

« آتش را آفرید چون اخگری »

بندشن

* سیاه مشق‌های روزانه *

« بخش دوم »

هچنین پژوهشی درباره شاهنامه
چگونه سرخختی پهلوانان
تبديل به
« کین توزی مظلومان »
شد ؟

هفتوچهور چهارمی

ISBN 1899167 25 0

اگست ۱۹۹۵

انتشارات کورمالی - لندن

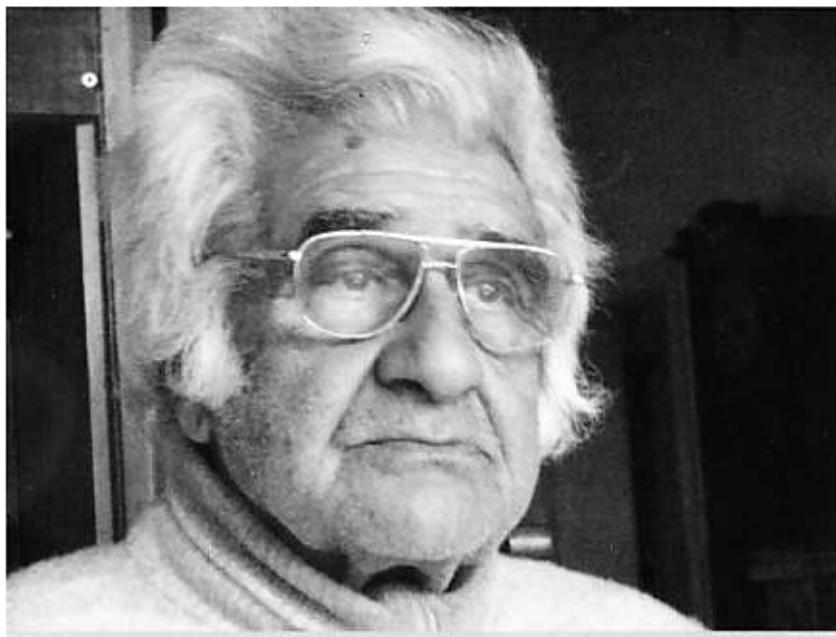
**Siah Ma\$hgh ha -y e
Rouzaneh- e Yek
FijlSoulf**

Bakhsh - e Dolyom

Manu\$chehr Jamaali

**ISBN 1899167 25 0
1995**

**Ku\$maali Press
London**



استاد منوچهر جمالی،
فیلسوف بزرگ ایران و
کاشف فرهنگ زندگانی ایران
برای خواندن نوشته های استاد و شنیدن سخنرانی های ایشان
به سایتهاي اينترنتي زير مراجعه كنيد:

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com

تقدیم به
بشایه بورگ وینکل

که مرا به جستجوی تصویر انسان
در شاهنامه فردوسی ، انگیخت

دیالوگ ، نفی نابرابری و امتیاز و قدرت در گفتگوست

[۱]

چودیدار یابی بشاخ سخن بدانی که دانش نباید به بن سخن ، پیدائیست که ما را به ژرف تاریک میکشاند . هر سخنی ، شاخیست که بنی دارد . « آنچه در سخن ، پیداست » ، نباید مارا از « آنچه در سخن ناپیداست » ، ولی سخن از آن نیرو میگیرد ، باز دارد . از شاخه سخن ، میتوان ، ژرف بودن بی نهایت آنرا دریافت . دریافتن سخن ، دریافتن شاخه از بن است ، دریافتن پیدا از ناپیدایش هست . تا ما ریشه سخن را در تاریکیها نیابیم ، آن سخن را نمی فهمیم . این سخن فردوسی ، به همان تجربه نخستین ایرانی از سخن (آواز و واژه) ، بازمیگردد . سخن ، که پیوند با همان واژه دارد ، چیزیست روئیده ، و شاخه ایست از درختی . ما در آغاز ، با « برگ و شاخه » سخن ، کار داریم ، وقتی به آن « دیدار بیابیم » ، می بینیم که معنای آن ، بنی دارد که نمیتوان به آن رسید . ما هنگامی سخنی را میفهمیم ، که از شاخه پیدای آن ، به ریشه ناپیدا و تاریک آن برسیم . ما باید در تاریکیها ، سراغ ریشه سخن را بگیریم . آزمون نخستین ما از سخن ، دیدن همان « شاخ و برگ » است ، و با ژرفنگری ، از تنہ به ریشه سخن راه میبریم ، و به بن آن هیچگاه غیرسیم . بن ، نا رسیدنیست .

[۲]

به هستیش باشد که خستوشی زگفتار بیکار ، یک سو شوی به خدا باید اعتراف کرد ، ولی از آن پس باید در باره او خاموش ماند ، و نکوشید که با خرد ، در باره او اندیشید ، چون خرد ، چیزی را برمیگزیند که می بینند . در واقع ، خرد ، بخودی خود ، بسراغ خدا و مسئله خدا غیرود . خرد ، از برخورد با مسئله خدا ، وجود خدا ، و « آنچه مربوط به

خداست » ، مپرھیزد . به عبارت فلسفی ، ماوراء الطبیعه ، کار خرد نیست . ولی آنچه در این بیت ، نظر را به خود میکشاند ، معنای « کار » است . « گفتار بیکار » ، در نخستین دید ، « گفتار بی معنا و بیهوده » است . واين تساوی (کار = معنا) ، نشان میدهد ، که کار ، در تجربه ایرانی ، بسیار ارجمند بوده است . کار ، در موئثر بودن ، « معنا می بخشیده است » . آنچه اثر میگذارد (کار) ، معنا دارد ، و در اثر گذاردن به دیگری ، به دیگری ، معنا میدهد . در علت شدن ، نیروئی و قدرتی خارج نمیشده است ، تا بر دیگری ، قدرت بورزد ، بلکه معنائی ، به دیگری میترابوده است . در واقع ، « علیت » که با مفهوم « کار = علت » طرح میشود ، برای ایرانی ، « روند قدرت ورزی یک چیز ، به چیز دیگر » نبوده است ، بلکه روند تراوش معنا ، و یا معنابخشی بوده است . یک چیزی ، در نزدیکی به چیز دیگر ، تراوش معنا میگردد است ، واين اندیشه ، چبود « فر » را مشخص میسازد . و نباید فراموش کرد که در اصل ، فر به خدای مادری (آناهیتا و سیمرغ در دریای فراخکرت) بازمیگشته است . فری که جمشید دارد ، به دریا ، نزد آپام نبات (نوه آب) بازمیگردد ، یعنی اصلش ، آبی هست ، یا به عبارت دیگر ، مادریست ، طبعاً باید « تراویدنی » باشد . ما « تابیدن فر » را همیشه از تحریر امان از « روشنانی » در می یابیم . در حالیکه ، فر ، در بنیاد ، روند تراوش بوده است . و « گفتار بیکار » ، در واقع مارا متوجه به آزمونی ژرف از « گفته » میکند . گفته ، معنا و اثر از خود ، میتراد . انسان باید سخنی بگوید که معنا به دیگری بتراود . وقتی کار ، معنا میتراد ، پس ، کار کردن باید بخودی خود ، معنا بیآفریند (تولید معنا کند) . کارکردن ، تولید معنا میکند . برای ما که با مفهوم « کار ، تولید کالا میکند » آشنا نیم ، این ادعا ، بسیار شگفت انگیز می نماید که برای ایرانی « کار ، تولید معنا میگردد است » .

زراه خرد بنگری اندکی که معنی مردم چه باشد همی خرد ، کارش شناختن خدا نیست ، بلکه جستجوی « معنای انسان » است . خرد میخواهد بداند ، زندگی انسانی ، چه معنانی دارد . زندگی ، در خود ش معنا دارد ، و خرد ، فقط آنرا می جوید . در واقع ، روی کردن به معنویت زندگی انسان ، نقش بنیادی خرد میباشد . خرد در انسان ، در هر کاری ، نظر به معنای آن برای زندگی میکند . خرد در هرکاری ، سراغ معنای انسان را میگیرد .

[۴]

« خرد » از دیدگاه پهلوان ، که در آغاز شاهنامه عبارت به خود میگیرد ، خردیست که « به خدا ، خستو میشود » ، و اورا نفی و طرد نمیکند ، بلکه « اندیشیدن در او و کارهای او را » ، بیرون از مرزهای خود میداند ، و پیامد این سخن ، آنست که از این پس ، خود خرد پهلوانست که باید به کارهای گیتی و جامعه اش و خودش پیردادز . این اندیشه ، از اندیشه های دیگر آلوده میشود ، ولی همیشه علیرغم این آغشته کیها و کوشازیها ، به چشم میخورد . خردی که خدا را نمیتواند بشناسد ، چون نمیتواند در او و در گفتار های او بیندیشد ، و فقط میتواند « در آنچه می بیند ، بیندیشد » ، چگونه میتواند « پیروی از فرمانهای نا دیدنی او بکند ؟ ». خرد پهلوان ، از اینکه نمیتواند خدا را بشناسد ، این را دلیل ناتوانی خود نمیداند ، یا دلیل « نابسامی خود و خرد خود نمیداند ». به همین علت است که کار گشودن سراسر بندهای جهان را به خرد خود میسپارد ، و نیازی به یاری خدا ندارد . چوزین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید

[۵]

راستی ، نگریستن به « پیدایش گوهر هر چیزیست ». توانانی هر چیزی ، در پدیدار ساختن گوهرش ، غودار میشود . اینست که در راستی ، « به آنچه از

گوهر هر چیزی و کسی ، نا آگاهانه و آزادانه « نمودار میشود ، مینگرد ، نه به « آنچه او حقیقت میداند ، یا آنچه را که او به حقیقت میگیرد ». جوانفرد ، این « پیدایش گوهری هر کسی » را ، اصل میداند ، نه عقیده کسی را ، نه « فکری را که دیگری در باره آن کس یا چیز میگوید ». جوانفرد ، باید ، خود با چشم خود ، به گسترش هرچیزی بمنگرد .

[۶]

جوانفرد به هر چیزی و هر کسی ، از این دیدگاه نگرد ، که چه سودی برای او دارد . چون هرکسی و چیزی برای او ، ارزش مطلق دارد ، یا به عبارت اسطوره ای ایران ، « تخمه و گوهر » است . این « پیدایش گوهری هر چیزی و هر کسی را دیدن و شناختن » ، گونه ای « راستی » است . راستی ، نه تنها « پیدایش گوهر خود » است ، بلکه تماشاگر و بیننده « پیدایش دیگران » بودن نیز راستی هست . عقیده و حقیقت و اخلاقی هیچکس ، اورا میپوشاند . از این دیدگاه ، عقیده و حقیقت و شیوه تفکر اخلاقی هیچکس ، اورا از آمد و شد با او باز غیدار ، بلکه ارزش مطلق هرکسی ، در عقیده اش نیست که بر زبان دارد ، بلکه در گوهرش هست که باید پیدادار شود ، و چندان عینیتی با عقیده اش ندارد . این عینیت دادن هرکسی با عقیده اش ، مارا از روی کردن به « پیدایش گوهری هرکسی » باز میدارد .

[۷]

با گاتا ، سرودهای زرتشت ، که از ژرفترین سرودهای جهانست ، ایرانی خو گرفت که فقط در شعر ، بیندیشد ، و هنوز ، دامنه ای فراسوی شعر را برای اندیشیدن ، به جد نمیگیرد . هر دامنه ای که میخواهد اندیشه ایرانی را به خود جلب کند ، باید بشیوه ای ، شعر گونه باشد . شاید این یکی از بزرگترین علل ، واپس ماندگی ما در فلسفه و سیاست (کشور پروری) و حقوق است . با آمدن گاتا ، دین و معرفت ، با شعر ، عینیت یافت . و سپس

در اسلام آوردن هم ، ایرانی این خوی دیرینه خود را نگاه داشت و ، آنچه با شعر ، عینیت می یافت ، جد میگرفت ، و در آن میاندیشید . با داشتن این پیشینه بود که عرفان و اخلاق ، خود را شعر ساختند . و چون دین اسلام ، خود را در زبان فارسی ، با شعر ، عینیت نداد ، در قلب ایرانی ، راه نیافت . ایرانی ، همیشه اسلام را از دیدگاه عرفان منظوم و اخلاق منظوم (که محتويات اشعار سعدی و حافظ و سایر شعرا بودند) دیده است ، و از اين رو هست که « فقه و شريعت منتشر » را همیشه « دین درجه دو » انگاشته است . و شکست دین زرتشتي و حکومت ساساني هر دو از عرب ، برای آن بود که شعرهای زرتشت ، دیگر مفهوم نبودند ، و کسی را غیانگيختند . ازاين رو نيز کسی دردين ، غيانديشيد ، و ژرفای مسائل دينی ، بي نهايت کاسته شده بود . اين « دين بي شعر » بود که بشکست ايران المجاميد . و امروزه آنچه در ايران ، نثر خوانده ميشود ، گونه اي از شعر است ، و هنوز نثر واقعی ، جا برای خود باز نكرده است . امروزه در نثر هم ، شعر ميگويند . شعر ، دامنه نثر را هم فتح و ضميمه خود كرده است و به پهنانی کشور خود ، افزوده است . ما دیگر نثر نداريم ، نثر ما هم ، خود را به شعر ، باخته است .

[۸]

جوافردي ، شيوه اخلاقیست که نیکی را در تمامیت انسان ، میفهمد . این « تمامیت انسان » است که در يك عمل ، بيان میشود . سپس اين « شيوه و حالت و منش » ، به تک تک اعمال ، گسترش داده میشود . يك عمل جوافرداه ، از « يك جوافرد » سر میزند . يك عمل جوافرداه ، به تنهائي کسی را جوافرد نمیکند . جوافرده ، انسان نیرومند است (مرد جوان = نیرومند) . و هنرهای نیرومند ، ازاين « نیرومندی » که با « کل انسان » کار دارد ، میجوشد .

[۹]

جوانفرد ، عملی اخلاقی میکند که در کل وجود او ، ایجاد لذت میکند . او آن نیکی را میکند ، که در کل وجودش ، از آن کام میبرد . کار نیک ، که در هر اخلاقی و دینی ، با اکراه کار دارد (و در واقعیت ، بر ضد احساس لذتست) ، برای او عینیت با لذت دارد . و این تضاد جوانفردی با دین است . اجرای کار نیک ، که در دین ، همان « اجرای فرمان خداست » ، با اکراه کار دارد . از این رو از موه من نیز « قربانی » خواسته میشود ، تا « از خواست خود » ، علیرغم اکراحت ، بگذرد . در جوانفردی ، درک سعادت خود ، با « عمل اجتماعی ، یا عمل برای دیگری » گره خورده است . با یک عمل اجتماعی ، یا عملی که برای انسانی دیگر میکند ، بلا فاصله و مستقیم ، احساس میکند که سعادت خودش در او میجوشد .

[۱۰]

من میاندیشم که « دست افشاری » که همان رقص باشد ، با منش جوانفردی ، متلازم بوده است . چون « دست افشارندن » ، بیان « چیزهاییست که در مالکیت و قدرت انسان » میباشد ، ولی انسان از روی سروشاری و لذت ، آنها را می بخشد . جوانفرد ، در افشارندن از دستش (آنچه در قدرت و اختیارش هست) ، احساس مستی و سعادت میگردد است .

[۱۱]

جوانفرد ، در عملی که برای دیگری ، یا برای اجتماع میکند ، درمی یابد که خودش ، پیدایش می یابد . « پیدایش گوهر خود از عمل » ، « معنا یافتن اوست ، نه « کامیابی از سود ». جوانفرد ، از عمل نیکش ، احساس « کسب سود برای شهرت خود ، یا قدرت خود ... » نمیکند ، بلکه « پیدایش گوهر خود را درمی یابد » و این پیدایش است که برابر با خوشی اوست .

روند پیدایش گوهر انسان ، و گوهر هر چیزی در گیتی ، راستی است . در واقع ، با پیدایش همه چیز ، جهان ، راست میگردد . یا به عبارت دیگر ، از راستی ، جهان ، راست میگردد . در جهان ، تا زمانی دروغ و ویرانی (هرج و مرج) هست ، که انسانها و چیزها ، به پیدایش نهانی خود نرسیده اند . در واقع ، در جوادردی ، واژه « راستی » ، جای « سراسر جهان بینی پیدایشی » را میگیرد . در زیر واژه « راستی » ، جهان بینی پیدایشی ، و شیوه تفکر پیدایشی ، پنهان گردیده است . اسطوره های پیدایشی ، در زمان اسلام دیگر امکان زیستن نداشتند ، ولی شیر و افسره اخلاقی و اجتماعی آن بر مفهوم « راستی » ، در « شیوه جوادردی » ، راه برای دوام پیدا میکند .

جوادردی ، با « جوانی » ، یا به سخنی دیگر ، با « سرشاری نیرومندی در انسان » کار دارد . طبعاً « آنچه را که از هستی او فرامیریزد » ، به عنوان « نیرومندی » در می یابد ، و سائقه قدرت و سائقه مالکیت خود را ، به عنوان سستی ، احساس میکند ، چون هر دو سائقه ، دو شیوه گرفتن و ستاندن هستند . جوادرد در واقع ، سائقه قدرت و مالکیت را به عنوان « تلاش برای زدودن کمبودهای انسان » درمی یابد . شادی و « احساس سعادت » از قدرت و مالکیت ، سعادت‌تجویی از کمبودیها و سستی هاست . و آنکه از « سرشاری نیروهای جوشنده از خود » کام میبرد و خرسند میشود ، درست در قدرت‌خواهی و سود (ملک) خواهی ، احساس درد و رنج میکند . احساس سرشاری نیرومندیش ، با احساس سعادت و خوشی ، همراه است ، و احساس قدرت‌خواهی و مالکیت خواهیش ، با احساس درد و ناخوشی ، متلازم است . جوادرد ، در طلب قدرت و مالکیت ، احساس گناه نمیکند ، بلکه از سعادت و خوشی ، بریده میشود . گناه کردن ، بستگی به معیاری دارد که خدا یا قدرتی از خارج به او داده باشد . وقتی سرکشی از اجرای آن فرمان و قاعده

بکند ، آنگاه در برابر آن مرجع قدرت ، گناه کرده است . در جوانفرد ، قدرت خواهی و مالکیت خواهی ، بلا فاصله ایجاد « بی سعادتی و ناخوشی و تلخکامی و درد » میکند ، چون احساس نیرومندی و سرشاری خود را از دست میدهد . و درست در گناه کردن ، این احساس لذت و شادی از قدرت خواهی و ملک خواهی ، در کار هست ، و با اکراه و فشار برای جلب رضایت مرجع قدرت ، میکوشد ، برآنها چیره شود . با « کام بردن از سستی و کمبودی خود ، در ارضاء آنها » ، دیگر ، جوانفرد نیست .

[۱۴]

« آنچه راما واقعیت میخوانیم » ، « چیزیست که در تاریخ ، شده است » و « میتوانست چیزی دیگر ، شده باشد ». هر چیزی ، آنکونه پیدایش نمی یابد ، که در آزادی ، میتوانست پیدایش یابد ». قدرتها ، فقط پیدایش آنچه را میخواهند ، روا میدارند ، ولی گوهر چیزها نیز ، علیرغم این باز داشتنها ، تا اندازه ای ، پیدایش می یابند . از این رو میان « آنچه حق به پدیدار شدن داشته است » و « آنچه ، بی حق و نا آگاهانه ، پیدایش می یابد » ، همیشه تنش و تعارض هست . واقعیت ، همیشه مسخ شده است .

[۱۵]

در جوانفردی و پهلوانی ، فداکاری نیست . مفهوم فداکاری ، با از خود گذشتگی » ، کار دارد . انسان ، از خواست خود ، که ضد نیکو کاریست که میکند ، میگذرد . « خواست خود » را ، با آنچه در رسیدن به هدفش ، لذت میآورد ، قربانی میکند . او در کردن کار تیک برای دیگران ، از خود و خواست خود نمیگذرد ، بلکه درست وارونه اش ، احساس پیدایش نیرومندی و سرشاری خود را میکند . خود ، در افشاگری خود ، در لبریز شدن از خود ، در پدیدار ساختن خود ، به خود میآید ، و توانا میشود . چو دانا ، توانا بد و دادگر ازیرا نکرد ایج پنهان ، هنر (فردوسی)

پنهان نکردن هنرها ، یا به عبارت بهتر ، آشکار کردن هنرها ، توانانی و داد است . داد کردن به خود ، پیدایش گوهر خود است . پنهان کردن هنرهای خود ، ستمگری و ناتوانیست . نیکی کردن به دیگران ، داد کردن به گوهر خود است ، یا دریافت توانانی و نیرومندی خود است . دریافت جوشش هستی خود است .

اینست که می بینیم سیامک یا ایرج یا جمشید یا رستم یا سیاوش ، کارهای خود را به عنوان « فداکاری و از خود گذشتگی » درغی بابند . خود را فدای کسی یا خدائی ، یا فدای اجرای فرمان خدائی میکنند ، بلکه از کردن آن کار ، خود میشنوند ، به خود میآیند ، و شکفتگی خود را درمی بابند . با نیکی کردن ، از خود ، خوشحال میشنوند . خود ، به خوشی میرسد . نیکی کردن ، درد از خود گذشتگی ندارد ، بلکه « خوشی و خرسندي به خود رسیدن » دارد . کارهایی که با « از خود گذشتگی » و باسته اند ، از یکسو با « احساس فداکاری » همراهند ، از یکسو با « احساس پشیمانی » . هم نیکی میکنند ، و هم بلا فاصله پشیمان میشود . آن خواستی که در نیکوکاری برآن چیره شده است ، از سر ، زنده میشود و باز میگردد ، و طبعاً از شدن آن کار ، پشیمانست . جم ، هیچگاه از کارش پشیمان نیست . ایرج ، هیچگاه از کارش پشیمان نیست . کیخسرو از گذشتن از قدرت ، پشیمان نمیشود .

[۱۶]

تفاوت « پهلوان » و « جوافرد » آنست که جوافرد ، برعکس پهلوان ، « نامخواه » نیست . نام که در آغاز ، بیان فری بود که از گوهر فرد ، میترا وید و در جامعه شناخته میشد ، به « آوازه خواهی و شهرت خواهی » میکشد ، که در واقع ، نا مناسب با اعمال او هستند . او میخواهد برای خود ، فر ، بسازد . پهلوانی ، در بازیگری و هرچیگری ، انحطاط می باید . جوافرد ، نمیخواهد پهلوان و قهرمان شمرده شود ، و نمیخواهد کارهای قهرمانی بکند .

در اعمال جوانفردی ، با پیدایش خود ، سعادت خود را دارد و نیاز به نام و آفرین ندارد . او به اعمال و گفتار خود ، رنگهای زننده و چشمگیر و عربده گر غیزند ، تا در جلب انتظار دیگران ، خرسنديش را بیابد .

[۱۷]

فرهنگ سیاسی ایرانی ، همیشه بر سه ارزش اخلاقی استوار بوده است: ۱ - مهر ۲ - راستی ۳ - داد . مهر ، همان همبستگی اجتماعیست . راستی ، همان شکوفائی گوهر فردیست ، که فقط در آزادی ، ممکنست . از این رو ، آزادی و راستی ، همیشه متلازم هستند . در اثر همین پیوند راستی با آزادیست که جوانفردان ما ، که بنیاد اخلاقشان ، راستی بود ، آزاده و اهل مدارائی با همه عقاید بودند . آزادگیشان ، پیامد مفهوم راستیشان بود . و در فضای استبداد و زور ورزی ، غیتوان راست بود ، و گوهر هیچکس ، شکوفا نمیشد ، و اینکه با راستی ، جهان ، راست میشود ، بیان همین اندیشه است که فقط در آزادی ، جهان ، نظم پیدامیکند . و در پایان ، داد است که بنیاد آبادی گیتی و آرامش اجتماعیست . اگر به دقت به این ارزشها نگریسته شود ، درست ارزشهای اخلاقی سوسیالیسم است ، که در تاریخ ما در اثر نبود « دستگاه آزادی » ، همیشه ناکام مانده است .

[۱۸]

در فرهنگ سیاسی ایران ، این سر اندیشه هست که ، میان طبقات اجتماعی ، پیکار فرهنگی در دستیابی به ارزشهای اخلاقیست (مهر ، راستی یا آزادی ، داد) ، نه جنگ طبقاتی بر سر سود و قدرت .

[۱۹]

اندیشه طبقات در شاهنامه ، یکبار در داستان جمشید میآید ، تا با نسبت دادن به جمشید (نخستین بنیانگذار فرهنگ و حکومت) ، قداست و اعتبار

پیداکند . اندیشه بنیادی در اسطوره جمشید آنست که ، این حق حکومت یا شاهست که افراد را طبق سزاواریشان برای کارهای گوناگون ، برگزیند . و به هیچ روی ، به تباری شدن و ثبیت شدن آن ، کوچکترین اشاره ای نمیشود . این سخن میرساند که این « حق برگزیدن افراد ، طبق سزاواریشان برای کارهای گوناگون ، در اختیار حاکم است » . و طبقه ای را که « آزاد » میخواند ، طبقه دهقان و کشاورز است ، که در حقیقت ، مالک زمینی است که میتواند معیشت خود را تأمین کند . و سایر طبقات را آزاد فیشماد . و اینکه روحانیون را به کوه میفرستد ، چون فراز کوه ، جایگاه بانو خدا سیمرغ بوده است . نه چنانکه (برخی می پندارند و من خودم هم این اشتباه را در آغاز کرده بودم) آنها را به کوه ، تبعید کرده باشد . « هر کسی را برای کاری برگزیدن ، تا کار ، به فراخور گوهر هر فردی باشد » ، متضاد با اصل « سکون طبقاتی » است . در واقع ، تحرك طبقاتی را می پذیرد . بدین معنی که فرد ، در هیچ طبقه ای (هیچ صفتی) نمی ماند . طبقه یا صفت ، باز است ، و برگزیدن فرد برای هر طبقه ، باید از سوی حکومت ، همیشه تجدید شود و تغییر پذیرد . حق برگزیدن ، در واقع به حکومت داده میشود ، چون در اسطوره ، مستله بنیادگذاری تاریخی نیست ، بلکه آغاز ، تکراریست . نه اینکه جمشید ، شاهی باشد که برای همیشه ، طبقات ثابتی را بنیاد گذاشته باشد و از آن پس همان باند ، بلکه هر حکومتی ، حق تعیین و گزینش افراد را از نو برای کارهای گوناگون دارد .

زهر پیشه ور ،	انجمن گرد کرد	بدین اندرون نیز پنجاه خورد
گروهی که آموزیان خوانیش	برسم پرستندگان دانیش (روحانیون)	
جدا کردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه	
نوان ، پیش روشن جهاندارشان	بدان تا پرستش بود کارشان	

صفی بر دگر دست بنشانندند	همی نام نیساریان خوانندند
کجا شیر مردان جنگ آورند	فروزنده لشگر و کشورند

کزیشان بود تخت شاهی بجای وزیشان بود نام مردی بپای

نسودی ، سه دیگر گره را شناس
بکارند و ورزند و خود بدرونده
زفرمان ، سر آزاده و ، زنده پوش
تن آزاد و ، آباد گیتی بروی
چه گفت آن سخن گوی آزاده مرد
در الواقع ، آزادی ، دراینجا ابعادی گوناگون از معانی دارد . از یکسو ،
معناش استقلال است ، از سوی دیگر ، از کوشش خود زیستن را ، آزادی
میشمارد . از سوئی علیرغم فقر (زنده پوشی) ، از هیچکس ، فرمان نمی
برد . و میتوان دید که دهقانان ، طبقه آزاد جامعه شناخته شده بودند . و
سخنگوی آزاده مرد ، دراینجا دهقانست . و کجا نیست بر کس از ایشان
سپاس ، معناش باید این باشد که منت هیچکس را در زندگی نمیکشند .
بالاخره ، طبقه چهارم ، کسبه هستند که همیشه « پراندیشه » یا بیمناکند :
چهارم که خوانند آهنو خوشی همان دست ورزان با سرکشی
کجا همکنان کارشان پیشه بود وزانسان همیشه پر اندیشه بود
برین اندرون سال پنجاه نیز بخورد و بیخشید بسیار چیز
ازین هر یکبرا ، یکی پایگاه سزاوار بگزید و بنود راه
که تا هرکس ، اندازه خویش را ببیند ، بداند کم و بیش را
البته این برگزیدن هرکس از سوی حکومت ، برای جایگاهی که فراخورش
هست ، تابع اصل « خرد وری حکومتی » است .
و سپس در داستان فریدون ، کاری که به فریدون ، نسبت داده شده است ، در
واقع ، بیان « تثبیت طبقات غیر متحرک » نیست ، بلکه بیان « اصل
تخصص » است . و این درخواستیست که فریدون درست ، پس از انقلاب
بر ضد ضحاک از مردم میخواهد ، و در آن اشاره کوتاه ، میتوان دید که دراین
دوره تنگنا و بحرانی انقلابی ، اغلب مردم سازجنگی داشتند و در پیکار با

ضحاک همه شرکت کرده بودند ، درست پس از پایان یافتن این خیزش و انقلاب و پیروزی بر ضحاک میخواهد هرکسی ، بازدر کاری تخصص داشته باشد .

بفرمود کردن بدر بر خوش که ای نامداران با فر و هوش
نایابد که باشید با سازجنگ وزین باره جوئید یکی نام و ننگ
سپاهی نایابد که با پیشه ور بیکروی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و دگر گرز دار سزاوار هرکس ، پدیدست کار
باز اینجا سزاواری هر فرد را برای کاری میخواهد ، و مسئله ثبتیت طبقاتی
فرد ، در میان نیست .
چو این کار آن جوید ، آن کار این پر آشوب گردد سراسر زمین

فریدون فرزانه بنواختشان زراه خرد ، پایگه ساختشان
باز اینجا حق حکومت در برگزیدن هرکسی برای پایگاهش طبق معیار خرد ،
تائید میگردد . خواه ناخواه ، با ثبتیت طبقات ، این حق از حکومت گرفته
میشود .

[۲۰]

هرکسی ، میخواهد حقیقتش را حاکم سازد (به حکومت رساند) . ولی در «
نبوت آزادی » ، از هر حقیقتی که حاکم شده است ، بزودی دروغ ساخته
میشود . از هر حقیقتی که حاکم شد ، فقط دروغ در دست میماند .
حقیقتی که حکومت میکند ، دروغست .

[۲۱]

در ایران ، مالکیت خصوصی ، هیچگاه اینی نداشته است . حکومت ،
همیشه حق داشته است ، و موقعی نیز که حق نداشته ، طبق سنت قدیمیش به
خود حق میداده است ، سلب مالکیت از هرکسی خواست بکند . این سر
اندیشه ، راه تنفیذ خود را علیه مقدس ترین قوانین دینی ، یا قوانین مدنی

هم ، یافته است . و حکومت با چنین اختیاری که داشته ، سرمشق همه مردم در چاپیدن مالکیت دیگران شده است . سوسیالیسم در ایران ، درست باید بر عکس اروپا ، راه تضیین و ابقاء مالکیت را در پیش گیرد . ما در این مسئله درست باید راه وارونه غرب را برویم ، تا امنیت قانونی مالکیت ، حتی علی رغم حکومت و امامت ، ایجاد گردد . (قوانین شرعی ، نباید حق سلب مالکیت داشته باشند : کسیکه مرتد شد ، بایدهمه حقوق مالکیتش محفوظ بماند ، یا نباید که مرتد و ملحد و مشرک و کافر را از حق وراثت محروم کند)

[۲۲]

در واژه « داد » ، بخودی خودش یک سراندیشه بزرگ سیاسی میباشد که برای ایرانیان باستان ، در اثر همین واژه ، بدیهی بوده است . داد ، در مرتبه تخت آفرینش و تولید است ، و در مرتبه دوم ، پخش میباشد . در آغاز باید تولید کرد ، سپس به پخش کردن پرداخت . حکومت دادگر ، باید در آغاز بر تولید اقتصادی بیفزاید ، سپس آنرا تقسیم کند ، نه آنکه « فقط به فکر » پخش کردن آنچه هست » باشد . ستاندن و پخش کردن ، هنوز داد نیست .

[۲۳]

رشک را موقعی میتوان کاست ، یا خنثی و آرام ساخت ، که از امتیازات و برتریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کاست . همه کین توزیها و کین ورزیها (و از میان رفتن همبستگیهای اجتماعی) در اثر افزایش نابرابری « فوق آستانه تحمل » اجتماع است . یک گونه نابرابری که دیروز ، برای مردم تحمل کردند بود ، امروز یا فردا ، تحمل کردند نیست . آنچه دیروز ، داد (قوانین عادلانه) بود ، فردا ، داد نیست . حساسیت رشک ورزی ، در اثر کاستن نابرابری ، میافزاید . هرچه مردم مساوی ترند ، امکان رشک ورزی بیشتر میگردد ، چون بر حساسیت در نابرابری ، میافزاید . دو کس که یک مو باهم نابرابرند ، حساسیت بیشتر در رشک ورزی دارند .

[۲۴]

تصویر بهشت برای عرب و ایرانی ، تفاوت فراوان داشته است . در این شعر فردوسی ، میتوان متوجه این تفاوت شد . درباره فریدون گوید :

بیاراست گیتی بسان بهشت بجای گیا ، سرو و گلبن ، بکشت آنچه بهشت ایرانی را بهشت میسازد ، سرو و گل است ، درحالیکه درختهای که بهشت قرآنی را میسازند ، درختهای با میوه اند . یکی بهشت را در بوی خوش می بیند ، و دیگر بهشت را در برخورداری از خوراک .

[۲۵]

مسيحي ها ، با گفته مسيح ، که « دیگري را مانند خودت دوست بدار » دردرس دارند ، چون آنرا بسيار دشوار ميشمارند . آنگاه ، از فریدون ميشنويم که آنگاه باکسی بطور حقيقي ، پیوند داري ، که او را بيش از خویش بخواهی (بيش از خود ، دوست بداری) .

چگفت آن خردمند پاکيذه مغز کجا داستان زد زپيوند نفر
که پیوند کس را نياراستم مگر کش به از خويشت خواستم
خرد يافته مرد نيكى سگال هم دوستى را بجويid ، همال
خردمند ، دوست ميجويid ، دوستى را که بيش از خود دوست بدارد . و اين را آموزه خرد ميداند . مسيح ، « محبت » را فراز « خرد » ميشمرد . ولی اين خرد ايراني ، درست چيزی از انسان ميخواهد که « فوق خرد » مسيح ، همان تساوي اش را (به دیگري مانند خودت ، محبت بكن) يك عمل قهرمانی و آرمانی ميدانست . آيا ميان « مهر ايراني » و « محبت مسيحي » ، اين قدر تفاوت معنی هست ؟ آيا محبت آنقدر عاليست که تساويش هم کفايت ميکند ، و مهر ، آنقدر کم ارزشتر است که باید « بيشتر از خود به دیگري » مهر ورزيد ، که ارزش پيداکند ؟

[۲۶]

در شاهنامه ، اشاراتی نیز میتوان یافت که نشانی بلندی ارجی است که زنان داشته اند . پادشاه مین که سه دخترش را فریدون برای سه پسرش خواستگاری میکند ، در آغاز ، تن به ازدواج دخترانش با آنها غمدهد ، چون گشاده بر ایشان (دخترانم) بود رازمن بهر کار باشند ، انباز من هم ، همه اسرار حکومتی را با آنها در میان می نهم ، و هم دختران ، در هر کاری انباز من هستند . زن ، چنین ارزشی داشته است .

[۲۷]

در جهان بینی ایرانی ، عربستان ، جزو مالک ایران بوده است . فریدون در تقسیم جهان به سه قسمت ، عربستان را نیز به ایرج میدهد تا حاکم بر هر دو کشور باشد (واين حق مالکیت همیشگیست) .

پس آنگه نیابت به ایرج رسید مرا او را پدر ، شاه ایران ، گزید
هم ایران و هم دشت نیزه وران همان تخت شاهی و تاج سران
بدو داد که اورا سزا دید گاه همان تیغ و مهر و نگین و کلاه
عربها ، ایران را تصرف کرده بودند ، وایرانیها ، عربستان را ملک عادلانه ابدی خود میدانستند . نفوذ و حضور اندیشه چنین حقی ، چه نتایج سیاسی و نظامی در دوره ساسانیان و سپس در دوره اسلام داشته است ؟

[۲۸]

ما در هر زیانی که میکنیم ، حاضر نیستیم آنرا پیامد کم خردی یا بی خردی خود بدانیم . بلکه آن زیان و نا کامی را ، پیامد پابستگی خود به اصلی اخلاقی در آن عمل ، میدانیم . پابستگی به این اصل اخلاقی بوده است ، که به ناکامی در آن عمل ، رسیده است . ازاین پس خرد ما ، رومیدارد که پابند آن اصل اخلاقی نباشیم ، تا باز دچار زیان نشویم . کم خردی ما در آغاز ، سبب ناکامی ما شده است ، و سپس سبب تباہی اخلاقی ما میگردد .

سرسختی در تکرار یک آزمایش ، بی هیچگونه کامیابی ، سبب کاستن « نیروی زندگی » میگردد . و با فرارسیدن سستی ، اخلاق یا دین ، تغییر سو میدهد . اخلاق یا دینی که متلازم نیرومندی و سرشاری زندگی بود ، و دراین تلازم ، نشان بزرگی انسان بود ، متلازم با سستی میگردد . همان نامها و هنرها و ارزشها میمانند ، ولی منش و گوهر آنها ، تحول می یابند . اخلاق و دین ازاین پس ، ابزار برای دستیابی به سودها میگردد . اخلاق و دینی که مرهم سستی وجود ممیباشد ، اخلاق و دینی نیست که از نیرومندی و سرشاری زندگی میترادد . هر هنری و فضیلتی ، میتواند هم « تراوش نیرومندی » ، و هم « جبران سستی » باشد .

تخصص یافتن در هرچیزی ، تقلیل دادن انسان به یک جزء ، یا به یک وسیله است . انسان با تخصص یافتن ، هم جزء میشود ، و معنای زندگیش را ازدست میدهد ، و هم وسیله میشود ، و دیگر ، به خودی خودش ، هدف نیست . از آن پس ، اورا میتوان برای هر هدفی بکار برد . همه حکومتها ، نیاز به متخصص دارند ، چون در آنها ، خطری نیست ، وهمه ، حکم وسیله مفیدی را دارند . دین و فلسفه و هنر و عرفان ، از سوئی برای « رهانیدن انسان از تخصص و از جزء شدن ، و طبعاً معنا یافتن » میباشند ، و از سوئی برای « رهانیدن انسان از وسیله شدن ، و یا برای خود ، هدف خود شدن » هستند .

از نکات طنز آمیز ، یکی اینست که علمای دین در ایران ، برای دستیابی به قدرت ، خود را « متخصص دین » میشمارند ، و از آن بیخبرند که با تخصص یافتن در دین ، نقش بنیادی دین را که « معنا دادن به زندگی » و « هدف خود شدن انسان باشد » از دست میدهند . و دشمنی دین و فلسفه و هنر (ادبیات و موسیقی و ..) و عرفان ، درست برای اینست که رقیب همیگرند ،

هیچکدام به تنهایی غیتوانند از عهده « معنی دادن به زندگی » و « خود هدفی انسان » برآیند . امروز دیگر علم ، وجود ندارد ، بلکه « علوم » وجود دارند . تخصص ، گوهر علوم است . و درست در اثر همین تخصص یابی علمی و فنی و شغلی ، که روزبیروز افزونتر میشود ، نیاز به معنا یافتن و هدف خود شدن ، بیشتر میگردد ، واين نیاز را میتواند یا دین یا هنر یا عرفان یا فلسفه ، برآورد ، و علم ، دشمن همه اينها هست ، و آنها را برای همین « بی تخصصی » من نکوهد .

[۳۱]

ما ، واژه « هوشياری » را ، در اثر کاربرد بیجا و نابجا ، بی معنا ساخته ايم . هوشياری ، شیوه برخورد خرد ، با هنگامهای خطرناک و ناگهانی بوده است که با کوچکترین لغشی ، انسان گرفتار مرگ میشده است . هوشياری ، خرد ورزی در مسائل بنیادی ، یا مسائلی که « در مرز میان زندگی و مرگ » ، طرح میشوند ، بوده است (هوش = مرگ) .

[۳۲]

تا تفکر زنده فلسفی و آنرینندگی ادبی (شعر ...) و هنری (موسیقی و نقاشی و) ، نیاز زندگی به « معنا » را بر نیاورند ، غیتوان حکومت را از دین ، جدا ساخت . هزاره ها ، دین ، بزرگترین نقش را در معنا دادن به زندگی ، بازی کرده است . در اروپا ، هنر و ادبیات و تفکر زنده فلسفی ، این کار را کردند . گنجانیدن ماده « جدائی حکومت از دین » ، فقط پیامد این جنبش بود . در کشورهایی که هنوز ، تفکر فلسفی ، آغازهم نشده است ، فقط از وامگیری افکار غرب ، زندگی میکنند ، جدا کردن حکومت از دین ، فقط مبارزه سیاستمداران با روحانیون میباشد ، که یک کار حقوقی خالص میشود ، و به هیچ روی سیاستمداران از عهده آن برخی آیند . سیاستمداران و دانشمندان علوم طبیعی از دادن معنا به زندگی ، ناتوانند ، و روحانی ، در

اثر پابستگی به شریعت خشک و اندیشه‌های تنگ و افسرده اش ، دیگر از عهده چنین کاری بر نمی‌آید . ادبیات (شعر هم) ما در گذشته ، از مایه‌های فکری عرفان و رندی و جوانفردی و حکمت ، میزیست ، وسیس از ایدئولوژی مارکسیسم ، اندکی تغذیه شد ، ولی با همین ایدئولوژی نیز ، پیدایش تفکر اصیل فلسفی را در جامعه ، غیر ممکن ساخت . در واقع روش‌فکران ، علیرغم فورمولهای خشک سیاسی و اقتصادی ، که مرتباً تکرار میکنند ، ناتوان از « معنابخشی به زندگی » هستند ، چون آنها متفسک فلسفی نیستند . متفسک و روشنفکر در این جوامع ، با هم عینیت نداشتند . ادبیات و فلسفه و عرفان و هنر ، باید در راه معنا بخشی به زندگی ، پیش رفته باشند ، تا سیاستمدار ، در پیکارش برای جدائی حکومت از دین ، امید کامیابی داشته باشد .

[۳۳]

زنگی و زیرکی ، با خردورزی (اندیشیدن) ، بسیاریاهم تفاوت دارند . زرنگی و زیرکی ، فقط در چهارچویه مقولات « سود » ، در جنبشند ، و ناتوان از « یافتن و جست معنا برای زندگی » هستند . ولی درست خرد ، میتواند « معنای انسانی » را بباید ، و با کل انسان ، کار دارد . زرنگی و زیرکی ، خردیست که بسیار تنگ و تخصصی و یکسویه شده است . زرنگی و زیرکی ، خردیست که جزء جزء را با موشکافی ، می‌بیند ، و توجه خود را محصور یک جزء می‌سازد ، و در دیدن کل و تمامیت ، عاجزاست ، و یا آنرا بسیار مبهم و مه آلوده می‌بیند ، وازان نفرت دارد ، و طبعاً منکر ارزش و یا وجود آنست . درسود (جزء) ، میتوان با روشنائی ، و بسیار مشخص ، اندیشید . و طبعاً سود اندیش ، واهمه و بیم از نزدیکی به معنا دارد ، که باید آنرا در سایه‌ها و تاریکیها جست . زرنگی و زیرکی ، سوداندیشی است ، و خردمندی ، معنا اندیشی است . یک خردمند ، میتواند تا اندازه‌ای زیرک و زرنگ هم باشد (به سود اجزائی از زندگی خود نیر بیندیشد ، ولی همیشه از

سود اندیش ، عقبست) ، ولی یک زیرک و زرنگ ، توانانی اندیشیدن در معنا را ندارد . و توانانی دست یابی به این معرفت را کم کم از دست میدهد .

[۳۴]

همه ملتهانی که فرهنگشان ، پیر و سست شده است ، بسیار زرنگ و زیرکند ، ولی بی نیرو یا کم نیرو ، در خردورزی (اندیشیدن) . در پیری ، هرچه که نیروها ی زندگی میکاهند و انسان از هرگونه آزمایشی میپرهیزد ، سود اندیش ناب میشود .

[۳۵]

در اصلاحات مداوم ، میتوان تغییراتی را داد که یک انقلاب ، باید یکجا و یکضربه انجام دهد . اصلاح ، استوار بر اندیشه رویش است ، و انقلاب استوار بر اندیشه « ساختن » . تغییرات یکجایی و یک ضربه ای ، بی ریشه اند ولی با نقشه ، و تغییرات رویشی ، بی نقشه و طرحند ولی با ریشه . انقلابگر ، میخواهد معمار اجتماع باشد . مصلح ، میخواهد پرورش دهنده اجتماع باشد . یکی میداند که از کجا آغاز میکند ، و نمیداند بکجا خواهد رسید ، و دیگری میداند که بکجا میخواهد برسد ، ولی فراموش کرده است که از کجا آغاز کرده است .

[۳۶]

در فرهنگ ایرانی ، برای واقعیت بخشیدن به ارزشها اخلاقی « راستی و داد و مهر » ، همه طبقات ، باهم پیکار میکردند . این مسابقه طبقات ، یا همچشمی و پیکار طبقات ، در واقعیت بخشیدن به ارزشها فرهنگی بود که اصل بود ، نه پیکار بر سر سود و قدرت خود . سود خود را تابع پیدایش بیشتر این ارزشها میکردند ، نه آنکه این ارزشها را وسیله رسیدن به سود و قدرت خود . همچنین ، پیکار میان ملل را ، در پیکار برای واقعیت بخشی

ارزشها ای مهر و داد و راستی ، پیکار حقیقی میدانستند . ایرج با سلم و تور ، به پیکاردار واقعیت بخشدین به همین ارزش مهر ، میرود و میبرد . روزیکه پیکار بر سر جلب بیشتر سود خود ، و کار برد ارزشها ای اخلاقی و فرهنگی در خدمت سود ، آغاز شد ، همبستگی و داد و راستی (آزادی) اجتماعی ، نابود شد .

[۳۷]

برای چیره شدن بر « دستگاههای فکری و فلسفی و اخلاقی » و آزاد شدن از آنها ، باید آنها را خلاصه کرد و فشرد . در خلاصه کرد و فشردن ، نکات و مطالب بنیادی ، برجسته تر و مشخص تر میشنوند ، و انسان خودرا در جزئیات آن دستگاهها ، گم نمیکند . تا زمانی که کسی در جزئیات یک دستگاه فکری دقیقت کند ، نمیتواند خودرا از آن دستگاه ، نجات بدهد . انتقاد از یک دستگاه فکری ، انتقاد از جزئیات آن دستگاه نیست . پرداختن به اغلاظ اسلامی و انسانی ، یا یافتن چند اشتباه تاریخی یا منطقی ناچیز ، اتفاق وقت و فکر است . در خلاصه کردن ، میتوان شیره آن فکر را بیرون آورد ، و مابقی را دور ریخت . و گرنه دستگاههای فکری ، آنقدر خم و پیچهای دلپذیر و سرگرم کننده دارند ، که انسان هیچگاه فرصت بیرون آمدن از آنها را نمی یابد . و درست در این خلاصه کردنها ، میتوان شیره سودمند و با معنايش را بیرون کشید ، و مابقی را کنار گذاشت . بویژه ما باید در برخورد با دستگاههای فکری و فلسفی غرب ، زود ، شیره هریک را بکشیم ، تا فرصت برای آفرینندگی فکری خود بیابیم . و گرنه یک عمر قام ، میتوان در تفکرات مارکس یا هکل یا کانت گم شد . در فکر دیگری فرورفت ، همیشه « از خود بیگانه شدن » است . ما از خود ، بیگانه میشویم تا باز به خود باز آئیم . پس بر هم از خود بیگانه شدن ، باید محدود باشد ، و گرنه همیشه از خود بیگانه خواهیم ماند . بهترین فلسفه دیگری ، آن ارزش را ندارد که ما همیشه در آن بمانیم .

جامعه دهقانی در ایران ، پیشینه ژرفی در آزادی و فرهنگ داشته است . فرهنگ ما بیشتر زائیده از منش آزادگی و استقلال دهقانی است تا منش مدنی (شهری) که بسیار خوی سازگارشی و سازشکاری داشته است . اینکه امروزه ، به تقلید اروپا ، روشنفکران ما ، بسیار از « جامعه مدنی » سخن میگویند ، نمیدانند که در اروپا ، مدنیت در شهر ، پیدایش یافته است (و به همین علت نیز مدنیت ، خوانده میشود ، مدینه = شهر) ، ولی فرهنگ ما ، نزد دهقانان پیدایش یافته است . بهترین فونه اش فردوسیست که ، دهقان بود . فرهنگ ما ، نزد دهقانان پیدایش یافته است ، چون بیش از همه ، پیشینه آزادی و استقلال داشته اند . به همین علت ، ورطه سهمناکی میان « مدنیت » و « فرهنگ » ما هست . شهرها ، زود مدنیت غلبه کنندگان (یونانی یا عرب) را میپذیرفتند ، ولی دهقانان ، آزادی و استقلال را در خودجوشی فرهنگی ، ادامه میدادند . شهر ما ، همیشه از فرهنگ ما ، بیگانه و دور بوده است . و همیشه دهقانان ، سبب رستاخیز فرهنگی میشده اند .

تندی و آهستگی یک تغییر ، مهم نیست . آنچه از یک تغییر ، پس از تغییر یابی ، میماند ، مهمست . چیزهایی هستند که ما در یک لحظه ، میتوانیم تغییر بدھیم ، ولی سپس ، هیچ اثری از آن تغییر بجا نمی ماند . چیزهای هستند که ما اندک و آهسته ، تغییر میدھیم ، ولی آن تغییر اندک ، که آهسته داده شده است ، بسیار دیر میماند . مسئله انتخاب میان « انقلاب یا اصلاح نیست ، بلکه مسئله واقعی ، مسئله انتخاب میان « انقلابیست که بسیار کم از آن بجای میماند » و « اصلاحیست که بسیار از آن بجا میماند ». انسان و جامعه ، هر تغییری را به یک اندازه ، نگاه نمیدارند . چه تغییری هست که جامعه ، بیشتر نگاه میدارد ، و نیاز به زور نیست که آرا نگاه بدارد . انقلاب و اصلاح ، فقط در تندی و آهستگی تغییر ،

متضادند، به در « ماندگاری یک تغییر ». تغییری هم هست که با یک انقلاب بسیار شتاب آمیز، زیاد میماند، و تغییری هم هست که با اصلاح بسیار طولانی، زمانی کوتاه میماند.

[۴۰]

حداقل داد، در آغاز آنست که، نسبت فقر به ثروت را در اجتماع ثابت ساخت. با افزایش ثروت ثروتند، ثروت فقیر نیز آنقدر افزایش باید، که نسبت فقر با ثروت، تغییر نکند. گام دوم داد، کاهش این نسبت است.

[۴۱]

ارزش‌های اخلاقی که میتوانند شالوده تفکر سیاسی ما بشوند، هم در تفکر رندي ما هست، هم در منش جوانمردی، هم در بینش عرفانی، وهم در حکمت (پند و امثال)، و هم در خوی پهلوانان اسطوره‌ای، وهم در اخلاق متعالی دینی (نه قسمت شریعتی اش که میان ملل، تبعیض، قائل میشود).

ایرانی، در واقعیت، در انتخاب کردن این اخلاقها در عمل، گاهگاهی رفتار میکند. در هر هنگامی، از یک اخلاق به اخلاق دیگر، بی‌آنکه از آن آگاه شود، میجهد، یا این اخلاق و آن اخلاق را باهم می‌آمیزد، وچون این کار را سده هاست که کرده است، همه آنها را باهم عینیت میدهد، و با هم نیز مشتبه می‌سازد، با آنکه آنها از هم بسیار متفاوتند. به همین علت نیز، پژوهشگران ما، از عهده جدا کردن این اخلاقها از هم دیگر، برخی آیند.

فلسفه اخلاقی ما، با این گام، آغاز خواهد شد که این اخلاق‌های گوناگون را، بطور فلسفی، عبارت بندی کند. از اخلاق رندي یا از اخلاق جوانمردی یا از اخلاق عرفانی، میتوان برداشت‌های گوناگون داشت، و این چندان مهم نیست که مثلاً از اخلاق عرفانی، چند برداشت داشته باشیم. ولی تا اندازه ای ما را به راستی، که روزگاری برترین هنر ما بوده است باز می‌گرداند. وجود این همه شیوه‌های اخلاقی، در روان ایرانی، نشانگر آنست که او همه این

فلسفه های اخلاقی را میتواند در خود باهم ، هم آهنگ سازد . این « نیروی آمیزندگی شکفت انگیز » ، یکی از ویژگیهای ایرانیست . زرتشت ، هفت خدا را در هفت امشاسبیندان ، هم آهنگ میسازد . مانی ، ادیان زرتشتی و مسیحی و بودائی را باهم میامیزد ، و در سده پیشین به‌الله ، در ایران کوشید همه ادیان جهان را ، با ضرورت تحول روان انسان در تاریخ از یکسو ، و ظهور ادواری خدا در تاریخ از سوئی دیگر ، به هم پیوند دهد .

ولی از دیدگاه فلسفی ، باید کوشید ، این شیوه های اخلاقی و زندگی را هم در حالت نابی گسترد ، وهم دو بدو باهم ترکیب کرد ، وامکانات مختلف ترکیب آنها را باهم دیگر ، با مفهومات نشان داد . مثلاً اخلاق رندی را چگونه میتوان با اخلاق جوانفردی یا با اخلاق پهلوانی ، ترکیب کرد . یا اخلاق عرفانی را از دیدگاه نظری چگونه میتوان با اخلاق رندی آمیخت . این اخلاقها در روان ایرانی ، هم آهنگیهای خودرا جسته و یافته‌اند . ما ، بر عکس اروپا ، در روان ایرانی ، اخلاق طبقه کارگری ، یا طبقه اشرافی جدا جدا از هم نداریم ، بلکه در ایرانی اشرافی ، در ایرانی آخوند ، در ایرانی کارگر ، این اخلاقها که بر شمرده شد ، باهم میامیزند . جوانفردی با رندی با عرفانی ، با پهلوانی ، با حکمت ، با دینی . از این رو یک طبقه در ایران ، همانند آن طبقه در اروپا (بفرض آنکه چنین همانندی هم باشد) ، شیوه اخلاق طبقاتی ویژه اش را ندارد .

[۴۲]

این چند گونگی و چند تایگی اخلاقی ، که نیازهای روانی و اجتماعی ایرانی را برآورده میکنند ، شالوده سیاست است ، نه اخلاق دینی بطور انحصاری . این اخلاقهای گزناگونست که از عرفان ما ، از غزلیات حافظ ، از بوستان و گلستان سعدی ، از شاهنامه فردوسی ، از امثال و حکم مردم ، ... تراویده و پاسخگوی نیازهای ما هستند . و این ارزشهای اخلاقی ، شالوده سیاست و حکومتند . ما اخلاقی که بر انسانگرائی یونانی استوار باشد ، غیتوانیم

جانشین این اخلاقهای چند گانه بسازیم ، که فرهنگ ما شده اند . مثلاً این اندیشه عرفانی ، که « فطرت و یا گوهر انسان ، فراسوی همه عقاید قرار گرفته است » ، فارغ بودن شیوه اخلاق اجتماعی و طبعاً سیاسی ما را ، از هر عقیده و دین و ایدئولوژی خاص ، معین می‌سازد . مثلاً از سوئی ، راستی در جوانمردی ، سیاست ما را بر بنیاد « شکوفانی آزادانه گوهر فرد انسانی » می‌گذارد . مثلاً از سوئی ، اخلاق پهلوانی در شاهنامه ، می‌خواهد که حکومت بر پایه خرد انسانی استوار باشد ، واز سوئی ، تعهد پهلوانی را از هر کسی در زدودن دردهای اجتماعی و پروردن زندگی اجتماعی خواستار است . یا به معنایی دیگر ، همه حقوق سیاسی بودن فرد در اجتماع ، باید تضمین گردد . ارزش‌های اخلاقی ، معیارهای رفتار در زندگی فرد نیستند که تنها فضیلتهای اخلاقی فردی شمرده شوند ، بلکه معیارهای رفتار زندگی اجتماعی و سیاسی (باهم بودن و باهم کار کردن و باهم اندیشیدن) می‌باشند .

[۴۳]

آنچه در سیاست می‌تواند نقشی بازی کند ، ارزش‌های اخلاقی دین است ، نه شریعت و فقه . شریعت و فقه ، حاکمیت ملت و خرد را طرد و نفی می‌کند . یک ارزش اخلاقی دینی ، می‌تواند در قوانین گوناگونی که انسانها با خرد و تجربیاتشان بدان میدهند ، شکل بخود بگیرد . مشتبه ساختن ارزش‌های اخلاقی با شریعت و فقه ، به زیان خود دین خواهد بود . شریعت و فقه ، فقط اشکالی خاص هستند که بنا بر مقتضایات زمان و مکان به آن ارزشها ، داده شده اند ، و به هیچ روی مساوی با خود آن ارزشها نیستند . به این ارزشها می‌توان شکل‌هایی دیگر داد . و خرد انسانی ، از عهده دادن این شکلها به آن ارزشها بر می‌آید .

[۴۴]

طبق یک دین و یا عقیده زیستن و رفتار کردن ، در غرب ، بزرگترین فضیلت

شمرده میشده است ، و سپس این ویژگی ، به دستگاههای فلسفی و ایدئولوژیهای آنها رسیده است ، و آنها نیز این وفاداری انحصاری را در اخلاق و رفتار سیاسی ، برترین فضیلت شمرده اند ، طبعاً هرگونه مصالحة و آمیختگی را ، گناه کبیره خوانده اند و شر شمرده اند . ائتلاف و مصالحة ، فقط بطور اضطراری ، پذیرفته میشد ، ولی در گوهرش آلوده و ناپاک ماند . ولی فرهنگ ایرانی ، بكلی راه دیگر رفته است . آمیختگی اخلاقها و مکاتب فلسفی و عقاید را در یک آمیغ ، فضیلت شمرده ، و حتی کار خدایانه دانسته است . بدینسان ایرانی ، حکومت انحصاری اخلاقی دینی را با تأثیرات ، شکسته است ، و اخلاقهای گوناگون خودرا با آن آمیخته است . وارونه دین حاکم و یا ایدئولوژیهای وارد ، ترکیب و التقطات و مصالحة را یک فضیلت و هنر شمرده است . دین اسلام و مارکسیسم ، در این چند دهه ، دست به هم دادند و این فضیلت ایرانی را فروکوبیدند و بزشتنی از آن نام برداشتند .

[۴۵]

هر اخلاقی ، موقعی اخلاقیست که برای مردم ، قابل تحقق دادن باشد ، و موقعی ضد اخلاقی میشود که برای مردم ، غیر قابل تحقق دادنست .

[۴۶]

کتابهایی هستند که مانند شراب ، مستی آورند ، کتابهایی هستند که مانند چائی و قهوه ، انگیزنه اند ، کتابهایی هستند که مانند شیره میوه مغذیند ، کتابهایی هستند که ما نند دوا (شربت پزشکی) اتلخ ولی برای بهبود روانی لازمند ، کتابهایی نیز هستند که مانند آب خوردنند .

[۴۷]

کسانی که افکار شان همیشه پر از هرج و مرجست ، دنبال یک دستگاه مقندر فکری میگردند که بر همه آن افکار پراکنده و سامان ناپذیر ، چیره گردد .

کسانی که چند فکر مقتدر دارند ، همیشه دنبال افکار گوناگون درهم ریخته میگردند ، تا آنها را زیر سلطه آن چند فکر در آورند .

[۴۸]

در مدنیت ، توحش از میان برداشته نمیشود ، بلکه از یک سو ، به توحش ، دامنه های محدودی واگذار میشود و در آن محدوده ها ، حق دارند وحشی گری کنند ، از سوئی دیگر ، در همه دامنه های مدنیت ، اجازه ورود به « توحش های ضعیف و بیخطر ساخته شده » میدهند ، تا گهگاه ، خود را بنمایند . مثلا هزاره ها ، این حق هر کسی بود که در دامنه سیاست ، وحشی باشد . دامنه قدرت ، دامنه ای بود که در اجتماع برای توحش ، آزاد گذاشته شده بود . با دموکراسی ، سیاست ، میدان « توحش های ضعیف و بیخطر ساخته شده » گردیده است .

[۴۹]

دینی که در ایران ، از اسلام شکست خورد ، دین حاکم بر مردم ایران بود ، نه دین مردمی . دین مردمی ایران ، بر دین اسلام پیروز شده است ، و خواهد توانست روزی نیز خود را از دین اسلام ، آزاد سازد . دین مردمی در ایران ، شکل « سوگواری حسین » و « جوانمردی » را به خود گرفت . بزرگترین کار اندیشمندان ما ، بیرون آوردن این دین مردمی ، از این آلدگیهایش هست ، نه ضدیت با آنها .

[۵۰]

آنچه در روزگار گذشته ، زیر عنوان « رشك » ، گفته میشد ، همان مسئله ایست که ما امروز در مسئله « نابرابری » طرح میکنیم . گفتگو درباره « نابرابری اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی » ، بجای گفتگو درباره « رشك » ، نشسته است . آنچه را اخلاق و دین ، نتوانست حل بکند ، حقوق و

سیاست و اقتصاد ، باید حل بکنند . در گذشته ، مسئله نابرابری ، فقط از دیدگاه « روانی و اخلاق فردی » ، طرح میشد ، امروز برعکس فقط « از دید گاه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی » ، طرح میشود . در گذشته ، می پنداشتند این مسئله را میتوان با « تحول اخلاقی هر انسانی » حل کرد ، و امروزه می پنداشند که این مسئله را تنها با ایجاد برابریهای عینی ، میتوانند حل کنند . طرح مسئله رشك ، در آغاز شاهنامه ، می نماید که « نابرابری سیاسی ، یا نابرابری در قدرت » ، بزرگترین مسئله قدرت بطور کلی ، و دستگاه شاهی بطور خصوصیست . خطر دستگاه شاهی ، نابرابری قدرتست ، که همه را پنهانی به رشگ میانگیزد . واژ آنجا که رشك در دین و اخلاق ، بزرگترین شر شناخته میشود ، همه ، رشك خود را ، در زیر پوششی از مهر و دوستی ، پنهان میسانند . این مزدکست که متوجه میشود که زدودن رشك ، فقط با تحول اخلاقی فردی ، ممکن نیست ، بلکه نیاز به برابری عینی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی ، و حتی جنسی دارد . « رشك » ، حساسیت انسان ، در برابر هرگونه نابرابریست . ولی آنچه را مزدک غیدانست این بود که با ایجاد هر گونه برابری تازه ، بر این حساسیت ، افزوده میشود .

[۵۱]

یک راه برخورد با مسئله « نابرابری - رشك » ، این است که نابرابری را در اجتماع ، دست ناخورده بگذارد ، ولی رشك را در افراد ، اهربنی و پست و رشت بشمارد . بدین سان ، هیچکسی نمیتواند این حساسیت خود را نسبت به نابرابری ، در جامعه ، نشان بدهد . از این پس ، رشك ، به ژرف تاریک و پنهان انسان فرو میبرود ، و خودرا در زیر « مهر و سایر نیکیها » می پوشاند . و این دروغ همیشگی ، که سخت با « احساس ناتوانی » همراهست ، علت تبدیل « رشك » ، به « کینه » میشود . رشکی که رشت بود ، تبدیل به کینه و دشمنی میشود ، که از دید اخلاقی ، پذیرفتی است . بقای

نابرابری اجتماعی ، با « افزایش کمیت و کیفیت کینه ورزی در اجتماع » ، خریداری میشود . بدنام و ننگین ساختن اخلاقی رشك ، به تاریک ساختن رشك ، میانجاند ، ولی روز بروز ، مهر ، یا « همبستگی اجتماعی » نیز کاسته میشود .

[۵۲]

هر گونه استبداد عقیدتی ، ضرورتا « وجود آزاد » را ایجاد میکند و میپرورد . چون برای هر عقیده مستبدی ، تظاهر به آن عقیده ، مهمتر از آنست که در درون و روان افراد چه میگذرد . تو هرچه در درونت میاندیشی ، بیاندیش ، بشرط آنکه در برون ، آنگونه بیاندیشی و بگوئی و بکنی که انطباق با این عقیده داشته باشد . درواقع در چنین اجتماعاتی و در چنین دوره هاییست که انسان ، نیاز به « وجود آزاد » دارد . انسان ، تا وجود آزاد نداشته باشد ، غیتواند عقیده و دین و ایدئولوژی حاکم بر اجتماع خود را تاب بیاورد . هر عقیده ای نیز برای دوام استبدادش ، این دامنه پنهان از دید همه اجتماع را ، آزاد میگذارد . بر عکس در جامعه ای که « آزادی گفتار » هست ، نیاز چندانی به « وجود آزاد » و خود وجود آزاد نیست . و مردم ، کمتر اعتنا به وجود خود میکنند . از این رو نیز ، در اثر همین بی اعتنائی مردم به وجود آزاد هست که ، حکومات میتوانند ، آسانتر و سریعتر و ژرفتر در وجود آنها نفوذ کنند . در دوره ای که آزادی گفتار هست ، دیواره های وجود آزاد ، بی پاسدار است . و در دوره های استبداد ، هیچ تیروئی غیتواند به درون دز وجود آزاد . ما در جهان آزاد ، وجود آزادی بسیار آسیب پذیر داریم ، و در جهان استبداد ، وجود آزادی که آسیب ناپذیرند .

[۵۳]

با توجه بیش از اندازه اخلاق و دین به « رشك » ، توجه از نابرابری های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ، کاسته میشود . آنچه را سیاست و اقتصاد و

حقوق و اجتماع غیتوانند ، اخلاق فردی ، به عهده میگیرد . فرد باید ، بجای آنکه به سیاست و اقتصاد و حقوق پردازد ، به افزایش قدرت اخلاقی خود ، در ریشه کن کردن رشك ، پردازد . با « بی رشك ساختن خود » ، در برابر همه نابرابریهای اجتماعی ، خرفت و بیحس خواهد شد . سوسيالیسم ، با زشت شماری رشك ، و اراده به ساختن جامعه بیرشک ، همان اشتباہ دین و اخلاق را تکرار کرد . رشك با حساسیت فوق العاده اش در برابر « نابرابریهای ناپیدا » ، نقش بسیار مشبته در اجتماع و سیاست و حقوق بازی میکند . هر جا این حساسیت نیست ، نا برابری ، ریشه خواهد دوانید . همه نابرابریها را غیتوان به موقع در فورمولهای سیاسی ، روشن و چشمگیر ساخت .

[۵۴]

آنچه در اسطوره های آغازین شاهنامه میآید ، پدیده « رشك به فر » است ، نه رشك به نابرابری ناروا . درواقع « رشك » ، واکنشیست متضاد با « آفرین ». نیرومند ، به آنکه نیکوئی میکند و از آن نیکوئی ، فرمی می یابد ، آفرین می یابد ، ولی اهرین ، به چنین کارهای نیک که مردم را جذب میکند و فر را پدید میآورد ، بجای آفرین کردن ، رشك میورزد . « آنچه در اسطوره های آغازین ، مورد رشك ورزی قرار میگیرد » ، همان فر است . « توانائی به کردن کارنیکی در اجتماع ، که همه را به گرد خود میکشاند » ، رشك انگیز است . اهرین ، غیتواند نیکی و توانائی به نیکی را بشناسد ، و به آن آفرین گوید . اینکه سپس اهرین ، غاد « رشك بطرور کلی » شده است ، با تصویر آغازین از اهرین ، هم آهنگ نیست . نیرومند و پهلوان ، نسبت به نابرابری که در اثر عمل نیک اجتماعی و آفرین مردم پیدایش می یابد ، رشك غی برد ، بلکه به آن آفرین هم میگرد . ولی « رشك به نابرابری ناسزا » ، روا است . پس هر گونه نابرابری ، سزاوار رشك نبوده است . درواقع ، پیدایش ضحاک را پس از جمشید ، باید با مقوله رشك ورزی به فرش و کارهای نیک و مردم دوستانه اش ، تأویل کرد . چون در زامیاد یشت میتوان دید که این اهورامزدا

و سایر خدایان و پهلوانان هستند که نسبت به فر جمشید ، رشک میورزند .
و فقط از آنچاکه رشک ، اهرینی ساخته شده بود ، داستان ، نامی ازاین رشک
نمیبرد . و از آنچا که جمشید ، کینه ورزی با کارهایش را پیامد رشک خدایان
میدانسته است ، به او نام « دروغگو » داده اند . در اوستا ، اتهام او «
دروغگوئی » است ، نه « منی کردن » .

[۵۵]

سلم و تور ، ایرج را بدان علت نیکشند که بدانها در تقسیم جهان بیداد شده
است ، بلکه برای آنکه به فر او ، رشک میبرند ، و از این فر او هست که بیم
دارند ، چون همه سپاهیان را به خود میکشاند . این فر او هست که حتی
سپاهیان هر دو کشور را جلب میکند . این « فر که از گوهر ذاتی فرد در اثر
نیکیهایش می تابد » ، حق به حاکمیت میدهد ، نه « تقسیم جهان ،
بوسیله فریدون » . حاکمیت ، ارشی نیست ، بلکه فری هست . همین گذشت
ایرج از قدرت خود برای مهر (همبستگی و برادری بین ملل) ، به او حقانیت
به حاکمیت بر جهان میدهد . هنگامی که سلم و تو ، ایرج را می پذیرند :

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه	که او بد سزاوار تخت و کلاه	بی آرامشان شد دل از مهر اوی	سپاه پراکنده شد جفت جفت
همه نام ایرج بد اندر نهفت	جز این را مبادا کلاه مهی	که این را سزاوار شاهنشهی	بلشگر نگه کرد سلم از کران
سرش گشت از آن کار لشگر گران	چگر پر زخون ، ابروان پر زچین	بخرگه در آمد دلی پر زکین	سراپرده پرداخت از انجمن
ز SHAHI و از تاج هر کشوری	خود و تور ، بنشت با رای زن	سخن شد پژوهیده از هر دری	بتور از میان سخن سلم گفت
که یکیک سپاه از چه گشت جفت	همان نکردی بلشگر نگاه	به نگاهه بازگشت زراه	که چندان کجا راه بگذاشتند
یکی چشم از ایرج نه برداشتند			

سپاه دو شاه از پذیره شدن
 دگر بود و دیگر ز باز آمدن
 از ایرج دل من همی تیره شد
 بر اندیشه ، اندیشه ها بر فزود
 سپاه دو کشور چو کردم نگاه
 ازین پس جزا را نخواهند شاه
 اگر بیخ او نگسلانی زجای
 زتخت بلندی ، فتنی زیر پای
 برین گونه از جای بر خاستند
 همه شب همی چاره آراستند
 نابرابری سلم و تور با ایرج ، در اینست که آنها همه گیتی را میخواهند با
 خشونت بگیرند ، وایرج آماده است که به خاطر همبستگی و برادری ، از
 قدرتش بگذرد . و آنها به این توانائی ایرج در انجام چنین کاری ، رشك میبرند
 ، که خوشتن از کردن آن ناتوانند .

[۵۶]

شخصیت انسان ، اصلست یا « یک دستگاه فکری با یک دین » ؟ وقتی
 دستگاه فکری و یا دین ، اصل بود ، انسان باید شخصیت خود را تابع آن
 سازد ، ولی وقتی شخصیت ، اصل باشد ، این شخصست که حق دارد به
 اقتضای « هنگام » ، از هر دستگاه فکری و فلسفی و آموزه دینی ، اجزائی را
 برگزیند ، که هم آهنگ باشخصیتش ، و ضروریات آن هنگام باشد . شخصیت
 انسان ، همیشه اصل برگزیننده میماند . انسان ، یک دین یا یک دستگاه
 فکری را در تمامیتش بر نمیگزیند ، بلکه اجزائی از هرکدام را . و این اجزاء را
 در هر گاهی ، بشیوه ای دیگر ، باهم پیوند میدهد . برگزیدن هر کلی ، نفی
 برگزیدن است . هر کلی را که انسان برگزیند ، حق برگزیدن را در او نابود
 خواهد ساخت . انسان فقط میتواند میان اجزاء ، برگزیند تا برگزیننده باند .
 در برگزیدن یک کل ، حق و قدرت برگزیدن را از دست میدهد . یک متفکر ،
 میتواند طبق ضروریات منطق و روش و همخوانی ، یک دستگاه بسازد ،
 واستواری این بنای بلند و محکم ، میتواند احساس احترام و شکفت مارا بر
 انگیزد ، ولی هیچ انسانی نباید « حق برگزیدن خود » را فدای ی این
 همخوانی منطقی و روش درون یک دستگاه « بکند .

هیچ متفکری ، آن قدرت فکری را ندارد که دستگاه فکری یا فلسفی بسازد ، که سراسر افکارش ، در خدمت منافع باشد که او آگاهانه دنبال میکند . یک فکر غنی ، همیشه از ظرف سودمندیهای آگاهانه اش ، سرازیر میشود و فراتر میرود . یک فکر غنی در فلسفه ، همیشه از « دامنه ضابطه آگاهی » فیلسوف ، خارج میگردد . اینست که هیچ متفکر اصیل ، نیست که بتواند فقط در چهارچوب منافع یک حزب و طبقه و ملت و امت بیاندیشد .

و این « لبریزیهای ناخود آگاه فکری ، از سودجوئیها و قدرتخواهیهای گروهی » ، فرهنگ مشترک یک جامعه را فراهم میآورند . فرهنگ ژرف مشترک یک جامعه ، آگاهانه ، از طبقه ای یا قومی یا گروهی خاص ، ساخته و پرورده نمیشود . و حتی این فرهنگ ، درست بر ضد سودجوئیها و قدرت طلبیهای گروهها و طبقات و اقوام ، ریشه میگیرد و بلند میشود .

سائقه معرفت در ما ، در فریبها ، حقیقت میجوید ، چون از فریبها ، نفرت دارد ، و میخواهد از گیر آنها رهانی یابد . سائقه هنر در ما ، خود ، « جهان های خیالی یا فریبنده » میآفریند ، و از آنها نیز کام میبرد . ما وجودی هستیم که هم به فریب ، کین میورزیم ، وهم ، فریب را دوست میداریم . اینست که آنچه خود را تجلی حقیقت میداند (دین ، فلسفه ،) در گوهرش ، بر ضد هنر (یا حداقل بر ضد هنری از هنر هاست) است . یکی از فریب ، میگریزد ، یکی از فریب ، کام میبرد . هنر ، باور دارد که با فریب ، میتوان بخوبی زیست . بر ضد فریب ، زیستان ، غالباً تبدیل به « زیستان بر ضد زندگی » میشود .

آمدن رمانتیک از فرانسه به ایران ، مانع پیدایش تفکر فلسفی در ایران شد .

رمانتیک ، در همان ادبیات ، به اندازه کافی ، ارضاء میگردد ، و نیاز به ژرفیابی در فلسفه را پیدا نمیکند . ما یک سده است که « ادبیات بی فلسفه » داریم . این باره همگانیست که بی آفرینندگی در تفکر فلسفی ، میتوان آفرینندگی در ادبیات ، و در پژوهش‌های ادبی داشت .

[۶۰]

ما تاموقعی میتوانیم به چیزی شک بورزیم ، که به چیز دیگر ، ایمان داشته باشیم . ایمان به هر عقیده ای و ایدئولوژی ، تا موقعی استوار و نیرومند میماند ، که به عقاید و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی دیگر ، بطورفعال شک بورزد . اگر به عقیده و فلسفه دیگر ، شک نورزد ، ایمان خودش را به عقیده اش از دست میدهد . شک ورزیدن به « آنچه تا کنون به آن ایمان داشته ایم » مارا شکاک نمیکند ، بلکه نیاز ما را به ایمان تازه ، پدید میآورد . وجود شک را نمیتوان از وجود ایمان ، جدا ساخت . هر که شک میورزد ، نیاز به ایمان دارد ، و هر که ایمان دارد ، نیاز به شک دارد .

[۶۱]

اینکه فردوسی ، رایگان برای ملت ایران اثری بزرگ پدید آورد که شالوده هویت (خردباشی) اوست ، مردم ، بد عادت شده اند ، و از همه نویسندهان ، همین گونه فداکاری را مطالبه میکنند . نویسنده و اندیشمند و شاعری بزرگست ، که مفت در خدمت ملت کارکند ، و در فقر زندگی را بسر برد ، و با عذاب بمیرد . در عوض ، پس از زندگیش ، بسوگش خواهند نشست . شاهان برای تبلیغات ، صله و خلعت میدادند ، ولی ملت برای بقا هویتش ، پس از مرگ ، بیش از اندازه میستاید ، تا نویسنده و اندیشمند و شاعر ، فرست برای درد بردن کافی در زندگیش داشته باشد .

[۶۲]

خدا ، تنها در عیسی و محمد ، تجلی نمیکند ، بلکه خدا ، همیشه دو رویه دارد . یک رویه اش در عیسی یا محمد ، جلوه میکند ، و رویه دیگر ش ، در آخوند ها و کشیش ها . خدا را همیشه با دیدن این دو رویه اش میتوان شناخت . روزیکه بنیاد دین ، شناختن خدا ، بطور مساوی ، هم از راه آخوند و کشیش باشد ، وهم از راه پیامبرش ، دین ، پاکتر و عالیتر خواهد شد . عیسی و محمد ، خدای آرمانی را نشان میدهند ، و کشیش و آخوند ، خدای واقعی را در پس آن آرمان . وهر آرمانی ، سایه واقعیتیش را بدنبال میآورد . خدای آرمانی ، بی خدای واقعی ، خدا نیست . آنکه در واقعیت ، خدائی میکند ، فقط ایمان به خدای واحد آرمانی دارد . و همیشه خدای واقعیت که حکومت میکند ، نه خدای آرمانی . جدا ساختن آخوند از پیامبر ، در شناختن خدا ، سبب پیدایش فساد در دین میشود . تاریخ آخوندهای هر دینی ، به اندازه تاریخ خود آن پیامبر ، در شناختن آن دین ، اهمیت دارند . آنچه از دین در پیامبرش ، غودار نشده است ، در آخوندهایش ، غودار خواهد گشت . آخوند ، متتم پیامبر است .

[۶۳]

پیامبرانی که بر ضد آخوند بوده اند ، آخوندهای مقتدرتری پس از خود پدید آورده اند . پیامبر بر ضد آخوند هست ، چون نیخواهد دینش ، بیش از اندازه ای که خودش میخواسته ، گستردۀ شود . در دین ، تاریکیهایی هست که باید پنهان باند تا پاک باند . ولی آخوند ، می پندارد که اگر هر چه در امعاء دینست بیرون آورد ، پاک و خوبست .

[۶۴]

رابطه ای که یک ملت با هنر دارد ، بهتر ، هویت آن ملت را غودار میسازد که رابطه اش با دینش . در هنر ، راست تراست که در دینش .

تفکر زنده فلسفی ما ، با تلاش برای یافتن پاسخ به پرسش‌های آغاز خواهد شد که در تراژدیهای شاهنامه ، طرح شده اند ، و هزاره هاست که بی پاسخ مانده اند . در حماسه ، پرسش نیست . یک ملت ، در تراژدیهایش هست که نخستین بار ، پرسش‌های گوهریش را طرح میکند . سده هاست که ملت ، در عزاداری حسین ، پرسش‌های را تکرار میکند که هزاره ها داشته است و متوفکران ما به آن پاسخ نداده اند ، و حتی آنها را نیز به جد نگرفته اند و هنوز نیز به جد نمیگیرند . پرسشی که خرد ، در پاسخ دادن آن ، به بن بست رسید ، تفکر فلسفی را میزاید . در تراژدی ، خرد ، به بن بست میرسد . فلسفه با پرسش‌های کار دارد که در مرزهای خرد ، طرح میگردد . ملت ، پرسش‌های انگیزش‌نده اش را هزاره ها طرح کرده است ، پس چرا خردمندان را آبستن نساخته است ؟

یک فکر ، در قامیتش خوب نیست . یک فکر ، در آنچه از آن فکر ، گستره شده و آزموده شده و شناخته شده ، خوب است . با بیرون آوردن نتایج دیگر از آن فکر ، آن نتایج نیز مانند نتایج پیشین ، خوب نخواهد بود . فکری که یک یا چند نتیجه اش خوب است ، همه نتایجش خوب نیست . فقط نتایج خوب یک فکر ، خوبند . هر فکری ، نتایجی نیز دارد ، که نه تنها خوب نیست ، بلکه زیان آور و بدھم هست . از سوئی نتایج یک فکر ، بطور برابر خوب غی باشند . یک نتیجه ، بهتر از نتیجه دیگر است . بنا براین ، هر فکری را باید در طیف نتایجش ، سنجید و هر نتیجه اش را جداگانه داوری کرد . قبول یک فکر ، با قبول برابری ارزش همه نتایجش ، مصیبت آور است . همینطور همه افکار یک دستگاه فلسفی یا یک دین ، بطور برابر ، نیکو نیستند .

سعدي در گلستان از اين سخن ميگويد که هرکسی می پندارد که عقلش ،
کاملست ، ولى در قطعه شعری که بلا فاصله در تائيدش ميآورد ، از آن
سخن ميگويد که هرکسی می پندارد که دينش ، کاملست . آيا سعدي ، عقل
را با دين ، مشتبه ساخته است ، و يا آن دورا باهم يکي گرفته است ؟ يا
کاسه اي زير نيم کاسه هست ؟

« همه کس را عقل خود بكمال نماید و فرزند خود بجمال
يکي جهود و مسلمان نزع ميکردند چنانکه خنده گرفت از حدیث ايشانم
بطیره گفت مسلمان ، گر اين قباليه من درست نیست ، خدا يا جهود میرانم
جهود گفت ، بتوريه ميخورم سوگند و گر خلاف کنم ، همچو تو مسلمانم
گر از بسيط زمين ، عقل ، منعدم گردد بخود گمان نيره هيچکس که نادانم «
آيا سعدي ميانديشide است که اين در اثر عقل هرکسی است که دين خود را
کامل ميشمارد ؟ و بدون عقل او ، دينش ، کامل نیست ؟ يا اينکه فراموش
گرده است که در باره کمال عقل ، سخن ميگويد . اگر سعدي ، آگاهانه ،
پنداشت کامل بودن دين را ، با پنداشت کامل بودن عقل ، برابر گرفته بود ،
ميخواست با يك تير ، دو نشانه بزنند . اگر چنین بود ، بيت آخر ، اين معنارا
نيز داشت که اگر از سراسر زمين ، دين معذوم شود ، هيچکس باور نخواهد
کرد که بيدين است . و در الواقع اين دين بود که نبود ، و همه می پنداشتند که
با دين هستند . آنگاه سخن حافظ چيزی جز همين سخن سعدي نبود :

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون نديندند حقیقت ره افسانه زدند
همه ملل (عقاید) باهم ميجنگند ، چون هيچکدام از آنها دين ندارند . ولى
برعكس اين پنداشت ما ، سعدي ، عقل را با شرع يکي ميداند .

نفست هميشه پيرو فرمان شرع باد تابرسرش زعقل بداري موکلى
وفراتر از آن ، عقل فردی (عقل خود) را با عقل الهی (که شرع از آن بر
ميخيزد) باهم مشتبه ميسازد . ولى شايد عقل مومن ، در عقل الهی
محو ميشود ، و هر مؤمنی فقط با عقل شرعیش ميانديشد .

[۶۸]

جوانفرد ، هیچگاه از دشمن ، وقتی که ناتوان باشد ، کین خود را نمیگیرد . در کمین ناتوان شدن دشمن نشستن ، و آنگاه به او تاختن ، شیوه جوانفردانه نیست . این مطلب را صائب بسیار زیبا پرورانیده است :

کسی را میرسد لاف زیر دستی درین میدان
که از دشمن نخواهد وقت فرست ، کینه خود را
طبعا ، وقتی دشمن از توان افتاد ، فوری نیز دست از جنگ میکشد .

[۶۹]

افسانه ، میتواند دو نقش کاملاً متضاد باهم ، بازی کند . هم میتوان با افسانه ، مردم را بخواب برد ، و هم میتوان با افسانه ، آنها را بیدار ساخت .
دیگران ، زافسانه میریزند صائب ، رنگ خواب
سرمه بیداری از افسانه میریزیم ما

آیا روشنفکران ، آنچه را عقل و فلسفه میدانند ، « انسانه های بیدار سازنده » نیستند ؟ از همان افسانه ای که مردم را بخواب بردند ، میتوان مردم را بیدار ساخت . آیا ما با افسانه ای که بیدار میسازد هم دشمنیم ؟ یا با افسانه خواه بیدار بسازد و خواه به خواب ببرد ، دشمنیم ؟ و چه بسا افسانه هائی را که برای خواب بردن ، ساخته اند و به عکس ، بیدار میسازند . و چه بسا افسانه هائی را که برای بیدار کردن ساخته اند ، و به عکس ، خواب میکنند .
البته این مهمست که انسانه ، در دست چه کسی نهاده میشود ؟ پس تفاوت « افسانه ای که انسان را بیدار میسازد » ، با « حقیقت » چیست ؟ آیا حقیقت ، خود ، همان افسانه بیدار سازنده نیست ؟ برای صائب ، افسانه ، معنایی وسیعتر دارد .

[۷۰]

حافظ ، با دیدن نور خدا در خرابات مغان ، در شگفت آمده بود . شگفت

میگرد که چیزکه میشود خدا در خرابات مغان ، تجلی کند . ولی برای صائب دیدن راز آفاق در خرابات مغان ، چیز بدیهیست و هیچ شکفت انگیز نیست .
سر بسر خشت خرابات مغان ، آینه است

راز پوشیده آفاق ، عیانست اینجا

همه خشتاهای خرابات مغان ، آینه ای هستند که راز را آشکار میسازند .
حافظ با چشم ویژه خودش ، میتوانست نور خدا را در خرابات مغان ببیند .
ولی برای صائب ، خشتاهای خرابات مغان ، این ویژگی را بخودی خود دارند ،
وهر کسی که در این خرابات وارد شود ، راز پوشیده آفاق را می بیند . دیدن
حقیقت در خرابات مغان برای هیچکس ، هیچگونه شکفتی نداشت .

[۷۱]

وقتی از یک فرهنگ ، شیوه ها و راههای سیاسی گوناگون میجوشنند ، همیشه آن فرهنگ واحد ، آن سیاستهای گوناگون را به هم می پیوندد . ولی وارد کردن یک شیوه سیاسی ، که در آن فرهنگ ، ریشه ندارد ، همیشه از راههای سیاسی که از آن فرهنگ روئیده ، بیگانه میماند . همه احزاب و قوای سیاسی ، باید در فرهنگ یک جامعه ، ریشه داشته باشند ، تا علیرغم کثرت و تضاد ، زمینه یگانگی و تفاهم داشته باشند .

[۷۲]

وقتی تفکر سیاسی ، از زمینه خود یک فرهنگ ، بروید و ببالد ، و احزاب و جنبش‌های سیاسی بر چنین تفکراتی بنا شوند ، آشتی دادن آن احزاب و جنبش‌های سیاسی باهم ، ممکنست . روشنفکران ایرانی ، سده هاست که دیگر نمیتوانند از فرهنگ خود ، مایه برای تفکرات سیاسی بگیرند ، و باور ندارند که فرهنگشان ، امکانات به گسترش دستگاههای فکری و اجتماعی و سیاسی گوناگون میدهد . نازائی خود را ، به ناتوانی فرهنگشان نسبت میدهند .

[۷۳]

تا ملتی ، هسته آفریننده و زاینده فرهنگ خودرا کشف نکرده ، و به آگاهیش نیاورده است ، غیتواند گذشته خود را به آینده اش پیوند بدهد ، و غیتواند امکان ، برای تفاهم آفریننده و پویا داشته باشد .

[۷۴]

فرهنگ ، پیغمبری (مرجعیت) واحد ، و کتابی مقدس ندارد ، که کسی تنها از او ، استناد کند ، و از او همیشه شاهد بیاورد . فرهنگ ، از مفزوها و روان بر جسته ترین متفکران و شخصیت های یک ملت (ملت فرهنگی ، نه ملت سیاسی) تراویده است . همه آنها ، این فرهنگ را سرشار و غنی ساخته اند . فرهنگ مارا زرتشت و مزدک و مانی و فردوسی ، و حافظ و سعدی و عطار و مولوی و نظامی و عبیدزادگانی پروردۀ اند . ما میتوانیم دروغایه تفکرات اخلاقی و سیاسی را ، از همه آنها بگیریم و بپرورانیم و بگستربیم . ترجمه آثار متفکران بزرگ از خارج ، مانند جابجا ساختن درختان سد و یا دویست ساله ، از زمینی به زمینی دیگر است ، که بدشواری میروید و به آسانی میغشکد . نشاندن یک جوانه ، در زمینه فرهنگی ما ، بزودی تنومند تر از آن درختان جابجا شده تنومند ، خواهد گردید .

[۷۵]

انسان نیرومند ، چند خدائی بود . انسان سست ، تک خدائی شد . انسان نیرومند ، با تصویر هر خدائی ، تصویری دیگر از گیتی و زندگی داشت . انسان سست ، با تصویر یک خدا ، نیاز به یک تاویل از گیتی و زندگی دارد . روزگاری ، غنای فرهنگی در چندگانگی خدایان نمودار میشد . امروزه ، غنای فرهنگی ، در شکل نیاز به « چند تاویل گوناگون از زندگی و تاریخ و گیتی » باز گشته است .

فرهنگ ما ، دهقانیست ، نه مدنی ، و نه « آخوندی - موبدی ». بهترین شاهد این مطلب ، نخستین بیتیست که با آن ، شاهنامه آغاز میگردد ، و اصالت خودرا از پیشینه دهقانیش ، تثبیت میکند :

سخنگوی دهقان ، چه گوید نخست که تاج بزرگی به گیتی که جست
این فرهنگ دهقانیست که درباره سیاست و اصول حکومت میاندیشد. شاهنامه
به عنوان « گنجینه فرهنگ دهقانی » ، و « فرهنگ دهقانی ایران » ، باید
بررسی گردد ، تا ویژگی روان و اندیشه ایرانی ، چشمگیر شود . پهلوانان
شاهنامه ، زائیده از تخیل و روان دهقانان ما ، و آرمانهای سیاسی - حکومتی
آناست . حتی در تمثیل دین به کریاس ، و اینکه چهار دین گوناگون ، چهار
سوی این کریاس را گرفته اند ، یکسویش را « دین دهقانی » گرفته است .
البته منظور از « دین دهقانی » در این تمثیل ، دین زرتشتی است ، ولی
همین دعوی که دین زرتشتی از فرهنگ دهقانی زاده شده است ، و حقیقتش
در همان فرهنگ دهقانیش هست ، دهن کجی به طبقه موبدی - آخوندیست .
در واقع « دین مردمی » ، منش و شیوه اخلاقی همین دهقانانست که در
برابر دین رسمی آخوندی - موبدی ، خودرا چشمگیر ساخته است . و درست
این دین مردمی یا دین دهقانی بود که سده ها بلکه هزاره ها نانوشتنی ماند ،
حق به نوشته شدن نداشت ، واژ دهان بدھان میبرفت ، چنانکه یک بیت پس
از همان بیت بالا میآید :

مگر کز پدر یاد دارد پسر بگوید ترا یک بیک از پدر
در حالیکه سنت دینی حاکم ، هم نوشته و هم در گنجها نگاهداشته میشد ، و
هم آخوندها آنرا به مردم میآموختند .

اسطوره های ایران در شاهنامه ، میخواهند نقش شوند ، یا به سخنی دیگر «
نگاره خواه » میباشند . شاهنامه ، پس از آمدن اسلام ، مادرِ نقاشی و رنگ

آمیزی شد . این آرمانهای ملت ، در سیمای پهلوانان بودند ، که میخواستند ، « شکل » بخود بگیرند ، نگاشته بشونند ، و به نوشته بودن تنها ، بس نمیکردند . نقش ، از آنها لبریز میشد . نقش ، سپاس اندیشه و خرد بود . شاهنامه ، مهر دهقان به نقش ، و مهر دهقان به رنگ را مینمود . واين بيت که در آغاز شاهنامه میآيد ، همين خواست و مهر دهقانی را چشمگير میسازد خرد گر سخن برگزیند همی همان را گزیند ، که بیند همی خرد ، سخنی را بر میگزیند که دیدنیست . نوشته ، نگاشته است . سخن خردمندانه ، سخنیست عین « نگاره = نقش و تصویر » ، که دیدنیست . یکی از معانی این سخن ، همان « نیروی صورت آفرینی خرد » است . خرد میخواهد به جهان و جامعه و انسان ، صورت بدهد . در واقع « خرد کاریند » جمشیدی ، همان « خرد صورتگر و نگارنده » است . و درست این « خرد نگارنده انسان » ، به خدامی که خود « نگارنده بر شده گوهر است » نمیتواند راه یابد ، چون فقط وقتی اورا بنگارد ، اورا بر میگزیند .

[۷۸]

واژه های شاهنامه (اسطوره ها) ، بیش از واژه اند . این واژه ها ، نقشها و رنگهای نهفته اند . از واژه های اسطوره ها ، رنگ و نگار ، میروید و میشکوفد . آیا هنوز زمان آن فرا نرسیده است که این نگارها و رنگها ، بجای تصاویر شاهان ، درو دیوار ساختمانهای بلند و میدانها و ایوانها و بازارها را بیارایند ؟ و این آرمانهای سرکوبیده مردمی ، جای ایدئولوژی و آرمان حکومتمداران و نخبگان و آخوند ها را بگیرند ؟ در تخت جمشید ، شاهان نگذاشتند نقشی از اسطوره جمشید کرده شود . واين سنت ، ادامه یافت . فرهنگ ایرانی ، همیشه کوبیده و رانده شده است . تاریخ ، میخواست اسطوره را بزداید . واقعیت ، از آرمان میترسید ، و آرمان مردم را ، نا نگاشتنی و نا نوشتنی کرده بودند . « نقش کردن آرمان » ، گامی در راهی واقعیت یافتن آرمان بود . از رستم ، که خاد آرمانهای مردمی - دهقانیست ، نه تنها

گشتاسب و اسفندیار (که ناد قدرت حکومتی و آخوندی بودند) میترسیدند . بلکه حکومت بطور کلی ، و طبقه آخوندی بطور کلی ، همیشه میترستند . شاهنامه را باید به میدانها و خیابانها و بازارها برد . زمان نوشتن شاهنامه ، پایان یافته ، زمان کشیدن و نگاشتن و تراشیدن پیکرهای شاهنامه ، آغاز شده است . تصویرها ، نیرومندی واژه ها و معانی را آشکار خواهند ساخت . نقاشان و مجسمه سازان ، باید معنای نهفته در شاهنامه را بیابند ، نه پژوهشگران لغوی و دستوری شاهنامه .

[۷۹]

پیوند ویژه ای که فرهنگ ایرانی با « آتش » داشته است ، رابطه او را با « تصویر » ، از سوئی ، و « حقیقت و یاخدا » از سوئی دیگر ، معین میسازد . آتش ، پدیدار است ، ولی هیچگاه « شکل » ندارد . زبانه ، شکل ثابت به خود نمیگیرد ، ولی پدیدار است . خدا و حقیقت و سیمرغ ، پدیدار میشوند ، ولی در هیچ شکلی و تصویری ، ثابت و پدیدار غنی مانند ، بت و پیکر غیشوند . این اندیشه نیرومند ، ایرانیهارا از پیکر سازی و نگاریدن اسطوره های خود باز داشته است . آنها دشمنی با تصویر نداشته اند ، ولی تصویر ، غیتوانست حقیقت را در خود نگاه دارد . نه تنها خدا ، همان ویژگی آتش را داشت ، بلکه انسان نیز همان ویژگی آتش را داشت . بنا بر اسطوره های بجا مانده در بندهشن ، فرهنگ ایرانی باور داشت که انسان ، تخمه آتش است . آتش از او میرود . انسان وقتی شکوفا شد ، آتش میشود ، یعنی پدیدار میشود ، ولی بی صورت میماند . در حالیکه در مسیحیت ، خدا ، در پرسش (مسیح) ، انسان و تصویر میشد . خدای بی تصویر ، در عیسی ، تحول به تصویر می یافت . صورتی واحد و ثابت پیدا میکرد . در عرفان ، این اندیشه باستانی ، بدین شکل ، بجای میماند که خدا ، گاه این ، و گاه آن میشود . خدا ، فقط یک آن ، شکلی گذرا به خود میگیرد . هنوز به خود شکلی را نگرفته ، آن شکل را رها میکند . البته مفهوم حقیقت که با آتش ،

عینیت یافت یا تلازم پیدا کرد (در اردا ویرافنامه ، سروش ، آورنده حقیقت و آذر ، همیشه باهم پدیدار میشوند .) این بود که فرهنگ ایرانی ، دشمن تصویر و ضد تصویر نبود ، ولی تصویر را مقدس هم نمیشمرد . این ترس که در هر تصویر انسانی ، خداست ، در یهودیت و اسلام هست ، و این ترس در آغاز مسیحیت نیز بود . از سوئی شاهان ایرانی ، احساس میکردند که با ساختن پیکرهای خود ، وبالا بردن آنها در شهرها ، نزد مردم ، « مقام خدا گونه » پیدا نخواهند کرد . این « آنی بودن پیدایش حقیقت یا خدا ، در یک شکل » ، حالت ایرانی را نسبت به هر نقشی و مجسمه ای (تندیسی) معین میسازد . با قدغن کردن تصویر ، درست حالت او نسبت به تصویر ، عوض میشود . تصویر را باید شکست ، چون تصویر ، چیزی خدا گونه را در خود ثبیت میکند ، و چیزی شریک خدا ، پیدایش می یابد . همین حالت ایرانی در برابر آتش ، ماهیت حکومت را معین میسازد . هیچ حکومتی نیست که عینیت مداوم و ثابت ، با « شکلی و عبارتی و آموزه ای از حقیقت » داشته باشد . گسترش فلسفی و حقوقی و سیاسی و دینی (به معنای آموزه یک پیامبر) این ایده ، خطرناک بوده است .

[۸۰]

غایت فرهنگ ایرانی ، « نگاهداشت آتش » بوده است ، نه نگاهداشت تصویری و نقشی (ساختمانی و معبدی ، یا سازمانی ، یا نظمی یا جسمی ...) . هدفش ، نگاهداشت « نیروهای آفریننده و زنده و بی نقش و نگار فرهنگ » بوده است ، نه نگاهداشت شکل یابیهای آنها و تقدیس آن شکلها و پرستیدن آن شکلها .

[۸۱]

با آنکه اهورامزا ، خدای روشنائی بود ، و نزد او ، روشنائی ، اولویت داشت ، در فرهنگ ایران ، آتش ، در گستره معنایش ، اولویت خودش را نگاه داشت .

حتی در خود دین زرتشتی ، آتشکده ، بیان همین اولویت ماند . آتش ، سرچشمه روشنائی ماند . چنانکه در داستان هوشنگ در شاهنامه نیز ، آتش ، سرچشمه روشنائی است ، نه وارونه اش .

بدانکه بدی آتش خوبرنگ چو مرتا زیان است محراب ، سنگ بسنگ اندر ، آتش از شد پدید کزو روشنی در جهان گستردید آتش ، برتری خود را به روشنائی ، نگاه میدارد . با اصل شدن روشنائی ، ایده ، اصل ، وجسم (تن) ، فرع میگردد . ولی با همین « آتش بودن خدا و حقیقت » ، یگانگی تن و روان ، یا یگانگی ایده و ماده ، استوار بجای ماند . این برشدن (تعالی) آتش از سنگ و برشدن روشنی از آتش ، که تحول از سنگ به آتش و آتش به روشنی را می نماید ، در واقع ، زاده شدن آتش از سنگ ، و سپس زاده شدن روشنی از آتش است . یا به عبارت دیگر ، اهورامزا از جسم میزاید . میترابهم از سنگ ، زاده میشد . سیمرغ هم از سنگ (کوه) زائیده میشد . تحولات در گیتی ، روند تعالی داشتند . « برشدن » که در شاهنامه ، همان « Transendenz » باشد ، روند تحولات در گیتی است . اینکه شهرآرامانی ، فراز کوه ساخته میشد ، نتیجه همین تحولات خود گیتی بود . ترانسنس ایرانی ، ملکوت و آخرت نبود ، بلکه یک واقعیت رسیدنی بود . خدا ، هم از گیتی و در گیتی ، زاده میشد . اینست که مستله دین ، بشیوه دیگر در یافته میشد که ما در می یابیم .

[۸۲]

انسان ، تا خون نخورده است ، از اهرين ، از ته دل فرمان نمی برد . از اين رو ، اهرين به ضحاك ، خون جانوران را ميدهد تا بخورد . و اين خون در وجود ضحاك ، تحولی ژرف ميدهد که با تمام وجودش ، فرمانبردار اهرين ميشود . و اهرين ، با چاشنی هاي خوشمزه ، ضحاك را به خوردن گوشت (یا کشتني ها) ميفربيد . فرمانبردار اهرين ، با خونخواری ، آغاز ميشود .

زه‌رگونه از مرغ و از چارپای خورش کرد و یکیک بیاورد بجای

بخونش بپرورد بر سان شیر بدان تاکند پادشا را دلیر

سخن هرچه گویدش فرمان برد بفرمان او ، دل گروگان برد

قدرت خواهی ، که در شاهنامه « حکومت کردن بی فر هست » ، پیامد « دلیری به خونزیری و خونخواری » است . بی فر ، فقط میتوان از راه آزدن ، و بیم انداختن در دل مردم ، و نابود ساختن خرد مردم ، حکومت کرد . حکومتی که میکشد ، فر ندارد .

[۸۳]

تصویر ، برای دریافت مستقیم حقیقت یا واقعیت نیست ، بلکه تصویر ، بجای حقیقت و یا واقعیت ، گذاشته میشود . ازاین پس ، ما فقط با تصویر ، کار داریم ، و میتوانیم از خود حقیقت یا واقعیت ، چشم پوشیم . تصویر ، جانشین حقیقت میشود ، و نیاز ما به حقیقت ، فراموش میگردد . فقط وقتیکه در کاربرد تصویرها ، ما با تضاد چشمگیری با حقیقت و واقعیت رویرو شدیم ، نیاز ما به رابطه مستقیم با حقیقت از نو پدیدار میگردد ، و دشمن تصویر میشویم ، و در تصویر ، بت می بینیم .

[۸۴]

رنده زیرک ، از دید حافظ ، دو ویژگی بزرگ دارد ، یکی آنکه نمیخواهد هیچکس را بدام بیاندازد (حقیقتی را بدیگران مشتبه سازد ، یا با حقیقتی به دروغی بفریبد) ، دیگر آنکه نمیخواهد هیچگاه بدام انداخته شود (کسی و عقیده ای و فلسنه ای و طریقتی اورا بفریبد) .

[۸۵]

موسیقی ، نباید یک گفته را همراهی کند ، و نباید وسیله ای در دست گفته باشد ، بلکه موسیقی ، باید شکوفائی آهنگی باشد که در گفته ، خفته بوده

است . ولی آیا در یک گفته ، فقط یک آهنگ نهفته است ؟ آیا گفته ها نی که چند آهنگ در خود دارند ، چند معنا ندارند ؟ و چه بسا آهنگ موسیقی گفته ، معانی دیگر و آهنگهای دیگر همان گفته را میپوشاند . و آنانکه در هر گفته ای ، فقط معنای آنرا میفهمند ، و آهنگ آنرا نمیشنوند ، دامنه نفوذ آن گفته را نمیشناستند . معنای هیچ گفته ای ، دامنه و ژرف نفوذ یک گفته را مشخص نمیسازد .

[۸۶]

تصویری که جانشین حقیقت شد ، بت شده است . و بتی که بنام حقیقت مارا جذب میکند (نه بنام تصویر) ، مارا افسون میکند ، تصویر است ، ولی کشش حقیقت را برم دارد .

[۸۷]

هر ، میتواند ، از دامنه خودش بگزارد . هنر میتواند به فلسفه و یا دین و یا سیاست ، منش و گوهر خودرا بدهد . از آن پس ، فلسفه یا سیاست یا دین ، در انسان و جامعه و تاریخ ، ماده ای برای صورت دادن ، میجویند . در این دو سده ، ناگهان منش هنر ، در فلسفه و سیاست ، دمیده شد ، و آن دو را بکلی تغییر داد . این فلسفه هنرمنش ، یا سیاست هنرمنش ، به فکر تغییر دادن انسان و اجتماع و تاریخ افتادند . فلسفه و سیاست ، ناگهان خود را در نقش صورتگر انسان و جامعه شناختند ، واز کارهای خود (تغییر دادن اجتماع) ، کام هنری میبرند . این بود که در « تراش دادن جامعه و انسان و تاریخ » ، درد جامعه را احساس نمیکردند . پیکر تراش ، کام از آفرینندگی میبرد ، و احساسی از درد سنگ ندارد . آنچه او میتراشد ، برایش سنگ میشود .

[۸۸]

در دیالکتیک ، هرکسی با خودش بازی میکند . در دیالوگ ، دونفر با چیزی

دیگر بازی میکنند . در سیاست ، یکی با دیگری بازی میکند .

[۸۹]

در آغاز شاهنامه ، اهرین به فرّ کبومرت ، رشک میبرد . در واقع در داستان جمشید نیز ، مسئله ، « رشک ورزی به فرّ » او بوده است . و اینکه در زامیاد یشت که مطلب به گرد « فر جمشیدی » میچرخد ، امشاسپندان و پهلوانان و میترا ، همه دری همین فره او هستند . ولی در این اثنا ، در اثر تحولات اخلاقی ، رشک ، بسیار نکوهیده و زشت شمرده میشده است ، و مجبور بودند که نامی از رشک نبرند . وقتی رشک ، سزاوار خدایان و پهلوانان نبوده است ، آنگاه تهمت را به خود جمشید زده اند که او دروغ گفته است . او تهمت رشک را بخدایان بسته است . ولی دروغ گفت ، در فرهنگ باستان برابر با معنای « آزردن » بوده است ، که با تصویر جمشیدی ، که رهاننده همه مردم ، از درد و آزار بوده است ، بکلی سازگار نبوده است (در شاهنامه ، در بسیاری از آیات ، راستی با کلمه بی آزاری همراه است ، و راستی ، ضد دروغست که آزار میباشد) .

به هر حال ، اهرین به هرچیزی ، رشک غیرده است ، بلکه به فرّ ، رشک میبرده است . و فرّ ، بنا بر منطق اعمال خود جمشید ، حقانیت به حکومت یا برتری میدهد . آنکه اعمال سازنده و درد زدا و جان پرور برای مردم میکند ، حق به برتری دارد . بنا براین « آنکه با آزار و خونریزی و دروغگوئی و تباہکاری » به برتری و حکومت میرسد ، مورد رشک قرار نمیگیرد . چنانکه اهرین ، به ضحاک ، رشک غیرزد . اهرین با ضحاک بی فر ، همکاری میکند .

فرّ ، اصل نظم است ، چون هر گونه برتری ، موقعی سزاوار و رواست که پیامد فرّ باشد . سراسر اجتماع ، هم آهنگ فر افراد ، نظام می یابد . این سر اندیشه نظم اجتماعی و سیاسی فرهنگ ایرانست . پس اهرین ، قدرت برهم زننده نظم ، یا به عبارت دیگر ، علت هرج و مرجست . نظم ، آبادیست ، هرج و مرج که ویر (ویرانه ، هیر و ویر) باشد ، ویرانگیست . در واقع ، رشک ،

رشک به « نابرابری به حق » و سزاوار است . خدایان به اعمال نیک جمشید ، رشک میورزند ، ازاین رو برضد نظم و آبادی و مدنیت و فرهنگ و تندرستی و خوشبختی مردم هستند . البته این سر اندیشه ، پیش از دوره ای پیدایش یافته ، که خدایان ، اخلاقی ساخته شده بودند . داستان جمشید ، بسیار کهن میباشد ، و پیش از پیدایش خدایان اخلاقی مانند اهورامزدا ، بوده است . جمشید ، انسانی بوده است که علیرغم رشک خدایان ، فرهنگ و مدنیت انسانی را با خرد و خواستش میسازد . و خدایان برضد خوشبختی و آبادی و فرهنگ و نظام بوده اند ، چون به نیکوکاریهای او رشک میورزیده اند . رشک ، رشک به نابرابری محق و بسزا هست ، که اگر نباشد ، نظام اجتماع به هم میخورد . پس در جهان بینی ایرانی ، همه نابرابریها ، بد نبودند ، بلکه آن نابرابری که بر نیکوکاریها نی که مورد آفرین اجتماع واقع نشده ، ایجاد شده است ، بدند . ولی نابرابریهای فری ، برای نظام سیاسی و اجتماعی ضروری هستند . واين نابرابریها ، نابرابریهای هستند که مردم بخواست و خرد خود می پستندند و می پذیرند و میشناسند . و هرگونه نابرابری جز اين ، پذیرفته و شناخته نمیشود .

[۹۰]

تراژدی جمشیدی ، که تراژدی بنیادی هر انسانیست ، اینست که خرد و خواست انسان ، علیرغم آنکه تواناست که بهشت را بسازد و به خوشبختی برسد ، شکست میخورد . انسان ، دانشی می یابد که با آن ، همه دردهای خود را چاره میسازد ، وزنگی را جوان میسازد ، و به همه رازهای آسمانی پی میبرد ، ولی درست با همین دانش ، شکست میخورد ، و دچار بدترین دردها میشود . جمشیدی که با خردش ، همه را از درد میرهاند ، خود با همان خردش ، دچار بربده شدن به دونیمه که بدترین دردهاست میگردد . خردی که هر دردی را دوا میکند ، خود دچار درد بیدرمان میشود .

[۹۱]

در آموزه یا معرفتی ، که هیچ پرسشی نیست ، آن آموزه و معرفت ، خودرا در واقع ، پاسخ هر پرسشی میداند . آنچه تهی از پرسش است ، خودرا پاسخ میشمارد . هر معرفتی ، پاسخ است ، تا کسی دیگر نپرسد . پاسخ را پیش از آنکه پرسیده شود ، میدهد ، تا پرسش ، در همان حالت تخمگی ، سوخته و خشک بشود .

[۹۲]

پهلوانان ما ، دو گونه خرد داشتند ، « خردکاریند » و « خرد سوگمند » . خرد کاریند ، فقط رویارو ، و علیرغم « خرد سوگمند » ، ارزش و معنای خود را می یافتم . علیرغم درد و رنج ، خوش و شاد بودن . علیرغم فربی ، راست بودن . علیرغم شکست ، امیدوار بودن و کار کردن . با دانستن اینکه خرد ورزیدن ، شکست میخورد و به پوچی میرسد ، ولی با خرد ، اندیشیدن و معنای زندگی را جست .

[۹۳]

کسیکه درد دیگران را می بیند ، و آزرده نمیشود ، یا کسیکه درد دیگران را می بیند ، و خونش بجوش نمی آید ، و شرمگین نمیشود ، انسان نیست . این بزرگترین اصل اخلاقی است که در شاهنامه شالوده سیاستمداری (جهانداری و جهان پروری) مبیاشد .

نه مردم شمر ، گر ز دام و دده کسی کو نباشد بدرد ، آزده
میادا در آن دیده پر آب شرم که از درد ما نیست پرخون گرم
و در اسطوره های سیامک و ایرج و جمشید و سیاوش و رستم ، آنچه خواسته میشود ، همین « جوشیدن خون گرم » از دیدن درد آنهاست . نه تنها باید از درد آنها ، آزرده و دردمد شد ، بلکه باید خون ما بلا فاصله گرم شود ، و از سر ، زنده شویم و دست بد کار شویم ، تا ستمی را که چنین گزندی را میزند ،

بزداییم . فردوسی ، آن گونه همدردی را میخواهد ، که انگیزندۀ همکاری ، در پی کردن آرمان اجتماعیست . در جهان بینی باستانی بیشتر « دلسوزی » بود تا « همدردی » . از دیدن هر دردی ، دل (یعنی مغز هستی انسان) میساخت ، واین به مراتب بیش از « همدردی » بود .

البته این اندیشه ، به همان مفهوم جان ، که همجانی همه جانهاست باز میگردد . آزرن یک جان ، آزرن همه جانهاست . دردی که جانی میبرد ، به همه جانها میرسد . پس ستم به یکی ، ستم به همه است . دروغ گفتن به یکی ، دروغ گفتن به همه است . خود را به تنهائی از درد و ستم نمیتوان رهانید . وقتی که در شاهنامه میآید که « خرد ، نگهبان جان هست » ، مقصود آن نیست که « فقط به جان خودت و به خودت » باید بیاندیشی ، بلکه باید به جان ، یا به عبارت بهتر به جان درهمه ، بیاندیشی و نگهبان جان در کلش باشی . درد دیگران ترا میسوزاند . اگر دیگری درد مارا می بیند ، و خوشن گرم نمیشود ، باید دیده اش پر از آب شرم بشود . شرم از اینکه درد دیگری را می بیند ، و به جوش نمی آید و دلش نمیسوزد ، و در او هیچ جنبشی برای زدودن آن ستم و درد پدیدار نمیشود . این لاقیدی در برابر دیدن ستم و درد ، شرم آور است . اینست که سیامک در همان آغاز شاهنامه ، با دیدن ستم (همان قصد آزرن کبیورث ، نه خود آزرن) به شور و جوش میآید . این همبستگی خانوادگی نیست . این نشان همدردی دو انسان نخستین ، به هم است . دلسوزی برای دیگری ، انسان را در کلیتش متعهد و مسئول میسازد . به شور آمدن ، بیان همین فراگرفتن کل انسانست . از این پس باید تنها با خرد بیاندیشد ، بلکه در کلش ، به جنبش و کار آید . انسان در دیدن « درد دیگری » ، از « اندیشیدن به سود خود » میگذرد . این کار در جهان بینی ایرانی « خردمندی » بوده است . خرد ، اندیشیدن به دردهای همه ، و انگیخته شدن و بشور آمدن برای زدودن آن دردها است . خرد ایرانی ، « اندیشیدن به سود خود » نیست ، بلکه « اندیشیدن برای نگهبانی جان در کلیتش » هست . خرد ، یک واقعیت سیاسی و اجتماعی دارد .

[۹۴]

جمالزاده ، به یکی از دوستان ، گفته بود که آثار جمالی ، چند نفره برای سر روشنفکران ایرانی گشاد است.

[۹۵]

ایرانی از جمشید یادگرفته است که ، ولو آنکه به دونیمه نیز اره شود ، ایستادگی کند و همان خود بیاند . او خودی دارد که با دونیمه اره شدن ، باز خود میماند . علیرغم نابود شدن ، خود ماندن ، بزرگی انسانست .

[۹۶]

ایرانی در رقص ، دو اندیشه متضاد را باهم آمیخته بوده است . ما یک واژه برای رقص نداریم . رقص ، هم دست افشارانیست ، و هم پای کوبی . این دو واژه ، دو واژه هم معنا نیستند . پای کوبیدن ، راه رفتن نیست . در رقص ، معمولاً ، پا ، پر میشود . پا ، به پریدن میگراید . پا ، سیک میشود . در حالیکه کوبیدن پا ، درست بیان « سنگین ساختن پا ، در یک آن » است . کوبیدن ، وارد آوردن گهگاه ضربه ای سنگین است . پا ، در پایکوبی ، تبدیل به سنگ میشود ، مارا سنگین میکند . از سوئی دیگر ، دست درست بر ضد این ، رفتار میکند . دست میافشاند . دست ، خود را سبک میکند ، دست ، تبدیل به پر میشود . زندگی را سبک میسازد . در زمانی که دست ، در دست افشارانی ، زندگی مارا سبک میکند ، و پا ، در پایکوبی ، زندگی مارا سنگین تر میکند . ما دو گونه درد داریم ، دردی را که باید کوبید ، و دردی که باید انداخت و افشارند و ریخت . پای ما در کوبیدن ، مارا به زمین (به آن درد) میکوید و در آن درد ، محکم میکند ، و دست ما ، وارونه اش مارا از دردی دیگر ، آزاد میسازد . ما در موسیقی شادمان ، از گونه ای از دردهایمان ، رهائی می یافتیم و در گونه ای از دردهایمان ، ژرفتر فرو میرفتیم . رقص ما ، سبک شدگی و پرویال یافتن سراسر وجود ما نبود ،

که زندگی از هر دردی ، سبک شود . رقص ما ، تضاد درونی داشته است . البته میتوان ، دست افشاری ، بی پایکوبی داشت ، و پای کوبی ، بی دست افشاری داشت ، ولی در این جدا سازی ، ما فقط با نیمه ای از دردهای خود کار داریم . ما یک گونه درد نداشتم که فقط برقصیم . ما دو گونه درد داشتم که دریکی ، باید همیشه محکمتر و پای بند تر شویم ، و از دیگری باید همیشه رها شویم .

[۹۷]

شعرای ما در گذشته میخواستند با کلمات برقصند و آواز بخوانند (رامشگری کنند). آواز ، نغad کل موسیقی بود . شعرای نوخواه ما ، میخواهند با کلمات ، نقاشی کنند . شعر ، در گذشته ، جای خالی رقص و موسیقی را میان مردم پر میکرد . ولی شعر نو ، به تقلید از اروپا ، خواست ، نقاشی کند ، در حالیکه هنوز خلا رقص و موسیقی در اجتماع ، برطرف نشده بود . هنوز رقص و موسیقی ، در پناهگاه شعر ، و عنوان پناهنه در شعر ، میزیست . شاعر در اروپا ، میخواست با نقاش ، مسابقه بگذارد ، چون نقش و رنگ ، حیثیت اجتماعی بزرگی یافته بودند . ولی در ایران ، شعرا ، موقعی در پی این تقلید رفتند که نقاش ، هنوز در جامعه ما ، از حیثیت اجتماعی بالاتر بر خور دار نبودو نیست . شعر ، موقعی که رقص و موسیقی ، حرام بود ، کار آن دورا در نهان میکرد ، و مردم در شعر ، نا آگاهانه نیاز طبیعی خود را از رقص و موسیقی بر میآوردند . ولی شعری که میخواست نقش و رنگ باشد ، نسبت به نیازهای هنری مردم بیوفا شد ، و مردم را از همان « رقص و موسیقی پنهانی درشعر » که هنوز تنها هنری بود که تا در آن دروغ دیده میشد ، تحمل میشد « محروم ساخت . عرفا ، کوشیدند که تا اندازه ای تفکر آزاد را نیز که مانند رقص و موسیقی ، حرام بود در شعر پنهان سازند . شعر ، پناهگاه و مخفی گاه رقص و موسیقی و اندیشه آزاد شده بود . و شعر نو که به هوس نقاشی کردن با کلمات افتاد ، نقش پیشین خود را به عنوان «

پایگاه پناهندگان فراری و تبعیدی « تا اندازه زیادی فراموش کرد .

[۹۸]

فرهنگ ، همیشه رویارو با دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی حاکم است ، با آنکه رسمتاً تابع آن نیز باشد . فرهنگ ، میکوشد حساسیت مردم را همیشه بالا ببرد و احساس آنها را لطیف تر سازد . با لطیف تر شدن احساسات و حواس و اندیشیدن ، محتويات و آموزه ها و خواستها ی دین و ایدئولوژی حاکم ، دردناک و درد زا میشوند ، چون هرچه این فرهنگ ، پیشتر برود آنها خشن تر و زمخت تر و وحشی تر ، دریافته میشوند . فرهنگ ، با افزایش این حساسیت ، محتويات و افکار دین یا ایدئولوژی یا مكتب فلسفی حاکم را نامطبوع و خشن و « تهی از ظرافت و نرمی » می یابد . این احساس فرهنگی ، با دلیل و کلمه ، آنها را رد نمیکند ، بلکه از آنها درد میبرد . آنها ، ناخود آگاه ، علت درد میشوند ، درحالیکه حقانیت آنها ، به درد زدائی و درد کاهی آنهاست . اینست که اگر فوری از خود ، واکنش نشان ندهند ، و خود را لطیف تر و فرهنگی تر نسازند ، طبعاً کم کم به عنوان « علت درد » ، شناخته میشوند . در آغاز ، با افزایش حساسیت اجتماعی ، فقط احساس افزایش درد ، پدیدار میشود ، ولی هنوز آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه به عنوان « علت و سرچشمه درد » شناخته نمیشود ، و در این فاصله ، آنها فرصت دارند که خودرا تغییر بدهند . با افزایش درد ، که پیامد این لطیف شدن احساسات ، نیاز به جستجو و پژوهش میافزاید ، چون با لطیف تر شدن حواس و احساسات ، درزها و بریدگیها و شکافهای تاریک ، در همه آموزه های دینی و معرفت و فلسفه ای که آموخته اند ، محسوس میگردد . احساسات ، پیش از آنکه فکر ، بیدار و آگاه شود ، از این کمبودها و درزها ، درد میبرند ، و یک نوع « احساس مبهم شک » به چیزی نامعین پدید میآید . انسان غیداند به چه شک کند ، ولی میداند که چیزی هست که باید به آن شک کرد . شعر و ادبیات و نقاشی و رقص ، احساسات و حواس را بطورکلی

ظریفتر و نازک سنج تر میسازند ، انسان ، ترازوی حساستر میشود . ادبیات و شعر ، نیاز به رد کردن یک دین یا مکتب فلسفی یا ایدئولوژی ندارند ، بلکه در همین روند حساس سازی بیشتر ، کم کم برای آنها خطرناک میشوند . به همین علت ، آنها میکوشند فرهنگ را تابع خود سازند ، تا این حساسیت انسانها ، تغییر نیابد ، یا حتی انسانهارا خشن تر و زخت تر و خرفت تر میسازند ، تا از آموزه و افکار خودشان «رنج نبرند ، چنانکه اسلام در ایران سده ها این کار را کرده است . روند «وحشی سازی و خشن سازی و خرفت سازی احساسات » دینی ، با روند لطیف سازی و فرهنگی سازی احساسات با شعر ، گلاویز بوده است .

[۹۹]

هرچه فرهنگ (فرهنگ ، متعلق به هیچ دین و ایدئولوژی و عقیده ای نیست و نمیتواند باشد ، ولو آنکه آنرا به خود نیز نسبت بدهند) بیشتر میشود ، بر حساسیت انسان ، میافزاید و طبعاً دردهای انسان ، بیشتر میگردد . از سوئی ، دین و ایدئولوژی و عقیده ، که هدفشنan و نقششان رفع درد های اجتماعیست (خود را پزشک و درمان همه دردها میشمارند) آنگاه میتوانند به نویدها و مژده های خود وفا کنند ، که دردها ، همان بیانند که هستند یا بودند ، و بیشتر نشوند . طبعاً در گوهر خود ، برضد فرهنگ هستند ، که در اثر تزیید حساسیت مردم ، دروغگو ساخته میشوند . از این رو نیز هست که لایه های روشنگر و هنرمند ، در بسیاری از جوامع ، تعقیب و تحقیر میشوند ، و مورد سرزنش قرار میگیرند ، چون آنها هستند که خود ، حساسیت بیشتر دارند ، و جامعه را نیز حساستر میسازند .

[۱۰۰]

بسیاری از نویسندهای ما ، صراحة را ، با بی ادبی و بی اندازگی و لجن پراکنی ، مشتبه میسازند .

برای درج در تاریخ : هم در رژیم جمهوری اسلامی ایران ، منوع الاسم و منوع القلم هستم . هم در بروون مرز ، در قریب به اتفاق همه انتشارات سلطنت طلبان ، و هم اسلامیهای گوناگون راستین ، و مسالک سیاسی دیگر..... منوع الاسم و منوع القلم هستم . چرا ! چون همه ، دشمنِ تفکر آزاد فلسفی هستند . تفکر آزاد فلسفی ، انسان را از هر دینی ، هر مکتب فلسفی ، هر ایدئولوژی ، هر دستگاه فکری ... آزاد می‌سازد . تفکر آزاد فلسفی ، در هیچ قالبی ، نیکنجد و در هر قالبی ، شکاف میاندازد . تفکر آزاد فلسفی ، در محصول خودش که « یک دستگاه فلسفی » نیز هست ، شکاف میاندازد . فرزند خودش را نیز طرد و نفی می‌کند . ولی با آثار من ، « تفکر آزاد و زنده فلسفی » ، در گستره فرهنگ ایرانی ، پیدایش خواهد یافت .

در اروپا ، یکی از علل جدائی حکومت از دین ، این بود که میان مذاهب (فرقه های گوناگون) مسیحیت ، جنگ افتاد ، و جنگ بدرازا کشید ، و این حکومت بود که بالاجبار ، آنها را آشتمی داد ، یا به عبارت بهتر ، آنها را به مصالحه واداشت . بدینسان به عنوان « قاضی بیطرف » ، که مقام برتری در داوری میان مذاهب باشد ، خود را « فراتر از مذاهب » ، نهاد .

بدینسان ، « بیطرفی » ، ارزش برتر از طرفداری (که گوهر مذاهب و احزاب بود) پیدا کرد . ارزش طرفداری ، از میان نرفت ، بلکه تابع « ارزش بیطرفی » شد . داوری ، که جزئی از داد است ، فقط در بیطرفی در برابر طرفدارها ، ممکن می‌شود (بیطرفی ، در برابر طرفدارها ممکنست . و گرنه بیطرفی ، با نابود کردن طرفدارها معنا ندارد . حکومت بیطرف ، بدون احزاب و ادبیان با طرف ، پیدایش نمی‌یابد) . ولی در کشورهای مانند ایران ، حکومت در روند جنگ میان مذاهب ، با بیطرفی ، نقش داور ، میان مذاهب را پیدا نکرده است . ولی در قانون اساسی مشروطه در ایران ، حکومت به عنوان طرفدار (

مروج امذهب شیعه نامیده شد ، و تا طرفدار است ، غیتواند بیطرف باشد .
جدائی حکومت از دین ، موقعی ممکن میشود که حکومت ، در برابر همه
مذاهب و فرق دین اسلام ، در آغاز ، بیطرف باشد . همچنین جدائی حکومت
از ایدئولوژی موقعی ممکن میگردد ، که نسبت به همه ایدئولوژیها و احزاب ،
بیطرف باشد . بیطرفی در برابر مذاهب و ادیان و ایدئولوژیها و احزاب ،
بیطرفی در برابر ارزشها و آرمانها نیست ، بلکه درست برای آنست که طرز
برداشت هر مذهبی و هر دینی و هر ایدئولوژی و حزبی از ارزشها و بنیادی ،
اهمیت بیشتر از خود آن ارزشها و آرمانها پیدا نکند . و آزادی برداشتهای
گوناگون از همان ارزشها و آرمانها را نگاهداری کند .

[۱۰۳]

سر اندیشه فر ، ایجاب میکرده است که شاه یا رهبر ، همیشه در جنبش باشد و
در همه جای کشور ، بیک اندازه حاضر باشد ، و تماس نزدیک با مردم داشته
باشد ، تا مردم بطور مستقیم ، به فر او آفرین کنند .

[۱۰۴]

ایرانی ، به مردم فقیر (آنکه چیز ندارد ، یا کم دارد) میگفت : « بینوا »
و به مردم ثروتمند میگفت « با نوا ». و به موسیقی میگفت : « خنیا ، یعنی
خوش نوا ». آنکه امکان شنیدن موسیقی داشت ، بانوا بود و آنکه امکان
شنیدن و کام بردن از موسیقی نداشت ، بینوا نامیده میشد . با این مقدمه
است که میتوان داستانی را فهمید که در شاهنامه میآید و مردم ناچیز ، به
بهرام شکایت میکنند که آنها نیز میخواهند مانند توانگران ، موسیقی بشنوند
، و برای برآوردن این نیاز مردم ، بهرام از هند رامشگران را به ایران
فرامیخواند . شنیدن موسیقی ، ایرانی را « با نوا » میگردد است ، و شنیدن
موسیقی اورا « بینوا » میگردد است . بینوا ، کسی نبوده است که « پول و
ملک و چیز » نداشته است ، بلکه آنکه موسیقی و آواز نداشته است . امکان

بهره بردن یا بهره نبردن از موسیقی ، نشان توانگری و درویشی بوده است . اینست که در شهر های آرمانی که در شاهنامه میآید ، این موسیقیست که از هرگویی و برزنی بلند است . در سیاوشگرد :

همه شهر گرمابه و رود و جوی بهر برزنی ، رامش و رنگ و بوي
در هر برزنی ، موسیقی و نقش و گل بود . و در داستان جمشید نیز ، رامش ، معنای موسیقی را میدهد :

بفرمانش مردم نهاده دوگوش ز رامش ، جهان بد پر آواز نوش
و این قرینه « فرمان جمشید » با « رامش و موسیقی » ، نشان میدهد که فرمان حکومت ، باید همانند آواز و آهنگ موسیقی باشد .

[۱۰۵]

« اراده برای راست بودن » ، ما را زودتر به حقیقت ، میرساند که « اراده برای یافتن حقیقت ». آنچه در من هست ، غودار ساختن ، بیشتر دلیری میخواهد که « آنچه من در ذهن و فکر خود ، دارم ». آنچه در من هست ، بیش از آن چیزیست که در فکر و ذهن من هست .

[۱۰۶]

« یک پرسش » ، مانند تیریست که ما پرتاپ میکنیم تا حقیقتی را که میگریزد ، شکار کنیم . ولی هر پرسش ما که به حقیقت اصابت کرد ، حقیقت را میکشد . آیا این « نیاز به حقیقت » است که « میپرسد » ؟ پس حقیقت ، آنچیزیست که ما نداریم ، و کمبودش را احساس میکنیم ، و وقتی این حساسیت در ما افزود ، « دردی بی حقیقتی » ما را میآزاد . وهرچه این حساسیت کم باشد ، ما نیاز به حقیقت را (کمبود حقیقت را در خود) احساس نمیکنیم . ولی راستی ، احساس لایه و پوشش و سدیست که مارا از گسترش خود ، باز میدارد ، و ما میخواهیم دلiranه این سد را بشکنیم ، یا این پرده را پاره کنیم . راستی ، یقین از غنائیست ، که از گسترش باز

داشته میشود . همیشه قدرتهای اهینی هستند که مارا از گسترش و گشایش ، باز میدارند . پرسش بنیادی آنست که چگونه میتوان با این قوای باز دارنده ، گلایزر شد ، و در آنها شکاف انداخت .

[۱۰۷]

رسیدن به آرمان (یا برترین خواستها) ، نیاز به ریاضت دارد . خود ، باید سختیهای گوناگون را گذرانده باشد تا بتواند آرمانی را دنبال کند . مفهوم ریاضت برای پهلوان با مفهوم ریاضت در تصوف ، فرق داشت . پهلوان ، بسراخ سختی ها نی مجهول میرود که ناگهان پیش میآیند . صوفی ، خود به خود ، سخت میگیرد . « به خود از راههای گوناگون سخت گرفتن » ، جا نشین « برخورد با سختیها » را میگیرد . صوفی به سختگیری با اراده خود از خود ، اهمیت میدهد . ازاین رو به سختگیریهای معلوم و مشخص و مرتب و مدام اهمیت میدهد . پهلوان ، اهمیت سختیها را ، در همان اتفاقی بودن و ناگهانی و حساب ناشدنی بودنش ، میداند . آرمان پهلوان (در هفتخوان) رسیدن خود به تنهائی به معرفت نیست ، بلکه در رسیدن خود به معرفت ، حکومت و جامعه نیز باید به همان معرفت برسند . او پس از رسیدن به آرمان معرفتیش ، آن معرفت را با شاه و سپاهیان تقسیم میکند .

[۱۰۸]

با نیروی تفکری که در ایران ، صرف « ساختن اسلامهای راستین » شده است ، میشد سدها مکاتب تازه فلسفی و فکری آفرید . ولی چنین کاری ، راستی و دلیری فوق العاده میخواهد که در این تأویلگران نیست . وزنیرو بود مرد را راستی . و درست اسلام آنها را سست میسازد .

[۱۰۹]

نیکی را که از انسان سر میزند ، به اندازه برای انسان باورناکردنی ساخته اند

(با ورناکردنی که از خود او این نیکی تراویده است) که وقتی خود را سرچشمه یک نیکی شناخت ، بی نهایت به خود مغفول میشود . غرور بی اندازه ای که انسان از نیکی اش دارد ، در اثر زدودن اصالت از انسانست .

[۱۱۰]

خوگرفتن به داد و ستد در زندگی ، سبب میشود که ما برای پذیرفتن مهر و بزرگواری ، ناتوان میشویم . اگر مهر و بزرگواری دیگری را که نتوانیم باز پس بدھیم ، مارا بیمقدار و خوار میسازد . از این رو ، مهر و بزرگواری دیگری را ، پیامد اغراض پست و ناپاک او میسازیم .

[۱۱۱]

« دینی بودن » ، غیر از دیندار بودنست . خیلی از اشخاص هستند که دیندارند ، ولی دینی نیستند ، وخیلی اشخاص هستند که دینی هستند ، ولی دیندار نیستند .

[۱۱۲]

آنکه یاد میگیرد ، همه چیز ش را برای خدا قربانی کند ، دیری فیگذرد که خدا را نیز برای هیچ ، قربانی میکند .

[۱۱۳]

وقتی حساسیت دینی مردم افزود ، از دین حاکم در اجتماع ، ناراضی میشوند و نسبت به آن لاقید میگردند . این نشان بیدین شدن مردم نیست ، بلکه نشان آنست که دینی لطیف تر و عالیتر میخواهد . طبعا ، یا باید دینی تازه بنیاد گذاشت ، یا باید دین گذشته را بشیوه ای اصلاح کرد و متعالی ساخت (دینی راستین از آن دین ساخت) . و اصلاحگران دینی ، معمولا « پیغمبران ترسو » هستند .

یک فکر غنی را باید بسیار تکرار کرد ، تا در هر تکراری ، مرزش را با فکری دیگر ، مشخص ساخت . غنای یک فکر ، در مشخص شدن مرزهای از افکار دیگر ، چشمگیر میشود . یک فکر غنی ، در اثر فراخیش ، مرزهای بسیاری دارد که هنوز کشف نشده اند . یک فکر غنی ، با ورود افکار نوین ، از سر طرح میشود ، چون با این افکار نوین هم مرزهایی دارد که مشخص نشده اند . ما باید یک « اندیشه مایه ای غنی » را ، همیشه از تو بشناسیم ، یا به عبارت دیگر از تو مرزشان را در برابر افکار تازه وارد ، معین سازیم .

ما هر فکری را ، در « گسترش محتویایش » میتوانیم بشناسیم ، و همیشه باید نشان بدھیم که آنچه گستردۀ ایم ، پیامد و همخوان همان فکر است ، پس هر فکری در گسترش دادن ، تکرار میشود ، و در آزمودن اینکه با فکر اصلی ، عینیت دارد ، باز تکرار میشود (الف = ب و ب = الف) . یگانگی و همخوانی فکری ، با تکرار معین میگردد ، ولی انسان از تکرار ، ملول میگردد ، از این رو باید بشیوه ای تکرار کرد که تکرار به نظر نیاید . واين « هنر تکرار کردنی که ملالت نیاورد » ، و همیشه تو بنماید ولی هرگز نو نیاشد ، نیاز به زیبائی را ایجاد میکند . حقیقت ، تکرار میشود و ابدی میماند ، ولی همیشه آن به آن ، تو و زیباست . زیبائی مارا به حقیقت میفریبد .

اندیشه ما همیشه با نگاه ما ، به گردش میرود ، از این نیز کمتر به خود میآید . ولی وقتی یک گونه نا همخوانی و تضاد و شکافی در آنچه ما می بینیم به چشم افتاد ، فوری نگاه در آن ، خیره میشود ، و نگاه ، بی حرکت در جایش میایستد ، و فکر ، فرصت می باید به خود آید . فکر ، دیگر

نمیتواند همراه نگاه بود . گوئی نگاه ، همانجا میساند تا فکر دویاره بازگردد . خیره شدن ، آغاز اندیشیدن است . تا نگاه ما روی چیزها سُر میخورد ، فکر را هم بدنبال خود میکشد . برای اندیشیدن ، باید « مینخ نگاه » را در یکجا کویید . اندیشیدن ، نگاه را از گردش باز میدارد تا نسُرده بلکه فرو رود . اندیشیدن ، چیزی جز کوییدن نگاه در یک نقطه نیست .

[۱۱۷]

با « نوشتن » ، فن « نگاه داشتن فکر و تجربه » پیدایش یافت ، ولی همچنین فن « ثابت و بیحرکت ساختن فکر و تجربه » هم پیدایش یافت . از این پس فکری و تجربه‌ای که میشد نگاه داشت ، ارزشی فوق العاده یافت ، و فکر و تجربه‌ای که نمیشد نگاه داشت ، بی ارزش و خوار شد . همچنین فکر و تجربه ای که ثابت و بیحرکت شد ، ارزش فوق العاده یافت ، و طبعاً میخواست بر افکار جنبنده و پویا ، حکومت کند . نوشته ، بر ضد اندیشیدن و آزمودن گردید . در حالیکه « گفتگو » ، بر ضد جنبانی اندیشه و تجربه نبود ، ولی توانانی نگاه داریش کم و محدود بود . در دیالوگ ، کوشیده میشود ، این حاکمیت « نوشته » ، که نتیجه ثابت و بیحرکت ساختن است » در تفکر کاسته گردد . ما بی آنکه نوشته سرمشق گفته امان باشد ، بیندیشیم . بگوئیم بی آنکه بنویسیم .

[۱۱۸]

با زشت و خوارشمردن مذَّاحی و مذَّاحان ، ما قسمت بزرگی از ادبیات خود را بی ارزش میسازیم . و فراموش میشود که در آن روزگار ، خود ملت ، خریدار ادب و شعر نبوده است تا وضع معیشت شاعر و نویسنده را تأمین کند ، چنانکه امروزه هم نیست . ولی ما در این مدحیه ها ، همیشه به کسانی نگاه میکیم که شura ستوده اند ، و کمتر به آن نظر میافکنیم که آنها « به چه صفاتی ، ستوده شده اند » . در واقع این ویژگیها بیند که در جامعه ، ستودنی

و با ارزشند . ستودن کسی به صفتی ، نشان آن نیست که او چنین بوده است ، بلکه نشان آنست که ملت میخواسته است کسانی را بیابد ، که دارای چنین صفاتی باشند . این صفات هست که غاد ارزشها و آرمانهای مردمند . این مهم نیست ، « که را میستایند » ، این مهمست که « چه را میستایند ، آنچه ستودنیست چیست » .

[۱۱۹]

ما فکر خود را ، مانند رودخانه پهناوری می پنداریم که همه افکار دیگر ، فقط مانند جویبارهای کوچک ، در آن فرو میریزند . از این رو ما ، سرچشمه های فکر خود را نادیده میگیریم . فکر ما ، آمیختگی جویبارهاییست که به هم پیوسته اند ، و از همه ، یک رود شده است . جویبار فکر ما نیز ، خود را در آبی که از جویارها به هم پیوسته ، گمشده است ، و ما همه آنها را از آن خود می پنداریم .

[۱۲۰]

ادیان کتابی ، دارای این اندیشه غلط بودند که ، هر کسی میتواند فقط یک دین داشته باشد . ولی هر کسی ، میتواند ادیان مختلف را در خود جمع کند . نیروی آمیزnde انسان ، بیش از « یگانه بودن دین ، و بی نظیر بودن هر حقیقتی » است . « چند عقیدگی ، چند فلسفگی ، چند حزبی بودن انسان ، یک واقعیت عادیست » . انسان میتواند صبح ، مسلمان ، نیمروز ، مسیحی ، بعد از ظهر ، زرتشتی ، سرشب ، بودائی ، نیمه شب ، یهودی و در خواب ، بیدین باشد . ما نباید بکوشیم ، یک دین را بجای همه آنها بگذاریم ، ما باید همه ادیان را ، حلقه های پیاپی وجود خود سازیم . اگر اهورامزدا از سر بازمیگشت ، همه این ادیان را از خود میزاند تا امشاسپندان او باشند . این تولوزیها نیز میتوانند ، بُرشهایی از زندگی روزانه انسان باشند . انسان ، میتواند صبح ، لیبرال ، ظهر ، سوسیالیست ، بعد از ظهر ، کنسرواتیو ، شب

، آثارشیست باشد . شاید همه ادیان و احزاب ، از همین ویژگی خطرناک انسان هست که میترسند ، واژاین رو میکوشند با ادعای « انحصار و وحدت حقیقت خود » ، انسانرا از این گونه آمیختگی ها باز دارند . انسان هزاره ها در دوره چند خدائی ، همین کار را میگرده است ، و در معابدشان ، همه خدایان باهم بوده اند ، وامروز هم باید معبد هر دینی ، معبد عمومی همه ادیان باشد . هر که معبدی میسازد ، از آن همه ادیانت است . فقط به این شرط باید حق ساختن معبد داشته باشند . هیچکس نباید معبد برای پرستش یک خدا بسازد . هیچکس حق ندارد ، بنا برای یک حزب بسازد . در هر معبدی ، همه خدایان پرستیده خواهند شد . در هر عمارت حزبی ، همه احزاب حق گرد آمدن دارند.

[۱۲۱]

ضد دین بودن ، معمولا « ضد یک دین » بودن است . ضد ایدئولوژی بودن ، معمولا « ضد یک ایدئولوژی بودن » است . چون وقتی ما ، چند دین یا چند ایدئولوژی را باهم در خود داریم ، آنچه ما در دین و ایدئولوژی بر ضدش بودیم ، از آنها زدوده میشود . خود این ادیان و ایدئولوژیها در درون ذهن و روان ما ، همیگر را تصفیه میکنند ، و هسته دوست داشتنی دین یا ایدئولوژی درهایک از آنها باقی میماند . ضد دین بودن ، در واقع « ضد یک دین داشتن » است ، و ضد ایدئولوژی بودن ، در واقع ضد یک ایدئولوژی داشتن است . در انسان ، چند دین و چند ایدئولوژی با هم میگنجد . از وجود یک دین یا یک ایدئولوژی در انسان ، هم دین آسیب می بیند ، و هم انسان .

[۱۲۲]

ما تنها زرتشت ، یا مانی یا مزدک یا فردوسی ، یا تنها نظامی یا سعدی یا حافظ یا تنها عطار و عین القضاط را به ارث نمی برمی . ما همه آنها را باهم به ارث می برمی . فرهنگ ما ، زائیده از آمیخته ایست که اینها ناخود آگاه ، در

روان ما به وجود آورده اند . اینکه ما آگاهانه و ارادی ، این یا آن را ، باور داریم ، وجود این « آمیخته روانی و گوهری » را نفی نمیکند . بر این فرهنگست که باید حکومت و سیاست ، پایه گذاری بشود . حکومت و سیاست را نباید بر شالوده « دین حاکم » ساخت ، بلکه بر پایه « فرهنگی » که نا آگاهانه ، گوهر و روان ما را هزاره ها سرشن্তه اند . جدا شدن حکومت و سیاست از دین ، برای پیوند دادن حکومت و سیاست بر فرهنگِ ژرف روانیست ، که در درازای هزاره ها ، نا آگاهانه در ما روئیده و بالیده است . خود همین کثرت وراثت ، در ما توانانی برگزیدن و آمیختن آنها را با همیگر پدید آورده است .

[۱۲۳]

هنگامی ما پاسخ یک پرسش را می یابیم ، در سراسر هستیمان راست و سبک میشویم . ما در پاسخ دادن ، نیرومند میشویم و به خود میآییم و لبریز و مست میشویم . وقتی مovidان معماهای خود را از زال میپرسند ، و زال « پس از زمانی در اندیشه بودن » ، پاسخ راه می یابد :

زمانی در اندیشه بُذ زال زر برأورد یال و بگسترد پر
یال برأوردن ، همان گردن کشیدن میباشد که معنای جنبی خود را نیز دارد که مست شدن باشد (بیال آمدن جانوران) . و گستردن پر ، که نشان « سبک شدن و اوچ گرفتن در پرواز » است . در اندیشه بودن و به پرسش پرداختن ، به سرافرازی و تعالی گوهری انسان در پاسخ میکشد . پاسخ دادن ، تنها یک پیامد عقلی ندارد ، بلکه پیامد روانی و وجودی دارد . در روند اندیشیدن ، سراسر وجود انسان ، به شورو نشاط و اطمینان میآید . آیا جامعه ای که برای یک یک پرسش‌های خود ، پاسخ می یابد ، به همین گونه حالات روانی و وجودی راه نمی یابد ؟ ما باید در پرسش‌های جامعه خود ، بیاندیشیم و پاسخ آنها را خود بیابیم ، تا چنین شور و نشاط و غرور و اطمینان و تعالی پیدا کنیم .

[۱۲۴]

یک مستله بزرگ ایرانی ، این بوده است که انسان از رنجهای فراوانی که در آبادی این گیتی میکشد ، نمیتواند به اندازه ای که باید از آن بهره ببرد . انسان ، میوه درختانی را که کاشته و پرورده ، نمی برد . این یک گونه ستمیست که او را بسیار عذاب میدهد . انسان در برابر کارهای نیکی که میکند ، در این گیتی ، پاداش نمی باید . او انسان نیکوکاریست که در معامله مغبون شده است .

همه رنج ما مانده با خارسان	گذر کرد باید سوی شارسان
کسی دیگر از رنج ما بر خورد	ماند برو نیز و هم بگذرد
چنین رفت از آغاز یکسر سخن	همین باشد و این نگردد کهن

در حالیکه در اسلام و مسیحیت ، انسان در زندگیش ، همیشه کوتاهی میکند ، و همیشه به خدا ، بدھکار میماند . همیشه ، کمبود نیکیش ، مستله است . همیشه برای این کمبود نیکوئیها یاش ، نیاز به نجات دهنده و شفیع و رحمت الهی و یا محبت الهی دارد . انسان ایرانی ، انسانیست که بیش از اندازه ، نیکی میکند ، و در اثر دور ماندن از پاداش فراخورش ، گناه را به دوش زمان و چرخ میاندازد ، چون نمیتواند آنرا بدوش خود بیندازد . مستله او ، نجات دادن خدا ، از گناه و ستم است . نیکو کار ، از خدا یاش (مانند ایوب اشکوه نمیکند ، و اورا مقصرا و مستول نیشمارد ، بلکه زمان یا چرخ را مقصرا و مستول نیشمارد ، که او هم بیخرد است . انسان ایرانی ، چنان به نیکی خود ، یقین دارد که خدا یاش هرگز به این اندیشه نیافتد ، نخستین عملش را یک کارگناه آمیز بکند . این « یقین به نیکی خود » را ، ایرانی از کجا آورده است ؟ نیرومند ، نیکست . زنیرو بود مرد را راستی . واژ کردن تک تک اعمال نیک ، کسی نیرومند نمیشود .

[۱۲۵]

اخلاقی که در یک دین ، یا در یک طریقت صوفی ، یا در یک مکتب فلسفی ، یا در یک جهان بینی ، هست ، از مرزهای آن دین یا طریقت ، یا مکتب یا

جهان بینی ، فراتر میروید ، و دامنه دارتر و غنی تر میشود ، و میان همه مردم بطور یکسان میگسترد . اینها « خلق و خوهای فرهنگی » میشوند . هرچند از یک دین یا طریقت یا مکتب یا جهان بینی ، سرچشم میگرفته اند ، ولی دیگر برای رفتار در تنگنای دامنه آن امت دینی یا حلقه آن دروایش یا میان معتقدان آن مکتب فلسفی نیست ، بلکه معیار رفتار میان کل اجتماع ، بی هیچ تبعضی است . البته این « اخلاقی که از تنگنای یک دین ، لبریز شده است » ، و خود را از تنگنای محدودیتهای آن نجات داده است ، و فرهنگی شده است ، عینیت با اخلاقی ندارد که در آن دین ، هسته اش بوده است . ولی مصلحان هر دینی ، اصرار میورزند که این اخلاق فرهنگی ، همان اخلاق دینی است . این مشتبه سازی ، هم سودمند است و هم زبان بخش . سودمند است ، وقتی مومنان به آن دین ، تشویق شوند که همان رفتار درون جامعه خود را به سراسر جامعه ، گسترش دهند . زبان بخش است ، چون با این گونه تبلیغات ، مردم را در واقعیت تاریخی آن دین میفریبند . ما باید این فرهنگ اخلاقی عرفان ، فرهنگ اخلاقی رندی ، فرهنگ اخلاقی اسلام ، فرهنگ اخلاقی حکمت را بنویسیم و نشان بدھیم که آنچه از اسلام ، فراتر از اسلام روئیده است چیست ؟ آنچه از تصوف ، فراتر از تصوف روئیده است چیست ؟ و مرز آنها را از « اخلاق اسلامی » و « اخلاق صوفی » و.... مشخص سازیم . اینگونه خود فربیبی ها و مردم فربیبی ها ، چه بسا سبب انکار خود آنها ، بطور کلی میگردد .

[۱۲۶]

همه معرفتهای ما ، درباره انسان و اجتماع ، فقط تأویلند ، ولو آنکه علم هم خوانده بشوند ، ولو آنکه ادعای علمی بودن هم بکنند . همه علوم اجتماعی و سیاسی و اخلاقی ، تأویلات هستند . و فقط موقعی میتوانیم به علمی درباره انسان ، دست یابیم که آزادی را از او بکلی حذف کنیم ، یا آزادی را فقط یک پدیده خیالی یا جنبی بپندازیم ، و بتوانیم بدون ارزش و معنا ، زندگی

کنیم . علم ، وقتی مقدس ، ساخته میشود ، شومتر از دین میگردد . و امروزه کسانیکه از دین دست کشیده اند ، و به علم چنگ زده اند ، علم را چون دینی که رها کرده اند ، مقدس ساخته اند .

[۱۲۷]

اخلاق را در سیاست و حکومت ، فقط میتوان در شکل فرهنگیش پذیرفت . اخلاق ، تا اعتلاء به شکل فرهنگیش نیافته است ، واژ چهارچوبه تنگ دینی و فلسفی و ایدئولوژیکی و طریقتی اش در نیامده است ، برای سیاست و حکومت ، زیان آور است . اخلاق اسلامی ، موقعی فرهنگی میشود که همه اجتماع (طرفدار هر دین و حزب و مکتبی باشد) با رغبت آنرا می پذیرند .

[۱۲۸]

بسیاری از پژوهشگران شاهنامه از « منی کردن جمشید » ، نتایج اخلاقی بسیار سطحی گرفته اند ، که نشان کوتاهی و تنگی اندیشه آنهاست . درست یکی از وزیرگیهای بنیادی گوهر ایرانی در همین نکته نمودار میشود . فرهنگ ایرانی ، کسی را آرمان فرهنگ و حکومت خود میسازد که در برابر خدا سرکشی کرده است ، و خود را برابر با خدا دانسته است ، چون کارهای خدائی کرده است . یک سرکش و طفیانگر بر ضد خدا ، درست سرمشق فرهنگ و خود و حکومت ایران شده است . حتی تهمت بیدینی و بی اخلاقی او ، مردم را از آن بازپس نزده است که او را به عنوان آرمان و سرمشق حکومتی و سیاسی و « انسان نمونه فرهنگی » بگیرند . این سرکشی ، از بزرگی او نکاسته ، بلکه درست نشان بزرگی او شده است .

[۱۲۹]

در شاهنامه ، پیش از آنکه جمشید ، برای مردم ، خانه بسازد ، با معین کردن جایگاه هر فردی در نظام اجتماعی ، در واقع « نظام اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی » را می‌سازد . معنای بینیادی خانه ، که نظام باشد ، و از خانه ، مشتق شده است ، پیش از « خانه به معنای عادیش » آمده است . این نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه است که مانند خانه ، پناهگاه انسان در برابر هر گزندی است . حتی در بندeshن ، خانه ، تئیلی برای نشان دادن نظام کیهان می‌شود . در واقع با « نظام خودجوش انسانی » است ، که میتوان گیتی را آباد کرد ، چون خانه از کلمه « کندن » می‌آید که معنای چشمde را داشته است و خانه و خان به معنای چشمde در ادبیات فارسی باقیمانده است و هفتخوان رستم در حقیقت باید هفت خان ، به معنای هفت چشمde باشد

[۱۳۰]

در شاهنامه میتوان جای جای دید که ایرانیها در ایوانهای خود ، نقشهای اسطوره‌ای را می‌نگاشته‌اند . نقاشی دیواری ، که موضوعاتش اسطوره‌های ایرانی بوده‌اند ، و همه از آن کام می‌برده‌اند ، و یاد از آرمانهای بزرگ خود می‌کرده‌اند ، سپس با چیره شدن اسلام ، لابلای کتابها به شکل مینیاتور ، کوچک و پنهان شده‌اند . بازگشت نقاشی اسطوره‌ها ، بر روی دیوارها و در ایوانهای خانه‌ها ، برای باز زائی فرهنگ ، ضروریست . دیوارها که قابهای بزرگ ، برای نقاشی هستند ، چهارچوبیه مناسب برای اسطوره‌ها بوده‌اند . نگاره‌های اسطوره‌ای ، باید باز جانشین طرحهای هندسی گردند . تو آفرینی این نگاره‌ها ، و برداشتهای تازه از این اسطوره‌ها ، مارا به گوهر خود ، نزدیکتر خواهند ساخت .

[۱۳۱]

حاکمیت ، واحد است . این سر اندیشه در مفهوم « حاکمیت الهی » ، در اوج پاکیش ، پروردگار شد . خدا ، هیچ قدرتی در کنار خود و انبار با خود ، نمی‌پذیرد . ولی در تاریخ ، همیشه دو قدرت « آخوند » و « حکومت یا شاه » باهم گلاوبزیوده‌اند . همیشه « نفوذ سیاسی آخوند یا دستگاه آخوندی »

موی دماغ حکومتست . و مسئله جدائی حکومت از دین ، چیزی جز ناب ساختن حکومت ، در حاکمیت نیست ، که بهترین مدلش ، خود حاکمیت الهی بوده است . مسئله اینست که یا آخوند یا شاه ، یا آخوند یا حکومت . دوتاگرانی حاکمیت ، با منش دموکراسی سازگار نیست . چون این خود ملت در قامیتش هست که از خدا یاد گرفته است که حاکمیت ، تقسیم ناپذیر است . همه قدرتها باید در یک قطب ، متمرکز شود نه در دو قطب . پس یا ملت ، خود را با خداعینیت میدهد یا آخوند (دستگاه آخرondی ، خلیفه ، امام ، ولایت فقیه) خودرا یا خدا . حاکمیت مردم نیز ، چیزی جز حاکمیت الهی نیست . مسئله دموکراسی ، رقابت مردم با آخوند ، برس اینست که کدام شبیه تر به خدا یند ؟

[۱۳۲]

پاد اندیشی (تفکر دیالکتیکی) ایرانی ، با همان دو نیروی آفریننده و برابر « انگرامینو » و « اسپیتا مینو » ، چهره به خود گرفته است . یکی ، انگیزنده و جنبنده ، و دیگری ، گسترنده و آرام ، و آرامش آور است . در خود همین اصطلاحات ، میتوان دید که ، در آغاز ، آنها به هیچ روی ، فقط اخلاقی نبوده اند ، و هنوز به بعد اخلاقی خود کاهش نیافته بودند . روند آفریدن ، پیامد برخورد این دو سرچشمه نیرو بوده است . یکی بی دیگری غیاً فرید . دو نیروی متضاد باهم ، باهم می‌آفریدند . تفکر اخلاقی با پیشرفتی ، به درون این اصطلاحات راه یافت و سپس بر آنها چیره شد ، و یکی را اخلاقی ، و دیگری را ضد اخلاقی ساخت ، و یکی را ناد نیکی ، و دیگری را بدی ساخت ، که در آغاز چنین نبوده اند . و این آسیبی جبران ناپذیر ، به بالندگی و انگیزندگی اندیشیدن در فرهنگ ایرانی زده است . با زرتشت ، این کشش به سوی اخلاقیسازی اندیشیدن ، آغاز شده است . طبعا با پیدایش اهورمزدا که میخواست جانشین « مفهوم اسپیتا مینو » بشود ، شالوده ای تازه نهاده شد ، که مفهوم تبعیض میان انسانها و

مخلوقات (جاندارها) ، توانست کم کم گسترش بابد . اهرین ، مخلوقات جداگانه می‌آفرید . اهورامزدا ، مخلوقات جداگانه می‌آفرید . دیگر با هم ، هر چیزی را غی‌آفرینند . آنها اضدادی از هم پاره شده اند که فقط مخلوقات از هم پاره ، می‌آفرینند . هریکی ، آفرینندگی خودش را جدا از دیگری داشت . بکی فکر خوب می‌آفرید ، و دیگری ، فکر بد . در واقع فکری که « فراسوی نیک و بد » نباشد ، امکان پیدایش نداشت ، یا فکری که هم خوب و هم بد باشد ، هم سودمند و هم زیانبار باشد ، و نتوان آنها را از هم جدا ساخت ، غیتوانست پیدایش بابد . یا فکری که به فکر متضادش تحول بابد ، نبود . در حالیکه در شاهنامه میتوان دید که ضحاک که غاد اهرینست ، در آغاز ، نیک و پاک و بی آزار بوده است و سپس به اهرین ، تحول یافته است . با این جدا سازی بود که ، اگر فکری را می‌پذیرفتیم ، یا اهرینی و بد بود ، یا اهورامزدانی و خوب . فکری که دارای هر دو بعد باشد ، نبود . این شیوه اندیشیدن که اخلاق ، گوهرش را معین می‌ساخت ، آسیب به پاد اندیشی (اندیشیدن در اضداد) در ایران زد . و عملا ، اندیشیدن فلسفی ، در همان تخمگی ، ماند یا بکلی خفه شد ، و در عوض ، اندیشیدن ، محصور در چهارچوبه اخلاق شد . باز داشتن از پاد اندیشی ، باز داشتن از اندیشیدن بطور کلی بود ، چون شیوه اندیشیدن ایرانی ، همان پاد اندیشی بود . برای ایرانی ، یک خدا ، غیتواند بیندیشد ، یا با یک خدا غیتوان اندیشید . با دو خاست که انسان میتواند بیندیشد ، و با دو خاست که اندیشیدن ، آغاز میشود . چیرگی مفهوم « خدای واحد و اخلاقی » در اسلام ، باز ، پاد اندیشی را از بالیدن باز داشت ، و فقط در دامنه عرفان بود که در شطحیات ، امکان رویش و گسترش یافت . و اکنون با افزایش دانشجویان ایرانی در دانشگاههای آمریکانی ، و چیرگی شیوه تفکر آمریکانی - انگلیسی ، که کاملا بری از عنصر دیالکتیک و ضد دیالکتیکیست ، که ناخود آگاه ، مدل تفکر این دانشجویان میشود ، ایران را سده ها از تفکر واقعیش باز خواهند داشت .

تضاد اهرین با آهورامزدا را ، باید باز به تضاد « اهرین و اسپتامینو » بازگردانید . تا تنש و آمیزش و برش و پیوند همه چیزها ، دامنه دارتر و غنی تر گردد . تقلیل به تک خدائی ، به نفی تفکر آفریننده ، بطور کلی کشید . اگر در چهار چوبه مفاهیم ادیان سامی بخواهیم مطلب را بیان کنیم ، باید بگوئیم که برای ایرانی وحی و الهام ، از اهرین میآمد ، ولی اسپتامینو آنرا میگسترد و میزانید . بهترین نماد این تضاد غیر اخلاقی ولی آفریننده ، همان « رخش » و « رستم » در شاهنامه است . وی همکاری این دو ، رسیدن به خون جگر دیو سپید که « بینا سازنده چشمهاست » ، غیر ممکنست .
« گرایش رستم به آرامش و خواب » و « بیداری و انگیزندگی رخش » ، باهم میآمیزند ، و راهنمون به معرفت میشوند .

غزل گوئی در ایران ، دامنه پیدایش « فرد آزاد » و « آزادی فردی » بود . از این رو نیز بود که هر شاعری ، غزلی را که میسرود ، بنام کار و محصول ویژه خودش ، امضاء میکرد ، و از خود نام میبرد . در غزل ، از احساسات خود ، از افکار خود میگفت ، و خود را آزادانه میستود ، بی آنکه شرم از منی کردن داشته باشد ، و همه جهان را در خود ، خلاصه میکرد و در خود میدید و خود را بلندگوی همه موجودات میکرد . در غزل ، فرد ، آزادی خود را از دین و شریعتمداران و قدرت سیاسی (حکومت) جشن میگرفت . بُعد سیاسی هر غزلی ، همین پیدایش فرد ، در برابر قدرتهای دینی و سیاسی است . آنچه در تنگنای پیله غزل ، سده ها ، حق وجود و پرورش داشته است ، اکنون میخواهد از این پیله سر برون آورد ، و در سراسر فضای جامعه پرواز کند .
پیله غزل ، برایش تنگ شده است .

خوانندگان شاہنامه در این چند سده ، بیشتر از دید اسلامی به داستان جمشید ، نگریسته اند ، و به گرانیگاه داستان ، نگاهی نیفکنده اند . همیشه به پایان داستان جمشید ، و منی کردن او ، و مجازات او برای این کار ضد دینی و ضد اخلاقی ، نگریسته اند ، و از این دید ، فقط یک نتیجه سطحی اخلاقی و دینی گرفته اند . نتیجه این سطحی نگری اخلاقی ، آنست که بکار بردن خرد و خواست انسانی ، برای ساختن بهشت و بهزیستی انسانها ، به منی کردن میکشد ، پس باید از آن دست کشید . این نتیجه با اندیشه ایرانی که غایتش «پدید آوردن بهشت در گیتی است ، و میداند که همیشه قوای اهریمنی ، بهشتی را که او میسازد ، ویران میکنند » تفاوت کلی دارد . چون برای ایرانی ، همان بهشتی را که خود با خردش میسازد ، ولی یک آن هم دوام بیاورد ، به ساختن دو باره اش میازد ، از سوئی بهشت را میتوان و باید در گیتی ساخت و لو بر خلاف میل خدایان هم باشد . و با منی کردن انسان ، از خدا شایسته نیست که انسان را بیازارد یا از آزربدآن خرسند بشود ، و یا بپسندد که دیگری اورا به دونیمه اره کند . ایرانی ، علیمرغم منی کردن جمشید ، از نابود ساختن او ، سوگوار میشود . برای ایرانی در گذشته ، جمشید ، با چنین ادعائی و چنین مجازات و شکستی ، نه تنها ارزش و بزرگی خود را از دست نمیداده است ، بلکه درست همین پیش آمد ، بر ارزش و بزرگی او بی نهایت میافزوده است . انسانیکه کارهایی برتر از خدایان میکند و با این کارها ، علیه خدایان قد بر میافرازد و سرکشی میکند و به حق ، خود را سرجشمه فرهنگ و حکومت و هنر و رستگاری از همه دردها میداند ، خدایان اورا طرد میکنند و اورا نابود میسازند ، واورا بناحق ، مجازات میکنند (فراموش نشود که اره کردن جمشید به دونیمه ، بیان ناحق و ستمگرانه بودن مجازات است ، در بندشمن ، اره کردن درخت ، از گناهان بزرگست . اینجا جمشید را درخت میگیرد . و گفته نمیشود که اورا دوشقه کردند ، بلکه گفته میشود که اورا به دو نیمه اره کردند) . پس جمشید ، درمنی کردن ، یک سرکشی بجا و سزاوار در برابر خدایان کرده است ، و این مجازاتش هست که

نا سزاست ، و مردم از این مجازات او ، درد میبرده اند . همه پهلوانان بزرگ ایران ، جمشیدی هستند . و در پایان ، رستم ، در برابر قدرت خواهی و قدرت پرستی اسفندیار و گشتاپ ، که با دین زرتشتی ، مشروعیت قدرت خود را توجیه میکردند ، سرکشی میکنند . جمشید که « انسان سرکش ، رویاروی خدایانست » و هویت ایرانی را معین میسازد ، با این تأویلات بی بهای اخلاقی و دینی ، به خاک فراموشی سپرده شده است . جمشید ، انسانیست بر تراز خدا یان ، که خدا یان به او رشک میبردند . ادعای منی کردن جمشید ، از دوست داشتنی بودن جمشید نزد ایرانیان ، هرگز نکاسته است . اگر « با خرد و خواست خود » ، بهشت را بسازیم این خطر را داریم که منی بکنیم ، این خطر را هم دارد که اگر از کاربرد خرد و خواست خود بپرهیزم ، تا چار قهر و غضب الهی نشویم ، همیشه باید گیتی را که دوزخی بیش نخواهد بود ، بشکیبیم .

[۱۳۶]

ما وقتی در تاریخ فلسفه ، می بینیم که فیلسوفی بر ضد فکر فیلسوفی دیگر ، سخن میگوید ، می پنداریم که هرچه اولی گفته است ، از دیگری بکلی رد شده است . ولی هیچ ضدی ، ضد دیگر را نفی و رد نمیکند ، بلکه فلسفه تازه ، « بعدی » را که فلسفه اول ، فراموش ساخته بود یا نادیده گرفته بود ، یا بی ارزش شمرده بود ، ارائه میدهد . در این ضد اندیشی ، نشان میدهد که فلسفه پیشین ، کل اندیشه نیست ، بلکه فقط بعدی از اندیشه است . تاریخ افکار ، تاریخ پیدایش و گسترش ابعاد گوناگون فکر است . اینست که برای آشنائی با همه ابعاد فکر باید تاریخ فلسفه را خواند . تاریخ اخلاق یا فلسفه ، تاریخ پیدایش و گسترش ابعاد گوناگون اخلاق یا فلسفه است . تا ما در ضد یک اندیشه ، نفی کل آن اندیشه را می بینیم ، هنوز به ارزش ضد اندیشی (پاد اندیشی) پی نبرده ایم . اندیشه نوین ، اندیشه پیشین را به عنوان اینکه کل اندیشه یا کل حقیقت است ، نفی نمیکند ،

ولی به عنوان آنکه آن اندیشه ، بعدی از کل اندیشه هست ، آنرا می پذیرد .
تا آنچا که یک فلسفه می پندارد که کل اندیشه است ، اشتباه میکند ، و مردم
را میفریبد ، و تا آنچا که بعدی از اندیشه است ، ضروریست ، و مارا به
حقیقت نزدیکتر میسازد . این نکته در باره تاریخ اخلاق و دین هم صادق است .

[۱۳۷]

هرچند در « آغاز کتاب شاهنامه » ، خرد ، به عنوان اصل « راهنمای دست
گیرنده » و « چشم جان ، برای نگاهداری جان » شناخته میشود ، ولی در
داستان کیومرث ، که نخستین شاه و انسانست ، این خرد نیست که
نگاهدارنده جان است . و خرد ، نقشی در نجات او از خطر جانیش ، بازی
نیکند . او با خردش ، خطری که را که جان او را تهدید میکند غیشتاند ، و
خردش ، راهنما به « شاخت اهریمن » نیست که در جامه دوست و نگهبان او
پدیدار شده است . و خرد ، دستور او نیست . بلکه در اینجا سروش است که
« اهریمن جان آزار » را در پنهانی میشناسد ، و خبر توطئه اهریمن را برای
سیامک ، فرزند کیومرث میآورد . با همه توطئه هایی که اهریمن کشیده است :

کیومرث ازین ، خود کی آگاه بود که اورا بدرگاه ، بدخواه بود
یکایک بیامد خجسته سروش بسان پری ، با پلنگینه پوش
بگفتش براز این سخن در بدر که دشمن چه سازد همی با پدر
سخن چو بگوش سیامک رسید ز کردار بدخواه دیو پلید
دل شاه بچه ، بر آمد بجوش سپاه المجن کرد و بگشاد گوش
رسیدن به این معرفت رازگونه ، از راه گوش ، همان معرفتیست که سپس «
گوش سرود خرد » خوانده شده است . در واقع آنرا نیز گونه ای از خرد ،
خوانده اند ، درحالیکه بکلی با خردی که در داستان جمشیدی غودار میشود
، تفاوت دارد . سروش ، در اینجا بانگیست که از ژرف تاریکی بر میخیزد ،
و هشدار میدهد ، و از خطری که جان را تهدید میکند و جان با خردش (که
چشمش هست) از آن بیخبرند ، ناگهان با خبر میسازد . و همچنین

بانگیست که در موقع تردید ، تصمیم میگیرد و امر میکند ، و انسان را از بلا تکلیفی در میان اضداد ، میرهاند . پیدایش سروش ، ویژگی خاصی دارد ، و آن « خجستگی » است . در دو باری که سروش در این داستان پدیدار میشود ، خجسته خوانده میشود . خجسته ، طبق بارتوله ، به معنای « نیک خواسته » یا « نیکخواه » است . در واقع سروش نه تنها از تاریکیها ، آگاه میسازد ، بلکه « نیروی خواستن » هم دارد ، و خواستش بسیار آشکار است . و آنچه میخواهد ، نیکست . و آنچه میگوید ، انسان را مکلف و متعهد میسازد . و به کیومرث میگوید « سپه ساز و برکش ، بفرمان من ». در واقع نخستین پیکار با اهرين (آنکه میکشد و میآزاد) ، بفرمان مستقیم سروش است . سروش با معرفت ژرفها و تاریکیها ، کار دارد . سروش با « واژگونه سازندگی و فربیندگی اهرين » کار دارد . معرفت از فربیب ، با سروش ممکنست . در واقع داستان کیومرث بر شالوده « معرفت سروشی » و داستان جمشید بر شالوده‌ی معرفت خرد مندانه « استوار است . کیومرث با سروش کار دارد ، و جمشید با خرد . سروش که همیشه در « هنگامهای خطر و سرنوشت ساز » پدیدار میشود ، با کیومرث که بنیاد گذار حکومت و دینست در ارتباط قرار داده میشود ، چون کیومرث ، نه تنها « نخستین حکومتگر » است ، بلکه نخستین بنیاد گذار دین هم هست ، و همه کیش را از نزد او بر میدارند . بنا براین سروش ، نقش بنیادی ، هم در دین و هم در سیاست ، بازی میکند . البته خرد جمشیدی در پایان پیروزیها یاش ، کشتنی میسازد . و این کشتنی سازی ، اشاره ایست بسیار روشن به اینکه وی ، بنیاد گذار دین « هم هست . چون در همان آغاز کتاب شاهنامه ، نقش دین ، کشتنی بودن در دریای پر طوفان زندگیست .

حکیم این جهان را چور دیرا نهاد بر انگیخته موج از و تند باد
چو هفتاد کشتنی بر و ساخته همه بادبانها بر افراخته
همه ادیان را تشبيه به کشتنی در دریای پر تند باد میکند . دین ، برای برخورد با خطرهای زندگیست . و درست جمشید ، با همان خرد و خواستش ،

کشتنی می‌سازد . در کیومرث « خواست این نیروی پنهانی در تاریکی ، سروش » است که سرچشم دین است ، و در جمشید ، این « خواست روشی که از خرد » بر خاسته است ، دین را می‌سازد . می‌بینیم که با منهوم دو گونه دین ، ریرو هستیم . دینی که از سروش ، سرچشم می‌گیرد ، و دینی که از خرد ، سرچشم می‌گیرد . در واقع با سروش ، گفتگو از یک نوع معرفت ویژه ای در انسان می‌شود که با خرد ، فرق دارد ، اصطلاح « گوش سرود خرد ، چیزی جز همان سروش نیست که ناگهانی ، نوعی خرد ، شمرده شده است ، چون سروش ، معنایش شنیدن است و لی سروش ، گوینده است . از تاریکیها و ژرفها ، می‌شنود و در روشی ها و روشن می‌گوید . و آنچه را بندeshن « آشنا خرد » می‌نامد ، همان « خرد جمشیدی » است . و خود همین اصطلاح ، نشان میدهد که سروش ، « خرد نا آشنا » و بیگانه است . خردی نیست که هر جائی در دسترس باشد . این تضاد نخستین میان سروش و خرد ، با وضع این اصطلاح تازه (آشنا خرد ، و گوش سرود خرد) ، از میان برده شده است . چگونه شده است که وظیفه سروش که « نگهداری جان » بوده است ، به « خرد » داده شده است ؟ و درست در داستان جمشید همین پیچیدگی این نقش خرد ، غودار می‌گردد . خرد جمشیدی که میتواند همه جانها را از گزند برهاند ، نمیتواند خود را از گزند و درد برهاند . وقتی فریدون ، میخواهد ضحاک را بکشد ، این سروش است که نمی‌گذارد ، جان ضحاک را بگیرد ، نه خرد او .

[۱۳۸]

آنانکه افکار یک اندیشمند بزرگ را ثابت می‌کنند ، و آنانکه افکار یک متفسک بزرگ را رد می‌کنند ، هر دو باهم ، یک رویه مشترک دارند . هر دو ، آن افکار را ، کم یا تنگ فهمیده اند . یکی ، آنچه را ثابت می‌کند ، فقط فهم تنگ و کم خود او ، از اندیشه های آن اندیشمند است ، یکی آنچه را رد می‌کند ، فقط فهم تنگ و کم خود او از اندیشه های آن اندیشمند است . یکی اورا ، برای سوء تفاهمش ، دوست میدارد ، دیگری اورا برای سوء تفاهمش ،

دشمن میدارد .

[۱۳۹]

داستان جمشید را میتوان بهتر فهمید اگر ما خیال کنیم که مردم غایتوانستند به «اعمال درد زدا و جان پرور او» ، آفرین بکنند . او که برای تابش فرش ، نیاز به آفرین داشت ، شهری را که ساخته بود ، به مردم وامیگذارد و میرود ، تا مردمی آفرین گو بیابد . و در جستجوی چنین مردمی ، در تبعید ، از غصه میمیرد ، چون چنین مردمی را نمی یابد . ولی شهری را نیز که ساخته بود ، چون مردمش توانا به آفرین گفتن نبودند ، از سر ویرانه میشود ، و مردمی که توانا به آفرین گفتن نیستند ، نیاز به ضحاکی دارند ، چون « حکومت با زور و وحشت افکنی است » ، که نیاز به آفرین ندارد .

[۱۴۰]

از مردم باید ترسید ، چون وقتی کسی را نفهمیدند ، اورا محکوم میکنند . هیچکسی حق ندارد فوق امکانات فهم آن ها سخن بکرید .

[۱۴۱]

جمشید ، فراموش کرده بود که « منی کردن هم ، یک درد » است . و گرنه با خردش ، راه چاره این درد را نیز به موقع پیدا کرده بود . ولی منی کردن انسان ، برای انسان دردی ندارد ، بلکه برای خدایان درد انگیز است ، ولی جمشید ، فقط میتوانست انسانها را از درد ، نجات بدهد ، نه خدایان را . و انسان از دقیقه ای که « میاندیشد و میخواهد » ، درد خدایان آغاز میشود .

[۱۴۲]

آنکه غایتواند قهرمانانه زندگی کند ، میکوشد که قهرمانانه بمیرد . قهرمان ، از آن میترسد که قهرمانانه نمیرد . چه بسا قهرمانانی که قهرمان نمده اند ، و همه ، تاریخ قهرمانانه آنها را فراموش ساخته اند .

مفهوم ما از « خوشبختی » ، با گذشتگان تفاوت دارد . برای گذشتگان ، این زمان بود که خوشی را ، گهگاه و ناگهانی ، بطور استثناء برای لحظه‌ای به انسانی میداد و زود پس میگرفت . در واقع ، خوشبختی ، خوشوقتی بود . واين وقت کوتاه و ناگهانی، غنیمتی بود که باید به هوش بود و آنرا برويد .
بگفته صائب :

وقت خوشی که دست دهد ، مغتنم شمار دایم نسیم مصر بکتعان غمیزد
ولی ما خوشبختی را ، فقط « بهره‌ای » میدانیم که خدا یا زمان ، « همیشه » ویژه ما میسازد و در اختیار ما میگذارد ، تا هر وقت نیز خواستیم از آن بهره ببریم ، و هر وقت نخواستیم ، آنرا در صندوق ذخیره خود بگذاریم . در حالیکه از دید نخست ، خوشی ، ملک کسی نمیشود و نمیشود تقاضا و ادعای مالکیت آنرا کرد . ولی ما میخواهیم ، مالک خوشی بشویم .

پاسداران دین ، در امر به معروف و نهی از منکر ، درست در پی تابود ساختن خردمندان و هوشمندان هستند . بیدار و هوشیار بودن ، خطروناکست .

فریب عقل خوردم ، دامن مستی رهاکردم

نداشتیم که اینجا محتسب ، هشیار میگیرد (صائب)

برای آنکه ایرانی در شعر ، فقط « نکته و یا لطیفه » ، می بیند ، شعر را بی ارزش میسازد . نکته و لطیفه ، معنائی انتقادی دارند که فقط حق گفته شدن دارند ، بشرط آنکه ، در یک « نقطه تنگ » فهمیده شوند ، و از آن نقطه ، به اطرافشان سرازیر نشوند . در نکته و لطیفه ، انتقاد ، کپسولیست . « یک آن » ، از انتقاد باید کام گرفت ، و به آن روی کرد ، و سپس ، بكلی آنرا نادیده و ناموجود و بی معنا گرفت . وارونه این حالتی که ما نسبت به نکته و لطیفه داریم ، یک فکر در یک قطعه فلسفی ، از خود سرازیر میشود ، و

در پی گسترش اعتبار خودش هست . فهم قطعه فلسفی ، به شیوه نکته فهمی و لطیفه سنگی ، نابود ساختن تفکر فلسفی است . تفکر فلسفی ، نکته و لطیفه ، غیکوید . انتقاد در کپسول نکته و لطیفه ، فی آزارد ، و یک واکنش عمومی را بسیج نمیسازد . در گوشه‌ای از جهان فکر و روان ، برقی میزند و میگذرد ، ولی قطعه فلسفی ، با زدن برق ، آتش به فراسوی خود میزند و دامنه میگیرد . ایرانی باید شعر را به عنوان نکته و لطیفه نخواند ، تا اشعار ، ابعاد گستردۀ و سوزنده خودرا نشان دهند . این « نکته اندیشی » ، بزرگترین دشمن « تفکر فلسفی » بوده است . یک نکته را نقطه وار و آنی فهمیدن ، وازان تا میتوان کام بردن ، ولی بلا غالبۀ رها ساختن و فراموش کردن و فقط گاه گاه به شکل تک مضراب در صحبت آنرا بکار بردن ، تفکر فلسفی را در ایران از بالیدن و روئیدن باز داشته است . شعر ما ، تخمه برای کاشتن و پروردن در فلسفه نمیدهد . ایرانی در « حريم خانه یا بیت شعر ، گام میگذارد » و در آن حرم ، دور از چشم همه ، با زهره معنايش هم بستر میشود ، و سپس این حرم را ترک میکند ، و معنا ، در همان حرم میماند ، و هیچ کسی حق ندارد آنرا ازاین حرم ، خارج سازد ، و گرنۀ قداستش را از دست خواهد داد .

[۱۴۵]

ما وقتی میخواهیم کلماتی برای بیان مطلبی « برگزینیم » ، در واقع منتظریم که آن کلمات در ذهن ما « بیفتند ». آنچه را در درون روان ما روی میدهد ، ما بنام کار خود ، میشماریم .

[۱۴۶]

فلسفه را غیتوان از زبان جدا ساخت . فکر را باید در واژه ، جست . واژه ، تنها مجموعه آن معانی نیست که ما در لغت نامه ، ردیف و در کتاب هم می باییم . واژه ، با روان و مایه انسان ، کار دارد . واژه ، از روان انسان میروید

و نه تنها شاخ و برگش دیدنیست ، بلکه از ریشه هایی پرورده میشود و زنده میماند که از تاریکی روان به آن میرسد . عقل میکوشد که از واژه ، مفهوم بسازد . عقل ، در مفهوم ، ریشه واژه را میبرد ، تا با تاریکی ، کار نداشته باشد . اینست که معنائی بسیار روشن ، در مفهوم داریم ، ولی زندگی را از آن زدوده ایم . مفهوم ، موقعی زنده میماند ، که عقل در تلاشش ، « دامنه ای از کلمه » را مانند نور انکن روشن سازد ، ولی این دامنه را از آن کلمه ، جدا نسازد . آنچه روشن ساخته ، از بستر زنده کلمه ، بریده نشده است . پرتو عقل ، نباید تیغ برنده ای شود که هر کجا افتاد ، ببرد . مرز میان روشنی و تاریکی ، چاله و گودال نیست .

[۱۴۷]

هر اسطوره ای که ما در شاهنامه می یابیم ، فقط برداشتیست خاص ، از یک تجربه مایه ای فرهنگی ایران . از این رو یک نویسنده یا سراینده یا نقاش یا پیکرتراش یا آهنگساز ، میتواند از همان تجربه مایه ای ، برداشتی دیگر در اثرش بیافریند . ما در هر اسطوره ای ، باید آن تجربه مایه ای را در خود ، زنده سازیم ، و با آن ، باز آفریننده شویم . آفرینندگی تازه به تازه از این تجربه مایه اصل آن تجربه ، مشتبه سازیم . آفرینندگی تازه به تازه از این تجربه مایه ایست که مارا به درک شاهنامه ، نزدیک میسازد ، نه پژوهش‌های شاهنامه شناسان که این برداشت خاص را ، جانشین آن تجربه مایه ای ساخته اند ، و مارا از درک زنده آن تجربه مایه ای باز میدارند .

[۱۴۸]

مفاهیم ما از یک چیز یا پدیده یا رویدادی ، هنگامی ارزش دارند که در خود آن چیز یا پدیده یا رویداد ، باهم گره بخورند . با گره زدن آن مفاهیم باهم ، ما باز یک مفهوم نداشته باشیم ، بلکه آن چیز و رویداد و پدیده را . آمیختن مفاهیم باهم ، باز یک مفهوم نشود ، بلکه خود همان چیز یا پدیده یا رویداد

بشود .

[۱۴۹]

واژه ای که ناگهان در روان ما یا فکر ما به تصادف میافتد یا در آسمان ذهن ما برق میزند ، نشان یک تجربه مستقیم و زنده و بی واسطه است . ما بندرت تجربه ای مستقیم و بوساطه داریم . یک واژه تصادفی ، نشان یک تجربه تصادفیست .

[۱۵۰]

اینکه اسطوره آفرینش ایرانی ، انسان را « تخمه آتش » میداند ، برابر با این معناست که انسان هم روئیدنیست (هم گیاهیست) ، و هم آتشین و درخشندۀ . و چون آتش در شکل آذرخشی اش (برق زدن) ، مورد توجه قرار میگیرد (وقتی هوشینگ سنگ به کوه میزند ، آتش ، به شکل برق ، پیدایش می یابد) ، پس انسان هم میروید و هم میدرخشد (برق میزند) ، هم گیاهیست و هم آذرخش . در واقع آنچه انسانیست ، هم انگیزنه است و هم گسترنده و پرورنده . همینطور واژه هم ، همین دو بعد را در خود دارد ، هم روینده است (زاینده است) ، و هم انگیزنه (آبستن کننده) ، هم اسپenta مینوست و هم انگرا مینو . آنکه آبستن میکند ، خود هم آبستن میشود ، یا به عبارت دیگر ، خودزا و خود آفرین است .

[۱۵۱]

ایهام ، میتواند دو گونه باشد . ما در ایهام ، دو معنای مشخص و معین داریم که یکی از آنها ، چشمگیر است ، و دیگری پنهان . ولی معنای دوم هم کاملا ، معین هست . یکنوع دیگر ایهام ، آنست که ما معنای دوم را نامعین و مجھول میگذاریم . میگذاریم ، که خواننده یاشنوnde ، خودش طبق ذوق و خیالش ، هرچه میخواهد بگذارد ، ولی ما خودمان ، معنای مشخص دومی نداریم . در واقع با ایهام ، ما خواننده را به « پرمعنائی کلمات خود ،

میفریبیم » ، درحالیکه فقط مه آلوده و لی توخالیست . مثل اینکه ما خمره ای تهی را با پارچه ای بسیار زیبا و پر جلا و گرانبها پوشانیم .

[۱۵۲]

« بود » ، تا هنگامی « آگاهبود » را معین میسازد که انسان نمیداند چگونه آگاهبودش از « بود » ، معین ساخته شده است . ولی از لحظه ای که دانست چگونه « بود » ، آگاهبود را معین میسازد ، از آن پس ، آگاهبود » ، میتواند بود را معین سازد . روابط تولید تا روزی آگاهبود انسان را معین میساختند که انسان نمیدانست ، ولی از روزی که دانست ، میکوشد که با آگاهبود خود ، این روابط تولید را تغییر دهد .

[۱۵۳]

سوائق و غرائز ما میتوانند ، مارا با همان عقل و استدللات عقلی ، به ارضاء هدفهای خود بفریبند . شناخت عقل ، به عنوان برترین اصل ، ضمانت کافی برای آن نیست که ما طبق عقل ، زندگی کنیم . هر سائقه ای میتواند خود را در پشت عقل ، پنهان کند ، و اهداف خود را عقلی نشان بدهد . وقتی ما آنچه عقليست میپذيريم (یا آنچه عقليست برای ما اعتبار دارد) ، سوائق هم ، همه عین عقل میشنوند . تا سائقه ای در پس فکر ما نیاشد ، آن فکر برای ما کششی ندارد . کشش هر فکری ، بیشتر از منطقی بودنش در ما تأثیر میگذارد . چه بسا ما ، کشش یک فکر را با منطق آن فکر ، باهم مشتبه میسازیم . عقل تاموقعی ارزش دارد که وسیله سائقه نشده باشد .

[۱۵۴]

گنجی که شاهان با داد بیابند ، و آنرا میان سپاه ، برای نگاهداری کشور از دشمنان از سوئی ، و میان زیر دستان از سوئی دیگر ، پخش کنند ، گنج شایانست ، و گرنه بیداد است .

سه کار ، حکومت را نایبود میسازد :

۱ - بیداد

۲ - برتری دادن بیمایگان بر هنرمندان

۳ - پول پرستی شاه (یا حکومتمداران)

سر تخت شاهان بپیچد سه کار نخستین زبیدادگر شهریار
 دگر آن که بیمایه را برکشد زمرد هنرمند برتر کشد
 سدیگر که با گنج ، خویشی کند بدینار کوشد ، که بیشی کند
 اگر پادشا آز گنج آورد تن زیر دستان ، برنج آورد
 کجا گنج دهقان بود ، گنج اوست و گر چند برکوشش و رنج اوست
 نگهبان بود شاه گنج ورا بیار آورد نیز رنج ورا

شاه ویا حکومت باید « نگهبان گنج دهقان » باشد ، چون گنج دهقان ، گنج
 حقیقی اوست ، نه آنچه برای خود گرد میآورد .
 و سه کار حکومت را استوار میسازد :

بسه چیز ، هر کار ، نیکو شود همان تخت شاهی بی آهو شود
 بگنج و برنج و مردان مرد جزین نیست آئین تنگ و نبرد
 « گنج » ، در آمد ملی هست که با داد بدست آید ، و میان نگهبانان کشور و
 مردم ناچیز ، تقسیم شود . « رنج » ، کارسپاه و ملت میباشد . و « مردان مرد
 » ، هم نخبگان و هم سپاهسالاران هستند .

تاریخ تفکرات سیاسی و تاریخ سیاست و اجتماع ایران باید از نو نوشته شود .
 سر اندیشه فر ، که « تعهد هرکسی بر شکوفا ساختن گوهر خودش » نیز
 هست ، در درازای هزاره ها ، همیشه خودرا بشیوه ای فودار ساخته است :
 در شاهنامه ، با یکی شمردن « نخستین انسان » با « نخستین شاه » ، و

اینکه کیومرث ، نخستین کسیست که « تاج بزرگی به گیتی جسته است » نشان میدهد که در گوهر هر انسانی هست که بزرگی را در گیتی بجود دارد ، یا به عبارت دیگر بخواهد به اوج جایگاههای اجتماعی و سیاسی برسد . وسیپس در تاریخ پیهقی می بینیم که هم این بزرگیخواهی را مسئولیت گوهری هر انسانی میداند و فائدۀ مطالعه تاریخ را همین میداند که آنچه برای رسیدن بزرگی بکار میآید ، از آن بردارد : « و غرض در آوردن حکایات آن باشد تا تاریخ بدان آراسته گردد ، و دیگر تا هر کس که خرد دارد ، و همتی با آن خرد یار شود ، واژ روزگار مساعدت یابد ، و پادشاهی وی را برکشد ، حیلت سازد تا بتکلیف و تدریج و ترتیب ، جاه خویش را زیادت کند ، و طبع خویش را بر آن خو ندهد که آن درجه که فلان یافته است دشوار است بدان رسیدن ، که گند و کامل شود ، یا فلان علم که فلان کس داند بدان چون توان رسید ، بلکه همت بر گمارد تا بدان درجه و بدان علم برسد ، که بزرگ عیبی باشد کردن را که خدای عزّ و جلّ ، بی پرورش ، داده باشد همتی بلند و فهمی تیز ، ووی تواند که درجه ائمّی بتواند یافت یا علمی بتواند آموخت . و تن را بدان ننهد و عجز بازگردد و فائدۀ کتب و حکایات و سیر گذشته این است که آنرا بتدریج خوانند و آنچه بباید و بکار آید بر دارند » و آقا محمد خان قاجار در حضور کریمخان زند (درستم التواریخ) میگوید که هرانسانی طبق فطرتش میخواهد شاه بشود .

این اندیشه که چیزی جز بیان همان اندیشه فرنیست ، بر ضد اندیشه سلطنت ارشی و تباری و نصی (خلافت) میباشد . همچنین بر ضد هرگونه طبقات تغییر ناپذیر میباشد . هر انسانی میتواند ، از مرز طبقات بگذرد . طبقه ، نباید سد حرکت فرد انسانی باشد .

فرهنگ ایرانی از همان آغاز ، پرسش « بن یابی یا ریشه یابی » را بشیوه ویژه خودش ، طرح و حل کرد . « بن » یا ریشه هر چیزی و پدیده ای و

رویدادی ، دوضد ند . بُن هر چیزی و رویدادی و هر پدیده ای ، هم انگرامینوست و هم اسپنتامینوست . اگر این اندیشه را در چهارچوب تفکرات کنونی بیان کنیم ، بن هر پدیده ای اجتماعی ، هم واقعیت است و هم روایا ، هم بود است و هم آگاهبود ، هم ماتریالیسم است و هم ایده آلیسم ، بن را در واقعیت یا بود ناب فیتوان یافت ، چنانکه در اندیشه و آگاهبود و روایا فیتوان یافت . هر رویدادی در دو ضد ، ریشه دوانیده است و از اضداد تغذیه میشود . اینکه بن را در یکی از اضداد بجوئیم ، ویخواهیم یک ضد را فرع و نتیجه ضد دیگر بکنیم ، بن را نخواهیم یافت ، بلکه یک بن را جانشین دوین خواهیم کرد . یک بن را خواهیم خشکانید و خواهیم برید . ایرانی ، فقط در رسیدن به دوین متضاد (دو علت متضاد ، دو اصل متضاد) ، هر پرسشی را حل شده می یافت و خرسند میگردد .

همانطور که عرفان ما ، تا ریشه هر تجربه عمیقی از انسان را ، هم در دین و هم در کفر نمی یافت ، آن تجربه را درست نمی فهمید . فرهنگ ، همیشه از روندهای ضدهم ، میروید . فرهنگ کنونی ما ، از دوضد « مدنیت اسلامی » و « فرهنگ ایرانی » ، خواهد روئید . آنچه از این دوضد برون میروید ، هیچکدام از آن دو ، نیست و در هیچکدام از آن دو نمیگنجد . نه اسلام میتواند به تنهاei ، سرچشمde فرهنگ ما باشد ، نه فرهنگ ایرانی به تنهاei ، این دو برای ما ، اضداد ضروری شده اند . بن ، همیشه دوتاست . هرپدیده ای ، در دوضد ، ریشه میدواند . درک هر پدیده ای ، از یک علت ، ازیک اصل ، از یک اندیشه ، بریدن ریشه دیگر آن پدیده است .

[۱۵۸]

در هرجشنبی که گرفته میشد ، تفاوت میان که (کهتران) و مه (مهتران) برمیخاست . و نه تنها این تفاوت از میان برداشته میشد ، بلکه کهتر و مهتر دوباره باهم پیوند می یافتد . و گرفتن جشن های فراوان ، از یکسو نقش کاهش تبعضات را داشت و از سوئی دیگر ، نقش همبستگی میان طبقات و

لایه ها را داشت . این نکته را از جشن زادن رستم میتوان دید :
 یکی جشن کردند در گلستان زکابلستان تا بزابلستان
 بزابلستان از کران تا کران نشسته بهر جای رامشگران
 نبد کهتر از مهتران بر فزوود بهم در نشستند چون تار و پود

[۱۵۹]

وقتی کیکاووس ، به هوای جنگ با دیوان مازندران میافتد ، همه مهان ، زال
 را میخوانند . وزال میخواهد کیکاووس را پند دهد تا از این کار دست بکشد .
 نامداران پند گوئی زال را به کیکاووس می پسندند و میگویند :

به آواز گفتند ما با توابیم ز تویگندرد ، پند کس نشنویم
 نه هرکسی ، حق پند دادن دارد ، ونه پند هرکسی را باید شنید . این نامداران
 آماده اند پند زال را فقط بشوند ، ولی جزاو ، گوش به پند هیچکس
 نمیدادند . پند باید از خرد ، برخاسته باشد تا شنوده شود . و آنها هرکسی را
 دارای چنین خودی نمیدانستند که بتواند پند بدهد . و اینکه هرکسی ، دیگران
 را پند میگوید ، برای آنست که نشان بددهد ، خدمتند است . و اینکه هیچکس
 گوش به پندی نمیدهد ، برای آنست که هیچکس را خدمتند نمیداند .

[۱۶۰]

بهترین انکار و آرمانهای ما ، ریشه در افکار و آرمانهای دشمنان ما نیز دارند
 ، و انکار آن ، نشان بیداد گری ما در داوریست .

[۱۶۱]

ما وقتی فلسفه غرب را (چه ما تریالیسم و چه ایده آلیسم و چه
 اکسیستنسیالیسم) درست خواهیم فهمید که ریشه های هر فکری
 را هم در مسیحیت و هم در فرهنگ یونان ، بشناسیم . اگر حضور این دو
 ریشه را در هر فکری از آنها حس نکنیم ، هرچه از افکار فلاسفه غرب

میگوئیم ، یک مشیت سطحیات بی محتواست . آنکه این را بداند ، در خواهد یافت که در فلسفه غرب ، همانقدر غریب است که در مسیحیت و فرهنگ یونان . مطالعه در همه علوم انسانی که در غرب پدید آمده اند ، وقتی بار آورند که ما این ریشه هارا در یابیم و بتوانیم آنها را با ریشه های فرهنگ ایرانی ، و اخلاق فرا روئیده از اسلام و عرفان ، پیوند بزنیم . در آوردن این انکار به ایران ، آنچه روشنفکران ، خود از عهده اش بر نیامده اند (پیوند زدن افکار غرب بر ریشه های ایرانیش) بر دوش ملت میگذارند ، و آنچه خود نتوانسته اند به ملت تحمیل میکنند . در صورتیکه این کار ، کار آنهاست نه کار ملت . روشنفکرانان سترون ، کاری که خود عهده دارش هستند ، به ملت واگذارده اند . ما بجای روشنفکران آفریننده غرب ، روشنفکران سترونی داریم که فقط میتوانند « افکار وام کرده را » انتقال دهند ، وغایبانند تا فکری که از خود ما نروید ، با ما بیگانه میماند .

[۱۶۲]

راه مستقیم ، راهیست که انسان در آن ، فقط چشمش به هدف دوخته است ، و از دیدن همه خطوطها که در اطراف راهش هستند کور است . اگر گرفتار یکی از آن خطوطها شد ، می انگارد که دچار لغزشی شده است .

[۱۶۳]

کلمه ، افق دارد و مفهوم ، مرز . مردم در کلمه ، احساس آزادی میکنند ، و با مفهوم ، « احساس تنگی در زندان » . اینست که از فلسفه ، اکراه دارند ، و عاشق شعرند . ولی در مفهوم ، میشود خانه کرد ، ولی در کلمه باید همیشه آواره بود .

[۱۶۴]

ما با افکار و احساساتی که مرتبا تکرار میشوند ، احساس آشناشی میکنیم ،

و با افکار و احساساتی از خود ، که فقط گهگاه و بندرت پیش می‌آیند ، احساس بیگانگی و غربت . افکار و احساسات مکرر خود را ، از آن خود میدانیم ، و افکار و احساسات نادر خودرا ، از خود بیگانه می‌شماریم . و نباید در شگفت باشیم که روزی این افکار نادر و بیگانه خود را ، از آن خدا یا اهرين بدانيم . در ولقع ما افکار و احساسات نادر خود را ، هرگز فراموش نمی‌کنیم ، بلکه در خدا و اهرين انبار می‌کنیم . و گهگاه به فکر آن می‌افتیم که این افکار و احساسات را در خود مکرر سازیم ، و از حالت ندرت در آوریم . آنگاه با خدا و اهرين ، گلاویز می‌شویم ، چون آنها می‌خواهند ، نادر باشند .

[۱۶۵]

ارزش‌های بنیادی فرهنگی ایران که مهر و راستی و داد باشند ، متعلق به هیچ دین و مذهب یا ایدئولوژی ، متعلق به هیچ طبقه یا لایه خاص ، متعلق به هیچ قومی و گروهی و حزبی خاص ، نیستند ، بلکه از آن همه اند . این ارزشها ، در خدمت تأمین منافع یا قدرت هیچ دینی ، یا حزبی ، یا طبقه ای و قومی نیستند ، و همه می‌توانند برای دستیابی به حقوق خود ، در واقعیت دادن آنها بکوشند . هرچه مهر و راستی و داد ، بیشتر شود ، همه طبقات و اقوام و ادیان و مطابق و ایدئولوژیها ، آزادتر خواهند شد و بیشتر به حقوق خود دست خواهند یافت .

[۱۶۶]

خيال و روء یا نی که نیرومند است ، به واقعیت ، نزدیکتر از فکریست که سست می‌باشد . ارزش سیاسی و اجتماعی یک خیال یا یک فکر (و طبعاً خرد) را موقعی می‌توان مشخص ساخت ، که بدانیم کدام نیرومندتر از دیگریست . یک خیال غلط و لی نیرومند ، ارزش سیاسی و اجتماعی بیشتری دارد ، که یک فکر درست ولی سست . اندیشه‌های درست و عالی ، در دوره‌های مختلف تاریخ ما وجود داشته اند و همه با آن آشنائی داشته اند ، ولی بر روران مردم چیره نبوده اند ، ولی خیالات و روء یاهای آنها ، روانشان

را فراگرفته بوده‌اند.

مسئله ما آوردن انکار از خارج، نیست، بلکه «نیرومند ساختن بعضی از اندیشه‌هاست که سده‌ها داشته‌ایم، و در کنجهها خزیده بودند، و جرئت گشودن خود را نداشتند»، کاستن نیروی خیالاتیست که خرد مارا آلت خود ساخته بودند. بسیاری از اندیشه‌هایی که در دید ما بسیار ناچیزند، اگر اندکی نیرومند شوند، اجتماع ما را بکلی منقلب خواهند ساخت. کسانی که می‌نالند ما هیچ نداریم، انکار دور ریخته در تاریخ مارا، فقط در حالت سستی اشان می‌شناستند.

[۱۶۷]

این فرهنگ سیاسی یک ملت است که وقتی در دلها و مغزها، زنده و بسیج شد، روان به سازمانهای سیاسی و حکومت، می‌بخشد. ارزش و کارآئی هر سازمان سیاسی، از نیرومندی یا سستی این فرهنگ، معین می‌گردد. تا فرهنگ سیاسی ایران، زنده و گویا و بسیج نشود، هر سازمان سیاسی، ولو متجددترین سازمان در تاریخ نیز باشد، قالبی خشک و شکننده خواهد بود. انکار سیاسی، بی نیرومندی این فرهنگ در دلها و مغزها، در جامعه نمی‌شکوفند و غمی گسترند.

[۱۶۸]

گوهر آزادمنش ایرانی، به سر اندیشه «فر»، چهره داد، که در واقع سرچشمه همه سازمانهای آزاد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است. ولی ضرورت جغرافیائی و نظامی ایران، اندیشه «نگهبانی» را پدید آورد، و آنرا بنیاد سیاست قرار داد. و تنش و آمیزش این دو سر اندیشه، سرنوشت سیاسی ایرانی را معین ساخته است. و این اندیشه «نگهبانی»، که زانیده از ضرورت جغرافیائی بود، از سوئی، مفهوم فر را کم کم مسخ ساخت، و از سوئی آنرا از گسترش و شکوفائی، باز داشت. مفهوم فر، بیان «شکوفائی

گوهری هر فرد در اجتماع ، و « پیوند هر فردی در اجتماع ، بر پایه فرش بود ». جایگاه هرکسی در اجتماع ، باید بر بنیاد فرش باشد . نگهبانی ایران فقط موقعي امکان دارد که جامعه ، بر بنیاد سازمانی که از شکوفائی فر هرکسی پیدايش می باید ، استوار باشد . « برگزیدن رهبر ، بر بنیاد نکوکاریهای اجتماعیش یا فرش » ، برای نگهبانی ایران ، کافی نیست . فر ، اصل سامان یابی اجتماعی بطور کلیست . همه انسانها ، فردارند ، و هرکسی در اجتماع باید فراخور فرش ، جایگاهی بباید . فر ، فردیست و انتقال ناپذیر . اینست که رهبر نظامی ، که شاهی به آن بازمیگردد ، ارشی نیست . فر در انتقال رهبری از یکی به دیگری ، گرفتار هرج و مرج میشود . از این رو با تداوم ارشی » خواستند مانع این دوره هرج و مرج گردند . این کار موقعي ممکن بود ، که همه اجتماع جز رأس ، فری سامان بباید . بی فری گهگاه رأس ، میتوانست با « نظم اجتماعی که از فر برخاسته بود » ، جبران شود . فر اجتماعی ، میتوانست یک « رهبری فر » را حمل کند ، و مانع هرج و مرج در دوره انتقال رهبری گردد . هرج و مرج ، در اثر رقابت فرها برای تصرف جایگاه رهبریست . با تداوم ارشی این جایگاه ، همچشمی ها و رشكها فقط در مقامات پائین ، محدود میمانند . وابن بشرطی ممکنست که رهبر یا شاه ، این « اصل فری نظام اجتماعی » را بهم زنند . هر کسی فراخور فرش ، جایگاه اجتماعی و سیاسی و نظامی بباید . ولی شاه بی فر ، این گزینش فری اجتماع را بهم میزنند .

[۱۶۹]

یکی از سر اندیشه های سیاسی ، که جای بجا در شاهنامه می یابیم ، ساختن یک شهر برای جشن است . هر کشوری نیاز به شهری دارد که همیشه در آن جشن میباشد . شهری که اصل بنیادیش ، تأمین جشن همیشگی است . این اصل ، باید محتوا و صورت همه سازمانها و کارها و اصول و آئین شهر داری و افکار حاکم بر آن شهر را معین سازد . آنچه بر ضد جشن و به هم زننده جشن و

بازدارنده جشن است نباید دخالت در سازمانها و مقررات و کارهای آن شهر
داشته باشد .

[۱۷۰]

ما در شاهنامه میان « ضروریات اجتماعی » و « اخلاق فردی » ، هیچ
شکاف و تنفسی نمی یابیم . این ویژگی ، نشان میدهد که اخلاق فردی ، هم
آهنگی خود را با ضروریات اجتماعی ، درک میکرده است .

[۱۷۱]

اندیشه فردوسی را در باره دین ، میتوان در « پاسخ دادن مهران قید را » که
در داستان اسکندر و رفتنش به هندوستان می‌آید ، یافت . دین ، از دید او ،
کرباسی است که چهارگوشه دارد و چهار گوشه آن را ، چهار دین موجود در
جهان گرفته اند (دین دهقان ، دین موسی ، دین یونانی ، و دین تازی) و
آنرا از چهار سو برای دریدن کرباس میکشند ، ولی این کرباس علیرغم این
تلاش برای دریدن ، از هم پاره نمیشود . و در تلاش برای قلک این کرباس ، این
چهار دین ، بر سر دین ، باهم دشمنند . این تمثیل بسیار روشن و گویا ، نشان
میدهد که دین حقیقی ، به مالکیت هیچیک از ادیان عینی و تاریخی در نمی
اید ، و چیزیست « غیرقابل دریدن » و مالکیت ناپذیر از همه ادیان و مدعیان
دین . در واقع این دینها ، برضد دین هستند ، چون میخواهند « آنچه را
بهم می پیوندد ، از هم پاره سازند » . همه ادیان ، ضد دین حقیقی اند ، ولی
هر کدام گوشه‌ای از آنرا در دست دارد ، فقط در تلاش پاره کردن آن از کل
دین ، هست .

دگر آنکه دیدی تو کرباس نفرز گرفته ورا چار پاکیزه مغز
نه کرباس نفرز از کشیدن درید نه آمد ستوه آنکه اورا کشید
تو کرباس را دین یزدان شناس کشنه چهار آمد از بهر پاس
یکی دین دهقان اتش پرست که بی باز برسم نگیرد بدست

دگر دین موسی که خوانی جهود
 که گوید جز این را نشاید ستود
 دگر دین یونانی ، آن پارسا
 که داد آورد در دل پادشا
 چهارم زتازی یکی دین پاک
 سر هوشمندان بر آرد زخاک
 همی برکشند این از آن ، آن از این
 همی برکشند این از آن ، آن از این
 هیچ عارفی با این چنین روشنی ، دم از رابطه دیالکتیکی « ادبیان تاریخی »
 و « دین حقیقی که از تصرف پذیری » امتناع میورزد « نزد است . و این
 سر اندیشه بزرگ ، که میتوان بر آن ، شالوده « یک فلسفه بزرگ دین » را
 گذاشت ، هنوز در میان ایرانیان گسترده و پذیرفته نشده است ، تا چه رسد به
 آنکه پروردۀ شود . هر دین موجودی ، گوشۀ ای از دین حقیقی را چسبیده
 است ، و فقط در اندیشه « قملک آن و محروم ساختن دیگران در انباز بودن در
 آن » میباشد ، از این رو در صدد پاره کردن و بریدن آنست ، ولی در دین
 حقیقی ، نیروی پیوند دهنده ای هست که علیرغم همه این تلاشها ، پاره
 غیشورد . ما نیاز به یک فیلسوف داریم تا عمری با این سر اندیشه ، تاریخ
 ادیان را بررسی کند . چنین مردی بزرگ که حتی دین ایرانی (دین دهقانی)
 را نیز در همین تلاش می بیند و تعصّب ملیتیش ، آنرا از این « ضد دین
 بودنش » معاف نمیسازد . به مردی که چنین اندیشه بلندی گفته است ، و
 هنوز حتی آنرا نفهمیده اند ، چه اندیشه های پر یشانی نسبت میدهند . وقتی
 او پادشاهی را از دین جدا نمیداند ، گفتگو از چنین دینی میکند .

[۱۷۲]

چرا « افسانه » را خوار میشمردند ، و آنرا بی حقیقت میشمردند ، با آنکه
 میدانستند که مردم را « افسون » میکند ؟ آیا مردم را خوار میشمردند ،
 چون با افسانه ، افسون میشندن ؟ یا آنچه را در انسان که افسون افسانه
 میشود ، خوار میشمردند ؟ و آیا زیبائی اشعارشان که مردم را افسون میکرد
 ، افسانه نبود ؟ و آیا تفاوت میان « افسون حقیقت » و « افسون افسانه »
 را میشناختند ؟ و آیا به هر گونه کششی بدین بودند ، و آنرا افسانه

میخوانند ؟ آنکه و آنچه میکشد ، دام و پنداشت است .

[۱۷۳]

در دیالوگ ، دو نفر مستقل ، باهم ، حقیقت را میجویند ، ولی این حقیقت ، مال هیچکدام از آنها نیست . ولی درسیاست ، سخن از « سود » است که هر کسی دارد ، و « آن را مال خود میداند ». و اگر سود مشترکیست ، می باید و میتوان ، میان آن دو تقسیم گردد ، ولی حقیقت ، تقسیم پذیر نیست . حقیقت را نمیتوان میان دو نفر ، تقسیم کرد و به هر کدام ، نیمی از حقیقت را داد . آیا میتوان در مسائل سیاسی ، باهم دیالوگ داشت ؟

[۱۷۴]

شناختن ، دو معنی متفاوت دارد که معنای دومش ، پیامد ضروری معنی اولش هست . معنای اولش « معرفت یافتن به چیزیست ». معنای دومش « اقرار کردن به چیز شناخته شده ، و پذیرفتن اعتبار آن است ». در واقع ، اعتبار هرچیزی ، پیامد معرفتش هست . وقتی ، شناختن ، نتیجه تفکر فردی میشود ، آنگاه ، اعتبار هرچیزی در اجتماع و سیاست و دین و اقتصاد و حقوق ، به شناخت فردی از راه تجربه و اندیشیدن خود فرد ، باز میگردد . از آن پس باید اخلاق و دین و سیاست و سازمانهای سیاسی ، با معرفت فردی ، اعتبار بیابند . با شناخت فردی ، از فرد ، شناخته شوند . این درهم ریختگی دو معنای گوناگون ، که دو مرحله ضروری و پیوسته بهمند ، زیان فراوان به پیشرفت جنبشی‌های سیاسی و اجتماعی و اخلاقی زده است . ما فقط چیزی را میشناسیم (به آن اعتبار میدهیم) که خود بشناسیم . هیچ نهادی و سازمانی و اندیشه‌ای و دینی و شخصی ، بخودی خود اعتبار ندارد ، بلکه اعتبار هرچیزی ، فقط و فقط از شناخت فرد فرد انسانها سرچشمه میگیرد . هرچیزی میتواند آنقدر اعتبار بیابد که ما بتوانیم با تجربه و اندیشه خود ، آنرا بشناسیم . از خدا بود ، یا علمی بودن ، یا سنت گذشته بودن ، بخودی خود ،

ایجاد اعتبار برای چیزی نمیکند ، بلکه این شناخت فرد فرد است ، که مقدار اعتبار و کیفیت اعتبار آنرا معین میسازد .

[۱۷۵]

یک پرسش زنده ، پرسشی است که تا پاسخ نیافته است ، باز میگردد و تکرار میشود . و یک « معرفت ناقام » ، زادگاه پرسش میشود . و معرفت ، هرچه ناقامتر است ولی ادعای تمامیت میکند ، بیشتر ، از پیدایش پرسش میترسد ، چون میداند که خود ، آبستان به پرسشهاست .

[۱۷۶]

ما با آنچه عادت نداریم ، و از بازگشتش اکراه و بیم داریم ، متوجه تکرارش میشویم . ما از تکرار فکر بیگانه ، رنج میبریم ، اینست که همیشه متوجه تکرارش هستیم ، درحالیکه با فکری که آشنائیم ، و درما ایجاد اکراه و ترسی نمیکند ، اگر همیشه نیز تکرار شود ، متوجه آن تکرار نخواهیم شد . خود زیان ، چیزی جز تکرار کلمات نیست ، ولی از انجا که با این کلمات ، خوگرفته ایم ، متوجه تکرار آنها نمیشویم ، ولی در برخورد با « یک مفهوم فلسفی » ، که دارای مرزبندی دقیق و روشنیست ، در عذاب میافتیم ، چون باید تفکر و توجه خود را متتمرکز کنیم ، و به ذهن خود فشار وارد آوریم ، ازاین رو از تکرار آن ، بیم و اکراه داریم ، و میخواهیم باز در بستر کلماتی بیانیم که چنین تقاضائی از ما ندارند ، و بیخبر در آنها غلط میزنیم .

[۱۷۷]

هر سیاسی (فضیلت سیاسی) در فرهنگ ایرانی دو چیز بود : ۱ - یکی راستی ۲ - و دیگری ، نرمی . فضیلت نرمی ، ایجاب کاربرد « گفتار نرم » و « خرد » را میکرد . ولی راستی ، ایجاب استواری در گفتن ، بی پرده پوشی میکند که رنجاننده و آزارنده است و بر ضد فضیلت نرمی است .

اینست که فرهنگ سیاسی ایران ، در تلاش برای یافتن شیوه های پیوند این دو فضیلت متضاد میباشد . حتی خود فضیلت راستی ، بی آزاری را میطلبند ، چون دروغ در بندشمن ، برابر با انواع آزارهاست . ولی چاپلوسی ، درست دروغگوئی و فریقتن است ، که بر ضد راستی میباشد . آیا نرمی باید ، به قیمت دروغ و فریب ، خریداری شود ؟

[۱۷۸]

آزادی ، در این دو سده ، از « اصل استقلال » ، مشتق شده است . قریب دو هزاره ، « از دیگری بودن » ، اصل زندگی شد . از خدا بودن ، مشتق از اصل « از دیگری بودن » است . ناگهان ، این اصل ، تغییر یافت . از خود بودن ، جای « از دیگری بودن » ، نشست . و روندهای گوناگونی از همین اصل ، سرچشمde میگیرند که باهم گلاؤیز میشوند . از خود بودن ، در هر دامنه ای ، چهره ای دیگر به خود میگیرد . فردشدن ، مانند گروه و حزب شدن (کثرت احزاب و گروهها) ، مانند بیدارشدن حس قومیت ، مانند بیدار شدن حس ملیت ، مانند زایش کثرت مکاتب فلسفی و ایدئولوژیکی ، مانند حس استقلال جوانان ، همه از این اصل استقلال ، مایه میگیرند . و هریک ، با همین دلیل به خود حقانیت جداشدن از دیگران و « از خود بودن » را میدهد .

[۱۷۹]

با استوار شدن اصل استقلال در زندگی افراد ، همبستگی دینی و مذهبی (فرقه های دین) که استوار بر اخلاق دینی بود ، نقش کهنسالش را از دست میدهد . همبستگی برای فرد مستقل ، موقعی اعتبار و دوام دارد که بر شالوده آزادی و استقلال فردی بنا شود . پارگی فردی ، در اثر همین اصل استقلال ، ضرورت همبستگی های تازه را پدید میآورد . و از آنجا که خود و خواست ، هسته فردیت را تشکیل میدهد ، اخلاقی که استوار بر این خرد و خواست باشد ، جایگزین اخلاق مذهبی میشود (ما از هر دینی در واقع ، فقط

مذاهیش را داریم . دین ، دیگر موجودیت تاریخی و عینی ندارد . هر دینی که در تاریخ ، گسترش یافت ، تقسیم به مذاهب گوناگون میشود ، و شیوه رفتار اخلاقی مذاهب یک دین باهم ، شکافی بیشتر از رفتار اخلاقی میان دو دین مختلف دارد) . هر دینی ، میتواند اخلاق (خلقوای) گوناگون پدید آورد .

[۱۸۰]

فرهنگ سیاسی ایران ، همبستگی « کل ملت » را تأمین میکند ، و جایگزین « اخلاق مذهبی » میشود که حتی میتواند میان مذاهب گوناگون دین اسلام ، که در درازای تاریخ در ایران روئیده اند ، و دیگر امکان نابود سازی و کشتار آنها از سوی مذهب شیعه نیست ، ایجاد همبستگی کند .

[۱۸۱]

اخلاق ، شیوه رفتار برای ایجاد همبستگی یک ملت یا یک فرهنگست . زندگی سیاسی ، بی فرهنگ سیاسی ، امکان پذیر نیست .

[۱۸۲]

فردوسی ، اصل ایستادگی و سرکشی را بر زبان خود اسکندر که با تاخت و تازش به ایران ، به ایرانیان برترین بیداد را کرده است ، میگذارد .

دل و پشت بیداد گر بشکنید همه بیخ و شاخش ز بن بر کنید

[۱۸۳]

هر اندیشه نوینی ، برای رساندن اندیشه خود بدیگران (مفهوم ساختن خود) باید هرچه بیشتر میتواند ، خود را تابع « معیارهای حاکم بر فهم عموم » بسازد ، طبعا هرچه بیشتر فهمیده میشود ، اصالتش را بیشتر از دست میدهد . آنچه در گسترش یک فکر نو در اجتماع ، از نوبودنش باقی میماند

، جزئی بسیار ناچیز است .

[۱۸۴]

از آنجا که « نگهبانی » ایران ، در سیاست ، بزرگترین نقش را بازی میکرده است ، و نگهبانی ، کار سپاهیگر است ، رهبر نظامی میباشد نبوغ نظامی داشته باشد ، تا از عهده این کار بزرگ چنانکه بایست برآید . خواه ناخواه سراندیشه فر ، در سپاهیان (طبقه نگهبان ایران) ، به « انتخاب رهبر نظامی یا شاه » میانجامیده است . این اندیشه که « برگزیدن شاه از سوی سپاهیان و لشکریان » باشد ، بارها در شاهنامه گویا و چشمگیر میشود .

وقتی زال رستم را روانه کوه البرز میکند تا کیقباد را برای شاهی بیاورد :

برستم چنین گفت فرخنده زال که برگیر کوپال و بفراز یال
بروتازیان تا به البرز کوه گزین کن یکی لشگر همگروه
ابر کیقباد آفرین کن یکی مکن پیش او در ، درنگ اندکی
بدوهفتنه باید که ایدر بوری گه و بیگه از تاختن نغنوی
بگونی که لشگر تراخواستند همی تخت شاهی بیاراستند
که در خورد تاج کیان جز تو کس نبینیم شاهها تو فریاد رس
و اینکه مسئله نگهبانی ، دارای چه اهمیتی بوده است در ادامه داستان
میخوانیم ، تهمتن میگوید :

مرا رفت باید به البرز کوه بکاری که بسیار دارد شکوه
نشاید بماندن از این کار باز که پیش است بسیار رنج دراز
همه مرز ایران پر از دشمنست بهر دوده ای ماتم و شیونست
سرتخت ایران ابی شهریار مرا باده خوردن نیاید بکار
رستم با دیدن کیقباد به او میگوید :
پدرم آن گزین مهان سر بسر که خوانندش اورا همی زال زر
مرا گفت رو تا به البرز کوه قباد دلاور ببین با گروه
 بشاهی برو آفرین کن یکی مکنپیش او در درنگ اندکی

بگویش که گردان ترا خواستند سرتخت شاهی بیار استند
و در داستان ایرج ، و رفتنش به سوی سلم و تور ، می بینیم که سپاهیان سلم
و تور ، گرایش به برگزیدن ایرج به رهبری پیدا میکنند ، و میخواهند او را به
شاهی بر گزینند ، و سلم و تور از این کار هراسناک میشوند و او را میکشند :
به ایرج نگه کرد یکسر سپاه که او بد سزاوار تخت و کلاه
بی آرام شان شد دل از مهر اوی دل از مهر و دودیده از چهر اوی
سپاه پراکنده شد جفت جفت همه نام ایرج بد اندرنهفت
که این را سزاوار شاهنشهی جز این را مبادا کلاه مهی
بلشگر نگه کرد سلم از کران سرش گشت از آن کار لشگر گران
... و سلم به تور میگوید که :
سپاه دو کشور چو کردم نگاه ازین پس جزاورا نخواهند شاه
اگر بیخ او نگسلاتی زجائی زتخت بلندی فتی زیر پای
و باید در نظر داشت که در دموکراسی ، چون همه مردم ، نگهبان کشور
میشوند (خدمت نظام ، عمومی میشود ، و همه مستولیت دفاع از کشور را
به دوش میگیرند) حق انتخاب رهبران را پیدا میکنند .
و وقتی کیخسرو ، لهراسب را برای شاهی پس از خود ، نامزد میکند ، و مردم
اعتراض میکنند ، میکوشند تا موافقت آنها را جلب کند . کیخسرو
با ایرانیان گفت کز تخت او بپاشد شادان واز بخت او
شکفت اندرو مانده ایرانیان بر آشفت هریک چو شیر ژیان
همی هرکسی در شکفتی بماند که لهراسب را شاه بایست خواند
در واقع همه ، این انتخاب شاه نوین را از سوی کیخسرو ، تحمیل و خلاف آئین
می بینند

از ایرانیان زال بر پای خاست بگفت آنچه بودش بدل راه راست
چنین گفت با شهریار بلند سزد گر کنی خاک را ارجمند
سریخت انکس پر از خاک باد دهان ورا زهر تربیک باد
که لهراسب را شاه خواند بداد ز بیداد ، هرگز نگیریم باد

این کار را یکنوع بیدادگری میدانند و حاضر نیستند این کار را یاد بگیرند
خوشی بر آمد زایرانیان کزین پس نیندیم شاهها میان
محبوبیم کس رزم در کارزار چو لهراسب را برکشد شهریار
با انتخاب لهراسب ، ما حاضر نیستیم که دیگر تن بکارزار بدھیم .
چنانکه دیده شد اندیشه « انتخاب رهبر » در ایران ، متداول بوده است . و با
ارثی شدن شاهی ، سازماندهی سپاهی و نفوذ سپاهی در انتخاب رهبر واقعی
خود ، میکاهد و خیزش بهرام چوبینه ، و پذیرش او از طرف سپاهیان برای
شاهی ، یک آئین دیرینه ایران بوده است . و در شاهنامه می بینیم که هر مز به
آن میاندیشد که چنین مردی را بشاهی برگزیند ، ولی موبدان مخالفند و آغاز
به توطنه گری علیه بهرام چوبینه میکنند . و نابود ساختن بهرام چوبینه با
قشون بیگانه (رومی) برای تداوم شاهی موروثی (که چیزی شبیه کوه تای
شاه بر ضد مصدق بوده است) ، زمینه را برای تازش عرب و اسلام آماده
ساخت .

[۱۸۵]

برای چشمگیر ساختن یک فکر ، باید اختلاف آن را ، از همه افکار مشابهش
، معین کرد . اینست که آن فکر را باید بشیوه ای تکرار کرد که این رویه
اختلافش ، با یک به یک افکار مشابهش ، بر جسته تر نمودار گردد . این
تکرار ، سبب میشود که آن فکر روشنتر میگردد ، ولی همچنین ملال آور تر
میشود . بی این تکرار ، آن فکر ، انگیزنده تر ، ولی همچنین تاریکتر و مه
آلوده تر است . از سوئی ما به هرچه ارزش جاوید بودن میدهیم ، تکرار آن را
از محسنات آن میدانیم ، و هرچه بیشتر ارزش به نو بودن میدهیم ، از هر
تکراری ، ولو آنکه به فهم بیشتر ما از آن ، یاری دهد ، بیزار میشویم . از
سوئی نتیجه گیری از یک فکر ، و گسترش همخوان آن ، بدون تکرار ، ممکن
نمیگردد .

[۱۸۶]

سروش ، همان خرد همیشه بیدار است که در خواب پدیدار میشود .
 شب تیره از رنج نفند شاه بدانگه که برزد سر از چرخ ، ماه
 بخت او و ، روشن روانش نخفت که اندرجهان با خرد بود جفت
 چنان دید در خواب ، کورا بگوش نهفته بگفتی خجسته سروش
 روان روشن ، در شب غمیخوابد ، و روان ، در اثر خرد است که روشن میباشد .
 و سروش ، آواز اندیشه است که شب هنگام شنیده میشود . چند بیت پیشتر
 میتوان دید که سروش ، همان « آواز نهان کرده » است .

چو یايم بگويم همي راز خويش برآرم نهان کرده آواز خويش
 و همين « آواز نهان کرده » کي خسرو است که بلا فاصله در خواب او ، به شکل
 سروش ، نمودار ميگردد .

[۱۸۷]

آنکه میخواهد خدا باشد ، به همه پرسشها ، پاسخ میدهد ، و آنکه میخواهد
 انسان باشد ، به پرسش و پاسخ (گفت و شنود) با دیگران می نشیند .

[۱۸۸]

در پرسش ازهم ، و پاسخ به هم ، میتوان ژرف همدیگر را گشود و به هم
 نزدیکترشد . آنکه پاسخ دهنده به پرسشهاست ، از پرسندگان دور میشود .
 و خود را هيچگاه برای پرسندگان نمیکشайд .

[۱۸۹]

در هر مسئله اي که برخورد عقاید دو طرف ، به پیکار میانجامد ، آن دو
 میتوانند در دیالوگ ، پاسخ آنرا باهم بجوینند . در دیالوگ ، میتوان دامنه اي
 تنگ آفرید که طرفین ، بی عقاید خود ، به آن وارد میشوند .

[۱۹۰]

دیالوگ به کار کسانی می خورد ، که هم مستقلند ، و هم خود ، حقیقت را می جویند ، وهم راستند (گوهر خودرا در سخن میگشایند) .

[۱۹۱]

نوشت ، مارا به این عادت بد ، خو میدهد که « مینویسیم » تا دیگران آن را « بخوانند ». آنگاه همین روشی را که در نوشتن داریم ، به گفتن نیز انتقال میدهیم ، و میگوئیم ، تا فقط دیگران بشنوند . شنیدن سخن ما ، خواندن نوشته ما نیست . وقتی ما با دیگری حرف میزنیم ، کتاب خودرا برای او غیخوانیم .

[۱۹۲]

وقتی چند نفر با هم دیالوگ دارند ، که همه از یک موضوع و مسئله واحد ، تأویلی دیگر داشته باشند . اگر هر یک ، ادعای دانستن حقیقت آن موضوع یامسئله را بکند ، دیالوگ ، میان آنها امکان پذیر نیست . اگر حقیقت ، حق حاکمیت و قدرت داشته باشد ، پس هیچکدام از آنها که در دیالوگ شرکت میکنند ، حق به حاکمیت و قدرت ندارد ، بلکه هریکی مانند دیگری ، فقط « تأویلی از حقیقت » را دارد . دیالوگ ، حق انعصار قدرت و حاکمیت را از همه میگیرد .

[۱۹۳]

داشتن یا شنیدن چند تأویل در باره یک مسئله ، مارا گیج میکند ، چون میخواهیم که آن چند تأویل را به یک حقیقت بکاهیم . ولی ما همیشه در واقع ، یک تأویل حقیقت را بجای یک حقیقت ، میگذاریم ، و مابقی تأویلات را ، غلط یا فریب و دروغ می پنداریم ، و به آنها پشت میکنیم . آنچه را ما حقیقت می پنداریم ، فقط تأویلیست از حقیقت ، که در اثر پشت کردن به

سایر تأویلات ، خودش نیز ، دروغ و فربای شده است . در هر دیالوگی ، ما حقیقت را به عنوان تأویلی از حقیقت ، کشف میکنیم ، واز خود فربی خود در حقیقت بودن تأویل خود ، نجات می یابیم .

[۱۹۴]

دیالوگ ، نفی امکان دانستن حقیقت ، و نفی قدرتیست که استوار بر حقیقت میباشد . هیچ کسی نیست که عینیت با حقیقت داشته باشد ، یا حقیقت را بداند . همه ، فقط راه به تأویلی از حقیقت دارند . حکومت ، فقط « شیوه پیوند دادن تأویلات ، طبق هنگام هاست ». از طرفی ، کسی نیست که قدرت همیشگی پیوند دادن و آمیختن تأویلات را داشته باشد . هر گونه آمیزشی از تأویلات ، فقط یک آزمایش گذراست .

[۱۵۰]

اسلام ، ایرانی را وحشی و خشن ساخت ، و فرهنگ ایران ، اسلام را لطیف و رام ساخت ، ولی هردو ، همدیگر را بیمار ساختند . هم « ایرانی خشن ساخته » ، ایرانی بیمار است ، و هم « اسلام لطیف ساخته = اسلام راستین » ، اسلام بیمار است .

[۱۵۱]

روزگاری خدا و مردم ، با هم متضاد شدند . آنگاه آنها نیکه بخدا نزدیکتر میشدند ، از مردم ، دورتر میشدند . آنها وقتی ، قلبشان را برای خدا میگشودند ، برای مردم می بستند ، وقتی رو به خدا میگردند ، پشت به مردم میگردند . روزگاری هم خدا و مردم ، یکی میشوند . آنگاه آنها وقتی به مردم نزدیک میشوند ، به خدا هم نزدیک میشوند . وقتی قلبشان را برای مرد میگشایند ، خداهم در آن راه می یابد ، وقتی به مردم رومیکنند ، روی خدا را می بینند .

میکنیم . ما با کینه به چیزی که میخواهیم خود را از آن آزاد سازیم ، خود را بیشتر پایند میسازیم ، چون خود را ناتوان از این کار می یابیم .

[۱۵۶]

در آغاز ، « ایمان به دین » ، همراه « ایمان به اخلاق » بود ، و روزگاری دراز غمیشد این دو گونه ایمان را از هم جدا ساخت . ولی امروزه میتوان « ایمان به اخلاق » داشت ، بی آنکه ایمان به دین داشت . مدتی است که ایمان به دین ، سریار ایمان به اخلاق شده است . با جدائی « ایمان به اخلاق » ، از ایمان به دین ، میتوان آزادانه تر در اخلاق اندیشید . چون هر ایمانی با شک ، همزاد است ، و شک به اخلاق ، سبب از نو اندیشیدن در باره اخلاق ، و پاکسازی اخلاق ، و اعتلاء اخلاق میگردد . شک به اخلاق ، اخلاق را از آنچه با اخلاق مشتبه ساخته میشود ، جدا میسازد .

[۱۵۷]

تفکر فلسفی در ایران ، موقعی آغاز میشود که استقلال را از شعر (غزل) بیاموزد . تفکر فلسفی ایران ، میتواند در غزل یاد بگیرد که خود باشد ، وقتی از دامنه شعر ، گام بیرون می نهد ، باید این استقلال را با خود بیرون ببرد و در همان محدوده ، جا نگذارد . در دامنه غزل ، از « لحظه های خود بودن » ، مست نشود ، وحال نکند ، بلکه ، خود بودن ، یک حالت گذراست میگردید . ایرانی ، سده ها حق داشته است که در درون چهار دیواره غزل ، مستی از خود ، داشته باشد ، و جشن خود بودن را بگیرد ، ولی خود بودن فراسوی این دامنه ، عذاب آور و شکنجه زا بوده است . بهترین غزلیات ، غزلیاتی هستند که « من » در آن جشن میگیرد ، وجهان ، سایه این من هست . ولی وقتی همین من ، از دایره ای که به گردش کشیده اند ، فراتر رفت ، ناگهان هیچ میشود . من در غزل ، جشن خود شدن را میگیرد . ما حقارت و ناچیزی و بی ارزشی خود را در اجتماع و سیاست تحمل میکنیم ،

- ۱۰۹ -

[۱۵۲]

« از خود بودن » پهلوان ، با « از خود راضی و خشنود بودن » حکیم ، دو چیز متفاوتند . از خود بودن پهلوان ، سرچشمه عمل کردن و آفریدن بود . از خود خشنود بودن حکیم (با پیر جهاندیده) ، بنیاد پرهیز کردن از عمل و نازائی بود .

[۱۵۳]

با دلیل عقلی ، نمیتوان ایجاد ایمان کرد ، ولی با ایمان میتوان دلیل عقلی را بکاربرد ، و ایمان را عقلی ساخت . وایمانی که عقلی ساخته شد ، تعصب میشود .

[۱۵۴]

ما از آنها که ما را فریفته اند و از فربهای آنان ، نباید انتقام بگیریم . آنها ما را نفریفته اند . بلکه این مائیم که از آنها ، فریب خورده ایم . این سستی ماست که مسئله است نه قدرت آنها به فریب دادن و نه قدرت فریب . و ما در انتقام کشیدن ، نه تنها « مسئله سستی خود » را فراموش میکنیم ، بلکه در انتقام کشیدن ، از سستی خود ، دفاع میکنیم ، و ریشه های سستی خود را پایدار میسازیم . ما در انتقام کشیدن از فریب ، به فریب ، ستم میکنیم .

[۱۵۵]

ما میتوانیم ، پس از آنکه از گذشته ها و تاریخ خود ، خود را آزاد میسازیم ، از گذشته ها و تاریخ خود نیز ، سپاسگذار باشیم . این سپاس گذشته و تاریخ را داشتن ، وهم از آن آزاد شدن است که شیوه نیرومندانست . نفرت از گذشته و تاریخ خود ، مارا بیشتر پای بند آن میسازد . در حینیکه با نفرت پشت به آن میکنیم ، به آن ، علیرغم این نفرت ، نا آگاهانه تکیه

- ۱۰۸ -

فقط در روح نیست ، تنش و محسوساتش و روانش و خردش نیز زیبا هستند .

[۱۶۱]

مفهوم « خدای زیبا » ، که در آن ، زیبائی ، انگیزنه به آفرینندگیست ، سر چشمde فرهنگست . تجربه زیبائی ، انسان را آفریننده میسازد . انسانها باید در خود و مردم ، زیبائیها را کشف کنند و تجربه کنند ، تا خود و اجتماع را زیبا بیافرینند . آفرینندگی اجتماعی و سیاسی و پرورشی و حقوقی ، پیامد ، تجربه زیبائی نهفته در اوست .

[۱۶۲]

انسان ، موقعی خود را دوست میدارد که زیبائی خودش را کشف کند . و همه افکار و اعمال زیبا ، از همین تجربه درونی ، پیدایش می یابند . تا کسی زیبائی خود را ندیده است ، خود را دوست نمیدارد .

[۱۶۳]

اخلاق (زیبائی رفتار و گفتار) ، پیامد تجربه زیبائی خود است . اخلاق ، از تجربه زیبائی خود ، میجوشد ، و ترتیجه « اراده ، به کردن این و یا آن » نیست .

[۱۶۴]

خدا ، حکم سرمشق و یا آرمان انسان را داشت . از خدا میشد یاد گرفت ، که با دیدن زیبائی خود ، دوست داشتن خود ، به خاطر همین زیبائی ، آفریننده میشیم . تنها این زیبائی ماست که برترین نیرو بر ماست ، نه نیازها و سودهای دیگر .

[۱۶۵]

چون در آنی که بدرون این غزلها فرومیرویم ، خدا میشویم .

[۱۶۸]

عرفان ما ، بجای « کسیکه فرمان میدهد یا اصل قدرتست » ، کسی را گذاشت که به خود ، عشق میورزد ، و خود را شایسته دوست داشتن ، میداند . بجای « آنکه برای بودن ، نیاز داشت تا قدرت بورزد » ، کسی را گذاشت که برای بودن ، نیاز به عشق ورزیدن به خود داشت . وهمه جهان ، از همین عشق ورزی او به خودش ، پیدایش می یافتند . در اولی ، انسان ، خلیفه خدا بود . پس از خدا ، جانشین قدرت او بود . در دومی ، انسان ، وجودی بود شایسته دوست داشتن . انسان ، در دوست داشتن خود ، آفریننده میشد .

[۱۶۹]

هیچ اثر اصیلی را نمیتوان فقط از « تاریخ پیدایشش » فهمید ، و با به تاریخ پیدایشش کاست .

[۱۷۰]

عرفان ، از خدا ، یک تجربه هنری و یا هنرمندانه داشت ، و با چنین تجربه ای ، طبعاً دامنه تجربیات انسان ، در برابر دامنه ایمان دینی ، گشوده شد . « خدا ، زیبائی است » ، تجربه هائی دیگر از انسان را پدیدار میساخت که « خدا ، قدرت است ». « خدا ، زیبائی است » ، بر تراز تجربه دینی شد ، که در آن « خدا دانائیست که سرچشمه توانائیست » .

خدا ، در عشق به زیبائی اش هست ، که بی نفوذ اراده ، سرچشمه آفرینندگی میشود . انسان از خدا یاد میگرفت که زیبائیهای خود را بباید ، تا به آن عشق ورزد . کشف زیبائی « انسان در قامیتش » ، بجای کشف « زیبائی انسان در روحش » ، گام دومیست که باید عرفان بردارد . زیبائی انسان ،

نیروی کشش در هنر » ، که میتواند یک نیروی اجتماعی و سیاسی نیز باشد ، بردند .

[۱۶۷]

مستقل شدن هنر ، از دین و ایدئولوژی ، برای دستگاههای دینی و ایدئولوژیکی ، بسیار خطروناکست ، چون انسان پی به تفاوت « کشش » با « قدرت و زور ، یا قدرت برهنه » میبرد . انسان ، با تجربه‌ای که در هنر یافت ، « نیروهای جاذبه » را بر « روابط قدرتی ترجیح میدهد . در « هنر شدن سیاست » است ، که سیاست ، کلیه رفتارهای سیاسی را زیبا میسازد . « گفتار » ، بجای « پیکار » ، بیان نفوذ هنر در سیاست است . حکومت بر پایه تجربیات هنری ، ضرورت حکومت شده است . حکومت و هنر ، از هم جدا ناپذیرند . تلطیف کلیه روابط سیاسی و حکومتی و حزبی ، زائیده از تجربه هنری انسانست . زیبائی باید کلیه روابط سیاسی و حکومتی و حزبی را دگرگون سازد . تا هنر در روابط سیاسی و حکومتی و حزبی راه نیافتد است ، سیاست و حزب و حکومت ، فرهنگ ندارد .

[۱۶۸]

در هر « وسیله و ابزاری » ، انسان ، زیبائی را با ضرورت ، پیوند میدهد . در تسلیم شدن به ضرورت ، آزادی خود را در انتخاب زیبائی (که از کشش زیبائی مایه مبگیرد) در می‌باید . این زیبائی ابزار است که علیرغم جبر ضرورت ، اورا میکشد ، و در آنچه اجباریست ، تجربه آزادی میکند . او در انتخاب زیبائی ، ضرورت را تابع آزادی خود میسازد . ضرورت را فرع آزادی میسازد . ضرورت هم باید زیبا باشد تا برگزیده شود . ولی « آنچه خود را زیبا میسازد » ، ضرورتیست اکراه آور ، که ناچار به زیبائی نیاز دارد ، و درست این نیاز به زیبائی ، اورا میآزارد . کسیکه قدرت میخواهد و با کشش زیبائی انتخاب میشود ، در انتخاب شدن بواسطه زیبائیش ، ناتوانی بدینسان ، ضریبه بزرگی به سیاست وارد ساخت ، چون مردم ، پی به ارزش «

زیبائی ، گستره « آزاد از هر گونه قدرت ورزی » را پدید میآورد . خدا ، جهان و تاریخ و اجتماعی میآفریند که در آن ، قدرت ، برتری ندارد ، بلکه زیبائی و کشش برترین نیرو است . دنیا و تاریخ و اجتماعی که انسان فقط به کشش ، ارزش و اعتبار میدهد نه به زور . از این رو هنرهای زیبا ، همیشه در تضاد با « قدرتهای اجتماعی » بودند ، چون هنرهای زیبا ، تنها نیروهای را با ارزش و معتبر میشناختند ، که بر انسان ، جاذبه زیبائی داشتند . برای همین خاطر ، دین ، بر ضد هنر بود (بر ضد شعر ، بر ضد موسیقی ، بر ضد رقص ، بر ضد پیکر تراشی ...) . تنها برای دین ، معبد ، ضرورت داشت . و از این روزنه بود که هنر با شناخت این ضرورت ، و پیوند دادن خود با این ضرورت ، خود را باز وارد دستگاه دینی میساخت .

[۱۶۶]

هنرهای زیبا ، همه غاد این سر اندیشه اند که زیبائی ، تنها قدرت معتبر است . و طبعا با این ویژگی گوهرشان ، بر ضد همه قدرتهای سیاسی و دینی و اقتصادی هستند . ولی هنرهای زیبا ، نمیتوانند این ویژگی « ضد قدرت » را آگاهانه در خود نشان بدهند . و قدرتهای اجتماعی و سیاسی میکوشند که این « قدرت ، ضد قدرت » را که « جاذبه را بجای قدرت میگذارد » ، در تصرف خود در آورند . تا این نیروی ضد قدرت ، قدرتشان را بپوشاند و لطافت ، بخشونت قدرتشان ببخشد . پیوند هنر های زیبا با هرگونه قدرتی (چه سیاسی ، چه دینی ، چه اقتصادی) ، یک رابطه دیالکتیکیست . زیبائی با آنها ، در تنش است ، چون با جاذبه ، قدرت را از اعتبار میاندازد . ولی آنها میتوانند ، قدرت خود را بعنوان نیروی کشنده (جاذبه) معرفی کنند . همه قدرتها میکوشند تا جاذبه هنر را در راستا و سوی قدرت خود قرار دهند . تا هنر زیبا ، قدرت و زور را تائید کند . ولی عرفان ، زیبائی را از قدرت ، جدا ساخت .

- ۱۱۲ -

- ۱۱۳ -

در اجتماع ، هنرها باید آزاد باشند ، تا رویارویی قدرت بطور کلی ، و رویارویی قدرتها را دینی و سیاسی و اقتصادی و نظامی بطور خصوصی بایستند . مردم در کشش هنرهای زیبا ، تجربه آزادی را میکنند ، و برتری آن را بر هر گونه قدرتی در می بانند . بی آزادی هنرهای زیبا ، تجربه زنده « کشش » و تفاوتش با « قدرت » ، محو خواهد شد . هنرهای زیبا ، همیشه غاد اجتماعی هستند ، که فقط بر شالوده کشش ، بنا میشود . با این تجربیات هنریست که مردم ، اجتماعی را زیباتر میدانند که هر چه بیشتر ، « نیروهای کششی » جای روابط قدرتی را بگیرد . با این تجربیات است که مردم در می بانند که هنر را نمیتوان از سیاست ، از صنعت ، از شهرسازی ، از جامه و پوشак ، از طبیعت آرائی جدا ساخت . هنر ، زینت و سیاست و صنعت و شهرسازی و پوشاك و طبیعت نیست . هنر ، آمیختن تجربه آزادی انسان با ضرورتهاست . سیاست ، هنر آفریدن جامعه زیبا ، اقتصاد زیبا ، طبیعت زیبا ، حقوق زیباست . سیاست ، هنر است نه فن و نه علم .

در گذشته ، برای رسیدن به حقیقت ، ریاضت را بر میگزینند . ریاضت ، بگونه ای ، همان قربانی کردن خود در راه حقیقت بود . امروزه ، با برتری یافتن ارزش زندگی بر حقیقت ، چنین ریاضتی کودکانه و پوج به نظر میرسد . برای ما راه و روش رسیدن به حقیقت ، نباید بر ضد زندگی باشد . حقیقت ، برای زندگیست . حقیقتی که زندگی را برای خود قربانی کند ، دروغست .

اثری که نیاز به تأویل دارد تا فهمیده شود ، یا در اثر گذشت زمان ، نقص پیداکرده است ، یا ما در اثر گذشت زمان ، بیش از آن انتظار پیدا کرده ایم که آن اثر میتواند به ما بدهد .

خود را درمی یابد . ادیان و ایدئولوژیها که خود را هم در زیان و هم در موسیقی ، زیبا میسازند ، این تلخکامی را میشناسند . این زیبائی در هر گونه افزاری هست ، و ارزشی فراسوی افزار به آن میدهد ، و هنگامی هم دیگر ضرورت نداشته باشد ، زیبائیش به آن ، ارزش ماندنی میدهد . مانند تبر و پیکان انسانهای پیش از تاریخ ، که زیبائیش ، جانشین ضرورتشان شده است . هنر در تولیدات صنعتی ، کامبری از آزادی را ، جانشین ضرورت نیاز میسازد . انتخاب بر شالوده کشش ، که اصل آزادی باشد ، از « تجربه هنری انسان » میزاید . ما در پسندیدن مزه یک خورشت یا یک بیت شعر ، یا یک نقش یا یک گفته ، آزادی را کشف میکنیم . در هر انتخابی ، ذوق بیش از خواست ، در کار است . علیرغم همه دلائل عقلی ، در پایان این ذوقست که می پسندد .

همینطور در اخلاق ، این ذوقست که کاری را می پسندد و کاری را نمی پسندد . هنر ، اخلاق را هم معین میسازد . تجربه هنری ، به نیک و بد اخلاق ، طیف و تنوع میدهد ، و آنرا از تنگنای « انتخاب میان این یا آن » میرهاند . چه بسا از کارها را نمیتوان با ترازوی « یا این یا آن » ، سنجید . هنر در اخلاق ، لطف و گستره و طیف میآورد . مواردی که نیاز به تصمیم خشک اخلاقی دارند ، و فقط بحث ، از این یا آن هست ، سراسر مسائل زندگی را تشکیل نمیدهند . و اخلاقی که به تصمیم گیری در این یا آن (در نیک یا بد) خو گرفته است ، در گستره مسائل زندگی ، در میماند ، چون در اغلب مسائل ، نیک و بد ، چندان از هم جدا پذیر نیستند ، و طبیعی از اعمال انتخاب شدنی ، جانشین یک کار انتخاب شدنی و یک کار ردشدنی می نشینند . اخلاقی که همچه با ترازوی نیک و بد ، هر کاری را میسنجد ، میکوشد که هر کاری را که میکند خوب سازد ، و کارهایی را که نمیکند بد سازد . زدودن طیف از هر کاری ، شغل اصلی او میگردد . هر کاری را باید یا در زیر مقوله خوبی یا در زیر مقوله بدی ، جابدهد . از این رو به همه کارها ستم میکند .

اخلاق ، دو سیمای گوناگون پیدامیکند : ۱- یکی اخلاق خواستی یا اخلاق دینی است و ۲- دیگری اخلاق پسندیدنی یا اخلاق فرهنگی . اخلاق خواستی ، خواستن (اراده) را ، گوهر اخلاق میداند . اخلاق همیشه تصمیم گیریست . اخلاق ، در بر گیرنده اعمالیست که با هدف و یا با غایت و ارادی و آگاهانه باشند . چنین اخلاقی ، متلازم با اکراحت ، و طبعا « گرایش به سختگیری و ریاضت » دارد و به پایداری و استواری اراده اهمیت میدهد .

اخلاقی رفتار کردن ، همیشه به « پیکر تراشی خویشتن » و یا « بقابل ریختن دیگران » میانجامد . بر زمینه چنین اخلاقی ، یک رهبر اخلاقی یا دینی یا سیاسی ، همیشه جامعه را به تصور خود ، نقش میکند و یا میترشد . خواه ناخواه ، او چون خویشتن را با تحمل درد تراشیده است ، سختدلی و سنگدلی را در رفتار با دیگران ، احساس هم نمیکند .

ولی اخلاق پسندیدنی ، گوهرش ، پسندیدن است . در این اخلاق ، کار اخلاقی همانند یک کار هنریست که با پسندیدن ، کار دارد . میزانش ، ذوق شخصیست ، نه « یک معیار عینی خارجی » . بیشتر به آفرینندگی مینگرد تا به سازگاری و انطباق آن با یک معیار . در این اخلاق ، نیکی و بدی ، فقط دو مرز نهائی یک طیف گسترده میباشند ، نه دو معیار متضادی که رویارویی هم ایستاده اند . در پسندیدن و یا نپسندیدن ، یک معیار ثابت و خارجی را به کسی تحمیل نمیکند ، بلکه عمل را بیان شخصیت و گوهر هرکس میداند . عمل ، اثر هنرمندانه هر کسی است .

برای فهمیدن یک کتاب یا یک گفته ، باید فهمید که نویسنده چه میخواسته است بگوید ، ولی در عوض چه گفته است . بی پیدا کردن این تفاوت ، کتاب یا گفته ، نامفهوم میماند .

عرفای ما در خود فرو میرفتند ، چون حق نداشتند از خود بیرون آیند . ولی ما می پنداریم که عرفان ، هنر در درون خود ماندن است . آنچه عرفان ، در درون انسان به آن دست یافت ، میتوان به بیرون آورد ، و اجتماعی و سیاسی ساخت . عرفان به درون ، تبعید شده بود .

اندیشه هائی هستند که از یک کتاب ، بخودی خود میجوشند . اندیشه هائی هستند که باید در یک کتاب کند ، و آنرا با زحمت کاوید و از آن بیرون کشید ، و اندیشه هائی هستند که میتوان در یک کتاب چپانید . کتابهایی که سده ها میمانند در آغاز کتابهای جوشیدنی هستند ، ولی سپس کتابهای استخراجی و بالاخره چپاندنی میشوند .

میان آنچه متفکر از فکرش خواسته است ، و « آنچه در فکرش هست » ، تفاوت زیاد است . و آنچه را متفکر از یک فکرش ، بیرون میآورد ، غیر از آن چیزهاییست که از فکرش سپس بیرون آورده میشود . اینست که تأثیر افکار ، غیر از آنچیزیست که متفکر در آغاز میخواسته است .

هر اثر هنری بزرگ (شعر یا نقش یا ...) یک معماست ، و حقیقت آن اثر را در پاسخ این معما ، میتوان یافت ، ولی معما هیچگاه پاسخ نهائی ندارد . موقعی پاسخ آنرا میتوان یافت که معما را بتوان تقلیل به یک پرسش داد . معما ، چیزی نیست که بتوان آنرا کاملاً عقلی ساخت (یعنی به پرسشهایی کاست که عقل میتواند برای آنها پاسخ بیابد) .

رستاخیز فرهنگی ما ، پیامد تأویلیست که ما بتوانیم از شاهنامه بکنیم ، و شاهنامه سده هاست که منتظر همین یک تأویلگر است .

کشف حقیقت هر اثری ، کشف دروغهای نیز هست که با آن حقیقت ، همیشه مشتبه ساخته میشوند .

سرپای هر سخنی ، تخمه نیست ، ولی از هر سخنی باید فقط تخمه اش را بیرون کشید و گرفت . بیت مشهور که : ما زقرآن مغز را برداشتم کاه را بهر خران بگذاشتیم . در واقع به همین تجربه اصیل ایرانی از سخن ، باز میگردد ، و کلمه « تخم و بلدر » بجای مغز ، در این شعر صحیح تر میبود . این تجربه اصیل ایرانی ، میگفت که از هر کتابی و اثری ، باید تخم را برداشت تا بتوان آنرا در خود کاشت . « تخم گیری از یک کتاب یا از یک سخن » ، غیر از « حفظ کردن و یاد گیری آن » است . در تخمه گیری ، مسئله جدا ساختن چیزی های نازا ، از چیزهای زایا است . و خدا هم طبق تفکر ایرانی (سیمرغ که بر فراز درخت همه تخمه نشسته است) تخمه است ، وهم « تخمه پاش » است . بنا براین از او هم فقط « آنچه تخمه ایست » باید گرفته شود . و آنچه از او میروید ، همه ، تخمه نیست .

در واژه « سروش » ، این معنی نهفته است که در آغاز باید شنید ، و سپس گفت . (سروش ، مشق از شنیدن است ، ولی سروش ، میگوید) . در واقع ، شنیدن ، آبستن شدن و کاشتن تخمه در خود است ، و گفتن ، روئیدن و شکفت آن تخمه است ، که باز به تخمه می نشیند ، و دیگری از گفته ، فقط

تخمه اش را میگیرد .

دیالوگ ، استوار بر این اندیشه است که : دو اندیشنه باهم تبادل اندیشه میکنند . در واقع ، انسان در اینجا فقط وجود اندیشنه است . در حالیکه گفتگو ، میان دو روانست ، نه میان دو خرد است . گفته ، ساخته از اندیشه ناب نیست ، بلکه روئیده از قابلیت روانست . در گفته ، تخمه هست ، نه واکنش در برابر اندیشه دیگری ، بلکه گرفتن « آنچه از اندیشه دیگری ، در روان ، کاشتنی است » مسئله گفتگو هست . گفتگو را باید به دلیل آوری و محاسبات عقلی در برابر هم کاست ، تا فقط در گستره عقل و آگاهی بماند . ژرف ساختن و بار آور ساختن گفتگو ها در روانهاست . گفته ، بیش از اندیشه است که فقط در عقل ، در برابر آن واکنش نشان بدهد . گفته ، از روان بر خاسته ، و باید در روان دیگری بنشیند ، یا نشانده بشود .

بزرگترین سوء تفاهمی که با « مفهوم زیبائی » پیدایش می یابد اینست که زیبائی ، همان « آرایش و زینت و بزک ظاهری و سطحی » است . زیبائی وارونه این مفهوم ، « بافت درونی محتویات و معانی و سوانق و احساسات و اندیشه هاست » .

یکی در یک تخمه ، فقط یک چیزی ریزه می بیند . دیگری ، در همان ، یک درخت می بیند که میتوان پرورد ، و بالاخره دیگری در آن یک جهان می بیند که میتواند از آن بروید . رابطه افراد ، نسبت به « افکار مایه ای » گذشتگان ، به همینسان متفاوت است . آنکه میخواهد بطور علمی ، ایران را بشناسد ، در ان تخمه ، یک ذره ریز می بیند ، و یک اندیشنه ، از همانچه ذره ریزی

اسلامی یا مسیحی را بکار میبرد ، دلیل آن نیست که او مسلمان یا مسیحیست . بلکه این دلیل آنست که در فضای قرار دارد ، که حق ندارد زیانی دیگر بکار ببرد . وقتی که این جبر و خطر از میان رفت ، باید کوشید که آنچه را او میخواسته است بگوید ، بی این زبان و اصطلاح ، بیان کرد . عرفان را بی زبان اسلامی به عبارت آوردن ، نخستین کاریست که باید عرفان در ایران بکند . عرفان باید بار اسلامیش را از دوش خود فرو اندازد ، تا آزاد بشود . ما نیاز به عرفان آزاد داریم .

[۱۸۷]

وقتی رابعه میگوید که من از « اطیعوالله » به « اطیعوالرسول » نمیرسم ، بزیان قرآنی ، هم قرآن ، هم رسول و هم حکومت را نفی میکند . برای او اطاعت از خدا ، جائی برای اطاعت رسولش و اولوالامرش (که حکومت باشد) نمیگذارد . اینها همه برای او زائد میشوند . در اصطلاحات قرآنی ، برضد محتويات قرآنی سخن میگوید .

[۱۸۸]

ویژگیهای بنیادی جهان نگری پهلوانان در شاهنامه ، که پس از زدودن زمانگرانی و حکمت اندیشه بدست میآید ، جهان نگری هست که سر آغاز باز زائی فرهنگی ما خواهد شد . در ک تضاد حکمت اندیشه و زمانگرانی ، با جهان نگری پهلوانی ، و جدا ساختن این دو گونه شیوه نگرش از همدیگر ، و باکسازی جهان نگری پهلوانی از آنها ، مسئله بنیادی هر پژوهش جدی و ژرف در شاهنامه است .

[۱۸۹]

هر کسی ، پس از آنکه به زور ، مسلمان ساخته شد ، کشف میکرد که فطرتا مسلمان بوده است ، و همه را با زور ، باید به فطرتشان بازگردانید . اینهم

بیش نیست ، یک درخت میرویاند ، و یک هنرمند و رهبر سیاسی ، از همان ذره ناچیز ، یک جهان میگستراند .

[۱۸۵]

تثولوژی زرتشتی ، میتلولوژی ایران را هزاره هاست که خفه و مرده و بی جان ساخته است . میتلولوژی ایران را باید در آغاز از تثولوژی زرتشتی ، نجات داد ، تا از سر ، این اسطوره ها زنده شوند ، و بتوانند رستاخیز فرهنگی را بپا کنند . دین زرتشتی در ایران ، هزاره ها بر ضد « دین مردمی » جنگیده است ، و تا میتوانسته است آنرا ریشه کن کرده و پاکسازی کرده است . جدا ساختن میتلولوژی ایران از تثولوژی زرتشتی ، که آنرا با دستکاریهای فراوان جزو خود و طبعاً مسخ ساخته است . کاریست عذاب آمر ، چون همین متون هست که تثولوژی زرتشتی برای ما نجات داده است . ما باید زرتشت را دویاره در بستر فرهنگ ایران ، بفهمیم ، نه فرهنگ ایران را از زاویه دید زرتشت ، یا از دیدگاه تثولوژی زرتشتی ببینیم . باز زائی فرهنگ ایرانی ، غیر از احیاء دین یا تثولوژی زرتشتی است . از سوئی ، خود تثولوژی زرتشتی ، نیاز به بازگشت به گاتا دارد ، تا خود را از آلودگیهایی که هزاره ها گیریانگیرش شده است ، و علت سقوط حکومت ایران و نابودی خودش گردیده است ، پاک سازد .

[۱۸۶]

مردمی که در فضای یک دین بزرگ میشوند ، خو میگیرند که همه خواستها و سودها و افکار خود را « به زیان آن دین ، یا به زبان و اصطلاح آن کتاب مقدس » بیان کنند . از سیاست گرفته تا بازرگانی تا فلسفه و عرفان ، همه با کاربرد ماهرانه این زبان و اصطلاحات ، حرف خود را میزنند . ولی کار برد این زبان و اصطلاحات ، این معنا را ندارد که آنها اعتقاد به آن دین دارند . هرچه مهارت و تردستی بیشتر در اصطلاحات و زبان یک دین پیدا کردنده ، میتوانند افکار خود را نیز که برضد آن دینست ، بگویند . آنکه اصطلاحات

آن بسازیم .

[۱۹۳]

در دوره استبداد ، نیروها همه سرکوبیده میشوند و همه کوچک و خرد ، در کنارهم میمانند ، ولی در دوره آزادی ، همه بر انگیخته و بزرگ میشوند ، واين نیروهای برانگیخته ، همه به روال منطق استبداد ، خودرا ضد همدیگر میشمارند ، و با هم میجنگند تا همدیگر را نابود سازند .

[۱۹۴]

تخصص ، برضد « بینش کل » هست ، و آنرا نوعی « آشنائی با همه ، ولی جد نگرفتن همه » میداند . ولی معنای هر چیزی را در « بینش کل آن چیز » میتوان یافت . خواه ناخواه ، هرچه ارزش تخصص بالا رفت ، و در اجتماع همه متخصص در کاری شدند ، کسی به فکر یافتن معنای زندگی و عمل نیست ، چون این کار را هیچ کس نمیتواند جد بگیرد . ولی نیاز به معنا ، علیرغم این « مسخره کردن بینشهای کلی و پوچ خواندن چنین آموزه هائی » بجای میماند ، و در پایان به همان دین یا عرفان غیر علمی ! یا خرافی ! میچسبد . علم ، روزبروز متخصص تر ، و روز بروز ناتوانتر در یافتن معنا میگردد ، وروزو بروز ، مردم را برای معنا ، نیازمندتر میسازد . و طبعاً بازار همان عقاید انباشته از خرافات ، که به زندگی معنا هم میدادند ، داغتر میگردد . علم ، جانشین دین نمیشد ، بلکه وجود دین را از سر ، ضروری میسازد . دینداران ، بر عکس دوره اول پیدایش علم که « شیوه پژوهشش » ، معرفت دینی را آسیب زد ، علم را در این دوره که تخصص شده است ، می پذیرد . شیوه پژوهش علمی ، به کار یافتن معنا نمیخورد ، ولی تخصص علمی ، بر نیازمندی مردم به معنا ، میافزاید .

[۱۹۵]

حقوق فطری اسلامی ! حق فطری زور ورزی به همه انسانها ، برای بازگردانیدن همه به دین اسلام . هیچ کسی حق ندارد ، فکری و عقیده ای دیگر داشته باشد .

[۱۹۰]

آنچه در هر اثرهنری ، اهمیت دارد ، یافتن چهره آن هنرمند است ، نه بیرون کشیدن « مجموعه ای از مفاهیم عقلی » از آن اثر ، که در واقع ، چهره هنرمند را ناپدید میسازند . « وحدت شخصی هر اثری » ، ژرفتر از « وحدت منطقی و روشی آن اثر » میباشد . ما در غزلیات مولوی یا حافظ ، که هم هنرمند و هم اندیشمندند ، با جستجوی « وحدت منطقی و فکری » ، وحدت شخصی آن آثار را مبهم و غیر مشخص و بی ارزش میسازیم .

[۱۹۱]

در آلمان ، فلاسفه بزرگ مانند فیشته و هگل و شلینگ و فورباخ ، همه از طلبگی در تنویزی (الهیات) آغاز کردند . تفکر فلسفی آنها ، در بریند از دین و الهیات آغاز شد . و علت اینکه در ایران ، فلسفه جدید بوجود نیامده است ، برای اینست که درست همین راه را نرفته اند . عقلی که در الهیات ، هزاره ها برده دین بوده است ، با درد و نفرت از این تحریبیاتست که باید خودرا از این اسارت دراز برهاند . فلسفه باید از زمینه الهیات ، برون روید . ولی ما خواستیم که الهیات را کنار بنهیم ، و آنرا بکلی نادیده بگیریم ، و فلسفه را بی الهیات ، آغاز کنیم . تفکر فلسفی در بریند از الهیات ، پیدایش میباید

[۱۹۲]

آرمان ، با خوار شمردن واقعیت ، میتواند با واقعیت پیکار کند و واقعیت را تغییر بدهد . ولی وقتی آرمان ما ، واقعیت را خوار شمرد ، ولی نتوانست واقعیت را تغییر بدهد ، آنگاه ما با همان واقعیت خوار باید زندگی بکنیم و با

پیوند دهد . جنبش « خود شدن » ، در خود نیز نمایاستد ، بلکه خود را تا میتواند از هم پاره و جدا میسازد . جنبش خود شدن ، هیچگاه به یک اتم (آنچه تقسیم ناپذیر است) نمیرسد . خود ، جزء تجزیه ناپذیر نیست . انسان ، در حرکت بسوی خود شدن ، چندین خود و بیخود و بی معنا میشود .

[۱۹۶]

بهترین راه نفی خدا ، خدا ساختن همه چیزهاست . هر چیزی ، خداست ، پس نیاز به خدا نیست . هر چیزی ، خود ، نیرومند و آفریننده است . این کاری بود که عرفان کرد . همه خدائی ، همان هیچ خدائیست . بر عکس ، تک خدائی ، متناظر با « بی نیرو بودن هرچیزی » هست . هیچ چیزی ، در خود واژ خود ، نیروئی ندارد . همه نیروها در وجودیست که فراسوی همه است ، از همه بی نهایت دور است . همه چیز خداست ، در واقع بیان آن نیست که یک خدا ، در همه هست ، بلکه بیان آنست که هر چیزی ، خودش خدائیست . ولی همه این خدایان بی نهایت ، نیاز به عشق بی نهایت دارند تا همه یکی باشند .

[۱۹۷]

نیاز به یک خدا ، نشان اوج سستی انسان بود . چنانکه نیاز به یک حقیقت ، نیاز اوج سستی فکر بود . با آغاز نیرومند شدن ، انسان ، نیاز خود را به یک خدا ، و فکر ، نیاز خود را به یک حقیقت ، از دست میدهد .

[۱۹۸]

با افزایش فردیت و استقلال ، نیاز به « همبستگی » بیشتر میشود . از این رو بود که جنبش سوسیالیسم در اروپا ، متمم جنبش لیبرالیسم بود .

[۱۹۹]

ایمان در اثر شک ، از میان نیرود ، بلکه ایمان در اثر شک ، دوام می یابد . شک

« خود شدن » ، چیزی جز روش « پاره کردن خود از گیتی و اجتماع و تاریخ » نیست . در زهد و تصوف ، انسان از مردم کناره میگرفت . این کناره گیری ، انسان را چندان از گیتی و اجتماع و تاریخ ، پاره نمیکرد و بیگانه نمیساخت که آرمان « خود شدن و خود بودن » . با خود بودن ، هر کسی ، اطمینان خودرا به هرچیزی از دست میدهد ، و هیچکس نمیتواند به او اطمینان کند . او نمیتواند دل بکسی بسپارد ، و هیچکس نمیتواند ، دل به او بسپارد . او کسیست که همه از او بیگانه اند ، واو هم از همه بیگانه است . در حالیکه یک صوفی ، در کناره گیری از مردم ، خدائی داشت که در همه ذرات گیتی زنده و حاضر بود ، و میتوانست خودرا به او بسپارد ، و حتی همین خدا میتوانست هر بیوفائی و جفاوی که میخواهد بکند ، ولی علیرغم این بیوفائیها و جفاکاریها میتوانست به وفای او اطمینان داشته باشد . در کناره گیری و گوشه گیری و خلوت نشینی ، از دیگران ، بیگانه نمیشد و دیگران از او بیگانه نمیشوند . چنین کسی از خود ش بیگانه نبود ، چون در خلوت ، خودش با خدایش یکی میشد . خلوت ، جانی بود که او میتوانست با خدایش یا خدایش باشد . خود و خدا از هم هیچ فاصله نداشتند . در حالیکه ، خود شدن ، بیخدا شدن است . با خود شدن ، انسان از خدائی که در خودش و در گیتی بطور یکسان هست و تقسیم ناپذیر میباشد ، بیگانه میشود . چنین خدائی که در همه چیز ، همیشه حاضر است و در او همه چیزها حاضرند ، یا به عبارت دیگر همه چیزها در او به هم می پیوندند ، از بین میروند و هرچیزی ، فقط خودش میشود . هیچ چیزی ، نمیتواند خود را بدیگری بسپارد ، و هیچ چیزی نمیتواند خودرا به او بسپارد . آنچه در هر چیزی ، آن را به دیگران پیوند میداد ، و دیگران را به آن پیوند میداد ، از میان رخت بر بسته است . هرچیزی ، فقط خودش هست . در او آن نیروئی که همه چیزها را به او پیوند میداد ، واورا به همه چیزها پیوند میداد ، نیست . وتا این نیرو در او نیست ، او از خودش نیز بیگانه است . چون خود ، همیشه دو تا و دو پاره میشود ، و بی چنین نیروئی ، نمیتواند این دوپاره را نیز به هم

ای مطبع و خوشگوار، که اغلب پس از خوردن ، دور میاندازند .

[۲۰۳]

ما دو چیز را که میخواهیم باهم پیوند ابدی بدهیم ، میان آنها گرهی کور میزنیم ، و چون هیچکس نخواهد توانست آن گره را بگشاید ، خواهد پنداشت که آن دو ، پیوند ضروری باهم دارند .

[۲۰۴]

یک فکر را باید از یک شخص ، جدا ساخت ، چون وفا به یک فکر ، کمتر از وفای به یک شخص است . آنگاه میتوان دست از آن فکر کشید ، ولی وفادار به آن شخص ماند . از اینجاست که باید به گفته های یک شخص ، معنائی تازه داد ، تا بتوان از معنائی که در آغاز خود او داده ، دست کشید . وفای به شخص ، در معنای دومی که به گفته او میدهیم ، پابرجا میماند . وفای به پیامبران ، غیر از وفای به گفته های آنهاست .

[۲۰۵]

مومنان ، می پندارند که فقط با کمک ابلیس است که میتوان خدا را نفی کرد . ولی هر ابلیسی ، فقط از خدایش هست . ابلیس ، اغوا به نافرمانی از خدا میکند ، تا بیشتر قدرت خدایش را استوار سازد .

[۲۰۶]

معنای هرچیزی با شناختن کل آن چیز یافته میشود ، ولی عقل ما هر چیزی را در ازهم شکافت و در اجزائش میتواند بشناسد . اینست که ما در شناخت عقلی ، همیشه از معنا دور میافتیم و بیشتر نیاز به معنا پیدامیکنیم ، و این خیالست که میتواند کل را گمان بزند ولی ما به خیال خود مشکوکیم . ما باید با تخیل به زندگی معنا بدهیم ، و با عقل آنرا بنشاسیم .

به آنچه ما ایمان داشته ایم ، یا سبب جایجا شدن ایمان میگردد ، یا سبب ازدیاد یا تغییر کیفیت ایمان به همان چیز میگردد . برای بریدن از چیزی که ما به آن ایمان داریم ، باید نیرومند بشویم تا نیاز به شک و ایمان ، هر دو نداشته باشیم .

[۲۰۰]

وقتی به پهلوانان شاهنامه مینگریم ، سادگی و راستی ، نشان نیرومندیست ، و پیچیدگی و کثری ، نشان سستی است . ولی ما از سادگی و راستی ، اکراه داریم ، چون آنها را کاری کودکانه میشماریم ، یا به عبارت دیگر ، آنها را نشان و اپس ماندگی رشد فکری میدانیم . ما زیرکی و زرنگی را که جبران سستی مارا میکنند بزرگترین هنر (فضیلت) میشماریم . راستی را از سادگی فیتوان جدا ساخت . آنجا که سادگیست ، راستیست . در اثر همین ارجمند شمردن زیرکی و زرنگیست ، که سادگی برای ما مفهومیست که نزدیک به ابلهی و دیوانگی میباشد . تنها هنر های زیبایند که میتوانند غاد سادگی و راستی باشند . ولی وای بروزی که بگندد نمک (هنر های زیبا) ، مثل امروز .

[۲۰۱]

در هر چیزی ، منتظر نبرد با اهرین بودن ، نشان نیرومندی ایرانی بود . هیچ چیزی مفت و رایگان و بی رنج بدبست نمی آید ، حتی حقیقت . و اهرین ، هر حقیقتی را در یک چشم به هم زدن ، باز تبدیل به فربی میسازد . تحول حقیقت به فربی ، کار آنی اهرینست . ولی رسالت انسان ، نبرد همیشگی با اهرینست . مسئله آنست که چگونه هر حقیقتی ، آن به آن ، تبدیل به فربی میشود ، و چگونه میتوان آنرا ، آن به آن ، تحول به حقیقت داد .

[۲۰۲]

هیچ حقیقتی نیست که نزوئیده باشد . پس هر حقیقتی ، با پوسته ایست که باید از آن جدا ساخت . و بسا میشود که حقیقت ، سنگیست در میان پوسته

دینی دارد . ایان ، هر گونه رابطه دیگری را با آن تجربیات ، باطل و بی ارزش می‌شمارد . با تجربیات دینی میتوان روابط دیگر جز رابطه ایمانی هم داشت . بسیاری از آنانی را که بیدین می‌شمارند ، کسانی هستند که رابطه دیگری با همان تجربیات دینی دارند . تجربیات دینی ، غیر از برداشت ایمانی آنست . یک بیخدا یا عارف یا شاعر ، رابطه دیگری با این تجربیات دارد که یک مومن . نفی وجود خدا ، یا قبول وحدت با کثرت خدایان ، دست به آن تجربیات دینی نمی‌زند . دعوی اینکه تجربیات دینی ، فقط موهوم و خرافه و دروغند ، غلط می‌باشد . معمولاً با این دعوی ، فقط گفته می‌شود که « برداشت ایمانی از تجربیات دینی » بسیار محدود و تنگ است ، و همه تجربیات دینی را در بر نمی‌گیرد ، و تجربیات دینی را کژ و بی ریخت و بد ریخت ساخته است .

[۲۰۹]

حقیقت یا واقعیت را از همه سوها میتوان دید ، واژه سوئی ، حقیقت چه زای دیگر دارد . ولی انسان میتواند ، هر باری ، فقط از یکسو آن حقیقت یا واقعیت را بیازماید . هر چند آرمان معرفت ، آنست که همه تجربیات حقیقت را از همه سوهایش باهم جمع کند . ولی آمیزش (ستز) این مجموعه تجربیات در یک کل واحد ، همیشه ساختگیست و فاقد هر گونه تجربه است . و خطر از اینجا آغاز می‌شود که انسان این « کل ساخته » را ، بجای خود حقیقت یا واقعیت بگذارد . یکسویه بودن ، واقعی است ، همه سویه بودن ، خیالی و انتزاعی است .

[۲۱۰]

یکی می‌گفت : « من بدنبال پرسشی یا تجربه ای میروم ، که مرا به آبستنی از حقیقت ، بیانگیزد » ، و دیگری می‌گفت « من در جستجوی کسی یا آموزه ای هستم که حقیقت در او هست ». اولی ، از تجربه ای به حقیقت در خود

[۲۰۷]

تجربیات انسانی که در اسطوره های ایران نهفته اند ، غنی تر از « تئولوژی زرتشتی » هستند . در اثر اینکه هزاره ها ، تئولوژی زرتشتی براین اسطوره ها چیره شده اند ، و کوشیده اند که آنها را از آن خود سازند ، و این اسطوره هادر این متون باقیمانده اند ، طبعاً تجربیات نهفته در این اسطوره ها نیز بسیار تنگ و محدود و کژ ساخته شده اند . تفکر فلسفی ایران باید در تجربیات نهفته در این اسطوره ها ، آغاز خود را بجوید ، و سپس این مایه ها را بشوه فلسفی بگسترد ، نه از تئولوژی زرتشتی ، و نه از سر اندیشه های احساسات نهفته در قرآن .

[۲۰۸]

بکار بردن عقل برای دفاع از اصول دینی ، به هیچ روی ، « فلسفه دین » نیست ، بلکه الهیات (دانش ایزدی = تئولوژی) است . جائی ، فلسفه ، فلسفه ، یا به عبارت دیگر ، خودش هست که آلت دین یا عقیده ای نشود ، و در خدمت آن در نیاید . فلسفه دینی ، آن فلسفه است که میکوشد از دیدگاه ناب عقل ، تجربیات بنیادی دین را بفهمد . هر فلسفه حقیقی ، بر ضد الهیات است ، چون عقل در الهیات ، فقط ارزش یک وسیله و آلت را پیدا می‌کند (عقل آلتی) ، و طبعاً الهیات ، میتواند عقل را مستقل از خود ، واستوار بر خود ، بشناسد و طبعاً ، عقل که کمیز دین و عقیده شد ، بر ضد فلسفه است . تفکر فلسفی در باره پدیده های دینی ، رابطه یافتن عقل با این پدیده ها ، بی داشتن ایان به آنها است . در ایان ، انسان خود را با تجربیات دینی ، عینیت میدهد . در فلسفه ، انسان خود را با تجربیات دینی ، عینیت غنیده ، بلکه همان تجربیات را بافاصله بررسی میکند . یا آنکه میکوشد . « عینیت های آنی » با آن تجربیات بیابد (همان بشدود ، ولی پس از آنی ، جز آن بشدود) .

انکار تجربیات دینی در فلسفه ، در اثر رابطه ویژه ایست که ایان با تجربیات

تأویلاتست ، و مدنیت ، در داشتن دسترسی به حقیقت ، و چیره مندی با آن حقیقت ، خود را شادمی یابد . تفکر فلسفی تا در جنبش خود یک جنبش تأویلی می بیند ، فرهنگست ، و هنگامی این فرهنگ پیدایش می یابد که « سائقه یافتن حقیقت » در پی جنبش تفکر فلسفیست . اینست که فلسفه و ادبیات و هنر ، با آفریدن تأویلاتشان ، فرهنگ ، پدید می آورند که درست رویا رو با « حقیقت در دین کتابی و رسولی » می شوند .

[۲۱۳]

آنکه میخواهد جهان و تاریخ و انسان را در کلش دگرگون سازد ، نیاز به « حقیقت » دارد ، و آنکه میخواهد جهان یا تاریخ یا انسان را بفهمد ، نیاز به تأویل دارد . در فهمیدن ، « مهر به گیتی » هست و در داشتن حقیقت ، سائقه چیره گری و مالکیت (تصرف) پویا و کوشان می شود . ما هنگامی شیفتۀ حقیقت هستیم و حقیقت میجونیم که سائقه قدرت ، نهفته در ما زنده شده است ، ولی ما هنگامی در پی فهم جهان و انسان و تاریخ هستیم که « کشش مهر » درما موج میگیرد .

[۲۱۴]

حقیقت ، بنا بر اصطلاحات عرفانی ، بطن هفتادم نیست ، بلکه هر بطنی ، فقط تأویلی از « حقیقت دسترسی ناپذیر » ولی دوست داشتنی است . ما با پسورد هفتاد بطن ، دسترسی به حقیقت فی یابیم ، بلکه در هر بطنی ، بشیوه ای دیگر ، حقیقت را میفهمیم ، یا بشیوه ای دیگر ، به حقیقت مهر میورزیم . حقیقت ، هیچگاه آلت ما نمیشود تا وسیله رسیدن به قدرت باشد ، بلکه همیشه در هر تأویلی ، فقط نشانیست تازه از مهر .

[۲۱۵]

علم در مقابل دین (عینیت با حقیقت کلی) ، بشیوه دیگری از دست یابی به

آبستن میشد ، ولی فیتوانست آنرا بزاید . دومی ، کسی را یا آموزه ای را می یافت که حقیقت را دربر داشت ، ولی شیوه انتقال آنرا از از او به خود نمی یافت .

[۲۱۱]

از جهان میتوان تأویلهای گوناگون داشت ، فلسفه میتواند فقط جهان را تأویل کند . فلسفه ای که با تأویلش میخواهد جهان را تغییر بدده ، میکوشد ، جهان را به یک تأویل بکاهد ، و طبعاً جهان را « کژ ریخت » و فقیر خواهد کرد . و با شکست خوردن هر فلسفه ای در تحمیل تأویل خود بر جهان ، این عقل یا فلسفه نیست که شکست میخورد ، بلکه این مشتبه ساختن « یک فلسفه و تأویل » با « تفکر زنده فلسفی » است که هیچگاه به یک تأویل ، بسنده نمیکند . یک تأویل ، حقانیت به دگرگون ساختن « جهان و تاریخ و انسان در کلیتشان » ندارد . تأویل ، حق به یک دگرگونی گذرا و موضوعی میدهد ، نه به یک دگرگونی مداوم و کلی . با داشتن یک تأویل تازه ، میتوان تغییری آنی در دامنه ای تنگ از کل یا دررویه ای از کل داد و بررسی کرد که کل انسان یا اجتماع یا تاریخ ، چگونه آنرا جذب میکند . گاهگاه یک فلسفه باید بارها در عبارت بندهای متفاوت بازگردد ، وازنو با تأویلش تغییرات گذرا و کوتاه بدهد . یک فلسفه زنده ، اگر صد بار هم طرد بشود ، از نو بازخواهد گشت .

[۲۱۲]

ما حقیقت را دوست داریم ، چون دسترسی به حقیقت ، دسترسی به قدرت تغییر دادن کل انسان یا تاریخ یا جهان و حقانیت به آنست . ما از تأویل ، اکراه داریم ، چون هر تأویلی ، این قدرت به تغییر دادن کل ، و حقانیت به دادن چنین تغییری را از ما میگیرد . و تفاوت فرهنگ و مدنیت ، در همین تفاوت تأویل و حقیقت ، نهفته است . فرهنگ ، خرسندی و خوشی در جهان

مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها و عقاید و ادیان ، همه بیزار می‌آیند . از این پس ، دینی و عقیده‌ای و ایدئولوژی و فلسفه‌ای ، فراسوی بازار قرار نمی‌گیرد . و در بازار ، همه ، تساوی در رقابت دارند . ما بجای حکومت یک دین ، بازار ادیان داریم ، ما بجای یک مکتب فلسفی ، بازار مکاتب فلسفی داریم . در بازار ، آنچه وجود ندارد ، حقیقت است که خود را فراسوی بازار و سنجیدن و ارزیابی قرار میداد . در بازار ، حقیقت هم سنجیده می‌شود ، و به آن ارزش داده می‌شود . با دادن نام حقیقت به هر چیزی ، می‌شد آنرا چیزی استثنائی و مقایسه ناپذیر ساخت . امروزه با دادن نام علم ، میخواهند همان کار را بکنند . امروزه جانی فراسوی بازار نیست . حقیقت و علم هم در بازار ، ارزیابی و مقایسه می‌شوند .

[۲۱۸]

هر مکتب فلسفی ، انفجار ناگهان یک سراندیشه ، در پیرامون خود است . یک سراندیشه ، در گستردن خود که روند ترکیدن است ، هر فکر و تجربه و پدیده ای جز خود را نابود می‌سازد . یک سراندیشه ، جز یک نکته یا یک لطیفه ، یا یک « کلمه قصار » هست که در بستر خود می‌آمد . یک سراندیشه ، با نیروی فورانی که در خود نهفته دارد ، بزودی تبدیل به یک کل و یا یک دستگاه می‌شود . محتویات موجود در آن ، مانند یک آتششانی می‌ماند .

[۲۱۹]

آنچه اجزاء گوناگون و حتی متضاد را به هم می‌پیوندد و به آنها یگانگی میدهد ، یک معناست ، نه « اشتراك منافع ». منافع هرچه هم مشترک باشند ، دارندگان آن منافع را یگانه نمی‌سازد . یگانگی اجتماع ، بیش از ، وغیر از « اشتراك منافع » است .

[۲۲۰]

- ۱۳۳ -

قدرتست . علم ، با « محدود ساختن و تنگ ساختن دامنه معرفت و تجربه » ، میکوشد به « چیز شناخته شده » چیرگی و قدرت کامل یابد . هرچه تخصص بیشتر بشود (دامنه تجربه تنگتر گردد) بر کمیت و کیفیت قدرت افزوده می‌شود . دین با حقیقت ، بدنیال « قدرت یابی بر کل انسان ، بر کل اجتماع ، بر کل تاریخ » بود . علم ، با تجربه و مقایسه و روش پژوهش ، بدنیال قدرت یابی بر جزء هست . علم با قدرت از جزء ، به قدرت به کل میرسد ، و دین با قدرت یابی به کل ، میخواهد به اجزاء قدرت یابد . از این رو هست که تفکر فلسفی هم برضد علم و هم برضد دین هست ، چون وارونه هردو ، نه قدرت از کل به جزء ، و نه از جزء ، به کل ، میطلبد . تبدیل فلسفه به یکی از علوم نفی یا افت (انحطاط) فلسفه هست . فلسفه ، هیچگاه علم ، یا علمی نمی‌شود . فلسفه ، پیوند فهمی و مهربی با هرچیزی می‌جوید نه پیوند قدرتی .

[۲۱۶]

بزرگترین فاجعه فلسفه اینست که سده‌ها ، خود را دینی ساخت ، و در چند قرن اخیر ، کوشید تا خود را علمی سازد . همانطور که فلسفه در دین ، از خود بیگانه شد ، به شکلی دیگر ، در علم از خود بیگانه شد . تفکر فلسفی نه در پی کسب قدرت ، بشیوه دینی بود ، نه در پی کسب قدرت ، بشیوه علمی . مسئله کنونی فلسفه ، آزاد ساختن خود از علمی و علم بودنست ، چنانکه سده‌ها مسئله اش آزادسازی خود از دین بود . تفکر فلسفی ، به تأثیل از حقیقت و واقعیت ، خشنوداست که روند فهمیدن در مهر به حقیقت و واقعیتست ، و در پی دست یابی به قدرت از راه حقیقت ، یا از راه « شناخت تجربی » نیست . فلسفه نه مانند علوم میخواهد از شناخت جزء و قدرت یابی به جزء ، قدرت به کل بیابد ، و نه مانند دین میخواهد با عینیت یابی با حقیقت ، از کل به اجزاء چیره گردد . فلسفه ، تفاهم در تأثیل است .

[۲۱۷]

- ۱۳۲ -

یک دستگاه ، با قیادت یک سراندیشه ، بر سایر اندیشه ها و تجربیات ، ساخته شده است ، و یک دستگاه ، در اثر « هم آهنگی اندیشه ها و تجربیات باهمدیگر » پیدایش یافته است . واين دو ، هرچند دستگاه فلسفی هستند ، ولی باهم از زمین تا آسمان تفاوت دارند . در دستگاه اولی ، وحدت دستگاه ، بیان هم آهنگی اندیشگان و تجربیات نیست ، بلکه بیان قدرت یک سر اندیشه بر افکار و تجربیات دیگر است . وحدتیست که هیچگاه فارغ از تنفس نیست . در این دستگاه ، همه افکار و تجربیات ، تابع و مقتور یک ایده اند ، وهمه آماده اند که در هنگام مناسب بر ضد آن ایده ، برخیزند ، و خود را از چیرگی آن ایده نجات دهند .

[۲۲۱]

آنکه نیتواند (یا حق ندارد) از تجربیات و افکار خود برای دیگران سخن بگوید ، از خودش ، پاره و دور افکنده و بیگانه ساخته میشود . آنکه فقط حق دارد در اجتماع ، از عقاید و افکار معتبر اجتماعی (افکار پسندیده در اجتماع) و دینی اش سخن بگوید ، نیتواند ابزار و توانانی بیان تجربیات خودش را بپرورد و طبعاً نیتواند خود را بپرورد . اینست که غزلسرانی و یا ادبیاتی که زندگی فردی را بشیوه ای مینمایند ، در ایجاد فضای آزادی برای افراد ، بسیار موئژند . وقتی فرد در برابر عقیده و آموزه دینی حاکم بر اجتماع ، در ابراز تجربیات و افکار خود ، ساكت و خاموش میماند ، از خود ، بیگانه ساخته میشود . در غزلسرانی یا خاطرات و اعترافات نویسی ، با واژگان و عباراتی آشنا میشود که میتواند تجربیات شخصی خود را با آنها بیان کند .

[۲۲۲]

بیکی جرعه که آزار کشش درپی نیست
زحمتی میکشم از مردم نادان ، که مپرس (حافظ)

حافظ در این بیت ، آزردن دیگران را ، برای کاری که به ما آزار نمیرساند ، نشان نادانی میداند . کردن هر کاری که به دیگری آزار نمیرساند ، در اجتماع رواست . این اندیشه ، به فرهنگ بنیادی ایران باز میگردد ، که بنیاد فلسفه حقوق را بر « نیازردن » میگذارد . هر انسانی ، آزاد است هر کاری را که میخواهد بکند ، بشرط آنکه زندگی دیگری با آن کار ، آزرده نشود . بدینسان انتقادی بسیار بنیادی ولی لطیف به شریعت اسلام میکند که مردم را بدان و امیداره تا هر که را کاری نا هم آهنگ با شرع بکند ، بیزارند ، با آنکه آن کار ، بخودی خود هیچ زیانی برای دیگران ندارد . این سر اندیشه که : « کردن هر کاری در اجتماع آزاد است ، بشرط آنکه آزاری برای جان دیگران نداشته باشد » ، یک سر اندیشه سیاسی و حقوقیست که از فرهنگ ایران برخاسته است و میتوان دستگاههای گوناگون حقوقی بر آن ساخت .

[۲۲۳]

اگر گفتن و واژه در فرهنگ ایران ، نشان شکفتن و روئیدن است ، خاموشی و سکوت ، از شکفته شدن و روئیدن ، باز داشته شدن است . خاموشی و سکوت ، نشان آزرده شدن و سرکوب شدنست . آنکه نیتواند از خود بگوید ، خردش و روانش ، آزار می بیند . آنجا که نیتوان در گفتن روئید ، خرد و روان شکجه می بینند و بیمار میشوند .

[۲۲۴]

ما از افکار و تجربیات خود ، فقط میتوانیم آن قسمتی را به دیگری بیآموزیم که تکرار شدیست ، و دیگری میتواند تکرار کند و به حافظه بسپارد . طبعاً در جایگاشدن افکار و تجربیات ما ، قسمت تکرار پذیرش ، از قسمت تکرار ناپذیر و طبعاً گریزنه و تبخیر شونده اش جدا ساخته میشود . ولی دیگری ، به هوای « دست یابی به آن قسمت تبخیر شونده و تکرار ناپذیر ، این قسمت آموختنی و تکرار پذیر را میآموزد . در آموختن ، همیشه علیرغم کامیابی و

گنجد . یک اندیشه ، متعلق به یک دستگاه فلسفی نیست . برای انتقاد از یک دستگاه فلسفی ، میتوان نشان داد که هر اندیشه و تجربه ای در آن ، گستره ای بیش از آن دارد که آن اندیشه و تجربه در آن دستگاه دارد . از یک دستگاه فلسفی میتوان بشیوه ای دیگر نیز انتقاد کرد ، بدینسان که نشان داده شود که آن دستگاه ، کل نسبی است ، و آن کل ، جزئی از یک سر اندیشه دامنه دار تریست .

[۲۲۶]

در واقع ، حقیقت یا واقعیت ، یک کل است ، و در هر دستگاه فلسفی با نکری ، ما میخواهیم چیزی همانند و متناظر آن کل داشته باشیم . دستگاه فلسفی و نکری ، باید جانشین آن « کل » شود . دستگاه ، یک « کل ساختگی » است که هیچگاه جای کل را نمیگیرد .

[۲۲۷]

انتقاد از یک فکر ، برای آنست که غوده شود ، آن فکر ، چه اندازه به تن واقعیت ، تنگ یا گشاد است ، نه برای رفع نیاز واقعیت به جامه .

[۲۲۸]

بیرون آوردن « مفاهیم سیاسی » از « مفاهیم و اصطلاحات دینی » ، این خطر را دارد که « مرجع دینی » میخواهد « مرجع سیاسی » هم بشود . وحدت مفهوم خدا ، هزاره ها همسایه دیوار به دیوار « مفهوم مرکز همه قدرتها در یک مرجع » بوده است . هزاره ها این دو مفهوم با هم زیسته اند و با هم آمیخته شده اند . قبول یک مفهوم ، ایجاب قبول مفهوم دیگر را میکند . جداساختن مفاهیم سیاسی از مفاهیم و تصاویر دینی ، برای رفع این خطر است که هنوز یک مفهوم سیاسی ، نه تنها تداعی مفاهیم دینی را میکند ، بلکه تداعی احساسات و عواطف دینی را هم میکند . ما نسبت به یک مرجع

پیروزی ، احساس محرومیتی را دارد . همیشه از آنچه میآموزد ، تشنگه تر میشود . همیشه در آموخته ها ، انتظاری را که از آنها داشته ، برآورده نشده است . همیشه در معلوماتی که فرامیگیرد ، حقیقت نیست . در دانستنی ها ، زخم « آنچه نا دانستنی است » بجای میماند و اورا میآزاد . در آنچه میداند ، همیشه سائقه جستجویش میافزاید . در آنچه میداند ، آنچه را میخواهد بداند ، نمی یابد . حقیقت ، آن بهره ایست که همیشه از آموخته ها و دانسته ها ، تضعید میشود . ما آنچه را از هر تجربه ای میآموزیم ، در همان روند آموختن ، « بهره تکرار ناپذیرش را » ، جدا میسازیم و پاره میکنیم . آموختن و یادگرفتن ، همیشه این احساس تلغی را با خود دارد که فقط قسم مقایسه شدنی و تکرار شدنیش در مشت ما میماند ، ولی مارا از قسم مقایسه ناپذیر و تکرار ناشدنشیش ، محروم میسازد . ما آنچه را میجوئیم ، نمی یابیم . و در آنچه ما به دانشش رسیده ایم ، آنچیزی نیست که میجسته ایم ، ولی ما نمیدانیم که چه را میجسته ایم . فقط میدانیم که آنچه در جستن ، دانسته ایم ، آنچیزی نیست که یافته ایم .

[۲۲۵]

هر اندیشه ای ، نیرومند تر از آنست که در چهارچوبیه یک دستگاه (سیستم) فلسفی یا فکری دارد . یک دستگاه نکری ، هر اندیشه را موقعی در خود می پذیرد ، که آنرا به زنجیر بکشد و محدود سازد . با « آزاد ساختن یک اندیشه از یک دستگاه فلسفی » هست که میتوان نیروی واقعی آن اندیشه را یافت . همانسان یک اندیشه یا تصویر در یک دین را وقتی از آن دین آزاد سازیم ، آنگاه میتوانیم نیروی آن اندیشه و تصویر را دریابیم . هر اندیشه ای در هر سیستمی ، در بند است . هر سیستمی ، کل را مطلق میسازد ، و مفاهیم و اندیشه ها را ، نسیی و تابع آن کل . تلاش برای مستقل ساختن آن مفهوم و اندیشه و تجربه ، « ناهمان باشی یک مفهوم یا اندیشه یا تجربه » را با آن دستگاه ، آشکار میسازد . هیچ اندیشه ای در قابلیتش ، در یک دستگاه نمی

درباره زندگی بیندیشند . اسطوره ، جانیست که از کالبد مرده تاریخ ، بر میخیزد و بجای میماند .

[۲۳۲]

شاید بتوان گفت که در زمان حکومت هخامنشی‌ها ، اسطوره جمشید ، نخستین امکان را یافت که در یک رویه اش واقعیت بیابد . ولی اسطوره جمشید ، در تمامیت و ژرفایش ، هنوز نیز واقعیت نیافتد است ، و تاریخ آینده ایران ، در انتظار واقعیت یابی دوباره این اسطوره است . از این رو ما باید از نو در اسطوره جمشید ، بازنگریم .

[۲۳۳]

« در روز ، زیستن » ، غیر از « در روز ، مردن » است . در یک عمل و فکر زیستن ، غیر از آنست که در آن عمل و فکر ، بیمیریم . در یک احساس ، زیستن ، غیر از مردن در آن احساس است . در هر آنی و هر عملی و فکری و احساسی که زیسته ایم ، همیشه زنده خواهد ماند . ملت در هر برهه ای نو و فکری و احساسی که در تاریخش زیسته است ، آن برهه و فکر و عمل و احساس و تجربه ، زنده خواهد ماند .

[۲۳۴]

ترازدی جمشید در شاهنامه ، که ترازدی پهلوانیست که میخواهد مردم را با خواست و خرد انسانی ، از همه دردهای شان نجات بدهد ، در اثر همان خرد و خواست ، خود به دو پاره اره میشود و گرفتار شومترین دردها میشود ، ترازدیست که باید نویسنده‌گان و سراینده‌گان و فلاسفه از سر بیافرینند . فرهنگی که با خرد و خواست ، دردهای انسانی را میزداید ، راه گزین از « خود شکافتگی » ندارد که هراسناکترین دردهاست . تفکر فلسفی در ایران ، تا با این مسئله روپرور نشده است ، نخواهد توانست پیدایش یابد . با اندیشه و خواستی که ما درد را میزداییم ، درد هم میافرینیم . خرد در اندیشیدن و

سیاسی ، همان احساسات و عواطفی را ابراز میکنیم که نسبت به یک رهبر دینی داشته ایم . همانسان نسبت به یک مرجع دینی که تبدیل به مرجع سیاسی شد ، نمیتوانیم از احساسات و عواطف دینی خود نسبت به او دست برداریم .

[۲۲۹]

در ادبیات سیاسی ، باید شعر را از فکر جدا ساخت ، و از آمیختن شعر با فکر پرهیزید ، تا مفاهیم سیاسی از مفاهیم دینی ، آلوده نشوند . در شعر ، هرچه هم ضد دینی و ضد خدائی باشد ، عواطف و احساسات دینی ، رسوب کرده اند که فیتوان آنها را از شعر بیرون انداخت . پشت کردن به دین ، و روی کردن به شعر ، برای آنست که احساسات و عواطفی که روزگاری در دین برآورده میشده اند ، دیگر در دین رسمی و حاکم ، بر آورده نمیشوند . با آمیختن شعر و نشر در مطبوعات سیاسی ، افکار هوشیارانه سیاسی ، در نهان با احساسات و عواطف نهفته دینی می‌آمیزند و ایجاد خطر میکنند . نشر سیاسی ایران ، هنوز شاعرانه است ، و طبعاً بهترین راه برای قدرت یابی دین در سیاست میباشد .

[۲۳۰]

آنچه را ما تأویل میکنیم ، حقیقت یا واقعیت نیست ، بلکه خود نیز تأویلیست که ما آنرا حقیقت یا واقعیت میگیریم . تأویل ، آنچه را تأویل میکند ، تبدیل به تأویل میکند .

[۲۳۱]

وقتی تفکر به چیزی اندیشید ، که زنده است و جان دارد ، تفکری زنده و جاندار میشود ، وقتی به چیزی اندیشید که مرده و بیجانست ، تفکری مرده و بیجان میشود . ما هزاره هاست که دیگر به اسطوره‌های خود که سرشمار از زندگی و جانند ، نیندیشیده ایم . این تفکر به زندگیست که تفکر را زنده میکند . آنجا که میخواهند مردم را از تفکر بازدارند ، نمیگذارند که مردم

خواستن ، در برابر این معما حلا پذیری قرار دارد که اگر نیندیشد ، دردهای انسان ، چاره نخواهد شد ، و اگر بیندیشد ، همه دردها را خواهد زدود ، ولی انسان و خودش را به دونیمه خواهد شکافت ؟

[۲۳۵]

اهمین ، ضحاک را به کام بردن از قدرت میفریبد ، هرچند که ضحاک تن به آزرن جان نمیدهد و نمیخواهد درد بیافریند ، ولی رسیدن به قدرت در آزرن و ایجاد درد ممکنست . اهرمین ، به ضحاک « معرفتی میدهد که با آن میتوان ، آزرن جان و ایجاد درد برای دیگران را ، خوشگوار و کامزا ساخت » . معرفتی که آزرن جان را نه تنها فراموش ، بلکه لذیذ میسازد . ضحاک در این فریب ، در نمی یابد که با « تولید درد برای هرجانی جز خود » ، برای هر جانی بطور کلی ، و طبعاً برای جان خود نیز ایجاد درد میکند . او غمتواند جان خود را از جانهای دیگر جدا سازد ، و جانها همه یک جانند . او در آزرن جانهای دیگر ، بقدرت میرسد ، و همه این دردها ناگهان ، در خود او بازتابیده میشوند . او که وارونه جمشید ، همه را چهار درد میکند و میازارد ، بدروی چاره ناپذیر و افزاینده ، چهار میگردد . آنگاه می پندارد که برای رهائی از این درد ، باز باید به آزرن جانها ادامه دهد . آنکه برای کامبری از قدرت ، این معرفت را از اهرمین آموخته است که « چگونه آزرن جان دیگران را در کام خود ، خوشگوار سازد » ، نمیداند که با آزرن جان ، جان خود را نیز میازارد . جان آزاری ، یکراست به « خود آزاری » میالجامد . در واقع ضحاک ، سه سر پیدا میکند . دو سری که بردو کتفش روئیده اند ، برای او همیشه درد میآفریند ، ولی با یک سرش میاندیشد که چگونه از آن دردها ، نجات یابد . یا به عبارت دیگر ، خرد ضحاک ، دوباره درد میآفریند که همان خرد میتواند چاره کند . دوسر ، درد آفرینند ، و یک سر ، رهانده از درد میباشد . خرد و معرفت ضحاک از هم شکافته شده است . دوباره از خردش ، درد آفرین و یک پاره از خردش ، درد زدا هستند . خرد ، بیش از آنکه

[۲۳۶]

آگاهبود ما ، مانند سر پوشی میماند که سوراخ چاهی را میپوشاند . هنگامی سرپوش آگاهبود را اندکی به کنار بکشیم ، ویدرون چاه بنگریم ، بزودی از هراس و نفرتی که می یابیم ، درب چاه را می بندیم ، تا با آرامش روی این چاه ، زندگی کنیم . ولی گاهی پیش میآید که سرپوش از زیرپای ما بکنار کشیده میشود و آنگاه ما بیخبر ناگهان در « خود » میافتیم ، وابن فروافتادن در خود هست که مارا به شناخت خود میرساند .

[۲۳۷]

حقیقتی که باید برایش زندگی را فدا کرد ، باید برای زندگی ، قربانی کرد . حقیقت هائی که بر ضد زندگی هستند ، بی ارزشند . ارزش هر حقیقتی ، از زندگی سنجیده میشود . خدا نیز اگر حقیقتی دارد باید بر زندگی ما بیافزاید و زندگی مارا بپرورد . حقیقتی که برای اثباتش ، فداکردن زندگی را میخواهد ، دروغست . حقیقتی که برایش باید زندگی را قربانی کرد ، حقیقت نیست . حقیقت ، نیاز به دفاع از خود ندارد . این زندگیست که باید از آن دفاع کرد . بویژه باید از زندگی در برابر حقیقت ، دفاع کرد . حقیقت ، همیشه بر ضد زندگی بوده است و دفاع از زندگی در برابر حقیقت ، بترتین وظیفه ماست . همیشه چیزی حقیقت خوانده میشده است که مردم زندگی خود را برای آن دور میریخته اند . ولی حقیقت ، چیزیست که با آن ، بهتر و

دیرتر و خوشتر میتوان زیست . زندگی ، آزاد شدن از حقیقت را میطلبد . رهایی از حقیقت برای زیستن ، برترین آزادیهاست .

[۲۳۳]

حافظ و عبید زاکانی ، توانستند از راه رندی ، به چکاد « راستی » برسند . روزگاری نیز ، راه رسیدن به راستی ، پهلوانی بود . آرمان فرهنگ ما راستی است که اوج شکوفائی گوهر فردیست . روزگاری ، شیوه راست بودن ، پهلوانی بود ، و روزگاری شیوه راست بودن ، رندی . دانستن حقیقت از ریاکارترین و پلید ترین افراد جامعه ، ولی شرم از گفتن آنها ، و دست از عیب جوئی آنها برداشتن با آنکه آنها علیرغم تباہکاریشان همه جا از همه کس بنام دین و حقیقت ، عیب میگیرند ، بزرگواری « رند زیرک و لطیفی » چون حافظت

احوال شیخ و قاضی و شرب البهودشان کردم سؤال صبحدم از پیر میفروش گفتا نگفتنیست سخن ، گرچه محروم درکش زبان و پرده نگهدار و می بنوش این فرهنگ لطیفی که « بادانستن عیب ، عیب را میپوشاند » ، بر ضد دینیست که ماهیتش جاسوسی عیوب و ننگین ساختن مداوم آن در اجتماع است . فرهنگی که راستی و نرمی را باهم پیوند میدهد ، فرهنگ لطیف ماست :

بادل خونین ، لب خندان بیاور ، همچو جام
نی گرت زخمی رسد آئی چو چنگ اندر خوش
پیروزی بر چنین دینی ، هنگامی میسر است که ما فرهنگ خود را تغییر
بدهیم ! ولی آیا ما میتوان فرهنگ خود را تغییر داد ؟

[۲۳۴]

هم فلسفه و هم عرفان و هم اخلاق ، عین دین هستند ، ولی برای مشخص ساختن این عینیت ، باید تفاوت (جز آن بودن) فلسفه و عرفان و اخلاق را

[۲۳۵]

یک به یک ، از دین معین ساخت . و گرنه با عینیت کلی هر یک از آنها با دین نیاز به هیچکدام از آنها نیست . آنجاییکه فلسفه با دین عینیت دارد ، ماهیت فلسفه مشخص نیگردد . آنجا که عرفان با دین عینیت دارد ، ماهیت عرفان ، مشخص نیگردد . آنجا که اخلاق با دین عینیت دارد . ماهیت اخلاق مشخص نیگردد . بلکه هر عینیتی ، تفاوت را میپوشاند و نامشخص میسازد . آنجا که اخلاق یا عرفان یا فلسفه ، خودرا یکی با دین میشمارند ، مشخصات واقعی خودرا پنهان و تاریک میسازند . تا کنون عرفان ما در عینت دادن خود با دین ، ماهیت اصلی خودرا سایه گون و مه آلوده ساخته است . همینطور فلسفه و اخلاق ، هویت خودرا انکار کرده اند . البته روزی نیز فراخواهد رسید ، که به سوی وارونه خواهند غلطید ، و هرگونه عینیت خود را با دین ، انکار خواهند کرد .

[۲۳۶]

خدا و حقیقت ، همیشه نیاز به ایمان ما دارند ، ولی « یقین » از زندگی ما ، میجوشد . اینست که ایمان ، همیشه بر ضد یقین است . برای افزایش ایمان به

بیاورد ، دنبال خدائی گشت که زندگی و مسائلش را از « حالت معنایی » بیرون آورد و نجات دهد . او خدائی میخواست که « نجات دهنده زندگی از معنایی بودن » باشد . زندگی ، تقلیل به پرسشهای بیابد ، که بپاسخ آنها میتوان رسید . پهلوان و پیامبر ، کلید گشودن معما ها شدند . سپس فلسفه و علم ، در پی همین « تقلیل معما به پرسشهای پاسخ پذیر » رفتند . بدینسان ، خدای معنایی ، تقلیل به خدائی یافت که هر معنایی را پرسش میکرد و میگشود و پاسخ به هر پرسشی میداد . در واقع ، خدا بر ضد زندگی شد ، چون گشودن معما زندگی ، چیزی جز نایاب ساختن زندگی نبود .

[۲۳۹]

وقتی « زندگی » ، اصل ، بود ، معرفت هر پدیده ای ، فقط از راه پیدایش و گسترش آن چیز ، از خودش ، ممکنست . به اصل هر چیزی ، میتوان از راه « روند پیدایش آن چیز » رسید . فقط در پی کردن تاریخ پیدایش آن ، میتوان به آغازش رسید . آغاز هر چیزی ، بیرون از آن چیز نیست .

[۲۴۰]

بزرگترین مسئله انسان ، زدودن درد از زندگی ، و پروردن زندگی یا پیدایش آن است . درد ، همه علل و شرائط و قوانی هستند که زندگی رادر این گیتنی از گسترش و پیدایش خود باز میدارند ، یا آنرا میکاهمد (پژمرده و افسرده و بی شور و جنیش میکنند) . آچه زندگی را میپرورد ، در زندگی خوش میآورد ، و آنچه زندگی را از گسترش و پیدایش (از راستی) باز میدارد ، میآزاد و ناخوش میسازد .

[۲۴۱]

حقیقت ، دسترسی به « معرفت مطلق » ، یعنی « معرفت بی اندازه » است ، و زندگی ، فقط با اندازه ، هم آهنگ و سازگار است . زندگی ، فقط با اندازه

خدا یا حقیقت ، باید از یقینی که از زندگی میتراد ، کاست . وجود خدا و حقیقت ، با بسیج ساختن ایمان کار دارند ، و تا یقین از زندگی میجوشد ، نیاز به ایمان نیست . باید یقین از زندگی نجوشد ، تا ایمان و « آنچه میتوان به آن ایمان داشت » ، پیدایش بیابند .

[۲۳۷]

روزگاری ، هر وقت انسان میخواست از « زندگی » ، سخن بگوید ، از خدا سخن میگفت . ولی روزگاری نگذشت که خدا ، جای زندگی را گرفت ، و خود اصل شد ، و زندگی را فرع خود ساخت .

[۲۳۸]

زندگی ، آن قدر شگفت انگیز بود که انسان را به نخستین پرسش و معماش سرچشمه این زندگی چیست ؟ او میتوانست شگفت خود را از زندگی ، فقط با قبول « سرچشمه شگفت آفرینی » که آنرا خدا نامید ، حل کند . زندگی ، خدائیست ، چون چیز معناییست . معما زندگی ، تبدیل به « معما خدا ، و خدای معنایی » شد . خدا ، تصویری بود که بجای تصویر « تخمه » نشست . همه چیز از تخمه ، زائیده شده است ، و تخمه ، سرچشمه معنایی همه چیز زنده است . و همه جهان ، جان و زندگی بود . خدا ، « شخص معنایی » بود که جانشین « تخمه معنایی » شد . و معما ، جمع اضدادیست که هیچگاه به یک آمیختگی نهائی (سنتز) نمیرسد . در معما ، پرسش = معرفت است . پاسخ پرسش ، معرفت است ، ولی همان معرفت ، باز خود یک پرسش میشود . همه مسائل زندگی ، ماهیت معنایی دارند . پرسشهایی نیستند که پاسخ نهائی خود را بیابند ، بلکه پرسشهایی هستند که فقط پاسخهایی می بیابند که بطور گذرا ، انسان می انگارد ، پاسخ آنها را یافته است ، ولی اندکی که در آن ژرف شد ، می بیند ، فقط پرسشش ، جابجا شده است . انسان که دیگر نمیتوانست معما زندگی را تاب

همن « قدرت یافتن بی اندازگی ، و آرمان شدن بی اندازگی » است . وقتی « خواستن » ، بسان « گوهر انسان » پذیرفته شد ، ویژگی خواستن ، بیش از اندازه خواستن بود ، و طبعاً باسانی از بیش اندازه خواهی ، به « بی اندازه خواهی » رسید . خدا ، مرز خواستن او بود . با اینکه خواستن ، گوهر انسان شد ، « خدای خواهنه و مقتدر » نیز پیدایش یافت . و راه برای اخلاقی شدن شد ، « همه مفاهیم مطلق » ، باز شد . معرفت مطلق (حقیقت) و کمال (هنرهای مطلق اخلاقی) ، همه ، اندازه را ، خوار و بی ارزش شمردند . به اندازه بودن ، کوتاهی و گناه و نکوهیدنی شد . بی اندازگی در خدا ، همیشه سرمتش انسان ماند . اهرين ، سرمتش انسان شد . اهرين ، خدا شد . هر نیکی ، در بی اندازه شدن ، برای زندگی ، شرّ میشود ، ولی بنام خدا ، از سر آرمان و سرمتش انسان میگردد . آنگاه ، بنام خدا و حقیقت ، بر ضد زندگیش میجنگد . پهلوان ، چکاد اخلاق (هنر و نیکی) بود . در حالیکه خدا ، اخلاق آرمانی ، نیکی کامل یا بی اندازه شد . جایگزینی پهلوانان بجای خدایان در شاهنامه ، جنبشی بسوی برتری زندگی بر حقیقت هست .

[۲۴۵]

جهان بینی ایرانی بر اصل « نیرومندی انسان » قرار داشت . انسان رویارویی مسائل و مشکلاتی قرار گرفته بود که میتوانست به همه آنها چبره شود ، واز عهده زیست غیرغم پیچیدگیها و سرنوشت بر میآمد . در اثر یقینی که از این نیرومندی داشت ، به خود اطمینان داشت . و راستی و حقیقت و همه هنرها را ، تراویده از نیرومندی خود میدانست . مفهوم زندگی از « نیرومندی انسان » معین میشد . زندگی ، سرچشمه نیرو بود که از او در گیتی ، افسانه میشد . در حالیکه جهان بینی اسلامی بر این پایه بود که انسان به خودی خودش از عهده گشودن مسائل و رفع پیچیدگیهای زندگیش بر نمیآید ، وابن خدادست که باید با لطف و عنایت و فیضش به یاری انسان بباید . سپس حقیقت نیز ، همان مفهوم غیر شخصی همان اندیشه بود . حقیقت نیز ،

است . هر گونه بی اندازه خواهی ، بر ضد زندگیست . برای رسیدن به شناخت مطلق یا شناخت بی اندازه ، باید از « مرز زندگی و قوانی که اودر اختیار دارد » فراتر رفت ، به عبارت دیگر ، باید زندگی را برای حقیقت نابود ساخت . بنا براین زندگی ، نیاز به حقیقت ندارد که عبارت از « معرفت مطلق » باشد . همانسان « زیستن برای رسیدن به کمال اخلاقی » ، بر ضد زندگیست .

[۲۴۶]

این زندگی ، و اندازه زندگیست که معیار خوب و بد ، یا اخلاق میباشد . سرچشمde اخلاق و معیار اخلاق ، خود زندگی بطرورکی و زندگی انسان بیویژه است . آنچیزی خوبست که زندگی میتواند در مرز بیشترینه ممکنش ، گوهرش را پدیدار سازد ، و آنچیزی بد است که زندگی در مرز کمترینه ممکنش ، گوهرش پیدایش می یابد .

[۲۴۷]

آنچه برای بهبود زندگی ، از هرکسی اندیشیده میشود ، باید در زندگی انسانی آزموده شود ، وهمیشه این زندگیست که ترازو و سنجه اندیشه ها و خیالات و رؤایا هاست . برترین مرجعیت ، همیشه زندگیست . اخلاق و دین و معرفت و حقیقت ، در اختیار زندگی هستند ، تا همیشه از نو سنجیده و برگزیده شوند . هر معرفتی ، آزمودنی است ، وهمیشه از نو آزمودنیست . وابن زندگیست که حق داوری تازه به تازه دارد . حقیقت هم همیشه در ارزشش ، آزمودنیست . حقیقت ، فقط برای زندگیست .

[۲۴۸]

چگونه شد که « اهرين » تبدیل به « خدا » شد ؟ آنکه « بی اندازه میخواست ، اهرين در اثر همین بی اندازه خواهیش ، بر ضد « زندگی » بود که هم آهنگ با اندازه بود . تبدیل « اصل شر » به « اصل خیر » ، در اثر

ما مستی را همیشه با « فراموش کردن غم و اندوه » عینیت میدهیم ، واین تداعی کنونی ، مارا از تداعی ایرانی در ایران باستان باز میدارد . هاتوما (خدای مستی) در آن جهان بینی ، عینیت با زندگی دارد . مردم مست میشندند تا اوج زندگی را در خود دریابند ، نه برای آنکه اندوه های تحمل ناپذیر و چاره ناپذیر خود را به هر سانی که شده فراموش کنند . از این رو هاتوما و حقیقت ، با هم نزدیک بودند ، چون هاتوما و حقیقت ، هر دو « جشن زندگی » بشمار میآمدند .

زندگی ، با « جوشیدن آب از چشم » عینیت داشت . اینکه جهان از یک تخمه یا سرشک پیدایش یافته است ، این معنا را میدهد که ، پیدایش جهان و زندگی ، مانند جوشیدن آب یا چشم است . طبعا هر عمل یا کار و گفتار و اندیشه زنده ، کار و گفتار و اندیشه خودجوش از زندگیست . اینست که من بینیم خود آزمائی در هفتخوان ، استوار بر قرین و ورزیدگی پیشین نیست (استوار بر ریاضت نیست) ، بلکه « روند خودجوش به هنگام » است . در آنچه بی پیش بینی ، ناگهانی پیش میآید ، رستم در برابر آن ، فوری « عمل بی واسطه » الجام میدهد . با چاپکی و آرامش ، بی تأمل ، واکنش خودرا نشان میدهد . کار و اندیشه ای زنده میباشد که از زندگی بجوشد .

وقتی زندگی ، اصالت دارد ، باید فقط در مقوله « پیدایش » اندیشید . اندازه و سنجه و نظم (حکومت) و حقیقت ، باید از انسان ، پیدایش یابند . ولی حکومتی که کتاب مقدسی دارد ، که محتوی قوانین و حقیقت و معیارهای رفتار هست ، برضد پیدایش آنها از انسانست . او میخواهد ، آنها را بر انسان علیرغم طبیعتش ، تحمیل کند . به همین علت ، فطرت انسان

چیزی بود که همین سستی و کم نیروی انسان را چاره میکرد . ایرانی ، چنین انسانی را غیشا ناخت . برای ایرانی ، انسان « تخمه آتش » یا « سرچشمه نیرو » بود که فراسوی خود می تایید و زیانه میکشید و افسانه میشد . برای ایرانی ، حقیقتی به مفهوم اسلام و مسیحیت وجود نداشت . برای ایرانی ، زندگی از انسان ، آغاز میشد و در انسان بود . برای ایرانی ، حقیقت در « زیدن از چشمی بود » که « نگهبان زندگی » است . خرد ، چشم زندگی بود . بینش زنده خرد ، چیزی بود که زندگی را میپرورد . حقیقت یا دین ، در آموزه یک شخصیت تاریخی نبود ، بلکه در همین بینش خردی بود که جان را میپرورد ، و چنین خردی ، همیشه با هر جانی همراه بود . بینشی که از زندگی تازه بتازه میجوشد ، بینشیست که بکار زندگی میآید . بینش برای « راستی » که شکوفانی و خودجوشی باشد ، اصل بود ، نه « حقیقت متعالی و فراسوی انسان یا برونسوی انسان » .

در جهان بینی ایرانی ، جهان از یک تخمه ، آغاز میشود . آغاز ، از یک هسته زندگیست . آغاز ، زندگیست ، نه خدا یا قدرتی که « امر به خلقت زندگی بکند ». زندگی از هیچ چیزی فراسویش ، مشتق نمیشود . زندگی ، اصالت و قداست دارد .

جهان بینی هندی در تفکر بودا ، به این نتیجه میرسد که « هر کاری با عملی ، درد ، و درد آفرین است ». جهان بینی ایرانی در تفکر پهلوانی به این نتیجه میرسد که « هر کاری ، پیکار با اهرين و شکار اهرين است ». هر کاری ، جشن یا « نیرو افشاری » است . هر کاری ، اوج خوشی است . هر کاری ، زندگی را میپرورد و شکوفا میسازد .

شعار دینی را میگیرد . و « پرداختن به درونی که از گیتی ، بریده شده باشد » ، و « در درون فرو رفتن عارفانه » ، محتوای گذشته خود را از دست میدهد . انسان ، دیگر به « فراسوی گیتی یا ملکوت » یا متناظر آن در درون خود ، که « بیخود ، و میانه خود باشد و مانند نقطه مرکزی دایره که از پیرامونش بریده است » نمیگیرد . بیخودی و میانه در تصوف ، همانقدر فراسوی گیتی بود که ملکوت و آسمان و آخرت .

[۲۵۴]

با مقدس شدن زندگی ، انسان نیاز ندارد که با دین و سازمانهای دینی بجنگد ، ولی دین و سازمانهای دینی از این پس ، راهی جز آن ندارند که دست از حاکمیت و قساوت (سختدلی و سختگیری در اجراء مراسم و آدابشان) و علویت خود بکشند ، و با انسان ، نزدیک و صمیمی شوند ، و چهره ملایم و نرم و دلپسند و مردمی به خود بگیرند . « انا الحق » تصوف ، در سده های پیشین ، چیزی جز همین نیاز به « نزدیک شدن صمیمانه خدا به انسان » نبود . خدا ، دریائی بود از قطره های انسان . هر قطره ای ، خود را از خدا یا دریا جدا نمیدانست . انسان ، از خدا و در خدا و با خدا بود ، و خدا چیزی جز این قطرات به هم آمیخته و از هم جدا ناشدندی نبود . سراسر وجود ، دریائی بود که خدا نام داشت . سراسر گیتی به هم آمیخته و نزدیک بودند . و این تصویری بر ضد دوری و علویت و انتزاعی بودن خدای توحیدی بود که در اثر دوریش ، قدرت پرست و سختگیر و خونخوار بود . « خدای قدرت » از این پس فقط میتواند در « جامه عشق و محبت به انسان » خود را در اجتماع بنماید و دعوی حاکمیت را پکسو بنهد .

[۲۵۵]

با مقدس شدن زندگی در گیتی ، جمال و زیبائی که در انحصار خدا بود ، و همیشه با تجربه فراسوی زندگی ، پیوند داشت ، زیبائی خود گیتی و زندگی

را همان قوانین و حقیقت و معیار خودش میداند ، و انسان ، درست همیشه بر ضد فطرتش رفتار میکند ، و با زور و اکراه باید اورا به بازگشت به فطرتش تکلیف کرد . در واقع « فطرت ساختگی » ، باید جانشین « فطرت واقعی » بشود . فطرت انسان ، همان فطرت ساختگیست . معنا و غایت زندگی ، در خود زندگی ، جسته نمیشود ، بلکه از حقیقت (دین و آموزه دینی) باید آموخت .

[۲۵۱]

جستن و آزمودن ، مفاهیمی هستند که با اصالت زندگی ، پیوند دارند . همه چیزها (قوانین و هنر و حقیقت و) در زندگی هستند ، و باید جست و آزمود تا آنرا یافت .

[۲۵۲]

اصالت زندگی ، « جستجو کردن » را ، برتر از « خواستن ، و گذاردن هدف و غایت » میشمارد . اینست که وقتی اولویت به غایت و هدف داده میشود ، بر ضد زندگی رفتار میشود . « انسان را جستن » ، غیر از « خلق کردن انسان برای انجام دادن یک غایت » است . آنکه انسان را میجوید و هرگز نمیباید ، انسانی زنده میجوید ، و آنکه « انسانی میخواهد که برای غایتی خلق شده است » ، انسانی ساختگی ، میسازد . انسان ساخته ، انسان حاضر و آماده است ، ولی انسان جستنی ، همیشه ناتمام میباشد .

[۲۵۳]

آنکه « زندگی در این گیتی » را مقدس میداند ، کار و کرداری را نیز که برای پروردن زندگی و زدودن درد از زندگیست ، مقدس میشمارد . « نیک » ، کاریست که برای « خوشبستن و دیر زیستن » اجتماعی کرده میشود . کار برای زندگی در گیتی و پرداختن به گیتی ، جای نیایش دینی و انجام رسوم و

خدا و دین ترا تحمل کند .
— پس تو دست از دین و خدایت بکش ، و من دست از تفکرم میکشم تا هر
دو در آشتی باهم زندگی کنیم .

[۲۵۹]

« نیرومندی » ، جوشش سوائق انسانی در « تصاویری از زندگی و گیتی »
هستند که راه و امکان « آزادی آفرینندگی و کار آنها » را میگشایند . این
هم آهنگی « تصاویر زندگی و گیتی » با « سوائق جوشنده و زنده و پر شور
» ، احساس شکوفائی انسان را میآورند که همان « راستی » باشد . اینست
که این « سوائقِ دیو آسا » که در واقع ، تیره و تاریک و خطرناک هستند ،
در این تصاویر ، هم « بسته » میشوند و هم « آفریننده و بارآوریا آزاد »
میشوند .

[۲۶۰]

آیا حکیمی که زیر هر شری ، بوئی از خیر می برد ، زیر هر بیعقلی و کنم
عقلی و یا حماقتی ، راهی به « عقلی برتر » می یابد ، آیا او در هر کار
ابلهانه ای که خودش میکند ، حدسی از حکمتی مجھول نخواهد زد که در
آینده ، روشن و پدیدار خواهد شد ؟ او میتواند با همه حماقات ها و کم
فکرها و دیوانگیها و کژ داوریها ، با خرسندي زندگی کند ، واز اشتباهات و
فریب خوردگیهای خود هیچگاه گله و شکایت نکند و نگرانی نداشته باشد .
او همیشه در انتظار معجزه « تبدیل حماقت به حکمت » و « اشتباه به
درستی » و « فریب به حقیقت » نشسته است . هر قضاوت احتمانه او ،
تبدیل به پیامدی عالی و مفید خواهد شد . و این حکمتست که در هر عمل و
فکر و احساس از ما لانه کرده است . نه تنها خدای ما حکیم است ، بلکه پیش
از او ، هزاره ها ما خود حکیم شده بوده ایم . ما دین و ایدئولوژی و جهان
بینی و فلسفه و شعر خود را حکیمانه می بینیم . در همه حماقتها و تنگ
بینی ها و تباھیها و ستمکاریها ، نشانه ای از پیدایش « حکمت متعالی »

در گیتی میشود . زیبائی گیتی و زندگی ، تجلی آن جمال فراسو نیست ،
بلکه از گوهر خود زندگی و گیتی میتراد . زیبائی از معابد بیرون میآید ، و
در هر خانه ای جا میگزیند . هنرمندان ، زیبائی را در گیتی و زندگی انسانی
کشف میکنند . حتی انسان ، در « رفتار اخلاقی » ، یک نوع « کشف
زیبائی گوهری خود » را می بیند . نگارخانه ها ، جای معابد دینی را
میگیرند . دیدن زیبائیهای هنرمندان ، جای نیایش دینی را میگیرد . آفریدن
آثار هنری ، روند زادن زیبائی انسان میگردد . زانیده شدن انسان ، روز جشن
میشود . از این پس ، جشن از آن خدایان نیست ، بلکه از آن انسانست .
آمدن به گیتی ، جشن میشود و « رجعت به سوی خدا » ، سوگ میشود .
خدا ، خدای مرگ میشود .

[۲۵۶]

پس از انقلاب اسلامی خمینی در ایران ، همه « اسلامهای راستینی » که تازه
به تازه از مارتین لوترچه های ایرانی و غیر ایرانی ساخته میشوند ، به
خاکروبه ریخته خواهند شد .

[۲۵۷]

پیغامبری که کارش را تازه آغاز کرده بود ، فریاد بر میآورد که هر کسی آزاد
است که به من ایمان آورد ؟ و پیغامبری که کارش را بپایان رسانید ه بود و
همه ملت را به خود مومن ساخته بود ، فریاد بر میآورد که هر کسی آزاد است
که از ایمان به من ، دست بردارد . کدامیک از این دو پیغمبر ، آزاداندیش اند ؟

[۲۵۸]

— تو هر چه میاندیشی ، توهین به دین و خدای منست ، و من غیتوانم توهین
تورا به دین و خدایم تحمل کنم .
— ولی دین و خدای تو ، هر دو توهین به تفکر منست ، و فکر من غیتواند

می بینیم .

[۲۶۴]

فهمیدن یک فکر ، نشان آن نیست که آن فکر ، از روان کسی یا ملتی روئیده است و در روانش ریشه کرده است . یک فکر باید از عقل بگذرد ، و ریشه در روان یک ملت بگند ، تا « از جاکندنی » نباشد ، و تا نتوان آن فکر را با افکار ناجور دیگر ، مشتبه ساخت . فریب دادن ، در فکری ممکنست که هنوز در روان فرد یا ملت ، ریشه نداوایده است . همه مناهیم و آرمانهای دموکراسی تا در روان ملت ریشه نکرده اند ، و از ریشه های فرهنگی خود ملت نروئیده اند ، به آسانی بازیچه مشتبه سازان دینی و سیاسی و ایدئولوژیکی میشوند .

[۲۶۵]

فکری هست که میتوان آنقدر گسترد تا کتابی بشود ، و کتابی هست که میتوان آنقدر فشرد تا در یک فکر ، خلاصه گردد . آنکه به ضخامت کتاب و گستردگی فکر ، اهمیت میدهد ، آن فکر را بی ارزش میشمارد ، و آنکه توانائی درهم فشردن افکار را به هم ندارد ، میانگارد که با خلاصه کردن یک کتاب ، آن فکر اصلی از میان میرود .

[۲۶۶]

کاوه شدن ، چیزی جز توانائی « راست گفتن » در برابر حکومتگر ، علیرغم همه اهل دیوانش که تصدیق دادگری اورا میکردند ، نبود . و این یک اقدام پهلوانی بود و هست و خواهد ماند . ولی امروزه همه مخنثان ، نام کاوه بر خود گذارده اند و درفش کارویانی را برافراشته اند ، و در جستجوی ضحاکی تازه هستند .

[۲۶۷]

وارد کردن یک انقلاب سیاسی یا اجتماعی از خارج ، ایجاد یک انقلاب فکری و

[۲۶۱]

عدالت ، تقسیم هر چیزی میان دو نفر « بیش از اندازه خواه » است ، که طبعاً به هر ترتیبی نیز آن چیز تقسیم شود ، آن دو ، خواستشان بر آورده نمیشود . در آغاز ، باید کاری کرده که هر دو به اندازه خود بخواهند . ولی هیچکس نمیداند که اندازه خودش چیست ، تا به اندازه آن بخواهد . و اگر چنانچه اندازه خودش را نیز بداند ، ولی « خواستن » ، گوهرش ، بیش شدن است . آنکه میخواهد ، بیش میخواهد . پس راه حل مستله ، نخواستن است . و انسان اگر نخواهد ، از چه چیز ، انسان خواهد بود ؟

[۲۶۲]

هرچند دامنه انقلاب فرانسه که پیامد افکار روسو بود ، و دامنه انقلاب روسیه و چین که پیامد افکار مارکس بودند ، دامنه جهانی یافتند ، ولی هیچکدام به اندازه عمق انقلابی که کانت با افکارش در آلمان ، بی هیچ سروصدایی کرد ، نبرندند .

[۲۶۳]

علاقه یک ملت یا روشنفکران به یک انقلاب سیاسی ، هنوز بیان علاقه آن ملت و روشنفکرانش به یک انقلاب فکری و روانی نیست . دگرگون سازی نظام سیاسی و اقتصادی ، بی تغییر کلی روانی و فکری یک ملت ، به نوبتی از انقلاب خواهد انجامید . ارزش دادن بی اندازه به « انقلاب سیاسی یا اقتصادی » ، پیامد احساس « ناتوانی از همین انقلاب فکری و روانی » است . با ارزش دادن بی اندازه به انقلاب سیاسی و اقتصادی ، پنداشته میشود که انقلاب سیاسی و اقتصادی بخودی خود ، جبران آن انقلاب فکری و روانی را خواهد کرد .

- ۱۰۵ -

- ۱۵۴ -

(پایان تفکرات یک سود اندیش) : من همه چیزها را به « وسیله » ، کاهش داده ام تا برای هرگونه سود احتمالی که داشته باشم ، آنها را بکار ببرم . ولی علیرغم اینکه همه چیزها را تبدیل به وسیله کرده ام ، ولی در همه سودهایم جز پنداشتی نمی بینم . یک دنیا وسیله ، برای رسیدن به سودهایی که خود جز پنداشت نیستند اهمه چیزها ، وسیله شده اند ، حتی سودهایی که به خاطر آنها همه چیز را تقلیل به وسیله داده ام . جهان ، انباسته از وسیله ، و تهی از سود ، شده است . من یک جهان وسیله دارم ولی هیچ سودی ندارم !

من در دفاع از حقیقتم (از دینم ، از عقیده ام ، از ایدئولوژیم ، از علم ...) آنقدر پدیده ها و واقایع را تحریف و کژ و کوله ساخته ام ، وکوتاه و دراز کرده ام ، و تراشیده ام ، و یابانها چسبانیده ام که در جهانم چیزی دیگر ، « بی تحریف و مسخ ناشده » باقی نمانده است . من برای دفاع از حقیقتم ، جهان و تاریخ و اجتماع را بی حقیقت ساخته ام . ولی « لذت تحریف کردن » ، « لذت کژ و کوله کردن » ، « لذت کوتاه و دراز کردن » ، « لذت خرد از بزرگ ساختن و بزرگ از خرد ساختن » ، « لذت ناچیز از چیز ساختن ، و چیز از ناچیز ساختن » انقدر زیاد شده است که من نیاز به حقیقتی دارم که این کارهارا در خدمت او بکنم ، تا حقانیتی به این کارها بدهم . من برای بی حقیقت سازی جهان و تاریخ و اجتماع ، نیاز به یک حقیقت دارم . با داشتن حقیقتست که من این شادی را دارم که برای نجات دادن یک حقیقت ، همه چیز را دروغ میسازم . اگر حقیقت را از من بگیرند ، همه لذتها سرشام را در زندگی ازمن گرفته اند . ازاین رو به مردم حقیقت را میدهم تا همه مانند من لذت ببرند .

روانی در ملت غمکند . انقلاب فکری و روانی باید در یک یا چند کانون اولیه فکری ، در درون اجتماع ، روی بدهد ، تا برخورد با آن انقلاب وارداتی ، بار آور بشود . ما نیاز به یک یا چند اندیشه ور اصیل داریم که این انقلاب فکری و روانی را در خویشتن واقعیت بخشیده باشند .

عادت ما با « مخلوط افکار لایتچسبکی که سده ها با هم مشتبه ساخته شده اند ، و با گیره های شاعرانه به هم لحیم و وصالی گردیده اند » ، سبب شده است که ما اکنون ارزشی به « هماهنگی گوهری افکار با همدیگر » ، وطبعاً به فلسفه غمده هیم . اخلاق و دین (الهیات) و عرفان و شعر ما ، از همین « مخلوطها و ملجمه های افکارنا آمیختنی باهم » ، سده ها زیسته اند ، و هیچکس صداقت آنرا ندارد که رندی را از جوانفردی ، و حکمت را از عرفان ، و عرفان را از رندی ، و عرفان را از اخلاق شربعتی جدا سازد . این قاطی کردن افکار باهم ، هرچند نیز تردستی شکفت انگیز و مطلوب باشد ، ولی در گوهر ، بر ضد رشد تفکر ناب فلسفیست . همه « اسلامهای راستین » کنوی که مانند قارچ از هر سوئی میروند ، از برکت این قاطی گریها و ملجمه سازیها ، رونق و اعتبار اجتماعی خود را پیدا میکنند . آنکه تفکر فلسفی را به جد میگیرد ، از « قاطیگری افکار » ، بشدت نفرت خواهد داشت ، و لو آنکه این قاطیگریها ، وسیله ای مفید برای دفاع از دین و عقیده خود نیز باشند . فیلسوف ، در اثر صداقت شن ، اکراه درونی از تماش با این ملجمه ها دارد . دریافتنه اینکه « دوفکر ، به هم چسبیده و لحیم شده اند » ، موقعی ممکنست که انسان دریابد آن دو باهه نزدیکی ظاهری ، هیچ پیوند گوهری زرف باهم ندارند . این قاطیگری ، فقط موقعی امکان وجود و بقاء دارند که تفکر ، سطحی باند ، یا به عبارت دیگر ، فلسفی اندیشه نشود . تفکر زنده فلسفی ، این گونه ملجمه ها را ولو بسیار جالب و دل انگیز هم باشند ، کودکانه میشمارد .

فکر و احساس را بسیار تاریک و ناپیدا ساخت . روی کردن به این قسمت روشن هر عمل و فکر و احساسی ، سبب غفلت و نادیده گیری قسمت تاریک آن عمل و فکر و احساس میگردد . طبعاً تأثیرات قسمت تاریک عمل و فکر و احساس ، بیشتر و آزادتر میگردد ، و تأثیرات قسمت روشن آنها ، محدودتر تنگتر و آسانتر ، کنترل پذیر میگردد .

[۲۷۴]

اخلاق و دین و عرفان و هنر و فلسفه ، در بُن ، با آزمونهای واحد ژرفی کار دارند . تفاوت و تضاد « صورت گیری و مفهوم پذیری آنها در اخلاق و دین و عرفان و فلسفه و هنر » ، نباید سبب انکار اشتراک این تجربیات گردد . در صورت پذیرهای مختلف و متضاد ، همه اینها ، به يك اندازه از آن تجربیات دور میگردند ، در حالیکه همه ، ادعای تزدیکتر بودن از دیگران به آن تجربیات را میکنند . اینست که در آغاز تاریخ ، بدشواری میتوان این دامنه ها و شکلها را از هم جدا ساخت . اسطوره ها ، هنوز کانونیست که این تجلیات گوناگون با هم آمیخته اند و گاه این رویه و گاه آن رویه ، برق میزند ، بی آنکه بتوان این رویه های برق آسا را از هم جدا ساخت .

[۲۷۵]

خودپرستی ، شکافتن خود در دو خود است . يك خود است که خود ی دیگر را پدید میآورد تا آن را بپرستد . پس با خودپرستی ، يك خود از خود میگردد (از خود گذشتگی میکند) . پس با همان خود پرستی ، از خود گذشتگی نیز پیدایش می یابد .

[۲۷۶]

آیا پدیده هائی که در هر چیزی در آغاز چشمگیر نیستند ، همان پدیده هائی نیستند که ما « باطن و گوهر و ذات و هستی » آن چیز میخوانیم ؟ آنچه ما

این اندیشه که « آزادی باید در چهارچوبی نظم » باشد ، این نکته را فراموش میکند که مقصدش « آزادی در چهارچوبی يك نظم » است . و با این اشتباه ، يك نظم را ، نظم واحد و منحصر بفرد و مطلق و کامل میسازد . سنتی این اندیشه ، هنگامی زدوده میشود که « آزادی از نظم » نیز به « آزادی در نظم » افزوده شود . آزادی ، تنها فضای بازی نیست که يك نظم ، در درون خود برای فرد یا گروه میگذارد ، بلکه آزادی از آن نظم هم ، همیشه حق به « تغییر دادن هر نظمی » را باز میگذارد . هر نظمی ، ناقص است . آزادی از يك نظم ، آزادی از نظم بطور کلی نیست ، بلکه آزادی برای آفرینش نظمی دیگر بجای نظام موجود هست . آزادی در نظم ، باید همیشه متلازم آزادی از نظم نیز باشد ، تا آزادی ، آزادی حقیقی باشد . نظم کامل و خدائی در اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق وجود ندارد . بدینسان ، اولویت آزادی بر نظم ، باید جای اولویت نظم بر آزادی بنشیند . از این پس « آزادی در چهارچوبی نظام يك دین یا يك ایدئولوژی یا فلسفه » ، جایش را به اندیشه دین و ایدئولوژی و فلسفه در فضای آزادی میدهد . هر نظمی فقط در فضای آزادی ، حقانیت دارد .

[۲۷۲]

ما با نامیدن هرچیزی ، به آن چیز نیز ، ناگاهانه « ارزشی اخلاقی » میدهیم . هر مفهوم و واژه تازه ، برای مرزیندی کردن يك پدیده ، در نهان ، رنگی اخلاقی به آن میزند . از واژه های هیچ زبانی میتوان این رویه اخلاقی را جداساخت و دور افکنند ، بلکه فقط میتوان این رویه های اخلاقی را درسایه قرار داد ، و از چشم ، پنهان ساخت .

[۲۷۳]

با معین ساختن « غرض و هدف هر عملی و فکری و احساسی » ، میتوان رویه ای از آن عمل و فکر و احساس را بسیار روشن ، و رویه ای از آن عمل و

مردن مانند گیاه در پایان زندگیش ، دوباره « تخمه » میشود ، و طبعاً دوباره خواهد روئید . اندیشه رستاخیز روحی یا جسمی (در رستاخیز) ، فقط امتداد این انگاشت بود . اندیشه « تخمه بودن انسان » ، هزاره هاست که فراموش شده است ، ولی پیامد این تصویر ، که رستاخیز روحی و جسمی باشد ، زنده و پویا مانده است . چقدر از اندیشه ها را که ما دور ریخته و رد کرده ایم ، ولی با پیامدهای آنها ، نا آگاهانه زندگی میکنیم !

[۲۸۰]

ژرف فرهنگ ایران را از « تصویر آتش » میتوان شناخت . برداشت های گوناگونی که ایرانی از آتش داشته است ، تجربیات مایه ای ایرانی را از زندگی و انسان و گیتی و فرهنگ و تاریخ ، بیان میکند .

[۲۸۱]

با اندیشیدن خوب و بد (چه خوبست و چه بدست) ، آزادی در کردن خوب و یا بد ، میآید . و تا انسان نمیتواند خود ، در باره خوب و بد بیندیشد ، آزادی نیز در او ، پیدایش نخواهد یافت . اینکه « خدا بیاندیشد خوب و بد کدامند » ، و آنگاه به انسان آزادی بدهد که آن بدی یا خوبی را بکند یا نکند ، یک سخن پوچست . چون برگزیدن خوب ، و رد کردن بد در کار ، بشناخت آن به آن خوب و بد در هر کاری ، بستگی دارد . این آخرین حد پوچیست که یکی بیاندیشد که خوب و بد چیست ، و دیگری فقط آزادی در کردن یکی از این دو داشته باشد . اندیشیدن « را از « عمل اخلاقی » (خوب یا بد) نمیتوان جدا کرد . اینکه خدا میاندیشد ، و انسان عمل میکند ، بیان رابطه چیره مندی حاکم بر محکومست (محکوم ، آزاد نیست ، چون خود در باره تعیین سنجه نیک و بدی نمیاندیشد) . خوب و بد ، از اندیشیدن خود انسان ، بر میخیزد ، از این رو نیز آزادی پیدامیکند که آنرا بکند یا نکند . آنکه میاندیشد ، حکومت میکند ، و آنکه اجرا ، میکند ، محکومست . مگر اینکه

دیرتر و دشوارتر می بینیم و احساس میکنیم ، ژرفتر میخوانیم ، در حالیکه در کنار همان پدیده های پیشین هستند . « درون و ذات و گوهر » ، آن چیزهایی هستند که ما بد می بینیم . ما در آغاز ، زود از چیزها میگذریم ، و آن چیزهایی را که در این « دید زود گذر » یافته ایم ، بنیاد دیدن میکنیم (به آنها خو میگیریم) و سپس ، این تبلی چشم ، مارا از درست دیدن و تیز تر و دقیق تر دیدن و خیره ماندن در یک چیز (دیده دوختن) باز میدارد . نگاه ما درست ندارد سوزن و میخ باشد که فرو ببرود ، و میخواهد روی چیزها بسُرد . بدینسان ، مفاهیم ذات و درون و گوهر ، از عادت زودگذری چشم ساخته شده اند و چیزها را به دو بهره جدا از هم ، پاره کرده اند .

[۲۷۷]

پیغمبران میآیند تا مردم را نجات دهند ، فیلسوفان میآیند تا از مردم ، نیاز به منجی ها و نیاز به نجات خواهی را بزدایند . یکی نیاز به منجی تولید میکند ، دیگری میگوید که نیاز به نجات ، فقط نشان سنتی خود انسان است ، و میتوان آنرا در انسان ریشه کن ساخت .

[۲۷۸]

دوستی به خدا ، زهدان زایان « ابر خودی » بود که میشد مانند خدا دوست داشت . انسان آنچه را دوست میدارد ، انسانیست . خدائی را که انسان دوست میدارد ، چیزی جز تصویری از انسان نیست . دوستی ، همیشه میان دو وجود مساویست که میخواهند آنقدر به هم نزدیک شوند که نتوان آنها را از هم جدا نگاشت . دوستی به خدا از دید توحید اسلام ، کفر و شرک والحاد است . دوستی انسان به خدا ، همانقدر خدا را انسان میکند که انسان را خدا .

[۲۷۹]

انسان را به خاک میسپردند (دفن کردند) چون میانگاشتند که انسان در

، و کسی میتواند نومیدی را همیشه تاب بیاورد که نیرومند است . در دوام نیکی ، و شکست همیشگی از نیکی ، نیرومندی خواهد شکفت . نیرومندی در شکست ، میافزايد و می بالد . سرو در سرما و توفان ، قد میافرازد .

[۲۸۶]

شور ، پیوند خودجوشی و خواستن و اندیشیدن است . شور ، آمیختگی اضداد با هست . خواستن و « خودجوشی » ، دوضندن . خودجوشی و اندیشیدن ، دوضندن . نخستین عمل در شاهنامه که « دفاع از جان و زندگی کیومرث » باشد ، پیامد شور سیامکست .

[۲۸۷]

این پند و اندرزها یا ضرب الامثال (ابیات شعر) ، تکه پاره های یک حقیقتند ، و حقیقتی که پاره پاره شد ، پاره هایش دیگر دارای حقیقت نیستند . ولی در پاره پاره های حقیقت ، انسان همیشه دنبال کل حقیقت میگردد ، و می پندارد که وقتی آن پاره ها را توانست به هم وصالی کند ، حقیقت را بدست خواهد آورد . از روزی که جام جم شکست ، هیچکس نتوانست ، باز جام جم را از آن وصله ها بسازد .

[۲۸۸]

ما کلمات عالی خود را ، در دهان خدایان گذاشتیم ، و خودمان ، فقط سخنان پرج گفتیم . از آنروز تا کنون ، هر اندیشه بلندی که در مغز ما پیدا شد ، به آسمان صعود کرد ، و همه اندیشه های کوچک و تنگ و پست ، در فکر ما ماند و زیان مارا آلود .

[۲۸۹]

در همه خدائی (Pantheism) عرفان ، بیشتر ، بی خدائی (Atheism)

این دو باهم بیامیزند . آزادی و اندیشیدن اخلاقی ، از هم جدا ناپذیرند . سرچشم اخلاق و حقوق ، انسانست .

[۲۸۲]

اکنون که کسی نیست با من بیندیشد ، پس خود با خود میاندیشم ، از اینجا بود که نخستین اندیشنه ، یک پاد اندیش (ضد اندیش) بود . و آنکه خود ، هم پرسنده و هم پاسخ دهنده ، هم رد کننده و هم اثبات کننده ، هم واقع بین و هم روء یا گرا ، هم درونسو گرا و هم برونسو گرا شد ، خود را دوباره نکرد و خود را نشکافت ، بلکه خودی دیگر آفرید . و با این « خود آفرینی » ، تغمه « انسان اندیشنه » کاشته شد .

[۲۸۳]

آنکه در تهیگاهی میاندیشد (کسی جز او نمیاندیشد) ، اندیشه هایش بزوی آن تهیگاه را پر میکند . و این خطر ملتیست که بیش از یک اندیشنه ندارد . از این رو همه از او بیتهاست میترسند یا اورا بی نهایت میپرستند . چون او ، همه آن تهیگاه را ، فقط از خود پر میکند . تهیگاه اندیشه ، جائیست که فقط یکی میاندیشد ، و همه فقط میفهمند . و یا آن اندیشه را یاد میکنند . ترس از یکی ، و پرستش یکی ، باهم میرویند .

[۲۸۴]

عیسی میگفت که کوه را جا بجا کنید تا در یابید که ایمان به خدا دارید . فرهنگ ایران میگفت که بر فراز کوهها ، بهشت خود را بسازید ، تا در یابید که خود ، به اندازه کافی نیرومند هستید و نیاز به ایمان ندارید .

[۲۸۵]

نیکی را کسی میکند که نیرومند است ، چون نیکی کردن متلازم نومیدیست

هست که در همه آثار ماده گرایان . خدا را در همه چیز حل کردن ، نفی کردن خدا در هر چیزیست . وقتی در هر چیزی خدا باشد ، هیچ چیزی خدا نیست .

[۲۹۰]

هرچیزی را باید برنه کرد تا شناخت ، ولی ما تا به هرچیزی جامه ای نپوشانیم آنرا دوست نداریم . ولی آیا ما بیشتر چیزها را دوست میداریم ، یا بیشتر میخواهیم آنها را بشناسیم ؟ دیده ای که میخواست « شه شناس » باشد ، آیا شناخت خود را از او ، بر دوستی خود به او ، ترجیح میدارد ؟ آیا دوستی ما با یک چیز ، و اراده ما بشناخت آن ، همیشه باهم گلاویز نیستند ؟

[۲۹۱]

به آنچه جز معلومات به ما نمیدهد ، باید شک ورزید ، تا آنرا دوباره « اندیشیدنی » ساخت . آنچه به معلومات (دانسته ها و شناخته ها) کاهش یافت ، دشمن تفکر است . برای فیلسوف ، هیچ چیزی ، معلوم نیست . فیلسوف ، معلومات ندارد و ذهنش ، گنجینه معلومات نیست . آنچه معلوم هست ، نیاز به اندیشیده شدن ندارد . فیلسوف ، دنبال کسب معلومات نمیرود ، بلکه دنبال چیزی که بتواند به آن بیندیشد . تبدیل معلومات ، « به چیزهای اندیشیدنی » ، نیاز به مغز فلسفی دارد .

[۲۹۲]

روزگاری ، فلسفه ، نقش بنیادی خود را این میدانست که « معماهی زندگی و گیتی و اجتماع » را به « پرسش‌های پاسخ پذیر » بکاهد . ولی روزگار ما ، فلسفه به این بینش رسیده است که نوبت آن شده است که در پرسشها ، باز معما را بباید . در پرسش‌هایی که همه پاسخ پذیر به نظر میرسند ، معماهایی هستند که پاسخها ، فقط فربی کوتاه و گذرا هستند ، که خارش معرفتی مارا چند لحظه آرامش و تسکین میبخشنند .

[۲۹۳]

حقیقت ، وارونه آنچه منادیان حقیقت می‌آموزنند ، آفتایی نیست که یکنواخت و مدام ، پدیده ها و تجربیات را روشن کند ، بلکه آذرخشناییست که پس از « بیشهای کوتاه و ناگهانی و آنی » که به ما میاندازد ، کوری درازی بدنبال می‌آورد . بسیاری برای خاطر همین کوری دراز پس از بینشی کوتاه ، از چنین بینشانی نفرت دارند . پس از بینش هر حقیقتی ، چشم ، زمانها ، تاریک و بسته میماند . بینش یکنواخت و مدام ، یک آرمان دروغین از حقیقت است . فکری به ما حقیقت می‌بخشد ، که بر قریب میزند ، نه آنکه همیشه روشن میکند . با آنچه روشنگران ، روشن میکنند ، حقیقت نیست . خدا ، نور آسمان وزمین است ، از این رو هیچ حقیقتی به ما نمی‌بخشد . یک اندیشه ، که کهگاه در ذهن ما میدرخشد ، به ما تجربه ای ژرفتر از حقیقت میدهد .

[۲۹۴]

آنچه روشن ساخته شده ، آنچه را در سایه افکنده ، پنهان میسازد . حقیقت همیشه در پشت چیزها ، در سایه هاست . روشنیها ، گمراه کننده اند . روشنی بزرگترین دشمن حقیقت است . از آنها که با حقایقشان ، پرتو به پدیده ها و پیشامدها میافکنند ، بترسید ، چون آنهاستند که سایه میافرینند و « آنچه را در سایه است ، بی ارزش میسازند » .

[۲۹۵]

آنکه میکوشد دیگران را به افکار خود مومن سازد ، از خشک شدن چشمها آفرینندگیش میترسد . سترون شدگان ، تولید ایمان به افکار آفریده خود در گذشته میکنند .

[۲۹۶]

نخستین کار جمشید ، بنا کردن خانه در گیتی ، برای بهشت ساختن از گیتی است . خانه ساختن در گیتی ، بوسیله انسان ایرانی (جمشید) ، بدانگونه جهان بینی اورا معین ساخته است که حتی اهورامزدائی نیز که سپس آمد ، مجبور شد خودرا پیشگام جمشید بخواند ، و همان کار را ، نخستین کار خود بخواند . خدای ایرانی هم خودرا به تصویر انسان ایرانی در آورد . نخستین کار آدم و حوا ، تبعید شدن از بهشت به گیتی است ، تا در تبعیدگاه خود رنج ببرند ، تا باز بتوانند به خانه اصلیشان در بهشت بازگردند . این دو گونه دین متضاد باهمند . خدائی که خانه در گیتی میسازد ، با خدائی که گیتی را تبعیدگاه از بهشت میداند ، دو گونه خدای متضادند .

از جوامعی که « مدنیت اسلام » برآن چیره شد ، تنها ملت ایرانست که ریشه های نیرومند فرهنگیش هنوز از آسیب ، مصنوع مانده است ، و با اندکی تلاش و ابتکار و همت چند متفکر و هنرمند ایرانی ، میتوان این فرهنگ را از زیر خاکستری که فرازش نشسته است ، برون آورد و دوباره شکوفا و بارور ساخت . کارهای من نخستین گام در این راه است . سایر جوامع اسلامی ، در اثر فشارو دستبرد مدنیت اسلامی ، ریشه های فرهنگ اصلیشان بکلی سوخته شده است . و ایران میتواند از فرهنگی که در اسطوره هایش بجا مانده است مایه بگیرد ، و آنرا بشیوه فلسفی از نو بگستراند ، و باز خود را از نوبت زیاد ، و با رستاخیز فرهنگش ، که جهانی و « فرا سوی - ملی » است ، خود را در همه جوامع اسلامی « عرب ساخته » بگستراند . هنگام وارونه کردن (واگشت) جنبش تاریخی فرهنگ ایران فرارسیده است . تهاجم وحشیانه عرب ، باید با « گسترش لطافت آمیز فرهنگ آفریننده ایرانی » پاسخ داده شود . فرهنگ ایرانی که در اسطوره ها مانده اند ، میتوانند نقطه آغاز یک باز زانی و رستاخیز در همه جوامع اسلامی گردند . فرهنگ ایران

آنکه قدرت ایمان را میستود که میتواند کوهها را جابجا سازد ، قدرت بریدن را غمیشناخت که میتواند آسمانها را از هم بشکافد . آنکه ایمان میآورد ، باید قدرتی بیشتر داشته باشد تا بتواند ترک ایمان کند .

دrafکار نوینی که میآیند ، هرچند ما از نو بودنش لذت میبریم ولی از بیگانه بودنش نیز در نهان بیم داریم ، و میکوشیم برای آنها ، نیاگانی در افکار گذشته خود بجهوئیم و بباییم که بتوانیم این بیگانگی را از آنها رفع کنیم . اسکندری آمد و تبار او را به دارا رسانیدند . گامی نیز افکار بیگانه چنان آشنا و خانوادگی میشوند که باید برای افکار گذشته خود ، که با آن بیگانه شده اند ، شجره نامه تازه ای درست کرد . جواهردی ایرانی را باید از شجره نامه ابراهیم و موسی و حاتم و علی ، دوباره آشنا ساخت . افکار ایرانی ما باید شجره نامه عربی . اسلامی برای خود بسازند ، تا از نو حق موجودیت پیدا کنند . عرفان ما ، نیمی بیشتر از نیرویش را صرف همین « خلق شجره نامه قرآنی » کرده است . نشان داده است که مادیانش ، از استر زائیده شده است ، و به این معجزه نیز ایمان آورده است .

انسان ، از آسمان خدا هبوط نکرده است ، که بزرگی اش را از آسمان آورده باشد . انسان درختی است که از زمین رونیده است و تا به آسمان قد کشیده است . سرچشم بزرگیها ، در خود او است . رونیدن ببالای جهان بینی ایرانی ، بچای تصویر هبوط از بهشت ادیان سامي ، می نشیند . سرو ایرانی ، بر ضد اندیشه هبوط سامي (یهودی ، مسیحی ، اسلامی) است . باسمان بالیدن ، برضد « از آسمان افتادن » است . حتی در تفکرات هایدگر ، انسان « به خود افکنده میشود » ، هبوط میکند ، ولی در تفکر ایرانی ، انسان ، به خودی خود « فرامیرید » ، میافرازد ، میبالد .

زیر خاکستر هزاره‌ها ، بجای مانده است ، از سر بر افروختنی هستند . فردگرانی زائیده از منش پهلوانی ، برونسو گراست . این فردگرانی ، استوار بر فلسفه زندگی در گیتی و « دگرگون ساختن گیتی برای زندگی » است . ولی فرهنگ ایران ، در دوره چیرگی مدنیت اسلامی ، « فردگرانی درونسو » را در عرفان یافت و پرورش دارد . فرد در اثر فشار اسلام ، به درونسو انسان گریخت ، و در بیخودی و مستی ، خود را از آسیب شریعت اسلام ، این نگاه داشت . ویدینسان « فلسفه وجودی » پیدایش یافت که در پیله عبارات عرفانی ، مانده است . اکنون نوبت آنست که فردیت درونسو گرا دوره کرمی خود را در عرفان پیایان رساند ، و مانند پروانه ، از پیله بیخودی بیرون آید . شیره سالم عرفان باید فلسفی شود . وابن « خود درونسو عرفانی » که از « پیله بیخودی » ، بیرون می‌آید و آزاد می‌شود با « خود برونسو گرای پهلوانی » با هم بیامیزند . فلسفه زندگی پهلوانی ، با فلسفه ژرف وجودی ، دیالکتیک زنده هستی ایران آینده را تشکیل می‌دهند . آمیختگی « آرمان فردیت پهلوانی » و « درونسو گرانی عرفانی » ، خود تازه و نیرومند ایرانی را پدیدار خواهد ساخت . ایرانی از نو زاده ، هم پهلوان و هم عارف خواهد بود . فلسفه زندگی و فلسفه وجودی ، با هم ، یک وحدت پدیدار خواهند ساخت . درون و برون ، در یک جنبش پادی مدام ، با هم خواهند آمیخت .

[۳۰۳]

« درون » ، اصطلاحی بود که عرفان برای مرحله‌ای از « پرورش خود انسان » آفرید . با رشتن پیله به گرد خود ، خود ، هم از آسیب برون ، مصون می‌ماند و هم خود ، بی توجه به معیارهای بیرونی تماشاگران و اجتماع ، خود را بر شالوده نیروهای نهفته در گوهر ذاتی خود ، می‌پروراند . خود با پروردۀ شدن در تنها (که سر آغازش به هفتخوان رستم باز می‌گردد) ، نیروهای کافی می‌یافتد که پرده‌ای را که برای مرحله گذر به گرد خود تابیده ، از هم

می‌تواند اکنون مدنیت عرب و اسلامی را در این جوامع تا آن اندازه به عقب برگرداند که این ملل فرست خود زائی دویاره خود را بیابند ، و نیروی رستاخیزی خود را از فرهنگ ایران بگیرند . تفکر زنده فلسفی ایران ، سرمشق بزرگ برای رستاخیز ملل اسلامی خواهد شد . تفکر فلسفی ایرانی می‌تواند مایه از اسطوره‌های زنده و آفریننده اش بگیرد ، و خود را از تنگنای « سیاست ملی روز » برهاند ، و یک فلسفه جهانی شود . زمان رها ساختن خود از ملتگرانی بیمار معاصر ، برای رسیدن به یک جنبش فلسفی جهانی ، فرا رسیده است . تفکر فلسفی ایران ، رسالت برانگیختن همه ملل اسلامی را به یک بازنایی و رستاخیز دارد .

[۳۰۱]

فرهنگ ایرانی ، تخمه‌های را که بتواند باز برویاند و شکوفا و بارآور سازد ، در خودنگاه داشته است . این تخمه‌هارا نباید ناچیز و بی ارزش شمرد . از یک تخمه ، یک جهان می‌روید و می‌گسترد . و برعکس « سره سازی بیش از اندازه زبان فارسی » ، و طبعاً بریند فرهنگ ایران از ملل اسلامی و درو شدن از ملل اسلامی ، باید واژه‌ها و اصطلاحات عربی را نگاه داشت ، تا مسیر جریان گسترش فرهنگ ایرانی به ملل اسلامی باز بماند . فرهنگ جهانی و جوشنده ایرانی ، نباید در چهار دیواره مرزهای سیاسی امروزه ، مسدود و محصور بماند . با جوشش دویاره فرهنگ و فلسفه جهانی ایران ، سوی اثر گذاری جریان فکری در این اصطلاحات و عبارات و کلمات ، دگرگون ساخته خواهد شد . فرهنگ ایرانی ، راههای گسترش خود را باید باز بگذارد . ما نباید فرهنگ ایران را که جهانیست ، تابع سیاست حکومتی روز بسازیم که ملیست و بسیار محدود .

[۳۰۲]

فردگرانی که در منش پهلوانی و « سراندیشه فر » در اسطوره‌های ایران ،

صحیح نیست ، چون فرّ ، بیان « خویشی خویش هر فردیست » ، و تنها ویژه نخبگان و برگزیدگان غمیباشد . بدینسان فرّ ، اصالت فردی و گوهری هر کسی را می‌نماید . چنانچه سپس در الهیات زرتشتی ، از همین کلمه فرّ ، فرهنگ و فرهوشی را ساختند که وجودیست مشابه « روح فردی » . در مسیحیت و اسلام ، همین سراندیشه « روح جاوید فردی » ، پایه فردیت و آزادی فردی شده است و میشود . چون در فرد ، گوهریست که ارزش ابدیت دارد و هیچگاه نابود نمیشود .

فرّ ، در تضاد با مفهوم « خلافت » است . با کلمه فرّ ، حاکمیت از خود انسان میتراد و از خود انسان سرچشمه میگیرد ، و خلیفه خدا یا قدرتی فوقانی نیست . انسان ، ارزشش و حقانیتش و حقیقتش را از دیگری نمیگیرد و ام نمیکند . پس با مفهوم امامت تشیع ، که چیزی جز شعیه‌ای از همان خلافت تسخن نیست ، در تضاد است .

فرّ ، بنا بر آنچه در زامباد یشت آمده است ، نه انتقالی است و نه تباری و نژادی . چانچه اهورامزدا نمیتواند فرّ را حتی به پسرش آذر بدهد . چنانچه امشاسپندان (که خودش هم جزو آنهاست) نمیتوانند به آن دست یابند . بدینسان فرّ ، نصی نیست که مرجعی ، مرجع بعدی را معلوم سازد . فرّ ، پیمانی نیست . پیمان یا بیعت ، نمیتواند حق مردم را در « بزیدن از شخص رهبر » سلب کند . پیمان ابدی خدابا انسان هیچ معنایی ندارد . انسان با خدا هم ، پیوند و پیمان (میثاق) ندارد ، بلکه رابطه اش با او نیز بر بنیاد فرآست .

[۳۰۵]

درونسو گرائی و برونسو گرائی ، فقط سوی دو جنبش متضاد را معین میسازند ، نه مرزی را که میان درون و برون هست . درون از کجا آغاز میشود ؟ برون از کجا آغاز میشود ؟ بکجا که رسیدیم ، درونست ؟ بکجا که رسیدیم برونتست ؟ آیا با پشت کردن به طبیعت و گیتی و تاریخ و واقعیت ،

پاره کند ، و به شکل پروانه ، بتواند در فضای باز ، پرواز کند ، و دیگر مانند کرم ، نخزد . ولی سپس عرفان ، از مفهوم « درون » ، یک گور و زندان ابدی خود را ساخت که می‌پنداشت فقط آنجا بهشت اوست . از « ماندن ابدی در درون » یک فضیلت ساخت . همانسان که کرم به درون پیله‌ای که خود می‌تند ، میروند تا خودرا برشالوه گوهر خود (نه برای همنگ اجتماع‌سازی خود) بپروراند ، و سپس آنرا سوراخ میکنند تا به شکل پروانه از آن برآید ، بیخودی و مستقیم و حال ، فقط این « پرورشگاه و زهدان موقت » هستند . مسئله بنیادی انسان ، جنبش خود از بیرون به درون ، و سپس ، از درون به بیرون است . و این جریان میتواند آن به آن روی بدهد ، و میتواند مرحله‌هایی متناوب از زندگی باشند . ولی رفتان به درون و در درون برای همیشه ماندن ، یک حرکت ضد عرفانی بود ، که سپس جای عرفان اصلی را گرفت .

سفر از بیرون به درون ، در برابر هر پیش‌آمدی و یا برخوردی و یا گفتگوئی ، و سفر از پروردن و فهمیدن و جذب کردن آن پیش‌آمد و برخورد و گفته و فکر و تجربه در درون به برون ، یک جنبش ابدیست . ماندن در درون ، تبدیل درون به گورستانست . درونی که هرگز بیرون نمی‌آید ، و بیرونی که هرگز به درون غیرود و درونی نمیشود ، بیرونی نیست که انسان با آن کار دارد . بانگریستن درون ، میتوان در برون شکفت و بالید ، و با یک تجربه برونی میتوان ، شکاف در درون انداخت و درون را بزانیدن انگیخت . ما درون را بنگریم و حال را ، نه برون را بنگریم و قال را ، « شکافت روان از تن » بود که جان و زندگی را از میان می‌برد . درون نگری و برون نگری ، جنبشی نوسانی و متناوب هستند .

[۳۰۴]

« فرّ » ، بیان و نماد یک تجربه مایه‌ای فرهنگ سیاسی ایرانیست ، که هنوز در روان و گوهر ایرانی ، زنده و پویاست ، و براین تجربه مایه‌ای که شالوه فرهنگ سیاسی ماست ، دموکراسی و نظام آزادسیاسی ، استوار خواهد شد . فرّ را برخی برابر با همان اصطلاح متداول در غرب « کاریسا » گرفته‌اند که

بیرونی و سعادت درونی ، باید پلی زده شود .

[۳۰۷]

برونسو گرانی ، دیگر فیتواند تاب آورد که بی درونسو گرانی بپاید ، و درونسو گرانی ، دیگر فیتواند انسان را از برونسو گرانی ، پاره کند .

[۳۰۸]

از روزیکه عرفان ، میتوانست خدا را فقط در درون خود بباید و تجربه کند ، و فقط به درون خود نگریست ، برای دیدن خدا و تجربه کردن خدا ، در طبیعت و تاریخ و اجتماع ، کور شد . خدا را میتوان به همان کینیت و پاکی و علو ، در تاریخ و اجتماع و طبیعت ، تجربه کرد . خدا ، فقط در گوشه تاریکیهای نهفته در درون نمیخزد . این اندیشه که « عالیترین تجربه های انسانی » را فقط در ژرفای درونی ممکن میدانست ، عرفان را از درک تاریخ و اجتماع و طبیعت باز داشت .

در حالیکه سراندیشه عرفان ، آن بود که جمال خدا ، صد هزاران روی دارد که در هر ذره ای ، خودرا بشیوه ای دیگر می نماید . در اجتماع و تاریخ و طبیعت ، میتوان تجربیات عالی و تکان دهنده و گوهری ، مانند درون خود داشت . عرفان ایرانی ، باید یک خانه تکانی کلی از اندیشه های ناسازگاری بکند که عرفان را سده ها آلوده اند ، و خودرا جزو ضروری عرفان ساخته اند . خدارا در درون و بیرون ، میتوان با یک عمق تجربه کرد . همانقدر که خدا را میتوان در تاریخ و اجتماع تجربه کرد ، میتوان در درون فرد تجربه کرد .

[۳۰۹]

« آنچه خودرا حقیقت میداند » (دین و ایدئولوژی و متافیزیک ...) مارا از دریافتمن مستقیم زندگی ، باز میدارد . با پرداختن مستقیم و بیواسطه به زندگی ، میتوان زندگی را فهمید و دریافت . وارونه آنچه هزاره ها دعوی شده

بیرون ، پایان میپذیرد ؟ ما هرچه به خود نزدیکتر میشویم ، باز ردپای این بیرون را می یابیم . حواس ما ، عواطف و احساسات ما ، عقل ما ، همه بیرونی می نمایند ، همه بیرونی میشنوند . چون میان بیرون و درون ، مرزی دقیق نیست . و چه بسا بیرون و درون ، فقط از رفت و بازگشت موجهای وجود مفهوم و روشن ساخته میشوند . ما به هرچه در درون برسیم ، جزو بیرون میشود . برای یکی ، درون ، لایه زیر پوستش هست . برای دیگری ، درون ، زیر آگاهی و عقلش هست . برای یکی درون ، خودش هست . برای یکی درون ، احساسات و عواطفش هست . برای یکی درون ، فقط ذهنیاتش هست . برای یکی درون ، همیشه بیخودیست . این مرزیندیهای درون و بیرون ، جنبش درونی شدن و بیرونی شدن را فرعی و بی ارزش میسازند . مسئله واقعی ، نوسان کردن و تاب خوردن میان خود و بیخود ، میان حس و عقل ، میان کلمه و معنا ، میان ظاهر و باطن ، میان واقعیت و روهایا ، میان ماده و ایده است . و گرنم معین ساختن آنکه واقعیت چیست و کجا از روهایا و آرمان جدا ساخته میشود ، معین ساختن اینکه خود در کجا پایان می یابد و بیخود از کجا آغاز میشود ، مسئله درونسو گرانی و برونسو گرانی را پرج و تهی میسازد .

[۳۰۶]

این عارفست که باید پهلوان بشود ، و این پهلوانست که باید عارف بشود . خودی که در بیخودی فرو رفته است ، باید از ژرفایش سر بردار آورد ، و به همان اندازه در ژرفای پیوندهای اجتماعی و سیاسی و تاریخی فرو رود . این پهلوانست که ماجرا جوئی خود را در پهنهای جهان بیرونی ، باید به درون ببرد و خود را در ژرفهایش بیازماید . عارفی که در تاریکی بیخودی ، خدا میشود ، باید در روشنی اجتماع و تاریخ ، خدا بشود . پهلوانی که در روشنی تاریخ و اجتماع ، به آخرین حد شکوفانی خود رسیده است ، باید خود را در اعماق خود بباید ، و در اعماق خود هم ، خود شود . میان سعادت

کامل میخواستند . ولی روش ساختن کامل زندگی ، نابود ساختن زندگی بود . حقیقت ، همیشه خطر زندگی بود . به حقیقت ، میشد فقط با نابودی زندگی ، رسید . تفکر فلسفی و دین ، خواستند « معماهی زندگی » را ، به حقیقت زندگی (به معرفت کامل زندگی) بکاهند . مستله ، مستله « حل معماهی زندگی در یک حقیقت » نبود ، بلکه « چگونه میتوان با معماهی زندگی زیست ؟ ». مستله ، مستله نهادن حقیقت روش ، بجای زندگی تاریک نبود . مستله آن بود که « تلاش برای کاهش زندگی به حقیقت ، برای تقلیل معما به پرسش » ، از کجا بر میخیزد ؟ چرا ما بجای زندگی ، حقیقت میجوئیم ؟ چرا ما بجای زندگی ، حقیقت میخواهیم ؟ آیا روکردن به حقیقت ، پشت کردن به زندگی نبود ؟ چرا ما در حقیقت ، از زندگی رویرمی تابیم ؟

[۳۱]

تا زندگی در ما سرشار است ، ما به زندگی و از زندگی ، کشیده میشویم . این کشش زندگیست که در ما « زندگی بهتر » را میجوید . « به یا نیکی » چیزیست که مارا میکشد . ما زندگی کردن بهتر را میجوئیم . ولی وقتی « خواستن » ، مطلوبتر از « کشش » شد ، خواه ناخواه « آنچه معین و روش است » ، بر « آنچه نامعین و تاریک است » برتری می‌یابد . ما از کشیده شدن و کششهای خود ، نفرت و اکراه پیدا میکنیم ، چون اختیار خود را از خود غیدانیم . ما میخواهیم بر خود ، قدرت داشته باشیم . زندگی نیز باید « هدف و غایت » داشته باشد ، تا ارزش پیدا کند . با پی کردن غایت ، میتوان بر زندگی ، چیره شد . ما موقعی زندگی میکنیم که بر زندگی خود ، چیره بشویم . خواستن ، « زیستن برای یک غایت و هدف » را برترین زندگی میشمارد . و زندگی که بخودی خودش ، معماهی و تاریکست ، نمیتواند در آغاز ، هدف و یا غایت زندگی کردن باشد . « جستجوی زندگی » که با « کشش زندگی » همراه بود ، ناگهان تبدیل به « اراده به غایت » میگردد . حقیقت ، آن چیزی میشود که در رسیدن به آن ، زندگی ، ارزش و معنا پیدا

است ، حقیقت (آنچه بنام حقیقت ، اراده داده اند) مارا از زندگی ، دور و جدا ساخته است ، و حتی دشمن و نابودگر زندگی ساخته است . « اراده به زیستن » ، باید از سرچای « اراده به حقیقت » را بگیرد . ما دیگر به جستجوی حقیقت نمیرویم بلکه به جستجوی زندگی . جستجوی زندگی ، بجای جستجوی حقیقت ، در معرفت می‌نشیند . معرفت زندگی ، نه معرفت حقیقت ، غایت ماست . برای جستجوی زندگی ، خطر کردن ، بهتر است که برای جستجوی حقیقت ، خطر کنیم . انسان دیگر ، نه خدا را میجوید نه حقیقت را ، بلکه زندگی را . این چیست در ما که حقیقت را میخواهد ؟ آیا این « کمبود زندگیست » که میخواهد در رسیدن به حقیقت ، کمبود زندگی را جبران کند . کمبود زندگی ، بدنیال چیزی نیست که بجای زندگی بنهد . کمبود زندگی ، بدنیال افزایش و بهتر سازی همین زندگیست . زندگی ، زندگی میجوید . ما چیزی را میجوئیم که سودمند برای زندگی باشد ، معنا ای زندگی را از زندگی پدیدار سازد . ولی آیا حقیقتی را که یافته ایم ، ارزشمند برای زندگی و بهسازی زندگی و افزایش زندگیست ؟ آیا حقیقت ، زندگی را تهی از معنا نساخته است تا خودش معنای زندگی باشد ، وزندگی بی حقیقت ، پوچ شود . پوچگرانی ، پیامد همین برتری حقیقت بر زندگی بود که فقط از زندگی ، معنا داشت و بی حقیقت ، پوچ .

[۳۱]

انسان ، چیزی را میجوید که در گوهر زندگیش هست . ولی زندگی ، معماهیست که هیچگاه حل شدنی نیست . تفکر فلسفی ، سده ها بر ضد « معما » و « چیزهای معماهی » بود . تفکر تفلسفی و دین ، نمیتوانستند آنچه معماهی است تاب بیاورند و از معما بودن هر چیزی ، اکراه داشتنند . از این رو میکوشیدند که هر معماهی را به پرسشهای پاسخ پذیر بکاهند . فلسفه و دین ، « حقیقت » ، میخواستند ، « شناخت کامل » میخواستند . ولی معما ، جستجو در تاریکی بود . و دین و فلسفه ، روشنائی یکدست و

وقتی پرسیده میشود که « زندگی چیست ؟ » ، پاسخ آنرا در « یک تعریف یا مفهومی و یا مفاهیمی » می یابیم . این تعریف یا مفهوم ، فقط برداشتی (تأویلی) از زندگیست ، نه خود زندگی . تلاش برای اینکه پاسخی برای این پرسش [زندگی چیست ؟] بیابیم ، میتواند سودمند باشد ، ولی خطر این تلاش ، از آنجا آغاز میشود که این تأویل و شناخت ، با زندگی ، عینیت داده شود . زندگی ، همان برداشت واحد و منحصر بفرد است . بدینسان زندگی ، به یک برداشت ، کاهش داده میشود ، و آن برداشت ، به مقام حقیقت ، اعتلاء داده میشود . از این پس زندگی باید به یک برداشت از آن ، کاسته شود . خواه ناخواه زندگی ، از چنین کاهشی میپرهیزد و میگیریزد . برای زدودن این اکراه و نفرت ، آن برداشت ، به حقیقت ، اعتلاء داده میشود . از آن پس ، زندگی هست که باید خود را عین حقیقت سازد ، و در حالیکه کاهش خود را در این کار در می باید ، باید خود را به « احساس اعتلاء زندگی » ، بفریبد . کاهش زندگی را بشکل اعتلاء زندگی درباید : و در پایان ، باید در فناء زندگی ، تجربه بقاء زندگی را داشته باشد . در حقیقت ، که اوج زندگی هست ، زندگی ، نابود ساخته میشود . یک برداشت از زندگی ، هدف و غایت زندگی میشود .

شناخت ما از زندگی ، غایت زندگی میشود ، که در هیچ شناختی نیگنجد . ما در شناخت ، « بودن » را بر « شدن » ترجیح میدانیم . « بودن » همیشه معین است ، و « شدن » همیشه نامعین و تاریک و مجھول . اینست که پرسش « زندگی چیست ؟ » ، نا اگاهانه و بیخبر ازما ، مسله زندگی را به « مسئله بودن » میکاهد . زندگی میخواهد « باشد ». ولی زیستن ، بیشتر از « بودن » هست . جهان بینی ایرانی بر « اصالت زیستن » استوار است نه بر « اصالت بودن ». در آغاز ، تخمه ، میزیست ، چیزی پیش از آن

میکند . زندگی ، فقط در رسیدن به حقیقت ، بنام غایت زندگی ، زندگی خواهد شد . زندگی ، بی حقیقت ، پوچست . از این پس ، زیستن ، خود غایت زیستن نیست . زندگی را فقط از « آنچه فراسویش هست » ، میتوان فهمید . و « بیش خواهی خواست » که به « بی اندازگی » را می یابد . انسان ، حقیقت را میخواهد ، چون بی اندازگی که در خواست نهفته است ، در حقیقت ، که بی اندازه است بر آورده میشود . و درست « به اندازه بودن زندگی » ، با « بی اندازه بودن حقیقت » ، بیان ضدیت کامل حقیقت با زندگیست . رسیدن زندگی به حقیقت ، فقط از راه نابود شدن زندگی ممکن میگردد . آیا حقیقت غایت زندگیست ؟ آیا زندگی ، نیاز به غایت دارد ؟ آیا « خواستن » باید جانشین « کشش » بشود ؟ آیا خودجوشی زندگی ، باید نابود ساخته شود ، تا انسان فقط با خواستهایش ، زندگی کند ؟ اراده به حقیقت ، اراده به قدرت یافتن بر زندگیست . زندگی باید مقهور و مغلوب ما باشد ، تا به اوج زندگی برسیم .

با این اندیشه که « حقیقت ، غایت زندگیست » ، تناقض حقیقت با زندگی ، معین و چشمگیر میگردد . ولی خواستن ، که پیوند ذاتی با حقیقت (وغایت و آرمان) دارد ، خودرا از حقیقت ، جدا میسازد و همه گناهان را به دوش حقیقت و غایت و آرمان میاندازد . و دربرابر آنها ، ادعا میکند که « زندگی ، غایت هر اخلاقی ، و هر دینی و هر فلسفه ای و هر معرفتی » هست . ولی فراموش میشود که مسئله بنیادی ، بی اندازگی حقیقت و آرمان و غایت بود که از خود گوهر « خواست » ، تراویده بود . و اکنون با تبدیل « زندگی » ، به یک غایت یا آرمان یا یک حقیقت ، تناقض زدوده نمیشود ، بلکه جابجا و نهفته میشود .

دامنه وجودی متضاد نیز ، خود به خود پنداشته میشد . ولی این عینیت (همانباشی) مفهوم در فکر با پدیده ، مورد شک قرار گرفته است . آنچه را ما با مفاهیم متضاد ، میاندیشیم ، باید سپس در تجربیاتان بیازمانیم ، و درستی و نادرستی ، انطباق و عدم انطباق آنرا کشف کنیم . آنچه ما میاندیشیم ، همیشه جز تجربیات ما و جز واقعیات است . هر « این همانی » فکری ، طبق پاد اندیشی ، متلازم با « ناهمانباشیها است ». موقعی « این همانی » هست که « این جزآنی » نیز بوده باشد .

[۳۱۶]

هر معرفتی برای زندگیست . معرفت حقیقت ، به خاطر شناختن حقیقت ، بر ضد زندگیست . حقیقت آنقدر ارزش ندارد که به خاطر او ، به معرفتش پرداخته شود . حقیقتی که آنقدر ارزش دارد که انسان همه عمرش را میتواند بکار ببرد تا فقط به خاطر حقیقت ، آنرا بشناسد ، ارزش زندگی را فرع خود حقیقت میسازد . از همینجا ، نابود ساختن زندگی ، به هدف رسیدن به حقیقت ، آغاز میشود .

[۳۱۷]

لخت بودن در برابر خدا ، شرمی ندارد . اگر انسان هزار جامه نیز بپوشد ، در برابر خدا لخت خواهد بود . آدم و حوانی که در اثر لخت بودن از خدا شرمگین بودند ، خدا را نمیشناختند . شرم انسان از خدا ، شرم زندگی از حقیقت بود . زندگی در برابر حقیقت ، از خود شرمگین بود . ولی این حقیقتست که باید از انسان ، شرم پیدا کند ، چون لخت بودن زندگی ، اوج صداقت و حقیقتی بود که حقیقت ، وعظ میکرد ، و خود بری از آن بود .

[۳۱۸]

خلق آدم بی حوا (بی زن) در آغاز ، پیدایش آموزه ای بر ضد زندگی بود .

نبود . ولی در حقیقت ، بود اصالت پیدا میکند . بدینسان با شناخت زندگی « یک گونه بودی » ، اوج زندگی و غایت زندگی ، میگردد . کمال و « حالت آرمانی بهشتی » ، ... همه « یک بودند ». حقیقت هم ، بود است .

[۳۱۵]

شناخت انسانی ، « دگرگون شدن را که شالوده زندگیست » ، غیتواند به آسانی دریابد . از این رو « دیگر شدن » را بزوی تقلیل به « رویاروئی دو ضد » میدهد . « بهتر شدن زندگی » را غیتواند از جنبش خود زندگی به خودی خود ، در باید . زندگی بهتر ، زندگی متضاد با زندگی عادیست ، و از اصل دیگر ، و متضاد با زندگی کنونی ، سرچشمه میگیرد . این پارگی و شکاف روند تغییر ، به دو مفهوم متضاد ، سبب دشواری درک پدیده تغییر میگردد . « تغییر پدیده یا تجربه » ، فوری در ذهن و فکر ، حرکت از یک ضد به ضدش میشود . با دیدن یک تغییر در پدیده ، فوری این پرسش در فکر ما طرح میشود که چگونه یک چیزی ، ضدش میشود ؟ این غیر ممکنست که « زندگی بهتر » ، از « زندگی بدتر » ، برخاسته باشد ! پس زندگی بهتر ، از اصلی دیگر برمیخزد ، که زندگی بدتر . دو حالت مختلف و تدریجی یک پدیده ، منسوب به « دو اصل متضاد » میشود . اصل زندگی بهتر ، « روح » هست ، که نفخه یا جرقه ای خدائنیست ، و جایش در ملکوت و بهشت یا جهانی خاص از ارواح است . حقیقت ، فراسوی زندگی عادی است . حقیقت زندگی ، در خود زندگی نیست . فکر ، دیگر ، بهزیستی را از خود زندگی ، نمیشناسد ، بلکه از اصلی غیر از زندگی ، و فراسوی زندگی .

ناتوانی تفکر در آغاز ، برای درک تغییر چیزی از درون خودش (تغییر به بهتر زندگی ، از خود زندگی) سبب پیدایش « درک تغییر در مقولات متضاد » میگردد ، ولی آنچه از سستی انسان ، در تفکر زائیده شده است ، هرچند درآغاز بر ضد خود زندگیست ، ولی روشی ممتاز برای جنبش تفکر میگردد . این همانی تفکر با پدیدهای ، سبب میشد که با تفکر دو اصل در ذهن ، دو

یک فلسفه حقیقی) می نشیند .

[۳۲۰]

در عرفان ، « فرورفتن به درون » ، به این علت بود که در درون ، هیچ مرجعی و قدرتی جز خودی خود او ، حکمروانی نمیکرد . او تنها در این ژرف ، از درون خود بود که آزاد بود . او در اجتماع ، وزیر فشار امر به معروف و نهی از منکر اجتماعی ، غیتوانست تاب بیاورد . او از خود ، که بیرون میرفت ، همه آزادی خود را از دست میداد . حتی خود نیز ، پایگاه همین اجتماع بود ، و از این خود هم به همان اندازه اجتماع ، نفرت داشت . رفتن به بیخود یا درون ، رفتن به دامنه ای از هستیش بود که دیگر ، دست هیچ مرجع دینی و حکومتی ، بدان نمیرسید . او دوست داشت که در درون ، در زیر پوسته خود ، که همنگ اجتماع و در خدمت اجتماع بود ، باشد تا آزاد باشد . به آزادی ، فقط در درون ، آنجا که خود هم حق ورود و نفوذ نداشت ، میشد رسید .

[۳۲۱]

عرفان ما کشف کرد که حقیقتِ دین را فقط میتوان در کفر یافت و تحریه کرد ، و بهترین نقشی را که هر دینی بازی میکند ، آنست که کفر و کافر و بیدین میآفریند . اگر هر دینی و مکتبی در فلسفه و هر جنبش اجتماعی و سیاسی ، این نکته را کشف میکرد ، فرهنگ سیاسی و مدارائی اجتماعی و آزاد اندیشی ، بسیار پیشرفت کرده بود .

[۳۲۲]

اهل ادیان ، برای یافتن خدا یا نشان خدا ، به روشنی آسمان نگاه میکردند ، ولی عرفان برای یافتن خدا ، بتاریکیهای درون خود می نگریست . « درون نگری » عرفان ما ، « خود نگری » نبود . خود ، هنوز دامنه بیرونی بود ،

خود کلمه حوا ، از اصل « حی » ، یعنی زنده ، مشتق میشود . در فارسی ، پیشوند زندگی ، زن است . زندگی بی زن ، خلق مرد بی خلق زن ، در همان لحظه نخست ، خوارشمردن اصل زندگی در برابر خدا بود . پیش از زندگی ، غیتوان وجود داشت .

[۳۲۹]

کسبکه معتقد به یک اخلاق یا دین یا فلسفه است ، غیتواند تاریخ اخلاق یا ادیان و یا مکاتب فلسفی را بنویسد یا آنها را بطور تاریخی بفهمد ، چون با معیار اخلاق یا دین یا فلسفه خودش ، دیگران را انتقاد میکند ، و میخواهد اخلاق و دین و فلسفه خود را بکردار ارج و حقیقت و معیار اخلاق و دین و فلسفه بگیرد ، و نسبیت و یکرویگی و نقص بقیه را در برابر آن بنماید . کسی میتواند تاریخ اخلاق و یا دین و یا فلسفه را بنویسد که اخلاق یا دین یا فلسفه خود را یکی از همه بداند ، و برای آن ، نسبت به دیگران هیچگونه امتیازی قائل نشود . عینیت دادن اخلاق یا دین یا مکتب فلسفی خود با حقیقت ، چشم تاریخ بین او را کور میسازد . ارزش هر اخلاق و دین و فلسفه ای ، باید نسبت به زندگی در هر دوره ای سنجیده شود . آیا آن اخلاق و دین و فلسفه ، بر احساس و کیفیت زندگی درگیتی افزوده اند یا از کیفیت زندگی کاسته اند ؟

زیستن که برای انسان همیشه مستلزم « بهترزیستن و بهزیستی » است ، ماجراجویی در تاریخت است ، چون « مشخص ساختن به و نیک » یک ماجرای ابدی تحریه و اندیشه است . تاریخ اخلاق و دین و فلسفه و حقوق ، ماجرای جستجوی « زندگی بهتر » انسانست . انسان ، همیشه مفهومی و تصویری و احساسی دیگر ، از « زندگی بهتر » دارد ، و همیشه آنرا میآماید و می بیند که آیا با آن ، بهتر میزید یا نه ؟ این زندگیست که خود درباره مفهوم و تصویر « بهی » تصمیم میگیرد . آگاهبود تاریخی ، و آفرینندگی رومیا و خود آزمائی ، بجای حقیقت (بجای یک دین حقیقی ، یک اخلاق حقیقی یا

با رد کردن وجود خدا با دلائل عقلی ، مسئله خدا برای انسان ، حل نمیشد . مسئله انسان ، ایمان به اراده ایست ، که باید روی مسائل حل ناپذیر او ، تصمیم بگیرد . او چنین اراده ای را ، خدا میخواند . اکنون که وجود خدا ، رد کرده شد ، مسئله مانند پیش ، بجای خود باقی میماند : که « چه اراده ای باید روی مسائل لاینحلش ، تصمیم بگیرد ؟ ». تا بجای « ایمان به وجود خدائی که در همه مسائل لاینحل ، تصمیم میگیرد » ، « یقین به خود » نشسته است ، که توانا به حل همه مسائلست ، انسان ، دچار خطرهای فراوانی خواهد گشت ، چون قدرتهائی که میخواهند بنامی و بشکلی عقل پسند ، جای آن خدا را بگیرند ، فراوانند . انسانی که هزاره ها ، حق به اندیشیدن در مسائل پیچیده اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی خود نداشته است ، و طبعاً توانایی آنرا نیز کسب نکرده است ، همیشه در پی فکری برتر است ، چون خود را در اندیشیدن در این مسائل ، ناتوان می یابد . پیش فرض دموکراسی ، همین « یقین هر انسانی به خودش » هست ، که میتواند در پیچیده ترین مسائل بیندیشد .

هر کسی می پندارد که حقیقت میگوید ، از دیگران ، مطالبه ایمان به گفته خود را میکند . در واقع با مطالبه ایمان به گفته خود ، از دیگری میخواهد که از زندگی خود ، برای حقیقت او بگذرد . ایمان به حقیقت ، همیشه صرفنظر کردن از زندگی خود است . و اگر کسی به سخن او گوش نداد یا سخن اورا نفهمید ، یا حاضر نشد به سخن او ایمان آورد (آن را کل حقیقت بداند که می باید برایش از زندگی خود گذشت) ، کافر یا پوشنده حقیقت شمرده میشود . آنکه حقیقت میگوید ، تقاضای پنهانی و ناگفته اش از همه ، آنست که از زندگی خود برای آن بگذرند . قبول حقیقت ، همیشه قبول مرگ خود به رغبت است ، اینست که انسان بنا بر گوهر زندگیش ، بر ضد پذیرش حقیقت است .

که اجتماع و حکومت و دین ، آنرا در زیر سلطه خود داشتند . درون ، بیخود بود . اجتماع و دین و حکومت ، « خود » را نیز تصرف کرده بودند ، و « خود » ، دیگر ، جای آزادی نبود . خود ، بنده دین و حکومت و اجتماع بود . فراسوی این خود ، در زیر این خود ، آنجا که انسان ، آزاد از حکومت و دین و اجتماع بود ، بیخودی و درون و « میانه هستی » خوانده میشد .

زمانهای درازی ، « کلمه » ، بُری « امر » میداد . در کلمه ، امر بود . فقط امر ، کلمه و گفته ، میشد . و این « امر و خواست و اراده » بود که « در کلمه » باید شنیده شود . آنکه امر فیکنند باید خاموش باشد . مثل اینکه فقط خدا و حاکم ، حق سخن گفتن داشتند . از این رو بود که انسان هم همیشه ، کلمه خدا را بر زبان میآورد ، و در کلمات کتاب خدا ، سخن میگفت ، تا در زیر پوشش این کلمات ، امر بکند ، تا سخنش ، نفوذ و قدرت داشته باشد . مردم فقط ، گوش بودند . مردم ، فقط گوش برای شنیدن بودند . و « شنیدن » ، هم معنا با « فرمان بردن » بود . آنکه میشنید ، فرمان میبرد . خدا و حاکم ، دهان برای گفتن بودند ، و مردم ، گوش ، برای شنیدن . و فقط از روزی که « کلمه » ، ویژگی « امر » را از دست میدهد ، در کلمه ، از آن پس ، نفعه خدا نیست ، مردم ، باهم سخن میگویند ، و میشنوند ، و شنیدن را ، با اطاعت کردن ، یکی نمیگیرند . و کسی دیگر ، با کلمات خدا ، سخن هم نمیگوید تا مردم ، بُری اکراه آمیز امر و حکم را از کلمات او نداشته باشند . آوردن کلمات خدا در سخن ، نفرت آور شده است . خدا توانا به دیالوگ نیست . انسان در شنیدن ، دیگر نمیخواهد اطاعت کند . در کلمه ای که برای اندیشیدن دیگری گفته میشود ، اثرباری از امر و قدرت نیست . من در کلمه خدا نمیاندیشم ، چون فقط بُری قدرت میدهد . کلمه خدا از من ، ایمان میخواهد نه اندیشیدن . من در کلمه ای که میاندیشم ، که نشانه ای از قدرت نداشته باشد .

حقیقت ، وجودان ، مرجع اصلی تصمیمات انسان و اجتماع شد ، وجای دین عینی تاریخی و ایدئولوژی را گرفت . درست « سروش » ، که ناد وجودان نهفته در انسانست ، و آوازیست که از تاریکیها ای درون انسان ناگهان شنیده میشود ، در آغاز شاهنامه ، نشانگ آنست که سیاست و حکومت باید بر این شالوده قرار گیرد . سیاست و حکومت در شاهنامه با « تصمیم گیری و چاره اندیشی » در تنگناها ، آغاز میگردد ، نه با خرد . این سروش است که برترین ارزش سیاسی و حکومتی را میگذارد که « هیچ جانی نباید آزده شود » و « بی استثناء از هرجانی ، باید در برابر آزار ، دفاع کرد » شود .

[۳۲۸]

انسان ، زمانه است که بجای نگریستن به بالا ، به پیش می نگردد . انسان دیگر در اندیشه رفتن به ملکوت نیست ، بلکه میخواهد در همین گیتی به پیش برود .

[۳۲۹]

اگر کلمه ای را هم خدا گفته باشد ، وقتی من میشنوم ، آن کلمه ، به کل ، انسانی میشود . این مهم نیست که این کلمه از دهان خدا در می آید ، این مهمست که گوش من آنرا میشنود . گوش من ، فقط انسانی میشنود ، و آنچه را میشنود ، انسانی میکند . کلمه خدا هم وقتی به درون گوش من آمد ، یک کلمه انسانیست ، و من حق دارم آنرا فقط انسانی بفهمم .

[۳۳۰]

از گذشته ها چه بدرد ما میخورند ؟ این پرسشیست که هر نسلی باید از سر از تاریخ بکند . آنچه ما از گذشته بر میگزینیم و میگستیم ، ضروریست ، تا از آنچه از گذشته نمیخواهیم ، آزاد شویم . پیوند ژرفتر با گذشته ، نیاز به آزادی ژرفتر از گذشته نیز دارد . نفی گذشته منفی و سترون ، با گذشته ای

[۳۲۶]

اینکه گفته میشود که باید هم آهنگ با فطرت یا طبیعت خود زیست ، در واقع خواسته میشود که هم آهنگ با « تصویری و مفهومی خاص از طبیعت یا فطرت انسان ، که آنها دارند » ، زندگی کرده بشود . با این « تصویر ویژه از فطرت انسان » ، تصویر خود را از زندگی و انسان ، حقیقت منحصر بفرد و واحد میسازند ، و میکوشند که بنام فطرت ، فطرت « بسازند » . فطرت ساختگی ، بجای فطرت گذاشتن ، ترفند بزرگ تاریخی همه عقاید و ادیان و ایدئولوژیهاست . فطرت و طبیعت انسان ، عبارت پذیر و تصویر پذیر نیست . همه ادعاهای درباره فطرت انسان و زندگی ، تأولهای مکاتب و ادیان و مکاتب اخلاقی گوناگون از فطرتست ، که مُهرِ حقیقت به آن زده شده است . بنام زندگی ، زندگی ، مسخ ساخته میشود . فطرت انسان ، طبق هیچ حقیقتی نیست (طبق هیچ دین و اخلاق و فلسفه ای نیست) . زندگی را نباید در هیچ حقیقتی ، کاست .

[۳۲۷]

ما وقتی از حقیقتی (دینی ، اخلاقی ، فلسفه ای ...) دست میکشیم ، از آن حقیقت ، خالی میشویم ، واين خالی شدن ، بیان آن نیست که « زندگی ، خالی شده باشد » ، بلکه زندگی ، پس از آنکه از آن حقیقت ، خالی شد ، آهسته آهسته ، روزنه های بسته چشم زندگی ، از سر ، باز میشوند و جای خالی حقیقت را پر میکنند . با قبول هر حقیقتی ، روزنه های چشم زاینده زندگی ، بسته میشوند . میان ترک یک حقیقت و آغاز زایندگی زندگی ، نیاز به زمان هست ، واين برهه است که در زندگی افراد و ملل بسیار خطروناکست .

[۳۲۸]

جابجا شدن « مرجعیت دین » به « مرجعیت درونی وجودان انسان » ، همان جابجا شدن ارزش « حقیقت » با « زندگی » است . با برتری زندگی بر

که بارآور و مثبت است ، ممکن میگردد . هر چه در گذشته ، روئیده است ، تنها مغز ، نیست . و چه بسا آنچه در گذشته ، بر ذهن ملتی حکومت کرده است ، جز پوسته ای دور انداختنی نبوده است ، که در آن زمان ، ضروری ، و اکنون ، مزاحمت .

[۳۳۱]

دشمن را باید ضد خود پنداشت ، تا بتوان بهتر با او جنگید . دشمن را باید « خطی از خطوط طیف خود » پنداشت ، تا بتوان با او مدارائی کرد و زیست . در اضداد اندیشیدن ، دشمنی و دوستی را ناب و مطلق ، ولی بسیار ساده میسازد . در طیف اندیشیدن ، دشمنی و دوستی را نسبی و مخلوط ، ولی پیچیده میسازد . آنانکه طرفدارانه و حزبی میاندیشند ، همیشه بر ضد « طیف اندیشی ، و نسبیت و رنگارنگی و تنوع » هستند ، و ضد اندیشی و جزم اندیشی و تقسیم جهان را به سیاه و سپید ، حقیقت میدانند .

[۳۳۲]

ما باید نیرومند بشویم ، تا راست باشیم . زنیرو بود مرد را راستی . و گرنه ، با زرنگی ، می بُریم ، ولی علیرغم سود یابی ، سست تر میشویم . زرنگی ، شیوه اندیشیدن و رفتاریست که از سستی بر میخیزد . از زرنگی ، هیچگاه نیرومند نخواهیم شد ، ولو آنکه کامیاب هم بشویم .

[۳۳۳]

سوء تفاهم از یک بیت شاهنامه ، در این پنجاه سال ، سبب ساختن و پرداختن دیوانه وار واژه های پارسی شده است . همه می پندارند که « عجم زنده کردم بدین پارسی » ، بدین معناست که با « نوشتن همه مطالب به زبان پارسی سره ایران مرده از سر ، زنده خواهد شد ». ولی مقصود از این بیت ، چنین مفهوم سطحی و بدوي نبوده است . مقصود فردوسی آن بوده است که با توبه

[۳۳۴]

پهلوان ، در انتظار رویدادی هست که نیرومندیش ، در حد اعلایش ، فودار گردد ، و در شاهنامه این نخستین رویداد بزرگ ، برخورد سیامک با اهریمن است . اهریمن ، با سیامک ، « چنگ وارونه » میزند ، و با آنکه سیامک ، شناخت از « چنگ وارونه زدن اهریمن » دارد ، و سروش او را پیشاپیش آگاه ساخته است که علیرغم تظاهر به مهروزیدن ، رشك و کینه در سر دارد (که بخودی خود ، چنگ وارونه زدن است) ، با او برهنه میجنگد . یا به عبارت دیگر ، از چنگ وارونه زدن ، سرباز میزند . راستی را حتی در رویارویی با

شدن و فناشدن خود ، در دیگری بود . در اسطوره های پهلوانی ، قاشای زیبائی ، برای به خود آمدن ، و با شدت و کیفیت بیشتر زیستن بوده است . پهلوان ، خودی چنان زندگی خواه و قوی دارد که نمیتواند لطف زیبائی را در « از دست دادن خود و زندگیش » بشناسد . به عکس عارف ، پهلوان در زیبائی ، همین « افزایش زندگی خود » را ، ویوگی ممتاز زیبائی میداند . اگر ریشه واژه زیبا (پیوند زی و + با) باشد ، پیوند زیستن و بهزیستن را با زیبائی میتوان یافت . چون زی ، هم معنای « زندگی و جان » دارد و هم معنای « اندازه » که باز نسبت به زندگی داشته است . چه این ریشه یابی درست باشد یا نه ، به هر حال ، این تجربه باستانی اسطوره ای ، که زیبائی ، با بهزیستی و خوشزیستی در گیتی کار دارد ، اثرش در واژه « زیبا » مانده است . از سوئی ، در همان واژه های « خوشکل و خوشرو » ، را بطری زیبائی با خوشی در زندگی ، غوردار میشود . چنانکه در واژه خوبروئی ، که مساوی با زیبائیست ، پیوند زیبائی با اخلاق ، غوردار میگردد . ولی در رندی (حافظ) زیبائی ، چنان ارجی در زندگی پیدامیکند که شاعر ، حاضر است به همه ناخوبیهای رفتار معاشوقه ، تن دردهد .

دل رمیده لولی و شیست شورانگیز
دروع و عده و قتال وضع و رنگ آمیز
فدای پیرهن چاک ما هویان باد

هزار جامه تقوی و خرقه پرهیز (حافظ)

پیرمغان که از دید « اصالت زندگی » مینگرد ، رفتار بدمستان که از دید زهد و شریعت ، ضد اخلاقیست ، زیبا میشناسد :

نیکی پیر مغان بین که چو ما بد مستان
هرچه کردیم ، بچشم کرمش زیبا بود (حافظ)

در واقع زیبائی که با خوشی در زندگی کار دارد ، ارزشی برتر از اخلاق می یابد . بهره بردن از زیبائی ، بیشتر زندگی افزا است که اخلاق . بدینسان در شبیوه رندی ، مقایز میان زیبائی از اخلاق ، و برتری یابی زیبائی بر

چاره گری (مکر و حیله) نگاه میدارد . و این اوج نیرومندی ، در همان کار نخست ، پدیدار میشود . برای پیروزشدن و کامیابی ، حاضر نیست چنگ وارونه بزند . برای نیرومند ، شکست در راستی ، بهتر از پیروزی با مکر است . دریاختن ، گوهر ژرف پهلوان غوردار میشود . بی نیرومندی ، این گوهر پهلوان ، ناپیدا میماند . در هیچ آزمایشی ، پهلوان ، اغوا به « چنگ وارونه » زدن به هدف کامیابی ، نمیشود . این نخستین « کردار جوانفرانه » است که شاهنامه با آن آغاز میشود . جوانفره ، راستی را بر کامیابی و پیروزی ترجیح میدهد . او در پی « پیروز ساختن حقیقت ، به هر قیمتی » نیست . و این تفاوت راستی و حقیقت است . راستی ، شکوفانی زندگی خود هرگزی در اوجش هست ، که برترین خوشیهاست ، نه تحمل حقیقتی بنام دین و عقیده و ایدئولوژی و علم از خارج .

[۳۳۵]

در عرفان ، انسان ، خودرا در خدا زیبا میساخت ، تا خود را بنام خدا ، دوست بدارد . انسان ، زیبائیهایهای خود را ، فقط در خدا میدید . عشق به خدا ، عشق به جمال خود بود که در او نهفته بود . و عشق به زیبائی خود در خدا ، در نهان ، گذاردن شالوده شناخت خود بر پایه دوست داشتن خود بود . او خدا را دوست میداشت ، تا خود را بشناسد و بیابد . فقط از راه دوستی به خود ، میتوان خود را شناخت . در عرفان ، مسئله بنیادی ، مسئله نجات دادن « خود » از خطر نیستی و زشتی و پستی بود . ولی در اسطوره های ایران (جمشید) ، انسان جهان و اجتماع را زیبا میسازد ، تا به آن بیشتر مهر بورزد و بهتر در آن زندگی کند . خود ، نیاز به زیباساختن جهان و اجتماع داشت . زیبائی ، با مسئله زندگی پیوند خورده بود .

[۳۳۶]

در عرفان ، انسان میخواست « محظی جمال خدا » شود . زیبائی ، برای محظ

انسان ، دیگر تازگی زندگی را کم میکند . زندگی ، در هر آزمایشی ، تازه و بی میانجی است . حقیقت هم میخواست همانند زندگی ، همیشه تازه باشد و همیشه از نو آزموده شود .

[۳۳۸]

زندگی ، پیدایشی است . آنچه در گوهر است ، پدیدار میشود . بنا بر این پدیده ، و برون ، چیزی بر ضد درون ، و غیر از درون نیست ، بلکه امتداد و اعتلاء درون به بیرون است . شکل ، قسمتی بیگانه از محتوى و توبه نیست . زیبائی ، ریخت ظاهري و خارجي و پوسته جدا از هسته نیست . معنای واژه ، در شکل واژه ، گسترش می یابد . تضاد درون با بیرون ، و باطن با ظاهر ، و بود از نمود ، با اندیشه پیدایشی ، هم آهنگ نیست . پدیدار شدن گوهر و درون ، یک جنبش « برشدن = اعتلاء » است . اینست که هنرهای زیبا و پیکر تراشی و رفتار و رقص و گفتار ، اوج جنبش گوهری انسان هستند . پدیده ، سقوط و هبوط گوهر انسان نیست ، بلکه اعتلاء است . این توانائی است که کسی هنرهای نهفته اش را پدیدار سازد . « زیستن با اجتماع و در تاریخ و کوشش سیاسی » اعتلاء زندگیست . در خود فرورفت و خود را از دید جمع و تاریخ ، تاریک و ناپیدا ساختن ، نفی و طرد زندگیست (داستان کیخسرو) .

[۳۳۹]

اخلاق (مفهوم و معیار نیک و بد) در ادیان سامی ، با « نهی خدا در خوردن از میوه درخت بهشتی ، و سرکشی آدم از آن » ، مشخص میگردد . این خداست که میداند « خوردن این میوه = یا شبیه خدا شدن » بدانست ، و رفتار کردن طبق فرمان خدا (همیشه محکوم و تابع خدا ماندن) ، خوبست . ولی اخلاق (مفهوم و معیار نیک و بد) ، در جهان بینی ایرانی ، از درک خود انسان از زندگیش ، پیدایش می یابد . در جهان بینی ایرانی ، انسان در می یابد که با خواست و خرد (آگاهی) ، امیال و شهواتش ، آز ، یا

اخلاق ، آغاز ، و چشمگیر میشود . حتی « زیبا نبودن زهد » ، دلیلی بر دلگیری و ناخوشی زهد ، میشود . زهد ، پدیده ای بر ضد زندگیست . این تایز زیبائی از اخلاق ، و برتری دادن زیبائی بر اخلاق (و معاشقه را علی رغم همه بد رفتارها و جور و جفايش پذيرفتن) یک جنبش اعتراضی زندگی ، عليه شربعت و دین است که در آن زمان با اخلاق و برتری دادن اخلاق بر زیبائی و عشق ، عینیت داده میشد . در تفکر پهلوانی ، پیدایش گوهر انسان (یا هر چیزی) خوشی آور است . خوشی ، بهره گیری از پیدایش بیشتر خود است . زیباساختن جهان و انسان ، همین روند پیدایشی آنهاست . شکل دادن به خود ، زیبائیست . و این با تجربه عرفانی ، که « محو شدن خود در تجربه جمال » باشد ، فرق کلی دارد .

[۳۴۷]

زندگی کردن ، روند ماجرا خواهی نو به نو آزمودن ، و خود آزمودنست . مادر هر آزمودنیست که به اوج زندگی میرسیم . زندگی در آزمودن ، تازه است . اینست که زندگی کردن ، بی خطر کردن برای پهلوان ، معنائی نداشته است . و جستجوی « سرچشمه زندگی » ، نخستین ماجراجویی آزمودن زندگی در خطرها بوده است و جستجوی حقیقت ، بجای جستجوی زندگی نشست ، تا بیان این برخورد تازه به تازه با حقیقت باشد . تجربه از حقیقت باید همیشه تازه باشد ، تا تجربه اصیل باشد . انسان در آن هنگام ، زندگی میکند ، که تجربیات اصیل و تازه میکند . بازگشت به تجربیات حسی ، و جستجوی تجربیات بیواسطه درونی عرفا ، همه ، تشنجی برای « زندگی کردن » بوده است . از آنجا که « آزمایش ، « به معنای « اندازه گرفتن » است (برهان قاطع) ، میتوان گمان برد که « زندگی » را ، که معنایست اندازه ناپذیر (ناشناختنی) ، با همیشه از نو سنجیدن و از نو اندازه گرفتن ، میتوان بهتر دریافت . زندگی را باید تازه به تازه اندازه گرفت ، تا همیشه به زندگی ، نزدیک شد ، و گرنه با خرسنده به « شناخت گذشته از زندگی » ،

ریشه تثولوژیکی نداشته است ، بلکه ریشه روانی داشته است ، از جان و تن روئیده بوده است .

[۳۴۹]

در داستان جمشید ، که غاد فلسفه زندگی و مهر به زندگیست ، می بینیم که « خانه سازی » و « فراهم آوری بوهای خوش » و « رامشگری » ، انسان را به زندگی بهتر میانگیزند . ولی در داستانهای کیکاووس و ضحاک ، می بینیم که این « انگیزندگان به زندگی بهتر » که خورشگری و رامشگری و بوهای خوش (گل) باشند ، به اهرين نسبت داده شده اند . از اینجا میتوان شناخت که اهرين ، سرچشمہ انگیزندگی به زندگی بوده است . تا روزگاری که اهرين ، جمع دو رویه بود (هم انگیزندگی به زندگی ، و هم آزار دهنده زندگی ، و در آزدمن ، به زندگی میانگیخت ، که سپس در داستان آفرینندگی میترا نیز این اندیشه بجای مانده است ، اندیشه قربانی خونی از همین نقطه سرچشمہ میگیرد) ، خورشگری و رامشگری و عطربیات و بطور کلی ، زیبائی ، نقشی مثبت داشت ، ولی وقتی اهرين ، در تثولوژی زرتشتی ، نفی مطلق شد ، زیبائی و آنچه زیبا بود ، اهرينى ساخته گردید . زیبائی ها ، نقش « فریبیندگی به نیستی و مرگ » پیدا کردند . خورشها نیکو (زیبائی کام) ضحاک را به نیستی میکشانند . رامشگری و گل خوشبوی اهرين ، کیکاووس را به آزار زندگی خود و ملتش میفریبند . زیبائی سودابه ، فریبندگی اورا همیشه چار خطر های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی میکند . این اهرينى سازی زیبائیها ، موقعی خطرناک میشوند که اهرين در آگاهبود ایرانی ، فقط غاد « نفی مطلق » میگردد ، و تا موقعیکه اهرين ، کیفیت پادی (آمیزش دو ضد در خود) را دارد ، فریب ، میتواند معنای مثبت هم داشته باشد . اهرين میتواند به زندگی هم بیانگیزد . اهرين میتواند به حقیقت هم بفریبد . در زیبائی ، کشش به هر دو سو هست . دیو آسائی موسیقی و بوهای خوش و چاشنی ها و زیبائیها ، همین وجود تأثیرات متضادش ، در یك

به عبارت دیگر ، بیش از اندازه و یا بی اندازه میشوند . با پیدایش خواست و خرد ، آز هم پیدایش می یابد . سوانق و غرائز زندگی ، ناگهانی ، مرز طبیعی خود را از دست میدهد درست همان سوانق و غرایز ، بیشتر یا کمتر از اندازه میشوند و طبعاً زندگی ، در خطر میافتد . و آنچیزی بیش از اندازه و بی اندازه است ، که زندگی را بیازارد و بالاخره بر ضد زندگی شود . زندگی فقط با اندازه ، ممکنست . و روابطه انسان با گیتی ، فقط با نگاهداشت اندازه در خواستها ، ممکنست . اینست که وقتی خدا به رستم در آغاز ، « نیروی بیش از اندازه میدهد » (مراجع شود به داستان رستم و سهراب) ، نمیتواند راه برود و همیشه پایش در زمین فرو میرود ، و پیوندش با زمین ، به هم میخورد . و در همین داستان کوچک میتوان دید ، که این انسان است که سر چشمہ اندازه خواهیست ، نه خدا . چون خدا ، به رستم نیروی بی اندازه میدهد ، ولی این رستم است که تشخیص میدهد که بیش از اندازه بودن نیرو ، بر ضد زندگی در گیتی است ، و بخشش خدا را رد میکند . حتی در پذیرفتان هدیه خدا ، به اندیشه خود مراجعه میکند ، و چون هدیه خداست آنرا بی چون و چرا نی پذیرد . این تشخیص مستقیم خود انسان ، از آنچه با زندگیش سازگار است ، در مفهوم اندازه ، پدیدار میگردد . درست خدا ، سرچشمہ بی اندازگی ، شناخته میشود ، و انسان ، سرچشمہ اندازه خودش (معیار بودن انسان در اخلاق) تا بتواند زندگی کند . و در واقع ، مفهوم « خشم » ، در اسطوره های ایرانی ، به معنای « غضیناک بودن » امروزی نیست ، بلکه همین « بی اندازگی امیال و شهوات و خواسته است » که بر ضد زندگیش هستند . و اینکه « آز » ، جان یا زندگی را میازارد ، و « خواست » ، جان را خسته (بیمار) میسازد ، سنجه اخلاقی ، برای تعیین مفهوم نیک و بد است ، که انسان در اثر درک خودش از شیوه زندگی ، بدست میآورد . نیک و بد به ، شیوه رفتار و نوع خواست و اندیشه ایست که زندگی را در گیتی خوش و به سازد ، و بد ، شیوه رفتار و نوع خواست و اندیشه ایست که زندگی را در گیتی بیازارد و خسته و تباہ کند . بدینسان اخلاق ، در جهان بینی ایرانی ،

در برابر مفهومی که سپس از « خدائی که یکدست خوب » و « خدائی که یکدست ، بد » بود ، در زمرة خدایان منفی بشمار آمد ، در حالیکه در واقع این خدایان ، هر دو گونه نقش را میتوانستند بازی کنند . با مهارشدن (بستن) ، مشتب و بارآور و زندگی افزای بودند ، و با « به خود رهاشگی » ، 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 میجوشید » ، نیک شمرده میشد ، و این کردار و گفتار و اندیشه خودجوش ، غاد صافی و شفافی و درون غائی ناب زندگی بود . و راستی ، بیان همین خودجوشی سرچشمه زندگی بود . آنچه که بی میانجی و یکراست ، 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 شکیباتی ، 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 جستنی است » ، مهمتر و ارشمندتر از « آنچه خواستنی و اندیشیدنی » است ، شمرده میشود . خدائی که با عقل و اراده میافریند ، مفهوم خدائیست 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

زمانت . زیبائی ، دیو آساست ، و دو رویه متضاد با هم دارد . در یک آن میتواند دوکشش متضاد در انسان بیافریند . بدینسان زیبائی ، هنوز در دامنه زندگی میماند ، و تنها نفی زندگی را نمیکند . ولی با یک سویه شدن مطلق اهرین (منفی خالص شدن) ، زیبائیها ، خطر زندگی میگردند . زیبائیها ، در ظاهر ، به زندگی میکشند ، ولی در باطن ، نابودگر زندگی هستند . در خوان چهارم هفتخوان ، رویاروئی رستم با زن زیبا و راشگر در کنار چشم ، که او را به آواز خواندن آواز و نواختن موسیقی میانگیزد ، پیامد همین « ناب شدگی مفهوم منفی اهرین » است . در زیر زیبائی جادوگرانه زن ، پیری و زشتی و تباہی اخلاقیست . در حالیکه موسیقی و چشم ، وارونه این تفکر ، غاد زندگی و تائید آن هستند . واژ جمع این دو در این قسمت داستان ، میتوان ، دست کاربهاتی که در اسطوره شده است دریافت .

[۳۴۰]

برای زندگی کردن ، نیاز به بستن و مهارکردن « 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 دیویندی ، تهمورث به دانشها تازه راه می یابد . همچنین جمشید ، با بستن این دیوهاست ، که « خانه » را که بنیاد مدنیت و جهاندوستی 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 قطبی) ،

میگردد ، و میکوشد که از راه ایمان آوردن به این آموزه یا آن شخص ، یا این حقیقت ، ... « یقینی را که دیگر از خود زندگی میتراد » ، جبران کند . اینست که رد کردن عقلی موضوع ایمان (خدا یا آموزه دینی یا شخص بنیادگذار دین) ، به پیدایش یقین ، کمک نمیکند ، فقط سوال « 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 در باطن در می یابد که همه سروته یک کریاسند ، و مسئله ، محتوی ایمان نیست ، بلکه نیاز به داشتن ایمانست) .

[۳۴۶]

با شناختن ارزش « پیدایش زندگی در پدیده هایش » ، بردگی « 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 ، غایانتر 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 . پیشآمداتی 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 پیشآمدات 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 .

- ۱۹۷ -

کتابی و تنویزیهایی که بر آن استوارند .

[۳۴۳]

« ایمان به دین کتابی یا شخصیتهای بنیادگذار دین و آموزه یا سیرتستان یا بطرور کلی ایمان به آنچه حقیقت گرفته میشود » ، انسان را از « یقین » ، دور میسازد ، که بی مبالغی فقط از خود زندگی میجوشد . « ایمان » ، جانشین یقین جوشیده از زندگی میشود ، ولی ایمان ، همیشه « یک یقین ناقص و سست » باقی میماند . ایمان در تلاش برای یقین شدن ، فقط میتواند « تعصب » شود . همه ایانها در اوجشان ، تعصب میگردند . این نابسامانی ایمان است که همیشه تشنجی خود را برای یقین نشان میدهد . ایمان ، انسان را همیشه در ژرف خود ، قانع فرمیسازد . ولی یقین ، آخرین درجه سیر ایمان نیست ، بلکه یقین ، درست بر ضد 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 مبالغی از زندگی میتراد ، 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 « برشه از زندگی » هستند . یقین به زندگی و از زندگی ، در شناخت اینها ممکن میگردد . پدیده هایی که اوج پیدایش گوهر زندگی هستند ، انسان را بیشتر به زندگی میانگینند .

[۳۴۵]

شک ، با « دست کشیدن از ایمان به حقیقتی ، یا آموزه ای و شخصی » آغاز نمیشود . شک ، با « خشک شدگی زندگی » و « بی نیرو شدن زندگی » ، آغاز

- ۱۹۶ -

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

[۳۴۸]

زندگی کردن ، همیشه در یگانگی تن و روان میکنست . هنگامی ما با پدیده‌ها و چیزها ، زندگی میکنیم که سرآپا با هر پدیده‌ای و تجربه‌ای ، 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 ، میتوان 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 نمیزید . گفتارش ، بازتاب اندیشه اش نیست ، و با کردارش پیوند نمیخورد . انسان ، با اندیشه اش ، با گفتارش ، زندگی نمیکند . فقط با « سرآپا ، یکی بودن » ، با « تن و روان ، یکی بودن » میتوان زندگی کرد . با پارگی معرفت از اخلاق ، با پارگی عقل از عمل ، زندگی میکارد . انسان فقط در آناتی و برده هائی زندگی میکند ، که این « یگانگی » بطور گذرا ، پیش میآید . بسیاری از مردم ، در اثر این شکاف خورده‌گیها ، فقط در آناتی بطور ناگهانی ، تجربه زندگی کردن را میکنند ، و همیشه خودرا محروم از زندگی در می‌یابند . در مواقعی که با مسائل داغ اجتماعی یا فردی ، رویرو میشوند ، ناگهان در

[۳۴۷]

« خلق کردن ، امری و ارادی هست » ، ولی « آفریدن » ، جوششی و پیدایشی است . طبعا « آنچه از گوهر ، برمیآید و پدیدار میشود ، زیاست ، و این زیبائی ، باز به آفریدن و جوشش ، میانگیزد . از دیدن زیبائی ، انسان به آفرینندگی ، انگیخته میشود . این نکته از فلسفه زندگی ، در نظریه عرفان ، 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 افشاردن » میگردد . این تبدیل بیسرور صدای « 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 ، طبعا « میکشد ، و به آفرینندگی میانگیزد ». و چون هنر ، بهترین نماد « آفرینندگی انسان » است ، طبعا « هنرهای زیبا » ، جامعه را به آفرینندگی سیاسی ، یا صنعتی یا مدنی میانگیزند . هنرهای زیبا ، پیوندهای اجتماعی و سیاسی را به سوی « پیوندهای کششی و انگیزشی » گرایش میدهند . زیبا ساختن اجتماع ، نیاز به آن دارد که « هنرهای زیبا » ، سرمشق روابط انسانی گردند . عمل و کار و گفتار ، کیفیت کششی و انگیزشی پیدا کنند . با برجسته ساختن آرمان زیبائی ، عامل محرك انسان ، تنها سود آرزوی و سودخواهی نمی‌ماند ، بلکه « انگیخته شدن از زیبائی یا کشش به زیبائی » ، 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 اندیشه‌ها و احساسات و آثار خود ، زیبائی گوهری خود را می‌بیند . آنکه کارها و کردارها و گفته‌ها و احساساتش ، آئینه زیبائی خودش هستند ، با کار و کردار و گفتار و احساساتش ، رابطه‌ای 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

اندیشه اصالت زندگی پیامدهای گوناگون داشت : برتری دادن به حواس خود ، برتری دادن به تجربه خود (آزمودن مستقیم هرچیزی = خود آزمائی ، هرچیزی را باید خود آزمود) ، خود اندیشی ، با قام خود اندیشیدن و عمل کردن ، بی مبالغی 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 ، مز جدا سازنده ای میان « زندگی » و « خود » نیست ، ولی از آنگاه که این هم آهنگی به هم خورد ، زندگی و خود ، در تنفس با هم 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 میگردند . 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 میزیم . با این « تحمل معیارهای تنگ خود » ، بر « احساس زندگی » ، زندگی از اصالت و اولویت میافتد .

« آنچه خود ، با خواسته ایش میکند » ، اهمیت بیشتر از « آنچیزی دارد که از زندگی ، بی مبالغی میجوشد یا زندگی خود میجورید » . بی اعتباری یا

تامیت 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 دو باره در می یابند . این « حضور تامیت هستی » در برابر هر چیزی ، که عرفا ، مردی میخوانند 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 ، پدیداریست از زندگی ، مفهوم نسبیت 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 (بیشمار و گوناگون) ولی بی ثبات است . آنچه مطلق و معیار است ، تاریک نامشخص است ، و آنچه روشن و مشخص شدنیست ، بیشمار و نسبی است . بیوژه 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 .

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 پنداشد . این « تجاوزگری خود ، به قام 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 ، بد عبارت میآمد . بیخود ، چیزی بر ضد « خود » ، که هشیاری و زرنگی و درسود اندیشی و امتیاز اراده است ، پنداشته میشد . از بیخود ، همیشه « وجودی مأواه الطبیعی » ، در نظر گرفته میشد ، در حالیکه ، بیخود ، همین مقز زندگی بود که در دامنه تنگ « خود » ، نمیگنجید . جهان بیخودی و مستقی ، جهانی بود که زندگی علیرغم « استبداد خود ، که آلت دست معیارهای جهان بیرون بود » ، فرصت نفس کشیدن پیدا میکرد . رهانی از خود ، رهانی از اجتماع و دین و حکومت بود .

[۳۵۶]

ما سخن همیگر 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 اورا درست نمی فهمیم ، دلیل آن نیست که او « بر ضد 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

کم اعتباری خودجوشی و بیواسطگی و جویندگی و کشش ، در برابر « بیش از اندازه بها دادن به خواست ، و هدف و غایت و روشی » ، 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 بر ضد « 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 تمعت ابدی آخرتی و ملکوتی و بهشتی » که برای همیشه و تمامیت خود میخواهد ، همه گرد همند ». اینست که برای رسیدن به آخرت و جنت و ملکوت ، همه روی اعمال و افکار خود ، حساب میکنند ، وطبعا خداهم طبق چنین دفتر محاسباتی ، باید رفتار کند . خداهم ، تأمین کننده سودهاینیست که وعده داده است بدهد . بر عکس سود خواهی خواست ، زندگی ، طبق « پسندیدن » ، رفتار میکند . آنچیزی 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 ناشده و نخواسته هم زیاد هست . حالتی که در پسندیدن به آن رسیده میشود ، خوشی است . در حالیکه به آنچه (سودهایی) 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 .

غیشوند و دست به آنها غیزند ، 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 مجموعه‌ای از تجربیات زنده اش ، محروم میسازند . « حکمت عامیانه » از همین تجربیات گوهر است که ناچیز گرفته میشوند .

[۳۶۰]

بیان تجربیاتی که تا به حال در زبان عالمانه و ادبی ، جائی نداشته اند ، بخودی خود کفايت نمیکند . بیان این تجربیات ، فقط توجه را به تجربیاتی جلب میکند که تاکنون به آنها بی اعتنایی 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 پنداشند که آن تجربیات را به اندازه کافی فهمیده اند .

[۳۶۱]

زنگی ، بی هیچگونه میانجی ، خود را در « زبان زنده » می نماید . همیشه در اجتماع ، یک « زبان جا افتاده است » که حکومت میکند ، واستوار بر تجربیات تکراری و افسرده و مرده است ، و زبان زنده و طبعاً زنگی را ، طرد و نفی میکند و خوارمیشمارد ، و در دامنه « بی ادبی » قرار میدارد . بدینسان ، زبان ادبی حاکم ، تجربیات زنده زنگی را همیشه از خود دور میدارد ، چون تجربیات تازه بتازه را غیتواند 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

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 مخلع اخلاق و دین را هم میپوشد) مردم را دروغگو میسازد ، ولی از مردم ، راستی میطلبید ، و دروغگوئی را گناه کبیره هم میشمارد . برای پیدایش راستی ، باید « قدرتهای 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 میتوانست حداقل صداقت خود را حفظ کند ، اگرچه غیتوانست آنرا به گستره پهن زندگیش انتقال دهد .

[۳۵۹]

زبان ادب (ادبیات و شعر) زیانی بود که به « تجربیات برگزیده ای بس میکرد » ، و این تجربیات ، طبعاً کهنده و افسرده میشند و میمردند ، و این زیان ، حاضر نبود که « تجربیات زنده و تازه ولو خام و ناتراشیده » را در خود پیپزید . « 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

زندگی در آخرین شکوفاییش هست . زیان عامیانه ، تنها بیان تجربیات تازه نیست ، بلکه بیان تجربیاتیست که هزاره ها نادیده گرفته و خوار شمرده شده اند ، و خام مانده و تبدیل به نظریات معرفتی نشده اند ، و نام بیدينی و بیدانشی و بیخبردی 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 طبعاً 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 دوباره 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 آهنگی حکومت و سیاست ، با ژرف جوشان فرهنگی یک 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 چشم میباشد تازه ای گردد .

[۳۶۳]

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

[۳۶۴]

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

است . و از آنها 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 ، مفز را برداشتم - کاه را بهر خزان بگذاشتم » ، چیزی جز بیان اندیشه پیدایشی زبان نیست . بدینسان ، روح و معنای قرآن یا الجیل ، 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 گذشت از جسم است . البته چنین فلسفه ای از زبان ، این پیامد را نیز دارد که برای یک 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 « خشگ عقیدگان دینی » ناپذیرفتی است .

[۳۶۷]

« راستی » ، همان « یقینی » است که از گوهر انسان ، بی میانجی ، میجوشد ، یا « پیدایش » می یابد . ولی « مومن » ، در اثر همان ایمانش نیتواند 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 عظ راستی ، برای جبران این دروغ بودن همیشگی ، ضروریست .

[۳۶۸]

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

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 بساید . 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 یک دیندار ، کتاب خدا (کلمه خدا) را بی فهمی که خدا در آن لحظه بدهد ، نمیتوان فهمید . پس این « توانانی 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 مومن » ، 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 نیفهمد . پس آنچه انسان میفهمد ، مقدس و متعالیست . در « کلمه خدا » و « فهم انسان » ، خدا به یک اندازه تجلی میکند ، و گرنه با نامساوی بودن آن دو ، کلمه خدا ، هر ز 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) ، بلافقاً صله به این نتیجه میرسد ، که با « مردن و نابودشدن جسم = کلمه » ، آنچه باقی میماند ، روح ، یا به سخنی دیگر ، معنای آنست ، و طبعاً میتوان « کلمه را که جسم باشد » ، رها کرد و با معناش که روحش هست ، زیست . این فلسفه زبان در عرفان ، بکلی با فلسفه زبان که از « اندیشه پیدایشی بودن انسان » بر میخیزد ، در تضاد

علیرغم گریزان از خدای تصویری ، ما با خدائی روبرو هستیم که در گوهرش « تصویر » است (فقط نیخواهد با کلمات ، خودرا در خیال تصویر کند ، اما نیخواهد این تصویر موجود خیالی ، شکل خارجی بباید) . هرچند ، گرایش به مفهوم شدن دارد ، ولی از مفهوم شدن کامل نیز میهارسد . تجربه اصیل دین توحیدی ، از کاهش یافتن خدای تصویری به خدای مفهومی « سر باز میزند . » وحدت خدا » ، برای تجربه دینی ، بسیار گران قام میشود . با « مفهوم شدن خدا » ، خدا ، انتزاعی میشود ، واژه 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 نیгиجوشند . از آن پس ، همه چیزها ، روح و جان و ای و عاریتی 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 میخوانند . خدائی که در همه چیزها بود ، خدائیست 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 گرو عبد و چاکر همین خدا میشوند . همه ، جان و روح تراویده از خود را کم میکنند ، فقط ستایشگر یک 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 یک 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 تلح و عذاب آور « تنگی دین در شکلهای موجود تاریخی اش » ،

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 بپرد . 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 از دست 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 تکنای 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 نیخواهد خود را فلسفی سازد ، و طبعاً در اثر « انتزاعی بودن مفهوم عقلی » ، به « نامدارانی مطلق » کشیده میشود . « خدائی که گرایش به مفهوم شدن خالص دارد = نیخواهد تصویر باشد » ، هیچگونه خدائی را در کنار خود ، و این 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 ،

عاشق مو ، و عاشق رویش هستند . رویش دین ، و موبیش کفر است . کفر و دین ، ویژه چهره ، یا جمال خدا میشود . زیبائی او ، جمع اضداد است و انسان نیز به هر دو ، عشق میورزد ، چون مو و روی یک 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 » منی نشیند .

[۳۷۳]

عارف ، در تشبیه کردن « انسان » به « قطره » ، و « خدا » به « دریا » ، در واقع ، خود را از تنگنای « زندگی فردی » رهانی میبخشد ، 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 ، فاد 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 یک جان زیستن همه » ، تصویری دیگر از « زندگی اجتماعی » طرح میکند ، که « زیستن دینی - ایمانی » . هیچ قطره ای ، دیگر عمل نمیکند یا غیاندیشید تا زندگی در بهشت را (سعادت را) تنها برای خود کسب کند ، بلکه قطره ، عملی میکند و فکری میاندیشید که دریا در اوزندگی کند ، که او دریا شود . میان او و دیگری در زندگی ، دیگر ، هیچگونه جدائی نمی ماند ، چنانکه دوقطره که با هم جمع شدند ، از هم غیتوان باز شناخت . دریا ، همان « کل جانی هست » که سراندیشه اش در اسطوره های ایرانی بود . این کل

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 سراندیشه « همه خدائی Pantheism » ، صورتهای گوناگون به خود گرفته است . این تجربه گشوده و آزاد دینی ، همیشه مرهمنی تسکین آور بر زخمی‌های عذاب آور « تجربیات دینی در شکلهای تنگ و ناقص و کثر تاریخی و مشبتش بوده است . عرفان ، همیشه « نفی دین مشبث تاریخی و رسولی » ، با « بوده است . عرفان ، همیشه « نفی دین مشبث 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 » ، بروضد دینی مرده و خشکیده در آداب و شعائر و قوانین ، که حاکم بر اجتماع بوده است . همیشه وجودان ، به خدا نزدیکتر بوده است که دین . همیشه انسان ، دینی تر از دین بوده است . همیشه انسان ، منکر خدای مقتدر ، وزاینده خدای عشق بوده است .

[۳۷۲]

عرفاء بزرگ ، از یکسو ، ریشه ژرف دینی دارند ، واژ سوئی دیگر ، تنہ 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 ختنانی 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 ضروریست که دین . آنها در می یابند که بی کفر و شرک و الحاد ، و تنها با دین ، غیتوان زیست . این تجربه را به همه عقاید و مکاتب متضاد نیز انتقال میدهند . عرفان ، تجربه ایست گشوده و انسانی که فقط در چهارچوبیه اسلام نمی ماند . همان خدائی که در اسلام به « مفهوم توحید فلسفی » رو آورده بود ، هم « رو » و هم « مو » پیدا میکند . و آنها هم

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

[۳۷۵]

در سده های پیشین این تضاد ، چیره بر افکار بود ، یا همه چیز ها خدایند (عرفان) ، یا فقط یک 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 متفاہیزیکی در خدا ، تبدیل به تفکر اجتماعی در انسان شده است . سوسيالیسم ، همان مفهوم همه خدائی عرفان ، یا همجانی سیمرغی ، در بعد اجتماعیست .

[۳۷۶]

الهیات اسلامی میترسید که از مفهوم توحید ، آخرين 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 است ، پس نیاز نیست که از خدا ، سخنی میان خدایان گفته شود . بدینسان ، از همه گفتگوها و اندیشه های ما ، خدا زدوده میشود ، و این بیخدائیست (Atheism) . بیخدائی ، پیامد خود اندیشه تک خدائیست . ما میتوانیم بی کار برد و از خدا ، در همه مسائل بیندیشیم و زندگی کنیم .

[۳۷۷]

در تک خدائی ، شرک (چند خدائی) ، چنانکه پنداشته میشود ، نایبود نشد ، بلکه در زیر لفافه تک خدائی ، پنهان شد . شرک ، که چیزی جز « انیاز شدن

جان ، سیمرغ بود ، اکنون ، خدا شده است . و سیمرغ ، درست در میان دریای فراخکرت ، لانه داشت و خدای همه آبها 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 میزید . 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 زائدي 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 را بطره فرد به کل باشد ، بلکه رابطه « قطره شدن او » باشد . انسان باید از فردیت ، بسوی « قطره شدن » بگراید . آنچه میتواند با همه و از همه زندگی کند . در درک تشبيه دریا ، فراموش میشود که خدا ، سرچشمde 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 ، هرچیزی ، 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 اینگذشته غایت همه ، زیستن

« فردیت » در اسلام ، در اثر همان رویکرده 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 مشبّتی و شکل انحطاط‌بیش را نیز دارد ، خمینی ، یک رند زرنگ بود) . و اسلام هرگز نتوانست این « فردیت رندانه » را که از اشعار حافظ در ما می‌تراوید ، از ما بزدايد . این مهم نیست که حافظ را از دیدگاه اسلام با صوفیانه ، بفهمیم ، اشعار حافظ از راه تأویلاتش ، در متأثیر نیگذارند ، بلکه خود ، مستقیم کارگر می‌افتدند ، و ناگاهبودانه مارا می‌پرورانند . و این فردیت رندانه حافظ ، غیر از « اندیشه قطه شدن فرد هر دریای خدا » است که دیدگاه عرفان ما می‌باشد . ولی عرفان نیز ، فردیت را در « بردن 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 می‌پرورد . انسانی که برای رسیدن به معرفت حقیقت ، از خدا ، که بزرگترین قدرتست ، پروانی 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 خطرکند . این آرمان بزرگی از فردیت است ، که روزگاری بار خود را در اجتماع و معرفت خواهد آورد . معرفت ، در هر زمینه‌ای (از جمله تئوریهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی) ، با چنین گستاخی فردی ابلیسی آغاز خواهد شد . رسیدن به هر معرفتی ، فقط در سرکشی ، رویارویی قدرتی اجتماعی و دینی و سیاسی ممکنست . آنکه در برابر خدا و فرمان خدا ، خم

در قدرت خدائی واحد » نبود ، صدها شکل سازگار با تک 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 تک خدائی دارای جاذبه سحر انگیزی میان قدرت پرستان هست . حاکمیت خدا ، درسیاست ، همبشه شرکست .

علم ، در می یابد که به « کل » نمی‌تواند دست یابد . فقط می‌توان به جزئی ، به بُرشی ، 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 یک کل ، به هم پیوند داد . این تخصص‌ها باید به یک « معنا » که از کل می‌تراوید ، روی کنند . در کشور ما که آخوندها برای ارتقاء مقام خود ، خودرا « متخصص دین » می‌شمارند ، 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 یک رویه و جزء و قسمت ، نیست ، بلکه یافتن چیزیست که کل پراکنده و متضاد را ، به هم می‌پیوندد ، و طبعاً همیشه گریزنه و تاریکست . آیا جامعه‌های 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 سر در گمی و گیجی نخواهند شد ؟ البته شریعت ، کاملاً تخصصی است ، و دین ، چیزیست که مانند فلسفه ، هرگز تخصص نمی‌پذیرد . ولی هیچ آخرندي حاضر نیست که بپذیرد درین 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 یک « کار فلسفی » نیست . کارفلسفی آنست که این افکار ، باهم گداخته شوند ، تا باهم وحدتی بیافرینند که در آن وحدت ، نتوان این متفکر و آن متفکر را از هم باز شناخت ، بلکه « چهره خود » را در آن بازیافت . با گداختن این افکار در هم ، دیگر این افکار ، متعلق به منظومه یا اثر هنری تازه اند ، و تعلق خودرا به متفکران پیشین از دست داده اند . تا موقعیکه این افکار ، باهم نگداخته اند ، میتوان آنها را از هم 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]

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

[۳۸۲]

چه بسا یک 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 متمم شناخت ، ولو آنکه متممیش را نیز نتواند تاب بیاورد . « تضاد پیدایشی » ، راه و تاریخ پیدایش است . رویه های گوناگون یک حقیقت ، در هم آهنگی باهم ، پیدایش نمی یابند . آنچه در تاریخ ، بر ضد

[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 نمیشود .

[۳۸۴]

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

فیتواند ، 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 زیبائیست ، و تجربه زیبائی ، همیشه آفریننده است . عرفان میخواهد همه جامعه را هنرمندو آفریننده سازد ، تا انسان و اجتماع و تاریخ را ، باهم هنرمندانه بیافرینند . این سراندیشه اجتماعی دیگر و نظام سیاسی دیگر میباشد که با شریعت اسلام ، در تضاد واقع میشود . عرفان را از تفکر فلسفی فیتوان جدا ساخت . عقلی را که عرفان خوارمیشمرد و از آن دوری میبورزید ، عقل آلتی بود . فلسفه زمانهاست که از این عقل همانقدر فاصله گرفته است که عرفان .

[۳۸۸]

مفهومی که شیخ فردالدین عطار از « جستجو » داشت ، خود « راه » را اصل ساخت ، نه پایان راه را . بنا بر چنین مفهومی ، انسان جوینده ، انسانی نیست که خودرا طبق یک آرمان و تصویر نهانی 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 ، انسانیست که هیچگاه در پی کمال و « تمامیت دریک 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 ، میتوان 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 تجلیاتیست که انسان گام به گام از

[۳۸۵]

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 « سرشار اسلام » ، نیست ، بلکه بی اسلام نیز میتواند زندگی انسانی را راهنمائی کند .

[۳۸۶]

عارف در هر انسانی ، خویشاوند خود را درمی یابد . غمی نگرد که انسان دیگر هم عقیده با همدین او هست یا نیست ، بلکه در انسان دیگر ، همیشه قطره ای می بیند که همسان خود است . برای او ، گوهر « قطره بودن دیگری » مطرحست ، نه عقیده یا دین او (کفر یا دین او) . انسانها ، قطره هایی هستند که « زندگی با همیگر را در یک دریای جان » میجویند .

[۳۸۷]

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 بیند (زیبائی خود را در خود کشف کند) . خود در واگشتن به خود ، زیبائی 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

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 یک فیلسوف

حقیقت دارد ، و یکجا و یکباره نمیتواند کل حقیقت را دریابیان تجربه کند ، و حقیقت ، هیچگاه در قامیتش ، پیدایش نمی یابد . انسان جوینده ، با « ایمان به محتوائی بنام حقیقت » ، از حقیقت باز میماند . اینست که « ایمان دینی » ، انسانرا از جستجو ، که اصل زندگیست باز میدارد . بر پایه این افکار ، میتوان تیخه 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 جوینده هستند . هر آنی ، انسان ، تجربه ای از حقیقت دارد ، و در وصال با آن زندگی میکند ، و هر آنی نیز ، تجربه ای از ناقامی 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 راه است ، 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 پیداکند . در مزه وصال ، 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 .

طبعا ، به همین سان ، سازمان دادن اجتماع و سیاست ، یک سیر جستجوست ، نه آنکه اجتماع و حکومت و اقتصاد ، طبق یک « 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 ، آخرين نتایج را بیرون نکشیده است ، و حاکمیت مفهوم حقیقت دینی ، او را از این گسترش بازداشتہ است . مفهوم « انسان جوینده » عطار ، و مفاهیم هجر و وصالش که فقط در برابر « حقیقتی فراسوی خود » معنا می یابد ، درنهان ، نقب به « مسئله یافتن خود » و « یافتن خود به عنوان حقیقت » میزند . حقیقت ، در