

دروغ پردازیهای تاریخ پردازان

آنها نه زمین ... که
مغزهایمان را حفاری می کنند

امیر گل آرائی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۹۶۶

تاریخ ثبت ۳۷/۴/۷

قیمت ۲۵۰ ریال

از همین نویسنده :

- ۱- دیداری از آدم
- ۲- پندارگرایی مادی و اصالت ایمان
- ۳- ثبات‌گرایی و سعادت
- ۴- مفهوم تکامل و خواری عقب ماندگی
- ۵- جامعه‌شناسی سازگاری

دروغ بردازیهای تاریخ پردازان

امیر گل آرایی

ت. ج

م. ج

۳

۵

۲۹

اسکن شد

دروغ پردازیهای تاریخ پردازان

آنها. . . .

نه زمین که

مغزهایمان را حفاری می کنند

امیر گل آرائی

این کتاب در اردیبهشت ماه ۲۵۳۷ شامشاهی در دوهزار نسخه بوسیله
چاپخانه کاویان، بچاپ رسیده وحق چاپ و تجدید چاپ متعلق به مولف و
بازماندگان او است.

* مگر اورا نمی بینی؟ گرز افراشته،
نشسته بر رخس در میدان شهر. به انتظار
سپیده؟

* آیا حقیقت چیزی چون طعم چیزها
نیست که به آن عادت می کنیم؟

* رنج، آغاز جهان است.

* شما رنج را باور کنید یا نکنید
افسارتان می کند.

* ما انسانها جهان را نه با چشمان که
با مغزمان می بینیم.

* شاهنامه اصیل ترین و درست ترین
تاریخ ملت ما است.

* تاریخ يك ملت هنر آن ملت است و هنر
يك ملت در پرورش روحیه‌ی ملی و
مواجهه‌ی با مشکلات پیش‌بینی‌ناشدنی،
سهم بسزائی دارد.

* تاریخی که مبتنی بر حقایق تاریخی
و امور واقع دقیق باشد مبتنی بر کدام
واقعیت است؟ واقعیتی که ما از این راه
دور می‌بینیم و یا واقعیتی که آنها خود
می‌دیده‌اند؟

* انسان با هر درجه از حسن‌نیت و با
هر درجه از خوش‌باوری نمی‌تواند
بپذیرد که این همراهی‌های دانشمندان
از پاره‌ای «مقاصد سیاسی» خالی باشد.

۱

ایا هرگز به آغاز جهان اندیشیده اید؟
ایا می دانید که سرآغاز جهان کجا است؟
ایا می دانید آدمها، آدمیت را کی و از که آموختند؟
ایا می دانید اولین آدمیان زمین، کجای زمین بوده اند
و رسم مردمی از کجا به سراسر گیتی ره جسته است؟
می دانم که اینهارا می دانید. چگونه ممکن است انسانی
در دنیا باشد و نداند که انسانیت از کجا سر کشیده است.
اما مهم اینست که چگونه می دانید؟
اکثر مردم، چنین می دانند که «آدم»، پدر انسان. که
از بهشت رانده شد یکسره بر زمین قوم «یهود» آمد و
فرزندان فراوان پدید آورد که بنی اسرائیل، برگزیده ی
آنانند و آیین های راستین بعدی از این پیکره روئیدند.
مادر من در میان این اکثریت بود و همین را می دانست.

اما پدرم به گونه‌ای دیگر می‌دانست. به گونه‌ی جمع
قلیلی که این روزها به کثرت گرائیده‌اند. پدرم چنین
می‌دانست :

آدمی از تبار میمون است و استخوان اولین انسانها
را در چین جسته‌اند و در افریقا، که می‌رساند آدمی، از
نخستین دقایق حیات، مهاجرت آغاز کرده و پیش از فرا-
گرفتن آیین مردمی همه جا بوده است.

امروزه در میان مردم، یا چنین می‌دانند و یا چنان و
شما کسی را نمی‌شناسید که اینچنین یا آنچنان نداند و
جور دیگری بداند.

اما در آن قدیم‌ترها، مردم دیگری بودند که دنیا را به
گونه‌ای نه‌چنین و نه‌چنان می‌دانستند. من همچون آموزگار
هنگامی که ده ساله بودم (و یا کمتر) دنیا را بدان گونه‌ی دیگر
می‌دیدم. چهل سال پیش.

من می‌دانستم :

«سرپادشاهان کیومرث بود»

و می‌دانستم که در آن نخستین لحظات پیدایش جهان
وتایش خورشید همینکه :

بتایید از آن سان زبرج بره

که گیتی جوان گشت از او یکسره

کیومرث شد بر جهان کدخدای

و می‌دانستم که پس از او، «هوشنگ شاه»،

چنین گفت بر تخت شاهنشاهی :
که بر هفت کشور منم پادشا
جهاندار پیروز و فرمانروا
و

از آن پس جهان یکسر آباد کرد
همه روی گیتی پراز داد کرد
و

به آتش ز آهن جدا کرد سنگ
و می دانستم که او، شاهنشاه ایران زمین و هفت کشور
دیگر جهان، خود اولین مهارکننده ی آتش در جهان بود که
در پی ی کشف آتش، راه گدازش آهن را فرا گرفت.
از آهنگری اره و تیشه کرد
و شیوه ی ابزارسازی را به آدمیان آموخت. آنگاه،
شاهنشاه ایران زمین

.... چاره ی آب ساخت
زدریا به هامونش اندر فراخت
و

به جوی و به رود آب را راه کرد
و

چراگاه مردم بدان بر، فزود
پراکند بس، تخم و کشت و درود
و

بسنجید پس هرکسی نان خویش
بورزید و بشناخت سامان خویش
هم او بود که پوشیدن لباس و نیایش آتش را به آدمیان
آموخت. و آتش را و نه سنگ را.

چو مرتازیان را به محراب، سنگ
بدان گه بودی آتش خوب رنگ
پس از او، «طهمورث» که دیوبندش نامیده اند به رسم
شاهنشاهی، آموزش کردار خوب را به آدمیان ادامه داد و
رام کردن حیوانات و پرندگان و رشتن پشم و دوختن
جامه های پشمین را به مردم آموخت و آیین جنگیدن با
دیوان را. و خود . . .

به فر جهاندار بستش میان
به گردن برآورد گرزگران
یکایک بیاراست بادیو جنگ
نبود جنگشانرا فراوان درنگ
و

ازایشان دوبهره به افسون بیست
دگرشان به گرزگران کرد پست
و

کشیدندشان خسته و بسته خوار
به جان خواستند آن زمان زینهار
اینهارا مدرسه یادمان می داد.

در آن روزها، «تاریخ» چنین بود. «تاریخ» را در کتاب فارسی به مامی آموختند، با کلماتی نفز و دلنشین، چنانکه گوئی دست‌چینشان کرده بودند که تا اعماق دل بچه‌ها فرو رود و جا بگیرد.

«کیومرث»، مردی، از آن يك داستان نبود. او قهرمانی زنده بود و در میان ما زندگی می‌کرد. ما کیومرث را پیوسته می‌دیدیم. ما طنین فریاد هوشنگ‌شاه را می‌شنیدیم که فراز آسمان بلند شهر سمری کشید که : «بر هفت کشور منم پادشا».

معلم که سیمای مه‌گرفته‌ی او هنوز هم، در اعماق ذهنم حضور خود را فریاد می‌کشد، با آن نگاه‌تیز و پرسنده‌اش، وقتی از طهمورث سخن می‌گفت صدایش اوج می‌گرفت و بلند و بلندتر می‌شد . . .

چو طهمورث آگه شد از کارشان
بر آشفت و بشکست بازارشان.

هم‌او بود که فره‌ی شاهنشاهی را برایمان به وصف آورد و سیمای فره‌مند این شاهنشاهان را که در هاله‌ای از نور و مه پیچیده بود در برابرمان نهاد و او بود که به ما می‌گفت که مردمان همه‌ی جهان روزی، فرمانبردار شاهنشاهی ایران زمین بوده‌اند و آنچه آدمها بلدند، از پوشیدن و پختن و دوختن، و هزار چیز دیگر، از شاهنشاهان ایران آموخته‌اند.

او بود که مردانگی و فرزاندگی را که رسمی از ریشه
ایرانی است به ما آموخت. و خواندن سرود را و پرکشیدن
به آسمان آبی ی بلند را و «ایرانی» بودن را و شادی
سوزنده ی ایرانی به دنیا آمدن را، شادی انسانیت ایرانی
بودن را و آن رسالت بزرگ ایزدی را در راه ساختن جهان
و راهنمایی انسانها به سوی نیکی های کردار و گفتار و
پندار.

در کلاس هرگاه به «تاریخ» می رسیدیم، می گذاشت،
تا همه باهم سرود شاهنامه را بخوانیم و شگفتا در همان جا
شعر را از سر تا به پا فرا می گرفتیم و می خواندیم و
می خواندیم :

چون ازش به اسب گرانمایه دید
کمان را به زه کرد و اندر کشید.
یکی تیر زد بر اسب او
که اسب اندر آمد ز بالا به روی
بخندید رستم به آواز و گفت
که بنشین به نزد گرانمایه جفت
سزد گر بگیری سرش در کنار
زمانی بر آسایی از کارزار
کمان را به زه کرد پس اشکبوس
تنی لرز لرزان و رخ سندروس
به رستم بر، آن گه بیارید تیر

تهمتَن بدو گفت: «برخیر خیر
 همی رنجه دادی تن خویش را
 دوبازو و جان بداندیش را»
 تهمتَن به بند کمر برد چنگ
 گزین کرد يك چوبه تیر خدنگ
 خدنگی برآورد پیکان چو آب
 نهاده براو، چار پرعقاب
 بمالید چاچی کمان را به دست
 به چرم گوزن اندر آورد شست
 ستون کرد چپ را خم کرد راست
 خروش ازخم چرخ چاچی بنخواست
 چوزد تیر برسینه‌ی اشکبوس
 سپهر آن زمان دست اوداد بوس
 زنگ پایان کلاس راکه زدند، همچنان می‌خواندیم و
 می‌خواندیم، و همچنان سرودخوانان از مدرسه بیرون
 آمدیم و تمام شهر را از سرود رستم پر کردیم.

۲

این، ما، شاگردان دبستان پانزده‌ی بهمن بودیم که
اینگونه، سرودخوانان، شور قهرمانی را به کوچه‌های
شهر کوچک آوردیم.

دسته‌ی ما، از آن خیابان خاکی کهنه، به خیابان
نوساز پهلوی آمد و یکسره سوی پل براه افتاد. آنجا،
بچه‌ها، چهارپاره شدند؛ جمعی، طول پل را تا بدان سوی
رودخانه پیمودند؛ جمعی، به دست راست، کناره‌ی رود را،
به بالا رفتند؛ جمعی، راه آمده را برگشتند. چند نفری
بودیم که راه جنوب را در فاصله‌ای کوتاه، از کناره‌ی
«کارون» گزیدیم که خانه‌ی ما در میانه‌اش بود.

از صدای سرود ما، آنجا که با تمام نفس می‌خواندیم:
ستون کرد چپ را و خم کرد راست
خروش از خم چرخ چاچی بخاست

گروه‌بان «شوشی» بیرون‌دوید و حیران و خندان، به
ما پیوست:

چوزدتیر، برسینه اشکبوس
سپهر آن زمان دست‌او داد بوس

گروه‌بان «شوشی»، متصدی انبار اسقاط لشگر
بود که در طبقه‌ی هم‌کف کاخ متروک و مخروبه‌ی «شیخ
خزل» مستقر بود. طبقه‌ی فوقانی‌ی این انبار، خانه‌ی ما
بود. چراکه، پدرم، بادرجه‌ی سروانی‌ی پیاده نظام، در
ستاد لشگر ششم، موقع و مقامی داشت.

محیط و هم‌انگیز این قصر کهنه؛ اطاق‌های تودرتوی
خالی؛ پلکان بلند پیچنده و آن هزارها خفاش شب‌زنده‌دار
تیزپر که در آن تالار بزرگ پیوسته شب، لانه کرده بودند،
به من توان تخیل دادند. اما این، «شوشی» گروه‌بان میانه
سال آرتش بود که با سحر کلام خویش - در نقالی‌ی اشعار
شاهنامه - این نیروی تخیل را بسوی «تاریخ» کشید و
عشق به گذشتگان را در اعماق وجود من باقی گذاشت.

گروه‌بان شوشی، بسیار از اشعار شاهنامه را از بر
می‌دانست و در هنگام نقل داستانها، این اشعار را چاشنی
سخن می‌کرد. متحماً، کلام گرم شوشی بود که درس تاریخ
را - در مدرسه - اینچنین زیبا کرده بود و شاید این، شور
میمن پرستانه‌ی من بود که معلم را به حال می‌آورد و

شاگردان کلاس را به خروش.

بلی، گویا فقط من بودم که چنین، «جذبه» را پیوسته
میان این دو سرچشمه‌ی فیاض نور و ستایش جابجا می‌کردم
و در هر رفت و آمدی آن را به فراز می‌کشیدم.

داستان «رستم و اشکبوس»، در آن، عصر نمناک
زمستانی، اوج این فروزش بود. اوج، در مدرسه سرکشید
و باسرو دما، راه‌خانه را گشود؛ همراه واپسین زبانه‌ها،
صدای مردانه‌ی «شوشی» را به آسمان برد و بعد . . .
. . . فرونشست.

تقدیر چنین بود.

شب، قصر بزرگ کهنه، یکسره درسیاهی می‌نشست.
دروازه‌ها می‌بستند. شوشی به‌خانه‌اش می‌رفت و پاسداران
شب، در اطاق پاسدارخانه به‌گرد آتش می‌نشستند و سکوت،
همه‌چارا فرا می‌گرفت. تنها نور، در شکم آن انبوه بزرگ
تاریکی. سوسوی آتش پاسداران بود که از درز در
پاسدارخانه، بازحمت، بیرون می‌دوید.

جز آن، نور ناتوان چراغ اطاق ما بود که از شیشه‌های
رنگین «اوروسی»ها به‌حیاط میانی می‌ریخت.

چراغ را که پایه‌ی بلند و نفتدانی بلورین داشت،
مادرم، هرغروب پاک می‌کرد، می‌افروخت و بر مجمعی
مسین، بر کرسی می‌نهاد، تادر سایه‌ی نور لرزانش، مشق

بنویسیم.

اما آن شب، شبی دیگر بود. شب تقدیر.

کجا، در تصورم می‌گنجید، که پدرم، آن غول بزرگ
بی‌ترس و دلیر، از تاریکی‌ی شب، چنین بترسد؟
من، تاریکی‌ی و همناک آن کاخ متروک خفاش‌زده را
هرشب، بارها و بارها، می‌آزمودم و دقایقی، در آن اعماق
غلیظ تاریکی، بوی نای خاک و کهنه‌گی را فرو می‌دادم،
بی‌آنکه بترسم. اشباح آشنا بودند و بی‌آزار.
در آن شب تقدیر، سرود رستم را، در اعماق سیاهی‌های
شب سردادم. سرود را به گوش آن هزاران خفاش بیدار
سردابه خواندم و با غریو آسمان‌سای پهلوانی، اشباح
مقیم آن اطاق‌های تودرتوی تاریک را از خواب خوش
ماندگارشان بیرون کشیدم.

آن هزاران خفاش بیدار با صدای بال‌هایشان پاسخ
دادند و اشباح سر برآورده، با فشردن بیش‌ازپیش سکوت.
آنگاه، صدای چرخش لولای در برخاست، دروازه
از هم‌گشوده شد و ضربان گام سنگین او، همچون پاروی
قایقران پرتوانی، تاریکی‌ی شب را شکافت. پدرم می‌آمد
و باید که رسالت سرود را بدو می‌نمودم. به پیشوازش از
پلکان پیچ‌پاییز تاریک، پائین دویدم و در آن میانه، راه را
بر او بستم.

دقایق تقدیر، سر می‌رسید.

صدای پای پدرم، سکوت سنگین شب را می‌شکست.
ماندم تا نزدیک و نزدیک‌تر شد و ناگهان، ... صدا
سردادم:

ستون کرد چپ را و خم کرد راست،
خروش از خم چرخ چاچی بغاست.
غرش سهمگین پدرم، - دریک قدمی - غرشی چنان
غریو آسا بود که صدا در دهانم خشکید.
سایه‌اش را دیدم که به آرامی بر پلکان نشست.
پرسیدم: چیزی شد؟
پدرم از جا برخاست و باتشدد گفت:
- خیلی خوب.

«خیلی خوب» به معنای «ساکت شو» و از «جلویم گمشو»
بود. به اطاقمان دویدم و زیر کرسی پنهان شدم.
رسم پدرم این نبود که خطای فرزندانش را بی‌فاصله
یادآور شود و یا بی‌فاصله مجازاتشان کند. حداقل، باید،
تا غروب فردا، در انتظار و دلهره می‌ماندم و ماندم.

پدرم، با صدای بلند، به لحن آمرانه‌ی سربازی‌اش
احضارم کرد. رفتم.
گفت - بنشین.

نشستم.

— بسیار خوب، بگو...

می دانستم که کدام، گفتنی را باید گفت. همه چیز را از جنگ رستم و اشکبوس گفتم و سرود خوانی در شهر و سپس تاریکی و خفاش و شب. و پیام رستم را برای او، و حادثه...

مثل همیشه بادقت سخنانم را شنید و در انتها گفت —

— بسیار خوب، گوش کن

گفتم — چشم.

گفت — حکایت رستم و اشکبوس حکایت است نباید آنرا حقیقت بدانی.

گفتم — نه، آقا! داستان تاریخی است، حقیقت است.

فریاد زد — یعنی چه؟ من میگویم حکایت است تو

می گوئی نه؟

گفتم — چشم، هر چه بفرمائید، اما...

گفت — اما چه؟

گفتم — اجازه می دهید؟

گفت — بله حرف بزن، من اهل منطق هستم.

گفتم — آموزگار، اشعار شاهنامه را سرگذشت مردم

ایران قدیم می گوید. تازه گروهبان...

نگاه تیز پدرم، صدایم را برید.

پدرم گفت — خوب؟ گروهبان چی؟ کدام گروهبان؟

— گروهبان شوشی، گروهبان شوشی گفت...

— چه می گفت؟

— می گفت اهالی «شوش» رستم را دیده اند و همراه او به جنگ با دشمن رفته اند. البته اهالی قدیم شوش را می گفت.

پدرم، سرتکان داد.

— نه، نه آقا! رستم افسانه ای بیشتر نیست. تاریخ چیز دیگری است. تو باید این را بدانی. تو یک نظامی زاده هستی. روزی ترا با «هرودوت» آشنا می کنم. «هرودوت» را می شناسی؟

— نخیر.

پدرم مرا مرخص کرد.

صبح فردا، چون همیشه، پدرم، لباس پوشید و چون همیشه پائین رفت و مثل همیشه صدای گروهبان «شوشی» را شنیدیم:

— ایست خبردار.

— آزاد.

به جانب ایوان دویدم و آن پائین را تماشاگر شدم. پدرم، گروهبان شوشی را با اشاره ی دستش صدا زد. گروهبان شوشی، بطرف او دوید و در حالت احترام نظامی، دست برپیشانی، همانجا در برابرش ایستاد. پدرم دستش

را به علامت لطف پائین کشید، اما به لحن خشک و قاطعی
پرسید:

— داستان رستم و اشکبوس، درستہ؟
گروہبان شوشی، دوبارہ پایش را بہم کوفت و دستش
را بہ پیشانی گذاشت. بہ پدرم خیرہ شد اما حرفی نزد.
پدرم پرسید — راستہ؟
گروہبان چیزی نگفت.
— جواب بدہ گروہبان!
گروہبان گفت — ہرچی شما بگین قربان...
پدرم گفت — راست نیست، افسانہ است. می فہمی؟
گروہبان گفت — بلہ قربان، البتہ.
پدرم بہ طرف در خروجی رفت و گروہبان فرمان داد:
— خبردار
— آزاد
— آزاد.

باعجلہ پایین دویدم. اما در میان پلہا مردد ماندم. از
«شوشی» شرمندہ بودم و نمی دانستم بہ او چہ بگویم. چندین
بار بالا و پائین رفتم ولی سرانجام چہ چارہ؟ از مدرسہ
می ماندم. باید می رفتم و رفتم... بہ استقبال حادثہ.
گروہبان «شوشی»، جلو در انبار، کنار «قراول»
ایستادہ بود. سلام کردم ولی برخلاف انتظار اورا عصبانی،

یا غمگین ندیدم. مثل همیشه با قمقمه خندید و مثل همیشه
کمر بند مرا گرفت و مرا روی دستش از زمین برداشت:
— اما دیگه سنگین شده‌ای پهلوان...
برخلاف همیشه آن بالا داد و فریاد نکردم که «یااله
بذارم زمین، مدرسه دیره». و همین سکوت من بود که او را
متعجب ساخت.
مرا بر زمین گذاشت و سرپا، در برابر من نشست و
پرسید:

— هان؟ چیه؟ چته؟
گفتم — شما دلخور نیستین؟
پرسید — از کی؟ براچی؟
گفتم — از من، از جناب سروان...
پرسید — واسه چی؟ مگه چی شده؟
گفتم — من همه چیز رو شنیدم.
پرسید — چی رو؟
گفتم — دعوای صبح رو.
پرسید — دعوای کدوم دعوای؟
گفتم — دعوای جناب سروان، همین یه دقیقه پیش.
قاه، قاه خندید — کدوم دعوای؟ دعوای تو کار نبود.
جناب سروان گفت، قصه‌ی رستم و اشکبوس افسانه است؛
منم گفتم هر چی شما بگین قربان. همین، تموم شد.
گفتم — پس تو عصبانی نیستی؟

— نه البته که نه، جناب سروان آقا است. يك پارچه
آقاست. هرچی بگه درسته.
گفتم — پس شما میگین حکایت رستم و اشکبوس
راست نیست؟
— جناب سروان اینطور میگه.
گفتم — شاید، جناب سروان درست نگه.
— این چه حرفیه؟ جناب سروان یه افسر باسواده.
دانشکده دیده‌س. حتماً ازما بهتر میدونه. نه مگه؟
گفتم — شاید.

در راه مدرسه. همچون گذشته در فکر تاریخ، شاهنامه،
پادشاهان و پهلوانها نبودم. به فکر او بودم: پدرم.
او مردی سختگیر و تند و عصبانی بود. به سربازها،
ناسزا می‌گفت و گاه می‌شد که آنها را با سیلی و مشت و لگد
می‌زد:

سربازها، اغلب، از دوستان من بودند. دل‌آزرده
می‌شدم. اما چه می‌کردم؟ جز آنکه در دل آرزو کنم که آنها،
پاسخی بدهند؟ آنها اغلب، از پدرم درشت‌تر و قوی‌تر
بودند. آنها می‌توانستند او را بزنند اما هرگز چنین
اتفاقی نیفتاد. برایشان ممکن بود هر دودست او را بگیرند
اما هرگز چنین نکردند. می‌توانستند از پیش راهش

بگریزند اما هرگز نگریختند و شگفتا هربار که پس از چنین حوادثی می‌رفتم که برای رفتار زشت پدرم آنها را تسلی‌دهم، آنها می‌خندیدند: «نه، دردم نیمه، یواش میزنه». مادرم می‌گفت آنها می‌ترسند؛ می‌ترسند اعتراضشان را بگوش او برسانیم و او را عصبانی‌تر کنیم. اما، بعدها، که سربازها، خدمتشان به انتها می‌رسید و می‌رفتند و دوباره بعد از چندی، باسبیدی از خرما بدیدارمان می‌آمدند، دوباره می‌پرسیدم که آیا از او بدشان نمی‌آمد؟ آنها، سربازها، همه‌ی حوادث تلخ کتک خوردن‌ها را چون داستانهای کودکانه‌ی شیرینی بیاد می‌آوردند. آنها، او را پدر خویش می‌نامیدند. دستش را «خوب» می‌گفتند و اسباب خیر و روزی. چرا که همه‌شان بعد از نظام، به نعمت و ثروت رسیده بودند. آخر اسم پدرم «نعمت» بود. امروزه وقتی به این حوادث می‌اندیشم، در اعماق، به قوم ایرانی می‌رسم که بر آستان پدر و معلم. سرمی‌ساید

در مدرسه، معلم که سکوت‌م را نشانه‌ی دردی گرفته بود به سوالم کشید.

همه‌را برایش گفتم.

معلم، آقای «هرودوت» را می‌شناخت و برایم گفت این آقای «هرودوت» لاف‌زنی است از دیار «روم» و پرسید:

می‌دانی که رومی‌ها که‌ها هستند؟

نمیدانستم.

پرسید - اسکندر رومی را می‌شناسی؟

- نخیر.

- اویك چپاولگر رومی بود که در عهد «دارای داراب»
به سرزمین ما لشگر کشید و کاخ «آپادانا» را باهمه‌ی
کتابهای پوستی و نفائس دیگرش طعمه‌ی آتش کرد. او
همان کسی است که فردوسی برایش گفته :

مدارید از این پس به گیتی امید

که شد روم ضحاک و ماجمشید.

بیا این را برای می‌نویسم تا برای پدرت بخوانی.
به او بگو حیف شما که از وطن رو کرده‌اید.

غمگین از آنکه پدرم از وطن روگردانده است، به
خانه آمدم. خوشبختانه او در خانه بود و من بدون رعایت
تشریفات و کسب اجازه‌ی قبلی، به اطاقش رفتم و پیش از
هر چیز، اشکم فرو ریخت.

با مهربانی، اجازه داد که بنشینم و نشستم و بی پروا،
پیام معلم را به او گفتم. برخلاف انتظار، عصبانی نشد و
خواست که شعر معلم را بخوانم. اما پیش از آنکه شعر را در
آورم، او خودش خواند. از حفظ، و گفت: همینه؟ این؟

کنون مانده اندر کف رومیان
نژاد بزرگان و گنج کیان
پدر بی‌پسر شد پسر بی‌پدر
چنین آمد از چرخ‌گردان بسر
کرا مادر و خواهر و دختر است
همه پاك بر دست اسکندر است

به حیرت افتادم. خیره ماندم.
خندید و پرسید که چرا متعجبیم؟ گفتم از اینکه اشعار
فردوسی را بلد است.

برای آنکه مطمئن شوم که اشعار فردوسی را بیشتر
از معلم من می‌داند، شرح لشگرکشی و جنگ کینخسرو را
با افراسیاب برایم گفت و بعضی از اشعار آنرا برایم
خواند:

ز يك دست رستم برآمد زدشت
ز گرد سواران هوا تیره گشت
زدست دگر گیو و گودرز و طوس
بپیش اندرون ناله‌ی بوق و کوس
شهنشاه، با کاویانی درفش
هوا شد ز تیغ سواران بنفش
چو آگاهی آمد برین رزمگاه
چنان خسته بد شاه توران سپاه

که از خستگی جمله گریان شدند
زدرد دل شاه بریان شدند
خدایا!

چه خوب می خواند. فردوسی را چه خوب می داند، از
«شوشی» بیشتر، از آموزگار بهتر. اما پس چرا؟ پس چرا؟
خنده مجالش نداد . . .

هرگز او را چنین شوخ و خنده رو ندیده بودم.
پرسید که چرا حیرت کرده ام؟ چرا؟
چرایش را گفتم و پرسیدم اگر چنین است، پس او به
وطن خائن نیست؟

خندید - نه، البته که نه. و پرسید که چرا این فکر از
سرم گذشته؟

پرسیدم، آخر چرا؟ پس چرا؟ به شوشی چنان گفته
چرا «هرودوت» را می ستاید؟ چرا «رستم» را دروغ
می گوید و افسانه؟ پس چرا؟
خدایا.

تاشب از تاریخ و فردوسی و دنیا گفت. چیزها که
بعد از آن نشنیدم. افسوس که معنای سخنانش را
نمی فهمیدم. اما آنچه می گفت از اینها بود:

«ما، در زمان جنگیم. عصرما، عصر پهلوانی است.»
«رستم شمشیر کشیده، در پی فرصت است. اما مگر از»
«یادمان رفته که رستم، پهلوانی مدبر بود؟ مگر نه آنکه»

«دشمن را باید به تدبیر و اندیشه هدف گرفت؟ مگر»
«نه آنکه دشمن را با سلاح دشمن باید کشت؟ مگر نمی بینی»
«که دنیا چه دنیای غریبی است؟ کی در این زمانه ممکن»
«است، تنها با سرود و افسانه، به جنگ دشمنان سترگی»
«چنین رفت؟»

«باید هم زبان زمانه شد. باید بازبان دشمن آشنا شد.»
«باید به سلاح دشمن آشنا شد. باید او را شناخت. باید او»
«را در پیچ و خم راهش سایه به سایه رفت.»

— اما تاکجا؟ تاکی؟

— من به تو می گویم. روزش که رسید.

— کی؟

— ده سال، صد سال و یا هزار سال دیگر. دوباره روز،
روز رستم تواند بود. صبر کن پسرم. حوصله کن. من
روزش را بتو می گویم.

«نه، نترس که تا صد سال دیگر، دویست سال دیگر و
هزار سال دیگر، من و تو دیگر نباشیم. نه، ما، هستیم. ما
نمی میریم. هیچکس نمی میرد.»

«مگر که رستم مرد؟ مگر او را نمی بینی؟ گرزافراشته.
نشسته بر رخس. در میدان شهر. به انتظار سپیده؟»
«صدای شیهه ی رخس را می شنوی؟ . . .

— می شنوم. پدر!

۳

وقتی «گلیژه» کودک بود، معنای «وطن» را پرسید.
عروسک بسیار عزیزی را که داشت، به این بهانه که
دیگر بزرگ است و نباید به عروسک پردازد از اوستاندم
و آنرا به دختر همسایه بخشیدم.
«گلیژه»، صبور و آرام، شکنجه را تحمل کرد. اما،
غم، تمام پیکرش را می خورد.
از اینجا «وطن» را شناخت.
در اینجا، برای شما که «وطن» را می شناسید و معنای
«وطن» را می دانید؛ فهمیدن رنج نوجوانی که به شاهنامه
دلبسته است و شاهنامه را از او میستانند مشکل نیست.
شاهنامه را چنان ستانیدند که «وطن» را. و مرا بی «وطن»
کردند. چه کسانی؟
پدرم از آن سال به بعد، هرگاه از او می پرسیدم که

چرا چنین کرد؟ متفکرانه پاسخ می‌داد که چنین کرد، چون
چنان می‌باید.

غم بی‌وطنی، غم بی‌امیدی است.
همان روزها هم این را می‌دانستم که روزی این کتاب
را می‌نویسم.

این کتاب را می‌نویسم که شما هم بدانید که «تاریخ»
يك ملت، «سرگذشت» آن ملت نیست، «وطن» آن «ملت»
است.

«وطن»، خاك شما نیست. «وطن» عروسك آغوش
دخترك شما است. «وطن»، خاطره‌ی نگاه نگران «پدر
بزرگ» است. «وطن»، قنات آب محله است. «وطن»، صدای
باران است «وطن»، سفره‌ی افطار مادر بزرگ است. «وطن»،
شعر حافظ است. «وطن»، «تاریخ» است.

«وطن» خاك شما نیست. «وطن»، «تاریخ» است و
«تاریخ» «وطن».

این کتاب را می‌نویسم که بدانیم که «تاریخ» يك ملت،
لزوماً «سرگذشت» آن ملت نیست. می‌نویسم که بدانیم که
«سرگذشت» يك ملت مهم نیست. «تاریخ» يك ملت مهم
است.

«سرگذشت» يك ملت حوادثی است که بر آن ملت گذشته
است. این حادثه‌ها قطعاً در بنای فرهنگ امروزی آن ملت،
صاحب نقش مهمی بوده است. اما سرگذشت، هرچه که بوده

گذشته و هر تأثیری که باید می‌داشته، داشته و دانستن آن چه سود؟

آنچه مهم است، «تاریخ» ملت است. «تاریخ»، مجموعه‌ی داستان‌ها و افسانه‌هایی است که شما امروز آنها را «سرگذشت» خود می‌دانید. راست یا دروغ این «تاریخ»، این داستان‌ها و افسانه‌ها است که در زندگی امروز و فردای شما اثر می‌گذارد و «سرنوشت» شما را می‌سازد. «سرگذشت» مهم نیست. «سرنوشت» مهم است.

این کتاب، برای رسیدن به مقصود نمی‌تواند از استدلال و منطق – تنها – یاری بگیرد. یاری عمده را باید از «احساس» شما بخواهم. چه که مقصود، در پس راهی باریک و درجائی دور و کم پیدا نهفته است و شکار مقصود آسان نیست.

بدین علت است که این کتاب را به گونه‌ای داستانی تدوین کرده‌ام. داستان این کتاب را نوشته‌ام. داستان پیدایش این کتاب را. داستان را نوشته‌ام که شما از راه داستان پیدایش این کتاب، به راه دور کتاب آیید و مقصود را حس کنید.

این، اولین تلاش نویسنده، برای این کتاب نیست...

از چهل سال پیش - بعد از آن تقدیر - جز این، چهار مرتبه، این تلاش انسانی را آزمودم.

اولین کوشش در دوازده سالگی بود...

بیماری، فرصت داده بود تا از بند مدرسه وار هم و در فراغی که تب، فراهم کرده بود، به خود و دنیایم بیندیشم. کتاب را در بستر سرگرفتم و چنانچه کاملاً طبیعی بود، با «شعر» با شعر فردوسی وار و از آن گونه اشعار سوک وار فردوسی که در مرگ اسفندیار و سیاوش سروده است.

همینکه از بستر پا شدم، اولین شعرم را نوشتم و مغرور از آنکه فردوسی را دوباره زنده خواهم دید، بسوی مادر دویدم و شعرم را برایش خواندم.

کنار اجاق، در آن آشپزخانه‌ی نمور و تاریک که با شش پله از کف زمین پایین می‌رفت نشسته بود و آخرین رج‌های یک پیراهن‌کشی را می‌بافت که دیگر سرما نخورم و از مدرسه نمانم.

برایش گفتم که شعری در سوک مرگ فردوسی گفته‌ام تا فردوسی را زنده کنم...

بی‌آنکه سرش را برگیرد گفت -
- بارک‌الله.

گفتم - نمی‌خواهی بشنوی؟
گفت - چرا.

شعر را برایش خواندم.
منتظر ماندم که چیزی بگوید، نگفت.
گفتم - چطور بود؟
گفت - خوبه

خواستم که واضح تر بگوید. گفت البته برای کودکی
در سن و سال من خوب است.
آرام، به حیاط رفتم و از حیاط، به کوچه. تاظهر رفتم،
و وقتی گرسنگی به آزارم پرداخت از راه رفته باز آمدم و
در راه باز آمدن پاره های ریز شعرم را بر کف برف ها لگد
کردم..
«فردوسی» دوباره مرد.

بار دوم که نوشتن کتاب را همت کردم، در سال پنجم
دبیرستان ادب اصفهان بود. سالهای پایان جنگ، که چهار
باغ، جولانگاه سربازان انگلیسی و گاه سیاه و سفیدینگه
دنیا ئی بود و دختران درمانده ی لهستانی. و این سیمای
زشت بود که معلم انشاء را سخت میازرد و برای تسکین غمش
خواست که انشای هفته را پیرامون ایران و تاریخ ایران
بنویسیم و از شکوه عصر هخامنشی بگوییم.
حقیقتاً، نه از سرعصیان و لجاج، بلکه تنه ابدین سبب
که هخامنشیان را چندان نمی دانستم، هوشنگ و طهمورث
را نوشتم و رستم و گیو و گودرز را گریزی زدم و کلاس را،

در طنین شعر فردوسی همصدا کردم.
اگر آقای ناظم، باترکهای خیشش نیامده بود، این
صدا، به فریادی بزرگ مبدل می‌گشت و می‌رفت تا کتابی
شود، در وصف جنگ و شکست.

اما نشد. و چون در برابر ناظم، توانی در تنم نبود،
گناه را برگردن فردوسی نهادم و یکسره از او دل بریدم.

آشتی با فردوسی، دو سال بعد، در پی یك قهر بلند
با پدر، پیش آمد. پدرم، به دنبال يك جنگ خانگی داغ،
مادرم و مارا — که در سپاه دشمن بودیم — گذاشت و ترك
وطن کرد.

دبیرستان را تمام کرده بودم و می‌رفتم در مسابقه‌ی
جانفرسای دانشکده بنشینم. اما در این مبارزه، دست و
پایم نه، که، قلبم شکست و تاسالی، بیکار و درمانده، در
اعماق زوال و غم غوطه خوردم.

از غم شکست، حساس و نازك دل شدم و دلنازکی، به
ادبیاتم کشید و فرصت شد تا در کتابخانه‌ی ملی، آثار
نویسندگان ایرانی و خارجی را بخوانم.

خواندن، شوق نوشتن را برانگیخت. ولی این بار،
نوشتن را نه با تاریخ، که با حکایت ابتدا کردم. اما گرچه
کلمات حکایتم، کلمات «حجازی» بود، عزلت آقای «والژان»
را در سیمائی که نیمی من و نیمی فردوسی بود نهاد.

داستان، داستان «فردوسی» بود در عزلت و تنهایی
پایان عمرش و عزلت شعرش در آن روزگاران سیاه جنگ
برده.

این نوشته را یکسره پاره کردم و بدور افکندم.

چهارمین تلاش، سی سال بعد بود. دوسال پیش.
کتاب «مفهوم تکامل» را که به چاپخانه دادم، رفتم که
این رؤیای چهل ساله را از بستر بردارم و بیدارش کنم تا
شاید گره کور یک آرزو را بگشایم.

اما این بار، بعد از چهل و چند سال، در آستانه‌ی پنجاه
سالگی، دیگر، طرح کتاب، نه شعر فردوسی وار بود و نه
داستان تنهایی، بلکه می‌رفت تا بر پایه‌های تحقیق و سند
پا بگیرد. و بر سر آن بود که درستی داستان شاهنامه را
برکرسی ثبوت بنشانند و نشان دهد که در برابر آنچه امروزه،
«تاریخ رسمی» می‌مین، بشمار می‌آید- اگر افزون نباشد
حتماً- دست کمی ندارد.

نوشته‌هایی را تهیه دیدم که شاید اینجا، در این کتاب
فعلی، بکارشان آورم، اما کتاب، از پائی دچار لنگی بود.
کتاب، در فصلی که اوج کوشش منطقی بود باید نشان می
داد که «تاریخ رسمی»ی امروز ما، چگونه بدست آمده؟
نه احتمالاً، بلکه دقیقاً، لازم بود که تاریخی از کشف مرحله،
مرحله‌ی اسناد تاریخی و سرگذشت خواندن و ترجمه‌های

خطوط باستانی، در دستان می بود تا براساس آن، ببینیم که طی این مراحل، تا چه حد فریبده بوده است. اما این مدارك و اطلاعات را کجا باید می جستیم؟

طبق معمول گذشته، به کتابفروشیها رفتم و هرچه کتاب فلسفه‌ی تاریخ و باستانشناسی و زبانشناسی که به چنگم آمد خریدم و حریصانه به خواندنشان نشستم، اما در آن میانه مقصود را ندیدم.

آیا این، جای شگفتی نیست که ملتی نداند آنچه را که تاریخ او می نامند از کجا آمده؟ آیا این، از خود آن «تاریخ رسمی» مهم تر نیست؟

آیا نبودن این سرگذشت، آیا این مسامحه، خود، نشانه‌ی آن نیست که تاریخگزاران رسمی، خود، صحت راهشان را بی باورند؟

اگر این نباشد، ناچار، این تواند بود که دانشمندان محترم تاریخ، وقوف به این مسائل را به صلاح مردم عامی نمی دانند و معتقدند: به که چه مربوط؟ که تاروپود حوادث تاریخی را از کجا آورده اند و حوادث را طبق چه قواعدی سرهم کرده اند. بنابراین عقیده: آنچه وظیفه‌ی ما مردم عامی است، آنستکه، نوشته‌های تاریخگزاران محترم را چون وحی منزل آسمانی، بی چون و چرا بپذیریم و ذهن خود را از آن گفته‌ها بیابانیم، بی آنکه، تردیدی را مجاز باشیم. اما من، این پیام مستتر را نشنیده گذاشتم و جستجو

گرا نه، پراه افتادم.

در اولين قدم، بدین احتمال که چنین کتبی باید باشد که دانشجویان رشته‌ی باستانشناسی را بکار بیاید به سازمان انتشارات دانشگاه سرزدم. اما کتایی آنجا نبود که کار آید. دیدم چاره ندارم که به اداره‌ی باستانشناسی کل کشور متوسل شوم. رفتم، وسراغ آقای معاون را گرفتم و قضیه را در میان نهادم. همراه لبخند مرموزی — که معنای آنرا ندانستم — نام یکی از کارشناسان را گفت که ظاهراً آنجا، در همان دالان اداره ساکن بود، اما نبود. روزها و هفته‌های متوالی رفتم، نبود. رفتم نبود. به خانه اش تلفن کردم نبود. بارها و بارها تلفن کردم نبود.

در فکر آن بودم که متقلبانه خود را به هیئت يك خبرنگار روزنامه درآورم و با ضبط صوتی بسراغ یکی چند از استادان باستانشناسی روم و بگفتگو بنشینم. اما چرا این کار را به بعد از پایان بردن کتاب «جامعه‌شناسی‌ی سازگاری» محول کردم؟ نمی‌دانم.

در جریان کار این کتاب جامعه‌شناسی‌ی سازگاری بود که بیماری‌ی چندان مہیبی را خبر دادند که باید از دم تیغ جراحان می‌گذشت.

بعد از عمل که خالی از خطر نبوده است چشم که گشودم و خود را زنده دیدم به این کتاب اندیشیدم و به تقدیر که نوشتن این کتاب را طلب می‌کند.

اما ادامه‌ی طرح قبلی امکان نداشت. چراکه، عمل گرچه مجال زندگی را داده بود، امکان سخن گفتن آسان را گرفته بود و نیمه لال، چگونه ایفاگر نقش مخبری توانم بود؟. تلاش دیگر :

زنم که نقاش است و دريك محفل هنرمندانه با بانوی يك ايران شناس بنام آشنا شده بود - رحمانه - حل این مشکل را داوطلب شد. با استاد محترم، تلفنی، به گفتگو پرداخت و جوابها را یکی یکی تحویل داد:
جواب - شوهرت زبان فرنگی می داند؟
- نه استاد، نمی داند.

جواب - چگونه مردی که زبان فرنگی نمی داند، جرأت می کند که بازبان فارسی، کتابهائی بنویسد؟
- او آدم با جرأتی است.

جواب - پس جرأت کند و کتابش را سر بهوا بنویسد.
این سوال و جواب - اگر نه دقیقاً، معنأ - چکیده ای از سوال و جواب اصلی است که نشان می دهد، شما، در وطنتان، ایران، بنام يك ایرانی، اگر لا اقل يك زبان بیگانه را ندانید حق ایرانی بودن ندارید و حق جست و جوی در پیرامون تاریخ وطنتان را.

یاد «عمو» افتادم که - زنده یاد - همیشه نصیحت می کرد که زبان آلمانی و انگلیسی را فرا بگیرم. چه که، هر کس باید، زبان دوست و دشمن را بداند.

من، هرگز، نصیحت عمورا دل نبستم. زیرا، آلمانی‌ها،
— به علت شکست — چندان در صف دوستانمان نماندند و
انگلیسی‌ها، چنان سیمائی گرفتند که نه دشمنی‌شان،
دشمنی بود و نه دوستی‌شان، دوستی. و آدم چه می‌داند که
بنام دوست باید، زبان‌شان را آموخت و یا بنام دشمن؟
شاید بدان سبب و شاید بدین سبب که کاربرد زبان
بیگانه همیشه به من حقارت بخشیده است در سراسر عمر،
برای فراگیریی زبان بیگانه، سخت کودن بودم. کسی
چه می‌داند شاید هم سخن آقای کوشش — مدیریت امور
اداری — درست است که چیزی بنام مؤلفه‌ی هوشی «لغت»
وجود دارد که در سرشت من از ازل کم بوده. اگر درستی
این سخن را باور کنم، باید معجزه‌ای در میان باشد که من
لغات زبان مادری را فرا گرفته‌ام.

بسیار خوب. من زبان فرنگی نمی‌دانم و بدین علت،
اجازه‌ی آن ندارم که بدانم تاریخ رسمی‌ی میهن من را چه
کسی؟ و چگونه؟ — شعبده بازانه — از آستین درآورده است.
اما این، دلیل آن نیست که من از ایرانی بودن خود دست
بشویم و نکوشم تا شمارا با «تاریخ ایران» آشنا کنم.

اگر اندیشه‌ی هرکس، محصول همه‌ی داده‌های تجربی
و دریافت‌های حسی‌ی او است. هرگاه شما نیز، آنچه را که
من آزموده‌ام آزمایش کنید و جهان را از گوشه‌ای بنگرید
که من دیده‌ام، به رنگی می‌اندیشید که من اندیشیده‌ام و

تلاش برای براه آوردن شما، تعهدی است که چهل سال پیش به «فردوسی» داده ام.

من این کتاب را باید بنویسم. چه لزومی که حتماً مستند باشد و اثبات هرچیز را به دقایق تاریخی واگذارد؟ این کتاب از راهی می رود که تمام حوادث -از من- گذشته را برای شما دوباره بگوید. اگر در پی ی این حوادث، من چنین، اندیشیده ام، شما هم، می توانید همچون من بیاندیشید. با چنین استدلالی، طرح قبلی ی کتاب را بکنار نهادم و این طرح فعلی را برگزیدم. این طرح، یک طرح داستانی است. شرح حوادث است و تماشای مسیر پیدایش یک اندیشه.

۴

درفصل پیش این را گفتم که سومین تلاش من به منظور نگارش کتابی درباره فردوسی و شاهنامه‌اش طرح يك داستان بزرگ بود و گفتم که این داستان را پاره کردم و بدور افکندم.

پاره کردم و بدور افکندم زیرا داستان را «بد» نوشته بودم.

از اینجا تشخیص دادم که داستان را «بد» نوشته‌ام که دوستان کاردان من که رنج خواندن آن داستان را کشیدند، یکصدا، گفتند: «بد» است.

آنها گفتند «بد» است و قضیه را به دست فراموشی دادند. اما من شنیدم «بد» است بی آنکه هرگز این قضاوت را فراموش کنم. آنها گفتند «بد» است و رفتند اما من شنیدم «بد» است و ماندم.

چرا «بد» است؟
این سوال را باید جوابی گفت.
آنها می گفتند «بد» است اما نمی گفتند چرا «بد»
است. چون آنها می دانستند «بد» است اما نمی دانستند
چرا «بد» است؟

من می پرسیدم داستان «خوب» یعنی چه؟
می پرسیدم داستان «بد» به چه داستانی می گوئید؟
می خواستم بدانم «درست» و «نادرست» به چه می گویند؟
این پرسش ها جوابی نداشت.

اما این شکست، گرچه شکست بزرگی بود. عشق به
نویسندگی را درد دل من کاشت. این «عشق» محصول يك
لجاج بود. من باید به آنها نشان می دادم که نوشتن «خوب»،
چه معنا می دهد؟

اما نوشتن «خوب» چه معنائی داشت؟
برای جستن این جواب، در طی چند سال پی در پی،
پیوسته نوشتم و پیوسته نوشته ها را به کناری نهادم.
وقتی مجله ی کمپای «صدف» پایه عرصه گذاشت و
اهل فن گفتند که برای مجله ی دیر پای «سخن» رقیبی سخت
تواند بود، تعدادی از این نوشته ها را به «سیاوش کسرائی»
دادم تا در همکاری اش با این مجله ی جدید آنها را بررسی
کند که آیا توان سرکشی دارد یا نه؟

از میان بیست و چند نوشته‌ی کوتاه و بلندی که همه‌شان آرزوی سربلندی و عزت را از نگاه تشنه‌شان به دامن خواننده می‌پاشیدند، دوداستان را گزیدند و چاپ کردند: «بزی» را تمام و کمال و «تپه‌های برفی» را با کمی تغییر. بقیه از همانجا به سبد رفتند، بی‌خدانگهدار و اشک و دایه. اما «صدف» بزودی به تعطیل انجامید، درحالی‌که تأیید بسیار از کسانی که این داستان‌ها را خوانده بودند شو ق نوشتن و انتشار نوشته‌را درمن شعله‌ور ساخت. آیا با چنین توفیق کوچکی، راهی به «سغن» می‌توان گشود؟

در آن زمان عضو روزنامه بودم. در کار «آگهی». و در میان مطبوعاتیان کشور شهرتی جسته بودم که گویا در فریب صاحبان کالا، سحر می‌کنم و تا چشم برهم زنی، پولشان را به آگهی بدل می‌کنم. و «آگهی» چیزی است که مطبوعاتیان را جذب می‌کند. چون آهنربا - اگر نه شیرینی. وقتی علیرضا حیدری (که خبرنگار کیهان بود و با من سلام علیکی داشت و در همان تازگی‌ها، سردبیر سغن شده بود) به اطاق من آمد، دانستم که پایش از بوی «آگهی» لغزیده - آخر، «سغن» هم محتاج «آگهی» است. من تمنايش را برآورد، بی‌آنکه بداند که نگاهم به کجا است.

این دوستی از دوسر طماعانه، مختصر خصوصیتی

نیز، پدید آورد، که گمگاه، نشست و برخاست و گپی بی پیرایه را هم دربر داشت.

علیرضا، نه تنها قد و قامتش، سروگردنی از من سر بود (وهست) و از بالا نگاهم می کرد، بدان علت که - او - سردبیر سخن بود و من «آگهی گر» بی مقداری، به من احساس سروری می کرد و من که حق را بدو می دادم، این سروری را سر سپردم.

علیرضا که بدینگونه، مقام استادی و سروری داشت، ارشاد مرا وظیفه می شناخت، اما روالش این بود که استادی و ارشاد را از راه تمسخر و تحقیر ایفا کند و آنجا که پای من در وسط بود، بهانه بس بود. چرا که تازه آگاهم کرده بود که واژه های فارسی را «غلط» تلفظ می کنم، و برای کسی که ادعای نویسندگی داشت این گناهی کبیره شمرده می شد.

سخن گفتن با او به دشواری گرائیده بود چرا که در هر جمله اغلاط فراوانی بود که باید با دخالت استاد، به راه درست هدایت می شد و مکرر هم هدایت می شد. مثلاً: «حاکم» را می گفتم «حاکم»، «غالب» را می گفتم «غالب»، «کاسب» را نمی گفتم «کاسب» یا «راهب» را نمی گفتم «راهب» اما «جابر» را می گفتم «جابر»

این البته شرم آور بود اما در عین حال این سوال را

پیش آورده بود که چرا، «جابر» رامی گویم «جابر»
در حالیکه «خادم» را نمی گویم «خادم» ؟
چرا؟

رفت و آمد به مجله‌ی «سخن» افتخاری بود که نه تنها
نصیب نویسندگان و محققین، گاه نصیب «آگهی‌گر» هاهم
می شد.

«علیرضا حیدری» نه تنها این افتخار را نصیب من
کرد که گاه، عصرها، سری به دفتر «سخن» روم؛ این افتخار
را نیز فراهم ساخت که به عنوان يك آگهی آورنده‌ی خوب،
به استاد «خانلری» معرفی شوم.

استاد، از ارزش حرفه‌ی من سخن‌ها گفت و مرا بخاطر
خدمتی که در راه هنر و ادب صورت می‌دهم ستود و محبت‌ها
کرد. از یادم نمی‌رود.

روزی، آنجا، در دفتر «سخن» استادی بود که گویا از
يك کتاب یا يك مقاله با اساتید دیگر سخن می‌گفت. سخن از
زبان گفتار و نوشتار و اینها بود و اینکه تلفظ واژه‌ها –
معلوم نیست به چه علت – باگذشت زمان، تدریجاً، دگرگون
می‌گردد و از همین رو است که در طی‌ی زمانهای طولانی،
از زبانهای واحد – مادر – زبانهای بیشمار فراوان پدید
آمده‌اند که پاره‌ای مرده‌اند و پاره‌ای هنوز هم، زندگی

می‌کنند.

به چه علت؟

من در آن میانه، جزیک شنونده‌ی رهگذر نبودم و کی جرأت اظهار نظری؟ اما جرأت از خود پرسیدن که بود.

سوال از خود:

آیا علت ناشناخته‌ی مرموزی که اسباب تحول تدریجی‌ی الفاظ است، همان علت ناشناخته نیست که حتی پس از تذکرات آن دوست دانشمند مرا بی اراده وامی‌دارد که «حاکم» را «حاکم» بگوییم؟

«آگهی‌چی» بودن، عنوان خوشایندی نیست. یا لااقل برای کسی که در تب «نویسنده بودن» می‌سوزد. زیاد ناگوار است که در محفل نویسندگان، «آگهی‌گر» باشد و خدمت به ادب و هنر این مملکت را از راه دلالتی آگهی برعهده گیرد. این، داستان آن، «عاشق» است که قوادی‌ی معشوقه را برعهده داشت تا شاید گوشه‌ی چشمی، از او برباید. اما سرنوشت این بود که نان خانواده را باید در تنور «دلالتی»، پخت. اگر شما، قوادی را پیشه می‌کنید، چاره جز این برایتان نمی‌ماند که «قوادی» را محترم دارید و یا قوادی، محترم‌تر باشید.

بر اساس این حکمت بود که عنوان «آگهی‌چی» را با عنوان محترمانه‌تر «تبلیغاتچی» عوض کردم، و مدیریت

يك كانون تبليغاتی را اسباب افتخار خود کردم.
از این جا بود که با «شرکت ارج» (که يك واحد تولیدی
در صنایع بزرگ فلزی است) آشنا شدم و يك چند، به کار
نوشتن آگهی های این واحد تولیدی نشستم.
این، حادثه ای بزرگ، دردنیای کوچک من بود.
حادثه :

در يك آگهی، که باید از «رادیو»، فرستاده می شد
محتاج کلام مستحکم و پرتوانی بودم که نشانی از توانمندی
يك چنین صنعتی باشد. اما هر کوششی برای ایجاد چنین
استحکامی در کلام، بی ثمر بود. چرا که نام کارخانه «ارج»
نامی کم طنین بود و یارای همسازی با کلمات دیگر را
نداشت.

هرگاه می آمدم که این همسازی را فراهم سازم، چون
نام کارخانه، عوض کردنی نبود الزاماً، به جایجا کردن
واژه های دیگر جمله می رفتم. اما همینکه از اینجا، جمله،
نظام دلنشین خود را می یافت چنان لطیف و ملایم بود که از
پتك و سندان و پرس اثری در آن نبود.

چه می کردم که پای آبرو در میان بود و پای تجارت و
هر کوششی بی اثر. خدایا چرا اسم این کارخانه «ارج»
است؟ چه می شد اگر احتمالاً «ارج» بود یا هزار چیز دیگر.
این آرزو از آنجا می آمد که نظام جمله، این واژه را
می پذیرفت.

عجبا!

نظام جمله، این «خطا» را طلب می‌کرد.

سوال از خود :

میان این «خطا» و «خطای سابق الذکر ما، ارتباطی

نیست؟

جواب :

حتماً ارتباطی است. «حاکم» به هر تقدیر از «حاکم»

تواناتر است.

سوال :

اگر این است، پس آیا «چرای» آن استاد زبان‌شناسی،

چنین جوابی را نمی‌پذیرد؟

آیا تحولات زبانها از اینجا نیست که آدمها، تلفظ

واژه‌ها را به سود معنای آن عوض می‌کنند؟

در اینصورت آیا اگر «علت» این تحول را در تحولات

«معنا» بشناسیم همه‌چیز را گفته‌ایم؟

چه‌قشنگ است حل مسئله! خصوصاً آنکه مسئله، از

آن مردمان بزرگ ولایت باشد و اساتید!

اما رجزخوانی اینجا دوام چندانی نداشت. و پاسخ

مسئله، پرسش دیگری را مطرح کرد:

«معنا» چرا، دچار تحول می‌شود؟

جستجو :

۱- بسیاری از معانی، و مفاهیم واژه‌ها، در جریان

تحولات اجتماعی از این رو بدان رو می‌شوند. «آزادی»
واژه‌ی خوبی برای مثال است. «آزادی» معنای اصلی‌ی خود
را پیوسته دگرگون می‌کند و حق دارد اگر تلفظ آن
آنچنان‌که شاید آن گذشته‌ها بوده نباشد.

۲- اما معنای واژه‌های متعلق به ذوات عینی چه؟ آب
و برف و درخت چه؟ چرا این ذوات عینی را مردمان اعصار
و سرزمینهای متفاوت، با کلماتی متفاوت ادا می‌کنند؟
پاسخ برای این پرسش جدید فراوان بود اما در میان
اینهمه پاسخ، پرسش وحشتناکی از لانه سر بیرون کشید:
خدایا! واژه‌های متفاوت موجود (برای يك شئی
معین) این معنار را نمی‌رساند که آدمهای متفاوت اعصار
و زمینهای متفاوت، این ذوات را یکسان ندیده‌اند و
نمی‌بینند؟

آیا «آب» برای ما و برای مردمان بیشمار دیگر جهان
سیمای متفاوتی ندارد؟

آیا «وفا» (پارسی باستان). «ورف» (طبری) و
«برف» (فارسی دری) هر سه يك چیزند؟

این پیچ و خمها می‌توانست هر انسانی را خسته کند.
بخصوص آدمی را که اسیر نان شب است.



اصل هماهنگی لفظ و معنا، درحالیکه از لحاظ نظری، موانع فراوانی را جلو داشت، از لحاظ تجربی، کارائی کم نظیری را نشان می داد.

درکار «تبلیغات تجارتي» کلمات، ارزشی ملموس و سنجیدنی دارند. زیرا بیان و انتشار هر کلمه، پول کلانی را از کیسه بیرون می آورد و آنجا که صاحبان آگهی، انتظار جبران این پول از کیسه پریده را دارند، انتخاب هر کلمه باید آنچنان باشد که فروش محصول را به سرحد دلخواه ایشان برساند.

ممارست در انجام این کار و انتخاب کلماتی که با مقصود آگهی هماهنگ و همسفر باشد، راه را برای گام بعدی گشود.

گام بعدی آن بود که در رابطه‌ی میان کلمات گزیده

شده، آنجا که آهنگ کل عبارت و جمله مطرح است نیز همین تلاش جستجوگرانه را صورت دهیم. این همه، دوباره مرا به نویسندگی خیره کرد و این پرسش را جلو کشید که این قاعده در کار نگارش داستانها درست در نمی آید؟

علیرضا حیدری، در رابطه‌ی نفع طلبانه‌ی متقابلش بامن، به آنچه می‌خواست (آگهی برای سخن) رسید و اینک وقت آن می‌شد که کفاره‌ی این رابطه را با انتشار نوشته‌های من در سخن، بپردازد. اما او، در این معامله، خوش‌حسابی نشان نمی‌داد. شاید اصلاً این را نمی‌دانست که هر معامله لاجرم دوسر دارد.

استدلال علیرضا حیدری در این طفره، این بود که زبان نوشته‌های من «بد» است.

او برای تعریف زبان «خوب» ابزاری نداشت و قادر به تعیین مشخصات عمومی یک زبان خوب نبود و از اینرو به ذکر مثل می‌پرداخت: مثلاً، زبان هدایت و چوبک و جمال میرصادقی و همشهری‌ی محترم من، بهرام صادقی «خوب» است و زبان امیر گل‌آرا، بهترین نمونه برای یک زبان «بد».

این همه، از دهان يك سردبیر «سخن» این حکایت را می‌رساند که «سخن» - در رسالتی که برای خود می‌شناسد - آشکار از «زبان» نویسندگانی حمایت می‌کند که در صفات فراوانی، «هدایت» را می‌مانند.

این جانبداری بی‌پروای «سخن» است که - بنا به اعتباری که در عالم ادبیات این سرزمین دارد - در يك زمینه‌ی مدپرستانه، پیوسته، نفوذ این زبان «هدایتی» را افزون می‌کند. «مدی» که علیرغم پیروزیهای سنت شکنانه‌ی اشخاصی مثل «نادر ابراهیمی» همچنان مد حاکم است.

در چنین شرایطی چه می‌کردم؟

شما در چنین شرایطی، چه می‌کنید؟

بسیاری، گزینش راه راست را همت کرده‌اند. اینها سرمشقی از استاد را نوشته‌اند و نوشته‌اند، تا به فراخور استعداد خویش، به محفل خطاطان خوب‌ره جسته‌اند. این کار بدی نیست که سهل است، بهترین است. شاید اینرا ندانید که من از هواداران ثباتم.

اما هوادار ثباتم که ثباتی «سازگار» و همه‌سویه باشد. درجهانی پیوسته منقلب، ثبات سازگاران، لزوماً «تغییر» است و تغییری به سوی «سازگاری».

به هر حال این بیماری را چه می‌کردم که به چونی و چندی قضا یا فرو رفته بودم و در برابر هر «قاعده» باید

«چرا»، «چرا» می‌کردم.

چرا زبان «هدایت» خوب است؟ و زبان «حجازی» بد؟
چرا زبان «صادقی» خوب است؟ و زبان «گل‌آرائی» بد؟
گرچه اکنون اگر این را دوباره پرسید، هزار «علت»
را بهم می‌دوزم و آنرا سلسله زنجیر علل این پیروزی
«هدایتی» می‌نامم، اما، در آنروز، که تمام وجودم از کار
«هماهنگی» لفظ و معنا، پر بود، «علت اصلی» را در
همین جستیم.

آیا خوبی‌ی نوشته‌های «هدایت» از آن جهت نیست که
موسیقی‌ی کلامش، بافضای حوادثی که می‌آورد هماهنگ
است؟

در يك جستجوی همه‌جانبه‌تر، این صفت را درکار
اغلب نویسندگان موفق دیگر هم می‌توان دید. درکار چوبك
و جمالزاده از دیدگاهی، و درکار نویسندگان لطیف طبعی
چون حجازی و فاضل از دیدگاه دیگر و حتی در دنیای
قصه پردازان خوبی چون مستعان والهی.

درکار تمام اینان يك صفت مشترك را می‌توان
شناخت :

هماهنگی‌ی میان زبان و موضوع.

اما در اینجا، این پرسش مطرح است که در این
نوشته‌های خوب، زبان است که با موضوع هماهنگ است
یا موضوع است که با زبان هماهنگ؟

قضیه فرق می‌کند.

ممکن است شما زبان مخصوصی در نوشته داشته باشید و همه چیز را با همین زبان مخصوص خود به توضیح آورید. در این حال شما موضوع نوشته را نوعی انتخاب می‌کنید که با زبان شما، هم‌زبانی داشته باشد. اما ممکن است شما زبان مخصوصی نداشته باشید و با هر موضوعی که مواجه شوید بتوانید آنرا با زبانی که مناسب آنست بیان کنید.

این راه دوم توان فزونتری را طلب می‌کند. يك نویسنده‌ی توانا باید از آن صفاتی بهره‌ور شود که يك هنر پیشه‌ی توانا بهره‌مند است. يك بازیگر خوب آن کسی نیست که نقش واقعی خود را بر صحنه بازی می‌کند. آن کسی است که هر نقشی را بدرستی ایفاء می‌کند. در این منظر، آن نویسنده خوب است که بتواند هر فضای متفاوت و هر احساس کمیاب و احتمالاً غریبه‌ای را به وصف آورد نویسنده بدین منظور، باید آهنگ نوشته را چنان بگزیند که فضای نوشته فرمان می‌دهد نه آنکه فضای داستان را چنان بگزیند که تنگنای زبان می‌گذارد. اگر چنین کنید، طبعاً صاحب سبك مشخصی نمی‌شوید که مردم، با خواندن هر اثری از شما نام نویسنده را بگویند. زیرا در این حال، هر اثری از شما، جای‌پائی از مردمان دنیای متفاوتی است.

این همه خود، کشفی بود و باید از راه تجربه حقانیت خود را نشان می داد و فرصتی بود که من این تجربه را خود از نظر به عمل آورم. تا هم مفهوم سازگارتری از «نثر خوب» فراهم آورم و هم این نثرهای خوب را بیافرینم.

«نکبت» و «آدمهائی در بند»، «جذام» و «سرود سراب» چهار اثری بود که با چنین نگاهی پدید آمدند. اگر به استحکام جای نویسنده یاری نکردند این معنار را نمی دهد که موفق ندانیمشان. آنها موفق بودند نه بدان علت که با همه ی موانع، از کتابفروشیها درآمدند، بلکه بیشتر بدان جهت که ناسزاهای فراوانی را در پی آوردند.

ناسزاگوئی در اینجا نشانه ی توفیق این نوشته ها بود نه بدان جهت که ناسزاگوئی خود نشانه ی مطرح بودن است، بیشتر بدان سبب که ناسزاها همه راه نوشته را می پیمود و درستی آنرا نشان می داد.

«نکبت» را گفتند: کثیف و لچر و زشت است و تلاش مذبحخانه ای برای تقلید از نامدارانی چون هدایت و چوبک. «آدمهائی در بند» را گفتند: آدم را خسته می کند و مسیر ندارد و پی گیری نمی کند و حوصله ی خواننده را سر می برد و خفه کننده است و متظاهرا نه.

«جذام» را گفتند: یأس آوراست و مردم را به عقب نشینی می کشاند. (جذام را توقیف کرده اند).

«سرود سراب» را گفتند : بدرد دختر مدرسه‌ای‌ها می‌خورد.

این حرف آخر، حرف «فروغ فرخزاد» است که گرچه «نکبت» را می‌پسندید، از «جذام»، عصبانی بود و «سرود سراب» را وسیله‌ی تحقیرم کرده بود.

ناسزا شنیدن اما به‌هرحال، آدم را می‌آزارد. اما در برابر يك دنیا ناسزا، تحسین گرم و شیرینی هم از دهانی درآمد که اگر تنها تحسین همه‌ی عمرم باقی بماند بس است. نه برای يك عمر، که برای صد عمر انسانی هم بس است.

زمان – ده سال پس از انتشار «آدمهائی در بند» :
مکان – زندان موقت شهر بانی. به اتهام «صدور چك بی محل».

زانو در بغل، در اندیشه‌ی راه نجات، سر به گریبان بودم. سایه‌ای بر سرم نشست. سر بر آوردم. جوانی بود، بلند و ریشو بانگاهی تیز. این تنها نشانه‌های مانده از او است.

پرسید آیا امیرگل آرا هستم ؟
گفتم که متأسفانه چنین است.
کاغذی بدستم داد و گریخت. از بند سیاسی آمده بود.
کاغذ را گشودم. افسوس که آنرا ندارم. باید پاره می کردم که مبدا مشکلی را برایش فراهم کند.

آنچه یادم است اینست:

[«آدمهائی دربند» را سالهای پیش از این خوانده‌ام
اماتازه کشفش کرده‌ام. طپش نبض کلمات را همچون طپش
قلب زندانیان عطشناك هوا - در اطاق ملاقات - حس
می‌کنم.]

«آدمهائی دربند»، تصویر اطاق ملاقات همین زندان
موقت است. آخر نویسنده‌ی آن کتاب وقتی، «نگهبان» این
زندان موقت بوده‌است.

این همه، يك پیروزی بود. همه‌ی ناسزاها. و هم‌آن،
يك تحسین ماندنی، برای تمام عمر. اگر این پیروزی،
پیروزی‌ی در راه اشتها و جاودانگی نبود، پیروزی‌ی کار
کسب و نان شب بود. چراکه يك مباشر «تبلیغات تجارتي»
اگر بداند که چگونه می‌توان «تمهوع نکبت» را آفرید و
«تنگنای آدمهائی دربندمانده» را و «یأس جذام» را و «شور
جوانی» را، حتماً، این راهم می‌داند که چگونه باید،
بیسکویت و خمیردندان و حشره‌کش را بخورد مردم داد.
نه؟

در اینجا نیز، قضیه همان است. اگر در طلب آنی که
مردم «دوغت» را بخرند، باید، آوزای برایشان بخوانی
که نخورده، دوغت را حس کنند. نباید اگر دوغ ترشیده
می‌فروشی، ابلهانه شیرینش بگوئی. باید آن دوغ ترشیده‌ی

ترش مزه را دوغ خوب تمام دنیا بنامی.
راستی، اینرا شما می دانید که دوغ شیرین بهتر است
یا دوغ ترش؟

تا دنیا، دنیا بوده است همه «شیرین» را گزیده اند.
اما يك مباشر تبلیغات اینرا بلد است که چگونه، این
گزینش را جابجا کند. اگر دوغ ترشیده می فروشید ابدأ
غم و رشکستگی را به دل نیاورید. نه، لزومی ندارد که در
تدارك شیرین، باشید. بگذارید، «من» مردم را چنان می کنم
که برای خرید دوغ ترش، همدیگر را بکشند.

روزی به اطاق يك تاجر چای رفته بودم که طرح
فروش چای را بریزم. سخن از مرغوبیت چایش بود که
چای «دارجلینگ» است و «دارجلینگ» نام منطقه ای است
در هندوستان که بهترین چای دنیا را می آفریند و افسوس
که تولیدش، محدود است و طبعاً قیمت آن زیاد و مخصوص
مردمان مرفه که دستشان به دهانشان می رسد.

مسلمان بود و با خدا و غمین که چرا چنین است و
هرچیز خوب خدا اینهمه نادر؟ می پرسید این چه حکمتی
است (در کار خدا) که چای دارجلینگ چنین کمیاب است؟
که زعفران کمیاب است؟ که طلا مثقالی است و آهن
خرواری؟ که الماس اینگونه نادر است و ذغال سنگ این

همه؟ که آدمهای خوب کم اند و بدان بسیار؟
دیدم عجبا، درست می گوید اما عجب امتحانی که اگر
از پشش نیایم معامله برهم می خورد نانم را خمیر می کند
و رشته را چله. او پی در پی می پرسید که چرا؟ ومن نمی
دانستم. خوشبختانه چای آوردند و سرم را برای هم زدندش
پائین کشیدم و داغ، داغ به فرو دادندش افزودم که سکوت
بی بهانه نماند.

خدا نصیبشان نکند، چای، چای، بدمزه ای بود که
جوشانده ی «عناّب» را بیادم آورد (که در کودکی بخوردم
داده بودند). به هر زحمت که بود استکان را تانیمه فرودادم
اما بهتر آن دیدم که بی بهانه بمانم تا چنین آواره.
نگاهم که به نگاه او خورد، لبخند مظفرانه ای را بر
لبانش دیدم که معنایش را ندانستم، آیا در کار تأدیب من
نبود؟

پرسید:

— چطور بود؟

گفتم:

چی؟

گفت: چای؟

ناگهان تمام وجودم از شعف پرکشید که امتحان را
برده ام و در چای شناسی چنان خبره ام که طعم چای را از
«عناّب» می شناسم.

با سرفرازی گفتم - طعم «عناّب» را می‌داد. راستی
چه بود؟ چای که نبود؟
چنان فریادی برخشید که استکان از دستم فروافتاد
و قالی را آلوده کرد.

- آقا! این چای دارجلینگ بود.

معامله برهم خورد.

از آنجا به سراغ دوستی که جائی، مقامی دارد رفتم و
نشستم تا برایم چای آورند. چای همان چای گرانقیمت
کیمیائی بود.

برخاستم و بخانه رفتم. همراه بایک بسته چای
دارجلینگ و از زنم تقاضا کردم که برای صبحانه دم کند.
صبح فردا، بچه‌ها، چای نخوردند. علت را پرسیدم،
گفتند که گویا طعم «کولا» را دارد. کلی خندیدیم.

از زنم خواهش کردم که چای را با چای همیشگی
بیامیزد و روزانه ضریب آمیزش را کمکی بالا برد. چنین
کرد و یکسالی، کشید تا بچه‌ها ندانسته «دارجلینگ» خوار
شدند و جزء طبقات اعیان جامعه. آنگاه از زنم تقاضا
کردم که یکباره به چای اول برگردد. بچه‌ها، چای را نخوردند
و گفتند مزه‌ی خاک می‌دهد.

چه کشف بزرگی!

آیا خوبی‌های، چیزهای خوب دنیا بدان سبب نیست که

به آن عادت داریم؟

کشف بزرگی بود و بدان می‌ارزید که دريك جنگ تن بتن دیگر، آزموده شود. با این «کشف» - چون سلاحی کاری - به جنگ همان آقای عمده‌فروش چای آمدم.

داستان سال گذشته از یادش رفته بود. اما شرح دوباره‌اش بس بود که خشمش را دوباره برانگیزد. با اینهمه انسانیت کرد و کوشید که حالی‌ام کند که «جفنگ» می‌گویم. که جز «جفنگ» چیزی نمی‌دانم: چطور احمقی در دنیا می‌تواند باشد که چای «دارجلینگ» را از چای معمولی نشناسد و طعم و عطر آن را نپسندد؟ می‌گفت: خوب، خوب است و بد، بد و هر آدم نادانی هم، فرق میان خوب و بد را می‌شناسد.

«خوب»، خوب است و «بد» بد. مثل «حق» که حق است و «باطل» که باطل.

ومن می‌پرسیدم: آیا حقیقت نیز، چیزی چون طعم چای نیست که به آن عادت می‌کنیم؟

۶

اگر مفاهیم «حق» و «ناحق» مفاهیمی درخور فلاسفه و روحانیان است و می‌توان تعارض آنرا به فراموش سپرد، مفاهیم «خوب» و «بد» مفاهیمی نیستند که يك «تبلیغاتچی» بتواند آنرا ندیده بگذرد.

حل این مسئله که «خوبی» و «بدی» محصولات «عادت» ما هستند؟ و یا در جهان خارج از وجود ما، در آسمان و در خاک و در سنگ و در چای. . . هستی مستقل و فی‌نفسه‌ای دارند؟ مسئله‌ای است — برای يك مباشر تبلیغات — حیاتی؛ چه که، اگر خوبی و بدی، هستی‌های فی‌نفسه‌ی مقیم در اشیاء و کالاها باشند، پیروزیی يك تاجر، در بازار فروش، منوط به آن است که کالای «خوب» عرضه کند و اگر چنین کند محتاج فردی به عنوان «مباشر یا مشاور تبلیغاتی» نمی‌باشد؛ چه که، «مشك آنست که خود بی‌وید و نه آنکه عطار

بگویند». اما برعکس اگر خوبی و بدی عناصری متکی به عادات انسانها و قضاوتی فردی و ذهنی باشند در آن صورت مشک آن نیست که خود ببوید بلکه مشک آنست که شما آنرا می بوئید.

قضایا خیلی متفاوت بود.

اما هیچکس بیشتر و بهتر از یک تبلیغاتچی نمیتواند حل این مسئله را به بوتهی آزمایشهای مکرر آورد. و علم، مگر از تجربه و تکرار تجربه و منظم ساختن نتایج این تجربیات مفصل حاصل نمی شود؟ مگر تعریف «علم» این نیست؟ چنین تجربه هائی به تاسیس یک آزمایشگاه تحقیقاتی و یا حتی توسل به کارشناسان آمارهای نمونه ی اجتماعی هم ضروری نمی نمود زیرا هیچ نموداری بهتر و آشکارتر از میزان فروش کالا و سودسرا نهی آن که حاصل افزایش قیمت کالا است نمی تواند پاسخگوی این سوال شما باشد که آیا مردم کالای ما را «خوب» می دانند یا «بد»؟

در این حال اگر کالای شما به بازاری عرضه شود که پیش از آن میدان جولان رقیب گردن فرازی بوده، حتی آنجا که شما خود معتقدید که نفیس ترین مواد اولیه و کارآمدترین مهارت ها را در کالایتان بکار آورده اید باز هم به گونه ای شگفت انگیز میدان را می بازید. زیرا تا حکومت کالای کمته و پیر سابقه برقرار است و تا عادت مردم به مصرف آن کالا نشکسته است مردم، کالای شما را «بد» می نامند.

شگفتا! در اینجا است که نقش «تبلیغ» اهمیت خود را آشکار می‌کند. تبلیغاتچی شما می‌تواند از راه «جادو» مشتریان رقیب شما را متقاعد کند که کالای شما «بهتر» از آن کالای حاکم است.

اینکه او چه می‌گوید و چه می‌کند؟ بحثی است که فعلاً بکار ما نمی‌آید. اما آنچه از این تجربه حاصل می‌شود آشکارا بدین نتیجه می‌انجامد که «خوبی» و «بدی»، هستی‌های مستقل قائم در کالای شما نیستند و بلکه عناصری، «ذهنی» هستند و این، يك تبلیغاتچی خوب است که «خوبی» ی يك کالا را در مغز شما می‌نشانند.

يك «تبلیغاتچی» که باپول صاحب کالا کار می‌کند، گشاده‌دستی فراوانی برای «تجربه» دارد و هر جواب مثبت در این تجربه‌ها — است که امکان گشاده‌دستی را می‌افزاید تا آنجا که، يك تبلیغاتچی آگاه، می‌تواند پس از چند سال مختصر صالح‌ترین کارشناس امور اجتماعی باشد، برای پاسخ گفتن بدین سوال که :

مفهوم خوبی و بدی چیست؟

جواب اینست:

«عادت»

اگر این تبلیغاتچی، دستی‌بقلم داشته باشد و سالها شوق نوشتن را در صندوقچه‌های ضمیر خود انبان کرده باشد

چرا نخواهد حاصل این تجربه‌های پر بهار که به خرج صاحبان کالا-یا بهتر- به خرج مصرف‌کنندگان کالا فراهم آمده در کتابی بیاورد؟ چرا که نخواهد؟

کتاب «اصول عملی تبلیغات» را به عنوان يك گزارش تجربیات عملی طراحی نکردم. چه که، این کتاب را برای «اهل فن» می‌نوشتم و فرض این بود که «اهل فن» این تجربه‌ها را خود آزموده‌اند. در این حالت «کتاب»- چنانچه از نامش پیدا است- باید به وضع تئوری‌های پرشمول علمی می‌پرداخت. وضع تئوری، مستلزم دانستن تئوری است، و من، در این مورد، جز تئوری‌های دوران مدرسه، چیزی نمی‌دانستم و مجال بارور کردن این ذخائر هم نبود. اینجادکتر «رحمانی» بیاریام شتافت و دست‌نوشته‌ی کتاب را دید و با اظهار نظرهای مفید خود آنرا از خطاهای فاحشش رهائی بخشید. در نهایت، «اصول عملی تبلیغات»، خود، صورتی گرفت که مورد ایراد اهل دانش نباشد.

اما مقدمه‌ی کتاب، انتقاد همکاران کیهانی را برانگیخت. در مقدمه، توضیحی، درباره‌ی تجربه‌های مکتسبه داده بودم و اینکه، تجربه، علم‌آفرین است و نمی‌دانم چرا یادی از نیوتون کرده بودم و سیب معروفش. همین اشاره بود که جنجالی برانگیخت.

کارمند «کیهان» بودم و همکاران گرامی شکایتم را به «استاد» بردند که گویا جسارتم چنان از حد فزون است که

خویشتر را با بزرگی چون «نیوتون» در یک ترازو نهاده‌ام. او بالبخندی که خالی از معنای بود این جسارت را یادآوری کرد. پوزش طلبیدم که نامی از او برتر را ندانسته‌ام که همسنگ خویشش کنم.

نام دیگر «اصول عملی تبلیغات» باید، «تئوری عادت» می‌بود چرا که در سراسر کتاب از «عادت» سخن بود و رابطه‌ی عادت با هر قضاوت انسانی در پیرامون خوبی‌ها و بدی‌ها. «عادت» را به گونه‌ی «نوعی تعادل» به تفسیر آوردم تا نشان دهم که با «تعادل» کل جهان و افلاک چه خویشی دارد. از آنجا به دنیای جانوران آمدم و تئوری انطباق موجودات زنده با طبیعت را که تئوری «لامارکی – داروینی» است به گونه‌ای از عادات نوعی معرفی کردم که در پس نسل‌ها به انواع دیگری منتقل می‌شوند.

(بعدها دانستم که «انتقال صفات اکتسابی از نسلی به نسل دیگر» موضوع جدالی میان راست و چپ است و دانستم که راستی‌ها انتقال صفات مکتسبه از نسلی به نسل دیگر را باور ندارند)

در میان اجتماعات بشری، عادت را به منزله‌ی عنصری شناختم که می‌توان آن را به عنوان وسیله‌ای در دست تبلیغاتگران بزرگ تاریخ، موجب تحولات بزرگ اجتماعی دانست. و سرانجام، بی آنکه به رسالت عظیم «علم» شک کنم،

این علامت سوال را نادیده گرفتم که آیا «علم»، خود، محصول کار تبلیغاتگران بزرگ تاریخ نیست؟

انتشار کتاب «اصول علمی تبلیغات»، باسوسوی این امید کمپا همزمان بود که بعد از سالها، زمزمه‌ی آشنائی را بشنوم – گرچه ناسزا. اما سخنی از کسی برنخاست. اهل فن، کتاب را خوانده، «بی ارزش» گفتند. تنها يك تن که کتاب را خوانده بود گفت:

کسی که چنین می اندیشد، چگونه زندگی میکند؟
اما من، زندگی می کردم.

تئوری «عادت»، که «سکوت» را «پاسخ» داشت
علیرغم همه‌ی ناکامی‌ها يك تن را به سختی شیفته‌ی خود کرده بود و این يك تن، و تنها، او، بود که از آن پس، همه‌ی همت خود را در راه بسط این نظریه گذاشت.
این يك تن من بودم.

برای من نترسید که بدینگونه جسورانه از وضع نظریه سخن می گویم. این را می دانم که در میهن ما، وضع نظریه را کاری محیرالعقول و در صلاحیت موجودات «شاخدار» آن سر دنیا می دانند. این را می دانم که اینگونه ادعاها را برای يك ایرانی بی دست و پا و آنهم به اتکاء مشتی تجربه‌ی ناچیز، فضولی بیش از دهان می شمارند.
این مهم نیست.

اینهم مهم نیست که جمعی کار و زندگیشان را می گذارند

می‌روند که باتمام قدرت این را ثابت کنند که این نظریه، چیز تازه‌ای نیست و پیش از این خیلی سال‌های پیش، سروران فرنگی آنرا گفته‌اند.

من می‌دانم که چرا برای بعضی‌ها- واکثر روشنفکران جوان- «تازه‌گی» فی‌حدنفسه، موضوع مهمی است. این را از همان محترمان فرنگی آموخته‌ایم که چیزی درخور اعتناء نخواهد بود مگر آنکه «تازه» باشد، «جدید» باشد و «نو». چه «شعر» باشد و چه «عشق».

می‌دانم چرا، اما دلیلی نمی‌شناسم که طرفدار آن باشم. «نظریه»، «نظریه» است. ممکن است تازه باشد، ممکن است نباشد. ممکن است واضح آن من باشم، شما باشید یا هر کس دیگری. اینها مهم نیستند.

آنچه مهم است اینست که شما «نظریه» را می‌شناسید، یا از راه کتاب، یا از راه شنیدن اندرزیک شیخ بزرگ و یا حتی از راه مصاحبت با رفتگر عزیز محله و یا در هر حال از راه «عمل» و «تجربه». آنگاه، مهم‌تر آنست که می‌بینید که این «نظریه»، نظریه‌ای سازگاری‌آور است و مشکلات فراوانی را چاره‌ساز. ممکن است این قضاوتتان اعتباری نداشته باشد و یا ممکن است اعتباری کم یا زیاد را درخور باشد.

آنچه مهم است، اینست که، شما موظفید که این «نظریه» را منتشر کنید تا دیگران آنرا بخوانند، بدان بیاندیشند و

شاید آنرا چاره‌ساز مشکلاتی کنند.

درست است که شما در جهان آفت‌زده‌ای بسر می‌برید که کسی کتاب شما را نمی‌خواند و نظریه، برای همیشه پنهان می‌ماند اما شما موظفید که برای خوانده شدن بکوشید. این درست، که اگر کتاب را برای اهل فن بفرستید، وصول آنرا هم خبر نمی‌دهند. و درست است که اگر بررسی‌ی آنرا از دانشگاهی استدعا کنید آقایان اهل علم، سکوت را بهترین پاسخ می‌شمارند. درست است که روزنامه‌ها و تلویزیون‌ها و رادیوها تایک ناشر پراگمی، حمایت‌تان نکنند شما را مطلقاً نادیده می‌گیرند. درست است که حتی آنجا که نظریه را رسماً به حزب رستاخیز ملت ایران تقدیم کرده‌اید حتی در این حزب هم که برترین هدفش «شنیدن» است ناشنیده می‌ماند. اینها همه درست اما شما موظفید ...

«نظریه» ای که شما ارائه می‌دهید و بررسی‌ی آنرا از مراجع ذی‌صلاح طلب می‌کنید از هر نظریه‌ی مشابه دیگری که پیش از این آمده و یا همین امروز، جای دیگری از دنیا بیاید «کاری» تر است. زیرا شما فرزند «زمان» و «مکان» خود هستید.

البته نه لازم است و نه چنین، که شما «تنها» فرزند زمان و مکان خود باشید که این سخن سازگاری آفرین را سر می‌دهید. معمولاً در هنگامه‌ی ناسازگاری اگر نه همه، جمع کثیری، به چاره‌اندیشی می‌نشینند. چه بسا چاره‌هائی بهتر

از سخن من و شما باشد که هرگز به نوشته در نیاید و ناشنیده
بماند و چه بسا به نوشته در آید و ناشنیده ماند و چه بسا —
به ندرت — به نوشته در آید و خوانده شود و به بوته‌ی تجربه
آزموده.

اگر چنین شود، راهی نموده خواهد شد که شاید شیخ
و شاب آنرا بپذیرند و راه، راه ملت شود. اگر چنین شود،
روزی همه‌ی ملت به راه شما می‌روند. آیا شما به کار مردم
حسادت می‌کنید؟

اگر نه، چه بخلی که امروز، «من»، در راه شما باشم؟
بگذارید، همه با هم برویم، اگر بجائی برسیم، باور
کنید که همه‌ی افتخاراتش متعلق به شما است، نه شخص
دیگری و نه بنده. من حاضرم، سند محضری بنویسم.

۷

بسط نظریه‌ی «عادت»، مستلزم درك دقیق‌تری از معنا و تفسیر این «واژه» بود.

اگر از شما بپرسند «عادت چیست؟» و شما، در پاسخ بگوئید «عادت همان تعادل است» (چنانچه، در کتاب «اصول علمی تبلیغات» گفته‌ایم) این درست به منزله‌ی آنستکه در برابر پرسش «عادت چیست؟» پاسخ بدهید که «عادت، عادت» است.

در آن وقت هم این روشن بود که هر توضیحی پیرامون «عادت»، توضیح دیگری را می‌طلبد، ولی، هنوز اعتقاد ما به «دانش» آنچنان بود که تصورکنم، «علم»، در تحلیل نهائی، پاسخ این پرسش را خواهد داد. چه در آن زمانه، این امید را که چیزهائی به نام «حقایق علمی» وجود خارجی دارند و قادرند که بیش از یکدسته «واژه» به ما چیزی

بدهند، امیدی یکسره واهی، نمی‌دانستم.
باچنان امیدی بود که در تاریکی، به جستجوی نور دانش
براه افتادم...

حیف از «دانش» که شاخه، شاخه از خود سرکشیده
است و اینکه گمشده‌ات در کدامین شاخه جستنی است خود
علمی است که عالمان دانند.

اما من اولین قدم را بر سرزمین «فروید» - نه بدان
علت که سرزمین موعود است - نهادم، بدان جهت که تنها
در این چهار دیواری کوچک بود که کوره جاده‌های چندی را
از گذشته می‌شناختم.

اما مروری ذهنی، در دستگاه پیچاپیچ فرویدی، از
همان لحظات نخست، هوشیارانه، توجهم را از این دنیای
کمبار ناخرم گرفت. آنجا نه تنها از «عادت» سخنی نبود اگر
هم بود مشکلی را درمان نمی‌گشت. چرا که دستگاه فروید
خود، بسان «نظریه‌ی عادت» از تماشای مشتی حوادث دنیای
شهری بدست آمده بود و برای این نوزاد کم‌نیرو، این خطر
بود که در دام حوادث کمیاب و استثناء‌پذیر، از ره‌جستن به
دنیای پرشمول و همه‌جائی بماند.

نه، نظریه‌ی عادت، محتاج یکدسته تأییدهای پرشمول
و عام‌تر علمی بود و قلب من ندا می‌داد که گمشده را باید،
در ساز و کار اعصاب انسانی بجویم.

ندای هراس‌آوری بود. کی چنین توانی را در تن خود

می‌دیدم که پا به يك دكان كتابفروشی بگذارم و سراغ کتابی درباره‌ی اعصاب انسانی را بگیرم؟

خدا نصرت بدهد آقای شاه‌رخ کیانپور را (درکار فروش کتابهای سازمان ترجمه و نشر کتاب) از راه ابتکار ایشان بوده است که «کتاب»، چون وسیله‌ای برای زیباسازی خانه‌ها، به خانه‌ی اعیان ولایت پانماده است.

از قضای روزگار به چنین خانه‌ای راهم دادند. رفتم، و چون همزبان منی در میان خلائق نبود به تماشای اشکافی از کتاب ایستادم. آنجا کتابی بود به نام «روانشناسی، فیزیولوژیک». با خود گفتم که جستنی را باید اینجا جست. صاحبخانه، با همه مهربانی، بدین شرط آن کتاب را به من می‌بخشید که قفسه‌ی کتاب را یکجا از خانه‌اش می‌بردم، ولو، در بیابان بسوزانم. چرا که باید «دکوراسیون» خانه را عوض می‌کرد و می‌گفت که دیگر، کتاب از مد افتاده است. خدا عمرش بدهد.

همان شبانه کتابخانه را بخانه بردم و همان شبانه نشستم تا مگر از کتاب، فصلی را بیابم که از «عادت» گفته باشد. اما آنجا فصلی به نام «عادت» نبود. به هراس افتادم که مباد «عادت» موضوعی مورد تأیید علم، نباشد.

برای گریز از ناامیدی بر آن شدم که کتاب را سراپا بخوانم تا شاید از خلال نوشته‌ها «عادت» را بیابم. چنانچه مشخص بود، آسان نبود که چنان کتابی را ابتدا بساکن

یخوانی و از آن سردرآوری. گوئی کتابی بود به زبانی بیگانه که نخست باید زبان را آموخت و سپس خواندن را. اما من به هر تقدیر، زبان را از کتاب و کتاب را از زبان آموختم و سرانجام آنرا از سر تا به انتها خواندم. آنجا همه چیز بود الا «عادت». از «غریزه» سخن بود. از «انگیزه» سخن بود از «هیجان» و «حافظه» و «یادگیری» و اینها همه بود، اما از «عادت» سخنی نبود.

در اوج ناامیدی، بر سر صبحانه از برادرم که پزشکی حاذق است و تازه از ایالات متحده آمده بود پرس و جو کردم که آیا «عادت»، در دنیای بزرگ آنها جایی ندارد؟ و او بود که مرا با «پاولف» آشنا کرد و گفت که «عادت» اگر راهی به دنیای علم بجوید، جز از راه «شرطیت» نخواهد بود. در آن کتاب از «شرطیت» سخن بود اما من نتوانسته بودم میان آنچه «عادت» می‌نامیدیم و آنچه آنها «شرطیت» می‌گویند ارتباطی بیابم. اگر نمی‌توانستم، دلیلی جز بی‌مایگی نداشت.

هریصانه به کتاب مقدسم برگشتم و «شرطیت» را دوباره خواندم و بعد از آن خیلی خواندم و خواندن چه شریں است.

تأسفی ندارم که چرا سالهای درازی از روزگارم را در کار نان شب از خواندن، ماندم. همین چندساله بس بود. زیاد هم بود. دروغ است که، دانش، دریای بی‌کرانی است.

این را می‌گویند که من و شما ساحل نشسته‌گان از هراس بی‌کرانی، دست از هوس‌شنا برداریم که عزتشان نکاهیم. دانشوران امروزی از این بابت دست‌کمی از کاهنان و کشیشان ندارند. آنها نانشان را نه از کار، که از علم، می‌خورند و به سلام من و شما محتاجند. دروغ می‌گویند.

«شرطیت» خود، باور دارد که آنها که دستی بر قلم دارند از راه نوشتن، بیشتر می‌آموزند تا خواندن. و من برای فراگیری بود که نوشتن خوانده‌ها را در کتاب «دیداری از آدم» آزمودم. خوشبختانه از «کیهان» اخراج‌کرده بودند و فرصت فراوان بود.

«دیداری از آدم» يك جستجوی بزرگ بود در قلمرو علم، برای سازمان دادن نظریه‌ی «عادت». چرا که «عادت» را دیگر با تمام سر‌باور کرده بودم و می‌دیدم که «عادت» می‌تواند همه چیز را درباره‌ی «آدم» به توضیح آورد.

و حالا، «عادت» به نظریه‌ای معتبر و علمی می‌پیوست که «پاولف» بنیانگذار «روانشناسی» در شوروی با تمام عظمت جهانی‌اش از آن حمایت می‌کرد و حمایت چنین غولی را همراه خود بردن، خیلی از درها را بر آدم می‌گشاید.

بسیار خوب، از راه نظریه‌ی «شرطیت» حامی‌ی «عادت» و یا از راه نظریه‌ی «عادت» مورد حمایت «شرطیت» به کجا می‌رسیم؟

انسان، همینکه خود را با شخصیتی چون «پاولف» همراه می‌بیند، قبل از هر چیز خود را در آستانه‌ی يك جهان بینی خاص می‌نگرد و احساس می‌کند که ناچار باید در صف مردمان آن سوی جو راه بسپرد.

این احساس، در عین حال که انسان را به آن نوع امنیت روحی خاص مردمان مقدس و خداشناس و صاحب دین و اعتقاد راسخ می‌رساند، این دلمهره را نیز، ناگهان، به آدمی می‌بخشد که باید در راهی، بس صعب‌العبور، از همه‌ی انسانهای این سوی جو ببرد و دور و دورتر شود. و آنجا که انسانهای این سوی جو، دایی و عمه و خاله و عمو و همه‌ی خویشان و کسان تواند البته این بریدن نه ناخوش که استخوانسوز است.

اما چه چاره بود که جز رفتن با «پاولف» راهی برایم نبود. چه که تمام روح و ذهنم از تفکر درباره‌ی «عادت» پر بود و تا تکلیف خود را با «عادت» و تکلیف «عادت» را با جهان پیرامون خود روشن نمی‌کردم در هیچ‌کجای دنیا، جای ایستادن هم برایم نبود تا چه رسد به لمیدن.

با غم و درد و آزار. نگران و ترسو، راه «پاولف» را سایه به سایه رفتم و آنجا که دیگر درمیانه‌ی راه، رودی خروشان می‌رفت تا در راه رفته، گودالی بگذار دبی برگشت، شگفتا! ناگهان، بردل آسمان، رعدی غرید و دستی برآمد. معجزه‌ای رخ داد. و شگفتا! «پاولف» با سیمای دیگری از

پس ابرها درآمد و بالبخند. چه مهربان، چه خوب و عجباً از آدمهای این سوی جو. «پاولف» را می‌گویم. از خودمان است. اینرا، می‌دانستید؟

اما اینرا نمی‌دانستید که چگونه از شادی در پوست خود نمی‌گنجیدم... آه. بعد از عمری دورنگی، دودلی، دوهوایی و دربدری خدایا! به خانه بازمی‌آمدم و آرام و شاد و مطمئن که سقفم از سنگ است و هرگز فرو نمی‌ریزد.

در این لحظات است که آدمهایی در نسل ما و در سرزمین های لگدخورده‌ای چون سرزمین ما حس می‌کنیم که بر سرمان چه آورده‌اند. در اینجا است که حس می‌کنیم، که با تمام تن در بشگاه‌ای پر از رنگ افتاده‌ایم و دیگر - تا کی - نه میان مردمان بی‌رنگ خویش و آشنا جایی برایمان هست و نه سیمای مردمان رنگین را گرفته‌ایم که رنگ، رنگ است و نه گوشت و خون و استخوان.

خانگیان تا امروز، در حیرت و ناباوری از گوشه‌ی چشمم می‌نگرند و خارجیان خدایا! تحقیرم می‌کنند. اما هرچه بادا باد، کی صفای امن خانه، جای تردید می‌گذارد؟ سیاوش کسرائی - که نمیدانم چقدر می‌گذارد که دوستش بدارم - وقتی کتابم را خوانده بود (که هنوز از نوادر است که کتابم را خوانده‌اند) گفته بود: جز این چاره نبود، سرانجام، کسی باید، روزی، مرده را به خاک می‌سپرد*.

* اگر سیاوش این گفته را تکذیب کند من تکذیبش را تصدیق می‌کنم.

واحساس من، دقیقاً همین بود — همین که شاعر گفت، شاعر خوب، که باگویچه‌های خونش جهان را می‌بیند و نه باچشم. مرده را به خاک دادم و بخانه آمدم. جزاین چه می‌کردیم؟

اما «پاولف» چه می‌گفت؟ نمی‌خواهم اینجا، شما را با آنچه «پاولف» کرده است و کارش و نظراتش آشنا کنم. این کار را دیگران کرده‌اند و من بارها. در اینجا می‌خواهم آنچه را «پاولف» نگفته برایتان بگویم. اینکه چرا نگفته؟ نمیدانم. یا ندانسته یا نخواستہ یا نتوانسته و یا اصولاً در بندش نبوده.

وقتی شما «پاولف» را دنبال می‌کنید، به چیزهائی می‌رسید که از جانب او، به عنوان یک دسته تئوریهای محکم علمی، اعلام شده است. اگر این تئوریها را بپذیرید — که گویا چاره ندارید — آنگاه، بی‌درنگ می‌رسید به چیزهائی که او نگفته است و هر آدم عاقلی بخاطر می‌آورد که اگر نگفته بود، — در آن هنگامه‌ی انقلاب اکتبر — خدایا چه می‌دانم که بر او چه می‌گذشت؟

آنها که او گفته اینها هستند:

- ۱- بوی غذا دهان شما را آب می‌اندازد. چرا؟
- ۲- بوی غذا بدین علت دهان شما را آب می‌اندازد که همیشه همراه غذا آنرا استنشاق کرده‌اید و غدد بزاقی شما

بلندند که با بوی همان غذا وجود غذا را در دهان شما تصور کنند و به ترشح پیردازند.

این دونکته، اساس تئوری بزرگ «پاولف» است. هرچه هست در قشر فوقانی مغز است که میان دریافت‌های گوناگون حواس متفاوت شما روابطی را پدید می‌آورد و باعث می‌شود که تمام دستگاه‌های بدن شما در برابر تمام عوامل آشنای محیط، خارج به رقص و پایکوبی درآیند.

از اینجا، دنیای شما دنیای دیگری خواهد بود. دیگر جهان شما از آن خاک و سنگ و درخت و گوسفند و آدم ساخته نشده است که بتوانید آنها را — آنچنانکه در علم اروپائی رسم است — در قفسه‌ها و گنج‌های جدا جدا طبقه‌بندی کنید. نه، شما ممکن است درختی را ببینید و فرزندان آن را دیده باشید. زیرا «درخت» ممکن است در رابطه‌ای با حلقه‌های دیگر زنجیر ارتباط‌ها، تمام عواطف و تظاهرات حسی شمار نسبت به فرزند شما برانگیزد. اگر شما مادری «شیرده» باشید ممکن است بادیدن آن درخت، پستان‌هایتان ورم‌کند و فریاد بزنید: بیا عزیزم شیر بنوش. حتی ممکن است شما درخت را به آغوش بکشید و او را بدان نامی بخوانید که فرزندتان را.

خدایا! همه چیز دنیا، همه چیزهایی که می‌بینیم، می‌شنویم، می‌بوئیم، لمس می‌کنیم، می‌چشیم یا به هر صورت دیگری وجودش را حس می‌کنیم بارشته‌های ناپیدای ظریفی،

چنان بافته شده اند که تا یکی را بکشند، دیگران هم کشیده می شوند و خدایا! در انتهای این ریسمان، قلب شما است که از سینه بیرونش می کشند. با تمام رنج، با تمام درد. اینطور است. همه چیز بهم بسته است. و از همین رو است که دوری معشوق، نفس را بند می آورد و سفر که می روید، دلتان هوای خانه می کند، دوستان را که می بینید چشم و لب‌تان می خندد. و برای همین است که از طلبکار می-ترسید از دیدن طناب، بیاد مار می افتید و سیمای پاسبان، سرعت ماشین شما را می کاهد.

اینطور است. هر آدم در فضای زندگی اش با مشتی از این گونه چیزها پیوسته و زنده است و این چیزها، بگونه ای بر قلبش بسته اند که باید باشند. و اگر چیزی از آن میانه را کم کنید، اگر جابجا کنید و یا اگر چیزی بدان بیافزائید، ریسمان قلب آن آدم را می کشید و او را مبتلای رنج می کنید. این همان است که به آن «عادت» گفته ایم.

از خود پاولف بشنوید:

سطر ۶ صفحه ۲۵۷ کتاب کارهای اساسی پاولف نوشته

«مایکل کاپلان» ترجمه مصطفی مفیدی - چاپ اول:

«به نظر من، احساسهای دردناک که غالباً با تغییر در شیوه‌ی معمول زندگی، قطع کار عادی، از دست دادن روابط با دوستان نزدیک - اگر نگوییم بحران روانی و فرو ریختن اعتقادات - همراه است به لحاظ فیزیولوژیک، تا حد زیادی

معلول تغییر یا اختلال قالب پویای قدیمی، و صعوبت تشکیل قالب جدید است.

ترجمه :

اختلال قالب پویای قدیمی، یعنی: برهم ریختگی نظام انعکاسها، یعنی برهم ریختن عادات. احساس‌های دردناک: یعنی «رنج».

پاولف گفته است که برهم ریختن عادت‌ها «رنج» می‌آورد اما نگفته است که «رنج» چیست؟ و آنکه «رنج» می‌برد چیست؟ و کجا است؟ آیا از دیدگاه منطق ماده‌گرائی - که نظریات پاولف بر آن بنا شده - این، مولکولهای مواد سازنده‌ی سلسله‌ی اعصابند که رنج می‌برند؟

«پاولف» گفته است که همنشین‌ی محرکات و انعکاسهای متفاوت است که سلسله‌ی اعصاب را پیوسته به بروز انعکاسهای شرطی جدید و یا توقف انعکاسهای شرطی سابق وامی‌دارد. اما «پاولف»، توضیح نداده است که انعکاس‌های شرطی جدید از اینرو پدید می‌آیند که بافت مولکولی سلسله‌ی اعصاب، در نتیجه‌ی تأثیر محرکات شرطی جدید، تغییر می‌کند و اگر بافت مولکولی سلسله‌ی اعصاب، در یکجا، تغییر کند لزوماً کل نظام انعکاس‌های شما یعنی، رفتار و شخصیت شما تغییر می‌کند؛ همچنانکه تصویر کل جهان، در ذهن شما نیز الزاماً تغییر می‌کند.

نظریه‌ی انعکاس‌های شرطی، پاولف را به اینجای رساند

که «کلمات»، بمنزله‌ی علائم ثانوی، می‌توانند در سلسله زنجیر «عادت»، جا بگیرند و بجای محرکات «عینی»، موجب بروز «رفتار»، «تغییر رفتار» و - از نظر ما - طبعاً، «تغییر تصویر جهان در ذهن شما» شوند. اما «پاولف» این توضیح را اضافه نکرد که اگر «کلمات» که عواملی «ذهنی» هستند می‌توانند جانشین محرکات «عینی» شوند در این صورت، «عین» و «ذهن» و «عینی» و «ذهنی» يك معنا دارند.

«پاولف» تفکر و حافظه را بمنزله‌ی تداعی‌ی کلمات، در قالب نظریه‌ی شرطیت توضیح داد اما نخواست یا نتوانست از «حقیقت» نیز سخن بگوید و بگوید «حقیقت» در نظام انعکاسی به چه چیز گفته می‌شود؟

این توضیح چنین خواهد بود:

۱- هنگامیکه کل نظام و اتابهای شما از روند عادی و عادت‌ی خود برخوردار است، شما همه چیز را درست و راحت و خوب حس می‌کنید. اما همینکه نظام این و اتابها از هم می‌گسلد شما احساس رنج، احساس نادرستی و ناجوری می‌کنید و حس می‌کنید که چیزی سر جای خودش نیست.

۲- نظام انعکاسها، همانطور که دیدیم، منحصر به نظم و ترتیب اشیاء نیست بلکه متوجه کلمات و مفاهیم فردی و جمعی‌ی این کلمات هم هست.

۳- تفکر را یادتان هست که «پاولف» چیزی جز سلسله

زنجیر (محرك و انعكاس) واژه‌ها نمی‌داند - همان چیزی که از زمان «هیوم» تداعی خوانده شده است.

۴- اعتقاد به چیزی، معنایی جزاین ندارد که شما در باره آن چیز بدان گونه‌ی خاص می‌اندیشید.

۵- در اینصورت اعتقادات شما چیزی جز نوع زنجیر تفکر شما نیست. به عبارت دیگر اعتقادات شما عادات شما در طرز قرار دادن کلمات در کنار هم است.

۶- طرز قرار گرفتن این کلمات در ذهن شما، یعنی نوع معتقدات شما ناشی از محرکاتی است که قبلاً به ذهن شما راه چسته.

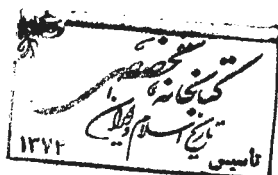
۷- محرکاتی که قبلاً به ذهن شما راه یافته مجموعه‌ی دیده‌ها و شنیده‌های شما است.

۸- اما ذهن شما همه‌ی محرکات خارجی را به خود راه نمی‌دهد بلکه این محرکات را انتخاب می‌کند.

۹- هر ذهنی به گونه‌ی خاص خود انتخاب می‌کند زیرا هر ذهنی در برابر محرکات قبلی، بافت متفاوتی یافته.

۱۰- از این رو کل معتقدات شما محصول نوع ساختمان مغز شما است.

۱۱- آن دسته از پندارها و قضایا و مقولات که با این ساختمان مغزی شما سازگار باشد و جزء حلقه زنجیر این توالی و تداعی قرار داشته باشد «حقیقت» نام دارد و آن دسته که با این ساختمان، سازگار نباشد «باطل».



نتیجه:

«حقیقت» يك امر ذهنی است. ربطی به دنیای خارج از ذهن شما ندارد و ساخته و پرداخته‌ی ذهن شما است. «پاولف» می‌توانست از همین راه، به توضیح فلسفه‌ی ذهن‌گرایانه‌ی بسیار بسیار باستانی‌ی هندوان نیز بپردازد. آنها خیلی خیلی پیش از «اسقف برکلی» کشیش و فیلسوف انگلیسی، معتقد بودند که جهان جز در ذهن ما نیست. جهان ما، تصویری است که سلسله زنجیر محرکات و انعکاس‌های ذهن ما، در ذهن ما پدید می‌آورد. اینکه «محرکات»، مواد اولیه‌ی این ماشین عظیم عمل و عکس‌العمل‌های منظم و پی‌درپی هستند بحثی نیست. دراینکه این محرکات اولیه خود، از عوامل فیزیکی - شیمیائی ساخته شده‌اند که از راه حواس، به ذهن ما می‌ریزند و ماشین را بکار می‌اندازند هم حرفی نیست. اما، نتیجه‌ی کار يك ماشین، لزوماً با مواد اولیه‌ی وارد شده‌ی به آن شباهتی نخواهد داشت.

از اینجا، با فلاسفه‌ی شك‌گرای یونان باستان و عمدتاً «پروتاگوراس» همصدا می‌شویم که می‌گفتند «انسان آغاز همه چیز است».

انسان خالق همه چیز است. از کوه و دشت و درخت و دریا تا جت و موشك و سفینه‌های فضائی. اما شما می‌توانید پرسید که چنین انسانی، خود،

خالق ذهن خود، نیست؟

می‌توانید جواب بدهید: آری.

اما حتماً بی‌فاصله می‌پرسید پس آن انسان که خود
خالق کوه و دشت و درخت و گوشت و خون و مغز و ذهن است
کجا است و کیست؟

این پرسشی است که بهتر است شما پاسخ بدهید تا من.
من نمی‌دانم.

او همان کسی است که «رنج» می‌برد.

شما از هر طایفه‌ی فکری‌ی جهان که باشید نمی‌توانید
بگوئید این، دست و پای شما است که در برابر نیش سوزن
می‌سوزد. آخر دست و پای شما مگر نه آنکه از «یاخته‌ها»
پدید آمده؟ و یاخته‌ها، مگر نه آنکه از «مولکولها» ساخته
شده‌اند و مولکولها مگر جز هیدرژن و کربن هستند؟
کدامینشان هستند که رنج می‌برند؟ و شما را از عمرتان
سیر می‌کنند؟

«امیرطاهری»، فیلسوف و دانشمند ایرانی – چنانچه
خود گفته است – روزی در مصاحبت با یک فیلسوف هندی
از او می‌پرسد که اگر جهان، سراپا در ذهن ما است؟ آیا
کشتار صدها هزار انسان شریف در طی جنگ‌های ویتنام
هم یک امر ذهنی است؟ و واقعیت ندارد؟

من نمی‌دانم آن فیلسوف هندی چه پاسخ گفته است اما
اگر «پاولف» بود جواب می‌داد:

چرا، واقعیت دارد. اما واقعیت ذهنی. واقعیتی که اذهان همه‌ی انسانها آنرا با تصویری بالنسبه مشابه بروز می‌دهند. همچنانکه همه چیزهای عینی‌ی دیگر جهان نیز، تصاویر بالنسبه مشابهی هستند که ذهن انسانی، از یکدسته محرکات جهان خارج پدید می‌آورد. اینکه این محرکات، نوعاً چه هستند؟ سئوالی است که هر پاسخ به آن، پاسخی «ذهنی» است. مصلحت آنست که فراموشش کنیم.

البته «امیرطاهری»، خیلی زود، آنجا که در حمله‌ی تیز و برنده‌اش به سقراط و افلاطون و ارسطو (و شرکت سهامی آنها) به تجلیل از فیلسوفان سوفسطائی می‌رسد فراموش می‌کند که این فیلسوفان، از فلسفه‌ی «هند» الهام گرفته‌اند و شعار «انسان آغاز همه‌چیز است» تفسیر مدرنتری از همان فلسفه است که جهان در ذهن انسان است.

بسیار خوب، از هرسو که به این تالار بزرگ درآیید، به حوض بلورین آن میان می‌رسید که لبریز از «حقیقت» است و هرکس در زلال آسمانی‌ی آن نقش خویشتن می‌بیند. حالا دوباره بدین پرسش می‌رسیم:

آیا فردوسی «حقیقت» را بهتر دیده‌است یا «هرودوت»؟

آیا «حقیقت» از سینه‌ی انسانهای نسل‌های پیشمار ایرانی بهتر و سالمتر به ما رسیده و به شعر شاهنامه،

درآمده؟ یا درکتیبه‌های میخی سالمتر مانده است؟
زوداست که این پرسش‌را پاسخگو شویم.



ازهرسو که بدین تالار درآیید، به حوض بلورین آن
میان می‌رسید که لبریز از «حقیقت» است و هرکس در
زالال آسمانی آن نقش خویشتن می‌بیند.

اگر يك مرد عشیره‌ای از ایلات «ممسنی» می‌رفت تا
درکنار حوض بلورین میانی، دستش را در آب «حقیقت»
بشوید از کدام در، می‌آمد؟

خیلی مشکل است که این پرسش را پاسخ‌گوییم. باید
مرد «ممسنی» باشی و کوه و دشت و کوچ و اطراق را بشناسی
تا بتوانی بگوئی که يك مرد «ممسنی»، «حقیقت» را از کدام
روزنه می‌بیند.

من نمی‌دانم. آنچه مسلم است آنستکه او، «حقیقت»
را از «تاریخ» نمی‌جوید همچون امیر طاهری و داریوش
شایگان — چه که این تاریخ، تاریخ مغرب زمینی است و

از پس آن هرگونه که بنگری، «مغرب زمینی»، نگریسته‌ای.
و او «حقیقت» را در «فلسفه» نمی‌جوید چه که «فلسفه»
خود اختراعی از آن مغربیان است و او «علم» را نمی‌خواهد
چه که «علم» - چه خوب می‌گوید طاهری - که نه سلطه پذیر
بلکه «سلطه ساز» است.

مرد «کوچ نشین» ممسنی، آیا مفهومی بنام «حقیقت»
را می‌داند؟

اما او، «رنج» را می‌شناسد.

آیا وقت آن نرسیده است که «پرتاگوراس» را تصحیح
کنیم؟

و بگوئیم :

«رنج» آغاز جهان است.

«دیداری از آدم»، در پی «حقیقت» از روزنه‌ی
«علم» سرکشید. چرا که «علم» را باورداشت و پاسخ هر
پرسشی را در آن می‌شناخت.

اما «دیداری از آدم» در گرماگرم کنکاش عالمانه‌اش،
در راه «حقیقت»، پابر دریچه‌ای نهاد و دریچه خود بخود
گشوده شد و ناگهان به سرداب تاریک و ناپیدائی افتاد
بنام «رنج».

«رنج»، «حقیقت» نیست. «رنج»، «حقایق» است.

تصویر همه‌ی حقیقت‌های ممکن دیدنی، درحوض بلورین
آن‌میان که لبریز از «حقیقت» است.
شما، «رنج» را باور کنید یا نکنید افسارتان می‌کند.

«دیداری از آدم» برای جستجوی «حقیقت»، از «علم»
وارد شد.

نظریه این بود که جامعه‌ی انسانی، از انسان پدید
آمده. انسان يك موجود زنده است که از راه مغز و عصب
جهان را می‌بیند و به آن پاسخ می‌گوید و این انسان را
گفته‌اند در شکم تاریخ، در جریان يك سیر بزرگ «تکاملی»
از موجودات زنده‌ی ناچیزی پدید آمده که آن موجودات
زنده‌ی ناچیز، از «ماده»ی بی‌جان پدید آمده‌اند.

«انسان» را گفته‌اند از «کربن» و «هیدرژن» بنا
شده.

روشن بود که «انسان»، «کربن» نیست. روشن بود
که خصائل هر محصول پدید آمده از ماده‌ای، لزوماً همان
خصائل آن ماده‌ی اولیه نیست. روشن بود که تفاوت‌های
فراوانی میان خصائل مجموعه‌ها و خصائل افراد سازنده‌ی
آن وجود دارد. اما در هر حال شناخت علمی‌ی هر پدیده‌ی
مادی، در عین حال مستلزم شناخت اجزاء سازنده‌ی آن‌هم
هست.

ازاینرو بود که شناختن راز فیزیک و شیمی، باید ابتدا می‌کردم. بدن علت بود که باید با نظرات عمومی فیزیک و شیمی‌ی جدید و عموماً، با اتم و کوانتوم آشنا می‌شدم و برای این مقصود این کتابها را خواندم:

- ۱- ماده و انسان نوشته م. واسیلیف ترجمه مهندس پرویز قوامی در ۲۵۲ صفحه
- ۲- یک، دو، سه، بی‌نهایت نوشته ژرژ گاموف ترجمه احمد بیرشک در ۳۵۴ صفحه
- ۳- جهان اسرارآمیز نوشته سر جیمس جینس ترجمه ر. داوری در ۱۱۴ صفحه
- ۴- سرگذشت فیزیک نوشته جورج گاموف ترجمه رضا اقصی در ۳۸۹ صفحه
- ۵- سی سالی که فیزیک را تکان داد نوشته جورج گاموف ترجمه رضا اقصی در ۲۰۴ صفحه
- ۶- سرگذشت زمین نوشته جورج گاموف ترجمه دکتر محمود بهزاد در ۲۱۶ صفحه
- ۷- پیدایش و مرگ خورشید نوشته جرج گاموف ترجمه احمد آرام در ۲۳۵ صفحه
- ۸- ماده و ضد ماده نوشته موریس دوکس ترجمه مهندس فرزانه در ۱۹۳ صفحه
- ۹- القبای مکانیک کوانتا نوشته ویتالی رایدینگک ترجمه مجتبی جعفرپور در ۳۰۳ صفحه
- ۱۰- ذرات بنیادی نوشته گک. یا. میاکیشف ترجمه باقر مظفرزاده در ۱۷۳ صفحه
- ۱۱- شیمی آلی نوشته احمد آیت‌اللهی در ۴۱۲ صفحه
- ۱۲- ساختمان مولکولها نوشته ژان باریول ترجمه قاسم خدادادی در ۲۰۸ صفحه
- ۱۳- نجوم به زبان ساده نوشته کامیل فلاماریون ترجمه م. ا. تهرانی در ۳۶۴ صفحه

- ۱۴- مفهوم نسبیت نوشته برتراند راسل ترجمه مرتضی
طلوعی در ۲۳۴ صفحه
 - ۱۵- فیزیک مدرن نوشته مهندس یوسف قالیچہ چیان در ۳۴۴ صفحه
 - ۱۶- مقالات علمی آلبرت اینشتین ترجمه محمود مصاحب در ۲۷۷ صفحه
 - ۱۷- فیزیک و فلسفه نوشته جی. اچ. جینز ترجمه مهندس
علیقلی بیانی در ۳۳۷ صفحه
 - ۱۸- خوابگردها نوشته آرتور کوستلر ترجمه منوچهر
روحانی در ۶۵۶ صفحه
 - ۱۹- شیمی معدنی نوشته یحیی سلطانی در ۴۱۹ صفحه
 - ۲۰- عدد زبان علم نوشته توبیاس دانتزیک ترجمه مهندس
عباس گرمان در ۲۸۷ صفحه
 - ۲۱- نیروی جاذبه نوشته محمدعلی بهرامی در ۱۸۶ صفحه
 - ۲۲- جهان از چه ساخته شده نوشته آیزاک آسیموف ترجمه
دکتر محمود بهزاد در ۲۱۹ صفحه
 - ۲۳- نسبیت برای همگان نوشته مارتین گاردنر ترجمه
محمود مصاحب در ۱۹۲ صفحه
 - ۲۴- نسبیت نوشته آلبرت اینشتین ترجمه حسن مرتضویان در ۲۰۷ صفحه
و بعدها
 - ۲۵- فرضیه نسبیتی اینشتین نوشته ل. لاوندوویوری روسی
ترجمه صیادپور در ۶۵ صفحه
 - ۲۶- جاذبه نوشته ژرژ گاموف ترجمه محمود عرباف در ۱۴۶ صفحه
 - ۲۷- شانس، قطعیت و روندها نوشته لئونارد استریژین
ترجمه افشین آزادمنش در ۳۳۶ صفحه
- اکنون اطلاعات عمومی کافی که بتواند فهم مسائل
زیست‌شناسی را ممکن سازد در اختیارم بود و وقت آن
می‌رسید که وارد بحث پیدایش حیات و سیر تطور حیات
در طی تاریخ زمین شوم.
- برای درک نظریه‌ی علم در پیرامون این مسائل به
کتابهای زیر رو کردم:

- ۱- حیات: طبیعت، منشاء و تکامل آن نوشته پروفیسور
۱ پارین ترجمه دکتر نورالدین فرهیخته در ۲۳۲ صفحه
 - ۲- پیدایش و انتشار حیات درعالم از همان نویسنده
ترجمه هاشم بنی‌طرفی در ۳۴۸ صفحه
 - ۳- منشاء انسان نوشته میخائیل نستورخ ترجمه
مشرف‌الملک دهمکردی در ۴۵۱ صفحه
 - ۴- داروینیسیم و تکامل نوشته دکتر محمود بهزاد در ۴۰۸ صفحه
 - ۵- مبدأ نژادهای انسان نوشته میخائیل نستورخ ترجمه
فرامرز نعیم در ۱۹۹ صفحه
 - ۶- میمون برهنه نوشته دسموند موریس ترجمه مهندس
تجلی‌پور در ۱۷۵ صفحه
 - ۷- توارث عمومی نوشته دکتر هوشنگ خاوری و دکتر
منوچهر شریعتی در ۳۵۵ صفحه
 - ۸- ژنتیک عمومی نوشته دکتر محمدعلی مولوی در ۳۶۱ صفحه
 - ۹- اتم در زیست‌شناسی نوشته دکتر زین‌العابدین ملکی در ۲۸۳ صفحه
 - ۱۰- فیزیولوژی انسان نوشته کنت والر ترجمه حبیب‌اله
صحیحی در ۲۰۱ صفحه
 - ۱۱- تنها يك زمین نوشته باربارا وارد ترجمه دکتر
محمود بهزاد در ۳۹۷ صفحه
 - ۱۲- عقاید داروین نوشته نصراله باب‌العرائجی در ۲۶۳ صفحه
 - ۱۳- حیات و انرژی نوشته آیزاک آسیموف ترجمه دکتر
بهزاد در ۵۲۰ صفحه
 - ۱۴- آیا براستی انسان زاده میمون است نوشته دکتر
محمود بهزاد در ۱۸۴ صفحه
- سرانجام، پس از این پویش‌پرتلاش، به‌دنیای جانوران
خویشاوند انسان رسیدم.

در اینجا باید روانشناسی‌ی پاولفی را در شیوه‌ی
زندگانی‌ی حیوانات، بررسی می‌کردم. متأسفانه کتابی‌که
شرح زندگی‌ی جانوران را در اختیارم بگذارد بدستم نیامد.

به پسرعمو که شکارچی آگاه و انسان هوشمندی است متوسل شدم که با بلندنظری تعداد کثیری از مجلات «شکار» را در اختیارم گذاشت و یک آبونمان یک ساله هم برایم خرید. حقاً، همان بود که باید باشد.

بعد از آن بود که به جهان انسانها درآمدم.

برای شناخت انسان، میتوانیم از تماشای فیلم و خواندن داستان سر بگیریم، میتوانیم به «تاریخ» سرکشیم، میتوانیم از تن کارشناسی بهره گیریم و هزار کار دیگر اما من که به «عادت» معتقد بودم و در جستجوی معنای آن، جز آن چاره‌ای برایم نبود که اینجا نیز به روانشناسی انسانی رویاورم.

در زمینه‌ی روانشناسی در قفسه‌های کتابفروشیها کتابهای فراوانی بود و من اینها را خواندم:

- ۱- روانشناسی فیزیولوژیک نوشته کلیفورد. تی. مورگان
ترجمه دکتر محمود بهزاد در ۷۲۵ صفحه
- ۲- اصول و مبانی روانشناسی نوشته عنایت
در ۳۹۱ صفحه
- ۳- اصول روانشناسی نوشته نرمان. ل. مان. ترجمه
محمود ساعتچی در ۱۲۱۹ صفحه
- ۴- روانشناسی برای زیستن نوشته دکتر مهدی جلالی در ۶۵۴ صفحه
- ۵- روانشناسی نوشته دکتر مهدی جلالی در ۷۴۴ صفحه
- ۶- روانشناسی رفتار نوشته ابراهیم بنی‌احمد در ۲۵۶ صفحه
- ۷- روانشناسی ژنیتیک نوشته دکتر محمود منصور در ۲۵۳ صفحه
- ۸- روانشناسی در شوروی نوشته ك. پلاتونف ترجمه
رضا همراه در ۲۷۲ صفحه

- ۹- اصول روانشناسی نوشته نرمان ل. مان ترجمه محمود
صناعی در ۴۰۶ صفحه
 - ۱۰- راز درون نوشته دکتر علی مقدم در ۳۶۹ صفحه
 - ۱۱- روش‌های نو در روانکاوی نوشته کارن هورنی ترجمه
دکتر سعید شاملو در ۲۶۵ صفحه
 - ۱۲- رفتار انسان نوشته تامپسون ترجمه منوچهر محسنی در ۲۱۴ صفحه
 - ۱۳- درست و نادرست در روانکاوی نوشته هانس یورگن
آیزنگ ترجمه دکتر ایرج نیک‌آئین در ۴۹۷ صفحه
 - ۱۴- اصول روانکاوی نوشته ارنست جونز ترجمه هاشم
رضی در ۴۹۰ صفحه
- بعدها بود که این‌ها را خواندم:
- ۱۵- روانکاوی عمومی نوشته فرانک س. کاپرین ترجمه
مشفق همدانی در ۴۴۰ صفحه
 - ۱۶- انسان و سمبولهایش نوشته کارل گوستاو یانگ
ترجمه ابوطالب صارمی در ۵۲۹ صفحه
 - ۱۷- نظریات پاولف در مورد خواب و رؤیا نوشته مهندس
غلامرضا اربابی در ۱۶۶ صفحه
 - ۱۸- آزادی و تربیت نوشته دکتر محمود صناعی در ۳۴۴ صفحه
 - ۱۹- برگزیده کارهای پاولف ترجمه م. ص. پوریانند در ۱۶۷ صفحه
 - ۲۰- پاولف بسوی روانشناسی و روانپزشکی ترجمه
نصراله کسرائیان در ۲۵۴ صفحه
 - ۲۱- نقدی بر فرویدیسم از دیدگاه روانشناسی علمی
نوشته هاری. کی. ولز ترجمه نصراله کسرائیان در ۳۵۹ صفحه
 - ۲۲- کارهای اساسی پاولف ترجمه مصطفی مفیدی در ۳۲۰ صفحه
 - ۲۳- بررسی انتقادی روانکاوی نوشته هاری ک. ولز
ترجمه مصطفی مفیدی در ۳۰۲ صفحه
 - ۲۴- آدمی حافظه و ماشین نوشته کورین چکر ترجمه دکتر
دکتر محمود بهزاد در ۱۸۴ صفحه
 - ۲۵- سیبرنتیک و حافظه ترجمه مهندس
غلامرضا جلالی در ۲۳۵ صفحه

- ۲۶- سیرنتیک در درون ما نوشته ملنسا پارتیا ترجمه
 ا. منصوری تهرانی مقدم در ۳۲۹ صفحه
 ۲۷- انسان موجود ناشناخته نوشته الکسیس کارل ترجمه
 دکتر پرویز دبیری در ۳۳۴ صفحه

بدینگونه باز به «پاولف» رسیدم و انسان پاولفی را
 به تحلیل آوردم و در همین جا بود که به «دج» تیشه ناپذیر
 «رنج ولدت» رسیدم و چاه کنی رادر ژرفای انسانیت انسانها
 بس کردم.

اینک وقت آن بود که از گردآوری این انسانهای
 «پاولفی»، يك جامعه‌ی «پاولفی» می ساختم تا ببینم که
 چنین انسانهایی این بندگان عادات خود، آنجا که گرهم
 آمده‌اند و جوامع انسانی را ساخته‌اند چگونه درهم
 می‌آمیزند و چنین اجتماعاتی چگونه حرکت می‌کنند و
 تاریخ را می‌سازند؟

آنچه به دست آمد از خلال این کتابها بود:

- ۱- جامعه و حکومت نوشته ر. م. مک‌آیور ترجمه ابراهیم
 علی‌کنی در ۵۳۳ صفحه
- ۲- قهرمان در تاریخ نوشته سیدنی هوک ترجمه ا- آزاده در ۲۳۹ صفحه
- ۳- سیر تکاملی تمدن نوشته لوتیس پاول تاد ترجمه
 هاشم و مجید رضی در ۶۵۲ صفحه
- ۴- تطور اجتماعی نوشته و. گوردون چایلد ترجمه
 احمد صبوری در ۱۷۳ صفحه
- ۵- انسان خود را می‌سازد نوشته و. گوردون چایلد
 ترجمه اسد پور پیرانفر در ۲۱۴ صفحه
- ۶- زمینه‌ی جامعه‌شناسی نوشته آگ برن ترجمه ا. ح.
 آریان‌پور در ۵۳۶ صفحه

- ۷- میانی جامعه‌شناسی نوشته هانری مندارس ترجمه باقر پرهام در ۳۰۵ صفحه
- ۸- زمینه‌ی انسان‌شناسی نوشته دکتر حسین ادیبی در ۳۷۸ صفحه
- ۹- مردم‌شناسی نوشته دکتر علی‌اکبر ترابی در ۲۱۰ صفحه
- ۱۰- مارکس و مارکسیسم نوشته آندره پی‌یتر ترجمه شجاع‌الدین ضیائی‌ان در ۳۳۰ صفحه
- ۱۱- نوسازی جامعه نوشته مایرون وینر ترجمه رحمت‌اله مقدم مراغه‌ای در ۳۰۹ صفحه
- ۱۲- قرارداد اجتماعی نوشته ژان ژاک روسو ترجمه منوچهر کیا در ۲۳۶ صفحه
- ۱۳- مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی نوشته ریمون آرون ترجمه باقر پرهام در ۳۲۴ صفحه
- ۱۴- خیال‌پردازی یا نابودی نوشته رنه دومن ترجمه منیر جزئی در ۱۵۷ صفحه
- ۱۵- تفکر علمی و توسعه اقتصادی و اجتماعی نوشته دکتر حسین پیرنیا در ۲۲۲ صفحه
- ۱۶- دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی نوشته پرفسور گروویچ ترجمه حسن حبیبی در ۳۴۸ صفحه
- ۱۷- سیر آزادی در اروپا نوشته هارولد جی. لاسکی ترجمه رحمت‌اله مقدم مراغه‌ای در ۳۴۶ صفحه
- ۱۸- روانشناسی اجتماعی نوشته اتوکلاين برگ ترجمه علی‌محمد کاردان در ۹۸۳ صفحه
- ۱۹- انسان گرسنه نوشته ژوزوئه دوکاسترو ترجمه منیر جزئی در ۴۵۲ صفحه
- ۲۰- زمینه‌ی تکامل اجتماعی نوشته سه تن نویسنده ترجمه دو مترجم در ۳۰۵ صفحه
- ۲۱- جامعه‌شناسی نوشته پیتر بوتول ترجمه هاشم رضی در ۳۹۴ صفحه
- ۲۲- جامعه‌شناسی عمومی نوشته منوچهر محسنی در ۳۶۴ صفحه
- ۲۳- سوسیالیسم نوشته ژرژ بورژن ترجمه منصور مصلحی در ۱۵۱ صفحه
- ۲۴- در آزادی نوشته جان استوارت میل ترجمه دکتر محمود صناعی در ۲۴۷ صفحه

- بعد از این بود که این کتابها را نیز خواندم:
- ۲۵- جامعه‌ی نو نوشته‌ی ای. اچ. کار ترجمه‌ی محسن ثلاثی در ۱۱۰ صفحه
- ۲۶- تحلیل نوین از آزادی نوشته‌ی موریس کرنستون ترجمه‌ی جلال‌الدین اعلم در ۱۶۳ صفحه
- ۲۷- جامعه و دانش نوشته‌ی و. گوردون چایلد ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی در ۱۵۴ صفحه
- ۲۸- نقدی بر جامعه‌شناسی اثباتی نوشته‌ی فریتز کائتمقامی ترجمه‌ی شهره مهدوی در ۴۱ صفحه
- ۲۹- جامعه‌شناسی ارزشها نوشته‌ی دکتر پرویز صناعی در ۲۵۲ صفحه
- ۳۰- کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی نوشته‌ی جی.ا. شوپتر ترجمه‌ی حسن منصور در ۵۳۶ صفحه
- ۳۱- ایدئولوژی و اتوپیا نوشته‌ی پروفیسور کارل مانهایم ترجمه‌ی فریبرز مجیدی در ۳۱۴ صفحه
- ۳۲- زبان و زبان‌شناسی نوشته‌ی رابرت ا. هال ترجمه‌ی دکتر محمدرضا باطلی در ۲۷۲ صفحه
- ۳۳- آموزش برای تسلط نوشته‌ی فریتز کائتمقامی در ۱۳۷ صفحه
- ۳۴- دعوتی به جامعه‌شناسی نوشته‌ی پرفیسور تپرال برگر ترجمه‌ی شهره مهدوی در ۲۰۵ صفحه
- ۳۵- آنچه خود داشت نوشته‌ی احسان نراقی در ۲۰۴ صفحه
- ۳۶- جامعه‌شناسی فقر نوشته‌ی جک راج-جانت راج ترجمه‌ی احمد کریمی در ۳۲۰ صفحه
- ۳۷- درآمدی بر چگونگی شیوه خط فارسی نوشته‌ی دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی در ۳۱۵ صفحه
- ۳۸- علمی بودن مارکسیسم نوشته‌ی مهدی سعاب در ۳۸۸ صفحه
- ۳۹- تاریخ زبان فارسی نوشته‌ی پرویز ناتل خانلری جلد اول در ۳۳۸ صفحه
- ۴۰- ضرورت بررسی مارکسیسم نوشته‌ی هاشم هاشمی قوچانی ۲ جلد در ۴۴۹ صفحه

اما حرکت جوامع‌بشری، «تاریخ» را پدید می‌آورد و این سؤال اساسی را مطرح می‌کند که چرا تاریخ جوامع متفاوت، باهم متفاوتند؟

این سؤال از اینجا پیش می‌آمد که به ما گفته شده بود که: مسیر تاریخ، تابع يك قانون جبر است و جوامع بشری ناگزیر از پیمودن مراحل تعیین شده‌ای هستند. مفهوم ضمنی قانون جبر اینست که جوامع بشری سراسر زمین باید همه‌ی مراحل به اصطلاح تکامل را در زمانهای مساوی طی کرده باشند و همه، دوش به دوش هم، قدمهای هم‌زمانی را برداشته باشند. درحالیکه، واضعان قانون جبر، خود، معتقدند که مردم آفریقا و آمریکا و استرالیا مردمانی از مراحل تکامل عقب مانده‌اند و احتمالاً، یورش استعماری (این آقایان از لحاظ مراحل تکاملی، پیشتر،) بوده است که این مردم را به جهش‌های تکاملی بزرگ واداشته.

با این منطق، مردم آسیا و ما مردم ایران زمین نیز مردمی عقب مانده ایم، اگر هنوز به شیوه‌های سنتی خود زندگی کنیم. از این دیدگاه، آسیائیان، نه حتی «ژاپن» بلکه «چین»، را باید نمونه و سرمشق خود سازند تا بتوانند مراحل تکامل را با جهش بگذرانند.

سؤال اینست که چه چیز، انسان اروپائی را در این مسیر محتوم «تکاملی»، از انسان آسیائی پیشتر رانده است؟ و از انسان «آفریقائی»؟

برای پاسخ گفتن به این سؤال چاره‌ای نبود جز اینکه از قوانین جامعه‌شناسی رسمی دست بشویم و قوانین تطور و حرکت اجتماعات را در منطق دیگری به نخ بکشیم.

اگر چنین کنیم، باید «تاریخ» را دوباره بخوانیم ..

آنچه خواندم اینها بود:

- ۱- تاریخ اجتماعی ایران باستان نوشته دکتر موسی جوان در ۵۱۳ صفحه
- ۲- تاریخ مختصر جهان نوشته مانفرد، دنوپیک، گوבר ترجمه محمدتقی فرامرزی در ۲۶۰ صفحه
- ۳- تاریخ جهان باستان سه جلد ترجمه محمدباقر مؤمنی و دیگران در ۸۷۶ صفحه
- ۴- ناصرخسرو و اسماعیلیان نوشته آ. ی. برتیس ترجمه ی. آرتین پور در ۲۵۶ صفحه
- ۵- فدائیان اسماعیلی نوشته برنارد لوئیس ترجمه فریدون بدره‌ای در ۲۰۰ صفحه
- ۶- تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران نوشته ابوالقاسم طاهری در ۳۴۵ صفحه
- ۷- تاریخ زندگی اقتصادی ایران نوشته غلامرضا انصافیپور در ۵۳۷ صفحه
- ۸- عصر انقلاب دموکراتیک نوشته پرفسور رابرت روزول پالمر ترجمه دکتر حسین فرهودی در ۱۳۰۱ صفحه
- ۹- تاریخ ایران نوشته ن. و. پیگولوسکایا و دیگران ترجمه کریم کشاورز در ۶۴۲ صفحه
- ۱۰- سیر تکامل عقل نوین نوشته هرمن رندال ترجمه ابوالقاسم پاینده در ۱۴۲۶ صفحه
- ۱۱- سرگذشت دینهای بزرگ نوشته جوزف گئر ترجمه ایرج پزشک‌نیا در ۲۵۹ صفحه
- ۱۲- تاریخ قرون وسطی نوشته پرفسور کاسمینسکی ترجمه مهندس صادق انصاری در ۲۹۳ صفحه
- ۱۳- ایران در عهد باستان دکتر محمدجواد مشکور در ۵۰۵ صفحه

تاریخ‌نویسان شوروی، وبه تقلید از این دسته - مد سازان جهانی، - تاریخ‌نگاران خودمان، اصرار زیادی دارند که تاریخ ملت ایران را نیز مثل تاریخ اروپا، درگدار

مراحل تاریخ «مارکسی» مشخص کنند.

سخن اینست که در ایران روزگاران پیش، نوعی، تولید برده داری حکومت کرده است و بعدها - چون اروپا - نظام زمین داری و فئودالیسم، جای حکومت برده داران را پر کرده

نتیجه آنکه : ملت ما، برای رسیدن به دروازه های جهان سرمایه داری حدود سیصد - چهارصد سال از کشورهای اروپائی عقب مانده است.
چرا عقب مانده ؟

جواب این چرا، باهمه ی ادب و نزاکتی که بکار می برند، نمی تواند چیزی، جز این باشد که «ایرانی»، از لحاظ استعدادهای مغزی، در فاصله ی میان اجداد میمون تا انسان برتر اروپائی در نیمه راه و نسبت به آن انسان برتر اروپائی فرومایه تر است.

نتیجه :

بگذاریم آنها سرنوشت ما را تعیین کنند.
مگر نه آنکه تا اعماق استخوانمان در این عقیده استواریم که آنها سیصد، چهارصد سال از ما پیش اند؟
ملاحظه کنید، داستان، داستان بسیار با مزه ای است:

۱- اول می آیند و تاریخ اروپارا با دقت مطالعه و بررسی می کنند.

۲- مسیر حرکت جوامع اروپائی را به عنوان يك «نمونه» معرفی می کنند و آنرا قانون «تکامل» می نامند.

۳- آنگاه از سر لطف می آیند و «الگو»ی پیش ساخته را بر حوادث تاریخی ی ملت شما می گذارند و مدعی می شوند که اگر قانون، قانون است پس الزاماً ملت شما هم روزی دارای نظام برده داری بوده است و بعدها به نظام سرمایه داری جهیده و همین جا مانده است.

- آخر ملت شما ملت عقب مانده ای است.

شما ملتی عقب مانده اید چون هنوز در پیچ و خم جهان زمینداری طی طریق می کنید.

بسیار خوب، اما پاسخ بدهید که چرا باید ملتی عقب مانده تر از ملت دیگری باشد؟

پاسخ :

شرایط اقتصادی زیربنای تحولاتند و اگر ملتی عقب مانده است برای آنستکه شرایط اقتصادی حاکم بر آن ملت چنین است.

پرسش :

چرا شرایط اقتصادی درجائی چنین است و درجای دیگر چنان؟

اگر در پاسخ این پرسش بدینجا برسید که شرایط اقتصادی را وضع اقلیمی و یا عادات و آداب و رسوم يك ملت تعیین می کند دیگر نمی توانید از جبر تاریخی سخن

بگویید. در اینجا، یا باید به جبر جغرافیائی تکیه کنید و یا به جبر «ذهن». واگر بدین راه، وارد شوید، ناچار باید از مفهومی بنام «تکامل» بگذرید و خرافه‌ی پیشی و پستی جوامع را کنار بگذارید و بپذیرید که حاکمیت شما تنها بدان علت است که شما جنگ را برده‌اید، همچنانکه، چنگیز.

در اینجا مسئله‌ی «تاریخ»، تنها يك مسئله‌ی فلسفی نیست که بتوانیم آنرا به شوخی برگذار کنیم و از آن بگذریم.

اینکه ما که بوده‌ایم و چه کرده‌ایم، موضوعی است که در بنای ساختمان روحی ما ملاط اصلی است و همینست که می‌گوید که کیستیم و چه می‌کنیم و نشان می‌دهد که در آینده که خواهیم بود و چه خواهیم کرد.

تاریخ يك ملت به دو گونه در بنای سرنوشت آن ملت ذی اثر است:

۱- حوادث تاریخی، حوادثی هستند که بر يك ملت گذشته‌اند و در هنگام گذر اثری بر آن ملت نهاده‌اند که امروز در رفتار آن ملت و نحوه‌ی برخورد او با حوادث، به خوبی آشکار است.

۲- امروزه، صرف نظر از تأثیری که حوادث تاریخی در زمان خود داشته‌اند وقتی دوباره این حوادث را در

کتابهای تاریخ می‌خوانیم یا از دهان معلمان خود می‌شنویم یا نمایش و فیلمی از آنرا می‌بینیم چنان تحت تأثیرشان قرار می‌گیریم و چنان عکس‌العمل‌هایی به آن آشکار می‌کنیم و به عبارت ساده‌تر چنان بر رفتار ما اثر می‌گذارد که می‌تواند از این راه برای سرنوشت آینده‌ی ما نقشی تعیین کننده‌را بنمایش بگذارد.

اگر تأثیر نوع نخست تاریخ، کارا تر و تعیین کننده‌تر است، اهمیت تأثیر نوع دوم بیشتر است. زیرا، حوادث گذشته هرچه بوده‌اند، تأثیری را که باید آنروز، در روحیه‌ی يك ملت گذاشته باشند، گذاشته‌اند و اطلاع از آن حوادث، در نوع آن تأثیر تاریخی، تغییری ایجاد نمی‌کند. اما اطلاع از نوع حوادث گذشته، در حالیکه، تأثیر آن حوادث را در زمان گذشته عوض نمی‌کند، در همین امروز، بر روی روحیه‌ی ملت، اثر می‌گذارد.

در این صورت باید همیشه در خاطر داشته باشیم که نوع بیان امروز ما درباره‌ی حوادث گذشته، تأثیری در سرنوشت ملت می‌گذارد که مسئولیت آن بعهده‌ی نسل امروز است و نه نسلی که حوادث را از سر گذرانده‌است. اگر این سخن صحیح است، پس در نگارش تاریخ، این نکته – فی نفسه – حائز اهمیت نیست که ما در گذشته که بوده‌ایم و چه کرده‌ایم، اما اعتقاد امروز ما به اینکه که بوده‌ایم و چه کرده‌ایم دارای اهمیت است:

*اعتقاد امروز ما به اینکه ما روزی مثل مردمان یونانی، هزارها برده را (که از راه سارت بدست آورده بوده ایم) در مزارع خود بکار می گرفته ایم...

*اعتقاد امروز ما به اینکه بعدها مثل اروپائیان قرون وسطی نظامی به گونه‌ی فتودالیسم اروپائی داشته ایم...

*اعتقاد ما به اینکه آیین‌های مذهبی باستانی در میهن ما چیزی چون مذاهب اروپائی بوده..

و اعتقاداتی نظیر اینها، ناچار این اعتقاد را نیز می‌تواند بیاورد که پس: تأخیر ما از تحول در این نظامات قدیمی، ناشی از عقب ماندگی ذهنی ما است.

اعتقاد ما به اینکه دین قدیم ایرانی چه بوده و اینکه آیا ایرانی، یکتاپرست بوده یا نبوده و اینکه چه عواملی باعث تغییر دین ایرانی شده و این تغییر تا چه حد از عامل اقتصادی برخوردار بوده یا نبوده می‌تواند به ما بگوید که ایرانی در زمانهای دور، مثل «یونانی» فکر کرده (آنچنانکه استادان ایرانی تبلیغ می‌کنند) و مطلق گرا بوده یا برعکس: به «حقیقت» چون یک عامل نسبی نگاه می‌کرده... اینها همه می‌تواند به ما بگوید که مقایسه‌ی فرهنگ باستانی ایران با فرهنگ باستانی اروپا تا چه حد ممکن است؟

اگر پاسخ این سوال، این باشد که این مقایسه ممکن نیست این نتیجه بدست می‌آید که امروزه هم مقایسه‌ی

فرهنگ ایرانی و فرهنگ اروپائی لازم نیست.
اگرما معتقد باشیم که مردمان باستانی ایران
«غایت طلب» نبوده اند و به چیزی به نام «تکامل اجتماعی»
نمی اندیشیده اند بهتر می توانیم بر خرافه‌ی «تکامل
گرائی»ی اروپائی فائق شویم و بر احساسی به نام
«خواری» عقب ماندگی» که مایه‌ی رنج و درماندگی
ملی است.

مثل‌های فراوانی را می توان ارائه داد که دو گونه
تأثیر متفاوت «تاریخ» را مشخص سازد و نشان دهد که
آنچه مهم است اینست که «اعتقاد ما» به اینکه، که بوده ایم،
فی نفسه، در سرنوشت امروز ما بسیار مؤثر است و اگر
چنین است نمیتوان «تاریخ نگاری» را چنین که نویسندگان
و استادان امروزی تاریخ می کنند، امری سرسری
گرفت.

تاریخ يك ملت. هنر آن ملت است و هنر يك ملت، در
پرورش روحیه‌ی ملی و مواجهه‌ی با مشکلات پیش‌بینی
ناشدنی سهم بسزائی دارد.
هنر يك ملت است که به آن ملت می گوید: «که هستی
و چه باید بکنی».

۹

«دیداری از آدم» فریادی مرده در گلو بود. غیر فریاد زن، کس آنرا نشنید. به کتابفروشی‌ها، راهی نجست و تعدادی از آن که برای بعضی کسان فرستاده شد نخوانده ماند. بندرت کسی لای آنرا گشوده بود. گفتند باید «مزخرف» باشد و آنجا که فرصتی پدید آمد تا بپرسم که چرا؟ گفتند این کتاب به همه علوم دنیا سرکرده است چگونه يك تن می‌تواند این همه را بداند؟

به «بیژن جلالی» که از زبان «نجف دریا بندری» این را می‌گفت، گفتم: این اعتراض از آن جهت پدید آمده که «علم» را بیش از آنچه هست باور کرده‌اید. چرا که جرأت سرکردنش را نداشته‌اید. چرا که عالمان شمارا ترسانده‌اند. چرا که کلید دکانشان را دست شما نمی‌دهند. چرا که آنها کاسبکاران آزموده‌ای هستند.

باشد. «دیداری از آدم» را بی‌خواننده رها کردم و خود در پی خواندن برآمدم.

«دیداری از آدم» از راه تعقیب داده‌های علمی به دنیای شگفت‌انگیز «شك» می‌رسید. بدینجامی رسید که همه‌ی دانستنی‌های آدمی محصول تجربه‌های او است و نه محصول حقایق جهان خارج. آخر دانش عصب‌شناسی، دانائی‌ی انسانی را جز از راه کارکرد دستگاه عالی‌ی عصبی‌ی انسان باور ندارد و کارکرد دستگاه عالی‌ی عصبی تابعی است از پیوستگی‌های «شرطی».

هرگاه پیوستگی‌های «شرطی» دگرگون می‌شود باید انتظار آنرا داشت که دانائی‌های ما دگرگون شوند. و از اینرو است که در طی‌ی تاریخ بشریت، سیمای جهان پیرامون ما پیوسته دگرگون گردیده است.

جهان پیرامون ما، همان جهان نیاکان ما است اما سیمای این جهان، برای ما و آنها یکی نیست. کدامین حقیقتند؟

«شك»، تا پایان کتاب می‌رفت و آنجا که از تاریخ گفتم و گفتم که «تاریخ را باید دوباره نوشت» در این اندیشه بودم که تاریخ را چگونه باید دوباره نوشت؟ بار دیگر به «فردوسی» خیره شدم. به افسانه‌ها و داستانها، و در برابر، به «شوش» و کتیبه‌ها. کدامینشان حقیقتند؟

در اینجا بود که «فلسفه» در پرویم گشود و مرا
بتماشای دنیای سحرآمیز خود فراخواند. فلسفه! که تابدان
روز حقیرش می‌شمردم!

از اینجا سرگرفتم:

- ۱- سیر حکمت در اروپا نوشته محمدعلی فروغی در ۷۴۸ صفحه
- ۲- تاریخ فلسفه‌ی غرب نوشته برتراند راسل ترجمه
نجف دریابندری در ۱۴۸۲ صفحه
- ۳- تاریخ فلسفه نوشته ویل دورانت ترجمه دکتر عباس
زریاب خویی در ۱۰۵۱ صفحه
- ۴- عصر تجزیه و تحلیل نوشته مورتون وایت ترجمه
پرویز داریوش در ۲۷۴ صفحه
- ۵- عصر اعتقاد نوشته آن فرمانتل ترجمه احمد کریمی در ۲۵۰ صفحه
- ۶- عصر روشنگری نوشته ایزایا برلین ترجمه پرویز
داریوش در ۳۰۰ صفحه
- ۷- عصر بلندگرائی نوشته جورجی دوسانتیلانا ترجمه
پرویز داریوش در ۳۰۵ صفحه
- ۸- عصر خرد نوشته استوارت همپشیر ترجمه احمد
سعادت‌نژاد در ۱۹۹ صفحه
- ۹- حکمت یونان نوشته شارل ورنر ترجمه بزرگ
نادرزاد در ۲۷۶ صفحه
- ۱۰- فلسفه علمی گردآوری سکس کامینز و چندتن دیگر
ترجمه چند تن در ۶۱۳ صفحه
- ۱۱- فلسفه هگل نوشته و. ت. ستیس ترجمه دکتر حمید
عنایت در ۱۱۲۹ صفحه
- ۱۲- عصر ایدئولوژی نوشته هنری ایکن ترجمه ابوطالب
صارمی در ۲۹۰ صفحه
- ۱۳- شناخت و مقوله‌های فلسفی نوشته گراهام گرین ترجمه
ب کیوان در ۱۳۲ صفحه

- ۱۴- فلسفه یا پژوهش حقیقت نوشته پروفیسور لوین ترجمه
دکتر جلال الدین مجتبوی در ۴۰۰ صفحه
- ۱۵- تصویر جهان در فیزیک جدید نوشته ماکس پلانک
ترجمه مرتضی صابر در ۱۹۶ صفحه
- ۱۶- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه نرشه پل فولکیه ترجمه
یحیی مهدوی در ۴۲۰ صفحه
- ۱۷- تمدن در بوته آزمایش نوشته آرنولد توینبی ترجمه
ابوطالب صارمی در ۲۴۴ صفحه
- ۱۸- اندیشه ترقی نوشته سیدنی پولارد ترجمه اسدپور
پیرانفر در ۲۳۹ صفحه
- ۱۹- مفهوم اساسی فلسفه نوشته حمید حمید در ۲۴۰ صفحه
- ۲۰- مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر نوشته حمید حمید در ۲۴۳ صفحه
- ۲۱- عقاید مزدک نوشته دکتر سیدعلی مهدی نقوی در ۱۴۱ صفحه
- ۲۲- اگزیستانسیالیسم سخنانی ژان پل سارتر ترجمه
دکتر مصطفی رحیمی در ۱۰۹ صفحه
- ۲۳- چند مقوله فلسفی ترجمه پرویز بابائی در ۹۱ صفحه
- ۲۴- سه گفته درباره آریائیان نوشته چند نفر ترجمه مسعود
رجب نیا در ۱۰۵ صفحه
- ۲۵- ژان پل سارتر نوشته موریس کرنستن ترجمه منوچهر
بزرگمهر در ۱۹۲ صفحه
- ۲۶- انقلاب یا اصلاح گفتگو با هربرت مارکوز و کارل پوپر
ترجمه هوشنگ وزیری در ۷۷ صفحه
- ۲۷- انسان در برابر علم نوشته لوکنت دونوئی شاپور
کیمانی در ۱۸۸ صفحه
- ۲۸- سه حکیم مسلمان نوشته سیدحسین نصر ترجمه احمد
آرام در ۲۱۴ صفحه
- ۲۹- فلسفه نظری (جلد دوم) منتخبی از آثار چند تن از
فلاسفه ترجمه منوچهر بزرگمهر در ۳۴۸ صفحه
- ۳۰- جهان بینی علمی نوشته برتراند راسل ترجمه حسن
حسن منصور در ۲۳۲ صفحه

- ۳۱- تاریخ چیست؛ نوشته ای. اچ. کار ترجمه حسن کامشاد
در ۲۲۸ صفحه
- ۳۲- عصر اوستا نوشته پرفسور اشپیگل ترجمه مجید رضی
در ۲۸۶ صفحه
- ۳۳- دین قدیم ایرانی نوشته هاشم رضی
در ۲۳۳ صفحه
- ۳۴- لذات فلسفه نوشته ویل دورانت ترجمه عباس زریاب
خوتی
در ۵۰۴ صفحه
- ۳۵- شهر زیبای افلاطون نوشته فتح‌اله مجتبائی
در ۱۵۵ صفحه
- ۳۶- فلسفه ایران باستان نوشته دینشاه ایرانی
در ۱۱۱ صفحه
- ۳۷- پژوهشی در آرمان پارسائی نوشته دکتر حسین وحیدی
در ۱۳۴ صفحه
- ۳۸- حقیقت و افسانه نوشته برتراند راسل ترجمه منصور
مشکین پوش
در ۳۱۴ صفحه
- ۳۹- علم به کجا می‌رود نوشته ماکس پلانک ترجمه احمد
آرام
در ۲۹۹ صفحه
- ۴۰- علم، نظریه و انسان نوشته اروین شرودینگر ترجمه
احمد آرام
در ۲۳۷ صفحه
- ۴۱- گنجینه اوستا نوشته هاشم رضی
در ۳۵۹ صفحه
- ۴۲- اخلاق در چین و هندوستان نوشته ای. زاموشکین ترجمه
ب. کیوان
در ۷۰ صفحه
- ۴۳- مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان نوشته اردشیر
آذرگشسب
در ۲۷۷ صفحه
- ۴۴- زرتشت و تعالیم او نوشته هاشم رضی
در ۱۷۰ صفحه
- ۴۵- اگزستانسیالیسم نوشته فولکیه ترجمه ایرج پورباقر
در ۱۴۷ صفحه
- ۴۶- سرنوشت بشر نوشته لکننت دونوئی ترجمه عبدالله
انتظام
در ۳۲۷ صفحه
- ۴۷- نقد حکمت عامیانه نوشته سیمون دوبوار ترجمه دکتر
مصطفی رحیمی
در ۱۱۵ صفحه
- ۴۸- آئین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان نوشته جی.
سی کویاچی ترجمه جلیل دوستخواه
در ۵۳ صفحه

- ۴۹- فقر تاریخیگری نوشته کارل ر. پوپر ترجمه احمد آرام در ۱۹۰ صفحه
- ۵۰- فلسفه تحلیل منطقی نوشته منوچهر بزرگمهر در ۲۳۷ صفحه
- ۵۱- ویتگنشتاین نوشته یوستوس هارت ناک ترجمه منوچهر بزرگمهر در ۱۶۱ صفحه
- ۵۲- مسائل فلسفه نوشته برتراند راسل ترجمه منوچهر بزرگمهر در ۱۹۹ صفحه
- ۵۳- مارکوزه نوشته الدر مک انیتاء ترجمه دکتر حمید عنایت در ۱۵۶ صفحه
- ۵۴- کارنپ نوشته آرن نانس ترجمه منوچهر بزرگمهر در ۱۰۵ صفحه
- ۵۵- لوی استروس نوشته ادموند لیچ ترجمه دکتر حمید عنایت در ۱۹۸ صفحه
- ۵۶- زمان واراده آزاد نوشته هانری برگسن ترجمه احمد سعادت نژاد در ۲۳۳ صفحه
- ۵۷- تحلیل ذهن نوشته برتراند راسل ترجمه منوچهر بزرگمهر در ۳۵۴ صفحه
- ۵۸- فیلسوفان بزرگ نوشته کارل یاسپرس ترجمه اسدالله مبشری در ۴۰۳ صفحه
- ۵۹- مقدمه ای بر سیر فلسفه نوشته و. سوکولوف ترجمه مجید گلکته چی در ۸۸ صفحه
- ۶۰- آیین های هندو نوشته ك.م. سن ترجمه ع. پاشائی در ۲۵۳ صفحه
- ۶۱- فلسفه شرق نوشته مهرداد مهرین در حدود ۵۰۰ صفحه
- ۶۲- نظریه شناخت نوشته م.ك. فورت ترجمه فرهاد نعمانی در ۱۷۴ صفحه
- ۶۳- تاریخ اندیشه اجتماعی نوشته اج. ای. بارنرواج ترجمه جواد یوسفیان در ۴۷۵ صفحه
- ۶۴- تاریخ نوشته گوردن چایلد ترجمه محمد تقی فرامرزی در ۱۰۵ صفحه

۶۵- تاریخ در ترازو نوشته عبدالحسین زرین کوب

در ۲۹۰ صفحه

۶۶- آسیا در برابر غرب نوشته داریوش شایگان در ۳۰۲ صفحه

فلسفه را با عبارات متفاوتی تعریف کرده‌اند. من فلسفه را «علم شك» تعریف می‌کنم. ضد ایمان، علمی که شك کردن را می‌آموزد. برای همین است که فلسفه، همیشه در لحظات بی‌ایمانی جهان به رونق رسیده‌است.

اوج رونق فلسفه را در تاریخ اروپا، دوهنگام گفته‌اند: یکی در یونان باستان، در زمانی که حدفاصل سقوط خداوندان المپ و سلطه‌ی مسیح است و دیگری در دوران بی‌ایمانی میان سقوط مسیح و سلطه‌ی مذهب ماده‌گرائی و علم‌مادی. در این هر دو مرحله‌ی رونق، فلسفه، متقابلاً علت و معلول بی‌ایمانی و شك‌گرائی است.

بسیار، و گاه بالحنی تحقیرآمیز- چنانچه ما را جریحه دارکنند- گفته‌اند که ملل مشرق زمین (خاصه ایرانیان)، هیچگاه، نظامات مستحکم فلسفی چون دستگاه‌هگل یا کانت و دکارت نداشته‌اند و نه چون ارسطو و افلاطون. این سخن البته با تعریفی که ما از فلسفه داریم راست درمی‌آید. چه که، «مشرق زمین»- اگر نه هرگز- بندرت با دوره‌های «شك» و بی‌ایمانی سروکار جسته. در ایران خودمان دوران شکاکیتی که محصول تعارض میان ایرانیت و عربیت است دوران شکوفائی فلسفه‌است.

اگر وجود دنیائی از افسانه واسطوره را در سراسر سرزمینهای آسیا، آفریقا، استرالیا و آمریکا نخواهید، شاهد وجود «ایمان» های مستحکم وریشه دار این ملل بدانید و بخواهید همین افسانه هارا «فلسفه» بگوئید کاری که بسیار کسان کرده اند. ناچار باید فلسفه ی منظم اروپائی را با نام دیگر بخوانید چه که این دو اساساً ازدو قماشند و تار و پودشان از دو دنیای جدا.

در هر حال «فلسفه» - به معنای اروپائی - چون و چندی است که انسان در راه شناخت جهان پیرامون خود و خود، سرمی دهد و این چون و چند، این علامت سوال، هنگامی پدید می آید که «شك» پدیدار است.

اما «شك» از کجا حاصل می شود؟

هنگامی که کتاب «جامعه شناسی ی سازگاری» را می نوشتم، این تمایل در تنم روئید که برای جستجوی پاسخ این پرسش که «شك» از کجا می آید؟ تلاش مؤثری را بیازمایم. بدین علت بود که در زیر نویس یکی از صفحات کتاب این امید را فراهم کردم که در پایان کتاب، فصلی را برای بررسی ی «شك» بگذاریم. اما کتاب که به پایان آمد. فرصت اندك بود و حوصله تنگ. نشد. بگذارید آن خطارا، اینجا، تلافی کنم.

به «شك» از دیدگاه روانشناسی، بنگریم:

در لحظاتی از زندگی که همه چیز، چنانچه باید، هست؛ که همه چیز بر جای خودش ایستاده است؛ که آهنگ زندگی در تن آدمی موزون است؛ که نظام انعکاسها مرتب... شما آرامید و همه چیز را درست و حقیقی و راست می‌دانید. در این لحظات درستی، شما سرشار از ایمانید و تلنگری که «شك» بنامیدش، صفای روح شما را تیره نمی‌کند. شك آنجا پدید می‌آید که موج سرمی‌کشد و موج آنجا سرمی‌کشد که نظام انعکاسها برهم می‌خورد. این، در زمانی است که شما جهان را به گونه‌ای منتظرید و آنرا به گونه‌ای دیگر می‌یابید — نامنتظره.

این گناه جهان نیست که سیمای غریبه‌ای دارد. گناه شما هم نیست که جهان را بیگانه می‌بینید. گناه کسی نیست. موج حادثه از کجا آمده؟

کسی نمی‌تواند بگوید که سیمای جهان امروز برتر از سیمایی است که شما منتظرش بودید یا کمتر؛ و اساساً اینجاست مسئله، مسئله‌ی برتری یا کمتری نیست؛ مسئله، مسئله‌ی انتظار است؛ آنچه نظام انعکاسی را بهم می‌ریزد. نه، «شك» ربطی به دنیای بیرون شما ندارد؛ «شك» يك حس درونی است. مثل «خستگی»، مثل «خمار آلودگی»، مثل «عشق» و این حس درونی، این «شك»، مثل خستگی و خشم از ناسازگاری‌ی سلسله‌ی اعصاب شما پدید می‌آید؛ الا آنکه، خستگی و خشم، — اکثر — از دسته ناسازگاریهای

متکی به انعکاسهای سرشتی شما و نوعاً - اکثر - کوتاه مدت اند اما «شک» - اکثر - ناسازگاری در میان انعکاسهای مشروط شما است؛ ناسازگاری در جهان بینی شما و نوعاً، بلند مدت.

«ایمان»، حالت متضاد «شک» است و «ایمان»، متعلق به دنیای بیرون مغز شما نیست؛ هرچه هست، در درون شما است حتی اگر «فرشته» یا «خدا» باشد - مگر آنکه بیرون و درون را یکی بدانیم و به «نیروانا» پیوندیم.

اما شما در این لحظه می توانید این سخنان مرا «یاوه» بخوانید. شما «یاوه» می خوانید چون در طی سالهای سال به حقانیت جهان بیرون «ایمان» داشته اید و دارید شما کوه و دشت و آسمان و گل و دختران زیبارا چگونه می توانید زاده ی مغز انسانی بدانید؟ شما نمی توانید، چون چنین فکر کردن را نیا موخته اید.

من یقین دارم که چنین است و شما یقین دارید که چنان. اما کسانی هم هستند که در «شک» اند نه مرا باور دارند و نه شما را و هم مرا باور دارند و هم شما را.

این «شک» از «تناقض» پدید آمده؛ این «شک» از آنجا پدید آمده که اینها، در معرض تابش هردوی این محرکات متناقض قرار گرفته اند و روح آنها نمی تواند این میانه از یک نظام مانای و اتابه ها بدرخشد.

اما «شک»، گرچه فریاد «ناسازگاری» است؛ گرچه

«بد» است، «رنج» و «آزار» می‌رساند؛ همینکه سرکشید، باید به‌دادش رسید؛ چراکه چون «تب» علامتی «مفید» است. اگر من از شما بخواهم که به چیزی «شك» کنید، شما این سفارش را نمی‌پذیرید، چراکه شما انسانید و انسانها «ثبات» را می‌طلبند و ذاتاً «سازگاری‌جو» هستند و «تعادل طلب». انسان‌ها بدین آسانی «ایمان» را به «شك» نمی‌دهند. اما زمانی هست که شما سفارش من را می‌پذیرید و «شك» می‌کنید و به جست‌وجو برمی‌خیزید. این آن زمانی است که شما در «شکی» ناآشکارید. اینجا این من نبوده‌ام که در شما «شك» نهاده‌ام. «شك» را آراء متناقض بی‌انجام، قبلاً، در شما پدید آورده‌اند؛ شما آنرا حس می‌کنید اما نمی‌دانید که این «حس» را، «شك» نامیده‌اند. اگر چنین باشد شما سفارش را می‌پذیرید و شك پنهان را از اعماق ذهن خود بیرون می‌آورید. ابتدا از آن می‌ترسید؛ اما بزودی «شك» را باور می‌کنید و بیاد می‌آورید که «شك»، چون «تب» علامت بیماری است و نه بیماری. همینکه این را بدانید علاج را پذیرا می‌شوید. علاج «شك»، جست‌وجو است نه برای «حقیقت» بلکه برای بدست آوردن مشتی پندار سازگاری‌بخش. همینکه «سازگاری» پدید آمد «شك»، جایش را به «ایمان» می‌سپارد. ایمان به هر چیز. این همانی است که «اصالت ایمان» نامیده‌ام.

«اصالت ایمان» بدین معنا است که آنچه را «حقیقت» می‌دانید عین «حقیقت» است و حقیقتی جز آن در «جهان شما» نیست؛ و اگرچنین است «حقیقت» نه «واحد» بلکه «کثیر» و به تعداد افراد انسانی «متعدد» است و شاید که می‌داند به تعداد جانداران خدا.

عنوان «اصالت ایمان» فریبنده بود و «مومنان» را بخريدن کتاب کشید و کتاب، به فروشی غیرمنتظره نائل شد.

مؤمنان، معمولاً به «اصالت ایمان» مؤمنند بشرط آنکه «ایمان»، ایمان به مذهب آنان باشد و نه ایمان به چیز دیگری، من «ایمان» را می‌پسندم، چون، سلامت جسم و جان است؛ ایمان به هرچیز.

«ایمان»، ضد «شك» است.

«شك» خوب است نه فی نفسه، بلکه بدین علت که علامت بیماری است و چاره‌ساز.

اما علیرغم فروش خوب، کتاب «اصالت ایمان»، کتاب چندان موفق نبود. راهش را نمی‌شناخت و گفتن را چنانچه باید نمی‌دانست؛ شاید بدین علت که برای جبران تفصیل ناپسند «دیداری از آدم» به فشردن مطلب می‌کوشید. بماند. این کتاب ناموفق اما، دوباره مرابه داستان «تاریخ» کشید. و به داستان «فردوسی». چراکه کتاب به «کلام» و «مفاهیم کلام» می‌پرداخت و نشان می‌داد که دنیا از «کلمه»

پدید آمده . اگر چنین باشد پس جهان مردمی که با کلمات متفاوت سخن می‌گویند متفاوت است و در این صورت «تاریخ» چه ؟

این سخن، تجدید همان بحث دیرینه بود. اینجا مسئله دقیقاً این بود که «کلمات» در قلمرو دانش عصب‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. در اینجا کلمات، «علائم ثانوی» نامیده شده‌اند و این بدان معنا است که هر «کلمه» علامت کوتاه شده‌ای از يك مسمای بسیار مفصل و کثیرالابعاد است که درك آن «مسمای» بدون حضور این علامت، مستلزم يك سلسله تلاش ذهنی و بخاطر آوردن تمام ابعاد آن «مسمای» است، درحالی‌که، حضور «کلمه» به عنوان يك جوهر و عصاره، همین‌که، در «ذهن» بنشینند، سریعاً و بی‌نیاز از آن تلاش ذهنی، کل مسمای را زنده می‌کند.

گفتیم که اگر «کلمه» نباشد هرگاه ذهن شما می‌رود تا به مسمائی بیانده‌شد باید به تمام ابعاد فراوان آن مسمای بیانده‌شد تا بتواند آنرا دریابد ولی ذهن شما این عمل را چگونه صورت می‌دهد؟

جواب :

این کار هم باز به یاری «کلمه» صورت می‌گیرد.

مثال :

چیزی وجود دارد به نام «کشتی». تا شما اسم «کشتی»

را می‌شنوید، بی‌درنگ تصویر چیزی را که چنین وچنان است و روی آب حرکت می‌کند و مسافر می‌برد و دارای بادبان یا موتور است که ناخدا دارد که لنگر دارد که سکان دارد، به‌خاطر می‌آورید. اگر واژه «کشتی» نبود و یا اگر این واژه راتابه امروز نشنیده بودید وقتی «کشتی» را می‌دیدید چه می‌دیدید؟

باز هم شما می‌توانستید «کشتی» را بشناسید اما نه بدان سرعت. در این حالت باید تمام مشخصات یادشده‌ی کشتی را در ذهن خود مرور می‌کردید تا به تمام خصوصیات «کشتی» پی می‌بردید.

اما همینکه می‌خواهید آن مشخصات یاد شده را مرور کنید باز از کلمات استفاده می‌کنید و مثلاً بخود می‌گوئید «روی آب حرکت می‌کند».

واژه «آب» سریعاً شمارا باتمام مشخصات چیزی بنام «آب» آشنا می‌کند اما اگر شما واژه‌ای یا علامتی برای «آب» نداشته باشید باز هم می‌توانید «آب» را بشناسید اما نه بدان سرعت. در این حالت باید تمام مشخصات «آب» را در ذهن خود مرور کنید.

اما همینکه می‌خواهید مشخصات «آب» را مرور کنید باز باید از «کلمه» استفاده کنید و مثلاً بگوئید: خنک است، لغزنده است، گوارا است، و از این قبیل.

خنکی، لغزندگی و گوارائی نام یکدسته از احساسات

شما است.

در کتابهای دستور زبان در فصل مربوط به «اسم»
به ما یاد می‌دهند که «اسم» دو نوع است:

اسم ذات .

اسم معنا .

تعریف این دورا بخاطر دارید؛ اما اکنون متوجه می‌شوید که این طبقه بندی، امری کاملاً، خودسرانه است. زیرا همه‌ی «اسماء»، «اسماء» معنا هستند. حتی «آب»، زیرا دیدیم که این «کلمه»، علامتی «کلی» است برای به زنجیر کشیدن چیزهایی به نام «خنکی»، «لغزندگی» و «گوارائی». و اینها همه اسماء معنا هستند.

از دیدگاه روانشناسی انعکاسی، درکل دستور زبان، چیزی جز «اسم» وجود ندارد و این «اسم» نوعاً چیزی جز همان «اسم معنا» نیست. زیرا در تحلیل نهائی همه، علائمی هستند برای بیدار کردن يك «احساس» که این «احساس» در خارج از وجود انسان وجود ندارد - یا بدین گونه وجود ندارد .

دیدیم که شما برای شناختن يك جسم، باید نام آن جسم را زیر زبان تکرار کنید تا بلافاصله تمام اجزاء و مشخصات آن جسم در ذهن شما مجسم شود و دیدیم که عمل آن «نام» در تحلیل و تسلسل تداعی وار نهانی جز بیدار کردن «احساس» یا «احساسات» خاصی نیست.

یعنی آنچه ازهر جسمی موجود است، چیزی جز احساس خود شما نیست.

این گفته انسان را بیاد فلاسفه‌ی قدیم می‌اندازد. قدما نیز اشیاء را با دو عنصر فلسفی مجزا بنام «وجود» و «ماهیت» می‌شناختند. آنها هم می‌دانستند که «ماهیت» اشیاء چیزی جز انعکاسهای حسی‌ی مانیست.

«هگل»، اساس دیالکتیک خود را بر همین پایه گذاشت: او، در ذات هر «هستی»، «نیستی» را می‌دید زیرا هر جسم صاحب «هستی» را همینکه از صفاتش جدا می‌کرد چیزی از آن باقی نمی‌ماند.

او، در تناقض و یا ضدیت میان «هستی» و «نیستی»، «شدن» را می‌ساخت و از این «شدن» بود که جهان را پدید می‌آورد.

شاگرد خوب «هگل»، «مارکس»، ارسطووار، استاد را به زبانه دان انداخت و «دیالکتیک» او را «وارونه» کرد و «شدن» را به قوانین فیزیکی‌ی ماده نسبت داد.

شاگرد خوب او «پاولف» از راه این قوانین دیالکتیکی‌ی ماده، به ذهن انسانی فرو رفت و روابطی را از آن بیرون کشید که «شدن» را نه در جهان فیزیکی، بلکه در دنیای شگفت انگیز «من غیر مادی» یعنی «احساس بشری» می‌بیند. (اگرچه او خود صریحاً نگفت).

بر اساس این نظرات، دنیای بیرون از ذهن ما، جز

«معركات»، نام دیگری ندارد. دنیای «واقعی»، انعکاس نهائی «احساس»، یا «من غیرمادی» یا «رنج و لذت انسانی» ما است در برابر آن «معركات» خارجی - که خدا می‌داند که چیستند؟

اسب عساری را بیاد آورید... هرچه می‌دود، همانجاست.

بسیار خوب، داشتیم از «کلمات» سخن می‌گفتیم. يك «کلمه»، در نهایت، چیزی، جز اسم يك «احساس» نیست. اما «کلمات»، علاوه بر نقشی که برای قالب زدن و «کلی» کردن جهان بیرون ذهن ما دارند وسیله‌ی مبادله و ارتباط میان آدمها نیز هستند.

و این «کلمات» وسیله‌ای هستند که حال و هوای روح و ذهن و احساس و در نهایت تصویر ذهنی جهان مرا برای شما می‌سازند.

اما شما از کلمات من تا چه حد با احساس درونی من یا با تصویری که من از جهان دارم آشنا می‌شوید؟ امیدوارم از همراه شدن بامن خسته نشده باشید... در فصل بعد، من می‌کوشم تا حدود امکان انتقال احساس را از راه «کلمه» بررسی کنم.

این فصل آینده یکی از فصول این کتاب در عود قبلی است (با کمی تغییر) یادتان هست که این کتاب چندین بار بدنیای آمده، مرده و دوباره به دنیا آمده.

۱۰

درکار بازیگری، نوعی از بازی را می‌شناسیم که بازیگران آن بی‌استفاده از «کلام»، و تنها، به یاری حرکات دست و سر و گردن و چشم و لب و ابرو، مقصود خود را به مامنتقل می‌کنند؛ گویا به آن «فانتومیم» می‌گویند. یا چیزی چنین .

اگر شما بتماشای چنین نمایشی بنشینید و براساس يك دستور، بکوشید که این حرکت هارا به کلمات زبان فارسی ترجمه کنید چه بار می‌آورید؟

محصول کار شما هرچه باشد، دقیقاً آنستکه، شما از تماشای نمایش بدست آورده‌اید اما بدون تردید، کسان دیگری که چون شما نمایش را می‌نویسند دقیقاً مثل شما نمی‌نویسند؟ کلمات و عبارات آنها کلمات و عبارات دیگری است - گرچه دقیقاً آنستکه از تماشای نمایش بدست

آورده اند .

اگر شخص سومی که نمایش را ندیده است نوشته‌ی شمارا بخواند ازاین نوشته دقیقاً همان احساسی را کسب نمی‌کند که از نوشته‌ی آن شخص دیگر . چراکه کلمات شما و کلمات آن شخص دیگر، گرچه هردو، برگردان يك بازی است باهم متفاوت است و طبعاً تأثیر کلمات شما و تأثیر کلمات آن دیگری بريك شخص واحد یکی نمی‌تواند بود.

اما این نمایش به اصطلاح «فانتومیم» خود، از روی يك نوشته بوجو دآمده و نویسنده‌ی اصلی طبعاً همه چیز را در قالب کلمات و واژه های زبان خود ریخته است. آیا بازیگر یارهر بازی درکار ترجمه‌ی این واژه ها به حرکات، مرتکب لغزشی نشده‌اند؟

سؤال را به گونه‌ی دیگر پرسیم. آیا هر بازیگر دیگر، آیا هر رهبر دیگری درکار ترجمه‌ی واژه‌ها به حرکات، به همین حرکات معین و مشخص می‌رسد؟

می‌دانیم که نه، می‌دانیم که هر بازیگر برای کلمات شما بازی‌ی متفاوتی دارد.

چرا؟

برای آنکه مفهوم کلمات شما برای هر بازیگر متفاوت، متفاوت است.

از کجا می‌دانیم؟

ما می‌بینیم که حرکات این بازیگر با حرکات بازیگر

دیگر متفاوت است اما این تفاوت می‌تواند از دو عامل سرچشمه بگیرد: ۱- تفاوت عمل ناشی از تفاوت درک معنای واژه‌ها باشد ۲- تفاوت، ناشی از تفاوت عکس‌العمل افراد متفاوت در برابر معانی یکسان باشد.

از کجا می‌دانیم که کدام تفاوت باعث پیدایش دو بازی متفاوت از یک نمایشنامه است؟

جواب اینست که فرق نمی‌کند هر دوی اینها یکی

هستند :

معنای يك واژه در ذهن شما همان حرکات شماست.

چرا ؟

اگر شما از کسی کلمه‌ی ناسزائی بشنوید و به احساس خشم برسید این بدان معنا نیست که آن کلمه - به عنوان محرك، در شما خشم آفریده . بلکه این «محرک» در شما يك سلسله عکس‌العمل زنجیره‌ای پدید می‌آورد و این سلسله زنجیر عکس‌العمل است که شمارا بخشم می‌آورد. دلیلش نیز واضح است :

احساس «خشم» يك موضوع غیرمادی است و مطلقاً ربطی به مولکولهای مادی سازنده‌ی سلسله‌ی اعصاب شما ندارد. این احساس متعلق به يك «من غیرعادی» و غیرقابل شناخت و تصور است. همه چیز آشکارا گواهی می‌دهد که این «من غیرعادی»، نه در برابر محرکات خارجی، بلکه در برابر عکس‌العمل‌های ما، خود می‌نماید.

عكس العمل شما در برابر يك ناسزا- بسته به اینکه این ناسزا از دهان چه کسی بیرون می‌آید و در چه شرایطی- در شما یکدسته عكس العمل های زنجیره‌ای «کارکردی» پدید می‌آورد که این سلسله زنجیر انعکاسی ممکن است نوعاً، خشم بسازد یا ضعف، یا تشکر و امثال آن.

بارعایت آنچه آمد، تفاوت در رفتار بازیگران متفاوت دقیقاً بدین معناست که آنها، معنا و مفهوم واژه های نمایشنامه را به گونه‌های متفاوت گرفته‌اند. اما اگر شما درکار نویسندگی باشید و بدانید که خوانندگان شما از واژه های شما معانی متفاوتی می‌گیرند چه می‌کنید؟

این مشکل درکار نوشتن يك مقاله‌ی علمی یا تحقیقی چندان نیست که در نوشته‌های هنری. در نوشته‌های «هنری» واژه ها، نقش اساسی دارند و باید بتوانند احساس درونی نویسنده را به خواننده منتقل کنند.

اگر شما خود را در برابر خود، رها کنید و بگذارید که «کلمات»، بروفق احساسات شما از قلب شما جاری شود این «کلمات» تنها شمارا به شور و حال می‌آورد و نه خواننده را.

پسر عموی خوب من، تازه‌گی‌ها سرودن شعر را تجربه می‌کند. شگفتا، روانی طبعش بی‌تردید حاصل صفای

روح است اما شعرش چنانچه او را به اشك می‌آورد، در دیگران اثر نمی‌کند. سفارش کردم که چند صد شعر حافظ را حفظ کند.

چرا؟

چون، کلمات حافظ کلماتی بالنسبه عمومی هستند و اگر او با کلمات «حافظ» بسراید بر ما - که زیر سلطه‌ی حافظیم - اثر می‌گذارد.

برای شما هم که درکار نوشتنید چه چاره جز اینکه واژه هارا به دقت بگزینید و چنان بگزینید که خوانندگان شما در معنای این واژه ها هم نظر باشند.

اما این کلمات را چگونه باید گزید؟

اگر خواننده، يك تن باشد، چاره، «روانكاوی» است اما در آنجا که خوانندگان فراوانی مطرح اند چه؟

اگر شما به عنوان يك نویسنده، جائی، واژه‌ی «پارسا» را بنویسید... يك مسلمان از این واژه، مرد یازنی را با مشخصاتی تصور می‌کند و يك زرتشتی، مرد یا زنی را با مشخصات دیگری. حتی واژه های به اصطلاح عینی‌تر هم از این مشکل، فراغ خاطر ندارند: شما در برابر واژه‌ی «آب»، ممکن است آب يك لیوان آب را ببینید یا آب نهري خروشان را. این دو معنای «آب»، خیلی، متفاوتند.

يك نویسنده‌ی موفق - اگر موفقیت را در فراوانی

خواننده بخواهد - باید اینجا در برابر چنین وضعی ،
یکدسته از کلمات را چنان برگزیند که برای تعداد کثیری
از مردم معنای مشابهی را پدید آورد.
اما چگونه ؟

واژه هائی وجود دارند که به علت سابقه‌ی طولانی،
در میان گروه فراوانتری از مردم به هم‌نوائی رسیده‌اند
و واژه هائی هستند که فقط در گروه معدودی معنای
مشابهی دارند. فرق است میان واژه هائی چون «آب» ،
«آزادی» «کامپیوتر» و «خاك». «آب» میان گروه کثیری
از مردم معنای آب نوشیدنی می دهد . «آزادی» معنای
پراکنده‌تری دارد. «کامپیوتر» فقط برای جمع کوچکی از
مردم معنا می‌دهد و «خاك» از «آب» هم عمومی‌تر است.
نویسنده می‌تواند، برای رسیدن به مقصود از واژه‌های
عمومی‌تر استفاده کند اما این «توانستن» توانستنی محدود
است و آخر جزاین چاره نیست که برای ایجاد اتفاق نظر
در میان خوانندگان خود درحین نگارش، از راه تکرار و
ترادف و در نهایت از روی سیاق عبارت و سیر حادثه
واژه هارا معنا کند.

اما، معنا کردن واژه ها نیز محتاج واژه های دیگر
است و این واژه های جدید هم از مشکل، جدائی ندارند و
سرانجام، هرکوششی برای کسب هر تفاهمی، عمومی ،
درباهای يك اثر، بی‌ثمر می‌ماند.

اگر جز این بود... وجود این همه منقد و مفسره‌نری
برای توضیح و تفسیر مقصود نویسنده مهمل می نمود و یا
مهمل تر از آنچه هست می نمود.

آنچه مسلم است آنستکه هر کتاب داستان، سیل اظهار
نظرها و تفسیرهای متفاوت رادری می آورد (البته در
کشورهای غربی) ولی احتمال اینکه، یکی از این
تفسیرها، همه‌ی مقصود نویسنده رادرب بگیرد احتمال
نادری است.

ظاهر کار اینست که حضور منقدان، عمومی تر
کردن مفهوم اثر را یاری می کند اما قضیه عکس این
است. اگر اثر یکی است، تفسیر اثر هزار است و اگر
در میان جامعه یکصد اختلاف معنا از اثر باشد صد هزار
معنای تازه از اثر بدست می آوریم.

قضیه همین جا نمی ماند بعد از این، برخورد عقاید
متفاوت، تفاوت‌های تازه تری را فراهم می آورد و عاقبت
شما نمیدانید آنچه از «بوف کور» هدایت می دانید او خود
نیز، می دانسته است یا نه؟

گذشت زمان، مسائل جدیدی را مطرح می کند، گیرم
که شما در مقام يك نویسنده‌ی متعهد و اجتماعی مسلک
قدرت آنها بدست آورید که خود را تاحدودی با فهم و
درک عمومی منطبق کنید. اما شما هر که باشید، و با هر
درجه‌ای از نبوغ خدادادی، مطلقاً، قدرت آنها ندارید که

خود را به فهم جوامع ده، بیست، پنجاه و صد سال آینده
منطبق کنید - چنین حادثه‌ای صرفاً وابسته به احتمالات
است .

معنای کلمات شما در صد سال بعد به کلی تغییر می‌کند؛
همچنانکه معنای کلمات امروزی‌ی شما به معنای آنها در صد
سال پیش نمی‌ماند. حالا شما از واژه‌ی «آب» نه سبوی آب
نه نهر آب و نه آب انبار و نه آب قنات شاه و بلکه آب شیر
دستشویی به ذهنتان متبادر میشود. اگر روزی واژه‌ی
«آزادی»، برای مغربیان، در مفهوم «تجارت آزاد»، روزی
در مفهوم «بیان آزاد»، «کار آزاد» و نظائر اینها متبلور
می‌شد؛ امروزه در معنای کاملاً متفاوتی تجلی می‌کند. در
قطبی، آزادی، بی‌بندوباری و گسستن از همه‌ی علائق و
پیوندهای انسانی را معنا می‌دهد و در قطبی، مستحیل شدن
فرد، در جمع، که معنای کاملاً جدیدی است برای «آزادی».
اگر شما داستانی برای القاء حس آزادی بنگارید،
مقصودتان کدام «آزادی» است؟ اگر مشرق‌زمینی باشید
مقصودتان مطلقاً چیز دیگری است: شما از «خلسه» سخن
می‌گوئید از «نیروانا»، از رهائی، از رستن و از پیوستن به
جهان فارغ از مکان و زمان و یا در نهایت، آزادی‌ی شما،
آزادی از یوغ فرهنگ بیگانه است.

اما اگر کتاب شما را يك روشن فکر فرنگی یا فرنگی

ماب خوانده باشد با تمام وجود حس می کند که شما در پس
واژه‌ی «آزادی»، نمایشات سیاسی خیابان فردوسی را
آرزو می کنید (که این روزها دوباره رائج شده).

يك نویسنده‌ی خوب، کی ممکن است اینهمه مشکل را
بشناسد و همچنان نویسنده بماند؟ اما به هر حال، طریقه‌های
دیگری را هم تجربه می کند.

چرا بیاییم و احساسات و عواطف شخصی را در قالب
واژه‌ها بریزیم؟ آیا بهتر آن نیست که تماشاگر داستانهای
واقعی بمانیم و آنچه را می بینیم گزارش کنیم؟ همچون
گزارشگران مطبوعات، یا در نهایت، نویسندگان شرح حال؟
آیا در این صورت عین حادثه را به خوانندگان خود
گزارش می کنیم؟

«اوریا نافالانچی» نام آورترین این گزارشگران است.
آیا آنچه اودريك میدان جنگ ویتنام دیده است، همان است
که اگر شما آنجا بودید می دیدید؟ همان است که يك سرباز
ویتنامی حاضر در جنگ دیده است؟ همان است که ژنرال
جیپ دیده؟ و همان که آقای نیکسون؟

او، «اوریا نافالانچی» در مقدمه‌ی کتاب شیرینش به
نام «مصاحبه با تاریخ» معتقد است که «ضبط صوت»
مشکلات تاریخ نگاری را برطرف کرده است. او تصور می کند
که تمام اختلافات موجود میان تاریخ نگاران، بر سر حوادث
تاریخی، تنها بدین علت است که مثلاً يك مصاحبه‌ی مستند

باخانم کلئوپاترا، دردست مانیست.

سوال اینست، خانم اوریافالانچی!

آیا آنچه شاهزاده «سیمهانوک» بشما گفته است همان است که ممکن بود به من بگوید؟ آیا آنچه که شاهزاده سیمهانوک، در لائوس، می بیند همان است که يك سیاستمدار پیر لائوسی می بیند؟ و همان که يك برنجکار باصفای آن دیار؟

سوال دیگر. . .

آیا آنچه شاهزاده سیمهانوک می گوید همانست که خانم اوریافالانچی می شنود؟ و آنچه من به عنوان گفته های شاهزاده سیمهانوک می خوانم همانست که شما می خوانید؟ در اینجا مشکل اساسی، تنهایی نیست که دیدگاه هر ناظر حادثه با دیدگاه ناظر دیگر خیلی متفاوت است و مطلقاً ممکن نیست که يك دیدگاه رادریست تر از دیدگاه دیگر بدانیم. . . در اینجا مشکل اساسی تر، آنست که «کلمات» خانم «اوریافالانچی» برای من و شما يك معنا ندارد و مطلقاً ممکن نیست بتوانیم این معنا را درست تر از آن معنا بدانیم.

افسوس، امید خانم «اوریافالانچی» امیدی واهی است. «ضبط صوت» هم نمی تواند حوادث تاریخی را چنانچه هستند به آیندگان بسپارد. آیندگان از کلمات مورد استفاده ی شاهزاده سیمهانوک، مطالبی، مطلقاً متفاوت را در می یابند.

۱۱

انتشار کتاب «تاریخ در ترازو» از جانب استاد «زرین کوب» به استناد این ضرب المثل که «گر هزار آمد، صد هم پیش ما است» این عقیده را در میان دوستان نزدیک من اشاعه داد که باید از نگارش کتابی در پیرامون «تاریخ» بگذرم. برعکس. کتاب استاد، اثر تشویق کننده ای داشت نه تنها دل بستگی من را به تاریخ افزود بلکه پرسشهای پراکنده ام را نیز، مدون کرد و اجازه داد که بجای پی جوئی صعب الوصول، در جهانهای تاریک باستان شناسانه، کتابم را از آنجا بیابا غلام که استادمان پایان برده است.

کتاب استاد، زیبا است، بسیار روان و جذاب است اما به هر حال از آشفتگی فارغ نیست. گوئی بر بال پرنده ای، افق تا افق را در می نوردی، همه جا را می بینی، بی آنکه چیزی را دیده باشی. با این همه، کتاب را میتوانی به یاری کتابهای

دیگری بخوانی، بفهمی و آنرا چنان منظم کنی که سرآغاز بحث جدیدی شود. کاری که در اینجا کرده‌ام.

در این مبحث می‌کوشم تا با استفاده از چنین روشی نقطه نظرهای تاریخ‌شناسان را خلاصه کنم:

موضوع «تاریخ» از یک سو یک موضوع فلسفی است که باید بگوید آیا «تاریخ» یک جریان محتوم جبری است یا امری تصادفی؟ و تصادفی یا براساس مشیت باری؟ و آیا می‌توانیم اگر چنین است یا چنان است از راه بررسی‌ی تاریخ گذشته، حوادث آینده را پیشگوئی کنیم، یا نه؟

در این کتاب (که هدف را بر شناسائی‌ی تاریخ نهاده است)، «تاریخ» را از این سو نمی‌نگریم. سوی دیگر منظر، درك جریان تاریخ است چه محتوم و چه غیر محتوم. مسئله اینست: چگونه ممکن است حوادث تاریخی را آنچنانکه بوده‌اند شناخت؟

تاریخ‌گران این را «واقعیت تاریخی» اصطلاح کرده‌اند و می‌پرسند آنچه را که يك حادثه‌ی تاریخی می‌شناسیم چقدر باید «واقعی» بدانیم؟

بدون تردید این سوال يك سوال اساسی است و مسئله‌ای است که برای حل آن، بحث‌های فراوانی در گرفته است.

مشکلاتی که تاریخ‌گران برای درك واقعیت‌های تاریخی می‌شناسند در چند مقوله قابل طبقه‌بندی است:

۱- روایات تاریخی می‌توانند صریحاً «دروغ» باشند.

اعم از اینکه این روایات موجود، نوشته‌های منظم و رسمی باشند یا داستان‌ها و نقل قول‌های پراکنده‌ی شفاهی و یا «سنگ‌نوشته‌ها، پوست‌نوشته‌ها و پاپیروس‌ها.

تاریخ «هرودوت» را شخصی نوشته‌که «هرودوت» نامیده می‌شده و او می‌توانسته است دروغ نوشته‌باشد، چه به علت تعصبات شخصی و چه بنابه اجبار و مصلحت.

يك سنگ‌نبشته که از اعماق حفاری‌های «بابل» بدست می‌آید می‌تواند يك دروغ بزرگ باشد، عمداً یا از سر نادانی و یا زور و هرچه...

۲- تاریخ‌گران، برای بررسی میزان صحت نوشته‌ها و روایات شفاهی از چیزی بنام «تواتر» استفاده می‌کنند. «تواتر» بدین معنا است که يك روایت واحد از منابع متفاوتی بیاید و چون خبری بدینگونه از دهانهای موثق متفاوتی در آید در صحت آن خبر شك نمی‌کنند.

اما «تواتر» لزوماً ارتباطی به صحت خبر ندارد زیرا يك خبر جعلی می‌تواند از بیراهه‌های متفاوتی راه بیفتد و در انتها به صورت متواتر به گوش شما برسد درحالی‌که منبع اولیه‌ی خبر يك جعل بزرگ بوده است.

یکی از دلایل بی‌اعتباری «تواتر» در خبر، اینست که اغلب، اخبار کاملاً متناقضی وجود دارند که همه از تواتر کافی برخوردار شده‌اند. نظیر چنین امری در مسائل مذهبی فراوان است؛ آنجا که، مثلاً در میان شیعه و سنی اخبار و

روایاتی کاملاً متناقض وجود دارد که هر دو به تواتر رسیده‌اند
الا اینکه روایان يك سلسله‌ی تواتر همه‌شيعه هستند و
راویان دسته‌ی دیگر همه سنی.

۳- روایت تاریخی ممکن است «تعمداً» دروغ نباشد
ولی می‌تواند از احساسات شخصی‌ی راوی چنان رنگی گرفته
باشد که آنرا از آنچه «واقعیت تاریخی» گفته‌ایم خیلی جدا
کند:

يك راوی‌ی مسلمان، حوادث موجود در جنگ‌های
صلیبی را به همانگونه نمی‌دیده است که راوی‌ی مسیحی
می‌دیده. تاریخی که براساس یکی از دو روایت یادشده پدید
آمده باشد با تاریخی که براساس روایت دیگر تدوین شده
باشد خیلی متفاوت است.

۴- علاوه بر احساسات و اغراض «راوی»ی دست اول،
احساسات و اغراض راویان دسته‌های بعدی نیز در جدا کردن
حکایت از «واقعیت» اثر فراوانی دارد. همینکه يك «روایت»،
در زمانی، به يك مورخ معتبر و صاحب نظری رسید و بنا به
مصلحت و یا براساس احساسات شخصی او رنگ تازه‌ای به
خود گرفت می‌تواند منشأ تاریخ‌های جدیدی شود که از
«واقعیت تاریخی» بسیار فاصله دارند.

۵- آخرین خواننده‌ی يك روایت تاریخی مقلوب،
بار دیگر روایت را با قلب تازه‌ای ضبط می‌کند. ممکن است
ثمایك دانشمند فیزیک باشید و افسانه‌های فردوسی را

بخوانید و یایک چوپان بختیاری. روشن است که برداست شما دوتن از افسانه های فردوسی یکی نخواهد بود. آنجا که چوپان بختیاری آن افسانه ها را شدنی و منطقی می داند، يك دانشمندمادی، ناچار، باید آن حوادث را یکجا دروغ بنامد. يك طرفدار «جبر تاریخ» حوادث را به گونه ای می بیند و يك مرد روحانی بگونه ای دیگر.

به عبارت ساده تر نوع معتقدات شما در نوع تفسیر شما از روایات تاریخی تأثیر مهمی دارد ولی آنچه مهم تر است اینست که شما استنباط خود را از آن روایت، صحیح، و استنباط دیگری را ناصحیح می دانید و آن دیگری نیز استنباط خود را صحیح و استنباط شما را ناصحیح می شمارد و ما، در این میانه میمانیم که کدام را صحیح و کدام را ناصحیح بشماریم.

خیلی خوب. آنچه گفته شد سخن من نیست، مطلبی است که تاریخگران به آن می اندیشند. آنچه هست اینست که درك واقعیت های تاریخی اگر نه محال، مشکل است و خیلی مشکل. اما جالب آنست که این تاریخگران، اغلب خود، «تاریخنگار» هم هستند و از لابلای همه ی مشکلات یادشده ظاهرأ واقعیت های تاریخی را کشف می کنند و بخوردها می دهند.

«شجاعت» از آنجا سر بر می دارد که يك «تاریخنگر»:

متعلق به هر مکتبی که باشد، تاریخ را يك «علم» و یا لا اقل يك «هنر» می‌داند. اگر تاریخ را «علم» بداند (همچون طرفداران جبر تاریخ) به وجود یکدسته قوانین خدشه‌ناپذیر، در جریان تاریخ قائل است و از راه علم به این قوانین است که به تصفیه‌ی روایات تاریخی دست می‌زند. او می‌کوشد تا صحت یا سقم هر روایت را از اینجا مشخص کند که آیا در آن مرحله‌ی بخصوص تاریخی که «روایت» از آن سخن می‌گوید وقوع چنین حادثه‌ای ممکن است یا خیر. مثلاً اگر روایتی بگوید که در زمان انوشیروان دادگر ساسانی به ملت ایران ستم می‌رفته این روایت از دیدگاه چنین تاریخگری منطقی‌تر از روایتی است که به استناد لقب «دادگری»، مردم را در عصر انوشیروان، مرفه و شاد و آسوده بخواند. چرا؟ چون که يك تاریخگر چنینی، بوجود نظام «فئودالیسم» در عصر سلسله‌ی ساسانی معتقد است و چون آنچه از «فئودالیسم» می‌شناسد جز رنج و ستم نیست، ناچار عصر انوشیروان را عصر ستم می‌گوید.

همین «تاریخگر» اگر در روایتی بخواند که کاخ تخت جمشید از راه کاردا و طلبانه‌ی روستائیان ایران بنا شده فریادش بر آسمان می‌رود و این «روایت» را دروغ که سهل است، تزویر و ریا و شیادی خواهد شناخت. زیرا، اگر «بردگی» به صورت خرید و فروش و تجارت انسان‌ها را نیز — ارفاقاً — از ردیف شرایط اجتماعی و اقتصادی عصر

هخامنشیان حذف کند، برده‌داری به معنای «بیگار» اسراء جنگی را چگونه نفی می‌کند؟

همین حکایت، برای آن «تاریخگر» که تاریخ را «هنر» بدانند و نه «علم» نیز درست است. اگر علم، قواعدی دارد هنر نیز روالی دارد و یک هنرمند، از راه استمرار در کار هنر، می‌تواند انطباق‌زوایی یک اثر هنری را تشخیص دهد و از راه اینگونه مقایسه‌ها بگوید که مثلاً این «قالی» متعلق به زمان صفویه است و یا آن «گنبد» متعلق به فلان زمان. و یا چنین «تاریخگری» بگوید که این «روایت» باخویشاوندان نوعی خود می‌خواند یانه.

اما ساختن تاریخ از چنین راهی، حتی به فرض آنکه تاریخ را علم یا هنر بخوانیم کاری بیشتر از آن که باستان‌شناسان می‌کنند نخواهد بود. این کار چیزی چون کامل‌سازی یک بنای باستانی نیمه‌ویران است با حدس قسمت‌های خراب شده از روی قسمت‌های موجود.

در نهایت، شما بنارا می‌سازید و با هزار دلیل آنرا دقیقاً مطابق اصل می‌شمایید و مردم هم که دانش شما را باور دارند این ادعا را می‌پذیرند اما — خودمانیم — این، سراپا، به غیر از ادعا، چیز دیگری هم هست؟

درست است که شما از روی «قرینه» احتمال می‌دهید که این — مثلاً — «معبد» باستانی ویران شده قاعدتاً باید با سقفی — مثلاً — ضربی پوشیده شود ولی شاید هم چنین نباشد.

درست است که شما «دوست دارید این راهرو، درانتها، به
آن یکی راهرو برسد ولی شاید هم این چنین نباشد.

در ساختن تاریخ - از چنین راهی - احتمال شباهت
مدل با اصل، کمتر از يك بنای باستانی است. در باستان -
شناسی شما با حکایتی سروکار دارید غیر متحرك و سخت و
جامد که بر شکم خاك نشسته و هرگاه از نظر گاه های متعدد و
متفاوت آنرا بنگرید در نهایت، تصاویر چندان متفاوتی را
نمی بینید اما «حوادث» تصاویری لغزان و متحرك هستند که
نه در مکان و شکم خاك بلکه در زمانه مواجند و شما نمی توانید
آنها را «لمس» کنید.

اینجا بنای يك «حادثه» از روی بعضی تصاویر تفسیر
شدنی که آنها را «روایات بسیار بسیار درست» می خوانیم.
درست مثل نوشتن يك «فیلمنامه» است از روی بعضی
تصاویر موجود فیلم.

در هر حال حتی آنجا که يك تاریخ نویس - از این یا آن
مکتب - يك دسته روایت خیلی موثق هم از يك دوران تاریخی
بدست آورده باشد باز هم حتی با فرض صدق کامل روایت ها
تاریخ درستی را بما پس نمی دهد زیرا هر لحظه ممکن است
پیدایش روایات جدیدی - که تا بدان روز نبوده اند - بنیان
بنای تاریخی ی او را درهم بریزند.

در کتاب «دیداری از آدم»، در این باره، حکایتی آوردم که
تکه ار آن خالی از فایده نیست:

گفته‌اند که يك اصفهانی و يك مصری همسفر بوده‌اند. مصری، در راه سفر از مفاخر ملی‌ی خود سخن می‌گفته و گفته است که مردمان باستانی‌ی مصر در آن اعصار گذشته «تلگراف» را می‌شناخته‌اند و در ارتباط میان شهرها از آن بهره می‌جسته‌اند اصفهانی، در نهایت حیرت دلیل این ادعا را می‌طلبد، مصری، بدین استناد می‌کند که در حفاریات باستان‌شناسانه‌ی آن دیار «سیم‌های تلگراف» را دیده‌اند (البته حکایت است). اصفهانی که غرور ملی‌ی خود را جریحه‌دار می‌بیند آب دهانش را فرو می‌دهد و می‌گوید: این که چیزی نیست مردمان باستانی‌ی ما در آن زمانه‌ها «بی‌سیم» را می‌شناخته‌اند و بکار می‌برده‌اند. و آنجا که مصری دلیل این ادعا را طلب می‌کند اصفهانی با افتخار تمام می‌گوید که آیا دلیل از این برتر هست که هر چه در حفاری‌های ایران زمین گشته‌اند اثری از «سیم‌تلگراف» نبوده‌است؟

این داستان، البته داستان است اما می‌تواند انسان را به اندیشه وادارد: بودن يك سند تاریخی می‌تواند نشانه‌ی چیزی باشد اما نبودن هزارها هزار سند دیگر نیز می‌تواند علامت هزارها چیز دیگر باشد.

در يك شالوده‌سازی‌ی تاریخی، شما، روایات موجود را در کنار هم می‌گذارید و از آن يك حکایت می‌سازید اما روایات معدوم را چه؟ روایاتی می‌توانستند باشند که اگر بودند تمام شالوده‌ی داستان شمارا بهم می‌ریختند.

درباره‌ی این روایات معدودم چه می‌گوئید؟
دانشمندان مغرب‌زمینی عادت دارند که در مسائل مهم علمی هر جا به نخ کشیدن مهره‌های منطق به علت فقدان يك مهره‌ی لازم دچار لنگی شود به آسانی فرضیه‌ای را جانشین آن مهره‌ی معدوم کنند و دستگاه منطقی‌ی خود را بر اساس این فرضیه‌ها بنا کنند.

اینان آماده‌اند که هرگاه، در نتیجه‌ی مطالعات جدید، مهره‌ی جدیدی را بیابند که در تسلسل دانه‌های مفروض قبلی جای مناسبی را نیابد نخ را بیرون بیاورند و دوباره دستگاه جدیدی را با مفروضات جدیدی برپا کنند که مهره‌ی تازه بدست آمده را در خود جا بدهد.

اینجا سخن بر سر آنست که «دانش» در حال جلورفتن است و طبیعی همین است که پیوسته تازه‌های جدیدی سر بر آورد و شالوده‌ی کهن را از بن بریزد.

اگر پرسشی که پس چرا شما که این را می‌دانید، شما که می‌دانید که دستگاه امروزین شما بر آب ایستاده و فردا بی شك فرو می‌ریزد تادستگاه آبیکی دیگری را برویاند... شما که این را می‌دانید چرا امروز اینهمه به درستی و اعتبار دستگاه خود تکیه می‌کنید و چنین محکم بر ادعای بی‌انجام خود ایستاده‌اید؟ و آنرا به عنوان حقایق علمی در مدرسه‌ها تدریس می‌کنید و مغز فرزندان ما را به آن می‌انبانید؟ اگر اینهارا پرسشی به شما می‌گویند:

چاره چیست؟ انسان زنده را، غیر زندگی کردن چه چاره؟
و انسانی که باید زندگی کند جز اینکه رابطه‌ی خود را با
محیط زندگی اش روشن کند چه کند؟ چنین انسانی که
نمی‌تواند به انتظار کشف همه‌ی مجهولات طبیعت، دست از
زندگی بشوید...

این جواب البته تاحدی تسکین دهنده است. البته از
جهات دیگری انتقاداتی را می‌پذیرد اما فعلاً ما درستی‌ی این
پاسخ را می‌پذیریم برای آنکه بپرسیم:
آیا (به اصطلاح) دانشمندان تاریخ هم می‌توانند همین
پاسخ را بدهند؟

آنها هم می‌دانند که مهره‌های تسبیح تاریخ کامل نیست
و می‌دانند که هر لحظه بایدایش هر مهره‌ی جدید الزاماً باید
همه‌ی رشته‌ها را پنبه کنند و دوباره بربسند اما اگر بگوئی
که چه لازم است که چنین کنید و اگر چنین می‌کنید چرا بر
مشتی تصور و خیال اینچنین پا می‌فشارید دیگر نمی‌توانند
بگویند:

چاره چیست؟

چاره آنستکه به جای «تاریخ»، جغرافیا درس بدهید.
«ادبیات» به بچه‌ها بیاموزید. چنین تاریخی به چه کار می‌خورد؟

تاریخ از دو نظر فایده می‌رساند:

* یکی از این نظر که شما بادرک حوادثی که بر ملت

شما گذشته است بتوانید بسیاری از اعمال و کردار مردم خود را به توضیح آورید و احتمالا از آن حوادث گذشته - بتوانید یا نتوانید - پندی بگیرید.

* و دیگر از این نظر که آشنائی با تاریخ و درك شخصیت ملی می تواند در روحیه و تبعأ در رفتار و سرنوشت آن ملت اثری خوب یا بد بگذارد.

بسیار خوب:

تفسیر رفتار يك ملت، بر اساس تاریخ گذشته ی آن ملت هنگامی ممکن است که تاریخ گذشته ی آن ملت، همان باشد که شما آن را تاریخ ملت می شمارید و شما که به استناد علم ناچیز امروزی نمی دانید که آیا این حکایت همان حوادث واقعی و «حقیقت واقع» است چگونه از تفسیر آن به نتایج لازم می رسید؟

در این صورت تنها ثمر تاریخ، نقش سازنده ی این تاریخ در رفتار و شخصیت يك ملت است بنحوی که بتواند برای مقابله ی با مشکلات و رسیدن به سازگاریهای آسوده - ساز، بکار آید.

از این دیدگاه، «تاریخ» هر ملت جزئی از «ادبیات» آن ملت است و نه چیز دیگری.

۱۲

اکنون، به نقطه نظر اساسی این کتاب می‌رسیم:

«واقعیت تاریخی» کدام است؟

در بررسی کوتاهی که از کتاب استاد زرین‌کوب بعمل آوردیم بدینجا رسیدیم که «تاریخگران» از رسیدن به «واقعیت تاریخی» بدان علت عاجزند که به منابع خبری خود اطمینان کافی ندارند. علل این بی‌اعتمادی را بررسی کردیم و بدانجا رسیدیم که اگر نه محال، غیرممکن یا حداقل بعید و صعب‌الوصول و کمیاب و نادر است که بتوانیم بایک واقعۀ تاریخی چنانچه بوده است آشنا شویم.

درچنین شرایطی، برای ما آدمهای بیرون‌گود این قابل‌تصور است که تاریخگران مآچه آرزوهای بزرگی برای شکار «واقعیت»‌های تاریخی در دل‌دارند... این آرزو نه بچه‌گانه است و نه غیرممکن که روزی دانش مغرب‌زمین به

اختراع ابزاری موفق شود که بتواند همچون تلسکوپ‌های
بزرگ نجومی نه آسمان، که، زمین خودمان را در ادوار
و زمانه‌های پیشین گذشته پیش چشم ما بگذارد.

اگر این آرزو بعمل درآید دیگر «تاریخگری» نه روایت
شناسی است و نه حفاری، در آن زمانه، در رصدخانه‌های
بزرگ خود برزین تلسکوپ‌های-نه الکترونی-که-مزونی،
«زیج» می‌نشینند تا هوای مساعدی پدید آید و بتوانند از
هر کجای دنیا که بخواهند ذره بین خود را بر بارگاه پرشکوه
شاهنشاهان هخامنشی میزان کنند و حوادث را با چشم‌های
خود ببینند و صداها را بشنوند تا دیگر محتاج راوی نباشند،
محتاج بحث وجدل و تفسیر خبرها نباشند. چرا که حوادث
را بچشم خود می‌بینند و حتی از آن حوادث، نوار و عکس،
تهیه می‌کنند و با فرستنده‌های خود، همه‌ی جهانیان را در
برابر آن می‌گذارند تا دیگر، تنابنده‌ای در دنیا نباشد که
حقیقی بودن این حوادث را شك کند.

اما عجب! هنوز آدم‌هایی هستند که حتی در برابر این
اعجاز علم، به پرسش‌های کودکانه می‌نشینند...
مسئله اینست:

آیا تاریخگران جهان آینده، از چشمی تلسکوپ‌های
غول‌آسای مزونیک در کاخ شاهنشاهان هخامنشی «واقعیت»
را می‌بینند؟

شما را بخدا منفی بافم نخوانید بخدا سوگند که

نمی‌خواهم از اعتبار علم آینده بکاهم که تلسکوپ‌ها، کارائی لازم را ندارند و یا به خطا می‌روند و دروغ می‌سازند. نه باور کنید این هدف را ندارم.

نه، این هدف را ندارم. هدفم از طرح این پرسش که آیا تلسکوپ‌ها «واقعیت» را نشان می‌دهند؟ یا نه؟ چیز دیگری است. این پرسش مبتنی بر این اصل اساسی است که ما معنای «واقعیت» را روشن نکرده‌ایم.

تا وقتی به معنای «واقعیت» پی نبرده‌ایم چگونه از چیزی به نام «واقعیت تاریخی» سخن می‌گوییم؟

رسیدگی به مسئله‌ی «واقعیت» کمی دشوار و پیچیده و شاید خسته‌کننده است اما اگر این دشواری را بپذیرید و همراه ما بیایید، در نهایت، بدینجا می‌رسیم که اشکالی ندارد که تصویر تلسکوپ‌مزونی را تصویری دقیقاً «واقعی» بنامیم. اما مشکل اینست که تصویر دیگری هم از همین صحنه داریم که آنهم تصویری دقیقاً «واقعی» است و در این میانه در میمانیم که از میان دو تصویر «واقعی» کدام را «واقعی» بشماریم و کدام را «غیر واقعی».

تصویر دیگری که از آنان سخن می‌گوییم تصویری است که مردمان همعصر حادثه از آن حادثه دارند. مردمان همعصر حادثه، حادثه را همانگونه نمی‌بینند که ما آنرا می‌بینیم. آنها «واقعیت» را می‌بینند و ما هم «واقعیت» را. کدام يك از این دو «واقعیت»، واقعیتند؟

«واقعیت» چیست؟

من به راستی نمیدانم استاد «زرین کوب» و آقای «کار» یا سایر تاریخگران جهانی تحت عنوان «واقعیت تاریخی» - که آنرا بسیار صعب الوصول گفته‌اند - چه چیز را در نظر آورده‌اند اما در طی چند سال اخیر، بارها و بارها «واقعیت» را به عنوان یک پرسش، در برابر بسیار از اندیشمندان جوان میهن نهاده‌ام و دریافته‌ام که آنها در برابر این پرسش که «واقعیت چیست؟» پاسخی جز این نداشته‌اند که «واقعیت» «واقعیت» است.

اینگونه پاسخ‌گوئی، می‌رساند که از دیدگاه این دسته از مردم «واقعیت» یک امر بدیهی و دقیقاً بی‌نیاز از توصیف و تعریف است. اگر این چنین بود هرگز مسئله‌ای بنام «امر واقع» و تردید در این باره که چیزی «امر واقع» یا «امر غیر واقع» است پیش نمی‌آمد.

ما همه جابر سر این مسئله در نزاعیم که آیا فلان گفته واقعیت دارد یا ندارد. آیا فلان حکایت واقعی است یا غیر واقعی و سرانجام آیا جهان ما واقعی است یا غیر واقعی. و اگر چنین بحثی هست بدین معناست که «واقعیت» محتاج تعریف و توصیف است.

برای بدست آوردن تعریفی از «واقعیت» بهترین راه بدست آوردن تعریفی از تضداد واقعیت است:

۱- اگر شما یک نویسنده‌ی شرح احوال مردان بزرگ

عصر خود باشید؛ انتظار عمومی از شما آنست که جز «واقعیت» چیزی را ننویسید. اگر اجباری در میان نباشد و اگر کسی شما را نخریده باشد شما جز این نمی‌خواهید که حتماً «واقعیت» را بنویسید.

در اینجا «واقعیت» در برابر «ریا» و «دروغ» ایستاده است. یا شما «واقعیت» را می‌نویسید و یا «دروغ». اگر نوشته‌ی شما دروغین باشد بدان است که شما از جریان حادثه چیزی فهمیده‌اید اما بنابه مصلحت چیز دیگری را نوشته‌اید. به عبارت دیگر: دو تصویر ذهنی، در ذهن شما «از يك حادثه» وجود دارد، یکی تصویری که تماس با حادثه در شما پدید آورده و دیگری تصویری که پاره‌ای از مصلحت‌ها فراهم آورده و شما با علم به اینکه این تصویر دوم ارتباطی با اصل حادثه ندارد آن را بجای «واقعیت» جامی‌زنید. جای خوشوقتی فراوان است که به هر صورت آنچه شما نوشته‌اید عین «واقعیت» است و نه دروغ و ریای مصلحت‌آمیز.

اما جای تأسف فراوان نیز هست که شما با هر درجه از صداقت و امانت ذاتی همیشه بدون گفتگو مورد اعتراض بازیگران اصلی حادثه هستید.

چرا؟

چون بازیگران اصلی حادثه. جریان حادثه را مثل شما نمی‌بینند. چرا که آنها، در درون حادثه هستند و

قضایا را از دیدگاه شخصی خود می‌نگرند ولی شما از بالا،
بی‌طرف و داورانه آن حادثه را می‌بینید.

در اینجا شما يك حادثه دارید، صد بازیگر حادثه و
يك داور بالا. در این حالت يكصد و يك واقعیت از يك حادثه
دراختیار شما است.

تمایل عمومی در انتخاب گزارش داور است. اما تمایل
عمومی، لزوماً به اعتبار گزارش به عنوان «واقعیت» نمی-
افزاید. اینجا هر وجه رجحانی برای یکی از این «واقعیت»ها
امری مطلقاً خارج از «واقعیت» است و شما را جز این چه
چاره که واقعیت حادثه را نه يك بلکه به تعداد تمام بازیگران
حادثه و تمام نظار حادثه صد، هزار، ده هزار و صدها
هزار «واقعیت» بشمارید.

اگر چنین کنید تعریف جدیدی از «واقعیت» بدست
می‌آورید:

«واقعیت»، تصاویر ذهنی آدمها از «حوادث» است

در برابر این «سخن»، این پرسش که، پس «واقعیت
اصلی» یا «واقعیت واقعی» کدام است؟ پرسشی اساساً
بی‌معنا و ابلهانه جلوه می‌کند زیرا این «واقعیت اصلی» یا
«واقعیت واقعی» باز هر چه باشد يك تصویر ذهنی يك
مغز انسانی است.

۲- در محاورات روزمره اغلب، «واقعیت» را به عنوان
متضادی از «وهم» و تصور بر زبان می‌آوریم:

رفته‌اید به عیادت خویش بیماری، با سبدي از گل، اما
خویش بیمار شما فریاد برمی‌آورد و پرستار را طلب می‌-.
کند و سر به شکایت می‌گشاید که شما بايك «چاقو» به دیدار
او آمده‌اید...

اما شما گل برده‌اید و نه چاقو.
مطمئنید؟

آیا بجای «گل»، «چاقو» نبرده‌اید؟
شما قسم می‌خورید که بخدا من گل آورده‌ام نه چاقو
اینست ببینید آخر این چاقو است؟
بیمار بستری می‌گریزد و فغان سر می‌کشد که می‌بینید
نگفتم که چاقو است؟
«واقعیت» کدام است؟
گل یا چاقو؟

این شهادت پرستار است که جواب پرسش را می‌دهد.
اگر او بگوید که شما گل برده‌اید محکمه این را گل میداند
و اگر بگوید که چاقو، محکمه این را چاقو می‌شناسد.
اما چگونه شهادت این دخترک زیبای جوان را بپذیریم؟
از کجاکه این دخترک خوب چهره همان بیماری را که خویش
شما دارد مبتلا نباشد؟
جای نگرانی نیست...

پلیس همیشه، آلات بزه را همراه پرونده می‌کند و
قضات محکمه با هر دو چشمشان می‌بینند و قضاوت می‌کنند

که این گل است یا چاقو؟
خدا رحمتان کند. اگر دسته گل زیبای شما را چاقو
ببینند چه؟

شما فریاد به آسمان می‌برید که آنها همه دیوانه‌اند
اما آخر خودمانیم اینهمه آدم، دیوانه‌اند؟ و شما یکی، يك
تنه عاقل؟

اگر سماجت از حد فزون‌کنید ممکن است این داوری
را از «سنا» خواست آياقضاوت این مردان آزموده و جهاندیده
را باور داری؟
افسوس قضاوت عمومی اینست که شما نه گل که چاقو
برده‌اید...

«واقعیت» گل نیست، چاقو است.

چرا؟

جواب اینست:

«بیشترین» مردم واقعی‌تر از «کمترین» مردم می‌بینند.
این تعریف «واقعیت» تعریف دیگری است:
«واقعیت»، تصویر ذهنی «بیشترین‌ها» است.

شما دچار وهم و خطا و تصورید، تنها بدین دلیل بارز
که در اقلیتید. اگر این اقلیت فقط یکنفر است سخنی جز
این را باور نداریم که بی‌گفتگو و جنجال همراهان بیایید
به تیمارستان یا محبس... چه تفاوت.

اما اگر «اقلیت» فزونتر از اینها است، اگر سلاح

برنده تری دارد، اگر جنگ آزموده تر است البته حق بجانب
آنست و شما گل برده اید و نه چاقو.
اصلاحیه:

«واقعیت»، تصویر ذهنی «بیشترین ها» نیست.
«واقعیت» تصویر ذهنی «قوی ترین ها» است.

۳- متضاد دیگر «واقعیت»، «رؤیا» است؛ میان «واقعیت»
و «رؤیا» تفاوت است.

شما جنگ میان اعراب و اسرائیل را «رؤیا» نمی دانید
آنرا «واقعیت» می دانید. این همه، کابوسی سخت و تب آلود
و هذیان آور نیست. نه، حتماً تفاوتی هست میان «مرگ»
در رؤیا و «مرگ» در بیداری.

بله حتماً تفاوتی هست اما این تفاوت در کجا است؟
حکایت:

غولی را در تاریکی شب می بینید که همراه صدای
غرش ابر و وزش بی آرام باد از پنجره سر می کشد به سوی
شما می آید و شما را که با هر تقلا توان گریز از تنتان بریده
می گیرد و گلویتان را می فشارد. این صدای خرناسه ی خفگی
است که شما را به جهان بیداری می کشد.

خدا را شکر... دیوی در میان نیست. اما باد می آید،
آسمان می غرد و پنجره ی بسته از هم گشوده است و لحاف
اطلس آبی که تن پوش شما است گلوی شما را می فشارد.
اینها تصویر دیو را در ذهن خواب آلود شما نهاده است.

چرا؟

در بیداری صدای باد و غرش آسمان و بهم خوردن در
و سنگینی لحاف، تصاویر دیگری را بر ذهن شما می گذارد
و در خواب تصاویر دیگری را.

کدام يك از این دو، واقعیت اند؟

شما آسان می گوئید: اولی. اما چرا؟

مگر تعریف اول، از واقعیت این نبود که «تصویر
ذهنی آدمها»؟ چه فرقی هست میان این تصویر ذهنی و آن
دیگری؟

از دیدگاه روانشناسی هم، همینست. تصویر ادراك،
محصول انعکاس مغز ما در برابر محرکات خارجی است.
در این حالت، از يك محرك واحد دو تصویر متفاوت آفریده ایم؟
بلی.

اما چرا؟

جواب، آشکار است: در بیداری، تمام مغز ما عکس العمل
می کند و در رؤیا نیمی از آن. اما سؤال اینست که عکس-
العمل تمام مغز، واقعی است یا عکس العمل نیم آن؟

از کجا بدانیم که این؟ یا آن؟

اما به هر حال این تعریف دیگری از «واقعیت» است.
ما آدمها عادت کرده ایم که تصویر بیداری را واقعی و تصویر
رؤیا را غیر واقعی بنامیم. چرا؟

تصویر بیداری در «عمل» مارا «دهانه» می زند اما

تصویر رؤیا، آزادی را از ما نمی‌گیرد.

تصویر بیداری ما را به حرکت و عمل وامی‌دارد ولی
تصویر رؤیا محرك «عمل» نیست. اما عمل و حرکت عواقبی
پدید می‌آورد که بی‌حرکتی و بی‌عملی، واجد آن عواقب
نیست. عقوبت «عمل» رنج و لذت‌اند. همینکه شما به
حرکات زمان بیداری پاسخ می‌دهید و در برابر آن به «عمل»
برمی‌خیزید آن «من» ملکوتی وجود شما، شلاق و دهانه را
بر می‌دارد و شما را براهی می‌کشد که باید. این احساس
عظیم ریزش آبشار حیات، آبشار جان ملکوتی شما است
که در تن و مغزتان می‌پیچد. این «او» است که معنای «واقعیت»
است. در خواب، چون عمل نیست، عقوبت هم نیست و چون
عقوبتی در میان نیست شما، تصاویر رؤیا را «بازی» و
«شوخی» و «غیر واقعی» می‌گوئید.

تعریف:

«واقعیت»، تصویر جهان بیرون من در «من» است.
دست من در «من» نیست. تصویر دست من در «من» است.
این تعریف تازه از «واقعیت»، تعریف پیشین ما را
در بر دارد و چون تعریف پیشین، تعریف نخست ما را جا
می‌دهد تعریف «واقعیت» یکی است.

تعریف نخست این بود که واقعیت، تصویر ذهن ما است.
تعریف دوم نشان داد که این تصاویر ذهنی در حالیکه به تعداد
آدمها متعددند از آنرو که در دسته‌های اقلیت یا اکثریت

همبستگی و مشابهت‌ها دارند تصاویر ذهنی جمعی هستند و آن تصاویر جمعی «واقعیت» است که از آن قوی‌تران است. تعریف سوم آشکارا مشخص می‌کند که چرا تصویر ذهن قوی‌تر، واقعی‌تر است. پاسخ اینست که تصویر ذهن قوی‌ترها ما را به «عمل» وامی‌دارد و «عمل» رنج می‌آفریند و «جان من» جز آنچه «رنج ولدت» است واقعیت دیگری را نمی‌شناسد.

واقعیت، فرمان «جان من» است.

اما :

رابطه‌ی هر سه تعریف آشکارا مشخص می‌کند که «واقعیت» امری، اجتماعی و جامعه‌شناسانه است. چرا؟:

۱- رنج ولدت که معنا و مفهوم نهائی «واقعیت» اند اموری وابسته به عمل‌اند و عمل انسان در برابر محرکات خارجی متفاوت، متفاوت است و بعد از طبیعت، محیط جامعه‌ی انسانی است که بنا به شکل و ساختمان خود نوع محرکات را عوض می‌کند.

۲- عکس‌العمل‌های مغزی ما براساس تجربه‌های قبلی ما نوعاً تغییر می‌کنند و عمل ما را تغییر می‌دهند و این تجربه‌ها در شرایط اجتماعی متفاوت، متفاوتند.

نتیجه :

فضای جامعه که در برگیرنده‌ی همه‌ی روابط اقتصادی، عاطفی، مذهبی و طبقه‌ای منطقه‌ای از یکسو و همه‌ی

پندارها، ارزش‌ها، عادات و نوع مسکن و خوراك و پوشاك و هنر و دین جامعه از سوی دیگر به‌شمار می‌آید، نوع تصاویر ذهنی انسانهای آن جامعه را از جهان بیرون آنها مشخص می‌کند.

از اینرو، «واقعیت يك امر واحد خارجی» در اذهان مردم جوامع متفاوت، متفاوت است و در اینصورت مردم متعلق به زمانهای دوردست تاریخ بشری، جهان و حوادث را چنانچه ما می‌بینیم نمی‌دیده‌اند.

تاریخی که مبتنی بر حقایق تاریخی و امور واقع دقیق بتواند بود مبتنی بر کدام يك از «واقعیت»ها است؟ واقعیتی که ما از دور بین زمان‌گذر خود می‌بینیم یا واقعیتی که آنها خود می‌دیده‌اند؟

۱۳

حکایت :

ما در رصدخانه‌ی بزرگ مسکو هستیم. این گردهم‌آیی براساس يك قرارداد فرهنگی میان ما و اتحاد جماهیر شوروی به منظور بررسی بروی تاریخ ایران با استفاده از جدیدترین دوربین‌های زمان‌نگر مزونی صورت گرفته است. کشور اتحاد جماهیر شوروی مهد فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی است و به منظور اثبات این نظریه‌ی مرقی به ساختن چنین رصدخانه‌ای همت کرده‌است تا جهان را با حرکت دیالکتیکی تاریخ آشنا سازد.

دانشمندی که به نمایندگی رصدخانه، عهده‌دار مهمانداری است، پس از برگزاری مراسم، با فروتنی مخصوص مردان دانش آمادگی خود را برای اجرای اولین برنامه‌های نمایش اعلام می‌دارد. مترجم رسمی، از ما

می خواهد که مقصد این سفر تاریخی را خودمان برگزینیم. حاضران مجلس، در انتخاب مقصد این سفر اتفاق نظر ندارند و تمایلات متفاوتی را نشان می دهند. شاید این اختلاف نظر است که مهماندار ما را از ما منصرف می کند. او می رود تا خود انتخاب صحنه را به عهده گیرد:

تشریفات، از دیدگاه ما کمی زیرکانه و شاید عمداً یا سهواً اهانت آمیز است. رئیس بخش ایرانشناسی این واحد تحقیقاتی، طی سخن رانی مبسوطی، شاهنشاهی ساسانی را بصورت نوعی نظام سلطه جو و خشن و عاری از شفقت معرفی می کند آنگاه، اسلاید رنگی زیبایی از چند اثر باستانی بر پرده می نشیند و تصویر که از بارگاه شاهنشاهی ساسانی تهیه شده دیده می شود. اینجا شاپور اول را می بینیم که در هنگام نشستن بر زین اسب پا برگردی مردی نهاده است که در تواریح رسمی، او را «والریانوس» امپراتور روم گفته اند. توضیحات سخنران مجلس اشاره به رفتار خشونت آمیز این امپراتور روم دارد که چگونه به تحقیر و آزار این اسیر بلند پایه می پردازد - کاری که در هیچ عصر و زمانه، نظیر آن نبوده. چرا که امپراتوران باستانی، همواره به امپراتوران شکست خورده حرمت نهاده اند. برای نمونه، ناطق، از رابطه ی اسکندر، با ماندگان داریوش آخرین امپراتور هخامنشی سخن گفت.

بلی حق با ناطق است. منش ایرانی، بخشایش و حرمت -

گزارى را طلب مى‌کند. «کوروش»، مظهر شاهنشاهى
ايران زمين را نيز همين گونه بخشنده مى‌شناسيم. فرهنگ
ايرانى، که شاهنشهمى را فرهى ايزدى مى‌شمارد بايد که
امپراطوران همسايه را محترم دارد. اما پس...

نمايش را مى‌بينيم. چه باشکوه است چه حيرت‌آور
است، اعجاز دانش بشرى. گويى بر بال پرنده‌اى به گذشته
سفر مى‌کنى. تصاوير ابتدا گنگ و تاريخ و ناپيدا است
اما آرام، آرام فرود مى‌آييم و هان... اينجا کاخ شاپور است
به چه شکوهى و چه آداب و تشريفات غريبى و نگاه‌کنيد
شاهنشاه را که بسوى دروازه‌ى کاخ مى‌آيد آه اينجا را،
سيمى مغرور شاپور را بنگريد در اين لحظه‌ى حساس که پا
برگرده‌ى شاه اسير مى‌نهد و براسب خود مى‌نشيند. صدای
شپپور پيروزى را مى‌شنويم.

شاه ايران را سواران فراوانى بدرقه مى‌کنند، صدای
سم ستوران را مى‌شنويم و دوربين - گويى از سر لجاج -
همچنان، امپراطور اسير را بر صحنه دارد خميده، زانوده
و سواران را مى‌بينيم که از پس او مى‌گذرند.
اکنون، صحنه خالى است، صدای اسواران، فرونشسته
و شپپور، نوای نيايش مى‌سرايد.

شگفتا اسير بلندمرتبه باوقارى درخور شاهان بزرگ
با طمأنينه برپا مى‌شود، لباسى فاخر بر تن دارد و دستهايش
را بسوى آسمان مى‌کشد و همزمان باموبدان روحانى نيايش

می‌کند. دوربین آرام، آرام بسوی چهره‌ی او می‌رود شگفتا،
چه عظمتی و چه شادی و غروری! چرا؟

اینك موبدموبدان پیش می‌آید و درطنین آهنگ جادو
گونه‌ای تاج مرصع شاهی را برتارك او می‌گذارد. غریو
شادی از سپاهیان صف بسته برمی‌خیزد.

نمایش درنیمه پایان می‌رسد. چراکه حاضران در
رصدخانه‌ی بزرگ مسکو بهت و سکوتشان شکسته است و
از هرسو فریادی سرداده‌اند... ستایش یا پرسش و حیرت؟
یکی ازما برکرسی‌ی خطابه می‌رود:

آیا این، بدان معنا، نتواند بود که پا را برگرده‌ی کسی
نهادن و برزین‌نشستن و رفتن، در آن زمانه‌های دور، نشانی
از همبستگی، دوستی و همکاری باشد؟ آیا چنین نمی‌نماید
که دراین مراسم زیبا، شاهنشاه، مودت و پیمان دشمن را
می‌پذیرد و او را پل پیروزی و بزرگی‌ی خویش برمی‌شمارد؟
کسی چه می‌داند؟ شاید بلی و شاید نه، کسی چه می‌داند
که معنای این صحنه چیست؟ کسی چه می‌داند که دشمنی در
آن زمانه چیست؟ و دوستی کدام است؟ کسی چه می‌داند که
نیایش چگونه چیزی است که نفرین ابدی چه معنا می‌دهد
که پیروزی در کجا است و شکست و درماندگی کجا؟

نه، ما از این نمایش‌ها چیزی نمی‌فهمیم. مطلقاً چیزی
نمی‌فهمیم. شما نمی‌توانید آقایان «مسکوی» ها از راه این
دسته نمایش‌ها به تدوین تاریخ ملت‌ها بنشینید. اینهمه

تلاش و این اعجاز دانش بشری را به زباله‌دان بیفکنید، هیچ ابزاری شما را به واقعیت تاریخ ملت‌ها نمی‌رساند. جای تأسف است. مجلسی بدینگونه علمی و فرهنگی، به صورت میدان مباحثات سیاسی درآمده است. رئیس رصدخانه برای ختم مجادله يك سفر تفریحی را برنامه‌ریزی می‌کند.

مهندسان عالیمقام دوربین‌ها، در اعماق زمان‌های دور، در پی صحنه‌ای زیبا هستند که فضای مجلس را بهتر کند و میهمانان محترم را از خستگی درآورد. اینجا را بنگرید. ساحل رودی صاف و زلال است در فصل آغاز بهار: زمان: سال ۲۵۶، ۳۴۲ پیش از میلاد مسیح. مکان: ناپیدا.

آنجا را بنگرید، آنجا، در آن گوشه‌ی جنگل، بر کف سنگی صاف و مسطح جفتی لمیده‌اند، عریان عریان، درهم فرو رفته، در پیچ و تاب.

تاریکی مجال اینرا نمی‌دهد که نگاه تماشاگران صحنه را تماشا کنیم. چه کسی می‌تواند اینهمه زیبایی را نشناسد؟ چه کس می‌تواند از شور و شوق انسانها به شوق و شادی در نیاید؟ چه کس می‌تواند آن جفت زیبای اعصار دور گذشته را بر پرده‌ی رصدخانه‌ی مسکو ببیند و مبهوت اینهمه وجد و شادی‌ی کودکان نباشد؟

پس از آن همه پیچ و تاب عاشقانه، آن دو، اکنون،

خفته‌اند. آفتاب بهاری بر پوست آنها میسرد و نسیم ،
گیسوان پریشان‌شان را می‌برد، پرنده‌ها بر تنشان می‌جهند
اما آنها، همچنان خفته‌اند.

چراغها، سالن را روشن می‌کنند و ما بر نگاه یکدیگر
می‌نگریم که سالیان درازی است که خفتن بی‌خیال و راحت
را نیازموده‌ایم. آیا در سیمای این تماشاچیان «شك» نیست
که مواج است؟

اما مسکونیان را ببین که هنوز، در نقش نمایش
قدرتند... آنها، در آن لحظات خلسه‌ی سکرآور بهشتی، در
این کارند که تن عریان آن دو خفته در زیر آسمان خدا را
بپوشانند.

ما، معترضیم، اما آنها، مصرانه چنین می‌خواهند.
آنها چنین قدرتی را اکنون دارند که نه تنها در اعماق
گذشته سفر کنند که حتی، ادواتی را که بخواهند تاج‌های
پیشین زمانهای گذشته با خود بکشند.

تماشا کنید، شگفتا، لحاف اطلس آبی را که در دل آسمان
رخشان بهاری سفر می‌کند، تماشا کنید لحاف اطلس آبی
را که با دست فرشتگان خدا آرام و بی‌صدا بر تن خفتگان
می‌لمد.

چه شد؟

آن دوجوان بهشتی از خواب خوش عاشقانه جمیدند
فریادی زدند و لحاف اطلس آبی را از خود جدا کردند. خیره

نگاهش کردند و دوان، دوان و نفس زنان از آن فاصله جستند و هراسان به قبیله پیوستند.

صدای غلغله را بشنوید... چه جنبشی! چه رفت و آمدی! چه فریادی! نگاه کنید اینان را که باچماق و سنگ و استخوان تیز برنده، چون سپاهیان منظمی، همه باهم، سرودخوانان و فریادکشان بسوی بستر خفتگان پیشین می آیند، آنجا که لحاف را رها کرده ایم.

رئیس رصدخانه فریاد می کشد و مترجمان می گویند که فرمان، فرمان عقب نشینی است. لحاف را از زمین بردارید، پاره می کنند...

لحاف، جنبید. سپاه مهاجم از حرکت واماند. لحاف، از زمین برخاست. آنان عقب و عقب تر کشیدند. لحاف، بر آسمان شد. آنها به سجده افتادند... تماشا کنید، شکوه عبادت را. موزیک را بشنوید که چگونه سجد آدمی را گزارش می دهد. آدمیان را بنگرید، بر خاک افتاده دعاکنان، زمزمه گویان و مفتون و حیرت زده.

پس از ۳۴۲، ۲۵۶ سال دیگر، در سال ظهور عیسی، هنوز، از این حادثه گفتگو بود. مردم از ظهور یک خدای آسمانی سخن می گفتند که روزی، برفراز تن جفتی خفته فرود آمد و بر آنها نشست و دم خود را بر آنها فرو برد و آنها را باشکوه آسمانی خود آراست.

آنها، لحاف را که دیوی هراس آور بسته بودند خداوند

بی آزار مهربانی دیدند و آنهاکه گریختن را تجربه کردند
مقدس شدند.

آنچه آمد البته داستانی تخیلی بود اما از راه تصور این
حادثه‌ها، آشکارا به تفاوت فاحش میان دو دیدگاه زمانی
می‌رسیم. این همه، تصورپذیر است که انسان دویست هزار
سال پیش اگر شیئی لحاف مانندی را ببیند آنرا هرچیزی
ممکن است ببیند الا «لحاف». چرا؟

اگر لحافی بر تن يك جوان دویست هزار سال پیش از
این بساید، تصویری که در ذهن او برمی‌آورد چیزی شبیه
تصویری خواهد بود که شما در خواب از آن می‌گیرید.

در خواب— آنچنانکه قبلا دیده‌ایم — لحاف، سیمای
هراس‌آور دیونژندی را داشت چرا که خفتگی‌ی قشر فوقانی‌ی
منح‌مجال آنرا نمی‌داد که ما از راه به کار آوردن خاطرات
گذشته احساس لمسی‌ی لحاف را به يك بینش عقلی مبدل
کنیم. اما جوان باستانی‌ی مورد بحث در بیداری هم لحاف
را چیزی چون دیوی‌نژند می‌بیند چرا که گرچه قشر فوقانی‌ی
مغزش نخفته اما در این قشر کاملاً هوشیار و بیدار، خاطراتی
از چیزی بدین‌گونه نیست که تصویر امروزین ما را از
لحاف برآورد. او هم لحاف را چون ما عاقلانه می‌بیند اما
احکام عقل او احکامی کاملاً متفاوت است.

محال است بتوانید حتی تصور کنید که شما و آن مردمان دویست هزار سال پیش، نزول و صعود لحاف را يك «واقعیت تاریخی» ی یکسان بشناسید. محال است بتوانید حتی تصور کنید که آنها، «لحاف» را «لحاف» ببینند.

چنین حادثه‌ای در آن دنیا «اسطوره» ای خواهد شد و هنگامیکه به ما می‌رسد، باور نمی‌کنیم که اجداد ما در دویست هزار سال پیش با غولی هم‌رنگ آسمان دست و پنجه درهم کرده‌اند. آیا آنها دروغ می‌گویند؟ آیا آنها اشتباه می‌کنند؟ آیا آنها نادانند؟

جواب: نه آنها اشتباه نمی‌گویند، دروغ هم نمی‌گویند و نه نادانند. آنها از «غول» به عنوان يك «واقعیت تاریخی» سخن می‌گویند. این غول بوده. در آن زمانه‌های دور گذشته «غول‌ها» بوده‌اند.

نمی‌خواهم آن نظریه را که از مسافرت‌های کیهانی سخن می‌گوید باور کنم. من به حیرت‌آورتر از اینها باور دارم: به سفرهای میان جان و ماده. و در همین جاده‌های وهم آلود پیچاپیچ و مرموز، اما لطیف و زیبا است که غول‌ها و پری‌ها هردو در کنار هم، مسالمت جویانه بسر می‌برند.

این غول‌ها بوده‌اند... اگر لحاف اطلس آبی نبوده است می‌توانسته است مه سنگینی باشد که همه جارا فرا

گرفته است و دنیا را در روز روشن، تاریک و سیاه کرده است .

این تصویر ابلهانه‌ای است که آنها را در این قضاوت خود « ابله » بدانیم . دانائی‌ی شما در تشخیص اینکه مه ، مه است و دیو نیست ناشی از ذخائر تجربی‌ی خاص قشر فوقانی‌ی مغز شما است و اعتقاد آنها به اینکه « مه » ، « دیو » است نیز ناشی از ذخائر تجربی‌ی خاص مغز آنها است . هیچ چیز در دنیا وجود ندارد که ثابت کند که فرمان مغز شما درست‌تر از فرمان مغز آنهاست .

در اینجا، نه تشخیص شما چیزی از « واقعیت مطلق » در بر دارد و نه تشخیص آنها، این هر دو تشخیص، تشخیص‌هایی هستند که بر اساس « فایده » حاصل آمده‌اند . « فایده » حکم می‌کند که آنها « مه » را « دیو » بیانگارند و از آن برمند و به آشیانه‌ها بخزند چرا که همواره از شکم این دیو است که خطر می‌روید و درندگان و خزندگان زهرآگین سر می‌کشند . و همان فایده حکم می‌کند که شما آنها را از جنس ابر بدانید که اگر نه رحمت خدائی، در هر حال مایه‌ی فراوانی‌ی نعمت است . نعمتی که ساکنان ساحل رود، در بندش نبوده‌اند چرا که هرگز کمبودش را نشناخته‌اند .

شما، در مقام یک تاریخ نویس، حق این را ندارید که

دربیان شرح حال این قبیله‌ی باستانی از وجود مه سخن
بگویید و بگویید که آنها مه را دیو، گفته‌اند و مارابه‌خنده
بیاندازید .

شما در مقام يك دلقلك این حق را دارید، امادر مقام
يك تاریخ نویس نه .

آنها مه را دیو ندیده‌اند آنها «دیو» را «دیو» دیده‌اند
همانطور که شما «مه» را «مه» دیده‌اید و نه «دیو» را «مه» .
اینجا نکته‌ی باریکی نهفته است. «واقعیت تاریخی»، این
نیست که آنها «مه» را «دیو» دیده‌اند. «واقعیت تاریخی»
اینست که آنها «دیو» را «دیو» دیده‌اند و در طی سالهای دراز
تاریخ با این «دیو» سفید نفس‌گیر پنجه درهم کرده‌اند .
دیوی که تنوره می‌کشد. دیوی که همه جا هست و دیوی که
باهمه بزرگی و جهانگیری، چون دم آدمی در حجره‌های
تنگ و کوچك فرو می‌رود و پنهان است تا سر بر آورد. دیوی
که ضد نور است، که خورشید را باهمه‌ی نیرو به جنگ
تن به تن می‌خواند...

خدایا !

۱۴

بیائید دوباره به فردوسی برگردیم. بیائید شعر
بخوانیم. شعرخوانی چه خوبست :
میان سپاه اندر آمد چو گرد
سرانرا سراز تن همی دور کرد
رهش باز دادند و بگریختند
به آورد با او نیا ویختند
وز آن جایگه سوی دیو سپید
بیامد بکردار تابنده شید
بکردار دوزخ یکی غار دید
تن دیو از تیرگی ناپدید
بتاریکی اندر ، یکی کوه دید
سراسر شده غار از او ناپدید

برنگت شیه روی و چون شیر موی
 جهان پر زپهنا و بالای اوی
 سوی رستم آمد چوکوهی سیاه
 از آهنش ساعد ز آهن کلاه
 ازو شد دل پیلتن پر نهیب
 بترسید کامد بتنگی نشیب
 برآشت بر سان پیل ژیان
 یکی تیغ تیزش بزد بر میان
 ز نیروی رستم ز بالای اوی
 بینداخت یک ران و یک پای او
 بریده بر آویخت با او بهم
 چو پیلی سرافراز و شیری دژم
 تهمتن به نیروی جان آفرین
 بکوشید بسیار با درد و کین
 بزد دست و برداشتش نره شیر
 بگردن برآورد و افکند زیر
 فرو برد خنجر، دلش بردرید
 جگرش ازتن تیره بیرون کشید
 آیا بیادمی آورید که در زمان کودکی، واژه‌ی «دیو» چه
 مفهومی داشت؟ من خود، اورا ازخلال قصه‌ی «نمکی»
 می‌شناختم که هفت دررا بست و بستن هشتمین دررا به

فراموشی سپرد و دیو آمد و او را باخود برد.
این «دیو»، موجودی بزرگ امانرم و پیچنده بود.
همچون دود. از هردری می گذشت و به هر شکل ممکنی در میامد.
گرچه اغلب، سیمای مرد درشت اندام ریشوئی را به خود
می گرفت، اما در یک شب تاریک، چون خمره ی ترشی یا
ستون شبستان و گاه چون درخت زردآلوی یکه و تنه های
خانه ی ما به نمایش در می آمد. صدای پایش گاه، جنبش یک
گر به ی تیز پارامی مانست و گاه خش خش و هم آور شاخه های
یک درخت. و گاه، و آن هنگام که باد، بر شیروانی ی وارفته ی
همسایه سینه می مالید، صدای پای دیو، همچون صدای پای
لنگی بود که در فواصلی طولانی، پا، و تنه او یک پای خود را
بر زمین می کوفت.

امروزه دیگر، «دیو»، آن سیمای هزار چهره ی پیچنده
را ندارد. حالا دیگر، خشاخش شاخه های درخت، این «دیو»
را زنده نمی کند و سایه ی جنبان چراغ برق، مژگان خواب
آلود او را بیاد نمی آورد.
حالا دیگر «دیو»، چیزی چون «گوریل» بزرگ و هیولا
است.

شما دیورا چگونه می شناسید؟ مردم دیگر چه؟
چه خوب بود اگر، نقاش چیره دستی را می شناختیم که
از روی دیوهای متفاوت اذهان متفاوت مردم، تصاویر
دقیقی می ساخت و این امکان را فراهم می کرد که تصویری

از میانگین این تصاویر مختلف را با تصویر دیو سفید فردوسی مقایسه کنیم که تا چه اندازه متشابه یا متفاوتند؟ دیو سفید مازندران، جانوری چنان بزرگ و هیولائی چنان ستبر و عظیم است که گوئی، رستم - با همه هیبتش - فقط تا زانوی او است. سیه روی و سفید موی است. اما جز این از او چه می دانیم؟

فردوسی این دیو سفید را چگونه می دیده، مانمی دانیم. احتمالاً او خود اشکالی از این دیو سفید را در کتابهای خطی آن شاهنامه های کهن منشور دیده است. اگر این چنین باشد احتمالاً این تصاویر منقش، با تصاویر ذهنی امروز ما شبیه اند چرا که تصاویر ذهن ما از دیو سفید، احتمالاً از خاطرات موروئی این اشکال منقش آمده اند.

اما سازندگان آن اشکال منقش، این تصویر دیو سفید را از کجا آورده اند؟ اصلاً اصل افسانه که «رستم» را در جنگ بادیو سیه روی موسفید اینچنین استادانه بازی می دهد از کجا آمده؟

اینکه رستم که بوده؟ و اینکه اساساً رستمی بوده یا نبوده؟ اینکه رستم چگونه، چنین عمر درازی کرده و اینکه احتمالاً این نام، نه نام یک تن و بلکه، نام هر پهلوان و سپه دار ایرانی بوده و یا مثلاً درجه ای، کنیه ای، ~~نامی~~ اینها همه مباحثی است که خوانده ایم، شنیده ایم و گفته ایم و در اینجا، مورد بحث مان نیست. اینجا من از «دیو» سخن

می‌گوییم و در پی آنم که باهم، او را بشناسیم.
اولین سوال این است، که فردوسی، این دیو سفید را
چگونه دیده؟ و چگونه باورش کرده؟
در پاسخ این پرسش، این احتمال را مطرح کردیم که
دیو ذهن فردوسی همان، دیو ذهن ما است. چرا که شاهنامه
خودازما، چندان فاصله‌ای ندارد. اما اینکه فردوسی، دیو
را چگونه باور می‌کرده؟ مسئله‌ای است که فعلاً احتیاجی،
به پاسخ آن نداریم.
مسئله‌ی دوم اینست که این، تصویر ذهنی «دیو»، از
کجا آمده؟

عادت ما مردم این سال و زمانه این است که تا حکایتی
را کمی غیر عقلانی، بیابیم آنرا به سادگی، «افسانه»
بگوییم.

«افسانه» می‌گوییم، به معنای «دروغ»، به معنای چیزی
وهم‌آفریده، چیزی چون رویا و به هر حال، حوادثی از
«عینیت» جدا، برخلاف آنچه، به آن «واقعیت تاریخی»
گفته‌اند.

قصه‌ی جنگ رستم و دیوان را به آسانی افسانه و دوراز
«حقیقت واقع» می‌شماریم، چرا که «دیو» را وجودی
منطقی نمی‌شناسیم و چون منطقی نمی‌شناسیم این علاقه
در ما می‌رود که افسانه‌ها را به صور گوناگون متفاوتی
به تعبیر و تفسیر آوریم:

۱- پاره‌ای براین عقیده‌ایم که هر «افسانه»، مخلوق خیال يك انسان مشخص است که در عهده‌ی، از اختراع این افسانه، نفعی را طلب می‌کرده است.

تصویرمان از این افسانه پردازان کهن، تصویر پاورقی نویس يك مجله‌ی هفتگی است که برای ارتزاق کسانش افسانه می‌پردازد.

از خود نمی‌پرسیم، آیا در آن زمانه‌های گذشته هم اینگونه حرفه، اشتغال کسی بوده یا نه؟ و اینکه آیا در آن زمانه‌های گذشته نیز، «دروغ‌گفتن» اسباب آب و نان و مقام و تشخص می‌شده یا نه؟

۲- بعضی منصفانه‌تر، افسانه‌ها را نه يك اثر هنری و نه مخلوق شخص مشخصی، که اثری تخیلی و محصول ذهن افراد بیشماری از نسل‌های فراوان می‌دانیم. اینجا، مقصودمان اینست که گرچه دروغ‌زنی، در آن زمانه‌ها «حرفه» نبوده اما، تفریح و تفتن و نیاز معنوی لااقل بوده.

اما چرا تصور کنیم که مردم عادی نسل‌های گذشته (یا مردم عادی امروزه) ذاتاً از اعمال محیرالعقول و خارق‌العاده خوششان می‌آمده؟ این البته صیح است که مردم، مبالغه‌ها را می‌پسندند و از راه چنین مبالغه‌هایی مثلاً «تختی» را به کرامت می‌رسانند اما تمایل به اینگونه قهرمان سازی‌ها بیشتر از آنچه «علت» پیدایش افسانه‌ها باشد

«معلول» وجود افسانه‌ها است.

به عبارت ساده‌تر، وجود افسانه‌های پهلوانی است که نوجوان ایرانی را متمایل می‌کند که «تختی» را «رستم» بنامد. چراکه، «رستم» اسمی، با قدرت تبیین خارق‌العاده است و همینکه کسی را، «رستم» بنامی، کتابی در وصف آن کس نوشته‌ای.

بدیهی است اینجا، از راه تأثیر متقابل دو عامل بالا می‌توانیم این تصور را پدید آوریم که افسانه‌ها نیز، از راه علاقه‌ی مردم به مبالغه، پدید آیند اما درچنین صورتی، افسانه‌ها، برای سازندگانش نیز «افسانه» می‌بود- آنچنانکه برای ما هست. پس چرا مردم آن زمانه‌های دور، این افسانه‌های خودساخته را نه افسانه که تاریخ واقعی ملت خود می‌دانسته‌اند؟

۳- پاره‌ای از متفکران، افسانه‌ها را، چون رؤیا، حوادثی «سمبلیک» می‌گویند و می‌روند از این افسانه‌ها تعبیر و تفاسیری درآورند که معمولاً «فروید» از شکم رؤیا درمی‌آورد.

اما مثلاً، «دیو» را نشانه و سمبل چه چیزی باید دانست؟ و چرا «دیو» را باید نشانه دانست؟ و نه عین آن چیز؟

سمبل‌شناسی رؤیانیز در قلمرو رؤیاشناسی فروید اعتبار چندانی نیافت چراکه هر تصویر درهمی را ممکن است به هر صورت دلخواهی معرفی و ترجمه کرد و دلیلی

در نوشته‌های او نیست که چرا فلان تصویر رؤیا نشانه‌ی فلان خاطره باشد و نشانه‌ی آن یکی نباشد.

اما اینکه چرا «افسانه» هارا همچون «رؤیا» نشانه‌ی چیزهای دیگری غیر از خود آن گفته‌اند، از این جهت است که میان حوادث افسانه و رؤیا شباهت‌هایی هست. اما شباهت افسانه با رؤیا، نشان رؤیا بودن افسانه نیست، بلکه دلیل افسانه بودن رؤیا است:

* آنچنانکه روانشناس مشهور آلمانی «یانگ» آموزش می‌دهد انسان‌ها، گنجینه‌های مرموزی از خاطرات قومی خویشند که این خاطره‌ها از آن زمانهای دور صدهزاره‌ها با نوعی از توارث- احتمالاً ژنتیک-آمده‌اند و همین‌ها هستند که رؤیا می‌آفرینند. اگر این فرضیه را بپذیرید اجباری ندارید که همچون او، این تصاویر رؤیا را سمبل آن حوادث کهن بدانید. آسانتر آنستکه، این تصاویر رؤیائی را، دقیقاً آن حوادث باستانی بدانید و تصور کنید که ما انسانهای امروزی، در «رؤیا» حوادث واقعی و سرگذشت اجداد خود را بیاد می‌آوریم و اگر رؤیا، درهم و آشفته و غیر منطقی است، از آن سبب است که آن حوادث واقعی در آن اعصار گذشته الزاماً از «منطق» امروز ما تبعیت نکرده‌اند.

* اما من، آنجا که «روانشناسی» مطرح است الزاماً از روشهای توجیه «پاولفی» بهره می‌گیرم چرا که این

روشمهای پاولفی باتجربه‌های عملی و روزمره‌ی زندگی
— در این عصر انسانی — از هرسو، که بنگری همسازی و
کارآئی بهتری دارد.

بر اساس مکتب‌اخیر، این شباهت رؤیا و افسانه،
علتی ندارد الا اینکه، «افسانه‌ها» در دنیای ما موجودند و
ما دیو و دد و جن و پری را از خلال این افسانه‌ها می‌شناسیم
و این موجودات همه‌کاره‌ی قالب‌پذیر خوب، الگوهای
مناسبی هستند برای يك رؤیا. چرا که، انسان خفته،
چندان از قیود و قواعد منطق (که ابزار سازگاری با مردم
است) متابعت نمی‌کند. چرا که در هنگام خواب، «مردم»،
همه‌خواهند و شما از حفظ حدود و روابط با دیگران معافید.
در مورد «رؤیا»، بر اساس این نظریه تحریکات حسی
حین خواب، به جای تجسم تصاویر ادراک معمولی، تصاویر
درهم و آشفته‌ای فراهم می‌کنند که ممکن است همچون
تخیلات زمان بیداری به تداعی تصورات ذهنی دیگری
بیانجامد.

اگر، تداعی‌های بیداری، اغلب، «معقول» است، از
آنرو است که گنجینه‌ی تجربیات قشر فوقانی منخ، به کار
تصحیح و هدایت این تداعی‌ها است اما آنجا که، خفتگی،
این قشر «مصحح» رامی‌رباید، «تداعی‌ها» به سوی افسانه‌ها
می‌گرایند که قالب‌پذیرند.

با چنین تفصیلی است که ناچار افسانه‌ها را باید از

رؤیا جدا بدانیم و آنچه را که در آنها هست نه سمبل و نشانه‌ی چیزی بلکه خود آن چیز بشماریم.

قطعاً این را می‌دانید که در علوم طبیعی، هر جا نظرات متعددی، برای تفسیر یک پدیده، مطرح باشد، همیشه آن نظر را می‌پذیرند که ساده‌ترین آن باشد. چرا ما چنین نکنیم؟:

در میان نظرات گوناگون بالا، ساده‌ترین بیان آنست که حوادث «افسانه» هارا حوادثی واقع شده و کاملاً «درست» بدانیم و بگوئیم که حوادث افسانه‌ها، از این رو غیر منطقی هستند که منطقی ما، غیر منطقی است. به عبارت بهتر، حوادث افسانه‌ها، بدین علت غیر منطقی مینمایند که ما، با منطق دیگری جز، منطق اعصار دور گذشته می‌اندیشیم. بدین تفسیر، «دیوها» بوده‌اند. رستمی نیز بوده‌است و اینها، باهم، جنگیده‌اند.

لزومی ندارد که، برای اقناع مخالفان بگوئیم، که دیوان، احتمالاً، انواعی هستند از حیوانات غول‌پیکر ماقبل تاریخی، مثل ماموت‌ها و دایناسورها و غیره. نه، «دیوها» چنان بوده‌اند که بوده‌اند.

نه تنها، در آن زمانه‌های دور گذشته بوده‌اند. امروزه هم هستند. اگر من و شما، آنها را نمی‌بینیم، هستند کسانی که آنها را می‌بینند.

دوستی که به وجود جن و پری و اشباح دیگر ناباور

است و به سبک امروزیان همه را یاوه می‌داند، با تردید و ترس- چنانکه گوئی به من پناه آورده- برایم می‌گفت که در حمام خانه، به صدای خنده‌ی طنین‌داری سر برآورده و سیمای پیرمرد خندانی را چسبیده بر سقف حمام، دیده است.

می‌گفت: اورا دیدم، بخدا دیدم، باور کن، دروغ نمی‌گویم

- چرا قسم می‌خوری؟ البته که راست می‌گوئی.
چرا دروغ بگویند؟

آنها می‌گویند که دیوها و جن‌ها و پری‌ها را دیده‌اند و می‌شناسند و ما می‌گوئیم آنها را ندیده‌ایم و نمی‌شناسیم. احتمال دروغ‌گفتن آنها همان است که احتمال دروغ‌گفتن ما. به همان اندازه که ممکن است آنها دچار «توهم» باشند ممکن است ما دچار کم‌سوئی دیده‌گانمان باشیم.
جواب این مسئله اینست:

ما انسان‌ها، جهان را نه با چشمان که با مغزمان می‌بینیم.

۱۵

جنگ رستم و دیوان، که یکی از نمایشات حماسی زیبای فردوسی است، يك نمایش ابتدا به ساکن و مستقل از دیگر حوادث تاریخ بزرگ فردوسی نیست. فردوسی، نه تنها سرایندهی تاریخ که داستانسرای توانمندی هم هست و او که همه ی آیین های داستانسرائی را می داند، رستم را چنان از راه دوری به میدان این جنگ نامساوی می کشد که وقتی پا به میدان می گذارد شما هر عمل خارق عادت را از او منتظر باشید .

داستان از سفری سخت و طولانی سر می گیرد که در طی آن سفر، رستم واسب و الانسب و فادارش، «رخش»، همدم و همراه، به سوی مازندران می آیند تا دیوان را بکشند و کاووس شاه. شاهنشاه بزرگ ایران زمین را از بند دیوان برهند.

درواه این سفر پرمخاطره و طولانی است که رخس به تنهائی شیر را می کشد و هر دو با هم از دهائی را سر می برند و در این سفر است که رستم با پری وشی همپیا له میشود که گوئی از جادوان است و آنجا که رستم از « یزدان » سخن می گوید پری روی جادو، سیه رو می شود و رازش از پرده بیرون می افتد. و در همین سفر طولانی است که با سپاه « اولاد » يك تنه می جنگد و « اولاد » را كت بسته با خود به قرارگاه دیوان می برد و در غاری، دیوسفید را پس از تلاشی سخت و نفس بر می کشد و شما حیران می مانید که دوازده هزار دیو دیگر که در سپاه اویند کجایند؟ چه می کنند؟ و چرا این همه آدم از برابر يك تن می گریزند؟

همه چیز این حکایت، غیر معقول و غیر منطقی است اما اگر نه یکبار، بلکه چندین بار متوالی آنرا بخوانید همه ی حوادث غیر منطقی را منطقی می بینید:

کجای این حادثه دور از عقل سلیم است که اسبی، شیر را بکشد؟ مگر، همین چند سال پیش از این نبود که الاغی، شیر باغ وحش مشهد را کشته بود؟

اما « ازدها » را بگو؟ آیا به راستی ازدهای شاهنامه همانست که تصویرش را در نقاشی های قهوه خانه ها دیده ایم؟ آیا به راستی يك « داینا سور » است؟ یا ممکن است مار بزرگ خطرناکی باشد که اگر نه من و شما که « رستم » او را حریف است.

در جنگ با سپاه بزرگ «اولاد» که همه را يك تنه از دم تیز تیغش می‌گذراند، این تفسیر، مسئله را حل می‌کند که در آن زمانه‌های دور گذشته آیین جنگ، جنگ تن به تن بوده و این سنت است که زور بازو و توان پایداری و از پا در نیامدن را وسیله‌ای می‌سازد برای کشتن صدها فرد سپاهی، يك تنه.

همین توجیه ساده مشخص می‌کند که چرا دیوان بیشمار سپاه دیوسفید آنجا که سرکرده را غرقه به خون می‌یابند، همه يك جا می‌گریزند.

در جنگ رستم و دیوسفید در آن غار تنگ و تاریک نیز خارق عادت نیست. دیوسفید، هنرمندانه در پیچ و تاب شعر شورانگیز حماسی موجودی عظیم و کوه‌پیکر بنظر می‌آید اما همینکه بکاوی او را جز سیه روی زالی که توانمند و پرزور است نمی‌یابی. چرا می‌پرسی که چرا شمشیر تهمتن از پا، بر تن او نشسته است؟ چه اشکالی هست؟

سیه رو شدن آن پری رو نیز آشکارا می‌تواند ایهام شعر فردوسی باشد و این معنا را بسازد که تهمتن نه تنها زور بازو که توان خرد نیز در سر دارد و چنان بینا است که در پشت سیمای دلنشین يك بانو سیرت زشت جادو را تواند دید.

بماند...

اگر چنین به حکایت بنگری در سراسرش غیر قدری

ظرافت و ایهام شاعرانه و قدری مبالغه، غیر معقول و خارق
عادتى نخواهى دید وکسى را نخواهى یافت که بتواند این
همه را ناباورانه بیانگارد.

اما «دیو» را چه کنیم؟

فردوسی، صراحتاً از «دیو» سخن گفته. اگر آنها را
«دیو» نمى نامید آسان بود که طرارشان بدانیم و از جنس
آدمیزاده و نه موجوداتى عجیب. اما چرا دیوشان مى نامد؟
«دیو» زبان فردوسی چه کسى است؟ چه موجودى است؟ و
چه معنا مى دهد؟

ما، در واژه‌ی «دیو»، صورت آدمیزاده نمى یابیم. «دیو»
در ذهن ما - از زبان مادران پیر - باید هیولای بزرگی باشد
همچون دود، که نه با شمشیر و گرز رستم بلکه از راه
فراست مادرها و باشکستن شیشه‌ی عمرشان کشته مى شوند
و اگر فردوسی گفته است که رستم، دیو سفید را با ضربات
شمشیرش از پا درآورده این معنارا مى رساند که «دیو
سفید» دیو مادر بزرگهای ما نیست و بلکه يك طرار توانمند
است. اما چرا فردوسی او را «دیو» گفته؟

روشن است که فردوسی او را «دیو» گفته چون حکایت‌ها
چنین گفته اند. فردوسی چه مى داند که چرا آن طرار یاغی
را «دیو» نامیده اند؟

آیا شما مى دانید؟

آیا پاسخ این پرسش این نیست که «دیو»، در زبان

راویان این حکایت‌ها معنایی غیر از دیو مادران پیرامروزی
را دارد؟

آیا آریائیه‌های زمان زردشت، آیارستم و گیو و گودرز هم
از واژه‌های «دیو» این معنای امروزی‌ی ما را دارند؟

در اسطوره‌های ایرانی، که اشعار فردوسی حاوی
قسمتی از آنهاست - و منشاء آنرا می‌توان در متون مذهبی
زردشتی شناخت - از «دیو» سخن‌ها هست. مفسران
زرتشت‌شناس فرنگی معتقدند که «دیو»، به معنای دروغ
و کژی و نادرستی است و «دیوسانان» آن دسته از مردم
«اهریمن‌ستا» هستند که به دروغ و نیرنگ و کژی متوسل‌اند.

تفسیر دیگری، «دیوان» را قبایلی از ساکنان بومی
ایران زمین می‌داند که پس از هجوم‌های متناوب آریائیه‌ها
در طی سالیان درازی به نواحی شمالی ایران
کوچیده‌اند و با استفاده از پوشش جنگل‌ها و کوهستان‌های
رفیع به جنگ و گریزهای مداوم پرداخته‌اند.

این تفاسیر البته با کمی تعصب همراه است و می‌کوشد
تا بیان زرتشت را در همه جا به صورت بیانی منطبق با منطق
قیاسی و به اصطلاح «منطقی» سازد. حق‌شناسی نسبت به
این همه مرحمت از جانب ایران‌شناسان کبیر که «زرتشت»
را تا مقام یکی از نوچه‌های «ارسطو» بالا برده‌اند در جای
خود اما براستی منظور «زرتشت» از «دیو» همین است که

می گویند؟

علاوه بر تفاسیر بالا تفسیر دیگری هم می توان داشت و براساس آن گفت که زرتشت دیو را بهمین صورت که مادرهای امروزی در قصه می آورند می شناخته. اما بلافاصله متوجه می شویم که این خود تفسیری بیشتر نیست و اعتبار این گفته همانقدر است که اعتبار گفته ی پیشین.

هیچ وسیله ای نیست که به ما بگوید که «دیو» در زبان زرتشت ورستم و گیو و گودرز چه معنا می داده است؟

واژه «دیو» یکی از واژه های کمیاب زبان فارسی است که «عیناً» به همین صورت امروزی در زبان اوستا بکار رفته است و همین سابقه تاریخی و عمر طولانی ی این واژه است که مرا واداشت تا دو فصل این کتاب را به «دیو» اختصاص بدهم.

مطالب یاد شده ی در این دو فصل آشکارا بشما نشان داد که ما معنای «دیو» را نمی دانیم و یا به عبارت بهتر، در حالیکه «دیو»، در زبان فارسی ی دری دارای معنا و مفهوم هست، تحت هیچ عنوانی نمی توانیم، به معنای همین «دیو»، در زبانهای باستانی پی ببریم. در اینصورت آیا ممکن است به درك مفهوم و کاربرد واژه هایی که در آثار باستانی ی ما هستند ولی امروزه از جریان گفتار و نوشتار ما خارج شده اند نائل شویم؟

تکرار:

واژه «دیو»، يك واژه‌ی باستانی‌ی ایرانی‌است و ما مطمئن نیستیم که این واژه، در ادبیات باستانی‌ی ما بهمین معنا که امروزه می‌شناسیم، بکار می‌رفته. نمی‌توانیم مطمئن باشیم که بهمین معنا بکار می‌رفته و نیز نمی‌توانیم ادعا کنیم که اگر نه به این معنا، پس به چه معنائی بکار می‌رفته. در این حال پس تکلیف واژه‌هائی که امروزه اساساً بکار نمی‌روند و برای ما هیچ معنا و مفهومی ندارند چیست؟

نمونه :

اوستا واژه دیو را با پسوند «یسنا» بکار می‌برد و از آن «دیویسنا» می‌سازد چیزی چون «مزدیسنا». کارشناسان اوستا به مامی‌گویند «دیویسنا»، «دیوپرست» معنا می‌دهد. اگر بپرسی چرا؟ به چه دلیل؟ جواب می‌دهند: بدین دلیل آشکار که «مزدیسنا» یعنی «مزدپرست» و از اینجا می‌توان متوجه شد که «یسنا» به معنای «پرستنده» است. اما به چه دلیلی «یسنا» معنای «پرستنده» می‌دهد؟

در اینجا ناگزیر، شمارابه توالی‌ی معنای جملات حواله می‌دهند که از فحوای جملات متفاوتی که در مفاهیم متفاوت استعمال شده‌اند بدینجامی رسیدیم که «یسنا» معنای «پرستنده» می‌دهد.

اما برای آنکه شما معنای واژه‌ای را از خلال جملات متفاوتی دریابید این جملات باید به زبانی کاملاً مفهوم نوشته شده باشند.

مثل:

اگر شما واژه‌ی «مزدیسنا» را به مفهوم «مزدپرست» در تعدادی از جملات فارسی بکار ببرید يك خواننده‌ی آشنا به زبان فارسی حتی اگر معنای «مزدیسنا» را نداند این معنا را از فحوای جملات شما درمی‌یابد.

اما اگر همین جملات حاوی «مزدیسنا» را در برابر يك انگلیسی‌زبان ناآشنا به زبان فارسی بگذارید چه؟ آیا هنوز هم ممکن است آن انگلیسی‌زبان ناآشنا به فارسی از فحوای عبارات شما معنای «مزدیسنا» را بفهمد؟

در عمل، -اگر خطا نگویم- کارشناسان خطوط باستانی باید ابتدا وقبل از ورود به صنعت «فحواشناسی» از هر طریق ممکن دیگری به معنای تعدادی از این واژه‌ها پی برده باشند.

طریق ممکن دیگر، برای کشف معنای واژه‌ها چیست؟ دانش‌زبان‌شناسی این «داده» را به آنها داده است که واژه‌های متداول هر زبانی، از تغییر شکل واژه‌های دیگری در زبان‌های باستانی هر جامعه پدید آمده. در این صورت، با کمی جست‌وجو، يك متبحر در شناخت زبان و واژه، می‌تواند از راه خویشاوندی واژه‌های متداول در يك جامعه اجداد پیش و بیشتر يك واژه‌ی امروزی را بشناسد و تدریجاً آنقدر به عقب و عقب حرکت کند تا (مثلاً) به «اوستا» برسد و بگوید (مثلاً) «یسنا» جد اولیه‌ی «پرستنده» بوده و پس،

«یسنا»، یعنی «پرستنده».

شما چه می‌گوئید؟

اگر مسلم باشد که «یسنا» (مثلاً) در انتهای يك خط زنجیر تحولی، همان «پرستنده» است، آیا بدین معناست که مفهوم و معنای این دو واژه یکی است؟
آیا «دیو» در این خط زنجیر تحول همین «دیو» نیست؟
آیا معنای «دیو» همان «دیو» است؟ پس چگونه باید مطمئن بود که «یسنا» به معنای «پرستنده» است؟

اگر شما از روی مفهوم امروز «دیو» معنای دیروز «دیو» را در نمی‌یابید چگونه می‌خواهید از روی معنای «پرستنده»، معنای «یسنا» را بدانید؟

اصلاً شما معنای «پرستنده» را می‌دانید؟

شما خدا را می‌پرستید، اما می‌دانید که با خدا چه می‌کنید؟

پرستش خدا یعنی چه؟

آیا پرستش همان «عبادت» است؟

در «عبادت» نوعی «بندگی» و نوعی اطاعت و سرسپردگی هست اما در پرستش نه. ما ایرانی‌ها، زیبایی را می‌پرستیم، معشوق را می‌پرستیم، میهن را می‌پرستیم، شاه را می‌پرستیم و خدا را هم می‌پرستیم. این پرستش به معنای بندگی و عبودیت و چاکری و نوکری نیست این «پرستش»، به معنای «دوست داشتن»، «ستودن» و عشق ورزیدن است و

فرمانبرداری — چنانچه مریدی از مراد. یادتان هست که «پرستش خدا» در عرفان، خود، «عشق» خوانده می‌شود. آیدار «یسنا» نیز، همین مفهوم پرستش نهفته است؟ چه می‌دانیم؟ از کجا بدانیم که «مزدیسنیان» مزدا را چنان می‌پرستیده‌اند که مولانا و حافظ؟ دیوپرستان چه؟ اصلاً معنای «مزدا» را از کجا بدانیم؟ مگر معنای «دیو» را می‌دانیم؟

آنچه در بالا آمد نشان آنست که خویشاوندی و تسلسل زنجیره‌ای واژه‌های اوستائی تا پیوند آنها با واژه‌های فارسی پهلوی دری مطلقاً کمکی به درک مفاهیم واژه‌های اوستا نمی‌کند تا چه رسد به درک مفاهیم عبارات و جملات اوستا که باید از سرهم شدن تعداد نه‌چندان فراوانی از همین واژه‌های آشنا معنا شوند.

اما چنین روندی را در ترجمه‌ی متون باستانی، زبانشناسان، یک عمل «علمی» مینامند. این استناد از یک جهت مطبوع است و آن جهت اینست که، «قوانین علمی» نیز، کم و بیش، از همین شیوه حاصل می‌شوند.

خدا کند که تحمل خواندن یک داستان بامزه‌ی علمی را داشته باشید:

در زمان «نیوتون» جنگ عالمانه‌ی سختی میان او و «هویگنس» دانشمند دیگر آن زمانه در گرفته بود. دعوا البته بر سر لحاف «ملا» نبود بر سر چیز مهمتری بود. بر سر اینکه نور، ماهیتاً «موج» است یا «ذره»؟

خدای داد که به علت بدخلقی و بددهانی و دشمن-
تراشی‌های نیوتون بودیا برای احترام به «حقیقت» که
سرانجام، قاطبه‌ی دانشمندان آن زمانه جرأت کردند و
(البته بعد از مرگ نیوتون) و حکم به موجی بودن ماهیت
«نور» دادند.

این انتخاب از آنجا پدید آمد که در تجربه‌های فراوان
آزمایشگاهی هرگاه دوسوراخ ریز مجاور بر پرده‌ای ایجاد
کنند اثر پدیدآمده از این دوسوراخ بر پرده‌ی مقابل- هرگاه
نور بدان بتابد- نه دو دایره روشن بلکه تعدادی دایره
روشن و تاریک است و این اثر تنها با فرض موجی بودن
نور به تفسیر درمی‌آید.

اما می‌دانید که «موج» همیشه محتاج ملاء موج است.
موج آب معنائی جز تموج آب ندارد و صداجز تموج هوانیست
اما موج نورانی، تموج در چه چیز است؟
نمی‌توانستند این اثر را تموج در هوا بدانند چرا که
نور از فضاهاى مطلقاً خالی میان ستارگان می‌گذرد.

مشکل عظیمی در کاربنای ساختمان معظم علم پدید
آمده بود که ممکن بود همه را از و لائی بی‌رقیب دانش
منصرف سازد. ممکن بود این بازار پر رونق نان‌آور بسته
شود و این همه دانشور خوب پارسا، کارشان به افتتاح
دکانهای دیگری بیانجامد- مثلاً بقالی.

اما دست حمایت خدا همیشه بر سر دانشوران هست

وسرانجام راه حل این مشکل نیز پدید آمد.
داستان این حادثه دقیقاً به آن می ماند که يك عبارت
مهم «اوستا» معنا شده باشد اما يك «واژه» ی مزاحم بی معنا
ارتباط مفاهیم عبارت را برهم بریزد.
سراانجام، اتفاق نظر دانشوران این بود که بگویند
«خلاء مطلق» وجود خارجی ندارد و حتی آنجا که خالی ی خالی
تصورش می کنیم «چیزی» هست.
اسم این «چیز» را گذاشتند «اتر» و خیال همه شان راحت
شد.

اگر می پرسیدی که «اتر» چیست؟ کسی جوابی نداشت بدهد،
اما در هر حال «اتر» باید می بود چرا که بی «اتر»، قافیه
ناقص می شد و نور خورشید از آمدن می ماند و تاریکی،
کورمان می کرد.

مبادا، تصور کنید که «اتر» تنه ها واژه ی بی معنای جهان
علم است، تمام «فیزیک» سراپا پر است از این واژه های
قافیه ساز بی معنا: زمان؟ مکان؟ نیرو؟ انرژی؟
ماده؟ میدان؟ حرکت؟ سرعت؟ جاذبه؟. اما اتر حکایت
جالبتری بود. امروزه هر که بخواهد که به دانشوری نیشی
فرو کند لبخند زنان او را بیاد «اتر» می آورد و او، شرمسار
از حماقت پیشینیان علم، به شمامی گوید که در هر حال، همه ی
توفیق امروزی ی علم، محصول خطاها است. و علم اینطور
است، راه خود را از چاله ها و چاه ها می جوید و بسوی

«حقیقت» می‌شتابد.

بلی، داستان «اتر» این قهرمان اساطیر اروپائی
بدینجا رسید:

روزی همه‌از بازیهای این بازیگر ناتوان به تنگ
آمدند، مهره‌ی ناجوری بود و ماشین دانش را به تلق، تلق
می‌کشید. دوباره چاره، بی‌چاره شد و ماشین را به گاراژ
تعمیراتی کشیدند و بر چاله نهادند.

خدا می‌داند اگر این تعمیرکار معجزه‌گر نیامده بود و
بدین سرعت سوهان و چکش را برای ساختن مهره‌ی دیگری
در پنجه‌های سحرآسای خود جانداده بود ماشین علم، چه
سرنوشتی را مبتلا می‌گشت؟

این کارگر را «آلبرت» می‌گفتند. همان آقای «اینشتین»،
یهودی‌ی سرگردانی که مسیح گمشده را جست و سرانجام به
اعتبار و مناعت قوم، آنچنان افزود که «صیمهون» را آفرید.
«اینشتین» مسئله را بدینگونه حل کرد:

— اجازه بدهید سازها مان را دوباره با ساز «نیوتون»
کوک کنیم و نور را دوباره «ذره» بگوئیم

— اما پس دوایر تداخل موج را چه کنیم؟

— من فکرش را کرده‌ام این ذره‌ها — همچون ذرات

درون اتم — با امواج احتمال حرکت می‌کنند.

— عجب نبوغی! اما آخرین ذره‌ها چه هستند؟

— از پلانگک بپرسید او بشما پاسخ می‌دهد.

— بسیار خوب آقای پلانگ شما بگوئید...

— اینها ذرات لایتنجزای انرژی هستند. چیزی چون کیسه‌های سیمان که هر کدامشان حاوی کمترین قدر ممکن نیرو هستند. اسمش را می‌گذاریم «کوانتا». اسم قشنگی است نیست؟

— بلی، در هر شعری بخوبی می‌نشیند. قافیه‌ایست برای هر لنگی مشهودی. اگر دنیا، قافیه پردازانی چون شما نداشت، بی‌شعر، چگونه سر می‌کرد؟ و بی‌وعر؟ آقای پلانگ عزیز!

شیپورها را بنوازید! قهرمان دیگری، اسطوره را می‌کشد. اینست: «کوانتا».

بدینگونه، آنچه فیزیک را از واژه‌ی بی‌معنای «اتر» رها کند واژه‌ی بی‌معنای دیگری بود به نام «کوانتا»-قهرمان اساطیری.

داستان دیگر:

نزدیک دوهزار سال پیش از این غولی در جهان باستانی اروپا سر بر کشید که او را «ارسطو» گفتند و گفتند که او عالم به تمام علوم سر و خفا است و او است که هر چه بگوید آنست و جز آن نیست.

روزی از او پرسیدند که چرا سنگ را که رها کنی پائین می‌آید اما آب را که بجوشانی دود می‌شود و راه آسمان را می‌سپارد؟

جواب : «میل»

بعضی از اجسام میل دارند پایین بیایند و بعضی هاشان میل می کنند که در آسمان بخرامند.

شاید که در آن لحظه استاد، می زده بود و در خیال پری و شان بود.

ما امروزه، چنین استدلالی را «مهمل» می نامیم چون به وجود چیزی چون «میل» - که چیزی دقیقاً انسانی و انسانی است - در اجسام مادی چگونه تن در دهیم؟ و آنرا در قلمروی دانش مادی بگذاریم؟

تمایل امروزی ما بسوی «مهمل» دیگری است. «جاذبه»، يك «مهمل» نیوتونی به جای يك «مهمل» ارسطویی. بر اساس این «مهمل» منطقی تر: اجرام مادی جهان همدیگر را بسوی خود می کشند.

چرا می کشند؟ چگونه می کشند؟

نیوتون این پرسش بی پاسخ را می شناخت و در تمام عمر پربارش برای پاسخ گفتن به آن کوشید. بی ثمر. مسئله این بود:

اسب، گاری را می کشد اما به یاری يك اتصال، ریسمان یا هر چیز دیگر. اما زمین، ماه را چگونه می کشد؟ یا سیب را؟ بی واسطه، بی اتصال و بی قلاب و ریسمان و چیز دیگر؟

دوباره غول دیگری سرکشید. همان بازیگر داستان

پیش، ستاره، «اینشتین» و او آواز مهمل دیگری سرداد و
جهانیان را حیران و واله و بی‌قرار از فراز کرسی‌های
تالار نمایش برکف خاک تالار کشید و مدهوش و کور:
«جاذبه» چیزی جز حرکت مستقیم‌الخط اجرام ماده
نیست. اما حرکت آنها در فضای چهاربعدی و نه در جهان
سه‌بعدی ملموس‌تر است.

در این دنیای چهاربعدی، اجرام بزرگ، چاله‌هایی
بپا می‌کنند و اجسام دیگر راه‌نگام عبور، در خود می‌ریزند.
این سخن، سخنی است عامیانه، خدا کند که با زبان
ریاضی، از این مهمل‌تر نباشد.

مرا برای این داستان پردازیم ببخشید. آنچه از آن
میانه درمی‌یابیم اینست: «حقیقت علمی» چیزی بجز انسجام
عبارات و کلمات و درنهایت، چیزی جز انسجام منطقی
قضایا نیست. کار دانش، همان کار «هگل» است: آفرینش
جهان از خلال تناقضات «منطقی» (و نه تناقضات عینی).
آنچه دانشمند امروزی را بخود می‌کشد کشف عوامنی
است که به «جور شدن همه چیز باهم» بیانجامد که البته بدان
خرده‌ای نیست.

خرده بردانشمند زبان‌شناسی وارد است که در کار
ترجمه‌ی آثار باستانی همین راه را می‌رود و همین می‌کند.
اونیز در پی کشف «حقیقت واقع» نیست. در پی بنائی منطقی
است که در آن «همه چیز باهم جور بیاید».

نتیجه‌ی اساسی این طریق اندیشیدن را از زبان
خودشان بشنوید:

مردم باستانی — مثلاً — ایران شما، مثل ما مردم
امروزی اروپا فکر می‌کرده‌اند و ملاحظه کنید که آنها چه
موجودات بدبخت و درمانده‌ای بوده‌اند که در تمامی عمر،
در آتش آرزوی جوییدن «آدامس» (و نه سقز) و کشیدن
«سیگار وینستون» و «هواکردن باکنک‌های رنگی» می-
سوخته‌اند. این سعادت را، خداوند، تنها به «قوم برگزیده»
ارزانی داشت. به «پربرها».

پیش از این گفته‌ام و تکرار آنرا بد نمی‌دانم:
اگر از دانشوری پرسید که چرا در بنای عمارت علم
چنین شتابی دارید که پیوسته و ناچار، باید دیوارهای ساخته
را درهم بریزید و دوباره بسازید؟ جواب شما اینست:
— ما مسئول پناه‌دادنیم و به حکم این مسئولیت است
که باید در هر لحظه تکلیف مردم بی‌خانه را روشن کنیم
(کاری که کاهنان و جادوگران می‌کردند). ما باید خانه را
بسازیم گرچه فردا دیگران، آنرا بریزند و خانه‌ی دیگری
بسازند.

آدمی در حضور اینهمه انسانیت و مردمی چه کند؟ جز
زانو زدن؟

اما دانشمندان محترم اروپائی که بر ما ملت بی‌دست و
پا منت نهادند تا متون باستانی‌ی ما را ترجمه و «سرهم»

کنند، نیز می‌توانند بگویند که جزاین چاره ندارند؟
بگویند؟ چه‌گونه ملتی، بی‌افسانه‌های مدرن امروزی،
ممکن است بماند؟
انسان، با هر درجه از حسن نیت و با هر درجه از خوش-
باوری، نمی‌تواند بپذیرد که این، همراهی‌های دانشمندان،
از پاره‌ای «مقاصد سیاسی» خالی باشد.

۱۶

مطالب دو فصل گذشته‌ی ما - باهم - ، کر نه متناقض
متفاوت می نمایند:

۱- در فصل ۱۴ گفتیم که داستان «دیو» را ممکن است
داستانی دقیقاً «واقعی» دانست. چرا که: انسان نه با چشم
که با مغزش می بیند و آنجا که انسان‌هایی به وجود «دیو»
ایمان دارند معنای دیگری نداریم الا اینکه، «دیو» را وجودی
دقیقاً واقعی بیانگاریم.

نه «دیو»، که هر موجود غیر منطقی و هراتفاق غیر منطقی
را که در افسانه‌ها آمده ممکن است موجودات و حوادث کاملاً
واقعی انگاشت.

۲- در فصل ۱۵ گفتیم که از راه تفسیر واژه‌ها و
حوادث اسطوره‌ها ممکن است که حوادث واسکلت‌های منطقی
و عاقلانه پدید آورد. این می‌رساند که حوادث اسطوره‌ها در

عصر وقوع آن حوادث، حوادثی چون حوادث امروز بوده‌اند و آنچه حوادثی چنین منطقی را به شکل افسانه‌های غیر منطقی درآورده‌اند تنها همین است که معنای واژه‌ها و مفاهیم حوادث به پیروی، از اصول «زبان‌شناسی» دگرگون گشته‌اند. اجازه بدهید اینجا، بدین قضیه بپردازیم که درگفته‌های دو فصل مذکور یاد شده اصلاً تناقضی نیست. تفاوت هنگامی، خود می‌نماید که هر يك از مسائل فصول بالا را جدا جدا بررسی کنیم و هر يك را به عنوان همان جریان واحد تاریخی بشمار آوریم. اما آنچه بر سر «تاریخ» آمده، تنها یکی از این دو جریان متفاوت نیست بلکه هر دو با هم يك جریان واحد در هم فرو رفته‌اند که هرگاه از هم جدایشان کنیم متفاوت می‌نمایند.

آنچه بر «تاریخ» می‌گذرد، هم تحول واژه‌ها و مفاهیم واژه‌ها هست و هم تفاوت دید انسانها و ترکیب این دو جریان متفاوت است که امکان دستیابی‌ی به «تاریخ» را از میان برمی‌دارد.

گرچه تکراری است اما اجازه دهید این مسئله را دوباره بکاویم:

دو جریان یاد شده‌ی بالا عبارت‌اند از:

۱- (مثلاً) واژه‌هایی که در عصر «اوستا» میان مردمان این سرزمین بوده و بکار بسته می‌شده (مثل هر زمان دیگری) حامل مفاهیم خاص زمان خود بوده‌اند.

این «واژه‌ها» در طی گذشت هزاران سال، – چنانچه زبانشناسان می‌گویند – سیمای خود را تغییر داده‌اند. امروزه، همان واژه‌ها به گونه‌هائی، کاملاً متفاوت اینجا در میان ما رائجند.

اما روشن است که این واژه‌ها، حتی اگر دقیقاً جانشین اجداد باستانی‌ی خود باشند هم، مفهوم و معنای همان اصل باستانی را ندارند. چراکه، در جریان عظیم تحول، آنگونه که «قالب» بدگرگونی می‌رسد، «معنا» هم به دگرگونی می‌رسد.

این دو امر یکسان، همیشه، در مباحث مرتبط با «زبان‌شناسی»، جدا از هم بررسی شده‌اند:

الف – درجائی سخن اینست که و فرا، ورف و برف هر سه، صورت متفاوتی از یک مفهوم مادی هستند -- برف. ب – در جای دیگر بحث اینجا است که مفاهیم واژه‌ها – با حفظ صورت آنها به تحول می‌گراید –: مثل «کرسی» که روزی به وسیله‌ای برای نشستن گفته می‌شده و امروزه به چیزی که گرممان می‌کند و یا «آزادی» که روزی به معنایی است و روزی به معنای دیگر و امثال آن.

اما از یاد برده‌ایم که این دو ماجرا، لزوماً از هم جدا نباید باشند: ممکن است درجائی، صورت واژه به موازات تحول در معنا، متحول شود؛ چه این دو مسیر متوازی برهم اثر هم بگذارند یا نه.

در اینجا است که شما تحت هیچ عنوانی قدرت این را ندارید که مفهوم و معنای يك واژه‌ی (مثلاً) اوستائی را بر اساس معنای واژه‌های جانشین آن در فارسی دری نه‌درك، که حتی تصور کنید و حتی حدس بزنید.

۲- اگر چنین است که معنای واژه‌ها متغیرند و اثر چنین است که از راه چیزی چون «ترجمه»، چیزی جز افسانه‌های غیر قابل باور، به‌دستمان نمی‌رسد، بدین معنا نیست که به هر طریق ممکن دیگری - غیر واژه - می‌توانیم اصل حادثه را دریابیم. چرا که مردمان زمان حادثه جهان را چنانچه ما می‌شناسیم ندیده‌اند.

این، دومی مسئله‌ی متفاوت است؛ اما از هم جدا نیست. حوادث «اوستا» حوادث واقعی نیستند نه تنها بدان سبب که «کلمات»، قدرت انتقال واقعیت را ندارند، بلکه بدین علت که اصل حادثه، نیز، امروزه، امکان تصور ندارد. به عبارت دیگر، حوادث اوستا با کلماتی بی‌معنا از روی حوادثی بی‌معنا پدید آمده‌اند که درك کامل که سهل است، درك ناقص آنهم، غیر ممکن است.

اما این مسئله تنها، در ارتباط با «اوستا» نیست. آنجا که شما از آثار حفاریهای باستان‌شناسانه هم سخن می‌گویید این مسئله مطرح است: شما از زیر خاک چه بیرون می‌آورید؟

۱- مقداری استخوان. اما از آن چه می‌فهمید؟ آقای

چایلد معتقد است که مثلاً فلان قبیله باستانی گوشت ماموت می‌خورده‌اند تنها بدین دلیل که استخوانهای ماموت را در قلمرو آنها دیده‌اند. این البته از آن قیاس‌های کودکان اروپائی است.

۲- مقداری کاسه و کوزه، چه سفال چه فلز. این البته معرف وجود مهارتی در آن جامعه هست اما معرف نوع رابطه‌ی خاصی نیست و نمی‌رساند که این ظروف، چه کار-بردی را داشته‌اند.

۳- تصاویر و نقوشی؛ برای کاسه، کوزه‌ها و یا بر سنگ‌ها و صخره‌ها. نقوشی که اغلب، از واقعیت‌شنای ما جدا است. تصاویری که تا چند ده سال پیش آنها را محصول عدم مهارت طراحان و هنرپردازان می‌گفتند. اما امروزه به یمن جادوی آن پیامبر بزرگ مسیحی - پیکاسو - نشانه‌ی ظرافت طبع و مهارت آنها است.

اما این تصاویر، چرا واقعیت‌دنیای آن مردم نباشد؟ چرا نگوییم آنها، جهان را بدانگونه می‌دیده‌اند؟ آنها «پیکاسو» را که نمی‌شناخته‌اند. آنها که چون ما، مفتون فرنگی نبوده‌اند. و آنها چرا، مهارتی در حد رامبراند و رافائل نداشته‌اند؟ آیا هنر، نیز، چون شکست‌هسته، محتاج نبوغ قوم برگزیده است؟

این تصاویر اما چیزی از جهان آنها را بمانمی‌گویند.
۴- نوشته‌هایی بر سنگ‌ها، گل‌ها، پوست‌ها و

پاپیروس‌ها. به خطی غریب و زبانی غریب و شما چگونه این خطوط را می‌خوانید؟ بخوانید، چگونه آنرا بزبان امروز ما برمی‌گردانید؟

این نوشته‌ها، علائمی تصویری از علائم صوتی کلام مردم اعصار پیشند. شما می‌آیید و از راه تجزیه و تحلیل این «علائم» (باروشی آماری) قواعد ارتباطی میان حروف و کلمات را روشن می‌سازید. آنگاه، به انتظار يك تصادف میمون می‌مانید تا در جای مناسبی نمونه‌ی روشنی را از این خط قدیمی در کنار خط نسبتاً آشنائی ببینید... مثلاً در جائی يك نوشته پارسی را در کنار يك نوشته‌ی یونانی. در اینجا، شما که مشکل را حل شده می‌پندارید این همجواری را به عنوان برابری معناتلقی می‌کنید و می‌روید تا از راه این برابری به ترجمه‌ی متون «پارسی» بنشینید. ۱.۱.

اگر این همجواری واقعاً به معنای برابری باشد... و اگر به انتخاب عبارات و واژه‌های برابر در هنگام حجاری متون، مطمئن باشیم و مترجم باستانی را، ترجمی خطاناپذیر بدانیم...

هنوز، مشکل باقی است و مشکلی بزرگ... مشکل اینجا است که این عبارت یونانی برابر، خود زبانی باستانی و متعلق به دو سه هزاره پیش است و شما در ترجمه‌ی این یونانی به یونانی امروزه با تمام مشکلاتی که قبلاً گفته‌ایم

رو در رو هستید.

شما، تحت هیچ عنوانی، به هیچ صورتی و با هیچ
امیدی این توانمندی را ندارید که معنای اصلی این
یونانی باستانی را دریابید. یونانی امروزی از لحاظ
معنا و فرم به همان اندازه با یونانی عصر هخامنشی
مشابه است که فارسی دری با پارسی باستانی.

بدینگونه، آن تعداد ناچیز از واژه‌های زبان پارسی
باستان که از راه همجواری با برخی از متون یونانی،
خوانده شده و ترجمه گردیده، پایه‌های اصلی يك خطای
مدهش تاریخی را پدید آورده و تاریخ ملت ما را به صورت
مشتی حکایات اروپائی پسند (که درخور سینمای اروپائی
باشد) به مردم ما داده است.

گرچه دیر، اما سرانجام، روزی از خواب خوش خود
سر برمی آوریم و می بینیم: این آقایان فرنگی که دانشمندان
مأمور کاوش آثار باستانی ما بوده اند نه زمینمان، که
مغزهایمان را حفاری کرده اند.

۱۷

در آغاز این کتاب — اگر یادتان باشد — به این پرسش
هول‌آور رسیده بودیم که آیا تحول «قالب» واژه‌ها، بدان
علت نیست که ذهن آدمی، سیمای جهان را دگرگون می‌کند
و همینکه چنین شد واژه‌ها برای نیل به هماهنگی میان
قالب و معنا، به قالب‌های دگرگونه‌ای می‌ریزند؟

فصل چهارم این کتاب بود که چنین مبحثی را گشود.
آنجا گفتیم که در آن زمان دور این اندیشه مرا به هراس
آورد و چون نتوانستم به پاسخی منطقی متوسل شوم آنرا
رها کردم. اما شما می‌دانید این رهاکردن به معنای از یاد
بردن نیست و این اندیشه در طی ی نزدیک بیست سال هر
ازگاهی از اعماق ضمیرم سربرمی‌داشت و راه مسئله را
می‌جست.

آیا اکنون، به جایی رسیده‌ایم که آن مسئله را بشکافیم؟

تجدید بحث:

۱- ما اکنون می‌دانیم که واژه‌ها قالب عوض می‌کنند.

۲- ما اکنون این باور را داریم که سیمای جهان ما

پیوسته در حال دگرگونی است

در برابر این پرسش که آیا دومی، علت اولی نیست؟

پاسخ مثبت دادن منطقی است چرا که این را هم می‌دانیم

که «واژه‌ها»، علائم جهان‌اند و هرگاه این جهان علامت-

گزیده عوض شود، الزاماً علامت نیز باید عوض شود.

اما آنچه از تماشای حوادث برمی‌آید اینچنین نیست.

«قالب‌ها» در جریان تحول از قواعد لفظی خاصی

پیروی می‌کنند که به «معنا» ارتباط-چندانی ندارد. همینکه

زبانی را با زبان ریشه‌ی آن در برابر هم می‌گذاریم،

تفاوت‌های میان قالب‌ها را مشابه می‌بینیم. از اینجا بدین

معنا می‌رسیم که قالب هر واژه به پیروی از تحول «مفهوم»

آن واژه دگرگون نگشته اما هرچه هست تحولی عمومی و

اساسی است در نوع تلفظ واژه‌ها.

چنین برمی‌آید که تحول در تن کار دهان و حنجره صورت

جسته اما این فرض بعیدی است و انسان دوباره بدینجا

می‌رسد که رسم گفتگو متحول گشته است و چرا؟

رسم گفتگو را، رسم زندگی، دگرگون می‌کند و رسم

زندگی را، رسم بینش به جهان و رسم بینش به جهان را

چه؟ آیا این قالب‌ها نبوده‌اند که رسم بینش به جهان را

دگرگون کرده اند؟

این مشکل ما حل نمی شود الا آنجا که مفهوم «علیت» را دوباره بسازیم.

خدا کند این حوصله در شما باشد....

داستان «علت و معلول» که امروزه، مردم جهان - اگر نه همه، اکثر - آنرا با تمام وجود خود می شناسند و در عمل بکارش می برند، آنچنانکه تصور کرده ایم، امری ساده نیست و محتاج توضیح و تفسیر مفصل تری است.

اصل «علیت» از اصول اساسی فلسفه های باستانی است که بعدها نه تنها به تأیید اکثر فیلسوفان عقل گرای اروپای قرون اخیر درآمده است، در علم ماده گرا، نیز، به عنوان رکن اساسی مهمی جلوه می کند.

تا این اواخر، از دیدگاه هر عالمی که در کار تجربه های علمی بود، هر پدیده ای، از یک سلسله ارتباط علیتی پدید می آمد و این سخن که فلان چیز، علت فلان و فلان چیز معلول فلان است آسان از دهانها بر می آمد.

بعدها اصل «علیت» از قانون (دوم یا اول) ترمو - دینامیک آسیب ها پذیرفت و آزمایشگران، این رویه را مرجع دانستند که علیت را نمایشی از احتمالات محتمل تر بدانند. اما در اینجا، سخن ما درباره ی «علیت»، این سخن ها نیست. ما از قضیه ای آسان و ساده سخن می گوئیم. قضیه ای که حتی در زمان ارسطو هم مجال مطرح شدن می داشت.

نمیدانم شد یا نه.

داستان از اینجا قابل تعمیق است:

۱- من به «علت» ابتلاء به يك بیماری ساده ناتوانم.

۲- ناتوانی، صبر و بردباری و دوراندیشی مرا ربوده است.

۳- بی صبری، «علتی» است برای آنکه پرخاش «رئیس» اداره را بی پاسخ نگذارم.

۴- این پاسخ پرخاشگرا نه «علت» است که مرا از اداره بیرون کنند.

۵- اخراج «علت» بی پولی است.

۶- بی پولی «علت» فقر است.

۷- فقر «علت» بی مهری عیال است.

۸- بی مهری عیال «علت» طلاق است.

۹- طلاق «علت» بی سامانی و اندوه است.

۱۰- بی سامانی و اندوه «علت» بیماری است.

این شرح حادثه، بامیزان فراوانی از اختصار و خلاصه نگاری همراه است. شما در میان هريك از دو بند حادثه می توانید حلقه های فراوانی از علت و معلول های دیگری را هم بگذارید. مثلاً، آنجا که بی مهری عیال، «علت» حدوث طلاق است باید گفت:

بی مهری عیال «علت» مثلاً جارو نکردن اطاق و جارو نکردن اطاق «علت» بهانه گیری شوهر و بهانه گیری

شوهر «علت» نزاع و نزاع «علت» طلاق است.
اما از آنچه در آن حکایت ده ماده‌ای گفتیم خلاصه تر هم
میتوان نوشت:

خلاصه:

بیماری «علت» ناتوانی. ناتوانی علت بی‌سامانی و
بی‌سامانی «علت» بیماری است.
خلاصه تر:

بیماری، «علت» بی‌سامانی و بی‌سامانی «علت» بیماری
است.

خلاصه تر:

بیماری «علت» بیماری است.
بیماری «معلول» بیماری است.
این نمونه‌ای از همان داستان مرغ و تخم مرغ است:
مرغ «علت» تخم مرغ و تخم مرغ «علت» مرغ است.
می‌توانید بگویید مرغ «علت» مرغ است.

حالا بیایید همه‌ی حوادث جهان را بهمین صورت
درآورید. همیشه از هر «علت» پس از طی‌ی مسیری، کوتاه
یا بلند - در زمان و در مکان - دوباره، به همان «علت»
نخستین برمی‌گردید. همه چیز، در منطق، یا در طبیعت، در
مسیرهای دورانی کوتاه یا بلند، به خودمی‌رسند و هر چیز،
معلول آن چیز است.

اگر با این دیدگاه، به موضوع رابطه‌ی کلام و معنای

آن برگردیم، متوجه می‌شویم که در این رابطه، لفظ و معنا متقابلاً علت و معلول هم هستند. «قالب» علت «معنا» و «معنا» علت «قالب» است. درحالی‌که «معنا» براساس فرضیه‌ی یادشده موجد پیدایش لفظ و قالب است و در حالیکه لفظ را چنان می‌آفریند که همه‌ی تأثرات حسی‌آن موافق با تأثرات حسی «معنا» باشد، این «لفظ» آفریده شده نیز، بعد از عبور از يك مسیر دایره شکل، آفریننده‌ی «معنا» می‌شود.

اگر شما براساس سازگاری میان معنا و لفظ، برای معنائی، لفظی را می‌سازید، این «لفظ» می‌تواند اولین عنصر قالب آینده‌ی زبان جدید باشد، زیرا این «لفظ»، و «الفاظ» فراوان دیگر، ذهن شما را با يك نوع قالب لفظی خاص معتاد می‌کنند که آن قالب لفظی خاص، حد متوسط آماری‌ی تمام الفاظ ساخته شده است.

در اینجا است که «نوعی لفاظی» خود به صورت يك «معنای عام» در می‌آید که می‌تواند چون رشته‌ی رابط مشخصی، در میان تمام الفاظ موجود بدود و آن قالب کلی را بسازد. قالب کلی، آنگاه، به صورت یکدسته قواعد صرف و نحو می‌تواند، خود، آفریننده‌ی یکدسته الفاظ جدید گردد که از راه «صرفی» یکدسته معانی و مفاهیم جدید را پدید آورد.

از این دیدگاه، «کلمه»، درحالی‌که خود يك «علامت»

است و وظیفه‌ای جز انگیزش حسی‌ی مسمای خود را ندارد از پس طی‌ی مراحل تحول، از صورت يك علامت به صورت يك «خالق معنا» درمی‌آید.

ازاین رو است که گرچه، «فرهنگ»، سازنده‌ی زبان يك ملت است. زبان يك ملت خود، آفریننده‌ی فرهنگ و مفاهیم مفصل آنست.

اما چنین تصویری را فراهم نیاورید که اینجا از تفوق و رجحان زبانی، نسبت به زبان دیگری سخن می‌گوییم. زبان عربی دارای قالب‌های صرفی‌ی خاصی است که خود موجد پیدایش مفاهیم جدید و پیچیده‌ای می‌گردد. اما پیدایش مفاهیم جدید، از راه «تصریف»، نه نشانه‌ی بهتری است و نه نشانه‌ی بدتری، تنها نشانه‌ی وضع موجود يك زبان است.

ولی اینهمه، درعین حال، بهترین نشانه‌ی اینست که ملت‌های دارای زبانهای متفاوت، تا چه حد از حیث جهان-بینی متفاوتند. و این، همچنین دلیل علاقه‌ی چند صدساله‌ی ملل آنگلساکسن را برای ترویج زبان انگلیسی، در سراسر دنیا نشان می‌دهد و نشان می‌دهد که ترویج يك زبان بیگانه در میان يك ملت تا چه حد می‌تواند اسباب امحاء فرهنگ ملی شود.

۱۸

هرگاه «علیت متقابل» را جانشین «علیت» کهن‌سازیم و همه‌چیز را در دوایر وابسته‌ای بنظر آوریم؛ به‌گونه‌ی شگفت‌انگیزی «علت» پیدایش هرچیز را در طبیعت، خود آن چیز می‌بینیم و از این راه، به آنجا می‌رسیم که «علت» وجود هرچیز، خود آن چیز است.

زبانم لال اگر سخن را به اینجا برم که از این راه، خود آفرینی خدا و هر ازلیت دیگری را به توضیح آورم. یا بخواهم از این راه، «بازگشت به سوی خدا»، معاد و رستاخیز را در گودال براهین علمی، چال‌کنم. انسان اگر صاحب «فره» نباشد اگر پیام‌آور خدا نباشد و اگر دل‌آگاهی‌ی عارفانه زبانش را نگشوده باشد باید به نادانی شهره باشد که از «ازلیت» چیزی بگوید و من کمتر از آن نادانم که «ازلیت» را بدانم.

اما دایره‌های «خودآفرین» اسباب توضیح خوبی برای «خودسازی»ی موجودات زنده و «تولید مثل» است: آنچه از يك ياخته، دويافته و يا از يك «گروموزم» دو «گروموزوم» می‌سازد يك سلسله عملیات دایره‌ای شکل است که عناصر موجود در این محیط دایره، هر يك از عناصر قبلی پدیدمی‌آیند و عنصر بعدی را پدیدمی‌آورند و سرانجام خود را می‌سازند.

این سرگذشت تنها موجودات زنده نیست؛ بلکه، خودسازی‌ی در مسیر دایره شکل یادشده در همه‌ی پدیده‌های دیگر دنیا هم هست. اما نکته‌ی حائز دقت اینست که دواير «علیت متقابل» دواير مسدود کامل نیستند. اینها در هر دور دایره از مسیر خود انحراف جهت می‌گیرند و در نتیجه هر فرزندی، گرچه نظیر اصل اولیه‌ی خویش است اما دقیقاً آن نیست و تفاوت‌هایی با پدر خود دارد.

از اینجا دواير «علیت متقابل» به گونه‌ی مارپیچ از جایی آغاز می‌شوند و پیوسته در خود می‌پیچند و زمان را طی می‌کنند. این حرکت مارپیچی، همانی است که «تغییر» را به ما خاطرنشان می‌سازد و همانی است که جماعتی دوست داشته‌اند آنرا «تکامل» بنامند.

بدیهی است که مسیرهای مارپیچی‌ی يك گروه از پدیده‌ها، مستقل از گروه‌های دیگر نیست:

هر عنصر متعلق به يك «مارپیچ» در عین حال، در تعداد

بیشماری از «مارپیچ»های دیگر با عناصر کاملاً متفاوت دیگری همکاری می‌کند و در نتیجه تصاویری را در جهان زمان- مکانی پدید می‌آورند که تحت هیچ رابطه‌ی «اقلیدسی» نمی‌مانند و مطلقاً سیمای خود را در ذهن انسانی ما جا نمی‌دهند و تشخیص نحوه‌ی این روابط مطلقاً از قدرت و امکان ذهن انسانی ما بیرون است.

پیچیدگی‌ی مسائل مربوط به «علیت» بقدری است که در علوم معروف به «علوم آزمایشگاهی» ناچار به قوانین «احتمال» تکیه کرده‌اند و کوشیده‌اند، تا از راه تکیه به قوانین احتمالات، میزان احتمال پدید آمدن يك معلول مشخص را در پس يك علت مشخص معین سازند و آنجا که درجه‌ی این احتمال (در مکان و زمان محدود دوران علم) صد درصد بوده است آنرا به «حتمیت» تعبیر کرده‌اند.

اینك توجه می‌فرمائید که تنها در حیطه‌ی «علوم تجربی» است که ممکن است از راه «تکرار» در تجربه‌های مشابه، به این دسته از «احتمالات» متمایل به «حتمیت» رسید و توجه می‌فرمائید که در خارج از حیطه‌ی «علوم تجربی» بدین علت که حوادث، با شرایط یکسانی، قابل تکرار شدن نمی‌باشند جز بکار بردن اصل «علیت متقابل» بجای اصل «حتمیت» چاره نداریم.

دیدیم که «علیت متقابل»، در حالی که «حرکت» و «پیدایش» خود بخودی عناصر و عوامل مادی و غیر مادی وجود در

جهان را توضیح می‌دهد. مطلقاً قادر به ترسیم مسیر این حرکت‌ها نیست.

حوادث تاریخی را نمی‌توان در آزمایشگاه‌ها بازسازی کرد و از راه تکرار فراوان آزمایش‌ها به روابط علت و معلولی آنها از راه احتمالات رسید. در این حالت آگاهی از یک یا یک دسته از حوادث تاریخی نه، مطلقاً می‌تواند از راه احتمالات، به ما درسی بیاموزد و نه می‌تواند از راه اصل «علیت متقابل» مسیر حرکت و نحوه‌ی تقابل خود را برای ما آشکار کند.

اگر ما نتوانیم «حوادث تاریخی» را حوادثی، قابل تکرار بدانیم، آگاهی‌ی از «حوادث تاریخی» نمی‌تواند برای ما، نمونه‌های آموزنده‌ای باشد و اگر نتواند آموزنده باشد آگاهی‌ی از «حوادث تاریخی» نه به عنوان یک «علم» و یک «درس» بلکه تنها به عنوان یک دسته عوامل ذهنی مؤثر در هیجانات و عواطف ما می‌تواند در مسیر زندگی‌ی آینده‌ی ما نقش مؤثری ایفاء کند.

در فصول گذشته نشان دادیم که «حوادث تاریخی» به حیطه‌ی شناخت مادر نمی‌آیند و ما وسیله‌ای در دستمان نداریم که بر اساس آن، شرح احوال نیاکان دور و دورتر خود را بدانیم و دیدگاه آنها را بشناسیم و در اینجا (در این فصل)

متوجه شدیم که ناشناس ماندن احوال پیشینیان، مشکلی را هم فراهم نمی‌کند.

از همین جا، متوجه می‌شویم که اهمیت خاصی که امروزه، برای «تاریخ» و «تاریخ‌نگاری» شناخته شده، بیشتر، ناشی از پندارهائی است که «جریان تاریخ» را به عنوان حرکت‌های محتوم و قانون‌پذیر، عنوان کرده‌اند.

ولی، حاکمیت این‌گونه پندارها - آنجا که برای دفاع از حقانیت خود ناچار به تفسیر، یا جعل تاریخ میهن‌ما می‌شوند - این مشکل اساسی را در برابر ملت ما می‌گذارند که میان نسل‌های متفاوت ملت‌ما - در طول زمان و مکان - ناسازگاریهای فاحش فرهنگی پدید می‌آورد. چرا که، تاریخ رسمی يك ملت، بعد بسیار بزرگ ادبیات يك ملت را می‌سازد و این ادبیات، آنجا که با عواطف ظریف انسانها - در پیوند بانیاکان آن ملت - سروکار دارد به گونه‌ای کار ساز، طریقه‌ی نگرش انسانها را به جهان تغییر می‌دهد و مصیبتی، برای يك ملت، فراتر از این نیست که مردم آن ملت، دیدگاه‌های متضادی از جهان داشته باشند.

اگر روزی بتوانیم از زیر بار مکتب تاریخ گرائی‌ی فلسفی - که ابزار برتری طلبی‌های جوامع اروپائی است - شانه خالی کنیم و بر جریان پنهانی‌ی این سلطه طلبی‌ی استعماری فائق شویم و این آزادی فرهنگی را بدست بیاوریم که تکلیف خود را با «تاریخ»، خود، روشن کنیم

روزی است که می‌توانیم دوباره به «فردوسی» برگردیم.
درچنان‌روزی مابدین‌باور عمومی رسیده‌ایم که:
ادبیات تاریخی موجود، درمیان يك ملت، «تاریخ» آن
ملت است، بی‌آنکه لزوماً حوادث یادشده‌ی دراین «ادبیات»
«امور واقع» باشند.

اما درحالی‌که این‌امید را نداریم که «ادبیات تاریخی»
لزوماً امور واقع باشند و درحالی‌که خود را از درك «امور
واقع» تاریخی هم «بی‌نیاز» و هم «عاجز» می‌دانیم، باید
بدانیم که «ادبیات تاریخی»، افسانه‌ها و اسطوره‌ها، از هر
روایت دیگری، به «امور واقع» تاریخی نزدیک‌ترند - گرچه
عین آن نباشند.

چرا؟:

در فصول پیشین این کتاب یادآور شدیم که يك خبرنگار
امروزی خیلی زبردست که بتواند به هر طریق ممکن
فرضی - در محل وقوع يك ماجرای تاریخی بایستد و صحنه
را چنانچه می‌گذرد ببیند، در نهایت، آنچه می‌بیند با آنچه
يك ناظر هم‌عصر حادثه می‌بیند متفاوت است.

اگر ما در اینجا بدانیم که این خبرنگار و آن آدم هم‌عصر
حادثه، هر کدام این حادثه را چگونه می‌بینند باز هم در برابر
يك سوال اساسی لاینحل هستیم:

کدام يك از این دو سیمای واقعی هستند؟
در جای دیگر گفتیم و روشن است که اگر يك ناظر عصر

حادثه، از يك حادثه‌ی دوردست ازما گزارشی تهیه کرده باشد و ما امروز آن گزارش را بخوانیم، از روی این گزارش هم نمی‌توانیم به آنچه اواز حادثه دیده پی ببریم. چرا که این گزارش، باجملات و عباراتی فراهم آمده که از دسترس فهم ما جدا هستند و هیچ وسیله یا ابزاری نداریم که ما را از خلل این مطالب به مقصود آن ناظر باستانی رهنمون باشد. زیرا بر فرض آنکه واژه‌های نظیر واژه‌های بکار رفته در گزارش را - از زبان خودمان - استخراج کنیم و بر جای آن واژه‌ها بگذاریم، هنوز، به درك معنای کامل جمله نمی‌رسیم چون مفاهیم موجود در دو زبان، آنقدر متفاوت است که مفهوم واژه‌ی جانشین امروزی، نمی‌تواند، جانشین مفهوم واژه‌ی نظیر دیروزی شود.

حالا فرض دیگری را به تصور آورید:

فرض اینست که داستان «تناسخ» به عمل درآید و یکی از کاتبان کتیبه‌های ترجمه شده در عصر ما بدینا بیاید و این ترجمه را بخواند. آنچه این کاتب از گزارش مامی فهمد اصلا، خاطره‌ای را از آن «عود قبلی» در او بر نمی‌انگیزد زیرا مفاهیم موجود ما چنان باستانی را نمی‌سازند که برای يك کاتب باستانی متعلق به آن زمانه مفهوم بوده است.

سوال اینست:

برای این مورخ باستانی که در آن دوران پیشین حیاتش این کتیبه را نوشته و در این دوره‌ی جدید حیاتش ترجمه‌ی

آنها می‌خوانند کدام يك از دو گزارش واقعی هستند؟
فرض دیگر:

بگذارید این کاتب، کتیبه‌ی خود را خود، ترجمه کند.
از او بخواهید که گزارش باستانی‌ی خود را به صورتی بنویسد
و در کلماتی از زبان ما بگذارد که وقتی ما آنها می‌خوانیم
به همان احساس و تصوراتی برسیم که آنها در آن زمانه از
تماشای حادثه به آن رسیده‌اند.
به عبارت دیگر:

مترجمان امروزی به اصل امانت‌داری در کار ترجمه
خیلی مقیدند. این رعایت امانت‌داری، آنها را بر آن
وامی دارد که برای جستجوی برابر هر واژه دقت کاملی را
مبذول کنند. آنها باچه علاقه و پشتکاری دیده‌ام که
هفته‌ها برای برابر يك واژه‌ی انگلیسی در زبان فارسی به
این در و آن در می‌زنند و امیدوارم که موفق می‌شوند.
اما این مترجمان بخاطر رعایت اصل «امانت‌داری»
اسکلت را عوض نمی‌کنند. مثلاً در ترجمه‌ی يك داستان همه‌ی
حوادث، محل‌ها، نام‌ها، مشخصات، تعلقات مذهبی،
طبقاتی و حرفه‌ای را دقیقاً مطابق اصل انتخاب می‌کنند.
يك چنین داستانی، البته برای ما، که با فرهنگ اروپائی
تربیت شده‌ایم چندان بیگانه نیست که برای يك پیرزن
روستائی. اگر بخواهید از داستان خود، داستانی بسازید که
در خور فهم آن روستائی باشد باید همه‌ی آدم‌ها، جاها،

اسم‌ها، شغل‌ها و همه‌ی روابط اجتماعی میان افراد داستان و طبعاً همه‌ی حوادثی که گذشته است را عوض کنید. اینکار تنها از کسی برمی‌آید که فضای اصلی‌ی داستان و فضای روستائی را که محل پرورش این خواننده‌ی گرامی است بیک‌سان و دقیقاً بشناسد.

من نمی‌دانم که مثلاً برای ترجمه‌ی «داش‌آکل» «هدایت» و یا انترلوپی مرده‌ی «چوبک» چه باید ساخت تا یک لرد انگلیسی آنرا چنانچه بوده حس کند اما هرچه بسازید یا آن لرد انگلیسی از آن چیزی نمی‌فهمد یا بنده‌ی ایرانی.

براین اساس بیائید اجازه فرمائید تا آن کاتب گرانقدر عصر «رستم» که از راه تناسخ در سرزمین غرب زده‌ی مایپاده شده «امانت‌داری»ی معمول مترجمان را کنار بگذارد و بجای ترجمه‌ای براساس انتخاب واژه‌های جانشین، حوادث آن کتیبه‌های عصر داریوشی را چنان به فارسی‌ی دری بنگارد که ما از خواندن آن درست در حال و هوائی به پرواز آییم که مردمان عصر «رستم» در آن می‌پریده‌اند.

اگر مجالی سی‌ساله و قالب زیبایی از شعر بدهید کاتب سفر کرده در زمان، این میهمان عالی‌قدر، این سفیر گذشتگان، خشت‌هائی میزند از شعر و عمارتی بنا می‌کند از حادثه و هنر که «از باد و باران نبیند گزند».

این حماسه را که بخوانی، شگفتا، شاهنامه را خوانده‌ای.

فردوسی چنین سفیری است. او ناقلان داستان را
نسل در پیی نسل، از اعماق زمانهای دور همسفر بوده
است و آنچه به ماداده، بهترین تصویر حوادثی است که در آن
زمانه ها رخ داده. بهترین تصویری که ما را با روح آن
زمانه در هم می ریزد.

«ادبیات تاریخی» يك چنین نمایشاتی هستند. آنچه شما
در خلال بازی ی بازیگران می بینید، همان نیست که مردم
عصر حادثه دیده اند. اما شما از تماشای این نمایش است
که حال و هوای آن مردم آن زمانه را در می یابید.

«رستم»، پهلوان است، پرزور است، فائق است، پیروز
است، اما چقدر؟

اگر شما بشنوید که يك تفنگچی ی مرزدار ایرانی در این
زمانه با يك مسلسل، به تنهایی، در برابر گردانی، از
سپاهی مهاجم ایستاده است. که «آبادی» را رها نموده است.
که زن ها و بچه ها را يك تنه تا خانه ی امنی برده. که یکسره پا
به قلب دشمن نهاده و يك تنه گردانی از سپاه دشمن را
بنا بودی کشانده. او را چه می گوئید؟ قهرمان؟ او را
می ستائید و عکس و تفصیلاتش را در روزنامه های آورید
و گل بپایش می ریزید و بردوشش می کشید و برایش هورا
می کشید و برایش اسفند بر آتش می ریزید. و اینها همه
نشانه ی سپاس و حق شناسی ی شما مردم خوب زمانه است.
اما هزار سال دیگر وقتی که فرزندان من و شما

می‌خواهند این «قهرمان را» دوباره برای فرزندانشان بگویند، چه بگویند؟ هزار سال دیگر شاید يك تنه بایك مسلسل اینهمه هنر کردن هنری نباشد. شاید آن زمانه ملت‌ها، سلاحی راجسته باشد که دیگران نجسته‌اند و شاید آن زمانه ایستادن يك تن در برابر هزار فرد بیگانه، کاری باشد که معنای قهرمانی ندهد. شاید آن زمانه اساساً جنگیدن، نه قهرمانی که عقب ماندگی باشد که دنائت و بی‌شرمی و بی‌حرمتی باشد. اما شما چگونه قهرمان امروزی را در آن فردای، وارونه به کودکان‌تان معرفی می‌کنید؟ آیا یکسره از یادش می‌برید؟

حالا در آن عصر آینده‌ی وارونه، باید از سیمای دلاور عصر ما، انسان تازه‌ای بسازید- افسانه- که فرزندان شما باتماشای این سیمای افسانه‌گون احساس امروز ما را بگیرند. تاب‌دانند که او را چگونه دیده‌ایم و چرا ستوده‌ایم.

«رستم»، «پهلوان» است. یلی در سیستان. امانه يك یل معمولی و نه شاید «یلی» شاید او تنمها «نامی» است. شاید ورد، شاید فقط ایمانی و شاید «روح».

شاید او روح است، روح تاریخ، روح ملت و روح تمامیت و استقلال و غرور و سروری.

من و شما از کجا رستم را بشناسیم؟ اگر که رویین تن نباشد؟ اگر جادو شکن نباشد؟ اگر با سیمرخ آشنا، تیزبین و تیزفهم وزیرك نباشد؟ اگر هزار ساله نباشد؟ اگر دیوکش

نباشد؟

آن «فره» که شاهنشاهی ایران زمین را در اعماق قرون و اعصار، یکسره پاسداری کرده است به کدام کلام و کدام حکایت و بازی درمی آید که من و شما آنرا بشناسیم؟ نمی‌خواهم این را بگویم که «شاهنامه» را هنرمندی چنان آفریده است که چنین کند نه مطلقاً، نه. اما شاهنامه آنچنان از فراز ستیغ‌ها و کف‌دره‌ها و کویرها و رودها گذشته است که چنانکه باید این چنین گشته.

مگر نه اینکه «واژه»ها در طی زمان و گذشت اعصار دور، سیمای خود را عوض می‌کنند؟

اگر «واژه»ها در طی زمان‌های دور عوض می‌شوند، حکایات و شرح حادثه‌ها نیز از پس روزها و سالها و قرن‌ها به دگرگونی می‌گیرند.

اما اگر تغییر واژه‌ها تا حدودی تابع قالب‌های «دستوری» هستند، تغییر «شرح حوادث» از چه عاملی پیروی می‌کنند؟

تصور پذیر است که قانون تغییر حکایت‌ها را چنین بدانیم:

من داستانی را می‌شنوم و برای شما می‌گویم. داستانی که شنیده‌ام، با داستانی که گفته‌ام متفاوت است. اما این تفاوت از کجا پدید می‌آید؟

تفاوت شنیده و گفته، همان تفاوت است که «تاریخگران» اشکال اساسی درك تاریخ را در آن می بینند. آنها متأسفند که چرا نقل قول روایت ها اسباب دگرگونی حکایت می شود: هر راوی، مقداری از وجود خویش را در روایت می گذارد و روایت را موافق با نوع جهان بینی خود، عوض می کند.

اما روشن است که يك «روایت» از دهان يك انسان دو هزار سال پیش مستقیماً بگوش يك انسان امروزی نمی رسد که تغییرات حاصله را ناشی از سوء تفاهم های احتمالی بدانیم. نه «روایت» از دهانها و گوشهای بیشماري از مردم نسل های پی در پی می گذرد و آنچه اسباب دگرگونی روایت می گردد آن نگرش دگرگونه اجتماعی است که از جمع آماری نظرگاه های مردم بدست آمده.

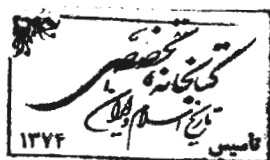
يك داستان در غلتش از نسلی به نسل دیگر آرام، آرام بدانگونه خود را می پردازد و تغییر می کند که امکان فهم نسل بعد را فراهم سازد. هر پدر داستان را بازبانی برای فرزندش می گوید که آن فرزند امکان درك همه ی ابعاد قضیه را - به همان صورتی که پدر آنرا می شناسد - بدست آورد. چنین روندی است که يك حادثه ی تاریخی را در قالب آنچه، به آن «افسانه» یا «اسطوره» گفته ایم درمی آورد.

اما توصیفات بالا مبین این ادعا نیست که آنچه که در يك اسطوره می بینیم، همه اش قالب های نوین بیان مفاهیم

کهن میباشد. در این میانه عوامل مهم دیگری می توانند اساساً
نمای کلی افسانه ها و اسطوره ها را دگرگون کرده باشند.
اما این عوامل، هرچه باشند از تاریخ ملت صاحب افسانه
بیرون نیستند و در این صورت هر افسانه حاوی تمام حوادث
و حکایات موجود در مسیر تاریخ آن افسانه است و نه حاوی
یک روایت تنها از یک حادثه ی تنها.

اگر بدینگونه، افسانه ها را بنگریم صداقت موجود در
اعماق این گونه تاریخ را بهتر درمی یابیم و متوجه می شویم
که از هر نظرگاه ممکن، افسانه ها نسبت به کتیبه های مدفون
در شکم خاک معتبرتر و صادق ترند. از همین زاویه، افسانه
هائی را که دهان به دهان آمده اند و جمیع حوادث و تحولات
زبان را نیز در بر گرفته اند. و همراه با تطور آن قالب عوض
کرده اند باید از کتبی چون «اوستا» که بازبان اصلی بدست
آمده و به ترجمه درآمده صادق تر دانست.

بارعایت این اصول است که می گوئیم:
شاهنامه، اصیل ترین و درست ترین تاریخ ملت ما است.



۱۹

اجازه بدهید اکنون همه‌ی گفته‌ها را دوباره ازدیدگاه دیگری بسنجیم:

«هواپیما» يك پدیده‌ی شگفت‌انگیز تمدن اروپائی است. آنرا مظهر برترین آرزوهای يك میلیون ساله‌ی انسانی معرفی کرده‌اند و گفته‌اند كه انسان، درطی این يك میلیون سال پیوسته در تب اشتیاق پرواز به آسمانها می‌سوخته و تنها بعد از اینهمه سال، در این قرن اخیر است به یمن نبوغ بربرها، بدین آرزو، جامه‌ی عمل پوشیده.

شما می‌خواهید این افسانه را باور کنید یا نکنید خود می‌دانید اما من برای «هواپیما» لااقل این فایده را جسته‌ام كه این كتاب را بایك سفرهوائی به پایان برم.

مبدأ : فرودگاه مهرآباد . تهران

مقصد : جنوب

وسیله: هواپیما

بلندگو شمارا برای ورود به باند فرودگاه، آماده می کند. همراه گروه کثیری از مسافران جنوب از پلکان هواپیما بالا می روید و بریک صندلی ی کنار پنجره می نشینید. از پنجره، ساختمان فرودگاه را از ضلع جنوبی ی آن می بینید.

هواپیما حرکت می کند و چشم انداز شمارا جامی گذارد و اکنون شما مجبورید که عمارتها و درختها و تیرهای برق رایکی بعد از دیگری بگذارید و بگذرید.

اکنون شما برآسمانید. شگفتا! این تهران است، شهر محبوب شما، زادگاه شما و موطن شما. عجبا اینست تهران؟

آیا تا امروز شما، تهران را ندیده بودید؟ تنها بدین علت که بر فراز آسمان تهران نبوده اید؟

اما شما در این شهر محبوب خود بدنیا آمده اید و تمام دقایق روزها و هفته ها و سالهای پی در پی را در میان هوای آلوده ی آن، خاک چربش و نفس های تنگ مردمش بسر برده اید چگونه تهران را تا به امروز ندیده اید؟

مگر، تهران، کوچه ها و خیابانها و مردمش نیست؟

یا تهران، اینست که از آسمان می نگرید؟

کدام اینها تهران واقعی است؟

اکنون هواپیما بسوی جنوب می دود و شما همچنان از

پنجره، تهران را تماشا می‌کنید. اکنون دیگر تهران شما، تهران قبلی نیست.

«تهران»، يك تهران، نیست و هر لحظه در راه جنوب، تهران شما تهران دیگری است خدایا، تهران واقعی، تهران کدام يك از لحظات است؟
آیا ممکن است یکی را «واقعی» و بقیه را غیر «واقعی» بگوئید؟

نه شما این تصاویر متفاوت، همه را «واقعیت» می‌گوئید و در این «تناقض» بزرگ تناقضی نمی‌شناسید که چرا «واقعیت» واحد تهران، بدینگونه «واقعیت» های متفاوتی دارد؟ چرا؟ چون شما تغییر سیمای «واقعیت» را - در سفر هوایی - به عنوان يك «واقعیت» واحد مستقل پذیرفته‌اید. در اینجا «تغییر واقعیت» واقعیت واحد شما است.

شما در يك سفر هوایی بدین «واقعیت» رسیدید که تهران، يك «واقعیت مطلق» نیست بلکه از هر سو که بدان بنگری، واقعیت متفاوتی از آن را خواهی داشت.

شما تحت هیچ عنوانی، نمی‌توانید، يك تهران فارغ از زوایای دید انسانی داشته باشید. شما تحت هیچ عنوانی نمی‌توانید از تهران يك سیمای مستقل از انسان بسازید و هرگاه می‌روید که چنین سیمائی بسازید. این سیمای از دیدگاه هر انسان متفاوت خواهد بود. اما «حقیقت واقع» کدام است؟

اکنون بیا یید با همین هواپیما، در زمان، مسافرت کنید:

مبدأ : فتح بابل

مقصد : پایان جهان

وسیله : سفینه‌ی زمان پیما

آیا برایتان قابل تصور نیست که در این سفرهم، در هر لحظه سیمای حادثه‌ی فتح بابل متفاوت خواهد بود؟
در سفرهوائی از تهران به جنوب، شما می‌توانید يك دور بین تلویزیونی بردم هواپیما داشته باشید که تصویر تهران را پیوسته بر صفحه‌ی مقابل خود ببینید.
در همان حال پرده‌ی دیگری تصویر تلویزیون ایران را بشما می‌دهد و تصویر دیگری از دور بین مخصوصی که بر فراز هتل هیلتون به تهران می‌نگرد بشما می‌رسد.
سوال اینست:

شما کدام يك از این سه تهران را تهران می‌دانید؟
من تردیدی ندارم که شما برای کشف تهران واقعی از سه تهران موجود، این سوال را مطرح می‌کنید که دور بین‌های این سه تلویزیون را چه کسانی اداره می‌کنند؟
جواب:

يك «کامرامن» فرنگی يك دور بین را و دو «دور بین چی»ی ایرانی دو دور بین را.

شما بی‌مقدمه آن تهران را تهران واقعی می‌گویند که يك «کامرامن» فرنگی بشما تحویل داده است.

شما از «تاریخ» سه تصویر متفاوت دارید:

۱- شاهنامه: که حکایات آن از اعماق زمان دهان به

دهان آمده است تا به فردوسی رسیده. به شعر درآمده و سپس قلم به قلم به عصر چاپ آمده و اینک در دست ما است.

۲- نوشته‌های کتابهای مذهبی ی زردشتیان که

بزبانهای اوستائی و احتمالاً پهلوی، درخانه‌ی پارسیان هند پیدا شده و به همت دانشمندان محترم فرانسوی، آلمانی و انگلیسی زبان ترجمه شده و بعدها به یاری ایرانیان میهن پرست فرنگ رفته به فارسی درآمده.

۳- تاریخ‌های رسمی ایران: که مستقیماً از مآخذ

فرنگی ترجمه شده و به عنوان واقعیت‌های تاریخی، در مدارس مملکت ما تدریس میشود. این تاریخ‌ها، مقداری، متکی به پاره‌ای از ترجمه‌های مغلو ط کتیبه‌های بدست آمده از حفاریات ایران و کشورهای همجوار است و مقداری، ترجمه‌ی آثار باقی مانده‌ی از هرودوت و گزنفون و غیره که در صحت ترجمه، و اصل آنها - هر دو - تردید است به اضافه‌ی ترجمه‌ی آثار مورخان مسلمان که آنها نیز به روایات نامطمئنی تکیه کرده‌اند.

این سه تاریخ، سه تصویر متفاوت به ما می‌دهد. اما

شما، بی درنگ و بی تفکر، سومی را به عنوان تصویر اصلی و منطبق با «حقیقت واقع» می‌گزینید چرا که، در هر حال اثر انگشت مبارك فرنگی را در خود دارد.

نیست؟

بسیار خوب. من که نمی‌خواهم اسباب رنجش خاطر شماگردم از این پافشاری که تاریخ نخست، تاریخ معتبرتری از تاریخ سوم است می‌گذرم اما این امید را دارم که شماهم آنچنان منصف باشید که بعد از اینهمه توضیح، پیوسته داستان هواپیما را بیاد بیاورید و پیوسته در خاطرتان باشد که هر تصویر فرنگی، يك «تصویر» است و چیزی از «تصویر» فردوسی برتر ندارد.

در چنین حالتی. شما ممکن است منصفانه این «برابری» را باور کنید اما بگوئید تصویر سومی معقول‌تر و با «منطق»، منطبق‌تر است و از من بپرسید که چرا در میان دو «تصویر» هر دو به یکسان «واقعی»، آن تصویر واقعی را که «منطقی» تر است تاریخ ملت خود ندانیم؟

جواب بنده‌ی کمترین اینست که: تصویر «فرنگی»، فرنگی است. منطقی تر است چون، «منطق» امروز شما هم «فرنگی» است. اما این شمای «فرنگی»، تمام ملت ایران نیستید و ملت ایران، مردمان بویراحمدی و ممسنی و بلوچستان و سقز و مشهد هستند و اینان، «شاهنامه» را منطقی‌تر می‌دانند.

۲۰ ♦

پدرم را می بینم . . .
صدایش را می شنوم که می گفت :
دوباره روز رستم می رسد .
آیا امروز، آن روز دوباره نیست؟
روز رستاخیز؟

امیر گل آرائی
فروردین ۲۵۳۶ - تهران