیرد که برای تصمیم در مورد "چه باید کرد"، هیچ نخبه‌ای نمی‌تواند، یک نقش فوق‌العاده داشته باشد. رادیکال چپ‌گرا می‌داند که تنها هدف اجتماعی حقیقی، هدفی است که اکثریت انسان‌ها آن را بشناسند و برای تحقق آن، هم چون تحقق نیازهایشان آماده باشند. چنین چیزی، به یک دلیل ساده حقیقی است: دموکراسی، بنا بر تعریف، قدرت مردم است و قدرت مردم، بنا بر تعریف دموکراسی.

دموکراسی در محاصره

"کونتر میردال" هوشمندانه می‌نویسد: "دموکراسی، شکل بسیار نامتعارف حکومت است" و می‌افزاید، دموکراسی "ضمانت رشد یا ادامه‌ی حیات خود را، در خود ندارد". بیش از این اشاره کردم که عمر دموکراسی صوری، دست کم به شکل ایدئولوژی قانون اساسی، به دوپست سال می‌رسد. قصدم از این بیان، نفی شکنندگی دموکراسی نبود. این شکنندگی، ناشی از همان عنصری است که نیرو، نرمش و پایداری دموکراسی را بنا می‌نهد. یعنی منش صوری آن. به کونه سخن باید گفت که اشکال کار در آن است که نظام نهادی دموکراسی صوری - دقیقاً - بدین علت که دموکراسی مورد نظر است - پیدایی و رشد نهادهای غیر دموکراتیک را در بطن خود، ممکن می‌سازد. اشاره‌ی من در این جا، به احزاب غیر دموکراتیک نیست. چرا که این‌ها، به خودی خود، برای دموکراسی خطری نیستند. افزون بر این، آن چیز که دموکراسی را به مخاطره می‌افکند، دقیقاً "ممنوعیت این گونه احزاب است، چرا که چنین کنشی، اصولاً" با یک نظام نهادی دموکراتیک ناهماهنگ است. اشاره‌ی من به نهادهایی است که می‌توانند از نظارت اندام‌های منتخب مردم بگریزند. تمامی سازمان‌های مخفی در چنین مقوله‌ای جای می‌گیرند. همین طور، تمامی سازمان‌ها و شرکت‌هایی که از مرزهای یک دولت فراتر می‌روند، چرا که این‌ها در اصول، قابل نظارت به وسیله اندام‌های منتخب یک دولت نیستند. چنین چیزی مشکل جدی نیمه‌ی دوم قرن بیستم است، و باید پذیرفت که مبارزه برای دموکراسی جمهوری، هنوز راه درازی در پیش دارد. سه نهاد از این گونه که دموکراسی را به خطر می‌اندازند و ادامه‌ی حیات آن را ناروشن می‌سازند، عبارتند از: شرکت‌های چند ملیتی، دستگاه‌های نظامی و تمامی سازمان‌های پلیسی مخفی، که همگی اهداف "داخلی" و "خارجی" را دنبال می‌کنند.

حکومت یک دولت، نمی‌تواند بر شرکت‌های چند ملیتی، نظارتی داشته باشد، چرا

که این شرکت‌ها، از حدود مرزها فراتر می‌روند. در نتیجه، فرامینی که برای تحدید عمل این شرکت‌ها صادر می‌شوند، در بهترین حالت، تنها تا اندازه‌ای موثرند. آزادی تشکیلات دستجات و سازمان‌ها، حتی به شکل سازمان‌های سندیکایی، نمی‌تواند آزادی داد و ستد را بران کند. چرا که نمی‌توان چنین فرضی کرد که شرکت‌های چند ملیتی، تنها در کشورهایی دارند که دموکراسی موجود است. در شکل بندی کنونی جهان، که سنت دموکراتیک و آموزش حرفه‌ای معادل چنین سنتی ناپیداست، دستور کار خودگردانی در "کور" (۳) های یاد شده ممکن نیست. در نتیجه، قسمتی از قدرت اقتصادی، در چارچوب بر دموکراسی صوری سازمان می‌یابد، اما خارج از آن عمل می‌کند (هر چند که این قسمت، برخلاف آن چه که برخی ادعا می‌کنند، بخش اعظم نیست) و پیامد چنین چیزی، نه تنها امکان بروز ستیزهاست، بلکه این خطر بسیار محتمل را هم به دنبال دارد که در صورت بروز ستیز، دارندگان قدرت اقتصادی، نظام نهادی دموکراسی صوری را محدود سازند.

رشد فنون نظامی و تحول وضعیت جهانی به طریقی عمل کرده‌اند که تقریباً در هر کشوری، ارتش ملی تبدیل به یک قدرت مستقل شده است (یا حداقل امکان چنین تبدیلی به وجود آمده است). البته ارتش به مثابه‌ی یک نهاد، هیچ‌گاه نتوانست ویژگی دموکراتیک خود را، برای مدت زمان بلندی حفظ کند. اما، در عوض، هرگز بر علیه نهادهای بنیادی دموکراسی، تبدیل به خطری حاضر و آماده نشد و همیشه وزنه و تاثیر آن نسبتاً محدود بود. ارتش جز در زمینه‌ی تاکتیک و استراتژی، "رازی" نداشت و تنها در چنین زمینه‌هایی بود که به متخصص نیاز داشت. اما ارتش جدید، در کنه خود "مرموز" است و حتی در تمامی مسائل بحرانی به متخصص‌هایی نیاز دارد. در کشورهایی که قانون خدمت اجباری را فسخ کرده‌اند، ارتش به دولت جدایی در بدنه‌ی دولت تبدیل شده است. این دولت جدا، اهداف، ارزش‌ها و صد البته "منطق" خاص خود را دارد. چنین چیزی، امکان بروز ستیزها را به دنبال دارد، و هم چنین این خطر را که، ارتش به راحتی بتواند، نظام نهادی دموکراسی صوری را از میان بردارد. این خطر به‌ویژه در کشورهایی سخت می‌نماید که دموکراسی ریشه‌دار نیست. یا آن که دستور کار اصلاحات اجتماعی در چارچوب دموکراسی صوری تدوین یافته، اما دولت دموکراتیک در تحقق آن، موقتاً ناتوان است.

شرکت‌های چند ملیتی و ارتش‌های قدرتمند، ادامه‌ی کار نهادهای دموکراسی صوری را به خطر می‌اندازند. هر چند که این‌ها فی‌النفسه با دموکراسی صوری در تضاد نیستند، اما سومین نیرویی را که نام بریم، یعنی پلیس "مخفی" به دلایل اساسی با دموکراسی صوری در تضاد قرار می‌گیرد. در نتیجه در اساس بنیادی دموکراسی صوری، پلیس مخفی نمی‌تواند مشروع باشد. مشروعیت آن تنها در یک "حالت اضطراری" میسر است. وجود حالت‌های اضطراری حتمی است، در چنین شرایطی اعمال برخی از محدودیت‌ها بر دموکراسی صوری، می‌تواند مشروع باشد. با توجه به سنت‌های دموکراسی صوری و به طرز منطقی، یک چنین "حالت اضطراری" تنها در شرایط جنگ امکان تحقق دارد. در دموکراسی‌ها، بسط "حالت اضطراری" به شرایط پس از جنگ، همیشه به مثابه‌ی یک رسوایی قلمداد شده است. اما به یک معنا، این رسوایی تقریباً "دامنگیر" تمامی دموکراسی‌های کنونی است. بدین ترتیب که در بطن دستگاه دولتی، نهاد غیر دموکراتیکی زاده شده که نه تنها برای دموکراسی به منزله‌ی یک تهدید است، بلکه وجود این تهدید، دموکراسی را محدود ساخته است. هر چند که اندیشیدن، گفتن و سازمان داشتن، رسماً "آزاد" هستند، اما این نهاد غیر دموکراتیک، بایگانی تهیه کرده است که در آن اندیشه، باور و علت تشکیل سازمان‌های ما، ثبت می‌شوند. هر چند که مصونیت ارتباطات شخصی در قانون اساسی تصریح شده است، اما این نهاد، نامه‌های ما را می‌خواند و به مکالمات تلفنی مان گوش می‌دهد. با وجود آن که این سازمان منتخب هیچ‌کس نیست و از انتخاب کنندگان نیز هیچ‌حکمی در دست ندارد، حکومت‌هایی را به قدرت می‌رساند، سرنگون می‌کند و یا دست کم فشارهای

سختی به آن‌ها وارد می‌سازد. البته حتی از سوی خود حکومت‌ها هم، کوشش‌هایی می‌شود که کار این سازمان‌های مخفی تحت نظارت باشد و یا دست کم محدود گردد. در چنین ارتباطی، حکومت‌ها، اغلب افکار عمومی را فرا می‌خوانند. برای این که موقتی و مشروط بودن این‌گونه محدودیت‌ها را، از پیش ببینیم، احتیاجی نیست که پیغمبر باشیم. هیچ اندام منتخب یا اعتراضی توده‌یی نمی‌تواند، این سازمان‌های مخفی را مجبور کند که ورق خود را رو کنند. کسانی که دموکراسی صوری را جدی می‌گیرند، باید در دستور کار خود، فسخ تمامی سازمان‌های مخفی را بگنجانند. چرا که به بهانه‌ی "حالت اضطراری"، به همه چیز می‌توان مشروعیت بخشید. جاسوسان و عناصر اخلاص‌گر، هرگز وجود دموکراسی را تهدید نکرده‌اند. اما اگر به بهانه‌ی مراقبت از خود در برابر جاسوسان و عناصر اخلاص‌گر، ایجاد سازمان‌های غیر دموکراتیک را مجاز گردانیم، خود دموکراسی (که برای دفاع از آن، این سازمان‌ها را تشکیل داده‌ایم) را نابود کرده‌ایم.

می‌توانیم مشاهده کنیم که اندام‌های زور (۴) در تمامی دموکراسی‌های صوری موجود بوده‌اند؛ همیشه از ارتش و پلیس، برای دفاع از وضع موجود استفاده می‌شده و می‌شود. با این وجود، میان پلیس و اندام‌های مراقبت (سیاسی) مخفی، یک تفاوت اساسی موجود است. دست کم از دیدگاه تئوریک، پلیس تنها در شرایطی می‌تواند اقدام کند که عمل خلافی اتفاق افتاده باشد. در حالی که اندام‌های مراقبت (سیاسی) مخفی، نه تنها در عمل، بلکه در اساس هم کارکردی پیشگیرانه دارند. پلیس باید در چارچوبی کار کند که قانون تعیین می‌کند و باید به طریقی عمل کند که حکومت بتواند بر آن نظارت داشته باشد. در نتیجه، آن چه را که پلیس می‌تواند و یا نمی‌تواند انجام دهد، به قوانین و حکومت‌ها بستگی دارد.

به علاوه، بنا بر اساس، پلیس می‌تواند دموکراتیزه شود. سندیکاها می‌توانند در بطن پلیس ایجاد شوند، نحوه‌ی اجرای قوانین را به بحث گذارند و حتی دیدگاه‌هایی مخالف با دیدگاه‌های حکومت بیان دارند. اما پلیس مخفی و اندام‌های مخفی مراقبت، حتی در اساس نمی‌توانند دموکراتیزه شوند. این‌ها نمی‌توانند سندیکایی داشته باشند، چرا که ناشی از منش مخفی‌شان، اهداف و نحوه‌ی عمل آن‌ها تنها در مدارج بالای سلسله مراتب قابل بحثند. از سوی دیگر دموکراتیزه کردن این اندام‌ها ناممکن است، چرا که بنا بر دلایل اصولی، دموکراسی نمی‌تواند این‌ها را به مثابه‌ی چرخ‌های حرکت جامعه به رسمیت بشناسد. این‌ها تنها زمانی مشروعیت می‌یابند که "حالت اضطراری" باشد.

یکی دیگر از تظاهرات منش غیر دموکراتیک سازمان‌های مخفی گوناگون و خودمختاری فزاینده‌ی قدرت ارتش، در این واقعیت نهفته است که اینان در برابر ضمانت‌های نهادی، نماینده‌ی "شایستگی حقیقی" هستند. در این‌جا صحبت از ایدئولوژی است، مشابه با همان ایدئولوژی‌هایی که پس از به دست گرفتن قدرت، از سوی کسانی عنوان می‌شوند که نظام‌های اجتماعی ستمگرانه را قوام می‌دهند و مشروعیت می‌بخشند. فرماندهان نظامی و افسران ارشد اطلاعاتی، "متخصصینی" هستند که با در اختیار داشتن برخی شناخت‌ها، بهتر از شهروندان و اندام‌های حکومتی می‌دانند که برای یک دولت، چه چیز "مفید" است. آن‌ها با تکبر، "متخصصین" روشنفکر و مدیران منتخب را تحقیر می‌کنند و تحت فشار قرار می‌دهند. برای درک این حالت که هر رده‌ای از این "روشنفکران متخصص" با همتای خود در کشور دیگر، تفاهم بیشتری دارد تا با یک شهروند دولت خودی، نیازی نیست که رمان‌های پلیسی بخوانیم. هرچند که به دلیل وجود سازمان‌های مشابه در کشوری که مناسبات با آن تیره است، سرویس‌های اطلاعاتی مخفی به خود مشروعیت می‌بخشند، باید گفت که در ارتباطات میان این اندام‌ها، عناصر بی‌شماری از "همکاری" دیده می‌شود. این متخصصین همیشه به سنگینی چارچوب دموکراتیک کشور خود توجه داشته و خواستار نظام‌های ستمگری هستند که در آن‌جا، همکارانشان حتی به طور نسبی دچار چنین محدودیتی نیستند. سرویس‌های مخفی که با منطق ویژه‌ی خود

ارشاد می‌شوند، همیشه در تلاشند تا خود را از این "سنگینی" رها سازند. بدین ترتیب، آشکار می‌شود که سازمان‌های پلیس مخفی نه تنها با دموکراسی در تضادند، بلکه همواره می‌کوشند تا از آن بکاهند و حتی از میدان بدرش کنند. مشاهده‌ی این که در جهان امروز، دموکراسی در همه جا در حال عقب نشینی است، اگر سوزناک باشد، درک ناکردنی نیست.

در واقع، در جهان امروز، دموکراسی‌های صوری در اقلیتند. این‌ها در محاصره هستند. محاصره دربرون، و در درون مواجه با رشد تند قدرت‌های غیر دموکراتیک: این واژه‌های تهدید کننده بر فرای دموکراسی‌ها در پروازند. هر چه که دستگاه دولتی بزرگ‌تر باشد، فشار و قدرت نیروهای غیر دموکراتیک خارجی بیشتر می‌شود. مثلاً "ایالات متحده‌ی آمریکا". هر چقدر که دستگاه دولتی کوچک‌تر باشد، فشار و قدرت نیروهای غیر دموکراتیک خارجی بیشتر می‌شود. در جهان امروز، دموکراسی‌های صوری تقریباً "همه جا، در حالت تدافعی" هستند.

فسخ مثبت مالکیت خصوصی

نا متعارف بودن مفهوم دموکراسی صوری در این واقعیت نهفته است که در مورد ساختار اقتصادی، مناسبات اجتماعی حاکم بر آن و ساختار قدرت مربوطه، هیچ تصریحی ندارد. درست به همین دلیل است که دموکراسی صوری می‌تواند با جامعه‌ی سرمایه‌داری همزیستی کند. بار دیگر، عناصر تشکیل دهنده‌ی دموکراسی صوری را بر شماریم: ضمانت آزادی‌های دموکراتیک (حقوق بشر)، کثرت احزاب، نظام روابط قراردادی، و اصل نمایندگی. در میان حقوق بشر، یکی با ساختار اقتصادی در تماس است: حق مالکیت. هر کسی حق دارد که به مالکیت دست یابد.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری، این حق به معنای حق مالکیت خصوصی سرمایه‌داری بوده و هست. مالکیت خصوصی سرمایه‌داری، حق هر کس برای دست یابی به مالکیت را رد نمی‌کند، وگرنه دموکراسی دیگر موردی نداشت. اما در واقع، اجرای چنین حقی، اکثریت جامعه را از مالکیت محروم می‌سازد (البته به استثنای تملک نیروی کار). یعنی آن که، اجرای حق تضمین شده‌ی مالکیت از میان می‌رود. مالکیت به خود دو جنبه می‌گیرد: حق بهره‌گیری از کالاها و حق تملک کالاها. محروم کردن اکثریت از دست‌یابی به مالکیت به معنای آن است که در همان حال، بهره‌گیری از مالکیت را بر او ممنوع گردانیم و امکان تاثیرگذاردن بر حوزه‌های اقتصادی را از او بگیریم. در شرایطی که گرایش قدرت اقتصادی، چه به طرز مستقیم و چه از طریق ارتشاء یا نظارت بر وسایل ارتباط جمعی، همانا تاثیر گزاردن بر قدرت سیاسی است، آنان که از قدرت اقتصادی برکنار مانده‌اند، در صحنه‌ی سیاست نیز ناکام می‌باشند. نتیجه آن که، برابری به نابرابری و آزادی به یک بالقوه‌گی ساده بدل می‌شوند یا به عبارت دیگر آزادی کناره گرفتن به جای آزادی بهره‌گیری می‌نشیند. مناسبات قراردادی میان کسانی برقرار می‌شود که دارا یا محروم از مالکیت هستند، یعنی میان کسانی که در ظاهر برابر و در عمل نابرابرند.

اتفاقی نیست که این واقعیت‌های شناخته شده را باز تکرار می‌کنم. هدف نشان دادن آن است که چرا تمایل به حل تضاد دموکراسی صوری از طریق دولتی کردن، می‌توانست موجه جلوه کند. (یعنی با حذف حق مالکیت) و یا این که پس از به قدرت رسیدن، دولت و جامعه یکی شوند و تمامی قدرت اقتصادی در دست دولت متمرکز شود.

این بینش از سوی خود مارکس، هم‌چون فسخ منفی مالکیت خصوصی ویژگی یافت. این فسخ کردن بدان معنا منفی است، که برای حل تضاد دموکراسی صوری — که در آن یک حق مالکیت، به محروم ساختن اکثریت شهروندان از دست‌یابی به مالکیت می‌انجامد — نه آن که مالکیت را به همگان بسط دهد، بلکه هر گونه حق مالکیت را فسخ می‌کند. به بیان دیگر، از طریق یک‌اقدام منفی.

فسخ حق مالکیت کد از سوی دموکراسی صوری، به عنوان یکی از آزادی‌های دموکراتیک شناخته شده که نه به دولت، بلکه به جامعه تعلق دارد، به معنای فسخ مالکیت نیست. دستیابی به نیروهای مولده و کالاهای تولید شده، می‌بایستی ادامه یابد. با این وجود، از آن پس، این تنها قدرت سیاسی است که می‌تواند این‌ها را در نملک داشته باشد. نتیجه آن که، قدرت سیاسی تنها اندامی خواهد بود که می‌تواند تمامی کالاهای را در اختیار داشته باشد و تصمیم بگیرد که چه کسی و در چه شرایطی می‌تواند از مالکیت بهره برد. بدین ترتیب، نه تنها دولت مالکان خصوصی پیشین را از مالکیتشان محروم می‌سازد، بلکه از تمامی جامعه امکان مالکیت را بر می‌گیرد.

بدین سان، جامعه به انبوهی از کارگران مزدبگیر تبدیل می‌شود. در نتیجه قرارداد تنها می‌تواند میان فرد و دولت بسته شود. اما دولت که تمامی قدرت‌ها را در چنگ دارد، می‌تواند مفاد قرارداد را تحمیل کند، بدین ترتیب برابری بحث میان طرفین قرارداد به شکل صوری، فسخ می‌شود. اگر سوسیالیسم را هم‌چون نفی ساده‌ی سرمایه‌داری ببینیم، نمی‌توانیم منکر منش سوسیالیستی این گونه بینش شویم. اما چنین بینشی از سوسیالیسم، نه آزادی بیشتری را صامن خواهد بود، نه برابری بیشتری را. افزون بر آن، تمامی شهروندان را از آزادی و برابری صوری محروم خواهد ساخت. در نتیجه، بنا بر مبنای ارزش‌های سوسیالیستی - تحقق آزادی و برابری حداکثر این بینش نمی‌تواند، هم‌چون یک بدیل سوسیالیستی در نظر گرفته شود.

مشکل در این‌جاست که بدانیم که آیا حل تضاد دموکراسی صوری، بدون فسخ حق مالکیت و یکی کردن جامعه و دولت ممکن است، یعنی همان روندی که مارکس آن را، فسخ مثبت مالکیت خصوصی می‌نامید. فسخ زمانی مثبت است که مالکیت را از میان نبرده، بلکه آن را تعمیم دهیم. یعنی زمانی که برای تمامی اعضای جامعه، مالکیت امکان دستیابی به نیروهای مولد جامعه و بهره‌گیری از فعالیت را تضمین کند. چنین چیزی، بینش امروزی خودگردانی است. در شرایطی که تمامی اعضای جامعه بتوانند، با حفظ برابری در تعیین حرکت، اهداف و وسایل لازمه‌ی هر نهاد تولیدی، اقتصادی، علمی و اجتماعی شرکت کنند، هر یک از آن‌ها قادر خواهد بود که بگوید چه سهمی از تولید، به چه نسبتهایی و به چه شکلی می‌بایستی به بهره‌گیری مستقیم تخصیص داده شود.

در نظام مالکیت جمعی، قرارداد به داد و ستدی میان طرفین برابر تبدیل می‌شود. چنین قراردادی، می‌تواند بهبود یابد و یا حتی فسخ شود. اما منش قراردادی جامعه، از این طریق، از میان نمی‌رود. با فسخ تمرکز قدرت اقتصادی، می‌توان به تدریج بر تضاد دموکراسی صوری و هم‌چنین مواضع ممتاز نظارت بر وسایل ارتباط جمعی و نظام آموزشی، چیره شد. زمانی که قدرت اقتصادی ممتاز، دیگر وجود نداشته باشد، نظام نمایندگی کثرت احزاب و حکومت منتخب آن، می‌توانند اراده‌ی واقعی شهروندان را بیان کنند. دولت به مثابه‌ی تجسم این اراده، فراورده‌های تولید شده را توزیع می‌کند و نابرابری را که در نظام مالکیت جمعی، کماکان باقی است، از میان می‌برد یا دست‌کم کاهش می‌دهد. احتیاجی به گفتن نیست که یک جامعه‌ی خود-حاکم (۵)، نه تنها اساس، بلکه در واقع وجود تمامی سازمان‌های محلی را می‌زاید.

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، دموکراسی صوری قهر را نمی‌زاید، بلکه در این مورد بین فرضی دارد. همان‌طور که مارکس می‌گوید: آن‌جا که حق در برابر حق می‌نشیند، قهر تصمیم می‌گیرد. تنها آن کسی که قدرت دارد، می‌تواند زور به کار برد. به یک دلیل رشد همه جانبه‌ی دموکراسی صوری به دموکراسی سوسیالیستی، یک صد - قهر در برابر دارد: پیامد نیایی تقسیم کار. اما در دموکراسی صوری، ضد - قهر همانند قهر می‌بایستی به تفسیر و تفسیر دوباره‌ی قراردادهای و حقوق بپردازد. به طور دقیق، ضد - قهر می‌بایستی امکان جانشینی قراردادهای نو به جای قراردادهای کهنه را فراهم سازد. اما چنین پیکارهایی،

نمی‌توانند خود نظام قراردادی را به زیر سؤال برند. اگر نظام قراردادی به زیر سؤال کشیده شود و اگر استفاده از قهر، به بستن نسبی قرارداد جدید به فسخ نظام قراردادی بیانجامد، همانا ناقوس مرگ دموکراسی به صدا در خواهد آمد.

خیال نداشتیم که طرح الگوی اجتماعی را ارائه دهم که تنها هدفش نشان دادن این باشد که اساس بنیادی دموکراسی صوری، بازدارنده‌ی استقرار جامعه سوسیالیستی، نظام آزادی و برابری (که از سرمایه‌داری فراتر می‌روند و آن را می‌زدایند) نبوده، بلکه حتی بر ارزش‌های سوسیالیستی متکی است. افزون بر این، می‌خواستم نشان دهم که چنین جامعه‌ی سوسیالیستی، تنها از طریق تحقق راسخانه‌ی، اصول دموکراسی صوری میسر است. این جامعه، بیانگر حل عملی، تضادهای دموکراسی صوری است.

هر چند که به تعریف مارکس از فسخ مثبت مالکیت، در مقابل فسخ منفی مالکیت (از طریق دولتی کردن) رجوع دادم، اما فکر نمی‌کنم که از این طریق مشکل مناسبات دموکراسی و مارکسیسم حل شده باشد. تبدیل سوسیالیستی جامعه‌ی مدنی، در چارچوب دموکراسی صوری، به جامعه‌ی خودحاکم، از الگوی فسخ مثبت مالکیت خصوصی در نزد مارکس، بسیار دور است. بدین دلیل می‌بایستی که پرسش‌هایی را طرح کرد: آیا درست است که برای قضایای تئوریک خود به آثار مارکس رجوع کنیم، کدامین اعتبار تاریخی به ما اجازه می‌دهد که برخی از عناصر نظر اصلی مارکس را که به نظر می‌رسد امروز میهم باشند، به کنار بگذاریم؟

مارکس یک جامعه‌ی کمونیستی بدون دولت را در نظر داشت. در نتیجه برای او، مناسبات میان دولت و جامعه‌ی مدنی هیچ اهمیتی نداشت. آن جا که دولت نیست، نه مناسبات قانونی موجود است و نه نهادی. در قلمرو آزادی، پرسشی در مورد آزادی‌ها مطرح نمی‌شود. البته "مارکس" چنین پیش فرضی داشت که در حوزه‌ی اقتصادی، بشریت نمی‌تواند بر ضرورت چیره شود، اما او چنین می‌اندیشید که جدایی کامل اداره‌ی چیزها و انسان‌ها ممکن است. ضرورت تنها به چیزها نسبت داده می‌شد. نظام قراردادهای، مربوط به تولید کالاها، منافع در ستیز و یا دست کم ناهمگرا، مربوط می‌شود. آن جا که تولید کالایی نیست، منافع در ستیز یا ناهمگرا هم نیستند، اصلاً "منافعی در بین نیست، در نتیجه احتیاجی به قرارداد نیست. افزون بر آن، مارکس جامعه‌ای بدون سلطه و همچنین بدون قدرت را تصور می‌کرد. آن جا که قدرت نیست، هیچ‌کس به حکومت کردن و "حکومت خلق" نیازی ندارد، یعنی دموکراسی معنی خود را از دست می‌دهد.

این نگرش رویایی از میان بردن کامل دولت، ریشه در دیدگاه سوسیالیستی دارد که معنای خود را از لیبرالیسم قرن نوزدهم می‌گیرد. حقیقت این است که با توجه به تحلیل‌های "کارل پول‌آنی" (۵) به نظر می‌رسد که اصل لیبرالی آزادی عمل در اقتصاد، رویایی بیش نبوده و هم چنین دخالت دولت به این یا آن شکل، به اندازه‌ی عمر جامعه‌ی سرمایه‌داری سالمند بوده. به هر حال وظیفه‌ی دولت در قرن بیستم از قرن نوزدهم، مهم‌تر است. امروزه، هیچ‌کس نمی‌تواند، به طور جدی دستور کار دگرگونی‌های اجتماعی را، بر پایه‌ی از میان بردن کامل دولت بنا نهد. بدین دلیل، ما مجبوریم که دورنما را دوباره ضابطه بندی کنیم: اگر دولت باقی می‌ماند، کدامین دولت و این دولت کدامین جامعه را باعث خواهد شد. آن جا که دولت هست، قدرت نیز هست، هر سوسیالیستی می‌بایستی این پرسش را مطرح کند: چگونه از سلطه جلوگیری کنیم؟ هر جا دولت هست، آزادی کامل نیست. ما سوسیالیست‌ها، باید بپرسیم که چگونه می‌توان حقوق بشر را گسترش داد. هر جا دولت هست، حوزه‌های دولتی و خصوصی، تنها به بهای ستمگری یکی خواهند شد. اگر می‌خواهیم از ستمگری جلوگیری کنیم، می‌بایستی نوع روابطی را که باید میان حوزه‌های دولتی و خصوصی، و دولت و جامعه موجود باشند را، باز مورد توجه قرار دهیم. اگر اداره‌ی چیزها و انسان‌ها نمی‌تواند جدا باشد، می‌بایستی نهادی را در نظر بگیریم که مشارکت مستقیم و غیر مستقیم هر کس در دستگاه اداری را، تضمین کند.

اگر نمی‌توان جامعه‌یی را تصور کرد که یک اراده‌ی همگن را بیان کند، می‌بایستی نظام قراردادی را در نظر گیریم که توجه به اراده و منافع همگان را تضمین کند. در نتیجه می‌بایستی شکل مشخصی در نظر گرفت که اجرای دموکراسی را، در بر داشته باشد.

بنابراین، سوسیالیسم دموکراتیک، الگویی نیست که با دهش برخی از عناصر دموکراسی، زیبا و دارا شده باشد؛ این الگوی تعریف شده‌ای از سوسیالیسم است. این الگو، توسعه‌ی نهایی و دگرگونی جامعه‌ی مدنی را الزام می‌دارد. پیش فرض حقوقی، به عنوان مقوله‌ای قانونی، وجود افراد برابر است و خواستار آن می‌باشد که امکان آزادی عمل آنان در حوزه‌های دولتی و خصوصی تضمین شود. اگر دولت، جامعه را ببلعد، دیگر فضایی برای به کار بستن یا تحقق این حقوق باقی نمی‌ماند. حقوق بدین شکل، تنها می‌تواند بر روی کاغذ ضابطه‌بندی شود، و دیگر معنای خود را از دست می‌دهد. مارکس، فسخ مثبت مالکیت را، همیشه در ارتباط با قوام یک رژیم آزاد، در نظر داشت. اگر فسخ دولت، یعنی تحقق یک آزادی کامل، دیگر به کار رویاهای خردگرایانه نخورد، برای وفاداری به مارکس، می‌بایستی فرضیه‌ی فسخ مثبت مالکیت خصوصی که تضمین کننده‌ی بیشترین آزادی ممکن است را، دوباره تدوین کرد. در این‌جا، دقیقاً "شاهد به عمل در آمدن، اصول "بیانیه‌ی استقلال" خواهیم بود.

رشد و بقای دموکراسی

اشاره کردم که دموکراسی، از برون و درون در معرض تهدید است. بقای دموکراسی صوری به رشد آن بستگی دارد. دموکراسی صوری تنها با تبدیل شدن به دموکراسی سوسیالیستی و از این طریق حل تضاد خویش است که می‌تواند از محاصره بدر آید. اگر برعکس، بقای دموکراسی صوری به خودی خود، هدف نیروهای سیاسی حاکم بود، بخت بقای آن، به ویژه در کشورهایی که سنت دموکراسی ریشه‌ای نیست، بسیار ناچیز بود. اگر در این گونه کشورها، دموکراسی صوری، جای خود را به شکلی از دولت استبدادی می‌دهد، حلقه‌ی محاصره در دموکراسی‌های سنتی تنگ‌تر می‌شود و حتی می‌توان آن چنان رشدی برای نیروهای غیر دموکراتیک، پیش‌بینی کرد، که سرانجام دموکراسی صوری از میان برود.

جامعه بورژوازی بسیار پویاست؛ این جامعه با رشد نیروهای مولده و تحول تند مناسبات تولیدی، ویژگی یافته است. نیازها در همان حال، به شکل چونی یا چندی، در حال رشد سریع می‌باشند. در این‌جا، شاهد خواست‌های بنیانی هستیم که با هدف حل تضادهای دموکراسی صوری، از چارچوب سرمایه‌داری فراتر می‌روند. در نتیجه، برآورده کردن این خواسته‌ها، از سوی جامعه‌ی سرمایه‌داری ممکن نیست. بدیهی است که با جهت دادن این نیازها به سمتی که به جای سد جامعه‌ی سرمایه‌داری، شرط لازمی رشد آن باشد، فشار حاصله از مسئله‌ی یاد شده، کاهش می‌یابد. با این وجود، برای جهت دادن کارآیی این ناخرسندی می‌بایستی که رشد تولید تند باشد. اما امروزه، ال‌رام "تولید برای تولید" هر چه بیشتر، باسدهایی برخورد می‌کند؛ محدودیت‌های مستقیم و غیر مستقیم، این الزام را محدود می‌سازند. آلودگی هوا از یک سو و محدودیت منابع طبیعی از سوی دیگر، در مقابل چنین راه حلی سدهایی بنا می‌نهند.

به راحتی می‌توان از پیش گفت که در سیاست داخلی و خارجی، این راه حل به چه مشکلاتی برخورد خواهد کرد. باید افزود که حتی "جامعه‌های فراوانی" که به جای قدرت جامعه، قدرت دولت را افزایش می‌دهند نیز، ممکن است به چنین سدهایی برخوردند. اما نیازهای ناکام، ضرورتاً "نارضایی را افزایش می‌دهند و به نیروهای غیر دموکراتیک داخلی برای تنگ تر کردن حلقه‌ی محاصره، بخت بیشتری می‌دهند. به ویژه آن که، جهت دادن نیازها به مصرف ساده، شهروندان را به موجودات سیاسی منفعلی تبدیل می‌سازد. به سختی می‌توان انتظار داشت که شهروند خو گرفته به انفعال سیاسی، بتواند برای دفاع از آزادی‌های دموکراتیک بسیج شود.

اگر برعکس، در جهت عینی کردن حق مالکیت تمامی شهروندان، یعنی در جهت حل تضاد دموکراسی صوری قدم برداریم، این حرکت معنای دوگانه‌ای به خود می‌گیرد. نخست این حرکت در جهت بر آوردن نیازهای بنیانی است که بنا بر رشد تولید دارند. چرا که بنا بر روندی که شرایط طبیعی را در نظر گرفته، نیازهای بنیانی، هرگز از دیگر نیازها جدا نیستند -- میل به حکومت کردن، تصمیم گرفتن، حق تعیین سرنوشت خود، قبل از آن که مربوط به تولید باشند، به اشکال مالکیت مربوط هستند. دوم آن که، الزام این حرکت رشد فزاینده‌ی مسئولیت‌پذیری هر کس، به‌عنوان مصرف‌کننده، تولیدکننده و شهروند، و در نتیجه مشارکت همگان در رشد نهایی و دفاع دموکراسی می‌باشد.

این حرکت که از آغاز در جهت تحقق دموکراسی سوسیالیستی صوری، سو می‌گیرد، حسن اعتماد مردی را بر خواهد انگیزد که تا کنون تنها انتخابشان میان ستمگری بوده است که شکل سرکوب نیازها را به خود می‌گیرد و یا سرمایه‌داری که بر پایه نابرابری استوار است. چنین حرکتی امکان شکستن تدریجی محاصره‌ی دموکراسی‌ها را فراهم می‌کند.

از آن جا که دموکراسی سرمایه‌داری صوری، در برگیرنده‌ی تضاد دیگری هم هست که من بدان اشاره‌ای نکردم، به نظر می‌رسد که ضرورت تحول یاد شده، دو چندان باشد: ضمانت همزیستی دموکراتیک دستجات اجتماعی مختلف در درون یک کشور، نافی سرکوب کشور دیگر و ایجاد مناسبات نابرابر در میان آنان نیست. یکی کردن قدرت اقتصادی و قدرت دولتی، که حتی همزیستی دموکراتیک را در درون مرزهای یک کشور هم، ضمانت نمی‌کند، سرکوب منکی بر نابرابری را افزایش می‌دهد و نبود استقلال میان ملت حاکم و محکوم را تشدید می‌کند. یعنی تضاد را از طریق منفی حل می‌کند. حل مثبت این تضاد، تنها در چارچوب یک جامعه‌ی خودگردان قابل فهم است. تمرکز زدایی قدرت اقتصادی، تلاشی سازمان‌های "مخفی" و غیر قابل نظارت، به خودی خود بخت‌های مساعد را برای یک سیاست خارجی بهتر فراهم می‌کنند. اما در حقیقت، ضمانتی عرضه نمی‌دارند. حل این تضاد دوم همانند اولی، بستگی به رویارویی نیروهای اجتماعی دارد، هر چند که این بار در سطح جهانی.

تا این جا کوشیدم که نه تنها امکانات ساده، بلکه انتخاب‌های واقعی را که در برابرشان هستیم، نشان دهم. همه‌ی ما از محدودیت‌های بالقوه‌ی این انتخاب‌ها، آگاهیم. برتری نظامی و موضع ممتاز ابر قدرت‌ها، واقعیت‌های تلخی هستند که ما را وا می‌دارند تا از سختی‌هایی که در انتظارمان هست، آگاه باشیم. از آن جا که هر پیشگویی پیامبرگونه‌ای می‌تواند کاذب باشد، هر روبه‌ی پیامبر مآبانه‌ای بیهوده است. در نتیجه، تمامی امیدمان را به دست انسان‌هایی بسپاریم که خود را به درستی سپرده‌اند. آینده از آن آنهاست.

ترجمه: ج. اتحاد

یادداشت‌ها

۱ - بیانیه استقلال (۱۷۷۶) DECLARATION D'INDEPENDANCE این سند تاریخی که استقلال سیزده‌ی مستعمره‌ی آمریکایی انگلستان را اعلام می‌داشت را، توماس جفرسون تهیه دید. بنجامین فرانکلین در آن اصلاحاتی کرد و از نظرات جان لاک نیز در زمینه‌ی برابری، آزادی‌های سیاسی و مسئولیت مأمورین دولتی استفاده شد. بیانیه با تصریح حکومت فدراتیو اعلام می‌کند که دولت‌ها برای سعادت مردمند و رضایت مردم تنها شرط قدرت و توانایی آنهاست. (مترجم)

2. IVAN SZELENY et GYORGY KONRAD: "LA MARCHE AU POUVOIR DES INTELLECTUEL" Le SEUIL, PARIS, 1979.

۳. کانگلوмера CONGLOMERAT ، چند ملیتی است که در حوزه‌ها و جهات زیادی فعالیت می‌کند. این گونه شرکت، که غالباً "از ادغام و جذب های متوالی به وجود می‌آید، فعالیت‌های بسیار متنوعی را انجام می‌دهد که غالباً "هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. به آن کونسرن هم می‌گویند.

4. ORGANES DE COERCITION
5. AUTO-GOUVERNEMENT
6. KARL POLANYJ



تئوریک ایدئولوژی‌های عملی (مذهب، اخلاق، ایدئولوژی حقوقی، سیاست و غیره) را تشکیل می‌دادند که وظیفه اساسی آن عبارت بود از باز تولید روابط تولیدی (استعمار) در جوامع طبقاتی. مارکس با قطع رابطه از این جهان بینی‌های ایدئولوژیک، "قاره - تاریخ" را افتتاح نمود. افتتاح: با اصول ماتریالیسم دیالکتیک، با "سرمایه" و دیگر آثارش. افتتاح: زیرا همانطوریکه لنین گفته است مارکس فقط "نخستین سنگ‌های" قلمرو وسیعی را گذاشت که اخلاف وی، اکتشاف آنرا دنبال نمودند ولی گستره وسیع و مسائل نوین آن خود کوششهای لاینقطعی را ایجاب می‌نماید.

واقعه‌ای سیاسی. زیرا کشف علمی مارکس از همان ابتداء بیش از پیش موضوع و نتیجه مبارزه طبقاتی بی‌امان و بی رحمانه‌ای بوده و هست. مارکس ضمن اثبات این نکته که تاریخ انسانی، تاریخ جوامع طبقاتی و بنابراین استثمار و سلطه طبقاتی، و در نهایت مبارزه طبقاتی است، و با نشان دادن مکانیسم‌های استثمار و سلطه سرمایه داری، به مقابله با منافع طبقات حاکم بر می‌خاست.

ایدئولوگ‌های این طبقات در گذشته مارکس را مورد حمله قرار می‌دادند و امروز هم مورد حمله قرار می‌دهند. در عوض استثمار شدگان و در رأس آنان کارگران در نظریه علمی مارکس حقیقت "خود" را بازیافته‌اند. اینان آن نظریه را پذیرفته و آنرا به سلاح مبارزه طبقاتی انقلابی خود تبدیل نموده‌اند. این بازیافتن در تاریخ

تحول فکری مارکس جوان

تولید

یک

اگر از من خواسته می‌شد در چند کلمه تره‌های اساسی که در مقالات فلسفی من از آنها دفاع شده، خلاصه کنم، می‌توانستم بگویم مارکس علم نوینی را بنیان‌گذاری کرده: علم تاریخ.

و می‌توانستم اضافه کنم: این کشف علمی واقعه‌ای سیاسی و تئوریک می‌باشد که در تاریخ بشری سابقه ندارد. می‌توانستم این نکته دقیق را نیز اضافه کنم: این، واقعه‌ای قابل برگشت نیست.

واقعه‌ای تئوریک، قبل از مارکس، آنچه که می‌توان آنرا "قاره - تاریخ" (۱) نامید بوسیله جهان‌بینی‌های ایدئولوژیک ملهم از مذهب، اخلاق یا حقوق و سیاست و خلاصه بوسیله فلسفه‌های تاریخ اشغال شده بود. فلسفه تاریخ مدعی بود که تصویری از آنچه در جوامع و تاریخ می‌گذرد، ارائه می‌دهد. در حقیقت فلسفه تاریخ کاری نمی‌کرد جز اینکه مکانیسم‌های حاکم بر جامعه و تاریخ را در پشت پرده تصورات ناهنجار و فریبنده مخفی نماید. این فریفتاری (۲) خود تصادفی نبود و با عملکرد خود جسم واحدی را تشکیل می‌داد.

در واقع این جهان بینی‌ها سپاه

نام خاصی دارد: این همان وحدت (یا باز هم همانطوریکه لنین می‌گفت "پیوند") جنبش کارگری و تئوری مارکسیستی است. این تلاقی، این وحدت و این پیوند به‌خودی خود و بسادگی حادث نمی‌شود. زیرا جنبش کارگری که مدتها قبل از ایجاد و انتشار تئوری مارکسیستی وجود داشت، تحت تأثیر نظرات ایدئولوژیکی خرده – بورژوازی مانند سوسیالیسم تخیلی، آنارشیزم و غیره قرار گرفته بود. کوششی طولانی و مبارزه ایدئولوژیک و سیاسی درازی لازم بود تا این وحدت، شکل گرفته و دارای وجودی تاریخی (۳) گردد. نفس شرایط تحقق و وجود آن ایجاب می‌کنند که این نه می‌تواند نتیجه‌ای مکتسب برای همیشه بوده باشد. این وحدت خود بایستی موضوع مبارزه طبقاتی بوده و پیوسته در جریان یک مبارزه طبقاتی بی‌امان در مقابل بحرانها و انحرافات که آنرا تهدید می‌کنند، مورد دفاع قرار گیرد: شاهد این مدعا دیروز خیانت بین‌الملل دوم بود و امروز انشعاب در جنبش کمونیستی بین‌المللی است.

یک موضوع مسلم است: از صد سال باین طرف، کل تاریخ بشری معلق است به وحدت جنبش کارگری (و خلقهای ستمدیده) و نظریه مارکسیستی (که به تئوری مارکسیسم – لنینیسم تبدیل شده). اندک فاصله‌گیری کافی است نشان دهد که این واقعیت در اشکال متنوع و همسوی خود، از بالا بر صحنه تاریخ جهانی سلطه دارد: مبارزه پرولتاریا و خلقهای ستمدیده بر علیه امپریالیسم. و این واقعه‌ای است غیرقابل برگشت.

دو

می‌توانستیم باین تصدیقات اکتفا نمائیم. معذالک اگر بخواهیم (هر مکانی که در این مبارزه اشغال نموده باشیم) در اکتشاف "قاره – تاریخ" پیش برویم و یا (این خود در یک مقیاس دقیقی به همان مطلب اولی باز می‌گردد) بطور فعالی اشکال مبارزه طبقاتی پرولتری معاصر را درک

نمائیم، بایستی فراتر برویم. بایستی این سؤال را مطرح نمائیم که در چه شرایطی اکتشاف علمی مارکس ممکن شده؟

این سؤال در ظاهر، انحرافی بنظر می‌رسد، ولی این طور نیست. این سؤال، ظاهر یک سؤال تئوریک را دارد، ولی در واقع خود متضمن مسائل سیاسی با فعلیتی کاملاً آشکار و بدیهی است.

سه

زمانیکه در مقالات قبلی خود نشان دادیم که کشف علمی مارکس مبین نوعی "گسستگی" (۴) یا "انقطاع" (۵) با جهان بینی‌های ایدئولوژیک قبلی تاریخ می‌باشد، در واقع چه‌کار کردیم؟ با صحبت از "گسستگی" و "انقطاع" بین علم و ایدئولوژی چه کاری انجام دادیم؟ و با صحبت از ایدئولوژی چه؟ در واقع تحلیلی صوری را بسط داده و باز نمودیم که اینک بایستی جهت آنرا نشان داده و حدود و ثغور آنرا رسم نمائیم.

قبل از هر چیز مطلبی را تصدیق نموده و حادثه یا واقعه‌ای تئوریک را ثبت نمودیم: ظهور تئوری علمی تاریخ در قلمروی که تا آنزمان بوسیله جهان‌بینی‌های اشغال شده بود که ما آنها را جهان‌بینی‌های ایدئولوژیک نام نهادیم. فعلاً از این صفت ایدئولوژیک صرف‌نظر نمائیم.

نشان داده‌ایم که اختلاف سازش ناپذیری بین نظریه مارکس و این جهان – بینی‌ها وجود دارد و برای اثبات مطلب محتوای مفهومی و نحوه عملکرد آنها را مقایسه نموده‌ایم.

محتوای مفهومی آنها. نشان داده‌ایم که مارکس اساسی‌ترین مفاهیم (۶) مطلقاً جدید و نیافتی در جهان‌بینی‌های قدیمی را جانشین مفاهیم کهنه و مندرس (که ما آنها را تصورات (۷) می‌نامیم) فلسفه‌های تاریخ نمود. آجائی که فلسفه‌های تاریخ از انسان، شخص اقتصادی (۸) نیاز، نظام نیازها، جامعه مدنی، از خودیگانگی، دزدی، بیعدالتی، روح و آزادی دم می‌زدند –

آنجائیکه حتی ذکرى از "جامعه" بمان می‌آمد - مارکس از شیوه تولید، نیروهای تولیدی، مناسبات تولیدی، صورت‌بندی اجتماعی (۹)، زیر ساخت، رو ساخت، ایدئولوژی‌ها، طبقات، مبارزه طبقاتی و غیره صحبت نمود. بدین ترتیب باین نتیجه رسیدیم که بین نظام مفاهیم مارکسیستی و نظام تصورات ما قیاس مارکسیستی (حتی در اقتصاد سیاسی کلاسیک) نمی‌تواند رابطه تداومی وجود داشته باشد. این فقدان تداوم، این تباین تئوریک و این "جهش" دیالکتیکی را ما "گسستگی معرفتی" (۱۰) و یا "انقطاع" نامیده‌ایم.

نحوه عملکرد، نشان داده‌ایم که در عمل، تئوری مارکسیستی به شیوه متفاوتی از جهان بینی‌های ماقبل مارکسیستی عمل می‌کرد (۱۱). بنظر می‌آمد که نظام اساسی‌ترین مفاهیم مارکسیستی مطابق (۱۲) شیوه "تئوری" یک علم عمل می‌نمود؛ بمثابة آلتی مفهومی (۱۳) و "اساسی"، مفتوح بر "بی‌پایانی" (بقول لنین) موضوع خود یعنی آلتی مختص به طرح و برخورد با مشکلات در جهت تولید پیوسته معرفت‌های جدید. بهتر بگوئیم: بمثابة حقیقتی (موقتی) برای دست‌یابی (بی‌پایان) به معرفت‌های جدید که خود (در شرایط خاصی) می‌تواند این حقیقت اولیه را مجدداً بنیان نهد. با این مقایسه بنظر ما رسیده است که نظریه بنیادین جهان‌بینی‌های سابق، بی‌اینکه بتواند بمثابة حقیقتی (موقتی) در جهت معرفت‌های جدیدی عمل نماید، خود را به‌مثابه حقیقت تاریخ و علم یقین مطلق و ژرف آن و خلاصه، بمثابة نظامی بسته و بی‌تکامل، بدلیل اینکه این جهان‌بینی‌ها موضوعی به معنای علمی آن نداشتند و بنابراین هرگز نمی‌توانستند در جهان واقع چیزی جز انعکاس آینه وار خود را بیابند، ارائه می‌نمود. اینجا نیز ما بدین نتیجه راهبر شدیم که یک اختلاف بنیادین بین تئوری مارکس و جهان‌بینی‌های متقدم وجود

دارد و بدین ترتیب از "گسستگی معرفتی" و یا "انقطاع" صحبت نمودیم.

آنچه می‌ماند این است که ما، این جهان بینی‌های متقدم را متصف به صفت ایدئولوژیک نموده و "گسستگی معرفتی" یا "انقطاع" که آنرا بصورت عدم تداوم (۱۴) نظری بین علم مارکسیستی از یک سو و ما قبل تاریخ ایدئولوژیک آن از سوی دیگر تصدیق نموده‌ایم، مورد تامل قرار داده‌ایم. دقیق‌تر بگوئیم: نه بین علم به‌طور کلی و ایدئولوژی بطور کلی، بلکه بین علم مارکسیستی و ماقبل تاریخ ایدئولوژیک خاص آن.

اما به چه مجوزی می‌توانیم مفاهیم (ما قبل) مارکسیستی و ایدئولوژیک بدانیم؟ یا - و این، در حقیقت، به مطلب اول باز می‌گردد - چه معنایی به اصطلاح ایدئولوژی اعطاء می‌کنیم؟

هر معنایی که به‌این اصطلاح داده شود یک جهان بینی ایدئولوژیک روی پیشانی و یا در قلب خود نشانی از امر ایدئولوژیک (۱۵) را حمل نمی‌کند بلکه خود را به‌مثابه حقیقت ارائه می‌دهد. یک جهان بینی فقط از بیرون و بعد از مدتی می‌تواند متصف به صفتی گردد؛ یعنی از دیدگاه علم مارکسیستی تاریخ. من می‌گویم: نه تنها از دیدگاه وجود علم مارکسیستی بمثابة تاریخ بلکه از دیدگاه علم مارکسیستی بمثابة علم تاریخ.

در واقع هر علمی به محض اینکه در تاریخ تئوری‌ها ظاهر شده و خود را به‌صورت علم تحقق می‌بخشد، ما قبل تاریخ تئوریک خاص خود را نیز ظاهر ساخته و با آن‌ها از این نظر که سقیم، غیر حقیقی و معلوط می‌باشد، قطع رابطه می‌کند. چنین است رفتار علم نسبت به ما قبل تاریخ خود و این نحوه رفتار، جزئی (لحظه‌ای) است از تاریخ آن علم. لیکن همیشه فلسفه‌هایی وجود دارند که می‌توان نتایج سازنده‌ای از آنها استخراج نمود تا بتوان بر مبنای این عمل ناظر به‌گذشته، نظریه ایده‌آلیستی تضاد بین حقیقت و خطا، معرفت و جهل و

حتی بین علم و ایدئولوژی بطور کلی (بشرط آنکه ایدئولوژی را به معنای غیر مارکسیستی آن بگیریم) را بنیان نهاد. این اثر ناظر به گذشته در مورد علم مارکسیستی نیز صدق می‌کند. وقتی این علم ظاهر شد، ضرورتاً "ما قبل تاریخی" خاص خود را نیز بمثابة "ما قبل تاریخی" پر خطا، آشکار ساخت، اما این علم علاوه بر این و در همان زمان، آن ماقبل تاریخ را بمثابة "ما قبل تاریخ" / ایدئولوژیک به معنای مارکسیستی ظاهر ساخت. یا بهتر بگوئیم علم مارکسیستی، باین دلیل ماقبل تاریخی خود را پر خطا دانست که آن، ایدئولوژیک بود. این علم نه تنها خطا، بلکه علت تاریخی خطا را نیز نشان می‌دهد. و بدین سان استفاده از "گسستگی" بین علم و ماقبل تاریخ آن را بمثابة تضادی ایده‌آلیستی بین حقیقت و خطا و معرفت و جهل ممنوع می‌نماید.

این اختلاف و تباین و امتیاز بی‌سابقه بر چه اصلی استوار می‌باشد؟ بر این مبنا که علمی که توسط مارکس پایه‌گذاری شده علم تاریخ صورت‌بندی اجتماعی است. بدین ترتیب، این علم، برای نخستین بار، محتوایی علمی به مفهوم ایدئولوژی اعطاء نموده. ایدئولوژی‌ها، نه صرف پندارها (خطا) بلکه وجوه عادی تصویری هستند که در بنیادهای اجتماعی و در پراتیک وجود داشته، در رو ساخت تظاهر نموده و ریشه خود را در مبارزه طبقاتی دارند. اگر علم بنیانگذاری شده بوسیله مارکس، بینش‌های تئوریک ثبت و ضبط شده در ماقبل تاریخ خاص خود را بصورت بینش‌هایی ایدئولوژیک ظاهر می‌سازد باین علت نیست که آنها را بمثابة بینش کاذب (۱۶) افشا نماید، بلکه برای ناکید این اصل است که آن بینش‌ها، خود را بصورت بینش‌هایی صادق (۱۷) ارائه نموده و به همان سان نیز مورد قبول واقع شده بودند، و اینک نیز بمثابة بینش‌هایی صادق مورد قبول واقع می‌شوند و آن علم می‌خواهد علت این ضرورت را ارائه نماید. اگر تصورات و جهان بینی‌های تئوریکی

که مارکس با آنها قطع رابطه نمود (برای آسان کردن بگوئیم جهان بینی فلسفه‌های تاریخ) شایستگی این را دارند که به‌صفت ایدئولوژیک منصف گردند، باین دلیل می‌باشد که آن جهان بینی‌ها سپاه تئوریک ایدئولوژی‌های عملی بودند که در باز تولید روابط تولیدی یک جامعه طبقاتی معین متضمن عمل کردی ضروری بودند.

اگر چنین است، پس "گسستگی" بین علم مارکسیستی و ماقبل تاریخ ایدئولوژیک آن، ما را به چیزی غیر از تئوری اختلاف بین علم و ایدئولوژی، و به چیزی غیر از یک علم شناخت حواله می‌دهد. این "گسستگی" از سوئی ما را به تئوری رو ساخت ارجاع می‌دهد، آنجائی که دولت و ایدئولوژی‌ها تظاهر پیدا می‌کنند (من سعی کرده‌ام در مقاله خود درباره دستگاه‌های ایدئولوژیک دولتی شمای در این باره بیان نمایم). همچنین "گسستگی" از سوی دیگر ما را به تئوری شرایط مادی (تولید)، اجتماعی (تقسیم کار، مبارزه طبقاتی)، ایدئولوژیک و فلسفی پروسه تولید معرفت احالیه می‌دهد. این دو تئوری در آخرین وهله در قلمرو ماتریالیسم تاریخی قرار می‌گیرند. اما در این صورت بایستی خود تئوری علمی مارکس را در مورد شرایط "ظهور" خاص خود، در میدان جهان بینی‌های ایدئولوژیکی که با آنها قطع رابطه نموده، مورد سؤال قرار داد.

چهار

آموزگاران مارکسیسم (نخست مارکس و سپس انگلس و لنین)، به خوبی حس کرده بودند که کافی نیست پیدایش علم جدیدی را تصدیق نمود بلکه بایستی تحلیلی مطابق با اصول علم مارکسیستی از شرایط پیدایش آن ارائه داد. نخستین عناصر این تحلیل را در نزد انگلس و لنین می‌توان بصورت تئوری "سه منبع" مارکسیسم پیدا نمود: فلسفه آلمانی، اقتصاد سیاسی انگلیسی و سوسیالیسم فرانسوی.

امیدوارم این استعاره "منبع" و آنچه از مفاهیم ایده‌آلیستی در آن وجود دارد

(اصل، خصلت درونی جریان و غیره) ما را دچار اشتباه ننماید. آنچه در این تئوری کلاسیک جالب توجه می‌باشد، نخست، این است که کشف مارکس را، نه بعنوان حاصل نبوغ فردی یا مؤلف آن، بلکه بمثابة اتصال و اتحاد (۱۸) عناصر تئوریک متفاوت و مستقلی (سه منبع) اندیشیده است. از سوی دیگر، این تئوری، اتصال را امری می‌داند که معلول کاملاً جدیدی نسبت به عناصر داخل در این اتصال ایجاد نموده است؛ مثال "جهش" یا "جهش کیفی"، مقوله اساسی دیالکتیک ماتریالیستی.

معدالک، انگلس و لنین به همین قدر بسنده ننموده و با یک نگرش صرفاً درونی و "معرفتی" از پیدایش علم مارکسیستی دفاع نمی‌نمایند. آنان متذکر شدند که این سه عنصر تئوریک به یک زمینه پراتیک، به تاریخ مادی، سیاسی و اجتماعی قابل ارجاع می‌باشند، تاریخی که تغییرات تعیین کننده‌ای در نیروها و روابط تولیدی، فرنها مبارزه طبقاتی بورژوازی در حال رشد، بر علیه اشرافیت فئودالی و سرانجام نخستین حرکات بزرگ مبارزه طبقاتی پرولتری بر آن حاکم‌اند، در یک کلمه آنان متذکر می‌شوند که این واقعیت‌های عملی (اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک) هستند که تحت اشکال کمابیش انتزاعی در فلسفه آلمانی، اقتصاد سیاسی انگلیسی و سوسیالیسم فرانسوی از نظر تئوریک تبلور پیدا نموده‌اند.

این واقعیت‌های عملی، نه تنها تحت اشکال کمابیش انتزاعی تبلور یافته‌اند، بلکه، به همان سان، صورت اصلی خود را از دست داده و شکلی مغلو و مستور پیدا نموده‌اند زیرا این عناصر تئوریک دارای طبیعتی عمیقاً ایدئولوژیک هستند. در اینجاست که اساسی‌ترین مسئله طرح می‌شود.

در واقع، کافی نیست که اتصال این سه عنصر تئوریک، که موجب پیدایش علم مارکسیستی شده، مورد تصدیق قرار

گیرد، بایستی از خود سؤال نمائیم چگونه این اتصال ایدئولوژیک توانسته است نوعی انفصال (۱۹) علمی یا "انقطاع" ایجاد نماید. به عبارت دیگر بایستی سؤال شود چگونه و چرا به مناسبت این اتصال، تفکر مارکسیستی توانسته است از قلمرو ایدئولوژی خارج شود؛ یا حتی آن جابه‌جائی (۲۰) که تغییر شکفت انگیزی ایجاد نموده، چیست؟ کدام تغییر دیدگاه توانسته است آنچه را که مستور بود عیان نموده، مفهوم امور حاصل و مکتسب را دستخوش تغییر نموده و در داده‌ها، ضرورتی ناشناخته کشف نماید؟

می‌خواهم به این سؤال، با پیشنهاد تزدیل، نخستین عناصری از یک جواب را ارائه نمایم: با جابجائی در قلمرو مواضع طبقاتی کاملاً جدید، یعنی پرولتری، مارکس توانست اتصال تئوریکی را که علم تاریخ از آن بوجود آمد، متحقق نماید.

پنج

می‌توان این مطلب را با پرداختن به خطوط اساسی "آنان" (۲۱) "تحول" تفکر مارکس جوان نشان داد. چهار سال بین مقالات رادیکال - لیبرال روزنامه ایالت راین (۱۸۴۱) و انقطاع انقلابی سال ۱۸۴۵ که در تزهائی درباره فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی ثبت شده و فرمول معروف "تصفیه وجدان فلسفی قبلی" را اعلام می‌کند و ظهور فلسفه جدیدی که از "تعبیر جهان" بخاطر "تغییر" آن دست می‌کشد، فاصله وجود دارد. در طول این چهار سال، فرزند جوان بورژوازی ایالت راین را می‌بینیم که از مواضع سیاسی و فلسفی بورژوائی - رادیکال به مواضع خرده - کمونیستی - ماتریالیستی (ماتریالیسم انقلابی و بی‌سابقه) گذار نمود.

سعی کنیم وجوه این "تحول" را دقیق‌تر نمائیم. مارکس جوان را می‌بینیم که موضوع تفکر (عمدتاً) از حقوق به دولت و سپس به اقتصاد سیاسی گذار می‌نماید،

مواضع فلسفی (از هگل به فوئر باخ و سپس به ماتریالیسم انقلابی گذار می‌نماید) و موضع سیاسی (از لیبرالیسم رادیکال و بورژوائی به اصالت بشر خرده بورژوائی و سپس به کمونیسم) خود را عوض می‌نماید. این تغییرات حتی در بنابین خود به هم وابسته‌اند. معذالک، ناپیستی این تغییرات را در یک وحدت بی‌ساخت و بافت به هم آمیخت، زیرا که تغییرات، هر کدام در سطحی متفاوت بوجود آمده و هر یک نقش متمایزی در فرایند تغییرات تفکر مارکس جوان ایفاء می‌نمایند.

می‌توانیم بگوئیم در این فرایندی که موضوع (۲۲)، جلوی صحنه را اشغال نموده، موضع سیاسی (طبقاتی) است که مکان تعیین کننده را داراست، اما این موضع فلسفی است که مرکزی‌ترین مکان را اشغال می‌نماید زیرا موضع فلسفی است که رابطهٔ تئوریک بین موضع سیاسی و موضوع تفکر را تضمین می‌نماید. می‌توان مطلب را از دیدگاه تجربی در تاریخ مارکس جوان به تحقیق پرداخت. این سیاست است که گذار وی را، از موضوعی به موضوع دیگر، ممکن می‌سازد (بطور خلاصه از قوانین مربوط به روزنامه جات، دولت و سپس اقتصاد سیاسی)، ولی این گذار، هر بار بصورت موضع فلسفی نوینی تحقق یافته و بیان می‌گردد. از سوئی، موضع فلسفی، بمثابة بیان تئوریک موضع طبقاتی سیاسی (و ایدئولوژیک) آشکار می‌گردد، ولی از سوی دیگر این ترجمه و برگردان (۲۳) موضع سیاسی در قلمرو تئوری (بصورت موضع فلسفی)، بمثابة شرط رابطهٔ تئوریک به موضوع تفکر آشکار می‌گردد.

در این صورت اگر فلسفه نمایندهٔ سیاست در قلمرو تئوری بوده باشد، می‌توان گفت که موضع فلسفی مارکس، در تغییرات خود، معرف شرایط تئوریک طبقاتی تفکر وی می‌باشد. بدین سان انقطاع سال ۱۸۴۵، که آغاز بنیانگذاری علم نوینی بوده و بدو " بصورت انقطاع فلسفی، تصفیه وجدان فلسفی قبلی و اعلام موضع فلسفی

بی‌سابقه‌ای بیان می‌گردد، ما را متعجب نخواهد نمود.

این دیالکتیک شگفت‌انگیز را می‌توان در عمل در "دست نوشته‌های سال ۱۸۴۴" ملاحظه نمود. وقتی این "دست نوشته‌ها" از نزدیک مورد بررسی قرار گیرند، می‌توان از ماجرای تئوریکی که، در این اثر، بر مارکس اتفاق افتاده اطلاع حاصل نمود (وی هرگز این اثر را چاپ ننمود و از آن صحبتی به میان نیاورد). بحران "دست نوشته‌ها" در تضاد غیر قابل حل بین موضع سیاسی و موضع فلسفی که در قلمرو و تفکر، بخاطر موضوع، در مقابل هم قرار می‌گیرند، خلاصه می‌شود: اقتصاد سیاسی. از نظر سیاسی مارکس "دست نوشته‌ها" را بعنوان یک کمونیست می‌نویسد و بخت خود را در شرط بندی تئوریک و ناممکنی می‌آزماید که کوشش دارد تا مفاهیم، تحلیل‌ها و تضادهای اقتصاددانان بورژوائی را در خدمت اعتقادات خود در آورد، و بدین سان چیزی را در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌دهد که نمی‌تواند بصورت استثمار سرمایه‌داری، که وی آنرا "کار از خود بیگانه" می‌نامد، بفهمد. از نظر تئوریک، وقتی مارکس "دست نوشته‌ها" را تحریر می‌نماید، موضع فلسفی خرده بورژوائی دارد و شانس خود را در این شرط بندی غیر ممکن سیاسی می‌آزماید که هگل را در فوئر باخ وارد نماید تا بتواند از کار، در از خود بیگانگی و از تاریخ، در انسان سخن بگوید. "دست نوشته‌ها" تاریخچهٔ مهیج و بی‌امانی است از یک بحران لاینحل، بحرانی که موضع سیاسی و تئوریک آشتی - ناپذیر طبقاتی را در مقابل موضوع محدود به حدود ایدئولوژیک خود قرار می‌دهد. در "تزهائی دربارهٔ فوئر باخ" و "ایدئولوژی آلمانی" ما شاهد سرانجام این بحران هستیم: لاقاع اعلام این سرانجام و "جوانه" "جهان بینی نوینی" (انگلس). آنچه در پرتو تزه‌ها دستخوش تغییر می‌گردد، موضع فلسفی مارکس است نه موضع سیاسی وی. مارکس، بطور قاطع، از فوئر باخ

است.

ثانیا " برای تذکر این مطلب کسه موضع‌گیری فلسفی پرولتری (حتی "در نطفه") برای بنیانگذاری علم تاریخ یعنی تحلیل مکانیسم‌های استثمار و سلطه طبقاتی اجتناب ناپذیر می‌باشد. در کلیه جوامع طبقاتی، این مکانیسم‌ها، بکمک قشر ضخیمی از تصورات ایدئولوژیک، که فلسفه‌های تاریخ و غیره شکل تئوریک آنها را تشکیل می‌دهند، پوشیده - مستور - مغلوپ شده‌اند. (۲۴) برای اینکه مکانیسم‌ها دیده شوند بایستی از ایدئولوژی‌ها خارج شد یعنی باید آن وجدان فلسفی که بیان تئوریک بنیادین این ایدئولوژی‌هاست - مورد "تصفیه" قرار گیرد. پس بایستی موضع تئوریک طبقات مسلط را رها نموده و خود را در موضعی قرار داد که این مکانیسم‌ها بتوانند دیده شوند، یعنی در موضع طبقه‌ای که استثمار و سلطه را تحمل می‌کند: موضع پرولتاریا. کافی نیست موضع سیاسی پرولتری پذیرفته شود، بلکه بایستی این موضع سیاسی بصورت موضع تئوریک (از نظر فلسفی) مدون گردد تا آنچه از دیدگاه پرولتاریا قابل رویت می‌باشد در علل و مکانیسم‌های خود ادراک و اندیشیده شود. بدون این جابه‌جائی علم تاریخ غیر ممکن و نیاندیشدنی است.

شش

سر انجام برای اینکه به آغاز مطلب برگردم اضافه خواهم نمود که این تغییر جهت و گذار از شرایط ظهور علم تاریخ نوعی انحراف دانشمندانه نیست، برعکس، این تغییر جهت، ندائی است برای برگشت به مسائل امروزی. زیرا آنچه از مارکس جوان انتظار می‌رفت، بیش از هر زمان دیگری از ما نیز انتظار می‌رود. بیش از هر زمانی، برای "تکامل بخشیدن" به تئوری مارکسیستی، یعنی برای تحلیل صور جدید استثمار و سلطه سرمایه‌داری و امپریالیسم، بیش از هر زمانی، برای تضمین وحدت راستین جنبش کارگری و تئوری مارکسیستی ما باید خود را در مواضع تئوریک (فلسفی)

اعراض نموده و با هر سنت فلسفی که به "تعبیر جهان" می‌پردازد، قطع رابطه می‌نماید و در سرزمینهای ناشناخته ماتریالیسمی انقلابی به جلو می‌راند. در این زمان این موضع نوین، بیان خود را در موضع سیاسی مارکس می‌یابد. می‌توانم بگویم: مارکس نخستین گام را برداشته، ولی گامی قاطع و بی برگشت بسوی مواضع تئوریک (فلسفی) طبقاتی پرولتری.

اینجا نیز سیاست است که عنصر تعیین کننده می‌باشد: تعهد بیش از پیش عمیق در کنار مبارزات سیاسی پرولتاریا. اینجا نیز از دیدگاه تئوریک، فلسفه، مرکزی‌ترین مکان را اشغال نموده، زیرا با حرکت از این موضع تئوریک طبقاتی، تفکر مارکس در باب موضوع خود یعنی اقتصاد سیاسی معنائی کاملاً نوین پیدا خواهد نمود: قطع رابطه با کلیه نگرشهای ایدئولوژیک برای تحکیم و تکامل اصول علم تاریخ.

من علاقمندم تئوری "سه منبع" را بدین سان تعبیر نمایم. اتصال سه عنصر تئوریک (فلسفه آلمانی، اقتصادی سیاسی انگلیسی و سوسیالیسم فرانسوی) نتوانسته است مغلول خود را ایجاد نماید (کشف علمی مارکس)، مگر بوسیله یک جابه‌جائی که مارکس جوان را نه تنها به مواضع سیاسی، بلکه همچنین به مواضع تئوریک طبقاتی پرولتری هدایت نموده. بدون سیاست، هیچ اتفاقی نمی‌توانست بیافند ولی بدون فلسفه، سیاست نمی‌توانسته بیان تئوریک لازم برای معرفت علمی موضوع خود را پیدا نماید. فقط چند کلمه بایستی اضافه نمایم.

نخست برای تذکر این مطلب که موضع فلسفی نوین اعلام شده در ترها چیزی نیست مگر اعلام آن. این موضع فلسفی نوین نه یکباره و نه بالتامه ارائه نشده، بلکه در آثار سیاسی و تئوریک بعدی مارکس و اخلاقی و بطور کلی، در تاریخ وحدت جنبش کارگری و تئوری مارکسیستی، در خفا یا بطور صریح، به تدوین خود ادامه می‌دهد. این تدوین ناشی از اثر مضاعف علم و پراتیک سیاسی مارکسیست - لنینیستی

پرولتری قرار دهیم: استقرار در مواضع
تئوریک پرولتری یعنی تدوین این مواضع
با حرکت از مواضع سیاسی پرولتری بکمک
انتقادی ریشه‌ای از کلیه ایدئولوژی‌های
طبقه‌ای مسلط.
لنین می‌گفت بدون تئوری انقلابی،

جنبش انقلابی نمی‌تواند وجود داشته
باشد. ما می‌توانیم بنویسیم: بدون موضع
تئوریک (فلسفی) پرولتری، "تکامل" تئوری
مارکسیستی و وحدت راستین جنبش کارگری و
تئوری مارکسیستی ممکن نیست.

ترجمه: جواد. ط

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| 1- Continent-Histoire | 2- mystification |
| 3- existence historique | 4-coupure 5-rupture |
| 6- concept | 7- notion 8- sujet économique |
| 9- formation sociale | 10- coupure épistémologique |
| 11- fonctionnait | 12- sur 13- dispositif con- |
| ceptuel | 14- discontinuité 15- l'idéologique |
| 16- conception fausse | 17- conception vraie |
| 18- conjonction | 19- disjonction 20-déplacement |
| 21- moment | 22- objet 23- traduction |
| 24- recouverts-masqués-mystifiés | |

درباره رابطه فلسفه و سیاست

مارکس (Pour Marx) و ضرورت قرائت
آثار وی می‌باشد Lire le Capital.
از سوی دیگر نوشته‌های فلسفی التوسر
نشانی از تاریخ خود التوسر را دارند (۲):
جنگ اسپانیا، ایام محبس در زمان جنگ
جهانی دوم، پیوستن به حزب کمونیست
فرانسه، کنگره بیستم و انشعاب در کمونیسم
بین‌الملل. خود وی، پیوسته، نوشته‌های
فلسفی خود را با این حوادث و اتفاقات
تاریخی در ارتباط دانسته و برای ارزیابی
آن آثار، توجه به متن تاریخی مضاعف
نوشته‌ها و شخص خود را ضروری دانسته
است. (۳)

طرح این مقدمه و تأکید بر خصلت
تاریخی - سیاسی آثار التوسر اساساً باین
علت است که اشاراتی در مورد نوشته‌هایی
ارائه نمائیم که ترجمه فارسی آنها در اینجا
از نظر خواننده می‌گذرد.

یکی از بنیادی‌ترین مسائل مورد توجه
التوسر، مشکل منزلت فلسفه و رابطه آن
با سیاست می‌باشد. این مشکل عمده را
می‌توانیم بصورت دو مسئله متمایز ولی

نوشته‌های فلسفی فیلسوف مارکسیست
فرانسوی، لوئی التوسر، همچنانکه خود وی
در مقدمه Pour Marx متذکر شده
است (۱)، همگی دارای تاریخند. از
سوئی این نوشته‌ها تاریخ خاص خود را
دارند. یعنی همگی در دورانی نوشته
شده‌اند که به دنبال کنگره بیستم حزب
کمونیست شوروی، تئوری و پراتیک استالین
توسط خروشچف مورد انتقاد قرار گرفته و
"فضای باز نسبی" ایجاد شده در احزاب
کمونیست به فلاسفه مارکسیست امکان
داد تا فارغ از قید و بندهای "توضیح
المسائل" استالین، به آثار و تفکر مارکس
بازگشت نموده و آنرا مورد توجه و پرسش قرار
دهند. نخستین متون چاپ شده التوسر و
عناوین آنها حاکی از این رجعت به تفکر

مربوط به هم طرح نمائیم :

۱ - منزلت و طبیعت فلسفه : فرمولهای شتابزده انگلس در دیالکتیک طبیعت و آنتی دوهرینگ (۴) در باره "قوانین" دیالکتیک و تعریف فلسفه بعنوان عامترین قوانین تفکر و طبیعت و تاریخ باعث شده بود که تمایز علم و فلسفه بتدریج زائل شده و حدود و ثغور آندو مخدوش شود. استقرار نخستین دولتی که مدعی مارکسیسم بود، در بین فلاسفه بلشویک مسئله فلسفه مارکسیستی و دیالکتیک را بار دیگر طرح نمود. از میان نظرات متفاوتی که در سالهای بیست و اوائل سالهای سی در شوروی، در مورد مسائل مذکور ابراز شده بود، استالین توانست، با بهره‌گیری از فرمولهای شتابزده انگلس، تفکر مارکس را بصورت درسنامه‌ای کوتاه و منظم به تاریخ مختصر حزب بلشویک ارائه نماید. (۵) آنچه استالین در این درسنامه بیان نموده، در خطوط اساسی آن در درسنامه‌ها و در زمانهای متفاوت تکرار شده و تفکر مارکس را - چنانکه به‌عنوان مثال در ایران مشهور است - به "فلسفه علمی"؟! تبدیل نموده است.

اولین مسئله مورد توجه التوسر به همین عدم تمایز بین فلسفه و علم مربوط می‌شود. در درسهایی که التوسر در سال ۱۹۶۷ در دانشسرای عالی پاریس (E.N.S) در باره "فلسفه و فلسفه خود جوش دانشمندان" انشاد نموده، این مشکل را مفصلاً به تحلیل کشیده است. نخستین تز این درس می‌گوید: "قضایای فلسفی همانا نزهائی هستند." (۶) علت این امر، این است که "فلسفه، بمعنایی که علوم دارای موضوع (objet) هستند، دارای موضوع نیست." (۷) در واقع علوم دارای موضوع خاص خود بوده و کوشش آنها در این است که موضوع و قوانین حاکم بر آن را شناخته و تعمیق ببخشند ولی فلسفه نمی‌تواند ادعا نماید که "موضوع" مستقل و خاص خود را داراست (۸). در حقیقت التوسر، بدنبال

مارکس که گفته بود ایدئولوژی تاریخ ندارد، (۹) سعی دارد، نشان دهد که ایدئولوژی‌ها بطور عام و فلسفه بطور خاص دارای "موضوع" مستقل خود نبوده و لذا نمی‌توانند تاریخی واقعی داشته باشند زیرا که تاریخ علوم عبارتست از تعمیق معرفت نسبت به موضوع در حالیکه تاریخ فلسفه چیزی نیست مگر "نشخوار" و "تکرار" نظرات و عقایدی که بطور عمده دو "اردوگاه" یا دو "گرایش" عمده فلسفه را تشکیل می‌دهند. (۱۰) بطور خلاصه "فلسفه آن مکان تئوریک شگفت انگیزی است که در آن هیچ اتفاقی نمی‌افتد، هیچ اتفاقی جز این تکرار هیج (répétition du rien) اظهار اینکه در فلسفه هیچ اتفاقی نمی‌افتد

به‌این معناست که فلسفه به بن بست منتهی می‌شود (Holzweg). راه‌هایی که فلسفه بازمی‌نماید، همان است که دیتسکن، قبل از هیدگر "بن‌بست‌ها" می‌نامید یعنی راه‌هایی که به جایی منتهی نمی‌شوند." (۱۱)

۲ - خصلت سیاسی فلسفه: مسئله دومی که از آن یاد نمودیم با توجه به مشکلات فوق‌الذکر قابل طرح می‌باشد. التوسر بدنبال کانت (۱۲) فلسفه را "میدان کارزار" می‌داند. فلسفه در نهایت رابطه تنگاتنگی با سیاست و مبارزه برای کسب قدرت دارد بی‌آنکه بدان فرو کاسته شود. اهمیت مقالات فلسفی التوسر دقیقاً بخاطر همین تحلیل رابطه سیاست و فلسفه می‌باشد. التوسر سعی دارد با توجه به تمایز علم تاریخ و فلسفه در نزد مارکس، نظریه بدیعی در باب تکوین تفکر وی ارائه نموده اهمیت و پیوستگی متقابل فلسفه و علم تاریخ را با موشکافی نشان دهد.

التوسر در نخستین نوشته‌های فلسفی خود سعی کرده است رابطه فلسفه و سیاست را روشن نماید. خصلت تاریخی این نوشته‌ها که در بالا بدان اشاره شد، نشان دیگری از اهمیت این موضوع در نزد التوسر

است. بطور خلاصه می‌توانیم بگوئیم: مارکس و انگلس در مانیفست گفته‌اند که "تاریخ کلیه جوامع، تاریخ مبارزه طبقاتی است". (۱۳) التوسر تأکید کرده است که توضیح مبارزه طبقاتی و تحلیل وجوه آن مهمترین دست آورد تفکر مارکس بوده است. درک تاریخ بمثابة مبارزه طبقاتی و مبارزه طبقاتی در جهت کسب قدرت و روشن نمودن مکانیسم‌های باز تولید روابط نابرابر تولیدی به مارکس و لنین اجازه داد تا بر اهمیت وجه ایدئولوژیک در برش عرضی جامعه تأکید نموده فلسفه را بمثابة بیان تئوریک مبارزه طبقاتی سیاسی توضیح دهند. بدینگونه است که التوسر بدنبال مارکس و لنین فلسفه را در آخرین وهله (en dernière instance)

مبارزه طبقاتی در قلمرو تئوری می‌داند. (۱۴)

توضیحات بسیار کوتاه بالا مبین این نکته بر اهمیت برای فهم آثار فلسفی آلتوسر هستند که این آثار خود در شرایط تاریخی و سیاسی خاص و در جهت موضع گیری خاص اندیشیده و نوشته شده‌اند (استالینسم و...). و به نوبه خود کوشش می‌کنند تا نشان دهند که تفکر مارکس از این حیث که فلسفه نوینی را ارائه نموده و با ایده آلیسم آلمانی و با هر نوع فلسفه قطع رابطه نموده، در جهت مبارزه برای کسب قدرت سیاسی، در مبارزه طبقاتی سیاسی و میدان آرایش نیروهای نیروهای متخاصم، موضع سیاسی خاصی را اتخاذ می‌نماید. لوزان، دوم سپتامبر جواد ط.

سه مقاله ترجمه شده عبارتند از:

۱ - من سخنرانی در کنفرانس "انجمن هگل" در ژوئیه ۱۹۷۴ چاپ شده در:

Hegel - Jahrbuch 1974 Herg. von W.R. Beyer, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1975 S.128-36

و متن تصحیح شده آن در

L. Althusser, Eléments d'auto-critique, Hachette, Paris 1975 P. 103-126

ترجمه ما مطابق است با متن تصحیح شده.

۲ - دو اثر دیگر متن دست نوشته مؤلف می‌باشد که برای اولین بار در ضمیمه کتاب زیر درباره فلسفه التوسر چاپ شده‌اند:

Saül Karz, Théorie et pratique: Louis Althusser, Fayard, Paris 1974

1. L. Althusser, Pour Marx, F. Maspéro, Paris 1965 P. 11 sq.

۲ - همان اثر. مقایسه شود با مصاحبه التوسر با خام ماچوکی در:

L. Althusser, positions, Ed. Sociales, Paris 1976 P. 35 - 48

و ترجمه فارسی مصاحبه در: لوئی التوسر، لنین و فلسفه و سه مقاله فلسفی دیگر، تبریز ۱۳۵۸ ص ۱۰ و بعد.

4- Marx, Engels, Werke, Dietz Verlag, Berlin 1972 Bd. 20 S.348 und 281

5-Staline, Oeuvres, N.B.E. Paris 1977 T. 14 P. 200-231

این نوشته استالین در سپتامبر ۱۹۳۸ نوشته شده و برای اولین بار در شماره ۱۲ سپتامبر ۱۹۳۸ روزنامه پراودا چاپ شد. از آن به بعد بصورت بخش ۲ فصل چهار تاریخ حزب کمونیست (بلشویک) اتحاد جماهیر شوروی به کرات چاپ و به اغلب زبانهای زنده دنیا ترجمه شده است.

6- L. Althusser, philosophie et philosophie spontanée des savants, F. Maspero, Paris 1974 P.13

۷- همان اثر ص ۱۸ ۸- همان اثر ص ۲۴ و بعد.

۹- در ایدئولوژی آلمانی. مراجعه شود به:

Marx, Engels, Werke, Dietz Verlag, Berlin 1969 Bd.3.

۱۰- لنین و فلسفه، اثر سابق الذکر، ترجمه فارسی.

"عدم تاریخ فلسفه، عدم موضوع آنرا تکرار می کند." همان اثر ص. ۱۲۶.

۱۱- همان اثر ص ۱۲۲/۳.

۱۲ اصطلاح کانت (Kampfplatz) در نقادی خرد محض.

13-Marx, Engels, Werke, Dietz Verlag, Berlin 1972
Bd. 4 S. 462

۱۴- التوسر، پاسخ به جان لوئیس، ترجمه فارسی ص. ۱۲ و بعد.



(متن تند نویسی شده)

معدالک این مطالب آنقدرها هم "ساده" نیستند که بنظر می آیند. مارکس عالمی در میان سایر علما نیست، علمی که بوسیله وی بنیانگذاری شد، علمی در میان سایر علوم نبوده و انقلاب ایجاد شده با این اکتشاف مارکس در فلسفه، انقلابی مانند سایر انقلابات نیست. چرا؟

دلیل آن این است که "قاره - تاریخ"، قاره ای مانند سایر قاره ها نیست. نه فقط باین دلیل که تاریخ، موضوعی نیست که، در تکرار خود، شکلی ثابت و قابل مشاهده داشته باشد: تاریخ، مکان تغییری دائمی و تبدیل ابدی صور می باشد. بلکه باین دلیل که تاریخ، اگر اجازه داشته باشم این اصطلاح را بکار ببرم، "قاره ای است ممنوع". چرا؟ زیرا که تاریخ، شامل مذهب، اخلاق، حقوق، سیاست، فلسفه و خلاصه تمامی "ارزشهای" است که طبقات مسلط برای استتار و توجیه سلطه خود و برای اعمال قدرت خود بر انسانهای تحت ستم بکار می گیرند. یقیناً "می دانیم که کلیه اکتشافات علمی در رده علوم طبیعت، در

اگر بتوانم آرزویی داشته باشم، این خواهد بود که از قرائت این متون که از بسیاری جهات قابل انتقاد هستند، دو مطلب که اصولاً مطالبی ساده هستند، در ذهن باقی بماند.

نخستین مطلب این است که اثر مارکس، اکتشاف علمی بی سابقه ای در تاریخ می باشد. من، ضمن بیان این مطلب که مارکس قاره جدیدی در برابر معرفت علمی گشوده است، توجه را باین نکته جلب نمودم: قاره - تاریخ. از دیدگاه تاریخ علوم، مارکس با طالس که "قاره - ریاضیات" و گالیله که "قاره - فیزیک" را افتتاح نمودند، قابل مقایسه خواهد بود.

دومین مطلب این است که اکتشاف علمی مذکور انقلابی در فلسفه ایجاد نموده - همانطوریکه اکتشافات بزرگ علمی در زمان خودشان تغییراتی مهم در فلسفه موجود ایجاد نموده بودند.

تاریخ، با پیش‌داوریها و محرمات مذهبی مواجهه نموده‌اند ولی این مقاومت‌ها به هیچوجه با مقاومت‌هایی که مارکس برای رسیدن به قلب قارهء ممنوع و آشکار ساختن مکانیسم‌های آن مجبور بود، مواجهه نماید، قابل مقایسه نیستند. از آنجائی که این تحریم در ذات خود، سیاسی بود، بدیهی است که مارکس نتوانست با آن مواجهه و بر آن غلبه نماید مگر با برخورد به طبیعت سیاسی آن. برای اینکار مارکس مجبور شد از دیدگاه ارزشهای بورژوائی، دیدگاه فلسفهء بورژوائی، اعراض نموده و به وضعیت دیدگاه طبقهء استثمار شده یعنی پرولتاریا، تغییر موضع دهد. این است راز تاریخ "جوانی مارکس": تاریخ روشنفکر جوانی که بدنبال تجارب فلسفی و سیاسی از دیدگاه لیبرال - بورژوا ("روزنامهء ایالت راین") و سپس اومانیزم خرده بورژوا (فویر باخ) به دیدگاه پرولتاریا (مانیفست) گذار نمود. باین دلیل است که اثر علمی مارکس "صفای" آثار علمی کلاسیک را ندارد. مارکس نتوانست به علم صورت‌بندی‌های اجتماعی نایل آید مگر در شرایطی که کلیه تصورات تاریخ را که ضرورتاً "در سلطهء ایدئولوژی طبقهء مسلط، ایدئولوژی بورژوائی بود، عمیقاً" مورد نقادی قرار داد. باین علت است که سرمایه، به "نقادی اقتصاد سیاسی" موسوم شده است. باین علت است که کلیه تحلیل‌های مارکس در سرمایه همیشه و همه جا پلمیک هستند. اگر تاریخ صورت - بندی‌های اجتماعی، تاریخ مبارزهء طبقاتی است، اگر مبارزهء طبقاتی بر "اشکال آگاهی اجتماعی" سلطه دارد، که طبقهء مسلط ضمن استتار سلطهء خود در این شکل آگاهی اجتماعی می‌اندیشد، هر اقدام علمی برای رفع استتار از مکانیسم‌های نحوهء عملکرد شیوهء تولیدی (یعنی - استثمار) سرمایه‌داری، ضرورتاً "مبارزه‌ای است بی‌امان، شکلی است از مبارزهء طبقاتی". اینکه عمل علمی مارکس در گیر مبارزهء طبقاتی بوده و یکی از صور مبارزهء طبقاتی (بی اینکه چیزی از عینیت آن کم کند)

می‌باشد، این همان چیزی است که ظاهراً "اقدام مارکس را از کلیه صور دیگر عمل علمی متمایز می‌سازد.

اینک متوجه می‌شویم که انقلاب ایجاد شده در فلسفه، بوسیله اکتشاف علمی مارکس مطلقاً "بی سابقه است.

فلسفه، قبل از مارکس وجود داشت. در فلسفه (فلسفه هگل و فویر باخ) بود که مارکس، تحول خاص خود را مورد تفکر قرار داد. تجربیات سیاسی در ضمن تجربیات فلسفی نیز بودند. تجربهء مارکس از تضادها و تناقض‌های سیاسی و اقتصادی جامعهء زمانهء خود بلافاصله در تجربه‌ای دیگر تبلور یافت: تجربهء خصلت پرتناقض و مغلو ط فلسفه‌های مسلط. این تجربه در سال ۱۸۴۵ منجر به (تدوین) تزهائی دربارهء فویر باخ شد که مارکس در آنها فلسفهء نوینی را بشارت می‌دهد، فلسفه‌ای که از "تعبیر جهان برای تغییر آن بازایستاده است".

معنای این فرمول چه می‌تواند باشد؟ اگر به گذشتهء تاریخ دانش باز گردیم ملاحظه خواهیم کرد که هر اکتشاف علمی بزرگ، "تغییراتی" در نظامهای فلسفی موجود بدنبال داشته است. ولی هرگز این نظامهای فلسفی را بعنوان "تعبیر و تفسیر جهان" افشا نکرده است: تغییرات و نه انقلاب. همچنین در تاریخ فلسفه سلطهء فلسفهء ایده‌الیستی و حملات فلسفه‌های ماتریالیستی را بر علیه آن ملاحظه می‌کنیم. فلسفه‌های ماتریالیستی با فلسفه‌های ایده‌الیستی مقابله می‌نمودند لیکن تحت سلطهء آنها قرار داشته‌اند، سلطهء شکل مسلط این فلسفه‌ها را که هر فلسفه‌ای را به "تعبیر و تفسیر جهان" تبدیل می‌کرد. ضمن اینکه مارکس خود را ماتریالیست می‌دانست، عمداً با این شکل "تعبیر جهان" قطع رابطه کرد. معنای این عمل چیست؟

لحظه‌ای به قارهء ممنوع باز گردیم. زمانیکه مارکس در این قاره خطر کرد، در کنار مذهب، حقوق، اخلاق، خود فلسفه

را نیز پیدا نمود. برای نخستین بار در تاریخ، فلسفه مورد سؤال واقع شده بود: بمثابه واقعی اجتماعی، جزئی از رو ساخت صورت بندی‌های اجتماعی و دارای نقشی در این صورت‌بندی‌های اجتماعی. این نقش چگونه می‌تواند تعریف شود؟ در این مورد، مارکس تبیینی دقیق ارائه ننموده است ولی لنین اشاراتی در این باره دارد. بنظر می‌آید (اینجا ——— تحلیل‌های ارائه شده در لنین و فلسفه را دنبال می‌کنم) که فلسفه می‌تواند بمثابه "سپاه" تئوریک ایدئولوژی طبقه مسلط لحاظ شود، بمثابه شکلی تئوریک که ایدئولوژی طبقه مسلط به خود می‌گیرد. ایدئولوژی طبقه مسلط، در شکل تئوریک خود، وظیفه دارد معرفت علمی را "کنترل" نماید. ولی این شکل تئوریک همچنین وظیفه وحدت بخشیدن (به موضوعات) ایدئولوژی مسلط را نیز دارد، وحدتی که واقعیتهای معلوم و همیشگی نبوده بلکه در مبارزه طبقاتی بی‌امان (بر علیه ایدئولوژی طبقات مسلط قدیمی و ایدئولوژی طبقات استثمار شده) بوجود می‌آید.

پاریس اول مه ۱۹۷۰

طرح مقدمه برگزیده آثار از
Lire le Le Capital (۱۹۶۵)
تا لنین و فلسفه (۱۹۶۸)

چرا بایستی این مقالات را تاریخ‌گذاری نموده و بدون تصحیح آنها را دوباره منتشر نمود؟ خواننده متوجه خواهد شد که در واقع، بین نخستین و آخرین متون اختلافاتی وجود دارد: یعنی فرمولها بطور محسوسی تغییر داده شده‌اند، بعضی مواضع تئوریک تصحیح و دقیق‌تر شده‌اند، مضامین جدید و ترهائی نوین در متون اخیر ظاهر شده‌اند که مشکلات نو و حل نشده‌ای را طرح می‌کنند و غیره و غیره...

بدون دلیل اصولی، من باین معرفی علاقمندم:

(۱) نخست اینکه من خیلی ساده

فکر می‌کنم که هیچ فردی حق ندارد تاریخ خاص خود را "دوباره نوشته" و گذشته خود را، بدون اظهار آن، تصحیح نماید. اگر بخواهیم به باطن امور توجه داشته باشیم، این نکته یکی از اصول بنیادین مارکسیسم لنینیسم می‌باشد.

تنها کسانی که با چشمان بسته تابع "دستورات" هستند، می‌توانند تصور نمایند که "دچار خطا" نشده و متهم به "اشتباه" نخواهند شد. این نوعی حساسگری مسخره‌است که تاریخ خیلی سریع نقش برآب می‌نماید. تمامی آموزش لنین در موضع مقابل این پراتیک قرار دارد. کمونیست باید بداند که چرا عمل می‌کند و حتی انطباق وی بایستی بر تعقل و آگاهی بنیانگذاری شده باشد.

باین دلیل است که کمونیست می‌داند که می‌تواند اشتباه کند. هرکسی می‌تواند اشتباه کند، اما صفت ممیزه کمونیست این است که وی معیارهائی عینی (تئوری مارکسیستی — لنینیستی) در اختیار دارد که به‌وی می‌آموزند که به‌قیمت یک خطا می‌توان از خطاهای بیشماری اجتناب نموده و بعد از ارتکاب خطای توان آنرا باز شناخته و تصحیح نمود.

کمونیست یک عامل کور نیست. او می‌داند که چگونه مسئولیت خود را قبول نموده و بنابراین خطر حق داشتن را تقبل نماید یعنی خطر اشتباه نمودن را (زیرا که نقطه مقابل حق داشتن چیزی جز این نیست): دو خطر خطیر، البته اگر عواقب آنرا بدانیم. وقتی اشتباهی کرده می‌شود، بایستی بتوان آنرا باز شناخته و جرئت تصحیح آنرا داشت. جنبش کارگری مارکسیست — لنینیست این عمل را انتقاد — انتقاد از خود — تصحیح می‌نامد. تصحیح در علوم عملی دائمی می‌باشد. تصحیح در سیاست امری حیاتی است. تجربه نشان می‌دهد که برای رسیدن به تصحیح خطا بایستی از انتقاد و انتقاد از خودگذار نمود.

انتقادی که بر مبنای اصول تئوریک

زیسته‌اند و می‌زیینند.

این متون، همانطوریکه تاریخ آنها نشان می‌دهد، در سالهائی خطیر برای جنبش کمونیستی بین‌المللی نوشته شده‌اند؛ کنگره بیست و انشعاب بین احزاب کمونیستی بر مبنای نتایج دوران "کیش شخصیت". برای روشنفکران جوان کمونیست کشورهای غربی "سمت‌گیری" در سیاست و تئوری سهل و آسان نبود. فکر می‌کنم حتی امروز هم رفقای کشورهای سوسیالیستی، در شرایطی که از بسیاری جهات وضعیتشان از وضعیت ما متفاوت بوده و از بعضی جهات شبیه آن است، سهمی از مشکلات را داشته و دارند.

در چنین اوضاع و احوالی است که این مقالات نوشته شدند و با حرکت از این اوضاع و احوال است که باید فهمیده شوند: موضع گیری‌های فلسفی در جهت بازشناسائی خصوصیت تئوری مارکسیستی - لنینیستی در علم تاریخ و در فلسفه که از دیدگاه تئوریک انقلابی می‌باشد.

چرا می‌بایستی این خصوصیت شناخته می‌شد؟

نخستین دلیلی که به ذهن همگان می‌آید، این است که "دوران کیش شخصیت" با دگماتیسم خاص خود، تئوری مارکسیستی را دچار فرمولهای منجمد نموده و در نتیجه آنرا عقیم و سترون کرده بود. ما این همه را زیسته و دیده‌ایم. تحقیقاتی را که من انجام دادم شاهدی است بر این مدعا.

لیکن با توجه باین دلیل، خیلی زود دلیل دیگری کشف کردیم.

واقعیت این است که انتقاد از "کیش شخصیت" در فرمولهای ارائه شده در کنگره‌های بیست و بیست و دو "عکس - العملی" بسیار عمیق در نزد بسیاری از روشنفکران کمونیست در کشورهای غربی و کشورهای سوسیالیستی ایجاد نمود. این "عکس العمل" بمثابة امید "رهائی" و نوید تغییراتی مهم در پراتیکهای معمول سابق تلقی شد و این طبیعی و اجتناب -

درست، نبوده باشد، انتقاد نیست، حمله است. انتقاد از خود، حتی اگر حاکی از خلوص بوده باشد، اگر واقعا "منجر به تصحیح نشود، انتقاد از خود نیست، اعتراف مذهبی است. مسئله اصلی برای مارکسیست - لنینیست‌ها انتقاد برای انتقاد یا انتقاد از خود برای انتقاد از خود نیست بلکه نتیجه و حاصل آن می‌باشد یعنی تصحیح بر مبنای اصول درست. اینچنین است که در سیاست و در تئوری، امور می‌توانند به پیش بروند.

مؤلفی که تاریخ خود را دوباره نوشته و متون خود را تصحیح می‌نماید تا نشان دهد که هرگز اشتباه ننموده و یا گذشته‌ای نداشته، به اصول مارکسیست - لنینیستی احترام نمی‌گذارد. هرگز مجبور نیستیم متن‌های قدیمی خود را چاپ نمائیم ولی وقتی آنها را چاپ می‌نمائیم، بایستی چنان چاپ شوند که نوشته شده بودند و یا وقتی آنها را تصحیح می‌نمائیم، باید مطلب را توضیح دهیم. این بود نخستین دلیل من.

(۲) دوم اینکه من تصور می‌کنم که نشر متون قدیمی همراه با متن‌های جدید مفید می‌باشد زیرا که می‌توان ملاحظه نمود که من از کجا می‌آیم و به کجا می‌روم.

امیدوارم این نکته را از من قبـول نمائید که در این باره هیچ گونه ادعای شخصی ندارم. در این متن‌ها از خویشتن خود سخن نمی‌گویم و این من نیستم که سخن می‌گویم. خیلی ساده است، اوضاع و احوال ایجاب کرده‌اند که این متون فلسفی (هر کسی می‌توانست آنها را بنویسد) دارای تاریخی بوده باشند که من نیز با بسیاری از فلاسفه کمونیست نسل خود سهمی از آن داشته‌ام. و از آنجائی که آنچه در فلسفه می‌گذرد همیشه دارای طبیعتی سیاسی است، تاریخی را که ما زیسته‌ایم فقط برای فلاسفه کمونیست جالب نیست. این تاریخ، شاهد واقعیاتی است که مبارزان کارگری به نحوی بسیار ملموس‌تر آنرا

ناپذیر بود. معذالک این "عکس العمل"، صوری خاص به خود گرفت که بایستی مطالبی در آن باب تذکر داده شود. این عکس‌العمل در بسیاری محافل و در بطن احزاب کمونیست‌جای خود را به‌چیزی داد که باید آنرا ایدئولوژی "آزادی" نامید. چرا باید تعجب نمود؟ اگر بتوان از وضعیت مشکلی که آنان قبلاً "مجبور به زندگی در آن بودند صرف‌نظر نمود (که خیلی هم آسان نبود) بایستی گفت که روشنفکران کمونیست نیز در انبوه‌شان "روشنفکرند" یعنی، مطابق بیان لنین که صد بار تکرار شده، "خرده‌بورژوا": خرده‌بورژوا به‌علت ایدئولوژی‌شان.

باید دانست و جرئت ابراز آنرا داشت که انتقاد از دوران "کیش (شخصیت)" این ایدئولوژی خرده‌بورژوائی را که در هر روشنفکری بطور خود جوش وجود دارد، "آزاد نمود".

ما آشکارترین و کلی‌ترین نتیجه آنرا می‌شناسیم: موج تفسیر مارکسیسم بصورت "اومانیزم" و استمداد همه جانبه از آثار جوانی مارکس و از مفاهیم "مسئله یهود"، "دست نوشته‌های ۴۴" و غیره؛ انسان، از خود بیگانگی، رفع از خود بیگانگی، بازگشت به‌ذات انسانی، آزادی، خلاقیت و غیره.

سابق بر آن تفسیر مارکسیسم بصورت "اومانیزم" یعنی تفسیر اخلاقی و ایده‌آلیستی تئوری مارکسیستی، بازگشت به آثار جوانی مارکس کار روشنفکران خرده بورژوا، ایدئولوگ‌های سوسیال - دموکرات و مذهبیان مترقی (بعضی کاتولیک‌ها) بود. از آن پس بسیاری از مارکسیست‌ها و خود کمونیست‌ها نیز باین کار دست زدند. هر مارکسیستی که از مبارزات تئوریک طولانی مارکس، انگلس و لنین بر علیه تفسیر اخلاقی و "اومانیزمی" یعنی ایده‌آلیستی مارکسیسم آگاه باشد، نمی‌تواند این تغییر وضعیت بر تناقض را بدون طرح سئوالی که کلاسیک‌های (مارکسیسم) پیوسته طرح نموده و همان جواب را داده‌اند، مورد

توجه قرار دهد: تفسیر "اومانیزمی" و "اخلاقی" و بنابراین "ایده‌آلیستی" مارکسیسم، همیشه، اساساً "معول نفوذ ایدئولوژی خرده‌بورژوائی در مارکسیسم و جنبش کارگری می‌باشد - دلائل عینی، که می‌تواند از نظر تاریخی آنرا بمثابة عکس - العمل یا امید توجیه نماید، هر چه

وقتی موکداً این فکر ارائه داده می‌شود که "انسان تاریخ را می‌سازد"، در نتیجه، خطر سرپوش گذاشتن بر این اصل بنیادین مارکسیسم وجود دارد. انسان نیست که تاریخ را می‌سازد، توده‌ها هستند که تاریخ را می‌سازند.

وقتی موکداً این فکر ارائه داده می‌شود که مارکسیسم نوعی اومانیزم می‌باشد، خطر سرپوش گذاشتن بر این اصل بزرگ دیگر مارکسیسم وجود دارد: نه صرف آرمان اخلاقی، حتی کمونیستی، بلکه مبارزه طبقاتی است که نیروی محرک تاریخ می‌باشد. از همه چیز گذشته خطر سرپوش گذاشتن بر بنیاد فلسفی تئوری مارکسیستی وجود دارد: ماتریالیسم. باین دلیل است که مارکس، انگلس و لنین پیوسته از نوشتن این مطلب ابا نموده‌اند که "مارکسیسم نوعی اومانیزم می‌باشد". برای "خط فاصل کشیدن" بین نظرات

مارکسیسم و افکار غیر مارکسیستی می‌بایستی متونی را که تفسیر "اومانیزمی" مارکس، عناوین خود را (یعنی نقل قول‌ها و مرجع‌های خود را) در آنها پیدا می‌نماید، مورد مطالعه قرار داد: آثار جوانی مارکس و آثار دوران پختگی و قبل از هر چیز سرمایه. همچنین می‌بایستی نشان داد که از چه نظر مارکس اساساً از هگل متمایز می‌باشد و می‌بایستی مفهوم "بازگونگی" را مورد توجه قرار داد تا نشان داده شود که استعاره‌ای بیش نیست یعنی نشان دادن وجود یک واقعیت، بی‌آنکه مفهوم یا معرفت آن بوده باشد. طبیعی است که این کار نقادانه به دو بخش موجود در تئوری مارکسیسم یعنی علم تاریخ بنیانگذاری شده بوسیله

توجه خود را به مقالات این کتاب معطوف خواهند نمود، می‌گویم: هر نوع انتقادی بر مبنای مارکسیسم - لنینیسم را با آغوش باز خواهیم پذیرفت.

پاریس، ۱ فوریه ۱۹۶۸

مارکس و فلسفه نوین ناشی از این اکتشاف علمی بی سابقه یعنی ماتریالیسم دیالکتیک مربوط می‌شود.

با مطالعه دقیق مسائل، پدیده‌های نظر ما را جلب نمود که از پدیده‌های سابق پر اهمیت تر بود؛ محمل کاملاً "انقلابی" اکتشاف مارکس در قلمرو تئوری.

در حالیکه فعالین جنبش کارگری سریعاً "محمل انقلابی این اکتشاف را که پراتیک مبارزه طبقاتی آنرا با پیوند تئوری مارکسیستی و جنبش کارگری، دستخوش تغییر نموده و انقلابات سوسیالیستی را ممکن ساخت، درک نمودند روشنفکران (که بالاخره حرفه‌شان کار تئوریک می‌باشد) حتی بوئی از آن نبردند. نتیجه: آنچه امروزه علوم انسانی و علوم اجتماعی نامیده می‌شود، جز در چند مورد استثنائی قابل توجه، بر مبنای اصول ایدئولوژیکی تکامل یافته که این اصول آن علوم را از علم شدن جلوگیری نموده و آنها را در سطح عمل‌کرد تکنیک‌های (همراه با دستگاه ریاضی بسیار مدرن) تطبیق و باز تطبیق اجتماعی متوقف نموده‌اند. فقط روشنفکران بزرگ و مبارز جنبش کمونیستی و قبل از همه، آنهایی که مسئولیت‌های سیاسی داشته‌اند (لنین و...) اهمیت محمل کاملاً "انقلابی" (نه فقط در سیاست، بلکه همینطور در تئوری) اکتشاف مارکس را درک نموده‌اند.

متونی که در مقابل خواننده قرار دارند، ادعائی جز این ندارند که درسهای این واقعه را برجسته نموده و بعضی نتایج تئوریک آنرا توضیح دهند.

صرف تحقیق و قبل از همه چیز فقط آغاز این تحقیق مورد نظر بوده است. بنابراین آنچه در زیر می‌آید، موقتی و مورد انتقاد و تصحیح خواهد بود. من به معایب، کمبودها و نارسائی‌های این مقالات آگاهم و از قبل بعنوان یک کمونیست، تسلیم وضعیت اجتناب ناپذیر هر نوع تحقیق در تئوری هستم یعنی تسلیم نقادی فعالین مبارزه طبقاتی انقلابی. بنابراین خطاب به خوانندگانی که



مجلس شبیه قتل ناصرالدین شاه

۱

در اواسط قرن نوزده "کنت دو گوبینو" (۱) در کتاب "فلسفه و مذهب در آسیای مرکزی" به معرفی و بررسی ستایشگرانه و مبالغه آمیزی از نمایش تعزیه پرداخت و یک فصل کامل از کتاب خود را به "نمایش در ایران" اختصاص داد.

بدون شک او یکی از نخستین مستشرقان محقق غربی است که همزمان با دوره اوج و رونق اجرای تعزیه، به بررسی جنبه های مختلف آن چه از نظر اجرا و مسایل مربوط، و چه از جهت اهمیت و ناهنجاری اجتماعی/فرهنگی اش در آن دوره پرداخته، به مطالعه و مقایسه ای قابل توجه بین نمایشهای تعزیه و درامهای یونانی دست زد، و توجه اروپائیان را به ویژگیهای صحنه ای و ارزشهای دراماتیک تعزیه جلب نمود.

اگر چه بسیاری از پژوهشگران امروزی تعزیه با پاره ای از نقطه نظرهای وی موافقت چندانی ندارند (۲)، لیکن چنین بنظر میرسد همگی متفق القول باشند که گوبینو اولین تماشاگر تعزیه بود که پیشبینی کرد در آینده ای نه چندان دور درام ملی ایران آنهم بصورت نمایشی مستقل از وقایع مذهبی، سرانجام از دل نمایشهای مذهبی ایران (تعزیه) زاده خواهد شد. "بنیامین" نیز در کتاب "ایران و ایرانیان" چنین نتیجه گیری کرده بود: "کاملاً طبیعی است اگر حکم بکنیم که یک استعداد انکارناپذیر برای "درام" در ایران وجود دارد که برای رسیدن به مرحله والائی از کمال، مستلزم آن است که از ناحیه قوانین و عرف و رسوم کشور آزاد گذارد شود. (۳)

بنظر میرسد آنچه که گوبینو را واداشت چنین آینده ای را نتیجه تکامل تعزیه بداند وجود "پیش مجلس" یا "پیش واقعه" هایی بود که در آن زمان به عنوان یک مقدمه، نمایشی قبل از اجرای "مجلس" یا "واقعه" ی اصلی به نمایش در می آمد. به عبارت دیگر پیش واقعه ها، تعزیه نامه هایی تغنی بودند که از نظر داستان مستقل و تمام نبوده، همیشه باید به نمایش یک واقعه منجر شوند. از آن موضوع نیز لزوماً حکایتی مذهبی را در بر نمیگرفتند بلکه اکثراً دارای موضوعی روزمره، نجس و یا تاریخی بودند که در پایان به عنوان نتیجه، ضرورت اجرای تعزیه اصلی، یعنی نمایش مصائب و شهادت افراد اساطیر مذهبی و خصوصاً "ماجرای مربوط به کربلا و خاندان سیدالشهدا را موجب می کشند. از جمله این پیش واقعه ها میتوان از نسخه های "امیر تیمور"، "معجزه امام حسن در چین" و یا "عباس هندو" نام برد که به ترتیب مقدمه های اجرای مجالس "شهادت امام حسین"، "شهادت قاسم" و "شهادت حضرت عباس" بودند. جز اینها که اشاره کردیم "کوشه ها" نیز به عنوان تعزیه نامه هایی تغنی، فکاهی و مضحک، و گاه ریشخند آمیز و نیز قطعاتی که حاصل کمی و کیفی حضور "نسخه خوانان خنده آور" در پیش واقعه ها و احیاناً واقعه ها بود، در اعیاد مذهبی، جمعه ها و ایام محرم و صفر (غیر از دهه عاشورا) و خصوصاً هنگامی که جمعیت بیشتر و مستعد و بانی بخشنده تر بود، در مقدمه یک واقعه اصلی بازی میشدند.

افراد این گوشه ها را اغلب، اشخاص اساطیر مذهبی اسلامی که خود شامل بسیاری از

زوایای اساطیر یهودی و مسیحیت هم میشد، تشکیل میدادند. نسخه خوانان نیز همان نسخه خوانان واقعه‌ها بودند ولی گهگاه از لوطیهای مطرب و تقلیدچیان و مسخره‌ها نیز کمک میگرفتند. در این دوره است که مخالفت‌های عده‌ای از علما و روحانیون در مورد اجرای تعزیه شدت و حدت بیشتری می‌یابد، بنابراین "اهل تعزیه" خصوصا" در زمینه تعزیه مضحک دست به ابداعاتی می‌زنند و دست انداختن و به سخره گرفتن دشمنان دین (در گوشه‌ها و پیش واقعه‌های مضحک) را به منزله بهانه‌ای برای پیشرفت نمایش تعزیه بکار می‌گیرند. این کار، هم به منزله رشوای بود برای علمای دین تا مانع اجرای نمایش‌ها نگردند و هم عملی بود که رضایت مردم و حمایت آنها از تعزیه را فراهم میکرد.

یکی از نکات قابل توجه در این دوره رشد سریع تعزیه و تعزیه خوانی و حمایت طبقات مختلف، خصوصا" طبقه حاکمه و اشراف از آن بود. "بهرام بیضایی" در کتاب "نمایش در ایران" مینویسد:

بر اساس مدارک موجود معلوم است که در دهه اول ماههای محرم عهد ناصرالدین شاه، تقریبا" سیصد مجلس "شبه خوانی" در نمایشخانه‌های موقت و دائم یعنی "تکیه‌ها" و "حسینه‌ها" بر پا میشد. (۴)

در این هنگام که عصر رواج تعزیه است، تکیه‌های متعدد دایر و مجلس‌های بسیار برپا میگردد. رونق موجود طبعاً ضرورت وجود شبه خوانانی کارآمدتر و مستعدتر را موجب میگشت، بدینگونه است که عمل شبه خوانی علاوه بر یک عمل مذهبی به "حرفه‌ای موقت" تبدیل میشود. این دسته‌های حرفه‌ای که به نازکی پدید آمده‌اند در طول سال به گردش و اجرای نمایش تعزیه در شهرها می‌پردازند و کثرت اجرای تعزیه و گوناگونی آن به حدی میرسد که مراکز اصلی تعزیه خوانی یعنی کاشان و اصفهان و نهران و آذربایجان، از نظر سبک و سیاق و سلیقه اجرای تعزیه، هر یک ویژگیهای نمایشی خود را می‌یابند.

استقبالی چنین عظیم از تعزیه و تعزیه خوانی، طبعاً رقابت بین گروه‌های اجرا کننده (شبه گردان‌ها، شبه خوان‌ها، مقلد نویس‌ها و همچنین بانیان مجالس) را موجب گردیده به نوعی تحول کیفی در نسخه‌ها منجر شد که پیدایش و رشد عنصر کمیک از آن جمله است. از طرف دیگر شاه خوش گذران و شاهزادگان و اشراف همپالکی وی نیز به عنوان حامیان درجه یک تعزیه رسمی، نفن و سرکرمی و لذتجویی خاص خود را از نمایش تعزیه طلب میکردند، و چنین نیازی در آن دوره، یعنی در مرحله آغازین تحول تعزیه بسوی درام غیر مذهبی، خارج شدن از موضوعات غم‌انگیز شهادت و ابداع قصه‌های جدید (خصوصاً با بار کمیک) را موجب میکردید. "عبدالله مستوفی" در کتاب "شرح زندگانی من" می‌نویسد:

ناصرالدین شاه که از همه چیز وسیله تفریح می‌تراشید در این کار هم سعی فراوان به خرج داد و شبه خوانی را وسیله اظهار تجمل و نمایش شکوه و جلال سلطنتش گرد و آنرا به مقام بزرگی رساند. شاهزاده‌ها و رجال هم به شاه تاءسی کردند، آنها هم تعزیه خوانی راه می‌انداختند. همین که اعیانیت در تعزیه وارد شد نسخه‌های تعزیه هم اصلاح شد و پاره‌ای چیزها که هیچ مربوط به عزاداری نبود مانند تعزیه دره الصدق و تعزیه امیر تیمور و تعزیه حضرت یوسف و عروسی دختر قریش نیز در آن وارد گردید و برای اینکه جنبه عزاداری آنها بالمره از بین نرود در مقدمه، یکی از حکایات نیمه تفریحی (پیش واقعه‌ها) و در آخر یکی از واقعات (پس واقعه اصلی) به نمایش گذاشته می‌شد. (۵)

چنین به نظر می‌رسد که عمومیت و نیز نفن طلبی تماشاگران خصوصا" در این دوره، سبب رونق و وفور اجرای این پیش واقعه‌ها گردیده تا به آنجا پیش رفت که به تدریج حالت سرگرم کننده تعزیه بر جنبه عزاداری غلبه کرد. بهر حال باید اشکی هم ریخته میشد. پس برای التیام دردهای خود به یاد ماجرای کربلا می‌افتادند و سپس واقعه، یعنی بازی اصلی شروع می‌شد... کم نگارش منتهای نفنی که ربط زیادی به مایه‌های شناخته عزاداری نداشتند

رواج، و اجرای آنها عملی گردید.

این حالت سرگرم کننده و تفریحی تعزیه تا به آنجا پیش رفت که علاوه بر اجرای "شبه مضحک" و "پیش واقعه‌ها" - که دیگر عمومیت یافته بودند - گاه گاه "تقلید" هم درآورده شود.

در این زمان است که تکیه دولت به مثابه پایگاه تبلیغات دولتی، همچون سمبلی از نقطه نظرات سیاسی/ مذهبی حکومت و در تضاد کامل با تکیه‌های محلات و تعزیه‌های عوام ساخته می‌شود. تکیه دولت، تعزیه را که نمایش اسطوره‌های مذهبی عوام بود بر علیه آنها به نمایش تبلیغ دولت و حکومت استبداد بدل می‌کند. حضور شاه و درباریان، سفرا و نمایندگان کشورها در اعیاد مذهبی، موجب گردید بخش مهمی از برنامه‌های این تکیه به نمایش دسته‌های موزیکچی درباری، حیوانات باغ وحش سلطانی و حرکت قشون اختصاص یابد و نمایش تعزیه تنها به عنوان بخشی از برنامه‌های آن قرار گیرد. بدین ترتیب است که مقلدین درباری رخصت قدم نهادن به سکوی تکیه دولت را یافته، به خنداندن تماشاچیان تعزیه می‌پردازند. اعتمادالسلطنه در یادداشتی به تاریخ جمعه ۷ محرم سال ۱۳۰۶ قمری می‌نویسد: در تکیه دولت تعزیه "دیر سلیمان" بود و سفرای انگلیس و ایتالیا با اتباعشان آمده بودند تماشا. بعد از تعزیه "اسمعیل بزاز" مقلد معروف با قریب دویست نفر از مقلدین و عملده طرب که با ریشهای سفید و عاریه و لباسهای مختلف، از فرنگی و رومی و ایرانی، ورود به تکیه کردند و حرکات قبیح از خودشان بیرون آوردند، بطوریکه مجلس تعزیه از تماشاخانه بدتر شده بود. (۶)

در یادداشت دیگر وی، به تاریخ ۴ محرم سال ۱۲۹۹ قمری می‌خوانیم: دیشب تعزیه عروسی رفتن حضرت فاطمه را در تکیه بیرون آوردند، تعزیه خوانها زوزه سگ می‌کشیدند، وقاحت بقدری شده بود و خنده اهل حرم خانه طوری از بالاخانه‌ها به صحن تکیه می‌آمد که اشخاصی که در آنجا بودند نقل می‌کردند که از تماشاخانه مضحک فرنگستان با خنده‌تر بود. (۷)

بنظر می‌رسد که علاوه بر حمایت شخص ناصرالدین شاه به عنوان قوی‌ترین بانی تعزیه و استقبال مردم به‌عنوان تماشاچی و بانیان جزء، واقعه همزمان دیگری نیز در پیدا شدن فکر و ضرورت وجود این پیش واقعه‌ها و خصوصا "وارد کردن عنصر کمدی در نمایش تعزیه بی‌تأثیر نبوده است و آن عبارتست از نشر اولین گزارشات و یادداشتهای ایرانیان فرنگ رفته از تئاتر فرنگستان و همچنین آغاز ترجمه نمایشهای غربی.

به سال ۱۲۲۸ هجری قمری (۱۸۱۲ میلادی) "مسیر طالبی" نوشته میرزا ابوطالب خان در کلکته به زبان فارسی منتشر گردید و برای نخستین بار فارسی زبانان هم از شرح و تفصیل تماشاخانه‌های فرنگ ("یلی هاوس" های انگلیس) اطلاع پیدا کردند. میرزا صالح شیرازی نیز که در سال ۱۲۳۰ هجری قمری (۱۸۱۵ میلادی) به عنوان یکی از نخستین محصلین ایرانی از طرف عباس میرزا نایب‌السلطنه به منظور تحصیل علوم جدید به فرنگستان فرستاده شد و همچنین حسین خان آجودان باشی که در سال ۱۲۵۴ هجری قمری (۱۸۳۷ میلادی) به نمایندگی از طرف محمد شاه در رأس هیئتی به دربارهای انگلیس اعزام گردید، در سفرنامه‌هایشان به ذکر گزارشاتی از تماشاخانه‌های فرنگ پرداختند. (۸)

در سال ۱۲۸۶ هجری قمری (۱۸۶۹ میلادی) ترجمه کمدی "میزان تروپ" اثر مولیر تحت عنوان "گزارش مردم کریم" توسط میرزا حبیب اصفهانی که از ایرانیان مقیم عثمانی و از نویسندگان روزنامه اختر و عضو انجمن معارف اسلام بود، انتشار یافت. کمدی "ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر" اثر آخوندزاده نیز در سال ۱۲۸۸ هجری قمری (۱۸۷۱ میلادی) توسط قراچه داغی از ترکی به فارسی ترجمه و در تهران منتشر شد.

چندی پس از آن محمدحسن خان صنیع الدوله و اعتمادالسلطنه نیز جهت اجرا بر صحنه

دست به کار ترجمه و آداپتاسیون یکی دیگر از آثار مولیر تحت عنوان "طبيب اجباری" شدند. در این زمان میرزا علی اکبر نقاشباشی هم که درس خوانده فرانسه بود در تماشاخانه دارالفنون به ترجمه و اجرای کمدهای مولیر پرداخت. (۹)

اگر چه امروزه به سختی می‌شود از میزان و درجه تأثیر ترجمه و اجرای نمایشنامه‌های اروپائی بر تعزیه به دقت و روشنی سخن گفت، با این وجود بعید بنظر می‌رسد که تعزیه گردانهای بزرگ یک قرن پیش به توسط مردم فرنگ رفته آن زمان تحت تأثیر نمایشهای فرنگی واقع نشده باشند.

بنا بر آنچه که بسیار فشرده تا اینجا گفتیم، اگر چه با تردید - ولی اینچنین می‌شود نتیجه‌گیری کرد که: رشد تعزیه و تعزیه‌خوانی و حمایت خواص از آن (خصوصاً از نقطه نظر اصلاح نسخه‌ها) و استقبال تماشاچیان از تعزیه و پیدا شدن روحیه تفنن طلبی در آنها (بخصوص در مورد پیدایش بیش واقعه‌ها و گوشه‌ها) و حضور "مقلدین" بر صحنه تکیه دولت و همچنین ترجمه و اجرای همزمان آثار فرنگی بویژه کمدهای مولیر درمورد تقویت جنبه‌های تفریحی و فکاهی و همینطور پیشرفت تکنیکی (تعزیه بسیار مؤثر بودند و اگر نمایش تعزیه به حیات طبیعی خود ادامه می‌داد و تجدد گرایی بعدی به هنگام سرایت نهضت‌های جدید فکری از فرنگ به ایران و استقرار مشروطیت و سپس ممنوعیت رسمی همه‌گونه تظاهرات مذهبی و از جمله نمایش تعزیه در دوره آن قزاق تازه بر تخت ننشسته، مانع نمی‌شد و به نابودیش کمر نمی‌بستند، نهال درام ملی ایرانی می‌توانست بر بستر بیش از دو قرن تجربه اجرای نمایش تعزیه، بروید و بارور گردد. و چنین نشد و نهال درام غیر مذهبی اگر می‌خواست بروید و جوانه زند (جز دو سه استثنا) جوانه نزد نرسته مرد. "مجلس شبیه قتل ناصرالدین شاه قاجار" یکی از این استثناءهاست. (۱۰)

۲

مطلب از این قرار است: ظل الله ناصرالدین شاه قاجار، دلتنگ و افسرده است، نه میل به زیبارویان حرم و باده نوشی دارد و نه میل به شکار و تفریح و تفرج (انگار عزرائیل دست بر شانه او گذاشته است)، صدر اعظم را فرا می‌خواند تا به علاج درد و رفع غصه و اندوه بپردازد. صدراعظم پیشنهاد سیر و سیاحت صحرا و شکار می‌دهد. سلطان می‌پذیرد و همراه با "وزیران و دبیران و امیران" به قصد شکار رو سوی لاله‌زار می‌کند، شکار نیز علاج درد نیست، به شهر باز می‌گردند. سلطان معوم قهوه‌ای می‌نوشد، قلیانی می‌کشد و از شدت ملال و اندوه به یاد "رعایای شهر" افتاده، از روی "مهر و وفا" مالیات جمله قصابان را از کیسه مبارک می‌بخشد و دستور عصرانه می‌دهد. نوازندگان می‌نوازند، او می‌خورد، اندکی بعد میل به شام می‌کند، مغنیان می‌نوازند و سلطان معوم باز هم می‌خورد، شکمش که سیر شد نوبت خواب فرا می‌رسد. مغنیان زخمه بر ساز زده "کوس آزادی" می‌نوازند و پادشاه ممالک محروسه به خواب می‌رود. تا اینجا نمایش در واقع یک نوع مقدمه است، نویسنده می‌خواهد ما را با میزان غم و اندوه و تنهایی شخصیت محوری نمایش آشنا کند، سعی بر آن دارد که برای واقعه نهائی نمایش که "قتل شاه" و یا بعبارت نویسنده "شهادت" اوست، آماده‌مان سازد. از نظر ساختمان نمایشی نیز هیچگونه حادثه‌ای که بیان کننده تغییری در مسئله نمایشی و حل مسئله وی بعنوان شخصیت محوری باشد، رخ نداده. از طرف دیگر نویسنده تا این لحظه هیچگونه کوششی در جهت نمایاندن چهره‌ای مذهبی از "شاه دین پناه" نکرده است و در واقع با وارد کردن "نقابدار" به عنوان پیکي که نماینده عالم غیب است به چنین امری می‌پردازد.

نقابدار که ضیابخش تمام دیدگان و شفا بخش همه دردهاست، در حالیکه بر اندوه شاه قاجار که "فردا می‌شود در خون شناور" خون از دیدگان می‌بارد، از خلد فرو می‌آید و ره به خواب شاه می‌برد. سلطان معوم از نقابدار می‌خواهد که او را با خود ببرد، نقابدار می‌پذیرد و پیشنهاد می‌دهد.

اگر که شوق ملاقات ما به سرداری بیا به حضرت عبدالعظیم از یاری
سلطان جم جاه از خواب برمی خیزد و به شوق دیدن یار عازم "شاه عبدالعظیم"
می شود. ناگهان به عنوان "مخالف خوان مجلس" سر و کله میرزا رضا پیدا می شود، ظلم
بسیاری که بر او رفته کینه شاه را در دلش نشانده، مصمم به قتل شاه از کرمان (؟) به تهران
آمده، ششلولی فراهم کرده و مترصد است که:

نمایم من بر او از کینه کاری که بعد از من بماند یادگاری
و تا روز قیامت یاد باشد رضا از کرده خود شاد باشد
سلطان و همراهان به بارگاه عبدالعظیم می رسند. نایب وفراشها دست بکار "قرق"
می شوند، شاه مغموم مانع شده، فرمان برداشتن قرق می دهد و با ناله و آه وارد حرم می شود.
اگر قرار باشد که به اصطلاح نقطه اوجی برای این مجلس در نظر بگیریم همین دم
است. تماشاجی در این زمان به نهایت هیجان نمایی رسیده است. زیرا فرق برداشته شده،
سلطان به حرم رفته و میرزا رضا مصمم و آماده در کوشه ای به انتظار لحظه مناسب ایستاده
است. از طرف دیگر نویسنده با بکار بردن یک شیوه مرسوم در تعزیه یعنی طلب صلوات از
تماشاجیان (توسط متولیان) این هیجان را شدت بخشیده و هاله تقدس لازمه را در اطراف
شخصیت سلطان تقویت می کند.

همچنین تلاش می نماید تا شخصیت ناصرالدین شاه را در ذهن تماشاجی با شخصیت
یکی از امامان دین نزدیک و یگانه سازد، بنابراین (خصوصاً از نظر میزانسن) لحظه تیر
خوردن شاه را با زمان نماز خواندن وی همراه می کند تا بلافاصله در ذهن تماشاجی آشنای
به تعزیه، خاطرات ضربت خوردن امام علی در هنگام نماز نداعی شود. میرزا رضا به قصد دادن
عریضه بد شاه نزدیک می شود و کارش را می سازد. از این پس شخصیت محوری نمایش جای خود را
به شخصیت بعدی یعنی صدراعظم می دهد. او باید چاره ای بیاندیشد وگرنه ارکان حکومت برباد
و ایران از دست خواهد رفت، پس قاتل را دستگیر، حکیم باشی را خبر و اهل حرم را به دور از
ماجرای ساخته، تلکراف به ولیعهد که در تبریز، است می فرستد و او را از شرح ماجرا با خبر
می کند. لحظه دشواری است، وقت تنگ است و کوچکترین اشتباه موجب غوغا و شورش. پس
"امام جمعه" را به کمک می طلبد. باید حضرت امام به جانب مسجد قیام کرده، به منبر رفته،
ضمن اعلام مرک "شاه شهید" به آرام کردن خلقی که "در شور و نوانید" پرداخته و ولایت ضمن
گریز به صحرای کربلا مردم را از سلطنت شاه جدید (مظفرالدین شاه) مطلع سازد. ادامه مجلس
در تبریز می گذرد، مظفرالدین شاه (ولیعهد) خوشحال و راضی به گذران دور ناصری و عهد شه
مظفر مشغول است. تلکرافچی پیغام می رساند. ولیعهد به سرعت رو سوی طهران کرده، یا علی
یا علی کنان، کریان و نالان وارد طهران می شود. به صدراعظم که خدمت بسیار کرده، فرمان
می دهد تا اماری و کل و اسب و نوحه خوان آورده، نعش شاه شهید را به حضرت عبدالعظیم
برده، بخاک سپارد. سپس به او "خلعت و لقب امیرانابکی" داده، درباره میرزا رضا نیز حکم
می کند.

بکواز کین زنند او را سر دار که تا گردد هلاک آن زشت رفتار
میرزا رضا به دار آویخته می شود و نمایش با روضه خوانی امام جمعه در مسجد و
پند و اندرز وی به خلق، که "راه شادی بر خویشان کم نسازید" با گریز به صحرای کربلا به پایان
می رسد. و بدین ترتیب قتل ناصرالدین شاه با شهادت حسین در صحرای کربلا پیوند می خورد.
اما، "سبیه قتل ناصرالدین شاه فاجار" مجلس تعزیه ایست دولتی و سفارشی. نمونه ای از آن
دست تعزیه هاست که در تضاد با نمایشهای مذهبی عوام در "تکیه دولت" به اجرا در می آمدند.
از طرف دیگر، این نسخه به عنوان یکی از بارزترین نمونه های تعزیه نویسی رسمی و خصوصاً از
نظر قصه نمایشی، حکایت از نوع جدیدی "تعزیه نویسی" دارد، زیرا در آن برخلاف نسخه های
سنتی و مرسوم که بیشتر شامل روایت احساسی/تخیلی وقایع عاشورا و قصه های مذهبی بودند،

تاریخ نگاری و سیاسی نویسی، به عنوان زمینه‌ای جدید در چارچوب "مقتل سرابی"، به کار گرفته شده است. و این خود بدعتی است... اگر در مجالس مرسوم تعزیه، تماشاچی حاضر در تکیه، تماشاگر شهادت قهرمانان مذهب و ناظر بر سرگذشت چهره‌های اسطوره‌ای/دینی خود بود، اینبار باید شاهد قتل سلطان مستبدی باشد که "مقتل‌نویس" حکومتی از او چهره‌ای چون حسین پرورنده، و "شاه شهید"ش ساخته است!

این نخستین باری است که سراینده یک مجلس تعزیه، به شرح نمایشی واقعه‌ای معاصر خود (قتل شاه) می‌پردازد، و از آنجا که تعزیه‌نویس دولتی است، طبعاً، در شرح این وقایع، نویسنده‌ای بی‌طرف و بی‌غرض باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر او با هدف مسخ واقعیت تاریخی و قلب انگیزه‌ها و آثار سیاسی/اجتماعی واقعه قتل شاه قاجار، دست به قلم برده و تلاش نموده تا اقدام میرزا رضا را که عملی انقلابی بر علیه ساهی مستبد به شمار می‌رفت، روی—دادی خلق‌الساعه، کینه نوزانه و تروری کور بر علیه سلطانی رعیت پرور، متدین و خیرخواه ملت رقم زند!

پیش‌تر از این گفتیم که در مقدمه مجلس، نویسنده سخن از افسردگی و اندوه شاه می‌راند، بی‌آنکه به دلایل آن اشاره‌ای کند، به نظر ما، چنین امری ناشی از بی‌اطلاعی و یا فراموشی اتفاقی وی نبوده، بلکه به عکس امری آگاهانه، اندیشیده و تعمّدی است. یادآوری کنیم که جندی قبل از قتل شاه، بحرانهای سیاسی و اقتصادی موجب ناآرامیهای بسیاری در تهران و سایر نقاط شده بود. ابراز ناخرسندی ملت از حکومت و روحانیت وابسته به آن، در اعلامیه‌هایی که بطور مخفیانه بر در و دیوارها چسبانده می‌شد، بخوبی پیدا بود. شب‌نامه‌های هفتگی و اعلامیه‌های ضد سلطنت در خفا منتشر می‌شد. هر جا پیش نماز دولتی بود، در نماز او حاضر نمی‌شدند، رفته رفته مردم به اعتراض برآمدند، در بهران، زنان از گرانی گوشت و نان، عارض شدند و شکایت به شاه بردند و موجبات هراس حکومت را فراهم نمودند. دامنه اعتراضات به سایر نقاط نیز سرایت کرد، در یزد و اصفهان تجار و کسبه متفق شده، بر علیه بانک ساهی، دست به اعتراض زده، تهدید به حمله مسلحانه کردند. در مشهد، مردم گرسنه شهر و روسا، حمله به بازار برده، دکانهای نانوايي را غارت کرده، طومار اعتراض به شاه فرسาดند. در قزوین و بوشهر نیز ناخرسندی مردم از حکومت، موجب شورشهایی گردید. در تبریز، در ارتباط با مساله احتکار کندم، که مجتهد شهر و عمال ولیعهد عاملان اصلی آن بودند، تظاهرات اعتراضی وسیع برپا گشت، و لحظه به لحظه بر هراس حکومت افزود. "مردم شعار می‌دادند ما دیگر تن به حکمرانی ولیعهد نمی‌دهیم، ما دیگر این حکومت را نمی‌خواهیم." اکنون مسالدهان به اعتراض سیاسی تبدیل شده بود. در نتیجه دولتیان ناچار به عقب‌نشینی شدند.

واضح است که نویسنده این مجلس، آگاهانه و به عمد از یادآوری این بحران‌های اجتماعی و ناراضی‌های عمومی خودداری کرده است. در آنجا هم که به مسئله "مالیات قضایان" اشاره کرده، بخشش مالیات را به حساب بنده‌نوازی و نوع‌دوسی سلطان، و نه اعتراضات کسبرده و سراسری مردم رقم زده است.

بله، ناصرالدین شاه دو هفته قبل از اینکه بدست میرزا رضا از پای در آید فرمانی صادر نمود و به مناسبت پنجاهمین سال سلطنت، همراه با اعلان "جشنهای سرور و شادمانی" و در جهت جلوگیری از گسترش دامنه شورشها، مالیات نان و گوشت را لغو کرد. قرار بر این بود که فرمان را "به سنت" بنویسند و در بعضی مساجد نصب کنند، اما با سرور شاه اجرای این حکم به عهده تعویق ماند و در زمان مظفرالدین شاه تحقق یافت. فرمان می‌گفت: چون نان و گوشت ماده تعیشی و رزق عمومی خلق می‌باشد، به موجب صدور این فرمان همایون از نمره ذیقعه... کد پنجاهمین سال جلوس ابد ماء نوس ما بر اریکه سلطنت و تاجداری است، تمام مالیات صنفی و مالیات دروازه و داغ و تمام رسوم و عوارض تصابی گوسفند و بره و گاو و غیره و تمام رسوم و عوارض خبازی را از این تاریخ از هر جهت و از هر بابت بکلی موقوف فرمودیم...

این فرمان در زمانی صادر شد که دربار تدارک جشنهای پنجاهمین سال سلطنت شاه را می‌دید، جشنهایی که قرار بود به مدت یک‌هفته (۲۲ ذیقعدۀ تا اول ذیحجه ۱۳۱۳) بر پا گردد. برنامه زیارت ناصرالدین شاه از بارگاه شاه عبدالعظیم هم که به "شکرانه" این سلطنت طولانی باید انجام می‌شد، از قبل تنظیم شده بود، بنابراین افسانه خواب شاه و ملاقات وی با "نقابداز" در عالم رویا، امری ساخته و پرداخته ذهن نویسنده است.

در نمایش تعزیه، بنا به مضمون مجالس، شخصیت‌ها بطور کلی به دو گروه خوب و بد، یا "موافق خوان" و "مخالف خوان" تقسیم می‌شوند. "موافق خوان" یا شخصیت خوب، به عدالت جویی، مناعت طبع، قناعت و کم‌اهمیتی به امور دنیوی، و بطور کلی "خیر مطلق" توجه دارد. در حالیکه "مخالف خوان"، که شخصیت پلید ماجراست عموماً دچار حرص و آرز و علاقمند به امور دنیوی و "شر مطلق" است. سراینده این مجلس هم با توجه به این دوگونگی مطلق در شخصیت‌های تعزیه، تلاش نموده تا از شبیه شاه قاجار، موافق خوانی "امام گونه"، و از شبیه میرزا رضا کرمانی مخالف خوانی "پلید و شقی" بسازد. و اگر چه در دگرگونه کردن چهره شاه مستبد و سفاک به شخصیتی معصوم و دین‌پناه، تا حدودی موفق شده است. لیکن در ارائه شخصیتی "مخالف خوان" و شقی از میرزا رضا کرمانی، ره به جایی نبرده است، زیرا که در سنت تعزیه اقدام به رفع ظلم، که در اینجا توسط میرزا رضا صورت می‌گیرد، عملی ویژه شخصیت "موافق خوان" است و نه "مخالف خوان".

در باره فرمان بدار کشیدن میرزا رضا هم که در نمایش، بلافاصله بعد از ورود مظفرالدین شاه و بدستور وی انجام می‌گیرد، باید اشاره کنیم که مظفرالدین شاه از ترس واکنش توده‌ها، خیال کشتن میرزا رضا و قصاص او را نداشت "کرار" گفته بود، قصاص و کشتن میرزا رضا تشفی قلب من نیست، من اگر بخواهم انتقام بکشم باید تمام اهل کرمان را از دم تیغ بگذرانم" (۱۲) اما بهر حال میرزا رضا اعدام شد، مراسم اعدام وی، جلوه‌ای بود از پایداری او، و هراس حکومت از واکنش توده‌ها... از آنجا که ظاهراً "مراسم اعدام در ملا عام انجام می‌گرفت، دولت از ترس اغتشاشات اجتماعی، بریکاد نظامی و قشون آماده، شلیک به مردم را در سراسر شهر مستقر ساخت. به علاوه، وقت اجرای حکم را به بعد از نیمه شب موکول کردند تا مردم نتوانند حضور یابند. چوبه‌دار را نخست ساعت ۶ بعد از ظهر آراستند و آماده کردند. جماعت کرد آمدند. حکومت ترسید و برجید. ناگزیر، نیمه‌شب از نو به نصب دار پرداختند." زمان اجرای حکم که شد میرزا رضا را پای دار آوردند، به سرعت حرکت می‌کرد و چون یقین داشت که باید کشته شود، اظهار ضعف و انکسار نمی‌کرد. "هنگام اعدام، اظهار تشنگی کرد. میرغضب، خربوزه‌ای خرید و به او خورانید و به خنده گفت: بخور این آخرین خربوزه‌ایست که می‌خوری. میرزا رضا با حاضر جوابی همیشگی پاسخ گفت: اما این چوبه دار را به یادگار نگاهدارید، من آخرین نفر نیستم" (۱۳) در آن ساعت صبحگاهی و با آن مقدمات که چیده بودند، جمعیت زیاد نبود. با اینحال هواخواهان و همفکران او آمدند و برخی گریستند. ناشناسی از میان جمعیت خود را پای دار رساند تا دسنة کلی بگذارد، در دم دستگیر و روانه زندان شد. "مردم برای میرزا رضا مراسم چهلم برگزار کردند، در خانه مظلومان و غارت شدگان و در دهات و قراء و هر کجا که آتش ظلم دیوانیان آنها را محترق و معدوم کرده بود، برای او دعا کردند و از قول او ترانه و اشعار سرودند:

غلام ساغر کوثر، محب هشت و چهارم

فدایی همد ایران رضای شاه شکارم

نشان مردی و آزادی است کشتن دشمن

من این معامله کردم که گام دوست برآرم" (۱۴)

مشخصات نسخه:

آنچه که از این پس تحت عنوان "مجلس شبیه قتل ناصرالدین شاه قاجار" خواهد آمد، متن تلفیق، تصحیح و تنظیم شده نسخ دست نویس "شاهنشاه ایران، ناصرالدین شاه" و "ناصرالدین شاه قاجار" است که به ترتیب تحت شماره‌های ۱۵۶ و ۱۰۵۵ در مجموعه "چرولی" (۱۵) در کتابخانه واتیکان گردآوری و ثبت شده‌اند:

۱ - نسخه شبیه "شاهنشاه ایران، ناصرالدین شاه" به فرد، در ۶۴ برگ —————
۱۷/۵۰ × ۱۰/۵۰ سانتیمتر.

شبیه‌ها عبارتند از: ناصرالدین شاه — مظفرالدین شاه — صدر اعظم — نایب السلطنه — نایب — امین الملک — امین خلوت — خواجه باشی (خلوت باشی) — حکیم باشی — امام جمعه طهران — غلام — رئیس تلگرافخانه تبریز،

در میکروفیلمی که از این نسخه در دست ماست، یک برگ فهرست دو صفحه‌ای نیز وجود دارد: این فهرست ارتباطی به نسخه ضمیمه نداشته، به نظر می‌رسد به نسخه دیگری با همین عنوان مربوط باشد، نسخه‌ای که جای آن در مجموعه "چرولی" خالی است!

۲ - نسخه شبیه "ناصرالدین شاه قاجار" — جنگی است ورقی و مختصر در ۸ برگ عموماً ۱۱/۵۰ × ۲۰/۵۰ و ۱۵ × ۲۰ سانتیمتر

شبیه‌ها عبارتند از: ناصرالدین شاه — صدر اعظم — غلام — وزیر الوزراء — متولی باشی — میرزا رضا کرمانی — نقابدار — مستشار.

از نظر موضوع و ساختمان نمایش، هر دو نسخه ناقصند و هر یک قسمتهائی را کم دارند، مقایسه اسمی شبیه‌ها نیز در هر دو مجلس این کمبود را به خوبی نشان می‌دهد، هر دو نسخه فاقد "اسباب مجلس" اند. رسم الخط‌هاشان متفاوت، ناخوش و ناخواناست و با آنکه دو کاتب مختلف دارند، در هر دو متن غلطهای املائی به فراوانی یافت می‌شود. از تاریخ نگارش و نام سراینده‌گان و یا کاتبین نسخه‌ها نیز به روشنی نشانی در دست نیست، با این وجود بر اساس گفته‌های "منادیان" در بخشی که به دعای شاه مشغولند، به نظر می‌رسد هر دو این نسخه‌ها در زمان حکومت مظفرالدین شاه قاجار نوشته شده باشند:

این "مظفر شاه" را ای کردگار کن تو حفظش از جفای روزگار

در مورد سراینده نیز در همانجا — کمی بعد — می‌خوانیم:

"میرماتم" عرض خود را کو به شاه شاه با سادات دارد لطف‌ها

که ممکن است منظور "سید کاظم میرغم" (تعزیه‌گردان دوره مظفرالدین شاه و محمد شاه) پسر سیدحسین میرعزا (که از عصر ناصرالدین شاه تا محمد شاه در کاشان و طهران و در تکیه دولت تعزیه‌گردانی می‌کرده است) باشد.

۱ - کنت دو گوبینو بین سالهای ۱۸۵۵ - ۱۸۶۳ میلادی، مقارن سلطنت ناصرالدین شاه قاجار دو بار به ایران سفر کرد. عنوان وی در سفر اول، نایب سفارت و در سفر دوم وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود.

۲ - گذشته از نقطه نظرات نژاد پرستانه‌اش، گوبینو جنبش باب، مذهب شیعه و نمایش آن یعنی تعزیه را یکی از دلایل جاودانگی ایران می‌دانست.

۳ - به نقل از: مقاله "پدیدارشناسی تعزیه" از کتاب "تئاتر ایرانی" به کوشش فرخ غفاری، و - مایل بکناش

Persia and Persian-Samuel G.V. Benjamin-London 1886

۴ - نمایش در ایران - بهرام بیضائی - چاپ کاویان - تهران مهر ۱۳۴۴

۵ - شرح زندگانی من - عبدالله مستوفی - جلد اول - تهران ۱۳۳۴

۶- روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه - امیر کبیر - تهران ۱۳۴۵ - ص ۶۷۶.

۷- همان ، ص ۱۴۵

۸- رجوع کنید به مقاله "صورت خندان از تئاتر فرنگستان" نوشته مایل بکتاش در فصلنامه تئاتر شماره ۴- از انتشارات اداره برنامه‌های تئاتر - تهران تابستان ۱۳۵۷

۹- مراجعه شود به :

Le Théâtre et la danse en Iran-Medjid Rezvani -
Edition d'Aujourd'hui Paris - 1962

۱۰- نسخه دیگر، مجلس "شبه مالیات گرفتن جناب معین‌الیکه" نام دارد. متنی مختصر از این مجلس به سال ۱۹۵۹ توسط آقای عباس بنی‌صدر به‌عنوان رساله دکتری به دانشگاه سوربن ارائه گردید. نسخه مفصلتری از این مجلس تحت شماره ۵۰۳ در مجموعه "چسرولی" در کتابخانه واتیکان موجود است.

۱۱- زمانه و کارنامه میرزا رضا کرمانی - هما ناطق ص، ۱۲۲-۱۲۱. (در دست انتشار)

۱۲- تاریخ بیداری ایرانیان - ناظم الاسلام کرمانی - انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۷ ص ۹۹

۱۳- زمانه و کارنامه ... ص ۱۶۸

۱۴- زمانه و کارنامه ... ص ۱۶۹

۱۵- مجموعه چرولی Collezione Cerulli با هزار و پنجاه و پنج نسخه تخریه خطی طی سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۴ توسط انریکو چرولی (فرستاده واتیکان) در ایران جمع‌آوری شده و اکنون در کتابخانه واتیکان نگهداری می‌شود، مجموعه چرولی توسط دو خاورشناس ایتالیایی Alessio Bombaci و Ettore Rossi فهرست شده و صورت آثار دربرگیرنده آن در کتابی با عنوان "فهرست نمایشنامه‌های مذهبی ایرانی کتابخانه واتیکان"

Elenco di drammi religiosi persiani

(شماره ۲۰۹ از سری Studie Testi واتیکان ۱۹۶۱) منتشر شده است.

متن

افراد مجلس به ترتیب :

۱- ناصرالدین شاه ۲- نایب ۳- صدراعظم ۴- غلام

۵- مادیان (دو نفر) ۶- خواجه‌باشی ۷- نقایدار

۸- امین‌الملک ۹- مستشار ۱۰- میرزارضا ۱۱- منولی‌ها

(دونفر) ۱۲- حکیم‌باشی ۱۳- نایب‌السلطنه

۱۴- امام‌جمعه ۱۵- مظفرالدین شاه ۱۶- رئیس

تلگرافخانه تبریز

ناصرالدین شاه

هزار شکر خداوندگار لیل و نهار
که تخت بخت عطا کرده است بر قاجار
زمین همت من خاک کشور ایران
شده است عنبر و عنبر عبیر و مشک نثار

ولی دلم بگرفته است از وفا امروز
 شده است روز به چشم سیاه چون شب تار
 مرا نه میل به باده بود ، نه میل صنم
 نه میل باغ به سر دارم و نه میل شکار
 کجاست اعظم دوران وزیر نام آور
 خبر کنید بیاید به صد هزار وقار

نایب

ای وزیر پادشاه کامکار
 اعظم دوران ، وزیر نامدار
 شاه فرموده چنین ای با هنر
 در برم آ ، با دو صد عز و وقار

صدر اعظم

شکر و حمد خالق لیل و نهار
 دولت ما را نموده پایدار
 شکر کویم ، شکر خلاق غفور
 قابل همچون سلیمان کشنه مور
 (بلافاصله)
 السلام ای قبله عالم فدایت ، السلام
 ای که باشد صد جو قیصر بر درت کمتر غلام
 خالق عالم نکهتدار تو ای ظل الله
 چشم نایک از رخ پاک تو ، بادا دور ، شاه
 چیست فرمان ای شه ایران ، به من کن آشکار
 تا براهت نقد جان خویش را سازم نثار

ناصرالدین شاه

ایا اتابک اعظم بگو کجا بودی
 که مدنیست ز من این زمان جدا بودی

صدر اعظم

بدم به امر عبادت به حق ذات خدا
 همی به شاه نمودم دعا ز راه وفا

ناصرالدین شاه

ابا وزیر ، جبرا غم به من دچار شده
 دلم به غصه و اندوه اسنوار شده
 علاج درد مرا ساز ای وریر ز غم
 گرفته است دلم را غبار و رنگ الم

صدر اعظم

ای شهنشاه نخت کشور و تاج
 صد جو قیصر به درکبخت محتاج
 میل شه کر بود ز راه وفا
 بهر سر و سیاحت صحرا
 هم برای شکار از احسان
 روی آریم بر سوی هامون
 چند روزی رویم در صحرا

تا که از خاطرت رود غمها

ناصرالدین شاه

ایا اتابک اعظم وزیر من ز وفا
برو بگیر تدارک رویم در صحرا

صدر اعظم

حکم سلطان ، دوام دولت و جاه
ای غلامان ناصرالدین شاه
میل شه گشته بر سیاحت و گشت
کن سپه راز راه غم ، آگاه
همه را ساز آگه ، از یاری
که رود در شکار ، ظل الله

غلام

وزیران ، دبیران ، امیران
طلب کرده شما را ، شاه ایران

صدر اعظم

اردو همه جمعند و مهیای سفر
فرمان چه بود ز شاه والا افسر

ناصرالدین شاه

بگو وزیر بیارند مرکب رهوار
که خواهم آنکه به مرکب شوم ز مهر ، سوار

صدر اعظم

بیارید مرکب شما چاکران
برای شهنشاه عالی مکان
(بلافاصله)
شها موجود کردم اسب رهوار
بنه بر برج عقرب ، پا قمروار

ناصرالدین شاه

بگو وزیر زند طبل کوچ را ز وفا
رویم بهر شکار این زمان ، سوی صحرا

صدر اعظم

(به غلامان)
به حکم ناصرالدین شاه قاجار
کنید کوچ ، زند طبل خبردار

غلام

دلیران شاه ، از شهنشاه امر
چنین شد بدانید از بدو امر
که شه کرده امروز میل شکار
رود سوی گشت و سوی لاله زار
بزرگان شوید جملگی با خبر
تدارک ببینید بهر سفر
زنید بار بر گرده اشتران
همه زیر زین آورید اشتران

نمائید رو جملگی ، سوی راه
بکوبید از هر طرف ، طبلها

ناصرالدین شاه

(بعد از دو دور)
باز شکر خدای لیل و نهار
داده است تخت بخت ، بر قاجار
می ندانم چرا غم از دل من
می نگردد برون ، ایا غفار
در کجائی اتا یک اعظم
در برم آ ، وزیر خوشرفتار
غم دوباره مرا گرفته وزیر
روز گشته برم چسان شب نار
نه مرا میل باده و صنم است
نه به سر ذوق باغ و عشق شکار
زین شکار آمدن غم افزود
رو گذارم به سوی شهر و دیار
گو زند طبل بازگشت ، وزیر
می روم سوی شهر ، با دل زار

صدر اعظم

(در صحرا بعد از شاه)
چاکران ، طبل بازگشت زنید
هم به تعجیل رو به شهر کنید

ناصرالدین شاه

(در بارگاه)
حین غروب گشته و غم بر غمم فزود
فنجان قهوه ای برم آرید با سرود
(بلافاصله)
قلیان بیاورید شما پیشخدمتان
تا دود دل به چرخ رسانیم این زمان
(بعد از قلیان بگوید)
ایا وزیر ، گرفته دلم غبار ملال
بیان حال رعایای شهر کن ، الحال

صدر اعظم

که ای به درگه تو داده صد جو قیصر باج
گرفته نام تو بر شرق و غرب دهر ، رواج
تمام شهر ، ز یاری دعا کنند به شاه
همه به عشرت و دولت نشسته پا برجا

ناصرالدین شاه

ایا وزیر ، مرا آرزو بود در دل
ز راه مهر و وفا مشکل مرا کن حل
تمام رعیت خود را ز پیر و هم برنا

صدر اعظم

بخواهم آنکه کنم میهمان ، ز راه وفا
سر از حکمت به نتوان پیچم ، ای شاه بلند اختر
ولی دارم به خاک مقدمت عرضی ، شنو عرض مرا یکسر
نه بتوان میهمان کردن تمام رعیت ایران
اگر چه بهر سلطان هست این کار از وفا ، آسان
ولی ، چون خواهی سازی التفاتی در حق رعیت
بیخشا مالیات جمله قصابان تو بر رعیت

ناصرالدین شاه

هزاران آفرین بادت وزیرا ، کردیم خشنود
حقیقت صدر اعظم بودی و هستی و خواهی بود
برو برکو ندا سازند اندر کشور ایران
که شه بخشید به رعیت ، مالیات جمله قصابان
که خواهم رعیتم اندر دعا گوئی من باشند
پس از من بهر من افکار باشند ، یاد من باشند
وصیت نامه کن این کار را ای اعظم دوران
که بعد از من بماند یاد اندر خطه ایران

صدر اعظم

به هر چه امر سمائی مطیع فرمانم
کلام تو سخی نیست بر جانم
(بلافاصله با منادیان)
خطاب من به شما ، ای منادیان فکار
روید حکم تنهنشاه ، جانب بازار
بدا کنید به خلق از صغیر و هم ز کبار
که شه به رعیت خود کرده بخشش بسیار
که مالیات ز قصابخانه بردارند
به حکم قبله عالم ، که خلق افکارند
و در عوض بنمایند به شاه جمله دعا
که شاه کرده چنین بخششی به راه خدا

منادیان .

منادی
منادی دیگر
منادی
منادی دیگر
منادی
منادی دیگر
منادی
منادی دیگر
منادی
منادی دیگر
منادی
منادی دیگر
منادی

اهل شهر از سر و دیگر هم جوان
حیلکی باشید از غم نادمان
از زن و مرد و صغیر و هم کبیر
شیخ و نجار و مساکین فقیر
کوش دارند و بدایید این سخن
تا برون آئند از رنج و محن
حضرت ظل الهی آن شهپیار
ناصرالدین شاه ، شاه تاجدار
در حق رعیت محبت کرده است
لطف بی حد با رعیت کرده است
مالیات جمله قصابها
شاه بخشیده به رعیت ، از وفا
کفه تعیین سازد در شهر و دهات

تا پس از من کس نگیرد مالیات	منادی دیگر
در عوض بر شاه بنمائید دعا	منادی
تا ز شر ظالمان باشد رها	منادی دیگر
بار الها حق شاه عالمین	منادی
پادشاه کریلا یعنی حسین	منادی دیگر
حق پیغمبر شفیع حاجیان	منادی
حرمت حیدر شهنشاه جهان	منادی دیگر
این "مظفر شاه" را ای کردگار	منادی
کن تو حفظش از جفای روزگار	منادی دیگر
چشم بد از شاه، یارب دور کن	منادی
دشمنش را زنده اندر گور کن	منادی دیگر
نصرتی ده، ای خداوند علا	منادی
حق ذات پنج تن آل عبا	منادی دیگر
تیغ او برا نما مانند برق	منادی
ساز او را پایدار از بهر خلق	منادی دیگر
"میرمام" عرض خود را کو به شاه	منادی
شاه با سادات دارد لطفها	منادی دیگر
(دعای نامه)	

بزرگوار خدایا به حق حیدر و آل	منادی
به خاتمی که به معراج یافت، قرب وصال	منادی دیگر
به حق سینه مجروح شاه نشتعلبان	منادی
به ادن انجم قائم رسان سه ایران	منادی دیگر
نگاهداری وجودش تو باش یا الله	منادی
به حق اشیدان لا اله الا الله	منادی دیگر
چو رفت ناصرالدین شاه، از چپان ناکاه	منادی
بکن تو حفظ، وجود مظفرالدین شاه	منادی دیگر
به عرض من برس ای پادشاه عالی جاه	منادی
به حق خانم پیغمبران رسول الله	منادی دیگر

پادشاهها به سلامت بادا	صدر اعظم
دور از رنج بدامت بادا	
آنچه فرمودی ابا شاهنشاه	
عمل آوردم ایا ظل الله	

هزاران آفرین بادت، وزیرا	ناصرالدین شاه
جزاک الله مدد از این خبرها	
بگو آرند وزیرا عصرانه	
دلم کردیده تنک از این زمانه	

بیارید عصرانه از بهر شاه	صدر اعظم
معنی برآر از دل خویش، آه	

ناصرالدین شاه

بگو وزیر بیارند شام با شادی
مغنیان بنوازند ، کوس آزادی

صدر اعظم

هر چه فرمان دهی ، به جان خواهم
بندهء درگه شهنشاهم
شام آور برای شه ، ناظر
ای طبیبان همه شوید حاضر

ناصرالدین شاه

بستر اندازید اندر خوابگاه
تا ز رنج ره شود آسوده ، شاه

صدر اعظم

کرجیان ماه طلعت ، رختخواب شاه را
پهن بنمائید ، روید از مژه درگاه را
(بعد از خوابیدن شاه)
دور تا دور ، دور و هم نزدیک
سرکشیگان همه کشیک کشید
خواجه باشی بگو به خواجه سرا
شاه خوابید همه شوند آگاه

خواجه باشی

بیارید ای خادمان سر بسر
قدحهای شربت ز شیر و شکر
بیارید بطیره ز آب هراز
بچینید هر سو ، نشیب و فراز
کنیزان مه طلعت هوشمند
بسوزید عود و عبیر و سپند
غلامان زرین کمر از بسار
کنیزان مه پیکر از هر کنار
بگیرید بر کف طبقهای زر
دگر لاله و شعدانها به بر
بسوزید عنبر ، بسوزید عود
مغنی بگو سر نماید سرود

نقابدار

قدم خم گشته از بار مصیبت
امان از دست امت ، دست امت
زمان حال آیم دیدن تو
اجل باشد که دزدیدن تو
دلم سوزد به حال شاه قاجار
روم در خواب او با چشم خونبار
روم او را ببینم بار دیگر
که فردا می شود در خون شناور
سرت بر دامنم بگذار شاه
ز جانم بار غم بردار شاه

دلم بر تو جوانی تو سوزد
که از بهرت فلک اخگر فروزد
دلم سوزد بر احوال تو شاها
که فردا می شوی در خون شناور
ز جا بر خیز ، ای غم پرور من
نظر بگشا به چشمان تر من

ناصرالدین شاه

سلام ای سرور خلق جهاندار

نقابدار

علیک ای ناصرالدین شاه قاجار

ناصرالدین شاه

کجا بودی بگو ای شاه خوبان

نقابدار

بدم در خلد بهرت دیده گریان

ناصرالدین شاه

چرا آقا چنین گریان و زاری

نقابدار

خبر از حالم ای شاها نداری

ناصرالدین شاه

بیان فرما شوم غم پرور تو

نقابدار

نمی دانی چه آید بر سر تو

ناصرالدین شاه

نگر از تو فلک اخگر فروزد

نقابدار

دلم بر عمر کوتاه تو سوزد

ناصرالدین شاه

ای ضیا بخش تمام دیدگان
جان بقریان تو ، ای شاه جهان
جان فدای چشم گریانت شود
ناصرالدین شاه قربانت شود
مطلبم آن است ای عالیجناب
از غلامانت مرا سازی حساب
مطلب دیگر مرا هست با شما

نقابدار

آرزویت را به من افشا نما

ناصرالدین شاه

دارم استدعا نسازیم فکار

نقابدار

مطلبت را کو به من ، ای شهریار

ناصرالدین شاه

هر کجا خواهی روی، من را ببر

غَم مخور ای پادشاه غم سیر	نقابدار
خواهم همراه تو باشم از وفا	ناصرالدین شاه
بر مراد خود رسی ، این روزها مطلب دیگر ندارم با شما	نقابدار ناصرالدین شاه
مکن فغان و مکن ناله ناصرالدین شاه نور از راه وفا می برم بدان همراه مخور تو غصه که من یاور توام شاهها به هر بلید ز غم یاور توام شاهها دمی بخواب که من می روم ، خدا حافظ ز راه مهر تو را یاورم ، خدا حافظ اگر که شوق ملاقات ما به سر داری بیا به حضرت عبدالعظیم از یاری	نقابدار
رفت از بر من آنکه مرا مونس جان بود دیگر به چه امید در این ملک ، توان بود سازید خبر جمله وزیران و دبیران آیند به نزد همگی از ره احسان	ناصرالدین شاه
وزیران ، دبیران ، امیران طلب کرده شما را شاه ایران	غلام
السلام ای حضرت ظل الله السلام ای صاحب تخت و کلاه	صدر اعظم
السلام ای شاه با جود و سخا السلام ای مایه مهر و عطا	امین الملک
السلام ای شاه کردون افتدار السلام ای افتخار روزگار	امین خلوت
السلام ای شاه با فر و جلال السلام ای مایه فضل و کمال	سمسار
حمید جوی کشید حاضر از وفا خواهم این کویم کلامی با شما دوس من خوانی بدیدم از وفا کسندام رس خواب بر غم مبتلا ز آنکه می باید سینم آشکار دیدم در خواب ، حق کردگار	ناصرالدین شاه

کردم استدعا از او با حال زار
بر به همراهت مرا ای شهریار
گفت ، گر شوق ملاقات مرا
داری اندر دل ، ایا شاه از وفا
جانب شهزادهٔ عبدالعظیم
روی آور تا ز غم بر هم رسیم

صدر اعظم

حمد و لله خواب شه خیر است ، خبر
لیک می باید رویم از بهر سیر
جانب باغ و به سوی لاله زار
تا غمت از دل رود ، ای شهریار

امین خلوت

زرخرید قبلهٔ عالم منم
باد قربانت سر و جان و نمنم

امین الملک

خانه زاد خویش را ای شهریار
یک نظر کن حق ذات کردگار

صدر اعظم

منهم هستم از غلامان سرا
جان نثار شاه هستم از وفا
کر دهی رخصت به من بر سیر باغ
جان و مالم باد قربان شما

مستشار

ادن باشد کر ز شاه ناجدار
جان نثارم ، جان نثارم ، جان نثار
کر مرخص می کنی ای شهریار
نه قدم بر روی چشم مستشار

ناصرالدین شاه

تمام خواهشنان کفه شد بر سلطان
ولی چه سود مرا غم نموده سرکردان
هر آنچه دیدهٔ من دید کسی نبیند ، آه ،
بزرگوار خدایا ز هر دلی آگاه
به غیر آنکه روم جانب زیارت من
دگر چه جاره کنم ، می کنم اطاعت من
برو بکیر بدارک ، ایا وزیر یا تقویم
رویم تا به سوی شاهزاده عبدالعظیم
چه خوش بود که بر آید ر یک کرشمه دو کار
زیارت شه عبدالعظیم و دیدن بار

صدر اعظم

حکم سلطان مرا اطاعت هست
شاه را چون سر زیارت هست
همه اسباب راه موجود است

حمد ولله ، شاه خشنود است

ناصرالدین شاه

(وقت سوار شدن)

پای همت به رکاب آورم از کید خسان
به تولای تو ، ای باعث ایجاد جهان
وعده فرمودی به مطلب برسانیم ، شها
دردمندم ، تو مرا زود به درمان برسان

میرزا رضا

ز بغض ناصرالدین شاه قاجار
ندانم چون کنم ، ای حی غفار
به من چون ظلم بی حد روی داده
دلیم اندر غم محنت فتاده
ز بس عارض شدم ، من خسته گشتم
در این دنیا ز غم پا بسته گشتم
چو می شد می توانستم به ناگاه
خودم را می رساندم بر سر شاه
نمایم من بر او از کینه کاری
که بعد از من بماند یادگاری
و تا روز قیامت یاد باشد
رضا از کرده خود شاد باشد
شنیدم ناصرالدین شاه باید
سوی عبدالعظیم امروز آید
زیارت سازد آن شاهنشاه فرد
به روز جمعه و عید محمد
دگر من را نباشد چاره ، حاشا
مگر امروز سازم کار خود را
بود چندی که زحمتهای کشیدم
که این ششلول را تا من خریدم
برای خاطر سلطان ایران
که آوردد شدم از شهر کرمان
روم سوی حرم با صد تمنا
از این ششلول سازم کار او را

ناصرالدین شاه

بارگاه حضرت عبدالعظیم
آشکارا گشت از دور ای وزیر
میروم بهر طواف اندر رواق
همرهم آ ، ای وزیر بی نظیر

صدر اعظم

ناهار از مهر موجود است ، شاهها
تناول ار ره یاری بفرما
پس از صرف غذا ، ای شاه زی فر
زیارت میل داری روی آور

میرزا یحییٰ شہزادہ دلزار بعد از عین بن گوید

از این کتاب در باره...



L'ASSASSINAT DI SHAH DE PERSI

[illegible]

ناصرالدین شاه

(در شاهزاده عبدالعظیم)
غذا نخورده روم در حرم به ناله و آه
تو باش حافظ و پشت و پناه، یا الله
هزار دشمنم ار می کنند قصد هلاک
گرم تو دوستی، از دشمنان ندارم باک

نایب

به پس روید ایا خلق از طریق وفا
حیا کنید، مسازید اینقدر غوغا
برون روید، مسازید اینقدر وحشت
کنید صحن سرا را ز راه غم خلوت
چرا حیا نکنید ای گروه از احسان
تمام را بنمایم ز راه کین بیرون

ناصرالدین شاه

(بعد از قرق)
وزیرا کن خبر فراشها را
فرق امروز ننمایند اصلا
قرق از بهر دیاری نباشد
کسی را با کسی کاری نباشد

صدر اعظم

حکم شاهنشاه گردید از کرم
هر که می خواهد بیاید در حرم
از برای حفظ شاهنشاه ما
جمله بفرستید صلوات از وفا

متولیان :

نشود لال در زمان ممات
که فرستد بلند او صلوات

متولی دیگر

باز گوئید جمله این آیات
به لب لعل احمدی صلوات

متولی

حق وجودت را نگهداری کند

متولی دیگر

خالق عالم تو را یاری کند

متولی

خاک درگاه تو زیب چشم ما

متولی دیگر

ما فقیران را نظر کن از وفا

متولی

نیست شاهی بهتر از تو در جهان

متولی دیگر

سروری داری به کل سروران

(در زیارت با مرقد)
 السلام ای سید دور از وطن
 بی نصیب از شهر و عمر خویشتن
 جان به قربان تو باد ای نامدار
 حضرت عبدالعظیم، ای شهریار
 آمدم پا بوست، ای نور خدا
 تا رسم بر مطلب، ای روحی فدا
 من به قربان غریبهای تو
 جان فدای بی نصیبهای تو
 ای وزیرا پهن بنما جانماز
 تا بخوانم از ره یاری نماز
 (شاه بعد از زیارت نماز کند)

ز بس غمها مرا گردیده باور
 که شه سازد نماز، ای حی داور
 ندارم شرم دیگر از خدایم
 شده وقتی که کار خود نمایم
 برم این دم عریضه در بر شاه
 کنم از کینه کار خویش ناگاه
 به عرض من برس شاهها، دخیلم
 خلاصم کن، که خوار و هم ذلیلم

(بعد از تیر خوردن)
 انا لله و انا الیه الراجعون
 ای یار به راهت سر و جان دادم و شادم
 صد شکر که آخر بر رسیدم به مردام

دریغا ناصرالدین شاه قاجار
 به خون شد غوطهور از جور اشرار
 همین سگ کشت قاتل بر شهنشاه
 بگیردش، بیاریدش به همراه
 چه سازم ای خدا با قلب پر درد
 فلک روز مرا آخر سیه کرد
 چرا شاهها چنین خاموش گشتی
 مگر از راه کین مدهوش گشتی
 کدامین بی مروت این جفا کرد
 تو را با خاک و با خون آشنا کرد
 نمائید خلق را بیرون ز هر سو
 که شه گشته پریشان خاطر او
 رسیده جانم از این غصه بر حلق
 نمی دانم چه آید بر سر خلق
 طبیبان و حکیمان را غلامان

خبر سازید آیند بس شتابان
حرمها ، گفته شاهنشاه ناصر
نگردد هیچکس در نزدم حاضر

غلام

حکیمان و طیبیان جمله از غم
طلب کرده شما را صدر اعظم

حکیم باشی

هزار مرتبه جان حکیم قربانت
چه مطلب است بفرما ، تصدق جانت
حضور حضرتعالی رسیده ام ، زوفا
چه خدمت است ، به این چاکرت بیان فرما

صدر اعظم

شاه قدری گشته حالش منقلب
ای ارسطو جاه میدان ، از وفا
صبر کن نا اذن من حاصل کنم
رو به نزد شاه ای نیکولفا
(بلافاصله)

شکر کویم بر خداوند جهان
شاه سالم کشت از جور خسان
حکیم شاه ، حکم شاه والا
چنین شد ، رو بیا از مهر فردا
دمی بایست ببینم شهنشه قاجار
بود به خواب و یا هست از وفا بیدار
هزار شکر خداوند خالق اکبر
که حال شاه شده از وفا بسا بهتر
ایا حکیم برو این زمان به منزل خویش
شود چو صبح بیا در برم تو ای دل ریش

حکیم باشی

به چشم ، آنچه بفرمائی از غلامانم
به غیر حکم شما چاره ای نمی دانم

صدر اعظم

(مشورت نامه)

برو در کوشه ای ، ای صدر اعظم
به خود کن مشورت ، ای صدر اعظم
نشین در کوشه ای ، ای زار پر دل
بکن فکری تو در این کار مشکل
بسنج ای عقل ، در این کار دشوار
در این اندیشه دست و پا نکه دار
به خود ستورا نما در بینوائی
چسان از عهده اش بیرون بیائی
ز مرک شاه من قامت شکستم
از آن ترسم رود ایران ز دستم

نه بتوانی نمائی استقامت
 در این کار ای وزیرا بینهایت
 خلایق جمله در شور و نوایند
 اگر آگه شوند غوغا نمایند
 بود این کار، کار کاردانی
 نباشد سهل باشد بس گرانی
 اگر سازم فرار از بهر این کار
 شوم باعث به خون خلق بسیار
 ندارم چاره‌ای دیگر به دنیا
 مگر دادم رسد فرزند زهرا
 ایا فرزند زهرا، بین به حالم
 به فریادم برس، ای شاه عالم
 تو میدانی که من ای شاه ابرار
 ندارم قوه، این کار دشوار
 به حق جدت ای فرزند زهرا
 تو همراهی من از مهر بنما
 ندارم چاره دیگر من چه سازم
 مگر نمهید در این کار سازم
 بحمدالله که شاهنشاه عالم
 ندارد هیچ باکی، هست سالم
 به حکم قبله، عالم همین دم
 بکش شیپور حاضر باش از غم
 نه‌هار آرید از هر سو غلامان
 دگر شربت بیارید با دو قلیان
 (بلافاصله)

کنید حاضر شما اسب، ای غلامان
 که شه خواهد رود در سوی تهران

نایب السلطنه

جهان به دیده، من سبز روی می‌آید
 صدای شندف و شیپور گوش می‌آید
 یقین که شاه ز شهزاده عبدالعظیم
 بیامده است به طهران، به حق حی قدیم
 ببايد آنکه برای سلام دادن شاه
 روم به خدمت او، تا شود ز من آگاه
 ملازمان، برم آرید اسب سیم لجام
 روان شوید غلامان همه، ولی به نظام
 (بلافاصله)

خطاب من به تو باد، ای وزیر شاهنشاه
 ز حال شاه مرا ساز از وفا آگاه

صدر اعظم

فربان خاک پات، بدان شاه از وفا
 تا حال بود منتظر مقدم شما

دیر آمدی و رفت ، به خلوت کنون بود
ایلچی روس آمده ، اندر برش بود
فرموده این چنین که نیاید کسی برم
با ایلچی روس گفتگو بنمایند از کرم

نایب السلطنه

مگو صدر اعظم چنین حرفها
به تعجیل رو خدمت پادشا
بگو آمده نایب السلطنه
ببوسد همی خاک پای شما

صدر اعظم

به چشم ، آنچه بفرمودی از ره احسان
روم به حکم شما بنده ، خدمت سلطان
(بلافاصله)

نمودم عرض فرمان شما را
حضور پادشاه ملک آرا
چنین فرمود با اعراض بر من
که امشب کس نیاید خدمت من
غلامان ، جملگی از راه احسان
بیارید شربت و چائی و قلبان

نایب السلطنه

برو یکبار دیگر صدر اعظم
به نزد ناصرالدین شاه از غم
بگو اکنون به شاهنشاه قاجار
سیهسالار دارد عرض بسیار
همی خواهد که رخ بر پات ساید
چه فرمائی بیاید یا نیاید

صدر اعظم

سراز حکمت نمی پیچم من اصلا
روم یکبار دیگر خدمت شاه
(بلافاصله)

نود جام نو را از مهر قربان
بدان از کین شدی مغضوب سلطان

نایب السلطنه

به حکم قبلهء عالم شهتیه ایران
روم به سوی امیریه با دل سوزان
ملازمان و غلامان و چاکران از قهر
روان شوید به سوی امیریه یکسر

صدر اعظم

دریغا شاه ایران کشته گردید
به خون خویشتن آغشته گردید
چراغ ملک ایران گشته خاموش
ز هجر شاه من گردم سیه پوش

چه سازم ای خداوند جهاندار
در این کار گران سخت دشوار
ندارم چاره‌ای، ای حی داور
مگر بدهم خبر بر شه مظفر
به امید خدا روی آورم من
به سوی تلگرافخانه به هر فن
برم آرید اسب باد پا را
زنید از هر طرف طبل عزا را

غلام

(در تلگرافخانه)

خبر می‌باش ای فرخنده دارا
که آمد صدر اعظم اندر اینجا

صدر اعظم

(با رئیس تلگرافخانه)

رئیس تلگراف ملک ایران
بکن مسدود راهها را شتابان
خبر ده از وفا بر شه مظفر
شتابان ای رئیس نیک منظر
سلام باد اول بر تو شاها
جهان یکسر به کامت باد شاها
که ای سلطان، شدی سلطان اعظم
نثار باد جان صدر اعظم
دویم شاها سرت بادا سلامت
که شه شد کشته از راه عداوت
به عرضم گوش کن، جانم فدایت
همه ایران نثار خاک پایت
بدان یک بی حیای ناجوانمرد
شبه ابن ملجم خویش را کرد
صلات ظهر روز جمعه، شاها
نمود آن ظالم از کین کار خود را
و فائل را به صد خواری گرفتم
به زنجیر سم او را بیستم
چه فرمائی، کنم با او محبت
و یا برم سرش با صد مشقت
فرض، نبود مجال این سخنها
بزودی میرسان از مهر خود را
ولایت پر ز آشوب است، جنگ است
ز هر سو بتکرم بانک تفنگ است
از آن نرسم شود مغشوش ایران
رسان خود را به زودی سوی طهران
(با رئیس تلگرافخانه)
واما، چمن جواب از شاه آید

بیاور ، بلکه غم از دل زداید
(بعد از تلگرافخانه)
یکی رود ز غلامان ، به صد هزار شتاب
امام جمعه را آرد برم ، ز راه صواب

غلام

(با امام جمعه)
سلام من به تو ، ای سر فراز خلق جهان
امام جمعه ، ضیابخش دیده خلاقان
طلب نموده شما را اتابک اعظم
که ساز کلبه ما را منور از احسان

امام جمعه

برو غلام که این لحظه آیم از احسان
بر اتابک اعظم ، همان خجسته نشان

صدر اعظم

(با امام جمعه)
چگونه عرض نمایم کنون به نزد شما
که نیست طاقت گفتن به حق ذات خدا
سر شما به سلامت که شاه را کشتند
بن مبارک او را ، به خاک آغشتند
کنم چه چارد ، که روزم چو شام تاریک است
همین جنازه سلطان ناصرالدین است

امام جمعه

انالله و انا الیه الراجعون
هزار اف به نو ، ای روزگار بی پروا
چه جورها که نمائی در این جهان فنا
هزار حیث از این قد و قامت شمشاد
هزار لعن بر آن فانیل بواز کین باد
چگونه بر سنت ای شاه ، من نظاره کنم
شده است وقت ، که از غصه جامه پاره کنم
از این شهید به خاطر مرا رسید به شین
شهید کرب بلا حضرت امام حسین

صدر اعظم

جان آقا ، مریز خون ز دوعین
جان عالم فدای جان حسین
خیز از جا ، به خالق غفار
شاه را از وفا نماز گذار

امام جمعه

(نماز بخواند)
اشهد وان لا اله الا الله
واحد لا شریک له
اللهم اغفر الموتین و المومنات
استغفرالله ، ربی واتوب الیه

اللهم صل على محمد وآل محمد (کذا)
بیان کن ، ای وزیر نیک رفتار
چه باید کرد ، در این کار دشوار
از آن ترسم که خلق آگاه گردند
به قصد یکدگر بدخواه گردند

صدر اعظم

باید شما به جانب مسجد کنی قیام
منبر روی ، به خلق بگوئی چنین کلام
که اندر صلات ظهر شهنشاہ شد شهید
در روز جمعه روح شریفش ز تن پرید
اما ، بگو که واهمه بر خود مدند راه
کردیده است مظفرالدین شاه ، شاه ما

امام جمعه

روم به جانب مسجد به حال زار و فکار
کنم چه چاره من ، ای کردگار لیل و نهار
روم به عرشه منبر ، به یاری الله
کنم ز مهر حکایات ناصرالدین شاه

مظفرالدین شاه

آزمودم رتبه جاه و جلال سروری
نیست بهنر لذت از لذات صاحب افسری
طبل نالد ، کوس غرد ، کرنا کوبد بلند
عهد ، عهد شه مظفر ، دور دور ناصری

رئیس تلکرافخانه تبریز

حان به راهت باد قربان ، از وفا
خالق عالم نگهدار شما
تلکراف از شهر طهران آمده
از برایت پس ستابان آمده

مظفرالدین شاه

(بعد از خواندن تلکراف)
اف ، بر این روزگار بد بنیاد
عمر شه را بداد آخر باد
می ندانم کنم چه چاره دگر
اندر این کار مشکل ، ای داور
چاره ای نیست غیر از این به جهان
که به سرعت روم ، سوی طهران
ای وزیر ، ای وزیر خوش منظر
بین تدارک رویم ، سوی سفر
ای وزیر ، دلم بسا ریش است
این سفر کار سخت در پیش است
گو غلامان که پا رکاب کنند
جانب ملک ری شتاب کنند
نیست دیگر مجال ، ای یاران

روی آرید بر سوی طهران
(بعد از یک دور)

یا علی ، ای گوهر دریای نور
همت از تو خواهم ، ای فخر نشور
یا علی ، ای شاه عالم ، یا علی
یا علی ، بنگر به حالم ، یا علی
جز تو دیگر کی مرا یاری کند
بر مظفر شاه غمخواری کند
یا علی ، بهر رعیت مضطرم
خود بکن رحمی به ایشان ، از کرم
یاوران تعجیل در این ره کنید
کوس و سنج و طبل از هر سو زنید
(بلافاصله بعد از یک دور)

شهر طهران گشت از دور آشکار
میروم در شهر با حال فکار
میروم بر دیدن شاه شهید
تا نمایم گریه بر او ، زار و زار
(بلافاصله)

صدر اعظم ، ای وزیر پادشاه
آفرین ، صد آفرین ، ای نامدار
در حقیقت کرده‌ای خدمت زیاد
هم وزیری و امین و مستشار
خلعت از بهر اتابک آورید
غم مخور یارت منم در روزگار
صدر اعظم ، نعش شاه اندر کجاست
کن بیان ، ای نامدار هوسیار

صدر اعظم

جان فدایت مظفرالدین شاه
این بود نعش ناصرالدین شاه

مظفرالدین شاه

(با نعش شاه)
سلام من به توای شهریار عالی جان
سرم نثار رحمت باد ، ناصرالدین شاه
حکونه بر تو ای شاه ، من نظاره کنم
تن عدوی تو را ، من هزار پاره کنم
ایا وزیر هنرمند شاه بی‌همتا
رسان به خاک ز غم ، نعش ناصرالدین شاه

صدر اعظم

به حکم قبلهء عالم مظفرالدین شاه
بیاورید عماری ناصرالدین شاه
به حکم شاه ، تنش را ز جای بردارید
عماری و کتل و اسب و نوحه خوان آرید

برید جانب شهزاده عبدالعظیم
تنش به خاک سپاریم ، حق رب رحیم
(بلا فاصله)
جان فدایت ، نعش شه را حضرت عبدالعظیم
من به خاک از غم سپردم ، حق خلاق کریم

مظفرالدین شاه

هزار آفرین بر تو ای کاردان
بیارید خلعت شما چاکران
رقم گیر از من ، ایا مه جبین
امیر اتابک توئی بعد از این

صدر اعظم

بیان فرما به من شاهها ز احسان
که ، قاتل را چه سازیم ما به زندان
کشم او را و یا محبوس باشد
بیان فرما که دل را می خراشد

مظفرالدین شاه

بگو از کین زنند او را سر دار
که تا گردد هلاک آن زشت کردار

صدر اعظم

به حکم شه مظفر دین قاجار
زنید میرزا رضا را بر سر دار

امام جمعه

(بالای منبر)
السلام و علی سیدنا و نبینا
محمد (ص) بشر نذیر هاشمی
مکرمی ، عطوف و رؤوف
من یسنی باحمدی
صل الله علیه و آله (کذا)
بارالها نشود لال به هنگام ممات
آن زبانی که فرستد به محمد صلوات
ایا گروه که در مسجدید با دل زار
دهید کوش ، بدانید جمله این گفتار
ولی مباد کنید واهمه ، ایا مردم
به خویش جمله مسازید راه شادی کم
به روز جمعه بدانید شاه را کشتند
تن مبارک او را به خاک آغشتند
تمام خلق بدانید جمله با غم و آه
که شاه کشته شما را مظفرالدین شاه
از این شهید به یاد آورید با غم و شین
شدید کرب بلا ، حضرت امام حسین
مرد و زن بر سر و بر سینه زنید
تا بگویم که به جدم چه رسید

کویم زبان حال ز غم در بر شما
 یاد آورید واقعه دشت کربلا
 یکدفعه چون فتاد علی اکبرش زمین
 فریاد کرد ای پدر مهربان ، بیا
 جدم حسین رسید به بالین اکبرش
 برداشت از زمین سر فرزندش از وفا
 با کریه گفت یک سخنی گا سمان کریست
 حیف از تو نوجوان که فتادی چنین زیا
 آهی کشید و گفت ، خدایا گواه باش
 بخشا کناه امت جدم صف جزا
 یکدفعه دگر چه بگویم من از وفا
 چون شد حسین مقابل آن قوم ، بی حیا
 با کریه گفت ، بار خدا حال من بین
 این قوم می کنند مرا نشند ، از جفا
 زد این سعد بانک به لشکر که ، ای گروه
 کوشی به حرف او ننمائید از وفا
 یکدفعه سش هزار کماندار از دو سو
 بکذاشتند بر ریر قوس ، نبرها
 آنقدر تیر بر بدنش خورد دوستان
 کز تیر ، بر ز چشم بر آورد چون هما
 دیگر چه گویم آه ، ایا دوستان ز عم
 از حال سیدالشهدا در بر شما
 در آن دمی که حسن از فراز زین افتاد
 اگر غلط نکنم عرش بر زمین افتاد
 سیاه کوفی و سامی ، برون ز حد شمار
 همه به دور حسین ریختند به خواری حار
 به کویم آن به جدم حسین چدها کردند
 سر مطهر او را زین جدا کردند
 سد روز نعس حسین در زمین کرب بلا
 فساد بی کفن و غسل ، اندر آن صحرا
 به مادری کد سرش را ز خاک بردارد
 نه یآوری که ننش را به خاک بسپارد ،
 حسین بی کفن افتاده بود ، یار نداشت
 هزار و سهند و پنجاه زخم بر تن داشت .

..نمایش و اشتره‌لر

حتی آنهایی که مجبورم کردند اجرا کنم، یعنی چه؟ عشوه‌گری؟ آیا ناآگاهانه و فقط از غریزه پیروی می‌کنم، و بدرستی نمیدانم چه می‌کنم؟ چرا و چگونه عمل می‌کنم؟ سخن کوتاه! کار می‌کنم و بس؟ از شاعری پیرسید: "شعر چیست؟ شعر شما چگونه است، چطور شعر می‌سرایید؟ در این شعر چه می‌خواهید بگوئید؟ چرا این شعر را سروده‌اید و نه شعر دیگری را؟" پاسخی خواهد داد؟ هیچ هنرمندی، هیچوقت نتوانسته در مورد این پرسش‌ها گفتگو کند. و با اگر گفتگو نیز بکند، زبان مجاز و استعاره بکار می‌برد، و با به آثار دیگران مراجعه می‌دهد - مرد هنرمند می‌آفریند، شرح نمی‌دهد. نمی‌تواند و نمی‌خواهد بدهد. توصیحاتی که او در باره خودش می‌دهد از مقوله‌ای دیگر است. ولی نثار؟ کارکردان (و بس)

درام نویس)، کسی که بنا بر تجربه، بدون ساخت، بدون اندیشه بر آنچه که می‌خواهد و بر چیزی که گمان درستی بودن را دارد، نمی‌تواند تصحیح جان بخشد. این کارکردان می‌تواند حبس ادعائی بکند؟ این چنین سخنی برای من جابر است؟ آیا من مرد هوس باخشی هستم که بدون از هرگونه سنجش انتقادی و استدلالی است؟ آیا انکسار تنها سران من است، بدون آنکه قادر باشم دلایل بنیانی آنرا درک کنم؟ آیا در بیس، در هنگام و بس از هر کار، بگونه‌ای عقلانی در جستجوی دانش و تشریح آنچه کرده‌ام نیستم؟

حیر! من مرد هوس باخشی نثار نیستم. بنابراین، کم و بس باید بدانم. کم و بس، چون برای من نثار در میان دو قطب با یک کس دالکسک، و در یک بازارهای مستمر از طریق مراحل ستاوب، هستی می‌گیرد. از یک سو مکاتفه، آفرینش آزاد - اینرا می‌گویم و در همان حال از این کلمه‌ها خوسم نمی‌آید، چرا؟ نرم؟ دلایل نشوریک؟ فروسی با فروسی مجازی؟ احساس کنکی که مجری نثار یک عملکرد فرعی بر دارد و بنیانی در جستجوی بیست

اگر قرار بود کتابی در باره خودم بنویسم، نمی‌دانستم از کجا شروع کنم. اگر قرار بود دیگری، کتابی درباره من بنویسد و قرار بود من به آن نویسنده نوع ویژه‌ای از کتاب، سیوه مسماری از کار و با یک شخصیت ساس را بسنجد کنم، باز هم سرکردان می‌ماندم: چگونه باید آثار کرد؟ و با چه؟

و اگر قرار بود، حدیث نفس با شرح حالی از خودم به او بدهم که چگونه "آدم نثار"ی هستم، باید اعتبار کم که از عهده اینکار بر نمی‌آیدم و با اینکه آنرا حلی بد به انجام می‌رساندم، بی‌شک بد حداقلی بسیده می‌کردم. بنابراین بررسی که از خودم می‌کنم اینست: آیا به آنچه هستم، و با آنچه انجام داده‌ام و با می‌خواهم انجام بدهم، و به آنچه می‌خواهم بروی صحنه نثار بیاورم و با اجرا کرده‌ام، آگاهی ندارم؟ آیا "ایده‌ای" از نثار ندارم که بتوان بکمک کلمات آنرا برای دیگران تعریف کرد؟

ظاهراً، در شرایط امروزی که من دارم، باید جواب بدهم: "نه". باید بگویم نمی‌دانم در نثار چه هستم، چه کرده‌ام و چطور هستم، و نمی‌دانم آرادم از نثار چیست، شاید بگونه‌ای میهم، و نه اساسی، می‌دانسم. و نیز نمی‌دانم نثار چیست، چه نمایی و چند بنایی اجرا کرده‌ام، ستم را نیز نمی‌دانم. شاید فقط نمایش‌هایی که کمتر دوست داشتم بخاطر بیاورم - ولی، نعم!"، همه را در یک سطح و با عشقی مساوی، نگاه کرده‌ام،

گم شده‌ایست که از ازل ویریهی آفرینش شاعرانه بوده و برای او در آن جایی نیست؟ — بنابراین، از یک سو آفرینش آزاد، تعریف نشدنی که قائم به ذات است، و از چپنی دیگر مرحلهی آگاهی، انتقادی، تحلیلی، تاریخی، زبان شناسی و علمی قرار دارد.

آنچه میان این دو قطب می‌گذرد، بدرستی نمی‌دانم چیست، رابطه بین دو قطب، از همان آغاز کار، انتخاب و چگونگی اجرا، بطور مداوم و فعال تغییر می‌کند. در تجربیات شخصی من، تحرک پیکر، از قطبی به قطب دیگر، محو نشدنی است. سر و کار داشتن با "دیالکتیک" دشوار است، بویژه زمانی که "تردید هملت گونه" — این بیماری بد فرجام که با دیالکتیک بیگانه است، که همه می‌دانیم، تردیدی فلج کننده، و نفی هر گونه انتخاب و تصمیم گیری است. — در کار نباشد، واقعا" دشوار است.

دیالکتیک، همواره، بدون یک آن ایستادن ادامه دارد. به محض اینکه متضادین، بز و آنتی نز، به تعادل برسند، مرحلهی دیگری، که اگر دامنه‌ی تحرک به کوبدای مناسب رشد کرده باشد، والاتر، در جهت عکس، پست تر است، پدیدار می‌شود. ولی در هر صورت، به تضادهای نوینی که باید حل شوند، می‌انجامد. و جوشش بدین موال، در جستجوی آرامشی که هیچگاه در حالت جدب جاودانی (که برای انسان، سادگی بزرگ اوست.) یافت نمی‌شود، ادامه می‌یابد.

کسی که با دیالکتیک رندگی می‌کند نمی‌تواند، برآزادی و فقدان آرامش را نیابد. هر چه احساس دیالکتیکی ژرف‌تر باشد، حسرت برای وحدت دست نیافتنی بزرگتر خواهد بود. شاید همین مسئله است که مرا همیشه ناخرسند و تیره روز در لبهی برنگاه می‌کشانند.

بنابراین، موقتا"، دو انتهای امتداد دیالکتیکی را می‌توان چنین دانست: دانش و آفرینش مکاشفهای. دانش، بدون

آفرینش مکاشفهای، بدون علیت، وجود ندارد. چون در خودش همه‌ی مختصات مثبت علمی و شاعرانه را داراست. ولی می‌توان تصور کرد که بین شناخت احساسی و مستی زده از یک متن نمایشی و شناخت عینی، رابطه‌ای باشد. کار تئتری باید در میان این دو قطب، با قدم‌های مداوم به پیش و به پس، با حقیقت جوئی مستمر، با تردیدها و یقین ها رشد کند. روی مسئله‌ای قلم زده می‌شود و سپس، اغلب به راه حل‌های کنار زده شده‌ی پیشین برمی‌گردد. و همواره چنین است. برای من، عدم امکان "پایان دادن" به یک کار تئتری از همین امر ناشی می‌شود! آیا این چیز لاشعوری که "کمال گرایی" اش می‌نامیم در همین نکته نهفته است؟ آنچه نا اینجا گفتیم این تصور را ابقا می‌کند که دست کم باید بتوانم منطقی و عقلانی حرف بزنم، ولی باید بگویم که قادر نیستم و در این مورد ناموفقم و حتی از آن می‌گریزم. وانگهی مقدار زیادی از این امر از اختیار من خارج است. چرا!!؟ من فرضیه‌ای دارم: تجزیه کردن دیالکتیک عمل اشتباهی است، و مثل آن است که آدمی را به دو قسمت کنیم. برای من جالب توجه نیست، ولی درست است، درست است که دو دست مساویند؟ بدین ترتیب ماشین به حرکت در می‌آید، ماشینی که می‌تواند کشنده نیز باشد. بهمین جهت است که مارکس گفته، برای انقلابی بودن، دیالکتیک و طنز لازم است.

داشتم چیز بسیار مهمی را فراموش می‌کردم و آن "تئتری بودن" است. در واقع دیالکتیک تئتری از سه قطب — و نه دو — تشکیل شده: مکاشفه، دانش و انسانی که به تئتر می‌پردازد — از جمله خود من.

می‌شود گفت که تئتر همیشه چنین بوده. این انسانها هستند که تئتر انجام می‌دهند. بله، ولی بطور کلی انسانی که کاری را، آگاهانه و یا ناآگاهانه، انجام می‌دهد، موضوع را انتخاب و کار را روی آن

آغاز می‌کند، برانگیزاننده دیالکتیک است. مابقی مثل، قلم، کاغذ، رنگ، قلم مو... مواد بی جنبش‌اند. تئاتر هنر بازی است که در آن عنصر انسانی ماده سازنده‌ایست که از موضوع فراتر می‌رود. تئاتر، همان قلم و کاغذ، رنگ و قلم موست، مننها بشکل زنده و در جنب و جوش. از پول تا آجر، از خلق و خوی تا قد و قواره، صدا، کیفیت چوب و یا یک قطعه فلز، هر یک با دنیای خود، با شیوه وجودی خود و شرایط انسانی و تاریخی خود متجلی می‌شوند. در این نکته واقعی است که از نظر زیباشناسی شاید بی‌ارزش، ولی از جنبه عملی دارای ارزش است.

کوردن کرک (Gordon Craig)

بیش از هر کس دیگری کوشش کرد تا این قطب سوم دیالکتیک تئاتری را از میان بردارد و یا آنرا از حرکت بازدارد. استانیسلاوسکی نیز با همین هدف، ولی بشکل کاملاً "دیگروونه و با-شخصیت آری! بازیگر نه، این قطب را نادیده گرفت. با اندک موشکافی عروسک‌های "کوردن کرک" و بازیگران "محو شده در شخصیت" استانیسلاوسکی یکی هستند.

آیا این قطب سوم را که بسیار منعبّر و کنترل‌ناپذیر است می‌توان حذف کرد؟ آیا می‌شود دیالکتیکی سه قطبی را در حالی که یکی از قطب‌هایش فرارتر و غیرقابل پیش‌بینی تر از بقیه است، به جنبش واداشت؟

تنها کسی که تا امروز، در چهارچوب آگاهی ما، برای حل کردن این درام دیالکتیکی کوشش کرده، برشت است که معتقد است، عروسک کافی است، امکان ندارد که این نوع شخصیت جایگزین انسان شود. تا ابد چنین چیزی ناممکن است. در تئاتر، بازیگر شخصیت، هیچگاه خودکشی نمی‌کند و هیچوقت نیز مخالفش را نمی‌کشد، زمانی فرا می‌رسد که شخصیت ساخنگی جلوه می‌کند، بنابراین جائی برای زندگی واقعی در صحنه، و تئاتر نمابه ماشین نیست. تنها راه ممکن اینست که:

انسان آگاهی، نمایش بدهد، بعبارت دیگر کسی که کاملاً "از ماجرا فاصله می‌گیرد، چون فقط آنرا می‌نمایاند و در همان لحظه درون ماجراست، زیرا روی آن متمرکز شده، نه برای زندگی کردن، بلکه فقط برای نشان دادن.

با برشت، قطب سوم دیالکتیک، خود را می‌قبولاند، چونکه دیگر نمی‌توان آنرا نادیده گرفت، اما خود را آنچنان که هست، یعنی باروش بورژوا - رمانتیک نمی‌قبولاند. (مثلاً "موفقیت یک خرده بورژوا و با پیروزی چیزی که "انسانی" است، منتها در چهار چوب غیر عقلانی.) بلکه، همچون موتور دیالکتیک، در مرکز آن و در همان زمان و خارج از آن، خویش را می‌پذیراند. همین‌جا بزرگترین مشکل پدید می‌آید. بله، می‌توان دچار اشتباه شد.

۱- زیرا، در هر صورت قطب سوم تئاتر همیشه حضور دارد و عمل می‌کند، می‌شود در راه معقول ساختن آن جهد کرد و یا آنرا از جنبه عملی بشکل انتقادی درآورد، ولی همیشه بطور شخصی و پیش‌بینی نشده وجود دارد.

۲- چونکه این قطب برای حضور نه تنها باید مستدل باشد، بلکه باید بشکل مکاشفه‌ای احتجاجی باشد. در این مورد برشت کاملاً "موافق است.

بازیگر آرمانی برای کوردن کرک "خودکار" تئاتر است، و برای استانیسلاوسکی "مردی که دیگر خودش نیست". هر دو نظریه نادرست است. از دید برشت، بازیگر آرمانی، انسانی است با تمام ابعادش و سعی نمی‌کند "مردی که دیگر خودش نیست" باشد. بلکه برعکس آنچنان که هست در پشت، پهلوی، زیر و جلوی شخصیت جای می‌گیرد. انسانی که فکر می‌کند و حس دارد، این راه‌حل، درست‌ترین و انسانی‌ترین و واقعی‌ترین چیز است که بانمایش در ریشه‌های تئاتر پیوند دارد.

برشت برای اینکه برده‌ی این قطب سوم نباشد، آنرا در مرکز تئاتر جای می‌دهد. انسان همیشه در قلب جهان جای دارد،

ولی در تئاتر، مرکز، انسان بازیگر یا کارگردان نیست، درام نویس است. مرد واقعی این هنر، اوست، تنها، یا بصورت گروهی. اجرا کننده تئاتر، انسانی مکمل است، ولی نمی‌توان او را ندیده گرفت. وضعیت حساس تئاتر در همین نکته است و کارهای برشت پیشتروترین، منطقی‌ترین و انسانی‌ترین کوشش در حل این اشکال محسوب می‌شود. اما در عین حال یک راه حلی فرعی است.

همه این احتجاجات برای این بود که بتوانم از موجودیت "تئاتر در تئاتر" سخن بگویم. من، همواره با این مسئله رو در رو بوده‌ام. انسان - تئاتر، وضعیت - تئاتر برایم، نقش اساسی داشته‌است. فعلاً، "صحبت از آفرینش تئاتری نکسیم، می‌شود از بحقیقات علمی در تئاتر، حرف زد، چون بهر حال تار و پود علمی و استفادی آن باقی می‌ماند. در تئاتر می‌توان از اجرا، واقعیت زنده، اسانها، اشیاء، وضعیت‌ها، سخن گفت ولی در حد افسانه و یا قصه، تئوری و نه بیشتر. در جهان، هیچ کتابی که واقعا "از تئاتر و یا یک مرد تئاتری در نمایش، چه کوچک و چه بزرگ، صحبت کند وجود ندارد. چرا؟ برای اینکه از تئاتر و با از زندگی خود در تئاتر نمی‌توان سخن گفت، مگر اینکه به چیزهای دیگری مثل، "سبزه اجرا"، حیثان‌بینی، اندیشه‌ها، نقد و با آدم‌پاشی که کار تئاتر می‌کنند، پرداخته شود.

برسب، زمانی که نمی‌خواست تئوری‌هایی را بیروبراند، دچار استیاده‌کوئی می‌شد، چون اس تئوری‌ها، در واقع با تئوری که منظور او بود و بدان عمل می‌کرد، رابطه‌ای نداشت. هیچکس نمی‌تواند از طریق خواندن آثار تئوریک او، حتی در مورد فاصله‌گذاری، به تئورس پی ببرد. فقط اندیشه‌های تئوریک او را بطور خشک و جدا از تئاتر درک می‌کند.

* ژووه (Jouvet) تقریباً "درباره تئاتر چیزی ننوشه، بجز دو کتاب یادداشت، نیمه خاطرات و نیمه کزافه‌کوئی.

با اینحال بعضی از نوشته‌هایش روشن‌گر است. این یک واقعیت است که مرد تئاتر نمی‌تواند درباره تئاتر، خودش و دیگران بنویسد. چاره دیگری نیست، تنها امکانی که برای او باقی می‌ماند در محدوده تاریخ تئاتر، نقد، خاطرات شخصی و رویدادهاست. حتی یک تاریخ اصولی نیز اشتباهی است بزرگتر از کزافه‌کوئی.

در مورد خودم، همواره با این سه قطب مشغول بودم، و در عمل برتری را برای قطب سوم قائل شده‌ام، حداقل این یک تئاتر انسانی است. تئاتر مرا خارج از موقعیتی که در آن رشد کرده نباید مورد توجه قرار داد و آن انتخابی است در یک لحظه‌ی مناسب، شاید نیم نگاهی به پهنه جهانی داشته، ولی همواره از "لحظه" و "شخصی" آغاز کرده است، یعنی: همین‌جا و همین دم.

در اینجا یک دیالکتیک دیگری خودنمایی می‌کند: از خصوصی به جهانی. از عنصر انسانی و تکنیکی، آنچنان که امروزه هست به آنچه که فردا و یا پس فردا خواهد بود. کشمکش و کسبختی دیگر همین جاست.

* - ادوارد کوردن کرک (۱۹۶۶ - ۱۸۷۲) مولد انگلیس از پدر و مادر هنرپیشه تئاتر، در جوانی اسعداد خود را در تئاتر ظاهر ساخت. وی را پدر تئاتر سمبولست و از بنیان‌گذاران کارکردانی تئاتر می‌دانند. معتقد بود که بازیگران باید ماسک داشته و همچون عروسک بازی کنند، تئوری او بنام "بازیگر - مافوق عروسک" معروف شده است از او چیزی بقارسی ترجمه نشده و بزبان فرانسه دو کتاب دارد.

ح. ن





پرک

یل الوار

"قلبت را پاک و صاف کن ، همانند قلب یک کودک ."

روزی ، روزگاری دختر کوچولوی ملوسی بدنیا آمد ،

حتی از تو هم ملوس‌تر بود .

آنقدر ظریف و سبک بود که مادرش وقتیکه او را در بغل گرفت از اینکه دخترک هیچ وزنی نداشت ، تعجب کرد . برای همین اسم او را پرک گذاشت .

پرک آنقدر خوب رشد کرد که از همه دخترهای کوچک قشنگتر شد . و مردم شهر می‌گفتند :
"ظریف و زیبا مثل پرک ."

همانطور که من در همه جا می‌گویم که تو ظریف و زیبا هستی .

پرک خیلی تند می‌دوید . از پسرهای بزرگ هم تندتر می‌دوید . وقتیکه به هوا می‌جست ، همه فندق‌ها را از بلندترین درختهای فندق می‌چید ، تمام سیب‌ها را از درخت سیب و حتی گیل‌اسها را از بلندترین شاخه‌های درخت گیل‌اس ، که معمولا " برای پرندگان باقی می‌گذاشتند ، می‌چید بیآنکه شاخه‌ای را بشکند . پرک پرندگان را نمی‌ترسانید . او می‌توانست توی چشم آنها نگاه کند .

همینطور که من ترا نگاه می‌کنم .

پرک می‌توانست از نزدیک به داستانهای که آنها تعریف می‌کردند گوش بدهد . اگر جراثش را داشت می‌توانست آنها را نوازش کند . وقتی که از آن بالا خودش را روی علفها می‌انداخت ، دلش برای ملخ‌ها می‌سوخت ، ملخ‌های سبز ناشی که مثل قورباغه‌ها دست و پا چلفتی بودند . اما چیزی را که از همه بیشتر دوست داشت پروانه‌ها بودند . از اینکه آنها ، مثل ماهی توی آب ، با حرکات مارپیچی به چپ و راست پرواز کنند ، احساس حسادت می‌کرد .

پرک می‌دانست که خودش نمی‌تواند پرواز کند ، زیرا بال نداشت . او فقط ظریف و سبک بود ، تقریبا " مثل یک برگ ، مثل یک پرکاه ، مثل یک قاصدک که نسیم می‌تواند آن را به جاهای دوردست ببرد .

مواظب باد باش ، پرک !

هوشیار باش

ممکن است باد ترا به جایی ببرد که
دلت نمی‌خواهد بروی .

شب ، پرک خواب می‌دید که روی خانه‌اش پرواز می‌کند و اطراف زنگ کلیسای شهر می‌چرخد و از بالای رودخانه و مردمی که دارند شنا می‌کنند و کشتی‌های سفید ، می‌گذرد . گاهی یواشکی چند پر از لحاف کلفت سرخ رنگش می‌کند تا در کنار پنجره آنها را فوت کند و پروازشان را بطرف آسمان سحرگاهی تماشا کند .

پرک قصه‌هایی را دوست داشت که در آنها صحبت از مسافرت و پرواز بچه‌ها روی بال عقاب ، بال قو ، بال شیطان ، یا روی قالیچه حضرت سلیمان باشد . او دوستش ، پی‌یرا که یکبار سوار هواپیما شده بود خیلی تحسین می‌کرد .

ساعت چهار بعد از ظهر وقتیکه از مدرسه بر می‌گشت ، زود عصرانه‌اش را می‌خورد و فوراً " از درخت کاجی که روبروی خانه بود بالا می‌رفت . سه تا از شاخه‌های درخت مثل یک صندلی بود که به‌اندازه او ساخته باشند . پرک روی آن می‌نشست و آنقدر در آنجا می‌ماند و با پرندگان صحبت می‌کرد تا خورشید غروب کند و مادرش که نگران او شده بود صدایش بزند .

گفت و گو با پرندگان از صحبت کردن با هر موجود دیگری که

روی کره زمین زندگی می‌کند مشکلتر نیست :

تو حرف می‌زنی و پرنده وانمود می‌کند که فهمیده است ،

او بتو جواب می‌دهد و تو وانمود می‌کنی که فهمیده‌ای ، و تو هم به نوبت خود

جواب می‌دهی . مهم اینست که بتوانی حرف بزنی . خوب بدانی چه می‌گویی .

اگر من از تو بپرسم : " شیرینی می‌خواهی ؟ " تو وانمود می‌کنی که فهمیده‌ای و

من به‌تو شیرینی می‌دهم . اگر من به تو بگویم که باید تنبیه بشوی ، تو وانمود می‌کنی

که فهمیده‌ای . . . و من ترا تنبیه نمی‌کنم .

وانکهی ، تو همینگونه با عروسکت ، با خرست و با سگت پر حرفی می‌کنی .

وقتیکه پرک به‌خانه برمی‌گشت ، برادرهایش از اینکه او صحبت پرنده‌ها را با آواز تکرار می‌کرد ، خیلی تعجب می‌کردند . در سرگذشت‌هایی که از پرندگان نقل می‌کرد ، صحبت از صبح و آسمان و بال و ترس از طوفان و ترس از هواپیما بود . یعنی تمام مسائل خانوادگی که در اطراف لانه‌ها وجود داشت .

پرک دائماً " آواز می‌خواند و وقتیکه آواز می‌خواند ، خودش را طوری حرکت می‌داد که پنداشتی تمام بدنش از پر پوشیده شده است . پدر و مادرش از اینکه دخترکی چنین شادمان و با نشاط دارند ، شاد بودند و باین حال او که مثل بچه‌های دیگر نبود و به‌اندازه آنها روی زمین زندگی نمی‌کرد ، عادت کردند .

همه پرنده‌ها با پرک دوست بودند . گنجشکها ، بلبلها و مرغ قهقهه، همیشه به او بازیهای تازه یاد می‌دادند : جست و خیز و پشتک‌هایی که آدم را از خنده روده بر می‌کرد . و حرکات کوچک دیگر که هم بامزه بود و هم ظریف . با زاغچه‌ها و سارها حالتی شیطنان آمیز بخود گرفت . با کبوترهای چاهی و کبوترهای سفید می‌شد بغیغو کرد و دسته‌جمعی آه کشیدند و وانمود کردند که آدم دلش می‌خواهد هر چه دارند ، متعلق به خودش باشد .

پرک با دوستانش به‌قدری نزدیک و خودمانی بود که در ساختن لانه‌هایشان کمک می‌کرد . تکه‌هایی از بافتنی‌هایش را در لانه می‌گذاشت تا جای جوجه‌ها گرمتر باشد .

وقتیکه تخم‌های صورتی ، سبز یا زردرنگ ، (تخم‌های واقعی) تبدیل به جوجه می‌شدند ، برای پرک واقعه بزرگی بود . او جوجه‌ها را به‌اندازه عروسک‌هایش دوست می‌داشت . آنها مثل او

بودند و پر نداشتند. بالهایشان هم خیلی کوچک بود. این نی‌نی کوچولوها نوکهایشان را مثل دهانه تنور باز می‌کردند و وقتی که برای پرواز تردید می‌کردند خیلی احمق به‌نظر می‌رسیدند. با وجود این، پرک بخودش می‌گفت: "من از آنها احمق‌ترم، زیرا اصلاً بال ندارم و هیچوقت نمی‌توانم پرواز کنم."

صبح‌ها، پرک هر چه نوی آینه، پشتش را نگاه می‌کرد که بال در آورده است یا نه، به‌جز استخوانی که مادرش آنرا کف می‌نامید، چیز دیگری نمی‌دید. آخر او که پرنده نبود. او یک دختر کوچولو بود.

پرک دلش می‌خواست با دوستان بالدارش پرواز کند. او تصور می‌کرد که هیچوقت بزرگ نخواهد شد، زیرا در نظر او معنی بزرگ شدن این بود که بال درآورد.

اما تو آنقدر در قلب من بزرگ شده‌ای که تصور می‌کنم از منم بزرگتر هستی با وجودیکه نمی‌توانی پرواز کنی، اما می‌توانی همینجا در کنار من باشی!

یکروز صبح که پرک روی درخت کاج نشسته بود، ناگهان به‌گریه افتاد. تمام پرنده‌ها توی صحرا پرواز می‌کردند و آواز می‌خواندند و جیرجیر می‌کردند و به‌فکر او نبودند زیرا هوا به‌قدری روشن بود که پنداشتی خورشید هم پر درآورده. پرک تنها بود.

اما تو هیچوقت تنها نیستی! همه ترا دوست دارند و تو همه را دوست داری! پرک گریه می‌کرد، گریه می‌کرد... ناگهان احساس کرد که زبان زیری گونه‌اش را لیسید و یک پنجه مخملی اشکهایش را پاک کرد. پرک چشمهایش را باز کرد و عجیب‌ترین سنجابی را که در دنیا ممکن است یافت شود در کنار خود دید. پشم سنجاب مثل آتش می‌درخشید و دم خیلی بزرگ و برپشتی داشت. چشمهایش به‌قدری زنده بود که از هر پرحرفی تندتر حرف می‌زد: "واقعاً؟ دلت می‌خواهد پرواز کنی؟ مثل کنجشکها، زاغچه‌ها، مثل پرنده‌های کوهی؟ مثل سپهره؟ مثل سار؟ می‌خواهی به‌دنبال ابرها بروی؟ به‌دنبال هوای دل خودت؟ می‌خواهی بال داشته باشی؟ اما دیگر دست نخواهی داشت، و دیگر یک دختر واقعی روی زمین نخواهی بود. در آن صورت پشیمان نخواهی شد؟"

پرک گفت: "آه نه! نه! آفای سنجاب، بمن بال بدهید."

سنجاب گفت: "خیلی خوب، اما اگر پشیمان شدی، فردا غروب آفتاب بسراغ من بیا. برای اینکه بصورت اول در بیانی هنوز دیر نخواهد بود."

سنجاب در حالیکه پلکهایش را به‌هم می‌زد، آرام و حکیمانه حرف می‌زد. بازوها و دستهای پرک مورمور شد و روی آنها را کرک لطیف سفید رنگی پوشانید و بعد پره‌های سفید نمودار شد. پرک بال درآورد. خوشحال و شاد از روی درخت کاج تا نزدیک علفهای پای درخت پائین آمد و دوباره تا بام منزلش بالا رفت و بعد مانند تیری بطرف جنگلی که در آن نزدیکی بود پرکشید. از روی هر درختی که پرواز می‌کرد، آواز می‌خواند و به دوستانش سلام می‌گفت. آنها هم خوشحال‌تر از او به‌دنبالش پرواز می‌کردند.

پرک از سرعت پرواز خود چنان مست شد و آنقدر دور رفت که ناگهان شب شد و او بی‌آنکه ستاره‌ها را ببیند، روی درخت بلوط کهنسالی، سرش را زیر بال گذاشت و به‌خواب رفت. خوشبختانه جعد سالخورده و با وقاری ماء‌مور شده بود که از او مراقبت کند. صبح پرک از هیاهوی خوش پرندگان که طلوع خورشید را خوش آمد می‌گفتند از خواب بیدار شد. این نخستین بار بود که او در هوای آزاد بیدار می‌شد و این برایش خیلی لذتبخش بود. بعد متوجه شد که خیلی کرسنه است، سپس بانگرانی فکر کرد که مبادا ساعت مدرسه گذشته باشد.

چاشت دوستان پرک، دانه و کرمهای کوچک بود و پرک به‌فکر شیر و قهوه و نان و کره افتاد! پس

منتظر چه بود؟ با یکی دو بار بال زدن می‌توانست بخانه خود بازگردد. به هوا بلند شد، خیلی بالا رفت تا خانه را ببیند بعد یگراست پرواز کرد و از پنجره وارد آشپزخانه شد. همه خانواده در آنجا جمع بودند. آنها از دیدن پرک خوشحال و آسوده خاطر شدند اما از دیدن بالهایش تعجب کردند. بطرف مادرش دوید، اما افسوس! با بالهایش نمی‌توانست دست به‌گردن او بیاندازد موقع غذا خوردن باید دیگران لقمه به دهانش می‌گذاشتند، همان کاری که برای بچه‌های خیلی کوچک می‌کردند. برادرهایش که اول از بالهای او خوششان آمده بود کم‌کم شروع کردند به مسخره او. حالا کیفش را چه جوری به مدرسه خواهد برد؟ و در مدرسه چه جوری مشق خواهد نوشت؟ البته پرک وقتیکه از مدرسه بیرون آمد تلافی همه اینها را درآورد: همه بچه‌ها کنار خیابان راه می‌رفتند، اما پرک بالای سر آنها پرواز می‌کرد. از آنها دور می‌شد بالا می‌رفت، آنقدر بالا می‌رفت که آنها را به‌اندازه مورچه می‌دید. بعد بر سر بچه‌هایی که ترسیده بودند فرود می‌آمد. چقدر از آسمان دیدن بچه‌هایی که همه‌شان یکجا جمع شده و سرهایشان را بالا گرفته بودند خنده‌دار بود!

وقتیکه آخر سر پرک از شیطنت دست برداشت و آرام در اطاق خود نشست، فکر کرد چرا پی‌یر کوچک وانمود می‌کرد که به‌این وضع و تغییرات او توجهی ندارد؟ مگر دیگر او نخواهد توانست دست پی‌یر را بگیرد و توی بیشه برود و قارچ بچیند؟ بعد، پرک بیاد عروسکش افتاد که مدتی از او غافل مانده بود. فکر کرد حالا چطور لباس تن او بکند؟ چطور لباسهایش را عوض کند؟ پرک همینطور که روی صندلی راحت دسته‌داری نشسته بود، به‌فکر فرو رفت. دسته‌های صندلی به چه دردش می‌خورد؟ و وقتی که آدم نخواهد پرواز کند، بال چه چیز مزاحمی خواهد بود! حالا او هشدار سنجاب آتشی رنگ را می‌فهمید و افسوس دستهایش را می‌خورد. پرک دلش می‌خواست دوباره دختری واقعی بشود. دیگر حتی لحظه‌ای را نباید از دست می‌داد زیرا آخرین پرتو خورشید در افق می‌لغزید. نگران و پریشان. برای آخرین بار تا روی درخت کاج پرواز کرد، سنجاب، وفادار به قولی که داده بود، آنجا بود و آنقدر شعور داشت که هیچ سئوالی از پرک نکند و مثل آدمهای بزرگ که با غرور می‌گویند: "من که به تو گفته بودم!" حرفی نزنند. چهره پرک کویای خواستش بود. دوباره چشمهای سنجاب درخشید و چیزهای جادویی گفت: و پرک ما دستهای چابک دیروزش را باز یافت.

پرک، آهسته از شاخه‌ای به‌شاخه دیگر تا روی زمین فرود آمد و با دیگران با همه آنها که سبکبال هستند و آنهایی که سبکبال نیستند، هماهنگ شد. آنهایی که در وقت راه رفتن سنگهای جلوی راهشان را نگاه می‌کنند و آنهایی که آسمان را تماشا می‌کنند، آنهایی که می‌دانند که دختران کوچک نمی‌توانند پرواز کنند و آنهایی که عقیده دارند که اگر روزی همه پسرهای کوچک و همه دخترهای کوچک واقعا بخواهند می‌توانند، با حفظ شخصیت خود، هم بال داشته باشند و هم دست — هم روی زمین باشند و هم در آسمان

امشب برای قصه‌ای گفتم که منتظرش بودی

قصه‌ای که قلب مرا تسکین می‌دهد،

قصه‌ای که نگاه ترا اطمینان می‌بخشد.

ترجمه: والیا



درسراجه دباغان

برای هیچ یک از رسولان خدیو بزرگ ما، انتظار آن نبود که بعد از عبور از دهها گردنه، پیچ در پیچ و سنگلاخی و رد شدن از رودخانه‌های سرکش و وحشی، یک مرتبه به جاده آراسته‌ای برسیم که حتی، راهنمایان کاروان نیز از آن خبر نداشتند.

جاده صاف و شنی که از ته دره‌ای بر می‌خاست و به بلندی کم ارتفاعی می‌رسید و آنگاه به انحناها و خمیدگی‌های نرمی می‌پیوست که به حرکت دیوارهای بی‌شاهت نبود. بله، جاده هر چه پیش می‌رفت، آرامش و نشسته‌گریبی به همه خستگان آن سفر دور و دراز می‌بخشید، در چنین حالی و هوایی بودیم که یک مرتبه از میان درختان سر سیر اطراف جاده پای رودخانه‌ای رسیدیم که پل سنگی عظیم و آراسته‌ای را بر کرده‌اش سوار کرده بودند. پل شش دهانه داشت و هر دهانه، سلاب خشمکین و سرکشی را در چنگ می‌گرفت و به صورت شکوفه‌ای موج از طرف دیگر به بیرون می‌فرستاد.

همه ما مدتی روی پل ایستادیم و قوس و قزح‌های نامرئی را که دور چنبره‌های فوران هر دهانه‌ای خودنمایی می‌کرد با چشم باز و با چشم بسته تماشا کردیم. آن طرف پل باغات فراوانی بود و حدس همه ما دقیقاً درست از آب در آمد. باغات همگی با درختان میوه آراسته بودند، شاخه‌های یر بار، از دیوارهای کلی سر بیرون آورده، انکار منتظر دست نیازمندی بودند، و اگر ادب ماء‌موریت در کار نبود که همه ما، بی هیچ ناء‌ملی دست به غارت می‌زدیم. میوه‌های نا آشنا، رنگ و بوی رنگ، شاداب و پر طراوت. اصلاً لازم نبود که در سلامت هیچ کدام از آنها تردید بکنی و در لذت شان شک داشته باشی.

هر چه جلوتر می‌رفتم جاده وسیع‌تر و بر پیچ و خم تر می‌شد و باغات مطبق می‌گشت، انکار که در پستی و بلندی‌های چشم‌انداز خیال‌آسانی کاشته باشند. از میان آن همه رنگ که رد می‌شدیم حس غریبی همه ما را در گرفت، و آرامش تازه بدست آمده به دلهره عجیبی مبدل می‌شد، انکار صدای فوران آب از دهانه‌های سنگی و زیبای پل به نعره تهدید کننده‌ای تبدیل می‌گشت و هر چه جلوتر می‌رفتم، آن نعره با آن جوش و خروش پر لهیب، همچون خرناسه ازدهای تازه از حواب برخاسته‌ای همه ما را دنبال می‌کرد. تا آن جا که حیوانات نفس در سینه حبس کردند و اگر مراقبت ملا زمان نبود، لابد اگر نه اسبان، اگر نه همه ما رسولان، که حتماً اسیران باربر همگی رم می‌کردند و سر به بیراهه‌های نا آشنا می‌گذاشتند. این واقعه غریب در چنان روز آفتابی و از میان آن چنان باغات پر طراوت، به حای این که با دور شدن از رودخانه کاستی پیدا کند که فزونی پیدا می‌کرد، انکار خیزاب‌های رود، هم چون جادوگران در پشت پستی بلندی‌ها و دیوارهای ریخته و نریخته و درخت‌های پیر و جوان کمین می‌کردند که یک باره ما را در کام وحشت بکشند و یک نفس جملگی ما را فرو بلعند.

همه وحشت زده پای در رکاب فشرده بودند، تنها این رشید بود که بی خیال پیش می‌آمد و از دیدن آن همه مائده‌های رنگین ورها در هوا، آب از لب و لوجه‌اش آویزان بود، و اگر نمی‌ترسید و هراسی نشان نمی‌داد، این بود که او، این رشید، گرفتار ثقل سامعه بود و با فریاد بسیار بلندی می‌شد گاه کداری او را متوجه مطلبی ساخت. این رشید که زبان دور دهان می‌چرخاند و نفس‌های بلند و پر اشتیاقی می‌کشید، آهسته مهمیزی به اسبش زد و خود را به

کنار من رساند و گفت: "این جا، منزل زیبایی برای کاروان ماست، اجازه بده که در گوشه‌ای اطراق کنیم و خستگی چندین ماه سفر را، زیر این همه دار و درخت، این همه گل و گیاه از تن بیرون کنیم، یک چنین موهبتی شاید تا آخر سفر برای کاروان ما پیش نیاید".

درست لحظه‌ای که چشم در چشمش دوختم، وحشت غریبی او را فرا گرفت، وحشت نه از نگاه من، وحشت از نعره غریبی که انکار از قعر هاویه جوشید و بالا آمد. یک مرتبه ابروان این رشید گره خورد و منخرینش باز شد و ترس خورده، آن مرد تقریباً "کر و بی‌خیال، رواسب جا به جا شد و پرسید: "شنیدید؟"

گفتم: "بله، شنیدم".

آهسته گفت: "انکار حلقوم غولی را با تبر آتشینی بریدند".

در حالی که تنم از وحشت می‌لرزید آهسته گفتم: "فقط حلقوم یک غول را؟"

آن وقت هاشم کنار من قرار گرفت و گفت: "این دیکر صدای رودخانه نیست".

گفتم: "درست است، با هیچ شلاق جهنمی نیز نمی‌شود از دریا‌های بزرگ نیز چنین زوزه‌ای را بیرون کشید".

این رشید گفت: "این جا بیلاق شیاطین است، بهتر است زودتر رد شویم و به جای امن و سالمی برسیم".

کاروان بهت زده و ترس خورده پیش می‌رفت و من به حکم اجبار جلوتر از همه، از پیچ بعدی که گذشتیم جاده سرازیری شد و ما هر چه در سرازیری پیش‌تر می‌رفتیم، ناله، نه، ناله‌های بهم پیوسته بلندتر و دلخراش‌تر می‌شد، آن چنان که انکار صاحب ناله، در فاصله هر نفس تازه‌کردنی، زبانش را می‌جود و با شروع هر ناله، تازه‌ای، تفاله وجود خویش را به بیرون تف می‌کند.

از وهم هجوم رودخانه آسوده خیال بودیم و اطمینان داشتیم که شاهد فاجعه غریبی خواهیم بود. زوزه‌ها بلندتر و عظیم‌تر می‌شد، و من گاه فکر می‌کردم که با پشت و رو کردن هیچ موجود کوه پیکری نیز نمی‌شود آن چنان فریادهای کوش خراشی را بیرون کشید. و گاه فکر می‌کردم که چرا، اگر درد، درد در درون بیچد، فریاد در درون جسم منعکس شود، شاید چنین انعکاسی داشته باشد، یاد اوج گرفتن کریه‌ای افنادم که در کلیسای یحیای تعمید دهنده شاهدش بودیم، بهنگامی که شمایل خونین آن حصرت را از تاریک خانه‌ای بیرون آورده بودند و به تاریک خانه دیگری می‌بردند. و باد آن لحظه که چگونه آن کریه مهیب باعث شد تا زن جوان و زیبایی در آغوش یک پیر زن جذامی جان بسپارد. و یا رعد و برقی را که در ته دریای غریبه‌ای تب و تاب داشت و دست و پا می‌زد و می‌خواست جسد بزی را از دهان هیولائی بگیرد و خود ببلعد و آن هیولا چه نعره‌ها که نمی‌کشید و رعد و برق لحظه‌ای از تلاش دست بر نمی‌داشت.

چند گامی پیش رفته و نرفتد، من به هاشم گفتم: "به خداوندی خدا، تا من از این راز غریب سر در نیاورم، و معنی این ناله‌های عجیب را نشانم، از این منزل زیبا و وحشت‌زا، تکان نخواهم خورد".

هاشم گفت: "من و دیگران نیز این اشتیاق را داریم، ولی..."

حرفش را نیمه تمام گذاشت پرسیدم: "ولی چی؟"

گفت: "ممکن است به مصیبتی گرفتار شویم و نتوانیم خود را نجات دهیم".

گفتم: "به خاطر داشته باش که ما سفراء خدیو اعظم هستیم و میهمانان امیر تاتارها، اگر موئی از سر ما کم شود، همه را به خاک و خون می‌نشانند".

هاشم مدتی مکث کرد و بعد با اطمینان خاطر گفت: "بعد از نابودی ما، انتقام چه فایده‌ای خواهد داشت، کیرم همه را به خاک و خون بنشانند و کیرم که نشانند".

و این رشید مدام در گوش من زمزمه می‌کرد که: "بهتر است برگردیم و از بیراهه‌ای به سفر

ادامه دهیم".

وظیفه بزرگی که بر عهده من بود باعث شد که مثل یک سردار جنگی، با صدای بلند، آن چنان بلند که همه بشنوند، بگویم: "ما از هزاران هزار بلا و بدبختی و گرفتاری رد شده‌ایم و هیچ وقت وحشت نکرده‌ایم، از طوفان غریب بحرالملت رد شدیم که اشباح و ارواح همه موجودات عالم روی امواج تاب می‌خوردند، از صحرای خشکی گذشتیم که ستاره عظیمی مثل کرز سوران مدام بالا و پائین می‌رفت و می‌آمد و می‌خواست همه ما را به نابودی بکشد. از هجوم حیوانات ناآشنائی که با خنده ما را احاطه کرده بودند و می‌خواستند در بیابان دفن‌مان کنند خود را نجات دادیم. اکنون نیز از این ناله‌ها نمی‌هراسیم و وحشت نمی‌کنیم و از این مهلکه نیز به راحتی گرفتاری‌های دیگر نجات پیدا می‌کنیم".

میمیزی به اسب زدم و پیش راندم، هاشم و ابن رشید نیز به ناچار دوش به دوش من راه افتادند و بقیه کاروان انکار که سرب در کالبدشان ریخته باشند، بر جای می‌خکوب شدند، من می‌رفتم و می‌رفتم و می‌رفتم، اما با ترس و تردید و دو دلی، هاشم می‌آمد و می‌آمد و می‌آمد، با ترس و دو دلی، ابن رشید من و هاشم را همراهی می‌کرد، مطمئناً با تردید و دو دلی. من دنبال جهت ناله‌ها می‌گشتم، و آن دو نیز، البته هاشم بیشتر و ابن رشید کمتر. سر سه راهی بزرگی رسیدیم و کوش خواباندم. نعره‌ها انکار از ناف آسمان پخش می‌شد، و من نمی‌دانستم که به کدام یک از این راه‌ها باید رفت، به کدام راه باید رفت.

ابن رشید گفت: "نعره از این جهت می‌آید".

طرف راست را نشان داد و هاشم گفت: "به نظر من از این یکی طرف می‌آید". طرف چپ را نشان داد. و من بلند، آن چنان بلند که ابن رشید بشنود گفتم: "این ناله‌ها جهت ندارد"، نه تنها زمین که ملکوت آسمان‌ها را نیز فرا گرفته است.

بی آنکه صلاح و مصلحتی بکنیم جاده روبرویی را در پیش گرفتیم، اندکی رفته رفته، یک مرتبه بر جا خشک‌مان زد، مرکب‌ها ایستادند. هر سه نفر، چون سه تندیس قدیمی بر پیکر تندیس اسب‌ها بودیم، ما درست در قلب، در ضریان ناله‌های جهنمی بودیم.

مدنی گذشت و لحظه آرامش پیدا شد و توانستیم نفسی تازه کنیم، و این فاصله کمک کرد که خود را پای دیوار کلی و کوناهی برسانیم که پرنگاهی را از دیدگاه عابرین جاده، پنهان می‌کرد. و بالای دیوار را با نیغ‌های وحشی و مرده، مفروش کرده بودند.

اندکی فشار روی زانوان و قد کشیدن روی زمین اسب‌ها باعث شد که همه چیز را به چشم ببینیم. دره زمردی کشاده آغوشی بود با تک درخت‌های وحشی این کوشه و آن کوشه، و سایه‌هایی که انکار انعکاس رنگ ابرهائی بود که زمانی از آسمان آن دیار گذشته بودند. و شیارهای درهم و پیچیده‌ای که بی شباهت به برزوهای کوهستانی نبود همه پیچ در پیچ و کج و معوج. و بوی عفن و دل بهم زنی که ملاط ندام این زیبایی‌ها بود.

همه چیز سرد و ساکت و آرام، جز همان ناله‌ای که فضا را قاج قاج می‌کرد. یک مرتبه موجود زنده‌ای را دیدیم، جانور غریبی بود لخت و عور، به هیبت هر چار پای دیگر، اما سفید و براق و جدا شده از یونس و جلد، با لخته‌های مذاب و لزج پوشیده از شیارهای سیال خون که زیر تابش نور آفتاب انعکاس تهوع‌آوری داشت. بله، آن جانور رویایی، با چنان سرعتی می‌دوید و نعره می‌کنید که معلوم بود هیچ جهتی را نمی‌شناسد و مطمئن است که فریادش نیز به جایی نخواهد رسید.

بله، دوید و دوید و دوید، فریاد و ناله‌اش بلندتر و بلندتر شد و یک مرتبه فروکش کرد آنگاه چند بار دور خود چرخید و با پوزه‌اش که پشم آلو بود، مشتی خاک را بهم زد و بعد چهار دست و پا به هوا پرید و خود را محکم به زمین کوبید، دست‌ها و پاهایش را بی هدف تکان داد، و خواست بلند شود که نتوانست و مثل تکه سنگی بی حرکت تن به خاک و آفتاب

سپرد.

یک باره سکوت همه جا را گرفت، کوئی نفس در سینه تمام موجودات عالم بند آمد. و ما سه نفر، یعنی من و ابن رشید و هاشم برگشتیم و چشم در چشم هم دوختم، نگاه هر سه نفر ما از همدیگر جریان ماجرا را می‌پرسید و جواب می‌خواست و مطمئناً جوابی نبود.

باز برگشتیم و چشم به آن کاسه زمردی دوختم و هر سه دیدیم که ده‌ها و ده‌ها لکه سفید، این گوشه و آن گوشه بر زمین چسبیده‌اند، هم‌چون لکه آن چارپای لخت و درشتی که لحظه‌ای پیش از نزدیکی ما نعره‌کشان دور شده بود و به صورت قطره چرکینی در گوشه‌ای افتاده بود. بعد متوجه تپه‌ای شدیم، یعنی تل انباری از اجساد بی‌شماری که قابل تصور نبود، دست‌ها و پاها هم چون شیارهائی همدیگر را بریده بودند و کله‌هائی که گاه کنار هم، گاه روی هم و گاه به فاصله از هم، آن تپه باور نکردنی را رنگ و حالت غریبی داده بود.

خیال بافی‌های سر درگم ما از راه رسیدگان مبهوت، لحظه‌ای پیش دوام نیاورد، چرا که سر و صدا و صحبت و خنده عده‌ای ما را متوجه خودمان کرد که سرک کشیدیم و زیر پای دیوار مردان تنومند و غریبی را دیدیم که هر کدام خنده، خنده که نه، با زهر خندی بر لب، چشم به گوشه‌ای بودند، و از آن گوشه سه مرد نیمه برهنه، و رزا و چاق و طناب پیچ شده‌ای را به جلو می‌رانند.

و آن حیوان بی‌خیال، پلک زنان، راضی و تسلیم پیش می‌آمد.

ما سه نفر نفس در سینه حبس کردیم و منتظر شدیم. آن حیوان را با ملاطفت تا پای درختی پیش آوردند، درختی که درست زیر پای ما بود، درختی که مردها همه دور آن حلقه زده، ایستاده یا نشسته بودند، درخت بسیار پیر و تنومندی که هر شاخه‌اش چوبه دار سترگی بود که انگار از خارده سگ تراشیده باشند.

بله، آن حیوان را با ملاطفت و مهربانی پیش راندند چنان که گاه یکی از مردها، دست مهربانی به کیلش می‌کشید دیگری مکس‌هایش را می‌راند و سومی کوش کوچک و یشم‌آلودش را نوازش می‌کرد.

تا پای درخت رسیدند، مرد نشسته‌ای ناکه‌ان تنوره کشید و یک مرتبه بالای درخت جهید و هم چون پلنکی، پاهایش را کشاده از هم روی دو شاخه محکم کرد و پنجه‌هایش را کسود و منتظر شد.

طنابی را که به کردن ورزاو بسنه بودند بالا انداختند که در مشت‌های درشت آن مرد حلقه شد و به یکی از چوبه دارها کره خورد، و دیگران در یک چشم بهم زدن هیکل آن حیوان را که جثه‌ای همانند کوه داشت، از زمین کردند و بالا بردند و لحظه‌ای بعد چارچنگولی آویزان کردند. بله، کردن ورزاو، با طنابی به صحامت بازوی یک غول به درخت بسته شد، در حالی که چهار دست و پایش با بندهای دیگر در دست چهار مرد دیگر مهار شده بود. در همان لحظه موجود دیگری تنوره کشید، مردی سیاه سوخته، قد کوتاه و عضلانی که ریش و یشم فراوانی صورتش را پوشانده بود. بله آن مرد سیاه سوخته و عضلانی، با قمه تیز و براقی دوید و پاهایش را به زمین کوبید و پرید هوا و با اسنادی کامل، در حالی که دور خود می‌چرخید و زبان‌ش هم چون تکه گوشت خون‌آلودی از دهان بیرون بود، دور تا دور پوست کردن ورزاو بیچاره را قاج کرد و برید، آن چنان تمیز و آن چنان مرتب که انکار یک باره حلقه کل سفیدی با دانه‌های سرخ به کردن آن زبان بسته انداخته باشند.

اولین ناله از درد بلند شد. ناله‌ای از روی تسلیم و ناچاری، نه از روی کلافگی و خشم. ولی مرد عضلانی سیاه سوخته و ریش و یشم دار، انکار تازه سر حال آمده بود که دوباره چندین بار پاهایش را به زمین کوبید و کوبید و بالا پرید، و دو حلقه بالای زانوان و دو حلقه بالای آرنج‌ها کاشت، سفیدی نسج زیر پوست و شکوفه‌های طریف خون، ورزاو تنومند را زینت دیگری بخشید. و بعد مرد سیاه سوخته و ریش و یشم دار عضلانی دیگر مکث نکرد. معلوم نبود که پاهایش روی زمین است یا در هوا. مدام می‌پرید و مدام می‌برید، حساب شده و ظریف و

دقیق، هر شکافی را به شکاف دیگری می‌پیوست شکاف بالای آرنج‌ها را تا شکاف زیر گلو، و شکاف زانوان را تا شکاف کشاله ران، و مهارت او در این کار چنان همه ما را مسحور ساخته بود که نعره‌های سیاه و از اعماق برخاسته آن حیوان را نمی‌شنیدیم. و مهمترین هنر مرد عضلانی سیاه سوخته چاک مدوری بود که دور تا دور ناحیه کبل آن بیچاره ایجاد کرد. درست به کردی و ظرافت چاک دور کردن، و آن چاک را بلافاصله به بریدگی‌های کشاله ران وصل کرد. از بریدگی‌های مورب و مدور و مستقیم بیش‌تر از آن که خون به بیرون نشد کند، سفیدی انساجی پیدا بود که با لرزش مداومی می‌خواست زیر پوشش پوست جا بگیرد، ولی... شکاف عریانی است. ولی بریدگی، بریدگی است و هیچ وقت از یک شکاف نمی‌شود پوششی برای چیزی ساخت، شکاف عریانی است.

کار آن مرد سیاه سوخته عضلانی تمام شده و نشده بود که طناب دست‌ها و پاها را کشیدند و باز کردند و آن زبان بسته لحظه‌ای آویزان ماند. تازه می‌خواست نفسی تازه کند که مردها، همگی با دکنک‌های سنگین به طرفش حمله بردند، انکار که به شادمانی جشنی پاکوبی کنند و یا عبادت سنگینی را آغاز کرده باشند، خونسرد و آرام، صورت‌ها بی‌خشم و مهربان، ولی ضربه‌ها سنگین و جا افتاده. چنان به نظر می‌آمد که تک تک آن مردها تلاش داشتند، از دیگران پیشی بجوبند و زور بازوی خود را بیشتر و بیشتر به چشم دیگران بکشند.

بله، همراه این ضربات بود که ما انفجار آن نعره جهنمی را از قعر زمین و شکاف آسمان می‌شنیدیم. اسب‌ها رم کردند، و اگر آشنائی و مهارت ماها نبود، لاید سر به کوه، کوه که آن طرف‌ها بود، سر به بیراهه‌ها می‌گذاشتند.

دوباره پای دیوار برکشیم، نسیمی نمی‌وزید و هیچ حرکتی در طبیعت نبود، ولی از نعره آن جانور تمام نیغ‌های لبه دیوار می‌لرزید، همه چنان که یک تک موها بر تن ما و یک تک عضلات مرکب‌های ما که به ارتعاش مداومی مبدل شده بود. ضربه‌ها زیاد و زیادتر می‌شد، ضربه‌ها محکم و محکم‌تر می‌شد... بله... آن حیوان می‌خواست فرار بکند، می‌خواست از زیر ضربه‌ها فرار بکند، و فرار می‌کرد، از درد فرار می‌کرد، از بدن خودش فرار می‌کرد. ناله‌هایش تمامی نداشت. و آن ورز او ننمود برای نجات از درد می‌خواست از پوست خود، از جلد خود فرار بکند.

شکاف باز و بازتر می‌شد و تلاش آن حیوان نکون بخت بیشتر و بیشتر، که آن مرد خنده‌روی بالای درخت ناکه‌پان طناب را باز کرد، و جانور بیچاره با تمام سنگینی بر زمین افتاد. درست با تمام حجم و هیکل خود، اما دیگر، پوستش، جلدش، مال خودش نبود، پوششی بود انکار عاریبی، پوششی که با هر دست و پا زدنی، جا به جا می‌شد، پوست شکم روی پشت قرار می‌گرفت و پوست پشت در پهلوگاه.

با وجود این می‌زدند و می‌زدند و محکم‌تر می‌زدند. و ناکه‌پان چند نفری یک مرنه چوب‌ها را بر زمین انداختند و دامن‌ه عقبی پوست جدا شده را محکم چسبیدند، ضربات دیگران محکم و محکم‌تر شد، آنگاه دیدیم، بله ما سه نفر، من و ابن رشید و هاشم دیدیم که آن حیوان چگونه از پوست خود بدر آمد. سفید و براق و تر و تمیز، با شیارهایی از خون سالم و زنده، و نعره‌کشان به طرف کاسه زمردین دره فرار کرد، رفت و رفت. گاه کله بر زمین می‌کوبید و گاه با دست‌های برافراشته به طرف آسمان فریاد می‌کشید و دور خود می‌چرخید، و نعره‌هایی می‌کشید که انکار در اوج خود، در گوشه‌ای از فضا کره می‌خورد و نطفه می‌بست. و بعد دیدیم که چگونه خود را بر زمین کوبید و پاهایش را در هوا تکان داد و با ضربت محکمی یکی از سم‌هایش را بر زمین کاشت و آرام، بسیار آرام فرو خفت.

و بعد ورز او دیگری را پیش آوردند و با آن چنان کردند که با قبلی کرده بودند، و بعد آسی را پیش آوردند که با نجابت کامل پیش آمد و خویشتن را به دست جلادان سپرد، آویزان کرد و پوستش را کردند لخت و جدا از پوشش رهایش کردند، نه نعره‌ای کشید و نه ناله‌ای

سر داد. آنگاه نوبت کوزن پیری بود که از شاخه‌هایش آویختند و ناله او چنان بود که پیرزن رنجوری را در بستری از آتش خوابانده باشند و بر سینه‌اش غولی پافشرده باشد. پوست کوزن از درخت آویزان ماند و کلهء سفید جسدش هم چون قطره شبنمی در لابلای چمن ناپدید گشت، فیلی را از دم و خرطومش آویختند، شکافتند و شکافتند و پوستش را شکافتند. و تفالهء وجودش هم چون تپهء سفیدی به کوشه‌ای خزید، با خرس درنده‌ای نیز چنین کردند. و آنگاه با پرنده رنگینی نیز چنین کردند. بعد مرد چهارشانه‌ای را آوردند که دهانش با مفتولی دوخته شده بود و وقتی دباغیش کردند آن چنان فریاد کشید که لب‌های دوخته‌اش کنده شد و از چاه خونین وجودش شعلهء نعره‌ای برخاست که همه، چشم‌ها را دوختند، نه از لرزش خویش که از لرزش زیرپای خویش دچار غشیاں شدند و در این جا بود که شیپهء خشم‌آلود اسب ابن رشید بلند شد. مردان برگشتند و متعجب ما را نگاه کردند، با ادب و شرمندگی اسباب و ابزار خود را بر زمین گذاشتند، در یک چشم بهم زدن، از روی دیوار و از روی تبغ‌ها پریدند و دور ما را گرفتند و به ما خوش آمد گفتند.

بلاهت و ساده‌دلی از چهرهء همه‌شان پیدا بود.

کاروان مفصل ما آنها را متعجب ساخت، با اشاره به اجساد تل انبار شده چارپایان روی هم، ما را به غذا دعوت کردند، ولی چه کسی می‌توانست بی‌دل بهم خوردگی پای سفرهء آنها بنشیند؟

هاشم جرات به خرج داد و پرسید: "با این زبان بسنه‌ها، چرا این چنین می‌کنید؟" مرد سیاه سوختهء عضلانی و پشم آلو جواب داد: "پوست مدور و بی‌شکاف، بسیار کران بهاست و بزرگان همه طالب آنند و به چندین برابر قیمت می‌خرند". کاروان نزدیک‌تر شده بود و همه کوش خوابانده بودند.

هاشم رو به می کرد و گفت: "اگر چنین است چند تکه‌ای بخریم و از طرف خدیو اعظم برای امیر ناتارها ببریم".

گفتم: "به دستور خدیو، هدایای ما باید چنان باشد که امیر ناتار اول بار دیده باشد". هاشم رو به آن جماعت کرد و گفت: "آیا امیر تیمور را می‌شناسید، از محصولات شما می‌شود برای او سوغانی برد؟"

مرد عضلانی و سیاه سوخته خندید و گفت: "ما نمی‌شناسیم؟ ما همه بزرگان را می‌شناسیم و این چنین دباغی را همیشه از حکام و امرا یاد گرفته‌ایم، بخصوص از خود امیر ناتارها". بران یک چنین سوغانی برای امیر مایهء تنک بود به ناچار صرف نظر کردیم.

لحظه‌ای که ما را بدرقه می‌کردند، سیدی از میوه‌های سرخ برای ما آوردند، ماء خود به حیا سدیم و سید را کرفیم، همور منزلی از آبادی دور نشده بودیم که دوباره آن نعرهء جهنمی، جرخس و درهم ریختن یک روح خون‌آلوده را از پشت سر شنیدیم. و من نه از روی خشم، میوه‌های سرخ را، نه دانه به دانه که همه را یک جا به نه درهء عمیقی پرتاب کردم.



باران میبارد

هر شب، وقتی که آفتاب غروب می‌کند، بعد از نماز مغرب - شکارچیان می‌آیند. شکارهایی را که قبلاً "برچین کرده‌اند، از بندهای مختلف جمع می‌کنند و می‌برند طبقه سوم ساختمان شماره یک. آنجا، پس از تکمیل پرونده‌ها، شکارهایشان را می‌فرستند اتاق مرگ. سحرگاه اما، قبل از آنکه آفتاب طلوع کند، پیش از نماز صبح - شکارهایشان را می‌برند، و تیرباران می‌کنند. آنگاه رو به قبله، دستجمعی نماز جماعت می‌خوانند.

امشب هفت نفر انتخاب شده‌اند. مریم و زهره از زندان زنان، اکبر از زیر زمین، شعبان از زندان نیروی دریائی، مجید و یونس از بند شماره دو، و جلال از انفرادی. شکارها را زیر دیوار بلند و خزه بسته‌ی ساختمان شماره یک، در دو ستون نگه داشته‌اند. رو به دیوار، چشمها بسته و سرها پائین. دو پاسدار که مسلسلهای یوزی‌شان را حمایل کرده‌اند، مواظب همه چیزند. آنها چنان بند کلاه کاپشن را زیر گلو محکم بسته‌اند که تنها ریش‌هایشان را می‌شود دید.

تنها جلال است که از انفرادی آورده شده، لت و پار گوشه‌ای ولو هست و رمق ندارد. سه روز است تقریباً "نخوابیده، چیز زیادی نخورده، مدام بازجویی شده است. پائین‌تر از چشمتند، زیر گونه‌ی چپش خون مردکی بزرگی بجا مانده، و خون نوی ریش سه روزه، لای سیل بور و پریش و دور دهان او دلمه بسته، سیاه شده، و خشکیده است. در تمام این سه روز، شیار کابل از کف پا تا لنگرهایش به تناوب بالا آمده و از آنجا به پشت، سینه، روی آلت، و به پشت پایش ادامه پیدا کرده و طاول زده است. اینجا و آنجا، طاول‌ها چرکین شده‌اند. مچ‌ها، ساعدها و کتف‌هایش، زیر منقار مدام دستبند قبائی و زیر ضربه‌های پونین سربازی، لمس و بی‌اختیارند. جلال نه می‌تواند بنشیند، نه می‌تواند بایستد، نه می‌تواند بخوابد. بلکه زیر این دیوار بلند و خزه بسته، ولو شده و می‌لرزد.

او به جرم محرک اعتصاب در یک کارخانه، تبلیغ در روستایش و عضویت در گروهی کمونیستی بازداشت شده است. جلال سابقه‌دار است، زمان شاه هم به‌همین جرائم او را گرفته بودند. و حالا بجز پرونده، جاپای شلاق و آتش سیگار همچون داغی کهنه در جای جای بدنش از آن زمان به جا مانده است. بیست و هشت سال و خورده‌ای دارد، او بعد از شعبان که نزدیک پنجاه سال دارد و قاچاقچی است، پیرترین شکار امشب است.

جوان‌ترین شکار امشب اما، یونس است. چهارده سال و یک ماه و سه روز. هیکام بخش اعلامیه‌ای از مجاهدین دستگیر شده است. پوست گندمگون چهره‌اش، کرکهای روئیده بر صورت را کمرنگ‌تر جلوه می‌دهد. هنوز شیارهای شلاق دو هفته پیش از ساق پا و شانه و گردنش محو نشده‌اند. آنجا در آخرین سنون مردان ایستاده و تنها کسی است که از هیچ چیز باکش نیست. یونس آنقدر جوان است که اصلاً "نمی‌داند مرگ چیست، از همین روست که تیرباران برایش مفهوم مرگ ندارد. چیزی در حد اعلامیه پخش کردن است، در حد شرکت در یک تظاهرات است، یک نوع بازی خوش است. پدرش دوره‌گردی است که در شهرها و بازارها می‌گردد، گونی دست دوم می‌خرد و به تاجرهای می‌فروشد. یونس تنها گاهی به پدر فکر می‌کند و

گاه به سرمایی که اکنون توی جاننش دویده و دندانهایش را به هم می‌کوبد.

هوای سرد آذرماه، تن را که لخت و زخمی باشد، به رعشه می‌اندازد. سرما تنها به‌جان یونیس نشسته است. نسیم سرد و گزنده‌ای که از رودخانه سمت چپ قرارگاه می‌آید، تن همه زندانیان را کرخت کرده است. آنها تن پوش زیادی بر تن ندارند، همه را قبل از آنکه از بند خارج شوند، به یادگار به دیگر همبندان بخشیده‌اند. آخر برای کسانی که زندگی‌شان کوتاه‌تر از یکشب است، چه نیازی به تن پوش گرم؟

شعبان اگر چه لباسهایش را به کسی نبخشیده، اما بیش از دیگران می‌لرزد. ترسی جانگاه توی جاننش دویده، و وحشت مرگ آرام و قرار را از او گرفته است. مدام پا به پا می‌شود. می‌خواهد چیزی بگوید، کاری بکند. بی‌تاب است، یازده بار پرونده قاچاق دارد. و جمعا سیزده سال زندان کشیده است. در هر بازداشت، بخشی از تنش را خال کوبیده است، و همین خال کوبیه‌ها در این بازداشت آخر، برایش یک جرم تازه شده است. دهانش خشک است. یک جور سستی در خودش احساس می‌کند. زیر باران، در این هوای سرد و دل‌مرده، و در این سکوت سمج، نفسش بند آمده است. هرگز تا این حد جدی با مرگ روبرو نشده و هنوز هم که قضیه جدی است باورش نمی‌شود. برای اینکه چیزی گفته باشد، برای اینکه مطمئن شود که چیزی هم می‌شود گفت، با دودلی از پاسداران می‌پرسد:

— برادر پاسدار، آب. یه لیوان آب. صدای سرد و خشک پاسدار همچون تیغی روی تن شعبان کشیده می‌شود:
— فعلا "نیس".

شعبان از این جواب اگر چه خشک و کوتاه اما بی‌پرخاش، جراتی می‌یابد و شروع می‌کند به حرف زدن:

— برادر! به دین، به پیغمبر، من نوکر امامم. من با اینا نیستم، من زن و بچه دارم، مسلمانم، به حضرت عباس مرا به جرم قاچاق...

همان صدا قاطع و بی‌ترحم می‌دود توی ناله شعبان:

— خفه شو، سر و صدا راه ننداز، هر چی داری اون بالا بگو

— آخه قربون، برادر!!

— د خفه شو دیگه، تنت می‌خواره‌ها؟

شعبان شکست خورده، ناامید و عصبی زیر لب زمزمه می‌کند:

— چشم، نوکرم، چشم...

و در خیالش به دنیا و مافیها فحش می‌دهد.

باران امان نمی‌دهد. خاکه خاکه بدنبال شیها و روزهای پیش، مدام می‌بارد —

آسمان شمال همیشه می‌بارد. زمین زیر پا خیس و چسبناک است. گرده‌های باران با هجوم بادی که از رودخانه می‌آید، زیر پرتو نوافکن‌های قرارگاه، با نلای لویی درخشان پیچ و تاب می‌خورند، و پاشیده می‌شوند به درختان لخت و بی‌برگ، و بر سینه‌ی دیواری که محکومان پای آن ایستاده‌اند.

اکبر سرش پائین است و دندان بهم می‌فشرد، تا سرمای گزنده را در تن خود تحمل کند. نگرانی آزار دهنده‌ای مشغولش کرده است: آیا زهره را هم آورده‌اند؟ این چیزی است که می‌خواهد بداند. این کنایه‌ی امانش را بریده است. دو هفته پیش، در آخرین بازجویی برای لحظه‌ای همسرش را دیده است. زهره را به تخت بسته بودند و می‌زدند. اول اکبر صدای فریاد زهره را شنیده بود. بعد او را برده بودند اتاق بازجویی، چشم‌بندش را باز کرده بودند، تا زهره را ببیند، و اطلاعاتش را بگوید. او با چشم خودش دیده بود که کابل بالا رفت، پیچ و تابی خورد و فرود آمد به کف پای زهره و فریادش را به آسمان رساند. مثل همین حالا دندان فشرده و چشمانش را بسته بود که ناگهان مشتی سنگین و بی‌خبر از جایش کنده بود:

— بی ناموس، دلت واسه زنت نمی سوزه؟
او سکوت کرده بود. و همان شلاق بر سر و رویش باریده بود و شیون زهره دلش را به آتش کشیده بود. اما فقط گفت بود:
— هرچه بود کفیم. چیز دیگه نداریم که بگیم.

و زهره هم همین را گفته بود و باران فحش و شلاق و مشت بر سر و روی هر دو باریده بود. آنقدر که از خود بی خود شدند و اکبر نفهمیده بود زهره را کی از اتاق بازجویی برده‌اند. آن آخرین دیدارشان بود. و حالا می‌خواهد بداند زهره را هم آورده‌اند، یا نه؟ ابتدا سرفه‌ای می‌کند. چون اعراضی از پاسداران نمی‌شنود، همانطور که سرش پایین است، آهسته زیر لب می‌پرسد:
— زهره، اینجایی؟

این صدا، غربی را که بر قلب زهره سنگینی می‌کرد، به یکباره در هم می‌کوبد.
زهره بی‌اختیار بغریبا "فریاد می‌زند:
— بله من اینجا.

اکبر در خودش می‌سکند: "پس زهره هم اینجاست" و این خود دردی است که اکبر با همه‌ی توان خود نمی‌تواند از آن فرار کند. زهره اما، صدای اکبر را همچون شعله‌ی کوچکی از زندگی برای خودش نگه داشته است. "هر چه هست، اکبر هم با ماست" دلش قرص‌تر شده است، به سوق آمده است، می‌خواهد باز هم صدای اکبر را بشنود. سؤالی که پاسخش را به روشنی می‌داند، به میان می‌کشد:
— ما رو می‌برن دادگاه؟
— آره

صدای زمخت پاسدار همچون سلاخی بر کرده زندانیان می‌نشیند:

— خفه سین، حرف نداریم.

و دوباره سکوت می‌شود، بی‌آنکه ضرب بی‌امان باران بر روی ناودانها و بر بام ساختمانهای قرارگاه تمامی داسه باشد. صدای پوتین‌های دو پاسدار که از پله‌های جویی ساختمان شماره یک پایین می‌آیند، ضربه‌های اضطراب است بر دل زندانیان. طنین کام پاسداران همچون نافوس مرک، سب سرد بارانی را قرق می‌کند. شعبان بی‌اختیار برای خودش می‌گوید:

— یا حضرت عباس!

و دو پاسدار نزدیک می‌خوند و خطاب به نگهبانها که از انتظار طولانی خسته شده‌اند، می‌گویند:

— مجید رو بدین بیاد بالا.

یکی از نگهبان‌ها که پایان ماموریت را نزدیک می‌بیند و از شوق لمیدن در آسایشگاه و نویسدن یک اسکان چای داغ بی‌تاب است، با خوشحالی می‌پرسد:
— مجید کیه؟

این سؤال به یکباره همه توان مجید را می‌گیرد. حسی غریب زانوانش را سست می‌کند. و گرمای گزندهای نوی رکهایش می‌رود. کرمی‌گیرد. این صدا، پرسش یک‌نام ساده نیست. این صدا می‌خواهد بپرسد چه کسی می‌میرد، و مجید باید جواب دهد:
— منم

— راه بیفت!

دو دلی و زلزله‌آزاردنده‌ای مجید را آشفته کرده است. هر "نه" یعنی پذیرش یک کلوله. مرک آن بالا دهان باز کرده است. و مجید نمی‌خواهد در آن دهان بلعیده شود. برای مجید که تازه بیست و دو سالش تمام شده قبول مرک آنهم در پائیزی سرد و بارانی که

درختان همه‌ی برگهای خود را باریده‌اند، سخت است. او نمی‌خواهد تن‌پوش سبز درختان را ندیده بگذارد. بی اختیار برای خودش زمزمه می‌کند: "آیا امیدی هست؟" با چشمان بسته در حالیکه دو پاسدار دو بازویش را گرفته‌اند، از پله‌های چوبی بالا می‌رود، از سرسرا می‌گذرد، و وارد دادگاه می‌شود. کشش پایان ناپذیر یک زندگی ناشناخته، همه چیزهایی را که زمانی خوب می‌نمودند، زیر سؤال می‌برد: "آیا نا حالا اشتباه می‌کردم؟"

دادگاه، سالتی است چهارگوش، آن روبرو، زیر عکس بزرگی از امام. طلبه میانسانی پشت میز قضاوت نشسته است. عمامه و ردایی سیاه، قدی کوتاه، شکمی برآمده، چهره‌ای پوشیده از ریش انبوه و سیاه، و صورت گرد و گوشتالو، با دو چشم زاغ و ریز، کوئی خود امام کوچکی است در عصر منصور دوانقی پاسدارها صدایش می‌کنند "حاج آقا".

سمت راست قاضی شرع، دادستان نشسته است. مردی است میانه سال و ترکه‌ای با چهره‌ای دراز و استخوانی. که بیش از همه یک جفت چشمی که مثل وزغ گرد و درشت است، این چهره تکیده را هول آور کرده است. بر بالای سر دادستان، جمله‌ای به خط نستعلیق در قابی بزرگ نوشته‌اند "فقاتلو هم حتی لایکونوا فتنه". سمت چپ قاضی، جوانکی است ریزه نقش با ریش تنک و نگاهی مات و بی‌رمق، که کار منشی دادگاه را انجام می‌دهد.

قاضی شرع سعی دارد با طمأنینه در هیئت مردی پخته و سرد و گرم چشیده و عارف به زمانه حرف بزند. تا کسی از جاده ادب، پا فراتر نگذارد! نگاهی از سر اطمینان به مجید می‌اندازد و از پاسداران که مجید را آورده‌اند، می‌پرسد:

— بقیه کجایند برادر؟ بنده باید بروم استانداری جلسه‌ایست. همه‌شان را یکجا بیاورید بالا برادر. منشی دادگاه می‌گوید:

— حاج آقا همه که نمی‌شه. بوشون قاچاقچی هس، کمونیست هس، منافق هس، همه که همیشه حاج آقا. قاضی شرع انکشان کوباه و گوشتالویش را فرو می‌کند توی ریش انبوه، و پس از مکثی، چانه‌اش را می‌خاراند و تصمیم می‌گیرد:

— مهم نیست برادر. پرونده‌هایشان که اینجاست. به حول و قوت الهی کار را فیصله می‌دهیم. همدشان را بیاورید.

و بعد خطاب به دادستان می‌پرسد:

— حضرتعالی هم کویا باید در جلسه باشید، از این جهت کمان می‌کنم کارها زودتر راه بیافتد، بهتر است. نظر حضرتعالی چیست؟

دادستان که یک لحظه نگاه از مجید که در آسانه‌ی در با چشمان بسته ایستاده است، برنکنده، با صدای زنگ‌داری می‌گوید:

— موافقم حاج آقا، بخصوص که پرونده‌های اسب خبلی‌روشن‌اند.

قاضی شرع با تأیید سری بکان می‌دهد و می‌گوید:

— بله، همینطور است. بیاورید برادر. همد را بیاورید بالا.

در دو سمت قاضی، دو ردیف صندلی برای پاسداران و بسیجی‌ها گذاشته‌اند، اکنون یک یک با سلامی وارد می‌شوند، و درصندلی‌ها جا می‌گیرند. حالا هفت بسیجی، و نه پاسدار گوش یا گوش، بوی دادگاه نشسته و جا خوش کرده‌اند. بجز دو سد پاسدار دیپلمه و یک دانشجو که از قم اعزام شده، بقیه یا از روستاهای اطراف آمده‌اند، یا دانش‌آموزان و بیکارهای محلات فقیرنشین شهرند و با این همه در یک چیز مشترکند: کشتن! وفی کلمه مرک را در دهانشان می‌چرخانند، بزاقشان ترشح می‌کند. و سط خون به جانسان آرامش می‌بخشد. آرام آرام کشتن برایشان نوعی عبادت در راه خدا، نوعی لذت و عادت شده است. تحقیر شدگانی که با وردهای امام جادو شده و به شوق بهشت موعود، به جانوران کوچکی تبدیل شده‌اند که تماشای مرک، برایشان زندگی کردن است. و شلیک کلولد بر مغز آدمی برایشان کشتن غریبی دارد. آنان هر شب برای شرکت در دادگاه و در جوخه اعدام، قرعده‌کشی می‌کنند. و از شوق

تماشای صحنه اعدام، آب دهان فوراً می‌دهند!

مجید همچنان با چشمان بسته، سنگینی نگاه بسیجی‌ها و پاسداران را بر روی خود احساس می‌کند. و مثل طعمه‌ای که باید میهمانی مرک امشب را روبراه کند، بر خود می‌لرزد. بقیه شکارها را وارد می‌کنند و در وسط دادگاه با چشمان بسته می‌نشانند. فشار چشم‌بند، حلقه چشمان اکبر را خسته کرده، گره محکم آن، پشت سرش را به درد آورده است. و شقیقه‌هایش تیر می‌کشند. در تمام مدتی که قاری برای شروع کار، آیه‌هایی از قرآن را می‌خواند، اکبر به ضرب منظم باران که بر بام دادگاه می‌کوبد، گوش می‌دهد. مثل بعد از ظهرهای کسل‌کننده زمستان بوی کلاس‌ها، وقتی که بچه‌ها مثل کتاب تنک هم نشسته و تمرین حل می‌کردند، او از پنجره بخار گرفته نگاهش را می‌کشاند به حیاط مدرسه و ریزش مداوم باران را تماشا می‌کرد و به ضرب دلچسب آن گوش می‌خواباند. در همان مدرسه با زهره که او هم معلم بوده است، آشنا شده و بفول پدر زهره این آشنایی ریشه‌های مصیبت‌ها شده است! می‌خواهد صحنه را تماشا کند، اما این چشمان بسته آزارش می‌دهد. و فشار چشم‌بند، امانش را بریده است. این است که به قاضی مجال نمی‌دهد:

— جنامونو وا کین!

این صدا ضربه نامنتظره‌ایست بدرواقع طبیعی دادگاه. دادستان با صدایی زیر که همچون سوزنی به سن زندانیان می‌نشیند، پرخاش می‌کند:

— صدابو بیر!

— کجای دنیا تو دادگاه با چش بسته محاکمه می‌کنی؟

همه‌همه در می‌کوبد. صدای دادستان بد پرخاشی خشن بدل می‌شود:

— می‌کم خف، سو!

این صدا بیسر از همه سلاقی است که روی دل زهره فرود می‌آید. همه هم‌رزند. اما آخر این اکبر است! اگر هیچ چیز در دنیا نباشد آیا عشق اکبر کافی نیست با زهره بد مسلخ کشیده شود؟ از همین روست که با پرخاشی رسا تر از دادستان می‌گوید:

— من با چشم بسته چیزی رو امضا نمی‌کنم

همه‌همه بیسر می‌شود. کنترل جلسه دارد از دست قاضی خارج می‌شود. قاضی برای آرام کردن جلسه پس از نطقی کوتاه خطاب به زهره می‌گوید:

— کسی از کسی امضاء نمی‌گیرد خواهر! هر وقت برادرها و خواهرها خواستند وصیت‌نامه‌شان را امضاء کنند، چشم‌بندها را البته باز می‌کنیم.

سعیان بوی دلش از جسارت این بچه‌ها معجب است. در دنیای لوطی‌ها و لات‌ها اینطور ایستادن، ستابنی انگیز است. اما سعیان پیش از هر چیز تلاشی جر برای کزیز از مرک ندارد. می‌خواهد به هیچ چیز جز نجات فکر نکند. احساس می‌کند در بد دامی اسیر شده است. می‌خواهد برگردد به خانه، می‌خواهد حسابش را از بقیه جدا کند. اضطراب دارد خفه‌اش می‌کند، به عجز و لایه افتاده است.

— حاج آقا جون، به امام زمون من نوکر امامم، من نماز می‌خونم، من با اینا یکی نیستم حاج آقا، استباه سده به حضرت عباس! آفای دادستان می‌دوسن من فاجاچی هسم، مرک بر منافقین و صدام. حاج آقا من زن و بچه دارم، به خداوندی خدا من... .

صدای دادستان مثل پکی بر سرش کوبیده می‌شود:

— بس کن دیکه مربیکه، زر بی خودی زن.

پاسداران و بسیجی‌ها می‌خندند. قاضی شرع با لب‌چند مودبانه‌ای که سعی می‌کند آنرا پندپان کند، همچون مردی که گویا صبر ایوب دارد، مودبانه و به نرمش می‌گوید:

— به نوبت برادر — نوبت که رسید، البته حرف بز. حالا استدعا دارم بگذار کارمان را بکنیم.

سعیان اما آرام نمی‌گیرد. بدست و پا افتاده است. قسم می‌خورد، شعار می‌دهد، جلسه را شلوغ

می‌کند و همین دادستان را از کوره در می‌برد :

— د ، داری اخلال می‌کنی؟ خفه نمی‌شی؟

شعبان تحقیر شده و شکست خورده ، ساکت می‌شود .

در لحظه‌ی کوتاهی که سکوت می‌شود ، دوباره ضرب مداوم باران بر بام ساختمان دادگاه ، و بادی که به پنجره می‌کوبد ، می‌پیچد توی دادگاه و اکبر را با خود می‌برد . قاضی شرع پرونده جلال را باز می‌کند . آن را ورق می‌زند . گاهی مکثی کوتاه می‌کند ، آنگاه لحظه‌ای به جلال که با چشم بسته ، زخمی و خون‌آلود و بی‌رمق آن روبرو ولو شده ، خیره می‌شود و او را به نام صدا می‌زند :

— شما را می‌شناسند برادر ، یک کتاب گزارش دارید . خیلی‌ها را هم تصدیق کرده‌ای . اما اینطوری که بنده می‌بینم ، گویا هر چه این سه روز به گوشت خوانده‌اند ، کاری نکرده‌ای ، بالاخره چه تصمیم داری؟ می‌خواهی انشالله حرفی بزنی یا نه برادر؟

نگاه‌ها بسوی جلال است . جلال نام خودش را می‌شنود . "چه حرفی؟" در تمام مدتی که ضربه‌های کابل بر تنش فرود می‌آمد ، فقط به مادرش فکر کرده بود و دهانش قفل شده بود . غروب سه روز پیش از کارخانه برگشته بود و تازه رسیده بود به ده ، از پشت خانه کاس برار نگذاشته بود ، که مادرش دویده بود جلو :

— فرار کن جلال جان ، فرار کن پسر .

— چیه مادر

— آمدن دنبالت پسر ، پاسدارا آمدن .

چشمان ملنمس و پریشان پیر مادر تکانش داده بود . هنگامی که او را می‌بردند تا سوار ماشین سپاه کنند ، ناله‌ی شکسته‌ی بی‌پناه مادر را شنیده بود و آتش گرفته بود :

— همه عمر تو لجن بیچار جان کندم خدا! می‌برن جوان مرکش کن خدا . . .

جلال تکان کوچکی می‌خورد . سرش را که روی سینه افتاده ، بلند می‌کند . دهانش را باز می‌کند . خون دور لبهایش کبره بسته ، و دهانش خشک است .
— آب

و سرش دوباره می‌افتد روی سینه . دادستان که نمی‌تواند خشمش را پنهان کند ، نیم‌خیز می‌شود و فریاد می‌زند :

— بی‌سرف از تو می‌خواهند حرف بزنی و تو می‌گی آب؟

جلال جوابی نمی‌دهد . رمق ندارد تا جواب دهد . قاضی شرع با پختگی آدمی کار کشنده اشاره می‌کند به دادستان :

— حاج آقا آرام باشید خواهش می‌کنم!

و با صدایی ام ، به پاسداری خطاب می‌کند :

— یک لیوان آب برایش بیارید برادر .

قاضی شرع پس از مکثی با صدای ملایم و خیرخواهانه خطاب به جلال می‌گوید :
— برادر جان حرف بزن ، خداوند بزرگ است . حرف بزن و توبه کن پیش خداوند قهار ، تو را بازی داده‌اند ، استغفار کن در درگاه خداوند سبحان برادر .

حبیب ، بسیجی جوانی که عضو انجمن اسلامی روستای جلال است ، از اینکه جلال را در این وضع و حال می‌بیند ، بی‌اختیار دلش می‌گیرد . آخر او جلال را می‌شناسد . "جلال برای چه مفسد است ، چه بدی کرده؟" اما به سرعت به خود نهیب می‌زند . "پای اسلام در میان است" . باشد بچه محل! وقتی پای دین در میان باشد ، پدر و پسر ندارد . این را خود امام گفته است . از خودش شرمند است که برای لحظه‌ای حساسانی شده احساس گناه می‌کند و تصمیم می‌گیرد جبران کند :

حاج آقا ، این خودش خیلی‌ها را بازی داده حاج آقا! بچه محله‌مان است . سردست

کمونیستهاست. برادران می‌دانند. این بچه محله‌مان است. این خودش سرگل فساد است
حاج آقا!

قاضی شرع کرهای به ابروان انداخته، همانطور که پرونده جلال را بررسی می‌کند،
به تایید سرنگان می‌دهد. پاسدار لیوان آب را می‌آورد و می‌دهد به جلال. دستهای جلال
مرتعش است. زیر دستبند قبانی آنقدر کشیده شده که لخت و بی‌حس است. با اینهمه جلال
دو دستی لیوان آب را می‌گیرد و به زحمت به دهان نزدیک می‌کند و تا به آخر می‌خورد. همه
منتظرند جلال که اینهمه جان سختی کرده، حرف بزند. قاضی شرع به همان لحن دلسوزانه
می‌گوید:

— خب، حرف بزن ببینم برادر!

جلال بی‌توجه به قاضی، به حرفهای حبیب فکر می‌کند: چگونه چنین مسخی صورت
گرفته؟ چگونه از یک روستا زاده، جانوری این چنین ساخته‌اند؟ چه‌کاری باید می‌کردیم؟ این
همه‌ی آن چیزی است که در این لحظه قلب جلال را بسختی می‌فشرد و عصی‌اش می‌کند.
همانطور که سرش پائین است، با صدای آهسته اما پر کینه جواب می‌دهد:

— حرفی ندارم.

قاضی شرع که نمی‌تواند بیش از این خشمش را پنهان کند، با نفرت می‌گوید:

— بدبخت!

و پرونده را می‌بندد. منشی دادگاه فریاد می‌زند:

— تکبیر!

شعبان و پاسداران و بسیجی‌ها هماهنگ جواب می‌دهند:

— الله اکبر، الله اکبر، الله اکبر، خمینی رهبر، مرگ بر ضد ولایت فقیه، مرگ بر منافقین و
صدام، سلام بر شهیدان، مرگ بر آمریکا، مرگ بر شوروی.

قاضی شرع با لحنی که کویی هیچ اتفاق خاصی نیافتاده، پرونده مجید را باز می‌کند:

— شما چی برادر، شما هم حرفی نداری؟

مجید که برای لحظاتی خود را فراموش کرده بود، دوباره نام خودش را می‌شنود. باز
آن هراس به سراغش می‌آید. چهار ماه است که بازداشت شده، حرفهایی زده اما کسی را لو نداده
است. او بارها به مرگ دیگران فکر کرده است. از آن برای خودش حماسه ساخته است. اما مرگ
خودش؟ این درست همان چیزی است که هرگز بطور جدی به آن فکر نکرده است. تنها
امروز غروب، زمانی که نامش را در بند خوانده‌اند، در همان لحظات که با دیگر همبندان
روبوسی می‌کرده، مرگ و زندگی برایش همچون یک علامت سؤال آزاردهنده، مطرح شده‌اند.
وسوسه حیات، همه آن چیزهای زیبا را که مجید در طول مبارزه کوناهش مزمره کرده، بی‌رنگ
می‌کند. حالا دیگر برخورد جلال پیش از آنکه نهیبی کننده باشد، ترس آور است. مجید در
این لحظه آرزو می‌کند دنیا زیر و زبر شود، همه چیز در هم بریزد، و این لحظه شوم در میان
هیاهوی زندگی کم شود، دور شود، اما نمی‌شود. و اکنون مجید است که مورد سؤال قاضی قرار
گرفته و هم‌اکنون، درست در همین لحظه، نه به سؤال قاضی، بلکه باید به همه زندگی کرده و
نکرده‌اش پاسخ دهد. رودخانه سمت چپ قرارگاه کل‌آلود و بی‌تاب است، او می‌خواهد تن به
آب دهد و موج کوب رودخانه را در بازوانش بشکند. هم از این روست که خود می‌شکند:

— حرف دارم حاج آقا، حرف دارم.

دادستان یکه می‌خورد. چشمان گرد و وزغ‌سانش برقی می‌زند. چهار ماه مقاومت کرده

و تازه حرف دارد؟ چه حرفی می‌تواند داشته باشد؟ با اینهمه تویی می‌آید:

— حرف‌داری اینهمه مدت همه را علاف کرده‌ای و تازه حرف‌داری؟ اینهم یک تاکتیک منافقانه
است؟ اینهمه تو گوش تو خوندم، برات نالیدم که خودتو خلاص کن، پرت و پلا جواب دادی،
حالا حرف‌داری؟

قاضی شرع که بعد از جریان جلال، حسابی دمی شده، با این وضع تازه جانی دوباره گرفته است. آخر در بین این جماعت دیوانه، یک نفر باید عاقل باشد؟ بنابراین می‌دود توی حرف دادستان:

— اشکال ندارد حاج آقا! اشکال ندارد. جوانند دیگر! راه توبه همیشه باز است.

و رو می‌کند به مجید:

— خداوند سبحان بزرگ است پسر جان! حرفت را بزن.

— می‌زنم حاج آقا، بخدا من یک هوا دارم. من، من فکر می‌کردم دارم به اسلام خدمت می‌کنم. حاج آقا، من قبل از سی خرداد بازداشت شدم، دست من به خون کسی آلوده نیس. پشیمانم حاج آقا! می‌خوام جبران کنم، خدمت کنم حاج آقا.

دادستان که زمینه را مساعد می‌بیند، تصمیم می‌گیرد با حفظ ظاهر حسن، مجید را حسابی آماده کند:

— یادت رفت عضو شورای مدرسه بودی و آنجا را به آتش کشیدی؟ بچه‌های مردم را منافقانه از اسلام منحرف می‌کردی؟ یادت رفت؟ بیا! اینهم مجاهدین! لیو فروش را می‌کشند! می‌بینی؟ — من مخالفم حاج آقا، گول خوردم، بخدا من مخالفم حاج آقا!

قاضی با نرمش پدران، حرفش را تائید می‌کند:

— می‌دانم برادر، می‌دانم. منتها توبه فقط یک کلمه نیست. باید حسن نیت داشت. باید کسانی که تو و امثال تو جوانهای معصوم را از صراط مستقیم منحرف کرده‌اند، جهت خدمت به اسلام معرفی کرد. باید نشان بدهی برادر. خدا گواه است ما برای کشتن نیامده‌ایم. ما همه تلاشمان این است، برادران از صبح تا شب زحمت می‌کشند که برای خاطر رضای خدا، برای خاطر رضای امام زمان، شما فرزندان این ملت را ارشاد کنند. حرفت را بزن برادر!

تصویر بالای سر قاضی، حالتی مهاجم دارد. آنجا توی قاب نشسته، اخمو، ناظر بر همه چیز است. مجید که از صدای نرم قاضی، بارقه‌ای از امید در دل تابانده است، می‌گوید:

— چشم قربان، حرف می‌زنم، همه را می‌کم. مننها نه اینجا، تنها. تنها حرف می‌زنم — حاج آقا... بغض کلوش را می‌فشارد. در حالنی است که برای یک لحظه زندگی، هر کاری می‌کند. چانه‌اش می‌لرزد، و می‌زند زیر گریه. صدای ضرب مدام باران بر بام ساختمان شماره یک، و ضربه‌های باد بر پنجره دادگاه با کریه؟ مجید می‌آمیزد. قاضی مصلحت نمی‌بیند که پافشاری کند. پرونده را می‌بندد و جدا از سایر پرونده‌ها، می‌گذارد روی میز و به پاسداری می‌گوید:

— یک لیوان آب برایش بیاورید. باشد برادر. بنشین، درس و حسابی فکرهايت را بکن. بمان نوبت آخر. بخدا تمام دنیا حسرت امامان را می‌خورد، تمام دنیا حسرت انقلابان را می‌خورد. حیف نیست که خودمان تیشه به ریشه خودمان بزنیم؟ یک کمی نامل، یک کمی فکر آخر!

منشی تکبیر می‌گیرد، پاسداران و بسیجی‌ها، شعبان و مجید تکبیر می‌گویند. آنکاه قاضی پرونده اکبر و زهره را باز می‌کند:

— برادر، تو و عیالت را متهم کرده‌اند که مردم را بر علیه جمهوری اسلامی تحریک کرده‌اید. مطالب مضره نوشته‌اید، در درگیری دانشگاه شرکت داشته‌اید. البته مطالب دیگر هم هست. اگر چه بخشی را قبول کرده‌اید. آیا همی اینها را تصدیق می‌کنید؟

اکبر که در تمام مدت کوش به ضرب باران خوابانده است، در سرش جز بارش بی‌امان کینه و در دلش جز رویش بی‌امان امید نیست. آیا این حصار فریبکار ننگ را باید پذیرفت و تن به خفت جواب آلود؟ براسی به این نمایش بی‌آب و رنگ چه پاسخی باید داد؟ در مقابل لاشخواری که منتظر تکه تکه کردن ما هستند، کش دادن زندگی، اشتهايشان را بیشتر تحریک می‌کند. بگذار زهره کیسوانش را در خون خویش بشوید. بگذار جوابی را که همچون تفي بر پیشانی این کنداب مانده می‌نشانیم، زندگی خود را به زهرآبه‌ای تبدیل کنیم و در کامشان

بیجانیم :

— در چنین خیمه شب بازی مضحکی حرفی ندارم .

قاضی از این جواب کوتاه و اهانت آمیز مثل مار به خود می پیچد . چشمان ریز و زاغش برق می زند . می خواهد بلند شود و جنگ بیاورد ، دهان اکبر را پاره کند . کینه ای توفنده نسبت به این آموزگار جوان در خود احساس می کند . متانتش که جزئی از شغل قضاوتش هست ، بکلی مخدوش شده است . قاضی فکر می کند چنین موجود دیوانه ای چرا باید زندگی کند و دنیا را به آتش بکشد و بچه های معصوم مردم را به انحراف بکشاند ؟ با اینهمه بر خود مسلط می شود و دادستان را که آماده است تا بپرد و خرخره اکبر را بجود ، با نگاهی بر سر جایش می نشاند . اکنون باید از در دیگر وارد شد تا بی پروائی این جوانک را به حساب نادانی اش قلمداد کرد . در این صورت چه چیز بهتر از نصیحت های پدرانۀ ؟ با این حساب قاضی با لبخند مرده ای که بر لب دارد ، به موعظه می پردازد :

— برادر جان ، والله خودت هم نمی دانی چه می خواهی . شما را بازی داده اند . ببین برادر ! تو دو جنایت مرتکب می شوی . هم به نفس خودت ظلم می کنی ، و هم این دختر بیچاره را که عیالت باشد ، به معصیت می کشی . بهتر نبود سرتان را می انداختید پائین و یک زندگی شرافتمندانه . . . "سرافتمندانه" ؟ و همین خود زهره را می آشوبد . همان کلماتی که پدرش بکار می برد ! بازاری سرشناسی که می گفت : " این ازدواج شوم است ، مثل سرطان است . یک زندگی خوب و راحت چه عیبی دارد ؟ " زیستن همچون کرم خاکی بی آزار و مفید ؟ این همان چیزی است که زهره در زندگی کونا هاش با همی توان به آن اعراض کرده و به چنین زندگی پشت کرده است . اکنون این قاضی مزور تلاش دارد تا اکبر را با آلوده کردن به یک چنین زندگی تحقیر کند . بی اختیار با تمام توان فریاد می زند :

— شرافت ؟ و با کمک همین کلمه است که شما به دختران باکره قبل از اعدام تجاوز می کنید ؟ ما به این سرف شما تف می کنیم .

دادستان اگر فریاد نرزد ، کارش به جنون می کشد . کدام متانت که این برادر قاضی اینهمه بر آن نکیه می کند ؟ آنهم در مقابل چنین ملحدان ملعونی ؟ چشمان گرد و درشتش بر آن صورت نکیده عصبی ، از حدقه در آمده و عضلات صورتش منقبض شده است . از جا می پرد و هوار می کشد :

— خفه شو سلیطه کمونیست ! خفه شو و کرنه میدم . . .

منشی دادگاه : برای خاتمه دادن به مسئله تقریباً " فریاد می زند :

— تکبیر

سعیان و مجید ، همراه پاسداران و بسیجی ها تکبیر می گویند . قاضی بدون اینکه چیزی بگوید ، دندان بهم فشرده ، با حرکتی عصبی پرونده را بهم می زند و می اندازد روی پرونده جلال .

باران مدام بر بام دادگاه می کوبد و تصویر بالای سر قاضی خشمگین در قاب خود نشسته است . ابروی بهم کره زده و پریشان بلندش ، سایه ای بر چشمها افکنده است که نگاه تصویر را دژم می نماید ، گویی هم اکنون از توی قاب تکانی می خورد و با همه ی خشم خود فرمان می دهد " بکشید اینها را ، مضرند برای اسلام ، ضربه می زنند برای مکتب ، بکشید . . . "

قاضی سرع که سر بزیر افکنده و در خود فرو رفته است ، پرونده بعدی را باز می کند . پس از مکتی سانه بالا انداختن و برای خودش یوزخند می زند . و با نگاهی به مریم سری می جنباند . مریم را هفتاد و یک روز پیش بازداشت کرده اند . در کارخانه لامپ سازی کار می کرده ، پدرش طیفدار میدان نره بار فروشان است . دو برادرش مخفی هستند ، و خودش سر قرار لو رفته است . با صراحت سوزانش ، همیشه دادستان را تحقیر کرده است . با او نه فقط نمی شود از توبه حرف زد ، با او اصلاً " نمی شود حرف زد . خیلی از پاسدارانی که اینجا نشسته اند ، او را در

بازجویی‌ها دیده‌اند و جرئت نکرده‌اند با او سرشاخ شوند. تند و بی‌پروا می‌گردد. در هر ضربه شلاق، بجای فریاد، فحش. و در هر تعرض، تحقیری. همین‌هاست که دادستان را عصبی می‌کند. قاضی شرع نگاه از پرونده می‌گیرد. لحظه‌ای مکث می‌کند. چه بگوید؟ او از قبل می‌داند جواب مریم چیست! در مقابل این دخترک که پیش از آنکه مرگ او را به هراس بیاندازد، خود مرگ را به بازی گرفته است، چه می‌توان گفت! با این همه نباید عقب کشید. باید اتمام حجت کرد. قاضی شرع با لبخندی که بر لب دارد، با لحن پدری که می‌خواهد کودک فریب خورده‌اش را بر سر عقل آورد، آرام و شمرده می‌گوید:

— خوب خواهر جان، هنوز کله شقی خودت را حفظ کرده‌ای؟ هنوز بر سر حرف‌هایت هستی و مرغ یک پا دارد؟ یا انشالله و به لطف خداوند، عاقل شده‌ای؟

مریم، تا این لحظه لام تا کام حرف نزده، حرکتی نکرده، ساکت بر جای ایستاده است. دختری است بیست و چهار ساله، بلند بالا و درشت استخوان و سفید روی. گیسوان بور بافته‌اش را چنبر زده به پشت سر، زیر چارقد پنهان کرده است. در تمام طول بازجویی یک لحظه بی‌پروائیش را از دست نداده، پر کینه و سخت مثل یک رودخانه خروشان است. صدای مریم صاف و پرطنین است. هماهنگی غریبی بین صدا و کینه‌ای که سالیان سال روی دلش آماس کرده، وجود دارد. مریم از قبل تصمیمش را گرفته و بی‌تاب به انتظار نوبت بوده است. چیزی بجز یک پاسخ روشن در سر ندارد. باید دل را بر کف گذاشت و تحقیر و ستم این همه سال را همچون شلاقی، نابی داد و فرود آورد. باید خود را رها کرد.

به یک باره مثل یک پلنگ می‌غرد:

— من مجاهد خلقم، و چیزی جز تکرار کفته‌ی برادر شهیدم می‌هندوست ندارم. او خطاب به دادستان شاه گفت: "اگر مسلسل دستم بود، همین جا همه شما را درو می‌کردم." و سلام. و می‌نشیند. دادستان با همه تلاشی که دارد، نمی‌تواند خودش را نگه دارد. بلند می‌شود که به مریم حمله کند. جایی برای حرف نیست. باید زد. اما قاضی شرع با همه‌ی خشمی که دارد، مانع می‌شود. دست دادستان را می‌گیرد، او را می‌نشانند. با این‌حال گوشت صورت خود قاضی است که می‌پرد. اما قاضی باید با احساس مسئولیت بیشتر، بر اعصابش مسلط شود. زورکی لبخند می‌زند و با صدای مرتعش می‌گوید:

— واقعا "متأسفم. بجای اینکه مادری می‌شدی و به جامعه خدمت می‌کردی، به این روز افتادی، آنقدر خود را آلوده کرده‌ای که علاجی ندارد!"

و همانطور که پرونده را می‌بندد، ادامه می‌دهد:

— لااقل از پیشگاه خداوند رحمان طلب مغفرت کن. توبه کن، زاری و گریه کن، بلکه در آن دنیا رستگار شوی خواهر!

مریم از همانجا که نشسته است با زهرخندی پرخاش می‌کند:

— شما قصا با باید توبه کنین.

— خفه خون بکیر سلیطه!

این نعره دادستان است که پیش از آنکه با حرفهای مریم از جا در رفته باشد، شکیبائی بی‌مورد قاضی عصبانیش کرده است. منشی دادگاه تکبیر می‌گیرد.

مجید و پاسداران و بسیجی‌ها تکبیر می‌گویند. اما شعبان به ناگهان ساکت شده است. او از درک آنچه می‌گذرد، عاجز است. سیزده سال و خورده‌ای در زندانهای ایران بوده، با همه جور آدم نشست و برخاست کرده، توی کافه‌ها صندلی هوا کرده، چاقو زده، چاقو خورده، اما هرگز چنین صحنه‌هایی را باور نمی‌کرده است! اینها از کجا آمده‌اند؟ اینها جراتشان را از کجا آورده‌اند؟ شعبان منگ است. تلاش می‌کند بفهمد، اما نمی‌تواند سر در بیاورد. شعبان اهل مردانگی و ناموس پرستی است، مردانگی سرش می‌شود. هر چه باشد، در مقابل ناموس حساسیت دارد. برای لحظه‌ای از خودش شرم می‌کند. نه اینطوری نمی‌شود. شعبان همیشه گفته است:

گر جهنم می‌روی مردانه رو. این بچه‌ها هستند که مردانه ایستاده‌اند و شعبان با همی سن و سالش، با همی زندان کشیدن‌هایش، با همی سرد و گرم چشیدن‌هایش، بدجوری به خاری تن داده است. شعبان بر خلاف مجید که عمداً نمی‌خواهد فکر کند و حاضر نیست به هیچ چیز بیاندیشد و همی امیدش اینست که چشبیندها را باز نکنند، درست در همین لحظه آرزو می‌کند، چشبیندها باز شود تا او بتواند این بچه‌ها را تماشا کند. او می‌خواهد همه چیز را بفهمد، او همی عمر خانه بدوش بوده است. پدرش حمال کاروانسرا بوده و او از همانجا کار قاچاق را شروع کرده است. قبلاً کارش این بوده که برای یک حاجی بازار تریاک را جایجا کند. جان کنده تا یک لقمه نان گیر آورده است. او همی عمرش را در زندان، شیرکش خانه، فاحشه‌خانه، قمارخانه، و چافوکشی گذرانده، اما به چنین آدم‌هایی برنخورده است. شعبان همینطور در فکرهای خودش دست و پا می‌زند، که صدای قاضی او را به خودش می‌آورد.

قاضی بیرونده یونس را باز می‌کند و با لحنی که بشود با آن یونس را سر عقل آورد، شروع به صحبت می‌کند:

— پسر، پنج نفر شهادت داده‌اند که در جریان حمله به سپاه، تو هم نویشان بوده‌ای. البته ما می‌دانیم که تو فریب خورده‌ای. ما می‌دانیم تو هنوز عقلت نمی‌رسد. اگر بگویی چه کسانی عاملین فریبت بوده‌اند، من قول می‌دهم کاری برایت بکنم. آخر، ببین ترا بخدا! چطور این بچه‌های معصوم را فریب می‌دهند؟ پسر جان! آخر جای تو اینجا نباید باشد. تو باید حالا توی کلاس درس باشی. توبه کن پسر. تو هنوز راه درازی در پیش داری. تو با اینها فرق داری پسر. توبه کن! تو مثل یک نهال...

یونس از این پرچانکی قاضی به تنگ آمده است. این کیست که دارد اینطور با من حرف می‌زند! در مورد من چه فکری می‌کند؟ دیگر تحمل نمی‌کند! باید حرف آخر را بزند. بی‌هیچ ترسی بر جای ایستاده است. او در تمام مدت فقط به این فکر می‌کرده که چه بگوید. در مقابل این دادگاه چه باید گفت؟ هیچکس در این مورد چیزی به او یاد نداده است. او فقط می‌داند که باید به قاضی، به دادگاه "نه" بگوید، اما چطور؟ این همی مشکلش است.

او در روزهای قیام با سنگ جمع کردن برای پرتاب به پاساژها وارد مبارزه شده است. او با کلمه مرک بر ساه مبارزه را شروع کرده و در طول این سه سال بیشتر در سر چهار راه‌ها روزنامه فروخته است. او با همه جانش احساس کرده که این زندگی درست نیست. یونس همیشه لباس دست دوم پوشیده، همیشه در سر کوچه تحقیر شده و این را عادلانه نمی‌داند. اگر چه وقتی فکر می‌کند، بدرستی نمی‌داند عدل چیست. اما این را می‌داند که باید ایستاد. باید پس نکشید. اما چه بگوید؟ مرک؟ او هیچ باکی از این کلمه گنگ ندارد. هیچ محاسبه‌ای هم ندارد. او اتفاقاً ایمانش را از سر کوچه پیدا کرده است. آنجا بود که تحقیر می‌شد. آنجا بود که به مبارزه کشیده شد، آنجا بود که رست کرد، و همانجا بود که دستگیر شد. نام هیچکس را نکفت، حتی نام خودش را هم نکفت. بسیجی‌های محله او را شناخته بودند. و حالا، اینجا در مقابل قاضی با جشمان بسته ایستاده و می‌خواهد چیزی بگوید که جان داشته باشد. اما نمی‌تواند پیدا کند. هیچ جمله‌ای که بر ذهنش خطور کند، پیدا نمی‌کند. دارد از پا در می‌آید. اضطرابی سخت، دلش را می‌لرزاند که به ناکه‌ها به یاد شعاری می‌افتد، حرفش را پیدا کرده است و می‌پرد نوی نطق قاضی:

مرک بر خمینی

دادستان مثل ماری از جا می‌جهد، و می‌خواهاند توی کوش یونس. اما یونس خم به ابرو نمی‌آورد. یک سیلی دیگر که قاضی دخالت می‌کند:

— حاج آقا، خواهش می‌کنم، استدعا می‌کنم بفرمائید اینجا

دادستان تمام تنش به رعشه افتاده است. از حرص و خشم تمام پوست تکیده صورتش می‌لرزد. گلویش چنان گرفته که قادر به حرف زدن نیست. دادستان نمی‌خواهد تعرض

کند. او می‌خواهد از خودش دفاع کند. آخر یک بچه یک وجبی اینطوری جمهوری اسلامی را له کند؟ اینطوری دادگاه اسلامی را مسخره کند؟ و به روی مرگ تف بیاندازد؟! خودش را در مقابل این نو جوان، بازنده احساس می‌کند. ممکن بود یونس حرف نزند، ممکن بود کسی را لو ندهد، اما باید من و من می‌کرد. باید بی‌دست و پایی نشان می‌داد، اما چنین نکرد. و همین دادستان را دیوانه کرده است. قاضی شرع کیج است و هنوز بدرستی فضا را درنیافته است.

ضرب باران به بام دادگاه همراه بادی که مدام به پشت پنجره می‌کوبد، یک لحظه قطع نمی‌شود. شعبان دیگر نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد. نمی‌تواند خودش را نگه دارد. رگهای گردنش می‌جهد. آخر بی‌غیرتی حدی دارد! شعبان به یکباره مثل سنگی که از فلاخن رها شود، از همه زندگی خود رها می‌شود و خودش را می‌کوبد روی دادگاه:

— شاشیدم تو ریش هممون

که پاسدارها و بسیجی‌ها می‌ریزند سرش، همه‌هم بالا گرفته و شعبان زیر مشت‌ها و لگدها و پاشنه تفنگ‌ها مثل رکیار فحش می‌دهد، تا از حال می‌رود.

Q Q S

حالا همه را آورده‌اند طبقه‌ی همکف، توی اتاق مرگ. این نام را زندانیان برای این اتاق انتخاب کرده‌اند. اتاقی است چهارگوش با سقفی کوتاه. تنها پنجره‌اش را تخته کرده‌اند. زیلویی مندرس و خون‌آلود و چرک مغروش کرده است. و لامپی که در یک قفس کوچک سیمی زندانی است. همه ایستاده‌اند، مگر جلال که بر زمین ولو شده و نا ندارد. نگهبان، بسیجی جوانیست زردانبو و ترک‌های. با سادگی روستائی. سعی می‌کند علی‌رغم کینه‌ای که نسبت به محکومین دارد، رفتار ملایمی داشته باشد. شش ماه است که از مسجد گوراب، داوطلبانه به مرکز بسیج و از آنجا به قرارگاه سپاه اعزام شده است. او می‌داند که آخرین نگهبان این محکومین است. پس هر چه باشد، بخشیدن مقداری دلسوزی ضرری ندارد. او که یزید نیست؟ با صدای آرامی می‌گوید:

— خواهر! و برادرا می‌توانند چشم‌هاشان را باز کنند و بنشینند.

خودش روی تنها صندلی دم در می‌نشیند. چشمبندها که باز می‌شود، هرکسی بدنبال آشنای خود می‌گردد. اکبر و زهره، نگاه به هم دوخته، بی‌تابند. میلی بی‌پایان در هر دو جان کرفته تا در لحظات آخر، آغوش بکشایند و شوق دیدار آخرین را در بوسه‌ای خلاصه کنند. اما برای این غریبه‌ای که آنجا نشسته و نگهبان همه چیز است، چگونه می‌شود توضیح داد؟ لبخندها بر دهان‌های خسته می‌شکفت، و نگاه‌ها همراه سلامهایی که همه به هم می‌دهند، در اتاق می‌گردد. تنها مجید است که این لحظه در تنکنای سختی افتاده است. این نگاه‌های پرکینه و پرخاش کر و پرسنده، از او چه می‌خواهند؟ جقدر با چشمان بسته ماندن خوب است. و اصلاً چه ضرورتی داشت که این نگهبان اجازه دهد چشمبندها باز شوند؟ او به هیچ کجا نگاه نمی‌کند. او نمی‌خواهد به چیزی نگاه کند و به چیزی بیاندیشد. سرش را پائین انداخته و سعی می‌کند خودش را از نگاه‌های دیگران بدزد. این نور بی‌موقع و زشت که او را جلو این همه چشم به نمایش گذاشته، آزاردهنده است. آیا انصالی، اتفاقی رخ خواهد داد که چراغ خاموش شود، و این نور آزار دهنده خفه گردد، تا انسان بتواند در تاریکی جانبخش در امان باشد؟

بیرون باران تند کرده و صدای ضربه‌های آن بر روی خاک خیس، بر روی چاله‌های آب، بر روی خانه‌های حلبی، سر اطراف قرارگاه طنین یک‌نواخت و سنگینی دارد. بیرون زندگی در ریتم باران می‌زند، و اینجا، در این اتاق سرد و نمور، زیر این نور مرده لامپ، و زیر نگاه این نگهبان روستایی، سکوتی سرد و سنگین جا خوش کرده است.

در این لحظه در باز می‌شود، پاسداری سرک می‌کشد توی اتاق، و با خود، سوز سرمای پائیز، زوزه باد، و ضرب باران را یکجا می‌آورد تو. ماء‌مور تدارک مراسم اعدام است. صدای شاد و بی‌خیالی دارد. خودش را توی کاپشن گرم، بخوبی پیچانده است. ریش بلند و

قرمز، بر زمینه صورتی که کبودی مایل به سرخی کوه‌نشینان شمال را دارد، ابهتی در او ایجاد نکرده است. نگاه تحقیر آمیزش را روی تک تک زندانیان می‌سراند و برای خودش می‌گوید "هفت نفر؟" بعد خطاب به همه:

— توبه کردین یا نه؟

کسی جواب نمی‌دهد. حتی مجید خودش را مجالہ کرده، پشت به دیوار نمود چسبانده و سعی می‌کند اصلاً دیده نشود. او انتظار دارد هر لحظه احضارش کنند، و دادگاه از سر گرفته شود. وقتی در باز شد، مجید منتظر شنیدن نام خودش بود. اما کسی او را صدا نکرده است. پاسدار از نگهبان می‌پرسد:

— همه‌شون منافقن؟

— نه، کمونیست هم هست، اونم که می‌شناسی؟

اشاره‌اش به شعبان است، پاسدار لبخند می‌زند و با سر تائید می‌کند. و به جلال

نگاه می‌اندازد:

— این کیه اینجا پهن شده؟ پاشو عمو، چن دقه دیگه حسابی می‌خوابی!

جلال تکان می‌خورد، اما رمق بلند شدن ندارد. نگهبان بجای او جواب می‌دهد:

— نمی‌تواند

پاسدار آخرین نگاهش را روی همه می‌سراند و لبخندش را می‌خورد و پرکینه همانطور

که می‌رود، با خشونت می‌گوید:

— بی شرف‌ها!

و در را بهم می‌کوبد. نگهبان از این صحنه راضی نیست. او نمی‌خواهد در این

لحظات آخر برخوردی خشن داشته باشد. فکر می‌کند که چکار باید کرد تا از دلشان درآورد؟

می‌پرسد:

— کسی سیکار می‌کشد؟

اکبر به جای همه جواب می‌دهد:

— آره

و نگهبان پاکت سیکار را از جیب در می‌آورد، با کبریتی می‌دهد دست اکبر:

— بین همه تقسیم کن. اما کمتر یکشین. اینجا هواکش نداره

اکبر به کسانی که سیکار می‌کشیدند، تعارف می‌کند، مگر به زهره. اما خود دو سیکار

به لب می‌گذارد و آتش می‌زند. و بعد نیم خیز می‌شود، دستش را بسوی زهره با یک دانه سیکار

روشن دراز می‌کند. زهره که به اکبر خیره شده و خودش را در بی‌تابی چشمان اکبر جستجو

می‌کند، سیکار را می‌گیرد، پکی به آن می‌زند و بی‌آنکه نگاه از اکبر برکند، می‌گوید:

— متشکرم رفیق عزیز!

نگهبان یکه می‌خورد. یعنی چه، مگر ازدواج نکرده‌اند؟ پس رفیق یعنی چه؟ تصمیم

می‌گیرد همین مطلب را سؤال کند:

— مکه ازدواج نکردین؟

اکبر که متوجه علت سؤال نشده است، با تعجب جواب می‌دهد:

— چرا

— پس چرا اون می‌که رفیق؟

اکبر نمی‌داند چگونه توضیح بدهد. آخر برای این نگهبان بسیجی که تازه از روستای

کورآب آمده آنهم در اتاق مرگ چگونه می‌شود توضیح داد؟ فقط جواب می‌دهد:

— خب دیگه!

نگهبان از این جواب سربالا چیزی دستگیرش نمی‌شود. این کلمه رفیق را بارها

شنیده، می‌داند که کمونیست‌ها بکار می‌برند. اما نشنیده بود، زنی به شوهرش بگوید رفیق. او

از کلمه رفیق چیزی مثل رفیق، معشوق و معشوقه را استنباط کرده است. و حالا در این فکر است که چگونه می‌شود در حضور اینهمه آدم زنی به شوهرش چنین کلمه زشتی را بگوید؟ یعنی چه؟ شرمی، عفتی آخر! این که درست نیست! هر قدر به خودش فشار می‌آورد، نمی‌تواند مسئله را برای خودش حل کند. و عصبی زیر لب فحش می‌دهد.

اکبر که در تمام این مدت متوجه گنگی نگهبان است، چاره را در سکوت می‌بیند. به این بسیجی جوان که پینه دستانش، خستگی گرفته، شکستگی چهره‌اش گواه روشن جان کندن‌های بی‌حساب است، چه می‌توان گفت؟

اکبر با لیخندی که بر لب دارد، با نگاه به زهره می‌خواند:

— "دهانت را می‌بویند، مبادا که گفته باشی دوستت می‌دارم"

نگهبان که از این زمزمه هم چیزی دستگیرش نشده، این بار با تعرض می‌پرسد:

— چی گفتی؟

— هبجی!

شعبان به همه این حرفها گوش خوابانده و آرام سیگار می‌کشد. در گوشه جپ اتاق با سر رو روی آماس کرده و خون دماغ شده و خسته، چمبانم زده است. شعبان مثل بغضی که پنجاه سال در گلو خفه شده باشد، اکنون ترکیده. شعبان، شعبان چند ساعت قبل نیست. با آنکه ضرب مشتها و پاشنه تفنگ، کتف‌ها و صورتش را در هم فشرده و دردی پیچان توی تمام تنش پخش شده، و هنوز از بینی‌اش خون می‌ریزد، و در دهان مزه شور خون را مزه می‌کند، با آنکه سرش کیج می‌رود و چشمانش از شدت درد تار شده است، حس می‌کند که سبکبال است و شوق غربی دارد که نا حال برایش ناشناخته بوده است. با لحن آمرانه به نگهبان می‌گوید:

— می‌خوام برم دس به آب

نگهبان که هنوز فحشهای شعبان یادش نرفته، می‌خواهد اجازه ندهد. اما وقتی به شعبان کوفته و خونی و خسته نگاه می‌کند، از تصمیمش منصرف می‌شود:

— صبر کن برم یکی رو بیارم تا ببردت دستشویی.

می‌رود بیرون و در را از پشت کلید می‌کند.

برای لحظه‌ای سنگینی نگاه غربیه‌ای از فضای سرد و نور اتاق برداشته می‌شود. محکومان نفسی به آزادی می‌کشند و صحبت‌های خودمانی‌شان می‌گیرد. مریم دوجفت دمپایی را روی هم می‌گذارد و چون بالشی می‌نهد زیر سر جلال. و می‌پرسد:

— چیزی نمی‌خواهی برادر؟

جلال چشم باز می‌کند، اطراف را نگاه می‌کند، همه توجه‌ها بسوی اوست:

— متشکرم، پیروز باشید.

مجید اما ننهایی پر تشویشی دارد. امنیتش را بخطر افتاده می‌بیند. اگر چه می‌داند در این لحظه کسی با او کاری ندارد. اما امکان کنایه تلخی که چون خنجر زهرآلود قلبش را سوراخ کند، نگرانش کرده است. وقتی نگهبان هست، دلگرمی هست، امنیت هست. اکنون که رفته، برای فرار از نگاههای تحقیرآمیز، باید چشمها را بر هم نهاد و به بهانه خواب، خود را از بقیه مخفی کرد. مریم فکر می‌کند که در این دم آخر باید کاری کرد. خطاب به همه می‌گوید:

— ساکت ننشینیم، کاری بکنیم.

جلال دوباره چشمانش را باز می‌کند و می‌گوید:

— آنها ما را بیرباران می‌کنند رفقا، سرود بخوانیم!

و دست جمعی با صدای آرام شروع می‌کنند به خواندن سرود "ای عشق"، تنها مجید و شعبان نمی‌خوانند. این سرود که در گذشته همچون آتشی جان مجید را مشتعل می‌کرده، اکنون سرودی بی‌روح است. چیزی است که نوید مرک می‌دهد. اگر پاسداران بیایند، عصبانی شوند، آیا او را هم همدست با اینها منعم به خواندن سرود نخواهند کرد؟ می‌خواهد بگوید نخوانید.

اما جرات گفتنش را ندارد. شرمگین است. شعبان می‌خواهد که با بچه‌ها بخواند، اما نمی‌داند. او چنین چیزی را تا بحال نشنیده و بدرستی معنای آنرا نمی‌فهمد. این لحظه برای او شورانگیز است. از شوق بی‌صدا به گریه افتاده، اشک از روی گونه‌آماس کرده‌اش می‌گذرد، از لابلای سبیلش که خون بر آن دلمه شده، می‌گذرد و در گوشه‌ی دهانش جمع می‌شود:

— زنده باشید بچه‌های من، زنده باشید.

نگهبان و دو پاسدار مسلح در را باز می‌کنند و یکی‌شان فریاد می‌زند:

— صداتونو ببرین ناکسا، خفه!

اما محکومین بدون اعتنا به اخطار، سرودشان را قطع نمی‌کنند. جلال حتی سعی دارد صدایش را هر چه که ممکن است بلندتر کند. چهره‌ها برافروخته، شوقی سبک‌کننده و جانبخش دهان‌های محکومان را می‌جنباند. صداها بالا و بالاتر می‌رود و موسیقی پرتین سرود، به تعرض توفنده‌ای تبدیل می‌شود. فضا چنان است که نگهبان و پاسداران را مرعوب می‌کند. سرود محکومان با وزش باد پاییزی و ضرب مدام باران آمیخته، مثل رودخانه‌ی کوچکی است که می‌غرد، و آن سوتر رودخانه سمت چپ قرارگاه، کف بر دهان و گل‌آلود سرود را با خود می‌برد. پاسداران نگران و دستپاچه می‌شوند. یکی‌شان می‌رود با کمک بیاورد. فرمانده عملیات با عده‌ای پاسدار سر می‌رسند. فرمانده فریاد می‌زند:

— بی‌ناموسا خفه!

و کسی خفه نمی‌شود. شعبان هم هر طور شده، همخوانی می‌کند. با دیگران قاطی می‌شود. وقتی که فرمانده عملیات فریاد می‌زند، تنها مجید سربلند می‌کند تا معلوم شود که با بقیه نیست.

حمله شروع می‌شود. پاسنه تفنگ و ضرب پوتین‌های پاسداران بی‌وقفه با دهان‌ها و سینه‌ها و بدن‌ها در کشاکشد. دهان‌ها پر خون می‌شود، سرود اما با به آخر خوانده می‌شود. نعره فرمانده عملیات و ضرب مداوم پوتین‌های پاسداران به فک و سر و شانه و شکم و پا، تمامی ندارد.

یک لحظه همه خسته می‌شوند. باز وزش باد و ضرب مداوم باران است که اتاق مرک را پر می‌کند. فرمانده عملیات اخطار می‌کند:

— نفس بکشید، دهانتونو جر میدم، خوب کوشاونو وا کنین! هر کی جنبید خیرم کن، هیچکی دستشویی نمی‌ره!

خطاب آخرش به نگهبان است که در تمام این مدت به نماشا ایستاده و حسی دوکانه او را در خود فرو برده است. فرمانده عملیات جوان بلند بالا و دیلافی است که قبلاً "جزو لات‌های سرشناس شهر بوده، با بقیه پاسداران از اتاق مرک بیرون می‌روند. و در بسته می‌شود. دوباره نگهبان با زندانیانی که له و لورده شده‌اند، تنهاست. از وضعی که پیش آمده راضی نیست. آیا لازم بود در این دم آخر آنقدر شدت عمل نشان داد؟ نمی‌شد با تسری قضیه را فیصله داد، یا دست آخر صبر کرد سرشان را تمام کنند؟ آسمان که بزمین نمی‌آمد؟ نگهبان از آنچه که کدشته ناراضی است. و می‌خواهد قضیه را برای فرمانده سپاه گزارش کند.

نگهبان با خود در کلنجار است که همه‌های از نزدیک شنیده می‌شود، سپس صدای پوتین‌های سربازی و صدای دادستان می‌آید. در باز می‌شود. و دادستان همراه پاسداران در آستانه در قرار می‌گیرند. دادستان چشمان گرد درشتش برآمده و دندان بهم می‌قشارد. با نگاهی عصبی و کینه‌توزانه به همه می‌گوید:

— اغتشاش می‌کنین. ها؟

کسی جواب نمی‌دهد. نگهبان برای اینکه چیزی گفته باشد، حداقل حقی پامال نشده باشد، با اشاره به مجید می‌گوید:

— اون نبود حاج آقا

دادستان پس از مکثی خطاب به فرمانده عملیات می‌گوید :

— هر کدامشان وصیت دارند، کاغذ بدهید، بنویسند. اگر همه چی آماده‌س، بیاریدشان.
حاج آقا تو راهند.

مجید بی‌تاب است. یعنی چه همه را بیاورید؟ پس مجید چی؟ مگر قرار نبود او را جدا کنند؟ او هنوز حرف دارد. اگر قرار است همراه دیگران برود، پس تحمل اینهمه خفت برای چه بود؟ مجید می‌خواهد بلند شود. اعتراض کند، ناله کند، اما قبل از اینکه حرکتی کرده باشد، دادستان خطاب به مجید می‌پرسد :

— به‌بینم! حالا واقعا "آدم شدی و می‌خواهی حرف بزنی یا نه؟

— بله حاج آقا، بله بله

دادستان به نگهبان می‌گوید :

— اونو فعلا "امشب نگهدار تا فردا به‌بینیم چی می‌شه.

و می‌رود. هیچکس وصیتی ندارد. حرفی نمی‌زند. لحظه‌ای بعد پاسداری از راه می‌رسد و از نگهبان می‌پرسد :

— همه حاضرین؟

— آره

— چشمندهارو به‌بندین راه بیفتین

مریم قبل از آنکه چشم خودش را ببندد نگاهی می‌افتد روی یونس. همچون مادری که آخرین دیدار فرزند را به تماشا ایستاده است، لحظه‌ای به یونس خیره می‌شود. بغضی گلویش را می‌فشارد. آنچنان که می‌خواهد یونس را در آغوش خود بفشارد، سرش را با اشتیاق در بغل بگیرد و های‌های کریه کند. اما در مقابل پاسداران که بدقت به تماشا ایستاده‌اند، حرکتی نمی‌کند. سرعت و با اسواری چشمهایش را می‌بندد و یونس را که بی‌هیچ ترسی، با چشمان بسته به جای ایستاده است، رها می‌کند. زهره بی‌تابی‌اش را نمی‌تواند پنهان کند. با همهی جانش آغوش اکبر را می‌خواهد. آخر این چگونه خداحافظی است که باید چون بیگانه‌ای جدا سد؟ نمی‌تواند مصمم بگیرد. وقتی مادر خبر ازدواجشان را به پدر گفت؟ پدر با طعنه و ناراحتی کفنه بود :

— با این ازدواج، مصیبت به حانیه‌ی ما آمده اسب.

و او بی‌ملاحظه پریده بود جلو، و رودر روی پدر جواب داده بود :

— اکد برای شما مصیبتی برای من شادمانی است.

و از خانه زده بود بیرون. نگاه بی‌تابش را از اکبر نمی‌کند. نباید اکبر را شکست. بگذار همچنان استوار بماند و اینها حسرت سکسن اکبر را بکور ببرند. اما همینطوری هم که نمی‌توان گذشت! به اکبر نزدیک می‌شود :

— چشمانو ببند اکبر!

زهره همهی مهربانی‌اش را در همین جمله خلاصه کرده و به اکبر بخشیده است. این جمله کوتاه اکبر را که تلاش می‌کند بر خود مسلط باشد، بی‌تاب کرده است. آیا باید جلو چشمان هرزه‌این سحنه‌های مرک، زهره را در آغوش فشرد و بوسه‌ای بر پیشانی‌اش نشانید تا لحظه‌ای وداع پاسخی باشد به همه لحظه‌های زندگی نکرده؟ اما نه، اکبر این کار را نمی‌کند. تنها وقتی چشمتان را روی جسم زهره می‌گذارید، و بندهای آن را پشت سر زهره گره می‌زنید، می‌پرسد :

— محکم نیست؟ درد نیومد زهره؟

— نه خویه.

دو پاسدار وقتی می‌آیند تا زیر بغل جلال را بگیرند و او را ببرند، جلال چشم باز می‌کند و بزمحت سر را بسمت مجید می‌گرداند و با انزجار، تفی بسویش پرتاب می‌کند و تمام نیرویش را در صدایش جمع می‌کند و فریاد می‌کشد :

— ما پیروزیم رفقا، محکم باشیم!

مشتی پشت گردن او را می‌سوزاند، و با خشونت او را کشان کشان بدنبال بقیه می‌برند. و در بسته می‌شود، تنها مجید در اتاق رها شده است. در خود مچاله شده، کنج اتاق نشسته است. پاهایش را بغل گرفته، سر را به زانو تکیه داده، چشمها را بسته و گوش به بیرون خوابانده است. آنجا، در بیرون تنها درختان پیر و بزرگ قرارگاه که زیر هجوم باد پاییزی همه‌ی برگهای خود را باریده‌اند، عریان و پیچ و تاب خوران، به تماشا ایستاده‌اند. ضربه‌های مداوم باران بر خاک خیس، روی درختها، بر بام خانه‌ها، و روی موج‌های کف‌آلود رودخانه سمت چپ قرارگاه، بی‌وقفه ادامه دارد، که ناکهان صدای رگبار پی در پی، مجید را از جا می‌کند. بدون اراده و با صدای درهم شکسته، تیرهای خلاص را می‌شمارد:

— یک، دو، سه، چهار، پنج، شش.

باد بی وقفه خود را به در می‌کوبد. و باران همچنان بر همه جا می‌بارد.

ه

شیرمرگ

مارگريت پورسنار

رشته طویل و خاکی رنگ جهانگردان در خیابان بزرگ راکوس کش می‌آمد. کلاههای بیراقدار و کت‌های سنگین قیمت تزئین شده در آستانه دکانها آویزان بودند و در باد نوسان می‌کردند و چشم مسافرانی را که در جستجوی سوغاتی ارزاقیمت، یا لباسی مبدل برای مجالس رقص ساحل بودند خیره می‌کردند. هوا همانقدر گرم بود که در جهنم. کوههای لخت و عور "هرزه کوبین" (۱)، شهر راکوس را زیر آتش آئینه‌های سوزان گرفته بود. فیلیپ مایلد وارد یک کافه آلمانی شد که چند مکس درشت در فضای نیمه تاریک و خفه کننده آن وز وز می‌کردند. ایوان کافه، بر خلاف انتظار، رو به دریای آدریاتیک داشت، که آنجا در دل شهر، جائیکه انتظارش را نداشتی، دوباره ظاهر می‌شد، بی آنکه این آبی‌ی ناکهان کریزنده به کاری آید، جز آنکه رنگی دیگر به رنگارنگی میدان بازار بیفزاید. از کپه فصولات ماهیهای که مرغان دریائی به عایت سپید مشغول پاک کردن آن بودند بوئی زننده بر می‌خاست.

از دل دریا هیچ نسیمی نمی‌وزید. در سایه‌ی جتری آتش رنگ که از دور چو نان پرتقال درشتی بود شناور در دریا، هم کابین فیلیپ، مهندس ژول بوترن، کنار میز کردی از روی نشسته بود و می‌نوشید.

فیلیپ، در حالیکه خود را به سنگینی روی صندلی می‌انداخت گفت: قصه دیگری برایم بگوی ای دوست. من در مقابل دریا به جرعه‌ای ویسکی و یک قصه نیاز دارم. زیباترین قصه‌ها، که در حد امکان کمتر واقعی باشد. قصه‌ای که وادارم کند مهملات وطنپرستانه و ضد و نقیض چند روزنامه‌ایرا که از خیابان ساحلی خریده‌ام فراموش کنم. ایتالیا ئیها به اسلاوها ناسزا می‌گویند، اسلاوها به یونانیها، آلمانیها به روسها، فرانسویها به آلمانیها و همانقدر هم به انگلیسیها. به کمان من همه‌شان حق دارند. از چیز دیگری حرف بزنیم... دیس—روز در "اسکوتاری" چه کردید؟ خیلی دلتان می‌خواست به آنجا بروید و با چشمان خودتان نمی‌دانم چه جور نوربینهایی را ببینید، نه؟

مهندس می‌گوید: هیچی. نگاهی به پاره‌ای از کارهای سد انداختم، بیشتر وقتم را صرف جستجوی یک برج کردم. آنقدر این پیرزنان صربی داستان برج اسکوناری را برایم نقل کردند که نیاز بدان داشتم تا آجرهای فرسوده‌اش را نشانه‌گذاری کنم و پس از کند و کاو دریابم آیا چنانکه می‌گویند رگه‌ای سپید در آنجا بوده است یا نه... اما زمان، جنگ و روستائیان دور و بر که می‌خواستند حصار مزارعشان را مستحکم کنند، آنرا آجر به آجر ویران کرده‌اند، و خاطره‌اش فقط در افسانه‌ها باقی مانده است...

... راستی فیلیپ، آیا بخت آنرا داشته‌ای که یک مادر واقعا "خوب داشته باشی؟
جوان انگلیسی با لاقیدی گفت، چه سئوالی. مادر من، زیبا، لاغر اندام، آراسته و مانند شیشه‌ی سنگی محکم است. دیگر چه می‌خواهی که بگویم؟ هر وقت با هم بیرون می‌رویم مردم خیال می‌کنند من برادر بزرگ او هستم.

درست است. شما هم مثل ما هستید. وقتی فکر می‌کنم که ابله‌بانی ادعا می‌کنند که دوران ما فاقد شعر است، گوئی سوررئالیست‌ها، پیغمبرها، ستاره‌های سینما و دیکتاتورهای خودش را نداشته است. باور کن فیلیپ، آنچه ما کم داریم چیزهای واقعی است. ابریشم مصنوعی است، خوراکی‌های کارخانه‌ای نفرت‌انگیز به غذاهای بدلی‌ای می‌مانند که در شکم آدم‌های مومیائی شده می‌چنانند، و، زن‌ها، که بر ضد شوربختی و پیری سترون شده‌اند، دیگر از زیستن باز مانده‌اند. فقط در افسانه‌های کشورهای نیمه‌متمدن است که هنوز با مخلوقات سرشار از شیر و اشک برخورد می‌کنی که انسان به فرزندیشان مباحثات می‌کند... کجا بود شنیدم که از شاعری سخن می‌گفتند که نمی‌توانست هیچ زنی را دوست بدارد چون که در زندگانی دیگری با آنتیکون برخورد کرده بود؟

آدمی از نوع من... ده‌ها مادر و معشوقه، از آندروماک تا گریز لد، مرا در مقابل این عروسک‌های شکن که به عنوان واقعیت وجود دارند پر توقع کرده است.
ایزولد بعنوان معشوقه و اود زیبا بعنوان خواهر... بله، اما زنی را که دوست می‌داشتم به مادری برگزینم، دخترک کوچک یک افسانه‌ی آلبانی است، همسر امیرزاده جوان همین دور و بر...

"روزکاری سه برادر بودند، و با هم دست به کار ساختن برجی شدند تا برای مقابله با غارتگران ترک دیده‌بانی کنند، آنان خود تن به کار داده بودند. یا به دلیل کمبود نیروی کار، یا کران بودن آن، یا به دلیل آنکه بعنوان دهقان واقعی، جز به دست‌های خود اعتماد نداشتند، و همسرانشان به نوبت می‌آمدند و برای آنان غذا می‌آوردند. اما هر بار موفق می‌شدند کار را به خوبی پیش ببرند و بدانجا برسانند که (به نشان پایان کار) دسته‌ای علف بر بام بگذارند، باد شب و جادوگران کوهستان، برج آنان را ویران می‌کرد، همانطور که خداوند برج بابل را ویران کرد.

بر پای نماندن یک برج علت‌های بسیار دارد، از جمله می‌توان ناشی بودن کارگران، نامناسب بودن زمین یا کافی نبودن ملات به کار رفته را مقصر دانست. اما دهقانان صربی، آلبانی یا بلغار برای این واقعه شوم فقط یک علت می‌شناسند: آنها می‌دانند که اگر در پی یک بنا یک زن یا یک مرد را لای جرز نگذارند، تا اسکلتش بتواند تا روز قیامت این همه گل و خشت را بر پا نگاه دارد، حتماً "فرو خواهد ریخت. در آرتا، در یونان، پلی را به تو نشان می‌دهند که دختر باکره‌ای را لای دیوار آن گذاشته‌اند: شقایق از گیسوانش از شکافی بیرون زده و مانند گیاهی طلایی رنگ بر فراز آب آویخته است.

سه برادر از آن پس با سوء ظن به یکدیگر نگاه می‌کردند و مواظب بودند که سایه‌شان روی دیوار نیمه تمام نیفتد، چرا که ممکن است از زور ناچاری، این ادامه سیاه انسان را، که شاید روح (یا جان) او باشد، در یک بنای در حال ساختمان لای دیوار بگذارند، و آن کسی که سایه‌اش بدینسان زندانی شود مانند آدم بدبختی که به بیماری عشق مبتلا شده باشد خواهد

"برای همین بود که شب که می‌شد، هر یک از برادران سعی می‌کرد تا آنجا که می‌تواند دورتر از آتش بنشینند، چرا که می‌ترسید مبادا کسی بی سر و صدا از پشت سر بیاید و حوالی روی سایه‌اش بیندازد و آنرا نیمه خفه، مثل یک کبوتر سیاه، با خود ببرد. ششور و اشتیاقشان به کار فروکش می‌کرد، و نه از خستگی، که از اضطراب بر پیشانی گندمی رنگشان عرق جاری می‌شد. سرانجام برادر بزرگ دو برادر کوچک خود را گرد خود نشاند و به آنان گفت:

— برادران کوچک من، برادران خونی، شیری، و تعمیدی من. اگر برج ما نیمه تمام بماند، ترکها که پشت نیزارها پنهانند دوباره به ساحل این دریاچه، می‌خزند. به دختران کومه هامان تجاوز می‌کنند، وعده نان فردا را در کشتزارهامان به آتش می‌کشند. دهقانانمان را بر مترسک‌هایی که در باغستانهامان بر پا داشته‌ایم به صلیب می‌کشند، و جسد آنان به طعمه کلاغها تبدیل خواهد شد. برادران کوچک من، ما هر سه بهم احتیاج داریم. شبدر نمی‌تواند یکی از سه برگ خود را قربانی کند. اما هر یک از ما یک زن جوان و نیرومند داریم که شانه‌ها و گردن زیبایش به حمل بار عادت دارد. برادران من، هیچ تصمیمی نمی‌گیریم: انتخاب را به بخت واگذار می‌کنیم، که آدم پوشالی خداوند است. فردا، سپیده دم، هر کدام از زنان ما که غدای روزانه ما را بیاورد، هم او را می‌گیریم و در پی بنای برج لای دیوار می‌گذاریم. فقط از شما تقاضا می‌کنم که یک شب ساکت باشید، ای عزیزان من، زنی را که، در هر حال، دو سوم شانس آنرا دارد که در غروب آفتاب هنوز نفس بکشد، با آه و اشک زیادی در آغوش نگیریم.

"برای او گفتن این سخنان آسان بود، چرا که در نهان از همسر جوانش بیزار بود و می‌خواست خود را از شر او خلاص کند و بجای او یک دختر زیبای یونانی را که گیسوانی خرمائی رنگ داشت به زنی بکیرد. برادر دوم اعتراض نکرد، چرا که فکر کرده بود که هنگامی که به خانه باز می‌گردد فوراً به همسرش خواهد گفت، و آنکه اعتراض کرد برادر کوچک بود، چرا که عادت داشت به پیمان خود وفادار باشد. او که در برابر بزرگواری برادران بزرگش، که به خاطر هدف مشترک حاضر بودند از عزیزترین کسی که در دنیا داشتند بگذرند، نرم شده بود، قانع شد و قول داد که تمام شب را ساکت بماند.

در آن لحظه‌ای از غروب که هنوز شبح روشنایی فرو مرده کشتزاران را تسخیر می‌کند، سه برادر به چادرگاه بازگشتند. برادر دوم با اخم و تخم شدید وارد چادر خود شد و با خسونت به همسرش دستور داد که کمک کند تا چکمه‌هایش را از پایش درآورد. هنگامیکه زن در مقابل او خم شد، مرد کفش‌های خود را به صورتش براند و گفت:

"هشت روز است که من همین پیراهن را می‌پوشم، و یکشنبه هم می‌رسد و من هنوز پیراهن سفید ندارم. تنبل لعنتی، فردا، اول صبح، با سبد لباسها می‌روی به دریاچه، و تا غروب همانجا جفت فرجه و تخته لباس شوئیت می‌مانی. اگر یک وجب از کنار بساطت دور بشوی خواهی مرد. و زن جوان ترسان و لرزان قول داد که فردا تمام روز را وقف لباس شوئی کند.

برادر بزرگ به چادر خود رفت و مصمم بود که به کدیابنوی خود، که بوسه‌هایش او را می‌آزرد و زیبائی سنگینش را دیگر خوش نداشت، چیزی نگوید. اما مرد یک نقطه ضعف داشت: در خواب حرف می‌زد. بانوی تنومند آلبانی آن شب به خواب نرفت، چرا که از خود می‌پرسید چه کرده بود که سرورش از او بیزار شده بود. ناکهان صدای غر و غر شوهرش را شنید و دید که مرد شمد را به طرف خود کشید.

"ای دل نازنین، ای دل کوچک و نازنین من، به زودی بی‌زن می‌شوی، چه راحت خواهم شد، خشت‌های خوب برج مرا از این زنک مو سیاه جدا می‌کند. . . .

"اما برادر کوچک پریده رنگ و تسلیم شده با حالتی به چادر خود بازگشت که گوئی در جاده با خود مرگ بر خورد کرده بود، که داسش بر شانه، می‌رفت تا درو کند. مرد

کودک خود را در گهواره نی یافتش بوسید و زن جوانش را با مهربانی بغل کرد و زن سراسر شب شنید که مرد سر بر سینه‌ی او نهاده می‌گیرد. اما زن جوان محتاط علت این غم‌گرا را نپرسید، چرا که نمی‌خواست او را به رازگویی مجبور کند، و برای تسکین دادن رنجهای مرد نیازی به دانستن آنها نداشت.

"فردا سه برادر بیل و کلنگ خود را برداشتند و به طرف برج رفتند.

زن برادر میانی سبد لباسهایش را حاضر کرد و به سراغ زن برادر بزرگتر رفت. در مقابل او زانو زد: "خواهر، خواهر جان، امروز نوبت من است که برای مردها غذا بپزم، ولی شوهرم به من دستور داده که پیراهن‌های کرباس سفیدش را امروز بشویم و اگر نشویم مرا می‌کشد، و سیدم پیراز پیراهن‌های اوست.

زن برادر بزرگتر گفت: خواهر، خواهر جان، من با کمال میل می‌رفتم و برای مردها مان غذا می‌پردم، ولی دیشب یک شیطان رفته توی یکی از این دندانه‌های من... اوه، اوه، فقط می‌توانم از شدت درد فریاد بکشم... و بدون تشریفات برای احضار زن برادر کوچکتر دسپهایش را بهم زد:

"جاری کوچک ما، جاری کوچولوی عزیز ما، تو به جای ما برو و برای مردها مان غذا بپز، راه خیلی دراز است و پاهای ما خسته، و تو از هر دوی ما هم سبکتری و هم جوانتر. برو، دختر جان، ما هم عوض سینی غذایت را پیراز چیزهای خوشمزه می‌کنیم تا مردها مان با لبخند از تو، از رسولی که از کرسکی نجاتشان می‌دهد استقبال کنند.

"و سینی غذا پر شد از ماهی دریاچه فورمه شده با عسل و انکورهای کورنت، دلمه، پنیر بز، و کلوچه مغز بادام شور. زن جوان با مهربانی کودکش را میان بازوان حاربه‌های خود جا داد و پا به راه نهاد، بنها، با بارش بر سر و سرتوشتش کرد کردن، همانند لوحه‌ای مقدس، بر همه نامرئی، که خود خداوند می‌باید بر آن نقش کرده باشد که این زن را چه مرگی مقدر است و چه جایی در آسمان خدا دارد.

"هنکامیکه سه مرد از دور، طرح کوچک او را دیدند، طرحی که هنوز قابل تشخیص نبود، به سوی او دویدند. دو نفر اول نگران موفق شدن طرحشان، و برادر کوچک التماس‌کنان به خدا. بزرگترین، وقتی دریافت که مو سیاه او نیست کفری را در کلو بلعید و برادر میانی با صدای بلند خدا را شکر کرد که لباس شویش را حفظ کرده است. اما برادر کوچکتر به زانو درآمد، بازوانش را کرد تن زن جوان حلقه کرد و مویه‌کنان پوزش طلبید. بعد خود را تا دم پای برادرانش کشاند، و از آنان تقاضای نرحم کرد. سرانجام بر پای ایستاد و نیغه پولادین خنجرش را در آفتاب درخشاند.

ضربه پتکی بر پس سرش او را نیمه جان به کنار راه انداخت. زن جوان وحشت‌زده سینی غذا را از دست رها کرده بود و آذوقه پراکنده شده نصیب سگ‌های کله شد. وقتی که موضوع را دریافت، دست به آسمان برداشت:

"برادرانی که همیشه خدمتگذاران بودم، برادرانی که با انگشتر عروسی و تقدیس کشیش برادر من شده‌اید. جان مرا نکیرید، در عوض پدر مرا که در کوهستان سالار قبیله است خبر کنید و او به شما هزار برده زن خواهد داد که می‌توانید آنان را قربانی کنید. مرا نکشید. من زندگی را بی حد دوست می‌دارم. میان من و محبوبم دیوار قطور سنگی نکشید.

"اما ناکهان ساکت شد، چرا که دریافت که شوهر جوانش که در کناره راه افتاده بود پلک نمی‌زند و موهای سیاهش به خون و مخ آغشته است.

بدینسان، بی‌اشک و بی‌فریاد، زن در داد تا دو برادر او را به سوی نهانگاهی که در حصار کرد برج کنده بودند برانند. چون خود او نیز می‌رفت که بمیرد، می‌توانست از کرستن خودداری کند. اما لحظه‌ای که اولین خست را جلوی پاهای او که در صندل سرخ بود نهادند، به یاد کودکش افتاد که عادت داشت مانند توله سگی بازیکوش صندلهایش را گاز بگیرد. اشک‌های

کرم از گونه‌هایش فرو غلطیدند و فرو ریختند و با ملاتی که ماله روی سنگ طرازش می‌کرد مخلوط شدند.

زن به سخن آمد:

"— درینا! پاهای کوچک من، دیگر مرا به بالای تپه نمی‌برید تا زودتر اندامم را در چشم‌انداز معشوقم نشان بدهم. دیگر خنکی آب روان را نخواهید ساخت. فرشتگان شما را خواهند شست، در صبحگاه رستاخیز.

مجموعه‌ی خشت و سنگ تا زانوانش، که با دامن طلائی رنگی پوشیده شده بود، بالا آمد. بر پا ایستاده، در عمق نهانگاهش، همانند مریمی بود ایستاده در مقابل محراب. زن جوان سخن سر داد:

"خداحافظ، زانوان عزیز من — دیگر کودک مرا کهواره نخواهید بود. دیگر نشسته زیر درخت زینای باغچه که هم میوه می‌دهد و هم سایه، شما را از میوه‌های خوشگوار پر نخواهم کرد."

دیوار کمی بالاتر آمد، و زن جوان ادامه داد:

"خداحافظ دستهای کوچک نازنین من، که بد بدن من آویخته‌اید. دست‌هایی که دیگر غذا نخواهند پخت، دست‌هایی که دیگر پشم گلوله نخواهند کرد. دست‌هایی که دیگر شما را کرد بدن محبوب حلقه نخواهم کرد. خداحافظ پهلوهایی من و تو شکم من که دیگر نه زایمان و نه عشق بازی را خواهی ساخت. نوزادانی که می‌نوانستم به دنیا بیاورم، برادران کوچکی که فرصت نیافتم به پسر یگانه‌ام بدهم، شما در این زندانی که کور من است مونس من باشید، در این جائیکه بر پا خواهم ایستاد، بی آنکه به خواب روم، تا روز آخرین داوری:

دیوار سنگی دیگر به سینه زن رسیده بود. رعشای قسمت بالای بدن زن جوان را پیمود، و چشمان ملتشمس نگاهی کردند که همسان حرکت دو دست دراز شده بود. زن گفت:

— برادران شوهرم، بخاطر من نه، بخاطر برادر مرحومتان، به کودک من فکر کنید و نکذارید از کرسنکی بمیرد. جلوی سینه من دیوار نکشید، برادران من، بگذارید دو پستان من زیر پیراهن قلابدوری شده‌ام در دسترس باشد، و باشد که هرروز کودک مرا بیاورند، صبح و ظهر و غروب. تا وقتی که چند قطره‌ای زندگی در من باقی است، قطره‌ها تا نوک سینه‌های من فرو خواهند آمد تا فرزندی را که به دنیا آورده‌ام تغذیه کنم، و زمانیکه دیگر شیر نداشته باشم جان مرا خواهد نوشید. برادران خبیث، رضایت بدهید، و اگر چنین کنید، شوهر محبوب من و من، روزی که در مقابل خداوند بایستیم شما را سرزنش خواهیم کرد."

برادران هراسیده رضایت دادند که این آخرین آرزو برآورده شود و در ارتفاع پستانها فاصله‌ای به اندازه دو خشت خالی گذاشتند. بعد زن جوان آهسته گفت: — برادران عزیز خشت‌هایان را جلوی دهان من بگذارید چرا که بوسه مرده‌ها زنده‌ها را می‌ترساند، ولی یک شکاف جلوی چشم‌های من بگذارید تا ببینم آیا کودک من از شیر من فربه می‌شود یا نه. آنان چنان کردند که زن گفته بود و یک شکاف افقی در مقابل چشم زن باز گذاشته شد.

غروب، زمانیکه مادر بنا بر عادت خود کودک را شیر می‌داد، کودک را از مسیر طولانی راه غبار آلودی که سر شاخه‌های درخت‌های کوتاه دو سویی را بزها خورده بودند، آوردند، و زن عذاب کشیده با فریاد شعف و دعای خیر برای برادران از ورود نوزاد استقبال کرد. موج‌های شیر از پستانهای سفت و کرم او جاری شدند، و هنگامیکه کودکی که از عصاره‌ی قلب خود او هسنی یافته بود، بر سینه‌اش بحواب رفت، با چنان صدائی خواندن آغاز کرد که دیوار خشتی را نرم می‌کرد. همینکه شیرخوارش خود را از پستان جدا کرد دستور داد که او را به چادرگاه ببرند تا بخوابد، اما سراسر شب ترانه‌ی مهربان در زیر ستارگان طنین می‌انداخت، و این لالائی که از دور خوانده می‌شد کافی بود تا او را از کریستن باز دارد. روز بعد دیگر آواز

نمی‌خواند، و فقط با صدائی ضعیف توانست بپرسد که وانی شب را چگونه سر کرده است. روز دیگر ساکت شد، اما هنوز نفس می‌کشید، چرا که پستانهایش که از نفس او پر می‌شد به گونه‌ای نا محسوس در قفس خود بالا می‌رفتند و دوباره پائین می‌آمدند. چند روز بعد نفسش هم رفت که به صدایش به پیوندد، اما پستانهای بی‌حرکتش از منبع سرشار و خوشگوار خود چیزی از دست نداده بودند، و کودک به خواب رفته در گودی سینه‌اش هنوز ضربان قلب او را می‌شنید. بعد قلبش، قلبی که اینهمه با زندگی هماهنگ بود، ضربانش را کند کرد. نور کم سوی دیدگانش چونان بازتاب نور ستارگان در آب انباری بی‌آب فرو مرد، و از شکاف دیوار جز دو مردمک شیشه‌گون که دیگر به آسمان نمی‌نگریست چیزی نمی‌دید. این مردمک‌ها نیز به نوبت خود خشکیدند و دو چشم خانه‌گود بر جای نهادند که در ته آن مرگ را میدیدی. اما سینه جوان دست نخورده بر جای ماند و مدت دو سال در سپیده دمان، در نیمروز، و در پسین‌گاه فوران معجزه آسا ادامه یافت تا روزیکه کودک شیرمست، خود روی از پستان بگرداند. فقط پس از آنروز بود که سینه‌ی تهی شده فرو پاشید و دیگر بر لب خشت‌ها چیزی برجای‌نماند جز مشتی خاکسترسفید. در طول چند قرن مادران به رقت آمده آمدند و با سرانگشت شیری را که شیر شکفت‌انگیز برجای نهاده بود سرتاسر خشت‌های اخرائی‌دنبال کردند، و بعد خود برج ناپدید شد، و سنگینی طاقهای صربی از وارد آوردن فشار بر اسکلِت ترد زن باز ایستادند. سرانجام خود استخوانهای سوخته نیز پراکنده شدند، و در اینجا فقط یک فرانسوی‌کیاب شده در این کرمای جهنمی باقی مانده است که این افسانه را برای هر تازه‌واردی تکرار می‌کند، افسانه‌ای که شایسته آنست که همانقدر اشک شاعران را جاری کند که افسانه آندروماک.

در این لحظه یک زن کولی، که قشری از چرک طلائی رنگ نفرت‌انگیزی سراسر بدنش را پوشانده بود، به میزی که دو مرد آرنجهای خود را بر آن نهاده بودند نزدیک شد. کودکی در بغل داشت که چشمان بیمارش زیر نواری از پارچه زنده پنهان بود. دولا شد، با عبودیتی وقیحانه که مخصوص دوده‌ی بینوایان و درباریان است. مهندس با خشونت او را راند، بی‌آنکه به آهنگ صدای او توجه کند، که ابتدا آهسته و التماس آمیز بود و بعد بلند و نفرت‌آمیز شد. انگلیسی او را بار خواند تا دیناری صدقه به او بدهد.

و بعد با بی‌تابی گفت:

— چه خبرت هست، دوست همیشه در روءیا؟ پستانها و گردنبندش به آن قهرمان آلبانی نو می‌ارزند. و کودکی که همراه او است، کور است. ژول توپون در پاسخ گفت:

— این زن را می‌شناسم. یک پزشک راگوسی داستان‌ش را برایم نقل کرده است. چند ماهی می‌شود که مرهم‌های نفرت‌انگیزی روی چشموهای بچه‌اش می‌گذارد که آنها را متورم می‌کند و ترجم عابران را بر او انگیزد. بچه هنوز می‌بیند، اما به زودی همان خواهد شد که زن کولی می‌خواهد: یک کور! آن وقت این زن نانس تائمین خواهد شد، مادام‌العمر، چرا که نگهداری یک معلول حرفه‌ی پر منفعتی است. مادر داریم تا مادر.

ترجمه: غفار حسینی

نوضیحات مترجم

۱ — Andromaque دسر هکتور و مادر اسنیا ناکس، از قهرمانان اساطیر یونان. به روایت هومر در "ایلیاد"، پس از جنگ تروا، کشته شدن هکتور به دست آشیل، آندروماک را به بردگی به "بیروس" پسر آشیل می‌دهند. آندروماک در حماسه ایلیاد مثالی از عشق زن به شوهر است.

۲ - Aude مارکیز ناحیه سالوست ، حوالی قرن یازدهم میلادی ، قهرمان افسانه‌ای جذاب ، که وفاداری همسری را تصویر می‌کند . پژرک ، بوکاچیو و پرو از آن الهام گرفته‌اند . .

۳ - Griselda همسر رولاند ، یکی از فرماندهان سپاه شارلمانی (۷۱۴-۷۴۲) بنیادگذار اولین امپراطوری فرانسه .
هنگامی که شارلمانی در ناحیه کوهستانی باسک با مردمان ، باسک در جنگ است ، سپاهیان عرب سیاه او را از پشت سر مورد حمله قرار می‌دهند ، و رولاند در جنگ با اعراب کشته می‌شود .
"اود" وقتی خبر مرگ شوهر را می‌شنود ، می‌میرد . چند قرن بعد رولاند چهره‌ای افسانه‌ای پیدا می‌کند و قهرمان حماسی مردم فرانسه می‌شود .
"سرود رولاند" معروفترین اثر حماسی فرانسه است که در اواخر قرن پانزدهم و اوائل قرن شانزدهم تدوین و تنظیم شده است .



مرگ یک قهرمان

در شهری که سرگرمی و تفنن مردمش تمامی نداشت، شرکتی با مردی قرارداد بسته بود که بالای میلهء منارهء کلیسا با سر تعادل خود را حفظ کند و بعد هم سقوط کرده، جان بسپارد.

شرکت، بخاطر این کار ۵۰۰۰۰۰۰ تومان باو می داد.

تمام اقشار اجتماعی و تمام محافل از این برنامه استقبال کردند. در عرض چند روز، تمام بلیط ها بفروش رفت و جز این در محافل صحبت دیگری نبود. گر چه جایزه هنگفت بود ولی بتصدیق همه، عمل تهورانه ای بود. سقوط کردن و جان سپردن، آنهم از ارتفاع بدان بلندی برای کسی مطبوع نبود، مع الوصف باید اعتراف کرد که برای این کار پاداش هنگفت و مناسبی در نظر گرفته شده بود. شرکتی که این برنامه را ترتیب داده بود، ابداً و بهیچ وجه صرفه جوئی نکرده بود و مردم از اینکه چنین شرکتی در شهر آنها ناسیس شده بود بخود می بالیدند. البته، کنجکاوای مردم تا حدود زیادی نیز متوجه مردی شد که قرار بود دست به چنین کاری بزند. از آنجائیکه چند روزی به اجرای این نمایش نمانده بود، خبرنگاران روزنامه ها با سماجی فوق العاده او را در میان گرفتند. او با رغبت خبرنگاران را در اقامتگاه خود، در اشرافی ترین هتل شهر بحضور پذیرفت و گفت: "چه بگویم، بله، کار و کاسی من همین است. به من جایزه ای که همه از مبلغش مطلعند پیشنهاد کرده اند و من هم پیشنهاد را پذیرفته ام. جریان همین است و جز این نیست."

— "ولی، اینکه جان خود را بر سر این قمار می گذارید برایتان ناکوار نیست؟ البته ما میدانیم که این بازی بسیار ضروری است

پراگرکوئیست

پراگرکوئیست (۱۹۷۴-۱۸۹۱) که در سال ۱۹۵۱ جایزه ادبی نوبل باو تعلق گرفت یکی از برجسته ترین نویسندگان سوئد است.

رمان او "باراباس" بعنوان یک شاهکار بی نظیر هنری معرفی می شود و بهمت پرویز داریوش بفارسی درآمده است.

پراگرکوئیست بیشتر آثارش را در فاصله بین دو جنگ جهانی و بهنگام جنگ سرد نوشت و از این رو آثارش بازتابی از جدال مداوم بین "نیروهای اهریمن و یزدانی" بین خوب و بد است. بنظر او شیطان و خدا، "اهریمن و یزدان" خوب و بد، بدون یکدیگر نمی توانند وجود داشته باشند. لازم و ملزوم یکدیگرند و بیکدیگر بدل می شوند. از این رو خوشبینی مفرط همانقدر به پریشان فکری می انجامد که بدبینی و هر دو دشمن وسعت فکر و بیداری اندیشه است.

داستان کوتاه "مرگ یک قهرمان" از مجموعه داستان "افسانه های کز" از سوئدی بفارسی درآمده است.

داستان "انگشتر" او را پس از مرکش در بین نوشته هایش یافتند که بعدها بهمت یکی از دوستانش در مجله ادبی آگادمی سوئد شماره ۲ سال ۱۹۷۵ به چاپ رسید.

والا، برنامه هیجان چندانی نداشت و این همه سر و صدا براه نمی‌افتاد، شرکت هم نمی‌توانست چنین مبلغی جایزه بدهد. ولی برای شما شخصا" نمی‌تواند این مسئله مطبوع باشد."

— "نه، واقعا" حق با شماست من هم بهمین نتیجه رسیده‌ام، ولی برای پول آدم چه‌ها که نمی‌کند."

بر اساس این بیانات، روزنامه‌ها مقالات بلند بالائی درباره" این مرد کمنام نوشتند و راجع به سوابق، عقاید، و مواضع او در مورد مسائل مختلف روز و هم‌چنین خصوصیات اخلاقی و شخصیت فردیش قلم‌فرسایی کردند. تمام روزنامه‌ها عکسش را چاپ کردند. مردی بود جوان و قوی هیکل. قیافه‌اش غیرعادی نبود. جسور و سالم می‌نمود با صورتی پر حرارت و سیمائی کشاده. نمونه" بارز بهترین جوانان عصر، مصمم و مطمئن! در تمام قهوه‌خانه‌ها مردم مطالب روزنامه‌ها را دقیق می‌خواندند و خود را آماده، این واقعه" مهیج می‌کردند. یک جوان جذاب، که برای زنها تودل برو بود و از او خوششان می‌آمد، بله، مسئله برای مردم جالب بود. آن‌ها که مغزشان بهتر کار می‌کرد شانه بالا می‌انداختند و می‌گفتند: "عجب کلکیه"! ولی تقریباً" همه منفوق‌القول بودند که این ابتکار جالب و استثنائی امکان نداشت جز در زمان ما که با شتاب، فسادگی و ظرفیتش در فدا کردن هر چیزی بی‌سابقه است، در زمان دیگری اتفاق بیافتد. و شرکت نیز که به مردم شهر، امکان دیدن چنین نمایشی را می‌داد و با ایجاد چنین برنامه‌هایی از هیچ‌گونه مخارجی مضایقه نداشت! قابل هرگونه تمجید بود. اگر چه شرکت با فروش بلیط بقیمت کزاف مخارج برنامه را تامین می‌کرد ولی بالاخره با ابتکار نوعی دل به دریا زده بود.

روز بزرگ موعود بالاخره فرارسید. سراسر اطراف کلیسا از جمعیت موج می‌زد و هیجان مردم غیرقابل تصور بود. همه نفس‌ها را در سینه حبس کرده بودند و با بی‌نایی در

انتظار بودند که چه اتفاق خواهد افتاد. مرد جوان سقوط کرد و خیلی سریع بر زمین افتاد. مردم به رعشه افتادند و بعد هم برخاستند و روانه منزل شدند. همه بنحوی احساس نارضایتی می‌کردند. برنامه واقعا" استثنائی بود ولی چه دردی را دوا می‌کرد؟ جوانک بهر صورت جان سپرده بود و چنین کار مهملی بقیمت کرانی برایش تمام شده بود. بطرز فجیعی کشته شده بود. و مردم ناراضی روانه منزل بودند و خانم‌ها چترهای آفتابی خود را باز کردند. نه، ترتیب چنین برنامه‌های مشمئز کننده باید ممنوع گردد. آخر چه کسی از آن لذت می‌برد؟ وقتی آدم درست فکر می‌کند ریاده از حد چندش آور است.

ترجمه: ش. کامیاب

انگشت

نا آنجا که بخاطر می‌آورم همیشه بر انگشت صاحبم جای دارم. سالهای سال است که شب و روز بر انگشت او نشسته‌ام. شاید اگر بخواهد بتواند، ولی هرگز مرا از انگشتش بیرون نمی‌آورد. هر جا که می‌رود، بهر کاری که دست می‌زند من همراهش هستم و ما هرگز از هم جدا نمی‌شویم. چون برده‌ای همیشه در زندگی صاحبم شریکم. همانا اوست که با حضور خویش بمن جان می‌بخشد. من خود که جان ندارم. از اینروست که با او تا ابد پیوند خورده‌ام. اکنون دستش لاغر و چروکیده، ولی قبلاً" چنین نبود. در طول دورانی که با هم زیسته‌ایم این تنها اتفاقی است که رخ داده ولی خوب، چه اهمیتی دارد.

می‌دانم که صاحبم بزرگ و تنومند است و می‌دانم که خداوند من است. و نه تنها خدای من، بل خدای همگان است. از آنچه بر می‌آید استنباط می‌کنم که چقدر

قادر است. تمام جهان مطیع اوست. دست دراز می‌کند و اشیاء را بسوی خود می‌کشد و یا از خود پس می‌راند.

هر شیئی را که به جنگ می‌گیرد باید از او اطاعت کند، اراده او اراده آنهاست. من نمی‌دانم این همه اشیاء عجیب و غریب چه هستند و به چه کار می‌آیند و زندگیشان چگونه شکل می‌گیرد. چرا که همه چیز بر یک انکسار پوشیده است. انکسار محصور است و هر چیز دیگر برایش معاست. عجب موجودات غریبی هستند این اشیاء! برای آنکه در خدمت صاحبشان قرار گیرند و بر ضد او نشورند می‌باید مهار شوند و در طلسم باشند. خطرناکند، به این دلیل است که حس می‌کنم زندگیشان را معنی و مفهومی نیست. قادرند بیکدیگر ملحق شوند و از هر سو بر صاحب هجوم آورند و صاحب را زیر خود خفه کنند، زیرا که خیل بی‌شمارند و سراسر دنیا را ابله‌بانه‌اند.

باری، در این باره واقعا چیزی نمی‌دانم. شاید هم، بدین گونه نباشد. شاید این اشیاء فقط در آن لحظه که آقا آنها را بدست می‌گیرد وجود داشته باشند و سپس فقط به سایه‌هایی بدل گردند. البته این فهمش برایم آسان‌تر است. زیرا بمجرد اینکه آنها را بحال خود می‌گذارد، رنگ بی‌بازند و نیست بی‌کردند.

بس من خود، چطور؟ آقا من که مدام بر انکسار صاحبم نشستم، خود همیشه موجودم؟ آخر چگونه این نیروی عظیم از او منشاء می‌گیرد.

در این باره نیز چیزی نمی‌دانم. من فقط می‌دانم که آقا و صاحب من خداوند و فرمانروای همه چیز است. دنیائی که او را محاط کرده و اینک ماء‌وای اوست، فقط بخاطر او وجود دارد. اوست که بر همه چیز محیط است.

گاه‌گذاری ماء‌وای خود را ترک می‌گوید و هنگامیکه به فضای بی‌کرانه‌ای وارد می‌گردد که درکش برایم ناممکن است، تلاطم و هیاهو بپا می‌سود. کرمائی بر او

می‌وزد و یا سرمائی بر او می‌تازد. ولی او بدون آنکه خم به ابرو آورد، با قامت عظیمش از درون همه چیز کام برمی‌دارد و پیش می‌رود.

او سرور همه است و همه چیز در طلسم اوست. هیچ چیز تاب مقاومت در راه او را ندارد. دنیاها و فضاها را تسخیر می‌کند. و من، من فقط انکساری هستم بر دست او. او آقا و صاحب من است، خداوندگار من است و من بر انکسار او حلقه زده‌ام.

نمیدانم که بچه کار آقا می‌خورم؟ از من که کاری بر نمی‌آید. مرا که بکاری نمی‌گیرد، مع‌الوصف همیشه مرا به انکسار دارد.

شاید مرا، به عنوان علامتی، رمزی و چون نشانه‌ای از خویشی به انکسار دارد. شاید در مدار بسته من، در بی‌نهایتی که، من خود هستم، چیزی مخفی است که به نحوی غیر قابل درک و بصورتی عمیق، جوهر درونی اوست. آنکه که این جوهر در او ظهور می‌کند، بدانچه که من هستم جان می‌بخشد.

هر آنچه را که آرزو کند، بدون آنکه بر او گزند وارد آید کسب بی‌کند. با وجود این نمی‌تواند جوهر درونی خویش را به دیگران بنمایاند و بر دنیا فاش کند. برای آنکه هویت خویش را آشکار کند، مرا چون نشانه‌ای بر انکسار دارد. بی‌ش از این، نمی‌خواهد چیزی را بازگو کند.

شاید من با وجود انکسار بودم، نشانه‌ای از رمز جوهر بی‌قیاس او باشم. کوئی صاحب تنه‌است. او در دنیای خویش می‌زید اگر ماء‌وایش تنگ شود و به فضاها می‌خیزد کام بی‌نهد. ولی شاید این کافی نیست. برای یک خدا، شاید هیچ چیز کافی نیست.

برای من، تنهائی، تنها چیزی است که وجود دارد. ولی برای خداوندگارم که بمراتب عظیم‌تر و بزرگتر است چیزهای دیگری هم حتما وجود دارند. ضمیرش در بی‌کرانه‌ها نفوذ می‌کند و کس را بدان آگاهی

نیست. روئ یایش آسمانها را بزمین می آورد و بر آن کسی را وقوف نیست. او در آرزوی کمال خویش، حتی در اوج قدرت بر خویش سخت می پیچد. حال آنکه من، در فراغت ابدی خویش خواهان هیچ چیز نیستم. گاهی که رشته‌ی مرموزترین افکار پوشیده‌ام را می‌یابم از خود می‌پرسم آیا چنین خداوندی می‌تواند خوشبخت باشد.

خوب بیاد دارم، بیشترها، دست دیگری دستش را می‌فشد. نمی‌دانم دست که بود ولی دستی گرم و لطیف بود. آن دست، دیگر وجود ندارد. حالا چیز سختی در دست می‌گیرد که با تکیه به آن گام بر می‌دارد. خیلی فرق می‌کند، پیش‌ترها خیلی بهتر بود. شاید برای آن موجود زنده که مثل خودش بود دلتنگی می‌کند. شاید هنوز ماتم او را بر دل دارد. خیلی بچکانه فکر می‌کنم. این که مسئله‌ای نیست. حتی برای من هم مسئله، بی‌ارزش است و یقیناً "برای صاحبم نیز چنین است.

او نشسته است و بمن خیره شده است. مرا، دور انگشتش مربا" می‌چرخاند. این کار را می‌تواند مدت‌ها ادامه دهد. به چه می‌اندیشد؟ به من که نمی‌تواند بباندیشد. من چیزی نیستم که بتواند اندیشه او را مشغول دارد. یقیناً "بمفصلات خویش می‌اندیشد که من هم با تمام عیب و عِلتم نشانه‌ای از آنم. با دقت و ملایمت مرا لمس می‌کند، گوئی که من شیفته‌ی افکار تنهای او هستم.

شاید من یار او، یار صدیق او باشم. شاید من تنها کس او باشم. متوجه نبودم دستش می‌لرزد. فکر می‌کنم غضب کرده و خشمگین است. شاید نیروهای پنهانی بر او می‌تازند، از فرمان او سر پیچی می‌کنند و می‌خواهند او را نابود کنند. از خشم بخود می‌پیچد و اشیائی را که در دست می‌گیرد به لرزه می‌افتند. چون قهرمانی خشمگین بر دنیایش حکم می‌راند و همه را بلرزه می‌اندازد. اگر بخواهد می‌تواند همه چیز را در هم شکند و نابود کند.

ولی او ملایم است. وقتی از دنیا کناره می‌گیرد و به استراحت می‌پردازد، بیش از همیشه ملایم است. دم فرو بسته و بی حرکت می‌نشیند و به دورها، دور از اشیائی که او را در میان گرفته‌اند خیره می‌ماند. چقدر نگاهش خیره و عجیب است. چنان به دور دست‌ها خیره است که گوئی حدقه چشمش خالی است و کس جرأت نگاه کردن به چشمهایش را ندارد. شاید ماء‌وای واقعی او در همان دورهای توصیف ناشدنی باشد. شاید از این دنیائی که حفاظت می‌کند از این دنیائی که بر آن حکم می‌راند خسته شده و آن دورها را آرزو می‌کند. شاید، این خدای من، در آن دورها ماء‌وای واقعی خویش را آرزو می‌کند. دست صاحبم سرد شده است. دستش سرد و خشک شده و بی حرکت مانده است. چه اهمیتی دارد، اگر دست صاحبم سرد می‌شود به خاطر آنست که خود او چنین خواسته است. نمی‌خواهد گرم شود، نمی‌خواهد کسی او را گرم کند از اینرو می‌گذارد که دستش سرد شود. اعضای بدنش هم سرد می‌شوند، انگشتانش هم سرد و بی حرکت می‌شوند. چه اهمیتی دارد. اصلاً "مهم نیست من از سرما خوشم می‌آید.

به استراحت پرداخته، بله، خسته است و به آرامش نیاز دارد. می‌خواهد که اطرافش آرام باشد، نمی‌خواهد که حتی صدای قلبش آرامش او را مختل کند. درونش نیز باید آرام گیرد تا بتواند بخواب رود. از درونش همیشه یک زمزمه خفیف به گوش می‌رسید، قرار نداشت ولی حالا بالاخره آرامش یافته و قرار گرفته است.

او را خوب می‌فهمم. بدون کوچکترین راحتی و آسایش مرتباً "در فعالیت و حرکت بود، اکنون می‌خواهد برای همیشه آرام بگیرد و آسایش بکند.

در دستش چیزی نهاده‌اند، چیزی که رایحه‌ای دارد. چقدر خوب! او باین چیزها، که بدنای ما تعلق ندارند و با روحی که دارند همه چیز را سرشار می‌کنند

بسیار علاقه دارد. نمی‌دانم اینها چه هستند ولی پیش‌ترها هنگامیکه در فضاهایش گام بر می‌داشت اینها را با کمال دقت در دست می‌گرفت و بدنای خودش می‌آورد و رایحه‌شان دنیای او را از عطر لبریز می‌کرد. وقتی از خواب برخیزد این عطر بمشامش می‌رسد و خوشحالش می‌کند. بله، شاید در خواب هم این رایحه را حس می‌کند و شاید خواب می‌بیند که با رایحه‌ای پاک در حال گشت و گذار در فضاهای گسترده‌ی خویش است.

اکنون هوا تاریک شده و یقیناً شب است. چه زود غروب شد. اندکی پیش صلات ظهر بود ولی یکدفعه هوا تیره شد. به ناچار اربابم استراحت می‌کند. بمجرد اینکه هوا روشن می‌شد چقدر او به شتاب می‌افتاد و اینطرف و آنطرف می‌دوید و تلاش می‌کرد. حال آرامش یافته است. شب یلدائی بود، البته نه برای من، بلکه برای صاحبم. برای من هیچ زمانی طولانی نیست، فقط لحظه‌ای است، تنها مجموعه‌ی لحظه‌ها زمان دراز است. ولی نه، آنهم چون لحظه‌ای زودگذر است چون برای من که کسی، لحظه‌ها را نمی‌شمارد. در تعجبم که هنوز، صاحبم در خواب است. بله، بخواب، بخواب آقای من ارباب من، که خواب حق توست! بخواب احتیاج داری! چقدر تو این راهها را در دنیا و در فضا و در بیداری در نور دیده‌ای. رنج برده‌ای و دلشوره داشته‌ای، به اندیشه فرو رفته‌ای و دلتنگی کرده‌ای، چقدر با افکارت دست و پنجه نرم کرده‌ای، خسته و خسته‌تر شده‌ای.

آرام بخواب!

من که چیزی دستگیر نمی‌شود. گوئی دست صاحبم دارد از هم می‌پاشد. مسئله‌ای نیست، من که از انگشتش فرو نمی‌افتم. دستش بدون آنکه مرا ترک کند ناپدید می‌شود. نه همینجاست. من خود را دور آن پیچیده‌ام. نه، اینجا نیست. دیگر وجود ندارد!

آه! خدای من، خدای من! پس کجا

هستی! نه، تو از کنار من که نرفته‌ای، مرا که ترک نکرده‌ای.

نه، تو کنار منی و همه چیز چون پیش است. اصلاً "مسئله‌ای اتفاق نیفتاده است. من بر انگشت تو قرار دارم درست مثل همیشه. بله، تا ابد!

ظلمات است. همه جا در ظلمت است. تو کجائی؟ آیا در تاریکی و ظلمتی؟ دیگر نمی‌شناسمت!

ترجمه: ش. کامیاب

گزارش

سرمرزار صادق هدایت

در سالروز مرگ "صادق هدایت" نویسنده بزرگ ایرانی، به دعوت "کانون نویسندگان ایران در تبعید" مراسمی برگزار شد و عده‌ی زیادی از هم‌وطنان سرخاک "هدایت گرد آمدند. این یادبود که بیش از سه ساعت و در زیر باران شدید انجام گرفت، با سخنرانی "غلامحسین ساعدی" آغاز شد و آنگاه نعمت میرزازاده (م. آرم) شعر "در جاده" نمناک "مهدی اخوان ثالث را خواند و سپس "خرد دجال" و "کاروان اسلام" نوشته "صادق هدایت" توسط چهار هنرمند ایرانی اجرا شد. در این گزارش، به خاطر گرامیداشت "صادق هدایت" سخنرانی "غ. ساعدی" را چاپ می‌کنیم.



مجلس شورای ملی بود، گسست و از مدار قدرتمندان خارج شد، و حتی زمانی که رزم آرا شوهر خواهرش چتر تسلط بر سرتاسر وطن گسترده بود، از وطن گریخت و مرگ را برگزید.

او از همه دلبستگی‌ها دل کند و آواره زیست. آوارگی نخاع شوکی هر جوینده‌ای است، هر چند که چیزی نیابد. کسی که جا سنگین می‌کند و چهار جهت اصلی را می‌شناسد، و عاقبت اندیش است، آخر سر در یک قاب سیاه یا طلائی جا خواهد افتاد؛ شکل خواهد گرفت و مصرفی نخواهد داشت جز این که به مرده‌ریگ وارثان تبدیل شود و در گوشه انباری بپوسد. و هدایت چون این نکته را می‌فهمید، جاکن شد و با انبان پر از اندیشه‌های آشفته، سفری را آغاز کرد که سرآغاز و سرانجامش تلنگری بود به زندگی نسلی که با او زیسته بودند، تلنگری بود به نسل بعد از او، و به نسل‌های بعد. از بیست سالگی نوشتن را آغاز کرد. و به احتمال، قبل از آن نیز سیاه‌مشق‌هایی داشته، با احساسات نوجوانی "انسان و حیوان" را به چاپ رساند. انشای ساده دانشجوئی بود که می‌توانست نمره بالا بگیرد، ولی هسته فکری خود را در همان زمان، در همان رساله کوچک کاشت. بیست و دو ساله بود که دیکتاتوری رضاخان بر سراسر وطن سایه افکند و درست در همان ایام توانست به عنوان محصل اعزامی از ایران خارج شود. می‌خواست دندان پزشکی بشود که خواست، به بلژیک رفت که مهندس از آب درآید که خواست و نشد. و خواست در پاریس رشته معماری بخواند، یک سال تحمل کرد و بعد، آن را هم خواست، رها کرد، همه چیز را رها کرد، آشفته‌حالی بود که خوب می‌فهمید. از جا افتادن پشت این میز، یا بالای فلان منبر اجتناب کرد. قلق و اضطراب بزرگ‌مردان را حد و مرزی نیست. قلق و اضطراب هدایت تا آن حد بود که هم‌چون پرنده‌ای مدام از این شاخه به

سر مزار آزاده مردی از جهان جمع شده‌ایم که هم‌چون ما، آوارگان دربدر، دربدر و آواره زیست. و شهادت و شجاعتش تا بدان حد بود که نقطه پایان زندگیش را، عزرائیل نه، که خود گذاشت. و بدان‌سان که مشت بر سینه زندگی نکبت بار طبقه آلوده خویش زد، مشت محکم‌تری نیز بر سینه مرگ اجباری زد، و مردن را به اختیار خویش برگزید و "ضعف شخصیت" یا "قوت شخصیت" را به سخره گرفت، و گرفتار آن نشد که از من، بعد از مرگ من، چه و چه‌ها خواهند گفت. نه در زندگی تقلب کرد نه در اختتام زندگی. در فتوت نامه‌های معتبر نیز، کم‌چنین جوانمردی دیده شده است. بله، این جوانمرد به خاک خفته خسته، بسیار خوب بلد بود که شانه بالا بیاندازد، و بار تحمیلی به گرده نکشد، آنچه را که می‌خواهد برگزیند، و آنچه را که نمی‌پسندد، قبول نکند، و دست رد بر سینه آلودگی‌ها بزند. این به خاک خفته شجاع، همیشه حق انتخاب برای خویش قائل بود. استقلال فکری را از نوجوانی برگزید. بدینسان اگر نخبه روشنفکران زمان خود شد، در دور طولانی تاریخی روشنفکران ایران، نه دیروز و امروز که فردا نیز جا پای او بر سکوی رهایی از درماندگی فکری به یادگار خواهد ماند.

سرنوشت را قبول نداشت، ولی سرنوشت او چنین بود که زمانی پا به جهان گذاشت که جنبش مشروطیت آغاز شده بود، یعنی درست در سه سالگی. پا گرفته و پا نگرفته، کوس رسوائی استبداد را به احتمال شنیده بود. در نوجوانی شاهد جنگ اول جهانی بود، بی‌خیالان فکر می‌کنند که او از این ماجرا طرفی نبست. از خانواده اشرافی و ریشه‌دارش برید، از اجداد و اقوامش از رضاقلی‌خان هدایت گرفته تا مخبرالسلطنه و صنیع‌الدوله که رئیس‌اولین

آن شاخه می‌پرید، وحشت زده و جستجوگر، و بعد رساله " فواید گیاه خواری " را می‌نویسد. و فکر می‌کند که راه نجاتی برای بشریت پیدا کرده است و در همان زمان خود را به رودخانه‌ای می‌اندازد، که از زندگی رها شود و زندگان به ظاهر زنده، نجاتش می‌دهند. و بعد هم چون مرغ حقی فریاد می‌کشد و نتیجه‌اش سه قطره خونی است که روی کاغذ می‌ریزد، ولی آرامش پیدا نمی‌کند. یاد یار و دیار هیچوقت او را رها نمی‌کند. ضرب‌المثل‌ها نه، که وسعت زبانی که از دده و لله آموخته، بسیار گرفتارش می‌کند، بر می‌گردد به وطن، مدت‌ها آواره و بی‌کاره. نه دندانپزشک است نه مهندس، و نه معمار، کار او بساز و بفروش نیست، او خودش است، حاضر نیست قباي مندرس نسل پوسیده‌ای را روی دوش بیافکند. احساس می‌کند نافته، جدا از بافته نیست. زندگی عادی را انتخاب می‌کند، مدتی کارمند ساده اداره کل تجارت می‌شود، و زمانی در شرکت کل ساختمان، به کار کل تن در می‌دهد، و بعد رها می‌کند، و رها می‌شود. او انتخاب کننده است، استقلال فکری دارد، روشنفکر واقعی است، آلت دست کسی، دسته‌ای، حزبی نمی‌شود، می‌نویسد، خوب یا بد می‌نویسد. و چندین کتاب با تیراژ محدود منتشر می‌کند، از بودا و افکار بودا رها نشده، می‌خواهد بفهمد قبل از تسلط اسلام در وطن او چگونه می‌اندیشیدند، راهی هند می‌شود، و زبان پهلوی یاد می‌گیرد، و ترجمه چند متن پهلوی را، نه به عنوان سیاه مشق که به عنوان دروازه‌ای از اندیشه زندگی ایرانی، بر همگان عرضه می‌کند. نطفه اصلی بوف کور را، ابتدا به صورت داستان کوتاهی به زبان فرانسه منتشر می‌کند، و بعد در اوج آشفته‌گی و شکفتگی، بوف کور را می‌نویسد: رسوایی از تنهایی و دربردی و تصویر غربی از دیکتاتوری. آمیختن و هم با تصویر و شکیبایی با ناشکیبایی. نمایشی از رجاله‌ها که به شکل و شمایل پیرمرد خنزر پنزری

در می‌آیند، و ترس از این که نکند خودش نیز به این استحاله‌تن بدهد. نردبان تخیل وسیله‌ای است برای شاهد بودن روزگار خودکامگی.

باز بی‌قرار است. باز بر می‌گردد به وطن. نه میهن، وطن که بقول پورداود، طویله است.

کوتاه مدتی کارمند بانک ملی می‌شود، رها می‌کند، کوتاه مدتی، کارمند اداره کل موسیقی می‌شود، باز رها می‌کند، کتابدار دانشکده هنرهای زیبا می‌شود، کوتاه مدتی. این چنین آواره و دربرد زندگی می‌کند. آوارگی و نویسنده‌گی. نویسندگان همیشه آواره‌اند. آواره‌گی نویسندگان را حد و مرزی نیست. ولی می‌نویسد، مدام می‌نویسد. سقوط و فرار رضاشاه او را به خوش‌خیالی وا می‌دارد، اما خوش‌خیالی هدایت با خوش‌خیالی رجاله‌ها، زمین تا آسمان فرق دارد. حاج آقا را می‌نویسد. ولی یک مرتبه جوانه دیگری می‌زند، و به طنز غربی می‌رسد. اوج شکفتگی. طنزی، به سبک رستم‌التواریخ و نه به سیاق عبید زاکانی. طنز خاصی که در ادب و ادبیات ما جای خاصی پیدا کرده است. "طنز صادق هدایت": به سخره گرفتن هر نوع تسلط و استقرار، هر نوع چارچوب... و نتایج این کار و غوغا ساهاب و ولنگاری است. و در این جاست که او سکوی پرش پیدا می‌کند تا با جامعه آلوده دربیافتد، با همه در بیافتد، با دنیا کشتی بگیرد. و این چنین است که هنرمندی نخبه، جویای استقلال فکری و جویای هویت خویشتن خویش است. و رو در روی جهالت و بلاهت می‌ایستد. و نه تنها در نوشته‌ها که در نشست و برخاست‌های خویش نیز جملات قصار صادر می‌کند. ضرب‌المثل‌هایی صادر می‌کند که دهان به دهان می‌گردد، وقار ساختگی و تشخیص ساختگی را به یکباره دور می‌ریزد. آواره گم‌گشته به بهانه تابلوهای درویش، ترانه‌های خیام را می‌نویسد و یا ترجمه‌ای را بهانه می‌کند و زبان کافکا را به عاریت می‌گیرد. در واقع،

پیام کافکا، پیام هدایت است. با همه این‌ها این دل‌سوخته، چنان به میهن سوخته خویش دل بسته است که بیشتر او را "شوونیست" یا "ناسیونالیست" می‌دانند. پروین دختر ساسان، مازیار، و بیشتر از همه "سایه مغول" نشانه‌هایی است از این مقوله. ولی این دل سوخته و این در وطن خویش غریب، آن‌چنان گرفتار و آلوده به لجن مبتذلات می‌شود که از شدت نفرت فریاد بر می‌آورد:

یک وطن داریم مانند خلا

ما در آن مثل حسین در کربلا.

هوشیاری و درایت هدایت در این بود که به چیزی که نمی‌خواست تن در نمی‌داد، و هیچ چیز شکل گرفته و جا افتاده را قبول نمی‌کرد. هوشیاری او در این بود که معترض بود، مدام معترض بود. هوشیاری او در این بود که زندگی را تنها خوردن و خوابیدن و تخم و ترکه پس انداختن، راست و ریس کردن حساب بانکی و غرغر کردن خاطرات نمی‌دانست. امتیاز او در این بود که دل می‌بست و دل نمی‌بست. دل می‌بست که اهل دلبستگی بود، دل نمی‌بست که نمی‌دانست این دل زنده، این قبا ی زنده را به کجای دنیا بیاویزد.

این آواره معترض را اگر انزواگر و انزواجو و مرگ طلب خوانده‌اند، به غلط خوانده‌اند و نامیده‌اند، او زندگی را در پویائی می‌دید، در بی‌قراری خویش می‌دید، دنبال آب زندگی بود، از حضور در مجامع رسمی و انجمن‌های ادبی امتناع داشت، قهوه‌خانه کنار آب کرج را بیشتر می‌پسندید، و با سه چهار یار همدل خویش گوشه میخانه‌ای را بر می‌گزید، و صراحت آن را داشت که از خویشتن خویش، موجود عبوسی بسازد و با لیخندی تصنعی، مطلوب و مطبوع دیگران نباشد، آزاد مردان ادا در نمی‌آوردند، آزاد مردان چنان می‌نمایند که هستند، و این چنین بود که با مردم اخت شد، حتی در داستان گونه بی‌شکلی، "داود گوزپشت" را بر می‌گزید. و یا آوارگان "دون ژوان کرج" را و بسیاری از

مردم عادی را، اگر در مقدمه یوف کور نوشته بود که تنها برای سایه خودش می‌نویسد، می‌دانست که سایه او، چند دل خسته نیستند، شاید روزگاری برسد که سایه او گسترده‌تر شود. او برای همه می‌نوشت.

ناهمگنی در آثار هدایت، نشانه بارزی است از آوارگی او. از پویائی او. و چنین است که او یک روشنفکر به تمام معنی بود. دم خود را به جایی‌نبست، از هیچ حزب و دسته دمدمی مزاج سر در نیاورد. تقلا کرد، جستجو کرد، نوشت و مدام نوشت، غریبانه زیست، آن چنان که در وطن خویش، نیز غریب بود، و می‌بینیم که جل و پلاس مزارش نیز در غربت پهن شده است.

هدایت مطمئناً طرز و رمز جادوگری را می‌فهمید. و بدینسان به خصلت و آداب حشرات تحت الارضی پی می‌برد. در تمام متون ادبی زمان هدایت، و زمان زندگی هدایت، کسی این چنین تیز هوشی به کار نبرده است، هدایت پیوند استبداد را با تسلط مذهبی بسیار خوب می‌فهمید، رگ و ریشه استبداد را در بینش مذهبی می‌دید. این پاک باخته آواره، بسیار خوب آن را دریافته بود. او نه تنها در "توپ مروارید" و "البعثة الاسلامیه" و "حاج آقا"، حتی در ضعیف‌ترین کارش که "افسانه آفرینش" باشد، به ریش هر نوع "ارتدوکسیسم" خندیده بود.

از قدرت ذائقه و سامعه هدایت خبری نداریم، ولی همگان از قدرت بویائی او خبر دارند. او بوی گنداب جامعه متحجر را می‌فهمید. جادوگر غریبی بود. بی‌آن که با جانوران و حشرات حوزه‌های علمیه و مدارس علوم دینی حشر و نشری داشته باشد، همه را به روشنی می‌شناخت. او حتی صدور انقلاب اسلامی را به جهان، به زبان طنز و کنایه، دقیقاً اعلام کرده بود. و امروزه روز نشانه‌هایش را می‌بینیم.

در زمانه‌ای که آخوند و حکومت آخوندی مطرح نبود، او تصویری از حکومت

نامه - گزارش

گزارشنامه

.... در مقایسه با چند ماه پیش، اوضاع ایران تغییری نکرده است. اعدامها همچنان ادامه دارد و مجاهدین و مبارزان کمونیست همه روزه در دسته‌های چندده نفری قتل عام می‌شوند. تعداد اعدامی‌ها را که اخیراً "لاجوردی دوهزار نفر اعلام کرد خیلی بیشتر از ۳۰ هزار نفر است. یکی از ماء‌مورین بهشت زهرا چندی قبل تعریف می‌کرد که در آغاز قرار بود اعدامی‌ها را در قطعات ۴۰ و ۴۱ دفن کنند. اما بزودی معلوم شد ادامه این شیوه خود راهنمای تعیین دقیق تعداد تیرباران شده‌ها خواهد بود. آمدند قطعات ۸۵ و ۹۱ و ۹۲ را نیز به این کار اختصاص دادند و در ضمن افراد عادی و یا کشته شدگان جنگ را هم به این قطعات فرستادند. اما باز هم هرکس که به این قطعات سر بزند براحتی می‌تواند اعدامی‌ها را از بقیه تشخیص بدهد و تعداد آنها را معلوم نماید. رویهمرفته در هر قطعه حدود ۵۰۰۰ قبر وجود دارد. قطعات ۹۱ و ۹۲ که مخصوص اعدامی‌های یکساله اخیر است دیگر پر شده‌اند و جایی برای دفن اعدامی جدید ندارند. وضع قطعات دیگر هم همینطور است و تازه اگر ۱۰ درصد قبرها را هم به غیر اعدامی‌ها اختصاص بدهیم، تعداد تیرباران شده‌ها بالاتر از بیست هزار می‌شود و هنوز در این محاسبه ما تعداد افرادی را که در "لغت آباد" "خاتون آباد"، "قبرهای دسته‌جمعی جاده ساوه"

آخوندی ما را ارائه داده بود. او این فاجعه را خوب فهمیده بود. و خوب پیش بینی کرده بود.

نسل هدایت و نسل بعد از هدایت، تصویری از او ساخته بودند منزوی و گوشه‌گیر. ولی هدایت چنین نبود. از شدت کلافگی سایه خود را بهانه می‌کرد، او با تسلط، با هر نوع تسلط مخالف بود. بوگند آخوندها را خوب فهمیده بود. هدایت اگر امروز زنده بود و تسلط دستار بندگان را بر وطن ما می‌دید چه می‌کرد. هدایت اگر امروز زنده بود، "حی بن یقظان" یا زنده بیدار بود. روشنفکری که دم به تله نداده بود، سر تسلیم، هیچوقت سر تسلیم در مقابل هیچ قدرتی فرو نمی‌آورد، مطمئناً هدایت رو در رو با رژیم جمهوری اسلامی می‌ایستاد هم با قلم و هم با اسلحه. هدایت تن به خودکشی نمی‌داد.

و بدین جهت است که ما سر گهواره او جمع شده‌ایم، نه سر کور او. و این چنین است که از او امید می‌گیریم. هدایت، ستاره‌ای است که بر فرق فرهنگ معاصر ما می‌درخشد. هدایت کوکبی است که در شبهای سیاه دیکتاتوری، اعتراض و تسلیم نشدن را به همگان آموخته. هدایت دل سوخته، خاک شده. ولی خاک او هنوز هم گهواره امید ماست، ستاره ماست، کوکب ماست.

در این شب سیاهم کم کشته راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت.



دفن شده‌اند و همینطور آمار اعدامی‌های شهرستانها را به حساب نیاورده‌ایم. می‌بینید که هر جور حساب کنیم رقم از ۳۰ هزار تجاوز می‌کند. موضوع باخبر شدن خانواده‌ها از اعدام بستگان نیز هر چند وقت یکبار شکل جدیدی بخود می‌گیرد: روزهای اول اعدامها را با اسم و هویت در جراید اعلام می‌کردند. از آذرماه ۶۰ شیوه جدیدی به‌کار گرفتند: به خانواده‌ها تلفن می‌کردند و با لحنی بسیار وحشیانه می‌گفتند: "فرزند شما به درک واصل شد!" اخیراً اینرا هم تغییر داده‌اند یعنی خانواده‌ها طبق معمول و برنامه‌ایکه از طرف زندان اعلام می‌شود برای ملاقات بستگان خود می‌روند و پس از ساعت‌ها معطلی در صفوف انتظار طولانی، به کسانیکه فرزندان تیرباران شده می‌گویند زندانی شما اینجا نیست... پس از جیغ و داد خانواده‌ها به آنان اعلام می‌شود برای خبرگیری به "اطلاعات" مراجعه نمایید. در باجه اطلاعات به آنها می‌گویند شماره تلفن بدهید تا پس از تحقیق نشانی جدید زندانی را به‌شما بگوئیم و اگر کسی اصرار نماید و یا اظهار بدارد که تلفن ندارد همانجا به او می‌گویند که بله زندانی شما در فلان تاریخ اعدام شده است... بهمین سادگی...

زندانها هم، با اینکه مرتباً برای توسعه آنها اقدام می‌شود - جای سوزن انداختن ندارد. تعداد زندانیها را هم در خارج از کشور درست منعکس نمی‌کنند و همیشه از ۴۰ هزار و ۵۰ هزار نفر صحبت می‌کنند و حال آنکه فقط تعداد زندانیهای تهران، اصفهان، مشهد، تبریز و شیراز بالاتر از ۱۰۰ هزار نفر می‌شود و روز بروز هم بر تعداد زندانیها اضافه می‌گردد زیرا جاسوس‌های رژیم در صفهای انویوس، گوشت، نان، شیر، سیکار... (در ایران همه چیز صفی شده است) همه جا حضور دارند و کوچکترین ظن آنها کافی است که فرد یا افرادی را به کمیته و از آنجا به اوین اعزام نماید. به‌علاوه اخیراً "هزار ماشین توپوتا

خریده‌اند که علاوه بر ماشینهای گشتی کمیته‌ها مرتباً در کوچه‌ها و خیابانهای شهر دور می‌زنند و جوانها و افراد "مشکوک!" را شکار می‌کنند. اما نکته مهم اینکه علیرغم تمام این قتل و کشتارها، علیرغم تمام این بگیر و ببندها و با وجود کلیه این اختناق و فشار، مردم هنوز کودتای خمینی را نپذیرفته‌اند. در مقام مقایسه اینرا هم بگویم که وقتی در ۲۸ مرداد، شاه کودتا کرد، بعد از چند ماه به راحتی رژیم جا افتاد و مقاومت‌ها در هم شکست... چون رژیم فوراً دست بکار "اصلاحات" شد. اما شما فکر کنید که خمینی چهار سال است مردم را قتل عام می‌کند، زندانیها را لبریز کرده است، هر گونه آزادی را از مردم سلب کرده ولی هنوز رژیم او را مردم قبول نکرده‌اند و هر کس به دوست و آشنائی می‌رسد اولین حرفش اینست: "اینها کی می‌روند؟". چندی قبل خانمی که از زندان اوین آزاد شده بود تعریف می‌کرد در اتاقی ۸۰ نفره زندگی می‌کرده که زندانیان زن همگی در سنین بین ۱۶ و ۲۰ سال بوده‌اند. این جوانان را هر روز به قول خودشان به کلاسهای ایدئولوژی می‌بردند. اما در سر کلاسها دخترها معلمان ایدئولوژی را با سئوالات خودشان بیچاره می‌کردند و گاه آنها را به کریه می‌انداختند. این خانم تعریف می‌کرد که یکروز بفکر نصیحت دخترها افتاده و از سفاکی و وحشیگری رژیم برای آنها حرف زده و در مقابل یکی از دخترهای زندانی به او گفته: "خانم جون، شما خیلی لطف دارید که ما را نصیحت می‌کنین... اما کار ما دیگر از این حرفها گذشته ما سه تا راه بیشتر نداریم: یا ما را آزاد می‌کنند که می‌رویم و مبارزه می‌کنیم یا همین جا نگه‌مان می‌دارند که همین برنامه‌ها را ادامه می‌دهیم... یا اینکه ما را می‌برند بالای تپه برای اعدام... آنهم پنج دقیقه بیشتر طول نمی‌کشد..."

البته دلیل این مقاومت‌ها - اعم از زندان و بیرون زندان - روشن است. رژیم نه فقط نتوانسته هیچگونه مشروعیت

و حقانیتی برای خود کسب نماید حتی کوچکترین قدمی هم در راه حل مشکلات و مسائل زحمتکشان کشور برنداشته است. مسائلی از قبیل مسکن، دانشگاه، موضوع زنان و اقوام و اقلیت‌های قومی و مذهبی به کنار... حتی ساده‌ترین مسائل طبقات محروم جامعه یعنی کارگران، دهقانان، پیشه‌وران را نتوانسته‌اند - و بعقیده من نخواسته‌اند حل کنند؛ شما می‌دانید که زمان شاه از نظر خدمت به سرمایه‌داران دستمزد رسمی کارگران را کم می‌گرفتند تا هر وقت خواستند آنها را احراج کنند سرمایه‌دار مشکلی نداشته باشد اما چون بهر حال کارگر می‌بایست زنده می‌ماند تا فردا دوباره بتواند استثمار به‌شود حقوق حداقل او را بصورت اضافه‌کار، پاداش آخر سال و سود ویژه پرداخت می‌کردند، حضرات که آمدند تمام این حقوق حقه کارگران را تحت عنوان "رسوم طاغوتی" برانداختند. کارگران ایران ناسیونال که هر دو سال یکبار بهشان یک پیکان به قیمت کارخانه می‌دادند تا از راه فروش آن چیزی عایدشان گردد حتی از این درآمد ناچیز هم محروم شدند و زمانیکه برای احقاق حق خود اعتصاب کردند وزیر کار انقلابی! و سخنگوی دولت انقلاب! آنها را به کلوله بست. ده‌ها نفر را کشت و صدها نفر را به اوین فرستاد.

بعداً آمدند و به کارگران قول دادند تمام بی‌عدالتیها را با قانون کار جدید جبران می‌کنند و پس از چندین ماه تبلیغ و جنجال کاشف بعمل آمد که در قانون جدید کار همانطور که رفسنجانی در یکی از خطبه‌های نماز جمعه اعلام داشت حضرات مسئله استثمار کارگران را بصورت وحشیانه‌ای درآورده و برای آن عنوان "اجاره" را اختراع کرده‌اند. یعنی طبق قانون جدید، کارگر برای مدت معینی مثلاً "شش ماه یا یکسال پیش کارفرما اجیر می‌شود و فقط اجرت دریافت می‌دارد. اگر کارفرما، کارگر یا اجیر شش‌ماهه را ظرف پنج‌ماه بعد خواست اخراج کند فقط باید مزد یکماه را بعنوان غرامت به او بپردازد. ضمناً در قانون کار جدید

بیمه اجتماعی کارگران را منوط به توافق طرفین کرده‌اند یعنی برای بیمه شدن کارگر، کارفرما هم باید موافقت بفرمایند. در جلسه‌ایکه چندی قبل با حضور عده‌ای از کارگران برای رسیدگی به قانون تشکیل شد وقتی کارگران از مشکلات زندگی و شدت استثمار و نواقص قانون صحبت کردند نماینده آقای توکلی وزیر کار انقلابی به کارگران گفت: "در اسلام تضاد میان فقر و ثروت وجود ندارد بلکه تضاد میان اسلام و کفر وجود دارد. سرمایه‌داران خیلی هم به انقلاب خدمت کرده‌اند! "داستان عدم افزایش دستمزد کارگران در سال ۶۱ را هم لابد اطلاع دارید. وزیر انقلابی کار استدلال کرد که بله ما می‌خواستیم حقوق کارگران را افزایش دهیم اما خود کارگران گفتند چون افزایش دستمزد ما تورم را بالا می‌برد لطفاً حقوق ما را زیاد نکنید!...

در مورد دهقانان لزومی ندارد زیاد بحث کنیم... می‌دانید که رژیم از اول مرتباً به آنها وعده اصلاحات ارضی می‌داد و درباره وضع نابسامان آنها همواره در رسانه‌های گروهی بحث و جنجال می‌کردند و حتی برای تکمیل عوام فریبی‌های خود قانون اصلاحات ارضی را هم تهیه کردند ولی به محض اینکه قانون خواست به مرحله اجرا برسد شخص خمینی دستور توقف قانون را داد و هنوز هم که هنوز است برای حل این مشکل روستائیان کاری نکرده‌اند و حال آنکه دسته‌های هوادار رژیم خودشان آماری منتشر کرده‌اند که از ۲/۵ میلیون خانوار روستائی ۸۰۰ هزار واحد آنها یعنی ۲۹ درصد دهقانان زمینی کمتر از یک هکتار دارند و جمع زمین آنها از مجموع ۱۵ میلیون هکتار اراضی زیر کشت به ۱/۸ درصد اراضی مزروعی می‌رسد و حدود ۳۰۰ هزار خانوار یا ۱۲ درصد دهقانان زمینی کمتر از ۲ هکتار دارند و جمع زمین آنها بزحمت به ۲/۷ درصد اراضی می‌رسد و باین ترتیب بیش از ۴۰ درصد دهقانان زمینی کمتر از ۲ هکتار دارند و

جمع زمین آنها ۴/۵ در صد اراضی مزروعی مملکت را در بر می‌گیرد و در چنین شرایطی خنده‌دار می‌شود وقتی که وزیر کشاورزی با یک دنیا فیس و افاده به جلسات شورای خوار و بار و کشاورزی جهانی اعلام می‌دارد که بله ما بعد از انقلاب ۱/۲۷ میلیون تن کود شیمیائی توزیع کردیم ۱۱۰ هزار تن بذر اصلاح شده دههات بردیم و ۱۷ هزار تراکتور برای دهقانان فرستادیم و یا ۱۵۰ میلیون ریال وام در اختیار آنها گذاشتیم ... معنی این ارقام چیست؟ وقتی که ۴۰ در صد دهقانان فقط ۴ در صد اراضی مزروعی را در اختیار دارند شما هر قدر این کمک‌ها را زیاده‌تر کنید کله گنده‌ها را بیشتر پولدار کرده‌اید و وضع فقرا و تهیدستان روستائی را از بد بدتر نموده‌اید ...

وضع پیشه‌وران هم متفاوتی با دیگر زحمتکشان ندارد. همان کاری که در زمان شاه اتاق اصناف می‌کرد حالا دادگاههای صنفی که وابسته به دادگاه انقلاب هم هستند خیلی بدتر عمل می‌کنند و روزگار کسبه و اصناف را سیاه کرده‌اند. باز هم در جلوی بسیاری از دکانها پارچه سفید آویخته‌اند که بله دادگاه این مغازه را تعطیل کرده است ... موضوع شلاق زدن کسبه در معابر عمومی هم لابد خبرش یکوشتان رسیده است ... زمان شاه یک راه دیگری هم برای سد مسدود به پیشه‌وران پیدا کرده بودند: مرتبا "فروشگاههای زنجیره‌ای اخوان و کوروش را توسعه می‌دادند تا دکان کسبه کوچک را که قدرت رقابت با آنها نداشتند تخته کنند. حالا علاوه بر فروشگاهها (که البته زیر عنوان "قدس" فعالیت می‌کنند) مساجد هم به رقابت با کسبه برخاسته‌اند. باین معنی که بسیاری از کالاهای پر مشتری بجای اینکه مستقیما وارد شبکه توزیع عادی بشود، اختیار بخش آنها را به مساجد داده‌اند تا هم نفعی عاید کمیته‌چی‌ها بشود و هم اینکه بتوانند از طریق فشار اقتصادی تعداد افراد شرکت کننده در نمازهای جمعه و تظاهرات رژیم را زیاده‌تر نمایند. آخرین

خدمتی که رژیم به کسبه و پیشه‌وران کرده وضع عوارض مسخره و جدیدی است که تحت عنوان عوارض شهرداری علم کرده‌اند و طبق آن هر کاسبی اعم از پینه دوز و آب آلو فروش و جگرکی تا فروشگاه و مطب دکتر و دفاتر وکلای عدلیه هر یک باید ماهانه از ۵۰ تا ۵۰۰ تومان به شهرداری باج سبیل بدهند ... وضع کارمندان دولت از همه خرابتر شده است. گذشته از اخراج‌های دسته جمعی به بهانه‌های نامربوط ساواکی و طاغوتی و عناوین دیگر اخیرا "به اسم اجرای قانون یک سازی و بازسازی افرادعام و بی‌دست و پائی را بد زیر مهمیز می‌گیرند و آنها را به بهانه اینکه "ماهیه تحکیم رژیم سلطنت" شده‌اند از کار برکنار می‌سازند و یا حقوق بازنیستی آنها را قطع می‌کنند و این درست در حالی است که وزرائی نظیر اصفیاءو شیخ‌الاسلام و سپهبد ریاحی و صدها نفر دیگر در زندانها وضع روبراهی دارند و همانها که واقعا "بساط سلطنت را تقویت و تحکیم کرده بودند، بی‌خیال و راحت به ریش ملت و اسلام می‌خندند.

رژیم در برابر این ناپسامانیها هیچ‌کاری نمی‌کند. جنگ هم از طرف دیگر چون بقول خمینی برای رژیم برکت و فیض بسیار، داشته‌ظاهرا "حالا حالاها باید ادامه یابد و ناوان دوام و بقای حاکمیت را مردم زحمتکش باید بدهند و فرزندسان و جکرکوشان آنها یا در زندان تیرباران شوند و یا در جبهه‌ها بخاک و خون بفلتند ...

رژیم احساس می‌کند که فقط با جنگ و اخساق و اعدام نمی‌شود حکومت کرد. تا به حال چند بار از طرف فهمیده‌برها اقدامانی شده که بلکه بساط حاکمیت جا بیفتد ولی همه بی‌نتیجه مانده است. همه بخوبی فهمیده‌اند کشت و کستار خمینی و میداندارای چند بی‌سر و پا نظیر تبریزی و کیلانی و لاجوردی گذشته از اینکه جان همه را به لب رسانیده اصولا "مجالای باقی نمی‌گذارد که هیچگونه قدمی در راه بهبود

وضع اقتصادی با راه افتادن کارها برداشته شود. همه اینها مستلزم حداقل ثبات و آرامش اجتماعی و تأمین و اطمینان خاطر است و برای دستیابی بر آن یکبار کنی و خامنه‌ای و اردبیلی و بقیه اقداماتی کردند؛ کنی در کسوت دفاع از روحانیت اعلام کرد که درست نیست مساجد را تبدیل به سوپر مارکت بکنند... اینجور کارها روحانیت را از کار اصلی خود باز می‌دارد و آبروی آنها را می‌برد... موسوی اردبیلی اعلام کرد که قوانین لازم برای ایجاد نظم در جامعه فراهم شده و باید هم‌آهنگی بین نهادهای دولتی و انقلابی به وجود آید. محمد خامنه‌ای برادر رئیس‌جمهور و رئیس کمیسیون قضائی مجلس صریحاً گفت یک مملکت نمی‌تواند تا ابد در شرایط انقلابی به سر ببرد. حالا که انقلاب پایان گرفته نهادهای انقلابی نظیر دادگاه‌ها و جهاد سازندگی باید جز و عدلیه و وزارت کشاورزی بشوند و سپاه هم بصورت یک ارکان دولتی در آید... این بحث‌ها آنقدر جلو رفت که همه تصور می‌کردند کارها دارد سر و صورت می‌گیرد که ناکهان دادستان انقلاب پس از ملاقات با خمینی، همه رشته‌ها را پنبه کرد و گفت: آقا فرموده‌اند دادگاه‌های انقلاب بماند.

یکبار دیگر، در مردادماه همین امسال (۱۳۶۱) که باز بی‌نظمی‌های دادگاه انقلاب همه را به ستوه آورد حرکت نازهای شروع شد. این بار برای محک کاری اول آیت‌الله منتظری را دیدند. این در ۱۴ مرداد نامه‌ای بعنوان شورایعالی قضائی نوشت و در آن صریحاً از تجاوزات دادگاه‌های انقلاب به حقوق مردم سخن گفت و اعلام داشت که در بین دادگاه‌ها نه اصول اسلامی رعایت می‌شود و نه قانون اساسی را احترام می‌گذارند. از شورایعالی قضائی خواسته بود به قضایا رسیدگی کنند و نتیجه را به ایشان اعلام دارند. قرار بود این نامه در رسانه‌های گروهی هم عنوان گردد... خیلی‌ها باین اقدام جدید دل خوش کرده بودند ولی تمام این کارها منجر به این شد

که خامنه‌ای، لاجوردی و اعضای دادگاه‌ها را نزد خود احضار نماید و طبق دستور خمینی فقط به آنها تذکر بدهد که اسلام دین خشونت نیست. زندانیها را باید با روح اسلام تربیت کنند و برای قتل و کشتار، آنها را تعلیمات کافی بدهند و بخانه‌هایشان نیز بازگردانند... البته اینهم از آن حرفهائی بود که فقط گفته شد برای اینکه حرفی زده باشند، وگرنه، دادگاه‌ها همچنان راء می‌دهند و پاسدارها همچنان جوانان مردم را تیرباران می‌کنند...

حسینقلی خویشاوند



الفبا

به همت :
غلامحسین ساعدی

دوره جدید - جلد دوم
بهار ۱۳۶۲ شمسی

حق اشتراک در فرانسه :

اشتراک دانشجویی : برای چهار شماره صد و بیست فرانک

اشتراک عادی : برای چهار شماره صد و پنجاه فرانک

اشتراک همت عالی : حداقل پانصد فرانک

به حق اشتراک مشترکان دیگر کشورها ، مبالغ زیر بابت هزینه‌های پستی افزوده می‌گردد :

کشورهای اروپای غربی : معادل بیست فرانک فرانسه

ایالات متحده آمریکا و کانادا : معادل سی فرانک فرانسه

حق اشتراک خود را به حساب زیر واریز نمایید :

GH. SAEDI

00150033326

SOCIETE GENERALE

AW Porte Maillot

136, Ave. de Malakoff - 75016 PARIS

مراسلات و فنوکی رسید بانکی را به آدرس زیر ارسال دارید :

GH. SAEDI

KETABE - ALEFBA

B.P. 215-07

75327 PARIS CEDEX 07

لطفاً "مشرکین خارج از فرانسه حق اشتراک خود را با

INTERNATIONAL MONEY ORDER بفرستند و پول پست را فراموش نفرمایند.

تک فروشی : ۴۰ فرانک فرانسه
یا
۷ دلار

KETABE - ALEFBA 40FF