

نگاه

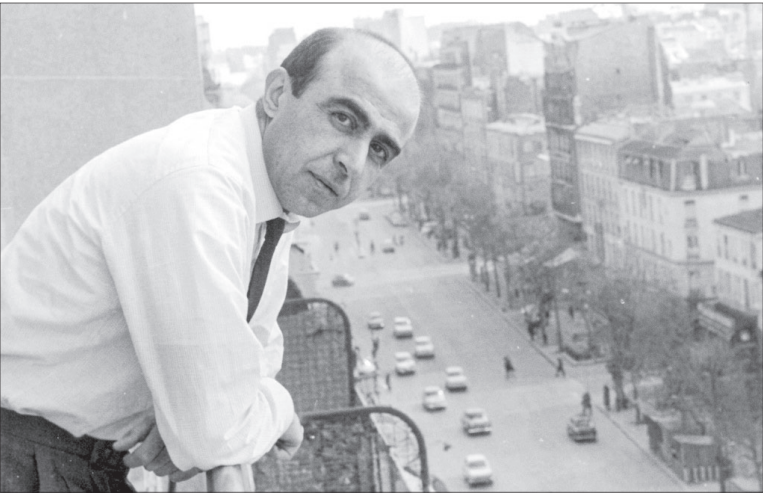
درباره «تاریخ اجتماعی ایران» اثر استغانی کرونینسیاست‌های تودهپارساشهری

کتاب «تاریخ اجتماعی ایران» اثر استغانی کرونین، اثر مهمی در تبیین دورانی سرنوشت‌ساز در ایران است که اخیراً با ترجمه سعید کلانی منتشر شده است. این کتاب روایتی متفاوت از تحولات ایران و خاورمیانه به دست می‌دهد. روایتی که مدرنیسم، انقلاب، فقر، مهاجرت و شکل‌گیری دولت‌مدن را نه جدا از جهان، بلکه در پیوند با جریان‌های جهانی و فراملی بررسی می‌کند. از انقلاب مشروطه و انقلاب ۱۳۵۷ تا شورش‌های نان و بحران‌های معیشتی، از طبقات خطرناک، حاشیه‌نشینان، زندانیان و راهزنان و پردگان تا مسائل زنان، کرونین سراخ گروه‌هایی می‌رود که در حاشیه روایت‌های رسمی تاریخ قرار گرفته‌اند. کتاب «تاریخ اجتماعی ایران» با عناون فرعی «مدرنیسم و حاشیه‌نشینی در خاورمیانه» در دو بخش تدوین شده است: بخش «ایران» که سه فصل «انقلاب ایران و دهه هفتاد سرخ»، «نان و عدالت در ایران عصر قاجار» و «نیمه‌تاریک مدرنیسم» دارد و بخش دوم با عنوان «خاورمیانه بزرگ» که آن هم در سه فصل آمده است: «زدان شریف، انتقام‌جویان و کارآفرینان؛ اربک هابیزام و راهزنی در ایران، خاورمیانه و شمال آفریقا»، «اسلام، کشگری بردگان و الغای برده‌داری؛ در ایران، خاورمیانه و شمال آفریقا» و «مدرنیسم و سیاست پوشش: پوشش‌های ضدحجاب در جهان اسلام». کرونین کوشیده است با ارائه مجموعه‌ای از مطالعات موردی، قدرت رویکردهای جهانی، فراملی و تطبیقی را برای مطالعه تاریخ اجتماعی خاورمیانه اثبات کند. چنان‌که در پیشگفتار کتاب آمده است، «تاریخ و تاریخ‌نگاری ایران، بخشی از منطقه وسیع خاورمیانه، همواره تحت تأثیر روایت‌های دوگانه مدرنیزاسیون از بالا به پایین، نخبه‌مدار و دولت‌محور و همچنین ناسیونالیسم روش‌شناختی بوده است؛ یعنی این فرض که قلمرو جغرافیایی تعریف‌شده توسط یک دولت و جمعیت درون مرزهایش اصل اولیه و گاهی اوقات تنها اصل انجام تحقیق و تحلیل است. این کتاب، سعی می‌کند هر دوی این روایت‌های دولت‌محور را بررسی و طرح مسئله کند.» با این حال چنان‌که تاکید شده، تمرکز «تاریخ اجتماعی ایران» بیشتر روی طبقات اجتماعی فرودست جامعه است. همچنین، ماهیت اقتدار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی که آنها را کنترل می‌کرد نیز در کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. در تکمیل این واکاوی درباره حیات و ممات اقشار فرودست جامعه، کرونین سعی می‌کند فراتر از یک بافت ملی رفته و ضمن رد هرگونه فردیت و منحصربه‌فرد بودن تجربه کشورها، مسئله نسبت مدرنیسم و حاشیه‌نشینی را از لحاظ ساختاری واکاوی کند. بخش اول کتاب با تمرکز بر مطالعه ایران البته از چشم‌اندازی تطبیقی، از جنبش‌های انقلابی دهه ۱۹۷۰ میلادی آغاز می‌کند که در ایران تأثیری سرنوشت‌ساز داشته. «فصل اول به شما می‌گوید که گرچه بحران‌های داخلی متعدد پیرامون سلطنت پهلوی در اواخر دهه ۱۹۲۰ م، به اندازه کافی واقعی و جدی بودند، ظهور جنبش‌های انقلابی و ماهیت‌شان را تنها با کمک چشم‌انداز‌های وسیع‌تر می‌توان به‌درستی توضیح داد». این چشم‌انداز‌های وسیع‌تر از دید کرونین، شامل فرایندهای جهانی می‌شد؛ ازجمله «انقلاب آموزشی» پس‌جنگ جهانی دوم، رادیکالیزه‌شدن جوانان در اواخر دهه ۱۹۶۰ م، پناه‌بردن این نسل به جنگ‌های چریکی شهری در سراسر دنیا، افزایش سهولت جابجایی و تحرک اعم از مهاجرت و مسافرت، نوآوری‌های تکنولوژی در توزیع و ترویج عقاید از طریق مطبوعات و رادیو و نوارهای کاست، که این همه به خلق دیاسپورای کششگر و به‌شدت تأثیرگذار و تعاملات فراملی منجر شد. در بخشی از کتاب درباره تصویری که از طبقات فرودست خاورمیانه وجود داشت چنین آمده است: «غلب تصور می‌شود که طبقات فرودست خاورمیانه پیشا عصر مدرن درکی از عقاید نوین نداشتند و صرفاً دریافت‌کننده منفعل تغییر بودند؛ گفته می‌شود که مدرنیته ابتدا، و گاهی فقط، روی نخیکان و روشنفکران این منطقه تأثیر گذاشت. اما قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی شاهد این بود که با جذب فقرای شهری و روستایی ایران به سوی دنیایی که به‌سرعت جهانی می‌شد وضعیت و گزینه‌های در اختیار این افراد دچار تحولات عظیمی شد.»

بخش نخست کتاب پیرامون این تحلیل شکل گرفته است که هر چند بحران‌های داخلی در سرنگونی سلسله پهلوی در دهه ۱۹۷۰ نقش داشتند، جنبش‌های انقلابی و تبعات آنها را تنها در چارچوبی گسترده‌تر از مرزهای ایران می‌توان درک کرد. درواقع انقلاب ایران را باید در پهنه دگرگونی‌های جهانی شناخت. کرونین در تحقیق دقیق خود این فرایندها را دنبال می‌کند و به بحث

درباره «انقلاب آموزشی» می‌پردازد و نشان می‌دهد گسترش یکباره نهادهای آموزشی دانشگاهی در سراسر جهان و ازجمله ایران که جوانان بسیاری را از بافت‌های مختلف اجتماعی راهی دانشگاه کرد، در این تغییرات تأثیر بسزایی داشته است. کرونین با کاربست مفاهیم نظری و خاصه بحث چرخش گفتمانی از تغییرات اساسی پس از انقلاب نیز سخن می‌گوید. از نظر کرونین در این فرایند بحث ادغام اقتصاد ایران درون اقتصاد جهانی نیز مؤثر بوده است. جابه‌جایی‌ها در داخل مرزهای ایران از اواسط قرن نوزدهم شتاب گرفت. بحران‌های اقتصادی، مالی و سیاسی فراینده و کمبود غذا و قحطی‌های ناشی از آن نیز به جابه‌جایی جمعیت و شهرنشینی منجر شد. اما از آنجا که این‌جابه‌جایی‌ها از امکانات و زیرساخت‌های لازم برخوردار نبود، در عین حال که شهرنشینی تصاعدی رشد می‌کرد، توسعه صنعتی از جذب انبوهی از نیروی کار مازاد حاصل از فرایند مهاجرت از روستاها و نابودی تولید صنایع دستی محلی عاجز بود. از سوی دیگر، نیاز کاپیتالیسم صنعتی روسیه به نیروی کار سیری‌ناپذیر بود. در سال‌های آخر قرن نوزدهم پیشرفت سریع ارتباطات، به‌خصوص شروع به کار کشتی‌های بخار در دریای خزر، نیروی کار ارزان و ناامید ایرانی را برای اطفای این نیاز به روسیه کشاند.

کرونین در بخش دوم کتاب با ارجاع به کتاب تأثیرگذار تامسون، «اقتصاد اخلاقی جمعیت انگلیسی‌زبان»، به بررسی نحوه واکنش مردم در انگلستان قرن هجدهم به تغییرات اقتصادی، به‌خصوص کمبود مواد غذایی می‌پردازد. این چارچوب به بررسی واکنش‌های اجتماعی به شرایط اقتصادی در بستری تاریخی کمک می‌کند. اگر چه تامسون در بسط پارادایم خود به جوامع دیگر محتاط بود، رویکرد او در خاورمیانه نیز کاربرد پیدا کرد. کرونین می‌نویسد: «در ۱۹۷۱ تامسون مقاله مهمی درباره شورش‌های نان در انگلستان قرن هجدهم منتشر کرد، که بعدها به یک منبع اساسی برای مطالعه درباره این‌گونه اعتراضات بدل شد و علاوه بر این تأثیر بسیار عمیقی بر درک سیاست‌های توده، به‌طور کلی، در مناطق جغرافیایی و دوره‌های تاریخی مختلف برجای گذاشت. با به چالش کشیدن دیدگاه‌های قدیمی درباره غیرعقلانی، غیرمشروع و حتی مجرمانه‌بودن آشوب توده‌ها، تامسون در این مقاله کنش مستقیم توده مردم در دوران بحران و کمبود غذا را در یک چارچوب و بستر خاص تاریخی، اقتصادی و از همه مهم‌تر فرهنگی بررسی کرد. او معتقد بود که این بستر باعث پذیرفته‌شدن مفهوم اقتصاد اخلاقی در میان فقرا شد. این چارچوب اخلاقی در تضاد کامل با اصول بازار آزادی قرار داشت.»



شکل‌های زندگی: یادی از شاهرخ مسکوب

به چهره پاسخ می‌دهد



شاهرخ مسکوب می‌گوید بعد از کودتای بیست‌وهشتم مرداد وقتی بازداشت شد و زیر فشار شدید قرار گرفت، یک عامل او را از اعتراف و همکاری با فرماندار نظامی بازداشت و آن جنبه عاطفی و در حقیقت سویه اخلاقی قضیه بوده است. او گفته بود وقتی شکنجه می‌شد چهره مرتضی کیوان را جلوی خود دیده و همین باعث شد که با فرماندار نظامی همکاری نکند. «چهره» آن چیزی است که ما را از بسیاری از کارها بازمی‌دارد. هنگامی که از چهره سخن می‌گوییم می‌بایست از فیلسوف چهره سخن بگوییم؛ امانوئل اونیاس فیلسوف چهره است، از نظرش «چهره» آن دیگری است با سویه‌های زیاد اخلاقی: «... من بیشتر بر این باورم که دسترسی به چهره بلاواسطه اخلاقی است، وقتی یک بینی، چشم‌ها، یک پیشانی و یک چانه را می‌بینید و می‌توانید آنها را توصیف کنید، چرخش و نگاه شما به سوی یک شیء (ایژه) است». آنگاه لونیاس «چهره» را در عریان‌ترین شکل ممکن توصیف می‌کند: «مسئله نخست، حالت عمومی چهره است، بی‌حفاظ بودن صورت و بی‌دفاع بودن آن. پوست صورت عریان‌ترین و تهدیدترین جزو آمو می‌است. چهره بیش از همه عریان است. گرچه عریانی‌اش دوری و مطبوع است. چهره در عین حال تهدیدترین است؛ نوعی فقر ذاتی در چهره وجود دارد... و در عین حال چهره همان چیزی است که ما را از کشتن منع می‌کند.»^۱ چهره لزوماً انسان نیست، می‌تواند هر چیز دیگری باشد.

ژان لافیت در کتاب «آنها که زنده‌اند» می‌گوید: «به یاد دارم وقتی بچه بودم داستان یک زندانی را که کاملاً تنها در زندانش می‌زیست در کتابی خواندم. این زندانی طی سال‌های مدید هیچ چیزی را جز چهره زندانیان خود نمی‌دید و با کسی جز او حق ملاقات نداشت و او هم هیچ‌گاه سخن نمی‌گفت. مرد بینوا از جهان جدا مانده بود. از پشت میله‌های پنجره زندان دیوار بانویی را هم می‌توانست ببیند، اما این دیوار نمای آسمان را از نظر پوشیده می‌داشت. روزی معلوم نیست به چه ترتیب گیاه کوچکی در گودی یک قطعه‌سنگ جوانه زد. چون این گیاه ناچیز تنها وسیله‌ای بود که زندانی را به جهان خارج و زندگی وصل می‌کرد یا آن خو گرفت.»^۲ از آن پس، آن دیگری و در این جایگاه تنها انگیزه او برای تحمل آن وضعیت دهشتناک بود.

لونیاس می‌گوید رابطه انسان با «دیگری» بیش از هر قرارداد اجتماعی و حتی پیش از هر اندیشه عقلانی شکل می‌گیرد و این رابطه، رابطه اخلاقی است. او از «چهره دیگری» سخن



شکل درآید، اما این به‌منزله شیطنت نیست زیرا در چهره همواره نوعی «رفعت»، نوعی «بلندی» حضور دارد، یعنی آنکه آن دیگری در هر حال رفیع‌تر از من است. چهره حتی می‌تواند حضوری دائمی داشته باشد، آن هم در لایه‌لای تاریخ، در شرایط‌های انضمامی، تا چنان که گفته شد در جویبارهای تاریخ استمرار یابد. درک مسکوب از تاریخ، درکی بس قابل تأمل است که حساب او را از خیل خاطره‌نویسان جدا می‌کند. از نظر او خاطره، یادآوری آن چیزی است که به درد لحظه حال می‌خورد، یا به عبارتی آن چیزی است که بدون مناسبت یا با مناسبت به خاطر می‌آید. در حقیقت می‌آید و می‌رود، تا در موقع مقتضی به درگ یا درد زمان حال کمک برساند و تا چنان که مسکوب می‌گوید «در خاطره بیدار که گرم کار است تا ما را به خود فراخواند، یادآوری نوعی بازسازی و احضار گذشته غایب است به زمان حال و حاضر، غایبی حاضر می‌شود و حاضری (زمان حال) را به پس پرده می‌راند تا آنجا که گاه ما کسی را حقیقتی یا چیزی رفته را که دیگر نیست بیشتر به جان می‌آزمایم تا آنچه را که هست و هستی او در زمانی است که هنوز به گذشته نپیوسته». اشاره مسکوب می‌تواند به آن دیگری، به آن چهره باشد؛ چهره‌ای که آدمی را موظف و در حقیقت مسئول می‌کند. در این صورت یادآوری گذشته زنده‌گردن خاطره‌ای خفته نیست، بلکه در عین حال حسی از مسئولیت است که استمرار و یادآوری آن به «وفاداری» منتهی می‌شود: «... از آنجا که دیگری به من می‌نگرد، من در قبال او مسئولم، حتی اگر نسبت به او هیچ مسئولیتی را تقبل نکرده باشم. مسئولیت او به عهده من است. این مسئولیت است که از آنچه انجام می‌دهم، فراتر می‌رود. معمولاً آدمی در قبال آنچه خود انجام می‌دهد، مسئول است... این بدان معناست که من در قبال نفس مسئولیت او مسئولم».^۳

اهمیت مسکوب بازسازی انتقادی گذشته و احیانا بارورکردن آن است تا هم‌زمان حال و آینده را دگرگون کند، اما گویا به تدریج درمی‌یابد که دگرگون‌کردن جهان چندان هم آسان و گاه حتی شدنی نیست. اما این نیز باعث نمی‌شود که پذیرای چنین جهانی باشد: «پذیرفتن جهان بدون تغییر آن» پاسخ او به هستی است، این پاسخ شباهتی آشکار به ایده کامو دارد؛ ایده کامسو در مواجهه با جهان «پذیرفتن آن بدون ترک‌کردنش» است. شباهتی که البته به هیچ رو اتفاقی نیست، زیرا به درک تراژیک اِینس هر دو از جهان هستی برمی‌گردد. اصل خود «در این دوران دلگرای نامرادی، در این تاراج ضحاک و افراسیاب، هرکس به فراخور توانایی روح خود، در گِیرودار پیکاری است برای سرنگونی اهریمنان، دیوان و راهبندان برای بازیافتن اصل خود».^۴ بدین‌سان مسکوب مفهوم یا مفاهیمی از گذشته به وام می‌گیرد تا آن را با زمانه خود همسو کند، او این را «خویشکاری» خود نام می‌دهد. «خویشکاری» واژه‌ای قدیمی در زبان فارسی است که مسکوب به آن وظیفه نام می‌دهد. او خویشکاری را چنان پراهمیت می‌داند که می‌گوید هر که از خویشکاری‌اش روی برتافت دوباره شد و سپس جمشید پادشاه اسطوره‌ای را مثال می‌زند که به وسیله ضحاک به اره به دو نیم پاره بدل شد. در این میان اما از مسکوب می‌توان پرسید که چگونه این خویشکاری که مسکوب آن را وظیفه تلقی می‌کند، به مسئولیتی توأم با وفاداری بدل می‌شود؟ در اینجااست که چهره خود را آشکار می‌کند؛ چهره به همان نحوی که آدمی به کسی تحت حاکمیت خویش فرمان می‌دهد به مسکوب فرمان می‌دهد و مسکوب نیز به چهره پاسخ می‌دهد.

- ۲، ۲، ۱. «اخلاق نامتناهی» امانوئل لونیاس
۳. «آنها که زنده‌اند» به نقل از کتاب «هی، من را ببین»، پوران صادقی‌پور
- ۴، ۶، ۱. «سوک سیاوش» شاهرخ مسکوب
۵. «دردمندی بسر اندیشه لونیاس»، کالین دیویس، ترجمه مسعود علیا



سیاوش» ثبت کند. از دید او این مسئولیت به‌تامای در مرگ و رستاخیز سیاوش معنا می‌شود، چراکه «جهان حماسه به زیستن می‌آزرد» و سیاوش از چنین جهانی برآمده بود. سیاوش با اراده‌ای که به تعبیر مسکوب ارزانی هرکس نیست، می‌کوشد تا پیمان نشکند و در تنگنای ابتدال و روال پست و حقیر نیفتد، بدین‌سان کردار حماسی او، آن اراده‌ای که از قوه به فعل می‌آید و نقش نازدودنی خود را بر جهان می‌زند، انفعالی است، در نکردن و نشدن است که خود کردن کارها و شدن چیزهاست به‌واسطه بازگوئده». از آن منظر مسکوب، اساطیر ایران ذاتا اخلاقی است؛ به این معنا که شالوده و ساخت عالم امکان و عالم وجود در این اساطیر به نحوی است که ضرورتاً به مفهوم و دریافتی اخلاقی می‌انجامد. و در جامعه‌ای که دوقنی نیک و بد، هر موجود در جانب گوهری و بر ضد گوهری دیگر در کشاکش است، اما از خیل آدمیان پاره‌ای از آنان فریفته بدی و تاریکی می‌شوند. اخلاقی که نزد مسکوب میراثی از حماسه‌ها و اساطیر ایرانی است اما، در منظومه فکری و چشم‌اندازی گشوده به کارنامه فکری مسکوب، بیش از آنکه پیگیر ساخت انسان اخلاقی یا جامعه اخلاقی می‌انجامد، به آن سوی مرز نگاه، است که به تعبیر اسپینوزایی، امکان «اخلاقی زیستن» را فراهم می‌آورد؛ جامعه‌ای که در آن «اخلاقی زیستن» به امری ناممکن بدل نشده، و همچنان آزادمنشی و داد در آن مغتالی داشته باشد. وگرنه مسکوب «اخلاقی» خود را ضد قراردادهای اخلاقی و ظواهر و قوانین اخلاقی می‌خواند و نیک می‌دانست که «ز شب روشنائی نجوید کسی» و در جامعه‌ای که اخلاقی زیستن در آن امکان‌ناپذیر شده باشد، خواستِ هرگونه اخلاقی محال و ممتنع است.

۱. «سرگذشت فکری شاهرخ مسکوب»، یوسف اسحاق‌پور، نشر فرهنگ جاوید
۲. «مرتضی کیوان»، به کوشش شاهرخ مسکوب، نشر فرهنگ جاوید
۳. «سوک سیاوش»، شاهرخ مسکوب، نشر گستره
۴. از مقدمه «اسپینوزا، اخلاق، سیاست»، الکساندر مترون، ترجمه عادل شمایخی، نشر چرخ

تهیدست است: حیاتی عریان، چهره فقیری که می‌توانم برایش همه کار بکنم چون همه چیز را به او مدیونم. این پاسخی است که می‌توان به چهره داد. در این صورت دیگر «مرگ سرچشمه عدم نیست، جویباری است که در دیگران جریان می‌یابد».^۶ اهمیت مسکوب بازسازی انتقادی گذشته و احیانا بارورکردن آن است تا هم‌زمان حال و آینده را دگرگون کند، اما گویا به تدریج درمی‌یابد که دگرگون‌کردن جهان چندان هم آسان و گاه حتی شدنی نیست. اما این نیز باعث نمی‌شود که پذیرای چنین جهانی باشد: «پذیرفتن جهان بدون تغییر آن» پاسخ او به هستی است، این پاسخ شباهتی آشکار به ایده کامو دارد؛ ایده کامسو در مواجهه با جهان «پذیرفتن آن بدون ترک‌کردنش» است. شباهتی که البته به هیچ رو اتفاقی نیست، زیرا به درک تراژیک اِینس هر دو از جهان هستی برمی‌گردد. اصل خود «در این دوران دلگرای نامرادی، در این تاراج ضحاک و افراسیاب، هرکس به فراخور توانایی روح خود، در گِیرودار پیکاری است برای سرنگونی اهریمنان، دیوان و راهبندان برای بازیافتن اصل خود».^۴ بدین‌سان مسکوب مفهوم یا مفاهیمی از گذشته به وام می‌گیرد تا آن را با زمانه خود همسو کند، او این را «خویشکاری» خود نام می‌دهد. «خویشکاری» واژه‌ای قدیمی در زبان فارسی است که مسکوب به آن وظیفه نام می‌دهد. او خویشکاری را چنان پراهمیت می‌داند که می‌گوید هر که از خویشکاری‌اش روی برتافت دوباره شد و سپس جمشید پادشاه اسطوره‌ای را مثال می‌زند که به وسیله ضحاک به اره به دو نیم پاره بدل شد. در این میان اما از مسکوب می‌توان پرسید که چگونه این خویشکاری که مسکوب آن را وظیفه تلقی می‌کند، به مسئولیتی توأم با وفاداری بدل می‌شود؟ در اینجااست که چهره خود را آشکار می‌کند؛ چهره به همان نحوی که آدمی به کسی تحت حاکمیت خویش فرمان می‌دهد به مسکوب فرمان می‌دهد و مسکوب نیز به چهره پاسخ می‌دهد.

در اینجا مسکوب با مسئله بنیادین فلسفه مواجه می‌شود؛ همان مسئله همیشگی جبر و اختیار و یا آزادی و ضرورت. این چه‌سا یکی از مهم‌ترین مسائل پیش‌روی مسکوب باشد، آن هم برای انسانی که در جبر و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر گرفتار است و شاید جایی برای آزادی‌اش وجود نداشته باشد. در جمعی و بخش‌هایی از خودکاه و ناخودکاه‌ها ما که پدیده‌ای اندیشیدنی، دانستنی و دریافتنی است؛ خاطره خودزیسته پدیده‌ای حسی، عاطفی و آنگاه اندیشیدنی است. مسکوب در خاطراتش به تاریخ سوم اردیبهشت ۱۳۵۸ از مراسمی می‌نویسد که جبههٔ دموکراتیک ملی به مناسبت صدمین سال زادروز مصدق در دانشگاه صنعتی شریف برپا کرده و در یکی از سخن‌های دانشگاه نمایشگاهی هم از عکس‌های رفقای ازدست‌رفتهٔ حزب توده تدارک دیده شده بود: «زردیک یک ساعتی را آنجا گذراندم، رفته بودم که بعضی از رفقای قدیم از کیوان بود با نگاه‌های دور و شکافنده، به آن سوی مرز نگاه، خود واکذار و در آینده غرق شود». به گفتهٔ مسکوب، درست همان‌جا زیر نگاه خیرهٔ مرتضی کیوان «در حقیقت نطفهٔ سوک سیاوش بسته شد».

اسحاق‌پور آگاهی را یکی دیگر از خصلت‌های مسکوب می‌داند و باور دارد آگاهی به مسئولیت یکی از پایه‌های اخلاقی مسکوب بود: «بیپوهه تراژدی‌های یونان را ترجمه نکرده بود و به فردوسی نپرداخته بود. در هر دو حال حس مسئولیت خیلی مهم است. سرنوشت کور و مسئولیت را نمی‌شود از هم جدا کرد و همه چیز را به حساب حوادث و شرایط گذاشت و از راحت‌طلبی خود را قربانی حوادث و دیگری و دیگران دانست. تاریخ از دیدگاه مسکوب تجربه‌ای است که مردمی با خاطره جمعی مشترک در مسیر حوادث و رویدادهای پیاپی و گذرنده می‌آزمایند و زندگی می‌کنند. و «خویش‌کاری» مسکوب ایجاب می‌کرد تا خاطره رفقایش را در روایت «سوک

یک جنبهٔ این اخلاق به تعبیر اسحاق‌پور، «آزادمنشی و حس داده، بود که به‌خاطر آنها مسکوب «انواع ناعدالت‌ها و تنگنا و شکنجهٔ جسمی و روحی را با بردباری و وقار تحمل کرده بود و می‌کرد و نه اینکه اینها را حس نکند». اینجااست که راوی سرگذشت فکری شاهرخ مسکوب، به «روزها در راه» با گذشتن از خویش بر احساس فلتی می‌شد و آن را تبدیل به فکر می‌کرد، چنانکه نوشته‌های او ناشی از این رابطه‌اند». مسکوب آزادمنشی و حس داد را در اساطیر ایرانی پیگیری می‌کرد، چراکه اعتقاد داشت برای شناخت عمیق فرهنگ یک ملت نمی‌توان از اساطیر آن بی‌خبر بود؛ در عین حال باید حقیقت تاریخی اسطوره را از انبوه حکایات و قصه‌ها جدا کرد و بیرون کشید، باید تاریخ را از افسانه‌ش تمیز داد و به‌ویژه دید که افسانه‌ها چه معنای تاریخی می‌توانند داشته باشند. تاریخ نزد مسکوب معنایی فراتر از گذشتهٔ درست و تمام‌شده دارد. از این‌روست که در یادنامه‌ای که به تعبیر خودش «در مقام دوستی»^۷ برای رفیقش مرتضی کیوان تدارک می‌بیند، از روزگار باهم‌بودن و کیفیتی سخن می‌گوید که کیوان در غیابش داشت: غایبی که حاضر می‌شد و حاضری را به پس می‌راند، و کیوان برای مسکوب و دوستانش وجودی «حاضر غایب» بود. مسکوب در تکه‌ای از «روزها در راه» وقتی از نسبت زمان و حافظه می‌نویسد رویکرد خود به اسطوره و دلیل این تمایل مدام به اسطوره را خواسته‌ناخواسته عیان می‌کند: «بدون حافظه زمان هیچ معنایی ندارد، وجود ندارد. زمان که نباشد رابطه آدم با جهان گسسته می‌شود و خودش را بجا نمی‌آورد، درک و دریافتی از خود ندارد... در نزد او هیچ چیز جریان و در نتیجه زندگی ندارد، از جایی به جایی نمی‌رود، چون آن رشته‌ای که چیزها را به هم می‌پیوندد (زمان) پاره شده،



بی‌شک ترسیم «انسان آزاد» از ایده‌های محوری پروژهٔ فکری شاهرخ مسکوب بود. انسانی آزاد و آزادمنش که در مناسبات اجتماعی بتواند تجربهٔ اخلاقی زیستن را امکان‌پذیر کند. اینجا بحث بر سر اخلاق و ایدهٔ آزادی است. چنانکه یوسف اسحاق‌پور در «سرگذشت فکری شاهرخ مسکوب»^۸ تاکید می‌کند، مسکوب صاحب اخلاق و نوعی تلقی منحصر از اخلاق بود: «بین تمامی کسانی که می‌شناسم، از ایرانی و غیر ایرانی، برای شاهرخ مسکوب بیش از همه احترام قائل بوده‌ام و هستم. قبل از هر چیز این احترام برای آن چیزی بود که خود شاهرخ اسم آن را اخلاق می‌گذاشت». اما اخلاقی که مسکوب خود را به آن منتسب می‌دانست و اسحاق‌پور آن را خصلت بنیادی مسکوب می‌خواند که بر سرگذشت فکری او تأثیر قطعی داشت؛ اخلاقی بود ورای معنای معمولی پیش‌یافتاده و قراردادهای روزمره. «به گفتهٔ خود شاهرخ: در حقیقت اخلاق خود من اخلاقی است ضد قراردادهای اخلاقی، ضد ظواهر و سرنوشت اخلاقی... در آنجاهایی که مسئله اصول باشد، کمتر فکر می‌کنم که آیا این کاری که دارم می‌کنم در نظر دیگران چه جلوه‌ای دارد. قضاوت دیگران از بیش ملاک اصلی رفتار من نیست... آنچه دلم می‌خواهد باشم، خواه بد بدانند خواه ندانند». اسحاق‌پور مفهوم اخلاق را به‌عنوان صفتی درخور و مطلوب، در وصف دوستی به کار نمی‌برد که برایش «مخزنسی از فرهنگ ایران» بود. تا او را معقول و معقول نشان دهد؛ ازفضا این وصف را با سابقهٔ سیاسی و فکری مسکوب و نسبتش با میتولوژی یا اسطوره‌شناسی هم‌بسته می‌دانست، و باور داشت «برای مسکوب اخلاق جوهری بود از میراث دنیای حماسی و از ایران قرن چهارم و پنجم هجری».