

زمانست . زیبایی ، دیو آساست ، و دو رویه متضاد با هم دارد . در يك آن میتواند دوکشش متضاد در انسان بیافریند . بدینسان زیبایی ، هنوز در دامنه زندگی میماند ، و تنها نفی زندگی را نمیکند . ولی با يك سویه شدن مطلق اهریمن (منفی خالص شدن) ، زیباییها ، خطر زندگی میگردند . زیباییها ، در ظاهر ، به زندگی میکشند ، ولی در باطن ، نابودگر زندگی هستند . در خوان چهارم هفتخوان ، رویارویی رستم با زن زیبا و رامشگر در کنار چشمه ، که او را به آواز خواندن آواز و نواختن موسیقی میانگیزد ، پیامد همین « ناب شدگی مفهوم منفی اهریمن » است . در زیر زیبایی جادوگرانه زن ، پیری و زشتی و تباهی اخلاقیست . در حالیکه موسیقی و چشمه ، وارونه این تفکر ، نماد زندگی و تائید آن هستند . و از جمع این دو در این قسمت داستان ، میتوان ، دست کاریهایی که در اسطوره شده است دریافت .

[۳۴۰]

برای زندگی کردن ، نیاز به بستن و مهار کردن « نیروهای دیو آسا » در زندگی هستند . مسئله زندگی ، « نابودساختن و منفی ساختن و ریشه کن ساختن این نیروها » نیست ، بلکه « بستن » آنهاست . این اندیشه هم در داستان تهمورث و هم در داستان جمشید در شاهنامه نمودار میشود . با دیوبندی ، تهمورث به دانشهائی تازه راه می یابد . همچنین جمشید ، با بستن این دیوهاست ، که « خانه » را که بنیاد مدنیت و جهان دوستی است ، میسازد . در این نیروها ، ابتکار و نو آفرینی هست . بی این نیروها نمیتوان کار تازه ای در جهان کرد . همچنین بر پشت همین دیو است که جمشید پیروزمندانه به آسمان پرواز میکند . جمشیدی که هر مشکلی را با کلید خرد میگشاید ، با همین خرد روشنش ، بر پشت دیو تاریک و با یاری آن ، با آسمان عروج میکند . این نیروهای تاریک ولی شدید ، برای زندگی ضروریند ، فقط باید با خرد مهار شوند . این نیروها میتوانند دو چهره متضاد پیداکنند . هم میتوانند پرونده زندگی و هم آزارنده زندگی باشند . این خدایان پادی (دو قطبه) ،

در برابر مفهومی که سپس از « خدائی که یکدست خوب » و « خدائی که یکدست ، بد » بود ، در زمره خدایان منفی بشمار آمد ، در حالیکه در واقع این خدایان ، هر دو گونه نقش را میتوانستند بازی کنند . با مهار شدن (بستن) ، مثبت و بارآور و زندگی افزا بودند ، و با « به خود رهاشدگی » ، منفی و نابودگر و زندگی فرسا میشدند . این نیروها را نباید ضعیف و کم ساخت ، بلکه باید درست بکار بست . اینست که ریاضت ، به معنای « ضعیف ساختن و سرکوب کردن » که در دوره اسلام در تصوف پدید آمد ، هیچگاه با این دیدگاه ، امکان بروز پیدا نمیکند .

[۳۴۱]

در آغاز ، « آنچه از زندگی بی میانجی و به خودی خود میجوئید » ، نیک شمرده میشد ، و این کردار و گفتار و اندیشه خودجوش ، نماد صافی و شفافی و درون نمائی ناب زندگی بود . و راستی ، بیان همین خودجوشی سرچشمه زندگی بود . آنچه که بی میانجی و بکراست ، از خود زندگی برخاسته بود ، شکوفائی و پیدایش زندگی بود . چنانکه در همان داستان کیومرث در شاهنامه ، می بینیم که سیامک ، پس از شنیدن خبر از سروش ، به شور میآید ، و بی تأمل و شکیبائی ، گام به میدان نبرد میگذارد . او « کاری راست و استوار بر زندگی » میکند . برهنگی و راستی کار او ، در همین شور و خودجوشی کردار او نموده میشود .

[۳۴۲]

با اولویت زندگی ، « آنچه کششی و جستن است » ، مهمتر و ارشمندتر از « آنچه خواستنی و اندیشیدنی » است ، شمرده میشود . خدائی که با عقل و اراده میآفریند ، مفهوم خدائیت که سپس در ذهن انسان پیدایش می یابد . بدین علت ، ادیان طبیعی نخستین ، به زندگی ، نزدیکتر بودند ، و ما از اسطوره های نخستین ، این درخشش زندگی را بهتر می یابیم ، که در ادیان

کتابی و تئولوژی‌هایی که بر آن استوارند .

[۳۴۳]

« ایمان به دین کتابی یا شخصیت‌های بنیادگزار دین و آموزه یا سیرتشان یا بطور کلی ایمان به آنچه حقیقت گرفته میشود ، انسان را از « یقین » ، دور میسازد ، که بی میانجی فقط از خود زندگی میجوشد . « ایمان » ، جانشین یقینِ جوشیده از زندگی میشود ، ولی ایمان ، همیشه « يك یقین ناقص و سست » باقی میماند . ایمان در تلاش برای یقین شدن ، فقط میتواند « تعصب » شود . همه ایمانها در اوجشان ، تعصب میگردند . این نابسائی ایمان است که همیشه تشنگی خود را برای یقین نشان میدهد . ایمان ، انسان را همیشه در ژرف خود ، قانع نمیسازد . ولی یقین ، آخرین درجه سیر ایمان نیست ، بلکه یقین ، درست برضد ایمان است . چون یقین ، همیشه به خود آمدن و در زندگی خود ، سرچشمه خود را یافتن است .

[۳۴۴]

اگر هر پدیده ای که مستقیم و بی میانجی از زندگی میتراود ، شکفتگی و اعتلاء زندگی باشد ، پس سراسر اتفاقات و تحولات تاریخی و زندگی فردی ، برترین ارزش را می یابند . ما در همه اینها ، گوهر نهفته زندگی را میشناسیم . اندیشیدن ، خیال کردن ، حس کردن ، عاطفه ، احساس ، عمل و کار همه ، پدیده های « برشده از زندگی » هستند . یقین به زندگی و از زندگی ، درشناختن اینها ممکن میگردد . پدیده هائی که اوج پیدایش گوهر زندگی هستند ، انسان را بیشتر به زندگی میانگیزند .

[۳۴۵]

شك ، با « دست کشیدن از ایمان به حقیقتی ، یا آموزه ای و شخصی » آغاز نمیشود . شك ، با « خشك شدگی زندگی » و « بی نیروشدن زندگی » ، آغاز

میگردد ، و میکوشد که از راه ایمان آوردن به این آموزه یا آن شخص ، یا این حقیقت ، ... « یقینی را که دیگر از خود زندگی نمیتراود » ، جبران کند . اینست که رد کردن عقلی موضوع ایمان (خدا یا آموزه دینی یا شخص بنیادگذار دین) ، به پیدایش یقین ، کمکی نمیکند ، فقط سؤال « پس از آن ، باید ایمان به چه آورد ؟ » را طرح میکند ، و چه بسا ، ترس از اینکه « موضوعی تازه برای ایمان آوردن » نیابد ، یا موضوع تازه نیز ، چیزی بهتر از موضوع سابق ایمان نباشد ، در همان ایمان گذشته اش پابرجا میماند (و درباطن در می یابد که همه سر و ته يك کرباستند ، ومسئله ، محتوی ایمان نیست ، بلکه نیاز به داشتن ایمانست) .

[۳۴۶]

با شناختن ارزش « پیدایش زندگی در پدیده هایش » ، بریدگی « نمود » با « شیئی بنفسه = چیز بخودی خودش » از میان برداشته میشود . بدینسان ، دیگر گوهر و « شیئی بنفسه » نیست ، که واقعیت و حقیقت داشته باشد ، که نمود ، فقط ظاهری غیر واقعی و غیر حقیقی باشد . بدینسان ، پدیده ، واقعیت میشود ، و در پدیده ، حقیقت را میتوان یافت . برای فلسفه زندگی ، حقیقت ، وارونه اندیشه عرفان ، در باطن و درون نیست ، بلکه در پدیده ، نمایانتر و چشمگیرتر و گسترده تر شده است ، و در درون ، تخمه گونه تر ، تاریکتر و فشرده تر است . درون و باطن ، از این پس ، گنج حقیقت نیست . ما در ظواهر ، با واقعیاتی کار داریم که زائیده از درون چیزها و انسانها هستند . پیشآمدهای تاریخی و پیوندهای اجتماعی و حقوق و قوانین و اندیشه ها ، از گوهر انسانها ، روئیده اند . پدیده ها ، تعالی گوهر انسانی هستند . انسان باید به همین پیشآمدها و امور تاریخی و اجتماعی ، به عنوان واقعیات و حقایق ، بپردازد . موقعیکه حقیقت و واقعیت ، در درون و باطن هر چیزی یا خود ، بود ، میشد از واقعیات اجتماعی و تاریخی ، کناره گرفت ، و در درون خود ، به « شیئی بنفس و حقیقت » پرداخت .

« خلق کردن ، امری و ارادی هست » ، ولی « آفریدن » ، جوششی و پیدایشی است . طبعاً « آنچه از گوهر ، برمیآید و پدیدار میشود ، زیباست ، و این زیبایی ، باز به آفریدن و جوشش ، میانگیزد . از دیدن زیبایی ، انسان به آفرینندگی ، انگیخته میشود . این نکته از فلسفه زندگی ، در نظریه عرفا ، بجای میماند ، که خدا بادیدن جمال خود ، جهان را میآفریند . در واقع » خلقت به امر اسلامی « ، در عرفان ، باز تبدیل به « آفرینندگی و جوشیدن و پدیدار شدن و افشاندن » میگردد . این تبدیل بیسرو صدا ی « نظریه خلقت اسلامی ، به « نظریه آفریدن » عرفانی ، در اندیشه « عشق خدا به جمالش » ، نقطه آغاز « همه خدائی وجود Pantheism » است . سخن ، از دید فلسفه زندگی ، پیدایشی از گوهر است ، و پدیده زیبا ، طبعاً میکشد ، و به آفرینندگی میانگیزد . و چون هنر ، بهترین نماد آفرینندگی انسان « است ، طبعاً « هنرهای زیبا » ، جامعه را به آفرینندگی سیاسی ، یا صنعتی یا مدنی میانگیزند . هنرهای زیبا ، پیوندهای اجتماعی و سیاسی را به سوی « پیوندهای کششی و انگیزی » گرایش میدهند . زیبا ساختن اجتماع ، نیاز به آن دارد که « هنرهای زیبا » ، سرمشق روابط انسانی گردند . عمل و کار و گفتار ، کیفیت کششی و انگیزی پیدا کنند . با برجسته ساختن آرمان زیبایی ، عامل محرک انسان ، تنها سود آوری و سودخواهی نمی ماند ، بلکه « انگیخته شدن از زیبایی یا کشش به زیبایی » ، انسان را به کار و کردار و گفتار میکشاند . اینکه خدای عارف ، با دیدن جمال خود ، جهان و انسان را میآفریند ، بیان این آرمانست که انسان ، در همه کارها و کردارها و اندیشه ها و احساسات و آثار خود ، زیبایی گوهری خود را می بیند . آنکه کارها و کردارها و گفته ها و احساساتش ، آئینه زیبایی خودش هستند ، با کار و کردار و گفتار و احساساتش ، رابطه ای دیگر خواهد داشت . آنچه میتوانست عرفان انجام دهد ، ولی از کردن آن کوتاهی کرد ، آن بود که نشان دهد « آفرینندگی خدا در اثر بینش جمال خود

« چیزی جز سرمشق انسان نیست . انسان در این بازتاب جمال خود ، و آگاهبود از جمال خود ، سرچشمه کار و کردار و گفتار و احساسات خود میگردد . البته این « خود آگاهی انسان از جمال خود » که آترا سرچشمه « همه کردار و کار و گفتار و احساسات » او می شمارد ، انقلابی ژرف در اجتماع و تاریخ بوجود میآورد . آنچه من میکنم و میگویم و میاندیشم ، انگیخته از زیباییهای خودم هست که دیده ام . و آیا من ، زیبایی های خود را دیده ام ؟ شناخت و آگاهی از زیبایی خود ، سرچشمه دگرگونیهای ژرف در اندیشه و گفتار و رفتار میگردد .

زندگی کردن ، همیشه در یگانگی تن و روان ممکنست . هنگامی ما با پدیده ها و چیزها ، زندگی میکنیم که سراپا با هر پدیده ای و تجربه ای ، برخورد میکنیم . هنگامی ما زندگی میکنیم که اندیشه ما در خرد ، در کردار و کار ما میزید . اندیشه نیک ، گفتار نیک ، کردار نیک ، بیان روند واقعیت یابی اندیشه ، از راه گفتار ، در کردار است . اندیشه را در زندگی ، نمیتوان از گفتار و کردار برید . با « بی اندازگی اندیشه » ، با « انتزاعی اندیشیدن خرد » ، « با بی اندازه شدن خواست » ، اندیشه و گفتار و کردار نیز از هم بریده میشوند . انسان میاندیشد ، ولی با اندیشه اش دیگر نمیبرد . گفتارش ، بازتاب اندیشه اش نیست ، و با کردارش پیوند نمیخورد . انسان ، با اندیشه اش ، با گفتارش ، زندگی نمیکند . فقط با « سراپا ، یکی بودن » ، با « تن و روان ، یکی بودن » میتوان زندگی کرد . با پارگی معرفت از اخلاق ، با پارگی عقل از عمل ، زندگی میکاهد . انسان فقط در آناتی و برهه هائی زندگی میکند ، که این « یگانگی » بطور گذرا ، پیش میآید . بسیاری از مردم ، در اثر این شکاف خوردگیها ، فقط در آناتی بطور ناگهانی ، تجربه زندگی کردن را میکنند ، و همیشه خود را محروم از زندگی در می یابند . در مواقعی که با مسائل داغ اجتماعی یا فردی ، روبرو میشوند ، ناگهان در

اندیشه اصالت زندگی پیامدهای گوناگون داشت : برتری دادن به حواس خود ، برتری دادن به تجربه خود (آزمودن مستقیم هر چیزی = خود آزمائی ، هر چیزی را باید خود آزمود) ، خود اندیشی ، با تمام خود اندیشیدن و عمل کردن ، بی میانجی با هر چیزی شدن ، نخستین شرط زیستن با آنست . خودجوشی هر حسی و احساسی و هر اندیشه از زندگی خود ، ارزشی برتر از « ایمان به آموزه ای و یا شخصی آوردن » پیدا میکند .

« خود » ، سطحیست از وجود انسان ، که در کشش و آمیزش با اجتماع ، پیدایش می یابد . تا آنجا که انسان با اجتماع هم آهنگست ، مرز جدا سازنده ای میان « زندگی » و « خود » نیست ، ولی از آنجا که این هم آهنگی به هم خورد ، زندگی و خود ، در تنش باهم قرار میگیرند . خود میکوشد « زندگی » را جدا سازد و « زندگی را تابع خود سازد » . در هم آهنگی با اجتماع ، « زندگی خود » نبود . در باره « زندگی همه که یک زندگی بود » همه با هم میاندیشیدند و کار میکردند . ولی جدا شدن با پیدایش « خود » ، آغاز میشود ، و طبعاً این خود است که میکوشد « احساس زندگی واحد اجتماعی » را از هم پاره کند ، و « زندگی خود » را از زندگیهای دیگر ، جدا سازد . « تجربه و احساس زندگی به شکل کلیت اجتماعی و جهانی » ، در ما اصالت دارد . ما در جهان و با جهان ، در اجتماع و با اجتماع میزنیم . با این « تحمیل معیارهای تنگ خود » ، بر « احساس زندگی » ، زندگی از اصالت و اولویت میافتد .

« آنچه خود ، با خواستهایش میکند » ، اهمیت بیشتر از « آنچه چیزی دارد که از زندگی ، بی میانجی میجوشد یا زندگی خود میجوید » . بی اعتباری با

تمامیت خود تکان میخورند ، و تن و روان و همه نیروهای خود را یکپارچه در برابر آن مسائل داغ و تکان دهنده ، حاضر می یابند ، و در این آنات است که زندگی گمشده خود را دوباره در می یابند . این « حضور تمامیت هستی » در برابر هر چیزی ، که عرفا ، مردی میخواندند و در ایران باستان ، ویژگی « پهلوانی » بود ، بیان « زندگی » است .

با سراسر خود ، در یک کار و کردار یا اندیشه یا گفتار ، یا خواست یا احساس ، بودن ، راستی است .

تا زندگی (جان) مقدس است ، ارزش هر کاری و اندیشه ای و پدیده ای با آن ، اندازه گیری میشود و نسبتش با آن معین میگردد . ولی از آنجا که هر کاری و اندیشه ای و احساسی ، پدیدارست از زندگی ، مفهوم نسبیست و مطلق ، دچار پیچیدگی و تناقض میگردد . آنچه مطلقست و معیار است ، خود تبدیل به پدیده هائی یافته است که در نسبت به خود ش ، ارزش یابی میشوند . مطلق ، نسبی میشود . چگونه آنچه معیار است ، پدیده های خود را می سنجد ! از اینگذشته ، آنچه وحدت دارد ، تاریک و ژرف و دسترسی ناپذیر و ثابت است ، و آنچه پدیدار است ، روشن و کثیر (بشمارو گوناگون) ولی بی ثبات است . آنچه مطلق و معیار است ، تاریک نامشخصست ، و آنچه روشن و مشخص شدنیست ، بشمار و نسبی است . بویژه زندگی ، در اثر همین « تحول دائمیش به پدیده ها » ، به آسانی ، بخودی خود ، نسبی ساخته میشود و ارزشی از ارزشها میگردد . یعنی وسیله برای هدفهای دیگر میگردد ، و مقدس بودنش را از دست میدهد ، و دیگر آسیب ناپذیر و دسترسی ناپذیر نیست .

کم اعتباری خودجوشی و بیواسطگی و جویندگی و کشش ، در برابر « بیش از اندازه بها دادن به خواست ، و هدف و غایت و روشنی » ، آغاز نفی قداست زندگیست . زندگی ، وسیله خواست و هدف و غایت میگردد . جوشش و کشش و جویندگی و کورمالی زندگی ، پدیده ای منفور میگردد که برضد « خود و اراده اش » هست .

[۳۵۴]

سودجوئی ، هدف « خواستن » هست . سود ، مشخص و روشن ولی تنگ و محدود است . سود همیشگی و همه سویه و برای کل خود ، نمیتوان خواست و اندیشید و بدست آورد ، ولو اینکه چنین سودی هم ، آرمان «خواستن» هم باشد . در واقع ، « سود باقی که تمتع ابدی آخرتی و ملکوتی و بهشتی » باشد ، پیامد اراده خود و خود است . در آخرت و بهشت ، همه سود هائی که برای همیشه و تمامیت خود میخواهد ، همه گرد همنند . اینست که برای رسیدن به آخرت و جنت و ملکوت ، همه روی اعمال و افکار خود ، حساب میکنند ، و طبعاً خداهم طبق چنین دفتر محاسباتی ، باید رفتار کند . خداهم ، تأمین کننده سودهائیکست که وعده داده است بدهد . برعکس سود خواهی خواست ، زندگی ، طبق « پسندیدن » ، رفتار میکند . آنچه را بر میگزیند که می پسندد . در پسندیدن ، این کل زندگیست که میجوید و برآورده میشود . سود ، نهفته در این پسندیدن و پیامد این پسندیدن هست . در پسندیدن یک کار یا یک اندیشه یا احساس ، سودهای محاسبه نشده و نخواستنه هم زیاد هست . حالتی که در پسندیدن به آن رسیده میشود ، خوشی است . در حالیکه به آنچه (سودهائی) که ما خواسته ایم وقتی رسیدیم همیشه یک نارضایتی شدید هست . مثل اینکه ما انتظار چیزهای دیگری میکشیدیم . و به آنچه رسیده ایم ، کفایت ما را نمیکند . کاهش زندگی ، به وسیله « سود یابی ها و سود خواهیها » ، فلسفه دوره ماست . ما در کار و کردار و احساس و اندیشه خود ، هیچگاه به « خوشی » نمیرسیم .

جشن های پیروزی برای « دست یافتن به سود های خواسته خود » ، همیشه باید این « نبود احساس ژرف خوشی » را جبران کند .

[۳۵۵]

در « خود ، و آگاهبود از خود » ، سراسر « زندگی ما » ، وجود ندارد . ما در خود و آگاهبود از خود ، فقط « بهره ای از زندگی خود را » در پیش داریم ، و آنرا با « کل زندگی خود » ، مشتبه میسازیم . و این خود است که همیشه خود را ، نماینده کل زندگی ، و صاحب اختیار زندگی می پندارد . این « تجاوزگری خود ، به تمام زندگی » ، یک واقعیت عادی در زندگی همه شده است . خود ، بر سراسر زندگی ، دست انداخته است . آزادی از این « چیرگی خود بر زندگی » بود ، که در اصطلاح « بیخودی » عرفا ، به عبارت میآید . بیخود ، چیزی برضد « خود » ، که هشیاری و زرنگی و درسود اندیشی و امتیاز اراده است ، پنداشته میشد . از بیخود ، همیشه « وجودی ماوراء الطبیعی » ، در نظر گرفته میشد ، در حالیکه ، بیخود ، همین مغز زندگی بود که در دامنه تنگ « خود » ، نمیگنجید . جهان بیخودی و مستی ، جهانی بود که زندگی علیرغم « استبداد خود » ، که آلت دست معیارهای جهان بیرون بود ، فرصت نفس کشیدن پیدا میکرد . رهائی از خود ، رهائی از اجتماع و دین و حکومت بود .

[۳۵۶]

ما سخن همدیگر را هیچگاه درست نمی فهمیم ، چون هرکسی ، فهم دیگری از حقیقت دارد ، و هرکسی حق دارد ، فهم دیگری از حقیقت داشته باشد ، و چون ما او را درست نمیفهمیم ، دلیل آن نیست که او « برضد حقیقت » میگوید . هیچکس از نامفهوم ماندن سخن دیگری ، حق ندارد که خشمگین شود . دیگری ، چون سخن مرا نمی فهمد ، شر نیست . درست در این توقع من که دیگری باید سخن مرا بفهمد ، شر ، نهفته است ، چون من سخن خود را

حقیقت میدانم و ضروری میدانم که همه ، آنرا مانند من ، بفهمند .

[۳۵۷]

آنکه سخنش را از ترس ، میپوشاند (و نقاب به حقیقتش میزند) دروغ نمیگوید ، بلکه قدرتی که وحشت می اندازد (ولی دستکش مخملی اخلاق و دین را هم میپوشد) مردم را دروغگو میسازد ، ولی از مردم ، راستی میطلبد ، و دروغگویی را گناه کبیره هم می شمارد . برای پیدایش راستی ، باید « قدرتهائی را که آشکارا و نهان ، وحشت بر میانگیزانند ، نابود ساخت . هر حقیقت مقتدری ، مردم را دروغگو میسازد .

[۳۵۸]

در اروپا ، زمانی دراز ، ریاضیات ، سرمشق فلسفه بود ، تا انسان در تفکرش ، بی رعایت هرگونه مرجعی ، در دنبال کردن فکری از فکری دیگر ، صادق و استوار بماند . در کشورهای اسلامی (بویژه ایران) ، پرداختن به ریاضی ، راه گریز از تفکر زنده فلسفی بوده است ، چون در فلسفه ، نمیشد صادق بود . انسان در این دامنه تنگ میتواندست حداقل صداقت خود را حفظ کند ، اگرچه نمیتوانست آنرا به گستره پهن زندگیش انتقال دهد .

[۳۵۹]

زبان ادب (ادبیات و شعر) زبانی بود که به « تجربیات برگزیده ای بس میکرد » ، و این تجربیات ، طبعاً کهنه و افسرده میشدند و میمردند ، و این زبان ، حاضر نبود که « تجربیات زنده و تازه ولو خام و ناتراشیده » را در خود بپذیرد . « زبان عالمانه و فاضلانه » که زبان اهل قلم و ادب و دانش هر دوره ایست ، « وقتی با « زبان زنده و عامیانه مردم » برخورد میکند ، بسیار هراسان میشود ، و به آن پشت میکند . علت هم اینست که اهل فضل و ادب ، به بسیاری از « تجربیات زنده و داغ اجتماعی » در افکار خود ، نزدیک

نمیشوند و دست به آنها نمیزنند ، و حاضر نیستند ، این تجربیات را بپذیرند ، و نمیتوانند با دانش و ادب خود ، آن تجربیات را تأویل کنند . این تجربیات زنده ولو خام ، آن علوم و فضل و ادب و شعر را ، رد میکنند ، چون توانا نیستند که این تجربیات را روشن سازند و به آنها ارزش بدهند . طبعاً انسان و اجتماع را از مجموعه ای از تجربیات زنده اش ، محروم میسازند . « حکمت عامیانه » از همین تجربیات گوهریست که ناچیز گرفته میشوند .

[۳۶۰]

بیان تجربیاتی که تا به حال در زبان عالمانه و ادبی ، جائی نداشته اند ، بخودی خود کفایت نمیکند . بیان این تجربیات ، فقط توجه را به تجربیاتی جلب میکند که تاکنون به آنها بی اعتنائی شده ، و بی اعتبار مانده اند . این بیان ، هنوز ژرف یابی در آن تجربیات نیست . ولی چه بسا در ادبیات معاصر ما ، لذت بردن از بیان این تجربیات ، به اندازه ایست که مردم را از ژرفیابی در خود آن تجربیات باز میدارد ، و می پندارند که آن تجربیات را به اندازه کافی فهمیده اند .

[۳۶۱]

زندگی ، بی هیچگونه میانجی ، خود را در « زبان زنده » می نماید . همیشه در اجتماع ، يك « زبان جا افتاده است » که حکومت میکند ، و استوار بر تجربیات تکراری و افسرده و مرده است ، و زبان زنده و طبعاً زندگی را ، طرد و نفی میکند و خوارمیشمارد ، و در دامنه « بی ادبی » قرار میدهد . بدینسان ، زبان ادبی حاکم ، تجربیات زنده زندگی را همیشه از خود دور میدارد ، چون تجربیات تازه بتازه را نمیتواند بفهمد و تأویل کند . همه اینگونه تجربیات ، « تجربیات ضد دینی و ضد اخلاقی و ضد علمی و ضد ادبی و ضد سیاسی » میشوند . این تجربیاتند که در نظام موجود فکری و دینی و سیاسی و حقوقی ، ویرانگرند . روی کردن به زبان تازه و زنده ، روی آوردن به

زندگی در آخرین شکوفائیش هست . زبان عامیانه ، تنها بیان تجربیات تازه نیست ، بلکه بیان تجربیات است که هزاره ها نادیده گرفته و خوار شمرده شده اند ، و خام مانده و تبدیل به نظریات معرفتی نشده اند ، و نام بیدینی و بیدانشی و بیخردی به خود گرفته اند .

[۳۶۲]

(رابطه فرهنگ با سیاست) . سیاست و در پایان « حکومت و نظام » ، شکل گیری فرهنگست . فرهنگ ، در سیاست و حکومت ، به خود ، شکل میگیرد ، و طبعا همانقدر که به خود ، شکل میگیرد ، از بنیادش نیز ، بیگانه میشود . و آنگاه که شکل گیری سیاسی ، حالت انحطاطی خود را یافت ، مردم و متفکران از سیاست ، گریزان و رویگردان میشوند ، و دو باره به فرهنگ باز میگردند ، تا فرهنگ از سر ، به جوشد ، و تفکر و منش سیاسی تازه ای بیافریند . پرداختن به فرهنگ ، برای گریز از سیاست ، و کناره گیری از سیاست بطور مطلق نیست ، بلکه روی گردانیدن از سیاستی ویژه است که به عنوان فاسد و منحط و « دور افتاده از فرهنگ » شناخته میشود .

نا آهم آهنگی حکومت و سیاست ، با ژرف جوشان فرهنگی يك ملت ، سبب کناره گیری ملت یا متفکران ، از سیاست و حکومت میگردد ، تا با پرداختن به فرهنگ ، منش تازه ای از فرهنگ در سیاست و حکومت آفریده شود . از سیاستی که با فرهنگ اصیل بیگانه شده است ، رو بر میگردانند تا در فرهنگ ، ژرفتر شوند تا چشمه سیاست تازه ای گردد .

[۳۶۳]

« ایمان » ، پذیرش « حقیقتی » است که نماینده (یا مظهر یا رسول منحصر فرد) خدا ، از خدا به انسان انتقال میدهد ، و « زندگی » را فقط با آن حقیقت ، میتوان از « دردهایش » رهانید یا مسائش را با آن حقیقت ، حل کرد . ولی « بینش » ، « پیدایش » بی میانجی از خود « زندگی » است .

این بود که در جهان بینی پیدایشی ، بینش ، به خودی خود ، شادی آور ، یا به عبارت دیگر ، افزاینده و گسترنده و نیرومند سازنده زندگیست . در حالیکه ، چون میان « سرچشمه حقیقت » و « انسان یا زندگی » ، فاصله ایست نا پیوستنی (چون میانجی ، همیشه باید در میان خدا و انسان بماند) رسیدن به حقیقت ، همیشه دردناکست ، چون نفی این میانجی ، غیر ممکنست ، و فقط باید هیچ و محو و فانی شد ، تا به سرچشمه حقیقت رسید . اینست که « راستی » ، در جهان بینی پهلوانی ، همین گونه « بینش های پیدایشی است » ، که انسان « با چشم بینای خود ، بی میانجی می بیند » . از این رو ، پیمودن هفتخوان رستم ، برای بدست آوردن « توتیای چشم » است ، نه رسیدن به « حقیقت توحیدی » ، و یا حقیقتی که ادیان کتابی بنام آموزه خود میآموزند . « برای آنان ، « خرد » ، تنها « رهاننده زندگی از دردها » و تنها « پرورنده زندگی » است . برای پهلوان ، « آشا » ما نند « سروش » ، فرزند « آرامتی = بانو خدا » یا سیمرغ هستند ، و چیزی جدا از زندگی (زندگی پیدایشی و زایشی) نیستند . از این رو آشا را نمیتوان در واقع برابر با کلمه « حقیقت » که ما بکار میبریم ، گرفت . البته مویدان زرتشتی معنای آشا را از بنیادش گردانیده اند ، و کم کم معنای نبوتی و مظهری و پیامبری به آن داده اند ، و این اصطلاح ، در متون تئولوژیکی زرتشتی ، ناخالص شده است ، و میتواند هم این معنا و هم آن معنا را داشته باشد . از این رو نیز شاهنامه ، از کار برد آن میپرهیزد .

[۳۶۴]

آنکه مطلبی را برای همه قابل فهم میگوید ، کاری جز این نمیکند که همه عقول را « در همان حالت که هستند » میگذارد ، ولی مطلب را آنقدر پائین میبرد که همسطح همه عقول بشود . در حالیکه فلسفه میخواهد ، عقل هرکسی را آنقدر بالا بیاورد که همسطح آن « فکر عالی » بشود . تفاوت فلسفه با روزنامه نویسی و سخنرانی تبلیغاتی حزبی و دین ، همینست که

آنها میکوشند که هر فکری را بسطح موجود عقول برسانند ، تا عقول ، هیچ فشاری و زحمتی برای تحول و تکامل به خود ندهند ، ولی فلسفه میکوشد که هر عقلی را به اوج فکر عالی برساند ، تا عقل بخودی خود ، تحول و تکامل بیابد . برای « ساده کردن و قابل فهم عموم کردن » باید چند فرسخ ، راه صاف و هموار ، پیمود ، در حالیکه میشد ، همان فکر را با نیم سانتیمتر بالا بردن عقل ، فهمید .

[۳۶۵]

از دید گاه يك دیندار ، کتاب خدا (کلمه خدا) را بی فهمی که خدا در آن لحظه بدهد ، نمیتوان فهمید . پس این « توانائی فهمی که خدا در هر آنی تازه بتازه به مؤمنش میدهد » ، به اندازه « کلماتش و کتابش » ، ارزش دارد و مقدس است . بی این فهم ، آن کلمات ، ولو از خدا هم باشند ، بی ارزشند . در تساوی ارزش « کلمه خدا » و « فهم مؤمن » ، باید تجدید نظر در تفاسیر ادیان کرد . « آنچه انسان از کلمه خدا میفهمد » ، به همان اندازه فیض و عنایت الهیست که « کلماتش » . بی فیض خدا ، انسان ، کلمه خدا را نمیفهمد . پس آنچه انسان میفهمد ، مقدس و متعالیست . در « کلمه خدا » و « فهم انسان » ، خدا به يك اندازه تجلی میکند ، وگرنه با نامساوی بودن آن دو ، کلمه خدا ، هرز میرود ، و نقشی را که دارد بازی نمیکند .

[۳۶۶]

تشبیه کردن « کلمه » به « جسم » ، و « معنای کلمه » ، به « روح » (کاری را که عرفان کرده است) ، بلافاصله به این نتیجه میرسد ، که با « مردن و نابود شدن جسم = کلمه » ، آنچه باقی میماند ، روح ، یا به سخنی دیگر ، معنای آنست ، و طبعاً میتوان « کلمه را که جسم باشد » ، رها کرد و با معنایش که روحش هست ، زیست . این فلسفه زبان در عرفان ، بکلی با فلسفه زبان که از « اندیشه پیدایشی بودن انسان » برمیخیزد ، در تضاد

است . و از آنجا که زبان ، از دید جهان بینی باستانی ایرانی ، پیدایشی است ، این اندیشه ، نا آگاهبودانه در متفکران و شاعران ایران ، بجای میماند و همیشه گلاویز با اندیشه تقسیم کلمه به روح و جسم (درون و برون ، حال و قال ، باطن و ظاهر) است . حتی در بیت « ما ز قرآن ، مغز را برداشتیم - گاه را بهر خران بگذاشتیم » ، چیزی جز بیان اندیشه پیدایشی زبان نیست . بدینسان ، روح و معنای قرآن یا انجیل ، برای عارف ، اصل است ، و قالب و ظاهر کلمات ، فقط جسم فناپذیر و گذرا و بی ارزش آن هستند ، و مقصود فهمیدن برای عارف ، رسیدن به روح ، و رها کردن جسم و گذشتن از جسم است . البته چنین فلسفه ای از زبان ، این پیامد را نیز دارد که برای يك معنا ، میتوان هر کلمه ای را بکار برد ، و آن کلمه به خودی خود ، چون جز وسیله ای بیش نیست ، میتوان با رسیدن به هدف دور انداخت ، و یا وسیله دیگر برگزید ، و این فلسفه زبان ، برای « خشک عقیدگان دینی » ناپذیرفتنی است .

[۳۶۷]

« راستی » ، همان « یقینی » است که از گوهر انسان ، بی میانجی ، میجوشد ، یا « پیدایش » می یابد . ولی « مؤمن » ، در اثر همان ایمانش نمیتواند راست باشد . نیاز به حقیقت ، نبود راستی در خود است . وارونه راستی ، ایمان ، نیاز به « حقیقتی است که فقط از دیگری سرچشمه میگیرد ، و از خودش و در خودش هیچگاه نمیجوشد » . از این رو ، هر ایمانی ، در گوهرش ، بر دروغ استوار است ، چون نفی خود را میکند . و وعظ راستی ، برای جبران این دروغ بودن همیشگی ، ضروریست .

[۳۶۸]

در جهان بینی پیدایشی ، خدا یا حقیقت هست ، که از انسان ، پیدایش مییابد ، یا به عبارت دیگر زائیده میشود . اگر انسان نمیتواند ، حقیقت یا

خدا را بزاید ، پس حقیقت و خدائی نیست ، و هرگز نبوده است و هیچگاه نخواهد بود . انسان ، خدا و حقیقتی را که خودش میزاید ، دوست میدارد .

[۳۶۹]

حقیقتی زنده است که از زندگی ، پیدایش می یابد . حقیقت ، همیشه تازه است ، از این رو نمیتوان آنرا « داشت » . حقیقت ، موقعی داشتنی میشود که تازگی را از دست بدهد و بمیرد . زندگی و حقیقت را نمیتوان « داشت » بلکه تازه به تازه باید « جست » . حقیقت ، در آنی که به تصرف ما در می آید ، تازگی خود را ازدست میدهد و میمیرد . جستجوی حقیقت برای آن نیست که حقیقت ، نارسیدنی است و متعالیست و غیر قابل فهمست ، بلکه چون حقیقت ، تا تازه است ، زنده است . فیلسوف ، همیشه حقیقت را میجوید ، و مومن ، همیشه حقیقت را دارد .

[۳۷۰]

« تجربه دینی » در آغاز ، در پدیده های « زندگی » بوده است . با تجربه دینی ، احساس قداست زندگی میشده است . با رفتن احساس قداست از زندگی ، و انتقال به « مفهومی عالی ولی انتزاعی از خدا » ، تجربه دینی ، تجربه ای بر ضد « زندگی » میشود . تجربه دینی ، موقعی به اوج تنگنای خود میرسد که محصور به « اندیشه یا مفهوم خدا » میشود . وقتی تجربه دینی ، متمرکز در « اندیشه خدا » میشود ، تجربه دینی به « تفکر فلسفی » نزدیک میشود ، و میخواهد خود را فلسفی سازد ، و طبعاً در اثر « انتزاعی بودن مفهوم عقلی » ، به « نامدارائی مطلق » کشیده میشود . « خدائی که گرایش به مفهوم شدن خالص دارد = نمیخواهد تصویر باشد » ، هیچگونه خدائی را در کنار خود ، و انباز با خود نمی پذیرد . ولی در واقع ، « خدا » ، نمیتواند « مفهوم خالص » بشود ، چون با « مفهوم خالص شدن » ، به آسانی از تفکر فلسفی ، رد خواهد شد ، یا رد شدنی خواهد بود . در ادیان توحیدی ،

علیرغم گریزشان از خدای تصویری ، ما با خدائی روبرو هستیم که در گوهرش « تصویر » است (فقط میخواهد با کلمات ، خود را در خیال تصویر کند ، اما نمیخواهد این تصویر موجود خیالی ، شکل خارجی بیابد) . هرچند ، گرایش به مفهوم شدن دارد ، ولی از مفهوم شدن کامل نیز میهراسد . تجربه اصیل دین توحیدی ، از کاهش یافتن خدای تصویری به خدای مفهومی « سر باز میزند . « وحدت خدا » ، برای تجربه دینی ، بسیار گران تمام میشود . با « مفهوم شدن خدا » ، خدا ، انتزاعی میشود ، و از همه چیز ، جدا ساخته میشود ، و زندگی و طبیعت ، تهی از خدا ، یا به عبارت دیگر ، « تهی از تجربه دینی » میشوند . ولی دین ، پیش از آن ، داشتن تجربه قداست در پیوند با هرچیزی در گیتی بود . ولی اکنون همه چیزها ، بیروح و بیجان میشوند . از چیزها ، دیگر ، روح و جان نمیجوشند . از آن پس ، همه چیزها ، روح و جان و امی و عاربتی و بیگانه پیدا میکنند . نخستین منکران خدا (Atheist) بنیادگذاران ادیان کتابی و ظهوری و رسولی بوده اند . و رومیها ، درست به همین علت ، مسیحیان را در آغاز ، منکران خدا میخواندند . خدائی که در همه چیزها بود ، خدائیت که خارج و فراز همه چیزها و دور از همه چیزها قرار میگیرد . همه اشیاء از این پس ، دعا خوان و مناجات خوان و سجده گر و عابد و چاکر همین خدا میشوند . همه ، جان و روح تراویده از خود را گم میکنند ، و فقط ستایشگر يك خدا فراز و بیرون خود میشوند . ولی آیا « تجربه اصیل دینی » ، کاهش پذیر به « مفهوم خدا » بود ؟ آیا این خدای « نیمه صورت و نیمه مفهوم » که نه حاضر بود ، مفهوم خالص باشد ، و نه حاضر بود ، صورت خالص باشد ، کمال تجربه دینی بود ؟ آیا درست يك تجربه ضد دینی نبود که جانشین تجربه دینی اصیل شده بود ؟ آیا خدای توحیدی ، بزرگترین جنبش ضد دینی نبوده است که دین را بدنام ساخته است ؟

[۳۷۱]

تجربه تلخ و عذاب آور « تنگی دین در شکلهای موجود تاریخی اش » ،

همیشه همراه با نیازی شدید به « دینی فراگیر ، که همه انسانها را علیرغم همه اختلافاتشان ، در برگیرد و به هم بپیوندد » بوده است ، و این در سرانديشه « همه خدائی Pantheism » ، صورتهای گوناگون به خود گرفته است . این تجربه گشوده و آزاد دینی ، همیشه مرهمی تسکین آور بر زخمهای عذاب آور « تجربیات دینی در شکلهای تنگ و ناقص و کژ تاریخی و مثبتش بوده است . عرفان ، همیشه « دین بی نام » بر ضد « ادیان بانام » بوده است . عرفان ، همیشه « نفی دین مثبت تاریخی و رسولی » ، با « تجربه زنده و جوشنده دینی » بوده است ، که از درون ژرف خود هر انسانی بر میخاسته است . ضدیت « دینی زنده و ژرف ، در درون فرد » ، بر ضد دینی مرده و خشکیده در آداب و شعائر و قوانین ، که حاکم بر اجتماع بوده است . همیشه وجدان ، به خدا نزدیکتر بوده است که دین . همیشه انسان ، دینی تر از دین بوده است . همیشه انسان ، منکر خدای مقتدر ، و زاینده خدای عشق بوده است .

[۳۷۲]

عرفاء بزرگ ، از یکسو ، ریشه ژرف دینی دارند ، و از سویی دیگر ، تنه و شاخه هایشان فرا روئیده در کفر و شرک و الحاد و انکار است . در زمین دین ، ریشه میدوانند ، ولی شاخ و برگشان در کفر و شرک پدیدار میشود (یا وارونه اش) . در ختانی هستند که هم نیاز به دین و هم نیاز به کفر دارند . زندگی کردن و اندیشیدن و احساس کردن ، برای آنها ، فقط در ریشه داشتن در این تناقض و تضاد ، ممکنست . کفر و الحاد و ارتداد و شرک ، برای زندگی و اندیشه ، همانقدر ضرورست که دین . آنها در می یابند که بی کفر و شرک و الحاد ، و تنها با دین ، نمیتوان زیست . این تجربه را به همه عقاید و مکاتب متضاد نیز انتقال میدهند . عرفان ، تجربه ایست گشوده و انسانی که فقط در چهارچوبه اسلام نمی ماند . همان خدائی که در اسلام به « مفهوم توحید فلسفی » رو آورده بود ، هم « رو » وهم « مو » پیدا میکند . و آنها هم

عاشق مو ، و عاشق رویش هستند . رویش دین ، و مویش کفر است . کفر و دین ، ویژه چهره ، یا جمال خدا میشود . زیبایی او ، جمع اضداد است . و انسان نیز به هر دو ، عشق میورزد ، چون مو و روی يك خداست . عشق به خدا ، فراگیرتر و گشوده تر از « تجربه دینی رسمی » میگردد . و برای آنکه « عشق به جمال خدا » ، اولویت بر همه چیز دارد ، رو و مو ، یا اضداد ، و عقاید متضاد ، از هم فرقی ندارند . عارف ، همه چیز خدا را دوست میدارد ، کفر هم مانند دین ، از اوست . عشق به خدا ، پیوندهای عقیدتی و مذهبی و دینی رایج را فرعی و حاشیه ای میسازد . انسان ، عشق به خدا را ، بر هر گونه ایمان دینی ترجیح میدهد . جامعه مهری ، بجای « جامعه دینی یا امت » می نشیند .

[۳۷۳]

عارف ، در تشبیه کردن « انسان » به « قطره » ، و « خدا » به « دریا » ، در واقع ، خود را از تنگنای « زندگی فردی » رهائی می بخشد ، تا با سراسر موجودات ، یا با کل جهان ، زندگی کند . با کل جهان و در کل جهان ، میتوان زندگی کرد ، چون همه موجودات ، در خدا زندگی میکنند (آب ، نماد زندگیست) و غرق شدن در دریا ، زیستن با کل دریا یا کل جهانست . در هر قطره ای یا وجودی نیز ، دریا زندگی میکند . هر قطره ای ، خود را در دریا و دریا را در خود ، می یابد . « زیستن با همه » ، و « از يك جان زیستن همه » ، تصویری دیگر از « زندگی اجتماعی » طرح میکند ، که « زیستن دینی - ایمانی » . هیچ قطره ای ، دیگر عمل نمیکند یا نمیاندیشد تا زندگی در بهشت را (سعادت را) تنها برای خود کسب کند ، بلکه قطره ، عملی میکند و فکری میاندیشد که دریا در او زندگی کند ، که او دریا شود . میان او و دیگری در زندگی ، دیگر ، هیچگونه جدائی نمی ماند ، چنانکه دو قطره که با هم جمع شدند ، از هم نمیتوان باز شناخت . دریا ، همان « کل جانی هست » که سر اندیشه اش در اسطوره های ایرانی بود . این کل

جان ، سیمرغ بود ، اکنون ، خدا شده است . وسیمرغ ، درست در میان دریای فراخکرت ، لانه داشت و خدای همه آنها بود . با این تصویر ، مفهوم عمل و اندیشه و احساس ، بکلی با اسلام تفاوت پیدا میکند . « عمل برای آخرت خود کردن » ، بر ضد اندیشه « قطره شدن در دریاست » . دریا ، کل زندگیست . آنکه دریا میشود ، همیشه میزد . مفهوم ابدیت در اینجا ، با « ابدیت شخصی اسلامی » فرق میکند . مفهوم « در کل و با کل زیستن » ، باید جای « مفهوم زندگی کردن در چهار دیوار تنگ فردی » را بگیرد . سعادت زندگی در زندگی فردی میسر نمیشود . در اندیشه بنیادی عرفان (نه اندیشه های زائدی که سپس به آن افزوده شده) در جهان و اجتماع و طبیعت زندگی کردن ، با خدا زیستن است . چرخش بسوی زندگی انفرادی ، و کناره گیری ، یک نوع مسخشدگی اندیشه بنیادی عرفانست . رابطه انسان با اجتماع و طبیعت و جهان ، نباید رابطه فرد به کل باشد ، بلکه رابطه « قطره به دریا » باشد . کار و کردار و اندیشه و احساس او ، باید کم کم بیان « قطره شدن او » باشند . انسان باید از فردیت ، بسوی « قطره شدن » بگراید . آنچه میتواند با همه و از همه زندگی کند . در درک تشبیه دریا ، فراموش میشود که خدا ، سرچشمه جان و کل جان (جانان) شمرده میشود . مسئله ، زندگی کردن با کل جهان و بشریت ، و بهره بردن از زندگی این کل در خود است . آنچه را به غلط « وحدت وجود » خوانده اند در واقع ، فلسفه « وحدت زندگی = همجانی » است . مسئله همان قداست زندگی و مهر ورزیدن به زندگی در همه اشکالش هست .

[۳۷۴]

از دیدگاه عرفان ، هر چیزی ، قطره ای از دریای زندگی (خدا) بود . همه به یک اندازه ، مقدس بودند . این بود که هیچ چیزی ، وسیله برای رسیدن به چیزی دیگر نبود . او هیچ کسی را نمیتوانست فدای « غایت فردی خود » کند ، ولو غایت فردیش نیز بسیار عالی باشد . از این گذشته غایت همه ، زیستن

درکل ، و بهره یافتن از زندگی کل در خود بود .

[۳۷۵]

در سده های پیشین این تضاد ، چیره بر افکار بود ، یا همه چیزها خدایند (عرفان) ، یا فقط يك خدا در برابر همه چیزها هست . امروزه ، شیوه تفکر دگرگون شده است ، مردم گرایش به این تضاد فکری پیدا کرده اند که یا « همه چیزها ، خدایند » ، یا هیچ چیزی ، خدا نیست و هیچ خدائی وجود ندارد . دموکراسی ، چهره ای از « همه خدائی انسانها » در سیاست است . ضدیت با همه خدائی در انسانها ، پیامدی جز نفی خدا بطور کلی ندارد . یا خدا نیست ، یا در همه انسانها خدا هست . تفکر متافیزیکی در خدا ، تبدیل به تفکر اجتماعی در انسان شده است . سوسیالیسم ، همان مفهوم همه خدائی عرفان ، یا همجانی سیمرغی ، در بعد اجتماعیست .

[۳۷۶]

الهیات اسلامی میترسید که از مفهوم توحید ، آخرین نتیجه را بگیرد که « همه چیز خداست » ، چون گسترش مفهوم توحید ، واسطه را (محمد و قرآن را) بکلی زائد میساخت . این نتیجه را عرفان گرفت ، ولی میترسید که آنرا صاف و پوست کنده ، عبارت بندی کند . و در پایان ، چون همه چیز خدا هست ، پس نیاز نیست که از خدا ، سخنی میان خدایان گفته شود . بدینسان ، از همه گفتگوها و اندیشه های ما ، خدا زدوده میشود ، و این بیخدائیت (Atheism) . بیخدائی ، پیامد خود اندیشه تک خدائیتست . ما میتوانیم بی کار برد واژه خدا ، در همه مسائل بیندیشیم و زندگی کنیم .

[۳۷۷]

در تک خدائی ، شرك (چند خدائی) ، چنانکه پنداشته میشود ، نابود نشد ، بلکه در زیر لفافه تک خدائی ، پنهان شد . شرك ، که چیزی جز « انباز شدن

« فردیت » در اسلام ، در اثر همان رویکرد هر کسی در سراسر عمرش ، به کسب سعادت در آخرت ، پرورش می یابد . ولی در برابر این مفهوم فردیت ، رندی (بویژه در جهان نگری حافظ) ، مفهوم دیگری از فردیت را در ایران می پرورد که ، خوشی و لذت بری جسمی و روانی در گیتی و آزادی فردی از همه عقاید (وادیان) را معیار زندگی میسازد . « فردیت ایرانی » بیشتر از اندیشه حافظ (رندی) پرورده شده ، که از اندیشه فردیت اسلامی . ما ، فردی مانند حافظیم که رندی زیرک بود ، یا شکلی منحط از آنیم که « رند زرنگ » باشد (هر شکل مثبتی و شکل انحطاطیش را نیز دارد ، خمینی ، یک رند زرنگ بود) . و اسلام هرگز نتوانست این « فردیت رندانه » را که از اشعار حافظ در ما میتراود ، از ما بزداید . این مهم نیست که حافظ را از دیدگاه اسلام یا صوفیانه ، بفهمیم ، اشعارحافظ از راه تأویلاتش ، در ماتأثیر نمیگذارند ، بلکه خود ، مستقیم کارگر میافتند ، و ناآگاهبودانه مارا میپروراندند . و این فردیت رندانه حافظ ، غیر از « اندیشه قطره شدن فرد در دریای خدا » است که دیدگاه عرفان ما میباشد . ولی عرفان نیز ، فردیت را در « بریدن از معیارهای دینی و اجتماعی و آموزشی » میپروراند . همان « سرکشی ابلیسی ، برای رسیدن به معرفت انسان ، در برابر قدرت باز دارنده خدائی » ، نوعی خاص از فردیت در ایرانی می پرورد . انسانی که برای رسیدن به معرفت حقیقت ، از خدا ، که بزرگترین قدرتست ، پروائی ندارد ، با « پروردن فردیت ابلیس گونه در خود » ، انسان جوینده ، پیمودن هفت شهر را آغاز میکند . فردیتی که حتی لعن و نفرین ابدی خدا را به خود میخورد تا خطر کند . این آرمان بزرگی از فردیت است ، که روزگاری بار خود را در اجتماع و معرفت خواهد آورد . معرفت ، در هر زمینه ای (از جمله تئوریهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی) ، باچنین گستاخی فردی ابلیسی آغاز خواهد شد . رسیدن به هر معرفتی ، فقط در سرکشی ، رویاروی قدرتی اجتماعی و دینی و سیاسی ممکنست . آنکه در برابر خدا و فرمان خدا ، خم

در قدرت خدای واحد » نبود ، صدها شکل سازگار با تك خدائی یافت ، و نه تنها بسیاری انباز با او در قدرت شدند ، بلکه بنام او و بجای او و برضد او قدرت راندند و میرانند ، به همین علت ، مفهوم تك خدائی دارای جاذبه سحر انگیزی میان قدرت پرستان هست . حاکمیت خدا ، درسیاست ، همیشه شرکست .

علم ، در می یابد که به « کل » نمیتواند دست یابد . فقط میتوان به جزئی ، به برشی ، به رویه ای ، دست یافت . بدینسان علوم تخصصی ، پیدایش می یابند . ولی این علوم تخصصی را موقعی میتوان « درست بکار برد » که آنها را در يك كل ، به هم پیوند داد . این تخصص ها باید به يك « معنا » که از كل میتراود ، روی کنند . در کشور ما که آخوندها برای ارتقاء مقام خود ، خود را « متخصص دین » می شمارند ، و دین را یکی از علوم تخصصی قلمداد کرده اند ، آنگاه چه کسی این « معنا » را فراهم خواهد آورد که کار همه متخصصان را به هم پیوند بدهد ؟ در اثر ارزشمند شدن « تخصص » ، و افزایش متخصصان ، و روشنی و « مشخص بودن معلومات آنان » ، یافتن معنا ، کار بسیار دشواری شده است ، چون جستن معنا ، برعکس کار متخصصان ، ورزیدگی در يك رویه و جزء و قسمت ، نیست ، بلکه یافتن چیزست که کل پراکنده و متضاد را ، به هم می پیوندد ، و طبعاً همیشه گریزنده و تاریکست . آیا جامعه های دموکراسی ، در اثر همین نبود « افراد معنا یاب و معنا آفرین » که برضد تخصص است ، و رشد بی نهایت تخصص ها و طبعاً پارگیها و شکافهای بیشتر ، گرفتار سردرگمی و گیجی نخواهند شد ؟ البته شریعت ، کاملاً تخصصی است ، و دین ، چیزست که مانند فلسفه ، هرگز تخصص نمی پذیرد . ولی هیچ آخوندی حاضر نیست که بپذیرد ، در حین اوج تخصص در شریعت ، مایه ای بس ناچیز از دین دارد ! و چه بسا تخصص در شریعت ، برضد ژرفیابی در تجربه دینی است .

نمیشود ، به معرفت میرسد . فردیت ایرانی ، از آرمان پهلوانی فردوسی نیر سیراب میگردد . آزادی فردی در ایران ، با آمیختن گوناگون این عناصر باهم ، پیدایش خواهد یافت .

[۳۸۰]

گردآوری افکار گوناگون از متفکران گوناگون ، و کنارهم گذاشتن یا روی هم انباشتن ، و انتقاد کردن از هر کدام ، هنوز يك « كار فلسفی » نیست . كار فلسفی آنست که این افکار ، باهم گذاخته شوند ، تا باهم وحدتی بیافرینند که در آن وحدت ، نتوان این متفکر و آن متفکر را ازهم باز شناخت ، بلکه « چهره خود » را در آن بازیافت . با گذاختن این افکار در هم ، دیگر این افکار ، متعلق به منظومه یا اثر هنری تازه اند ، و تعلق خود را به متفکران پیشین از دست داده اند . تا موقعیکه این افکار ، باهم نگذاخته اند ، میتوان آنها را ازهم باز شناخت ، و باید نام آن متفکران را برد ، ولی از لحظه ای که « وحدت تازه » ، پیدایش یافت ، بردن نام مراجع فکری ، بی ارزش است .

[۳۸۱]

يك « فلسفه تازه زا » را نباید از تضادها و اختلافاتی که با فلسفه موجود و نافذ دارد ، ارزیابی کرد ، بلکه از « دامنه هائی از تجربیات نادیده گرفته از فلسفه موجود که در فلسفه تازه زا امکان پیدایش می یابند » ارزیابی کرد .

[۳۸۲]

چه بسا يك دستگاه فلسفی ، در تضاد با مکتب فلسفی دیگر ، بوجود میآید ، ولی این تضاد ، مانع آن نمیشود که متمم فلسفه دیگری هم باشد . هر فلسفه ای را باید از فلسفه متممش شناخت ، ولو آنکه متممش را نیز نتواند تاب بیاورد . « تضاد پیدایشی » ، راه و تاریخ پیدایش است . رویه های گوناگون يك حقیقت ، در هم آهنگی باهم ، پیدایش نمی یابند . آنچه در تاریخ ، برضد

همند ، در معرفت ، رویه های متمم همند . ولی آیا ما میتوانیم دو رویه یا دو مؤلفه يك حقیقت را در تاریخ ، باهم یکسان (با يك کیفیت) ببینیم ؟ دو رویه يك حقیقت ، دیده دیگر را با يك کیفیت ، غیر ممکن میسازند . موء لفه های يك حقیقت ، مانند موء لفه های هندسی ، باهم جمع کردنی نیستند ، چون یکسان نمیتوان آنها را دید . انسان ، هیچگاه نمیتواند موء لفه ها و رویه های حقیقت را ، در يك دستگاه گردآورد و بیامیزد . بینش دوموء لفه یا دو رویه يك حقیقت یا گوهر با همدیگر ، نهادن دو بینش کنار همدیگر نیست ، بلکه چندی و چونی همدیگر را دگرگون میسازند . هنگامی یکی را دقیق تر ببینیم ، دیگری را کلی تر خواهیم دید . هنگامی چندی یکی را بهتر ببینیم ، چونی دیگری را بهتر خواهیم دید بدینسان بینش رویه ها و موء لفه های گوناگون حقیقت را نمیتوان مانند رویه های کریستال ، کنار همدیگر گذاشت و يك کل منظم ساخت . از رویه های يك حقیقت ، نمیتوان يك کریستال ساخت . « هم - بینی یکسان دو رویه نیز با يك کیفیت و کمیت ، ممکن نیست » .

[۳۸۳]

انسان با نفی خداست که میتواند زندگی کند ، و با « پیدایش خدا از خود است » که خواهد توانست « بهتر زندگی » کند . انسان ، گیاهیست که وقتی میروید ، خدا میشود .

[۳۸۴]

اگر خدا ، انسان را میشناخت ، برای او هرگز ، قانون نمیکذاشت . چون هر قانونی را که انسان خودش نمیکند ، میشکند . با آنکه خدا ، در نخستین قانونی که برای انسان گذاشت ، دید که انسان ، آنرا هنوز نگذاشته ، شکست ، از اشتباه خود ، چیزی نیاموخت . کوتاهی خود را در شناخت انسان ، به حساب کوتاهی انسان در اجرای آن فرمان گذاشت .

عرفان ، برای بیان تجربیات گوهری خود ، نیاز به آیه های قرآنی یا احادیث اسلامی نداشته است ، و اصطلاحات ویژه خود را آفریده است ، و اکنون باید این گام آخر را نیز بردارد ، و این تجربیات را بطور ناب ، و مستقل از اسلام ، به عبارت آورد . عرفان باید نشان بدهد که یکی از « اسلامهای راستین » یا « سرشیراسلام » ، نیست ، بلکه بی اسلام نیز میتواند زندگی انسانی را راهنمایی کند .

عارف در هرانسانی ، خویشاوند خود را درمی یابد . نمی نگرَد که انسان دیگر ، همعقیده یا همدین او هست یا نیست ، بلکه در انسان دیگر ، همیشه قطره ای می بیند که همسان خود اوست . برای او ، گوهر « قطره بودن دیگری » مطرحست ، نه عقیده یا دین او (کفر یا دین او) . انسانها ، قطره هائی هستند که « زندگی با همدیگر را در يك دریای جان » میجویند .

عرفان در این زمینه اشتباه میکرد ، که از فلسفه ، روی بر میگردانید . « عقل آلتی » ، عقل زنده فلسفی نبود ، که با زندگی و خودی خود ، انسان کار دارد . در تفکر فلسفی ، خود در خود ، باز میتابد ، تا از خود آگاه شود و بیندیشد . تفکر فلسفی ، جنبش « به خود واگردی خود » است . دیدن خود از خود است . و عرفان ، تجربه عشق ورزیدن خود به خود است . در عرفان ، هنگامی عشق ، پدید میآید که خود ، جمال خود را ببیند (زیبایی خود را در خود کشف کند) . خود در واگشتن به خود ، زیبایی خود را می بیند و این بینش ، بی میانجی ، در او عشق میآفریند ، عشقی که به آفریدن اجتماع و تاریخ میانجامد . عرفان ، کمال و انجام شناختن و اندیشیدن را عشق و آفریدن میداند . هرچه را تو میشناسی ، به آن عشق میورزی . کسی

نمیتواند ، چیزی را بشناسد ، بی آنکه به آن عشق بورزد . اگر در عرفان ، « کمال شناختن ، عشق است ، در تفکر فلسفی ، « کمال عشق ، شناختن است » . شناختن ، همیشه تجربه زیباییست ، و تجربه زیبایی ، همیشه آفریننده است . عرفان میخواهد همه جامعه را هنرمند و آفریننده سازد ، تا انسان و اجتماع و تاریخ را ، باهم هنرمندانه بیافرینند . این سراندریشه اجتماعی دیگر و نظام سیاسی دیگر میباشد که با شریعت اسلام ، در تضاد واقع میشود . عرفان را از تفکر فلسفی نمیتوان جدا ساخت . عقلی را که عرفان خواریشمرد و از آن دوری میورزد ، عقل آلتی بود . فلسفه زمانهاست که از این عقل همانقدر فاصله گرفته است که عرفان .

مفهومی که شیخ فریدالدین عطار از « جستجو » داشت ، خود « راه » را اصل ساخت ، نه پایان راه را . بنا بر چنین مفهومی ، انسان جوینده ، انسانی نیست که خود را طبق يك آرمان و تصویر نهائی و از پیش معین شده ای که کاملست بسازد . این مفهوم جستجو ، بطور منطقی ، مفهوم « انسان کامل » را رد میکند . طبق این مفهوم ، انسان کامل ، نه وجود دارد ، نه چیز مطلوبیست . « مفهوم « مرد تمام » را ، نباید با مفهوم « انسان کامل » باهم مشتبه ساخت . انسان جوینده ، انسان نیست که هیچگاه در پی کمال و « تمامیت در يك آرمان » نیست ، و طبعاً در پی « بسته شدن خود » نیست (انسان کامل ، انسان بسته است) ، و این مفهوم « انسان جوینده » او ، جانشین مفهوم « انسان دینی » میگردد . طبعاً برای انسان جوینده ، نه به سعادت ، در آخرت ، و نه به حقیقت ، در پایان راه ، میتواند رسید . شالوده زندگی انسان جوینده ، طرد هرگونه « ایمانی » ، برای ممکن ساختن « جستجو » است . ایمان ، راه جستجو را می بندد . انسان جوینده ، اگر به هر معرفتی بنام حقیقت ، ایمان آورد ، باید از جویندگی دست بکشد . حقیقت ، زنجیره ای از تجربیات و تجلیات است که انسان گام به گام از

حقیقت دارد ، و یکجا و یکباره نمیتواند کل حقیقت را در پایان تجربه کند ، و حقیقت ، هیچگاه در تمامیتش ، پیدایش نمی یابد . انسان جوینده ، با « ایمان به محتوایی بنام حقیقت » ، از حقیقت باز میماند . اینست که « ایمان دینی » ، انسانرا از جستجو ، که اصل زندگیست باز میدارد . بر پایه این افکار ، میتوان نتیجه گرفت که انسان همیشه در زمان واحد ، هم در وصل و هم در هجر است . وصل و هجر ، دو رویه متلازم و از هم جدا ناپذیر جویندگی هستند . هر آئی ، انسان ، تجربه ای از حقیقت دارد ، و در وصل با آن زندگی میکند ، و هر آئی نیز ، تجربه ای از ناقمائی تجربه اش از حقیقت میکند ، و این تجربه هجر است که او را به جستجو میگمارد . مفهوم « هجر ابدی عطار » ، از اندیشه جستجو و راه او به هیچ روی مشتق نمیشود . در واقع ، تجربه حقیقت ، برای جستجوی همیشگی ، در گام به گام راهست ، نه در رسیدن به پایان راه . حقیقت در هیچ زمانی ، حتی در پایان راه نیز ، تصرف کردنی و مالکیت پذیر نیست . در هیچ نقطه ای نیست که جوینده ، با کل حقیقت ، عینیت پیدا کند . در مزه وصل ، همیشه تلخی هجر میماند . هجر و وصل ، از هم جدا ناپذیرند . این مفهوم جستجو ، در سراسر دامنه های معرفت انسانی ، و در تحولات روانی و شخصیت فردی ، و همچنین در سیر تحولات تاریخی اجتماع انسانی ، راه به زندگی تازه ای را باز میکند .

طبعاً ، به همین سان ، سازمان دادن اجتماع و سیاست ، يك سیر جستجوست ، نه آنکه اجتماع و حکومت و اقتصاد ، طبق يك « مدل نهائی » ساخته بشود . جامعه ، جامعه دینی و ایمانی نیست ، بلکه جامعه ، جامعه جوینده است . مدل نهائی اجتماع و حکومت و تربیت و اقتصاد و حقوق ، وجود ندارد . عطار از مفهوم جستجوی خود ، آخرین نتایج را بیرون نکشیده است ، و حاکمیت مفهوم حقیقت دینی ، او را از این گسترش بازداشته است .

مفهوم « انسان جوینده » عطار ، و مفاهیم هجر و وصلش که فقط در برابر « حقیقتی فراسوی خود » معنا می یابد ، در نهان ، نقب به « مسئله یافتن خود » و « یافتن خود به عنوان حقیقت » میزند . حقیقت ، در

نهان همان « خود » است . مسئله حقیقت ، مسئله « پیدایش خود سیمرغی انسان از درون خودش » میشود . تصویر سیمرغ ، از سر ، حقیقت را پیدایشی میسازد . و این از فرهنگ ایران سرچشمه میگیرد . پیدایش « خود سیمرغی » ، از خود ، اصل میشود ، نه « هجر از حقیقتی که همیشه فراسوی خود میماند » . در فردوسی ، پهلوان ، از سیمرغ ، زائیده میشد ، در منطق الطیر عطار ، با پیمودن همه راهها ، سیمرغ از انسان جوینده ، زائیده میشود . انسان ، مادر سیمرغ میشود . در انسان ، تخم سیمرغ هست .

پایان بخش دوم سیاه مشق های روزانه يك فیلسوف