

## چنین گفت زرتشت

فردریک ویلهلم نیچه  
ترجمه داریوش آشوری  
انتشارات نیل ۱۳۵۴

درباره چنین گفت زرتشت و ترجمه فارسی آن گویا کسی چیزی نوشته است. چه بنویسند؟ از وقتی که این کتاب منتشر شد در صدد بودم که به نحوی آنرا معرفی کنم و چون دشوار می نمود متصرف می شدم ولی دیگران چرا نوشتند؟ خوب کردند. این خودداری از مداخله در آنچه اهلیت آنرا ندارد می تواند از سانه های پیدایش خود آگاهی باشد. همین کتابی که اقوال نیچه را بجا و بیجا بصورت شعار در گفته ها و نوشته های خود می آورند و نیچه آسان را در زمره خوانندگان کتاب خود نمی دانند، سکوت کردند شاید هم کسی از ابتدا تا انتهای آنرا نخوانده باشد و اگر خوانده، الفاظ و ظاهر کتاب را خوانده است چنانکه بسیاری از اهل فلسفه علم نتوانسته اند آثار او را بخوانند. عنوان فرعی کتاب چنین گفت زرتشت اهلیت کتابی برای همه کس و برای هیچکس. این کتاب برای هیچکس نیست؛ زیرا که آدمهای موقر و سنگین و رنگین و فتلا و دانشمندان و به طور کلی اهل رسم و عادت و منظره رانیکه به ظاهر الفاظ و آهنگ عبارات و به معانی غیر عادی شیفتگی نشان می دهند، نمی توانند آنرا بخوانند. پس چرا می گویند که این کتاب کتابیست برای همه کس؟ اگر برای هیچکس نیست همه کس چگونه می تواند

آن را بخواند؟ بشر مسکین یا بهتر بگویم بشر مسکین شده و سنگت زده، نباید و نمی تواند این کتاب را بخواند. اما بهر حال در این کتاب، خطاب زرتشت به بشر است. البته زرتشت با تمام آحاد بشر سخن نمی گویند. اما خطاب او به این شخص یا آن شخص معین هم نیست. زرتشت با بشر از آن حیث که بشر است سخن می گویند و به همین جهت کتاب نیچه، کتابیست برای همه کس. وقتی نیچه کتاب خود را می نوشت، (نیچه کتاب خود را در فاصله سالهای ۱۸۸۳ - ۱۸۸۵ نوشته است) کمتر کسی گوش شنیدن و چشم خواندن کلمات زرتشت را داشت. اکنون هم چندان فرقی با آن روزگار ندارد. کافی نیست که بیشتر علم و فضل و فلسفه بیاموزیم تا بهتر بتوانیم کتاب نیچه را بخوانیم. «تاکنون دانشورترین کسان صدای مرا از همه کمتر شنیده اند». نیچه هم روزگاری اهل مدرسه بوده و با اهل مدرسه آمیزش داشته و قبل از آنکه او از آنها دور شود، آنها از او دور شده اند. بندبازی که از بالای بلندی فرو می افتد توقع ندارد که زرتشت به او التفات و اعتنائی داشته باشد. اما زرتشت هنوز می تواند با مردگان هم بسر برد و ساعتها چید او را بر دوش خود حمل می کند و از راههای سعب و دشوار و از بیابان و جنگل می گذرد تا بالاخره بارقه نوری در دل او می تابد و احساس می کند که به همزیبانی نیاز دارد و یا سرده و مردگان همزیبان نیست. پس از این احساس، دیگر نمی خواهد نشان باگورکنی باشد و مرده را در شکاف درختی جای می دهد و راه خویش می گیرد. راه زرتشت در واقع از همین جا آغاز می شود. زرتشت کیست و راه او چیست و این راه به کجا می رسد؟ زرتشت بشر کامل (یا به قول آشوری ایرانیان) نیست

او تعلیم می‌دهد که بشر کامل کیست و کجاست. زرتشت تصویری از نیجه هم نیست زیرا نیجه می‌خواهد که زرتشت باشد و مانند او در راهی برود که از بشر به عنوان پلی که باید از آن گذشت، بگذرد و به سرزمینی برسد که در افق دور دست آنجا امید بزرگی خود را بیابد.

مبدأ و آغاز این راه کجاست؟ وقتی زرتشت مرده را در شکاف تنه درخت مدفون کرد و با خود عهد بست که دیگر جز با زندگان سخن نگوید و هر چه می‌گوید بنام زندگی و از جانب اراده به زندگی باشد، خورشید در نیمروز ایستاد و زرتشت جویان، سر به آسمان کرد؛ زیرا از فراز سر خود آوای تیز پرنده‌ای را شنیده بود و آنک عقابی در آسمان که بردایرهای پهن‌آور چرخ می‌زد و ماری بر او آونگ بود؛ اما نه چون طعمه، که چون دوست؛ زیرا در گردن عقاب حلقه شده بود. زرتشت گفت اینان جانوران منند و در دل شادی کرده. عقاب و مار که غرّه‌ترین و زبرک‌ترین جانورانند، از آن زرتشتند و بنحنجو برخاسته‌اند. به جستجوی چه؟ آنان آمده‌اند ببینند که آیا زرتشت زنده است؛ آمده‌اند که بدانند زرتشت کیست و وجود او چیست؟ زرتشت و دو جانور او در آن نیمروز جواب معنای خود را اجمالاً می‌یابند و با یافتن این جواب است که زرتشت به راه می‌افتد و در راههای خطرناک قدم می‌گذارد. بدان امید که جانورانش او را در رفتن مدد و راهنمایی کنند، او می‌رود و در سر راه خود به گوش جان مردمان سخنانی می‌گوید زرتشت چه می‌گوید و بنام که می‌گوید؟

در قطعه‌ای از کتاب شوم چنین گفت زرتشت که عنوان آن شفا یافته‌است،

زرتشت آماده شده است که به دیار خویش و وطن مألوف بازگردد، او به ذات خویش باز می‌گردد و دیگر می‌داند که کیست و در آنجاست که می‌گوید: «من زرتشت از جانب زندگی و در دو دوران سخن می‌گویم». پس زرتشت سخنگوی زندگی است و در دو دوران را باز می‌گوید. زندگی چیست؟ مراد نیجه از زندگی به معنای زیست‌شناسی آن نیست و اینهمه تفسیرهای عجیب و غریب که از آراء و اقوال نیجه کرده‌اند، از آنست که معنی کلمات او را در نیافته‌اند و نخواستند و نتوانسته‌اند که در معانی کلمات، دقت کنند. البته صلاح هم در این بی‌توجهی بوده است. اصلاً خیلی دشوار است، به سخن کسی گوش کنیم که ما را متذکر به حقارت و ذلت و مسکنت و فلاکت می‌کند. پس بجای تأمل بر کلمات او، دیوانه‌اش می‌خوانیم به او نصحت می‌زنیم او را بیشتر ناسیونال سوسیالیسم و نازیسم قائلد می‌کنیم؛ غریب‌نحو و غرورآمیز و دشمن بشر و دوستدار قتل‌اندگان و قدرت‌طلبان عوام فریب می‌خوانیم. مهم نیست که نیجه به حرارت این قبیل اشخاص را در زمره افراد گله یا حداکثر سرگله و گله‌بان بداند. مگر نمی‌توانیم میان می‌اخلاق و بد اخلاق، یعنی میان به بزرگ شدن او و شرف‌های اخلاقی تمیز بدهیم. بشر کامل را هم بر موجودی مثل هیئت و امثال او اطلاق می‌کنیم. به همین ترتیب وقتی نیجه از حیات بحث می‌کند، آسانتر آنست که زندگی را به معنای زیست‌شناسی آن بگیریم؛ بخصوص که نیجه به زیست‌شناسی اعتنا، جدی داشته‌است و در این اعتنا شواهد ظاهری در اثبات این مدعا که منظور نیجه از زندگی به معنای زیست‌شناسی آنست، می‌توان یافت معنی او می‌خواهد به

زیست‌شناسی هم اساس و مبنای دیگری بدهد. در مورد روانشناسی هم این حکم صادق است. نیجه حیات را از منبج امور روانشناسی نمی‌داند؛ زیرا حیات در تفکر نیجه با درد و دوران بستگی و ارتباط لاینفک دارد. حتی می‌توان گفت که این هر سه یک چیز است. پس حیات اختصاص به دسته‌ای از موجودات ندارد بلکه به معنی اراده به قدرت است که این اراده هم، صفت ذات تمام موجودات است نه آنکه اراده به معنی روانشناسی لفظ و مختص به انسان باشد. این اراده به قدرت منبج از درد نیست. دوران و دایره هم دال بر «بازگشت جاویدان همان» است. پس زرتشت از سوی زندگی «بازگشت جاویدان همان» را می‌آموزد و لازمه این تعلیم آنست که ذات و ماهیت بشر کامل هم مطرح شود. در قطعه «شفا یافته» حسانوران زرتشت به او می‌گویند که تو آموزگار «بازگشت جاویدان همان» هستی و زرتشت خود در پیشگفتار گفته بود که من به شما می‌آموزم که بشر کامل چیست، چه نسبتی میان «بازگشت جاویدان همان» و وجود بشر کامل هست؟ زرتشت اولین بار که جانوران خود را دید، هنگام نیمروز بود، عقاب در آسمان چرخ می‌زد و مار در گردنش حلقه شده بود. چرخش و پرواز دورانی عقاب، سنه بزرگی و دوران عالم است و حلقه مار که حلقه و سنه جاویدان است، جزئی از سنه بزرگ و داخل در آنست. اما عقاب و مار موجود دایره و حلقه نیستند؛ بلکه برعکس آنان به تبع دایره و حلقه وجود دارند و مظاهر آنند. این دو جانور در پایان راه به زرتشت که آمده بود ذات بشر کامل را بیاموزد، تقدیر او را آموزگاری «بازگشت جاویدان همان» می‌دانند؛ «تقدیر تو اینست که آموزگار

بازگشت جاویدان همان باشی» این دو آموزش زرتشت، آموزش دو امر معجزی و متفاوت نیست؛ زیرا آموزش وجود بشر کامل، مسبوق به تذکر نسبت به «بازگشت جاویدان همان» است. امّا چرا زرتشت آن را که سابق و مقدم است، در پایان راه می آموزد یعنی در ابتدا تعلیم می دهد که بشر کامل چیست و حال آنکه فهم معنای بشر کامل موقوف به فهم «بازگشت جاویدان همان» است. زرتشت از همان دم که جانوران خود را در آسمان دیده، بازگشت جاویدان همان را نیز دریافته و بر اساس این دریافت از جانوران برسیده است که زرتشت کیست و بشر کامل کدامست با همین توجه زرتشت توانسته است، میان بشر به صورتیکه اکنون وجود دارد و بشر کامل قیاس کند و قبل از آنکه اوصاف ذاتی او را بیان کند به بیان صفات سلبی او بپردازد و بگوید که چه ها و کدام ها نیست. بشر کامل نتیجه به هیچوجه یا تشویری که مردمان از مصادیق این لفظ دارند، مناسب ندارد؛ مقصود نتیجه از بشر کامل یا هیچیک از مردمانی که تاکنون شناخته ایم، مطابق نیست. بشر کامل برسد نوع بشر قیام نمی کند و قوانین را زیر پا نخواهد گذارد و پایمال نخواهد کرد آنان را دور نخواهد ریخت که صحنه را برای اراده جزائیّه و تحکّمات و خودسریهای وحتیثناک آماده سازد. بشر کامل بشریست که از خدّ بشریروز و امروز گذشته است و اوست که باید به دیگران مدد برساند تا به خانه وجود خویش که عین درد است، باز گردند و در آنجا متوطن شوند.

بشر دیروز بشر کامل نبود. بشر کنونی هم هنوز از این مرتبه دور است. بیجه درانتظار چه بشری است؟ بشری که باید با قدرت، استیلای بر زمین مرا

به پایان برساند. نتیجه از طرح این پرسش تاریخی آغاز می کند که آیا بشر آماده و مستعد آن شده است که این مأموریت را به کمال انجام دهد. می بینیم که در این پرسش ذات و ماهیّت انسان هم معین شده است. نتیجه نمی تواند بگوید که بشر کنونی از عهده این مهم برآمده است و می بیند که در آینده هم از عهده بر نخواهد آمد، ایست که منتظر آمدن بشر کامل است که بسط تفکّر جدید غربی و تمامیّت یافتن آن، آمدن او را اقتضا می کند به عبارت دیگر بشر کامل فعلیّت یافتن همان موجود بشری است که در صدر تاریخ جدید غربی تقدیر او که استیلای بر عالم بود، تعیین شده بود. امّا چیزی که موجب دشواری فهم این معنی می شود، اینست که بشر کنونی از بشر کامل بسیار دور است. معنی می توان ذات بشر را از تحلیل تاریخ جدید غربی دریافت. اگر تاریخ جدید، تاریخ استیلای بشر بر زمین و زمان است، بشر کنونی هم باید در طریق این استیلا باشد. امّا این بشر هنوز چیزهای بسیار از ضعف و حقارت در خود دارد چنانکه زرتشت در خطاب خود به این بشر می گوید :

«شما از صورت کریمی بنا صورت آدمی اینهمه راه آمده اید و هنوز هم چیزهایی از کریم در خود دارید، پیش از این بوزینه بودید و حتی تاکنون هم اسلحه از هر بوزینه ای، بوزینه تر است، حتی آنکه در میان شما از همه فرزانه تر است، موجودی عقیم و اتر و ناماژ است؛ نیمیش از گیاه و نیمی دیگر از شیخ. آیا من شما را فرموده ام که اشباح یا نبات بنویسید؟»

«آیا من شما را فرموده ام . . .»

آیا زرتشت به نام حیات که مرتبه ای از مراتب اراده به سوی قدرت است بشر را فرموده است تا عقیم و اتر باشد؟ پرسش

را به صورت دیگری مطرح کنیم. آیا انحطاط بشر امر غرضی است یا آن هم از مظاهر اراده به سوی قدرت است؟ به نظر نتیجه انحطاط امری است غیر قابل اجتناب و البته که این معنا در ناک است. « . . . این جذابی است که تا امروز تحمل کرده ام تمام قوانین حاکم بر بسط حیات، یا ارزش هایی که زندگی ما با آن می گذرد، منافات دارد. امّا تعداد مردمی که با چنین دردی آشنا و نسبت به آن خود آگاهی داشته باشند، چندان زیاد نیست، معیذا در سده گذشته آوری تمام علائم و نشانه های هستم که مرا متقاعد ساخته است به اینکه مسأله تراژیک دنیای جدید و اصل همه فلاکتها و مسکنتها همین امر است که در وجود من به مرحله خود آگاهی رسیده است» در برابر این انحطاط که امری غرضی نیست چه باید کرد؟ آیا باید برای جلوگیری از آن چاره ای اندیشید؟ نه، انحطاط را چاره نمی توان گسره و تدبیر هیچ عذربری نمی تواند جلو آنرا بگیرد. پس به جای مقابله که سعی بهیوده است باید آنرا تسریع کرد این وجهه نظر، وجهه نظر نیست انگاری است که در ابتدا، صورت کافعالی و منفی دارد و نیست انگار به صرف خود آگاهی نسبت به انحطاط، انگفا کرده و بدان رضا داده است. امّا نیست انگاری ممکن است به صورت فعال درآید و آن عبارتست از اینکه شخص بی ارزش شدن، دریابد و خود آگاهی خویش را نیز به دیگران القا کند و بنیان ارزشها را ویران سازد. نتیجه خود این جنسین نیست انگاری است که تاریخ دو قرن آینده یعنی تاریخ نیست انگاری را حکایت می کند.

در اینجا نتیجه نیست انگاری را به معنی فعلال مراد کرده است و گفته



تاریخ فلسفه به طور کلی تاریخ نیست - انگاری است و بشرکونونی هم در مرحله ای از این تاریخ قرار دارد که از این مرحله باید بگذرد. این بشر به وضع نیست انگاری خود و تاریخ خود، خود آگاه نیست. نیجه این نیست انگاری یعنی نیست انگاری ناقص را اصلاً طرح نمی کند و آغاز نیست انگاری را همان آغاز گذشت از ذات بشرکونونی می داند. پس بنظر نیجه از بشرکونونی باید گذشت تا به بشرکامل رسید آیا بشرکامل غایت است؟ غه بشرکامل غایت نیست او هم معبر و پای است که باید از آن گذشت. ما برای اینکه بتوانیم به تعالیم زرتشت آشنا شویم و طریقی را که او نشان می دهد بییمانیم باید این بل و مقصد را به وجهی احساس کرده باشیم؛ زیرا وقتی این معبر را مورد نظر قرار می دهیم سه نکته را نمی توانیم از نظر دور بداریم.

۱ - مقامی که عابر از آن دور می شود (مبدأ).

۲ - معبر (طریق).

۳ - مقامی که عابر بدانجا می رسد (مقصد).

به این مقام و مرتبه اخیر باید با دقت توجه کرد و مخصوصاً آنکه در راه و معبر است نمی تواند به آن اعتنا نکند و البته پیش از همه آموزگار که راه را نشان می دهد. باید از مقصد هم چیزهایی دریافته باشد. زیرا اگر معلوم نباشد که به کجا باید رفت، چگونه می توان جهت سیر و سفر و منازل و مقامات آن را تعیین کرد؟ آشنائی با این مقامات و منازل و طرح مقصود ظاهراً در صورتی میسر است که راهنمای طریق قبلاً خود این منازل را پیموده باشد و مقصد را هم بشناسد چه قبل از آنکه به جایی رسیده باشیم، آنجا را درست نمی شناسیم و مگر نه اینست که زرتشت همواره با تردید

و احتیاط این مقصد را در دور دست ها می بیند و آنرا از دور به ما نشان می دهد و خود به این دوری تذکر دارد و همراهمان و مخاطبان خود را نیز متذکر می سازد. تذکر به این دوری و یاد آن که عبارت از درد دوری از وطن و یاد وطن است مقدمه قرب به وطن و به ذات بشر می شود. با این درد دوری، صورتی اجسامی از ذات بشرکامل، کشف می شود. زرتشت خود این درد را دارد و رهرو را به جایی هدایت می کند که خود آن درد را احساس کند. در واقع زرتشت و رهروی همراه و شاگرد او در راه بازگشت به ذات و وجود حقیقی خویشند. بی جهت نیست که در کتاب شوم چنین گفت زرتشت، پس از قطعه شفا یافته، عنوان امید بزرگ یا درد غربت بزرگ را می بینیم و شاید همین درد است که نیجه در جاهلی آن را «درد خدائی» نامیده و مصیبت کتاب چنین گفت زرتشت را همین درد دانسته است. این احساس غربت و درد بزرگ، امید بزرگ را در دل زرتشت بیدار می کند. زرتشت در چه طریقی به امید بزرگ خود نزدیک می شود و با گذر از کدام بل از بشر امروز به بشرکامل می رسد؟ نیجه در کتاب دوم چنین گفت زرتشت: اشاراتی به این بل کرده است؛ هر چند که فهم آن اشاره آسان نیست. زرتشت می گوید: در نظر من رهائی بس از کین و کین تواری یلی به جانب بالاترین امید و قوس و قزحی بعد از گرفتگی و ابری بودن طولانی هوست. می بینیم که از بشرکونونی تا بشرکامل که آنهم خود مقصود و غایت نمی تواند باشد راه دراز در پیش است. این کین تواری که بشر باید از آن برهد تا به بالاترین امید برسد چیست؟ آیا کین در اینجا به معنی اخلاقی لفظ مراد شده است؟ آیا مقصود نیجه ایست که باید از طریق

برقراری سیاست صلح و سلم، بشر را کمک کرد تا به مقصد خویش برسد. شاید برای کسانی که می خواهند تهت های بیجائی را که به نیجه زده اند، رد کنند، این قبیل اقوال دستاویزی باشد که بی اعتنائی و بی اعتقادی و بیبزاری متفکر را نسبت به نفاق و جنگ و اختناق و وحشت و سیاستداران یابی این امور، تأیید و اثبات کند. قبلاً گفته ایم که بشرکامل نیجه مشابهت مناسبی با همیتر و اشخاص نظیر او ندارد (نیجه اگر زنده می ماند و شاهد حوادث سالهای بعد از ۱۹۳۳ می شد همیتر را تأیید نمی کرد. امّا این عدم تأیید مستلزم تأیید طرف مقابل هم نبود؛ حتی نیجه حقارت منوره آمیز بشر را در این سو بیشتر می دید) امّا انتقام و کین تواری که بشر باید از آن رهائی یابد، کین تواری به معنی اخلاقی لفظ نیست. این رهائی شرط آزادی و رستگاری است پس بیینیم چگونه بشر تاکنون دچار کین تواری بوده و آزادی و رستگاری که در حقیقت نجات و رستگاری از کین تواری است چیست؛ «دوستان من» روح انتقام تاکنون بهترین تأمل انسان بوده است و هر جا که دردی بوده همواره تشبیه و کیفی هم لازم می شده است؛ پس آیا می توان گفت که به نظر نیجه تاریخ بشر یا لاقول تاریخ غربی، تاریخ کین تواری و انتقام است؛ مگر انتقام و کین تواری چیست که تاریخ غربی، تاریخ کین تواری باشد؟ « کین تواری عبارتست از کین اراده با زمان و جهان بوده آن. « کین اراده، کین یک شخص و کین تواری متعلق به اراده های افسرد آدمی نیست بلکه این اراده عین وجود موجود یعنی موضوع تفکر است پس اینکه زرتشت می گوید که روح انتقام بهترین صورت تفکر انسان بوده است باید مناسبی میان روح انتقام و کین تواری

و فلسفه (به معنی مابعدالطبیعه) وجود داشته باشد. زیرا اراده که عبارت از موضوع مابعدالطبیعه و تفکر فلسفی است با زمان کینه دارد و سابقه این کین تویزی و کینه‌ورزی به آغاز فلسفه و ابتدای پریش از وجود موجود می‌رسد. اراده به معنی وجود موجود، همواره چیزی در مقابل داشته که از عهده آن بر نمی‌آید. است و آن سیرورت و گذران است. این مواجهه و مقابله عذای یوده است برای اراده که همواره وجود را از آنچه در تقییر و سیرورت بوده، سلب کرده است. چنانکه فی‌المثل در فلسفه افلاطون عوالم غیب و شهادت مطرح شده که یکی عالم وجود و نبات و دیگری عالم لاوجود و دئور و فنا و سیرورت است. روشن و صریح بگوئیم. این دشمنی اراده، تنها به تحقیر و تخفیف زمین و امور زمینی و اطلاعی عدم بر کائنات مؤدی شده بلکه اثبات اعیان مثالی غیر زمانی و صور ثابت ازلی و مجردات، به عنوان مطلق وجود، از آن نتیجه شده است. مهیذا نیجه یا گذشته مخالف نیست؛ بلکه آنرا در یوته تفکر خود می‌آزماید. زیرا با اراده مخالف نیست. او منتظر رسیدن زمانی است که دیگر اراده امور زمینی و زمانی را خوار شمرد و با «چنان بود» زمان، کینه نوزد. نیجه منتظر است زمانی برسد که اراده به جای نئی زمان، بگوید من آنرا چنین می‌خواهم و آنرا چنین خواهم خواست. صالح اراده با زمان و گذشت از روح انتقام و کین تویزی یل رستگاری است. رستگاری از چه؟ مگر نه اینست که در طرح تفکر جدید، بشر باید بر زمین و موجودات آن استیلا یابد. پس خوارداشتن زمین و تنی معنای آن و یلستیگی به امیدهای ماوراء زمین، باید موقوف شود. به عبارت دیگر، برای اینکه زمین، شأن و مقام و ذات خود را بازیابد.

باید روح کین تویزی فرو گذاشته شود و از بین برود و یل نجات و رستگاری که راه به‌زرگترین امید دارد، باز شود. امّا این رستگاری، چنانکه شوپنهاور می‌پنداشت و تعلیم می‌داد، نجات و رستگاری از اراده نیست زیرا به نظر نیجه، رهائی از وجود، اقتادن در خلا، ونیستی است. پس رستگاری از اراده مطرح نیست؛ بلکه از چیزی باید رست که در اراده با زمان کینه دارد و با سیرورت سازگار نیست. باید زمانی برسد که اراده به جای اینکه به گذشت و سیرورت، نه بگوید جواب آری، بدهد و زمان و سیرورت را قبول و تصدیق کند. در آن صورت دیگر آنچه گذراست و نفسی گذران و سیرورت، ساقط یا عدم خواهد بود. امّا گذران و سیرورت چگونه ممکن است که وجود و نبات و بقاء داشته باشد؟ این سیرورت چنان نیست که چیزها بگذرد و به گذشته بپیوندد؛ بلکه همه چیز در یک اکنون جاویدان می‌آید و یاز می‌گردد. این سیرورت و آنچه در سیرورت است، به‌سورنی عین آنچه بود، باز می‌گردد: «این خلقه که تو تنها یک دانه آن هستی، همواره تا ابد خواهد درخشید و در هر یک از ادوار متوالی تاریخ بشر، همواره دم‌هایی هست که همان برای یک بشر تنها و بعد برای بسیاری و بالاخره برای همه کس فکر «بازگشت جاویدان همان» در خاطر زنده می‌شود و در آن صورت هر یار ساعت سیروز برای تمام نوع بشر، زنگ می‌زند. گردش ساعت زمان هرگز قطع نمی‌شود؛ امّا در فاصله دقیق یک دقیقه مدید و طولانی وجود دارد که در آن همه اوضاعی که تو بر آن زاده شدی بازمی‌گردد در آن وقت تو یکایک دردها و شادنیها و دوستان و دشمنان و امیدها و گناهان و خلاصه از یک برگ کاه و کثرین شعاع آفتاب گرفته تا کتل عالم

وجود را بازخواهی یافت» پس این بازگشت، بازگشت ثابت و دائم نیست؛ بلکه بازگشت جاویدان همان است. نیمروز بزرگ نیز آنگاه خواهد بود که انسان در میانه راه حیوان به بشر کامل ایستاده باشد و روانه شدن به سوی شانگاه را چون برترین امید خویش چنین بگیرد زیرا که این راهی است به بماندنی نو. یافت «بازگشت جاویدان همان» با گذشت از کین و کین تویزی نست به زمان ملازمت دارد. در واقع نیجه به پریش اساس فلسفه یعنی پریش وجود موجود، جوابی تازه داده و با این جواب خواسته است از کین تویزی که آنرا لازمه مابعدالطبیعه می‌داند بگذرد. وجود موجود در نظر نیجه، اراده یا قدرت است و این اراده در بازگشت جاویدان همان صورت تحقق پیدا می‌کند و اراده به نام این دور و دوران سخن می‌گوید، به عبارت دیگر بشر وقتی وجود موجود را به عنوان بازگشت جاویدان همان تلقی می‌کند، از کین تویزی نجات یافته و از یل گذشته و به گمگام بشری رسیده است. پس اگر ابتدا زرتشت گفته بود که من ماهیت بشر کامل را به شما می‌آموزم و بعد چنانورانش گفته که تقدیر تو آموزگاری بازگشت جاویدان همان است، تکلیف تازه‌ای برای او وضع نکردند. قبلاً اشاره کردیم که «بازگشت جاویدان همان» مقدم بر تعلیم وجود و ذات بشر کامل است. امّا چون برای زرتشت معیشت هر جا بدان می‌رسد یا نرسد و ترس و ترس از آن دم می‌زند و تعلیم ذات بشر کامل را مقدم می‌دارد. ولی چگونه زرتشت می‌تواند بدون توسل به «بازگشت جاویدان همان» ذات بشر کامل را بیاموزد؟ زرتشت نیجه، ابتدای آموزد که چگونه از کین تویزی نست به زمان، که صورت غالب تفکر بوده است، نجات



می‌توان پیدا کرد و این نجات مستلزم یافت واحساس وقبول « بازگشت جاویدان همان » است و به تبع این یافت واحساس وقبول، بشر کامل مطرح می‌شود. اینجاست که تقدم و تاخر منتفی می‌شود. زرتشت آموزگار بشر است و در عین حال که ماهیت بشر کامل را می‌آموزد آموزگار بازگشت جاویدان همان نیز هست و خود می‌داند که عهده‌دار چه امر خطیری شده است بعد از ده سال تنهایی بازم گوشه‌های مردمان نیوشای سخن او و تعالیم او نیست. زیرا آنچه می‌گوید معاست. برای خود زرتشت هم که تعلق به آینده دارد و از غیب و آینده سخن می‌گوید، بازگشت جاویدان همان و بشر کامل و حتی وجود زرتشت معاست. آنچه زرتشت می‌داند و می‌آموزد وفاداری نیست به زمین است. او آمده است که حامی و مدافع میروزی باشد و وجود را با آن آشتی دهد و وصف و عنوان لاوجود و عدم را از میروزی بردارد و وجود را بر آن حمل کند. از این طریق از کین‌توزی یا زمان یعنی از تفکری که تاکنون شناخته‌ایم، نجات یابد. آیا نیجه از ما بعد الطبیعه غربی که آن را عین روح کین‌توزی و انتقام می‌دانند، گذشته است؟ آیا بشر کامل او مظهر این روح انتقام و کین‌توزی نیست؟ این بشر که باید بر زمین و زمان مسلط شود بدجه صالحی می‌رسد؟ غلبه بر زمان و زمین با صلح میان تفکر از یکسو و زمان و زمانیات از سوی دیگر تفاوت دارد شاید در تاریخ ما بعد الطبیعه تا دوره جدید که اراده، زمین و زمان را تحقیر و تحقیر می‌کرد، کمتر در آن تصرف و دخالت داشت و بیشتر آن را بشال خود و می‌گذاشت اما در فلسفه جدید و در تفکر نیجه که پایان بسط و تمامیت یافتن آنست، زمین و زمان باید کاملاً

در تسلط و تحت تصرف بشر درآید. اینکه بشر کامل معنای زمین است، حکایت از صلح و وحدت نمی‌کند، بلکه تسلط و استیلا را می‌رساند. اما مخالفت نیجه با فلسفه و با فرهنگ و تمدن غربی با این تفسیر از حیث ظاهر، منافات دارد. نیجه آزرده از اینست که روح آبولونی در طی تاریخ غربی نسبت به زمین شمشلی کرده و زرتشت به عنوان سخنگوی دیونیزوس آمده‌است تا به بیان نسبتی میان وجود موجود و وجود انسان بپردازد که بر مطلق آن عوانع استیلای بشر بر عالم مرتفع شده باشد. این نسبت را زرتشت همان وقت که جانوران خود را در آسمان می‌بیند، اعلام می‌کند. زرتشت عقابی را می‌بیند که ماری از گردنش حلقه شده است و فراد می‌زند که اینها جانوران منبذ عقاب و مار مجتهدند، و از هم جدا نمی‌شوند. اینها جانوران زرتشتند. یکی مغزوترین و دیگری قزاق‌ترین جانوران است: غرور و فرزادگی جمع شده و به زرتشت تعلق یافته است. اما این غرور و فرزادگی در دایره پرواز قنات قرار دارد و متعلق به « بازگشت جاویدان همان » است و معذا وجود زرتشت معاست و بسیار معاست. در تفکر نیجه وجود دارد که چنانکه عیدگر بفارش کرده است باید یا همگی را با همال بختی که کتب ارسطو را می‌خوانیم، چنین گفت زرتشت را بخوانیم. «مراحت کلمات و دقت تفکر در این کتاب که با قدرت تحیل شاعرانه توأم شده، می‌تواند اقیقائی را در عالم تفکر غربی بگشاید. زرتشت اگر آموزگار تفکر آینده نیست راهگشاست و از مشکلات راه و رسم و راه منزلها هم بی‌خبر نیست. این شاگرد و دوست دیونیزوس حجت موجه خردمنددی اروپاست.

گسانیکه ترجمه فارسی کتاب چنین گفت زرتشت را ورق زده یا خواندند، ناوقت به متن اصلی یا یکی از ترجمه‌های اروپائی کتاب، مراجعه نکرده‌اند، نمی‌توانند درک کنند که مترجم چه عمت و جسارتی داشته و عهده‌دار انجام چه کار بزرگی شده‌است. راقم این سطور ترجمه داریوش آشوری را تماماً با هیچ متن اروپائی مقابله نکرده است که بتواند درباره صحت ترجمه چیزی بگوید اما تا آنجا که مقابله کرده است ترجمه رویهمرفته با امانت و دقت صورت گرفته است. مهم اینکه شما وقت چنین گفت زرتشت را به زبان فارسی می‌خوانید نوشته آنتور روان و سلیس و محکم است که تصور نمی‌کنید ترجمه دقیق بلکه متن مشکل و بسیار دقیق باشد. بعضی ملاحظات در مورد ترجمه دارم که چون می‌ترسم مربوط به ترجمه‌های اروپائی و ماخذ ترجمه آشوری باشد، فعلاً چیزی نمی‌نویسم اما کمی می‌تواند ادعا کند که از عهده ترجمه بی‌عیب و نقص آثار نیجه برمی‌آید؟ نیجه روی تیغه تیز ششیر راه می‌رفت و با خون خود می‌نوشت. ترجمه این چنین نوشته‌ای خطرناک نیست!

رضا داوری

۱ - نیجه با مطلق فرهنگ مخالف نیست اما در جوانی و مخصوصاً در ملاحظات ناپهنگام « شه فرهنگ » غربی را تاجیز شمرده است.

تقاطع

مجموعه چند داستان کوتاه از امیرحسین

روحي

ناشر : امیرکبیر

تعداد صفحات : ۳۲۶

تیراژ : ۲۰۰ ریال

تاریخ : تهران ، ۱۳۵۴

مشکل امیرحسین روحی محتوای قصه نیست. آنچه بخصوص در کتاب جدید او تقاطع به چشم می‌خورد شیوه برخورد او با جهانی است که می‌خواهد بزند. به‌دیگر بیان «روحی» حرفه‌ای برای گفتن دارد و مشکل او - اگر بتوان چنین تجربه‌ای را پذیرفت - به‌سورت (فورم) و صناعت (تکنیک) قصه‌های ارتباط می‌یابد؛ بی‌پندوباری بر نقل قصه، زیاده‌گویی و گاه برگویی، دور شدن از هسته اصلی قصه، اتشاء نویسی و گاه تداخل‌های زاید او را قصه‌نویسی بی‌توجه و ولنگار می‌شناساند.

نقد پرنازانی گنه درباره اولین کتاب روحی، آشتی بر مزاری بیدار چیز نوشته‌اند فی الواقع درحق او کمال بی‌لفظی را کرده‌اند. آنها قبل از آنکه بخطر کار او، شیوه پرداخت و ساختمان و استخوانبندی قصه‌هایش توجه کنند، برداشت خود را در خصوص محتوا و مضامین قصه‌های او قلمی کردند و به‌اینکه «روحی» چگونه فضای قصه‌هایش را ساخته و یا آدمهای او تا چه حد

با فضای این قصه‌ها اختاند و بشر در کتاب «آشتی...» چه مهمی را به‌انجام می‌رساند و آیا این بشر، این بافت کلام و لحن تا چه حد به اصطلاح در خدمت قصه است و آنرا به‌پیش می‌برد حتماً کاری نداشته‌اند. قضاوت‌هایی سخت روزنامه‌ای از این دست که: «وجه اشتراك روحی و بورخس در ذات اسلامی - عرفانی این دو است» یا «از باور بی‌تردیدم آغاز می‌کنم، امیرحسین روحی قصه‌نویس یگانه‌ای است که خویشاوندیش با بورخس و کامروی بیگانه کمتر خنده‌ای به امثالش وارد نکرده است» تنها برای گریز از برخوردی دقیق‌تر و اصولی‌تر با چندوچون کار امیرحسین روحی بوده است. آیا کسی که چنین بی‌پروا نویسنده‌ای را در نخستین گام (که طبعاً لرزان است) یا بر گامی چون بورخس و کامرو مقایسه می‌کند، مقصد است؟ خصوصاً اگر توجه کنیم که کتاب «آشتی بر مزاری» به‌عنوان یک اثر کار جدید، هیچ آزمون و تجربه جدید و ارزشمندی نیز عرضه نمی‌کند. رهن حرفه‌ای از این جهت، تنها سانه است که تا چه حد رسیدن به مرز کامرو و بورخس را ساده و سهل‌الوصول دانستیم.

مطالعات علمی و فلسفی

رساله جامع علوم انسانی

بی‌تردید بیان این قبیل اظهارات جز آنکه وسایلی برای تبلیغ و ویران آرای فراخ آورد هیچ مهم دیگری را انجام نخواهد داد، بی‌آنکه قصد تحقیر دیگران باشد به‌این حقیقت مجرب اعتقاد دارم که جنجال‌هایی از این دست و این چنین یک طرفه که بر سر کتاب اول نویسنده‌ای پیش آمده چنان مبالغه‌آمیز در قبول (یا حتی رد) نویسنده‌ای نوشته شده که عملاً نویسنده اثر را در چارچوب محذور جدیدی مقید کرده است. به‌طوری



تقاطع مجموعه داستان‌های جدیدی از امیرحسین روحی بیش از حد گفته می‌نماید. مقصود آنکه قصه‌ها نه تنها از نظر درونمایه، بلکه از نظر نحوه روایت و نوع ساختمان آنها (اگر داشته باشد) نیز گفته می‌نماید. کهنگی نه فقط به‌معنوم منفی آن، بل به‌معنی نوستالژیک آن نیز تمامی داستانها را دربر می‌گیرد. امیرحسین روحی و داستان‌هایش متعلق به روزگار دیگری هستند. روزگاری که ارزش‌های قدیم بر جای‌اند و نسل‌ها چنین سرسختانه بر عم نتاخته‌اند. خانواده‌های بزرگ، حیاط‌های بی‌در و بیگر، اطاق‌های نورتو و آده‌هایی که در کنار هم زندگی می‌کنند، شاید اساساً امیرحسین روحی قصه‌هایش را سالیان پیش نوشته باشد. حال چرا این‌همه سال سیر

۲۰۶ - شهر آشوب امیرشاهی -  
آیندگان ادبی : بخشند ۳۰ خردادماه  
۱۳۵۴

کرده سختی است که جواب آن چندان ساده نیست. تنها می توان گفت که شاید توفیق باز نبوده است و یا تردید دفترهای کهنه را سالها خانه نشین کرده بوده. در هر حال اگر داستانهایی او در این زمان هم نوشته شده باشد نتیجه یکی است. افسوس روزگار رفته چنان در کار او نمایان است که لازم نیست نمونه ای بدیم. زمان همه قصه ها، متعلق به حداقل سی و چهل سال پیش است. زمانی که یک قران برای یک کودک پول هنگفتی بود:

- «... پول می خواهی؟
- نه خاله، می خوام چیکار.
- بیا ده شاهی جیبش باشه... خوب بک قرون.
- این همه واسه چی.
- حالا باشه، بده پسر پول تو جیبش نباشه» (ص ۲۰۱ تقاطع).

در واقع آنچه قصه های این کتاب را مشخص می کند همان دریغ و حسرتی است که نویسنده بر جهان رفته و خاک شده می خورد. در قصه ها هنوز خانواده پدنگل و سیاق قدیم دیده می شود. (راه بازیافته)، دوستی دو همسایگری تبدیل به عشقی بزرگ و غریب می شود (به سوزی تنهایی) یا خدمتکاری با ایشاری غیر قابل وصف معجزی از عشق و مهر را در کام بسیاری که به مواظبت از او گمارده شده می ریزد و به او جان تازه می بخشد (نجوا) و یا تمامی سوسه یک دکتر پسر خاطرات جوانی اوست. کتاب خاطرات دکتر از آدمهایی می گوید که محبت شان بی حساب و کتاب است و بستگی شان به دوستان بی حد. (۲۸ ساعت از یک زندگی) و عشق هایی که قید و مرز نمی شناسد و تمامی محدوده ها را در می خورد و به حدی دیگر می رسد

(تقاطع). حتی در قلمه «۲۸ ساعت از یک زندگی» که از زبان یک بزرگ فرونگرفته نقل می شود این نثر و تألف بر روزگار و آدمهای از دست رفته نشان داده شده است. دکتر که در فرانسه تحصیل طب کرده، از آدمهای اینجا و آنجا حرف می زند و رفتارها را به مقایسه می گیرد. عواطف محدود و حساب شده فرنگیان در برابر محبت بی حساب و پاکبختگی ایرانی آن زمان، خرد و تجربه او را دچار تشنگی می کند.

امیرحسین روحی در بند روزگاری است که عطشهای کوچک اندام در میان باغی از عطر و علفهایی نارویی در جستجوی حقیقت اند. بی تردید او از آنچه زندگی این سالها فراهم آورده سخت در حیرت است. او از بدبیش اشکال جدید تن می ریزد و در لایه های خاطرات خود به جستجو می پردازد (به سوزی تنهایی) شاید به اعتراف همین گریز دائم و خشکی او از واقعیت های نزدیک. قصه های او این چنین عاطفی، گسخته و بیابانه وارند. شاید به همین دلیل آدمهای قصه های او بی چهره و رفتارها دور و نامشخص است. از چند استثنا که بگذری قصه ها فاقد فضای ساخته و پرداخته هستند. آدمها بعد از معینی کتابانه و در واقع تنها در یک جنبه بحث می آیند، کمتر تصویر دقیقی از چهره ها و حرکات و امکانات به دست داده شده و اشیاء که حضورشان در بسط و دریافت روابط ضروری اند، کمتر نقشی دارند. قصه های کتاب «تقاطع» از برش ها و برخورد های عینی و ملموس، عمیق و واقعیات هر روز و آدمها و سرزمین ها و مکانها تهی است. گفتی همه چیز فی الواقع در پشت آینه ای از کلمات و جملات گم شده است و تنها پرهیزی، سایه ای و غیازی از روزگار رفته حکایت دارد. با چنین برداشت

و تنحسی که قصه های امیرحسین روحی دارند زمانی کار پیچیده و مشکل می شود که او می کوشد یا تحلیل و تشریح روان - جامعه شناختی به داستانهایش به اصطلاح عمقی بپسندد. گاه او در این نوع کار چنان افراط می کند که فضای نوسالزیک و غربت زده قصه ها را می شکند و احساس و نتیجه ای وازگوشه به بیار می آورد.



امیرحسین روحی در قصه هایش از تنهایی می گوید، از عشق می گوید، از مرگ هم، تنهایی آدمهای قصه های او، تنهایی فلسفی نیست بل که تنهایی آدمی است که با همه پستوانه سنگین سستی اش، وا گذاشته شده، پدیری که علی رغم تمام علائق رها می شود (نجوا) یا زنی عاشق که رقیب را آزاد می گذارد تا خود به تنهایی برسد (تقاطع). اینها کوشیده اند تنها نباشند، دوست بدارند و دوست داشته شوند اما این طومار در هم پیچیده شده و آنها تنها مانده اند.

«راه بازیافته» اولین قصه کتاب است. بنا بر سر همین تکوین است. گلی دختر کلفتی که در خانواده ای بدال همی از زندگی آنها را از خود می داند، با پسر راننده منزل ازدواج می کند. پسر که طبعاً تازه بدوران رسیده است احساسات او را در نمی یابد و درست برخلاف مسیر اندیشه گلی به طرف ثروت و قدرت می راند. گلی به دنبال پرندة خوشبختی او را رها می کند و به منزل ابدال باز می گردد. آنجا طبعاً برخی جوانان انتظار او را می کشند، پسران جوانی که در انتهای یک شب مستی، عز جستجوی



خوش زنی هستند که بی‌درسر يك با او بگذرانند؛ بی آنکه فردا بکار باشند. گلی در این گرداب فرو برود، به تدریج تبدیل به موجودی خستی شود که هیچ چیز نمی‌تواند او را انگیزد، حتی پیشنهاد ازدواج پسر باب. در انتها گلی که همه چیز را دست رفته می‌بیند، تن به قضا می‌دهد. باغبانی که سالها عابدانه او را دوست داشته، به خانه‌ای در يك آبادی دور دست کوچ می‌کند. می‌رود که خود را فراموش کند و زندگی دیگری را بدون احساس آغاز کند. آب توبه‌ای که بر سر او ریخته می‌شود، نشانه‌ای است از این تحول یا آغاز تنهایی. داستان که پیش از این صفحه از کتاب را فرا گرفته، با جلس عروسی گلی و پسر راننده آغاز می‌شود. ولی نویسنده با شلختگی تمام نکل شروع قسه را به سرعت فراموش کند و با نثر کشنده و سرد و بی‌نهایت بی‌گویی قسه را به پیش می‌برد. نخست احوال حسام سرد تازه به دوران رسیده‌ای که مظاهر دموکرات مآبش می‌تواند بر جام طلایی او روپوش نهد. سخن می‌گوید و آنگاه از رقابت دوست سام رضا و ازدواج او با یکی از دختران ابدال پرده بر می‌دارد. جمله‌های ساده که می‌گویند تحلیلی از احساسات گلی در این دوران بحرانی نهدست دهد چنان بگین، بی‌نمک و روزنامه‌ای است که به فراموش می‌کنید قسه‌ای می‌خوانید؛ فری‌الواقع کلیشه‌وار و بی‌خون است، بخصوص در احوالی که می‌خواهد تحلیل‌روان - جامعه‌شناختی از احساسات نگیزد، تحویل دهد. توجه به قسمتی همین قسه ما را از آوردن نمونه‌های بکر بی‌نیاز می‌کند؛ (نقل از صفحه ۱۰۰)

[موفقیت‌های بی در پی رضا، روز

به روز بیشتر گلی را دچار عقده خود محکومی می‌کرد و چون هنوز بازگشت به خانه ابدال به صورت يك آرزو برایش مطرح بود، چندان با این عقده جنگ نمی‌کرد. شدت کشش زندگی گذشته در کنار بچه‌های ابدال، هنوز چنان در وجودش شدید بود که تقریباً از طرف شوهرش دنبال بهانه‌گیری می‌گشت تا خودش را از زیر بار مسئولیت جدایی با مردی، که می‌شد گفت دوستش هم دارد، خلاص کند. میل گلی به بازگشت به گذشته‌اش چنان شدید بود که با تمام حساسیتی نسبت به تغییرات وجودی حسام، متوجه این حالت متفکر و مسموم او نمی‌شد. بارها شده بود که مرد ساعتها خیره به نقطه‌ای نگاه کند. گاه در کیفیات و حالای قرار داشت که می‌توانست کجکامی مر همراعی را برانگیزد. ولی گلی سعی می‌کرد که این مسائل را ندیده بگیرد. می‌دانست سرشان عاملی باشد که او را به حسام بسته‌تر کند...

... بارها اتفاق افتاده بود که حسام از تصمیم خودش مبنی بر ادامه زندگی با گلی و محبت کند و اتفاقاً سعی می‌کرد گلی را دلداري بدهد و با «خود محکوم سازی» او بچکند. ولی عکس‌العکس زنی در این موارد با هیچ يك از انتظارات مرد تطبیق نمی‌کرد. به نظر حسام چنین می‌رسید که بنا بود گلی یا از این همه حسنیت و نیت در محبت غرق در شادی بشود و به گردن او بیاویزد و خودش را خوشبخت‌ترین زن دنیا بداند و یا اگر مالبخولیایی و بدعتی بود از يك گوشه این تصمیم که مربوط به شرایط پایین دست اجتماعی او بود سخت برنجد و مثلاً با او قهر کند... ولی در نهایت تعجب متوجه

می‌شد که در مقابل این همه استحکام و حرارت، در حالات زنش کیفیت‌های شبیه به میل فرار و یا خود را به کوچه علی‌چپ زنی دیده می‌شد. گلی این دختر کلفت حالا در واقع فاحشه خانه است ولی قسه کماکان با همان يك نواختی و سردی به پیش می‌رود. حتی در زمانی که پسر ابدال یعنی پسر صاحب خانه اصلی در رختخواب این زن جهان را بدرود می‌گوید؛ کماکان وسائل طرح و شرح و وصف قسه همان نثر نیمه ادبی - روزنامه‌ای بی‌حال است و هیچ چیز بر نمی‌انگیزد. گاه در قسه‌های دیگر هم مرگه این بزرگترین و نثر از يك ترین لحظه زندگی با همان بی‌خوبی مورد بحث سر می‌رسد (بنسوی تنهایی). می‌داند تصور رود سخن بر سر شاخ و برگ دادن و بر شور نوشتن است، بلکه سخن بر سر اینست که در قسه‌ها گذشته از چند تکه معدود غالباً فضای لازم ساخته نشده و ناگهان بایک جمله انشائی متوجه می‌شویم که مهم‌ترین اتفاق قسه به وقوع پیوسته است: (نقل از صفحه ۳۶ و ۳۷).

[... و به این ترتیب بود که گلی انتقامش را از همه ابدالها، از کلفتی، از مردها، از زنها، از جوانها، از بزرگها و از حسام گرفت. چون همان شب گل سر سبد خانه ضمن تکلیف ازدواج به گلی و زیر لبخند مسخره‌آمیز او خواست ثابت کند هنوز همان جوانیست که می‌شناخته و این کار... شاید نه این کار بلکه لزوم سرنوشت، قلب

۳ - تأکید بر کلمات و جملات از نویسنده این - منظور است؛ نمونه‌هایی که از کتاب تقاطع در ضمن این مختصر نقل شده، تا اندازه‌ای مشکلات آقای روحی را در کار تئوریک و برداشتن مقررات و ترکیبات جدید نشان می‌دهد.

خسته و منتظر او را از بشریت، از کار  
ایستادند. در حالی که می‌رفت تا به گمان  
خودش خوشبختی را بنماید. ناگهسان  
خاموش شد!

عش آقا در رختخواب کشت  
عافل زن منزل . . . آن هم مردی که  
او را هم شبیه ایدال بزرگ می‌شناختند،  
ایدال بزرگ، ایدال لوطی‌منش. ایدال  
بزرگ که می‌توانست آدمها را بدون  
زخمی کردن زیر بال بگیرد.

افتتاح بزرگی بود. افتتاحی  
سخت بر ملین . . . لازم بود اهل خانه  
مدتی در قرطیبه بمانند، حتی دخترها  
رفتند و جوانها هم زودتر از معمول  
به دانشکده‌هایشان بازگشتند. . . پیرزن  
می‌خواست زهرش را به گلی بریزد ولی  
گلی ناگهان در کنارش معشوق قدیمی،  
چشم به جهان گشود. . . قرار بود  
۲۰ سال بگذرد و پسر ایدال در کنارش  
بمیرد تا گلی بفهمد که به خاطر انتقام  
از این موجودات که ظلم خاصی به او  
تکرده بودند، زنده مانده و در این خانه  
مانده است. حالا زمانه ورق او را بازی  
کرده بود. بنا بود یکباره بدن سرد  
و گلود پسر ایدال را لمس کند تا بفهمد  
چقدر کارهای دنیا حساب دارد. . .  
بنا بود این مرگ در رختخوابش اتفاق  
بافتد تا همان شبانه در یک چشم به‌دم  
زدن خودش را به اتاق باغیان برساند.  
دست به آغوش خشک و خشن او بزند  
و روی پریشار او را در زیر بوسه‌های  
عاشقانه ببوшاند. . .

گلی یک عمر نایامانی و بلا تکلیفی  
را در کبسه‌ای ریخت و سنگ قلاب کرد.  
از او خواست همان شب هم خوابه‌اش  
شود. مرد امتناع می‌کرد. می‌گفت فقط  
آب تویه و عنقد، غریزه گلی در طول  
سالها، مرد زیر آفتاب سوختن را تا اعتنا  
روح می‌شناخت. چون این روح جز یک

بُعد نداشت. گلی فهمید که فقط وجود  
آهنگین باغبان قادر است وجود پریشان  
و درهم ریخته او را از زیر دست و پا  
جمع کند!

به راحتی می‌توان دید که چطور  
در حدود ۳۰ سطر بزرگترین بیخ قصبه  
یا چنین شکل انشایی نقل شده است.  
پسر ایدال که بود، این رابطه چطور  
شکل گرفت و اساساً احساسات گلی در  
یک تماس مستقیم چه شکلی داشت و از  
عشق باغبان جز نگاه سوزانش چه داریم؟  
چنین است که قصبه «راد بازیافته»  
چیزی جز یک نقل کسل‌کننده و طویل  
نیست؛ حتی در پایان قصبه در اتوبوس،  
چنان رفتار این دو آدم (گلی و باغبان) دور  
و گم است که نویسنده فقط به کمک جمله  
کلیدهای «گلی جان سردت نیست» این  
سردی را کمی تعدیل می‌کند.

در قصبه «بوسوی تنهایی» همانطور  
که اشاره شد، قدرت‌های امیر حسین روحی  
را می‌توان دید. گرسرجه قصبه با همان  
جمله‌های آب کشیده و صفت‌های مبالغه‌آمیز  
آغاز می‌شود. اما می‌توان توضیح نسبی  
و مسیبت را در ساختن فضای خانه  
پدری دید. بخصوص زمانی که نویسنده  
می‌گوید روابط پدر و مادر را دور از  
توسل و حال از این وقت است. . .  
و برادر دوقلوب خیلی پنهانی با ترس  
و لرز بسیار عروسان اجنبی‌گانه او را  
فرهاتر و گزینا و سنگدلی تصور می‌کردیم  
که با پدرم سه‌تایی در زندان ستم او  
گرفتار شده بودیم. . . با تصویری که  
از رابطه شبانه آنها می‌دهد، بازرد.  
در دنیا بی چنین اسبیل که بی‌تردید از  
خاطرات ایام کودکی سیراب می‌شود.  
تصویر پدر بره‌صفت و مادر سنگدل چنان  
طبیعی و راحت نقاشی شده که می‌توان  
این قسمت از قصبه «بوسوی تنهایی» را  
در حد خود بی‌بدیل دانست اما روحی

به ساختن چنین فضای راحت و آشنایی  
بسته نمی‌کند، او گنه بنای قصبه را  
بر روابط خود با عشق‌گردیش «شادپور»  
نهاد. تنها برای تحلیل انگیزه‌های  
«من» قصبه و اشاره به کمبودهایش است  
که محیط خانه را می‌بازد و رابطه پدر  
و مادر خود را وصف می‌کند. چنین  
است که باید هسته اصلی قصبه را  
عنداللزوم «شادپور» این عشق‌گردی  
عهدن حریف ایده‌آل دانست. همین‌جاست  
که کوشش نویسنده در توصیف رابطه  
پدر و مادر و ساختن فضای خانه پدری،  
بیراج می‌ماند. چه قصبه بوسوی مرکز  
دیگری می‌راند و کماکان قسمت مورد  
بحث بی‌رنگ و ناجور باقی می‌ماند، ولی  
شادپور؛ شکل رابطه «من» قصبه با او،  
رفتار و کنکات و طرز تلقی او؛ چنان ذهنی،  
ناساز و مبالغه‌آمیز باقی می‌ماند که  
خواننده ترجیح می‌دهد به سرعت از روی  
آن بگذرد. شخصیتی چنان نااهم‌رنگ  
و غلو شده، که چیزی نمی‌تواند باشد  
جز نهایی آرزویی برای شخصیت «من»  
قصبه. ابعاد شخصیت شادپور دور از  
دسترس می‌ماند. در رفتارهایش چنان  
در گستره رویاهای ایام نوجوانی، طرحی  
است از کمال که لاجرم قصبه را در چنین  
فضای درهم می‌شکند و بی‌اثر می‌کند.  
نهایت اینکه حتی نویسنده هم با آن  
توصیف‌ها و صحنه‌آرایی‌های دراماتیک،  
(عمداً یا سهواً نمیدانم) او را از حصار  
تخت‌بند تن‌خاکی و افعال و اعمال خاکبان  
بیرون می‌برد و چنان کمالات را به او  
منسوب می‌کند که گویی او امامی است  
معصوم که از او، این به اصطلاح نوجوان  
تازه بالغ چیزی جز کمال و تمام  
بر نمی‌آید؛ زیبایی ظاهری او، تسلی که  
بر زیباییات خود دارد و رفتاری که حتی  
مادر خشن و بی‌رحم «من» قصبه را تحت  
تأثیر قرار می‌دهد همه حکایت از همین

فرزنی شخصیت او دارد. حال اگر نویسنده آگاهانه چنین نمودگاری را انجام دهد روحی خود بداعتبار پیمان داستان نمی‌داند چه کند این کمال مجسم را در قفسه با مسایل عادی زندگی روزمره بی‌گدارد و یک سره غفلت خود را نشان می‌دهد: (نقل از ص ۱۱۸).

[شادپور بینوا، که در اصل تفاوت زیادی با پدرم نداشت، دردی غیر انسانی می‌کشید و خون عشقی بزرگ در سینه‌اش می‌جوشید، جگرش برای این روی و مو و پوست لغزیده و زیبای زن سی و هفت ساله آتش می‌گرفت، ولی می‌دانست باید در همان حریمی توقف کند که مرد خاکستری در خاک رفته توقف کرده بود، اینجا نفس علاقه‌مندی و بستگی مادرم به پسرک کاری نمی‌توانست بکند، چه مخوابگی با او محال بود، یعنی یک مخوابگی که زن در آن شریک باشد... شاید اگر مادرم می‌دانست که شادپور از دست نیافتن به او خودش را از قرط برگردانی ناپود خواهد کرد، همانطور که بدش را بدخاطر و ظایف زناشویی و احترام به قرارداد پدرهاشان در اختیار پدرم گذاشته بود در اختیار او هم می‌گذاشت، ولی شادپور نوجوانی موفق و برتر بود و خواهش نمی‌کرد و خود را بر کوچکگی یک درخواست گوشت و پوستی فرو نمی‌تاباند. پس بایست می‌مرد.

و مرده...

و بدینسان نویسنده از شر قهرمان اصلی خود خلاص و داستان تمام می‌شود و انتظاراتی خواننده بر نیاورده باقی می‌ماند. تحلیل دیگر داستانهای مجموعه را علی‌ایحال لازم نمی‌بینیم زیرا اگر کسی یک داستان این کتاب را بخواند بل آنست که همه قصه‌های امیرحسین روحی را خوانده است.

### گریدهٔ قابوس نامه

نوشتهٔ امیر عنصرالعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس و شکیب  
 به کوشش دکتر غلامحسین یوسفی  
 انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی  
 تهران ۱۳۵۳ چاپ اول  
 ضلع: وزیر  
 صفحه: ۲۹ + ۴۴

دکتر غلامحسین یوسفی استاد دانشگاه فردوسی مشهد از روی نسخهٔ قابوس نامه که خود تصحیح کرده و در سال ۱۳۴۵ توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب منتشر شده است گریه‌ی ترتیبی داده است شامل مقدمه مؤلف و چهار باب است و فاقد برخی از مطالب آن که برای خوانندگان این مجله به فایده‌ی دربر نداشت یا ذکر آن‌ها با محیط آموزش سازگار نمی‌نموده است.

کتابه نازای یک مقدمهٔ تصحیح است در سه صفحه و شرحی در معرفی مؤلف و تحلیل اثر او. تحت عنوان «امیر روشن شمیر» در پانزده صفحه و متن کتاب به اضافه واژه‌نامه و ترجمهٔ آیات و عبارات عربی در ۴۳ صفحه. در جایی که برای آنکه عبارات و مفردات عربی و بعضی از واژه‌ها و نامهای فارسی با تلفظ درست خواننده شود از حروف معرب استفاده شده است، که در حقیقت کمک بزرگی است به دانشجویان.

درخواستی متن کتاب علاوه بر آن که به اختلافات نسخ در ضبط کلمات اشاره شده است، لغات و عبارات و جملات مشکل هم از نظر دستور زبان فارسی و هم از نظر معنی شرح شده است، و این علاوه بر واژه‌نامه و ترجمهٔ آیات قرآنی و عبارات عربی است که در پایان کتاب آمده.

### حافظ شیراز

به روایت احمد شاملو  
 انتشارات مروارید  
 چاپ اول ۱۳۵۴  
 قطع: ۱۷×۲۴/۵  
 صفحه: ۶۴+۵۶

کتاب حافظ شیراز همان دیوان غزلیات لسان‌الغیب شمس‌الدین محمد حافظ است که به کوشش احمد شاملو شاعر معاصر به چاپ رسیده است و از آنجا که شاملو بنابر ذوق و سلیقهٔ خود بعضی از کلمات ابیات را تغییر داده و آنچنان که ذوق او تشخیص داده بعضی بیت‌ها را در غزل‌ها جا به جا کرده است تا غزل با نظم منطقی پیش رود، این دیوان با سایر دیوانهایی که تا بحال تصحیح و چاپ شده است فرق می‌کند و از همین رو شاملو در مقدمهٔ اول کتاب آن را روایتی از خود می‌نامد و نه تصحیح، یا سعی و اهتمام و کوشش تا از همان نخستین صفحه خواننده را از هر عیب‌جویی بازدارد.

محتوای کتاب عبارت است از فهرست نخستین مصراع غزلها در ۱۸ صفحه، مقدمهٔ کتاب تحت عنوان «چند حرف از سر ناگزیزی» در ۳۲ صفحه و متن دیوان که ۹۳ غزل را در ۶۴۸ صفحه شامل می‌شود و دیگر از سابقه‌نامه و رباعیات و قصاید و قطعات حافظ در این کتاب خبری نیست. هر غزل در یک یا دو صفحه جداگانه بنا به کوتاهی و بلندی غزل - نوشته شده



و برخلاف سنت شعرنویسی مباریع در زیر یکدیگر آمده است. حرف اول نخستین کلمه بیت مطلع هرگزول جدا از کلمه بهصورت «حرف تنها» در مربعی سیاه نوشته شده است غزل برمتی پهلنگ «پز» که اطراف آن از حاشیه اوراق کتاب با خطوط تذهیب گونه جدا شده چاپ گردیده و در تریج حاشیه شماره غزل آمده است.

درباره چگونگی تصحیح غزلهای حافظ و اعتقادات و استنباطات شاملو درباره حافظ و شعر او بهتر است از خلاصه حرفهای خود او که از سر ناگزیری در مقدمه کتاب آورده است استفاده کنیم.

احمد شاملو در این مقدمه می گوید که :

«درباره حافظ و معنای پیچیده او و درباره شعر و اندیشه او» برای آنکه از دیگرگیری با داوری های متضاد درگذرد رأی به نظرش نمی رسد جز آنکه روزگار حافظ را بشناسد و محیط اجتماعی و سیاسی اش را دقیقاً بررسی کند. او معتقد است که شناسایی حافظ تنها از راه دیوانش ممکن است زیرا اگر بررسی جنبه های مختلف تاریخ عصر او با مطالعه متون معتبر و آثار محققان ممکن باشد دست یافتن به سرگذشت حافظ جز از طریق دیوانش ممکن نیست و این تحقیق میسر نیست مگر آنکه به هم خوردگی ترتیب و توالی ابیات غزلیات به نظمی منطقی که جز به سائقه ذوق و دریافت مطلب ممکن نیست تبدیل شود. و این کار نخستین و مهمترین گامی است که می تواند در راه تصحیح دیوان حافظ برداشته شود.

آنگاه احمد شاملو به بررسی علل این آشفتگی می پردازد و به استاد آنچه گذشتگان درباره احوال حافظ و اوضاع زمان وی و تقویت عقایدی که در آن زمان وجود داشت و حافظ را به خطر می انداخت - بهخصوص در نکت آخر عمر وی - نتیجه می گیرد که غزلهای موجود «متنی سروده های بی خطر یا کم خطر» شاعر است.

ویاز پس از آنکه تحلیلی از عقاید و افکار حافظ می کند و علت اقبال مردم را به حافظ معلوم می نماید، به این مطلب می رسد که همه اشعاری که در نسخه های مختلف دیوان وی وجود دارد از خود او نیست و باز تکرار می کند که خطرناکترین و آخرین سروده های او نابود شده است.

بعد به تقاضی و اختلافات ابیات و کلمات آنها می پردازد و اختلاف آنها را هم به عهده نسخ می گذارد و هم به عهده تغییراتی که حافظ در طول عمر خویش در اشعار خود ایجاد کرده است. با چنین عقیده ای احمد شاملو روش خود را در تصحیح دیوان حافظ و چگونگی استفاده از نسخ خطی و چاپی مختلف، برای خواننده توضیح می دهد. هر می گوید که «از نسخه بدلها آن يك مورد قبول قرار گرفته که به احوال غزل متناسب تر و به زبان و سگر حافظ نزدیکتر و با مفهوم بیت هماهنگتر بوده است». و بعد توید می دهد که نام نسخه بدل های مهم را در حاشیه و یادداشت های مربوط به این کتاب، که جلد اول آن در دست چاپ است، ذکر خواهد کرد.

احمد شاملو در این مقدمه نکته دیگری را از روش کار خود ذکر می کند

و آن شیوه نقطه گذاری کتاب است و در این باب هم می گوید که اگر چه با اغراط در نقطه گذاری مخالف است، ولی برای آنکه کلمات در جای خود باشند و خواندن اشعار حافظ سهل و صحیح باشد استثنائاً در این کتاب در نقطه گذاری جانب اغراط را گرفته است چنانکه مثلاً در يك مصرع شش کلمه ای میان پنج کلمه آن «ویرگول» گذاشته است. شاملو از این اغراط نگران نیست چه فکر می کند که فایده این کار صحیح خواندن شعر است و درك معنای مناسب.