

مادام که فرهنگ ملتی دینی یا ناپرسا بماند، یعنی مادام که این فرهنگ "مسئله‌های واقعی برای افراد و جامعه ایجاد نکند" (۵۲)، بی‌پرسی به منزله تعلیق دائمی تفکر به محال است. به بیان دیگر، بی‌پرسی و نیاندیشیدن دو سوی یک واقعیت اند و به همین خاطر است که دوستدار تصریح می‌کند: "فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی‌اش" می‌شناسیم (۲۰۹). به گفته او، از هنگامی که ترواشهای دین در فرآورده‌ها و نمودارهای فرهنگی افشانده و تقطیر می‌شوند، یعنی "از آنها کل پیکر فرهنگ دینی" ریخته می‌شود، از آن پس از پدید آمدن "یک مزاحم منحصر به فرد باید جلوگیری" شود که همان "اندیشیدن" و در نتیجه پرسیدن دائمی و بدون مرز است. دوستدار تصریح می‌کند، بر خلاف ایمان یا "اعتقاد به حقایق پرسش‌ناپذیر"، "تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که آن حقیقت بتواند تفکر را در مورد خود ناپرسا کند، نه از پیش مبتنی است و نه از پس. تفکر همواره پیش از هر چیز یعنی پرسش و جویندگی از جمله نیز در این امر که حقیقت چیست و اگر هست کدامست و چگونه است. جویندگی تفکر، چون به هیچ فرمانی سرنمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد." (۱۱۴) از خلال این پاسخ و توضیحات، دوستدار در عین حال نشان می‌دهد که هر چند دین بارزترین تجلی "ناپرسایی" است، اما فرهنگ دینی به معنای ناپرسایی فرهنگی لزوماً به دین فروگاستنی نیست.

بر پایه این پیش‌فرضهاست که دوستدار می‌گوید: مشکل بزرگ تاریخی ما ایرانیان این است که همه پشته‌ها و میراث فرهنگی مان - چه پیش و چه پس از اسلامی شدنمان - چنان با دین آمیخته که هر نوع امکان تکان خوردن، هر نوع دین زدایی یا اسلام زدایی از فرهنگ را از ما گرفته است. "ما عملاً نه راه پس داریم نه راه پیش" (۵۸) و این وضعیت بیش از آنکه گویای یک بحران بزرگ تاریخی باشد، نشانه یک بن‌بست است. بی‌سبب نیست شاید که دوستدار تصریح می‌کند که هدف او در امتناع تفکر... "نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله‌های که هزار سال است در آن خوش خوابیده‌ایم" نیست (۵۸).

در این حال، دوستدار تصریح می‌کند که اسلام دستکم به دو دلیل وهله‌ایست تعیین‌کننده در فرآیند دینی شدن فرهنگ ما:

- اول اینکه اسلام معرف "تنها مورد تاریخی است که قومی به نیروی دینش، انهم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می‌رسد و.../ در تقنین تاریخی سرزمینهای مغلوب از آنپس عامل منحصر به فرد می‌گردد." (۷۷، تاکید از دوستدار است).

- و دوم اینکه، این هستی تاریخی اسلامی که همزمان سروری عرب را بر ایرانیان بعنوان ملت مغلوب تأمین می‌کند ریشه مستقیم در واقعیتی دارد که بر پایه آن "اسلام نوزاد تنها با تغذیه از کالبد بیگانه ایرانی توانسته بزبید و بپرورد." (۷۷)

اهمیت این رابطه اخیر از نگاه دوستدار آنقدر حیاتی است که به گمان او اگر اسلام به ایران تجاوز نمی‌کرد و اگر در این تجاوز پیروز نمی‌شد "در برهوت زادگاهش می‌پوسید یا از زیست گیاهی و بومی محض گریزی نمی‌داشت" (۷۷). او می‌گوید: نه دهه سلطه امویان که همزمان است با تأسیس نخستین دولت اسلامی گویای همین امر است تا آنجا که کل اقدام اساسی امویان "قبضه کردن نظام گرداندگی سوریه و ایران از طریق برگرداندن دیوان

(مقرارت مدون اداری و سازمانی) آنها از یونانی و فارسی به عربی و ضرب سکه اسلامی به جای سکه رومی و ایرانی" بوده است (۷۹). به دیگر کلام، ابتکار تعیین کننده امویان این است که از مصالح بنیادی نظام مغلوب به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزیندناپذیر بالا می‌برند تا آنجا که ایرانیان بر ضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند، یعنی در حقیقت رقیب اسلامی آنان می‌شوند. در این حال، دوستدار می‌گوید: "ایرانی با اسلام آوردن، یعنی با گرویدنش به آنچه برای نخستین بار به عرب هستی و تشخیص تاریخی بخشیده بوده، در امت حل و در نتیجه بی‌هویت می‌شود. از آنپس اسلام عملاً و قرآن معنأ شالوده وحدت نوین مردم سرزمین ما را که نام فرهنگی‌اش، چه بپسندیم و چه نپسندیم، ایران اسلامی ست می‌ریزند." (۹۲). در نتیجه رخنه درونی هزار ساله اسلام اینک "فرهنگ ما در همه زمینه‌ها آنچنان اسلامی شده است که ما حتا قادر نیستیم عناصر ایرانی آن را در خود اسلامی‌مان بازشناسیم" (۱۱۲). به کوتاه کلام، ایرانی و مسلمان نزد ما دیگر تفکیک ناپذیر شده‌اند.

در توضیح این تطبیق، دوستدار تصریح می‌کند: اگر چه در همان دوره صدر اسلام ایرانیان توانستند سلطه عرب را از خلال حکومت‌های ایرانی طاهریان، صفاریان و سامانیان درهم شکنند، اما هرگز دیگر نتوانستند خود را از اسارت اسلام برهاتند. "نیرومندترین و خطرناکترین مقاومت‌های ایرانی بر ضد دین و قوم تازی را فاتحان به دست و دستیاری عناصر ایرانی سرکوفته‌اند، از جمله جنبش بابک خرم دین به دست افشین و قیام مازیار با تسلیم وی توسط بردارش کوهیار به عمال معتصم خلیفه عباسی." (۱۶۳-۱۶۲) دوستدار می‌گوید: اگر امروز ما همچنان عرب را به جای اسلام می‌زنیم، از اینروست که در خودآگاه یا ناخودآگاه تاریخی‌مان "نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است تاریخاً از ما هتک ملیت و در ما جعل ماهیت کند. [...] برای این است که "خود" اسلامی‌مان سرزنش نشود و گزند نیند." (۱۵۵)

در ادامه، دوستدار اظهار می‌دارد که اگر فرهنگ ایران باستان بجای دفع اسلام، آن را در خود جذب می‌کند و رویش دوباره و گسترش آن را موجب می‌شود، علتش وجود پیشینی یک فرهنگ دینی دیرپا در نزد خود ما ایرانیان بوده است که پس از تجاوز و استیلای اسلام "می‌شود کشتزار و پرورشگاه اسلام نوجوان و نوپا به جای زرتشتیت سالخورده. عمر دوباره یافتن فرهنگ دینی ما یعنی در زرتشتیت مردن و در اسلام باززیستن." (۸۸) تاکیدها از دوستدار است). فراتر حتی، به دلیل همزیستی قوی این دو فرهنگ دینی، دوستدار از ایرانیان بعنوان نخستین همکاران فعال اعراب در "جهانی کردن" اسلام نام می‌برد. دلیل این همکاری بعضاً این است که "اسلام حکم خون تازه و جوانی را داشته که به جای خون کهنه در عروق فرهنگ دینی ایرانی تزریق می‌شود تا جانی نو در کالبد آن بدمد." (۹۵-۹۴) به دیگر سخن، دوستدار می‌گوید: "دینیت فرهنگی ایران پس از فروریزی دولت و دین ساسانی، مسیر جدید خود را در آشوب اسلامی باز می‌کند و در نظامی که بر اساس تجربه دینی دیرینش به این آشوب می‌دهد، ادامه حیات خود را میسر می‌سازد." (۱۰۷) ، تاکید از دوستدار است) در این معنا، به قول دوستدار، اسلام و زرتشتیت "دو نیروی ناهمدین مجزا و مستقل ازهمند که یکی با

نظام شهریاری و دیگری با ساختار پیامبری از دو سو سرشت دینی این فرهنگ را متعین می‌سازند و آن را از برون و درون قبضه می‌کنند. بماند که از دیر باز هیچ موج و جنبش فرهنگی در ایران باستان، از همان دوره بنیانگذاریش نمی‌شناسیم که دینی نبوده باشد." (۱۲۳)

برغم این همزیستی و همکاری فعال میان دو فرهنگ دینی، دوستدار تصریح می‌کند که یک چیز فرهنگ ایران باستان را از اسلام متمایز می‌کند و آن رعایت "مدارای دینی و فرهنگی" است. این "مدارای دینی"، به گمان دوستدار، نیاز ساختاری امپراتوری ایرانی بوده که لزوماً نمی‌توانسته جز امپراتوری‌ای مبتنی بر محترم شمردن کثرت اقوام و ادیان بوده باشد: "مدارای دینی و فرهنگی هخامنشیان یکی از تدابیر سنجیده و سودمند بزرگی است که آنان با آگاهی بر این مدارای طبیعی در سیاست و نظام شاهنشاهی خود برای ایجاد هماهنگی زیستی و موازنه سازنده نیروها در جامعه اقوام و ملل مختلف اتخاذ می‌کنند." (۱۳۸) تاکید از دوستدار است) درست است که هخامنشیان با این روش بزرگترین نمونه "ترکیب نظام و آزادی" را در الگوی امپراتوری کهن بدست می‌دهند، اما، از نگاه دوستدار، از جمله نتایج ضروری این "ترکیب"، این مدارای دینی، ابقای پندارهایی است که از دیرباز اقوام و ملل مختلف را در چنگ خود اسیر و تغییرناپذیر کرده است. از همینروست که به گفته دوستدار "دینیت قومی و سلطنت الهی [...] همیشه هویت واحد جوامع شرقی کهن را می‌ساخته‌اند." (۱۴۲) و "شاهنشاهی هخامنشی [...] بزرگترین مصداق دنیای کهن شرقی برای این تشخیص درست است که دین و سیاست در شرق یکی بوده‌اند." (۱۴۰)

دوستدار می‌گوید: با اسلامی شدن ایران همسانی دین و سیاست به اوج خود می‌رسد و شالوده‌ای می‌گردد که از آنپس پیکر کل فرآورده‌های فرهنگی را قالب می‌زند که همگی برغم تنوع ظاهری‌شان در یک چیز سهیم‌اند: جلوگیری از طرح هر نوع پرسشی که پایه دین را بلرزاند. این رویکرد را می‌توان حتا در شاخص‌ترین فرآورده‌ها فرهنگ دینی نظیر ابن خلدون بازشناخت. به گفته دوستدار، ابن خلدون معرف روشی است که بر پایه آن "راه پرسشها و کاوشها، برحسب اینکه اینها با شالوده اسلام درنیایند یا درآیند باز می‌شود یا ناگشوده می‌ماند." (۲۲۶) فراتر حتا، دوستدار می‌گوید نظریه پردازان فرهنگ اسلامی - نظیر ابن سینا حتا - هنگامی که رو به اندیشه یونانی می‌کنند ناگزیرند آن را در قالب پندارهای دینی‌شان بریزند و بفهمند. به گمان دوستدار، مسأله کلیدی در همین پندارباقیها، که بیشتر از نفهمیدن بنیاد اندیشه یونانی حکایت می‌کنند، بیش از هر جا در توجیه اسلامی مفاهیم خدا و آفرینش با استعانت از متافیزیک ارسطو نمودار می‌شود. او می‌گوید: در حالیکه "برای ارسطو مناسبت میان طبیعت و "مابعدالطبیعت"، میان فیزیک و "متافیزیک" مناسبتی درونی است، نه "انسویی" و "انسویی"، "اینجهانی" و "آنجهانی" (۲۹۵) خدا در "فلسفه" اسلامی هستند، ایست واجب‌الوجود " که وجودش، در گسستگی مطلق از جز خودش، منحصرأ به خودش و از خودش باشد و بماند." (۲۵۹) یعنی: خدا یا واجب‌الوجود در "فلسفه" اسلامی به هیچ چیزی جز خود پیوند ذاتی ندارد، در حالیکه "خدایان یونانی [...] نمی‌توانسته‌اند خارج از طبیعت و جز طبیعت باشند." (۲۷۴) نه اینکه خدا، چنانکه مثلاً اسپینوزا متفکر روشنگری

می‌گفت، همان طبیعت است. در اندیشه یونانی "طبیعت خودش" خداوندانه" نیز هست." (۲۷۴)

دوستدار می‌گوید: هنگامیکه ارسطو در کتاب "فیزیک" ("طبیعت") از علت پوش هستنده‌ها می‌پرسد و مستدل می‌سازد که این علت نمی‌تواند خودش نیز پویا باشد، در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) این علت را خدا می‌خواند. اما، خدا یا تموس و اژه‌ایست که یونانیان به هر چیز، هر امر، هر کار یا هر کسی اطلاق می‌کردند که ممتاز و برجسته بوده و کارآئی داشته است. به بیان دیگر، مابعدالطبیعه در نزد ارسطو یا دیگر یونانیان دانشی نبوده که به آنسوی طبیعت یا طبیعت ماوراء چشم دوخته باشد تا به این ترتیب جهان را به دو نیم تقسیم کند، چنانکه مثلاً افلاطون با ساختن جهان ایده‌ها کرده بود و به همین خاطر مورد نقد ارسطو واقع شد. متافیزیک ارسطو یا آنچه اصطلاحاً فلسفه نخستین نامیده می‌شود کاوشی است در بنیاد پدیده‌های هستنده جهان یا طبیعت.

به گمان دوستدار این دو دریافت (یونانی و اسلامی) از رابطه طبیعت و خدا، از رابطه آفریده و آفرینش، دو رویکرد، دو روش و ملاً دو گونه از فرهنگ و انسان می‌سازند. به این معنا که در اختلاف با انسان پرسنده یونانی، "انسان اسلامی"، "گوشی بی دهان است که خدا دائماً در آن فرو می‌خواند." زیرا، از نگاه انسان ناپرسای اسلامی خدا به دلیل گستگتی مطلقش خطاب‌ناپذیر است و خطاب‌ناپذیری او به دلیل همه‌دانی و همیشه‌دانی اوست، اینکه او بر هر آشکار و پنهانی آگاه است. "خدا برای آدمی چنین فرهنگی از نوع اسلامی‌اش حکم آئینه تاریکی را دارد که او هیچ چیز در آن منعکس نمی‌بیند جز علت، غایت و معنای وجودی خود را، بی آنکه هیچیک از این سه بُعد به شناخت یا اصلاً به تصور او درآید. تنها چیزی که آدمی فرهنگ دینی اسلام می‌داند، این است که او بدون این "نیروی خارجی" بی‌چهره و پیکر، که خدای او باشد، نه بوده است، نه هست و نه خواهد بود." (۲۸۸-۲۸۷) در اختلاف با این انسان اسلامی، بالعکس کل تراژدی یونانی بر اراده انسانی خودآگاه استوار است که در برابر خدایانی می‌ایستد که سرنوشت او را درمی‌نوردند ولو این رودرویی به بهای شکست محتوم او تمام شود.

اندیشه یونانی نه در نبود خدا، که در نوع منحصر به فرد دریافت خدا در این اندیشه، در رویکرد ویژه این اندیشه به خدا، آنها هم نه بعنوان وجودی جدا، بلکه بعنوان هستنده‌ای در طبیعت و بنیاد هستندگی در طبیعت، از فرهنگ دینی و در اینجا از فرهنگ اسلامی متمایز می‌شود. در قیاس با آن، دوستدار می‌گوید، اسلام تسلیم محض به خدایی است که "نخست و همیشه در ارکان چهارگانه توحید، نبوت محمدی، قرآن و وعده و وعیدش مطلقاً مرید است. مرید مطلق آن است که در اراده‌اش خودرأی باشد نه هرگز وابسته و مشروط: هر چه هست و به هرگونه که هست همیشه از پیش وابسته و مشروط اراده اوست. قهار نام قرآنی چنین خدایی است. هرگونه تصور مقابله با چنین خدایی باید برای من اسلامی امری محال باشد." (۴۱۷).

بی سبب نیست که به گفته دوستدار، هنر، تراژدی و کمدی برای فرهنگ اسلامی ما تا همین امروز بیگانه مانده‌اند و باز به گفته او به دشواری می‌توان فرهنگی را جدی گرفت که دستش در این سه زمینه خالی و پرمدها هم باشد. "تراژدیهای شاهنامه، که با تراژدی یونانی

خویشاوندی ندارند، استثنایی ایرانی‌اند و نمی‌توانند کمترین رابطه‌ای با اسلام برقرار کنند." (۲۴۹) دلیل این امر به گمان دوستدار بعضاً در این است که بینش یونانی معرف پدیده ایست فرهنگی - سیاسی و در مقابل اسلام مطلقاً معرف دین است. در هر حال این دو تجربه ما را "با دو واقعیت یا دو گونه رویداد تاریخی روبرو" کرده‌اند (۲۷۲): اولی - فرهنگ یونانی - در پرسش و تأمل زاده می‌شود و می‌زیید و دومی - فرهنگ دینی - اسلامی - در سرکوبی پرسشگری استیلاء می‌یابد و در ممانعت از اندیشیدن به بارزترین نماد تحجر بدل می‌گردد.

به گمان دوستدار رویداد آشنایی فرهنگ اسلامی با اندیشه یونانی - قطع نظر از استثناء این مقفع و احتمالاً رازی - هر بار، و حتا در نزد چهره‌هایی نظیر ابن سینا، مبتنی بر "تقلب دائمی" در همین اندیشه است. زیرا فرهنگ اسلامی از پیش محبوس انگاره‌ها و پندارهایی است که هیچ پرسشی را که بنیان دین را بلرزاند، بر نمی‌تابد. دوستدار می‌گوید: "دانایی توحیدی حاصل رعب از خدای حکیم و علیم و رحیم است و ذهن اسلامی فقط میان خوف و رجای آن می‌تواند تعادل خود را حفظ کند" (۴۲۰). و در مقابل، اندیشه یونانی نه فقط آفرینش، نبوت و وحی نمی‌شناخته بلکه اساساً چیزی نمی‌شناخته که نتواند در آن به پرسش و تردید بنگرد.

از این تفاوتها، دوستدار نتیجه می‌گیرد که به دو جهت آموختن اندیشیدن و آزادی از یونانیان برای ما ممتنع یا ناممکن شده: یکی از آنرو که ذهن ما از آغاز دینی بوده، یعنی در حقیقت ذهنی ناپرسا بوده و دیگر آنکه این ذهن دینی ناپرسا اسلامی شده است. به قول دوستدار: "کلیت فرهنگی ما را جریان دینی می‌سازد و ما از آن زاده و برآمده‌ایم. به همین جهت نیز دربرابرش بی‌سلاحیم." (۴۱۲) با این حال، به گمان دوستدار، نیاز رهایی از "فرهنگ دینی" مستلزم اندیشیدن و "ممارست فلسفی" است در مقوله من و بنظر می‌رسد که منظور او از "من" نوعی "من اندیشنده"، چیزی شبیه *Cogito* دکارتی "من می‌اندیشم، پس هستم" می‌باشد. زیرا دوستدار در توضیح می‌افزاید: "آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است. نشانه این آزادی همیشه دینامیسم درونی پرسش است که به نیرویش من می‌تواند با هر مانع و رادعی درافتد و آن را درهم‌شکند، نخست در حوزه خصوصی و شخصی فکر" (۴۱۸).

پیش فرض اصلی و نقطه عزیمت آرامش دوستدار در امتناع تفکر... مفهوم فلسفه است بعنوان پرسشگری بی‌مرز و بعنوان رویداد منحصرأ "یونانی - غربی". در این اثر، دوستدار پرسشگری و تولد فلسفه را وجوه یک واقعیت و همزمان نتیجه فرهنگ غیردینی یونانی دانسته که تا امروز منحصرأ در غرب ادامه یافته است. بکارگیری این پیش فرض در فهم تاریخ فرهنگ ایران، در نوع خود اصیل و بیسابقه است. برغم این اصالت و تازگی، دعوی دوستدار اما هم

تقلیلگرا و هم غیرتاریخی است. تقلیلگرا است تا آنجا که رویداد فلسفه را فرآورده صرف نظری می داند و غیرتاریخی است تا آنجا که در مورد بنیاد سیاسی همین رویداد فلسفی یونان، یعنی میلاد همزمان دموکراسی و فلسفه سخنی نمی گوید.

الف - به گواه آثار بسیاری از یونان شناسان برجسته، آنچه حقیقتاً مسیر یونان باستان - و سپس غرب - را از جهان بااصطلاح شرق جدا کرده در آغاز نه فلسفه بوده است و نه به طریق اولی بدفهمی فلسفه. نخستین وجه تمایز یونان باستان، پیش از آنکه فلسفی باشد، بنیاداً سیاسی است. یعنی: ابداع نوع بیسابقه‌ای از سامان سیاسی است که از جمله مهمترین فرآورده‌هایش رویداد فلسفه است، همان که دوستدار به درستی جویندگی بی پایان می‌نامد. به کوتاه کلام، آفرینش دموکراسی دستاورد بنیانگذار یونان باستان است که به تولد فلسفه می‌انجامد. از اوایل سده ششم پیش از میلاد، یونان شاهد ظهور شیوه جدیدی از اندیشیدن است که بر پرسشگری و کاوش آزاد برای فهم بنیادهای امور مبتنی است و بستر بی بدیل این اندیشیدن جامعه سیاسی است که یونانیان به آن *Polis* می‌گویند: "شهر" یا "اجتماع سیاسی" ای که پیدایشش به سده هشتم پیش از میلاد بازمی‌گردد. در این معنا فلسفه اندیشه آزاد یک زندگی اجتماعی آزاد است. در اینباره کورنلیوس کاستوریادیس، یونان شناس برجسته فقید می‌گفت: "در تقدم زمانی و حتا تقدم ذاتی زمین لرزه اجتماع سیاسی یونانی بر جنبش فلسفی به معنای دقیق کلمه تردیدی نیست. اما، از نگاه دیگر، نمی‌توان به وجود تقدمی قائل شد. زیرا، پیش از فلاسفه، دموس [مردم] فلسفه را در عمل بکار می‌بندند. [...] در واقع، عقل و اجتماع سیاسی در یونان باستان همزاد یکدیگرند و نمی‌توانند همزاد یکدیگر نباشند. زیرا، برای تبدیل *Polis* به اجتماع سیاسی، دموس، لوگوس [عقل] را بعنوان گفتاری می‌آفریند که در معرض کنترل و نقد عموم و از جمله خویشتن است و نمی‌تواند بر اقتدار صرف سنتی متکی باشد." به دیگر کلام، لوگوس تنها به شرطی آفریده می‌شود که جنبش دموس یک فضای عمومی و مشترک می‌آفریند که در آن برای نخستین بار در تاریخ انسانی طرح آزادانه عقاید، مباحثه و تصمیم‌گیری برابر و آزاد میسر می‌شوند. در واقع، پیش از رویداد فلسفه، این شهروندان آتنی، "دموس"، هستند که فلسفه را از خلال گفتگوها و مجادلات عقلیشان در میدان شهر (گورا)، از خلال مشارکت شان در تعیین سرنوشت سیاسی خود بکار می‌بندند. به این ترتیب، شهروندان آتنی کسی است که هر بار از خود می‌پرسد: "آیا می‌خواهم حقیقتاً تحت قوانین موجود زندگی کنم؟" و با این پرسش هستی‌شناسانه، او هر بار در کار (باز) ساختن شکل منحصر بفردی از زندگی اجتماعی ونوعی از اندیشیدن است. باز بقول کاستوریادیس: "از جمله تعاریف دموکراسی تأمل دائمی جامعه است درباره قوانین خود^۲" به همان نحو که دموکراسی یونانی ابداع آزادانه قوانین به دست شهروندان خودمختار است، به همان نحو فلسفه، ابداع آزادانه قوانین فکر کردن است. این ابداع همزمان نوعی از جامعه و نوعی از اندیشیدن، خصوصیت منحصر به فرد یونان باستان است که آن را بعنوان فرهنگ خودفرمائی (آتونومی)، از سنت دینی بعنوان سنت فرمانبری از قانون غیر (یا هترونومی) متمایز می‌کند. در قیاس با ابداع

یونانی، فرهنگ دینی بویژه در وجه تک‌خدایی آن اساساً جایی برای ابداع آزادانه جامعه یا در واقع برای داوری و انتخاب فردی باقی نمی‌گذارد تا آنجا که شریعت و وحی از پیش حرف اول و آخر را در مورد حقیقت و قانون می‌زنند. باری، غیبت این ساحت بنیانی "فکر یونانی" در رویکرد دوستدار تا حدی شگفت‌آور است زیرا در قیاس با این گسست چند وجهی سنت یونانی است که می‌توان در چرایی دیرپایی "ناپرسایی" در "فرهنگ دینی" خود حقیقتاً کاوید و آن را فهمید. این غیبت اما، در نزد دوستدار تصادفی بنظر نمی‌رسد و چه بسا مقدم بر اظهار تئولوژیک او در انتهای کتاب است، آنجا که می‌گوید: "آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی" و سپس می‌افزاید: "این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است." در واقع، دوستدار از خود نمی‌پرسد: آیا کسی می‌تواند آزادی فکر کردن را از من سلب کند، مادام که فکر من در سر من است؟ یا اینکه بالعکس مشکل از زمان بیان فکر آغاز می‌شود، از زمانی که بخواهم، به فرض اینکه بتوانم، فکر خود را مثلاً در آمفی‌تئاتر دانشگاه تهران علناً بیان کنم؟ و آیا در این صورت آزادی "خصوصی و شخصی فکر" من بنیاداً به وجود یا عدم وجود "آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی" من بعنوان آرامش دوستدار مشروط نیست؟

به این ترتیب، در اینجا و برغم دوستدار، می‌خواهم بر خصلت بنیاداً غیرخصوصی و غیرشخصی فکر کردن و متقابلاً بر خصلت عمیقاً اجتماعی فکر تأکید کنم که با این حال هیچ از فردیت فکر نمی‌کاهد. توضیح می‌دهم: به همان نحو که فرد تنها نیازی به ابداع و کاربرد زبان ندارد، به همان اندازه فکر کردن بدون زبان، بدون وجود دیگری، یعنی بدون وجود جامعه انسانی ناممکن و بی‌معنا است. پیوند میان فکر کردن و زبان یا، به تعبیر دوستدار، میان پرسیدن و گفتن، آنقدر قوی است که اتفاقاً یونانیها برای نامیدن این دو فعالیت از یک واژه - لوگوس - استفاده می‌کردند. زیرا، برای یونانیان، لوگوس فضای گفتاری بود که در آن و بوسیله آن عقل یا از علت امور می‌پرسید یا حقایق آنها را بیان می‌کرد. به دیگر کلام، زبان و اندیشیدن برای یونانیان آفرینشهای خودجوش انسان اجتماعی بودند و در این معنا طرح‌کننده این دست از پرسشهای اساسی: کدام نظام سیاسی بیش از همه به پرسشگری و آفرینش اندیشه یا، به تعبیر کانت، به "استفاده عمومی و انتقادی از عقل" امکان وقوع می‌دهد؟ کدام جامعه بیش از همه خوی پرسشگری، نقادی و کاوش را به فرهنگ عمومی یک ملت بدل می‌کند؟ در این پرسشها ضمناً پرسش کلیدی دیگری نهفته است و آن از این قرار است: می‌توان آیا در خصوص "آزادی خصوصی و شخصی فکر" سخن گفت بی آنکه در مورد آزادی و حقوق سیاسی فرد آفریننده فکر اندیشید؟ اتفاقاً در پاسخ به همین پرسشها فیلسوف روشنگری، امانوئل کانت، می‌گفت: "آزادی فکر کردن به این معنا است [...] که عقل تنها به قانونی گردن نهد که خود به خویشتن می‌دهد و خلاف چنین اصل اخلاقی استفاده بی قانون از عقل است"^۳ با همین عبارت، کانت تعریفی به دست می‌داد از ماهیت فکر آزاد، فکر "اتونوم"، از لزوم دموکراسی و خودفرمانی در فکر کردن و به همین علت، اقدام مهمتر کانت (متأثر از تجربه یونان باستان)، اظهار این مطلب بوده است که تحقق فکر آزاد مشروط است به تحقق یک سامان آزاد سیاسی، یعنی به

وقوع یک حوزه دموکراتیک تبادل فکرها و عقاید. او میگفت: غالباً "گفته می‌شود که یک قدرت برتر می‌تواند آزادی گفتار و نوشتار را از ما بگیرد، اما مطلقاً نمی‌تواند آزادی فکر کردن را از ما سلب کند. با این حال، میتوان پرسید که گستره و صحت فکر ما تا چه اندازه است، اگر ما نتوانیم بنوعی در اجتماع با دیگران فکر کنیم، اگر ما نتوانیم فکرهایمان را به آنان منتقل کنیم و آنان نیز فکرهایشان را به ما منتقل کنند! بنابراین می‌توان گفت همین قدرت بیرونی که از افراد آزادی انتقال فکرهایشان در حوزه عمومی را می‌گیرد، آزادی فکر کردن را هم از آنان سلب می‌کند"^۴ استدلال کانت از این نیز فراتر می‌رود، او وجود این حوزه عمومی انتقال فکرها را ضامن آزادیهای اساسی همه اعضای جامعه می‌داند تا آنجا که می‌گوید: "ممنوع کردن این حوزه عمومی تبادل فکرها بازدارنده پیشرفت مردم و مانع حتماً ابتدایی ترین حقوق طبیعی آنان است"^۵ بی سبب نیست شاید که بزرگترین اندیشمندان روشنگری از اسپینوزا تا کانت انقلاب فکری خود را از لزوم انقلاب سیاسی، از مبارزه بیوقفه با خودکامگی و سانسور سلطنتهای مطلقه مبتنی بر قانون الهی جدا نمی‌کردند. بقول یورگن هابرماس، حوزه عمومی تبادل فکرها برای آنان بیش از همه کارکردی بنیاداً سیاسی داشت و آن عبارت بود از "تأمین نظارت جامعه مدنی [...] در مقابل سلطنت حاکم"^۶. در این اقدام، کمتر فیلسوف روشنگری هست که از الگوی هنجاری دموکراسی یونان باستان متأثر نبوده باشد (در دوره معاصر نمونه های هانا آرنت و کورنلیوس کاستوریادیس، هر کدام به نوع خود، همین رویکرد و توجه به تجربه یونانی را پی می‌گیرند).

ب - با این ملاحظه به پرسش دیگری می‌رسیم: چگونه فکر از ایمان جدا می‌شود؟ پاسخ دوستدار به این پرسش، چنانکه دیدیم، صریح و بی‌ابهام است: فکر از پرسش زاده می‌شود و در آن می‌زیید، در حالیکه ایمان، بعنوان خاصیت فرهنگ دینی، همه کارکردش جلوگیری و پیشگیری از بروز پرسش بی‌مرز و در نتیجه، جلوگیری از رویداد فکر است. به دیگر کلام، از نگاه دوستدار، دو قطب فکر و ایمان و در نتیجه فلسفه و دین آشتی ناپذیرند. درست به همان نحو که مثلاً دو قطب "دوست" و "دشمن" در فلسفه سیاسی کارل اشمیت با یکدیگر ناسازگارند. این صورتبندی اما با تعریف خود فکر به معنای پرسشگری و اندیشیدن دائمی ناسازگار است تا آنجا که فکر فلسفی با "غیرخود"، با "غیرعقلانیت" همزیست و سازگار بوده است و این همزیستی پیش از هر چیز در خود نام فلسفه به ثبت رسیده است. یعنی در *philo-sophia* بعنوان دوستی یا عشق (*philo*) به دانش (*sophie*)، افلاطون حتی از شهوت (*Eros*) بعنوان بنیاد اندیشه و شناخت نام میبرد و ارسطو متون متأفیزک خود را با این عبارت آغاز می‌کند: "همه موجودهای انسانی بنا به طبیعت شان میل (*désir*) به دانش دارند." و می‌دانیم که از نخستین معانی *désir* "میل جنسی" است. اگر در تصور رایج از فلسفه، امیالی نظیر "دوستی" و "عشق"، "شهوت" و "میل جنسی" مفایر فکر فرض می‌شوند، از اینروست که آنها - همانند تجربه دینی - نظم انحصاری فلسفه را در بیان حقیقت به چالش می‌طلبند. با این حال، بنیاد فلسفه در نخستین تظاهراتش در یونان باستان در تضاد آشکار است با این تصور رایج

از فکر و فلسفه که اتفاقاً هم ریشه در دین دارد و هم ریشه در نوعی عقلگرایی که از دکارت تا هوسرل فلسفه را به فعالیت صرف "انتلکت" فرومی‌کاهد و یا آن را در مقابل دیگر "تجارب درونی" یا روحی انسان می‌نهد. در بنیاد این تضاد اما چرخشی مهم در تاریخ اندیشه غربی نهفته است: در حالیکه برای یونانیان فلسفه و در این معنا فکر کردن جز ارائه عقیده، *doxa* نیست، از نگاه سنت دکارتهی فلسفه جستجو و بیان منحصر حقیقت توسط عقل است. به یک معنا، فلسفه نظم این انحصار حقیقت است. اما، اگر هدف فکر کردن لرزاندن پایه‌های ایمان است، در مقابل مقاومت ایمان در برابر زمین لرزه فکر خود محرک فکر است. فراتر حتا ایمان شرط رویداد فکر است. دستکم به این دلیل که در اصرارش به ناپرسایی، پرسیدن را موجب می‌شود.

به تعبیر هایدگر آنچه که موجب فکر کردن است این واقعیت است که انسان حقیقتاً فکر نمی‌کند یا در واقع به آنچه که شایسته فکر کردن است توجه لازم نمی‌کند و فکر نکردن او معرف بار سنگین سنتهاست که بواسطه شان انسان می‌اندیشد و باعث می‌شوند که فکر او از سطح فراتر نرود ۷ به دیگر کلام، فرد اجتماعی هر چیز را به همان گونه‌ای می‌اندیشد که نرم‌ها، نهادها، تصورات یا بازنماییهای (*repräsentations*) جامعه موجود برایش میسر می‌سازند.

مارکس با اتکاء به همین اصل بنیاد ایده‌الیسم آلمان و نیز دعوی فلسفه مبنی بر انحصار مطلق شناخت و حقیقت را به پرسش می‌کشید تا آنجا که به گمان او شناخت ما مالا از خلال همین تصورات (وارونه)، از خلال آنچه که او "ایدئولوژی" می‌نامید، ساخته می‌شود. معنای این اظهار این نیست که رهایی از بند تصورات و سنتها ناممکن است، بلکه اعتراف به این واقعیت است که موارد گذار از انقیاد به آزادی (چه در فکر و چه در جامعه) در کل تاریخ انسانی آنقدر نادر هستند که شمارشان به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد. معنای ضمنی این اعتراف این است که ایمان حقیقی‌ترین تجربه انسانی است. زیرا، ایمان و فکر دینی نخستین تصور انسان است از جهان و نخستین معنایی است که از خلال آن جامعه شکل می‌گیرد و افراد ندرتاً جسارت به پرسش کشیدن آن را به خود راه می‌دهند. آرامش و تسکین سنتها و حقایق دینی همواره قویتر و بمراتب جذابتر از میل به تجربه بی‌ثبات‌کننده شناخت و اندیشیدن یا کشف ناشناخته است. افزون بر این، اندیشیدن به معنای پرسشگری، نه داده‌ایست ثابت و کسب شده برای همیشه و نه وضعیتی که گویا بشریت به اقتضاء طبیعتش به آن میل می‌کند. رویداد فکر، همواره رویدادی است محتمل و در هر حال نتیجه مبارزه‌ای است بی‌وقفه (بی سبب نبود شاید که کانت فیلسوف عقل ناب، فلسفه را به "میدان نبرد" *Kampfplatz* تشبیه می‌کرد).

ج - نتیجه دیگر این اظهار این است که هیچکس مالک مطلق زبان و در نتیجه فکرش نیست. زیرا، زبان نه ابزار صرف، بلکه حامل معانی و انگاره‌هاییست که طی سده‌ها و هزاره‌ها به روی هم انباشته و نهادینه شده‌اند و به یاری همین معانی انباشته و نهادینه شده است که رویداد فکر میسر می‌گردد. اما، از هنگامیکه زبان هست امکان پرسیدن و درجه‌ای از روشن‌بینی هم هست، در غیراینصورت جامعه انسانی محکوم به نابودی است. اگر فکر چنانکه دوستدار به

درستی می‌گوید یا پرسیدن - یعنی یا گفتن، با زبان - آغاز می‌شود. اما پرسیدن فقط برای پرسیدن نیست. پرسیدن برای به نتیجه رسیدن، به معنا رسیدن، برای به فکر رسیدن است. اینکه فکر آفریده شده باید هر بار به طرح پرسشی جدید بیانجامد حکایت دیگری است... اما، همچنان حکایت این نیز هست که هیچ فکری مصون از تبدیل شدن به ایمان نیست. دستکم به این خاطر که هر فردی در فکر خود هر بار بیانی از حقیقت را می‌بیند. زیرا، نخستین واکنش روح انسانی در مواجهه با جهان بی‌نظم و آشوبزده نیاز آفرینش معنا است برای گریز از پوچی، از ناامیدی، از اضطرابِ خلاء، از احتمال خودکشی. و می‌دانیم که ایمان دینی نخستین و قابل فهم‌ترین واکنش انسانی است در این رویارویی و در این تلاش دائمی آفرینش معنا: از کجا - چگونه و چرا - می‌آیم؟ به کجا می‌روم؟ این جهان چرا و چگونه هست؟ منشاء آن کیست؟ معنای ضمنی این پرسشها فقط این نیست که بسیار پیشتر از فلسفه، روح انسانی محتاج و سازنده ایمان است. معنای ضمنی این پرسشها این نیز هست که پرسش اساسی دین، توضیح منشاء و غایت جهان، پرسش نخستین متافیزیک یا فلسفه هم است (کافی است به لایب‌نیز بیاندیشیم که می‌خواست "تا منشاء رادیکال اشیاء" پیش برود). به دیگر کلام، فلسفه فرزند (و در عین حال رقیب) دین است تا آنجا که فلسفه پرسش کلیدی دین و مهم‌ترین مفهوم آن، ایده خدا را رد نمی‌کند، بلکه تغییر شکل می‌دهد.

برای نمونه، خدا در متافیزیک ارسطو به وجود نامتحرک یا نخستین محرک نامتحرک و یا بعضاً به ایده خیر بدل می‌شود. وحدت دین و فلسفه در اندیشه یونانی بیش از همه در نزد افلاطون قابل تشخیص است تا آنجا که نقد فلسفه بر دین در قلمرو الهیات باقی می‌ماند و تا آنجا که افلاطون با تسلطی شگفت‌آور اسطوره‌های خود را در قالب آمیخته‌ای از انگاره‌های سنتی دینی و مفاهیم فلسفی می‌ریزد و به این ترتیب می‌فهماند که نه فقط فلسفه یونان، بلکه خود اندیشه همواره در مرزهای سیال حقیقت و کذب، و تفکر و ایمان، آفریده می‌شود. به این خاطر است که ژان-پی‌یر ورنان، فیلسوف و یونان‌شناس پرآوازه فرانسوی، می‌گوید: "فلسفه یونانی زبان مذهبی را ادامه یا به سطحی دیگر ارتقاء می‌دهد و در عین حال عنصر "افسانه" را از آن می‌زداید. بنابراین، فلسفه، در عین اسطوره زدایی، تلاشی است برای بیان حقیقتی که دین پیشتر کوشیده آن را به شیوه خود و در زبان خود بگوید"^۸ فلسفه نه فقط اعتراف ضمنی و ناخواسته این مطلب است که تنوع بی‌نهایتی از اندیشیدن وجود دارد، بلکه اعتراف این نیز هست که اندیشیدن ابداع دائمی روش فکر کردن و همچنین ابداع دائمی معیارهای سنجش نتایج فکر کردن است.

در واقع، نمی‌توان فکر را در قالب این یا آن روش، این یا آن معیار باصطلاح علمی محبوس کرد یا اشکال و قواعد آن را برای همیشه تثبیت شده انگاشت.

مشکل "منطق کشفیات علمی" کارل پوپر یا "شرایط پیشینی شناخت" در نزد کانت همین تصور است که گویا معیار سنجش حقایق علمی ابطال پذیری آنها است یا بدون مفاهیم پیشینی، شناخت ناممکن است، بی آنکه پرسیده شود: آیا ابطال پذیری بعنوان معیار خود قابل ابطال است؟ و آیا مفاهیم پیشینی شناخت که بنا به تعریف غیرقابل تغییرند اساساً

امکان پذیرند؟ بنابراین درست است که فکر کردن با پرسش کردن آغاز می‌شود، اما، رویداد فکر کردن بمثابة رویداد پاسخ دادن به پرسش طرح شده، یعنی بمثابة رویداد ارائه یک نقطه نظر، یک عقیده تحقق می‌یابد. در این مورد شاید جان کلام را هایدگر بیان می‌کند، هنگامی که می‌گوید: "فکر هنگامی فکر می‌کند که به آنچه که بیش از همه فکربرانگیز است پاسخ می‌دهد"^۹. گفتن اینکه فکر پاسخ است، پذیرش این اصل است که فکر در پاسخ به یک پرسش زاده می‌شود و به این عنوان زمینه تبدیل خود به اعتقاد را فراهم می‌سازد. اما، این گفته بیان این مهم هم هست که تنها در پرسش و پاسخ، در جدل و در گفتگوی بی پایان و آزاد است که فکر/فریده می‌شود. چیزی که ما را از نو در مقابل این پرسش قرار می‌دهد: این کدام جامعه ایست که به افرادش امکان گفتگو و پرسشگری بی حد و مرز را می‌دهد؟ به این پرسش آرامش دوستدار نه فقط پاسخ نمی‌دهد، بلکه از طرح آن نیز امتناع می‌ورزد. با این واکنش، او بار دیگر ما را در برابر پرسش سرنوشت ساز تاریخی‌مان برای خروج از انقیاد سیاسی و فرهنگی قرار می‌دهد: چه کنیم و چگونه بیاندیشیم تا عاقبت آزادی اندیشه و آزادی جامعه ما وجوه یک واقعیت واحد باشند؟

با این همه، یک چیز غیرقابل انکار است: امتناع تفکر... اثری است ماندگار که به تعبیر کانت، "چرت جزم‌گرایانه" بسیاری را برهم خواهد زد. با این اثر دوستدار حتما غیرمستقیم صورت مسئله تاریخ معاصر ایران را بازنویسی می‌کند و به مباحثی نظیر تجدد، دموکراسی، جامعه مدنی، مدارای دینی... تعینی تازه می‌بخشد. او به خواننده امروز - بویژه به نسل جوان - می‌آموزاند که جامعه ایران به آزادی و خودفرمانی نمی‌رسد، مادام که پرسشگری به پدیده اجتماعی بدل نشده و مادام که این پرسشگری در پشت دروازه‌های سنت و دین - این شالوده بن‌بست فرهنگی و سیاسی ما - بازایستاده می‌شود. اقدام دوستدار یادآور این سخن مارکس جوان است که "نقد دین شرط مقدماتی هر نقدی است." همین اقدام کافی است که همه دل‌بستگان ایران خود را به نوعی وامدار دوستدار بدانند.

۱- نک: Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce, I. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, pp.283-284.

۲- نک: Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p.317.

۳- نک (تأکیدها از کانت است):

Emmanuel Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » Et autres, Textes, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 69

۴- همانجا، تأکیدها از کانت است. ۵- نک (تأکید از کانت است):

Emmanuel Kant, « Le Conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990, p. 217.

Jürgen Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1993, pp. 60-61 ۶- نک:

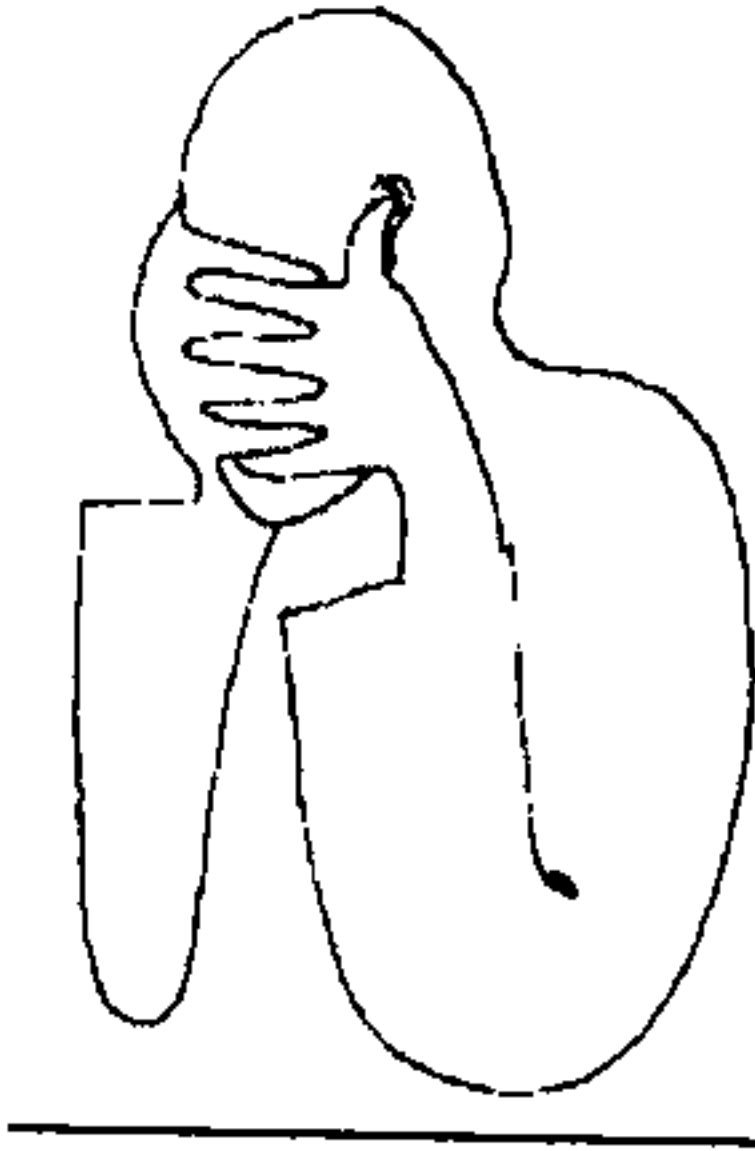
Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p.53. ۷- نک:

Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p.59. ۸- نک:

۹- یاد شده، ص. ۲۴

بس است!

چهار طرح

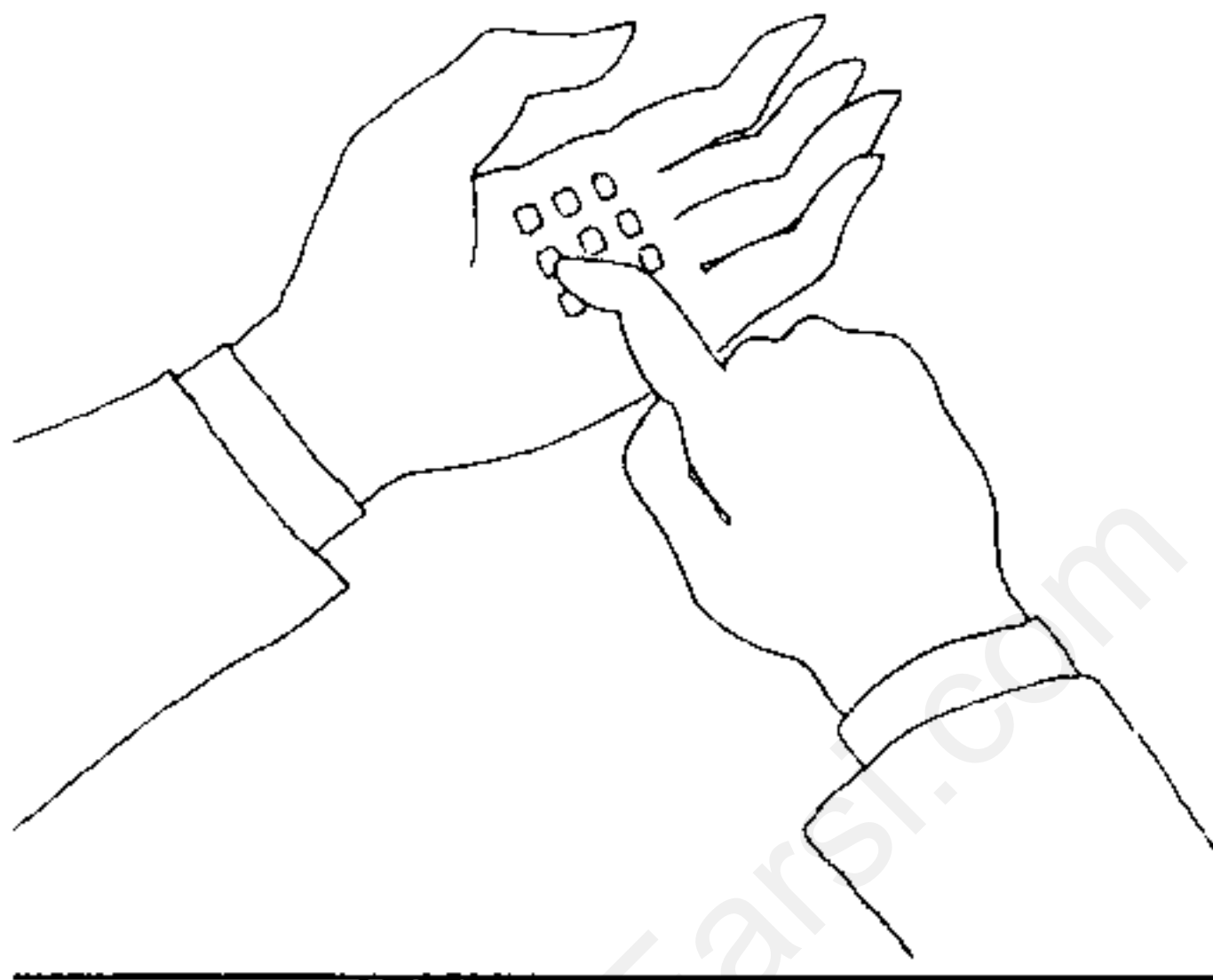


تنها نیستید

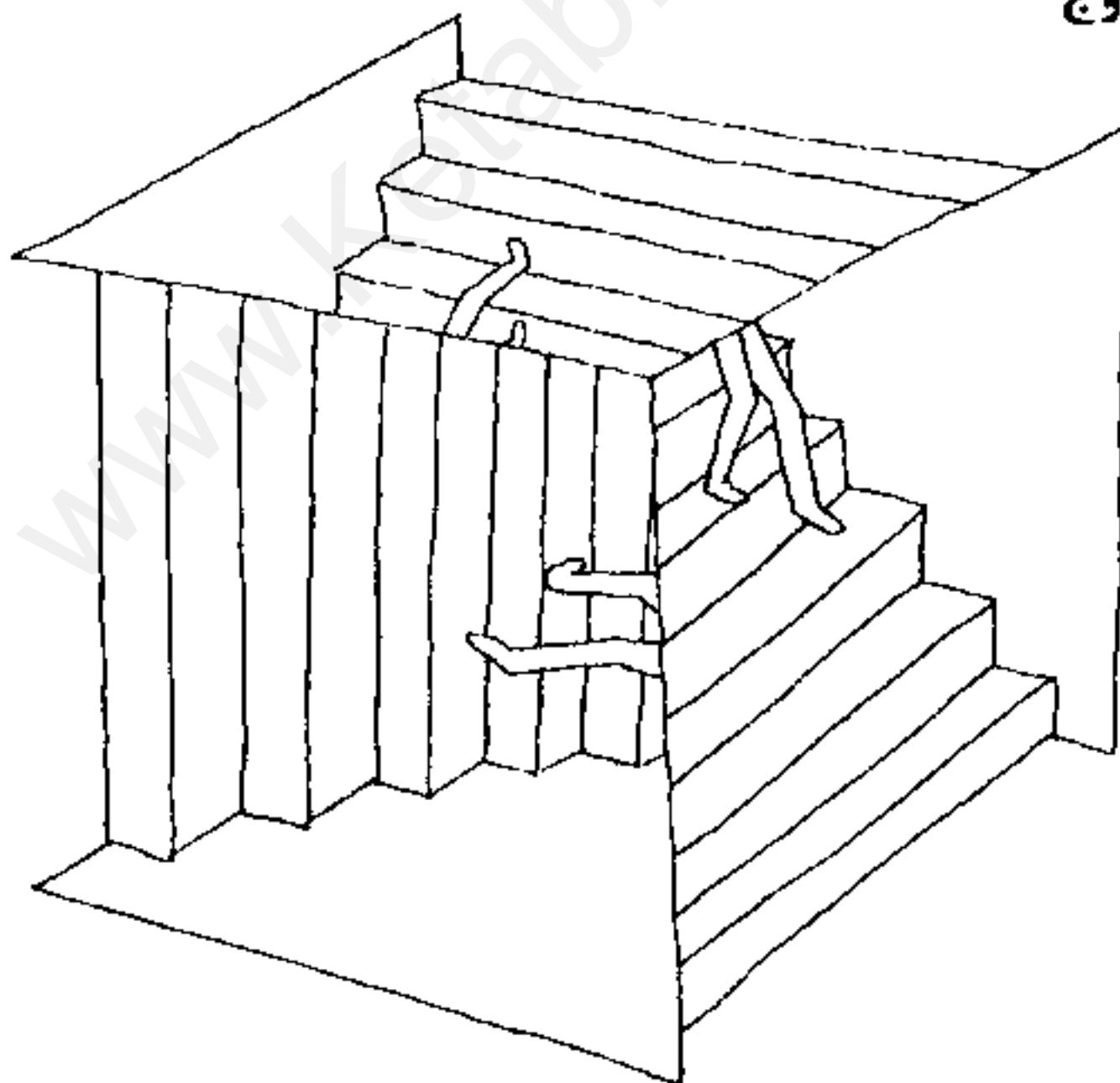


ماریوش ولانسکی

نسل جدید



ورود و خروج



فتحنامه مغان

اسد سیف

از هوشنگ گلشیری، نویسنده نامدار ایران، زیاد می توان گفت و نوشت: از آثار او، از جایگاهش در ادبیات معاصر ایران و یا از اندیشه و کردارش. با چاپ "شازده احتجاب" در سال ۱۳۴۸، به عنوان نویسنده‌ای جدی در حیات ادبی ایران پا گذاشت، هر چند سال قبل از آن، مجموعه داستان "مثل همیشه" را منتشر کرده بود. شازده احتجاب یکی از آثار است که نقش پایه‌ای در رهاسازی داستان‌نویسی ایران از قید و بندهای کهنه نظم منطقی زمان و مکان داشت. و تنها همین یک اثر برای جاودان ماندن نام هوشنگ گلشیری در تاریخ ادبیات ایران کافی است. طبیعی است که عمر ادبی او با مرگش پایان نپذیرد. تا آنگاه که آثار گلشیری خواننده داشته باشند او نیز زنده است. پس مرگ قطعی او هنوز آغاز نشده است.

گلشیری علاوه بر داستان و رمان و فیلمنامه، طی چهل سال گذشته نقدهایی نیز در باره آثار ادبی معاصر، با قضاوت‌های مثبت و منفی نوشته است. او نویسنده‌ای همیشه مسئله‌ساز بود، چه آنگاه که داستان و رمان می نوشت و چه زمانی که سر و کله‌اش در جنبش دفاع از آزادی اندیشه و بیان پیدا می شد. درگیری، پنداری تنیده با ذاتش بود. ما ایرانیان خارج از کشور نیز به شکلی، چه در عرصه ادبیات و چه در عرصه اظهار نظرهای سیاسی او در مورد آزادی و آزادی اندیشه و بیان، با او درگیری داشتیم.

گلشیری، یکی از پیگیرترین داستان‌نویسان معاصر ایران بود که حضور حرفه‌ای در این عرصه داشت. نویسنده‌ای مدرن و معاصر، متعلق به زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کرد. در عرصه ادبیات، از جمله عاشقانی بود که داستان، زندگیش بود. وسواس ویژه او در نوشتن حاکی از این امر است.

هنرمند و نویسنده در کشور ما روزگار غریبی دارند. عرصه آفرینندگی آنقدر تنگ و تنگ است که هنرمند، اگر تن به وابستگی به حکومت خودکامه ندهد و خود را اسیر هنر عامه‌پسند و عامه‌فریب نکند، به موجودی رانده از درگاه و مانده از مردم بدل می‌شود. آثار گلشیری، داستان روزگار غریب خود اوست. آثار او در سانسور متولد شده‌اند، در سانسور زندگی کرده‌اند و چه بسیار در سانسور "جوانمرگ" شده‌اند. و این زندگی ماست که همیشه در برهوت استبداد

زندگی کرده‌ایم و هستی و حیات ما همواره عرصه تاختگاه خودکامگان بوده است. گلشیری تبحر ویژه‌ای در خلق داستان کوتاه داشت. من از میان داستانهای او "فتحنامه مغان" را برگزیده‌ام تا با هم نظری بر آن داشته باشیم.

"فتحنامه مغان" داستانی است در ۲۵ صفحه که در آذر سال ۱۳۵۹ نوشته و در سال ۱۳۶۸ در مجموعه داستان "پنج گنج" توسط انتشارات آرش در سوئد منتشر شده است. این داستان تاکنون در ایران، در شمار آثار گلشیری انتشار نیافته است.^۱

"فتحنامه مغان" داستان انقلاب است به روایت گلشیری. داستان با شکستن شیشه‌های سینماها و بانکها آغاز می‌شود. مشتریان هر شبه میخانه‌ها قصد شکستن شیشه‌های آنها را دارند و در این میان "برات"، صاحب یکی از میخانه‌ها، آنها را از این کار برحذر می‌دارد. برات روشنفکری است که کودتای ۲۸ مرداد و زندان ساواک را تجربه کرده است. "از اداره که اخراج شد، کتابفروشی باز کرد. آنجا را هم بستند. گرفتندش، نمی‌توانست جلوی زبانش را بگیرد. گفت: اگر میخانه باز کنم کاریم ندارند.^۲ میخانه او مکان تجمع روشنفکران است، روشنفکرانی که چون برات دل به انقلاب سپرده‌اند، با این تفاوت که چون او بر پدیده‌ها و رخدادها به دیده شک نمی‌نگرند.

انقلاب پیروز می‌شود. ممنوعیتها هم آغاز می‌شود. سنگسار و زندان و اعدام هم نمی‌توانند تأییدی بر هشدارهای برات و رفع پیشداوریهای حاکم بر اذهان باشند. پاسداران به میخانه برات حمله می‌کنند و در آنجا که حالا به رستوران بدل شده، مشروبات الکلی می‌یابند. او را تعزیر و شیشه‌های می را در بیابانی چال می‌کنند. مردم به قصد کشف می، شبانه راهی بیابان می‌شوند. خاک را می‌کاوند و در میان شیشه‌های شکسته به می دست می‌یابند. مست می، "دست در دست، یا دست در حلقه کمر آن دیگری کرده"، با این اندیشه که "حیوانی که ننوشد می و انسان نشود"، پا می‌کوبیدند و می‌رقصیدند که پاسداران سر می‌رسند. "و ما، همه ما، پشت به ستاره‌های قدیمی، هنوز قدیمی،... پا دراز کردیم، و دراز به دراز، فروتن و خاکی، دراز کشیدیم و تا نوبتمان، نوبت حد اسلامیمان برسد گلوی بطری به دهان گرفتیم و آخرین قطره‌های آن تلخوش ام‌الخبائثی را به لب مکیدیم و بعد مست، سر و صورت بر خاک گذاشتیم، بر خاک سرد و شبنم نشسته اجدادی، و منتظر ماندیم"^۳

و این لایه بیرونی داستان است. "فتحنامه مغان" چون دیگر داستانهای گلشیری در چند لایه اتفاق می‌افتد. داستان در داستان حادث می‌شود تا تصویری از یک تصویر بر خواننده نمایان شود.

شیوه نگارش گلشیری رام خواننده نیست. او از همه چیز استفاده می‌کند، جملات بریده بریده و یا ناتمام، قطع و وصلهای ناملموس، گاه به ایهام و گاه به رمز، خاص خود، سبک خود، سبک گلشیری. وسواس و حساسیت او در ساختار داستان و در فرم آن، همچون توجه به زبان و محتوای آن، برایش مهم هستند. او در داستانهای کوتاه، همان هدف را با آن شیوه دنبال می‌کند که در رمانهایش. حرف در هر دو شکل ادبی، علیرغم تفاوت آنها، یکسان پی گرفته می‌شود.

در "فتحنامه مغان" سرگذشت دو نسل از منظر "ما" بازخوانی می‌شود تا اسطوره سرگردانی نسل ما، با خنجری نشسته بر دل، خود را از تاریخ خونین یک کشور بنمایاند: "بالاخره ما هم شروع کردیم." داستان با ضمیر "ما" آغاز می‌شود و "ما" راوی داستان است. تاریخ در این داستان، بی‌آنکه خود را به رخ بکشد، حضور داریم دارد.

زندگی در "فتحنامه مغان"، در مداری بسته، از نسل گذشته یاد می‌کند، از تاریخ ما که سراسر شقاوت است، رنج است و کین، و جز "ضد تجربه" نمی‌تواند دستمایه و یا پیامی برای امروز داشته باشد. ولی انگار نسل ما عزم خویش جزم کرده تا دگر بار وارث سرگردانی نیاکان خویش باشد. هشدارهای نسل گذشته به گوش گرفته نمی‌شود. نسل امروز، نسل انقلاب، که ما باشیم، توان گزینش ز کف داده است.

در تقابل بین خیر و شر تاریخی، جانب شر را می‌گیریم و به حاکمیتی ضد تاریخی تن می‌دهیم، که این خود لایه‌ای دیگر از داستان است. در این لایه، نه ناتوانی و نازایی حکومت، بلکه واماندگی ما رخ می‌نماید. عنصر خیر داستان را، که در صدای "برات" حقایق می‌یابد، کس به جد نمی‌گیرد. نهیبها و هشدارهای او را پیشداوریها و امیدهای کاذب راوی، که "ما" باشیم، تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. آرزوهای او در پندارهای خوشخیالانه راوی گم و ناگزیر حرکت دایره‌گونه تاریخ تکرار می‌شود.

در "فتحنامه مغان"، در تقابل نیروهای تاریخی، ضد تاریخ پیروز می‌شود و عمل کور، فدای خرد و اندیشه، راوی از اکنون می‌گوید و آرزوهایی که عصاره حرفهای بی‌پشتوانه رهبر است. "شاه رفت، این بس نیست؟" "مرگ بر آمریکا می‌گفتیم و می‌رفتیم." و نهایت اینکه: "مگر می‌شود جلوی تحول را سد کرد، زمان را به عقب برگرداند؟" (۲۰)

"برات" از گذشته می‌گوید، از تجربه تاریخ. "پنهان خورید باده که تزویر می‌کنند." (۲۰)، "در میخانه بیستند خدایا می‌پسند که در خانه تزویر و ریا بکشایند." (۱۵) و از رخ داده‌های روز مدد می‌گیرد تا بی‌آینده بودن توهم حاکم را ثابت کند: "از تقلب در انتخابات، از کشتار قارنا، ترکمن صحرا... (۲۵). "فاحشه‌خانه‌ها را آتش زده‌اند" (۲۵). "زن و مرد را سنگسار کرده‌اند" (۲۶). "سه‌تار اکبر آقای پنجه را شکستند" (۲۲). "روزنامه‌ها هم فقط شده چند تا، همه همرنگ، همسو، مثل هم، انگار که همه‌شان را یک چاپخانه چاپ می‌کرد" (۲۲). "زن‌ها را گفتند باید حجاب داشته باشند" (۱۹). "آرایشگاهها را هم بستند" (۲۰). "شعرهای فردوسی را از کتابهای درسی حذف کرده‌اند" (۱۶). "روزی می‌رسد که حتی نمی‌گذارند فردوسی را توی قبرستانها مان خاک کنیم" (۱۵). "اول اینها را، چند تایی را کشتند تا بتوانند هر کس را بخواهند بکشند" (۲۶). "با پای شکسته تیرخورده روی برانکار آورده‌اند و خوابیده اعدامش کرده‌اند" (۲۶) و نتیجه اینکه: "همه‌اش روضه است، همه‌اش گریه است، یکدفعه بگوئیم زنده باد مرگ، زنده باد گورستان" (۲۲). "همه‌اش دست بریده، پای قطع شده، عکس قبر، چقدر مرگ!" (۲۷). "صبح هم که بلند می‌شوی انگار با مرده خوابیده باشی. جمعه‌ها با سرهای سنگین و مزه گس گوشت مرده در دهانمان و بوی کافور زیر بینیهامان می‌رفتیم... نماز جمعه" (۲۸). و چنین است که "تزویر می‌شود ذات هر چیز" (۱۷). و نیروی ضد تاریخی با

اتکاء به مردم، در دو دلیلهای راوی، بر مسند حقیقت تکیه می‌زند. گلشیری از تمامی رخدادهای سال اول انقلاب، بی آنکه به بافت داستان خدش‌های وارد شود، استفاده می‌کند تا شکست آن و آینده‌اش را پیشگویی کند. حوادث داستان، نه گرت‌های از واقعیت، که عین و حتا برتر از واقعیتند. گلشیری در این داستان خاطره‌های ما را از جنبه‌های ماندگار کرده است.

"فتحنامه مغان" به پازولی می‌ماند که هر تکه از آن می‌تواند نمایانگر گوشه‌ای از فرهنگ ایران باشد. فضای آشفته و پراضطراب زندگی در ایران پس از انقلاب در هر جمله‌ای از داستان هویداست. واقعیت تاریخی و خیال داستانی با عمل روزمره در می‌آمیزد تا خواننده گرفتاریهای دیروز و امروز خود را در آن بازشناسد. به هر کدام که دقیق شوی، آن دیگر را بهتر می‌شناسی. در این داستان ما به کشف زندگی خود، فرهنگ و تاریخ کشور خود موفق می‌شویم.

"فتحنامه مغان" هستی ماست که تکه‌تکه در کنار هم، اسیر دایره تاریخ است. داستان، تاریخ خونین سرزمین ماست که از منظری دیگر تعریف می‌شود. اسطوره انسان سرگردان است، انسانی متناقض، انسانی که هنوز به تعریف ثابتی از هستی و ارزشهای آن دست نیافته است. در این داستان آینده فدای اکنون می‌شود و جهان آرزوهای خیر به حسرت می‌نشیند تا زمان تاریخی از حضور در جهان بگریزد. گلشیری وضعیت ما را شرح می‌دهد و چگونگی گرفتار آمدن ما را در آن. با خواندن آن به شناخت عمیقتری از سرنوشت تاریخی خود دست می‌یابیم. در "فتحنامه مغان"، همچون "آینه‌های درد"، مرثیه نسل ما و نسلهای پیشین روایت می‌شود. بیدادهای از یاد رفته تکرار می‌شوند و فرهنگ و ارزشهای یک نسل مورد هجوم قرار می‌گیرد و حافظه تاریخی به خواب رفته ما دگر بار به خون می‌نشیند. در این داستان کابوس نویسنده که در عین حال کابوس ما، کابوس یک جامعه خفته و حافظه ز یاد برده است، شکل داستانی به خود می‌گیرد.

فرو ریختن جهان معنوی انسان در جامعه جدید دغدغه بزرگ فکری بسیاری از داستانهای گلشیری است. جهانی فرو می‌ریزد تا جهانی دیگر ساخته شود. گلشیری نویسنده مدرنی است که از سنتها و اصالت‌های فرهنگی در داستانهای خویش استفاده می‌کند.

شخصیتهای روایت‌های گلشیری در زمانی تاریخی کابوسی همیشگی را با خود دارند، که این خود از مشخصه‌های روایت‌های نوین است. انسان به اسارت در جهان تقابل تن نمی‌دهد و هستی از قید تعاریف متداول مبتنی بر تقابلهای سنتی پا فراتر می‌نهد و زندگی جهان چنداویی داستان در فضایی نو پی گرفته می‌شود تا او حضور خویش را ماندگار نماید. راویان داستانهای گلشیری خود به همراه انسانهای دیگر در بندند و یا در تهدید بند روزگار می‌گذرانند.

راویان داستانهای گلشیری در جستجوی فردیت خویشند. در ترکیب‌بندی داستانها، شخصیتهای عموماً در دستیابی به نقش فرد خویش شکل می‌گیرند.

راویان "فتحنامه مغان"، چون راویان بیشتر داستانهای گلشیری فاقد فرجامی دلپذیرند. در یکی به بند کشیده می‌شوند (حدیث مرده بر دار کردن سواری که خواهد آمد)، در دیگری

به تریاک پناه می‌برند و کاری جز "تدفین زندگان" ندارند (بره گمشده راعی). یکی هم داستان تلاشی یک نسل است (آینه‌های دربار). در این داستان هم، مست باده‌ای نوشیده در پنهان، افتاده بر خاک، در نوبت اجرای "حد اسلامی" خود هستند.

داستانهای گلشیری حدیث شک به روایت‌های گوناگون است. در برملا کردن و کشف یقین از هر دری سخن می‌رود. خواننده و داستان‌نویس با به پای شخصیت‌های داستان پیش می‌روند و در این روند، هر کس فقط مسئولیت رفتار و کردار خویش را بر عهده دارد.

در "فتحنامه مغان" آرزو و عمل در تقابل هم قرار می‌گیرند تا اسطوره سرگردانی انسان ایرانی روایت شود. نخستین جمله داستان را که خود تمثیلی است، چند جمله تمثیلی در پایان داستان تکمیل می‌کند و بدینسان تاریخ کشور ما، سرزمینی که آرزوها هنوز در آن دست نیافتنی هستند، در دایره‌ای تکرار می‌شود. در این داستان، عمل در تقابل با اندیشه، حقانیت پیدا می‌کند و فرد، فدای حقانیت کلیت می‌شود. دو صدا، صدای برات و صدای راوی، در تقابل با هم قرار می‌گیرند و در نهایت صدای راوی پیروز می‌شود و این پیروزی ریشه در اسطوره‌های تاریخی دارد.

"فتحنامه مغان" داستان تسخیر کشوری است به دست قبیله مغان^۵. آینه حضور ماست در تاریخ به روایت داستان. و ما محتاج این آینه‌ایم. آینه‌ای که بی هیچ خدشه، جهان بهت‌انگیز ما را به ما می‌نمایاند، هراس و تنهایی ما را از حضور در جهانی سراسر تناقص و امیدهای شقه شقه شده ما را در دل تاریخ باز می‌تاباند.

"فتحنامه مغان" داستانی تمثیلی است، تمثیل از انقلاب شکست‌خورده مردمی که به عدالت اجتماعی چشم امید داشتند، تمثیل از روشنفکرانی که برای توجیه اعمال خویش، حافظه تاریخی خود را از یاد برده‌اند. تمثیل از مردمی که شکست به جزیی از زندگیشان بدل شده است.

"فتحنامه مغان" داستان خجالت همه ماست از تاریخ و فرهنگ. داستان "ما" است، که هنوز باید "پشت به ستاره‌های قدیمی، هنوز قدیمی، ... دراز به دراز، فروتن و خاکی، دراز بکشیم و ... سر و صورت بر... خاک سرد و شب‌نم نشسته اجدادی"، "نوبت حد اسلامیمان را" منتظر بمانیم.
ژوئن ۲۰۰۰

۱ - از ناصر پاکدامن شنیده‌ام که: گلشیری بار نخست این داستان را در سال ۱۳۵۹ در یکی از جلسات کانون نویسندگان ایران خواند و با اعتراضات برخی نیز مواجه شد. ۲ - فتحنامه مغان، پنج گنج، صفحه ۱۶، انتشارات آرش، سوند. ۳ - فتحنامه مغان، پنج گنج، صفحه ۳۵، انتشارات آرش، سوند. ۴ - جمله‌های داخل گیومه، همه از متن داستان انتخاب شده‌اند. ۵ - مغ (مغان)، "قبیله‌ای از قوم ماد بودند که مقام روحانیت منحصر به آنان تعلق داشت. آنگاه که آیین زرتشت بر نواحی غرب و جنوب ایران یعنی ماد و پارس مستولی شد، مغان پیشوایان دیانت شدند." "در عهد اشکانیان و ساسانیان معمولاً این طایفه (طبقه روحانی) را مغان می‌خوانده‌اند." به نقل از فرهنگ معین.

خودکشی شاعر

کمال رفعت صفایی

کمال رفعت صفایی در ساعات نخستین نیمه روز ۱۱ آوریل ۱۹۹۴ در بیمارستانی، در شهرکی در حومه پاریس، درگذشت. در یکی از آخرین بارهایی که به همراه دوستی، به دیدارش رفته‌ام همچون همیشه، ازینسو و آنسو گفتگو شد و باز هم همچون همیشه، از تجربه سیاسی خود در سالهای پایانی سخن به میان آورد. گفت همه چیز را نوشته‌ام. با سیاهی مرکب بر سپیدی کاغذ. که باید بماند تا بخوانند و ببینند. چه بسا هم لرزه‌ای بر پستی بنشیند. کتابچه‌ای را به ما سپرد دربرگیرنده خاطراتش. روایتش از آن سالها در آن راه. نوشته با قلمی دوان و شتابان. "خودکشی شاعر" بخشی ازین یادداشتهاست که درینجا به چاپ می‌رسد. تمامی یادداشتها به صورت کتابی مستقل در دست طبع و نشر است. ن. پ.

دو سال بعد از اعلام انقلاب ایدئولوژیک اسفند ۱۳۶۳ در ساعت هشت صبح اولین روزهای آذرماه ۶۵، در پایگاه مجاهد شهید محمد بقایی، مستقر در عراق، ما را که اعضای ستاد تبلیغات سازمان بودیم، صدا زدند تا در سالن اجتماعات جمع شویم. نمی‌دانستیم چه اتفاقی افتاده است! از پیش، صندلیها را چیده بودند و دوربین فیلمبرداری آماده شده بود. رئیس ستاد تبلیغات سازمان، عضو دفتر سیاسی، برادر قاسم (محمدعلی جابرزاده)، آشفته و لرزان پشت تریبون قرار گرفت و گفت: «چیزی نیست، چیز مهمی نیست. مسئولها و شما را صدا زدیم تا در جریان عمل احمقانه نظام (مجتبی میرمیران) قرار بگیرید. نظام دیروز خودش را در اتاقش حلق‌آویز کرده است. چیز مهمی نیست. فقط یک کفن و دفن روی دستمان گذاشت. چند نفر می‌رویم و او را دفن می‌کنیم. او با این عمل احمقانه، روح پاسیفیسم خودش را به نمایش گذاشت. او رفته در اتاقش را قفل کرده و خودش را حلق‌آویز کرده است. دیروز نوبت کارگری‌اش بوده است. دیده‌اند که برای کارگری نیامده، مدتها در ساختمان دنبالش گشته‌اند،

پیدایش نکرده‌اند. رفته‌اند پشت در اتاقش. در قفل بوده است. در زده‌اند. کسی در را باز نکرده است. از همسرش سراغ او را گرفته‌اند، او گفته است که از شب پیش در اتاق را قفل کرده است. بعد با همسرش رفتیم و در را شکستیم. دیدیم خودش را حلق‌آویز کرده است. این، نشان اوج بریدگی است. او نامه‌ای هم از خودش به جا گذاشته، محض حفظ حیثیت و ابروی او تمام نامه‌اش را برایتان نمی‌خوانیم. در قسمتی از این نامه نوشته که "من خودکشی می‌کنم تا برای همیشه این تجربه در سازمان پرافتخار مجاهدین خلق مدفون شود". می‌بینید از عبارت "سازمان پرافتخار مجاهدین"، پیداست او اعتقاد خود را به راه سازمان داشته است. در هر حال چیز مهمی نیست. این اولین بار نیست که کسی در سازمان خودکشی کرده است. مدتی پیش هم همسر برادر ابراهیم ذاکری، در ترکیه خودکشی کرد. نظام دچار پاسیفیسم شده بود. می‌توانست صاف و پوست‌کنده بگوید که "بریده" است، تا او را به فرانسه بفرستیم». بعد، همسرش را صدا زدند. همسرش هم پشت تریبون قرار گرفت. و در حالی که گریه می‌کرد گفت: "وقتی که در را شکسته و جسد نظام را از سقف اتاق آویزان دیدم، به خودم گفتم، خدایا خبر را چطور به گوش مسعود برسانیم که در میان این همه مشکلات و مسائل ناراحت نشود؟ مگر او کم مسئله دارد؟ آخر در میان این همه دشواری، به او اطلاع بدهند که نظام هم دست به این عمل کشیف زده است؟ آخر مسعود تا کجا مشکلات را تحمل کند؟ آدم دلش آتش می‌گیرد. به همین خاطر از برادر قاسم خواهش کردم که اول خبر را به خواهر مریم بدهند تا بعد خواهر مریم خبر را به برادر مسعود بدهد. من هیچ‌وقت تصور نمی‌کردم که نظام خودکشی کند. دیروز ظهر نوبت کارگری او بود. برای انجام کارگری نیامده بود. به من گفتند. رفتم دم در اتاق، در از داخل قفل بود. شب قبل از آن هم برای برداشتن داروهایم قصد داشتم وارد اتاق بشوم. دیدم در قفل است. گفتم حتماً نظام خوابیده. چندبار در زدم، و برگشتم پایین. تا اینکه دیروز بعداز ظهر در اتاق را شکستیم و دیدیم خودش را حلق‌آویز کرده است. نظام مدتی بود که اخلاقش عوض شده بود. او دیگر مجاهد نبود. آخرین بار برخوردش با من آنقدر بد بود که به او گفتم تو دیگر مجاهد نیستی".

بعد دوباره برادر قاسم گفت: "خبر خودکشی نظام را به هیچکس خارج از بخش خودتان نگویید. مطلقاً به هیچ کس! این دستور تشکیلاتی است. هیچ کس نباید در جریان قرار بگیرد". بعد مهدی ابریشمچی که از طرف مسعود رجوی به ستاد تبلیغات آمده بود، پشت تریبون قرار گرفت و گفت: "مسعود، خبر را که شنید، خیلی ناراحت شد و گفت 'اگرچه نظام کم لطفی کرد ولی او شاعر بود و مجاهد بود'. دیروز وقتی که قاسم به ما اطلاع داد که نظام خودکشی کرده است، به اینجا آمدیم. شما خوب می‌دانید که ما در یک کشور خارجی هستیم. و ناگزیریم تابع قوانین موجود در آن کشور باشیم. اینجا، برای هر مرگی، پزشک قانونی عراق باید گواهی صادر کند. دیروز مأموران عراقی هم به اینجا آمدند و جسد را مشاهده کردند. ما به مأمورین عراقی چه توضیحی می‌توانستیم بدهیم؟ مجبور بودیم بگوییم که نظام با همسرش دعواش شده و به دلیل اختلافات خانوادگی خودکشی کرده است". و با اشاره طنزآلود و تلخ که به نوعی علت خودکشی نظام را عریان می‌کرد ادامه داد: "امیدوارم به زودی رژیم خمینی

سرتگون شود و شما هم از دست این برادر قاسم راحت شوید".
بعد دوباره برادر قاسم پشت تریبون قرار گرفت و گفت: "همان طور که گفتم درباره این ماجرا (خودکشی نظام) به هیچ کس چیزی نگویید. حتی دیگر خودتان هم، در بین خودتان، درباره آن صحبت نکنید. حتی دو نفر که با هم در یک اتاق کار می‌کنند، تشکیلاتاً موظف هستند که با هم در این باره صحبت نکنند".

مهدی ابریشمچی با لحن طنزآلودی گفت: "قاسم این دیگه خیلی تقوا می‌خواهد که دو هم‌اتاقی هم در این باره هیچ صحبتی نکنند". برادر قاسم گفت: "خب چون برادر شریف (نام مستعار مهدی ابریشمچی) می‌گوید، اگر هم بین خودتان (اعضای ستاد تبلیغات) صحبتی می‌کنید، مطلقاً به اعضای بخشهای دیگر در این زمینه صحبت نکنید و هیچ‌گونه اطلاعاتی رد و بدل ننمایید".

جلسه تمام شد. مجتبی میرمیران (م. بارون) پس از ده سال فعالیت سیاسی در تهران، جنگلهای شمال ایران، در ترکیه، در فرانسه و در عراق، خودکشی کرده بود. او مدت دو سال در آرشیو نشریه مجاهد کار می‌کرد. و پس از آن و تا همین یک هفته پیش از خودکشی، به عنوان گوینده صدای مجاهد و نیز تنظیم کننده بخشی از اخبار و گزارشات خارجی سیمای مقاومت [تلویزیون مجاهدین] کار می‌کرد. حالا جسدش را آویزان به یک طناب رخت، از سقف اتاقی در ساختمان نشریه مجاهد پایین آورده بودند. چرا خودکشی کرده بود؟ هم‌زمی در کنار ما، عضو سازمانی در میان ما، چرا خودکشی کرده بود؟ تا همین پنج شش روز پیش، هر روز هم‌دیگر را می‌دیدیم. وقت صبحانه جمعی، وقت ناهار جمعی، شام جمعی، در اتاق ضبط رادیو، در اتاق کارش، وقت تعویض پست نگهبانی، وقتی که در جنگ موشک میان دولتهای عراق و ایران، در زیر زمین مستقر می‌شدیم. هر کدام با یک بیل، یا کلنگ یا کیف امداد پزشکی، و یک پتو. چرا خودکشی کرده بود؟ یکی در میان ما پس از ده سال مبارزه با رژیم جمهوری اسلامی. مجتبی میرمیران، شاعر بود، نویسنده بود، رزمنده بود، مسئولین می‌گفتند مثل بزکوهی است. عادت نداشت که راه برود. بیشتر می‌دوید. کارهایی را که انجام آن در سازمان به عهده دو نفر بود، تک‌نفره انجام می‌داد. سال شصت و سه دفتر شعری چاپ کرده بود به نام "از قبیله سبزپوشان" و دهها شعر دیگر و در نشریه مجاهد، در نشریه راه آزادی و در فصلی در گل سرخ. چرا خودکشی کرده بود؟ مسئولین توضیح نمی‌دادند. در سازمان وقایع را توضیح نمی‌دهند، "اطلاع" می‌دهند. البته هر واقعه سازمان را نیز به هر عضو سازمان اطلاع نمی‌دهند. اما خودکشی کسی را که قرار بوده است ساعت ۱۲، برای چیدن میزها و تقسیم غذا در ناهارخوری پایگاه حاضر باشد، و حاضر نبوده است، و بعد جسدش را به ناگزیر از روبروی اتاق ما، و جلوی چشمهای هم‌زمانش عبور داده‌اند تا به پزشکی قانونی عراق منتقل کنند، لاقلاً باید به اعضای همان بخش اطلاع داد. نمی‌شود گفت که به بخش دیگر یا کشور دیگر منتقل شده است. باید موضوع خودکشی را آورد گذاشت روی میز و گفت: "بریده بود، مسائلی داشت که به خاطر حفظ آبرویش، با هیچکس در میان گذاشته نمی‌شود. در سازمان محفوظ می‌ماند". دشواری این است که مسعود رجوی نمی‌تواند بگوید از مرگ ترسیده بود و "مسئله زندگی طلبی" یا

"دنیا طلبی" داشت. چون آنکه با این شکل دردناک به مرگ رو می آورد، می خواهد با این کار فاجعه‌ای را اخطار کند که به هیچ روی، و به هیچ ترتیبی امکان اعلام آن به طور آزادانه، بر بستر زیست روزمره سازمانی وجود نداشته است. هنوز در آغاز فاجعه‌ایم. خوش باوران بگویند جنگ است دیگر، جنگ انقلابی است. کسانی می‌مانند. کسانی می‌روند. آنها که می‌روند، سازمان دیروزشان را دشنام می‌گویند، آنها که می‌مانند سازمان هنوزشان را مداحی می‌کنند. برخی هم خودکشی می‌کنند. پیش می‌آید. پیش از اینها هم پیش آمده است. این قبیل افراد یا دچار سوء تفاهمی فاجعه بارند یا که موقعیت سیاسی و طبقاتی خود را توجیه می‌کنند. به هر روی، با مطالعه شیوه‌های درونی هر ساختار که نتیجه ایدئولوژی حاکم بر آن ساختار است، مبارزه مورد ادعای آن "ساختار" را مطالعه کرد و در این مسیر مبارزه انقلابی را از مبارزه ارتجاعی تمیز داد.

نشست به آخر رسید. منهای توضیح چرایی خودکشی که اصلاً در دستور بحث نبود. اما آنچه از طرف مسعود رجوی در دستور قرار گرفته بود، انجام شد: ۱- اعلام خبر خودکشی، زمان خودکشی، و محل خودکشی مجتبی. ۲- متهم کردن مجتبی به عنوان یک پاسیو [منفعل]. ۳- ناراحت شدن رهبر از شنیدن خبر خودکشی. ۴- دشنام گفتن به مجتبی از زبان همسرش. ۵- تأکید بر پیوند ایدئولوژیک همسر مجتبی و رهبر. ۶- تأکید بر ممنوعیت مطلق، انتقال خبر خودکشی به سایر اعضای سازمان. (در همان روز محمد علی معصومی، از اعضای هیئت تحریریه کتاب شورا، که از پایگاه شورای ملی مقاومت در فرانسه، به عراق آمده بود، در ساختمان ما بود. تأکید کردند که او به هیچ وجه از جریان خودکشی مطلع نشود).

چند ساعت بعد، تعدادی از اعضای سازمان را از بخشهای مختلف نشریه، رادیو و تلویزیون انتخاب کردند تا کار کفن و دفن را انجام دهند. جمع شدیم. بیست و سه چهار نفر بیشتر نبودیم. به مرده شوی خانه بغداد رفتیم. بی صدا و بی سرود. خاموش. مثل خاموشی اتاقی در بسته که شاهد خودکشی یکی از ماها بود و مثل خاموشی مسعود رجوی که هیچگاه دلایل خودکشیهای سازمان را توضیح نمی‌دهد. عضو دفتر سیاسی، برادر قاسم هم که گفته بود "چیزی نیست، فقط یک کار کفن و دفن روی دستمان گذاشت"، آمده بود. عباس داوری، عضو دفتر سیاسی و مسئول بخش روابط، هم آمده بود. مجتبی را روی سنگ گذاشتند. کسی گریه نکرد. مرده شوی ورقه نایلون را که بر جسد پیچیده شده بود، با قیچی شکافت. به جسد خیره شده بودم. به تمام جسد خیره شده بودم. محمد علی جابر زاده فکر کرد شاید در مورد شکاف بخیه شده‌ای که از پایین گردن تا نزدیک کشاله ران او ادامه داشت، ابهام دارم. گفت: "کالبد شکافی‌اش کرده‌اند". معلوم بود که کالبد شکافی‌اش کرده‌اند. پزشک عراقی برای تعیین علت مرگ، جسد مجتبی را کالبد شکافی کرده بود. روزها پیش اما، مسعود رجوی برای تعیین بیماری ایدئولوژیک مجتبی، او را تحت نظر محمد علی جابرزاده، روان شکافی کرده بود. روان شکافی، اخلاق شکافی، از نخستین لایه تا آخرین لایه نهایی شخصیت! چرا؟ در تحلیل مقدماتی تشخیص داده شده بود که رابطه مجتبی با مسئول تشکیلاتی‌اش مستحکم نیست. این تحلیل مقدماتی یک تحلیل نهایی در پی داشت. رابطه مجتبی به عنوان عضو سازمان با مسعود رجوی،

به مثابه امام ایدئولوژیک سازمان، مستحکم نیست.

در جلسات انقلاب ایدئولوژیک، آموزش داده شده بود که "قبول نداشتن مسئول تشکیلاتی، انجام ندادن مسئولیتهای محوله، ابهام داشتن در مورد استراتژی سازمان، وابستگی به خانواده، درخواست ازدواج، غلم کردن سابقه مبارزاتی در برابر رهبری، نق زدن (انتقاد کردن)، طلبکار بودن از مسئولین سازمان و... همه و همه و مشکلاتی از این دست، البته بیماری است. اما این بیماریها، آثار یک بیماری و سرطان بزرگتر و پنهان تر است: عدم درک رهبر ایدئولوژیک سازمان، به مثابه امام عصر تشکیلات و جامعه".

مرده شوی جسد را شست. نه او با جسد رابطه‌ای مستحکم داشت و نه جسد یا او. این وظیفه‌ای ناگزیر بود که هر روز تکرار می‌شد. نمی‌دانم از کار شستن جسد که فارغ شد، دستهایش را شست یا نشست؟ چه فرقی می‌کند؟ مگر او مقدمات خودکشی مجتبی را فراهم کرده بود؟ مگر دستگاه نظری او عضوی از سازمان ما را به جایی رسانده بود که خودکشی کند و برود و یا مرگ خود، و فقط با مرگ خود، تجربه‌ای را به ما منتقل کند؟

مرده شوی جسد را در کفن پیچید، اعضای دفتر سیاسی هم انجام وظیفه کردند. وظیفه‌ای که نخستین مرحله آن را در مراسم ازدواج محض مسعود رجوی و مریم عضدانلو، و محاکمه اعضای سازمان، و انحراف افکار عمومی، از سر گذرانده بودند: دست بر کفن گذاشتند. کفنی که طاقه طاقه پیچیده می‌شد. که طاقه طاقه پیچیده شد. کفنی که تمام نمی‌شود.

به گورستان عراق رفتیم. از پیش چاله‌ای کنده شده بود. جسد را در گور گذاشتیم. عباس داوری دعای مخصوص خواند. مجتبی را با خاک پوشانیدیم. همسرش بر خاک نشست و خطاب به آنکه دیگر نهان بود، با گریه گفت: «دیگر چطور می‌توانم نام تو را به زبان بیاورم؟ به دیگران چه بگویم؟ کاش شهید شده بودی!»

برگشتیم. از گورستان عمومی بغداد به یک پایگاه دیگر، پایگاه میرزایی، برگشتیم. اعضای دفتر سیاسی دل‌نگران آبروی مسعود رجوی و ما اندوهناک هم‌رزمی که در کنار ما خودکشی کرده. مدام از او یاد می‌کردیم. برخی از اعضای سازمان می‌گفتند که پیش از چرخاندن دستگیره هر اتاقی احساس می‌کنیم، که کسی در پشت در خودش را به دار آویخته است. برخی می‌گفتند که دیگر نمی‌توانند به اتاقهای مجاور محل خودکشی، رفت و آمد کنند. که رغبت نمی‌کنند همچون گذشته به کارهای روزمره بپردازند.

فاز اول خودکشی مجتبی میرمیران (م. بارون) تمام شد. به این دلیل می‌گویم فاز اول که هفت روز بعد مشخص شد که این خودکشی یک "فاز دوم" هم دارد. دوباره همه را صدا زدند، جمع شدیم. محمد علی توحیدی، عضو دفتر سیاسی و مسئول بخش نشریه پشت تریبون رفت و فاز دوم را که عبارت بود از کشتن خاطره مجتبی میرمیران در اذهان ما، شروع کرد. و چهار ساعت به مجتبی میرمیران فحش داد. از جمله گفت: "اگر نظام به تمام خواهران ما تجاوز کرده بود، بهتر از این بود که در خانه مسعود خودکشی کند. او حرمت خانه مسعود را رعایت نکرد. ما به دلیل محبوبیت جهانی مسعود است که امروز در عراق هستیم. نظام با این عمل کثیف می‌خواست چه چیز را ثابت کند؟ او می‌خواهد بگوید که سازمان با بن‌بست مواجه است.

سازمانی که در نوک پیکان تکامل است و پرچمدار رهایی و پیروزی است. او می‌خواهد بگوید این همه دروغ است!

ما در هیچ زمینه‌ای با بن‌بست مواجه نیستیم. نظام اصلاً معنی مجاهد خلق را نفهمیده بود. او اصلاً مجاهد نبود. مسعود لطف کرده و گفته که نظام مجاهد بود و نظر خاص‌الخاص خودش را گفته. مسعود در نقطه‌ای قرار دارد که می‌تواند با توجه به صلاحیت برتر خودش، با توجه به جایگاه ویژه‌اش، که برای ما قابل درک نیست، مسائلی را تشخیص بدهد و اعلام کند. اما از نظر ما و شما، نظام اصلاً نباید مجاهد قلمداد شود. مسعود در ماوراء صلاحیت اعضای سازمان و دفتر سیاسی و مرکزیت قرار دارد. مثلاً فرض کنید، میتران (رئیس جمهور فرانسه)، می‌تواند در مسائلی وارد شود و در نقطه‌ای بالاتر از صلاحیت دولت و سایر مقامات کشور، موضوعی را قضاوت کند. و حکم عفو کسی را صادر نماید. این حق فقط خاص میتران است. مسعود هم با توجه به موضع و موقعیت منحصر به فردش، در قبال مسائل عام و خاص، از حق قضاوت ویژه برخوردار است. اما ما از چنین حقی مطلقاً برخوردار نیستیم. بنابراین از نظر ما که فقط در حد اعضای معمولی سازمان، مسائل را قضاوت می‌کنیم، نظام مجاهد نبود. او صلاحیت نداشت در میان ما زندگی کند. و سرانجام هم دیدید که چه سرنوشتی پیدا کرد؟ به یک نعش تبدیل شد!

شنیده‌ایم که برخی از شماها گفته‌اید که دائم در حین کار به او فکر می‌کنید. یا حتی گفته‌اید که در هر اتاقی را که باز می‌کنید دهنره دارید که یکی خودش را حلق‌آویز کرده باشد! این نعش، این مردار را باید فراموش کرد. او خواسته با این عمل نشان دهد روابط درون سازمانی ما با بن‌بست مواجه است. اما همه شما شاهد هستید که ما در چه مرحله‌ای از رشد قرار داریم. سازمانهای دیگر تکه تکه شدند. مثلاً سازمان فدایی. فکر می‌کنید که آنها چرا به این نقطه رسیدند؟ فکر نکنید از اول اینطور بودند؟ نه! هر کدامشان وزنه‌ای بودند. واقعاً در زندان و بیرون زندان نفس می‌بریدند، وزنه‌هایی بودند. اما امروز ببینید به کجا رسیده‌اند! آنها نتوانستند انسجام درون خودشان را حفظ کنند، روابطشان، مثل روابط ما، انقلابی و دموکراتیک نبود. دموکراسی سازمان ما برای هیچ گروه و سازمان و حزبی قابل تصور نیست.

"فاز" دوم خودکشی مجتبی میرمیران (نظام)، مسئول نهاد سازمان مجاهدین و گوینده صدای مجاهد و شاعر، تمام شد. در این "فاز"، موضوعات زیر مورد تأکید قرار گرفت: ۱- مجتبی میرمیران با خودکشی خود حرمت خانه مسعود رجوی را شکسته است. از نظر ما تمام پایگاههای سازمان، خانه مقدس مسعود است. ۲- سازمان با هیچ بن‌بستی مواجه نیست. ۳- مجتبی میرمیران، فقط یک نعش است.

روزهای بعد، این خاطره زدایی به طور عمیق‌تری ادامه یافت. تمام نوارهای صدای مجتبی که در اختیار افراد نهادها و بخشها قرار داشت، توسط مسئولین به طور ضربتی جمع‌آوری شد. غریب بود. غریب است. انسانی، هم‌رزمی، دوستی، برادری، رفیقی، ده سال تمام در این سنگر و آن سنگر، با ما، در میان ما، راه آمده بود، شب و روزش را با ما در یک اتاق و در زیر یک سقف گذرانده بود و بعد در ناگزیری بزرگ برای اعلام یک خطر، یا یک بن‌بست، یا مناسبات

مستبدانه و ارتجاعی سازمانی، خودکشی کرده است. ولایت فقیه سازمان، لشکر می‌آورد تا به او که دیگر نیست، که دیگر نمی‌تواند باشد، دشنام و دشنام و دشنام بگوید؛ حتی زن را به صحنه می‌آورند تا به همسرش دشنام بگوید. به همسری که کبودی ریسمان مرگ را هنوز بر گردن دارد. که در هر حال رفته است، و دیگر رفته است، که خودش را کشته است. خودش را و نه هیچ کس را! چهره‌ای با خاک پوشیده می‌شود و چهره‌ای دیگر او را در زیر باران دشنام می‌گیرد. این دو چهره با هم در یک سازمان می‌زیسته‌اند. در یک اتاق، هنوز شاید گرمای بوسه‌های یکدیگر را بر لب داشته باشند. ریشه‌های این مسخ عاطفی در کجاست؟

توتالیتاریسم اهلی نمی‌شود. با ایدئولوژی و سیستم و روشهای منحصر به خود می‌آید، تا شعور را براند و حاکم شود. اما این همه حاصل نمی‌شود. توتالیتاریسم از انزوایی به انزوای دیگر نقل مکان می‌کند. این مسیر اما، دریغ که در این جابه‌جایی، افرادی را نیز بر گرداگرد خود مسخ می‌کند و به بیماری تمام خواهی مبتلا می‌کند. وقتی که تمام حرمت را در سازمان خود شکستیم، چگونه می‌توانیم در سامانه جامعه، حرمتی را پاس بداریم؟ آنچه سخت ناهنجار می‌نماید در تکرار به عادت تبدیل می‌شود. و فاجعه اینجاست که بر این عادت/انقلابی نیز وام گرفته شود. توتالیتاریسم مسعود رجوی، البته هنوز در انزوای سازمانی است، با این همه، این توتالیتاریسم "خاص الخاص"، تصویر کوچک شده و مینیاتوری حکومت مورد ادعای او را به نمایش می‌گذارد.

روزهای پس از خودکشی مجتبی میرمیران (نظام) با هم‌زمانی که در اتاق کناری او کار می‌کردند، صحبت کردم. می‌گفتند یکی دو روز پیش از خودکشی، حالش تغییر کرده بود، با عجله اتاق کار، میز، پوشه‌ها و کتوهایش را پاکسازی می‌کرد. همه کاغذها و دست‌نوشته‌هایش را بر می‌داشت. این همه البته به مسئول گزارش شده بود، اما از آنجا که او "تحت برخورد" بود (تحت فشار برای بالا آوردن علایق و وابستگیهای ضد رهبر) او را به حال خودش گذاشته بودند. همچنین با یکی دیگر از اعضای نهاد فیلمبرداری بخش تلویزیون که او نیز "تحت برخورد" بود، صحبت کردم. می‌گفت، "مجتبی زیر تیغ" بود. آمد در حیاط و کنار من شروع کرد به قدم زدن. گفتم تو هم به "من" پیوستی.

"زیر تیغ" و "تحت برخورد"، به کسانی اطلاق می‌شود که خلع مسئولیت، خلع عضویت شده باشند. به شیوه مسعود رجوی، این افراد به میزان ضعف و شدت مسائلشان، با ممنوعیتها و محرومیتهایی از قبیل زیر مواجه می‌شوند: قطع رابطه با همسر، قطع رابطه با فرزند، ممنوعیت شرکت در نهار و شام جمعی، ممنوعیت شرکت در مراسم جمعی شامگاه، نماز، تغییر نوع مسئولیت، انتقال به آشپزخانه، تلفنخانه، مدرسه یا به ترابری (مثلاً عضوی از سازمان که مسئولیت ترجمه گزارشهای روزنامه‌های خارجی را به عهده دارد، در صورت "مسئله‌دار شدن"، شل شدن رابطه‌اش با رهبر، به محلهایی چون آشپزخانه، ترابری، تدارکات، و انبار منتقل می‌شود تا پس از انقلاب کردن، دوباره مسئولیت پیشین را به عهده بگیرد. این شیوه با اعتراض برخی از اعضای سازمان که مسئولیت سازمانیشان در بخشهای صنعتی بود، مواجه شد. آنها می‌گفتند مگر در سازمان، وظایف به سیاه و سفید تقسیم می‌شوند که هر کس را

می خواهید تنبیه کنید، که هر کس را می خواهید "انقلاب" کند، مدتی به راننده، تلفنچی، خیاط، آشپز، نگهبان، باغبان، بنا، آهنگر و ... تبدیل می کنید؟)

به این ترتیب، مجتبی میرمیران، پس از ده سال فعالیت مبارزاتی بر بستر انقلاب ایدئولوژیک مسعود رجوی که نام مستعار "ازدواج محض و شاه بازی" مسعود رجوی بود، در بخش ما به خاک سپرده شد. جرم او نداشتن رابطه مستحکم با مسعود رجوی بود. در بخشهای دیگر، اعضای از سازمان در عراق، آلمان و فرانسه نیز خودکشی کرده بودند و بعدها، در سالهای بعد نیز خودکشی کردند. به عنوان مثال در مدت زمانی که خود من در تشکیلات بودم، دو عضو سازمان، زن و مرد مجردی به اتهام یا جرم رابطه عاشقانه محکوم می شوند و پس از تکمیل پرونده و در تحلیل نهایی، تشخیص داده می شود که تقصیر با مرد است. مرد از طرف مسعود رجوی به اعدام محکوم می شود (از اجرا یا عدم اجرای حکم بی اطلاع) و زن را به انجمن دانشجویان هوادار مجاهدین در فرانسه اعزام می کنند تا به عنوان تلفنچی به کار ادامه دهد. اما او مدام از صدور حکم اعدام برای مردی که از ذهن او خارج نشده بود، پریشان و متفکر بود و به این دلیل مرتباً از طرف مسئولین مورد تحقیر و بازخواست قرار می گرفت تا سرانجام روزی از پایگاه خارج می شود و در جنوب فرانسه منطقه ۹۵۴۰۰، وسط دو ریل قطار، و به موازات آنها می خوابد. کمپرس هوای ناشی از عبور قطار تمام رگهای او را پاره می کند و چند ساعت بعد در بیمارستان جان می سپارد. همان زمان خبر مختصر این خودکشی را یکی از روزنامه های محلی منطقه نیز درج کرد.

با درنگ بر نمونه های اسفبار خودکشیهای سازمان و واکنش مسئولین سازمان در قبال آنها می توان پی آمدهای سازمانی تولد ولایت فقیه نوین را در سازمان مجاهدین مرور کرد. اما فراتر از هر مرور و باز مروری در کردار مسعود رجوی که برآیند اتودینامیک دستگاه نظری اوست، این پرسش باقی است که در جامعه ما، کدام پیش زمینه های اجتماعی، طبقاتی، روانی و سیاسی ظهور ولایت فقیه و سرسپاری به آن را موجب می شود و بر بستر خون آرمانگرایان مبارز و بر ویرانه اعتماد مردم هزار بار تکرار می شود؟

فرم اشتراک (چهار شماره)

نام:

نشانی:

.....

.....

.....

آدرس چشم انداز:

Cesmandaz :B. P. 100 - 94303 Vincennes Cedex (France)

قتل پرنده باز

فسیم خاکسار

این ماجرائی را که شاهدش بودم تا حالا برای هیچکس تعریف نکرده‌ام. آن را نگه داشته بودم برای خودم. می‌ترسیدم کسی آن را به گوش دوست پرنده بازم برساند. دلم نمی‌خواست دنیایش را خراب کنم. سعی می‌کردم طوری رفتار کنم که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده است. در واقع باید یکجوری به او کلک می‌زدم که متوجه نشود چرا مدتی است کرکره پنجره ام را پائین کشیده‌ام و کاری به کار آن قسمت از اتاقم که همیشه دوست داشتم پایش بایستم ندارم. اوائل یکجورهائی سخت بود. یعنی خیلی سخت بود که آن سمت از اتاقم را نبینم. اما بعد به آن عادت کردم. حالا دیگر فراموشم شده است که آنجا، در انتهای طولی اتاق نشیمن ام رو به خیابان، یک پنجره بزرگ هم بود. پنجره بزرگی که همیشه دو درخت تبریزی یکی تقریباً کامل و دیگری فقط با نیمی از شاخه‌هایش در آن پیدا بود. مثل یک تابلوی بزرگ نقاشی. زمستانها از درختها فقط شاخه‌ها می‌ماندند. لخت و بی برگ. شاخه‌های نازک با پوستی خزه بسته مثل مویرگهایی در تن آسمانی خاکستری و ابری می‌دویدند. انگار می‌خواستند هرچه خون دارند برسانند به آن خاکستریهای عبوس. من وقتی در خانه بودم و کار خاصی نداشتم صندلی‌ام را می‌گذاشتم کنار پنجره و آنها را تماشا می‌کردم. گاهی هم که خسته می‌شدم می‌رفتم روی مبل دراز می‌کشیدم و خوابیده نگاه شان می‌کردم. در جلو چشمم آن طور که دراز کشیده بودم روی مبل و نگاه می‌کردم به آسمان پر از توده‌های ابرهای غلیظ و خاکستری، گاه توده ابرها می‌آمدند پائین و دور و برشاخه‌ها جمع می‌شدند. آن وقت درختها درست شکل درخت پشمک می‌شدند. از آنهایی که پشمک فروشها درست می‌کردند و جلو دکه‌هاشان می‌گذاشتند. من خوشم می‌آمد از تماشای آنها.

خانه دوست پرنده‌بازم، درست روبروی خانه من، در آن سوی خیابان بود. از من جوانتر بود و سرگرمی‌اش بازی با پرنده‌های آزاد بود. یعنی دوست نداشت آنها را در قفس ببیند. یا پرنده‌ای را بخرد و در قفس بگذارد. می‌رفت و از بساطیهای توی بازار کیسه‌های بزرگ پر از

دانه‌های مختلف با قیمت ارزان می‌خرید و بعد روزها، قبل از آن که سرکارش برود مشت مشت از کیسه دانه در می‌آورد و می‌ریخت کف بالکن خانه‌اش، بعد می‌رفت پشت پنجره و از دور آنها را تماشا می‌کرد که برای خوردن دانه‌ها از سر و کول هم بالا می‌رفتند. من صدایش را نمی‌شنیدم. اما از دور و از حرکت شانه‌ها و حرکات کله‌اش می‌توانستم حدس بزنم چه حالی دارد و چطور دارد از ته دل می‌خندند. دلش نمی‌خواست انگار ترکشان کند. طوری می‌خندید و طوری شاد بود که انگار تمام پرنده‌های عالم یک جا مال اوست.

۲

بعد از رخ دادن آن واقعه، من دیگر سختم بود که دوست پرنده‌بازم را به خانه‌ام دعوت کنم. چون می‌ترسیدم برود دم پنجره بایستد، اتفاق است دیگر، و باز همان حادثه رخ دهد. و یا اصلاً آن هم رخ ندهد به من پيله کند که چرا پنجره اتاقم را بسته‌ام. و یا چرا با دوربین دیجیتالی ویدئویم دیگر از بالکن او عکس یا فیلم نمی‌گیرم. و بعد من مجبور شوم ماجرا را برایش تعریف کنم. تا تلفن می‌کرد که دلش تنگ شده است و می‌خواهد من را ببیند سر ضرب قرار می‌گذاشتم با او در یک کافه که خیلی هم از خانه مان دور نبود. سه چهارتا کافه توی محله‌های نزدیک به ما بود و من یکی‌اش را انتخاب می‌کردم که با خلق و خوی او بیشتر سازگار بود. کافه‌ها جناب یک استخر بود و جماعتی که می‌آمدند توش همه جوان بودند و ورزشکار و اهل شوخی و بلند بلند بخند. یعنی همین خلق و خوئی که دوست پرنده‌باز من داشت. می‌رفتیم آنجا و او هم به دخترها و پسرهای شاد و شلوغ نگاه می‌کرد و برای من از پرنده‌هایش می‌گفت. پرنده‌هایی که هیچ وابستگی به او نداشتند. اما او با مسئولیتی غریب از شان مواظبت می‌کرد. آنقدر از زندگی پرنده‌ها اطلاعات جمع‌آوری کرده بود که می‌توانست ساعتها برایت از آنها حرف بزند. از زندگی و بازی کلاغها، سهره‌ها و دم جنبانکها داستانها می‌گفت. وقتی توکاهاش می‌خواستند تخم بگذارند نظم زندگی‌اش به هم می‌خورد. چون می‌دانست کلاغها کمین می‌کنند تا تخمها را بخورند. توی کافه یک جایی انتخاب می‌کردیم که نزدیک پنجره بود. اگر شانس مان می‌زد و هوا آفتابی بود می‌رفتیم بیرون می‌نشستیم، نزدیک به درختها. آن وقت، وقتی صدای توکاهای توکاهای می‌آمد، نم‌نم آبجو می‌نوشیدیم. من به درختها نگاه می‌کردم، او هم به صدای توکاهای گوش می‌داد، و به گفت و گوی آنها با هم در سر شاخه‌ها و درختهای جدا از هم و مثل کودکی می‌خندید.

۳

در شرح ماجرا کمی قاطی کرده‌ام. ببخشید. تقصیر ذهن پریشان من است. راستش من و دوست پرنده‌بازم برای چند سالی در همان خانه روبرو به همین خانه ای که بعدها به آن اسباب‌کشی کردم نشسته بودیم. خانه او در طبقه سوم بود و من در طبقه دوم همان ساختمان می‌نشستم. او عاشق پرنده‌ها بود و من عاشق تماشای درختها. گرفتن فیلم ویدئویی از کارهای او و پرنده‌ها را خودش یادم داده بود. در وهله اول برایش و یا برایمان یک جور بازی

بود در رقابت با فیلمهای یکی دو کانال تلویزیونی که فقط از زندگی پرنده ها و حیوانات فیلم پخش می کردند. بنگاه کوچک و فقیر تجارتي او یا من البته رقابتش را با آن کانالها به بازار و از این حرفها نمی کشاند.

قصدش را نداشتیم. فقط برای خودمان خوب بود که وقتی می نشستیم و فیلمها را تماشا می کردیم بخندیم. و از تازه بودن بعضی تصویرهاش کیف کنیم. البته بیشتر دوست پرنده بازم که روز به روز داشت دنیایش با پرنده ها معنا پیدا می کرد. فکرش را بکنید. او مجبور بود به جز روزهای تعطیل هر روز سر ساعت نه صبح در محل کارش در یک کتابخانه حاضر باشد. شبها هم همیشه خدا تا دیر وقت می نشست و این فیلمهایی را که من و یا خودش گرفته بودیم یک جورهایی مونتاژ می کرد. با این همه گاهی به سرش می زد و صبحها ساعت چهار از خواب بیدار می شد. یعنی ساعتش را طوری تنظیم می کرد تا در این وقت بیدارش کند که فقط صدای سهره ها را در آن ساعت از روز ضبط کند. یا صدای توکاها را. بعد هم از توی پنجره با دوربین اش هی زوم کند روی توکای نری که از روی یک درخت شروع کرده بود به چهچه زدن و بعد ماده اش را پیدا کند روی درختی دیگر، به فاصله چند درخت دورتر و بعد کشیک بکشد تا کی و بعد از کدام آوازخوانی هردو از روی درخت پر می کشند به سمت پائین و در یک نقطه بر خاک می نشینند. گاهی هم ذهنش می رفت سر همان نقطه از خاک که پرنده ها بودند و با شات های مختلف از آن جاها فیلم می گرفت. از انبوه برگهایی که بی تکان بر خاک ریخته بودند. و یا برگی که به نیروی باد از زمین برمی خاست و می نشست. و یا در هوا می رقصید. همه در تاریک و روشن هوایی که پشت خود خورشیدی را داشت که با ارابه زرينش و اسبهایش با یالهایی آتشین در دورها تاخت کنان پیش می آمد. برای زدودن تاریکی، ظلمات.

شب که از کار بر می گشت و دستکارش را نشانم می داد، این حرفهای آخر را درباره خورشید و ارابه زرين و از این چیزها را خودش چون گوینده ای در گفتار فیلم می گفت و کودکان می خندید.

۴

راستش دقیق نمی دانم اختلاف بین من و دوست پرنده بازم از کی شروع شد. هرچه هم فکر می کنم دلیل اختلافمان را پیدا نمی کنم. نمی توانست سر پرنده ها باشد. حتا از این هم نبود که گاه دیوانگی می کرد و من را صبحهای زود از خواب بیدار می کرد تا پیش از فیلمبرداری، پرنده هایی را که رویشان زوم کرده بود بینم. مثل خیلی چیزهای دیگر که یکباره رخ می دهد و مثل همان اتفاق دوستی مان که از همسایگی مان شروع شد، بین ما یکباره جدائی افتاد. البته او نمی فهمید که بین ما جدائی افتاده است. و همین، برای دور شدن از او کار را برای من سخت و یا شاید از جهاتی ساده می کرد. خودم هم به درستی نمی دانستم که بینمان جدائی افتاده است. فقط می دانستم کم کم دارم به او و به پرنده هایش بی علاقه می شوم. یا از حرف هایش دیگر زیاد خوشم نمی آید. وقتی این را بطور کامل فهمیدم که متوجه شدم فاخته ای که برای مدتی هرروز کله سحر با کوکو، کو، کردنش از خواب بیدارم می کند من را توی فکر فرو

برده است. انگار با کوکو، کوو، هایش داشت یک چیزهایی به من می‌گفت. اوائل فکر می‌کردم صدای پرنده، غوم غوم بلند دم صبحی یکی از پیرمردهایی است که در دو سمت من در همان طبقه می‌نشستند. وقتی دوست پرنده‌بازم یک روز به شوخی گفت که او، فاخته را می‌فرستد سر بالکنم تا صبحها من را از خواب بیدار کند، دیگر در اوج اختلاف با او بودم. بعد که مطمئن شدم صدا متعلق فقط به یک فاخته است که هرروز می‌آید و در نقطه‌ای از بالکن خانه‌ام می‌نشیند و چندتا کوکو، کوو، می‌کند و بعد می‌پرد، رفتم توی فکر که دام بگذارم و فاخته را بگیرم. اما فاخته‌هه به رغم کبوترها که خیلی زود به هوس دانه توی دام می‌افتند خیلی زرنگ بود. و یا شاید خیلی توی خودش و توی نخ آواز خواندن و یا اذیت کردن من بود. چون اصلا به دام و دانه‌های من اعتنایی نمی‌کرد. تا مدتی هرکار می‌کردم که بتوانم در روز، وقتی هوا روشن است پیدایش کنم نمی‌توانستم. بعد از آن خیال برم داشت نکند خواب می‌بینم و این فقط یک صدا باشد که دم دمهای سحر در مرز بین خواب و بیداری می‌پیچد توی گوشم و با بیدار شدنم محو می‌شود. دوست پرنده‌بازم هم بی آن که بداند با او اختلاف پیدا کرده‌ام وقتی پیش من می‌آمد با حرفهایش هی بیشتر عصبانی‌ام می‌کرد. کوکو، کوو، می‌کرد و ادای فاخته‌هه را درمی‌آورد و سر به سرم می‌گذاشت. ناچار شدم از آنجا بروم. در وهله اول برای آن که جایم را عوض کنم و در وهله دوم جایی را پیدا کنم که بتوانم از روبرو خوب سوراخ و سنبه‌های بالکن قدیمی‌ام را زیر نظر بگیرم و ببینم که فاخته‌هه کجا می‌نشیند. و بعد کلکش را بکنم. برای این کار البته به تمرین زیاد برای شکار پرنده از راه دور نیاز داشتم.



بعد از اسباب کشی به خانه تازه‌ام تا بیکار می‌شدم با یک تیرکمان و مشتی ریگ در جیبم راه می‌افتادم در جنگل‌های اطراف و سعی می‌کردم پرنده‌ها را از راه دور هدف بگیرم. تیرکمانم را از یک چوب دوشاخه، دوتا لاستیک دراز و یک تکه چرم ساخته بودم. لاستیکها را از لاستیکهای قدیمی دوچرخه‌ام که در انبار مانده بود کنده بودم و تکه چرم، زبانه یکی از کفشهای کهنه‌ام بود. می‌رفتم توی جنگل و به محض آن که کبوتری، کلاغ زاغی‌ئی، توکائی از دور یا نزدیک سر شاخه‌ای یا روی زمین می‌دیدم تیرکمانم را بسمتش می‌گرفتم و سنگ را رها می‌کردم. شکار کردن توکاها که گاه معصومانه نزدیک به من در آفتاب روی زمین پهن می‌شدند خیلی راحت بود اما زدن فاخته‌ها و گنجشکها خیلی مشکل بود. هرچقدر در کارم مهارت بیشتری پیدا می‌کردم با دوست پرنده‌بازم اختلافم بیشتر می‌شد.

چند ماهی از سکونتم در آپارتمان تازه نمی‌گذشت که یک روز صبح کله سحر با صدای همان فاخته‌هه از خواب بیدار شدم. باز هم مثل سابق، چند مرتبه با اندوه چند تا کوکو، کوو، با فاصله سر داد و بعد از صدا افتاد.

از رختخواب زدم بیرون و دوربین در دست پریدم توی بالکن. می‌خواستم دقیق محلی را که نشسته بود پیدا کنم. دیدم دوست پرنده‌بازم پیش از من با شورت و زیر پیراهن توی بالکن خانه‌اش ایستاده و دارد از بالکن من فیلم می‌گیرد. بلند بلند به او چندتا فحش دادم. بعد از