

پسندی و
همداستانی کنی
که جان داری و ، جانستانی کنی

فردوسی

بسی

حکومت فرهنگی

منوچهر جمالی

کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است - لندن ژانویه ۱۹۹۵

- ۱ -

بپرهیز و خون بزرگان مریز
که نفرین بود بر توتار ستخیز

(فردوسی)

نفرین به آزار دهنگان
عیاس امیر انتظام

که در خوی نرم و استوارش ، غاد بزرگی ایرانیست

« شمشیر خشونت شریعت ، با همه تیزی و برندگی اش » ،
از « نرمی که استوار است » میهراشد ،
چون خردی و خواری خود را
در برابر فرهنگی بزرگ ، درمی یابد

بـسـوـى

« حکومت فرهنگی »

کفتارها :

- ۱ - پیشکفتار :
 (فرهنگ ایران ، برتری ارزش زندگی بر ارزش حقیقت است) ۴
- ۲ - رابطه دین با حکومت ۹
- ۳ - حکومت ، دامنه ثبات و همیستگی ، دولت دامنه تغییر و کثرت ۱۸
- ۴ - مستله بنیادی سیاست ، رابطه حکومت با وجود آزاد است ۲۹
- ۵ - دین و حکومت از هم جدا ناپذیرند ۳۸
- ۶ - جنگ دو دین با یکدیگر برای دست یابی به حکومت ۴۷
- ۷ - حکومت با دین ، نه با شریعت ۵۶
- ۸ - تفاوت میان ادیان سامی و ایرانی با موشکانی در دو اصطلاح حوازه و روان ۶۷
- ۹ - اصطلاحات شتر مرغی (دین ، یک اصطلاح شتر مرغیست) ۷۳
- ۱۰ - دین چیست ؟ رابطه دین با حکومت و تفاوت آن با رابطه
 سازمان شریعتی با سازمان حکومتی ۸۱
- ۱۱ - حکومت ، خود را از دین جدا میسازد تا بر شالوده وجود آزاد استوار شود ... ۹۴
- ۱۲ - یک سازمان غیتواند هم سعادت دنبیو وهم سعادت اخروی را تأمین کند ۱۰۹
- ۱۳ - وجود آزاد و حکومت ، بازگشت به اخلاق پهلوانی ۱۲۲
- ۱۴ - چرا « حکومت فرهنگی » ، جای « حکومت دینی » را میگیرد ؟ ۱۳۷
- ۱۵ - چرا هر حکومت دینی ، همیشه یک حکومت مذهبی میشود ؟ ۱۵۱
- ۱۶ - فرهنگی که سیاست میآفریند ۱۶۷
- ۱۷ - زندگی ، مقدس است ۱۹۷
- ۱۸ - کار حکومت ، رستگاری مردم از درداست ، نه رستگاری مردم از گناه ۲۱۵

در فرهنگ ایران ، برترین ارزش ، زندگیست نه حقیقت .

« جدائی دین از حکومت » ، شعار است که از دوره روشنگری (Enlightenment , Aufklaerung) در غرب به ارث بجای مانده است و گریبانگیر ما هم شده است . روشنگران ، در پیکاریا سازمانهای دینی ، و آموزه ای که آنها به نام دین ارائه میدادند ، منکر ارزش دین بطور کلی شدند .

و این انکار ، به نفی وجود هر گونه حقیقتی بطور کلی در سازمان دینی ، و سپس در خود دین کشید . دین ، شامل هیچ حقیقتی نیست ، پس سازمان دینی هم ، حق به هیچ گونه قدرتی ندارد . چون آنکه حقیقت دارد ، حق به قدرت دارد . ولی طرد هر گونه پدیده ای ، که در آن ذره ای ناچیز از واقعیت هم باشد ، و رد هر گونه فکری که در آن خردلی بسیار خرد نیز از حقیقت باشد ، سبب بازگشت آن پدیده و فکر ، خواهد شد . در پیکار با آن پدیده و فکر ، درست این ناچیزها ، نادیده و یا به هیچ گرفته میشوند . از این رو نیز همیشه هر گونه روشنگری ، ناگزیر بدنبال خود ، واپسگرانی را میآورد . در هر گونه پیشرفتی در تاریخ ، میتوان اینگونه بازگشتها را دید . در میهن ما ، در زمان حکومت قاجاریه ، دو گونه استبداد ، باهم بو دند ، ولو

عنوان کل حقیقت ، بر کرسی حقیقت بنشاند ، یا به عبارت دیگر ، قدرت را تصرف کند . روشنگر ، یا انکار هرگونه حقیقتی در دین ، حقانیت به قدرت را از « سازمان دینی » میگرفت . و طبعاً جدائی حکومت از دین ، جدائی حکومت ، هم از آموزه ای بود که بدون حقیقت بود ، و هم از سازمانی بود که خود را آموزنده و دارنده آن حقیقت میدانست . در جدائی حکومت از دین ، روشنگر ، این مستله را که وقتی حکومت از دین جدا شد ، از حقیقت نیتواند جدا بشود ، و نباید جدا شود ، و اینکه حکومت پس از این جدائی ، چگونه دسترسی به حقیقت خواهد داشت ، بکلی فراموش کرد . اگر حکومت ، از حقیقت هم ، جدا شود ، پس از آن بجای حقیقت ، چه می نشیند ؟ دین بنام دارنده حقیقت ، در پیوند با حکومت بود ، اکنون که حکومت از دین ، دست میکشد ، آیا بی حقیقت ، نیتواند حکومت کند ؟

روشنگر در پیکار با سازمان دینی و دین ، نگذاشت این مستله ، بطور آشکار طرح گردد . ولی در واقعیت ، جدائی حکومت از دین ، برای آن بود که « مستله زندگی » ، ناگهان در روند تاریخ و تفکر ، ارزشی برتر از « مستله حقیقت » یافته بود . و همین اولویت « زندگی بر حقیقت » ، علت واقعی جدائی حکومت از دین ، و سپس علت جدائی حکومت از هر گونه ایدئولوژی شد . و برتری مستله زندگی (جان) بر حقیقت ، گوهر فرهنگ ایرانیست . « زندگی در گیتی » در فرهنگ ایرانی ، تنها چیز مقدس است . فقط زندگیست که مقدس است .

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست (حافظ) عبادت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلسوزی (سعید) (به عبارتی بسیار ساده : دین ، فقط خدمت خلق است ، وابن عبارتی دیگر از فراست) از این رو نیز آزدین جان ، برترین گناه است ، نه نافرمانی از خدای مقتدر . حقیقت ، ایجاد بیشترین اختلاف را میکند . و وقتی حقیقت ، دارای برترین ارزش است ، کوچکترین اختلاف در باره حقیقت ، بلاقاصله به وحشیانه ترین پیکارها میکشد ، و انسان را بی نهایت سختدل میسازد ، و زندگی را سخت میازارد ، و همبستگیهارا از هم می گسلد . در باره حقیقت ، دو نفر هم

گاه درتنش و گاه در آمیزش باهم . جنبش مشروطیت ، کوشید که این دو استبداد را با همدیگر ، بزداید . هر چند پیکار با استبداد شاهی ، آشکار تر بود ، و پیکار با استبداد دینی ، پنهان تر . معمولاً در ارجاع ، همه قوای اجتماعی ، دوشادوش و با هم ، باز میگردند . ولی در ایران استبداد سلطنتی ، بدون استبداد آخوندی بازگشت . ولی سلطنت برای ایجاد حقانیت و یا مشروعیت خود ، در تاریخ نیاز به طبقه روحانی داشت . نیاز سلطنت به طبقه روحانی ، موقعی رفع میگردد ، که یا به مفهوم اصیل « فر » باز گردد و کاملاً در خدمت خلق در آید ، یا با طبقه روشنگر ، همکاری کند . و هنگامیکه طبقه روشنگر ، از ایجاد حقانیت برای سلطنت روی برتابد ، سلطنت مجبور است ، ولو به اکراه دست به دامن آخوند بزند . ولی آخوندی که میتواند برای شاه ، ایجاد مشروعیت کند ، چرا قدرت خودش را بجای شاه مشروع نسازد ؟ با رضا شاه و محمد رضا شاه ، استبداد سلطنتی ، به تنهائی بازگشت ، ولی مانع بازگشت استبداد آخوند و شریعت شد ، و خواست استبداد را منحصر به خود بکند ، و سهم استبداد آخوند را نیز غصب کرد . این بود که نه روشنگر ، برای سلطنت تولید حقانیت کرد ، و نه آخوند برای سلطنت تولید مشروعیت . واژسونی روشنگری ، که با مشروطیت آغاز شده بود ، و تا محدوده ای در دوره سلطنت پهلویها ، ادامه داشت ، بر ضرورت بازگشت استبداد دینی افزود . با استبداد پهلویها ، فقط نیمی از ارجاع ، بازگشته بود ، و طبعاً میباستی راه برای بازگشت بهره دیگر استبداد ، که استبداد دینی باشد ، گشوده شود ، و چنین هم شد .

وروشنگری ، در پیکار با دین و سازمان دینی ، به آنچه بها نمیدهد ، همان ذره و خردل ناچیز حقیقت است که در دین هست ، و در اثر وجود شریعت و آخوند ، نادیده گرفته میشود . ولی هنگام بازگشت ، آن « ذره ناچیز واقعیت » و « آن خردل بسیار خرد حقیقت » ، به تنهائی باز نیگرددند ، بلکه آن پدیده ، در تمامیتش ، و آن فکر ، در تمامیش ، باز میگرددند .

آن فکر که حاوی خردلی از حقیقت بود ، میخواهد از این پس خود را به

توجه گردد ، دیده میشود که حکومت ، از دین یا سایر ایدئولوژیها ، جدا نمیشود ، بلکه همه آنها ، تابع اولویت زندگی و همکاری در بهزیستی در گیتی میشوند . همه ایدئولوژیها و ادبیان و مکاتب فلسفی ، در خدمت زندگی در میآیند ، و ارزش همه آنها ، از همین خدمت معین میگردد . چنانچه در تفکر ایران باستان ، آشا ، حقیقت بود ، و آشا تابع زندگی بود . آورنده آشا ، سروش بود که در واقع فرزند « بانو خلد » بوده که اصل زندگیست . و سروش ، وظیفه اش ، دفاع از بیچارگان و ناچیرازان ، و دفاع از زندگی هر کسی ، و خانه سازی برای آسایش فقرا بود . در واقع سروش ، کاری جمشیدی میگرد . چون خانه ، غاد مهر به گیتی و مهر به زندگیست . آشا ، چنین حقیقتی بود . زندگی ، حقیقت بود . بدینسان در حکومت فرهنگی ، دین یا ایدئولوژی ، طرد نمیگردد ، بلکه یاور « اصل زندگی » میگردد . حقیقت ، برای زندگیست ، نه زندگی برای حقیقت .

باز گردیم به پیکار روشگران با سازمان دینی و دین . هر پیکاری ، با خود ، خشونتی میآورد . جنگجو باید در برابر زخمها نی که میخورد ، و دردهای که از آن زخمها برミدارد ، خرفت و بی حس شود ، تا در حین پیکار ، چندان درد را حس نکند ، و بتواند بهتر بجنگد . خرفت شدن و از دست دادن لطافت و نرمخوئی و کاهش نازک طبیعی ، ضرورت جنگیدنست . ولی این خرفت شدن ، که سبب از دست دادن لطافت و حساسیت است ، انسان را از « معرفت طیفی » باز میدارد . فقط با حساسیت است که میتوان هر پدیده ای را ، در طیف گسترده اش شناخت . با ترازوئی که خوار و تن را میسنجد ، نمیتوان الماس را به سر قیراط کشید . هر گونه جهادی ، خرفتی حواس و معرفت را میآورد .

جنگیدن ، خرفتی حواس و احساسات را لازم دارد ، تا دشمن را سراپا شنید . بداند ، چون تکلیف جنگیدن ، آسان میشود . در چنگ فیتوان دشمن را مطلق بشوند ، و حکومت بر پایه حقیقت واحد بسازند ، از این رو حکومتهای ایدئولوژیکی ، همه مانند دین ، زندگی را تابع ارزش خود ساختند ، و زندگی فقط و سیله حقیقت آنها شد . اگر به اندیشه حکومت فرهنگی بیشتر

نیستند که واقعاً یکسان بیاندیشند . و این کثرت و اختلاف در حقیقت ، باید تابع ارزشی برتر باشد ، که راستای همه حقایق را معین کند ، و ازسوئی اختلاف در حقیقت ، به جنگ نکشد . تا حقیقت ، برترین ارزش باشد ، سبب چنین وحشیگریها و سختگلیها و خونریزها میشود ، و فقط آنگاه اختلاف در حقیقت ، به خونریزی نخواهد کشید ، که مسئله حقیقت ، ارزشی کمتر از مسئله « زندگی » بیابد . از این پس همه حقایق ، میتوانند در تنش و تعارض و تضاد باشند ، ولی همه آنها باید ، پرورنده زندگی در این گیتی باشند . این زندگیست که ارزش هر حقیقتی را معین میسازد . و نه تنها این گوهر فرهنگ ایران باستان بوده است ، بلکه بنیاد تفکر رندی نیز هست که فلسفه شعرای ما در باره زندگی بوده است ، وطبعاً جزو فرهنگ ما شده است . رند ، وقعي به اختلاف هفتاد و دو ملت در باره حقیقت نیگذارد ، و آنرا انسانه میداند ، چون زندگی برای او ، ارزشی برتر از حقیقت دارد .

اینست که مسئله حقیقت ، در حکومت فرهنگی ، تابع مسئله زندگی میگردد . حکومت ، فرهنگی میشود ، و دیگر مباحثه و مجادله در باره حقیقت ، امری در جه دوم میشود ، و جدائی حکومت از دین ، چیزی جز آن نیست که دین و حقیقتش ، تابع پرورش زندگی در این گیتی بشوند . حکومت ، نفی دین و حقیقتش را نمیکند ، بلکه اختلاف در حقیقت از این پس همبستگی ملت را نابود نمیسازد ، وحقیقت ، نیازش را به قدرت از دست میدهد . برای همین است که پیکار بر سر حقیقت ، از سطح « حکومت » به سطح « دولت » هبوط میکند . و در سطح دولت ، کثرت برداشتها از حقیقت ، پذیرفته میشود ، بشرطیکه پرورنده زندگی باشند . البته روشگران به این مسئله ، آگاهانه توجه نکردند ، چون پس از مدتی کوتاه ، ایدئولوژیها ، در صدد آن بودند که جای دین را بگیرند ، و سرچشمه حقیقت مطلق بشوند ، و حکومت بر پایه حقیقت واحد بسازند ، از این رو حکومتهای ایدئولوژیکی ، همه مانند دین ، زندگی را تابع ارزش خود ساختند ، و زندگی فقط و سیله حقیقت آنها شد . اگر به اندیشه حکومت فرهنگی بیشتر

و امروزه برای ما ، برگزش دوره روشنگری در اروپا ، روانیست که بادین با همان خشونت معرفتی که آنها رویرو شدند ، برخورد کنیم. دین ، پدیده ایست با طیف ، که نمیتوان درباره همه آن طیف ، یک حکم ساده و نهائی و قاطع کرد ، و یک جا منکر وجود حقیقت در کل آن شد. عبارت ساده و بسیار خام « جدائی حکومت از دین » ، نشان همین معرفت خشن و خرفت و بدبوی آنهاست . نشان نبود حیات معرفتی است . با دین و سازمان دینی هم باید پیکار فرهنگی کرد ، نه پیکار خشونت آمیزی که آماده نیست در دین ، هیچگونه طیفی ببیند . حکومت ، حق ندارد که معین کند هر دینی یا هر ایدئولوژی ، چقدر حقیقت دارد ، در کجا و در چه چیز حقیقت میگوید. اگر این حق را داشته باشد ، با بی حقیقت شمردن هر دین و ایدئولوژی و فلسفه ای ، میتواند آنها را بکلی از اجتماع یا دامنه سیاست ، طرده و نفی کند. وقتی حکومت ، چنین حقیقت را داشته باشد ، با اعلان « بی حقیقت بودن دین ، آنگاه دین ، دشمن مطلق حکومت خواهد شد ، و وظیفه حکومتست که با نهایت خشونت ، با آن مبارزه کند ، و آنرا به کل از اجتماع ریشه کن سازد . کاری را که حکومت شوروی کرد ، و نتیجه اش را هم دیدیم . گفتن اینکه دین ، باید از حکومت جدا شود ، این معنارا میدهد که در دین ، هیچ حقیقتی نیست و حکومت ، نمیتواند با آنچه بی حقیقت و حتی ضد حقیقتست ، همکاری و همیستی داشته باشد و حکومت ، حق پنهانی ، برای سر کوبی سازمان دینی ، و دین را دارد و این سخن ، با اصل آزادی در تعارض میباشد .

انتقاد روشنگران به تباہکاریهای سازمان دینی بجا و درست بود . ولی تهاجمشان به دین ، در کل ، بیشتر متوجه آخوند و « شریعت » بود ، و کمتر متوجه خود « دین » ، که در زیر شریعت و سازمان دینی ، از نظر پنهان است . ولی از آنجا که سازمان دینی ، این دورا با همیگر و با خود ، عینیت میدادند ، و از آنجا که در تاریخ تحولات دینی و دین و شریعت باهم آمیخته اند ، به آسانی این دو ، باهم مشتبه ساخته میشوند . چنانچه طریقت صوفی

با « عرفان » باهم مشتبه ساخته میشود . چنانکه یک مکتب فلسفی ، با فلسفه مشتبه ساخته میشود . چنانکه یک ایدئولوژی ، با حق اندیشیدن درباره یک ایده آل (مثلاً عدالت و همیستگی) مشتبه ساخته میشود . از این رو مبارزه روشنگری با دین ، مبارزه ژرف و ریشه ای نیست ، و بیشتر پدیده های سطحی را آماج میگیرد ، و یکی از ویژگیهای گوهری روشنگری در هر زمانی ، همان سطحی بودن و سطحی ماندنش هست . روشنگری ، فقط سطوح را روشن میسازد ، و منکر وجود ژرف میشود . از این رو معمولاً پس از دوره های روشنگری ، نوبت واکنش به آن سطحی اندیشی ها میرسد . و این اعماقی که نادیده گرفته شده اند ، سبب بازگشت دین و شریعت با هم میگردند . دین در آن اعماقش باز نمیگردد ، بلکه بنام همان تجربه های عمیق ، از نو آخوند و سازمان دینی و شریعت خشک و بی روح که با زمان هیچ هم آهنگی ندارد ، باز نمیگردد . در پیکار روشنگران با دین ، بسیاری تشخیص میدهند که علیرغم همه انتقادات ، هسته و مغزی در دین هست که بدشواری میتوان آنرا تعریف کرد ، ولی روشنگران ، همین مغز را در زیر آن پوسته ها که شریعتمداران ، مهم و اصل دین میشمارند ، نشناخته اند .

در این دوره های واکنش ، کوشیده میشود که نشان دهند که همه حقایق علمی و اجتماعی و تاریخی و انسانی ، در دین یافته میشود . و این درست واکنشی در برابر همان انکار روشنگران درباره بی حقیقت بودن دین در قامیتش است . یک کش غلط ، ایجاد یک واکنش غلط میکند . نفی کل ، به پذیرش کل مبالغامد . در این دوره های واکنش به روشنگری ، نشان داده میشود که « حقیقت در جامه دینی اش » ، هم آنگ با « حقیقت در جامه علمی و فلسفی و اجتماعی » است . علم و فلسفه ، هیچ حقیقت تازه ای نیاورده اند ، بلکه فقط جامه ای تازه از عبارات و اصطلاحات ، به همان حقیقتی که دین داشته است ، پوشانیده اند . همه این حقایق علمی ، در دین هست . آنچه را علم میگردید ، دین هزاره ها است که میدانسته است . در واقع اصل ، همان دین است . آنچه تغییر کرده است ، شیوه بیان مطلبست ، نه خود

مطلوب. اگر نگاهی به نوشتگات مصلحان و روشنفکران دینی در ایران در این چند دهه انداخته شود، همه شاهد این مطلبند.

البته در واکنش به روشنگری، مصلحان دینی، بیشتر به «تشبیهات و تمثیلات دینی» رو میکنند، که زیاد قابل انعطافند، و کمتر نظر به «شریعت» میاندازند، که سفت و سخت و جزئی شده اند، و طبعاً بسیار شکننده اند، و غیتوان کوچکترین تغییری به آنها داد. نیاز به نفی شریعت نیست، بلکه نیاز به کم بها دادن به شریعت است. صوفیه هم همین کار را کرد. انکار شریعت را غمکرد، بلکه تجربیات اصیل دینی و عرفانی را بیشتر ارزش میداد که این رسوم و مناسک و شریعت را. این مصلحان دینی، در می‌یابند که جایگاه اصلی تجربیات ژرف دینی، همان تشبیهات و تمثیلات و غادها هستند، نه شریعت و قوانین و مناسک و رسوم.

هرگونه اصلاح دینی، و هرگونه ژرف نگری در تجربیات دینی، از راه همین تشبیهات و تمثیلات و غادها و رمزهاست. در واقع، ارزش دادن به «تشبیهات و تمثیلات و غادها»، بیان آنست که «تجربه دینی»، هیچگاه به «مفاهیم»، کاوش نمی‌پذیرد. تجربیات دینی، به آن دلیل در تمثیل و تشبیه گفته نمی‌شود، چون فقط عامه از «فهم» آن ناتوانند، بلکه برای آنکه این تجربیات را اساساً غیتوان در «مفاهیم» گنجانید. خاص و عام در برابر تجربیات دینی، یکسانند. یک آخوند در اثر فضل و علمش، نزدیکتر به تجربه دینی نیست. در تجربه دین، چیزی تصویر می‌شود که «مفهوم ناپذیر» است. اگر می‌شد همه تجربیات را با مفاهیم گفت، آنگاه نه شعر داشتیم نه دین و نه هنر و نه عرفان و نه ایدئولوژی، بلکه فقط فلسفه و علم.

ولی مصلح دینی، می‌بیند که در دادن مفهومی تازه، به همان تشبیه، توجه را به ابعادی نادیده از دین، فرا میخواند. دین، ناگهان برقی از تازگی میزند که پیش از آن نداشته است. ولی برای هر تصویری، هر تشبیه و تمثیل و غادی، غیتوان «مفاهیم گوناگون» آورد. اینست که هر تصویری، تأویلات بی نهایت دارد، و در اثر کاربرد همین روش بود که عرفا، نه

تهافتاد، بلکه هفتصد بطن در قرآن می‌یافتدند، و هر مصلح اسلامی امروزه از تأویل یک آیه از متشابهات، در هر فرصتی، فکری دیگر استخراج میکند. و م المحکمات، چیزی جز شریعت نیستند، که مانع اصلاحند و مزاحم درک تجربیات ژرف دینی. و در پایان، مصلحان دینی، چون غیتوانند این محکمات را خط بزنند و نسخ بکنند، آنها را هم با فن و فوت تأویل، از متشابهات می‌سازند. ولی گوهر بنیادی دین، در همین تشبیهات و تمثیلات است، که نشان تصویر ناپذیری خدا و حقیقت است. و تأویل پذیری بی نهایت، ویژگی گوهری هر تصویر و تشبیه و تمثیل است. با گذاشتن «مفهومی بجای تصویری»، امکان گذاشتن مفاهیم مختلف بجای یک تصویر، باز می‌شود، و طبعاً راهی بسوی کشف تنوع و طیف، در تجربه دینی، و درک آزادی دینی است، ولی ازسوئی نیز، راهی برای نفی تجربه دینی در کلیتیش است. بهترین راه نفی یک دین، دادن آزادی تأویل آن دین در

اجتماع است. با تقلیل دادن یک تصویر به یک یا چند مفهوم ثابت و معین، دین در گوهرش نابود می‌شود. چنانچه در میان شریعتمداران، دیده می‌شود که در پایان، هیچ اثری از دین بجای نمی‌ماند. همه تصاویر نامعین، تقلیل به فقه و قواعد و اصول و فروع روشن و شمارش پذیر می‌یابند. ولی تقلیل ناپذیری صورت به مفهوم، گوهر تجربه دینی است. آخوند، در شریعت ساختن از دین، وارونه همین کار را میکند، و گوهر دین را در شریعت، از بین میبرد. و درست موقعیکه شریعتمداران و آخوندها حکومت میکنند، بر عطش مردم به دین، که با شریعت، نابود ساخته شده است، می‌افزاید. شریعت خالص، نه از دین، می‌شود. تضاد دین و شریعت، موقعی به چشم می‌آید که حکومت دینی سرکار می‌آید، و این خود دینداران حقیقی هستند که در درجه اول برضد حکومت دینی بر میخیزند، چون در حکومت دینی، از دین، فقط شرع، باقی می‌ماند. و دیندار در این مرحله است که متوجه تضاد دین و شریعت می‌شود، و دین را بجای شریعت می‌خواهد، و می‌پندرد که حکومت، پابند دین نیست، چون مردم غیتوانند آگاهانه میان دین

دوره های بدويت و توحش ، هميشه در اجتماع حاضرند ، و ميتوانند با يك چشم به هم زدن بسیج شوند . ملت آلمان علیرغم گوته و نیتچه و شیلر و کانت ، ناگهان به بدترین توحش ها بازمیگردد . در ایران ، علیرغم لطاقت متعالی حافظ و عین الفضات و مولوی و خیام و فردوسی ، توحش با يك چشم به هم زدن بازمیگردد . توحش ، متضاد با فرهنگست ، ولی هميشه در اثر همین تضاد ، زنده و حاضر است . ضحاک ، هميشه در کوه البرز ، درست در جایگاه سیمرغ که اصل زندگیست ، پرستاری میشود و زنده است . بنا براین تاریخ را با تشوری مقاطع از هم بربده ، و برده های خالص و جداازهم ، که یکی پس از دیگری میآید و وقتی یکی آمد ، جا برای دیگری نیست ، نمیتوان فهمید . هر برده ای از تاریخ ، طیفی از تاریخست . تجربه دینی هم ، در تاریخ ، يك طیف از خود پدید میآورد .

همانسان که در اثر گذاردن مفاهیم تازه به تازه به جای تشبیهات و قنیبلات دینی ، احیاء دین در طیفیش ممکن میگردد ، همانسان این جنبش از سوی دیگر بسوی ترك دین نیز پیش میرود ، و ترس دوری از دین ، سازمان دینی را بسیج میسازد . از سوئی دیگر ، این جنبش سبب پیدایش کثافت و تنوع در درک دین میگردد ، که با بقای سازمان دینی ، که در شریعت خالص هبوط کرده ، در تضاد است . ولی هنگامی سازمان دینی در موضع ضعف قرار گرفته است ، و مردم را از سر علاقمند به دین میسازد . سازمان دینی ، این حرکت بازگشت به دین را می پسندد ، و میکوشد که از آن ، حرکت بازگشت به شریعت بسازد . به دین در شریعت ، شکل بدهد . بازگشت به دین ، ناگهان بازگشت به شریعت میشود . برقی از تعالی دین ، در آنی در باطلاق تیره شریعت ، فرومیرود . بگذارید از دیدگاهی دیگر ، به همین مستله طیف تجربیات دینی بنگریم .

طیف گسترده دیگر دین ، در رابطه اش با فرهنگ است . تا دین ، زائیده از فرهنگ ملی است ، این دامنه چندان گسترده نیست و گاهی يك دین با آن

و شریعت ، مرزی بگذارند . آنچه را روشنگران نفی میکنند ، درست همان چیزیست که طالبان دین حقیقی هم نفی میکنند ، ولی از دو دیدگاه مختلف . روشنگر ، آن شریعت را ، قام دین میگیرد ، مصلح دینی ، آنچه را سازمان دینی و آخوند ارائه میدهد ، بکلی خالی از دین میشمارد . یکی نفی میکند ، چون آنچه بنام دین ارائه داده میشود ، اساسا دین نیست ، دیگری نفی میکند ، چون دین ، همینست و بس .

معمولًا تقلیل تدریجی « تصویر دینی » به « مفاهیم » ، در آغاز به « تسلوژی = الهیات » میکشد ، سپس به « فلسفه دین » و « متفاہیزیک » میانجامد ، و در آخر ، فلسفه ، به خودی خود جای آنها را میگیرد . از دین یک جا نمیتوان به تفکر فلسفی جهید . وجود این گذرگاههای روانی و نفوذ این طیف عقیدتی و فکری ، در يك جامعه فرهنگی ضروریست . دین باید تسلوژی بشود ، تسلوژی باید فلسفه بشود ، و بالاخره متفاہیزیک ، باید در پایان فلسفه بشود . در تاریخ روانی و فکری ، این تحولات ، لازم است . از يك دین ، يك راست نمیتوان به تفکر ناب فلسفی پرید . يك شبه نمیتوان از دیندار ، فیلسوف ساخت . روان انسانی نیاز به پیمودن راه از این گذرگاهها دارد . گفتگو از علوم انسانی و اجتماعی ، در اثر نبود این مراحل تحولی در روان ایرانی ، بی اثر است . استدلال اقتصادی بر پایه تئوری مارکس ، بدون این حلقه های گذرا در روان ، کوبیدن هوا در هاون است . حتی در مغز خود مارکسیستهای ایرانی ، هیچ پیوند آفریننده ای ندارد . حتی وجود این طیف در اجتماع ، ضروریست . تاریخ ، تنها گذرا يك حالت روانی و فکری ، به حالت روانی و فکری دیگر نیست . در يك برده تاریخی ، همیشه این حالت‌های مختلف تاریخی نیز باید در طیفیش در جامعه حضور داشته باشند . اجتماع زنده ، باید موزه تاریخ باشد . در جامعه معاصر ، انسانهایی هستند که متعلق به دوره های مختلف تاریخند . حتی در لایه مختلف روانی يك فرد ، لایه مختلف تاریخ را میتوان یافت . اینست که از راه همین لایه هاست که ما میتوانیم تاریخ ملت خود را بفهمیم . اینست که

زادگاهشان ، مدنی هستند ولی ضد فرهنگی . دین جهانی ، مدنیت خاصی با خود می‌آورد که سطح آگاهی آن ملت را تسبیح می‌کند . دین مدنی یا جهانی ، در تنش با فرهنگ هر ملتی قرار می‌گیرد ، و می‌کوشد « دینی و حقوقی و سیاستی که از آن فرهنگ روئیده است » یا در خود جذب کند ، یا آنها را طرد و سرکوب کند . محصولات فرهنگی را ، میتواند سرکوب کند ، ولی دستش به زرفناک خود فرهنگ نمیرسد ، چون فرهنگ ، خودجوشی آن ملت است .

در واقع ، از هر ملتی « فرهنگ را بدون دین و سیاست و حقوقش » می‌پذیرد ، یا حداقل آنرا تحمل می‌کند . فرهنگی که دیگر سیاست و دین و حقوق نزاید . ولی فرهنگ ، در گوهرش ، همیشه زاینده است ، وقتی راه آفرینندگیش در سیاست و دین و حقوق بسته شد ، می‌کوشد در هنر نوادر گردد ، و وقتی راههای هنری نیز بسته شد ، فقط شعر ، تنها دامنه جوشش فرهنگی می‌شود . شعر با فرهنگ ، انطباق می‌یابد . از این پس فرهنگ ناب آن ملت را باید فقط در شعرش سراغ گرفت . شعر از این پس فقط شعر نیست ، بلکه سراسر فرهنگ است . از این رو در شعر ما ، فرهنگ سیاسی ما نیز هست . در فردوسی ، سعدی ، نظامی ، عطار ، حافظ ، میتوان مایه هایی ارجمند از فرهنگ سیاسی یافتن . فرهنگ ، جوشش گوهری یک ملت است . این فرهنگست که سیاست و حقوق و دین و هنر را می‌زاید و تنوع میدهد . ولی دین جهانی ، اجازه به زایش دین و سیاست و حقوق از آن فرهنگ نمیدهد ، و آن فرهنگ فقط حق دارد بطور ستون و نازا زندگی کند . از این پس دین جهانی ، باید با فرهنگ ملی ، همیشه در تنش بسر برد . هر ملتی یک مدنیت و یک فرهنگ دارد که با هم هم آهنگ نیستند . مثلاً ما مدنیت اسلامی و فرهنگ ایرانی داریم . و اکنون این مدنیت اسلامیست که از مدنیت غربی به مبارزه طلبیده شده است ، نه فرهنگ ایرانی . البته مدنیت و فرهنگ ، دو دامنه کاملاً بزیده از هم نیستند ، بلکه هردو می‌کوشند در هم دیگر نفوذ کنند ، ولی نفوذ فرهنگ ، ژرفتر و طبعاً تاریکتر و مه آلوده تر است . مدنیت ، همیشه سطحی می‌ماند ، چون از خود آن ملت نزائیده است . فرهنگ در این

فرهنگ انطباق دارد . ولی با پیدایش « ادیان جهانی » ، و گسترش آنها در سرزمینهای گوناگون ، آمیزش و تنفس تازه ای میان ادیان جهانی و فرهنگ های ملی پدید می‌آید .. ما امروزه در بسیاری از جوامع ، ادیان جهانی داریم . دین جهانی که میتوان آنرا دین مدنی نیز خواند ، در ملت خاصی روئیده است ، و در آن جامعه نیز ، کم و بیش هم آهنگ با فرهنگش هست . مثلاً اسلام در عربستان پیدایش یافته است و زائیده از فرهنگ عرب و سامیست . و فراموش نشود که « فرهنگ سامی » بسیار گسترده تر از « دین اسلام » است . دین یهودی و دین مسیحی و دین اسلام ، از همین فرهنگ واحد روئیده اند . ویژگی این ادیان آنست که ، تا محدوده ای « مفاهیم کلی عقلی » در آنها وارد شده اند ، و از سوئی « تشیبهات و تشبیلات » بیشتر جای « تصاویر اسطوره ای » را گرفته اند .

و چون ویژگی هر مفهوم عقلی ، کلی و عمومی بودنش هست ، خواه ناخواه این ادیان ، گرایش به جهانی شدن دارند . هر مفهوم کلی ، میخواهد پدیده ها در همه جهان مشابه و مساوی سازد ، و آنها را در زیر قدرت خود گردhem آورد . هر مفهوم کلی ، متجاوز است . هر جا مفهومی تازه پیدایش یافتد ، از آن پس ، در پی « همسان و همگونه سازی پدیده ها و تجربیات انسانهاست » ، تا در آن مفهوم جمع گرددند . وحدت کلمه ، همینست .

« فرهنگی ملی » که در هر جامعه ای می‌روید و می‌جوشد ، در تصاویری درک می‌شود که در چهارچوبه مجموعه ای از اسطوره ها ، پرورده شده اند . آن تصاویر ، در جانی درک می‌شود که این مجموعه از اسطوره ها روئیده اند . تصاویر اسطوره ای ، مانند تشابه و تشبیلات و مفاهیم ، قابل انتقال به جامعه دیگر نیستند . اکنون دین جهانی ، در اثر طبیعت گستره طلبی اش (چه دعوتی و تبلیغی باشد ، چه شمشیری) ، وقتی در جامعه مهمان ، جاگرفت ، در تنش با فرهنگ ملی ، و دینی و سیاستی و حقوقی که از آن روئیده قرار می‌گیرد . دین جهانی در کشور خود ، فرهنگیست ، ولی در جامعه تازه ، در گوهرش ضد فرهنگی می‌شود . این گونه دین ها ، در خارج از جامعه

باقیمانده دیندار بودن نیست ، بلکه اعتلاء دین ، به فرهنگ است . ما در « دین یشت ، در اوستا » با چنین پدیده ای از دین ، آشنا میشویم . دینی است آزاد از قید هر آموزه ای . احساسات و عواطف دینی ، که دیگر نمیتوانند در قالب دینی که از خود آن فرهنگ روزی روئیده ، و همچنین در قالب دین جهانی حاکم بر اجتماع ، بگنجند ، یک روند زنده فرهنگیست . امروزه خیلی خودرا مسلمان یا یهودی یا مسیحی ... می نامند ، ولی در واقع دینی به این معنایند . حکومت از این دیدگاه ، باید تابعیت از یک دین خاص مدنی را از دست بدهد ، ولی « دینی بشود » ، یا به عبارت دیگر ، فرهنگی بشود . انسان ، مومن به هیچ یک از آموزه ها و تابع هیچ یک از سازمانهای دینی نیست ، ولی با وجود این « دینی » است . دست کشیدن از ادیان جهانی و مدنی ، نباید حتما به بی دینی کامل بکشد ، بلکه میتواند بدین سان دینی باشد . دین در این حالت ، یک پدیده متعالی فرهنگیست که از تنگنای همه ادیان بیرون روئیده است ، و خودرا از قید آن تنگنها آزاد ساخته است ، بی آنکه گوهر دین را از دست بدهد . در واقع حکومت در برابر تابعیت از « دین جهانی و مدنی » ، میخواهد بدین گونه « حکومت فرهنگی » بشود .

از یک سو ، دین مدنی که گستره کلی مفهومی دارد ، گلاویزیش با فرهنگ ملی شدیدتر و وسیعتر شده است . تابعیت از یک دین جهانی ، به هر شکلی باشد ، سده ها ملتها را از خودجوشی باز داشته است . فرعی شدن ، و روینا شدن فرهنگ ، در گذشته ، همیشه پیامد اولویت خواهی دین جهانی بوده است ، و در این چند سده اخیر روینا شدن فرهنگ ، پیامد اولویت خواهی قدرت (سیاست) و یا اولویت خواهی اقتصاد بوده است . دین جهانی ، و اقتصاد و سیاست ، بر سر اولویت ، با یکدیگر ، باهم جنگیده اند . و پس از آنکه دین را از میدان رقابت ، خارج ساخته اند ، سیاست و اقتصاد ، بر سر همین اولویت هنوز باهم گلاویزند ، و چه بسا کشمکش این اولویت ها میان سیاست و اقتصاد ، سبب نقض حقوق بشر در جوامع دموکراتی میگردد ، و

پیکار هزاره ای ، گوشه ای و کنجه و حاشیه ای و حلقه ای و جزیره ای میشود . فرهنگ هر ملتی ، باید محکوم و تابع « دین جهانی » باند ، تا حق به تسامع و مدارائی داشته باشد . ولی دین و سیاست و هنر و حقوق که تراویش فرهنگست ، نا آگاهانه ، هرجا فرصت دست دهد ، میتراؤند . این تراویشهای دینی اصیل از فرهنگ ، که تفاوت با دین مدنی دارند ، به شکل « عواطف و احساسات و اندیشه ها و آرمانهای دینی » ، به وجود میآیند ، که دیگر در « قالب تاریخی دینی گذشته اشان » ریخته نمیشوند ، و همچنین در قالب همان دین جهانی و مدنی حاکم در جامعه نیز ، جانشیگیرد . بدینسان ، فرهنگ ملی ، از خود ، دینی میتراؤد ، که میتوان « دین گمنام و بی نام » خواند ، که رویارو با « دین مدنی » میشود . این دین گمنام و بی نام ، همیشه فشار به « دین جهانی و مدنی » وارد میآورد . همین دین است که در اروپا ، آنرا دین طبیعی خوانندند ، و از این دین بود که همه حقوق بشری را مشتق ساختند . و همین دین بی نام و گمنام ، پدیده ایست که ژنراتور همه اصلاحات دینی اسلامی در ایرانست . انحطاط « دین مدنی » که شکل « شریعت » به خود میگیرد ، سبب میشود که همین « دین بی نام یا گمنام » در ژرف انسانها ، بسیج ساخته میشود . این یکنوع « احساس دینی » است که « آزاد از شکل دینی » است . در واقع این « احساس دینی » ، یک احساس فرهنگیست ، که در قالب هیچ یک از ادیان مدنی نمی گنجد . « دینی بودن » ، بدون یک دین داشتن ، یک عنصر زنده فرهنگیست . نه مسیحی ، نه مسلمان ، نه یهودی ، نه زرتشتی بودن ، ولی « دینی بودن » ، یک پدیده فرهنگیست که باید شناخته شود و به آن ارج نهاده شود . چنین کسی با آنکه علیرغم همه ادیانست ، ولی دینی هست . ما می بینیم که چنین گونه « دینی بودن » ، که در تنگنای هیچگونه دین تاریخی نیست ، و حتی در قالب دینی که از آن فرهنگ هم روئیده نمیگنجد ، در ایران باستان پدید آمده است و ما رد پایش را حتی در اوستا می یابیم . انکار همه ادیان را کردن ، ولی احساس و عواطف عالی دینی داشتن ، که در هیچ کدام از ادیان نمی گنجد ،

این تناقضات را موقعی میتوان زدود که فرهنگ بر همه ، چه دین ، چه سیاست ، چه اقتصاد ، اولویت بیابد . نواقص دموکراسی ، در اثر آنست که فرهنگ در این اجتماعات ، تابع اولویت سیاست با اقتصاد است ، ویستگی به تصمیمات این سیاستمدار یا آن دولت یا این قضی ندارد . فرهنگی که دین و سیاست و اقتصاد را میافزیند ، از میان رخت بر بسته است . اولویت دادن فرهنگ بر دین و سیاست و اقتصاد ، نابود ساختن آنها نیست ، بلکه فرهنگی ساختن دین و سیاست و اقتصاد است .

در این مقاله روش ساخته شد که در واقع ، دین از حکومت ، جدا ساخته نمیشود ، بلکه دین ، از جایگاه اول انداخته شده و جایگاه دوم را پیدا میکند و زندگی جایگاه تخصیت رامی یابد . ولی در این جایگاه ، برای گستردن محتویات و معانی متنوع زندگی ، ارج دارد . همچنین ایدئولوژیهای دیگر ، مانند دین ، حق ندارند برترین ارزش شوند و جای زندگی را بگیرند . در سلسله مراتب ارزشها ، جایگاه حقیقت ، به زندگی داده شده است ، و دین و ایدئولوژی ، رتبه دوم را پیدا کرده اند ، نه آنکه از حکومت و سیاست جدا ساخته شده باشند . دین و ایدئولوژی ، با حکومت و سیاست ، رابطه تنگ تنگ دارند ، ولی هرگز حق ندارند ، زندگی را به ارزش درجه دوم ، یا به وسیله ، تقلیل دهنند . زندگی در هرکسی ، برترین غایت است . و هیچکسی را میتوان برای هیچ غایتی و هدفی ، که برتر از زندگی قرار داده شود ، قربانی کرد . حتی حکومت نیز به غایت بقاء خود ، حق ندارد افراد را قربانی کند . از این پس زندگی کردن در گیتی ، تاروپود حکومت را معین میسازد نه حقیقت ، و حقیقت نقش و نگاریست که بر روی این تافته ، انداخته میشود ، و پارچه زندگی را میتوان رنگهای گوناگون زد ، و حتی یک نقش میتواند رنگارنگ باشد ، و برداشت‌های گوناگون از حقیقت ، رنگهای هستند که بر زیبائی آن میافزایند

منوچهر جمالی ۲۴ دسامبر ۱۹۹۴

رابطه دین با حکومت

ما امروزه پدیده « دین » را از دریچه برخوردي که با انقلاب اسلامی و حکومت آخوندی در ایران داریم ، تعریف میکنیم ، و این واکنشیست طبیعی و معقول . خواه ناخواه ، تجربیات تلغی و غمبار ما از این رژیم آخوندی و شیوه برداشت‌شان از اسلام ، چهارچوب بسیار تنگی برای درک مفهوم دین گذاشته است . اگر این فاجعه نیز در تاریخ ما روی نداده بود ، واز اکثریت مردم ایران میپرسیدیم دین چیست ؟ نا آگاهانه از تجربیاتی که از اسلام دارند ، تعریف دین را میکردند . ولی برای حل مسئله ای که در پیش داریم (رابطه حکومت با دین و تأمین آزادی وجودان) نیاز به معرفتی دقیق تر و روشنتر و فراگیر از پدیده دین داریم . اگر از شاعری خواستار آن شویم که تعریفی از شعر بکند ، او احیاناً تعریفی را که نا آگاهانه از شعر خواهد کرد ، شعر خودش را معیار شعر ، برخواهد گزید ، و همه اشعار شعرای دیگر ، که طبعاً طبق آن معیار نیستند ، البته غیرشعر و ضد شعر خواهد خواند .

اینست که در فلسفه ، با احتیاط باید از « تجربه مستقیم » هر هنرمندی ، در تعریف آن هنر بطور کلی ، بهره برد . به همین شیوه نیز ، تعریف یک مسلمان از دین ، تعریفیست که اگر آن را بدقت بکار گیریم ، فقط اسلام ، دین ، از آب در می آید ، و همه ادیان دیگر ، کفر و شرک و جاھلیت والحاد میشوند . و از همان آغاز با چنین تعریفی از دین فاتحه آزادی ادیان و وجودان خوانده میشود . حتی یک ایرانی که ماده گراست و نفی دین را میکند ، همین مفهوم دین را در نظر دارد که از تجربه تاریخیش از اسلام در ایران دارد .

و در تعریفی که آخوندها تا بحال از دین کرده‌اند، نه تنها « شریعت » با « دین »، یکی شمرده می‌شود، بلکه « دین »، همیشه تابع مفهوم « شریعت » ساخته می‌شود. و طبعاً منکران دین با چنین تعریفی از دین، فرقی میان دین و شریعت نمی‌گذارند، و دین را با شریعتی که غنی پذیرند و غنی پسندند، یکجا با هم دور میریزند. این تفاوت میان دین و شریعت را عرفای ما نیز شناخته بودند، ولی عینیت دادن آندو، بوسیله شریعتمداران، این اندیشه صوفیه را از گسترش بازداشت.

این بیت که به مولوی نسبت داده شده است که

« ما زقرآن، مغز را برداشتم کاه را بهر خران بگذاشتم »

و به نظر من باید از خود او بیاشد، هرچند دقیقاً محدوده این دو دامنه را مشخص نمی‌سازد، ولی می‌نماید که قرآن، حاوی دو گونه تجربیات مختلف با ارزش‌های متفاوت هست. البته مولوی با معیاری که از تجربیات عرفانیش دارد، در قرآن، مغزو کاهی می‌بیند، و کاه، روزگاری برای رویش و پروش مغز، ضروری بوده است، و نباید تنها مصرف بعدی آنرا برای خران در نظر داشت. هر حقیقتی و آرمانی و ارزشی عالی، در دوره رویش و گسترش، آمیخته به اجزائی بوده است که برای رشد، لازم بوده است ولی سپس باید دور ریخته شوند تا حقیقت و آرمان و ارزش، پاک و ناب گردد.

ولی این یکی شمردن « دین » با « شریعت »، از سوئی، و « شریعت » را میزان ارزش « دین » قرار دادن از سوئی دیگر، سبب می‌شود که آخوندها در انتقاد از دین زرتشتی، ازدواج میان خواهر و برادر و قوانین شرعی دیگر از این قبیل را در زرتشتیگری به سینه بکشند و به زرتشت بتازند.

در حالیکه از این بیخبرند که زرتشت در اصل، مانند عیسی، شریعتی نداشته است. در گاتا که سرودهای زرتشت است اثری و خبری از قوانین شرعی نمیتوان یافت. فقط میتوان منع قربانی خونی و منع خوردن گوشت را از همان سرود اول استبیاط کرد، که زرتشتی ها چندان نیز به آن وفادار نمانده‌اند. و قوانین مربوط به ازدواج خوشاوندان نزدیک، مانند سایر قوانین عادی

شرعی، دست ساخته مویدان است یا سپس به دین او افزوده شده است. حتی در خود اوستا میتوان یافت که ایرانیها پیش از زرتشت، مفهومی دیگر از دین داشته‌اند که پس از آمدن زرتشت. در « دین یشت » که مویدان زرتشتی آنرا جزو اوستا کرده‌اند، ما به تجربیات کهن تری از دین، دست می‌بابیم. واژه « دین »، در فارسی باستان، نزدیک به مفهوم « وجودان زنده فردی » ما بوده است، بشرطیکه وجودان را یک سرچشمۀ آفریننده در انسان بشماریم.

چون اصطلاح وجودان، آنطور که اکنون بکاربرده می‌شود، این معنا را دارد، که ما معیارهایی از اخلاق و یا دین را که بر جامعه چیره است، در خود، درونی می‌سازیم، و از آن پس آنها، مفتش و بازرس و پلیس درونی ما می‌شوند. در حالیکه « دین » در فارسی باستانی، به معنایی وجودان آفریننده درونی فرد، بکار گرفته شده است، نه به معنای پلیس درونی. در واقع، قائل به یک « دین آفریننده فردی » بوده‌اند. واژه « دین »، بنا بر پژوهش ایرانشناسان از واژه « داد » که معنای آفریدن دارد، ساخته شده است. در دین یشت، دین، عبارت از دین سریع چیزهاییست که دوراز دسترس و در تاریکی هستند، و بدشواری میتوان آنها را با چشم دید.

دین، روند دیدن چشم دوربین در تاریکیهایست. دین، چنین قدرت بینشی است، نه آموزه‌ای و تعلیمی و احکامی و شریعتی و اصولی. پس برای ایرانیان باستان دین، با پدیده‌هایی از انسان کار دارد که تندرآسا می‌گذرنده و بدشواری میتوان آنها را شناخت و دید، و در تاریکی و دور از دسترس قرار دارند. می‌بینیم که این تجربه از دین، با برخورد مریدان زرتشتی با پدیده دین، بسیار فرق دارد، همچنین با تجربیات ما که در برخورد با اسلام نا‌آگاهانه از دین داریم.

اکنون مفید خواهد بود اگر نظر دو نفر از فیلسوفان آلمان درباره دین، اشاره وار بیان کرده شود. هکل که خود از زمینه دینی می‌آید و در سمینار دینی دانشگاه تویینگن طلبگی کرده است، در دستگاه فلسفی اش، هنر و دین و

مانند مار زهر آگینیست که زهرش کشنده است ، ولی پادزه ر بسیاری از بیماریهای کشنده نیز هست ، ولی اگر مستقیم به ما نیش بزند مارا میکشد . از این رو باید مانند مارگیر دانست که چگونه این مار را در دست گرفت و با آن سروکار داشت ، که هم از آن بهره برد و هم از خطر آن در امان بود .

در اینجا بودا ، تنها مفیدبودن یکدست دین را در هنگامهای بحرانی نشان میدهد ، بلکه انسان را متوجه رویه دیگر ش میسازد که میتواند برای زندگی انسان ، بی نهایت خطرناک بشود . شاید برای ما این سخن از یکی از مهمترین بنیادگذاران دین در تاریخ بشریت ، شکفت آمیز بنظر برسد . ولی می بینیم که این سخن بودا ، بسیار جامعتر از سخن مارکس است که دین را تریاک خواب آور خلق دانسته است .

بودا هم خطرناکی دین ، و هم نیروی نجات بخشی دین ، هردو را باهم یکجا می بیند . همان دینی که روزگاری خواب میآورد ، میتواند خلقی را چنان به تعصّب برانگیزد که جهانی را با خشونت زیر پا لگدمال کنند که وجه مشترکش با ایدئولوژیها عصر حاضر میباشد . در دین نیروی نهفته است که میتوان ملتی را بسیع ساخت و همچنین نیروی نهفته است که میتوان همه را به خواب مرگ فروبرد . در واقع این دوویژگی مستضاد ، که ویژگی دیالکتیکی دین هست ، نه از دین جداپنذیر است نه از ایدئولوژی . و هردو ، در آن واحد ، هم نجات بخش و هم مرگ آور و خطرناک اند .

مقصود من از شمردن غونه وار این تجربیات گوناگون از دین ، آن بود که پدیده دین را بهتر از رویه های گوناگونش بتوانیم بررسی کنیم ، چون هر کدام ، تجربه ای خاصی از رویه دیگر دین دارند که باهم مارا در درک پدیده دین یاری میدهند .

چنانچه در همین تجربه های گوناگون می بینیم دین ، پدیده ایست انسانی و بسیار پیچیده ، و بر عکس فکر روشنگرایان قرن هیجدهم در اروپا ، دین را پی آمد ترس انسان از رعد و برق دانستن ، یا آنرا ساخته آخرندها به منظور تأمین قدرتشان شمردن ، یا خرافه عامه شمردن ، غیتوان از عهده درک مطلب

فلسفه را بیانهای گوناگون از یک حقیقت میداند . همانطور که حقیقت در شکل «مفاهیم» روشن ، در فلسفه ، به اوج نمود و بیان خود میرسد ، در دین ، در «تصویر» ، بیان میشود ، که طبعاً آن شفافیت و نمود را ندارد که در فلسفه .

سپس فویریاخ (شاگرد هکل) ، دین را عبارت از آرزوها و ایده آلهای عالی انسان میداند که بشکل صفات خدائی در او نمودار میشوند ، و درواقع خدا ، که این صفات به او نسبت داده میشوند ، چهره عالی خود انسان میباشد (ابر خود) ، و خداشناسی ، چیزی جز انسان شناسی نیست . فویریاخ که از فلسفه اش بنام «ماتریالیسم انسانشناسانه» یاد میشود ، تأثیر فراوانی روی مارکس داشته است .

یکی از تجربه های چشمگیر دینی در خاور ، تجربه بودا از دین است . شاید بتوان گفت که بودا در درجه اول از تجربه های عرفانی اصیل خود به تجربه های دینی میرسد . بودا در گفتگو با شاگردانش از آنها میپرسد که وقتی در راهی که میروید ، در جنگلی ناگهان به رودخانه بزرگ و خطرناکی رسیدید و برای رسیدن به مقصد باید از آن بگذرید چه میکنید ؟ رهبانها میگویند که درختهای را بربده و آنها را به هم می بندیم و آن را در آب انداخته ، و سوار آن شده خود را بسوی دیگر رودخانه میرسانیم . سپس بودا از آنها میپرسد که اکنون باید به راه خود ادامه دهید ، ولی باید به خاطر آورد که این تیرهای چوب به شما خدمت کرده اند و شمارا از چنین خطری نجات داده اند . پس حس حقشناسی ایجاد میکند که به آنها وفادار بانید . پس باید از آن پس آنها را به دوش گرفته و با خود بکشید . آنگاه رهبانها اعتراض میکنند که چنین کاری ، مارا از رفتن بسوی مقصد باز خواهد داشت . باید آنها را گذاشت و گذشت . آنگاه بودا میگوید دین نیز ، چنین چیزیست . در مقطعی از راه ، شمارا از خطرهای می بخشد و شمارا در پیمودن راه یاری میدهد ، ولی از آن مقطع به بعد ، مانع شما در جنبش است . سپس رابطه با دین را ، با تصویری دیگر روشن میسازد . میگوید که دین

برآمد.

همینطور با عرفان، مرز مشترک دارد و تجربه هایی هستند که هم در دین و هم در عرفان، مشترکند، ولی آن دو را نمیتوان با هم یکی گرفت، و در مورد بودا دیدیم که مانند صوفیان، برای تجربه دینی، ارزشی موقت قائل میشود و فقط آنرا در مقطعي از راه مفیدمیداند، و داستان نزدیکی میداند که مارا به بام میرساند، وقتی به بام رسیدیم دیگر نیاز به آن نداریم (یا همان کاهی میشود که سریار مغز است، و فقط زمانی برای روئیدن مغز، لازم و ضروری بوده است). و عرفای ما بارها، تجربه های گوناگون عرفانی محمد را گوشزد میکنند. ولی به محضی که خواستیم دین را در تجربه های عرفانی حل و نفی کنیم، و آنرا به عرفان ناب تقلیل دهیم، تضاد دین با عرفان، آغاز میشود، و در این تضاد، میکوشد خودرا از عرفان، مشخص و متمايز سازد.

واز سوئی پدیده دین، با دامنه اخلاق، مرز مشترک دارد. ارزش‌های اخلاقی، هزاره ها در دامنه دین، پرورده شده و تکامل یافته اند. و اعتبار و التزام معیارهای خوب و بد را در اجتماع تأمین کرده اند. تهاجم به دین و انتقاد از دین، همیشه به « دو اخلاقه بودن دین » است، نه به « بی اخلاق بودن دین ». انتقاد از اسلام اینست که مثلاً آخوت را در داخل امت تجویز میکند و در خارج از امت، دشمنی و شمشیر را. این بیان دو اخلاقه بودن است نه بی اخلاق بودن دین. و این در واقع شریعت است نه دین. ارزش‌های اخلاقی در دین، در بنیاد، کلی و عمومی هستند. فقط در ساختن جامعه و امت و ملت و قوم، مفهوم همگانی بودن، بکنار گذاشته میشود. و اخلاقی برای درون جامعه، و اخلاقی جداگانه برای رفتار با بیرون از جامعه، تجویز میشود.

همانطور که در قوانین اساسی امروز نیز، دو مفهوم « انسان » و « شهروند »، دو گونه رفتار قانونی را ایجاد میکند. حقوق انسانی با حقوق شهروندی، با هم تفاوت پیدا میکنند. و این تضاد قانونی رفتار در مسئله مهاجران، نمودار میگردد که همه در غربت آنرا خوب میشناسیم.

خرافات مردم، در محدوده ای میتوانند بی آزار باشند، و میتوان با آنها تسامح داشت، و از حدی به بعد میتوانند خطر برای موجودیت سیاسی یا اقتصادی یا حقوقی یک ملت یا دنیا داشته باشند، که وجودان انسانی روانفیدار در برابر آن خاموشی برگزینند.

و دین را با خرافه یکی گرفتن، در نهان، ایجاب حق خشونت و تجاوز از سوی روشنگر و روشنفکر میکند، که باز بسیار خطرناکست. چون تقریباً شباهت به همان رابطه قیم با صغیر را دارد.

مثلی که بودا میزند، دو رویه پدیده دین را نشان میدهد. دین هم میتواند تریاک خواب آور بشود و هم میتواند ماده منفجره بشود. چنانکه در شکل تازه دین (ایدئولوژیها که جانشین دین شدند) این ویژگی دیالکتیکی دیده میشد.

پدیده دین را مانند سایر پدیده های انسانی که با روح آزاد انسان کار دارند، نمیتوان « تعریف » کرد، و به معرفت کامل و دقیق آن رسید. « تعریف »، در علوم مثبت و طبیعی، ارزش دارد نه در علوم انسانی.

روش فرآگیر برای روشن ساختن پدیده دین، آنست که آنرا مانند سایر پدیده های انسانی، از مرزهای مشترکی که با سایر پدیده ها دارد، و در مفاهیم گوناگونی عبارت به خود گرفته اند، بشناسیم.

دین در هزاره ها، مرزهای مشترک با

۱ - میتلولژی (اسطوره ها)

۲ - با اخلاق

۳ - با فلسفه (عقل) ،

۴ - و با عرفان داشته است.

و دین را از رابطه ای که با این مفاهیم دارد میتوان بطور زنده شناخت. از سوئی با اسطوره هم مرز است. ولی در اسطوره ها نمیتوان آنرا به کلی حل و نفی کرد. درست عیرغم اشتراک مرزی، با هم در ماهیت تضاد نیز دارند.

ولو در چند آیه می‌آید ، و از سوئی دیگر ، محدودیت آن برا دری ، میان موسمنان . ولی ارزش‌های اخلاقی و روه‌یاهای عدالت و آزادی و تساوی و همبستگی ، محور و مغز دین هستند ، ولو آنکه واقعیت بخشی آنها که شکل شریعت و اخلاقی تنگ به خود گرفته باشند در تضاد با آن دین قرار گرفته باشند .

ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی دین ، در تاریخ ، همیشه گرایش به شکل گرفتن در قوانین عادی و نظام سیاسی داشته اند و دارند . اینست که دین با دینامیکی که این ارزش‌های اخلاقی دارند ، به آسانی می‌کوشد در تشکل قوانین و نظام سیاسی و اقتصادی نفوذ کند . نفوذ این ارزشها و روه‌یاهای ایده آله‌ها ، مسئله بنیادی انسانست . آنچه مسئله است ، مسئله سنگشدنگی این ارزشها در یک مشت قوانین عادی یا نظام سیاسی یا در الگوهای ثابت رفتار است که « شریعت » نام دارد .

و دین هر جا ، در شریعت ، یا در یک شکل ثابت اخلاقی یا در یک دستگاه فلسفی ، حل و نفی شد ، حالت تضاد خود را با آن شریعت یا اخلاق یا فلسفه ، غایان می‌سازد .

ولی مردم پس از گذشت زمانی ، با وجود آزاد و آفریننده اشان ، میان این ارزش‌های عالی انسانی دین ، و آن شکل متوجه شریعت ، تفاوت می‌کذارند . جدا کردن دین از شریعت ، برای حل مسله حکومت در دموکراسی ، ضروریست .

حکومت (State) دموکراسی ، نیاز به ارزش‌های اخلاقی دین دارد ، و این ارزشها و ایده آله‌ها و روه‌یاهای سبب وحدت و همبستگی ، بقای جامعه می‌گردند ، ولی قسمت شریعتی دین ، که شکل یابی دین طبق شرائط زمانست ، از حکومت ، جدا ساخته می‌شود ، و مسئله ای در سطح دولت (government) می‌گردد . بدینسان ، شریعت ، هیچگاه نباید حکومت کند و حق به حاکمیت هم ندارد . و چنانکه دید ، خواهد شد ، آخوند ، در دین تخصص ندارد ، بلکه در شریعت .

بنا براین دو اخلاقه بودن انسان (رفتار با مومنان ، و رفتار با کفار) ، نشان بی اخلاق بودن دین نیست ، بلکه دین در شریعت شدن (ارزش‌های اخلاقی بشری ، در کاربرد در یک جامعه بسته) ، ایجاد تنگناهای خاصش را کرده است . همچنین در دموکراسی ، رسوبات این مفهوم در ملت یا در مفهوم طبقه می‌ماند . دموکراسی ، رفتار مساوی با همگونه هاست . رفتار مساوی با همگونه ها (مثلاً با آنانکه ایرانی هستند ، یا جزو طبقه کارگرند) و رفتار نامساوی با ناهمگونه ها (با آنانکه عرب و ترک هستند ، یا آنانکه سر مایه دار هستند) ، سریار مفهوم دموکراسی می‌ماند ، که بر پایه مفهوم تساوی بنا شده است و فقط با مفهوم انسان در لیبرالیسم ، این اشکال حل می‌شود که با آن می‌توان بشریت را بطور یک کل ، به عنوان جامعه جهانی در نظر گرفت (حقوق انسانی = حقوق بشری) ، ولی از سوئی دیگر نمی‌توان با آن یک جامعه محدود (یک ملت) ساخت .

ولی دین علیرغم وجه مشترکی که با اخلاق دارد ، قابل تقلیل به اخلاق نیست . همینطور دین ، مرز مشترک با عقل و فلسفه هم دارد ، ولی اکثر بخواهیم آنرا تقلیل به یک فلسفه یا جهان بینی یا ایدئولوژی بدھیم ، بلاfaciale متوجه تضادش با آنها می‌گردیم . تقلیل اسلام به مارکسیسم ، سبب بازگشت شدید به ماهیت دینی اش می‌گردد ، و چون آخوند ، دین اسلام را از شریعتش جدا نمی‌سازد ، بلاfaciale سبب ارتجاع به شریعت و فقه می‌گردد نه سبب رستاخیز ارزش‌های اخلاقی همگانی دین . چنانچه در ایران تلاش به عقلی ساختن دین ، با قالب ریختن آن در فلسفه مارکس ، جنبش ارتجاعی شریعتمداران را تشدید و تقویت کرد .

اینست که یک رویه دین ، ارزش‌های بلند و عالی و عمومی اخلاقی هست . ولو آنکه در کنار و بر ضد آنها قوانینی هستند که بنا بر اقتضای زمان ، برای پیکر بخشی به آن ارزش‌های جامعه ای بسته ، تناقض با آن ارزشها دارند . از سوئی هم خدا ، خدای همه انسانهاست ، و از سوئی خدای ویژه مومنان ، که آنان را بر دیگران ترجیح میدهد . از سوئی مفهوم « برادری همگانی انسانها »

سپس این اندیشه «دادن حقانیت به قدرت» در تاج بخشی رستم نمودار میگردد . رستم ، تاج بخش است . تاج ، نماد حکومت بوده است . چرا رستم تاج بخش است ، چون پدرش و خودش فرزند (پرورده) سیمرغند . مانند اینکه عیسی در دوره پدرسالاری ، پسر خدا بود ، رستم نیز فرزند مادرخدا (با نو خدا = سیمرغ) است ، و در آن روزگار ، مادر بود که خدائی میگرد . از این رو دیده میشود که هیچگاه رستم نیخواهد ، خودش شاه بشود . چون او سرچشمه ایست که حقانیت به قدرت میبخشد . سرچشمه حقانیت به قدرت نباید با مقتندری که قدرت میورزد ، عینیت داشته باشد .

با آمدن پدرسالاری ، این جدائی سرچشمه حقانیت قدرت از قدرتمند ، فراموش ساخته شده است ، و با آنکه رستم ، تاج بخش میماند ، ولی شاه نشدنش ، از وفاداریش به اصل سلطنت استنتاج میشود ، که البته سخنیست پوج و پراز تناقض .

مقصود آن است که این اندیشه ، که جدائی سرچشمه حقانیت به قدرت ، از قدرتمند باشد ، اصلی است که روزگاری به مفرز ایرانی هم آمده است ، و ما این سنت فکری و حقوقی را داشته ایم ، و اکنون نیاز بدان هست که آنرا از سر زنده کنیم .

واینکه چرا سیمرغ ، سرچشمه حقانیت به قدرت بوده است ، میتوان آنرا با توجه ژرف به چند نکته ، در شاهنامه بازسازی کرد . سیمرغ ، زال را که بنا بر عرف اجتماعی مطرود شده است ، میپذیرد . سیمرغ که اصل پرورنده است ، هرجانی را بی استثناء میپرورد ، حتی آنانکه از قوانین عرفی یا عادات و رسوم و عقاید ، از جامعه طرد میشوند . جان در هرجانداری و هر انسانی ، مقدس است ، از این رو هیچ جانی را نباید آزد و همه جانها را بی هیچ تبعیضی (نژادی ، یا جنسی ، یا قومی و ملی ، و عقیدتی) باید پرورد . و این سپیده دم حقوق بشر در فرهنگ ایرانیست .

سپس در مسئله زناشوئی زال ، که میخواهد با زنی پیوند جوید که متعلق به عقیده دیگریست ، که در تضاد با جامعه دینی خودش هست ، و همه موبدان

حکومت : دامنه ثبات و وحدت و همبستگی (ارزشهای اخلاقی دین ، حقوق اساسی ، توافق)

دولت : دامنه تغییر و کثرت و اختلاف (قوانين عادی ، شریعت ، میدان برداشتها و پیکار)

یکی از سنتهای باستانی تفکر ایرانی ، اندیشه ای بوده است که ما سده ها است آنرا فراموش کرده ایم . آنکه حقانیت به قدرت میداد ، از آنکه قدرت میورزید ، جدا و ممتاز بوده است . و این برترین اصل سیاسی است که در ساختار نهادهای دموکراسی ، دویاره شکل به خود گرفته است .

سیمرغ ، بخشندۀ حق به قدرت بود ، ولی هیچگاه خود ، حکومت نمیگرد . این اندیشه بنیادی ، به دوره مادرخدائی (یا با نو خدائی) در ایران باز میگردد . با نگاهی به شاهنامه و اوستا میتوان دید که ضحاک و فریدون بر سر دختران جم ، ارنواز و شهرناز باهم میجنگند . علت این پیکار آن بوده است که مادر یا زن بوده اند که حقانیت به حکومت میداده اند . بی زناشوئی با دختر جمشید ، هم فریدون و هم ضحاک نمیتوانسته اند حق به قدرت پیدا کنند . و پسر ارنواز که ایرج باشد ، و حکومت ایرانی در اسطوره (نه در تاریخ) با همین ایرج آغاز میشود ، هردو در واقع یک نام یا واژه اند . واژه « اران وچ » ، هم تبدیل به « ایرج » و هم تبدیل به « ارنواز » شده است ، بدینسان پسر نام از مادر برد است ، و این فقط در دوره مادرسالاری ممکن بوده است .

و شریعت ، رابطه دیالکتیکی یعنی « سنتیزشی و آمیزشی با همدیگر » دارند. همانسان که نمیتوان آن دو را از هم جدا کرد ، نمیتوان آن دو را با هم بطور مداوم عینیت داد .

واقعیت بخشیدن به هر ارزش اخلاقی و اجتماعی در دین یا ایدئولوژیهای معاصر ، به کثرت تأویلها و برداشتها از همان ارزش میکشد ، و هر قانونی و سازمانی که باید تجسم آن ارزش باشد ، در تناسب با مقتضیات زمان و مکان ، شکل تنگ و ثابتی به خود میگیرد .

اینست که با جدا کردن مفهوم حکومت از مفهوم دولت ، میتوان تنش میان « دین یا ارزش اخلاقی » را با « قانون و شریعت و سازمان سیاسی » شناخت ، بی آنکه میان آنها یکانگی ابدی قائل شد ، و بطور موقت و آگاهانه آن دورا به هم آمیخت .

در حکومت ، در این ارزشها و لالا و همگانی اخلاقی و اجتماعی دین (مانند همبستگی ، داد ، آزادی و استقلال) ، که سایر ایدئولوژیها نیز برآن استوارند ، وحدت و ثبات و همبستگی و توافق جامعه تأمین میگردد .

در حکومت هست که معنای ایده آلی دین ، در ارزشها و ایده آلهای کلی و فراگیر انسانیش غودار میگردد که عملا در « حقوق اساسی » ، بیان حقوقی می یابند . چنانکه سیمرغ (با نو خدای ایران) امهه را بی استثناء در دامنه خود میپذیرفت و میپرورد ، و درد را از هرجانی دور میساخت ، چه این جان متعلق به این گروه ، به این نژاد ، به این ملت به این طبقه باشد ، یا به آن گروه و نژاد و ملت و طبقه و شریعت . مهر و داد و آزادی و استقلال ، در پخش خود میان انسانها ، هیچ مرز و حدی نمیشناسد .

در دولت ، اختلافات در برداشت و تأویل این ارزشها ، و طبعا یافتن قوانین برای واقعیت دادن آن ارزشها ، غودار میگردد . و چون این دامنه ، دامنه کثرت و اختلاف است ، دامنه تغییر و حرکت نیز می باشد . شریعت تا آنجا که تفسیر آن ارزشها در قوانین و سازمانها ی سیاسی و اقتصادی هستند ، در دامنه دولت قرار میگیرند ، و از سوئی همیشه تابع اصل حق کثرت برداشتها

بر ضد آن هستند ، زال همیشه به استناد اینکه « پروردۀ مرغ » است (استناد به حقوق مادرخانی اش) ، خودرا آزاد و مجاز به چنین پیوندی میشمارد ، هرچند سپس توجیهاتی دیگر به آن افزوده شده است که مارا از درک اصل مطلب دور میسازد . و از « پیونداین اضداد » است که رستم بخششده تاج در ایران ، پیدایش می یابد ، و بر روی صورتکی که از رستم میسازند تا برای نیایش بفرستند ، بر دوچهره صورتک ، آناهیت و میترا را نقش می بندند . و این بیان آنست که اصل تاج بخشی ، میتواند به اضداد پیوند بدهد . عقاید متضاد را باهم جمع کند . حکومت که اصل پرورنده هست ، اصل جمع آورنده اضداد است . مهر سیمرغی ، هیچ مرزی ، از جمله مرز عقایدرا نمی شناسد . ازدواج زال که فرزند سیمرغ و غاد سیمرغست ، و پیوند او ، نشان همه پیوندهای اجتماعی و سیاسی است ، نشان آنست که مهر و همبستگی اجتماعی ، اضداد را نه تنها رد و طرد نمیکند ، بلکه اصلی آفریننده میشناسد .

با این اشاره کوتاه ، خواستم فقط یاد آوری کنم که ما این سنت فکری و حقوقی را داشته ایم . اکنون آن را چرا گم و فراموش کرده ایم نیاز به پژوهشها تاریخی دارد . واینکه این اصل سیمرغی ، غاد ثبات اجتماع و سیاست است می بینیم که زال و رستم در سراسر زمان سراسر شاهان کیانی زنده اند . در حالیکه همه شاهان میمیرند ، یا حتی شاهان ناتوانی که سرای کاردار شاهی نیستند به قدرت میرسند ، ولی در اثر وجود رستم (اصل سیمرغی) ثبات و بقای حکومت ایران تضمین شده است . ثبات و دوام حکومت (اصل بخششده حقانیت) ، هرگونه ضعف یا ناتوانی یا بی ارزشی مقتدر و شاه و یا به اصطلاح امروزه دولت را جبران میکند .

جدا کردن و تاییر دو مفهوم « سرچشمۀ حقانیت به قدرت » ، از قدرتمند ، و سپس بررسی شیوه آمیزش و تنش آن دو ، مسئله بنیادی سیاست و حکومتست .

ارزشها اخلاقی در دین و ایده آلهای اجتماعی سیاسی ، با قوانین و سازمانها

و تغییر، و از سوئی تابع آن ارزش‌های والای اجتماعی و اخلاقی همگانی هستند. مثلاً یک سازمان مذهبی که پای بند شریعتی هست فیتواند در پی تصویب قوانینی برود که بر ضد ارزش «برابری انسانها» است، چون برابری انسانها در «ارزش آسیب ناپذیر بودن زندگی هر انسانی» بر شالوده اصالت انسان، ریشه دوایده است.

اصل کثرت، نشان میدهد که برداشتها و تأولهای گوناگون از یک ارزش، حق برابر در ارائه خود به مردم و رسیدن به قدرت موقت دارند. از سوئی اصل کثرت، نشان «تنگ شدن یک ارزش و آرمان، در یک قانون یا شکل یا سازمان» است. پس هیچ قانونی و سازمانی و شریعتی، شامل یک ارزش در کلیتش نیست.

بدینسان هر ارزشی برای واقعیت یابی اش، هم نیاز به کثرت برداشتها دارد (ایدئولوژیها و ادیان و مذاهب گوناگون و احزاب سیاسی) دارد، و هم نیاز به امکان تغییر این برداشتها در شکل قانون یا سازمان دارد.

من بینیم که کثرت عقاید و وجودانها و قوانین و برداشتها و سازمانها، بی وحدت در ارزشها و ایده آلها که همان مغز دین است، امکان ندارد. همچنین این قوانین، که با پیکار میان برداشتها ی گوناگون پیدایش می‌یابند، باید تغییر پذیر باشند، تا آن ارزش، امکان گستردگی در همه ابعادش را داشته باشد. پس تغییر برداشتها و تأولات و قوانین عادی و شریعت، در دامنه ارزش‌های اخلاقی دین، که همیشه ثابتند، امکان پذیر می‌شود. چون همه، با وجود گوناگونی برداشت‌هایشان از آن ارزشها، همیشه به آن ارزشها وفادارند. در گفتار پیش، اشاره به سخن بودا از خطر ناک بودن دین شد. این خطر، ابعاد گوناگون دارد. این خطر از جمله در همان «شکل گرفتن دین در شریعت با در قانون و سازمان» غوردار می‌شود. دین (ارزشها) باید قانون و شریعت شوند، ولی در عینیت یافتن مداوم آن ارزش، با این قانون و شکل و عبارتست که درست پدیده ای بر ضد دین می‌شوند. در چنین گونه عینیتی، خودرا مطلق و کلی می‌سازد. یک برداشت از ارزش، خودرا بجای کل آن

ارزش می‌نشاند. و رابطه حکومت با دولت، که همان رابطه ارزشها و ایده‌های دینی یا ایدئولوژیکی، با شکلها و قوانین و سازمانها نیست که به خود می‌گیرند، همیشه رابطه خطرناکی بوده است، وقتی که آن دو، باهم بطور مدام عینیت داده شوند.

در گفتار پیشین نشان داده شد که تجربیات گوهری دین، تجربیاتی هستند که دشوار عبارت پذیرند، یا حتی تصویرنا پذیرند. درواقع رابطه این «ارزشها» با «قوانین یا سازمانها»، و یکی شمردن مدام آنها با همدیگر، همیشه خطرناکند. خواه ناخواه، وقتی ما این تجربیات گریزپای دینی را به تصویری یا مفهومی ثابت در آوردیم، در واقع از واقعیتی متغیر و گریزند، واقعیتی ثابت و غیر متغیر می‌سازیم. آنگاه میانگاریم که این تصویر و مفهوم و عبارت ثابت و مرده، شامل همان تجربه زنده است. میانگاریم شریعت همان دین است، قانون، همان حق است، این سازمان همان ایده آلت است. از اینجاست که نه تنها خطر دین، بلکه همه ایده آلها، در همه ایدئولوژیها آغاز می‌شود، و شکست مارکسیسم به عنوان تنها شکل فلسفی و سازمانی و اقتصادی عدالت و همبستگی، از اینجا سرچشمه گرفت.

در اینجاست که ما قوانین و شریعت و فقه و مناسک و سازمانها را، عین ارزشها و ایده آلها و تجربیات گریزپای دینی می‌شماریم. و درست در این قوانین و شریعت و فقه و سازمانها، میتوان متخصص و خبره شد، ولی آن تجربه‌ها، در اثر همان گریزپاییشان، تخصص ناپذیرند.

هیچکس در حقیقت و خدا و دین و ایده آل، متخصص نمی‌شود. در ایده آل عدالت یا آزادی، میتوان متخصص شد، ولی در یک تئوری خاص سوسیالیسم یا لیبرالیسم میتوان متخصص شد. در شریعت و قوانین و مراسم و فقه و سازمان هست که میتوان متخصص شد. هیچ آخوندی در دین، تخصص ندارد. هیچ ایدئولوگی و فیلسوفی، متخصص در حقیقت نیست.

بهترین عبارتی که این تجربه دینی یافته است، همان دو عبارت توراتست که مغز ناب همه ادیان سامیست، و گوهر دین را بطور کلی تشکیل میدهد.

دین در عبارت بندی شریعتی اش گم میشود . از این رو سراسر یک عبارت ، بطور یکنواخت ، ارزش واحد در بیان تجربه اصیل و گریز پای دینی ندارد . این تجربه دینی ، بیش از لحظه ای نمی پاید ، و تندر آسا درآگاهی میدرخشد و زود تاریک میشود . سراسر یک آیه حتی یک کلمه نیقتواند آن تجربه دینی را در خود ثبیت کند . ببینیم از این تجربه گوهری دین ، در همان تورات چه باقی میماند .

در همان واقعه هبوط آدم و حوا ، این تجربه اصیل دینی ، بکلی زیر بار محتویات شریعتی ، مدفون و گم و پوشیده میشود . « رابطه خدا و انسان » در این دو عبارت ، « رابطه تساوی تصویری دو وجود » است .

در آزادی و استقلال خدا ، آزادی و استقلال انسان ، برترین عبارت و آئینه خود را می یابد . انسان باید مانند خدا ، آزاد و مستقل باشد . ولی در شریعت ، درست همین رابطه ، تبدیل به رابطه عابد با معبد ، فرمانبر با فرماندار ، می یابد . و این برترین گناه او میشود که چرا یکبار از خدا ، اطاعت نکرده است . آنهم درست در این رابطه که خدا اورا شبیه خود آفریده است ، ولی سپس از او میخواهد که شبیه او نشود ، و هوش شبیه شدن را حتی برترین گناه انسان میداند .

درست دین ، در همین قسمت دوم داستان ، در انسان منتفی ساخته میشود ، و شریعت آغاز میگردد . بجای دینی که برگونه درخشید ، شریعت می نشیند . و به همان حکایت اطیعوا لله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم میرسد . یهودیها که هنوز این تجربه تغستان را زمانها در خود زنده داشتند ، از داشتن شاه و حاکم ، سرمی پیچیدند . در تجربه دین اصیل ، با اطاعت کردن ، انسان گوهرش را که « تصویر خدا بودن است » و کرامت و شرافت انسانیش هست که خدا مستقیم به او داده است ، بکلی از دست میدهد .

هرگونه اطاعتی در این رابطه تساوی ، چه از حکومت ، چه از هر گونه رهبر و مقندری ، نفی گوهریست که خدا در او نهاده است . بنا براین یکی از بزرگترین خطر های دین ، همین تقلیل یافتن ناگهانی به شریعت ، و عینیت

از سوئی قدغن میشود که خدا را تصویر کنند ، چون خدا صورتی ندارد ، واژ سوئی گفته میشود که خدا ، انسان را به صورت خود آفرید . شاید درنگاه اول ، این دو عبارت ، متناقض هم انگاشته شوند . ولی این عبارات باهم ، چیزی جز این نکته را بیان نمیکنند که تجربه دینی ، تلاشیست برای صورت بخشیدن به آنچه تصویر نا پذیر است یا بدشواری تصویر پذیر است . حتی به قول فیلسوف آلمانی آدورنو Adorno (که از زمرة بنیادگذاران مکتب فرانکفورت است) فلسفه نیز ، چیزی جز به مفاهیم آوردن آنچه دشوار میتوان در مفاهیم گنجانید ، نیست .

این تجربه بنیادی ادبیان سامیست که انسان در فردیتش ، تصویر خداست ، ولی خدا نی که صورت ندارد . تناقض این دو عبارت ، در بی توجهی یا اشتباه نویسنده گان تورات پیش نیامده است ، بلکه این تجربه بنیادی دینیست ، که این دو عبارت بظاهر متضاد را یافته است . آنچه خدا را تصویر ناپذیر میسازد ، همان آزادی و استقلال و فردیتش هست . گوهر فردیت انسان ، که بیان کرامت و شرافتیست که بنیاد حقوق اساسی است ، مانند ارزش‌های اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی ، در فراز همین پدیده های دینیست .

فرد انسان ، در اینکه تصویر خداست ، و خدا ، غاد مطلق آزادی و استقلال است ، پس فرد انسان ، از هیچکس نباید اطاعت کند . فرد انسان ، مانند خدا ، بنا براین تجربه گوهری دینی ، آزاد و مستقلست ، و این کرامت و شرافت انسانیست که باید گزند ناپذیر باند . و اطاعت کردن از هر حکومتی و از هر حاکم و مقندر و رهبری ، آسیب به گوهر دینی و خدائیش میزند . اگر انسان از قدرتی دیگر غیر از خود اطاعت کند ، گوهر خدائیش را نابود میسازد . این دین است که بسخت میتوان آنرا در قوانین و شرع ، عبارت بندی کرد ، و زود گم میشود و همیشه زود در تاریخ گم شده است . و حتی در خود همان عبارات و داستانهایی که در کتب مقدس دینی ، این اندیشه با آن آغاز میشود ، در پایان همان عبارت و داستان ، گم میشود . چنانکه عبارت لاکراه فی الدین درست در میان آیه ایست که بر ضد این آزادی وجودنیست .

یافتن دین با شریعت، و تابعیت دین از شریعت است. ناگهان با یک چشم به هم زدن، « آزادی و استقلال دینی فرد » میرود، و عبودیت و فرمانبری، ایده آل شریعت میشود، و درست این اطاعت را از خدا آغاز میکند، که خودش رابطه تساوی تصویری در انسان آفریده است.

واین تصویرفرد انسان در کرامت و شرافتش هست، که گوهر حکومت دموکراسیست. بر انسانها، هیچکس حق ندارد حکومت کند، و هیچکس نباید از قدرتی اطاعت کند تا صورت خدا در انسان دست نخورده باقی باند. حاکمیت الهی، یک سخن ضد دینی است، چون رابطه انسان با خدا، رابطه تساوی است، بر بنیاد یکی بودن دو تصویر.

خدا در اوج تجربه دینی، در نخستین عمل آفرینش، آفرینش انسان را بر پایه تساوی تصویری خود با او میگذارد، یعنی از انسان، استقلال و آزادی میخواهد، و این هسته گوهری اورا، چیزی خداگونه میشمارد. از این رو نیز هست که انسانها طبق همین بنیادی ترین تجربه دینی، باید خود برخود حکومت کنند. چون انسان با اطاعت از هرکسی جز خودش، تصویری را که خدا در او آفریده، نابود میسازد، و این دینست. و عرفا در انا الحق گفتن، چیزی جز این تجربه دینی را به عبارت فی آوردند. قسمت شریعتی داستان آدم و حوا، قسمت دینی آن را هزاره ها، بکلی تاریک ساخت، و فقط گهگاه، بیانی عرفانی یافت، در حالیکه امروزه به عنوان برترین ارزش دینی در حقوق اساسی و حکومت، جای خود را تصرف کرده است.

پی آمدهای این افکار عبارتند از:

۱- برترین تجربه دینی، آزادی و استقلال انسان است و این کرامت و شرافت فرد انسان، اصل حکومتیست که باید همه در آن متفق باشند.

۲- فقط ارزشها اخلاقی دین و حقوق همگانی انسانی که از آن مشتق میشوند، حکومت میکنند، و حقانیت به هر قدرتی میدهند.

۳- هیچ سازمان قدرتی (حکومت - حزب) عینیت مدام با ارزشها

اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی ندارند. با به عبارت باستانی ایرانی، فر، گریز پاست. حقانیت به قدرت در هر دامنه ای تا هنگامیست که در تلاشند بنا بر آن ارزشها، عمل کنند و مردم این تطابق را بپذیرند.

۴- هر مذهبی، هر ایدئولوژی، هر مرامی و حزبی، فقط بر داشتیست نسبی و محدود ولی ضروری از آن ارزشها و ایده آلهای وحدت بخش، و خواه ناخواه وجود کثرت عقاید و احزاب و مرام‌ها، ضروریست.

۵- هیچ دولتی (هیچ برداشتی از ارزشها که به قدرت میرسد)، هیچ شریعتی، هیچ ایدئولوژی حق ندارد با عینیت دادن خود با آن ارزش، خود، حکومت بشود و بجای حکومت بنشینند. یک برداشت از ارزش و ایده آل، حق ندارد بجای خود آن ارزش و ایده آل در کلیتش بنشینند.

۶- هیچ فردی یا سازمانی یا حزبی یا دولتی حق ندارد به عنوان دارنده حقیقت، حکومت کند. همیشه یک برداشتی از حقیقت یا ارزش است که با تائید اکثریت و توافق اجتماع (ارزشها مشترک اجتماعی) میتواند خودرا برای مدتی محدود بیازماید.

۷- دین، بر ضد مفهوم « حاکمیت الهی » است. حاکمیت الهی، فقط برداشتی است شریعتی که باید تابع « تجربه بنیادی دینی » باشد. در واقع خدا نیز مانند سیمرغ، هیچگاه خود، حکومت نمیکند. خدا، در دین فقط رابطه تساوی تصویری با انسان دارد، نه رابطه برتری.

۸- « حقانیت »، همیشه از ارزشها اخلاقی و حقوقی انسانی که از آنها مشتق شده اند، گرفته میشود. « مشروعیت »، فقط انطباق یافتن با شریعت را تضمین میکند، نه حقانیت را که اصلی برتر است. و مشروعیت، کفايت برای حقانیت هیچ رژیمی نمیکند. همچنین « قانونیت »، فقط انطباق یافتن با قوانین حاکم است. هر دولتی و قدرتی برای مدت کوتاه قدرت ورزیش نیاز به حقانیت دینی و اخلاقی دارد نه به مشروعیت. و با استدلالات شرعی نمیتوان حقانیت خود را اثبات کرد. استدلالات برای حقانیت، باید دینی و اخلاقی باشند، یعنی استوار بر ارزشها اخلاقی عمومی و حقوق

انسانی که استوار بر « تصویر خداآگونه انسانند » ، یعنی بر کرامت و شرافت هر انسانی ، بی تبعیض عقیده و مسلک و مرام و نژاد و قومیت و جنسیت .

۹ - مسئله انتخاب در مورد « حکومت » ، با مسئله انتخاب در مورد « دولت » باهم تفاوت کلی دارند ، واگر مفهوم حکومت را جدا از مفهوم دولت نکنیم ، بحث در باره انتخابات ، به پریشانی و آشفتگی کشیده خواهد شد . زیرا انتخاب حکومت ، که اصل ثبات و پایداری و وحدتست ، تفاوت کلی با انتخاب دولت که اصل تغییر و کثرتست دارد .

مسئله بنیادی سیاست ، رابطه « حکومت » با « وجودان آزاد » است ، نه رابطه « حکومت » با « دین »

پیدایش حکومت دینی در شکل « آخوند شاهی اش » ، که در ایران کهن بنام « مولید شاهی » پدیده آشنائی بوده است ، امروزه مارا از طرح مسئله بنیادیمان باز داشته است . مسئله بنیادی ما در سیاست ، مسئله آزادی وجودان انسانی ، در برابر هرگونه قدرتیست ، چه این قدرت ، قدرت حکومتی و سیاسی باشد ، چه این قدرت ، قدرت دینی در هر شکلش باشد ، چه این قدرت ، قدرت اقتصادی باشد .

از خرافاتی که در ذهن مردم جا افتاده ، و دین را عاملی بسیار خطernak ساخته ، این باور غلط است که زاحد یا پارسا ، چون منکر سائقه قدرت خواهی در خود هست ، و یا به سازمانهای حکومتی یا سیاسی بی اعتمانی میکند و به آنها بدیده تحکیم نگرد ، پس دین ، بدیده ایست که از قدرت ، تهی است . و قدرت و حکومت ، هر چه نیز فساد آور باشند ، در مرد دین تأثیر بدهی ندارند ، و قدرت ، هرگز چنین مردی را فاسد نمیسازد . قدرت هر چه هم نپاک سازنده باشد ، در دریای پاک دین و پارسائی ، پاک میگردد . و بسیاری از روشنفکران هنوز می پنداشند که دین ، میتواند تنها ایان به خدای خصوصی فردی ، در خلوت درون بماند . ولی وارونه این پندار ، ایان به هر

آن دو ، زور برابر باهم داشته باشند ، باهم پیمان همکاری می‌بندند . در آن صورت ، مستله اصلی سیاست ، یافتن راه مصالحة در تقسیم قدرت ، میان دو قدرت یا دوسازمان قدرتی میگردد ، و قانون اساسی ، قرار داد میان دو رقیب میشود . ولی در هیجای کشمکش میان این دو قدرت ، یک چیز فراموش میشود ، و آن اینست که دین ، تنها آن چیزی نیست که فقط دریک سازمان دینی ، پیکر به خود گرفته است . هر چند آن سازمان دینی ، ادعا کند که دین در انحصار اوست ، و خود را متخصص و خبره در دین واحد حقیقی بداند ، ولی در مردم ، یک حس تمايز ، میان دو گونه دین هست .

مردم همیشه آوای نازک و آرامی را از ژرفنای خود میشنوند که ، آنچه سازمان دینی یا حکومت میگوید ، حقیقت یا دین نیست . در تجربیاتی که ایرانیان باستان از دین داشته اند ، می بینیم که درست واژه دین ، که در اصل یک واژه ایرانیست ، و سپس بزیان عربی راه یافته ، معنای « وجود آفریننده فردی انسان » را میدهد .

و اگر کسی بطور دقیق ، همان داستان کیومرث را در آغاز شاهنامه بخواند ، متوجه این نکته میشود . ازیکسو ، سروش که آورنده حقیقت است ، و حتی سپس در اوستا ، آورنده دین برای زرتشت قلمداد میشود ، وعینیت با حقیقت دارد ، تصمیمات کیومرث را در اقداماتش در موقع بحرانی ، معین میسازد ، و از سوئی سراسر جهان جان ، « کیش را که خمیر مایه دین است » از نزد او ، بر میدارند . بدینسان میتواند شناخت که دین ، یک روند خودجوش در خود انسانست . و حتی در دین یشت (در اوستا) ، دین ، « بینندگی مستقیم چشم انسان در درون تاریکی است » ، نه یک آموزه خارجی ، از پیامبری که باید در اثر ایمان ، آن معرفت را کسب کرد و آموخت . دین ، معرفتی نیست که انسان فراگیرد و بیاموزد ، بلکه از خود انسان ، از چشم بیننده انسان ، میجوشد . معرفتی است که از ژرف تاریک خود انسان برون میترسد (سروش ، در شاهنامه سراپایش تاریکست و در اوستا همیشه با شب کار دارد) و این آفرینندگی وجودی ، بیان « آزادی شخصی » است .

خدائی ، جامعه ساز است ، ولو آنکه هر یک از افراد ، آن خدا را در خلوت خود به تنها نیایش کنند . ایمان افراد گوناگون به یک خدای مشترک ، چیزی جز « تعلق موسمنان به یک جامعه دینی » نیست . وایمان ، چیزی جز دست کشیدن از اراده خود ، در برابر اراده آن خدا ، غمی باشد . طبعاً برای مومنان به آن خدا ، هر که بشیوه ای عینیت با آن خدا بباید (آیه یا سایه یا غایبنده خدا یا رسولش یا امامش باشد) آن کس ، همه مومنان به آن خدا را تابع اراده خود خواهد کرد ، واراده خود را در تفسیرات و تأویلاتی که از آموزه (کتاب) مقدس آن رسول میکنند ، تنفیذ خواهد کرد .

ایمان به خدایان مشترک ، هزاره ها در درازای تاریخ ، قوم و ملت و جامعه ، ساخته است . ایمان به یهوه ، ملت اسرائیل را ساخت . هر ملتی ، یک یا چند خدای مشترک داشت . احساس تعلق به یک یا چند خدای مشترک ، ایجاد یک جامعه دینی و بلافاصله ایجاد « یک سازمان قدرتی دینی » میگرد .

پس پیدایش قدرت و سازمان قدرتی ، با ایمان به یک یا چند خدا ، یک تراوش طبیعی اجتماع بود . سازمان قدرت دینی ، و سازمان قدرت سیاسی ، و سازمان قدرت نظامی ، پاپیدایش هر جامعه ای ، متلازم همیگر بوده اند . براین شالوده میتوان دید که رابطه میان حکومت و دین ، رابطه دو سازمان قدرتی ، باهمیگر است .

در اینجا دو قدرت ، با ماهیت مختلف ، با هم گلاوبزند و میخواهند راه حلی برای تنش و کشمکش میان خود ببایند . لاتیسیته چیزی جز جدا کردن « سازمان قدرتی دینی » از « سازمان قدرتی حکومتی » نیست ، که هزاره ها در تاریخ باهم روئیده و با هم گلاوبز بوده اند تا بر دیگری برتری و چیزگی بجوینند .

اگر بحسب مثال ، زور حکومت ، بر دین (سازمان دینی) بچرید ، مستله این میشود که دین باید در خدمت حکومت باشد ، و اگر زور دین بر حکومت بچرید ، مستله این میشود که حکومت باید دینی باشد ، یا سازمان دینی باید بر سازمان حکومتی چیره باشد ، یا آنکه حکومت را در خود حل کند ، و اگر

(مرجع)

خواه ناخواه ، هر دینی ولو آنکه فقط محتوای آرمانهای اخلاقی و اجتماعی و عرفانی باشد ، روز به روز ، شکل شریعت میگیرد ، و با مرور زمان ، چنان با شریعت آمیخته میگردد که به دشواری میتوان آن را از هم جدا ساخت . و در برابر همین « قدرت اجتماعی و سیاسی دینی » است که امروزه ، « وجودان فردی یا دین درونی و حقیقی » ، فریاد اعتراض بر میدارد ، و این دین درونیست که مرجع آزادی ، در برابر « نظم جا افتاده » با « قدرت مستقر » میگردد .

یک دین زنده در درون فرد ، در برابر دینی عینی و تاریخی ، که در شکل‌های شریعتی ، خشکیده و تنگ شده ، قد بر میافرازد . سازمان مقتدر دینی ، انکار چنین وجودانی را میکند ، وجودان را فقط آئینه‌تمثیل خود میشمارد . ولی درست این تجربه اصیل فردی دینی است که هزاره‌ها در تاریخ ، در مرتدان و در راضی‌ها و زندیقه‌ها ، برای آزادی ، بلند میشود ، و از سازمانهای قدرتمند دینی خفه شده‌اند .

این سازمانهای دینی هستند که میکوشند « تجربیات زنده دینی را در قالبها و عبارات و اصول و فروع و مراسم و مناسک ثابت » استوار و پایدار سازند تا حقانیت به قدرت خود بدهنند ، و بدینسان ، دیانت را آلت خود میسازند ، و دین را نابود میسازند . دینی که آلت شد ، برضد دین میشود .

دیده شد که رابطه حکومت با دین ، فقط به مسئله تعارض « سازمان دینی با « سازمان سیاسی » ، یا قدرت دینی با قدرت حکومتی ، کاهش یافته است . و در این میان ، فراموش شده است که مسئله بنیادی ، مسئله برخورد هر گونه قدرتی ، با وجود آزاد انسان میباشد ، که تحبس دین زنده و حقیقی است . مسئله اینست که چه فردی ، یا چه سازمانی ، حق به قدرت دارد ؟ آیا سازمان دینی ، یا سازمان حکومتی ، که هر دو سازمان قدرت هستند ، حق به قدرت دارند ؟ کیست که حقانیت به قدرت آنها میدهد ؟ و بنا بر معناییکه ما روزگاری از واژه « دین » داشته‌ایم و هنوز در ژرف ما زنده است ، هر قدرتی ، هنگامی حقانیت دارد ، که انطباق با دین ، یا به

آفرینندگی ، همیشه با آزادی و امکانات ، و طبعاً با تاریکی امکانات کار دارد . و در اینجا مسئله ، یقینی هست که از خود انسان میجوشد . دین ، طبعاً یقینی است که انسان در برخورد به تاریکیهای مسائل ، به خود دارد .

خواه ناخواه ، استقلال و حاکمیت خود انسان ، از آن سرچشمه میگیرد ، و منش پهلوانان را در شاهنامه از این نکته میتوان شناخت ، که استوار بر خود و کردار خود هستند ، و به خود و کرده خود یقین دارند .

درحالی که سپس در تاریخ ، دین ، به آموزه‌ای از شخصی برگزیده ، اطلاق میشود که باید به او و آموزه‌اش « ایمان » آورد ، و در واقع از « تصمیم گیری خود جوش خود » گذشت ، و به او خواست او ، بود . ایمان به یک آموزه و شخص دیگر ، به جای « یقین از خود » ، هویت دین را ، صد و هشتاد درجه عوض میکند .

در آغاز « یقین از خود » ، دین بود ، سپس ، « ایمان به شخصی برگزیده و آموزه‌اش » ، دین میشود ، و یکلی در تضاد با یقین از خود است . « خود زانی » ، به جای « خود زانی » می‌نشیند . هم آن « دین خود جوش » ، که بیان اوج آزادیست ، واژه‌زرف انسانها میترود ، میتواند انسانها را به هم به پیوندد (دد و دام را به دور کیومرث گرد می‌آورد) ، وهم این دین ، که تراویده از یک شخص تاریخیست ، در اثر ایمان افراد به او و آموزه‌اش ، سازنده جامعه میگردد .

اندیشه جامعه سازی در اثر خودجوشی و جدان آزاد افراد ، همان اندیشه‌ای که در همان آغاز اسطوره‌های ایران هست ، ولی هزاره‌ها از میان ما رخت بر بسته است ، امروزه در جوامع دموکراسی ، از سرفعال شده است . و آرمان جامعه دموکراسی آنست که جامعه‌ای استوار بر انسانهای با وجود آزاد پدید آورد . ولی دینی که بر پایه « ایمان به یک آموزه و شخص برگزیده » ، سبب ایجاد اجتماع و سازمان قدرت شده است ، یک واقعیت‌عینی و تاریخی گردیده است . چنین دینی ، خواه ناخواه به پیدایش سازمان‌های اجتماعی ، سیاسی ، حقوقی انجامیده است ، که همه ، اشکال گوناگون قدرتند .

دینی یا ایدئولوگ ، حقیقت را برای تضمین پیروزی ، که بقا و گسترش قدرت باشد ، بکار میبرد ، بی آنکه از آن آگاه باشد .

نه تنها « خدا » ، بلکه « حقیقت » نیز ، صورت ندارد ، یا بسخنی دیگر ، ثبیت شدنی و عبارت پذیر در مجموعه ای از عبارات و اصطلاحات و شکلها و اصول و فروع و روش‌های ثابت نیست . و فقط با این روش است که امکان آنکه حقیقت ، تقلیل به الٰت بیابد ، از بین میبرود . پس شریعت که فورمولهای ثابت شده دینی هستند ، باید از دسترس قدرتمندان ، چه دینی و چه حکومتی ، خارج شوند . دین هم در شریعت شدن ، الٰت قدرت آخوند و حکومت میشود . حقیقت ، از سوئی با ید شکلها گوناگون به خود بگیرد ، تا گستره و غنای خود را بنماید . حقیقت ، وقتی سراسریش در شکلها گوناگون و حتی متضاد نمودار شود ، حقیقت است ، ولی اگر فقط در یک رویه اش ، نمودار و ثابت بشود ، دروغ میشود ، چون چشم را از دیدن سایر رویه ها باز میدارد . از این رو کثرت افکار و آراء و فلسفه ها و ادیان و ایدئولوژیها در اجتماع ، ضروریست .

حقیقت ، در هر شکلی و عبارتی که به خود میگیرد ، در جینی که آن شکل و عبارت ، تجلی برجسته ای از حقیقت است ، ولی متأذما نیز حقیقت در آن ، به تنگنا افتاده است . روشنائی حقیقت ، با تنگ شدن حقیقت ، ممکن میگردد . حقیقت را در کلش نمیتوان یکنواخت روشن برد . و هر عبارتی و شکلی ، تا موقعی رویه ای از حقیقت بشمار میآید که « ما امکان دیدن رویه های دیگر » را داشته باشیم . یعنی وجود آزاد ، بتواند از رویه ای ، دیده به رویه دیگر بیاندازد . ولی اگر همین رویه از حقیقت ، خود را « کل حقیقت » بداند و خود را مطلق سازد ، یا بسخنی دیگر ، شریعت خود را دین بداند ، یا قانون خود را ارزش بداند ، بلافاصله حقیقت ، دروغ میشود .

از اینجاست که این اندیشه باید فقط در برده ای کوتاه ، قدرت داشته باشد . چون قدرت برای بقایش ، آن رویه را ثابت و پایدار میسازد ، و راه پیدایش حقیقت را در قامیتش می‌بنند . از آن لحظه که تنگنای این اندیشه در

سخنی دیگر ، با « وجود آزاد و آفریننده فرد انسانی » داشته باشد . حکومت ، هنگامی هم آنگ با این دین ، که وجود آزاد انسانی است ، میباشد ، حقانیت به قدرت دارد . حتی دین تاریخی نیز از این پس ، در ترازوی همین دین فردی (یا وجود آزاد) سنجیده و ارزیابی میشود و حقانیت به دوام و قدرت پیدا میکند .

بطر کلی ، قدرت ، بی آنکه با حقیقت ، عینیت پیداکند ، نمیتواند استوار و پایدار باشد . قدرت ، بی حقیقت ، زور است ، و باید سرکوب و برطرف شود . پس مسئله ، مسئله تساوی حقیقت با قدرت است . ولی تساوی حقیقت و قدرت ، یک تساوی ریاضی نیست . این تساوی از دو سو ، دو محتوای متنضاد با هم پیدا میکند . از یکسو ، این تساوی ، محتوای این معناست که « حقیقت باید مساوی با قدرت باشد » ، یا میتواند مساوی با قدرت باشد . از سوئی دیگر ، این تساوی دارای این معناست که « قدرت باید طبق حقیقت باشد ، یا میتواند طبق حقیقت باشد » .

ولی ما با چه معیاری میتوانیم معین کنیم که در این سازمان ، حقیقت منطبق بر قدرتست ، یا قدرت منطبق بر حقیقت است ؟ ما چگونه میتوانیم تضمین کنیم ، در رئیسی که درآغاز ، قدرت منطبق بر حقیقت است ، آنی بعد ، حقیقت منطبق بر قدرت نخواهد شد ، چون این تساوی ، بسهولت ، راستایش را عوض میکند .

این نوسان ، با یک چشم به هم زدن ، صورت میگیرد . اگر ، سراسر حقیقت را بتوان در مجموعه واحدی از فورمول ها و عبارات و شکلها روشن و ثابت و تغییر ناپذیر ، گنجانید ، آنگاه میتوان انطباق قدرت را با آن بازرسی کرد و شناخت . ولی به محضی که حقیقت ، ثابت و سفت بشود ، میتوان آن را وسیله و آلت قدرت ساخت . از این پس هر قدرتی ، میتواند به آسانی حقیقت را آلت خود بسازد ، و قدرتمندی نیست که اغوا به چنین کاری نشود ، ولو آنکه صد بار از آب پاک قداست و زهد ، شسته شده باشد . و قدرتمند ، تنها آگاهانه به این سوء استفاده از حقیقت ، اغوا نمیشود ، بلکه چه بسا یک مرد

برخورد با مقتضیات زمان و مکان غودار شد ، قدرت باید از این شکل و عبارت حقیقت ، از این شریعت ، از این قانون ، از این سازمان ، گرفته شود .

تصمیم کیری درباره اینکه در هر برده ای از زمان ، چه کسی و چه سازمانی با حقیقت تصویر ناپذیر ، عینیت موقت دارد ، به وجود آزاد انسانها باز میگردد . بنا بر این سازمان حکومتی ، یا سازمان دینی ، یا هر دو باهم ، مالکیت انحصاری حقیقت را ندارند ، بلکه این وجود آزاد انسانیست که حق نهایی را در داوری دارد . تجربه زنده دینی ، در وجود آنسانیست .

دموکراسی ، با « پذیرش وجود آزاد انسانی » به عنوان معیار حقانیت هر قدرتی ، چه دینی چه سیاسی چه اقتصادی چه ایدئولوژیکی ، در واقع ، حکومت را بر شالوده دین حقیقی استوار میسازد . وجود آزاد انسانی ، چنین حقانیتی را فقط برای مدتی موقت میتواند بدهد ، نه یکبار برای همیشه . عمل ، بر ضد وجود آزاد هرکسی ، ایجاد اکراه میکند . نبود اکراه در دین ، هنگامیست که سازمان دینی مقتدر در اجتماع ، برای پیروان خود ، امتیاز اقتصادی و سیاسی و حقوقی قائل نشود . ارزش یک سازمان دینی و قدرتش ، موقعی معلوم میشود که انسانها با وجود آزاد آنرا بپذیرند . وجود آزاد ، با شخصیت اخلاقی و اجتماعی هرکسی کار دارد . در جامعه ای که سازمان دینی ، قدرت را در دست دارد ، با ایجاد اکراه ، شخصیت اخلاقی و اجتماعی و سیاسی افراد را نابود میسازد . فساد اخلاقی و اجتماعی ، از فقدان شخصیت ، سرچشم میگیرد . هر قدرتی فقط بر بنیاد آزادی وجود آزاد انسانیست دارد . برترین منادی حقیقت و دین ، وجود آزاد فرداست .

دین حقیقی ، از وجود آزاد و آفریننده انسانی سرچشم میگیرد . رابطه دین و حکومت ، یا رابطه سازمان دینی با سازمان سیاسی ، مسئله ایست که فرع مسئله آزادی وجود آزاد میباشد . تأمین و تضمین آزادی وجود آزاد ، تأمین و تضمین پاکی حقیقت در تجلیاتش هست ، و گرنه بی آزادی وجود آزاد ، آنچه دیروز دین خوانده شده است ، امروز ، بر ضد حقیقت میشود .

همچنین کرامت و شرافت و حیثیت فرد انسان ، از این پس ، از تعلق او به یک دین تاریخی در اجتماع ، از تعلق به یک امت ، معین نمیگردد ، بلکه هر فردی در آزادی وجود آنها ، کرامت و حیثیت و شرافت دارد . آنچه آزادی را از وجود آن بگیرد ، کرامت و حیثیت و شرافت انسان را نابود میسازد . وجود آن ، چیزی جز جوشیدن دین ، از خود انسان نیست . و خدا ، انسان را به صورت خود آفرید ، و برترین ویژگی خدا ، اراده آفریننده اش بود ، و این تساوی تصویری ، میان خدا و انسانست که کرامت و شرافت انسانست . اینست که در وجود آن ، اراده ای آفریننده ، تصمیم میگیرد ، و بر میگزیند ، و حقانیت به پیدایش و دوام و بالاخره نفی و بطلان هر قدرتی میدهد . مسئله بنیادی ما آنست که هم « سازمان و قدرت دینی در اجتماع » ، و هم « حکومت و همه سازمانهای سیاسی » ، تابع « آزادی وجود آزاد » باشند ، تا برترین ارزش دین که « لا اکراه فی الدین » است ، واقعیت بیابد .

دین و حکومت از هم جدا ناپذیرند

دین باید از حکومت برکنار باشد . بطورکلی ، یکی یا دیگری را تقاضا کردن سخنی تهی گفتن است .

هنگامی کسی شاهنامه میخواند ، دریکجا ، دین چیزیست که موبدان زرتشتی در زمان ساسانی از آن می پنداشته اند ، و پیوند دین مطلوب آنها با حکومت بود که هر گونه جنبش دینی و فکری و اقتصادی و فرهنگی را در ایران باز داشت ، و در پایان ، هم به فروپاشی حکومت ساسانی ، و هم به نابودی دین زرتشتی ، انجامید .

و در جای دیگر در شاهنامه ، دین ، حقیقتیست که بر زبان ایرج میآید ، و مردم ایران از دین همان رامیخواسته اند ، ویکلی با تصور موبدان زرتشتی از دین ، فرق دارد . هنگامی ایرج به فریدون از روزگاران پیشین ایران سخن میگوید ، از وجود دینی با ویژگی خاصی سخن میگوید خداوند شمشیر و گاه و نگین چو ما دید بسیار و ، بیند زمین که آن تاجور شهریاران پیش « ندیدند کین ، اندر آئین خوش » و پیام ایرج به سلم و تور اینست که مگیرید خشم و مدارید کین « نه زیاست کین ، از خداوند دین »

این اندیشه بسیار باستانی مردم ایرانست که دین ، کین ندارد . در دین ، هیچ گونه کین نیست . مرد دین ، مرد کین نیست . به سخنی دیگر ، دین ، فقط مهر و مردمیست . دین ، فقط نیروی پیوند دهی و بستگی دهنده میان همه مردم جهانست . در واقع ، رسالت ایرج در اسطوره ، چیزی جز همین نیست . اسطوره ها تجلی آرمانهای مردمی در برابر حکومتها و دینسالاران واقعی بوده است . و ایرج ، غاد ملت ایرانست ، چون نخستین شاه اسطوره ایرانست ، و شاهان پیش از او شاهان هفت کشورند نه شاه ایران .

و در ایرج ، ایران با ملل خاور (توران و چینی) و در باخترا با رم و یونان رویرو میشود . تورو سلم ، غاد این ملل هستند و ایرج در این گفتگو ، یک عظ افرادی اخلاقی نیکند ، بلکه سخن از آشتی حکومتی و سیاسی میان ملل بیگانه میکند . اسطوره ایرانی این ملل را برادر قلمداد میکند .

دین و حکومت همیشه با هم بوده اند و همیشه باهم خواهند زیست و بی هدیگر ، گوهر خود را از دست میدهند . بسیاری از اختلافات و دعواها ، بررس آنست که معنای کلمه برای طرفین دعوا ، روشن نیست ، یا معنای فاسد و مسخ شده یا دگر گون شده آن، جای معنای حقیقی اش را گرفته است . زبانشناسی ، نشان میدهد که سوه تفاهمات بر سر کلمه ، سبب پیدایش چه بسیاری از افکار و عقاید گردیده است . یکی از متفکران نشان میدهد که سراسر متافیزیک که عمرها فلاسفه وقت و نیروی خود را در مباحث آن صرف کرده اند ، فقط ساخته سوه تفاهمات زبانیست . میگویند پس از سپری شدن جنگ دوم ، آمریکا از حکومت آلمان خواست که نیاز خودرا به مواد خوراکی خبر بدهد تا از سوی حکومت آمریکاتامین گردد . مترجم که com سفارش داد ، هزاران تن ذرت به بنادر آلمان رسید و مردم مجبور شدند که مدتی نان ذرتی را که از آن اکراه داشتند بام و شلم به زور بخورند ، چون معنای این کلمه برای آمریکائی ، ذرت بود و برای آلمانی گندم . اکنون نیز وقتی دم از پیوند دین با حکومت یا جدائی دین از حکومت سخن میرود ، کسی در باره اینکه دین چیست نمیاندیشد و آنرا بدیهی میگیرد . مستله اینست که کدام دینست که باید با حکومت پیوند داشته باشد و کدام دینست که از حکومت باید جدا باشد . اینکه بطور کلی بگوئیم ، دین باید انباز حکومت باشد ، بی دانست اینکه دین چیست ، همانقدر مهم است که بگوئیم

و دین مردمی ، اصول پیوند دهنده و خویشاوند سازنده ملل جهانست . و اینکه ایرج میگوید « نباشد بجز مردمی دین من » ، عقیده بنیادی ملت ایران را به سخن میآورد که مردم ایران ، دینی مردمی میخواهد که اصولش همه ملل جهان را به پیوند میدهد .

برای همین خاطر ، ایرج جنگ افزار و سپاه و زور را میگذارد ، و خود با آغوش باز بسوی ملل برادر میشتابد ، تا گام نخست را در واقعیت بخشی راه همین دین مردمی بردارد .

در اسطوره بطور کلی ، آنچه یک بار در آغا زمیاید ، بیان این محتواست که این کار ، همیشه تکرار خواهد شد و از سر باز خواهد گشت . عمل ایرج و دین مردمی ایرج ، داستان گذشته نیست ، بلکه آرمان زنده و پویای ملت ایرانست که همیشه باز خواهد گشت . و ایرانی در ژرفای دلش ، دینی را دین میداند که همه اضداد را به هم پیوندد .

در رسم که تجسم « اصل حقانیت » (آنچه به غلط اصل مشروعیت خوانده میشود) هر حکومتیست ، و به همین علت تاج بخش یعنی سر چشم حکومتست ، که مادرش پیرو آثین ضحاکیست و پدرش بقول شاهنامه فریدونی . ولی همه دانشمندان میگویند از آمیزش این دو اصل متضاد که پنداشته میشد ستم میباشد ، نگهبان ایران برخواهد خواست .

دو گوهز چو آب و آتش بهم
هرانها که باشد بروز شمار

ولی ستاره شناسان میدانند که از پیوند این دو عقیده متضاد :

ترا مژده از دخت مهراب و زال
از این دو هنرمند پیل ژیان

که باشدند هر دو ، دو فرز همال
بباید ، بینند به مردی میان

جهانی ببای اندر آرد بتیغ
نهد تخت شاه از بر پشت میغ

در جهان پهلوان ایرانی ، دو عقیده متضاد باهم پیوند می یابند . این ، دین مردمی ایرانیست و درست تنی رسم با اسفندیار بر سر همین نکته بود ، چون اسفندیار ، فقط حکومت زرتشتی را میخواست ، و رسم میدانست که

ایران با چنین حکومتی بر باد خواهد رفت .
واژه « دین » ، بنا به پژوهش ایرانشناسان از ریشه واژه « داد » است ، که معنايش آفریدن و زائیدن است . همچنین واژه « کیش » به ماده تخمیری نخستین جهان ، اطلاق میشود که همه چیز از آن خمیر مایه نخست ، پیدایش می یابد نه از فرمان یا کلمه یک خدا . بنا براین دین ، اصطلاحی بوده است که گوهر خمیر مایه ای و آفریننده انسان را نشان میداده است که در پیوند دادن و پروردن جانها ، میآفرینده است . بر بنیاد همین فکر است که دد و دام (اضداد) از نزد کیومرث نخستین انسان و نخستین حکومتگر ، « کیش » را بر میگیرند .

انسان ، سرچشمه کیش ، یا « نیروی پیوند دهنده اضداد با همیست » ، به همین علت نیز انسان سرچشمه اجتماع است . اکنون می پرسیم که این « دین مردمی » ، چیست ؟ در همان سخن ایرج که میگوید « نباشد بجز مردمی دین من » ، و بیان اعتراف ملت ایران به برترین اصولش هست ، پس از آمدن چند سطر ، آشکارا گفته شده است . هنگامی که تور با خشم بر ایرج رومیکند تا اورا بکشد ، ایرج میگوید :

که جان داری و جان ستانی کنی ؟
پستدی و همداستانی کنی ؟
که جان دارد و جان شیرین خوش است
میازار موری که دانه کش است

در سراسر تاریخ اسلام ، حتی عرفای بزرگ ، در فهم این گفتار ، به فرع اندیشه ، محکمتر از اصل اندیشه ، چسبیده اند ، و اصل را به کل فراموش ساخته اند . حتی سعدی و بایزید از این اندیشه نتیجه میگیرند که حیوانات ولو بسیار خرد را نباید آزد ، و فراتر از این نرفته اند ، و متوجه جهان بینی یا دینی که در پس این گفتار هست نشده اند .

این اندیشه استوار به مفهوم ویژه ای از جان یا زندگیست ، که من در این جا نمیخواهم وارد گسترش شوم . فقط به این اشاره میکنم که مستله ، مستله کلی « آزدن هر جانی یا هر چه زندگی میکند » در میانست . همان مستله

که جمشید ، آنرا برترین آرمان انسانی ایرانی ، و آرمان دین و حکومت برای ایرانی میداند ، و در تلاش‌های خود برای بنیاد گذاری نخستین فرهنگ ایرانی آنرا نمودار می‌سازد ، و رسالت خود را در آن میداند : زندگی را بی درد ساختن ، و زندگی را پروردن ، بی هیچگونه مرزی و شرطی .

جم از آن رو فر دارد ، یا به سخنی دیگر حق به حکومت دارد ، چون زندگی هر انسان را می‌پرورد و انسان را از هر دردی در گستاخی ، آزاد می‌سازد . و درست ضحاک ، وارونه جمشید ، برای بدست آوردن قدرت بر جهان ، با اهرين پیمان می‌بندد ، و هر جانی را می‌آزاد (از تخم که سرچشم هرجانیست گرفته تا انسان) .

جمشید ، تجسم اصل دین مردمیست . هر جانی ، از دید ایرانی ، مقدس و طبعاً آسیب ناپذیر است ، و هیچکسی حق ندارد با دیدن اینکه جان دیگری از زده می‌شود ، ساکت بنشیند ، چون این پسندیدن ، چیزی جز همداستانی کردن با اهرين نیست . هر کسی در جامعه انسانی این تکلیف را دارد که دیگری یا هر قدرتی و هر حکومت و هر قانونی را از آن باز دارد که جانی را بیازارد ولو جانی ناچیز باشد . و همه حقوق بشر برای اندیشه استوار است و سراسر اصول حقوق بشر را از این اندیشه ، می‌شود استنتاج کرد . این دین ، که مجموعه ای از برترین ارزش‌های انسانی برای آسیب ناپذیر ساختن و تضمین زندگی انسانیست و همچنین پرورش هر جانی را تضمین می‌کند ، محور بنیادی هر حکومتیست . حکومتی که از این اصل تجاوز کند ، حق به حکومتش را بلافصله از دست میدهد و هر پهلوانی و هر ایرانی باید با آن پیکار کند .

هر گونه زندگی در این گیتی ، باید آسیب نا پذیر باشد . با هیچ نام و قانونی و قدرتی و فرمانی ، غمتوان به این اصل مقدس ، تجاوز کرد . اگر خدا هم از انسان چیزی بخواهد ، جز اهرين نیست . و این دین مردمیست . و این دین مردمیست که اصل پیوند دهنده ویه هم بستگی بخشندۀ همه انسانهاست . و دین ، به هیچ روی ، کار خصوصی و انفرادی یک فرد نیست

که در خانه ، تنها آنرا بکند .
دین از آنجا آغاز می‌شود که مانند ضحاک نشود ، و آزدگان دیگری را نپسندد ، و خاموش ننشینند ، و بلا فاصله در برابر آزار دهنده پساخیزد . هیچ فرمان قتلی را نپذیرد ، ولو آن فرمان را خدا یا حکومت یا رهبر یا امام بدهند .
همه جانها ، فقط به حکم آنکه از یک جان ، از یک گوهر ، بر خوردارند ، حق مساوی به هرگونه پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارند . هر قانون و حکمی که چنین نا برابری را میخواهد از اجرایش سر باز زند . این کار ، کار انفرادی نیست که کنج خلوتی کرده شود . حقیقت و خدا که در کنج‌ها و گوشه‌ها نیستند .

کسیکه چشم از آزاری که به دیگری میدهند می‌پوشد ، و برای حفظ مقام یا مالش خاموش می‌ماند ، بیدین است . کسیکه می‌بیند زنی را به هر نامی و با هر جرمی ، سنگسار می‌کنند یا دستی ربنام دزدی می‌برند ، ولذت از تماشامی برد ، بر ضد دین مردمیست و همداستان اهرين است . کسیکه می‌بیند یکی را برای اجبار به ترک عقیده اش بزندان می‌برند و از حقوق اجتماعی و اقتصادی و سیاسیش محروم می‌سازند ، و اعتراض نمی‌کند ، بیدین است ، و آنکه این کار را می‌کند ، فقط اهرينست . و این اهرين بود که بنام پیمانی که گرفته بود ، هزاره‌ها حکومت کرد .

پس دین مردمی ، ارزشها ی بنیادی یک جامعه هستند که حکومت فقط بر آن استوار است . مولوی در داستان موسی و شبان همین نتیجه را می‌کیرد ، و کار اصلی پیغمبر و دین را ، وصل کردن میداند ، ولو سراسر مفاهیم و تصاویر دیگری از دین و خدا ، غیر از مفاهیم و تصاویر حقیقی هم باشد . و پیغمبری که گامی از این راه ببرون رود ، نباید در آن گام ، ازاو پیروی کرد . اختلاف در مفاهیم حقیقت و دین و خدا ، ولو بی نهایت زیاد باشد ، حق به پرخاش و سخن سخت گفتن و رنجانیدن نمیدهد ، چه رسد به کشن و طرد و زندانی کردن .

با گذشتن زندگی قبیله‌ای و قومی و ایجاد شهر ، « معبد‌های خدایان » به

همیشه این ارزشها و اصول پیوند دهنده را رعایت کنند . کلمه *justice* در لاتین که ریشه کلمه *ius* است (حق و عدالت) معنای « پیوند دادن » دارد .

ولی دین و داد با اینکه باید باهم باشند ، باهم در تضاد نیز قرار میگیرند . چون قانونگذاری ، همیشه تلاش برای واقعیت بخشدیدن و شکل دادن به آن « ارزشها و اصول پیوند دهنده »، در شرائط و متضیبات مختلف زمان و مکان است . طبعاً دین که این ارزشها عالی هستند ، در شکل قانون به خود گرفتن (در شریعت شدن) ، تنگ و محدود و تابع زمان و متضیبات میشوند ، و نیاز به تغییر دارند تا همیشه هم آهنگ با آن ارزشها بشوند . یک قانون ، هیچگاه تجسم اصل و ارزش عدالت یا آزادی یا پیوستگی نیست . ایده و ایده آل را نمیتوان در واقعیت گنجانید . انطباق دادن یک ارزش ، بر واقعیات ، همیشه ارزش گذرا دارد . و گرته هر قانونی و شریعتی ، بروز دین و ارزش عالی و آرمانهای بزرگ مردمی میگردد . اینست که قانون باید تغییر بیابد و با الهام تازه از آن ارزشها گرفت ، میشود قوانین دیگری گذاشت که نزدیکتر به آن ارزش و آن دین مردمی باشد . از این رو همه ادیان کتابی (مظہری و رسولی) اتن به جمع دو نقش « دین و داد » یا « دین و شریعت » نداده اند . از بهترین فونه هایش دیانت زرتشتی و مسیحی و بودائیست . دیانت زرتشتی ، آنسان که در گاتا دیده میشود ، فائد شریعت است . ارزش بزرگ داد یا مهر ، یک شکل محدود و تنگ زمان و مکان را پیدا نمیکند . هنچنین در مسیحیت و بودائیگری ، ارزشها دینی ، شکل شریعت به خود غنیگرند . این سخن این معنا را نمیدهد که آن ادیان ، سیاسی نیستند . بلکه شکل یابی این ارزشها ، ممکن و مقدور است ، و میتواند طبق زمان ، تغییر داده بشود . این نقطه ضعف مسیحیت یا زرتشتیگری یا بودائی نیست . هر ارزش عالی مردمی ، به آسانی میتواند شکل قانونی پیدا کند . و هر دینی ، ولو بنیادگذارش درآغاز بی اعتماء به حکومت بوده باشد ، دلیل آن غنیمود که ارزشها دینی اش ، قابل تحول به سیاست و حکومت نیستند . فقط ادیانی که

وجود آمد . هر قبیله و قومی ، غاد خداش را در آن معبد ، در کنار نماد سایر خدایان گذاشت . و اینکه آنها را بت و صنم و خدا خوانده اند فقط سوه تفاهم ادیان تازه بوده است ، و آنها به هیچ روی آنها خدا نمیدانسته اند ، بلکه نمادی از خدا میدانسته اند و بت را نی پرستیده اند . و در کنار هم بودن این نمادها ، بیان نیروی پیوند دهنی خدایان و پیدایش ارزشها نی بودند که در این خدایان ، بیان میشدند .

درآغاز ، انسانها در « ایده ها » نمیاندیشید ، بلکه در « تصاویر و شخصیت ها » نمیاندیشید . بحسب مثال در آن نمیاندیشیدند که « عدل چیست ؟ » ، تا ایده عدالت را طرح کنند ، بلکه در آن نمیاندیشیدند که « عادل کیست ؟ » نخستین عادل کیست ؟ » و آنچه او میگرد ، عدل بود . فراموش نشود ، حتی افلاطون ، مستله عدالت را همینطور طرح میکند . خوا ناخواه ، جمع خدایان در یک معبد ، در یک او لومپ ، بحث آشتب و پیوند یابی ارزشها عالی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بود .

هر معبد ، دو اصل « آزادی » و « ارزشها پیوند دهنده اجتماعی » را با هم میآمیخت . معبد دلفی در یونان ، یا کعبه در مکه ، تجسم این دو اصل بودند . ما نباید با عنوان زشت جاهلیت ، این واقعیت هارا فراموش کنیم . امشاسب‌پندان اهورامزدا ، خدایان گذشته ایرانند که درست تجسم این دو اصل هستند . اینست که پیش از آنکه انسان ، مستقیم در ارزشها و آرمانهای مجرد بیندیشید ، آن ارزش هارا در خدایان (در شخص) مجسم میساخت . امشاسب‌پندان ، همه باهم برابرند و اهورامزدا « نخست میان برابران » هست . یعنی میان خدایان ، هم آزادی ، واقعیت می باید ، وهم پیوند . بنا بر این دین ، اصول و ارزشها پیوند دهنده هستند که کم کم در تاریخ نایتر شده اند . حکومت هم در داد کردن (که پنهانی از معانی دارد) میخواهد مردم گوناگون را به هم بپیوندد .

نباید فراموش کرد که کلمه دین و داد ، هر دو یک ریشه دارند . و حکومت ، « دستگاه داد » است . و یک معنای داد ، قانونگذاریست . و قوانین ، باید

جنگ دو دین بایکدیگر ، برای دستیابی به حکومت

بنا بر نخستین تجربیات ایرانیان ، دین ، عبارت از « روند آفریننده دروغایه تخمیری وجودی هر انسانی » است ، و این دروغایه تخمیری ، سرچشمه آفریننده همه ارزش‌های اخلاقی و دینی ، برای پروردن زندگی همدیگر ، و پیوند دادن همه با یکدیگر است . آن دروغایه تخمیری (ورآینده) ، « کیش » نامیده می‌شود و روند آفریننده‌گیش ، « دین » خوانده می‌شود ، و این روند آفریننده‌گی که دین باشد ، ویژگی گوهری هر انسانیست ، و ویژه یک نابغه برگزیده ، یا طبقه برگزیده ای نیست .

این خودجوشی و خودزانی ارزش‌های بنیادی اخلاقی و دینی در هر انسانی را ، امروزه می‌توان « وجودان آفریننده » انسان خواند . ولی وجودان ، بطور معمول ، اصطلاحیست برای نشان دادن مشتی از شیوه‌های رفتار و احساسات و افکاری که از بیرون گرفته و « درونی ساخته شده اند » ، یا جزوی از لایه نا آگاه انسان شده اند . یعنی بکل ، از خارج آمده اند ، و هیچ گونه سرچشمه ای در درون خود انسان ندارد .

در واقع وجودان ، تقلیل به مشتی از قالبها یافته ، که رفتار و احساسات و افکار ، در آنها ریخته می‌شوند ، و از خارج به ما تحمیل شده اند . ولی دین به معنایی که در ایران پیش از زرتشت داشته ، بیش از چنین وجودانی می‌باشد ، ولی امروزه هم می‌توان از کلمه وجودان ، بتدریج اصطلاحی آفرید که چنین

دین و شریعت را باهم جمع زندن ، تنش و تضاد شدیدی در گذرا تاریخ به عهده پیروان به ارث گذاشته اند . چون ارزش متعالی عدالت را غایتوان در هیچ قانونی گنجانید . این بود که خود محمد مجبور شد در فاصله کوتاهی دست به نسخ قوانینش بزند و نسخ ، درست تغییر و تبدیل قانون و شریعت برای « جذب مدام اصول و ارزش‌های پیوند دهنده » است .

ولی ساختار روانی آخوند و پاسدارهای شریعتی ، غیر از ساختار روانی بنیاد گذار دین است . آخوند ، قدرت آفریننده ندارد ، و وظیفه نگاهداشت و پاس داشتن ، اورا منجمد و خشک و سختگیر می‌کند ، که برای اجرای قانونی که دیگر با روح آن ارزشها نمی‌خواند ، در هزاران جزئیات فرو می‌رود ، تا دست به خود آن قانون نزند .

وی این روند منسخ سازی ، و « تشریع تازه به تازه » ، اصل پیوند دهنده دین از بین می‌رود ، و آنچه بجای می‌ماند چیزی جز بر ضد دین نیست . شریعتی که دین را تابع خود ساخت ، بزرگترین دشمن دین می‌شود . حالا یکی می‌اید و می‌گوید حکومت از چنین دینی جدا ناپذیرند ، البته هر انسانی از این گفتار ، بدھشت می‌افتد . ولی رد این ادعای وارونه ، نباید سبب نفی و طرد آن بشود که زندگی هر حکومتی از خون زنده ارزش‌های عالی دین مردمی تغذیه می‌گردد .

مایه گوهری انسان را نشان بدهد و پدیدار سازد ، و همیشه باید در نظر داشت که وجودان ، چیزی جز همان « دین حقیقی » نیست ، که سده ها پوشیده شده و نقشی بسیار محدود و تنگ به آن واگذار شده ، و به هیچ روی ، وجودان ، آنسان که علوم اجتماعی و روانی می پندارند ، دست ساخته دین عینی ، یا موازین مطلوب اجتماعی نیست .

در آغاز ، تراویش و جوشش دینی همه انسانها در یک اجتماع ، یک واقعیت خارجی پدید می آورد که آن نیز ، « دین » خوانده میشد . در واقع ، این دینی بود که از همه جوشیده بود ، و همه را به هم جوش داده بود .

سپس ، نوابغ بر جسته دینی در تاریخ پیدا شدند که « خود جوشی فوق العاده دینی » داشتند ، ویرخی از آنها ، این خود جوشی را در اثر همین فوق العاده بودنش ، به خدا نسبت میدادند . این خود جوشی دینی فوق العاده تاریخی یک فرد بینظیر ، از آن پس ، دین خوانده شد ، و پدیده اصلی دین ، فراموش گردید .

در اثر همین فوق العاده بودن این گونه تراوشهای دینی ، این ادیان ، تاریخی شدند ، و چهره شخصیت بی نظیر آنها را همیشه به خود گرفتند . ولی این ادیان فوق العاده تاریخی دینی ، آن روند آفریننده دروغایه هر انسانی را به کل در سایه خود قرار دادند . و سپس ، بجای آنکه بنام « روند آفریننده گوهر انسانی » خوانده شوند ، فقط به « عامل پذیرنده و دریافت کننده دین تاریخی فوق العاده » کاهش یافتند ، و فقط حق داشتن چنین نقشی را بازی کنند ، و بیش از این ، نشان بیدینی و سرکشی و مطروdit بود . از این پس فقط به این گونه آثار ، نام دین داده شد ، و مردم همه « دین پذیر » شدند ، و فقط امکان ایمان آوردن به آن دین ، ویا پشت کردن به آن را داشتند .

از مایه ای آفریننده و زاینده ، « آئینه ای بازتابنده » ، یا « کلی شکل پذیر » شدند . ولی برغم چیرگی این ادیان در اجتماعات ، آن روند آفریننده دروغایه تخمیری انسان ، که دین باشد ، همیشه در نهان ، ارزش و استقلال و حاکمیت خود را نگاه داشت . برای زدودن این تضاد و تنفس ، میان « دین گوهری

فردی و دینی که نابغه دینی (رسول ، بنیادگذار ، نبی) به آن شکل داده است ، معمولاً « نظریه فطرت » را می‌سازند . و ادعا می‌شود که همین دینی که رسول یا مظہر آورده ، در فطرت هر کسی ، نهاده و تثبیت شده است ، و فقط باید آنرا از سر بیادشان آورده تا دین طبیعی هر کسی می‌باشد . ولی این فطری ساختن دین یک رسول ، غیر از آن روند آفریننده اصلیست که دین خوانده می‌شود . اینها دو چیز متضادند که با هم مشتبه ساخته می‌شوند . هیچ دین تاریخی ، دین فطری نبوده است ، و روند آفریننده مایه ژرف انسانی ، غیر از این فطرتست . آنچه دین فطری می‌خواهد ، دینیست ساختگی .

اینست که هنگامی ما از دین ، و رابطه آن با حکومت ، سخن می‌گوئیم ، با دو گونه دین ، کار داریم . یکی دین رایج یا حاکم در اجتماع است که از یک نابغه دینی ، شکل تاریخی و عینی به خود گرفته است ، و دیگری ، همان روند آفریننده دروغایه هر انسانی که همیشه پریاست و هیچگاه یک شکل ثابت و نهائی به خود نمی‌گیرد ، و امروزه شکل نعیف و زار و توسری خورده ای بنام « وجودان » گرفته است ، و برای آن « آزادی وجودان » می‌خواهند . ولی در زیر « وجودان تحملی و ساختگی » ، همیشه « وجودان زاینده و آفریننده » نهفته است که روزی علیرغم همان وجودان ساختگی تحملی بر می‌خیزد .

دیگر ، در حقوق اساسی کشورهای پیشرفتی ، مستله آزادی ادیان و آزادی انتخاب ، میان « ادیان تاریخی و عینی » مطرح نیست ، بلکه « آزادی وجودان » ، یا « آزادی روند آفریننده دینی ذاتی هر فردی » مطرح می‌باشد ، و این اندیشه ، بكلی جای آزادی ادیان و عقاید و ایدئولوژیها را گرفته است . همانسان که « آزادی گزینش میان مکاتب فلسفی » از افلاطون و ارسطو گرفته تا هیوم و کانت و هیوم و هگل و مارکس ، آزادی « اتدیشیدن فلسفی » نیست . از این رو مستله اینکه حکومت با دین باید پیوند داشته باشد ، مانند گذشته طرح نمی‌شود که حکومت ، با کدام دین تاریخی و عینی باید پیوند داشته باشد .

جدا نا پذیری حکومت از دین ، پیوند حکومت با دو گونه دین گوناگون را

را که به پشتیبانی دین تاریخی و عینی ، دین فردی را سرکوب میکند ، نمی پذیرد . با بیداری و انقلاب وجدان ، نقش حکومت ، بکلی دگرگون شده است . نخستین نقش هر حکومتی از این پس ، درست « تضمین قانونی و حقوقی آزادی دین ، یا وجودان فردی » ، در برابر قدرت سازمان داده دین تاریخی و عینی ، و در برابر هرسازمان و قدرت دیگر است . و برای تضمین همین آزادی وجودان است که باید خود را با هیچ دین تاریخی و عینی ، عینیت ندهد . حکومت ، بجای اینکه خود را با یک دین و « یک سازمان دین تاریخی و عینی » عینیت بدهد ، یا خود را در خدمت « اجرای عدنهایش » قرار بدهد ، که هزاره ها کرده است ، از این پس نقش دیگری پیدا میکند که این عینیت و همکاری را مطروح میسازد .

از این پس ، دین فردی انسان (وجودان آزاد) ، برترین اندازه حکومت میشود ، نه دین تاریخی و عینی سازمان یافته و مقتدر . پیامدهای حقوقی و قانونی این اندیشه را در گفتاری جداگانه ، خواهیم گسترد . حکومت ، از این پس ، بجای پشتیبانی از دین تاریخی و عینی (که در علوم اجتماعی ، دین مثبت خوانده میشود) ، به پشتیبانی از همین دین ، همین روند آفریننده دروغایه فرد انسانی که وجودان هم خوانده میشود ، بر میخیزد . تضمین آزادی دین و یا وجودان فردی ، در برابر « قدرت سازمان یافته دین تاریخی و عینی » ، و در برابر هر سازمان ایدئولوژیکی تازه دیگر ، که آزادی و استقلال دین فردی را سرکوب میکند ، کار آسان و بی دردسری نیست ، چون این دو گونه دین ، بر سرحاکمیت بنیادی اجتماعی و سیاسی ، بر ضد هم میجنگند . این دو گونه دین ، هر دو میخواهند « ارزشهای بنیادین » را معین کنند که قانون گذاری و نظام سیاسی و اقتصادی و حقوقی بر آن نهاده شود . یکی دینی است که در تاریخ ، سازمان بنده شده است و تضمین پیوند های اجتماعی را کرده است ، و دیگری دینی است بی سازمان ، ولی جوهر خالص آزادی ، که به همان اندازه « ارزش همبستگی » ، دلهارا افسون میکند ، و هر کجا که یکبار نسیمش وزید ، دیگر از جاذبه اش

طرح میکند . نا دیده گیری یکی از این دو گونه دین ، مستلزم را بی پاسخ بجا میگذارد . بیش از دویست سالست که وجودان یا دین فردی ، به خود آمده ، و با سر سختی و فشار و سرزندگی ، ادعای حاکمیت بر ارزشها را در حکومت میکند ، از سوئی یک یا چند دین تاریخی و عینی در اجتماع ، ادعای حاکمیت بر ارزشها میکنند . هر دو میخواهند حاکمیت حکومت را در ارائه شالوده ای که باید بر آن قانون گذارده شود و نظام بر پا گردد ، محدود سازند .

ادیان تاریخی و عینی ، که از نوابغ بزرگ دینی ، بنیاد گذارده شده اند و شکل به خود گرفته اند ، با این « دین بی نام فردی انسانی » ، همیشه در تضاد و در تنש بوده اند هستند و خواهند بود . و ادیان تاریخی و عینی ، همیشه این « دین فردی » را که مجسم گوهر آزادیهای انسانیست ، پایمال و سرکوب و تاریک کرده و نادیده گرفته اند .

وجودان از این پس ، به گوهر و استقلال و حاکمیت و نقش بنیادی خود ، آگاه شده است . تا زمانیکه حکومت ، خود را با « دین تاریخی و عینی » به هر شکلی عینیت میداد ، یا با آن همکاری میکرد ، این دین فردی ، هیچ گونه حقی در نظام سیاسی و حقوقی و قانونی نداشت . این دین فردی ، که در گفتار پیشین ، « دین مردمی » خوانده شد ، دیگر در بیغوله ها و گوشه ها و خلوتها ، تن به گوشه گیری و سکوت نمیدهد ، و مستلزم « آزادی وجودان یا آزادی دین فردی » ، به مراتب از مستلزم « آزادی ادیان تاریخی و عینی » مهمتر و حیاتی تر شده است ، چون ادیان تاریخی و عینی ، همیشه سازمان یافته بودند ، در اثر سازمان یافته‌گی ، قدرت داشته اند . ولی این گونه دین ، که مجسم ناب « اصل آزادی در بهترین شکلش » هست ، به علت بی سازمانی ، همیشه محروم و سرکوفته و اسیر بوده است .

وجودان ، از این پس دست ساخته اخلاق حاکم یا دین موجود نیست ، ولو همه علوم اجتماعی و روانی ، قوانینش را کشف و ثبت کنند . دوره اسارت وجودان بوسیله ادیان و اخلاق ، پایان یافته است . هیچ شهروندی دیگر ، حکومتی

غیکاحد . درسراسر تاریخ ، ادیان سازمان یافته ، درائر عینیت دادن خود با سازمانهای سیاسی ، بر « دین فردی یا دین مردمی » چیره و پیروز شده اند . همیشه یا آنرا بنام « وسوسه های اهربینی » ، نفرین کرده اند ، یا بنام « وجودان اخلاقی » ، یا فطرت دینی ، تابع و مُبد و پشتیبان خود شمرده اند ، تا راه استقلال و حاکمیت (خود باشی و خود جوشی و خود اندیشه) را به او بینندن .

هنوز تفسیراتی که حقوقدانان در غرب ، برماده « آزادی وجودان » مینویسنده ، این تضاد و تنש را با دین تاریخی و عینی ، مسکوت میگذارند ، و آنرا بشیوه ای عبارت بندی میکنند که هرگونه اثر آفرینندگی را از دامنه وجودان بزدایند . ولی درواقعیت ، تفسیرات حقوق اساسی ، « آزادی وجودان » را بجای « آزادی ادیان و ایدئولوژیها » میگذارند . رد پای تضاد « وجودان » و « دین تاریخی و عینی » را میتوان در تحولات اندیشه آزادی وجودان یافت . علوم الهی میکوشند ، دامنه وجودان را کاهش دهنده و آنرا بشیوه های دست نشانده یا کنیز و غلام خود سازند .

علوم اخلاقی و اجتماعی و روانی و روانکاوی میکوشند که دامنه آنرا بشیوه ای دیگر بکاهند . برای علم حقوق ، وجودان ، یک موضوع غیر حقوقی و وراء حقوقیست . آنچه را این علوم ، معمولاً میکاهند یا میزدایند ، درست همان آزادی و آفرینندگیست ، یا آنرا به یک پدیده درونی و باطنی و کیفیت پنهانی تقلیل میدهند .

ولی یکی از ویژگیهای بنیادی این وجودان ، همانند آن دین مردمی و فردی ، روند « معیار آفرینی یا اندازه آفرینی » است . وجودان یا دین فردی ، اندازه گذار و معیار آفرین است ، و درست وارونه کیفیتهای باطنی که به آن میدهند ، معیار و اندازه ، برای مسائل حیاتی انسانی و اجتماعی میگذارد ، یا از آن میجوشد . همان روندی که در جهان بینی ایرانی ، چهره سروش به خود گرفته بود ، و از تاریکهها ، تصمیمات بنیادی اجتماعی را به آگاهی میآورد . و درست این وجودان آزاد یا دین فردیست که در اثر تراوش ارزشها و

معیارها ، در تضاد با شریعت و نظام سیاسی یا اجتماعی و قانون و حقوقی قرار میگیرد . بالاخره همین وجودان آزاد افراد ، بنیاد « دموکراسی آزادیخواهانه » شد . و هیچ نظمی، بی موافقت و پذیرش این وجودان ، امکان پایداری ندارد ، ولو آنکه در اثر تصادفات موافق تاریخی نیز روی کار آمده باشد . وهمین دین فردی درونیست ، که در اثر همین آفرینندگی معیار و ارزش ، در تضاد با شریعت یا رسوم و شعائر و تشریفاتی که به هر دینی افزوده میشود ، قرار میگیرد ، واین تضاد را روز به روز آشکار تر یا محسوس تر و منفور تر میسازد .

دین فردی را به هیچ روی غیتوان با ایمان و با پا بستگی و عادت دهی در اثر تکرار طاعات و ادعیه و ذکر ، منتفی ساخت ، یا رام نمود . تضاد و تنش « دین فردی » با « دین تاریخی » بجای میماند ، ولو وسوسه شیطانی خوانده شود و با شدت کیفر داده شود . سده ها در برابر زور شریعت ، با رفتاری مصلحت اندیشانه ، یا گرفتن حالتی رندانه ، این دین فردی زنده مانده است ، ولو نتوانسته است از پشت پرده ، گام بیرون نمهد . و نام وجودان ، نامیست که به « دامنه محدودی ازآنچه در حقیقت وجودانست ، و دین حاکم و حکومت با آن تا اندازه ای مدارانی دارد » میدهد ، ولی دامنه واقعی اش در کرانه های وجودان ، در انتظار آزادی هستند . بالاخره در تاریخ غرب ، این فرصت را با جنبش لیبرالیسم یافت ، و همزاد جنبش لیبرالیسم بود . ولی چون سده ها ، « دین » ، خود را با « شریعت » ، آمیخته بود ، و دین ، فرع شریعت شده بود ، اعتراضش به دین تاریخی و عینی ، در اثر این در هم آمیختگی ، به نفی کلی دین کشید ، و بافت دینی خودش را نیز انکار کرد . دین سازمان یافته و آخرond، حاضر نیست دست از چیرگی شریعت بر دین بکشد ، و آزادی و استقلال دین را از شریعت پذیرد . این « من » ، که خود را به عنوان اندازه و اندازه گذار شناخته بود ، دیگر نیاز به شریعت در دین تاریخی نداشت . پاسداران دین ، دین را را تقلیل به شریعت داده بودند ، دین را تقلیل به مراسم و آداب و مناسک و تشریفات داده بودند . همین احساس و

یقین به سرچشمه معیار بودن ، سبب این ادعا شد که حکومت ، از « من » سرچشمه میگیرد . یا اگر بشیوه دکارتی بیان کنیم ، من میاندیشم ، پس حکومت هست . ناگهان با سرکشی در برابر دینی که در شریعت خودرا باخته و گم کرده بود ، خودرا به عنوان آفریننده ، به عنوان تولید کننده شناخت . این یک بیان دینی بود . ولی چون بر ضد دین تاریخی و عینی بود که بکل قیافه شریعت به خود گرفته بود ، بیشتر چهره عقلی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی به خود گرفت و کمتر ، ماهیت دینی اش را نشان داد .

و گزنه پیش از انقلاب فرانسه و در انقلاب ، عقل ، یک ماهیت دینی و مقدس و متافیزیکی داشت . انسان در اثر همین روند آفرینندگی دینی اش ، خودرا در همه دامنه ها ، آفریننده و تولید کننده تلقی میگرد . حتی کار ملال آور یکنواخت و تکراری کارخانجات را ، کاری آفریننده و تولید کننده درک میگرد . پیدایش این دین فردی بود که ناگهان معنای دیگر به کار و عمل داد . « من » ، خودرا به عنوان سرچشمه همه چیزها ، حقیقت و اجتماع و حکومت و حقوق میدانست .

و این درک خود ، به عنوان یک واقعیت دینی است . خواه ناخواه چنین خودی ، هم بر ضد « دین تاریخی و عینی » ، و هم بر ضد حکومتی بود که او را به عنوان مرجع و چشمی خود نشناخته بود .

از این پس ، مسئله ، دیگر ، مسئله ساخت و ساز میان سازمان دینی و سازمان سیاسی (حکومت) نبود ، که یکی با دیگری خودرا عینیت بدهد ، یا یکی از آنها ، دیگری را تابع خود سازد . « دین فردی یا آزادی وجودان » ، جنبش همکانی شده بود ، و هر کسی خودرا سرچشمه حقیقت و سیاست و حکومت و اجتماع و اقتصاد میدانست ، و حکومت را فقط موقعی می پذیرفت کهفرد و وجودان اندازه حکومت بپذیرد . حکومت از خدا نیست ، بلکه از خود است . خود ، جای خدا را گرفت و همان ویژگی خدائی را به خود نسبت داد . و این یک جنبش دینی بود .

از سوئی نقش بنیادی حکومت را برغم تاریخ هزاران ساله اش ، درآ نمیدانست که آزادی و حاکمیت همین وجودان اورا ، در برابر سازمانهای دینی و ایدئولوژیکی تأمین کند .

کار فرد ، اندیشه فرد ، تصمیم فرد ، خدائی و مقدس ، یا به عبارت دیگر دین شد . انسان ، در کار کردن ، در اندیشیدن ، در تصمیم گرفتن و برگزیدن ، کار خدائی و دینی میگرد . کار افراد ، سرچشمه آفرینش تاریخ شد ، نه مانند گذشته ، مشیت و غایت خدا . با این کار و اندیشه ، میشد جامعه و تاریخ را دگرگون ساخت . اندیشه ملت ، راهنمای اداره کنننده سیاست و حکومت شد . واکنون این دین تازه است که دین کهنه را از در بیرون میکند ، یا آنها را بنام هنرهای زیبا ای باستانی در نهادهای موزه ای اجتماع می پذیرد .

مسجد و کلیسا و معبد ، برعکس انتظار آقای بازرگان که روزی از سوی مردم طویله خواهند شد ، موزه خدای کهنه یا دین کهنه میگردند . و می بینیم که دین تازه ، نه تنها از حکومت جدانیست ، بلکه ارزشگذار و اندازه حکومت تازه نیز هست . پس به عکس نگرانی اهل دین ، در حکومت دموکراسی ، دین از حکومت جدا نمیشود ، بلکه دین حقیقی با حکومت به هم میآمیزد . و کلمه secularization « به معنای بی دین ساختن حکومت نیست ، بلکه به معنای بیرون آوردن املاک و اختیاراتی از سلطه « سازمان دینی » است ، و چنانکه می بینیم ، حکومت در دموکراسی به معنای واقعی ، دینی تر میشود ، ولو قدرت « سازمانهای دینی » ، محدودتر گردد . و آخوند ، متخصص در شریعتست نه در دین ، و معمولاً تجربه بسیار ناچیز و فقیرانه دینی دارد ، وبا برتری دادن شریعت بر دین ، گوهر دین را نابود میسازد . و دین ، در انحصار هیچ سازمان دینی نیست .

میمانند.

از این رو ملت در واقع ، نیاز به « شریعت » ندارد ، بلکه نیاز به « حقوق اساسی » و « قانون اساسی » دارد ، چون شریعت تا آنجا که قوانین عادی هستند ، باید تراویش ارزش‌های بنیادی و حقوق اساسی هم آهنگ با شرائط زمان و مکان باشد ، و این وجود است که رابطه « ارزش‌های کلی پایدار » را با « قوانین متغیر » ، معین می‌سازد .

دین آن ارزشها و حقوق کلی و پایدارند که از وجود مردم در سده‌ها و هزاره‌ها می‌جوشد ، و در واقع این وجود آفریننده هست که به رغم سلطه « دیانت ، که مفهوم شریعت شده است » ، می‌کوشد از آن دین حاکم ، تأولی بازتر و گشوده تر بکند ، تا آخوندها و فقهاء می‌کنند . و همیشه کوشیده است که جزء دین را چیره مند بر جزء شریعت سازد .

در قبال ادیان تاریخی و عینی حاکم در اجتماعات ، همیشه دین جوشنده و اصیل مردمی ، در انسانها سرکوفته و مطرود و تحقیر و تبعید به تاریکیهای ضمیر شده است . همیشه دین تاریخی و عینی ، استبداد اجتماعی و سیاسی و حقوقی و نظامی داشته است ، و انسان را با اکراه ، از دین اصیلش جدا ساخته است ، و این دین است که در درازای دو سه قرن اخیر ، با نیروی هر چه بیشتر پیاخته ، تا رفع خشونت و تجاوز و تعدی دین تاریخی و عینی را از خود بکند .

وما در ایران اکنون بازیگر و نماشگر آخرين نبرد های میان دین مردمی و دین تاریخی و عینی هستیم ، و در این جای هیچ شکی نیست که دین خودجوش و آزاد و بی اکراه مردمی ، در برابر دینی که سده ها به او جبرگفته و خشونت روا داشته و آنرا تا میتوانسته درهم کوبیده ، خواهد برد ، و درین راه ، دین واقعی مردمی ، به کمالش میرسد . و این دین که ازادی وجود آفریننده افراد انسانی باشد ، بافت دموکراسی را معین می‌سازد . این اکراه مردم در برابر دین تاریخی و عینی ، در بسیاری از کشورها ، سبب شد که ماهیت دینی جنبش تازه را نادیده گرفتند و حتی انکار کردند ، و حتی خود را ضد دین پنداشتند ،

حکومت با دین ، نه با شریعت

این مردم‌مند که

میتوانند تضاد میان شریعت و دین را
به سود دین ، حل کنند

و جدان ، که دین فردی باشد ، روند آفریننده دروغایه انسانست ، و یکی از ویژگیهای بنیادیش « گذاشتن معیار » است . و آفریننده ، در گذاردن معیار ، حق « تغییر معیار » را نیز دارد . معیار ، در دامنه اخلاق ، تعیین ارزشها هستند ، و در دامنه حقوق ، عبارت بندی و تامیل همان ارزشها ، در شکل قوانین هستند ، تا ارزش اخلاقی ، بنا بر مقتضیات زمان و مکان ، واقعیت بیابد . در واقع وجود ، با ارزشها ، و سپس با عبارت بندی آنها در حقوق اساسی ، معیار برای تغییر معیار ، می‌گذارد . و حقوق اساسی و سپس « قانون اساسی » ، در واقع « معیار برای تغییر معیار یا قانون برای تغییر قانونست » . برترین معیار ، ارزش‌های بنیادی اخلاقی و حقوقی هستند که خیلی آهسته در تاریخ ، تغییر می‌کنند ، یا در عبارات کلیشان نسبتا ثابت

چون می پنداشتند که دین فقط یک شکل و رنگ دارد . روشنگرایان سده هیجدهم که علیه استبداد دینی و تاریخی برخاستند ، خواه ناخواه در دین ، یک واقعیت ساختگی دیدند . همیشه هرچه در درازای زمان ، هم آهنگی اش را با مقتضیات تازه از دست داده ، انسان آنرا چیزی ساختگی میشمارد . واين پدیده در تاریخ تحولات اجتماعی ، بسیار تکرار شده است . خواه ناخواه در این سده ، دین و حکومت از جمله مقولاتی بودند که ساختگی شمرده شدند . در حالیکه در دین در مرحله ای خاص و یا در شکل خاصی از حکومت بود که نام آهنگی ، مردم را مضطرب ساخته بود . روشنگران میگفتند که دین ، ساخته آخوندهاست ، یا اینکه دین ، زائیده از تو س از پدیده های نشناخته است که دیگر تهی از محتواست .

ولی در سده بیستم در بررسی های علمی و تاریخی آشکار شد که دین یکی از پدیده های ژرف انسانیست ، ویجای آنکه آنرا با ادعای ساختگی بودن یا مشتق شدن از چند پدیده یا مفهوم موهوم ، آنرا نادیده بگیریم ، بهتر است آنرا مانند سایر پدیده های انسانی به جد بگیریم و بنام پدیده ای بررسی کنیم ، و با تأولات گوناگون ، بینشی از آن بدست آوریم .

فویر باخ ، فیلسوف مشهور آلمانی ، متوجه این نکته شد که تنویژی (خداشناسی ، علم الهی) ، چیزی جز شکلی و روشنی از انتروپولوژی (یا انسان شناسی) نیست . ولی مارکسیست ها به حکم چونکه صد آمد نود هم پیش ماست ، با تریاک دانستن دین ، این دست آورد بزرگ را نادیده گرفتند ، تا آنکه آنچه روزی تریاکست ، روز دیگر مواد منفجره خطرناکی شد . روی کردن به شناخت پدیده های دینی در تاریخ و اسطوره ها و علم تطبیقی ادیان ، مارا به شناخت انسان و خودمان نزدیکتر میکند . و بر عکس این ادعا ، آنچه آخر میاید ، همه چیزهای پیشین را در بر ندارد ، و هر فلسفه و دین و جهان بینی در تاریخ ، بینشی میآورد که در دیگری ، جبران پذیر نیست . طبعاً این اندیشه بزرگی از فویرباخ بود که دین ، پدیده ژرفی از انسانست و درست به همین علت بود که انسان این تجربه را به قوای فوق العاده و خدا نسبت

میداد . حتی حمورابی و سولون ، قوانین خود را به خدایان نسبت میداشتند . نسبت دادن به خدا ، نباید مارا از آن بازداره که این پدیده را به اصالت انسانیش بازگردانیم ، و دریابیم که چرا انسان این تجربه را خدائی شمرده است . دین ، تجربیات تکان دهنده آنی و تصادفی و تندرآسا بوده است که سرایابی انسان را فرامیگرفته است ، وهیچگاه این تجربه را از آن پس فراموش نمیکرده است . درست تجربیاتی را که در کتابهای دینی به موسی و عیسی و محمد نسبت میدهند ، و آنها را تجربیات خاص پیامبران میدانند ، چیزی جز تجربیات دینی همگانی انسانها نیست ، که به هیچ روی ویژه برگزیدگان غنی باشد ، با آنکه شاید در موارد دین آوران ، شدیدتر بوده است .

صوفیهای ما در رویرگردانیدن از اجرای یکنواخت و ملالت آور و خشگ شریعتی ، درجستان حال ، دربی همین گونه تجربیات اصیل دینی میگشتند . در سمع میخواستند همین حال ، که یک تجربه ژرف دینی است داشته باشند . نیاز به برخورد به همین تجربیات آنی و تصادفی و ژرف و تکان دهنده است که مردم را در ایران عاشقِ شعر ساخته است ، تا جبران جوع خود را از گرسنگیهای دینی در شریعت از این تجربیات زنده بکنند . در واقع شعر برای ایرانی ، ولو هزار بار نیز در آن برضد دین و خدا و پیغامبر سخن به میان آید ، حامل همین تجربیات دینی انسانیست ، و اشعار عرفای ما ، به همین منوال ، تأثیر شدید در گسترش تجربیات دین مردمی ما داشته است .

وچون دین ، تجربه های آنی و نابهنجام و تکان دهنده و فراگیرنده اند ، تجربه هائی نیستند که همیشه بنا بر دخواه ، در دسترس ما آماده برای آزمایش باشند و بتوان آنها را بررسی کرد ، از این رو نیز نمیتوان آنها را قانون بندی کرد و قواعد و شکل و عبارت به آنها داد . و درست خدا ، غاد همین عبارت ناپذیری و تصویر ناپذیری و « آزاد بودن از هرگونه شکل » است . مثلاً میتوان به نیایش ، عباراتی داد و برای تکرار آن در روز و هفته و ماه و سال قواعد و مراسم درست کرد و آئین شستشو را با صد گونه دقایق معین ساخت و در

معیار جدا ساختن دین از شریعت هستند . ایده هایی هست که گسترش آن ، نه تنها سده ها زمان میخواهد ، بلکه دلیری بی نهایت و صداقت تام و گذشت از قدرت و مقام و شهرت میخواهد . با ژرف یابی در این اندیشه بزرگ محمد می بینیم ، که دین ، به هیچ روى ، کتابی نیست و نمیتواند کتابی باشد ، دین نمیتواند امر و نهی باشد ، دین نمیتواند هیچ شکل ثابتی به خود بگیرد . تجربه دینی در انحصار هیچکسی نیست . دین ، راه مستقیم نیست . دین جامعیت (فراگیری) و سریستگی آموزه ای نیست . اینها همه تولید گر اکراه هستند که در دین نیست .

شریعتمداران و فقهاء ، فقط از دید شریعت ، تجربه های دینی محمد را درک کرده اند ، و خواه ناخواه آن را ، از دیدگاه شریعتی تفسیر کرده اند . تجربه های دینی ، در برابر عبارت بندي ارزشهاي دین در شریعت ، هم نادرترند و هم در آيات ، ویژگی تصادفي و آنی در درک دارند . حتی در یك آيه ، هنوز برقی نزده ، تاریک و گم میشود . درواقع نمیتوان آنها را تنها با ابزار مقایسه و تکرار فهمید . یك تجربه ناب دینی ، نمی کند . آیاتی که حاوی شریعتند ، دین را هیچگاه نسخ نمیکنند ، ولو پیشتر آمده باشند . چنانکه قوانین معمولی ، ولو برضد حقوق اساسی باشند ، حقوق اساسی را نفی و نسخ نمیکنند . در صورتیکه قوانین شرعی ، پس از پیمودن زمان ، و تغییر مقتضیات ، بخودی خود در برابر دین لغو میشوند . از سوئی ، فقهاء و شریعتمداران ، همه تجربیات دینی را ، فقط به خود محمد نسبت داده اند و ویژه خاص رسالت و مقام رسالت ساخته اند ، و طبعاً مردم را عاری از ویژگیهای تجربه مستقیم دینی ساخته اند ، و این آسیب وسیعی به وجود آن و اصالت تجربه دینی هر انسانی زده است . تجربه های دینی قرآن را ، با همان روشی که آخرندها ، احکام شریعتی را بررسی میکنند ، امکان پذیر نیست . خواه ناخواه همه تجربه های دینی ، رنگ و شکل و چهره شریعتی به خود گرفته اند . خود عبارت لا اکراه فی الدین که محصور در یك آيه شریعتیست

فراموشی تعداد نیایشها و جbowan آنها ، هزارگونه دقت به خرج داد ، ولی هیچکدام ازابنها ، تضمین یک تجربه جزئی دینی را نیز نمیکند ، و درست عادت و تکرار و تظاهر ، میتواند کاملاً نتیجه وارونه داشته باشد که دارد . در اینها میتوان متخصص شد ، ولی در دین ، هرگز کسی نمیتواند متخصص پیداکند ، چون ماهیت تجربه دینی ، برضد چنین کاریست . درست اینکه برخی پیامبران ، مدرسه و مکتبی ندیده اند ، نشان آنست که با متخصص در دین ، کسی بیشتر دیندار نمیشود ، و میان « مرد دین » و « دین شناس » فرسنگها فاصله است . درست آخوند . متخصص در همین گونه قواعد و مناسک و آداب و رسوم و موشکافی در آنهاست ، ولی نه در تجربه دینی که پندرت خودش دارد . وتفاوت آخوند با « رسول و دین آور » ، همین وجود تجربه دینی در یکی ، و نبود محض آن در دیگریست .

همچنین میتوان در باره کتاب دینی و آموزه هایش هزارگونه موشکافی منطقی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی کرد ، ولی اینها ربطی به پیدایش آن تجربه تکان دهنده ندارد ، و این سواد ، پیدایش آن تجربه را تضمین نمیکند . پس ولایت فقیه نیز ، متخصصی در شریعت است ، و به مرور زمان ، به کلی بری از تجربیات دینی گردیده است . فقط در شریعت میتوان متخصص شد ، و در دین ، هیچ مرجعی نیست . این در شریعت است که مرجع هست . این شریعت است که « ایمان » لازم دارد ، نه دین ، چون دین ، از خود ، بیواسطه میجوشد . ازاین رو هست که دین حقیقی ، به هنر نزدیک است (به شعر و موسیقی و رقص و نقاشی و پیکر تراشی) .

در دین ، حق تأویل انحصاری متعلق به کسی نیست ، چون دین ، استوار بر قدرت نیست که در این حق ، بحث کند و بر سر آن باهم پیکار کنند . در دین ، فرمان نیست تا اطاعتی باشد . دین ، پیامبری که آموزگار آموزه ای باشد ندارد ، بلکه دین ، فقط میانگیزد ، تا انسان ، به خود آید و از خود بجوشد . یکی از برترین تجربه های ویژه دینی محمد ، در عبارت « لا اکراه فی الدین » متبلور میشود ، و در واقع در قرآن ، این عبارت با چند عبارت دیگر ،

الطبیعی کشیده شده است ، که در آغاز ، یکبار برای همیشه ، انجام داده میشود . در واقع در يك آغازِ ماوراء الطبیعی ، خودرا با آزادی که فقط در آن « آن » داشته است ، برای همیشه متعهد ساخته است . و از آن پس باید اکراه ابدی را پذیرد و تحمل کند . ولی لا اکراه فی الدین ، آزادی همیشگیست ، نه شادی آزادی در يك آن ، و سپس اکراه ابدی .

و آغاز در اسطوره ، درست معنای تکرار همیشگی داشته است . انسان در دین ، آزادی برای « تجدید تازه به تازه پیمان » و درک آزادی خود در سراسر تاریخ دارد . پس رد کردنِ مفهوم میثاق و عهد و ایمان در شریعت ، رد کردن مفهوم فطرت در شریعت ، پذیرش حقیقت دین است ، و این چیزیست که در دموکراسی میشود . وجودان انسان ، آزادیش را درست ، در همین پیمان تازه به تازه در انتخابات تکراری در می یابد . نفی ایمان ، نفی دین نیست . کسیکه ایمان ندارد ، بی دین نیست . و چه بسا کسانی که بی نهایت مومن هستند ، ولی بی دین مطلق . غونه اش بسیاری از آخرندها در همه ادیان . این شریعتست که از ایمان ، هست . ولی دین ، از « یقین از جوشندگی خود » هست ، و برضد مفهوم ایمان است . ایمان برای دین ، نشان سستی و ضعف دین است . مثلاً تقسیم انسانها به ملحد و مشرک و مومن و کافر و مرتد ، از دید شریعت (قانونی که محمد برای عصر و مکان خودش آورد) درست بود ، ولی با مفهوم عالی خود محمد از دین ، هم آهنگی نداشت . این تقسیم و تبعیض ، ایجاد اکراهی بزرگی در تجربه دینی هر کسی میکند ، چون الحاد و شرک و کفر و ارتداد ، همه شیوه ای از تجربه اصیل دینی یا آزادی وجودان هستند .

مثلاً مفهوم « کتاب » ، برضد « تجربه اصیل دین » است . تجربه اصیل دینی در هیچ کتابی و نوشته ای نمیگنجد . آنچه در کتاب است ، شکلیست محدود و ناقص از دین . شکلیست ، سنگ شده و استخوانی شده از دین . یا شکلیست هبوط کرده در چهارچوبه زمان و مکانی خاص . مفهوم و تصویر کتاب ، در قرآن بر بستری از تجربیات دیگری از گذشته قرار دارد .

در همه تفاسیر ، کاملاً شریعتی ، از دیدگاهی بسیار تنگ تفسیر و درک میگردد ، و در این تفاسیر ، گوهر دین را از دین میزدایند . و جنبش واقعی اسلام ، در وارونه کردن این رابطه است ، یعنی شریعت باید ، از دید دین ، تفسیر و تصحیح گردد ، چون بنیاد ، دین است نه شریعت . و این آزاده سازی دین از شریعت ، راه را برای پیدایش حکومت دموکراسی باز خواهد کرد .

واژه « دین » که از فرهنگ ایران به عربستان راه یافته است ، خواه ناخواه تجربه ژرفی را که ویژگی دین میباشد ، نا آگاهانه با خود برده است . دین ، چون بیان روند آفرینندگی بوده است ، از سوتی حکایت از تازه و نویودن همیشگی میگردد است ، وازوئی حکایت از استقلال و آزادی خود در دوره و جامعه خود داشتن میگردد است .

دین ، در هر دوره ای باید تازه باشد ، باید نو بشود . چون اسطوره آفرینش ، بحث « همیشه آغاز کردن » و « نویودن ابدی » بوده است . اسطوره ، تاریخ آفرینش نیست . آغاز تاریخی ، دور میشود ، سنت میشود ، آغاز اسطوره ای ، تولد تازه است ، همیشه پیش ماست ، و همیشه در رستاخیز است . به همین علت ، داستان آفرینش در اسطوره ، اهمیت بنیادی داشته است . چون مسئله « نو آفریدن » در میان بوده است . بنا براین می بینیم که استخوانی شدن و سنگواره شدن شریعت ، در برابر « نو آفرینی دین » ، اکراهی بزرگ در دین ایجاد میکند . اکراه در دین ، در اثر همین بازداشت دین ، از آفریدن و نویودن و آزادی و به خود آمدن است .

« آزادی » ، چنانکه از خود واژه آزادی ، دیده میشود ، همیشه از نو زادن و زائیده شدن است ، که چون در آن زمان ، زائیدن و آفریدن یک معنا داشته است ، پس دین ، با روند همیشه آزاد شدن و طرد گام به گام اکراه بوده است . مثلاً شریعت ، نیاز به ایمان دارد که نوعی اکراه است . دین میباید از خود ، بیواسطه بجوشد ، پس در آن اکراه نیست .

نیاز به ایمان در شریعت ، همیشه به مفهوم « بستن پیمان یا میثاق و عهد » کشیده شده است . و این پیمان در شریعت ، به عملی یکباره و ماوراء

و می بینیم که قرآن ، درست با این آید آغاز میشود که « هذالکتاب لا رب
فیه » و این معنا را میدهد که در این کتاب نباید هرگز شک کرد . شک و ایمان
، چنانکه گفته شد مسئله شریعت است . و این سخن ، فقط گسترش مفهوم
تئیلی کتاب بطور کلی است و اساسا نیاز به تأکید « این کتاب » نداشت .
کتاب ، دز معنای تئیلی اش برای همیشه ، معین و مجبور میساخت ، برای
همیشه داوری کرده بود ، وجای شک و تردید و تغییر و اظهار نظر نبود .
و درست محمد با این آید ، بحث از شریعت میکند ، نه از دین . دین ،
نوشتی نیست ، چون در دین ، جبر و تعین شدگی نیست .

به همین علت در تفکر ایران باستانی ، حقیقت ، آواز سیمرغ ، یا آواز بطور
کلی بود ، نه نوشته ، چون حقیقت نباید انسان را برضاد اراده اش ، مجبور و
معین سازد . در دین یشت (اوستا) ، در رابطه با دین ، سه تشبيه
گوناگون پی در پی میآید که دین ، پیوند با « نیرومندی در دید از دور و
با تندي يا در تاریکی » دارند . دین ، این نیرومندی در دید هست . و رستم
در هفتخوان با خون جگر دیو سپید ، چشم شاه و همه سپاه ایران را ، بینا و
« خورشید گونه » میسازد . دین ، یک آموزه در کتابی یا در لوح محفوظی
نیست که کسی به آن ایمان بیاورد . در اثر همین تجربه بنیادی است که
انگلیسی ها « قانون اساسی نا نوشته » دارند . چون قانون اساسی که در
گوهرش ، وجود آزادیخواه ملت است ، نانوشتنی است . قانون اساسی ،
هنگامی زاده از ملت است که قدرت جابر و معین سازنده و تغییر ناپذیر بر
ملت نباشد . به همین علت ، صوفیها در گام نخست ، کتابهارا می شستند .
البته مادرِ همه کتابها ، قرآن بود . و این تئیل ، همانند معنای تئیلی خود
کتاب ، معنای فراموش کردن نداشته است ، بلکه معنای « آزاد شدن » از
هرگونه اجبار و اکراه و داوری داشته است . آنچه نوشته شده است ، از
این پس ، حق تعیین مرا ، وارد و رفتار و بالاخره « وجود آفریننده یا دین
مرا » ندارد .

بدینسان ملت ، امروزه همین حرف را میزند و میگوید ، دین تا آنجا که کتابی

کتاب ، در اوآخر دوره انبیاء یهود ، به معنای « تئیلی اش » فهمیده
میشده است . کتاب ، مفهومی تئیلی شده بوده است . نوشته ، بر عکس «
فرهنگ شفاهی » هزاره ها ، تئیلی تازه شده بوده است . چنانکه در احادیث
اسلامی بحث از « کتاب تکوین » و « کتاب تدوین » میشود . جهان ، مانند
کتابیست که میتوان آنرا خواند . این بحث بسیار درازیست که اکنون من فقط
به اشاره ای کوتاه برای روشن ساختن ذهن بس میکنم .

نوشته و کتاب ، دو معنای تئیلی بنیادی داشته است . یکی آنکه آنچه
نوشته شده است ، معین شده و معلوم شده و تغییر ناپذیر است
(determined) . شاید این معنا ، از پیوند نقش کردن احکام و اوامر
شاهانی مانند حمورابی ، بر سنگ بوده است . آنچه بر سنگ ، نقش شد ،
مانندی و معتبر و نافذ است :

عشق نخواهد شدن که نقش نگین است
(سعدی)

چنانکه خدا برای موسی نیز فرمانهای دهگانه را بر سنگ نقش میکند . و در
زبان فارسی این معنا در واژه « نوشته » باقیمانده است .

تقدیر و قضا ، مینویسدند . و از واژه « سر نوشت » ، میتوان دید که آنچه در
آغاز ، بر سر هر چیزی ، نوشته شده است ، هیچگاه غیتوان تغییر داد ، و همه
چیز را از پیش ، معین ساخته است ، و سرنوشت را باید با اکراه پذیرفت .
آنچه در آغاز ، نوشته شده است ، همه سیر را پیشاپیش ، معین میسازد ،
یعنی اجبار و اکراه در کار است .

مکن بنامه سیاهی ملامت من مست که آگهست که تقدیر برسش چه نوشته
حافظ

نه از دانش دگر گردد سر شته
ویس و رامین (فخرالدین گرگانی)
پهلوان هم غیتواند ، آنچه نوشته شده است ، تغییر بدهد . معنای دیگر
کتاب ، در مفهوم تئیلی اش آن بود که یکبار برای همیشه داوری شده است .

شده است ، و ماهیت خود را در شریعت شدن ، در سنگواره شدن ، از دست داده است ، حق ندارد ، وجود آفریننده و دینی مرا معین سازد .
دین نانوشتنی ، ولی همیشه زنده در دلست . و این اصل ، نه تنها در باره قرآن با هر کتاب مقدس دیگر صادق و معتبر است که « هیج کتابی را نباید کتابی خواند » ، بلکه در باره کتاب مارکس و نظایر او نیز صادق است . هیج کتابی ، تجربه آفریننده و آزاد دینی انسان را معین نمی‌سازد ، و حق داوری را از او نمی‌گیرد ، و آخرين داور ، همیشه وجود آزاد فر انسانست . دین ، در هیج کتابی ، معین و ثابت نشده است . دین ، در هیج کتابی نمی‌گنجد و تجربیات دینی را نمیتوان در هیج تصویر و مفهومی نمیتوان ثابت کرد .

تفاوت میان ادیان سامی و ایرانی ، با موشکافی در دو اصطلاح

« واژه و روان » و فرقش با « کلمه و روح »
(در فرهنگ ایرانی)

انسان ، درختیست که گفتار او تخمه هائی هستند که در دیگران میکاردو می پرورد تا اندیشه و کردباریار آورند
(در فرهنگ سامی)

انسان ، قدرت خواهیست که در برابر قدرت خدا
که در کلمه اش نمودار می‌شود ، سرمیپیچد

در دو اصطلاح « واژه » و « روان » ، در زبان فارسی باستانی ، تجربه‌ای بسیار ژرف نمودار شده اند . واژه و آواز ، از ریشه روئیدن هستند . همانسان روان ، از ریشه « اورووار » است ، که معنای روئیدن دارد . واژه و آواز ، از گوهر و تخمه انسان ، میرویند . در واقع . گفتن ، شکفتن است . آواز سیمرغ ، روئیده و شکفتنه از مرغست ، و تخمه ایست که سیمرغ در انسان میکارد .
بنا بر پژوهش‌هایی که گرده ام ، و در آثار گوناگون منتشر شده اند ، سیمرغ ، نخستین خدای مادری در فرهنگ ایرانست . سیمرغ با آوازش ، تخمه در انسانها میکارد ، و معرفت و حقیقت ، چیزی رویش این تخمه‌ها بیش نیستند . « توانائی و نیرومندی » ، نیروی گستردن و شکفتن تخمه یا گوهر خود هست ، و با کلمه « قدرت » در زبان عربی فرق دارد .
نه تنها آوازو آهنگ (موسیقی) ، بلکه « بینش » نیز ، از انسان می‌تراؤد و

میجوشد . چشم ، که سرچشمه بینش است . چشم ، چشم بینش و دین است . بینش و دین ، از چشم مانند آب از چشم میزایند . طبعاً واژه و روان ، فودار این تجربه هستند که در انسان ، جنبشی از تاریکی به روشنی ، واژ روشنی به تاریکی هست . تخمه ، اصل روئیدنست . تخمه ، تاریکست ، و در زهدان تاریک زمین پرورده میشود تا بروید و آشکار شود و از زمین ، در هوا سر در بیاورد و روشن شود ، و در پایان ، باز میوه و تخمه میشود ، که دو باره در خود ، تاریکست . دیده میشود که تجربه بنیادی ایرانی از حقیقت و معرفت ، بکلی با ادبیان سامی فرق داشته است .

بنا براین در واژه و روان ، این تجربه « جنبش از تاریکی به روشنائی ، واژ تاریکی به روشنائی » ، بی مبالغی ، فودار و محسوس است . ایرانیان باستان در حقیقت یا معرفت یا دین ، این تجربه « نوسان پاندولی میان تاریکی و روشنائی » را داشتند ، چنانکه سیمرغ (برای زال) یا مرغ کریسپا (برای جمشید) یا وارگا (برای میترا) در آواز ، حقیقت و معرفت یا دین را میآورند و آواز و واژه ، فودی از « رستاخیز همیشگی و مکرر تخمه » هستند . با اسلام آوردن ایرانیان ، سده ها طول کشیده است تا « کلمه » ، در روان آنها جای « واژه » را گرفته است . و اگر پژوهنده ای حوصله تدقیق در آثار سده های نخستین اسلامی را داشته باشد ، هنوز رد پای معانی واژه را به گرد « کلمه » یا « روح » خواهد یافت . و این تساوی در لغت نامه میان (کلمه = واژه) ، سبب میشود که امروزه بسیاری از آنان که به فارسی سره مینویسند ، هر جا « کلمه » ، یافتنند ، با یک ضریبه بجاویش « واژه » ، میگذارند ، بی آنکه آگاه باشند که جهانی دیگر از تجربیات که در « کلمه » هست و با کلمه میآید ، « واژه » را خفه میسازد .

در اسلام ، خدا با « کلمه » ، خلق میکند . کلمه ، شکل یابی « خواست = امر » اوست . قدرت خدا ، رویش و گسترش گوهر خدا در جهان نیست . تساوی سیمرغ با تخم (سیمرغ فراز درخت همه تخمه نشسته است) بیان توانائی سیمرغ در روئیدن است . سیمرغ با پاشیدن همه تخمه های زندگی در

جهان ، در جهان میروید . سیمرغ ، پدیدار میسازد و خلق نمیکند . قدرت الله ، با کلمه ، وراء خود ، چیزی جز خود ، می نهد ، یا چیزی جز خود میسازد . حقیقت ، از الله ، نمیروید و نمیجوشد . آشکارا میتوان دید که قدرت در عربی ، مفهومی جز توانائی در فارسی است .

الله ، از تاریکی نمیروید و نمیجوشد ، بلکه روشنائی مطلقست . در « واژه » ، خود ، در دیگران ، روان میشود . خود به دیگری ، داده میشود .

گفتگوی انسان با انسان دیگری نیز ، با واژه است ، یا بسخنی دیگر گفتگو ، چیزی جز کاشتن تخمه در دیگری نیست ، و در دیگری ، نیاز به زمان و پرستاری است تا پرورده شود ، و بدينسان هر کسی در گفتگو با دیگری ، در پاشیدن تخمه های فکری و احساسی در همدیگر باهم پیوند می یابند . گفتگو ، در هم روئیدن است . سخن گفتگو با دیگری ، هنر کشاورزیست . چون مردم در زمین همدیگر ، تخمه های خود را میکارند و میپرورند . دیده میشود که گفتگو ، کاشتن تخمه اندیشه در زمین دیگریست ، و تنفيذ قدرت و امر و اراده خود (در تکلم) در دیگری نیست . سیمرغ در آوازش ، تخمش را در ما میکارد ، و ما را به حقیقت ، آبستن میکند . در اسطوره های بندeshen که داستان آفرینش ایرانیست ، از آواز ، دیگران ، آبستن میشوند .

زبان در فرهنگ ایرانی ، برای انتقال « امر » نیست ، بلکه خدای وز (خدای وزش یا باد و دم = خدای زندگی بخش) ، تخمه های سیمرغی را در همه جا می پاشاند . این تجربه روئیدن خدا در جهان ، یا به خود آمدن خدا در دیگری (در جهان) ، یا به خود آمدن انسان در دیگری ، بیان پیوند یافتن گوهری خدا با انسان و انسان با انسانست . خدا ، با آوازو واژه اش خود را چون تخمه در زمین ما میکارد . خدا به ما امر نمیدهد . واژه خدا ، تخمه ایست که در انسان ، کاشته میشود و حقیقت و معرفت از خود انسان سر بر میزند .

در حالی که در امر و کلمه ، مقتدر با قدرتش ، خود را از دیگری جدا میسازد . دیگری ، غیر از او ، و بیگانه و در او از او ساخته میشود ، و در اثر بیگانگی دیگری ، بر دیگری ، چیزه میشود . قدرت ، همیشه نیاز به این

خدایم هست . روح انسان ، تجسم کلمه یا امر خداست . امر خدا ، در انسان ، واقعیت می باید . روح ، وجودیست که « مأمور اجرای اوامر و کلمات خداست ». روح ، اجرا ، کننده اوامر خداست ، روح ، اصل زندگی در انسان ، نودار تسلیم کلی انسان در برابر اوامر و کلمات خداست . کلمه خدا ، با وجودی بیگانه کار دارد که میخواهد بر آن چیره شود ، و میکوشد آنرا تابع و تسلیم مطلق خود سازد . حقیقت او مساوی با قدرت است . و دین اسلام ، همیشه اعتراف به تسلیم شدن به حقیقت قدرتند » است . حقیقت او باید بر دیگری چیره شود ، و آنرا در پنجه قدرت خود بگیرد . و اینجا تجربه ای از دین هست که با تجربه ایرانی از دین بکلی فرق دارد . در اینجا در « کلمه و روح » ، تجربه بنیادی دیگری از انسان ، چهره به خود میگیرد . با چیرگی بر بیگانه (دیگری ، بیگانه است) میتوان آنرا از خود ، یا مُلک خود ساخت . در مسیحیت نیز کلمه خدا ، روح میشود . ولی در المحبیل یوحنان ، بجای کلمه در عربی یا آرامی ، لوگوس یونانی بکار برده میشود ، که از دیدگاه لفتنامه باهم برابرند . عیسی ، « کلمه یا لوگوسی میباشد که جسم شده است » . و با آمدن لغت یونانی لو گوس ، تفکر یونانی که با همین کلمه ، بستگی ژرف دارد ، تفکر مسیحیت را بکلی دگرگون میسازد . ایمان به اینکه عیسی ، لوگوسيست که جسم شده است ، یک واقعیت ذهنی تازه ایجاد کرد ، و این واقعیت ذهنی ، تاریخ تفکرات مسیحیت را معین ساخت . روح ، دریک شخص ، جسم میشود . و این اعجاز فقط در عیسی روی میدهد . خدا ، انسان میشود . مسئله بنیادی تر آن بود که لوگوس در زبان یونانی ، ویژگی گوهری فلسفی داشت . یک کلمه ناب دینی نبود . و فلسفه یونانی در بنیادش « جنبشی فکری بود که به خود باز میگشت ». تفکر فلسفی « به خود باز گردنده ، به خود واگزد » است . در اندیشیدن به هر چیزی ، به خودش که اندیشیدن باشد ، باز میگردد . علوم ، به چیزها میاندیشند . فلسفه در اندیشیدن به چیزها ، بلافتاصله « بخود باز میگردد » و به خود میاندیشند . اندیشیدن در باره اندیشیدن میگردد . به همین علت منطق (که همان لوگوس

بیگانگی و دوری دارد . درست میتوان دید که چه تفاوت شکفت انگیزی ، میان دو مفهوم « توانائی ، نیرومندی » و « قدرت » هست . تازگی اثر پژوهنده ای را دیدم که باز به فکر رسوایکردن فردوسی افتاده است و کشف کرده است که فردوسی با شعر « توانا بود هر که دانا بود » آبروی ایرانیهارا ریخته است ، چون این سخن نشان میدهد که ایرانیها چون از زمان سلطنه اسلام تاکنون چون بی قدرت بوده اند ، نشان آنست که جاهل بوده اند . پس فردوسی ، مقصد ش چیزی جز رسوای ساختن ایرانیها نبوده است . ولی این سخنیست بسیار ناسنجیده ، و حتی نگاهی کوتاه و ژرف بین به قام همین بیت ، هر انسان فهمیده ای را از چنین برداشت ناهنجاری باز میداشت .

توانا بود هر که دانا بود (فردوسی) ، با قدرتمندی انسان یا با قدرتمندی ملته ، سرو کار ندارد . توانا کسی نیست که همیشه امر میدهد و از دیگران فرمانبری میطلبد ، و بر دیگری چیرگی میجوید ، بلکه دانا آنکسیست که ، گوهر نهفته او میشکوفد . چنانکه از مصوع دیگر (ز دانش ، دل پیش ، برنا بود) میتوان بهتر ، به گوهر دانائی و توانائی پی برد . این نیروی جوان ساختن ، یا « جان و زندگی بخشی » است که در دانائی هست .

دانائی ، نیروی تحول بخشنده پیری به جوانیست . این نیروی رستاخیزی دانائیست که امتداد همان مفهوم تخمه و روئیدن (واژه) در بهار از تاریکی و زهدان زمین است . توانا کسی است که معرفتش و حقیقتش و حقش از گوهر خودش میروید ، و همیشه در او رستاخیز (ازنو جوان شدن) روی میدهد ، و خود اذر خویشتن ، رستاخیز بپا میکند .

ولی در برابر « واژه » ، در قرآن ، « کلمه » است ، و این « کلمه » است که « روح » میشود . همانسان که واژه و آواز ، در فارسی باستانی ، موازی با « روان » بوده است . حقیقت و معرفت و نظم و حق ، همه روئیدنی در روان بودند . روان ، بیان خودجوشی حقیقت و معرفت و نظم و حق ، از خود انسان بود . ولی در قرآن میآید که « قل الروح من امر ربي » بگو که روح از امر

اصطلاحات شترمرغی

(دین ، یک اصطلاح شتر مرغیست)

روشنفکران دینی ، معنائی دیگر به دین میدهند که شریعتمداران ، ولی شریعتمداران از آن معنا بهره می برند تا شریعت را باز بر مردم تحمیل کنند

هر تجربه‌ای از انسان (چه دینی ، چه سیاسی ، چه اجتماعی) ، آنگاه « روشن » میشود ، که مرزهایش مشخص و ثابت گردد . برای این کار ، باید یک « کلمه » را تبدیل به یک « مفهوم » کرد ، و آن مفهوم را سپس ، ثابت و پایدار ساخت ، و همیشه بدان معنا بکار برد . با مجموعه‌ای از این گونه مفاهیم است که میتوان تجربیاتی را مرزبندی و طبعاً روشن ساخت . البته مرزبندی کردن تجربیات بنیادی و ژرف انسانی که سرآپای انسان را تکان میدهند ، هیچگاه از همه سو و با خطوط چشمگیر ، امکان پذیر نیست . ولی این مفاهیم ، در برده‌های کوتاهی از تاریخ فردی یا اجتماعی ، برخی تجربیات را ، بیش از حد عادی ، روشن میسازند . ولی پیوندی که « مفهوم و معنی » با اصطلاح دارد ، پیوندی ثابت و پایدار نیست . هر تجربه‌ای ، زنده است . و مرزبندی آن ، با یک مشت مفاهیم که معناش را چشمگیر و روشن میسازند ، فقط در برده‌ای تنگ از زمان ممکنست . ما بحسب معمول آن

بود) اندیشیدن در ویژگیها و قوانین خود اندیشیدن بود . در هر فرصتی که معنای پونانی لوگوس در مسیحیت نیرو گرفت ، مسیحیت ، پونانی زده شد یا بارور از فلسفه پونان شد . و فلسفه پونانی در رگ و ریشه مسیحیت ، نفوذ یافت . و در این لوگوس و روح ، این تجربه بنیادی چشمگیر شد که انسان نیاز به دیگری دارد ، تا به خود باز گردد . روح ، در یهودیت ، این بُعد « به خود بازگشتن » را ندارد . در واقع ، روح بیان تجربه انسانی در تشبیه روشنیست که در تابیدن به هر چیزی ، آنرا روشن میسازد ، چون به خود باز میگردد . خدا در عیسی ، همه چیزها را روشن میسازد . با کلمه خداست که هر چیزی را میتوان روشن ساخت . انسان با نور کلمات خدا می بیند . تا کلمه خدا نیست ، انسان ، جهان یا زندگی را فیشناسد . دیده میشود که در تجربه ایرانی ، بُعد « جویندگی در تاریکی » ، هم در واژه و هم در روان ، چشمگیرتر و گویاتر نگاه داشته شده است . روان در واژه و با واژه ، میجویند . گسترش یک تجربه در واژه ، افزایش روشنانی تا مرز مطلق نیست ، بلکه کمال روشنی ، پیدایش تحمد ایست ، که وقتی درخت شده ، و میوه داشت ، تخدمه ای میشود که باز تاریکست . و جستجوی حقیقت با واژه‌ها ، یک جنبش گوهری انسانی از تاریکی‌های خودش به روشناییست ، در گسترش و شکفتگی خود انسانست که تاریکی درونی تخدمه ، تحول به روشنانی می یابد ، و برای روشن شدن خود ، از وجودی فوقانی ، روشنی وام نمیکند . و پیدایش تفکر « جستجوی حقیقت » در تفکرات شیخ عطار (مصیبت نامه و منطق الطیر) ، در بستر همین دو اصطلاح قابل درکست .

شدیدتر و تندتر و دامنه دارتر اند . یک اصطلاح ، در اثر افزایش و گسترش تدریجی معانیش ، آلوده به تاریکیها میگردد ، و روشنانی و شفافیت پیشینش را از دست میدهد . و ما همیشه در تاریخ می بینیم که پیروان و هوای خواهان یک دین یا مکتب فلسفی یا اخلاقی و حقوقی ، پس از گذشت زمانی ، فهم واحدی از آن کلمات مشترک ندارند ، هر چند نیز همه با مشتی از اصطلاحات مشترک گفتگو میکنند و میاندیشند . در چنین برده هائی از زمان ، کاربرد اصطلاحات واحد ، دلیل همعقیده بودن یا همنظر بودن یا همدین بودن و هم اخلاق بودن نیست . از این دیدگاه است که باید به آثار عرفا و شعراء ما نزدیک شد . کاربرد اصطلاحات اسلامی در آثار عرفا ، یا در اشعار حافظ ، دلیل همعقیده بودن یا مسلمان بودن آنها نیست . همان دو کلمه کفر و دین در آثار عرفا ، دارای طیفی گسترده از معانی شده است ، و بیان تجربیات دینی دیگریست که پیشتر در کلمه کفر و دین (در قرآن) نبوده است ، ولو آنکه سپس با معانی تازه ای که به همان کلمات داده شده است ، قرآن را تأویل یا تفسیر کرده اند و هفتاد بطن هم در آن یافته اند . هر چند عرفا ، کم کم با آفریدن اصطلاحات تازه و مستقل برای خود ، زیانی تازه برای بیان تجربیات تازه خود یافتند ، ولی اصطلاحات دینی را نیز بکار میبرندند ، ولی به آن اصطلاحات ، معانی تازه ای بخشیده بودند که در کتاب معانی پیشین ، نگاه میداشتند . این اصطلاحات را باید اصطلاحات شترمرغی نامید ، چون طبق مقتضیات و مصلحت زمان و مکان ، گاهی هم شترند و هم مرغ ، و گاهی نه شترند و نه مرغ ، و گاهی شترند نه مرغ ، و گاهی مرغند نه شتر . در اثر ویژگی شترمرغی بودن این اصطلاحات ، ماهیت عقیدتی آنان را غیتوان معین ساخت ، و این ماهیت هم تاریکست و هم روشن ، و نه تاریکست و نه روشن . با استناد به این اصطلاحات ، در واقع نه میتوان ثابت کرد که آنها مسلمانند ، و نه میتوان ادله آورده که آنها ملحد و بیدین اند ، و هم میتوان گفت که آنها مومنند و هم ادعا کرد که آنها کافرند . حتی در اثر کاربرد این گونه اصطلاحات شترمرغی ، خودشان نیز مرز دقیق ایان و کفر

اصطلاحات و کلمات را ثابت نگاه میداریم ، ولی بیخبر از آنیم که آن تجربیات نا آگاهانه تغییر کرده اند . با نگاه داشتن همان اصطلاحات و کلمات خود ، فلسفه و دین و عرفان و ایدئولوژی و مکتب اخلاقی خود را نگاه میداریم ، در حالیکه معانی آن اصطلاحات ، در اثر دگرگونی تجربیات ، تغییر کرده اند . تجربیات فلسفی یا دینی یا عرفانی یا اخلاقی و حقوقی ما ، همیشه علیرغم اصطلاحات ثابت ، که بکار برده میشوند ، تغییر می پذیرند . در اثر این تجربیات تازه به تازه ، طیفی متنوع از معانی ، در همان اصطلاحات جا افتاده ، پنهان و آشکار ، جا میگیرند . هر چند کلمه یا اصطلاح ، واحد میماند ، ولی هر یک از آنها ، انباسته از معانی گوناگون و حتی متضاد میشوند . اینست که « وحدت کلمه » ، هرگز وحدت مفهوم و معنی نیست . وحدت کلمه ، فقط در برده ای خاص از تاریخ ، متلازم با وحدت معنا نیز بوده است . و در این نقطه از زمان یا مکان ، یک یا چند تجربه انسانی برای همه روشن بوده است . پایدار ماندن در کلمه و اصطلاح ، و چسبیدن به مجموعه ای از اصطلاحات ، ضامن تغییر ناپذیری معنا و محتوا نیست . در تاریخ دین و فلسفه و اخلاق و حقوق ، این روند عادیست که اصطلاحات ، ثابت مانده اند ولی معانی ، دگرگون شده اند . از سوئی ، مرجعیت و اعتبار و قدرت آن کلمه یا اصطلاح ، و از سوئی دیگر نبود آزادی ، مردم را وامیدارد که به آن مجموعه اصطلاحات ، محکم بچسبند و آنها را برای بیان تجربیات تازه خود بکار برند . تجربه زنده ، دیگر در همان اصطلاح و کلمه نمیگنجد ، و با گذشت و لبیز شدن از مرز اصطلاح ، آن تجربه ، تاریک و مه آلود شده است و نمیتواند خود را بنماید . این به هم خورده کی رابطه میان کلمه و تجربه ، مردم را مجبور به « تغییر دادن نا آگاهانه معانی کلمات » میکند . ایستادگی در عینیت دادن مداوم اصطلاح و معنی در تاریخ ، مردم را از این گونه تغییرات باز نداشته است . تجربیات دینی یا حقوقی یا سیاسی ، بر ضد ثبات و تنگی کلمات و اصطلاحات ، جنگیده اند . این تجربیات زنده دینی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، همیشه تغییر میگرده اند ، ولی امروزه این تغییرات ،

و دل میریايد ، و سپس با رسیدن به قدرت ، همان معنی را میگیرد که خودش از آن اصطلاح داشته است . بدینسان بنام « تفاهم » و دیالوگ ، دست به يك فريب اجتماعي و سياسي ميزند . ما که در اثر پنهان سازی خود در اين اصطلاحات شترمرغى ، سده ها ورزیدگى خاص در مکاتب عرفاني و رندي پيداگرده ايم ، به همان روالي ، با دشمن خود پيکار ميکنيم ، و به همان روالي چهره هاي عقیدتى خودرا در برابر كسانى که باید با آنها تفاهم برقرار کنیم شترمرغى وار ، ميپوشانیم ، و طبعا به همديگر نميتوانیم هيچگونه اعتقاد ي داشته باشیم ، که بنیاد هر گونه همکاري سياسي و اجتناعیست .

از جمله اين اصطلاحات شترمرغى ، دو اصطلاح « فر » و « دین » هستند ، که بطور مثال آورده ميشوند تا گوهر شترمرغى بودن اصطلاحات ، مشخص ساخته شوند . فر ، « اصل حقانيت حکومت » يا باصطلاح مشهورولي غلط ما ، « مشروعیت حکومت » در تفکر ايراني بوده است . کسی ميتوانسته است حکومت کند که فر داشته باشد ، و آنکه فر را از دست ميداد ، باید حکومت را از او بازپس گرفت . و معنای حقيقي اصطلاح فر ، در داستان جمشيد معین ميگردد . جمشيد در اثر اعمال و اقداماتش برای رهانيدن مردم از سراسر دردها و ابعاد بهزیستی و خردورزیش ، فر می یابد . فر ، تابشی است که اجزاء متضاد را در اجتماع و سیاست به هم می پيوندد و آنها را ميگردانند ، پرورد . مردم به فر ، آفرین گونئ ، همان روند یست که در روم پستان نيز بوده است ، و سپس شکل سازمان داده « انتخابات » را به خود گرفته است . فر ، گريز پاست . با دست کشیدن از اعمال و اقدامات اجتماعي درد زدا ، يا آزarden مردم ، بلا فاصله فر از بين ميرود يا ناپديد ميشود . فر ، أساسا در زيان پهلوی به واژه « خويش کاري » بر گردانide ميشود ، و چون واژه کار ، معنای علت داشته است ، خويش کاري ، معنايش چيزی جز « خود ، علت نخستین بودن » نیست . بسخنی ديگر ، فر ، محتواي همان سخن حافظت که اگر تاج شاهي ميخواهی ، « گوهر ذاتی ات را بنما ». فر ،

يا ايمان و رندي (که در واقعیت بي عقیده بودن نابست) خودرا نيز به روشناني از هم باز نميشناسند . بحث در مومن بودن يا کافر بودن و رند بودن عرفا يا شعراء ، با استناد به اين گونه اصطلاحات ، همان مسئله تعیین شتر مرغست که آيا شتر است يا مرغ ؟ اگر بخواهیم که شتر خالص باشد ، ناگهان درمی يابیم که مرغست ، و اگر بخواهیم که مرغ باشد ، می بینیم که شتر از آب در آمد ، و چه بسا از اوقات پژوهشگران ما ، ببهوده خرج این شده است که ثابت کنند اين شاعر يا آن عارف ، شتر است يا مرغست . اين مسئله مربوط به دين يا عرفان نیست ، بلکه در جنبش هاي دوران ما نيز همین گونه بوده است و چه بسا از اصطلاحات مارکس ، پس از گذشت کوتاه زمانی ، همین حالت شتر مرغى را پيدا کرده اند . بهترین اصطلاحات سیاسي ، از کلمه ملت گرفته تا انقلاب تا امپرياليسم تا آزادی و عدالت اجتماعي ، و يوگى شترمرغى پيداگرده اند . چون کلمه را مقدس و معتبر و طبعا تغيير ناپذير ساخته اند ، و هرکسی مجبور است به ريا ، تجربه تازه خود را در آن کلمه بگنجاند . اين اصطلاحات شترمرغى ، از سوئی بهترین افزار فریتفن و قدرت ریائی اند ، همانطور که از سوی ديگر ، در اجتماع خفتان زده ، افزار گفتن حقیقت اند . در چنین اجتماعي کسی نميتواند بگويد ، من بر بنیاد عقل و تجربه خود ، چنین ميانديشم ، بلکه باید هميشه بر پایه تفسير يا تأويل آن کلمات و اصطلاحات معتبر ايدنلولوژيکي يا مقدس ديني ، حرف خودرا بزنده . اينست که فن تأويل ، به حد پيچidede و گستره و رندانه شده است (و دیالكتيك نيز يکی از بهترین ابزار در تأويل بوده است و خواهد بود) که انسان هرچه بخواهد ميتواند از کلمات و اصطلاحات ، استخراج کند . اعتبار و نفوذ يك مشت کلمات و اصطلاحات ، سبب ميشود که هرکسی معانی خاص خودرا به آن بدهد . مثلا همین کلمه ملت گرانی يا دموکراسی يا استقلال در میان ما ، برای هر گروهی دارای باري از معانی ديگر شده است ، و هرکسی به همان معنائي که ميخواهد بكار ميبرد ، ولی ميگذارد تا ديگری ، معنای دخواهش را از آن بگيرد . در آغاز با معنائي که مردم از آن مستفاد ميکنند پيش ميآيد

بفوريت به عقب راند ، و گرنه مزاحم و مخل ميشوند . در متون باستانی ايراني ، حتى از همان خود کلمه دين و کيش ، ميتوان ديد که دين با « يقين » کار داشته است . « کيش » ، در اسطوره هاي آفرينش ايراني ، ماده تخميري نخستين است که جهان به خودی خود ازان پيدايش بافت است . و دين کلمه ايست از ريشه « دادن » ، که معنای آفریدن دارد . به سخن دیگر ميتوان گفت که دين روند « خود آفريني و خود زانی » است . و يقين ، درست اين آرامش و اطمینان ژرف به زايندگی خود است . در حال يکه در ادور بعد ، معنای دين ، صد و هشتاد درجه عوض ميشود ، و در واقع کلمه « ايان » ، از اين پس مشخصه دين ميگردد . مشخصه بنیادي دين که در آغاز ، « يقين به خود و از خود » بود ، در سایه مفهوم تازه اش که « ايان به دیگري » و « از دیگري و به دیگري بودن » باشد ، قرار ميگيرد . « دين ايانی » ، « دين يقيني » را به بيفوله هاي تاريک درون انسان ميراند . ايان ، در پي چيزی ثابت و مشخص و پايدارو روشن ميگردد که به آن بچسبد و به آن اتكاء کند . از اين بعده ، دين ، با « ايان ظاهري » و « يقين باطنی » ، که دو گونه اطمینان متضادند ، يك وجود شترمرغی ميشود . آزاد بودن ، که بنیاد تجربه دينی است فقط در همان تجربه « از خود و به خود بودن » پيدايش می یابد ، و ايان ، که نياز به نوعی دیگر از اطمینان هست ، اطمینان را در تنگنا ، در آنچه محدود و مشخص و معين و روشن است می یابد . يقين ، اطمینان را در جنبش آزاد خود ، در گستره بي نهايت ، می یافت ، بدینسان سرچشمه آزادی بود . « ايان » برعکس ، به « شخص و آموزه و شريعه » نياز دارد . ايان ، نبيتواند تغييرات مدارم را تحمل کند . ايان ، در تجربه آزادی ، بي ريشگي و خود باختگي و آوارگي و گيجه می بیند . ولی دين در گرايش به يقين ، سرچشمه زندگي و حقيقه و معرفت و حقوق و اخلاق زنده را در خود می یابد ، و به « خود زانی » ميکشد ، و دين در گرايش به ايان و شريعه ، به « خود زدائی » ميکشد که درست متضاد با تجربه نخستين از دين است . ولی اينها دو گونه اطمینان ، با ماهيه هاي متضاد هستند ، که

اصالت فردی انسانی بوده است . امروزه آنانکه پارسي سره مينويسند اين واژه را به معنای « وظيفه » بكار ميبرند ، که باز غلط در غلط است . خواه ناخواه ، فر ، نژادی و تياري و ارثي نبوده است . فر را با نص يك مرد مقدس و معتبر ، نبيشد از کسی به کسی انتقال داد ، حتى اهرامزدا که تشورلوزی زرتشتي اورا خالق فر ساخت ، قادر نبست که فر را به پسرش « آذر » انتقال دهد . بر شالوده اين اصل حاكميت ، هيجكدام از سلسه هاي شاهي ايران فيتوانسته اند ، قدرت را تصرف کنند . ولی چه معجزه اي روی داده است که از اصطلاحي که مایه بنیادي دموکراسی است ، درست وارونه آن در تاريخ واقعيت یافته است ؟ درست حقانيت به کسانی داده است که هيچگونه حقانيت به قدرت نداشته اند . درست به همين کلمه فر ، معنائي داده که صد و هشتاد درجه با معنای اصليش تفاوت داشته است ، و امروزه شاهنامه شناسان ما ، همين معنای مسخ شده را با استناد به دویست سیصد بيت فردوسی ، به عنوان معنای اصلي به خورد ما ميدهند . ولی در کلمه فر ، آن معنای کهن ، در زمينه تاريکش مانده است و ماهيه شتر مرغبيش را حفظ کرده است . با اين دو معناست که ميشد هزاره ها مردم را فریفت . مانند جمشيد نبودن ، ولی حقانيت جمشيدی به حکومت داشتن ، واژ مردم بر ضد اصل فر ، فرمانبری خواستن . چون اصل فر ، هم آهنگ با فرمان دادن به معنای حکم کردن و اطاعت خواستن نیست . اين سخن ، سر دراز دارد که نياز به گفتاري دیگر دارد .

اصطلاح شترمرغی دیگر ، همان اصطلاح « دين » است . اين اصلاح ، شتر مرغی مانده است ، چون معنائي که هر واژه از ريشه اش با آن رونيده است ، زدودنی نیست ما ميتوانيم معنائي ، در آگاهي روشن خود به يك واژه تحمل کنیم ، ولی در ناخود آگاهی ، يا اعماق ژرف ما ، معنای اصيلش در تاريکي باقی و زنده ميماند . و برای ايجاد حقانيت ، نياز به تلنگر زدن گاه به گاه به همان معنای اصيل ولو تاريک هست . فقط آن معنای اصيل ، نباید در آگاهي روشن ، بسیج و چشمگير شوند . پس از جرقه کوتاهی ، باید آنها دوباره

دین چیست ؟

« رابطه دین با حکومت »

و تفاوت آن با

رابطه « سازمان شریعتی »

با « سازمان حکومتی »

ما من پرسیم که دین چیست ؟ و هر پرسشی در باره چیزی ، دلیل آنست که ما دیگر تجربه مستقیم و زنده از آن چیز نداریم ، و میان ما و آن چیز ، فاصله افتاده است ، و با میانجی ها میخواهیم آنرا بشناسیم ، و شناخت هر چیزی از راه میانجی ، سبب تولید سلسله ای از میانجی های تازه میشود . ولی ایرانیان در سر آغاز پیدایش فرهنگ خود میگفتند که « دین ، چیستی است ». با عبارت « دین چیستی است » ، دیگر ، پرسش « دین چیست ؟ » طرح نمیشد ، و هیچکس به اندیشه آن نمیافتد که بپرسد دین چیست ؟ ، چون عبارت « دین چیستی است » ، چنین نیازی را پدید نمیآورد . با چنین پرسشی ، از تجربه دینی دور میشد . دین ، عین « معرفت » بود ، و معرفت ، « چیستا » خوانده میشد ، طبعاً « دین » مساوی با « چیستی » بود . قصد ما اینست که اندکی در این تجربه ، ژرف شویم ، و این تجربه دینی را که

انسانها بدان نیاز دارند . چنانکه « تفکر آزاد فلسفی = تفلسف » ، واقعیت بخشیدن به آزادی انسان در پرواز روحی میباشد ، و از سوئی دیگر دست آویختن به دامن یک مکتب فلسفی یا ایدئولوژی ، زیستن در لانه ای تنگست که آرامش و پناه و اطمینان میبخشد . همین رابطه را « عرفان » با « طرق تصوف » دارد . عرفان در هیچکدام از طریقتهای صوفیه نمیگنجد . طریقت صوفی ، چیزی در همان تراز « شریعت در برابر دین » و « مکتب فلسفی در برابر فلسفی اندیشه » است . طریقت صوفی ، یا ایدئولوژی ، یا شریعت ، یا مکتب فلسفی و اخلاقی ، لانه جوئی یا اطمینان یابی در محدوده ای تنگ ، در چیزی محدود و روشن و مشخص است ؛ درحالیکه عرفان ، یا فلسفی اندیشه ، یا دین ، یا ارزش آفرینی اخلاقی ، اطمینان یابی در آزادی ، و « یقین جوشیده از خود » ، و خطر کردن در تاریکی است . البته امروز دین را نمودن ، و فردا شریعت را به گرده مردم نهادن ، دم از تفکر آزاد فلسفی زدن ، و فردا یک مکتب فلسفی را بنام فلسفه به خورده مردم دادن ، یا اشتیاق آزادی عرفان را در دلها انگیختن ، و فردا پیر پرستی راه انداختن ، همیشه سکه رائج در بازار بوده است و خواهد ماند . و « شیوه اندیشیدن زندانه » در برابر همین چرخشهای ناگهانی ، در برابر این اصلاحات شتر مرغی ، پیدایش یا فته است . و درست « زند زرنگ » با همان رندی اش از همان اصطلاحات برای کسب قدرت استفاده میکند ، و رند زیرک (مانند حافظ) برای دستیابی به آزادی از همان قدرت ، همان اصطلاحات شترمرغی را بکار میبرد ، و ملتی پیدایش می یابد که رندی ، بیماری همگانی میشود و دیگر صادقانه با هم رفتار نمیکنند . ولی آیا میشود اصطلاحات شترمرغی و به سخنی بهتر ، پدیده های شترمرغی را بکلی بر انداخت ؟ آیا انسان خودش یک شترمرغ نیست ؟

علمی سازیها ، آنچه از این تجربیات میکاهد و زدوده میشود ، همان گوهر مایه‌ای ، همان نیروی ورآینده اش است .

یکی از این تجربیات مایه‌ای در فرهنگ ایران ، تجربه است که در آغاز ، نام دین به خود گرفت ، و به معنای « روند آفرینندگی » در خبر مایه‌ای بنام « کیش » روی میداد . واين تجربه مایه‌ای ، غیر از شکلهاست که سپس هزاره ها به خود گرفته است . دریافت آن اصل ، از درون این شکلها و پوستها و جامدها و تصاویر و عبارات و مفاهیم سنگواره شده ، کار آسانی نیست ، چون این پوسته‌ها و جامدها و شکلها ، همیشه خودرا با آن تجربه اصلی ، عینیت میدهند . داشتن عینیت در برده ای از تاریخ ، دلیل بر عینیت همیشگی آن تجربه با آن شکلها و پوسته‌ها و عبارات و مفاهیم نیست . در آغاز ، در اصطلاح « دین » ، تجربه ای احساس میشد ، بر ضد آن چیزی که ما سپس در ادیان کتابی و ظهوری در این اصطلاح می‌یابیم . ادیان کتابی و ظهوری ، همان اصطلاح دین را گرفتند ، ولی در معنای ضدش بکار بردنده ، و درست آنچه را خود دین میخوانند ، دین حقیقی گرفتند ، و تجربه اصیل دین را به تاریکی و ژرفنای انسان راندند ، و آنرا زشت و خوار ساختند .

ولی آن تجربه اصیل دینی ، هرگز از بین نرفت ، بلکه همیشه در زیر معنایی که تازه به آن تحمیل کرده بودند ، ماند . از آن پس ، مفهوم دین ، دارای دو معنای کاملاً متضاد باهم شده است ، چون آن تجربه مایه انسانی که نابود یا محو نشده است ، بلکه به تاریکی و ژرفنا و کناره و کنج ، رانده و تبعید و آواره ساخته شده است ، ولی معنای متضادش ، به عنوان دین حقیقی ، گستره خود آگاهی را در تصرف انحصاری خود در آورده است . وابن دو چهره گی و دوتایگی و دو تویگی و دو رویگی دین ، از خطوهای بزرگ تجربه دینی است که همیشه بجای میماند .

برای صوفیه ، این دو بعد متضاد دین ، در اصطلاح کفر و دینشان باقی و زنده میماند و همیشه احساس میکنند که دینی که کفر و سیاه و تاریک نامیده میشود ، از دینی که آشکار و روشن و پدیدار است ، جدا ناپذیر میباشد ، و

یکبار کرده ایم ، باز در خود بیاد آوریم تا ازسر درما پویا شود . باز به فکر این تجربه فراموش ساخته بیفتیم ، تا بهتر خود را بشناسیم ، چون این تجربیات بنیادی ، هیچگاه در فرهنگ نابود نمیشوند . در هر فرهنگی ، تجربیات بنیادی یا « مایه‌ای » هست که ویژگی این تجربیات ، « نیروی تخمیر گنندگی ، یا نیروی ورآیندگی » آنانست .

همانسان که خمیر مایه ، هنگامی به خمیر زده شد ، آنرا به کل تخمیر میکند ، آنرا ور میاورد ، آنرا در کلش دگرگون میسازد . مفهومی که از « تجربه » در علوم طبیعی یا زندگی عادی خود داریم سبب سوء تفاهم در تجربه دینی میشوند . در این دامنه‌ها ، تجربه معمولاً با پدیده ای محدود کار دارد ، که وقتی صد ها بار آن را تکرار کردیم ، این تجربیات را میتوانیم با هم جمع بندی و بالاخره دسته بندی کنیم و از مقایسه آنها با همدیگر نتیجه ای بیرون بکشیم که میتوان در « دامنه ای بسته » بکاربرد . ولی تجربیات مایه‌ای ، چنین گونه تجربیاتی نیستند که بتوان تکرار و مقایسه و تثبیت کرد ، و با سراسر انسان کار دارند و سراسر انسان را یکجا فرامیگیرند و دگرگون میسازند ، و منتظر جمع بندی و دسته بندی عقل ، با وسوس ویژه اش غمی نشینند . این تجربیات ، سراسر انسان را برق آسا ، منقلب میسازند ، و سرآپای انسان را یکجا بیدار و جوشنده میسازند ، و انقلابات حقیقی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیز با همین گونه تجربیات سروکار دارند . و هر یک از این تجربیات مایه‌ای ، در هر فرهنگی ، تفاوت با فرهنگهای دیگر دارد . و هر ملتی در درازای هزاره‌ها میکوشد که این تجربیات مایه‌ای را که در گوهرشان تاریک و ژرف و ناگرفتنی هستند ، برای خود گهگاه مفهوم ساخته ، به عبارت در آورند یا حداقل در تصویری ، دیدنی و محسوس سازند .

همان عقل جمع بند و دسته بندی کننده ، میکوشد آن تجربه ناگرفتنی و گریز پا را تقلیل به تجربیات تکراری بدهد که قابل مقایسه اند و میتوان آنها را مقایسه پذیر و ثبیت و طبعاً علمی ساخت . یعنی درست وارونه گوهر و روند این تجربیات ، به آن تجربیات پرداخت . والبته در این عقلی سازیها و

سفید پوست نمیشد . وجدان آزاد که شالوده حکومت دموکراتی برآن نهاده میشد ، تجربه مایه ای دینی است ، ولو دین هم خوانده نشود . جوشش آفریننده فرهنگی ، بنیاد حکومت است ، ولو دیگر آنرا هم دین نخوانیم . جنبش و جوشش سیاسی و اجتماعی ، یک تجربه مایه ای دینی است ، ولو آنرا بنام دیگر بنامیم . چون یکی ، خود را در عنفوان جوانی زیبا خوانده است ، و سالهاست که در گذشت زمان با چروک خوردنگی چهره و خمیدگی قد و چاق شدگی ، زشت شده است ، کسی دیگر جزا حق ندارد نام زیبا بر دارد و باید نام زیبا را در انحصار او گذاشت ، وزیبائی را از چهره زشت او تعریف کرد ؟ دین ، دامنه دارتر از آنچیزیست که دین تاریخی و رسمی میانگارد ، و به خود منحصر ساخته است .

مسئله ، رفع انحصار مالکیت تجربیات دینی از سازمانهای دینی است . دین تجربه ای نیست که منحصر به یک سازمان دینی باشد . دین ، یک پدیده همگانی انسانیست . دین ، تنها درپیروی از یک سازمان دینی یا در تعلق به یک سازمان دینی نیست . هرجا این تجربه مایه ای در کار باشد ، دین ، هست . بتهون ، در آفریننده آهنگسازیش اوج تجربه دینی را داشت و آنرا اوج ظهور دین میشمرد . انگیزندگان جنبش‌های سیاسی و اجتماعی ، تجربیات ژرف دینی داشتند . با ضدیت با سازمانهای دینی ، ضدیت با انحصار تجربه دین میشد ، ولو آنکه به غلط می‌پنداشتند ، ضدیت با دین میکنند .

جدا ساختن « سازمان شرعیتی و آخوند با مقام شرعیتی اش » از « سازمان سیاسی که حکومت » باشد ، با جدائی دین از حکومت ، کار ندارد . دین ، که تجربه مایه ای انسانی باشد ، در تاریخ در ادیان کتابی و ظهوری ، شکلی متضاد با اصلش به خود گرفته است . شکل اصیل تجربه مایه ای را میتوان ، « دین یقینی » یا « دین خود جوش و خود زا » یا به اصطلاح تنگتر امروزی « وجدان آزاد و آفریننده و اندازه گذار » خواند . دین ، در ادیان کتابی و ظهوری ، درست شکل متضاد به خود را یافته است ، و آنرا میتوان « دین ایمانی » نامید . انسان در اینجا ، فقط در ایمان آوردن به

در رو آوردن به کفر (که تجربه حقیقی دین ، در برابر دین رسمی و شریعت است) ، تجربه زنده تری از حقیقت داشتند . از سوئی جدا ناپذیری این دو تجربه را از همدیگر ، میشناختند . کفر ، نیاز به دین ، و دین ، نیاز به کفر داشت تا بتوان حقیقت را وراء کفر و دین یافت .

برای حذر از مشتبه سازی این دو دین با همدیگر ، ما امروزه ترجیح میدهیم که آن تجربه مایه ای را دیگر دین نخوانیم ، تا با آنچه در عرف اجتماعی و تاریخی ، دین خوانده میشد ، مشتبه ساخته نشود . روزگاریست که اصطلاح دین را ادیان کتابی و ظهوری ، منحصر به خود ساخته اند . ما این تجربه مایه ای را از این پس بنامهای مختلف میخوانیم : مانند « وجدان آزاد » ، یا « خود جوشی فرهنگی » یا « جنبش‌های ایده آلی اجتماعی و سیاسی » . ولی آنچه را با نامهای مختلف از « دین » جداساخته ایم ، هر دو دین هستند ، و حتی اصالت دینی که در تجربیات مایه ایش باشد ، درست درهمان « وجدان آزاد » و « خودجوشی فرهنگی » و « جوش اجتماعی و سیاسی » است . و آنچه را دین کتابی و ظهوری در تاریخ می‌نامیم ، در خود ، یک تنش و آمیزش دیالکتیکی با همان تجربه مایه ای دارند . با فوران و تغییر گهگاه همین تجربیات مایه ایست که گهگاه ، در علم الهی (تئولوژی) و شریعت و شکل سازمانی خود ، به خود تغییراتی میدهدند تا از قطار زمان جا ناند . با فوران این تجربیات مایه ای که در این ادیان گهگاه پیش می‌آید ، پوسته ها و شکلها و کالبد عبارات ، درز و شکاف بر میدارند تا هم آنگی با « وجدان آزاد » و « خود جوشی فرهنگی » پیدا کنند .

در علی شرعیتی در عصر ما در ایران نیز همین گونه تجربه مایه ای بود که بیان خود را یافت . بنا براین می‌بینیم که آنچه در اثر نامهای گوناگون برای ما دیگر یکی نیستند ، و حتی اصرار شدید در جدا سازی خود از همدیگر دارند ، در ژرف به هم گره خورده اند . درست اصرار و سرسختی ما در جداسازی ، بیان همین جدا ناپذیری گوهری آنها از همدیگر است . ما به یک سیاه پوست نام عاج یا گل یاس یا الماس می‌دهیم ، ولی با این نام ، آن سیاه پوست ،

خدائی یا رهبری (شخصی) یا به اصلی و آموزه ای ، اعتماد به خود را می یابد . دین در شکل نخستینش ، یقین به خود و از خود بود ، که در تصویر « تغمد بودن انسان » ، بهترین نمادش را می یابد . چون تخمه ، در اسطوره ها یافرینش ایرانی ، غاد خودجوشی و خود زائی و خود آفرینی است . با گم کردن چنین یقینی به خود ، بلا فاصله نیاز به ایمان به دیگری پیدایش می یابد تا جانشین یقین از دست رفته بشود و بشیوه بتواند « باشد و هستی بیابد » . در ایمان به خدا ، یا به رهبر یا به اصل و آموزه ای ، او « هست » .

دکارت ، میاندیشید ، پس « بود ». یقین به بودنش ، از اندیشیدنش میآمد ، و این سخن ، بیان تحول تازه ای در تاریخ بشریت بود . چون پیش از آن ، در ایمان داشتن به خدا (یا رسولش و مظهرش) ، انسان « بود ». اندیشیدن و عمل کردن انسان ، بیان یقین انسان به خودش و از خودش بود . ولی این پدیده « ایمان به دیگری داشتن ، برای احساس بودن کردن » ، هنوز بجای ماند ، است ، وهمیشه بجای خواهد ماند . ایمان ، تنها منحصر به رهبر دینی یا آموزه دینی (شریعت) یا خدا نیست . هنگامی که ایمانش از خدا و آموزه دینی برداشته شد ، نیاز به چیزی دیگر هست تا بدان ایمان آورد . ایمان به جامعه ، به ملت ، به طبقه ، به رهبر سیاسی ، به ایدئولوژی ، به موقوفیت های مالی و اقتصادی ، به پیشرفت ، جای آنرا پر میکنند . ناگهان ، اقتصاد (سودپرستی) یا سیاست (قدرت پرستی) ، مقدس میشوند ، یا به سخنی دیگر ، دینی میشوند تا همان نیاز به ایمان را برآورند . سود پرستی و قدرت پرستی که پسوند « پرستی » ، نشان مقدس شدن سود و قدرت هست ، جانشین خداپرستی ، و ضد خداپرستی میشوند .

بدون این جا بجاشدن ایمان دینی به ایمان به دنیا و اقتصاد ، که بالاخره در پرستش پول و قدرت خلاصه میشود ، اقتصاد و سیاست امروزه بوجود نیامده بود . اقتصادی سازی و سیاسی سازی اجتماع ، جانشین « موه من سازی » اجتماع میگردد . اولویت اقتصاد یا اولویت سیاست ، جای اولویت ایمان دینی و دین ایمانی را میگیرد . و این دو سده ، اقتصاد و سیاست ، بر سر تصرف همین

اولویت که دین ایمانی از دست داده بود ، باهم در نبردند . بجای خدا ، چه باید پرستیده شود (یا اولویت داشته باشد) ، اقتصاد یا سیاست ، سود با قدرت ؟ این بحث ، بسیار دراز است ، و بهتر است به اصل مطلب باز گردیم . آمیزش و التقاط « دین یقینی » و « دین ایمانی » و یا تنش و کشمکش آنها با همدهیگر ، روند تحول انسان را در تاریخ مشخص میسازد . این مسئله در فلسفه معاصر ، در در درونسو گرانی و برونسو گرانی ، دامنه گسترده خود را می یابد . « از خود و به خود بودن » یا « به دیگری ، و به آنچه بیرون از خود است ، بودن » ، همان مسئله پیشین « یقین یا ایمان » ، ادامه می یابد . عینی بودن و واقعیت گرانی ، همان مسئله ایمان در دامنه تازه اش هست ، که به همان شدت ، در برابر « به خود بودن و از خود بودن » میایستد و بر ضد آن میجنگد .

با گشودن این مطلب ، اکنون میتوانیم در یابیم که بحث جدائی دین از حکومت ، از سوئی همان بحث جدا ساختن « دین ایمانی یا شریعت یا آموزه شریعتی و علم الهی » ، از « دین یقینی » ، یا دینی است که امروزه « وجودان آزاد » و « خودجوشی فرهنگی » و « جنبش سیاسی اجتماعی » نامیده میشوند . و برخورد کین ورزانه و شدید آندو با همدهیگر و ضدیت آندو با یکدیگر ، درست در اثر نزدیکی و آمیختگی و همراهی آن دو با هم است . و حکومت ، میخواهد بر شالوده خودجوشی و خود زائی انسان و پدیده های خودجوش و خود زای انسان استوار باشد . حکومت ، باید مستقیم از انسان ، از وجودان آزاد انسان ، از فرهنگ جوشنده و آفریننده ، از معیار آفرینی اخلاقی ، و از ایده آلهای زنده اجتماعی و سیاسی بجوشد . و درست این جنبش ، جنبش بازگشت حکومت به دین یقینی ، وجودانی اش از دین ایمانی است . مسئله خودجوشی انسان در اثر تحریبیات مایه ای که سرایای اورا تکان میدهد ، مسئله گوهری حکومت شده است .

ولی هر گاه یقین از خود نجوشید ، یا یقین به خود ، خشکید ، ایمان به قدرتی دیگر (ایمان به خدا یا آموزه شریعتی ، یا ایمان به یک رهبر مقدس

اش . و همین دین بود که « دین مردمی » خوانده میشد . در دین مردمی ، انسان سرچشمه آزادی و استقلال و حاکمیت است . ما امروزه اصطلاح دین را تنها در همان معنای ایمانی اش (ایمان به خدائی ، به رسولی ، به مظہری ، به آموزه ای ، به شریعتی) میشناسیم و فراموش کرده ایم که دین به معنای یقینی اش ، اصالت داشته است ، وهنوز در ژرف وجود هر ایرانی ، چنین دینی زنده و پویاست . و حتی دین به عبارت اسلامبیش موقعی یقینی است که فطری باشد ، ازنهاد خود انسان بجوشد و بیآغازد ، به همین علت ، عرفای ما عشق را بجای ایمان ، فطرت انسان شمردند . ایمان ، درک این سستی است که انسان غیتواند به خود و از خود باشد . وقتی انسان ، دین یقینی و فطريش را از دست داد ، وقتی تجربه مستقيم ديني اش را از دست داد ، آنگاه نياز به ايمان دارد تا اعتماد به خود را بآيد ، تا باشد . و ايمان يك پديده پهناوريست که تنها در ايمان به خدا ، ايمان به يك رهبر ، ايمان به يك آموزه و شريعت ، حصر نميشود . ايمان ، نياز به پديده اى محدودو ثابت و مشخص و روشن دارد تا بتواند بدان دست بزند و بدان محکم بچسبد . اينست که دين ، نياز به ايمان ندارد .

تفکر فلسفی مستقل و خلاق ، نياز به ايمان ندارد . عرفان ، نياز به ايمان ندارد . ولی شريعت ، نياز به ايمان دارد . به يك مكتب فلسفی باید ايمان آورده تا دراين عينيت يابي ، هوئي پيداگردد . طریقت صوفی ، مانند شريعت ، نياز به ايمان دارد . ايدئولوژی ، هرچه هم عقلی باشد ، نياز به ايمان دارد . در اينها روند « به خود نبودن » و « از دیگری بودن و به دیگری بودن » نمودار ميگردد . و اين سستی و ناتوانی را با تکيه به مرجعی فرای خود ، در يك خدا ، در يك رهبر ، در يك آموزه ، در يك مكتب فلسفی ، در يك طریقه صوفی ، در يك ايدئولوژی ، در يك تئوري علمی ، رفع ميکند .
کسيکه با یقین به خودش ، به يك تئوري علمی يا ايدئولوژی يا مكتب فلسفی ، يك شريعت ، يك آموزه شريعتی يا طریقه صوفی برخورد ميکند ، هزار فرسنگ فاصله از شخصی دارد که در داشتن ايمان به اينها ، ميتواند آرامش و اطمینان و به خود اعتماد پيداکند .

دينی یا سیاسی یا نظامی اجانشینش میشود ، و ایمان میکوشد خود را بنام یقین دهنده ، واغفود کند . ایده آل هر ایمانی ، آنست که نشان دهد تنها بدیل یقین هست و میتواند جانشین یقین به خود بشود ، و حتی یقین به خود گناهست ، و فقط در ایمان ، امكان رسیدن به یقین هست .

انسان فقط در عینیت یافتن با خدائی ، با طبقه ای ، با ملتی با امتی با حزبی ، هویت خود را ، یعنی اعتماد به خود را می باید . همه این ایمانها ، در حقیقت ، منکر « به خود بودن ، و از خود بودن هستند ». تجربه مایه ای دین که حکایت از یقین انسان به خود ، در اثر خود جوشی اش میکند ، در اسطوره های ایرانی ، در این تصویر میگنجد که « انسان ، تخمه است » .

از دیدگاه اسطوره های ایرانی ، انسان ، از تخمه ، پیدايش یافته است . مشی و مشیانه ، نخستین جفت انسانی ، از تخمه میرویند . و تصویر تخمه بیان این محتواست که انسان ، خود زا و خود رو و خود آفرین است . چون تخمه بنا بر بندھشن (داستان آفرینش ایرانی) بخودی خود هم مادینه و هم نرینه است . و گیاه نیز از دید این اسطوره ها هم مادینه و هم نرینه است . از این رو نیز انسان ، گیاه است . و سرو بودن انسان ، که سپس در اشعار دوره اسلامی زنده میماند ، استوار بر همین مفهوم « خودزا بودن گیاه است » ، وطبعا مفهوم آزاد بودن که پیامد گیاه بودن و تخمه بودنست به تصویر سرو انتقال می باید . نه برای اینکه سرو چون میوه ندارد که از توجیهات بعدیست . جمع بی بر بودن و آزاد بودن سرو ، برضد جهان بینی ایرانیست .

بنا بر این « یقین به خود » و « حاکمیت و شرافت و کرامت انسان » یا « حق انحصاری انسان در حاکمیت برخود » که همان آزادیست ، پیامد ضروری همین فکری بود که در این تصویر نهفته است . انسان ، فطرتا آزاد است ، چون تخمه است . می بینیم که همه پهلوانان در شاهنامه ، هیچگاه دم از « ایمان » غیزانند ، چون پهلوان ، تهمتن (تهم = تخم) است ، تنش ، تخمه ایست ، بسخنی دیگر به خود و از خود هست ، آزاد است و پهلوانان آزادگان بودند . می بینیم که دین در پهلوان ، در بعد یقینی اش هست ، نه دین در بعد ایمانی

تاریخی با دین ایمانی ، با شریعت ، که گرفتار فورمولهای افسرده و بخسته و سنگواره شده بودند ، نجات بدهد . ازین رو بیزاری از دین ، بیزاری از دین ایمانی ، از دینی بود که ویژگی مایه‌ای و تخمیر شوندگیش را از دست داده بود و نان بیات و خشگ و ناجویدنی شده بود .

مسئله جدا سازی حکومت از دین ، مسئله جدانی حکومت از شریعت ، یا از دین بی مایه ، از دینی که بجای یقین به خود ، ایمان به دیگری را میگذاشت ، بود . و خطر این ایمان به دیگری ، در این رفع غمیشد که موضوع ایمان ، خدا باشد . چون شک به خدا یا آموزه‌ای که به خدا نسبت داده میشد ، بلاfacile به جابجایی موضوع ایمان میکشید . و شک ورزی ، درست به علت اینکه قطب مقابل و متضاد با ایمانست ، همیشه همراه با ایمانست . دو ضد از هم جدانایپذیرند . خطر ایمان به دیگری ، فقط موقعی رفع میشود که یقین از خود بتراود . و گرنه در ایمان ، به آنچه ایمان داریم ، بیخبر ازما ، آن چیز جا بجا میشود . ایمان رسمی ولی تهیشده ، انسان را از آن باز فیدارد که انسان در همان حال ، به پول یا قدرت یا لذت یا خود ، ایمان واقعی پیداکند . در زیر ماسک خدا پرستی ، بیخبر از خود ، خود را بپرستد .

یقین و ایمان ، دو گونه اعتماد و آرامش و اطمینان هست که هم در تضاد باهم و هم متمم هم هستند ، و این نوسان میان یقین و ایمان ، روند تحولات تاریخی انسانیست . همانسان که در تفکر مستقل (خود اندیشی) ، در دین ، در عرفان ، آرامش و اطمینان در یقین به خود و از خود پیدایش می‌باید ، در ایمان به یک مکتب فکری و یا شریعت و یا طریقت صوفی ، آرامش و اطمینان و اعتماد ایجاد میگردد . انسان و اجتماع ، میان این دو گونه اعتماد و آرامش ، گهواره سان تاب میخورند .

ما در میان دوقطب « یقین به خود » و « ایمان به دیگری و آنچه بیرون از خود است » ، بدبال اطمینان و آرامشیم ، هر چند که آن دو باهم متضادند . حتی عینیت پرستی و واقعیت گرانی ، و مهم شمردن ضرورت تاریخی یا شرائط اجتماعی و اقتصادی در جهان امروزه ، چیزی جز همان « ایمان به آنچه

در ایمان فقط با « خود زدایی » است که میتواند « به دیگری » باشد . بزیان دینی ، باید خود را قربانی کند تا به دیگری واراده دیگری باشد . بزیان صوفیانه باید خود را فانی سازد تا در دیگری بقا یابد . در اصطلاح مارکسیستی در زدودن خود است که با طبقه یا جامعه ، بگانگی می‌باید و تا در آن حل نشده است ، از خود بیگانه است .

و پهلوان ، تصویری بر ضد این تصویر بود . پهلوان ، تهمت ، تخمه ، یعنی خود زا بود نه خود زدا (نه مرد مومن) . ما امروزه در اثر اعتلاء فلسفه ایمان (به دیگری بودن) در ابعاد تازه اش که ایمان به مکاتب فلسفی و ایدئولوژیکی تازه باشد ، در گفتگوی پهلوانان که به خود و از اعمال خود فخر میکنند ، چیزی جز رجز خوانی نمی‌بینیم . اینکه ما دین را مطلقاً و منحصراً به پدیده « به دیگری بودن ، واز دیگری بودن » ، و ایمان به کسی یا چیزی یا آموزه‌ای فرای خود ، اطلاق میکنیم ، خواه ناخواه تجربه اصیل دینی را دیگر دین غیخوانیم ، بلکه چیزی برضد دین یا غیر دینی میشماریم . ما باید راه را برای تجربه دینی در گستره پهناورش باز کنیم ، چنانکه عرفای ما ، در گستره کفر و الخاد و شرک ، تجربه دین حقیقی را میگردند .

« همه خدائی عرفانی atheism» و « هیچ خدائی اثیسم pantheism» پشت و روی سکه توحید اند . و درست وارونه آنچه مشهور بود ، عرفان در « دین ایمانی » ، تجربه دین را در تنگناو خشگیدگی و دورافتاده‌گیش میگردند و از آن میگریختند . تنگ کردن دین در مفهوم « دین ایمانی » ، سبب شد که به پدیده‌ها و روندهای دین اصیل و مایه‌ای ، نامهای دیگر بدهنند .

« وجودان آزاد » ، « خودجوشی فرهنگی » ، « جنبش‌های لیبرالیسم و سوسیالیسم و آنارشیسم » ، یا پدیده‌های ضد دینی شمرده شدند ، یا بدیل و جانشین دروغین دین خوانده شدند . دین دروغین یا جانشین دین نامیده شدند . حکومت که نیاز به وجودان آزاد و آفریننده داشت ، نیاز به خودجوشی فرهنگی داشت ، نیاز به جنبش‌های کثیرقد سیاسی و اجتماعی و حقوقی داشت ، می‌بایست به هر تربیتی شده است خودرا از ازدواج هزاران ساله

هیج مسئله‌ای ، مسئله را نمی‌زداید . هر حلی ، حلیست که مسئله را با خود باز می‌آورد . و هر مسئله‌ای ، مسئله‌ایست که راه و شیوه حل در آن نهفته است . مساوی بودن معرفت با سئوال (چیستی ؟) ، یک جنبش زنده و آفریننده در دین است . و حکومت ، درست استوار بر پایه این روند آفریننده دین ، یا خرد اندیشه آفرین است ، نه بریک شریعت خاص و ایدئولوژی معین یا یک طریقه صوفی یا یک اخلاقی ویره .

حکومت ، معرفت به حقیقتی مطلق ندارد که یک مسئله را بطور قاطع و نهائی حل کند . و حقانیت به قدرت را در یک حکومت ، میتوان از « داشتن یک معرفت یا علم یا ایدئولوژی و شریعت » و خبرگی در آن ، مشتق ساخت . دین و حقیقت ، تخصص ناپذیرند . با داشتن دکترا و با مجتبه شدن ، کسی متخصص در حقیقت و دین نمی‌شود ، با وجود آنکه دکترا از دانشگاه سورین یا درجه اجتهاد از حوزه علمیه نجف گرفته باشد ، البته باید میان دو مفهوم حکومت و دولت تفاوت گذاشت ، تا این نکته را دقیقاً دریافت . همانسان که این شیوه آفریننده دینی در حکومت تجسم می‌یابد ، در دولت ، احزاب با آموزه‌ها و شرایع و ایدئولوژیها را خود میتوانند در تابعیت از همین اصل « جدا ناپذیری مسئله از حل ، و جنبش مداوم از مسئله به حل » از راههای گوناگون ، هرگدام راه حل خودرا عرضه و حتی اجراء کنند ، بی آنکه بکوشند شریعت یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی خودرا بنام حقیقت ، حاکم سازند و به حکومت برسانند . رسیدن به دولت ، حق به حکومت شدن نمیدهد . در واقع شریعت ، وحرب ، میتوانند فقط در دولت و بطور موقت و در تابعیت از ارزش‌های بنیادی اخلاقی و حقوق بنیادی انسانی فودار گردد . فقط دین به این معنا ، حکومت می‌کند ، و شریعت مانند سایر احزاب ایدئولوژیکی ، فقط امکان قدرت یابی در « دولت » را دارند .

برونسوی ماست » غنی باشد . ایمان به خدا ، فقط جا به جا شده است . ایمان به ضرورت تاریخی یا به شرائط و مقتضیات اجتماعی و اقتصادی ، و درک اجبار برای سازگار ساختن خود با تاریخ ، درست برآوردن همان نیازیست که در ایمان به خدا برآورده می‌شد . همه اینها ، پاسخگوی همان نیاز انسانی هستند ، که در از دست رفتن یقین به خود ، پیدایش یافته است ، و در تلاش است که در شکلی از اشکال گوناگون ایمانی آنرا برآورده کند . جای خالی یقین از خود را ، باید با ایمانی به پرکند . حالا که نیرو ازاو نمی‌جوشد که پهلوان بشود ، باید راه ایمان پیش گیرد . و موء منان ، جای پهلوانان را می‌گیرند .

اگنون میتوان به مطلبی که از آن آغاز کرده بودیم دوباره بازگردید تا آنرا بیشتر بگسترم . در آنجا آمد که ما در زمانهای گذشته این تجربه ژرف را داشتیم که دین ، معرفت است و معرفت ، همان واژه « چیستی » است . در واقع می‌بینیم که پرسش ، مساوی با پاسخ است . معرفت ، عین سئوال است بسخنی دیگر ، دین ، معرفتیست که عین سئوال است . در همین عبارت کوتاه ، میتوان آفرینندگی مایه ای دین را دریافت . دین ، آموزه یا علمی یا تنوری نیست که شامل حقیقت مطلق و نهائی باشد ، بلکه سئوالیست ژرف و بنیادی که در رسیدن به پاسخ ، از سر ، شکل سئوال می‌یابد . سوالات در گوهر عقل و وجود انسان هستند . دین ، از سئوال ، به یافتن راه حل می‌شتابد ، واز راه حل ، به سئوالی تازه میرسد . به حلی و آموزه ای و ارزشی که میرسد ، از همان حل و آموزه و ارزش ، سئوالی تازه میرود . یک راه حل ، هیچگاه علم و معرفت قطعی و نهائی نیست ، حقیقت نیست ، و در برخورد با این سئوالی که از همان جواب بر می‌خیزد ، نارسانی خود را نمی‌بیند و ناکام و نومید نمی‌شود . سئوال و جواب ، متعلق به همند ، نه اینکه در جواب ، مرجعیت نهائی باشد . هیچ جوابی ، جواب آخر نیست . حل ، پایان مسئله نیست . این در شریعت است که ایمان ، جواب قطعی و نهائی می‌طلبد . این در مکتب فلسفی و ایدئولوژیست که راه حل نهائی ، ضروریست . ایمان ، نیاز به حقیقت دارد . در دین ، در عرفان ، در تفکر آفریننده فلسفی ، حل

آزاد افراد است که باید با دین رویا شود . هر ایمانی ، باید حقانیت خود را از سرچشمه یقین و جدان آزاد فردی مشتق سازد . در دین موقعي اکراه نیست که حکومت در آغاز تضمین آزادی و جدان را بکند . کسب معلومات حقوقی و سیاسی در غرب ، و تلقین آن افکار به مردم ایران ، چاره ساز کارما نیست ، بلکه ما باید خود در همان مسائل ، از نو بیندیشیم . انتقال هرنگری ، هنگامی ارزش دارد که به تفکر بیانگیز ، نه آنکه بر معلومات بیفزاید . فکر آنها نیز در ما فکر بشود ، نه آنکه « یک دانسته کلیشه ای و قالبی » . با انباشتن همه افکار غرب در ذهن و حافظه ، ما متفسک نمیشویم . و اصل ، متفسک شدن از افکار آنهاست ، نه گرفتن افکار آنها بشکل معلومات . انسان در همین « تفکر از نو » هست که در می باید آنچه عادی و تکراری و ملال آور بنظر میرسد ، چقدر فوق العاده و تازه و زنده است .

عیسی یکبار گفته است که با ایمان ، میتوان کوهها را به جنیش آورد . شاید او ایمان را همان « ایمان دینی » می پنداشته است ، ولی این سخن در باره هر گونه ایمانی ، صادقت ، چه ایمان ، پدیده ای محدود به چهار چوبه تجربیات دینی نیست . و دین حقیقی ، همانند عرفان و یا تفکر فلسفی ، در ژرفش درست با یقین کار دارد ، و فقط شریعت است که با ایمان کار دارد . به هر رو ، ایمان ، قدرت بود . ولی شناخت چندی و چونی این قدرت است که برای ما مهمست . این قدرت فوق العاده ای هست که میتواند کوه را بجنیش و رقص در آورد . و طبعاً حکومتها و حکومتگران نیز که میخواستند کارهای بزرگ بکنند و ملتها را به حرکت آورند و تاریخ را تغییر بدهند ، نیاز به « ایمان مردم » داشتند . کشف قدرت ایمان از سوی عیسی ، هرچند کشف تازه ای نبود ، ولی حکومتگران و حکومتها را بیشتر متوجه آن ساخت که برای کارهای سیاسی و حکومتی باید از نیروی ایمان مردم ، چه ایمان به خدا باشد چه ایمان به هدفی و آرمانی اجتماعی و سیاسی باشد ، سودبرد و آنرا بسیج ساخت ، طبعاً رهبران دینی نیز هر چند مال قیصر را به قیصر و مال خدا را به خدا میدادند ، ولی آگاه از قدرتی که ایمان ایجاد میکند ، بودند ، و چه زود به عمق

حکومت ، خود را از « دین » جدا میسازد ،
تا بر شالوده « وجودان آزاد » استوار شود .

فورمولهای عادی و یکتواخت و مکرر و ملال آور جدائی دین از حکومت ، که در مطبوعات هر از چندی در قالبهای دیرینه اشان ارائه داده میشوند ، و همه در سطحیات میمانند ، مارا از درک مسائل ژرف انسان و سیاست و فرهنگ و حقوق ، دور میسازند . تکرار هر فورمولی ، ولو در عبارات شاعرانه و بسیار زیبا باشد ، بنا بر ماهیتی که در هر تکراری نهفت است ، مارا از اندیشیدن و ژرفشدنگی باز میدارد . تفکر همیشه در بیان مسائل روزانه نیز میکوشد از نقطه تازه ای آغاز کند . بویژه در مسائل عادی و پیش پا افتاده غرب نیز ، مانند همین رابطه حکومت و دین ، ما باید همین نقطه آغاز را تغییر دهیم ، و و نقطه آغاز خود را ببابیم تا در همان مسائل عادی ، ویژگیهای را که تاکنون از دید ما پنهان مانده اند ، بهتر چشمگیر سازیم و عمق آنچه را در عادت ، سطحی شده است ببینیم ، واژ سوئی رویه هائی را نیز که از دید غربیان نادیده مانده بجوییم . به ویژه که ما تجربیات مایه ای بسیار دیرینی از دین در ایران داریم که پس از سده ها سر از زیر خاکستر در میآورند و خواهند آورد ، و در تجربه دینی بطور کلی ، ایجاد بحرانی تازه میکنند . و هر گاه و هرجا بحرانی پدیدارشد ، آن مسئله دیگر در کلیتش طرح میشود . دین ، در کلیتش گرفتار بحران شده است و دیگر مسئله ، ولایت فقیه یا حکومت مذهب شیعه مطرح نیست ، دیگر حتی حکومت دین بطور کلی مطرح نیست ، بلکه مسئله دین در تمامیش مطرح است و هر گاه که دین گرفتار بحران شد ، این وجودان

سخن رندانه عیسیٰ رسیدند که مال قیصر هم از خداست ، و قیصرهم هیج مالی از خودش ندارد ، و مال قیصر هم در درجه اول ، همان قدرت و حکومتش بود که باز نیاز به بسیع ساختن ایمان مردم داشت . چرا ایمان ، ایجاد قدرت میکرد ؟ و چرا هرچا که ایمان تازه ای سبز شد ، قدرت خواهان تازه ای نیز پرچمدار آن آموزه میشوند ؟

در ایمان ، حسی که انسان از « خود » دارد ، با کسی یا چیزی که قدرت دارد پیوند داده میشود . روزگاران درازی انسان می پندشت که هر کاریا فکر یا احساس بزرگ و نیکی که میکند ، این خداست که در او میکند . فکر بزرگ و احساس عالی و کردارنیک ، چیز عادی و روزانه و تکراری زندگی نبود ، بلکه درست چیزهای نادر و بی نظیر و شکفت انگیز بودند . نیکی ها و آرمانها ، در اغاز ، جرقه هائی بودند که زود خاموش میشدند . یک کار نیک کردن یا احساسی عالی داشتن ، یک کار فوق العاده بود . خواه نا خواه انسان چون غیتوانست خود چنین کاری فوق العاده بکند ، آن کار ، کار خدا بود .

بنا براین خدara مسئول کردن آنها میدانست . این خدا ، یا اراده مستقیم خدا ، یا عمل طبق آموزه او و هدایت خداست که میکند . انسان این را افتخار خود میشمرد که کار و فکر و احساس نیک و عالیش ، از خدا یا اراده خدا سرچشمه گرفته است .

شاعر و عارف ، به خود ارج می نهادند ، چون نی ای برلب خدا بودند ، و خدا بود که در آنها میدمید . انسان با « نفی اراده خود » ، به عمل و فکر و احساسی که از او پدیدار میشد ، ارزشی بسیار عالی میداد ، چون خدا سرچشمه و مبداء آن بود . او خودرا وقتی ممتاز از دیگران میشمرد ، و احساس برتری یا فضیلت برآنها میکرد ، که از او و اراده او هیچ باقی ناند ، و فقط خدا از او و در او سخن بگوید ، یا فقط در اعمال او ، عمل بکند . برتری و فضیلت و غرور او از تقاو بود . به عبارت دیگر آنچه اراده خدا (در شریعت و آموزه اش) در او میکرد ، اورا برتر از دیگران میساخت . هر چه اراده خدا ، در او بیشتر بود ، او بیشتر احساس قدرت میکرد ، چون بیشتر

قدرت و اراده خدا ، در او کارگر میافتاد . او وقتی هیج بود ، وقتی هیج اراده ای از خود نداشت ، آنکاه کاریز کامل اراده و قدرت خدا بود ، و قدرت خدا بود که از درون او ، کارهای خود را انجام میداد و همان خدا یا رهبر بود که کوههای عظیم را با دست مومنانش جابه جا میساخت .

هرچند مومن می پندارد که با عینیت دادن خود با خدا یا مقتدر یا طبقه مقتدر ، قدرت مقتدر از آن او میشود ، ولی در واقعیت ، وارونه این ایمان ، درست بود . آنکه کوههایا می جنباندند ، عیسی و پاپها بودند نه آن مومنان . مومن ، اراده خود را نابود نمیساخت ، و خود را نابود نمیساخت ، بلکه خود فقط آنچیزی را میخواست که خدا یا واسطه اش میخواهد . یک ملت ، فقط با اراده اشان فقط همان را میخواستند که صاحب قدرت ، تصمیم میگرفت . در واقع این این رسول خدا یا رهبر بود که در اثر ایمان مردم به خودش ، اراده مردم را معین میساخت . مومن و پیروان را رهبران دینی و سیاسی یا ایدئولوژیکی در اثر همین ایمان ، معین میساختند ، و همه این اراده را دریک سو بسیع میساختند و این قدرتی بی نهایت بزرگ بود . با ایمان به یک آموزه یا مکتب فلسفی و محتویات ایدئولوژیکی ، پیروان می پنداشتند که آنها فقط تابع و تسلیم یک آموزه و اصولی هستند ، ولی برابر و کارآ ساختن آن آموزه و اصول کلی و عمومی در هر موردی خاص ، نیاز به تفسیر و تأویل دارد . چون هرچه کلی و عمومیست ، همیشه توخالیست ، و فقط در یک مورد خاص و محدود ، محتوا و واقعیت می یابند ، و این تطابق کل به جزء ، نیاز به تفسیر و تأویل دارد .

و طبعا آنکه حق انحصاری تأویل یا تفسیر را دارد ، اراده و هویت مومنان و پیروان آن آموزه یا شریعت را معین میسازد . مومن ، هیچگاه به اراده خود نیست ، بلکه به اراده دیگری و از اراده دیگری (از خدا یا از رهبر) هست . با همین اشاره میتوان دید که چرا ایمان ، قدرت سیاسی و اجتماعی و تاریخی است . اکنون اندکی بیشتر به بافت درونی ایمان می پردازم . این ایمان مومن به قدرتی برتر و فوquanی بود که هر کار نیکی که او میکرد ، برایش

مفهوم میشد . وقتی عشق میورزید ، این خدا بود که آن عشق را در او پدید میآورد . وقتی به لحظه‌ای انباشته از سعادت میرسید ، این خدا بود که آن لحظه سعادت را به او هدیه کرده بود . این بود که انسان ، فقط وجودی آرزومند بود که آرزوی برداشتن خرمن میکرد ، آرزوی بدام انداختن شکاری گریزیا رامیکرد ، آرزو میکرد که در سفر انباشته از خطرهای بیشمار ، به مقصد برسد ، آرزو میکرد که از چنگال بیماری رهائی یابد و بهبودی یابد ، آرزو میکرد که ژروتش در میان هزاران غارتگر و حکامی که خود شریک آنها بودند ، مصون بماند و شب ژروقند نخوابد و صبح فقیر از خواب بیدار نشود ، آرزو میکرد که به مقامی که رسیده با خشم ناگهانی و غیرمنتظره شاه و افترای حسودان بیک اشاره از او گرفته نشود ، آرزو میکرد که به سعادت برسد و بالاخره آرزو میکرد که حقیقت را در یابد و به لقاء خدا برسد . همه اینها جزو آرزوهای او بودند . خود ، توانائی و استعداد رسیدن به آنها و نگاه داشتن آنها را نداشت . این بود که به خدائی خاص ایمان داشت . آن خدا را در آغاز هر کاری فرامیخواند تا آن آرزویش را برآورده کند ، چون با کار و اندیشه خودش ، آن آرزو بسرالمجام نمیرسید .

در واقع ، داشتن همه این آرزوها ، و ایمان به خدائی که بر آورنده آرزوهاست ، بیان این نکته نهانی بود که انسان به توانائی خود در رسیدن به آرزوها ، شک میورزید . خواست انسان ، فقط شکل آرزو داشت . و نه تنها رابطه او با خدا چنین بود ، بلکه رابطه او با حکومت و رهبر و مقتدر و شاه و خلیفه و امام هم چنین بود . ایمان به خدا ، وبالاخره « ایمان دینی » ، گوهرش ، همین آرزو بود . در آرزو کردن ، منطق اینست که خدا اگر چنانچه خواست ، میدهد و اگر خواست و حکمت ندانست نمیدهد .

برآوردن آرزو ، چه از خدا چه از رهبر و حاکم و حکومت ، در دخواه او بود . برآوردن آرزو ، لطف و عنایت و فضل اوست . اینست که از خدا یا از حاکم یا از حکومت نمیشد واقعیت دادن آرزو را خواست ، بلکه بستگی به دخواه و بزرگواری و لطف او دارد . میشود با ستایش و نیایش اورا فریفت ، میشود با

قریانی و نذر دل اورا بdest آورد . میشود گاه با گستاخی اورا پند داد ، یا به او سفارش کرد ، ولی این در حد خود ، دراز کردن زبان به گستاخیست . فقط باید به دامن لطف و بزرگواری و فضل او چنگ زد .

آرزو ، حق نیست که کسی بطلبید ، و اگر نداد کسی اعتراض کند . اینست که می بینیم شعرای بلند آوازه ما اگر جرئت میکردن نصیحت نامه برای ملوک مینوشتند . ما نصیحت بچای خود کردیم . چون مومنان ، حق داشتند آرزو کنند ، ولی حق نداشتند بخواهند . در ایمان دینی ، خدا ، نقش بر آورنده آرزوها را بازی میکرد . و انسان آرزو میکرد ، آنچه را خود غیتوانست . و حکومت ، بر انسانهای آرزومند ، انسانهایی که خواستشان ، ویژگی گوهری آرزو را داشت ، حکومت میکرد . و توقع انسان آرزومند ، با توقع انسان خواهنه بسیار فرق دارد .

و حکومت در این دویست سال ، با انسانهای خواهنه ، کار دارد نه دیگر با انسانهای آرزومند . و ایمان و آرزو ، مفهوم خاصی از خدا پدید آورده بودند . انسان برای برآوردن آرزوها یش ، نیاز به خدائی مقتدر داشت ، و برای دست یابی به آرزوها یش به چنین خدائی ایمان میآورد . و این تصویری خاص از خداست . در این روزگاران ، امکان رسیدن به خواستهای انسان از راه کار و اندیشه خود ، اگر هیچ نبود و لی بسیار ناچیز بود ، از این رو « خواست » ، شکل ویژه « آرزو » را داشت . انسان یقین به خودش (اندیشه و کارش) نداشت بلکه ایمان به کار و اندیشه خدا داشت .

انسان آرزومند ، همیشه در ته قلبش ایمان به قدرتی دارد که آرزوها یش را برخواهد آورد . این قدرت ، میتواند خدا یا نایاندگانش ، یا یک رهبر و پیشوای سیاسی و اجتماعی یا حزب یا طبقه یا ملت در وحدت شخصی اش باشد . انسان ، آرزو میکند ، چون در آن شک دارد که خود میتواند آن آرزوها را واقعیت بدهد . برآوردن و واقعیت بخشیدن به آرزوها تی که انسان نمیتواند از آن هیچگاه دست بکشد ، کار خدا ، یا کار یک ابرمرد و پیشوای بزرگ یا قدرتی فوق العاده و شکست ناپذیر و همیشه پیروزگر است .

سرچشمه میگیرد . نخستین بار پس از فروپاشیدن ایمان دینی در غرب ، از فلاسفه گرفته تا مردم کوچه و بازار ، سرچشمه یقین خود را در تجربیات حسی یافتند . سرچشمه یقین خود را در لذت گرفتن حسی و مادی یافتند . و این درست پیامد ضروری ایمانشان به خدای توحیدی در سده ها بود .

در ادبیان توحیدی ، مسئله ایمان از همان آغاز دچار بحران میشود . چون طبیعت ایمان ، آنست که چیزی محدود و مشخص و محسوس و ثابت و حاضر لازم دارد تا بتواند به آن بچسبد ، تا بتواند برآن بایستد ، تا بتواند درآن لانه کند . ایمان ، نیاز به صورت و نقش و تصویر دارد .

ایمان نیاز به چیز مشخص و شمردنی دارد ، ازاین رو هر ایمانی ، دین را بسوی شریعت شدن و فقه شدن ورسوم و مناسک میکشاند ، بسوی قاعده برای هر کرداری و گفتاری و احساسی میکشاند ، بسوی فورمول بندیهای اصول و فروع میراند . ایمان از ابهام و متشابهات و تغییر و کثرت ، وازانتزاو و تجربیات مفهومی بی نهایت میترسد و اکراه دارد . و درست تنش و کشمکش ایمان با همان « خدای توحیدی » ، آغاز میشود .

در خدای توحیدی ، انتزاو عقلی راه می یابد ، و از عقلی شدن خدا تا فلسفی شدن خدا ، یک گام راهست . و هرچه خدا ، بیشتر توحیدی شد و « از او نفی صفات شد » ، مفهومی انتزاوی و تجربیدی میگردد ، خدا ، ایده و مفهوم میشود ، و طبعاً خدائی که در ایمان ، باید « شخص » باشد ، مفهوم و ایده میشود . تا خدا ، هنوز شخص هست ، هنوز تصویر است ، طبعاً بر ضد اندیشه توحید است و تنها با مفهوم انتزاوی شدن ، با اندیشه ناب شدن ، میتواند خود را از صورت بودن برهاند .

برای توحیدی ساختن خدا ، راهی دیگر جز فلسفی سازی خدا ، جز مفهوم سازی خدا نیست . خدا (حق) ، حقیقت میشود . شخصیت مطلق ، هنوز اندیشه ناب انتزاوی نیست .

« شخصیت مطلق » ، نیمش مفهوم و نیمش تصویر است ، و طبعاً یک مفهوم شتر مرغیست . وقتی بپرسید شتر است مرغ ازآب در میآید و وقتی بپرسید

در زیر هر آرزوئی ، خدائی یا رهبری یا قدرتمندی ، و ایمان به خدائی ، ایمان به رهبری و ابرمردی نهفته است . آرزومند ، می پنдарد و ایمان دارد که در عینیت دادن خود و خواست خود ، با خدای مقتدر یا قدرتمند ، قدرت آن مقتدر را از آن خود میسازد .

آرزو ، مادر ایمان بطور کلی ، و ایمان به خدا و دین بطور خصوص است . در ایمان ، مسئله بنیادی ، نیاز به وجود دیگری هست که انسان به آن تکیه و پشت کند ، واژ او پشت گرمی داشته باشد ، چون بربای خود نمیتواند بایستد ، و هرچه این وجود ، قدرتش بیشتر و دامنه دارتر است ، بهتر این نیاز و بهترین شکل این نیاز را بر میآورد . تصویر خدائی که بی نهایت مقتدر است ، پاسخگوی این نیاز بود .

ولی آیا قبول چنین تصویری از خدا ، یا نفی و رد چنین تصویری از خدا ، با وجود و نفی وجود خدا بطور کلی کاری داشت ؟ این ایمان بود که نیاز به وجود خدائی بی نهایت مقتدر داشت ، تا احساس وجود خود را بکند ، تا غرور و اعتمادی به خود داشته باشد . این بود که اشخاصی که بیهوده وقت خود را صرف رد و نفی یا اثبات وجود خدا میکردند و به پیکار با خدابرستی میرفتند ، به درستی درک مسئله ایمان و آرزوهای زائیده از گوهر انسان را که در پشت آن نهفته بودند ، نمیکردند . کسیکه آرزو دارد و نیاز به ایمان به خدا دارد ، اگر صد دلیل در نفی و رد وجود خدا آورده شود ، تغییری در ایمان و ضرورت ایمان او داده نمیشود ، و باز جای شک برای او باقی میماند که آیا دلیلی دیگر نیست که وجود خدا را ثابت کند ؟ و آنکه ایمانش به قدرتی دیگر و آموزه و رهبری دیگر برآورده میشود ، نیاز به چنین اثبات و ردی ندارد . خدا ، یا رهبری ، یا قدرتی فوق العاده باید باشد ، تا او بتواند به آن تکیه کرد ، و گزنه انسان ، احساس هیچی و ضعف مطلق میکند .

بنا براین برای زیستن ، مسئله جوشیدن مستقیم یقین از خود ، همیشه عطراحت است . و یقین انسان ، همیشه از تجربیات مستقیم و بی مبالغی اش

مرغست ، شتر میشود . توحیدی شدن خدا ، راهی جز اندیشه و مفهوم خالض شدن ندارد . و با انتزاعی شدن خدا ، خدا ، از گاز انبر ایمان و امکانات ایمانی هر مومنی خارج میگردد .

ایمان ، نیاز به محدودیتی ، به تصویری ، به دسترسی پذیر بودن ، به چیزی معین و ثابت و استوار ، دارد . ایمان ، به شخص ، ممکن میگردد ، نه به ایده بی نهایت . اینست که مفهوم خدای توحیدی ، نیاز ضروری به واسطه دارد ، یعنی نیاز به رسول و مظهر و امام دارد ، نیاز به معبد و مسجد و کلیسا دارد ، نیاز به مقدسین و امام زاده ها و قبور دارد ، نیاز به فرشتگان دارد . ایمان ، با خدای توحیدی ، در تنفس و کشمکش و بحران است .

اینست که هر دین توحیدی ، برای ارضاء ایمان مردم ، ناخواسته و بر ضد ایده الله ، در درون خود ، ایجاد شرک و الحاد و کفر میکند ، چون همه این میانجی ها ، بی استثناء ، تصاویرند . در ایمان ، بجای خدای تصویر ناپذیر توحیدی ، که از دسترس همه مومنان خارجست ، ضرورت ایمان ، سبب میشود که پرستش رسول و امام و امام زاده و سپس قبور و آثار آنها آغاز میشود . ایمان ، نیاز به تصویر دارد ، نیاز به چیز محسوس دارد ، نیاز به چیزی دارد که به آن بنگرد ، نیاز به چیزی محکم دارد که به آن بچسبد ، نیاز به جانی سفت دارد که روی آن بایستد . و به آن چه انتزاعی و مجرد است نیتوان نگریست ، و نیتوان آنرا درمشت فشرد و نیتوان پا روی آن گذاشت و نیتوان در آن خوابید . در داستان موسی و شبان در منتهی مولوی ، میتوان نیاز به خدائی را دید که مومن لازم دارد تا چارقش را بدوزد و سرش را شانه کند و خانه اش را بروید . اینجا گفتگو از عame است که نیاز به ایمان دارند . و سرزنش و عتاب موسی به شبان که چرا سخنانی بر ضد توحید زده است ، مورد موامده همان خدای توحیدی قرارمیگیرد که او را برای آموزش توحید فرستاده است . و بالاخره محور کار دین را آن میداند که « تو برای وصل کردن آمدی » ، و آن سرزنش و نکوهش موسی در راستای توحیدی ساختن ایمان ، فقط علت فصل و جدانی مردم از خداست .

توحیدی که شرک و الحاد و کفر را از خود دور ساخت ، در درونش همانها باز به خودی خود پیدایش می یابند ، و بالاخره برغم اکراحت ، آنها را در خود تحمل میکند . واين اصل کلی در دیالكتیک هست که با نابود ساختن یک ضد ، در درون مفهوم ضدآن ، ضدی تازه بر میخیزد و جانشین ضدی میشود که در بیرون نابود ساخته است . درست مثل مكتب ایده آلیسم که با نفی کلی ماتریالیسم ، در درون خودش بشیوه ای ماتریالیسم از تو چهره میگشاید یا در مكتب ماتریالیسم که پس از پیکار با ایده آلیسم و نابود ساختن آن ، ایده آلیسم از تو در خودش علیرغم اکراحت ، سبز میشود .

همینطور در عقلی سازی و فلسفی سازی خدا (با بی صورت دانستن او) ، ایمان ، متزلزل میشود . ایمان ، آواره و سرگردان و گیج میشود ، وناگهان به حس یا خیالات زنده رو میکند (از جمله به شعر و موسیقی و هنر) و در حس و خیالست که بجای ایمان گم کرده ، اندکی یقین پیدامیکند . در برابر ایمان تهی و پوک شده (به اندیشه ای بس عظیم ولی بی نهایت و راه حس و خیال) ، در محسوسات (همان قبور) و در خیالات (تصاویر خیالی و افسانه ای که از رسول و امام و امام زاده ها میکشد) ، یقین خود را میجويد . این ماتریالیسم (ماده گرانی) و انتیسم (بیخدانی) و شرک ، در بطن خود دین توحیدی ، در اثر ضرورتی که تفکر درخدا ، ایجاد کرده است ، پیدایش می یابد . یک قبر ، یک ضریع ، بوسیدن یک سنگ ... محسوس است ، یک امام زاده ، یک مرجع دینی ، محسوس و ملموس است ، نکیر و منکر و جبرئیل و عزرائیل ، همه خیالات زنده اند ، واینها ، ایمان را که در مفهوم انتزاعی توحید بر باد رفته اند ، نجات میدهند .

این محسوسات و خیالات ، پایان مرحله ایمان و سرآغاز مرحله یقین هستند . از همین جا بحران دین آغاز میشود . ایمان به خدای توحیدی بریاد رفته است ، ولی روآوردن به محسوسات و خیالات ، راه کشف یقین را باز کرده است . مزه یقین در کام او راه یافته است . اینها را بنام خرافات نباید دست کم گرفت و خوار و کودکانه شمرد . اینها یک واکنش سالم انسانی در راه بازگشت به یقین

، و از دست دادن ایمان ، علیرغم اولویت دادن زبانی به ایمان است . ایمان به خدای غایب و توحیدی ، محال یا غیر ممکنست ، از این رو مومن ، یقینش را در آنچه میانجیست ، در آنچه صورتست ، در آنچه محسوس و کثرت است می یابد . او در شرک و کفر و الحاد ، به یقین میرسد ، ولی دلیری نمیکند که این واقعیت را با نام حقیقی اش بخواند . به شرک و کفر و الحادش ، هنوز نام توحید میدهد . و درست آنچه دین یقینی است جای دین ایمانیش را گرفته است . اکنون نظری به آنچه در درون مومن ، روی میدهد میاندازیم . دیدیم که آرزو کردن ، بستگی به مفهوم قدرت دارد ، و با خود نه تنها تصویر « خدای مقترن » را میآورد که باید به آن ایمان آورد ، بلکه مفهوم حکومت و حاکم و رهبر فوق العاده مقترن را میآورد تا تحقق آرزوها ای انسانی را در آرامش و نظم فراهم سازد .

« آرزو » و « قدرت » و « ایمان » ، مفاهیم سه گانه ای هستند که همیشه متلازم باهند . ولی در جهان ما « خواست » ، جای « آرزو » را گرفته است . انسان دیگر بندرت آرزو میکند ، بلکه همیشه « میخواهد » ، و پیدایش این تفاوت ، پیامد یک انقلاب بسیار ژرف در وجودان انسانیست . در آرزو کردن ، اگر خدا یا شاه یا حکومت ، نمیخواست ، نمیداد . واقعیت دادن به آرزوی انسانها ، یک عنایت و هدیه و لطف و بزرگواری بود . و در این جهان مستله اخلاق ، برتر از حقوق بود . و در اخلاق ، همه کارهای خوب ، داوطلبانه و دلخواهانه است .

و در جهان ما ، اصول اخلاقی باید در حقوق ، از سوئی حل شود ، واز سوئی نفی گردد . لیبرالیسم ، همان آزادی فردی را میخواهد که شعراء و عرفای ما آرزو میکرند ، ولی نه دیگر بنام اخلاق بلکه بنام حق . انسان حق دارد هم از حکومت و هم از سازمان دینی ، و علیرغم حکومت و علیرغم سازمان دینی ، بخواهد و مطالبه کند . سوسیالیسم ، همبستگی و تساوی و عدالت را میخواهد ، که هزاره ها ما بنام اخلاق میخواستیم و کسی به ما نمیداد ، چون به ما لطف نداشت یا حکمت نمیدانست ، ولی سوسیالیسم همان هارا بنام حقوق

مطلوبه میکند . وقتی اخلاق ، اولویت داشت ، چون در اخلاق ، مستله دلخواهی و نیت و دارطلبی نیکوکار مطرحست ، این اصول فقط به پند و نصیحت و سفارش و اندرز میکشید . انسان ، آرزوی رسیدن به آزادی و همبستگی و تساوی و عدالت را داشت ، و دوام این آرزوها ، روزبروز احساس ناتوانی انسان ، و عدم یقین به خودش را بیشتر می پرورد .

و اخلاق ، تا بیان « خودجوشی این اصول بطور ذاتی از انسانست » ، اخلاق واقعیست . وقتی اخلاق ، از خود میجوشد ، نیاز به نصیحت و وعظ و پند و اندرز و سفارش ندارد ، و وقتی دیگر از چشمۀ درونی نجوشید ، همان حکایت پند بر دیوار است .

اخلاق وقتی به پند و اندرز و سفارش ، کاهش یافت ، دیگر زندگی خودرا از دست داده است . روزی که اخلاق را وعظ کردند ، بیان آنست که دیگر روی اخلاق در زندگی اجتماعی و سیاسی نمیتوان اعتماد و حساب کرد ، و هر کسی باید به فکر خودش باشد . روابط همبستگی ، سست و پوک شده است . این است که اخلاق آرزوئی و اخلاق وعظی ، درست نتیجه معکوس اخلاق زنده و جوشنده را میدهد . هیچکس دیگر در اجتماع ، اخلاق را به جد غیگیرد . با پایان خودجوشی اخلاق ، وعظ و نصیحت و اندرز ، دیگر نمیتوانند مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی را حل کنند ، اینست که اخلاق ، دیگر کفایت نمیکند و اصول بنیادی اخلاق ، همه باید در حقوق ، حل شوند . اخلاق باید پله به پله ، وظیفه و حق قانونی بشود . اخلاق و دین وعظی ، نشان مرگ اخلاق خودجوش است .

در اینجاست که اخلاق در واقعیتش مرده است ، و همه انتقادات علیه دین و اخلاق ، متوجه همین نکته است . با نابودی اخلاق خودجوش ، اخلاق ، وسیله قدرت پرستی و مال اندوزی و کسب مقام و وجاهت و برتری فروشی در اجتماع میگردد . سده ها حکومت ، در برابر آرزوها مردم ایستاده بود ، و انسانها ، انسانهای آرزومند بودند ، و برآوردن آرزوها ، بستگی به لطف و عنایت و بزرگواری حکومت داشت . سفارش و نصیحت و پند به ملوک و

خلفاء و امراء ، بیان رابطه آرزوئی میان مردم و حکومت بود . ولی انسان آرزومند ، جای خود را به انسان خواهنه میدهد . و حکومت از این پس در برابر خواستهای مردم ایستاده است .

مردم ، دیگر منتظر لطف و عنایت و بخشش و بزرگواری روسما و رهبران و حکومت و خدا نیستند ، بلکه خواستهای خودرا ، حق خود ، و برآوردنش را تکلیف حکومت میدانند . انسان دیگر ، آرزوی رسیدن به مقصد ندارد ، بلکه میخواهد به مقصد برسد . انسان دیگر آرزوی رسیدن به سعادت نمیکند ، بلکه سعادت را به عنوان حق خود دراین گیتی میخواهد . انسان ، بجای آرزوی رسیدن به حقیقت ، خواهان علم از حقیقت به عنوان حقش میباشد ، و دیگر حکمت بالغه را نمی پذیرد .

این حق اوست که مالک باشد ، خانه داشته باشد ، سعادتمند باشد ، این حق اوست که حقیقت را بداند و به حقیقت برسد . حق به سعادت و ثروت و خوشی و خود و جهان دارد . و این ، چیزی برضد ایمان دینی اش نیست ، بلکه نتیجه ضروری و منطقی و روانی همانست .

در آرزو کردن ، ایمان به خدای مقتدر یافت . و دراین ایمان به خدا ، فکری نهفته و تاریک بود که از نظر پنهان بود . در ایمان به خدای مقتدر ، این فکر ، نهفته بود که « خواست خدا » ، « علت » است . آرزو ، که بر پایه قبول سنتی و ناتوانی خود انسان بنا شده بود ، این فکر را که « خواست ، علت است ، یا اندیشه ، علت است » به تاریکیهای ژرف انسان تبعید کرده بود . هر گاه که انسان بطور ناگهان و برق آسا نگاهی به این ژرف خود ، یا به آنچه عرفا نقطه میانه انسان میخوانند ، به بیخودی خود میانداخت ، و یا آنچه را ایرانیها سروش میخوانند و آنچه را ما امروزه وجود آزاد میخوانیم) ، متوجه وارونه شدن همان عبارت دین میشد .

دین به او گفته بود که خدا ، انسان را به صورت خود ساخت ، لی وجدان او همان مطلب را بزیان خود میگفت که انسان ، خدا را به صورت خود ساخته است . و درواقع هر تصویری از خدا ، آفریده وجود انسانیست ، چون خدا

صورتی ندارد . و ایمان به اینکه خواست خدا ، علت است ، در زیان وجودان ، یقین به این بود که خواست و اندیشه انسان به طور کلی ، علت است . یک اندیشه با اندیشه واقعیتی که بدنباش میاید ، رابطه علی دارد .

واقعیتی که بدنباش اندیشه و خواست انسان میاید ، معلوم اندیشه و خواست اوست . با بازگشت به وجود آزاد ، انسان ناگهان یقین پیدا کرد که خواست او ، علت تحقیق خواسته هایش هست . فکر او ، علت تولید واقعیت است . در وجودان ، همان ایمان دینی به خدای مقتدر ، ناگهان تبدیل به مفهوم « انسان مقتدر » میشود . ناگهان یقین به خود ، جای ایمان دینی را میگیرد و از آن زائیده میشود . انسان مقتدر ، از زهدان خدای مقتدر زائیده میشود ، یا به عبارت دیگر ، خدای مقتدر ناگهان تحول به انسان مقتدر می یابد . بخارط همین قدرت بود که خدا را می پرستید ، اکنون به خاطر همین قدرت ، خود را میپرستد . و انتقاد عرفا از تصویر خدای مقتدر نتیجه بینش یه ضعف این تصویر از خدا بود . و به همین علت بود که ایرانیان ، در سیمرغ ، خدای مهر میدیدند ، نه خدای قدرت .

پرستیدن قدرت در خدا ، پرستیدن قدرت بود ، نه پرستیدن خدا . مردم ، روزگاری به خدا ایمان داشتند ، چون در خدا ، اندیشه و خواست ، علت ضروری واقعیت یابی آرزوها بود . در خدا ، خواست واقعیت ، مساوی باهم بودند ، در خدا ، اندیشه واقعیت ، مساوی باهم بودند . و این گوهر یقین به خود است . آنچه من میخواهم ، من میتوانم . آنچه من میاندیشم ، من میتوانم بکار بندم .

این خرد کاریند بود که کلید همه قفلها بود . در خرد کاریند جمشیدی ، یقین بود . خرد و خواست جمشیدی ، همین گونه خرد و خواست بود . در شاهنامه میاید که جمشید میگوید آنچه من با خدم میخواهم ، میتوانم . و این یقین پهلوان از خودش هست .

در اندیشه و اراده ، این ویژگی بطور ضروری هست ، نه اینکه این ویژگی فقط در اندیشه و اراده خدای مقتدر باشد که ایمان ، آفریده بود . این اندیشه

واراده است که بر واقعیات چیره میشود و آنها را آنگونه و آن اندازه تغییر میدهد تا طبق آرزو بشوند . اندیشه و اراده ، به خودی خود میتوانند برهج و مرجی که در واقعیات و پیش آمدها هستند ، قواعدی تحمیل کند که نیاز به آرزو از بین برود . انسان ، از آرزو کردن ملول و خسته شده است .

سعادت و حقیقت و برداشت محصول کار خود و عمل نیک و رسیدن به غایت ، تصادفات بی قاعده و بی حساب نیستند ، بلکه اندیشیدن و خواستن در انسان ، میتواند آنها معلول شرانطی کند که واقعیت پیداکنند . با روش و سیستم میتواند به سعادت اجتماعی برسد ، و به حقیقت دسترسی پیداکند . اینست که ایمان دینی که در اثر آرزوی انسان سبب پیدایش تصویر خدائی مقتندر شد ، زهدان پیدایش یقین به خود شد . در وجود آزاد ، خدائی که روزگاران دراز ، انسان را به صورت خود میافرید ، تغییر جهت در تساوی داد میشود و درمی یابد که اوست که صورت خدا را ، به صورت خود آفرید .

قدرت پرستی انسان ، هزاره ها در خدا ، عشق خودرا به قدرت ، پرستیده بود . و بر اساس همین عشق به قدرت است که امروزه همه میخواهند حکومت بکنند . و آنها که میخواهند ایمان دینی را نجات دهند ، متوجه این خطر شده اند که همان خدائی را که میپرستند ، حامله به انسان قدرت پرست هست ، و چون میخواهند چنین انسانی زائیده شود ، ازاین رو قائلند که خدا هرگز غیزاند و هرگز نزنایده است و انسانی که پیدایش یافته است بی مادر است .

با بنیادگذار سلسله پادشاهی ساسانی بوسیله یک آخوند زرتشتی ، یکی از بزرگترین وراثتهای گرانبهای تاریخی - حکومتی ایران ، که ریشه در اسطوره های آفرینش ایران داشت ، درهم نورده شد . تا آن زمان ، تصویر حکومت آرمانی ، که اسطوره جمشید در بر داشت ، و سرمشق سیاسی مردم بود ، حکومت ، برای تأمین سعادت دنیوی (گیتانی) مردم بود . و این همان حکومت لایک میباشد ، که ما در اندیشه حکومت جمشیدی داشتیم .

پس از ناپدید شدن مفهوم « جان » ، و پیدایش دومفهوم متضاد « روح » و « جسم » ، دو گونه مفهوم متضاد سعادت ، پیدایش می یابد . از آن پس ، حکومت و سازمان دینی (تاریخی و عینی) ، تضادی ذاتی و آشتبانی ناپذیر باهم دارند ، و آن اینست که ساختار حکومت ، از هدف تأمین سعادت دنیوی مردم معین میگردد ، و ساختار سازمان دینی ، از هدف تأمین سعادت اخروی معین میگردد .

با پیدایش تدریجی تضاد مفهوم روح و جسم در تاریخ ، که در تفکرات مانی به اوج خود رسید ، دو دامنه از تجربیات و آرمانها و ارزشها انسانی ،

نگاه میدارد و میپرورد . آخوندهای زرتشتی میخواسته اند این نقش رهانندگی از درد را ، از جمشید به اهورامزدا انتقال دهند ، و در انجام این کار ، چار تناقض شده اند ، و با کشف این تناقض ، میتوان به اصل اسطوره ، و تصویری از جمشید که هنوز دست نخورده ، پی برد . از این رو در این داستان ، این اهورامزداست که در آغاز آفرینش ، خاک را با پایش میکوید و میمالد و گل میکند و به جمشید یاد میدهد که برای خانه ساختن چگونه باید خشت ساخت ، در حالیکه این کار خود جمشید بوده است . به هر حال می بینیم که خانه ساختن در این گیتی ، نخستین کار جمشید و یا کاری خداوندانه است . واین ، با داستان آدم و حوای توراتی و قرآنی تفاوت دارد که آنها از بهشت به خرابه جهان رانده میشوند تا در رنج و درد زندگی کنند . سعادت در بهشتی است که از آن در اثر نافرمانی ، رانده و تبعید شده اند ، و فقط با فرمانبری کامل از خدا میتوانند آن سعادت را باز یابند . آباد کردن گیتی برای بی گزند ساختن جان و پروردن جان ، در جهان بینی ایرانی ، برترین کار است . و گیتی ، خانه اوست ، و واژه « خانه » که از ریشه « گُندن » است ، معنای « چشمده » دارد ، و در واقع خانه ، چشمده زندگیست ، واژ سوئی می بینیم که در شاهنامه ، « خانه ساختن » ، به معنای « آراستن جهان » میآید (در داستان کیکاووس) .

ساختن خانه ، ایجاد نظم جهانی است . پس خانه که از یکسو معنایش چشمده ، و از سوئی دیگر ، معنایش « استوار کردن نظم در گیتی » میباشد ، بیان آنست که نظم سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، از خود انسان میجوشد و میزاید . یا بسخنی دیگر ، وجود انسان ، با پیدایش نظم و آراستن جهان ، کار دارد . پیش از اینکه از داستان ویده دات دور شویم ، بجاست که نکته ای باریک یاد آوری شود که با داشتن این روایت از جمشید ، میتوان شناخت که اتهام منی کردن جمشید که دست پخته مویدها بوده ، و در شاهنامه آمده جعلیست ، چون این جمشید است که همه بشریت را از زمستانی که اهورامزدا میآورد ، پناه میدهد ، و آخوندها نا آگاهانه اهورامزدا را خدای

در تضاد باهم قرار گرفتند ، که در دو مفهوم روح و جسم دسته بندی میشدند . هرچند ادیان هرکدام « پیوند موقت روح و جسم » را بشیوه ای دیگر تأثیل میکردند ، ولی تضاد ذاتی آن دو ، بجا میماند . این گونه پیوند ها را در زبان پهلوی « گمیختگی » میگویند ، که اختلاط دو چیز متضاد است که باهم هیچگاه غیامیزند ، و هرگز یکی نمیشوند ، ولو آنکه در ظاهر ، یکی مینمایند .

در نخستین تفکرات ایران ، روان و تن ، با هم هیچگونه تضادی نداشتند ، و « جان » ، آمیزش و یگانگی آن دو باهم بود ، و با مفهوم همین جان است که میتوان آرمان و هدف حکومتی جمشیدی و حکومت لاتیک را فهمید .

به همین علت نیز هست که « حواس جسمی » ، در داستان نخستین انسان ایرانی ، به عنوان فریبند ، نمودار نمیشوند . در تنویل زرتشتی هم کم کم این تضاد میان روح و جسم نمودار میگردد ، وطبعاً مفهوم سعادت ، که در آغاز ، بر پایه مفهوم جان ، و یگانگی تن و روان در جان قرار داشت ، وحدت خود را از دست میدهد ، و دوگانگی و تضادش ، ساختار حکومت ، و سازمان دینی آخوندی (موبدی) را تا اندازه ای عوض میکند .

آرمان مردم از حکومت ، در اثر اعتقادشان به قداست زندگی (جان) ، حکومت جمشیدی بود . حکومت آرمانی مردم ، حکومتی بود که بر بیناد خرد انسانی ۱ - همه گونه دردها را از جان یا زندگی انسانی در گیتی (دنیا) بزداید ۲ - زندگی را بطور مثبت در گیتی بپرورد .

در شاهنامه اشاره ای بدان میشود که جمشید ، نخستین کسیست که خانه را با بکار گرفتن دیوها ، ساخت ، و ما این سخن را سرسری میخوانیم و ازان میگذریم . ولی در ویده دات (در اوستا) ، آخوندهای زرتشتی به رغم دستکاری اسطوره نخستین جمشید ، رد پای پیشین این داستان را در دسترس ما میگذارند .

جمشید ، تصویر نخستین « رهاننده از دردها » در ذهن ایرانی بوده است . و خانه ساختن ، تعمیمی از همین فکر است که با خانه ، جان انسانی را از گزند

« خشتراء » که هم معنای « شاه » میدهد و هم معنای « شهر » و هم معنای « حکومت » و « امپراطوری » میدهد ، این تحول را میتوان دریافت . همه ویژگیهای مفهوم حکومت ، و تمرکز تصمیم گیری سیاسی در حکومت ، و سایر ویژگیهای حکومت ، درست در تصویری که مردم از شاه داشته اند ، روئیده و گسترش یافته است . و فقط استحاله « شخص » به « ایده » ، یا شاه به حکومت ، نشان میدهد که چگونه سنت سلطنتی ، سنت حکومتی میگردد ، و پوسته شخص اش را که هزاره ها با آن همراه بوده است دور میریزد . اینست که ما بسیاری از ایده های حکومتی را از « آرمانی که مردم از شاه » داشته اند ، میتوانیم بیابیم .

جدائی سازمان حکومتی ، به عنوان سازمانی مستقل و خودکار ، که سر پای خود میایستد (تشکیلات اداری مستقل و خود کار) و جدا از « شخص شاه » میباشد ، پدیده ایست که در این اواخر ، در تاریخ غودار شده است . و گزنه هزاره ها تاریخ ، با تساوی « شخص » با « ایده » ، یا « حکومت با شاه » ، کار داشته است . عبارت لوئی چهاردهم که حکومت ، منم ، یک اصل کلی بوده است . مسئله ما ، مسئله ، جدا کردن حکومت از همان « من است » ، نه نابود کردن اندیشه حکومت با « من » ، باهم . دشمنی ما با آن من ، نباید این ساختارو ایده حکومتی را که با آن پرورده شده ، دور بریزد .

و درست جدا کردن همین دو مفهوم حکومت و شاه (یا ایده از شخص) و واقعیت بخشیدن به آن از دید سازمانی ، درست به علت تاریخی بودن هردوی این مفاهیم ، بسیار دشوار است . شاید اندیشمند ، بتواند آنها را بطور منطقی و آسان در مغزش از هم جدا سازد ، ولی جدا ساختن روانی و تجربیات عاطفی متناظر آن دو مفهوم در روان ، زمان میخواهد .

به هر حال ، شاه ، مظهر « کل اجتماع » یا « اجتماع در کلیتش » بود . در او این اندیشه تجسم می یافت که یک خواست یا آگاهی باید کل اجتماع را در وحدتش معین سازد . و همینجا مسئله « خودجوشی و جدائی فردی » و تضاد آن با « خواستی که باید کل اجتماع را در بر گیرد » ، یا « وجود و از

دردآور میسازند ، حتی جمشید است که در پایان این داستان ، با پذیرفتن زدشت در جمکرد ، زندگی جاودانی میبخشد ، و دیگر هیچ خبری از اتهام منی کردن و طرد او نیست . در واقع جمشید به مقام همکاریا اهورامزدا ، تعالی می یابد . مقصود اینست که در روان و خرد مردم ایران ، آرمان حکومتی ، همیشه حکومتی بوده است که مردم را در این گیتی از دردها برهاند ، و زندگی آنها را در همین گیتی بپرورد . و این چیزی جز حکومت لاتیک نیست . واين اندیشه بزرگ ، که جوشیدن مستقیم نظم از وجودان خود انسان باشد ، با مفهوم « فر » نیز پیوند خورده است (فر در پهلوی ، به خویشکاری ترجمه گردیده است ، یعنی کاری که مستقیم از گوهر خود انسان پدیدار میشود) سپس از سازمان دینی و از سازمان حکومتی ، تحریر و مورد نفرت قرار داده شده است .

با یکی از پدیده هایی که در بررسی شاهنامه به آن زود آشنا میشویم ، اینست که « هراس شگفت انگیزی از مردن یا نبودن شاه » هست که بلا فاصله به خیزش هرج و مرج و ویرانی و بیسامانی میکشد . نظم هست تا لحظه ای که حاکم هست . و این حاکم است که سرچشمه اصلی نظم است . آنچه ضامن وجود نظم است ، شاه یا حاکم است ، و با نبودن او ، جامعه در یک آن ، نظامش را به کل از دست میدهد . واين پدیده ، بارها با تصویر « پیدایش و برخاستن ازدها » ، غوده میشود .

ازدها ، غاد « پُر یا چندسری » است . از هر سوئی ، سری یا حاکمی ، افراحته میشود . همه ، سر میشوند . این خیزش نیروهای بی اندازه که نا گهان آزاد میشوند ، با هم پیوند نمی یابند ، بلکه هر یک بر ضد دیگریست و طبعاً به نابودی و تنگنای اجتماع میکشد . این اندیشه ، که درست بر ضد مفهوم فر انسانی و خودجوشی نظم از مردم است ، و در شاهنامه میتوان آنرا دید ، نتیجه تبلیغات قدرت حاکمه سیاسی است .

نباید فراموش کرد که مفهوم حکومت امروزی ، از تحول مفهوم شاه پیدایش یافته است . هزاره ها شخص شاه ، تجسم ایده حکومت بوده است . خود و از

نه تنها دو تائی « حکومت » و « ملت » ، بر میخیزد ، بلکه دو تائی « دین عمومی و عینی » و « وجودان فردی » ، به سود وجودان فردی ، از میان بر میخیزد . در اثر آن بدینی ، تصورهای سیاسی و حقوقی و اجتماعی ، که استوار بر دو تائی بودند ، پدید آمده بودند . حکومت ، غیر از ملت بود ، و در برابر ملت میایستاد . دامنه عمومی غیر از دامنه فردی و خصوصی بود ، و قانون و نظام سیاسی ، غیر از اخلاق بود . در زیر پوشش این دو تائیها ، این عقیده و باور نهفته بود ، که خودجوشی اجتماعی ، منفیست ، و اساساً اگر جامعه به حال خودش گذاشته شود ، به هرج و مرج و فساد در ارض میکشد . واگر چنانچه آن خود جوشی ، منفی هم شمرده نمیشد ، ولی کفايت کار را نمیکرد ، و حکومت و قانون و دین عمومی (سازمان دینی) ، باید متهمش بشوند (که هنوز در تصورهای حکومتی و اندیشه سازمان های دینی ، استوار بجای مانده است) .

با تزلزل این دو تائیها ، که دموکراسی خط بطلان روی آن کشید ، و حکومت را مساوی با ملت گذاشت ، خودجوشی اجتماعی ، نه تنها از حالت منفی بیرون آمد ، بلکه نقش مثبت و بینادی نیز به خود گرفت . از این پس در اثر « یقین به خودجوشی وجودان مردم » بود که برنامه کار عوض شد . هرج و مرج بدین گونه توجیه شد که موانع تاریخی ، از تشکل و تفاهم و هم آهنگی آنها جلوگیری میکنند ، و خودجوشی ها ، نیاز به پیدا کردن کاریزمه ای دارد که به نظم و هم آهنگی برسند ، و گرنده هرج و مرج ، در گوهر خودجوشی انسانها نیست . این بود که در این دو سده ، اندیشه هایی در لیبرالیسم و آنارشیسم ، ارزش این ویژگی خودجوشی را به حد افراطی بزرگ ساختند . ولی این غلو و اغراق ، در برابر تحقیر و سرکوبی آن ذره زاره ها ، هم مفهوم و هم لازم و ضروری بود .

در زمانی که حکومت ، کل اجتماع یا اجتماع را در کلیتش معین میساخت ، میان اخلاق و قانون (و نظام سیاسی) شکاف افتاد . حتی بجای رسید که تدبیر و مصلحت حکومتی ، میتوانست همه آرمانهای اخلاقی را بکنار نهد ،

و « دین عمومی » طرح میگردد . و از همینجا ، دوئی و تضاد اخلاق و قانون از سوئی ، وجودان فردی و دین عمومی ، کم کم پدیدار شده است . در شاهنامه می بینیم که این شاه یا حکومتست که به هر کسی و هر چیزی در جامعه « جائی در خورش معین سازد ». و جایگاه هر چیزی و هر کسی را در اجتماع معین ساختن ، همان تعیین نقش همه افراد و چیزها در اجتماع است . هر کسی و هر چیزی ، به خودی خودش ، جا و نقش را در اجتماع نمی یابد ، بلکه این حکومت است که آنرا معین میسازد . در واقع ، اندیشه حکومت ، بر بنیاد بدینی به « فر و خودجوشی وجودان » (به عنوان اندازه گذار و اندازه سنج) و « هر کسی جای خود را خود به خود میجوید و می یابد » ، قرار دارد . همانسان اندیشه « دین عمومی » بر همین بدینی قرار دارد . به هر چیزی جائی دادن ، اندیشه ای نیست که طبق هوی و هوس و خود کامگی شاه ، الجام داده شود ، بلکه این ویژگی ، از آن حکومتست ، ولو شاهان آنرا نا هنجار بکار بردۀ باشند . این اندیشه حکومتیست ، که در شخص شاه نمودار شده است ، و درست این اندیشه حکومتی ، امروزه از شاه یا هر شخصی دیگر ، به سازمان سیاسی (حکومت) انتقال می یابد .

حکومت ، هر که میخواهد باشد ، ملت باشد یا شاه یا دیکتاتور یا ولايت فقیه و امام ، آنچه را به کلیت اجتماع بر میگردد ، میخواهد و می باید معین سازد . این ویژگیها که در ایده آلهای شاهی یا شاه ایده آلی ، رشد کرده اند ، ویژگیهای حکومتی هستند ، و به شخص شاه یا رژیم شاهی برگیرند ، از این رو ، اینها سنت بالارزش سیاسی ما هستند .

مشلا در گذشته گفته میشد ، دو شاه در اقلیمی نگتجند ، و امروزه گفته میشود که در هر جامعه ای باید یک حاکمیت باشد . پس معلوم ساختن « یک تصمیم برای کل اجتماع » یا « معلوم ساختن آگاهی واحد برای کل اجتماع » دو نقش بودند که در اثر همین بدینی به خودجوشی وجودان انسانی ، از سوی حکام سیاسی و راهبران دینی ، یا از حکومت و دین ، از انسان غصب میشدند . در دموکراسی ، این دو تائی ، در همه دامنه ها بر میخیزد .

تا پیروزی سیاسی و حکومتی را تأمین کند.

درست کیکاووس از سیاوش، همین را میخواهد که برای مصلحت سیاسی، پا روی آرمانهای اخلاقی و فرهنگی ایران بنهد، ولی او غنی پذیرد، و ترازدی سیاوش از همین جا آغاز میگردد. او میان مصلحت سیاسی و اخلاق، اخلاق را برتری میدهد، و فراموش نشود که عامه مردم هنوز در چهره حسین، این اصل اخلاقی سیاوشی را، بزرگ میدارند، و به همین علت میتوان دید که سیاوش، «اصل اعتراض ملت بر ضد همه مقتران و سیاست بازیها» بوده است، و این هم سنت سیاسی ماست، که حاضر نبست معیار اخلاقی را قربانی مصلحت سیاسی و بازیهای ماکیاولی گونه در سیاست کند، واژاین ویژگی ایرانی، آخوندهای شیعه تا کنون به سود خود برهه اند، ولی رو شنفکران ما هنوز ازان غافلند.

تصرف و دستیابی دو باره به داستان سیاوش در ادب و هنر (تناتر و موسیقی) او بسیع ساختن آن، برای بیدارساختن فرهنگ سیاسی ایران، بُعدی بسیار ژرف دارد. با دوتا شدن ها (حکومت - ملت، دین عمومی - وجود اخلاقی، قانون - اخلاق،)، اخلاق، نظم درونی فردی میشد، که در رفتار خصوصی او جلوه میگرد. دین، کار خلوت فردی با خدایش میشد. اخلاق، تراوش درونی بود و با باطن و نیت کار داشت. و حکومت چون خود را با ملت، عینیت فیداد، خواه ناخواه به «خودجوشی نظم از وجود»، اعتقادی نداشت. باور داشت که اگر اجتماع (ملت) به حال خود گذاشته شود، خودجوشی، به نظم و هم آهنگی نیکشد، بلکه به هرج و مرج میکشد، و شاید در باطن هم از آن میهارا بید، که اگر آن خود جوشی مردمی، به خود گذاشته شود و به سامان و یگانگی انجامد، ضرورتی به وجود دولتمداران و شریعتمداران نباشد.

قانون و فرمان، معیار یا قاعده ای بود که از خارج با فشار، نظم را برقرار میساخت و تحمیل میگرد و حق داشت. این بود که حکومت، این بدینی خود را به ویژگی «سامان دهی خود جوش مردم از وجودشان»، روز به روز

میافزود. به خود گذاشتن ملت، مساوی با نفی و طرد نظام سیاسی و حقوقی بود. همچنین دین حاکم عینی، به خودجوشی اخلاقی و حقوقی مردم، همان گونه بدینی را داشت، و بر این کمبود مردم بود، که سازمان دینی و شریعت و فقه، ضرورت و حقانیت وجودی پیدا میکرد. ولی پیدایش دموکراسی متلازم با نفی همه این دو تأکرائیها بود.

حکومت نه تنها باید مساوی با ملت، بلکه از ملت باشد (حکومت باید ملی و مردمی باشد نه الهی)، بلکه باید از ملت و برای ملت باشد. همانگونه، اخلاق و قانون (نظم سیاسی) دو سرچشمۀ متفاوت و متضاد ندارند، بلکه هر دو از وجود انسانها سرچشمۀ میگیرند. همچنین دین عمومی و وجود انسان عمومی نه تنها باید عینیت با وجود افراد، دراژر تحمیل، داشته باشد، بلکه عقیده و ارزش‌های اخلاقی و آگاهی اجتماعی، باید از وجود انسان تک تک مردم عجیب شود.

حکومت لاتیک در غرب، در نهان، پیدایشی حکومتی بر مفهوم «جان» بود، که میان تن و روان، هیچگونه تضادی نمی‌باید، ولی آشکارا، پیدایش حکومتیست بر مفهوم جسم و حواس جسمی و طبعاً سعادت دنیوی، در تضاد با مفهوم روح و سعادت اخروی و روحی.

حکومت لاتیک در ساختارش، این شکافتگی میان سعادت دنیوی از سعادت اخروی و دوتانی بودن آنها، و طبعاً مستله بریدگی و تضاد این دو سعادت، و بریدگی دو گونه تجربیات در زندگی انسانی را نیز دارد. تجربیات در باره هر پدیده غنی انسانی و اجتماعی بطور کلی، مثل «زندگی»، هیچگاه در یک مفهوم و یا در یک تعریف، نمی‌گنجد، بلکه نیاز به مفهوم متضادش، یا نیاز به مشتی از تأویلات گوناگون دارد.

بدینسان چنین پدیده ای، با کاربرد دو مفهوم متضاد باهم، شناخته میشود، و با رویکرد به هردوی این مفاهیم، میتوان به آن پدیده پرداخت. طبعاً پیدایش دو مفهوم متضاد روح و جسم، در برخورد با پدیده زندگی، در تاریخ تحولات فرهنگی و فکری، نشان درک غنای زندگی بود.

ولی از سوئی دو مفهوم متضاد ، تبديل به دو وجود متضاد در انسان ، که بطرر موقت باهم گمیخته اند ، شد ، واز سوئی به برتری یابی ارزش یکی ، از این دومفهوم ، و طبعاً یک وجود بر وجود دیگری ، کشید . و این برتری دادن ارزش قسمتی از تجربیات ، بر قسمتی دیگر از تجربیات ، که همزمانش برتری دادن وجودی بر وجودی دیگر (روح بر جسم) در زندگی واحد انسانی میشد ، در زندگی ، به جنگ میان دو گونه حاکمیت ، میکشید .

زیستن ، موقعی ممکن بود که یا جسم بر روح برتری و حاکمیت بیابد ، یا وارونه اش . و یا در موارد افراطی ، به نابود ساختن یک وجود ، برای ناب و پاک ساختن وجودی دیگری میکشید . نیمی از تجربیات زندگی ، ناپاک و نجس و منفور میشدند ، و نیمی دیگر ، ایده آلی و متعالی ساخته میشدند . اگر چنانچه « تجربیاتی که در زیر مقوله جسم ، گرد آوری شده بودند » ، تابع و محکوم « تجربیاتی که در زیر مقوله روح گرد آوری شده بودند » میگردید ، سبب عصیان همیشگی محسوسات و جسمانیات و سوانح ، بر ضد روح و ایده آلها و آنچه متعالیست میشد . و طبعاً متضاد ساختن ارزش آن دو گونه تجربیات ، وقتی سبب نابود ساختن یک ضد ، برای ناب ساختن دیگری میگردید ، بدون ضدش ، هویت خودش را از دست میداد ، و بدینسان ، ضدی را که در خارج ، نابود ساخته بود ، باز به اجبار در درونش ، ایجاد میکرد ، ولی آن ضد درونی را ، همیشه انکار میگرد ، و به زور ، نادیده میگرفت . نابود ساختن ضد در خارج ، به دروغشدنگی و ریا در درون میکشید ، و این دو ، متلازم هم بودند .

پیدایش مفهوم جسم و روح به خودی خود ، ارزشمند و ضروری بود ، ولی وجودی از هر کدام این دو مفهوم ، ساختن ، در واقع گنجانیدن دو وجود متضاد (روح و جسم) در یک وجود واحد (زندگی = جان) بود .

زندگی را میشد در شناختن همزمان این دو ، و دادن ارزش برابر به هر دو ، و پرداختن یکسان به هردو ، پرورد ، و همیشه آن دو را به عنوان دومفهوم یا دو مقوله یا دو بعد از زندگی واحد گرفت ، نه دو وجود متضاد .

تبديل تضاد مفهومی ، به تضاد وجودی روح و جسم ، سبب نفی وحدت زندگی میشد . در واقع ، یک حکومت حقیقی ، با این وحدت زندگی ، که ایرانیان پیش از زرتشت ، جان می نامیدند کار دارد ، نه با جسم و دنیا و سعادت دنیوی ، که در آغاز نقطه نقل حکومت لاتیک در غرب بوده است ، و هنوز بار سیستی های آن را به دوش میکشد .

برتری دادن ارزش روح به جسم (و سعادت اخروی و ملکوتی ، بر سعادت دنیوی و جسمی) که هم در مسیحیت هست و هم در اسلام ، سبب آسیب زدن به زندگی میگردد .

زندگی را نمیشود در روح و جسم از هم پاره کرد ، ولی میتوان با کار برداشتن دو « مفهوم » ، آنرا بهتر شناخت ، و بهتر به آن پرداخت . چنانکه هنوز در فلسفه و فرهنگ آلمان ، کلمه روح (Geist) ارزش مفهومی خود را دارد ، و آنچه را ملل دیگر غرب ، علوم اخلاقی یا انسانی می نامند ، آلمانها « علوم روحی یا روح » می نامند ، و فقط مفهومیست برای نشان دادن یک مشت تجربیات انسانی ، که در تضاد با مشتی دیگر از تجربیات انسانی قرار میگیرند . ولی معمولاً در تاریخ ادیان (اسلام و مسیحی) ، این دومفهوم متضاد ، به دو گونه « وجود متضاد » کشیده شده اند . و روح ، وجود حقیقی و جاوید (من امر ری ، یا نفحه ای که خدا دمیده است) شناخته میگردید ، ولی آن ضد درونی را ، همیشه انکار میگرد ، و به زور ، نادیده میگرفت . نابود ساختن ضد در خارج ، به دروغشدنگی و ریا در درون

متضاد با همند . سده ها در تاریخ ، تضاد این دو مفهوم ، بیشتر چشمگیر بود ، وطبعاً به فخر آمیز سازی فقر ، و پذیرش بدبهختی ، و رضا به تقدیر ، و ریاضت و زهد از سوئی ، و زندگانی ریا آمیز از سوئی دیگر ، و اغراق در شهوت رانی و کامرانی میکشید ، که پیامد مستقیم پاره کردن زندگی به دو وجود جسم و روح است .

ولی « زندگی » در خودش ، این تضاد مفاهیم ، و یا پارگی در دو گونه وجود را نمیشناسد ، و با تضاد ذهنی و مفهومی ، شکافته کننده زندگی را نمی

پذیرد .

خواه ناخواه انسان ، هم سعادت دنیوی (سعادتمند بودن در جسمانیات و حواس و سوائق) و هم سعادت روحانی (یا اخروی یا سعادت روحی در همین دنیا) را با هم میخواهد ، هیچگاه برای رسیدن به سعادت اخروی یا آخرالزمانی ، از زندگی نقد جسمانی و حسی ، صرفنظر نمیکند .

حکومتگری سازمان دینی ، که استوار بر اندیشه برتری روح بر جسم ، و تأمین سعادت اخروی در رتبه اول است ، خواه ناخواه به سعادت دنیوی و جسمانی ، کمتر بها میدهد ، و سعادت دنیوی را ، تابع سعادت اخروی میسازد .

حکومت لائیک با برتری دادن به سعادت دنیوی و جسم و حواس و سوائق ، کار خود را آغاز کرد ، برتری خود را در این ارزش دهن ، در میان مردم بدست آورد . خواه ناخواه ، سازمان دینی ، یا آنکه سازمانی در درون سازمان حکومتی گردید ، یا بکلی از جامعه با زور ، زدوده شد (که این راه حل در پایان دچار شکست گردید) .

اگر سعادت دنیوی و سعادت اخروی ، بطور متوازی و یکسان پذیرفته شود ، یا در واقع به روح و جسم یک ارزش داده شود ، آنگاه سازمان دینی و حکومت سیاسی ، باید به عنوان دو قدرت مساوی باهم ، در جامعه حاکمیت داشته باشند ، که از دیدگاه حقوقی غیر ممکنست و در مقوله « دو سلطان در اقلیمی نگنجند » قرار میگیرند ، یا باید یک سازمان در سازمان دیگری و تابع سازمان دیگری قرار گیرد .

یا سازمان دینی باید در سازمان حکومتی جا گیرد ، و یا سازمان حکومتی در سازمان دینی جا گیرد . و این بسته به آنست که جامعه ، آگاهانه و باصراحت و قدرت ، برتری ارزش جسم بر روح یا روح بر جسم را پذیرد .

ولی با مفهوم « جان » ، که تضاد روح و جسم را در خود نپذیرفته ، و روان و تن ، با هم دوروبه یک گوهرند ، حکومت ، با تأمین و تضمین سعادت دنیوی ، امکانات آفرینش سعادت روانی را در دسترس هر کسی میگذارد ، تا

بنا بر وجود این خود ، آنرا بجاید و بیافریند .
از آن پس سازمان های دینی ، تصور خود را از سعادت روحی و یا اخروی ، بی هیچ اکراه و اجباری ، در اختیار انسانها میگذارند ، چون گزینش سعادت روحی و روانی ، فقط در آزادی کامل وجود این سعادت ممکنست ، و نیاز به طیف و تنوع بی نهایت دارد . سعادت ، غیر از کامگیری و شادی و خوشیست ، و واقعیت پیچیده تریست که تعیین و گزینش و آفرینش آن ، تراویش وجود این سعادت . آرماتیست که در اثر اندیشیدن در خوشی و کامگیری فردیست . سعادت ، آرماتیست که در اثر اندیشیدن در خوشی و کامگیری پیدایش می یابد ، و میتواند بسیار متغیر و پیچیده و متنوع باشد .

وجدان آزاد و حکومت بازگشت به اخلاق پهلوانی

سنجهش و ستایش یا نکوهش اعمالش ندارد . پهلوان ، سخنی دلیرانه نیگوید ، یا اندیشه و کرداری دلیرانه نیکند ، تا با آنها نزد مردم کسب افتخار کند . فخر و امتیاز و سبقت ، همیشه در کار مقایسه پذیر با دیگران ، امکان دارد . به همانسان او فقط از خود ، شرم میبرد ، نه از خدا و نه از اجتماع و نه از هیچگونه مرجع و قدرت خارجی .

با توجه به این افکار است که میتوان ، هفتخوان رستم را در ژرفش فهمید . او برای خود آزمائی ، و آمادگی برای رهاندن سپاه ایران از چنگ دیو سپید ، تنها هفتخوان را می پیماید ، تا در آن خود ، اندازه خودش باشد . او در هفتخوان ، تماشچی ندارد ، یعنی کسانی نیستند که با معیار مشخص و روشن و ثابتی ، اعمال اورا بسنجند و مقایسه و داوری کنند . او حتی نیخواهد در هفتخوانش سرمشق و الگو و مثال اعلای کسی باشد . اعمال و افکار پهلوانی ، اعمال و افکاری هستند که فردیت و هویت ویژه پهلوان را معین میسازند ، و اینها را نیخواهد نزد انتظار عمومی بگسترد . بزرگ شدن و گوهر خود را گسترشد ، باید انطباق بر اندازه ای داشته باشد که از ژرف وجودان فردی میترسد . او نباید در اعمالش و افکارش از معیار دیگری ، معین گردد .

در برابر این شرم از خود ، که استوار بر وجودان آزاد و آفریننده پهلوان است ، شرم انسان از خدا یا از جامعه ، به عنوان مرجع خارجی ، قرار دارد که در داستان آدم در تورات و قرآن بیان شده است . « از آنکه » شرم می برم ، او ، اندازه کارهای ماست ، یا اوست که معیار برای کارهای ما میگذارد . آنکه از خود شرم میبرد ، خود ، اندازه کردار و گفتار و اندیشه خود است . البته اگر خدا ، با دل انسان ، عینیت پیدا کند ، آنگاه ، شرم از خدا ، شرم از خود میشود ، و در این راستا بود که عرفا تلاش میکردند ، ولی با این سخن ، شریعت و اخلاق و فضیلت های دینی را نفی میکردند ، که شکل قواعد و میزان خارجی و عینی به خود گرفته بودند . خدای هرکسی ، در قلب هرکسی است ، هرکسی ، پیغمبر خودش هست ، یا هرکسی خودش آخوند و مرجع

زرتشت ، اندیشه نیک و گفتار نیک و کردار نیک را ، شالوده اخلاق میسازد ، ولی او خودش هیچگاه فهرستی از اندیشه ها و گفتارها و کردار های نیک را نمیدهد . چرا ؟ این شیوه تفکر زرتشت ، به اخلاق پهلوانی در ایران باز میگردد ، و ما ردپای آنرا در شاهنامه فردوسی میتوانیم پیدا کنیم . برای پهلوان ، نیکی ، اندیشیدن و گفتن و کردن به « هنگام » بوده است . نیکی ، در تکرار اندیشه ها و گفته ها و کردارها ، طبق یک معیار ثابت و مشخص خارجی و معلوم برای همه ، نبوده است . نیکی ، کاری و اندیشه و گفتار تکراری ، طبق یک با قاعده و معیار نبوده است . هر « هنگامی » ، یک پیش آمد و فرصت استثنائیست . دو هنگام ، که عین هم باشند ، وجود ندارند . بنا براین ، هر اندیشه و گفتار و کردار نیکی ، یک کرده و گفته و اندیشه استثنائی و بی نظیر است . « کار به هنگام » ، نیاز به معیار انفرادی و ویژه برای همان هنگام دارد . با هنگام انفرادی و بی نظیر و نادر ، فقط میتوان با معیاری انفرادی و بی نظیر و استثنائی ، رویارو شد . از این رو کار نیک کردن ، نیاز به نیروی آفریننده وجودان فردی دارد . بدینسان تفکر اخلاقی پهلوانی ، این پیامد را دارد که او باید معیارهای عادی و پیش پا افتاده و قواعد کلی و عمومی را کنار بنهد و دور بیندازد . پهلوان باید در داوری ، « خود بسا » باشد . او نیاز به قاعده خارجی ، و تماشچی برای داوری کردن و

فتوى است .

ما بر عکس اسطوره آدم در تورات و قرآن ، در دو انسان نخستین ایرانی که کیومرث و جمشید بوده باشند و در اسطوره های ایرانی می‌آیند ، اثری از شرم بردن از خدا یا از مرجع دیگری نمی‌بینیم . خدای پیدایشی ، در خود هیچ ندارد که از آن شرم داشته باشد . از این رو هرچه در گوهر خود دارد ، آشکار می‌سازد . در آغاز شاهنامه در باره خدا می‌آید :

چو دانا ، توانا بُد و داد گر ازيرا نکرد ایج پنهان ، هنر دادگری و توانائی ، آنست که هنرهای که در گوهر است ، آشکار شود . و این یک اصلِ کلی خدای پیدایشی است . سیمرغ که نخستین بانو خدای ایرانست ، خدای پیدایشی است . او با امر ، خلق نیکند ، بلکه خود ، در جهان پیدایش می‌یابد . و از آنجا که فراز کوه البرز ، جایگاه اوست ، می‌بینیم که در کوه ، در نشیمن سیمرغ ، نیاز به هیچ‌گونه شرم نیست . در کوه که جایگاه سیمرغست ، نهان و آشکاری نیست . یا هیچ نهانی نیست که آشکار نباشد یا نشود . وزال هم نزد سیمرغ ، لخت و برهنه است . از این رو وقتی سام می‌آید تا فرزندش زال را پس بگیرد ، در آغاز به زال ، لباس می‌پوشاند . سام به زال می‌گوید :

بعویم هوای تو از نیک و بد از این پس ، چه خواهی ، همان می‌سازد (بیان اینکه چون زال سیمرغی هست ، خواست او ، معیار نیک و بد است)

تنش را یکی پهلوانی قیای بپوشید ، از کوه ، بگذارد پای فرود آمد از کوه و بالای خواست یکی جامده خسرو آرای خواست خود سیمرغ نیز تا در کوه است ، لخت و برهنه و آشکار است ، ولی همیشه در فرود آمدن ، در ابر سیاه و تاریک ، فرود می‌آید (برای کمک در زادن رستم) سیمرغ به زال می‌گوید که هر وقت در خطر بیفتی ،

ابا خویشتمن بر یکی پر من همی باش در سایه فر من
گرت هیچ سختی بروی آورند زنیک و زید ، گفت و گوی آورند
ببینی هم اندر زمان فر من برآتش برافکن یکی پر من

ابا بچگانت بپروردہ ام که در زیر پرت برآورده ام
همانگه ببایم چو « ابر سیاه » بی آزار آرم برین جایگاه
بنا براین نزد سیمرغ ، که خدای پیدایشی است ، برترین صفت ، لختی و
برهنه‌گی و راستی است ، راستی ، روند پیدایش گوهری انسانیست نه یک
حرفی که به فقط به زبان آید . پیدایش گفتار و اندیشه و کردار ، پیدایش و
راستی است .

معیارهای جیزی ، پیدایش نیرومندی نهفته در گوهر خود همان چیزست .
راستی ، به خود بودن و از خود بودن و اندازه خود بودنست . شرم ، متوجه
معیار دیگری در پدیدار ساختن خود نیست . هر چیزی را نباید آنقدر پدیدار
ساخت که فقط دیگری می‌پسندد ، و از پدیدار ساختن آنچه دیگری می‌
نکوهد ، شرم برد . آنچه را که خدا یا جامعه یا هر مرجع قدرتی نمی‌پسندد و
بی هنر میداند ، پوشیدن و از او شرم داشتن ، بر ضد اصل سیمرغیست . بلکه
وقتی کسی ، گوهر خود را ننماید و پنهان سازد ، باید از خود شرم برد .
مثلای گیاه ، نیروی بالیدن دارد ، و این نیرومندی را پنهان نمی‌سازد .

گیا رست با چند گونه درخت ببالابرآمد سران شان زیخت
ببالد ، ندارد جز این نیروئی نپوید ، چو پویندگان هر سوئی
گیاه ، سست نیست ، چون نمی‌پوید . این نیرو ، در گوهر او نیست .
تفکر ایرانی ، میان « بزرگی جوئی » و « رشگ و آز » فرق می‌گذارد .
اینست که رشک بودن و پژوهان بودن ، باهم فرق دارند . پژوهان ، همان غبطه
خوردن است . بزرگی جوئی ، نیک است . هر انسانی باید بزرگی بجوید .
کیومرث ، که نخستین انسان است ، ویژگی بنیادی اش ، بزرگی جوئیست .
و اینکه او در آغاز ، در کوه جای می‌گیرد ، موئید همین معناست . البرز که
معنایش « بزرگی بزرگیهاست » ، کوه است ، و کوه ، در اسطوره های ایرانی
از زمین ببالا « میروید ». بزرگی با روئیدن کار دارد . بزرگی ، بلندی جستن
رویشی است . بزرگی ، رسیدن به چکادیست که در گوهر هر چیزی ، و در
گوهر هر انسانی ، نهفته است ، و این « اندازه نهفته در انسان » است ، که

اندازه اوست ، که او میجوید ، یا باید بخواهد ، و این بزرگی اوست . بزرگی یا این اندازه نهفته در گوهر خود را خواستن ، اصل نیکوئیست . آز ، فزوونتر از این اندازه ، خواستن است . و بزرگی خود را آشکار ساختن ، شرم ندارد . بلکه بیش از اندازه گوهری خود ، با کمتر از اندازه خود ، از خود خواستن ، شرم دارد . وقتی انسان ، چیزی می نماید که نیست و غیتواند هیچگاه بشود ، شرم آور است .

در پیکار کیومرث با اهرين ، سراسر طبیعت ، با او همکاری میکنند ، و بر ضد اهرين بر میخیزند . طبیعت ، بر ضد اهرين است . چون اهرين ، غیتواند « پیدایش بزرگی گوهری هر چیزی » را بشکibد . او غیتواند بزرگی گوهری کیومرث را تحمل کند و به آن رشك میورزد . بیش از اندازه گوهری خود خواستن ، یا پیامد نشناختن گوهر خود است ، یا ناخشنودی ، با اندازه گوهری خود است . می بینیم که در شرم از خود ، این گوهر هر چیزیست که اهمیت دارد ، و مرجع و معیار اصلی است . شرم ، باید از پوشیدن گوهر خود باشد ، یا از بیش از اندازه گوهری خود خواستن ، و تلاش برای بیش از این اندازه شدن .

مهر ورزیدن و آفرین گفتن ، همه در همین راستا ، محتویات خود را معلوم میسازند . « بزرگی نهفته در هر چیزی » وقتی بالید ، باید آنرا ستود ، و به آن مهر ورزید . پیدایش آنچه در گوهر انسان پنهان است ، دوست داشتنی و ستودنیست . به گیتی باید مهر ورزید ، چون هر چیزی در آن در حال پیدایشند . جهان و انسانها را باید دوست داشت ، چون جهان از یک سرشک ، پیدایش یافته است و انسان از یک تخم پیدایش یافته است . برای این همه ، کیومرث را دوست دارند (زگیتی ، نبودش کسی دشمنا) . جهان و خود را پروردن ، مهر ورزیدن جهان و خود است ، چون پروردن ، شکوفا ساختن است . پس از داستان کیومرث ، داستان هوشنگ است . در این داستان می بینیم که از سنگ تاریک ، و در پیکار با مارسیه رنگ و تیره ، درست آتش و روشنائی ، زائیده میشود . آتش و روشنائی ، بزرگیست که در گوهر سنگ نهفته است

و با تلنگری ، از این نهفتگی و تاریکی ، بیرون میآید . و هوشنج بخارا همین زایش بزرگی از گوهر تاریک سنگ ، جشن سده را میگیرد .

همینطور در داستان جمشید می بینیم که در واقع ، « مدنیت آرمانی » یا بهشت ، در خود گیتی نهفته است ، و آنجهانی و ملکوتی نیست ، و این جمشید آن را با خرد و خواستش ، در گیتی از زهدان گیتی ، پدیدار و آشکار میسازد . در آغاز ، از درون تیره خارا ، طلب روشنائی میکند ،

زخارا ، گهر جست یک روزگار همی کرد ازو « روشنی » خواستار و « ندید از هنر ، بر خرد ، بسته چیز ». در برابر خرد انسانی ، هیچ هنری (فضلتی) ، بسته و پنهان نیست . با خرد میتوان ، همه بسته ها را گشود و رازشان را برآورد . خرد ، پدیدار سازنده هرچیزیست ، مامای هر چیزیست . و بالاخره میگوید : « هنر در جهان ، از من آمد پدید ». عامل پیدایش هنر (همه نیکوئیها و فضیلت ها و خوشیهای نهفته در چیزها) انسانست .

جهان را بخوبی من آراستم چنان گشت گیتی که من خواستم گیتی را میتوان با خواست انسان ، آراست ، یا نظم داد . نظم نهفته در گوهر جهان و جامعه را میتوان پدیدار ساخت ، یا زیانید . نظم سیاسی و حقوقی را باید از گوهر مردم زیانید ، یا به سخنی دیگر ، یاری داد تا بزاید . اختلا و نابسامانی و پریشانی و هرج و مرج ، دلیل آن نیست که در گوهر مردم ، نظمی نهفته نیست . و در واقع در داستان جمشید که در اوستا (ویده دات) آمده است ، جمشید با پیکان و تازیانه ، گیتی را میانگیزد ، تا این نظم مختل شده را از سر سامان دهد ، یا به عبارت اوستا ، گیتی را از تنگی برهاند . نظم و حقوق و معرفت ، پیدایشی و زایشی از گوهر انسانند .

این اخلاق ، که میتوان آنرا اخلاق سیمرغی یا پهلوانی خواند ، دو قطب بنیادی داشت ، یکی « هنگام » و دیگری « اندازه » .

هم کار باید هم آهنگ با « اندازه گوهری و نهفته در خویشتن » باشد ، و هم باید هم آهنگ با « هنگام » باشد ، که هردو در واقع تاریک و میهم هستند . پهلوان میان دو گونه تاریکی ، در اندازه و هنگام ، قرار داشت .

و هم آهنگ ساختن و آمیختن (سترنز) این دو ، هم آهنگ ساختن دو گونه تاخت بود (واژه اندازه ، معنایش باهم تاختن و جنبیدن است ، هم تاز) . طبعاً هر کار نیکی ، یک گونه کورمالی در اندیشه و کردار و گفتار ، بر پایه یقینی بود که از خود میجوشید .

در برابر این اخلاق ، اخلاقی دیگر پیدایش یافت که بر شالوده ایمان قرار داشت ، و آخوندها در ادیان آنرا پذیرفتند و گستردند . چنانچه می بینیم ، زرتشت هیچ وقت ، علیرغم سفارش کردار و گفتار و اندیشه نیک ، هیچگاه غیبگوید ، تک تک کارها و گفته ها و اندیشه های نیک کدامند ؟ چون هنوز این آرمان اخلاق پهلوانی است که در او دوام پیدا میکند . هنوز سقراط یونانی نیز در این راستا حرکت میکند و میگوید که من غیدانم « چه چیز » خوبست ، و چه چیز بد است .

ولی « ایمان » ، نیاز به آن دارد که تک تک اعمال و افکار و احساسات و گفتارهای ثابت و مشخص و معلوم و قابل سنجشی به عنوان خوب ، یا به عنوان بد معین گردد . ایمان میخواهد بداند که « چه چیزها باید کرد » که خوبند ، و چه چیزها نباید کرد که بدند . ایمان میخواهد بداند تک تک سوائقي که خوبند کدامند ، و تک تک سوائقي که بدند کدامند . ایمان میخواهد بداند که تک تک احساسات و کارها و اندیشه هایی که خوبند کدامند و تک تک احساسات و کارها و اندیشه هایی که بدند کدامند .

« نبود یقین » که نیکی برایش ، دامنه ای گستردگی و طیفی پهناور میان « اندازه خود » و « هنگام » بود ، میکاهد . در اینجا بود که وجود آزاد و آفریننده فرد ، کار میکرد . ولی نبود یقین ، ایجاب پیدایش « ایمان به اعمال مشخص و کوچک و محدود میکند ». مسئله « نیکی » ، دیگر مطرح نیست ، بلکه مسئله « تک تک آنچه نیک است » مطرح است . و از هزار چیزی که نیک شمرده میشود ، مفهوم نیکی بطور کلی پیدایش نمی باید . مسئله فهرست و شمارش تک تک کردارها و گفتارها و اندیشه هایی که نیکند یا بدند و از هم جداشند ، و هر کدام را به خودی خودش میتوان معین و مشخص ساخت

و مقایسه و داوری کرد ، مطرحست . در اینجا بدويت و تنگی و سترونی فکری غودار میگردد . در اینجا ، یقین به زایندگی فرد و وجودنش نیست تا به او آزادی و اختیار داده شود که خودش از مفهوم نیکی ، در هر موردی که پیش میآید ، کار نیک را مشخص سازد . در اخلاقی که زرتشت آورده بود ، هنوز یقین به زایندگی و آفرینندگی و جدان انسانی در تعیین نیکی در هر موردی بود . خرد کاریند ، خردیست که آفرینندگی در پیاده کردن اصل در جزء دارد . و خرد ایرانی ، خرد کاریند بود ، خردی که در پیاده اصل و مفهوم در جزء و مورد ، آفرینندگی داشت ، چون ، کار معنای علت دارد . ولی در اخلاقی که بدبانی فهرست سازی از کارهای نیکست ، اخلاقی رفتار کردن ، تکرار کردن و رونوشت برداشت از تک تک این کارهای نیک میشود .

تکرار کلیشه ای و قالبی این گونه اعمال یا افکار یا احساسات جداگانه ، نیکی میشود . فهرست سازی از تک تک کارها و اندیشه ها و گفتارها و احساسات خوب ، که ویژگی اخلاق آخوندیست ، رویروز دقیق تر و مفصل تر ، و ریزه کاری در آن بیشتر میگردد .

پاکی (طهارت) ، برای آنها تقلیل به « تک تک بیشمار کارها » می باید ، و هرچه این کارها به کارهای ریزه تر و خردتر تقسیم میشوند ، بر احساس پاکی بیشتر میافزاید . نظری کوتاه به تلمود یهودیها و فقه اسلامی این نکته را روشن میسازد . و برای پاک بودن ، باید این علم مفصلی که حاوی هزاران ریزه کاری است و همیشه تبدیل به مثنوی هفتاد من کاغذ میشود ، دانست ، و ناتواتی در دانستن آنها که ضرورت چنین اخلاقیست ، ایجاب تقلید از یک مرجع میکند ، که عمرش را صرف تفکر در همین کارهای ریزه کرده است ، که اهمیت آسمانی و کیهانی یافته اند . همه ریزند ، ولی سراسر سعادت انسان لرزان بر نوک تیز آن کار ریزه ، تلو تلو میخورد . این مهم نیست که در آغاز ، در یک کتاب مقدس ، تک تک کارهایی که نیک خوانده میشوند ، پنج یا هفت یا هشت یا ده تا یا نوزده تا هستند ، این مهمست که این شیوه برخورد با نیکی ، سرآغاز کار ، برای « فهرست بندی و شماره بندی » پایان ناپذیر تک

تک کارهای نیک و بداست . برای نیک بودن ، نیاز به آخوند هست . چون نیک بودن ، نیاز به یک دائره المعارف دارد ، که تک تک آنها سرشماری شده اند ، و آخوند ، همین دائره المعارف حی و حاضر است . چنین اخلاقی اگرهم در آغاز ، آخوندی نباشد ، در پایان ، آخوندزده و آخوندی میشود . زرتشت و عیسی و محمدی که بر ضد هر آخوندی بودند ، دینشان سوراخ آخوندها میشود . چون از سرچشمه شمارش چند چیز نیک ، بجای مفهوم زنده نیکی ، کل اخلاق ، گل آلود و تباہ میشود ، و به هیچ روی غیتوان آخوند را از فهرست بنده و شماره بندی ، باز داشت . او در اینجا سرچشمه قدت یابی خودرا بو میکشد . قدرت ، تنها باقصد و عمد ، خواستنی نیست ، بلکه چه بسا قدرت ، نا آگاهانه « جُسته » میشود ، چه بسا انسان ها که حتی قدرتی نخواسته اند و حتی از آن نفرت داشته اند ، قدرت را بیخبر از خود جسته اند و به آن هم رسیده اند .

اینست که آخوند ، مفهوم « کمال » را در قرآن ، به معنای « پُر بودن و آکنده بودن از جزئیاتی » فهمیده است که در آن موجود است و باید آنها را کشف کرد . در حالیکه پیامبر اسلام ، به هیچ وجه چنین مفهومی از کمال نداشته است . وقتی او قرآن را کامل میداند ، به آن معنا کامل میداند که همان اصول و قوانینی که آمده ، به خودی خود ، بس هستند ، و نیاز به افزودن به آنها نیست .

افزایش چیزی کم به کمال ، کمال را کاملتر نمیکند ، بلکه کمال را ناقص میسازد . « بهتر » ، هیچگاه خوب نیست ، بلکه بدتر هم هست . چون خوبی کمال است و خوبی که خوبتر میشود ، از کمال میافتد . همانطور که قرآن « هست » ، کامل هست . کامل ساختن قرآن ، با احادیث و سنت و سیرت ، ناقص ساختن قرآنست . یک اصل اخلاقی قرآنی ، دراژر افزایش جزئیات و ریزه کاریهای آن ، بنام قرآن و خدا و رسول ، از کمال میافتد و ناقص میشود . همین پر نبودن از جزئیات و ریزه کاریها ، و امکان به آزادی عمل و فکر انسانی و اجتماعی دادن ، نشان کمال قرآن بود . کمال یک اصل اخلاقی ، در آن

نیست ، که همه ریزه کاریهایش را معین و مشخص سازد . چون مورد ها و هنگامها ، بی نهایت ، و طبعا شمارش ناپذیرند ، و انسانها باید ، ابتکار و آزادی ، در به کار بستن این اصل اخلاقی ، به آن موارد بی نهایت ، داشته باشند . ولی آخوند ، با شمارش این ریزه کارها ، و بر ضد مفهوم کمال در قرآن رفتار کردن ، و ناقص ساختن قرآن ، این آزادی را از مردم سلب میکند . با افزایش سنت و سیرت و حدیث ، قرآن ، کامل « ساخته میشود » ، یعنی ، کمال قرآن ، از بین بردۀ میشود . و آخوندها سده ها مشغول همین ناقص سازی قرآن ، برای تصرف قدرت بوده اند . قرآن ، بی سنت و سیرت و حدیث ، کاملست ، چون اصول اخلاقی و دینی ، در همان ناقص بودن در جزئیات ، کمال خود را دارند . باز و گشوده بودن ، یا به سختی دیگر افق داشتن ، کمال یک اصل اخلاقیست . دریک اصل اخلاقی ، دامنه آزادی و آفرینندگی انسان ، باز میشود . و محمد هیچگاه در قرآن نگفته است که با افزودن حدیث و سنت و سیرت به قرآن ، قرآن ، کامل خواهد شد . قرآن ، بدون آنها کاملست . و این وظیفه را او برای آخوندها به اirth نگذاشته است ، تا قرآن را کامل سازند .

در الجیل ، سیرت عیسی با گفته هایش ، مخلوط شده است . و محمد با دانستن این واقعیت ، به قصد و عمد ، مانع این کار شده است . و این کار ، محتوی این معناست که کارها و گفته های خودمن ، سریار درک و فهم قرآن نشوند . قرآن ، به تنهائی ، بی سیرت و حدیث من ، معیار باشد .

ویژگی دیگر اخلاق آخوندی ، پیامد مستقیم ویژگی پیشین است . ماهیت این گونه اعمال و افکار نیک آنست که ، اعمالی هستند که مردم و مقاشرگران اجتماع ، میتوانند تک تک در ما بیستند و مقاشرگند و بسنجدند و مقابله کنند و با معیارهای ثابت و نهائی ، داوری کنند . با داوری در این گونه اعمال و افکارند که مردم ، سیر زندگی مارا در اجتماع ، معین میسازند . پرهیز از بدناهی و ترس از ننگ ، و فخر به خوش نامی ، محصول همین گونه اعمال و افکارند . ولی این گونه سنجش ها و داوریها ، بر اساس چنین اعمال و افکاری ، سبب سطحی سازی رفتار اخلاقی می شود . اخلاق ، وقتی محدود به

تابع اخلاق ، و نفوذ اجتماعی (نام و احترام) ، تابع اخلاق میشوند . و برترین طبقه یا لایه اجتماعی ، طبقه یا لایه ایست که « مجسم برترین اخلاق ، یا اخلاق برتر » باشد . ولی او اخلاق حقیقی را همان اخلاق خودش میداند ، نه اخلاق پهلوانی . بر پایه برداشتی تنگ از این اصل و محدود کردن اخلاق ، به اخلاق خود ، آخوند شاهی یا آخوند سالاری در تاریخ آغاز شده است و هنوز نیز ادامه دارد . و اصل « تابعیت قدرت ، از اخلاق » ، در واقعیت تحریف شده است . این اصل به خودی ، علت لازم و کافی برای آخوند شاهی نیست . این اصل میگوید هرکسی آنقدر « مقام سیاسی یا نام اجتماعی » دارد (آنقدر نفوذ سیاسی یا احترام اجتماعی دارد) که طبق فضیلت های اخلاقی ، رفتار کند . ولی میان اخلاق پهلوانی و اخلاق آخوندی فرسنگها تفاوت است . برداشت آخوند از این اصل آنست که ، مقام (قدرت سیاسی) و نام (احترام و نفوذ اجتماعی) با زهد (رفتار طبق اخلاقی) بستگی دارد که مردم میتوانند تکرار آنرا ببینند و با تکرار همان رفتار در دیگران بسنجدند . چون اخلاق پهلوانی ، رفتار طبق هزاران اعمال تک تک نیست که زهد خوانده میشود . آنچه نباید فراموش کرد آنست که « قدرت سیاسی » با « قدرت در سازمان سیاسی که حکومت خوانده میشود » ، فرق دارد . یک نفر میتواند قدرت سیاسی ، در اجتماع داشته باشد ، ولی در قدرت حکومتی را نداشته اشد . یکی از نتایج خطرناک برداشت « تابعیت سیاست و قدرت ، از اخلاق ایمانی و آخوندی و زهدی » ، همین است که « قدرتند » باید تابع آخوند یا روحانی یا پیر صوفی « باشد . البته این نتیجه گیری ، بر بنیاد اخلاقی خاص قرار دارد که اخلاق آخوندی بوده است ، و از اخلاق پهلوانی بیگانه است . در حالیکه سیاست و حکومت در ایران همیشه بر پایه ایده آلهای اخلاقی پهلوانی قرار داشت نه بر اخلاق موبدی و آخوندی . و حتی میان مردم ، اخلاق پهلوانی همیشه اعتبار و نفوذ نیرومند خود را در روانها داشته است ، و به همین علت ، شاهنامه فردوسی ارزش بلند و ارجمند اخلاقی خود را همیشه نگاه داشته است . و هیچگاه کتاب گذشته نیست ، بلکه کتاب امروز و

این قبیل رفتار شد ، ژرف خودرا گم میکند ، و مردم غیتوانند غرض و مقصد و نیت اعمال را بسنجدند . مردم غیتوانند ، اعمال و افکار بی سروصدا ، یا اعمال و افکاری را که درست با نورافکنهای خاص در صحنه گذاشته نشده اند ، ببینند . چشم ها در اثر چنین گونه نیکیها ، بسیار « درشت بین » میشوند . چشم ها دیگر غیتوانند نازک کاریها و پیچیدگیها و چاره گریهای سوائقت را ببینند . چشم ها فقط به دیدن آنچه به اندازه خاصی درشت و برجسته و جالب است ، خوبی و فضیلت را مسخ میسازد . از سوئی در اثر جدا شدگی اعمال از همیگر ، برای برجسته و تماشائی ساختن و مقایسه پذیری ، پیوستگی اعمال و سوائقت با همیگر دیده نمیشوند . و از سوئی ، در زیر نیکیهای درشت و برجسته و چشمگیر و آسان شناس و پیدا ، بدیها جای میگیرند . خوبی ، طبق « آنچه چنین چشمانی می بینند » ، آنکه از بدیها میشوند ، که لطیف تر و ریزتر و نازکتر و ناپیدا تر و پیچیده تر و غیر بدینسان ، بدیها ، همیشه ظریفتر و نازکتر و ناپیدا تر و پیچیده تر و غیر مستقیم تراز نیکیهای زمحت و چشمگیر و زود شناختنی هستند که ندیده در چشم میافتدند . نیکیها ، از این پس ، فقط بدیها را می پوشند و پنهان میسازند ، و باید زیر هر نیکی ، خطی نازک و ظریف در کمین نشسته است . هرچند ما با ریاکار شمردن یک نفر ، اورا مقصرا میدانیم ، ولی در واقع این ضعف گوهری و ذاتی این اخلاق است . همین اخلاق شرعی یا ایمانی یا آخوندی ، که بر شالوده فهرست بندی کارهای شمردنی نیک ، بنا شده است ، ظرافت و تندی حرکت و تیزبینی چشم را نابود میسازد ، و طبعا چنین چشمی ، از عهده ژرف بینی و ظریف بینی در اعمال و افکار برگزینی آید . و طبعا آخوند ، آن گونه اخلاق را به دیگران میآموزد که خودش با رفتارش ، برترین درجه را پیدا کند . اخلاق ایمانی و فهرستی او ، اخلاق تماشگرانه است . و از آنجا که او این اصل سیاسی و اجتماعی را در اذهان جا اندخته که « هر مقامی یا هر نامی باید طبق رفتار اخلاقی باشد » ، طبعا قدرت سیاسی (مقام) ،

فرداست . اخلاقیست که هنوز اعتبار دارد . اینست که شاهنامه با ما حرف میزند . شاهنامه یک کتاب ادبی یا حماسی خالص نیست که چند نفر لفت شناس و اهل ادب ، روی آن وقت صرف کنند ، بلکه گنج نهفته تفکر ژرف اخلاق مردمیست . و مردم ، از شاهنامه ، این جهان اخلاقی زنده را میخواهند ، نه دقت در معانی و اصطلاحات و تاریخ گذشته و مرده . و با جا بجایی نقطه تقل اخلاقی از پهلوانی به آخوندی ، ایران مغلوب عرب و اسلام شد . ما پیش از آنکه مقهر عرب و اسلام بشویم ، مقهر اخلاق آخوندی - موبیدی در ایران شدیم ، و بی این مغلوبیت ، مغلوب آنها نمیشدیم . در تفکر پهلوانی ، عمل بنیادی و بزرگ ، تراوشی از گوهر انسان بود ، نه انطباق دادن هزاران عمل ریز به هزاران معیار خرد موبیدی - آخوندی .

در تفکر پهلوانی ، فرّ ، که حقانیت به قدرت و حکومت بود ، تراوش مستقیم « عمل و فکر نیک » بود . و نیکی ، اعمال و افکاری بود که جامعه انسانی را از هر دردی رهانی میداد ، و زندگی (جان) را بطور کلی می پرورد . نیکی ، فهرست بیشمار اعمال تک تک شمردنی نبود که نیاز به دانش دائره المعارفی به آنها داشت ، که معنایش این بود که اعمال ، از خود انسان ، نتراویده اند و آشکار نشده اند . تئوری « اعلم و اتقی » بودن که مقام و نام را معین میسازد ، تئوری تازه علمای شیعه نیست ، بلکه تئوری بسیار کهن آخوندیست که فقط در اسلام هم شکل اسلامیش را یافته است .

اندیشه و گفتار و کردار نیک ، مراتب سه گانه و پی درپی پیدایشی هستند که ضرورتا به هم پیوسته اند ، و در واقع به ظاهر سه تا ولی در حقیقت ، یکی هستند . هر سه ، مراتب پی درپی پیدایشند . اندیشه و گفتار و کردار ، رونیده از جان یا زندگی هستند ، و غایت هر سه تاشان ، نگاهداری و پاس داری از یک زندگیست . در تفکر پهلوانی ، قدرتمند ، تجسم « عمل خالص بدون اخلاق » نیست که مجبور به تابعیت از آخوند و روحانی و موبید باشد که « تجسم منحصر به فرد اخلاق و علم به اخلاق » باشد . اخلاق پهلوانی ، اخلاقیست که سپس به « تدبیر حکومتی و مصلحت بینی » و تصمیم گیری

زنده به هر هنگام شده است ، که راستایش همیشه « دفاع از زندگی ، در برابر هر آسیبی بوده است ». ولی آخوند و روحانی ، اخلاق ویژه ای را که داشت ، در تضاد با اخلاق پهلوانی بود ، و در علم به آن اخلاق ، فقط آخوند ، تخصص داشت ، و بدون آن علم به اعمال و افکار بیشمار نیک ، نمیشد نیک شد . اخلاق پهلوانی ، تخصص ناپذیر بود . هنگام و آن ، تخصصی نیستند . هیچ حکومتگری نمیتواند در جائی تخصص در « عمل به هنگام » و « هنگام شناسی » بگیرد . هیچ صوفی نمیتواند تخصص در عشق و حال بگیرد ، چون اینها همه با آن کار دارند . بر عکس پهلوانی ، طبقه یا لایه آخوند در تمامیتش ، به تنهایی دارنده فضیلت های اخلاقی بودند ، و از این رو طبقه یا لایه آخوندی در تمامیتشان ، حق به قدرت داشتند . در حالیکه فرّ که نهاد اخلاق پهلوانی را مینمود ، فردی بود و نمیشد به هیچ روی فر را انتقال داد و چنان با عمل پیوند داشت ، که با ناپذید شدن نیکی ، در همان فرد نیز ، فرّ نیز نابود میشد . فر یزدانی و فر موبیدی و فر اهورامزدانی همه از ساخته های آخوندی هستند . در واقع اخلاق پهلوانی ، امتیاز به طبقه پهلوانان نمیداد . این فرد بود که پهلوان میشد . پهلوانی ، نخبگی گوهری فردی بود . ولی آخوند باشیوه اخلاقیش ، خودش ، برترین تجسم و خالص ترین تجسم آن اخلاق بود ، و طبعاً طبقه همان اصل (تابعیت قدرت از اخلاق) ، همیشه برترین قدرت اجتماعی و سیاسی بود ، ولی آنکه برترین قدرت حکومتی هم نباشد . وقتی خود ، قدرت حکومتی را در دست نداشت ، در اثر همان اصل تابعیت قدرت از اخلاق ، طبقه ای میشد که فراز یا فوق سازمان سیاسی یا حکومتی قرار میگرفت . اگر شاهان و ارتشیان ، قدرت سازمان سیاسی را تصرف میکردند ، طبقه آخوندی میکوشید با بهره گیری از آن اصل ، وراء سازمان آریانی ایرانیان بودند ، برآهmanان ، شاهان را عزل و نصب میکردند ، و در دوره ساسانیان ، طبقه موبیدی ، اصل فوق حکومتی شد و شاهان را براحتی خلع و نصب میکردند . آنها مقام سیاسی برتری از مقام حکومتی داشتند .

بطور کلی «دامنه سیاست» و «دامنه حکومت»، همیگر را غی پوشانند و باهم منطبق نمیشوند. امروزه هم اگر طبقه آخوندی با تغییر قانون اساسی و قبول اصل حکومت از دین، در «سازمان حکومتی» راهی نداشته باشد، قدرت سیاسی خود را خارج از دامنه سازمان حکومتی، خواهد داشت. و هیچ حکومت دموکراتی نبتواند از آن بی اعتنا بگذرد. و بحث های تئوریکی سیاستمداران و روشنفکران ما درباره جدائی حکومت از دین، همیشه کورکورانه از کنار این پدیده ها میگذرد. صرفنظر از آنکه پدیده دین، جریان فراگیر درونی زندگی فردیست، و قابل جدا کردن از شیوه برخورد او با مسائل سیاسی نیست، که دامنه ای محدود از زندگی درونی اوست.

اینست که ما باید برای حل مسئله کنونی خود، دوباره به اخلاق پهلوانی و ویژگیهاش توجه کنیم، و آنرا بر اخلاق ایمانی و آخوندی، برتری دهیم، و باید بکوشیم که مردم از سر، اخلاق پهلوانی را ارج دهند، چنانکه هنوز نیز «جوانمردی» که چیزی جز رسوبات باقیمانده از اخلاق پهلوانی نیست، ارج خودرا میان مردم نگاه داشته است.

امروزه بیشتر به «سیستم های سیاسی» توجه کرده میشود، و پنداشته میشود که با نهادن یک سیستم سیاسی بجای سیستم دیگر، میتوان جامعه را بهتر تغییر داد، و تنش های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بیشتر کاست. بحث به دور این نکته میچرخد که سیستم سیاسی سلطنتی یا جمهوری یا اشرافیت یا آخوندساری (بنام حکومت الهی) کدام بهتر است؟ در حالیکه اصل، فرهنگ سیاسی است.

فرهنگ سیاسی، هویت یک ملت است، و این فرهنگ سیاسی یک ملت است که منش هر سیستم سیاسی را معین میسازد. میان فرهنگ سیاسی، و سیستم سیاسی، تفاوت هست، و آنها را نباید باهم مشتبه ساخت. وقتی فرهنگ سیاسی، بر ضد سیستم سیاسی باشد، کم کم سبب در هم فروپاشی آن سیستم سیاسی میشود. درست می بینیم که تضاد همین فرهنگ و سیستم، سبب از هم فروپاشی بی نهایت سریع و پی در پی حکومت ها در ایران اسلامی شده است، و این روند ادامه خواهد داشت تا فرهنگ سیاسی، هم آهنگی نسبی با سیستم سیاسی پیداکند.

مثلا فرهنگ سیاسی ما که ردپایش را در شاهنامه می یابیم، با «سیستم

سلطنتی » که در شاهنامه می یابیم، با هم فرق دارند، و یکی را نباید به حساب دیگری گذاشت. و اینکه این فرهنگ، تا چه اندازه و چه دامنه‌ای در سیستم سلطنتی هخامنشی یا اشکانی یا ساسانی تأثیرگرده است، مستله است جدآگانه که تاکنون کسی آنرا نپژوهیده است. و فرهنگ سیاسی، عینیت با سیستم سیاسی ملت ندارد. همان فرهنگ سیاسی، در سیستم سلطنتی هم به گونه‌های متفاوت، جذب یا دفع شده است، و دامنه پذیرائی هر کدام، متفاوت بوده است. سیستم سیاسی، جا به جا می‌شود و تغییر می‌کند، ولی فرهنگ سیاسی ملت، که خودجوشی آن ملت است، همیشه زنده می‌ماند.

سیستم سیاسی میتواند برضد فرهنگ سیاسی ملت باشد و بکوشد آنرا مسخ و زشت سازد. سیستم سیاسی، میتواند بکوشد فرهنگ سیاسی آن ملت را سرکوب کند و دور بیندازد. تنش و آمیزش فرهنگ سیاسی با سیستم سیاسی، مستله است که در همه امور غودار میگردد. یک سیستم سیاسی، میتواند در برابر فرهنگ سیاسی یک ملت بایستد و بجنگد. خود آگاهی از این فرهنگ سیاسی که بندرت به آن توجه شده است، و پرورش و گسترش آن، باروش منطقی و در مفاهیم، و بسیج ساختن آن در عمل، بیش از « دستگاه سیاسی » ارزش دارد که به خودی خود، فورمی بی روح است، و همین فرهنگ سیاسی است که باید به آن سیستم، روح بدمد. پیش از اینکه نگاهی به گوشه‌ای از فرهنگ زنده سیاسی ایران که در شاهنامه بجا مانده بیندازیم، میکوشیم تا مفهوم « فرهنگ » را بطور کلی روشن سازیم.

فرهنگ، نیروئی، ارزشی، آرمانی، احساسی، عاطفه‌ای، خیالی است که در زمینه‌ای که روئیده، یا در آن پیدایش یافته، از مرز آن چیز فراتر رود و از آن بگذرد، و خودرا از زادگاهش و زهدانش، مستقل سازد. ارزشی اخلاقی که روزی در دینی روئیده، آرمانی که در برده‌ای در یک ایدئولوژی پیدایش یافته، احساسی که در مکتبی فلسفی بزرگ شده، از

پیرامون آن دین و ایدئولوژی و مکتب فلسفی و جهان‌بینی، گام فراتر میگذارد و بر پای خود می‌ایستد، و حتی از آن پس میتواند بهتر و گشوده‌تر و آزادانه‌تر، وراء آن دین یا عقیده یا مکتب، زندگی کند و موئثر باشد. آنچه دیروز در دینی وتابع درک دینی بوده است، آنچه دیروز در چهارچوبه ایدئولوژی شناخته شده و در تابعیت از آن ایدئولوژی قابل تصرف بوده است، آنچه دیروز، در دستگاه فکری فرقه‌ای از تصوف، فهمیدنی و یافتنی بوده است و در اینان به آن طریقت، امکان بستگی با آن بوده است، حقوق بشری که دیروز در چهارچوب دیواره جهان‌بینی لیبرالیسم روئیده، و ایده عدالت و همبستگی که در مکاتب مختلف سوسیالیسم شکوفا شده، و ارزش محیط زیست که در چهارچوبه جهان‌بینی خاصی پدیدارشده، امروز از مرز آن دین و ایدئولوژی و فرقه تصوف و مکتب فلسفی و سیاسی میگذرد، ویافتی مستقل از آن دین و ایدئولوژی و فلسفه می‌یابد، که به خودی خود ش، زنده و پویاست و جاذبه دارد.

از این رو فرهنگ، متعلق به عقیده‌ای یا دینی یا مکتبی، یا ایدئولوژی یا آموزه‌ای نیست، و درست تا هنوز متعلق به آنها در آنهاست، هنوز فرهنگ پاک و ناب نشده است. مثلا « مفهوم وراء کفر و دین »، اندیشه عظیم و متعالیست که در طرق صوفیه روئید، ولی به زودی از پیرامون آنها گذشت و پس از چندی، فرهنگ شد. دیگر این اندیشه، سربای خود ایستاد و جای مستقلش را در روان و عواطف ایرانی یافته است. این اندیشه، وشیوه رفتار دیگر تعلق به این یا آن فرقه صوفیه ندارد.

مفهوم « وراء کفر و دین یا وراء عقاید »، فرهنگ مردم ایران شده است. تحقیقات ادبی و تاریخی و فکری در تحولات تصوف، نشان میدهد چگونه و چرا این اندیشه پیدایش یافته، ولی از روزی که این اندیشه وراء تصوف گام نهاد، و فرهنگ ایرانی شد، اگر کسی بکوشد آنرا فقط در چهارچوبه تصوف بگذارد، ویخواهد آنرا تابع تصوف در باید، و تقلیل به دامنه تصوف بدهد، ابعاد و وسعت و طیف این اندیشه را نخواهد فهمید، وارزش آنرا نخواهد

شناخت . این مفهوم ، زمانهاست که از مرزهای تصوف گذشته است ، و متعلق به تصوف نیست ، بلکه فرهنگ همه مردم ایران شده است . چنانچه رندی ، که شیوه فکری خاص است که در واقع بر ضد همه عقاید برخاسته است ، همین فرهنگ « وراء کفر و دین » را به رغم بدینی اش به همان تصوف ، پذیرفته است .

از این پس مفهوم وراء کفر و دین ، جزو فرهنگ بطور کلی ، و جزو فرهنگ سیاسی ما بطور خاص شده است . مفهوم وراء کفر و دین ، دیگر مفهومی برای بیان حالات درونی نیست ، بلکه یک فرهنگ عینی و سیاسی است . مثلاً مفهوم « مهر و داد » در ایران ، در قید ادیانی که در این پنج هزاره آمده و رفته اند ، غانده است ، بلکه جزو فرهنگ ایرانی شد ، و همیشه منش و گوهر هر عقیده و دین و مکتبی را که آمده است و خواهد آمد ، معین ساخته است و معین خواهد ساخت .

ما در شاهنامه داد و مهر را در گستره فرهنگیشان می یابیم ، نه در وابستگی دینیشان . مهر و داد را در تعلقشان به دین زرتشتی تبلیغ نمیکند . مفهوم مهر ، از همان دوره مادرسالاری که آئین سیمرغی بوده باشد (سیمرغ ، نخستین بانو خدای ایران بوده است) ، مفهوم فرهنگی ما شده است ، و وابستگی دینی اش را از دست داده است .

واین در بافت ذاتی خود مهر ، نهفته است . مهر ، احساس و عاطفه ایست که به زودی از مرز « خود » میگذرد . و انسان در عینیت دادن « خود » با « ملت یا امت یا طبقه ای » ، هویت می یابد . ولی مهر ، با گذشت از خود ، از آنچه با آن ، خود ، عینیت یافته ، میگذرد . مهر از خودی که در عینیت دادن خود ، با عقیده ای و فلسفه ای و ایدئولوژی ، هویت خودرا یافته است ، و به آن هست ، میگذرد ، پس از مرز آن عقیده و دین و ایدئولوژی ، و قوم و طبقه و ملت و امت (جامعه همعقیدگان) میگذرد . مهر از هر مرز تازه ای که خود بباید (در عینیت یابیهای تازه) میگذرد . اینست که مهر ، به خودی خود ، یک نیروی فرهنگی زاینده است . از هرکسی ، علیرغم دینش و خودش

و بستگیهای قومی و ملی و طبقاتیش میجوشد . و چون وراء همه عقاید قرار میگیرد ، مردم را وراء عقیده و بستگیهای طبقاتی و ملی و قومیشان به هم می پیوندد . مهری که در دین هست ، تابع ایمان دینی باقی میماند . ولی مهر فرهنگی ، مهر است که دیگر به همعقیدگان و همطبقه ها و هم ملتی های خود ، امتیاز نمیدهد .

مهر فرهنگی ، مرز عقیده را نمیشناسد . مهر است که همه را بدون تبعیض ، دوست میدارد . او دیگر طبق یک آموزه دینی ، مهر نیورزد ، برای اطاعت از یک دین یا خدا ، مهر نیورزد ، بلکه مهر از او به عنوان یک نیروی فرهنگی ، خود جوشست . می بینیم که این مهر ، بزرگترین ویژگی فرهنگ سیاسی ایران بوده است .

در دوره هخامنشی ها ، همبسته سازی نیروها ، اقوام ، قبائل و ملل و گروههای کوچک سیاسی ، بدون کوچکترین گرایشی به « همگونه سازی و همنگ سازی مکانیکی و زوری » بوده است ، بدون کوچکترین مقابله به همعقیده سازی ، یا همدين سازی بوده است . این فرهنگ بود که رفتار کورش و داریوش را در سیاست برخورد با ملل ، معین میساخت . اینست که حکومت می بایستی تحبس مهر ورزی ، هم به مردم و هم به گیتی بوده باشد . علیرغم هر دینی که چیزه هست و علیرغم هر سیستم سیاسی ، حکومت باید تحمل این فرهنگ باشد ، تحبس مهر ورزی به مردم و به گیتی باشد .

حکومتی که به گیتی مهر نیورزد ، مردم را هم دوست ندارد . مهر به گیتی را ، از مهر به مردم جدا نیست . حکومت در مهر به گیتی است که باید گیتی را آباد سازد . نحسستین نماد این اندیشه فرهنگی سیاسی ، جمشید است که به جان همه انسانها مهر نیورزد ، وزندگی آنها را در این گیتی از درد نجات میدهد ، و بهزیستی و دیر زیستی را برای همه تأمین میکند . جمشید ، شاه هفت کشور یعنی سراسر گیتی است . بنا براین حکومتش هم آهنگی کامل به مهر دارد .

ولی با فریدون ، گیتی به سه بخش میشود . مردم از هم پاره و جدا میشوند .

بخواهد و بزور و عنف مردم را به اجراء کاری وادارد . این فرهنگ سیاسی ماست که از داستان جمشید به چشم میافتد . ولی شاهان ، این فرهنگ سیاسی را نادید گرفته اند و پشت سر اندخته اند ، و بجای آن « چه فرمان یزدان ، چه فرمان شاه » گذاشته اند . سیستم سلطنتی بر ضد فرهنگ سیاسی مردم بوده است .

از جمله عناصر برجسته فرهنگ سیاسی ما آنست که عمل سیاسی ، باید کاملاً عقلی و تجربی باشد . این پیامد مستقیم داستان جمشید در شاهنامه است . این فکر بطور چشمگیر آمده است .

اینکه روشنفکران و شاهنامه شناسان ما قدرت تفکر برای گستردن اندیشه ای ندارند ، دلیل کمبود فرهنگ سیاسی میان مردم نیست . در اینجا پژوهشگر و روشنفکر ، فرهنگ سیاسی ملی را با دست کم گیری و سطحی پنداشی آن ، نفی و انکار و حذف میکند . در قرآن ، اسطوره هائی چند و بسیار ساده و کوتاه و تکراری آمده است ، و ایرانیان ، از گشودن و گستردن آنها ، الهیات و حکمت های مکنونه اسلامی و هفتاد بطن را به وجود آورده اند ، ولی چرا همیشه ، هراس از گشودن و گستردن و شکوفا ساختن این اسطوره های خود داشته اند و هنوز نیز دارند ، با آنکه عرفا ، توانائی چنین کاربردا داشته اند ؟ و امروز هم شاهنامه شناسان ما بنام علم ، ولی برای نگهداشت آبروی علمی خود نزد محققان غربی ، از چنین کاری میهراستند ، چون محققان اروپائی در ته دلشان میاندیشند که فرهنگ ممتاز در انحصر یونانیان پدر فرهنگ غرب بوده است . خودشان از صد جمله هرالکلیت ، صد ها کتاب نوشته اند و مینویسند ، وهگل ، کتاب منطقش را براساس همان صد جمله مینویسد ، ولی اگر یک ایرانی چنین کاری را با بندھشن (داستان آفرینش ایرانی) بکند ، کاری ضد علمی کرده است و فقط خیالات پریشان به هم بافته است . برای علمی بودن ، باید فقط یک مشت سطحیات از بندھش استخراج کرد ، و گرنه غرب مارا به عنوان پژوهشگر نخواهد شناخت .

دیدیم که در اسطوره ایرج ، تضاد « ایده حکومت » با « ایده همبستگی و

داد ، برای پخش ، مردم را از هم پاره و جدا میسازد . داد ، نیاز به مرز دارد . اینست که تضاد و کشمکش میان « ایده حکومت » و « ایده همبستگی » پیدایش می یابد ، چون مهر از مرز میگذرد .

حکومت در یک پاره گیتی ، بر ضد اندیشه همبستگی و مهر به سایر ملل میشود . اینست که ایرج ، نوه جمشید که نخستین شاه اسطوره ای ایرانست ، از قدرت و حکومت ، برای تأمین همبستگی میگذرد . این قدرت و حکومتست که باید تابع فرهنگ مهر باشد ، نه اینکه فرهنگ مهر را برای قدرت ، قربانی کرد .

اول انسان ، سپس شهروند . اول پروش انسانیت ، سپس پرورش به ملت و تابعیت از یک حکومت . اول فرهنگ ، سپس دین و ایدئولوژی . حکومت باید برای برتری دادن همبستگی ، نقش ضد قدرت یا ضد حکومت را بازی کند . حکومت باید همبستگی را به قیمت « کاهش قدرت و حکومت » خریداری کند . از قدرت خود بگذرد تا بر همبستگی بیفزاید . از افزایش قدرتی که سبب پارگی و جدائی و افتراق میشود ، بپرهیزد .

تصویر ایرج به عنوان نخستین شاه اسطوره ای ، نمودار چنین فرهنگ سیاسی است . میان « ایده حکومت ملی » و « ایده مهر و همبستگی » ، تنش و تضاد هست ، و چون ایده مهر ، یک فرهنگ سیاسی است ، باید تنش و کشمکش آنها را به حساب آورد و دانست که کدام بر دیگری برتری دارد . بحسب مثال اشاره گونه یک عنصر دیگر فرهنگ سیاسی را نام میبرم .

وقتی داستان جمشید را در ویده دات بادقت میخوانیم ، می بینیم که حکومت باید « انگیزنه مردم » باشد . نه اینکه برای مردم برنامه و نقشه بزریزد تا آنها اجرا کنند . نه اینکه به مردم درس حقیقت بیاموزد . بلکه باید آنها را خودشان به عهده بگیرند . کارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را خودشان به دلیل جبرو و فشار اقتصادی یا سیاسی باشد . فرهنگی داشته باشد نه به دلیل جبرو و فشار اقتصادی یا سیاسی باشد . حکومت نباید نقش تحمیل کننده را بازی کند و از مردم تابعیت از امر و فرمان

مهر » در خود آگاهی ایرانیان نمودار میشود ، و همین تنش و کشمکش و تلاش برای آشتی دادن میان آن دو ، یکی از عناصر بزرگ فرهنگ سیاسی میماند . فردوسی در شاهنامه ، روندی را که هزاره ها در کار بوده است ، ادامه داده است ، و آن فرهنگی ساختن ارزشها و ایده آلها و ایده هائی که روزگاری در دامن دین های گذشته ، به وجود آمده بودند . آن ارزشها را ارزشی فراز دین ، و مستقل از دین ساخته است .

در شاهنامه پهلوانان بکلی ، جای خدایان را گرفته اند . و این منطق گوهری پهلوان ، که او به خود استوار است و از خود هست ، سبب ناب شدن حماسه های ایران گردیده است و کم کم از روابط میان پهلوانان و خدایان کاسته شده است ، چون پهلوان در کار و اندیشه اش ، یقین از خودش و کار خودش دارد . در ویده دات در اوستا ، جمشید با بانو خدا « آرامتنی » ، کار دارد و با کمک اوست که گیتی را هریار میگسترد . آرامتنی ، با نوخدانی نظری « سیمرغ » بوده است . و اینکه در متون اوستا ، آرامتنی بجای سیمرغ نشسته است ، از آنجا سرچشمه میگیرد که تئولوژی زرتشتی بر ضد آئین سیمرغی بوده است ، ولی اندیشه بانو خدا را نمیتوانسته است رها کند ، چون فرهنگ ایران از همین بانو خدا ، روئیده و زائیده بوده است ، و مردم هنوز به آن دلبستگی داشته اند . و فرهنگ سیاسی مردم با بانو خدا ، محکم گره خورده بوده است . چنانکه جمشید که برترین الگوی حکومت مطلوب ایرانیست ، هسکار بانو خدا « آرامتنی » است .

و سیمرغ و آرامتنی و آناهیت ، همه خدایانی بوده اند که بافت وجودیشان « ضد قدرتی » و یا « غیر قدرتی » بوده است . طبعاً این اندیشه و ارزش که در نخستین دین ایرانی روئیده است ، فرهنگ سیاسی شده است ، و ایده حکومتی آن کاملاً بر همین شالوده بنا گردیده است . همیشه در کنار « واقعیت حکومتی » ، انسانها ، « ایده حکومتی » خود را داشته اند که چه بسا متضاد با واقعیت حکومتی بوده است ، و فرهنگ یک ملت ، واقعیات تاریخی حکومتی نیست ، بلکه همان ایده هائیست که در کنار واقعیت و

بر ضد واقعیت ، پیدایش یافته اند ، و همیشه آن فرهنگ کوشیده تا در واقعیات سیاسی رخنه کند و کارگر افتد ، و چه بسا حکومتگران از همان فرهنگ ، سوء استفاده کرده اند و از آنها اصطلاحاتی شتر مرغی ساخته اند تا آب را به سود خود گل آلود کنند و وقتی ملت میخواهد شتر باشند ، مرغ شده اند .

این اندیشه « با قدرت بودن ، ولی بر ضد قدرت بودن » ، این ایده حکومتی « حکومتی بر ضد حکومت بودن » ، هم در مفهوم « فر » بجای مانده است که اصل حقانیت به حکومت میباشد ، و هم در شخصیت ایرج ، که در اوج قدرت حکومتی ، از داشتن قدرت و حکومت ، احساس خرسندی و کامیابی نمیکند و آنرا کمال زندگی اش نمیداند ، بلکه قدرت و حکومت را برای « مهر میان ملل » یا برای « همبستگی جهانی بشریت » فدا میکند . ایده همبستگی سیاسی را بر « ایده حکومت » ترجیح میدهد ، و درست همین اندیشه را بنیاد حکومت ایرانی میداند ، چون ایرج ، نخستین شاه اسطوره ای ایرانست که بیان کننده این اندیشه است که او مدل و الگو و مثال اعلای حاکم و « ایده اصلی حکومتی » است .

هیچ قدرتی ، حقانیت ندارد ، یا به عبارت کنونی ما هر قدرتی غاصب است ، و این اما م نیست که استثناء میشود . بلکه اگر حاکمی بجای آنکه حکومت کند ، خدمت مردم را بکند ، واز حکومت خود برای خدمت مردم صرفنظر کند ، این ایده ایرجیست ، ولو در شاهنامه این ایده گسترش نشده باشد . در مفهوم فر ، این اندیشه گسترش دشده که « قدرتی و نامی که با زور و خشونت و فشار و آزار و خونزی و تجاوز بدست آید » ، بی ارزشترین چیز است . فر ، تابش و کشش ناب است . حکومت ، موقعی حق به حکومت دارد که مردم را به کارهای مشترک اجتماعی جذب کند . کار حکومت ، امر و نهی نیست . حاکم به فرمان دادن ، حاکم نمیشود . کار اجتماعی و سیاسی ، نباید امری و اطاعتی باشد .

حکومتی که بر پایه قدرت است ، بر اساس اندیشه فر ، ضد دینی ، بوده

است ، و سپس ضد اخلاقی شده است ، و سپس ضد فرهنگی شده است . فرآ که اصل حقانیت به حکومت باشد ، فرهنگ ملت ایران شده است . برای ایرج ، قدرت ، در اوج قدرت یابیش ، هیچ ارزشی ندارد . در همان اوج قدرت نیز ، باید مهر و همیستگی و آشتی را جست ، تا قدرت ، تهی از زور و خشونت و تحمیلگری شود . قدرت ، وجود ان اخلاقی را نابود میسازد .

ضحاکی که در آغاز ، مهر و روز است ، برای رسیدن به قدرت بر همه جهان ، هر گونه جانی را قربانی میکند . از پدرش آغاز میکند و سرچشمه جان را که تخمست نابود میسازد ، تذرو را که خروس کوهیست و غاد سیمرغ میباشد (چون او نیز مرغ کوهیست) میکشد ، و بالاخره خرد های انسانی را که نگاهبان جان و مایه سیاست و زیستن در گیتی هستند ، نابود میسازد . فرآ ، بیان همین نفی قدرت و حکومت ، در قدرت و حکومتست . این فرهنگ سیاسی ، از تصویر باتو خدای ایرانی ، سیمرغ ، آمده بود ، هر خدائی که قدرت داشته باشد ، ضد اخلاقی ترین و ضد دین ترین خداست .

و همین فرهنگ ماست که به ما نشان میدهد که تا « مفهوم خدای مقتدر » ، ساختار دین ما را مشخص میسازد ، دین ما ، ضرورتا قدرتخواه ، و سپس حکومت خواه خواهد بود . اگر آن دین از رسیدن به حکومت هم باز داشته شود ، برای رسیدن به قدرت سیاسی و اجتماعی و حقوقی ، هر چیزی را قربانی خواهد کرد . وقتی مفهوم « خدای مقتدر » ، تجربه دینی ما را معین میسازد ، در این مفهوم ، آنچه مقدس ساخته میشود ، خدا به خودی خودش نیست ، بلکه « قدرت بی نهایت ، مقدس ساخته میشود » .

آنچه در خدا ، مهمست ، ارزشهایی هستند که بلاعاصله در اجتماع ، الگو و نمونه عمل میشوند . و چه بسالاز آرزو هاست که انسان میخواهد آنها روزی واقعیت بدهد ، و آنها را به شکل یک صفت خدا ، مقدس میسازد . اینکه « قدرت بی نهایت ، مقدس است » ، با یک چشم به هم زدن ، در همه انسانها سوانق قدرت طلبی را شعله ور میسازد . قدرت بی نهایت ، فقط در خدا مقدس نی ماند ، بلکه به خودی خودش یک ویژگی مقدس میشود . با مفهوم

خدائی که بی نهایت قدرت دارد ، این مفهوم نیز نهفته است که هیچ قدرتی جز خدا نیست . قدرت ، بطور انحصاری از آن خداست .
اگر خدا ، واسطه و سایه و آیه و رسول و نماینده نمیداشت ، این مفهوم به این نتیجه میرسید که هر قدرتی ، غیر خدائی و ضد خدائیست ، و باید بر ضد همه قدرتمندان و قدرتاخواهان باشد . ولی با پیدایش واسطه و نماینده و سایه و آیه ، این حق به گسترش قدرت ، به نماینده و آیه و سایه انتقال می یابد ، ولو همه آنرا حاشا و انکار کنند .

ولی با مقدس شدن این اندیشه که قدرت بی نهایت مقدس است ، آنچه در واقع نامطلوب و زشت است قدرت کم است ، و آنچه خویست ، قدرت بی نهایت است . از سوئی سرکوبیدن قدرتها ای خرد و ناچیز ، حقانیت پیدا میکند و از سوئی دیگر ، جهانگیری و امپراطوری سازی و گسترش بی نهایت قدرت ، حقانیت پیدا میکند . تجزیه طلبی ، بد میشود و تمرکز قدرت و مطلق سازی ، خوب میشود . پیامد مستقیم این مقدس شدگی قدرت بی نهایت ، در آغاز ، سبب پیدایش اندیشه « سلطنت مطلقه » میشود و سپس در روزگار ما ، سبب پیدایش « حکومت خودمختار مطلق » میگردد که هم شکل فاشیستی پیدا کرد و هم شکل حکومت مطلق سوسیالیستی . قداست همین مفهوم ، سپس سبب پیدایش « خود مختاری مطلق ملت و مردم » میگردد .
و قداست آن ویژگی که مخصوص خدا و منحصر به خداست ، چندان در انحصار خدا نمی ماند ، همه این هواخواهان خودمختاری مطلق که به عنوان « استقلال » ، و « حاکمیت » ، یک صفت ستوده هر کسی میگردد ، یا میخواهند ، جای خدا را بگیرند و حکومت دینی را بکلی نفی میکنند ، یا میخواهند جانشین خدا (خلیفه خدا) بشوند و خدارا برای حفظ قدرت خود قبول دارند . چه آنانکه حکومت را از دین ، آزاد میسازند تا خود کل قدرت بشوند ، چه آنانکه حکومت را با دین عینیت میدهند ، تا خدا ، کل قدرتش را به آنها بسپارند ، هر دو قدرت بی نهایت را میپرستند . برای هردو ، قدرت به یک اندازه مقدس است . و البته از دیدگاه منطقی ، آنکه قدرت مطلق دارد

و خود مختار محض است ، طبق مفهوم توحید ، خدائی و دینی در کنارش که رقیب بشود لازم ندارد . ولی آنکه قدرت مطلق را بنام خدا و برای خدا ، در دست میگیرد ، خدا را در حقیقت ، نفی و طرد میکند و بازیچه خود میسازد ، ولو آنکه خودش نیز از آن بیخبر باشد . و درست در زمانهای که بنام خدا حکومت میشود ، مردم بی نهایت ، احساس بیخدائی و بیدینی حکومتگران را میکنند . وقتی خدا ، در داشتن قدرت بی نهایتست که خداست ، پس ناینده خدا ، خدا شده است ، و دیگر جز او خدائی نیست .

وقتی مفهوم خدائی مقتدر ، بافت دین را معین ساخت ، چنین خدائی غیتواند هیچ خدائی را در کنار خود تحمل کند و طبعاً یا باید سایر خدایان را تابع خود سازد ، یا باید سایر خدایان را نابود سازد .

بدین سان ، وقتی در یک اجتماع ، ادیانی وجود دارند که استوار بر مفهوم خدائی مقتدر هستند ، هر دینی ، فقط دین حقیقی است ، که در جنگ و پیکار میان ادیان ، بر معتقدان به دین دیگر و بر خود آن دین ، غلبه کند و آنرا محکوم و تابع خود سازد ، یا اگر مفهوم توحیدی را بطور منطقی جد بگیرد ، باید همه ادیان دیگر را جز خود از بین ببرد .

در این صورت ، راهی جز این نیست که یک دین ، حکومت مطلق بکند تا حقیقتش واحد باشد ، چون حقیقت واحد ، باید منحصر به فرد باشد . پیدایش حقیقت دیگر ، یا قدرت یافتن حقیقت دیگر ، نشان بطلان و نفی حقیقت اوست . با مفهوم « خدائی مقتدر » ، مستله حکومت یک دین بر سایر ادیان و عقاید و ایدئولوژیها ، و حق نابود ساختن آنها ، وقتی مصلحت باشد ، جزو ضروریات دین است .

دین ، بدون حاکم شدن ، حقیقت واحد و بی شریک نیست . دین ، باید در پی کسب قدرت مطلق در اجتماع باشد . انحصار قدرت به خدا ، بلاعسله به « انحصار قدرت مطلق در سازمان دینی » میکشد . و از آنجا که چنین دینی ، تجسم قدرت خداست ، نه تنها « قام هر انسانی » یا « انسان را در تمامیتش » میخواهد ، بلکه همه دامنه های زندگی را در اجتماع میخواهد

تصرف کند . اقتصاد و کار ، هنر ، ورزش ، سیاست ، اخلاق ، عرفان ، هیچگدام حق ندارند مستقل و خود مختار باشند ، چون در این صورت رقیب قدرت خدا میشوند ، بلکه باید همه از روح آن دین ، پر و انباشته شوند . طبعاً سازمان دینی ، به حکم همین حق چیرگی دین ، به کل زندگی ، میخواهد بر همه دامنه های زندگی ، چیرگی انحصاری داشته باشد . و از آنجا که « دین » با « سازمان دینی که همه قدرتها را تصرف کرده است » ، عینیت دارد ، پس « وراء آن سازمان دینی » ، دیگر غیتواند دین باشد . و از سوئی هر که آن دین را دارد ، ایمان به آن دین دارد ، حق به قدرت دارد . یعنی حق به امتیازات سیاسی و اجتماعی و تحصیلی و دانشگاهی و حقوقی دارد . و طبعاً میل انسان به کسب امتیازات ، انسان را به تظاهر دینی در همه اعمال و افکارش میراند . دین آن چیزی میشود که انسان در برابر انتظار عمومی غایش میدهد ، احساسات و اعمال ژرف دینی ، بکلی در اجتماع ناپدید میشوند .

اوج حکومت دینی ، در واقع ، اوج بیدین شدن اجتماع است . دینی که حکومت میکند ، همه مردم را ریاکار و دروغگو و دروغ گُن میسازد . مقصود آنست که دیده شود تا مفهوم خدا در ذهن مردم دگرگون نشود و بجای « خدائی مقتدر » ، « خدائی مهر » ننشیند ، و بالاخره بجای خدائی مهر و مهر خدائی ، فرهنگ مهر ننشیند ، مستله در کلش عرض نمیشود .

حکومت بیدین ، حکومت توخالیست . وقتی حکومت ، دین نداشت ، حکومت ، ایدئولوژیکی میشود ، ایدئولوژی باید جای دین را بگیرد . این حکومت فرهنگیست که باید جای حکومت دینی با حکومت ایدئولوژیکی بنشیند . حکومتی که ارزشها و ایده‌آلها و احساسات عالی و پاک از چهارچوبه همه ادیان و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی موجود در آن اجتماع ، برون تراویدخ و تعلق به همه یافته اند و همکانی شده اند .

و بیوگی ارزشها و ایده‌آلها و احساسات عالی و پاک آنست که در چهارچوبه هیچ آموزه ای و هیچ مکتبی و هیچ فلسفه ای ، محبوس و محدود نمی‌ماند ، هیچ ضروریات دین است .

ومانند عطر گلهای میمانند که از دیواره های بلند خانه هائی که راه را به ورود بیکانگان بسته اند ، فراتر میروند و تعلق به هیچ خانه ای و صاحب خانه ای ندارند . فرهنگ ، عطر گلهای است که علیرغم مرزیندی ، به هم میآمیزد و مال همه میشود .

آیا یک « حکومت مذهبی »
میتواند « حکومت دینی » بشود ؟
یا
چرا هر « حکومت دینی » ،
همیشه ، یک « حکومت مذهبی » میشود ؟

شیعه دوازه امامی ، یک مذهب است و اسلام ، یک دین است . آیا یک « حکومت شیعی دوازه امامی » ، یک « حکومت دینی » یا یک « حکومت اسلامی » است ؟ آیا یک حکومت پروتستان لوتری که یک مذهب است ، یک حکومت مسیحی است ؟ آیا یک « حکومت مارکسیستی » ، یک « حکومت سوسیالیستی » است ؟ و آیا یک حکومت افلاطونی ، یک حکومت فلسفی است ؟ و بالاخره آیا هر گز یک حکومت دینی یا حکومت فلسفی یا عرفانی ، در تاریخ وجود داشته است یا وجود خواهد داشت ؟
مقصود از پی در پی آوردن این گونه سوالات ، روشن ساختن خود یک سوال است . پیدایش یک حکومت دینی ، اگر محال نباشد ، بسیار نادر بوده است . آنچه در تاریخ وجود داشته است ، حکومت مذهبی یا حکومت مکتبی

فکر دینی ، این دو قطب ، موجود و پویا هستند ، که هم در کشمکش با همند و هم در آمیزش باهم . درحالی که صورتی نفی میشود و میگریزد ، صورتی دیگر ، پیدایش می یابد . در اینان به یک صورتست ، که اکراه و گریز از آن نیز ، آغاز میشود .

دین ، در بی صورتی ، درک فضای بی نهایت آزادی و یگانگی و آشتی و یقین را دارد . در صورت ، درک تکیه گاه و ایمان دارد . دین ، در مذهب شدن ، صورت می یابد . مذهب ، در دین شدن ، بی صورت میشود . در صورتی که می یابد ، بهره ای از « وجود بی چهره » را می یابد . پیوند میان حکومت مذهبی و حکومت دینی را ، در همین تنفس و آمیزش دو جنبش دینی ، که گوهر دین هستند ، میتوان فهمید .

این دو ساخته ، در پیکاری که با همدیگر داشته اند ، یکدیگر را مسخ و زشت ساخته اند ، و حتی یکدیگر را انکار و نفی هم کرده اند ، ولی در گوهرشان با همند . یکی پدیده ایست که در تاریخ و علوم انسانی ، جادو گری خوانده شده است .

در جادوگری ، سائقه قدر تخریح انسان در کار است ، و میتواند ، هم شکلهای بسیار ساده و خشن و بدی پیدا کند ، ولی همچنین میتواند شکلهای بسیار عالی و لطیف پیدا کند . آن جادوگری که در تاریخ ، شکلهای بدی و خشن و ساده و پیش پا افتاده داشته ، مورد تهاجم دین و روشنگران ، قرار گرفته است ، ولی اشکال لطیف جادوگری ، جزو خود دین شده است ، و پاک ساختن دین از این جزو جادوگریش ، هر روز سخت تر و دشوارتر شده است ، چون مبارزه با این جزو را غمتوان با مبارزه از خود دین ، جدا ساخت . بریند جادوگری از دین ، به نابود ساختن خود دین ، میانجامد .

جادوگری ، استوار بر این اندیشه است که با « جزئی از هر چیزی » ، میتوان « کل آن چیز » را تصرف کرد . با مقاس با جزئی از هر چیزی ، میتوان با کل وجود آن چیز ، پیوند یافت . و این پیامد همان اندیشه نخستین است که جهان از یک تخمه ، پیدایش یافته است . پس در برگ یا تخمه درخت ، کل

بوده است ، یا به سخنی دیگر ، « حکومتِ برداشتی خاص از یک دین خاص » ، یا از یک فلسفه ، در قالبهای تنگ و اصطلاحات جا افتاده و ثابت شده بوده است .

هر گونه دینی ، در خودش ، دو گشش متضاد باهم دارد ، و آن دو گشش در تنفس با همند ، ولی شوق آمیزش باهم را دارند . با آنکه هر کدام ، دیگری را طرد میکند ، ولی نمیتواند خود را نیز از دیگری جدا سازد .

یکی جنبش بسوی گشوده تر و آزادتر شدن است ، یا بسوی از هم فروپاشی تصاویر و شکلها و مراسم و عبارات و آداب و فروع ، برای رسیدن به مغز و گوهر روح میباشد . این جنبش ، در همه اینها ، فقط پوسته زائدی می بیند که هسته و اصل را نهفته اند . این گرایش در دین ، بسوی اخلاق ، بسوی عرفان ، بسوی فلسفه و متفاہیزیک ، بسوی هنر ، بسوی فرهنگ کشیده میشود . این همان جنبش رهانی از صورت‌هایی است که ناگزیر بوده است به خود بدهد ، ولی در آنها در تنگی افتاده ، بسوی « کم صورتی » ، بسوی « بی صورتی » ، بسوی تغییر صورت ، بسوی « صورت‌های بی صورت یافتن ، مانند نشان و آیه و غاد و رمز » .

کشش دیگری که در دین ، درکار است ، کشش بسوی محدود تر و مشخص تر و سفت تر و چشمگیرتر و شمارش پذیرتر شدن است . کشش به افزایش صورت ، کشش به ریزه کاری بیشتر در صورت ، کشش به برجسته تر و چشمگیرتر ساختن صورت . این جنبش ، جنبشی است بسوی ایمان و شریعت ، بسوی آئین و مراسم ، بسوی پیدایش اصول و فروع ، بسوی عادات و سنت . دین ، هم (۱) صورت پذیر ساختن آنچه تصویر ناپذیر است ، میباشد ، و هم (۲) صورت زدائی از صورت‌هایی است که پیدایش یافته .

طبعاً دین ، تجربه ایست زنده و پویا که میان دو قطب صورتگری و صورت زدائی ، یا بت سازی و بت شکنی ، تاب میخورد . دین ، یک محتوی ثابت ، یا یک واقعیت معین نیست . وقتی به یکسو کشیده میشود ، دلش در اشتیاق بازگشت به سوی دیگر است . در هر عمل دینی ، یا در هر احساس یا

جادوگر ، و « حقیقت جادوگریز » بوده است . تنها یک چیز است که انسان نمیتواند جادو کند ، و در آن متخصص شود ، و آن خدا یا حقیقت است . خدا ، از جادوی انسانهاست که میترسد .

ولی هر مبارزه ای با جادوگری در دین ، مبارزه با شکلی خاص از جادوگریست ، نه با جادوگری در کلیتش . شیوه جادوگری را در کلیتش نمیتوان نابود ساخت . خدا یا دین ، تجربه تصویر ناپذیر است ، که بر عکس تصویر ناپذیریش ، انسان را همیشه اغوا به تصویر کردنش میکند . خدا و حقیقت ، همیشه میخواهد صورتی بشوند ، و همیشه بر ضد صورتی هستند که به آنها داده شده است . و جادو ، از همین لحظه که آن صورت ناپذیر ، صورتی موقت به خود گرفته است ، استفاده میبرد و میکوشد با آن صورت ، خود او را به دام اندازد . و درست جادو « از راه همانچه تصویر شده است » ، میخواهد راه ، « به آنچه تصویر ناپذیر است » بباید ، و آنرا بر عکس ماهیتش ، تصرف کند و در قدرت و اختیار خود آورد .

او میخواهد با یک جزء محدود و تنگ و ناچیز از دیگری ، روح و روان و قلب دیگری را بدست آورد . دانستن نام دیگری ، امکان جادوگری میدهد . با شناختن نام دیگری ، از راه جادو ، میشد اورا مغلوب ساخت . این بود که خدا باید مجھول و ناشناس و بی نام باشد . بی نام بودن ، گمنام بودن ، هنوز هم سبب هراس مردم میشد که همه جادوگری را دوست میدارند ، چون نمیتوانند به شخص گمنام یا با نام مستعار ، چیزه شوند . با داشتن نام یک شخص ، امکان قدرت ورزی به او هست ، و کسیکه بی نام شد ، نمیتوان به او قدرت ورزید . از این رو به خدا صد نام میدارند و هر روز آن نامهارا میشمرند و ذکر میکرند ، تا از هر راهی بتوان به خدا نزدیک شد و اورا جادو کرد . حتی با اسم اعظم ، میشد اورا همیشه حاضر ، در برابر خود ، دست بسینه داشت . همچنین با « یاد از نام » ، یا یاد کردن دیگری ، میشد اورا جادو و دوباره زنده کرد ، اورا نزد خود حاضر ساخت . من گمان میبرم که واژه « یاد » ، در پهلوی ، باوازه « جادو » ، همراه شده اند و باید در اصل ، یک واژه بوده

درخت ، هست ، یا با کل درخت ، پیوند دارد ، وجود کل ، به جزء آن ، بستگی دارد . جادوگری در شکلهای عادی و پیش پا افتاده است که نام خرافات به خود گرفته است ، ولی در شکل عالی و لطیفش ، نام « ایمان » به خود گرفته است و با همین نیرو هست که عیسی ، کوهما را به رقص میآورد . با موئی یا ناخنی یا جامه ای یا شمشیری و تازیانه ای از دیگری ، یا آب دهنی از او ، نمیتوان با خود او ، با تمامیت دیگری ، پیوند یافت ، یا نمیتوان اورا بدست آورد ، یا اورا زنده و حاضر ساخت ، یا براو چیزه شد و او را موم در دست خود ساخت . با داشتن موئی از یکی از مقدسان ، یا وصله ای از جامه پیری ، یا شمشیری از یک پهلوان ، نمیتوان با او پیوند داشت . شکل متعالی و لطیف ترش ، تعمیم این روش به « نام » و « تصویر » میباشد . بر بنیاد همین تفکر جادوگرانه اش ، هزاره ها انسان ، در باره خدا اندیشیده است ، و این روش ، گوهر تجربیات دینی اش بوده است ، و هنوز نیز هست . بنا بر این روش ، « تصویری از خدا » و « بالاخره » نامی از خدا » ، جزئی از خدا هستند . تصویری و نامی از « تجربه گریزنده دینی یا حقیقت » ، جزئی از آن تجربه یا حقیقت میباشد . با داشتن این تصویر از خدا ، میشد نه تنها به خدا رسید و با او پیوند یافت ، یا آنکه خدا را نزد خود حاضر ساخت ، بلکه میشد ، اراده خدارا بدست آورد ، و تغییر داد ، و مهر خدا را به خود جلب کرد ، میشد خدا را بشیوه ای لطیف ، مطیع و تابع ، یا همکار خود ساخت . اینکه یهود و الله (در تورات و قرآن) ، به شدت بر ضد صورت دهنی به خدا هستند ، یک منظور فلسفی نداشتند (تا خدا را مفهوم و ایده سازند) ، بلکه واکنشی در برابر این تفکر جادوئی بوده است ، که در تجربیات دینی حاضر است ، و از دین جدا ناپذیر است . این اندیشه « بی صورت بودن خدا » سپس ، معنائی دیگر یافته است که در اصل نداشته است . این اندیشه ، سپس با مفهوم « قدرتمندی خدا » پیوند داده شده است ، درحالیکه در آغاز ، با اندیشه گریزیائی تجربه دینی که عبارت از « دسترسی ناپذیر بودن تجربه دینی » در برابر هر قدرتیست ، پیوند داشته است . مسئله ، مسئله انسان

باشد . چون یادکردن در شاهنامه ، معنای بسیار ژرفی دارد . و واژه « بنیاد » ، در فارسی ، هنوز این بُعد گمشده را در خود پایدار نگاه داشته است . در « بن - یاد کردن » ، با « یادکردن از بن و ریشه و تخمه و مایه وبا اصل چیزی » ، میشد آن چیز را جادو و از سر زنده کرد ، آنرا از نو احیاء کرد . « تأسیس » ، همیشه جادو کردن تخمه و بن و ریشه نخستین بوده است . ما با یاد کردن از اسطوره های آفرینش ، از سر میآفرینیم . اسطوره گونی ، قصه و حکایت گونی ، برای سرگرمی و تفریح و کاری بچگانه نبوده است .

جادو کردن ، از سر ، آغاز کردن بوده است . با یاد کردن از نخستین دادگر که فریدون باشد ، با یادکردن از نخستین فرهنگ آفرین ، که جم باشد ، با یاد کردن از نخستین مهر ورز ، که ایرج باشد ، آنها را از سر در خود و در اجتماع خود ، زنده میسازیم . شاهنامه برای چنین گونه یادی نوشته شده است .

فردوسی ، یاد نمیکند ، تا به قول امروزیها ، « یادش بخیر » گفته شود ، یا به قول غربیها ، یادکردن ، نوستالژی (یاد بخیری) نیست ، بلکه مسئله جادو کردن کل آن پدیده و واقعیت و زایش است ، واین یک رویه از تجربه دینی بوده است . یاد کردن نام دشمن ، برای غلبه گری براو ، بوده است ، و یادکردن دوست ، برای پیوستن و زیستن با او بوده است . ولی در برابر سانقه قدرت خواهی ، که در این تجربه دینی در بعد جادوئیش در کار است ، تجربه دیگر دینی ، برضد آن در کار میباشد .

خدا ، از تسخیر شدن میگریخت . خدا ، غیخواست درینجه قدرت کسی در آید . مفهوم خدائی که بی نهایت قدرتند است و سپس پیدایش یافته است مارا از فهم این موضوع که « ترس خدا از جادو » باشد باز میدارد . می بینیم که اهورامزا در آسمان ، دژی برای خود میسازد ، و گردآگرد آن را ارتشتاران میگذارد . چون از همین جادو ، میهراسد . سیمرغ ، در بندھشن ، در میان دریای بیکران فراخکرت است . و دریا در زمانهای گذشته ، غاد برترین خطر بود ، به عبارت دیگر ، کسی نمیتوانست چنین خطری بکند ، و به سیمرغ دست یابد . همچنین در شاهنامه ، سیمرغ فوق البرز ، در دژی دسترسی ناپذیر

زندگی میکند . هر خدائی ، خودرا در عرشی ، در فلك یا چرخ هفتمنی ، قرار میدهد ، تا در آن دایره ، که همان نماد دژ و قلعه است ، مصنون از تعرض قدرتهای جادوگرانه باند ، و همان دایره ایست که انسان هم مانند خدا و سیمرغ و اهورامزا ، در بیابان سهمناک به دور خود میکشد تا از کژدم و مار و دزد مصنون باند . همچنین واژه فردوس یا « پرديس » ، مرکب از دو واژه « پیرامون و دژ است » ، فردوس ، جائیست که دورش دیوارهای بلند است .

به فردوس ، کسی نمیتواند قدرت بورزد . فردوس ، جائیست تهی از قدرت ، تهی از قدرت جادوگران که قدرت ورز و قدرت پرستند . بهشت آنجاست کا آزاری نباشد . چون قدرت ورزیدن ، طبق داستان ضحاک ، سرچشمہ اصلی آزار است . دین ، پدیده ای و تجربه ای تسخیر ناپذیر و گریزپا و تصرف ناشدنی بود ، و نمیشد آنرا در ملکیت خود در آورد ، و برآن چیره شد . اینها همه میکوشیدند که تسخیر ناپذیری و تصرف ناپذیری و قدرت ناپذیری خود را در برابر خوی جادوگرانه انسان ، بنمایند . جادو نشوند ، وجادو ناپذیر باشند ، حتی نتوان از آنها یاد کرد . تا حتی نتوان آنها را به یاد سپرده ، و یاثابت در حافظه یا معرفت ، نگاه داشت . علم به خدا و حقیقت و دین ، نفی خدا و دین و حقیقت بود . به همین علت ، این مفهوم در عبارت « خدا را نباید تصویر کرد » در تورات و قرآن ، بیان شد .

در تجربیات فرهنگ ایرانی ، « دین » ، عین « معرفت » بود ، و واژه معرفت ، « چیستا » و چیستی بود ، یعنی دین ، همیشه تبدیل به سئوال میشد . شناخت ، در سئوال ، ناپدید میشد . آنچه شناخته بودیم ، بلاقصله باز ، ناشناخته میشود ، و باز سئوال میماند . دین ، چنین پدیده ای بود . خدا هم در قرآن ، هم همه جا حاضر ، ولی همه جا غایب است . به خدا نمیشود قدرت ورزید . این « معاف بودن از تجاوز هر قدرتی » ، و طبعا از هر آزاری ، یک « سعادت خدائی بود » ، و سعادت حقیقی ، همین سعادت بود ، به همین علت مفهوم فردوس ، همین « جایگاه آرامش » است که هیچ قدرتی نمیتواند خدا یا انسان را بیازارد . « آرامش شهر هائی » که جمشید و سیاوش

اصلی ایمان ، جادوگریست . آیه که چیزی جز این عبارت نیست که هیچ چیزی و کسی و پدیده‌ای ، عینیت دائم یا عینیت آنی ، با خدا یا اراده خدا ، غنی باید ، اکنون لقبی شده است برای نشان دادن آنکه این یا آن رهبر مذهبی ، قرآن و خدا و دین و حقیقت را می‌شناسد ، و آنرا تسخیر کرده ، و متخصص در آن شده است ، و حتی علم به خداوندش و دینش و حقیقتش دارد . البته این را در زبان دینی اسلامی ، می‌گویند کفر و الحاد و شرك ، ولی اکنون این الحاد و شرك و کفر ، بزرگترین افتخار ، و حاوی برترین امتیاز در جامعه شیعه شده است .

ولی معنای « آیه » در اصل ، درست بر ضد معناهیست که این رهبران از آن می‌گیرند . قرآن ، مجموعه عبارات و جملات نیست . قرآن ، محتویاتی از انکار و آموزه‌ها و اطلاعات و معلومات ندارد . قرآن ، کتاب علمی نیست ، قرآن ، تاریخ نیست ، قرآن ، فلسفه نیست ، قرآن علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی نیست ، بلکه « قرآن ، مجموعه آیات است » . در قرآن ، چیزی جز آیات نمی‌توان یافت . یعنی قرآن به معنای واقعی ما ، کتاب نیست . کتاب یا « نوشته » ، سده‌ها پیش از پیدایش پیامبر اسلام ، این معنارا داشته است که « آنچه ثبیت شده و تغییر ناپذیر و کاملاً مشخص و چشمگیر و محظوظ ناشدنیست » می‌باشد . ولی « آیه » ، نفی چنین معنایی را می‌کند . اگر به معنای کتاب ، بخواهیم آیات قرآن را بخوانیم ، در هر آیه‌ای ، چیزهای ثبیت شده و تغییرناپذیر و محظوظ ناشدنی و گم ناشدنی خواهیم یافت . بنا بر این از آیه‌ای ، که نشانی بی نشان از « آنچه هیچگاه تصویر پذیر غنی باشد » هست ، به وارونه اش میرسیم . می‌بینیم که سده‌ها آخوندها ، آیات را بر ضد ماهیت آیات ، خوانده‌اند . از آیه ، که بیان دین است ، فوری صدها گونه شرایع و صدها گونه ایمان و صدها گونه مذاهب می‌شود . علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی می‌شود . می‌بینیم که چگونه جادو ، جای دین را می‌گیرد ، و بحای یقین دینی ، ایمان شریعتی و مذهبی می‌نشیند . چگونه ، جادو ، به دزی که خدا به آن پناه برده ، راه می‌باید ، واورا زنجیری می‌سازد و در قفس

می‌سازند ، شهر‌های آرمانی هستند که در آنها ، امکان قدرت ورزی نیست . مفهوم خدا ، مفهوم « خدا با قدرت بی نهایت » نبود ، بلکه وجودی که هیچ قدرتی نمی‌تواند او را بیازارد و گرفتار درد سازد . و انسان در فردوس ، می‌خواست « آرامش شهر » یا چنین محیطی داشته باشد که از هیچ قدرتی آزرده نشود . مدنیت آرمانی ایده آلی ایرانی ، مدنیتی بود که بدون قدرت ، سامان داشته باشد و آباد باشد . تبدیل مفهوم فردوس ، به جایگاه شهود پرستی و پرخوری ، از مجموعات بعدیست ، و موقعی پیدایش یافته است که اندیشه بنیادی دین ، فراموش ساخته شده بوده است . فردوس ، جانی بوده است که تجربه‌های عالی انسانی ، مورد تجاوز جادوگری با نام و تصویر هم نمی‌شود .

در اثر وجود تهدید دائمی این سائقه جادوگری در انسان ، خدا ، فقط خود را « نشان » میدهد ، ولی پدیدار نمی‌شود . در نشانی که اورا نمی‌توان نشان گرفت و نشان کرد و در آن نشان ، چیزی نشانید . خدا در « آیه » پدیدار نمی‌شود . یعنی هنوز کسی آنرا نگرفته ، از دست یا مشتش ، بیرون می‌رود . کسی هنوز اورا نفهمیده ، نامفهوم می‌شود . به عبارت دیگر ، خدا با هیچ چیزی و کسی و پدیده‌ای ، عینیت مداوم غنی باید و هیچگاه نخواهد یافت . ولی سائقه جادوگرانه دینی ، که در همه موعنای زنده است ، به همین « آیه » صد و هشتاد درجه تغییر جهت داده است . آیت الله ، چیزی بر ضد « آیه » شده است . آیت ، بیان تصرف ناپذیری خدا و تجربه دینی و حقیقت بود .

در آیه ، آنچه نبود ، همان خدا و تجربه دینی و حقیقت بود . با آیه خدا ، نمی‌شد متخصص در خدا و حقیقت و تجربه دینی شد ، چون تخصص ، یعنی چیره شدن بر چیزی ، یعنی قدر داشتن بر چیزی . کسی‌که برخدا و حقیقت و تجربه دینی چیره می‌شود ، بزرگترین منکر خدا و حقیقت و تجربه دینی است . آیه‌ای ، که باید بیان تجربه اصیل دینی و خدا و حقیقت باشد ، درست در اثر جادوگری ، که گوهر ایمان است ، معناشیش واژگونه می‌شود . ایمان ، جادو می‌کند . یا بقول عیسی ، ایمان کوههارا به جنبش می‌آورد . گوهر

شاه ، جزئی می بینند که با جادو ، میتوان خدا و قدرت بی نهایت فرقانی را یا در اختیار آورد ، یا مطابق میل خود ساخت . این کار ، از دیدگاه دین حقیقی ، جادوگری و ضد دینی است . از راه آخوند ، این خدا هست که جادو کرده میشود . این که به آخوند سالاری ، نام « حاکمیت الهی » داده اند ، چیزی جز این جادوگری خلق نیست . خدا که باید تجربه عالی دینی باند ، و مصون از قدرت ورزی باند ، درست دست افزار مردم میشود . آخوند ، امکان دست انداختن خدارا به مردم میدهد . مردم از راه آخوند ، میخواهند ، خدارا تابع و مطیع خود سازند . و گزنه خود آخوند ، حکم همان ناخن و مو و پوسته ای را دارد که دور انداخته شده است . در زیر نام مجلل حاکمیت الهی ، چیزی جز « بردۀ ساختن خدا » به وسیله انسانها در میان نیست . جادو ، خدائی را که هیچ هوس قدرت ورزی ندارد ، و حتی از قدرت ورزی هم نفرت دارد ، و برای این نفرت ، فردوسی برای خود میسازد ، تا انسان با ادعیه و غماز و روزه و طاعات و حج ، نخواهند اورا جادو کنند ، درست بازیچه ای در دست آرزوهای مردم میشود . و آخوند ، بنام حاکمیت الهی ، این جادوگری را ، نام دین و خداپرستی هم میدهد .

دیدیم که دین و جادو ، دو رویه یک سکه اند . و دین بزودی تحول به جادو می یابد . دین ، در یک چشم به هم زدن ، تقلیل به ایمان و شریعت و مذهب می یابد . اینست که هیچگاه دین ، حکومت فیکند ، بلکه دینی که میخواهد حکومت کند ، باید تبدیل و تقلیل به مذهب بیابد .

حکومت ، تا موقعی میتواند دینی باشد ، که مذهبی نشده باشد ، به عبارتی دیگر ، تبدیل به « شکل خاصی از آن دین » نیافته باشد . دینی که تبدیل به مذهب یافت ، دیگر دین نیست . یک دین ، تبدیل به مذاهب و شرایع و فرق می یابد . از آن پس دیگر دینی در بین نیست ، بلکه از آن پس ، فقط مذاهب بدون دین هستند . تنگ شدن دین ، در شکلهای محدود مذهبی ، همان گرایش دین ، بسوی جادو گریست . هرکسی « قدرت کل و بی نهایت » را در خدمت « آرزوی خاص فردی یا گروهی » لازم دارد . با تنگ ساختن دین

میاندازد . می بینیم که با جادوی ایمان ، انسان ، از راه « محدود » ، نا محدود را تسخیر میکند ، با جادوی ایمان ، از راه « شریعت و مذهب » ، حقیقت را از آن خود ش میکند ، با جادوی ایمان از راه طاعات ، سعادت ابدی را مالک میشود ، با جادوی ایمان ، از راه اطاعت و عبودیت ، به آزادی میرسد ، با جادوی ایمان ، از راه ریاضات جسمی ، به اعتلای روح میرسد ، از راه سایه ، نور و آفتاب را تصرف میکند ، از راه ایمان به این و آن ، به یقین میرسد . اینها همه جادوگریست ، وبا همان کشیدن خط به دور خود یا دیگری ، آغاز میشود ، و با همان خرافه ناچیزی که به نظر یکی خنده آور و به نظر دیگری بی آزار میرسد ، روزی قفس برای حقیقت میسازد و دین را مسخ میکند . و همان ایمانی که از راه همین صورتهایی که ، بر عکس ماهیتشان تثبیت شده اند ، آیه هائی که بر ضد ماهیتشان عینیت دانم با خدا و دین پیداکرده اند ، همان بت هائی که در آغاز فقط خاد و حقیقت و دین میشوند ، پیوند با خدا شده بودند ، نه تنها غایبینه قدرت خدا و حقیقت و دین میشوند ، و هر کسی از آن سوء استفاده میبرد ، ناگهان ورق بر میگردد .

ایمان همیشه با یأس ، گره خورده است ، و این یأس در زمانهای بحرانی و اضطراب فرامیرسد . مانند همان لحظه آخری که عیسی بر صلیب ، با یأس رویارو شد . ایمان به آیه ، به نشان ، به بت ، به سایه خدا ، در اثر عینیت دادن جزء با کل ، طمع رسیدن به کل را دارد . ایمان ، با امیدی که از این عینیت دادن دارد ، در فکر رسیدن به آرزوهایش در اثر بکار بردن این اهرمست . با همان آیه و از راه همان آیه ، میخواهد خدا و حقیقت را در جیبیش بگذارد . و وقتی قطع امیدش شد ، همین آیه ها و سایه ها و بت هارا با رسن به میدانها میکشد و آنها را به دار میزند ، و به کشافت میکشد و شکنجه میدهد . در عیسی ، یهودیان ، یهوه را با وعده هائی که داده بود و به هیچکدام وفا نکرده بود ، شکنجه میدادند و نمیدانستند . مردم در حکومت آخوندها (آیه ها) و شاهان (سایه ها) در واقع میخواهند قدرت بی نهایت خدارا در اختیار خود درآورند تا آرزوهای خود را برآورده کنند . در آخوند و

هست که میتوان انتباط با آن آرزو یافت.

پیدایش قدرت ، فقط با برداشت تنگ تر و شمردنی تر و مشخص تر از دین ممکن میگردد . دین ، هرچه به ژرف گوهریش بگراید ، تایل به فرهنگ و اخلاق و عرفان می یابد ، یعنی هرچه کلی تر و عمومی تر و معنوی تر درک گردد ، نقش پیوند دهنده و یگانه سازنده را بازی میکند . هرچه کمتر ، ارزش به شکل ها و صورتها ، و طبعاً به اختلافات و مرزها بدهد ، بیشتر میتواند شکل ها و صورتها و اختلافات را به هم بپیوندد . در این حالت ، اشکال مختلف را به عنوان « تنوع یک وحدت » درک میکند . ولی برداشت تنگ تر و شمردنی تر و محدود تر از دین ، همان جزئی را پدید میآورد که به آن میتوان ایمان آورده ، و با آن میتوان خدا و حقیقت را جادو کرد ، یا بسخنی دیگر ، کل قدرت و حقیقت را به خدمت خود آورده . با برداشتی تنگ و محدود از دین ، شریعتی و مذهبی پدید میآید که آلت جادو یا قدرت خواهی میگردد .

ولی دین ، با گرایش بسوی کلیت و معنویت و « بی ارزش شماری صورت » و « گذشتن از صورتها و مرزها » ، فرهنگی و اخلاقی و عرفانی میشود ، و طبعاً بر ارزش وحدت دهنده گیش میافزاید ، و از ارزش آلت شوندگی به قدرت میکاهد . اینست که دین موقعی به حکومت رسید ، به خودی خود ، مذهب و شریعت شده است . اسلام در مکه ، دین بود ، ولی در مدینه تبدیل به شریعت و مذهب شد . مسیحیت ، در جلیل ، دین بود ، و در قسطنطینیه ، مذهب شد . پیدایش مذهب در دین ، در آغاز ، به چشم هم نیافتد ، ولی با مذهبی شدن پنهانی یک دین ، هیچگاه یک مذهب نمی ماند ، بلکه مذاهب و شرایع و برداشتی متفاوت و متعدد میشود . سائقه جادوگری ، در همه می جنبد . امکان قدرت یابی و قدرت جوئی ، بروی همه باز میشود . سائقه جادوئی ، در هر کسی برمعنویت و کلیت تجربیات دینی اش چیره میشود . مذهب بازی و شریعت گرانی ، تعصب و جزمیت میشود ، و اخلاق و عرفان و

فرهنگ و متافیزیک را درهم میکوید و زندانی میکنند ، و به کنار و یا به کنچ میراند .

جادو ، جزء تصرف پذیر و گرفتنی و تصاحب پذیر ، میخواهد ، تا بتواند کل را ، منحصر به خود سازد . و تنگتر و دقیق تر و شمردنی تر و مشخص تر ساختن هر دینی و هر ایدئولوژنی ، گرایش شدید به آن دارد که خود را از سایر برداشتها ، هرچه میتواند ممتاز تر و مشخص تر سازد .

چون این برداشت‌های تنگ و مختلف از یک دین یا از یک فلسفه ، بسیار به هم نزدیکند ، و تفاوت آنها از همیگر ، به رغم « مواز ماست کشیهای آخرندها و ایدئولوگها » ، همان مسوی نازک و باریک میماند . هرچه میکوشند یک برداشت و شریعت و مذهب را ، از برداشت و شریعت و مذهب دیگر ، متفاوت تر سازند ، تفاوت ، بسیار ناچیز و صرف نظر کردنی است و با این تفاوت ناچیز ، نمیتوان امتیاز بی نهایت خواست . بنا براین جزئی بودن اختلافات جزئی را غنیتوان بزرگ ساخت ، ولی آنچه میتوان کرد ، مهم تر شمردن همان اختلاف ناچیز است . مو را باید زنجیر و کوه شمرد ، و جزء را باید کل دانست ، تا از مذاهب دیگر ، بسیار ممتاز شد .

از این رو تائید بسیار شدید جزئیات و مهم ساختن بی نهایت جزئیات ، شیوه تفکر خاصی ایجاد میکند ، که صورت و شکل و پوسته را روزبروز اصل میشمارد ، و گوهر و روح را ، فرع . بدینسان حرکتی بر ضد دین و « صورت کاهی و صورت زدایی دین و خدا و حقیقت » پیدایش می یابد . بدینسان مذهبی شدن ، در واقع ، حرکت ضد دینی است . مذهب ، شعبه ای از یک دین نیست ، بلکه ضد آن دین است . مکتبی شدن ، حرکتی بر ضد حقیقت است .

از این رو همیشه حکومت مذهبی ، در گوهرش « حکومتیست ضد دینی » . حکومت مذهبی و مکتبی و ایدئولوژیکی ، همیشه حکومتیست بر ضد خدا و حقیقت و دین و ایده آآل ، و حکومتیست بر ضد اخلاق و فرهنگ و عرفان و فلسفه و هنر .

حکومت دینی ، علیرغم پیدایش مذاهب و شرایع ، موقعی ممکنست که بسوی « صورت زدائی و اختلاف زدائی » بگراید . یعنی در برابر مذاهب ، که گرایش به صورتگرانی در تجربه دینی دارند ، دین ، گرایش به صورت زدائی و صورت کاهی که تجربه اصلی دینی است داشته باشد . اختلاف ، که نتیجه ارزش دادن بیش از حد به صورت و مرزیندی و اصول و فروع سازیست ، و مسابقه در قدرت یابی یک مذهب بر مذهبی دیگر ، یک حرکت ضد دینیست .

حکومت ، موقعی دینی است که به هیچ یک از مذاهب ، حق تقدم و امتیاز در هیچ دامنه‌ای در زندگی اجتماعی ندهد ، ولو آن مذهب ، اکثریت اجتماعی را نیز داشته باشد . چون با چنین امتیازی ، دین در گوهرش نابود میشود ، و در اینجا رأی اکثریت ، چاره ساز نیست . مسئله حکومت دینی ، مسئله موضعگیری دین ، در برابر « مذاهیب » است که همه به عنوان تنها دارنده دین ، دین را در واقع نفی میکنند ، ازاین رو ، خود نباید مذهب باشد .

با تلاش برای متمایز سازی خود ، یعنی بر صورت افزودن خود ، تلاشهای ضد دینی هستند ، ولی با سائقه جادوگری در تصرف آن صورت جزئی ، کل خدا و دین و حقیقت را اخلاق را موجود در قباله مالکیت خود میدانند .

با جادوگری ، خدا و حقیقت و دین و اخلاق و فرهنگ و عرفان ، ملک آنها میشود ، و در دامنه قدرت آنها قرار میگیرد . خدا و دین و اخلاق و فرهنگ و عرفان ، موقعی خدا و فرهنگ و دین و اخلاق هستند که از هیچکدام از مذاهب و مکاتب ، تصرف پذیر نباشد . حقیقت ، مال هیچکدام نباشد . دین ، مال هیچکدام نباشد . ایده آل ، مال هیچ حزبی نباشد . حقیقت و خدا ، وحدت میدهند ، نه برای آنکه همه را مال خود میسازند ، بلکه به عبارت صحیح تر ، حقیقت و خدا و دین و فرهنگ ، از آن رو وحدت میدهند که این سائقه جادوگری (این سائقه ترجیح قدرت ، بر وحدت) را در همه میکاهند ، و همه را از آن آزاد میسازند ، و گرایش به بی اهمیت شمردن مرزاها و صورتها و عبارت بندیها را تقویت میکنند . اختلاف ، فقط تنوعست نه تمايز . اختلاف مذاهب و مکاتب ، هیچ امتیاز حقوقی و سیاسی و نظامی و اقتصادی غیر

آورد ، فقط تنوع فرهنگی میشوند که با وجود رنگها و شکلها گوناگون ، همه یک عطر از خود میتوانند .

امتیاز دادن به یک مذهب در میان مذاهب ، یا برتر شمردن یک مكتب در میان مکاتب ، مسئله « معین ساختن حقیقت » است . حکومت ، از این پس ، حقیقت را معین میسازد که چیست . کار حکومت ، تعیین و ثبت حقیقت میشود . قدرت ، حقیقت را معین میسازد . و این مسئله جادوگری و ایمان است . تصمیم گرفتن در باره اینکه حقیقت چیست ؟ بازداشت همه از آزادی در باره حقیقت است . بازداشت همه ، از آزادی در اندیشیدن درباره دین و حقیقت و خدا و ایده آل است . با چنین کاری در واقع ، حکومت ، حقیقت را برای همه معین میسازد . حقیقت ، ضد دینی و ضد حقیقت و ضد ایده آل میشود . چون حقیقت و دین و ایده آل ، باید بی صورت باشند .

سؤال حقیقت چیست ؟ ، میخواهد که حقیقت و دین را تقلیل به یک صورت بدهد . ما موقعی میدانیم که حقیقت یا دین چیست ، که بدانیم حقیقت ، چه تعریفی دارد ، چه مرزهای دارد ، چه صورتی و فرمولی و اصول و فروعی دارد . ولی با دانستن اینها ، دیگر حقیقتی و دینی نداریم ، چون حقیقت و دین ، موقعی پیدایش می یابند که خودرا از این تصویرات و تعریفات و مرزیندیها و فرمولها برهانند و آزاد سازند .

دین و حقیقت ، همیشه « سوال چیستی » باقی میمانند . با یک پاسخ ابدی و نهایی ، حقیقت و دین ، از بین میروند ، و دیگر سوال چیستی نمیماند ، و حقیقت و دین ، تولیدگر اکراه و آزار محض میشوند . تا همیشه سوال چیستی میمانند ، هر پاسخی ، جنبشی دوباره به سوال است . حقیقت و دین ، آزادیند و آزادی بخشند ، و به محض اینکه ، یک پاسخ ابدی و نهایی و تغییر ناپذیر شدند ، و انسان میداند حقیقت و دین و خدا چیست ، آنگاه ، آزادی را نابود ساخته ، و آنچه خود را حقیقت و دین و خدا میخواند ، استبداد مطلقست .

حکومت موقعی دینیست که معین نکند ، کدام مذهب ، دین واقعی اسلام

فرهنگی که سیاست می‌آفریند

(نه فرهنگی که تهی از سیاستست)

(نه فرهنگی که دست افزارسیاست و دینست)

مقاله‌ای در دو بخش

« بخش نخست »

اندیشه « حکومت مقتدر »، که در قرن نوزدهم در اروپا پیدایش یافت، در فرهنگ باستانی ایرانی وجود نداشت. بنیاد حکومتی که تجسم قدرتست، در دو مفهوم « دشمن و دوست » فشرده می‌شود. بنیادی ترین مسئله حکومت مقتدر، همین تشخیص دشمن از دوست هست. دنیا به دو مقوله دوست و دشمن تقسیم می‌شود. این دو مقوله است که سیاست را بطریکی معین می‌سازد. و معیار انحصاری سیاست است. « تنوع و کثیر معیار » که ویژگی فرهنگی است، از همان گام نخست در سیاست و حکومت، طرد می‌شود. با دشمن، به یک شیوه و معیار معین و روشن، رفتار می‌شود، و با دوست، با معیار معین و روشن و متضاد روش پیشین رفتار می‌شود.

با کافر و ملحد، با معیار معینی رفتار می‌شود و با مومن، با معیار دیگری رفتار می‌شود. در واقع، این گونه حکومتها، مقوله سیاست خارجی را، انتقال به سیاست داخلی میدهند. و با هر کسی که در داخل به میل و رأی او رفتار نمی‌کند، همان رفتار را می‌کنند که با دشمن خارجی می‌کند، و اورا دشمن، می‌شمارد. این شیوه تفکر، با سرعت برق، به مفهوم « دشمنی مطلق » کشانیده می‌شود، چون دو رفتار متضاد باهم، نیاز به دشمنی مطلق و دوستی مطلق دارد. دشمن، شر مطلق می‌شود، که در او هیچ‌گونه نیکوئی نیست، و با او باید در همه جبهه‌ها و همیشه و با هر شیوه‌ای که

است. حکومت موقعی سوسیالیستی است، که معین نکند کدام یک از مکاتب سوسیالیستی، سوسیالیسم حقیقی است. حکومت، موقعی فلسفی است که حکومت معین نکند، کدام مكتب فلسفی، کل حقیقت است. همه مذاهب اسلامی باید از حقوق مساوی بر خوردار شوند، تا حکومت را بتوان اسلامند. در سراسر تاریخ اسلام چنین حکومتی به وجود هم نیامده است. همیشه حکومت، مذهبی بوده است. چون هیچ مذهبی، نمیتواند دینی بیاندیشد. هیچ مذهبی نمیتواند با رسیدن به حکومت، دینی بشود، و دست از مذهبی بشکد، و وارونه تفکر مذهبی اش بیندیشد. پس کیست که میتواند دینی حکومت کند؟ هر مذهبی که به حکومت برسد، ضد دینی حکومت خواهد کرد.

و اهرين ، پيماني می بندد که بر ضد گوهر وجوديš هست . اهرين ، از جنگ و در جنگ زندگی میکند . او از جنگ و در جنگ هست . همین کسی که گوهر و ذاتش ، جنگ و پیکار است ، با هoramzda پیمان می بندد که مدت جنگ را محدود سازد ، بسخنی دیگر ، با قبول چنین پیمانی ، خود ، هستی خود را نابود میسازد . با پیمانش ، بقا و ابديت را از خود میگيرد . او با چنین پیمانی ، به خودی خود از بين خواهد رفت . اهoramzda ، در واقع باید چند هزاره صبر کند ، تا اين مدت ، پایان يابد . و اساسا هیچ نيازی به مبارزه واقعی با او ندارد . زمان ، اهرين را شکست میدهد . اهoramzda ، بی جنگ ، میخواهد با دشمنش نبرد کند . برای پیروزی بر « آنکه آفریننده جنگست » ، به جنگ دست نزند ، واژ وسیله دشمن خود ، استفاده نبرد ، چون جنگ کردن با اهرين ، چيزی جز ادامه دادن به زندگی اهرين نیست . اگر نياز به چنگیدن با اهرين هست ، پس نياز به اهرين هست . پس اهoramzda نياز به همکاری با اهرين دارد . در روپاروئی با اهرين باید از روشی استفاده برد که گوهر خود آن روش ، مایه جنگ نباشد ، و آن پیمانست ، و اين نجんگیدن و نرمش ، از پایگاه نیرومندیست ، نه گریختن از جنگ در پیمان ، به علت سستی . همین شیوه فکری در شاهنامه ، در برابری ایرج با ازدها ، نمودار میشود . همچنین سیاوش با افراصیاب ، عیرغم برتری نیرویش بر افراصیاب (چون رستم شکست ناپذیر با اوست) ، با او آشتی میکند ، و پیمان می بندد . سیاوش ، از پایگاه سستی ، برای به عقب انداختن جنگ و ترس از جنگ ، آشتی فیکند . او در کار برد جنگ ، به عنوان راه یافتن آشتی و صلح با دشمن ، شک دارد .

با جنگ ، هیچگاه نمیتوان به همبستگی و مهر رسید . جنگ ، همیشه مایه جنگ تازه است . اینست که سیاوش مانند اهoramzda ، پیمان می بندد . چون اهرين در اثر نجنگیدن ، نابود خواهد شد . نجنگیدن ، خودکشی اهرين است . تجاوزگر ، در نبود امكان تجاوز به دیگری ، مجبور است به خودش تجاوز کند ، و خودش را نابود سازد . قدرت و ذور ، از جنگ ، هست و بی جنگ ،

میکنست ، جنگید . جنگ با دشمن ، محدودیت ندارد ، و برای پیروزی و سرکوب او ، استفاده از هر وسیله ای و تاکتیکی و استراتژی ، جایز هست . از جمله آنکه او را بکلی زشت و بدنام و ننگین ساختن ، و منکر هرگونه ویژگی نیکی در اوشن ، از کارهای ضروریست .

همین اندیشه حکومت مقتصد بود که در مبارزات میان طبقات ، در داخل اجتماع نیز ، بکار بسته میشد . اختلاف طبقات ، همان ابعاد جنگ با دشمن خارجی و دشمن مطلق را گرفت . جنگ طبقات ، از یک ملت ، دو ملت بیگانه ساخت . ولی فرهنگ ایرانی از همان آغاز بر ضد اندیشه « حکومت مقتصد » بود . برای ایرانی بر ترین دشمن نیز که اهرين باشد ، در آغاز ، سراپا شرّ نبود . و فرهنگ ایرانی میکوشید که حتی با او نیز ، دشمنی را محدود سازد ، و حتی او را همکار مساوی در روند آفرینش خواند (یعنی بی او ، جهان پدید نمی آمد و وجود و کار او برای آفرینش ، ضرورت داشت) ، و نه تنها در او ، ویژگیهای نیک سراغ داشت ، بلکه از دیدگاهی ، سرمتش اخلاقی او هم بود . فراموش نشود که اهرين در نخستین داستان شاهنامه ، تنها ضد انسانست ، و اهرين به عنوان ضد اهoramzda ، در صحنه نمی آید .

در واقع ، انسان روپارو با خدائیست که همسان اهoramzdaست . این ارج و اهمیت انسان را نشان میدهد . همچنین در بندشن ، اهرين ، در داستان آفرینش ، تنها ضد انسانست . اهرين ، روپاروی انسان میایستد ، نه روپاروی اهoramzda . و ضدیت ، اوج دشمنیست . و درست فرهنگ ایرانی در همین دشمن ، « فقط آنچه دشمنی پذیر است » نمی بیند . در همین دشمن هم ، ویژگیهای دوست داشتنی هست .

همین اهرين نیز ، سراپایش ، شرّ و بدی نیست . حتی به او میشود اعتماد کرد . اهoramzda میکوشد که با بستن پیمان با اهرين ، جنگ را از نقطه نظر زمانی ، محدود سازد . با کسی میشود پیمان بست که اعتمادی به او باشد . حتی با کسیکه سرچشمه جنگ هم هست ، نباید جنگ ، ابدی باشد . و همین نقطه ، آغاز نسبی کردن و محدود کردن جنگ بطرر کلیست .

نابود میشود . قدرت برای ابقاء وجودش ، نیاز به جنگیدن دارد . باید بجنگد تا باشد و باند . ولی اهرين ، علی رغم این آگاهی که پیمانش به نابودی او خواهد کشید ، و با وجود آنکه در حین بستن این پیمان ، اهورامزدا او را غافلگیر ساخته است ، یا به عبارت بهتر اورا فریفته است ، او با ارجحیت دادن اخلاق ، بر بقا و هستی اش ، برسر پیمان می ایستد . و او فربیکاری اهورا مزدا را بهانه لغو پیمان نمیکند . اخلاق را ، ترجیح بر بقا و قدرت میدهد . اهرين ، خودرا قربانی یک اصل اخلاقی میکند . ولی اهورامزدا ، وارونه این رفتار اهرين ، « برای بقای وجودش » ، اهرين را میفریبد و در پیمان ، غافلگیر میسازد ، و در واقع بقا و هستی اش را بر اخلاق ، ترجیح میدهد . می بینیم که اهرين ، که باید مظهر کل شر باشد ، چنین عظمتی در اخلاق دارد . و در واقع این اهرين است که سرمشق اخلاق پهلوانی میماند .

در آغاز آفرینش ، نخستین تلنگر را اهرين میزند و با آن تلنگر ، پیدایش آغاز میشود . اهرين هم کیومرث (نحسین انسان یا بسخنی درست تر نحسین تخمه انسان را) و هم گاو را که نخستین جان و سرچشمه همه جانهاست ، میآزاد . و با این آزار است که هر دو را به آفرینندگی « می انگیزد » .

از نحسین دیدگاه جهان بینی ایرانی ، « درد » و « انگیختن به آفرینش » ، آمیخته و از هم جدا نمیزند . در تفکر نحسین ایران ، درد ناب و خالص وجود ندارد . شر خالص ، وجود ندارد . یا سرچشمه خالص شر وجود ندارد . همانکه درد پدید میآورد ، به آفرینش نیز ، میانگیزد . هیچ دردی نیست که انسان را تنها بیازارد و رنج بدهد ، بلکه هر دردی ، انسان را آفریننده میسازد . در واقع انسان ، از هیچ دردی و از هیچ دردآوری غیرهارد . او درد را فقط با یک معیار غیسنجد . از درد رویر نیگرداند ، چون میآزاد ، بلکه با آن رابطه مشتب نیز دارد ، چون درد را سرچشمه آفرینش خود نیز میداند . اگر انسان ، درد را دوست ندارد و می نکوهد ، ولی درد را میستاید و دوست

هم میدارد ، چون به آفرینش میانگیزد . و این شیوه کلی جهان بینی ایرانی میشود که هیچ چیزی را با معیار واحد غیتوان سنجید . نیاز های روان و فکر و جان ایرانی را تنها خدای نیکی ، بر غنی آورد ، بلکه درست به اهرين هم نیاز دارد ، تا جانش و روانش و فکرش ، آفریننده شود . ولی اهرين غیتواند بیانگیزد بی آنکه بیازارد ، بی آنکه ایجاد درد کند . نه آنکه اهرين ، دور و ریاکار باشد . بلکه هر دو گونه ویژگی متضاد او ، با هم آمیخته و از هم جدا ناپذیرند . طرد اهرين ، برای اینکه درد آوراست ، به سترونی و نازائی میکشد ، و انسان از آفرینندگی باز میماند .

و فرهنگ از همین پیچیدگی و غنائی که در هر نیازی از انسان نهفته است ، آغاز و زائیده میشود . فرهنگ ، بیزاری از « نوشتن و پیچیدن یک نسخه » ، و پرهیزار « دادن یک امر ، و طلب اطاعت از آن امر » است . فرهنگ ، حساسیت برای شناختن همین پیچیدگی و غنای نیاز انسانیست . قبول « یکنواختی و سادگی و همشکلی دامنه گسترده یک نیاز » ، پاسخگوئی به نیاز را بسیار آسان میسازد . برای چنین نیازی که سراپایش یک رنگست ، فوری میتوان یک نسخه نوشت و یک دارو پیچید ، و هنگامی بیمار آن دارو را به خورد ، بیماریش بهبود می یابد . میتوان به او یک امرداد و اگر آنرا بکند ، فوری سعادتش تأمین میگردد . ولی با پیچیدگی و غنا و اضدادی که در هر نیازی از انسان ، در هر سائقه ای و احساسی و عاطفه ای از انسان هست ، غیتوان با دادن یک امر ، و با نوشتن یک نسخه پزشگ هرچه هم حاذق باشد ، نیاز اورا برآورده کرد . چون حتی بر آوردن درد او ، تنها زدومن درد او نیست ، بلکه در زدومن همان درد ، او باید خود آفریننده شود .

می بینیم که جمشید در تلاش برای زدومن درد از همه انسانها ، خودش که نجات دهنده همه از درد است ، گنتار درد میشود . رهاننده از دردها ، با همان عمل رهانیدن از درد ، دردمند میشود . و یا ضحاک ، برای کام جستن خود ، همه جهان جان را میآزاد ، ولی با آخرین کام او که بوسه اهرين بر کتفش باشد ، خود ، گرفتار دردی میشود که هیچگاه پایان نمی پذیرد .

قدرتخواهی ضحاک که بر بنیاد تولید درد و آزار دیگران بنا شده است ، کامی میاورد که با درد ابدی آمیخته است . و مهر ورزی جمشید به پسریت ، درد آور است . فرهنگ ، همین افزایش حساسیت و لطیف شدن در شناسائی نیازها ، همچنین لطیف تر ساختن خود نیازهاست . حواس و سوائق انسان ، در اثر افزایش حساسیت ، واز دست دادن خشونت و سادگی ، طیف و تنوع گستردۀ ای پیدا میکند .

یک حس یا سائقه ، در حال بدويت ، با چیزهای کمتر ، حتی با یک چیز ، خشنود میشود . معمولاً با چیزی ساده و یکنواخت ، اقناع میشود . همانکه چیزی به اندازه کافی و لازم برای مصرف کردن در دسترس آن سائقه گذارده شد ، سیر و راضی میشود . ولی با تلطیف هر سائقه ای ، دیگر با سیر شدن و مصرف کردن مداوم یک خوراک ، بسته نمیکند . فقط خوردن و شنیدن و همخوابگی (ارضاء خالی جنسی) ، ارضاء نیازهای طبیعی اورا نمیکند . بهترین غاد افزایش و تلطیف حساسیت ، یا بسخنی دیگر پیدایش فرهنگ ، بوهای خوش (عطربات) و « چاشنیگری و خوش مزگی » و موسیقی و عشقباریست .

هر نیازی و هر سائقه ای ، حساسیت پیدا میکند و لطیف میشود ، طبعاً طیفی گستردۀ میشود ، و سادگی و همگونگی و یکنواختی اش را از دست میدهد ، و هر نیازی ، در خود ، کثرت و تنوع پیدا میکند ، یا به عبارت دیگر ، فرهنگ پیدا میکند . همان گوشت و سبزی و برنج ، هزارگونه خورشت میشود ، و هزارگونه مزه پیدا میکند . « کام » ، فرهنگ میشود . دیگر همان نیاز ساده و بدوي طبیعی به خوردن ، با دادن گوشت و سیزی و برنج ، برآورده نمیشود . خوراک ، فرهنگ چاشنی ها و ادویه جات میگردد . اینست که آشپزی ، دیگر شکم پروری نیست ، بلکه یکی از دامنه های فرهنگ میشود . و درست در شاهنامه می بینیم که این اهریمن است که هنر آشپزی را میآورد ، چون اهریمن است که سر چشمۀ انگیزندگیست ، و چاشنی گری با ادویه های گوناگون ، انگیزه گریست . دیگر با یک نسخه و با یک خوراک ساده

که انطباق بر نیازهای طبیعی دارد ، نیتوان کام فرهیخته را آرامش بخشید . و می بینیم که همین کام و چشش ، که ذوق پاشد ، پیش تاز فرهنگ بطر کلی میشود . انسان با همه حواسش ، « کام » می برد . همه حواس ما ، کام میبرند ، بسخنی دیگر همه « میچشند » ، سراسر حواس و سوائق ، زبان و دهان برای چشیدن میشوند ، سراسر وجود ما چشندۀ و کامخواه میشود ، یعنی همان هنر خوردن ، سراسر جان را فرهنگی میکند .

خوردن غذاهای چینی و هندی و ژاپنی و ترک و ایتالیائی و فرانسوی و لذت بردن از آنها ، نخستین کام فرهنگیست که هر کسی بر میدارد ، و با کام بردن از خوراک جسمانی دیگران ، برای کام بردن از فرهنگ دیگران باز میشود . انسان ، ذوق از چشیدن و خوردن عقاید و افکار و جهان بینی های دیگر پیدا میکند .

سپس در شاهنامه می بینیم که جمشید ، بوهای خوش را کشف میکند ، و فرهنگ ایران را غنی میسازد . آنچه در داستان جمشید در شاهنامه از قلم افتاده است ، نسبت دادن این بوهای خوش به اهریمن است . در حالیکه نشان میدهد که خانه را با یاوری او ساخته است . ولی ما رد پای اینکه عطر هم از اهریمن آمده است ، در داستان کاووس می یابیم ، که وقتی کیکاووس در راه شکار است ، اهریمن پیش میآید ، و یک دسته گل خوشبو به او میدهد ، و با همین بوی خوش است که او را به پرواز به آسمانها ، و دست یافتن به برترین حقایق میانگیزاند . بوی خوش ، انگیزندۀ حقیقت متعالی در انسانست . انسان ، نیاز به انگیخته شدن دارد ، تا چشمۀ هستی اش به جوش آید . همچنین ، اهریمن برای آنکه کیکاووس را به برترین اقدامات تاریخی ، یا به کاری بی نظیر بیانگیزد (رفتن به مازندران و چیره شدن بر دیو سپید) ، برای او یک آهنگ کوتاه میخواند (که مازندران بومش آباد باد) . و نتیجه این آهنگ ، رفتن رستم به هفت خوانش هست . یک آهنگ ، سراسر ایران را به جنبش و جوش در میآورد ، و هیچکس نمیتواند اورا با همه پندها و مصلحت بینی ها از این انگیختگی باز دارد . و پس از گرفتاری سپاه ایران ، رستم

انقلاب ارتجاعی » خود را صادرکنیم . و این فرهنگ ماست که از دیگران ، به خود آفرینی انگیخته شویم ، بی آنکه بخواهیم از آنها تقلید کنیم و رونوشت برداریم و کاسه گرمتر از آش بشویم ، بی آنکه دیگری ، مارا اسیر افکار و عقاید و ایدئولوژیش سازد . انگیختن ، رابطه علی با دیگری ایجاد نمیکند . آنکه دیگری را میانگیزد ، نمیخواهد دیگری را معین سازد . انگیختن ، آزاد کردن دیگری ، در آفرینندگی از خودش هست . « همدیگر را انگیختن » ، بر ترین رابطه در جهان آزاد گانست . همه همدیگر را میانگیزنند ، وهیچکس به هوس قدرت ورزی به دیگر نمیافتد . درست چنین فکر بزرگی ، در اهرين که تصویر ابر دشمن ما بود ، به خود پیکر می یابد ، که سپس در زرتشتی گری ، بر موئله منفی او بی نهایت افزوده شد ، و در مانیگری ، اهرين ، منفی مطلق شد ، و روز بروز سرچشمه فرهنگ ما خشکیده تر ، و دامنه فرهنگ ما تنگتر شد ، تا بالآخره از پویائی افتاد .

برای روشنتر شدن مطالب ، شاید نیکو باشد که یاد آوری شود که مترجمان ما واژه (motive , motivation) را به واژه « انگیزه » گردانیدند ، و یک اصطلاح خارجی را در دسترس ما نهادند ، و یک جهان معنا و فلسفه و فرهنگ ما را با اینکار ، از ما ریودند . امیدوارم که روا باشد من در این گفتارها ، واژه انگیزه را به همان معنای اصیل ایرانیش بکار ببرم . « انگیزه » ، چیزیست کم و ناچیز و ساده ، که مانند آذرخشی ، ناگهانی ذر آنی به کسی و به ملتی می تابد ، ولی نیروهای بی نهایت و شدید و وسیع را سیل آسا پدیدار میسازد . اینست که برای تحول یک ملت در تنگناها ، که برای نبود نیرو ، در حل مسائلش فرومیماند ، و همه سیاستمداران و رهبرانش گنج و سرگردان میمانند ، نیاز به یک انگیزه است که این نیروها ای عظیم و ژرف را که در گوهر ملت سده ها سرکوب شده اند ، سرشار و لبریز سازد تا همه مواعن را سیل آسا از جا بکند .

انگیزه ، در هر چیزی و لو بسیار ناچیز ، یک تخدمه می بیند که امکان دارد « جهانی بزرگ » بشود . انگیزه ، در هر چیزگمنام و خردی ، عظمتی خفته و

به هفتاخوان میرود ، و در هفتاخوان هست که او راه « خورشید گونه شدن چشم ایرانیان » را می یابد . یک آهنگ اهرينیست که پیامدش رسیدن به چشم خورشید گونه همه ایرانیان است . می بینیم که اهرين که با مزه خوشش ، با بروی خوشش و با آهنگ خوشش ، چه نیروهای پنهانور و ژرف و بزرگی را در انسان یا جامعه پدیدار میسازد . اهرين ، فرمان نمیدهد بلکه میانگیزد . و از انگیزه ای نا چیز ، که حتی به نظر ما هیچ میرسد ، نیروهایی که هیچ انتظارش را نمیتوان داشت در گوهر انسان و ملت ، بیدار ساخته میشود . با یک بوشه اش بر کتف ضحاک ، چه نیروهای خطرناکی را از خواب بیدار میکند . نمونه های که در شاهنامه از ویژگی انگیزندگی اهرين آمده است ، غالبا منفیست .

ولی چنانچه در مورد آفرینش انسان از کیومرث ، و جانوران و گیاهان از گاو ، دیدیم ، این انگیزندگی مثبت هم بود . سپس این ویژگی انگیزندگی را سایر خدایان و پهلوانان نیز به خود نسبت میدهند ، و میخواهند مانند اهرين ، انگیزندگی باشند . جمشید ، در ویده دات (اوستا) ، در برخورد با تنگناهای اجتماع ، انگیزندگی رفتار میکند . او زمین را به گستردن خود میانگیزد تا گیتی تنگ باز و گشوده شود ، و مردم از تنگی رهانی یابند . میترا ، جهان را به پیدایش میانگیزد . رخش ، رستم را با کوپیدن سم خود به زمین ، به بیداری میانگیزد . هوشناگ با یک سنگ ، پیدایش آتش را از کوه میانگیزد . انگیختن ، اصل فرهنگیست و درست سرچشمه این اصل ، اهرين میباشد . دشمن ، سرمشق میشود . دشمن ، سراپا شر نیست . از دشمن و ضد هم میتوان آموخت و حتی میتوان با انگیزه ای از دشمن ، آفرینندگه شد .

از دین اسلام و از « مدنیت غرب » و از بوداگری و از طریقه تا تونی ، میتوان به خود آفرینی ، انگیخته شد . این فرهنگ ماست . این فرهنگ ماست که دیگری را بیانگیزیم ، بی آنکه در پی معین ساختن دیگری باشیم ، بی آنکه بخواهیم افکار و عقاید خود را به دیگری تلقین کنیم و بیاموزیم ، بی آنکه بخواهیم دیگری را پیرو و هواخواه خود سازیم ، بی آنکه بخواهیم «

در هر فرصتی که پیش آمد ، آن عمل را بیش از دیگران و دقیق تر از دیگران تکرار کند . این عملیست که میتوان دیگران را به کردن آن ، امر کرد ، و میتوان از همه اطاعت از آن امر را خواست . سنت و عرف و شریعت ، مجموعه همین اعمال مدلی و نمونه ایست که همه میتوانند تکرار کنند ، و فقط کسی بر جسته تر و ممتازتر است ، که آنرا بیشتر و بطور مرتب تکرار بکند . ولی اخلاق فرهنگی ، با این اخلاق ایمانی و اطاعتی فرق بسیار دارد .

انسان به یک عمل تکواره اخلاقی ، در یک « هنگام خاص » ، انگیخته میشود . و هنگام ، آنی و ناگهانی و تصادفیست . هر لحظه ای یک هنگام است ، بعبارتی دیگر ، ناهمانند با لحظات پیشین و پسینش هست . هر موقعیتی ، غیر از موقع دیگر است . درک همین بی نظیر بودن « آن » و موقعیت ، در ک دیگری از زمانست ، که درک تکرار و چرخش یکنواخت زمان و موقع . برای اخلاق اطاعتی ، بسیاری از موقع و آنات ، مساوی و مشابه هم هستند ، و زندگی مجموعه این اعمال مشابه و مساوی ، در موقع مشابه و مساویست . اینست که در اخلاق اطاعتی ، انسان یک عمل را همیشه برای رسیدن به « هدف و مقصد ثابت و یکنواختی » میکند . آن هدف و مقصد ثابت ، به عمل ، شکل معلول از علت واحدی میدهد . برای انسان ، آنچه سنت و عرفست ، معیار قاطع و نهانیست . یا انسان ، عمل را برای کسب رضای خدا میکند . یا انسان ، عمل را برای رسیدن به سود جمع (خیر همگانی) میکند ، یا برای رسیدن به کمالی معین شده از اخلاق میکند . اینها همه اخلاق را به شکل معلول از یک علت غائی در میآورند . اخلاق ، در نهان ، اجباری میشود . علت از عقب میراند ، و از این رو اجباری خوانده میشود ، ولی این مقصد و غایت نیز هر چند از پیش میکشد ، همان جبر است ، ولو مطلوب باشد . جبریست که انسان را بنام کشش ، میفریبد . و بدین سان عمل اخلاقی ، کنترل شدنی میشود . جامعه ، با امر به معروف و نهی از منکر ، ترساننده (منذر) میشود . و طبعاً با امر به معروف و نهی از منکر ، میتوان آنرا کاملاً کنترل کرد ، و اخلاق را بر دیگری تحمیل کرد .

نهفته می بیند که در انتظار یک تلنگر نشسته است . یک سوال هست که جهانی از معرفت را میانگیزند . یک شک دکارت ، سراسر تفکر غرب را انگیخت ، ولی همان کتاب به ایران آمد و با قلم توانانی چون قلم فروغی ترجمه شد ، ولی یک نفر را هم به تفکر نیانگیخت ، و حتی آقای خمینی در کتابش نوشت که این آقا که دکارت باشد ، اساساً چیزی نگفته است . درست هم هست ، خمینی در پی گنج معلومات میرفت تا بلکه چیزی بیاموزد و بر توانانی حجت آوری اش در دفاع از اسلام بیافزاید ، نه در پی انگیخته شدن به خود اندیشی که کاری ابلیسی است . آنچه خمینی صاددقانه از بن دندان گفته است ، روشنفکران ما هم با او همفکرند ، ولو با صداقت روستانی اعتراف به آن نمیکنند .

فرهنگ ما ، که ظرافت و لطافت گوهری ماست ، تا انگیختنی باشیم ، در ما ناپدید شده است . چون فقط آنچه لطیف و ظریف است ، پاسخ به انگیخته شدن میدهد ، و گزنه انسان و ملتی که طبیعتِ خشن و خرفت و بدروی دارد ، نیاز به امر و نهی و تهدید دارد . چنین ملتی نیاز به منذر (ترساننده) دارد . و خداو رسول چنین ملتی ، منذر است . اورا باید ترسانید ، تا اطاعت بکند . اینست که دوگونه اخلاق وجود دارند . یک اخلاق ، اخلاق تهدیدی و امری و اطاعتی است ، و دیگری ، اخلاق انگیزشی . جانی اخلاق ، فرهنگیست ، که اخلاق ، انگیزشی باشد ، و در آن امر به معروف و نهی از منکر نباشد .

یک پهلوان ، عملی را که بی نهایت دشوار یا حتی محال بنظر میرسد ، یکبار میکند . او یکبار تنها به هفتخران میرود ، و حتی یک نفر قماشاجی هم ندارد . ولی با همین عمل و اقدام ، در اثر همان یکبارگی و بی نظیریش ، در اثر همان محال بنظر آمدنش ، همه را ، هزاره ها میانگیزد ، نه آنکه کسی بخواهد از او و عملش تقلید کند یا آنرا تکرار کند . اخلاق اطاعتی و امری ، « رفتار مدلی » است ، رفتاریست که میتوان از آن هزاران بار ، رونوشت برداشت ، و تا ابد تکرار کرد . و هر کسی در اجتماع ، آنگاه ارزش و ارج و جاه می یابد که

سیاسی واقعی یک ملت ، از همین « شخصیت‌های انگیزندۀ » معین میشود ، نه از رهبران سیاسی و تاریخی . ما معمولاً رهبران سیاسی را طبق تصویری که از شخصیتهای انگیز نده داریم ، برمیگزینیم .

معیار انتخاب ما ، همیشه بطور نا آگاهانه ، آنها هستند . ما رهبران را خود انتخاب میکنیم چون می پنداشیم که همانند آن شخصیت‌های انگیزندۀ اسطوره‌ای هستند . و هر رهبری که در سیاست مارا فریفت ، مارا به عینیت خودش با همان شخصیت انگیز نده اسطوره‌ای ، فریفته است . ما در درک فریب او ، از آن رهبر دست میکشیم ، ولی محکمتر به همان شخصیت انگیزندۀ میچسبیم . ما همیشه در جستجوی یافتن شخصیتهایی هستیم که شباخت با همان شخصیتهای اسطوره‌ای انگیز نده دارند . هر فریب خوردگی ، سبب جستجوی دوباره میشود . و چه بسا که وقتی ملت ، بدون رهبران ارزشمند سیاسی است ، در اثر الهام گرفتن از همین انگیزندگان اسطوره ایست که در زندگی ، راه به پیش می برد . من این انگیزندگان را « فرانگیز ، یا فرنگیز » میخوانم ، چون ویژگی گھری فرّ ، که هزاره‌ها فراموش ساخته شده است ، همین انگیختن بوده است . جمشید که نخستین انسان فرهنگساز و حکومتگر ایرانیست ، برترین « فرانگیز » اسطوره‌ای ایران مانده است .

حتی وقتی کسی اسطوره‌ای از جمشید یاد نمیکند ، چهره افسانه‌ای او با همان ویژگیها ، در اشعار نامدارترین شعرای ما بجای میماند . جمی که در جامش ، دردهای بشرت را در می باید ، و معرفت رهانی از آن دردها را دارد ، تصویریست که دیگر از ادبیات ایران زدودنی نیست . جام جم ، همیشه غاد « برترین معرفت » میماند . معرفت زدودن درد از جانها و پروردن جانها در گیتی به آزادی ، که برترین معرفت سیاسی است ، آرمان شعرای ما میشود . ایرانی حتی شهر هخامنشی‌ها را که تا کنون محبوترین حکومت او مانده است ، « تخت جمشید » میخواند ، آنرا جانی میداند که « ایده آل حکومت جمشیدی »، واقعیت یافته است . نامی را که ملت ایران به آنها داده است ، ولی روشنفکران ما آنرا بنام یونانیش پرسلیس ، یا به ترجمه هائی نوساخته از

اینها همه عمل آخوندی هستند ، که با عمل پهلوانی در تضادند . این گونه اعمال ، در گوهرشان به هدف « عینیت یافتن با دیگرست » . انسان با حزب ، با طبقه ، با قوم ، با امت ، با شاه ، با رسول و امام و راهبر ، عینیت پیدا میکند . در « اوشدن » ، « هویت » خود را می باید ، و معنای « هویت » ، همین « اوشدن » است . تا « من » ، او نشده ام ، هیچکسی نیستم و حتی به عبارت بهتر میتوان گفت ، هیچ نیستم . پیروی و تقليد و اطاعت و امر دادن و تکرار کردن ، همه ترین « اوشدن » هستند ، ترین « خود نبودن » و « خود را زدودن » ، یا به عبارت زیبای شرعی « خودرا قربانی کردنند » .

ولی از عمل پهلوانی ، باید به خود ، انگیخته شد . در انگیخته شدن ، این خود است که میشکوفد و خودرا میگسترد ، و این خود است که پیدایش می باید . فرنگ ، از تابعیت ازیک آموزه‌ای ، و اطاعت از امری ، و تسلیم شدن به اراده رهبری ، پیدایش نمی باید . فرنگ ، عادتی و ریاضتی نیست . فرنگ از آنچه یک ملت را به گسترش خودش میانگیزاند ، پیدایش می باید ، ملت ، خودش میشود .

اینست که فرنگ سیاسی ، اهمیت به « شخصیت انگیزندۀ » میدهد . آنچه را ایرانیان باستان ، « پیشداد » می نامیدند . پیشداد ، مثال اعلی و سرمشق نیست . پیشدادیان ، فقط نخستین قانونگذاران نبودند ، فقط نخستین حکومتگران نبودند ، بلکه فراتر از اینها ، انگیزندگان همیشگی بودند . با فرانشان ، میانگیختند . ویژه بنیادی فرّ ، انگیختن بود پیشوند « پیش » در پیشداد ، به معنای « پیشین در زمان » نبود ، بلکه به معنای « حضور همیشگی » بود . آنچه همیشه در پیش ماست و به آفریدن میانگیزد . زندگی واقعی سیاسی ، در میدان سیاست ، اهمیت به رهبران سیاسی و پیشوایان سیاسی و سرمشقهای سیاسی میدهد .

ولی در فرنگ سیاسی ، این « شخصیت انگیز نده » است ، که برترین اهمیت را دارد ، و حتماً نباید موجودیت تاریخی داشته باشد . زندگی

این واژه (پارس شهر یا پارسکده) ، میخوانند ، و فیخواهند ریابند که تخت جمشید ، بیان آنست که ملت ، در اسطوره جمشید ، فرهنگ سیاسی اش را نشان میدهد . ملت نشان میدهد که ما هنوز ، فرهنگ سیاسی جمشیدی میخواهیم ، و شهر هخامنشی هارا تا کنون ، نزدیکترین شکل به آن فرهنگ میدانیم . ملت در همین اصطلاح ، رهبران سیاسی چون کورش و داریوش را که بزرگترین شخصیت های تاریخی ما هستند ، به عنوان مثال اعلی و سرمشق بر نمیگزیند ، بلکه انطباق نسبی آنها را با همان جمشید ، و طبعاً جمشید اسطوره ای را به عنوان معیار اصلی خود در سیاست و حکومت بر میگزیند . سره سازی زورکی زبان فارسی ، همین دردرسها را نیز دارد . هرچند لفت ، فارسی سره شده است ، ولی فرهنگ ایرانی ، از آن تبعید شده است ، و این خود ، یک هنر افتخار آمیز بشمار میرود .

انگیزندگان اسپهانی های هماره زنده هر ملتی ، در اسطوره های آن ملت است . ملت ، راهبرانش را در تاریخ و واقعیت می یابد . ولی با نداشت این انگیزندگان در اسطوره ها ، در انتخاب راهبران سیاسی ، سرگشته و گیج و پریشان میشود . و درست سده هاست که این انگیزندگان ، از خود آگاهی ماناید شده اند ، و ما رابطه زنده خود را با اسطوره های خود از دست داده ایم ، و آنها را به انسانه و قصه و حکایت ، کاهش داده ایم .

به ویژه در زمانهای بحران و انقلاب و اضطراب و تنگنا هست که آگاهی از انگیزندگان اسپهانی سیاسی ، معیارهای روشن به ما در انتخاب راهبران سیاسی میدهد . آنکه چنین خود آگاهی را از دست داده ، راهبران سیاسی خود را برایه های سطحی تر بر میگزیند . مثلاً بر پایه اینکه رهبر ، تخصص در چه ایدئولوژی یا چه دینی دارد . بجای پیکر جمشیدی ، یک قزاق میجوید یا یک آخوند ، یا یک متخصص در تئوری مارکسیسم . این انگیزندگانند که با ژرف روان انسان کار دارند ، و این ژرفها را دگرگون میسازند و به جنبش میآورند .

رهبر سیاسی ، در صحنه های عمومی سیاست ، نمودار میشود . ولی

انگیزندگان ، وقتی حضور هم ندارند ، و مردم آگاهی از انگیزندگان بودن آنها نیز ندارند ، در مردم بیشتر اثر میگذارند . و از اینجاست که وقتی در تاریخ ، انگیزندگانی پیدایش می یابند ، در همان زمان زندگیشان ، حکم اسطوره ، پیدا میکنند . مثلاً مصدق در تاریخ سیاسی اخیر ایران ، در همان زمان حیاتش از « دامنه تاریخ سیاسی » خارج شد ، و « بُعد اسطوره ای » یافت . فرو آوردن چنین شخصیت های اسطوره ای به دامنه تاریخ ، با تجزیه و تحلیلهای تاریخی و اجتماعی ، غیر ممکنست .

از این شخصیت های اسطوره ای شده ، بندرت میتوان دو باره شخصیت تاریخی ساخت . از عیسی و موسی و محمد و زرتشت ، با هزاران کتاب که انباسته از تجزیه و تحلیل تاریخی باشند ، و با شمردن سدها نقص و اشتباه از آنها ، فیتوان شخصیت های تاریخی ساخت ، با آنکه در تاریخ هم زیسته اند و با آنکه ضعفهای نیز داشته اند و اشتباهاتی نیز کرده اند . ولی با ورود در دامنه اسطوره ، آن اشتباهات و نقصان را مانند پوسته ای از خود میاندازند . هیچ مسلمانی ، شخصیت تاریخی محمد را باور هم ندارد . ملت ، همیشه آنها را فقط از دید اسطوره ای ، درک میکند . و کسانیکه شخصیت تاریخی آنها را نیز درک کرده اند ، با همه زورشان فیتوانند ، آنها را از بعد اسطوره اشان جدا سازند . مصدق اسطوره ای را فیتوان دیگر مصدق تاریخی ساخت . رابطه مردم با انگیزندگان ، یک رابطه کاملاً ایده آلیست . از این رو ، انگیزندگان ، از متن زمان و مکان و واقعیات و رویدادهای تاریخی ، که در آن نقش خود را بازی کرده ، بریده و خارج میگردد . او در تاریخ ، روزگاری راهبر بوده است ، ولی در همان زمان هم به مقام انگیزندگی ارتقاء یافته است ، از این رو چنان تأثیر ژرف در روانها داشته است ، و اورا دیگر فیتوان به رهبری و شخصیت تاریخیش بازگردانید .

« راهبر » با مردم ، رابطه قدرتی و واقعی دارد . راهبر میداند که مردم را با اراده و تصمیماتش راهبری میکند ، و میخواهد آنها را راهبری کند ، ولی انگیزندگان ، خود هم نمیدانند انگیزندگان است ، و طبق اراده و عمد نمیانگیزد .

که جمشید باشد ، و در اسطوره ، بنیادگذار نخستین فرهنگ و نخستین حکومت است ، انگیزندۀ میباشد ، نه فرمانده ، نه آموزگار ، نه آخوند ، نه سپهسالار . ولی این انگیزندگی در او ، « دو تایگی » خود را که در اهرين داشت ، از دست میدهد .

در اهرين ، هر انگیزه‌اي میتوانست ، نیروهائی سیل آسا را در انسان به جوش آورد ، که هم مثبت و هم منفی باشند ، هم آزارنده و هم آفریننده باشند . در جمشید انگیزندگی اهرينی ، شکل « فر » به خود گرفت . فر ، نیروی انگیزندۀ به گشايندگی و شکوفائي و گستردگی بود . در واقع ويزگی « اسپنتامينوئی » را داشت . انگیزه هاني بود که گوهر مردمی را در انسان جوشان میکرد . « اسپنتا » که همان کلمه « اسفند » امروزی ما باشد ، همان کلمه Expand انگلیسي و spenden آلمانیست که معنايش گشادن و بخشیدن میباشد . و می بینیم که کار جمشید در ویده دات (در اوستا) در انگیختن ، همان « گشودن و گستردن گیتی » است .

در واقع ، آزاد کردن گیتی و انسان است ، چون معنای مثبت آزادی ، گشايش و گسترش گوهری هر انسانی و هر ملتی است . کسی آزاد است که بتواند گوهر خود را بگشайд و بگسترد و در تنگنا غاند . در واقع فر ، گونه خاصی از انگیزندگی است . از اين رو جمشید ، فرانگیز (یا میتوان گفت ، فرنگیز) است .

ایرانی اين بزرگواری فکري را که ناد فرهنگی عاليست داشته است که به دشمن هم اعتنا میکند و او را ارج می نهد و به آنچه نیز متروود و حقير و منفور شمرده میشود ، ارزش میدهد و نیکوئیهايش را می بیند و حتی همان نیکوئیها را بنیادگذار فرهنگ خود میسازد . و حتی اهرينش ، دارای فرهنگ عاليست . اهرينش ، لطافت دارد و خشونت را کنار گذاشته است .

پيوند « انگیختن و انگیخته شدن میان انسانها » ، همان آزادی اجتماعی و سياسی و اخلاقیست . آنکه میانگیزد ، نیتواند و فیخواهد انسانی یا گروهی و ملتی را با اراده اش معین سازد ، و حق آنها را به تعیین کردن خود از آن ها

اساسا طبق عمد و اراده ، هیچگاه نیتوان انگیخت . انگیزندۀ ، پس از زمان فعالیتهای سياسی اش نیز ، وقتی از صحنه سياست خارج شد ، انگیزندۀ میماند ، حتی اعمالی و افکاری و روشهایی از او به تنهاي ، انگیزندۀ میمانند . انگیزندۀ ، ناد « ارزشهايست » ، و همیشه آن ارزشها را در مردم بر میانگیزاند .

رهبران سياسی ، خواهان رفتار و عمل هستند . ولی انگیزندۀ ، تأثیرات پنهانی نیرومندی در ژرف روانها دارد ، و سبب پیدايش و جوشش عمل از مردم میشود ، بی آنکه خود نیز بخواهد . سرنوشت هر ملتی را اين انگیزندگان ، معین میسازند ، و شکل ، به روان و فکر و اخلاق آن ملت میدهند . حتی انگیزندگانی هستند که شخصیت خاصی نیز ندارند بلکه نوعی هستند . مانند « جوانفر » یا « عارف » یا « رند » ، که ژرف روانها را بر میانگیزند . اينها شخص خاصی نیستند ، ولی « تیپ » های شناخته شده ای هستند که انگیزندۀ اند . و جوانفر و عارف و رند ، همه جزو فرهنگ سیاسي ما هستند . شیوه رفتار آنها ، زاینده سياست است .

اینست که جمشید و ایرج و فریدون و کاوه و رستم و سیاوش ، انگیزندگان سياسی هستند ، و جزو فرهنگ سياسی ملت ايران در آمده اند . ارزشی نیز که در زمان ما در مصدق ، پیکر به خود گرفت ، فرهنگ سياسی ملت ايران شد . پیشدادیان ، پیشدادی بودند و هستند ، چون همیشه « پیش » ملتند ، و همیشه ملت را به آفرینندگی میانگیزند . یا به اصطلاح من ، اينها فرانگیزند (فرنگیز) .

اگر در روال گفتگو ، سرنخ از دست خواننده بیرون نرفته باشد ، دیده شده که در فرهنگ اصيل ايران ، اهرين ، که سپس در دورانهای بعد ، تقلیل به « دشمن مطلق و شر مطلق » یافت ، انگیزندۀ به آفرینندگی بوده است ، و بواسطه همین انگیزندگیش ، سرچشمۀ فرهنگ شمرده میشده است . این ويزگی چنان جاذبه و افسونی داشته است که سپس خدايان یا پهلوانان دیگر نیز کوشیده اند آن ويزگی را به خود نسبت بدھند . و « نخستین انسان فرهنگی و مدنی »

« زندگی ، مقدس است »

« گیتی ، معبدیست برای نیایش زندگی »
آزردن زندگی ، برترین گناه است
پروردن زندگی ، برترین نیکی است
« مفهوم ارزش ، از بازار به اجتماع می‌آید »

براید . همچنین انگیخته شدن ، بیان آنست که دیگری ، حق ندارد مرا بطرور
علی ، با اراده اش معین سازد . دیگری حق ندارد برای من هدف و مقصد ،
معین سازد ، به من بگوید خوشبختی چیست ، به من بگوید کمال چیست ؟
نه حکومت ، نه خدا ، نه پیامبر و مظہر او ، حق دارند مرا با اراده اشان ، با
آموزه اشان ، با دینشان ، با ایدئولوژیشان معین سازند . حکومت و دین و
فلسفه ، باید فقط رابطه انگیزشی با من داشته باشند . هیچ حقیقتی ، حق
ندارد مرا معلوم و معین سازد . بلکه فقط میتواند بکوشد مرا بیانگیرد . همه
پیامبران و رسولان خدا ، همه حکومتها ، همه احزاب سیاسی ، چه دینی و
چه غیر دینی ، چه ایدئولوژیکی ، و چه ضد ایدئولوژیکی ، حقی به تعیین
من و اجتماع من ندارند ، و فقط میتوانند انگیزند من باشند .

روزگاری ، فقط در بازارها ، گفتگو از « ارزش » بود . در بازار ، نخستین
پرسش این بود که ، این چند می ارزد ؟ معیارهای نهفته در دل و روان
هر کسی بود ، که به کالاهایی که عرضه میشد ، ارزش‌های متفاوت میدادند ،
و یک چیز ، برای همه مردم ، یک ارزش نداشت . بازار ، اعتراف به معیاری
تاریک و ناآگاهانه‌ای در انسان بود ، که نسبت به آن معیار ، ارزش هر چیزی
، جسته میشد . وقتی معیار ، پیش چشم ما روشن و مشخص نیست ،
تعیین ارزش ، مسئله جستن در تاریکی است که نیاز به کورمالی دارد ، و
هر ارزشی که ما میگذاریم ، ارزش آزمایشی است . و در بازار ، همه ،
ارزش یک چیز را در کورمالی میجسوند تا بیابند . ارزش هر چیزی در
کورمالی ، جستنی است ، نه تعیین پذیر . اسم این معیار تاریک و ناآگاهانه
و ثابت نا شدنی ، تقاضا بود . و چون زمانهاست که تقاضا در اقتصاد ، یک
اصطلاح بدیهی است ، همه فکر میکنند که میدانند ، تقاضا چیست ، و ما از

اقتصاد ، در نهان ، بُعد دینی و اخلاقی پیدا کرده بود . اقتصاد که درست گوهرش دزدیست ، برضد دزدی میشد . گوهر اقتصاد ، این اصل است که چگونه میتوان با کمترین کار روی طبیعت ، بیشترین سود را برد ، یعنی چگونه میتوان از طبیعت دزدی کرد و بهره کشید . با صرف کمترین نیرو ، بیشترین نتیجه را گرفت . یک گندم به طبیعت داد ، و سد دانه گندم از او گرفت . یک امر داد ، و هزاران نفر را به کار خود واداشت . یک گفته سحر آمیز گفت ، و دل هزاران نفر را برای هدف خود ریود . این اندیشه اصل کلی اقتصادی بود . آنکه از طبیعت میدزد ، و آنرا کاری روا و شایسته میداند ، پس از هزاره ها ، دزدی از بهره ای از طبیعت را ، که گروهی خاص از انسانها در اروپا (کارگرهای اروپائی) باشند ، ناروا و غیر اخلاقی و حتی ضد دینی میداند ، چون عمل دزدی ، بعنوان گناه ، ارزیابی میشود ، یا بسخنی دیگر ، امری دینی میشود .

در برابر بهره گیری اقتصادی ، ناگهان واکنش دینی نشان داده میشود ، نه واکنش اقتصادی یا علمی . از این رو نیز بود که بسیاری از مردان دینی پاکدل ، در جنبش های سوسیالیستی عاشقانه شرکت میکردند . بوی زننده و عفن آلوده گناه انسان ، به بینی آنها رسیده بود ، و رستگاری انسان از این گناه ، یک کار عالی دینی بود . سو سیالیسم با این سخن ، همه احساسات و عواطف دینی انسانها را در اجتماع ، بسیج ساخت . پس « ارزش » ، دیگر بعد خالص اقتصادی نداشت .

مفهوم ارزش ، به همه دامنه ها گسترده شد . از جمله ، آنچه در درون خود اخلاق بود ، ارزشی شد . دلبری و عدالت و خود داری و بخشش و همدردی و کوشش ، نه تنها ارزشی پیدا کردند ، بلکه خودشان ، ارزش شدند . و بالاخره این سؤال در باره خود اخلاق و دین هم طرح شد . پرسیده شد که اخلاق بطور کلی ، چه ارزشی دارد ؟ دین بطور کلی چه ارزشی دارد ؟ و تنها در این مرز هم نایستاد . سؤال ، گامی فراتر نهاد ، و پرسید که حقیقت به خودی خودش ، چه ارزشی دارد ؟ مفهوم خدا ، چه ارزشی دارد ؟

چه سخن میگوئیم . ولی همین مفهوم بدیهی و ساده و پیش پا افتاده ، فقط پوششی است یکرنگ که برروی هزاران امیال و سوانت تاریک انسان کشیده اند ، و تقاضا پرده ایست که در برابر صحنه ای که که همیشه مجھول میماند کشیده شده و در پشتیش ، هزار گونه بازی شکفت آمیز روی میدهد .

و در بازار ، این معیار نهفته و نا شناختنی ، باید در برده ای کوتاه ، کم کم چهربه به خود بگیرد و باز تغییر بکند . در بازار ، آنچه انسانها بدان نیاز داشتند ، عرضه میشدند ، و این ضروری ترین نیازها هی زندگی که نقاب به خود زده بودند ، ارزشها را معین میساختند .

انسان میخواست بداند ، نان و پیاز و فنک ، چقدر میارزد ؟ آهن و طلا و سیم چقدر میارزد ؟ اسب و خرو گاو چقدر میارزد ؟ این مفهوم ، هر چند در بازار پیدایش یافت ، ولی بالاخره از مرز بازار ، گذشت . سده ها و هزاره گذشت و غمیگذاشتند که این مفهوم ، از این مرز ، گامی فراتر بگذرد .

هزاره ها در بسیاری از جاهای ، حق ورود هم نداشت ، و بردن نام آن هم ، رشت بود . از جمله ، مفهوم ارزش ، در دامنه دین و اخلاق ، حق ورود هم نداشت . هنر (فضیلت) و نیکی ، متاع بازار نبودند ، که ارزیابی بشوند . اینها گوهری ، فراز ارزش بودند . هنر ، یک گوهر بود ، نه یک ارزش . هنوز کلیساي کاتولیک در الهیاتش ، فضیلت های اخلاقی را ارزش غیشمارد . ولی این مفهوم اکنون ، یک مفهوم فرهنگی شده است . با آنکه همه دامنه های زندگی ، بازار نشده اند ، ولی یک لطیفه انسانی که روزی در بازار کشف شده است ، از مرز بازار گذشته است ، و فرهنگ همگانی انسانی شده است . و دیگر بُعد اقتصادیش را ندارد .

و وقتیکه مارکس در کتاب سرمایه ، از « ارزش کار » سخن میگفت ، و میانگاشت ، یک اصطلاح مرزیندی شده علمی در دست دارد ، بیخبر از آن بود که مفهوم ارزش را دیگر نمیتوان در چهار دیوار اقتصادیش ، درک کرد . خواننده ، از ارزش اقتصادی ، با یک ضریبه ، به آسمان گسترده ای از معانی پرواز میکند . سرمایه ، جمع دزدیها شده بود ، یعنی جمع گناهان بود .

امروزه دیگر ، بحث از ارزش‌های درون دین اسلام ، و یا مسیحیت و بودائیگری نیست ، بلکه بحث از ارزش خود اسلام است ، بحث از ارزش خود مسیحیت است ؟ آیا دین اسلام ، ارزشی برای زندگی ما دارد ؟ وبالاتر از آن ، این بحث در میانست ، که آیا انسان اساساً نیاز به دین دارد ، آیا انسان ، نیاز به احساسات و عواطف دینی دارد ، و چقدر نیاز به آنها دارد ؟ حتی نیاز به این احساسات و عواطف دینی ، ولفرم عقیده به هیچ دینی هم نداشته باشد ، بی ارزش شمرده میشود . وقتی ما در اشعار شعرای ماده گرا که می‌انگارند ماده گرای ناب هستند ، وارونه پنداشت خود و پیروانشان ، رگه‌های احساسات دینی را می‌یابیم ، بدانها مظنون میشیم ، چون آخرین لانه‌های که از دین مانده اند ، بسیار خطرناکند . در این لانه‌ها ، کرم‌های خفته‌اند که میتوانند باز اژدها شوند .

بازار ، یک اصطلاح ژرف فرهنگی پدید آورده است . واهل دین و حتی رهبران دینی در ایران ، مثل نقل و نبات ، این اصطلاح را ، بی‌آنکه پیوند‌ها و ژرفش را در یابند بکار میبرند ، و حتی خطری را که در آن نهفته است غیشناستند . البته برای این رهبران دینی ، هر اصطلاحی ، شتر مرغی میشود و وسیله ریاکاری میگردد . آزادی ، دیالوگ ، تفاهم ، استقلال ، انتخابات ، جمهوری ، ارزش ، میتوانند مانند مقدس‌ترین کلمات چون دین و خدا و حقیقت ، دو روپیداکنند . کسیکه میتواند به خدا و حقیقت دو رو بدند ، دو رو دادن به سایر اصطلاحات ، دیگر هنری نیست . بلکه رویش برای خلق تا دلها را برپاید ، و روی دیگرش ، برای خودشان که قدرت و سود و مقام برایشان بیاورد .

ولی جانی که مفهوم ارزش بکار برده شد ، و پاسخگوی آن ، معین ساخته شد ، بازار بود . چون بازار ، نخستین جانی بود که زندگی ، بطور مستقیم و بی میالجی ، آزادانه خود برای هرچیزی ارزش میگذاشت . در بازار ، تنها جانی بود که هنوز زندگی ، صریح و آشکار و بلند ، سخن میگفت ، وکسی نمیتوانست با زور ، امر خود را به آن ، تحمیل کند . این زندگی هست که ،

در پشت پرده هر تقاضائی ، در بازار به سخن می‌آید .
این چیست در ما ، که آن گستاخی را دارد که بپرسد ، « ارزش حقیقت » ، « ارزش ایمان و دین » ، چیست ، و پاسخ آنها را از ما بخواهد ؟ این چیست که وقت خویشتن را بیهوده صرف یافتن محتویات حقیقت و دین نمیکند ، بلکه میخواهد ارزش آنها را بداند ، تامحتویات آنها را ارزیابی کند . این چیست که در ما با دلیری میپرسد : آیا معنایی که دین و یا ایدئولوژی به زندگی میدهد ، زندگی کردن با آن معنا ، می‌ارزد ؟

وقتی ما می‌پرسیم که زندگی به زیستن میارزد ، همیشه مخاطب ما ، خود زندگی نیست ، بلکه ، در پنهان ، یک مكتب فلسفه ، یا یک جهان بینی و یا یک دین است ، و اکنون این مكتب و جهان بینی و دین است که زیر سوال کشیده میشود . یا به عبارت دیگر ، ما ارزش واقعی آنها را میخواهیم بدانیم ، نه ارزش زندگی را . تا کنون آن معنا و معنویت ، برای ما ، فراز بحث ارزش بود ، اکنون به بخشی در ارزش ، کاهش یافته است .

آیا این معنا ، برای زندگی هیچ ارزشی دارد ، و گرنه زندگی معنوی ، با چنین معنایی ، بسیار کم ارزش است . بسیاری معناها ، ژرفی و محتوایی چندان ندارند . معنویت هم طیف دارد .

ما به زندگی میتوانیم هزار گونه معنا بدهیم . زندگی معنوی ، فقط زندگی دینی نیست . معنویت ، در انحصار هیچ دینی و ایدئولوژی نیست . و ما از آن هراس داریم که چون آن معنا ، نسبی میشود ، پس زندگی ، به هیچ نمیارزد . هر ایدئولوژی و دینی و جهان بینی ، به ما تلقین میکند که ، زندگی ، بدون معنایی که به زندگی میدهد ، بی معنایست ، و بدون آن معنا ، به زیستن نمی‌ارزد . زیستن را ، تابع معنا و حقیقت خود میسازد ، و از اصالت میاندازد . دست برداشتن از ایمان به آن دین یا ایدئولوژی ، برابر با پوج شدن زندگیست . زندگی ، نمیتواند بی این معنای منحصر به فرد ، به خودی خود باشد . زندگی ، فقط به این معنا ، و به این حقیقت ، هست .

ولی بالاخره زندگی ، راستای این گفتگو را صد و هشتاد درجه گردانید ،

زندگی به هر مکتب فلسفی و ایدئولوژی و دینی، ارزشی ویژه، برای پروردن خود میدهد، و آنرا موقعی که لازم باشد و نیاز به آن داشته باشد بکار میبرد.

مسئله، مسئله دست کشیدن از حقیقت (از عقاید و ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها) نیست، مسئله، بی نیازی از آنها نیست، ولی مسئله آنست که هر نیاز انسانی، درطیف گسترده‌ای که دارد، باید خود، سخن بگوید، و چند و چونش را در هر موردی بجروید. نیاز باید مستقیم از خود زندگی بتراود. هزاره‌ها، برای ما نیاز هائی ساخته‌اند که هیچکدام از آنها، از زندگی خود ما مستقیم نتراویده‌اند. این حقیقت بود که میگفت که ما چه نیازی باید داشته باشیم و نیازهای واقعی ما بی ارزش و شیطانی هستند.

حالا زندگی میگوید، من به این حقیقت، هیچ نیازی ندارم. واین یک انقلاب بزرگیست که پنهان از نظرها روی داده است.

حقیقت، که هزاره‌ها، زندگی را تابع خود ساخته بود، و حکومت و قدرت را از آن خود ساخته بود، و به انسان میگفت تو بدون من، هیچ نیستی، و تو فقط وسیله‌ای در دست من هستی، و تو به من، معنا و غایت داری، و تو به من هستی، و حق به زندگی نمیداد که خودش، سخنی بگوید. همیشه حقیقت میگفت که زندگی چه میخواهد. همیشه حقیقت، نیازهای زندگی را به زیانش میگذاشت و خودش را قیم زندگی کرده بود.

تا آنکه کم کم زندگی، آهسته آهسته ولی با گامهای استوار نیرو گرفت و، پیش آمد و گفت، از این پس منم که علیرغم همه تاریکیهایم، معیار هستم، و ارزش همه حقیقت هارا، خودم بی میانجی، در همان کورمالی در جستجو‌ها، به همان شیوه بازار، معین میسازم. همین زندگی بود که میگفت من دیگر قیمومیت و حکومت حقیقت را بر خود نمی‌پذیرم. زندگی، پس از هزاره‌ها استبداد مطلق حقیقت، چه در شکل ادیان، و چه در شکل جهان‌بینی‌ها، و چه در شکل مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها، خودرا از گیر این مستبدان و زورگویان، نجات داد.

و گفت، « هرچیزی، فقط برای زندگی است که ارزش دارد ». همان حرفی را که هزاره‌ها در بازارها گفته بودند. ادیان و جهان‌بینی‌ها و مکاتب فلسفی و عرفان و ایدئولوژیها، همه مجبور شدند از کرسی جلال و عظمت خود فرو آیند و این خواری را بپذیرند و قدم رنجه کنند و به بازار بیایند، و کالای خود را در کنار دکه‌های دیگر عرضه دارند، چون در بازار است که به معیار زندگی، هرچیزی سنجیده میشود. اسلام و فضیلت‌های اسلامی موقعی ارزشند که به بازار بیایند و در کنار دکه مسیحیت و زرتشتی گری و ... سو سیالیسم و لیبرالیسم و مکاتب فلسفی عرضه شوند، و گرنه هیچ ارزشی ندارند. بازار، جائیستکه همه ادیان و ایدئولوژیها باید برای کسب مشتری، بدون زورو با شанс مساوی باهم رقابت کنند.

دینی که سده‌ها خود را ورای هر رقابتی قرارداده است و رقیب را با زور و حیله نابود ساخته، خدائی که تن به قبول هیچ رقیبی نداده است، از بازار میترسد، چون باید رقیب را بپذیرد، چون متعاش، با همان متاع رقیبیش که تا کنون بنام کفر و جهل و ظلم زشت ساخته شده است، از زندگی، سنجیده خواهد شد. از این پس زندگی است که میخواهد بداند، این یا آن حقیقت، برای او چه ارزشی دارد. هیچ حقیقتی از این پس، به خودی خودش، ارزش ندارد. دیگر، مفهوم و تصویر خدا، بخودی خودش ارزشی ندارد. ما از خدا، همیشه مفهومی و تصویری داریم، و گفتگو اینست که آیا ایمان به این مفهوم یا تصویر از خدا، چه ارزشی برای زندگی انسان دارد؟ برای زندگی، دیگر اخلاق، بخودی خودش، مورد توجه هم قرار نمیگیرد. اینکه خدائی، از فراز هفت آسمان این اخلاق را بنیاد گذارد و آنرا به برگزیده ترین انسان وحی کرده است، کسی را از آن باز نمیدارد که خودش، ارزش آنرا برای زندگی خودش بسنجد، تا دریابد که برای او میارزد یا نه. زندگی میخواهد بداند که یک اخلاق، یک دستگاه اخلاقی، برای او چه ارزشی دارد؟ یک فضیلت در آن اخلاق، برای او چه ارزشی دارد؟ و زندگی، به هرچیزی، ارزشی میدهد، و طبق همان ارزش هم، از آن بهره میبرد.

زندگی ، دویاره بخودی خودش ، مقدس شد . و حکومت ، از این پس باید فقط در خدمت به زندگی باشد نه حقیقت . جهان و اجتماع ، معبدیست که زندگی در آن نیایش میشود .

وفرهنگ ایران ، هزاره‌ها پیش ، به این اندیشه که زندگی ، برترین و تنها گوهر مقدس میباشد ، رسیده بود . در برابر گوهر زندگی ، تجربه‌ای دینی داشت . زندگی ، تنها گوهر مقدس برای او بود . مقدس بودن زندگی ، تجربه دینی یک دین خاص در ایران نبود ، بلکه تجربه دینی ، بطور کلی شده بود . هر دینی که در این چند هزاره در ایران پیدایش یافت ، این قداست را در خود پذیرفته است . قداست زندگی ، یک فرهنگ ایرانی شد . قداست زندگی ، دین مردمی شد . دینی بودن ، همین تجربه قداست زندگی بود . زرتشت همانقدر ایمان به قداست زندگی داشت که مزدک ، که مهر خدائی (میترا نیسم) ، و آئین مادری سیمرغی ، و زمان خدائی ، و مانیگری . قداست زندگی ، آموزه ویژه هیچ یک از ادیان ایرانی نبود ، که فقط بدان انحصار داشته باشد ، این فرهنگی است که همه در آن شنا میکردند ، و این فرهنگست که اشعار حافظ شیرازی را زنده و پاینده ساخته است . و دیوان حافظ در کنار قرآن ، قبول فرهنگ ایرانی ، در کنار مدنیت اسلامی بود . و مدنیت همیشه در سنجش با فرهنگ ، یک پدیده ساختگی و خواستی ، در برابر یک پدیده رویشی و زایشی است .

در فرهنگ ایرانی ، مسئله بنیادی ، خلق « هیچ » هستی از هیچ « نبود ، بلکه مسئله بنیادی ، و نقطه آغاز ، « زیستن » بود . قراردادن « خلق » هستی از هیچ « در آغاز ، بیان آئست که قدرت مطلق ، مقدس است . و قراردادن یک نقطه زندگی در آغاز ، بیان آئست که تنها زندگی ، مقدس است . در اسطوره ، قراردادن یک چیز یا جنبش یا اصل در آغاز ، فقط برای نشان دادن اهمیت آن چیز یا اصل یا وجود نزد آن ملت است . در آغاز ، زندگی بود ، و زندگی خودرا گسترد ، و پدیدار ساخت ، و از این گسترش زندگی ، جهان پیدایش یافت . این ، فشرده و شیره اندیشه ایرانی بود .

جهان ، خلق کردن « هستی » از هیچ و نیستی ، نبود . « هستی » ، و « هیچ » ، هردو مفاهیم انتزاعی فلسفی هستند . فرهنگ ایرانی ، با زیستن ، آغاز میکند . در آغاز ، یک تخمه بود . و تخمه ، ناچیزترین و کوچکترین شکل زندگیست . از هیچ ، هست ساختن ، نیاز به « قدرت مطلق و بی نهایت » دارد . در تفکر ، از مفهوم هیچ ، به مفهوم هست ، رفت ، و از مفهوم هست ، به مفهوم هیچ رفتن ، یک پرش ناچیز فکریست . ولی در واقعیت ، چنین کاری ، نیاز به مقتدری دارد ، که قدرت بی نهایت داشته باشد ، یا بسخنی دیگر ، قدرت برای کار محال داشته باشد و همیشه آنچه محالست ، بکند . قدرت مطلق ، با کارمحال کردن ، خود را می‌غاید .

یک قدرت بی نهایت مطلقست که بود را با یک اشاره ، نابود میکند ، و نابوده را با یک اشاره ، بود میکند . ولی مدار تفکر ایرانی ، « اندازه » بود ، و قدرت بی نهایت که برایش « پدیده ای بی اندازه » بود ، یک قدرت اهرمینی بود (در فرهنگ ایرانی ، این فقط اهرمین است که بی اندازه میخواهد) ، چون همین تحول « هیچ » به « هست » ، نیاز به قدرت بی اندازه دارد . از یکسو ، یک قدرت مطلق وجود دارد ، و از سوئی دیگر « هیچ » . این ثنویت همه ادیان توحیدی هست . ادعای اینکه در ادیان توحیدی ، ثنویت (دوتاگرانی) نیست ، گونه آی خود فربیی است . ثنویت ، واقعیت هر دین توحیدیست ، یا انکه آرمانش ، داشتن وحدت است که هرگز به آن نمیرسد .

قدرت مطلق خدائی ، نیاز به « هیچ » دارد ، تا نشان بدهد که قدرت مطلق دارد و کار محال میکند . و گرنه بی این « هیچ » ، نمیتواند ، قدرت مطلقش را نشان بدهد . از کجا کسی میتواند بداند که او میتواند کار محال بکند . پس نیاز به « هیچ » دارد .

از چیزی ، چیز دیگر ساختن ، این کار را دیگران هم میتوانند . یک مقتدر مطلق ، نیاز به اجتماعی و ملتی دارد که هیچند . یک خدای مطلق ، نیاز به امتی دارد که هیچند . تسلیم همین است . آنگاه اوست که از این هیچ ، هرچه میخواهد ، میسازد . اساسا ، قدرت مطلق ، اگر از هیچ هم ، هستی

را خلق نکند ، آن مخلوق ، یا آن جهان هستی ، در برابر او ، همیشه چیزی جز هیچ نیست . هیچ قدرت مطلقی ، نمیتواند وجودی را ولو بسیار ناچیز دربرابر خود تحمل کند . در برابر قدرت مطلق ، چیزی ، حق به وجود می یابد که همیشه « اظهار عدم مطلق » بکند ، همیشه به هیچی خود ، گواهی بدهد . هر مومنی ، باید در نیایشها روزانه خود ، این هیچی اش را برای خالقش ، آن به آن ، محسوس سازد . خدا ، نیاز به درک این هیچی مخلوق خود دارد . تسلیم بودن در برابر امر او ، همین درک هیچ بودن همیشگی خود است . خدا باید دریابد که همه چیزها همیشه در برابر ش هیچند . من هستم ، تا او بخواهد . پس درواقع ، هیچم .

در فرهنگ ایرانی ، جهان ، جهان زیستن است ، و در آغاز ، اصل زیستن که « تخمه » باشد ، می زید ، نه آنکه « باشد ». از « هست بودن » ، تا « چیزی بودن » ، و سپس ، « زیستن » ، هزار فرسنگ فاصله هست . زیستن ، روند همیشگی پیدایش است . جهان ، روند پیدایش چیزی از چیزی دیگر است . و اصل ، تخمه ای یا سرشکیست که از آن ، همه چیز ، پیدایش یافته است . و تخمه ، بیان یک آغاز تاریخی ، به مفهوم ما نیست ، بلکه بیان « جنبش هماره پیدایش » است . میان « تخمه و مرغ » ، حرکتیست نوسانی یا گردشی . مرغ از تخمه ، و تخمه از مرغست . میان تخمه و درخت ، حرکتیست گردشی ، از درخت به تخمه ، و از تخمه به درخت . میان نطفه (که برای ایرانی ، باز هم تخم است) و انسان ، این روند ، مهمست ، نه اولی بودن تخمه بر مرغ و درخت ، یا مرغ و درخت بر تخمه . از این رو در « کیومرث » و « تخمه اش » ، مرغ و تخمه اش ، درخت و تخمه اش ، این حرکت مهمست ، نه آغاز تاریخی . برای ایرانی ، اصالت انسان در اینست که در آغاز ، یک تخم است . کیومرث ، تجسم تخمه در شخص است . ایرانی در واقع ، « آدم » ندارد ، بلکه « تخمه » دارد ، و تخمه ، خلق ناشدنیست . مسئله قدرت ، در همان آغاز ، حذف و نفی میشود . « آدم » را خدا خلق میکند ، ولی تخمه در آغاز ، به خودی خودش هست ، یعنی اصالت دارد ،

نیاز به خدائی ندارد . پس بیان اینکه جهان از یک تخمه ، روئیده است ، بیان جنبش پیدایش است ، نه بیان آغاز تاریخی کیهان . نه جستجوی یک علت اولی . جهان ، پیدایشی است و همه چیز میروید و میزاید و پیدا میشود . از زمین ، کوه میروید . از کوه ، آتش و درخت میروید . از کوه ، آسمان میروید . برترین ناد زندگی در فرهنگ ایرانی ، روئیدن بوده است که چیزی جز همان زائیدن نیست . شاهنامه در آغاز . با پیدایش جهان ، آغاز میشود ، نه با خلقت جهان (مانند تورات) . از یکی بودن کلمه تخمه ، که هم برای نطفه انسان بکار برده میشود و هم برای مرغ ، و هم برای گیاهان ، میتوان این ناد را در اسطوره های ایران شناخت . زائیدن ، همان روئیدن بوده است .

جهان بزرگ ، زایش متواتی و ابدی از یک نقطه زنده کوچک در آغاز میباشد .

پس هرچه از آن تخمه میروید ، مانند همان تخمه ، زنده است و جان دارد .

معنای « جان » ، زندگی است . و ماندن واژه جان و جانان در فرهنگ ایرانی

، ریشه ژرف این اندیشه را در ناخود آگاه ایرانی می نماید .

اینکه همه جهان ، از یک تخمه میروید ، بیان این اندیشه بلند است که سراسر

جهان ، « یک جان » است . همه جانها ، گسترش یک جانست . همه اجزاء

جهان ، به هم پیوستگی جانی دارند ، و همه در هم میزیند ، و همه از

یکدیگر ، میزایند و میرویند ، بلکه سراسر تاریخ انسان ، جانی به هم پیوسته

است . یک نسل با نسل دیگر ، همجانند . یک ملت در درازای تاریخش ،

یک جانست . مفهوم جان ، در فرهنگ ایرانی ، از مفهوم « هم جانی » جدا

نایذر بوده است . در پرسشی که موبidan در باره زمان از زال میکنند ، زمان

را درخت میشمارند ، پیوستگی در زمان ، پیوستگی جانیست . دو لحظه با

هم ، همجانند . زمان از یک آن در آن دیگر ، میروید ، و از یک آن به آن

دیگر ، غیگزند و نمی جهد . زمان ، غیگزند ، و شمردنی نیست ، بلکه هر

آنی ، آن دیگر را میزاید ، و با آن همجانست . و این مفهوم با « شمردنی بودن

» زمان ، فرق دارد که آبشخور دیگری دارد ، و تغییر مفهوم زمان ، رابطه

انسان را با جهان و تاریخ و جامعه ، دگرگون میسازد ، چون احساس بی

متضاد ، باهم آمیخته اند . و ما در شاهنامه ، رد پای این تجربه قداست را که مغز تجربه اصیل دینی است ، در رفت سام به کوه البرز ، و رو برو شدن با سیمرغ می یابیم . از یکسو سیمرغ ، ایجاد هیبت در سام میکند ، و در همان زمان ، سام ، شیفته و مسحور « مهر سیمرغ » میگردد . دو احساس تکان دهنده « هیبت » و « مهر » ، به هم میآمیزند .

و در واژه « آزرم » ، همه این ابعاد متضاد تجربه دینی ، باهم آمیخته اند . جائی دین هست ، که آزرم هست . آزرم هم ۱: غضب و قهر و خشم است ، و در عین حال احساس ۲: بزرگی و عزت و حرمت است ، و در عین حال احساس ۳: رحم و شفقت و مهر و محبت است و در عین حال احساس ۴: نرمی و مردمی و آدمیت میباشد (برهان قاطع) .

هرجا اجزاء گوناگون آزرم با هم آمیخته اند ، دین هست ، و هرجا ، این احساسات و عواطف باهم نیستند ، ولو مفهوم خدا باشد ، و شهادت زیانی به این و آن داده شود ، و تخصص در الهیات و فقه هم باشد ، و بام و شام نیز بدرگاه خدا مناجات هم کرده شود ، و از همه اوامر او اطاعت بشود ، در آنجا دین نیست . دیده میشود که سام در برابر سیمرغ ، که برترین غاد زندگیست ، همین دو تجربه متضاد ، که هیبت و مهر است ، باهم آمیخته اند .

ابیات زیرین در شاهنامه این نکته را روشن میسانند : سام ،
سر اندرثريا ، یکی کوه دید تو گفتی ستاره بخواهد کشید
نشیمی ازو برکشیده بلند که ناید زکیوان برو بر گزند
بدان سنگ خارا نگه کرد سام بدان هیبت مرغ و ، هول کنام
سام میگوید ،

به البرز کوه ، اندر آن صعب جای بر قدم بفرمان کیهان خدای
سپهربیست گفتی زخارا ، برابر یکی کوه دیدم سر اندر سحاب
زهر سو برو بسته راه گزند برو برو ، نشیمی چو کاخ بلند
تو گفتی که هستند هر دو همال برو اندرون بچه مرغ و زال
همه بوی مهر آمد از باد اوی بدل شادی آورد همی یاد اوی

ارزش بودن زمان ، در اثر نابود شدن زمان در هر آنی میآید ، که در « مفهوم جان داشتن زمان » نیست . تاریخ ، رویش یک درخت است . هر انسانی ، جزئی از این جانست و همجان با همه است . شعر مشهور سعدی ، بنی آدم ، اعضای همبدیگرند ، یک اندیشه سیمرغیست و با مفهوم جان و همجانی پیوند دارد . این اندیشه او فقط گوهری از این دریای فرهنگیست . همدردی ، و هم کامی (نه هم گامی) ، ویژگی گوهری انسانست ، نه یک وعظ اخلاقی .

چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضو هارا غاند قرار نتیجه همجانی همه جانهاست . ولی در زمان سعدی ، مفهوم « یک جان بودن همه بشریت » ، یک تفییل دو رافتاده ذهنی بود ، که از فرهنگ ناخود آگاه ایرانی میجوشید . فرهنگ ایرانی بود ، ولی فلسفه ای و جهان بینی که آنرا از نو در دامنه های دیگر بگستراند ، نیود . راه اینکه فرهنگ ایرانی ، سیاست شود ، حقوق شود ، نظام حکومتی بشود ، مدنیت بشود ، بسته شده بود . فرهنگی بود که حق نداشت ، سیاست و حقوق شود ، و باید در همان حلقه شعر باند ، و فقط احساسات و حالات خصوصی پنهانی فردی باند . گردآگرد شعر و ادبیات ما همان دایره جادوئی را کشیده بودند که ، محتویاتشان حق نداشتند گام از آن بیرون بگذارند ، وهیچکس حق نداشت مفهومات آنرا در سیاست و حقوق بگستراند ، و این دایره جادوئی ، اکنون ، نام علم به خود گرفته است . اگر کسی فرای این دایره برود ، و معنای « وراء کفر و دین » را در فطرت انسان و در تصوری حکومت و اجتماع بگستراند ، بزرگترین جرم را کرده است . فرهنگ ما حق دارد فقط درون دایره کوچک و تنگی ، که دین و قدرت دور او کشیده اند باند و مانده است ، و آن را یک هنر می پنداشد .

مغز دین ، تجربه قداست است . ادیانی هستند که مفهوم خدا ندارند ، ولی همه بدون استثناء ، تجربه قداست را دارند . چیزی برای آنها مقدس است . ایرانی این تجربه قداست را در برابر گوهر زندگی یا جان ، داشته است . طبق کاوشهایی که پژوهشگران انجام داده اند ، در تجربه قداست ، دو جزء

نیز برای نونه از تجربه عظیم قداست زندگی در کوه البرز ، لب هم نگشوده است . از این گذشته ، تجربه قداست به خودی خود ، بکلی فرهنگی شده است ، بدین معنا که این تجربه متعلق به یک شخص برگزیده مانند زال نیست . چون « پهلوان » ، در فرهنگ ایرانی ، یک نونه از همه مردم است ، نه فردی استثنائی ، که دیگران نمیتوانند هرگز به جایگاه او برسند . تفاوت پهلوان و پیغمبر همینست . پیغمبر ، نا رسنیست و پهلوان تابع اندیشه ، فریدون فرخ ، فرشته نبود ز مشک و زعنبر سرشنط نبود

به داد و دهش یافت آن نیکوئی تو داد و دهش کن ، فریدون توئی بر اثر این مقدماتست که در می یابیم ، که همه چیز در جهان و گیتی ، برای ایرانی مقدس بوده است ، چون همه چیزها ، همجانند ، یا یک جانند که در هزاران جان پیدایش یافته اند . همکاری و هم اندیشی و همدردی و همکامی ، پیامد این همجانی میباشد . سیمرغ ، بر فراز درخت همه تخمه نشسته است ، یا به عبارت دیگر ، خود ، تخمه ای از تخمه هاست . هم مرغست ، و هم تخمه درخت . و بحث آغاز ، بدین معنی که تخم در آغاز بوده است یا مرغ ، تهی از محتواست . و این درخت همه تخمه ، همان جهانیست که از یک تخمه میروید ، درختی که حاوی همه جانهاست . اینست که هیچ جانی را نباید آزده ، چون هر جانی مقدس است . و آزرم که از سوئی همان حرمت است ، بیان حرام بودن (تابو بودن) دست زدن به زندگیست . از سوئی انسان از در دست زدن به زندگی ، میهراسد ، و از سوی دیگر ، به آن مهر میورزد و میخواهد به آن نزدیک شود . در واقع « زندگی » ، نزد ایرانی جای « خدا » را درادیان سامي ، گرفته است .

این تجربه دینی « قداست » ، چهره دیگری از همان تجربه « صورت ناپذیری خد است که صورت میجوید ». قداست ، که معنایش در زبان پارسی ، پاکیست ، در واقع در واژه « آناهیتا » ، که بانو خدائیست نظری سیمرغ و آرامشی ، پیکر به خود گرفته است . آنا هیتا ، یعنی « آلدگی ناپذیر ». علیرغم همه آلوده سازیها ، همیشه صاف و پاک میشود ، به همین علت ،

وقتی سیمرغ با زال ، از نشیم بلند خود نزد سام فرود میآید :
زکوه اندر آمد چو ابر بهار گرفته تن زال را در کنار
ز بویش ، جهانی پر ازمشگ شد
دو دیده هرا با دولب ، خشگ شد
(چون خشک ، ضد تر میباشد ، و تراز اصل « تاورونا » در اوستاست ، و معنایش جوانی است ، دو دیده و لب خشگ شدن ، معنای پیر شدن و از لطافت و تازگی افتادن ، میدهد ، که نشان هول و هراس میباشد)
ز سهم وی و ، بوبه پور خویش خرد درسم ، جای نگرفت بیش
به پیش من آورد چون دایه ای که از مهر باشد ورا مایه ای
زیانم برو بر ستایش گرفت بسیمرغ بردم نماز ، ای شکفت
« جا نگرفتن خرد در سر » ، که بیان نامفهوم ماندن و ناتوانی خرد ، از فهم باشد ، حکایت از وجود این تجربه میکند .

رد پاهانی که از این تجربه ، در داستان سیمرغ مانده است ، کافیست که پدیده « قداست » را بخوبی باز شناسیم . و اینکه سام و زال و رستم ، برای اینکه سیمرغی هستند و تنها پهلوانان تاج بخش ایرانند ، غودار « اصل حقانیت به حکومت » میباشند ، و از این رو در واقع ، حکومتی برای ایرانی حقانیت داشته است که زندگی را مقدس بداند ، و همه نتایج مشتق از این اصل را رعایت کند . می بینیم که مقدس شمردن زندگی ، با استوار ساختن آن به عنوان اصل حقانیت حکومتی ، در شاهنامه جزو فرهنگ سیاسی ما در آمده است . مقصود ما این نیست که اکنون ، پژوهشی گسترده در باره پدیده قداست ، که مفز تجربه اصیل دینی است ، در شاهنامه بکنیم ، بلکه درک اینکه ، در رویاروئی با سیمرغ ، سام چنین تجربه ای داشته است ، در می یابیم که در « زندگی » ، ایرانی ، تجربه قداست یا تجربه دینی داشته است ، چون سیمرغ ، برترین نماد جان و زندگیست . همان تجربه ای را که موسی در کوه سینا پیش بوتé آتش از یهوه داشته است . و همه شعرای ما سده ها در اشعارشان از تجربه موسی و شعله سینائی داستانها سروده اند ، و یکی از آنها

رابطه با رود های آبی دارد که از فراز البرز سرازیر میشوند و به دریاچه فراخکرت میریزند (رجوع شود به آرتا ویسروا یشت در اوستا) . در دو تجربه نامبرده (بی صورتی که صورت میخواهد ، و جاذبه ای که میترساند) ، این دو موئنه مشترکند ، که نزدیک شدن به آنها ، ایجاد ترس و لرزه میکند ، واژ سوئی ، همانچه نزدیکیش مارا گرفتار لرزه و نکان خوردگی وجودی میکند ، در ما تولید مهر به خود را میکند ، و مارا بسوی خود میکشاند .

در این نزدیک شدن ، ترس و لرزه ، انسان را فرامیگیرد ، و خود این ترس و لرزه سراسری ، انسان را از نزدیک شدن بیشتر ، باز میدارد . همانند بوته آتش در سینا ، که موسی را از نزدیک شدن بیشتر ، منع میکرد . اینست که در همین داستان سیمرغ در شاهنامه می بینیم که سیمرغ در دژی که راهش به همه بسته است و دسترسی ناپذیر است ، نشیمن دارد . و این همان چیزیست که ما ، « حرم » میخوانیم ، که جایگاه مقدس باشد . و هنوز این اندیشه آلودگی ناپذیری بانو خدائی ، در کلمه قداست ، باقی مانده است ، در این دامنه ، کسی حق آزرن بزرگترین جنایتکار را هم ندارد . جان در بارگاه سیمرغ ، باید آسیب ناپذیر بماند ، و از همین بانو خدا ، رسم « بست نشینی » آمده است . وقتی خدایان خونخوار و خونریز ، همه جهان را به زیر یوغ خود در آوردنده ، این فرهنگ مردمی بجای ماند ، و کوشید این اندیشه بزرگ سیمرغی را به این یا آن امام و امزاده نسبت بدهد ، تا دامنه تنگی در جهان برای گزند ناپذیری زندگی بیابد .

جان ، همیشه پاک میماند ، یا به عبارت دیگر ، دست ناخوردنی میماند ، و گزند ناپذیر هست . در اینجا ، به معنای واقعی « پاکی و آلودگی ناپذیری بانو خدا ، چه آناهیتا ، چه سیمرغ ، چه آرامتنی » ، نزدیکتر میشیم . از این رو نیز ضحاک با خیش مردم برضش ، به البرز میگیرند ، تا در حرم سیمرغ ، کسی حق و امکان آزرن اورا نداشته باشد . برای سیمرغ ، حتی جان جنایتکاری که میکوشید همه بشریت را نابود سازد ، باید آسیب و گزند

نبیند و درست همین ، نخستین مسئله تراژیک هست که شاهنامه با آن آغاز میشود ، و کیومرث غیداند با قاتل سیامک چه بکند ؟ اگر بخواهد با اهرين بجنگد ، باید اورا بیازارد ، ولی او حق ندارد ، جانی را بیازارد . پس چه میتواند بکند و یکسال در پیچش وجدانیش خون میخورد . حکومت و سیاست ، استوار بر یک مسئله متضاد هست که نخستین تراژدی سیاسی میباشد . با آنکه زندگی را میآزارد ، چه باید کرد ؟ آیا حق به آن هست که حکومت اورا بیازارد ؟ و برضد اصل قداست زندگی رفتار کند ؟ چون هیچ قانونی و قدرتی و خدائی ، حق ندارد به این حریم نزدیک شود ، و بنام مجازات و کیفر اورا بکشد یا به زندان اندازد . در نظر بگیرید ملتی که هزاره ها پیش چنین فرهنگ شکوهمند سیمرغی را پدید آورده است ، اکنون دست عجز و لابه در برابر حکومتگران ستمگر بر میدارد که حداقل حکم اعدام را لغو کنند ، و حکومتگران غیتوانند علیرغم احساس خودجوش ایرانیشان ، این کار را بکنند ، چون خدا تازه اشان امر کرده است که « فاقتلو ائمه الکفر » ، همه رهبران عقاید و ادیان و جهان بینی ها و احزاب دیگر را بکشید . آیا این تراژدی بزرگ کسی نیست که در دلش ، فرهنگ ایرانی میجوشد و غیتواند دست به آزار کسی بزند ، ولی زانو نزد خدای مقتدری زده است که با قهر و خشونت از او قتل همه روه سای عقاید دیگر را میطلبد ؟ ضحاک هم گرفتار این تراژدی بود ه است .

قداست که پا کی می باشد ، در واقع همان طهارت و شستشو ، یا گذشتن از آب رودخانه است ، همین گزند ناپذیر شدن در برابر هر گزندی بوده است . آب ، عنصر آناهیتی و بانو خدائی بود ، و هر کسی از آب ، بسوده میشد ، همانند ورود در همان حرم سیمرغ ، گزند ناپذیر میشد . چنانکه وقتی پهلوانان با کیفسرو ، فرزند سیاوش و با فرنگیس زن سیاوش ، از رود میگذرند ، در برابر جنگ افزار سپاهیان افراصیاب ، گزند ناپذیر میشوند . یا آنکه ضحاک ، خود را با خون میشود . پاک شدن ، یک کار صحی و بهداشتی به معنای امروزه نبوده است ، بلکه یکی آئین گزند ناپذیر ساختن

کار حکومت ، رستگاری مردم از درد است نه رستگاری مردم از گناه

« فرهنگ » و « مدنیت » ، دو دامنه متضادند ، که همیشه در تنش و آمیزش باهستند . غاد فرهنگ ، در اسطوره های ما ، کیومرث است . کیومرث ، غاد انسان رویشی میباشد . فرهنگ نیز ، رویش و زایش و جوشش از خود است . ولی جمشید ، غاد کشمکش و آمیختگی « فرهنگ و مدنیت » ، میباشد . و تضاد این دو دامنه ، امکان برای تبدیل داستان او به تراژدی بوده است .

در تصویر اسطوره ای جمشید ، کشمکش میان فرهنگ و مدنیت ، آغاز میشود . در فرهنگ ، یک ملت خود را در تاریکیها میجود . در مدنیت ، یک ملت ، طبق « خواستهایش » ، خود را « میسازد ». در فرهنگ ، ملت ، هنفودی و تأثیری از بیرون را ، فقط در شکل « انگیزه » می پذیرد . فرهنگ ، فقط از دیگری و تأثیرات دیگری ، به خود ، و به جوشش از خود ، انگیخته میشود . در هر عاملی ، انگیزندۀ می یابد ، نه علت وعا مل معین سازنده . فرهنگ ، علت و عاملی که بخواهد اورا معین سازد ، از خود طرد و نفی میکند . مدنیت ، با دامنه آگاهی و خواست و خرد انسان ، کار دارد .

خود ، یا روئین تن ساختن خود بوده است ، چون آب ، عنصر مادریست (آناهیتا و آردا ویسورا) ، و امثال فراوان در این باره ، در شاهنامه میتوان برای آن یافت ، که نیاز به پژوهش دیگری دارد .

به هر روی ، حرم ، یا دژ سیمرغ ، جائیست که ورود به آن قدغن است ، و با نزدیک شدن به آن ، سرپای انسان را ترس و لرز ، فرامیگیرد . مهر سیمرغی انسان را بسوی سیمرغ میکشد ، ولی انسان ، از نزدیک شدن به او فرومیماند . نزدیک شدن به او ، به او گزند وارد میآورد . انسان ، آنچه را دوست میدارد و میخواهد به آن نزدیک شود ، در نزدیک شدن بیش از حدی او را میآزاد . واين همان تجربه خدای تصویر ناپذیر است ، که انسان در ساختن صورتی از او ، میخواهد به او نزدیک شود ، ولی اورا میآزاد . خدائی که انسان را بسوی خود میکشد ، ولی در نزدیک شدن بیش از آستانه ای ، به خدا ، گزند وارد میشود . حتی مهر نباید بیازارد ، و به گزند بکشد . و چه بسا کسانیکه برای مهر به مردم ، برخاستند ، ولی مردم را آزرنده ، و مهر ورزیدن را ، ترجیح بر آزار دادند . چقدر از مردم که به آتش سپرده شدند ، چون کلیسا ، محبت به روح آنها داشت ، و محبت به روح آنها ، آزارتن آنها را به هیچ نشمرد . ولی فرهنگ ایرانی میگوید حتی در مهر ورزیدن و برای مهر ورزیدن ، نیازار . فرهنگ ایرانی از چنین اندیشه متعالی سرچشمه میگیرد ، و فرهنگ ایران همیشه زنده بوده است ، فقط باید آن دایره جادوی را که به گردش کشیده بودند ، نادیده گرفت ، وازان گذشت . فرهنگ ، همیشه از مرزاها میگذرد .

در مدنیت ، انسان میخواهد که به صورتی معین در آید ، به خود ، صورت مشخصی بدد . خود را شبیه نقشی بسازد . از این رو ، خود را شبیه خدا یا خدایان خود یا خدایان بیگانه میسازد .

مدنیت ، تلاش برای همین « شبیه خدا شدن ، یا شبیه صورتی که ممتاز میداند ، شدن » هست . از خدا و رسول و امام و مرجع تقليد ، تقليد میکند . از سیرت عیسی و محمد ، رونوشت بر میدارد . اينها همه مدنیت هستند . ما اکنون در ایران ، مدنیت اسلامی داریم . ولی این مدنیت ، از مدنیت غرب به مبارزه طلبیده شده است ، چون امروزه ما آگاهانه یا نا آگاهانه ، بسوی مدنیت غرب جذب شده ايم . میخواهیم هرج زودتر غربی بشویم . و هرچه زودتر و باشتاب ، کپیه آنها بشویم ، خودرا موفق تر میشماریم . ملت‌های معاصر در این شبیه شدن ، باهم رقابت میکنند .

مدنیت ، همین خواست شبیه سازی خود ، با چیزیست که انسان آنرا ممتاز می‌پندارد . ولی فرهنگ ، « خود شدن » و « بد خود آمدن » ملت است ، و این خودی که باید بشود ، صورتیست که باید همیشه آنرا در تاریکی بجوید ، یک صورت معین شده و معلومی نیست که پیش دستش حاضر و آماده باشد . فرهنگ ، همیشه « زائیدن خود مجھولیست ». اینست که « آهسته به خود آمدن ، در پذیرش انگیزه ها » و « تقلیل دادن علت ها و عوامل نفوذ ، به انگیزنه های خالص ». یک روند فرهنگیست که نیاز به شکیباتی و زمان دارد .

ما زود آمریکائیزه بشویم ، فرانسوی مآب بشویم ، غرب زده بشویم ، ولی بسیار دیر و با درنگ ، باز ایرانی بشویم . ملت ، بیشتر بسوی مدنیت ممتازه تا فرهنگ ، چون موقعيتش سهل الحصولتر است . انسان ، به آسانی خودرا میتواند شبیه دیگری سازد ، ولی خود شدن و چهره خودرا یافتن ، دشوار است و زمان میخواهد . حتی آدم هنوز به بهشت نرسیده ، همان روز اول شبیه خدا شد ، ولی سراسر تاریخ را لازم داشت تا خود بشود . در تاریکی ، کورمالی کردن ، صبر و طاقت میخواهد ، ولی خودرا شبیه دیگری ساختن ،

چیز روش و مشخص و چشمگیریست . ولی مدنیت ، علیرغم این شتابزدگی در موفقیت ، همیشه سطحی و ساختگی میماند . چنانکه شباهت ما با خداهم در بهشت ، خیلی سطحی و ساختگی بود ، و زود از شبیه او شدن منصرف شدیم ، و دیدیم که انسان بودن و انسان شدن ، بیشتر افتخار دارد و دشوار تراست . درخدا شدن ، زود مدنیت پیداکردیم ، ولی در انسان شدن ، در تاریخ دراز خود ، فرهنگی بشویم . مدنیت ، فرهنگ را از دامنه آگاهی ، میراند و تبعید میکند ، ولی فرهنگ ، در تاریکی ناخود آگاه ، جوشان میماند ، و ریشه ایست که نیتوان آسان از بُن گند و دور افکند . فرهنگ ، جستجوی « هستی گمشده » ماست ، جستجوی « بازیافت خودجوشی » خود است . جوشش خود را باز یافتن ، غیر از باز یافتن « خود های گذشته » است .

در هر خودی ، جوششی از خود است که پیکر و کالبد یافته است . روزی ما ، در مدنیت هخامنشی ، خودی شدیم ، روزی در مدنیت اشکانی ، خودی دیگر شدیم ، و روزی در مدنیت ساسانی ، خودی دیگر یافتیم ، ولی ما نمیخواهیم باز این گونه خود ها بشویم ، بلکه میخواهیم از نو بجوشیم و خودی تازه بشویم ، مدنیتی تازه بپا کنیم . مدنیتی که باز از همان فرهنگ خود ما بجوشد ، و امتداد فرهنگ خود ما باشد ، واز هرفهنه کی ، مدنیت های گوناگون میتوان ساخت .

این خود جوشنده و آفریننده ، که در پشت همه این مدنیت ها بوده است ، این خودجوشنده و آفریننده فرهنگی ، که در پشت مدنیت های اسلامی در ایران بوده است ، خودیست که در همه این مدنیت ها هست ، ولی در همه آنها نیز گم شده است . خود فرهنگی ما ، در همین مدنیت اسلامی ، گمشده هست . از این رو نیتوان مدنیت اسلامی امان را ، ولو آنکه در بسیاری رویه هایش دوست هم نداشته باشیم ، در آشغال دان ریخت ، چون خودما هم ، به آشغال دان انداخته خواهد شد . فرهنگ اصیل از هر مدنیتی ولو تحمیلی ، بیرون میروید واز آن میگذرد و نیاز به دور ریختن با آن نیست . ولی وقتی

کوچکترین تلاش ، برای جستن و یافتن این خود گم شده بشود ، بزودی مارا به شکفت خواهد انگیخت . این خود گم شده ما ، بسیار شکفت انگیز و باورنکردنی است . این شکفت انگیزی به حدیست که ما انگشت بدھان می پرسیم ، آیا واقعاً این من هستم ؟ من هرگز نمیتوانم این باشم . وقتی آذربخشی از این خود ، بدید میافتد ، بسیاری از ایرانیان ، آنرا باور هم ندارند ، و می پندارند که افسانه باقیست ، و انکار میکنند که این ما هستیم . ما خود را طوری گم کرده ایم که وقتی لحظه ای خود را یافتیم ، باور نمیکنیم که این مانیم . به همین علت بود که وقتی آدم خود را یافت ، باور نکرد که این خود است ، و اورا خدا خواند ، و به آسمان فرستاد .

« خودشدن » ، جنبش فرهنگیست ، و رونوشت برداری از یک خود گذشته نیست ، رونوشت برداری از خودی دیگر نیست . ما به آسانی به صورت انسان اسلامی و سامی در میآییم ، ما با یک چشم به هم زدن ، به صورت انسان غربی در میآییم ، یا به عبارت دیگر مدنیت اسلامی با غربی پیدا میکنیم ، اما خود ، نمیشویم ، او میشویم ، یا بقول مشهور ، هویت پیدا میکنیم ، او « میشویم . معنای هویت ، او شدنشت . در مدنیت همه ، » هو = او « میشویم ، هویت می یابند . با هویت شدن ، از خود بیگانه شدنشت . ولی این فاصله میان « من » و « او » ، سبب کشش بیشتر او به من است . ما کمانی را میمانیم که هرچه زھمان را بیشتر بکشند ، بیشتر بخود ، کشیده خواهیم شد . و این بیگانگی و خود باختگی ، برای یگانگی و خود یابی ، ضروریست . از خود بیگانگه شدن ، راه خود یابیست . کسی از خود بیگانگی می نالد ، که به آسانی « او » میشود و در واقع چیزی نیست ، یعنی فرهنگی ندارد . خود ، کشی هست که هر چه بیشتر اورا میکشند ، نیروی بیشتر بسوی خود می یابد . هر چه بیشتر غربی زده میشویم ، زودتر ایرانی میشویم ، ناگهان به فرهنگ ایرانی خود افکنده میشویم .

از سوئی ، بهترین خود ما در گذشته ، آخرین شاهکار ما نیست ، و همچنین تنها شاهکار ما نیست . صورتیست که یکبار از تجربه های عالی صورت

ناپذیر خود ، کشیده ایم . مگر آنکه بی فرهنگ شده باشیم و نازا شده باشیم . « خود ساختن » ، « خود شدن » نیست ، ولی انسان ، هم « خواهنه » است و هم ، جوینده (چون روئیدن ، گونه ای جُستن در تاریکیست) . انسان با خواستش ، میسازد . ولی خواستش ، تا آستانه ای میتواند راستائی و سوئی را به خود تحمیل کند . وقتی خواستها که مدنیت باشند ، هم آهنگ با رویش فرهنگی نباشند ، روزی فرو میریزند و ترک میشوند . ملتی دیگر با مدنیتش ، میتواند اراده خود را بر ما تحمیل کند ، ملتی دیگر میتواند خواست ما را موازی خواست خود سازد ، چه مدنیتش را تحمیل کند ، و چه مدنیتش ، مارا شیفته خود سازد ، تا آنجا که هم آهنگ با فرهنگ نهفته ما باشند ، بجای خواهند ماند ، و مابقی ، بکنار افکنده خواهند شد .

مدنیت یونان به ایران آمد ، ولی بالاخره دور ریخته شد و هیچ از آن ماند . مدنیت های اسلامی و غربی نیز همانطور است . بهترین کتابهای خارجی یا انکار اقام کرده یا تقليدی از غرب ، که امروزه در ایران مانند نان سنگک دو آتشه میخورند ، صداسال دیگر با پیدایش متغیران ایرانی ، جزو کتابهای خواهند شد که فقط در کتابخانه ها گرد میخورند .

با « خواستن » ، « خستن و آزردن » هم میآید . انسان در خواستش ، امکان دارد هم خود را خسته (بیمار) سازد و هم دیگری را بیمارارد . خواستن ، که مدنیت را میآورد ، راستا و سوئی ویژه و روشن دارد ، ولی غنا و طیف جستجو را ، که فرهنگیست ندارد . ولی ، همین راستا و سوئی معین و مشخص ، دامنه گسترده آفرینندگی انسان را تنگ هم میسازد ، و افق دید و زندگی را میگیرد .

مدنیت ، میکوشد انسان را از « نیازهای ضروری زندگی » برهاند ، و نیازهای ضروری را ، برترین نیازها میشمارد ، و بیش از اندازه مهم میسازد ، ولی فرهنگ ، بر حساسیت در برابر « نیازهای لطیف ، که در برابر آن نیازهای ضروری و خشن و بسیار مهم ، نادیدنی هستند » میافزاید . فرهنگ ، از سوائق التهابی خشن و شدید و درشت ووحشی ، بیزار است ، چون مانع

پیدایش احساسات و عواطف لطیف و نرم و نازک میشوند .

از این رو در فرهنگ ایرانی ، خشم ، نه تنها مقدس نبود بلکه جایگاه اهرمین داشت . در تورات ، خدا ، خشم مقدس داشت . برای خدای ایرانی ، خشم مقدس ، وجود نداشت . آنکه خشم میتوزید ، اهرمین بود . در فرهنگ ایرانی ، خدای خشم ، بر ضد سروش بود . خشم و سروش ، دو خدای متضاد با هم بودند . سروش که آورنده حقیقت (آشا) و نگهبان جان بود ، متضاد با سوانق ترکنده و انفعاری و خشونت آمیز خشم بود . خشم ، دامنه چنین سوانق خشن و وحشی و ناگهانی و پرخاشگر بودند .

این بود که حقیقت و زندگی برای ایرانی ، هم آهنگی با لطافت و نرمی و حساسیت و طیف داشتند . حقیقتی را که سروش میآورد ، نیاز به به نرمی و رقت و نازکی داشت ، و با سوانق درشتخو ، وخشن و زخت ، ناسازگار بود .

خشم ، نشان وحشیگری و بی فرهنگی بود . این بود که معیار اصلی اخلاق « پسند » بود . خدای ایرانی همیشه امر میداد و نهی نمیکرد . چون به انسان فرهیخته اش ، اعتماد داشت . انسان ، آنچه را می پسند ، میکند ، و آنچه را غمی پسند ، نمیکند . نیاز به امر و نهی و تهدید ندارد . چون امر و نهی ، با انسان خشن و غیر حساس و بدی و بی فرهنگ کار دارد .

انسان فرهیخته ، آزرن جان را غمی پسند ، و چون غمی پسند ، غمی آزارد . هر قدرتی باید ، نسبت به این پسندیدن و ناپسندیدن مردم ، حساسیت داشته باشد . آنکه فقط امر میدهد و نهی میکند ، مردم را خشن و وحشی و بدی و درشتخو میسازد . با امر و نهی ، میتوان فرهنگ یک ملت را نابود ساخت و اورا خشن و بدی و خرفت کرد . از یک ملت فرهنگی ، شبانه یک ملت خونخوار و وحشی ساخت . فرهنگ ، گلیست که زود پر پر میشود .

پسندیدن آزار ، همکاری و همداستانی با آزاردهندگان بود . اهرمین ، با ضحاک پیمان می بندد که هر کاری اهرمین گفت ، بکند . این پیمان ، بر ضد فرهنگ ایرانی بود ، چون آنچه را ایرانی غمی پسند ، همان آزرن جانست ، ولو

پیمانی در تابعیت هم بسته باشد ، چنین کاری را نباید بکند . پیمان بستن برای تابعیت از هر قدرتی ، انسان را نمیتواند متعهد به آزرن جان بکند . ایمان که پیمان و میثاق با خداست ، ایرانی را مکلف به آزرن جان نمیکند . ما نمیتوانیم مأمور حکومت بشویم و جان هرکسی را که حکومت و قانونش بخواهد بیزاریم . چنین پیمان تابعیتی ، بی ارزش است . روی آزرن ، نمیتوان پیمان بست . چنین پیمانی ، همیشه باطلست . وقتی اهرمین از ضحاک میخواهد که پدرش را بکشد ، ضحاک به این کار ، تن در نمیدهد ، ولی مانع اهرمین از این کار هم نمیشد ، و درواقع آنرا می پسندد . و گناه ضحاک از همین پسندیدن ، آغاز میشد . پسندیدن آزار ، ولو به هر جانی باشد ، گناهست . در تورات و قران سر پیچی از فرمان خدا مقتدر ، گناهست . در فرهنگ ایرانی ، پسندیدن آزار ، گناهست .

اهرمین پس از اینکه از ضحاک ، وفای به پیمانش را میخواهد تا بفرمانش

پدرش را بکشد ، و ضحاک تن به این فرمان نمیدهد ، اهرمین میگوید :

بدوگفت ، من چاره سازم ترا بخورشید ، سر بر فرازم ترا

تودرکار ، خاموش میباش و بس نباید مرا یاری از هیچکس

چنان چون بباید سازم تمام تو تبع سخن ، برمکش از نیام

چنان بدکنش شوخ فرزند اوی نجست از ره شرم ، پیوند اوی

(شرم ، فقط از آزرنست)

بخون پدر گشت همداستان زانا شنیدستم این داستان

ضحاک باید فقط خاموش بماند ، و اهرمین ، بی هیچ یاری ، خود ، کارکشتن را

انجام میدهد . ولی همین خاموش ماندن ضحاک ، و پسندیدن ، به تنهاei ،

اورا همداستان و همکار در کشتن میکند .

به همین شیوه ، در داستان ایرج و برخوردهش با سلم و تور ، می بینیم که

پسندیدن آزار جان ، همداستانی و همکاری در آزار است . بدینسان ، از

سوئی نشان میدهد که وقتی اخلاق ، فرهنگ شد ، همان پسندیدن و

نپسندیدن ، بس است . این حساسیت اخلاقیست ، که فرهنگ اخلاقی یک

ملت را می نماید . و گرنه امر به معروف و نهی از منکر ، نشان خشونت و بدرویت اخلاقیست .

در فرهنگ ، از همان پسندیدن ، مسئولیت اخلاقی آغاز میشود . و اگر این حساسیت ، فرهنگ ملت شده باشد ، با نپسندیدن ملت ، حکومت ، از کردن هر کاری دست میکشد . و حکومت ، طبق همین حساسیت پسند و ناپسند ملت ، میخواهد و نمیخواهد . حکومت هم آهنگ با این پسند ، کاری را میطلبد . از سوئی خدا ، خدای فرمانده نیست که هر چه دلش خواست فرمان دهد . مفهوم فرآ ، مفهوم فرمان را متفقی میسازد ، مگر آنکه فرمان ، ویژگی فری داشته باشد ، یا به سخنی دیگر ، با کشش مردم و پسند آنها ، کار داشته باشد .

گوش به ایرج بسپاریم ، وقتیکه ببرادرشان میگوید :

سپردم شمارا کلاه و نگین مدارید بامن شما هیچ کین
مرا باشما نیست جنگ و نبرد نباید بن هیچ دل دنجه کرد
زمانه نخواهم بازار تان و گر دور مانم ز دیدار تان
نباشد بجز مردمی دین من جزا کهتری نیست آئین من
چو بشنید تور این همه سرسر نه آن آشتی نزداو ارجمند
نیامدش گفتار ایرج پسند زکرسی بخشش اندر آورد پای
بگفتارش اندر نیاورد سر یکایک بر آمد ز جای نشست
نیامدش گفتار ایرج پسند ازو خواست خسرو ، بجان زینهار
ازد بر سر خسرو تاجدار مکن خویشتن را زمردم کشان کزین پس نیابی تو از من نشان
پسندی و ، همداستانی کنی که جان داری و ، جان ستانی کنی
میازار موری که دانه کش است که جان دارد ، و «جان شیرین ، خوش است »
پسند و ناپسند ، یک مقوله هنری و زیبا شناسی نیست ، بلکه یک مقوله «

فرهنگی اخلاق » است . اخلاق از مرز « ترباید و نباید ، یا بکن و نکن » گذشته است ، و لطافت هنری پیدا کرده است . اساسا گوهر جان (زندگی) ایجاب این لطافت را میکند . با جان باید با لطافت و نرمی نزدیک شد . در شاهنامه وقتی طهمورث ، ددان رمنده و مرغان و بوزان را برگزید :

بیاورد و آموختن شان گرفت جهانی بدو ماند اندر شکفت
بفرمودشان تا توازن دگم نخواندشان جز آواز نرم
ودرست این گسترش همان مفهوم قداست و آزم است که در
نزدیکی به زندگی ، باید با احترام و هراس بود ، و به آن مهر
و زیبد . هر جانی را باید نوازش کرد و فقط با آواز نرم ، با
او سخن گفت . اینست که سیمرغ ، همیشه با آوازش ، معرفت
را میآموزد . همه حقایق ، آواز دلنواز مرغان هستند . و ایرج
حتی با گفتار نرم ، با ازدها رویارو میشود .

ولی تفاوت مفهوم قداست در ادیان سامی ، با مفهوم قداست در ادیان گوناگون ایرانی ، همینست که برای ایرانی ، سیمرغ ، ناد جان و زندگیست ، یا به عبارت دیگر ، زندگی ، مقدس است ، و برای ادیان سامی ، خدا که شخص هست ، و طبعا اراده (وقدرت) ، که شاخصه شخص ، بطور کلی هست ، مقدس می باشد . و در همینجا ، سیمای متفاوت دو گونه جهان بینی غودار میشود . شمردن بعضی از ویژگیهای تفکر پیدایشی ، که روند مقدس بودن جان یا زندگی است ، فاصله این دو جهان بینی را از هم دیگر نایانتر سازد .

در تفکر پیدایشی ، همه دامنه های زندگی ، چه گیاهی ، چه حیوانی ، چه انسانی ، وبالاخره طبیعت بطور کلی ، به هم دیگر همبستگی زنده دارند . و همه چیز مقدس است ، همه چیز جان دارد ، همه چیز یک جانست ، همه هم جانند . اینست که مقدس بودن جان ، که هم جهان درکلش میباشد ، و هم یک جزء جان در یک فرد میباشد ، از هم جدا ناپذیرند .

نیازردن جان ، نیازردن هر جانیست . در اینجا تبعیض نژادی ، قومی ، ملی

، عقیدتی و ایدئولوژیکی و جنسی وجود ندارد . در فرهنگ ایرانی ، جنگ عقیدتی یا جهاد ، هیچگونه حقانیتی ندارد . برای هیچ دینی و عقیده ای و ایدئولوژی نمیتوان به جهاد رفت و جنگید و خونریخت ، چه امام ، غایب باشد چه حاضر ، چه خدا هم حاضر باشد و امر بدهد . فرمان خدا هم در کشتن و آزدین ، پذیرفته نمیشود . این بود که هخامنشیها و ساسانیها هیچگاه به فکر گسترش دین ایران با شمشیر نیفتادند ، هرچند میتوانستند . ایرانی حق ندارد ، کسی را بیازارد ، چون او کافر و ملحد و مشرکست ، چون متعلق به نژادی دیگر است . من حق ندارم کسی را بیازارم ، چون متعلق به طبقه دیگر یا ملت دیگر است . حکومت ، حق ندارد برای حفظ حکومت خود ، کسی را بیازارد . حکومت بر شالوده نیازارد جان ، نمیتواند هیچگونه تبعیضی میان شهروندان قائل شود ، چون اینها همه جان آزاریست ، و روان ، بخشی است متعالی که از جان روئیده (معنای روان ، روئیدنست) . قدرت ، حق ندارد از راه آزدین یعنی خشنونت و زور ، کسب قدرت کند . قانونی بگذارد یا فرمانی بدهد که کسی و گروهی را بیازارد . من هر چه را جان دارد ، حق ندارم بیازارم . من به بهانه هیچ هدفی و غایتی ، هرچه هم عالی باشد ، حق ندارم جانی را بیازارم . هیچ جانی را نمیتوان وسیله ، برای رسیدن به هدفی و غایتی کرد .

زنگی ، روند پیدایش است . روان و خرد و حقیقت و حقوق و نظام سیاسی و اقتصادی و حکومتی ، همه از انسان میرویند . اینها چکاد رویش زندگی هستند . در فرهنگ پیدایشی ، زندگی ، چکادی دارد . زندگی ، وراء زندگی نیست . زندگی ، به اوچی میرسد که باز به خود زندگی تعلق دارد . اوج زندگی ، که سعادت و یا بهشت و شهر آرمانی باشد ، در ملکوت اعلی نیست ، در روح نیست ، در آخرت نیست ، وراء زندگی ، خارج از زندگی و متفاوت با این زندگی نیست ، بلکه رویشی از همین زندگی ، و تعالی و تلطیف همین زندگیست . سعادت و جامعه آرمانی ، رویشی از همین گیتی و همین انسانهای واقعی ، و امتدادی از همین گیتی و در خود همین گیتی است

. اینست که « مهر به انسان » را نمیتوان از « مهر به گیتی » ، از « مهر به اجتماع » ، از مهر به سعادت ، جدا کرد . اینها به هم پیوسته اند . تن و روان ، به هم پیوسته اند ، مانند مقولات جسم و روح نیستند . « خود دوستی » را از « جامعه دوستی » و « بشر دوستی » نمیتوان جدا کرد . « خود » ، در رابطه با مفهوم « جان » ، بكلی معنائی دیگر دارد ، که سپس در پیوند با مفهوم « روح و فردیت آن » پیدا کرد ، که سراسر زندگی ، فقط در خدمت رستگار ساختن خود ، در جهانی دیگر است . در واقع ، « خود پرستی » و « رستگاری در آن جهان » ، از هم جدا ناپذیرند . تلاش برای رستگاری فرد در آن جهان (ازگناه) ، سبب تراویش « خود پرستی » در این جهان میگردد . ادیانی که اندیشه رستگاری آن جهانی را با خود آورده اند ، خود پرستی این جهانی را نیز نا خواسته به جهان هدیه داده اند . با آنکه با آن همیشه میجنگند ، ولی چند برابر آنرا خود باز تولید میکنند .

در واقع ، فرهنگ رویشی ، استوار بر این یقین هست که میتوان به سعادت و جامعه آرمانی در این زندگی رسید . جمشید و سیاوش در این گیتی ، شهر آرمانی خود را میسازند . حتی سیاوش در تبعید و هجرت ، دور از میهن ، شهر آرمانی میسازد . در تبعید ، به مظلومیت خود نمی گرید ، و از غربت نمی نالد . تفاوت اسطوره حسینی ، که بر پاره ای از اندیشه سیاوشی ساخته شده است ، همینست که سیاوش برعکس حسین ، در مظلومیت هم ، نیروی آفرینندگی و سازندگی خود را دارد . فر ، بر شالوده خود جوشی و خود آفرینی بنا شده است . حق او به رهبری ، از پدر و نیایش به او نمیرسد . حق او ، از گوهر ذاتی خود او مشتق ساخته میشود .

در فر ، حق به رهبری ، تباری و یا نصی نیست . سیاوش ، در دور افتادگی از وطن ، این گوهر ذاتی خود را نشان میدهد و شهر آرمانی اش را میسازد . با دورافتادگی از وطن ، آفریدن ، تعطیل نمیشود . آنکه فر دارد ، فقط در وطنش فر ندارد . فر ، در گوهر او ذاتیست ، و هرجا میرود با خود میبرد . با تبعید یک آفریننده ، آفرینندگیش ، در وطن بجا نمی ماند .

هدف کار کردن و اندیشیدن و باور داشتن و ایمان آوردن ، باهم زیستن ، و ارزش به زندگی هرکس دادنست .

این اندیشه ، که از یک تخته ، همه جهان زندگی ، پیدایش یافته است (برونو روئیده است) ، مفهوم نیازردن را ، فراتر از دامنه اخلاق ، و سفارش‌های اخلاقی می برد ، که کسی بدخواهش ، هرجا صلاح دانست بکند یا نکند ، بلکه نیازردن ، یا آنچه را امروزه « اصل عدم خشونت » می نامند ، یک اصل ذاتی و گوهریست ، یک « حق مکلف سازنده » فردی و سیاسی و حکومتی و سازمانی است . در بندeshen ، می‌آید که درخت را نباید برید و بریدن درخت ، گناهست . معنای این گفتار ، همین بوده است که جان را نباید آزد ، چون گیاه و درخت ، نماد هر گونه زندگی بطور کلی است .

نیازردن ، یک اصل متفاوتیکی و کیهانی می‌شود . مقدس بودن جان ، گستره ای از پیامدهای اخلاقی و سیاسی و حکومتی و حقوقی و اقتصادی دارد . چنانکه گفته شد ، اصل قداست ، دربرگیرنده تجربه مهر به چیزی ، و هراس از نزدیکی و بسودن (تا چه رسد به آزد) آن چیز است . آزم داشتن در برابر زندگی و انسانست . طبعاً چون جهان ، همه اش روئیده از یک تخم ، و طبعاً یک جانست ، این پیامد گوهری را دارد ، که زندگی در گیتی را باید دوست داشت ، به زندگی و به گیتی باید مهر ورزید .

این اندیشه که « جان را دوست بدار » ، یا « به زندگی مهر بورز » ، اصلیست فرهنگی ، و ویژه هیچ‌کدام از ادیان باستان ایران نیست . و چون جان ، هنوز تابع مفهوم « خود » نشده است (که جایگاهش در روح فردیست) ، در قفس « خود » نیافتاده است ، بلکه هر جانی ، خودرا در همان جان واحدی که از تخته نخستین روئیده ، و همه جانها ، اجزاء به هم پیوسته و به هم بسته آن جانند ، « جان خودش » را نیز دوست میدارد .

کسیکه « جان » را دوست میدارد ، ناگزیر « جان خودش » را هم دوست میدارد . هرکسی ، چون جان است ، به جانش ، مهر میورزد ، و هر جانی را نیز چون گستره جانست ، دوست میدارد . جان به جان ، بطور گوهری و

زرتشت را آخوندهای آنروزگار ، که هیچ تفاوتی با آخوندهای روزگار ما نداشتند و همیشه در ماهیتشان یکی هستند ، از وطنش تبعید کردند ، ولی خارج از وطنش نیز ، آفریننده ماند و در مهر به زندگی ، سرود ، و دویاره فرهنگ « قداست زندگی » را در ایران زنده ساخت و جانی تازه به آن دمید . سیاوش را ، دوست و دشمن از خود راندند ، ولی او آفریننده ماند . آفریننده‌گی با او و دراو بود ، هرجا میرفت ، آفریننده می‌ماند .

یکی از ویژگیهای برجسته مفهوم جان ، اینست که در گوهر هر انسان ، در گوهر زندگی ، سائقه همزیستی هست . با هم زندگی کردن ، نتیجه پیمان و قرار داد نیست ، نتیجه همعقیده بود و ایمان به یک خدا و دین داشتن نیست ، نتیجه اشتراک در منافع نیست . با هم زیستن ، با هم بودن نیست ، بلکه بیش از باهم بودن است .. دو پاره آهن نیز میتوانند باهم باشند . ولی با هم زیستن ، پیوند دو جزء جان در یک جان کلیست . با همزیستن ، همجانیست . اساساً زیستن ، همزیستی است . اینست که در این فرهنگ ، همزیستی ، تقدم بر همکاری و هم اندیشی و همعقیدتی دارد .

نه برای اینکه مردمی با هم کار میکنند ، میتوانند درست باهم زندگی کنند . طبقه کارگر در انباز بودن در کارشان ، یا طبقه سرمایه دار در انباز بودن در کارو سودشان ، همزیستی حقیقی را پدید نمی آورند . اینست که همکاری یا هم اندیشی ، باید تابع همزیستی باشد . اصل ، مهر برای همزیستی است . من با دیگری ، با هم یک اندیشه نداریم ، مانند هم فیباندیشیم ، و به یک چیز مشترک هم ایمان نداریم ، ولی میتوانیم باهم زندگی کنیم ، چون هر دو به زندگی ، برترین ارزش را میدهیم ، چون زندگی برای هر دوی ما مقدس است و چون به زندگی ، مهر میورزیم . عقیده و دین و جهان بینی متفاوت و متضاد ما ، نگاهبان یگانگی ما نیست . این ارزشی واحدی که همه ما به زندگی و جان میدهیم ، اینکه ما زندگی را بطور کلی مقدس می‌شماریم ، سبب می‌شود که علیرغم تنش و کشمکشی که عقاید و ادیان و جهان بینی های ما می‌آورند ، هیچ‌گاه نمیتوانند مارا از هم پاره کنند و از هم بگسلند .

میروید.

از « زمان » که در اسطوره های ایران ، هیچ منطق و عقلی ندارد ، و هیچگاه روی خرد و هدفی اخلاقی ، کاری نمیکند ، وفاقد هر گونه مهر است ، اهورامزدا زائیده میشود که سرچشمه خرد نیک (و همن) و مهر است . از سنگ سرد ، آتش میزاید . از کوه تاریک ، آسمان روشن میزاید . علمیت ، در آغاز نیست . آغازها ی خرد و تیره و پست ، مادر بزرگی و تعالی و پاکی هستند .

حتی اهورامزدا ، خودش ، پس از پیدایش همه امشاسبیندان ، زائیده میشود . پیدایش برترین خدا در آخر است . پس ، تفکر پیدایشی ، دیرینه پرست ، آغاز پرست ، فطرت پرست به معنای آنچه از دید تاریخی در آغاز بوده است نیست . آنچه در آغاز هست ، برترین چیز نیست .

واژه « آزادی » ، در فارسی ، همراه ووازه « زادن » است . آنکه میزاید ، آزاد است . تخم ، مادر و زاینده است ، و گیاه و درخت را میزاید ، ولی همان درخت و گیاه ، باز تخم می نهد . پس تخم ، مساویست با تخم . زاینده ، مساوی با زائیده است . آنچه زائیده میشود ، مانند زاینده است ، نیروی آفرینندگی و خودجوشی دارد ، و همان آزادی را دارد ، که زاینده اش داشته است . در مفهوم « خلق کردن » است که خالق با مخلوق ، نابرابر است ، و امتیاز بی اندازه نسبت به مخلوق دارد . معلول ، در برابر علت ، بی ارزش است . زیر بنا ، همه چیز است ، و روینا ، فقط فرع و ظاهر است .

می بینیم که در اوستا ، اعتراف به آن میشود که با آنکه امشاسبیندان ، زائیده از اهورامزدا هستند ، با او برابرند . این اندیشه ، فرهنگ پیدایشی است . آنکه زاده میشود ، چون حق به آفریدن ، و قدرت از نو آفریدن دارد ، آزاد است . یک فکر تازه ، همان اندازه ارزش دارد که یک فکر باستانی . یک فکر سیاسی و حقوقی تازه ، همان اندازه آفرینندگی دارد که یک فکر سیاسی و حقوقی در گذشته داشته است .

ولی مخلوق با خلق شدن ، آزادیش را از دست میدهد ، مگر آنکه خالق به او

ذاتی مهر میورزد . برترین چیزی که باید به آن مهر ورزید و سرچشمه مهر است ، جانت است . از این روزندگی را باید ، بیش از هر چیزی دوست داشت . زندگی را باید بیش از هر فکری ، بیش از هر عقیده و جهان بینی و فلسفه ای و طبعا بیش از هر حقیقتی دوست داشت . حقیقت ، خوبست ، ولی زندگی بهتر است .

روند زندگی ، پیدایشی است . روند زندگی ، بروون روئیدن است . تخمه ، از زمین بروون میروید . معمولا وقتی سخن از فرهنگ میشود ، می پندراند فقط « آنچه هزاره ها روئیده و خشکیده و چوب شده است » ، بنام سنت و آثین باید دوست داشت و به آن احترام گذارد ، و آنچه نو و تازه بالیده است ، ساختگی و بد است . ولی آنچه برترین اهمیت را دارد ، و فرهنگست ، همین « روند بروون روئیدنست » نه روئیده ها و خشکیده ها . آنچه فراتر میروید ، باید دوست داشت . آینده ای که در حال روئیدن از کنون و دیروز است ، باید دوست داشت . فرهنگ ، همین بیرون روئیدنست .

هرچیزی و پدیده ای ، زمینه بروون روئیدن است . نباید تنها به نفائص آن نگریست ، و آنرا با این نفائص نکوهید . زمین تیره و تار که از گندنای کود ، بینی را میآزاد ، زمین برای بالاندن بهترین درختانست . از یک مکتب تنگ فلسفی ، تفکر آزاد فلسفی بیرون میروید . از فرقه خشگ صوفیانه ، عرفانی که همه را در آغوش خود میفشارد بروون میروید ، از شریعت تنگ و اختناق آور ، اخلاق و دین همکانی و متعالی فرای آن شریعت ملالت آور میروید . از یک پدیده تنگ و نیمه معقول ، یا حتی فاقد عقل ، چیزی معقول ، چیزی عالی و پاک ، میروید . از تنگنای ادیان رسولی و ظهوری ، اخلاق آزاد ، و عرفان آزاد میروید ، و فقط زمینه ای تاریک ولی پراز کود ، برای پیدایش اخلاق و عرفان میشود . از کود « موهومات و پنداشتها و دروغها » ، حقیقت میروید . فکر ناچیز و خرد من ، مانند تخمه ای در زمینه عقیده ای و دینی و فلسفه ای پاشیده و کاشته میشود ، و فردا یا پس فردا ، درختی پر بار و بزرگ که به آسمان سر بر میافرازد ، از همان خاک تیره

نخستین و ذاتی و جدایی ناپذیر آنها بوده است ، و غایت حکومت اسلامی و مسیحی همین بوده است . زدودن دردهای اجتماعی و اقتصادی ... باید تابع این اندیشه رستگاری مردم از گناه باشد .

و گناه ، مفهومیست که با تصویر « خدای مقتدر » کار دارد . و خواست خدا ، برترین شاخصه قدرت اوست . بنا براین سر پیچی از خواست او ، وقدرت ، اساساً گناه ، و برترین گناه است . اینست که می بینیم ابلیس در ادیان سامی رفت .

و اهریمن در ادیان ایرانی ، دو نقش گوناگون بازی میکنند . در ادیان سامی ، ابلیس وجودیست که انسان را به « سر پیچی و طغیان از امر خدا و عدم اطاعت از او » میفریبد . در ادیان ایرانی ، اهریمن ، چنین نقشی را بازی نمیکند . اهریمن ، وجودیست که انسان را به آزردن زندگی میفریبد . این اهریمن است که ضحاک را برای رسیدن به قدرت ، به آزردن زندگی ، به اعمال خشونت آمیز میفریبد . بدست آوردن قدرت ، فقط با آزردن جان ، ممکنست . ضحاک ، نماد جداناپذیری اندیشه قدرت از آزار و درد است . هر قدرتی ، با خود ، درد میآورد . از همین نکته به تنهائی ، میتوان مقدس بودن زندگی در فرهنگ ایرانی ، و بافت تجربه دینی ایرانی را ، باز شناخت . چون برای ادیان سامی ، خدا و خواست خدا و قدرت خدا ، مقدس است ، و برای ایرانی ، زندگی و مهر به زندگی .

اینست که می بینیم جمشید ، نخستین انسان فرهنگی و ایده آل حکومت ایرانی ، پزشک است . جمشید ، بر شالوده خرد ، پزشکی را میآورد . این اندیشیدنست که دردها را از زندگی میزداید . حکومت باید بیاندیشد تا رفع درد بکند . با ساختن خانه ، جان را از گزند ها نگاه میدارد ، و با خردش ، راه تداوی دردها را پیدا میکند ، و این هنر را به اوچی میرساند که انسان فارغ از هر دردی میشود ، و طبعاً هیشه زنده و جوان میماند .

جمشید که روزگاری تصویر نخستین انسان بوده است ، نشان میدهد که نخستین کار انسان ، همین رهانیدن « زندگی » از درد است . نخستین کار او پیکار (پادکار) با درد است . خانه ساختن جمشید و پزشکی او ، همه

آزادی را به امانت وام بدهد ، و گرنده در منطق مخلوقیت ، آنرا از دست داده است ، و این اندیشه ایست بر ضد روند پیدایشی جهان . بدنیسان هر نسلی همانقدر حق به آزادی و آفرینندگی دارد که نسل پیشین و نخستین انسان . در چهارچوبه این جهان بینی پیدایشی است که اکنون میتوان بسراج مستله « رستگاری زندگی از درد ، بجهای رستگاری روح از گناه » رفت .

در اثر مقدس بودن زندگی ، ایرانی در مفهوم پهلوانش یا حکومتش ، و حتی در مفهوم خدا و پیامبرش ، در پی « نجات دهنده از دردهای زندگی بود ، و دربی رهانی یافتن از آزاردهندگان زندگی بود ». پیامبر و خداش هم همانند پهلوانانش بودند ، و کار پهلوانان را میکردند . ادعای رستگارگری از گناه ، فخر نبود .

آرمان و ارزش‌های پهلوانی ، که شالوده اش در شاهنامه بجای مانده است ، سراندیشه حکومت و سیاست در فرهنگ ایران بوده است . و شیوه پهلوانی ، در ایران ، سراسر حقانیتش را از همین سراندیشه میگرفت . پهلوان ، در آنچه میاندیشید ، و در هر عملی که میکرد ، تعهد اجتماعی و سیاسی و اخلاقی داشت که مردم را از درد برها ند . پهلوان ، یک انسان متعدد سیاسی و اجتماعی بود . با از دست دادن سراندیشه و آرمان پهلوانی ، سده‌ها فاتحه سیاست در ایران خوانده شد ، و هر کسی فقط بحساب خودش مینگریست .

برای پهلوان ، رستگاری زندگی از درد ، و طبعاً رهانی از آزار دهندهان به زندگی ، برترین وظیفه و کار بود . ایرانی ، دربی خدا نی و پیامبری غیرفت که نجات دهنده روح از گناه است ، و نیاز به منجی و شفیع هم نداشت .

و برترین عمل از دید ایرانی ، در جایگاه نخست ، دفع آزار از زندگی هر کسی و سپس پروردن زندگی هر انسانی در گیتی بود . و برترین عمل ، عمل طبق فرمان خدا یا رسولش نبود . اینست که همین مفهوم ، در نقش حکومت نیز ، بازتابیده میشود . حکومت ، نقش رستگار سازنده مردم و جامعه از گناه را ندارد . این نقش در حکومت اسلامی و مسیحی ، همیشه نقش

امتداد همین اندیشه اند . و اگر اندکی ژرفتر ، شاهنامه را بخوانیم می بینیم که این بانو خدا ، سیمرغست که نخستین پزشکست .

و این نقش سیمرغ را در داستان زادن رستم باز می یابیم . زادن رستم ، نیاز به جراحی دارد ، و این سیمرغست که می آموزد چه باید کرد . بانو خدا ، پزشکیست که از درد میرهاند . در واقع آنچه را موبیدها به خود نسبت داده اند که جراحی مادر رستم باشد ، خود سیمرغ کرده است ، چنانکه خانه سازی او را نیز نسبت به اهورامزدا داده اند . در داستان ویده دات ، باتوخدائی دیگر ، بنام آرامتئی ، همکار جمشید در گشوده ساختن جهانست . بانو خدا ، در ایران ، نامهای گوناگون داشته است . آرامتئی و سیمرغ و آناهیت ، از جمله نامهای او بوده اند .

در ادیان سامی ، انسان ، همانند خدا ، « انسان خواهنه » است ، انسان قدرت طبیعت . تنش قدرتخواهی میان خدا و انسان ، از آنی که انسان با امر خدا خلق شد ، آغاز میشود . آنچه از امر ، خلق میشود ، در خود ، گوهر قدرت را دارد . مقتدر ، فقط موجودات ضعیف ، خلق میکند (نه برابر و مساوی ، مانند خدای پیدایشی ، تخم = تخم ، زاینده = زاینده) ، ولی آن وجود ضعیف مطلق ، اشتہای بی انتهای قدرت دارد و فقط قدرت را در خدا میپرسند . برترین رابطه مخلوق ، با خدای خالق و مقتدر ، رابطه قدرتیست .

خدای مقتدر ، فقط برای این انسان را خلق میکند که از اوامر او اطاعت کند ، و این وظیفه مخلوقست که تسليم به امر او باشد . اینست که گناه ، که نا سازگاری با خواست خدا است ، در گوهر همین رابطه قدرتی میان خالق و مخلوق ، نهاده شده است . در این چهار چوبه ، تنها مسئله ، مسئله رفع تنش و کشمکش میان قدرت مخلوق و قدرت خالق ، به سود قدرت مطلق است . ارزش هر کاری ، از این معین میشود که آن کارچه رابطه با رستگاری از گناه دارد ، یا به عبارت دیگر ، در هر کاری باید قدرت مطلق خدا ، شناخته شود ، و در هر کاری ، سرکشی از امر او ، به عنوان گناه درک گردد ، و برترین نیاز

خود را همین زدودن گناه بداند . قدرت دانستن ، واظهار قدرت کردن در هر خواستی ، گناهیست نابخشودنی ، چون چنین خدا نی در مسئله قدرت ، بی نهایت حساس است .

قرآن و تورات ، از عمل سرکشی آدم در برابر قدرت خدا ، برداشت اسطوره ای ندارند . آدم ، در یک نافرمانی ، فقط « یک عمل گناه میکند » ، و آن هم بلا فاصله بخشوده میشود و قضیه پایان می یابد . ولی این نافرمانی ، به بهای زندگی با درد در دنیا (نه زندگی در بهشت ، که بیدرد است) خریداری میشود . بی درد زیستن ، نیاز به بازگشت به بهشت دارد ، و بازگشت به بهشت ، با یک دوره آزمایش کامل از انسان در سراسر عمرش که سر به فرمان باشد ، ممکن میگردد . در سراسر عمر باید در هر کاری فرمانبری کند ، تا خدا باز به او اعتماد کند و اورا از درد دنیا برهاند . پس قبول درد و تحمل درد ، در دنیا ، برای نجات یافتن از نافرمانی از خدا ، ضرورت دارد . رستگاری از درد در زندگی دنیائی ، فقط بستگی به فرمانبری یک عمر از خداوند مقتدر دارد ، البته یک عمر فرمانبری از او ، هیچ حقی ایجاد نمیکند ، و هیچگاه نیاز اورا به عنایت خدائی مرتفع نمیسازد . فرمانبری از مقتدر ، هیچگاه ایجاد حق بر مقتدر نمیکند ، بلکه همان پاداشی نیز که میدهد ، یک عنایت و فضلست .

مسیحیت ، از نخستین سرکشی آدم ، و نخستین گناهش ، برداشت اسطوره ای دارد . بدین معنا که آدم ، غاد همه انسانهاست ، و گناه اول ، غاد استعداد ابدی انسان به گناه ، و تکرار ابدی گناهست . یک گناه ، یک گناه نیست ، بلکه غاد آنست که هر عملی گناهست و بیان استعداد همیشگی انسان در گناه کرده است . بنا براین سراسر اعمال انسان ، بشیوه ای گناهند ، و عملی که خالص از گناه باشد نیست ، از این رو سراسر اعمال انسان ، باید بخشوده شوند .

اینست که انسان ، نیاز به عیسی دارد تا زندگیش را از همه کارهایش که گناهست نجات بدهد ، واین را محبت خدا می نامند که یک جهان با مفهوم مهر

.... زهای درندگان ، چنگ دیر شده سست برچشم کیهان خدیو
بهم درفتادند هر دو گروه شدند از دد و دام ، دیوان ستوه
دراینجا به خوبی میتوان رد پای اندیشه همکاری همه جانداران را در پیکار با
اهرمین باز یافت . پیکار برضد درد ، که همان پیکار با اهرمینست ، نیاز به
هرمزی سراسر جهان جان و طبیعت دارد . رستگاری از درد ، بطور انفرادی ،
ممکن نیست . در حالیکه « رستگاری روح از گناه » ، کار انفرادیست .
پیکار با شیطان یا ابلیس ، پیکار فردی میشود . فرد انسان با طاعات و
ادعیه و زهد و ریاضت میتواند ، علیه شیطان بجنگد ، و اراده سرکش و نفس
اماکن خود را رام کند . پیکارها درد ، از دید ایرانی ، همه اجتماع را یگانگی
میبخشد . این تعهد اجتماعی و سیاسی پهلوان ، در همین اندیشه ریشه
دارد . رستگاری از درد ، رستگاری جان از درد است ، نه رستگاری خود
انفرادی ما (روح) ، از درد .

رستگاری روح از گناه ، خودی میپروراند که فقط به سود شخصی خود میاندیشد . رستگاری جان از درد ، خودی میپروراند که زیست را در همزیستی می یابد . در واقع اندیشه تنازع بقای ، با مفهوم روح (بر ضد مفهوم جسم) پیدایش یافته است . همینکه انسان برای رستگاری گوهر هستی خود که روح و شخص میباشد ، میاندیشد ، این سود اندیشی ، ولو در آغاز ، به فکر زیان رساندن به کسی هم نباشد ، ولی سرآغاز اندیشه « خودپرستی ولو به زیان همه » میشود .

اندیشه رستگاری روح خود ، در آغاز با قبول درد و زیان با تن ، آغاز میشود . و آزردن تن خود ، به آزدن جان خود ، که یگانگی تن و روانست ، کشیده میشود . مفهوم متضاد روح و جسم ، یگانگی تن و روان را در جان از بین نمی برد ، بلکه این یگانگی را پنهان میسازد . اینست که رستگاری روح ، در واقع ، آزار جان خود ، و طبعاً آزار جان بطور کلیست . وازاینچاست که رستگاری روح ، همیشه به ایجاد درد و زیان برای همه جانها میکشد . برای بقای روح خود ، زندگی دیگران و خود را تابود میسازد .

فرق دارد . خدا که غیتواند خود را از گیر قدرت مطلقش برهاند ، و قدرت مطلقش را بیش از هر چیزی دوست میدارد ، و انسان ، در اثر این اهمیت فوق العاده ای که قدرت دارد ، گناهکار میشود ، به انسان محبت میکند ، و فرزندش را عیسی میفرستد ، تا او را از این گناه برهاند .

محبیت خدا ، در خدمت قدرت پرستی خدا هست . وقتی همه گناهان انسان بخشنوده شد ، تازه مخلوقی میشود که تسليم محض قدرت خداست ، وهیچ رابطه محبتی با پدر آسمانی ندارد . این رابطه قدرتی میان خالق و مخلوق ، هیچگاه از میان بر داشته نمیشود .

انسان ، گرفتار گناهیست که در نافرمانی علیه خدا ، میکند ، و حتی خودش با تلاش خودش ، به تنها نمیتواند جبران این گناه را بکند ، و نیاز به عفو (بخشن) گناهش در اثر ایمان و توبه دارد . در واقع ، بدون یاری خدا ، نجات از گناه یا درد ، ممکن نیست . واژسونی ، نافرمانی و سرکشی از خدا ، با فرد ، و روح انفرادی و خواست او کار دارد . نجات از گناه ، که عین نجات از درد حقیقی انسانست ، بطور انفرادی ممکنست . ولی رستگاری از درد ، در تفکر پهلوانی ، رستگاری از سرچشمۀ درد است . این اهرینست که ایجاد درد میکند . پس یک نفر نمیتواند خودرا فقط از دردی که اهرین ایجاد میکند ، برهاند . درد ، تقسیم پذیر نیست . درد ، فردی نیست . در همکاری همه باهمست که میتوان از درد ، نجات یافت . به همین علت ، اهورامزدا ، نیاز به همکاری همه انسانها دارد . این اندیشه که اهورامزدا نیاز به همکاری همه مردم دارد ، عبارت بندی اندیشه ایست که پیشتر از زرتشت در فرهنگ ایران بوده است . در همان داستان کیومرث در آغاز شاهنامه ، سراسر طبیعت ، ددو و دام همه به یاری کیومرث میشتابند تا آزار اهرین را بزدایند .

کیومرث به هوشنگ که پسر سیامک باشد میگوید:

ترا بود باید همی پیش رو
پری و پلنگ ، انجمان کرد و شیر
اسپاه دد و دام و مرغ و پری
که من رفتنی ام ، تو سالار نو
ز درندگان ، گرگ و بیر دلیر
سپهدار با کبر و کند آوری

است ، داستان پهلوانان در شاهنامه ، با همین آزار ، آغاز میگردد ، و در حقیقت ، همان بحث آزرن زندگی ، دو باره در چهارچوبه دیگری طرح میگردد . چون اندیشه کیومرث در بندهشن ، زمینه برای حقانیت اقدامات پهلوانی فراهم نمیآورد . آزار اهریمن ، فقط نشان « خود زائی جان » است . جان ، چون تخدمه است ، گزند ناپذیر است . و آزرن ، فقط سبب پیدایش و گسترش او میگردد . اهریمن در آزرن ، فقط به آفریدن میانگیزد .

داستان کیومرث در شاهنامه در اثر اینکه شکل ظاهری « توطنه گری درباری » داشته ، سده ها اصل قضیه را از نظر پوشانیده بوده است . مسئله ای که در داستان این نخستین پهلوان ، طرح میشود ، این مسئله است که پهلوان حق دارد برای دفع آزار از جان (زدودن درد) ، آزار دهنده را بطور محدود بیازارد . انسان ، موقعی میتواند دیگری را بیازارد ، که دیگر اورا بیازارد . و پهلوان حق دارد در همان زمان محدود و کوتاه پیکار ، کین بورزد ، ولی نباید کین را همیشگی و مدام سازد ، چون بر ضد اصل مهر است که از همجانی جدا ناپذیر است . کین ، هیچگاه نباید رابطه همیشگی ، با دشمن باشد . همه این مسائل در اثر این توطنه چینی درباری ، تا ما از اصل قداست جان آگاه بیخبریم ، بدید نمی آیند . چون با چشمگیر ساختن این اصلست که میتوان پیوند همه اجزاء داستان را باز یافت . سروش ، از سوئی آورنده حقیقت ، واژ سوئی ، نگهبان زندگیست ، چون نسبت به بانو خدا دارد (موی تاریکش قام اندامش را می پوشاند - در داستان فریدون در شاهنامه) .

اوست که به سیامک خبر میدهد که اهریمن سوء قصدی در باره زندگی کیومرث کرده است و باید بباری او بشتابد . و پس از کشته شدن ناجوانگرانه سیامک ، کیومرث گرفتار حیرت و پیچش وجودانی میگردد . چون با تعهد خود به اصل قداست جان ، غمیداند با آزار دهنده که اهریمن باشد چه بکند ، چون آزار دهنده نیز جان دارد . و این نخستین تراژدی شاهنامه است .

تا آنکه سروش که هم ندای وجودانهای زندگیست ، و هم مرجعیت تام در مسئله زندگی دارد ، تنها مرجعیست که میتواند در این موضوع داوری

خواه ناخواه مقدس بودن زندگی ، بر ضد آئین « قربانی خونی » است . چون زندگی ، مقدس است ، پس زندگی ، برترین رتبه را دارد . از این رو زندگی را غمیتوان برای وجودی دیگر و هدفی و خواستی و اصلی دیگر ، فدا کرد . اینست که برای خدا هم نباید خون ریخت . برای خدا هم نباید آزرن و ایجاد درد کرد . نه تنها خدا ، درد هیچ جانی را نمی پذیرد ، بلکه خدا اگر بیازارد ، اهریمن میشود .

آزرن ، قدرت نیست ، بلکه سستی و فرومایگی و شرّ است . زندگی ، غمیتواند وسیله شود . غمیتوان قربانی کرد ، تا به هدفی عالیتر رسید . عالیتر از زندگی ، هیچ نیست . پس از « آئین سیموغی - جمشیدی » ، قربانی خونی در ایران متداول شد ، ولی فرهنگ ایرانی ، آنرا ریشه کن کرد . داستان ضحاک در شاهنامه ، ردپای همین دوره قربانی خونی هست . در اوستا ردپای آنرا در یشتهای گوناگون می بینیم که پهلوانان اوستانی ، هزاران هزار حیوان قربانی میکنند . و جای شگفت است که موبدان زرتشتی بکلی بیخبر از اصل قداست زندگی نزد زرتشت ، این افکار را در اوستا پذیرفته اند و همه آموزه زرتشت را آلوه ساخته اند . برای روا ساختن قربانی ، این کار را به جمشید و فریدون و پهلوانان دیگر نسبت داده اند . تفکر جمشیدی در شاهنامه ، یا در خود اوستا ، تضاد منطقی و اصولی و گوهري با این قربانیها دارد . اینها همه نسبت های دروغین بوده اند ، تا قربانی خونی را دو باره متداول سازند .

خود زرتشت نیز بر ضد این گونه قربانیها بوده است . مسئله نکشتن گاو در آغاز گاتا ، برای حفظ منافع اقتصادی نبوده است ، بلکه مسئله ژرف فرهنگ ایرانی بوده است . مسئله نیازردن جان بوده است . همین نسبتهای ناروا که به جمشید داده شده است ، سبب شده است که زرتشت در گاتا از جمشید به بدی یاد کرده است . در حالیکه جمشید ، همان اندیشه زرتشت را داشته است ، و این نسبت ها ، همه ناروا و دروغ بوده اند . زرتشت تصویر غلطی از جمشید داشته است .

و همانسان که در بندهشن ، مسئله آزرن کیومرث بوسیله اهریمن طرح شده

کند ، و اوست که پس از یکسال حیرت و گیجی کیومرث و بلا تصمیمی اش ،
به او میگوید که :

درود آوریدش خجسته سروش کزین بیش مخوش و باز آر هوش
سپه ساز و برکش بفرمان من برآور یکی گرد از آن الحمن
از آن بدکنش دیو روی زمین بپردازو ، پردهخته کن دل زکین
با او پیکار کن ، ولی بلا فاصله دلت را از کین بپرداز . نه تنها جنگ را محدود
کن ، بلکه کین را نیز محدود کن . دشمن ، همیشه دشمن غی ماند . فقط به
این شرط ، حق دفاع از زندگی را به پهلوان میدهد . و سپس همکاری و یاری
و همزمی سراسر طبیعت با کیومرث ، نشان همین اصل قداست جانست که از
اندیشه یک جانی همه جانها (یا همانی) جدا ناپذیر است .

بدینسان ، پهلوان حق به پیکار بر ضد آزاردهندگان و دردآوران پیدامیکند ،
یکی بشرط آنکه هر پیکاری ، محدود باشد ، و دیگر آنکه کین برای پیکار ،
مداوم و ابدی نشود ، کین ، توخته نشود . از این رو پهلوان حقانیت به
هیچگونه جنگ و پیکار دیگر ندارد . برای پیروز ساختن عقیده و حقیقت ،
نمیتواند بجنگد . وفادار نماندن شاهان ایران در کار برد این اصل ، نشان نبودن
این اندیشه و فرهنگ سیاسی ایران نبوده است . و تنش و کشمکش سیاوش و
کیکاووس ، درست بر سر همین موضوع است . کیکاووس ، طبق تدبیر
حکومترانی و سیاستمداری میخواهد رفتار کند ، ولی سیاوش میخواهد
وفادر به این اصل و فرهنگ بماند .

از این رو سیاوش ، نماد فرهنگ سیاسی مردم بوده است . و جهانگیریهای
کیکاووس در شاهنامه ، در واقع نکوهش جهانگیری است ، و این اهرینست که
aura به این کارها بر میانگیزد . بر شالوده این فرهنگ سیاسی بود که مردم
بر ضد جهانگیری هخامنشی ها بودند ، با آنکه در همه این جهانگیریها
کوشیده میشد اصول مردمی حفظ گردد . و این فرهنگ سیاسی است که
اکنون اولویت خودرا بر سیاست و حکومت و اقتصاد و حقوق میطلبد .

BE SUYE HOKUMAT - E FARHANGI

by
Manuchehr Jamali

ISBN - 1 - 899167 - 05 - 6
1995
KURMALI PRESS
LONDON



www.jamali.info

www.jamali-online.com

برای خواندن نوشته های استاد جمالی و همچنین

گوش فرادران به سخنرانی های ایشان به سایتهاي

بالا مراجعه کنید.

