کتاب

الفبا ۱

گلی ترقی • امیرحسین جهانبگلو • سیمین دانشور • رضا داوری • احمد سمیعی • داریوش شایگان • حسینعلی طباطبایی • کامران فانی • کریم کشاورز • شجاع لشکری • ضیاء موحد • هما ناطق

باشگاه ادبیات

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

http://bashgaheketab.blogspot.com/

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران، سعدی شمالی، ۲۳۵

بها : ۱۲۰ ریال

بینش اساطیری	داریوش شایگان		۱
صورت ازلی زن یا اصل مادینه‌هستی	گلی ترقی		۸۴
مقدمه‌ای بر فلسفهٔ تاریخ هگل	ژان هیپولیت	امیرحسین‌جهانبگلو	۹۳
نسبت نظروعمل درطی تحول‌تفکرغربی	فرناندبرونر	رضا داوری	۱۰۷
ادبیات نوین افریقا ازنظرفانون	یانهایتس‌یان	کامران فانی	۱۲۳
آدمها وماجراهای کوچه نو	کریم‌کشاورز		۱۲۴
بکی سلام بکنم؟	سیمین دانشور		۱۷۱
کمانچه	جلیل محمدقلی‌زاده	هما ناطق	۱۸۰
برشت شاعر	مارتین اسلین	حسینعلی طباطبایی	۱۹۹
ویلیام فاکنر در دانشگاه	شجاع لشکری		۲۰۰
منطق صوری	ضیاء موحد		۲۰۳
گیلان درجنبش مشروطیت	احمد سمیعی		۲۱۳

طرح صفحه ۱۷۵

ثمیلا امیر ابراهیمی

مینیاتور معراج

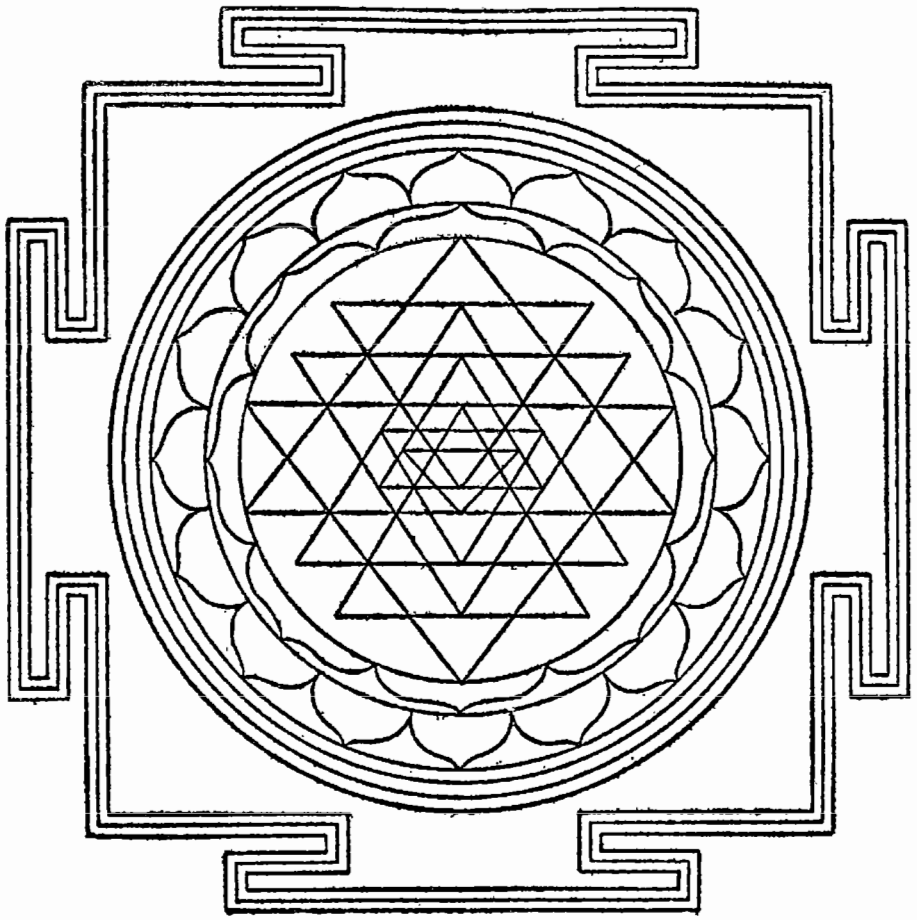
مکتب تبریز قرن دهم هجری

خواهشمنداست قبل ازمطالعهٔمقالهٔ «بینش اساطیری» اغلاط زیررا تصحیح فرمایید

صفحه	سطر	نادرست	درست
۲	۱۵	Seel	Seele
۲	۱۶	religiöser	religiöse
۲	۲۲	Geists	Geites
۶	۲۳	zeitlosen	zeitlose
۶	۲۸	be–gründung	Begründung
۷	۱۱	lebendigen	lebendige
۷	۲۵	مرکز	مرکزی
۷	۳۲	individuationsprozess	Individuationsprozess
۷و۱۶	۳۱و۵	neu–gründung	Neugründung
۸	۵	geborenen	geborene
۱۰	۲۲و۲۳	moment	Moment
۱۰	۲۴	unheimliche	Das Unheimliche
۱۱	۱۴و۱۳	dämonichen wille	Der dämoniche Wille
۱۲	۲۹	Unerhörten	Das Unerhörte
۱۳	۲۱	شهود عارفانه خواهد شد	شهود عارفانه حاصل خواهدشد
۱۳	۲۳	Erhabene	Das Erhabene
۱۶	۱۶	Tiefepsychologie	Tiefenpsychologie
۱۷	۷	جواهر	جوهر
۲۰و۲۱	۸و۲۶و۷	کاسیرر	کاسیرر
۲۲	۱۳	microscopuique	microscopique
۲۲	۱۴	Mache	Mach
۲۲	۲۸و۲۹	هانیز نبرگ	هایز نبرگ
۲۳	۲۹و۳۰	Sinngemässe koinzidenz	sinngemässe Koinzidenz
۲۴	۸	Zeitlich	zeitlich
۲۵	۲۳	lávenir	l'avenir
۲۶	۳	vorbildichen zeit	vorbildiche Zeit
۲۶	۱۵	Schöpferische	Das schöpferische

صفحه	سطر	نادرست	درست
۲۶	۲۱	Ourxboros	Ouroboros
۲۷	۱۲	einschnitt	Einschnitt
۲۸	۲۰	تعبیر	تغییر
۳۰	۲۶ر۳۲	چنوات	چنوت
۳۱	۲۵	Siua	S'iva
۳۲	۲۹	Boddhasattva	Bodhisattva
۳۵	۹	بر اتفاق	هر اتفاق
۳۷	۱۱	چرخ نا پیدائی	چرخ باز پندائی
۴۰	۶	königtum	Königtum
۴۰	۱۷	«بنی بن بن»	«بنی بی ن»
۴۴	۱۶	einsamkeit	die Einsamkeit
۴۶	۸	nouitas	novitas
۴۶	۱۲	enmythisierung	Entmythisierung
۴۷	۵	sinnentleerten	sinnentleerte
۴۷	۱۲	entgötterung	Entgötterung
۴۸	۳	kosmischen Immanenz	Der Gedanke der kosmischen Immanenz
۴۸	۶	unruhe	Unruhe
۴۸	۷	antrieb_moment	Antriebsmoment
۶۱	۱۸	با	ما
۶۱	۲۰	شینر	شیز
۶۵	۱۶	خدا «نورارکتیپی» را	خدارا «نورارکتیپی»
۷۲	۱۳	andevkend_vordevkende	andenkend-vordenkende
۷۶	۲۷	میت	آئین
۷۷	۲۹	isvara	Is'vara
۷۹	۱۴	صرت	صوت

چون محمد ز جبرئیل براز
کوش کردان چو پام روح نواز
زان سخن هوش را مقامی داد
کوش را حلقهٔ غلامی داد
آن امین خدای در تنزیل
وین همین خسرو دلیل دلیل
دو امین برادرانه بگنجور
این دیوان زدو سیرت دور
آن پیامبر چست بود شرط پیام
وین شنید آنچه بود پیغام کلام
در شب تیره آن چراغ جهان
شد ز نقش مراقبش چیره
کرد از طاق آن کمند نجات
طوق بد رز جین نشاید یافت
برق کردار بر براق نشست
تا رهیش بر و تازیانه بدست
چون در آورد پی بر عقبای پای
گبگ علوی خرام جست بجای



SHRI YANTRA

بینش اساطیری

داریوش شایگان

علت اینکه ما بجای علم یا آگاهی کلمهٔ بینش را بکار می‌بریم، اینست که در کلمهٔ بینش شاید نوعی دید وشناخت بی‌واسطه وحضوری مستتر باشد، زیرا شناخت اساطیری چنانکه بعد معلوم خواهد شد علمی است به‌غایت مرموز و حتی می‌توان گفت سحرآمیز. هیچیك از مقولات متعارف عقل استدلالی مانند رابطهٔ علت ومعلول، جوهر وعرض، زمان و مکان، بدانگونه که درعقل استدلالی ازآنها یاد می‌شود، نه‌فقط با جهانبینی اساطیری منطبق نیست، بلکه هم‌چه بسا که معکوس جلوه می‌کند. زیرا دربینش اساطیری بین افکار، اشیاء و تصاویر نوعی «همدمی سحرآمیز» هست که باعث می‌شود، جهان اساطیری مانند رؤیایی عظیم جلوه کند که درآن هرچیزممکن است ازهرچیزدیگر پدیدآید وجهان‌مانند حبابی خیال‌انگیز در طرفةالعینی ظاهرشود و درلحظهٔ بعد چون رؤیایی پوچ باطل گردد. از این رو جهان اساطیری شباهت عجیبی با نیروی متخیلهٔ خلاق شاعران و هنرمندان دارد، یا بهتر است

بگوییم که تخیل آفرینندهٔ شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد، زیرا یکی از خصایص ممیزهٔ «میت» نیروی «صورت بخشی»، «فراافکنی» یا «طرح‌اندازی» Gestaltung است که به انضمام قوهٔ سحار کلام و آیین culte rite اساس بینش اساطیری را تشکیل می‌دهند.

در فرهنگ غرب می‌توان کوشش پارسایانهٔ شاعران بزرگ «رمانتیك» آلمان را که برای بازیابی خاطرهٔ ازلی مستتر در اساطیر، بازگشت به دنیای درون می‌کنند و در قبال نهضت «روشنگری» Aufklärung قرن هجدهم، ایستادگی می‌کنند، به‌عنوان مثال آورد. غم غربتی که شاعری چون «واکن‌رودر» Wackenroder نسبت به ارزشهای فراموش شدهٔ قرون وسطایی احساس می‌کند، کشش عجیبی که «هولدرلین» Hölderlin به چشمهٔ اساطیر یونان باستان دارد، و بالاخص رؤیای سحرآمیز و جادویی «نوالیس» Novalis حکایتی است از همین درد درون. بلکه «نوالیس» بزرگترین شاعر «رمانتیك» آلمان باشد و بیهوده نیست که اورا «موتزارت» شعر و شاعری می‌دانند. «نوالیس» عالم غیب را که شعر تجلی اصیل آنست از دنیای محسوسات واقعی‌تر می‌انگارد و می‌گوید: «هرآنچه شاعرانه‌تر باشد واقعی‌تر است.» je pœtischer je wahrer. جهان، رؤیاست و رؤیا، جهان است و ادراك این عالم تخیلی به‌مدد عقل میسر نیست، بلکه این ادراك، حالی است باطنی Stimmung و این حال «اکوستیك روح» Akustik der Seel[1] است و مقرآن در قلب یعنی در لطیفهٔ معنوی Das religiöser Organ است. هنگامی که قلب بادنیای خارج قطع رابطه حاصل می‌کند، وخودرا مملو ازحال معنوی می‌گرداند، آنگاه دین ومعنویت بوجودمی‌آیند و شعر تحقق پیدا می‌کند، زیرا برای «نوالیس» معنویت وکمال شعر به‌منزلهٔ دینی است که فعلیت یافته است[2].

ولی «شلینگ» Schelling که یکی از فلاسفهٔ بزرگ «ایده‌آلیسم» آلمان است به آرمانهای «رمانتیك» نظام فلسفی می‌بخشد. شلینگ در فلسفهٔ طبیعت خود Naturphilosophie معتقد است که طبیعت «ادیسه روح است» Odysee des Geists[3]. هستی به‌منزلهٔ یك اثر هنری است. دنیای «ایده‌آل» هنر و دنیای محسوس اشیاء، برساختهٔ یك فعلیت‌اند. دنیای خارجی، مصنوع ناخودآگاه این نیروی فعاله است ودنیای هنر، تجلی خودآگاه همان نیرو است. عالم هستی اثرهنری زنده است. طبیعت، شعرازلی ولی ناخودآگاه روح است وفقط در فعالیت خلاق هنری است که این دو، به‌علت هماهنگی پیشینی که دارند، یکی می‌گردند. هنر «ارغنون» Organon فلسفه است، چه دراثرهنری است که لایتناهی محدود می‌شود. شاعران ومتفکران بزرگ «رمانتیك» دیگرمانند «کارل گوستاو کاروس» C. G. Carus به منشاء ناخودآگاه اساطیر که در ژرفنای درون انسان، خفته است پی‌بردند و راه رابرای پیدایش مکتب روانشناسی اعماق هموارکردند وبفراست دریافتندکه «نیروی ناخودآگاه که طرحهای خود را از بطن خویش پدید می‌آورد، مانند همان نیروی طبیعت است که از منظومه‌های جهان هسته‌ها و اجسام مرکب گرفته تا به افلاك واجرام سماوی، صور وطرحهایی می‌آفریند که با زیبایی‌شان انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند ودرقبال جهان ناشناخته‌ای که

۱ــ Ed. Minor III .p. 224 ۲ــ Ed. Minor II .pp. 293–294
۳ــ F. W. Schelling: *Essais*, traduits par S. Jankélévitch, Paris, p. 175 بی‌تاریخ

سازندهٔ طرحها و ساختهای دنیای خارجی است، دنیای ناخودآگاه جمعی ای das kollective Unbewusste وجوددارد که منشاء ازلی همهٔ طرحهای درونی انسان است: دین، آئین، نظام اجتماعی، آگاهی و هنر.»[1]

«میت» mythe[2] یا بقول یونانیان «موتوس» Muthos یعنی کلام و کلام به معنی اساطیری با «لوگوس» logos ارتباط دارد و ارتباط این دو که مبحثی مهم در تفکر است بعداً روشن خواهد شد. ولی «میت» به اعتبار دیگر یعنی «افسانه»، قصه، تاریخ مقدس heilige Geschichte. «میت» تاریخ مقدسی است که حکایت از راز آفرینش می کند و منشاء ازلی هر آئین، هر پندار، هر کرداری است که در زمان آغاز اساطیری یکبار برای همیشه بوقوع پیوسته و از آن پس به صورت «نمونه» درآمده است. یعنی نمونه ای که خط مشی انسانها و مراسم آئینی و عبادی آنها را تنظیم می کند و به آنها اعتبار می بخشد. ولی از آنجا که «میت» مربوط به وقایع ازلی ایست که در زمان بی زمان آفرینش رخ داده است هر «میتی» به یك اعتبار، «کوسموگونیك» cosmogonique یا «جهان بنیاد» است. یعنی «میت» پی می افکند و بن می بخشد، یا به قول رسالهٔ کهن پهلوی «بن دهشن» است. از آنجا که این «بن بخشی» خود صورت بخشی و به قول حافظ «طرح اندازی» نیز هست، هر میتی در عین حال فرا افکنی صورنوعی یا «ارکتیپی» است. از آنجا که «میت» واقعیتی است زنده که به خط مشی انسانها و مراسم آئینی شان، اعتبار می دهد، هر «میتی» مستلزم آئین culte-rite است زیرا انسان با توسل به آئین، به خویشتن از نو بنیاد می بخشد و نقش اساطیری می گیرد و هدف آئین در نتیجه بازسازی انسان و باز گرداندن او به منشاء تجلیات ازلی است. از آنجا که «میت» کلام خلاق و مقدس است و نطفهٔ این کلام نیز در کنه انسان مستور است، پاسخ به کلام اساطیری به منزلهٔ بیداری این کلام خفته در انسان و برقرار ساختن ارتباط مرموز بین انسان و هستی است و تمام راز ذکر در مکاتب یوگائی «تانترا» در هند بر این اصل استوار شده است و خلاصه اینکه از آنجا که «میت» به صورت «ارکتیپ» (صورت نوعی) نوعی «لوگوس» و خاطره ایست ازلی که گردآورندهٔ همهٔ «بود»ها و موجودات ازلی است، هر تذکر مندرج در نقل اساطیری، حامل پیغام روز الست است و انسان با پاسخ دادن به این پیغام به چشمهٔ فیاض اساطیر که ریشه و مبدأ خود او نیز هست، راه می یابد.

۱ــ «میت» بن بخشیدن است

«برونیسلاو مالینوسکی» در بارهٔ «میت» می گوید: «میت در جامعهٔ بدوی، یعنی به صورت آغازین و زندهٔ خود، فقط قصهٔ نقل شده نیست، بلکه واقعیتی است تجربه یافته. میت به نوع ابداعاتی که در رمانهای امروزی می خوانیم تعلق ندارد، بلکه حقیقتی است زنده که گویا در زمانهای آغازین به وقوع پیوسته و از آن پس جهان و سرنوشت آدمها را تحت تأثیر قرار

۱ــ Erich Neumann: *Kunst und Zeit*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1951, p. 11

۲ــ به انگلیسی «میت» myth به آلمانی mythus به یونانی muthos. کلمات خارجی ای که در این متن آمده برحسب آنکه از مآخذ فرانسوی، آلمانی یا انگلیسی گرفته شده باشد، به فرانسه، آلمانی و انگلیسی ذکر شده است.

داده‌است[1]...»

این زمان آغاز که «مالینوسکی» بدان اشاره می‌کند کدام‌است؟ به‌نظر «پتازونی»[2] محقق ایتالیایی: «میت افسانه نیست، بلکه تاریخ است، تاریخ واقعی ونه تاریخ دروغین storia vera e non storia falsa، داستانی‌واقعی‌که به‌علت محتوی خودحکایت از وقایع‌حقیقی می‌کند، یعنی‌آغاز وقایع بزرگ‌ازلی: آغاز جهان،آغازبشریت، آغاز زندگی و مرگ، آغاز پیدایش انواع حیوانی و نباتی، آغاز شکار، آغاز کشاورزی، آغاز آتش، آغازآئین،آغاز مراسم تشرف به[آئین سری]، آغازجامعهٔ شمنی ونیروهای درمان بخشندهٔ آن، وقایع دیرینه‌ای‌که معطوف به‌زمان دورگذشته است‌که آغاز و مبدأ زندگی امروزی است وبراساس آن ساخت فعلی جامعه نظام یافته است... این‌جهان سحرآمیز واقعیتی‌است متعالی realta transcendente که در بارهٔ آن شك نمی‌توان‌کرد، زیرا که سابقه و شرط اصلی واقعیت فعلی realta attuale است.«میت»داستان واقعی است، چون داستان مقدس storia sacra است،مقدس نه‌فقط به‌جهت محتوی خود بلکه‌به‌سبب نیروی‌واقعی و انضمامی‌ای concrete که به‌کار می‌بندد. نقل میت‌های ازلی شامل مراسم آئینی نیز می‌شود[3]، زیراکه بازگویی «میت»، خود عین‌آئین است ومتوجه همان هدفهایی است که آئین نیزبرآن استوارشده: یعنی بقا وپیشرفت زندگی. نقل حدیث‌آفرینش جهان به‌منظور بقا وحفظ جهان است، بازگویی افسانهٔ آغاز، به‌منظور حفظ زندگی بشری است، یعنی جامعهٔ‌بشری و اقوام. نقل میت مربوط به‌مراسم تشرف وآئین شمنی به‌این دلیل است که آثار ونیروهای مستتردرآنها، طی‌گذشت زمان بقوت خود باقی بمانند. بهمین دلیل است که اساطیر، داستانهای واقعی هستند ونه ساختگی. حقیقت آنها نه منطبق بانظام منطقی است و نه بانظام تاریخی، زیرا میت‌بیش از هرچیز حقیقتی دینی ومعنوی و به‌یك اعتبار خاص، سحرآمیز است. فعلیت پذیرفتن«میت» درآئین که برای بقای زندگی احیا می‌شود، ناشی ازسحرکلام و نیروی کلام یا «میتوس» است ومنظور از کلام، نقل قصص و روایات نیست، بلکه مراد،نیروی اسرارآمیز وتوانای forza arcana e possente آنست‌که از معنی اشتقاقی خودکلمهٔ «فا-توم» (تقدیر... کلام... Fa-tum) برمی‌آید».

مطالبی‌که از تعریف نسبتاً مفصل محقق‌ایتالیایی به‌دست می‌آید اینست که «میت» تاریخ‌مقدس و واقعی‌جهان‌است وسرآغازهستی عالم‌وفعالیتهای انسانی است. «پتازونی»به دومطلب دیگر نیزاشاره می‌کندکه مابعد به‌آنها خواهیم پرداخت: یکی ارتباط «میت» و آئین است ودیگری نیروی خلاق واسرارآمیزکلام است‌که از مفهوم‌کلمهٔ «فا-توم» لاتینی به‌معنی‌سرنوشت‌وتقدیر،برمی‌آید. به‌نظر«میرسه‌آالیاد» میت را می‌شود فقط ازنحوهٔ‌وجود وظهورش دریافت زیراکه «میت»هم‌خلاق است وهم نمونه، به‌عبارت دیگر میت هم‌طراح ساخت واقعیت این جهان است وهم تعیین‌کنندهٔ رفتار و کردارآدمها.

«هنگامی‌که‌میت«کوسموگونیك» (جهان بنیاد)چگونگی‌پیدایش‌عالم‌را بیان می‌کند، درعین حال هم، بیرون‌آمدن این واقعیت کلی را که عالم باشد، ظاهر می‌سازد و هم‌نوع

۱— Bronislaw Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*. London, 1926, p.21
۲— R. Pettazzoni :*Miti e leggendi*, Torino, 1948, Vol.I, p.v ۳— *Ibid*

وجودی‌اش را باز می‌نماید. یعنی می‌گوید چگونه عالم‌هست شده‌است[1]». ازاین‌رو حدیث آفرینش یك تجلی وجودی onto-phanie است وچون ازسوی دیگر کلیهٔ اساطیر با آغاز پیدایش عالم سروکار دارند واشاره به‌وقایعی می‌کنندکه در زمان ازلی in illo tempore تحقق می‌یابند، پس درنتیجه هر«میتی» تجلی الهی theo-phanie وتجلی مقدس hiero-phanie نیز هست. زیرا که‌این خدایان وموجودات آسمانی هستندکه عالم را می‌آفرینند وبه‌جمیع هستیهای موجود درآن، اساس می‌بخشند. هرمیتی درضمن چنانکه گفته شد یك «تاریخ مقدس» است ومنظور ازتاریخ مقدس وحی‌منزل‌وحقایق مافوق انسانی است‌که در پگاه زمان بزرگ اساطیری Grand Temps پدیدآمده‌است وچون «میت» واقعی‌تر ازهر واقعیت ممکن ومقدس‌تر ازهرچیز موجود است، بنابراین محتوی‌اش به‌صورت نمونه‌هایی modèles exemplaires جلوه می‌کندکه هم قابل تکرار است و هم خواستار تقلید. به‌عبارت‌دیگر«میت» حامل اعمال‌اساطیری‌خدایان‌وافعال‌حماسی قهرمانان Gesta[2] دوران آغاز آفرینش است وانسان با تقلید وتکرار اعمال عبرت‌انگیزخدایان وقهرمانان، از زمان دنیوی خود رهایی می‌یابد وبه‌زمان ملکوتی می‌پیوندد و درحالی‌که در نظر آدم امروزی «میت» مترادف باتخیلات وهمی وپوچ است در دیدهٔ آدمی‌که متعلق به‌تمدن سنتی است، «میت» اعتبار خلل‌ناپذیر هرواقعیت و هرپدیدار موجود درعالم هستی است.

ولی نه«مالینوسکی» نه«پتازونی» ونه «الیاد» به‌یك مطلب اساسی اشاره نمی‌کنند و آن جنبهٔ علّی etiologique اساطیراست. در کلیهٔ این مطالب یك چیز ناگفته و تاریك می‌ماند وآن‌اینکه «میت» چگونه‌هم علت وهم‌پایهٔ جهان هستی است؟ محقق هلندی «وان درلئو» در شرح‌جنبهٔ علّی اساطیر می‌گوید که دربینش اساطیری هیچ چیز ثابت و ساکن نیست: «همه‌چیز آنگاه ظاهرمی‌شودکه بتواند ازنوآفریده شود وبه‌صورت «میت» فعلیت یابد، یعنی هرمیتی علّی ätiologischاست، نه‌به‌معنی قدیمی‌کلمه علّی که به موجب آن میت بخواهد واقعیتی را توضیح بدهد، بلکه به‌این معنی‌که «میت» به این واقعیت اعتبار می‌دهد[3].»

باگفتن اینکه «میت» به‌حقایق عالم اعتبارمی‌دهد، «وان‌درلئو» به‌مسألهٔ علّی بودن اساطیر پرتوی نو می‌افکند ولی بازمبحث بغرنج علّی‌بودن میت و جنبهٔ توضیحی‌آن‌آشکار نمی‌شود. به‌نظرنگارنده پاسخ به‌این سؤال را می‌توان درتحقیقی‌که محقق مجار «کرنیی»

۱- Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères,* Paris, 1957, p. 9
Lorsque le mythe cosmogonique raconte comment a été crée le Monde, il révèle à la fois l' émergeance de cette réalité totale qui est le cosmos et son régime ontologique, il dit en quelque sorte que le Monde est.

۲- Mircea Eliade: *Aspects du Mythe,* Paris, 1963, p. 14

۳- G. Van der Leew: *Urzeit und Endzeit,* Eranos-Jahrbuch, Zürich, 1944, p. 23
Alles kann nur erscheinen,indem es immer wieder neu erschaffen wird,indem er als Mythus aktiviert wird.Das bedeutet aber,das jederMythus ätiologisch ist, nicht in dem alten Sinn, das er eine tat erklärt, sonder in demjenigen, das er für diese tatsache Gewähr bietet.

Kerényi کرده است، یافت. «کرنیی» پیرومکتب «روانشناسی اعماق» یونگJung است و نویسنده‌ای آلمانی زبان است. وی می گوید که درزبان آلمانی کلمه‌ای هست که جنبهٔ علّی بودن «میت» را به‌وضوح روشن می کند، واین کلمه فعل «به ـ گروندن» be-gründen است. اصولاً ترکیباتی که از کلمهٔ «گروند» Grund (که به‌معنی علت، پایه، اساس و بن و بنیاد) می سازند بسیاراست واغلب متفکرین آلمانی با افزودن پیشوندهایی به‌ریشهٔ آن، مفاهیم مختلفی از آن انتزاع کرده‌اند. متفکری که بیش‌ازهرکس به‌ارتباط این کلمه بامفاهیمی ازقبیل «لوگوس» «فوزیس» phusis ووجود پرداخته‌است، «مارتین هایدگر» Martin Heidegger است. نظریات این متفکر در قسمت مربوط به‌میت و«لوگوس» بطور اختصار بررسی شده است. «به ـ گروندن» یعنی بن‌بخشیدن، پی‌افکندن وبنیادنهادن، ازاین‌رو میت بقول رسالهٔ کهن جهان‌شناسی‌پهلوی، به‌معنی راستین کلمهٔ «بن‌دهشن»است، مضافاً به‌اینکه درکلمهٔ «گروند» آلمانی مفهوم‌انتزاعی«علت»ومفهوم انضمامی concret «بن»دوشادوش‌هم موجود است.

«کرنیی»می گوید: «میت بنیان‌وبن‌می‌بخشدbe-gründet ونه‌به‌سؤال چراwarum بلکه به‌پرسش‌ازکجا woher پاسخ می‌دهد. در زبان یونانی‌فرق این دوبه‌وضوح بیان شده است. اساطیردراصل نه‌علل (یونانیaitia) ونه‌علل اولی Ur-Sachen را عرضه‌می کنند. میت فقط تاآن‌موقع‌واضع علل است که علل‌راهمانطوریی که ارسطوآموخته به‌معنی«اصول اولی» (یونانیarkhai) تعبیر کنیم. درنظرفلاسفهٔ‌یونان‌باستان، «اصول‌اولی»می‌توانستند به‌صورت‌آب، آتش یا«نامحدود» (یونانی apeiron) جلوه‌کنند. اینان ازسوی دیگربه‌منزلهٔ علل اولی محسوب نمی‌شوند بلکه بیشترمانند «مواد اولی»Ur-stoffe یـا شرایط اولی Ur-zustände بودندکه زمان درایشان‌تأثیر نداشت ونه‌چیزی فراسوی آنها بود، وهمه چیزازآنان صادر می‌شد. وقایع اساطیری نیز بدینگونه هستند. اینان بن‌عالمی‌را می‌بخشند که روی‌آن همه‌چیز قرار یافته. آنها (وقایع اساطیری) اصول اولی arkhai هستند وهمه چیز بدانان‌بازمی گردد وازآنان مایه می گیرد، درحالیکه‌خود، پیری‌ناپذیر وپایان‌ناپذیرند و در بی‌زمانی زمان ازلیzeitlosen Urzeit قرارگرفته‌اند، یعنی درگذشته‌ای که به‌علت رستاخیز پیاپی‌اش درتکراری ابدی، فناناپذیراست[1]».

درپس سؤال ظاهری «چرا» سؤال «از کجا» مطرح می‌شود و در پس علت (یونانی aiton) مبدأ، یعنی«ارکهه»(یونانی arkhe) قرارگرفته است. در واقع در بینش‌اساطیری سؤالی به‌معنی شیوهٔ عقل منطقی مطرح نمی‌شود وآنچه ما درمـی‌یابیم جهش مستقیم بـه مبدأ فیض و مراجع ازلی است و «بن‌بخشی» be-gründung نوعی بازگشت به اصل و خود رهـایی مجدد روی عرصهٔ مبدأ است[2]. درحـالیکه ذهن موشکاف فیلسوف در دنیای محیط خودجویای راهی‌است که به‌او بگوید: «چه‌چیزدراصل‌هست»، داستان‌سرای‌اساطیری به‌زمان آغاز بازمی گردد تاکه بازگوید: «چه‌در آغاز بوده »was ursprünglich war. برای اواین «ازلی‌بودن» زمان است که متضمن اصالت[3] است ونه ماهیت اشیاء یابه‌عبارت

۱ـ K. Kerényi: *Mythologie und Gnosis*, Eranos-Jahrbuch, Zürich, 1940-41, p. 168

۲ـ *Ibid.* p. 169

۳ـ *Ibid.* Urzeitlichkeit gielt ihm für Eigentlichkeit

دیگر، بعد اساطیری حقایق است که به‌جهان و رفتارانسانها اصالت واعتبار می‌دهد.

داستان سرای اساطیری Mythenerzäler با بازسرودن افسانه‌های اساطیری‌از یک سو، وقایع مستتر دراساطیر را احیا می‌کند وبعلت احیای‌آنان، خود را روی عرصهٔ وقایع ازلی‌بازمی‌یابد وهم ازطرف دیگر،مبداءِ فیاض «میت» را در درون خود می‌شکوفاند،یعنی با رجعت به‌زمان آغاز اساطیری، داستان سرابی‌واسطه به‌مبداء («اصول اولی» arkhai) اساطیر دست می‌یابد. ولی‌سؤالی‌که مطرح می‌شوداینست‌که‌کدامند مبداءِ و مراجعی که در انسان نیز موجودند؟ انسان که عالم صغیر است مانندعالم کبیردارای «ارکهه» های وجود خود است و از آنان مدام مایه می‌گیرد و به آنان رجعت می‌کند، ارتباط او نسبت به‌مبداء عالم مانند ارتباط طنینی‌است هزاران بار تقویت شده نسبت به‌منشاء اولی صدور صوت. احیای «میت» در انسان نوعی استغراق در درون خویش‌است، استغراقی‌که او را به سوی «نطفهٔ زنده» lebendigen Keim وجودش‌رهنمون باشد ولی‌حصول‌این‌استغراق درونی خودمبنی برفعل بن‌بخشی‌اساطیری است ونتیجهٔ‌آن‌اینکه چون انسان به‌چشمهٔ‌فیاض صوری‌که از درونش برمی‌خیزد آگاه شود، خویشتن را درهمان نقطه‌ای بازمی‌یابدکه دو قطب «ارکهه»ها یعنی مبدأ وجود خودش و مبدأ عالم متصل می‌شوند. «مبدأ نطفه» die Arkhe des Keims یا بقول «گوتـه» Goethe «بن بی بن هستـه» Abgrund des Kerns وجودش در همان نقطهٔ اتصال این دو قطب مـی‌شکفد و آنجاست که نقطهٔ مرکزی هستی‌اش تحقق می‌یابد وبراساس این نقطهٔ مرکزی، دایرهٔ وجود واعمالش‌سازمان می‌یابد، زیرا آنجایی که مبدأ و علم به‌مبدأ یکی گردند، همان نقطهٔ مرکزی وجود است «و هرکه بدینگونه اندر درون خود جمع می‌شود و ازآن خبرمی‌آورد، مبدأ را می‌آزماید و از آن بشارت می‌دهد: (یعنی دراصل) بن می‌بخشد[۱]».

ولی در این‌کانون مرکزی که نقطهٔ اتصال مبدأ انسان ومبدأ عالم است، آدمی‌هم از طرفی بطور مطلق به آغاز راز هستی پی می‌برد و هم بطورنسبی ادامه دهندهٔ میراث پیشینیان یانیاکان‌می‌گردد[۲]، بعبارت دیگرهم‌رجعت‌به‌اصل‌می‌کند وهم به‌سبب این‌رجعت، وارث خاطرهٔ ازلی قومی خودش می‌شود که از همین مبـدأ اولی اساطیر سرچشمه‌گرفتـه است، بهمین مناسبت‌است‌که در تأسیس شهر«رم»، بنای مرکزآن‌Mundus که طبق طرح اولی‌اساطیری ساخته شده بود، شامل‌سردابی‌نیزمی‌شدکه به‌نیاکان di Manes اختصاص یافته بود، و«موندوس» Mundus شهررم، نقطهٔ‌آغازی بودکه‌هم چشمهٔ اولی صورنوعی از آن می‌جوشید و هم رود خاطرهٔ ازلی از آن جاری می‌شد، یابعبارت دیگر «موندوس» هم آغاز مطلق هستی بشریت بود و هم آغاز نسبی خاطرهٔ قوی که ازآن مایه می‌گرفت. ارتباط میت و خاطرهٔ ازلی را درقسمت دیگراین نوشته بررسی کرده‌ایم.

حال تحقق یافتن این‌کانون مرکزی، نوعی «بازبن بخشی»neu gründung یابقول «یونگ» تفریدindividuationsprozess است،زیراهمانطوریکه‌درازل، «میت»بنیانگذار

۱- *Ibid* ·p. 141· Wer sich auf diese Weise in sich zurückzieht und darüber berichtet, der erfährt und verkündet den Grund: der begründet.

۲- *Ibid*. p.172

هستی است،همانطورنیزمرکز وجودی انسان،منشأ ومبداء بنیانگذاری‌هرسازمان، هرنظام و هراحداث است وهرکه به‌مبدأ رجعت‌کند،درواقع نقش اساطیری بخودگرفته است. این نقطه‌ازسوی دیگرچشمهٔ فوران همهٔصوراساطیری است واین‌فوران اولی را دراساطیراقوام گـوناگون به‌صورت«کودک الهی» puer aeternus که نخستین‌زادهٔ زمان ازلی است Erst-geborenen der Urzeit[1] نشان‌می‌دهند وآنجایی‌که این نقطهٔ مرکزی می‌شکفد، آشوبی‌نظام می‌یابد، نوری تجلی می‌کند، طرحی افکنده می‌شود، و صور اساطیری سربرـ می‌افرازند و رود خاطرهٔ ازلی‌که خاطره و حافظهٔ اقوام‌گونه‌گون است، هریک به سویی و جهتی جاری می‌شوند، زیراکه این‌چشمهٔ فیاض به‌معنی راستین‌کلمه سرآغاز ومبدأ است وانعکاسش درانسان همان«بن‌بی‌بن‌هسته» است. بنابراین براساس این‌کانون‌مرکزی، جهانی را از نو بنیان‌کردن ودور و برآن طرحی را نظام بخشیدن، یکی از اساسی‌ترین «تم»های اساطیری و در اصل باز آفرینی همان «بن دهشن» آغازین است.

هرگاه جهانی‌کوچک که انعکاس جهان بزرگ است، بنا می‌شود، هرگـاه نظامی احداث می‌شود، بن بخشی اساطیری مبدل به‌عمل می‌شود و عمل خود نیز، پی‌افکندن و بنیان‌گـذاری است و این بنیان‌گـذاری در دنیای‌آدمیان همان نقشی را داردکه بن بخشی اساطیری در ازل، ولی این «عمل» خود آئین است و آئین تبدیل یك محتوی اساطیری‌به عمل است[2] وآئین در قلمرو خود، همهٔ فعالیتهای دینی، هنری، معماری و اجتماعی قومی را دربرمی‌گیرد. هر خانه‌ای‌که ساخته می‌شود، هر شهری‌که بنا می‌گردد، هر معبدی که بوجودمی‌آید، پرتوی‌ازتجلی صورنوعی‌اساطیراست واینست‌که فضای مسکونی، انعکاسی ازطرح شهر وشهر انعکاسی از طرح معبد و معبد انعکاسی از طرح نظام کیهانی است و «دنیاهای کوچك انسان باید طبق همان صورتهای ایده‌آلی طراحی شوند که براساس آن، انسان تمامیت خاص خویش راسازمان یافته می‌داند وهمان طرح را درجهان بزرگ نیزباز می‌شناسد»[3] اینك‌ببینیم این هستهٔ‌مرکزی یا این «بن بی‌بن‌هسته»کدام است.

۲ ــ نقطهٔ مرکزی هستی

«یونگ» در این باره می‌گوید: «به نظر می‌رسد کـه این نـوعـی «اتم هسته‌ای» است Kernatom که دربارهٔساخت درونی‌ومعنی‌آخری‌اش‌چیزی نمی‌دانیم»[4]. این«اتم‌هسته‌ای» را یونگ «ماندالا» mandala می‌نامد. کلمهٔ «ماندالا» به سانسکریت یعنی دایره ومنظور «دایرهٔ سحرآمیز» است.

چون مبحث «ماندالا» را درقسمت دیگـر این نوشته بررسی‌کرده‌ایم دراینجا به آن

۱ــ *Ibid*: p.171

۲ــ *Ibid*. p. 173... Zeremonie ist Umsetzung eines mythologischen Gehalts in Handlung...

۳ــ *Ibid*: p. 172

۴ــ C.G. Jung; *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, Eranos Jahrbuch, Zürich 1935, pp. 105-106

فقط تاآنجایی که مربوط به‌موضوع فعلی‌مامی‌شود،می‌پردازیم. ازلی‌ترین‌طرحی«که‌صورت نوعی» یا «ارکتیپ»Archétype می‌افکند، «ماندالا» است. نحوهٔ پیدایش خود «ماندالا» مربوط به راز هستی وتجلی غیبی است‌که بعد بدان خواهیم پرداخت. «ماندالا» یا دایرهٔ سحرآمیزمظهر«صورت‌ازلی» Urbild وارکتیپ‌اولی‌است. ارکتیپ بخودی خود محتوایی ندارد، و آنگاه محتوی پیدا می‌کندکه جزئی ازآگاهی ما شده باشد.

بقول «یونگ» می‌توان ساخت «ارکتیپ» را به سیستم محـوری «کریستال» تشبیه کرد. سیستمی‌که درواقع «پیش سازنده»ی صورمتبلور«کریستال» ها درمایهٔ مادراست. در مایهٔمادر،ساخت‌ابتدایی «کریستال» نامشهود است وفقط‌آنگاه ظاهرمی‌شودکه «مولکولها» و «ایون» ها ترکیب بیابند. همانطور نیز «ارکتیپ» اولی، بی محتوی است و ارکتیپ «فی‌نفسه» an sich است‌وبدین صورت «ارکتیپ» مستغرق در جمع بلاتعین، وبی‌شکل، و بی صورت ناخودآگاهی جمعی است.

«ارکتیپ»آنگاه ظاهرمی‌شودکه محتوایی‌پیداکند، زیراکه«ارکتیپ»بخودی خودتهی وخالی‌است وفقط عنصرصورت‌دهنده ونظام‌بخشنده‌است‌یابقول«یونگ»نیروی «پیش‌سازنده» Facultas praeformandi است.آنچه‌راکه مابه‌میراث می‌بریم‌محتوی «ارکتیپ»نیست بلکه همین نیروی پیش‌سازندگی‌است‌که تشکیل دهندهٔ هستهٔ مرکزی «ارکتیپ»است[1]. ولی این نیروی صورت بخشنده‌به‌قوهٔ متخیلهٔ خلاق‌نیزمربوط می‌شودزیراکه نیروی تخیل‌است که صور ازلی و«ارکتیپ» هارا ازقوه به‌فعل‌درمی‌آورد. توضیح اینکه «صورنوعی» دربطن ناخودآگاه به‌صورت نیروهای بالقوه خفته‌اند و جوهر اصلی «ارکتیپ» هیچگاه جزیی از آگاهی نمی‌تواند شد، زیرا که کنه آن واقعیت معنوی psychoide است. اولین‌طرحهای «ارکتیپ»چنانکه‌گفته شد، بصورت «ماندالا» یا «تصاویر چهارگانه» quaternité ظهور می‌کند وتصاویرچهارگانه، تاریخی بسیارمفصل دارند ونه‌فقط‌درادیان‌گوناگون وتمدنهای مختلف ظاهرمی‌شوند بلکه در رؤیاهای افراد عادی نیزپیدا می‌شوند، این‌صورنوعی خواه بصورت «ماندالا» وخواه‌بصورت «تصاویر چهارگانه»، به‌انواع واقسام شکلها درمی‌آیند: مانند گل، (اساطیرهند) صفحهٔ ساعت، باغی‌که فواره‌ای‌درمرکزش دارد، یا میزی‌که‌چهار صندلی دورش قرارگرفته، چهارستون، چرخ‌هشت پره، ستاره یا خورشیدی‌که هشت‌اشعهٔ فروزان ازآن جدا می‌شود، چهارفصل وغیره[2]. انواع و اقسام«ماندالا»ها را درهنرشمایل نگاری iconographie تبتی وبودایی می‌بینیم. درهند، ساده‌ترین‌صورت «ماندالا»معروف به «یانترا» yantra است و «یانترا»، دراصل آلت تمرکزمعنوی ومراقبهٔ فکری است. با تمرکز وتوجه پی‌گیر به مرکزاین تصاویر، انسان به‌تدریج به‌مرکزوجود خودش رخنه‌ای پیدا می‌کند وهرگاه ذهن متوجه نقطه‌ای‌واحد (سانسکریت ekâgrata) شد، امواج ذهنی خاموش می‌شوند و جـریان تفکر، یکپارچه و ممتدوثابت می‌گـردد و بعد، مراقبهٔ واقعی

۱ـ C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris, 1971, pp. 90-4
برای‌آثار «یونگ» تاآنجاکه‌مقدوربوده استاز متون آلمانی و درغیراینصورت از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسهٔ آن استفاده‌کرده‌ایم.

۲ـ C. G. Jung: *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 104

ومتعاقب آن‌حالت وصل(سانسکریت Samādhi)تحقق‌پیدامی‌کند، وآدم‌به‌مرکزهستی‌اش که «خود» ātman واقعی او و «بن‌بی‌بن هسته» وجودش هست راه می‌یابد وبا «برهمن» که مبدأ غالم هستی است یکی می‌گردد.

ولی منشاء «ارکتیپ» هایا «بن‌بی‌بن» وجود ماکه بشکل ساختهاوصورنوعی نمایان می‌شودکدام است؟ بیشتر محققین ادیان، منشاء این تجلی را تجلی «نومن» numineux نامیده‌اند، وکسی‌که این پدیدار رابرای اولین بارموردبررسی قرار داده وکتابش ازآن‌پس، «اثرکلاسیک» درتتبعات تاریخ‌ادیان‌شده است،محقق‌بزرگ آلمانی «رودلف‌اتو» Rudolf Otto است. اینک با توجه به اهمیت مسأله، رئوس مطالب این‌کتاب را وهمچنین تجزیه و تحلیلی که «اتو» از پدیدار تجلی «نومن» می‌کند، بررسی می‌کنیم.

۳ــ تجلی «نومن»

«رودلف‌اتو» درکتاب معروف خودکـه «داس‌هایلیگه» Das Heilige[1] نـام دارد، ساخت پدیدار نـومـن Numen را بـررسی مـی‌کند، «داس نـومینوزه» Das Numinose یـا پدیدار «نـومنی» اسم صفتی است کـه «اتـو» از واژهٔ لاتینی «نـومن» Numen ساخته است. «نومن» به لاتینی یعنی موجود ماورای طبیعی، جلال و شکوه خداوندی، ارادهٔ الهی، نیروی فعالهٔ خداوندی و معنوی. اتوپیر ومنت فکری متفکربزرگ رمانتیك آلمان «شلائرمـاخر» Scheiermacher[2] است. «شلائرمـاخر» پدیدار دین و معنویت را جزء لاینفك ساخت روانی‌انسان می‌دانست.اتوپیروهمین سنت‌است وآنچه‌برای اوحائز اهمیت است‌جنبهٔ عاطفی دین ومعنویت است. درتجزیه وتحلیل پدیدار «نومن» اتو به این نتیجه می‌رسد کـه اولین واکنش انسان در قبال تجلی «نومـن» احساس عبودیت دربرابر ربوبیت حق‌وتجلی غیب است. این احساس عبد ومخلوق بودنKreaturgefühlرا«اتو» «می‌ستریوم‌ترمندوم» mysterium tremendum یا راز هراس‌انگیز می‌نامد. این راز هراس‌انگیز وحیرت‌انگیز ناشی از قهر وصولت تجلی ذاتـی است وایـن مقوله چهارجنبه moment داردکه عبارتنداز:

۱ــ جنبهٔ هراس‌انگیزنومنDas moment des tremendum. اولین‌احساسی‌که‌از این هراس حاصل می‌شود، احساس حیرت وغربت unheimliche است. ازاین احساس عمیق است‌که ادیان پدید می‌آیند وبعد بتدریج‌تکامل می‌یابند. این احساس ریشهٔاهریمنان وخدایان است، هرآنچه‌کـه‌بینش اساطیری وعـلم حضوری ادراك می‌کند و بدان صورت می‌بخشد از ریشهٔاین احساس‌عمیق سرچشمه می‌گیرد.

۲ــجنبهٔ دوم‌را«اتو»جلال‌ناشی‌ازنیرومندی‌وتوانایی übermächtigen Majestas

۱ــ «داس‌هایلیگه» معادلی به‌زبان فارسی ندارد، غرض ازآن، تجلی قدسی یا تجلی غیبی،یا پدیدارخود مقدس وملکوتی است. به‌فرانسه‌آنرا Ie Sacré وبه‌انگلیسی The Holyمی‌گویند.

۲ــ Rudolf Otto :*Das Heilige, über das irrationale in der idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, München, 1963, p. 13 چاپ جدید

می‌نامد. درقبال این جلال ربوبی است که انسان احساس عبودیت و ناچیزی وخاکساری می‌کند وبخودمی‌گوید: «من‌وجملهٔ‌خلایق‌هیچیم، فقط تویی که‌وجودی وهمه چیزهستی[1]».

۳ـ جنبهٔ سوم‌نومن، جنبهٔ‌نشان دهندهٔ انرژی Das moment des Energischen است. دراین مقوله‌می‌توان غضب الهی یا«غضب یهوه» orgé theoy، خدای قوم‌یهود را گنجانید. کلیهٔ صفاتی‌که ازقبیل حی، احساس، اراده، قدرت، فعلیت، انگیزه به‌خداوند تعلق می‌گیرد، از آن این مقوله است. درانسان این‌نیروبه‌صورت ایمان، تعصب، مبارزه در راه‌حق‌وجهادجلوه‌می‌کند. نیرویی‌که «لوتهر» Luther راعلیه «اراسموس» Erasmus برمی‌انگیخت ازهمین انرژی مایه می‌گرفت. در عرفان این نیرو، بصورت عشق‌به معبود ازلی جلوه می‌کند، وغضب وعشق دو روی یك سکه است و عشق نیز مانند غضب الهی همه‌چیز را می‌سوزاند وهیچ‌می‌سازد ونیروی محرکهٔ عشق همان غضب الهی است،منتها درجهت معکوس وبه‌نظر یك‌عارف قرون وسطایی، عشق چیزی نیست مگر قهر و غضب خاموش شده. به‌نظر «اتو» فرضیهٔ «فیخته» Fichte یکی از فلاسفهٔ «ایده‌آلیسم» آلمان‌که مطلق راجهش‌آرام‌ناپذیرعظیمی می‌داند وهمچنین مفهوم ارادهٔ «اهریمنی» dämonichen wille در فلسفه «شوپنهاور» Schopenhauer ازهمین عنصر انرژی موجود در «نومن» مایه‌می‌گیرند. ولی به‌نظر «اتو» اشتباه وخطای این‌فلاسفه دراین است‌که صفات طبیعی‌را به «چیزی» نسبت می‌دهند که در اصل غیر متعین وبیان‌ناپذیر (لاتینی ineffabile) است یعنی اینکه این صفات را واقعی می‌پندارند در حالیکه اینان وجوه تمثیلی هستند و بس[2].

۴ـ جنبهٔ چهارم مقولهٔ راز هراس‌انگیز، عنصرراز وسر (لاتین mysterium) است که «اتو» آنرا «مطلقا دیگر» das Ganz andere نام‌نهاده‌است. دراینجابایدخاطرنشان ساخت‌که «اتو» در ضمن هندشناس بزرگی نیز بوده است وسالیان دراز درهند زیست‌کرده و بسیاری ازکتب مقدس هند رابه‌آلمانی برگردانیده است و رساله‌ای تطبیقی دربارهٔ دو عارف‌بزرگ شرق وغرب‌یعنی «استادشانکارا» (هند)و«ماستیراکهارت»Meister Eckhart عارف‌قرون وسطایی‌آلمان، نگاشته‌که به«عرفان غرب وشرق» Westöstliche Mystik معروف است. لفظ «مطلقا دیگر» را «اتو» از رسایل «اوپانیشاد»ها بخصوص از کلمهٔ سانسکریت anyadeva که‌همین معنی را داردگرفته است. «اتو» می‌گوید اگرازاین‌عنصر «راز»، ضمائم‌ترس وهراس را سلب‌کنیم،آنگاه به‌صورت مفاهیمی‌چون حیرت‌آور، (لاتینی mirus)،تعجب‌انگیز،شگفت‌انگیز (لاتینی mirabilis) جلوه خواهدکرد. ومعادل‌آلمانی این واژه‌های لاتینی‌کلمهٔ «حیرت» Erstaunen است.ولی این حیرت،احساس غربت و بیگانگی‌است که از همان مطلقادیگر(یونانی Thateron، سانسکریتanyadeva، لاتینی alienum)[3]. بوجود می‌آید، زیرا مطلقادیگر «حالی» است‌که مارا باحیرتی «پس زننده»

۱ـ *Ibid* .p. 26 ۲ـ *Ibid* .p. 28

۳ـ توجه‌کنیدکلمهٔ «الیئنوم» لاتینی،همان مطلقادیگر است‌که‌به‌انسان‌احساس‌غربت وبیگانگی می‌دهد، کلمهٔ «ازخود بیگانگی» aliénation ازهمین‌کلمهٔ لاتینی ساخته شده، ولی‌درحالیکه «الیئنوم» به معنی «اتو»آدم راغریب می‌کند تابه‌مأوای اصلی‌اش‌بازگرداند، «الیئناسیون»به معنی امروزی، دوری ازهمان مأوا و فراموشی ندای همان وطن‌اصلی است.

در برمی‌گیرد[1].

این «مطلقادیگر» را فقط می‌توان با صفات سلبی وتنزیهی دریافت‌کرد و عرفان‌این تضاد ناشی از «نومن» را به منتهای درجهٔ‌خود می‌رساند و آنرا نه فقط در برابر طبیعت و دنیا قرار می‌دهد بلکه وجود وهستی ومافیها را نیز دربرابر«مطلقا دیگر»هیچ‌می‌انگارد وسرانجام بدان نام نیستی Nichts می‌دهد. «نیستی» نه‌فقط آنچیزی است‌که بیان‌ناپذیر و ناگفتنی است بلکه منظورازآن چیزی است‌که اساساً ومطلقاً عکس جملهٔ‌آن چیزهایی است که می‌توانند موجود بشوند یا به‌تصورآیند، در واقع نیستی عکس هستی است و بـرای عارفی‌کـه راه بسوی مـاسوای‌الله را می‌پیماید، نیستی «واقعیتی» است بغایت زنده. این «مفهوم» نیستی Nihil درادیان‌مشرق‌زمین،بخصوص درمفهوم‌خلای جهانی(سانسکریت Sûnya) بودائیان بخوبی بیان شده است، چه«نیستی» و «خلا» وبی‌جوهری (سانسکریت anâtman) و جمله صفات سلبیه دیگر، بهترین وجه نمایاندن خاصیت نـومنی «مطلقا دیگر» است وبرای بیان این واقعیت توصیف‌ناپذیر، حکما و عرفا بالضروره بـه‌تناقض و تضاد paradoxe می‌گرایند وشطحیات عرفای خودمان نیزازهمین صفت بی‌صفتی حقیقت «نومن» سرچشمه می‌گیرد.

نتیجه‌ای که «اتو» ازاین ملاحظات می‌گیرد بدین قرار است:

۱ـ «مطلقا دیگر» بعلت حالت حیرتی‌که برمی‌انگیزد، ادراك‌ناپذیر وغیرقابل فهم است. به‌ادراك درنمی‌آید، چون ورای مقولات ذهنی‌است[2].

۲ـ ولی این «مطلقا دیگر» نه فقط فراسوی عقل و فهم است بلکـه ضدآن است و می‌کوشد مقولات ذهنی را ازپی‌براندازد وآنها رادرهم‌آمیزد (چنانکه بعد خواهیم دیـد مقولات بینش‌اساطیری نیز بدینگونه است). نه فقط ادراك‌ناپذیراست بلکه جمع ضدیـن و متناقض است، ونه فقط ورای عقل است بلکه ضد عقل است.

۳ـ قوی‌تریـن نـوع تناقض و ضدیت همان است کـه مـا آنرا «آنتی نـومی» das Antinomische[3]می‌نامیم. دراین‌مرحله‌عباراتی ظاهرمی‌شوندکه نه فقط ضدقوانین ونظامهای متعارف هستند، بلکه بین‌خودشان نیز هماهنگی ندارند، نه‌فقط غیرقابل ادراك وفهم‌اند بلکه خود ازضدیت وتناقضات و عناصرضد ونقیض بایکدیگرساخته‌شده‌اند. عرفان بیش از هرچیز «خداشناسی مبنی برحیرت ناشی ازمطلقا دیگراست[4]» یا همچون مکتبهای فلسفی بودایی madhyâmika[5] علم‌تناقضات و ضدیات است که در قبال قوانین متعارف منطقی اصل جمع اضداد (لاتینی coincidentia oppositorum) را عرضه‌می‌کند. و یا بقول «اکهارت» یك خداشناسی است مبنی برآنچه‌که شنیده نشده Unerhörten یا آنچـه

۱ـ *Ibid* p. 31 ۲ـ *Ibid* .pp. 35–36

۳ـ *Ibid*. p. 36

۴ـ *Ibid*: Mystik hat eben wesentlich und in erster Linie eine Theologie des mirum: des «Ganz anderen.»

۵ـ رجوع شود به‌کتاب‌ما: ادیان ومکتبهای فلسفی هند، جلداول، فصل مکتب‌های بودایی

که نو (لاتینی nova) ونادر (لاتینی rara)است[۱].

ولی «اتو» درفصل سوم همین کتاب مسألهٔ مهم‌دیگری را پیش می‌کشد و می‌گوید تجلی «نومن» ازیك‌سو عنصردفع‌کنندهٔ صفت جلالی «نومن» است و ازطرف دیگر نیرویی است‌که جذب می‌کند وکششی مسحورکننده das fascinans[۲] دارد.این دو حالت دفع و کشش، پس‌زدن وبخودکشیدن، جلال وجمال، «هماهنگی‌اضداد» Kontrast-Harmonie را بوجود می‌آورد و این صفت مضاعف «نومن» درکلیهٔ ادیان مشهود است. در عـرفان نظری‌اسلامی به‌این‌دونیرواشاره شده‌است ومبحث اسماء جلالی‌وجمالی‌بطور روشنی‌مطرح شده است. شیخ محمد لاهیجی می‌گوید: «طبیعت‌آدم را درفطرت مرکب گردانید از جمیع اسماء جلالی وجمالی که معبربیدی شده‌اند... وغیرانسان‌هریك مخلوق بیدواحدند زیرا که یامظهر اسماء جمالیه‌اند همچون ملائکه رحمت، یامظهر اسماء جلالیه‌اند مثل شیطان وملائکهٔ عذاب»[۳]. هرجمالی مستلزم جلالی‌است مانند هیبت وحیرتی که ازمشاهدهٔ جمال حق دستگیر می‌شود وهرجلالی مقتضی جمال است‌که همان رحمت مستتر در قهر جـلال خداوندی‌است. معنی‌تمثیلی جملهٔ‌اضدادی‌که درعرفان‌اسلامی به‌شیوهٔ دلپذیربیان شده است ازقبیل شب روشن وروزتاریك وسلسلهٔ زلفهای‌یار وخال هندو وسایرتمثیلات زیبا وبدیعی که درشعرفارسی به‌نحو احسن دیده‌می‌شود، اشاره به‌همین‌مقولهٔ اساسی است‌که «اتو»آنرا «هماهنگی اضداد» نام می‌گذارد واین هماهنگی چنانکه ملاحظه شدازساخت خود «نومن» سرچشمه می‌گیرد. «اتو»می‌گویدکه‌عنصر«جمالی» وکشش بسوی‌مبدأ،گاهی‌آنچنان شدت می‌یابدکـه ایجاد جنون ومستی می‌کند واین به‌قول «اتـو» عنصر «دیونوزی» اثر نومن است[۴].

تجلی «نومن» اگرچنین احساس شود،یعنی‌هم بصورت‌کشش مقاومت‌ناپذیر وهم‌دفع هیبت‌انگیز، بهجت و سروری توصیف‌ناپذیر و حالات کشف و شهود عارفانه خواهد شد که فقط‌به‌مکاشفه تجربه می‌شود ونه ازراه‌عقل واستدلال.

درهنر، تجلی«نومن» بصورت «والا»، «فاخر» Erhabene ، تجربه می‌شود. به‌این حالت، ما«شکوه هیبت‌انگیز» می‌گوییم، زیرا هم‌شکوه‌وشوکتی خاص داردوهم‌ایجادهیبت می‌کند. بهترین نمونه‌های این شکوه هیبت‌انگیز را می‌توان درمعماریهای دنیای باستان مصر، درکلیساهای عظیم «گوتیك»، درمعابد هندو و بودایی و درمساجد اسلامی یـافت. این تجلی «نومن» در آثارهنری چین وژاپن وتبت‌که تحت نفوذ آئین «تائوئی» و بودایی بوده‌اند محسوس می‌شود. در بارهٔ بودای بزرگ غار «لونگ‌من» Lung-Men واقع در چین‌ومتعلق به‌سلسلهٔ «تانگ» Tang ، «اوسوالدسیرن» Osvald Sirén هنرشناس‌معروف سوئدی می‌گوید: «هرکه به‌این مجسمه نزدیك شود،متوجه خواهد شدکه‌آن دارای‌مفهوم مذهبی است، بدون آنکه چیزی در بارهٔآن بداند. اهمیت نداردکه ماآنرا پیغمبر یا خدا بنامیم، چه‌آن مملواز اراده‌ایست معنوی‌که خود را به تماشاگر القا می‌کند. عنصر دینی

۱- *Ibid* . p. 36 ۲- *Ibid* . p. 45

۳- رجوع شود به شرح گلشن راز، ص۲۱۱

۴- *Ibid*

چنین تصویری درخودش مستتر است، زیراآن بیشتریك «حضور» و حال است تا مفهومی بقالب درآمده.آنرا نمی‌توان باکلمات توضیح کرد، زیرا ورای تعریف عقلانی‌است»[۱].

شکوه هیبت‌انگیز وهالهٔ سحرانگیز،وسایل غیرمستقیمی‌است‌که بمددآنها هنر،تجلی «نومن» را القا می‌کند. در فرهنگ غرب دو وسیلهٔ مستقیم برای ایـن منظورهست و آن «تاریکی» das Dunkel و«خاموشی» das Schweigen است[۲]. شاعرعارف «ترستیگن» Tersteegen درتأیید همین‌مطلب می‌گوید: «خداوندا درژرف‌ترین سکوت، در تاریکی، بامن سخن‌گو». ولی تاریکی نیازمندتضاداست وحال معنوی فقط در سایـه روشن، یابقول «اتو» در «نیمه تاریکی» Halbdunkel تحقق می‌یابد واین حالی است‌کـه درکلیساهـای بزرگ «گوتیك» متجلی است. این‌اثر را موسیقی نیز ایجاد می‌کند،مخصوصاً موسیقی‌ای که درکلیسا، هنگام مراسم نیایش بگوش می‌رسد. بهترین نوع موسیقی همان است که این شکوه معنوی را با سکوتی ممتدو مطلق القا کند بطوریکه گویی‌که سکوت خود به‌صدا درآمده است مانند «مس» در«لامینور» اثر «یوهان سباستیان بـاخ». این «مس» در لحظهٔ «اینکارناتوس» (تجسدمسیح ـIncarnatus) به‌اوج خود می‌رسد و اثر آن آنگاه احساس می‌شود که توالی پی‌درپی«فوگ»ها fugues که توأم باوزش نرم اصوات نوازش‌گر است بتدریج خاموش ومحومی‌شوند ودرهیچ‌اثردیگری نمی‌توان «این سکوت درقبال خداوند»[۳] را باچنین حالتی ژرف دریافت.

نوع دیگر تجلی نومن را می‌تـوان درهنر «خلاء سازی» نقاشان چینی مخصوصاً نقاشان دورهٔ «تانگ» Tang و«سونگ» Sung پیداکرد. بقول «فیشر»[۴] این‌آثار در زمرهٔ عمیق‌ترین وباشکوه ترین‌آثاری است‌که هنر انسانی تاحال بوجودآورده. هرکه دراین‌آثار مستغرق شود، درپس‌آبها،ابرها و کوهساران، دم اسرارآمیز «تائو»ی‌ازلی را در خواهد یافت، دم وبازدم درونی‌ترین وجود. درمیان این تصاویر مستور و ظاهر، اسراری ژرف خفته‌است. آگاهی به‌نیستی،آگاهی به خلاء، آگاهی‌به«تائو»ی آسمانی و زمینی‌که خود نیز«تائو»ی خفتهٔدردرون انسان است، درمیان این تصاویرمستتر است و علی‌رغم حرکت ابدی شان، ازژرفنایی‌خاموش، مانند دمی پنهان زیردریای بیکران، به نظرمی‌آیند.

درچین نقاشی، محسوس ساختن‌خلاء است ومهارت‌این شیوه دراینست‌که باکمترین وسیله بیشترین اثررا ببخشد. درتماشای این‌آثار، بالاخص‌آنهایی‌که مملو ازحالات تفکر و مراقبه است این احساس حاصل می‌شودکه خلاء خود صورت پذیرفته و موضـوع اساسی نقاشی شده است[۵]. آنگاه راز «خلاء سازی» نقاشان چین را می‌فهمیم‌کـه بـدانیم مانند «تاریکی، سکوت، خاموشی» خلاءنیز شیوهٔ نشان دادن نیستی است‌که «این واینجا رانفی

۱-Osvald Siren: *Chinese Sculpture*, London, 1925. Bd 1. S. xx R. Otto. p. 87 نقل‌از

۲- R. Otto: *op. cit.* p. 89

۳- *Ibid.* p. 90

۴- Otto Fischer; *Chinesiche Landschaft* :In Das Kunstblatt: Januar, 1920 p. 81 R. Otto نقل‌از

۵- R. Otto: op. cit. p. 90

می‌کند تا اینکه «مطلقا دیگر» فعلیت بیابد».

پس از این سیر اجمالی دردنیای «نومن»که دراصل تجلی خود نیستی است و هستهٔ مرکزی درون را تشکیل می‌دهد، ببینیم، برخورد با «نومن» که «میت» نیز یکی ازوجوه اصیل‌آنست چگونه بحصول می‌پیوندد، یابعبارت دیگراین برخورد چه دگرگونیهایی در انسان‌که دراصل «انسانی عرفانی» homo mysticus است پدید می‌آورد.

۴ ـ برخورد با «نومن»

«اریک‌نویمان» Erich Neumann متفکر پیرومکتب«یونگ»نقطهٔ‌نیستی«نومن»را«نقطهٔ آفرینندهٔ‌نیستی»der schöpferische Punkt des Nichts[1]می‌نامد. برخورد با این‌نقطهٔ خلاق نیستی و تحولاتی که این برخورد در انسان بوجود می‌آورد،معرف مرتبهٔ اشراق هرانسان‌است. بعلت‌برخورد با این «نیستی آفریننده»،آگاهی از محورخود خارج می‌شود و فقط بصورت‌تغییریافته می‌تواند دوباره به‌وضع پیشین خود بازگردد.این‌برخورد، حالات اشراق، الهام روحی است و درتمدنهای بدوی، دامنهٔ وحی‌والهام از قلمرو تاریخ و دین تجاوز می‌کند و همهٔ پدیدارهایی راکه ما به آنها، تفکر، ایده، هنر و اخلاقیات می‌گوییم دربر می‌گیرد و آنهارا در ردیف وحی منزل می‌گنجاند. در برخورد با «نومن» این «نقطهٔ آفریننده» بصورت «مطلقادیگر» جلوه می‌کند و این جلوه از یک سو نیروی حیرت‌آور و غربت‌انگیز «نومن» را باز می‌نماید واز سوی دیگر معرف اتکا و بستگی کامل‌آگاهی به‌این تجلی غیبی است. دربرخورد با «نومن» دگرگونی‌ای درآگاهی انسان تحقق می‌یابد، ولی این دگرگونی، خود «نومن» را نیز دربر می‌گیرد و هر دوقطب این برخورد، یعنی‌آگاهی به من das Ich و تجلی «نه ـ من » Nicht-Ich به نحوه‌ای‌تغییر می‌یابندکه درآن،حد فاصل بین‌آن‌دوازهردوطرف رفع‌می‌شود[2]. ولی‌این‌برخوردبا «نومن» مستلزم اینست‌که انسان، توجه و استعدادی خاص از برای برانگیخته شدن داشته باشد، یعنی درهر تجربهٔ اساطیری ومعنوی وعرفانی انسان درواقع شریک و همدم تجلی«نومن» است و نحوهٔ بروز و صورت پذیری «نومن» مربوط به سیرتکامل آگاهی انسان است و دگرگونیهایی که‌درنحوهٔ ظهور«نومن» دیده می‌شود مانند تکامل‌آگاهی خودانسان،مدارج و مراحلی دارد و «نومن» ازناخود آگاهی بی‌نام ونشان برمی‌خیزد وبتدریج طی‌تغییرات و دگرگونیهای پی‌درپی، اشکالی دیگر می‌پذیرد و برحسب نظامها و قالبهای فرهنگهای گوناگون، صوروساختهای مختلفی بخودمی‌گیرد،ولی‌دراین‌تغییرات تدریجی، ساخت‌ازلی و شکل اساسی «صورنوعی» همچنان ثابت وتغییرناپذیر باقی می‌مانند. این برخورد برای خودآگاهی، تجربهٔ‌بزرگ‌معنوی‌محسوب می‌شود، زیراکه‌خودآگاهی‌ناگزیر بسوی‌نیرویی معطوف ومتوجه است‌که خارج‌ازمحدودهٔ اوست‌ومحتوای این‌دنیای‌اسرارآمیزبرایش دست نیافتنی است. فضای خارجی‌ای که تجلی «نومن» اشغال می‌کند، خارج از قلمرو وحیطهٔ خودآگاهی است و چون نیروی‌ادراک ناپذیرآن فراسوی تحولات ذهنی وعقلانی انسان

۱ــ Erich Neumann: *Der mystische Mensch*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1940 p. 329
۲-*Ibid*. pp. 324-318

است وازهرلحاظ تسلطی کامل براودارد، بنابراین، نقطهٔ عدم یاهمان «نقطهٔ خلاق نیستی» است که «رودلف‌اتو» چنانکه ملاحظه شد، به«نومن»منسوب می کند. ولی این«فضای خلاق نیستی» درانسان ازلحاظ اساطیری، همان «محدوده» temenos و«معبددرونی» tempel وچشمهٔ آغاز ومرکز فردوس‌است. این نقطه‌همانطوریکه قبلاً دیدیم، مرکز«بازبن‌بخشی» gründung ـ neu اساطیری‌وکانونی‌است که دورآن، وبراساس‌آن‌انسان‌جهانی‌را ازنوبنیاد می‌کند و بدان سازمان می‌بخشد وبعلت تحقق یافتنش، انسان‌موجودی اساطیری می‌شود.

این نقطهٔ آغاز (یونانی arkhe) و نقطهٔ مرکزی Mittelpunkt «ماندالا» mandala است‌ومقرحکومت‌وجلوس‌نیروی‌خداوندی‌ومعبدالهی‌دردرون‌انسان‌است‌وجایی است‌که بقول«نویمان» «خداشناسی‌عرفانی وانسان شناسی‌عرفانی یکی‌می گردند». «تجربهٔ انسان‌ازاین «نیستی‌آفریننده» بمنزلهٔ‌تجربه ازمبدأازلی Ur-sprungserfahrung است‌یا بعبارت دیگرمی‌توان گفت تجربهٔ ازلی انسان از مبدأ، خود بمنزله بنیان‌گذاری هرنظام و هرسازمان است و نقش اساسی انسان اساطیری درهمین‌است. هرتجربهٔ معنوی، هرکمال درونی، مرهون این برخورد و مدیون این فیض است و بموجب این تجربهٔ ژرف که هم رازی است ناگفتنی وهم منشاء فیاض خود زندگانی، انسان را باید «انسان ـ عرفانی» homo_mysticus نام‌گذارد.

در حوزهٔ روان‌شناسی اعماق Tiefepsychologie نقطهٔ‌اتصال‌این«نیستی‌آفریننده» راکه بقول «اتو» وجه نیستی «مطلقا دیگر» است (هستهٔ درونی انسان‌که همان «ارکهه» باطنی‌است)«داس‌زلبست» das Selbst یا«خود»می گویند. «یونگ» که‌واضع‌این‌مفهوم‌است می گویدکه این‌مفهوم‌را ازمعادلهٔ‌آتمان == برهمان âtman=brahman فلسفهٔ«ودانتا»[1] (هند) اخذ کرده است. «یونگ» نقطهٔ این اتصال را «تفرید» نام‌گذارده و نیز می گوید: «که خود» نه فقط خود آگاهی را دربرمی‌گیرد، بلکه شامل ناخود آگاهی نیز هست و بدین‌نحوتشکیل‌دهندهٔ‌شخصیت‌بزرگتری‌است[2]، یا«خود»نه‌فقط مرکزبلکه محیط دایره‌نیز هست‌واین‌دایره‌هم‌محیط‌به‌خودآگاهی‌است‌وهم‌محیط‌به‌ناخودآگاهی. «خود»مرکزاین‌تمامیت است همانطوریکه«من»مرکزخودآگاهی‌است[3]. چنانکه قبلاً ملاحظه‌شد، تمثیل«ماندالا»یکی از مظاهرکامل «خود»است زیرا«خود» محلی است‌که جمیع اضداد به اعتدال می گرایند. آسمان yang وزمین yin یکی می گردند و این «جمع اضداد» را درفلسفه کیمیایی چین، «جسم‌الماسی» و در فلسفه‌کیمیائی قرون وسطایی غرب «جسم فناناپذیر» corpus incorruptibile می‌گویند که همان جسم «مثالی» یا «جسم شکوهمند» corpus glorificationis یاجسم‌رستاخیز درسنت‌مسیحیت است[4].

۱- *Ibid* p. 329

۲- C. G Jung, : *Psychologie et religion,* Paris, 1958, p. 167

۳- C. G. Jung: *Dialectique du moi et de l'inconscient,* Paris, 1964, p. 110

۴- C. G. Jung: *The Archetypes of the Collectiue Unconscious* 2nd Edition, 1969, Vol.ix, Part I, p. 124.

درواقع ارتباط «من» و «خود» بوجود آورندهٔ تناقضی بزرگ است زیرا در برخورد با «نومن»، «من» انسان دیگرفقط «من»خالی نیست بلکه درعین حال «من-خود»(Selbst-Ich)[1] است و این نقطهٔ استتار (Punkt der Verborgenheit) توصیف ناپذیراست و«هستهٔ خود» (Atomkern des Selbsts)دست نیافتی وباینکه واقعیت «من» اندرآن مستغرق شده ودربی‌زمانی قراریافتهٔمعذالک‌آن سازندهٔهرزمان‌است وبااینکه برفرازانسان است، در مرکز اونیزهست ودر جنبهٔ «نومنی» خود in seiner Nunuinosität سازندهٔ جواهرانسان است[2].

درچنین وضع متناقضی است که انسان دربارهٔ مسألهٔ هویت وشناسایی خود پرسش می‌کند و به‌سؤال «کی‌کیست» wer ist wer پاسخ ابدی مشرق زمین بگوش می‌رسد بخصوص ندای‌طنین‌انداز آئین پاکبازی‌کهن‌هند،آنطوریکه در «اوپانیشاد»ها مطرح‌شده: ای‌شواکتوتوهمانی: (سانسکریتtat tvam asi)توهمانی...آتمان (ātman)که‌دردرون قلب من‌است ازدانهٔبرنج ریزتراست، ازدانهٔجووارزن‌نیزریزتراست. ولی‌او اززمین‌بزرگتر است، ازفضا بزرگتراست، ازکلیهٔ عوالم بزرگتراست (Chāndogyopanisad,III,14,3) او متحرک است و نامتحرک، او نزدیک است و دور، او در درون همهٔ هستیهاست، او دربیرون‌همه‌هستیهاست(Isopaniṣad,5)«آنجایی که‌دوگانگی‌باشد dvaitam bhavati آدمی چیزدیگرمی‌بوید،چیزدیگرمی‌چشد،چیزدیگرمی‌اندیشد...ولی‌چون همه‌چیز«آتمان» گردد، دیگر که چه را بیند، دیگر که چه‌رابوید، دیگر که چه‌گوید وچه اندیشد، آنراکه تواندشناخت،آنکه‌بیاری خوداو، همه‌چیزشناخته‌می‌شود. درواقع‌اوست«آتمان»ونه‌این... نه‌اینna ti, na ti . اوادراک‌ناپذیراست‌چون اوادراک‌می‌کند.. اوتعلق ناپذیراست چون بهیچ‌چیزدل نمی‌بندد...اوهرگزنمی‌میرد، نابود نمی‌شود، دانندهٔ راستین‌راچگونه می‌توان شناخت ای دوست[3].»

در خاتمهٔ این قسمت بی‌فایده نیست‌که تجربهٔ شخصی یکی از بزرگترین متفکرین عصرمان را بازگوکنیم:«کارل‌گوستاو یونگ» درکتاب خاطرات خود می‌نویسد:«سابق بر این، دربارهٔ ارتباط «من» و«خود» خواب‌هایی دیده‌بودم. دریکی‌ازاین رویاها برای‌گردش درجادهٔکوچکی قدم‌می‌زدم... خورشید می‌درخشید وجلوی دیدگانم ودوروبرم چشم‌انداز وسیعی دامن می‌گشود، سپس‌به‌کلیسای‌کوچکی رسیدم‌که‌کنارجاده بود. دری نیمه بازبود و واردکلیسا شدم. ازمنظرهٔ داخل‌آن حیرت کردم زیرا نه مجسمه‌ای بود، نه صلیبی ونه محراب، فقط یک‌گل آرایی زیبا وباشکوه. جلوی محراب، روی کف کلیسا، «یوگی»ای yogî در حالت‌گل‌نیلوفری نشسته بود ودرمراقبه‌ای ژرف‌مستغرق. چون نزدیکش شدم دیدم که چهره‌اش عین‌چهرهٔ من است. حیرت‌کردم وترسیدم و از خواب بیدار شدم و با خود اندیشیدم: «واقعاً عجیب است، اینست کسی‌که مرا به‌مراقبه درمی‌یابد، او خوابی می‌بیند وخوابش منم.» دانستم‌که اگرازخوابش بیدارشود، من دیگروجودنخواهم داشت.

۱— Erich. Neumann: *op. cit.* p 330
۲— *Ibid.* p. 330
۳— *Brhadaraṇyakopanisad*, IV, 5,15

شخصیت این«یونگی» مظهرتمامیت وناخودآگاه من بودکه از مشرق زمین دور دست بمن رسیده بود... مانند چراغی سحرآمیز، تفکر«یوگی» واقعیت تجربی مـرا باز می‌تابید... درواقع«خود»، صورت انسانی‌بخودگرفته بود و وارد زندگی سه بعدی شده بود، مانند غواصی که لباس غواصی بتن‌کند تا آماده رفتن به دریا شود[۱].» «یونگ» سپس‌می‌افزایدکه اصولاً ارتباط علّـی «من» و «خود» را درجهت معکوس درمی‌یـابیم، زیرا پایهٔ آگاهی ما اصولاً معطوف‌به‌کانونی مرکزی‌است‌که«من» راتشکیل می‌دهد.ازاین‌نقطه، دیدمامستغرق دردنیای تاریک ومرموزی می‌شود بطوریکه دیگر نمی‌توانیم بگوییم آثار و ظلماتی که درآن ظاهرمی‌شود تا چه حد ازآن آگاهی است وتا چه حد مستقل وخودمختار است ولی اگر دقت کنیم می‌بینم که تصاویر ناخودآگاه، تجلیات آگاهی ما نیستند بلکه برخوردار از حیاتی‌مستقل‌اند. رویایی که‌من‌دیدم‌ارتباط بین‌آگاهی وناخودآگاهی‌را معکوس‌می‌کند و دنیای‌ناخودآگاه راخلاق‌می‌پندارد وآنراسازندهٔ شخصیت‌تجربی‌مامی‌داند. این‌واژگونگی حاکی ازحضور«آن ـ دیگر» درمن است، زیراآن روی چیزهاست‌که واقعیت دارد ودنیای خودآگاه مانوعی توهم و واقعیت ظاهری است، مانند رویایی که‌آن نیزمادام‌که از خواب بیدار نشده‌ایم واقعی می‌نماید. بدیهی‌است‌که‌این نحوهٔ برداشت شباهتی بسیار به‌جهانبینی مشرق زمین، بالاخص به مفهوم توهم جهانی māyā در فلسفه هندو دارد. بدون شک مشرق زمین به «خـود» ارزشی الهی منسوب می‌داشت و بنا به‌نظـر قدیمی مسیحت هم «خودشناسی» راهی است‌که منجر به‌خداشناسی می‌شود Cognitio Dei.

این مطالب «یونگ» از قلمرو متعارف روانشناسی خارج است و حکایت از تجـربه عمیق معنوی می‌کند، حالتی راکه «یونگ» تشریح می‌کند مبنای تفکر هزاران ساله‌هندو چین وخاوردور است وبیهوده نیست‌که حکیم کهن‌چینی «چانگ‌تسئو» درتایید همین‌مطلب به شیوهٔ دلپذیر شاعرانه می‌گوید: «چانگ‌تسئو» به خواب دید کـه پروانه است، چون ازخواب‌برخاست، ازخودپرسید: آیا این‌چانگ‌تسئواست‌که بخواب دیده‌که پروانه است یا پروانه‌ایست‌که بخواب‌دیده‌که «چانگ تسئو»است[۲]. «دانستن اینکه این آنست یا آن‌این، مستلزم اینست‌که به‌حضور آن دیگر، یعنی‌آن «مطلقاً دیگر» نیزمعتقد باشیم ولی‌چه پیش می‌آید اگردر دنیای بی اساطیر امروزما، دیگر آن دیگری نباشد و هر آنچـه باشد همین باشد وبس.

مبانی اساسی بینش اساطیری

«لوسین لوی برول» جامعه‌شناس فرانسوی باتجزیه وتحلیل مدارك مربوط به‌اقوام بدوی به‌این‌نتیجه می‌رسدکه‌اساطیرابتدایی اقوام‌بدوی‌حاکی‌ازساخت‌فکری خاصی‌است‌که‌می‌توان آنرا «پیش منطقی» prélogique دانست. در محیطی‌که این‌اقوام‌زندگی می‌کنند، طبیعت جلوه‌ای‌جادویی داردباین معنی‌که‌کلیهٔ اشیاء وموجودات دریک شبکه‌ازارتباطات‌مرموزی

۱ـ C. G. Jung: *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées* recueillis par Aniela Jaffé tra-uits par le dr. Roland Cahen et yves Le Lay, Paris, 1966, pp. 367-8-9

۲ـ Leon Wieger: *Les Pères du système taoiste,* Paris, 1950. p. 227

ظاهر می‌شوند و ارتباط فرد به «توتم» totem نوعی ارتباط سحرآمیز است که می‌توان آنرا «همجوهری مرموز» participation mystique[1] دانست. مسلماً آنچه برای «لوی برول» ذهن غیرمنطقی تعبیر تواند شد، برداشت وتصوری است که انسان امروزی از مقولات متعارف عقل استدلالی دارد، بخصوص مفاهیم زمان، مکان وعلیت. به نظر «لوی برول» آدم بدوی هر اتفاق خوب وبدی را که رخ می‌دهد به‌نفوذ نیروهای مرموز وسحرآمیزی نسبت می‌دهد. درحالیکه برای ما، رابطه علت ومعلول واقع در زمان ومتمکن در بعداست، اقوام بدوی فقط به‌معلول توجه می‌کنند و علت را ناشی از موجودات ونفوس مرموزی می‌دانند وارتباط بین علت مرموز ومعلول مشهود را بی‌واسطه می‌پندارند وبه حلقه‌های میانه‌ای که علت را به معلول می‌پیوندد اعتنایی نمی‌کنند[2]. بجای اینکه زمان را مدتی متجانس، متشکل ازلحظات مساوی و قابل تقسیم درنظر بیاورند وآنرا براساس نظام توالی تصور کنند، برعکس بدان صفات وخصایص درونی وکیفی می‌بخشند و بجای اینکه مکان را به‌شکل بعدی متجانس انتزاع کنند که درآن اشیاء را می‌توان کنار هم قرار داد، آنرا، برعکس مملو ازارواح مرموز ومشحون به کیفیات گوناگون می‌پندارند، وهریک ازموجودات واقع درآنرا، آراسته به‌فضیلتی خاص ومزین به‌نیرویی خاص می‌انگارند. «لوی برول» در بارهٔ زمان اساطیری می‌گوید: «هنگامی که اقوام بدوی می‌گویند که جهان اساطیری آغاز همهٔ چیزهاست این فقط به‌این معنی نیست که جهان اساطیری به گذشته‌ای متعالی ووری تاریخی métahistorique تعلق داشته باشد، بلکه بیشتر این معنی را القاء می‌کند که هرآنچه آفریده شده ازجهان اساطیری هستی یافته است، یا به‌عبارت دیگر جهان اساطیری آفریننده است[3].» «لوی برول» دربارهٔ نظر «پرویس» Preuss [4] محقق آلمانی که می‌گوید وقایع اساطیری در زمان ازلی یعنی «اور-تزایت» Ur-zeit بوقوع می‌پیوندد، می‌افزاید که در این کلمهٔ آلمانی فقط باید به«اور» یعنی ازلی، آغازین، اکتفا کرد وبس، چه زمان به‌مفهوم مدتی متشکل ازلحظات پی‌درپی ومتوالی در ذهن اقوام بدوی مصداقی ندارد.

اهمیت تحقیقات «لوی برول» دراینست که به کیفیات خاص زمان ومکان وعلیت آنطوریکه درجهان اساطیری جلوه می‌کنند پی برده‌است ولی با گفتن اینکه بینش اساطیری مرحلهٔ «پیش-منطقی» ذهن آدمی است خود را محدود کرده است، زیرا با پیدایش مکتب روانشناسی اعماق، می‌دانیم که اگر مقولات خاص بینش اساطیری با قوانین منطقی صدق نمی‌کنند، دلیلش این نیست که پوچ ووهمی باشند، بلکه بینش اساطیری دارای نظامی است خاص که اصولاً از ساحت دیگری ازوجود حکایت می‌کند. این ساحت نه‌فقط منطبق با اصول عقل استدلالی نیست بلکه هم چنانکه درقسمت مربوط به«نومن» ملاحظه شد، ضد آنست و در

۱- من این اصطلاح را پیش‌تر تفسیر کرده‌ام تا ترجمهٔ، غرض از «پارتیسیپاسیون میستیك»، نوعی ارتباط مرموز وسحرانگیز با اشیاء وبت‌ها totem است.

۲- Lucien Lévy-Bruhl: *La Mythologie primitive*, Paris, 1960, pp. 3-8. چاپ جدید
Lucien Lévy-Bruhl: *La Mentalité primitive*, Paris, 1960, pp. 85-90 — چاپ جدید

۳- *Ibid.* p. 8

۴- K. Th. Preuss: *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933, pp. 12, 23

برخی ازموارد تسلطی کامل برعقل‌استدلالی دارد. «یونگ» درباره مفهوم «پیش ـ منطقی» «لوی برول» می‌گوید: «ذهن‌اقوام بدوی نه‌منطقی‌است ونه‌غیرمنطقی، آدم بدوی نه مثل مازندگی‌می‌کند ونه‌مثل مامی‌اندیشد. آنچه‌برای ماغیرطبیعی ومرموزاست برای‌او کاملاً عادی است وجزئی ازتجارب زندگی‌اوست. برای ماگفتن اینکه: این خانه‌آتش گرفته زیرا که رعد بدان اصابت‌کرده است عادی می‌نماید، ولی برای‌آدم‌بدوی گفتن اینکه: این‌خانه آتش‌گرفته است زیرا افسونگری، از رعد استفاده‌کرده وخانه راسوزانده‌است، بهمان‌اندازه عادی وطبیعی است[1].»

فیلسوف‌آلمانی «ارنست کاسسیرر» Ernst Cassirer[2] درکتاب‌سه‌جلدی‌خودمعروف‌به فلسفهٔ صورتمثیلی در جلد دوم‌که به‌آگاهی‌اساطیری معروف‌است، مقولات بینش اساطیری را بررسی می‌کند و اینان‌رابااصول عقل‌استدلالی وشیوهٔ‌تحقیق علمی مقایسه‌می‌کند ونشان می‌دهدکه بینش‌اساطیری‌ومقولات‌مضمرومستتردرآن، بااصول‌متعارف‌شیوهٔ‌عقلانی‌یکی نیست ودنیای‌اساطیری‌درساحت‌دیگری‌ازوجوداست‌وروش‌جادویی‌وکیمیایی‌آن‌بیشتردرجهت ایجاد ترکیب‌است‌تاتجزیه، بیشتر به‌ادغام چیزها درهم‌توجه دارد تابه‌تحلیل وجدایی‌مقولات. در بینش‌اساطیری برای‌مرتبط ساختن‌چیزهابایکدیگر، فقطیک‌بعد وجودی هست وآن‌نیز، بعد اتصال، همجوهری، همسانی است. ارتباط بین چیزها، ذهنی وانتزاعی نیست، بطوری که بتوان آنها را هم ازیکدیگر جداکرد وهم به یکدیگر پیوست، بلکه این ارتباط شباهت به نوعی «سیمان» داردکـه همه چیزها را بهم می‌چسباند، آنها را روی هم انباشته می‌کند و گرد هم می‌آورد، هر قدر هم عناصر روی هم انباشته، نامتجانس، متفاوت و حتی متضاد باشند. بعنوان مثال در شناخت علمی، عناصری‌که پدیداری را تشکیل می‌دهند، ابتدا از هم تفکیک می‌کنند وارتباطات‌آنها را براساس نسبت و وجه اشتراک و وجه افتراق‌تعیین می‌کنند و بعدآنها رابر پایهٔ نوع وجنس وکم وکیف وغیره دسته‌بندی می‌کنند، ماهیتشان را معلوم می‌کنند ودرصورت لزوم به آنها ازنوترکیب می‌بخشند، اماعناصری‌که دربینش اساطیری تماس پیدا می‌کنند ـ خواه این تماس زمانی باشد، خواه بعدی، خواه فقط بعلت شباهت ظاهر باشد، خواه بسبب تعلق به نوع وجنس مشترک ـ خصایص و وجوه افتراق خود را از دست می‌دهند و وجودی مشترک می‌یابند و اساساً همجوهر می‌شوند. به نظر «کاسسیر»[3] بینش‌اساطیری به‌معنی راستین‌کلمه «کنکرت» concret یعنی واقعی، انضمامی، محسوس است، البته‌اگر این‌کلمه را ازفعل «کن ـ کرسکره» con-crescere لاتینی‌که به معنی رشد، بواسطهٔ تراکم، رویهم انباشتن است، درنظربیاوریم. بهمین جهت است‌که در بینش‌اساطیری‌کل وجزء، بزرگی‌وکوچکی، بالاوپایین، جوهروکیفیت وجمله‌مقولات دیگر عقل استدلالی مصداق ومفهومی ندارد وممکن است هرچیزی باهرچیز دیگرادغام شود و

۱ـ C. G. Jung: *Problèmes de l'âme moderne*, Paris, 1960, p. 136.

۲ـ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, «*La Philosophie des formes symboliques*», traduction par Jean Lacoste, Paris, 1972, vol II, p. 136

۳ـ *Ibid*. p. 136

عین‌آن گردد، جزءِ کل است و کل جزءِ زیرا این‌دو بایکدیگر همجوهرند. نوع درفرداست و فرد در نوع، چه خود «نوع» در فرد حضوری مرموز دارد. ارتباط انسان بااجداد و نیاکان واقعی است ونه نسبی و ارواح نیاکان در محرابی که خاطرهٔ آنان نگهداری‌می‌شود همانقدرحضوردارندکه‌فلان‌شیءِ محسوس که‌درمقابل‌ماقرارگرفته وبه‌همان‌اندازه«مملوس» و واقعی و حاضراست. اینک می‌پردازیم به‌علیت و زمان ومکان.

۱ــ علیت در بینش‌اساطیری

درحالیکه قانون علیت درشیوهٔ عقل استدلالی و روش علمی بین برخی ازعلل و برخی از معلول‌ها رابطه‌ای یکجانبه‌برقرار می‌سازد، دربینش‌اساطیری بقول «کاسسیرر» انتخاب‌علل کاملاً آزاد است: هرچیزی ممکن است ازهرچیز دیگرپدیدآید. جهان ممکن‌است ازجسم حیوانی بوجودآید یا از «هستهٔ ازلی» یا ازگل نیلوفری‌که روی‌آبهای آغـازین می‌شکفد (هند). زیرا دربینش اساطیری هر چیزی می‌تواند با هرچیز دیگـر تماس زمانی و بعدی، حاصل‌کند. آنجایی‌که‌عقل استدلالی‌سخن‌ازتحول‌می‌کند، بینش‌اساطیری‌فقط به«دگرگونی» métamorphose معتقد است وآنجایی‌که عقل استدلالی‌رابطهٔ علت ومعلول را می‌شکافد وتجزیه می‌کند ومی‌کوشد که ترکیبات عناصر را دریابد وبه‌تکرار پی‌درپی پدیداری آگاه شود، بینش‌اساطیری‌که‌ادراکی‌یکپارچه وحضوری‌ازحادثه‌علّی دارد، فقط به‌وقوع «حادثه» اکتفا می‌کند. دربینش اساطیری حوادث‌اتفاقی هیچ‌معنی‌ای ندارند: آنجایی‌که روش علمی اشاره به«اتفاق» یك حادثه، یایك سانحه می‌کند، بینش اساطیری خواستار یك علت واقعی و «کنکرت» است. بلاهای آسمانی که برسرقومی نازل می‌شوند، بیماری و مرگ و سایر مصیبتهایی کـه گریبانگیر آدمها می‌شونـد، دربینش اساطیری حـوادثی اتفاقی محسوب نمی‌شوند بلکه اینان ناشی از دخالت ونفوذ علل سحرآمیز و مرموزی هستند. آنچـه از لحاظ بینش اساطیری اهمیت بسزائی داردااینست‌که چرا مثلاً این انسان بخصوص، دراین لحظهٔ بخصوص، دراین‌مکان بخصوص جان‌می‌سپارد، آنچه بعبارت دیگر حائزاهمیت‌است وضع خاص و انفرادی این شخص معین است ونه‌وضع‌کلی و انتزاعی جمله افراد بشریت که بالضروره روزی‌خواهندمرد. زیرا چنانکه‌گفته شدبین‌کل واجزای‌آن‌ارتباطی جوهری هست: جزءِعین‌کل است‌وکل‌عین‌جزءِ وهربلایی‌که برسرجزءِآید، هرفعلی راکه‌آن‌بپذیرد، و به‌هرفعلی که تن در دهد، درعین حال، انفعال وفعلی است که یاکل‌را دربرگرفته و یا ازآن سرزده است.

دربینش‌اساطیری سرحد وجدایی‌ای‌که بین‌کل واجزای‌آن‌مشاهده می‌شود، محسوس نیست وحتی اگر تجربه حسی‌هم‌اشیاء را ازیکدیگر تمیز بدهد، بینش اساطیری این‌جدائی طبیعی را نادیده می‌انگارد و نیروی سحرآمیز «همجوهری» را جایگزین جداییهای فطری بین اشیاء، می‌گرداند، زیرا دربینش‌اساطیری، کل وجزءِ علیرغم جداییهای ظاهریشان، از یك جوهر ویك سنخ‌اند: هرآنچه‌جزءِ را تهدید بکند کل را نیزبه‌مخاطره افکنده است وهر کس‌که مثلاً قسمت‌کوچکی ازآدمی را تصاحب‌کندمانند یك‌مشت‌مو، قطعه‌ای ازناخن، یا تصویر وعکس ایـن شخص بخصوص، تمام وجـود اورا تصاحب کـرده است و تصاحب

چنانکه می‌دانیم در سحر وجادو نقش عمده‌ای دارد. بینش اساطیری به‌هر حال ازتکثر و تقسیم وجود به‌لحظات زمانی، به‌بعدهای گوناگون، به‌شرایط خصوصی، وبه‌اندازه‌ها و نسبت‌های کمی که آغاز شیوه تعقل تحلیلی است، می‌پرهیزد و بین‌افکار، اشیاء و اقسام موجودات، ارتباطی مرموز و ناشی ازیك «همدمی سحرآمیز» می‌جوید ومی‌یابد ودر هالهٔ سحرآمیزی که جمیع هستیها را دربرگرفته، سرحد ومرزی‌بین لحظات زمانی، اماکن‌بعدی و اختلاف جنسی میان اشیاء وجود ندارد و دربینش اساطیری پیش‌وپس، تقدم وتأخر، بالا وپایین، بزرگ وکوچك موجود نیست وهمه‌چیز در همانندی مرموزجهان جادویی«میت» همسان وهمجوهر است.

ولی دراینجا باید فهرست‌وار متذکر شدکه قانون «علیّت» که از «نیوتون» تااوایل قرن بیستم اصل حاکم برعلم وچون وحی‌ای منزل تعبیر می‌شد، ناگهان بعلت پیدایش فیزیك «کوانتیك»، quanta توسط «پلانك» Planck دگرگون شد و اصل‌عدم قطعیت «هایزنبرگ» وقانون‌نسبیت «انشتاین» پایه‌های‌فیزیك‌کلاسیك را متزلزل‌کرد ومعلوم شد که دنیای‌ریز microscopiqve هسته‌ها تابع قوانین‌متعارف فیزیك‌کلاسیك نیست، وبقول «آرتورماخ» Arthur Mache فیزیك‌دان‌آلمانی: مفاهیمی‌که برای اجسام بزرگ macroscopique در قلمرو فیزیك‌کلاسیك معنی معینی دارد چون براساس اندازه‌گیری بنا شده‌است، درقلمرو«میکروسکوپیك» microscopique ذرات‌عنصری‌قابل‌انطباق نیست زیراکه این ذرات particules élémentaires را نمی‌توان بهیچ‌وجه اندازه‌گرفت[۱].» مکانیك «کوانتیك» به‌این نتیجه می‌رسدکه در دنیای ریز هسته‌ها افعالی پدید می‌آیند که قابل تجزیه وتحلیل نیستند و درنتیجه‌درقبال پیوستگی و تسلسل پدیده‌های واقع درجهان «مکروسکوپیك» (اجسام بزرگ)،اینان ازخود انقطاع وگسستگی‌ای نشان می‌دهند و این انقطاع‌نسبت علّی پدیدارها را درهم می‌شکند وبین مشاهدات پی‌درپی آنها وقفه وتزلزل پدید می‌آورد. زیرا تعیین دقیق جسم «میکروسکوپیك» غیرممکن است و این‌ناشی از نقص وسایل نیست، بلکه به نظر «هایزنبرگ» ممکن نیست که دریك لحظه بتوان بطور دقیق هم موضع وهم سرعت و در نتیجه انرژی یك «الکترون» را مشخص کرد و اندازه گرفت وتعیین وضع مکانیك‌آن تقریباً محال است وفقط می‌توان دراین‌باره‌قوانین احتمالی، براساس آمار وضع‌کرد.

نتیجه‌ای‌که «ماخ» درنوشته خود می‌گیرداینست‌که‌اصل «عدم علیت» acausalité که از طرفی نیزمبنی براصل عدم‌قطعیت «هانیزنبرگ» است ازخصائص ذاتی جهان زیر هسته‌ها است[۲]. «هانیزنبرگ» می‌گوید: «بیست‌سال طول کشید تامعلوم شود که طبق فرضیهٔ «کوانتیك» به‌قوانین باید فرمول‌احتمالی (آماری)داد واز اصل علّیت مطلق دست کشید[۳].»

۱— Arthur Mach: *La Physique moderne et ses théories*, Paris, 1965, p. 28

۲— *Ibid.* pp. 78–79

۳— Werner Heisenberg: *La nature dans la physique Contemporaine*, Paris 1962, p. 46

علت اینکه دراینجا ازاصل عدم علّیت صحبت‌می‌کنیم اینست‌که این‌اصل بی‌ارتباط باجهانبینی اساطیری نیست. یعنی همانطوریکه دنیای ریـزهسته‌ها تابع قوانینی هستندکه باقوانین روش استدلالی(که خود براساس‌قانون علّیت بناشده) تطبیق نمی‌کند، همانطور نیزوقایع‌اساطیری‌تابع‌قوانین خودند. «یونگ»نیزبنوبهٔ خودبه‌مطالعهٔ‌اصل‌عدم«علّیت» در زمینه حوادث روانی،می‌پردازد وآنرا «سنکرونیسیته» Synchronizität یا «اصل‌تقارن حوادث معنی‌دار»، می‌نامد. «یـونگ» معتقد است‌که اصلی که‌براساس آن بامفهوم نظام طبیعی درجهانبینی علمی غربی استواراست، قانون علّیت است. ولی‌این‌قانون مطلق را اکتشافات خود علم‌متزلزل‌کرده است وگفتن اینکه در«فیزیك» جدید قانون علّیت جنبهٔ احتمالی دارد ونـه مطلق، راه را برای ارتباطات غیرعلّی هموار می‌کند. اصولاً روش علمی همواره درجستجوی حوادث منظمی است‌که می‌توانند تکرار بشوند ودرنتیجه‌جمیع اتفاقات استثنائی وکمیاب و نادر دراین مقوله‌نمی‌گنجند وبرای‌ادراك این حـوادث تك و استثنائی باید به‌شیوه‌ای خاص ازتحقیق‌توسل یافت زیرا واقعیت حوادث تك را نه‌می‌توان انکارکرد ونه‌قبول، اینان هرگز نمی‌توانند موضوع علم تجربی بشوند.

ما، درجهان باحوادثی‌برخورد می‌کنیم‌که هیچ‌رابطهٔ علّی باهم‌ندارند، مانندجمله رویدادهایی کـه ازاتفاق وتصادف برمـی‌خیزند. این تصادفات ممکن است بصورت تکرار پی‌درپی‌یك‌حادثه جلوه‌کنند. بعنوان مثال، شمارهٔ‌بلیت اتوبوسی که‌صبح به‌من می‌دهند، عین شمارهٔ بلیت تئاتری‌است‌که شب خریداری می‌کنم وعین شمارهٔ‌تلفن جدیدی‌است‌که دوستم همان شب به‌من می‌دهد. بین این حوادث رابطهٔ‌علّی نمی‌توان یافت. ولی بعضی از این حوادث آنچنان تکرار می‌شوندکه معنی مرموز خاصی پیدا می‌کنند. «یونگ» مثال‌می‌زند که روزاول‌آوریل ۱۹۴۹ نوشته‌ای را یادداشت می‌کند. روی این نوشته تصویرموجودی است‌که نصف بالایش آدم و نصف پایینش ماهی است. ظهر همان روز بـرای ناهار مـاهی دارند.شخصی، شوخی‌روزاول‌آوریل Aprilfisches را برایش تعریف‌می‌کند. بعدازظهر یکی از بیمارانش‌که ماه‌ها غایب بوده، نزد او می‌آید وتصاویر زیبایی ازماهی به‌او نشان می‌دهد. شب همان روز، قطعه پارچه‌ای را به‌او نشان می‌دهندکه برآن تصاویرهیولاهای دریایی وماهی نقش شده است. روزبعد بیماری پس‌ازده‌سال غیبت به‌ملاقات او می‌آید.این بیمار شب قبلش خواب ماهی دیده است. «یونگ» پس‌ازچند ماه در حالیکه این مدارك را برای‌کاری بزرگتر مهیا می‌کند، به‌کنار دریاچه‌ای‌که درمقابل خانه‌اش هست، می‌رود و درآنجا ماهی بزرگی را می‌بیندکه‌کنار دیوار دریاچه افتاده است[1]. جمیع این حوادث دال براینست کـه درپس اینان، بقول یـونگ، «نـوعی» تقارن معنی‌داری‌ـSinngemässe koinzidenzهست‌که‌عناصر تشکیل دهندهٔ‌آن رابطهٔ‌علی‌باهم‌ندارند akausal.

بطور خلاصه این قبیل ازتجارب برسه‌نوع‌اند:

۱ـ تقارن یك حادثه وحال روانی بایك اتفاق خارجی، عینی ومتقارن، اتفاقی کـه منطبق با این حادثهٔ‌روانی باشد، بطوریکه بین این دوحادثهٔ درونی وخارجی، هیچ ارتباط

۱ـ C. G. Jung: *Über Synchronizität*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1951, p.272

علّی به‌وضوح مشاهده نشود و باتوجه به‌نسبیت زمان و مکان چنین ارتباطی تصورپذیر هم نباشد.

۲ـ تقارن یك‌حادثه‌روانی بایك‌اتفاق‌خارجی متقابل entsprechende (که‌می‌تواند کم‌وبیش متقارن باشد). اتفاقی‌که خارج‌ازقلمروادراك این‌شخص به‌وقوع می‌پیوندد یعنی نسبت به‌اوفاصلهٔ بعدی دارد و بعداً قابل اثبات است. مانند آتش‌سوزی شهر «استکهلم» که «سودنبرگ»Swedenborg، عارف قرن هفدهم‌سوئدی پیشگویی‌کرد.

۳ـ تقارن یك حادثه روانی با یك اتفاق خارجی متشابه‌که هنوز تحقق نیافته‌است، بنابراین اتفاقی‌که نسبت به‌شخص، بعدزمانی داردZeitlich distanten Ereignis وآن نیز بعداً قابل اثبات است[۱].

به‌نظر«یونگ»اساس‌این«تقارن‌معنی‌دار»دراصل‌به‌نیروی‌ادراك‌ناپذیرومرموز«ارکتیپ» مربوط است[۲].ولی بهترین‌وجه‌ظهوراین نحوهٔ‌علیت مرموزرادرتفکرچنین می‌یابیم. مفهوم «تقارن معنی دارد» در کتاب‌کهن و مقدس‌چینی معروف به‌یی‌کینگ *I Ching* [۳] که‌اساس تجربهٔ فلسفی قوم‌چینی را تشکیل می‌دهد به‌وضوح مطرح شده است. تفکر چینی‌برخلاف تفکر غربی، متمایل به‌تجزیه وتحلیل جزئیات نیست، بلکه به‌جزء تاآن اندازه‌توجه دارد که جزء آیینهٔ تمام نمای‌کل است. دراینجا چنانکه ملاحظه می‌شود، تفکرچینی از علّیت همان برداشتی‌را داردکه بینش اساطیری‌داشت. طبق این‌کتاب‌کهن «بین حال روانی سؤال کننده و علامت شش خطی hexagramme[۴] پاسخ‌دهندهٔ تشابهی هست‌که مبنی برتقارن معنی‌دار است.»[۵]

در واقع این‌کتاب می‌کوشد بین حال درون شخص وعلائم خارج ارتباطی برقرار کند. توضیح اینکه طرحی‌که حوادث، یعنی دراینجا صورت خاص علامت‌شش‌خطی، پدید می‌آورند، مربوط به‌لحظه‌ایست‌که انعکاسی ازکل است. تصویری‌که لحظه‌ای خاص‌طرح می‌کند، محیط به‌همه‌چیز است وهمه چیز را از بی‌اهمیت‌ترین جزئیات گرفته تا مهمترین کلیات، دربرمی‌گیرد، زیرا تقارن، همبودی و «همرویدادی» همهٔ‌این عناصراست‌که به‌این لحظهٔ خاص صورت می‌بخشد. طرح بخصوص این لحظهٔ ارتباطی خاص ازیك سو، میان وقایع برونی نسبت به‌یکدیگر، و ازسوی دیگربین اینان واحوال درون برقرار می‌کند. قانون‌علّیت درروش‌علمی‌می‌خواهد بداند بعنوان‌مثال، چگونهD به‌وجودمی‌آید: Dاز C صادر می‌شود واین ازB پدید می‌آید و BنیزازA زاده می‌شود ولی‌ازلحاظ جهانبینی چین

۱ــ *Ibid* .pp 277-278

۲-C.G. Jung: *Synchronicity, An Acausal Connecting Principle in The interpretation Nature and Psyche*, New york 1955 p.34

۳ـ یی‌کینگ یعنی‌کتاب تغییرات‌وتبدیلات.

۴ـ کتاب یی‌کینگ براساس علائم «شش‌خطی» hexagramme ساخته شده است. سه‌سکه را شش‌بار می‌اندازند وبرحسب تعداد شیر یا خط، شش خط‌که امکان دارد پیوسته باشد یا منقطع بوجودمی‌آیند. مجموعهٔ‌این‌شش‌خط یك«هکزاگرام»را تشکیل‌می‌دهد وبارجوع‌به‌فهرست علائم شش‌خطی، آنچه‌راکه مربوط به‌این علامت بخصوص است می‌خوانند.

۵ــ C. G. Jung. *Über synchronxität*, p.273

قدیم و همچنین بینش اساطیری، آنچه حائز اهمیت است، اینست که چگونه A′، B′، C′، و D′ همه دریك لحظه ودریك محل پدیدمی‌آیند. اینان همه ازآن‌جهت دریك لحظه اتفاق می‌افتندکه حوادث خارجی، یعنی A′ و B′ ازهمان سنخ‌حوادث روانی و درونی‌یعنی C′ و D′ هستند وهمهٔ این عناصر به‌اتفاق، وضع لحظهٔ خاصی را تعیین می‌کنند وچون این لحظه نیز انعکاسی از نیروهای مرموز «نومن» Numen است، ازاین‌رو، همین نیروها در این لحظهٔ خاص ارتباطی مرموز باآدم برقرار می‌کنند که بموجب آن وضع «سنکرونیك» Synchronique این‌شخص نسبت به‌کل، درآنی که‌خودجلوه‌ای‌ازکل است‌روشن‌می‌شود. در واقع هدف‌غائی یی‌کینگ برقراری هماهنگی و همان «همدمی سحرآمیز» بین انسان و طبیعت است[۱].

این «فن لحظه‌یابی» در هنر ظریف نقاشی چینی بخوبی محسوس است. استادی خیره‌کنندهٔ نقاشان چینی ازبرای‌کشیدن خطی‌که چون تیری ازکمان می‌جهد ومانندشهابی مسیر برق آسایش رامی‌پیماید، دست یافتن به‌چشمهٔ فیاض لحظه است. نقاش می‌خواهد با جهش‌پاکبازانهٔ قلمش، به‌لحظه، ابدیت بخشد وبدون درنگ یاتردید در رسم، بدون‌تکرار وضعف در حرکت، فوران آفرینندهٔ طبیعت را درآنی که خود مشحون به‌ترانه‌های طنین‌انداز ستارگان است، بازآفریند وبقول نقاش قدیم چینی «فی‌فو»[۲] با «طبیعت خلاق به‌رقابت‌پردازد»،زیرا فن‌هرهنرمندواقعی‌تبدیل«شعربه‌فعل»و وسیلهٔ همه‌دگرگونیهاست[۳].» و این آفرینش برای حکیم ونقاش چینی، جزئی از بازی افسونگرانهٔ طبیعت است.

۱ــ مفهوم زمان در بینش اساطیری

«شلینگ»[۴]درباره‌زمان اساطیری می‌گوید‌که‌این زمان‌ماقبل‌تاریخی،تقسیم‌ناپذیراست، یعنی زمانی‌است‌که همواره عین‌خوداست، بطوریکه هرمدتی‌که‌بخواهیم بدان نسبت بدهیم باید آن‌راهمچون لحظه‌ای‌بحساب‌آورد. و آغازاین زمان‌عین‌انجامش هست، زیرا آن‌ازتسلسل زمانهای‌گوناگون تشکیل‌نشده‌است. این‌زمان‌بقول «لایبنیتس» Leibniz «مملو ازگذشته وآبستن‌ازآینده است» Chargé du passé et gros de lávenir.زمان‌اساطیری‌چنانکه گفته شد زمان ازلی وزمان آغاز همهٔ وقایع مهم است. ولی چون بنای دنیا و مافیها بستگی به‌آئین دارد، ازاین‌رو،مراسم‌آئینی، زمان اساطیر را هردم وهرلحظه بازمی‌آفریند وآنرا به‌گردش وا می‌دارد و وقایع ازلی ازنو تجدید می‌شوند. اساطیر وآئین مربوطبه‌آنها، یا به‌عبارت دیگر فعل «بن‌بخشی» اساطیری ازیك‌سو، وعمل بنیان‌گذاری آئینی از سوی دیگر، نشان‌دهندهٔ نظام‌کیهان و گردانندهٔ زمان است. به‌قول «پرویس» انسان بدوی

۱ــ *the Iching*, or *Book of changes*, with a Forward by. C. G. Jung. The Richard wilhelm Translation rendered into English by Cary F.Baynes. London, 1960, pp. I–vI

۲ــ Nicole Vandier – Nicolas: *Art et sagesse en Chine* Paris,1963. p. 215

۳ــ H. Focillon: *fa vie des formes*, Paris, 1939, p. 77.

۴ــ F. W. Schelling; *Introduction ala philosphie de la mythologie*, Traduction de s. Jankélévitch, Paris, 1945, T. I. p. 221

نه‌فقط تکرار می‌کند، بلکه حرکت اولی را به‌تصورمی‌آورد[۱]. دراینجا بقول «وان‌درلئو» مفهوم«زمان ازلی» Ur-zeit انتزاع می‌شود، نه به‌معنی زمانی که‌درگذشته‌ای دوربوده، بلکه‌به‌مفهوم زمانی که‌خود «نمونهٔ‌ازلی» vorbildichen zeix است[۲]. یابقول «شلینگ» زمانی که آغازش‌عین انجامش هست. ودراین زمان‌جملهٔ حوادثی‌که امروز از نومی‌آغازند وتکرار می‌شوند، بوقوع پیوسته است. زیرا زمان، آغازی است آفریننده وآنچه را که امروز اتفاق می‌افتد خود به‌وجود آورده و این بازآفرینش و نوآغازی ناشی از نیروی جهان بنیادی خود اساطیر است. «میت» و زمان بهم مربوطند واین میت است‌که زمان را می‌آفریند و بدان محتوی وصورت می‌بخشد[۳].

ولی مفهوم زمان اساطیری درذهن اقوام بدوی با مفهوم‌زمان معادی و اخروی‌که درمراحل بعدی تکامل آگاهی انسان، تحقق می‌یابد، متفاوت است. زیرا اقوام بدوی به معاد وآخرت به‌معنی متداول‌کلمه‌آن، توجهی‌ندارند واصولاً آنرانمی‌شناسند. تنهازمانی را که می‌شناسند، زمان‌آغازین است، یعنی زمانی‌که باز آفرینندهٔ مدام وقایع‌امروزی است و مادام‌که‌آئین بدرستی انجام شود، آدم بدوی جهان را هرروز، ازنو می‌آفریند وآفرینش او بقول «وان درلئو» نوعی «آفرینش دائمی» (لاتینیcreatia continua) است، زیرا «کلام خلاق اساطیری» Schöpferische Wort des Mythus ،جهان‌اورا دائم ازنو تجدید می‌کند[۴]. این زمان آغاز از طرف دیگر نوعی «ابدیت دائمی» است، باین معنی‌که امروزهمانقدر زنده است که دیروز بوده ومی‌توان آنرانوعی «نوآغازی ابدی»-ewiger Neubeginn[۵] نام‌نهاد. نوآغازی‌ای‌که‌توأم باباز‌آفرینی‌مدام‌باشد. این‌زمان، زمان‌دورانی است باین معنی که انتهای آن، بعلت فعلیت پذیرفتن دایم آیین، همواره به اصل رجعت می‌کند وچون دایره ایست پیوسته وچرخی است‌که مدام دورخود می‌گردد، می‌توان‌آنرا با تمثیل «اوروبوروس» Ourxboros یعنی «اژدهایی»که دم‌خود راگازمی‌گیرد، سنجید. «اوروبوروس» چنانکه درفصل‌مربوط به«ارکتیپ» خواهیم گفت‌یکی ازبدوی‌ترین‌طرحهای صورنوعی‌اساطیری است ومظهر مرحلهٔ ابتدایی‌وکودکی‌بشریت‌است، یعنی‌بشریتی که در آن،هنوزمفهوم«من»قوام‌نیافته ونضجی‌نگرفته‌است وهیچ شکافی‌که دال‌براستقلال آگاهی ومفهوم«من»باشددرآن‌دیده‌نمی‌شود وهمانطوریکه‌انسان‌بدوی‌مستغرق‌درخواب ازلی‌خود است و مرحلهٔ «نبرد با اژدها» را (که چنانکه خواهیم دید، مرحلهٔ بیداری آگاهی «من» است) نپیموده، همچنان نیز زمانش بمثابهٔ چرخی است‌که دایم دورخود می‌گردد، نه پس دارد و نه پیش و درنتیجه انسان بدوی که در دامن مادرطبیعت می‌خسبد و بند نافش را هنوز پاره نکرده و به زندگی خویش و دنیای خارج استقلالی قائل نشده است در دایرهٔ

۱— K. T. Preuss·*Der religiöse Gehalt der Mythen*: Tübingen, 1933, p. 7.
۲— G. Van der Leew: *Urzeit und Endzeit*, Eraros Jahrbuch, Zürich, 1945. pp.23—25
۳— *Ibid*. Zeit und mythus gehören zusammen. Der mythus schafft die Zeit, gibt ihr Gehalt and Form...
۴— *Ibid*. p. 31.
۵— *Ibid*.

«اکنون‌ابدی»[1] زندگی‌می‌کند. نیاکان وحماسهٔ خدایان امروز همانقدر زنده و واقعی است که همواره بوده. یک گذشته واقعی همانقدر ناچیزاست که‌یک‌آینده، ولی با پیدایش‌آگاهی «من»، شکافی دردامن طبیعت حاصل می‌شود:« از طرفی زمان بصورت دورانی دور خود می‌گردد، از طرف دیگر زمانی هست‌که آغازی داردکه پیش از آن چیزی نبوده و پایانی داردکه باآن همه چیز به‌آخرمی‌رسد. ازطرفی هرطلوع خورشید، پیروزی‌ایست برآشوب Chaos. هررسم‌آئینی، آغاز جهانی، هردانه افشانی،آفرینشی‌نو، هرمحلی مقدس، جهان بنیادی(نو)... ازطرف دیگرهمه چیزبهمانگونه است بجزاینکه درنقطه‌ای معین ازگردش دورانی (زمان)کسی ظهور می‌کندکه از حادثه‌ای قطعی‌بشارت می‌دهد، روز «یهوه»،روز حساب پسین، نجات آخری، یا نبرد پسین چون در ایران، ... نظام ethos تغییرمی‌کند، شکافی بوجود می‌آید، یک زمان tempus به معنی راستین پدیـد می‌آیدکـه همه چیز را نابود می‌کند[2].»

این شکاف einschnitt زمان، مسأله بسیار مهمی‌است زیرا با پیدایش خود زمان وپدیدآمدن این«شکاف» است‌که میان اقوام‌بدوی واقوام‌تمدنهای سنتی‌فرق ایجادمی‌شود وبازاین‌شکاف‌است که‌فرهنگ‌می‌سازد، هنرمی‌پروراند، زیبایی‌می‌آفریند وسپس‌به‌علت‌سرازیر شدن‌کفهٔ ترازوبه‌این سوی‌آگاهی، انسان غربی امروزی را که دچارتورم حس من وانیت شده بوجود می‌آورد و او را از انسان اساطیری‌که میان آگاهی‌کودکانه‌آدم بدوی و «من متورم» آدم غربی، تعادلی پرشکوه یافته بود، جدا می‌کند. در واقع شکاف زمان، تیغ دو دم است یعنی از یک سو، منجر به پیروزی آگاهی و ایجاد فرهنگ و تمدن می‌شود و از سوی دیگر بعلت تسریع گردش خود زمان، و بسبب نابودی محتوی اساطیری آن، جهانی را بوجود می‌آوردکه درآن‌انسان‌پرومته‌ایست به‌زنجیرکشیدهٔ صخره غرورخویش.

بطور خلاصه می‌توان گفت که زمان در ادیان سنتی جهان به انواع و اقسام زیر می‌تواند جلوه‌کند:

۱ ـ بصورت زمان اساطیری اقوام بدوی که دایره‌ایست بسته و بشکل «اکنون ابدی» ظاهر می‌شود.

۲ ـ بصورت زمانی دورانی‌که آغازی دارد وانجامی وانجام آن، بازگشت به‌وضع «مینوی» پیشین‌است. باوقوع‌این زمان اخروی، عالم به‌پایان می‌رسدودیگرادوار جدیدی از نو بوجود نخواهند آمد. مانند زمان اساطیری در دین زردتشتی و مذهب اسماعیلیه.

۳ـ بصورت زمانی دورانی‌که‌آغاز و انجام دارد و انجامش نقطهٔ آغاز آفرینشی نو است و آفرینش و عالم به تحرک تسلسل پایان ناپذیر ادوارکیهانی دایم ازنو می‌آغازد. مانند هند و یونان باستان.

۴ـ بصورت زمانی‌که‌می‌تواندورانی باشد ولی‌دراصل مدتی‌است «ثابت» ولحظه‌ـ ایست ابدی‌که دراصل تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند، چون درآئین «تانوئی» چینی.

۵ ـ بصورت‌زمانی‌که دورانی نیست‌بلکه‌بصورت افقی‌به‌پیش می‌رود، وساخت‌خطی

۱ـ *Ibid*: Lebt in Kreisen in einem ewigen Heute ۲ـ *Ibid*: p. 33.

دارد و نقطهٔ عطفش حادثه‌ایست تاریخی مانند مفهوم زمان درسنت یهود و مسیحیت. این نوع زمان‌گرایش عجیب به تاریخ دارد و بیهوده نیست‌که مفهوم «تاریخ» وتاریخ پرستی از دین مسیحیت برخاسته است.

اینک باتوجه به این پنج قسم‌که باید اذعان داشت نمونهٔ مختصری است ازانواع گونه‌گون دیگر، سعی خواهیم‌کردکه بطوراختصار هریک ازآنان‌رابررسی‌کنیم وچون در آغازاین‌فصل،مفهوم‌زمان‌اساطیری رادرنزداقوام‌بدوی تاحدی‌روشن‌کردیم، می‌پردازیم به مفهوم زمان درایران قدیم.

الف ــ مفهوم زمان درایران قدیم

شکاف زمانی کـه بدان اشاره کردیم باعث می‌شود کـه زمان اشکال گوناگـونی بخـود بگیرد، بدون اینکه دراصل نیروی سحرآمیز خودراکه همان ارتباط مرموز لحظه باابدیت یاجزء باکل‌باشد از دست بدهد. علی‌رغم ادوارکیهانی، علی‌رغم صفات کیفی متمایزی‌که این ادوار نسبت به یکدیگر دارند، هدف غائی زمان بزرگ اساطیری‌گریزاز زمان نسبی‌و پیوستن به لحظهٔ ابدی‌است. زمان اساطیری برخلاف زمان‌علمی‌ومنطقی‌که بصورت مدتی متجانس وکمی وقابل‌انطباق به‌اعداد جلوه می‌کند، زمانی است مملو ازخصایص وکیفیات گوناگون. هرلحظهٔ زمانی به‌سبب رویدادفلان حادثهٔ آئینی، یاواقعهٔ‌دینی، کیفیتی‌خاص و مرموزمی‌پذیرد، که‌آن‌لحظهٔ‌بخصوص‌را ازلحظات‌دیگرمتمایزمی‌کند. زمان‌بعبارت‌دیگرمانند سایرمقولات‌بینش‌اساطیری، هیچگاه، انتزاعی، یك‌بعدی ومتجانس نیست، بلکه «کرنکرت» و «کیفی» است وبرحسب وقایعی‌که درآن‌رخ می‌دهد متفاوت یاسحرآمیزومرموزاست. دوران‌های مقدسی‌که طی‌آنان، مراسم مذهبی انجام می‌گیرد به‌زمان‌کیفیتی خاص می‌دهد وبین دو واحدزمان، ایجاد مرزوجدایی می‌کند. بعنوان مثال‌گذرازکودکی به‌نوجوانی و تشرف به‌مراسم سری، خوددال به‌تعبیرزمان و دوره‌است، زیرا بعلت‌گذر ازحالتی‌به‌حالت دیگر، شخص‌موردنظر به‌اعتباری می‌میرد وباعتبار دیگر زنده می‌شود وچون ازطرف‌دیگر بین زمان‌دورانی‌کیهانی وزمان انفسی ودرونی تطابق وتقابل‌کاملی هست، هرگاه کسی، عارفی یا مرتاضی ازبندزمان نسبی رهایی پیداکند وبه‌مبدأ اساطیری متصل شود، در اصل «دورهٔ» زمانی خودرابه‌اتمام رسانیده وازبازی‌گردش ایام‌خلاصی یافته‌است. زمان‌اساطیری ازطرف دیگر مربوط به‌نظام‌کیهانی است. «میت» بنیانگذار زمان ونظام کیهانی است. به عنوان مثال درهند، چهار دوره‌ای‌که‌طی‌آن یکی ازادوارکیهانی بزرگ mahāyuga ظاهر می‌شودحکایت ازدگرگونیهای‌کیفی‌زمان می‌کنند زیراعصرنخست‌که معروف به‌عصرکمال krta یاعصرطلایی است، خود بازنمایندهٔ‌کامل «نظام‌کیهانی» یا «دارما» dharma است. این نظام را به‌گاوی مقایسه می‌کنند که روی چهارپای خود ایستاده است. ولی در ادوار بعدی، بتدریج یك‌چهارم، نصف و سه‌چهارم «دارما» ضایع می‌شود و زمان بعلت نابودی این نظام معنوی، فاسد می‌شود. پس‌کیفیت زمان بـرحسب اینکه «دارما»ی متجلی درآن کامل باشد یاناقص، تغییر می‌کند و زمان بتدریج‌کیفیات خودرا ازدست می‌دهد وهرچه به عصرآخر که‌عصر تاریکی kāli است نزدیك می‌شویم، زمان‌کمی‌تر، سریع‌تر، و مخرب‌تر می‌شود تا اینکه انتهای دوره ظهورکند وهمه‌چیز ازنو، به‌اصل رجعت نماید ودر اقیانوس

ازلی وشب تاریك نیستی غوطه‌ور شود و عالم ازنـو به‌برکت نیروی متخیله و «ویشنو» Viṣnu ازنو بنیان گردد. بهمین مناسب است که درعرفان اسلامی، بین زمان «کثیف» عالم ناسوت و زمان لطیف عالم ملکوت وزمان الطف عالم جبروت فرق قائل می‌شوند وکیفیت زمـان برحسب آنکه متعلق به‌ملك، ملکوت یا جبروت باشد یکسان نیست وکیفیت معنوی آنـرا تجلیات فیض حق تعیین می کنند. همانطور نیز زمان گذشته وحال وآینده دربینش اساطیری یکسان ویکجور نیست وصفات وکیفیات آن برحسب اینکه‌زمان معطوف به‌آغاز باشد یـا متوجه به‌آخرت محتوای عاطفی‌دیگری می‌یابد. زمان واقعی درمذهب تشیع‌ظهور مهدی موعود است واین انتظار اخروی به‌زمان معادی اهمیت و بعد خاصی می‌دهد. زیرا دراین دید، توجه‌مومن بیشترمعطوف به‌غایتی telos است که‌بعلت تمرکز یافتن درنقطه‌ای‌ممتاز، گردش‌نسبی‌زمان رابی‌اعتبارمی کند. همچنان در رسالهٔ بن‌دهشن پهلوی، پیروزی روشنایی آهورایی برتاریکی اهریمنی به‌زمان‌آخر که درآن، این‌پیروزی تحقق می‌یابد، ارج بی‌همتایی می‌بخشد وجوهر اصلی زمان دراین لحظه بخصوص‌متراکم ومتمرکز است. زمان می‌تواند گاهی نیز تجسم‌مکانی‌پیداکند، چون درمصرباستان. درمصرهرآنچه موجوداست، هرآنچه زندگی می کند وحرکت دارد درحجمهای ابدی صور هندسی محبوس است وحـذف عنصر تاریخی زمان، بوسیلهٔ همین احتجار زمان درمکان وصور فضایی کـه صخره‌های غول‌پیکر معماری‌کهن مصر، نمونهٔ بارزآنست، تحقق می‌یابد. اهرام و معابـد مصر باستان، مظهر مشهود ومحسوس همین‌پیروزی به‌زمان وهمین انجماد ابدیت درمکان است.

درایران قدیم زمان طبق رسالهٔ جهانشناسی واساطیری بن‌دهشن دو بعد دارد: یکی زمـان «اکـرانه» و بی‌کـران است Zervān-i akanārah و دیـگری زمـان کـرانمند Zervān-i derany xvatāi. زمان کرانمند همان زمان دورانی یابقول یونانیان «ایئون» Aiōn است. زمان‌کرانمند انعکاس زمان «اکرانه» است.زمان دورانی اساطیرایران، چون درهند، بازگشت‌ابدی نیست بلکه رجعت به‌مبدائی‌ابدی است. دورهٔ‌کامل زمان‌کرانمندکه ۱۲هزار سال است ازچهار دوره سه‌هزارساله تشکیل شده است. سه‌هزارهٔ اول، آفرینش یا بن‌دهشن است که طی‌آن آفرینش بصورت مینوی mênok ظاهر می‌شود. درسه‌هزارهٔ دوم آفرینش بصورت «گیتی» gêtîk درمی‌آید. بعد حمله اهریمن و آغاز دورهٔ «آمیختگی» gumecishn وآلودگی است که به موجب آن آفرینش اهورائی آلوده می‌شود. ما اینك درهمین‌عصرهستیم. سه‌هزاره‌آخر، جدائی و«رستاخیزتن‌پسین»ورجعت به‌اصل Frashokart است که بیاری سروش‌های Saoshyant برخاسته ازنژاد زرتشت تحقق خواهد یافت[۱].

در زمـان «اکـرانه» آهورامزدا، روشنائـی بی‌پایان asar roshnîh است. رسالـهٔ بن‌دهشن دانائی ونیکی اهورارا به‌پیرهنی تشبیه می کندکه تن اهورا را می‌پـوشاند. این «پیرهن» را «دین» (پهلوی den اوستا daena) نیز می گویند. زمان‌دوام این پیرهن بی‌نهایت است زیرانیکی و«دین» اهورا از زمانی که خوداوبوده وجود داشته وهمیشه‌خواهد

۱- H. S. Nyberg: *Questions de cosmogonie et de cosmologie maxdéennes*, Journal Asiatique, Avril-Juin, 1929-Question, I .pp 210–11

بود[1]. اهورا زمان کرانمند را بصورت نوجوانی پانزده ساله[2] می‌آفریند تا براهریمن‌چیره شود. هنگامی که اهریمن از قعر اعماق بیدار شد و به‌شکوه و شوکت آفرینش اهورائی آگاه گردید رشك برد، اهورا به‌اوپیشنهاد صلح‌کرد. ولی اهریمن درپاسخ، او را به‌مبارزه طلبید وگفت‌که دوباره برخواهد خاست وکاری خواهدکردکه آفرینش اهورا ازاوبگسلد و به‌او بپیوندد. اهورا می‌دانست که شکست اهریمن و رستاخیرتن‌پسین از آن اوست ولی برای اینکه پیروزشود نیازمند زمان و وقت بود، پس ورد سحرآمیز«اهوور» ahuvar[3] را خواند و این «سرود» فضای میانه برخوردرا دربرگرفت واثر سحرآمیزش موجب شدکه اهریمن به‌قعر ظلمات فرو برود و مدت سه هزار سال در آنجا بیهوش بماند. دراین‌مدت یعنی سه‌هزاره دوم «اهورا» بیاری فرشتگان، امشاسپندان Amerta Spanta و ایزدان yasata, Izad، آفرینش را از مرتبهٔ مینوی به مرتبهٔ «گیتی» تنزل داد. و«فروهرها» Fravatis که در عین حال نمونه‌های‌مینوی وفرشتگان درونی‌آدمیان هستند، اهورا را در این کار یاری‌کردند[4]. سه‌هزاره سوم که‌دورهٔ‌بیداری وحمله اهریمن است، به‌دورهٔ‌آمیختگی وآلودگی معروف‌است. اهورا و اهریمن برای مبارزه‌قرار نه‌هزارساله می‌گذارند واهریمن که به‌فرجام این مبارزه آگاه نیست، مدت مبارزه را می‌پذیرد. و اهورا برای آنکه بتواند پیروز شود، زمان‌کرانمند را می‌آفریند، و این زمان که بیاری امشاسپندان و فرشتگان بوجودآمده، زمانی است بغایت‌آئینی، همه واحدهای آن از قبیل سال، ماه، روز، ساعت، نمونه‌هائی‌مینوی دارند وازاین‌رو، هرلحظهٔ زمانی کیفیتی خاص دارد وتوالی مراسم آئینی خود مظهروتکرار حقایق مینوی است وشش‌جشن بزرگ‌زرتشتی مطابق باشش‌امشاسپندان است. هریك از دوازده‌ماه سال طبق اسم یکی ازفرشتگان نامگذاری شده است و همچنین هرروز وهرساعت روز. این «صورنوعی» هستندکه به‌زمان خاکی ما بعدمعنوی می‌دهند و زمان دنیوی را مبدل به‌زمان‌آئینی واساطیری می‌کنند، زیرا اتصال هریك از اجزای این زمان به‌یکی از موجودات مینوی، باعث می‌شودکه یکی از مبانی مهم بینش اساطیری (همان اصل جزءکل است وکل‌جزء) دراساطیر ایران قدیم نیز تمام عیار مراعات شود و زمان چنانکه مکرراً گفتیم، صفت‌کیفی خاصی‌بخود بگیرد. همین‌امر از طرف دیگر باعث می‌شودکه معاد فردی انسان نیز به‌شیوهٔ زمان‌کیهانی تحقق‌پذیرد. موقعیکه شخصی دور زمانی خودرا به‌پایان‌رسانیده‌است، هنگام‌گذر ازپل «چنوات» cinvat باصورت ملکی‌خود که همانا دین او وفروهرش هست برخورد می‌کند. فروهرها هم‌بیك اعتبار «روح» آدمی در دنیای آمیختگی هستند وهم‌به‌اعتبار دیگر صورت نوعی ومنیوی‌انسان یابعبارت دیگر «دین» اوو«خود» اویند. این دوجنبه فروهر، دوجنبه‌مینوی و«گیتیایی» یك حقیقت است که درنشأت‌دنیوی به‌صورت«من» جلوه می‌کند ودر نشأت مینوی بصورت «خود»، توضیح اینکه فروهر دراصل همان «دین»انسان وسرنوشت bakhsh اوست‌که هنگام عبور ازپل چنوات، در روز رستاخیزبه‌استقبال «تن‌پسین» می‌آید. فروهرها فرشتگانی هستندکه درامر مبارزه با اهریمن به‌اهوراکمك می‌کنند واین‌کمك، انتخاب‌آزاد و سرنوشت آنهاست. زیرا

۱— *Questions* I ·pp. 210—11 ۲— *Ibid.* 208-9
۳- *Ibid.* 210 ۴— *Ibid.* 236

باهبوط درجهان آمیختگی‌هم زمان[۱] اکرانه را به‌زمان کرانمند منحرف می‌کنند وهم، پس ازپیروزی وپاکسازی جهان ازآلودگی اهریمنی، زمان‌کرانمند یا «ابدیت به‌تعویق افتاده» l'éternité retardée[۲] را به‌زمان اکرانه بازمی‌گردانند. این «بازیابی» ابدیت به‌تعویق افتاده هدف زمان وپیروزی‌براهریمن‌است واین‌زمان چنانکه‌دیده‌شد، محتوی شدیداخروی ومعادی دارد. زمان بعلت اینکه جوهر اهورائی دارد، وجودی است همه بعدی (یونانی pantamorphos theos)[۳] وبعلت همین‌حضور همه بعدی زمان است‌که زمان «اکرانه» می‌تواند خودرا هردفعه و هربار بشکل صور نوعی بنمایاند ودرهرظهور، تمام حضورش را بتاباند ودرهرلحظه‌بارقه‌ای ازابدیت خود را متجلی‌کند واین ارتباط لحظه وابدیت،جزء و کل چنانکه ملاحظه شدیکی ازصفات ممیزه زمان اساطیری وآئینی است.

ب ــ زمان درهند

اولین‌فرضیهٔ‌مربوط به‌زمان‌رامی‌توان درهند درکتب‌آسمانی«ودا»ها یافت. در«اتهارواودا» Atharva Veda xiv,54,3 زمان پدیدآورنده همه چیزهائی است‌که بوده و خواهد بود. در«اوپانیشاد»ها برهمن که وجود مطلق است هم مبدأ زمان وهم فراسوی آن است. در رساله «بهاگاوات‌گیتا» «کریشنا» می‌گوید: من زمانم kāla asmi زمان نیرومند وجهان نابودکن lokakṣaya krt ولی برای‌حفظ جهان دراینجا ظهوریافته‌ام[۴]. دراینجا دوجنبهٔ متناقض نابودی و حفظ بخوبی‌مشهوداست. در«میتری اوپانیشاد»آمده: درحقیقت برهمن دو صورت dve rupe دارد، صورت زمانی و بی‌زمانی akala ـ kalaśca صورتی که مقدم‌به‌ظهور خورشیداست بی‌زمان akâla وبی‌اجزاء akala است وصورتی‌که باخورشید می‌آغازد، زمان است و اجزا دارد sakala[۵]. زمانی‌که‌اجزاء داردسال است ومنظورازسال دورهٔ‌کیهانی است. «اوپانیشاد» ازطرف دیگر سال را با پرا ـ جاپاتی Praja-pati یکی می‌داند و«پراجاپاتی»اولین‌مخلوق‌آفریده درروز ازل است وبدین مناسبت «صورت نوعی» همه موجودات‌است. «پراجاپاتی» دراساطیرهند، به‌عناوین مختلفی ذکرشده‌است. کهنترین سرود«ریگ ودا»[۶] puruṣa sukta به«پوروشا»که معنی‌روح وانسان را نیزدارد معروف است. دراساطیر متأخراین نقش‌راخود «برهما»که‌خدای‌آفرینش است بعهده‌می‌گیرد. توضیح اینکه‌کلمه برهمن به صیغه خنثی‌اطلاق به‌وجود است وصیغه مذکراطلاق‌به خدای‌آفرینش است‌که با «ویشنو» (خدای محافظ Visnu) وشیوا(خدای‌مخرب Siua) سه‌صورت تثلیث trimûrti وجود را تشکیل می‌دهند که به سه نیروی نزولی، انبساطی و تصاعدی guna مجهز است.

«پراجاپاتی» مظهراندیشهٔ اول ولوگوس logosنیزهست وآنرادر اساطیرهنداغلب

۱ــ *Questions*, I p. 299

۲ــ Henry corbin: *Le temps cyclique dans le maxdéisme*, Eranos Jahruch, 1951,p. 182

۳ــ Reitzenstein: *Das Iranische Erlösungmysterium*. p. 172. *op. cit* p. 176

نقل ازهانری‌کربن

۴ــ *Bhagavat—Gîta*, XI, 132 ۵ــ *Maitrî Upanisad*, VI, 15 ۶- *Rig Veda*, X, 90,1

بصورت«بیضه‌ای زرین» hiranyagarbha نشان‌می‌دهند که‌روی‌آبهای‌تاریک‌ازلی‌همچون نیلوفری نورانی می‌شکفد.

هیتری اوپانیشاد در ضمن می‌افزاید: زمان، همه موجودات را در خود بزرگ mahātma می‌پزد و هرآنکس که‌بداند در کجا yasmim زمان پخته می‌شود، او دانندهٔ ودا vedavit است[1]. ازاین مطالب چندین نتیجه می‌گیریم: یکی‌اینکه‌زمان دو صورت دارد زمان بی زمانی‌که ابدیت است و زمان نسبی و اجزاء دار. غرض از زمانی که مقدم‌برخورشیداست شب تاریک‌نیستی‌وعدم محض پیش ازآفرینش است. توضیح اینکه در دورانهای جنون‌آمیزادوارکیهانی در هند، شب تاریک نیستی فاصلهٔ بین یک «پگاه» samdhya و یک «غروب» samdhyams'a است. پگاه آغاز دورهٔ جدید است‌که با وقایع‌اساطیری می‌آغازد و«غروب»انحلال‌عالم، درپایان یک‌دورهٔ‌کیهانی‌است‌که بموجب آن همه چیزازمیان می‌رود ودرشب تاریک عدم‌مستهلک می‌شود. طلوع‌خورشید وظهور اولین «ارکتیپ» وجودکه همان «پراجاپاتی» است بمنزلهٔ تجلی هستی وآغاز زمان است‌و زمان چنانکه خواهیم دید هم « توهم جهانی» mâyâ و هم «بازی نامـوجه» lîla است. مطلب دیگری‌کـه از ایـن اوپانیشاد برمی‌آید، ارتباط انسان با زمـان است. اوپانیشاد می‌گوید: «زمان همه چیزرا می‌پزد» یعنی نابود می‌کند ولی هرکس که بداند درکجازمان پخته می‌شود، یا هرآنکس‌که به‌منشای‌ء زمان پی ببرد وبه مبدای اساطیری زمان بپیوندد دانندهٔ ودا است. مسألهٔ‌گریز از زمان وگسستن ازبند باز پندائی وپیوستن به حیات واقعی ازآرزوهای دیرینه هند است وتمام‌همت هند مصروف این شده‌که‌آدمی را ازبند «سامسارا» samsâra یا چرخ زایش دوباره‌که بعلت«کارما» «یعنی آثاراعمال پیشین‌به‌گردش درآمده است، برهاند واو رابه ساحل‌آرامش‌ابدی هدایت‌کندوکسی‌که‌ازدریای «سامسارا»می‌گذرد مانند خورشیدی ثابت می‌شود زیرا در دنیای ابدی «برهمن» خورشید نه طلوع می‌کند و نه غروب و فقط درمرکزی ابدی قرار می‌یابد[2].

ولی‌زمـانی کـه بموجب‌آن داننده «ودا» ازبند زمـان مـی‌گریزد، لحظه است. کنااوپانیشاد[2] در بارهٔ این زمان می‌گوید: که‌آن رعد برق ولحظه‌چشم‌بهم زدن است. این لحظه اشاره به «اشراق» یعنی لحظهٔ روشنائی، بیداری و گریز از زمان است که در آن تحقق می‌یابد. اینک باتوجه به‌تمثیل خورشیدی‌که ثابت می‌ماند ولحظه‌ای‌که چون رعد می‌درخشد دوجنبهٔ زمانی و مکانی رهائی از جهان روشن می‌شود، و بهترین مثال این دو جنبهٔ را می‌توان در افسانهٔ زایش اساطیری «بودا» یافت.

کتب‌مقدس‌بودائی‌می‌گویندبمجرداینکه«بودی‌ساتوا»(بودابالقوه Boddhasattva)[3] بدنیاآمد، پاهایش راروی زمین‌نهادودرجهت شمال هفت‌گام sapta padâni برداشت... نگاهی به اطراف افکند و با صدائی بلند فریاد زد: «من بلندترین جهانم، بهترین جهانم، پیرترین جهانم واین آخرین زایش من‌است.»هفت‌گامی‌که«بودا» را به‌اوج جهان می‌برد، معراج اوست. جملهٔ «من بلندترین جهانم» اشاره به این است‌که بودا به سقف جهان راه

۱— *Maitri Upanisad*, VI, 15
۲— *Chandogyopanisad* III, 11
۳— *Kenopanisad*, IL, 4
۴— *Majjhima Nihaya*, III, p. 123

می‌یابد، یعنی بعد و مکان را زیرپای می‌نهد واین معراج، عبورازهفت‌آسمان، و هفت‌طبقهٔ افلاک است و یا با گفتن اینکه «من پیرترین جهانم»، بـودا، زمان نسبی را نیز زیرپای می‌گذارد، زیرا نقطهٔ خلاقی که‌آفرینش ازآن مایه می‌گیرد هم بیک‌اعتباربلندترین ورفیع‌ترین‌مکان‌است (یعنی نقطه‌ای‌است‌که هم‌محیط است‌وهم‌محاط) وهم‌باعتبار دیگر این‌نقطه، مقدم‌برهمه‌چیزاست وآغاز خود هستی‌است. معراج‌بودا به‌مرکزجهان‌که همچون محوری کثرت‌را به وحدت می‌پیوندد، درحکم پشت سرگذاشتن هم‌مکان است وهم زمان و بهمین مناسبت است‌که «بودا» را «آنکه چنین‌رفته» یا «آنکه بـدان ساحل پیوسته» Tathāgata می‌نامند. باپیوستن‌بدان‌ساحل، بوداهمزمان‌باآغاز زمان‌وهم‌مکان‌با آغاز مکان‌می‌شود ودر لحظه‌ای‌برق‌آسا، به‌ساحتی‌راه می‌یابدکه مقدم‌برآفرینش،مقدم‌برتوهم‌جهانی،ومقدم‌برخود هستی است. بودا می‌تواند زمان را در جهت معکوس pratiloman نیز بپیماید و ازاین طریق به زندگیهای پیشین خود واقف‌گردد و ازاین رهگذر به‌نقطهٔ‌اول‌آغاز راه یابد. این روش درفنون «یوگا» ارجی والا دارد و ما بدان درپایان این قسمت اشاره‌کرده‌ایم.

اینک برای اینکه جوانب گوناگون مفهوم زمان یعنی زمان‌ابدی‌که بی‌مدت است و زمان‌اعتباری‌که برساختهٔ توهم‌جهانی māyā ونوعی بازی‌کودکانه است معلوم شود دو قصهٔ‌اساطیری ازکتاب معروف هندشناس آلمانی «هاینریش‌زیمر» H. Zimmer نقل‌می‌کنم که برداشت هند را از این مسائل تا حدی روشن می‌کند.

افسانهٔ رژهٔ مورچه‌ها

این قصهٔ اساطیری را «زیمر» از رسالهٔ «برهما ویـرتا پورانا» Brahmavairta Purāna خلاصه‌کرده است[1].

«ایندرا» Indra شهریارخدایان، پس از پیروزی براژدهای Vrta غول پیکـری‌که آبهای زمین را نوشیده و باعث خشکسالی شده بود، مغرور می‌گردد و تصمیم می‌گیرد که کاخهای خود راتوسعه دهد وبه‌آنها پیرایه‌ای نوببندد. هنرمند خدایان «ویشواکارما» Vis'vakarma پس ازیک سال‌کوشش کاخی با شکوه برایش می‌سازد. ولی«ایندرا» قانع نمی‌شود و می‌خواهد بناهای‌نوی احداث‌کند، بناهایی که‌درشکوه وجلال درجهان بی‌مانند باشند. «ویشواکارما» ازفرط‌خستگی‌ناگزیر نزد «برهما» می‌رود ولب به‌شکایت می‌گشاید. «برهما» به «ویشنو» متوسل می‌شود و این مشکل را با او درمیان می‌گذارد و «ویشنو» قول می‌دهدکه «ایندرا» را متنبه‌کند. روزی‌که «ایندرا» روی‌تخت پرجلالش جلوس‌کرده است، کودکی درلباس راهب دوره‌گرد برای دیدنش می‌آید. این «ویشنو» است‌که برای تحقیر شهریار خدایان خود را بدینسان آراسته است.«ویشنو» بدون اینکه هویت خود را برملا سازد، «ایندرا» را«کودک من» می‌خواند ودربارهٔتعداد بیشمار «ایندرا» هایی‌که طی ادوار بیشمارکیهانی‌یکچندی‌ظاهرشده وفانی‌گردیده‌اند سخن می‌گوید ومی‌افزاید:من‌ناظر انحلال بیمناک جهان بوده‌ام. درپایان ادوار، ناظر فنای پی‌درپی همه چیز بوده‌ام، درآن

۱-H.Zimmer: *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* New york1963pp1–10 چاپ سوم

زمان که آخرین ذره دراقیانوس آبهای ازلی که مبدأ همه چیزاست، فانی می‌شود... کیست که بتواند تعداد عوالمی راکه‌نابود شده‌اند برشمارد؟وآن‌عوالمی که پی‌درپی ازکنه‌آبهای وسیع برمی‌خیزند؟.. کیست که بتواند وسعت فضاهای لایتناهی‌وتعداد عوالمی که‌دوشادوش وکنار هم بوده‌اند وهریک «برهما»، «ویشنو» و «وشیوای» خود را داشته‌اند برشمارد؟ و همچنین‌تعداد بیشمار«ایندرا»ها... زندگی‌وحکومت«ایندرا»فقط۲۱دورهٔ کیهانی mahāyuga طول‌می‌کشد. هرروزوهرشب برهمن مساوی با۲۸عمرایندراست،ولی زندگی خود برهمن نیزمحدود است. یک برهمن غروب می‌کند و دیگری برمی‌خیزد. تعداد بیشمار برهمنان پایان ندارند تا چه رسد به تعداد ایندراها.

درزمانی که «کودک»سخن می‌گویدردیفی درازازمورچه‌ها که‌به‌شکل ستونی‌به‌پهنای ۲متراست، ظاهرمی‌شود. کودک‌نگاهی به‌مورچه‌ها می‌کند وباصدای بلند می‌خندد ودوباره ساکت می‌شود و به‌فکر فرو می‌رود. «ایندرا»که سخت‌آشفته‌وپریشان‌است می‌گوید: «چرا می‌خندی؟کیستی تو ای موجود اسرارآمیزکه بصورت‌مبدل‌کودکی‌ظاهرشده‌ای؟» کودک پاسخ می‌دهد: «داشتم به مورچه‌هایی‌که بصورت ستونی‌دراز راه می‌روند نگاه می‌کردم، هریک ازآنها درگذشته، «ایندرایی»بوده‌است. هریک ازآنان چون‌توبعلت فضیلت وتقوی برتخت جلوس‌کرده بود ولی اینک بعداز دگرگونیهای بیشمار هریک به شکل مورچه در آمده. این سپاه مورچه‌ها همان سپاه ایندراهاست» سپس می‌افزاید: «زندگیها طی ادوار باز پیداییهای بیشمار، مانند صورخیالی رؤیاست... مرگ حاکم برقانون زمان است، نیکی و بدی موجودات رؤیایی، مثل حبابهای خالی، فنا پذیراند و نیکی و بدی طی ادوار بی پایان، پی‌درپی می‌آیند و می‌روند وعاقل‌آنست که نه‌باین دل ببندد ونه به آن دیگر، عاقل به‌هیچ‌چیز دل نمی‌بندد. «ایندرا» دربرابر این‌کودک اسرارآمیزاحساس خاکساری وحقارت می‌کند ودرهمین‌اثنا شخص ثالثی وارد میدان می‌شود. تازه‌وارد شبیه معتکف‌گوشه‌نشینی است‌که چتری ازعلف روی سردارد وپوست آهوی سیاهی برتن، برجبینش علامت سفیدی است و وسط سینهٔ پشمالویش خالی است . مرتاض به‌ایندرا می‌گویدکه‌اوبرهمن زاده است ونامش «پشمالو» است وچون عمرش‌کوتاه است و ناپایدار ازاین‌رو نه زن دارد ونه بچه‌و ازطریق تکدی امرار معاش می‌کند و چترعلفی محافظ سرش‌است‌وعلت اینکه‌وسط سینه‌اش خالی است اینست‌که هربار«ایندرایی» مفقودگردد، مویی ازسینه‌اش می‌افتد. بهمین دلیل است‌که پشم‌وسط سینه‌اش ریخته‌است. هرگاه بقیه‌اش نیزبریزد او خواهد مرد ومی‌افزاید: «بهمین جهت‌ای برهمن‌زاده عمرم‌کوتاه است‌وخانه وزن وبچه وزندگی بدرد نمی‌خورند.»

سپس‌مرتاض‌که مظهرخود «شیوا» وکودک که مظهر«ویشنو» است ناپدید می‌شوند وایندرا که ازاین جریان سخت متحیروپریشان شده‌است از شکوه ومال دنیادست می‌کشد وسلطنت را به‌فرزندش واگذارمی‌کند، به‌خلوت می‌رود ومعتکف می‌شود. همسر «ایندرا» که از تصمیم شوهرش سخت آشفته است نزد «بریهاسپاتی» Brhaspati که استاد سحر وحکمت است می‌رود وموضوع را بااو درمیان می‌گذارد.

«بریهاسپاتی» همسررا نزد شوهر می‌برد وبه «ایندرا» می‌فهماندکه زندگی معنوی بی‌شبهه ستودنی است ولی هرکس در این جهان وظیفه‌ای دارد و عاقل آنست که درحین

عمل ازثمرهٔ عمل بی‌نیاز باشد و نه‌اینکه دنیارا ترك گوید، خلوت گزیند و معتکف شود. «ایندرا» قانع می‌شود وبه‌زندگی خود ادامه می‌دهد.

نکاتی‌که ازاین افسانهٔ اساطیری استخراج می‌شود درخور اعتناست. ابتدا اینکه بابازنمودن دورنمای وحشتناك ادوار جهانی وفضای لایتناهی،آرزوهای «تاریخی» ایندرا نقش‌برآب می‌شود. دربرابر این بینش اساطیری زمان، در مقابل این تسلسل پایان ناپذیر حوادث، موجودات اساطیری مانند خود «ایندرا» نیز همچون مورچه‌هایی ناچیز جلوه می‌کنند و دراین‌دورنما، شکوه وجلال «ایندرا»که‌خودنیزدراصل مورچه‌است، سرابی‌بیش نمی‌نماید. این«چشم‌انداز اساطیری» ساحت واقعی‌حقیقت‌رابه «ایندرا» بازمی‌نمایدکه‌نسبت به‌آن،براتفاق ولوجنگ اساطیری «ایندرا» علیه‌اژدهای‌غول‌پیکر،سرابی‌پوچ وحبابی‌ناچیز است. باحضور یافتن به‌زمان اساطیری «ایندرا» ازبندزمان دنیوی‌خلاص‌می‌شود وبه‌زمان اساطیری می‌پیوندد ولی این گزیرنه‌اینست‌که انسان ترك همه‌چیزکند واین درسی است‌که «بریهاسپاتی» به «ایندرا» می‌دهد. کمال مطلوب دراینست‌که باتوجه به‌بعدلایتناهی ادوار کیهانی انسان بتواندموجودی واقع درزمان تاریخی‌بماند وبهترین نمونه این اخلاق‌کهن هند را می‌توان دررسالهٔ «بهاگاوات گتیا» یافت. زبدهٔ مطلب اینست‌که‌آدم باید ازثمره و نتیجهٔ عمل بپرهیزد phalatṛṣnavairāgya و نه از خودکردار. انسان باید درحین عمل منزه‌ازآن باشد، مانند «نیلوفری که برآب می‌نشیند و ترنمی‌شود»[1] ودرنتیجه آدمی که مشغول به‌کاراست هیچ کاری‌نمی‌کند واین‌هنر بی‌نیازبودن ازثمرهٔ عمل ومیوهٔ‌کرداررا «هنریوگا» yoga karmasu kaus'alam [2] می‌گویند، یعنی پیوستگی به‌نفس‌عمل ونه به‌نتایج خوب یابدآن[3].

کسی‌که به‌چنین‌مقامی ممتازبرسد، مجاز را حقیقت ومحدود را نامحدود نمی‌پندارد وبه‌صور خیال‌انگیزی‌که درزمان پدید می‌آیند، ویکچندی می‌شکفند وبعد فانی می‌شوند، نگاه می‌کندوازآنان لذت‌می‌برد،ولی درعین‌حال می‌داندکه ازلحاظ وجودی‌اعتباری‌چندان ندارند. زمان درعین‌حال‌هم صحنهٔ‌نمایش‌توهم‌کیهانی وهم وسیلهٔ رهایی ازخود زمان است زیرا ازیك سو،ناپایداری کائنات وتوهم‌آنهارا نشان‌می‌دهد وازطرف دیگربا القای بعدازلی زمان اساطیری، ما را ازبعد خود زمان رها می‌کند.

درهند، ظهور زمان درضمن ناشی ازسحرکیهانی māyā است‌که خودآن‌نیز بنوعی بازی(lila) تعبیرشده است. برای‌روشن‌کردن این‌مطلب افسانهٔ دیگری‌را نقل‌می‌کنیم‌که سراب زمانی‌را به‌وضوح توضیح می‌دهد.

مایای «ویشنو»[4]

این داستان مربوط به «نارادا» Narada یکی از قهرمانان اساطیری هند است. «نارادا» پس‌ازریاضتهای طاقت‌فرسا، توجه «ویشنو» را بخودجلب‌کردو«ویشنو» به‌اوظاهر

۱— *Bhagavad Gîta*, V, 2.
۲— *Bhagavad Gita*, IV,50,
۳—*Bhagavad Gîta*, II,42
۴— نقل ازکتاب «هاینریش زیمنر» *op. cit. p.* 27

شد واز او خواست که حاجت دلش را برآورد. نارادا گفت: «ای سرور کائنات نیروی معجزه‌آسای «مایا» خودرابه‌من‌نشان ده». «ویشنو» هیچ‌نگفت واوراهمراه خودبه‌صحرای خشك وسوزانی‌برد. هردوسخت تشنه شده‌بودند. از دور دهکده‌ای دیده می‌شد. «ویشنو» از «نارادا» خواست که برایش آب بیاورد. «نارادا» بسوی دهکده شتافت. جلوی خانه‌ای در زد وناگهان جلوی آستانه در، زن زیبایی، نمایان شد. «نارادا» آنچنان مدهوش جمال اوشد که مأموریتش را بیدرنگ فراموش‌کرد وبه‌دنبال آن ماهرو وارد خانه شد. گویی‌که اهل خانه همه درانتظارش بودند. «نارادا» درمیان این‌جمع ماند وبعدازمدتی ازپدردختر خواستگاری‌کرد و دخترك را به‌همسری برگزید. دوازده سال تمام ازاین جریان گذشت، «نارادا» صاحب سه‌فرزند شد وچون پدرهمسرش درگذشت، «نارادا» وارث دارایی‌اوشد. درسال دوازدهم باران شدیدی بارید و رودها ازهرسوطغیان کردند وسیل سراسر ناحیه‌را فراگرفت و شبانگاهان «نارادا» بادستی همسر و بادست دیگردو فرزند بزرگ را گرفت وکودك‌کوچك را روی شانه‌اش‌گذاشت و براه افتاد. گردابهای‌گل‌آلود آنها را غافلگیر کردند.پای «نارادا» لرزید،کودك‌کوچکش ازشانه‌اش افتاد ودرگرداب ناپدید شد.«نارادا» دوفرزند دیگررا رهاکرد ودنبال طفل‌گمشده دوید، ولی‌کارازکارگذشته‌بود. موج دیگری طغیان‌کرد و این بار دوفرزند دیگرنیز ناپدید شدند. «نارادا» پیش‌ازآنکه بتواند چاره‌ای بجوید، دیدکه همسرش‌نیزمحوشده‌است. پریشان‌وهراسان بانگ‌برآورد ومانند ببری‌زخمی درجستجوی آشیانهٔ بربادرفته‌اش این‌سو وآن‌سو دوید، تااینکه آب اورا نیزبرد واو دیگر چیزی نفهمید وازخود بیخود شد. پس‌از چندی، دیدگان را بازکرد وخودرا تنها وبی‌کس در ساحلی‌گل‌آلود یافت. بیاد بدبختی‌هایش افتاد وگریه‌کرد. ناگهان صدای دلپذیری را شنیدکه می‌گفت: «ای فرزند اینك یك‌ربع ساعت است‌که درانتظارت هستم، آیا برایم آب‌آوردی؟» نارادا بخودآمد وبجای سیل وآب، صحرای سوزانی رامشاهده‌کرد ودیدکه «ویشنو» بالبخندی اسرارآمیز پهلوی او ایستاده و می‌گوید: « حال راز مایای مرا درك کردی؟ »

بهرحال نارادا فهمیده بودکه عرصهٔ‌نمایش وظهور «مایای ویشنو» زمان است.

«مایا» یکی ازمفاهیم اساسی تفکر وفلسفهٔ هند است. «مایا» دراصل نیروی سحرو ـ جادو است. «مایا» از ریشهٔ $\sqrt{\text{mā}}$ به‌معنی اندازه‌گرفتن، مشتق شده است. درپایان دورهٔ کیهانی، نیروی «مایا» ازکار می‌افتد وهمه چیز به‌اصل بازمی‌گردد. «مایا» نه‌واقعی است ونه‌غیرواقعی، نه‌وجوداست ونه عدم ونه‌وجود وعدم درعین حال ـ na satî na asatî na sadasatî. در دنیای تجربی، مایا تاآن‌زمان وجود داردکه رفع‌حجاب ازحقیقت نشده باشد، نمی‌توان‌گفت‌که «مایا» هست sad زیرا فقط برهمن هست مطلق است، نمی‌توان گفت که مایانیست asad زیرا «مایا» ظاهرسازندهٔ جهان هستی است. «مایا» شکاف بین ظهور هستی واستتار آنست. «مایا» مرز، دم تیغ، بین عدمی است‌که درحین‌نمایش مستور است و نوری است‌که درحین تجلی حاجب است. ازاین‌رو «مایا» نه‌وجود ونه غیروجود na anya na ananya است. «مایا» هم بیك اعتبار نیروی تجلی وقوهٔ متخیله است و هم‌نیروی استتاروتاریکی، زیراآنچه‌که خودرا می‌نمایاند درکنه ظهورخود مکنون وپنهان

است، همانطوریکه ساحری تحت‌تأثیر سحرخود واقع نمی‌شود، همانطورنیز وجود «خود مطلق» parātman تحت تأثیر گردش زمان و چرخ باز پیدایی نیست[1]» زمـان از همین سحروبازی وتخیل نیروی «مایا» پدید می‌آید.

ولی «مایا» بعبارت دیگر بازی līla نـیزهست. «لیلا» بازی است، بازی ناموجه، بی‌غایت، بازی برای بازی. استاد «شانکارا» حکیم بزرگ هند می‌گـوید: «همانطوری‌که درایـن جهان، کسی‌که جملهٔ آرزوهایش برآورده شده، مانندیك پادشاه، یایکـی ازمقربان پادشاه، دراماکنی‌که ازبرای‌تفنن‌اوآماده شده، فقط «وقت» خودرا به‌بازی‌می‌گذراند، ودر این‌بازی هیچ هدف وغایتی ندارد.... همانطور نیز برهمن بدون عطف به‌غایتی‌که باعث کاستی گرفتن وجودش باشد و به‌ضرورت وجودخود، می‌تواند خود را بافعالیتی‌که صرفاً بازی باشد، مشغول‌کند.[2]»

بازی برهمن همین «مایا» است وصحنهٔ نمایش «مایا»، زمان است‌که چرخ ناپیدایی را می‌گـرداند. زمان هم بـرهمن را می‌نمایانـد وهم او را پنهان می‌کند. زمان است‌که ادوارکیهانی راپدیدمی‌آورد، باززمان است‌که بقول «بودا» گره‌های خیالی درفضای‌خالی آسمان می‌بندد و می‌گشاید، باززمان وبازی «مایا» است‌که اولین طرح‌هستی را برلوح وجود می‌افکند. در مثالهایـی‌که آوردیـم، دیدیم‌که ایـن «صورت نوعی» ازلی درهند، بصورت‌کـودك ژنده‌پوش، در اساطیر ایـران، بصورت نـوجوان پانزده ساله، در فلسفه «هراکلیت» بصورت کودك جلوه مـی‌کند و این تمثیل «کودك ابدی» puer aeternus است و اشاره به «صورت ازلی» Urbild وصورت نوعی اساطیری است. کودك معصومی که در فـضای خیال به‌بازی‌ای جادویی سرگـرم است و بهمین مناسب است که یکی از بزرگترین متفکرین معاصر هند « شری اوروبیندو » Aurobindo می‌گوید: « خداوند کودکی است ابدی‌که درباغی ابدی، به‌بازی ابدی سرگرم است»

ولی این زمان درهند، درحافظه smrti وخاطره نیز منعکس است. حافظه مملواز تأثرات ذهنی گذشته vāsanā است که برسبیل دگرگونیهای بیشمار انسان طی‌گردش چرخ‌بازپیدایی باومنتقل شده‌اند. بعبارت دیگر روان انسان مملو اززمانی است «فشرده»، زمانی که بعلت محتوای دیـرینه‌اش آدمی را همچون سایه دنبال مـی‌کند. «تأثـرات دیرینه» تشکیل دهندهٔ «خاطرهٔ جمعی» است‌که همان ناخودآگاه باشد. این‌مفهوم شباهتی عجیب بامفهوم «ناخودآگاه جمعی» «یونگ» دارد. ولی هند خواستارگریزازحافظه است. هند نگران آزادی وطالب نابودی این زمان «فشرده» موجود در ناخودآگاه است ویکی از طـریق انهدام آن توسل به آداب و فنون «یوگا» است. «یوگا» حذف امواج روانی و ذهنی است yoga cittavrttinirodha[3]. بعبارت دیگر «یوگا» هنر مبدل‌کردن ذهن وروان‌به‌صفحه‌ای پاك وبی‌خط ونقش است، صفحه‌ای که همهٔ‌نقوش وصور ازآن محوشده باشندواین راه یوگا است‌که ازطریق تنظیم‌دم وبازدم ومراقبه وتفکر وسرانجام فناووصل samâdhi بدست می‌آید . یکـی از کـرامات معروف یـوگیان ، سیر معکوس زمـان

۱— S'ankarâcharya: *Brahmasûtrabhâ:sya* ,I,3,19

۲— *Brahmasûtrabhâsya,* II,1,33 ۳— *Yoga sûtra,* I,1

prati loman است که بموجب آن «یوگی» زمان را درجهت معکوس می‌پیماید و به منشاء نخستین موج آفرینش و اولین لحظهٔ گردش چرخ حیات[1] که روز ازل و آغاز است برمی‌گردد. یکی ازنتایج این کار، پی‌بردن به‌ریشهٔ حافظه وسرانجام نابودی زمان مکنون و فشرده در آنست، زیرا با پیوستن به‌لحظهٔ اول تجلی وجودی، «یوگی» خود موجودی اساطیری می‌شود وازبند تعین زمانی تاابد رهایی می‌یابد.

ج ــ زمان دریونان

مفهوم زمان درفلسفهٔ باستان یونان، یعنی درفلسفهٔ پیش‌از سقراط مربوط به‌مفاهیم اساسی تفکریونانی ازقبیل «لوگوس» کلام «فوزیس» phusis یعنی‌طبیعت، «کوسموس» kosmos نظام‌کیهانی و«ائیون» aiôn یعنی‌زمان‌است. این‌مفاهیم‌پایهٔ تفکریونان وغرب‌است. اینها بین ارباب تحقیق، آرا وعقایدگوناگونی برانگیخته است. بعنوان مثال «کاسیرر» مفهوم «لوگوس» را به‌معنی عقل می‌گیرد و آن را مرحلهٔ متأخراز بینش اساطیری، «میتوس» می‌پندارد. «والتراتو» Walter Otto نیزبین «میتوس» و «لوگوس» فرق قائل می‌شود. ولی تفسیری‌که متفکرمعاصرآلمان، «مارتین هایدگر» ازاین‌مفاهیم‌کرده، بالاخص ازارتباط «لوگوس» و «میتوس» با دیگران متفاوت است. چون ارتباط بین «میت» و«لوگوس» در قسمت دیگر این نوشته نیز بررسی شده است، در اینجا مافقط به‌تفسیری که «هایدگر» از مفهوم «ائیون» یعنی‌زمان درفلسفه «هراکلیت» کرده‌است، اشاره می‌کنیم. به‌نظر«هایدگر» زمان در فلسفهٔ «هراکلیت» از همبستگی وجود Sein وبن (علت) Grund حکایت می‌کند و این ارتباط هم‌زمان zeit است وهم بازیSpiel . این همبستگی از طرف دیگر مربوط به‌تقدیر وجوداست Seinsgeschick. برای ترجمهٔ‌کلمهٔ «گشیك» (تقدیر) که یکی از مفاهیم اساسی فلسفهٔ «هایدگر» است، ما از واژهٔ پهلوی «بخش» استفاده‌کرده‌ایم. کلمهٔ «بخش» بسیار رساست وهم معنی تقدیر را می‌رساند وهم این تقدیر را بصورت «بخشش» القا می‌کند. ولی پیش‌ازآنکه به‌خود مفهوم زمان بپردازیم، ببینیم منظور «هایدگر» ازمفهوم «بخش وجود» چیست؟

هایدگر می‌گوید: «تاریخ وجود Seinsgeschichte همان بخش Geschick وجود است‌که خودرا درحین اینکه مستور می‌کند به‌ما می‌بخشد... بطورمعمولی ما از کلمهٔ «گشیك» همان چیزی را استنباط می‌کنیم‌که توسط تقدیر Schicksal مقرر ومعین شده است: یك سرنوشت غمگین، بد یا خوب. این‌معنی فرعی‌آنست زیرا (فعل) «شیکن» در اصل دارای این معانی است: آماده‌کردن، تنظیم‌کردن، هرچیزی را بجای خودنهادن، درست و مرتب نگاهداشتن... هنگامی‌که «گشیك» را از برای « وجود » بکار می‌بندیم، منظورمان اینست‌که «وجود» ندایی بما می‌دهد و خود را روشن می‌کند و باروشن‌کردن خود، به «ساحت ـ بازی ـ زمان» Zeit-spiel-raum نظام می‌بخشد که درآن موجود بتواند ظاهرشود... برعکس تاریخ، از«بخش‌وجود»، یعنی ازآنچه‌که درحین‌اینکه خود را مستورمی‌کند، خویش را بمامی‌بخشد، تعیین می‌گردد... «خودبخشی» و« خودمستوری»

۱ــ *Vyâsabhasya*, III,18

یکی‌است ونه دوتا... واگر راست‌که وجود خودرا به‌مامی‌بخشد وبدین نحومارادرساحت (فضا) خود می‌گیرد و بخشش Schickung است، در این صورت نتیجه می‌گیریم که وجود، در ادوارگوناگون بخش خود، چیزدیگر می‌گوید»[۱].

«هایدگر»نمی‌گویدکه‌وجوددر ادوارگوناگون‌جلوه‌ای دیگرمی‌یابدبلکه‌تأکیدمی‌کند که«چیز دیگر می‌گوید» anderes sagt. این چیزدیگرگفتن مربوط به‌جنبهٔ‌آفرینندهٔ کلام اساطیری است، زیرا کلام برای «هایدگر» چنانکه بعدها خواهیم دید«خانهٔ وجود» است. دربارهٔ «لوگوس» وارتباط آن با «وجود»، هایدگر می‌گوید: «لوگوس درعین‌حال حضور وبن (علت) Grund است. وجـود وبن در «لـوگوس» بهم تعلق دارند. لوگوس ایـن همبستگی وجود وبن را درآن واحد ودر عین‌حال ویکجا می‌گوید: «امکان‌ـپیش‌ـنهاده ـ بودن» vorliegen lassen به‌معانی «امکان شکفته شدن»، ازخـود برآمدن، «فوزیس»، وجود و [از طرف دیگر]: امکان‌ـ پیش‌ـ نهاده ـ بودن» «به‌معنی پیش‌ـنهادن vorlegen پایه ساختن، بن بخشیدن gründen : یعنی بن و علت. «لـوگوس» درعین حال و یکجا وجود وبن را می‌نامد»[۲]

دراینجا خویشاوندی وارتباط بین «میتوس» و لوگـوس به وضوح بیان شده است. مفهوم «امکان ـ پیش ـ نهاده ـ بودن» هم به معنی‌امکان شکفته شدن، از خودبرآمدن، یعنی وجود، درجهت ظهوروتجلی‌آمده وهم‌به‌معنی«پیش‌ـ نهادن» پایه ساختن وبن دادن. یعنی این مفهوم هم جنبهٔ شکفتگی وجود را چون «فوزیس» القا می‌کند و هم جنبهٔ بـن دادن و پایه‌افکندن خود «بن» راکه علت‌نیزهست می‌رساند. «امکان‌ـ پیش‌ـ نهاده‌ـبودن» هم بیك اعتبار همان «بن دهشن» اساطیری‌است‌که درآغاز این نوشته بدان اشاره‌کردیم و گفتیم‌که جنبه علّی‌آنرا می‌توان به‌مدد فعل «بگروندن» آلمانی معنی‌کرد، وهم به اعتبار دیگر، خود ایـن «بن دهشن» «امکان شکفته شدن» از «خـودبرآمدن» یعنی «فوزیس» و «وجود» است. باتوجه به‌آنچه‌که «هایدگر» دربارهٔ «بخش وجود» می‌گوید، «بن بخشی» «لوگوس» ازسوی دیگر «بخشش» خود «بخش وجود» به ما است، «بخششی» کـه فطرتاً توأم با استتار است زیرا که‌کنه «وجود» یا هویت غیب» در اصل «ابگروند» Abgrund یعنی عدم، «بن‌بی‌بن» یا بقول هندوان «ریشهٔ بی‌ریشه» amûlamûlam است. وجود که خود درکنه مستوراست. «ساحت‌ـ بازی ـ زمـان» را بازمی‌نماید. گشایش این ساحت همان فعل «بن دهشن» اساطیری است. «میت» نیز چنانکه ملاحظه شد، هم بن وآغازهمه چیز است وهم بعلت جنبهٔ «جهان بنیادی» خـود، شکفتگی، برآمدن، بازنمایـی است که پدیدآورندهٔ ساحت زمان است. در اساطیر هند این ظهور را چنانکه ملاحظه شد، بصورت «بیضهٔ زرین» hiranyagarbha نشان می‌دهند که روی آبهای ازلی (که همان ابگروند Ab_grund است) می‌شکفد ودربطن خود همهٔ «بود»ها را دربردارد. این «بیضهٔ زرین» «هم تخیل کیهانی و بازی زمان lîla است وهم بصورت آبهای ازلی، «بن‌بی‌بن» هستی است.

۱ـ M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1958, pp. 108, 109, 110

۲- *Ibid* pp. 179-180

«هایدگر» جملهٔ فیلسوف معروف یونانی‌یعنی «هراکلیت» راباتوجه به‌همین مطالب تعبیر می‌کند. جمله معروف «هراکلیت» را قاعدتاً به شرح زیر برمی‌گردانند:

«زمان کودکی است که بامهره‌هایی بازی می‌کند، سلطنت به‌کودك تعلق دارد».

«هایدگر» این جمله را بدینگونه بر می‌گرداند: «بخش وجود Aiôn, Seinsgeschick کودکی‌است‌که بازی می‌کند، مشغول‌بازی بامهره‌هاست، ازآن کودك است این سلطنت[1]» سپس «هایدگر» سلطنت königtum این کودك را به معنی «ارکهه» arkhe یعنی آغاز ومبدأ تعبیرمی‌کند وآغاز را به معنی «بن» وعلتی که حاکم است وصورت بخشنده،یعنی بعبارت دیگروجود برای موجود» وخلاصه اینکه غرض ازکودکی‌که بازی می‌کند،همان «بخش وجود» است.

آخرین نتیجه‌ای که می‌گیریم اینست که زمان همان «بخش وجود» وبازی کودك ابدی‌است وسلطنت این‌کودك‌آغازهمان «بن دهشن» اساطیری‌است وبازی‌کیهانی‌کودك و سلطنتش مفهوم«لوگوس» راکه‌بدان اشاره‌شده دربرمی‌گیرد. درپاسخ اینکه این‌کودك‌چرا بازی می‌کند، «هایدگر» می‌گوید: «بازی می‌کند زیرا که بازی می‌کند» Es spielet,[2] weil es spielet کلمهٔ زیرا weil در ضمن بازی مستهلك است وچرایی ندارد، زیرا بازی می‌کند برای اینکه بازی می‌کند. دراینجا «فقط» nur بازی می‌ماند وبس. ولی این «فقط» همه چیزاست و آن یکی ویگانه است. وجودچون خود «بن بخشی» است، ریشه وبنی ندارد وهمچون «بنی بن بن» سرگرم این بازی است وبا بازی خود، به ما وجود و بن می‌بخشد...

ولی زمان درفلسفهٔ «هراکلیت» آنطوریکه «هایدگر» آنرا تأویل می‌کند، مربوط به آغاز فلسفهٔ یونان وغرب است، و از آن گذشته تعبیر «هایدگر» بسیار شخصی است ودر متن دیدگاه فلسفی خود اومعنی پیدا می‌کند. درفلاسفهٔ بعدی یونان، چون افلاطون و «ارسطو» زمان با اینکه دورانی است، این بعد عمیق اساطیری را ندارد. بنا به عقیدهٔ افلاطون Timée 37c–38a زمانی‌که ازانقلاب گردش افلاك سماوی انتزاع می‌گرددخود تصویرمتحرك ابدیت ساکن است‌واین زمان نسبی چون انعکاس زمان ابدی است، ازاین‌رو بصورت ادواری جلوه می‌کندکه دایم درگردش است، در نتیجه تحول کائنات و همچنین مدت جاری دراین دیرکون وفساد بصورت ادوار منظم وبرطبق تسلسلی انتهاناپذیرجلوه می‌کنندکه طی‌آن موجودات پدید می‌آیند، فانی می‌شوند وازنواحیاء می‌گردند. برخی‌از متفکران پایان عصر باستان یونان چون فیثاغورسی‌ها، رواقیان وغیره معتقداندکه نه فقط ماحصل جمیع موجودات همچنان‌باقی می‌ماند،بدون‌آنکه چیزی ازآن بکاهد،یاچیزی بدان بیفزاید، بلکه در داخل هریك از این «ادوار» aiônes[3] همان وقایعی رخ می‌دهند که در ادوار گذشته بوقوع پیوسته بودند و این وقایع در ادوار آینده نیز بالضروره پدید خواهند آمد وعلی غیرالنهایه. هیچ حادثه‌ای بی‌سابقه نیست (مثلاً مرگ سقراط) بلکه

۱– *Ibid.* p. 188 ۲– *Ibid,*

۳– Henri–Charles Puech: *La gnose et le temps*, Eranos Jahrbuch, Zürich, 1951, pp 60 – 3

اتفاق افتاده، می‌افتد وخواهدافتاد. همان موجوداتی‌که در پیش بودند، حال هستند و در آینده خواهند بود. زمان جهانی تکرار و بازگشت ابدی است anakuklôsis . در این دایره هیچ نقطه‌ای بطور مطلق نه‌آغاز دارد، نه میانه و نه‌پایان. پایان apokatastasis سال بزرگ کیهانی، آغازسال دیگراست وبعبارت دیگر جهان نه‌آغازی دارد ونه پایانی. کیهان به‌تحرك تسلسل ادواربی‌پایان دایم درگردش است وابدی است. امتداد وگسترش زمان را نمی‌توان به‌مدد خطی افقی‌که آغاز وپایانش را واقعه‌ای ازلی وحادثه‌ای آخری در برمی‌گیرند، به تصور آورد واگر بعلت ادوارگوناگون، خود زمان دارای آهنگهای خاصی‌است، مع‌الوصف جهت کلی وغایتی ندارد. ارسطو[1] دربارهٔ ادوارکیهانی می‌گوید: «کلمات پیش وپس راچگونه باید درك‌کرد؟ آیا باید آنها را به‌شرح زیر فهمید: آیاآنهایی که موقع جنگ «تروئا» Troie [2] مـی‌زیسته‌اند برما مقدمند، واینها نیز بـرآنهایی که پیش‌ازآنان می‌زیسته‌اند مقدمند وعلی‌غیرالنهایه وآیاآدمیان هرچه جلوتر درگذشته باشند بردیگران مقدم‌تر خواهند بود؟ یا اینکه اگر راست‌که عالم آغاز ومیانه وپایانی دارد و وهرآنچه‌که بعلت پیری به‌پایانش برسد، دوباره به‌آغازش راه می‌یابد واگرحقیقت داردکه چیزهای پیشین‌چیزهایی هستندکه به‌آغازنزدیکتراند، پس چه‌امری مانع این می‌شودکه ما نسبت به‌آغاز، ازافرادی‌که درجنگ «تروئا» زندگی می‌کردند، نزدیکترنباشیم.» بنابه‌نظر ارسطو،درنقطهٔ گردش دایره‌ای که ماروی آن قرار گرفته‌ایم می‌توانیم خود رانسبت به حادثهٔ‌جنگ«تروئا» متأخر بپنداریم ولی اگرچرخ زمان بگردد و دوباره، بعد ازما، جنگ «تروئا» راپدیدآورد، دراین‌صورت‌می‌توانیم بگوییم‌که مانسبت به‌جنگ «تروئا» مقدمیم، زیرا تقدم وتأخر، بطور مطلق وجود ندارد. البته ارسطو به بازگشت ابدی انواع اعتقاد داشت ونه افراد. ولی چون همه چیزتکرار می‌شود وعین خود باقی می‌ماند، پنداراینکه طی‌گذشت زمان اتفاق نوی رخ‌کند محال‌است. بهمین دلیل است‌که یونان باستان مفهوم تاریخ را بوجود نیاورد. به‌نظر «پوئش» محقق فرانسوی، علت عدم علاقه یونان رانسبت به‌تاریخ باید دراین امرجستجوکردکه دنیای بی‌اعتبارکون وفسادتوجه فیلسوف یونانی را که معطوف به حقایق ازلی بود، چندان بخود جلب نمی‌کرد وچون ازطرف دیگر وقایع جهان در دایره‌ای ظاهر می‌شوند که تمام نقاط آن می‌توانستند هم آغاز هم میانه و هم پایان باشند ونسبت بیکدیگر، هیچ تقدم و تأخر مطلق نداشته باشند، ازاین‌رو در یونان باستان نقطهٔ عطفی نیافتند که براساس آن بتوان گذشته و آیندهٔ تاریخی را بنیان کرد.[3] زمان نزد یونانیان مربوط به نظام کیهانی بود واز لحاظی اثر وتجلی آن بشمار می‌رفت، و این نظام را یونانیان «کوسموس» Kosmos می‌گفتندکه هم معنی نظام را القا می‌کرد وهم معنی‌کیهان را. این نظام‌انعکاس نظام‌الهی‌است وبرای برخی‌ازیونانیان «پسرخداوند» یا «خدایی سوم»[4] بحساب می‌آمد. بنابراین «دین» یونان از اواخر عمر افلاطون تاپایان

۱– *Problemata*, XVII, 3. Trad. P. Duhem dans le «*Système du monde de Platon à Copernic*,» t. I, Paris, 1913, pp. 168-69

۲– اشاره به عهد حماسی یونان‌که «هومر» شرح آنرا در «ایلیاد» آورده است.

۳– Henri – Charles Puech: *op. cit.* p.64 ۴– *Ibid.* p. 65

«پاگانیسم» paganisme یعنی تازمان قبل از ظهور مسیح «رنگی کیهانی» cosmique بخودمی گیرد. وبقول «پوئش» دوشادوش شگفتی‌هایی که یونانیان درقبال این نظام احساس می‌کردند، نوعی غم وخستگی واضطراب و همچنین عجز مشاهده می‌شود. زیرا این نظام خلل‌ناپذیر همواره می‌آغازد وهیچ چیز دراصل تغییر نمی‌کند و چیزها همیشه همانند که بودند، زندگی‌ماامری استثنایی‌نیست، بلکه‌ماهزاران باربوده‌ایم وهستیم‌وبازخواهیم‌بود. واین تناسخ هاmétempsycoses واین دگرگونیهاهمچنان تکرار می‌شوند وپایان‌ندارند. اجرام سماوی ونظام نجومی، تغییری دراصل نمی‌کنند وسرنوشت‌همگان راتعیین می‌کنندو این‌تقدیرHeïmarménê, Fatum برآدمیان‌سنگینی می‌کند. پس‌چون‌قوانین‌حاکم برهیئت نجومی عالم تغییر ناپذیر ونظام کیهان فناناپذیر است، بهترین راه اینست‌که انسان بدان تن در دهد، وهمه چیز را بپذیرد ودربارهٔ عاقبت جهان، توهم وخواب وخیالی نداشته باشد[1]. اگردرآغاز فلسفهٔ یونان، بقول «هایدگر» زمان «بخش وجود» وبازی‌کودکی‌است ابدی درپایان دورهٔ تفکر یونان، این زمان خلاقیت «کودکانهٔ» خود را ازدست می‌دهد، و مبدل به‌نظام ملال‌انگیزی می‌شودکه درپس‌گردشش هیچ بشارت تازه‌ای ندارد مگرتکرار خستگی‌ناپذیر وقایع همیشگی.

د ــ زمان در چین

در آیین « تائوئی » Tao کهن چین، مفهوم زمان ارتباط نزدیکی با مفهوم خود «تائو» دارد. «تائو» هم راهست وهم هدف، هم مبدأ است وهم طبیعت ولی در اصل هیچ است وخلاء. «لائوتسئو» (Lao_tseu) که بنیان‌گذاراین آئین‌کهن است ودرسدهٔ ششم پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است. در کتاب «تائوته‌کینگ» Tao tö king درباره تائو می‌گوید:

«سی‌پره متصل به‌محور (چرخ)اند ولی این‌خلاء میانه است که ارابه‌را می‌گرداند.

گل را می‌مالند تا ظروف از آن بسازند ولی بعلت خلاء درونی (ظروف) است که ازآنها استفاده می‌کنند.

خانه مجهز به در و پنجره است ولی باز خلاء درون است که زندگی را در آن میسر می‌کند.

وجود بخشندهٔ امکانات است ولی بعلت عدم است‌که از آنها استفاده می‌کنند.»[3]

در اغلب رساله‌های «تائوئی» تائو رابه خلاء درون ظروف، فضای ته دره، به دم آهنگران مقایسه می‌کنند و هدف حکیم و عارف « تائوئی » چینی‌دست یافتن به این خلاء است، همان‌خلائی‌که پرازهمه چیزاست وخود در اصل هیچ است. «لائوتسئو» می‌گوید: « به خلاء متعالی راه یاب و خویشتن را در آرامشی کامل نگهدار و در قبال آشفتگی موجودات، فقط به‌بازگشتشان توجه‌کن. موجودات‌گوناگون جهان، همه به ریشهٔ خویش

۱ــ *Ibid*. p. 66 ۲ــ *Ibid*. p.67

۳ــ Lao - tseu: *Tao Tö King*, Paris, 1969, p. 7 ۴ــ *Ibid*, , V, VI

بازمی‌گردند، زیرا بازگشت به ریشه، قرار یافتن در آرامش است، قرار یافتن در آرامش، بازیافتن نظام است، بازیافتن‌نظام، شناختن ثبات است، شناختن ثبات، روشنایی (اشراق)، است»[1] وشناسایی ثبات، آخرین مرحلهٔ حکمت است و «ثبات» ظهورتائو و روشنایی‌ایست که ازخود خلاء حاصل می‌شود، زیراهرکه به«ثبات» راه می‌یابد باگذشت می‌شود وهرکه باگذشت شد شاهانه می‌گردد و هرکه شاهانه شد، آسمانی می‌شود و هرکه آسمانی شد با «تائو» یکی می‌شود وهرکه با «تائو» یکی گردد، عمر طولانی می‌یابد وهرکه عمر طولانی یابد تا پایان عمرش از گزند همه چیز در امان می‌ماند.[2] عمر طولانی کـه بعلت اشراق تائو حاصل می‌شود نوعی مدت خالص است ، مدتی که از گزند تغییر و تبدیل در امان است، زیرا آنچه را که باید از آن گذشت، خود زمان نیست، بلکه تغییر و تبدیل زمانی است و هرگاه‌تغییر وتبدیل ازمیان رفت، زمان خالص‌که تکرار ابدی «همان» است ونوعی زمان‌بی‌زمانی‌است بدست می‌آیدومهمترین صفات این‌زمان همان«ثبات» است: ثبات‌تقسیم‌ناپذیـر ، یکسان ، یکرنگ ، یکجوهـر . کسی که این زمان را در خود بشکوفاند، بـه «بی‌عملی» non-action صرف می‌رسد.» «لائوتسئو» می‌گوید:

«همه زیبا را زیبا می‌دانند و زشتی‌اش نیز در همین است.
همه نیك را نیك می‌دانند و بدی‌اش‌نیز در همین است.
وجود و عدم از هم زاده می‌شوند، آسانی و سختی مکمل یکدیگرند.
دراز وکوتاه بکمك هم پدید می‌آیند، بالا وپایین متصلند.
صوت وصدا هماهنگند و پس وپیش پی‌درپی می‌آیند.
بهمین دلیل است‌که عارف به «بی‌عملی» می‌گراید.
و به تعلیم بی‌تکلم روی می‌آورد.
زیرا جمله چیزهای جهان پدید می‌آیند بدون آنکه او دخالتی داشته باشد»[3]

به نظر « لائوتسئو » همانطوریکه همه چیز از خود می‌روید ، از خود می‌شکفد و می‌پلاسد، بدون آنکه‌کسی در کارش دخالت وتصرفی بکند، بی‌دخالتی و «بی‌عملی» عین حکمت وفرزانگی است وفضیلتی است‌که علم به‌خلاء وثبات به‌انسان می‌دهد، زیرا هرکه به ثبات و روشنایی و اشراق «تائو» منور گردد، به مقامی می‌رسد که «کار می‌کند ولی تصاحب نمی‌کند، به‌فعل‌می‌گراید، ولی‌انتظاری ندارد، کارش رابه‌پایان می‌رساند ولی‌بدان دل نمی‌بنددوچون بدان دل نمی‌بندد، کارش ثبات می‌یابد[4]»

۵ـ زمان تاریخی در مسیحیت

در دیـن یهود و مسیحیت زمـان جنبه دورانـی خـود را از دست می‌دهد و مبدل بـه زمان افقی و خطی مستقیم می‌شود. در دین یهود، احکام الهی در زمان تاریخی به‌موسی نازل می‌شوند، یعنی در تاریخی معین و در محلی معلوم . البته هنوز جنبهٔ اساطیری این وقایع بکلی از میان نرفته است و اینان می‌توانند بصورت نمونه‌های ازلی و قابل تقلید

۱ـ *Ibid*, XVI ۲ـ *Ibid* ۳ـ *Ibid*. II ۴ـ *Ibid*.

ظهور کنند ولی‌زمان تکرارشان، درپایان زمان است‌یعنی درزمان معادی و اخروی. زمان نزول وحی، در تاریخ مـی‌گذرد و چون از طرف دیگر این وحـی ، تجلی نیز هست، از این‌رو بقول «الیاد[1]» بعدی‌جدید می‌یابد و مبدل به اتفاقی مهم، نادر وکمیاب می‌شودکه قابل برگشت نیست و نادر و استثنایی بودن این حوادث در اینست‌که قابل تکرار در این زمان نیستند و از این‌رو اهمیتی تاریخی دارند . در ایران قدیم نیز چنانکه دیدیم ، زمان با اینکه دورانی است، تکرار نمی‌شود ولی زمان هیچگاه بعدی تاریخی نمی‌یابد، زیرا از آغاز تا پایان، زمان، زمان‌آیینی است‌که واحدهایش مرتبط با حقایق مینوی است وبه‌علت اتصال‌مدام واحدهای زمانی به‌امشاسپندان وفرشتگان و ایزدان، زمان واقعیتی مستقل از محتوای اساطیری‌اش، نمی‌یابد. دردین یهودبرعکس به‌وقایع تاریخی ارج و ارزشی خاص قائل می‌شوند و اینان بجای اینکه بصورت حوادثی مستتر درادوار پی‌درپی کیهانی جلوه کنند، بشکل یك سلسله از تجلی‌های مثبت و منفی درمی‌آیند که هریك ارزشی خاص دارد و ارزش آنان را نزول و دخالت مستقیم خود یهوه تعیین می‌کند. جوهر زمان بجای‌اینکه ازواقعه‌های ازلی ووررای تاریخی نشأت بگیرد، ازاتفاقی تاریخی‌که همان دخالت مستقیم یهود در موقعی معین از زمان است ، بوجود می‌آید . محقق هلندی ، «وان درلئو» وضع این خدایی را که از ازل تا ابد پابرجاست وقبل از آنکه چیزی پدید آید، موجود بوده و بعد ازآنکه همه چیزازمیان برود، باز وجودخواهد داشت، به«تنهایی خدا»einsamkeit Gottes[2] تعبیرکرده است، کتب مقدس قوم یهود در تأیید همین مطلب می‌گویند: «پیش از آنکه کوهساران پدید آیند، پیش از آنکه زمان و جهان آماده باشند ، از آغاز تا آغاز تو هستی ای خدا » [3] این است در اصـل تنهایی یهوه، خـدای قوم اسرائیل. تمام تاریخ اسرائیل یك موضوع بیش ندارد و آن مبارزه بین خدای تنهای صحراها که بقول محقق کلیمی «مارتین بوبر» در«هیچ‌جا خانه‌ای ندارد»، با مردان و زنان خاکی است. «مارتین بوبر» می‌گوید: «دراینجا (دین یهود) طبیعت به‌مفهوم یونانی وچینی ویا به‌مفهوم غربی جدید، وجود خارجی ندارد . آنچه از طبیعت نشان می‌دهند بـه مهرتاریخ آراسته است، حتی فعل آفرینش نیز طنینی تاریخی دارد.»[4]

درمسیحیت نیز زمان صورت خطی دارد. دو انتهای این زمان، پایان پذیراند وبین این دو، صحنهٔ تکامل نسل بشری است که خدا حاکم برآن است. جهت زمان درمسیحیت هم مانند دین یهود، بازگشت ناپذیر است و این زمان معطوف به غایتی است . برخلاف جهانبینی‌های هندی‌ویونانی، برای‌مسیحی،عالم‌در زمان‌تاریخی بوجودآمده و درزمان‌نیز پایان خواهد پذیرفت. ازیك طرف حدیث‌آفرینش وپیدایش genesis است‌واز طرف دیگر، دورنمای اخروی قیامت: «آپوکالیپس» apocalypse[5]. درحالیکه درایران باستان، آغاز زمان واقعه‌ای ورای تاریخـی‌است که اهورا را به مبارزه با اهریمن می‌طلبد ، در حالیکه

۱— Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 155-58
۲— Van der Leew: *Urzeit und Endzeit*, p. 35
۳— Psalm 90 *op. cit.* p.35 نقل از «وان درلئو»
۴- Martin Buber: *Moses*, Oxford - London, 1946. p. 78
۵— Henri - Charles Puech: *op. cit.* p. 67

دراسلام، آغاز زمان روز «الست بربکم» است، در مسیحیت، آغاز زمان تولد مسیح است در تاریخ. خدا در تاریخ ظاهر می‌شود و این زمان، نه زمان دورانی است چون در هند و یونان و نه زمان آیینی است چون در ایران ، و نه لحظات تجدد فیض رحمانی چون در اسلام، بلکه‌واقعیتی است تاریخی‌که درآن، خدا ظهور می‌یابد وهرظهورش یك«کائیروس» kairos یـا یـك لحظهٔ شکـوهمند و قطعی تـاریخ جهان است . زیـرا بقول « پوئش » بشریتی که از آدم زاده می‌شود ، در وجود و سرنوشتش، واحد تکی را تشکیل می‌دهد و در این واحد یکپارچه ، نه تبعیض نژادی هست و نه اختلافات ناشی از ملل و فرهنگهای گوناگون. از طرف دیگر، مخلوق ، خدای خود را فقط در تاریخ می‌تواند بشناسد، زیرا تاریخ، صحنهٔ نمایش هدفهای خود خدا وعرصهٔ تحقق پذیری « برنامه » ایست که به نفع بشریت پی‌ریزی شده است. بجای تأویل عمودی مظاهر متغیراین جهان‌که انعکاس حقایق ثابت و نوعی archétypal جهان معنوی بالا هستند، از تفسیر افقی مدد می‌جویند که بموجب آن می‌توان یك واحد زمانی را بیاری واحدهای دیگری‌که نسبت به‌آن، در پیش یا در پس قرارگرفته‌اند، تعبیرکرد: گذشته از آینده بشارت می‌دهد و آنرا آماده می‌کند و آینده به گذشته تحقق می‌بخشد و آنرا توضیح می‌دهد... بعبارت دیگر حوادث گذشته، انواع وصور پیشین prefiguration وقایع آتی هستند و اینان بنوبهٔ خود، تحقق یافتن حوادث پیشین‌اند و حوادث پیشین نسبت به حوادث‌آینده، همان رابطه را دارندکه سایه نسبت به‌اصل خود. و درحالیکه در فرهنگ یونان باستان، نمونه مقدم برصورت است و متعالی نسبت به‌آن، درمسیحیت‌این دیدکاملاً واژگون می‌شود وتاریخ بطورقطع معطوف به غایتی است و درضمن متمرکزبرانسان است anthropocentrique[1].

در جهانبینی مسیحی نقطهٔ عطفی هست و آن تولد مسیح است. اگر تولدمسیح را همچون « واقعیتی ازلی» تعبیر مـی‌کردیم، چنانکه بینش اساطیری طالب آنست، مفهوم زمان تغییرمی‌کرد وبقول نویسندهٔ آلمانی «توماس‌مان»، در «هرنوئلی (روز تولد مسیح) آن نوزاد ناجی جهان، روی زمین متولد می‌شود ومقدر به رنج‌کشیدن ومردن ورستاخیز است.»[2] اگر واقعهٔ زایش‌دوشیزگانهٔ مسیح را بدینگونه تأویل بکنیم، به‌زمان ازلی‌اساطیر گرائیده‌ایم و مسیح را از بند تاریخ خلاص کرده‌ایم ولی سرنوشت مسیحیت چنین نبود و مسیحیت به تولد مسیح رنگ خاص تاریخی بخشید، و این اتفاق واقع در زمان ومکان، دورنمای زمان راتغییر داد و زمان را بقول «پوئش» به دوبخش تقسیم‌کردکه بهم مربوط هستند: دورهٔ پیشین که با خلقت و سقوط آدم می‌آغازد و معطوف به رستاخیز آخر است، رستاخیزی که انبیا و اولیا از آن بشارت داده‌اند و دورهٔ پسین که منجر به ظهور دوبارهٔ مسیح خواهد گردید . تولد مسیح بدینسان قدمی قاطع در تاریخ بشریت است : «از این نقطهٔ عطف اساسی، شبکهٔ تاریخ می‌تواند هم در پس و هم در پیش بافته شود: از مسیح، آدم «جدید» گرفته تاخلقت عالم‌وانسان اولی، تسلسلی درجهت معکوس‌هست‌که متعین به غیبگویی‌های انبیا و وقایع نوعی، «عهدعتیق» است و ازمسیح تا ظهورثانوی‌اش درآخر

۱ــ Henri – Charles Puech: *op. cit* p. 69

۲ــ Thomas Mann: *The Tales of Jacob*, New York, 1934, pp. 29–30

زمان، تسلسل نسبت به‌آینده که درجلوی ما قرار گرفته ومدام درترقی است، تأمین می‌شود.»[۱]

تاریخ مسیحیت، تاریخ این خط مستقیم است، مفهوم این تاریخ تك واستثنایی است زیرا ظهور مسیح و « تجسدش » incarnation واقعه‌ایست تـك و بایـن علت سرنوشت بشریت و سرنوشت هریك از مـا بهمان ترتیب واقعیتی است تك و استثنایی . مجادلهٔ «سن‌اگوستین» St Augustin علیه‌فلاسفهٔ یونان، نشان دهندهٔ کشمکش بین‌دودید دورانی و خطی زمان است. در مقابل فلاسفهٔ یونان که معتقد به «ادواری هستندکه بوسیله آنان چیزهای‌طبیعت‌همیشه بهمان‌صورت تجدید وتکرارمی‌شوند»[۲] ،..«اگوستین» «راه مستقیم» via recta مسیح‌راعرضه می‌کند و دربرابرتکرار ابدی‌یونانیان سخن‌از «تازگی» nouitas دین مسیح به میان می‌آورد و در مقابل گردش دورانی زمان، سعادت مومنی را به رخ می‌کشدکه دایرهٔ زمان را شکسته است وسرانجام اشاره به واقعیت استثنایی و معجزه‌آسای عیسی‌مسیح می‌کند «که براستی یکباربرای همیشه برای گناهان مامرده است».[۳]

ولی این تاریخ پرستی ناشی از مسیحیت، سرانجام منجر به«مرگ اساطیر» enmythisierung می‌شود. به‌نظر محقق آلمانی، « هلموت پلسنر » H. Plessner تبدیل زمان دورانی به‌زمان معادی باعث‌می‌شودکه شکافی بین گذشته وحال‌وآینده پدیدآید وتاریخ‌معنی پیداکند ولی‌آنچه حائزاهمیت است فقط معادی شدن زمان نیست، بلکه‌آنچه موجب مرگ اساطیر وتمثیلات ونابودی سحرناشی‌ازبینش اساطیری می‌گردد، اینست‌که مسیحیت قدمی فراتر می‌نهد وسرانجام منکر زمان معادی و اخروی نیز می‌شود. «دنیوی شدن» یا «غیر مذهبی شدن » جهانبینی تاریخی در واقع همگام با « تعقلی‌شدن » خود زمان است. زمان طبیعی و زمان تاریخی ازهم جدا می‌شوند ولی تسلسل تعقلی زمان طبیعی، اساس و پایه خود زمان تاریخی می‌شود . با پیدا شدن این بعد جدید زمان، یعنی با کشف زمان خطی خالی ازهرگونه محتوی اساطیری، آگاهی‌ای بوجود می‌آید که هدایت شده و معطوف به محدودیتها ، مرزها و جـدایی‌هاست و همه چیز را در پـرتو وقایع تك و غیرقابل تکرار می‌بیند و از این جهت طالب‌حفظ و جویای نگهداری آثار، مدارك وبناهای گذشته است، زیرا اعمال گذشتگان وحوادث تاریخی، چون تك‌ویگانه وبازگشت ناپذیرند، ارزش‌این را دارندکه در خاطرهٔ اقوام محفوظ گردند.[۴] ولی این خاطره ، خاطرهٔ ازلی اساطیری نیست که از چشمه فیاض ازلی می‌جوشید، و پیام روزالست‌را بما می‌رساند، بلکه خاطره‌ایست افقی، انباشتهٔ از رویدادهـای تاریخی و آثارپیشینیان کـه در فلان‌روز و فلان‌جا، فلان کاری را انجام داده‌اند واهمیت اعمالشان نه دراینست که قابل تکرار واحیا بوده و خود مبدل به‌نمونه‌ای شده باشد، بلکه اهمیت‌آنان تاآن اندازه است‌که بمادرسی بدهند وعبرتی بیاموزند و از تجاربی‌که اندوخته‌اند ما را بهره‌مندگردانند. درنتیجه بقول «پلسنر» هرچه آگاهی‌زمانی Zeitbewusstein بیشتربرجامعه مستولی می‌شود،هرچه‌آدمی به‌محدودیتهای

۱— Henri–Charles Puech: *op. cit.* p. 80

۲—St Augustin: *De Civitate Dei* XII: Circuitus temporum in quibus eadem semper yuisse renovata adque repetita in rerum natura. ۳— *Ibid*

۴— H. Plessner: *Über die Beziehung der Zeit zum Tode* Eranos Jahrbuck. Zürich 1951, p. 353

زمانی بیشتر واقف می‌گردد ، تنهایی افراد در جامعه شدت می‌یابد و تهدید مرگ بهمان اندازه زیادتر می‌شود. رشد آگاهی «من» و مسألهٔ شدن واقعیت اجتناب ناپذیر مرگ و فعلیت یافتن زمانی که در سه بخش گذشته و حال و آینده خود را می‌نمایاند، سه جنبهٔ یك واقعیت است. یکی از عوارض دیگر این زمان بی‌اساطیری، پدید آمدن زمانی است که مبرا ازهرمعنی ومفهوم است sinnentleerten Zeit. این زمان تهی در اصل «جایگاه» تغییرات ناشی از تسلسل حوادث‌است وبهمین جهت است‌که درعلم امروزی مفهوم زمان به‌بخشهای گوناگونی‌تقسیم می‌شود وهررشته از علوم مجهز به‌زمان خودش هست، مانند زمان‌علوم طبیعی، زمان زیست شناسی، زمان‌روانی، زمان تاریخی، زمان اقتصادی، زمان هنری و سیاسی وغیره جملهٔ این زمانهای مختلف حاکی از خنثی و تهی بودن کامل زمان است‌که بعلت عدم محتوای درونی‌اش می‌تواند بهرقالب و هرصورت دربیاید[1].

ولی این زمان خالی از معنی که منجر به مرگ اساطیر می‌شود ، علاوه برآن ، زمان «بی‌خدایی» entgötterungاست یا زمانی است‌که منجر به خالی‌کردن جهان ازقوهٔ تخیلی تمثیلات و هالهٔ سحرآمیز اساطیر می‌شود. جملهٔ این حوادث از مسیحیت سرچشمه می‌گیرد، زیرا پس ازتحولات مهم علمی درقرن شانزدهم وبوجودآمدن نهضت «رنسانس» Renaissance ،مسیحیت بتدریج بعد معادی خود را از دست می‌دهد و اگر درمسیحیت بدوی، زمان، هنوز زمان انتظار ظهور parousia مسیح وقیامت «اپوکالیپس» است و این‌غایت ابدی‌به‌زمان اصالت می‌داد، اینك‌زمان واقعیتی مستقل وحقیقتی‌است فی‌نفسه‌که نوید دهندهٔ پیشرفت وترقی است واین پیشرفت‌که وحی منزل‌جهان‌بینی علمی قرن نوزدهم بود، وبه‌انسان وعدهٔ بهشت‌گم‌گشته رامی‌داد، با بحرانهای معنوی‌ای‌که بعد از دوجنگ جهانی بوجود آمد، مسأله خود ترقی و پیشرفت را مورد بحث قرار داد. خصایص این زمان بی‌محتوا اینست که کمیت جایگزین کیفیت زمان می‌شود، اعداد جایگزین تمثیلات می‌گردند ، نسبت‌های ریاضی جای همجوهری مرموز اساطیری را می‌گیرند و حرکت «مکانیکی» جایگزین معادروحانی وگسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می‌گیرد وسرانجام زمان یك بعدی‌جایگزین زمان همه بعدی وآیینی می‌شود و «بین طبیعت وانسان از یك سو و بین انسان و خدا از طرف دیگر شکافی چنان ژرف حاصل می‌شود که دیاری نمی‌تواند ازآن عبورکند وبقول فیلسوف جوان‌امریکایی «تئودوروزاك» بین‌آسمان وزمین مرزی از برهوت بوجود می‌آید که خاك هیچیکس نیست یا بهتر است بگوییم خاك هیچ خدایی نیست»[2].

ولی ریشهٔ این کشمکش در بطن خود فرهنگ غرب است . فرهنگ غرب بقول ، «پلسنر» وارث دوجهانبینی کهن است: فرهنگ‌یونان یاتفکر وجودی وعلّی یونانی و ایمان ناشی از سنت یهود و مسیحی[3]. این دو درکشمکشی آشتی ناپذیر دوشادوش هم بوده‌اند . ازطرفی «نیهیلیسم» Nihilismus (نیست انگاری) مستتر درمفهوم خلقت درسنت یهود و

۱- *Ibid.* p. 354

۲-Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends*, London, 1972,p.127placing between heaven and earth a barrier of waste terrain, a no - man's land... or rather, a no - god's land ۳- H. Plessner: *op. cit.* p. 361

مسیحی که همان خلقت ازعدم creatio ex nihilo باشد و ازطرف دیگر مفهوم وحدت وجودی یونانیان. «پلسنر» می گوید: «جنبهٔ وجودی مفهوم (عالم) ازیك سووجنبهٔ خلقت ازعدم‌ازسوی‌دیگر، تفکر «ایمانانس» (حلولی) کیهانی kosmischcn Immanenz ازیك‌سو وتفکر «ترانساندانس» مطلق مبنی بررحمت الهی از طرف دیگر، علیرغم، همه سازش‌های نسبی‌ای که در توسعهٔ الهیات مسیحی یافت می‌شوند، با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند»[۱].

به نظر «پلسنر» این کشمکش آشتی ناپذیر، بی‌قراری unruheآفرینندهٔ روح غربی است ونطفهٔ جهش‌ونیروی‌متحرك antrieb-moment [۲] آن‌است که‌منجر به«روشنگری» و روش علمی می‌شود وسرانجام طبیعت و جهانی را پدید می‌آوردکه خالی از وحی منزل الهی است وما (یعنی آدم غربی) درطرح هرمسأله، باخطر مستقیم «نیهیلیسم» یا بعبارت دیگربا « نیروی نفی» Macht der Negativen روبرو هستیم‌که همان مفهوم «آشتی‌ـ ناپذیری» است‌که به‌معنی‌راستین کلمه «درمان ناپذیر»[۳] هم‌هست.

این «نیچه» Nietzsche بود که به « نیهیلیسم » مستقر در فرهنگ غرب پی‌برد و آنرابیماری موروثی‌مسیحیت پنداشت وکوشیدبا احیای فرضیهٔ بازگشت‌ابدیder ewigen Wiederkunft به‌زمان بی‌محتوای فرهنگ‌غربی درمان بخشد و زمان اساطیری را ازنو احیاء کند، زیرا زمانی که خالی ازتمثیل و معاد و اساطیر باشد، ناگزیر طعمهٔ نیستی واز خود بیگانگی خواهد بود ، و باز بهمین جهت است که در قرن نوزدهم فلاسفه‌ای چون «هگل» و «مارکس» کوشیدند که به زمان به وجهی از وجوه، مفهوم معادی بدهند ولی در این فرضیه‌ها «عقل وتصمیم عملی جای اعتقاد شخصی را گرفت وآشتی‌کردن روح با خود» (هگل) با «انسانی کردن» Humanisierung آدمی که ازخودبیگانه شده است، جای‌نجات مطلق ومتعالی راگرفت»[۴].

این‌زمان‌خالی ازهرمحتوی تمثیلی واساطیری،آدمی خالی‌وپوشالی بوجودمی‌آورد، واین بی‌پناهی،این برهوت‌گمراهی واین سرگردانی، که درتمام تجلیات هنر امروزمشهود است از « اولیس » جمس جویس James Joyce گرفته تا «گرگ بیابان» «هرمان هسه» Hermann Hesse و تا «خراب آباد» Wasteland « الیوت»، خودگواه برمرگ بینش اساطیری‌است وبلکه‌بتوان‌طنین‌آنرا دراین چند بیت‌شاعرامریکایی «تی.اس.الیوت» بخوبی احساس‌کردکه می گوید:

«ما آدمهای خالی‌هستیم
ما آدمهای پوشالی هستیم
بیك دیگر تکیه داده
سرمان از کاه پرشده، افسوس
صداهای خشکمان
هنگامی‌که با هم زمزمه می‌کنیم
خاموش است و بی‌معنی

۱— *Ibid.* ۲— *Ibid.* ۳- *Ibid.* ۴- *Ibid.* p. 392

مانند باد و علف خشکیده
یا پاهای موشها روی شیشه‌های شکسته
در سرداب خشکمان...[1]

۳ــ مفهوم مکان در بینش اساطیری

چین‌شناس مشهور فرانسوی «مارسل گـرانه» دربارهٔ مفهوم زمان ومکان در فلسفه چین می‌گوید: «هیچ فیلسوف‌چینی نخواسته است‌که زمان را به‌مثابهٔ استمرار مدتی یکنواخت متشکل ازتوالی‌لحظاتی‌که متحرك باحرکتی ساده ومساوی‌بایکدیگرند بیانگارد، ونه‌کسی سودی دراین دیده‌که مکان را فضائی ساده‌که می‌توان درآن عناصر متجانسی بایکدیگررا درسطح افقی‌کنارهم قرار داد ویاقسمتهای‌مختلف‌آنهارا درسطح عمودی روی‌هم انباشت، بپندارد، همه مایل‌انـد که زمان را متشکل از ادوار وفصول مختلف بدانند و مـکان را مجموعه‌ای مرکب ازاماکن گوناگون وجهات مختلف تصورکنند.»[2]

آنچه «گرانه» دربارهٔ مکان در تفکر چینی می‌گوید بابینش اساطیری قابل انطباق است. مکان‌نیزبسان‌علیت وزمان اساطیری‌کیفی است ومتعین به‌جهات‌گوناگون وساختهای متعدد است. در مفهوم مکان اساطیری نیزاصل جـزکل است وکل جز pars pro toto آمـده است. در حالیکه مکان متجانس هندسی «فـونکسیونل» fonctionnel است، یعنی نقطه‌هایی‌که دراین مکان‌گرد هم آمده‌اند فقط درحکم تعینات بعدی هستند و سوای ارتباطاتی‌که ازوضع این نقاط نسبت به‌یکدیگر، مستفاد می‌شود، محتوی دیگری ندارند. مکان اساطیری برعکس، مکانی است بنیانی structurel زیـرا برخلاف مکان هندسی بخش‌های گوناگون آن نامتجانس اندو سه‌جهت اصلی یعنی: پیش و پس، بـالا و پائین، راست و چپ، یکسان نیستند.[3] در مکان اساطیری محتوی ازمحل جدانیست ونمی‌توان ارتباط جوهری‌ای را که بین شییء واقع درمکان وکیفیت خود مکان هست، ازهم تفکیك کرد. بنابراین درمکان اساطیری، هر «اینجا» وهر «آنجا» اینجا وآنجای ساده نیست یعنی «اینجا» و«آنجا» نقاط ارتباطات‌کلی نیستندکه علی‌رغم‌محتوی متفاوتشان، همواره یکسان بمانند، بلکه‌هرنقطه، هرعنصر موجود دربخش مکانی، رنگی خاص، طنینی خاص وکیفیت عاطفی خاص دارد و بنا براین‌هـرقسمت مکان ارزشی خاص می‌یابـد. این رنگ عاطفـی خـاص از سوی دیگـر منوط بـه‌تفکیك بین جنبهٔ دنیوی profane و ملکوتـی sacré بخشهای مکانی است‌کـه برحسب اینکه مظهر تجلـی بخصوصـی باشند یاخارج ازحیطهٔ فضای مقدس، تبرك و فیض می‌یابند ویا بی‌محتوی وخالی می‌مانند. اساسی‌ترین خاصیت مکان اساطیری دراینست‌که مکان دربینش اساطیری مظهر یك ساخت‌کلی است وتمام مکان طبق طرحی که در مرکـز ایـن فضامستتراست نظام می‌یابد و در این ساخت، هـربخش، هرجهت، هرناحیه، جایگاه نیروئی، قرارگاه خدائی، عبادتگاه صنمی یاطبقه‌ای ازاجتماع

۱ــ T.S. Eliot: *Collected Poems*, 1909–1930, London Mcmxlix, p. 65
۲ــ Marcel Granet: *Pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 86
۳ــ Ernst Cassirer: *La philosophie des formes symboliques*, Paris, 1972, p. 110

است وهر بخش، نه‌فقط محل وقوع نیروها وخدایان است، بلکه عین آنان است. در مکان اساطیری‌نسبت شیء به‌فضائی که این شیء اشغال می‌کند، نسبت کیفی، جوهری ومرموز است. هر بخش فضا، مظهرفضای‌کل است و در دل هرذرهٔ فضائی، آفتابی متجلی است. جمع‌کل فضا به‌انضمام کائنات، افلاك براساس طرح ونمونه‌ای خاص ساخته شده واین «طرح» ممکن است هم در معیار بزرگ یعنی درمعیارکیهانی جلوه‌کند و هم در معیار کوچك‌تر وریزتر. بعنوان مثال، طرح محراب، انعکاس طرح معبد، و معبد انعکاس شهر وشهرانعکاس‌طرح«کشور» وکشورانعکاس طرح کیهان‌است و درکلیهٔ مراتب هستی‌ودرهمهٔ بخشهای مکان اساطیری، یك طرح ازلی منعکس است و این «طرح» خود انعکاس صورت نوعی اساطیر است.

در چین باستان زمان را بصورت دایره نشان می‌دهند و مکان را بصورت مربع. زمین خودمربع است وبه‌مربع‌های دیگری تقسیم‌می‌شود. همچنین دیوارهایی‌که شهری‌را محصور می‌کنند، همچنین مزرعه‌ها و زمین‌های کشاورزی. هرقسمت زمین ناظر به‌جهتی است. تقسیم مکان وتعیین جهات ازاختیارات‌آئینی شهریار است. فنون بخش‌بندی مکان و تقسیم و نظام بخشی آن، چه بصورت شهرسازی و معماری، از جملهٔ مراسم‌آئینی است. مراکز اجتماع بزرگان امپراطوری، در جایگاهی چهارگوش انجام می‌پذیرد و سقف آن جایگاه به‌رنگ زردکه رنگ مرکز جهان است مزین است. چهارقسمت «جایگاه» ناظر به چهارجهت فضاست و هرجهت نیز از طرف دیگر به‌رنگی آراسته است چون سبز، سرخ، سفید و سیاه. این مربع مرکزی مظهر تمام فضای امپراطوری است. هرگاه اتفاق سوئی رخ بدهد ویا بلائی نازل شود، بزرگان کشور، همه در مرکز ازدحام می‌کنند تا مکان آسیب دیده را درمان بخشند. مکان در چین طبق سلسله مراتبی نظام یافته است وگاهی بصورت‌فضاهای«منفرد»جلوه‌می‌کندکه‌طبق‌آن‌هربخشی‌مطابق‌بافصلی‌است‌واینان‌جفت‌جفت در مرکز متصل می‌شوند، گاهی بصورت فضاهای تنظیم شده براساس سلسله مراتبی hiérarchisé که وجه افتراقشان مربوط به‌قرب وبعد ازمرکزاست درمی‌آید. تعداد این مربعات‌پنج است. مرکزاین«طرح‌آئینی» به‌کاخ سلطنتی اختصاص می‌یابد و درانتهای این مکان،ناحیهٔ بیگانگان‌است. به‌چهارقسمتی که خارج ازقلمروفضای مقدس واقع‌شده منطقهٔ « چهاردریا » می‌گویند. از سوی دیگر این اماکن خارجی را منطبق باوحوش گوناگون می‌دانند زیرا چینی‌هاکه انسان هستند نمی‌توانند در فضاهای «وحشی» اقامت گزینند زیرا این فضاها خالی از هرگونه محتوی آئینی است و تبعیدگاه مجرمین و موجودات دون وپست‌است. بین‌این‌مکان خالی ومرکزامپراطوری، سه‌مربع متحدالمرکز است‌که اقامتگاه بزرگان امپراطوری است. ارج و منصب اماکن مسکونی بزرگان را رابطهٔ ممتدی‌که با مرکز دارند تأمین می‌کند و بزرگان، هرماه یاهرفصل وهرسال به‌مرکز مکان‌که پایتخت امپراطوری است می‌روند ودرمرکز، ازامپراطور فیض اکتساب می‌کنند واین‌نیرو موجب همبستگی فضای مسکونی آنان با پایتخت می‌گردد. احیای مکان خود نوعی آفرینش پی‌درپی است، چه‌هربخش مکان بایستی‌فیض بقایش‌را ازمرکزاکتساب کند و مکان‌را بدون زمان‌نمی‌توان‌درنظرآورد. احیای «دورانی» مکان‌نیزضروری‌است وامپراطور چهارسال‌تمام

بارعام می‌دهد و بعدازآن سفری‌آئینی دور امپراطوری می‌کند واین سفر پنج سال یك‌بار تکرار می‌شود. درسفرآئینی، امپراطور طوری حرکتش‌را تنظیم می‌کندکه درفصل بهار در مشرق باشد، درفصل تابستان درجنوب، درفصل پائیزدرمغرب ودرفصل زمستان درشمال و در هریك از مکانها، به بزرگان محل بارعام می‌دهد. امپراطور رنگها را نیز با اماکن وفصلها هماهنگ می‌کند. درمشرق دربار به‌رنگ سبزمزین است، درجنوب به‌رنگ سرخ، درمغرب به‌رنگ سفید و در شمال به‌رنگ سیاه. غرض از این سفرآئینی، هماهنگ کردن زمان و مکان یا «بازسازی» زمان و مکان است. درهرجشن مهم، بزرگان به‌مرکز می‌آیند ودرنتیجه فضاهای واقع درچهارمربع متحدالمرکز درمرکز جمع می‌شوند زیرا درآنجاست که مکان از نو احیا و بازآفریده می‌شود و آنگاه امپراطور دروازه‌های شهر مربع شکل خود را می‌گشاید و مجرمین و ظالمین را به‌مکان خالی‌که خارج از فضای مقدس است تبعید می‌کند. بانظام بخشیدن مجدد به‌گروهائی که اجتماع راتشکیل می‌دهند، امپراطور هم موفق به‌برقراری نظم مکان می‌گردد وهم‌قادربه‌احیا وابقای‌آن می‌شود. اساس ساخت مکان در چین، براساس‌سلسله مراتب[1] فضائی استوار شده بود.

به‌نظر «کاسسیرر» جهات بعدی ازقبیل پیش وپس، بالا وپائین، از وضع جسم خود انسان‌گرفته‌شده‌اند وبینش اساطیری به‌علت‌گرایشی‌که به‌مفاهیم‌جوهری دارد همین‌راه را برگزیده است.[2]

جهان عینی وخارجی در بینش اساطیری، آنگاه روشن می‌شودکه نسبتی تشبیهی با جسم انسان پیداکند وچون ازسوی دیگر دراغلب اساطیر اعضای انسان بااجزای جهان منطبق است ازاین‌روعالم نوعی وحدتی «ارگانیك» می‌یابد. بهترین نمونه این‌را می‌توان درسرود «ریگ‌ودا» Rig Veda,X,90 یافت که می‌گوید:

«ایـن پوروشا» (روح انسان) puruṣa هزار سردارد، هزار چشم دارد، و هزار پادارد. او پس ازاحاطه‌کردن این‌زمین بازبه‌اندازهٔ ده انگشت فراختراست.

« پوروشا » جمله چیزهائـی است‌که پدید آمده و جمله آن (چیزهائی) که پدیـد خواهدآمد.

اینچنین است بزرگی او واین «پوروشا» ازاین نیز بزرگتر است.

یك‌پای او (یك چهارم pâda) این موجودات‌است وسه پای اوابدیت‌آسمانهاست.

هنگامی‌که خدایان این «پوروشا» رابه قربانی دادند، فصل بهار، روغن این قربانی بود، تابستان سوخت آن، پاییز خود این قربانی بود. هنگامی که اعضای «پوروشا» را جدا کردند آنرا به چند قسمت بخش کردند؟ دهان او چه شد؟ بازوان، رانها، وپاهای او را چه نام نهادند؟

دهان‌اوطبقهٔ برهمنان شد، بازوان، رزمیان شدندورانهایش‌طبقهٔ «ویشیا» vais'ya شد واز دوپای او طبقهٔ «شودرا»s'udra پدید آمد.

در اینجا، انطباق اجـزای عالم بااعضای نخستین موجود آفریده بخوبی مشهود

۱ــ *Ibid.* pp. 79-85 ۲ــ *Ibid* p. 112

است. طبقهٔ برهمنان که حافظ سنت مقدس dharma هستند از دهانش بوجود می‌آیند. زیرا دهان، محل ایجاد کلام مقدس است. رزمیان که نمایندهٔ نیروی دنیوی‌اند ازبازوان بوجود می‌آیند وطبقهٔ بازرگانان وصنعت‌گران از رانهایش وخدمتگزاران ازپاهای اوزاده می‌شوند. ماه از اندیشهٔ او بوجود می‌آید، خورشید از چشمش، «وایو» Vāyu خدای باد، ازدهانش، فضا از نافش پدید می‌آید وسرش‌آسمان است وپاهایش زمین‌اند وگوشهایش جهات فضا هستند وغیره. انطباق فضائی وجسمانی بین جهان وانسان واقعی است، زیرا طبق بینش اساطیری، هردو از مبدائی واحد پیدا شده‌اند ومابین این عناصر تطبیق شده، فقط تشابه ونسبت متشابه نمی‌یابیم بلکه این تشابه واقعی و جوهری است، بعبارت دیگر رابطهٔ بین‌ماهیت چیز ومحلی‌که در آن واقع شده‌اعتباری نیست، زیرا خود محل جزئی از وجود چیزاست وبه‌آن‌بواسطهٔ بندهائی سحرآمیز پیوسته‌است.

آنچه بیش از هرچیز در فضای اساطیری توجه را بخود معطوف می‌کند، جنبهٔ «ساختی» و نظام یافته فضاست ولی این‌فضای نظام یافته مربوط به‌صورت نوعی اساطیری است که‌برساختهٔ تخیل آفریننده‌اند. حال ببینیم قوهٔ متخیله وفضای اساطیری چه ارتباطی باهم دارند.

الف ــ قوهٔ متخیله و فضای اساطیری

هرگاه سخن ازفعل صورت بخشی «ارکتیپ» به‌میان می‌آید یا هرگاه اشاره به «بن‌بخشی» اساطیری می‌کنیم‌که در مراسم‌آئینی تحقق پیدا می‌کند وبموجب آن هرعمل انسان، هر-رفتاراو، بمنزلهٔ تکرار وبنیان‌گذاری صورت نوعی موجود دراساطیر است، ناگزیرفضائی را در ذهن متصور می‌سازیم‌که محل وقوع ومظهر تجلی این صورت نوعی است. بعبارت دیگرصورت پذیری روح‌تحقق نمی‌یابد مگربه‌وجود وحضورفضائی «مثالی»که بامکان سه بعدی دنیای عقلی اساساً متفاوت است ودرساحت دیگری از وجود قراریافته است.

این‌فضای مثالی‌بالضروره «میانه» است یعنی‌فضائی‌واقع‌بین روح وماده، بین‌ملکوت وناسوت. این فضائی‌است‌که درآن، ارواح‌متمثل به‌صورت می‌شوند واجسام نیز اشکالی روحانی‌می‌یابند (ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا) درعرفان اسلامی‌بالاخص ایرانی،این فضای میانه را اقلیم هشتم، جابلسا، جابلقا، عالم مثال، هورقلیا وناکجاآباد (سهروردی) گفته‌اند. این‌فضا، فضای‌تخیل، وعرصهٔ بازتابی خیال مطلق است[1] وخیال نیز نحوهٔ‌ظهور و صورت‌پذیری تجلیات غیبی‌است یاخیال همان نیروی آفریننده است‌که بموجب‌آن عالم غیب بصورت طرحهای صور نوعی ظاهر می‌شود. فضای خیالی نیز دوبعد دارد. یعنی به‌یك اعتبارخلاقه‌است و بصورت خیال مطلق وخیال محقق[2]، عالم‌ملکوت ومثال را دربر می‌گیرد وهم‌بعلت‌انعکاسش‌درانسان، شامل نیروی‌تخیلی‌مانیزمی‌شود و بهمین‌جهت‌است‌که ملامحسن فیض کاشانی‌می‌گوید که‌این‌فضادرعالم‌کبیر بمنزلهٔ‌خیال‌است‌درعالم‌انسانی‌صغیر[3].

۱ــ محیی‌الدین‌ابن‌عربی: الفتوحات‌المکیه‌دراالجزوالثانی. ص ۳۱۵

۲ــ ایضاً

۳ــ محسن کاشانی: کلمات‌مکنونه: تهران ۱۳۱۶ ص۶۸: فهوفی‌العالم‌الکبیر بمنزلة‌الخیال‌فی‌العالم‌الانسانی‌الصغیر.

این فضای مثالی به‌زبان رمز و تمثیل ظاهر می‌شود یا بهتر است بگوییم که تحقق یافتن خود «صورت نوعی» مستلزم این فضای مثالی است. آنجایی که تجلی «نومن» یا بقول «نویمان» «نیستی آفریننده» متمثل می‌شود، فضای مثالی موجود است یا فضای مثالی آنجایی است که متمثل و متمثل، صورت بخشنده و صورت بخشیده، در حرکتی آنی یکی شوند و آنجایی که ارکتیپ ظاهر می‌شود و تجلی غیبی مظهر و تجلی گاهی می‌یابد، فضای مثالی تحقق یافته است. پس فضای مثالی به‌اعتباری محل جمع اضداد است و بهمین مناسبت «یونگ» آنرا نقطهٔ تفرید می‌نامد. بازبهمین علت‌است که دراین فضا، جسم وروح متقابلاً و درآن واحد متمثل می‌شوند. جهات بالا وپایین، پیش‌وپس، راست‌وچپ دراین‌فضا مصداقی ندارند زیرا هرچیز ممکن‌است درآنجا، درآن واحد بهرصورت‌وهرشکل ظاهرشود. ازاین ملاحظات چندین نکته برمی‌آید:

۱ـ این فضاهم‌محیط است وهم‌محاط یعنی‌مرکزی که به‌دورآن این‌فضا نظام‌می‌یابد و صورت می‌پذیرد درعین‌حال‌محیط به‌تمام‌این‌فضاست. جملهٔ لاتینی‌قرون‌وسطایی که‌می‌گوید: «خداصورت عقلانی است‌که مرکزش همه جا و محیط دایره‌اش هیچ جانیست» Deus est figura intellectualis cujus centrum est ubique circumferentia nusquam اشاره به همین مرکز اساطیری است.

۲ـ این فضا میانهٔ برزخ است که هم چیزها را متصل‌می‌کند وهم دراین اتصال آنی خصائص متضادآنان راطبق نظامی خاص، سازمان می‌دهد. از این‌رو فضایی است‌که‌جمع اضداد است ومظهر«کل» وتمامیت و واحدیت است.

بیهوده نیست‌که درعرفان نظری‌اسلامی‌این مقام‌رامرتبهٔ «واحدیت» می‌گویند، یعنی مرتبه‌ای که‌درآن‌جمله‌اعیان‌ثابته(ارکتیپها)طبق‌نظامی‌واحد، شکل‌می‌پذیرندوظاهرمی‌شوند. ازاین‌روسرزمین‌های‌خیالی، اساطیری وشهرهای‌مثالی ازقبیل‌جابلقاوجابلسادراسلام، بهشت «بودی ساتوا» دردین‌بودا، «وارای»جمشید Yima دراوستا، ازتجلیات این‌فضای‌اساطیری است وبدین‌ترتیب فضای اساطیری، جغرافیایی مثالی‌داردکه دارای‌کشورها، کوهساران، چشمه‌ها، درختان، اقالیم وشهرهای خود است واین‌اقالیم هیچ‌ارتباطی باسرزمینهای دنیای محسوسات‌ندارد بلکه‌اقالیم‌جغرافیای‌طبیعی خودپرتوی‌ازاین‌سرزمینهای‌مثالی‌است. درنتیجه باگشودن‌افق‌عالم‌مثالی، به‌سرزمینهای‌سحرآمیز وسبزوخرمی‌راه می‌یابیم که‌درآن‌صورت و معناآنچنان بهم پیوسته وجسم‌وروح‌آنچنان بهم‌آمیخته‌اندکه فقط به مشاهدهٔ درون وعلم تأویل می‌توان‌آنرا درک‌کرد و«ادراک» دراین مرحلهٔ‌حضور، بینش‌بی‌واسطهٔ حقایقی‌است که مثالشان دردل انسان نیز ساری است. درواقع راه یافتن‌به‌فضای‌اساطیری، رفع حجاب ازاسرار درون خودمان هست چه بقول عارف‌بزرگ سوئدی«سودنبرگ» Swedenborg «هرملکی در درون خود، آسمان خود رادارد». شخصی که‌افق فضای‌اساطیری‌رامی‌گشاید کشف حجاب از آسمان خویش می‌کند و بهمین جهت رسوخ به فضای اساطیری بیش‌از هر چیز، رفع حجاب ازمتعلقات خود نفس است.

۳ـ نتیجه‌دیگری که‌می‌گیریم، اینست‌که‌نقطهٔ‌آفریننده‌ای که‌ظاهرسازندهٔ‌فضای‌اساطیری است درکنه وجودمانیزمتجلی‌است. مرکزاین‌نقطهٔ‌آفریننده دربیشترادیان، درقلب یامرکز

وجوده‌است. قلب نقطهٔ مقابل‌همان تجلی غیبی درسطح عالم‌صغیراست. همانطوریکه تجلی «نومن» numen به مددقوه متخیلهٔ‌خلاق، هستی را براساس‌ساخت صورت نوعی به‌عرصهٔ حضور می‌آورد، همچنین‌نیز آدم بیاری قوهٔ‌تخیل خود به‌سِرّقلب راه می‌یابد ورفع‌حجاب ازاسرار درون می‌کند.«سودنبرگ»[1] عارف‌قرن هفدهم وهجدهم‌سوئدی‌دراین‌باره می‌گوید: «همهٔ حرکتهای‌واقع‌درعالم‌معنوی‌به‌کمک‌تغییرات حالات درونی،صورت‌می‌پذیرد بطوریکه حرکت چیزی نیست مگرتغییر حال درونی... وچون‌حرکتهابدینسان‌تحقق‌می‌یابند، بدیهی است‌که نزدیکی دال برشباهت احوال درونی، ودوری دال براختلاف‌احوال درونی‌است، از این روست‌که‌آنهائی‌که درحالتی مشابه هستندکنارهم‌اند وآنهائی‌که‌دروضع غیرمشابهی هستند ازهم دورند وفضای خارجی‌درآسمان، عین‌احوال خارجی واینان‌هم مطابق‌با احوال درونی هستند... باز بهمین علت‌که درعالم معنوی اگرکسی دیگری را از ته قلب بطلبد «یعنی او را میل‌کند» به‌اوحضور می‌یابد زیرا بمحض اینکه اورامیل‌کرد، اورا باتفکر در می‌یابد وبه حالت اومنتقل‌می‌گردد وبرعکس‌اگرکسی‌نسبت به دیگری طلب ومیلی‌نداشته باشد از او دور می‌شود... هرگاه‌کسی درعالم معنوی، ازمکانی به‌مکانی دیگرانتقال یابد، خواه درشهرباشد،خواه‌درخانه،خواه‌درباغ،اگر«میل» désir محرک‌اوباشد زودترمی‌رسد واگرمیلی‌نداشته باشددیرترمی‌رسد. وخودراه‌ازسوی‌دیگر، بسبب» حضورمیل‌یاغیبت‌آن، درازیاکوتاه جلوه می‌کند با اینکه دراصل یک‌راهی بیش نیست. درجای دیگر«سودنبرگ» می‌افزایدکه‌ادراك فضا درعالم معنوی مانندقوهٔ‌تفکراست،زیرا درتفکرچیزهایی‌راکه‌انسان بشدت می‌طلبد برایش حضور دارند، ودراین عالم، دید، تفکرواحساس یکی‌است وخلاصه اینکه‌ادراك‌فضاهمان‌حال‌درون ودیدبی‌واسطه وحضوربه‌ساحت‌اساطیری‌است. «سودنبرگ» ابعاد ازقبیل طول وعرض، بالا و پایین را با احوال درونی منطبق می‌کند. بعنوان مثال، طول، حالت‌نیکی l'état de bien است‌وعرض‌حالت‌راستی l'état de vrai است وارتفاع، اختلافات این حالات برحسب مدارج و مراتب است. بنابراین مکان را نمی‌توان اندازه گرفت،زیراکیفیات‌آن بصورت حالات درونی ادراك می‌شوند و علت اینکه دراین ساحت، ادراك، حضور است، اینست‌که خداوند دراین عرصه، دربرابر هرکس حضوری تام داردو این حضور بقول «سودنبرگ» عشق وایمان است وهرکس، برحسب‌مدارج قرب و بعد از او، ازحضورش مستفیض یا محروم است.

دیگراینکه صورغیبی دراین عالم به زبان رمزسخن می‌گویند و هرعبور ازمحسوس به مثال، درحکم یك تأویل یایك دگرگونی از صورت خارجی چیز به‌رمز باطنی و مثالی آنست. علم تاوئل که‌اساس شیوه‌کشف‌محجوب ورسوخ به‌دنیای درون است برهمین اصل استوار است و در نتیجه عالم محسوس، مظهر عالم مثال و عالم مثال مظهر عالم جبروت است وچون این‌ارتباط، پله به پله، درجه به درجه؛ شامل‌کلیه اشکال، الوان، اصوات و چیزهای دیگر نیزمی‌شود، ازاین رو، حضورهردرجه‌ای ازدرجات بطور خاصی امکان پذیر است و به زمان و فضائی خاص متعلق وبهمین دلیل‌است‌که عرفای اسلامی‌صحبت‌از زمان

۱- Emmanuel Swedenborg: *Le Ciel, ses merveilles et l'enfer, d'après ce qui a été vu et entendu,* Paris, R. S. F. pp 195–6 بی‌تاریخ

کثیف، لطیف والطف می‌کنند. «سودنبرگ» علم تأویل را «علم‌انطباقات» science des correspondances[1] یاعلم‌ملکوتی science angélique می‌نامد. درضمن ناگفته‌نماند که علم«تأویل» اساس و پایهٔ عرفان‌اسلامی‌است وبیشترمتفکران‌اسلامی‌بدان متوسل شده‌اند. علم انطباقات‌کلید عالم‌خیال وفضای اساطیری است. این علم را بین شاعران نیزمی‌بینیم، علاوه برشاعران بزرگ‌پارسی زبان‌که هریك استادی درعلم‌تأویل‌بوده‌اند می‌توان نمونهٔ آنرا درشاعر قرن نوزدهم فرانسوی «شارل بودلر» Charles Baudelaire جستجو کرد. «بودلر»بااین‌مفهوم آشنایی داشته‌است و با اینکه در دنیای «علم‌زدهٔ»نیمهٔدوم قرن‌نوزدهم می‌زیسته، مع‌الوصف‌به‌مکاشفه‌شاعرانه، باین‌مفهوم‌اساسی پی‌برده بودوآنرا«کلیدانطباقات» clavier des correspondances می‌نامیدکه‌به‌کنه «تشابه جهانی»[2] راهبر است. لفظ «کلاویه» clavier که «بودلر»استعمال‌می‌کنداز کلمهٔ لاتینی«کلاویس» clavis مشتق‌شده است وهم‌معنی کلیدرامی‌رساند وهم‌مفهوم کلاویهٔیك‌آلت‌موسیقی‌راچون‌پیانو. کلیدانطباقات در واقع راه یافتن به علم تأویل است وازطرف دیگر باالقای مفهوم «اکتاو»های octave موسیقی طنینی راکه یك صوت در«اکتاو»های گوناگون برحسب مدارج متصاعدیامتنازل، پدید می‌آورد، در ذهن متصورمی‌کند. همانطوری‌که صوتی در«اکتاو»های مختلف طنینی دیگر دارد، همانطور نیزهرچیزی‌برحسب سلسله مراتب هستی درهر درجه‌ای ازدرجات، صورت‌وکیفیت و حضوری مطابق باآن درجهٔ وجود پیدامی‌کند. به نظر «سودنبرگ» علم انطباقات از یك سو رابطه‌ای بین عالم محسوس و ملکوت برقرار می‌کند و ازطرف دیگر رابطه‌ای معنوی بین آن دو وانسان پدید می‌آورد. ازاین روست‌که «سودنبرگ» عالم‌را «انسان خیلی‌بزرگ»Le Trés Grand Homme می‌نامد[3] و اجزای‌آنرابا اعضای انسان منطبق می‌کند ومی‌گوید: «چهرهٔ انسان‌آئینه روح است» وجسم انسان مظهرعالم معنوی است وهرچه‌درطبیعت هست‌اعم‌ازبزرگ وکوچك، تشابهاتی درعالم دیگردارد، زیرادنیای طبیعی‌به‌انضمام همه چیزهایی‌که‌درآن هست طبق دنیای معنوی‌ساخته شده وهردوی اینها براساس عالم الهی بوجودآمده‌اند و ارتباط با «بالا»به‌مدد«علم‌انطباقات» میسراست ووحی کلام مقدس به‌این منظوراست واگرآدمی به‌این علم آگاه می‌بود به مفهوم معنوی‌کلام پی می‌برد و به اسراری arcanum[4] که بصورت قشری (حروف نوشته)، هیچ طنینی از درون ندارند، وقوف حاصل می‌کرد. در واقع آنچه «سودنبرگ» می‌خواهد، راه یافتن به اسرارکلام است‌که دراصل راز مستور درخودکلمهٔ «میتوس» است.

ب ــ ماندالا mandala و جغرافیای اساطیری

«ماندالا» چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اولین طرح صورت نوعی اساطیر است. این تمثیل آغازین را دربیشترمذاهب مشرق زمین‌می‌یابیم. درعرفان‌قرون وسطای‌غرب نیز«ماندالا» نمایان‌است‌وبیشترماندالاهای مسیحی، عیسی‌مسیح‌رادرمرکزیك‌دایره وچهارتاازحواریون‌را

۱ــ *Ibid.* p. 87

۲ــ Charles Baudelaire: *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961, pp, 703–706 ۳ــ Swedenborg: *op. cit.* p. 88 ۴ــ *Ibid.* p. 91

درچهار جهت فضا نشان می‌دهند. «یاکوب بوهمه» Jacob Boehme عارف قرن شانزدهم آلمان، طرحهای ماندالایی را «چشم فلسفی» یا «آئینه فرزانگی» می‌نامد[1]. بیشترماندالاها بصورت گل، صلیب، یاچرخ جلوه می‌کنند ودراغلب‌موارد پایه «ماندالا»براساس ساختی چهارگانه بنا شده است. ولی‌بی‌شبهه زیباترین‌ماندالاهای موجود، همان است‌که دراساطیر بودایی، تبتی می‌بینیم. «ماندالا»که نقش جهان imago mundi است به انواع و اقسام گوناگون جلوه می‌کند. اغلب بصورت تصویری‌است‌که چندین دایرهٔ متحدالمرکز دارد و درمیان آن مربعی است‌که چهار دروازه دارد وهردروازه به یکی ازچهارجهت فضا گشوده است و درداخل مربع چهار مثلث است. ممکن است در مرکز «ماندالا» تصاویر خدایان یا علائم آنها را قرار دهند، ممکن است دایره‌های متحدالمرکز،بصورت گل‌نیلوفری padma ظاهرشوند و گل‌نیلوفری یکی‌ازدیرینه‌ترین‌تمثیلهای‌هنداست. درمرکز«ماندالا»امکان دارد، تصویربودا، یاتمثیلی قرارگیردکه نشان دهندهٔ «آمیزش‌عبادی» maithuna شینوا (اصل نرینگی)وشاکتی Sakti (اصل‌مادینگی)است. بهرحال تصاویر«ماندالا»هابسیاراست‌ویکی‌از ساده‌ترین‌آنهادرهند، معروف‌به«یانترا»yantra است. این‌تصویرهندسی‌رایاروی‌سنگ‌حکاکی می‌کنندیاروی کاغذ،روی‌کف‌معابد یاروی‌دیوارهامی‌کشند. «یانترا»ازدایره‌ای تشکیل‌یافته که درداخل چهارگوشی‌قرارگرفته. این مربع چهار در دارد و هریك به یکی ازچهارجهت فضا بازاست. درمیان مربع‌یك سلسله مثلث‌های وارونه قرارگرفته (۹مثلث‌درشری یانترا- s'ri - yantra) که نوك چهارتای آنها روبه بالاونوك‌پنج‌تای‌آنها روبه پایین‌است. مثلث‌هایی‌که نوکشان روبه پایین است مظهر اصل«مادینگی» وآفرینندگی‌شاکتی yoni هستند. ومثلث‌هایی‌که‌نوکشان‌روبه بالاست مظهراصل«نرینگی» یاخود «شیوا»است. نقطهٔ مرکزی bindu که دراین«یانترا»ی بخصوص‌نشان داده نمی‌شود،مظهر«برهمن»بی‌نام‌ونشان‌است. واژگونگی مثلثهای تودرتو، تمثیل دوحرکت متضاد نزولی و تصاعدی آفرینش جهان نیز هست. «ماندالا» و«یانترا» تمثیل«خود» ونقطهٔ «جمع اضداد» است. مفهوم جمع‌اضداد در درآمیزش «شیوا- شاکتی»که نوعی‌ازدواج‌مقدس hieros - gamos تعبیرمی‌شود،بخوبی مشهود است.«یونگ» این نقطه را «تفرید» می‌نامد. برای «کرنیی» این نقطه همان نقطهٔ آفرینندهٔیا«بازبن‌بخشی»اساطیری‌است.درواقع«ماندالا»و«یانترا»به‌معنی‌راستین‌کلمه«سمبل» sym - bolon استاگر«سمبل» را مشتق ازفعل «سمبالئین»symballein که به‌معنی جفت کردن، بهم پیوستن است بدانیم. درتبت‌وهند وچین، «ماندالا» وسیلهٔ‌تمرکزنیروی ذهنی‌و دماغی‌است، زیرارسوخ به«ماندالا» ونفوذبه‌مرکزآن،بمنزلهٔ‌رسوخ‌به‌مرکزوجود خودمان هست وطواف دورخانهٔ خدادرمراسم‌حج‌دراسلام، یاطواف معابد هندو وبودایی همین‌هدف را می‌رساند. مرکز«ماندالا» محل‌نزول «محورعالم» axis mundi است وهرکه به مرکز وجود، یعنی «ماندالا» راه می‌یابد به‌مرکز هستی که نقطهٔ اتصال مبدأانسان و مبدأ عالم است، می‌پیوندد. توسل به«ماندالا»، ازآنجایی‌که «ماندالا» نظامی‌است درقبال آشفتگی‌و

۱— *The Secret of the Golden Flower, a Chinese Book of Life*, translated and explained by R. Wilhelm with a European Commentary by C.G. Jung, London, 1945,pp 96–100

بی‌نظمی chaos، پناه یافتن به «خود» و نظام بخشیدن به آشفتگی وجود خودمان است. بهمین دلیل است که «ماندالا» بهترین وسیلهٔ تمرکز و مراقبه وضبط حواس است ودرطریق «یوگا» اعم از بودائی و هندو بکارمی‌رود.

اما آنچه شگفت‌آور است این که ساخت «ماندالا» رادر کلیهٔ اساطیر جهان وتمثیلات ادیان می‌یابیم وما برای روشن کردن این مطلب به‌ذکرچند نمونه اختصار می‌کنیم.

درجهانشناسی ایران قدیم، خاصه در رسالهٔ بن‌دهشن مرکز جغرافیای اساطیری معروف به «خورنه» Khanîras[1] است که بزرگی آن به‌تنهایی مساوی بانصف کلیهٔ کشورهایی است که دورآن قرار گرفته‌اند. جمله حوادث مهم اساطیری در «خورنه» بوقوع می‌پیوندد. سلسله کیانیان، دین زرتشت، و سروشها، همه‌درآنجاپدید می‌آیند. کوه البرز که کوه اساطیری ومحور جهان است درآنجا قرار دارد. هنگامی که کوه البرز درآنجا آفریده شد، سر به‌افلاك برافراشت ومدت ۸۰۰ سال رشد کرد، ۲۰۰ سال طول کشید تا به‌ستارگان برسد، ۲۰۰ سال تا به‌ماه برسد، ۲۰۰ سال تا به‌خورشید راه یابد و ۲۰۰ سال تا به‌اوج روشنائی‌های بی‌پایان برسد. اینان چهاردرجهٔ «افلاك» دین زرتشتی هستند. «خورنه» به «آریانام وائجا» Airyanam Vaejah یا به پهلوی Vêj ـ Eran نیزمعروف است. «ایران ویج» زادگاه قوم آریایی است واین مرکز، کانون خلاق مکان ومانندهر فضای اساطیری هم‌محیط است وهم‌محاط[2]. رسوخ به‌دورن «خورنه» یعنی اتصال به‌مرکز وجود و عالم درون. «خورنه» و شش کشوری که‌دورآن هستند، خود نوعی «ماندالا» و نقش جهان‌اند. بهمین مناسبت است که زرتشت پس‌ازجدایی ازپیروان به کنار رود «دائیتی» Daiti که‌واقع درمرکز «ایران ویج» است می‌رود. معنی‌اخروی اتصال به «خورنه» اینست که انسان زمان کرانمندرا مبدل به زمان اکرانه کند و در «پل چنوت» با فروهرخودکه همان دینش هست برخوردکند وبدینسان به‌اصل خویش بازگردد. «ارکتیپ» «خورنه» رادرعرفان اسلامی ایرانی نیزمی‌یابیم. اقلیم‌هشتم وجابلقا وجابلساوهورقلیا، اشاره به همین فضای اساطیری است که عالم مثال است. پیرجوانی که به اسم حی‌ابن یقظان (زنده‌بیدار) به‌ابن سینا ظاهر می‌شود و پیرمردی که در قصه‌الغربة‌الغربیة به استقبال سهروردی می‌آید «وفروغ تابناکش او را می‌سوزاند[3]» درهمین عالم می‌گذرد. در آوازپرجبرئیل اثر سهروردی بازهمان موجود مرموز ظاهرمی‌شود وبه سؤال سالکی که ازاو می‌پرسد ازکجا آمده است، جواب می‌دهد از «ناکجا آباد». ناکجا آباد بهترین تعبیری است که می‌توان از فضای خاص اساطیری کرد. زیرا این «آبادی» ایست که آنرا نمی‌توان‌در هیچ آبادی یافت، اقلیمی‌است سوای اقالیم جغرافیایی، کجایی است خارج ازهرکجای معین وبیرون‌ازهرمحل مشخص. «کوه قاف» که معادل همان کوه البرزاست دراین اقلیم هشتم قرار دارد و پوشانده از زمرداست وآنرا به محورجهان تعبیرمی‌کنندزیرااگراین محورمتزلزل شود، نظام عالم گسیخته می‌شود. کوه‌قاف حدفاصل بین دنیای محسوس وملکوت است و قلهٔ آن اقامتگاه

۱ــ *West Pahlavi Texts*, Sacred Books of the East, vol, I, pp. 32–33

۲ــ Henry Corbin: *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960, p. 82

۳ــ مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی تهران ۱۳۳۱، انستیتوی ایران و فرانسه ـ ۲-۲۹۳

سیمرغ است. داستان منطق‌الطیر عطار بازگشت به کوه اساطیری را که در اصل سفری به دنیای باطن و رجوع به مرکز وجود (مرکز قاف) است بخوبی بیان کرده است. شهرهای اساطیری جابلقا وجابلسا دور و بر کوه قاف قرار گرفته‌اند[1].

در اساطیر هند، کوه «مرو» Meru در مرکز زمین «جامبودویپا» Jambu dvîpa قرار یافته و این کوه معادل همان کوه البرز در ایران باستان و کوه قاف در ایران اسلامی است. روی قلهٔ «مرو» شهر برهمن است. در رساله‌های «پورانا» سرزمینهای دیگری را که دور کوه اساطیری قرار گرفته‌اند به گلبرگهای گل نیلوفری مقایسه می‌کنند. یکی از سرزمینهای اساطیری درهند معروف به سرزمین «اوتاراکورو» Uttara kuru است. بنا به حماسهٔ «رامایانا» Râmâyana,IV,43 این سرزمین بهشت کاملان است، در آنجا رودها به رنگ گوهرهای فروزان و وتابناك آراسته‌اند و دریاچه‌هایی هست که پر از گلهای طلایی نیلوفران زیبا است. درختان این سرزمین همواره سبز و خرمند و میوه‌هایی ابدی دارند. «مهابهاراتا» Mahâbhârata,53,7 حماسهٔ دیگر هند، تعاریفی دلپذیر از این سرزمین افسانه‌ای کرده است: آدمهایی که در این سرزمین زندگی می‌کنند زیبا رو و پاکند. کسی در آنجا هرگز بیمار نمی‌شود و همه از انواع نعم خاکی و آسمانی برخوردارند و هزاران سال عمر می‌کنند.

در ایران، هند و اسلام با «ارکتیپ»های مشابهی روبرو می‌شویم: وارای جمشید در اوستا Vendidad II,21–43، سرزمین «خورنه» در بن دهشن، سرزمین پاك «سوکاواتی» Sukhavatî درتیرهٔ ژاپنی بودایی و همچنین، سرزمین «اوتاراکورو» درهند، همه مظهر جغرافیای اساطیری و مثالی هستند واز اقالیم حکایت می‌کنند که در عالم مثال، در فضای تخیلی وجود دارند و راه یافتن به مرکز این اقالیم؛ رهایی اززمان و اتصال به محور جهان است که بموجب آن زمین و فضای میانه و آسمان در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است یکی می‌شوند وانسان به مرکز خود نیز که سرچشمهٔ فیاض اساطیر است راه می‌یابد.

میت و «ارکتیپ»

میت نه فقط مربوط به حدیث آفرینش و پیدایش حوادث ازلی است، نه فقط حماسهٔ قهرمانان وخدایان است که توسط آئین تکرار و احیا می‌شود، بلکه پیش از هرچیز دیگر، بنیان گزاری و طرح افکنی است. نیروی مرموزی که گلبرگها را بهم می‌پیوندد و آنان را به رنگهای گوناگون می‌آراید، نیرویی که منظومه‌های افلاك را نظام می‌بخشد و از کوچکترین عنصر یعنی هسته گرفته تا دورترین کهکشانها، جهان هستی را طبق قواعد خاص سازمان می‌دهد، نیرویی که در عرصهٔ سحرآمیز عالم رؤیا و پندار، هزاران شکوفه می‌افشاند، هزاران قصر بلورین می‌آفریند ودرلحظه‌ای آنان را می‌پژمرد ونابود می‌کند، نیرویی که کارزار خستگی ناپذیر خدایان واهریمنان را در اشعار وکتبهای آسمانی، به زبانهای گوناگون واستعارات زیبا مجسم می‌کند وخاطرهٔ پیرجهان را به هزاران نقش هراس انگیز و دلپذیر مزین می‌کند و در ذهن شاعرجوان امروزی، طرحی را احیا می‌کند که دردل خیال انگیز مرد غارنشین نیز

۱– Henry Corbin: *op. cit.* p. 125

زنده‌بود، همان نیروی آفرینندهٔ اساطیری است که خود پرداختهٔ تخیل خلاق است. گویی که طرح افکندن اولین‌ظهور و تجلی خود وجود است. ولی این طرحها در وجود ما نیز پنهان است. خشم هراس‌انگیز اهریمنان، بوسهٔ افسونگر دلربایان، لطف خدایان بخشاینده، دراعماق وجود ما نیززنده است. طرحها و نقش‌هایی که دراساطیر کهن جهان پی‌درپی تکرار می‌شوند، در درون مانیزخفته است و گاهی‌هم درلحظه‌ای خاص سربرمی آورندوقصهٔ خود را به زبان زمزو تمثیل می‌سرایند وما نیز ازشگفتیهای آنان درحیرت می‌مانیم‌وچه بسا از درکشان غافلیم. این تصاویر تمثیلی خفته‌دردرون، همان چشمهٔ اساطیر است که رودصورنوعی ازآن جدا می‌شود واین رودی است که امروز را به دیروز ودیروز را به فردا می‌پیونددو هرسه را درلحظهٔ تجزیه ناپذیر «خاطرهٔ ازلی» می‌شکوفاند.

ولی این چشمه‌ای که‌رود اساطیر ازآن جدامی‌شود کدام‌است؟ هزاران سال‌قبل‌از پیدایش مکتب‌روانشناسی‌تحلیلی «فروید» و«یونگ»، آدمیان‌ازفیض‌این صوردیرینه‌بهره‌مندبوده‌اند وبا آن مأنوس، و علت اینکه امروز سخن از «ناخودآگاهی جمعی» و دنیای«ارکتیپ» به میان می‌آید اینست که دنیای مابعداساطیری وسحرانگیز خود را ازکف داده است.

علت اینکه امروز دربارهٔ‌ناخودآگاه و«صورنوعی»صحبت می‌کنیم‌اینست‌که خدایان مرده‌اند وجایشان‌راچیزی‌پرنکرده‌است. یونگ می‌گویداینکه ما خدایان‌رابصورت عوامل روانی، یعنی‌ارکتیپهای‌ناخودآگاه‌می‌بینیم‌ناشی‌ازفقربی‌سابقهٔ دنیای تمثیلی‌است. ازموقعیکه ستارگان از آسمان افتاده‌اند و باشکوه‌ترین تمثیلات ما خاموش شده اند، حیاتی‌مرموز بر ناخودآگاه حاکم است. بهمین مناسبت است که ما امروز روانشناسی داریم و صحبت از ناخودآگاه‌می‌کنیم[1]. درفرهنگی که‌تمثیلات واساطیرزنده‌اند، نه‌نیازی به‌تشریح‌ناخودآگاه هست و نه‌به میلی برای تحلیل صورتهای‌نوعی‌آن. اساطیری که‌خالی‌ازمحتوای‌تمثیلی‌خود باشند، درحکم‌علم باستان شناسی و تشریح‌اند.

مسلماً این«فروید» Freud بودکه پیش ازهرکس‌به«بقایای دیرینه» ناخودآگاه پی‌برد ولی‌این «یونگ» بودکه فرضیهٔ «جنسیت» «فروید»راکه‌بصورت حقیقتی‌دگماتیگ (جزمی) درآمده بود، پشت‌سرگذاشت‌وبامطالعه تطبیقی‌اساطیروتتبع‌درعلوم‌کیمیائی قرون وسطائی، جنبه معنوی، تخیلی و خلاق ناخود آگاه را روشن‌کرد وافق‌هائی‌تازه در راه تاریخ ادیان گشود. اگرکسی به مکاتب روانشناسی‌کهن هند، توجه‌بکند وبه‌کشفیات عجیبی‌که مکتب «یوگا» درزمینه شکافتن و شناختن محتوی ناخودآگاه، نائل آمده‌است، نظراندازد خواهد دیدکه نحوهٔ تفکر«یونگ»تاچه‌حدنزدیک‌به‌فرضیات‌اساسی‌مکتب«یوگا»است. خود«یونگ» به‌این موضوع کاملاً آگاه‌بود وهندوچین راخوب می‌شناخت. وی‌درباره وحدت‌ساخت‌روان انسان‌که به نظر او اساساً معنوی است می‌گوید: «این من نیستم‌که صفت معنوی به‌روان نسبت داده‌ام، من فقط مدارکی‌راارائه دادم‌که نشان می‌دهندکه روان‌انسان به‌طورطبیعی معنوی و مذهبی naturaliter religiose است[2].»

بلکه بتوان‌یکی‌ازعلل مرگ‌اساطیررادرنبردی‌جستجوکرد که پیروان«راسیونالیسم»

۱- C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris, p. 37

۲- *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, 26 fM. 14

را علیه مفهوم تخیل برمی‌انگیزد. این‌تضاد درقرن هفدهم که آغاز«راسیونالیسم» بزرگ غرب است‌آغاز می‌شود. درحالیکه برای‌حکیم کیمیاگر «پاراسلسوس» Paracelsus تخیل imaginatio نیروی‌سحرآمیز کیمیائی است که‌مس«ماده»را به‌طلای‌معنامبدل‌می‌کند،«دکارت» Descartes «تخیل راعین توهم‌می‌داندو«پاسکال» Pascal این‌متفکرعارف‌مسلك‌فرانسوی «تخیل» را «مجنون خانگی» la folle du logis نام می‌گذارد. بدیهی‌است که در دنیای متفکرانی‌چون «بیکن»Bacon و«نیوتون» Newton جائی‌برای تخیل‌خلاق‌نیست‌وعجیب اینکه‌اولین موج‌عصیان ازمیان‌شاعران برمی‌خیزد، زیرا شاعران‌می‌دانندکه‌تخیل‌حد رابط بین خدایان وانسانهاست ورسالت شاعرنقشی‌است‌عمودی‌ومیانه. «ویلیام بلیك» William Blake شاعر عارف انگلیسی علیه «نیوتون» قیام می‌کند و می‌گوید: «خداوندا در امان بدار مارا ازدیدیك‌بعدی وخواب‌نیوتونی»[1]. واکنش‌بزرگ‌دیگر،«رمانتیسم»آلمان است که جهش عظیم قوهٔ مطلق درفلسفه «فیخته» را بمنزلهٔ حرکت توانای نیروی تخیل می‌پندارد وتخیل‌آفریننده را اصل می‌انگارد ودل را مرکزبینش معنوی می‌داند. کشش رمانتیکهای آلمانی به‌ظلمات شب، به‌اعماق رؤیا، به صورخفته ناخودآگاه، به‌ارتباط سحرآمیزطبیعت وشعر وبالاخص به هالهٔ جادوئی‌که همه چیزرا دربرمی‌گیرد وجهان را به رؤیا و رؤیا را به‌جهان مبدل می‌کند، عکس‌العملی است شدید در قبال نهضت «روشنگری» عصرو کوششی است پاکبازانه برای احیای دوبارهٔ چشمهٔ کوراساطیر. ستارهٔ «رمانتیك»ها خوش درخشید ولی دولت مستعجل‌بود. درپایان قرن نوزدهم، فعالیت عظیم شرق شناسی و پیدایش افرادی چون «ماکسی مولر» Max Muller توجه غرب را دوباره به اساطیر معطوف می‌کند. ظهور مکتب روانشناسی تحلیلی «فروید» و بعد «یونگ» و تحولاتی‌که مکاتب جامعه شناسی و انسان شناسی درمطالعهٔ معتقدات اقوام بدوی پدید می‌آورد ونیز تغییراتی‌که درخودفلسفه‌بوقوع‌می‌پیوندد وراه «تأویل» و«هرمنوتیك»herméneutique را بازمی‌کند، بتدریج مسأله اساطیروشناخت تمثیلی را«مد» روزمی‌کند. درزمینهٔ تحقیقات مربوط به‌تخیل خلاق وشاعرانه، می‌توان‌آثار متفکر فرانسوی«گاستون باشلار» را مثال زد.«باشلار»بانی«قانون‌چهارعنصر»loi des quatre éléments است.بموجب‌این‌قانون چهار تخیل‌عنصری‌مربوط به‌یکی ازعناصر چهارگانه‌هستند: مانندآتش،خاك،آب وباد. در تخیل‌شاعران یکی‌ازعناصر، یکی‌ازتخیلات‌عنصری‌بردیگران چیرگی‌دارد. بعنوان مثال‌در اشعار «نیچه» چنین گفت زرتشت تخیل عنصری غالب، هوا است.کشش به‌سوی بلندیها وجهش بالها و پرواز به‌اعماق فضای‌لایتناهی درشیوهٔ شاعرانه‌اومحسوس است. درحالیکه دراشعار شاعر امریکائی «ادگارآلن‌پو» Edgar Allen Poe تخیل عنصری غالب،آب‌است واستعاراتی ازقبیل آبهای سنگین، آبهای خفته ومرده‌که مظهر ناخودآگاه است بچشم می‌خورد[2]. علی‌رغم‌تحقیقات مکاتب انسان شناسی انگلیسی (افرادی چون «فریزر»، «مالینوسکی»)، علی‌رغم تتبعات مکاتب جامعه شناسی وانسان شناسی درفرانسه (افرادی

۱— May God us keep from single vision and Newton's sleep

۲— Gaston Bachelard: *L'air et les songes*, Paris, 1943, pp.12—15 et *L'eau et les rêves*, Paris, 1971

چون «لوی برول»، «دورکهایم»، «دومزیل» و «لوی ستروس».) ملتی که بیش از هرملت دیگر سهم عمده‌ای دراحیا و شناخت تمثیلات‌اساطیری به شیوهٔ امروزی داشته‌است، قوم آلمانی زبان است. گرایش فطری این قوم به‌ساحت اساطیری وامکانات زبان‌آلمانی برای ساختن کلمات مرکب و مفاهیم «پولیوالان» (چند بعدی polyvalent) و برداشتی خاص‌که این قوم از علوم انسانی و معنویGeisteswissenschaften دارد، وهمچنین پژوهشهای‌بدیعی که‌درکلیهٔ زمینه‌های ادیان،تاریخ، فلسفه، شرق‌شناسی کرده‌است، فرهنگ آلمان را جزء لاینفک‌این قبیل ازمطالعات‌اساطیری گردانیده است.یونگ‌دریکی ازکتبهایش می‌گوید: این«گوته» نیست که«فائوست»Faust را آفریداین«فائوست»است که «گوته» را تسخیرکرد زیرا «فائوست» صورتی ازلی خفته در روح قوم آلمان است.

اگر «فائوست» صورت‌ازلی‌فرهنگ‌آلمان است، اگر«پرومته» صورت ازلی فرهنگ غرب است پس صورت ازلی فرهنگ ماایرانیان‌کدام‌است؟ درپاسخ‌این سؤال می‌توان گفت از سرزمین Vara جمشید در «اوستا» گرفته تا «ایران ویج» در رسائل پهلوی، تا رسالهٔ حی‌ابن یقظان‌ابن‌سینا، تا مفهوم «ناکجاآباد» سهروردی‌تاجسم هورقلیائی شیخ‌احمداحسائی همین بینش تخیلی ومثالی چون رشته‌ای نامرئی خاطرهٔ‌ازلی ماقوم‌ایرانی‌راتشکیل‌می‌دهد. ازآغاز فرهنگمان گرفته تالااقل‌آخرین‌دورهٔ بازآفرینی‌آن، یك صورت ازلی، درهمه‌تجلیات فکری وهنری ما متجلی است. از معماری دورهٔ ساسانی، سلجوقی، تیموری، صفوی گرفته تا درهنرقالی بافی، مینیاتورسازی، صورخیالی شعرفارسی، تاغم‌غربتی که درموسیقی‌اصیل با متذکربه‌همان خاطرهٔ ازلی است،یك «ارکتیپ» متجلی‌است وآن همان «ارکتیپ» بهشت است که به‌فارسی اوستائی‌بدان «پائیری‌دائزا»Pairi daeza می‌گفتندوتجلی‌آنرادرعبادتگاه مقدس شینردرتخت سلیمان‌می‌بینیم وآنرادرنمونه‌های بشقاب‌های نقره‌ای ساسانی، درباغ ایرانی، بازمی‌یابیم. زیرا«پائیری دائزا» یعنی «محلی‌محصور» یعنی‌همان «ماندالا»، همان نقطهٔ «نیستی‌آفریننده» که دراین نوشته بارهابه‌آن‌اشاره‌کردیم، یعنی‌نقطه‌ای‌که قوم‌ایرانی هربار بدان رجعت می‌کند تا خود را بازیابد و«تمامیت» بازیافته خود را درآئین هنری‌اش باز آفریند. این صورت نوعی که به قالبها و صورت‌های گوناگونی درمی‌آید، در ضمن نقطهٔ اتصال به خاطرهٔ ازلی‌قومی مانیزهست‌که علیرغم‌تاخت وتازبیگانگان، علیرغم‌حمله اسکندر، عرب ومغول، همواره باقی‌ماند، ومیراث معنوی پیش‌ازاسلام را به‌اسلام منتقل می‌کند، و درهر دگرگونی، درهر گسستگی‌ناشی ازفرهنگ بیگانه، صورت‌نوی می‌پذیردو قالب‌نوی‌می‌آفریندودمی‌وقفه‌ای‌دررشتهٔ‌ازلی‌این‌خاطرهٔ‌دیرینه‌پدیدنمی‌آید تابه‌امروز... آیا امروزاین صورت‌ازلی‌مبدل به‌همان«برهوتی»نشده‌است که«تی. اس. الیوت»آنرا«خراب‌آباد» ودنیای «صورشکسته» می‌نامد؟ آیاآدمی بی‌حافظه وبی‌خاطره‌می‌تواند اصالتی‌داشته باشد؟ این سؤالی است‌که مطرح می‌شود وپاسخش مربوط به همهٔ ماست. زیرا ندانستن اینکه ما خاطرهٔ‌ازلی‌خودرافراموش‌کرده‌ایم‌یك‌درجه بهتر ازآنست‌که حتی‌ندانیم که‌فراموش‌کرده‌ایم. تادردی نباشد، درمانی هم نیست. اگرغرب‌به بن‌بست رسیده لااقل‌به‌این بن‌بست‌آگاه‌است ودرحدود صدوپنجاه سال‌است‌که‌شاعران ومتفکران غرب‌ازعصرپریشان خاطری، ازبحران معنوی، ازمرگ اساطیر، از غیبت خدا و ازبیماریهای‌موروثی مسیحیت دم می‌زنند. طرح

کردن مسأله‌خود، تا اندازه‌ای درمان وحل‌آنست. آیا موقعش نرسیده‌که مانیزطرح مسأله بکنیم؟

ممکن‌است‌این سؤال مطرح شودکه فرهنگ‌اسلامی‌ایرانی، اساطیری نیست. مفهوم «میت» را می‌توان هم به معنی اخص تعبیر کرد وهم به‌معنی‌اعم. به معنی اخص «میت» ضمن اینکه «طرح اندازی» ارکتیپ است، بی‌شك محتوای «روایتی» narratif نیزدارد و آن حماسه خدایان وقهرمانان است. در این‌صورت می‌توان گفت‌که تفکراسلامی ایرانی اساطیری نیست به معنی «چند خدائی» که پیش از اسلام در تفکر ما موجود بوده وبقول «دومزیل» علیرغم اصلاح دینی زرتشت و ارتقای «اهورا مزدا» به درجهٔ خدای یگانه، ساخت سه‌گانه خدایان هندواروپائی درسازمان انتزاعی امشاسپندان هنوز مشهود است[1]. ولی‌اگر میت را به معنی اعم بگیریم وآنرا بمنزله تفکرحضوری، بدون توجه به محتوی روایتی‌اش درنظربیاوریم وساخت مقولات اساطیری راکه نقش اولش، طرح انداختن است درذهنمان مجسم سازیم، می‌بینیم‌که بینش‌تخیلی وتفکرتمثیلی قوم ایرانی (چه پیش‌ازاسلام وچه بعدازاسلام است) بدون شك جنبهٔ اساطیری دارد. کافی است که انسان دیدی سطحی به نمونه‌های بزرگ شعرفارسی، به‌آثار متفکران ایرانی بیندازد تا به بعد اساطیری تفکر آنان پی‌ببرد و ببیند قوم ایرانی تا چه‌حدطالب همان بینشی‌است‌که«کاسسیرر»آنرا فلسفهٔ صورتمثیلی» می‌نامد. بعنوان مثال این شعر زیبای حافظ به معنی واقعی‌کلمه اساطیری و «کوسموگونیك» است.

بیاتاگل برافشانیم و می درساغر اندازیم فلك را سقف بشکافیم وطرحی‌نو دراندازیم

سقف فلك‌را شکافتن‌وطرح نودرانداختن‌همان فعل «بن‌بخشی»اساطیری‌یاهمان‌صورت بخشی است‌که دراین نوشته بارها به‌آن اشاره‌کرده‌ایم.

مفهوم زمان‌اساطیری رامی‌توان بعنوان مثال درتوجهی‌که شیعیان به‌ظهور مهدی موعود و روز رستاخیز دارند بخوبی مشاهده‌کرد. یك مثال دیگرآن حال و قالی است‌که فاجعهٔ‌کربلا دردل‌ما برمی‌انگیزد. درست‌است‌که‌فاجعهٔ‌کربلاحادثه‌ایست تاریخی که‌درفلان روزوفلان‌محل‌رخ داده‌است ولی‌برداشتی‌که ماایرانیان‌ازآن‌داریم‌نه‌تاریخی‌است ونه‌یادبود یك‌اتفاق‌تاریخی. آنچه‌که‌به‌فاجعهٔ‌کربلا،نیرومی‌دهد، بعدازلی‌آنست. گوئی‌این‌اتفاق یکبار برای همیشه روی داده است. مراسم سوگواری ناشی‌ازاین فاجعهٔ‌ازلی، ایجاد چنان حالی می‌کندکه فقط یك واقعهٔ اساطیری می‌تواند القاءکند. بعد «تراژیك» این فاجعه درآنکه با احیای آن، سوگواران، لحظات اندوه را باتمام نیروی ازلی‌اش دردلشان زنده می‌کنند و از زمان این دنیا خارج می‌شوند وخود را روی عرصهٔ‌آن واقعه بازمی‌یابند و دلشان مثل بیابان‌کربلا سوزان می‌شود ولبشان‌مانند ریگ بیابان بی‌سامان. این «زمان»بی‌شبهه زمان اساطیری است.

اگریکی ازجوانب دیگربینش اساطیری همان برخورد با «نومن» واشراق‌باشد، در این‌صورت گنجینه‌های گرانبهای‌عرفای‌ایرانی‌وشطحیات وطاماتی که‌به‌میراث‌به‌ما گذارده‌اند،

۱ــ Georges Dumézil: *Les dieux des indo-européens*, Paris, 1952, pp 16-17

بهترین نمونه‌های برخورد با«نومن» را تشکیل می‌دهد. اینك باتوجه به‌این مفهوم ببینیم مبحث «ارکتیپ» درمکتب «یونگ» چگونه مطرح می‌شود.

مفهوم ارکتیپ‌ومیت درمکتب روانشناسی اعماق

یونگ دربارهٔ «میت» می‌گوید: «درمطالعه«میت»ها تابحال‌همواره به‌تصورات خورشیدی، قمری، هواشناسی، گیاهی اکتفاکرده‌اند؟ دراینکه‌اساطیرقبل ازهرچیز مظاهرروانی‌ای‌هستند که جوهر روان را می‌نمایانند،کسی نسبت به‌این مطلب توجهی نداشته. انسان بدوی به تبیین عینی چیزهای ظاهری توجهی ندارد، بلکه در روان ناخـود آگاه او کششی است مقاومت ناپذیر برای‌اینکه‌کلیهٔ‌تجارب حسی رادرضمن وقایع اسرارآمیزی مستهلك گرداند. برای انسان بدوی دیدن طلوع وغروب خورشیدکافی نیست، بایستی که مشاهده خارجی آن درعین حال یك رویداد روانی بحساب آید، خورشید بایستی‌که در سیرخود، سرنوشت خدا یا قهرمانی را متصور سازد و در واقع خورشید درجائی نیست مگر در روان انسان، ازاین‌رونبایدکه‌حوادثی راکه‌بصورت اساطیر درآمده‌اند مانند تابستان، زمستان، تغییرات ماه، فصل باران، بعنوان استعارات Allegorien مأخوذازوقایع‌عینی تعبیرکرد، بلکه‌آنها را بیشتربایدبمنزلهٔ مظاهرتمثیلی symbolische Ausdrücke درام باطنی وناخودآگاه روان، پنداشت‌که از راه فراافکنی Projektionوازطریق انعکاس یافتن درحوادث‌طبیعی برای آگاهی انسان قابل ادراك‌می‌شوند[۱].»

دراینجا «یونگ» اشاره به‌مسألهٔ «فرا افکنی» می‌کند واین پدیدار به نظر «یونگ» از دوران بدوی زندگی بشریت حکایت می‌کند، یعنی از زمانی‌کـه کلیهٔ حوادث خارجـی انعکاس تجلیات درونی تعبیر می‌شد وبین‌آفاق وانفس حدفاصلی نبود وآگاهی در ضمن این هالهٔ سحرانگیز مستهلك بود. ولی بتدریج‌چنانکه بعد خواهیم دید این «فراافکنی»ها بعلت نضج‌گرفتن خودآگاهی، بتدریج پس زده مـی‌شوند.ارکتیپ‌هـای ازلی به‌صورت تمثیلات گوناگون درنظام‌های فرهنگی Kulturkanon رسوخ می‌کنند وبعد این‌نظام‌های سنتی‌نیز درهم می‌شکنند وفعل پس‌زدن وبازخواندن‌فراافکنی‌ها، بعلت پیدایش دیدگاه‌علمی، تشدید می‌شود.«یونگ»می‌گوید:«عجیب‌است که‌علم؛باکشف‌قوانین‌نجومی‌یعنی‌باپس‌زدن‌دورترین فرا افکنی‌ها می‌آغازد[۲].» این اولین‌گام درجهت ازبین‌بردن «انیمیسمی» animisme بود که درهاله‌ای ازسحرعالم را دربرگرفته بود. در دوران باستان، خدایان را از کوهساران و رودها فرا خواندند. علم غربی پس زدن فراافکنی‌ها را به منتهای درجهٔ خود رسانیده است ولی‌زندگی‌درونی ماپرازفراافکنی‌ها است‌که درکتابها، روزنامه‌ها ونشریات‌گوناگون منعکس‌شده‌است. ازموقعیکه‌ستارگان ازآسمان‌سقوط‌کرده‌اند وتمثیلات‌کهن، جلاوشکوهشان را ازکف داده‌اند زندگی مرموزی در درون ناخودآگاه آغاز شده است.

اساطیر اقوام‌کهن‌بمنزله فراافکنی‌های این‌دنیای درون یعنی‌ضمیرناخودآگاه هستند.

۱ــ C. G. Jung: *Über die Archetypen des kollectiven Unbewussten,* Eranos Jahrbuch, Zürich, 1934, p. 182

۲ــ C. G. Jung: *L'âme et la vie,* Paris, 1963, p. 144

یا بعبارت دیگر، اساطیر همان رؤیای جهانی وسحرآمیزی است که ازهرسو آدم بـدوی را احاطه می‌کند ویکی ازطرق‌ظهورآن خواب و رؤیا است. زیرا رؤیا، دریچـه‌ایست که از لای‌آن «ناخودآگاه» تمثیلات خودرا به‌آگاهی منتقل می‌کند. رؤیا دریچه‌ایست گشوده به شب تاریك درون، شب آغاز عالم که در آن انسان باکل یکی است. ازاعماق این شب تاریك است که دنیای رؤیا برمی‌خیزد وگاهی اشکال کـودکانه‌ای بخود می‌گیرد، گاهـی هراس‌انگیز، گاهی معصومانه و وقیح وهیچ‌جای تعجب نیست که درتمدنهای کهن رؤیـای اساطیری را بعنوان پیغام‌خدایان تعبیر کرده باشند[۱].

ارکتیپ

درنظر«یونگ» فرضیهٔ ارکتیپ و«صورت ازلی» Urbild مربوط به‌مفهوم ضمیرناخودآگاه جمعیDas kollektive Unbewusste است[۲]. به‌عقیدهٔ «یونگ»سابقهٔ این‌مفهوم‌رامی‌توان درفلاسفه‌ای‌چون «کاروس»و«هارتمان» E. von Hartmann[۳] پیداکرد. ولی این«فروید» است که به‌آن‌پایهٔ علمی می‌دهد. «ناخودآگاه» در دید «فروید» مخزن تأثرات پس‌زده و فراموش شده‌است‌وفقط درارتباط باآنان معنی‌پیدا می‌کند،علاوه‌برآن، ناخودگاه به‌مفهوم «فروید» بغایت شخصی است، با اینکه خود فروید به‌بقایای دیرینه وبه‌جنبهٔ اساطیری‌آن آگاه بوده است. به‌نظر «یونگ» یك‌قشر ناخودآگاه بدون‌شك شخصی است ولی این قشر روی قشرعمیق‌تری قراریافته است که ازتجارب وداده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد بلکه‌قائم بخود است. این‌قشرعمیق همان است که بدان «ناخودآگاه جمعی» اطلاق می‌شود و علت اینکه صفت «جمعی» را بدان می‌افزایند اینست که ناخود آگاه، جنبهٔ کلی دارد وبین همهٔ افراد بشریت مشترك‌است ومقید به‌تجربهٔ خصوصی شخصی معین نیست،چـه‌محتوای آن ورای ادراکات شخصی است. درحالیکه محتوای ناخودآگاه شخصی مخزن «کـومپلکس» complexesهااست«ناخودآگاه‌جمعی»مشحون‌از«صورنوعی»archétypes است. ناخود‌ـ آگاه جمعی، مخزن بقایای تجارب نیاکان‌است وگنجینه‌ایست مملواز رسوباتی که اززمان آغاز حکایت‌می‌کندودرکنه‌خود، «صورت» پیش‌ساخته نظام‌کیهان‌راداراست[۴]. بقایای‌دیرینه که دراین مخزن رسوب ورسوخ‌کرده‌اند شامل‌کلیهٔ خصائص‌موروثی، غرایز، خواست‌هاو خواهشهای درونی هستند وهمه این عناصرنامتجانس، بطور متناقض ودرهم وبرهم،درتودهٔ این ناخودآگاه‌نهفته‌اند. اگرچنین‌ناخودآگاهی را می‌توانستیم‌به‌قالب انسانی دربیاوریم، بصورت موجودی درمی‌آمدکه عاری‌ازهمهٔ خصائص مربوط به‌جنس‌وجوانی وپیری‌می‌بود وبرفرازمرگ وزندگی‌می‌زیست وبه‌تجارب‌دوملیون‌ساله بشریت، مجهزمی‌بودونه‌محکوم به‌فنا می‌شد ونه مخلوق‌زمان، اومی‌توانست خوابهای‌ازلی ببیند وبه‌علم غیب آگاه‌باشد چه اوزندگی افراد، خانواده‌ها واقوام وملل را هـزاران‌بار تجربه کـرده بود وهمه‌چیزرا

۱ــ C. G. Jung: *L'homme à la recherche de son âme*, Paris, 1962, pp 69–70

۲ــ این مفهوم را به‌فرانسه (l'inconscient collectif) وبه‌انگلیسی (Collective Unconscious) می‌گویند

۳ــ C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, pp 13–15

۴ــ C. G. Jung: *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1963, p. 177.

می‌دانست[۱]. یونگ در این‌باره می‌افزاید: «کهنترین قشرهای روان انسان به‌نسبت‌افزایش عمق، خصائص فردی خودرا ازدست می‌دهندوهرچه‌بیشتر بسوی پائین برویم، هرچه‌بیشتر به‌دستگاههای خودکارومستقل روان‌آدمی‌نزدیك بشویم، این‌قشرها، بیشترجنبه وخصیصهٔ کلی پیدا می‌کنند تا آنجاکه کم‌کم‌جهانی می‌شوند و عاقبت، باجنبه‌جسمانی انسانی یعنی عناصر شیمیائی او درهم میآمیزند، ازاین‌روست‌که روان و جهان درکنه یکی است[۲].»

این قشرعمیق ناخودآگاه به‌زبان تمثیلsymbole سخن می‌گوید و هرچه «سمبل» دیرینه‌تر archaique باشدوعمیق‌تر، کلی‌ترخواهدبود،هرچه‌به‌خصائص وداده‌های‌آگاهی نزدیك‌تر باشد، بهمان‌اندازه ازخصائص وصفات کلی‌اش کاسته خواهد شد. در«خودآگاهی» «سمبل» بصورت «الگوری» allégorie یعنی استعاره تنزل می‌کند و دراین صورت طعمهٔ تصرفات ذهنی‌وعقلانی‌است. غرض«یونگ» اینست‌که‌هرچه«سمبل» بیشترنیروی «نومنی» خود را ازدست بدهد، بهمان‌اندازه دنیوی‌تر، عقلانی‌تر، وکمی‌تر می‌شود تاعاقبت‌کار به استعاراتی‌که خالی ازهرگونه محتوای «نومنی» است مبدل شود.

این‌صورازلی‌درعمق‌ناخودآگاه بالقوه خفته‌اند. واینهارا «یونگ»«ارکتیپ»می‌نامد. «ارکتیپ» به‌یونانی arkheos-typos است وتاریخ دیرینه‌ای در فرهنگ غرب دارد. در فلسفه فیلون‌اسکندری، این‌لفظ «صورت الهی» Imago Deiرامی‌نامد. دررساله«هرمسی» Corpus Hermeticum خدا «نورارکتیپی» to arkhetupon phôs را می‌گویند. در فلسفهٔ«اوگوستین‌قدیس» کلمهٔ«ارکتیپ»نیامده ولی‌مفهومش‌مستتر است.«اوگوستین»دراشارهٔ به‌آن می‌گوید:«ایده‌هائی که‌خودصورت‌نگرفته‌اند ولی‌درعقل‌الهی موجودند[۳]». می‌توان گفت‌که‌مفهوم «اعیان‌ثابته» درعرفان اسلامی بی‌شباهت به«ارکتیپ» یعنی‌ارکتیپ‌فی‌نفسه نیست. دراینجا مسألهٔ ارتباط بین«ارکتیپ»، تمثیل symbole واستعاره allégorie روشن می‌شود. به‌نظر«یونگ»ارکتیپ‌ها،سازمان‌های‌پیش‌تعقلیprerationnel هستند.همانطوریکه قبلانیزگفتیم‌ارکتیپ بخودی‌خودمحتوائی ندارد. «ارکتیپ فی‌نفسه» an sich ناپیداست می‌توان نیروی‌آنرا بامیدان مغناطیسی‌آهن‌ربائی مقایسه‌کرد. «ارکتیپ» فی‌نفسه، همچون نیروئی بالقوه در دریای ازلی ناخودآگاه نهفته است. آنچه‌که ما به‌میراث می‌بریم،جنبهٔ «پیش‌سازندگی» و«طرح‌بخشی»ارکتیپ‌هاست. هنگامی‌که«ارکتیپ»ظاهرشدبه‌قالب«سمبل» درمی‌آید، زیرا «سمبل» دراصل صورت مشهود «ارکتیپ»ناپیدا است[۴]. ابتدائی‌ترین‌شکل «ارکتیپ» که مطابق بامرحلهٔ‌آغازین آگاهی انسان بدوی است همان مرحله‌ایست‌که بدان «اوروبوروس» Ouroboros می‌گویند. «اوروبوروس» را اغلب بصورت مار یا اژدهائی نشان می‌دهندکه دمش‌را گاز می‌گیرد. دراین‌مرحله، دریای ناخودآگاه انسان را ازهرسو احاطه‌کرده‌است ودرمیان آن، نطفهٔ خودآگاهی قرارگرفته‌که هنوز استقلالی نیافته‌است. این درواقع‌مظهرزندگی بهشتی وبطن مادری بشریت است.

۱— C. G. Jung: *L'homme à la découverte de son âme*, pp. 47–48
۲— C. G. Jung: *L'âme et la vie*, p.66
۳— Idae quae ipsae formatae non sunt, quae in divina intelligentia continentur
۴— Erich Neumann: *The Great Mother*, New York, 1963, pp 1–13

مرحلهٔ بعدی را که در آن، ارکتیپ ازلی بصورت «بزرگ‌مادر» جلوه می‌کند و مظاهر آنرا در کلیهٔ تمدنهای کهن می‌یابیم، مرحلهٔ «بزرگ‌مادری» می‌گویند. دراین مرحله قدرت «نومن» آنچنان تسلط برانسان دارد وآنچنان تصور اورا تحت‌الشعاع قرارمی‌دهد که ازآن نمی‌توان مفهومی روشن داشت. «بزرگ مادر» اغلب بصورت موجودی وحشتناك و هراس‌انگیز جلوه می‌کند و صفات متناقض ومتضاد این ارکتیپ، آنچنان درهم‌وبرهم وآشفته است که تمثیلات‌نشان‌دهندهٔ آن، بصورت‌حیوانات وهیولاهای عجیب‌وغریب‌جلوه می‌کنند. هنگامی که آگاهی‌قوام گرفت، تمثیلات‌موجود در ارکتیپ‌بدوی نظام می‌یابند، ازهم‌جدامی‌شوند و به‌گروه‌هائی که نمایندهٔ یك «ارکتیپ» یا ارکتیپ‌های مشابهی هستند درمی‌آیند.

مرحله‌ای که متعاقب دوره «بزرگ‌مادری» پیدا می‌شود، معروف به «نبردبااژدها» Drachenkampf[1] است. دراین‌مرحله که درکلیهٔ اساطیرجهان دیده می‌شود، آگاهی (من) درنبرد با ناخودآگاه که همان‌اژدها، «بزرگ‌مادر» یا «اوروبوروس» باشد، پیروزمی‌شود، ومبدل به«من‌قهرمان» Helden ـ Ich می‌شود. جدائی ازوالدین اساطیری، نبردبااژدها، دگرگونی آگاهی، یعنی نضج گرفتن‌آن، ازجملهٔ صفات این‌مرحله‌است. درضمن، این‌مرحلهٔ، آئین تشرف به مراسم‌سری و زایش دوباره رانیزدربرمی‌گیرد. زیرا پیدایش‌آگاهی درحکم بنیاد فرهنگ است. یافتن گنجی که قهرمان، پس ازکشتن اژدها، بدست می‌آورد و ازدواج بادختردلخواه که‌اغلب گرفتارطلسم‌است، به‌ازدواج‌مقدس hieros_gmos, sakral Ehe تعبیرشده‌است وبهمین‌مناسبت‌این‌مرتبه، جمع اضدادواکتساب‌کمال‌معنوی ورشدفکری‌است.

آخرین‌مرحلهٔ تکامل‌معنوی‌انسان دراساطیر، به‌دوره«بختگی» Reifphase معروف است. بهترین‌نمونهٔ این‌مرحله دراساطیر، به‌صورت «اُزیریس» Osiris درمصرباستان دیده می‌شود. همانطوریکه‌خورشید برمی‌خیزد، مسیرخودرامی‌پیماید وسرانجام‌درآسمان‌غروب می‌کند، همانطورنیزآگاهی، بتدریج ازبطن‌طبیعت‌برمی‌خیزد، تکامل‌می‌یابدوسرانجام‌بازبه‌همان شب تاریك وابدی‌بازمی‌گردد. دراساطیرمصر، پایان سفرخدای خورشید، یعنی«هوروس» Horus، دست یافتن به«اُزیریس» یعنی به‌خدای مغرب وغروب است‌که خود مظهرکمال است. درپایان مرگ خورشید، «اُزیریس» که مظهر«خود» است، «من» را بـه‌کمال نهائی می‌رساند.

پیش ازآنکه‌این قسمت را به‌پایان برسانیم، نکته‌ای چندنیز درباره مفهوم «ناخودـ آگاهی جمعی» بگوئیم که سروصدا و جنجال بسیاری در دورهٔ خود به‌پا کرده است. به نظرما، این اصطلاح چندان رسا نیست وخود «یونگ» نیزگویا ازآن چندان راضی نبوده است. صفت «جمعی» که بدان منسوب می‌شود ازعمق‌این‌مفهوم می‌کاهد. دراساطیرکهن، مرتبهٔ آبهای ازلی ومرتبه‌آشوب اولی که پیش‌از پیدایش وتجلی نور موجوداست می‌تواند مظهر این ناخودآگاه‌کلی باشد. «یونگ» می‌کوشیده است‌که همواره «علمی» بماند. ولی شکی نمی‌توان‌کردکه تحقیقات‌اوازقلمرو علوم تجربی قدمی‌فراتر می‌نهد و وارد زمینه‌ای می‌شود که پای استدلالیان چوبین است و پای چوبین سخت بی‌تمکین. ازاین روآثار وی

۱ــ Erich Neumann: *Der mystische Mensch*, op. cit. pp. 338–341

آمیخته به‌اصطلاحات علمی ومکاشفات اشراقی‌است که‌شخصیت او را نامشخص و تعریف‌ناپذیرمی‌کند و اغلب او را بصورت «ساحری بـزرگ» جلـوه می‌دهد. بدون شك، انس روزافزونی که «یونگ» بادنیای «ارکتیپ» داشته، درآثار و روحیه‌اش اثر فراوان بخشیده وبتدریج او را ازمسیرصرفاً علمی‌منحرف کرده‌است واورادرمرزی‌قرار داده‌که، نه می‌توان اورا کاملاً یك عارف دانست ونه‌یك روان شناس‌به مفهوم «کلاسیك» این‌کلمه... بهرحال نفوذآثار او بسیار است و امروزه نمی‌توان بدون توجه به راه‌های تازه‌ای‌که اودر زمینه اساطیر وبینش مثالی گشوده است، به‌این مطالب پرداخت. افرادی‌که مفهوم ناخود آگاه جمعی را انتقادکرده‌اند بسیارند: «رنه‌گنون René Guénon فرانسوی می‌گویدحال‌که «یونگ» سخن از ناخودآگاهی به میان می‌آورد چرا به «ابرآگاهی» که از جمله تجارب معنوی انسان است، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، «الیاد» نیز دریکی‌ازکتابهایش به همین مسأله اشاره می‌کند. ولی بهرحال بایدگفت‌که مفهوم «ضمیرناخودآگاه» در دید خود «یونگ» مرز مشخصی ندارد و«یونگ» می‌گویدکه می‌توان‌آنرا، هم درپائین وهم دربالا قرار داد. در یادداشت‌های‌خود، یونگ می‌گوید: «این خدانیست که «میت» است این «میت» است که وحی‌کلام‌الهی درزبان است. این‌ما نیستیم‌که «میت» را اختراع‌می‌کنیم،این میت است که به ماچون‌کلام‌الهی الهام‌می‌شود[۱]. یونگ‌درجای دیگرمی‌افزاید: «من‌حتی این‌فرضیه‌را ارائه کـردم‌که پدیـدار صورت پذیری «ارکتیپ» واقعـه‌ایست روانی که براساس حقایق «پسیکوئید» psychoide استواراست»[۲] واین‌لفظ درنظریونگ معنی «نومن»یعنی واقعیت روحانی ومعنوی دارد. خلاصه دربارهٔ «ناخودآگاه» می‌گوید اصطلاح ناخودآگاه را به‌منظورتحقیق علمی ابداع‌کردم، باعلم باینکه بجای‌آن می‌توانستم‌کلمهٔ «خدا» را بکاربرم «تاآنجائی‌که به‌زبان‌اساطیری سخن‌می‌گوئیم، «مانا» mana، خدا، ناخودآگاه، مترادفند، زیرا ازدومفهوم‌اولی (مانا ـ خدا) همانقدربیخبریم‌که ازمفهوم‌آخری.»

می‌خواستم‌درپایان به یك‌مقایسه‌ای اشاره‌کنم، هرچندهم‌این‌مقایسه به نظربعضی‌ها کفر تلقی‌شود: منظورم«هایدگر» و«یونگ» است. یکی فیلسوف‌است و دیگری روانشناس ودرفرهنگ‌غرب این‌مرزهاآشتی‌ناپذیرند. نه«هایدگر»به«یونگ» اشاره می‌کند ونه«یونگ» به«هایدگر». هردومتفکران بزرگ آلمانی زبانند. هردو در جستجوی «آن‌مطلقا»دیگرند. اگر از«هایدگر» دربارهٔ «یونگ» سؤال‌کنید لابدخواهدگفت‌که «یونگ» «سوبژکتیویست» یعنی «خودبنیاد» است و از مـرحلهٔ تضاد «سوژه ـ ابژه» Sujet ـ objet که مبنای تفکر حصولی غربی است، نگذشته است. اگراز «یونگ» درباره «هایدگر» سؤال‌کنید، خواهد گفت‌که «هایـدگر» اهل «متافیزیك» است و اوسروکاری با «متافیزیك» ندارد و فقط اهل تجربه و پیروشیوه علمی است. بنابراین مرز بین این دوآدم بخوبی مشخص ومعین است وشکاف بین‌آنها آشتی ناپذیر. حال ببینیم این دومرد بزرگ چکارمی‌کنند: یکی عمری را صرف مطالعه درباره «اساطیر» وساخت مثالی تفکرمی‌کند، ودیگری نیروی تفکر خود را

۱ـ C. G. Jung: *Ma vie*: *op. cit*, pp 387 389
۲ـ *Ibid.* p. 139

معطوف به حقیقت وجود می گرداند. وجودی که «هایدگر» درجستجویش هست همانقدر نامعلوم وغیرعلمی است که ناخودآگاهی که « یونگ» همواره باآن برخورد می کند. هردو یك «هدف» دارند، و آن دست یافتن به آنچیزی است که درپس مظاهراین عالم تا «معلوم»و اسرارآمیز است و مانند خود «نومن» تعریف ناپذیر. وجود نزد «هایدگر» درحین ظهور، مستوراست و برای نشان دادن این تناقض، این شکاف بین وجود و موجود یا این «چین» Zwiefalt که باعتباری نیزدوگانگی مرموز است «هایدگر» ازکلیهٔ امکانات زبان آلمانی مدد می جویدو بهمین دلیل زبانش ترجمه ناپذیراست. «یونگ»نیز برای درك همین «نومن»ده سال تمام به مطالعهٔ علوم کیمیایی می پردازد و عمری را صرف تحقیق در باره اساطیر تطبیقی می کند و باین نتیجه می رسد که دربارهٔ مرکزهسته ای «ارکتیپ» چیزی نمی دانیم. «هایدگر» نیزنمی گویدکه چیزی یافته است وفقط تکرارمی کندکه فلسفه اوکوره راهی است «جنگلی» که می کوشدازمرتبهٔ «متافیزیك» بگذرد وبه تفکرواقعی که تفکرمتذکربه خاطرهٔ ازلی است راه یابد و این «خاطرهٔ ازلی» برای هایدگر «میتوس» و «لوگوس» وخلاصه زبان شعر واساطیر است، همانطور نیز برای «یونگ» کنه هستی «ارکتیپ فی نفسه» یا بقول خودش «میتوس» است که چون کلام الهی به انسان الهام می شود. «یونگ» ازمفهوم من تجربی شروع می کند وبه مفهوم «خود» می رسد و سرانجام، انسان وطبیعت را انعکاس، یا جلوه ای از «نومن» یا از آن «مطلقا دیگر» می داند و رابطهٔ متعارف علمی را واژگون می کند. «هایدگر» نیزکلام را «خانه وجود» می داند وندایش را «بخش وجود»، یعنی آنچه که به ما اهدا وداده شده است. هردو بعبارت دیگر، ازراههای مختلف ودیدگاههای متعدد بیك جامی رسند وآن اتکای کامل انسان درقبال نومن یا آن «مطلقا دیگر» است. هردو از راه های گوناگون، تجربهٔ ازلی ای راکه هند، بدان «آتماویدیا» و «برهماویدیا» âtmâvidyâ - brahmavidyâ یعنی علم به حقیقت خود âtman و به حقیقت برهمن، می گوید، تکرارمی کنند. حال دانستن اینکه این دومتفکر به چه مقام عرفانی رسیده اند از صلاحیت راقم این سطور خارج است. ولی یك مطلب روشن است وآن اینکه تفکر «هایدگر» از رسالهٔ «وجود و زمان» تا آخرین رساله های او، تبدیل فلسفه به شعراست، وتفکراوبتدریج ساحت وبعد اساطیری می گیرد بطوریکه برخی هایدگر «دوم» را عارف می دانند نه فیلسوف، همچنین «یونگ» نیز بتدریج، از علوم تجربی دور می شود وبه تفکر اشراقی می گراید، و خیلی ها او را دیگرروانشناس علمی نمی دانند و بیشتربه ساحری بزرگ تشبیه می کنند. بعبارت دیگر هردو ازقلمرو مشخص و معین حرفه خودخارج می شوند: یکی از «فلسفه» به معنی واقعی آن وآن دیگرازروانشناسی. هردو بعبارت دیگر، تعریف ناپذیرند و درطبقه بندی معین نمی گنجند، ولی به نظرما آنجائی که این دو از قلمرو مشخص حرفهٔ خودخارج میشوند، همان نقطه ایست که این دورا بهم نزدیك می کند زیرااین نقطه همان ندای «میتوس» ونیستی آفرینندهٔ «نومن» است که هم «هایدگر» را مسحورکرده است وهم یونگ را، هم این را «مجنون» کرده است وهم آن دیگر را. بعبارت دیگر «جنون نومنی» یاحالتی راکه افلاطون بدان «شوریدگی مقدس» می گفت، هردو مرد بزرگ را تسخیر و مسحورکرده است، وفقط ازاین دیدگاه خاص یعنی ازدیدگاه تجلی «نومن» و اثری که آن، روی این دومرد بزرگ معاصر ماداشته، می توانیم، این دو را باهم مقایسه کنیم و بس.

کلمه «میتوس» چنانکه ملاحظه شد، چندین معنی دارد: درتفکر یونان باستان«میتوس» با مفهوم «لوگوس» به‌معنی کلام مربوطاست. «لوگوس» ازطرف‌دیگر بافعل«لگئین» legein به معنی باهم نهادن و گفتن ارتباط دارد. متفکرآلمانی«والتراتو» Walter Otto[1] معتقد است‌که مفهوم «زاملن» sammeln به‌معنی «جمع‌کردن»، «گرد هم‌آوردن»که برخی از متفکران به «لوگوس» منسوب می‌دارند، معنی‌اساسی «لوگوس» نیست بلکه معنی فرعی آنست. آنچه‌که به نظر «اتو» از کلمهٔ «لوگوس» با توجه به مشتقات یونانی ولاتینی آن بدست می‌آید، مفهوم در نظر داشتن، تفکرکردن، توجه‌نمودن‌است. و درحالیکه مفهوم «لوگوس» تفکرکسی‌را دربرمی‌گیردکه می‌اندیشد و سخن‌می‌گوید، «میتوس» همان معنی را از لحاظ عینی وکلی ادا می‌کند، زیرا«میتوس»به‌مفاهیمی‌چون‌به«فکرآمده»،«اندیشیده» اشاره نمی‌کند، بلکه واقعیت فی‌نفسه واصالت خود چیزرا دربرمی‌گیرد.[2]

«کاسیرر» نیز «لوگوس» رابه‌معنی‌عقل وتفکر تعبیرمی‌کند وآنرا مرحلهٔ متأخـر از مرحلهٔ بینش اساطیری می‌داند. تفسیری‌که «مارتین هایدگر» از«لوگوس» و«میت» می‌کند با تعبیرات دیگران متفاوت است. ولی باید متذکرشدکه تعبیر«هایدگر»آنچنان با مبانـی تفکر وفلسفهٔ خوداوآمیخته است‌که بدون شناسائی محوراصلی‌تفکراو، تعبیراتی‌راکه وی ازمفاهیم‌کهن‌فلسفه‌باستان یونان می‌کند، قابل‌فهم نخواهند بود. ولی چون بحث‌دراطراف فلسفهٔ اودراین‌مختصرنمی‌گنجدوچون‌ازسوی‌دیگر، زبان‌این‌متفکربزرگ‌واقعاًترجمه‌ناپذیر است مافقط به‌ذکررئوس مطالب اختصار می‌کنیم وخواهیم‌کوشید، ارتباطی راکه در ذهن «هایدگر»، «لوگوس» با«میت» وخاطرهٔ ازلی دارد، تاآنجائی‌که برای‌مامقدور است،روشن کنیم. دردید «هایدگر»،«لوگوس»، «فوزیس» phusis (ظهوروجود) «میتوس» و«وجود» Sein بهم‌مربوطاند. ابتدابینیم چگونه «لوگوس» درعین‌حال ویکجا هم‌وجودرا می‌نامد وهم بن (علّـت) Grund[3] را. وبعد چگونه «میتوس» و «لوگوس» عین‌هم‌اند ودر فلسفه «پارمنید» به‌یك‌چیز اطلاق می‌شوند، وخلاصه اینکه چگونه «لوگوس» و «میتوس» هردو بازگشت به‌خاطرهٔ‌ازلی‌می‌کنند. توضیح اینکه خاطرهٔ ازلی را دراساطیریونان «منه‌زونیمه» Mnesonyme می‌نامند و این خـاطره، مادر فرشتگان الهام‌بخش یعنی «موز»ها Muse است.

درقسمت‌زمان در یونان‌گفته شدکه به‌نظر«هایدگر»تاریخ‌وجودSeinsgeschichte بخش Geschick همان وجود است‌که خودرا بما می‌بخشد و درحین بخشش‌خود، مستور است. یعنی‌وجود بابخشیدن خود، ظهورمی‌یابد و«ساحت ـ بازی‌ـ زمان» راپدیدمی‌آورد که درآن موجود بتواند ظاهرشود. بخش وجود مربوط به‌ظهورحقیقت وتجلی اول‌است. ولی این ظهور بدانگونه است‌که درحین ظهور، ریشه‌اش مستور وپنهان است. «هایدگر» این تجلی‌را«چین» Zwiefalt می‌گوید، توضیح‌اینکه دراین‌مفهوم، شکاف و دوگانگی‌ای

۱ــ Walter Otto: *Die Gestalt und das Sein*, Darmstad, 1959, p. 68
۲ــ *Ibid.* Der Mythos ist die Sache selbst
۳ــ M. Heidegger: *DerSatx vom Grund*, Tübingen, 1958, p. 180

مستتر است. رفع این شکاف است که می‌تواند به‌همسانی تفکر و وجودی را که «پارمنید» از آن سخن می‌گوید تحقق بخشد. ولی از طرف دیگر این «شکاف» همان تقدیر و بخش وجود است و وجود خود، در ادوار گوناگون، هر بار چیز دیگر می‌گوید[1]. یا به‌عبارت دیگر به‌اسم دیگری متجلی می‌شود. در آغاز فلسفه غرب، وجود به‌اسم «لوگوس»، «فوزیس»، «میتوس» ظهور می‌کند زیرا در آن زمان، تفکر از حقیقت وجود منحرف نیست و وجود علیرغم استتار و خفایش، منشاء فیاض تفکر و اندیشه است و انسان، به‌حقیقت نزدیك است زیرا ساحت تفکر، اساطیری است. بنابراین دیرینه‌ترین نحوهٔ ظهور وجود در تفکر غرب، «لوگوس» و «میتوس» است و «لوگوس» همان چیزی است که وجود، در آغاز تفکر غرب، می‌گوید و این گویش اول، کلام خلاق «میتوس» نیز هست.

دربارهٔ ارتباط بین «لوگوس» و «میتوس» می‌توان گفت که هردو به فعل «بن‌بخشی» Gründung اساطیری تحقق می‌بخشند، (ارتباط بین وجود و علت و لوگوس را در فصل مربوط به‌زمان در یونان گفتیم) یعنی در هردو مورد، ظهور نخستین شکاف، حاصل شده است. همانطوریکه به‌نظر «هایدگر»، تفکر واقعی آنست که بسوی آنچه که در حین ظهور مستور است، معطوف باشد، یا به‌عبارت دیگر درحالیکه در نظر «هایدگر» رفع و برطرف کردن این شکاف (چین) نوعی جهش Sprung است که تفکر را بدون پل ohne Brücke و بدون مدارج ارتقاء، به‌ساحتی دیگر و به نحوهٔ دیگر از گویائی راهبر است[2]. همانطور نیز آئین، که خود تکرار و بازآفرینی بن‌بخشی اساطیری است، انسان را از نشأت این دنیا به‌ساحت حضور اساطیری رهنمون است و بازگشت به مبدأ آغاز خود نوعی جهش و رجوع به‌اصل است یا بعبارت دیگر جهش به‌مبدأ است.

«هایدگر» در توضیح بیشتر این جهش می‌گوید: «خود جهش معلق در هوا است» Der Sprung selbst hängt in der Luft ولی در کدام هوا؟ در کدام اثیر؟. اصل علت Der Satz vom Grund از آن جهت اهمیت دارد که کلمهٔ اصل Satz به آلمانی معنی جهش را نیز می‌دهد و باین معنی اصل علت[3] خود، نوعی «جهش به ذات وجود» است. بدین ترتیب ما دیگر نباید بگوئیم که «اصل علت (بن) مربوط به‌وجود است، بلکه باید بگوئیم که اصل علت، جهش در وجود، یا بعبارت دیگر جهش در «بن» Grund است.

«جهش به‌بن» یعنی به‌شیوهٔ اساطیری، پیوستن به «هسته بن بی‌بن» وجود، یعنی اتصال به منشاء آغاز، یعنی درعین حال «بازبن بخشی» اساطیری. زیرا در بینش اساطیری انسان، آنگاه انسان اساطیری می‌شود که مرکز وجودش، بعلت رجعت به‌مبدأ، نقطهٔ خلاق هر آئین، منشاء آفرینندهٔ هر بنا، وچشمهٔ الهام هر کردار باشد. واین نقش «کسموگونیك» (جهان‌بنیادی) بدون جهش و رجعت پیشین میسر نیست، فقط آنگاه که انسان موجودی اساطیری شد، می‌تواند درعین حال، موجودی «جهان بنیاد» بشود، مضافاً باینکه هر بنیاد و بن‌بخشی، مستلزم

۱— *Ibid.* p. 108

۲— *Ibid.* p. 95

۳— چنانکه درقسمت زمان در یونان دیدیم، علت و بن یکی است.

یك «ازل اندیشی» نیزهست.

هایدگر، به‌نظرما، باپیش‌کشیدن‌مفهوم جهش دراصل Satz-Sprung، یکی‌ازاساسی‌ترین مبانی بینش اساطیری را درمتن تفکر امروزی جا داده است.

ولی دراینجامسأله‌ای پیش‌می‌آید وآن‌اینکه‌این‌جهش‌ازکجامی‌آغازدوبه‌کجامی‌انجامد؟ یا ازکجا می‌جهدوبه‌کجا می‌رسد؟ به‌نظر «هایدگر» محل این جهش Absprungbereich تاریخ‌تفکرغرب‌است[۱]. «هایدگر» می‌گوید تفکرغرب و به‌شرق هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. آیا باید نتیجه‌گرفت‌که شرق هرگزازچنین‌جهشی‌برخوردار نبوده است؟ اگر«هایدگر» به‌شرق اشاره نمی‌کند باین دلیل است‌که او در جستجوی رابطه و «همدلی» با خاطره ازلی‌خودش هست وچون غربی است وآلمانی، باین‌دلیل درجستجوی ریشه‌های‌تفکرغرب‌است. ولی‌ما میدانیم که تجربهٔ مشرق‌زمین از مبداء اساطیری تفکر، با توجه به‌گنجینه‌های سرشاری که از این تجربه بجا مانده است، عمیق‌تر و ازلی تر ازغرب بوده‌است. «هایدگر» دریکی ازکتابهایش[۲]، به‌یك دانشمند ژاپنی‌می‌گویدکه «خانهٔ‌وجود» (کلام)آن‌دویکی‌نیست‌وبهمین مناسبت‌ارتباط واقعی بین‌آن دومشکل‌است واولین حجابش همان وسیله ارتباط، یعنی‌کلام‌و زبان است. اگر«خانهٔ وجود»، یعنی‌کلام رابه‌معنی خاطرهٔ ازلی‌تلقی‌کنیم،آنگاه بدون شك خاطرهٔ ازلی ماایرانیان‌باخاطرهٔ‌ازلی غربی‌ها یکی‌نیست واصولاً نمی‌تواند یکی بشود، ولی ازآنجاکه هردو ازیك چشمه‌مایه‌می‌گیرند، می‌توانددرعمق‌ارتباط برقرارکنند. ولی امروز جهانبینی علمی مغرب زمین حاکم بردنیاست ونحوهٔ تفکرغربی‌درکلیهٔ‌شئون‌رخنه‌کرده‌است وبرما نیزتسلط‌کامل‌پیداکرده. دراین‌صورت مسأله‌گذراز«متافیزیك»فقط مسأله غربی نیست بلکه‌شامل همه‌ما می‌شودوماحتی بیشترازغربیها، زیرا ماسلاح وپادزهری‌برای‌مقابله باآن نداریم، بهمین‌جهت‌برقراری رابطه با«خاطره ازلی»خودمان‌ازطریق‌خلوت‌کردن بامتفکران بزرگ ایرانی وبازیابی پیغام مستور درآن خاطره، یکی از طرق مقابله باتفکرغربی‌است. توضیح اینکه شناخت خود فرهنگ غرب در وضع فعلی نه فقط ضروری بلکه حیاتی است، زیرا یکی از علل شیفتگی بی‌اساس و پرخاشگری بی‌اساس‌تر مانسبت به‌غرب، جهل مادر قبال همان فرهنگ است.

بنابراین طبق نظر هایدگر «محل‌این جهش» تاریخ تفکر غرب است. تاآنجاکه‌بخش و تقدیر وجود، خواهان جوهرمتفکرانسان تاریخی‌است، تاریخ خودتفکر، قسمتی‌ازقسمت وبخش وجوداست واگرتقدیر همان قسمتی‌است‌که‌بموجب‌آن، وجود درحین‌ظهور،مستور است، پس این‌استتار درعین حال«ارتباط»باجوهرانسان نیزدارد. بموجب‌این‌ارتباط«وجود» انسانی نمی‌شود بلکه جوهرانسان، بواسطه این ارتباط، در«ناحیهٔ‌وجود» متوطن می‌شود. ارتباط انسان با وجود است‌که‌انسان را «انسانی» می‌کندومحل‌سکونتش را«مسکنی‌مألوف» می‌نماید. بازباین جهت‌است‌که به نظر«هایدگر»کلام‌ارتباط انسان با «خانهٔ وجود» Haus des Seinsاست.

ولی اگرکلام مستتردر خانهٔ وجود، کلامی است‌که درآغاز هرگفتار انسانی سخن

۱— *Ibid.* p. 157

۲— M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, 1959, pp. 89-90

می‌گوید، این کلام همان «فا ـ توم» Fa-tum یعنی «میتوس» و «لوگوس» است. ولی «فاتوم» لاتینی به معنی تقدیر نیز آمده و اگر بخواهیم مفهوم تقدیر را نیز بفهمیم باید بگوئیم از آنجا که «وجود» خود را بما می‌بخشد، «ساحت ـ بازی ـ زمان» را نیز ارزانی می‌دارد و کاری می‌کند که امکانات جوهر انسان که مطابق با قسمت بخشیده به اوست، تحقق پیدا کند. و اگر ظهور «ساحت ـ بازی ـ زمان» از برای تحقق بخشیدن به امکانات ممتاز آدمی است، پس جهشی که بمدد آن، مانقش اساطیری خودرا بازمی‌یابیم، کدامست؟

درپاسخ این سؤال «هایدگر» معتقداست که جهش آنگاه جهش است که تفکری متذکر به خاطرهٔ ازلی باشد. کلمه «اندنکن» Andenken که «هایدگر» بکار می‌برد به‌معنی به‌چرای an چیزی اندیشیدن و تفکر کردن است.. خود کلمه «اندنکن» معنی «یادگار»، «خاطره» را نیز می‌دهد. ولی برای «هایدگر» اساس خود «تفکر»، دراصل متذکر بودن به خاطره است. خاطره تعیین کننده تفکر نیست، این «ذات» خود تفکر است که متذکر به‌خاطره یعنی خاطرهٔ ازلی است. «هایدگر» در تفسیر همین مطلب می‌افزاید: تفکری که متذکر به خاطره است «ازل اندیش» نیز هست Das andevkend-vordevkende Denken مراد از «ازل اندیشی» یا «آغاز اندیشی» که ازپیشوند «فور» vor آلمانی vor-denken بر می‌آید، اشاره به آغاز است و نه گذشتهٔ زمانی. تفکر نزد «هایدگر» همواره معطوف به‌مبدأ است و نه «افقی» وتاریخی به معنی امروزی کلمه. تفکری که متذکر به خاطره است، متوجه همان چیزی است که درآغاز، درتقدیر وجود «نا اندیشیده» Ungedachte باقی‌مانده‌است.[۲] واین جهش، نوعی رسوخ پارسایانه به کنه حقیقت، نوعی پیشرفت درریشهٔ هر اندیشه است. ازاین روست که تفکر بایداین جهش رادائم ازنو آغاز کندودرهر جهشی نو، به‌تجربهٔ ازلی نزدیکتر شودواین جهش هر بار ازلی‌تر، نه تکراری می‌شناسد و نه بازگشتی، وتاآن دم ضروری می‌نماید که تفکری که متذکر به خاطره است بخود وجود راه یابد وازحقیقت خود وجود aus der Wahrheit des Seins به کلامی دیگر مبدل گردد.[۳]

دراینجا «هایدگر» به‌جهش همان ارجی راقائل می‌شود که انسان اساطیری به «میت» یعنی کلام آفریننده قائل بود. ولی این جهش تصاعدی است و نه رهائی. تفکر دراین جهش، محلی راکه ازآن دور می‌شود، درپشت سر نمی‌گذارد، بلکه آنرا بنحوی ازلی‌تر، ازآن خود می‌گرداند. «ازآن خود گردانیدن»، احیای همان خاطرهٔ ازلی است. زیرا تفکری که جهش می‌کند متوجه گذشته‌ای ازیاد رفته نیست بلکه معطوف به‌آن چیزی است که همواره بوده das Gewesene یاآنچیزی است که هست و بقادارد. وآنچه دراصل بقادارد وهمواره بوده «گردآوری» Versammlung گنجینه‌هائی Schätze است که ازآغاز بخش وجود، همچون «بودهای ازلی»، موجود بوده وبمنزله چشمهٔ پایان ناپذیری است که خاطرهٔ ازلی راسیراب می‌کند و درطول کامل بخش وجود، همواره همسان می‌ماند ونه‌می‌توان آنرا به تصور آورد ونه‌چون رشته‌ای سرخ از سیر تاریخ استخراج کرد[۴].

بلکه بتوان برای مزیدتوضیح به‌استعاره‌ای توسل جست: اگر مبدأ وآغاز چشمهٔ ازلی،

۱ــ *DerSatz vom Grund*. p 157 ۲ــ *Ibid*. p. 158
۳ــ *Ibid*. p. 159 ۴ــ *Ibid*. p. 107

آبهای اساطیرو لوگوس باشد، رودی‌که ازآن چشمه مایه می‌گیرد وجدا می‌شود، همان خاطرهٔ ازلی است که ازچشمه گرفته تا پایان‌مسیرش‌همیشه همسان است ونقطهٔ آغاز را به نقطهٔ انتها می‌پیوندد و اگر رود از چشمه فاصله می‌گیرد، این فاصله به‌معنی گسستگی از مبدأنیست، زیراکه‌اتصال رود به‌چشمه آنی وقفه نمی‌پذیرد وازآغازتاپایان مانند رشته‌ای متصل، واحد، یکپارچه باقی می‌ماند و همانطوریکه رود«گردآورندهٔ» مسیرخود، ازآغاز تا پایان است، همانطورنیز خاطرهٔازلی گردآورندهٔ همه «بود»ها درساحت حضور «میتوس» و «لوگوس» است.

الف- خاطرهٔ ازلی یا «منه موزینه» Mnemosyne

دراساطیریونان، «منه موزینه» الههٔ خاطره وحافظه است ومادرفرشته‌های‌الهام‌بخش‌است. «منه موزینه» دخترآسمان وزمین‌ونامزد «زئوس»Zeus است. بازی،موسیقی، رقص‌وشعر، به «منه موزینه» یا خاطرهٔ ازلی تعلق دارند. «منه موزینه» از حال و آینده نیز خبردارد ولی مهمترین وظیفه‌اش‌اینست‌که«بود»ها das Gewesene رابه‌روشنائی‌ابدیت برساند[1]. غرور شاعر باستان دراین بود که باتذکراین خاطره وسرودن پیغام آن، به زندگی جاوید راه یابد واین‌کار فقط ناشی‌ازقریحهٔ شاعرانهٔ اونبود، زیرا اوفقط صورت‌بخشندهٔالهامی‌بود که باو می‌رسید. وجودی متعالی‌ازگذشته، همچون «بود»ی بسوی اومی‌آمد واورا روشن می‌ساخت. بسیارند چیزهائی‌که درخاطرهٔ ازلی به ظاهر فراموش شده محسوب می‌شدند و منتظرکلامی بودندکه به آنها فعلیت بخشد. برای شاعرروشن بودکه‌این موجودات ازلی هستندکه جوهر دارند و از زندگی الهی برخوردارند. ازاین‌رو «موز»ها (فرشتگان الهام بخش) مرگ رانمی‌شناختند وبهمین‌مناسبت شاعری موسوم به Sappho به دخترش تذکر می‌دهدکه نزد «موز»ها سوگواری مجاز نیست.

درخانه‌ای‌که به خدمت فرشتگان الهام‌بخش مشغولند
نالیدن مجـاز نیست و چنین‌کاری در شأن ما نیست[2]

تمام اقوام قدیم جهان، خاطرهٔ ازلی‌شان را که «حافظهٔ‌جمعی» قومشان نیزمحسوب می‌شده، گرامی می‌داشتند. آیین نیایش نیاکان نیز برهمین اصل استوار است. زیرا حماسهٔ خدایان‌ویادگارنیاکان و وقایع ازلی واساطیری همه دربطن این خاطره محفوظاند و آدمی می‌توانسته باتوسل به‌آیین، خاطرهٔ این موجودات ازلی را در دلش احیاءکند.

«هایدگر» دربارهٔ این «خاطرهٔ ازلی» Gedächtnis می‌گویدکه خاطره «گردآوری» تفکری است‌که متذکر به‌همان‌خاطرهٔ ازلی است[3]. ایـن خاطره، چشمهٔ فیاض شعر است و شعر بمثابه آبهایی‌است‌که گاهی درجهت معکوس بسوی چشمه جاری می‌شود یعنی‌بسوی تفکری‌که متذکر به‌خاطره است[4]. بازگشتن به‌تفکرکه‌خاطره ازلی نیزهست، یعنی‌راه‌یافتن

۱— W. Otto: *Die Gestalt und das Sein*, p. 13
۲— *Ibid.* p. 13 ۳— M. Heidegger: *Was heisst Denken*, Tübingen, 1961, p. 7
۴— *Ibid* Das Dichten ist darum das Gewässer, das bisweilen rückwärts fliesst der Quelle zu, zum Denken als Andenken.

به‌بطن اول اساطیر، زیرا «میتوس» و«لوگوس» یکی هستند واگراین دو مفهوم از هم‌جدا می‌شوند، علتش آنست که‌هیچیك‌نتوانسته‌است«جوهرازلی» anfängliches Wesen خود رامحفوظ بدارد. این‌جدایی درافلاطون مشهوداست. پنداشتن‌اینکه «لوگوس»، «میتوس» را نابود می‌کند یك‌پیش‌داوری ناشی از«راسیونالیسم» جدید است و«هایدگر» درخاتمه‌این مطلب می‌افزاید: «منطق هیچگاه دین را نابود نمی‌کند و نابودی دین فقط به‌این دلیل است‌که خداوند خودرا مستور می‌کند.»

در هند مفهوم «لوگوس» برای‌اولین‌بار درسرودهای «ریگ ودا»که‌بدون‌شك‌یکی‌از کهنترین‌آثار اقوام هندو اروپائی است ظاهر می‌شود. سرود «ریگ‌ودا»[1] می‌گوید:

«درآن هنگام نه‌نیستی بودasad ونه هستی sad. هوا و آسمانی که برفراز آنست نبود...

درآن هنگام مرگ وجاویدانی‌هم نبود، نشانی‌ازشب وروزهم‌نبود. درازل، تاریکی راتاریکی‌مستورکرده بود... وهمه‌آب بود وبی‌نشان، آن موجودی‌که پدیدمی‌آمدازخلاء پوشانده‌شده‌بود... آن(موجود)یگانه‌ekamبه‌نیروی‌حرارت‌tapasبه‌حرکت‌درآمد. خواهش kāma آفرینش در آن تاریکی بوجود آمد. این‌نخستین هستهٔ اندیشه manasah retah بود. دانایان به‌کمك اندیشه بـه جستجوی‌آن حقیقت درقلب خود hṛdi همت گماشتند و دانستندکه بند هستی درنیستی است.»

در نوشته‌های بعدی هند چون «اوپانیشاد»ها این «هستهٔ اندیشه» نام «بیضه زرین» hiranyagarbha رابخود گرفت. صفت«زرین»اشاره به‌نور، وتجلی‌است‌که درجهانشناسی اقوام‌کهن، نیروی نظام‌بخشنده وسازمان دهندهٔ‌آشوب‌اولی‌است. «بیضه زرین» روی‌آبهای تاریك نیستی مانندگل می‌شکفد و شکفتنش به نظام‌آوردن عالم از آشوب و ظلمات ازلی است. درمتون بعدی‌هند، بالاخص دررساله‌های «پورانا» بیضه‌زرین مبدل به«بیضه‌برهمن» brahmânda می‌شود. زیرا اولین‌موجودی‌که‌ازاین‌بیضه‌برمی‌خیزد برهمای‌آفریننده‌است. دراساطیرهند، برهمن‌ازنیلوفری‌که به‌بندناف «ویشنو» متصل‌است بوجود می‌آید. «ویشنو» در پایان عصر کیهانی بر تخت مارشکل خود، روی آبهای ازلی‌بخواب‌کیهانی فرو رفته است. هنگام آغاز آفرینشی نو، «ویشنو» جهان را به تخیل kalpayati می‌آفریند، واین نیروی تخیل خلاق «ویشنو» است‌که باعث می‌شود اولین‌هستهٔ هستی همچون گل روی آبهای ازلی بشکفد. برهمن‌که در درون‌گل‌نیلوفری قراریافته چهارسرداردوهرسرش ناظر به‌یکی‌ازچهارجهت فضا است وچهاردست دارد، درهردستی یکی‌ازچهارکتب مقدس «ودا» راگرفته‌است. تبدیل‌دایره‌گل‌به‌مربع، یکی‌ازدیرینه‌ترین‌ارکتیپ‌های‌اساطیری‌است وچنانکه ملاحظه شد، اشاره به «ماندالا» است. این هستهٔ اندیشه و «بیضه زرین» درمکتب فلسفی «سانکهیا» مفهوم‌انتزاعی می‌گیردومترادف باعقل اول mahat buddhi می‌شود. زیرا عقل‌اول، نخستین موجودی‌است‌که‌ازپیوندروح‌وماده اولی prakṛti پدید می‌آید. درواقع «بیضه زرین» چه به‌صورت بسیارکهن‌آن یعنی «هسته اندیشه» در ریگ ودا، چه بصورت

۱ــ *Rig Veda*, X, 121

«بیضه برهمن» وچه بصورت «عقل اول» اشاره به اولین ظهور یا اولین تجلی روشنائی از تاریکی عدم است. آبهای ازلی که دراساطیرهند وسایر اساطیر می‌آید، مظهر «آشوب» و تاریکی عدم‌است وبهمین مناسب‌است که «ریگ ودا»آبهای‌ازلی را نیستی، خلاء وتاریکی می‌نامد.

مفسرمعروف «اوپانیشاد»ها«شانکارا» «بیضه زرین» را «صورت‌مثالی» linga rûpa همهٔ موجودات می‌نامد و می‌گوید: «این «خود» بزرگ همه ارواح را چون رشته‌ای بهم متصل sûtrâtman می‌کند وآن جمع جامع ارواح است jîvaghana[1]»

ازاین مطالب چند نتیجه می‌گیـریم: ابتدا آنکه «بیضه زرین» نوعی لوگوس است یعنی‌هم بیك اعتبار مظهرشکفتگی وظهورکامل وجود است وهم‌باعتباردیگرریشهٔ بی‌ریشه هستی است، زیرا روی آبهای ازلی قرارگرفته است. ولی‌ازآنجائی که«بیضه زرین» مظهر شکفتگی کامل‌است‌مانند رشته‌ایsûtra گردآورنده‌همهٔ«بود»هاست،یعنی دراین گردآوری، گذشته وحال وآینده را درآنی که فراسوی‌آن سه است، بهم‌می‌پیوندد. این رشته ازسوی دیگر،چنانکه‌گفته شد، گردآورنده «بود»هایعنی‌دراینجا«تأثرات‌لطیف» یا «واسانا»vâsanâ هاست وغرض از«واسانا»، تأثرات وبقایای همهٔ‌آثار و اعمال دوران‌آفرینش پیشین است‌که دراقیانوس ازلی درتاریکی‌عدم خفته ونهفته‌است و به‌یاری قوهٔ‌متخیله «ویشنو» ازنوفعلیت می‌یابد. درانسان این «واسانا» ها درحافظه قرارگرفته‌اند، واگرآنرا درسطح‌کیهانی بیضه زرین درنظر بیآوریم،آنگاه می‌توان گفت‌که «بیضهٔ‌زرین»به‌معنی‌راستین‌کلمه حافظهٔ جهانی وخاطرهٔ‌ازلی است. نمونه‌این‌خاطرهٔ‌ازلی درانسان، چنانکه‌درقسمت مربوط به‌زمان درهند، ملاحظه شد، حافظهٔ انسان‌است. یکی ازراه‌های‌کهن هندبرای‌گریزازچرخ باز پیدائی، راه یافتن و شناختن همین خاطرهٔ ازلی است. زیرا بنابه عقاید حکمای هند، حافظهٔ انسان مملو ازتأثرات‌پیشین‌است‌که درسطح‌کیهانی‌در«بیضه زرین» نهفته‌است ودرسطح‌انسانی درحافظهٔ خودانسان‌موجوداست، رسوخ‌به‌این‌حافظه‌دونتیجه‌دارد: ۱ـاول‌آنکه‌انسان‌به‌دگرگونیهای پیشین خودآگاهی پیدا می‌کند، زیرا این تأثرات‌انباشته ازصوراعمال پیشین karma است ورسوخ بدان، در واقع شناختن و دانستن‌کیفیات زندگیهای‌گذشته‌است. پس‌انسان‌ازطریق رسوخ به‌خاطره ازلی به‌چگونگی احوال‌گذشته خود آگاه می‌شود. ۲ـ دوم‌اینکه، رسوخ به این خاطره در واقع پیمودن زمان درجهت معکوس است، زیرا این‌خاطره، گذشته‌وحال وآینده را دروحدت‌تجزیه‌ناپذیرلحظه،یکی‌می‌کند، واگرانسان‌آنرادرجهت‌معکوس‌بپیماید، به «مبدأ» خاطره‌که‌گردآورندهٔ همه«بودها» ولحظه‌ای فراسوی گذشته وحال‌وآینده‌است، راه می‌یابد. ولی در اینجا ذکر این نکته ضروری است‌که آرزوی‌دیرینه هند، هم شناسائی وارتباط با خاطره ازلی است وهم نابودی آنست، زیراعرفای هند معتقدندکه‌آزادی مطلق و استغراق‌کامل آنگاه تحقق می‌یابدکه آدم‌ازهستی نیز قدمی فراتربنهد و درنیستی مطلق فانی شود ویکی از موانع پیشرفت انسان در این راه، همین تأثرات‌موجود درحافظه‌است. از آنجا که محتوای این تأثرات فـاقد آگاهـی است اینان در اصل تشکیل دهنده ضمیر

۱ـ *Mândûkyopanisadbhâsya*, I, 2

ناخودآگاه هستند وکوشش وهمت مکاتب «یوگا» درهند مصروف‌این شده‌است‌که محتوای ناخودآگاه را بسوزاند و نابودکند و ذهن را مبدل به صفحه‌ای پاك وصاف گرداند. ولی درخاتمه باید خاطرنشان بسازیم‌که طبق نظرعرفای‌هند، خاطرهٔازلی‌راآنگاه می‌توان‌بکلی منهدم‌کردکه‌آنرا کاملاً شناخته‌باشیم، ازاین رو شناسائی وارتباط باآن‌یکی ازشرایط اساسی آئین پاکبازی وریاضت‌درهند است.

حال اگربخواهیم‌خاطرهٔ ازلی یا«خانه وجود»، هرقومی‌را نسبت به مبدأ بسنجیم و ببینیم خاطرات ازلی اقوام چه نسبتی باچشمه‌اولی و «ارکتیپ»های ازلی دارند می‌توان گفت، خاطرات‌اقوام گوناگون جهان، بمثابهٔ رودهائی هستندکه‌هریك‌ازآبشخوراولی مایه می‌گیرد وهریك‌به‌سوی دریاروانه می‌شود وارتباط خود را،علیرغم‌تنوع صور واختلافات ناشی از خصائص قومی، بامبدأ حفظ می‌کند و هرقومی و هرانسانی، به‌فراخور اصالت خود و به‌نسبت وفاداری‌اش به خاطره ازلی، ازفیض این مبدأ جهش اولی، بهره‌مند است وپیغام این‌آغاز وطرحهای ازلی‌ای که درپگاه اساطیری زمان، به‌انسانهاارزانی شده‌اند در اساطیرهمه‌ملل واقوام متجلی‌است وتاآن‌دم،اساطیر کلام‌آفرینندهٔ «میتوس» رادردل‌انسانها زنده نگاهمیدارندکه ارتباطشان باچشمهٔ اولی‌قطع‌نگردیده‌باشد، زیرا حافظه وخاطره اقوام وملل بسان شاخ وبرگهای درخت بزرگ اساطیر اولی است وکافی‌است‌که ارتباط باریشه قطع‌گردد تاشاخه‌بپلاسد وچون‌عضوی زائدازدرخت‌جداگردد. بهمن‌دلیل‌است‌که«ارکتیپ» ازلی چون «کودکی ابدی»، میان انواع و اقسام ملل ظاهر می‌شود وپیغام‌کهن مستتردر «میتوس» را به زبانهای‌گوناگون جهان بازمی‌گوید، زیرابقول «والتراتو» گذشته وحال وآینده سه نحوهٔ ظهور نیروی خداوندی‌است‌وهرخدائی سه‌صورت‌دارد: درگذشته، خدای ازلی وقدیم Uralt، درآینده خدائی‌که بینهایت را در پیش دارد و درحال، خدائی‌که نگاه می‌کند ووورای زمان است. بابرخورد بااین سه، انسان به درون وجود خود باز می‌گردد، ودرعین حال بمدد پاسخی‌که می‌بایستی وی باجسم وروحش به‌آن سه بدهد، جوهرخویش را نیزبازمی‌یابد[1]. آنجائی‌که‌خدای قدیم‌وخدای‌حال‌وخدای‌آینده،درلحظه‌ای تجزیه‌ناپذیر، یکی می‌شوند، همان عرصهٔ خاطرهٔ ازلی است‌که ما را به چشمهٔ اساطیر و به بازی‌کودك ابدی راهبراست.

انسان خاطره ازلی را چگونه احیا می‌کند؟ این‌آئین است که خاطره ازلی را بیدار می‌کند. زیرا آئین‌انعکاس «میت» است یا بعبارت دیگر میت جنبهٔ عملی و زنده محتوای اساطیری‌است. هردو بنوبه خود دوجنبه‌یك واقعیت ازلی هستندکه بین دوقطب یعنی‌مبدأ وانسان، بینهایت ومحدود واقع‌می‌شوند. میت خاطرهٔ ملکوتی و ابدی رابه‌دنیای ناسوتی و نسبی انسان‌می‌آورد ودر این«تنزل» جوهر والای خویش را ازدست‌نمی‌دهد، بلکه آنرا طوری تغییر می‌دهدکه درقلب‌محدودانسان بگنجد ودرواقع به‌انسان، صورت انسانی میت را باز می‌نمایاند وبه‌زبان اوسخن‌می‌گوید، ودراین نزول، فاصله عظیم‌بین‌آن‌دو را یکجا ازمیان‌برنمی‌داردبلکه‌ابدی، ابدی‌می‌ماندو جوهرانسان تغییر می‌یابدوبعلت برخورد باآن

۱— Walter Otto: *op. cit.* p. 23

«مطلقا دیگر» که در کنه «میت» مستتر است، انسان دگرگون می‌شود و در قبال تجلی اساطیری، روی معنوی خویش را می‌نمایاند و به زبان کلام‌الهی لب می‌گشاید و بقول «والتراتو» «انسانی کردن نیروی‌الهی در«میت» و الهی شدن انسان درآیین، در فعلی یگانه برخورد می‌کنند[۱]». اگر«میت» پیغام‌ازلی وحقایق اولی‌را به‌انسان‌می‌رساند، آیین، پاسخ انسان به‌ندای موجود در«میتوس» و «لوگوس» است.

میت وکلام آفریننده

موقعیکه‌می گوئیم‌میت‌کلام‌است، منظور کلامی‌است که باسخن‌معلولی‌ای‌که هرروزمی گوئیم و می‌شنویم متفاوت است «میت»کلامی است‌که نیروی اسرارآمیز و سحرانگیزی دارد. میت فقط به چیزها معنی نمی‌دهد بلکه هستی بخش‌آنهاست. کلام اساطیری بمنزلهٔ علامت ونشانه قراردادی نیست، بلکه‌کلمه عین چیزی است‌که می‌نامد وچیز عین‌کلمه‌است. آنچه توسط‌کلام اساطیری تحقق می‌یابد، واقعیت مطلق‌است ودراین مقوله‌کشمکش بین علامت ومعنی از میان می‌رود، و بین این دو، رابطهٔ همجوهری صرف برقرار می‌شود[۲]. میان صورت و معنی، میان‌شییء واسم، وحدتی است تجزیه ناپذیر وکلام اساطیری، جوهر هر واقعیت ومبنای هرحقیقت است. بلکه بتوان نیروی آفرینندهٔ‌کلام را درنظریات بدیعی‌که هندوان ازدیرباز دربارهٔ ماهیت وظهورکلام‌الهی‌ابداع کرده‌اند،جستجوکرد. هند بنیانگزار یك «متافیزیك» کلام است که در آن نه‌فقط جنبهٔ خلاقهٔ کلام بررسی شده است بلکه حضور ایـن‌کلام درانسان ونحوهٔ پیدایش تدریجی‌اش نیز مـورد تحقیق قرارگرفته است. عارفان هندوبالاخص‌پیروان مکتب«تانترا» tantra برای بیداری وشکفتن این‌کلام‌مستور درنهادانسان، راههای‌عجیبی‌عرضه‌داشته‌اندکه بمرورزمان‌درمکاتب گوناگون نظام می‌یابند وسرانجام بصورت «کوندالینی یوگا» kundâlinî yoga که بی‌گمان یکی‌از غریب‌ترین یوگاهای هندی است درمی‌آید.

ظهورکلام درهند مربوط به‌علم وجود وتجلی اول است، بسیارند رساله هایی‌که به کلام‌ازلی‌اشاره‌می‌کنند. در«ریگ ودا» Rig Veda,I,164,43 و«اوپانیشاد»ها مبحث‌کلام بررسی شده است ویکی ازمکاتب ششگانه فلسفی‌هندو یعنی‌مکتب «می‌مانسا»mîmâmsâ بنیانگزار فرضیهٔ«اصالت‌صوت»s'abdapûrvatva‌است[۳]. فلسفه‌کلام‌درهندمربوط‌به‌دونحوهٔ وجود برهمن‌است: برهمنی راکه‌دراستتارغیب محض است، برهمن «بی‌کلام» یا بی‌صوت nis'abda-brahma می‌گویند. این عـدم محض را برهمن بی صفت وکیفیت nirguna نیزمی‌نامند. درحالیکه به‌برهمنی‌که منشاء تجلی اول وظهورهستی‌است، لفظ «برهمن با-کلام» s'abda brahma‌یا برهمن باکیفیت و صوت saguna تعلق می‌گیـرد و این مقام خداوندی یا بقول هندوان «ایشوارا» isvara است[۴]. بـرهمن «باکلام» را «نادا» nâda

۱— *Ibid.* p. 254

۲- Ernst Cassirer: *Sprache und Mythos* traduction francaise: *Langage et mythe*, Paris, 1973, p.75

۳-رجوع شود به‌کتاب ما.ادیان‌ومکتبهای فلسفی هند: جلددوم، تهران۱۳۴۶- ص ۷۲۵-۷۶۴

۴— *Dhyânabindûpanisad*, 2-3

نیز می‌گویند. «نادا» کلام ازلی است که از نطفه یا نقطهٔ اولی bindu صادر شده است. توضیح اینکه در وجه تمثیلی کلام مقدس، نقطهbindu همان علامت غنه ایست (ن) که روی کلام مقدس یعنی «ام»ـ Om قرار می‌گیرد. و کلامی را که از این نقطه پدید می‌آید، بصورت نیم‌دائره‌ای [ن] که واقع زیر نقطه است، نشان می‌دهند. حجای مقدس که اسرار-آمیزترین وسری‌ترین کلام است به «ام» معروف است. «ام» Om وردی mantra است که تمام هستی را در برمی‌گیرد وجمیع مراتب وجود بطوراجمال در آن موجود است. بنابه «ماندوکیااوپانیشاد Mândûkyopanisad, VIII-XII کلام مقدس مظهر تمام هستی‌است وازسه‌حرف آ (A)، «او» (U) و«م» (M) تشکیل شده‌است ودرضمن، هریك ازاین‌سه‌حرف با درجه‌ای ازدرجات وجود منطبق است:

۱ـ A. akârah، مرتبهٔ بیداری jâgrat باطبیعت کل درسطح عالم صغیر vis'va باطبیعت کل درسطح عالم کبیر virât، باجسم کثیف sthûla بانیروی عمل kriyâ s'akti باجوهر انبساط rajas باخدای آفریننده Brahma بازمین، بارنگ سرخ، باعناصر زمین وآتش منطبق است.

۲ـ U. ukâra بامرتبه خواب با رؤیا svapna با صورمثالی وتخیلی درسطح عالم صغیر taijasa باصور مثالی درسطح عالم کبیر sûtra، با جسم لطیف sûkṣma با نیروی خواهش icchâ s'akti باجوهر تصاعدی sattva بـا خـدای محافظ جهان یعنی «ویشنو» Viṣnu بافضای میانه، با رنگ سفید وباعنصر هوا، منطبق است.

۳ـ M. makâra بامرتبهٔ خواب عمیق بی‌رؤیا (که مرتبهٔ وحدت است) باعلم حضوری (آگاهی به‌وحدت... prajna) درسطح عالم صغیر، با مرتبه نطفه‌ای bîja یعنی مرتبهٔ استتار درعالم کبیر، بانیروی اشراق jnâna-s'akti، با جوهر تاریکی که در این مورد بخصوص تاریکی پیش ازخلقت[۱] است. باخدای تخریب کننده (شیوا ـS'iva) باآسمان وخورشید، با رنگ سیاه منطبق است[۲].

کلیه این انطباقات گویای اینست که «ام» مظهر تمام هستی است وجمیع درجات ونشئات وجود را دربرمی‌گیرد وچون ازطرف دیگر، بین خدایان، الوان، اشکال، عناصر، مراتب آگاهی، بروزات وجود وهمچنین بین عالم صغیر وعالم کبیر، تقابل وتطابق مرموزوسحرانگیزی هست، ازاین‌روست که هرکه این «مانترا» (کلام مقدس) را ازآن خودگرداند، جمله نیروهای مرموزی راکه دربطن کلام بالقوه نهفته‌اند و در وجود خودش نیز نمونه‌هائـی دارند، بیدارخواهدکرد وهدف «کوندالینی یوگا» همین است.

نقطه‌ای که روی کلام مقدس جای گرفته «کلام مطلق» parâ-vâk یا برهمن با کلام

۱ـ «تاماس» tamas نیروی ثقل وتاریکی ونزولی، دوجنبه‌دارد، هم‌بیك اعتبار آخرین مرحله نزول وسنگینی است وهم‌باعتباردیگر «تاریکی» وظلمات پیش ازخلقت است وازاین‌جهت به «شیوا» که‌خدای آخرت ونیروی فانی کننده‌جهان‌است، منسوب است.

۲ـ *Yogacûdâmanyupanisad*, 74–78, *Dhyânabindûpanisad*, 9–14 *Brahmavidyopanisad'* 4–9, *Maitrî Upanisad*, V,2–V,5 *Nrsimha–tâpinyopanisad* (uttara-tâpini, I,2–4 III, 2–5

s'abda-brahma است. نیم‌دایره‌ای که زیر نقطهٔ وحدت‌صوتی قرار یافته، اولین نوسان یا اولین ارتعاش صوتی nâda حاصل دراثیر âkâs'a لایتناهی است که‌ازاستتار وجودیعنی‌نقطهٔ کلام ازلی صادرمی‌شود. توضیح اینکه برهمن بی‌کلام nis'abda که عدم و نیستی است ورای این‌نقطه‌است، این‌صوت‌ابدی anâhata که‌ازنقطهٔ‌آغاز بوجود می‌آید درقلب انسان مستقراست. در حالیکه «جایگاه» خود نقطه ونطفه کلام درپائین‌ترین قسمت ستون‌فقرات mûlâdhâra که ریشهٔ نیروی کیهانی kundâlinî است مستور است. همانطوریکه درسطح کیهانی، نقطهٔ کلام ازلی، مظهراستتار ونهفتگی‌نیروی عظیم کیهانی است، همچنین درسطح عالم صغیر، استتار وخواب‌نیروی کیهانی، درناخودآگاه‌ترین‌قسمت‌انسان که همان‌پائین‌ترین نقطهٔ ستون‌فقراتش باشد قرارگرفته‌است. درهند، مراتب ومدارج‌ظهورکلام ازاستتارکمون تاظهورکامل، مطابقت تام، بادرجات پیاپی‌تولیدصوت درانسان‌دارد، مضافاً باینکه بابیداری کلام ناخودآگاه خفته در نهاد انسانی واتصال‌آن به‌مرکز «ابرآگاهی» واقع دربالای‌سر، یعنی درمرکزموسوم به‌نیلوفر «هزارگلبرگ» sahasra cakra جمع اضداد که‌همان‌ازدواج «شیوا» و«شاکتی» است، تحقق می‌یابد وانسان‌به‌نجات نهائی‌میرسد.

۱ـ چهار درجهٔ ظهور صوت

«یوگاکوندالیوپانیشاد» Yogakundalyupaniṣad, III, 18ـ21 در شرح ظهور صوت می‌گوید: [صوتی که] ازکلام‌والا parâ vâk صادرمی‌شوددرمرتبهٔ «کلام بیننده» pas'yantî دوجوانه dalîkrta ـ dvi می‌کند وپس‌ازرشددرمرتبه «کلام‌میانه» madhyamâ، درمرتبه کلام ظهور یافته vaikharî می‌شکفد. کلامی که‌بدین‌نحو ظاهرمی‌شود، درجهت معکوس درهنگام انحلال عالم، به‌مبدأ که همان مرتبه نطفه‌ای کلام است بازمی‌گردد.

دربارهٔ انطباق این چهارمرحله با مراکز ایجاد صوت‌درانسان، مفسر این اوپانیشاد می‌افزایدکه‌مرکزلطیف‌کلام‌مطلق‌ووالادرپایه‌ستون‌فقرات‌جای‌گرفته، «کلام بیننده» درمرکز قلب anâhata و «کلام میانه» درگلو vis'uddhi و «کلام شکفته» در دهان âsyastha.

پس چهار مرحله ایجادکلام عبارتند از «کلام مطلق، کلام بیننده، کلام‌میانه وکلام شکفته.»

۱ـ کلام‌مطلق‌همان‌مقام‌برهمن «باکلام» است که‌مرتبهٔ‌استتار ونطفهٔ‌کلام bîjâbhâva وخواب عمیق بی‌رؤیا suṣupta است. این مرحله را نقطهٔ آغازین bindu نیز می‌گویند در این مرتبه، نیروی سحار کلام مانند ماری است که دور خود پیچیده و در درون نقطهٔ ازلی خفته است. مظهراین‌مقام درانسان‌همان پایهٔ‌ستون‌فقرات‌ومرحلهٔ خفتگی‌وناخودآگاه کلام است. یعنی دراین مقام نیروی آفریننده «کوندالینی» که نیروی خلاق ممتاز s'akti است درخواب ازلی‌اش مستغرق است وبسان ماری‌است‌که بصورت حلزونی هشت‌بار دور خود پیچیده است. این‌مرتبه رادرضمن، مطابق‌با مرتبه «ماده اولیه» prakrti که‌درآن‌سه نیروی تصاعدی وانبساطی و نزولی guna درتعادل وتوازن محض هستند، می‌دانند.

۲ـ «کلام بیننده» pas'yantī همان‌مقام تجلی‌اول، ظهورنخستین و مرتبه «لوگوس» است‌که دراساطیرهند بدان «بیضهٔ زرین» اطلاق شده‌است. دراین مقام، کلام، همهٔ هستیها

را دربینشی‌واحد ویکپارچه دربرمی‌گیرد، ـ این همان صدور ارتعاش اول spanda در اثیرلایتناهی است یااولین موج حاصل در«مادهٔ»بی تعین ازلی‌است ومرکزآن درعالم‌صغیر، قلب است. در جهان شناسی مکتب «سانکهیا» sâmkhya، این مرتبه مطابق با ظهور «اندیشه‌اول» یا «عقل‌اول»mahat buddhi است که‌براثرتزلزل تعادل‌سه‌نیروی تصاعدی وانبساطی ونزولی پدید می‌آید. این‌مقام‌درضمن با مرتبه تخیل‌کیهانی taijasa که‌عرصه ظهور خود «مایا» است منطبق است.

۳ـ کلام میانه madhyamâ مرحله تعین بیشتر کلام است که بموجب آن کلمه ومعنی s'abda-artha به‌صورتی لطیف‌ازهم‌تفکیک‌می‌شوندوپنجاه‌حرف matrka الفبای‌سانسکریت بصورت‌لطیف بوجود می‌آیند. مرکزاین مرتبه درانسان‌ناحیهٔ گلو یعنی دستگاه ایجادصوت است.

۴ـ کلام شکفته vaikharî مرحله ظهور عینی کلام است که لباسی‌محسوس جهت انتقال معقول بتن می‌گیرد، کلمات و معانی که در مرحلهٔ «کلام میانه» بصورت لطیف‌ازهم جدا شده بودند، دراین مرحله تجسد می‌یابند و به قالب اصوات محسوس در می‌آیند «کلام‌شکفته» مطابق‌بامرتبه بیداری‌است، درحالیکه «کلام میانه» و«کلام بیننده» مرتبهٔ خواب بارؤیا راکه همان برزخ بین بیداری و خواب بی‌رؤیا است دربر می‌گیرند. جایگاه‌کلام شکفته درانسان، دهان است.

اینك باتوجه به این چهار مرحله تولید «صوت»که از مرتبه استتار نقطهٔ اولی تا شکفتگی کامل درجهان محسوسات، کلیه مراتب‌وجودرا دربرمی‌گیرد، ببینیم کلام‌آفریننده که درنهاد انسان خفته است چگونه بیدار می‌شود و چگونه انسان با تحریك این نیروی سرشار، به مقام اتحاد اضدادکه همان تناکح «شیوا ـ شاکتی» است نائل می‌آید.

۲ ـ «کوندالینی» واشراق کلامی

« کوندالینی » نیروی متعالی parâ S'akti[1] است که درپایه ستون فقرات یعنی در « مولادارا » که مخفی‌ترین مرکز ناخودآگاهی موجود در انسان است قرارگرفته. «کوندالینی» الههٔ نیرومند و توانائی است‌که او را بشکل ماری‌ماده bhujangî نشان می‌دهند.

«کوندالینی»، با دهانش مجرائی suṣumnâ nâdi را که در درون آن، نیروی کیهانی جریان پیدا می‌کند مسدودکرده است. بیدارکردن «کوندالینی» یعنی‌بعبارت دیگر گشودن در این مجرا. « کوندالینی » را به‌انواع گوناگون شرح می‌دهند. از دیدگاه اساطیری«کوندالینی»ماری‌است که‌درنهادانسان‌خفته‌است. ونطفه‌جامع‌پنجاه‌حرف matrka الفبای سانسکریت است‌که با حلقه‌های این مارخفته مقایسه شده‌است،یاطبق‌نوشته‌دیگری «کوندالینی» ماری است خفته‌که هشت‌بار دورخود بصورت حلزونی پیچیده وهشت حلقه آن مطابق باهشت اصل یعنی: زمین، آب، آتش، اثیر، ذهن، عقل و خودآگاهی است. بعبارت دیگرجمله اصول مهم‌مکتب‌جهانشناسی «سانکهیا» بالقوه دراین مارخفته، موجود

۱ـ *Varâhopanisad*, V, 50–53 *S'andîlyopanisad*, VI, 36

است. ازلحاظ وجه تمثیلی کلامی، «کوندالینی» همان نقطهٔ bindu واقع روی کلام مقدس یعنی «ام» omkâra است که قبلاً بدان اشاره شد.

بیداری این مار «خفته» [که درضمن مظهر ناخودآگاهی است و در سطح کیهانی، مطابق باخواب اخروی « ویشنو » در پایان دوره کیهانی یا مرحله آشوب و بی‌شکلی chaos است] وعبورش را ازمجرای لطیف، به‌جرقه‌ای برق آسا تعبیرمی‌کنند. کوندالینی بمحض‌اینکه به‌مددنیروی «ذکر» hamsa وتنظیم تنفس بیدار شد، پنجاه حلقه‌های خودرا می‌گشاید و، سربرمی‌آورد و جهشی عمودی در پیش می‌گیرد و پس‌از عبور از مراکز گوناگون، سرانجام به«نیلوفر هزارگلبرگ»که روی نوك سرواقع است، می‌رسد، نیلوفر مذکوررا می‌شکوفاند وبتدریج خلع ضمائم ازخود می‌کند ونیروی سرشار ناخودآگاهی را درعرصه ابرآگاهی‌مستهلك می‌کند ودرنتیجه مقام جمع اضدادکه‌ازدواج «شیوا ـ وشاکی» وهماهنگی اضداد است‌حاصل می‌شود.

حال دانستن اینکه «کوندالینی» خفته‌درنهاد انسان، چگونه بیدارمی‌شود وچگونه این «کلام» جوانه‌می‌زند ومی‌شکفد، مسأله‌ایست بغرنج ومفصل. مافقط به‌رئوس مطالب اشاره می‌کنیم. یکی از طرق بیداری « کوندالینی » ذکر، حبس دم، وآمیزش عبادی maithuna است‌که مخصوص مکتب «تانترا» است.

ذکرهای‌آئین هندو،معروف «به‌آجاپا» ajapâ و «همسا» hamsa است. آئین هندو که‌درهرموردجویای روش‌دقیق تحلیلی است درتجزیهٔ این‌کلمه یعنی «همسا»آنرا بدوجزء «اهام» aham و«سا» sa بخش می‌کند و این دو، ضمیرهای شخصی در زبان سانسکریت است. «اهام» یعنی من و «سا» یعنی او. درنتیجه معنی ذکریعنی: «اومنم» sah ـ aham «اوپانیشاد» می‌گوید: روح مدام در ذکر «همسا است»[۲]. «با «ها» دم بیرون می‌رود وبا «سا» داخل می‌شود، روح دائم در ذکر همسا است . بنابه‌نوشته‌های دیگر، تمرکز به‌این کلام که خود نیز صورت دیگر کلام مقدس یعنی «ام» است، به‌منزلهٔ نوعی‌قربانی ذهنی است[۳]. این کلام در درون وجود بسانند روغن در درون دانه است، وکلیه موجودات ازبرهمن تاناچیزترین‌علف،مملو از این‌نیروی سرشار است‌واین نیرو نیز ازسوی‌دیگر، در نهاد انسان، یعنی درهمان پایه ستون فقرات خفته است. بنابراین، باتلطیف کردن نیروی مستتر در ذکر «همسا» یا ذکرهای‌دیگر، دانه‌کلام مقدس موجود درآن، بیدار می‌شود و بیداری این کلام چنانکه ملاحظه شد، بیداری همان « کوندالینی » است. مراحلی‌که «کوندالینی» طی می‌کند بدین‌قرار است:

هرگاه کوندالینی بیدار شد، از مرکز اولی‌که معروف به « مولادارا » است سر برمی‌آورد. این مرکزرابا نیلوفری‌که چهارگلبرگ دارد مقایسه‌کرده‌اند. درمرکز این‌گل، آلت « مادینگی » yoni که مظهر نیروی خلاقه است، قرار دارد و میان «یونی»، آلت «نرینگی» linga ـ phallus قرارگرفته است. مرکزبعدی معروف به«اسوادیشاناچاکرا» suadhiṣṭhâna cakra است‌که‌زیراعضای تناسلی‌قراریافته است،این‌مرکزرابه‌گلی‌تشبیه

۱- VarhoPanisad, V, 50-53 *S'ândilya Upanisad*, VI, 36

۲- *Brahmavidyopanisad*, 6-21 ۳- *Pas'upatabrahmopanisaq*, 12

می‌کنند که شش گلبرگ دارد. مرکز سوم معروف به «مانی‌پوراچاکرا» manipûra cakra یا «شهر جواهر» است و مانند گلی است که ده گلبرگ دارد. مرکز چهارم معروف به «اناهاتاچاکرا» anahāta cakra است که در مرکز قلب است و با گلی مقایسه شده که ۱۲ گلبرگ دارد. عبور به‌درون این مرکز از طریق خدای محافظ جهان، یعنی «ویشنو» میسر است. مرکز پنجم، معرف به «ویشودی چاکرا» uiṣuddhi cakra است که در ناحیهٔ گلو قرار گرفته و گلی است که ۱۶ گلبرگ دارد. مرکز ششم معروف به «احنیاچاکرا» ajnâ cakra است که بین ابروان قرار گرفته است و مانند گلی است که دو گلبرگ دارد، عبور به‌این مرکز از طریق «رودرا» که یکی از اسامی «شیوا» است تحقق می‌یابد. و سرانجام مرکز هفتم معروف به‌مرکز «هزار گلبرگ» sahasracakra است که بالای سر قرار گرفته و آن را به‌گلی تشبیه می‌کنند که هزار گلبرگ دارد. در این مرکز است که ازدواج «شیوا» و «شاکتی» که نیروی خلاق و آفرینندهٔ شیوا است بوقوع می‌پیوندد و یوگی به‌آگاهی نهائی می‌رسد. این هفت مرکز، مظاهر مراتب آگاهی است. نتیجهٔ اشراق کلامی توسط «کوندالینی»، جسم انسان را مبدل به‌معبدی می‌کند و انسان به‌معنی راستین کلیه «عالم صغیر» microcosme می‌شود و جمله مراتب وجود و درجات آسمان، نمونه‌ومظهری در انسان می‌یابند. هرمرتبه از این مراکز منطبق با یکی از افلاك هفتگانهٔ جهانشناسی هندو است، و ستون فقرات انسان مطابق با کوه اساطیری Meru می‌شود و خدایان اساطیری هند، هریك منصب و مقری دریکی از این مراکز هفتگانه می‌یابند و انسانی که به‌این مقام ممتاز می‌گردد در اصل انسانی است کیهانی anthropocosme و هرگاه انسان به‌مقام جمع اضداد برسد بقول «اوپانیشاد» سه‌مرتبه بیداری، خواب با رؤیا، خواب عمیق بی‌رؤیا، وهمچنین عالم محسوس، عالم‌مثال، عالم توحید در «خود مطلق» paramātman مستهلك می‌شوند وهمه چیز فانی می‌شود. «بیضهٔ برهمن» lrahmānda وعللی که مولد آن بود، در آتش معرفت معدوم می‌گردند هرآنچه که توسط «خود ممتاز» فانی‌شود مبدل به‌همان «خودممتاز» می‌گردد.

اشراقی که توسط نیروی سحارکلام اساطیری خواه «ام» خواه «همسا»، خواه اوراد دیگرحاصل‌می‌شود، مربوط به‌قدرت‌جهان بنیادی‌کلام‌است که «هستی‌بخش» وجوداست ودر کنه خودجامع جمیع مراتب هستی است وهمه چیز ازقبیل اصوات، اشکال، الوان، صور، مراتب هستی، مراتب آگاهی، خدایان، در ضمن این‌کلام مستترند وبا هم قابل انطباق. سیل عناصرسه‌گانه‌ای را [سه‌خدا، سه مرتبهٔ هشیاری، سه‌نحوهٔ ظهور، سه‌جوهرتصاعدی، انبساطی، نزولی وغیره) که ما باآنها درمسالك هندو، برخوردمی‌کنیم، حاکی ازانطباقات، تشابهات و همدمی مرموزی است که بر کلیهٔ موجودات عالم حاکم است و به‌موجب آن، هرچیز در هرمرتبهٔ هستی، نمونه و مثلی دارد و هرچیز با هرچیز دیگر بطور مرموزی مرتبط است و همه خفته درنطفهٔ ازلی‌کلام آفریننده و اساطیری‌اند واین خود باز روشنگر منطق خاص بینش اساطیری است که با منطق متعارف شیوهٔ استدلالی و اصول و مقولات روش عقلانی فرق اساسی دارد و در ساحتی واقع شده که می‌توان آنرا علم بی‌واسطهٔ حضوری و اشراقی نام نهاد.

پیش از خاتمهٔ این مبحث بی‌فایده نیست که به‌جنبهٔ کیمیائی کلام درعرفان اسلامی نیز اشاره بکنیم. درعرفان اسلامی این جنبه کلام مربوط به‌آداب ذکر می‌شود. البته ذکر مبحث مفصلی است و دراین مختصر نمی‌گنجد. همین قدر بگوئیم که کلام الهی جنبهٔ کیمیائی و درمانی‌دارد. ذکر «لااله‌الاالله» یاعبارات دیگرکلام‌الله مجیدازقبیل «فاذکرونی اذکرکم»[1] یا «اذکروالله ذکراکثیرا»[2] بمنزله داروی معجزه آسائی است که بیماری قلب را (فی‌قلوبهم‌مرض) درمان می‌بخشد، توضیح اینکه این بیماری نسیان وفراموشی پیمان روز الست‌است. به‌صیقل این کلام الهی است که‌کدورتهای دل‌زدوده می‌شود وعارف «به قول نجم‌الدین رازی «به‌لااله نفی ماسوای حق می‌کند وبه الاالله اثبات حضرت عزت می‌کند»[3] و هدف غائی این ذکرالبته استغراق درذات احدیت است. عرفای اسلامی نیزمانند عرفای هندو به‌مراکزمعنوی موجود در انسان معتقد بوده‌اند. علاءالدوله سمنانی به‌هفت لطیفهٔ وجود اشاره می‌کند که عبارتند: ۱ـ لطیفهٔ «قالبیه» که آنرا آدم وجود انسان می‌نامند، ۲ـ لطیفهٔ «نفسیه» که نوح‌وجودانسان‌است، ۳ـ لطیفهٔ «قلبیه» که ابراهیم‌وجود انسان‌است، ۴ـ لطیفهٔ «سریه» که موسی وجود انسان است، ۵ـ لطیفهٔ «روحیه» که داود وجود انسان است، ۶ـ لطیفهٔ «خفیه» که عیسی وجود انسان است و ۷ـ لطیفهٔ «حقیه» که محمد (ص) وجود انسان است[4] و این لطیفهٔ آخری، ظاهر سازندهٔ گوهرحقیقت محمدیه است. بدین صورت تکامل انسان روحانی برسبیل تصاعدی این هفت لطیفهٔ، که هریك مطابق با مقام یکی از اولیاء وانبیاء است، صورت می‌پذیرد. ازآدم تاحضرت‌محمد(ص)، وجودانسان روبه تکامل است و هرکس به لطیفهٔ «حقیه» راه یابد در واقع به مقام انسان کامل نائل می‌آید. خلاصه اینکه چه در هند وچه در اسلام، نیروی کیمیائی کلام موجب دگرگونی جوهر انسان و پیدایش مقام اشراق و مکاشفه می‌شود، و در اسلام چنانچه ملاحظه شد منجر به فرضیهٔ انسان‌کامل می‌شود و درهند نیز موجب‌تحقق‌یافتن «آئین زنده آزادی» در می‌گرددکه غایت نهائی کلیهٔ مکاتب فکری و فلسفی هند بوده است.

□

۱ـ سورهٔ ۲ آیهٔ ۱۴۷ ۲ـ سورهٔ ۳۳ آیهٔ ۴۱

۳ـ نجم‌الدین رازی: مرصادالعباد ـ تهران ۱۳۵۲ ـ ص ۲۶۹

۴ـ Henry Corbin: «Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien», Extrait de *Ombre et lumière*, Desclée de Brouwer, Paris, p. 240-41

صورت ازلی زن یا اصل مادینهٔ هستی

گلی ترقی

صورت نوعی ازلی Archetype چیست؟ یونگ معتقداست که روان آدمی، درذات، نماد آفرین واسطوره سازاست ومحتوای ناخودآگاهی به‌شکل صورتهای روانی به‌ادراك خودآگاهی درمی‌آید. این صورتها، ازآنجاکه جزئی اساسی از ساختمان روان آدمیند، همیشه و همه‌جا هستند ونمود آنها را می‌توان در مناسك دینی، اساطیر، رؤیاها وجلوه‌های هنری، انسان گذشته یا امروزین مشاهده‌کرد. همانندکانت که امور حادث را تنها درظرف زمان ومکان قابل ادراك می‌داند، یونگ نیز صورتهای نوعی را چون ظرفی می‌انگاردکه محتوای ناخودآگاهی درآنها فرومی‌ریزد وشکل می‌پذیرد. این‌صورتها عناصرتعیین کنندهٔ پیشین apriori هستند و خود خالی از هرگونه کیفیت وتعیینند. یونگ آنها را به بستر رودخانه‌هایی که زندگی روان همیشه درآنها جاری‌بوده است‌ویابه ساختمان نامرئی شبکهٔ کریستال‌ها دریك محلول اشباع شده تشبیه می‌کند.

زیست‌شناسی،صورتهای‌نوعی‌راغرایزیا الگوهای رفتارPatterns of behaviour می‌نامد. اما ازدیدگاه روانشناسی، صورت نوعی وغریزه متفاوتند. غریزهٔ عملی ناخود - آگاه وماشینی است وبرحالات روانی آدمی تأثیر ندارد. صورت نوعی، در مقابل، قدرتی تکان دهنده‌دارد وبرفکر وحس‌وارادهٔ انسان‌مؤثر است ودراو واکنشی‌عاطفی برمی‌انگیزد. از اینرو، این صورتها،همانندمظاهر قدسی‌وتجلیات غیبی، اموری نومینوس Nominous هستند و درآدمی احساسی از حیرت و هیبت بوجود می‌آورند. نومینوس آن نیرو یا پدیده‌ایست که انسان رامجذوب ومقهور می‌کند ونمی‌توان درمقابلش بی‌تفاوت ماند. در کار نومینوس رازی فوق انسانی و شگفت نهفته است که توان آدمی را می‌گیرد و دراو حالتی از وجد یادلهره بوجودمی‌آورد.[۱] انسان ابتدائی، هرگاه با چنین پدیده‌ای مواجه می‌شدآنرابه حقیقتی غیبی وقدسی منسوب می‌داشت. از اینرو صورتهای نوعی برای او، ازحقیقتی ورای انسانی بهره‌داشتند ومنشاء وجودیشان نیروئی مینوی در عالم قدسی بود. یونگ نیز، برخلاف فروید وجونز، بر آنست که تصاویر روانی و نمودهای Symbolic representâtions صورتهای نوعی ازآدمی برنمی‌خیزند بلکه سرچشمه‌ای ازلی و قدسی دارند. او می‌گوید: خواب پدیده‌ای روحانی است و صدایی که درخواب می‌شنویم از منبعی دیگر درما حلول کرده‌است وآنچه دربیداری آدمی را رهبرو یاوراست الهامات واشراقات حکمتی‌والاتر ازافکار انسانی است.[۲]

۱— *Idea of the Holy*. R. Otto. p. 17 Pelican, London' 1959

۲— *Psychology and Religion*. C.G. Jung. p.45, Yale University Press, N.Y.

حال ببینیم ظهوروشکل‌پذیری صورت نوعی چگونه‌است. یونگ بین صورت‌نوعی فی نفسه archetype in itself و صورت نوعی نخستین primordial archetype تفاوت‌می گذارد. صورت‌نوعی فی‌نفسه فاقدهرنوع کیفیت وتعین است‌وبه‌شکل قوهٔصرف در دریای ظلمانی ناخودآگاهی وجود دارد. این هستی بی‌شکل، برای آنکه بتواند به‌ادراك خودآگاهی درآید، ناگزیر به‌قبول صورت است، زیرا یکی‌از شرایط ذاتی و اساسی خودـ آگاهی دراینست‌که محتوای ناخودآگاهی‌رابه‌صورت تصاویر روانی psychic images تجربه می کند. ازاولین تعین وشکل پذیری صورت نوعی فی‌نفسه، صورت نوعی نخستین که دارای کیفیتی تصویری است پدیدار مـی‌شود وازآن، صورتهای نـوعی دیگر مشتق می‌شوند وبه‌تدریج، جنبه‌های گوناگون هریك ازاین صورتها درقالب نمادهای گوناگون در اساطیر و آیین‌های نیایش و رؤیاها نمودار می گردند. از اینرو بایـد گفت که نماد، زبان صورتهای نوعی و اسطوره است و این زبان در فرهنگ های مختلف تغییر صورت می‌دهد.

دایره یاماری‌که دم خود رابه دندان گرفته است uroboros اولین صورت نـوعی ازلی است که‌از دریای تاریك ناخودآگاهی نمودارمی‌شود. این مار دایره شکل، ابتدائیـ ترین نماد آدمی ونمایندهٔ وضعیت آغازین روان‌است.[۱] انسان بدوی در تحت سلطهٔ کامل ناخودآگاهی زیست می کند وبجای مقولات عقلانی ومفاهیم خودآگاه، تصاویر روانـی و غرایزحاکم براحوال او هستند. تجربهٔ او از جهان تجربه‌ای اساطیری است بدین معنا که تمامی جهان بصورت حقیقتی واحد به تجربهٔ اودر می‌آید و او خود پیوسته جزئی از این کل مطلق است. اوبخود درآئینهٔ طبیعت می‌نگرد وطبیعت رانیز بازتابی از خود می‌یابد. در این جهان «اوبژه» و «سوژه» ازهم جدا نیستند و تقسیم بندی «من» و«تو» هنوز شکل نگرفته است. تمامی هستی بصورت وحدتی ازاضداد جلوه‌گر مـی‌شود و نمادهای ابتدائی همگی مبین این وضعیتند. درهریك ازآنها عناصر دوگانه، معقول و نامعقول، خودآگاه و ناخودآگاه، نرینه ومادینه در وحدتی ازلی بهم آمیخته‌اند.

دایرهٔ بزرگ، نماد ناخودآگاهی وگویای وضعیت‌آغازین روان‌است. دراین دایره، نرینگی ومادینگی، لوگوس واروس،Logos ـ Eros ظلمت وروشنائی از یکدیگرجدایی ناپذیرند. این دایره شامل تمام هستی است‌و همانند طبیعتی خود آفرین، بازگشتی ابدی دارد. دراساطیر چین، گل طلائی یاتائو، مظهر این دایرهٔ ازلی است‌که در یك قطب آن روشنائی نرینه yang و درقطب دیگر تاریکی مادینه yin قرار دارد. انسان نیز همانند عالم کبیر است و ایـن دو قطب بصورت روح مادینه anima و روح نرینه animus در روان اوموجودند.

بزرگ دایره مادری ازلی است ودرژرفای تاریك زهدان اوجنین نرینهٔ خود آگاهی قراردارد. اندك اندك، این‌جنین رشدمی‌کند وخودآگاهی از ناخودآگاهی فاصله می گیرد و اجزاء بزرگ مادر یا بزرگ دایره، بعنوان صورتهای نوعی مستقل، درقالب نمادهای

۱ـ *The Great Mother*, Erich Neumann. p.18. Bollingen. N.Y, 1963

جداگانه، به ادراك خودآگاهی در می‌آیند. روح نرینه از روح مادینه یـابزرگ مادر از بزرگ پدر ازلی جدا می‌شود ودرمقابل اوقرارمی گیرد.اصل‌مادینهٔ هستی درقالب‌بزرگ‌ـ رب‌النوع یابزرگ مادرآفرینش نمودارمی‌شود وازآنجاکه تمام‌طبیعت وجلوه‌های آن‌مظهر اوست سرشتی دوگانه دارد. هستی بخش و مرگ آفـرین‌است. مهربان وقهاراست. زمین باروریست‌که به‌فرزندان خودخوراك وماندگاری عرضه‌می‌دارد وخاك گرسنه‌ایست‌که‌آنها را فرو می‌بلعد واز اجسادشان تغذیه می کند. اودرخت ودشت و باران وبهشت و، درعین حال، پلنگ واژدها وگورستان ودوزخ است. رفته‌رفته، خودآگاهی، این دوجنبهٔ مادر را نیز ازهم جدا می کند ومادینگی درقالب رب‌النوع‌های نیك نهاد چون دیمیتر وآناهیتا و الاهگان دیوسرشت مانند لیلیت وگورگن شکل می گیرد.

بابیرون رفتن خدایان‌اساطیری ازافق ذهن‌انسانی، صورت نوعی‌زن، درقالب گرگ وجادوگر ودختر شاه‌پریان درقصه‌های عامیانه، بشکل زنان خیالی وخاکی درافسانه‌ها و ادبیات وبالاخره بصورت یك ایده یامفهوم دراندیشهٔ آدمی نمودار می‌شود.

هـم زمان با تحول و شکـل گیری صـورتهای نـوعـی، نمادهـای آنها نیز تغییر مـی‌کنند. در آغاز، بزرگ مادر در صورت درخت، سنگ، ماه یا کوه پرستش مـی‌شود. ابتدائی ترین نماد اوبصورت‌ظرف‌است. تجربهٔ آغازین‌انسان‌بدوی اززن تجربه‌ای‌جسمانی است وجسم‌خودظرفی است‌که تاریکی اسرارآمیزدرون‌آن جنبه‌ای‌نومینوس دارد. همه‌چیز از درون سرچشمه‌می گیرد ومنشاء درد، گرسنگی، تشنگی‌وترس‌در درون این‌ظرف‌شگفت‌ـ انگیزاست. زن، بعنوان موجودی‌که فرزندی را در بطن خود پرورش می‌دهد و در عمل جنسی مرد را به‌درون خود می‌پذیرد، کاملترین ظرف است. در اکثر کارهای هنری انسان بدوی، بدن زن‌بصورت‌کاسه یاقوری و دیگ مجسم شده‌است. انسان ابتدائی جهان را در آئینهٔ وجود خود می‌بیند وطرح اندام خود را اولین صورت نوعی یاالگوئی می‌دانـدکه جهان از روی آن آفریده شده‌است.بدن زن عالم صغیری است‌که چون‌عالم‌کبیر به‌نواحی گوناگون تقسیم‌شده‌است. درمرکز شکم اوست‌که زهدان زمین است و پائین‌ترین حد آن جهان‌زیرین وتاریکی ودرزخ است.پوست اودشت‌باروری‌است‌که رستنیها ازآن‌برمی‌رویند واز این رستنیها میوه‌های شفابخش وشراب و نوشابه‌های جادوئی Soma به‌دست می‌آید. شیر او سرچشمهٔ بـاران و آب حیات و منشاء معرفت و فرزانگی است. نفس او کلام و لوگوس است.[۱]

شهرها و معابد نیز مادینه و مادرند زیرا چـون ظرف آدمیان رادر درون‌خود نگاه می‌دارند. در تورات وانجیل ازشهرهای اورشلیم و بابل بعنوان زنان مقدس یازناکار یاد شده‌است. بابل مـادر ستمگری است کـه فـرزندان خودرا بخاك و خون می‌کشاند. او «فاحشهٔ بزرگ است که پادشاهان بااو زناکرده و ساکنان زمین ازخمر غضب آلود زنای اومست شده‌اند[۲]» یهوه خطاب به‌او می‌گوید :« ای‌باکره دختر بابل ، فرود شده برخاك

۱ــ *The Great Mother*, Erich Neumann. p.55.

۲ــ مکاشفهٔ یوحنا . ص ۴۱۴

بنشین وای‌دخترکلدانیان برزمین بی‌کرسی بنشین زیرا دیگر ترا لطیف و نازنین نخواهند خواند[1]»

اما مادر اورشلیم زنی بی‌گناه وملکوتی‌است.

فرشته‌ای یوحنارابه‌کوهی بزرگ می‌برد وشهراورشلیم رابه‌اونشان داده می‌گوید «بیا تاعروس منکوحه بره رابه‌تو نشان دهم که از جانب خدانازل شده‌وچون‌عروسی‌خود رابرای شوهر آراسته است»[2]

ماه، زمین، آب وجنگل وهرآنچه خاصیت نومینوس دارد ودر آدمی حالتی ازهیبت وستایش برمی‌انگیزد نماد بزرگ مادر هستی است. درمکتب سانکیهای هند، مادر با مادهٔ اولیه (پراکریتی) یکی است. این‌مادهٔ تاریك و نادیدنی دارای سه جوهر است: روشنائی Sattva تاریکیtamasو محرکه rajas ، که باجنبه‌های رحمانی، قهار، وشهوانی مادر مترادفند.[3] آبها نیز جنبهٔ مادرانه وآفریدگارانه دارندواز ژرفنای دریاست‌که نیلوفر زرین هستی برمی‌روید. این گل زهدان جهان است و درمیان‌گلبرگ‌هایش برهما نشسته است و اوست‌که آفرینش‌کائنات را فرمان می‌دهد.

جانوران نیز نمادهای بزرگ مادرنـد. در اکثر اساطیر زن وجانور بهم‌آمیخته‌اند. آرتمیس در روزگاری خرس هکات سگ‌تازی وسیبیل شیرمقدس بوده است. خدایان مصری سرجـانور و تـن‌انسانی داشتند. درآغاز، رب‌النوع وحیوان یکـی هستند امـا رفته‌رفته مفهوم حیوانیت از بزرگ مادر فاصله می‌گیرد ونمایندهٔ روح او می‌شود بطوریکه ایزیس خود زنی زیباست وگاونـر روح اوست. سپس حیوانات نمایندهٔ صفات رب‌النوع می‌شوند واو را همراهی می‌کنند. حتی این حیوانات نیزبعدها بصورت آدمیانی درمی‌آیندکه نقاب حیوان به‌چهره زده‌اند. حیوانیت‌که نشانهٔ خوی شهوانی ویاغریزی مادراست جای‌خودرا به‌عشق وعاطفه می‌دهد و حیوانـات درنده تبدیل به‌پرندگان معصوم می‌شوند بطوریکه مریم رابا پرنده‌ای سفید می‌بینیم و سوفیا، که معرفت روحانی است، درحقیقت‌کبوترمقدس روح است.

به تدریج ، شیء و حیوان، بعنوان نماد مادر یا بزرگ دایرهٔ ازلی ، جای خود را به انسان می‌دهند. بزرگ رب‌النوع هستی، در قالب خدایان انسان‌نما نمودار می‌شود . دراساطیر بابل، تیامات مادر هستی و هیولای آبهاست. او موجودی مادینه ـ نرینه است و کینگوکه پسر و معشوق اوست، در زهدانش می‌زید. ماردوك، خدای پدر سالارآفتاب، او را می‌کشد، و آسمان و جهان زیرین از پاره‌های تن او بوجود می‌آید. اما تیامات حتی بعدازشکست‌نیزهمچنان مادرآفرینش می‌ماند زیرا از اوست‌که‌عالم موجود پدیدارمی‌شود. تیامات نیروی نامعقول آغازین و کائوس آبهای اولیه است. ماردوك، در مقابل، قانون‌گزار است. او بهریك از نیروهای‌کیهانی جایگاهی خاص می‌بخشد و چون خدای تورات، کائنات را برطبق موازین معقول، که با خودآگاهی وطبیعت خورشیدی او مطابقت دارد،

۱ـ تورات، کتاب اشعیاء نبی ـ ص ۱۰۶۷ ۲ـ مکاشفهٔ یوحنا . ص ۴۱۹

۳ـ *The Archetypes and Collective Unconscious*, C.G. Jung. p.82. Routledge and kegan paul, London, 1959.

به گردش درمی‌آورد . اما ماردوك پیش از آنکه بـرای نبرد با تیامات برگزیده شود باید شایستگی خود را اثبات کند . خدایان پیراهنی در میان می‌گذارند و از او می‌خواهند تا آنرا با فرمان خود نیست کندوبازآفریند. زیرا تیامات ازقدرت آفرینش و زایش برخوردار است و از اینرو بـرماردوك برتری دارد . ماردوك با قدرت کلام خـود پیراهن را نابود می‌کند و باز می‌آفریند وخدایان به او نماز می‌برند ومی‌گویند اگرتیامات زهدانی زاینده دارد، ماردوك از جادوی کلام برخوردار است . بدینسان اصل نرینه می‌کوشد تا براصل مادینه غلبه‌کند. اریش‌فروم می‌گویدکه دردوران مادرشاهی یك‌نوع «رشك به‌آبستنی» در مردها وجود داشته و جنس مذکر برای اثبات اینکه اونیز دارای قدرت آفریننده و زایش است به قدرت کلام و جادوی فکر متوسل شده است . اسطورهٔ ماردوك پیشرو اسطورهٔ خلقت در تورات است،که درآن خداوند باکلمهٔ خود جهان را می‌آفریند ودیگر به‌نیروی آفرینندهٔ زن نیاز نیست و مرد آنچنان قدرت باروری می‌یابدکه حتی حوا نیز از دندهٔ او زاده می‌شود.[1]

در آئین زروان، او بزرگ مادر وبزرگ پدر هستی است. اهورا مزدا و اهریمن از او پدید آمده‌اند . او خود زهدان آفریننده است و بعدها اصـل مادینه از او جدا شده بصورت همسراو درمی‌آید. زروان هزارسال قربانی می‌دهدکه صاحب پسری شود ونطفهٔ اهورامزدا در زهدان مادر بسته می‌شود. پس‌ازگذشت هفتصد سال، زروان به‌شك می‌افتد که‌آیا چنین جنینی در زهدان مادر وجود دارد یا نه و از این شك اهریمن درکنار اهورا ـ مزدا بوجود مـی‌آید . زروان دایـرهٔ ازلی است ، تاریکی و روشنائی و خیر و شر در او بهم آمیخته‌اند.[2]

در اساطیر مصر ، ایزیس مـادر هستی و رب‌النوع ماه است . او خواهر و همسر اوزیریس است. اوزیریس خدای نیل است وایزیس زمینی است‌که با بالا و پائین رفتن نیل بارورمی‌شود. به‌روایت اسطوره‌ای کهن، ست Set برادر اوزیریس، او رامی‌کشد وبدنش را پاره پاره‌کرده و هرپاره را به‌گوشه‌ای دورپرتاب می‌کند. ایزیس جامهٔ عزا می‌پوشد و زاری‌کنان به جستجوی پاره‌های اندام اوزیریس می‌پردازد و چون آنها را یافت با نیروی عشق خود بهم پیوندشان می‌زند واوزیریس از جهان تاریك مردگان باز می‌گردد. ایزیس خدای آفرینش است. زمین به فرمان او بارور می‌شود و زندگی آدمیان در اختیار اوست. اما طبیعتی ویـرانکار و ستمگر نیز دارد. خشکی و قحط سالی بفرمان اوست. فروافتادن او زیریس به جهان ظلمت، در حقیقت، بازگشت بـه زهدان بلعندهٔ ایزیس و یکی شدن با اوست چرا که او بانوی تاریکی‌ها و مالك دوزخ است.

ایشتار نیز سرنوشتی همانند ایزیس دارد. او خدای باروری وگشایندهٔ زهدان است و در بابل، بین‌النهرین ، سوریه و عربستان جنوبی بعنوان مادر هستی و رب‌النوع ماه پرستش می‌شود . او نیز مانند ایزیس بانوی مرگ و آفرینش است . اصل بقاء و اصل فنا از او سرچشمه می‌گیرد. اصل نرینه‌که جزئی ازخود اوست صورتی برونی یافته وبصورت

۱ـ زبان ازیاد رفته. اریش‌فروم. ترجمه دکتر امانت.ص ۳۰۴

۲ـ *Zurvan, Zoroasterian Dilemma.* Zaehner p.65 Oxford University Press, 1955

تاموز، پسر و معشوق او تصویر شده است. هرسال ایشتار او را محکوم به مرگ می‌کند وبه درون خود فرو می‌کشد. سپس زاری‌کنان به جستجوی اومی‌پردازد و او را که روح سبز رستینهاست، در آغاز بهار، به زمین بازمی‌گرداند . در غیاب او زمین به خواب فرو می‌رود و میل باروری درگیاه و حیوان و انسان مـی‌میرد. ایشتار شهوت و قوهٔ محرکهٔ هستی است و چون بهمراه تاموز که تولدی نو یافته و لبریز از نیروی هستی شده است، دوباره به زمین باز می‌گردد، عالم پیر دگرباره از خواب رخوتناك خود برخاسته، جوان و نیرومند، زندگی از سر می‌گیرد.

در اساطیر هند ، بزرگ رب‌النوع هستی شاکتی است. او عالی‌ترین نیروی خلاقهٔ هستی ونیروی مطلق کیهان است. بروایت اسطوره‌ای کهن، هیولائی ویرانکار جهان را تهدید به نابودی می‌کند. تمام خدایان، به رهبری برهما ، به ویشنو و شیوا پناه می‌برند و از آنها یاری می‌طلبند. ویشنو و شیوا، برآشفته ، قدرت خویش را چون تنورهٔ آتش از دهان بیرون می‌دهند. دیگر خدایان نیز به‌آن دو می‌پیوندند و هریك، به اقتضای طبیعت خود، انرژی خویش را به‌صورت شعله‌ای نمایان می‌کند. شعله‌ها بهم می‌آمیزند و از این آمیزش شاکتی‌بزرگ بوجود می‌آید. اومظهروحدت‌نیروهای محدود خدایان‌است. شاکتی به نبرد با هیولا می‌پردازد ودر جنگی اساطیری او را از پای درمی‌آورد. جهان بقاء خود را مدیون اوست و او مظهر فیض و عنایت شیواست . اما و یشنو نیز که اصل فانی‌کننده است، قدرت نابودکنندهٔ خودرا به‌اوبخشیده وانرژی واحد کیهان، ناگزیر ویرانکار است. زیرا زندگی از زندگی تغذیه می‌کند وتولد و مرگ از هم برمی‌خیزند . نیروی مرگ‌آفرین شاکتی بصورت کالی یا رب‌النوع تاریکی نمودار می‌شود . کالی یعنی سیاه، و نام مؤنث آن «کالا» به معنای زمان است و زمان اصل نابودکنندهٔ موجودات است[۱].

دوگانگی طبیعت مادر و چهرهٔ تاریك و دوزخی او چند علت دارد . یونگ معتقد است‌که مادر نماد لیبیدوست وفرزند نرینه، بطورناخودآگاه، میل به‌بازگشت ویکی شدن با اورا دارد. اما آمیزش با محرم گناهی بزرگ است و مادر بعنوان نیروئی اغوا کننده، چهره‌ای هیولائی می‌یابد و در قالب پلنگ واژدها وگوری بلعنده به ادراك خودآگاهی درمی‌آید. ازسوئی، خودآگاهی یا اصل نرینه، زندگی در بطن مادر را اسارت می‌داند و مدام در پی جدایی و رهائی است. مبارزه میان خودآگاهی و ناخودآگاهی ، بصورت نمادین ، شکل مبارزه میان مادر و فرزند نرینه را می‌گیرد و مادر چون نیروئی قهار و ستیزگر تجربه می‌شود . این دوگانگی، همچنین، در ارتباط با طبیعت ذاتی مادر است که دارای دوخصوصیت متضاد است: خصوصیت ریشه‌ای یا ثبات‌گرا که می‌خواهد همه چیز را در خود فروکشد ونگه دارد وخصوصیت تغییر دهنده یا تحرك طلب‌که خواهان تحول و رشد و تغییر است. در حالت اول، اصل مادینه ، دهانی بلعنده است‌که فرزندان خویش را بدرون می‌کشد تا باز جزئی از خود کند. من ـ « ego » یا خودآگاهی، چون ناتوان و درمانده شد، می‌خـواهد که به وضعیت آغازین روان یا زهدان تـاریك مادر بازگردد.

۱- The Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Zimmer, p.189-210 Harper and Brothers. N.Y. 1965

بازگشت به مادر یعنی بازگشت به سکون و فراموشی و مرگ . این وضعیت، در قالب نمادها و تصاویری چون بلعیده شدن توسط موجودی هیولائی یا گذشتن از دوزخ یا افتادن درچاهی ژرف به‌تجربهٔ خودآگاهی درمی‌آید. درقصه‌های عامیانه، گرگی شاهزاده را می‌بلعد یا جادوگری بدنهاد او را سنگ یا خواب می‌کند . اما «من ـ ego» مدام در حال رشد و خواهان استقلال است ومی‌کوشد تا ازشکم اژدها یا ژرفنای چاه بدرآید واین کوششی پرثمر است زیرا آنکس که سفر به عمق دوزخ کند و از شکم‌هاویه بگذرد، به مقامی والا از رشد و تکامل روحی و معنوی می‌رسد و تولدی دوباره می‌یابد. در درون دژ تاریك، یا دردل جنگل هولناك، شاهزاده خانمی زیبا چشم به‌راه پهلوان است وپاداش آنکس که به سفری پرماجرا رود و با دیو و اژدها به جنگ برخیزد و از تمام آزمایش‌ها پیروز بدر آید گنج، قدرتی جادویی یا تاج وتخت شاهی است. در اکثر قصه‌های عامیانه، رهائی از شکم گرگ یا از چنگال جادوگر، همچون درس عبرت و آغاز بلوغ وشخصیت نوین قهرمان است . کلاه قرمزی کوچولو ، با درآمدن از توی شکم گرگ ، دیگر آن دخترك سربهوای وظیفه نشناس نیست وپسرکی که‌گول خانهٔ آب نباتی جادوگر راخورده پس ازرهائی، مردی‌هوشیار وعاقل است. درحقیقت، طبیعت ابتدائی و بلعندهٔ مادرجنبه‌ای مثبت ومنفی دارد. صورت منفی آن مادریست‌که فرزندان خویش رابه‌کام مرگ‌می‌فرستد ویادر درون تاریك خود درخواب وفراموشی آنان رانگاه می‌دارد. اما این چاه یاجنگل، پهلوان راگهگاه به‌تلاش برای رهائی وامی‌دارد وای بساکه این مبارزه به‌بلوغ روانی و تکوین شخصیت منجر شود. یونس، پیش ازفرورفتن درشکم ماهی، موجودی نامهربان و خودخواه است. خداوند به او فرمان می‌دهد که به‌نینوا برود وبه‌مردم آنجا هشدار دهد که ازشرارت‌دست‌بردارندوگرنه نابودخواهندشد.اما یونس، بی‌اعتنا به‌سرنوشت‌دیگران، حاضر به‌پذیرش مسئولیت‌نیست وبه‌کشتی‌می‌نشیند تابگریزد.اماخشم یهوه دریا راطوفانی می‌کند ویونس‌که به‌خوابی‌سنگین‌فرورفته، به‌پا می‌خیزد واز دریانوردان می‌خواهدتااورا به‌دریا اندازند. ماهی‌عظیمی اورامی‌بلعدویونس سه‌روز وسه‌شب درشکم‌ماهی می‌ماند.در این اسطوره، خواب، دریا، ماهی‌هرسه تمثیل بزرگ مادر وزهدان تاریك اوهستند. یونس برای فرارازمسئولیت، خواهان بازگشت به‌دوران جنینی و خواب وفراموشی است. اما ایمنی در زهدان مادرمترادف بااسارت‌وگرفتاریست. یونس، در این زندان، ناگهان بخود می‌آیدودیگر قادر به‌تحمل این وضع نیست. پس به درگاه یهوه دعامی‌کند تا او را ازاین زندان‌خودساخته رهائی‌بخشد وبه‌اومی‌گوید «ازشکم هاویه‌تضرع‌نمودم وآوازمراشنیدی. من‌به آواز تشکر برای‌تو قربانی خواهم‌گذرانید وبه‌آنچه نذرکردم وفا خواهم نمود. پس خداوند ماهی‌را امر فرمود ویونس را برخشکی قی‌کرد»[1]

فرو رفتن یونس دردهان ماهی یاشکم هاویه برابر بامردن از خویشتن‌است. یونس، پس ازبیرون آمدن، به‌زندگانی یانحوهٔ بودنی دیگرگونه دست یافته است. همین وضعیت در اسطورهٔ اودیپ تکرار می‌شود. ابوالهول مادر قهاریست که برای اودیپ سرنوشتی دردناك فراهم دیده‌است. اورانمی‌توان به‌آسانی شکست داد. اوخود می‌خواهدکه اودیپ

۱ــ تورات. کتاب یونس‌نبی.

معمایش راپاسخ دهد وبدام افتد. اودیپ قربانی اوست وابوالهول خواهان بازگشت اوبه جهان تاریکی است. اما تاریکی برای اودیپ، رستگاری و زاده شدنی دوباره درپی دارد. اوکه در روشنائی نمی‌تواند خودرابیند، بهنگام کوری به‌حقیقت وجودی‌خویش پی می‌برد وخودرا درنامستوری کامل مشاهده می‌کند «تا آنجاکه چشمانش دیگر قادر به‌دیدن نیست واوباید روشنائی رااز خود دورکند تا قبای‌شب اورا درخودگیرد و درهاگشوده شوند و انسان آنگونه‌که هست نمایان گردد».[۱]

اوزیریس، تاموز، آدونیس، هرسال به‌عالم تاریکی یا درون بزرگ مادر هستی باز می‌گردند تااز نو زاده‌شوند ولبریز ازنیروی سحرآمیزوجود به‌جهان روشنائی بازگردند. مرگ و رستاخیز آنان بشارت تولدی نو برای تمامی عالم است. آدونیس نیروی زندگی است وتاموز روح سبز زمین‌است‌که دربازگشت خویش بیداری بهاری وباروری به‌ارمغان می‌آورد. مرگ وتولد دوبارهٔ آنها مترادف باپاکسازی تمام عالم وآفرینش دوبارهٔ‌آنست. تاریکی درون مادر برابر باشب ازلی است. کائوس‌است. جهان آشفتهٔ پیش از خلقت‌است. بازگشت به‌چنین وضعیتی یعنی برون‌شدن ازخود، از زمان، ازتاریخ و آنگاه دوباره زاده شدن، دوباره بودن، دوباره رستاخیزکردن. ازاینروست‌که مسیح به ینقودیموس‌می‌گوید: «تاکسی ازسرنو مولود نشود ملکوت خدا رانمی‌تواند دید. ینقودیموس بدو می‌گویدکه چگونه ممکنست انسانی‌که پیرشده مولودگردد. آیا می‌شودکه بار دیگر داخل شکم‌مادر گشته مولودشد؟ وعیسی جواب می‌دهدکه اگرکسی ازآب و روح مولـود نگردد ممکن نیست‌که داخل ملکوت خدا شود»[۲] بامسیحیت، صورت‌نوعی مادینگی، از اصل تاریك و مادی خودفاصله می‌گیرد وتبدیل به‌جوهر روحانی می‌شود. خصوصیت‌تحرك طلب‌مادر، به‌تدریج‌خودراازخصوصیت‌ابتدائی وتاریك مادینگی‌جدامی‌کندوبصورت‌مادری‌که فرزندان خودرا بسوی تعالی وکمال پیش می‌راننددرقالب زنی ملکوتی نمودار می‌شود. این‌صورت نوعی، عالی‌ترین تجسم خودرادرقالب سوفیامی‌یابدکه‌حضرت‌مریم وفاطمهٔ زهرانمودهای تاریخی آن هستند. سوفیایاSapienda dei یعنی حکمت الهی ، تمامیتی ملکوتی است و اثری ازسنگینی مادی بزرگ مادر دراو دیده نمی‌شود. او زنی آسمانی نژاداست و مظهر نیروی قدسی است. اوعالی‌ترین‌معرفت مادینگی ومنشاء زندگانی معنوی است. سوفیا از آغاز آفرینش یاپیش از آن درکنار خداوند جای داشته اما فراموش شده‌است. در جامعهٔ پدر سالار اسرائیل، سوفیا غایب است اما پنهانی به‌حیات خـود ادامه می‌دهد تـا آنگاه دوباره‌به‌صورت مریم ملکوتی یامادرخدا نمودارشود. اوچون تمامیتی مطلق پدر وپسررا در درون خـود دارد و واسطه میان آدمیان و خـداوند است. هنری‌کربن ستایش حضرت فاطمهٔ‌زهرا را درتشیع ایرانی همانندنیایش سوفیا می‌داند. امامان شفیع مؤمنانند وواسطه میان ایشان ومادرهمهٔ آنان حضرت فاطمه دخت پیغمبراست[۳]. سوفیا نه‌تنها جوهر متعالی است‌که سرشت آدمی می‌تواند به‌آن تبدیل شود بلکه نیروئی است‌که از هرآنچه‌که دگر-

۱— An Introduction to Metaphysics, M. Hiedeqqer p.90. Anchor Books. N.Y. 1961.

۲- انجیل یوحنا، باب‌سوم، ص ۱۴۷.

۳- رجوع شود به: هزارویکشب و افسانهٔ‌شهرزاد جلال‌ستاری، ص ۱۵۶

گون‌شده وتلطیف یافته‌است جاودانه پاسداری می‌کند. اصل‌مادینهٔ هستی تبدیل به‌نیروئی تلطیف دهنده شده وخصوصیت تحرك طلب مادر حاکم‌وغالب است. این‌خاصیت مادینگی در ارتباط با نمادهای آنست. درمـراسم مقدس نیایش، زن نگاهبان آتش است. اجـاق یا جـایگاه آتش نمود زن است. حتی در اصـطلاح عـامیانه زهدان سترون را «اجاق کور» می‌نامند. آتش وسیلهٔ تغییر وتبدیل است و ظرف نیز که نماد مادر و زن است، خود آلت دگرگونی است. بدینسان اصل مادینه بعنوان بانوی تبدیل وتغییر و بنیان‌گـذارفرهنگ نمودار می‌شود چراکه فرهنگ دگرگون‌کردن طبیعت خام وتغییر وتبدیل آنست. بزرگ مادراست‌که فرمان باروری خاك رامی‌دهد وتبدیل هسته را به‌میوه سبب می‌شود. اوست که نطفه در رحمش صورت انسان بخود می‌پذیرد وخون درکاسهٔ پستانهایش تبدیل به‌شیر می‌شود. گیاهان ومیوه‌ها، باقدرت جادوئی او، تبدیل به داروهای شفابخش یا زهـرآگین ومواد سکرآور می‌شوند وزندگی رابه‌مرگ وهوشیاری رابه مستی بدل می‌کنند. اینانا، دراساطیر سامری، الههٔ بذر وشراب است. اونه تنها بانوی میوهٔ زمینی است بلکه نیروی سکرآور روح است. ظرف ازلی که همه چیز را در درون خود در رکود و انجماد محفوظ می‌داشت اکنون چون جام‌کیمیاگران محل تلطیف ودگرگونی شده‌است واین‌جام سوفیای ملکوتی است‌که در آن جوهـر مادی تبدیل به‌جوهر معنوی می‌شود و بدین‌سان، نیروی مادینه ازسطح فرهنگی به سطح روحانی برمی‌شود.

ایشتار ، کالی و سوفیا مظاهر گوناگون اصل مادینه و بازتاب نمادین طبیعت زن هستند و در روان آدمی نقشی ازلی دارند و در تاریخ جمعی بشری و تاریخ فردی آدمی پیوسته نمودار می‌شوند . اگر در گذشته ، اسطوره وآئین، محل تجلی این صورت نوعی است، در این روزگار، مادینگی با نمادها و تصاویری کما بیش مشابه، در شعر وهنرمدرن و رؤیاها و تمناهای انسان امروزین ظهور می‌کند . شناخت اصل مادینهٔ هستی شناخت آدمی است. آنیما Anima یا روح مادینه در مرد همانند زن وجود دارد با این تفاوت‌که در مرد بطور ناخودآگاه فعالیت می‌کند و شخصیت نرینه و خـودآگاه او در تحت سلطهٔ لوگوسLogos است. با اینحال این آنیما یا اروس Eros است که نه‌تنها چگونگی ارتباط مرد را با زنان (مادر ـ همسر ـ معشوقه) تعیین می‌کند بلکه بزرگترین عامل در تعیین نسبت‌های او با جوهر مادینهٔ طبیعت و ارزشهای معنوی عالم آفرینش وکشف و شهود و عشق است . مادینگی جهانی تخیلی و غریزی است که خود را از طریق نماد و راز بیان می‌دارد ونیازمند زبانی اشارت‌آمیز است. دراین جهان آدمی پیوندی ناگسستنی باطبیعت دارد و پیوسته خود را همچون جزئی از یك‌کل مطلق تجربه می‌کند. پرستش بزرگ مادر هستی برابر با پرستش نیروهای خلاق و بارور طبیعت است. اما جهان پدر سالارکه مظهر تمام «من ـ ego » و مذهب امنیت است، خود را با پیشرفت وعلم و خورشید عقل یکی می‌گیرد و در پی پیشی گرفتن برزمان و چیرگی برطبیعت است. ارزشهای وابسته به اصل مادینه کنار گذارده شده‌اند و ارزشهای این جهانی که با خطکش کمیت و در ترازوی علم سنجیده می‌شوند، حاکم براحوال آدمی هستند. در حالیکه هماهنگی روانی وکمال روحی انسان دروحدت «خود ـ Self » و«من ـ ego » ، نرینگی ومادینگی، تن وجان، وجهان تاریك بزرگ مادر و عالم نورانی بزرگ پدرازلی است.

مقدمه‌ای برفلسفهٔ تاریخ هگل

ژان هیپولیت
ترجمهٔ
امیرحسین جهانبگلو

بنظربسیاری، ژان‌هیپولیت بزرگترین‌هگل‌شناس عصرماست. اوسراسر عمرکوتاه خودرا به‌شناساندن افکار هگل ومبانی وتحولات‌آنها صرف کرد و دراین‌باره کتابها و مقالات فراوان نوشت. از جملهٔ مهمترین کتابهای او باید تکوین وبنیان پدیدار شناسی روح ـ منطق وقیام حضوری و کتاب حاضر را نام برد. او همچنین اثر مهم هگل یعنی پدیدارشناسی روح رانیزبه‌زبان‌فرانسه‌به‌منتهای‌چیره‌دستی‌ترجمه‌کرد. ترجمهٔ دوقسمت ازکتاب مقدمه‌ای برفلسفهٔ تاریخ هگل در این مجلد عرضه می‌شود وامیدواریم‌که درمجلدات دیگر این‌کار را دنبال کنیم.

مقدمه: ایده‌آلیسم هگلی

لوسی‌ین‌هر Lucien Herr در دایرة المعارف بزرگ فرانسوی می‌نویسد: «تطور فلسفهٔ هگل به‌شکل مستقل صورت‌گرفته و کاملا نتیجهٔ تحول شخصی اوست. معمولا همه‌گمان می‌بردندکه فلسفهٔ هگل، افکار شلینگ را ادامه داده وتمام‌کرده است. همچنین همه براین اندیشه بودندکه شلینگ نیزآراء فیخته را دنبال‌کرده وتوسعه داده، و او نیز بنوبهٔ خود، ادامه دهندهٔ افکار کانت بوده است. شاید بتوان گفت که نشان دادن پیوستگی و تداوم عقاید این اندیشمندان دارای ارزش‌اجمالی است، ولی به‌یقین بهیچ‌روی با حقیقت سازگار نیست ونمی‌توان آنرا به‌عنوان حقیقتی تاریخی بشمارآورد». گفتگو از رشتهٔ پیوندکانت، فیشته، شلینگ و هگل بی‌هیچ تردید فریبندهٔ ذهن است اما با تفسیری که هگل، در تاریخ فلسفه‌اش، ازتحول فکری خود می‌دهد همساز نیست. می‌دانیم‌که این تاریخ فلسفه، جنبهٔ فلسفی دارد وخود فلسفه‌ای است و مورخ را از پذیرفتن این تفسیرگزیری نیست، خاصه وقتی که می‌بیند هگل خود را شاگرد دوستش شلینگ می‌خواند. شلینگ و هولدرلین، هردو با هگل در توبنیگن[1] همدرس و دوست بودند و هگل از زمان اقامت در ئی‌نیا در

۱ـ دربارهٔدوران اقامت‌هگل‌درتوبنیگن وهمچنین راجع به‌روابط اوباشلینگ وهولدرلین رجوع شودبه‌کتاب *Hegel Tübingen Frag ment* اثر Von.G.A cpelin (Lund 1933). درموردآثار دوران جوانی هگل نیز رجوع شود به مقالات نویسندهٔ این کتاب، زیر عنوان کارهای دوران جوانی‌هگل بنابر تألیفات جدیدکه درمجلهٔ متافیزیك و اخلاق شمارهٔ ژوئیه واکتبر سال ۱۹۳۵ چاپ شده‌اند.

سال ۱۸۰۱ تا هنگام انتشار کتاب پدیدار شناسی روح در سال ۱۸۰۷، پیروشلینگ بود.

هگل در سالهای اقامت درئنی‌نیا، بجز رساله‌ای به‌نام *De Orlutis Planetarum* و نخستین‌اثرش دربارهٔ موارد اختلاف‌سیستم فکری فیخته وشلینگ،فقط چندمقاله در روزنامهٔ فلسفی‌که شلینگ منتشر می‌کرد نوشت. در همهٔ این مقالات و بخصوص در مقاله‌ای کـه «ایمان و علم» نام دارد، استقلال فکری وجنبه‌های شخصی اندیشهٔ هگل کاملا هویداست. وماکه هگل بعدی ـ یعنی نویسندهٔ پدیدار شناسی روح ـ وهگل پیشین ـ یعنی اندیشمندی که‌آن‌آثار را دردورهٔ‌جوانی به‌وجودآورده است‌ـرامی‌شناسیم، به‌آسانی می‌توانیم‌اصول و مبانی فکری وی را دراین‌مقالات بازشناسیم؛ ولی محققاً همعصران اوبه چنین کاری توانا نبودند وبی‌تردید اگرشناسایی‌کسی از هگل، به‌آثاری‌که پیش از کتاب پدیدار شناسی روح نوشته‌است محدودگردد، فقط ممکن است اورا پیرو شلینگ بشمارآورد وبس،آنهم پیروی که‌پیچیده‌گفتار ومعقدنویس است ومی‌کوشد تامقام اندیشهٔ شلینگ را درمجموعهٔ فلسفه‌ها و اندیشه‌های آن روزگار روشن سازد و اصالت فلسفهٔ او را ، بهتر از پایه‌گذار و بوجود آورندهٔ آن، نشان دهد. حتی شاید بتوان‌گفت‌که هگل به‌عنوان شاگرد، به‌گردن استادش شلینگ این حق را هم دارد که به وجوه اختلاف میان «فلسفهٔ لابشرط» او و «فلسفه‌های ثانی نظر[1]» کانت و فیخته بهتر از هرکس‌دیگری آگاهی یافته است. اما پس از این دوران پیروی از شلینگ، سرانجام دوران تجلی اثرفلسفی بدیع وی ـ یعنی پدیدار شناسی روح ـ فرا می‌رسد. این‌کتاب چنانکه می‌دانیم در زمان جنگ ئی‌نیا پایان پذیرفت و اوبا بوجود آوردن این اثر به اصالت و تفرد اندیشهٔ خویش و به اختلاف کامل آن با اندیشهٔ شلینگ آگاهی یافت. هگل در پیشگفتار این کتاب با روشن بینی و مهارت، وجههٔ نظر و دیدگاه خاص خود را در کمال وضوح بیان می‌کند . او در این پیشگفتار علیه رومانتیسم افرادی چون یاکوبی،شلایماخر،نووالیس وهمچنین علیه فلسفهٔ کانت وفیخته قدبرافراشت وباهمین سرسختی وشدت با «فلسفهٔ لابشرط» شلینگ (که بیش از آنکه فلسفهٔ اندیشه وروح باشد، فلسفهٔ طبیعت است ـ فلسفه‌ای که در آن، تاریخ ملل و درامهای بزرگ انسانی را جا و مقامی نیست) به مخالفت برخاست.

البته در این پیشگفتار نـامی از شلینگ نیامده بود ، اما شلینگ خود را به آسانی در آن بازشناخت. فقط در آن هنگام بودکه اصالت و تفرد اندیشهٔ هگل قبول عام یافت.

هنگامی‌که به‌عقب برمی‌گردیم و این جنبش تحسین آور فلسفی را که ایده‌آلیسم ـ آلمانی بوجود آورده است می‌نگریم، در می‌یابیم که هگل فیلسوفی است که از مرز همهٔ یافته‌های این ایده‌آلیسم فلسفی پای فراترگذارده، همهٔ این جریانها را به‌پایان منطقی‌شان رسانیده وسیرتحولی وانجام دیالکتیکی آنها را بیان کرده است. براین پایه و مبنا، فیخته نمایندهٔ ایده‌آلیسم خود بنیادی وتقابل جاودانـی وحل ناشدنـی «من» و «جزمن» است، تقابلی‌که فقط دربرابرفلسفه‌ای‌که دربارهٔ عمل وکار «درست» و «اخلاقی» گفتگومی‌نماید،

۱ــ Philosophie de Rsflexion

تجلی می‌کند[1]. شلینگ نیز نمایندهٔ ایده‌آلیسم آفاقی و وحدت «من لابشرط» و «جزمن»، و به‌عبارت دیگر نمایندهٔ فلسفهٔ «شهوداستحسانی»[2] است؛ وهگـل هم نمایندهٔ «ایده‌آلیسم مطلق» می‌باشد. اوپایه‌گذار «فلسفهٔ وضع مجامع انضمامی»[3] است. بنابراین می‌توان گفت، نـظری‌که هگل نسبت بخود عرضه می‌دارد، خود فلسفه‌ای است از «تاریخ فلسفه»؛ و او نخستین‌کسی است که به‌روشنی وسادگی این سه‌نوع ایده‌آلیسم، یعنی ایده‌آلیسم انفسی، ایده‌آلیسم آفاقی، و ایده‌آلیسم مطلق را بیان می‌کند. و بسیارند کسانی که می‌کوشند تا فلسفهٔ هگل را به‌بیان همین سه‌نوع ایده‌آلیسم محدودکنند.

□

با پیداشدن آثار جوانی هگل، که مدتهای درازهم چاپ نشده باقی ماند وبرای نخستین‌بار در سال ۱۹۰۷ از طرف نول Nohl انتشار یافت، تعبیر بالا بکلی و از ریشه و بن تغییر یافت[4]، واقع اینست‌که پیداشدن این آثار، فقط نظرکسانی‌که هگل را ازروی دوکتاب او بنامهای منطق بزرگ و دائرةالمعارف می‌شناختند، تغییر داد؛ و درنظر آنانکه با گنجینهٔ پرمایهٔ دروس وی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ ودربارهٔ فلسفهٔ حقوق، یا دربارهٔ علم استحسان ویا دین آشنا بودند، کمترمؤثـر افتاد. علت این بـود که با بررسی آثار دورهٔ جوانـی هگل دوجنبه از اندیشهٔ او ـ که درگذشته به‌فراموشی سپرده‌شده بود ـ روشن می‌شد: از طرفی معلوم می‌گردیدکه هگل ـ که اثرمهم وعالی خودرا در سی‌وپنج سالگی انتشار می‌دهد ، پیش از آنکه وارد صحنهٔ فلسفه شود مدت درازی به‌سیر و سلوك فلسفی و پژوهندگـی فکری اشتغال داشته وبـرای افزودن دانش و فرهنگ خویش راه بلندی را پیموده است. هگل درهمهٔ آثاری‌که از او درزمان حیاتش منتشر می‌شود، هیچگاه ازپایه‌ها ومبانی افکار خود سخنی نمی‌گوید و فقط نمای برهنهٔ آنهارا نشان می‌دهد. از جانب دیگر، بـانهایت شگفتی مشاهده می‌کنیم که فلسفه ـ به‌معنای خاص کلمه ـ در این یادداشتهای جوانـی مقامی ایـن چنین اندك دارد. هگل در دوران سمینار تـوبنیگن و در ایامی‌که در برن و فرانکفورت معلم خصوصی بود، بیشتر به‌مسائل دینی می‌پردازد وظاهراً به‌مسائل فلسفی محض توجهی ندارد[5]. ازمکاتباتی‌که بین او وشلینگ شده‌است به‌این‌نکته می‌توان پی‌برد. شلینگ پس از عزیمت از توبنیگن، مطالعات خود را دربارهٔ علوم دینی تـرك می‌گویـد

۱ـ برای‌پی‌بردن‌برفلسفهٔ «اخلاقی» فیشته‌که درآن «من» و«گیتی»دائماً درحال‌نزاع می‌باشند، به‌کتاب سرنوشت انسان اثر فیخته مراجعه شود.

۲- Contomplation Esthétique ۳- Philosophiede la Synthése Concrète

۴ـ کارهای جوانی هگل، نخستین‌بار توسط دیلته Dilthey تعبیر وتفسیر شد وسپس بوسیلهٔ نول‌انتشار یافت. درفرانسه‌کتاب ناکامی‌وجدان درفلسفهٔ هگل اثر ژان‌وال، تفسیر جالبی ازآثارجوانی اوست. باانتشار این‌کتاب، اندیشه‌هابسوی‌هگل متوجه‌شد.

۵ـ برای روشن‌کردن این موضوع باید ازشهرهایی‌که هگل به‌ترتیب درآنها اقامت می‌کند نام برد. او از۱۷۸۸ تا۱۷۹۳درتوبنیگن، درسالهای‌میان۱۷۹۳ و۱۷۹۶ دربرن، از۱۷۹۶ تا ۱۸۰۰ درفرانکفورت وسرانجام از۱۸۰۱ تا۱۸۰۷درژنی‌نیا بسرمی‌برد.

وهم خود را به‌مطالعه در «فلسفه اولی» مصروف می‌دارد. او می‌کوشد تا در ایده‌آلیسم فیخته بارجوع به‌اسپینوزا، غورکند. او نخست‌کتاب من، بمثابه پایه واصل فلسفه وسپس کتاب نامه‌هائی دربارهٔ مذهب جزم غیرتحقیقی ومذهب انتقاد را منتشر می‌کند. اما هگل، بخلاف شلینگ، در این مدت از سیرآفاقی گامی فراتر نمی‌رود. بنظر او، امر انضمامی وآفاقی، همان حیات اقوام، همان روح یهودی‌گرایی ومسیحیت است. هگل‌فقط هنگامی به‌فلسفه و فلاسفه ـ بخصوص به‌کانت و فلاسفهٔ قدیم ـ می‌پردازد که می‌تواند موضوع فلسفه، یعنی زندگی انسان را آن‌چنانکه در تاریخ تجلی نموده است، بهترنشان دهد. به‌عبارت دیگر، توجه هگل فقط معطوف به‌امور عملی است. هگل به‌دنبال اثری که انقلاب‌کبیر فرانسه در او باقی‌گذارد، مانند بسیاری ازهمعصرانش، مدتی در دلش شورو نشاطی افتاد. او دراین مدت به‌اصلاحات واقعی وبنیادی جامعه می‌اندیشید، می‌اندیشیدتا مبادا بنیانهای کرم زده و فاسد اجتماع دوباره جان و حرکت یابند. منتها او، چنانکه خود نیز به‌شلینگ می‌نویسد: «از پائینترین مراتب اندیشهٔ بشری آغازکرد» وهنگامی‌که در ئی‌نیا مستقر شد، تازه دریافت‌که برای روشن ساختن مسیروجهت زندگی انسانی در تاریخ، فلسفه بهترین وسیله است (وسیله‌ای‌که شاید دراین دوران ازمذهب بهترومناسبتر باشد). امافلسفه،بافلسفه‌بافی تفاوت دارد،وچنانکه پاسکال می‌گوید،فلسفه به‌معنی واقعی وحقیقی‌کلمه، هیچگاه به فلسفه‌بافی نمی‌گراید.

با بررسی‌کارها وآثار دوران جوانی هگل می‌توان به‌مبادی وپایه‌های اصیل تفکر هگلی پی‌برد. البته در زمان ما، مکتب پدیدار شناسان آلمان در تحت تأثیر هوسرل Hunal کوشید تا هرموضوعی را مستقیماً مورد بررسی قراردهد. شعاراین مکتب آن‌بود که: « به‌خود چیزها بازگردیم! » Zu den Sachen Selbst اما همین‌کوشش، یعنی «بازگشتن به‌خود چیزها» خصیصهٔ همهٔ‌کارها وآثار دوران جوانی هگل است،که بسیاری کسان آنها رابه اشتباه « الهییات[1] » می‌نامند. هگل در این آثار کمتر به فلسفهٔ تاریخ می‌پردازد. اصولاً شاید بکاربردن کلمهٔ «تاریخ» وصفت «تاریخی» نیز برای نشان دادن خصیصه وکیفیت این نوع تفکر، چندان مناسب نباشد آنچه مورد توجه هگل می‌باشد اینست‌که «روح‌دین معین» یا «روح قوم معینی» را دریابد. هدف‌او اینست‌که مفاهیم‌نوی بوجود آورد تابه‌کمك آنها بتواند زندگی تاریخی انسان و آثار وجودی اورا یا در میان قومی‌که ازآن برخاسته، ویا درتاریخ نشان دهد. و واقعاً ازاین حیث، هیچکس را نمیتوان همانند و برابر باهگل دانست. همهٔ آثارجوانی او نشان ازکوششهای فراوان وی هستند. شاید در آن زمان این‌کوششها هنوز عمقی را که باید ندارند ولی همهٔ آنها نمایشگر این حقیقت‌اند که تفکر دربارهٔ زندگی انسانی دائماً ذهن هگل را مشغول داشته است. او می‌نویسد: «هدف من تفکر دربارهٔ زندگی است»؛ منتها هگل‌کلمهٔ «زندگی» را به‌مفهوم ومعنای «زیست شناسی»آن بکارنمی‌بردبلکه منظور وی از «زندگی»، «زندگی روح» است که از تاریخ جدا نیست. هگل می‌کوشد تا مفهوم کلمهٔ « تاریخ » برای روح انسانی

۱- Theálagie

روشن سازد.

بنابراین پیش‌از آنکه بخواهیم رشتهٔ پیوند اندیشهٔ هگل را بافیخته وشلینگ بیابیم و او را به‌عنوان دنبال‌کنندهٔ تفکرات ایندوبشناسیم، شاید بهترآن باشد که نخست ببینیم نقطهٔ آغاز تفکرات خـود او چه بوده است، و سپس باتوجه به‌آثار جوانی وی، خصیصهٔ اساسی ایده‌آلیسم هگلی و وضعی را که ازلحاظ فلسفی دارد تعیین نمائیم.

می‌تـوان گفت کـه پس از دیلتی، بـررسی آثار جوانـی هگل بسیار پیشرفته و تفسیرهای نوتری از اصول فلسفهٔ هگل به‌عمل آمده تا آنجا کـه حتی‌گاه نظام کامل وشکل‌گرفتهٔ هگلی فراموش شده است. گاه نیزچنین بنظر می‌آیدکه بین مفسرانی‌که نظام فکری هگل، یعنی «نظام دائرةالمعارفی»، را پذیرفته‌اند وآنانکه فقط به‌نخستین جنبشهای فکری او تـوجه دارند نـوعی «تقابل» وجود دارد. مثلا کرونر یا هارتمن درآثار خود دربارهٔ ایـده‌آلیسم آلمان، به‌کارهای جوانـی هگل اصلا اشاره‌ای نـمی‌کنند وهمهٔ تلاش این‌دو مبتنی براینست‌که مقام‌ومنزلت وی را درمجموعهٔ جریانهای فلسفی زمانش‌مشخص و روشن سازنـد. ولـی افرادی چون هارینگ Harring درآلمان و ژان وال درفـرانسه به‌چگونگی تکوین پدیدارشناسی در نـظام هگلی و به‌مطالعات جوانـی او (که تابه‌ایـن حدزنده وبدون تعصب دربارهٔ روح ویا دربارهٔ مسیحیت اظهار نظر می‌کند) توجه‌خاصی دارنـد.

مادراینجا برسرآن نیستیم که‌ازاین‌دوراه، یکی‌رابطورمطلق‌برگزینیم. در بررسیهایی که ما درموردهگل کرده‌ایم، کتاب پدیدارشناسی‌روح بیش ازهمهٔ آثار اوتوجه مـا را جلب نموده است. این‌اثر، درست‌حد فاصل میان‌کارهای جوانی هگل ونظام فکری‌آیندهٔ اوست. منتها او دراین‌کتاب، هم دوباره به‌اندیشه‌های جوانی‌اش باز می‌گرددوهم از نظامی‌که در آینده پی‌خواهد افکند بشارت‌می‌دهد. دراین‌کتاب «مسیرفرهنگی» وجهت مطالعات هگل‌را پیش ازدست یافتن او به‌فلسفه‌اش، و همچنین‌کوشش‌عظیمی راکـه اوبه‌عنوان «منطق‌دان» برای جای دادن تجربه‌های زندهٔ خود درچهارچوب اندیشه‌ای متقن نموده است می‌توان یافت. اما ما دراینجا درپی‌این نیزنیستیم که ببینیم آیا او زندگی‌اش را، بابکاربردن‌مداوم قواعد واصول‌منطق، خشك وبیروح‌می‌کند یااین‌که به‌همانگونه‌که‌آرزو داشت ومی‌گفت، منطق را درامورزندگی به‌کارنمی‌بندد. مادراین باره درفرصت دیگری بحث خواهیم‌کرد: به‌عبارت دیگر آنچه راکه گلوکنر Glokner به‌نام «غلبهٔ تراژدی برهگل» خوانده‌است، باآنچه به نام «منطق‌گرائی» خوانده می‌شود باهم مقایسه خواهیم‌کرد و «بینش[1]» هگل‌را درموردتاریخ بانظریه‌ای‌که درمورد «تضاد[2]» دارد باهم بسنجیم.

□

بهرتقدیر ما برای‌آنکه معنی‌نظام‌هگلی را بهتر دریابیم، تجزیه وتحلیل خود را ازکارهای جوانی‌اوآغاز خواهیم‌نمود واین‌آثار را دربرابرآثاربعدی اوخواهیم نهاد. همچنین‌خواهیم کوشید تا نشان دهیم‌که اصالت هگل در میان فلاسفهٔ‌مکتب ایده‌آلیسم‌آلمان، در کارهای

۱— Intuition ۲— Contradiction

توبنیگن، برن و فرانکفورت جوانه می‌زند. مقایسهٔ میان شلینگ وهگل این‌نظر راروشنتر می‌سازد.

شلینگ در برابر «ایده‌آلیسم اخلاقی[1]» فیخته، «ایده‌آلیسم استحسانی[2]» را می‌نهد. شیللر Schiller نیز با اندیشهٔ کانت همین کار راکرده بود. به‌عقیدهٔ فیخته (لااقل به‌عقیدهٔ فیختهٔ جوان) بینش[3] عقلی، بینشی است که‌درهرعمل‌اخلاقی‌وجود دارد وانسان‌آزادمی‌تواند با بینش عقلی به‌بالاترین مقام‌آگاهی تعالی یابد؛ خودرا در برابر دنیا- درتقابل باجهان- بنهد، آنرا انکارکند وازسرعالم نیزبگذرد. درچنین‌کشاکشی است که «من» بامقابلهٔ بادنیا، با روبرو شدن با رویدادهای‌آن، خود را اثبات می‌کند. «آزادی عملی» بـاهمین کشاکش بدست می‌آید. اما بنظر شلینگ، بینش عقلی - به‌ترتیبی که‌آنرا در پایان نظام فکری خود (یعنی نظام ایده‌آلیسم متعالی) بیان می‌کند - چیزی جز «بینش‌استحسانی» نیست وهنرمند می‌تواند به‌آزادی برتر دست یابد، منتها نه باکشمکش وجنگ، بلکه‌با بازیافتن هماهنگی، و بایکی شدن بامطلق و دریافتن‌آن‌بهنگام آفرینش زیبایی. به‌عقیدهٔ او دنیای هنروالاترین تجلیات مطلق را بما می‌شناساند.

در نـخستین آثارهگل، از فلسفهٔ هنر سخنی در میان نیست؛ بعکس، آنـچه درآنها می‌یابیم تأمل واندیشه در بارهٔ «زندگی قوم» است، تأمل وتفکر دربارهٔ رابطهٔ زندهٔ فردبا مدنیه، به‌آنگونه‌که دریونان یارم قدیم‌وجودداشت. بنظرهگل،آئینه‌ای‌که آدمی‌می‌تواند خودرا درآن بازیابد نه‌طبیعت است و نه‌هنر، بلکه روح خوداوست. اما روح، به‌معنای واقعیت برترازفرد،مانند «روح قوم» ویا«روح مذهب». به‌اعتقادهگل، تجربهٔ «وحدتهای جمعی تاریخی[3]» اساسی‌ترین تجربه است. او بـی‌شك می‌کوشد تا ایـن شیوهٔ تفکر را در ایده‌آلیسم‌آلمانی جای دهد. زیرا نظریه‌ای را که‌کانت دربارهٔ‌آزادی داشت، و فیخته نیز بطور عمیقی آنرا بسط داد، نظریه‌ای انتزاعی بیش نبود؛ درحالی‌که ایده‌آلیسم فلسفی‌نیاز به‌این داشت‌که انسان‌را درشرایط‌آفاقی زندگی‌اش، درچهارچوب تاریخش بشناسد ودر این چهارچوب، «روح» اورا بیابد. شیللر،گوته وشلینگ این‌راه را بازکرده‌وبخصوص دربارهٔ مسألهٔ روابط انسان با طبیعت اندیشیده بودند. آنان تابسرحـد اندیشهٔ هنری نیز تعالی یافتند، اما هیچیك به‌اندیشهٔ «تاریخ اقوام» دست نیافتند و فقط هردر Herder موفق شد که چندگامی دراین‌راه پیش‌رود.

ولی هگل، بعکس، نخستین‌گام راباهمین «اندیشهٔ تاریخ» آغاز می‌کند. این‌اندیشه را درسراسرآثار عالی ودرخشانی‌که او درزندگی فلسفی خود بوجود آورده - از پدیدهٔ شناسی روح گرفته تافلسفهٔ حقوق - می‌تـوان بازیافت. بـررسی‌آثار جوانی هگل ما رابا تحول فکری وی، ازهنگام پدیدآمدن نخستین بینش او دربارهٔ «روح‌قوم» volksgeist تا تکوین وطرح مسألهٔ تحول تاریـخ و مفاهیم «تشریع» و «تقدیر»، آشنا مـی‌سازد؛ سپس درخواهیم یافت‌که‌چگونه هگل، درمدت‌اقامت در ئی‌ینا، دانش فلسفی‌خودرا بسط می‌دهد ومفاهیم بالا را می‌پرورد و می‌کوشد تاآنها را درنخستین شالوده‌ای‌کـه در زمینهٔ فلسفهٔ

۱— Idéalisme Moral
۲— Idéalisme Esthétique
۳— Totalités Historiques

حقوق ونظام اخلاقی می‌ریزد جای دهد؛ شالوده‌ای‌که در زمان حیاتش چاپ نشده باقی می‌ماند. چنانکه گفتیم اندیشه‌های هگل در بارهٔ روح، بیمانند واصیل است. بعکس، در قلمرو فلسفهٔ طبیعت، او به«خود چیزها» نمی‌اندیشد و مانند شلینگ بینش کیهانی ندارد؛ به‌همین‌سبب نیز ازحد تفکر دربارهٔ مفاهیم طبیعت فراتر نمی‌رود وحتی این مفاهیم را از همشاگردی سابق خود به‌عاریت می‌گیرد. او درمفاهیمی‌که مستقیماً ازاثرفلسفی شلینگ، یعنی از فلسفهٔ طبیعت می‌گیرد، کمترین تصرفی نمی‌کند و در آنها تغییری نمی‌دهد. اما کار هگل در قلمرو تاریخ بشری چنین نیست. زیرا او مفاهیم مربوط به‌فلسفهٔ تاریخ را از پایه‌وبن ابداع می‌کند، آنها راازهمان‌سنگ اول بنا می‌گذارد وتکوین می‌نماید. پی‌بردن به‌تکوین نخستین مفاهیم اساسی و بنیانی فلسفهٔ هگل، برای فهم کلی فلسفهٔ او ضروری است. بنابراین ماهم‌کار خودرا با بررسی‌آثار جوانی اوآغاز می‌کنیم تا، سپس، به‌چگونگی تکوین مفاهیم مربوط به فلسفهٔ تاریخ نیز پی‌بریم.

فصل اول: روح قوم Volksgeist

هولدرلین‌درکتاب خود بنام هیپری‌یون *Hyperion* می‌نویسد: « خوشبخت‌کسی‌که رونق و سرفرازی وطنش مایهٔ نیرومندی و شادی اوست ». به‌عقیدهٔ هگل نیز اگر فرد انسانی، بخودی خود وسوای ازدیگر چیزها درنظرگرفته‌شود مفهوم مجردی بیش‌نیست؛ وبه‌همین سبب بنظراو، «قوم»مظهر «وحدت آلی» واقعی و«کلیت انضمامی»است.

شلینگ درآفرینش اثر هنری، جز«بینش لابشرط ومطلق[1]» چیزی نمی‌بیند؛ بینشی‌که امور ذهنی وعینی وشعور ولاشعور رابهم می‌پیوندد واتحاد این دوراعملی می‌سازد. ولی هگل در اثری‌که‌بنام *System Des Sittlichkeit* در ئِی‌ینا نوشت، « وجود عینی و واقعی زندگانی» قوم رابعنوان مصداق وتجلی‌گاه مطلق، جایگزین‌اثر هنری ساخت.

هگل درنخستین فلسفهٔ خود دربارهٔ روح،به‌توصیف سازمان اجتماع می‌پردازدوآنرا از مبنا وریشه‌اش (یعنی نیازمندیهای انسانها) تارأس و قله‌اش (که دولت و « دین قوم » باشند) تعریف می‌کند. بنابراین نخستین فلسفهٔ روح هگل، درواقع، تشریح عظمت‌معنوی واصیل قوم‌است‌که بنظر او، هم جنبهٔ عینی وهم‌جنبهٔ ذهنی‌دارد. درخانواده ـ یعنی‌شامخ‌ترین واحد اجتماعی‌که درنتیجهٔ تعالی زندگی طبیعی‌وبدوی بشر بوجود آمده‌است ـ مرد، وجود خودرا در وجود زن باز می‌یابد. ولی او در این « شهود خود در دیگری »، «دیگری» را درعین حال با«خود» یکی‌و متفاوت‌می‌بیند. ازاین‌گذشته، دراین شهود،نوعی تفاوت طبیعی نیز وجوددارد. زیرا خانواده، چیزی جز «نخستین تصویر» روح قوم‌نیست، وهگل به‌همین سبب می‌افزایدکه: «اگرمرد، از لحاظ طبیعت، وجود خودرا در وجودزن می‌بیند، اما ازلحاظ نظم اخلاقی، وجود معنوی وروح خودرا فقط در «واقعیت اخلاقی و معنوی » وفقط به‌لحاظ‌آن، کشف می‌کند». اخلاق و معنویت فقط درقوم پدید می‌آیند؛ و تنها ازاین لحاظ‌است‌که «اخلاقیات» رانبایدبه‌مثابهٔ «شیوهٔزیستن»و«آرزوئی دست نیافتنی» بشمار آورد.

اگر«روح قوم» را همچون واقعیتی معنوی بشماریم و یاآنرا بنابه اصطلاح شلینگ (هنگامی‌که در زمینهٔ حقوق سخن می‌گوید)، « طبیعت ثانوی » بدانیم، آنگاه می‌توانیم

گفت که «خرد، در روح آن‌قوم شکل واقعی بخود گرفته است »؛ آنگاه می‌توانیم گفت که «روح قوم، تجلی روح زنده‌است». روح قوم، فردانسانی‌راتسخیرمی‌کند؛ بنابراین؛مقصد ومقصود انسان، دربیرون او، در ورای اونیست، بلکه آدمی، فقط « به‌واسطهٔ» روح قوم خوداست که‌می‌تواند برسرنوشت خویش‌آگاهی یابد؛ زیرا انسان، فقط در آداب و رسوم و در حد زندگی قوم خود به‌کمال می‌رسد و به‌مرتبهٔ انسانی عروج می‌کند. به همین سبب خردمندان روزگاران کهن گفته‌اند: «خردمندی و فضیلت‌آنست که آدمی برطبق‌آداب و رسوم قوم خود زندگی کند.»

پس روح قوم، « شیوهٔ زیستن» را به آدمی می‌آموزد. بعبارت دیگر انسان‌را با «شیوهٔ زیستن» آشتی می‌دهد؛و این واقعیتی تاریخی است که برفراز آدمی قراردارد و از وجود فردی اوبی نهایت فراتر می‌رود، منتها به‌او ـ به‌فرد انسان ـ امکان می‌دهد تاتمامی وجود وصورت واقعی خودرا بازیابد. واین درست‌همان «عالم‌روح » است، ولی به‌صورت ایده‌آلی، ونه به‌آنگونه‌که درفلسفهٔ اخلاق‌کانت وفیخته بیان شده است؛ چونکه بنابعقیدهٔ این دو فیلسوف، عالم و حتی عالم روح «همیشه به‌آنگونه است که نباید باشد؛ اما بابکار بستن اخلاق، عالم به‌آنگونه‌که بایدباشد درخواهد آمد». ولی‌کشف هگل‌دراینست‌که در ورای «اخلاقیات» Moralität ـ که در فلسفهٔ کانت وفیخته فقط‌نمایشگر وجههٔ نظر ورفتار وکردار انسان فعال می‌باشند ـ آداب ورسوم وبنیادهای جامعه Sittlichkeit قراردارند. تقوی وفضیلت (بمعنی‌کنونی‌کلمه) معنائی‌کاملا فردگرا دارد وبیشتر به‌لحظه‌ای مربوط می‌شودکه فرد درتقابل باقوم‌خود قرارمی‌گیرد. امادر دنیای‌کهن، تقوی وفضیلت دارای چنین معنائی نبود، «بلکه محتوائی جزآداب و رسوم قوم نداشت؛ بعبارت دیگر محتوا و مصداق تقوی وفضیلت، درزندگی قوم تجلی‌می‌کرد». برای نشان دادن تفاوتی این چنین مهم‌که هگل میان دواصطلاح« اخلاقیات» و «آداب‌ورسوم وبنیادهای جامعه» می‌گذارد، ما دراینجا بصورت‌قرار دادی،کلمهٔ «اخلاقیات» Móralité و « عالم‌اخلاق» Le Monde Ethique رابکار می‌بریم.

البته بکار بردن‌کلمهٔ «اخلاق» Ethique تا حدی جنبهٔ اضطراری دارد، ولی دارای این مزیت نیزهست‌که ازلحاظ فقه‌اللغه یاکلمهٔ Ethos یونانی‌ـ‌که بمعنی عرفیات و آداب و رسوم، و بعقیدهٔ هگل برابر آن به‌زبان آلمانی Sitte می‌باشد ـ هم‌ریشه است. بیشك کلمهٔ Moralité (اخلاقیات) در زبان فرانسه نیزازریشهٔ Mors مشتق می‌شود. اما «اخلاقیات» بمعنی‌ای‌که‌کانت آنرابکارمی‌برد، جزتجلی اخلاق دریك‌لحظه، یابعبارت بهتر جز «یك عمل‌اخلاقی»نیست، وهمهٔ‌جلوه‌های «اخلاق» (یعنیEthique) رادربرنمی‌گیرد. بکار بردن‌اصطلاح «اخلاقیات» براین معنی، به «فلسفهٔ ثانی نظرانفسی[1]» مربوط می‌شود و درنیمه‌راه «زندگی در میان قوم معین» و « سازمان واقعی وعینی جامعه» و «دولت» قرار دارد.

اگرباتوجه به‌نخستین بینشهای فلسفی‌هگل، این‌اندیشه رابسط دهیم به‌سیستم کامل

۱ــ philosophie de Reflexion Subjective

فکری هگل وبه فلسفهٔ حقوق اوخواهیم رسید. ولی آنچه دراینجا مورد توجه ما می‌باشد فقط اینست‌که ریشهٔ اندیشه‌های اورا بیابیم. بی‌تردید می‌توان گفت‌کـه هگل در نخستین آثار جوانی‌اش، وبخصوص درآثار توبنیگن، «زندگی معنوی» و«زندگی قوم» رامترادف با یکدیگر می‌داند، او دراین دوران لغات واصطلاحات خاصی را دراین‌زمینه بکارمی‌بردو از «روح قوم» Volksgeist ، «جان قوم» Seele des Volks،«نبوغ قوم»Genis des volks سخن می‌گوید. ما دراین بررسی خواهیم‌کوشید تا دربارهٔ ریشهٔ این اصطلاحات‌در فلسفهٔ آن‌عصر کاوش‌کنیم؛ ولی‌ازهم‌اکنون‌باید یادآور شویم‌که خود وضع این‌اصطلاحات، حتی درآن‌زمان، یکی از جنبه‌های اندیشهٔ هگلی را بروشنی نشان می‌دهند. بعقیدهٔ هگل، روح هرقوم‌تجلی‌گاه روح واقعی اوست. بنابراین روح‌واقعی یك‌قوم، نه در«فردگرائی[1]» و نه در «گیتی‌گرائی[2]» می‌تواند تجلی یابد. حلول روح، واقعیتی است‌کـه هم بصورت «کلی شمولی[3]» تحقق می‌یابد. وصورت «کلی‌شمولی» روح همانست‌که در تاریخ جهان، به‌شکل «روح قوم» تجلی می‌کند. دنیای انسانی فقط به یك صورت، فقط به‌صورت اقوام گوناگون، می‌تواند تحقق یابد؛ وهرقوم انسانیت کلی و شمولی را فقط بشیوهٔ خود ـ که شیوه‌ای یکتا وخاص اوست ـ نشان می‌دهد.

با اینهمه، هگل نخستین‌آثارخود را به‌بحث دربارهٔ دین می‌پردازد زیرا بنظراو دین یکی ازاساسی‌ترین مظاهر وتجلیات نبوغ وروح هرقوم است. سعی هگل دراینست‌که دین را از این دیدگاه بنگرد. وازهمین دیدگاه است که اوبامفهوم مجرد و «ضدتـاریخی» دین که درقرن هجدهم با نام «دین طبیعی‌وفطری» خوانده می‌شود بمقابله برمی‌خیزد. از این گذشته، هگل ـ باآنکه ازاین حیث تحولی بس‌پیچیده دارد ـ«اخلاق‌گرائی محض» کانت را نمی‌پذیرد زیراکانت دین را برپایهٔ ایده‌آل اخلاقی بنا می‌گذارد.هگل می‌کوشد تاهم‌وضع فلسفی خود را دربرابراین مفاهیم گوناگون روشن‌سازد، وهم اینکه به‌اندیشهٔ خاص‌خود در بارهٔ دین ـ که با مقایسهٔ با اندیشهٔ فیلسوفان قرن هجدهم، جنبهٔ تاریخی بیشتری‌دارد ـ عمق بیشتر بخشد.

□

هگل، درسالهائی که‌درتوبنیگن می‌گذراند، مانندهمشاگردانش شلینگ وهولدرلین، سخت شیفتهٔ زیبائی دنیای‌کهن است. بنظراین هرسه، مدینهٔ یونانی، مدینهٔ فاضله وسعادتمند، و دوران جوانی جهانست. دراین مدینه، فردانسانی با همه چیز هماهنگی دارد؛ میان فرد و مدینه نیزکمترین ناسازگاری پدید نمی‌آید. بعبارت دیگرفرد بامدینه یکی می‌شود. دراین دوران، ایده‌آل‌انسانیت بصورت واقعی تحقق می‌یابد؛ ولی این‌سعادت برای ملل مغرب‌ـ زمین دیر نمی‌پاید. در قرن هفدهم، مسیحیت برای انسانها دینی کاملاً بیگانه است و بعبارت دیگر، در زندگی معنوی ودرونی مردم‌کمترین نفوذی ندارد. درهمین دوران‌است که‌جنبش‌بزرگ‌وآزادیبخش«خردگرائی» Rationalisme وسعت‌وقوت‌می‌گیرد. این‌جنبش، نخست‌درفرانسه پدیدمی‌آیدوسپس‌به‌آلمان‌نیزسرایت می‌کندودرآنجابنام دوران«روشنگری»

۱ـ Individualisme ۲ـ Cosmopolitisme ۳ـ Uinversel

Aufklärung خوانده می‌شود.

هگل با اندیشه‌های فلاسفهٔ فرانسوی قرن هجدهم نیزآشنا می‌شود؛ کتابهای روسو را باشوق واشتیاق فراوان می‌خواند؛ نوشته‌های منتسکیو را مطالعه می‌کند و آنها را ـ سالها بعد ـ «آثار جاودانی» می‌نامد. درچنین محیطی است کـه اندیشهٔ اونضج و قـوام می‌گیرد؛ و ازهمان زمان نیز می‌توان مشکل اندیشهٔ هگلی‌را، کـه هم جنبهٔ نظری و هم جنبهٔ عملی دارد، به‌روشنی دید.

هگل ازخود می‌پرسدکه: درچه‌شرایطی می‌توان دینی‌را «زنده» خواند[1]؟ اوباالهام گـرفتن از روسو، «دین انفسی» Religion Subjective را از «دین آفاقـی» Religion Objective جدامی‌کند. «دین‌انفسی» به‌دین‌کشیش‌ساووا[2] شبیه است؛ به‌عبارت دیگرهم با «خردگرائی» خشك و مطلق ولتر در تقابـل است و هـم با «الهیات وضعی وتشریعی» Théologie Positive دین حکم‌تضاد دارد. «دین‌انفسی» دین دل است، وبقول هگل، می‌تواند «انگیزه والهام‌بخش بزرگترین کارهاشود؛ زیرا نه‌تنها درخردانسان‌بلکه درسراسر وجود او اثر می‌گذارد». «دین‌آفاقی»بعکس، «نظام‌پذیرست‌ومی‌توان آنرا به‌صورت‌مدون درآورد، آنرا «رساله‌کرد» و یا از راه سخن، از راه «مسأله‌گوئی» بدیگران منتقل‌نمود؛ درحالی‌که دین‌انفسی فقط در نیات و اعمال تجلی می‌نماید». به‌قسمت آخـر جمله، یعنی «دین‌انفسی فقط درنیات واعمال تجلی می‌نماید»، باید بیشتر بپردازیم. برای بهترپی‌بردن به‌معنی این عبارت، باید هگل بعدی راشناخت؛ هگلی‌که عقیده دارد: «واقعیت وحقیقت انسان، همان اعمال اوست»؛ یا هگلی که معتقدست «تـاریخ جهان، داوری کردن جهان است».

هگل درنخستین مطالعاتی‌که دربارهٔ دین می‌کند می‌کوشد تا «انسان حقیقی» را باز یابد. دراین انسان حقیقی بینش نفی کننده، یکپارچگی قوای ذهنی را برهم می‌ریزد وخرد را از احساس جدا می‌کند. انسان حقیقی، انسانی تنها وجدا از همنوعان خود نیست بلکه (اگر این شیوه سخن‌گفتن درست باشد) فردی است‌کـه با محیط معنوی خویش پیوندهای ناگسستنی دارد. وبه همین دلیل است‌که هگل«دین فردی» را دربرابر«دین‌قوم» می‌نهد. این تقابل مهمتراز تقابلی است‌که دربالا به‌آن اشاره شد. این‌تقابل بمامی‌نمایاندکه هگل درنخستین آثارش، به امری «برتر از فرد» توجه داشته است. او ازهمین دوران، دین را به‌مثابهٔیکی‌ازمهمترین تجلیات «روح هرقوم» بشمارمی‌آورد و چنین می‌گوید: «دین، یکی ازمهمترین امور زندگی بشری‌است؛ دین، چهارچوب زندگی هرقومی رامعین و مشخص

۱ـ چنین بنظر می‌رسدکه هگل به‌همان مـأله‌ای که درقرن نوزدهم ذهن بسیاری ازمتفکران واز جمله‌آگوست‌کنت رابخود مشغول داشت، می‌اندیشد، و آن مسأله اینست. دینی که بتواند بازندگی جدیداقوام سازگارتر ازدین مسیحی باشدکدام است؟ اما توجه هگل به‌فلسفه رفته رفته افزوده می‌شود، وهم از دیدگاه‌فلسفی است‌که اوبعدها به‌جوهردین‌مسیحی فکرمی‌کند.

۲ـ کشیش ساووا از شخصیتهای‌بسیار جالب‌کتاب امیل اثر ژان‌ژاك‌روسو است. روسو در این کتاب می‌کوشد تاضرورت بوجودآمدن«دین‌فردی وشخصی» راکه‌باید برپایهٔ «شهود طبیعت» واحساسات‌درونی بنانهاده شود،روشن وثابت‌کند.

می‌کند». «ممکن نیست بتوان روح، تاریخ، دین وحدودآزادی سیاسی قومی رایك یك و بدون پیوندهای اینها با هم، بررسی کردزیرا پیونداینها بایکدیگر ناگسستنی است.» باید توجه داشت‌که مسیر نخستین افکارهگل ـ همانند راهی‌که کانت درکتاب تقدیرعقل‌عملی و یا دررسالهٔ دین درمحدودهٔ عقل ترسیم نموده است ـ ازاخلاق‌آغاز نمی‌شود و به دین پایان نمی‌یابد. اوبعکس‌معتقدست‌که‌دین‌نشان دهندهٔ شیوهٔ واقعی‌زندگی بشرست، وبه همین‌سبب است‌که هگل به مطالعهٔ دین می‌پردازد. اوهمچنین، برای تجزیه و تحلیل و روشن‌کردن زندگی بشر، با بکاربردن شیوهٔ «اخلاق‌گرائی مطلق» موافق نیست. بنظر هگل، مسیحیت دینی‌است‌که به اصطلاح‌روسو، کاملاً جنبهٔ خصوصی وفردی دارد؛ درحالیکه دین جوامع کهن، بعکس، دین‌مدینه‌است، بینشی‌است‌که هرقوم‌می‌تواند‌از«واقعیت‌مطلق» داشته باشد. بنابراین «دین قوم» (مانند دین یونانیان دوران باستان) درتقابل با دین خصوصی و فردی (مانند دین مسیحی) قرار می‌گیرد. ازاینروهگل‌نخست علیه فردگرائی‌متداول زمان خود ـ که گاه‌نیزعلت وجودی‌آنرامسیحیت‌می‌داند ـ بمخالفت‌برمی‌خیزد. دریك‌بررسی‌که‌به‌وسیلهٔ نول Nohl دربارهٔ سالهای اقامت هگل درتوبنیگن‌بعمل‌آمده، به پیوندهائی‌که ازیك‌طرف بین «دین‌خصوصی» وآنچه هگل‌بعدها‌بنام «اخلاقیات» Moralittat خوانده، واز جانب دیگربین «دین‌قوم» و«آداب ورسوم» Sittlichkeit (وبعبارت دیگرقلمروحکومت‌اخلاق وآداب و رسوم) وجود دارند، اشاره شده است.

هگل «دین‌انفسی» رادربرابر«دین‌آفاقی» و «دین‌قوم» رادربرابر«دین‌فردی» می‌نهد وبه این ترتیب نظر خود را دربارهٔ دین‌روشن می‌کند. نظرو وضع او دراین زمینه بانظر پیروان‌ووضعی‌که«روشنگری» دارندیکی‌وهمانند نیست؛ زیرا«خردگرائی‌تجریدی‌روشنگر» همهٔ شکل‌های‌زندگی‌دینی‌راطرد می‌کند وبهمین سبب یابه‌الحاد و انکارخدا Athéisme و یا به دین طبیعی وفطری ـ که دینی‌بی‌حیات وبدون محتوای‌واقعی‌است ـ منتهی‌می‌گردد. اماهگل می‌کوشد تاهردینی را بعنوان یکی ازاساسی‌ترین مظاهر وتجلیات نبوغ خاص‌قوم بنیانگذارآن ببیند. به‌همین دلیل اومعتقدست‌که تکوین روح هرقوم، به دین‌آن قوم، به آئینها وآداب ورسوم‌آن، وبه اساطیرش وابستگی دارد؛ اساطیری‌که «خردمجردکننده»با جداکردن‌آنهاازمحیطشان، بامجزاساختن‌آنها از معنی‌ومحتوای‌اصیلی‌که دارند، نمی‌تواند آنها را دریابد.

پس می‌بینیم‌که هگل ازدین استنباط خاصی دارد واستنباط او با استنباطی‌که درقرن هجدهم رواج داشت‌کاملاً متباین است. اما آیا بذرهای این استنباط جدید رادرآثار هردر Herder نمی‌توان دید؟

به‌نظرهگل «دین خاص هرقوم رانمی‌توان تنها بیاری اندیشه شناخت؛ زیرا در این زمینه، اندیشه وسیلهٔ درست وکاملی برای شناختن نیست.» بعقیدهٔ او، دین پدیداری است «برترازفرد». دین به وجود کلی واحد خاصی تعلق داردکه چیزی جز«روح‌قوم» نیست.

اینك باید دیدکه اصطلاح «روح‌قوم» درنخستین آثارهگل به چه معنائی بکار برده شده است؟

دشوار بتوان دراین‌آثار، معنای بسیارمشخص و منجزی برای این اصطلاح یافت.

شك‌نیست که هگل پیش‌ازآنکه تعریف روشنی‌از«روح‌قوم» بدست دهد، بناچارراه درازی‌را ازلحاظ تکامل و رشد فلسفی پیموده است. اوفقط پس ازپیمودن این راه دراز به این‌نتیجه رسیدکه فلسفهٔ تاریخ همچون‌آینه وجلوه‌گاه روح جهان است‌که باگذشتن ازلحظاتی خاص خود ـ که همان روح یکایك اقوام‌باشند ـ تکامل می‌یابد.هگل‌درآغازتفکرات خویش، هنوز دربارهٔ اصطلاح «روح‌قوم» مفهوم معین‌وشکل گرفته‌ای‌بدست نیاورده است ودراین زمینه چیزی‌جزمفهومی‌کلی وذهنی‌ندارد. بعقیدهٔ ماموضوع اساسی‌اینست‌که وجودکلی‌واجتماعی هرقوم درنتیجهٔ گردآمدن وتجمع‌افرادآن تحقق‌نمی‌یابد. این‌وجودکلی‌ـ چنانکه درنظریات ارسطو نیزمی‌توان دید ـ براجزاء وافراد خود مقدم است. در روزگار ما همه می‌خواهند دو مفهوم «امت» Communauté و«جماعت» Société رادرتقابل با یکدیگرنهند. ولی ما این تقابل را درنخستین گامهای افکارهگل نیز می‌توانیم یافت. «جماعت» ازگرد آمدن افرادی‌که هدفهای خاصی دارند بوجود می‌آید؛ بنابراین هدف افراد، فقط تجمع وگردهم آمدن‌نیست. درحالی‌که درمورد «امت» بعکس، هدف اصلی و مبنای تجمع، یکپارچه شدن و اتحاد افرادست. بنا بعقیدهٔ هگل، «روح قوم» هم از اصل و هدفی که «امت» دنبال می‌کند وهم‌ازهدفی‌که‌افرادجماعتی‌بطورقراردادی‌برمی‌گزینندبرترست. بنظراو«روح قوم» همانند هرواقعیت معنوی، اصیل، یگانه وتجزیه ناپذیرست. هگل در سراسرآثار خود این فکررا تغییرنمی‌دهد. بنابراین، مفهوم «روح قوم» ازهمان هنگام‌که حرکت فکری اوآغاز می‌شود بامعانی‌ایکه‌درقرن هجدهم به این‌اصطلاح‌داده‌می‌شود(معانی‌ایکه همهٔ‌آنها، «قوم» را مجموعه‌ای از افراد می‌دانند) درتضاد قرارمی‌گیرد. بنظراو، «قوم» حاصل تجمع‌افراد ذره‌وار و مجزای از یکدیگرنیست، بلکه بنیانی است‌که برافراد و اجزایش تقدم وجودی دارد (وهگل دراین باره سخت پافشاری می‌کند).در اندیشه‌های جوانی هگل، «روح‌قوم» درتقابل با «روح‌افرادقوم» قرارنمی‌گیرد؛ بلکه بعکس، بین‌آنهابالضروره ازپیش هماهنگی بوجودآمده‌است. زیرابعقیدهٔ او، فرد نمی‌تواند بکمال‌خود برسد مگرآنکه درکاری‌شرکت جویدکه هم‌از او«برتر» وهم «شناسانندهٔ او» باشد؛ بعبارت دیگر، اوهنگامی‌کمال می‌یابد که درزندگی خانواده، یاقوم ویا فرهنگ معینی شرکت داشته باشد وتنها دراین وضع‌است که او «آزاد» است.

می‌توان‌ازخود پرسیدکه هگل، اصطلاحات «روح‌قوم» و«نبوغ قوم» راازکه‌بعاریت گرفته‌است؟ برای پاسخ دادن به این‌پرسش، نام نخستین‌کسی‌که‌ازذهن می‌گذرد منتسکیو است. هگل همهٔ‌آثار او را بدقت خوانده وبسیارهم به‌آنها اشاره‌کرده‌است. بنظرمنتسکیو بررسی‌قوانین ازلحاظ‌کلی، بابررسی ویژگیهاووجوه اختلاف‌آنها بایکدیگر، متضاد نیست. اومی‌کوشد تا باجستجوی «روح‌قوانین»، روابطی‌راکه‌آنها بامحیط جغرافیائی یا با «روح کلی‌هرقوم» دارندکشف‌کند. اودرکتاب «روح القوانین چنین می‌نویسد:«قوانین هرقوم باید خاص‌همان قومی باشندکه‌برای‌آن‌بوجودآمده‌اند؛ بعبارت دیگرچنان‌خاص‌همان قوم باشند

که قوم دیگر، فقط بطور بسیارتصادفی، آنها رامناسب وموافق با خویش بیابد.[1]» بعقیدهٔ منتسکیو، «روح هرقوم» نتیجه‌ای ازاثرنیروهای گوناگون‌است. مکتب تاریخ‌گرائی‌مدتها بعد «روح هرقوم» را همانند بذر نخستین، یا پایه ومبنای تشکیل و بوجود آمدن‌آن قوم می‌شمارد. هگل ازاین‌نیزپای فراترمی‌گذارد: اواعتقاد داردکه «روح هرقوم»، بخصوص با عوامل معنوی‌آن‌مشخص می‌گردد. حتی‌درفلسفهٔ تاریخ‌او ـ که دربارهٔ توزیع‌جغرافیائی تمدنها اینهمه گفته‌های‌سودمند دارد ـ نیروهای طبیعی‌فقط‌نقش ثانوی دارند. این‌نیروهای طبیعی‌رابایدفقط بعنوان‌شرایط بوجودآورندهٔ‌جنبه‌های معنوی‌معینی‌بشمارآورد. البته ازاین گفته نبایدچنین‌نتیجه گرفت‌که هگل به‌رابطهٔ میان‌طبیعت‌و«روح قوم» نمی‌اندیشیده وبه‌آن توجه‌نداشته است. او دریکی ازقطعاتی‌که بشکل اسطوره و شعر نوشته است می‌گوید: «روح هرقوم با پیوند باریکی بزمین بسته است؛ امااین پیوند در برابر همهٔ‌کوششهایی‌که برای گسستن‌آن بشود، بانیروئی جادوئی‌پایداری می‌کند زیرا به هستی و وجود آن قوم گره خورده است.»

به‌هرتقدیر، نظرهگل‌دربارهٔ«روح‌قوم»، باآنچه‌منتسکیو بنام«روح کلی‌ملت»می‌خواند، متفاوتست. هگل بیشتر درپی‌آنست‌که اصالت انکار ناپذیر روح هرقوم را دریابد، و نه عوامل مکانیکی ترکیب‌کنندهٔ آنرا. ازاین حیث میان هگل وهموطنش هردر که درعصراو می‌زیسته، وجوه تشابه بیشتری می‌توان یافت تا میان او و فیلسوف فرانسوی، یعنی منتسکیو. درفلسفهٔ هردر، «نبوغ بدوی اقوام» برای‌نخستین بار ازدیدگاه «آگاهی‌تاریخی» مورد توجه‌قرارگرفته‌است. هردر درگفتگوهائی‌که باگوته دراستراسبورگ داشت اهمیت اشعار بدوی اقوام وهمچنین‌اهمیت‌کتاب مقدس واشعار شکسپیر را به او نشان داد ووسیله شد تاگوته ازهمین راه به«ساخت وبعد تاریخ»آگاهی یابد. تصورمی‌رودکه اثر ونفوذافکار هردر درهگل نیز بسیار اساسی و مهم باشد. هردر درهرگوشه‌وکنارتاریخ جستجومی‌کرد تامگر نیروی‌زنده ومتحرکی‌بیابد. اوبه قالب‌ها ونهادهای‌تغییرناپذیرتوجهی نداشت، بلکه بدنبال‌یافتن علائم تحول و نشانهای نیروهای زنده و فعال بود. اما مفهومی‌که هردر از تکامل داشت از جنبه‌های «طبیعت‌گرائی»Naturalisme خالی نبود وبه همین سبب نیز نمی‌توانست الهام‌بخش‌هگل شود. منتها هگل نیز برای توصیف سیرتحول روح انسان، و بخصوص برای بیان‌کردن زندگی اقوام درطول تاریخ، نخست ازمفهوم «استحاله» مدد می‌گیرد وسپس بتدریج مفهوم «دیالکتیك» راجایگزین‌آن می‌کند؛ زیرا بنظراو روش‌تحلیل دیالکتیکی، تحول معنوی را بیشترمی‌شناساند.

سرانجام باید ازتأثیر بسیار اساسی و مهم روسو درهگل نیز سخن گوئیم. ممکن

۱ـ کتاب «روح‌القوانین»، فصل‌سوم، کتاب‌اول، «قوانین‌تشریعی» Lois positires. هگل‌منتسکیو را به‌این‌سبب‌که اثرخودرا برمبنای‌بینش‌فردی‌وخصائص‌ملل پایه‌گذاری‌کرده است مدح‌می‌کند ومی‌گوید: «او(منتسکیو)تا حد ومرتبهٔ زنده‌ترین‌اندیشه‌ها تعالی‌نمی‌یابد، اما لااقل بنیادهای خاص هرقوم را نیززائیدهٔ عقل و یا تجربه نمی‌داند. اوکوشیده است تاکلیت خاص و روح کلی‌هرقوم را دریابد».

است این گفته در بادی نظر، متناقض جلوه‌کند زیرا درفرانسه عادت براین‌جاری است‌که قراردادهای اجتماعی را بعنوان اثری‌مبتنی برفردگرائی تلقی کنند، به‌این دلیل که‌دراین کتاب روسو اظهار می‌داردکه دولت در نتیجهٔ قرارداد میان افراد جامعه واشخاص خصوصی بوجود می‌آید. ولی واقع اینست که مفهوم «قرارداد» بعنوان قرارداد، توجه هگل را جلب نکرد بلکه‌او این‌اصطلاح را بمعنای «ارادهٔ عمومی» تفسیرمی‌کند. «ارادهٔ عمومی» نسبت به «اراده‌های شخصی» متعالی‌تر و برترست؛ و بنظر هگل، دولت را «تجلی ارادهٔ عمومی» دانستن، بزرگترین کشف روسو است. روسو می‌گوید: «عمل گردهم آمدن، خود موجب می‌شودکه پیکرمعنوی‌واجتماعی‌بوجود آید، اجزاء این‌پیکر بایکدیگرپیوند یابند وشخصیت وحیات وارادهٔ مشترکی پیدا کنند». همچنین روسو تفاوت میان «ارادهٔ عمومی» Volonté Générale و «ارادهٔ همگانی» Volonté de tous را روشن می‌سازد. «ارادهٔ عمومی جزبه منافع مشترك توجه ندارد، در حالی کـه ارادهٔ همگان، به منافع خصوصی می‌پردازد وبعبارت دیگر حاصل جمع اراده‌های شخصی وفردی است.» به‌عقیدهٔ هگل، در نوشته‌های‌روسو، «ارادهٔ عمومی هرقوم برای افرادعضوآن جنبهٔ ایده‌آلی دارد و دروجود فرمانروای‌آن قوم تحقق می‌یابد. فرمانروا، فقط به‌دلیل وجودش همیشه همانست‌که باید باشد.» همچنین به‌عقیدهٔروسو، ارادهٔ عمومی هرقوم، ارادهٔ خاصی دربرابراقوام دیگرست. همین اندیشه، به‌هگل بسیاری ازگوشه‌ها و اجزاء فکرش را الهام بخشید. با اینهمه نباید ازخاطر بردکه مفهوم «قرارداد» جنبه‌های فردگرائی فراوان دارد وبه‌همین دلیل‌هم هگل ناچار شده‌است‌که‌آنرا انتقادکند تا انـدیشهٔ اساسی «ارادهٔ عمومـی» و تفاوت میان‌آن با «ارادهٔ همگان» وبه‌عبارت دیگر باحاصل جمع اراده‌های شخصی، روشنتر شود.

پس در تکوین نخستین افکار هگل دربارهٔ روح قوم، تأثیر ونفوذ متفکرانی راکه در بالا نام بردیم می‌توان دید؛ با این‌وصف، این تأثیرها از اصالت اندیشهٔ هگل نمی‌کاهد و ما امیدواریم‌این نکته‌را دراین‌کتاب نشان دهیم. ولی‌پیش ازآنکه نظرهگل دربارهٔ تاریخ، بابحث دربارهٔ مفاهیم «حیث وضعی» Positivité وتقدیر Destin روشنتر شود، بنظر ما جالب است ابتدا جستجوکنیم‌که ایده‌آل هگل از «آزادی» چه بوده‌است. اندیشهٔ‌آزادی‌ـ یعنی‌رابطهٔ معین‌وهماهنگ‌فرد با مدینه، وشرکت فعال انسان درکارهاوامورمدینه ـ بنظر این فیلسوف نشان دهندهٔخصیصهٔ دنیای‌کهن‌بوده است. ازمیان‌رفتن‌این‌آزادی، وجدائی‌که مسیحیت‌درمیان‌دوعالم، یعنی‌دنیاوعقبی‌می‌افکند، دوخصیصهٔ«وجدان بدبخت» است‌که‌آنرا در فصل آینده موردبحث قرار خواهیم داد.

□

نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی

فرناند برونر[1]
ترجمهٔ
رضا داوری

آنچه می‌خوانید ترجمهٔ فارسی گفتاری است که فرناندبرونر استادفلسفهٔ دانشگاه نوشاتل درتاریخ ۱۳ دسامبر ۱۹۷۰ دردانشگاه کلکته و در چهارم ژانویهٔ ۱۹۷۱ دردانشکدهٔ ادبیات وعلوم‌انسانی‌دانشگاه تهران القاءکرده است. فرناندبرونر درزمرهٔ کسانی است که‌درعین اینکه به‌تفکر غربی بستگی و تعلق خاطر دارند از نحوهٔ بسط آن‌که مؤدی به‌صور مختلف مذاهب مادی وطبیعی وعلمی و ایدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی شده است، اظهارنارضایتی می‌کنند.

شاید راهگشای این طریقت وره‌آموز افکاراین گروه تعلیمات رنه‌گنون فرانسوی باشدکه درحدود نیم‌قرن‌پیش بحران‌تمدن جدیدرا مطرح‌کرد وقائل شد به‌اینکه درتمدن غربی جایی برای معنویت وتفکرجدی‌وجود ندارد. برونر دراین خطابه سیر تفکر غربی را به‌اجمال وبااشاره‌بیان می‌کند وغرضش این است که روشن سازدکه چگونه از زمان ارسطو، جدایی میان علم وعمل آغاز شده واین جدایی در تفکر جدید به‌نهایت خود رسیده است.

ممکن است بعضی ازخوانندگان این گفتار، در فهم‌اشارات آن‌دچار اشکال شوند، چه‌مطالب به‌نحوبسیار موجزخطاب به‌گروه خاصی ایراد شده است. از سوی دیگر امکان دارد که خوانندگان هوشمندی که به‌تفکرات فلسفی آشنایی چندان ندارند یا قائل به‌فلسفه‌های تحصلی ومادی‌هستند براین‌گفتار ایرادکنند وبگویندکه اتحادمیان علم وعمل درهیچ دوره مثل دورهٔ جدید تحقق نیافته است ومرادشان علمی باشد که از تکنولوژی منفك نمی‌تواند باشد. اما این ایراد چیزی نیست‌که به نظر برونر نرسیده باشد. برونر هم می‌داندکه علم جدید با صنعت وتکنولوژی وباتصرف در طبیعت ملازمه دارد و در جایی‌که ازتغییر معنای « تئوری » بحث می‌کند تلویحاً متذکر این معنی می‌شود. اما مراد برونر ازعمل، عمل تصرف در طبیعت نیست بلکه آن را به‌معنی عمل اخلاقی آن‌هم درمعنای افلاطونی‌لفظ مراد می‌کندکه **به‌نحوی** سیر باطنی و روحی است.

وحدت علم وعمل دردورهٔ‌جدید وپیدایش‌علم تکنولوژیك، به‌نظر برونر عین انفکاك‌وجدایی نظر وعمل است زیرا لازمهٔ این وحدت آن است‌که علم صرفاً علم‌کمی وعمل نیز ناظر به تصرف در واقعیت به قصد رفع

۱ــ Fernand Bruner

نیازمندیهای مادی باشد. اما آیا وجود بشر مجموعه‌ای از استعدادها وقابلیتها ونیازمندیهای طبیعی ومادی است؟ قبول اینکه نظر وعمل دردورهٔ جدید وحدت یا اتحاد دارند، بدون‌پذیرفتن‌تعریف بالاممکن نیست وحال آنکه برونر می‌گوید نه تنها این تعریف نارساست بلکه مقتضی تفکری است‌که برطبق آن نظر وعمل ازهم جدا شده است وبه‌این ترتیب عمل به معنایی که او مراد می‌کند، دیگر مبنایی ندارد.
برونر درگفتار خود از بهجت ورستگاری بشر سخن‌می‌گویدوپیداست که عمل وتصرف درطبیعت نمی‌تواند بشررا به این بهجت و رستگاری برساند. شایدبسیاری از کسانی که تأمین قوت روزانهٔ مردمان را، که به اعتباری هم درست است، مقدم برامور‌دیگرمی‌دانند، منکراین‌امر نباشند که علم تکنولوژیك ربطی به رستگاری بشر ندارد. با اینکه این مسألهٔ رستگاری از زمان سقراط، یعنی از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون‌وفی‌المثل در فلسفهٔ ژان‌پل‌سارترمهم واساسی است، مناسب‌آن است‌که اصلا طرح معانی پیش بجهت ورستگاری نکنیم زیرا آنچه‌در تمدن امروزمطرح‌است صرف‌توجه به‌لذت است واین خطرهمواره وجود دارد که بهجت را بالذت اشتباه کنند و امروزه این اشتباه امری شایع ورایج است.
البته برونر متذکراین‌نکته‌هست امابهجت ورستگاری را امری مربوط به‌گذشته ومطلق می‌انگارد. اورجوع به‌گذشته ومعنویت‌گذشته را شرط تذکر وآغاز تفکر نمی‌داند، بلکه آن را غایت می‌داند وبه‌این ترتیب تلویحاً به تعطیل تفکر فتوی می‌دهد و چون این فتوی رامبتنی بر تصوف می‌داند، می‌توانیم‌از زبان متفکربزرگ خودمان جلال‌الدین مولوی به‌او بگوییم:

جمله بیقراریت از طلب قرارتست / طالب بیقرار شو تاکه‌قرارآیدت
جملهٔ بیمرادیت ازطلب مرادتست / ورنه همه‌مرادها همچونثارآیدت

رضا داوری

سرگذشت نسبتی‌که عمل‌ونظردرطول‌تاریخ غربی داشته‌آموزنده‌است. به‌طورکلی‌واجمالی به‌درستی می‌توان‌گفت‌که این تاریخ، تاریخ انفصال وجدایی روزافزون نظر و عمل است، به شرط آنکه عمل را نه به معنای متداول بلکه به معنی فعل و عمل اخلاقی یا فعلی‌که بایسته وحق است مرادکنیم.

به نظرسقراط، تا آنجاکه از آراء او اطلاع داریم، علم به فضیلت عین فضیلتمندی است زیرا علم حقیقی نسبت به شجاعت، فی‌المثل مناسبتی‌با جبن‌ندارد. شناختن شجاعت، ولادت درآن واتحاد باآن وعین شجاع شدن‌است. پس علم‌ازنظرسقراط نگاه‌کردن معمولی و ساده به یك مورد و متعلق خارجی نیست، زیرا علم را نمی‌توان به یك حکم منطقی هم تحویل‌کرد، بلکه‌متضمن یك تحول باطنی به‌فراخورمتعلق روحانی آنست وساحتی‌اخلاقی داردکه مقوم آنست. به عبارت دیگر، اگرعلم به چیزی عین آن چیز بودن است، جهتش این‌است‌که‌شناسایی‌صرفاً ادراك‌چیزی‌یامفهومی‌نیست‌بلکه اکتساب‌احوال روحی‌خاصی‌است.

تفکر افلاطون را باید به‌همین نحوتفهم کرد زیرا نفس از نظر مصنف‌فیدون عالم «دیدار» رادرصورتی می‌تواند بشناسدکه صیرورت یابد و به آن عالم سفرکند.[1]

نفس وقتی‌تن رابه عنوان‌آلت ووسیله مورداستفاده قرار می‌دهد وابستهٔ آن‌می‌شود «سرش به دوار می‌افتد توگویی مست است» پس بایدکه ازتن رها شود و باچشم خودنظر کند زیرا تا مجرد نشود مجرد راادراك نتواندکرد، نفس درصورتی می‌تواند علم به‌اعیان ثابته پیداکندکه آنچه هست بشود یعنی مجردگردد و عین عالم اعیان و مانندآنها باقی و غیرفانی‌شود.

گاهی‌چنین پنداشته می‌شودکه علم به‌دیدارمربوط به قلمرونظراست ومراعات‌خیر، تعلق به مقام عمل دارد وحال‌آنکه چنین نیست. زیراکه‌تقرر عالم دیدار وماهیات به خیر مطلق‌است واگراشیاء چنانکه باید وجود دارند وجودشان مجعول‌بالعرض‌وبتبع جعل‌عالم اعیان و ماهیات است[2] پس عالم به تمامی تابع خیرمطلق است. اما بشر در جهت عکس پنداری‌که به‌آن اشاره‌کردیم با تزکیه و استکمال نفس، سیرصعودی به‌طرف عالم اعیان و ماهیات می‌کند و به وساطت این اعیان باسیری‌که درعین حال نظری و عملی است متوجه خیرمطلق‌می‌شود. تردیدی نیست‌که‌افلاطون درتفکرخود متذکر یك فرادهش[3] دینی‌است. برای اینکه این‌معنی را به‌نحوروشن دریابیم، کافیست‌که‌اهمیت زن دیندار زاهد مانتینه‌ای در رسالهٔ بزم مهمانی یااشارات فیدون به فرادهش قدیم را درنظرآوریم.

اگراین معنی را درنظرنیاوریم اعیان ثابته را به مفاهیم منطقی وتفکر افلاطون را به مجموعهٔ استدلالهایی که درآثار افلاطون وجود دارد تبدیل کرده‌ایم. راستی جهت این غفلت از معنای اخلاقی ومعنوی درفلسفهٔ افلاطون چیست؟ درکتابی‌که فیلیپ شراد[4] تحت عنوان مشرق یونانی ومغرب لاتینی نوشته‌است، به‌این‌پرسش به‌نحوزیرجواب‌می‌دهد: «افلاطون درمی‌یابدکه درپایان یك فرادهش دینی است و نه‌درآغازآن و از این وجههٔ نظر آثار او مظهر حداکثر سعی ممکن برای بیان حقایقی است‌که درقالب و ظرف اصطلاحات فلسفی‌نمی‌گنجد. به عبارت دیگراشکال‌درروش‌افلاطون‌است، به نحوی‌که وقتی‌می‌خواهد عالم اعیان را شرح دهد می‌بینیم‌که آن عالم قلب می‌شود و این امر آنگاه به تمامیت و کمال می‌رسدکه روش افلاطون فی‌نفسه غایت قرار می‌گیرد و مقولات تفکر منطقی چنان تلقی می‌شود که‌گوئی می‌تواند تمام قلمرو حقیقت را فراگیرد» من در این آراء بافیلیپ‌شراد سهیم و شریکم. اگر تفکر افلاطون فاقد یك ساحت دینی و عرفانی باشد فلسفه‌ای

۱ـ افلاطون می‌گوید: «نفس ناطقه‌که ازسنخ عالم‌ماهیات است درعالم محسوس‌که خانه ووطن اوست اسیر افتاده ودچار غفلت‌شده است وبااعراض ازاین عالم‌وبرداشتن حجاب غفلت‌است که می‌تواند به‌علم‌حقیقی‌که علم‌به‌عالم غیب‌است برسد»م.

۲ـ این رأی موردقبول شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی و حکمای قائل به اصالت ماهیت در فلسفهٔ اسلامی است وحال‌آنکه قائلان به اصالت وجود مانند ملاصدرای شیرازی وجود را مجعول بالذات‌وماهیت رامجعول بالعرض می‌دانندـم.

۳ـ Tradition

۴ـ Philip Sharrad, *The Greek East and the Latin West.* Oxford, 1959 P.5

می‌شود به معنای محدود این کلمه، یعنی مجموعه‌ای از استدلالها و براهین. اما به نظر افلاطون علم درعین حال حکمت است و نظر با عمل یکی‌است و معرفت‌خود مقامی است معنوی. این ساحت عملی معرفت درنتیجه‌ای‌که افلاطون از تمثیل مغاره می‌گیرد، خوب پدیدار می‌شود و آن این است‌که بشر وقتی طریق خیر را تا آخرین مقامات طی‌کرد باید دیگران را از حکمت خود مستفید گرداند و عهده‌دار ادارهٔ سیاست مدینه شود. پس این استکمال نفس وتحول باطنی‌منافاتی بااشتغال به سیاست وامور مدینه ندارد بلکه لازمهٔ آن‌است. به عبارت دیگر افلاطون معتقد نیست‌که دنیا را قبل از آنکه انقلابی در وجود خود ما پدید آید، بتوان دگرگون ساخت. اما تفکر ارسطو درجهت دیگری است و این اختلاف جهت درانتقاداتی‌که او ازآراء سقراط می‌کند مشهود است. به نظرارسطوشناختن فضیلت‌کسی‌راصاحب‌فضیلت‌نمی‌کندو کاربا آن‌تمام‌نمی‌شود. البته‌درست‌است‌که‌فضیلت توأم باعقل است‌اماخطاست‌که فقط عقل رامقوم‌آن بدانیم. دراینجاست‌که می‌بینیم ارسطوبرای علم سعه‌ای‌که درتفکرافلاطون داشت قائل نیست. پس مسأله برای اوبه‌این‌صورت مطرح می‌شودکه چگونه فضیلت راکسب‌کنیم‌نه‌آنکه صرفاً چگونه‌آن رابشناسیم؟ بعلاوه‌انتقادی که ارسطو ازنظریهٔ اعیان و ماهیات (عالم دیدار) می‌کند مبین‌آن‌است‌که علم ومعرفت در لوکانون (حوزهٔ درس ارسطو) دیگرآن معنای‌اخلاقی وروحانی‌که درنظرافلاطون داشت، ندارد. به نظر ارسطو دیدار یا ذات و ماهیت یك شی محسوس، مفارق و مجرد از آن نیست بلکه این‌ماهیت درامرمحسوس، موجود به‌وجود خارجی ودرذهن، موجود به‌وجود ذهنی است. اما ارسطو قائل نبودکه ماهیت و ذات یك شیء محسوس تفارق از آن باشد، زیراکه مسأله به نظراوخلع‌صورتی‌ازیك شیء طبیعی‌ولبس شیء دیگربااین صورت نیست، بلکه امر مهم‌این‌است‌که صورت درمرتبهٔ عالم طبیعت هم وجود دارد. پس علم به ماهیت درنظرارسطو علم به مبادی‌اعلای اشیاء نیست‌که مقتضی‌سیرصعودی روح فیلسوف برای اتحاد باآن مبادی باشد بلکه شناسایی‌است‌ازسنخ شناسایی مفهومی‌ومنطقی‌که ذهن‌مانسبت به امرمحسوس می‌تواند پیداکند. پس‌ارسطو عقل رادرمرتبه‌ای غیرازآنکه افلاطون قرار می‌داد، می‌گذارد. درقرون وسطی گفته‌اندکه افلاطون چشم خود را به‌آسمان دوخته بود وحال آنکه ارسطو تماس خود را با زمین قطع نکرد. اما فلاسفهٔ اسلامی به نحوی از این تقابل رأی استاد وشاگرد گذشته‌اندو سعی‌کرده‌اندکه این دورأی راباهم جمع‌کنند وآلبرت کبیرازآنهاتبعیت‌کرده وبه وجودکلی‌قبل‌الکثره وکلی‌فی‌الکثره (مع‌الکثره) وکلی‌بعدالکثره قائل شده است[1] که اولی به معنی ماهیات‌افلاطونی‌مجرد ومفارق ودومی به معنی ماهیت در فلسفهٔ ارسطوست‌که حال در اشیاء و درعین حال صادر از عالم اعیان (دیدار) است. و سومی همان مفهوم‌کلی[2] است. اما این تقابل نیز مبین دووجههٔ تفکرعقلی است‌که یکی‌از

۱ـ شاید اینجا مناسب نباشد از جمع‌آراء استاد وشاگرد سخن گفته شود زیرا افلاطون فقط به‌کلی قبل‌الکثره‌قائل است‌وارسطووجودکلی قبل‌الکثره‌وبعدالکثره ومع‌الکثره‌رامی‌پذیرد. پس قول‌فلاسفهٔ اسلامی می‌تواند صرفاً ناظربه‌رأی ارسطوباشد منتهی‌بابسطی‌که فلسفهٔ ارسطو درتفکر مشائی‌اسلامی یافته است، این تمیز صریح‌ترشده است ـم.

۲ـ به‌اصطلاح کل منطقی است ـم.

آنها را می‌توان عرفان‌خواندودیگری را مبتنی‌براصالت عقل دانست. برحسب‌نحوهٔ تفکر اول، تعقل جنبهٔ عمل دارد وحال آنکه دومی جزاین است.

پس مذهب ارسطو مستلزم جدایی وانفصال‌ما بعدالطبیعه‌ازاخلاق و همچنین‌جدایی عقل از اراده است. البته این تحلیلها مفید است واگر نظر به توصیف بشرهرروزی داشته باشیم، یك نوع پیشرفت و ترقی را می‌رساند. اما اگر غایت قصوی روان را اعتبار کنیم که عبارتست‌ازاتحاد قوای‌آن با وجودحقیقی وخیر، این‌تحلیلها بازپس رفتن وسیرقهقرائی است؛ یاد این اتحاد درتفکر ارسطو هم هنوز محو نشده است مخصوصاً درقطعهٔ مشهوری ازکتاب اخلاق نیکوماك‌که فیلسوف درآنجاجنبهٔ‌الهی ومکتبی به ذات بودن سیرو مشاهده وشادی ملازم با آن را توصیف وستایش می‌کند.

سیرتفکر یونانی با ارسطو تمام نشده است؛ بعدها فی‌المثل رواقیان بینشی از عالم طرح‌کرده‌اندکه درعین حال یك سیر روحانی نیزهست. چه اگر به‌نحو قطعی‌درمی‌یابیم که قانون همه حوادث یك عقل‌کلی است ومیان آن حوادث هم رابطهٔ علت و معلولی وجود دارد و اگر حقیقتاً می‌دانیم که عقول افرادآدمی جزوی از عقل کل است، دستور عمل ونیروی اقدام رایکجا ویکسان‌کسب می‌کنیم‌ومستعد قبول همهٔ‌حوادث به عنوان خواست خدا ومستقل ازفعل واراده‌ٔ خودمان می‌شویم دیگرترس ومیل وحسرت درما جایی ندارد. اما با وجود اینکه فلسفهٔ قدیم صورتهای‌گوناگون دارد آنچه‌از قدیم برتفکرغربی استیلا دارد تقابل میان افلاطون و ارسطوست یعنی تقابل میان یك «تئوری» که متضمن یك فرادهش دینی مربوط به رستگاری و بهجت ونوعی سیر معنوی و روحانی است و یك مابعدا لطبیعه‌که حاصل بحث ونظربشرعاقلی است که درحد و مرتبهٔ بشری‌خود می‌ماند.

یك طرف تقابل یعنی فلسفهٔ افلاطون در دورهٔ یونانی مآبی تحکیم و تقویت شده است. ازلحاظ فلسفهٔ نوافلاطونی که اجزائی از فلسفهٔ ارسطو و فلسفهٔ رواقی را درخود منحل‌کرده‌است، عمل‌وابسته به قلمرونظراست و بشر با شناختن مبدأ اولای عالم همان می‌شودکه درحقیقت‌هست (یاباید بشود) و فعل وعمل خارجی‌که تابع سیرومشاهده‌است، درحکم ظل وفئی‌آن‌است.

این تقابل در دورهٔ مسیحی هم وجود دارد. مذهب آباء یونانی وهمچنین مذهب سنت اوگوستن شبیه مذهب افلاطونی است وحال آنکه تفکر توماس آکوئینی از بعضی جهات یاد آور تفکر ارسطوست. درتعالیم اریژن وکاپادوسیها درتعالیم دنیس یاماکسیم‌لوکنفسور[1] درچند قرن بعد سیرومشاهدهٔ باطنی‌که احیاناً به‌فناء از علم وعقل‌مؤدی شد، توأم با تصفیهٔ باطن بود وبشر را به‌جایی می‌رساندکه صورت الهی را در آئینهٔ وجود خود بازمی‌یابد. عبارت: «خدا به‌صورت بشرتجلی‌کرده‌است تابشربه خدا تقرب و تشبه جوید» بیان اجمالی‌است ازتکرکلامی یونانی ولاتینی تا دورهٔ ژان اسکت‌اریژن متکلم قرن نهم،که این علم‌کلام اخیرنیزبه‌نوبهٔ‌خود تحت تأثیرکلام یونانی است. اگربحث و

۱- ماکسیم‌دوکریسوپولس که معروف به‌ماکسیم‌لوکنفسور است (۹۵۰-۶۷۰م) مفسر کتاب دنیس‌است.

نظر درتفکر این نویسندگان مشاهدهٔ تجلیات جمال‌الهی است این مشاهده هم جنبهٔ الهی دارد. واینگونه تعقل ونظر، تشبه بالله و ازنوع «واقعات» است. پس این نظرعین عمل است و به این جهت می‌تواند مبدأ فعل خارجی و قواعد عمل باشد و به این فعل وعمل کمال بخشد. تردیدنیست که درکتب مقدس مسیحیان قواعدودستورالعملهای اخلاقی، چه درشریعت قدیم وچه درشریعت جدید، وجود دارد اما این دستورها و قواعد درنظرحکیم درحکم قواعدی‌نیست که به مقتضای شرایط خارجی وضع شده باشد، بلکه دراصل ومبدأ خود ملحوظ گردیده وبه عنوان احکام مبتنی برخیرمطلق وحقیقت مطلق تلقی شده است که این خیروحقیقت نیزموضوع معرفت روحانی وتصوف است.

توماس‌آکوئینی جلوهٔ صورت‌الهی را دربشر می‌جوید. به نظراو همین‌که بشروجود دارد ومخلوق خداست این‌صورت نیز دراوهست، منتهی درنزدعدول مؤمنان‌که دل وجان آنها به‌نورعنایت ربانی منوراست‌این صورت مرتبه‌ای اعلی‌دارد ودروجود سعد اومقربان درحدکمال است. پس سیرمعنوی‌که اوتوصیف می‌کند ازطریق ادای فرائض‌کلیسامؤدی به بهجت ملکوتی می‌شود. پس می‌بینیم‌که بشردرهمین دنیا با سعی و جهد و با توسل به‌علم کلام غیرملتزم به وحی یا باکلام علمی به این مقصود نایل می‌شود.

علم‌کلام به‌نظرتوماس‌آکوئینی به مرتبهٔ علم‌بشری‌که‌اونیزبه عنوان‌موجودساده‌ای تلقی شده‌است، تنزل پیدا می‌کند ونه چنانکه دنیس قائل بود حاصل سیرومشاهده و قرب به حق باشد.

به نظرسن توماس علم‌کلام حاصل کارعالمی‌است‌که درحد طاقت عقل بشری دربارهٔ خدا تحقیق می‌کند وبه‌این ترتیب علمی می‌شود درعرض سایرعلوم‌که ناظربه همهٔ شؤون زندگی بشرنیست و دراین صورت بازبشردر وضع جدایی میان نظروعمل باقی می‌ماند. در چنین‌کلامی، عقل ازعشق ممتاز می‌شود واگرمنظور وصول به خدا باشداین سیر به‌عشق واگذاشته می‌شود. حاصل‌آنکه‌درفلسفهٔ توماس‌آکوئینی‌عقل‌غلبه می‌یابد، چه‌دراین فلسفه اراده مستلزم‌بینش صریح‌وروشن نسبت به غایت‌قصوی‌است‌وحال‌آنکه‌درحوزهٔ فرانسیسکن متأخر قائل به استقلال اراده نسبت به عقل بوده‌اند. به این ترتیب، می‌توان این‌تحول را به نحو زیر خلاصه‌کرد:

درفلسفهٔ افلاطون تعقل شامل همهٔ قوای نفسانی است، اما درفلسفهٔ ارسطو تعقل ازفعل‌ارادی جدا می‌شود واراده اصولاً تابع‌عقل می‌گردد وحال‌آنکه درنظرفرانسیسکن‌ها عقل‌بی‌آنکه داعی فعل‌ارادی باشدآن راروشن‌می‌سازد. به این ترتیب، درسیرتفکرغربی، تعقل متدرجاً کمال وجامعیت روحانی‌خود را ازدست‌می‌دهد ومذهبی‌پیدامی‌شودکه‌می‌توان آن را اصالت اراده خواند. سیرفکری ناشی ازفلسفهٔ افلاطون وآباء یونانی بعدازتوماس‌آکوئینی ادامه‌یافته‌است ونام مایستراکهارت برای یادآوری آن‌کافی است. اما درفلسفهٔ متأخرغالباً به جنبهٔ عقلی‌که درفلسفهٔ ارسطو بود بیشتر اهمیت داده شده و عدول ازجنبهٔ روحانی وعرفانی‌تفکر افلاطون واکتفا به‌ظاهر نظام این فلسفه از موجبات این امر است.

دکارت‌آراء افلاطون و سنت‌اگوستن را در افکار علم به‌محسوسات وقول به نظری بودن علم ومعلوم بودن نفس به علم اولی وبیواسطه و وجود خدای اعرف‌ازجسم را باز

می‌گیرد. اما درنظر دکارت خدا فقط ضامن یقین علمی است ونه موضوع این یقین علمی، وغایت آن درتفکر دکارت ریاضیات‌که صورت کامل دانایی است ازجنبه‌های فیثاغورثی و کابالیست‌آن جدا شده است.

علم به‌معنی دکارتی کلمه‌که درنفس متمکن می‌شود صرفاً یك علم بشری است و البته‌که فیلسوف این امید را هم داردکه ازاین‌علم قواعد اخلاقی استنباط‌کند و ازآنجاکه این‌علم هنوز ناقص‌است یك اخلاق موقتی را پیشنهاد می‌کند.

درفلسفهٔ‌لایب‌نیتس توجه به‌انسان به‌آن اندازه‌که درفلسفهٔ دکارت بودوجود ندارد. اماعقل‌درتفکر لایب‌نیتس‌عقل‌عرفانی‌آباء یونانی نیست پس لایب‌نیتس هم وابسته به‌حوزهٔ اصالت عقل‌مبتنی‌برکیش‌داری‌است. ومهم اینکه قائلان به چنین فلسفه‌ای داعیهٔ شناسایی دارندکه خارج‌ازحدطاقت‌بشری‌است. خیرچنانکه‌درتفکر بسیاری ازافلاطونیان اصل است درفلسفهٔ لایب نیتس هم‌همین مقام را دارد، یعنی‌خداخیراست پس‌فعلش نیزخیراست وعالمی راکه او ازمیان عوالم ممکن برگزیده‌است بهترین عالم است وبشری هم‌که جزوی ازاین بهترین عالم‌است، برطبق ناموس‌این عالم عمل می‌کند، بااین تفاوت‌که بشرفقط می‌تواند آنچه راکه ازحیث ظاهربهترین است اختیارکند و حال‌آنکه خدا بهترین حقیقی را انتخاب می‌کند. اما این امرکه‌اختیاربشردرحدود ظاهراست‌اهمیت ندارد. زیراکه خطاهای‌مردمان هرچه باشد افعال واعمال آنان دربهترین عالم ممکن صورت می‌گیرد.

سیستم‌وفلسفهٔ لایب‌نیتس درقیاس بامذاهب فلسفهٔ قدیم‌وقرون وسطی‌که درآن‌تفکر همان سیر و مشاهدهٔ الهی است،یك نظام‌تفکرعقلی جدید است. زیرا وقتی‌می‌خواهیم فعل خدا را برمبنای اصول عقلی توجیه‌کنیم درجهتی‌هستیم‌که راز الوهیت درآن محومی‌شود وبدین قرار تئوری دیگرآن مقام معنوی راکه سابقاًداشت ندارد. اماوضع کانت مخصوصاً می‌تواند برای ماآموزنده باشد. کانت پی‌برده است به اینکه ازعلم جدیدکه‌علم به‌پدیدار-هاست نمی‌توان اصول عمل‌اخلاقی را استنباط‌کرد. این‌فیلسوف‌خیلی‌بیشترو‌بهتراز دکارت ماهیت تفکرعقلی جدید را درك‌کرده است.

به‌نظراو این‌تفکر عقلی‌جدیدکه وابسته به روش تجربی واستنتاجی‌است، نفوذی در قلمرو اخلاق‌نداردوقاعدهٔ‌اخلاقی‌به‌عالم‌دیگری غیرازعالم‌علم‌متعلق‌است. به‌این ترتیب‌در فلسفهٔ کانت‌تقابل‌میان‌نظروعمل‌وطبیعت‌واخلاق‌که‌ازخصوصیات‌عمدهٔ‌تفکرغربی‌است،صریحاً بیان می‌شود. اما اگربعضی‌کسان تصور می‌کنندکه‌این تقابل جزو ذات تفکر غربی است باید متذکرباشندکه چنین نیست بلکه این‌تقابل درمرحله‌ای ازتاریخ غربی پدیدآمده‌است. اگرتئوری صرف شناسایی علمی‌است پیداست‌که به عالم عمل واخلاق ربطی نداردونسبت به‌آن بیگانه است. چه این علم همواره ناقص است و به این جهت نمی‌تواند مبداء مطلق صدور احکام اخلاقی وحجت موجه‌آنها باشد. به این‌ترتیب، مطلق‌ازقلمرو‌نظرطردمی‌شود وبه‌قلمرو عمل تعلق‌پیدا می‌کند واین تحول‌به وجوه مختلف‌درفلسفهٔ‌فلاسفه‌ای مثل‌فیشته، کیرکه‌گارد، مارکس ونیچه مشهوداست. مع‌هذا بعضی ازفلاسفهٔ جدید سعی‌کرده‌اند تفکر عقلی‌غرب را درتمامیت ومکتفی‌به‌ذات‌بودن‌گذشتهٔ‌آن، ازنواحیاکنند وهگل‌یکی‌ازآنهاست که به نظراو عقل مطلق همان موجود مطلق‌است.

چنانکه می‌دانیم فیلسوف آلمانی معتقد است که عقل مطلق خود برطبق یك فراشد جدالی (دیالکتیك) به‌صورت طبیعت وروان تحقق می‌یابد ودرطی تاریخ نظامات اجتماعی را پدید می‌آوردکه درآنها به‌نوبهٔ خود قواعد رفتاروعمل افراد را تعیین می‌کند. پس بسط عقل به‌صورت روان سوبژکتیویافردبه‌صورت روان ابژکتیویاجامعه، همان بسط زندگانی اخلاقی و عملی است و در پایان این سیر آنگاه که عقل کمال خودرا در روان مطلق باز می‌یابد عین آزادی تام وتمام است.

به‌یك اعتبار دراین فلسفه صورتی ازفلسفه‌های قدیم را باز می‌یابیم. درفلسفهٔ هگل وجود حقیقی عین خیراست به نحوی‌که تفکر در وجود حقیقی همان وجود حقیقی گشتن است[1].

اما درحقیقت بافلسفهٔ هگل بکلی ازتفکرقدیم دورشده‌ایم وصرفاً این ظاهرفلسفهٔ اوست که مشابهت با تفکرات فلسفی قدیم دارد وبه این اعتبارتفکرهگل یکی ازممووه ترین فلسفه‌هاست، چه دراین فلسفه تاریخ وزمان جای خدا را می‌گیرد.

مطلق در فلسفهٔ هگل برخلاف قول قدما خارج از تاریخ نیست تا به تاریخ معنایی بدهد واگرچنین باشد خودآگاهی پیدا نمی‌کند بلکه مطلق در بطن تاریخ به خودآگاهی می‌رسد و خود چیزی جز باطن و معنی تاریخ نیست. آنوقت مواجه بااین اشکال هستیم که وقایع‌گذران این دنیا را صرفاً برمبنای سیر و گذرآنها توجیه‌کنیم. اگر هر امری شأنی از بسط مطلق است دیگر ضابطه وملاکی‌ورای‌تاریخ برای‌حکم‌کردن دربارهٔ خود تاریخ‌وجود ندارد و عقل خود در تاریخ یعنی امری‌که عقل باید قواعد آن را مقرر بدارد، منحل می‌شود.

در مارکسیسم هم با همین نحوهٔ تفکر مواجه می‌شویم یعنی برطبق آن هم واقعیت درحوادث تاریخی بسط می‌یابد وپیداست که این واقعیت هم مادی و غیر روحانی است. بدیهی‌است دراین نحوهٔ تلقی، عمل تقدم واولویت دارد. چه ضامن ترقی‌وتقدم‌که حقیقت درآن متحقق می‌شود، عمل است. نکوهشی‌که مارکس ازفلسفهٔ نظری می‌کند درصورتی درست‌وموجه‌است‌که فلسفه به‌عنوان‌شناسایی اعتباری وصوری و بدون ساحت عملی تلقی شود. اما تئوری از آنجاکه دراصل ومبدأ یونانی ومسیحی خود مستلزم حصول یك مقام روحی و معنوی و رفتار تازه بوده است با شناسایی به معنی امروز نباید مشتبه شود. اما علی‌رغم سعی هگل تفکر درقرن بیستم به مفهوم محدود عقل و معقول[2] بازگشته است. به این معنی‌که تفکرافلاطونی هوسرل جنبهٔ مابعدالطبیعی وعرفانی فلسفهٔ اصیل افلاطون را حفظ نمی‌کند و به همین جهت است‌که فیلسوف‌آلمانی می‌تواند درتفکر خود ازفلسفهٔ دکارت مدد بگیرد اماراجع به نیچه باید بگوییم‌که جنبهٔ‌ضدافلاطونی فلسفهٔ اوبه‌نحوی در

۱ـ ملاصدرای شیرازی فلسفه را به‌این نحو تعریف می‌کند: «... صیرورةالانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم‌العینی» باتذکربه‌اینکه فلسفهٔ ملاصدرا وفلسفهٔ هگل‌دومبنای متفاوت دارد، می‌توان دربارهٔ مشابهت قول‌این‌دوفیلسوف تفکرکردـم.

۲ـ یعنی عقل جزوی وحسابگرو اعداد اندیش‌ـم.

تفکرهیدگر بازیافته می‌شود. هیدگرنظریهٔ شناسایی افلاطون را درمفهوم محدود و ناقص ازدانایی طرح می‌کند وآن را به بینش‌صرف نسبت به شیء تحویل می‌کند[1].
امافلاسفه قائل به‌فلسفهٔ تحصلی واخلاف‌آنان‌کاررا به‌جایی‌می‌رسانندکه فکررا به‌

۱- صرفنظرازاشاراتی‌که هیدگر درکتب ومقالات خودبه‌نظریهٔ افلاطون درباب حقیقت‌می‌کند، مقالهٔ نسبتهٔ مفصلی دارد درتحلیل و تفسیر تمثیل‌مغاره‌که دراول‌کتاب هفتم سیاست‌نامهٔ افلاطون‌آمده است چنانکه می‌دانیم تفهم تفکرات این متفکرآلمانی‌آسان نیست. تاآنجا که مفسران اوهم احیاناً کلمات اورا درست درنیافته‌اند و البته در این صورت پیداست که تفسیرهای گوناگون از آراء او می‌شود. به‌هرحال چون عبارت موجز آقای فرناندبرونر نویسندهٔ فاضل این‌مقاله ممکن است باعث سوء تفاهم شود وحتی این‌تصور را به‌وجودآورد که هیدگر یعنی‌کسی‌که بیش ازچهل سال‌است هرروز روزی یك‌ساعت به‌مطالعهٔ‌آثار وکلمات متفکران یونانی می‌پردازد، قائل است‌که علم درنظرافلاطون نوعی نظرکردن و دیدن‌اشیاء وادراك‌آنهاست، تذکراین‌نکته‌لازم‌است‌که متفکرآلمانی‌درمقالهٔ رأی افلاطون‌دربارهٔ‌حقیقت روشن‌ساخته‌است که افلاطون درسیرمعرفت قائل به‌مراتب ومنازل است ودرمنزل ومرتبهٔ‌اول که درهمان مغاره‌است ناگهان باید وضع‌او وبالنتیجه وجههٔ نظرش تغییرکند، یعنی‌به‌پشت سرنگاه‌کند وباپرتونوری‌که دربیرون مغاره است‌آشنا شود وپس‌ازآنکه ازمغاره خارج شد (یعنی رجوع به‌ذات‌خود وبه‌وطن‌خودکرد ودوستدار دانایی شد) اشیاء رابه‌حقایقها درپرتو نور خیرمطلق ببیند. تااینجا البته‌که نمی‌توانیم بگوییم هیدگر باتفسیر کلمهٔ Paideia که آن‌را ازمتن افلاطون بازگرفته‌است (این‌کلمه ازقرن نوزدهم معنایی پیداکرده است‌که ما امروز در زبان خودمان به‌فرهنگ تعبیرمی‌کنیم و در زبان یونانی معنایی قریب به‌معنای رشد وتربیت وقبول صورت‌دارد)می‌گویدکه به‌نظرافلاطون‌نیل به‌حقیقت مستلزم قبول‌تربیت وادب نفس وطی مقامات است وهیدگر دراین‌قول‌آغاز اصالت بشررا می‌بینندکه درتفکرهگل ونیچه تمامیت یافتن‌آن‌آغاز شده است. پس‌اینکه هیدگرجنبهٔ ضد افلاطونی فلسفهٔ نیچه را قبول‌کرده است سخنی است قابل بحث بخصوص‌که متفکر آلمانی به‌قول خودش هیچ‌چیز را «مدلل ومبرهن» نمی‌کند بلکه به «روشن ساختن» اکتفا می‌کند. پس اگر چنین است دیگر ضدیت ومخالفت‌هم مورد ندارد. به‌هرحال تصور می‌کنم‌استادبرونر به‌این‌جهت قول‌هیدگررا به‌نحوی‌که دیدیم تفسیرکرده است‌که به‌تبع افلاطون طی‌مقامات ومنازل‌را شرط لازم نیل‌به حقیقت وخیرمی‌داند وحال‌آنکه به‌نظر هیدگر تفکرقلبی مربوط به‌احوال است‌که در زمرهٔ مکاسب نیست وشاید این‌تفکرمناسب بااین شعرحافظ باشد: «چوپرده‌دار به‌شمیشر می‌زند همه را ـ کسی مقیم حریم خرم نخواهد ماند» شاید تفسیرپروفسور برونرناظربه‌رد این‌نظر باشدو خلاصه آنکه بنابرنظر هیدگر نحوهٔ تفکری‌که مورد پسند پروفسور برونرنیست بسط تفکر افلاطون است ونه‌اعراض و روگرداندن ازآن. غیرازبرونر این ایرادرا دیگران‌هم به‌هیدگر کرده‌اند ومثلاً ژان‌وال می‌گوید که هیدگر تنها یکی ازآزمایشهای مابعدالطبیعی افلاطون را ملاك ومبنای تفسیرخودقرار داده است وحال آنکه آزمایش ما بعدالطبیعهٔ سیاست‌نامه با آزمایش «پارمنیدس» وفیلبوس یکی نیست. آزمایشهای متافیزیك افلاطون هرچه باشد می‌توان گفت‌که او دراین آزمایشها مبانی‌تفکر فلسفی غرب را یافته وهیدگر چنان‌به‌تفسیر اومی‌پردازد که گویی زمینهٔ تفکرات‌بعدی افلاطون، درسیاستنامه وحتی درآثارجوانی ودر تفکر سقراطی او وجوددارد. من‌این مطلب‌را درمقاله‌ای‌آورده‌ام و تکرارآن دراینجا مورد ندارد. مراجعه به‌آثار هیدگر وشارحان او شاید برای‌خواننده روشن سازد که تفسیر برونر لااقل‌مبنی برسوء تفاهم است‌ـم.

لفظ یا اعمالی که یك ماشین می‌تواندانجام‌دهد، تحویل می‌کنند. به‌این ترتیب است که فهم طبیعت وماهیت عقل به‌نحوی که نویسندگان افلاطونی مشرب اعم‌ازمسیحی یا غیرمسیحی ازآن سخن می‌گویند بیش ازپیش مشکل‌شده وبه همین جهت ترجمهٔ متون‌آنهابه زبانهای غربی تقریباًممتنع گردیده‌است.

وقتی فی‌المثل‌سنت اوگوستن‌ازعلم‌خدابحث می‌کند چه‌می‌توان‌ازآن‌فهم‌کرد؟ آیااین علم، علم استنتاجی یا علم تجربی‌است؟ مسلماًعلم‌خدانه‌استنتاجی‌است و نه‌تجربی، ترجمه متون شرقی نیزباهمین اشکالات مواجه می‌شودکلمهٔ Buddhi[1] رافی‌المثل چگونه ترجمه کنیم.

گانگاناتهاجها Ganganathajha دشواری این امررادرمورد زبان‌انگلیسی برای ما روشن می‌سازد اگرکلمهٔ عقل را به جای آن بگذاریم نارساست به‌نظر او اراده مناسبتر است اما وقتی صفت jnana عرفان Buddhi راتفسیرمی‌کند متذکرمی‌شودکه‌اسناد وحمل صفت حکمت به Buddhi به‌این معنی است‌که اوواجد صفات دوگانهٔ عقل واراده‌است[2]. اما این توضیحات بهیچوجه نمی‌تواند برای‌خوانندهٔ جدید کافی باشد وچندین قرن‌است‌که همهٔ اینهابیهوده شده است.

پس جدایی نظر و عمل با یك‌نوع تغییر درمعنای تئوری همراه بوده است. درابتدا تئوری عبارت بوده است ازفعل نفس که شامل همهٔ قوای آن مثل عقل و انغفال و اراده و ایمان وعمل‌اخلاقی‌می‌شده است اما اخیراً تئوری منطق‌صرف شده وفی‌نفسه یابه‌عنوان هیأت تألیفی که باآن امور تجربی را می‌توان تفسیرکرد تلقی‌گردیده است ووقتی در این باره فکرمی‌کنیم تحول معنی این مفهوم مخصوصاً بهت‌آور است.

دراین اوضاع و احوال پرسش ازمبنای قواعد اخلاقی در عصرکنونی اهمیت خاص پیدا می‌کند این مبنا را در منطق صرف‌که هیچ مناسبتی با اخلاق ندارد نمی‌توان جستجو کردویافت. عدم سنخیت احکام‌علمی واحکام اخلاقی‌غالباً موردقبول قرارگرفته است زیرا بیان یك نتیجه ویك واقعه یا یك قانون طبیعی امری است وانشاء یك قاعدهٔ اخلاقی امری دیگر به‌نحوی‌که نمی‌توان‌یك حکم‌اخلاقی را ازیك حقیقت علمی استنباط‌کرد. هیوم وقتی تفاوت میان احکام خبری وانشائی رابیان می‌کند واصرار می‌ورزد که عقل‌در امرهدایت وراهنمایی اخلاقی‌بشرناتوان است به‌خوبی‌متوجه این‌نکته است، به‌نظراوفرق است میان قضایایی که رابطهٔ آنها «است» و «نیست» است و قضایایی که قید بایست و نبایست دارد اما کانت مبنای ابژکتیواخلاق را که درعقل نظری نمی‌توان‌آن را یافت درفتوای باطن و تکلیف می‌جوید ولی اوبااین طرح برجدایی‌که دردورهٔ جدیدمیان علم وعمل‌به‌وجودآمده است فایق نمی‌آیدوحتی‌آن را مسجل می‌کند. بعدازاوبعضی‌کسان‌گمان‌کرده‌اندکه این‌مبنا رادرارزشهایافته‌اندوبراین‌اساس‌اخلاق‌غیرصوری Materiale ابداع‌کرده‌اند و رنه‌لوسن درفرانسه آن را به نحوخاص و با اوصاف مخصوص مورد تفسیر قرارداده‌است اماحقیقت

۱ـ Buddhi تجلی بروشاست.

۲ـ The tattwa-kaumudi,translated into English by Mahama Pàdhyaya Gangana-thajha, Poona 1965 third ed. p.35

به‌عنوان ارزش را نباید با حقیقت از آن حیث که حقیقت است اشتباه کرد، حقیقت به معنی اول می‌تواند باعث پژوهش درمتعلقهای واقعی یا ذهنی و نفسانی علوم جدید شود وحال آنکه اگر مراد معنی دوم باشد فی‌نفسه غایت هر پژوهشی است ونظر وعمل درآن به صورت وحدت است.

فلاسفه‌ای که به این نکته توجه دارند که احکام اخلاقی از نوع خاصی است و قطع امید کرده‌اند که بتوانند یك مبنای ابژکتیو برای این احکام بیابند آن را به موضوعیت نفسانی بشر که درقلمرو امکان ذاتی قرار دارد منتسب کرده‌اند، حال خواه مثل ژان‌پل سارتر که در کتاب وجود وعدم به نام اگزیستانسیالیسم آزادی و اختیار بشر را در ردهر قاعده ودستور-العمل، سابق برفعل می‌داند بیان مطلب کنند وخواه مانند استیونسون Ch.L Stevenson وآیر A.j.Ayer به‌این اکتفا کنند که جنبهٔ انشایی وغیرخبری احکام اخلاقی را دوباره تأیید کنند وآنها را به‌عنوان آثار وظهورات خارجی احساسات وانفعالات تلقی کنند.

به‌این ترتیب می‌بینیم که تفکر معاصر دربرابر پرسش ازمبنای اخلاق بکلی دستخوش پریشانی ودستپاچگی است وهمین وسوسه است که زمینه وفرصت برای رواج انواع طبیعت-انگاری درعلم‌النفس جدید و جامعه شناسی واقتصاد فراهم می‌سازد. البته تغییر رفتار آدمیان برمبنای رجوع به مقتضیات طبیعی به‌ظاهر خوش‌آیند است اما این نوع تفسیر صرفاً سعی وکوششی است برای حل مساله برمبنای علم. اما آیا محقق است که این مقتضیات که لازمهٔ آن رفتاراست، علت تام آن باشد.

قبول اصل موجبیت که لازمهٔ این قول است شأن عمل بشر را نیز مانند شأن فکر او ازبین می‌برد و اخلاق را نابود می‌کند چه دراین صورت فعل و عمل اخلاقی صرفاً معلول علل طبیعی می‌شود، بشر دیگر یك موضوع مسئول فعل خود نیست بلکه درحکم شیئی است که وابسته به شرایط طبیعی خویش است.

چگونه باید براین پریشانی فایق آمد؟ چگونه باید در برهوت وقحطگاه معنویت که تکنولوژی و اقتصاد برای بشر فراهم کرده است ازیأس و شدت عمل یا صرف تن در دادن به اوضاع و احوال وسازش باآن اجتناب کرد؟ رجوع به فلسفه‌هایی از نوع فلسفهٔ دکارت یاارسطو بی‌مورد ونامناسب نیست اما فلسفهٔ دکارت خود مبین جدایی میان علم و اخلاق است و این جدایی بافلسفهٔ ارسطو آغاز می‌شود پس جواب قانع کننده ای برای این پرسش نمی‌توانیم پیدا کنیم مگر آنکه آن نظرگاه عالی راکه درصدر تحولی قراردارد که ازآن بحث شد بازیابیم تفکر درپایان سیر خود وبعد ازآنکه بکلی معروض آزمایشهای جدایی وانفکاك شد بالطبع به‌آغاز ومبدأ خود که صرف وحدت است باز می‌گردد.

آیا امروز در دنیا جایی هست که تئوری افلاطونی‌ومسیحی درآن اگر تحقق نیافته است لااقل وجودش ممکن وقابل تعلیم تلقی شود؟ آری دربعضی‌از مقامات عالی دینی و درجمع مردمان صاحبدل ودرآثار تعداد قلیلی ازنویسندگان می‌توان آن را یافت وآنها این معانی را به‌یادکسانی آورده‌اند که گوشی برای شنیدن دارند اما اینها آتشی هستند محدود درکانون خود به‌این جهت کشورهایی در مشرق زمین که هنوز این شعلهٔ عالی روح در آنجا فروزان است یعنی کشور راماکریشنا ـ ویوکاناندا، رامانا ماهارشی وسوامی راماداس یا عالم تشیع وتصوف دراسلام باید به غرب مدد برسانند تابرطبق قابلیت خاص خود این شعله را نگاه

دارد و آن را فروزانتر سازد چه رستگاری بشر درغایت امر منوط به اینست که این شعله در دل ما فروزان باشد و راه زندگی ما را دروحدت دانایی وتوانایی روشن سازد[1].

۱ـ اگرازفحوای کلام پروفسور برونر استنباط می‌شود که تفکر در هند و ایران یکسره ناظر به فرادهش افلاطونی وبسط تفکر یونانی است تذکر این نکته لازم است که با وجود تأثیر افکار افلاطونیْ درفلسفه وعرفان ایران تصوف اسلامی یا لااقل تفکربعضی ازمتصوفهٔ ما ربطی به‌افلاطون وحتی به‌افلوطین ندارد مگرآنکه منظور برونر فقط‌آن حوزه‌ازتفکراسلامی باشدکه‌بیشتر افلوطینی است و می‌خواهدکه این‌شعلهٔ افلوطینی‌راکه ما ازغرب بازگرفته و به‌نظراوفروزان نگاه‌داشته‌ایم به‌غرب‌بازپس‌دهیم. البته منکرنمی‌توان شدکه رسوخ درتفکر اسلامی‌وبطورکلی‌درفلسفهٔ عتیق‌می‌تواندبه‌مردم‌مغرب‌زمین‌وهمهٔ مردم‌جهان خودآگاهی‌تاریخی بدهدوحتی‌این‌رسوخ‌وتذکرشرط تفکراست‌ونجات‌ازدنیای‌متافیزیك‌زدهٔ‌کنونی‌بایدبااستمداداز فلسفه‌وتذکرعمیق‌نسبت‌به‌تفکرات فلسفی‌مورد تفکر قرارگیرداما‌فلسفه‌به‌خودی‌خودنه‌می‌تواند غایت‌بشرباشد ونه اورا از ذلت ومسکنت‌کنونی‌نجات دهد. بطور کلی باید تصریح شود که مترجم‌باسیاست ازتفسیرهای نویسنده موافق نیست وفی‌المثل چگونه می‌تواند موافق‌باشدکه کلام «سن‌توما» کلام ملتزم وحی نیست‌ـم.

□

بانهاینتس یان

ادبیات نوین افریقا

از نظر فانون

فرانتس فانون[2] (۱۹۲۵-۱۹۶۱) نویسنده و پزشك مارتینیکی[3] و منتقد برجستهٔ اجتماعی‌وادبی که‌درنبردآزادیبخش‌الجزایر نقشی‌فعال داشت، تمامی ادبیات«خلقهای استعمارشده»را چون خطی مستقیم‌می‌دید که ازتحلیل رفتن تانبرد برای‌آزادی و از سازش تا اعتراض گسترده‌است. اونظراتش را بدین‌تفصیل بیان‌می‌کند:

«اگر بخواهیم ویژگیهای مراحل گوناگون این تحول را از خلال آثار نویسندگان‌استعمارشده به‌دست دهیم،باید پردهٔ گسترده‌ای را مجسم‌کنیم‌که در سه مرحله‌درمقابل دیدگانمان باز می‌شود.در مرحلهٔ نخست، نویسندهٔ استعمار شده در- می‌یابد که درفرهنگ اشغالگر تحلیل‌رفته است. آثارش یکسره با معیارهای کشور استعمارگر همسان است. اروپا سرچشمهٔ الهام است وآثار او نیز به‌راحتی درزمرهٔ یکی از جنبشهای مشخص ادبیات‌کشور استعمارگر درمی‌آید. این مرحله، دورهٔ تحلیل رفتگی کامل است. در ادبیات این

۱ــ Janheinz Jahn ۲ــ Frantz Fanon
۳ــ Martinique

دوره، هم‌سمبولیست می‌بینیم و هم سورـ رئالیست و پارناسین.

«در مرحلهٔ دوم، نویسندهٔ استعمار شده اطمینانش سلب‌می‌شود. ومی‌کوشدتا به‌گذشته بازگردد... اما ازآنروکه هنوز باخلق یکی نشده وازخارج باآنان‌همبسته است،خودراوقف یادآوری گذشته می‌کند. حوادث دور دوران کودکی‌راازاعماق‌ذهن بیرون می‌کشد و افسانه‌های قدیمی را با معیارهای به‌عاریه گرفته شدهٔ زیباشناسی و مفاهیمی که در زیرآسمانهای دیگر کشف شده‌اند، ازنوتفسیر می‌کند. گهگاهی این ادبیات‌ماقبل مبارزه‌صبغه‌ای ازطنزوتمثیل به‌خود مـی‌گیرد. دوره، دورهٔ عذاب و اضطراب و تجربـهٔ مـرگ ونفرت است. نویسنده‌ازخود دل‌آشوبه‌می‌شود؛ امااینك خنده‌ای دراعماق وجودش درحال شکفتن است.»

«سرانجام درمرحلهٔ سوم،که آنـرا مرحلهٔ مبارزه می‌نامیم، نویسندهٔ استعمار شده، پس ازآنکه کوشید خودرا درخلق و باخلق گم‌کند، اینك برآن می‌شود تاآنان را ازسستی وکرختی به‌درآرد... دراینجا ادبیات معترض، ادبیات انقلابی، ادبیات ملی‌را باز می‌یابیم. دراین‌دوره بسیاری اززنان ومردان رامی‌بینیم که‌هرگزاندیشهٔ پدیدآوردن‌آثار ادبی‌را درسرنداشتند؛ اما اینك‌که خودرا درموقعیتهای استثنایی‌ـدر زندان، درحال مقاومت ویادرشب‌اعدامـ باز می‌یابند، این نیاز در وجودشان بیدار می‌شودکه افکارشان رابه‌میهن خـود باز گویند، جمله‌ای بنویسندکه ارادهٔ خلق‌را مجسم‌کند وخویشتن را سخنگوی واقعیت نوینی ازعمل بازنمایند[1]».

فانون چون یك‌مبارز می‌نوشت.در موقعیت او، درنبرد خونبار و هول‌انگیز آزادی یاتحلیل ازمیان‌رفتگی، ادبیات‌خود جزسلاح‌نبود.دراینجاست‌که به‌وجه تشابه میان فانون ومفاهله‌له[2] برمی‌خوریم. در افریقای جنوبی نیز چون‌الجزایر سالهای پیش ازآزادی آنچه به‌حساب می‌آید،نبرد است. چه بـاك اگردستهٔ شمشیرچریك از نقره یامس است؟ وقتی‌بازی باسبك‌نیست، ادبیات را چـون تیغ بـرهنه تنها باید از بـرّایی‌اش قضاوت‌کرد.

درچنین‌موقعیتی‌ادبیات سه‌راه‌بیشتر ندارد: تحلیل، گریز و کناره‌جـویی[3]، و طغیان. گرایش به‌غرایب بیگانه[4] همواره بافرار وکناره‌جویی خویشی داشته است. درحین حال وهوا ادبیات سلاحی است یا کند وناهموار ویاتیز و برا وچون نبرد به پیروزی پایان‌گرفت، دیگر نیازی به این سلاح نیست. درتحلیل فانون جایی برای ادبیات‌آزادانهٔ نویسندگان مستقل نیست، آنچنان‌ادبیاتی که‌درسالهای‌اخیردربسیاری ازکشورهای‌افریقایی‌پدیدآمده‌است. تاریخ ادبیات سه‌مرحـله‌ای او آزادی را دربـر نمی‌گیرد.

البته‌چه بسا نظرفانون این باشدکه چون‌آزادی فرا رسد ادبیات عصراستعمار پایان می‌گیرد و رهـایش، ادبیاتـی به‌بار می‌آورد آزاد وملی به‌یك‌معنی‌بین‌المللی. که‌دراینصورت‌نظراوجز«توضیح‌واضحات» نیست‌که‌به‌نحوی‌پیچیده بیانش‌کرده است.

۱ـ Frantz Fanon: *The Wretched of the earth.* Trans. from the French by C.Farrington. New York, 1965. pp. 166 f.

۲ـ Mphahlele (متولد۱۹۱۹) نویسندهٔ سیاهپوست افریقای جنوبی ـم.

۳ـ exapism ۴ـ Exoticism

هر گاه رأی سه مرحله‌ای فانون را از نظر محتوای آن مورد بررسی قرار دهیم درمی‌یابیم که در رابطه با استعمار واقعاً توالی تاریخی مراحل تسلیم ورضا، پریشانی و درماندگی وسرانجام مبارزه در آن ملحوظ نشده است. چه مبارزه ازهمان ابتداء آغاز شده بود. طغیان درذات بردگی نهفته است. ادبیات مبارزه به مجرد پدیدآمدن الفبا زاده شد. شعریك نویسندهٔ خوسایی[1] در ۱۸۸۴ که خود را چنگ خلق می‌نامید، شاهداین مدعاست:

من به فریبهای بسیاری
که روزتاروزبازشان می‌بینم، پشت می‌کنم.
گویی به‌سوی گورهایمان
که انجیل لبخندزنان گردشان را فرا گرفته است

ره می‌سپریم.
آخراین انجیل چیست؟
و رستگاری کدامست؟
سایهٔ شبحی افسانه‌ای
که بیهوده می‌کوشیم درآغوشش کشیم.

همچنین اعتراض ومبارزه‌را نمی‌توان ازاگزوتیسم (= گرایش به‌عناصر بیگانه و غریب)، که مرحلهٔ دوم رأی فانون است منتزع کرد، عناصر اگزوتیك که در گرایش به‌زنگی گری واصالت آن به‌چشم می‌خورد، بسی بیش ازصرف فرار از واقعیتهاست. این عناصرسلاح تدافعی علیه خشونت وتعصب است. نویسندگان سیاه به‌علت سرگردانی یا احساساتی شدن نبودکه خاطرات دوران کودکی را به‌پیش می‌کشیدند، آنان با نگاه به‌دوران کودکی خود به افریقا می‌نگریستند، درباره‌اش می‌نوشتندوتجلیلش می‌کردند تا در مقابل اروپایش بگذارند. آنان نه بدین خاطر فریاد می‌کشیدند که به‌سرچشمه‌ها بازگردیدتاازمبارزه کناره گیرند ویا به جزایر خوشبختی و بهشت گمشده دست یابند. نگرش آنها به گذشته صرفاً جهت دستیابی به‌منبع قدرتی روحی برای ادامهٔ مبارزه بود. اینکه خودرا متفاوت ازاروپا می‌نمودند، خود اعتراض علیه تحلیل رفتن بود. پس ادبیات همواره بگونه‌ای سلاح نبرد بشمار می‌آمد. البته درافریقای جنوبی که دشمن قویتر ازهمه‌جا بودومبارزه گر بناچار نیاز به‌وقفه‌ونفس تازه کردن داشت، تجلیل از زندگی سادهٔ بومی را می‌توان نوعی فرارانگاشت، ولی فقط درافریقای جنوبی. روشن است که صرف نگرش به گذشته فرار ازواقعیتهای زمان حال نیست. ولی البته در این مورد اغلب ارزیابی روشنفکر افریقایی ازگذشته باارزیابی استعمارگر از گذشتهٔ او یکی درمی‌آمد و از همین‌رو استعمارگران چنین نوشته‌هایی رامطلوب می‌یافتند وازآنها جانبداری می‌کردند.

مرحلهٔ مبارزه که درآن نویسنده خلق را برمی‌انگیزاند و فانون ازنظر تاریخی آخرین مرحله‌اش می‌داند، درواقع ازهمان آغاز استعمار به‌چشم می‌خورد. کمتر نویسندهٔ افریقایی یاسیاه امریکایی است که واقعاً نخواسته باشد خلقش را، این یاران قربانی شدهٔ ستمگری را، بیدار نکند و برنینگیزاند.

هر گاه مراحل سه گانهٔ فانون را از نظرسبك موردبررسی قراردهیم، درمی‌یابیم که مرحلهٔ نخست کم‌وبیش در آن صادق است. نویسندهٔ افریقایی درآغاز کار و در

۱ — Xhosa

گیرودارمبارزه‌باخشونت و تعصب بناچار ازسبك و زمان اروپایی بهره نمی‌گرفت. ولی فراموش نکنیم بودند نـویسندگان سیاهی که از سبکهای متداول افـریقایی همچنان بهره می‌گرفتند. یکی ازنخستین نویسندگان جدیدافریقا یعنی‌مقایی[1] حتی اعتراض علیه‌استعمار رابه‌سبك ترانه‌های مدح وذم سنتی‌افریقا[2] می‌سرود. در اینجا قسمتی ازشعری‌را می‌آوریم که او درسال ۱۹۲۵ وقتی ولیعهد انگلیس از افـریقای جنوبی دیدن می‌کرد، سروده‌است:

اه، بریتانیا! بریتانیای‌کبیر!
بریتانیای‌کبیر که‌خورشید هرگزدرقلمروت غروب نمی‌کند!
اقیانوسها راگشوده‌است و رامشان‌کرده
آب‌رودهای‌کوچك‌رامکیده‌است‌وخشکشان گذارده،
ملتهای‌کوچك‌را فروکوفته‌است ومحوشان کرده،
و اینك خیال‌آسمانهارادارد.
واعظ برایمان‌فرستاد: بطری عرق‌برایمان فرستاد
کتاب مقدس برایمان فرستاد و بشکه‌های شراب؛
تفنگ وتوپ برایمان فرستاد.
هان‌ای‌بریتانیای‌غران! کدامیك‌رابپذیریم؟
توحقیقت را برایمان فرستادی تاحقیقت‌را فراموش‌کنیم،
زندگیمان بخشیدی تا از زندگی محـروم شویم،
روشنایی برایمان آوردی و ما در تاریکی نشسته‌ایم.
ودرآفتاب تندنیمروز، شب‌برمافروافتاده، می‌لرزیم.

چنین‌اعتراضاتی دراشکال شعرسنتی البته محدود به افریقای جنوبی نیست. افراییم‌آمو[3] اهل‌غنا در ربع‌اول‌قرن‌حاضر اشعاری درمایه و وزن ترانه‌های‌افریقایی سرود. این اشعار به‌زبان توی Twi واز ذوق خلق هیچ بیگانـه نیست وهنوز هم خوانده می‌شود. آمو درست همان‌شاعری است‌که فانون بیدارکننده وبـرانگیزانندهٔ خلقش می‌نامد. درشعر افریقاییان، گوش فرادهید! می‌خوانیم:

این همه‌را ازپیش دیده‌ایم،
می‌شنویم ومی‌بینیم،
آنچه روی‌می‌دهد، برجانمان زخم‌می‌زند.
همه‌چیزازآن آینده‌است!
همه‌چیزازآن‌آینده است!
ولی مانیز باید بخت‌خویش بیازماییم،
ما نیز باید اینك به‌پیش رویم.

سبك‌مرحلهٔ‌دوم، بنابرنظرفانون، بریك واکنش روانـی مبتنی است. «روشنفکر استعمارشده خودرامشتاقانه‌به‌دامن‌فرهنگ غرب می‌افکند. امادرآن زمان‌که احزاب ملی خلق‌رابه‌نام‌آزادی‌وطن بسیج‌می‌کنند، او نیزگهگاهی این دستاوردهاراکه‌به‌ناگاه با خلق بیگانـه‌اش کـرده است، به‌دور می‌افکند[4]...»

به‌نظرفانون، روشنفکر افریقایی‌که جای پایی‌درتمدن‌غرب یافته‌است وجهان‌بینی‌اش‌رابه‌نحوی وفق داده‌است تابانقش

۱- کرونه مقایی Krune Mqhai (۱۸۷۵-۱۹۴۵) نویسندهٔ بانترزبان افریقای جنوبی-م.
۲- شبیه صفت الذم‌یشبه‌المدح اشعارفارسی-م.
۳- Ephraim Amu
۴- *Fanon*. op. cti. p. 164

جدیدش همسان شود، به‌زودی درمی‌یابد که اورا یارای مقابله با آنانی که در بطن خود سنتهای گیج کنندهٔ این فرهنگ بار آمده‌اند واو بیهوده می‌کوشد بدان دست یابد، نیست. از اینروست که احساس طردشدگی می‌کند و لزوماً در جایی دیگر به‌دنبال پشتیبان فرهنگی می‌گردد و چون به‌هرسو که می‌نگرد فرهنگی همسان با فرهنگ غرب نمی‌یابد بناچار به‌دوران خویش پناه می‌برد. اما حساسیت فوق‌العادهٔ او و نیز واکنشش در مقابل محیط اطراف حالت خاصی در وجودش می‌پروردکه نخست حالت درون نگری و آنگاه جنبهٔ اعتراضی واخورده به‌خود می‌گیرد.

فانون به‌هرتقدیر با پیش کشیدن این مسأله که آیا افریقا قادر به برآوردن نیازهای الهام‌بخش یك نویسنده است یا نه معیارهای ارزیابی اروپایی را قبول کرده‌است. افکار و واکنشهایی که فانون شرحشان می‌دهد البته بیگمان در مورد پاره‌ای از نویسندگان صادق است ولی باید دید تا چه حد می‌توان این نظر را تعمیم داد؟ آیا درسنتهای فرهنگ افریقایی واقعاً هیچ کیفیتی نیست که بتواند نویسنده‌ای را راضی کند، ذهنش را به‌هیجان آورد وسبکش را غنا بخشد؟ وآیا نویسنده جز این که عواطف شخصی‌اش را به‌روی کاغذ بیاورد هیچ وظیفه‌ای ندارد؟ نظر فانون در اینجا کاملاً شبیه به نظر ژان واگنر[1] است.

فانون صرفاً وضع چند نویسندهٔ خاص را در نظر داشت وهمین وضع را هم کلیت بخشید وحتی تا بدانجا پیش رفت که ازاین تعمیم سبکی کامل فراهم آورد: «همین خود سبك روشنفکران استعمارشده را که می‌کوشند این مرحلهٔ آگاهی را به‌صورت یك جریان خود-رهایی بیان کنند، به‌خوبی توجیه می‌کند. سبکی پرتپش و سرشار از تصویر، سبکی عصبی که وزن بدان جان می‌بخشد ویکسره از نیروی منفجرکنندهٔ زندگی لبریز است. سبکی شدیداً پرآب وتاب، صیقل خورده، آفتابی وخشونت‌بار[2].»

سبك امه‌سزر البته کم وبیش چنین است، ولی چنین وضعی حتی آثار سنگور را هم دربرنمی‌گیرد که سبکش نه‌عصبی است ونه‌پرتپش. پس عجیب نیست که درنهایت امر فقط بخشی ازنتایج او درست می‌نماید، چه روشهایی که اواز آنها استفاده کرده نارساست: او می‌کوشد که ادبیات راصرفاً از دیدگاه روانشناسی تفسیر کند ویکسره جنبهٔ تاریخی ادبیات مناطق خاص را فراموش می‌کند. واکنش انسانها بیگمان در مقابل اوضاع مشابه همواره همسان بوده است. فی‌المثل عاشقان سرخورده درتمام قرون و درمیان تمام ملتها احساساتی مشابه ورفتاری مشابه دارند. اما آن سبك ادبی که ازاین واکنشها سرچشمه می‌گیرد میان دونویسنده وحتی میان یك دورهٔ سبك‌شناسی با دورهٔ دیگر با هم فرق می‌کند. یك سبك یا genre خاص همیشه دراختیار همه کس نیست؛ چنین سبکی در زمانی خاص پدید می‌آید، تحول پیدا می‌کند وآنگاه ازمیان می‌رود.

دوقرن قبل ازپترارك[3] هیچ عاشقی Sonnets[4] نمی‌سرود، چه سونات از قرن سیزدهم به‌بعد پدیدآمد. همینطور دهٔ سال

۱— Jean Wagner ۲— *Fanon.* op. cit. p. 165

۳— Petrarch (۱۳۰۴-۱۳۷۴) شاعر ایتالیایی.

۴— قالب خاص غزلهای عاشقانهٔ اروپایی.

قبل از گیلن[1]، هیچ شاعری در اوزان رومبایی[2] شعر نمی گفت، حتی اگر همان حالات روانی گیلن را هم داشت. باری سونات در قرن سیزدهم از آنرو پدید آمد که بایك نیاز خاص، با یك الگویی خاص فکری و بایك حالت ذهنی که از نظر تاریخی قابل توجیه بود، هماهنگی داشت.

به‌همین نحو، درسیر تکامل تاریخ ادبیات نوین افریقا نیز قالبهای جدید ادبی وسبکهای ویژه پدید آمد که عناصر سبك‌شناسی اروپایی و افریقایی به‌تفاوت در آنها ممزوج شده‌بود. این سبکها در روند کوشش و کششی توانفرسا رشد کردند، روندی که ویژگی خاص آن وارد کردن عناصر سبك شناسی افریقایی در ادبیات نوشتاری بود. این وضع نخست کورمال کورمال و باتردید ودودلی انجام پذیرفت، آنگاه مدام با آگاهی و ارادهٔ بیشتر باموفقیت و سرعت گسترش یافت ـ چه هر نویسنده‌ای دیگر در راهی قدم برمی‌داشت که دیگران پیش از او از آن گذشته بودند و او تجربیات و توفیقات گذشتگان را در پیش چشم داشت. این وظیفهٔ نویسندهٔ تاریخ ادبی افریقاست که این روند، این زنجیر تاریخی دگرگونیها و نوآوریهای سبك ـ شناسی را باز نماید.

پس هرتفسیری که صرفاً از دیدگاه روانشناسی، سیاست و یا جامعه‌شناسی انجام گیرد همواره نارساست، چه آن جنبه‌ای را که ادبیات را ادبیات می‌کند از نظر دور می‌دارد. روانشناسی به‌یك‌معنی فقط توضیح می‌دهد که چرا یك منتقد بخصوص ادبی چنین و چنان نظری دربارهٔ پدیده‌های ادبی دارد.

هر اندیشه‌ای که قالبی ادبی به‌خود می‌گیرد، هر تصویری که به‌شعر درمی‌آید وهروزنی که پذیرفته می‌شود، میراثی است متعلق به‌تمامی نویسندگان آن عصر. نسل جدید نویسندگان افریقا ازمیان بسیاری از سنتهای بزرگ زمانه دست به گزینش می‌زنند تاسنتهایی خاص خویش بیافرینند. آنان میراثهای گوناگون در مقابل چشم دارند: میراث تحلیل گرایی که جلوهٔ تمام گرایشها به‌ادبیات غربی است، میراث اعتراض افریقا که درتمام گرایشهای تاریخی پدیدآورندهٔ فرهنگ نوین افریقا نقشی عظیم بازی کرده‌است و نیز میراث راه دراز و مشقت باری که نویسندگان سیاه امریکا به‌دنبال جستجوی حریت و ریشه‌های افریقایی خویش پیموده‌اند و سرانجام میراث غنی و بکر ادبیات شفاهی افریقا.

ترجمهٔ

کامران فانی

۱ ـ Nicolas Guillén (متولد ۱۹۰۲) شاعر سیاهپوست کوبایی ـ م.

۲ ـ rumba از رقصهای سیاهپوستان کوبا که ضربی تند دارد ـ م.

آدمها و ماجراهای کوچهٔ نو

کریم کشاورز

درمحلهٔ «لب خندق» کوچه‌ای هست بن‌بست، تنگ و تاریك، طاقدار ـ مثل بسیاری، مثل بیشترکوچه‌های یزد. بعضی‌جاهای طاق بریدگی دارد. یا فرو ریخته‌است. تابستانها، نزدیك‌ظهر یك باریکه‌آفتاب ازآن شکاف به‌زمین می‌تابد. خاك درآن باریکه سوزان‌است. روی طاق‌کوچه اتاقی‌است. گاه از زیراین گونه‌کوچه‌ها دالانی می‌گذرد و بخشی از خانه راکه طرف‌راست‌کوچه‌است به‌قسمت دیگرکه سمت چپ‌است‌متصل‌می‌کند. به‌طوری‌که‌یك خانه،هم طرف راست وهم سمت چپ‌کوچه در دارد... کوچه شکم خانه‌را می‌شکافد: این طرفش‌خانه، آن طرفش خانه، بالایش اتاقی ازهمان خانه وزیرش دالانی باز ازهمان خانه!

نام این‌کوچه «نو» است: «کوچهٔ نو»... و می‌خورد به‌کوچهٔ پهنتری. که از لب خندق به‌طرف... می‌رود. اما«کوچهٔ‌نو» آن چنان‌باریك‌است‌که‌اگرخری باباراز‌آن‌بگذرد ورهگذری پیشش‌آید، باید به‌درگاهی پناه برد و یا خودرا به‌دیوار بچسباند تا ازخرتکیه[1] نخورد.

دهی‌هایی[2] که با این محله‌آشنا هستند از همان سرکوچه بانگ «سرت‌ساب، تکیه![3]» سرمی‌دهند.

درخانه‌ای‌که بی‌بی‌ململی کرایه‌نشینش بود درتاریکترین جای این‌کوچه بازمی‌شد. اینجا، زمانی برای خودش خانه‌ای بود، دو تا بادگیر داشت... حیاط بالا، حیاط پائین، حوض پائین، سه تا زیر زمین... توی حیاط پائینش یك درخت تـود تنومند وبلند بود... شاخه‌های کلهٔ درخت به صراحیهای حیاط بالامی‌خورد. جوی بریدهٔ‌آب رحیم‌آباد[4] از زیر این خانه می‌گذشت.

اما حالا، جزسه تا اتاق بالا ویك زیر زمین، همهٔ این خانهٔ درندشت ویران بود...

۱ـ تکیه! ـ دریزد به‌معنی «تنه» و«تنه نخوری!».

۲ـ دهی ـ دریزد بجای«روستایی» و«دهاتی».

۳ـ «سرت‌ساب، تکیه!» در یزد به‌معنی «سرت توی حساب باشد، متوجـه باش تنه نخوری!» اصطلاحی‌که‌خربنده‌ها به‌جای «خبردار» به‌کارمی‌برند.

۴ـ دریزدآب شهر از دوطریق تأمین می‌شده. یکی به‌وسیلهٔ چاه‌های «چهل‌گز» ودیگر چند قنات مهم که از زیرخانه‌ها می‌گذشت. مثل‌آب رحیم‌آباد وجدیده وغیره. از این قناتها شاخه‌های بن‌بستی متفرع می‌گشت که‌آب در آنها ایستاده بود واز زیرخانه‌ها می‌گذشت وهـرخانه‌ای چاهی‌داشت‌که به‌این «جوی بریده» می‌خورد وبا دلو یا «دول‌چرمی» ازآن‌آب برمی‌داشتند. این‌آب بیشتر برای‌آبیاری باغچه‌ها وکارهای مطبخ به‌کارمی‌رفت. حالا یزد آب لوله‌کشی دارد.

نیمی ازیك بادگیر وسربادگیر دیگرخراب شده بود، گچ‌بندکشیها ریخته بود، زیرزمینها لانهٔ عقرب وعنکبوت ورطیل و بالشت مار[1] بود. شب اگرچراغ دستت می‌بود، هرجا لای آجرهاچوب‌می‌کردی، بچه عقرب‌درمی‌آمد. توی‌تاریکی‌آدم جرأت‌نمی‌کردازترس‌عقرب! دست به دیوارکند...

شوهر بی‌بی‌ململی با پسرهای بی‌بی‌زهرا ـ که دربهرام‌آباد رفسنجان باهم‌آشناشده بودند ـ بعدازآمدن به‌یزد، این‌خانه راشریکی‌ازآقاافضل‌آقاباقر دبیری اجاره‌کرده بودند. آقا باقرپدر آقاافضل یك وقتی خدابیامرزدش برای‌خودش‌آدمی بود ودم و دستگاه وبیاو-برویی‌داشت ولی‌آقا افضل این‌آخریها بی‌پستا[2]شده بود، خانه راکرایه داده بود. خودش رفته بود و توی یك اتاق خانهٔ خواهرش زندگی می‌کرد. دوستان و آشنایانش می‌گفتند: «پدرتریاك‌وعرق بسوزد». ولی خودش می‌گفت‌چون حوض این خانه‌رو به کرمان ساخته شده، خانه بدیمن است و او به این روز افتاده.

وقتی پسربزرگ بی‌بی‌زهرا رفت محضرآقا شیخ محمد خرونقی اجاره‌نامه بنویسد، آقا افضل هی‌هی‌سفارش می‌کرد که: «شما را به دو دست بریدهٔ حضرت عباس قسم، اولاً قهوه‌خانه جلوی در را توش‌خرنبندید، چون مرحوم آقام همیشه‌آنجا می‌نشست وبه‌عرض رعیتها می‌رسید. دیگر اینکه چاه متوضأ (مستراح) را هم‌بی‌خبرمن به‌کسی ندهید. هرچه هست به‌من می‌رسد[3]»چون محتوای چاه مستراح ده‌سال بود بروی هم‌انباشته شده بود و زارچی می‌آمد ونقد اقلاً پانزده تومان پولش می‌داد.

پسربزرگ‌بی‌بی‌زهرا و شوهر بی‌بی‌ململی هم به‌این شرطها رضا دادند وخانه را به ماهی دوتومان‌اجاره‌کردند. سرنوشت این‌دوخانواده اندکی‌مثل‌هم بود. شوهربی‌بی‌ململی پیشترهادریزد قنادی داشت. کارگرخوبی بود ولی‌عقل معاش نداشت. کارش نگرفت. هم-چراغها[4] زیرپاش نشستند، که دررفسنجان قنادحسابی نیست، بیاوخانه وزندگی را ورچین و بروآنجا دکان بازکن. او هم‌که آدمی ساده دل بود حرفشان راگوش‌کرد و خانه‌کن به رفسنجان رفت. داروندارش را فروخت وبی‌بی‌ململی ودوتا پسرقدونیم قد (آن زمان هنوز خانك رانداشت) رابرداشت وباکاروانی‌راهی رفسنجان شد، تادرآنجابخت خود را آزمایش کند... درست است‌که شهر و جای باشیدن خود را عوض‌کرد، ولی‌آخرخودش‌که عوض نشده بود.

آنجا، دررفسنجان هم سرش‌کلاه‌گذاشتند، جنس‌نسیه‌ازش بردند وپولش‌را خوردند، تاجرها شکرگران بش فروختند، چون دیدند طرف خام است وحساب سرش نمی‌شود.

بعدازسه سال رنج مایه را ازدست داد وزیربارقرض هم رفت ودید نان خالی‌ولایت

۱ـ بالشت‌مار نوعی خزندهٔ‌گزندهٔ زهردار شبیه به‌سوسکی بسیاربزرگ.

۲ـ بی‌پستا ـ یعنی «بی‌چیز»، «بی‌مایه» «پستا» در یزد به‌معنی «ذخیره» و «سرمایه» است.

۳ـ محتوی چاه‌های مستراح‌رادریزد می‌فروشند. خریداران عمدهٔ آن روستاییان زارچی هستند. والبته علت اینکه «هرچه هست‌به‌آقاحسن می‌رسد» معلوم است.

۴ـ هم‌چراغ ـ همسایهٔ دکان‌دربازار.

خودش از زعفران پلوی موهوم غربت بهتراست. یك خرده لك وپك[1] والنگو وگوشوارهٔ طلایی‌راکه بی‌بی‌ململی‌ازخانهٔ پدرش‌آورده بود فروخت وقرضها راپرداخت وراه بازگشت به یزد را پیش گرفت...

بی‌بی‌ململی‌وشوهرش دررفسنجان‌بایك‌خانوادهٔ‌یزدی‌دیگر ـ که همین‌بی‌بی‌زهراوشوهر وبچه‌هایش باشد ـ آشنایی پیداکردند وبعدکم‌کم دوست جان درجانی‌شدند. سرنوشت‌اینها ازبی‌بی‌ململیها[2] غم‌انگیزتر بود. هنوزیك سال‌ازآشنائی‌آنهانگذشته بودکه بی‌بی‌زهرامجبور شد دوتا پسرکوچکش را پیش عمه شان بگذارد وخود با پسربزرگش حیدر، پدره‌راکه بیمار دم مرگ بود برای درمان‌به‌کرمان ببرد. میرزاعبدالغنی شوهربی‌بی زهرا سی‌وهشت سال بیشترنداشت. اول دچار بهت زدگی شد، بعدکم‌کم لغـوهٔ سراپاگرفت. صورتش‌کج شـد، پاهاش یك طرف می‌رفت، دستهاش‌یك طرف. زن وبچه وبستگانش رانمی‌شناخت. اشتهاش خوب بود. همه چیزمی‌خوردوخیلی‌هم‌می‌خورد، ولی‌عقلش کارنمی‌کرد. چیزی نمی‌فهمید. می‌گفتندکـوفت‌گرفتـه بـود. حکیم «اینگریزی» مـریضخانهٔ‌کـرمان می‌گفت یکتاکسی («آتاکسی») گرفته‌که دنبالهٔ‌کوفت درمان نشده است. حکیم باشی ایرانی براش «چینی[3]» تجویزکرده‌بود. ولی‌یکی‌بش‌گفته بود، اگربخوری دندانهات می‌ریزد. نخورد وبه‌این‌روز افتاد.

میرزاعبدالغنی، پیش‌ازبیماری، در روزگارخوشی، مباشریکی‌ازتاجرهای بهرام‌آباد (رفسنجان) بود. تاجری‌که‌ملکداری هم می‌کرد. باغ پسته داشت. کاروبار میرزاعبدالغنی هم رو[4] بود. اربابش چند تا مزرعه وباغ پسته را ازمالکان پیش‌که‌بی‌پول وورشکست شده بودند ـ اول به‌گرو گرفته بعد به بهای ارزان خریده بود خیلی مداخل داشت. دلش بند یك شاهی‌صنارنبود ومیرزاعبدالغنی هم براش حساب سازی می‌کردودهیها راهم می‌چاپید. میرزا عبدالغنی مبلغ زیادی از این درآمدها را خرج جنده ها می‌کرد. حالا هم دچار چند جور مرض مقاربتی وعواقب‌آنها شده بود. آن زمان بی‌بی‌زهرا این چیزها رامی‌دانست، ولی ورد زبانش این بودکه «مـرا چه‌کار به این کارها، بگذار شوهرم شغال باشد ـ آردم توتغارباشد»

این‌آخریها گاه بی‌بی‌زهراسرزنشش می‌کردکه درفکرتربیت ودرس وفردای بچه‌هاش نیست. عبدالغنی جوشی می‌شد وبی‌بی راکتك می‌زد. بیچاره زنك را هم مبتلاکرده بود. آخرفسق وفجور و شب زنده داری وعـرق خوری خرج دارد. میرزاعبدالغنی به

۱ـ لك وپك ـ زیل‌زبیل، خرت‌وپرت.

۲ـ این شکل در یزد وبعضی جاهای دیگر ایران برای ادای مفهوم خانواده معمول است. مثل «آکاظمیها، نونواها(به‌اسم‌حرفه)، حسنیهاوغیره. درسایرلهجه‌ها وزبانهاهم‌کمابیش‌چنین‌است. مثل«ان» جمع‌که‌به‌آخراسامی برای‌ادای مفهوم خانواده در فارس‌می‌افزایند. مثل یزدیان، حسینیان وغیره یا «یان» دراسامی ارمنی و «اف» در روسی‌که همه علامت جمع است.

۳ـ چینی ـ دارویی‌که‌ترکیبی ازجیوه بوده وگویا درطب چینی معمول بوده ودر قدیم اطبای ایرانی در درمان‌کوفت به‌کارمی‌بردند.

۴ـ رو ـ روبراه، رواج. مثل بازارش‌رو بود.

مداخل مباشری قناعت نکرده از نان زن و بچه‌اش می‌برید و این گشادبازیها را می‌کرد. سرانجام هنوز دوماه ازبیماریش نگذشته بودکه ارباب‌به‌حسابهایش رسیدگی‌کرد ودید مبلغ هنگفتی رابالاکشیده. به عدلیه عارض‌شد واجرائیه صادر کرد. خانه واثاثیه‌شان راتوقیف کردند. چندتا قالی‌راکه‌یادگار روزهای طلایی‌این خانواده بود بردند. ارباب دلش‌سوخت و یا ازترس شماتت مردم‌که نگویند فرش زیرپای بچه‌های صغیررابرده دوتا گلیم رنگ رو رفته، برایشان گذاشت.

بی‌بی‌زهراکه سنی ازش نگذشته بود وبیست و هفت هشت سال بیشترنداشت، همین دوسه سال پیش‌زنی زیبا ورعناو سرزنده وبگووبشنوبود ولی‌حالاآدم‌نمی‌خواست‌چشم‌بروش بیندازد، دیدنش‌چندش‌آور بود. صورتش‌که پیشتر بیضی‌کامل بود دراز شده بود، بینیش تیغه‌کشیده بود، چشمان‌گیرایش‌توگودی رفته‌بود. عضلاتش‌گوئی‌آب شده بود. شده بود پوست واستخوان محض. آخربعدازمبتلاشدن سه‌بار بچه «تگ‌انداخته بود[1]».

...باری، پدر را بردندکرمان و پزشکان آنجا هم نتوانستند درمانش‌کنند، کارازکار گذشته بود ومرد وهمانجا به خاکش‌سپردند. گریان ونالان، به خاطرمرگ شوهر و پدر و فردای‌نامعلوم (بیشتربرای فردای نامعلوم) خودشان برگشتند به‌بهرام‌آباد...

□

از روزی‌که بی‌بی‌ململی وشوهرش وپسرهای بی‌بی‌زهرا این‌خانه راکرایه‌کرده بودند، در خانه شده بود مجلس شورای زنان‌کوچه. آخرنه بی‌بی‌ململی‌دنیا دیده وسردوگرم روزگار چشیده بود. حالا اینکه پنج سال‌آزگارباشوهروبچه‌هایش بهرام‌آبادبوده به‌کنار. حالااینکه پسرمیانی‌اش رفته‌بودکوئته توی مغازهٔ یکی‌ازآشنایانشان‌شاگردی، جای خودداشت. آخر برادرش درتهران توی‌اداره‌جات‌کارمی‌کرد وماه نمی‌شدکه پستچی‌براش‌ازکوئته ویاتهران کاغذ نیاورد. گذشته‌ازهمهٔ‌اینهاخودش هم یك بارتهران رفته بود وتوی مریضخانه شکمش را چاك داده‌بودند و آپاندیسش راعمل‌کرده. آخرهرکسی راکه شکمش را چاك نمی‌دهند. باری، بی‌بی‌ململی برای خودش توی این‌کوچه یکی‌بود. کوره سوادی هم داشت. جنب می‌خوردی می‌گفت: «آی داداشم،آی زن داداشم...اینطورکرد و آنطورگفت...آنوقتی که توی بیمارستان خوابیده بودم...اون هفته ازتهرون‌کاغذ داشتم» واز این‌گپها. هربار که‌براش ازتهران یاکوئته‌کاغذ می‌آمدکارش این‌بودکه‌درخانه بنشیند وعینك به‌چشم‌بزند. وهی‌هی کاغذ را وراندازکندکه همه خبردار شوند.

زنهای دروهمسایه جلوی خانهٔ بی‌بی‌ململی جمع می‌شدند و روی خاك می‌نشستند وحرف می‌زدند وچادرشب پاره می‌کردند وشوهرها می‌بایست تاوانش را بدهند. ضمناًچون این بن‌بست تاریك کوچهٔ... را قطع می‌کرد و ازآن قسمت‌کوچه‌که روشن بود مدام‌شتر وخروآدم‌پیاده ودوچرخه سوار رد می‌شد ـ ازتوی تاریکی روشنائی را می‌پائیدند وتماشا می‌کردند.

بی‌بی ململی، ای‌چهل سالی داشت. پسرکوچکش ته تغاریش بود. تحفهٔ بعداز عمل

۱ـ بچه‌تگ انداختن ـ بچه‌سقط‌کردن، سقط‌جنین.

آپاندیس بود. پریروز بچه«تیرماهی»[1]شده بود. بی‌بی‌مملی یك «وابر»ـ جوشاندهٔ «سیخ» شاتره و پرسیاه‌وشان ـ بش‌داد وخوب شد. خاله‌حسنی پیرزنکهٔ همسایه گفته بود، بچه را چشمش زده‌اند. این‌بود که همین امروزصبح بندتنبان پسرك را سوزانده بادودهٔ‌آن به وسط ابروانش خال زده بود که دیگرچشمش نزنند.

زنکك‌های[2] همسایه همینکه‌سرآفتاب‌آب جوش ونبات وچای می‌نوشیدند ویك خرده نان خشك توی‌آب زده می‌خوردند «آقاکون روخرهشت» «بی‌بی‌هم چادر سرهشت»، یکی یکی می‌آمدند توی‌کوچه درخانه بی‌بی‌مملی، تا پیش از آنکه وقت «میوه» شود وبروند دیگشان را بارکنند ـ یك خرده‌گپ بزنند و دلشان را خالی‌کنند.

بی‌بی‌مملی‌هم‌کارهای خود راانجام‌داده بود وشوهرش‌روانهٔ دکان شده. باپسرکش بیرون‌آمده دم درنشسته بود. پسرك مشغول خاك بازی بود تاخری پیدا شود و خرك را نازش دهد وقربان وصدقه‌اش برود. پسرك عاشق خر بود.

پیش‌ازهمه‌فاطی‌رخت‌شوی ـ همسایهٔ‌دیوار‌به‌دیوار‌ـ‌پیداشد. فاطی‌جزواین‌جرگه‌نبود، می‌بایست پی رخت شوییش برود، ولی بهانه‌کرده بودکه‌کبریتش تمام شده برای سماورش آتش می‌خواهد. درواقع می‌خواست‌ببیندازپس مانده‌های غذای شب بی‌بی‌مملی‌وپسرهای بی‌بی‌زهرا چیزی‌مانده‌که‌بش‌بدهند... چیزی‌در‌بساط‌نبود. چنین‌اتفاقی‌خیلی‌خیلی‌کم‌می‌افتاد. آخراینها خودشان‌دست به‌دهن‌بودند، همیشه هشت‌شان‌گرو نه بود. اگرشوهربی‌بی‌مملی یك روزبیمارمی‌شد وکارنمی‌کرد، صاحب دکان‌قرولندش بلند می‌شد واگرهم‌مبلغ ناچیزی ازمزدش را می‌داد انگار در راه خداصدقه داده. وآنگهی سه تاپسرجوان وخورندهٔ بی‌بی زهرا، مگر می‌گذاشتند پس مانده‌ای از غذای شب باقی بماند

باری، فاطی‌که به‌گمانش دست‌کم‌ناشتایی‌گیرش می‌آید دماغش سوخت‌ورفت. هنوز چایی‌هم نخورده بود. پول نداشت برود در دکان چایی خشك بخرد. هفتهٔ پیش یکی از همسایه‌ها یك خرده تلف چایی[3] بش داده بود. ولی آن هم تمام شده بود. قندهم نداشت. پنج شاهی از پسر همسایه که بـراش پنج شش پارچه رخت شسته بود طلبکار بود. اوهم وعده کرده بود امروز بدهد. اما صبحی، یا یادش نبود و یا عمداً نداد و رفت سرکارش. بعضیها اینجورند: پول دارند ولی طلب مردم را نمی‌دهند و خیال می‌کنند توی جیب خودشان باشد بچه میکند.

فاطی بی‌چایی مانده بود، سرش‌گیج می‌رفت، یا خیال می‌کرد ازچایی نخوردن سر‌ـ گیجه‌گرفته. آخر از نان می‌شودگذشت ولی‌ازچایی ومیوه چطور می‌توان صرفنظرکرد[4].

۱ـ بچه‌تیرماهی شده ـ یعنی اسهال و قی دارد. چون غالباً در تیرماه براثر گرما بچه‌ها به‌این بیماری دچار می‌شوند.

۲ـ این‌شکل‌مصغر دریزد خیلی متداول است و همیشه حرف قبل‌ازکاف تصغیر مضموم است.

۳ـ تلف چایی ـ تفالهٔ چایی. یزدیهای فقیر تفاله چایی را خشك می‌کنند ودوباره دم می‌کنند ومی‌نوشند.

۴ـ یزدیها ممکن است ناهار نخورند ولی در حدود ساعت ده باید حتماً میوه (خربزه یا هندوانه یا خیار) بخورندکه «جگرشون خنك شه» چایی‌هم همین‌طور!

فاطی رفت تا از بی‌بی‌سکینه زن اوستای حمام پنج شاهی قرض کند تا برود و قند و چائی بخرد. بی‌بی سکینه گفت: «ندارم». یك دو همسایهٔ دیگرهم ندادند. نه اینکه فاطی مفلس فی امان‌الله بود!؟ اگرپس نمی‌داد، چه؟ چه می‌توانستند بکنند، جزاینکه رخت بش بدهند بشوید وحساب صاف‌کنند! هیچ‌کدام قدرت این‌جور ریخت وپاشها راندا‌شتند، رخت‌شان‌را خودشان می‌شستند. تازه اگرهم داشتند و می‌دادند و شوهرشان می‌فهمید، مرده‌شان را جلوی چشمشان می‌آورد. یعنی زنهایی که فاطی می‌توانست و روش می‌شد ازشان قرض بخواهد این جوری بودند. و گـرنه پنج تا خانه آنطرفتـر، زن بیوهٔ سیدکج‌ریس منزل داشت‌که هرروز گـوشت بار می‌کرد و یك خدمتکارهم داشت ومیوه براش ازسر ملکش می‌آوردند. همان‌که می‌گفتند شوهرش مال دزدی می‌خرید و وقتی مرد نگذاشتند توی گورستان «جوهُرهُر» خاکش‌کنند وحالا توی خانه‌اش دفن است. می‌گفتند قاریی‌که شب اول قبربـالای سرش قرآن مـی‌خواند دید یك مـردکهٔ لندهور با زنجیر آتشین از آسمان بزیر آمد وافتاد به‌جان سیدکج ریس و حالا نـزن کی بزن. قاری که این را دید از ترس غش‌کرد... باری، گپ خیلی بود... آخرسر بی‌بی‌مریم‌که خودش دودی بود دلش سوخت وپنج شاهیش قرض داد. فاطی‌هم رفت وصنارچای خشك وسه شاهی قند خرید وآمد خانه، چائی را دم‌کرد وراه افتاد به‌سمت حمام سرکوچه. از دیروز موی سرش را حنا بسته بود. زودزود سرش را حنا می‌بست که موهای سفیدش نمایان نشود. می‌خواست حنا را زود بشوید وبرگردد سرفرصت یك چائی دلنشین بخورد تا آن‌وقت چائی‌هم خوب دم‌کشیده.

فاطی نزدیك‌چهل وپنج‌سال داشت. یك‌خرده‌کمتر، امانه بیشتر. شاید یك روزگاری زیبا بود. ولی حالا نه. حالا ُرخی اسبی و دراز و قهوه‌ای وچین و چروك خورده، قدی میانه واندامی استخوانی داشت، به‌طوری‌که حتی چادرشب یزدی ـ چادرشبی که گویی آهار دارد ـ زاویه‌های تیز قدوبالاش را نمی‌پوشانید وگـرد نمی‌کرد. زندگی فاطی به داستانی می‌مانست. پیشترها آن وقتی‌که هنوز، ای، برورویی داشت، وسی وپنج سالش بیشتر نبود، صیغهٔ یك دهی منشادی شده بود. آن منشادیه زن دیگری داشت. فاطی را برای کار و خرحمالی گـرفته بود. بیشتر شبها پیش آن زن می‌خوابید. یك شب فاطی طاقت نیاورد، رشك‌برد. فکرکردچه‌کند. فکرکرد وکردورفت طرف دیگرشوهرش‌خوابید. شوهره‌گفت: «وخی[1] برو جهنم‌شو!». گفت: «نمیرم». شوهره هرچه کرد فاطی نرفت که نرفت. وآن‌شب به‌جای هم‌خوابگی یك‌کتك حسابی‌خورد وفردای‌آن‌روز ـ بااینکه باردار بود ـ شوهره صیغه‌اش‌را پس خواند. فاطی همین پسری راکه حالا دارد واسمش علُك است وشاگردی هادی ـ شوهرکنونی اوـرا می‌کندآبستن بود ورفت خانهٔ حاجی کاظم‌آقا تاجر کلفتی. اول‌اربابها نمی‌دانستند باردار است وگرنه قبواش‌نمی‌کردند. مردم حوصلهٔ ونگ‌ـ و وونگ بچهٔ خودشانرا ندارند، چه‌رسد به‌بچهٔ‌کلفت. فاطی‌این چیزها را می‌دانست. ولی دو سه‌ماهی صبرکرد وچیزی‌نگفت تادلش‌گنده نشد، کسی نفهمید. خوب، آخرسرفهمیدند. آبستنی را نمی‌شود قایم‌کرد... عذرش را خواستند.

۱ـ ُوخی = برخیز.

فاطی ماندسفیل وسرگردان‌که چه‌کند. با این دل‌گنده وبی‌پول به‌کجا پناه برد. در همسایگی‌شان اوستا رجب شعرباف خانه و کارگاه داشت. زنش از حال فاطی آگاه بود. داستان‌را به‌شوهرش‌گفت ودلشان سوخت. بااینکه خودشان چندان چیزی‌دربساط نداشتند و به‌زحمت دخل وخرج می‌کردند فاطی را بردند خانهٔ خودشان. کم‌کم بعضی کارهای شعربافی را یادش دادند. فاطی هرچه بود باشد. هرکس اختیار پائین‌تنهٔ خودش را دارد. «فلان خودش وکرباس بازار ـ میخواد به‌عسس میده، نمیخواد به‌راهدار»... ولی هرقدر بخواهید پرکار و زحمت‌کش بود. جای خودش را بازکرد. یواش یواش مزدکی‌هم بش دادند. یعنی یك‌خرده بابت خرجیش حساب می‌کردند وباقی را می‌پرداختند. چندماه بعد فاطی پاسبك‌کرد وهمین پسری راکه حالاهم دارد زائید. خدا عمرش بدهد بی‌بی خدیج زن اوستا رجب‌را،آن چند روزی‌که فاطی توی بستر زایمان بود، جورش‌راکشید تابرخاست و رو Row شد.

فاطی همهٔ خرده‌کارهای‌کارگاه وخانه را انجام می‌داد وبچه‌اش راهم نگاه می‌داشت وشیر می‌داد و «تیمار» می‌کرد.[1] از روزگارش راضی بود. اوستا رجب و زنش‌هم از او رضایت داشتند... اما مگر دراین دنیا هیچ‌چیز به‌یك‌حال باقی می‌ماند! مگر ممکن است فقیر بیچاره‌ها باغم‌کهنه سربه‌بالین نهند. روزی اوستارجب زد وبیمار شد. پرکارمی‌کرد. پشت کارگاه نشسته بودکه ناگهان افتاد. رنگش شده بود مثل چلوار سفید. زنش بی‌بی خدیج وفاطی زیربغلش راگرفتند بردندش توی رخت‌خواب خواباندند. یك‌طرف تنش‌افلیج شده بود. حکیم آوردند. فاطی اسم حکیم را نمی‌دانست. همان بود که سوار قاطر می‌شد وسربیمارمی‌رفت ونوکرش‌هم پیاده‌پیشاپیش‌قاطره می‌دوید... باری حکیمه‌آمد واوستا رجب رامعاینه‌کرد و گفت:«افلیج‌شده» (این راکه‌بی‌بی‌خدیج وفاطی وخوداوستاهم می‌دانستند). دوتاجوشانده نوشت ویکی دوتا قرص فرنگی ودوریال حق‌القدم‌گرفت و«کون روقاطرش هشت»ورفت.فاطی‌هم‌رفت بازار«میرچخماق» دواها را ازدکان حاجی‌آقائی‌عطارگرفت.خدا عمرش بدهد قرص‌ها راهم او داشت وداد ودیگر فاطی نرفت راه دور تا دواخانه...

اوستا رجب دواها را خورد ودو روزدیگرمرد.کربلایی جبرئیل علاف زیربازارچه که به‌لیچارگوئی مشهوربودگفت: «بی‌حکیم ودواهم خُ میتونست لنگ درازکنه» خوب، به‌جنگ قضاکه نمی‌شود رفت. هرکه رسید گفت «خواست خدا بود» . بی‌بی خدیج زن اوستا رجب‌کفری شده بود. می‌گفت:آخراین «خواست خدا» برای حاجی بلبل شلوارچی که دوماه پیش همین‌جور شده بود وحکیم‌گبرها درمانش‌کرد،کجا بود.

اوستا رجب را بردند جوهُرهُر چالش‌کردند.

بعدازمرگ اوستا رجب، فاطی پانزده روزی پیش بی‌بی خدیج ماند تاپرسه و رفت وآمدهای شب هفت و این چیزها تمام شد، خانه سوت و کور شده بود. بعد فکرکرد که در دیـزی بازه حیای‌گربـه چه شد. البته بی‌بی خدیج به‌فاطی چیزی نمی‌گفت ولی او می‌بایست خودش تکلیفش را بداند. معلوم نبود بی‌بی خدیج خودش از کجا بیاورد چرخ

۱ ـ دریزد «تیمارکردن» درموردانسان‌هم‌ـبه‌معنی‌مواظبت ونگهداری‌ـاستعمال‌می‌شود.

زندگی را بچرخاند. آخر اوکه پستائی نداشت.

باری فاطی این دفعه با یك بچهٔ چهارساله ماند بی‌کس و بی‌آشیان. او در این سه‌ـ چهارسالی‌که خانهٔ اوستا رجب خدابیامرزکارمی‌کرد ـ ازمزدو عیدی و انعام ـ سی تومان جمع‌کرده بودکه پیش بی‌بی خدیج بود. خدا عمرش بدهد، پولهارا تا شاهی آخر شمرد و به‌فاطی داد ویك رخت‌خواب پیچ چهارخانهٔ نوهم روش‌گذاشت.

فاطی وقت خداحافظی با بی‌بی‌خدیج خیلی‌گریه‌کرد. هردو به‌گریه افتادند. بی‌بی‌ـ خدیج به‌فاطی‌گفت سرش بیاید وفراموشش نکند. خیلی‌هم تعارف‌کردکه او دیگر جزواهل خانه است وبماند و آخر یك جوری می‌گذرانند. ولی فاطی خودش می‌دانست که این‌ها گپ است. آخر ازکجا می‌گذراندند!

راستی فاطی اوستا رجب را مثل برادر بزرگش دوست می‌داشت وبی‌بی خدیج را مثل‌خواهرش. محبت‌هایشان‌را فراموش نمی‌کرد. اگر اینها نبودند وبه‌دادش نمی‌رسیدند، آن‌وقت‌که آبستن بود وازخانهٔ ارباب بیرونش‌کردند، چه خاکی برسر می‌کرد.

... چاره چه بود. لك وپکش[1] را برداشت وبرد خانهٔ خواهرش گذاشت. خواهرش جانداشت‌که شب‌ها فاطی وپسرش بخوابند. یك‌اتاق کوچولوداشت... خودش وشوهرش با چهارتا بچه.

فاطی رفت وچندشب با پسرش توی امامزاده[2] خوابید. روزها این دروآن‌در می‌زد که‌کاری پیدا کند. آخرسر دید همیشه‌که نمی‌شود توی امامزاده ماند. آمد وتوی همین خانه خرابه‌ای‌که معلوم نبود مسجداست، کاروانسراست، طویله است چیست، اتاقی به ماهی سی‌شاهی‌کرایه‌کرد ویك‌کتری ویك لحاف‌کهنه ویك توشك ویك بالش مندرس و یك قوری بندزده ویك دیگ سنگی‌کوچك ودوتا پیش دستیِ ویك‌کلك زغالی ویك زیلوی کهنه وپاره پوره ویك استکان ونعلبکی‌ویك قوطی حلبی‌ای‌که خرت‌وپرت توش ریخته بود ویك چراغ دستی ویك قوطی نفت به‌آن اتاق برد و جابجا شد و سروسامان‌گرفت. سروسامان گرفتن بی‌سروسامانهاکه طول وتفصیل ندارد.

اینجا فاطی برای همسایه‌ها رخت‌شویی می‌کرد، جارو می‌کرد، پاش می‌افتاد بازار می‌رفت، خلاصه هرکاری کـه از دستش برمی‌آمد می‌کرد که شکم خودش و پسرش را سیر کند.

دراین خانه خرابه شش کـوچ منزل داشتند و رویهمرفته ماهی دوازده ریال کرایه می‌دادندکه پیرزنی می‌آمد وآخرماه می‌گرفت واوهم دو سه‌ماه بودکه نیامده بود. نمی‌ـ دانستند مرده است یا زنده، یا بیمار.

□

اینجا فاطی به‌یك‌نفر از خودش مفلوك‌تر برخورد. این مرد هادی بود. سال هادی از سی

۱ـ لك وپك = زیل زمبیل، خرت وپرت.
۲ـ امامزاده=مقصود امامزاده جعفر است‌که مطلقاً امامزاده می‌گویند.

کمتر بود. قدی داشت متوسط، صورتی پهن، دهانی گشاد که پهنای صورتش را می‌گرفت، سبیلی بلند وآویزان. هادی بود وخرلکنتویش. سوادنداشت. عقلش‌هم مثل اینکه پارسنگ می‌برد. عوضش‌هرچی بخواهی‌لش بود، روداشت، بددهن بود وبدشلوار. کارش شاگردی کله‌پزی‌بودوخرکچی گری. پیشترها روزی‌سه‌قران می‌گرفت وکله‌های گوسفند را ازسلاخ‌خانه روی خر بارکرده به‌کله‌پزی می‌برد و روزی یك‌قران‌هم از بارکشیهای متفرقه گیرش می‌آمدکه جمعاًمی‌شدقریباًچهارقران. حالاچندی‌بودتوی خانه‌سیب‌زمینی می‌پخت ومی‌برد روی میدان‌بفروشد. خوشش بودکه آقای خودش‌است. ولی ازاین کارمستقل چیزی‌عایدش نمی‌شد وولش‌کرد وبازرفت کله‌پزی. شب‌ها توی یك ایوانك خراب این خانهٔ ویران،که نیمی ازسقفش ریخته بود، می‌خوابید. این ایوانك نزدیك درخانه بود. خرش راهم همان کنار مـی‌بست «گل» میخ طویله‌ای که به دیوارکوبیده بـود. بابت کرایهٔ خانه چیزی نمی‌داد. وقتی هوا سرد می‌شد یك زیلوکهنه داشت، آویزان می‌کرد جلوی ایوانك ویك کرسی‌می‌گذاشت وزیرش می‌تپید. روی ریختگی سقف‌هم درکهنهٔ یکی از اتاقهای متروك راکنده انداخته بود. اهل این خانه دائم با اش دعوا داشتندکه خرش درخانه را «پچل[1]» می‌کند. ازاین گذشته می‌گفتند حیزاست، چشم‌چرانی می‌کند. بخصوص زنك پیرهف‌هفوئی بود به‌نام‌مرضیه سیاه‌که نگاه‌کردن بش‌کفاره برمی‌داشت ونزدیك ایوانك هادی توی اتاقك طرف نسار می‌نشست هادی‌رانفرین می‌کردکه هربار او (زنك) میخواد از روی رف اتاق خودچیزی بردارد به‌پروپاچه‌اش‌نگاه می‌کند. هادی‌هم‌می‌گفت «آخر، توکه روت به‌طرف رفه ازکجا می‌بینی به پروپاچه‌ات نگاه می‌کنم. مگر کـونت چش داره؟» دیگر، ننه بگم مادرسید محمودکوچولو ـ همان‌که شوهرش شاگرد نانواها بود ـ یك‌روزبرای بی‌بی رقی «آروس» (عروس) زن اسکندر ـ که منشی تاجر بود ـ نقل‌کرد که وقتی رفتم توی جوی بریدهٔ همسایه‌آب بیارم، آن زیرکسی غیر ازهادی‌نبود، پیکم[2] گرفت. «آروس» بش‌گفت: «می‌خواستی همچین بخوابانی بیخ گوشش‌که هفت‌جدش پیش چشماش بیاد».

حالا اینها باشد... یك شب پائیز، فاطی از مجلس روضه خوانی هفتگی خانهٔ بیوهٔ حاجی‌کج‌ریس‌ـ همانکه‌شوهرش‌رانگذاشتند توی قبرستان‌مسلمانها چال‌کنند ـ برمی‌گشت. دیروقت بود. کرایه نشینها همه خوابیده بودند. اما هادی بیدار بود. داشت به‌خرش جو می‌داد. به فاطی گفت: چائی گذاشته‌ام برو تو چائی بخور. فاطی سردش بود، رفت تو، هادی‌هم دنبالش، زیلو را پائین‌کشید... کار دستش داد. آخر فاطی چندبار صیغه شده بود به‌این کار عادت داشت، براش تازگی نداشت. هادی گفتش: «فردا می‌رویم پیش‌آقا صیغه‌ات می‌کنم». ولی فرداشد وپس‌فردا شدوماه گذشت وسال گذشت وپیش آقا نرفتند. تازه اگرهم می‌رفتندمگرچه می‌شد. آقادوکلمه عربی‌می‌خواند ورضایت دوطرف رامی‌پرسیدمبلغ ومدت رامعین می‌کرد والسلام شدتمام. فاطی هرچه گفت واصرارکرد هادی‌جواب داد: «چه فرق می‌کند، خیال‌کن‌که آقاآن عربیها را گفته وحق آقاهم توی جیب ما مانده». فاطی که‌پیش

۱ـ پچل = کثیف، ناپاك.
۲ـ پیك گرفتن = نشکون گرفتن.

درو همسایه عارناموس داشت به‌هرکس وهرجا می‌رسید می‌گفت: «هادی صیغه‌ام کرده». پسرش‌هم شده بود پادوی هادی. هادی ازش همه‌جور بیغار می‌کشید. تیمار ومواظبت از خرهم افتادگردن علك پسر فاطی. همهٔ کارهای کثیف کله‌پزی‌هم ـ که پیشتر با هادی بود ـ حالا با شاگردش علك شده بود. فاطی گاهی غیظش می‌گرفت و جوشی می‌شد و به هادی می‌گفت: «راستی، فلان بده، کالا بده، دوقازونیم هم بالابده، داستان من وتوست». ولی خودکرده را تدبیرنیست. چاره‌ای نداشت... خوب اینها ازداستان «صیغه» شدن فاطی...

فاطی حنای سرش را شست وازحمام برگشت تا یك چائی دلنشین بخورد وبعد برود توی جوی بریدهٔ همسایه ورختهائی را که شسته بود آب بکشد و بچلاند و خشك‌کند و عصری به‌مشتریهایش بدهد ومزدش را بگیرد. دم درکشوروافوری ـ همسایه‌شان ـ که رسید دید علك پسرش، قوری چائی بدست می‌رود به طرف بازار. گوئی به‌دل فاطی برات شد که برای چائی حادثهٔ ناگـواری پیش آمده. به‌صدای بلند و آمیخته به شاخ شونه فریاد زد: «علك، ورپریده، قوری چائی‌راکجا می‌بری؟» طفلك‌که از روی تجربه، انفجار طوفان غضب مادرش ونزول صاعقه را پیش‌بینی می‌کرد. آهسته، با ترس ودلهره گفت:

ـ می‌برم برای‌بابام (شوهرمادرش را بابا صدا می‌کرد)، فرستاده‌که «قوری‌را بیار»، میخوادگل گاوزبان دم‌کند. ناتندرست است.

فاطی به‌لحنی‌که دم‌بدم بلندتر وسوزناك‌تر می‌شدگفت:

ـ الهی جون مـرگ شی بچه، الهی وربپری بچه، الهی آتش به جونت بیفته، بابات زهرمار بخورد، ناتندرست است، باشد! الهی روتخت ره... چائی را چه‌کردی؟

علك معصومانه جواب داد:

ـ چائی‌را ریختم توی جوشاندهٔ شاتره‌که امروزصبح درست‌کرده‌بودی، دیگر! فاطی صبح‌کمی سرش دردمی‌کرد، سیخ[1] شاتره دم‌کرده خورده بود وتفاله‌اش ته‌ظرف باقی‌مانده بود. غصه وغضب فاطی ازحدگذشت. مشت وسیلی برسر وصورت وگردهٔ علك باریدن گرفت. با یك دست سیلیش می‌زد، توی سرش می‌زد و با دست دیگر پیکش[2] می‌گرفت و دهانش‌هم فحشها و نفرینهای آب‌نکشیده را، بدون لحظه‌ای درنگ تکرار می‌کرد. آخر سر، اندك اندك صدای فاطی ضعیف و ضعیف‌تر شد، خودش‌هم مانده شد[3]. طاقتش‌هم تمام شد... پسرك‌هم ازچنگش در رفت و گریخت ورفت تا قوری را برای «بابا»ش ببرد.

فاطی نمی‌توانست دوباره درها را بزند وپنج‌شاهی قرض بخواهد (وآن‌هم بدهند یا ندهند) وقندوچائی بخرد. ظهرنزدیك بود. بی‌چائی ماند. قید چائی را زد. کاردش می‌زدی خون نمی‌آمد. سرش دردگرفت. دید دست ودلش دیگر برای رختشویی نمی‌جنبد. گرچه یك‌پول‌هم دربساط نداشت‌که ناهاری‌درست‌کند. ولی‌فکرکردیك‌خرده نان خشك شده دارد، توی آب می‌زند ومی‌خورد وتا شب خدا بزرگ است.

۱ـ سیخ‌شاتره = ساقهٔ گیاه شاتره بدون برگ آن.
۲ـ پیك گرفتن = نشکون گرفتن.
۳ـ مانده شدن = خسته‌شدن.

فاطی رفت درجرگهٔ زنان در خانهٔ بی‌ململی، تاوقت ناهاریك خرده بگوید وبشنود. فکرکرد شایدهم چیزی برای ناهارگیرش بیاید ویکی از زنها قدری ازغذای شب‌مانده، یا یك تکه خربزه و یـا هندوانه بش بدهد، قاتق نان خشکش کند. علك‌هم، آخر، در دکان کله‌پزی چیزی‌گیرش می‌آید ومی‌خورد. با اینکه به‌خاطر چای از علك خیلی دلخور بود باز ازفکر ناهارش غافل نبود. خوب هرچه بود بچه‌اش بود.

□

فاطی‌تازه ازیك‌بدبختی دیگرخلاص‌شده بود. هادی همین‌که فاطی‌رابه‌قول‌خودش، «صیغه» کرد ـ گرچه صیغه‌ای‌درکارنبود ـ واو وپسرش کارگر وپول‌درآور اوشدند وآبی زیرپوستش افتاد، یك زن جوان را راستی راستی صیغه‌کرد. پیش‌آقا رفت وملا «علی‌المبلغ‌المعلوم» و «فی‌مدةالمعلومة» گفت. هادی ازپول‌رختشوئی فاطی‌هم با دعوا وکتك‌می‌گرفت وسرمزد شاگردکله‌پزی وخرکچی گریش می‌گذاشت و خرج صیغهٔ‌جوانش‌که خیلی از فاطی جوانتر بود می‌کرد. فاطی‌کارش شب وروز شده بودگریه وزاری و نفرین. آخر سر برای اینکه شبها هـادی خانـه بیاید راضی شد! با هوویش یکجا زندگی‌کند. ولی‌گردش روزگارجور دیگری‌گره ازکار اوگشود. آن زنکه جوان‌که مدتی بی‌شوهر مانده بود ـ به‌گفتهٔ خودش بختش‌واشد، شوهری‌که میرزای یك‌گاراژبود به‌تورش خورد وهمین‌که مدت صیغهٔ هادی، که یکماه بود، سرآمد، عده نگاه نداشته، رفت وصیغهٔ آن یکی شد ودوروز پیش باش‌رفت اصفهان وهادی‌برگشت‌پیش فاطی. حالا دو سه‌شب بودکه هادی درفراق شمسیك (نام آن صیغهٔ‌جوان بود) گریه وزاری می‌کرد وصدای ناله وفغانش‌را همسایه‌ها می‌شنیدند.

□

حالا بی‌بی‌ململی می‌خواست ناشتائی بخورد. هنوزکسی اززنان همسایه دم درنیامده بود، خلوت بود... آمد نشست ویك‌کاسه آب جلوش‌گذاشت. نان را توی آب می‌زد وپنیرلاش می‌گذاشت وبعد به‌زحمت می‌خورد. چون همهٔ دندانهایش پوسیده شده افتاده بود. نیمی از دندانهای سمت چپ آروارهٔ پائین ونصف طرف راست بالا شکسته ویا ریخته بود وآن‌چه‌باقی مانده بود سیاه وزردوکج ومعوج بود وچون دهان بازمی‌کرد صورتش حالت‌زشتی داشت. پول نداشت دندان عاریه بگذارد. روزی چهارپنج قران مزد شوهرش، آن‌هم با سه‌نفرنان‌خور، به‌این‌خرجها نمی‌رسید. یك‌باربرادرش پولی‌براش فرستاد. مهدی دندانساز دندانهای پوسیده راکند ویك‌دستگاه دندان براش درست‌کرد، ولی بعداز دوماه‌آن دستگاه به‌دونیم شد و حالا دوسال بود توی خرت و پرتها گوشهٔ پستو افتاده بود و بی‌بی ململی مانده بود باچندتا دندان سالم وکج وکوله. بی‌بی‌ململی ناچار حتی نان نرم راهم توی‌آب می‌زد ومی‌خورد... وقتی می‌خواست خنده کند دست جلوی دهانش می‌گرفت. چیزی‌که آسان می‌خورد«شوم»[1] بود ـ آن‌هم کمترگیرش می‌آمد ـ پستایشان‌حتی به‌هفته‌ای یك‌شب «شوم» خوردن نمی‌رسید.

۱ـ شوم = شام دریزد به‌پلو وچلومی‌گویند. چون‌عادتاً برنج‌را مثل جاهای دیگرشب می‌خورند.

بی‌بی ململی بعد ازخوردن ناشتائی برخاست ونی‌پیچ وقلیان بی‌بی‌فخری همسایه را که دیروز برای پذیرائی از مهمانانش قرض کرده بود برداشت ببرد وردکند. خانهٔ بی‌بی‌فخری سی قدم آن‌طرفتر بود. در خانه را زد. ناگهان متوجه شد که در عزبخانهٔ محسن اردکانی،آن زنکه‌ای که هرروز پنجشنبه می‌آید ایستاده در را تکان می‌دهد و چون دید در باز نمی‌شود، فهمید که محسن هنوز نیامده وهمانجا چشم به‌راه مولش است. زنکه چادرشب کج چهارخانه‌اش‌را مرتب کرد ودستی به‌زلفش‌کشید وپیراهنش را درست‌کرد. جز چشمان جائی از صورتش نمایان نبود. راستی راستی چشمان فتانی داشت. ولی‌کدام زن یزدی است‌که چشمانش اززیر چادر فتان نباشد.

دراین‌میان بی‌بی‌فخری‌هم ازخانه درآمد وبا بی‌بی‌ململی سلام واحوال‌پرسی‌کرد و گفت: «چه زحمت‌کشیدید،دیر که نمی‌شد، یك قلیان ُخ قابلی نداره». اوهم چشمش به‌زنی که چادرشب کج برسر وجوراب‌وگالش[1] به‌پا داشت ودر خانهٔ اردکانی ایستاده بود،افتاد.

قریب یك ماه بودکه این زن پنجشنبه‌ها بـه عزبخانهٔ اردکانی می‌آمد. همهٔ زنان کوچه ازآمد وشد اوخبر داشتند ووقتی می‌رفت یك دوروز داستان او نقل مجلسشان‌بود.

بی‌بی‌فخری یواشکی گفت: «این ُخ بازهم اومد...»

دراین گفتگو بودندکه سروکلهٔ سکین دختر نانواها ـ که پانزده شانزده سال بیشتر نداشت، ولی خیلی چیزها سرش می‌شد ـ پیدا شد. از خانه‌شان که یك خرده آن‌ورتر بود بیرون‌آمده بود. در خانهٔ نانواها هم درجای تاریك‌کوچه باز می‌شد. ولی سکین آن‌چنان زیبا و رعنا بود که باآن چشمان مانند آهو و صورت‌گرد و قدری سبزه و لپهای سرخ و بینی قلمی و لبان اندکی‌کلفت اما به‌خویش خواننده، راستی‌کوچه را روشن می‌کرد. سکین داشت می‌رفت در دکان عطاری قند بخرد. او هم چون زنکه را دید ایستاد و به بی‌بی ململی و بی‌بی فخری ـ که قلیان را گرفته توی دالان خانهٔ خودش گذاشته بود ـ ملحق شد وپرسید:

ـ بی‌بی ململی، این زنکه‌که باز در عزب خانهٔ محسن اردکانی ایستاده.

بی‌بی ململی‌که همیشه می‌کوشید حفظ ظاهرکند ـ وگاه هم موفق می‌شد ـ گفت:

ـ اوا، خاك توسرم، دختر، تو محسن اردکونی را ازکجا می‌شناسی؟

سکین جواب داد:

ـ اوا، همین‌چند روزپیش‌که ننه‌م فرستادم در دکان پدرم‌پول بستانم، ازبازار خان رد می‌شدم، دیدم در یك مغازه چندتا زن قاش‌کرده دارند بلوز و دستکش و عطر قیمت می‌کنند، باصاحب مغازه اختلاط و شوخی باردی می‌کردند. رفتم جلو و من هم مشغول تماشا شدم. آخه، بی‌بی‌ململی، نمی‌دانی چه‌بلوزهائی بود، چه‌دستکشهائی. صاحب مغازه را زنها «آقامحسن» صدا می‌کردند. بعد خوب‌که نگاهش‌کردم دیدم همین است که به‌این خانه آمدوشد می‌کند. آقامحسن نگاهم کرد وگفت:

۱ـ گالش لاستیکی را دریزد ـ درآن زمان ـ زنهای شیك‌پوش یزد می‌پوشیدند.

ـ بی‌بی ـ مرا بی‌بی صدا کرد (سکین که ۱۶ ـ ۱۵ سال بیشتر نداشت ولی خیلی بیش از سالش رشد کرده بود از اینکه «بی‌بی». صداش کرده خیلی خشنود بود.) مغازه مال خودتان است، بفرمائید. هرچه می‌خواهید بردارید. در غم قیمتش نباشید. هروقت داشتید بیاورید... من دلم غش می‌رفت که یك بلوز بردارم و بعد پولش را کم‌کم با چرخ ریسی و گیوه چینی بدهم، ولی ترسیدم ننه‌م جنگُم کند. آقا محسن گفتم: «بی‌بی، من شما را توکوچهٔ نو دیده‌ام. آخر من آنجا خانه‌ای دارم، پدرسوخته همین عزبخانه را می‌گفت.»

بی‌بی ململی گفت: «دختر، اگر بابات بفهمد با محسن اردکونی حرف زده‌ای مُکُشدُت.»

سکین جواب داد: «من فقط به‌ننه‌م گفتم و ننه‌م هم هیچی به‌بابام نمیگه»

این را گفت و راه خود گرفت و رفت و ازکنار آن زن‌که می‌گذشت چشم غره‌ای تحویلش داد.

بی‌بی فخری به‌طوری‌که زنکه بشنود به‌صدای بلند صدا سرداد:

ـ خاك توسرش شه. زنکهٔ شوهردار خودش را قاش قاراش مُکُنه می‌آد پیش مردکهٔ نکره.

بی‌بی ململی بش گفت:

ـ زن، ساکت شو، به‌توچه. اختیار مال خودشرا دارد. خدا خودش گفته «الناس ـ مسلطون» (دنبالش را نمی‌دانست و معنیش را هم درست نمی‌فهمید)

دراین گیرودار بی‌بی زهرا همخانهٔ بی‌بی ململی از خانه درآمد و به‌طرف خانهٔ بی‌بی رقی «آروس» رفت. جلوی در محسن اردکانی که رسید زنکهٔ پنجشنبه‌ای رو بش کرده گفت:

ـ مردم را تماشا کن، چه‌حرفها برای آدم درمی‌آورند. من بااین سن و این وضع و لباسم ممکن است اهل اینجورکارها باشم؟

بی‌بی رقی که دم در آمده بود واین حرفهارا می‌شنید بلند جواب گفت:

ـ پس توی عزبخانهٔ مردکهٔ بیگانه می‌آئی حمد و سوره‌ات را درست کنی؟

بی‌بی ململی خواست رقی را به‌زور بکند توی دالان خانه گفت:

ـ زن، به‌توچه... مال خودش وکرباس بازار ـ میخواد به‌رئیس میده نمیخواد به‌راهدار... این مثلی بودکه بعضی زنهای این کوچه ورد زبانشان بود.

دراین میان سکین از در دکان عطاری برگشت ومادرش بی‌بی همایون هم از خانه درآمد و فاطی‌هم سررسید و بی‌بی زهرا همخانهٔ بی‌بی ململی هم وارد جمع شد و همه یك‌چشمشان به‌زنکهٔ ناشناس وچشم دیگرشان به‌آخرکوچه ـ آنجائی‌که‌کوچهٔ روشن‌دیگری را قطع می‌کرد ـ بود و منتظربودند که سروکلهٔ محسن اردکانی پیدا شود.

اول زنی سلان سلان توی روشنائی ته‌کوچه رد شد. بی‌بی زمزم همسایهٔ نانواها گفت: «این بی‌بی گوهر زن محمود نخودبریز است. دارد از حمام غسلی برمی‌گردد. شوهرش‌هم حالا پیداش میشه»

بی‌بی ململی گفت: «حوصله دارند؟! امروز ُخ جمعه نی (نیست). توهم زمزم حوصله داری حساب حمام غسلی مردم را نگاه داری!؟»

سؤال او بی‌جواب ماند، زیرا که سروکلهٔ دالاندار کاروانسرا که تندوتند می‌رفت پیدا شد وباز بی‌بی زمزم که خبر همه‌جای محله و همه‌کس را داشت گفت:

«کبلاباباتقی دالاندار است. یقین می‌رود قطار شتری را به‌کاروانسرای خودش بکشد و از چنگ رحیم دالاندار درآورد»

این را داشت می‌گفت که محمود نخودبریز از آخر کوچه گذشت و پیش‌گوئی بی‌بی زمزم درست درآمد. بعد از او گبری‌دهی که چادرشبی پراز میوه پشتش کرده بود گذشت. این بار زمزم گفت: «این‌گبره مستأجر زن کج ریس است. یقین میوه‌آورده».

بعد باباتقی دالاندار برگشت. سرریسمان قطار شتری را در دست داشت و گوئی فتحی‌کرده. به‌طرف کاروانسرای خودش می‌رفت. بی‌بی زمزم گفت:

«کبلا محمد شترهارا بلندکرد» («بلندکرد» را از یك آشنای تهرانیش شنیده بود و اینجا به‌کار برد)

حرفش را تمام نکرده بودکه پشت سرشترها، محسن‌اردکانی پیدا شد باآن لنگهای چنبریش تندوتند می‌آمد. سرش را جلو انداخته بود. به‌هیچ طرف نگاه نمی‌کرد... کلید رومی را ازجیب درآورد وکردتوی کلیدان و در را بازکرد وبدون این‌که به‌اطراف نگاه کند رفت تو و زنك هم پشت سرش... و در را بست و صدای انداختن شب بندش هم آمد... و نیم ساعت دیگر... اول زنك درآمد وبعد او... و رفتند پی‌کارشان...

وقت درآمدنشان زنهای‌کوچه، همانطور، درخانهٔ بی‌بی ململی جمع بودند ومنتظر که در خانهٔ اردکانی صداکند. بی‌بی فخری می‌گفت:

ـ آخر، من نمی‌فهمم این چه‌مرگش است. سرو وضعش به‌زن حسابی می‌ماند. سالش هم کم نیست که بگوئیم گول خورده... می‌آید بااین مردکهٔ بی‌ریخت نکره چه‌کند؟

صحبت به‌اینجاکه رسید بی‌بی‌ململی یواش به‌پهلوی بی‌بی‌فخری زد واشاره به‌سکین کرد. بی‌بی فخری حرفش را دنبال‌کرده گفت:

ـ قربون شکل ماهت بروم. دختر باید جنسش خرده شیشه نداشته باشد، عاقل باشد. وانگهی مگرندیدی‌که سکین چطور تا در دکون این مردکهٔ پدرسوخته رفته وسالم برگشته. گذشته از این مگر دخترهای این دوره و زمانه مثل ما هستند. اینها چشم و گوششان پراست... به‌پهلوم نزن واشاره‌هم نکن... راستی این زنکه می‌آید اینجا با این مردکهٔ‌بی‌ریخت چه‌کند؟

بی‌بی زمزم درجوابش گفت:

ـ مرگ شیطون، مادر، الهی دورت بگردم. «چه‌کند» کدومه؟ ُخ معلومه می‌آد چه‌کنه. اول این‌که معلوم نیست این زن حسابی باشد. اگرهم همچین نیمه‌حسابی باشد، یقین این ننه‌سگ محسن اردکونی یك جوری به‌دامش انداخته و زنکه حالا دیگر چاره ندارد. آخر، گاه جوری میشه که سررشته از دست آدم درمیره، آدم دست خودش نی

(نیست). مگر نشنیدی سکین چه گفت؟... محسن می‌خواست بش بلوزنسیه بدهد. شوهرم پریروزها که صحبت محسن درآمد، گفت دراین دکان تنها جای کاسبی محسن نیست. بلکه دامی است که برای زنهای مردم، دخترها و زنهای فقیر بیچاره‌ها، شعربافها پهن کرده، آنهائی که دلشان بلوز و دستکش میخواد تا «آدابی» بشن و «تهرونی» بشن، اما پول خریدنش را ندارن. آن وقت وسوسهٔ محسن درشان کارگر میشه. اگر بوروئی داشته باشند ـ گرچه محسن چندان درپی بوروونیست ـ محسن نسیه‌شان می‌دهد. زیربارقرضشان می‌کشد. بعدکه فهمید زنك پول ندارد نسیه‌هائی را که خورده بپردازد، زورمی‌آورد که «باید پول سفته را بدهم، پول را رد کن و گرنه می‌آم در خانه‌تان». آن‌وقت بیچاره زن ازترس بی‌آبروئی ورسوائی که شوهر وپدر ویا برادرش نفهمد ـ اگریك‌خرده خودش‌هم... بله... یا طغیون کرده باشد ـ آن‌وقت «راضی به‌ریال لکك میشه[1]» و در عزبخانهٔ محسن‌را یاد می‌گیرد. ریخت محسن‌را درست ورانداز کردی؟ پاهاش کج، قدّ کوتاه، چشمان ـ ورقلمبیده مثل چشم قورباغه، صورت مثل پوزهٔ روباه، گردن‌کوتاه، بی‌مزگیش راکه دیگر نگو. شوهرم تعریف می‌کرد از خنگیش، گویا شبی که پدر و مادرش درستش کردند شوربای‌کدو خورده بودند ونمك فلفلش هم فراموششان شده بود بریزند.

بی‌بی فخری گفت:

ـ نمی‌دانم اینها به چه‌چیز این مردکهٔ اکبیر دل خوش کرده‌اند؟

بی‌بی ململی که دنیادیده و گرم و سرد روزگار چشیده بود گفت:

ـ جونم، علف باید به‌دهن بزی مزه‌کند. وآنگهی اینها که محسن را نخواسته‌اند، بلوز و دست‌کش وعطر و زلم زیمبو را می‌خواهند.

دراین گفتگو بودند که مردی دهی از بیخ‌کوچه پیدا شد. به‌دنبال خری که بارش چند جعبه بود می‌آمد.

کسانی‌که تابستان به‌ییلاق‌کوهستان می‌روند برای خویشان وآشنایانی که درشهر می‌مانند تحفه و هل و گل کوهستان را هدیه می‌فرستند. نصرت علی‌بمان پسر عموی بی‌بی ململی‌که درمنشاد باغك و خانه‌ای داشت براش جعبهٔ میوه فرستاده بود. توی جعبه مقداری زردآلو و آلبالو و توت و آلوچه و قدری خیاربالنگ و[2] ترخونی و نعناء وغیره بود.

بی‌بی ململی توتها را، که نمی‌شد نگاه داشت، همانجا توی یك سینی‌کوچك ریخت وکمی‌هم برای شوهر و پسرش کنارگذاشت تاظهر می‌آیند بخورند و سینی را گذاشت جلوی زنهای همسایه و تعارف کرد. فاطی‌که نه چائی خورده بود و نه ناشتائی باحرص حمله‌کرد به‌سینی توت.

۱ـ راضی به ریال لکك‌شدن = سکه‌های نقره قدیمی بسیار بی‌ریخت و ناهموار بود و گاه هیچ خطی برآن دیده نمی‌شد ویك‌تکه نقرهٔ کج‌وکوله‌بود. این را دریزد «ریال‌لکك» می‌گفتند و کسی برنمی‌داشت وقبول نمی‌کرد.

۲ـ خیاربالنگ = دریزد خیار سبز را گویند. درعوض خربزه را «خیار» می‌گویند.

بی‌بی ململی یك خرده دلخور بـودکه مردکهٔ دهی جعبه را بـد وقتی آورده، همهٔ زنهای کوچه درخانهٔ اوجمع بودند. خوب، چشم می‌بیند، دل می‌خواهد. بیشترشان‌هم از بی‌بی ململی مفلوك‌تر بودند. او رفت توی خانه که میوه‌ها را جابجا کند و فکر عوضش باشد. آخر «کاسه جائی رودکه باز آرد قدح». جعبهٔ میوه که ازکوهستان می‌فرستند باید درعوض چیزی توش گذاشت. امااینجاازقدح» خبری‌نبود. منتهی‌بی‌بی‌ململی خیلی‌در بند آبرو بود. پیش خویش‌و قومهاش عارناموس داشت. به‌آورنده‌هم می‌بایست انعامی بدهد. می‌خواست یك قران به‌دهی بدهد. نداشت. بی‌بی‌رقی را صداکرد توی دالان، ازاو قرض کرد. او می‌گفت: «ده‌شاهی بسش است... برای سرش هم زیاده» ولی بی‌بی ململی گفت: «شاید بسش باشد اما باید حرمت فرستنده‌را نگاه داشت»، و همان یك‌قران را داد. مهدك پسرکوچك نانواها ـ برادر سکین را هم صدازد و فرستاد در دکان قنادئی‌که شوهرش کار می‌کرد تا نبات وپشمك بگیرد وتوی‌جعبه بگذارد وپس بفرستد، سماوررراهم زود آتش‌کرد تا به‌آورنده چای بدهد. بعد یك بشقاب آلبالو و میوه ریخت و برای همسایه‌ها آورد که کلك‌کار را باهمان بکند ودیگربراشون جداجدا نفرستد. همه مشغول خوردن میوه شدند. بی‌بی... می‌گفت: «خوب، میوه‌مان را هم همین‌جا خوردیم» بـی‌بـی ململی در جواب تعارف‌کردکه: «نوش جونتون، اینهاکه میوه‌نی (نیست)[1]»

سید مصطفی پسر پنج‌سالهٔ محمود شاگرد نانوا داشت باپسر سه ساله بی‌بی ململی خاك بازی می‌کرد. زردآلو و آلوچه را دیده بود و باحسرت نگاه می‌کرد. بی‌بی ململی رفت تو دالان خانه و چندتا زردآلو و آلوچه ریخت توی‌کاسه و داد بش و گفت: «ببر بامادرت بخور». پسرك جواب داد: «خونه نی (نیست)». بی‌بی ململی گفت: «پس ببر، بگذار تواتاقتان، هروقتی مادرت اومد باهم بخورید». توی این کوچه همه ـ حتی‌بچه‌ها ـ از بی‌بی ململی حساب می‌بردنـد. بخصوص ایـن‌که شکمش را پاره‌کـرده دوباره دوخته بودند، خیلی قدرش را بالا برده بود ـ مثل سربازی که درجنگ زخم برداشته وبرگشته باشد ـ پسر سه سالهٔ بی‌بی ململی مثل همهٔ بچه‌هـا و بسیاری از بزرگها ـ به‌آنچه داشت قانع نبود، برای اوهم خوراك همسایه روغن غاز داشت ـ ازآنچه داشت خوشش‌نمی‌آمد. با اینکه جعبهٔ میوه تـوی دالان خانه‌شان بـود، خواست از کاسهٔ سید مصطفی بخورد. میانشان دعوا شد. سید مصطفی بدون‌این‌که ملاحظه کند که مادر خانك ـ بی‌بی ململی ـ حاضراست جنگش کرد و پیکش گرفت. آخرسر با هم صلح کـردند و رفتند خـانهٔ همسایه ـ که پدر ومادربزرگ سید مصطفی آنجا اتاق خرابه‌ای داشتند ـ بازی کنند. مریم‌سلطان همخانهٔ سید مصطفی تنها همین‌که بچه را دید باکاسهٔ میوه می‌آید رگ حسودی و غیظش جنبید و خشمش را بابهانه‌گیری وپیك‌گرفتن ونفرین‌کردن پسرك فرونشاند.

ـ آی چرا از این طرف رفتی... نـزدیك بـود کـوزهٔ آبم‌را بشکنی... آن‌وقت‌که می‌رفت برام ازآب‌انبار آب بیاورد... اگر دیگر این سمتها پیدات شد قلم پات را ریزریز می‌کنم.

۱ـ یزدیها خربزه (خیار) وهندوانه وآب‌هندوانه وخیار سبز (خیار بالنگ) را میوه می‌گویند ومی‌دانند نه سردرختی‌ها را.

پسرك که هنوز خیلی ازاین گپ‌ها دور بود و سرش نمی‌شد، بهت‌زده به‌مریم سلطان نگاه می‌کرد.

... ناگهان صدای عربونه[1] آمد. بچه‌ها دویدند توی کوچه ببینند چه خبر است.

... زنکهٔ کولی بود، که هم عربونه می‌زد وهم زالو می‌فروخت وهم فال می‌گرفت و طالع می‌دید. به‌جرگهٔ زنها که رسید بی‌بی ململی رفت تـوی دالان خانه و یك نعلبکی توت ریخت وبش داد. زنکهٔ کولی چادر سیاهی به‌سرداشت. صورت گرد و برخلاف دیگر کولی‌ها سفید و ابروان پیوسته، چشمان بادامی گیرا وقامتی بلند داشت. برعکس کولی‌ها بدنش توپر وتا حدی چاق بود. خیلی خنده‌رو و شوخ بود. همین‌که چشمش به نعلبکی تـوت و جعبهٔ میوهٔ تـوی دالان خانه افتاد گفت: «به، به، به. درست است که گفته‌اند: آدم روزی فراخ کار به‌تنگی سال ندارد». بی‌بی ململی ناچار رفت تـوی دالان و دوسه‌تا زردآلو وآلبالوهم به‌توتهای نعلبکی علاوه‌کرد.

این زن کولی دوسه هفته یك‌بار این طرفها پیدا می‌شد. هربار زنها باتعجب علت سفیدی صورت وچاقی اندام را ـ که برخلاف ظاهر دیگرزنان کولی بود ـ ازش می‌پرسیدند و اوهم ـ هربار ـ خنده‌کنان جواب می‌داد: «بی‌بی‌ها، شماکه بحمدالله دست اندرکارید، باید ایـن چیزها را بهتر بدانید. یقین گاوبیگانهٔ شهری توکـُرت مادرم رفته» بی‌بی‌هاهم غش غش می‌خندیدند. و بار دیگر، یك ماه دیگر، پانـزده روز دیگر، باز همین سؤال را می‌کردند وهمین جواب را می‌شنیدند وقاه قاه می‌خندیدند، گوئی از این پرسش و جواب خوششان می‌آمد، چیزی نصیبشان می‌شد وهریك فیضی به‌زنکهٔ کولی می‌رساندند.

کولیه پیله کرده بود که برای یکی از زنها فال بگیرد و مزدی گیرش بیاد. آنقدر گفت وگفت تا سرانجام بی‌بی رقی را راضی کـرد. کولیه عربونه را گذاشت‌کنار دیـوار و دست رقی را گـرفت توی دستش وگفت: «بی‌بی، ماشاءالله و نوم (نام) خدا، چه دل داریدکه صبردل ندارید، ظاهرتان باطنتان خداشناسید، نذری‌کردید نذر حضرت عباس... به‌ثمررسانید... یك‌کسی‌تان‌راه به‌دور است، فراق می‌کشید... یکهو بهٔتان وارد میشه... عمرتان‌هم بسیاربلند است... صدوهفت سال!... هفت ـ هشت روزدیگرخبرخوش براتون می‌آد... فکرگردکردن مال دنیا نیستید... بی‌بی، آفریـن‌که خوب فهمیدی... تا بروی گـردکنی درازت‌کـردند... بی‌بی، بگو یا مرتضی‌علی که خدا از چشم بدنگهت دارد». رقی زیرلب گفت: «یامرتضی‌علی»... و از پولی‌که گوشهٔ چارقدش‌گره زده بود صد دینار به‌زنکهٔ‌کولی داد. اوهم دعاکرد وعربونه را برداشت و دوباره نواختن شروع‌کرد وراه افتاد وبچه‌هاهم تا سه‌راهی ـ آنجائی‌که روشن بود ـ دنبالش رفتند...

... ناگهان جیغ خانك پسر سه‌سالهٔ بی‌بی ململی به‌گوش رسید. توگوئـی عقربش گزیده... رفته‌بود توی قسمتی ازکوچه‌که طاق بالاش‌ریخته بود وآفتاب ازآن‌جا به‌روی زمین تابیده. پاهای بچه برهنه بود وزمین آنجا آنچنان داغ‌که پایش سوخته‌بود وفریادش بلند شده که «پام می‌سوزه، پام می‌سوزه». داد و واویلای مادرش بـرخاست که «آخ،

۱ــ عربونه (عربانه)=دایره، دایره زنگی.

مرگـم، چه‌چیزت شده!» سکین نانواها دوید وبچه را که همچنان جیغ می‌کشید وگـریه می‌کرد ونمی‌دانست چه‌کند، گرفت وآورد توی سایه... بچه‌کفش نداشت. یك ماه بودکه پدرش نمی‌توانست براش گیوه بخرد، امروز و فردا می‌کـرد. بی‌بی ململی همین دیـروز بش گفته‌بود: «یك‌ماه است بت میگم گیوه برای بچه بخر...». جواب داده بود: «دکاندار نسیه نمی‌دهد. شاید از اوستا قرض‌کنم. حالا ببینم چه‌میشه» وقتی‌که بچه داد وگریه‌اش تـمام شد، فریاد وفغان بی‌بی ململی شروع شد که «جون مرگ شده، آخر تورا که‌گفته آنجا بـروی که پات بسوزد! پدرش‌هم‌که ماشاءالله حواس نداره هرروز یادش میره براش گیوه بخره!».

بی‌بی رقی با این‌که خود بچه نداشت گفت: «بی‌بی ململی، چه‌گف ها! آخر بچهٔ کوچك ازکجا می‌داند آنجا داغ است. شماهم ماشاءالله چه‌توقع‌ها دارید!».

صدای‌کاسه‌کوزه فروش دوره‌گرد این گفتگو را پایان داد. مرد پیله‌ور چندمن ظرف سفالین میبدی را توی دستمال بزرگی‌کرده پشت‌کرده بود.[1] کاسه‌های نانی،آبگوشتی‌را توی‌کشك مال بزرگی مرتب کرده روی دوش گذاشته بود و دوکوزهٔ بزرگ هم به‌دست گرفته. می‌رفت وصدا می‌کرد: «آی، کشك مال، کاسه، کوزه، کواره، تغار، ظرف نون دارم!» از توی خانه‌ای صدای زنی به‌گوش رسید:

ـ اهوی، کشك مال را چند میدی؟

ـ ده شاهی.

کاسه‌کوزه فروش که خسته شده بود منتظر نتیجهٔ گفتگو نشده، بار خود را جلوی خانهٔ آن زن زمین‌گذاشت که ماندگی چاق‌کند[2] و کشك مال را خالـی کرد ودرازکـرد به‌طرف در. درخانه بازشد و دستی درآمد وکشك مال.را گرفت وبه‌درون برد. صاحب ـ دست گفت:

ـ ای(این)کشك‌مال خ[3] کوچکه.

ـ کوچکه!؟ نیم‌من‌کشك میشه توش مالید.

ـ اگر سی‌صنار[4] میدی میخوام.

ـ به دو دست بریدهٔ ابوالفضل‌العباس‌که توی کاروانسرا هم که معدنشه دوعباسی نمیدن. چون‌در خانه است یك‌شاهی‌پول زحمت وحمالی مرابدهید، نه‌شاهی حضرت‌عباسی می‌ستانمتان.

ـ نه، نمیخوام. بیا بگیر، این‌هم‌کشك‌مالت.

یك بار دیگر دستی از لای در بیرون آمـد و کشك‌مال را پهلوی ظرفهای دیگر گذاشت.

پیله‌ور پرسید: «کاسهٔ نانی نمی‌خواهید؟»

۱ـ پشت‌کرده بود= برپشت‌کرده بود، کول کرده بود.

۲ـ ماندگی چاق‌کردن= خستگی رفع‌کردن.

۳ـ خ=(خوب) خ درتمام‌این‌مواردبجای‌که «بکاررفته ومی‌رود.» «خ‌کوچکه» یعنی‌این‌کشك‌مال که‌کوچك است!

۴ـ سی‌صنار (سه‌صنار) = ۰/۳۰ ریال.

ـ نه.

دست دوباره درآمد و دوعباسی[1] توی مچ پیله‌ورگذاشت و او هم کشك‌مال را پس داد و گفت: «خدا برکت بدهد. به‌خدا قسم که از صبح تا به‌حال همین سفتهٔ من است. به به‌امید خدا» ... و راه افتاد:

«آی‌کواره، کاسه، کوزه، تغار، کشك‌مال، نون‌دونی، کی میخواد؟!»

... نزدیك ظهر بود. صدای کاسه کوزه فروش هنوز می‌آمد که از یك طرف دیگر صدای هارون جهود پیله‌ورپارچه فروش بلند شد: «آی مشتری جنس خوب داریم» هارون رسید وزنها دورش جمع شدند. کیسهٔ جنس را از پشتش به‌زمین گذاشت. سکین‌نیم گزپارچه برای چارقد می‌خواست. سرصنارگفتگوشان بود. او پانزده شاهی می‌خواست. سکین میل داشت صنار کمتر بدهد، می‌گفت: «راست می‌گوئی؟». هارون جواب داد:

ـ اگر دروغ بگویم، گناه توکه سهل است، گناه شمر به‌گردن من باشد.

هارون پنجاه سال بیشتر داشت، ریش‌بزی داشت، پیر بود، لاغر بود. معلوم نبود این همه بار را چطور می‌کشد. آخر، هارون صنار را گذشت‌کرد و جنس را فروخت.

□

صغری ابرندآبادی زن جوان بیست وپنج‌ـشش ساله دو کوچه آن طرفتر اتاقی داشت. خودش گیوه‌چینی می‌کرد و شوهرش سرلرد[2] تازیان شاگرد قپان‌دار بود. صغری چشمهای سیاه وگیرا واندکی خوابیده داشت‌که به‌قول دروهمسایه‌ها مثل‌این‌که‌سگ تویشان بسته آدم را می‌گرفت. قامتی بلندتر از متوسط، اندامی نه چاق و نه لاغر. بالاتر از همهٔ اینها خلق و خوئی خوش و مهربان و یارو یاور همه و صدایی ملایم و نغمه‌آسا که آدم اگر حتی ازپشت درمی‌شنید یك‌جوریش می‌شد. هنوزنزائیده‌بود، ولی دودفعه بچه‌تگ انداخته بود.[3] روزی رفته‌بودپیش حکیم گُورها (گبرها) اوبش گفت چون ناخوشی[4] کشیده بچه‌تگ می‌اندازد. باید حسابی درمان کند وگرنه همین‌آش است و همین کاسه و بعد هم اگر بچهٔ ظاهراً سالم بیاورد، در باطن هزارجور عیب وعلت خواهد داشت. گذشته از اینها خودش هم ممکن است دیر یا زود افلیج یا دیوانه شود. اما داستان «ناخوش» شدنش ... صغری پارسال تابستان دوهفته رفته بود پیش خاله‌اش در کوهستان تزرجان. توی همان دوهفته شوهر بی‌انصافش نتوانست خودش را نگاه دارد. به‌جوانی وزیبایی زنش وسلامتی خودش رحم نکرد. خودش را به لجن زد. صغری‌که از ییلاق برگشت، بعد از یك ماه علامات «ناخوشی» یواش‌یواش درش پیدا شد. در هردونفر ـ زن وشوهر ـ تقریباً یکجا بروزکرد.

صغری ازحرف حکیم گبربکلی خودش را باخت. حکیم گُورها یك نسخه ودستور به صغری داد ـ خودش می‌گفت ـ به درازی منار مسجد شاه.

۱ـ دوعباسی = ۰/۴۰ ریال.
۲ـ لرد = میدان، لردتازیان میدانی دریزدکه بازار روز است.
۳ـ بچه‌تگ انداختن = بچه سقط‌کردن. ۴ـ ناخوشی = کوفت، سفلیس.

زنکك‌های کوچه هربار که پیش حکیم می‌رفتند و نسخه می‌گرفتند ، پیش از آنکه بپیچند می‌آوردندش پیش بی‌بی ململی و نشانش می‌دادند که دوا را بخورند یا نه. آخراو تهران رفته بود ، شکم دریده بود ، هرچه باشد یك پیراهن که سهل است ده‌ها پیراهن و همان‌قدر هم تنکه وشلوار از دیگران بیشتر پاره‌کرده بود. باری او هم عینك دوره فلزیش را به چشم می‌زد و مدتی در نسخه دقیق می‌شد و آخر سر خوانده ـ نخوانده رأیی صادر می‌کرد. این بارچون صغری نسخهٔ حکیم‌گبر را آورد و به بی‌بی‌ململی نشان داد اونسخه را یك خرده ورانداز کرد ولی نتوانست بخواند و جوان دوچرخه سواری را که از آن طرف می‌گذشت صدا کرد بخواند. اوهم به‌زحمت یك دوکلمه خواند و فقط معلوم شدکه سوزن نوشته . بی‌بی ململی پیشترها ـ پیش از آنکه به تهران برود و آپاندیسش را عمل کنند ـ اصلاً حکیم‌گبر ویا حکیم خانم انگریزی را قبول نداشت. می‌گفت جوهرهائی‌که این‌کافرها می‌دهند جگرمسلمونها را آتش می‌زند. ولی بعد ازبرگشتن ازتهران چندی بود زیاد به حکیم‌های‌گبر و فرنگی گرفت و گیر نمی‌کرد ، اما ازسوزن اکراه داشت ، بدش می‌آمد. حالاهم چون اسم سوزن را شنید اصلا ردکرد وگفت:

ـ این مردکهٔ گبر چیزی سرش نمی‌شده «ناخوشی» کدومه. قوز به‌شقیقه چه دخلی داره. دختره بچه تگ انداخته چه‌دخلی به‌ناخوشی داره. هردژنومی[1] مگر ناخوشیه. این حرفها را اینها درآورده‌اند که ازمان پول بستانند، جیبمان را خالی کنند. یکی نبود بش بگوید که آخر بندهٔ خدا توی جیبت چیه که خالی کنند. گذشته از این... صغری آهسته گفت: «آخرحکیم‌گبرکه مجانی نسخه می‌دهد، پول نمی‌گیرد»

بی‌بی ململی ازجواب وانماند وبی‌درنگ گفت: «خوب، ایمانمان رابستانند» صغری که دید نسخهٔ حکیم‌گبر نکول شده یك خرده دل پیدا کرد ، امیدوار شد کـه «ناخوشی» نیست. خسته و مانده، ازراه دور ـ از پشت خونه علی[2]ـ آمده (صبح سرآفتاب به طرف پشت خانه علی راه افتاده بود) با همان پای خسته راه افتاد طرف خانهٔ حافظ‌الصحه‌که از او نسخه بگیرد. این دیگر نزدیك بود. با این حال وقتی رسیدکه چیزی نمانده بود حکیم‌باشی به اندرون برود. روی مخده نشسته بود و قلیان می‌کشید و ضمناً با دلالی در بارهٔ معاملهٔ چند جره[3] از آب ابرندآباد صحبت می‌داشت و نبض مریض را هم می‌دید و یك دو سؤال می‌کرد و نسخه‌ای را به میرزا می‌گفت و میرزا می‌نوشت و مریض یا همراهش یك یا دوریال‌گوشهٔ مخدهٔ حکیم‌باشی می‌گذاشت و می‌رفت. حکیم‌باشی ازصغری پرسید: «همشیره چه باکیتان است؟» صغری رویش را سفت‌تر گرفت ومعهذا حکیم‌باشی می‌کوشید هرطور شده صورت او را ببیند و چشم‌چرانی کند ـ و جا برای چشم‌چرانی فراوان بود ـ صغری جواب داد:

ـ آقا، بی‌ادبی است، میان‌سه‌ماه دوباربچه تگ انداخته‌ام وبی‌ادبی، بی‌ادبی‌کشالهٔ رونم هم دژنوم زده.

۱ـ دژنوم = گره، کورك اگزما. ۲ـ پشت خونه‌علی = محلهٔ زردشتیهادریزد. درکنارشهر.
۳ـ کیل‌یا معیارآب‌قنات = فنگان.

حکیم‌باشی پکی به قلیان زد و گفت:

ـ همشیره، یقین جوش کردی. چیزی نیست.

و رو به میرزا کرده گفت:

ـ بنویس. نمک‌میوه شش مثقال دردو بسته به‌فاصلهٔ یک‌ساعت. ظهر نخودآب‌خروس، شب شیرگاووشکر. ضماد حلیم ریش(مقصود او پوماد هلمریخ بود که برای جرب می‌دهند و بیشترش گوگرد است) روی زخم بمالند. حکیم باشی این ضماد هلمریخ را که یکی از دواهای قرن نوزدهم بودبه تازگی یادگرفته بود وبرای هرزخمی می‌داد واسمش‌را هم‌که به صورت هلمریش نوشته می‌شودبه‌فارسی نزدیک‌کرده «حلیم‌ریش» نامیده بود.می‌خواست بگویدکه «بلی، ما طب فرنگی هم می‌دانیم»

صغری حق حکیم را داد ودعاش‌کرد ویک‌سرآمد جلوی خانهٔ بی‌بی ململی، تا نسخه را بش‌نشان دهد. بی‌بی ململی هنوز در خانه نشسته بود وبا رقی وزمزم وفخری وراجی می‌کرد. او خط حافظ‌الصحه را می‌خواند، چون خیلی خوانده بود. مطب او نزدیک بود و اغلب زنکک‌های‌کوچه، وقتی بیمار می‌شدند، نسخه‌ها را پیش بی‌بی ململی می‌آوردندتا اظهارعقیده‌کند. خودش می‌گفت: «کار نیکوکردن از پرکردن است، از بس که نسخه‌های حافظ‌الصحه را پیشم آورده‌اند، حالاخطش را مثل خودش می‌خوانم». بی‌بی ململی نسخه را خواند و پرت‌کرد و گفت:

ـ اینها همه حرف است... ببین من بت چه میگم. کُوس[1] وهرجور دانه‌ای که به بدن بزند دواش این است‌که اول آب جوشیده و نبات و خاکشیر و بعد هم آب هندونه و آش سکنجبین وآش شربت نارنج... دوروزبخور خوب میشی. اگر باز خوب نشدی، یک هفته هرروز صبح زود توی آب جیوهٔ جوی امامزاده غسل‌کن، خوب خوب میشی[2].

صغری ازصبح زود راه افتاده بود وتا حالاکه سر ظهر بود وچیزی به‌اذان مشهدی خسرو نمانده بود، دویده بود، دوتا حکیم ـ یکی گبر و دیگری مسلمان ـ را دیده بود و از هردونسخه گرفته بود... برای هیچ ... بی‌بی ململی همه را باطل کرده بود. صغری مانده بود مات و مبهوت و سرگردان‌که چه‌کند. با همان حال، دوتا نسخه به‌دست، رفت به طرف خانه...

حکیم‌گبر گفته بود: شوهرت هم فوری باید شروع به‌معالجه‌کند و وقتی‌که صغری پرسید چند روز باید معالجه کند ، گبره جواب داد: «نه چند روز، بلکه چند سال» صغری این‌راشنید دلش‌هری پایین‌ریخت. همین‌طورته‌دلش ناراحت بود. بی‌تکلیف‌بود. نمی‌دانست چه‌کند...رفت نسخهٔ حافظه‌الصحه را که سهل‌تر بود بپیچد.

۱ـ کوس = اگزما، جوش.

۲ـ مقصود جوی یا قناتی است‌که درامامزاده جعفر یزد می‌گذرد وآب آن جیوه دارد و بالطبع عوارض ظاهری سفلیس را برطرف می‌کند واین را همه دریزد می‌دانند.

□

پسرك شاگرد نانوا آمده بود ونان داده بود ورفته بود. زنکك‌ها هنوزوراجی می‌کردند. هیچیك ازشوهرهایشان درخانه ناهار نمی‌خورد. همه سرکارشان چیزی می‌خوردند. شوهر بی‌بی ململی... ازهمه مشتی‌تر بود. بیشتر روزها در دکان قنادی نان وپشمك می‌خورد. ولی توی گرمای تابستان جگر آدم آتش می‌گیرد. پشمك را می‌داد به شاگرد قنادی و خودش نان و پنیر و خیار و یـا خربزه و یا هندوانه مـی‌خورد. پسرهای بی‌بی ... هم دوتایشان توی حجره ارباب نانی می‌خوردند ، آن یکی هم که توی بازار خان دکانکی داشت و با چرخ پیرهن بافی‌کارمی‌کرد همانجا نان و ماستی می‌خورد. شوهر بی‌بی‌رقی‌هم که منشی تاجر بود یك دیزی شریکی بادوسه نفردیگر ازکارگران می‌خورد. زنها هم‌یك جوری ناهار را سهل و ساده برگزار می‌کردند: یکی نان خشك و پنیر و سبزی، یکی نان و چای، دیگری نان و ماست و از این قبیل.

زنها منتظرشنیدن صدای اذان مشهدی خسروبودندکه بروند پی‌ناهار وزندگیشان.

این مشهدی خسرو زرتشتی نومسلمان بود. اهل محله پشت سرش «خسروگبر»ش می‌نامیدند. می‌گفتند روزگاری‌که هنوزجوان بود (حالا دیگرپیر هف‌هفو شده بود) روزی برخاست و نخورد و نزدوآمد پیش آخوند ملاغضنفر باغ توت‌سیاهی ومسلمان شد. گفت خواب‌نمایش شده که یك سبزپوشی آمده... و ازاین بند وبساطها... ولی توی اهل محل برسر مسلمانی او بگومگو فراوان بود . می‌گفتند خسروگبر خاطرخواه دختری از شیعهٔ مرتضی علی شده و خـواب‌نما شدن بهانه بوده. واقعاًهم چند روز بعد از اسلام آوردنش دختری مسلمان راکه نزدیکیهای پشت خانه علی منزل داشت پیش همان آخوند عقدکرد. آخونده رند بود، حقیقت را فهمید ـ گرچه فهمیدنش رندی وزیرکی لازم نداشت ـ ووقتی بعضی ازمؤمنان بش اعتراض‌کردندگفت: «پیغمبر خدا حکم به ظاهرکرده، وانگهی‌کجای ایمان این‌گبرنومسلمان بدتر از مسلمانی من وشماست». جلوی زبان مردم راکه نمی‌شود گرفت. می‌گفتندگبره حسابی سبیل آقا را چرب‌کرده بود.

این‌ها سی‌ـچهل سال پیش بود... مشهدی خسروبرای بستن دهان مردم اذان‌گفتن یادگرفت و هرروز توی تکیه اذان می‌گفت‌که ثواب است و هنوز هم می‌گوید. خانه‌اش را هم فروخت و آمد این طرف شهر، تا حالا که مسلمان شده از گبرها و پشت خانه علی و شماتت خویشان و هـم‌کیشان سابق در امان باشد. می‌گویند کبلا اسماعیل عطار، آن دور و زمانها ریش‌سفید محله بودهرجا می‌نشست می‌گفت: «پدرخاطرخواهی بسوزد. چه کارها که دست‌آدم نمیده. آدم را مسلمان می‌کند، آدم‌را خانه‌کن می‌کند، اذان‌گومی‌کند، زیارت امام رضا می‌فرستد. گاهی آدم دین و ایمانش را هم‌سرش می‌دهد».

خسرو همان سال اول مسلمانیش به زیارت امام رضا رفت. آخر گبرها زیارت امام هشتم را ثواب می‌دانند. گذشته از این‌که امام‌رضا را ازاولاد حضرت بی‌بی‌شهربانو دختر یزدگرد می‌شمارند، می‌گویند محل ضریح و مرقد و یا نزدیکیهای آن پیش از مسلمانی آتشکده بوده... باری راستی یادروغی خسروی‌گبر تازه مسلمان «مشهدی» هم شد.

اذان مشهدی خسروگبرهم مثل دکان سبزی فروشی تقی بینی‌کج وعطاری عین‌الله

شکم پیش و قصابی اکبر چپ، جزو لوازم و مخلفات این محله شده بود. هرروز همینکه صدای اذان او بلند می‌شد، بی‌بی ململی می‌گفت: «این گبر لعنتی حرومزاده دارد اذان میگه ، پاشیم بریم سرخونه زندگیمون» . زنهای دیگر هم با او در ناسزا گفتن همراهی می‌کردند، جز بی‌بی رقی‌که هربار می‌گفت:

ـ چرا به‌گویندهٔ لااله‌الاالله بدوبیراه میگید. مگر ما خودمون اولش گبر نبودیم. آخر گناه دارد. آخوند محله مشهدی خسرو را مسلمون می‌داند اما بی‌بی‌ململی قبولش نداره...

□

خورشیدکوه رفته، تنگ غروب بود. مرتیکه[1]ها یکی‌یکی از سر کار به خانه برمی‌گشتند. صدای‌نقاره‌خانه ازطرف قلعه به‌گوش می‌رسید. زنها آتش‌گردان دورسرشان می‌گرداندند، سماورها را فـوت می‌کردند تا زودتر بگیرد. سرگرم چائی درست کردن بـودند بعضیها آب‌گوشت بار می‌کردند یا برنج آب می‌کشیدند. پاره‌ای که سهل‌انگار و شلخته بودند دستپاچه و به شتاب قند می‌شکستند. آنهایی که نمی‌بایست در فکر شام و چای باشند با بدبختی خـود درگیر بودند ولی می‌ساختند ... جـوشی می‌شدند، بچه‌هایشان را نفرین می‌کردند، می‌زدندشان.

ازهمه زودتر پسربزرگ بی‌بی زهرا از بازارآمد و از همان توی دالان‌خانه صداش بلند شدکه «ننه، دوده رُوَه؟»[2] بعد دو برادرش، یکی بعداز دیگری، سر رسیدند. مهمانی هم با خود آوردند. یکی از همکارهای پسر وسطی بود که دستگاه دستی کش‌باف داشت. اسمش آمرتضی بود. به‌چائی خوردن نشستند ودوده‌کردند. سرگرم گپ‌زدن از وقایع روز دربازارشدند. مادرشان گوشه‌ای‌نشسته روگرفته بود وچائی‌را پسرها خودشان می‌ریختند. دوتا قالیچهٔ سلطان‌آبادی ارزان را که از زیاد پاخوردن نخ‌نما شده بود ـ یادگار روزهای خوش‌گذشتهٔ این‌دوخانواده ـ توی‌حیاط پهن‌کرده بودند. بی‌بی‌ململی هم دنبال‌کارخودش بودتاپسربزرگش‌که پیشخدمت رئیس«یك چیزی یك‌چیزی»بود وشوهرش بیایند. یك‌استکان شستی چائی پرمایه و یك قندان قند ـ که نصفش قند اُرسی[3] ونصف محلی بود ـ جلوی آمرتضی گذاشتند. او هم یك حب برداشت و یك قورت چائی بالا داد و به پسر وسطی بی‌بی زهراکه پیراهن‌های چرخ‌کتابی ۴۵ سانتیمتری آمرتضی را نگاه می‌کردگفت:

ـ شما پاپیچ هم می‌بافید.

ـ آره، وقتی‌بی‌کارم. با چرخ‌کتابی ۴۵ سانتیمتری شما هم می‌شود پاپیچ بافت.

ـ ولی صرف ندارد.

ـ اگر می‌شد سرتامر ۴۵ سانتیمتر را همه‌اش پاپیچ بافت خیلی خوب بود.

ـ می‌گویند اسبابی هست‌که به‌همین چرخها وصل می‌کنند و یك مرتبه چندتا پاپیچ

۱ـ مرتیکه، مردکه=دریزد جنبهٔ تحقیر نداردو یعنی «مرد».

۲ـ دوده =چائی دم‌کرده، بساط چائی.

۳ـ قند ارسی=قند روسی در مقابل قند محلی‌که با شکر عمل می‌آورند.

می‌بافه.

ـ گمان می‌کنم باید دوك‌ها را زیادکرد.

ـ درست است. گنجه‌ای هم‌برای کارخانهٔ خودش سفارش داده ازفرنگستان بیاورند.

ـ پناه‌برخدا، هنوز آن را نیاورده پدرما خرده پاها را دارد با ماشین‌های خودش درمی‌آورد. وای به روزی که آن اسباب‌ها هم برسد. یقین این پاپیچ‌بافی را هم از دست ما خواهدگرفت.

پسر کوچك بی‌بی زهرا که تند و تند خودش را باد می‌زد گفت: «چه گرمه! کی می‌خواد خنك بشه؟»

برادرش جواب داد: «یك خرده صبرکن، همین روزها گرها آتش بوم می‌کنند وهوا خنك می‌شه[1].»

آمرتضی زن و بچه داشت. خیلی بزرگتر از این جوانها بود. جزحرف کاروکاسبی چیزی نداشت بااین پسرهای عزب بگوید. فقط گاهی ازگذشته‌ها برایشان‌صحبت می‌داشت. او سوادکی داشت و چند صباحی هم پیش طلبه‌ها توی مصلی عربی خوانده بود. بعد که زن وبچه‌بهم زد، دید عربی‌در این دوروزمانه نان وآب نمی‌شود و رفت پی‌کارپیرهن‌بافی واین چیزها. چائی را خورد ویك خرده دیگرهم‌نشست وخواست برخیزد وبرود. مصطفی پسر بزرگ بی‌بی زهرا گفت:

ـ آمرتضی. چرا به‌این‌زودی. شما خُ هنوز ماندگی چاق نکردید.

ـ قربان محبت شما، باید بروم توخونه[2] و بچه‌ها تنها هستند.

ـ شما پریشبهابه ماوعده‌کردید داستان «آروس» خودمان بی‌بی رقی و فرارش رااز خانهٔ «سیدبندهٔ خدا» بگوئید. الوعده وفی. حالا بفرمایید شام راهم با مامیل‌کنید. برادرم الساعه می‌رود توخونهٔ شمارا خبرمی‌کند.

حرف داستان «آروس» (عروس) که به‌میان‌آمد بی‌بی‌ململی و بی‌بی‌زهرا مادر بچه‌ها هم به‌جمع‌آنها پیوستند وکنجکاو شدند و اصرارکردندکه آمرتضی شام بماند و مادربچه‌ها تندی رفت خانهٔ نانواها یك تخم‌مرغ قرض کردکه به‌اشکنه اضافه کند. آخر آمرتضی را راضی‌کردندبماند. عبدالله‌پسرکوچك‌بی‌بی‌زهرا دویدرفت‌خانهٔ آمرتضی ـ که‌همان نزدیکیها بود ـ وخبرشان‌کرد تا دل‌واپس نشوند. پسربزرگی گفت برویم روی بام خنکتراست.

در فصل گرما و تابستان هرروز ـ بخصوص تابستان ـ کاراینها مثل دیگر یزدیها کوچ بود. کوچ ازحیاط‌بالا به‌زیرزمین وحیاط پایین، کوچ از زیرزمین به‌تالار یا حیاط بالا وبعدبازکوچ به‌روی بام‌برای‌خوابیدن ویاشام خوردن‌ویاهردو وصبح زودکوچ ازروی‌بام به‌حیاط برای‌چای‌خوردن‌وهمین‌جورهرروز! منتهی به‌قول‌یك‌آقای‌درس‌خوانده‌که‌آخرکوچه

۱ـ شب‌هفدهم مرداد زرتشتیها(گبرها)روی‌بامهایشان‌آتش‌روشن می‌کنند ومسلمانان‌یزد معتقدند که تا ایشان به‌این‌عمل مبادرت‌نورزند هواخنك‌نمی‌شود. مثلاً میگویند«تاگرا(گبرها) آتش بوم‌نکنند هوا خنك نمیشه».

۲ـ توخونه (توی خانه)=یعنی «اهل‌خانه»، «عیال»، «همسر».

منزل داشت، ایلات‌وصحرانشین‌هاافقی کوچ می‌کنند ویزدیها عمودی! وآنها درعرض سال واینهادریك‌شبانه‌روز! بچه‌هاسماورکوچك‌برنجی‌اصفهانی‌راکه‌جوش‌بودبابساط‌چائی‌برداشتند و بامهمان رفتند روی بام. هوا بکلی تاریك شده‌بود. چراغ روشن‌کرده بودند. بی‌بی‌زهرا آسوده شد، چادرازسرش برداشت وباپیراهن وشلوارنظامی[1] راه‌افتاد ودرتدارك‌اشکنه‌پختن شد. توی‌پیازداغ‌آرد ریخت وسرخ‌کرد وآماده ساخت تابعدتخم‌مرغ‌بش بزند ومرزنگوش بریزد. همین‌جورکه‌کارمی‌کرد دعای «بستم بستم زهرمار ونیش‌عقرب بستم» می‌خواند و به‌دیوارهافوت می‌کرد. بی‌بی‌ململی قراربودباشوهر وپسرهاش نان‌وتخم‌مرغ‌نیمرو‌بخورند وکاری نداشت وصدا‌سرداد: «آی بچه‌ها، عجالةً چائی بخورید، صبرکنید تاماهم بیائیم، آن‌وقت آمرتضی‌داستان رابگه» همه به‌شنیدن داستان... علاقه داشتند. بی‌بی‌زهرا کارش را تمام کرده‌بود وچادرسرکرد وبا بی‌بی‌ململی رفتند روی بام.

آسمان صاف بود. آن‌چنان صاف‌بودکه‌گوئی ستاره‌ها پائین‌ترآمده‌اند، به‌زمین‌نزدیك شده‌اند. بوی انقوزه می‌آمد. بااینکه‌انبار شرکت نیم‌فرسخ ازشهر دوربود به‌سبب‌خشکی وصافی‌هوابوی‌انقوزه‌درسراسرشهرپیچیده‌بود. شب دوازدهم ماه‌بود. سایهٔ‌بادگیرمخروبه برقسمتی ازبام افتاده بود. بچه‌ها توی مهتاب‌قالیچه پهن‌کرده بساط چائی‌را چیده بودند. چراغ روشن نکردند تـا رطیل وعقرب ناراحتشان نکنند... در خانـه صداکرد... شوهر بی‌بی‌ململی وپسر بزرگش بودند... پسرکوچکه‌اش خوابیده بود.

همینکه بی‌بی‌زهراوبی‌بی‌ململی به‌روی بام‌رفتند وگوشه‌ای نشستند آمرتضی گفت: «بی‌بی امرشمارا اطاعت‌کردم. حالا ازکجاشروع کنم. داستان بی‌بی‌رقی چندان دراز نیست ولی مقدمه‌اش‌مفصل‌است. همه‌را بگویم...» بی‌بی‌ململی میان حرف‌اودوید وگفت: «بلی، مگرچقدر طول‌می‌کشد؟» آمرتضی جواب داد: «آی. نیم ساعتی!». بچه‌ها گفتند: «عیب ندارد. داستان رامی‌شنویم وبعد ننه وبی‌بی‌ململی شام می‌آورند ومی‌خوریم». دراین‌میان شوهر بی‌بی‌ململی وپسرش‌هم آمدند ومشغول چای خوردن‌شدند و آمرتضی چنین گفت: «پانزده بیست سال پیش شیادی عرب از بین‌النهرین به‌ایران آمد و شهر به‌شهر گشت تا دریزد جاخوش‌کرد وگفت سیدم وعالمم وعابدم ونامم «بندهٔ‌خدا». سفارش‌نامه‌ای هم در دست داشت ازتاجری باشندهٔ کربلا به‌یکی ازتجار اسم ورسم‌دار یزدکه نامش آقانعمت‌الله تازیان بود وپدروبرادرها وجدش هم همه تاجر بودندوافراد این‌خانواده به‌دین‌داری‌تظاهر می‌کردند.»

بی‌بی‌ململی گفت: «هـان، دربند تازیان را مـی‌دانم کجاست: نزدیك مریضخانهٔ انگیریزیهاست.» آمرتضی تصدیق کرد وچنین ادامه داد:

«شیاد عرب چون وارد یزدشد دیدهمهٔ دکانهای خررنگ‌کنی را دیگران گرفته‌اند. این‌بودکه برای مقابله ورقابت باآخوندهای محل بدعت‌هائی گذاشت که هنوزهم در یزد معمول‌است. «بندهٔ خدا»دستورداد چندساعت پیش‌ازآنکه‌آفتاب‌کوه‌رود واو به‌نماز بایستد،

۱- زنهای یزدی بیشتر شلوار قوزه‌دار دبیت حاجی علی‌اکبری مشکی می‌پوشندواین را «شلوار نظامی» یا «نظامی» مطلق می‌خوانند.

برخلاف مرسوم، در مسجد ملااسماعیل اذان بگویند. این اذان بی‌وقت به‌نام «اذون‌آقا» مشهورشد. دیگرفرمودکه روز دوازدهم‌محرم برای حضرت امام حسین ع مجلس‌ختم برپا کنند ومردم نام این مجلس‌را «پرسه امام‌حسین» گذاشتند».

... پسربزرگ... گفت: «خُ. اذون‌آقا که حالاهم میگن»

آمرتضی جواب داد: «بلی، حالاهم میگن ولی پرسه امام‌حسین دیگربرپا نمی‌کنند» بعد چنین‌دنبال کرد:

«باری، آقانعمت‌الله وکسانش «بندهٔ‌خدا» رادرخانهٔ خودمنزل دادند وسید مرد و زن آنهارا حسابی‌منتر کرده بود. ولی‌آقانعمت‌الله که رئیس‌طایفه‌بود باوجود اینکه می‌خواست خودش‌را به‌مردم زاهد ومقدس و وارسته وسالم نشان دهد مردی رند بود وسردوگرم‌دنیا چشیده و دقیق. دید سید می‌کوشد بهانه‌ای به‌دست آورد و به‌طرف اندرون سرك بکشد. اول یك‌خرده جوشی شد، حرص خورد ولی بعدفکر کردکـه، خوب، سید است وعرب و سالی‌هم ازش‌نرفته ـ منتهی چهل‌سالش باشد ـ خورده وخوابیده ونمازخوانده ودعاکرده. مگر نگفته‌اند: «بالاتنه که آباد شد، پائین‌تنه طغیون می‌کنه». عالم است باشد، هـرچه باشدآدم است... هرچندخودش به‌زبان نمی‌آورد، بایدفکری به‌حالش‌کرد.

یکی ازخانه‌های خالی وجمع‌وجور وخوش زندگی خودشان رافرش‌کرد وباآذوقه‌و وسایل و یك‌نوکر و یك کلفت میانه‌سال زیردست سیدگذاشت، تا سرفرصت فکری بـرای احتیاجات دیگرش بکند. اوهم به‌خوشی و سلامتی به‌منزل جدیدنقل مکان‌کرد و پربدش نیامد... همان‌شب‌اول‌کلفته راکه بیوه بود صیغه‌کردو... به‌کلفتك گفت تورا یك‌هفته‌در مقابل نفقه‌صیغه می‌کنم. بعدازهفته اگر صیغه را تجدید نکردم بایدسه‌ماه و ده‌روز، صیغه یازن مرد دیگری نشوی و عده نگاهداری و اگرنگاه نداری گناهش به‌گردن خودت است ومن درمقابل خدا ورسول مقصرنخواهم بود.

چندروزبعد، که‌کلفتك دل«آقا» رازد، دخترهشت‌ـده‌سالهٔ خدمتگارخانهٔ آقانعمت‌الله را صیغه‌کرد وهمان‌شب باوجودفریاد وگریه‌وزاری دخترك به‌او نزدیك‌شد. دخترك‌دوروز بعد براثرزخمها وناراحتی روحی ـ که مثل دیوانه‌ها شده بود ـ مرد. سروصدائی درشهر پیچید و نزدیك بود غوغائی برپا شود. اما آقا نعمت‌الله و کسانش‌که حامی وهوادار سید بودند، هرطوربود، موضوع را لاپوشان‌کردند وجوردیگر وانمودند.

طایفهٔ تازیان وآقانعمت‌الله‌ازشهرتی‌که تاحدی خودشان برای سیدفراهم‌کرده‌بودند، درکارهای دنیائی روزمرهٔ‌خود وکسب وتجارت استفاده می‌کردند. در واقع خرجی‌که‌برای سید می‌کردند خودش یك‌جور تجارت بود. به این جهت نمی‌خواستند به‌مایه یعنی وجود نازنین بندهٔ‌خدا زیانی برسد. ازبلا نجاتش دادند.

ولی آقانعمت‌الله دید اگرحضرت‌آقا این روش‌را دنبال کند وکم‌کم به‌اندرون رخنه کندکار به‌جاهای باریك می‌کشد. آخر او خودش دوتا دختر دم‌بخت داشت.

آقا نعمت‌الله گرچه‌تسبیح هرگزاز دستش نمی‌افتاد وهمیشه جانمازآب می‌کشید ولی مرد عمل‌بود، مآل‌اندیش بود، بااطلاع بود. می‌دانست‌که شیخ‌جعفر نجفی کاشف‌العظاء، عالم ربانی معروف‌که به‌زهد وتقوی درهمه‌جا مشهور بود، به‌هرشهری‌که وارد می‌شد ـ

شب صیغه می‌خواست وحتی حکام بعضی شهرها دختران خودرا برای او صیغه می‌کردند[1] واین کار را ثواب می‌شمردند، حالا چرا او از این ثواب محروم بماند. امامیل نداشت از خودش مایه بگذارد. این بود که فکر کرد وکرد تا آخر سر یکی ازدلالهای بازار به‌نام مجیرالدین میانه‌گیر راکه همه‌جور دلالئی می‌کرد پیش‌خود خواند وسپرد برای «آقا» صیغه پیداکند و شرحی درثواب این کار گفت.»

حرف او به اینجاکه رسید صدای بی‌بی‌زهرا، مادربچه‌ها، بلندشدکه: «کوفت تودهنش شه! آخرمگه این کارها هم‌ثواب داره؟!»

آمرتضی جواب داد:

ـ درنظر آقانعمت‌الله ثواب داشته... خوب، خانه‌های حضرات تازیان، همان‌طور که گفتم‌ومی‌دانید، دریك‌دربند بود. در واقع یك محله بودبه‌نام «دربند تازیان» کوچه‌ای بود پهن ودرازکه درهای چندین‌خانه درآن باز می‌شد واین کوچه‌هم خود دروازهٔ بزرگی داشت‌که تمام روز باز بود. شب‌ها ـ وگاه‌هم روزهایی که شهرشلوغ می‌شد ـ دروازه را می‌بستند. خانه‌های آن‌کوچه شب‌ها محفوظتر بـود. ازاین دربندها در محلهٔ اعیان‌نشین زیاد بود.

نزدیك دربند تازیان مردی بنام محمد معروف به‌آبکش سرایدار خانهٔ متروکی بود. صاحب خانه مجاورکاظمین شده بود ومحمد دریکی از اطاقهای آن خانه بازن و دخترش منزل داشت. این مرد برای خانه‌دارهای‌آن‌دور وحوالی ازچاه‌های چهل‌گز و یا چاه‌های جویهای بریده آب‌کشی می‌کرد. سروکار او باچرخ‌چاه بود و دول (دلو ـ سطل) چرمی که اقلاً شش‌سبوآب می‌گرفت. آب‌کشی ازچاه‌های چهل‌گز ـ که غالباً بیش‌ازچهل‌گزعمق دارد ـ ساده نیست، خطر دارد.» صحبت به‌اینجاکه رسید بی‌بی‌ململی مداخله کرده گفت: «همین چندروزپیش، بعدازظهر بود، منبع آب‌ماخالی‌شده‌وآقااسدالله‌هم تازه‌ازراه‌رسیده‌بود... خسته و مانده، رفت‌پشت چرخ‌نشست تاچندتا دول‌آب‌بکشد وبی‌آب‌نمانیم... چرخ اززیر پایش دررفت. آمرتضی، به‌جان بچه‌ها. هنوزهم‌که به‌یاد می‌آورم می‌لرزم. خدائی بودکه فوری پاش‌را پس‌کشید». آمرتضی صحبت‌راچنین‌دنبال‌کرد: «باری می‌دانیدکه‌آب‌کش‌مقابل چرخ‌چاه می‌نشیند و باید با دوپا چرخ را بچرخاند و دول چرمی را به‌قعرچاه بفرستد و چرخ‌را چندبار پائین وبالابرد تا دول ازآب پرشود وبعد بادوپا بچرخاند و دول سنگین‌را بالا بیاورد. بسا اتفاق می‌افتدکه به‌علتی ـ مثلاً خیس بودن ویالیزبودن چرخ ویادررفتن چرخ اززیرپاویاشکستن یك‌پره ـ چرخ اززیرپای آب‌کش درمی‌رود، وبه‌واسطهٔ فشارسقوط دول سنگین وپرآب به‌تندی درجهت وارونه می‌چرخد وصداش گوش را کـر می‌کند و تا هفت‌خانه شنیده می‌شود. حال اگرآب‌کش بی‌درنگ و دردم پاها را پس‌نکشد، پاهاش قلم می‌شود وگاه اززانوقطع می‌گردد، خدا به‌آقااسدالله رحم‌کرد... کاش صدقه می‌دادید، این اتفاقی بودکه برای محمد بخت برگشته افتاد وازچند ریال روزانه درآمدی‌که ازآب‌کشی داشت‌بی‌نصیب‌ماند وخودش‌راهم بردندبیمارستان‌انگریزیها. اگر زن ودخترش چرخ‌ریسی

۱ـ قصص‌العلماء ـ میرزامحمد تنکابنی.

وگیوه‌چینی نمی‌کردند، هرسه گرسنه می‌ماندند... پای محمد را بریدند ودرقبرستان‌دفن کردند و بعدازدوماه اورا معلول وکوتاه شده، پاها از زانو بریده، توی یك‌جعبهٔ چرخدار گذاشته، به‌خانه‌اش آوردند. پول جعبه را حسن ملحد داده بود. چندماه بعدجای بریدگی چرك کرد وچیزی‌نگذشت‌که محمد ازدرد وبیماری‌وغصهٔ بی‌کاری‌جان سپرد» همه‌پرسیدند: «حسن‌ملحدکه بود؟» آمرتضی جواب داد:

درهمسایگی اینها مـردآهنگری زندگی می‌کرد به‌نام حسن ملحد. بیل و کلنگ و سه‌پایه وانبر ولوازم خانه می‌ساخت ومی‌فروخت وروزی به‌شب می‌آورد و پایی به‌خاك می‌کشید. زن وبچه‌هم نداشت. هرچه درمی‌آورد بادیگران، بادوستان فقیرش، می‌خورد. با محمد خدابیامرز دوست بود وتامحمد زنده وبیمار بود روزی چندبار سرکشیش می‌آمد، احوال‌پرسی می‌کرد، میوه وشیرینی براش می‌آورد، تامی‌توانست به‌زن ودخترش‌می‌رسید وکمك می‌کرد. بعد از مرگ محمد گفته بود: «خدا بیامرزدش، آدم خوب وزحمت‌کش و سعادتمندی بود.مردنش‌هم به‌موقع بود. اگرچندماه‌دیگرهم زنده می‌ماند زن ودخترش‌آن چنان از پرستاریش وازده می‌شدندکه به‌مرگش رضا می‌دادند وهمین‌دوقطره‌اشك را ازروی صفا وازته‌دل براش‌نمی‌ریختند، راستی، گاه‌پیش می‌آیدکه‌اگرمرگ‌برای خودآدم‌خوشبختی نباشد ـ چون هرکس‌جان خودش را دوست می‌دارد ـ امابرای‌کسان واطرافیانش‌فرج‌است. محمد دیگر به‌کارکاری نمی‌خورد وزحمت بشوی و بپوشش‌افتاده بودگردن زنش فاطمه و دختریازده‌دوازده‌ساله‌اش رقك. سعادت داشت و بیماریش طولی نکشید. آن‌قدرطول‌نکشید که به‌مرگش راضی‌شوند.»

حسن را به‌خاطرهمین‌جورحرفهای رك‌وراست‌که‌درنظرمردم برخلاف عرف واخلاق زمانه بود اسم بی‌دینی سرش‌گذاشتند وبعدها لقب ملحدگرفت. ولی، خوب، این داستان دیگری است. می‌گذریم...

همه‌گفتند: «چرامی‌گذرید. بگوئید. ماهمه‌اسم حسن‌ملحدرا شنیده‌ایم، بعضی‌هاازش خوب یاد می‌کنند وپاره‌ای‌هم‌بد.»

بی‌بی‌ململی‌که واقعاً به‌سبب‌کوره‌سواد وسفرهایی‌که‌کرده بود زودفهم‌تر ازدیگران بود پرسید: «آمرتضی، نکند رقك دختر محمد آبکش همین بی‌بی‌رقی‌خودمان باشد؟»

آمرتضی‌جواب‌داد: «بله، درست فهمیدید. حالا، پس، داستان‌بی‌بی‌رقی‌رامی‌گذاریم به‌آخر. چون حسن‌ملحدهم درآن‌داستان جایی دارد... اما چطور وچرا حسن محمدحسین لقب «ملحد» گرفت. درآن‌روزگارها حسن مردی سی‌ساله بـود، سواد نداشت... ولـی حرفهای عجیب وغریب وگنده‌گنده می‌زد. به‌آقایان علماهم ایراد می‌گرفت. مثلاً همین آقای‌رکن‌الشریعه‌ـ‌که هنوزهم زنده است‌وآبی‌توپوستش افتاده وصاحب‌همه‌چیزشده ـ حکم قتل احمد دراز را داده بود. احمدتوی بازارخان دکان رنگرزی داشت. یك‌روز ازدست زنش‌جوشی شده انبری‌را بطرف‌اوپرت‌کرده بود. انبرراست‌خوردتوی‌گیجگاه زنکه‌وجابجا کشتش. زن‌احمددرازخواهرزن خدمتکارخانهٔ آقـابود وخـدمتکاره‌هم صیغهٔ آقا... حسن می‌گفت: احمد درازکه نمی‌خواست زنش‌را بکشد. زنکه اتفاقاً مرده. احمدرا نباید کشت. آقای رکن‌الشریعه برای اجرای حکم خود وقتل احمد دست به دامن حاکم شد. حاکم

این‌دست آن‌دست می‌کرد، چون واقعاً حکم ناحق بود و می‌ترسید دشمنانش این کار را بهانه کرده کلك براش جور کنند. رکن‌الشریعه قونسول[1] را که همه ازاو حساب می‌بردند، پیش حاکم واسطه کرد و توی شهر چو انداخت که احمددراز راهمین‌روزها می‌کشند وقونسول گفته باید حکم رکن‌الشریعه مجری شود. حسن ملحدهم هرجامی‌نشست می‌گفت «این که نشد! حجة‌الاسلام ما دست به‌دامان مردکهٔ انگریزی خاچ‌پرست زده که بیاحکم ناحق مرا مجری کن. راستی، «آخرالزمان است». حرف حق کاری است، اثر دارد. حرف حسن‌هم کار خودش را کرد، چون حق بود. توی مردم کوچه وبازار پچ‌پچ افتاد. عده‌ای رفتند پیش حاجی شیخ حمزهٔ سر-دوراهی، ببینند اوچه می‌گوید. او گفت: «قتل عمدی نبوده، فقط احمد باید رضایت ورثهٔ مقتوله را بگیرد و دیه بپردازد و به‌اضافه رکن‌الشریعه کار بدی کرده که برای اجرای حکم به کافرمتوسل شده» خلاصه احمد دراز ازکشته شدن نجات‌یافت واین غوغا را حسن محمد-حسین که آن روزهاهنوزلقب ملحد نداشت راه انداخته‌بود. برای رکن‌الشریعه این شکست بزرگی بود وکینهٔ حسن ازدلش بیرون نمی‌رفت. تا اینکه زد وبابی‌کشی به‌راه افتاد و رکن‌الشریعه چندنفراز فضولباشیهای توی بازارچهٔ حاجی‌قنبرراکه مریدش بودند تیرکرد که حسن‌راکشان‌کشان ببرندقلعه پیش‌حاکم و متهمش‌کنند. حسن مسجد نمی‌رفت، نمازهم نمی‌خواند... خوب، خیلی‌ها مسجدنمی‌رفتند ونمازنمی‌خواندند... آن روزهاهم مثل‌امروز این کارگناهی نبودکه کسی رابخاطرآن بکشند وبه‌قلعه ببرند. ولی‌وقتی که‌پای‌غرض‌درمیان باشد، این گپ‌ها که سرکسی نمی‌شود.

مزدوران رکن‌الشریعه حسن‌راکشیدند وبردندقلعه وگفتند فلان است وبایدش کشت. حاکم آدم پربدی نبود ونمی‌خواست ـ اگربه گاو وگوسفندش ضرری نداشته‌باشد ـ باعث کشته‌شدن بی‌گناهی شود... ازحسن پرسید: «می‌گویند توبابی هستی، راست است؟»

حاکم منتظربودکه حسن‌جواب «نه» بدهد واوهم، قبول کند و دوروزی توی‌انبارش بیندازد ویا بفرستندش پیش حضرت‌آقای ملاابراهیم‌لب خندقی ومرخصش‌کند.

ولی حسن جواب داد: «قربان آن دهنتان بروم، الهی دورتان بگردم، آی گفتی! درسفتی...»

حاکم متحیر وغضبناك شده گفت: «مردکهٔ پدرسوخته، میدانی اگراتهام ثابت‌شود شقه‌ات می‌کنند؟»

ـ قربان می‌دانم، البته که می‌دانم. خداوند، هرقدرکه زورش‌برسد، از عمرمن و به‌خصوص ازعمراین حضراتی که مرا اینجاآورده‌اندکم‌کند و روی عمر و عـزت حضرت اشرف بگذاردکه هرچه‌باشد اسم دین روی من گذاشتید. تـا بحال همه و از آنجمله همین آقایون می‌گفتندکه بی‌دینم. بازاین که‌فرمودید چیزی‌است. کاچی به‌ازهیچیه. ولی به‌خدای بی‌شریك قسم، من بابی‌نیستم واصلاً نمی‌دانم بابی‌چیست. خدا عمرتان بدهد. مامردم‌از آنچه داریم چه فهمیدیم که حالا برویم وبابی بشیم.

۱ـ درزمان گذشته ـ عهد قاجار ـ قونسولهای خـارجی ـ انگلیسی درجنوب و روسی درشمال ـ فعال‌مایشاء بودند، حکمشان ازحکم حکام‌قانونی نافذتر بود.

آن‌روز سیورسات‌خان حاکم‌رو بود. صبح زود، اول‌وقت میرزالطفعلی قرطاسی‌تاجر که‌متهم‌شده بودیك شال‌کشمیری‌وپنجاه‌تومان پول ومقداری قند وشیرینی فرستاده بود تا پیشاپیش وساطت‌کنند وحرف مغرضان را بی‌اثر کرده باشد... خان حاکم‌کیفش کوك بود. گذشته‌ازاینهااصلاً مردشوخی‌بود. روبه‌حسن‌کرده‌گفت:«پس‌تو بابی‌نیستی و ملحدالرعایا هستی» حسن که‌معنی‌ملحدرانمی‌دانست گمان‌کردکه خان‌اظهارلطف‌می‌کند ولقبی به‌اوداده، جواب داد: «قربان، صحیح است هرچه بفرمائیدهستم ولی آن‌که اینها می‌گویند نیستم.»

حاکم لبخندی زد و دوفراش همراهشان‌کردکه به‌ظاهرنگهبان‌اوباشندکه فرارنکندو درواقع برای‌اینکه دربین‌راه‌فضولباشی‌هامردم راتیرنکنند وحسن رانکشند... وفرستادشان پیش آقای ملاابراهیم لب‌خندقی که هرچه‌حکم کند عمل کنند. می‌دانست که او همچین سهل وآسان‌مثل رکن‌الشریعه حکم‌قتل نمی‌دهد. حضرات فضولباشی‌های بازارحاجی‌قنبر چندنفر ازپیش وچندنفرازپس‌حسن راه افتادندوفراشهاهم دوطرفش‌راگرفتند... رکن‌الشریعه سفارش‌کرده بودکه تابتوانند اورا ازتوی بازارها وجاهای پرجمعیت‌ردکنند تابه‌قلعه‌برسند. آنهاهم‌برای‌رفتن به‌خانهٔ‌آقای‌لب‌خندقی سنگ تمام‌گذاشتندودورترین‌راه را پیش‌گرفتند... عوض‌اینکه ازطرف مسجدجامع‌وبازارچه بروند زدند وازطرف‌بازار محمدعلی‌خان وسراسر بازار بزرگ ومیدان‌خان وبازارخان‌رفتند تابه‌لب خندق‌رسیدند. ولی‌چون فراش‌حکومتی همراهشان بودکسی متعرض نشد وفضولباشی‌هاهم‌کاری ازدستشان برنیامد... به‌خانهٔ‌آقا رسیدند.

دربیرونی بازبود. ازیك دالان وهشتی‌که بالاش‌طاق‌وکلمبو[1] داشت‌گذشتند. و وارد حیاط‌کوچکی‌شدندکه حوضچه‌ای در وسط داشت و چهارتا باغچهٔ‌کوچولوی پرازاطلسی در چهارگوشهٔ حوضچه بود. سرتاسرحیاط را یك‌اطاق پنج‌دری‌گرفته بود. آقا توی پنجدری نشسته بود. ولی‌اطاق تقریباً پربود ـ جابرای همهٔ همراهان حسن نبود ـ یك فراش ودو نفرازفضولباشی‌هاباحسن وارد شده سلام‌کردند. آقا اذن‌جلوس‌داد ونشستند... گرم‌بود... عمامهٔ‌آقا به سرش نبود... گذاشته بود پهلوش... یقهٔ پیراهنش هم‌بازبود... گاه با باد بزنی خودش‌رابادمی‌زد... نگاهی به‌آنها کرد وتقریباً دانست که‌برای‌کارخیری نیامده‌اند... فضولباشبهارامی‌شناخت که‌ازآدمهای رکن‌الشریعه‌هستند. رکن‌الشریعه‌راهم‌خوب‌می‌شناخت وچندبار برسرحکم‌های ناحقی‌که اوداده بود باش‌سروشاخ‌شده‌بود.

آقا روبه فراش‌کرده پرسید ماجرا چیست. فراش پیغام حاکم را رساند. آقا از حسن سؤال‌کرد: «خوب،توچه می‌گوئی‌اتهام راست‌است؟» توی حاضران پچ‌پچ افتاد، ولی‌کسی جرأت نداشت جلوی‌آقا بلند حرف بزند. حسن‌که دیگرمیزان‌کاردستش‌آمده بودگفت: «نه قربان. لااله‌الاالله ومحمد رسول‌الله، علی‌ولی‌الله»آقاگفت: «مطلب تمام است، دیگرسؤال وجواب نداریم»

یکی‌ازفضولباشیهاکه‌توآمده‌بودتوی‌حرف‌آقادویدوگفت: «قربان، آقای‌رکن‌الشریعه

۱ـ کلمبو colombov = گنبد مانندکوچکی است که چند ترکش باز است. اغلب روی هشتیها می‌سازند.

هم می‌داند که حسن متهم است» آقا پرخاش کنان جواب داد: «اتهام حرف درمقابل آنچه حسن حالا گفت ارزشی ندارد، حرف این و آن ملاك نیست». فضولباشیه از تك ودو نیفتاد و گفت: «قربان تقیه می‌کند». آقا جواب داد: «من میدانم و توهم می‌دانی که بابی راستی راستی تقیه نمی‌کند» فضوله باز گفت: «قربان بی دین است، پالانش حسابی کج است» آقا گفت: «از کجامی‌دانی؟ وآنگهی حالا بعداز گفتن شهادتین مسلمان شده» باز فضولباشی دومی گفت: «قربان، ازآقای رکن‌الشریعه بپرسید... دروغ می‌گوید..» آقا سخت خشمگین شد، سرخ شد و گفت: «کی دروغ می‌گوید، رکن‌الشریعه یا حسن؟ پیغمبرما امربه ظاهرفرموده، جونم، همان جورکه شما کاسب‌های بازاربرای کشیدن جنس سنگ وترازودارید ماخدام دین هم سنگ وترازوئی داریم که مسائل راباآن می‌سنجیم. دعوی تمام است.» بعد روبه حسن وفراش کرده گفت: «وخی (برخیز) وخی. بروخانه‌ات ویك چندصباحی هم ازشهر بیرون برو. بروجائی که کسی مزاحمت نشود تاآبها ازآسیاب بیفتد وبعدبرگرد سرکار و زندگیت»... و همه را مرخص کرد.

یکی ازفضولباشیها که ازتوی حیاط گوش می‌داد به‌صدای بلند گفت: «قربان، مگرآقای رکن‌الشریعه همان سنگ وترازو را ندارد؟» آقانگاه کجی به پنجره کرد و گفت: «چرا دارد. ولی مگرمیان شما کاسب‌ها کسی پیدا نمی‌شود که باسنگ کم به‌مردم جنس بفروشد وآن هم جنس تقلبی؟!»

دعوا به‌همین جاختم شد وحضرات پراکنده شدند. حسن ازپس کوچه‌های خلوت رفت بطرف خانه ویکی ازفراش‌ها راهم درعوض وعدهٔ قلق همراه خودکردکه به‌خانه برساندش وفضولباشیها رفتند که خبرسرخوردگی خودرا به‌رکن‌الشریعه برسانند وآن فراش دیگرهم یك راست رفت به‌قلعه تا لاپورت کاررا به‌حضرت اشرف بدهد. ازآن روزحسن میان مردم معروف شد به «حسن ملحد» وتا دم مرگ هم این اسم روش ماند. این بود داستان لقب حسن محمد حسین که خداش رحمت کند. آدم خوبی بود. خیرش به مردم می‌رسید. دل داشت، نمی‌ترسید. حالا نماز نمی‌خواند ویامسجد نمی‌رفت ویاروزه نمی‌گرفت... ای بابا، کی ازآن دنیابرگشته و خبرش را آورده!؟»

...چون حرف آمرتضی به اینجا رسید بی‌بی‌زهرا مادر پسرها رو به او کرده گفت:

ـ آمرتضی، دهنتان خشك شده، یك‌چائی میل بفرمائید تا من بروم واشکنه را روبراه کنم و بیایم وباقی داستان رابگوئید. آمرتضی‌هم گفت: «به‌چشم» و عبدالله پسرکوچکه یك چائی پرمایه براش ریخت واوهم مشغول نوشیدن شد وبه حاضران گفت:

ـ شما را به خدا، این‌چیزهائی که‌می‌گویم به‌گوش بی‌بی‌رقی نرسد، ناراحت می‌شه. چون بی‌بی‌رقی میل نـدارد این داستان سرزبانها بیفتد. من‌هم سالها پیش این‌چیزها را از حسن ملحدوزَریُك که‌داستانش رابعدبرایتان می‌گم، شنیدم. زمانی که هردوشان پیروفرتوت شده بودند.

بچه‌ها قول دادند وبی‌بی‌ململی‌هم، بااینکه هنوز داستان را نشنیده بود، گفت:

ـ پناه می‌برم به خدا، مگراین‌جور حرفها را می‌شه برملاکرد...

مادرپسرها آمد وآمرتضی دنبال حکایت را گرفته گفت:

«گفتم که مجیرالدین میانه گیر دلال بازار را تازیان مأمور کرد برای آقای بندهٔ خدا صیغه پیدا کند. اوهم بی‌درنگ به جستجو پرداخت و چند زن جوان بیوه و یك دو دختر دوشیزهٔ فقیر برای آقا پیدا کرد تا ایشان پسند کنند یا نه. آقاهم هر بار اجازه می‌داد که آن «مستوره»ها قرص صورت را نشان دهند و زیبائی قد و قامت را خودش در توی چادر شب حدس می‌زد. ولی همه را رد کرد. آخر سر به زبان بی‌زبانی به مجیرالدین فهماند دختر کی را که گویا در همان نزدیکیهای خانهٔ آقا منزل دارد دیده و پسندیده است. مجیرالدین نمی‌دانست منظور نظر آقا کیست. اول ترسید که نکند آقا به یکی از دخترهای تازیان چشم طمع دوخته باشد، ولی بعد فکر کرد که آن دخترها توی کوچه‌ها ولو نیستند که آقا دیده باشد در دکان و بازار هم نمی‌روند... دست به دامان زَریُك خدمتگار شد، بلکه او کمك کند و بفهماند این دختر ك که دل بندهٔ خدا را برده کیست. زَریُك هنوز هم، گاه، یك روزه یا دو سه روزه، کـه دست آقا از همه جا کـوتاه می‌گشت صیغهٔ ایشان می‌شد. گذشته از این زَریُك یواش یواش همه کارهٔ خانهٔ آقا شده بود. خرید بازار با او بود، آشپزی می‌کرد، شورو واشور و تروخشك کردن آقا با او بود و خوب، گفتم که گاه به‌قول آخوندها عندالضروره صیغه آقا شدن هم جزو وظیفه‌اش شده بود.

بی‌بی‌زهرا گفت:

ـ وای. وای! الهی پائین تنهٔ هردوشونا خوره بگیره.

خوب رسم یزدیها و همهٔ مردم ساده و بی‌شیله‌پیله و به‌خصوص فقیر و بیچاره‌ها و شعر باف‌ها، اززن و مرد این جوراست، که همه‌چیزرا بی‌رودربایستی می‌گویند، خیلی بی‌پیرایه حرف می‌زنند. آمرتضی خندید و روبه بی‌بی زهرا کرده گفت:

ـ بی‌بی، هردوشان، حالا دست کم بیست سال است توی جوهرُهر خسبیده، یقین خاك شده‌اند. جائی براشان نمانده که خوره بگیرد و نفرین دیگر اثر ندارد.

بعد آمرتضی دنبال حرف را گرفته چنین گفت: «این راهم بگویم که مجیرالدین زَریُك را بی‌بی‌زری صدا می‌کرد و این کلمهٔ «بی‌بی» مثل افسون درزَریُك اثر کرده بود. چون هرگز هیچ کس او را جز «زَریُك» خطاب نمی‌کرد و نکرده بود... باری زَریُك به مجیرالدین گفت: «به، این خُ این همه گف نداره. مگر نمیدونی آقا گلوش پیش رقك گیر کرده... دختر ممدآب‌کشامی گم ـ همان ممدی که چرخ چاه دوتا پاشا قلم کردو بریدند و بعد مرد ـ ولی این رابت بگم داره بخیه به دوغ می‌زنه، این تو بمیری آن تو بمیری‌ها نی(نیست). رقك کسی نی(نیست) که صیغهٔ او بشه. خیلی بچهٔ هشیاریه. صدتا مثل او را می‌برد لب رودخانه و تشنه برمی‌گرداند». مجیرالدین جوابش گفت: «می‌دانم... تا ببینیم... مشکلی نیست که آسان نشود». صحبت این دو نفر به اینجا که رسید مجیرالدین خواست نیرنگی به کار زند. به زَریُك گفت که پس آقا گلوش تنها پیش رقك گیر نکرده، چون او یعنی مجیرالدین ـ شنیده که آقای بندهٔ خدا به بی‌بی فاطی مادر رقك هم نظر دارد. حال اگر دختر نشد مادر را هم حاضر است صیغه کند. عدهٔ او هم که سر آمده. بی‌بی فاطی هم بیش از سی سال ندارد، می‌گن بدك نی(نیست). شرعاً هم صیغه کردن او مانعی ندارد، درصورتی که صیغه کردن دختر باکره بدون اجازهٔ ورضایت ولی منع شرعی

دارد ویا بقول بعضی‌ها اکراه دارد. گذشته از این‌ها اگر بی‌بی‌فاطی پاش توی این خانه باز شود به این‌خانه سروصورتی می‌دهد وحال آنکه رقك‌بچه‌است‌وازعهدهٔ کدبانوئی برنمی‌آید.

مجیرالدین می‌دانست‌که زَریُك همه‌کاره وکدبانوی خانهٔ بندهٔ خداشده‌است وهیچ‌میل‌ندارد این‌مقام را ازدست بدهد وحال‌که بناست حتماً آقا ازاین‌مادر ودختریکی راصیغه‌کند، زَریُك بهتر می‌داندکه آقا دختررا بگیرد تالااقل برای‌کدبانوئی او رقیبی پیدا نشود. مجیرالدین میانه‌گیرخیلی‌آدم تودار ونیرنگ بازی بود. خوب، دلال بازاربود... کارنیکوکردن ازپر کردن‌است. مقصودش این‌بودکه در راضی‌کردن رقك وبی‌بی‌فاطی زَریُك با اوهمدستی‌کند. نقشه‌اش گرفت. وزَریُك وارفت‌وگفت: «عجب، عجب، من‌این را نخوانده‌بودم. جونم، اگر می‌خواهی‌کارت سربگیرد ورقك راصیغه‌آقاکنی، حالاوقتش‌است. چون‌آن حسن‌ملحدکه در واقع سرپرست این مادر و دختراست، حالا رفته سریـزد، اگراو اینجا باشد، هرجورشده، نمی‌گذارداین‌کارسربگیرد. آخرنمی‌دانی حسن‌ملحد چه سگ‌هاری است. از آقا هم خوشش نمی‌آید. باید زود دست به‌کارشوی.»

زَریُك زنی‌زیرك بود. فهمیدکه بندهٔ خدا دیگربا اونمی‌سازد وباید به همان‌کدبانوئی خانه قناعت‌کند و نگذاردکسی در آن زمینه‌باش رقابت‌کند. گـواینکه رقك را آتش پاره‌ای می‌دانست، ولی‌اوکجا ومادرش‌کجا! به خودمی‌گفت‌که هرگزتجربهٔ مادرش رادرکدبانوئی وشوهرداری ندارد.

مجیرالدین‌می‌خواست‌زَریُك را بیشتروارد بازی خودکند، ولی‌نمی‌خواست‌اول‌خودش مطلب را پیش‌کشد، منتظربود زَریُك به حرف بیاید... و به حرفش آورد. زَریُك‌بش‌گفت: «خوب، حالامی‌خواهی چه‌کنی؟»

میانه‌گیرجواب داد: «هرچه توبگوئی، می‌گوئی‌چه‌کنیم؟» (عمداً گفت: «چه‌کنیم» تاهمدستی زَریُك رادراین توطئه حتمی‌کرده باشد). «من‌فقط خانهٔ بی‌بی‌فاطی را بلدم. مگر توی خانهٔ‌حاجی‌سلمان‌اطاق‌ندارند؟مگرنه؟ولی باخودش‌آشنائی‌ندارم. آخه، من‌که اهل‌این محله نیستم.»

زَریُك گفت: «اول باید بابی‌بی‌فاطی‌حرف زد و او راآماده‌کرد. اما این‌کار دشواری است. کدام‌مادراست‌که راضی‌شود دخترش ـ آن هم‌دختری‌مثل‌رقك ـ صیغهٔ‌کسی‌شود؟ بی‌بی‌فاطی هزارجورآرزوبرای این دختردارد»

میانه‌گیر گفت: «درهرحال‌بایدکاری‌کرد. آقادست بردارنیست‌وتازیان‌هم‌ولم‌نمی‌کند. هی‌می‌گوید ثواب دارد، کاری‌بکن»

زَریُك وبی‌بی‌فاطی‌اهل یك‌کوچه‌بودند وهرروزغروب‌که درخانه می‌نشستند هم‌دیگر را می‌دیدند. صبح‌ها هم توی‌راه بازار یا درقصابی و نانوائی سلام وعلیکی می‌کردند... زَریُك‌فکری‌کرد وازمجیرالدین‌پرسید: «شمااز‌اهل‌قلعه باکسی‌آشناهستید؟... مقصودم‌سلام علیك خشك وخالی‌نیست... البته‌لازم‌نیست باهم‌همرازباشید... مثلا فراشی، پیشخدمتی،

کسی‌را داریدکه خواهشی‌ازش بکنید ورویتان رازمین نزند... یعنی‌دربرابرقلق‌وگرنه‌اهل قلعه مفتکی‌جون به‌عزرائیل نمیدند.»

مجیرالدین گفت: «باپیشخدمت شازده‌حاکم همسایه‌ام وبا سهراب‌خان فراش هم از قدیم رفیقم»

زَریك بازتأملی کرد وگفت: «نه، پیشخدمت به درد نمی‌خورد، نشون به‌کلاهش‌نی (نیست). آن‌فراشه خوبه، خوب، حالاباید فراشه را ببینی وبگی فردا تنگ غروب، وقتی که زنکك‌ها می‌آیند درخونه‌هامی‌نشینند وگپ می‌زنند، بیاد اینجا به‌بی‌بی‌فاطی‌بگه «شازده دخترت راخواسته بیادقلعه، می‌خواد ببینه بعدازمرگ پدرش توباهش‌چه‌جور رفتارمی‌کنی. راضی‌هست‌یانه. توهم لازم‌نیست همراش‌بیائی. یك فراش‌می‌آدومی‌بردش» بعدزَریك گفت: «بذاراواین‌حرفها رابگه باقیش‌بامن.»

زریك‌می‌خواست‌بی‌بی‌فاطی‌رابه‌مرگ بگیردکه‌به‌تب‌راضیش‌کند...ودراین‌میان‌چیزی که به‌حساب نمی‌آمدمیل‌ورضای خود دختربودوآن‌هم دختری‌مثل‌رقك، عاقل وآتش‌پاره.»

آمرتضی مکثی‌کرد وباقی‌چائی‌توی استکان راکه سرد شده بود سرکشید وگفت: ...«سرتان رادرد نیاورم... زریك دیگردر این بازی شده بود اوستا و میانه‌گیر، شاگرد. مجیرالدین همان شب‌کارها راجورکرد وفرداغروب سروکلهٔ فراشه توی‌آن‌کوچه پیدا شد وبه این در وآن درنگاه‌کرد وآخرسراز یك زن‌که دم درخانه‌اش نشسته بود پرسید «اینجا بی‌بی‌فاطی عیال‌محمدآب‌کش دارید؟». زریك‌که گوش به زنگ بود پیش‌آمد وبی‌بی‌فاطی‌را نشانش داد. فراش‌هم او را به‌گوشه‌ای برد ونجواکرد وبعد به‌صدای بلندگفت: «فرداحتماً همین وقت‌ها ـ یعنی‌دم‌دمهای‌غروب ـ خانه‌باشد. خودم‌یامأموری‌دیگرمی‌آید ومی‌بردش»

زریك به خودگفت‌که «یقین مجیرالدین حسابی از جلوش درآمده‌که این جورسنگ تمام‌گذاشته»

همین‌که فراش پشت‌کرد، بی‌بی‌فاطی به طرف زریك آمد و برسرزنان و فغان‌کنان (ولی‌آهسته‌که‌کس‌نشنود) گفت: «حالامیگی‌چه‌کارکنم؟» زریك‌به‌روی‌خود نیاورد وپرسید: «مگرچه شده؟» بی‌بی‌فاطی‌جواب داد: «می‌خواستی چه‌بشود؟! آبروم رفت. بچه‌ام، دختر یکدانه‌ام ازدست رفت. خدایا! توخودت به‌یتیمی‌اش رحم‌کن. این‌شازدهٔ حاکم تابحال چند نفررا بی‌عفت‌کرده باشه خوبه؟ این‌حرفها همه بهانه‌است! دخترم ازدستم رفت. حالامیگی چه‌کارکنم؟»

حرفهای بی‌بی‌فاطی‌دربارهٔ شازدهٔ‌حاکم یزد درست‌بود. همه می‌دانستندکه چه بی‌شرم بی‌ناموسی است و زریك هم حسابش درست بود. گفت: «مرگم مگرچه شده؟» بی‌بی‌فاطی بی اختیار اشك می‌ریخت. گفته‌های سهراب خان فراش را براش تکرارکرد و زریك گفت: «مرگم، الهی دورت‌بگردم. آخر، بوی‌شیرازدهن رقك می‌آد. دوازده سالش‌بیشترنی. حالا گنده وهیکل داره باشه. او را به قلعه وشازده وحاکم چه‌کار. آن هم نه روز روشن... وقت غروب! راست می‌گی خواهر. اگربرود، دیگربه خانه‌برگشتنی‌نی. ازهمان راه یك‌ـ راست باید بره توی یکی‌ازخانه‌های‌کنارجوهُرهُر» خلاصه، خوب توی دلش را خالی‌کرد. بی‌بی‌فاطی‌باری دیگرقایم‌زد توی سرخودش وبازگفت: «حالامی‌گی‌چه‌کارکنم؟ من‌که عقل

ازسرم پریده! آحسن‌هم (مقصودش حسن‌ملحدبود) گذاشته وحالارفته سریزد. بازاگراواینجا می‌بودکاری می‌کرد» راستی‌هم عقل‌ازسربی‌بی‌فاطی‌پریده بود وگرنه یك‌خرده فکرمی‌کرد که شازده حاکم هرقدرهم بی‌شرف باشد ـ اگربخواهدکسی را ببرد، پیرزن عجوزه‌ای را برای دلالی می‌فرستد و دور از عقل است‌که فراش بفرستد و این بهانه بچگانه را بیاورد. اتفاقاًمی‌گویند پیرزنی راکه سابقاً درجوهُرهُر خانه داشته برای‌این جورکارها همیشه زیر سرداشته بود.

زریك دید بایدآهن را تاگرم‌است‌کوبید و تاطرف‌کلاهش را قاضی‌نکرده وازاین سر سردرنیاورده‌است وحسن‌ملحد از ده برنگشته، کار رایکسره‌کند وگفت: «جونم، تافرداکه چیزی نمانده. باید ازهمین حالا دست بکارشوی وفکرچاره‌کنی. من یك‌آشنای قدیمی دارم. باخدا بیامرزشوهراولم رفیق بود، توی بازاراست، تاجراست، خیلی هم‌تاجراست. اسمش آقای میانه‌گیراست. بروم اورا پیداکنم شایدراهی پیش پایمان بگذارد... اومحض رضای خدا به دادمردم میرسد. شایدگره مارا بازکند.

دلال هرکاره شد تاجروآن هم خیلی تاجر.

مصطفی پسربزرگ بی‌بی‌زهرا حرف آمرتضی را قطع‌کردوپرسید:

ـ آخه، بی‌بی‌فاطی ملتفت نشدکه اینهاکلکه؟...

آمرتضی جواب داد:

ـقربونت برم، حالاکه‌تووومن ازته توی‌کارخبرداریم می‌دانیم‌کلکه،آن زن‌بیچاره‌از کجا می‌فهمید. و آنگهی‌آدم وقتی‌که توی بلاگیرکـرد فرصت فکرکردن براش نمی‌ماند، دیگراین چیزها سرش نمی‌شود. آن‌هم زن چشم وگوش بسته و ناتوانی مثل بی‌بی‌فاطی.

بی‌بی‌ململی گفت «خوب، بعد چه‌شد؟»

آمرتضی جواب داد:

ـ شماکه بی‌بی‌ململی باشید... اما بعد... بعـد زریك رفت پی مجیرالدین‌که تـوی خانه‌اش منتظربود. وقتی رسیدکه مجیرالدین ازنمازعشا فارغ شده بود، داشت تعقیب را می‌خواند، بش‌گفت: «بی‌بی‌فاطی روبراهه. حالا باید بیائی وباقی‌کار را جورکنی»

مجیرالدین بی‌درنگ راه افتاد وآمـد پیش بی‌بی‌فاطی. رقك تـوی حیاط بود، ظرف می‌شست. زریك به بی‌بی‌فاطی گفت: «توی راه داستان را برای آقای میانه‌گیرنقل‌کردم. راهی به‌نظرش رسیده. اگرآقای بندهٔ خدا قبول‌کند.نجات یافته‌ای!».

بی‌بی‌فاطی پرسید: «چه راهی؟» مجیرالدین جواب داد: «رقك راهمین امشب برای آقای بندهٔ خدا صیغهٔ محرمیت می‌خوانیم وروی‌کاغذ هم می‌آوریم وصیغه نامه‌می‌نویسیم ودوتاشاهد هم‌مهرمی‌کنند. دیگرشازده سگ‌کیه‌که دنبال‌کند...جرأت‌نمی‌کند. ولی‌شرطش این است‌که حضرت‌آقا قبول‌کنند الساعه می‌روم خدمت شان... ببینم می‌توانم راضیشان کنم‌که محض ثواب به‌این‌کار رضا دهند». بی‌بی‌فاطی‌نزدیك بودکه به‌پای‌مجیرالدین بیفتد و دستش را ببوسد.

مجیرالدین دیگرمعطل‌نکرد وراه‌افتاد. بی‌بی‌فاطی‌و زَریُك هم رفتند تا رقك راآماده کنند. رُقُك، گواینکه خیلی هشیار بـود، هنوزاین حقه بازیهای شرعی سرش نمی‌شد. از

قلعه وفراش وشازده وحاکم‌می‌ترسید. گرچه چیزکی‌هم ازداستان دخترکلفت تازیان و بندهٔ خدا به‌گوشش خورده بود، ولی به‌مادرش تسلیم بود. حرفی‌نزد. فقط پرسید: «بعدبایدبروم خانهٔ‌آقا، یا خانهٔ خودمان می‌مانم؟» زریك جواب داد: «خوب، البته چند روزی بایدآنجا بمانی. من‌خودم‌هم‌هستم. مادرت‌بی‌بی‌فاطی‌هم‌که بیخ‌گوشت‌است. این خُ واهمه ودل‌تنگی نداره!». رقی گفت: «هرچه ننه‌ام بگوید.»

باری چه درد سرتان بدهم. وقتی‌که مجیرالدین خبررضای مادر رقك را به‌بندهٔ خدا داد سید نزدیك بود ازوجد برقصد و گفت: «جواب فراش وشازده بامن!» مجیرالدین پوزخندی زد وجواب داد: «قربان، حواستان‌کجاست؟ در واقع شازده و فراشی درکار نیست. فقط‌فراش‌که‌ازخودمان است برای حفظ‌ظاهر می‌آید وجوابی می‌شنود و می‌رود پی‌کارش. والسلام شدتمام» آقا ازاین همه خنگی خـودش خجل شد... رقك را مثل‌گوسفند قربانی آوردند وآقا خودش «زوجتك نفسی‌فی‌مدةالمعلومه...الخ»خواند ومدت راعجالتهً یك‌ماه ومبلغ راهم دوتومان وجه رایج‌سلطانی‌معین‌کردند ومجیرالدین‌ونوکرآقا هم‌شهادت دادند و ورقه رامهرکردند ورقك رفت پیش‌زریك وآن شب مادرش‌هم پیشش‌ماند. مجیرالدین هم رفت‌این مژده رابه‌آنعمت‌الله تازیان بدهد...وبی‌بی‌فاطی‌هم خوشحال‌بودکه بلائی را از او گردانده است. فردای آن روزسهراب‌خان فراش دوباره آمدو گفت: «بی‌بی رقی‌کجاست؟» همسایه‌ها گفتند«بی‌بی‌رقی را برای‌حضرت‌آقاعقدکرده‌اند واگرکاری دارد به‌ایشان رجوع کند.» اوهم برای حفظ ظاهرغرولندی زدورفت...

سید بندهٔ خدا بعد از رسوائی‌که برسرمردن‌دخترخدمتگار تازیان براش بارآمده بود، خیلی‌احتیاط می‌کرد. آن شب مادر رقك هم‌آنجابود... مزاحم‌بود... «آقا»کاری به‌کاراو (رقك) نداشت. گذشته‌ازاین‌آخرمگرقراراین‌نبودکه صیغهٔ توریه‌است وفقط منظورنجات از دست شازده‌حاکم‌بوده. وآنگهی‌سیدبندهٔ خدا، حالادیگر، همیشه زریك دم دستش بوده‌وهر وقت می‌خواست یك ـ دوروز، صیغه‌اش‌کند. رقك «آروس» طاقچه بالای‌آقابود!

زریك مادر رقك‌راصبح زودآب جوشیده وچائیش‌داد وراه انداخت برودخانه، تاسراز ته‌توی‌کارهای او درنیاورد. یك جوری بش‌فهماندکه سید دوست نمی‌دارد زیاد به خانه‌اش آمد وشدشود... توی‌خانه‌اومانده بود ورقك وحالاکه‌کاررا به‌اینجا رسانده بود می‌بایست برای‌هم بستری‌باسیدحاضرش‌کند...گرچه‌حالا به‌این‌چیزهاتاحدی بی‌اعتنابود ولی یك‌خرده حسودیش‌می‌شد. گواینکه‌چاره‌ای‌نبود. به‌خودمی‌گفت: «نمیشه هم‌خدا راخواست هم خرما را، به‌اضافه خدا بزرگ‌است... یك سیب راکه به‌هوا بیندازی ده‌جور رو و وارومیشه تا به زمین برسد» باید بیداروهشیارباشد وببیند داستان چه‌رنگی‌می‌گیرد. زریك خیلی‌باتجربه بود. بلد بود منتظربماند. چشم‌براه فرصت شد. به‌اش توگوئی‌الهام شده بودکه‌این‌ماجرا به همین جاختم نخواهد شد... درباطن ازبرگشتن حسن‌ملحد واهمه داشت... چون حسن یك خرده مثل‌خودش بود...کسی را نداشت. چیزی نداشت. ولی درعوض خیرمردم را می‌خواست...اگرامری‌رابرحق‌می‌دانست خودش رابه‌خاطرآن‌به‌آب وآتش می‌زد. کلنجار رفتن باحسن‌ملحد خیلی‌دشواربود. جزاینکه رك وراست بودکسی‌نمی‌توانست ایرادی به کارهاش بگیرد.

اما زریك... گردش روزگار کم‌کم اورا به‌همه چیز بی‌اعتناکرده بود، بی‌رگ کرده بود... زریك چشمان درشت وسیاه‌تو گودی افتاده داشت، استخوان گونه‌اش برجسته بود و دهان کمی گشاد، صورت‌سبزه، بینی کشیده ویکخرده‌عقابی. زمانی اززیبائی بهره‌داشت... هنوزهم یك جور زیبائی خاص... گیرائی داشت... همچین اگرچشم وابرو وبینی ودهان وشکل‌صورت وموهای مشکی‌صاف واین‌چیزهارا یك‌یك نگاه می کردی چنگی به‌دل‌نمی‌زد، ولی‌وقتی‌که اینها باصدای دل‌نشین باهوش و باخوش حرفی وباهشیاری ونکته سنجی‌اش- باوجودبی‌سوادیش(جزچندسورهٔ قرآن - الرحمان ویاسین - چیزی رانمی‌توانست بخواند) توأم‌می‌شد،هر کسی‌راازمردوزن‌بطرف‌خودمی کشید. اوتنهافرزندیك‌آخوندفقیربود...پدرش زودمرده بودوبه‌دنبال‌پدرش،مادرش...روزی‌دراول‌جادهٔ‌زندگی‌به‌جوانی‌مسگربرخورد... دیگی را داده‌بود سفیدکند...بااوآشناشد. بهاربود... هردوجوان بودند. به یکدیگر دل باختند... روزی رفتندامام‌زادهٔ سیدمحرا،بیرون‌شهر گردش‌وزیارت، گندمها هنوزسبز بود، پرستوها مثل‌تیرشهاب ازآن بالابالاهاخودشان‌را به‌گندمزار می‌زدند وبازبه هوا می‌رفتند. نه‌گرم‌بود و نه سرد - هوا یك جوری بود. هیچ‌کس‌آن طرف‌ها نبود. وارد صحن و اطاق امام زاده شدند. خلوت بود. در دور و اطراف تا چشم‌کارمی کردکسی نبود. چند درخت بود وآنها... زن وشوهرشدند.شاهدشان‌امام‌زاده بود وآن چند درخت...بعدپسره گفت: «بدشد. باید هرچه زودتر، همین فرداپیش‌آخوندبرویم‌تا تورابرام عقدکند»...همین‌کار را هم‌کردند. زریك به‌خانهٔ جوان مسگررفت. جوانك هم‌کسی را نداشت. زریك خانه‌داری و گیوه چینی‌می‌کرد، بندتنبان هم می‌بافت... زندگیی‌داشتند... ولی بچه براشان نشد... هنوزدوسالی‌ازعروسیشان‌نگذشته بود،که‌جوانك بیمارشد. سرفه‌های سخت می‌کرد. هرچه جوشاندهٔ‌گل‌بنفشه وصمغ‌عربی خورد فایده‌نکرد. یك روزازسینه‌اش باسرفه‌خون‌آمد. زریك بردش پیش‌حکیم‌باشی تفتی. حکیم‌باشی سرش را تکان داد و گفت: «چیزی‌نیست، انشاءالله خوب می‌شود». دوروزبعدکه زریك‌تنهارفت نسخه‌عوض‌کند حکیم باشی گفت: «سل گرفته است وآن‌هم سل سواره، شماچه‌چیزش هستید؟» زریك گریه‌کنان‌جواب داد: «زنشم»زریك نمی‌دانست‌که سل‌سواره دیگر کدام‌است. حکیم باشی دلش سوخت، دلداریش داد و گفت «انشاءالله‌خوب‌می‌شود،خداقادرمتعال‌است. خداراچه‌دیدی؟»ولی‌خوب‌نشدوبعدازدوسه ماه مرد، عمرش را به‌شما داد. این دومین‌بلائی بودکه بعدازمرگ پدربه‌زریك نازل‌شد، ولی خیلی‌سخت بود...امیدهایش‌همه برباد رفت، با خودش حرف می‌زد، نمی‌فهمید چه‌می‌کند، چه‌می‌خورد، بهت‌زده شده بود... رفت‌کلفتی. تنهابود،کسی‌را نداشت. هنوزخیلی جوان بود. شوهربی‌بی‌خانه گولش‌زد. بی‌بی‌فهمید وزریك را بافحش‌وتس\وتپیا بیرون کرد. آخه، شوهرش‌راکه نمی‌توانست‌بیرون کند!»

آمرتضی به‌اینجاکه رسید گفت:

- خیلی‌باید‌ببخشید. درازنفسی کردم.اصل‌داستان راول کردم وپرداختم‌به‌سرگذشت زریك. راستش، زندگی‌آدمی ازهرتاریخی عبرت‌آورترودرازتراست.

تس‌وتپیا= پس گردنی واردنگی.

پسر کوچك بی‌بی... گفت: «نه، باقی داستان زریك را بگوئید که چطور شد گذارش به خانهٔ سید بندهٔ خدا افتاد. بعد حکایت بی‌بی‌رقی را تمام کنید»

همه پشت حرف اورا گرفتند و شوهر بی‌بی‌ململی گفت: «عیب ندارد، بگوئید، شب درازست وقلندر بیدار»

آمرتضی چنین گفت:

ـ چون زریك‌را بی‌بی بیرون کرد، شاگرد کبلامصطفی بقال محله که مدتها بود چشم به‌اوداشت واسطه درمیان‌انداخت ودرباغ سبز نشان داد وصیغه‌اش کرد. دردسرتان ندهم، دیروقت است. زریك قدم اول را در این راه برداشته بود. آدم نباید بگذارد بدی عادتش شود. وقتی شد مثل تائی‌است که این پیراهن بافتنی‌های خودمان برداشته باشد، به محض حرف و با اوتووپف‌نم‌زدن صاف نمی‌شود. زریك بااین‌که زن‌جوان‌زیرکی‌بود، یواش‌یواش به‌صیغه شدن وهرچند صباحی‌بایك مرد خسبیدن بی‌اعتناشد، براش فرق نمی‌کرد. خداوند نصیب‌نکند (آمرتضی‌نرمهٔ میان‌انگشت بزرگ‌وسبابهٔ دست راست را خائید)، عادت بدهم بد دردیست... کم‌کم‌جوانی گذشت وزریك هم مشکل پسندی را گذاشت به‌کناری و فقط در فکرسیر کردن شکم وپوشاندن تن‌بود. چندجا به‌کلفتی رفت. چند بارصیغهٔ‌این‌وآن شد، تاگذارش به‌خانهٔ تازیان افتاد واوهم ردش کرد به‌سیدبندهٔ‌خدا. این‌از زریك... حالا برویم سرداستان رقك:

گفتم‌که سیدبندهٔ خدا آن شب‌کاری به‌رقك نداشت. مادرش وزریك‌پیش اوماندند و مادرصبح رفت سراطاق وزندگی خودش و زریك خواست یواش یواش ذهن رقك را برای هم بستری بابندهٔ خداآماده‌کند. بناکرد به‌تعریف سید واین‌که‌عروس خدا شدن چقدرثواب دارد و دراین دنیا وآن دنیا چه اجری درانتظارآدم است. زریك‌گفت افسوس می‌خورد که چرا جوان نیست که خودش صیغه‌آقابشود وازاین گپ‌ها...زریك خیال‌می‌کردرقك نمی‌داند که اوتابحال‌چند دفعه صیغهٔ سید شده‌است وحال‌آنکه‌اهل‌آن‌کوچه پیروجوان، ازاین‌ماجرا باخبربودند.آخر کمترآدمی است، که هرقدرهم زرنگ و با هوش باشد، عیب خودش را ببیند... یاکسی‌بش‌بگوید که مردم پشت سرش‌چه می‌گویند... افسون‌زریك دردخترك اثر نکرد ورقك‌کم‌کم فهمید که چیزی را از او پنهان می‌دارند وگمان‌کرد که مادرش هم دست اندرکاراست.

زریك رقك را ترسانده بود که چند روزی پاازخانه‌بیرون نگذارد ونزدمادرش نرودو گرنه‌گاه‌است که فراش قلعه‌ببیندش وببرد... اما این حرفها وکارهای زریك نسیه بود، از ته دل نبود. حالاعلتش چه‌بود... نمی‌دانم... یااینکه هنوزیك خرده رحم‌وانسانیت براش باقی مانده بود، یا اینکه حسودی می‌کرد... یاهردو.خلاصه، حالاکه داشت ماجرای‌رقك به‌آخرش نزدیك‌می‌شد چندان شوق وذوقی‌برای‌انجام توطئه‌ای که‌خودش‌راه‌انداخته بود، نشان نمی‌داد... نمی‌دانم شاید هم‌ازترس حسن‌ملحدوعاقبت‌کار، دست و دلش‌برای‌این‌کار نمی‌جنبید. شب‌بعد شب جمعه بود. زریك به‌بهانهٔ اینکه نذر دارم وباید به‌امامزاده بروم وتا صبح‌آنجا بمانم ونماز بخوانم ودعاکنم، ازخانه بیرون‌رفت. نوکره‌هم‌زن‌وبچه داشت. هرشب بعدازشام به‌خانهٔ خود می‌رفت... اوراهم‌عجالتةً یك‌ساعتی پی‌نخود سیاه‌فرستادند.

هنوز خیلی به‌غروب مانده بود درخانه رقك ماند و بندهٔ خدا. حرفهای زریك به جای آنکه رقك را آماده کند، بیشتر ترسانده بود. وقتی دید با «آقا» تنهامانده واهمه‌اش برداشت. رفت‌به‌یك‌گوشهٔ‌دورتر. سید یك‌جورنگاهش می‌کردکه وحشت‌کرد. بعد بندهٔ‌خدا آمد وکنار رقك نشست‌وگفت: «چیه؟ چته؟ چرا از من می‌گریزی؟ آخر، حالا دیگر من و تو را خدا به‌هم‌نزدیك‌کرده، محرم هم هستیم.» سیدباآن قباوریش‌وعمامه، پهلویش‌نشسته بود. رقك یك بار متوجه خود شدکه داردمثل بید می‌لرزد. حرفهای زریك یادش‌آمد. چه پیش‌خواهدآمد... نمی‌دانست. فقط می‌دانست‌که هرچه پیش‌آید برای اوناگواراست. گفتم که رقك چیزکی ازداستان دخترخدمتگارتازیان با بندهٔ خدا شنیده بود. ازاین‌بندهٔ خدانفرت داشت. ازنگاه‌کردنش‌تاته‌دل‌رقك‌هم‌می‌خورد. نه می‌خواست عروس‌خدابشود نه‌پیغمبرخدا.

رقك با وجود دلهره وهراس‌به‌فکرچاره افتاد... بندهٔ‌خدا بعدازرفتن زریك درخانه‌را کلیدکرده بود... دخترك نمی‌دانست چه‌کند، به‌کجا پناه برد... حیاط خانه مثل یك چاه بود... یك محوطهٔ‌کوچك وازچهارطرف اطاق وتالار. صدا بجائی نمی‌رسید... سرانجام به فکرش رسیدکه‌بروی‌بام رود. هوابالنسبه‌گرم شده بود. عده‌ای‌ازهمسایه‌ها روی‌بامهایشان بودند، رخت‌خواب پهن می‌کردندکه نسیم بخورد وخنك شود.

رقك ناگهان برخاست وبه‌طرف راچونه (پله‌کان) بام‌دوید. سید منتظرچنین حرکتی ازاو نبود. وقتی‌متوجه‌نقشه ونیت او شدکه دیگردیرشده‌بود. خواست بگیردش‌نتوانست. دامن قبارابی اختیار جمع‌کرد واوهم به‌دنبال رقك دوید. ولی دخترك به‌بالای بام رسیده بود. بندهٔ خداهم به‌صحن بام رسید. رقك به‌هرهٔ بام‌تکیه داده بود ومی‌گفت: «نزدیك‌بیائی وی[1] می‌کشم تاهمهٔ دروهمسایه‌ها بفهمند... خودماازبوم می‌اندازم پایین» بندهٔ خدامکث کرد، مردد ماندکه چه‌کند. رسوائی چندی پیش که به‌زحمت ماست‌مالی شده بود به‌یادش آمد. اگر رقك‌هم یك علم شنگهٔ تازه راه می‌انداخت دیگر تقصیر او مسلم می‌شد و شاید مخالفان او وتازیان‌آن قصهٔ‌کهنه راهم دوباره پیش می‌کشیدند واورا به‌عدلیه ومحکمه و محضر شرع می‌کشاندند و آبرویش را حسابی می‌ریختند وگاه است بدتر. به‌خود گفت: «این دخترك یك‌وجبی شکستش داده، هیچ‌فکر نمی‌کرد که ازشهوت و نفس‌پرستی خودش شکست خورده است...»

صحبت به‌اینجاکه‌رسید پسربزرگ بی‌بی... خنده‌کنان گفت:

ـ آمرتضی، تورا به‌خداداستان رابگو، وعظ نکن، این‌چیزهارا توی مسجد ومجلس روضه خوانی از واعظ و روضه خوان هم شنیده‌ایم... نفس‌پرستی، شهوت پرستی، خودـ خواهی...!

آمرتضی جواب داد:

ـ خوب، مـن گناهی ندارم... همچین خودش آمد... بسیار خـوب... باری، بندهٔ خداطوری گیرکرده‌سردرگم شده‌بودکه هوای عشق ازسرش پرید، مثل اینکه‌آب برآتشش ریخته باشند. به‌فکر رد بلای‌آنی افتاد تا بعد چه‌شود. در این گیرودار در زدند... زریك

۱ـ «وی» بروزن «سی» = یعنی فریاد، جیغ.

بود. با اینکه قرار بود تا فردا صبح به‌خانه برنگرددآمده بود بگویدکه حسن ملحد از ده برگشته وهنگامه‌ای‌برپاکرده است و«آقا» (مقصودش بندهٔ خدا بود) بایدهوای کارخودش را داشته باشد. بندهٔ خداخیلی دستپاچه شد. حسن ملحدرا ندیده بود، ولی دربارهٔ اوچیزها شنیده بود. ازش می‌ترسید واز ایـن بدترچیزی نیست که آدم دشمن خود را ندیده و باش روبرو نشده، ازش بترسد. به‌هرحال، بندهٔ خدا از آمدن زریك خیلی خوشحال شد، چون اورا دراین‌جورکارها ازخودش باتجربه‌ترمی‌دانست. داستان قشقرقی‌راکه‌رقك راه انداخته بودبراش نقل‌کرد.

داستان‌که به‌اینجـا رسید بی‌بی‌ململی یك استکان چائی جلوی آمرتضی گـذاشت و شوهرش‌هم چپقش را چاق‌کرد. مشغول پك زدن شد. بعدازآمرتضی پرسید:

ـ خوب، نگفتیدکه شما این حکایت‌را باهمهٔ تفصیلش وبه‌این درازی ازکجادانستید؟

آمرتضی جواب داد: «راست می‌گوئید. لازم بود از اول بگویم که زریك آخرها، آن‌روزگاری کـه دیگر بی‌بی‌زری صداش می‌کردند، بعدازمرگ خدابیامرز مادرم، صیغهٔ مرحوم پدرم‌شده بودومراکه پسرك‌ده ـدوازده ساله‌ای بودم خیلی دوست می‌داشت واین داستان را خرده خرده و به‌تدریج برام نقل کرد. اما بعدهاکه جوان بیست‌ساله‌ای بودم، با حسن ملحدهمچراغ بودیم، باهم دوست شدیم و قسمتی از حکایت را هم ازاو شنیدم.»

بی‌بی‌ململی گفت: «آمرتضی. باقی داستان را بفرمائید. گفتید زریك خبر برگشتن حسن ملحد را از سریزد ـ بعدازآنکه رقك‌آن قشقرق را برپا کرد ـ به‌بندهٔ خدا داد و او خیلی ترسید ودست وپاش‌راگم‌کرد. بعدچه‌شد؟»

آمرتضی گفت:

ـ اما بعد... ببینم حسن ملحد چه‌کارکرد... او به محض برگشتن از سریزد برای سرکشی بی‌بی فاطی ورقك رفت. آخر او،ولی وسرپرست واقعی‌آنهابود. حسن‌که دیدرقك نیست، ازحال اوپرسید. بی‌بی‌فاطی‌که داشت سماور را آتش می‌کرد تا براش چائی درست کند، زدزیرگریه وهمین‌طورگریه‌کنان داستان رابراش نقل‌کرد. حسن وقتی‌اسم‌مجیرالدین وبندهٔ خدا وزریك را ـ که‌هرسه شون را می‌شناخت ـ شنید پی‌بردکه کلکی در کار است، اول ماتش برد، بعد خیلی خیلی جوشی شد، به زمین و زمان بدگفت، به خودش که همهٔ وقت راگذاشته‌بودودراین موقع‌به ده رفته بود (آخرازکجامی‌دانست‌که چه اتفاقی‌می‌افتد) به بندهٔ خدا ومجیرالدین و زریك وسهراب خان‌فراش وشازدهٔ حاکم دشنام دادوبی‌بی‌فاطی را سرزنش‌کردکه چراگول آن پا اندازبازاری‌را ـ یعنی مجیرالدین ـ و آن زنکـهٔ سلیطه ـزریك ـراخورده است وبرای همه‌شان خط ونشان‌کشید و بعد درحینی‌که چائی می‌خورد به فکرفرورفت. اول‌خواست برود قلعه ودوسه ریالی مایه بگذارد وتعارفی به پیشخدمت شازده بدهدکه بی‌درنگ او را پیش حاکم‌ببرد و داستان را از اول تاآخر برای او نقل‌کند وپتهٔ بندهٔ خدا ومجیرالدین و فراش را بروی آب دهد وهمه را رسواکند. ولی دید ممکن است واقعاً شازده‌که مردکی لش وبی‌بند وبار است و زورهم دارد به فکربردن رقك بیفتد وشری خسبیده بیدار شود و ازعهدهٔ آن برنیاید. از این فکر درگذشت و عزم جزم‌کردکه اول بامجیرالدین ویاخود بندهٔ خداصحبت بداردوتهدیدشان‌کندکه دست‌ازسررقك بردارند.

خیلی نگران‌بود. می‌ترسید کار ازکارگذشته باشد و دیگردخالت او دردی را دوا نکند. یکسره وبه شتاب به‌طرف خانهٔ بندهٔ خدارفت. سید دیگردرآن محله ازکفرابلیس مشهورتر بود وهمه نشانی خانهٔ اورا می‌دانستند. حسن هم‌راه خانهٔ اورا بلد بود. رفت ودرخانه‌را قایم‌کوبید. درست‌مثل‌فراشهای قلعه که‌برای‌بردن‌مقصری‌آمده‌باشند. نوکره‌که‌برگشته‌بود، در راباز‌کرد. حسن ملحددست زدتوی‌سینهٔ نوکره و او راردکرد وبی سؤال‌وجواب‌رفت‌تو، فریادکنان شاخ وشونه می‌کشیدکه «پتهٔ همه‌تان‌را میدم‌رو، امیرم قلعه ببینم ازکی‌رسم شده‌که پی دخترصغیرویتیم مردم‌فراش‌بفرستندکه بیابینیم رفتارمادرت باتوچه جوراست؟ پیش آقای لب خندقی میرم، بازار را برهم می‌زنم» رقك‌که صدای حسن را شنیده بود، ازتوی پستوی اطاق فریادکشیدکه: «عموحسن من اینجا هستم»

حسن ملحد صدای دخترك راشنید. یك پارچه غضب شده بود. درونش مثل تنور می‌سوخت. پیش‌خود فکرکردکه‌ازپس بندهٔ خدا، با آن صیغه‌نامه‌ای‌که دوتاشاهدهم‌پاش رامهرکرده‌اند، برنمی‌آید. جزاین‌که حیله‌ای به‌کاربردچاره‌ای ندارد... داد و فریاد و شاخ و شونه ممکن است در دم اثر کند... عجالةً بندهٔ خدا دست‌پاچه شده، ماستهاش راکیسه‌کرده، می‌ترسدکاسهٔ آبروش دمرو شود ـ ولی آخراگرآدم آبرو داشته باشدکه این‌کارها را نمی‌کند ـ خوب، ممکن است، اگرفرصت پیداکند، یك‌خرده فکرکند، بفهمد که دراین‌گیرودار و دعوا دست او بالاست. باری، حسن دیدکه اگربازهم شاخ و شونه بکشد واز قلعه وحاکم بترساندش بهتراست.

بندهٔ خدا گوشهٔ اطاق تپیده بود. رنگ به رخسارش نبود. صدای رقك همچنان از پستوی اطاق دم‌دربه‌گوش می‌رسید،که «عموجان من‌اینجا هستم». حسن ملحد وارداطاق شد. نوکره خواست جلوش را بگیرد. حسن هُلش داد، افتاد. حسن چفت درپستو را باز کرد. رقك را آزادکرد وبی درنگ به طرف درش برد. رقك می‌لرزید. ملحد چیزی زیر گوش‌رقك‌گفت وازخانه بیرونش‌کرد ودرکوچه رابست. قفل‌وکلید به‌زنجیردرآویزان‌بود. قفل‌کرد وکلید را توی جیبش‌گذاشت. نوکره دیگرجلونیامد. زن وبچه داشت. بندهٔ خدا هم همچین آش‌دهن سوزی نبودکه به‌خاطر اودنبال دردسربرود. ماهی یك تومان مواجب ویك ناهار نیمه سیرخوردن که دیگراین بدمستی‌ها را نداشت. زریك‌هم پادرمیانی نکرد. خوب، او بهانه‌اش این بودکه نمی‌تواند بامرد نامحرم‌گلاویز شود. وانگهی زورش هم نمی‌رسید...

حسن همچنان مثل‌شیرشرزه نعره‌می‌کشید وبه طرف پناهگاه بندهٔ خداکه مثل شغالی گوشهٔ اطاق خف‌کرده بود می‌رفت و خطاب به او می‌گفت: «کاری می‌کنم، ریش تو، جندهٔ ریش‌دار را، که بندگان خدا را فریب می‌دهی وخودت را به دروغ زاهد و عابد می‌گوئی، بتراشند وآن قحبهٔ پتیاره راکه هم خودش هم خوابه‌ات می‌شود و هم پااندازی می‌کند توی جوال بیندازند و جلوی قلعه آن قدربزنندکه جانش در آید و آن مجیرالدین دلال بازاری‌که حالا شغل دلالی محبت راهم یدك می‌کشد، بلائی برسرش بیاورم‌که دست چپ‌وراستش‌را فراموش‌کند، تا دیگرهیچکس‌برای یك‌دخترصغیروفقیرویتیم‌وبدبخت‌دوز و کلك نچیند.

حسن گواینکه بی‌سواد بود، ولی به‌تجربه می‌دانست‌که تاقلعه و شازدهٔ حاکم‌هست همین‌آش است و همین‌کاسه. عیب از آنجاست. ولـی، خوب، بندهٔ خدا را با توپ خالی می‌ترساند. نقشه‌اش این بودکه یك خرده وقت بگذراند... در را از تو کلیدکـرده بود و بندهٔ خدا و زریك ونوکره زندانی شده بودند و رقك هم رفته بود تا به دستور بیخ‌گوشی حسن‌ملحد عمل کند...

□

رقك یکسر به خانه رفت. بی‌بی‌فاطی، مادرش، نگران بود، پریشان بـودکه نتیجهٔ اقـدام حسن وعاقبت‌کاردخترش چه شود... وقتی‌که رقك را دید دست وپایش راگم‌کرد. از ذوق گریه‌اش‌گرفت. رقك پیغام حسن رارسانید و گفت: «مادر دیگرفرصت‌گریه وزاری نیست، پسین‌آفتاب کورك است، باید تا دیر نشده زودجنبید». بی‌بی‌فاطی چادر سرکرد ورقك را برداشت ودرخانه را بست‌وبه‌طرف محلهٔ‌جنگل ـ محلهٔ اصلی‌شعربافهای‌یزد ـ راه‌افتادند. حسن‌ملحد نشانی یکی ازدوستان یك‌رنگش راکه شعرباف بـود به‌رقك داده بودکه دخترك چند روزی‌آنجا ـ درخانهٔ اوـ بماند، تا«مدةالمعلومه» صیغه یعنی‌یك ماه بی‌دردسر بگذرد ودعوا تمام شود. خانهٔ دوستش جائی بودکه‌به‌آسانی نمی‌شدش پیداکرد.

زریك به حدس به نقشهٔ حسن ملحد پی‌برد. اوتوی خانه‌آزاد بود. حسن بابندهٔ خدا صحبت می‌داشت وچون درخانه راکلیدکرده بود ازاو (زریك) غافل بود. زریك بی‌درنگ رفت روی بام ومعصومه ـ کلفت همسایه ودوست جون در جونیش را صداکـرد و گفتش: «تورا به‌امام زمان، هرطور شده زودی برو طرف خانهٔ بی‌بی‌فاطی‌ورقك واز دوربپا ـ اگر خواست بیرون‌برود ـ ببین‌کجا می‌رود» معصومه پیش بی‌بی‌خانه بهانه‌ای‌گرفت و چادرـ شب سرکرد و راه افتاد ونزدیك درخانهٔ رقك‌که رسید دید مادر و دخترخانه راکلیدکرده به‌طرف صحن‌علی[1] راه افتادند. اوهم‌دنبالشان‌کرد. مسافتی رفتند. معصومه متوجه شدکه دارند طرف محلهٔ جنگل می‌روند. بی‌بی‌فاطی یك‌بار برحسب‌اتفاق برگشت ومعصومه را دید. شکش برداشت. چندلحظه دیگر باز برگشت دید که معصومه دنبالشان است. فهمید که پی‌شان‌کرده. یادش آمدکه سرراهشان‌کوچهٔ تنگ وتاریکی‌است ودرخانهٔ بی‌بی صدیقه ـ یکی ازخواهرخوانده‌هایش ـ توی آن‌کوچه است، که دردیگری هم توی‌کوچهٔ پهلوئی دارد... دربازبود. رفتند تو. بی‌بی‌صدیقه پیش‌آمد وتعارف‌کرد: «چطورشد راه‌گم‌کردید؟ بی‌بی‌فاطی کم پیداهستید، قربون قدمتون... به به به، بی‌بی‌رقی هم‌که هست... ماشاالله چه بزرگ شده!» بی‌بی‌فاطی گفت: «خواهر، مشکلی‌برامون‌پیش‌آمده. داستان رابعدمی‌آم برات تعریف می‌کنم. حالا می‌خوام از آن در دیگـرتان که تـوی‌کوچهٔ پهلوئی باز میشه بیرون برویم». بی‌بی‌صدیقه بهتش‌زد. باشون‌راه افتاد تابه‌طرف دردیگر راهنمائیشان‌کند. گفت: «من‌که سردر نمی‌آرم. بفرمائید. آخر این‌که نشددهان خشك بیائید و دهان خشك بروید» یك خرده هم‌دلخورشد. توی خانه تنهابود. میل‌داشت یك تاپستك[2] از این در و

۱ـصحن علی = سهل بن‌علی ـ امامزاده‌ای دریزد.
۲ـ یك‌تاپستك = یك خرده، یك ذره، بقدر یك پسته، کوچك.

آن درگپ بزنند، غیبت مردم کنند... بی‌بی‌فاطی و رقی به‌کمک بی‌بی صدیقه این جوری ازشرمعصومه خلاص‌شدند وآسوده به‌خانهٔ دوست حسن ملحد رسیدند. خودش خانه نبود، ولی زن و دخترش همین‌که فهمیدند بی‌بی‌فاطی ورقی را حسن فرستاده و داستان‌ازچه‌قرار است‌گفتند: «قدمتان توی تخم چشممان.»...رقی‌آنجا ماند و بی‌بی‌فاطی بی‌درنگ به‌خانه برگشت.

داستان آمرتضی‌که به اینجا رسید بی‌بی‌ململی‌گفت: «شام حاضراست، اگـر اشکنه بماند بیات می‌شود، بهتراست اول نانی بخوریم و باقی داستان را بعد بشنویم. شوهرش وپسرکوچك بی‌بی‌زهرابلند شدند وبا زنها رفتند پائین‌که غذارابیاورند روی بام و دیگران سرگرم‌گپ زدن‌ازهوا وگرما شدند. اشکنه‌ونان وتخم‌نیمروو‌پنیروسبزی خوردن و ماست را آوردند و سفره پهن‌کردند وکوزهٔ آب را که روی هرهٔ بام‌گذاشته بودند تا باد بخورد وسرد شود بایك کاسه سبز کاشی‌کنار سفره هشتند وهمه مشغول خوردن شدند.

بی‌بی‌زهراگفت: «این‌خجالت راکجابریم‌که یك امشب‌آمرتضی ما را سرافرازکرده و ما هم «شوم»[1] نداریم و باید اشکنه بخورد». می‌خواست حفظ آبروکند وگرنه هرشب «شوم» نداشتند. «شوم» به‌اینها نیامده بود.

دیروقت بود. آمرتضی بعد از شام بی درنگ به‌گفتن باقی داستان پرداخت. عجله داشت،کمی هم سنگین شده بود. داستان کوتاه‌کرد و بعضی جاهاش را درزگرفت و چنین گفت:

ـ حسن ملحد رفت طرف اطاق بندهٔ‌خدا. سیدکه دیشب خودش را برای حجله‌رفتن آماده‌کرده بود ودماغش‌سوخته بود، حالا شبکلاهی به‌سرداشت‌وباقبائی‌کهنه‌وزیرشلواری چلوار سفید درگوشه‌ای خف‌کرده بود. بینی‌اش تیغه‌کشیده‌بود. چشمانش مضطرب به‌نظر می‌رسید،به‌این‌طرف وآن‌طرف‌نگاه می‌کرد. وقتی‌که حسن ملحد وارد شد، گوئی عزرائیل به سروقتش آمده. حسن گفت:

ـ نترس، نمی‌کشمت. ولی اگردست‌از سردخترك برنداری، تمام شیادیها و حقه‌بازیهای پیشتروحالایت‌رارومی‌کنم. این‌کارآخریت راهم‌که به‌دستیاری زریك ومجیرالدین وتازیان‌کرده‌ای به‌گوش شازده حاکم می‌رسانم... خلاصه نمی‌کشمت، ولی‌اگر به قدریك جو غیرت برات باقی مانده باشد ـ که نمانده ـ کاری می‌کنم‌که مرگ را آرزوکنی...

بندهٔ خدا، زبون و حیران، به‌التماس افتاد. گفت: «آحسن، هرچـه بفرمائی انجام می‌دهم. ازتو امر و ازمن‌اطاعت.»

زریك هم دنبال حسن‌ملحد وارد اطاق شده بود. حسن به بندهٔ‌خدا گفت: «یاالله د ، صیغه نامهٔ‌رقك را بیار!» زریك فهمیدکه حسن‌از بندهٔ خدا چه‌می‌خواهد ومقصودش‌چیست، توی حرف‌آنها دویدکه «آخ ، آ حسن شماکه دنیا دیده هستید. گرفتن صیغه‌نامه چه فایده دارد. دوتاشاهدهاکه هستند. یکی دیگررا مهرمی‌کنند. اصلش صیغهٔ خدائی است.». حسن ملحد دردل به زیرکی زریك آفرین گفت. حرف زنك یك جور راهنمائی بـود. حسن در

۱ـ شوم، شام = پلو. به‌قبل رجوع‌شود.

گرما گرم دعوا و کشمکش این را دیگر نخوانده بود. زریک در واقع می‌خواست بگوید که گرفتن صیغه‌نامه، تنها، فایده‌ای‌ندارد، ازدوشاهد غافل‌نبایدشد. حسن به‌فراست فهمید که زریک‌حالادیگردرباطن‌طرف اورامی‌گیردونمی‌خواهدکدبانوئی‌خودش رادرخانه ازدست بدهد وحتی‌امیدواراست‌که مقام هم بستری «آقا» را هم حفظ‌کند. منتها یك جوری حرف زده‌که سید هم بدگمان نشود.

حسن‌ملحد فریادکنان گفت: «هرکس‌گوش شنوادارد به‌آن دوشاهد بگوید، اگردست ازپاخطاکنند، به‌حساب نوکره خودم می‌رسم و کارهای مجیرالدین دلال وداستان پااندازی اورابه‌گوش شازده‌حاکم‌می‌رسانم وآتشی‌روشن می‌کنم‌که خانمانش‌رابسوزاند وشازده دارو ندارش رابگیرد»

حسن در دم عزم جزم‌کردکه صیغه نامه را بگیرد و رقك هم‌تاآخر مدت صیغه در خانهٔ رفیقش مخفی باشد. این راهم می‌دانست‌که زریك، حرفهای او را هرطور باشد، به گوش‌مجیرالدین‌ونوکره می‌رساندوآنها جرأت نمی‌کنند یك صیغه‌نامهٔ‌دروغی دیگرمهرکنند و اگرپاش بیفتد زریك برضد آنها شهادت خواهد داد و بندهٔ خدا هم محض حفظ ته ماندهٔ آبرویش به چنین کاری رضا نمی‌دهد.

باری، بندهٔ خدا صیغه‌نامه را آورد و پس داد. داستان صیغه شدن رقك به همین‌جا خاتمه پیداکرد.

عبدالله پسرکوچك بی‌بی زهرا پرسید «خوب، بندهٔ خدا چه‌کارکرد؟»

آمرتضی گفت: «بگم؟» همه گفتند: «بلی، بلی»

آمرتضی گفت «همان شب سید زریك را صیغه کرد و با او حجله رفت. نمی‌دانم دفعهٔ سوم بود یا چهارم یا پنجم! حسن ملحد هم چون ازحال و روز رقك وجای او مطمئن شدداستان بندهٔ خدا را درهمه‌جا با بوق وکرنا جار زد.

چیزی از این پیش‌آمد نگذشت‌که تازیان دید سید باعث رسوائی ودردسراوشده‌است وهرروز ماجرای تازه‌ای راه می‌اندازد. خودش اسبابی فراهم آوردکه سید جزفرار ازیزد چاره‌ای نداشته‌باشد، فرستادش آنجائی‌که عرب‌نی‌انداخته. یعنی‌به‌وسیلهٔ همان مجیرالدین که محرمانه موشك می‌دواند ـ چون نمی‌توانست آشکارا کاری‌کند ـ و یك دو دلال دیگر بازار ورقهٔ استشهادی درست‌کردکه بندهٔ‌خدابدعت‌گذاشته وازدین‌برگشته و یك دوآخوند فتوی دادندکه جایش توی جامعهٔ مسلمین نیست و کار بجائی رسیدکه سید زریك و خانه و زندگی راحت وهمه چیز را گذاشت و شبانه از یزدگریخت و دیگرکسی او را این‌دور و حوالیها ندید. می‌گویند به بین‌النهرین برگشت وگویا دریکی‌ازشهرهای‌آنجا دکان بقالی بازکرده بود وچند سال پیش مرد.

اما رقك... یك‌ماه درخانهٔ دوست حسن‌ملحد ماند. آن خانواده پسری داشت، سه چهارسال بزرگتر ازرقك.آن پسر عاشق رقك شد. دخترك هم به‌او دل باخت. آمد و شد میان آن دوخانواده شروع شد وبعد از دوسال رقك را برای آن پسرعقدکردند. او همین اسکندر شوهر رقك یا بی‌بی‌رقی امروزی است. ازآن روزهاشهرت «آروس خدا» (عروس‌خدا) یا «آروس» روی رقك ماند و هنوزاینجا هم‌او را «آروس» صدا می‌کنند. و حال‌آنکه

عروسی در کار نبود، حال و روز بی‌بی‌رقی وشوهرش خوب است، فقط یك غم دارد که شماهم‌ازآن خبردارید. براشون بچه نمیشه. خوب، زندگی این جوراست. هرکسی‌دردی دارد. نمی‌شود همه چیزآدم روبراه و سکه باشد. می‌خواهید بدانید عاقبت‌کار حسن ملحد چطور شد. آخرعمرش بودکه من بااوآشنا شدم. همچراغ بودیم. قسمتی ازاین داستان را اوبرام تعریف‌کرد. بعد ازچندسال بیمارشد و پس از چند روز مرد. رکن الشریعه دست از سرمردهٔ اوهم برنداشت وخواست به بهانهٔ‌اینکه بی‌دین بوده‌ازدفن اودرگورستان‌جوهرهر ممانعت‌کند. دوستان حسن و ازآن جمله من دست به‌دامن‌آقای‌لب خندقی شدیم. اوگفت «حسن درحضور من شهادتین‌اداکرده است». یکی ازهواخواهان رکن‌الشریعه جواب داد: «آخـر اسمش روش است. بش می‌گفتند ملحد». آقاگفت «اسم را حاکم وقت و به شوخی روش‌گذاشته بوده.مناط اعتبارنیست. وانگهی به‌من‌هم می‌گویند لب خندقی. کی‌من‌شب و روزکنار خندق نشسته‌ام؟» رکن الشریعه این بار هم از مـردهٔ حسن شکست خورد و ما دوستان وهمچراغها او را بادبدبه وکبکبه دفن‌کـردیم. سراسر زندگیش خوش نام زندگی کرد و عاقبت به خیرشد. خدا مردگان همه را بیامرزد و یاریمان کندکه ما هم مثل حسن زندگی‌کنیم ومثل اوبمیریم... یك عمر زحمت‌کشید... پتك به سندان‌کوبید... وقتی مرد چیزی نداشت... همیشه خیرش به مردم، به دوست و بیگانه می‌رسید... باظلم و ظالم، با نادرستی و دغل بازی میانه نداشت، راست و رك بود»

همه گفتند: «خدا رحمتش‌کند!»

بی‌بی‌ململی پرسید: «خوب،زریك چطورشد؟»

آمرتضی جواب داد: «زریك، آخرسر، بعداز مرگ خدا بیامرز مادرم صیغهٔ پـدرم شد. آخردرهمسایگی مابود. درواقع‌زن پدرم بود. گفتم‌که مراهم خیلی دوست می‌داشت. بیشتراین داستان را اوبرام‌تعریف‌کرد. خداوندگناهانش را ببخشدوبیامرزدش، خداخودش می‌داندکه‌اگرگناهی‌کرده تقصیربی‌کسی و بیچارگی بود. با اینکه زن بودوبی سواد بود، از مردهای باسواد عاقلتر و زیرك‌تر و سروزبان دارتر بود... پاشیم بریم...دیرشده... بروبچه‌ها دلواپس می‌شوند... سرتان را هم درد آوردم.

گرچه همه‌به‌شنیدن داستان بی‌بی‌رقی‌دل‌بسته‌بودند ولی‌آخرهای حکایت همه به‌دهن دره‌افتاده بودند. آمرتضی خدا حافظی‌کرد و رفت، تعارفش‌کردنـدکه‌باز بیاید. بی‌بی‌ململی وبی‌بی‌زهرا سفره را برچیدند وسماور وظرفها را بردند پائین‌که فردا بشویند و همه رفتند بخوابند... بعضی‌ها روی بام وبعضی هم توی حیاط...

□

هنوز توی خواب وبیداری بودندکه ناگهان ازهمسایگی صدای فاطی بلند شد:

ـ آی بی‌بی ململی، شمارابه دو دست بریدهٔ حضرت عباس به آاسدالله بگوئید وقتی که هادی خونه‌آمد، صداش‌کندکه «ماناخوش داریم»، تا«جنگم‌نکند وکتکم نزند»

بی‌بی‌ململی گفت: «آخرچه مرگشه‌که بیخود جنگت‌کند؟»

فاطی‌بغض‌به‌گلوجواب داد: «آخر، هادی پارچهٔ‌چیت خریده به‌من‌داده بود به‌آروس (عروس) بدهم براش پیرهن بدوزد. («آروس» برای دروهمسایه‌ها خیاطی‌مزدی می‌کرد).

آروس‌کار دیگرداشت تا غروب پیرهن را نـدوخته هادی می‌خواست غروبی بیاد و برود حمام و پیراهن تازه بپوشد. پسین آفتاب‌کورك رفتم بازار بگم هادی نان و گوشت بخرد. وقتی‌که فهمید پیرهن را ندوخته قهرکرد وهیچی نخرید ودست خالی برگشتم. توی‌بازار زیرلب فحشم داد. ولی حالاکه خونه بیاد حسابی‌خدمتم می‌رسد. شما را به سرامام‌حسین نگذارید.

بهانهٔ بگومگو ودعوامیان هادی وفاطی فراوان بود، فاطی‌بیشترشبها، نزدیك‌نصف شب سرکاه وجوی خرباهادی جنگشان می‌شد و همسایه‌ها را بیدار و ناراحت می‌کردند. یك روز بی‌بی‌جان ـ پیرزنی که همخانهٔ فاطی بود ـ از او پرسید آخر، این قـدر سرجوی خرجنگت مکنه، باز متحمل میشی... یقین از خر فایده‌ای به تـو می‌رسد» فاطی بناکرد قسم خوردن‌که «نه این جورنیست». بعدازبی‌بی‌جان پرسیدندکه چه فایده‌ای ممکن‌است‌از خر به فاطی برسد. جواب داد: «نمی‌بینید فاطی‌هرروز تخم مرغ می‌فروشد» گفتند: «تخم مرغ فروختن را، آخرباخرچه مناسبت است؟» بی‌بی‌جان‌که بابی‌سوادی شعرومثل فراوان می‌دانست‌گفت: «هرچه درآیینه جوان‌بیند-پیردرخشت‌خام‌آن‌بیند. فاطی‌چوری(مرغ)دارد وجوی‌راکه هادی برای‌خرخودش می‌آورد پنهانکی‌به‌چوری‌های خودش می‌دهد. چوریها می‌خورند و هی‌هی براش تخم می‌هلند. ما جنگ و دعواشون بیشترسرهمین است»

چیزی‌نگذشت‌که هادی با کاظمك همخانه شان ـ همان‌که اطاق‌آخری سمت قبله را می‌نشست ـ آمدوپیش از هرچیزی پرسیدکه‌آیا پیرهن تازه حاضر است‌که فرداصبح بردارد وبرود حمام. همین‌که فهمید آروس باز پیرهن را ندوخته آن رویش بالا آمد و فریادکنان گفت:

ـ پدرسگ‌ها، اوستا یك دفعه‌که صدام میکنه اگر دیرجواب بدم مزدم نمیده. اگر توی این‌گرمای جهنم فرمانش را یك خرده دیرتربرم هفت پشتم رافحش میده و زیرورو می‌کنه وعوض اجرت فاتحه‌هم برام نمی‌خونه. آن وقت پولی را که با این خون جگردر می‌آورم می‌خواهید بدهم به شما ننه سگ‌ها بخورید وسرگین‌کنید! یقین پارچه را دیـربه «آروس» دادی؟

به صدای بلند دشنام می‌داد و افتاد به جان فاطی. حالا نزن‌کی بزن. پسر بزرگ بی‌بی‌زهرا ازروی بام خودشان صدا سردادکـه «اهـوی هادی بازچه خبرته؟ چرا زنکه را می‌زنی؟ چرا نمیذاری همسایه ها یك چشم خواب راحت بکنند. حالادیگه فاطی را حجله کن وخودت هم حجله رو!»

فاطی‌همان جورکه گریه‌گلوگیرشده بود وکتك می‌خورد گفت: «الهی حجلهٔ‌آخرت بره و دیگهٔ برنگرده»

هادی از آمصطفی پسربزرگه بی‌بی‌زهرا بیشترازشوهربی‌بی‌ململی حساب می‌بـرد. چون بعضی میانجی‌گریهای‌ناگفتنی برای اومی‌کرد و از هردوطرف حق‌العمل می‌گرفت. این‌بودکه ساکت شد ودست ازسرفاطی‌برداشت... رفت وچائی‌درست‌کرد وکاظمك همخانه را هم‌دعوت‌کرد وبانصف نانی‌که خریده‌آورده‌بود چائی‌را خورد. به‌کاظمك هم نان‌تعارف کرد ولی اونخورد. هادی به فاطی وپسر او علك هم چیزی نداد.

همین که شکم هادی ازعذاب درآمد، سر بزیر انداخت ومدتی خاموش بود. بعدبالحنی سوزان وآهنگی غلط به‌نوای شیرازی «شب‌تاریك و ابرپاره پاره» زد زیرآواز:

سفر کردی سفرره دور کردی　　دلم را لانهٔ زنبور کردی
سفر کردی برای مال دنیا　　خودت خسته‌مرا رنجور کردی

هادی یك خرده به فاطی، به‌صورت دراز اسبی چین وچروك خورده وبازوهای مثل هیزم خشکیدهٔ او نگاه می‌کردوبه‌یار بی وفای گریز پا که او را (هادی را) ول کرده صیغهٔ آن منشی گاراژشده به‌اصفهان رفته‌بود، فکرمی‌کردوشعرمی‌خواند وهای‌های می گریست. صدای گریه ونالداش تا چند خانه آن طرف ترمی‌رفت. کاظمك سعی‌می‌کرد دل داریش دهد ومی گفت:

ـ آخر، چرا گریه می‌کنی. هیچ مصیبتی نیست که فراموش نشود... دنیا که تمام نشده... او نشد یکی دیگر.

فاطی که‌این را شنیدزیرلب گفت: «ا، پدرسوخته، چائی‌هایی که ازدست من‌خوردی حرومت بشه، زهرمارت‌بشه!»

هادی درجواب کاظمك گفت:

ـ چرا گریه می‌کنم؟! نکنم‌چه‌کنم! کاظم، توکه‌نمی‌دانی، خبرنداری. یك دل‌داشت به این گندگی! (هادی مثل‌این‌که بخواهد هندوانه امتحان‌کند، انگشتهای دودست را بهم قفل‌کرد ودستها رابه‌قدرنیم گزجلوی‌شکم خودش‌آورد) کفلش‌مثل‌کفل خرسفیدتوکه‌پارسال مرد. دیگه چه بگم... صورتش مثل ماه شب چهارده...

از روی بام همسایه یکی‌که حرفهای هادی را می‌شنید بانگ زد: «هادی ماه شب چهارده‌که لك وپیسه!»...

هادی می گفت و می گریست. کاظمك‌که دید نمی‌شود آرامش‌کرد، به حال خودش گذاشت‌و گفت: «خدا خودش صبرت بدهد. هرمصیبتی‌آخر دارد.»

...و رفت تابا زن و بچه‌هاش نان وکشك وخیاری بخورد و بخوابد. این‌بار فریاد پسربزرگ بی‌بی‌زهرااز بالای بام خانه بلند شد که:

ـ هادی چرا نمیذاری راحت بتمرگیم. ول کن دیگه. آن زنکه لگوری‌که این همه آه و واویلا نداره (اوهم‌کلمهٔ «لگوری» را تازه ازیکی ازآشنایان تهرانیش یادگرفته بود)

هادی‌کم‌کم ساکت شد و رفت‌گوشه‌ای درازکشید. ولی فکر یار بی وفا از ذهنش بیرون نمی‌رفت وخواب به چشمش نمی‌آمد وهق هق‌کنان زمزمه می‌کرد:

سفر کردی برای مال دنیا　　خودت خسته‌مرا رنجور کردی

... وبه‌خواب رفت...

سر و صداها خوابید. ولی‌خرناسهٔ هادی هفت خانه‌آن طرف‌ترشنیده می‌شد. یکی‌از همسایه‌ها ازروی بام خودش‌داد سرش‌سرداد:

ـآی هادی بذار بخوابیم. فاطی. بزن توسرش، یك خرده بجنبانش خرناسه نکشد.

فاطی جواب داد:

ـ الهی خدا بزندش، الهی خرناسهٔ آخرا بکشه همه مون آسوده شیم! نه روز از دستش آسایش داریم نه شب...

□

یزد
پائیز ۱۳۱۲

به‌کی سلام بکنم؟

سیمین دانشور

«واقعاً کی‌مانده که بهش سلام بکنم؟ خانم مدیر مرده، حاج اسمعیل گم شده، یکی یکدانه دخترم نصیب گرگ بیابان شده، گربه مرد، انبرافتاد روی‌عنکبوت، وعنکبوت هم مرد و حالا چه برفی گرفته، هروقت برف می‌بارد دلم همچین می‌گیرد که می‌خواهم سرم را بکوبم‌به‌دیوار. دکتربیمه گفت: هروقت دلت گرفت بزن‌برو بیرون. گفت هروقت دلت تنگ شد وکسی را نداشتی‌که درد دل بکنی بلندبلند باخودت حرف بزن، یعنی خود آدم بشود عروسك سنگ صبور خودش ـ گفت برو تو صحرا وداد بزن، به‌هرکه دلت خواست فحش بده... چه برفی می‌آید، اول توهم می‌لولید وپخش می‌شد، حالا ریزریز می‌بارد و اینطورکه می‌بارد معلوم است‌که به‌این زودیها ول نمی‌کند، از اول چله بزرگ همینطور باریده...»

و برفهای قبلی روی زمین یخ بسته بود ومردم برف پشت بامهایشان را غیر از تو کوچه پس‌کوچه هاکجابریزند؟ آمد و رفت کارپهلوانها و جوانهای ورزشکار و بچه‌های‌بی کله بودکه مدرسه‌هایشان را تعطیل‌کرده بودند. اگرنمی‌باریدکه‌گرانی بیسروصدا بود و قحطی می‌شد وحرف ازجیره بندی آب وبرق می‌زدند واگرمی‌باریدکه زندگی و مدرسه‌ها تعطیل می‌شد. دیشب برق خیابان علایی‌خاموش شد وکوکب سلطان همانطور زیرکرسی نشسته بود وبه‌تاریکی خیره شده بود، تابسرش زد، دلش شورافتاد، همچین شور افتاد که انگار تودلش رخت می‌شستند. فکرکرداگرازاطاق وازتاریکی‌بیرون نیاید دیوانه می‌شود. پاشد، کورمال‌کورمال‌آمد پایین ودرسرما وتاریکی رفت دم درخانه ایستاد. سوزمی‌آمد و بچهٔ همسایه‌گریه می‌کرد. پریشب لولهٔ آبشان ترکیده بود، سه روز می‌شدکه آشغالی خاکروبه‌شان را نبرده بود.

کوکب سلطان‌کارمند بازنشستهٔ وزارت آموزش وپرورش خاکروبه چندانی نداشت که‌کسی ببرد. ترکیدن لولهٔ‌آب هم به اثاث اوصدمه‌ای نرساند. اطاق‌او درطبقهٔ بالا و در همسایگی‌آقای پنیرپوربودکه دوتااطاق‌بزرگ وآشپزخانه ومستراح دراختیارش‌بودوسه تا

دختر دم بخت و یك‌زن لندهور هم داشت. در وهمسایگی لقبش داده بودند آقای پنیرپور چون که‌سرخیابان ژاله‌لبنیات‌می‌فروخت و به‌هیچکس نسیه نمی‌داد حتی‌بشما، و اسم‌اصلیش آقای شریعت پور یزدانی بـود. کوکب سلطان برای وضو وقضای حاجت می‌رفت پایین، آب هم از شیرآب آشپزخانهٔ پایین‌برمی‌داشت، آشپزی چندانی هم نداشت. با این دندانی که مرتب می‌زد ولثه وزبانش را زخم‌کرده بود. اطاقش هم یك‌کف دست‌اطاق‌بیشترنبود، اثاثی هم نداشت، داروندارش را جهیزیه‌کرده بود وبه خانهٔ دامادش فرستاده بود.

کوکب سلطان اززیرکرسی پاشد وبه‌تماشای برف پشت‌پنجره‌ایستاد. به‌همان زودی پشت بامها سفیدسفیدشده بودوروی کاجهای خانهٔ همسایه‌برف نشسته بود. آویزه‌های یخ‌که ازشیروانی مقابل‌آویخته بود دیروز هم‌بود، پریروز هم‌بود، ازاول قوس بود، چقدر دلش تنگ بود، از دیشب تاحالا ازخیال‌حاج‌اسمعیل بیرون نرفته بود.

«چه عشقی با هم‌کردیم، حیف‌که زودگذشت. تابستانها خانم مدیر می‌رفت اوین، حاج اسمعیل حمام سرخانه راگرم‌می‌کرد، می‌بردم حمام و پاك پاك‌می‌شستم، لیفم می‌زد، غلغلکم می‌کرد، غش غش می‌خندیدیم، قربان صدقهٔ هم می‌رفتیم، برای هم قول و غـزل می‌خواندیم وحالا سوزنی باید تا از پای درآرد خاری.»

«روتخت خانم مدیر وسط حیاط قالیچه می‌انداختیم و می‌نشستیم وپا بپای هم‌تریاك می‌کشیدیم، عرق مزمزه‌می‌کردیم، تالول لول می‌شدیم، می‌گرفتیم‌توپشه بند خانم مدیر لخت لخت توبغل هم‌می‌خوابیدیم. سواد یادم داده بود. برایش امیرارسلان می‌خواندم. پنج بار امیرارسلان خواندیم، سه‌بار شمس قهقهه، دوبار بوسهٔ عذرا. خانم مدیریك عالمه کتاب داشت، برمی‌داشتیم بعد سرجایش می‌گذاشتیم. حاج اسمعیل فراش مدرسه بـود و من توخانه خدمت خانم مدیررامی‌کردم. بندهٔ خداکاری نداشت، اناردانه می‌کردم‌ساعت ده می‌بردم‌مدرسه، وقتی انارنبود شربت می‌بردم، ناهارمی‌پختم، شبها شام نمی‌خورد، یك لیوان شیرمی‌خورد ومی‌خوابید. خدایا هرفندی توواین شهر بود زدیم، چقدر تماشاخانه و سینما رفتیم، فیلم درذ بغداد، هنسای عرب، اسرار نیویورك، آرشین مال‌الان راچهار بارو پنج بار دیدیم، پولمان برکت داشت، خانم مدیربه‌من مواجب می‌داد وحـاج اسمعیل از وزارتخانه حقوق می‌گرفت.»

«دکتربیمه خودش‌گفت باخودت حرف بزن، هرچی خوشحالت می‌کند یاغصه‌دارت کرده بریز بیرون. تودلت نگه ندار...»

«رفتیم‌کربلا، توبه‌کردیم، ازامام‌حسین‌اولادخواستیم. خداربابه‌رابه‌ماداد. سال‌بعدش بود که حاج اسمعیل صبحش رفت سرکار و عصرش دیگر برنگشت. مرد گنده‌گم شد که شد. خانم مدیر، تأمینات، نظمیه، همه دنبال حاج اسمعیل گشتند، خودم‌ربابه را بغل می‌کردم و از این اداره به‌آن اداره می‌رفتم، انگار نه‌انگارکه حاج اسمعیلی بوده، سربه نیست شد. ربابه را می‌خوابانیدم وخودم تنهایی می‌نشستم به تریاك کشیدن. گربهٔ خانم مدیر را تریاکی‌کرده بودم، همچین که بوی تریاك بلند می‌شد می‌آمد کنارم می‌نشست و چشمهایش را می‌بست و خرناسه می‌کشید. بهش فوت می‌کردم‌کش و قوس می‌رفت. گربه به مرگ طبیعی مرد. بعد عنکبوت را دودی‌کردم. گوشهٔ اطاق تارتنیده بود. بوی تریاك

که بلند می‌شد می‌آمد پائین وازکنار منقل تکان نمی‌خورد. انبرافتاد رویش. عنکبوت هم مرد.»

«خانم مدیر تقاضا نوشت و مرا جای حاج اسمعیل تو مدرسه خودش فراش کرد و تا وقتی که مرد توخانهٔ خودش نگهم داشت. خدا بیامرزدش، می گفت: کارت دوبرابر شده اما چه بهتر، این عمردراز بدون دوست را فقط باکارزیاد می‌توانی تحمل کنی. از تریاك کشیدنم دلخوربود، آنقدر گفت و گفت تا تریاك ازچشمم افتاد، بعلاوه بسکه کارداشتم فرصت تریاك کشیدن نداشتم. توخانه کارهای خانم مدیر رامی کردم و تومدرسه نظافت می کردم، مبال‌ها را می‌شستم، کارنامه‌های دخترها را درخانه‌شان می‌بردم وانعام می گرفتم، عیدها توگلدان سفالی گل لادن می کاشتم، کوزهٔ گندم سبزمی کردم، عدس می کاشتم و می‌بردم تو اطاق خانم مدیرمی گذاشتم یا در خانهٔ خانم معلمها می‌بردم... از ده تومان تا دو تومان انعام می گرفتم، همهٔ اینکارها را می کردم که آب تودل ربابه تکان نخورد. مثل دخترهای اعیان و اشراف لباس می‌پوشاندمش تا دیپلمش را گرفت. اگر خانم مدیر نمرده بودکه شوهرش نمی‌دادم. خانم مدیرمردومن آواره شدم. با هیجده سال‌خدمت بازنشسته‌ام کردند، گفتند سنت رسیده، از خانهٔ خانم مدیربیرونم انداختند. مجبور شدم دختره را آتش بزنم، بدهم به‌این لامروت لاکردار، تو محضرآقای لاچینی کار می کند وخدا را بنده نیست. چکار کنم دختره برورویی داشت ومثل‌دختراعیان واشراف لباس می‌پوشید، هرهفته هم سلمانی می‌رفت، با حقوق بازنشستگی و تواطاق اجاره‌ای‌که نمی‌شد از این غلطهای زیادی کرد دانشگاه هم که قبول نشد.»

«دکتربیمه گفت به‌هرکه دلت‌خواست بلندبلندفحش‌بده تادلت‌خنك بشود. منهم ورد زبانم فحش است. خدا خودش می‌داند من عشقی بودم، ازجوی آب و دار و درخت وماه توآسمان خوشم می‌آمد، کسی نماز و روزه و دعا وثنا یادم نداده، کربلاکه بودم پشت سر حاج‌اسمعیل نمازمی‌خواندم، اوبلندبلندمی‌خواند ومنهم‌تودلم‌می گفتم، تهران که‌آمدیم‌یادم رفت، عوضش بلدم‌فحش بدهم. به‌تمام‌نامردهاوناکس‌های‌روزگارفحش‌می‌دهم، به‌تمام مردهایی که بعد نامرد شدند و کسهایی که‌بعدناکس شدند، نفرین‌می کنم. خیلی‌هاکس‌ماندند، سرحرف خودشان‌ایستادند ومردند، خیلیها گم‌وگور شدند. خدا رفتگان همه را بیامرزد. خانم مدیر گفت: بدبختی ما همینه‌که مردهارا نامردمی کنیم. می گفت خون ماراازتو رگهای لوله‌ای می‌مکند و بی‌خون و نامردمان‌می کنند.»

«آقا رضا راآوردند تومجلس، گوش‌تاگوش‌اعیان و ارکان و اشراف نشسته بودند، هی می گفتند: آقا رضاسلام کن، می‌پرسید: به‌کی‌سلام بکنم؟»

«پاشوم بروم‌شیر بخرم‌شیر برنج‌درست بکنم. نه‌فرنی‌درست می کنم، اما با این‌یخ‌بندان چطوری‌بروم. پوتین امریکایی بلاکه‌تازه‌خریدم‌ازپایم گشاداست، دندانم‌می‌زند، گردن و گوش راستم‌جیغ‌می‌زند، سرزانوی راستم‌دردمی کند، دیشب‌تاحالا ازیادحاج‌اسمعیل‌غافل‌نشده‌ام، سرم وور، وور صدا می کند. اما باید بروم، اگرتو این‌اطاق تنهابنشینم و باخودم حرف بزنم‌به‌سرم‌می‌زند، بازتودلم شروع کردند به‌چنگ زدن. دور پایم کاغذ روزنامه می‌پیچم، آن‌جوراب پشمی که خودم بافته‌ام روی کاغذها پا می کنم، پوتین اندازه‌ام می‌شود. چقدر

بافتنی دراین‌دوروزمانه به‌دردم‌خورد، چه‌خوب آدم را از فکروخیال منفك می‌کند. تاحالا ده‌تا پیراهن پشمی بچگانه برای منصورومسعود بافته‌ام. چه نقشهای قشنگی انداختم،اما قدغن کرده‌که دیگر ازمن تعارف قبول نکنند. حالاهی می‌بافم وهـی می‌شکافم نه‌کسی را دارم برایش ببافم، نه‌پولم زیادی‌کرده، همه‌چیزهم‌که گران شده، سربه‌جهنم گذاشته،فقط جان آدمیزاد ارزان است.»

«همانروز اول‌گفتم‌که تو تمام داردنیا همین‌یکی یکدانه بچه‌را دارم. خدارا خوش نمی‌آیدکه مرا ازبچه‌ام دور بکنند، اماآن یاردانقلی ازاول سرجنگ داشت‌وگرنه چرارفت باغ‌صبا خانه‌گرفت، که ازمن دور باشند، بعدهم درآمدیم یك‌کلام حرف حق زدیم دستم‌را گرفت وازخانهٔ بچه‌ام بیرونم انداخت. می‌دانـم چکارکنم، می‌روم از خانم پنیرپور نماز رسوایی یاد می‌گیرم، شلوارم را می‌کنم سرم، روی پشت‌بام مستراح به‌قصد داماد آتش به‌جان‌گرفته‌ام نمازرسوایی می‌خوانم. نفرینش‌می‌کنم. خانم‌پنیرپور همه‌جورنمازبلداست، مگرآنروز خودش روی پشت بام نگفت‌نماز رسوایی بخوان؟ پنجشنبه شبها روضهٔ آقـای راشدرا می‌گیرندوصدای رادیوشان رابلندمی‌کنند تادروهمسایه‌هم بشنوند. دلم‌می‌خواهد آوازقمرالملوك‌وزیری رابشنوم، مثل‌بلبل چهچه می‌زد، خانم‌مدیرچندتا صفحهٔ‌قمرالملوك داشت، نفهمیدم نصیب‌کی شد. تابستانها خدابیامرزدش می‌رفت اوین درکه، مدرسه هم که تعطیل بود. حیاط را آبپاشی مفصلی می‌کردیم،گلهای اطلسی را که خودمان کاشته بودیم آب می‌دادیم، زیرداربست‌مو می‌نشستیم، گرامافون راکوك می‌کردیـم و صفحهٔ قمرالملوك می‌گذاشتیم، صفحهٔ ظلی، اقبال‌السلطان، شربت‌به‌لیمو درست می‌کردم‌می‌دادم دست حاج‌اسمعیل، می‌گفتم نوش جان، گوارای وجودت. می‌گفت اول توبخور... اگر ربابه یك تك‌پا می‌آمد ومنصور ومسعودرا هم می‌آورد چقدر دلم باز می‌شد. به‌مسعود گفتم مسعود موش بخوردت، گفت خودت‌را موش بخورد. بهش التماس کردم یك بوس به‌جده‌ات بده، صورتش راگرفت‌جلو لبهایم. نمازرسوایی‌را باید پشت‌بام مستراح بخوانند وبایدآفتاب‌زده باشد، بعدش‌هم باید یزیدو معاویه رالعنت بکنند. اینها را خـانم پنیرپور گفت، پیش از زمستان آمده بود روی پشت‌بام نشسته بـود سبزی پاك می‌کـرد، آفتاب می‌چسبید، منهم رفته بودم رخت پهن بکنم، بسکه دلم‌تنگ بودرفتم سلامش‌کردم،آنروز اختلاط‌کردیم، گل‌گفتیم و گل‌شنیدیم، برایش‌گفتم‌که خوش‌دنیارا گذرانده‌ام، و همه‌فندی زده‌ام، بعداز دامادم‌گفتم وخونی‌که به‌دلم‌کرده، گفت نمازرسوایی بخوان تا خدا رسوایش بکند، بعدازآنروز نفهمیدم چرا بامن سرسنگین شد، اگـر همدیگر را می‌دیـدیم جوری تا می‌کردکه انگار به‌عمرش مراندیده، منهم دیگرسلامش نکردم، باوجود این می‌روم ازش نماز رسوایی یاد می‌گیرم. کاش آفتاب‌بود وپشت بام مستراح‌آنقدربرف‌ننشسته بود.خدا لحاف‌پاره‌اش راتکان داده، همه‌جاپنبه لحاف‌بزرگش‌ریخته وبازهم داردمی‌ریزد.استغفرالله، نه‌خیر کله‌ام خراب است.آدم نمی‌شوم، زن بسکه کفرگفتی این‌همه بلابسرت‌آمد.»

«یك‌کلام درآمدیم‌گفتیم سرعمرترا می‌گویند مرد، خودت و بـرادرهای نره‌غولت بچه‌ام را کشتید، زن آبستن پابماه بایکدست قابلمه بچه را گرفته، بـادست دیگرش دست مسعودتخم‌سگ راگرفته، لباس همه‌تان رامی‌شوید، اطومی‌زند، ناهارمی‌پزد، شام‌می‌پزد،

مادرت همه‌اش تسبیح می‌اندازد و فرمان می‌دهد، برادرهایت انگار کلفت‌گیر آورده‌اند. خودت ازمحضرکه می‌آیی خبرمرگت اوراقی، بچه‌ام‌آب‌گرم می‌آورد پایت را می‌شوید، روی میخچه‌هایت سنگ پا می‌مالد. خودم بادوتاچشم کورشده‌ام دیده‌ام...»

«خانه‌شان که می‌رفتم یك من می‌رفتم صدمن برمی‌گشتم، آنقدر بداخمی می‌کردو مادرش‌آنقدر سرکوفت به‌من وبچه‌ام می‌زد وبرادرهایش‌آنقدر هروکر می‌کردندکه ازجان خودم سیرمی‌شدم. خیلی‌کم‌آنجا می‌رفتم، یکروز عصر رفتم دم‌کودکستان مسعودبچه‌ام‌را ببینم، دیدم ربابه یکدستش قابلمهٔ بچه وسبد خریدش است و بادست دیگر دست مسعودرا گرفته ـ زن‌پابماه ـ روی برفهاهی‌می‌لغزند و می‌آیند و مسعودهم نق می‌زندکه بغلم‌کن‌ـ مامان بغلم‌کن. بچه‌را بغل‌کردم و با دخترم رفتم به‌خانه اکبیریشان. زیر کرسی تمرگیده بود تخمه می‌شکست. مادرش‌هم گوشهٔ اطاق داشت نماز کمرش می‌زد. برادرهایش هنوز نیامده بودند. گفتم تووواقعاً مردی، نمی‌توانی خبرمرگت بروی بچه‌ات را از کودکستان بیاوری. پاشنهٔ دهنم‌راکشیدم وهرچه ازدهنم درآمدگفتم. ازتعجب خشکش زده‌بود، اززیر کرسی پاشد و دستم راگرفت‌وکشان‌کشان از اطاق‌بیرونم‌آورد و ازدرخانه انداختم‌بیرون و بهم می‌گفت غول بیابانی، زنکهٔ پتیاره، دمامهٔ جادو، چه‌حرفهاکه نزد...»

«وتـازه دست بـزن‌هم دارد، دخترم را کتك می‌زند. از درو همسایه‌هـا شنیده‌ام، شنیده‌ام گفته مگر ننه‌ات بانان‌کلفتی و فراشی مدرسه بزرگت نکرده؟ حتی شنیدم دخترم منصور را بدون قابله زائیده، حـالا باید بیست مـاهش شده باشد، لابـد حرف‌هم می‌زند. شنیده‌ام مادرش‌گفته شکم دوم قابله می‌خواهدچه‌کند؟ وخودش بچه‌راگرفته. همسایه‌هاهم کمك کرده‌اند. اینهاراکه شنیدم نتوانستم تحمل بکنم. پاشدم‌یك‌من نارنگی خریدم ورفتم دیدن دخترم. رنگش زرد مثل زردچوبه، چه‌رنگی، چـه‌حالـی، نا نداشت تو رختخواب بنشیند والتماسم‌کردکه مادراینجا نمان، پاشوبرو نارنگیها را هم بردار ببر اگر بفهمد تو آمده‌ای می‌گیرد می‌زندم و حالاکو تا از رختخواب دربیایم. یك عالمه رخت چـرك جمع شده، کفری شدم گفتم ربابه، مـادرت پیش مرگت بشود اینکه نشد زندگی، این مردگی است. من وپدر خدا بیامرزت‌کیف دنیاراکردیم، توچرا باید بسوزی و بسازی؟ مگر عمررا چندبار به‌آدمیزاد می‌دهند، پدرت ترا قنداق می‌کرد، لالایی می‌گفت، می‌شستت، گردشت می‌برد. گفت مادر دوتا بچه دارم نمی‌توانم طلاق بگیرم، بعلاوه با من‌که بدتا نمی‌کند. گفتم برای‌کلفتی لازم نکرده بود اینهمه درس بخوانی...»

«ای ربابه بچه گول می‌زنی؟ دیگر می‌خواستی چه بلایی سرت بیاورد؟ در مدرسه مسعودهم قدغن‌کرده است‌که نروم. می‌روم قصابی، بقالی، لبنیاتی، نزدیك خانه‌شان‌بلکه یکی‌ازهمسایه‌های بچه‌ام را ببینم، آنها لابد بچه‌ام را می‌بینندیاصدای آن سگ هرزه‌مرض را می‌شنوند. شنیده‌ام ربابه عینکی شده، بسکه بچه‌ام درس خواند، ای دل غافل لابد تو سربچه‌ام زده‌که بچه‌ام عینکی شده، چه‌چیزهاکه نمی‌شنوم، می‌شنوم بچه‌ام را زده سرش‌را شکسته، می‌شنوم‌مسعود رازده، ازگوش بچه خون آمده، می‌شنوم... نفرینهایی‌به‌دامادم می‌کنم که اگر یکیش بگیرد برای هفتادپشتش بس است، اما چکنم کـه همیشه ظالم سالم است.»

«ای ربابه، من و بابایت هرچه کیف تو این دنیا بود کردیم، از تو هم چیزی دریغ نکردم گفتم تا تو خانهٔ منی زحمت نکشی، وقتی رفتی خانه شوهر زحمت می‌کشی اما دیگر نمی‌دانستم باین اندازه. خواهرهای بی‌چشم‌ورویش ناخوش که می‌شوند می‌آیند منزل مادرجان اطراق می‌کنند، ای مادرجان و کوفت کاری، ای مادرجان و زغنبوط. کی ازتان پرستاری می‌کند؟ ربابه، ربابه بدو آب میوه بیار، بدو شوربای جوجه بپز، بدو بروشیر بخر، گرم کن بده زهرماربکنیم. خانم‌مدیر خدابیامرز می‌گفت، نمی‌گذاری آب تودل این بچه تکان بخورد می‌گذاری به‌درس و مشقش برسد، سعی داری ربابه را از طبقه خودش دربیاوری دیگر نمی‌دانی که زن معنا ازطبقه زحمتکش است، نور به‌قبرت ببارد زن، عجب دانا بودی.»

«پا شوم بروم شیر بخرم، شیر برنج درست کنم، نه، فرنی می‌پزم. این دندان بدمصب بدجوری می‌زند. دکتر بیمه گفت هروقت از تنهایی بسرت زدبزن برو بیرون...»

پاشد توآینه نگاه کرد. بن‌موها سفید شده بود، بعد به‌قرمزی می‌زدوته موها سیاه پر کلاغی بود. بی‌خود نبود که دامادش لقبش داده بود دمامه جادو، دیگر نمی‌دانست که آدم آه می‌کشد وموی سفید ازقلبش بیرون می‌زند. سر ربابه که آبستن بود درماه نهم سرقلبش می‌خارید، خانم مدیر می‌گفت: بچه‌داردمودرمی‌آورد. می‌گفت موی بچه ازقلب مادرش جوانه می‌زند، می‌گفت هرطور که حساب بکنیم با وضع فعلی زن معنا از طبقه زحمتکش است.

گوشهٔ کرسی راکنار زد. یك تومان از زیر زیلو برداشت. حیف ازآن دو تا قالیچه کردی که جهاز کرده بود وبه‌خانهٔ همچون دامادی فرستاده‌بود. چادرنمازش را سرانداخت و باچتر عنابیش از درحیاط درآمد. بااحتیاط راه می‌رفت و دست به‌دیوار، به‌ناودان آهنی به‌پنجره‌های آهنی خانه‌های مردم‌می‌گرفت. کاش دندانش‌را درآورده بود اما بی‌دندان وبا آنهمه چروك نمی‌خواست جلو مردم ظاهر بشود. بایستی تمام خیابان علایی را می‌رفت، بعد می‌انداخت پشت سازمان برنامه، در خیابان‌شاه‌آباد همه‌جور دکانی بود. می‌توانست ازبغل کلانتری برود خیابان ژاله و ازلبنیاتی‌آقای پنیرپور شیر بخرد اما بدلش گذاشته.

شیر تمام شده بود، نه‌شیرتوشیشه بود و نه‌شیر پاکتی و نه شیر معمولی. «خراب بشوی تهران، روی سرناکسها ونامردها واخته‌ها خراب بشوی، باآن زمستانهای سخت‌و سرد وتابستانهای گرم خشکت، نه رودخانه‌ای، نه دارودرختی، نه‌جوی آبی. بقول خانم مدیر مثل یك لکه جوهر روی کاغذ آب خشك پهن شده، همه‌جا دویده، مثل خرچنگ به اطراف دست انداخته، ای شهرخرچنگ قورباغه‌ای خراب بشوی.»

به‌قصابی رفت. زن‌آقای پنیرپور داشت گوشت می‌خرید. یك‌ران سفارش داده‌بود. جعفرآقا داشت ران را تکه‌تکه می‌کرد و باساطور استخوانها را دونیمه می‌کرد. گوشت خوشرنگ غیریخ‌زده گوسفند ایرانی بود. گفت دوکیلووهفتصدگرم. «خوب، بیخود که مردم لندهور نمی‌شوند و غبغب نمی‌اندازند.» خانم پنیرپور روسری پشمی سرکرده بود، دستکش دستش بود، روی‌کت‌ودامنش پوستین پوشیده بود. ازجیب کتش یك اسکناس‌پنجاه تومانی درآورد و داد دست جعفرآقا. دست جعفرآقا بریده بود و پارچه‌ای که روی آن بسته بود خونی بود.

منتظرماند تاخانم‌پنیرپور رفت. دست‌درازکرد ویکتومان را دادبه‌جعفرآقا. جعفرآقا کمی پیه وچربی وپوست و یکذره گوشت ویك استخوان یخ‌زده‌از روی پیشخوان‌برداشت و تو ترازو انداخت. کوکب‌سلطان گفت: جعفرآقا گوشت یخ‌زدهٔ نمی‌دانم مال کدام گورستان را به‌من یکی نده. به‌دردکود می‌خوردکه زیردرخت چال کنند. جعفرآقا تشرزد که همین است که هست یا یکتومان فیله شیشك بدهم؟ آشغال‌ها را گذاشت تویك کاغذ روزنامه و داد دست‌کوکب‌سلطان... اگر حاج‌اسمعیل زنده بود همچین جرأتی می‌کرد؟

چه‌ترسی کوکب‌سلطان را گرفته بود،این ترس خودش‌یکنوع مرض بود. می‌ترسید تمام عمرهمین‌طور تنها بماند و دامادش هرگز بااو آشتی نکند واو روی دخترش را نبیند دم‌پمپ بنزین یکبار لیز خورد، نزدیك بود بیفتد. پیاده‌رو ازیخ‌بندان عین شیشه شده بود و حالا برف داشت روی یخهارا می‌پوشانید. ترس دیگرش از برف بود. می‌ترسیدآنقدر برف بباردکه او نتواند ازخانه دربیاید، نتواند به‌باغ صبا برود وتو مغازه‌های لبنیاتی و قصابی و بقالی محلهٔ دخترش سروگوشی آب بدهد وسراغی از او بگیرد. می‌ترسید آنقدر برف بباردکه درخانه‌هارا برف بگیرد و درها باز نشود و مردم مجبور بشوند ازپشت‌بامها آمد ورفت بکنند وهمسایه‌های اوکه همه شیروانی دارند و راه او چنان بسته شود که تو اتاقش زندانی بماند و بعد همین مرضی را بگیردکه می‌گویند اززاپن‌آمده، آنقدر عق‌بزند تا آب در بدنش نماند وتك وتنها وبدون پرستار در اتاقش بپوسد، بمیرد وبپوسد. اما از مرگ‌که نمی‌ترسید. مگرآدم عشقی از مرگ می‌ترسد؟ از برف و مرض وتنهایی و درهای بسته وقهر دامادش می‌ترسید، اما از مرگ نمی‌ترسید، البته بشرطی‌که اصلا درد نکشد، بشرطی‌که خودش نفهمد داردمی‌میرد، بشرطی‌که خواب بخواب بشود، دیگر مثل خانم پنیرپور از نکیرومنکر و شب اول قبر و روز پنجاه هزار سال ترسی نداشت، هیچکدام را باور نمی‌کرد.

باید خودش را به‌کاری مشغول می‌کردکه آنقدر از تنهایی نترسد. دیگر چقدربافد وبشکافد و دوباره ببافد. فکرکردبنشیندسریك چهل‌تکه ـ توبقچه‌هایش ـ بگردد وهرچه‌دم قیچی سراغ دارد جمع بکند و بنشیند و یك لحاف چهل‌تکه سرهم بکند. اما برای کی؟ دخترش‌که می‌ترسد ازاو چیزی بستاند. پس برای‌کی بدوزد، اصلاً برای‌کی و بخاطر چی زنده است؟ به‌کی سلام بکند؟کی مانده که آدم بهش سلام بکند؟

بچه‌ها معلوم نبود ازکدام جهنم‌دره ریخته بودند توکوچه وبرف‌بازی می‌کردند و روی یخها سر می‌خوردند وگذر عابران را لیز می‌کردند. یك گلوله برفی روی چترش خورد و صداکرد. چترش را بست و برگشت که فحش بدهد. صورت بچه‌ها قرمز بود و شاد وخرم سرسره می‌کردند. دلش نیامد فحششان بدهد. مگرخودش روزی روزگاری بچه و جوان نبوده؟ مگرکیف دنیارانکرده؟ مگرکم‌آتش‌سوزانیده بود؟ سرخیابان علایی بچه‌ها آدمك برفی عظیمی درست‌کرده بودند. آدمك برفی مردی یك چشمی بود و روی چشم دیگرش یك تکه پارچه سیاه گرد باقیطان سیاه‌بسته بودند ویك عرق‌چین سیاه‌هم سرش گذارده بودند. مثل‌اینکه دق دلیشان راخالی می‌کردند، چونکه با گلوله برف به‌آدمکی که خودشان ساخته بودند حمله می‌کردند، خون از لپهایشان می‌چکید، بسکه تقلا کرده

بودند. چشمهایشان برق می‌زد، یکیشان روی برف سرمی‌خورد و رو به‌کوکب سلطان پیش می‌آمد. زیر ناودان یك‌خانه، نزدیك خانه‌شان رسیده بود. پسرآمد و آمد، ناگهان لیزخورد و به‌کوکب‌سلطان زد وهردونقش زمین شدند، اما پسرپاشد وپا گذاشت به‌دو. کوکب‌سلطان یك‌طرف افتاده بود وچترش طرف دیگر وگوشتی‌که خریده بود، گوشت‌که نه آشغال گوشت‌هم از دستش افتاده بود و روی یخ و برف ولو شده بود. کوکب‌سلطان باورش نمی‌شد بتواند اینطور ازجا دربرود، انگار دربیابان برهوتی تنها روی یخ و برف رها شده بود. به‌دستوردکتربیمه شروع‌کرد به‌فریادکشیدن: داد زد: «قرتیها، قرشمالها، حرامزاده‌ها، مدرسه‌هارا تعطیل کـرده‌اندکه به‌جان مـردم بیفتید؟ معلوم نیست تو کدام گورستان تخمدان ترکانیده‌اند و این تخم حرامها پاگرفته‌اند! ای مردم بدادم برسیداین تخم‌حرام مرا کشت، انداخت زمین و دررفت. لابد دستم یاپایم شکسته. یکی‌تان بیایید دست مرا بگیرید اززمین بلندکنید. خبر مرگتان فقط بلدید اطوار بریزید، پنجاه تومانی‌از جیب کتتان دربیاورید، دوکیلو دوکیلو گوشت‌بخرید، یکبارشد یك‌کاسهٔ ماست خیرسرتان به‌همسایه‌تان تعارف بدهید. الهی داغت به‌دل ننه‌ات بیفتد الهی خبر مـرگت را بـرایم بیاورند، الهی توپیاده باشی وآب خوش‌سواره، ای‌کسیکه مرا ازبچه‌ام دورکردی، ربابه توکجایی ببینی مادرت چطوری ذلیل شده، ای حاج‌اسمعیل توکجایی؟ یك لب بودم و هزار خنده و حالا نگاهم‌کنید. الهی‌هیچ‌عزیزی ذلیل نشود، ای بچه‌های ناتوذلیل‌مرده، اگرآدم بگوید بالای چشمتان ابرو، هزارجور کس‌وکار پیدا می‌کنید اما حالاکس‌وکارتان کجا بود...»

چند رهگذر به‌طرفش آمدند، جوانی کـه ریش‌سیاه و عینك داشت خم‌شد و دست کوکب‌سلطان را گرفت واز زمین بلندش کرد، چادر نمازش را از روی زمین برداشت، برفهایش را تکانید و روی سرش انداخت. زن‌خوش سیمای بی‌حجابی‌اشغال‌گوشت‌را جمع کرد ودرکاغذ روزنامه پیچید وبدستش داد. جوان چترش‌را برداشت وروی سرش‌گرفت ودست انداخت زیربغلش وگفت «مـن شمارا می‌رسانم». زن‌خوش‌سیما گفت: «اگـر فکر می‌کنیدجایی دربدنتان شکسته ببریمتان درمانگاه.» قلب کوکب‌سلطان بدجوری می‌زدو دهانش تلخ بود با اینحال بروی زن خندید. ناگهان خیال‌کردکه این‌جوان دامادی است که‌آرزو داشت داشته باشد اما نداشت و این زن دختر خودش است. بعد اندیشید که تمام مردم شهر قوم‌وخویش وکس‌وکار او هستند وازایـن اندیشه یـك‌آن‌دلش خوش شد. روبه‌همه سلام‌گفت وناگهان زدبه‌گریه وحالااشکی می‌ریخت‌که انگار حاج‌اسمعیل همین دیروزگمشده بود.

□

جلیل محمدقلی‌زاده
ترجمهٔ
هما ناطق
و
محمد پیفون

کمانچه

نمایشنامه

[قره‌باغ، دامنهٔ کوه، کنار ده. پای درختها، توی چمن دم غروب، قهرمان یوزباشی، سرکردهٔ سواران نشسته، پاهایش را درازکرده، برسنگی تکیه داده و در فکر فرو رفته است. نوکراو «قاراش» در کناری مشغول دوختن زین است. حسن‌علی، یکی از رفقا درطرفی نان وپنیرآماده می‌کند وپیش‌روی قهرمان‌یوزباشی می‌چیند. عزیز و قاسم‌علی و رفقای دیگر آتش روشن می‌کنند. چندنفری‌هم در گوشه نشسته‌اند و لقمهٔ نان می‌خورند. چندنفری با تفنگ‌هاشان ور می‌روند و همگی مجهز به‌قمه و حمایل فشنگند. تنها قهرمان یوزباشی قطارهای فشنگ را باز کرده وجلویش گذاشته. در یك طرف چندتفنگ را به‌درخت تکیه داده‌اند. غیرازاین جماعت بقیهٔ رفقا مشغول غربال‌کردن جو هستند. یکی تفنگش رابرمی‌داردوبه درخت تکیه می‌دهد. دیگری تفنگش را برمی‌دارد ومی‌رود. از نزدیك صدای شیهه اسب شنیده می‌شود و از دور صدای شلیك گلوله به‌گوش می‌رسد.]

قاراش حسن‌علی. زودباش. قهرمان یوزباشی ازصبح گرسنه‌است.

قهرمان‌یوزباشی قاراش بخدا هیچ‌اشتها ندارم.

حسن‌علی قهرمان یوزباشی! نگاه‌کن ببین چی‌میگم! توباخیال راحت نونتو بخور یك چائی‌هم دم کنم که بعدش سربکشی و راحت و آسوده روی این چمن بخوا بی‌من‌هم بهت قول مردانه می‌دهم‌که تافرداصبح تمام ارمنی‌هارو از «قازان‌چی» بیرون میکنم.

قاراش [به‌حسن‌علی] من بمیرم حسن‌علی. حرفهای‌گنده‌گنده نزن! اگه تومرد بودی سرموقع به‌سلیمان بیچاره تفنگ میرسوندی اونهم توبن‌بست‌گیر نمی‌کرد ماهم اسیرسه‌چهارتا ارمنی نمی‌شدیم. من حاضرم بهرچی توبگی قسم بخورم [درفش وسوزن‌را زمین می‌زند] که‌ازخیرسر رفقای احمق‌مثل تو بودکه سلیمان‌بك و رفقاش از دست رفتند.

حسن‌علی [به‌قاراش: باعصبانیت] پسر! قـاراش. بخدا توهارشدی!... اصلاً خودت هم نمی‌دونی داری چی میگی... من به‌سلیمان‌بك.

قهرمان‌یوزباشی [با بی‌حـوصلگی گفتگو را قطع می‌کند] ترو باون خـدا این حـرفهای احمقانه‌رو بس‌کنید حالا دیگه کار از کار گذشته. حسن‌علی‌هم گناهی نداره. هرچی سراین سلیمان خاك‌برسر داد زدم که تو آسیاب نرید گوش نکرد. من میدونستم کـه اونجا ارمنی هست. یعنی اگر هـم نبود سلیمان‌بك و رفقاش نمی‌تونستن جون سالم بدربرند. مگر یادتون رفته که سال پیش ارمنی‌ها دوازده‌نفر از بچه‌های مارو سوزاندند؟ من میدونستم آنجا جای خطرناکیه.

عزیز [به‌قاراش] آهای قاراش. راست‌گفتن‌کـه: دعوا از دورآسون بنظرمیاد. حالا تو بگو ببینم حسن‌علی می‌بایست چه‌خـاکی به‌سرش می‌ریخت؟ تو میگی نتونست به‌سلیمان‌بك فشنگ برسونه اما هیچ‌میدونی که حسن‌علی خودش‌بچه‌روزی‌افتاده بود؟ حسن‌علی‌امروزبین‌راه«خماری» و«قازان‌چی» دوسنگر ارمنی‌دستگیر کرده چندتاشونو کشته وپدرشون‌رو درآورده. همهٔ دعواهارو که برای حسن‌علی جورنکردن!

قاسم‌علی [به‌عزیز] حالا توچرا اینومیگی... امـروزمن...

قهرمان‌یوزباشی [قدری نیم‌خیز می‌شود و با بی‌حـوصلگی] شمارو به‌خدا، به‌پیغمبر قسم میدم این بحث‌رو ول بکنید. حالا هرچی شده گذشته. بگذارین یك ساعت گوشمون‌راحت باشه.

حسن‌علی [باخودش آهسته‌حرف می‌زند] حالا خداروشکر. چیزی‌کـه نشده. بازهم هرچی باشه پدرارمنی‌هارو سوزاندیم.

قهرمان‌یوزباشی [یك دفعه نیم‌خیزمـی‌شود وبـاعصبانیت رو بـه حسن علی:] چطوری سوزاندیم؟ چراحرفهای بیخودی‌می‌زنی؟ مافقط پنج‌شش‌تا ازدقاهای (۱) ارمنی‌کشتیم. امـا آدمی مثل نجف‌قلی را یکبار دیگه از کجا پیدا کنیم؟ شیرزاد روازکجا پیداکنیم. مگه جای میسیرخان‌رو چندتا ارمنی‌می‌تونن بگیرن؟ چرا خودتون‌رو با این حرفهای بیخودی دلخوش می‌کنین؟ (در وسط همین گفتگو نوروز، یکی دیگر از رفقا، کـه مشغول غربال کردن جوابست چشمش بیك سیاهی می‌افتد. دست‌راست را به پیشانی می‌برد و اندکی خیره می‌شود)

نوروز عزیز! عـزیز! توهم بیا با دقت نگاه کـن ببین ایـن سیاهی‌رو تشخیص میدی یانه؟ بنظرآدم میان!

عزیز (می‌رود وپیش نـوروز می‌ایستد و بـا دقت به‌همان سمت نگـاه می‌کند) نوروز! هم‌شبیه‌آدمه هم‌شبیه‌حیوان. اما نه. دوتاآدمن. نگاه‌کن یکیشون خودش‌رو زدپشت سنگ!

نوروز عزیز توبمیری ارمنی‌هاهستند. حتماً مارو دیـدن. ببین اون یکی‌هم‌رفت

پشت سنگ.

(حسن‌علی وقاراش‌هم می‌ایستند و بادقت همان سمت‌را نگاه می‌کنند)

نوروز توبمیری عزیز اینها ارمنی‌هـا هستند (به محض گفتن این حرف فوری تفنگ خودرا روی دوشش می‌گذارد. افساررا از شاخه درخت برمی‌کندو با عجله می‌خواهد سوار شود عزیزهم به‌محض دیدن نوروز همین‌کار را انجام می‌دهد، باز دونفردیگر ازرفقا افسارها را گرفته می‌دوند. قهرمان یوزباشی وسایررفقا برمی‌خیزند وهمه بهمان طرف نگاه می‌کنند).

قهرمان‌یوزباشی (دستش را روی پیشانی می‌گـذارد) آهای بچه‌هـا. بجنبید (با فریاد) عزیز اسبتو بزن! اسب‌تو تندروتره!

قاراش (باصدای بلند) تندتر! تندتـر! (آهسته) می‌تـرسم بهشون نرسند (بعد ازکمی سکوت) آها مثل اینکه دارن می‌گیرنشون. آهان عزیزهـم‌رسید. ازجلو اسب این پسرهیچ‌کس نمی‌تونه دربره!

قهرمان‌یوزباشی هی.هی. مثل اینکه یکیشون در رفت. امااز «قازان‌چی» یکـی‌دوتاارمنی دیده میشه... پسر می‌ترسم بچه‌هارو بزنن! (از فاصله خیلی دور صدای شلیك گلوله شنیده مـی‌شود) نه‌یکیشون در رفت. خود شوزد به‌باغات «قازان‌چی»

قاراش آهـا مثل اینکه اون‌یکی‌رو گرفتن!

قاسم‌علی گرفتن! حتماً تیرخورده! وگرنه‌اوهم می‌تونست فـرارکند!

قهرمان‌یوزباشی اما می‌ترسم بکشنش! کاش زنده میاوردنش! باید اول حـرف بزند بعد می‌کشمیش! آهـای پسر. عمران. زود بپررو اسبت! تند برو. بگو اگه ارمنیه زنده بیارنش!

(عمران تفنگ را برمی‌دارد وناپدید می‌شود)

قاسم‌علی مثل اینکـه‌دارن میان!

قاراش دارن میان! هرکیه گـرفتنش دارن میارن!

قهرمان‌یوزباشی دارن میان (برمی‌گردد وسرجای اولش می‌نشیند)

قاسم‌علی بیارن ببینیم کیه؟

قاراش همشون دارن پیاده میان!

قهرمان‌یوزباشی قاراش اینها غریبه بنظرمیان. اینها حتماً از«سایبالـی» هستن یااز «چشمه باسار». اون‌جاهاهم‌که ارمنی با پای خودش نمی‌تونه بره!

(دوباره به‌همان طرف خیره می‌شود)

قاراش (درحال نگاه‌کردن به‌صحـرا) اینهاش! عزیز داره چهار نعل میاد! ببینم چه‌خبری میاره؟

عزیز (با خوشحالی از اسب می‌پرد پائین! رو به یوزباشی) هردوتـاشون از ارمنی‌هـای «قازان‌چی» بودن. امـا یکیشون هنوز اجلش نـرسیده بود. پدرسوخته مثل‌خرگوش‌فرارکرد. خودش‌روچپوندتوی‌باغات«قازان‌چی».

اما رفیقشو گرفتیم. اونهاش! بچه‌ها دارن میارنش. یوزباشی والله همین یکی‌روهم‌نمی‌تونستیم بگیریم. چون راه‌خیلی دوربود. اماچون‌می‌لنگید نتونست فرارکند.

قهرمان‌یوزباشی ماخیال می‌کردیم تیرخورده!

عزیز نه‌تیر نخورده. چلاق مادرزاده (اسبش را به شاخه درخت می‌بندد) اینهاش! آمدن.

(نوروز وعمران یك‌ارمنی‌چلاق‌راجلوانداخته‌اند ومیاورند پیش‌یوزباشی. باقی رفقا اسبهایشان را جابجا می‌کنند. ارمنی کمانچه زن در حالیکه در دست راستش کمانچه‌ای است که در روپوش پیچیده شده جلو قهرمان یوزباشی که می‌رسد تعظیم می‌کند و باترس ولرز سرش را بچپ وراست برمی‌گرداند).

قهرمان‌یوزباشی (روبه‌رفقا) اما بچه‌هامثل اینکه شکارتون‌هم چندان‌شکارتحفه‌ای‌نیست. (به‌کمانچه زن) آهای! ارمنی ازکدوم دهی؟

کمانچه‌زن (باترس ولرز) آقا من‌سازنم. اهل «قازان» هم هستم. (دوباره بچپ‌و راست می‌نگرد.)

قهرمان‌یوزباشی رفیقت‌کی‌بود؟ ازکجا می‌آمدین؟

کمانچه‌زن آی‌آقا. رفیقم گریگور تارزان اهل «قازان‌چی» بود. از «چشمه بارسا» می‌آمدیم. رفته بودیم عروسی پسرذوالفقاربك ساز بزنیم.

قهرمان‌یوزباشی خیلی‌خوب خیلی‌خوب: شماها برین‌توی عروسی مسلمان‌ها پلوبخورید. پول‌مسلمانهای‌احمق‌رو بریزیدتوی‌جیبهاتون. ارمنی‌های‌قازان‌چی‌هم‌شب بریزن و ده مسلمان‌هاروآتش بزنند. آخه بابا. بسه. حیابکنین. بابا والله من نمی‌دونم این یك‌مشت ارمنی ترسو ازجون ما چی می‌خوان؟ دیروز ارمنی‌های «قازان‌چی» چهارتا ازبچه‌های خوب مارو کشتن. حالا اگر چهارصدتا ارمنی مثل تورو بکشم بازهم عوضش درنمیاد.

کمانچه‌زن (می‌لرزد) قسم به‌دین و مذهب من خبرندارم. ای خدا! (دستهایش را به‌آسمان بلند می‌کند). هرکسی این کاررو باعث شده خانه خراب بشه انشاءالله! (گریه می‌کند)

قاراش آهان؟ گریه می‌کنی؟ گریه کن. چرا که نکنی؟ بعدازاین دیگه گریه نمی‌کنی. میدونی‌که همین‌اساعه سرتو مثل کلهٔ‌گوسفند می‌بریم. حالاست که ازترس مثل جوجهٔ پرکنده شدی اما اگه ولت کنند بخدا توهم مثل همون ارمنی‌ها میشی‌که ویار خون مسلمان‌هارو دارن!

کمانچه‌زن (می‌لرزد) آی برادرچی بگم؟

قهرمان‌یوزباشی آهای ارمنی. حالا وارتان کجاست؟. میدونی‌که کدوم وارتان‌رو میگم؟ همون‌که شیرزاد مارا گرفت وبردوکشت. اون نامرد رو میگم. میدونی کجاست؟ یعنی اگرهم بدونی راستشوکه نمی‌گی!

کمانچه‌زن (می‌لرزد) بخدا من نمی‌دونم.

قهرمان‌یوزباشی عیب نداره! وقتی بااون میل‌ها داغت کـردیم راستشو می‌گی!
(زینب درحالیکه گریه می‌کند خودش‌را به‌وسط جمع می‌اندازد وبطرف کمانچه زن هجوم میاورد وشروع می‌کند به‌چنگ انداختن بسرو صورت او.)

زینب ارمنی قازان چی‌اینه؟توئی؟ توئی؟همین‌الان تکه‌پاره‌ات‌می‌کنم. بادست خودم ریزه‌ریزه‌ات می‌کنم. پسرمن‌کو؟ پهلوان پسرم شیرعلی کو چرا اونو کشتین؟ ببین. ببین(چنگ می‌زند وبعدمی‌رود وازکمرقاراش قمه‌را بیرون‌می‌کشدودوباره‌بطرف کمانچه‌زن‌هجوم‌می‌آورد)بزنم؟بزنم؟(کمانچه زن‌آهسته می‌نشیند. کمانچه را بادست راست پنهان می‌کند ودست‌چپش‌را جلو قمه می‌گیرد.)

قهرمان‌یوزباشی (به‌زینب) آی زن. خـدا پدرت‌رو بیامرزه. توهم ایـن‌جا ما را معطل نکن. زنی برو پی‌کارهای زنانه‌ات. (می‌خواهد قمه را با تندی از دست زینب بگیرد. زینب مقاومت می‌کند. و بزور خـودش را کنار می‌کشد. یوزباشی قمه خودش را درمی‌آورد وروی‌کمانچه زن بلند می‌کند. سپس روبه‌زینب) با قمه اونطوری کـار نمی‌کنن. ببین اینطور! (زینب‌فوری پیش می‌آید وبین یوزباشی وکمانچه زن‌می‌ایستد. قاراش نزدیك می‌شود وزینب راکنارمی‌زند عزیزهم‌جلومی‌آیدوبالگد زینب‌رابزمین‌می‌اندازد. رفقا دست زن رامی‌گیرند وبکناری‌می‌اندازند. زن‌گریه‌کنان‌دورمی‌شود. دراین موقع کمانچه‌زن، کمانچه‌اش را بطرف نوروز می‌گیرد.)

کمانچه‌زن نوروز، آی برادر ترو باون خـدائی کـه مارو خلق کرده قسم می‌دهم وقتی‌که من مردم این‌کمانچه‌روبکسی نده. نگهدار وهمین‌که اوضاع‌آرام شد زحمتی‌بکش پسرم«موقوچ»رو پیداکن بده باون تصدقت بشم. نوروز. بده بدست موقوچ پسر کمانچه زن اهل «قازان‌چی»
(قاراش باعصبانیت برمی‌خیزد کمانچه را برمـی‌دارد و می‌خواهد بزند زمین. کمانچه زن دودستش را بالتماس به‌آسمان بلند می‌کند.)

کمانچه‌زن تصدقت بشم قاراش. یك خرده صبرکن. بگذار مـن بمیرم بعد بشکن‌که نبینم.

قهرمان‌یوزباشی اینو نگاه کنین! ترو بـاون خـدا ادا و اطوار این ارمنی را تماشاکنین ببینید برای یك تکه چوب خشك چکار می‌کند..!

عزیز اما قهرمان یوزباشی حالاکـه این‌حرف پیش‌آمدبگذاربگم. تواین‌ارمنی‌رو ملامت نکن. هیچ میدونی ایـن بدذات کمانچه‌رو به‌چه‌خـوبی می‌زند؟ پارسال عروسی خـونه عبدالعلی... (رو به‌کمانچه زن) مگه تـوهمون نیستی‌که تواون‌خونه می‌زدی؟

کمانچه‌زن آره برادر. خودم بودم!

عزیز یوزباشی قسم باون خداکـه معرکه می‌کرد!

قهرمان‌یوزباشی (به‌عـزیز) راست میگی؟

عزیز بسرت قسم همون طوره‌کـه میگم!

قهرمان‌یوزباشی (کمانچه را بـدست مـی‌گیرد و شروع بـه‌کندن روپـوش آن می‌کند) راستی ببینم‌این چه جورچیزیه؟ (روپوش را بازمی‌کند وبزمین‌می‌اندازد. این‌طرف و آنطرف کمانچه را وارانداز می‌کند. چندنفر از رفقا نزدیك می‌شوند و نگاه‌می‌کنند.) آهای ارمنی. آخه ایـن‌چیه‌که آنقدر دوستش داری؟

(کمانچـه زن بحالت التماس دستهایش را بآسمان بلند می‌کند، قهرمـان یوزباشی کمانچه را بطرف کمانچه زن می‌گیرد) یـك‌دفعه‌هم بزن. دلم بحالت میسوزه! (کمانچه زن سازش را به‌دست می‌گیرد وچهار زانو در گوشه‌ای می‌نشیند. ازتوی جیبش یك‌تکه موم درمیاورد و روی‌سیم‌های کمانچه می‌کشد. یکی ازسیم‌های بریده را باتندی‌گره می‌زند باقی سیمها را وارانداز می‌کند و به‌کوك‌کردن ساز می‌پردازد بعد روی‌خودرا بطرف ده قازان‌چی می‌گیرد، آهی می‌کشد و بارمنی می‌گویـد: «آخ سیره‌لی موقوچ بالا!» «آخ موقوچ نـازنین من!» سپس بصورت یکی‌یکی آدمها خیره می‌شود و باشور زیاد آهنگی در دستگاه‌راست می‌نوازد. هنگامیکه ازدستگاه راست به‌دستگاه شکسته می‌رسد قهرمان یوزباشی‌که نگاهش به ارمنی و گوشش به‌کمانچه بود سرجای‌آهسته بزمین می‌نشیند وهم‌چنانکه کمانچه زن می‌نـوازد او نیز بـی‌اختیار قمه‌را در نیامش جای می‌دهد و سراپاگوش می‌شود.

جماعت همه ساکت شده‌اند. کمانچه زن آهنگ را به‌پایان مـی‌رساند وبا حالت ترس وانتظار بصورت یوزباشی نگاه می‌کند.)

قهرمان‌یوزباشی (یك‌دفعه ازحالت تفکر بیرون می‌آید و باعصبانیت زیاد روبه‌کمانچه‌زن می‌کند) آی‌پسر. ارمنی! آخـه‌بگوببینم شماها ازخون ماچی‌می‌خواهین؟ (کمانچه زن‌باتعجب به‌او نگاه می‌کند. یوزباشی باصدای بلند و عصبانی ادامه می‌دهد). ازتوحرف می‌پرسم. چرا هیچی نمی‌گی؟ مگرکری؟بگو بگو ببینم چرا دست از سرما ور نمیدارین!

کمانچه‌زن (باترس) آی‌آقا بخدا مـن‌کاری نکردم!

قهرمان‌یوزباشی (عصبانی) آره هیچ کار نکردی! بخدا تـا تواین‌دنیا زنده‌ام هرکدومتون جـلو چشم سبز بشین تکه‌تکه‌تون می‌کنم. بـاید نسل شمارو از زمین وردارم.

کمانچه‌زن آی‌آقا آخه مگرمن چکارکـردم؟

قهرمان‌یوزباشی (عصبانـی و آهسته‌رو به‌رفقا) الله‌اکبر! شیطون میگه... (قمه‌اش را از نیام بیرون می‌کشد. برمی‌خیزد و دوباره روبه‌رفقا) یعنی شماها خیال

می‌کنیدکه باکشتن این ارمنی چلاق عصبانیت‌من رفع میشه؟ نه‌که نمیشه! (کمی به‌ارمنی خیره می‌شود و حرفی نمی‌زند) ترو باون خدا حالا بیا واینوباش. تواین دنیا هیچ حرامزادگی نمونده که اینها ندونن. برای شیطون پاپوش میدوزن. این چلاق هم کمانچه‌اش‌رو بغل گرفته و ببین چه‌اداهائی درمیاره. حرامزاده‌هم چین می‌زند که گذشته‌هارو میکشه میاره جلوچشم آدم! الله‌اکبر! (به‌قاراش) قاراش یك سیگار روشن‌کن ببینم!

(قاراش سیگاررا روشن می‌کند وبه‌یوزباشی‌می‌دهد. دراین موقع کمانچه زن سازش رادوباره کوك می‌کندوآهنگی دردستگاه‌سه‌گاه زابل‌می‌نوازد. یوزباشی پس ازکمی‌گوش دادن باز در همانجایی که ایستاده بود آهسته بزمین می‌نشیند وهرچه کمانچه زن بیشتر می‌نوازد یوزباشی بتدریج قمه را درنیام جای می‌دهد وسراپاگوش می‌شود. جماعت همه ساکتند.)

قهرمان‌یوزباشی قاراش تو بمیری انگار حیدر بینوا میاد می‌ایستد جلو چشمم... آخ... وای! (هنگامیکه یوزباشی حرف می‌زند کمانچه زن آهسته می‌نوازد. چندنفری آه می‌کشند و کمانچه زن با شور بیشتری به‌نواختن ادامه می‌دهد. یوزباشی درحالیکه نگاهش را به‌او دوخته است گاه‌گاهی حرف می‌زند) ببین! پس اینطور؟ اونطور؟... عجب!... آفرین. اینطور... اینطوری (بالاخره یوزباشی یکباره برمی‌خیزد. قمه‌را باعصبانیت از نیام بیرون می‌کشد و باعصبانیت رو به‌کمانچه زن می‌کند) آهای ارمنی. زودباش سازتو جمع‌کن وازاین‌جا برو گمشو! وگرنه به‌ارواح پدرم‌قسم، به‌سراین رفقا قسم همین اساعه بااین قمه می‌کشمت. هم‌ترو می‌کشم هم خودم‌رو ازبین می‌برم. برو گمشو!

کمانچه‌زن (باترس) آی‌آقا.. کجابرم؟

قهرمان‌یوزباشی (بافریاد) برو به‌جهنم. بروخونت!

(کمانچه زن باترس ولرز بروی جماعت نگاه می‌کند. کمانچه و روپوش را برمی‌دارد وباعجله‌فرار می‌کند. همه دراندیشه و سکوت فرو رفته‌اند. قهرمان یوزباشی ساکت ایستاده وبه‌راهی‌که کمانچه زن ازآن رفته است خیره می‌شود. بعدازکمی نگاه‌کردن قمه‌اش را بزمین می‌کوبد وگویابا خودش می‌گوید:) ای دنیای نامرد!

□

برشت شاعر

مارتین اسلین

زبان برشت وریشه‌های آن

برشت قبل‌ازاینکه عنوان دیگری بیابد شاعر بود. واین خصلت شاعرانه، جوهر اصلی‌آثار او وهرمعنی دیگری‌که از آن گرفته شود بشمارمی‌آید. البته تمامی‌آثار برشت از هرنظر دیگر دارای ارزش خاص هستند: نوشته‌هایش در بارهٔ مشکلات و نگرانی‌های عصر حاضر، هجویات سیاسی، اظهارنظرهای قطعی دربارهٔ اصلاح تئاترو نوشته‌های مستند اجتماعی که‌همهٔ‌اینها یك خصوصیت اصلی دارند که‌می‌توان آنهارا در دسته «خطابه‌های بیاد سپردنی» جای داد.

در بارهٔ نمایشنامه‌های برشت بحثهای زیادی می‌توان کرد و ازآنها بعنوان نمونه‌های بیشمار یك روش جدید دردرام‌نویسی وتکنیك‌بازی تقلید نمود و مع‌هذا اهمیت اولیهٔ این آثار درکیفیت شاعرانهٔ آن باقی می‌ماند. نمایشنامه‌های برشت به‌لطف زبان‌وتجسم شاعرانه‌ای‌که از دنیا دارد سنتهای جدید این نوع درام‌نویسی‌را درواقع‌تحمیل‌می‌کنند. بدون شعرکه امتیاز بزرگ این آثار محسوب می‌شود، این‌نمایشنامه‌هاهرگزنمی‌توانست چنین تأثیر عظیمی برجای‌گذارد و حتی ممکن‌بودکوچکترین‌توجهی راجلب‌نکند. این واقعیت درمورد افکار برشت درسایر زمینه‌ها نیز صادق است: این افکار وایده‌ها، چون افکار وایده‌های یك شاعر بزرگ است، اهمیت پیدا می‌کند.

به‌این دلیل بررسی‌آثاربرشت‌خارج ازگسترهٔ زبانی‌اش بسیار دشوار خواهد بود. درحالیکه نویسندگانی‌مانند «سارتر» و«توماس‌مان»هرچندکه‌درترجمهٔ آثارشان چیزی از دست می‌دهند ولی به‌هرحال افکارشان‌به‌زبانهای دیگرقابل‌انتقال‌هست درحالیکه‌افکار برشت‌که‌بجای خوددارای اهمیت است آنچنان بطریق بیان شدنشان بستگی داردکه مطالعهٔ آثار برشت بدون درنظرگرفتن‌خصوصیت شاعرانه‌اش بکلی اشتباه‌آمیز خواهد بود. به‌همین دلیل نیز علاقه‌مندان برشت‌درکشورهای‌انگلیسی‌ـ زبان‌اغلب‌به‌افراط می‌گرایند. شعربرشت بسختی قابل ترجمه است. قدرت شاعرانهٔ برشت‌بیشتردرخصوصیت بلاواسطه‌بودنش واستفادهٔ‌جسورانه‌ازتعبیرات واصطلاحات کهنه دریك قالب و زمینهٔ جدید است. بی‌شك در زبان ترجمه این سادگی بطور غیرقابل اجتناب به‌چیزی سطحی و مبتذل بدل می‌شود ویك‌کلمه عادی‌که دراصل‌با ظرافت ومهارت‌به‌کارگرفته شده درترجمه معنی عادی خودرا باز می‌یابد.

بی‌تردید کوشش ما در توصیف زیبایی‌های‌سبك‌یك‌شاعرازراه ترجمه(یعنی بطور دست دوم) بیهوده خواهد بود. ما بی‌آنکه‌بخواهیم‌ازفرهنگ‌واژه‌های‌برشت، ترکیب‌کلام وتصویرهای شعری‌اوتحلیلی عمیق واساسی کرده‌باشیم دراین مقاله سعی‌مان براینست‌که فقط خطوط مشخصهٔ سبك و زبان برشت رانمایان‌سازیم ومنابع وتأثیرات مختلفی را که موجب استحکام و توانایی بی‌حد آن بوده‌اند بازشناسیم.

□

زبان ادبی آلمانی، بخصوص زبان نمایشی ذاتاً زبانی مصنوعی ومرده است. در حالیکه زبان محاوره‌ای انگلیسی و همینطورفرانسوی وامریکایی، زبان تکلم مردم‌است واگر زبان‌تکلم‌همه نباشدلااقل زبان تکلم بخشهای مهمی از تودهٔ مردم می‌باشد. زبان محاوره‌ای‌آلمانی فقطروی کاغذ وروی صحنه وجوددارد. درزندگی روزمرهٔ آلمانیها ـ حتی کسانی که دارای تحصیلات عالی هستند ـ برحسب منطقهٔ زندگی،واژه‌ها واصطلاحات وآهنگ‌بیانی کاملاً مشخصی دارند و به‌همین دلیل‌در زبان‌آلمانی‌نوشتن دیالوگ تئاترکه واقعاً نمایشی و درعین حال از ناهنجاریها و محدودیتهای‌لهجهٔ‌خاصی‌به‌دورباشد،بسیار مشکل است. تعداد زیادی ازآثار باارزش ادبیات آلمانی در واقع نمایشنامه‌هایی هستند بالهجهٔ خاص وخطاب به جمعیتی محدود ومعین. بعنوان نمونه‌می‌توانیم‌از تئاترعامیانه«وینی»«ریموند»[1] Raimond و «نستوری» Nestory یا کمدیهای «نی‌برگال[2]» در«دارم‌اشتاد»Darm stadt نام ببریم. زمانی که تئاتر آلمان بسوی ناتورالیسم‌گرایش پیدا کرد، «گرهارد ـ هوپتمن[3]»G. Hauptmann یعنی اولین کسی‌که اصول جدید را با موفقیت تطبیق دادابتدا نمایشنامه‌هایی به‌لهجهٔ «سیلزی» Silésie و سپس به لهجهٔ برلینی نوشت. هوپتمان از زبان شاعرانهٔ آلمانی استفاده نمی‌کرد مگر موقعی که به رمانتیسمی بی‌رونق ومبهم گرایش پیداکرد.

از زبان شعرآلمانی‌هم، حتی بیشتر ازتئاتر، واژه‌ها وکلمات اغلب از زبان تکلم بدور هستند ولحن رسمی و بسیار با شکوهی بخودمی‌گیرندکه بعضی شاعران مانند «استفن ژرژ» Stefan George و «ریلکه» Rilke توانسته‌اند با مهارت و پختگی بکاربرند اما همین‌طرزبیان ولحن درنزد شعرا ونویسندگان کمتر با ذوق، اصالت‌وجلوهٔ‌خودرا ازدست‌داده‌وبصورت جمله بافیهای توخالی و نامعقول درآمده است.

برشت‌دراشعارونوشته‌های خود،در حیطهٔ زبان، به کشف نادری می‌رسد و با زبان خاص خود ریتم را القاء می‌کند و انسان‌همیشه احساس‌می‌کندکه زبان‌واقعی رامی‌شنود، بی‌آنکه این‌زبان‌به‌لهجهٔ‌منطقهٔ خاصی تعلق داشته‌باشد. مع‌هذا این زبان زبانی است که‌درحقیقت هیچکس‌به‌آن‌حرف نمی‌زند ـ شاید به‌استثنای خود برشت ـ بی شك این زبان یك زبان ترکیبی است اما بقدری پرقدرت واصیل ودارای ریشه‌های بسیارعمیق در سنتهای متفاوت است که انسان خیال می‌کند مکالمات معمولی و روزمره را می‌شنود.

همین‌کیفیت بودکه‌تماشاگر راجلب نمود ـ حتی درنمایشنامه‌های اولیهٔ برشت که‌کمی نامربوط بودند ـ دراین‌مورد یکی از منتقدان چنین می‌گوید:

«خوشبختانه برشت صاحب سبك است! و درهرلحظه شما را ملزم می‌کندتا ازصمیم‌قلب‌بحرفهایش گوش دهید.مواقعی

۱ـ هنرپیشه و درام‌نویس اتریشی ۱۸۳۶-۱۷۹۰
۲ـ هنرپیشه وکمدی‌نویس اتریشی ۱۸۶۲-۱۸۰۱
۳ـ نویسندهٔ‌آلمانی۱۹۴۶-۱۸۶۲ مؤلف درامهای رئالیست وناتورالیست.

هست که اشخاص بازی دقیقه‌های زیاد احمقانه‌ترین حرفها را به‌میان می‌کشند و اغلب چیزهایی که گفته می‌شود پوچ و بی‌معنی است، اما چیزی که مهم است طریق گفتن این حرفهاست. هیچ نویسندهٔ دیگری نتوانسته چون برشت به‌زبان مردم حرف بزند. درمقام مقایسه، آلمانی ایکه «توللر»[1] بعنوان آلمانی اصیل می‌نویسد مضحك است. زبان «هوپتمان» نیز درقیاس بازبان برشت غیرطبیعی و بی‌ارزش جلوه می‌کند زیرا زبان برشت نه یك عنصرفرعی و بلاواسطه است ونه‌یك بیان روشنفکرانه، بلکه زبان برشت کیفیتی است اصلی، مثل وظیفه‌ای که بدن آدمی انجام می‌دهد... این زبان ازاعماق سر می‌کشد ازجائی که «من» آگاه چون شخصی کوچك از دور سوسو می‌زند. بنابراین اتفاقی نیست که در نمایشنامه‌های برشت آدمهای مست اینهمه زیادند و اغلب اشخاص بازی نمایشنامه‌هامیخواره‌های آزادووارسته‌اند. این‌زبان‌هرگزدروغ نمی‌گوید وکوچکترین حشووزایده‌ای‌رانمی‌پذیردوتمامی‌چیزهایی که راه را برحرکت و آگاهی عقل‌می‌بندد در این زبان از بین رفته‌اند... انتخاب کلمات خیلی ابتدایی ومبتذل ولی استفاده ازآنها درکنارهم فقط کار یك نابغه‌است.»

این زبان کاملاً اختصاصی که در آثار اولیه بی‌نظم و افسار گسیخته است بعدها نظم‌ونسقی می‌یابد وسرانجام به‌یك نوع سادگی خشن و با ابهت می‌رسد که نتیجهٔ آمیزش‌عوامل بسیاری‌است، عواملی متفاوت و ناموزون.

ارنست«بورنه‌مان»E.Bornemann باوسواس‌زیاد چهار منبع عمدهٔ زبان‌برشت را به‌شرح زیرازهم تفکیك نموده است:

۱ـ زبان‌محاوره‌ای شهرهای جنوبی آلمان.

۲ـ شعرهای‌غیراستعاری ازرنگها، پارچه‌ها و دیگر تصاویر محسوس.

۳ـ زبان مخصوص اداره‌جاتیها.

۴ـ اصطلاحات زبان انگلیسی و اصطلاحات وام گرفته شده از زبانهای بیگانه.

این عناصر که قبلاً در اولین نمایشنامه‌های‌برشت بکار گرفته شده‌بنیاد اصلی‌زبان خاص برشت راتشکیل‌می‌دهد؛ البته گهگاه‌درمتن‌یك‌اثر به‌تلفظ«باواریایی» برمی‌خوریم ولی نه‌آنطور که باصالت نوشته خدشه‌ای وارد کند. این عوامل‌با دیگر تعبیرات مهجورزبان‌دوره «باروك» آلمانی بخوبی درهم‌آمیخته وشکل‌گرفته است. استفاده ازعبارات واصطلاحات زبان اداره‌جاتی‌نیزتاحدودی مربوط بهمین‌دوره است. این اصطلاحات رایج بوسیلهٔ اداره‌جاتیها تاحدود زیادی قدمت تاریخی دارد ولی صرفاً ازنظر مفهوم تقلید نیست که برشت‌ازاینگونه اصطلاحات عجیب و غبارگرفته قدیمی استفاده‌می‌کند بلکه‌اینها وسیله‌ای هستند تا برشت ازآنها یك زبان شاعرانه‌وتصویری به‌وجودآوردودرنتیجهٔ همین‌روش‌است‌که جملات‌مبتذل‌وبی‌ارزش وازرونق افتاده‌ناگهان حیاتی جدید وغیر منتظره می‌یابند.

ازطرف دیگر، زبان جاری و جدید آلمانی نیز پایه و اساس زبان برشت را تشکیل می‌دهد: یك‌روز، یکی ازکارکنان

۱ـ «ارنست‌توللر» ۱۹۳۹ـ۱۸۹۳ درام‌نویس وشاعرآلمانی.

مجلات درحین مصاحبه ازبرشت پرسید: از بین آثار ادبی کدامیك براو تأثیر عمیقتری گذاشته است؟ برشت فقط دریك جمله جواب داد: «خنده‌تان نگیرد، انجیل» در واقع زبان پرقدرت انجیل «لوتر» الهامبخش نوشته‌های برشت ملحد وبیدین است. او استادانه وبطرق مختلف ازآیه‌های انجیل استفاده می کند: کنارهم قراردادن جمله‌های ضد و نقیض، آوردن جملات هم عرض، تکراروقلب کردن جمله. همچنین درطول زندگی برشت تأثیر منظومه‌های عامیانه و قطعات اخلاقی Maritat که بوسیلهٔ موزیسینهای دوره گرد در بازار مکاره‌های دهات خوانده می‌شد و داستانهایی‌ترسناك از قتل واعدام به‌سبکی خشك ومغلق که درآن‌رقت‌احساسات‌وگریه باترس‌ووحشت در کشمکش بود، بچشم می‌خورد. برشت که ازاجتماع بورژوازی متنفر بود این سبك‌عامیانه رابه‌عنوان حربهٔ‌اعتراض‌علیه خصوصیات جدا نشدنی این طبقه، یعنی میل به‌تشخص زیاد و احترامات ظاهری بکار می‌برد. برشت که از تدریس اشعار لوس وبیمزه‌کلاسیك درمدارس‌بشدت‌بیزار بود ازهیجانات شدید و رنگهای تندکه در تفریحات مردم، تصنیفهای دختر آشپزها ونمایشهای‌بازار مکاره‌ها وآبجوفروشیهای در هوای باز وجود داشت بی‌اندازه لذت می‌برد.

وقتی‌برشت به‌این‌طریق علیه‌اصول و سنتهای شعری آلمان، علیه ایده‌آلیسم با شکوه «گوته» و«شیللر» که در مدرسه تحسین‌کردن آنان را باو یاد داده بودند قیام‌کرد، در واقع‌به‌باقیمانده‌های یك سنت بسیارقدیمی‌روی می‌آوردکه این اصلاح‌طلبان‌زبان‌آلمانی به‌منظورعاری‌کردن‌زبان ازکلمات زمخت‌وناهنجارکاملاً آنرا ازبین برده بودند. گوته وشیللردرواقع دوافتخار برتر حکومت ادبی قرن هجدهم آلمان به‌حساب می‌آمدندکه‌هدفش تجدید عظمت آلمان برپایهٔ استوار یك ادبیات ملی‌بود، ادبیاتی قابل احترام‌وپیرو قوانین،ادبیاتی چون ادبیات فرانسه و انگلیس ظریف و مؤدب. برای رسیدن به‌این هدف لازم‌بود ازاین اجتماع‌خوب‌تمامی‌چیزهای‌نامعمول وخشونتهای‌سنت‌عامیانه‌به‌دورریخته‌شود. بنظرمی‌رسیدکه پیروزی این اصلاح‌طلبان چیزی‌کم وکسرندارد ولی هنوز در برنامهٔ هنرپیشه‌های کمیك آبجوفروشیها و در تصاویر شهرفرنگیها و در پرده‌های‌نقاشی بازار مکاره‌ها درام‌قدیمی «باروك»آلمان، سنت قدیمی«هانس‌ساکس[1]» Hans Sachs وفرمهای اتریشی وباواریایی «کمد یا‌دلارته»ایتالیائی وحتی آثاری ازنمایشهای مذهبی قرون وسطی وجود داشت ودراین زمان برشت هنوزجوان بود.

تئاترعامیانه‌اتریشی و باواریائی‌که در درام‌عامیانهٔ اواخرقرن‌هجدهم واوایل قرن نوزدهم به‌اوج خودرسیده بودبهمان سنتهایی وابسته است که هنوزهم در «پانتومیم» انگلیسی به‌حیات‌خویش ادامه می‌دهد. تنها نمونهٔ‌این درام‌عامیانه‌که‌به‌شهرتی جهانی رسید «نی‌سحرآمیز» اثر «شیکاندر» است‌که موسیقی «موزار» آنرا جاودانی ساخت. اگر نی‌سحرآمیزرا فقط‌با

۱ـ شاعر آلمانی (۱۵۷۶-۱۴۹۴) مصنف تعدادزیادی نمایشنامه‌های تغزلی، فرس Farce، درام‌ونمایشنامه‌های مذهبی.

همراهی یك‌موسیقی محدوددرنظر بگیریم معرف بهترین‌نمونه این نوع تئاترخواهد بود. گره اصلی نمایش عبارت ازیك قصه تخیلی بایك درس‌کاملاً اخلاقی است اما به‌موازات‌این‌گره یاواقعهٔ‌اصلی،واقعه‌های دیگری نیز به‌وجودمی‌آیدکه تقریباً جنبهٔ کمیك شدیددارد‌واعمال‌وژستهای باشکوه عشاق‌شریف‌را دست‌می‌اندازد و درمقابل احساسات‌آلمانی‌آنان عقل‌ساده وبی‌پیرایه را قرار می‌دهد. درحالیکه واقعهٔ اصلی‌در طرح یك‌درام تاریخی‌پیش می‌رود، واقعهٔ فرعی مرتباً اشتباهات تاریخی را متذکر می‌گردد. گفتگوها بافواصل موسیقی‌قطع می‌شودواین‌قطعات‌موسیقی بابرگردانهای تکراری، تصنیفهای موزیکهای دورهٔ ملکهٔ ویکتوریا را بیاد می‌آورند.

این تئاتری است دقیقاً عامیانه و مربوط به‌تودهٔ مردم:واقعهٔ‌قهرمانی دیگر جدی گرفته نمی‌شود. دنیای متشخص احساسات‌که درطبقات بالا افتخارآمیزاست برای ماآنطورکه هست توجیه می‌شود و بدون ترحم مورد قضاوت طبقات اجتماع قرار می‌گیرد. به‌قهرمانان از دیدهٔ مستخدمان وندیمه‌هایشان نگاه می‌شود و از اینجا دوگانگی مشخصهٔ زبان آشکار می‌شود. بیان تکلف‌آمیز و پرطمطراق پرسوناژهای«شریف» درمقابل شعورساده وخشن افراد اجتماع قرار می‌گیرد.

نمایشنامه‌های کوتاه‌فکاهی که«کارل والنتین»K.Valentin در آبجوفروشیهای مونیخ بازی می‌کرد مستقیماً ازهمین‌سنت الهام‌گرفته‌اند. و«والنتین» آخرین‌نمایندهٔ نسل تقلید بازهای بزرگ بودکه تا قرن هجدهم دوام داشتند.

تئاتر برشت‌که‌برای‌عوامل‌رؤیائی، نمایشهای موزیك‌هال وپرسوناژهای‌کمیك جای بزرگی‌بازکرده است این سنت‌قدیمی راکه مدت زمانی مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته‌بوداحیانمود وازآن‌به‌عنوان وسیلهٔ بیان افکارخود استفاده نمود. زبان‌برشت به‌مقدار زیاد قدرت واثر قطعی خود را مدیون صحبتهای عامیانهٔ دلقکهاست که هیچوقت ازاینکه به‌گربه بگویند گربه ابایی نداشتند وایهامی درکارشان نبود.

این نوع درامهای قهرمانی،کمدی ونمایشنامه‌های‌شکسپیر بسیار به‌هم‌نزدیك هستند وبرشت درنمایشنامه‌های اولیه‌اش ابتدا مستقیماً به‌نویسندگان دورهٔ الیزابت وبطور غیر مستقیم به‌ادبیات آلمانی که بیشتر از همه تحت تأثیر «بوشنر» G.Buechner مصنف«ویسك»woyzeck و«مرگ دانتون» بوده مدیون می‌باشد. برشت بوشنر را بزرگترین درام‌نویس آلمانی می‌دانست و در نمایشنامه‌های اولیه‌اش‌ازاوالهام‌گرفته‌است.درنمایشنامه «بعل»،«آوای طبلهادرشب» جابجابهمان نثرتب‌آلودموزون، ظریف وخشن وپر از تصاویر مستقیم وجسورانه برمی‌خوریم:

«عشق، مثل این می‌ماند که آدم بازوی برهنه‌اش رادرآب یك‌برکه شناور. کند،جایی‌که علفهاازبین انگشتهامی‌لغزند عشق،رنجی‌است که‌یك‌درخت‌مست‌احساس می‌کند،به‌هنگامی‌که‌باد وحشی درشاخه‌ها‌یش‌می‌پیچدمی‌لرزدونالەسرمی‌دهد.عشق غرق‌شدن‌درشرابی‌است که به‌هنگام‌یك‌روز گرم می‌نوشند، وجسم زن چون شرابی بسیار خنك در شما منتشر می‌شود و در چینهای پوست‌شما نفوذمی‌کند؛بامفاصلش چون‌گیاهان درمعرض بادنرمند؛ و شدت برخوردی‌که شمارا ازپادرمی‌آوردآنچنان

شدید است که گویی برخلاف جهت طوفان پرواز می‌کنید، وجسم زن‌چون توده‌ای‌از شن سرد روی شما فرومی‌ریزد.»

در این نثرغزل گونه اولین نمایشنامهٔ برشت، تأثیر یکی دیگرازدرام نویسان‌آلمان‌بچشم‌می‌خورد، درام‌نویسی طغیانگر به‌نام وده‌کیند F.wedekind (۱۸۶۴-۱۹۱۸) مریددیگری از«بوشنر» که تمام زندگیش را صرف مبارزه برای آزادی سکس‌کرد، همانطور که د. اچ. لورنس D.H.Lourence بعد از او به‌این مبارزه‌ادامه‌داد.وده‌کیند‌درنمایشنامه‌هایش بازی می‌کرد و در کاباره‌های مونیخ منظومه‌هایش را به‌آواز می‌خواند.

برشت‌خودرابه‌این گروه‌حاشیه‌نشین متعلق می‌دانست و احساس می‌کردکه به تمامی شاعران نفرین شدهٔ ادبیات جهانی تمایل و کشش دارد: «فرانسواویلون» F.villon که برشت از منظومه‌هایش در اپرای سه‌پولی استفاده کرد، «بودلر»، «ورلن» و «رمبو». درنمایشنامه «بعل» بازتابی از روابط رمبو و ورلن بچشم می‌خورد و نیز در نمایشنامهٔ دیگرش «در انبوه شهرها» جایی که اختصاص به‌شرح «یك فصل درجهنم» دارد.تعداد زیادی‌از اشعار اولین مجموعهٔ برشت‌بنام «دعاهای خانگی» nauspostille ازسبك‌رمبوتقلید شده است.

□

در بادی امرممکن است تعجب‌آور باشدکه برشت بهمین اندازه نیزتحت‌تأثیر یك شاعرکاملاً متفاوت دیگر بنام «رودیاردکیپلینگ[1]» R.kipling بوده است. مع‌هذا همین طرز فکرکه اورا از اجتماع متشخص ومردهٔ شهرستانی دور می‌کرد و بسوی شاعران دوره گرد، آوازخوانان کوچه وبازار وبازیگران‌مقلد بازارمکاره‌ها می‌کشاند، بیشتراو را برمی‌انگیخت تا به رؤیای دنیای بزرگی که در «منظومه‌های سربازخانه‌ای»کشف‌کرده‌بود فرو رود.در این‌منظومه‌ها نیزبرشت‌زبانی‌داردعامیانه، پرازقدرت وخشونت و سرشار ازاسمهای دلچسب خارجی، مجسم کنندهٔ محلها و اشیائی که در یك فضای آزاد و بی‌مرز غوطه‌ورند.

آثارکیپلینگ در واقع عوامل‌اصلی دنیای آنگلو- ساکسون وافسانه‌ای‌هستند که زیربنای تقریباًتمامی نوشته‌های اولیهٔ برشت را تشکیل می‌دهد. برشت در نوشته‌های خوداز «سویفت» Swift، گی Gay، اپتون سینکلر upton Sinclair، جك‌لندن، و از داستانهای رمان‌نویس دانمارکی ج. وی‌جنسن J.v.Jensen که داستانهایش‌درشیکاگواتفاق‌می‌افتد(چرخ) واز دیکنز وتعداد زیادی رمانهای پلیسی وفیلمهای‌گانگستری نیز استفاده‌می‌نماید. این‌دنیا، دنیایی‌که درآن عناصرانگلیسی‌و امریکایی بطرز عجیبی در هم آمیخته‌اند دیگر خیلی کم به‌انگلستان یا امریکای واقعی شباهت دارد: دنیایی است مسکون از قصابهای عظیم‌الجثه یوکون yukon و میخوارگان قهار راه بنارس Bénarés باجیب‌های‌پرازطلا و حاضربرای خراجی دنیایی‌که در آن راهزنان و ولگردهای

۱- نویسندهٔ انگلیسی (۱۹۳۶-۱۸۶۵) که درزمینهٔ تئاتر، رمان،وخصوصاً شعرآثارباارزشی بجای گذاشته است.

شاهراه «جان گی» برادرهای گانگسترها و قاچاقچی‌ها بحساب می‌آیند. این دنیای نمایشنامهٔ اپرای سه‌پولی است، لندن‌قرن هجدهم، پر از راهزن، زنان‌فاسد و بانکداران ویکتوریایی که بر همهٔ آنها «برون» رئیس پلیس حکومت می‌کند وعنوان «شریف» Sheriff دارد و با «مك‌هیث» Macheach درخدمت ارتش‌سرخپوشان است. درهمین شیکاگوست که شلینك Shlink تاجر دیوانه درانبوه‌شهرها، زندگی می‌کندویك‌مالزیایی که‌ازیوکوهاما می‌آید به‌جرم زندگی‌بایك دختر سفیدپوست لینچ می‌شود. در همین شیکاگو، ژان مقدس کشتارگاه سلطان نیرومندکنسرو (پیرمون‌مولر) را می‌بینیم که در کارخانه‌اش، کارگران خیلی سر بهوا به‌وسیلهٔ ماشینهای گوشت‌چرخ‌کنی بلعیده می‌شوند تامجدداً بصورت توده‌ای گوشتی ظاهرشوند. این «پیرمون‌مولر» ازراه‌بورس‌بازی بی‌رحمانه تمام حرفه‌ها را نابود و کارگرانش‌رابه‌وسیلهٔ‌پلیس‌مضروب‌می‌کند.

دراین امپراطوری‌افسانه‌ای‌آنگلو-ساکسون‌که از آلاسکا تا دریاهای جنوب کشیده شده همه چیزازابعاد طبیعی‌بزرگتر است، همه چیزوحشی، تسلیم به‌قضاو قدر وآزادآزاداست. برشت‌آنچنان تحت تأثیر قرارمی‌گیردکه تعداد زیادی از ترانه‌های خود را به‌زبان انگلیسی مخصوص خود می‌نویسد و عقیده داردکه این زبان فقط قادر است‌کیفیت‌این محیط را توصیف‌کند:

دراین شهر ویسکی نیست
میخانه‌ای برای‌نشستن نیست
اوه!
تلفن‌کجاست؟
اینجا تلفن‌نیست؟
اوه، آقا، بخاطر خدا:
نه!
برویم به بنارس
جائی‌که خورشید میدرخشد.
برویم به‌بنارس!
«جانی» Johnny برویم.

تنفرآشکارای برشت‌نسبت به‌خشونت‌بی‌رحم سرمایه‌داری این سرزمین رؤیایی هیچوقت نتوانست آزادی، وکشش‌بی‌حدو گسترش عظیم فکری‌اش را پنهان کند. دزدان دریایی مست که درحین عبور از دریای بیکران نیل‌فام مرتکب قتلها و تجاوزهامی‌شوند، سربازان‌کیپلینگی آدم-آدم است‌که‌برای پرداختن پول یك‌لیوان آبجو گنجهای معابدقدیمی‌راغارت می‌کنند و به‌قلعه‌های مستحکم‌کوههای تبت حمله می‌برند، همهٔ اینهاسمبولهای‌اعتراض‌شدید برشت علیه زندگی محترم بورژوازی شهرستانی‌است. عشق وعلاقهٔ‌برشت‌نسبت به‌این تصاویر عیناً از همان جا سرچشمه می‌گیردکه افکارسیاسی ضدبورژوایی وضد سرمایه‌داری‌اش سرمی‌کشند. حتی بعدها، زمانی‌که‌افکارش تحول‌بیشتری می‌یابند در یك‌قطعه شعرکاملاً سیاسی - مانندشعری که درآن می‌گرید- به‌هنگام‌بحران بزرگ اقتصادی‌تحت‌عنوان «امتیازات‌فراموش‌شدهٔ شهر غول‌پیکر نیویورك» می‌توان تحسین کردودلتنگی‌دوری ازوطن‌راتشخیص داد:

... شب‌هنگام، صداهای موزون آبهای میامی!
خوشی مقاومت‌ناپذیر مردمی‌که‌باسرعت تمام درجاده‌های بی‌انتهامی‌رانند
زنانی‌که باقلب پرازامید اندوه‌شدیدشانرا به‌آواز میگویند.
مردانشان با سینه‌های پهن، به‌دور زنان مردان دیگر
مردانی با سینه‌های پهن!
اینها تمامی تأثیرات متفاوت وعجیبی

است که اولین اشعار و نیز نثر تند و پر-حرارت اولین نمایشنامه‌های برشت را تشکیل می‌دهند. بی‌شك اکسپرسیونیسم رایج آن‌زمان نیز برسبك برشت تأثیرات سطحی داشت، معهذا همین سبك نویسندگی برشت باسایر نویسندگان اکسپرسیونیست اختلاف وتفاوتی آشکار دارد. نویسندگان اکسپرسیونیست تماماً به «من» خود می‌پرداختند و هیجانات فردی خود را در یك دورنمای جهانی تصویر می‌کردند در حالیکه شعر برشت سرشار از تصاویر بی‌نظم وپرتشویش بطورعجیبی غیرشخصی باقی می‌ماند. اغلب اشعار برشت مانند منظومه-های خوانندگان کوچه و بازار لحنی پرخاشگر دارد و حکایت از بدبختی‌ها و جنایات کسانی جز خود او دارد مگر تك گویی‌های نمایشی که گویندگانش بطور آشکار پرسناژهای تاریخی یا خیالی هستند. تنها قطعاتی که مشخصاتی دارند درمجموعهٔ اولین اشعار بنام دعاهای خانگی است که در یك ضمیمه و تحت عنوان «از برتولد برشت بینوا» (اشاره‌ای به اشعار «ویلون» بنام فرانسوا ویلون بینوا) چاپ شده. این اشعارهم شرح حال غزلگونهٔ شاعر - پراست ازکلمات ولحن بازیگران موزیکال و بدینترتیب احساس شخص زیر پوشش خارجی نوعی نمایش مخفی می‌ماند. انتشار «دعاهای خانگی» نشانهٔ مرحله‌ای است بازهم بسوی روشی غیرشخصی‌تر از اغلب اشعار اولیه که درفوق به آن اشاره شد.

دراین زمان، یعنی سال ۱۹۲۶، آثار برشت دیگر رنگ خشونت وآموزش پیدا کرده بود و برشت جزوطرفداران پروپا-قرص Gebrouchslyrik «گبراخس لیریك» بحساب می‌آمد که عقیده داشتند شعر نه تنها وسیلهٔ بیان هیجانات شخصی نیست بلکه باید از آن درسی اجتماعی گرفته شود. باین دلیل در «دعاهای خانگی» یعنی دعاهای کفرآمیز، هرشعر به هدف و منظورخاصی جواب می‌دهد. کتاب دیباچه‌ای دارد در باب «طرزاستفاده ازدرسهای این کتاب» که با این جمله شروع می‌شود: این دعانامه خانوادگی برای استفاده خوانندگان است ونباید بدون تشخیص خورده شود و سپس دستورالعملهای شخص دربارهٔ استفاده از اشعار دراوقات مناسب داده شده:

فصل دوم - (منظومه‌ای دربارهٔ کشتی‌های فراوان) که باید درساعات خطر خوانده شود... فصل ششم (منظومهٔ دزدان دریایی) مخصوصاً باید درشبهای روشن ماه ژوئن خوانده شود اما قسمت دوم این منظومه که مربوط به غرق کشتی می‌شود در ماه اکتبر هم می‌تواند خوانده شود. وغیره.

دراینجا هدف مسخره کردن است اما در زیر این تمسخر، اعتقادی جدی و بیش ازپیش قوی احساس می‌شود. بتدریج که هذیان عصر اکسپرسیونیسم آرام می‌گرفت ومسخره‌بازی دادائیسم تازگی خود را از دست می‌داد تعداد زیادی از شاعران و آرتیست‌های جوان آلمانی سعی می‌کردند که از اندیشه زیاد به «من» خود بپرهیزند و به مسائل واقعی زمانشان برسند.

پرده‌های مخمل و بطور کلی تزئینات قدیمی که مورد توجه نسل گذشته بود دیگر بی‌اعتبار شده بود. زیبایی جدید ماشین، وصرفه‌جوئی دقیق آن که نتیجهٔ تطبیق کامل ماشین باکارش بود مورد توجه و ایده‌آل هنرمند بود و این‌ها اصول حرکت ومسیر جدیدی بود بنام «نویه زاخلیش کیت» Neue Sachleihkeit. اما اگر مفید بودن اجتماعی مصداق جدید زیبایی بحساب می‌آمد بنابراین ادبیات وتئاتر هم می‌بایست

جنبهٔ آموزشی داشته باشد و به‌اجتماع راه و رسم زندگی را بیاموزد.

بدینطریق بود که زبان برشت هرگونه زیوری را بدور ریخت تا زبانی خشن و سخت شود. نمایشنامه‌های مدرسه‌ای بیشتر دستورالعمل و راهنما بودند تا آثار هنری وزبان آنها دقیقاً مثبت و واقعی است. در نمایشنامه پروازلیند برگها دسته کر که شخصیت گروهی قهرمان را بعهده دارد چنین خود را معرفی می‌کند:

نام من شارل‌لیندبرگ است
بیست وپنج سال دارم
پدربزرگم سوئدی بود
من امریکایی هستم
هواپیمایم را خودم انتخاب کردم
اسمش «اسپریت‌آف سنت سوئیس» است
کارخانه‌های هواپیماسازی «ریان» در «سان دیگو»
آنرا درشصت روزساخته‌اند...

دراشعار دربارهٔ اعمال وارقام وعده ونوید به‌کمترین حد خود رسیده است

من همراه خودم:
دوچراغ جیبی دارم.
یك حلقه طناب
یك بسته نخ
یك چاقوی شکاری
چهارتا چراغ قرمز نصب‌شده درلوله‌های کائوچوئی
ویك جعبه‌کبریت ضد رطوبت وغیره...

آنچه به‌شعر برشت قدرت و وزن می‌دهد اینست که او واقعاً با انتخاب کلمات به‌بیان عملی می‌رسد. بعضی از آخرین نمایشنامه‌های آموزشی یکنوع زیبایی خشن و سخت مخصوص بخود را دارند.

کنارگذاشتن ناگهانی آن اغتشاش وبی‌نظمی فراوان درنوشته‌های اولیه، بازگو کنندهٔ گرایش برشت به‌نظم وانظباطی است که اورابطرف مارکسیسم رهنمون می‌شود. و باید متذکرشدکه یکی از مدل‌های سبك جدید آموزشی برشت از فرهنگ و تمدنی وام‌گرفته شدکه مطیع قوانین یك انظباط کاملاً نظامی بود یعنی ژاپن در دورهٔ «سمورائی»ها. اپراهای مدرسه‌ای آنکه می‌گوید آری، آنکه می‌گوید نه به‌شیوهٔ یك «نو»Nô ژاپنی بنام «تانیکو» Toniko ساخته شدند ومهمترین نمایشنامه آموزشی برشت بنام Die Massnahme نیز ازهمین مدل ژاپنی الهام گرفته است. ترجمه‌های اشعارچینی توسط «ارتوروالی» A.Valey بر برشت تأثیر عمیقی گذاشت آنهم در دوره‌ای که برشت کمی ملایمتر و آرامتر شده بود. انسانیت و خوشرفتاری مشرب کنفوسیوس و طنز آرام و ریتم آزاد این ترجمه‌ها، برشت را کاملاً مجذوب کرد. ادب و نزاکت دوست داشتنی چینی‌ها، قدرت و نفوذ بدون تعصب استادان کلاسیك چین برای برشت یك ایده‌آل اجتماعی نیکوکاری محسوب می‌شدکه می‌بایست پایه و اساس روابط انسانی قرارگیرد. برشت از تعداد زیادی اشعارچینی که بوسیلهٔ «والی» ترجمه شده بود ورسیون جدیدی بزبان آلمانی نوشت ونیز تعدادی از بهترین قطعات، که اوبعداً نوشت کاملاً ملهم ازاین اشعاراست. یکی ازاین قطعات داستان خوابی است که برشت طی آن درسرزمین مردگان، باشاعرانی که سابقاً تبعید شده‌اند ملاقات می‌کند. برشت خود را با ارواح Tou_Fou و Po_Tchvi همراه می‌بیند و اطرافشان ویلسون، دانته، هن، Heine، ولتر، شکسپیر (که وسیلهٔ جیمز اول به‌استراتفورد تبعید شد!) اوریپید، اوویـد Ovide بهم فشار می‌آورند.

برشت که می‌دانست با چه سهولتی شعر می‌نویسد کوشش زیادی کرد تا از وزنهای با قاعده و معمول بپرهیزد. وقتی برای اقتباسی از ادوارد دوم اثر مارلو Marlowe بالیون فوشت وانگر»[1] Lion Feuchtwanger کار می‌کرد شعرهای سفید خودش را برای او می‌آورد تا بازهم خشونت لحن آنرا بیشتر کند. برشت در رسالهٔ تحقیقی خود بنام «دربارهٔ شعرهای سفید با وزنهای بیقاعده» به بازگو کردن کوششهایش برای پیدا کردن سبکی می‌پردازد که بتواند از قافیه‌ها وریتم‌های باقاعده صرفنظر کند و در ضمن شعر، شعر باقی بماند، شعری بیانگر ناموزونی اجتماع. برشت می‌گفت: «من به زبانی ناب و اصیل احتیاج دارم ولی نظم وقاعده شعر پنج هجائی (مخمس) مرا کاملاً مأیوس می‌کند.

درنتیجه جزمنظومه‌ها وتصنیف‌های سیاسی مقفی که اختصاص به تودهٔ مردم دارد من اغلب به‌سرودن اشعار بی‌قافیه با ریتم‌های نامعمول می‌پرداختم. من بیشتر برای تئاتر کار می‌کردم. من همیشه به کلمه ملفوظ فکر می‌کردم و تکنیك خاصی برای نوشتن نثر و نظم پیدا کرده بودم و اسمش را گذاشته بودم «گس‌تیش» gestich.

بدینترتیب برشت زبانی را اختیار می‌کند که کلماتش فی‌نفسه دارای آن ژستی باشند که باید این کلمات را همراهی کنند. برشت برای روشن شدن موضوع از انجیل مثالی می‌آورد: اگر بگوئید «از کاسه در آور چشمی را که بتو بد می‌کند.» تأثیرش کمتر خواهد بود از: «اگر چشمت هم بتو بدکرد آنرا از کاسه درآر.» در اینجا زبان عمل مربوط را بیان می‌کند. برشت تأکید می‌کند که این مفهوم ژست مستتر در کلمه است که امکان می‌دهد شعرهای آزاد و بیقاعده کیفیت شعری خودشان را حفظ کنند. برشت توضیح می‌دهد که با گوش دادن به آوازهای مقطع دسته جمعی کارگران بیکار در تظاهرات یا عنوانهای تکان دهنده‌ای که روزنامه‌فروشها برسر کوچه و بازار فریاد می‌زدند به‌قدرت این ریتم‌های بیقاعده دست یافته است.

جزتصنیف‌های مارش مانند سیاسی که ساختمان شعری آنها همان ساختمان اشعار قافیه‌دار تصنیف‌های عامیانهٔ آلمانی است وجز بعضی از تصنیف‌های نمایشنامه‌ها، اغلب اشعار دوران پختگی برشت شعرهای سفید بیقاعده است، شعرهایی که برشت ظرافتهای ریتمی آنها را با ظرافتهای موزیك سکته دار جاز یا رقص‌های شلوغ امریکایی (رقص استپ) مقایسه می‌کرد. این سبك کاملاً خصوصی در قطعات هجوآمیز بسیار شدید ضدنازی که از رادیوی آلمان آزاد قبل از جنگ پخش می‌شد و در اشعار مرثیه‌مانندی که برشت در دوران دوربودن از وطن نوشت و نیز در اشعار کوتاه هجوآمیز که یادآور Kai–Kai کائی ـ کائی ژاپنی بودند بطور آشکار به‌چشم می‌خورد. در این اشعار برشت صرفه‌جویی قابل تحسینی از نظر کلمات دیده می‌شود و اینها اشعاری بودند که در آخرین سالهای عمر تصنیف کرد.

در نمایشنامه‌های بلندی که برشت بین سالهای ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۷ نوشت وسعت

۱ـ نویسندهٔ امریکایی آلمانی‌الاصل (لوس‌آنجلس ۱۹۵۸ـ۱۸۸۴ مونیخ) که مانند برشت بیشتر آثارش دربارهٔ مسائل ومشکلات آن‌زمان نوشته شده.

و غنای فـراوان زبان برشت با جنبه‌های شدیدآموزشی درهم‌می‌آمیزد وزبانی‌پربار وجادوگرانه می‌سازدکه خیلی معتبرتر از زبان هردرام‌نویس آلمانی این عصر است استعـارات انجیلی، رنگ و بـوی زبـان باواریائی، کلمات غیرآلمانی، اصطلاحات کهنه وریتم‌های نامعمول وخشن‌منظومه‌های کوچه و بازارهمه درآن سهمی دارند. ولی تمام اینها که تحت تأثیرادبیات چینی نرمتروملایمترشده‌اند باتسلط‌کامل، بادقت وبه‌اختصاردرفضای‌سخت‌وخشن نمایشنامه‌های آموزشی‌درجای خود قرارگرفته‌اند. هرنمایشنامه خصوصیت خود رادارد: ننه دلاورلحن وطعم خشن وخشك آلمان قرن هجـدهم را دارد، رمـانهـای پیکـارسك Picaresque[1] نوشتهٔ «گریمـوشـوزن» Greimmolshausen، پونتیلا، که‌پراست از پرخاشگری و دریدگی زبان عامیانه. و نمایشنامهٔ گالیله‌که ازبحث‌های علمی و مذهبی سرشار است. زن نیك‌سچوان‌بازبان ملاطف‌آمیز کنفوسیوس و «دایرهٔ گچی قفقازی» با آمیزه‌ای کاملاً متفاوت ازآب ورنگ‌شرقی، «شویك‌درجنگ‌دوم‌جهانی» که‌دارای زبان درخشان و با شکوه رمان «هاسك» Hasck می‌باشند.

□

تأثیرات متفاوت و شناخته شده‌ای کـه درطول زندگی برشت درشکل‌گرفتن آثار اومؤثر بوده‌اند خود موضوعی است که‌بر سرآن به‌برشت اتهامـاتـی واردمی‌کنند. مخالفین‌برشت‌مذمت‌می‌کنندکه‌زبان‌برشت اصالت ندارد. امااصالت واقعی‌زبان‌برشت دراینست که بطور عجیبی متفاوت‌ترین و ناسازگارتـرین عنصرهای زبانی را درکنار هم قرارداده، آنها را در زبان خود جذب نموده و استعمالشان را آسان ساخته‌است.

بـراثـر نفـوذ رمانتیکها، درآلمان خصوصاً بیشتر از جاهای دیگر، برای هر چیزکه خصلتی واحد و یگانه دارد اهمیت فوق‌العاده‌ای قائلند بخصـوص برای خود اصالت‌که عقیده دارند جوهرنبوغ است. برشت‌باین‌ستایش‌اصالت وقعی‌نمی‌گذاشت. در یکی از قصه‌های آقای «کوینر» مثالی می‌زندازیك‌فیلسوف‌چینی‌بنام ChuangTzu که‌کتابی نوشت درده هزارکلمه‌که‌نه‌هزارتای آن خلاصهٔ نوشتهٔ دیگران بود.

«درکشورما دیگر نمی‌شود آثـاری اینچنین‌نوشت چون مازیاد باهوش‌نیستیم. بنابراین‌فقط درکارگاههای‌شخصی‌خودمان است‌که‌به‌اختراع افکارمشغولیم. اگرقادر نیستیم‌افکار دیگری را درافـکار خـودمان شرکت دهیم‌به‌خاطر اینست‌که‌احساس‌تنبلی می‌کنیم. به‌همین‌دلیل‌دیگرافکاری وجـود نداردکه‌به‌زحمت‌دوباره‌پرداختنشان‌بیارزد و یا حتی جملاتی‌کـه شایستهٔ نقل‌کـردن باشد... آنهاخانه‌های‌کوچك خود رابدون کمك دیگـران می‌سازنـد و فقط با وسایل محقرانه‌ای‌که یکنفر قادر به‌حمل آنست. آنها بنایی بزرگتر ازبناهایی‌که یك‌نفر به تنهایی می‌تواند بسازد نمی‌شناسند.»

برشت دوست داشت ازآثار دیگـر نویسندگان برداشت واقتباس کند. برای اوکافی بود انگیزهٔ یك فکر را بگیرد وبا هنرخود آنـرا به‌بهترین وجه عرضـه‌کند. تعداد زیادی ازنمایشنامه‌های برشت‌ملهم ازنسخه‌های اصلی‌کم وبیش قدیمی است:

۱ـ به‌رمان‌ها ونمایشنامه‌هایی اطلاق می‌شودکه قهرمان‌آن یك‌شخص‌بی‌سروپا وحادثه‌جوست.

ادوارد دوم از مارلو، اپرای گدایان از «جان گی»John Goy، شویك از «هاسك» و افسانه‌های قدیمی چین و ژاپن صدها بار از انگیزه‌های فکری شکسپیر استفاده کرد. در هجویه‌اش علیه راسیسم «کله گردها و کله تیزها» بعضی عوامل انتریکی نمایشنامه Measure for meusure شکسپیر شناخته می‌شود. در نمایشنامهٔ «آرتوروداوئی» Arturo Ui که به‌قدرت رسیدن هیتلر بشکل مسخره‌رونق گرفتن کسب و کاریك گانگستر شیکاگویی نشان‌داده‌می‌شود، قهرمان نفرت انگیز از روی مدل ریچاردسوم ساخته‌شده بطوری که قتل «روم»Roehm یادآور سقوط بوکینگهام است همانطور که هیتلر مستعاری سعی می‌کند دل زوجهٔ یکی از قربانی‌هایش را به‌دست‌آورد. در این آثار مدلهای شکسپیری با احترام وتحسین پرداخته‌می‌شوند ولی کلاسیکهای آلمانی اغلب بیرحمانه‌مورد تمسخر و استهزاء قرار می‌گیرند. برشت حتی انجیل را مسخره می‌کند: به‌مك‌هیث بخاطر بوسه‌ای درپنجشنبه شب خیانت می‌شود (اشاره به‌بوسهٔ یهودا برمسیح.م)

علاوه براقتباسهای تجلیل‌آمیز و تقلیدهای سخت‌استهزاءآمیز برشت ازروش سومی نیز برای آسان‌کردن آثار دیگران استفاده می‌کرد. و آن «ضد-نمایشنامه»-هایی بود که به‌صورت جواب یامخالفت می‌نوشت. در اولین نمایشنامه‌اش «بعل» فقط می‌خواست ثابت کند که «یوست‌تنها» Der Einsame de Johst می‌توانست اصلاح شود. روزهای «کمون» نیز جوابی بود به «نوردل گریگ»Nordhal Greig وحتی درلحظه‌ای که برشت درشرف مرگ بود به‌ماگفت که درنظر دارد جوابی به «درانتظار گودو»ی بکت بدهد.

ذکر نوشته‌ها، جملات، روایات و خطابه‌های بی‌شمار برشت که شباهت زیاد به نوشته‌ها و خطابه‌های دیگران دارد خسته کننده خواهد بود. این تحقیق، کار و هدف تحقیق دانشجویان نسلهای بعد خواهد بود. برشت بیشتر کنایات و اشارات ادبی را ترجیح می‌داد آنهم ازنویسندگانی مانند ت.س.-الیوت، ازراپوند، یاجیمز جویس. همین ذوق و ابتکار کافی است که او را بین روشنفکران جا دهد هرچند که قصد او نوشتن برای مردم بود و باتمام کوشش صادقانه‌ای که برای اینکار می‌کرد کاملاً موفق به اجرایش نمی‌شد. بعلاوه، نمایشهای مسخره اقتباس از آثار ادبی، خصوصاً استفاده طنزآمیز ومذهبی از انجیل، سرودها واوراد مذهبی آشکار کننده رفتار و روش دوگانهٔ برشت نسبت به‌مدل‌هایش می‌باشد. این نمایشهای تقلیدی مسخره برای برشت فرصتی بود تا به‌ارضای میل ناخودآگاهش به‌الهام وسرمشق گرفتن برسد. برشت در زیر این پوشش مسخرگی و لودگی عنان خود را بدست احساسات عالی وحتی مذهبی می‌سپرد، چیزی که «من» منطقی و گستاخ او اجازه نمی‌داد بشناسدش.

تذکر این نکته جالب است که دراواخر زندگیش وقتی که تکیه‌گاه مثبت عقیدتی پیدا کرد وحتی او را به‌عنوان یك کلاسیك زمان شناختند میل به‌دست‌انداختن آثار بزرگ ادبی در او ازبین رفت درحالی که میل به اقتباس و تقلید برجای خود باقی بود. کوشش برشت در نفوذ و حل شخصیتش درآثار پیشینیان یا معاصرین، و استفاده ازتمام ذخایری که قبلاً در ادبیات فراهم شده‌بود باافکار اودربارهٔ طبیعت، شعر و وظیفهٔ شاعر دراجتماع هماهنگی داشت. دراینجا نیز برشت آن مفهوم عرفانی وافسانه‌ای را که شاعر به‌منزلهٔ ظرف مقدس استنتاجات و الهامات الهی است واینکه شاعر تنها رسالتش

اینست که بگذارد شکفته شود و شخصیت استثنائی خودش را بیان کند به‌دور می‌ریزد. در نظر برشت، شاعر، صنعتگریست در خدمت اجتماع، آدمی است ارزشمند به‌علت قدرت عقل و مهارتی که کسب کرده، انسانی بین انسانهای دیگر، نه موجودی جداگانه و به‌خاطر کیفیت یا قدرتی خاص. به‌همین دلیل برشت همیشه به‌توصیهٔ همکارانش گوش می‌داد، همکارانی که در آثارش باوجدان و علاقهٔ خاصی اسامی آنها را ذکر می‌نمود. او عقیده نداشت که اثر هنری با الهامات خدایی به‌وجود می‌آید و به‌همین دلیل وقتی مقتضیات و شرایط ایجاب می‌کرد بدون تردید به‌تغییراتی در آنها دست میزد هرچند که اغلب این تغییرات به ضایع شدن اثر منجر می‌شد.

بعداز ممنوعیت اپرائی که از «محاکمهٔ لوکولوس» اقتباس کرده بود برشت به‌یك روزنامه‌نویس سوئیسی اظهار کرد که اظهار تنفری که از جانب هواداران من درغرب علیه مداخلهٔ مقامات رسمی در کاریك آرتیست شده به‌نظر من یك نیرنگ صرف است. چون مقامات رسمی اپرا را خریده بودند و بنابراین حق داشتند از آرتیستی که در استخدام دارند تقاضا کنند تغییراتی در آن داده شود: «زمانی که آثار هنری به‌سفارش شاهزاده‌ها به‌وجود می‌آید آنها می‌توانند به‌راحتی توقعات خود را نسبت به‌آن اظهار کنند. معهذا در آنچه که مربوط به کار شخصی برشت است هرگز موردی برای سرزنش شدید وجود نداشت. همکار برشت، «لیون فوشت وانگر» تعریف می‌کند اگر باو مذمت می‌کردند که اغلب از قواعد دستوری زبان کم استفاده می‌کند او جواب میداد: «هر شاعر آلمانی زبان، گرامر زبان را زیر پا می‌گذارد.»

به‌هنگام اقامتش در ایالات متحده وقتی دوستی توجه او را به ترجمهٔ ادبی یك اصطلاح انگلیسی جلب کرد و به‌او گفت که این اصطلاح در زبان آلمانی وجود ندارد برشت درجواب گفت: «خیلی خوب شد، از امروز به‌بعد درزبان آلمانی هم وجود خواهد داشت.»

البته این نخوت و غرور مربوط می‌شد به‌محدودهٔ کاری که برشت خود را در آن آرتیست و صنعتگر می‌دانست و هرگز این غرور باعث نشد که او در وجود شاعر، موجودی برتر ببیند. و همین مطلب را در شعری که به‌نویسندهٔ دانمارکی «اندرسن‌ـ نکسو» A. Nexoe هدیه کرد، یادآور شده. باو می‌نویسد زمانی خواهد آمد که لطیف‌ـ ترین آثار شعرای بزرگ بانگاههای متفاوتی ارزیابی شود.

...واین دیگر برای پیداکردن افکار عالی نیست
که کتابهایشان را ورق می‌زنند؛ برعکس به‌دنبال عبارتی مبتذل می‌گردند که از آن بتوانند نتایجی بیرون کشند
بر هرخط چهرهٔ کسانی که لباس می‌بافتند باعلاقه‌مندی خوانده خواهد شد...

ترجمهٔ
حسینعلی طباطبائی

ویلیام فاکنر در دانشگاه

یادداشت مترجم

ویلیام فاکنر در سالهای ۱۹۵۷ و ۱۹۵۸، ازفوریه تا ژوئن را به‌عنوان «نویسندهٔ مقیم» در دانشگاه «ویرجینیا» Virginia گذراند. در این مدت او چندین کنفرانس مطبوعاتی ترتیب داد، سخنرانیهای فراوانی در دانشگاه ایراد کرد، و در جلسات متعدد سؤال و جواب شرکت جست. متن کامل این جلسات، سخنرانیها و کنفرانس‌ها اکنون در کتابخانهٔ دانشگاه ویرجینیا نگهداری می‌شود و منتخبی از آنها درسال ۱۹۵۹ بنام «فاکنر در دانشگاه» توسط Randon Hovse بچاپ رسیده است.

ترجمه‌ای که از نظر خوانندگان می‌گذرد متن خلاصه شدهٔ جلسه‌ای است در کلاس «داستانهای امریکایی» در تاریخ ۲۷ آوریل ۱۹۵۷. تعدادی از سؤالات که درنظر خوانندهٔ ایرانی چندان مهم نبود حذف شده و اضافاتی که در چند مورد لازم بنظر می‌رسید در داخل [ ] مشخص شده‌اند. یادداشت‌های پایان ترجمه از مترجم است.

س ـ [در داستان ابسالم، ابسالم *Absalom, Absalom*]، بنظر شما رابطهٔ میان چارلزبان Charles Bon و ساتپن SutPen تا چه حد نشان دهندهٔ وضعیت عمومی روابط نژادی درجنوب است؟

ج ـ این رابطه، به‌صورتی متمرکز و فشرده، نشان دهندهٔ سیستم عمومی روابط نژادی است که درجنوب متداول است[۱] و این کاری است که هر نویسنده باید باوقایع و کاراکترها انجام دهد، به‌دلیل اینکه عمر نویسنده چندان طولانی نیست. نویسنده باید این کار را درفاصلهٔ زمانی نوشتن یك کتاب به‌پایان برساند، یعنی یك وضعیت ثابت و عمومی را در جذب به‌صورتی فشرده و خلاصه نشان دهد.

س ـ درنوشته‌های شما به‌مواردبسیاری ازآشوب وخشونت برمی‌خوریم که رفتار کوکلوکس‌کلان[۲]ها را بیاد می‌آورد. سؤال این است که چرا این قضایا ـ تا آنجا که من می‌دانم ـ بطور مستقیم ذکر نشده است؟

ج ـ روحیه‌ای که باعث می‌شود آدمی پارچهٔ سفید بدورخود بپیچد ومشعلی در حیاط خانهٔ شما روشن کند در می‌سی‌سی‌پی[۳] بسیارشایع است، امانه‌در میان تمام اهالی آن ایالت. ممکن است بسیاری ازآنان کوکلوکس‌کلان؛ را سرزنش کرده‌وباتنفر وتحقیر به‌آنان بنگرند. ولی

۱ـ اشاره‌است به‌سالهای ۱۹۵۰. معهذا امروزه، ۱۶ سال بعدازاین صحبت‌ها، این روابط هنوز درجنوب امریکا (وتاحدودی درشمال) برقراراست.

۲ـ Kuklux Klan؛ جنبش نژادپرستانه‌ای که درسالهای ۱۹۵۰ درجنوب امریکا (ودرسایرنقاط نیز) به‌آزار واذیت سیاهان می‌پرداخت. اعضای این جنبش به‌هنگام شب لباس سفید سرتاسری می‌پوشیدند ومشعل به‌دست درخیابان‌ها به‌راه‌می‌افتادندوخانهٔ سیاهان را به‌آتش می‌کشیدند. اگر چه این جنبش درحال حاضرقدرت خودرا ازدست‌داده‌است، افکاروعقایدشان هنوز طرفداران فراوانی دارد.

۳ـ Mississippi، زادگاه فاکنر، یکی ازایالات جنوبی امریکا ویکی ازبدترین مراکزتبعیض نژادی درآن کشور.

همان‌روحیه‌وطرز تفکر، همان قوهٔ‌محرکه درآنها نیزوجود دارد؛ اما روشنی‌که آنان در پیش گرفته‌اند متمایز از لباس سفید پوشیدن و مشعل روشن کردن است. کوکلوکس‌کلان اقلیتی است کسل کننده و بی‌خاصیت. به‌نظرمن درجنبش کوکلوکس‌کلان چیز باارزشی وجود ندارد که در نوشته‌هایم ازآن استفاده کنم اگر چه این امکان‌وجود داردکه‌روزی اینکاررابکنم.

س ـ آقای فاکنر، در مورد خشم و هیاهو ممکنست توضیح دهید چرا قسمتی ازآن‌باحروف خوابیده italics نوشته‌شده است؟ آیا این نشان دهندهٔ چیز بخصوص است؟

ج ـ اشکال این‌بود که می‌بایست به‌نحوی‌به‌خواننده‌نشان‌می‌دادم‌که‌این‌آدم احمق [قهرمان داستان] گذشت زمان را درك نمی‌کند. چیزی‌که ده‌سال پیش‌برایش اتفاق افتاده به‌مثابهٔ‌دیروز است. در ابتدا می‌خواستم اینکاررا بااستفاده از رنگهای مختلف‌مرکب‌چاپ‌صورت‌دهم اماهزینهٔ‌آن بسیار زیاد میشد و ناشر نمی‌توانست‌آنرا بپذیرد.

س ـ اینطور به‌نظر می‌رسد که در روشنائی ماه‌اوت تمام قهرمانان داستان بنحوی ازعشق محرومند وبه‌دنبال چیزی می‌گردند. آیااین امر، درمورد خودشما، معنی بخصوصی دارد؟

ج‌ـممکن‌است. البته‌درموقع‌نوشتن، این امر به‌خاطرم خطورنکرد. من فقط در بارهٔ مردم می‌نوشتم. این امکان کاملاً وجود دارد، اماشاید بسیارتصادفی باشد.

س ـ این آدم‌ها با موقعیت‌های دشواری روبرومی‌شوند وکم‌وبیش به‌نظر می‌رسدکه ارتباطشان با دیگران قطع شده است.

ج ـ درست است، بسیاری از مردم اینطورهستند؛ بسیاری‌ازآنان‌به‌دنبال‌چیزی می‌گردند و بسیاری از اوقات این چیز، عشق است. مقصود ازعشق لزوماً عشق میان مرد وزن نیست، بلکه نیرویی است عالمگیر، قدرتی‌است‌که‌زندگی‌رامی‌آفریند و دنیا را می‌گرداند. این نیرو ممکنست به‌صورت عشق‌میان مردوزن‌تجلی‌کندچرا که این جزئی ازطبیعت غریزی مرد وزن است‌که‌درجستجوی‌عشق، یکدیگررا بیابند.

س ـ هنگامی‌که شما داستانی را به پایان می‌رسانید آیا آن‌را به‌کسی نشان می‌دهید؟ آیا در میان خانواده و دوستان نزدیکتان کسی‌هست‌که‌داستان‌رابه‌او نشان دهید وعقیده‌اش را در مورد آن بپرسید؟

ج‌ـنه، زیرا من به‌قضاوت‌خودم‌بیشتر مطمئن‌هستم تابه‌قضاوت‌دیگران، ومی‌دانم که‌داستانی‌که بپایان رسانده‌ام هنوزازنظر من‌کامل‌نیست وبنابراین آنرابه‌کسی‌نشان نمی‌دهم چراکه واقعاً برای من‌مهم نیست که‌دیگران چگونه فکر می‌کنند: داستان هنوز ازنظرمن‌کامل نیست. احتمالاً اگر کاری رابه‌پایان برسانم‌که‌مطابق‌میلم‌باشد آن‌وقت‌نگران خواهم شد و از دیگران خواهم خواست‌که نظری‌به‌آن بیاندازند.

س ـ آقای فاکنر، براساس‌گفته‌های شما، اینطوربه‌نظرمی‌آیدکه‌به‌عقیدهٔ شمادر جریان‌آفرینش‌قهرمان‌های‌داستان، نویسنده نیزتکامل می‌یابد. آیا این استنباط صحیح است؟

ج ـ مطمئناً. نویسنده درتمام مدتی که به‌نوشتن می‌پردازد ازآدم‌های داستان خودش چیزهامی‌آموزد، بشرطی‌که تصور صحیحی‌ازآنهاداشته درحقایق‌رفتاربشری، افکاربشری، وآرزوهای‌بشری‌وفادار بماند. دراین‌صورت‌بساکه آدم‌های داستان‌چیزها

به‌او یادمی‌دهندو اورا به‌تعجب‌وامی‌دارند، چیزهایی که‌اونمی‌دانست. وبساکه‌نویسنده، واقعیت‌را در رفتار آن آدم‌ها می‌یابد.

س ـ باتوجه به‌یکی از سؤالات‌قبلی آیا به‌نظر شما «روشنایی ماه‌اوت» بحثی است در بارهٔ پذیرش زندگی ازنقطه‌نظری تراژیك؟

ج ـ تصورنمی‌کنم. تنهاکسی‌که در آن کتاب زندگی را ازنقطه‌نظری تراژیك پذیرفته بود«کریسمس» Christmas بود زیراکه او خود را نمی‌شناخت و بنابراین تعمداً بشریت را انکار می‌کرد، چراکه‌او دیگربه‌بشریت‌تعلق‌نداشت. آدم‌های‌دیگر داستان، به‌نظرمن، به‌زندگی‌اعتقادداشتند، به‌امکان‌دست‌یافتن به‌نیکی‌وشادی ـ[مثلاً] «بایرون‌بانچ»Byron Bunchو«لناگروو Lena Grove که آن‌همه زحمت بخود خریدند.

س ـ سئوال مربوط است به مسئلهٔ «جنوب‌قدیم» و«جنوب جدید» ـ درداستان «خرس»، جایی که‌آن پسرجوان‌که اکنون مردی شده است برمی‌گردد و می‌بیندکه تمام جنگل را بریده‌اند ـ آیا شماجنوب جدید ویا جنوب قدیم را ترجیح می‌دهید؟

ج ـ جنوب جدید پرجمعیت‌ترشده‌و قیافهٔ منطقه‌هم بسیار عوض شده است. آن منطقه‌ای از می‌سی‌سی‌پی که من به‌هنگام جوانی‌دوست داشتم، یعنی منطقهٔ‌جنگلی، اکنون‌به‌تدریج دارد ازمیان می‌رود. اگر چه مخالفت باپیشرفت‌احمقانه‌است ـ چرا که هرکس خود جزئی ازپیشرفت است و جزاین راه گریزی نیست ـ اینهم‌احمقانه است‌که نتوان با آن سازش‌کرد و روبرو شد. احتمالاً هرکس با نوعی افسوس از سالهای جوانی خود یاد می‌کند، چیزهای ناخوشایند و نامطبوع را فراموش‌می‌کند وتنها چیزهای خوب را به‌یاد می‌آورد، و بنابراین شایداهالی‌شمال نیزدرموردشمال قدیم و جدید همان احساس را دارند که جنوبی‌ها در مورد جنوب قدیم و جدید دارند.

س ـتصورمی‌کنم‌دریکی‌ازشماره‌های اخیرمجلهٔ*Life* مقاله‌ای‌بوددربارهٔفرماندار ایالت شماکه گفته بود تا آنجاکه قضیهٔ آموزش مطرح‌است پیشرفت‌های‌زیادی‌در می‌سی‌سی‌پی حاصل‌شده است ـواینکه‌او ـ همانطورکه شما گفتید ـ ازتبعیض نژادی تاآخرین نفس دفاع خواهدکرد اما درعین حال برای‌بهبود وضع‌سیاهان‌آن ناحیه‌آنچه که از دستش برآید انجام خواهد داد.

ج ـ این فرماندار، بهتر ازهرکس دیگری است‌که اهالی می‌سی‌سی‌پی تصور می‌کردند. به‌نظرمن‌اگراهالی‌می‌سی‌سی‌پی از احساسات واقعی او باخبر بودند او را هرگز انتخاب نمی‌کردند. از زمانی‌که او انتخاب شده‌است، گاه‌گاهی باهم درمکاتبه بوده‌ایم، و هرچندگاه یك‌بار او رونوشت نامه‌هایی را که به‌هیئت قانونگزاری می‌نویسد برای من می‌فرستد و گاه‌گاهی گفته‌های‌مرانقل می‌کند ـ چیزهایی که‌من دربارهٔ تبعیض‌نژادی گفته‌ام. اوآدمی‌است که می‌فهد ودرك می‌کندکه تبعیض‌نژادی چیزی است‌کهنه شده ومتروك که‌کاری از آن‌ساخته نیست وباید درموردآن اقدامی کرد. ولی درعین حال او نمایندهٔ ایالت خودش نیزهست و به‌این دلیل نمی‌تواند مدافع‌الغای ناگهانی تبعیض‌نژادی باشد. معهذا اومی‌داندکه‌بایدکاری‌کردوبه‌عقیدهٔ او ـ وبسیاری‌ازاهالی می‌سی‌سی‌پی ـ آنچه که‌سیاهان می‌خواهندبرابری‌است، برابری آموزشی و اقتصادی؛ آنان نیز چندان علاقه‌ای‌به‌آمیزش‌باسفیدهاندارندهمانطور

که‌سفیدها علاقه‌ای به‌آمیزش باآنها ندارند. آنچه که فرماندار می‌گوید اینست که اگر سیاهان مدارس مناسبی داشته باشند ـ مدارسی که ازنظر کیفیت همانند مدارس سفیدها باشد ـ اگر سیاهان بتوانند به‌همان کلیسایی بروند که سفیدها می‌روند و به‌همان مغازه‌هایی که سفیدها می‌روند، مسأله حل خواهد شد. چنانکه بعضی‌ها گفته‌اند، اشکال در این است که اهالی می‌سی‌سی‌پی نمی‌خواهند به‌سیاهان اجازهٔ نشستن باآنان داده شود. ایستادن سیاهان اشکال ندارد، مثلاً سیاهان می‌توانند درآسانسور باسفیدها سوار شوند ولی هیچ‌سفیدی نمی‌خواهد که باسیاهان در یك کلیسا بنشیند. شاید اگر همه در کلیسا می‌ایستادند آن‌وقت سیاه‌هم می‌توانست وارد شود!!...[1]

ترجمهٔ
شجاع لشگری

۱ـ اگرچه درحال حاضر سیاهان ـ قانوناً ـ می‌توانند به‌همان کلیسایی بروند که سفیدها می‌روند، و مغازه‌ها ورستورانهای مخصوص سفیدپوستان ازمیان رفته‌است، نابرابری آموزشی و اقتصادی هنوز وجود دارد و امیدی نیز به‌ازمیان‌بردن آن نیست. میزان بیکاری درمیان سیاهان لااقل دوبرابرمیزان بیکاری درسطح ملی است وتصمیم اخیردادگاه عالی امریکا در مورد اختلاط سفیدها وسیاهان تنها بامخالفت‌شدید «والدین محترم» روبرو شده ومنجربه‌گسترش مدارس خصوصی شده‌است که‌البته سیاهان‌را به‌آنها راهی نیست به‌این‌دلیل ساده که‌آنان‌قادربه‌پرداخت شهریهٔ این مدارس نیستند؛ درآمد سالیانهٔ یك‌خانوادهٔ متوسط سیاه درحدودنصف درآمد سالیانهٔ یك‌خانوادهٔ مشابه سفید است.

منطق صوری

ضیاء موحد

محمد خوانساری. منطق صوری. جلد دوم
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ـ۲۴۸ ص

مقدمه

۱ـ «منطق صوری» کتابی‌است دردوجلد درمنطق ارسطویی: جلداول درسال۱۳۳۸ انتشاریافته است وجلد دوم امسال. مؤلف بنابرآنچه درمقدمهٔ‌این جلد نوشته دراین مدت دراز «پیوسته درتهیه وتکمیل وتنقیح جلددوم» می‌کوشیده است. ازآنجاکه این جلدشامل مهمترین ابواب منطق ارسطویی یعنی قضایا وقیاس است دراین مقاله به‌بررسی دوبحث‌از این کتاب که‌اهمیت صوری بیشتری دارند بـا تفصیل بیشتری می‌پردازیم و از چند مسألهٔ دیگـر به‌اشاره می‌گذریم. درضمن به‌منظـور مقایسه اشاره‌های کوتاهی هم به‌منطق جدید خواهیم کرد. غرض ازاین بررسی غیرازارزیابی این کتاب فراهم‌آوردن زمینه‌ای است‌برای

مقایسهٔ تحریراتی که ازمنطق ارسطو درفرهنگ اسلامی وفرهنگ غربی شده است.

۱.۱- در قرن چهارم پیش‌ازمیلاد، آیندهٔ بیش‌ازدوهزارسال منطق و ریاضیات را دو کتاب تعیین کرد: «ارغنون» ارسطوو«اصول هندسه» اقلیدس. روش **اصل‌موضوعی**[۱] ارسطو درتنظیم اشکال قیاس همان روشی است که پس از او اقلیدس در تأسیس هندسه به‌کار برده است. ازاین قرار ارسطو را اولین کسی می‌دانندکه به‌اهمیت **صوری**[۲] بودن استدلال و ضرورت اصول موضوع پی‌برده و دربراهین خود ازحروف و به‌اصطلاح **متغیر**[۳]ها استفاده کرده است.

قیاس

۱.۲- تحریرات منطقیان اسلام ازمبحث قیاس اقترانی، درکتابهای معتبری چون منطق«شفا» و منطق «الاشارات والتنبیهات» ابوعلی‌سینا و «اساس‌الاقتباس» خواجه‌نصیر-الدین طوسی، فاقد برخی‌از دقتهایی است که ارسطو در رسالهٔ «تحلیل اول[۴]»از این مبحث کرده است. منطق‌نویسان‌بعدهم به بازنویسی همین تحریرات اکتفا کرده‌اند و بعضی از آنان دراین بازنویسی هم حق امانت را ادا نکرده‌اند.

مبحث قیاس مهمترین مبحث منطق ارسطو است. مادر اینجا خلاصه‌ای ازطرح این مبحث را آن چنانکه دررسالهٔ «تحلیل اول» ارسطوآمده است می‌آوریم و آنگاه چگونگی تحریرآن را درآثار منطقیان اسلام بررسی می‌کنیم.

۲.۱- **طرح قیاس در«ارغنون[۵]»**. روشی که ارسطودرتأسیس‌قیاسهای حملی به‌کار برده شامل این مراحل است:

۲.۱.۱- هرقضیهٔ حملی به‌سه جزء تحلیل می‌شود: موضوع، محمول، رابطه. در قضیهٔ «هوا سرد است»، «هوا»و«سرد» و«است» به‌ترتیب موضوع و محمول و رابطه‌اند.

۲.۱.۲- قضایا ازلحاظ‌کلی‌وجزئی‌بودن موضوع ومثبت ومنفی‌بودن رابطه‌به‌چهار نوع تقسیم می‌شوند:

۱- موجب‌کلی، مانند هرانسان حیوان است؛

۲- سالب‌کلی، مانند هیچ حیوان جماد نیست؛

۳- موجب جزئی، مانند بعضی حیوانها انسان هستند؛

۴- سالب جزئی، مانند بعضی حیوانها انسان نیستند،

۳.۱.۲- **قاعدهٔ عکس**. عکس‌یک‌قضیه،قضیهٔ دیگری است که‌موضوع‌ومحمول‌آن به ترتیب محمول وموضوع قضیهٔ اول باشند وبا آن درکیفیت وصدق اشتراک داشته باشند. منظور ازکیفیت همان مثبت و منفی بودن رابطه است. دراین مرحله ارسطو عکس هریک ازقضایای چهارگانهٔ بالا راتعیین و درستی‌آنها را اثبات می‌کند. درهمین جاست که به‌جای

۱- axiomatic ۲- formal ۳- variables ۴- Priore analytics

۵- رجوع شود به‌مأخذ ذیل:

Aristotles, *The Organon, Tthe Categories*, On Interpretation by Harold. R. Cooke. *Priore anvlytics*, by Hugh Tredennick .(London, 1955)

موضوع و محمول از حروف استفاده می‌کند و مثلاً به‌جای قضیهٔ معین «هرانسان حیوان است» قالب کلی «هر B, A است» را به‌کار می‌برد.

۲.۱.۴- تعریف قیاس. ارسطـو قیاس را چنین تعریف می‌کنـد: «قیاس تألیفی از کلمات است که در آنها چون فرضهایی را بپذیریم، از این حقیقت که چنین فرضهایی وجود دارند ضرورتاً چیزی به‌غیر ازآنچه فرض شده است نتیجه شود.[۱]» این همان تعریفی است که ابن‌سینا هم در منطق «شفا» آورده است: «اما القیاس فهوقول اذاما وضعت فیـه اشیاء اکثر من واحد، لزم من تلك الاشیاء بذاتها لابالعرض شیء آخر غیرها من الاضطرار[۲].» اگر این تعریف راکه مورد قبول منطقیان اسلامی است تعریف هرگونه استنتاج منطقی بدانیم ایرادی برآن وارد نیست، اما اگر در تعریف قیاسهای حملی به‌کار رود، که ارسطـو در همین مورد به‌کار برده است، البته تعریف دقیقی نیست و حد شمول آن از این استنتاجات فراتر می‌رود.

استنتاج زیرنمونه‌ای ازقیاسهای حملی است:

هرانسان حیوان است
هرحیوان نامی است
پس هرانسان نامی است

دوقضیهٔ اول را **مقدمات** قیاس و قضیهٔ سوم را **نتیجه** قیاس می‌نامند. هریك از موضوع و محمول را درقیاس **حد** می‌نامند. دراین مثال «انسان»، «حیوان» و «نامی» سه‌حد قیاسند. حدی‌که درهردومقدمه مشترك است **حد اوسط** وحدی‌که در **نتیجه** موضوع است **حداصغر** و حدی‌که محمول است **حداکبر** نام دارد. **صغری** مقدمه‌ای است که شامل **حداصغر** است و **کبری** مقدمه‌ای است که‌شامل **حداکبر** است. برای‌روشنترکردن‌مطلب مثال‌بالارابه‌شکل زیر می‌نویسیم:

صغری: هر انسان ↓ حداصغر — حیوان است ↓ حداوسط
کبری: هر حیوان ↓ حداوسط — نامی است ↓ حداکبر
نتیجه: هر انسان ↓ حداصغر — نامی است ↓ حداکبر

۲.۱.۵- شکلهای قیاس. در مثالی‌که‌آوردیم حداوسط‌درصغری محمول و درکبری موضوع بود. ارسطو دوحالت دیگرهم برای قیاس ذکر می‌کند: یکی آنکه حداوسط درهر

۱- همان‌کتاب، ص ۲۰۱
۲- الشفاء، المنطق: القیاس (القاهره، وزارة الثقافة والارشادالقومی، ۱۹۶۴)، ص۵۴.

دومقدمه موضوع و دیگرآنکه درهر دومقدمه محمول باشد وهرکدام از این سه حالت را **شکل** می‌نامد. از این قرار شکلهای قیاس را منحصر به‌سه شکل می‌کند. در این‌که چرا عکس شکل اول را، یعنی شکلی‌که حداوسط درکبری محمول و درصغری موضوع باشد، ذکر نکرده بحثهای مفصلی شده است‌که بعداً اشاره‌ای به‌آن خواهیم کرد.

۲.۱.۶- **ضربهای اشکال.** هرشکل قیاس سه‌قضیه دارد (دو مقدمه ویك نتیجه)و هرقضیه می‌تواند یکی‌ازقضایای‌چهارگانهٔ (۲.۱.۲)باشد. بنابراین درهرشکل ۶۴حالت و به‌اصطلاح ۶۴ **ضرب** (۴ × ۴ × ۴) محتمل‌است که‌مجموع آنها برای سه‌شکل ۱۹۲ضرب (۶۴ × ۳) می‌شود. اما آیا همهٔ این ضربها صورتهای‌استنتاجی درست هستند؟ اهمیت‌کار ارسطو در روشی است‌که درپاسخ به‌این پرسش به‌کاربرده است. اصول این روش به شرح زیراست:

۲.۱.۶.۱- از۶۴ ضرب شکل‌اول ۴ضرب‌را به‌عنوان ضربهایی‌که‌درستی‌آنهابدیهی است برمی‌گزیند. **این ۴ ضرب همان اصول موضوع ارسطو درقیاس هستند.**

۲.۱.۶.۲- برای اثبات نادرستی **ضربهای عقیم** هرشکل از روش حـذف[۱] استفاده می‌کند. دراین روش برای اثبات نادرستی یك ضرب نشان می‌دهدکه چگونه از دو مقدمهٔ صادق درآن ضرب ممکن‌است نتیجهٔ صادق و از دومقدمهٔ صادق دیگرنتیجهٔ کاذب به‌دست آید. مثلاً برای اثبات نادرستی ضرب زیر:

هیچ مثلثی مربع نیست
هر مربعی چهار زاویه دارد
پس هیچ مثلثی چهار زاویه ندارد

«شکل» رابه‌جای «چهارزاویه» می‌گذارد تا نتیجهٔ‌نادرست «هیچ مثلثی شکل‌نیست» به‌دست آیدکه دلیل برفساد صوری‌این ضرب است.

۲.۱.۶.۳- پس از حذف ضربهای عقیم به‌اثبات صحت **ضربهای منتج** وبه‌اصطلاح **قراین** شکل دوم وسوم می‌پردازد. به‌این ترتیب‌که باقاعدهٔ عکس وبرهان خلف این‌ضربها را به‌قراین شکل اول تبدیل می‌کند.

۲.۱.۷- **تقلیل اصول موضوع.** دو ضرب منتج شکل اول را اصول موضوع قرار می‌دهد و دوضرب منتج دیگراین شکل را هم‌که درمرحلهٔ نخست از اصول موضوع‌بودند با واسطهٔ شکل دوم به‌آن دوضرب تبدیل می‌کند.[۲]

۲.۱.۸- در این مرحله ضربهای منتج شکل اول را به‌شکل دوم و سوم و به‌همین ترتیب ضربهای منتج هرشکلی را به‌ضربهای منتج اشکال‌دیگرتبدیل می‌کند وبه‌این‌ترتیب **امکان اصل موضوع قراردادن ضربهای منتج هرشکلی را فراهم می‌سازد**واین‌نکته‌ای است‌که اهمیت بسیار دارد.

۲.۱.۹- **شرایط عمومی.** درپایان به‌ذکر چند شرط عمـومی برای قیاسهای منتج می‌پردازد.

۱- elimination ۲- Aristotles, *The Organon, Priore analytics*, pp. 389–395

۲.۲ـ آثار منطقیان اسلام مسلماً ازترجمه‌هایی که‌از «ارغنون»ارسطو به‌عربی‌شده تأثیرپذیرفته‌است وبنابراین برای هرگونه مقایسه بین منطق‌ارسطوو این‌آثاربایدبه‌بررسی چند وچون این ترجمه‌ها پرداخت. دراینجا مجال چنین بررسی وسیعی را نداریم وتنها به برشمردن تفاوتهای‌اساسی که ازاین‌مقایسه به‌دست می‌آیداکتفامی‌کنیم. این را هم بگوییم که همهٔ‌ایرادهایی که‌برتحریرمنطقیان‌اسلام‌دراین‌مبحث‌خواهیم گرفت‌برکتاب«منطق‌صوری» دکتر محمد خوانساری هم وارد است با این تفاوت‌که اگرمنطقیان قدیم ما به‌منابع غربی دسترسی نداشته‌اند مؤلف «منطق صوری» دارد و به‌ترجمهٔ فرانسهٔ متن «ارغنون» هم‌چند جا استنادکرده است و بااین همه چنانکه خواهیم دید دقت صوری نوشتهٔ او دراین‌مبحث از دقت منطقیان قدیم مابه‌مراتب کمتراست.

۲.۲.۱ـ **شکل چهارم** . بنابرمشهور، الحاق این شکل را به سه‌شکل ارسطو به جالینوس نسبت می‌دهند. ارسطو نه‌تنها منکر شکل چهارم نبوده است بلکه تعریف او از شکل اول متضمن شکل چهارم نیزهست و از این گذشته ضربهای منتج این شکل را هم در«تحلیل اول» آورده است.

اما بسیاری ازپیروان ارسطوکه درهرکاراو دنبال حکمتی می‌گشته‌اند نه‌تنها به‌این تکلمهٔ جالینوس اعتنایی نکرده‌اند بلکه دلایلی هم در رد این شکل اقامه‌کرده‌اند. ابن‌سینا نه درمنطق«شفا» به‌این شکل پرداخته است ونه‌درمنطق «اشارات». خواجه‌نصیرالدین‌هم درشرح منطق «اشارات» به ابن‌سینا تأسی کرده و نوشته است: «لم‌نتعرض‌للشکل‌الرابع، لانه لیس بمذکورفی‌الکتاب.[1]» اما خود در «اساس الاقتباس» احکام‌آن را ذکرکرده است. واقع این است‌که هیچ دلیل‌علمی برای حذف این شکل نمی‌توان اقامه‌کرد واین‌که دکتر خوانساری به تبع دیگران نوشته‌است: «این‌شکل‌دارای تألیف‌طبیعی‌نیست وبه‌همین جهت دورازذهن‌است[2]»، دراساس با روش‌منطق صوری‌که‌اغلب به‌هم ریختن ترتیب طبیعی کلام برای رسیدن به‌صورتهای منطقی آن است مخالف است. البته دلیل اصلی ما در رد این اعتقادکهنه این است‌که ارزش هرضرب تنها وتنها به اعتبار صورت آن ضرب است نه این که متعلق به‌کدام شکل است. ضربهای منتج شکل چهارم به‌همان اندازه اعتبار صوری دارندکه ضربهای منتج شکل دوم وسوم. اگراین ضربهاکم‌استعمال می‌شوند یا دورازذهن هستند و تبدیل آنها به‌شکل اول‌پیچیده‌ومشکل‌است‌استحکام‌صوری‌آنها را متزلزل‌نمی‌کند ونباید فراموش‌کنیم‌که منطق‌مامنطق **صوری**‌است وهدف‌اصلی‌آن این‌است‌که ذهن‌خواننده را از **مواد** به **صور** متوجه‌کند. ارزش توجه دادن خواننده به‌این مفهوم‌که ذهن او را سازمان می‌بخشد وآمادهٔ درك علمی جهان می‌کند هیچ‌کمتر ازضربهای منتج قیاس‌که دیر یازود فراموششان خواهدکرد نیست. ازاعتباراندا‌ختن صورت به‌دلایل غیرصوری ازقبیل «دوراز ذهن‌بودن» و«تألیف طبیعی نداشتن» درعلمی‌که همهٔ اعتبارش‌درپرداختن به‌صورت است، دقیقاً خلط مبحث است‌وسابقهٔ دوهزارسالهٔ این‌خلط مبحث‌هیچ ازسستی‌آن نمی‌کاهد.

۱ـ ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، القسم‌الاول (دارالمعارف‌بمصر، ۱۹۶۰) ص ۴۸۲.
۲ـ منطق صوری، ج۲، ص۱۵۱.

۲.۲.۲- روش «تحصیل». روش حذف ارسطو را در تعیین ضربهای منتج و عقیم که مستلزم بررسی یکایك ضربها بود شرح دادیم (۲.۱.۶.۲). روش ساده‌تر دیگر روش **تحصیل** است. در این روش با استفاده از شرایط عمومی قیاس به‌راحتی ضربهای منتج به دست می‌آید. برتری این روش برروش حذف، ماهیت اصل موضوعی آن است که متأسفانه درآثار منطقیان ما ازآن غفلت شده‌است. طرح دقیق این روش‌آن چنانکه درآثارمنطقیان غرب متداول است به‌شرح زیراست:

۲.۲.۲.۱- برای قیاسهای منتج پنج شرط عمومی به‌عنوان اصول موضوع ذکر می‌کنند.

۲.۲.۲.۲- از شرایط عمومی برای هرشکل دوشرط خصوصی استخراج می‌کنند.

۲.۲.۲.۳- باکاربرد شرایط خصوصی ضربهای منتج هرشکل‌را به‌دست می‌آورند.

مسئلهٔ مهم این است که **شرایط خصوصی، شرایطی‌مستقل‌ازشرایط عمومی نیستند** و می‌توان آنها را بااستناد به‌شرایط عمومی اثبات کرد. اما این ارتباط میان این دودسته شرایط درآثار منطقیان ما مبهم و مجمل گذاشته شده است. ابن‌سینا درمنطق «اشارات» یکی ازشرایط عمومی را اصلاً ذکرنکرده ویکی‌دیگررا باعبارت «ففیه‌نظر[۱]» مسلم‌ندانسته اما درمنطق «شفا» و «دانشنامهٔ علایی» همهٔ شرایط عمومی را ذکرکرده است و این دلیل بی‌توجهی او به‌این‌ارتباط‌است. اما بااین‌همه ازاختلافی‌که میان منطقیان قدیم ما درتعداد شرایط عمومی بروزکرده است می‌توان دریافت‌که به‌اهمیت این شرایط وقوف داشته‌اند.

دکترخوانساری به‌همان شرایط خصوصی‌اکتفاکرده و برای این کارخود چنین دلیل آورده‌است‌که «اگرشرایط اختصاصی‌شکلی‌حاصل باشد، شرایط عمومی خود حاصل است» (ص ۱۶۳). تالی فاسد این اجتهاد این شده است‌که به‌جای پنج اصل، ازده‌شرط درتحصیل ضربهای منتج استفاده‌کند، یعنی‌ازهشت شرط اختصاصی اشکال و دوشرط‌ازشرایط عمومی که درعبارت «نتیجه تابع اخس دومقدمه است» مندرج است. نتیجه‌آنکه اصل وفرع رابه هم آمیخته‌است و همان اندازه دقتی را هم‌که درآثار منطقیان ما نهفته ازنظر دور داشته است.

خواجه نصیردر «اساس‌الاقتباس» باآنکه درقیاسهای حملی بیش ازدیگران به‌تفصیل پرداخته است ومتعرض نکاتی شده‌که‌اثری ازآنها رادر «منطق صوری» نمی‌یابیم، درآغاز فصل مختلطات می‌نویسد: «آنچه دربیان شرایط اشکال و ضروب منتج و عقیم گفته‌آمد در فصل اول باقطع نظرازجهات سخنی بود بروجه مشهور میان‌اهل‌صناعت وبه‌طریق تساهل وتقریب.[۲]» یعنی خواجه نصیر خود این مقدار بحث و دقت را درباب قیاسهای حملی کافی نمی‌دانسته است.

۲.۲.۳- تقلیل چهاراصل موضوع به دواصل موضوع(۲.۱.۷) و تبدیل اشکال به یکدیگر(۲.۱.۸) تا آنجاکه من اطلاع دارم درهیچ یك ازکتابهای معتبر و مشهور ما

۱- الاشارات والتنبیهات، القسم‌الاول، ص ۴۳۶

۲- خواجه‌نصیرالدین طوسی، اساس‌الاقتباس (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶)، ص۲۱۵

نیامده است و البته چه‌بسا کتابهایی داشته باشیم که به‌این دومبحث بسیار مهم پرداخته باشند و من ازآن بی‌خبرباشم. دراین صورت باید گفت علت مطرح نشدن این مباحث در آثاربعد ازآنها به‌دلیل‌آگاه نبودن منطقیان ما از اهمیت این مباحث بوده است.

خلاصه‌آنکه تحریر مبحث قیاسهای‌حملی درآثارمنطقیان ما درمقایسه باآثارمنطقیان غربی دقت وانسجام لازم را ندارد.

تأویل حملیات به‌شرطیات

۳.۱- درمنطق جدید قضایای‌کلی حملی را به‌قضایای شرطی تأویل می‌کنند. مثلاً «هرانسان‌حیوان‌است»را به‌این‌شکل می‌نویسند:«هرچیزاگرآن‌چیزانسان‌باشدحیوان‌است.» پیروان منطق قدیم برآنندکه این تأویل درمنطق قدیم هم سابقه داشته‌است و چیزتازه‌ای نیست و «شاید علت آنکه معلم اول از قضایای شرطی بحثی نکرده، همین بوده است‌که آنها را قابل بازبردن به‌حملی می‌دانسته‌است» («منطق صوری»، ص۹۰).

تا آنجاکه من اطلاع دارم شواهدی‌که برای وجود این سابقه می‌آورند یکی‌قول خواجه‌نصیرالدین طوسی در «اساس‌الاقتباس»و شرح «اشارات» است‌که در«منطق صوری» اشاره‌ای به‌آن شده است (ص ۹۰) و دیگر قول صدرای شیرازی (ملاصدرا) درکتاب معروفش «اسفار» است. به‌علت اهمیت موضوع به‌بررسی‌هردوقول به‌اختصار می‌پردازیم.

۳.۲- **قول خواجه نصیرالدین طوسی.** «اما چون خواهیم‌که حملی متصله‌کنیم، هرمفردی را قضیه بایدکرد به‌ایجاب یاسلب‌بسیط، پس میان این قضایا باتصال حکم‌کرد. مثلاً خواهیم این قضیه راکه انسان حیوانست متصله‌کنیم گوئیم: اگر انسان موجود است حیوان موجود است وهم چنین این قضیه راکه انسان حجرنیست متصله‌کنیم گوئیم: چنین نیست البته که چون انسان موجود است حجر موجود است.» و نیز «در متصله باحملی چنان بودکه‌گویی: طلوع‌آفتاب مستلزم وجود روزاست.[۱]»

این‌گونه تأویل حملی به‌شرطی‌گذشته از آنکه باتأویل منطق جدید بکلی متفاوت است با موازین منطق قدیم‌هم منطبق‌نیست وماین مطلب را درطرح قول **ملاصدرا** شرح خواهیم داد، دراینجا تنها به این نکتهٔ بسیار مهم اشاره می‌کنیم‌که نوشتن «اگرخورشید طلوع‌کرده باشد، روز موجود است» به شکل «طلوع خورشید مستلزم وجود روز است» به‌ظاهر تبدیل شرطی به‌حملی‌است، اما در واقع تبدیلی انجام‌نشده‌است، زیرا علامت‌شرط «اگر»را برداشته‌ایم وبه‌جای آن‌معادلش‌کلمهٔ «مستلزم» را گذاشته‌ایم. این‌مثل‌آن است‌که «a=b» را بصورت«aمساوی است باb»بنویسیم، یعنی به‌جای‌علامت« = »عبارت «مساوی است‌با» را قراردهیم وگمان‌کنیم شکل قضیه‌را تغییرداده‌ایم‌که البته‌گمانی بیش نیست. از این گذشته بنابراین تبدیل، قضیهٔ«هرچیز اگرآن چیز انسان باشد حیوان است» درتبدیل به‌قضیهٔ حملی چنین می‌شود:«انسان بودن چیزی مستلزم حیوان بودن‌آن چیزاست»که از نظرصوری بکلی‌باشکل درست این تأویل یعنی «هرانسان حیوان است» متفاوت است.

۱- اساس‌الاقتباس، ص ۱۲۸.

اما دلیل دیگر بر رد این تأویل معادل‌بودن مصدر یا اسم‌مصدر با فعل است (مسأله‌ای که از قدیم نحویان ما متوجه آن بوده‌اند و اصطلاح معروف «به‌تأویل مصدربردن» را در این مورد وضع کرده‌اند). بنابراین در قضیهٔ «طلوع خورشید مستلزم وجود روز است»، هریك از دو مصدر «طلوع» و «وجود» معادل یك فعل و درنتیجه قضیهٔ حملی ما درواقع در حکم دو قضیه است.

درحقیقت خواجه نصیرالدین هم مدعی حرفی نیست که امروز به او نسبت می‌دهند و دلیل آن هم قول او در شرح منطق «اشارات» است. حرف خواجه نصیر در آنجا این است که اگر تنها **ماهیت خبری** قضیه را درنظر بگیریم و به‌عبارت خود او اگر «نظراً الی المواد[1]» به‌جای «اگر خورشید طلوع کرده باشد، روز موجود است» بگوییم «طلوع خورشید مستلزم وجود روز است» در این صورت این **ماهیت خبری** تغییری نمی‌کند یعنی قضیهٔ اول از همان امر متعینی خبر می‌دهد که قضیهٔ دوم. آنگاه می‌گوید: «اذا نظرنا الی الصور، فلاشك فی ان الحملی والشرطی نوعان تحت الخبر» و این توجیه کلام ابن‌سیناست که قضایای حملی و شرطی متصل و منفصل را از «اصناف» ترکیب خبری دانسته است نه از «انواع» آن. خواجه نصیرالدین در تعلیل قول ابن‌سینا می‌گوید که منظور او از «ترکیب خبری» ماهیت خبر بوده است و چون این سه نوع قضیه تغییری در این **ماهیت** نمی‌دهند ناچار از «اصناف» به‌شمار می‌آیند، اما **اگر صورت قضایا منظور باشد شکی نیست که حملی و شرطی دو نوع از خبر هستند.** نتیجه آنکه استناد به‌قول خواجه نصیر در تبدیل حملی به‌شرطی که در «منطق صوری» آمده کاری بی‌اساس است.

۳.۳- قول صدرای شیرازی. تحلیل ملاصدرا از قضایای کلی حملی و به‌عبارت دقیقتر قضایای حقیقیه[2] بسیار نزدیك به‌تحلیلی است که منطق جدید از این قضایا می‌کند و بهتر بود در «منطق صوری» به‌این تحلیل استناد می‌شد. خلاصهٔ مطلب این است که ملاصدرا قضایای حملیهٔ حقیقیه را تأویل به‌شرطیات می‌کند، اما خود این تأویل را حقیقی نمی‌داند، یعنی میان این قضایا و شرطیات تفاوت اصولی قایل است و علت آن هم این است که بنابر تعبیر منطق قدیم، در هر قضیهٔ شرطیه فرض وجود موضوع، مقدم بر تشکیل آن قضیه است. در قضیهٔ «اگر خورشید طلوع کند روز است» اول وجود خورشید را مسلم فرض کرده‌ایم آنگاه این قضیهٔ شرطیه را تشکیل داده‌ایم در صورتی که معنای قضیهٔ حملیه این است: «هرچیزی اگر **موجود** شود و موصوف به‌عنوان موضوع گردد، آنگاه آن چیز درحین **وجود** حکم محمول را دارا خواهد بود[3]» بنابراین تحلیل، آنچه قضایای حقیقیه را به‌شکل شرطیات درمی‌آورد، توجه به **وجود موضوع** است و ازاین رو این قضایا شرایط قضایای شرطی را ندارند و از

۱- الاشارات والتنبیهات، ص ۲۶۹

۲- برای تعریف دقیق این قضایا مراجعه کنید به‌مهدی حایری یزدی، **کاوشهای عقل نظری**، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷) ص ۲۵۰.

۳- اسفار، جزءاول، سفراول، چاپ تهران: شرکت دارالمعارف‌الاسلامیه، ص ۲۷۰، به‌نقل ازمهدی حایری یزدی، همان کتاب، ص ۲۵۹.

نظر ملاصدرا «درعداد شرطیات منطقی نخواهند بود.[1]»

اگرچه تأویل حملیات به‌شرطیات به‌شکل دقیق آن درآثار منطقیان‌قدیم ما نیامده است اما باتعبیری که ملاصدرا وپس‌ازاوملاهادی سبزواری ازقضایای‌حقیقیه کرده‌اند، زمینهٔ چنین تأویلی را فراهم‌آورده‌اند. در«منطق صوری» هم درصفحات ۱۰ تا ۱۴ به‌تفصیل در این مسأله بحث شده‌است واین قسمت ازقسمتهای خوب و آموزندهٔ این کتاب‌است. البته مهدی حایری به‌این تعبیردرست ملاهادی سبزواری و دیگرانی‌که از او پیروی‌کرده‌اند ایرادکرده وموضوع این قضایا را به‌جای افراد، **کلی‌طبیعی** دانسته‌است.[2]

چند اشاره

۴ـ **قضیهٔ شخصیه.** قضیه‌ای مانند «سقراط شوکران نوشید» یا «ارسطو واضع منطق است» راکه موضوع‌آن جزئی‌است‌قضیهٔ شخصیه می‌نامند. درقضیهٔ شخصیه بحثی است‌که می‌گویند: «قضیهٔ‌شخصیه‌نه‌درمنطق بلکه درهیچ علمی‌مورداعتنانیست وعلم‌حقیقی‌منحصراً درموردکلیات‌است. زیراکه‌امرجزئی‌وشخصی‌نه‌کاسب‌است‌ونه‌مکتسب وفقط‌آن‌را ازطریق حس باید ادراك‌کرد وآنچه‌کاسب ومکتسب‌است منحصراً کلی‌است» (ص۲۹). دراین بحث قدیمی، اعتقادعموم فلاسفهٔ‌اسلامی‌بر کاسب ومکتسب‌نبودن جزئی قرارگرفته‌است. برای اطلاع از دلایل عمده‌ای که در این‌باب می‌آورند می‌توان به‌کتاب «هبرخرد تألیف محمود شهابی‌که یکی از بهترین‌کتابهایی است‌که درمنطق قدیم نوشته شده است مراجعه کرد.[3] اما البته مسأله به‌این سادگی هم نیست وبعضی ازمحققان ما را عقیده‌ای خلاف این است که به‌علت اهمیت موضوع خوانندگان را برای اطلاع از این دلایل مخالف به‌کتاب کاوشهای عقل‌نظری ارجاع می‌دهیم.

۵ـ **تسویر محمول.** هامیلتون فیلسوف‌انگلیسی‌معتقداست‌که «باید درهرقضیه‌توجه شودکه‌آیامحمول باتمامی‌افراد ومصادیق‌خود برای‌موضوع‌اثبات‌یاازآن‌سلب شده‌است، یا بابرخی‌ازمصادیق‌خود.» دکترخوانساری‌براین‌نظرخرده‌گرفته است، امانظرهامیلتون خالی ازدقت‌نیست. درقضیهٔ «انسان حیوان‌ناطق‌است» مصادیق «انسان» همان مصادیق «حیوان ناطق» است، اما درقضیهٔ «انسان حیوان‌است» دایرهٔ مصادیق «حیوان» ازدایرهٔ مصادیق «انسان» بزرگتر است و مجموعهٔ «انسان» جزئی از مجموعهٔ «حیوان» است. از این‌رو درمنطق جدید وقتی‌می‌خواهند قضایای‌کلی را قالبریزی‌کنند علامت **جزئیت** را با علامت **تساوی** باهم بکار می‌برند و این مؤید نظرهامیلتون است که البته نظرتازه‌ای هم نیست و دررسالهٔ «تحلیل اول» ارسطوهم درچگونگی اندراج حداوسط درصغری و کبری مورد بحث قرار گرفته و از آن به **انبساط**[4] حداوسط تعبیرشده‌است ودرکتابهای منطقیان غرب هم‌دواصل ازپنج‌اصل موضوع (مذکوردر۲.۲.۲) به‌آن اختصاص‌یافته‌است.

۱ـ مهدی حائری یزدی، همان‌کتاب، ص۲۶۱

۲ـ همان‌کتاب، ص۲۵۳ـ۲۵۸.

۳ـ محمودشهابی، «هبرخرد (تهران، کتابخانهٔ خیام، چاپ سوم، ۱۳۳۹)، ص۵۰ـ۵۶.

۴ـ distribution

۶ـ **قیاس مساوات**. به‌صورت استنتاجی

ب مساوی است با ج

ج مساوی است با د

پس ب مساوی است با د

درمنطق ارسطویی قیاس مساوات می‌گویند. صورتهای استنتاجی دیگری را هم که درآنها سخن از «مساوی بودن چیزی باچیزی» نمی‌رود اما به‌اشکال قیاس هم شباهتی ندارند دراین باب می‌آورند.

درقیاس مساوات آنچه منطقیان قدیم را دچار تحیر کرده است عدم شباهت این قیاسها باقیاسهای حملی است. ابن‌سینا درباب قیاس مساوات نوشته است: «وهوعسر الانحلال الی الحدود المترتبه فی القیاس المنتج لهذه النتیجه.[۱]» اما واقع این است که این انحلال **متعسر** نیست بلکه **ممتنع** است وآنچه خواجه نصیرالدین درشرح این قسمت آورده گذشته ازآنکه تمام نیست درسایر قیاسهایی که دراین باب می‌آورند صادق نیست و واقع این است که بحث دراین گونه استنتاجات بیرون ازحوزهٔ منطق قدیم است و برای بررسی آنها باید به بحث **نسب**[۲] وبه‌اصطلاح **علاقات** درمنطق جدید مراجعه کرد.

۷ـ **منفصلهٔ مانعة‌الخلو**. این قول که «منفصلهٔ مانعة‌الجمع ومانعة‌الخلو درعلوم کمتر بکار می‌رود وبیشتر درمحاورات استعمال می‌شود» (ص۸۴) درست نیست. بسیاری ازقضایای منفصله درعلوم، منفصلهٔ مانعة‌الخلو است وبه‌همین دلیل درمنطق جدید منفصلهٔ حقیقی و مانعة‌الجمع را هم برحسب منفصلهٔ مانعة الخلو بیان می‌کنند. طرز این تبدیل خارج از بحث ماست. نمونهٔ ترکیب منفصلهٔ مانعة‌الخلو قضیهٔ هندسی زیر است: «اگر اضلاع دو زاویه نظیربه‌نظیر متوازی باشند این دو زاویه **مساوی یا** مکمل یکدیگرند.»

۸ـ خلاصه کنیم، اگرچه دکترخوانساری درکتاب «منطق صوری» به‌آثار منطقیان غربی و ترجمهٔ «ارغنون» استنادکرده واز آنها استفاده برده است اما روش او درتحریر مباحث همان روشی است که در آثارمنطقیان قدیم ما دیده می‌شود، بی‌آنکه کتاب او دقت وتفصیل این آثار را داشته باشد.

□

۱ـ الاشارات والتنبیهات، ص۴۹۶

۲ـ relations

گیلان درجنبش مشروطیت

احمد سمیعی

نوشتهٔ ابراهیم فخرایی
شرکت سهامی کتابهای جیبی
چاپ اول - ۱۳۵۲

گیلان درجنبش مشروطیت به‌قلم نویسندهٔ کتاب سردارجنگل، ابراهیم فخرایی است که خود ازمجاهدان گیلانی راه آزادی به‌شمار می‌رود. وی درخلال زندگی بسیاری از رزمندگان وپیشوایان نهضت را ازنزدیك دیده وشناخته وشاهد حوادث خطیر وفراز و نشیبهای آن بوده‌است.

فخرایی اگربرای تألیف کتاب خود رأساً به‌اسناد و مدارك وزارتهای خارجه ـ که به هرحال باقی است ـ دسترسی نیافته، به‌آنچه درسینه‌ها نهفته‌است واگرثبت نشود دوامش به‌خطر می‌افتد، مراجعه کرده و آنها را ازچنگ فنا رهایی‌بخشیده است. اگرتنها به‌همین خدمت فخرایی توجه شود، کوشش اومأجور است.

لیکن کتاب گیلان در جنبش مشروطیت مزایای دیگری در بردارد که ارزش آن را به‌مراتب ازضبط مسموعات وجریان مشهودات بالاتر می‌برد.

دراین‌کتاب، گذشته ازمرور اجمالی‌اوضاع گیلان وپیش ازجنبش مشروطه و توصیف طرح‌وار محیط اختناق استبدادی وچیرگی حکام خودکامه، جریانهای‌تاریخی‌که در گیلان روی داده، بویژه در دوران استبداد صغیر و زمامداری مجاهدان وگشایش وانحلال‌مجلس دوم وتسلط روسها برگیلان متعاقب‌اولتیماتوم معروف، به‌تفصیل وصف شده است.

نویسنده عدهٔ زیادی‌ازحکام گیلان را درسالهای‌استبداد قاجاری نام برده ونمونه‌های شاخصی ازستمگریهای‌آنان را یادکرده است. همچنین از نفوذ روحانیان، شاهدهای جالبی به‌دست داده‌که می‌رساند نه‌تنهاصلاحیت قضاوت‌شرعی‌وفتوا دادن را به‌خودمنحصرداشته بودند بلکه ازقدرت اجرایی نیزبهره‌مند بوده‌اند و سرپیچی حکام از پیروی ازآنان درعمل عواقب وخیمی دربرداشته است. در مثل، اهانت سعدالسلطنه، حاکم گیلان، نسبت به‌یك روحانی طرف توجه عامهٔ رشت وحمایت مؤثریك ملای‌متنفذ خامی‌ازاین هم‌کسوت خود کافی‌بوده‌است‌که بازاربسته وشهرآشفته شود و مظفرالدین‌شاه به‌عزل حاکم وادارگردد؛ یا وقتی‌که رفت‌وآمد روستاییان و حمل بار در راه شوسهٔ پیربازار ـ رشت و رشت ـ امامزاده‌هاشم به‌دستورمهندس باستیلمان روسی، رئیس‌راه شوسه، ممنوع‌می‌گردد، قراری به‌نفع اهالی گیلان بسته می‌شودکه در پای آن، درکنارمهرکارگزاری و قونسولگری، مهر دو روحانی متنفذ رشتی نیزبه چشم می‌خورد.

به‌طوری‌که درکتاب نشان داده شده، روحانیان گیلان به‌پیروی ازمراجع تقلیدنجف وبه‌مقتضای منافع وپرورش فکری‌خود، درهردوجبههٔ مشروطیت واستبداد جاگرفته بودند؛

لیکن در گرماگرم پیکار، حوادثی که پیشوایان روحانی الهامبخش یا پشتیبان آن بوده‌اند، بویژه در مواردی که پای بیگانه در میان بوده، به سود جبههٔ آزادی و استقلال جریان می‌یافته است.

عناصر مؤثر مشروطه را بیشتر در میان فئودالها و نوکران آنها می‌توان سراغ گرفت و اگر روحانیانی با مشروطیت دشمنی نشان داده‌اند، بیشتر جزو این طبقه بوده‌اند یا به این طبقه بستگی نزدیک داشته‌اند. این به آن معنی نیست که در میان روحانیان صاحب املاک وسیع، کسانی را نمی‌شد یافت که با آزادیخواهان همصدا باشند. نفوذ مراجع تقلید رادیکال نجف (آخوند ملا کاظم خراسانی، ملا عبدالله مازندرانی، حاجی میرزا حسین، حاجی میرزا خلیل) را که یک «تریومویراتوس» روحانی پدید آورده در سراسر جهان تشیع دارای تأثیر کلمهٔ انکارناپذیری بوده‌اند، به هیچ وجه نباید ندیده گرفت.

گرایش آزادیخواهانهٔ روحانیان گیلانی زمینهٔ عینی هم داشته که از دخالت آشکار قونسولگری روس در امور داخلی گیلان ناشی می‌شده است. چنانکه می‌دانیم مظهر حقوقی این دخالت «کاپیتولاسیون» بوده است. جریان تصرف اراضی خرده مالکان گیلانی به وسیلهٔ مباشران مقامات متنفذ مرکز و چگونگی قبضه شدن املاک وسیع به‌دست آنان نیز در کتاب نمایانده شده است. همین املاک مغصوبه است که متعاقبا به‌صورت میراث به‌اصطلاح شرعی، به‌اخلاف می‌رسد و صورت «قانونی» یافته از طرف دستگاه قدرت تأیید و تسجیل می‌شود.

در کتاب، سیماهایی که به‌طور مثبت یا منفی در جنبش مشروطه مؤثر و سهیم بوده‌اند، با همهٔ جنبه‌های قوت و ضعف، منصفانه معرفی شده‌اند. در میان این چهره‌ها به کسانی بر می‌خوریم که هرچند در نهضت سهم بسزایی داشته‌اند، یا ناشناس مانده یا از روی بیعدالتی و غرض بد شناسانده شده بودند. نویسنده در قضاوت خود اعمال افراد را ملاک گرفته و تا سرحد امکان از پیشداوری ایمن مانده است. در مجموع چنین برمی‌آید که گردانندگان جنبش مشروطه در گیلان عموماً پاکباز، صادق، بیریا، استوار، باتدبیر و موقع شناس، از خوشباوری و ساده‌لوحی به دور، در اقدام و عمل جازم و جسور، دارای قدرت مانور و بویژه با مردم و خواستهای آنان آشنا و به امکانات و استعدادهای شگرف توده مؤمن بوده‌اند.

نقش مهم مجاهدان و سوسیال دموکراسی در پیشبرد نهضت و سرکوبی استبداد در سراسر فصولی از کتاب نمایان است. این نقش در رهبری کمیتهٔ سری ستار و انجمن ایالتی گیلان، کمیتهٔ سری انزلی، و انجمنهای عدالت و اخوت و انصاف و ارتباط نزدیک نهضت با کمیتهٔ اجتماعیون قفقاز و کمیتهٔ سوسیال دموکرات باکو جلوه گر شده است. بخصوص، تلاشهای ثمربخش کمیتهٔ ستار برای تأمین هماهنگی و ائتلاف مجاهدان گیلانی و ارمنی و گرجی و قفقازی و آذربایجانی بروشنی نشان داده شده است.

چنین پیداست که رهبری جنبش در گیلان از چپروی و تسلیم طلبی بدور مانده و شعلهٔ انقلاب را همواره، حتی در بحرانیترین و شومترین لحظات، فروزان نگه داشته و هرگز نگذاشته است شور انقلابی مردم در برابر جنایتهای قونسولگری و سفاکیهای سالداتها و خیانت نوکران و مزدوران ایرانی قونسول روس فروکش کند.

دوران زمامداری مجاهدان گیلان و اقدامات انجمن و کمیتهٔ ستار از جمله انتخاب

فرماندار، ایجاد ارتباط با ارکان جنبش درسایر ولایتها، تأسیس بلدیه (شهرداری)، عدلیه (دادگستری)، انجمن حفظالصحه (بهداری)، انجمن معارف (آموزش و پرورش)، نظمیه (شهربانی)، ومباشرت پست وتلگراف درکتاب شرح داده شده وباینوسیله نخستین ثمرات نهضت برشمرده شده است. آزادی قلم و روش متین مطبوعات دراین دوره موجب شده است که سطح آگاهی آزادیخواهان ارتقا یابد وقشرهای تازه‌ای ازمردم به‌صفهای مبارزان بپیوندند وجناح آزادی را نیروی‌تازه بخشند.

لیکن هدف نهضت نمی‌توانست به‌قلمرو جغرافیایی گیلان محدود بماند و تا زمانی که محمدعلی‌شاه، مستبد، خرافی مادرزاد، برتخت سلطنت جای داشت و سیاست ننگین روس، حتی به‌بهای رسوایی بین‌المللی از اوحمایت می‌کرد، ازخطر درامان بماند. احیای مشروطیت و پایان بخشیدن به‌کابوس استبداد صغیر مقصد اصلی جنبش بشمار می‌رفت. ازاینرو مجاهدان گیلان، همین‌که موقع را مساعد دیدند، به‌آهنگ اشغال پایتخت وفرود آوردن محمدعلی‌شاه از اریکهٔ پادشاهی، با عزم جزم براه افتادند و تهدیدهای روس و توپ و تشرهای توخالی شاه خودکامه دراستواری‌آنان خللی پدید نیاورد. اشغال قزوین وپایتخت وسپس‌همهٔحوادث نظامی وسیاسی‌که درجریان نبرد با قوای‌استبدادی روی داد، از جمله پناهنده شدن محمدعلی‌شاه به سفارت روس، گشایش مجلس دوم، تشکیل کابینهٔ ناصرالملك با شرکت نمایندگان مجاهدان شمال و جنوب (سپهدار رشتی و سرداراسعد بختیاری) متعاقباً تشکیل کابینهٔ سپهدار، عزل شاه فراری‌ازسلطنت وهمچنین همهٔجریانهایی که به‌انحلال مجلس دوم و اولتیماتوم معروف روس منجرشد، درکتاب بتفصیل شرح‌داده شده است.

عواقب شوم پذیرش اولتیماتوم روس، که سازش وبیطرفی موذیانهٔ انگلیسیهایکی ازموجباب‌اصلی‌آن بود، درکتاب نمایانده شده‌وجنایتهای روسها درگیلان‌بروشنی توصیف گردیده است.

درگیلان رفتار وحشیانهٔ قونسولگری وسالداتها به‌این‌دخالت، قیافهٔخشونت‌آمیزی می‌بخشیده است. درحقیقت مقامات ونیروی اشغالگر روس ازمقررات ننگین کاپیتولاسیون پا فراترنهاده‌بودند وقونسول‌روس حکومتی ـ نه‌همان‌درداخل‌حکومت بلکه‌فوق‌حکومت‌ـ به وجودآورده بود، به دستور او وبه دست سالداتها، قتل و غارت، حریق، تالان، ایجاد رعب و وحشت وحتی حبس و شکنجه و تبعید و اعدام آزادیخواهان و روحانیان صورت می‌گرفت. قونسول روس با وقاحت تمام سیاههٔ افرادی از آزادیخواهان گیلان را برای دولت‌ایران می‌فرستاد وخواستار می‌شدکه آنها را اگردرگیلان هستند نفی بلدکنند واگر در خارج ازگیلان هستند به‌خطهٔ‌گیلان راه ندهند. درهمین روزها بودکه مجرمان و حتی قاتلان (از جمله‌قاتل‌گرجی صنیع‌الدوله رئیس مجلس شورا) درپناه پرچم روس و به‌نام تبعیت روس ازکیفردرامان می‌ماندند.

دراین روزگار چیرگی سبعانهٔ نیروی اشغالگر روس نیزآزادیخواهان گیلانی دست ازمقاومت برنداشتند. درحقیقت، طی این سالهای سیاه، حکومت عملا به‌دست نکراسف قونسول سفاك روس افتاده بود. خائنانی خود را به‌قونسولگری فروخته، همچون مأمور

روس رفتار می‌کردند وازهیچ‌گونه فرومایگی نسبت به‌همشهریان خود دریغ نداشتند واز جملهٔ این خائنان مردان سرشناسی درکتاب نام برده شده‌اندکه تا سالهای اخیر برکرسی مجلسین شوری و سنا تکیه‌زده بودند وخود از مصادر و مراجع رتق و فتق امور بودند.

از سوی دیگر می‌بینیم‌که در این دوران عظمت و وحشت رادمردانی تا پای جان ایستادند و دربرابر زورگویی اجنبی سرفرود نیاوردند و در این راه حتی جان باختند.

آزادیخوهان دربرابر نکراسف خاموش‌ننشستند: با تحریم قند وشکرودیگر کالاهای روسی، بابستن بازارها، اعتصاب عمومی، کفن پوشاندن به‌شاگردان مدارس و ابراز تنفر از اولتیماتوم به دخالت بیگانه‌اعتراض‌کردند ویاباجلب توجه مقامات عثمانی وانگلیسی وافکار عمومی جهان به فجایع این دیپلمات‌آدمکش، موجبات انعکاس یافتن تبهکاریهای‌او را در مطبوعات بین‌المللی فراهم آوردندکه سرانجام همین اعتراضات پردامنه به‌عزل نکراسف انجامید.

لیکن سایهٔ شوم سلطهٔ روس‌همچنان بجاماند و مفاخرالملك، حاکم‌گیلان، درحقیقت مجری نیات قونسول روس بشمار می‌رفت. فقط نهضت جنگل توانست این‌لکهٔ ننگ را از دامن‌گیلان پاك‌کند.

□

معرفی مطبوعات گیلان در کتاب جای برجسته‌ای را اشغال می‌کند. در میان جراید گیلان، روزنامه‌هایی چون نسیم شمال را می‌توان سراغ گرفت که شعاع نفوذ آن از حدود محلی‌بسی‌فراتر می‌رفت وجزو جراید شاخص و ممتازکشور محسوب می‌شد. مؤلف درپایان کتاب گذشته از معرفی مطبوعات‌گیلان نمونه‌هایی از مندرجات آنها را بدست داده است. این نمونه‌ها ازرشدمطبوعات‌گیلان حکایت می‌کندکه خود بهترین ثمرهٔ گسترش وعمق‌یافتن جنبش مشروطه در این سرزمین آزادی پرورد وآزادی پرور بوده است.

□

قلم خودمانی و شیرین فخرایی و تمثیلها وقصه‌هایی که در لابلای کتاب گنجانیده مطالعهٔ‌آن را بس دلپذیرمی‌سازد.کتاب او،هم تاریخ‌است وهم خاطرات. حقایق و واقعیات تاریخی، روایات وحدیثهای رایج ومتواتر، نقدها و داوریهای نیالوده به‌غرض، شور و هیجان وچه‌بسا طنزوطعن یك راوی دست اندرکار را به‌یکجاگرد آورده و اثری خوشگوار و دلپذیر به‌علاقه‌مندان ارمغان‌کرده است.

□

کتاب

الفبا

جلد پنجم

به

همت

غلامحسین ساعدی

شمارهٔ ثبت کتابخانهٔ ملی ۱۶۸۰-۱۳۵۳/۱۲/۲۷

چاپخانهٔ فاروس ایران، تهران.

موسسہ انتشارات امیرکبیر