

انسان در تغییر دادن، از نو می‌آفریند

**دیگر بودن**

**و**

**دیگر شدن**

منوچهر جمالی

## پیش‌گفتار

دو مقاله اساسی این کتاب ۱- مفهوم اسلام از دشمن و ۲- تغییر عقیده و فطرت، دو بحث پیوسته به همند.

دشمن، کسی یا گروهی هست که "غیر از ما است"، دشمنی همیشه مسئله "دیگر بودن" است. و تغییر عقیده، مسئله "غیر از ما شدن" و "دیگر شدن" است. بدین سان، غیر بودن، و از آنجا نبودن که به مسئله دشمنی می‌کشد و غیر شدن (که تغییر عقیده و فکر و اخلاق باشد) چیزی جز مسئله "ارزش‌تغییر" نیست.

دیدگاهی که ما از "تغییر و ارزش آن" داریم به طور مستقیم در رابطه ما با "دشمن" و "آنکه درجا معه غیر از ما می‌اندیشد و تغییر عقیده می‌دهد" تا شیری کند و شیوه رفتار ما را با هر دوی آنها مشخص می‌سازد. وقتی ما ارزش منفی به تغییر بدهیم و تغییر دادن و تغییر یافتن را شوم بشماریم، غیر بودن و دیگر بودن بلافاصله به عنوان دشمنی و ضدیت تلقی می‌شود و بی نهایت تحقیر می‌گردد و نفرت ما را برمی‌انگیزد. همین‌طور "تغییر عقیده" چه از خود چه از دیگری و "تغییر جا معه و نظام سیاسی جامعه"، منع می‌گردد و شوم‌شمرده می‌شود.

وقتی ما ارزش مثبت به تغییر می‌دهیم، به آنکه غیر از ما است احترام می‌گذاریم، و درجا معه را می‌داریم که دیگران، غیر از عقیده ما بشوند، عقیده و جهان بینی و فکر خود را به هر شیوه‌ای که خواستند تغییر بدهند. همین‌که کسی ارزش مثبت تغییر را پذیرفت (نه تنها در فکر بلکه در عواطف

واحساساتش) می داند که به همه آزادی می دهد، همه غیر از او بشوند و غیر از او باشند و او باید با انسانی نهائی زندگی کند که تغییر می کنند (هم غیر از او می شوند، هم غیر از او هستند).

پس "مفهوم دشمنی" و "مفهوم تغییر عقیده" را باید بر اساس این ارزش مثبت تغییر، از نوع عبارت بندی کرد.

ولی ما در برزخ دو گونه شیوه فکری قرار داریم. از طرفی از عقایدی می آئیم که بر پایه "ارزش منفی تغییر" قرار دارند و دیگری بودن، چیزی جز دشمن بودن و ضد بودن نیست و "دیگر شدن" چیزی جز مرتد شدن نیست. آنچه ما هستیم، فطرت اصلی است و تغییر، دور شدن، بیگانه شدن، از فطرت خود است (از خود بیگانگی است).

از طرفی ما با نوآوریهای صنعتی و علمی و سازمانی غرب آشنا شده و ارزش مثبت تغییر در ما اثر می کند و ستاینده انقلاب و اصلاح و پیشرفت می شویم. بدینسان ما در برزخ ناآگاه بودانه "ارزش منفی تغییر" و "ارزش مثبت تغییر" نوسان می کنیم و بی خبر از آنیم که در کجا هستیم. اگر "تائید انقلاب" را که قبول و تحمل "حداکثر تغییرات" باشد می کنیم چه می توانیم "دیگر بودن" و "دیگر شدن" را تحمل کنیم؟ پس چرا کوچکترین اختلاف، سبب ایجاد احساس دشمنی و ضدیت می شود؟ پس چرا کسی که از هم عقیدگان و هم حزبان ما تغییر عقیده بدهند، با نهایت نفرت و شدت و قساوت با او رفتار می کنیم؟ اکنون جای آن نیست که حرکت دیا لکتیکی درون انسان را میان این دو ارزش مثبت و منفی تغییر را بیان کنم. دو سال پیش که این دو مقاله را بی درپی نوشتم، قصد داشتم که آن تفکرات را در طی مقالات دیگر دنبال کنم که متأسفانه ممکن نشد.

ولی از آنجا که سیاست دردموکراسی با این دو مفهوم اساسی (دشمنی و تغییر عقیده) کار دارد و خواستم تفکراتی در این زمینه کرده باشم. از آنجا که برعکس شیوه عادی من استدلال تا اندازه ای شکل تفکرات حقوقی به خود گرفته است، این دو مقاله احتیاج به اندکی صبر و حوصله و استقامت بیشتری از طرف خواننده دارد.

منوچهر جمالی

اول اکتبر ۱۹۸۶

لندن

<u>صفحه</u>	<u>فهرست</u>
۱۵۰	۱- چرا مردم ایران برضد ارزشهای غرب قیام کردند
۱۶۲	۲- هجرت در وطن - هجرت در غربت
۱۷۴	۳- همه چیز را همگان دانند
۱۸۵	۴- روشنفکران از قدرت مذهبی بیشتری لرزند تا آخوندها از قدرت آزادی
۱۹۹	۵- اسلام و مفهوم دشمنی
۲۲۱	۶- تغییر عقیده و فطرت
۲۷۸	۷- در ورطه میان معرفت و ایمان

## چرا مرمایران برضد ارزش های غرب قیام کردند

### چگونه شکست سیاسی جبران شد

مبارزه نهضت ملی ایران به رهبری دکتر مصدق با انگلیس، چون با شرکت احساسی و عاطفی سراسر ملت ایران همراه بود، به عنوان "شکست سیاسی ملت ایران در مقابل غرب" تلقی شد. این شکست سیاسی با تسلط مجدد شاه، که دست نشانده سیاست آمریکا و در واقع سراسر غرب در ایران بود، مسلم شد. تلخ کامی وی آس شدید ملت در اثر این سلطه مجدد غرب به وسیله شاه در ایران، با درک اینکه امکانات تازه برای قیامی دیگر، مدت ها مفقود خواهد بود، چنان افزود که ملت دیگر خود را قاندر نمی شمرد که بتواند این شکست را بدین زوایا در "میدان سیاست" جبران کند. درک این ناتوانی بی نهایت زیاد از شکست سیاسی، فقط یک امکان برای جبران داشت. ملت به جای اینکه مجدداً "با غرب در میدان سیاسی روبرو شود" (چون برتری غرب را در این زمینه لمس کرده بود) تنها راه چاره را در آن دید که به سیستم ارزش های غرب شک بورزد و به آن ها بدبین شود و آنها را مورد نفرت و تحقیر

قرار بدهد. وهمین بدبینی و شک ورزی و نفرت به ارزشهای غرب بود که نا خودآگاه، بزرگترین خطر سیاسی آینده را پدید آورد. خمینی و همه جنبش های اسلامی و رژیم جمهوری اسلامی کنونی ایران، محصول مستقیم این شک ورزی و بدبینی بودند. بسیاری به طور نا خودآگاه به این سوکشا نیده شدند که این شک ورزی و بدبینی، بهترین زمینه برای بسیج ساختن مجدد عموم مردم علیه شاه، به عنوان تجسم ارزشهای اخلاقی آمریکا و اروپا و غرب است.

امتیاز برتری ارزشهای خود بر غرب، می باید "برتری سیاسی و اقتصادی و نظامی غرب بر ملت ایران" را جبران سازد.

### کشف ایران اسلامی به جای ایران باستانی

برای بسیج ساختن همه مردم در این مبارزه رزشی، لازم بود ارزشهای ویژه ای را پیدا کرد که همه مردم به آسانی به آن دسترسی داشته باشند. به ارزش هایی مراجعه کرد که مردم با آن مستقیماً "نزدیکی و آشنائی داشته باشند".

پس میراث و فرهنگ اسلامی بهترین زمینه برای یافتن این برتریها و امتیازات ارزشی بود. چون فرهنگ باستانی ایران، هنوز آن حضور عا طفی و فکری و تاریخی را نزد مردم نداشت تا ادعا شود که "فرهنگ باستانی ایران با ارزشهایش" با فرهنگ و ارزشهای غرب تفاوت دارد و به ملت قهما نیده شود که ارزشهای ایران باستان، برتر از ارزشهای غرب است. فرهنگ باستانی ایران و ارزشهایش به طور زنده و آگاهانه برای همه مردم محسوس و ملموس نبود تا از عهده چنین نقشی برآید (چنانکه بعد از آمدن رژیم اسلامی هنوز نیز زنده و فعال ساخته نشده تا بتوانند ایفاء نقش رستا خیزایران را بازی کنند). بنا بر این برای یافتن این "برتری ارزشی"

بسیاری از روشنفکران به اسلام روی آوردند و کوشیدند که در اسلام این ارزشهای برتر را کشف و مردم را بسیج سازند. و کشف اسلام های مختلف را ستین بهترین راه وصول به جبران این شکست سیاسی بود. حتی خود در باره تنها با ساده باوری بلکه با کوتاه نظری خاص خود در تائید این ویژگی خاص اسلامی ایران در مقابل غرب و برتری ارزشهای آن بر ارزشهای غرب هم نوا و همگام با دیگران شد. محققینی چند در خدمت دربار در تائید همین بدبینی، با کشف ارزشهای اسلامی ایران و برتریش بر غرب، به فعالیت پرداخته بودند. و این بیگانگی و تضاد ارزشهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران اسلامی را با ارزشهای غرب می جستند و می یافتند و می نمودند و افشای می کردند به امید اینکه این تلخ کامی و یأس پنهانی را جبران سازند. ولی چون رژیم سلطنتی مستبد و پهلوی تجسم آن ارزشهای منفور غربی قلمداد می شد، این حرفها که نه تنها خود آگاه بر ضد خودش بود، به عنوان ریا و دروغ مورد اعدا قرار نمی گرفت.

همه به این سوراخ می شدند که شکست سیاسی ملت ایران را در پیروزی ارزشهای برترجا معاً اسلامی ایران جبران کنند ولی متوجه نبودند که "پیروزی سیاسی بر غرب"، غیر از نفی "ارزشهای سیاسی یا فرهنگی غرب" است.

و پیروزی سیاسی بر غرب برای نهضت ملی و مصدق، پیروزی بی ارزشهای اصیل سیاسی و فرهنگی غرب نبود، بلکه استوار بر قبول و تائید آن ارزشها بود.

### مشارکت روشنفکران غیردینی و نهضت ملی اسلامی

#### در پرورش حس بدبینی به ارزشهای غرب

روشنفکران بی دین، این بدبینی به ارزشهای غرب را در "سرمایه داری غرب"، "در" غرب بورژوا و لیبرال" یافتند. و می انگاشتند

که سوسیا لیسم تحقق یافته در شرق ( روسیه و چین ) ضد غربی یا فوق غربی است. در حالیکه از نقطه نظر ارزش ها ، سوسیا لیسم ، تحقق و تجسم شاخه ای از همان ارزشهای غربی بود .

و این بدبینی و شکاکیت نسبت به " غرب سرمایه دار " و " غرب بورژوا و لیبرال " سبب شده نتوانستند ارزشهای مثبت و عالی این لیبرالیسم سیاسی و تحولات سرمایه داری را بشناسند و به آن ارج بگذارند. جدا ساختن سوسیا لیسم از غرب که گهواره آن و متمم ارزشهای دیگر غرب بوده است ، سبب کژبینی نسبت به غرب و عدم درک ارزشهای آن می شد ( از جمله آنکه سوسیا لیسم ، متمم همان لیبرالیسمی بود که در بعضی قسمتها بر ضدش برخاسته بود ) هنوز تصویری را که ما رکس از سرمایه داری قرن نوزدهم غرب داده بودیم به عنوان سرمایه داری قرن بیستم می گرفتند ، و بورژوا و لیبرال یکی از فحش و دشنام های متداول میان آنها شده بود و با چنین ارزشی که به غرب می دادند همه موفقیت های آنها را در زمینه سیاست و سیاست اجتماعی و تحول سازمانهای سیاسی و دموکراسی کثرت مندی پارلمانتاریسم و حقوق ، نادیده می گرفتند و نفی می کردند .

ولی اسلامی های خشک عقیده و اسلامی های راستین این بدبینی به ارزشهای غرب را در ۱- مسیحیت غرب یا غرب مسیحی ۲- در عقل گرائی غرب و در انسان گرائی غرب ( در شرافت انسان در حاکمیتش ) ۳- در دموکراسی کثرت مندی و آزادیخواهان غرب ۴- در فرهنگ ( ادبیات و هنر . . . ) غرب متجسم می دیدند .

بدبینی به غرب و ارزشهایش با این خرافه شروع می شد که غرب ، مسیحی است و مسیحیت ، قدرت اصلی و مهم غرب است . طبعاً " نفرت کهنسال دینی اسلام علیه مسیحیت از سر سبز شد و مبارزه با ارزشهای مسیحیت جا نشین مبارزه با ارزشهای واقعی غرب باشد . در غرب در آغاز ، مسیحیت دیده می شد و با در زیر لافه غرب مسیحیت پوشیده شده بود .

مبارزه با ارزشهای غرب، مبارزه با " مسیحیت غرب " و با " غرب مسیحی " بوده‌اند. برای نشان دادن این برتری به اختلاف اسلام با مسیحیت می‌پردازند و نشان می‌دهند که مسیحیت، غیر سیاسی است، و مسیحیت به عنوان دین از سیاست جداست و جدائی سیاست و حکومت از دین، یک عنصر دین مسیحی است ولی اسلام، سیاسی و حکومتی است و امتیاز دینی اسلام آن است که حکومت از دین جدا نیست. البته در این ادعای توخالی، دو چیز پوشانیده می‌شود یکی آنکه جدائی حکومت از دین مسیحیت در اروپا، با تلاش‌ها و فداکاریها و مبارزات فکری و اجتماعی و ادبی و سیاسی و علمی طولانی میسر گردیده است.

دیگر آنکه مسیحیت نیز قائل به جدائی و انفکاک حکومت و سیاست از دین نیست.

مبارزه طولانی و شدید پوی گیر آزاداندیشان اروپائی، مسیحیت را که همانند اسلام دعوی حکومت سیاسی و تربیتی و قضائی می‌کرد به تدریج از صحنه سیاست و اقتما دو حقوق و تربیت و تعلیم و ارتش خارج ساخته است.

در این زمینه هم عقیده آخوندهای خشک عقیده و هم افکار، اسلامهای راستین که اسلام با مسیحیت فرق دارد و چون اسلام سیاست را با دین آمیخته است و یا یکی می‌داند اسلام بر مسیحیت ( و طبعاً " بر غرب ) برتری دارد، به کل اشتباه است. همچنین عقیده آنانیکه قدرت مذهب و آخوندها را خصوصیت باستانی ایران و یک خصوصیت کاملاً ایرانی می‌دانند و به مهرپرستی و زرتشتی گری برمی گردانند بدان وسعتی که به آن می‌دهند، اغراق آمیز است. چون هر دو، از این ادعای سرسخت حکومت خواهی مسیحیت و مبارزات طولانی و شدید پوی گیر آزاداندیشان غرب غافل و بی اطلاعند و زحمتی به خود نداده اند تا تواریخ طولانی این مبارزات را در غرب بخوانند.

" برتری روح برجسم "، در دین مسیحی، ایده‌های است بنیادی

وجوهی و قبول این ایده در دامنه سیاست یک راست به این نتیجه می رسد که دین و سازمانهای دینی (روحانیت) با بیداری بر حکومت دنیوی نظارت کنند یا خود مستقیماً "حکومت دنیوی را در دست داشته باشد. جلدهای قطور برای همین تئوری و تئولوژیها درباره پاپها و دعوی حکومتی آنها نوشته شده است. اگر این نتیجه را خود مسیح یا حواریونش یا آباء اولیه کلیسا از ایده نامبرده نگرفته اند (چون دیانت مسیحی، دیانت کاملاً "تبلیغی و دعوتی بود و چنین نتیجه گیری در دوره استقرار امپراطوری روم مسای با نا بودی آنها بود) ولی جزء ذاتی این ایده است و قابل انفکاک از آن نمی باشد. اسلام بر همین استوار است یعنی معتقد به "برتری روح برجسم" است و سراسر معتقدات دینی اسلام برای این ایده بنا شده است، ولی محمد بعضی از نتایج سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی و حقوقی این ایده را گرفته است.

و معنای "برتری روح برجسم"، به هیچوجه "جدائی روح از جسم" و "استقلال هر کدام از دیگری" نیست بلکه "تفوق و غلبه روح بر جسم" و "تصرف جسم به وسیله روح" است و گسترش این ایده در جامعه، همان برتری حکومت الهی و روحانی بر حکومت دنیوی است.

البته همین ایده در خلافت (میان سنیها) و در امامت (میان تشیع) دو شکل مختلف به خود گرفته است، ولی ایده بجای خود باقی مانده است. و این ایده، به هیچوجه ویژه اسلام یا تشیع ایرانی نیست و مبارزه برای جدائی حکومت از دین در کشورهای اسلامی نیز باید با همان پشتکار و پیگیری و انسجام و فداکاری صورت ببندد که در دنیای مسیحیت، ولو آنکه شیوه مبارزه در ایران با شیوه مبارزه در سایر کشورهای اسلامی با هم تفاوت خواهد داشت. متأسفانه عدم آشنائی ایرانیان (یعنی روشنفکران پیشین) با تاریخ مبارزات شدید و سرسختانه و مداوم آزاداندیشان غرب با مسیحیت، سبب شده است که از این "وظیفه صرف نظرناکردنی و ضروری مبارزه

با اسلام "با سهل انگاری می گذرند و تسامح فعلی اروپا را در مقابل مسیحیت بی یال و دم که دیگر از صحنه سیاست و اقتصاد و حقوق و تربیت و ارتش (به معنای ایده و ایده آل حامل ارتش، نه به معنای تسلسلی بخشنده فرد فرد سربازها) بیرون رانده اند، ملاک بی حالی و فرصت طلبی و گریز از مبارزه خود قرار می دهند. در حالیکه آزاداندیشان ایران، بدون این فداکاری و پی گیری نخواهند توانست با مدعیان حاکمیت دین بر سیاست به هیچوجه تها هم پیدا کنند.

### غرب، چیست؟

آنچه غرب خوانده می شود و آنچه غرب را متمایز می سازد، مسیحیت نیست و حتی مسیحیت دیگر قدرت قاطع و خصوصیت معین سازنده آن نیست. و با غرب به عنوان مسیحیت مبارزه کردن و با برتری ارزشهای اسلام برابر ارزشهای مسیحیت، برتری خود را بر غرب و ارزشهای پیش نشان دادن، مانند مبارزه دون کیشوت با آسیاب های بادی است. چنین عینیت و تساوی میان غرب و مسیحیت نیست. آنچه غرب خوانده می شود، یک محدوده جغرافیائی نیست. آنچه غرب خوانده می شود، یک محدوده ممتازی نظیر اجتماعی - تاریخی نیست. آنچه غرب خوانده می شود، تقدم تجربه و عقل در سیاست، در اقتصاد و صنعت و علم، در حقوق، در آموزش و پرورش و بالاخره در ارتش است. غرب، آنجا و آن اجتماع است که تجربه و عقل در سیاست و در حکومت و در اقتصاد و در ارتش، ارجحیت و اقدمیت بر سنت و نقل و نص و وحی دارد. غرب، پیروزی تجربه و عقل انسانی است. غرب، احترام و تجلیل انسان در فردیتش، در ایده آلهایش، در ارزشهایش می باشد. هر جا که تجربه و عقل انسانی، عظمت و احترام و برتری — ارزش را یافت، غرب است. در آنجا است که ما از لحاظ جغرافیائی و تاریخی، غرب می نامیم، این واقعیت و ارزش انسانی و عمومی، کشف و به

عبارت بهتر تجدید کشف شد ولی این یک خصوصیت ممتاز زوی نظیر  
 ویکبارها این منطقه جغرافیائی یا نژادی یا دینی یا فرهنگی نبود،  
 بلکه این یک خصوصیت عمومی انسانی بود. به همین علت نیز هست  
 که این " غرب عقل " این " غرب انسان " همه دنیا را فرا می گیرد و  
 در همه جا خود را می گستراند. این عقل انسانی و این ارزش انسان  
 در همه جا اوج می گیرد و به اوج شرافت خود می رسد .  
 ما با قبول " تقدم تجربه و عقل در همه شئون انسانی " ، اروپائی یا  
 آمریکائی نمی شویم ، بلکه انسانی می شویم .  
 این انسان شدن ، این به عقل آمدن ، غربی شدن به معنای  
 جغرافیائی یا دینی یا نژادی نیست . این کشف ارزش انسان و  
 شرافت او و عقل و تجربه استوار بر خود اوست . اگر روزی این ارزش  
 انسان و عقل او در اروپا کشف شد ، معنی اش این نیست که هیچ انسانی  
 و قومی و ملتی دیگر ، عقل ندارد یا عقلش این ارزش را ندارد و یا  
 انسان درجا معده دیگری شرافت و شأن را ندارد ، یا تقدیر و تجلیل  
 ارزش و عقل انسان فقط کار منحصربه فرد غرب جغرافیائی است .  
 ارزش عقل و تجربه انسانی و تقدم او در غرب جغرافیائی کشف یا  
 تجدید کشف شد ، ولی این ارزش و تقدم ، محدود به انسان غرب جغرافیائی  
 نبود . این غرب ، غرب انسان به طور کلی و غرب عقل به طور کلی بود .  
 ما با غرب انسان و غرب عقل مبارزه نداریم . هیچ ارزشی برتر از این  
 انسان و عقلش و تجربه اش نیست . هر کجا این انسان هست ، غرب  
 است . ایران هم ، غرب است . ما غرب انسان و غرب عقل را دوست  
 داریم و ارج می نهیم . خرد و انسان در همان طلعه فرهنگ ایرانی از  
 هم جدا ناپذیرند . ما این انسان یعنی این فردیت و آزادی فردی  
 بر اساس خود را که قرنهای هزاره ها در زیر خاکستر پوشیده مانده بود ،  
 از سر در بر خور دنیا غرب جغرافیائی ، بازمی شناسیم و کشف می کنیم .  
 این تقدم عقل و تجربه انسان است که سیستم دموکراسی آزاد یخواه  
 را به وجود آورده است . این تقدم عقل و تجربه انسان است که علم

و صنعت و سازمانها تقسیم کار سازمانهای اجتماعی اقتصادی غرب را به وجود آورده است. این تقدم عقل و تجربه انسان است که حقوق بشر و حقوق مدنی و جزائی و عمومی را بوجود می آورده است. این تقدم عقل و تجربه انسان است که هنرهای ظریفه و موسیقی و ادبیات آزاد و نقاشی و مجسمه سازی و رقص را به وجود آورده است. این تقدم عقل و تجربه انسان است که روشهای آموزش و پرورش را برای شکوفائی فرد به وجود آورده است این تقدم عقل و تجربه انسانی است که حکومت های ملی را به وجود آورده است و مبارزه ما با " حکومت های اروپائی یا آمریکائی "، هیچگاه مبارزه با چنین غربی نیست .

مبارزه برای این نیست که ارزشهای ما بیگانه با این ارزشهاست . بلکه مبارزه با تقدم منافع خصوصی و تنگ نظرانه ملی آنها بنابر ارزشهای اصیل عمومی انسانی غرب است . ما با غرب جغرافیائی مبارزه می کنیم . چون آنها به ارزشهای انسان که خود کشف کرده اند، وفادار نیستند . از غرب انسان و از غرب عقل بیگانه شده اند . و ما می کوشیم به هم " غرب انسان " و همین " غرب عقل " بیش از آنها وفادار باشیم . یعنی ما می کوشیم غربی باشیم نه غربی جغرافیائی . انسان غربی به معنای انسان عقل و انسان شرافتمند باشیم نه غربی جغرافیائی و تاریخی .

پیروزی سیاسی ما بر غرب جغرافیائی ، غیر از نفی ارزشهای غرب انسانی و عقلائی است . ما می خواهیم با استواری برای این غرب انسان و غرب عقل برسایستهای تنگ نظرانه غرب جغرافیائی غلبه پیدا کنیم .

### رژیم سلطنتی در ایران و غرب

دربار ایران ، این غرب عقل را فقط در " تجدید و توسعه اقتصادی "

آن هم در معنای بسیا رتنگش می خواست و می پرستید. دربارا ایران از این غرب عقل، در اقتصاد، فقط توسعه مصرف و کالائی را می خواست. عقلی که تنها در خدمت پوششش کالو مصرف کالا هست ولی از این نقطه به بعد، بر ضد غرب عقل بود. این غرب عقل نباید در توسعه سا زمانهای اقتصاد و سا زمانهای کاروکارگران گسترش یابد. این غرب عقل و تجربه نباید در پی نورآوی تکنیک های اجتماعی و اقتصادی باشد. این غرب عقل و تجربه نباید در تجلیل حقوق و شرافت انسانی گسترش یابد. این غرب عقل و تجربه نباید در سا زمانها و انضباط و روش گزینش در ارتش گسترش یابد.

"فرمان" در ارتشی که در همانا غا زمدنیت خودا ایران، تجسم و تبلور نیرو و خرد و داد و مهر بود، و بدون آن، فرمان جز خود را می و خود کا مگی شخص شاه چیز دیگری شناخته نشده بود، و فرهنگ ایران باستان حق اعتراض و مقاومت در مقابل چنین فرمانی را می شناخت و بدون ریشه در دستگا ه نیرو و خرد و داد و مهر، فرمان هیچ ارزش و ارجمی نداشت و اساسا "به عنوان فرمان شناخته نمی شد، در ایران سلطنتی تازه، بر ضد این غرب عقل و تجربه و بر ضد فرهنگ اصیل خودا ایران بود.

در این دربار، ایران بی خردی، ایران خودکا مگی، ایران بی نیرو و دروغ و تملق و چاپلوسی و هوچیگری و ایران "گزینش طبق عدم لیاقت" بود.

برای این دربار، ویژگی "ایران غیر از غرب"، ایران فاقد خرد، ایران ضد انسان، ایران ضد راستی، ایران ضد داد شده بود. دربار، غرب کالو مصرف را می خواست. غرب توسعه و تجدید اقتصاد را می پرستید اما اقتصاد درباری را می پروردند اقتصاد غرب را. غرب عقل و انسان را در همه دامنه های سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی تحقیر و تبعید می کرد.

ایران این دربار، دیگر ایران خرد و ایران لیاقت و ایران

نیرومندی و ایران هنر و شایستگی و پایگاه اجتماعی و سیاسی بر اساس هنر و سزاواری نبود.

انیران که تجسم دروغ و سستی و یافتن پایگاه سیاسی "بر اساس دروغ و ناسزاواری و هوچیگری بود، ایران خوانده می شد. انیران بنام ایران ستوده می شد. از انیران، انیران ساخته شده بود. شاهنا مه به لجن کشیده شده بود. ایران می گفتند و انیران می خواستند و می ساختند. انیران را به ایران آورده بودند و ایران را به بیرون رانده بودند. ارزشهای ملی ایران را چنان به کثافت کشیدند و پست نمودند که ملی گرائی، ننگ و قبیح و زشت و نفرت انگیز شد و ایرانیت تجسم لجن ارزشها شد (مراجعه شود به کتاب دکتر علی ایزدی) و گریز از ملی گرائی و ایران دوستی (که چیزی جز انیران از آن باقی نمانده بود) به جهاتش مملوئی یک افتخار و فضیلت شد.

ولی ایران، جائی بود که خود، سرآغا ز زندگانی بود. انیران جائی بود که جان، بزرگترین ارزش را داشت و به خاطر حفظ همین ارزش جان، زرتشت قربانی خونین را به کلی از آئین مذهبی ایران زدوده بود. زرتشت در مفهوم قربانی نقطه مقابل ابراهیم بود. جان آن قدر ارزش داشت که حتی نباید برای خدا قربانی کرد.

و تاریخ پیدایش ایران با ایرج شروع می شد که نما دمردمی و مهر بود. ایران جائی بود که همه پایگاه های سیاسی و اجتماعی و قضائی و ارتشی بر پایه شناخت هنر و نیرو و سزاواری او معین می شد. آنچه در ایران، دربار ساخته بود انیرانی بود که آخوندها و اسلامی های راستین به نام غرب و ارزشهای نفرت انگیز غرب مورد انتقاد و تاخت و تاز قرار می دادند. دربار انیرانی و ضد غربی به عنوان مظهر ایران و ملیت ایران و ارزشهای انسان غرب، آماج نفرت به ارزشهای غرب و ملی گرائی شد.

ما روزی به ایران خود به ایران نیرو و مهر و آموخه خود و با لآخره روزی به غرب خود، غرب عقل و غرب انسان و غرب شرافت انسان

بازخواهیم گشت و با این ارزشهای والای ایران خود و غرب  
خود، برتجا وزگریهای سیاسی و اقتصادی غرب جغرافیائی و انیران  
سازان ایرانی نام و اسلام خواهان ضدانسان و ضدتقدم عقل و  
تجربه انسانی پیروزی خواهیم یافت. ایران ما همان غرب خرد  
و مردمی است .  
ایران ما ایران خرد و ایران مردم است. ایران ما رسالت انسانی  
دارد.

۱۸ ژانویه ۱۹۸۶

آنتالیا - ترکیه

## هجرت در وطن - هجرت در غربت

کسیکه در هجرتست، شیوه برخوردش با مسائل سیاسی جامعه اش، شیوه خاصی است. توقعی که در فعالیت های سیاسی می توان از چنین فردی داشت باید انطباق با شرایط روانی و عاطفی و فکری یک مهاجر داشته باشد، نه توقعی که می توان در حالت عادی اش، در اجتماع از او داشت.

شناختن خصوصیات "انسان مهاجر" و بالاخره "ایرانی مهاجر"، باید سرآغاز طرح ریزی برای هرگونه اقدامات سیاسی در خارج باشد. چنانچه دیده می شود، اغلب گروههای سیاسی، چنان منجذب جریانات در ایران هستند که کوچکترین مطالبه ای در این زمینه نکرده اند.

من در یک سلسله مقالات خواهم کوشید که مسئله "سیاست در غربت" را طرح کنم، شاید دیگران نیز آنرا دنبال کنند و در فعالیت های سیاسی خود این عامل را در نظر داشته باشند.

ما در دنیای کنونی، با دنیای هجرت، روبرو هستیم، یکی هجرت در وطن و دیگری، هجرت در غربت. هرگونه استبدادی، مردم را مجبور به دنیای هجرت می کند. یکی آنکه در وطن و جامعه اش می ماند، ولی از فشارهای سیاسی و اجتماعی محیط خود، به درون خود مهاجرت می کند، و دیگری در اثر همین فشار به غربت می رود و در غربت، هر

چندفشار مستقیم استبداد حذف می گردد، ولی فشار تازه "بیگانه بودن با اجتماع خارجی، و دورافتادگی از جامعه خود" اورادچار دردهای دیگری می کند، و چه بسا که هجرت دوم بعد از تحمل هجرت اول شروع می شود و انسان مزه هر دو نوع هجرت را می چشد. مسئله هجرت، ابعا دمیق تر و دردناکتر و فاجعه آمیزتر پیدایم کند، وقتی استبداد، بیشتر از "استبداد سیاسی - پلیسی - نظامی" باشد.

وقتی استبداد، استبداد ایدئولوژیکی و عقیدتی باشد، این استبداد، استبداد پلیسی - سیاسی - نظامی را نیز به کمک می گیرد و با ایدئولوژی و دینش، به این استبداد سیاسی - پلیسی - نظامی، حقانیت می بخشد و ضرورت کاربرد زور را حقیقت سرچشمه می گیرد. ما در زمان محمدرضا شاه، با هجرت در مقابل استبداد سیاسی - پلیسی - نظامی آشنائی داشتیم، ولی مزه هجرت را در مقابل استبداد عقیدتی و ایدئولوژیکی نچشیده بودیم و تجربه نکرده بودیم.

شاید تجربه تلخناک کنونی استبداد ایدئولوژیکی (مکتبی) اسلامی، ما را از تجربه مجدد با "استبداد ایدئولوژیکی ما رکسیسم - لنینیسم" رهائی بخشد! چون رهائی از استبداد عقیدتی اسلامی در شکل ولایت فقیهش به مراتب آسانتر است که از استبداد ایدئولوژیکی بلشویسم. و این شانس بزرگ تاریخی ما بود. و اگر چنانچه درسی از این تجربه گرانقیمت که با خون صدها هزار ایرانی پرداخته شده است، بگیریم ما را از تجدید تجربه حکومت یک ایدئولوژی دیگر معاف خواهد ساخت.

خوبست که در آغاز، تفاوت میان تبعید و مهاجرت را به طور اجمالی برای خود روشن سازیم. تبعید را به اجبار رسمی، بدون دلخواه اراده خود، اطلاق می کنیم که با اجبار حکومت صورت گرفته است. مهاجرت، گریز یا فرار با تصمیم خود در مقابل شرائطی می باشد که شخص، دیگر نمی تواند تحمل کند، و یا گریز و فرار در مقابل شرائطی

که خطر وجودی (چروانی چه فیزیکی) برای شخص دارد .  
 چه این شرائط، شرائط اقتصادی باشد چه سیاسی ، چه عقیدتی و یا  
 ترکیبی از آنها باشد .  
ظرفیت تحمل یک انسان یک امر نسبی است که از نسبت میان آرزو یا  
واقعیت زندگی در اجتماع مشخص می گردد . مثلاً "اقلیت های مذهبی  
 یا دینی در گذشته می توانستند وضعیت خود را در اجتماعات اسلامی  
 تحمل کنند ، ولی از روزیکه با پیدایش "روشنگری افکار در اروپا  
 مسئله "آزادی عقیده و وجدان " مطرح شد و جزو حقوق انسانی درآمد ،  
 این آرزو در همه جا پخش شد و در عمیق دل همه اقلیت های مذهبی و  
 دینی و سیاسی و فکری نشست و ریشه دوانید . بدینسان نسبت میان  
 آرزویشان با واقعیت اجتماعیشان به کلی بهم خورد . بنا براین  
 این اقلیت ها دیگر مانند گذشته " ظرفیت و تاب و توان تحمل "  
 ندارند ، بیا آنکه اسلام همان اسلام است و تبعیضات همان تبعیضات  
 گذشته و تحمیل اسلامی همان تحمیل گذشته . با اختلال این نسبت میان  
 آرزو و واقعیت اجتماعی ، دیگر آن تبعیضات گذشته مذهبی یا دینی  
 را که قرن ها تحمل کرده است ، با آشنائی با آزادی وجدان و عقیده  
 در غرب و در حقوق انسانی ، دیگر نمی تواند در کشورهای اسلامی تحمل  
 کند . از این رو تمایل به مهاجرت در این اقلیت ها بسیار زیاد  
 می شود . این تمایل شدید به مهاجرت موقعی او را از مهاجرت باز  
 می دارد که مثلاً "شرایط اقتصادی کشورها و شانس (فرصت) بیش از  
 آن بدهد که در اروپا خواهد داشت . البته به شرط آنکه به " منفعت "  
 بیش از " آزادی " ارزش بدهد . یا به وطن و عاداتش بیش از آزادی  
 اهمیت بدهد در صورتی که منافعی ، او را به اندازه ای ارضاء سازد  
 که بتواند تبعیضات مذهبی را فراموش یا جبران سازد ، در وطنش  
 می ماند . همچنین وقتی یک اقلیت مذهبی یا دینی یک تعهد و  
 وظیفه دینی داشته باشد (مثلاً "گسترش و نشر دعوت به عقیده اش)  
 می کوشد تا بر تمایل به مهاجرتش ، چیره گردد .

همین سخن در بیان کلی ترش مسئله اساسی جامعه‌های عقب افتاده است. وقتی جامعه‌های عقب افتاده در بر خورد با شیوه زندگی نسی غرب (یا با ورود ارزشهای انسانی، مانند حقوق انسانی) آرزوهایشان و توقعاتشان بالایی رود، طبیعا "شکاف و ورطه ژرفی میان آرزوها و واقعیت زندگانشان پدید می آید و تاب و توان تحملشان را بسیار می‌کاهد و نفرتشان در مقابل آن واقعیت می‌افزاید و احساس اجبار روز بروز شدیدتر می‌گردد. همان کسیکه دیر و زسلطنت مطلقه را تحمل می‌کرد، با یافتن این آرزوها دیگر نمی‌تواند آنرا تحمل کند، ولو سنت چندین هزار ساله تاریخی داشته باشد.

همینطور وقتی آزادی وجدان و عقیده در او ریشه کرد، حاکمیت عقیده یا دین را نمی‌تواند تحمل کند، ولو خودش نیز در همان عقیده و دین بزرگ شده باشد. شاید بد نیست که در اینجا اشاره شود که تکیه بر مسئله آزادی وجدان در این سی‌الی چهار سال در ایران بسیار کم بود. توجه شدید به مسئله "عدالت اجتماعی"، سبب شد که مردم کمتر با ارزش "آزادی وجدان" آشنا شدند. تبلیغات احزاب چپ، چه دینی چه غیردینی اش، بر اساس ارجحیت "عدالت" بر "آزادی" بود.

البته مردم را به آسانی می‌توان به سوی مسئله عدالت و نان کشانید. این مسئله واقعی ترومادی ترومحسوس ترونزدیکتر به فهم است. ولی انگیزانیدن احتیاج به آزادی، انتزاعی ترولطیف ترو حساس تر است. ولی این تفاوت میان عدالت و آزادی، در کاشاکش رقابت که هر حزبی چیزی را تبلیغ می‌کند که زود ترو آسانتر می‌تواند مردم را به خود جلب کند، نباید ضرورت بنیادی آزادی را فراموش سازد. متاسفانه تا شید و تبلیغ روی مسئله آزادی وجدان، در مقابل تأکید و تبلیغ روی مسئله عدالت و شکم، صفر بود. همین عدم حساسیت مردم در مقابل مسئله آزادی وجدان، راه را برای حاکمیت دینی گشود. گروههای مختلف اسلامی از نقطه ثقل قرار گرفتند

مسئله عدالت استفاذه کامل بردند و همه تبلیغات خود را روی مسئله عدالت قرار دادند و آزادی وجدان، اولویت خود را از دست داد. بالا بردن این احتیاج به "آزادی وجدان" (که آزادی عقیده بسیار مهم تر است) است که استبداد دینی و استبداد آخوندی را غیر قابل تحمل برای همه می سازد و با آفریدن چنین "احساس اجباری" می توان استبداد آخوندی و حاکمیت دینی و ایدئولوژیکی را از بین برد.

اشاعه فکر "آزادی وجدان" و آنرا به برترین ارزش اجتماعی و سیاسی بالا بردن، و تاکید دائم آن است که می تواند مردم ایران را برضد استبداد دینی و استبداد آخوندی بسیج سازد. اصطلاح گله گشاد "آزادی"، چاره ساز نیست. همه، آزادی می خواهند و همه آزادی می دهند.

"آزادی وجدان فردی"، تنها آزادی عقیده یا دین نیست بلکه این آزادی است که هر فردی می تواند هر چه می خواهد آزادانه بیندیشد و بگوید و اشاعه بدهد. بدون انگیختن این احتیاج ذاتی و لوخفته در مردم ما نخواهیم توانست، استبداد دینی و استبداد آخوندی را متزلزل سازیم تکرار عبارت دیپلماتیک از قبیل اینکه مصدق هویت ایرانی را در ایرانیت و سلامیت می دانست، نه تنها راهی نمی گشاید بلکه راه را در آینده تنگ تر و مشکل تر و ناصاف تر خواهد ساخت. آزادی، هویت انسان را مشخص می سازد و هر ایرانی، پیش از ایرانی و اسلامی بودنش انسان است. انسانی که آزادی وجدان ندارد، انسان نیست.

ما ایرانی و اسلامی بودن را موقعی می پذیریم که آزادی وجدان داشته باشیم. ایرانیت و سلامیتی که این حق را از فردانسان سلب کند، یک پیشیزه ما رزش ندارد. ما تا انسان نباشیم نمی توانیم ایرانی و مسلمان باشیم.

اشاعه این حق و ایده (سراندیشه) است که مردم را برضاستبداد دینی و استبداد آخوندی و استبداد ایدئولوژیکی خواهد انگیزد و ریشه‌های این گونه استبدادها را برای همیشه خواهد کند. و گرنه با تبلیغ " عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی " نمی‌توان از عهده این کاربرآمد. ولی گروه‌های چپ نیزمانند مکتبی‌های اسلامی پای بن‌دیک ایدئولوژی بودند و هستند و تبلیغ این حق که آزادی وجدان فردی باشد هماهنگ‌تر از آن‌ها خواهد شد که مزاحم استبداد حاکمیت دینی خواهد شد، چون وجدان فقط یک حکومت را می‌پذیرد و آن حاکمیت وجدان خودش است. اگر خدا یا تاریخ حرفی دارد می‌تواند مستقیماً " با وجدان او تماس بگیرد. ولی اینها از همین وجدان، می‌ترسند، از راده و تصمیم فردی می‌ترسند. بنا براین مبارزه با آخوندها را با یداز همین جا شروع کرد. در مقابل این سلاح هست که هیچ اسلحه‌ای ندارند.

### شکاف میان آرزو- و- واقعیت

در جامعه‌های عقب‌افتاده به محض برخورد و آشنائی با غرب، ورطه ژرفی میان آرزوها و واقعیت زندگان نشان پدیدار می‌گردد، و این شکاف، ایجا دفشاری درونی در هرکسی می‌کند. و این فشار، او را برمی‌انگیزاند که دست به " ابتکارات تولیدی " بزند و سطح زندگانی فردی و اجتماعی را بالا ببرد. تقسیم ثروت و مالکیت موجود در این جامعه‌ها، نمی‌تواند به خودی خود ازادمانه این شکاف بکاهد. این فشاریست که می‌تواند نقش مثبت و آفریننده بازی کند. فقط با لایردن حجم تولید مرتب در همه شئون (چه اقتصادی، چه فرهنگی و هنری و فکری، چه حقوقی، چه سیاسی) و تقسیم عادلانه تر آن، می‌تواند ازادمانه شکاف بکاهد.

ولی در کشورهای عقب‌افتاده این شکاف و فشار حاصل از آنرا،

گروههای انقلابی برای تحقق ایده‌آلهای آینده خود لازم دارند .  
از این جاست که مانع از آن می‌گردند که این شکاف و فشار ریشه  
مجرای ابتکارات تولیدی انداخته شود، بلکه حتی المقدور بایید  
برای "تشدید اضطرابات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی" بکار  
گرفته شود تا " موقعیت انقلابی " ایجاد گردد که آنها بتوانند وارد  
میدان عمل شوند. اگر قوائی که از این فشارها پدید می‌آیند بیه  
مجرای ابتکارات تولید اقتصادی و فکری و سیاسی و فرهنگی و  
حقوقی افکنده شوند، موقعیت انقلابی که فرصت تغییر سیستم به آنها  
خواهد داد، یا به عقب خواهد افتاد و یا اصلاً پدید نخواهد آمد و اساس  
فعالیت آنها یا فتن این " فرصت و موقعیت انقلابی " است .

البته کشورهای غربی در تحولات تاریخی شان چندان دست به گریبان  
این عامل نبودند. ولی ما در دنیاى سوم گرفتار این عامل هستیم .  
از این نقطه نظر نیز هست که قوائی که این فشار، آزادمی سازد،  
مستقیم صرفاً ابتکارات تولیدی نمی‌شوند. غالباً روشن فکران،  
قوایشان برای همان " تشدید اضطرابات " و ایجاد " موقعیت  
انقلابی " صرف می‌شود تا ایجاد ابتکارات تولیدی در همه ابعادش .  
و طبعاً " وجود این " عامل تشدیدکننده مسائل و اضطرابات "، ایجاد  
پیدایش عاملی که برضد این عامل بجنگد، می‌کند و حکومت‌های مقتدر  
خارجی به یاری این دو عامل می‌شتابند. اضطرابات ساختگی  
مضاعف، همپالکی استبداد ساختگی مضاعف می‌گردد. طبعاً قوائی  
که در اثر تزئید شکاف و تزئید فشار مصنوعی میان آرزو، و واقعیت  
زندگانی، آزادمی شوند از طرفی صرفاً تزئید اضطرابات و از طرفی  
تزئید سرکوبی تولیدکنندگان اضطرابات ساختگی می‌گردد. و این  
حالت غیر طبیعی و غیرعادی تاریخی در اجتماعات ما، سبب گریز  
و مهاجرت به کشورهای پیشرفته تر و آزادتر می‌گردد. در این جامعه‌ها،  
آسانتر یا مثبت‌تر می‌توان شکاف میان آرزو و واقعیت زندگانی  
را کاست .

مسئله‌ها سایه‌ها اجتماعی دردنیای کنونی آنست که شکاف میان آرزوها و واقعیت زندگانی، سبب فشاری گردد که مردم را به "ازدیاد تولید در همه شئون اجتماعی بگمارد، جا معه، همه در تولید اقتصادی و فرهنگی وسیاسی و هنری و فکری و حقوقی این قوا را مصرف سازند، اگرچنانچه همین قوا به چرخ تولید نیفتد، ایجاد محرومیت های مختلف روانی و اجتماعی وسیاسی و اقتصادی می کند، پس محرومیت و خلافت از قوای مشترک و فشار های مشترک و از شکاف های مشترک ( خودبیگانگی ) سرچشمه می گیرند .

از همان ماده‌ای که می توان محرومیت های انقلابی ساخت می توان خلافت های اقتصادی و اجتماعی وسیاسی و هنری و فرهنگی و حقوقی پدید آورد .

ولی در کشورهای عقب افتاده، اختلال در امکان کاربرد قوا (که از این اختلاف میان آرزو و واقعیت سرچشمه گرفته )، در اثر همین عامل انقلاب ساز، به حدی می رسد که هر کسی که از لحاظ اقتصادی یا جسمی یا فکری آمادگی دارد، دست به مهاجرت می زند، چون دیگر ایمن فشار را نمی تواند تحمل کند .

پس مسئله مهاجرت، جزو مسائل ضروری دائمی اجتماعی وسیاسی و اقتصادی کشورهای مانند ایران است، این مسئله با خمینی شروع نشد و با خمینی ورژیم اسلامی پایان نخواهد پذیرفت، این مهاجرت در زمان محمد رضا شاه، شروع شده بود، فقط در زمان خمینی، همدانه و سبعتریا فت هم در افزایش بعد ایدئولوژیکی استبدادی دردنا کتر شد، مهاجرت بعد از ورژیم اسلامی نیز ادامه خواهد داشت .

تفاوت گروهها و اقشار دیگر، که نمی توانند میان آرزوهای مهمشان و واقعیت فردی ایران را با هم نطبق بدهند، مجبور به هجرت خواهند شد، و این مسئله مهاجرت را موقعی می توان حل کرد یا به عبارت بتر، از بعد دشکاست که راهها یافت شکاف عمیق میان آرزوهای انسانی با واقعیت زندگانی کمتر گردد، یا قوای که از ایمن

شکاف حاصل می گردد در اوقات تولیدی به کار گرفته شود .  
جامعه کنونی احتیاج به این فشار و شکاف ، و احتیاج به قوای حاصل  
از آن دارد . ولی در دنیای گذشته احتیاجی به این شکاف و قوای  
زائیده از آن نبود . در گذشته حل دینی این مسئله آن بود که  
"بهترین آرزوها ، نداشتن هرگونه آرزویی است " .

طبعاً "با تمرین در کم کردن و نداشتن آرزو ، شکاف میان آرزو و واقعیت زندگی ، همیشه ناچیز و قابل اغماض بود . هر روز و هر شب ، آخوند ، وعظ قناعت و کف نفس و صرفه جوئی و ریاضت و زهد و گذشتن از دنیا و بی مقداری تمتعات دنیوی و تحقیر نفس ما ره و فروخواه می کرد که اعدا و نسا نست و این شکاف و فشار روانی را کم می کرد . در عوض دسترسی به قوای هم که از این شکاف حاصل می شد ، نداشت . ولی زندگانی صنعتی و اقتصادی و فرهنگی و هنری و فکری کنونی ، احتیاج به همین "فشار" دارد ، تا قوای را که از این شکاف خوردن میان آرزو و واقعیت ، آزادی می شود ، به اوقات تولیدی اقتصادی و فکری و عاطفی و فرهنگی و هنری بگمارد . مسئله ، مسئله نفی و حذف این شکاف خوردگی و فشار نیست ( مسئله ، مسئله از بین بردن از خود بیگانگی نیست ) بلکه مسئله ، مسئله کاربرد صحیح این شکاف خوردگی و فشار حاصل از آن ، برای نوسازی و اصلاح اجتماعی و تحولات اقتصادیست .

ولی این شکاف خوردگی و فشار ، از یک طرف برای انقلاب سازی (در تشدید اضطرابات) به کار برده می شود ، و از طرفی صرف در مهاجرت سازنده ترین قوا از این جامعه ها و صرف گریز سرمایه از این کشورها می گردد .

ما با مسائلی روبرو هستیم که کشورهای غربی در زمان تحولشان دست به گریبان نبوده اند ، یا حداقل با این شدت گرفتار آن نبوده اند .

با بستن درهای مملکت یا اقداماتی نظیر آن ، نمی توان از عهد

حل مسئله مهاجرت برآمد. " هجرت سرمایه ها "، " هجرت قوای فکری "، " هجرت سیاستمداران و علاقمندان به مسائل اجتماعی و حقوقی و سیاسی "، هجرت اقلیت های مذهبی و دینی و فکری، صدمه شدید مالی و فکری و علمی و اجتماعی و سیاسی به این جامعه ها می زند، باید در این جامعه ها روشن ساخته شود که اقلیت ها، نقش بسیا ر بزرگی در سیاست و اقتصاد و علم و روشنگری و دموکراسی و هنر، بازی می کنند که اکثریت نمی تواند فقدان آن ها را جبران کند. هر اقلیتی، بهتر در " نداشتن آزادی " راحس می کند و بیشتر ضرورت آنرا می شناسد و بیشتر برای آن مبارزه می کند تا اکثریت که درد " فقدان آزادی " را ندارد و کمتر در این وجه اقلیت در مبارزه برای آزادی خود، مجبور است که مبارزه برای " آزادی همه افراد و گروه ها " بکند، از مبارزه اقلیت ها برای آزادی شان، حقوق آزادی برای عموم تا مین می گردد. اقلیت ها نقش های مهمی در سیاست و اقتصاد و فرهنگ و مطبوعات و جنبش های آزادی بازی می کنند که امروزه با تجلیل بیش از حد اکثریت و توده و خلق و طبقه، اهمیت آنها نادیده گرفته می شود یا پوشانیده می شود. چنانکه بعد از سرکوبی نهضت بایه و شیخیه در ایران به وسیله آخوندها (که حکومت را نیز مجبور به اجراء برنامۀ خود کردند) این دو نهضت به زیر زمین رفتند و فقدان آزادی عقیدتی را که آنها بیش از همه دریا فتند سبب شد که با شدت در نهضت مشروطه شرکت کردند و طبق تحقیقات خانم کدی همه همکاران سید جمال الدین اسدآبادی، بای بی بودند و سه نفر از میان چهار نفر روزنامه های علمدار مشروطیت بای بی بودند و خود سید جمال الدین افغانی متاثر از آثار شیخ احمد احسائی شده بود و دو کتاب از شیخ احمد احسائی یافته اند که امضاء سید جمال الدین در آنست.

جامعه ای که می خواهد دموکراسی باشد، احتیاج حتمی به ایلین اقلیت های مذهبی، دینی، سیاسی فکری و فرهنگی دارد، با مهاجرت

این اقلیت‌ها، جا معهای یکنواخت و یکدست باقی می‌ماند که بهترین ماده برای ایجاد حکومت‌های مختلف استبداد است. (رجوع شود به مقاله دموکراسی منهای لیبرالیسم = استبداد در کتاب ملت تصمیم می‌گیرد: م. جمالی) استبداد، همیشه احتیاج به جا معه همگون دارد. جا معهای که مثلاً "همه یک عقیده مذهبی یا دینی دارند، یا جا معه همگونی که همه از یک نژاد هستند، یا جا معهای که همه، یک طبقه هستند (جا معبهی طبقه). بنا بر این مسئله مهاجرت، مسئله کنونی این قشرایرا نیها نیست که فعلاً "از ایران به خارج آمده‌اند، مهاجرت، مسئله ایست که با افت و دینا میک جا معا مروزی (شکاف خوردگی میان آرزو و واقعیت، ضرورت اجتماع است و قوای حاصل از آن، می‌تواند به عنوان ژنراتور قوا برای اجتماع و اقتصاد و سیاست و فرهنگ و حقوق بوده باشد) بنا بر این از خود بیگانگی (شکاف خوردگی انسان) برای خلاقیت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، هنری و حقوقی لازم و ضروریست و از طرفی از خود بیگانگی، تنها یک تعریف و یک بُعد ندارد. هر آرزو و ایده آل شدیدی از انسان یکنوع شکاف خوردگی دیگری در جا معیا در انسان ایجاد می‌کند که با رفع آن نمی‌توان همه از خود بیگانگی‌ها را یکجا برای همیشه از تاریخ و اجتماع رفع ساخت. و این "از خود بیگانگی‌های متعدد و مختلف" وقتی مجرای خلاقیت تولیدی در درون جا معه نیافت و نتوانست تغییر به جا معه خود بدهد که از این قوا به طور مثبت استفاده بکند، ناچار به خارج هجرت می‌کند.

بستن امکانات مهاجرت به خارج، سبب می‌شود که انسانی که آرزویش با واقعیات جا معه نمی‌خواند، و نمی‌تواند قوای زائیده از آنرا به طور مفید به کار اندازد، به درونش مهاجرت می‌کند. چنانکه در خود ایران، به مراتب بیشتر از خارج "مهاجر" وجود دارد و از همان هجرتی رنج و عذاب می‌کشند که ایرانیه یا افغانیه‌ای مهاجر در خارج، مسئله اصلی، مسئله این فشارهای روانی نیست. مسئله قوا ئیست

که از این شکاف و تضاد درونی (از خود بیگانگی) به بیرون افشانیده  
می شود و در اثر عدم امکان برای کمالیزه کردن (قنات بندی کردن)  
آن در فعالیت های اجتماعی - سیاسی - اقتصادی - علمی -  
هنری - فرهنگی، ناچار به درون رانده می شود، و این هجوم به درون،  
باعث فلج ساختن سایر قوای انسانی، و خشکانیدن چشمه زندگی  
ویا سونومیدی و طبعاً "لاقیدی و بی تفاوتی و پیریشانی و پراکندگی  
می گردد.

و هر مهاجری در مقابل چنین قوایی قرار دارد که به درونش رانده شده اند و بر ضد قوای دیگرش می جنگند و او را می خورند و فلج می سازند و پیریشان و گیج می سازند. البته نه تنها در خارج بلکه در داخل مملکت نیز همه همین مسئله و نبرد درونی را دارند که یک مشت قوای خودشان، یک مشت دیگر از قوای خودشان را می خورد. اگر برای حل این مسئله، بیایند از کمیت و کیفیت آرزوها و ایده آلها ایشان بکاهند (ناشکاف با واقعیتشان کم شود)، افرادی لاقید و بی تفاوت می شوند و خود را منطبق با وضع موجود می سازند یا به "راههای حداقل" تن درمی دهند.

۲۴ ماه می ۱۹۸۶

## " همه چیز را همگان دانند "

توانائی با دانائی بستگی دارد. با تفکرات افلاطون، مشخص شد که " تئوری معرفت انسانی " با " ساختمان و شیوه قدرت و حکومت در جامعه " رابطه مستقیم دارد. به من بگو سرچشمه معرفت و راه رسیدن به معرفت را چه می دانی تا بتو بگویم که شکل و ماهیت حکومت در جامعه تو چیست. این است که اینجا دموکراسی واقعی، احتیاج به پخش و تبلیغ " تئوری خاصی از معرفت " دارد. و بنیاد دموکراسی برای این کلمه مشهور و مهم بزرگمهر قرار دارد که " همه چیز را همگان دانند ". ولی متاسفانه این جمله که مهمترین اصل دموکراسی است، در زبان فارسی گسترده نشده است. داشتن سراندیشه ها ( ایده ها ) به تنهایی کفایت نمی کند، بلکه باید آنها را گسترانید. در گسترش یک سراندیشه است که می توان نتایجی کشف کرد که در آغاز به چشم نمی آید. تفکر، قدرت گسترش یک ایده، طبق یک روش و انضباط فکریست .

وقتی همه سرچشمه دانش هستند و همه در تحول و تکون در آن مشترکند، همه حق به قدرت دارند .

وقتی کسی دم از تئوری معرفت می زند، همه به آن می خندند که آقا

حالوقت این حرفها نیست، اینها داستانهای تجریدی وانتزاعیست که به دردیک عده بیکار دردناکها می خورد. ولی اینها نمی دانند که همین تئوری معرفت، ساختمان قدرت وحکومت را مشخص می سازد. و کسانی که می خواهند یکنوع حکومت خاص بسازند، در آغاز، میان مردم یکنوع "تئوری خاص از معرفت" تبلیغ می کنند تا برای آنها ایجاد حقا نیت بکند. مثلاً "همین آخوندها در ایران، قرنهای همین تئوری معرفتشان را تبلیغ کرده اند. تئوری حاکمیت اما موفقیه، بر اساس تئوری خاصی از معرفت قرار دارد. بحا را لانوار در قسمت اما مت با این گفتگو شروع می شود که آنکه علم دارد، حق به قدرت و اما مت دارد. طبعاً "مباحث مفصلی راجع به " نحوه علم امام" دارد. تا بجائی می رسد که برای امام "علم نوری" یعنی علم مستقیم و بلافاصله با حقیقت و خدا قائل می شود. البته چنین ادعائی، بر ضد روح اسلامست، چون در قرآن، برای محمد هم چنین مقامی قائل نیست و در آنجا هم علم محمد بواسطه جبرئیل است. اما این ا عراق برای امامها، یک بحث معرفتی یا تئولوژیکی یا متافیزیکی خالص نبود بلکه بنیانگذاری یک حکومت و یک قدرت مطلق بود. بدینسان برای آنها "قدرت وحکومت مطلق" قائل می شد و به آنها این حقا نیت و مشروعیت را می داد که بطور مطلق درجا معه حکومت کنند. همینطور پیر صوفی با داشتن همین علم نوری، حاکم میهن قدرت نیز هست. و درست در شخص علی هم مفهوم اما مت و هم مفهوم پیر صوفیا نه جمع می گردد. طبعاً "آخوندها بر اساس همین تئوری معرفتی، حقا نیت به قدرت و بالاخره حقا نیت به حکومت یا نظارت بر حکومت را دارند. چنانکه در مقام لاهداگانهای خواهیم دید تئوری معرفت ما رکن نیز عیناً "انطباق با تئوری معرفت قرآنی" دارد. درجا معه دونوع آگاهبود کاذب (کلمه خود آگاه در زبان فارسی صحیح نیست، چون "آگاهبودن" هنوز "از خود آگاهبودن" نیست و این دو واقعیت را با یکدیگر جدا ساخت و گرنه پدیدهها دانما" با هم مشتبه ساختند.

می شوند .

از این رومن کلمه آگا هبود" را پیشنهاد می کنم) هست . یکی —  
کارگران و طبقات پائین و محروم اند که آگا هبود غلط دارند . اینها  
همیشه فریب خورده اند و از منافع خود جا هلند و یکی طبقه بسالو  
سرما یه دارو کاست که اینها نیز " آگا هبود غلط" دارند ، چون به  
قصد خود دیگران را می فریبند و واقعیات را تاریک می سازند .  
درست این حرف ، متناظرا قرآنست که انسان را " جاهل" و " کافر"  
می داند .

جاهل کسی است که نمی داند ، کافر کسی است که حقیقت را از خود و  
دیگران به عمد می پوشاند ، و مستضعف در واقع همین جاهل است که  
نیاز به رهبری دارد و به خودی خود از عهده حل مسائل زندگانی خود  
بر نمی آید .

طبق همین تئوری است که طبعا " همگان در جا معه ، هیچ نمی دانند"  
نه طبقه کارگر و نه طبقه سرما یه دارو بورژوا و حاکم . و همین تئوریست  
که مستقیما " به " حاکمیت و رهبری حزب و هیئت حزب کشیده می شود و  
بر اساس این تئوری که در تفکرات ما رکن چنان ریشه و انیده که به  
هیچ ترتیبی قابل حذف کردن نیست ، بطور اجبار به " استبداد  
حزب" کشیده می شود . در این باره که تناظر تئوری معرفت ما رکن و  
معرفت محمد با شد در مقاله مفصلی سخن خواهم گفت . این دو تئوری  
عین همدیگرند و هر دو به استبداد کشیده می شوند . به همین علت نیز  
بود که آخوندها توانستند از ما رکنیسم بسیار چیزها بیا موزند . چون  
ما رکنیسم همان تئوری معرفت را در شکل لنینیسم بسیار پرورانده  
و گسترانیده بود .

تئوری " آگا هبود غلط " ما رکن ، در واقع همان تئوری " انسان  
جاهل و ظالم" قرآنست که ایجاب رهبری و هدایت مقتدرانه  
استبدادی را می کند . کارگرو جاهل را باید راهبری و  
هدایت کرد ، ارشاد کرد و آگا هبود طبقا تی به او داد و با کافر یا

سرما بیه داربا یدمبارزه کردو تابع یا نابود ساخت ( تئوری جهاد).  
طبقه روحانی، متناظر با " فونکسیونرهای حزب کارگریست ".  
با این اصل دموکراتیک که " همه چیز را همگان دانند"، مشخص  
می شود که سرچشمه معرفت، یکی نیست. همه افراد و گروهها و طبقات  
می توانند سرچشمه مستقیم و اصیل معرفت باشند.

بنابراین " یک علم" یا " یک حقیقت" یا " یک دین یا یک کتاب"  
نمی تواند سرچشمه منحصر به فرد معرفت انسانی باشد. ایمان بـه  
وحدت اصل حقیقت، نفی اصل "همه چیز را همگان دانند" می کند. درست  
استبدا داز همینجا شروع می شود. همه مردم می توانند سرچشمه  
حقیقت، سرچشمه بلافاصله و بلاواسطه با خدا یا حقیقت یا واقعیات و  
تجربیات باشند. از اینروست که همه افراد و گروهها و احزاب و عقاید  
سرچشمه معرفت می شوند و روی همین استدلال " آزادی وجدان" که  
اصل فراگیری است پذیرفته می شود و تنها آزادی به "آزادی عقاید  
و ایدئولوژیهای موجود" محدود نمی شود تا خلاقیت و خودجوشی فکری  
در پهن ترین دامنه اش درجا معبأ باشد.

و روی همین استدلال، ادیان و ایدئولوژیها و فلسفهها و جهـان  
بینیها، به عنوان " امکانات تحقق یافته درک حقیقت و تجربیات  
انسانی" پذیرفته می شوند به عنوان تنها معرفت انحصاری و یگانه  
از حقیقت. تجربه با حقیقت یا واقعیات درجا معبأ بیدر ایدئولوژیها  
در عقاید و ادیان و مذاهب ( فرقه های داخل دین) و در تفکرات غیر  
سیستماتیک شکل به خود بگیرد. وگرنه تفکر، بدون این تبلورها،  
تحقق نمی یابد. ولی از طرفی شکل گیری تفکر در این سیستمها و  
عقاید و ادیان، به هیچوجه حق ندارد که مانع از تبلور و تحقق تفکر  
در شکل های دیگر گردد. از طرفی، از آنجا که همه چیز را همگان دانند،  
روی هر مسئله اجتماعی که تصمیم گرفته می شود، بایددراین تقلای  
معرفتی، همه سهمیم باشند و هیچ گونه تصمیمی درجا معبأ بدون وجود  
این شیوه های مختلف اندیشیدن نمی توان گرفت. با این اساس،

ماهیت و روش تصمیم گیریهای اجتماعی و سیاسی مشخص می گردد .  
وقتی همگان ، همه چیز را می دانند ، پس مسئله ، مسئله تقاطع  
دانشهای مردم در تصمیمات مشترک برای حل و فصل اجتماعی و سیاسی  
و حقوقی و تربیتی واقفانست .

یک حقیقت واحد ، یک ایدئولوژی واحد ، یک علم واحد ، یک دین واحد  
روی مسائل اجتماعی تصمیم نمی گیرد و آن مسئله یا قانون یا  
روش را معین نمی سازد . تصمیم گیریهای سیاسی ، نتیجه تفسیر و  
تاءویل یک حقیقت یا دین یا ایدئولوژی واحد و منحصر ، یا حتی مخرج  
مشترک همه عقاید و جهات بینی ها و ایدئولوژیهای موجود و حاکم در  
اجتماع نیست . چون تلاش معرفتی همگان در جامعه ، به مراتب  
بیشتر و سرشارتر از "عقاید و ادیان و علوم و ایدئولوژیها نیست که  
نفوذ بیشتر در جامعه دارند" . بدینسان در و ادیان و ایدئولوژیها  
و علوم و حقایق موجود و مقتدر ، آزاد و ظاهر می گردد و به اندیشیدن  
در این پهنایش حق دخالت و تعیین تصمیم گیریهای سیاسی داده  
می شود .

از سخنانی که گذشت نتایج بسیار مهمی می توان گرفت . از جمله  
اینکه راجع به مفاهیمی مانند " عدالت اجتماعی " و " رفاه عمومی "  
و " منفعت عمومی " و " آزادی " و " شکل حکومت " و " پیشرفت "  
فقط ملت تصمیم می گیرد . از آنجا که تصمیم گیری استوار بر  
آزادی معرفت انسان نیست که نا تمامست ، این تصمیم گیری قابل  
تکرار و تجدید نظر و تغییر است بنا بر این مفاهیم عدالت عمومی ،  
رفاه عمومی ، منفعت و خیر اجتماعی و شکل حکومت و پیشرفت ، مفاهیم  
گشوده و باز هستند نه مفاهیم سربسته که یک دین یا ایدئولوژی یا یک  
علم یکبار برای همیشه تعریف و تعیین کند که عدالت اجتماعی  
چیست و ظلم چیست و رفاه عمومی چیست و ... شکل حکومت چیست .  
هر ایدئولوژی و دین و علمی در جامعه می تواند تعریف خودش را  
از عدالت اجتماعی یا رفاه یا رشد و گسترش و کمال و پیشرفت و

و توسعه و... بکند، اما در نظام سیاسی (حکومت) اینها همه مفاهیم گشوده هستند که هیچگاه هیچکس را برای همیشه بتوسط هیچ مرجعی یا حقیقتی یا علمی، حق تثبیت و تعیین شدن نهائی آنها نیست. این مفاهیم همیشه گشوده میمانند. نظام سیاسی بر مفاهیم گشوده آئی از عدالت و آزادی و رفاه و خیر و منفعت عمومی استوار است. تبلیغ و تلقین یک مفهوم خاصی از عدالت یا آزادی یا رفاه یا توسعه به عنوان حقیقت واحد و انحصاری و علمی و ابدی، نفی حق تصمیمگیری آزادانه از مردم را نمی کند و تصمیم آزادانه انسانی یعنی حق تصمیمگیری مجدد در فضائی بدون ترس و زور همیشه محفوظ میماند. در هر ایدئولوژی یا دین یا علم (به معنای معلومات ثابت و مشخص و معین شده، نه به معنای روش یا روشهای تحقیقات)، جریان اندیشیدن، در "اندیشیدهها" ثابت و استوار شده اند و به انتهای رسیده اند یا در خطوط اساسی و کلی ثابت گردیده اند.

ولی با قبول اصل آزادی اندیشیدن، دامنه اندیشیدن، و راه اندیشیدهها (ایدئولوژیها، ادیان و جهان بینی و علوم) باز می گردد. اندیشیدن، نامحدود می شود. اندیشیدن در هر کسی، از مرز ثابت عقیده اش می گذرد. تا اندیشیدن در چهره چوبه یک دین یا ایدئولوژی محدود و محصور بود، تصمیمگیری در درون آن محدود در هر مسئله ای سهل و راحت بود ولی تصمیمگیری با گروهها و احزاب و عقاید دیگر در تفاهم، محال بود. در واقع در ایدئولوژیها و ادیان و عقاید و علوم (به معنای بالا) تصمیمات اساسی، همه گرفته شده است و فقط تصمیمگیریهای جزئی و فرعی باقی میماند، که آنها هم در واقع در محتویات آن عقیده موجودند و روش گسترش آن نیز تقریباً معین است، و فقط باید در مورد مسائل خاصی، این ایدئولوژی یا دین یا علم، تفسیر گردد. یعنی در واقع تصمیمی گرفته نمی شود بلکه فقط از تصمیمات موجود در ایدئولوژی، آن "مورد تازه"، تفسیر و تعیین می گردد.

ولی درست این‌ها هیچکدام واقعیت آزادی دردموکراسی را نمی‌نمایند بلکه برضد واقعیت دموکراسی هستند. در آزادی اندیشیدن، مرزهای عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینی‌ها و علوم را "گذرپذیر" می‌سازد. انسان جرئت می‌کند، در اندیشیدن خود آگاهانه یا ناخودآگاهانه وراء عقیده‌اش و وراء ایدئولوژی‌اش برود. این مهم نیست که یک‌گام یا یک فرسخ یا بی نهایت. این مهم است که اندیشیدن، این خطهای باریک ریاضی که دور آنها کشیده شده بود، دیگر نمی‌شناسد و احساس نمی‌کند.

و طبعاً "هرکسی دارای هر عقیده و هر ایدئولوژی و دینی هم‌که باشد، بر امکان‌ات اندیشیدنش می‌افزاید. طبعاً" اندیشیدن، بازو گشوده می‌گردد. و اندیشه گشوده، پایان ندارد.

ولی سیاست، هنر تصمیم گرفتن است. وقایع و امور نمی‌توانند منتظر بنشینند تا ما هر وقت خواستیم سرفرصت بیندیشیم. "فشار واقعیات و زمان" ما را مجبور می‌سازند که جریان اندیشیدن را که به خودی خود، سلسله‌ای انتها‌ناپذیر است، قطع کنیم و در موقع خاص تصمیم بگیریم. جریان اندیشیدن در انسان، هیچگاه پایان نمی‌پذیرد. برای هرگونه تصمیم‌گیری، باید بر پایه همان اندیشه‌های موجود، تصمیم گرفت. جریان تمام ناشدنی اندیشیدن، تصمیم‌گیری را همیشه به عقب می‌اندازد.

کسی که می‌خواهد با اندیشه‌های کامل و طبعاً "باکمال اندیشه" تصمیم بگیرد، یا باید تصمیمات را به خدا تفویض کند و یا هیچگاه تصمیم نخواهد گرفت، چون چنین تصمیمی فقط در "پایان جریان اندیشیدن" و "بدا داشتن" اندیشه‌نهایی "ممکن بلکه حتمی می‌گردد. مراجع به خدا (نماینده خدا: رسول و امام و فقیه) متکی بر قبول همین اندیشه‌های کاملست که از دسترس امکان‌ات انسانی خارجست. ولی وقتی انسان به "اندیشه‌نهایی" یعنی "کمال اندیشه" رسید، دیگر نمی‌تواند اصلاً تصمیم بگیرد، چون "نتیجه‌نهایی اندیشه"،

یک ضرورت و حتم است و در آن عنصر آزادی که ما هیت تصمیم‌گیریم وجود ندارد. بدینسان با قبول چنین اندیشه‌های نهائی (در علم یا حقیقت) تصمیم‌گیری منتفی می‌گردد. علمی ساختن و حقیقی ساختن هر ایدئولوژی یا عقیده‌ای رفع آزادی در ضرورت است.

ناگهان با یک جهش، آزادی استحاله به ضرورت و جبر می‌یابد. تصمیم‌گیری، فقط با "نا تما می اندیشه و اندیشه‌نا تمام" امکان پذیر است. پذیرفتن این واقعیت، معنیش این نیست که ما بخوابیم و دست از اندیشیدن برداریم و حالا که با نا تما میت اندیشه با یسد تصمیم گرفت، بگذار هر چه اندیشه هست، همان باشد. بلکه بالعکس ما می‌کوشیم تا آخرین حدی که ممکن است بیندیشیم، آنگاه بر اساس این آخرین امکانات اندیشه خود، تصمیم می‌گیریم.

اندیشیدن انسانی برای پیشرفت، احتیاج به برخورد به اشتباه دارد. اندیشیدن اگر بر سر خود گذاشته شود به خودی خود، به تما میت و کمال خود نمی‌رسد، بلکه تصمیم‌گیری با اندیشه‌های نیمه‌تمام، به اشتباهات و انحرافات و نواقص برخورد می‌کند. ولی درک همین اشتباهات و انحرافات و نواقص، جهتی تازه به حرکت فکر، وجهتی تازه به روش گسترش فکری دهد. هر تصمیمی با برخورد به شکست و ضعف و اشتباه، ضرورت تغییر دیدگاه، و تغییر شیوه و جهت اندیشه را پدید می‌آورد.

اندیشیدن در توقف و تصمیم‌گیری، نا تما میها و اشتباهات خود را درمی‌یابد، بنا بر این با این تجربه تازه، به شیوه‌ای دیگر و در جهتی دیگر می‌اندیشد. کمال اندیشیدن، "در حرکت بی‌نهایت در یک روش و از یک دیدگاه" نیست، بلکه همچنین تعویض دیدگاهها و شیوه‌ها پیش می‌باشد.

اندیشیدن، می‌باید به اشتباه بیفتد تا در پناه حرمان و سرخوردگی از این تجربه، مجبور به جا به جا ساختن دیدگاهش بشود. دنباله کردن محض یک اندیشه یا دستگاه فکری (یک عقیده - یک ایدئولوژی،

- یک علم) ما من این نیست که امکان بهتری برای تصمیم گیری آینده بشود. بلکه تغییر دیدگاه و تغییر روش اندیشیدن (یعنی ایجاد یک دستگاہ تا زہ فلسفی یا عقیدتی) برای امکان تصمیم گیری صحیح تر خواهد افزود. درحالیکہ بہ اشتباہ افتادن یک دستگاہ فکری دریک مورد، دلیل نمی شود کہ درموارد دیگر ہم اشتباہ می کنند و انحراف پیدا می کند. تصمیم گیری در هر مورد و مسئلہ و عملی، با داشتن چند دیدگاہ و چندین دستگاہ فکری و چندین روش فکری، بہترا مکان خواهد داشت. ہر دستگاہ فکری و ایدئولوژیکی در بعضی نقاط بیشتر از دیگران، از واقعیات منحرف می شود و در بعضی موارد بیشتر بہ واقعیات و تجربیات نزدیک می شود. درک اشتباہات دریک عقیدہ و ایدئولوژی یا جہان بینی یا علم، بہ این نتیجہ نمی کشد، کہ در موارد دیگر نمی تواند بہ نتایج نسبتاً "صحیح تر، با انحرافات کمتر و نواقص ناچیز تر برسد. اما ہر عقیدہ یا ایدئولوژی کہ در موردی مثر مثر نیست، این نتیجہ را نمی دہد کہ درموارد دیگر نیز بہ همان اندازہ نتیجہ خواہد داد و کمتر از ایدئولوژیہا یا علوم و عقاید دیگر اشتباہ خواہد داشت. ہر دستگاہ فکری و عقیدتی تا جایی اشتباہات ناچیز دارد، و از آنجا ببعد اشتباہاتش در اثر دور افتادن از واقعیات و تجربیات، بسیار مضروب و ہلناک می شود. بدین ترتیب با یدایین سؤال را طرح کنیم کہ در ہر شیوہ اندیشیدنی (در ہر عقیدہ ای، در ہر ایدئولوژی، در ہر علمی) چه نوع اشتباہاتی می کنیم و کیفیت و کمیت این اشتباہات چیست؟ و در چه مواردی این اشتباہات قابل تسامح و صرف نظر کردنت و در چه مواردی، غیر قابل اغماض است. ما در برخورد با اشتباہ یا شکست یا انحرافی، بیشتر می کوشیم تا همان عقیدہ یا فلسفہ یا علم خود را تصحیح کنیم و آن اشتباہ را بیشتر در نتیجہ گیری غلط خود (تقصیر متوجہ خود می شود) بدانیم، درحالیکہ ہر اشتباہی تجربہ ارزشمندی نیز هست برای "تغییر دیدگاہ و تغییر روش اندیشیدن بہ طور کلی". ولی کمتر از این

انگیزه، کسی برای اتخاذ دیدگاه یا روش تازه استفاده می‌ببرد و غالباً "می‌کوشد با وفاداری که نسبت به عقیده (به ایدئولوژی به دین خود) پیدا کرده است، حتی المقدور تقصیر را به خود بدهد و تاء ویلی یا تفسیری تازه از آن دین یا فلسفه یا علم بکند تا اشتباه نامبرده را تصحیح کند. حتی المقدور از اتخاذ یک روش یا دیدگاه یا فلسفه یا عقیده تازه با تشجعات درونی می‌پرهیزد. درست در همین جا نقش اصل "همه چیز را همگان دانند" نمودار می‌گردد، چون انسان یا گروهی دیگر، از همین اشتباه و تجربه بحرانی اش دیدگاه و روش دیگری از اندیشیدن اتخاذ می‌کند و به تفسیر و تاء ویل (ادامه دیدگاه و دین یا فلسفه سابق) قناعت نمی‌کند. عقیده نخستین، ایدئولوژی نخستین، با برخورد با این تجربه اشتباه، عدم کفایت خود را برای تصمیم‌گیری در این مورد یا این مسئله نشان می‌دهد، و از این تجربه نمی‌توان نتیجه گرفت، که این فلسفه یا ایدئولوژی در تمامیتش بی‌ارزش و اشتباه است. فقط این نکته مشخص می‌شود که برای تصمیم‌گیری در مواردی امثال این مورد، احتیاج به روش‌های دیگری از اندیشیدن نیز هست. برای تصمیم درباره هر عملی، پیش‌تر باید به اندازه کافی، گروه‌ها و افراد و احزاب و عقاید در شیوه‌های مختلف بیندیشند، تا در تصمیم‌گیری در آن مسئله، اشتباهات ممکن هر کدام از آن شیوه‌ها را نکرد و جا معمی تواند دریا بد که کدام از این ایدئولوژی‌ها یا فلسفه‌ها و عقاید در آن مسئله، بیشتر از واقعیت دور می‌شود یا اشتباهش بیشتر و خطرناکتر است. تصمیم در یک مسئله، فقط گردآوری و اختلاط و میانی‌نگین گرفتن آن ایدئولوژی‌ها در این مسئله نیست، بلکه معیار انتخاب تصمیم را خود همان مسئله می‌دهد و این در اندیشیدن خلاق مردم، با دردست داشتن آن ایدئولوژی‌ها و عقاید و فلسفه‌ها، صورت می‌دهد. اندیشیدن، وراء عقاید و فلسفه‌ها و علوم و ادیان صورت نمی‌بندد و ولی همچنین از تصمیم‌گیری، برای مسلط ساختن یکی از آن عقاید

یا ایدئولوژیها، صرفنظر می‌گردد و هیچکدام از ایدئولوژیها و ادیان و... به تنهایی معیار برای تصمیم نیستند، بلکه هر کدام از آنها بسهم خود فضای فکری و احساسی برای تصمیم‌گیری بهتر ایجاد می‌کنند.

۲۶ مارچ ۱۹۸۵

## روشنفکران از قدرت مذهب بیشتر می‌لرزند تا آنچه خود را از قدرت آزادی

آقای ز. در مقاله انتقادی خود نوشته اند که آقای جمالی که " نویسنده‌ای توانا و اندیشمندی خردمند است باید نیروی خود را در عوامل اتحاد و تفاهم ملی بکاربرد، نه در جریحه‌دار کردن احساسات مذهبی که زمینه هولناک تری از نفاق و کینه‌توزی و نامهربانی فراهم می‌آورد. " اینکه آقای ز. وظیفه‌ای برای من معین ساخته اند خیلی ممنونم. من وظیفه تفکر خود را در درک ضروریات تاریخی ایران و امکانات تغییر آن به ایرانی بهتر و آزادتر کشف می‌کنم و کشف و خلق امکانات آزادی، جرات بیشتر می‌خواهد. هر کسی وظیفه‌اش را طبق جراتش معین می‌سازد و کسی که هیچ جرات و جرات ندارد، وظیفه خود را هم رنگی و انطباق با جماعت می‌داند. وظیفه یک آزاداندیش همیشه یک وظیفه خطرناک است. آزاداندیشی همیشه جرات برای خلق امکاناتی است که با واقعیت فعلی سازگار نیست. ملت‌گوشی شنواترا آنچه که مذهبی‌ها و سلطنت‌طلبان می‌گویند برای جذب مفاهم آزادی دارد. هر انسانی پیش از و بیش

از مذهبی بودنش، آزاد میخواه است. کسی که دم از آزادی می زند از  
از مذهب مردم نمی ترسد. این واقعیت را آخوندها بیش از روشنفکران  
می دانند. روشنفکران از قدرت مذهب می لرزند و آخوندها بمراتب  
بیشتر از قدرت آزادی. اما برای ایجاد همین تفاهم، اصطلاح جا معه  
تفاهمی بجای جا معه توحیدی را قریب شش سال پیش در مقالات  
خود برای بار اول طرح کردم و در آن مقالات نشان دادم که تفاهم  
با وحدت فرق دارد و مقصود از دموکراسی آزاد میخواه، تحقق تفاهم  
اجتماعی است نه وحدت عقیدتی یا وحدت ایدئولوژیکی یا وحدت  
نژادی یا طبقاتی. در وحدت عقیدتی یا دینی یا قومی یا طبقاتی،  
احتیاج به تفاهم نیست. تفاهم، ضرورت جا معه کثرت منداست. وقتی  
مردم کثرت عقاید و افکار ایدئولوژیها و اقوام و احزاب را پذیرفتند،  
احتیاج به آن دارند که در مسایل ضروری اجتماعی، با هم اقدامات  
مشترک انجام بدهند و این اقدامات مشترک، احتیاج به تفاهم برای  
تصمیم گیریهای مشترک اجتماعی دارد. پس بایستی دامنه ای در  
اجتماع باشد که این بحث و تفاهم و تصمیم گیری مشترک و مصالحه در آن،  
امکان پذیر است و این دامنه، دامنه سیاست است.

برای درک این مطلب بایستی میان "دموکراسی" که برهنگونی  
بنا می شود و "دموکراسی آزاد میخواه" که بر پایه کثرت بنا شده  
است، تفاوت گذاشت. دموکراسی که بر پایه یک نوع همگونی بنا شده  
است خطر برای "ناهمگونه ها" دارد. چون آنانی که نا همگونه اند،  
از همگونه ها طرد می شوند. این همگونی، به سهولت به استبداد  
می رسد. همگونی همیشه یک نواختی است.

بریک جا معه همگونه، به سهولت یک مستبد چیره می شود. از این  
گذشته خود آنانی که همگونه اند، بخودی خود یک عامل استبداد در  
جا معه می شوند. در جا معه ای که یک اکثریت متحدالعقیده هست و یک  
همگونی عقیدتی هست، دموکراسی بلافاصله به "استبداد اکثریت"  
کشیده می شود. مثلاً "در جا معه ایران، بفرض اینکه ما یک دموکراسی

داشته باشیم، خواه نا خواه " یک استبداد اجتماعی اکثریت شیعه " را خواهیم داشت. ولی "دموکراسی آزادیخواه" با " استبداد اکثریت " فرق دارد. مقصود از دموکراسی آزادیخواه این است که افراد و گروهها نباستی در هر چیزی، محکوم رای و عقیده اکثریت باشند. آزادی وجدان و تفکر، چنین تابعیتی را نمی پذیرد. اگر مقصود از دموکراسی این باشد که افراد، در افکار و اعمال احساسات خود تابع عقیده دینی یا مذهبی اکثریت شوند (بخصوص که آن دین نیز در همه مسایل اجتماعی تعالیم و احکام داشته باشد) این عین استبداد است. هر استبدادی، شوم و منفور و مطرود است. استبداد، فقط استبداد حکومتی یا استبداد دیک خودکامه، یا استبداد دیک حزب یا هیأت مرکزی آن حزب، یا استبداد دیک طبقه، نیست بلکه به همان سان، استبداد عقیده یا رای اکثریت هم، استبداد هست و حتی استبداد دپارلمانی هم وجود دارد. اکثریت هم در یک دموکراسی آزادیخواه، حق ندارد در عقیده دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی، مستبد باشد و عقیده اش را به همه یا به اقلیت ها تحمیل کند. جدا ساختن حکومت از دین یا ایدئولوژی دیگر (مانند کمونیسم)، برای این است که بحث در امور سیاسی و اجتماعی، آزاد باشد. به محض اینکه حکومت با یک دین یا یک ایدئولوژی با هم آمیختند و یک وحدت را تشکیل دادند، بحث در امور سیاسی، بلافاصله بحث در انتقادات دینی یا ایدئولوژیکی هست. و چنانکه برای همه روشن است، بحث در معتقدات دینی یا ایدئولوژیکی برای معتقدین دین ————— و ایدئولوژیکی برای معتقدین دینی و ایدئولوژیکی، به جز میست و تعصب و رزی و کینه توزی می کشد. چون همه عقاید دینی و ایدئولوژیها، حقیقت خویشان را توحیدی می دانند ( حقیقت منحصر بفرد و ممتازی دارند که قابل مقایسه با هیچ عقیده دیگری نیست ) و هر کس —————، کوچکترین انتقادی از آنها بکند، باعث نفرت و کینه و رزی و انتقام گیری و کینه توزی آنها می شود. چون دین یا ایدئولوژی توحیدی،

که برایمان به یک حقیقت استوار است، امکان تغییر دادن و استحاله دادن حقیقت خود را ندارد، و بدین ترتیب امکان تفاهم میان معتقدین به حقایق مختلف وجود ندارد، چون هیچکدام نمی توانند حقیقت واحد خود را تغییر بدهند و در آن زمینه با هم مصالحه کنند. ولی سیاست بدون مصالحه نمی شود. برای اهل حقیقت و ایدئولوژی، مصالحه در حقیقت خود، خیانت به حقیقت خود است و اساساً این مفهوم واقعی شرک است. حقیقت، شریک نمی پذیرد و هر مصالحه‌ای، شرکست. و شرک، نجس و پلید است. یک کلیمی و یک مسلمان و یک مسیحی و یک کمونیست نمی توانند در مورد عقیده خود، یک فورمول توافقی پیدا کنند و همه از عقاید و لیه‌هاشان دست بکشند و یا آنرا چنان تغییر بدهند که به این فورمول واحد توافقی برسند. بنا بر این ایجاد توافقی در مسایل سیاسی و حقوقی و اجتماعی و پرورشی و ملی، «ایجاب» تغییر دادن فکر» برای همه اعضاء اجتماعی می‌کند. بنابراین در دامنه‌ای با دید این بحث و انتقاد و تفاهم و مصالحه صورت بگیرد که عقیده دینی یا ایدئولوژیکی یا وارد نشود یا اگر دخالتی کرد مخل یا مانع بحث و تفاهم و انتقاد و با لایحه تصمیم‌گیری مشترک استوار بر توافقی نمی‌شود.

روی همین اندیشه است که دامنه سیاست و حکومت را از دین جدا می‌سازند، تا سیاست، در اثر بحث آزاد از افکار همدیگر و انتقادات آزاد از همدیگر و عیب‌گیری از همدیگر، کینه‌ورزی و کینه‌توزی همدیگر را برنیا نگیرند، چون انتقادات دینی و ایدئولوژیکی همیشه سبب تحریک نفرت و بغض و کینه‌ورزی و کینه‌توزی یکدیگر می‌شود. چنانکه خود آقای ز. در یافته‌ها و اندک انتقادات من موجب پیدایش احساسات و نفرت و کینه می‌شود. البته انتقاد از هر عقیده‌ای بطور ضروری سبب انگیزش کینه و نفرت می‌گردد و ما درست به فضای در اجتماع احتیاج داریم که انتقادات هر چه هم بنیادی و سخت و تیز باشند ایجاب کینه‌ورزی و کینه‌توزی و نفرت نکنند.

اگر در سیاست و حکومت، هرکسی یک حقیقت مطلق و ابدی و تغییری ناپذیر داشته باشد، و نجات روح خود را در ایمان ابدی به آن بداند، به هیچوجه حاضر به سازگاری و تفاهم و مصالحه با دیگری، که همانند خودش حقیقت مطلق و ابدی و تغییری ناپذیر را درون جات روحش را در ایمان ابدی بدان می داند، نخواهد شد. چون بحث جای انتقاد و شک و عیب یابی وضع جوئی و با لایحه های تلاش فکریست. و فکر هم غیر از ایمان است. فکر آزاد و مستقل، مقدسات نمی شناسد. مقدس، دامنه ای است که در آن حق اندیشیدن یا حق "دیگر اندیشیدن" یا حق شک کردن در آن نیست. چنانکه آیه اول قرآن این جمله است که "هذا الکتاب لاریب فیه" و طبق عقیده مفسرین این لامعنا ی نفی ندارد بلکه معنای نهی دارد یعنی این کتابی است که کسی حق ندارد در آن شک کند و درست خرد با این اصل شروع می شود که تو جایی می اندیشی که شک می کنی. از این رو هم هست که قرآن عرصه تفکر مستقل و آزاد نیست بلکه در مرتبه اول، عرصه تقدیس است. فقط تفکرتا آنجا پذیرفته می شود که تا بید تقدیس را بکند یعنی تفکر تابع تقدیس است، یعنی تفکر، آزاد نیست. تفکر تابع وحی است، تفکر ما، حق نفی و شک در باره مقدسات و تغییر دادن آن ها و یا تقلیل دادن آنرا ندارد. جنبش فکر در اینجا مقید و محدود و غیر مستقل است. اما سیاست، بدون تفکر مستقل و تغییر دادن فکر خود و شک کردن در باره فکر دیگری و عیب گیری و نفی فکر دیگری و قبول حق مسأوی دیگری به داشتن افکار دیگران پذیر نیست. دیگری همان حق را به افکار سیاسی اش دارد که من. اینجامساله شرک بکلی منتفی و مرتفع می شود. درست تفاهم، شرکت افکار در شرک افکار است. شرک نه تنها منفور و ملعون نیست بلکه شرک، مثبت و قابل تحسین است. با معیار شرک و کفر و منافق و مرتد به عنا و بین منفی، نمی توان به صحنه سیاست وارد شد. دیگری حق دارد که فکری غیر از من و در کنار فکر من داشته باشد، دیگری حق دارد که فکرنویسی

داشته باشد که بر ضد تفکرات سیاسی معتبر در جامعه هست. دیگری حق دارد که هما نند من افکارش را آزادانه پخش کند و قدرت فکری در اجتماع بدست بیاورد. در حالی که یک حقیقت واحد، همه قدرتها را حق خود و منحصر به خود می داند. او بایستی حق انحصاری به قدرت عقیدتی و با لآخره به هدایت و ارشاد داشته باشد. اما وقتی جا معه، سیاسی تلقی می شود سیاست وظیفه همه می باشد و هر کسی حق به تفکر آزاد سیاسی دارد و می تواند عمل سیاسی انجام بدهد، جا معه با تعدد افراد و احزاب و کثرت افکار و آراء و کثرت طبقات و گروهها روبرو می شود.

بنابراین تفکر سیاسی بایستی آزاد باشد و هر کسی حق به انتقاد افکار دیگری داشته باشد. ولی تا موقعی که فکری سیاسی مخالف من یک فکری دینی هم هست و سیاست و دین در آن مساله از هم انفکاک ناپذیر است، انتقاد از او امکان ندارد، چون انتقاد، دیگری را جریحه دار خواهد ساخت و به کینه ورزی و کینه توزی خواهد گماشت. پس دین، بایستی تا آنجا که ممکن است، صحنه سیاسی و تفکر سیاسی را ترک کند، وگرنه عرصه سیاست و حکومت، عرصه ضدیت های ممالحه ناپذیر و کینه توزیهای ابدی و کیهانی خواهد شد. درست بخاطر همین امکان پیدایش کینه توزیها و نفرتها، بایستی دین از حکومت جدا ساخته شود. تا هر انتقادی، حساسیت دینی طرف را برنیا انگیزاند انتقاد، هر چه هم لطیف و مهرا نکیز باشد هر چه هم با عبارات مودبانه بیان شود، موجب نفرت و بغض و کینه مومن (به عقیده یا ایدئولوژی) می شود. موعظه به مؤمنین که با انتقاد دیگری از عقیده خود، از جا درنروید و دست به چماق نزنید و هتاکی نکنید و فحش ندهید، و عظمی شمری است چون مردم معتقد با عقیده اش عینیت پیدا کرده است و کوچکترین انتقاد از عقیده اش، لطمه به موجودیت و هویت و شخصیت اومی زند. من در همه مقالاتم هیچگاه وارد بحث کلامی و الهی (تئولوژیکی) درباره اسلام نمی شوم بلکه همیشه آنرا در همین زمینه جدائی حکومت از دین موشکافی می کنم تا این فضای آزاد

سیاسی را روشن سازم، ولی خود همین گسترش علمی افکار، سبب جریحه دار ساختن مؤمنین به اسلام یا حتی کسانی می شود که سالها بلکه دهه ها است که از اسلام فقط یک نوع بستگی به فرهنگ یا به رسوم ظاهری آن دارند یا از اسلام تنها برای استفاده های اقتصادی و سیاسی و حقوقی بهره می گیرند.

تحقیقاتی در جامعه شناسی در این زمینه شده است که معتقدین به یک عقیده مثلاً "کمونیسم"، وقتی عقیده خود را نیز ترک کردند، یک نوع حساسیت خاصی در قبال عقیده سابق خود دارند.

مقصود من در مقالات حقوقی یا سیاسی ام، روشن ساختن همین محدود و سیاسی جدا از دین و نتیجه گیریهای مستقیم از آنست. گرفتاریهایی که مفاهم معتبر اسلامی برای این مسأله پدید می آورد کدامند؟ اغلب روشنفکران ما از این قبیل مسائلی بی خبرند و چشم خود را در مقابل این مسایل می بندند.

همین بی خبری بود که همه گروههای آزادیخواه و تحصیل کرده ما را واداشت با خمینی و طالقانی و بازرگان و مطهری و شریعتی و مجاهدین همکاری صمیمانه نکنند. مقصود من در مرتبه اول ملت نیست. مقصود من درست همان نخبگان و روشنفکران و تحصیل کردگان و دانشگاه دیده ها هستند که اینگونه تحقیقات را تا بحال نادیده می گیرند. هنوز می پندارند که انتقاداتی را که ما رکس از مسیحیت کرده است، درباره اسلام نیز معتبر است. هنوز از مطالعات نقدی درباره اسلام می پرهیزند. این نخبگانند که نقش اول را در رهبری جنبشهای سیاسی و اجتماعی و پرورشی و اقتصادی با ید بازی کنند و متأسفانه این نخبگانند که از این نکات بی خبرند و روی همین بی خبریست که آقای ز. یا بازرگان یا شریعتی یا طالقانی جرأت گفتن این قبیل ادعاها و ساختن نوبه نوا سلامهای راستین را دارند و هر کسی برای خودش با تأویل چند آیه از قرآن، یک اسلام راستین می سازد. چون هیچکدام از مخاطبین قرآن را نمی شناسند و هر ادعایی

درباره آن می توان کرد. برگردم به مطلبی که در پیش داشتیم :  
ادیان و ایدئولوژیها، در اثر ایمان به حقیقت واحدشان، معتقدند  
که آن حقیقتشان شامل همه چیز است یا می تواند همه چیز را معین  
و مشخص سازد. حقیقتشان دوازده گانه و منحصر به فرد است و حقوق  
و تربیت و اقتصاد و مسایل اجتماعی و... هست .

ما در مرحله اول از، تعهدات سیاسی خود، برای آنکه این فضای  
آزاد و مستقل سیاسی را برای بحث آزاد و تفاهم و مدارائی و مصالحه  
فراهم بیاوریم، راهی جز روشن ساختن گرفتاریها بی که ادیان  
و ایدئولوژیها با خود می آورند، نداریم. این گرفتاریها را با یستی  
حداقل برای بازیگران سیاسی فردا، برای حکومت مداران فردا،  
برای آنانی که علاقه به داشتن دموکراسی دارند، روشن ساخت .

اینها با یستی بدانند که " عقیده فطری " چه دردسرهایی برای  
" آزادی وجدان " دارد. اینها با یستی بدانند که " مفهوم دشمن  
در اسلام "، چه دردسرهایی برای " سیاست در داخل اجتماع " و مسأله  
" جنگ " و " حقوق بین الملل " دارد. اینها با یستی بدانند که  
" مظلومیت حسین و عزاداری او " چه رابطه ای با " حقانیت حکومت "  
داشته و خواهد داشت و همیشه حقانیت هر حکومتی را (حتی حکومت  
دموکراسی را) نابود خواهد ساخت .

اینها را با یستی دانست . اینها با یستی بدانند که معنای جدائی  
حکومت از دین در تشیع و اسلام بطور کلی چیست و با چه اشکالاتی  
روبرومی شود. این اشکالات را با یستی رفع ساخت تا سیاست و  
دموکراسی آزاد نخواهد داشت . با نا دیده گرفتن و تاریک ساختن و  
چشم پوشی کردن، نمی توان مشکلات را حل کرد. با ساختن اسلام های  
راستین نمی توان اشکالات را حل کرد چون وظیفه هر اسلام راستین  
پوشانیدن و نادیدنی ساختن این اشکالات است. رفع مشکلات،  
فقط با دیدن گستاخانه مشکلات میسر می گردد .

روی همین تفکرات است که با یستی دامنه سیاست و حکومت را از

دین مستقل ساخت . تا بحث ها و انتقادات و عیب گیریهای سیاسی و حزبی ، موجب کینه ورزی و کینه توزی و انتقام کشی و پرخاشگری های وحشیانه و شکنجه گری نشود .

چنانکه گفته شد ، برای ایجاد این فضای مستقل سیاسی ، راهی جز این نیست که اادیان و ایدئولوژیها را از عرصه حکومت و مسایلی حکومتی بیرون راند ، یا آنکه قدرت نفوذ آنها را در این عرصه ، به اندازه ای رسانید که مغل بحث و تفا هم آزاد سیاسی مشترک همگانی نباشد و تحزب و دسته بندیهای سیاسی ، تقلیل به گروه بندیهای دینی یا شبه دینی نیابد .

یک حزب سیاسی غیر از یک فرقه دینی است . حزب سیاسی نیابستی خصوصیات یک فرقه دینی یا مذهب را نداشته باشد . چون در این صورت اصل بحث و تفا هم در امور مشترک اجتماعی ، غیر قابل تحقق است . وقتی که دین یا ایدئولوژی خارج از این دامنه حکومتی و حقوقی قرار گرفت ، اقرار یک سیاستمدار به اینکه مسلمان یا مسیحی یا شیعه یا سنی است و چقدر به مسجد یا کلیسا برای نماز خوانی می رود ، سبب دخول دین یا ایدئولوژی در دامنه حکومتی یا سیاست مملکت نمی شود . این "رتوریک" سیاسی امروزه همه جا معمول است ولی این "رتوریک" تبلیغاتی ، دیانت و حکومت را با هم مخلوط نمی سازد و دستگا ه سیاست را مجددا "بعدا ز تجربیات سیاسی چندین قرن در اروپا و آمریکا ، آشفته نمی سازد و بهانه برای دست اندازی آخوندها و کشیش ها در حکومت نمی شود .

اما در ایران که هنوز ما نتوانسته ایم حکومت را از دین جدا سازیم ، چنین رتوریکی بسیار خطرناک است ، چون بلافاصله اقربا به وحدت دین یا ایدئولوژیکی با حکومت است .

وقتی دامنه حکومت از دین جدا شده هیچ اشکالی نخواهد داشت اگر نخست وزیر یا شاه یا رئیس جمهور ایران بگوید که پدرش آیت الله بوده است و خودش روزی صدر کعت نمازمی خواند .

وظیفه کنونی ما بطور کلی، و وظیفه من بعنوان یک متفکر بطنسور  
خصوصی، بنظر من این است که دین اسلام و عقیده کمونیس که برای  
استقرار و دعوت و تبلیغ و پیروزی خود، از کا برده هیچ اکراهی بر  
اکثریت و مردم نمی پرهیزند، بایستی در این خصوصیتشان برای  
نخبگان و تحصیل کردگان روشن فکران از لحاظ تئوری شناسائی  
بشوند تا ما بتوانیم این فضای آزاد تفا هم وفا قدکینه و ضدیست را  
برای بحث و انتقاد و با لآخره تصمیم گیری مشترک با زکنیم. بایستی  
دریابند که اکراهی که دستگاه فعلی دارد از خود اسلام سرچشمه می گیرد  
نه از خمینی و چند آخوند دیگر.

این اکراه و تحمیل عقیده و استبداد عقیده است که سبب ایجاد  
نفرت و کینه و ترس و وحشت می باشد. همانطور که در مقاله "توبه از  
عقیده" بیان شد، آیه "لا اکراه فی الدین" معنایش تسامح میان  
ادیان نیست بلکه معنایش این است که در دین واحد حقیقی که اسلام  
است، اکراه نیست ولی ما و رای این دین، اکراه و تحمیل و پرخاش  
و نفرت و کینه ورزی و کینه ورزی و کینه توزی شروع می شود. هر کسی  
خارج از این دین است شامل این اکراه و نفرت و بغض و کینه  
می شود. هر کسی که آزادی عقیده و وجدان می خواهد، شامل این کینه  
ورزی و کینه توزی و تعدی و قتل می شود.

آقای زاین من نیستم که مردم را به کینه ورزی  
و پرخاشگری و قتل و تعدی می خوانم. این قرآن است که مردم را به  
کینه ورزی و پرخاشگری می راند و می کشاند.

درسوره توبه ( ۳۳ - سوره نهم ) می آید که :

هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین  
کله ولو کره المشکون .

" او آنست که بفرستاد رسول خویش ( محمد ) را براهنمونی و دین  
راسته تا آنرا پیروز آرد بر همه ( دینهای دیگر ) هر چند مشرکان اکراه  
داشته باشند ."

البته در قرآن با رها کفر، با شرک مساوی گرفته می شود، بیسا وجودیکه در جا های دیگر مفاهمی متمایز از هم می شوند ( خدا و نند در اینجا به صراحت به محمد، برنامۀ عملش را ارائه می دهد. محمد موظف است که دین واحد حق را که دین اسلام باشد به پیروزی برساند و غالب سازد و لوائیکه همه مشرکین از آن اکراه داشته باشند. علی رغم اکراه آنها، اسلام با یستی غالب و پیروز ساخته بشود. من پیشنهاد می کنم که آقای ز. نظری اجمالی به همین سوره توبه بیندازند تا اندازه این آزادیخواهی و تسامح و عدم اکراه خواهی اسلام را بهتر بشناسند.

چند آیه جلوتر می آید که " و ان نکثوا ایما نهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقا تلوا اثمہ الکفر"، "و اگر سوگندان خویشتن را ( در قبول اسلام) بشکنند بعد از اینکه ایمان آورند ( عهد بستند) و دین شما را عیب کنند، پس پیشوایان کفر را بکشید".

آیا این اکراه نیست؟ آیا معنای آزادی عقیده این نیست که اگر کسی عقیده ای نخواست و آنرا ترک کرد، در این عملش آزاد است؟ پس چرا کسی که ترک اسلام را می کند یا یستی کشته بشود؟ کسی که حق ندارد که اسلام را رها سازد و تهدید می شود که اگر آنرا رها سازد با قتل مجازات خواهد شد این تحمیل و اکراه ونفی آزادی نیست؟ در تفاسیر مختلف می آید که مقصود از " طعن کردن دین شما" این است که هر کسی نسبت کاذب بودن به محمد داد، و گفت که قرآن کلام الهی نیست و احکام اسلام را تقبیح کرد، قتل او واجبست.

بنابراین اسلامی که حکومت را از دین جدا نمی شمارد، و حکومت را تابع دین و آلت دین می داند، چگونه تن در خواهد داد که من این حکم اسلامی را مورد انتقاد قرار بدهم، چگونه تن در خواهد داد که من از قصاص انتقاد کنم. این انتقاد، از یک دین، انتقاد از یک فکر فلسفی نیست. چون فکر، ایمان به یک جانبه بودن و نقص بیاضف خوددارد ولی دین اعتقاد به بی عیب و نقص بودن خود دارد و

انتقاد از یک حکم دینی، یعنی عیب‌گیری، یعنی طعن به قرآن زدن، و با این طعن، قتل ما واجب می‌شود.

در همین سوره توبه چند آیه بعد می‌آید. قاتلوا الذین لابیؤ منون بالله و لایوم الاخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یوتوا الجزیه عن یدوهم ما غروا. یعنی آنانی که بخدا و برورستا خیزایمان نمی‌آورند، و آنچه را خدا و رسولش که محمد با شد حرام کرده است حرام نمی‌گیرند و دین اسلام را (که تنها دین حق است) نمی‌پذیرند از آنها بی‌گناهان کتاب هستند (یهود و مسیحی و صابی و مجوسی) بکشید تا آنکه با دست خود بطور نقد جزیه بدهند و در حین جزیه دادن تحقیر بشوند. شاید من معنای اکراه و تحمل و جبر را نمی‌دانم چیست، آیا کسی را برای عقیده دیگری داشتن، تحقیر کردن ایجاب‌کننده و رزی و کینه‌توزی و نفرت نمی‌کند؟ خوبست آقای ز. بگویند که کسی که مراد را اثر ایمان نیاوردن بخدا و روزستا خیز و قبول نهی و امرش تهدیدیه قتل می‌کند (و ایمان کافی از تجربیات روزمره هست که این کار را با نهایت قساوت خواهد کرد)، اکراه نیست؟ کسی که برای عدم قبول محمد و عدم ایمان به خدا و روزستا خیز، بایستی جزیه بدهد، بایستی کشته بشود، این آزادی عقیده است؟ این تحمیل و اجبار نیست؟ راه داشتن عقاید دیگری جز این چند عقیده نیز که انسان فقط با جزیه "برای ایمان نیاوردن به اسلام" باید بپردازد، بسته شده است.

این "مجازات برای داشتن عقیده دیگر"، برای همه عقاید معتبر نیست بلکه فقط چند عقیده که اهل کتاب هستند در قرآن اشاره‌ای به آنها شده است، از این امتیاز برخوردارند که بایستی جور جزیه را بکشند. عقاید دیگری بایستی از دم تیغ بگذرند. تازه این اهل کتاب نیز تابع شرایطی هستند.

در کشف الاسرار و عده الابرار که معروف به تفسیر خواهد بود عبد الله

انصار است در تفسیر همین آیه می آید "ایشان که پیش از مبعوث رسول پدران ایشان بر ملت جهودان و ترسا یا بودند، اما آنکه بعد از مبعوث مصطفی، جهود گشت یا ترسا یا گور، از عبدها و ثان است، از وی و اعقاب وی الا سلام نپذیرند یا قتل".

انسان بعد از آمدن محمد، حق مسیحی شدن و زرتشتی شدن و صابی شدن ندارد. اگر کسی برود همین چند عقیده تصویب شده را نیز بپذیرد، محکوم به قتلست. چه رسد به اینکه برود کمونیست بشود که در قرآن تصویب نشده است. همان چند عقیده که در زمان محمد بوده اند حق و امتیاز آنرا دارند که برای داشتن عقیده اشان مالیات عقیده بدهند و بعد از محمد حق آمدن هیچ عقیده ای دیگر نیست. بدین سان اساساً "پیدایش هر عقیده ای منع و تحریم می شود. در عالم بشریت از محمد بجز عقیده دیگری نباید بد. آیا این ها اکراه و تحمیل واجباً نیست؟ پیش از اینکه بطور تفصیل به سؤاله "اکراه در اسلام" بپردازم، انواع و اقسام این اکراهها را (اکراه اقتضای، اکراه سیاسی، اکراه روانی، اکراه حقوقی، اکراه اجتماعیه، اکراه پرورشی) را نشان بدهم، همین چند آیه کفایت می کند که معلوم شود همان تفسیر من از لا اکراه فی الدین صحیح است. اکراه در داخل دین حقیقی که دین اسلام است نیست و گرنه در خارج از دین و امت اسلام، اکراه هست. بدون نشان دادن واقعیت قرآن و تضاد آن با مفاهیم مدارائی و بحث و تفاهم و انتقاد دردموگراسی آزادخواه که ما خواهانها نش هستیم، چگونه می خواهید حکومت را از دین جدا بسازید؟ البته نشان دادن این واقعیات قرآنی (که فعلاً) خمینی در نهایت صداقت به ایرانیان و مردم جهان می نماید و مردم نسبت به او هیچ کینه و نفرتی در ایران ندارند ولی وقتی جمالی آنرا می نمایند نفرت انگیزی می شود) برای کسی که معتقد است که اسلام تنها حقیقت است، سخت می آید و در عذاب و اضطراب می افتد ولی نگفتن اینها نیز، کتمان حقیقت است. حالا اگر ما

بیا بییم و این واقعیات بدیهی و مسلم و قاطع قرآنی را نگوییم  
و سکوت برگزینیم حقیقت را پوشیده ایم ولی وقتی بیاییم درست بر  
ضد این واقعیات قرآنی ادعا بکنیم که اسلام آزادی عقاید و وجدان  
می خواهد و تسامح عقاید را می خواهد و بر ضد کینه ورزی و کینه سه  
توزیست، و بر ضد هرگونه اکراه است آن موقع مغالطه کار روخیانت کار  
نیز شده ایم. در موقعی که ما خود مغالطه می کنیم برای رهایی از کار  
خطای خود و نجات از عذاب وجدانی خود، آنرا به جمالی سופسطائی  
نسبت می دهیم، تا کفاره ای برای پوشانیدن نقائص اسلام یافته  
باشیم. من ترجیح می دهم که با راستی از واقعیت قرآن سخن بگویم  
تا به دروغ، اسلام راستین بسازم. این کاریست که همه می کنند.  
اسلام راستین با زرگان را داریم، اسلام راستین مطهری را داریم،  
اسلام راستین بنی صدر را داریم، اسلام راستین شریعتی را داریم،  
اسلام راستین مجاهدین خلق را داریم، اسلام راستین سلطنتی  
آقای شفا را داریم، و حال آنکه کم نوبت آن شده است که اسلام های  
راستین تر بسا زندگی چون میان این همه سا زندگان اسلام راستین که مانند  
قارچ در هر طرفی سبزمی شوند یک نوع تصویر اسلام واقعی از اسلام  
نیز بی ضرر نخواهد بود. شاید این تصویر اسلام به بیداری ایران و  
استقرار آزادی بیشتر خدمت کند و لوبه مذاق هیچکس شیرین نباشد.  
این دید، جرأت بیشتری خواهد داد، و معرفت همیشه نتیجه جرات دیدن  
و جرأت گفتن است. کسانی که امروز از افکار انتقادی من می رنجند  
و با نفرت به آن می نگرند فردا آنرا دوست خواهند داشت.  
اگر مقصد من بهره گیری سیاسی یا قدرت بود حتما "بدانید که من هم  
یک اسلام راستین می نوشتم که حداقل منجم ترا ز سایرین بود.

## اسلام و مفهوم دشمنی

کسی درجا معه حاکمیت دارد  
که مفهوم دشمنی را معین می‌سازد

لا اله الا الله یک فرمول کلی برای عبارت دادن یک معنادار ابعاد مختلف است و در همه این ابعاد، همین فرمول در قرآن گسترده می‌شود.

خدائی، جزیک خدا نیست. دینی نیست مگر یک دین، یعنی آنچه را ادیان دیگر می‌خوانند فقط نامی هستند و در واقع هیچکدام از آنها دین نیستند و اگر دین خوانده شوند، مثل همان کلمه ((الله)) در عبارت لا اله الا الله، حقیقتی و واقعیتی و موجودیتی ندارند. خدایی جزیک خدا نیست، حکایت از این نمی‌کند که اله دیگری هست که اله خوانده نمی‌شود بلکه خدا یا ن دیگر، خدا نیستند با آنکه خدا هم خوانده شوند.

همینطور ادیان دیگر با اینکه دین خوانده شوند، دین فطری و واحد و حقیقی نیستند. با لآخره گسترش همان عبارت در بُعدی دیگر، آنست که رهبری نیست جزیک رهبر، تربیتی نیست جزیک تربیت، دستگاه فکری نیست جزیک دستگاه فکری، نظمی نیست جزیک نظم.

از این رونظم تکوینی و نظم شریعتی با هم عینیت دارند. در نظم امت، نظم فطرت و کیهان و وجود هست. و غیر از این شریعت و امت

همه نظم‌های دیگر باطلند و قابل انتخاب نیستند. حرفی، جزیک حرف نیست. فقط یک سخن هست و آن سخن الله و رسول است و ما بقی سخن‌ها، بنا م‌سخن خوانده می‌شوند و گوش دادن به سخن‌ها و تبعیت از "بهترین سخن" یعنی، تبعیت از تنها سخنی که سخن هست، و با لایحه وجودی نیست جزیک وجود و حزبی نیست جزیک حزب و اگر گروه‌های دیگر، حزب هم خوانده شوند، حزب نیستند. بدینسان بعبارت دیگر می‌توان گفت که فقط یک "بود" و "یک حقیقت" و "یک کمال" و "یک فطرت" وجود دارد.

دشمنی از این مشخص نمی‌شود که عمل و فکر و حرف و احساس دیگری، چیست، بلکه از این مشخص می‌شود که "غیر" از این بودیا حقیقت یا کمال یا فطرت یا حرف می‌باشد.

کلمه لاهمین تساوی "غیریت" با ضدیت "است. هرکه "غیر" از اوست، "ضد" اوست، چون چیزی غیرا از اوست و حق ندارد بوده باشد. خدای بی‌جزا و حقانیت به خدایی ندارد، پس آن خدایی که دیگر از اوست، ضد اوست. هرچه "خارج از بوداوست"، دشمن اوست و این دشمنی مساوی با ضدیت است. دیگر بودن و ضدیت با هم یکسانند. تفاوتی میان دیگر بودن و ضدیت گذارده نمی‌شود. دشمن، ضداست. چون چیزی غیرا از او (چیز دیگری) نبایستی باشد. هرچه "غیرا از بوداوست"، ضداوست. وقتی می‌گوییم که "فقط یک بوده‌ست"، معنی اش این است که "این بود"، "خارج ندارد. این بود، و راء ندارد، این بود، مرز ندارد. خارج از این بود و راء این بود، خود همین بوداوست. خارج از این حقیقت هم، خود همین حقیقت می‌باشد. پس اگر خارج از این بود و حقیقت، بودی و حقیقتی دیگر هست، ضداست و بود و حقیقت هست، چون برای این بود و حقیقت، مرز و خارج و راء ایجاد می‌کند. اگر خارج از این حقیقت و بود، حقیقتی و بودی به فرض هم باشد با یستی جزویا تابع این بود و حقیقت باشد یا بشود، تا خارج از او، و راء او نباشد. در این "هستی واحد"، با یستی هر چیز دیگری حل و غرق بشود

پا تابع آن بشود، تا اساساً "خارج از وجودا و معنی پیدا نکنند . بدینسان ، فقط یک بود ، یک حقیقت ، یک کمال و یک سیرتکاملی و یک فلسفه و یک فطرت ، یک علم و وجود دارد . با این مفهوم و وجود و حقیقت و فطرت و کمال و علم و فلسفه ، هر چه خارج از آن بود و دین و فطرت و کمال و علم و دیگر از اوست ، دشمن اوست و چون غیر از او در خارج و اساساً "خارجی نبایستی وجود داشته باشد ، ضد آنست ، که با یستی نباشد . در "تابعیت محض" هم می توان دیگری را بنا ساخت . و چون خارجی و وراثی نیست ، هر چه غیر از این دین و فلسفه و فطرت و علم دیگر از اوست ، ضد اوست .

بنا بر این دشمنی و ضدیت ، از عمل یا رفتار دیگری مشخص نمی شود . بلکه از این "غیریت" و "خارجیت" مشخص می شود . همینکه دین دیگر ، فکر دیگر ، علم دیگر ، کمال دیگر ، حقیقت دیگر ، خود را در خارج از این فکر و علم و کمال و دین و حقیقت واحد بیانگارد و خود را مستقل و جدا از آن حساب کند و عرضه کند ، ولو آنکه هیچ عملی نیز انجام نداده باشد ، هیچ پرخاشی نیز نکرده باشد ، حتی با کمال تسامح نیز رفتار کرده باشد ، محبت هم کرده باشد ، عمل مفید هم نسبت به این دین و فلسفه و علم و حقیقت واحد انجام داده باشد ، دشمن و ضد هست . و این اعمال و لوب حسب ظاهر هم نیک بنظر رسد ، آن غیریت و خارجیت را رفع نمی کند . وجود مستقل فکر دیگر ، دین دیگر ، حقیقت دیگر ، فلسفه دیگر ، جامعه دیگر ، کمال دیگر ، محدودیت وجود حقیقت من و علم من و فلسفه من است و با محدودیت ، وحدت دین و حقیقت و علم و کمال من ، منتفی ساخته می شود . در خارج من آلترنا تیوی قرار می گیرد و دین و فلسفه و علم و کمال من ، حق ندارد آلترنا تیو داشته باشد . آلترنا تیو من ، ضد دشمن من است . در هیچ جا ، جابرای دیگری نیست . از این رو " موجودیت مستقل دیگری " که وراء حقیقت یا کمال یا دین یا فلسفه یا علم من است " ، به خودی خود ، هویت "دشمنی" و "ضدیت" را که با هم عینیت می یابند ، مشخص می سازد . دیگری در عمل

اشتباهش، دشمن حقیقت یا کمال یا علم یا دشمن دین ——— نمی شود بلکه دیگری در آنکه در قبال من وجود دارد و وجود مرا محدود می سازد، ضدمنست. پس دشمنی و ضدیت، در برابر بطنه وجودی درک می شود و عبارت بندی می گردد نه در برابر بطنه رفتاری. دشمنی چون برپا یسه وجودیست، کلی و مطلق است. دشمنی چون ضدیت است، نسبی و محدود نیست. جزم (چیزی دیگری غیر از من) نباید باشد پس ——— بودن دیگری، ضدیت است. در همین مفهوم لا اله الا الله این ماهیت دشمنی در ضدیت، در بهترین شکل، بنیاد گذاری شده است.

اگر چنانچه مؤمنین به این برنامه و ایده آل، در برابر دشمنی به این شدت و حدت رفتار نکنند و آخرین نتایج ضدیت را از این برنامه بیرون نکنند، بدین معنا نیست که در این عبارت و ایده، این معانی موجود نیست. بلکه معنایش این است که در فرصت و واقعیت موجود، امکان تحقق بیشتر برای این ایده نیست. یا تحقق کامل این ایده، ایجاب رفتار تسامح آمیز موقتی می کند. شیوه عمل و رفتاری که فکر دیگر، دین دیگر، حزب دیگر، دارد... مراد دشمن و ضداوست و بلکه غیریت او با من، ضدیت با من است. فقط یک عمل خصمانه می تواند این ضدیت را به فعلیت درآورد. و یک عمل آشتی آمیز، به هیچ وجه تغییری در ساختار و ماهیت این ضدیت نمی دهد. ما می توانیم آشتی بکنیم ولی ضدهم می مانیم. آشتی موقتی، ضدیت موجودی و دائمی را تغییر نمی دهد. آشتی، تغییر در "بود و حقیقت و علم و فلسفه و فطرت من" نمی دهد.

هر چه در "بود و حقیقت من" بخواهد تغییر بدهد، دشمن و دشمن من است. آنچه بایستی تغییر بپذیرد، فقط دیگری است که بایستی آنقدر تغییر بپذیرد تا "مثل حقیقت و بود من" شود یا "در حقیقت و بود من" حل و محو شود، یا تابع و محکوم حقیقت و بود من شود. پس آنچه ——— می خواهد مرا تغییر بدهد، دشمن و دشمن است.

## مفهوم دشمنی و دوستی در دین فطری

مفهوم دشمنی و دوستی، یا با " خصوصیات تغییرنا پذیر و جودی" تعریف می شود، یا آنکه با خصوصیات تغییرنا پذیر کمالی (یک کمال یا خیرا علای اجتماعی یا انسانی وجود دارد، یک مسیر تکاملی وجود دارد...) توجه به مفهوم "دشمنی" در دین یا اخلاق یا فلسفه فطری، اهمیت فوق العاده دارد، چون امور سیاسی و نظم حکومتی همواره استوار بر کیفیتی که این مفهوم دارد، می باشد.

بگوچه تصویر یا مفهوم را از "دشمنی و دوستی" داری، تا بگویم چه نوع حکومتی می خواهی، یا چه نوع خط مشی سیاسی را دنبال می کنی. در عقاید فطری، دشمن عوض می شود، ولی "تصویر دشمنی و ماهیت دشمنی"، چون وجودیست، همیشه همان بجا می ماند. مثلا "با جدا شدن حکومت از دین، دیندار و مقتدر دینی (علماء)، در اثر این جدایی، در همان تما و میراث بیت و مشخص دینی که از دشمن دارند، دشمنی با حکومت (یا با سیاستمداران و حکومتمداران) را درمی یابند.

دشمن ها، عوض می شوند ولی تصویر دشمنی، واحد و ثابت می ماند. برای مثال چند جمله از مرحوم سید محمود طالقانی می آورم که در پرتوی از قرآن " مردان سیاست روز" را در تصویر "منافقین" جا می دهد. در تفسیر آیه و اذاقیل لهم لا تفسدوا فی الارض می نویسد: " این هم از صفات مخصوصه مردم منافق است که خود را مصلح می دانند با آنکه اینها مفسد و منشاء هرفسادند، از نظر منافقین یا مردان سیاست روز، نگهداری نظام موجود هر چه باشد و سرگرم نمودن مردم بشهوات حیوانی و جلوگیری از بروز استعدادها در زمین است، اینها با ساخت و سازها و بندوبست ها می کوشند که هر چه هست بحال خود نگهدارند تا هر چه بیشتر بهره برداری نمایند و بیرون وجود مسلط باشند... " البته اینجا مسأله "فساد در فطرت" در میان است و رفاه

اجتماعی و... برای طالقانی چیزی جز تیره ساختن و دور ساختن از فطرت نیست و او از حرکت، بازگشت به همان فطرت کذائی رامی خواهد و انقلاب برای او همان "بازگشت به فطرت اسلامیست" که از ازل در همه بطور تبدیل نا پذیر کار گذاشته شده است. در هر حال مرد سیاست، در تصویر منافی فوق مور د حمله قرار داده می شود. سیاستمداران، چون منافق اند، دشمن و ضدانند. معمولاً "حکومت و قدرت" در دست کسی است که "دشمن" را مشخص می سازد. و "حق انحصاری تصمیم گیری در سیاست"، "حق تعیین دشمن" می باشد یعنی در هر نوع حکومت اسلامی، حاکمیت در دست آخوند است. در حکومتی که دین و سیاست وحدت دارند، باید در حکومت دینی، این دین است (و طبعاً) مراجع دینی هستند (که حق انحصاری تعیین دشمن را دارند. در این صورت نیز، فقط "تصویر دشمنی دینی یا اخلاقی فطری"، نوع دشمنی و کیفیت رفتار با دشمن را مشخص می سازد. مثلاً "در یک حکومت اسلامی یا در حکومتی که اسلام به عنوان "عقیده رسمی حکومت" پذیرفته می شود، دشمن (چه داخلی و چه خارجی) بایستی همیشه به عنوان کافر و منافق و مشرک و مرتد تلقی گردد، و این تصاویر نیز، شیوه دشمنی و شیوه رفتار با او را مشخص می سازند. بدینسان در این جامعه و ملت، تا آخوند، دشمن را در تصاویر "کافر و منافق و مرتد و بدعتگذار" ننگاند، عواطف و احساسات را نمی توان برای جنگ بسیج کرد. باید در نظر گرفتن این نکته، ضعف هر "ارتش ملی" در ایران نمودار می گردد. جدا ساختن سیاست از دین در اروپا، برای همین جا بجا شدن "حق تصمیم گیری برای تعیین دشمن و ماهیت دشمنی" بود، چون با جدا شدن سیاست از دین، دشمنی، دیگر "خصوصیت تغییرنا پذیر وجودی و فطری" نداشت و رفتار با دشمن، رفتار دشمنی ذاتی دینی نبود. و حاکمیت سیاسی کاملاً از مراجع دینی، سلب و به حکومت سیاسی انتقال داده می شد.

"دشمنی سیاسی"، از "دشمنی دینی" جدا شد و در داخل یک وحدت

سیاسی ملی، دشمنی فقط شکل سیاسی داشت و حق نداشت شکل دینی و عقیدتی وایدئولوژیکی به خود بگیرد. دشمنی دینی درجا معمه ملی، طرد شد، چون دشمنی دینی و دشمنی فطری عقیدتی و دشمنی عقیدتی کمالی (کسی که مسیرتکا ملی دیگر می پذیرد یا مفهومی کمال آنها را رد می کند) دشمنی را در قوالبی می ریزند و رابطه دشمنی را "وجودی و سراسری" می سازند که مانع از هر نوع تفاهم و سازش و صلح است. با استوار ساختن مفهوم دشمنی بر پایه "عقیده" یا اصول فطری یا کمالی، "عملاً" جنگ داخلی درجا معمه اعلان شده است و جنگ آنقدر (چه آشکار چه پنهانی) بایستی ادامه پیدا کند تا دشمن عقیده (کافر، منافق، مرتد...) یا از بین برود یا محکوم و تابع ساخته بشود و جنگ های دینی اروپا (و عدم امکان آزادی عقاید بر اساس این مفهوم دشمنی) این بن بست "مفهوم دشمنی عقیدتی فطری" را به کمال و وضوح نشان داد.

دریک جا معمه که عقیده فطری نقش اول را بازی می کند، در داخل جا معمه بایستی هیچگونه دشمنی باشد. در داخل جا معمه بایستی دشمن باشد. چون دشمن، در "یک ضدیت وجودی" اندیشیده می شود. دشمن، تضاد وجودی بایک مؤمن یا امت هم عقیده اش دارد. مفهوم "اختلاف"، طیف ندارد و "کشمکش میان طیف اختلافات"، قابل درک در "تصویر وجودی دشمنی" نیست، مختلف، متضاد است. دیگر بودن، ضد بودن است.

آنچه با حقیقت واحد مختلف است، باطل و کذب و طاغوت و کفر و شرک است. و مختلف، طبعاً "دشمن وحدت جا معمه است و وجود جا معمه را مختل و متزلزل می سازد. بنا بر این درجا معمه عقیدتی، نبایستی اساساً "دشمن" (یعنی طیف اختلاف عقاید) باشد، نبایستی اختلاف و کشمکش افکار باشد. نبایستی اختلاف و کشمکش منافع باشد.

مفهوم "دارالسلام" که به "جا معمه اسلام" داده می شد، همین بود. دارالسلام، دارالحرب نیست. دشمنی و جنگ (اختلاف و کشمکش)،

فقط و فقط در خارج از جامعه اسلامی است. در چنین جامعه‌ای اصل اولیه حکومت، "آرامش و امنیت و نظم" می‌باشد، نه آزادی. اساساً تنها مسأله این جامعه امنیت و نظم است نه آزادی. هر اختلافی به عنوان "اغتشاش و خرابکاری، و فساد" درک می‌گردد و جنایت و خیانت به اجتماع شمرده می‌شود. از این رومظاً هر آزادی، که اختلاف افکار و عقاید باشد برضد ما هیت چنین اجتماعی است.

و چون "سیاست"، بخودی خود اساساً "مسأله برخورد اختلافات و کشمکش میان افکار و منافع و ارزش‌های مختلف هست، و این‌که چگونه از این اختلافات و کشمکش‌ها می‌توان به تفاهم و تصمیم‌گیری مشترک در امور مشترک اجتماعی رسید، در چنین جوامعی بالطبع "سیاست داخلی" وجود ندارد. جامعه، فاقد سیاست است، در جامعه، نبایده سیاست باشد. سیاست، فقط "سیاست خارجی" است. از این رو نیز هست که "سیاست" در عالم اسلامی معنای عقوبت‌کردن و مجازات‌کردن و تنبیه‌کردن داشت. سیاست در داخل جامعه، مجازات و عقوبت و احتساب است و در خارج، جهاد است. سیاست، معنایی را که ما داریم، ندارد. کسی که اختلافی با شروع و می‌وزان و احددینی داشت، مجازات می‌شد و فکر اختلاف از مغزودل و حرکاتش خارج ساخته می‌شد.

درست سیاست به معنایی که ما می‌فهمیم، "تا پیدا اختلاف و تفاهم بر پایه اختلاف" است. کسی که فکر و منفعت و ارزش دیگری دارد، مجازات و عقوبت نمی‌شود، بلکه حق مساوی موجودیت و حق ابراز و تحقق خود را دارد. جامعه اسلامی، جامعه‌ای بود که در داخل، صلح و سلام از همه جهات و ابعا دبود، یعنی در داخلش، سیاست وجود نداشت، و جنگ و کشمکش و تنش و اختلاف، یعنی سیاست، فقط در خارج و با دیگران بود.

"وجود حکومت" ما هیتش در همین "حق به جنگ" و "در" حق به اعلان جهاد" نمودار می‌شد. در داخل فقط مجازات و فروکوفتن هر

نوع اختلافی بود. از این روبه شرطی، حکومت " بود " و آگاه بود وجود خویش را داشت، که در خارج از جا مع جنگ می کرد. البته با پاک ساختن جا مع (امت) از وجود هرگونه اختلاف و کشمکی، ایجاب آنرا می کرد که دشمنی با جا مع خارج بی نهایت شدت پیدا کند و مطلق ساخته شود. وقتی حکومت در خارج مشغول جها دبا دشمن (کفار و مشرکین و...) بود، " وجود داشت " و " حقانیت به وجود داشت "، حیات حکومت اسلامی، در جنگ و جها داست، از این رونیز در فقه اسلامی، جها دهیچگاه نبا یستی قطع شود. جها درامی توان حداکثر برای چندسال به تاخیر انداخت اما نمی توان از جها د دست کشید. همینطور که بعداً " خواهیم دید حیات حکومت کمونیستی نیز در جها د می باشد.

" جها دبا دشمن "، موجودیت حکومت را در حد اعلایش نمودار می سازد. حکومت اسلامی، هست، وقتی در جها دهست. دشمن، جنایتکار است. دشمن، دشمن عقیدتی است پس دشمنی با فطرت و وجود دارد. پس دشمنی، مطلق است نه نسبی. دشمن، هم دشمن شخص مجاهد و هم دشمن امت است. دشمن، شر است، طاغوت است، در حالی که با سیاسی ساختن و با لطمع نسبی ساختن مفهوم دشمنی، جنگ با یک ملت دیگر، دشمنی فردی نیست. در حالیکه یک مسلمان حق ندارد کافر را به عنوان دوست برگزیند. در جنگ های ایدئولوژیکی (چه طبقاتی، چه نژادی، چه دینی) تفاوت میان " دشمن " و " جنایتکار " گذاشته نمی شود. دشمن را با یستی در جا مع مطلقاً نبا بود ساخت. کنار آمدن و سازش و تفاهم با دشمن، خیانت به عقیده خود، ایده آل خود، به ایدئولوژی خود است. جنگ با دشمن، جنگ در همه چیز و در همه جبهه ها است. دشمنی، قابل محدود ساختن در قسمتی از اعمال یا در قسمتی از وجود نیست. دشمنی محدود و نسبی، وجود ندارد. دشمنی، گذرا و موقت نیست. قبول صلح با دشمن، خصوصیات دشمنی را تغییر نمی دهد فقط جنگ نهائی و نابودی یا " تابعیت نهائی دشمن "

را به عقب می اندازد .

دشمنی، تا دشمن هست ( تا غیر از من است )، " ثبات ابدی " دارد .  
دشمنی موقعی رفع می گردد که " تمام وجودش به فطرت واحد  
عقیدتی " و تغییری نیافته شود، و اگر امکان این " واگردانی " نباشد،  
بایستی یا محکوم و تابع ساخته شود یا نابود ساخته گردد .  
درجا معاً سلامی یا کمونیستی هر نوع اختلاف سیاسی، بلافاصله  
شکل دشمنی مطلق به خود می گیرد یعنی شکل دینی به خود می گیرد .  
اختلاف سیاسی، اختلاف منفعتی، اختلاف فکری، بلافاصله در  
قالب های کافر و منافق و مرتد و مشرک ( یا متناظر آنها در کمونیسم )  
دسته بندی می شود، به همان طرز درجا معاً کمونیستی یا فاشیستی .  
چون در این جوامع، " طیف اختلافات " معنا ندارد . اختلاف،  
تقلیل به " دو قطب متضاد و متناقض " می یابد . فقط دو چیز  
مختلف در جهان بشریت و درجا معاً وجود دارد . یا بورژوازی یا  
کارگری، یا کفر یا اسلام، یا حقیقت یا باطل . اختلافات میانسی،  
اختلافات اساسی نیستند، بلکه اختلافاتی هستند که با لایحه به همین  
قطب کفر و ایمان و بورژوازی و کارگری و امثال آن تقلیل خواهند  
یافت .

تقلیل طیف اختلاف به دوضدی که یکی حق و یکی باطل است،  
و عملاً " اختلاف به معنایی کسه و را " ضد دارد، پذیرفته نمی شود، چون  
دو ضد، دو ضد با حقانیت مساوی نیستند .

درجا معاً، دو ضد مساوی و مثبت و مجاز حق ندارد باشد، بلکه فقط یک  
چیز محق و صحیح و مثبت هست و آن چیز دیگری بستی از بین برود،  
تا اختلاف باقی نماند . ما می توانیم امروز با او مماشات کنیم ما  
فردا با بستی آنرا از بین ببریم . اختلاف، حق موجودیت ندارد . کثرت  
تا موقعی که ما ضعیفیم، تحمل می شود . مدارائی، هنرنیست، ضعف است .  
" سیاست " با این پیدا می یابد که مفهوم دشمنی درجا معاً،  
محدود و نسبی ساخته می شود . دشمنی درجا معاً پذیرفته می شود ما

در شکل محدود ونسبی اش و بالاخره کوشیده می شود که این دشمنی به "رقابت" برای یک هدف مشترک استجاء له بیا بد. درجا معهای که دشمنی به معنای محدود ونسبی اش در مغزها وجود ندارد (وهنوز شکل دینی یا شبه دینی یا ایدئولوژیکی دارد)، سیاست ودموکراسی، امکان پیدایش ندارد. مبارزه سیاسی، فقط با چنین معنای دشمنی دردموکراسی امکان دارد. کسی که مفهوم دشمنی را در معنای مطلق و نامحدودش می گیرد (یعنی به دشمنی وجودی و فطری و متافیزیکی قایل است) نه تنها نمی تواند درجا معه اکثرتمنددموکراسی بسازد، بلکه چنین جا معه اکثرتمنددموکراتیک رانا بودخواهد ساخت.

جا معه اکثرتمنددموکراتیک، نمی تواند چنین نوع مفهوم دشمنی را در خود تحمل کند. کسی که این نوع دشمنی می کند، دموکرات نیست و نابود سازنده جا معه دموکراتیک است و جا معه دموکراسی با کسانی که مفهوم دشمنی را مطلق و نامحدود و وجودی و فطری و متافیزیکی می گیرند، مبارزه می کند. دشمنی عقیدتی یا وجودی و فطری بی کمالی و ایدئولوژیکی، از جا معه آزادخواهدموکراسی، طرد می شود. دشمنی بلکه ما ضدیت نه. دشمنی فقط دشمنی محدود ونسبی سیاسی است، نه دشمنی (ضدیت) عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی و متافیزیکی و مطلق و همه گیر. محدود سازی ونسبی سازی دشمنی (که می توان آن را "دشمنی چینه بندی شده" یا "دشمنی مـرزبندی شـده" نامید) اساس تفکر سیاسی دموکراتیک است. مثلاً "یک مبارز سیاسی با دشمن سیاسی اش، هیچگاه درصددنا بود ساختن ویا رسوا ساختن و مفتضح ساختن اخلاقی یا دینی او نیست. با آنها مات کثیف اخلاقی یا با آنها مات دینی درصدمه زدن به تمامیت حیثیت اجتماعی طرف نیست. دشمن را اهریمن نمی سازد.

بکاربردن آنها مات اخلاقی و دینی در مبارزات سیاسی، خیانت است به مبارزات سیاسی دموکراتیک است همینطور آنها مات ایدئولوژیکی از هنوعش در همین سطح قرا رگرفته اند (از لیبرال و بورژوا.....)

جدا ساختن حکومت و سیاست از دین، تنها این نیست که علمای دینی یا "رهبران بی عمامه دینی" در حکومت نباشند یا آنکه "حزب و سازمان های دینی" عینیت با تشکیلات و نهادهای سیاسی و حکومتی نیابند، بلکه به همچنین آن است که در مبارزات سیاسی، به تهمت های اخلاقی و دینی، ارزش سیاسی و حکومتی و اجتماعی حزب مخالف یا سیاستمدار مخالف را از بین ببرند. دشمن دینی در سیاست نیست بکار بردن تهمت های دینی از قبیل مرتد و منافق و مشرک و کافر و...، خیانت به سیاست در دموکراسی است.

در مبارزات سیاسی، فقط و فقط حیثیت سیاسی و شخصیت سیاسی مورد نظر است. فقط اعمال و افکار سیاسی او مورد انتقاد دشمن سیاسی قرار می گیرد. و این اعمال و افکار، نتیجه "بودن ثابت و فطرت کافر منش او" گرفته نمی شود.

اعمال اشتباه یا ناهنجار یا ناقص یا خطای او، اهریمنی ساختن نمی شود و ذاتی او شمرده نمی شود. و از عقیده کفرآمیز او، نتراویده است. در دموکراسی، دشمنی درجا معه در میان گروه ها و طبقات و افراد و احزاب و اتحادیه ها پذیرفته می شود، اما دشمنی با یستی فقط سیاسی باشد یعنی نسبی و محدود و برای تحول به رقابت در پیشرفت آزادی و رفاه و خیر جا معه.

با این دشمنی، دشمن، خصوصیت انسانی و حقوق اولیه انسانی خود را حفظ می کند و دشمن، ارزش مساوی با مادر دهنه آنکه در مقابل ما فاقد هرگونه ارزشی یا ضدا ارزش باشد. شرافت و شأن انسانی او (انسان به عنوان برترین ارزش) در این دشمنی نمی کاهد. دشمن، شروا هریمن و مفسد نمی شود. همیشه در انسانیت مساوی دشمن، امکانات تفا هم و مخرج مشترک همکاری باقی می ماند.

## امکان پیدایش حقوق متقابل میان دودشمن

با محدود ساختن ونسبی ساختن مفهوم دشمنی، حقوق متقابل میان دودشمن یا دولت یا دوحزب ایجاد می گردد و " حق حاکمیت " برای دشمن پذیرفته می شود. درحالی که با مفهوم " دشمنی مطلق وجودی وفطری " ، دشمن در " تمامیتش " آسیب می بیند و با یستی آسیب ببیند، و همانطور که " حقانیت موجودیت " ندارد، " حق حاکمیت " هم ندارد.

انسان با دشمنش، طبق " حقوق متقابل " رفتار نمی کند. رفتار بزرگوارانه یا رفتار تسامح آمیز یا با عنایت و لطف برای جلب دشمن به عقیده و حقیقت و فلسفه خود، با قبول " حقوق متقابل " سروکار ندارد. بلکه بیشتر برای استوار ساختن آنکه دشمن هیچ حقی ندارد من به او جان و ملک را بخشیده ام و به زندانش نینداخته ام و عذاب نداده ام و این کارها را درست " و راء فقدان حقوق او به عنوان دشمن " کرده ام. پس برای قدردانی نسبت به این بزرگواری و تحمل و تسامح و عنایت من، تشویق به قبول عقیده و دین و فلسفه من خواهد شد. هم این بزرگواری ها و گذشت ها و لطف و اغماض ها، درست نشان آن است که دشمن، هیچ حقی ندارد. با " نفی مفهوم نسبی و محدود دشمنی سیاسی " حق وجود و طبعاً " حق حاکمیت و همه گونه حقوق دیگر از او سلب می گردد. " محتاج لطف و عنایت و گذشت و بزرگواری " دیگری بودن، علامت همین فقدان حقوق متقابل است. چون دشمنی که در دست او افتاد، واقف است که بعنوان دشمن، هیچ حقی ندارد، متوسل به لطف و مرحمت ( رحم استوار بر حقوق ضعیف نیست. مقتدری که بر مستضعف رحم می کند، چون مستضعف فاقد هر حقی است ) و عنایت و بزرگواری او می شود تا جبران " فقدان حقوق " خود را بکند. تا دل او را به رحم آورد و فقط با " رحمت " او است که می تواند از عذاب الیم نجات یا بدنه با توسل به حقوق متقابل

خود، که نمی تواند داشته باشد. با دشمن، بایستی رحیم بود، و از اینروسوره های قرآن با وعده رحمت شروع می شود. خدا با دشمنانش که در مقابل او هیچ حقی ندارند، رحیم است.

### راندن احساسات دشمنی از داخل به خارج

در مفهوم "دشمنی فطری و وجودی" هر نوع اختلاف و کشمکش و غیریتی در داخل جامعه بایستی محبوب شود. "دشمنی" در داخل جامعه با بایستی به صفر تقلیل داده شود. جامعه بایستی مطلقاً "خالصی از دشمنی و اختلاف و کشمکش" باشد، و سراسر سوانح دشمنی انسانی بایستی به خارج انتقال داده شود. بدینسان دشمن بایستی بطور مطلق از جامعه، طرد و نفی و تبعید و خارج شود. هرکس که همگون با جامعه نیست بایستی بیرون از جامعه باشد. زیستن یک غیر معتقد در چنین جامعه، عملاً "از لحاظ اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی خارج از جامعه گذارده می شود و لولوا نکه از لحاظ مکانی اجازه اقامت در آن خاک داده شود. او، عضوان جامعه نیست. در ایمن جامعه "خالصی از دشمنی و کشمکش یا بعبارت دیگر در این دارالسلام"، سراسر دشمنی ها به طور مطلق و تمام می با جامعه خارجی است.

"خلافه دشمنی در داخل جامعه" و "عدم مطلق کشمکش و اختلاف در داخل جامعه" متلازم با "دشمنی مطلق و یکپارچه" در خارج است. همینطور که در جامعه، دشمن نیست، به همان اندازه دشمن خارجی، مطلق است. بدینسان افراد انسانی در داخل جامعه، فاقد هر نوع اختلاف با هم عقیدگان و همطبقگان یا هم نژادان و هم قومان بایستی باشند. یعنی فردیت و شخصیت انسان که در تمام یز و اختلاف و تفاوت نمودار می گردد، بایستی به حداقل ممکنه برسد یا بکلی محو و نابود ساخته شود. در جامعه بایستی افراد و شخصیت ها و اجزای نبوده باشند. هم آهنگی اجتماعی، نتیجه تفاهم در کشمکش و اختلاف و فردیت،

نیست ، بلکه نتیجه " همگونی و همسانی و همانندی " است . از این جا است که اختلاف فردی با یستی حتی از طرف خود فرد ، درنها یست شدت ، سرکوبی بشود و نفی گردد و شخصیت و فردیت خود ، حاشا وانکار گردد و شوم شناخته شود . فردیت ، منیت است . آیه " اعدا عدوک نفسک " نتیجه همین مفهوم دشمنی است . دشمن ترین دشمن تو نفس تو است . همانطور که از یکسو ، دشمنی مطلق به خارج از جامعه راننده و بازتاب می شود ، در قطب دیگر ، همان دشمنی به درون فرد راننده و بازتاب می شود . دشمنی مطلق به دو مرز حدی " جامعه خارج و دار الحرب " و به " درون نفس فردی " راننده و تبعید می شود " صلح مطلق و کل جامعه " با راندن همه سواثق دشمنی و اختلاف به مرز خارجی و درون ناپدید فرد ، به دشمنی مطلق تبدیل ساخته می شود و حدیث اینکه وقتی از جهاد اصغر با زگشتی با یستی به جهاد اکبر که جهاد با نفس باشد پیبردازی ، علامت این تبعید دشمنی ها به خارج از جامعه و بعدا " بلافاصله به درون فرد ، با فردیت خود ، بهترین نمایشگر این مفهوم دشمنی است . نفی اختلاف از جامعه و نفی کشمکش های اجتماعی در نوسان دائمی میان " جهاد " و " زهد و ریاضت " صورت می بندد .

### دشمنی فردی - دشمنی کلی

بزرگترین عطفه ای که می تواند مظهر " فردیت انسان " شود ، دوستی و دشمنی است و درست با انحراف فعالیت این عطفه است که عقاید فطری ساخته شده ( که خود را فطری می نامند ) ظهور و رشد فردیت را نابود می سازند .

" فردیت " نه تنها در " تفکر مستقل " یا در " عمل مستقل " رشد می کند و موجودیت می یابد ، بلکه بیش از " تفکر مستقل " و " عمل مستقل " ، عطفه مستقل است که در فردی شدن او ج می گیرد . من

آن طور که احساس می‌کنم، به عنوان "خود" هستم. فرد، شیوه و سبک احساس خود را دارد. دشمنی و دوستی فردی، برای پیدایش و پرورش فردیت همانقدر ضروری است که تفکریا عمل مستقل حتی "احساس خاص فردی" در بوجود آمدن فردیت، نقش اول را بازی می‌کند. این "مثل همه دشمنی کردن" و "مثل همه احساسات دشمنی یا دوستی" داشتن، سبب می‌شود که با "تما و پروا حدوثابت و قالبی از دشمن" (مثل کار و مرتد و کاپیتالیست و...) می‌توان جامعه یا ملت یا امت یا طبقه را گله‌وار به دشمنی و داشت یا گله‌وار به دوستی خواند. از این رو است که مفهوم دشمنی بر پایه عقاید فطری و غائی و کمالی، دشمنی و دوستی فردی را نابود می‌سازند یا بی‌اهمیت و بی‌ارزش تلقی می‌کنند. فرد نبایستی فرد دیگری را در رابطه همین خصوصیات فردی، دوست و دشمن بداند بلکه فرد بایستی دشمن کسی باشد که متعلق به قبیله یا طبقه یا ملت یا امت دیگری است. فرد، در داخل "جامعه همعقیدگان" (امت) یا همطبقگان و یا همقومان، فرد دیگری را بر اساس خصوصیات و رفتار و تفکر و احساس فردی، دوست یا دشمن ندارد. همانطور که دشمنی او بایک "فرد متعلق به امت دیگر" یا "فرد متعلق به طبقه یا قوم دیگر" دشمنی فردی نیست و اساساً با او، نمی‌تواند دشمنی و دوستی فردی داشته باشد، بلکه دشمنی یا دوستی او کلی و مطلق است. نه به عنوان "فرد"، بلکه به عنوان اینکه "جزئی" از یک "کل امت" است، دیگری را که جزء امت یا طبقه دیگر است، دشمن یا دوست می‌دارد. دیگری را هیچگاه به عنوان فرد تلقی نمی‌کنند همانطور که خود را در این احساسات و اعمال و افکار به عنوان "فرد" تلقی نمی‌کند بلکه به عنوان "جزء".

در "امت" و "طبقه"، "دشمنی فردی" حذف می‌گردد. فرد با فرد، اختلاف و دشمنی نبایستی داشته باشد. در امت، فرد را بطه فردی با دیگری ندارد بلکه رابطه "جزء" با "جزء" دارد. یک جزء، به عنوان

فردا ستوار بر خصوصیات و رفتار او احساس فردی، نه دوستی و نه دشمنی دارد. انطباق مفهوم برادری با فرد دیگری از آن امت، برای تایید همین رابطه جزء به جزء در یک کل است نه رابطه فرد به فرد با دو شخصیت متفاوت و مستقل.

مؤنین برادر همنند، یعنی اجزائی هستند که در یک کل امت، با هم، یک فرد می شوند و بخودی خود فردیت ندارند. در این صورت خصوصیات احساسی و رفتاری و فکری فردی طرفین در ارتباطشان با هم، رشد داده نمی شود و تایید نمی گردد بلکه یک جزء در این جامعه، جزء دیگری (نه فرد دیگری) برای این دوست دارد که " خصوصیات مشترک یا واحد آن عقیده و آگاه بود و احدا همگونی فطری یا کمالی یا وجودی " دارد. برای اینکه " همگونی و همشکلی و همعقیدگی و همحسی " در عینیت با آن طبقه یا امت، با جزء دیگر دارد.

" جزء "، جزء دیگری را به عنوان " خصوصیات فردی او " دشمن ندارد، بلکه احساسات نفرت و کینه او، متوجه آن نا همگونی و ناهمسازی و ناهم رنگی و ناهم آگاهی " طبقه او " ویا " امت او " ویا " قوم و نژاد او " است. او در دیگری، هیچگاه " فرد " نمی بیند و فرد دیگری نمی شناسد و دیگری را به عنوان فرد تلقی نمی کند بلکه برای او، دیگری " مسیحی " است، " زرتشتی " است، بورژوا است. او به عنوان یک جزء از امت یا طبقه دیگر، مورد احساس و رفتار و فکر قرار می گیرد نه به عنوان یک فرد. او به عنوان یک مسیحی یا زرتشتی و... در روابط اجتماعی طبق قالب هایی خاص و ثابت مورد معامله قرار می گیرد. او خودش هم " فرد " نیست و خود را به عنوان فرد تلقی نمی کند که دیگری را از " قعر جزئیت " بیرون بکشد و او " فردیت " بدهد. دیگری را به عنوان مسیحی، نگیرد بلکه به عنوان آقای " رولف مایر " بگیرد که عقیده اش یا تعلقش به حزبی یا امتی، هویت او را مشخص نمی سازد و قالب رفتار او را این کلیت ها، به او دیکته نمی کند. بدین سان، دوستی و دشمنی،

دامنه‌ها بر فعالیت فرد نیست. فرد، حق نمودار شدن در احساسات و اعمال و افکار، در نفرت و محبت ندارد. فرد با فرد دیگری در رابطه فردی و خصوصی خود قرار نمی‌گیرد. این روابط فردی میان آنها سلب و منفی می‌گردد یا شوم و شروتحقیرکردنی شمرده می‌شود و هرگونه احساس یا رفتار یا فکر فردی دیگری، یا بکلی نادیده گرفته می‌شود یا آنکه بکلی در همان قوالب ثابت و مشخص و از "پیش ساخته" ریخته می‌گردد و مسخ می‌شود.

اعمال و احساس و افکار فردی او به عنوان اعمال یک مسیحی یا بورژوا و یا... ته ویل و تفسیر می‌گردد. روابط فردی میان همه سلب و منفی می‌گردد یا معتبر شناخته نمی‌شود و فقط روابط احساسی و عملی و فکری "کلیسی و انتزاعی" اساس قرار می‌گیرد که از پیش ثابت و محدود ساخته شده‌اند.

جزء مسلمان (نه فرد) دیگری را دشمن دارد، چون کافر است، چون سرمایه‌دار و لیبرال است، چون مسیحی یا هندی است. فرد، در عشق یا نفرت خود، "بود فردی خود" را تا بید نمی‌کند، بلکه در عشق و نفرت به دیگری، همیشه آگاهی از "بود امت خود"، از "بود طبقه خود" یا "نژاد و قوم خود" را دارد. در محبت یا نفرت خود، خویشان را بسه عنوان فرد تا بید نمی‌کند، بلکه امت و طبقه و نژاد خود را حس می‌کند و می‌شناسد. همیشه در عالیترین احساسات و افکار و اعمال خود، "منکر خود" می‌شود.

دشمنی او به دیگری، همان سان "انکار فردیت خود" است، او "اقرار به محویت خود، برای تا بید جزئیت در یک وحدت وکل" می‌کند. همان‌طور دوستی او به دیگری، انکار فردیت خود و انکار فردیت است. دیگری، برای اقرار به محویت خود و تا بید یک وحدت وکل است.

"اخوت او با هم عقیده‌اش"، "عداوت با خود"، برای محبت او به اعتقادش هست. دوستی او با دیگری (به عنوان جزء) متلازم با دشمنی او با خودش به عنوان جزء است، و حق ندارد به عنوان فرد در ایسن

ارتباطات وارد بشود. بدین شیوه، عالیترین امکانات انسانی درجا معه، که دشمنی و دوستی باشد، با مطلق و کلی ساختن آن، برای تشکل فردی اش از انسان گرفته می شود. محبت و نفرت، خصوصیت فردی خود را از دست می دهند. افراد با هم به عنوان فرد، رابطه عاطفی ندارند.

در ایران، جنبش های عیاری و رندی، جنبش های علیه ایمن " نفرت ورزی ها و محبت ها و اخوت ها " بودند. دشمنی امتی و کلی، نفی شدند. جنبش های عیاری و رندی، یک جنبش عاطفی و احساسی برای ابراز فردیت ایرانی بود. فرد، فرد دیگری را بر اساس خصوصیات و روابط فردی دوست می داشت، نه برای اینکه هم عقیده هست یا اینکه تعلق به جامعه عقیدتی دیگر دارد، نه برای اینکه هم طبقه اش هست یا در طبقه مخالفش می باشد. دشمنی و دوستی، ابراز و تایید فردیت شد. این جنبش، جنبشی عاطفی بر ضد اسلام بود. مفاهیم دوستی در دنیای رندی و عیاری، دوستی فردیست که ما فوق " دوستی امتی و طبقاتی " قرار می گیرد. تکراری اندازه مفهوم "رند" و عیار در غزلیات حافظ و عطار، "تایید" و فاداری و بستگی و علاقه فردیست " علی رغم " بستگی به امت و یا طبقه و یا هر جا معه و گروه دیگر " رجحیت این دوستی در ایده آل ساختن "رند" پی در پی تایید می گردد.

بدین سان با " تشدید عاطفه دشمنی طبقاتی و نژادی و امتی " و انحصار دشمنی مطلق در این محدوده ها، امکان فردیت و شخصیت از انسانها درجا معه سلب می گردد و با تشدید عاطفه دشمنی و مطلق ساختن آن، امکان و قدرت تفکر مستقل از فرد، گرفته می شود. تحریک و تشدید عاطفه دشمنی، و مطلق ساختن این عاطفه، در اجتماعات عقب مانده، که هزاره ها امکان پیدایش فردیت را نداشتند، با زانو دردا منهای تازه (دشمن مطلق طبقاتی یا دشمن مطلق ایدئولوژیکی یا دشمنی مطلق نژادی) سرکوفته و نابود

ساخته می شود .

در اروپا ، فردیت ، با ایده " من می اندیشم پس من هستم " ، پدیدار شد . ولی فردیت فقط در " اندیشیدن " ، شکل به خود نمی گیرد و با اندیشیدن تنها ی مستقل ، فردیت تا می نمی شود و فردیت با استقلال اندیشه ، بخودی خود خیلی متزلزل است ، چون با عواطف غیرمستقل نیرومندونا خود آگاه ، می توان فردیت را در انقلابات و بحرانها بکلی بکنار زد .

تامین و ابقاء و رشد فردیت ، احتیاج به " اندیشیدن مستقل " به " عمل و رفتار مستقل " و بالاتر از آن به " شیوه احساس و عاطفه مستقل " دارد . شاید این مفهوم ، روشن تر بشود اگر این معنا را با همان عبارت دکارتی بیان کنیم و بگوییم ، من دشمنی میکنم ، پس من هستم ، چون دوستی و دشمنی وقتی از فرد سرچشمه گرفت و بس " فرد " متوجه شد ، اینجا فردیت می کند . همینطور وقتی بگوییم : من عمل می کنم ، پس من هستم . این عمل ، یک خلاقیت است چون " عمل فردیت " که فرد را نمودار می سازد ، نه " عمل ماشین و مکرر و یکنواخت " که در تولید صنعتی ، فردیت را نابود می سازد و درست این عمل ماشین که هر کسی دیگر جای او همانند او می تواند بکند ، عملی است که ما نندهمان محبت و نفرت بر پایه مفاهیم امت ، در کردنش ، نفی فردیت و انکار فردیت می شود . یک کارگردر تولیدات صنعتی ( ولو آنکه مالک و سایر تولید هم باشد ) در عملش ، فقط نفی خود را می کند و ما را می که با تولیدات صنعتی سروکار دارد ، در عمل خودش ، خودش را بعنوان انسان و فرد ، انکار خواهد کرد . همانطور که ما را می که در یک ایدئولوژی فکری می کند ، در این فکر ، نفی فکر خود و فردیت خود را می کند . و در ایدئولوژی ، نمی اندیشد بلکه نفی " خود اندیشی " و انکار خود را می کند .

بهترین راه از بین بردن " دشمنی مطلق و وجودی و نامحدود " ، " فردی ساختن دشمنی و دوستی " است . فعالیت های عاطفی دوستی

و دشمنی و کینه و محبت، با فردی شدن (نه با رانده شدن و سرکوب کردن به نا خود آگاه و جهاد با نفس) قوای نفرت و کینه ورزی را که در جنگ ها و مبارزه های عقیدتی (جهاد) و طبقاتی و نژادی، ضرورت دارند، در خود جذب و مصرف می کند. از یک طرف، در اثر همین "فردی ساختن دشمنی و دوستی"، فردیت رشد می کند و فرد، سرچشمه عمل و اندیشه می شود و از طرفی با حذف نفرت و کینه مطلق، جهادها و جنگها، چه در درون جامعه، چه میان جوامع و امتهای، شدت وحدت و قساوت خود را از دست می دهد و حتی مانع می شود، چون "قوایی که سابقه دشمنی در دسترس می گذارد" در میان افراد، در بسته بندیهای جزئی و نسبی مصرف می شود و به صورت متراکم در جبهه های بزرگ در نمی آید تا در جنگ های دینی و مذهبی یا طبقاتی یا نژادی مصرف شود، چون برای این جنگ ها و جهادها، "تراکم و انباشتگی کینه و نفرت در جامعه ها" لازم است که در اثر همگونه سازی و اخوت و یکنواختی داخلی جامعه ها و طبقات (در آگاهبود مشترک) و امتهای، در سینه افراد یا بعبارت صحیح تر، "اجزای"، انباشت و نفوس که عدا و خود دشمنی است، با یستی روزی این نفرت و کینه را که دیگری را تحملش را در نفس خود ندارد، در مرز جامعه و طبقه خود، ولی در خارج از آن، منفجر سازد. عقده های روانی خود را در خارج از جامعه بترکاند. این اخوت و محبت های در داخل جامعه و میان برادران ایمانی و طبقاتی، انباشت مواد منفجره کینه ورزی و کینه توزیست، که فقط حق منفجر ساختن آن در مرزهای جامعه (در مرزهای امت یا طبقه) و در خارج از آن صورت می گیرد. این اخوتها و محبت های ایمانی و طبقاتی، قدرت های تولیدی دینا میت کینه ورزی و نفرت در درون افراد (یعنی اجزاء) هستند که با یستی روزی برای انفجار آنها، ترتیبی داده بشود. افراد نمی توانند همیشه این دینا میتها و مواد منفجره را با خود و در خود حمل کنند. این اخوتها و محبتها و رفاقت های دینی و طبقاتی،

دستگاه‌های تولید مواد منفجره نفرت و کینه ورزی هستند. محبت  
و اخوت و رفاقت مطلق درونسوی جامعه، سا ثقه نفرت و کینه عادی  
انسانی را دقیقه به دقیقه و ساعت به ساعت و روز بروز و هفته به هفته،  
در جامعه، سرکوبی می کند و فقط فرصتی که برای انفجار آن باقی  
می ماند، در تصادف و مقابله با طبقه دیگر، با امت دیگر است. اخوت  
ایمانی میان مؤمنین و رفاقت طبقاتی میان کارگران، استحاله  
به جهاد با کفار و مشرکین در خارج و با سرمایه داران و بورژواها  
و لیبرال‌ها علیه طبقه دیگری می گردد.

۱۷ آگوست ۱۹۸۴

## تغیر عقیده و فطرت

پدرم روضه رضوا

پدرم روضه رضوان بدو گندم بفروخت  
نا خلف باشم اگر من به جوی نفروشم  
حافظ

بدون ایمان، هر عملی حبط می شود. این فقط مؤمن است که عمل صالح و صواب و خیر و صدق، انجام می دهد. عمل سودمند و عمل با ارزش، غیر از عمل صالح و خیر و صواب است. این اصطلاحات را ما امروزه در اثر ندانستن تحول این مفاهیم، با هم مختلط و مشتبه می سازیم. عمل صالح و صواب به هیچ وجه عین عمل ارزشمند و مفید نیست. مثلاً "عظا رب برای تعریف صلح می گوید: " صلح چیست، از ذات خود پنهان شدن ". بدینسان عمل صالح، عملی است که انسان در آن عمل، خود را پنهان و انکار و تحقیر می کند. در حالی که "عمل با ارزش"، عملی است که انسان، خودش به عنوان اندازه (ارزش) و اندازه گذار (ارزش دهنده) در آن، تحقق می یابد. خود به عنوان برترین ارزش و ارزش گذارنده در عمل هویدا می گردد. پس ذات خود را (که ارزش و ارزش گذار نیست) آشکار می سازد و از هم می گشاید. از این رو عمل ارزشمند و عمل مفید، عمل صالح و عمل خیر و عمل صواب نیست. عمل ارزشمند، ارزشش به "نتیجه اجتماعی اش" و به "نتیجه فردیش" که شکوفائی خود باشد، بستگی دارد. از این رو، ارزش هر

عملی در کشمکش میان " ارزشگذاری فردی " و ارزشهای اجتماعی، معین می گردد. ولی صالح و صواب، بستگی به " سرچشمه ایمانی اش " دارد. اصل عمل، ایمان است. عمل با یستی استوار بر ایمان باشد و از ایمان سرچشمه بگیرد، تا صالح و خیر و صواب و صادق و سلیم باشد. معیار عمل، از ایمان است. و ایمان، اوج بستگی است و آخرین حد بستگی، در جاییست که " هیچ امکان گسستن "، از آنچه ما به آن بسته شده ایم، نباشد.

چنین نوع "بستگی انفکاک ناپذیر"، فطرت است. آنچه در فطرت انسان، نهاده شده است (یا خدا یا طبیعت نهاده است) از آن، هیچگاه نمی توان بیا "خواست خود" جدا شد، نه کسی دیگر نه قدرتی دیگر می تواند ما را از آن جدا سازد. نه ما خود "حق" داریم که خود را از آن جدا سازیم، نه قدرت و مرجع دیگر حق دارد که ما را از آن جدا سازد. پس هر تئوری فطری، که اصلی یا عقیده ای یا فلسفه یا بینشی را فطری (=طبیعی) می سازد، هم "حقانیت" گسستن از آن اصل یا عقیده یا فلسفه را از انسان می گیرد، و هم قدرت گسستن از آن اصل یا عقیده یا فلسفه را از انسان سلب می سازد. بنا بر این هر تئوری فطری، در همان ما هیتش نفی آزادی می کند چنانکه در همین مقاله خواهیم دید "غایت و کمال ساختن یک اصل یا عقیده یا فلسفه، و طبعاً" همه تغییرات را، سیر بسوی آن کمال و غایت دانستن" همانند فطری سازی، نفی آزادی از انسان می کند.

همه عقاید و دستگاه های فکری توحیدی، یک اصل، یک عقیده، یک شخص را فطری می سازند و بدینسان قائلند که انسان در فطرتش از همان آغاز (چه آغاز وجودی، چه آغاز تاریخی، چه آغازی ما و راء الطبیعی) با این اصل و عقیده و شخص واحد، سرشته و آفریده شده است. انسان بطور فردی و با اراده خود، دیگر را ه گریز و راهی از این عقیده و فکر و اصل را ندارد. دور شدن و جدا شدن و گسستن و راهی و آزادی از این اصل و عقیده شخصی که همچنین غایت و مقصد وجودی نیز هست (یعنی

انسان را برای پابندی به این اصل و عقیده و شخص آفریده‌ها نند (گناه است. عمل صالح و خیر و یا صواب و سلیم و عمل ایمانی در صلح با این فطرت است. عمل صالح، تا بید و تصدیق این فطرت و تسلیم محض به آن، و نفی اراده فردی برای تجاوز از آن یا سرکشی در مقابل آن فطرت است. عمل و فکر و احساس برضد این اصل و عقیده و شخص، عمل برضد فطرت خود و طبعاً "عمل برضد خدا و طبیعت و کیهان است. ایمان، این "میثاق اولیه فطری" است. در مفهوم میثاق، فطری سازی یک اصل و عقیده، با یک تصمیم گیری یکباره ما وراء طبیعی یا تصمیم گیری پدران اولیه یک جامعه، با هم آمیخته می شود. برای آنکه فطرت، خصوصیت استبدادی و یک طرفه محض نداشته باشد یک نوع تصمیم گیری یکباره پذیرفته می شود که دیگران انسان حق تجدید نظر و تغییر آن را ندارد. مثلاً "در عالم ذر وقتی در صلب آدم بوده است برای یکبار در مقابل خدا حاضر شده است و این تصمیم را گرفته است که همیشه مسلمان باشد یا همیشه عبودیت خدا را در انبیا نشش بکند و دیگر این تصمیم برای همیشه شکلی تبدیل نا پذیر به خود گرفته در او فطری ساخته شده است و حق هر تجدید نظری در این تصمیم اولیه، از او سلب شده است. مؤمن با یستی این "عهد و میثاق فطری خود" را به آگاه بود خود بیاورد و همیشه به یاد آن باشد، چون انسان این میثاق یعنی فطرت خود را دائماً "فرا موش می کند. انسان، عهدی بسته است که یا دش نیست یا آنکه از فطرتش بی خبر است و طبق فطرتش رفتار نمی کند و همیشه از فطرتش دور می افتد.

در واقع انسان، از فطرتش و طبیعتش همیشه دور افتاده است و برضد آن رفتار و فکر و حس می کند. فرا موشکاری انسان، باعث فرا موش کردن این "میثاق فطری"، این "فطرت میثاق شده" یا ایمن "میثاق فطری ساخته شده" می گردد.

انسان، فاسدمی شود یعنی تغییر می کند.

فساد، همین "تغییر در فطرت اصلی اش" هست. وقتی ملائکه به

خدا در باره انسان می گویند که " تو وجودی را آفریده ای که در ارضی فساد می کند " یعنی وجودی که در فطرت ، تغییر می دهد و هر تغییری ، همان فساد است . هر تغییری ، فساد است چون " دور افتادن از فطرت " است . تغییر ، همیشه شر است ، چون همیشه دور افتادن و جدا شدن و فراموش کردن و فراموش ساختن و طغیان کردن و سرپیچی کردن از این فطرت است . عمل ایمانی ، فکرایمانی ، عاطفه ایمانی ، همیشه " تجدید فطرت " ، " تجدید میثاق " ، " استقامت در فطرت و ماندن در فطرت " و " شهادت دادن به فطرت یا میثاق " و " قیام " بر فطرت و میثاق است . این آیه در قرآن که انسان به " احسن التَّقْویم " آفریده شده است اشاره به همین قیام بر فطرت و قوام در فطرت است . انسان متغیر که همان انسان مفسد است ، احتیاج به " تغییر معکوس " به " بازگشت دادن تغییرات " ، به " خنثی ساختن تغییری که از دور افتادگی از فطرت حاصل شده با تغییری که به نزدیک شدن دوباره به فطرت " بیانجا مدو با لآخره " نفی تغییرات از خود " بکند ، دارد . آنچه خود تغییر داده است بایستی منتفی ساخته بشود تا فطرتش نمودار گردد . بایستی بر ضد تغییرات ( یعنی فساد ) مبارزه کند تا علیه این " میل ابدی و نیرومندش به فساد " ، لحظه به لحظه به فطرتش بازگردد .

و انسان ، همیشه از فطرتش دور می افتد ، همیشه گناه می کند ، همیشه طغیان و بغی در مقابل فطرتش می کند و در " توبه " و " رجوع " و " پشیمانی " این " حرکت بازگشتی " را می کند و تغییرات را که " خود " مبتکرش بوده است و فقط موجب فساد در فطرت هستند ، خنثی می سازد . خنثی ساختن تغییرات و فساد مدام در فطرت ، توبه است .

دردین اگر اهل نیست ( آیه قرآن )

تا انسان در فطرت واحد ، دردنیای ایمان واحد ، در این " دین "

واحد خود "هست، فارغ از اکراه است. زیستن و عمل کردن و فکـر کردن طبق طبیعت خود، خالی از اکراه است. البته این فکری است که اسطون را عبارت بندی کرد و روایون آنرا گسترش دادند. ما فعلا" به صحت و سقم این ادعا کاری نداریم.

این اندیشه در قرآن در شکل دینی اش بیان می شود. اسلام، فطری ساخته می شود. اسلام، فطرت انسان می باشد. دین، همیـن فطرت واحد و ماندن در این فطرت واحد است: در سورة الروم می آید " فاقم وجهک للدين حنیفاً " فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا یعلمون ". دین، فطرت خدایی است که مردم را به این فطرت واحد آفریده است و در این فطرت، امکان تبدیلی نیست. در قرآن، هیچگاه کلمه دین، به شکل جمع (= ادیان) نمی آید. ادیان در عالم تفکر محمد وجود ندارد. فقط و فقط یک دین حقیقی وجود دارد و آن اسلام است و خداوند، همه را فطرتا" مسلمان آفریده است. و ما دمی که مردم در "دین واحد فطری خود" که اسلام باشد، هستند، با هیچ اکراهی روبرو نیستند، آزادا زاکراه هستند. امروزه با بدیهی دانستن مفهوم " ادیان "، آیه لاکراه فی الدین به مفهوم تسامح و آزادی در میان عقاید گرفته می شود. ولی با چنین تأویلی، هم آیه بالا و هم سراسر قرآن تحریف کرده می شود.

در قرآن، موجودیت ادیان مختلف پذیرفته نمی شود تا " تغییر از هر یک آنها به دیگری" آزادانه و در تسامح و بدون اکراه صورت ببندد. فقط و فقط یک دین فطری وجود دارد و تغییر از این دین، شـرک می باشد. همیشه "فساد فطرت"، "تغییر در فطرت"، چون برضد طبیعت انسان و کیهان و برضد حقیقت و خداست، ایجاب اکراه می کند. کافر، مشرک، منافق، مرتد، بدعتگذار همه بدون استثناء این فطرت واحد را می پوشانند و آدمی کنند و از آن سرکشی می کنند و طبعاً "با داشتن هر عقیده و فکر دیگر غیر از این عقیده فطری، در عرصه اکراه

قرار می گیرند. در خروج از دین و فطرت و ایمان، در عرصه و راه دین و وراء فطرت، دامنه اکراه قرار دارد. این اکراه است که در دامنه و وراء فطرت و دین (خارج از دین اسلام)، انسان را به دین واحد بازمی گرداند، انسان را به فطرتش عودت و رجعت می دهد. خروج از طبیعت، ایجاب درد و اکراه می کند که سبب بازگشت به طبیعت می شود.

خروج از دین واحد (= تغییر عقیده یا فکر) انسان را به عرصه اکراه می کشاند. آگاهان اکراه ختن این اکراه برای انسان (= به آگاهان) انسان آوردن این اکراه موجود فطری که در اثر تخطی از فطرت، در تغییر عقیده حاصل شده است، نمودار ساختن این اکراه فطری که ناخودآگاهانها نه در اهت و هستی، ولی شاید احساس نکنند و عالم به آن نباشد (چنانکه در آیه پیشین می آید و لکن اکثر اناس لایعلمون، اکثریت مردم به فطرت خود آشنا نیستند)، ضروریست تا انسان را با انداز روترس انگیزی و وحشت آفرینی و تهدید و با لآخره با شکنجه و عذاب و هلاکت، به فطرتش بازگردانند.

انذار کردن (ترسانیدن و به وحشت افکندن) با تمام ویر هولناکیها حتی عذاب دادن و شکنجه، فقط "این اکراه و تغییر ناخودآگاه" ولی موجود را، به آگاهان می آورد. ترسانیدن و شکنجه دادن و کشتن و عذاب دادن، فقط "این اکراه موجود ضد فطری ولی ناخود آگاه" را، "آگاهانها می سازد". قتل و شکنجه و عذاب، سبب می شوند که انسان، حرکت رجوعی به فطرتش را شروع کند و از فسادش (= تغییرش) با خبر شود و پشیمان گردد و توبه کند تا "حسن مآب" پیدا کند. خود این ترسانیدن و عذاب دادن، تولید اکراه نمی کند بلکه "اکراه موجود ولی ناخودآگاه" را به وجدان آگاه (= آگاهان) می کشاند و شکنجه و عذاب، چون تغییر دادن معکوس بر ضد جهت "تغییر عقیده پیشین که بر ضد فطرت بوده است" می باشد، حرکت رفع اکراهی است. فقط چون اکراه ناخودآگاهانها نه قبلی که ما از عقیده کمونیستی

یا بها ئی می بایستی داشته باشیم ولی ما حس نمی کردیم خود آگاهانها نه شده است و انسان "به دور افتادگی خود از فطرتش" آگاه شده است، شکنجه و عذاب کمونیست بودن یا بها ئی بودن را که در مقابل آن خرفت شده بود ناگهان، با درد ورنج احساس می کند.

ولی در واقع رفع اکراه و رفع درد ورنج است. از این رو عذابها و شکنجه های حکومت اسلامی، بخودی خود هیچگاه اکراه آمیز و دردناک ورنج زان نیستند، چون در خدمت با زگشت دادن انسانی هستند که در اثر تغییر عقیده، "تبدیل به فطرت" خود داده است که خداوند آنرا تبدیل نا پذیر دانسته، و حق تبدیل آنرا از هر کسی گرفته است.

بدین سان هلاکت و قتل در مقابل کسی که تبدیل به فطرت دینی خود داده است، از خداوند بعنوان شکنجه و عذاب، مخالف با رحمت بیکرانهاش تلقی نمی گردد چنانکه وقتی "قال نوح لاتذر علی الارض من الکافرین دیا را" نوح از خدا می خواهد که بر روی زمین احدی از کافرین را باقی نگذارد و همه را سربسته کند، خدا آنرا بدون آنکه خم به ابرویا وردا جا بت و اجراء می کند و نه نوح و نه خدا این بشرکشی را متضاد با رحمت خدایی نمی شمارند. در مقابل صد نفر مؤمن یا اندکی کمتری بیشتر، همه بشریت را یکجا از صفحه زمین پاک می سازد و آنرا موافق با رحمت خود می انگارد. کافر، کسی است که همین فطرت خدا را می پوشاند. هر کس عقیده ای دیگر، جز این عقیده فطرت دارد، پوشاننده فطرت خدایی خود است. انسان، آزاد نیست هر عقیده ای که می خواهد داشته باشد، انسان بایستی فقط آن عقیده و احاد فطرتش را تصدیق کند و گرنه "والذین کفروا لهم شراب من حمیم سورة یونس" بنا بر این آیه قرآن که می گوید "در دین اکراه نیست"، به هیچ وجه مقصودش، "حق انتخاب آزادداشتن میان ادیان مختلف" نیست.

برای "حق انتخاب داشتن"، بایستی "انتخاب شدنی ها" متعدد باشند و بعلاوه همه این انتخاب شدنی ها، حقانیت انتخاب شدن را

داشته باشند. اما با " فطری ساختن یک دین " به عنوان تنها دین،  
 معنی اش این است که ادیان دیگر، به عنوان دین تلقی نمی شوند  
 و اساساً " دین یا دین حقیقی نیستند. بنا بر این حقانیت انتخاب  
 شدن ندارند و یک دین راهم کسی انتخاب نمی کند. وقتی دین فقط  
 و فقط یک دین است، کسی آن دین را انتخاب نمی کند، چون انتخاب  
 کردن، اختیار بستن به چیزها و گسستن از آنها است. " آزادی  
 برای خود را بستن " و " آزادی برای خود را جدا کردن از آن " در  
 میان انتخاب شدنی ها که همه حقانیت انتخاب شدن را داشته باشند،  
 حق انتخاب به انسان می دهد، اما در قرآن، در فطرت و در دین فطری  
 که اسلام باشد، اختیار بستن و گسستن شخصی وجود ندارد. در قرآن  
 پنداشته می شود که انسان وقتی در عالم ذر در مقابل خدا قرار گرفت  
 ( سورة الاعراف ) و خدا از او پرسید که " الست بربکم " این حق  
 انتخاب را در آن موقع برای یکبار داشته است ولی همین سؤال  
 " الست بربکم " نشان آنست که چنین حقی را نیز همان موقع هم نداشته  
 است چون " الست بربکم " معنی اش این نیست که " آیا من خدای شما  
 هستم؟ " بلکه معنی اش این است که " مگر من خدای شما نیستم؟ "  
 و جواب این سؤال فقط بایستی " بله " باشد. در سؤال، اجبار به  
 " بلی گفتن " بود و بدیلی برای انتخاب نبود. انسان، خود حق  
 و قدرت بستن خود را به دینی در میان ادیان ندارد، تا حق و قدرت  
 گسستن از دین را در میان ادیان داشته باشد. و راء این دین واحد،  
 دین دیگری نیست که حقانیت انتخاب شدن داشته باشد، بلکه و راء  
 این دین واحد، هر فکری و عقیده ای دیگر، باطل و کذب و ضد حقیقی  
 و ضد خدایی و شرک است و انتخاب آن، حقانیت ندارد و گمراه شدن  
 ( ضلالت ) و بخی و طغیان و گناه است که ایجاب توبه یا مرگ و هلاکت  
 می کند. پس مقصود از اینکه " در دین اکراه نیست "، این است که  
 " مسلمان شدن و مسلمان ماندن، آزاد است " و " غیر مسلمان شدن،  
 آزاد نیست " و با اکراه و ترس همراه است. پس در عقیده واحد دینی

که تنها فطرت انسان است، راه تغییر دین و طبعاً "انتخاب دین نیست و فقط آنکه با تغییر عقیده (= فساد عقیده) به ضلالت افتاد (هر راهی دیگر جز صراط واحد مستقیم، گمراهی است) فقط امکان توبه به عقیده و احد فطرتش هست و گرنه با یستی عذاب و شکنجه و قتل و وحشت را به خود بخرد.

### فطرت - غایت - تغییر

آزادی، حق تغییر دادن عقیده و قدرت تغییر دادن عقیده در محیط خالی از هرگونه ترس یا فشاری است ولی چنانکه دیده شد فطرتی ساختن یک عقیده و یک دین یا یک فلسفه و ایدئولوژی، به اکراه و ترس انگیزی و وحشت آفرینی، حقانیت می دهد و صاحبان آن عقیده، شکنجه گری و عذاب دهی دیگران را بعنوان رنج آور و درد انگیز (الیم) و اکراه آورنده و تحمیل گرایانها احساس هم نمی کنند. چنانکه طالقانی در پرتوی از قرآن (تفسیر بر قسمت های از قرآن) بطور صریح اقرار می کند که کافر، احساس درد نمی کند و لو آنکه به او شکنجه داده شود. عقیده فاسد او "ولکن اکثرهم لایعلمون"، این احساس اکراه حقیقتی را در او از بین برده است. در صفحات آینده کوشش خواهد شد تا روابط متقابل فطرت و وجود و غایت و کمال و تغییر، نشان داده شود تا همین بحثی که تا بحال شده است عمیق تر و روشن تر گردد و پیوند به مسایل حادث کنونی ما بیا بد.

### صافی میان انسان و واقعیات

هیچ چیزی در محیط انسان، در انسان مستقیماً "تا شیر نمی کند. هر چیزی طبق "تصویر و مفهومی" که انسان از آن چیز دارد، در انسان تا شیر می کند. این تصویر و مفهوم، صافی میان انسان و اشیاء و

روابط برونسوی اوست. ولی چون انسان، خود را با این تما و بیرو  
مفاهیم خود عینیت می دهد، فاصله و واسطه ای در تاشیرات اشیاء و  
روابط و وقایع و افراد به خود، نمی بیند. رابطه خود را با طبیعت و  
اجتماع و اقتصاد... یک رابطه مستقیم و بلاواسطه می شمارد.  
می انگارد که هر چیزی، هما نظور که هست، در اوتا شیر می کند و یا آنکه  
خود، بالعکس، هما نظور که هست، در ااشیاء و وقایع و محیط و روابط  
اجتماعی و اقتصادی تا شیر می کند. ولی طبیعت و اجتماع و همه  
روابط خارجی، آنظور در اوتا شیر می کنند که این خیال و تصویر یا  
این مفهوم و فکر، می گذارد. تصویر و فکر، تغییر شکل و ماهیت و کمیت  
و کیفیت به تاثیر می دهد که از محیط و طبیعت و اجتماع به ما وارد  
می آید. میان ما و هر چیزی، تصویر و فکر، قرار دارد. حتی خود ما از  
درون این تما و بیرو افکار خود، در اجتماع و طبیعت و اقتصاد و وقایع  
و افراد تا شیر می کنیم و بالاتر از این حتی خود ما بر خود ما از درون  
همین تما و بیرو افکار تا شیر می کنیم. از اینرو اشیاء و وقایع و آلات و  
اجتماع ( کلیه روابط اقتصادی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی) ما را  
آنظور که هستند، طبق آنچه هستند، تغییر نمی دهند، بلکه طبق تصویر  
و مفهومی که ما از " تغییر به طور کلی " و " ثبات به طور کلی " داریم،  
ما را تغییر می دهند، یا در ما تا شیر می کنند. تصویر و مفهومی که ما  
از " ثبات و تغییر " داریم، سبب می شود که " آنچه در ما تا شیر  
می کند " با " آنچه در ما به وجود می آید " تفاوت پیدا می کند و طبعاً  
میان " تغییر دهنده " و " تغییر یافته " که ما باشیم، همیشه یک  
کشمکش برقرار است. تغییر روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی،  
ایدئولوژیکی آنظور که هست، در ما منعکس نمی شود که میان تغییری  
که ما یافته ایم و " آنچه ما را تغییر داده است "، هما هنگی و توافق  
وجود داشته باشد، بلکه میان این دو کشمکش هست. شاید انگاشته  
شود که برای " رفع این کشمکش "، بایستی این تصویر و مفهوم را تغییر  
داد و تصویر و مفهومی دیگر انتخاب کرد که " تغییر روابط خارجی

هما نظور که رخ داده است"، بدون انحراف در کمیت و کیفیتش ما را تغییر بدهد. ولی خصوصیت هر تصویر و هر مفهوم همین ثبات و دوام و پایدار است.

تغییرات و پدیده‌ها و اتفاقات و روابط به اندازه‌ای شروتمند و فراوانند که برای انسان، در این پهنایشان، احساس هرج و مرج و گمشدگی و عجز پدید می‌آورند. انسان نمی‌تواند با پهنای عظیم پدیده‌ها روبرو شود و آنها را در فردیتشان درک کند و به آنها نظایط بدهد. تغییرات و اختلافات و روابط، اورا گیج و پربیشان و مضطرب می‌سازند. ایجا در تصویریا مفهوم، ایجا دشبای و سکون و ابدیت و تغییر — نا پذیر در مقابل تغییرات و هرج و مرجی اختلافات بود. تصویری که از یک حیوان در ذهن یا بر روی دیوار غارش می‌کشید، نفی یک تغییر و اختلاف، در یک تغییرنا پذیر، و غلبه بر همان تغییر — و اختلاف بود. "مساوی ساختن دو چیز مختلف یا چیزهای مختلف" در یک تصویر یا در یک مفهوم، نا دیده گرفتن اختلافات، که هرج و مرج ایجاد می‌کند، بود. تصویر و مفهوم، قیام انسان علیه هرج و مرج اختلافات و تغییرات، برای یافتن امکان غلبه بر آنها بود. "مساوی ساختن چیزها"، فردیت و طبعاً "هرج و مرج اختلافات را از بین می‌برد تا بر آنها غلبه کند. از این رو در هر تصویر و مفهومی، دو عنصر اساسی و انفکاک‌نا پذیر وجود داشت. هر تصویری، "بود"، هر مفهومی، "بود"، ثبات داشت و در هر تصویر و در هر مفهومی تساوی و عینیت، "پیش شرط" آن تصویر و مفهوم بود. تا چیزها را علیه همه اختلافاتشان مساوی نمی‌انگاشت و عین هم نمی‌شمرد، تصویر آنها یا مفهوم آنها، برایش پدید نمی‌آمد.

پس هر تصویر و مفهومی دو عنصر اساسی بطور ضمنی داشت یکی "ثبات و بود" و دیگری "تساوی و عینیت". در همه تصاویر و مفاهیم انسانی، اختلافاتی که به او هجوم می‌آورند در مساوی‌سازیها، به سه حدی تقلیل داده می‌شده می‌شود در دسته‌بندیهای کلی آنها را مورد

نظر قرار داد و تغییراتی که به او هجوم می آورند "در ثبات بخشی ها"، کاهش می یافتند و قابل شمارش و انضباط می گردیدند. این تغییرات و اختلافات بی نهایت را که او در میان آنها گم شده و درمانده بود، بوسیله همین تما و نیرو مفا هیم ثابت و تغییرنا پذیر، ساده می ساخت و تقلیل می داد و با این تقلیل دادن، می توانست بر آنها سلطه یا بدو خود را بر آنها تحمیل کند. تصویر و مفهوم ما بود که "وجود" و "تساوی داشت"، نه واقعیت. و مفهوم وجود، چیزی جز همان بسط مفهوم "تساوی نبود".

در مساوی سازی و عینیت دادن، فردیت آنها را از آنها سلب می کرد و اختلافات آنها را تا می توانست نادیده و ناچیزی گرفت و به تغییرات، ثبات می داد.

در واقع مفهوم "بود" نفی "زمان و تغییر و اختلاف" بود. بدینسان "فردیت و اختلاف" را شوم و شرمی دانست. همینطور تغییرات را شوم و شرمی شمرد.

فردیت و اختلاف از سویی، و تغییرات از سویی دیگر، آقایی و تسلط او را بازمی داشتند. بدینسان "اصل تساوی" و "اصل وجود، که تجسم و ایده آل آن ثبات جویی بود"، دو مفهوم انتزاعی و ساختگی بودند که به انسان امکان غلبه کردن بر اشیاء و روابط و منضبط ساختن آنها و مالکیت آنها را می دادند.

انسان به "ثبات"، برای غلبه بر دنیا و تصرف دنیا احتیاج داشت و ثبات، دو گونه خود را عبارت بندی می کرد یکی در "مفهوم بود" و دیگری در "مفهوم تساوی". تساوی و بود (= وجود) دو گونه تجسم تلاش، برای ثبات جویی بودند. در تساوی، اختلاف میان دو فرد در یک زمان، نادیده گرفته می شد.

در بود، تساوی یک فرد، در هر زمانی علیرغم نوسانات با هم برقرار می شد. یک فرد در دو زمان مختلف، مساوی با هم بود.

## آلات قدرت انسان ،

### آقای انسان می شوند

درهر " تصویری " ، " اصل بود " و " اصل عینیت " بطورنا خودآگا ها نه در آن مضمهرست . از این رودر اسطوره های ما قبل تاریخ در همه ملتها ، این اصل بود و اصل عینیت ، شکل به خود گرفته است . با پیدایش فلسفه ها و ادیان ظهوری ( ادیان کتابی ) این دواصل ، خودآگا ها نه ، یا شکل " مفاهم خالص " به خود گرفته اند ( در فلسفه ها ) یا آنکه ترکیب هایی از " مفاهم و تصاویر " شده اند .

" ثبات جویی " که در آغاز ، روش تحقق قدرت یا بی و تصرف و مالکیت و نظم دهی بر طبیعت و وقایع و امور اجتماعی بود ، بالاخره به عنوان " مخلوق و محصول انسان " ، جهت معکوس را پیمودند و برخود انسان چیره شدند و روان مردم را قبضه و تصرف کردند .

بالاخره مخلوق انسان ، خالق انسان شد . مفهوم و تصویر " بود و تساوی " ، انسان را اسیر و تابع خود ساخت . مفهوم و تصویر " بود " از انسان ، " بود " ساخت . مفهوم و تصویر " تساوی " ، از انسان " مساوی " ساخت .

" مفهوم فطرت " ، که آلت قدرت و طبعاً " آزادی انسان بود ، حاکم بر انسان شد و قدرت و آزادی را از او گرفت . مفهوم فطرت یا تصویر فطرت که می توانست برای " تثبیت نسبی و موقتی انسان " در برهه ای کوتاه از تاریخ ، مفید باشد ، انسان را برای ابد سنگ و منجمد ساخت . نقشی که این دواصل در مخلوقیت و تابعیت خود داشتند ، با قبضه کردن روان و عواطف و عقل انسان ، معکوس شدند . بجای آنکه " اصل بود و اصل عینیت " ، وسایل قدرت و تصرف و غلبه و فضیلتی آزادی بیافرینند ، وسایل تضعیف و تحقیر انسان شدند ، وسایلی مالکیت بر انسان و تصرف انسان شدند ، حقانیت سلب آزادی ایجاد کردند و آزادی را شوم و شرساختند .

تصویر و مفهوم " فطرت ابدی " ، انسان را از جنبش و بالطبع از آزادی انداخت .

با تما ویرومفا هیمی که می خواست " واقعیات " را ثبات بدهد به  
" خود "، ثبات داد، و خود را تبدیل نا پذیر و منجمد ساخت .

" مفهوم بود " و رابطه آن با  
" غایت و کمال "

تلاش برای " ثبات جویی کا مل " و " ثبات دادن کا مل " با لخره به  
پیدایش مفهوم " بود مطلق و محض " می کشد. مفهوم خالص " بود "،  
سا ثقه ثبات جویی ما را در آخرین حد ممکن، ترضیه می کند. " وجود "،  
هم عینیت محض هر چیزی با خودش هست ( هر چیزی با خودش مساوی  
است ) و هم در هر لحظه ای از زمان، همان است که در لحظه پیش بود .  
یک وجود، " عینیت زمانی "، در هر لحظه ای تازه، با خودش دارد. هر  
لحظه ای، همان هستی است که لحظه پیش بود .  
این مفهوم خالص " بود "، با آنکه " ایده آل ثبات خواهی "  
ماست، در هر لحظه ای در بر خورد با واقعیت شکست می خورد، چون در آن  
" تغییر " راه نمی یابد و همیشه " ما وراء تغییرات " قرار می گیرد.  
مفهوم " بود "، علی رغم هر تغییری، در هر لحظه ای، بدون تغییرو  
وراء تغییر و تغییر نا پذیر در خود ( عینیت خود با خود ) باقی می ماند  
( مثلاً " مفا هیم روح و شخصیت ) . تغییر در " مفهوم بود "، راه نمی یابد.  
اما در محیط انسان، انسان همیشه با تغییرات و اختلافات روبرو  
است. سا ثقه ثبات جویی ما، که مفهوم بود را در " آغا ز هر چیزی " قرار  
می دهد، متوجه و رشکستگی خود می گردد .

از این رو بلافا صله برای رفع چاره، می کوشد که " مفهوم بود "  
را با یک ضربه و جهش از آغا ز به انجا م ببرد، تا با زهمه این تغییرات  
در یک بود دیگر، نفی بشوند. بدینسان مفهوم " مقصد غایی و غایت "  
و " کمال و حرکت بسوی کمال " برای ایجا دکردن ثبات، جبران  
" مفهوم بود ا ولیه " را که در مقابل تغییر، از اجراء نقش خود باز

مانده است، می‌کند. " غایت و کمال"، مفهوم بود دیگری هستند که به مدد " وجود" و " فطرت" که قاربه ایجا دثبات نیستند، می آیند و نقش آنرا بدوش می گیرند. از این ببعده، هر وجودی، هر تغییری که می‌کند، " به سوی مقصدنهایی و غایتی" است و این " تغییر برای آن غایت" و " تغییر به سوی آن غایت"، به این تغییر، یک موجودیتی می‌دهد و یک معنایی می‌دهد که بخودی خودش ندارد و نیست.

" تغییر"، نسبت به " مفهوم بود"، به خودی خودش، یک انحطاط از بود، یک هبوط از بود، یک دورافتادگی از بود، یک محرومیت از بود، و با لایحه یک کاهش در بود است. تغییر، همیشه " فساد" است. تغییر، همیشه بر ضد بود، بر ضد فطرت، بر ضد حقیقت است. هر چه هست، در " بودا و ل" هست تغییر این بودا و ل، یک فساد و انحطاط و دورافتادگی و کاهش است. تغییر، از بود، می‌کاهد و هیچگاه نمی‌تواند بر آن " بیفزاید". از این رو در تغییر، هیچگاه تا زگی و خلاقیت نیست.

وجودی که در فطرتش ضعیف است در تغییرات، هیچگاه قوی نمی‌شود. وجود ضعیف، در تغییرات، ضعیف‌تر می‌شود. ضعیف، همیشه ضعیف می‌ماند و قوی همیشه قوی خواهد ماند.

خلاقیت در تغییرات نیست. تغییر، نونمی آورد. نو، امکان پیدایش ندارد. مگر آنکه نو، فقط همان چیز پوشیده و پنهان و مضمردر " بود" باشد. تفکر، خلاق نیست، بلکه باید تا ویلی و تفسیری باشد. " همه افکار" در این متن مقدس و فطری هستند، فقط برای رسیدن به آنها بایستی این متن را در تا ویل و تفسیر، گسترده. تفکر انسان به خودی خودش، عقیم است. فکر انسان فقط از آن متن، در تلاش، افکار را می‌گستراند و از خودش و با خودش.

تغییر چیزی یا فکری، بر آن چیز یا فکر نمی‌افزاید. تغییر چیزی یا فکری یا عقیده‌ای، به آن چیز یا آن فکری آن عقیده، اعتلا

نمی دهد. از "حقر"، "کمال" به وجود نمی آید. در تغییر، خوش بینی برای پیدایش "نوهای غیرقابل پیش بینی" وجود ندارد. در تغییر یافتن و تغییر دادن، همیشه بدبینی انحطاط و سقوط و هبوط هست. تغییر، ترس آور است. تغییر، نفرت انگیز و آکراه آور است. نبا یستی گذاشت وجودی، تغییر پیدا کند. هر چیزی کیه بدیع است، بدعت است و خطر برای وجود و فطرت می باشد و با یستی با آن جها دکرد. همه چیزهای خوب و عالی و کامل و زیبا در همان اصل و فطرت و آغاز هست.

این "فساد دائمی تغییر"، این "دورا فتادگی و محرومیت و مطرودیت ابدی"، این از خود بیگانگی شدن، "از فطرت بیگانه شدن"، با آوردن مفهوم "غایت"، باز "حرکتی به سوی بود" می شود. حرکت به سوی "ثبات نهائی" و "تغییرنا پذیری نهائی" می شود. حرکت به سوی "با خودیگانه شدن" مساوی شدن خود با فطرت گم کرده و فراموش شده "و بالاخره" "ثبات زمانی خود با خود" = ابدیت روح "می شود. سیر به کمال، حرکت به سوی غایت، حرکت با زگشتی به فطرت و بود است. بدینسان مفاهیم کمال و غایت و معاد، خیرا علی و سیرتکاملی، همان تلاش برای ثبات جوئی "در با زگشت به یک بود نهایی" است، و با زدر فساد و تغییر، "بود" می آورد.

تغییری که به خودی خود تحقیق کردنی و مطرود شدنی و شرونفـسرت انگیز می باشد، با این عنصر بود که "سیر بسوی غایت و کمال" باشد، از شربت و نفرت انگیزی و مطرودیت و هبوط، نجات می یابد. تغییر، به خودی خود، شراست چون فناست ولی در اینکه "سیر به سوی بودنهایی" است، رهایی بخش و منجی می شود. سوی خاص تغییر، شربت تغییر را که "فناست" از بین می برد.

بدینوسیله تغییری که نشان فنا و هبوط از بود، بود، با مفهوم کمال و غایت، دوباره جوهر و وجود پیدا می کند.

"بود کمال" از جلو، به "تغییر"، "هویت بود" می دهد. آنچه در

تغییر، به تغییر، حقا نیت عقلی می دهد، همین "امکان مجدد بود شدنش در غایت و بسوی کمال" است. تغییر، به خودی خودش، فساد و شروا هریمنی و تخریب و "جریان بی برضد خدا و حقیقت و فطرت" بود. ایده آل، "بودن" است. ایده آل، "بازگشت به فطرت" و "فطری بودن" و "آنچه فطری و آنچه وجودیست" و "آنچه کمال و سیر کمالی است" و "آنچه غایی" است می باشد. هنوز مفهوم "اصالت" ماهمین عفونت "فطرت و کمال" را می دهد. بدینسان هرمتفکری، هر مصلح اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی، آنچه را می خواست تغییر بدهد، و یا بنیان بگذارد، آنرا فطری و وجودی می ساخت. اساسا "کلمه صالح" همان "جورسا زنده و متناسب سا زنده با فطرت" است، برگردانیدن آن به پدران اولیه هم، فطری ساختن بود. قانون و حق و نظم و اصول اخلاقی، همه به عنوان "فطرت" معرفی می شد. همه چیز خوبی، احتیاج به شناسنامه "فطرت یا کمال" داشت. قانون و نظم و حقوق همه از طرف خدا، فطری ساخته شده بودند و اساسا "معنای کلمه فطرت، همان "آغاز" بود. خلق کردن فقط در آغاز نبود. "آغاز" و "فطرت" یکی بودند و تبدیلی در آنچه در آن آغاز، خلق شده بود، نبایستی باشد.

### امت (جامعه) و فطرت

دین و ایمان و عقیده هم فطری بودند، از همان آغاز، یکبار و برای همیشه آفریده شده بودند.

هر فکری و عقیده ای که به آن آغاز و فطرت و یا متون فطری بازگشت داده می شد، اصل بود. کلمه "امّی" نیز معنایش آن نبود که محمد، بیسواد بوده است، بلکه معنایش همین "فطری بودن گفته ها" می بود. کلمه "مادر" در اثر بقا یا دورهمی ما در سالاری، هنوز هویتش را در اذهان مردم به عنوان "سرچشمه حیات و وجود" و "نقطه شروع بار

آوری و زاینده‌گی "حفظ کرده بود و همان معنای " زن " را در زبان فارسی کهن داشت. زن و مادر، سرچشمه زندگی، سرچشمه وجود و فطرت بود. زندگی کردن و زیستن، طبق فطرت بودن، بود (کلمه زندگی از همان کلمه زن است. بود = زن = فطرت). از این رو دعوی اُمّی بودن محمد، مقصود همین تا یبید در فطری بودن کلامش هست که "واجد بودند". (مادر = زن. در جامعه‌های نخستین مفهوم زن، مفهوم ما در بود) اصلاً انتخاب کلمه " وجدان " که از " وجود " می آید برای اشاره به " فطرت " است. " وجدان " در زبان فارسی هویت درونسوئی (سوبژکتیو) فردی و شخصی ندارد. هر فکری بایستی از این "بود"، گسترده و تاویل و تفسیر بشود. گفته محمد، سرچشمه همه افکار است. عقل انسانها، بخودی خود عقیم است و فقط در تلاش تا ویلی و تفسیری می توانند به افکار برسد.

و اینکه معتقدین به انبیاء و با لآخره به محمد ( که همه معتقد به دین فطری اسلام هستند ) " اُمّت " خوانده می شوند برای این است که با " قبول اسلام " فطرت را در خود تا یبید می کنند و به فطرت انسان باز می گردند و دین واحد، ماهیت فطری داشت ( کلمه اُمّت از همان کلمه اُمّ، مادری آید ). خدا، دین را در فطرت انسان گذاشته بود. انسان به فطرت واحد دینی، خلق شده بود و خدایی که دین را فطرت انسان کرده بود، انسان، حق تغییر و تبدیل آنرا نداشت. انسان، حق انحراف و ورزیدن از آنرا نداشت. دین واحد، در فطرت انسان، تبدیل نا پذیر بود. تبدیل و تغییر دین، عصیان و طغیان و کفر و بغی و شرک بر ضد خدا و در مقابل خدا بود.

" آنچه داخل در دین و فطرت بود " با " آنچه در خارج از دین و فطرت بود " تسامح نداشت و میان این دو، رابطه اکراهی برقرار نبود. میان " دین " و " بی دین " امکان تفاهم نبود. میان " دین " و " بی دین " فقط عداوت و ضدیت وجها دیو بود. حتی در " هر عمل جداگانه ای که دیداری کرد، خارج از فطرت خود می شد " در رابطه اکراهی

با امت و حکومت قرار می‌گرفت، حتی در رابطه اکراهی با خودش قرار می‌گرفت. و چون "عقیده فطری و فکرفطری" همان عقیده و فکراول (بسه معنای ما و راء الطبیعی اش) بود و هر عقیده و فکر دیگری که ساخته انسان است، منحط و بیگانه و اُفت و انحراف نسبت به آن عقیده اولیه فطریست، طبعاً "کذب و باطل و ظلمت و ظلم است. آزادی عقیده در دنیا بی‌مطلوب است که" دین فطری و فکرفطری "نیست و کمال از نقص، و قدرت از ضعف، و عظمت از حقربرون می‌جوشد و "نو"، در تغییر می‌تواند برتر و بهتر از "آن فکر و عقیده اول" بوده باشد. آزادی عقیده، متلازم با قبول مفهوم "پیشرفت فکر انسان" است. انسان بر هر فکری عقیده پیشینش غلبه می‌کند و از آن "فرا ترمی‌رود". انسان در عقیده اولیه اش، در فطرتش نمی‌ماند بلکه از فطرتش و از خودش "فرا تر" می‌رود. انسان، فطرتش و عقیده فطری اش را تغییر می‌دهد و با این تغییر عقیده فطریش، بیشتر و بهتر از فطرتش می‌شود. "فکر پیشرو"، "فکر نو آفرین" "احتیاج به" توبه و رجعت به عقیده و فکر اولیه اش، ندارد و چنین توبه‌ای را نه تنها مسخره آمی—ز و حقارت انگیزی دادند بلکه برضد ارزشهای انسان تغییر دوست است.

بالاخره دین، به علت همان فطری ساختنش، ناگزیر، "غایت و نهایت" نیز می‌شد، تا ورشکستگی‌های فطرت را در برخورد با تغییرات رفع کند و بدینسان "خدای فاطر و خالق و اول"، می‌بایستی در نهایت و غایت نیز قرار گیرد و "مالک یوم‌دین" بشود. "یوم‌دین" آخرین روز با زگشت به فطرت بود، روز نجات از فساد و انحرافات و محرومیت‌ها و "از خود بیگانگی‌ها" و "دور افتادگی از وطن" و "دوره غربت و فراق می‌شد". همه تغییرات در این روز، منتفی می‌شد. انسان از فسادهایی که یافته بود، پاک و مبرامی شد. یکی از مباحث جالب، تاثر این اندیشه فطرت در قضاوت اسلامی است چون "یوم‌دین" همان "روز حساب و روز قضاوت" است و قضاوت،

همان مقایسه اعمال و افکار و احساسات با فطرت است، با همان عقیده‌ای است که " فطرت ساخته شده است ". تخطی از آنچه " فطرت مقدس و واحد و مطلق " انسان ساخته شده است، ایجاب مجازات‌های بی نهایت شدیدی کند. قضاوت و مجازات بازگردانیدن به خطر است. چون هر تخطی، یک " تخطی وجودی " است.

### مبتکر فساد

ملائک به خدا و ندیا دآورشند که انسان، وجود مفسدی است. با این صفت، نشان داده می شود که انسان، مبتکر فساد است. خوبی و عیب و زیبایی و نبود از خدا شروع می شود. کار خدا، خلق خیر و خلق " بود " است. " بود "، " خیر " است. خدا مبتکر خوبی و وجود است و انسان مبتکر فساد در آن است. فساد، با انسان شروع می شود.

" ابتکار تغییر در بود "، " ابتکار فساد در بود " با انسان است. بود، مساوی با خیر است و تغییر در بود، مساوی با شر و فساد است. انسان است که با تغییر در فطرت خود و در نظم فطری و ذاتی اجتماعی (ارض) شروع می کند و آنرا مختل می سازد. انسان است که فطرتش را در تغییر، فاسد می سازد و وقتی انسان " ابتکار فساد " را که همان " ابتکار شر و ظلم " است، داشت و به خود تغییر داد و عدالت موجود در اجتماعش را به هم زد و منحط ساخت، آنگاه خدا وند، این تغییرات را " وامی گرداند "، " وامی تغییرانند "، " وامی فسادانند " تغییر و تحوّل خدا " بعد " از تغییر و تحوّل انسان است. خدا هیچ کار بدی را شروع نمی کند و تغییر خدا، تغییر بی معنای تغییر انسان نیست بلکه " خنثی ساختن تغییرات تحولاتی است که انسان داده است ". دو آیه قرآن که حاوی این فکر است که تا انسان یا اُمّت خود را تغییر ندهد، خدا به آنها تغییری نخواهد داد نشان عظمت انسان و اعتماد انسان به خودش نیست بلکه

"ابتکار در تغییر" دلیل تحقیر و شقاوت انسان است. خدا، بر ضد تغییر و تبدیل و تحول است. نجات انسان، نجات او از فساد است که او به خود و اجتماعش داده است. معنای آزادی در دین و اخلاق فطری، همیشه "رهايي از فساد است که در تغییرات و تحولاتی که انسان در ابتکارش به خود داده است. مثلاً" توبه چون وا تغییرانیدن از تغییر است، آزادی انسان است. توبه، واگردیدن و واگردانیدن است. عذاب و شکنجه برای " بازگشت به عقیده و فکر فطری"، آزادی است. سیررهای بخش تکاملی که رهایی از همین انحراف و رزیها از فطرت است، ولو با اکراه صورت بگیرد، آزادی است. "دین و اخلاق فطری"، "دین کامل و عقیده کامل" و "کمال فکری" نیز هست. رها ساختن از هر فکر و عقیده ناکامل دیگر، آزادی است.

حکومت اسلامی موظف و مکلف است که انسان را از همه عقاید و افکار ناکامل (جز اسلام که کمال دین است، همه ناقصند) دور سازد و لو به اکراه.

معنای آزادی، همیشه "و افسانیدن، فساد است که انسان در تغییرات به خود و اجتماع و فکر و عقیده خود" داده است. معنای کلمه "انقلاب"، همین "بازگشت به فطرت"، "بازگشت به وجود"، "بازگشت به عقیده و دین فطری" است. انسان، در دین و ایمان "منقلب" می شود. "قلب"، بدین علت ارگان "(عضو اصلی) ایمان و معرفت ایمانی است، چون در آن هر شناختی، بازگردانیده به فطرت می شود. و "قلب مؤمن" در میان دو انگشت خدا قرار دارد تا همیشه مرتباً" او را به فطرتش منقلب سازد و کلمه "قیام" و "قیامت" و "دین قیام" و "اقامه وجه" همین قیام و پایداری و ثبات و ایستادن بر همین فطرت است و قائم (مهدی موعود) برای بازگردانیدن مردم به فطرت و پایداری ساختن مجسد مردم و بشریت در فطرت است. یعنی بایستی "اسلام" را در همه جهان



" به فطرت با زگردانیدن " که عملی است که " خارج از فطرت " صورت می گیرد، با اکراه صورت خواهد گرفت و جهاد و قتل و تحقیر ( کلمه صاغرون در قرآن در موقع جزیه گرفتن از اهل کتاب به کار برده می شود، یعنی در حین جزیه گرفتن آنها را تحقیر کنید، گزنده انسانی تیشان بزنید ) بکار بردن اکراه، برای بازگشت به فطرت است. حقیر ساختن در موقع جزیه گرفتن، ایجاد اکراه می کند.

عملی که از دین و ایمان به دین سر نمی زند، گناه و ناصالح و نابخیر و ناصواب است. عمل بایستی از فطرت سرچشمه بگردد. " قضاوت عمل "، بدون در نظر گرفتن فطرتی که عمل از آن سر می زند، امکان ندارد. عمل در نقض " مفید بودن برای جامعه " یا " مفید بودن برای دیگران "، " در چهار چوبه روابط اجتماعی " طرح نمی شود و سنجیده و قضاوت نمی شود. بلکه عمل فقط و فقط در رابطه با فطرت و وجود، قضاوت می شود و وزن کرده می شود. عمل خیر و صالح و صواب و سلیم، در انطباق و مقایسه با این فطرت است که صالح و صواب و خیر و سلیم می باشد. و فطرت نه متعلق به فرد است و نه از اجتماع است.

معیار، ارزشهای فردی یا ارزشهای اجتماعی یا کشمکش و مصالحه در این کشمکش ارزشها نیست. عمل سلیم و عمل صالح و عمل صادق همین " انطباق کامل و آشنی کامل و هماهنگی کامل با فطرت " است.

در مقاله دیگری به تفصیل مسأله " ارزش " و رابطه آن را با " کمال و غایت " و " بود و فطرت " و تفاوتی که با آنها دارد طرح خواهیم کرد. فقط برای آنکه احساسی از " تعیین عمل در رابطه با فطرت " برای خواننده حاصل شود، با احادیث فراوانی که در اصول کافی کلینی و سایر کتب احادیث و تفاسیر از هر دو مذهب آمده است اشاره ای مختصر می شود. در اصول کافی، یکی از شیعیان از یکی از امامهای پرسد که با اشخاص نامسلمان ( که البته مقصودش اهل تسنن هستند )

آمد و شده است و ملاحظه کرده است که آنها اعمال خوب دارند و برعکس با مسلمانها ( که البته مقصودش هم عقیدگان شیعه‌اش می‌باشند ) برخوردار شده که خیلی اعمال بد دارند، و از امامنا مبرده می‌خواهد جریان این مطلب را برایش روشن سازد. چون یک مرد موء من به نتایج اجتماعی و انسانی اعمال دیگری به تنهایی نمی‌نگرد. محبت و بزرگواری و فداکاری و کمک‌یک‌انسان به مسلمان به خودی خود، مورد تقدیر و تحسین قرار نمی‌گیرد و تا پید نمی‌شود. وقتی یک مؤمن بشود که طرف معامله، عقیده دیگری دارد، همه اعمالش از دیدی دیگر دیده می‌شود و یا اصلاً " همه محبت‌هایش و بزرگواری‌هایش و کمک‌هایش نا دیده گرفته می‌شود. چون اعمال، در نقش اجتماعیشان و حتی در نقش شکوفایی فردیتشان قضاوت نمی‌شوند.

در هر حال پاسخی که امامنا مبرده به او می‌گوید بدین منوال است که خدا وقتی گل مؤمنین و گل کافر را ( یعنی معتقدین به عقاید دیگر را که البته سنی‌ها نیز جزو آنها حساب می‌شدند ) خمیر می‌کرد، به حسب تصادف، گل مؤمنین را در کنار گل کافرها گذاشت ( شاید خستگی به او دست داده بود یا ناگهان کار دیگری حواس او را پرت کرده و به خود مشغول داشته بود ).

در اثر این نزدیکی دو گل، اندکی از گل مؤمنین به گل کافرها می‌چسبند و اندکی از گل کافرها به سطح گل مؤمنین می‌چسبند. به همین علت، کافرها هر عمل خوبی که می‌کنند، از همان ذرات گل مؤمنین ( بیگانه‌ها وجود و فطرت آنها ) است که به ناحق بر روی طینت ( فطرت ) آنها باقی مانده است، و مؤمنین همه اعمال شری را که می‌کنند از همان ذرات اجنبی است که از گل کافرها بر سطح آنها ( به ناحق ) چسبیده مانده است. یعنی این اعمال شروخیست و زشت مؤمنین از فطرت پاک و عالی آنها نیست، بلکه در اثر این اشتباه و تصادف، و در اثر باقی مانده اثر طینت و عاریتی از کافرها بر طینت آنها، سرچشمه می‌گیرد و هماغانطور برعکس همه اعمال خیر

کفار، از خودشان نیست، بلکه به حساب همان مؤمنین گذاشته  
خواهد شد که اندکی از طینتشان از آنها مفقود شده است.

طبق این استدلال و شیوه تفکر همه محصولات صنعتی و خدمات  
اجتماعی غربیها، از خودشان نمی باشد و بایستی به اصلش که امت  
مسلمان ( و به خصوص امت شیعه دوازده امامی در ایران است ) باز  
گردانیده شود و مالک حقیقی این اعمال ( چون کاریک نوع عمل  
است ) همان مسلمان های واقعی هستند. این نتیجه گیری،  
واقعیت و بیهودگی و سخافت تئوری فطرت را روشن می سازد. یک مسلمان  
می تواند یک کارگر مسیحی یا مجوس یا کمونیست بیاورد و همه  
محصولات کارش را بدون اجر و مزد از آن خودش بداند و مزدش را از او  
بردارد و به او ندهد و این عمل " غصب و حرام " نیست. کافر،  
در طینتش، امکان خوبی کردن " نیست " و مؤمن در طینتش امکان  
شر کردن " نیست ". فقط مؤمن در وجودش خیر " هست " و نور " هست "  
و فطرت کافر، شر " هست " و ظلمت " هست " و جهل و کذب " هست ".  
از این رو به اعمال افراد به تنهایی نمی توان نگریست و عمل کافر  
ولو بحسب ظاهر، خیر " بنماید " ولی چون در طینتش خیر " نیست "،  
ذره ای خیر در آن عمل نخواهد بود تا خدا در ترا زویش بکشد. عمل به  
خودی خودش و در نقش اجتماعش وزن ندارد و " مثقالی خیر " در  
وجود کافر نیست تا در عملش آن خیر، قابل کشیدن باشد و پا داش  
دادنی باشد.

عمل او، وجود او را " خیر " نمی کند و خوارها عمل خیر از یک کافر  
و بد عقیده و بی دین، یک مثقال خیر نمی شود که در ترا زوی خدا  
کشیدنی باشد. البته در این احادیث، به جای آنکه این اعمال  
نا صالح و ناخیر و ناسلیم و ناصادق از مؤمنین را در اثر همان  
" تغییراتی " بدانند که در قرآن بنام فساد می خوانند و انسان،  
مبتکرش هست، توجیه کنند و با " نیت خیر " و " توجه به معاد " و " امکان  
توبه " راه هایی و نجات از این " فساد موقتی و موضعی " پیدا کنند،

نا خود آگا ها نه ، تما دف و غفلت را به خود خدا نسبت می دهد ، و بسا " غفلت نا خود آگا ها نه خدا " ، اعمال خیر کفار و اعمال شرم مؤمنین را به جای بازگردانیدن به " فساد خود مؤمن ( من ) و " فساد خود کافر " ( یعنی تغییر از فطرت خود با ابتکار و مسئولیت خود ) ، با همان بسط و ثنوری فطرت ، حل کند ، مجبور می شود که قائل به دو خلقت جداگانه از هم کافر ها و مؤمن ها بشود ، و دو نوع فطرت و طینت بیا فریند ، و بدینسان از طرح مسأله تغییر و تحول در انسان ، به کلی صرف نظر کند ، تا به طور خاص همه اعمال را از خود انسان ، مشتق سازد . این دو خلقت جداگانه و دو فطرت جداگانه و متمایز از هم ، ریشه های صریح و قاطع در خود قرآن دارد و ساخته دکانداران دین و امامان نیست . مسلمان ها از گلی خاص و متمایز ساخته شده اند و کافر ها از گل کثیف و گندیده و پستی آفریده شده اند .

اخیرا " جنبش های که خود را اسلام را ستین می خوانند " کافر " را به " سرمایه دار " تفسیر می کنند یا به طریقی با آن عینیت می دهند ولی کفر نتیجه اعمال نیست که بتواند کاپیتالیست ها را ، کافر خواند و بعنوان کافر ، تفسیر کرد . کاپیتالیست در " روابط کاری و عملی میان انسانها " پدیدار می شود . کاپیتالیست در " روابط عمل " توجیه می شود نه از " وجود و فطرت " . خدا ، یک انسان را از یک خاک نیا فریده است ، در همان خلقت میان انسانها ، تمایز هست و مؤمن است که با یتسی سلطه و حکومت بر کافر داشته باشد . البته خلق دو فطرت جداگانه از هم ، مسأله مجازات و مسئولیت را به کلی به بن بست حل ناپذیر می کشاند که همه تفاسیر و احادیث فقط با سفسطه می توانند آن بگذرند . بسیاری از آیات قرآن به قبول این دو فطرت جداگانه مؤمن و کافر ( دو نوع انسان متمایز از هم ) کشانیده می شود و بآیه " لا تبدیل لخلق الله " ( در سوره الروم ) که در این مقاله آمد و در مورد فطرت دینی است ، تغییرناپذیری فطرت ، مسلم می شود و تفکر در مسأله " تحولات و تغییرات درونی و روانی انسان "

و "امکان تولد تازه انسان" و "انقلاب روحی انسان" به کلی امکان  
رشد میان علمای اسلام نمی یابد. در حالی که با "قبول فسادپذیری  
در فطرت انسان" که با اقرا رملنا که وجود دارد، خداوند آنرا نفی  
نمی کند، بلکه تصدیق می کند، و فقط حکمت برتر بودن انسان را بر  
آنها در چیز دیگری داند، می شد از خلق دو نوع انسان از طرف خدا  
صرف نظر کرد.

ولی این تئوری فطرت، چنان در قرآن ریشه دوانیده است که روند  
این گونه تفسیر اعمال از فطرت، هم آسان تر و هم قابل فهم تر است.  
فقط مسأله جالب این است که آیا اساساً "ایجاد اکراه برای کافری  
که با فطرت کفر و جهل و ظلم و ظلمت خلق شده است"، او را از فطرت  
کافریش (که تبدیل پذیر نیست) دور خواهد ساخت و سلامش "خروج  
و محرومیت از فطرتش" نخواهد بود؟ و نگاه داشتن او در "خارج از  
فطرتش" (که در این موقع مسلمان بودن است) همیشه فقط با زور  
و وحشت و انذار و ترس و وحشت و پرهیز از خشم و غضب خدا (تقوی)  
ممکن خواهد بود؟ و گرنه به سرعت به فطرت کافری او باطل و ظالمش  
عودت داده خواهد شد. در این صورت چه حکمتی دارد که ما به زور و اکراه  
و وحشت و هول و انذار او را از فطرتش (که کفر است) دور سازیم؟ و آیا  
اسلام که نقشی اساسی رسول را "انذار کردن" و وحشت اندازی  
می داند (حتی به جهنم و عذاب و شکنجه بشارت می دهد) اعتقاد  
باطنی به "کفر فطری همه انسانها" نیست؟ این مسأله ها و  
بسیاری از معضلات دیگر، فقط به این علت طرح می شود و همیشه  
طرح خواهد شد و هیچگاه پاسخ داده نخواهد شد برای این است که دین  
اسلام، فطری ساخته شده است یا فطری انگاشته شده است، و "مفهوم  
فطرت و بود" که انسان برای ثبات دادن به جهان و وقایع  
و پدیده ها و بالاخره غلبه بر آن لازم داشت، خارج از محل، در مورد  
"خودش" بکار برده است و با این مفهوم، خودش و عقیده اش و فکرش  
و روحش را ثابت و منجمد و ساکن و تغییرناپذیر ساخته است و آزادی

را از خود سلب ساخته است. مفهوم و تصویری که برای پیدایش قدرت و آزادی او بود، برای نفی قدرت و آزادی او بکار برده شده است. بود و فطرت و عقیده و فکر و احساس و حقیقت خود را سنگ ساخته است. البته می شود به جای این " فطرت و وجود " که در بر خورد با تنوع افکار و مسأله تغییر عقیده، بکلی ورشکسته می شود و یک تئوری ضد انسانی می گردد، یک " کمال غائی " و طبعاً " یک سیرهای بی بخش تکاملی " گذاشت و تصور کرد که بشریت در پایان، همه " یک امت اسلامی " می شوند. تا یید کمال و سیر تکاملی برای تثبیت و تغییرنا پذیر ساختن تحولات ( بودبخشیدن به پدیده ها و تغییرات که به خودی خود فانی هستند ) همان ورود مفهوم " بود " از جهت وارونه است که نهضت های اسلام راستین با کورمالی ولی به طور بسیار ناقص شروع کرده اند و خیال خودضعف ایده (= سراندیشه) فطرت را در مفهوم کمال و سیر تکاملی می توانند بر طرف سازند. ولی تناظر تئوری فطرت با تئوری کمال ( غایت ) در اثر آنکه هر دو یک نقش را بازی می کنند ( دادن بود و جوهر به تغییرات شوم، و منفی شناختن تغییرات به خودی خودش ) بجای باقی می ماند.

اصل ثبات و بود و فطرت، برضد

اصل آزادی

همیشه این " ثبات مطلق " که هم در مفهوم " وحدت فطرت " و هم در مفهوم " وحدت کمال و غایت " تبلور می یابد، متضاد با مفهوم " آزادی " است. دو مفهوم ثبات و آزادی همیشه به هم مرتبطند. مفهوم و تصویری که ما از ثبات ( و طبعاً " از بود و وحدت ) داریم کیفیت و کمیت آزادی ما را مشخص می سازد. در هر اجتماعی، این دو اصل با هم طرح می گردند و پاسخ به یکی، پاسخ به دیگری نیز هست. و همیشه کمیت و کیفیت آزادی، با کمیت و

وکیفیت ثبات اجتماعی و ثبات فردی معین می گردد. کمیّت  
وکیفیت آزادادی، با کمیّت وکیفیت ثبات اجتماعی و ثبات  
فردی معین می گردد.

ارجحیت دادن به مسأله ثبات (بود و فطرت و وحدت) ، دشمن با اصل  
آزادادیست. اصل وحدت اجتماعی، نتیجه همان اصل ثبات است. در  
تصویر آدم، " وحدت امت و بشریت " و " ثبات امت و بشریت " در  
" فطرت فردی یک انسان " با هم طرح می شود. در یک شخص و فطرتش،  
" وحدت اجتماع " و ثبات اجتماع بنیان گذاری می شود. واصل وحدت،  
همیشه اصل آزادی را رفع می سازد. (در کمر آدم هم بشری اخدا یک میثاق می بندد)

در جا معهای که " اصل وحدت و ثبات "، مطلق ساخته بشود و اولویت  
پیدا کند، اصل آزادی به کلی رفع و منتفی ساخته می شود جا معهای  
که بر فطرت ( فطری سازی یک اصل، یک دین، یک جهان بینی، یک  
علم، یک ایدئولوژی ) بنا می شود، یا در جا معهای که مکلف به  
پیمودن یک سیر ثابت به کمال مطلق هست ( این کمال و غایت هر  
چه باشد، نقشی را که ایفاء می کند یکی است. چه این کمال، امت  
برادر اسلامی باشد، چه جا معی طبقه کمونیستی باشد ) یک ثبات  
مطلق کمالی و غائی، هر تغییری و طبعاً " آزادی افکار و عقاید "  
را از بین می برد. چنانکه دیده شد، " مفهوم بود "، نتیجه ثبات خواهی  
انسان بود. و مفهوم " وحدت " هم در " مفهوم بود " و هم در " مفهوم  
غایت و کمال "، ثبات را مطلق تر و کاملاً ملتر می ساخت.

از طرفی، ثبات، همیشه در " یک بود " و " در سرچشمه بودن  
واحدیک بود " حاصل می شد. مثلاً برگردانیدن همه وجودها به یک  
وجود ( همه چیزها را از یک سرچشمه دانستن )، همه را آفریده شدن از  
یک خاک دانستن، همه را از یک پدوما در دانستن، همه را مخلوق یک  
خالق شمردن، ایجاب ثبات می کرد. در آن " وحدت آغاز "، " وحدت  
سرچشمه "، " وحدت بود و فطرت "، می شد " ثبات " را علیرغم  
اختلافات و تغییرات در اذهان ایجاد کرد. " وحدت آدم به عنوان

پدر همه افراد جامعه انسانی "، یا "وحدت شخصی ما ننند ابراهیم به عنوان پدر واصل امت اسلامی"، تصویری زنده و موثر برای ایجاد " ثبات " در جامعه بود .

این شیوه تفکر در مفهوم " صورت واحد فطری در آدم"، شکل به خود می گرفت . همینطور وحدت غایت و وحدت کمال نهائی و وحدت مقصد جامعه، تصویری بود که ایجاد ثبات اجتماعی می کرد . این شیوه تفکر، در مفهوم " یک فرد به عنوان سرمشق و مثال اعلی و اسوه حسنه و ایده آل و قهرمان"، شکل به خود می گرفت . در یک فرد، بود جامعه وحدت وجودیش متمرکز و متکثف می شد .

این دو نوع مفهوم وجود، بود که می کوشید بر تغییرات و اختلافات، غلبه کند و آنها را مهار سازد . یکی مفهوم وجود و فطرت " از پیش " و دیگری مفهوم کمال و غایت " از پس "، دامنه تغییرات و اختلافات را در بر می گرفتند .

این " مفهوم وجود آغازین و واحد " و " مفهوم سرمشق کمالی " وقتی "تصویر به خود می گرفت"، " وجود یک فرد واحد " بود که صدر ابتداء جهان، در ابتداء تاریخ، در ابتداء یک اجتماع و بالاخره در " راس یک اجتماع " قرار داده می شد . " بود و وحدت اجتماع " از همین یک بود فردی و همین یک غایت فردی، سرچشمه می گرفت . " اجتماع " در " رهبر "، " بود " نه آنکه رهبر یا رئیس جامعه، نماد ( سمبل ) وحدت جامعه باشد بلکه جامعه در آن رهبر، " بود " و " واحد " بود .

خدا، " شخصی واحد " بود که به جای " مفهوم واحد وجودی " همان نقش را بازی می کرد که بعداً " در فلسفه " مفهوم واحد وجودی " بازی می کرد و این مفهوم واحد وجودی، چه یک ماده اولیه باشد، چه یک جوهر اولیه باشد، چه یک اصل اولیه باشد، چه ماده اولیه ماتریالیسم باشد، همان نقش مونوتئیسم ( تک خدا گرائی ) را بازی می کند . " ماده اولیه واحدی " بجای " شخص واحدی " قرار داده می شود و نقش

هر "دو تصویر" برای سا ثقه ثبات جوئی انسان یکسان می باشد .  
 همانطور که "یک فرد واحد"، در مبداء جهان و در رأس جهان برای  
 ثبات و بود و وحدت جهان لازم بوده همانطور نیز یک انسان واحد، یک  
 حیوان واحد (توتم) برای ثبات و وحدت و بودیک جا معه و ملتت و  
 خانواده و عشیره لازم بود . این فرد واحد، این حیوان واحد، این پدر  
 واحد، این قهرمان واحد، این سرمشق غائی واحد، حکم فطرت و وجود  
 اولیه آن جامعه را داشت . در آن فرد واحد، جامعه، اصالت وجودی و وحدت وجودی  
 و کمال غائی و با لآخره، عینیت وجودیش را می یافت .

حدیث مشهور که به محمد خطاب شده است که : اگر تونبودی، افلاک را  
 نمی آفریدم ( لولاک لما خلقنا الافلاک ) تیلور همین اندیشه است .  
 در این حدیث " وجود محمد"، یک وجود فرد واحد، سرچشمه و علت  
 پیدایش و غایت پیدایش همه موجودات می گردد . در وجود او و از وجود  
 او، همه چیز هست . همین ایده در مفهوم " انسان کامل " عرفای اسلام  
 و گنوستیکها نیز می باشد و این حدیث با آیات دیگر قرآنی که غایت  
 خلق انسان را "عبادت خدا" بیان می کند ( وجود همه دنیا، تنها  
 یک نقش غائی دارند و آن عبودیت خداست و در این عبودیت، هستند  
 و موجودیت دارند و انسانی که عبادت نمی کند، موجودیت و حق به  
 وجود خود را از دست می دهد . یعنی امتیاز انسانیتش و حقوق  
 انسانی اش بسته به آنست که عید خدا و مطیع رسول و اولوالامر آنها  
 باشد . این جا مسأله وجود انسان در اطاعت و عبادت از رسول و امام  
 و فقیه در بین است )، تضادی ندارد و هر دو بیان یک مطلب است  
 ( در اثر تلازم مفهوم کمال با مفهوم فطرت و ورشکستگی مفهوم فطرت  
 بدون مفهوم کمال ) . " وجود محمد"، در "وحدت فردی اش"، ثبات  
 به هستی جهان می بخشد و عبودیت خدا به عنوان غایت وجود، ثبات  
 در تغییرات ( فناء دائمی ) جهان است .

این تصویر "فرد واحد" به عنوان " مبداء فطرت و علت وجودی  
 و علت بقاء یک اجتماع با یک خانواده " سابقه بسیار طولانی دارد .

شیخ ورئیس قبیله و پدر، همیشه تجسم این "صورت و مفهوم" در اذهان آن جا معاست وحدت و وجود آن قبیله یا جا معهدر " صورت فطری و مثال اعلای واحد این فرد" تضمین می شود و تحول و تکامل همین تصویر و مفهوم در ملت و امت ( که یک پدیده مؤخر است ) همان شاه یا امام بود که " وحدت ملی و ثبات ملی " یا " وحدت و ثبات امت " را حفظ می کرد. این تصویر و مفهوم در اذهان ملت و امت، وحدت دهنده و ثبات بخش است ( در وحدت و ثبات، به آن جا معه، وجود می دهد، موجودیت جا معهدرا و او از اوست ) در اذهان مردم این جوامع، " ثبات و وحدت"، مساوی با " وجود و موجودیت" است. درک اختلاف عقاید و افکار و منافع و کشمکش میان آنها و تغییر این افکار و منافع، بلافاصله همه را به وحشت می انگیزاند چون احساس " عدم وجود" و " فقدان موجودیت" می کنند. ( به همین علت نا راحتی و وحشت همه ایرانیهای تبعیدی و مهاجرو فریادشان برای وحدت )، نقش اساسی چنین فردی، همان ایجاد وحدت و ثبات ملی بود. چنین جوامعی برای هر وحدتی و ثباتی و موجودیت هر گروهی و نهضتی احتیاج به یک فرد دارند، تا به آن گروه یا نهضت یا جبهه، نه تنها وحدت و ثبات بدهد بلکه " موجودیت" بدهد. " همین تصویر بود " سبب عجز این جوامع می شود که بدون چنین فردی بتوانند به یک نهضت، موجودیت و وحدت و ثبات بدهند. یک حزب در همان یک فرد " موجودیت و " وحدت و ثبات " پیدا می کند. یک جبهه سیاسی، در همان یک فرد، موجودیت و وحدت و ثبات پیدا می کند.

" قدرت وحدت دهی یک فرد"، در این جریان تحکیم می شود، که " علوییت" نسبت به تغییرات و اختلافات داشته باشد. " عالی بودن یک فرد"، تنها " فاصله داشتن و دور بودن از اختلافات و تغییرات" نیست بلکه می تواند حتی به آنها نزدیک و بسیار نزدیک باشد. " علوییت یک فرد"، ایجاد وحدت می کند، چون " اختلافات" در مقابل او و از او " تحقیر کرده می شوند"، چون

اختلافات در مقابل اوحقیرونا چیز و پست اند، اختلافات نزدا و به حساب نمی آیند و موثر و مختل کننده نیستند.

از اینروست که شاه و امام و رسول و خلیفه، القاب و عناوینی می گیرند که این " فاصله مخصوصی " را بیان کنند.

فاصله مکانی، فقط می تواند نما دآن فاصله " علویت به حقیر " باشد. کلمه " تعالی " و " حضرت " و " عالی " و " هما یون " و " اعلیحضرت " همه همین نقش تحقیر کننده اختلافات و تغییرات و طبعا " مها رکننده اختلافات و تغییرات را دارند. هر چه شاه و امام و رسول و خدا برای مردم هما یون تر و عالی تر و متعالی تر و حضرتش بالاتر ( اعلی حضرت ) باشد، اختلافات افکار و آراء و اشخاص و گروهها، بی ارزش تر و حقیر تر و ضعیف تر می شود و طبعا " خنثی و منتفی و باطل ساختن " می شود. اختلافات آراء و اشخاص و گروهها و منافع در مقابل " وجود شاه یا امام یا خلیفه یا رسول یا خدا "، پست و فاقد موجودیت و فاقد اثر می گردند. اختلافات در اثر این پستی و از دست دادن موجودیت، نمی توانند ایجاد " کشمکش " بکنند، و بدین ترتیب " صلح اجتماعی " ایجاد می گردد. وحدت و ثبات و صلح در اثر " خفیف ساختن و محقر ساختن اختلافات و کشمکش های اجتماعی " ایجاد می گردد. اختلافات در حضور وجهه ( در حضرت او ) تا ب وجود و ظهور نداشتند. در حضرت واحد او، این اختلافات، " وجود " نداشتند. بدینسان " هما یون بودن " و " حضرت بودن " و " اعلی حضرت بودن " و " تعالی بودن " از آن اختلافات آراء و افراد و منافع، احساس وجود و جرات وجود را می گرفت.

اختلافات افکار و آراء و منافع افراد و گروهها و تغییرات، آنقدر نا چیز و حقیر و پست و فاقد هرگونه اهمیتی در حضرت او بودند که حق عرضه و اختلال ( حق حضور ) نداشتند، به حضرتش راه داده نمی شدند.

" باریافتن "، " حق وجود داشتن " بود. هر کس به حضور شاه یا امام یا رسول یا خدا می رفت، " وجود پیدا می کرد ". از این رو نیگز

"حضرت محمد"، "حضرت باری"، "علی حضرت محمد رضا شاه" خوانده می شدند. "توجه به خدا"، "در مقابل وجه خدا"، با وجه خود حاضر شدن (فاقم وجهک للدين)، "وجود یافتن" است. به دین توجه کردن، به خدا توجه کردن (خدا، وجه داشت)، و "اقامه وجه"، حق حضور در حضرتش بود.

انسان اینها را حضرت می خواند چون در وجه آنها، از دید آنها، به وجود می آمد. از همین جا اصطلاح "به لحاظ" همایونی "رسیدن" بود، از همین جا کلمه "شهادت" در قرآن می آید. هر ملتی و امتی یک "شاهد" در پیغام مبرش داشته چون با شهادت او، باید داد او، آن ملت و امت، وجود می یافت. و از همین روند فکری می توان در تصوف عبارت "آنانکه خاک را به نظر کیمیا کنند" دریافت. یک نفر شاهد (پیغام مبر) ملت را خلق می کرد، در همان حضرتش و از همان نظرش و دیدش. "احساس مخلوق بودن"، "احساس پستی و حقارت بی نهایت بود که طبعا" در میان همه این پستها و حقیرها، امکان کشمکش و نفوذ متقابل اختلافات را می کاست و از بین می برد.

اختلافات، آنقدر پست و حقیر (در حضرت) می شدند که کشمکششان تا شیری در عرصه وجودی همایونی و عالیش نداشت. اختلافات و تغییرات، دون وحدت همایونی، وحدت باری تعالی بودند. هر چه همایون تر و حضرتش و الاتربود، اختلافات افکار و آراء و افراد و گروهها، حقیر تر و پست تر و بی اهمیت تر می شد، هر چه "قدرت یک پیشوا و رهبر" بیشتر است، او خودش، درجه قدرت و منزلتی که می خواهد برای خودش، مشخص می کند. قدرت او فقط از خود او (از بود او) سرچشمه می گیرد. او خودش به خودش هر چه می خواهد، قدرت و منزلت و شان و علویت می دهد، نه آنکه مردم یا اشراف و رجال مملکتی، بر قدرت و منزلت و القاب و عناوین او بیفزایند مردم به او قدرت نمی دهند. مردم به شاه قدرت نمی دهند. خدا و شاه، خودشان به خودش لقب و صفت و نام و عناوین می دهند. طبق

تا شیراین تصویر در اذهان، در اجتماع، هرچه مرجعیت یک فرد، هرچه مقام اجتماعی و سیاسی یک فرد بالاتر می رود، مقدار رقابت و منزلت خود را، بیشتر طبق اراده و خواهش خود، تعیین می سازد. و بالاخره "آخرین مرجع و مقام" در این خصوص کاملاً "طبق دلخواه رفتار می کند. خودش هر تاجی را می خواهد، روی سر خودش می گذارد. خودش هر عنوانی را که می خواهد، به خودش می دهد. خودش هر درجه و صفتی را که می خواهد به خودش واگذار می کند. بدین سان میان "نقشی که این فرد در جامعه با یستی داشته باشد" و "قدرتی که این فرد پیدا می کند"، ورطه ژرفی ایجاد می گردد. نقش این فرد، "وحدت و ثبات جامعه" بود، ولی قدرت و امتیازی که او خود به خود به دلخواه می دهد، و راء این "نقش و مقامی" که دارد، می رود. قدرت او از نقش اجتماعی که با یستی بازی کند، به مراتب تجاوز می کند. قدرت و بیش از نقش اوست. قدرت او، با اندازه اش که نقش اوست، تطابق نمی دهد و دیگر نقش اجتماعی او، اندازه ای نیست که قدرت او با آن سنجیده شود.

قدرت او "از وجود خود اوست"، نه نتیجه و تابع نقش اجتماعی اش. قدرت او، و راء اندازه اجتماعی می شود. قدرت بالاخره، از فطرت و بوداوست نه از "نقش اجتماعی" اش. وحدت دادن و ثبات دادن اجتماعی در آغاز نقشی هستند که ایجاب قدرت او را کردند ولی طبق مفهوم بود و فطرت که در اذهان مردم و خود آن را هبرو پیشوا چیره است، این سرچشمه قدرت اجتماعی، فقط به عنوان "سبب تلقی می شود و اصل واقعی قدرت او به خود او (وجود و فطرت او) بساز می گردد، و قدرت حاکم و راهبر او مام و شاه، طبق "اندازه و معیار اجتماعی" و ضرورتش سنجیده نمی شوند.

در سلسله مراتب قدرت در اجتماع، هرچه مقام بالاتر می رود (در این گونه جوامع)، این "بیش از اندازه نقش اجتماعی خود، قدرت داشتن" بیشتر می شود، تا در تارک این اهرم، شاه و مام

وخلیفه ورهبر، نه تنها بیش از اندازه، قدرت می یابند، بلکه قدرتشان طبق همان مفهوم فطرت، فاقد اندازه می شود. خودشان اندازه هر چیزی و اندازه قدرت خود می شوند، و درجا معه و امت و ملت، تنها کسی هستند که اندازه خود و اندازه دیگران هستند، یعنی فطرت و وجود در رهبر و اس و امام و شاه است. و درست علیه همین "قدرتهای بیش از نقش" و علیه همین "قدرت فاقد اندازه" و "قدرتی که جامعه، اندازه اش نیست"، "و معین شونده طبق دلخواه قدرت خود"، فریاد تساو، بلندی می شود تا برای ترمز کردن این "افزایش قدرتها بیش از نقش اجتماعی" در همه مقامات اداری و سیاسی بکار برده شود، تا وجود فطرت یک ملت در رهبر و اس و شاه یک ملت نباشد. ایده تساو در این موقع، تجلی مفهوم آزادی است.

در تساو، آزادی خواسته می شود. در تساو خواهی، برضد "مفهوم و تصویر فطرت و بود"، قیام می شود، در حالیکه خود "تساوی"، اساس مفهوم "بود و فطرت" است و از همین جا خطر جنبش تساو و یخواهی پدیدار می گردد.

ایجاد ثبات و وحدت، که در جوامع سنتی با نهادهای سلطنتی و امامت و خلافت ممکن بود، با تقدم دادن وجودی "ثبات و وحدت" به "تغییر و اختلاف"، میسر می شود و در این ارجحیت دادن "ثبات بر تغییر" و "وحدت بر اختلاف" که نهادهای ضروری رژیمهاست، متعارض با "اصل آزادی" است. در نهادهای سلطنت و امامت و خلافت، "اصل ثبات و وحدت"، نقش اولیه و وجودی هست نه تضمین "تغییر و اختلاف"، که فقط با ارجحیت "اصل آزادی بر ثبات و وحدت" تامین می شود. چنین جوامعی، قیمتی که برای "ثبات و وحدت" می پردازند، از بودجه آزادی شان بایستی بکاهند.

هر وقتی "اصل ثبات و وحدت"، اصل مطلق جامعه ای شد، بلافاصله این گونه نهادهای عرصه وجود گامخواهند گذاشت و بالاخره در "استبداد"، ثبات و وحدت، به کمال، تامین می گردد.

همیشه تا مین " اصل آزادی " ، علیرغم تا مین " اصل وحدت " در اجتماع می ایستد ، وغالباً " تابع اصل وحدت ( و با لایحه ثبات ) آن اجتماع می شود . از این رو برعکس خیال خام آنانی که در پی " انقلابات همیشگی " می روند ، فراموش می کنند که دوام انقلاب ، وحدت و ثبات یک جامعه را به خطر می اندازد و بدینسان برای آن جامعه از سر ، " موجودیت اجتماع " به خودی خود مطرح می گردد ، و موجودیت اجتماع ، در آغاز ، حل مساله ، " وحدت و ثبات " آن اجتماع است .

وقتی خطر " موجودیت یک جامعه " نمودار شود و ذهن و احساسات مردم را فرا گرفت ( چنانکه در پیش گفته شد چنین جوامعی ثبات و صلح و وحدت اجتماع را عین موجودیت جامعه می شمارند ) تقاضای " ثبات و وحدت اجتماع " بر " آزادی در اجتماع " حتمی و قاطع است ، و بدینسان امکانات پیدایش یک مستبد فرا هم آمده است .

در چنین موقعی ، " آزادی " در مسلخ " وحدت و ثبات " ، قربانی خواهد شد . در جوامع سنتی ( پابست به سنت که معتقد به همان تصویر و مفهوم ثبات فطری یا غایت کمال هست ) " مسئله مسئله موجودیت اجتماعی " است ، و طبعاً اولین مساله اساسی می باشد نه مساله آزادی .

بایستی این " تصویر بود " و " صورت فطری " و " تئوری عقیده فطری " و " تصویر ثبات " ، و " تصویر ثبات کمال واحد ، و سیر واحد تکاملی " را در افکار و تخیلات و قلوب مردم تغییر داد تا نتوانست ایجاد دموکراسی کرد . حل مساله دموکراسی از این جا شروع می شود .

در هر حال ، نقش جوهری و اولیه سلطنت ( چه مطلقه چه مشروطه اش ) و امامت و خلافت ، " ایجاد وحدت " و " ایجاد ثبات " در ملت یا امت است .

اگر جامعه خود را به عنوان ملت تلقی کند ، برای وحدت و ثباتش احتیاج به سلطان دارد و اگر جامعه خود را به عنوان امت ( جامعه همعیدگان ) تلقی کند ، برای وحدت و ثباتش احتیاج به امام و

خلیفه خواهد داشت. فقط درامات و خلافت، نقش اصلی ایجاب و وحدت، به " عقیده دینی " داده می شود و خلیفه و امام و فقیه، پاسدار آن " عقیده دینی "، و پاسدار وحدت و سلطه و ثبات آن دین است. و وراثت و نص ( تعیین صریح نفر بعدی از نفر پیشی ) عناصر ضروری این نهادهاست و هر دو، نقش ثبات و وحدت دارند. انتقال قدرت (وجود)، بایستی طوری صورت بگیرد که در وحدت و ثبات، هیچ تزلزلی واقع نشود.

اینها، نهادهای توحیدی و تشبیتی و وجودی هستند. همه ایمن نهادها، نه تنها نما دو وحدت و ثبات هستند بلکه " خود وجود و وحدت و ثبات " هستند.

وحدت و ثبات که در مفهوم وجود و فطرت مندرج است، فاقد اصل تغییر و اختلاف و برضد اصل تغییر و اختلاف است، ( تغییر و اختلاف را شرو شوم و منفی می داند ) و طبعاً " برضد آزادیست ".

عقیده و فکر، در جا معهای که ثبات، نقش اول را بازی می کند و اصل اول و مقدم، ثبات است، بایستی ضرورتاً " در مرحله اول، نقش " وحدت و ثبات " را ایفاء کند. عقیده و فکر، نه تنها در خدمت ثبات است بلکه حقاً نیتش از همان نقش ثبات و وحدت است که دارد. در چنین جا معهای " موجودیت جا معه "، مساوی با " وحدت و ثبات عقیده " است. مثلاً " ایران " هست " وقتیکه مردم آن شیعه باشند و وحدت عقیده در شیعه تشبیت گردد و این شرط، موقعی واقعاً " تحقیق می پذیرد که حکومت، اسلامی و شیعی باشد. بدین ترتیب، یک عقیده ( یک سیستم فکری ) حتی المقدور فطری ساخته می شود ( انحصار سازمانهای تربیتی و آموزشی و همهمه رسانیهای عمومی در دست علمای شیعه یا عقیده شیعه، برای تامین فطری سازی تشیع، بدون وجود هرگونه رقیب یا بدیل فکری یا عقیدتی ) .

" اختلاف عقاید و افکار " و " تغییر افکار و عقاید " که جریان " آزادی " است، حق دارد تا آنجایی که وحدت و ثبات، مجاز و محق

می شما رد و مطمئن است که گزندی و تزلزلی در وحدت و ثبات عقیده و محدودی رقیب حاکم حاصل نخواهد شد، موجود با شد. البته چنین آزادی، به نظر امروز ما فقط خفقان تلقی می شود اما دردنیای گذشته این آزادی هم غنیمت شمرده می شد و نسبت به خودش و بسه مقیاس خودش، بزرگواری شگفت انگیزی بود که هنوز هم جا معه اسلامی به آن افتخار می کند. هما نظور که " یک فرد " مانند شاه یا امام یا خلیفه یا رهبر، نقش وحدت و ثبات را داشتند، هما نظور نیز عقیده، نقش همان " وحدت دهی و ثبات دهی " بود. مردم در عقیده، و از عقیده تقاضای آزادی فکری نمی کردند، بلکه از عقیده برای خود ثبات و " اطمینان قلبی " و " نفس مطمئنه " و " صلح اجتماعی " می خواستند. طبعاً " آن عقیده با یستی در جا معه، و احدا ساخته بشود و وجودی و فطری ساخته بشود، تا موجب ثبات گردد. عقیده، حقانیتش برای وحدت بود، نه نقشی که برای آزادی بازی می کرد. آزادی برای چنین مردمی، مسأله اساسی نیست بلکه فرع و تابع اصل وحدت و ثبات است.

حقانیت آزادی در چنین جا معه ای از وحدت و ثبات است نه آنکه حقانیت وحدت و ثبات از آزادی باشد. آزادی عقاید در چنین جا معه ای، با چنین افکار و روتما و بیرومفا هیمی، امکان ندارد. در جا معه آزاد، " همبستگی و ثبات "، از " اصل آزادی " مشتق می شود. همبستگی و ثبات اجتماعی با یستی حقانیتش را از اصل آزادی استخراج کند.

مردم در همبستگی و ثبات اجتماعی، تحقق آزادی فردی و گروهی خود را ببینند.

اصل اول، آزادی و اختلاف و تغییر و کشمکش است. مسأله جا معه آزاد، مسأله ایجاد همبستگی از راه، اختلاف و تغییر است. در جا معه ای که ثبات، اصل اول و مقدم است، عقیده با یستی واحد با شد یا آنکه واحد ساخته بشود یا عقاید دیگر، فقط موقعی حق وجود دارند که تا بسع

موجودیت وسلطه " عقیده واحد " بشوند. این تفکرات تاریخی و فلسفی نشان می دهد که " حکومت دینی یا ایدئولوژیکی " نمی توانند آزادی افکار و عقاید را تحقق بدهند.

### دیانت فطری و رابطه اش

#### با سیاست

حال که بحث " دیانت فطری " در میان است، مناسب است که گسترش این تفکرات را در رابطه با سیاست مورد نظر قرار دهیم. دیدیم که مفاهم " بود " و " فطرت " در اثر ورشکستگی اشان در مقابله با " تغییر و اختلاف "، بلافاصله به مفاهم " غایت " و " کمال " و " خیر کل یا خیر اعلی " می کشد، و در تغییر و آنچه تغییر می کند ( آنچه فانی می شود و می گذرد و موقت است و واقعیت است ) بخودی خود، هیچ موجودیتی نیست. آنچه تغییر می پذیرد، در خود و از خود، وجودی ندارد.

موجودیت تغییر، در " غایت تغییر، در حرکت تغییر به سوی غایت " است.

موجودیت تغییر، به واسطه کمالی است که تغییر، بدان میل می کند. او در " خیر اعلائی " که به آن باید برسد، " هست ". از این رو " واقعیت " و " موقت " آنچه وقوع می یابد و آنچه گذران است، دنیای احتیاجات و منافع و علائق انسان ( عرصه تغییر و فساد و فنا هستند. تا در واقعیت و در موقت و تغییر، جنبش و تلاش به آن غایت نهائی و کمال هست، این واقعیت و موقت و متغیر، وجود و شبات پیدا می کند، ولی به خودی خود، در این واقعیت و متغیر و موقت، هر تلاشی بشود، تلاشی و عملی شرفا سد و شوم رخ داده است. در نظر گرفتن منافی که خود هر واقعیتی تقاضا می کند، و عمل طبق آن و برای تحقق آن، چون به فنا و تزلزل می کشد، و بدون غایت و

بدون کمال، " بی ثبات محض " می باشند، شرواکراه آوروزشت اند. فقط آن " نفع غائی " و آن " خیرا علی " و آن " کمال نهائی " است که نفع حقیقی است، چون ثبات و وجود در واقعیت و موقت می آورد، و واقعیت به خودی خود و برای خود و از خود، هیچ نفعی ندارد ( احتیاجات و اقتضای های انگیزنده از فنا، فقط به فنا می کشد ) نفعی که از تغییر و فنا پدید آید، فنا و ناپایداریست و شوم و شورو زشت و باطل ( ضد حقیقت و ضد حق ) است. " موقتی "، تابع کوتاهی و درازی زمان نیست. تغییر و فنا و فساد، چه دراز مدت چه کوتاه مدت باشد، چه منافی که این دراز مدت ایجاب می کند در نظر بگیریم و به آن عمل کنیم، چه منافی را که این کوتاه مدت ایجاب می کند، در نظر بگیریم و بدان عمل کنیم، هر دو، هیچ تفاوتی در مسأله، ایجاد نمی کند. " فنا دراز مدت " و " شردراز مدت " نفعی را که ایجاب می کند با منافی که " فنا و شر کوتاه مدت " ایجاب می کند، تفاوتی ندارند، چون منافع این درازی و کوتاهی هم همان " ناپایداری و فنا و شر " را می آورد. پس در این جا تفاوت میان " منافع دراز مدت " و " منافع کوتاه مدت " گذاشتن، تا شیری در اصل موضوع نمی کند، چون " نفع غائی و کمال " در نهایت مدت و زمان، و بالاخره ما وراء زمان، قرار دارد. آخر الزمان، ما وراء الزمان است، تابع زمان نیست و آن غایت و کمال نهائی، غلبه بر زمان و مدت می کند و برای این است که علیه زمان و مدت و علیه غم زمان و مدت، و علیه تغییر و احتیاجات کاذب فرعی یا گذرای واقعیت، ثبات و وجود و وحدت بیاورد.

" منافع کمالی و غائی " بایستی " احتیاجات و منافی واقعی و گذران " را تابع خود سازند، و بالاخره بوسیله خود منفعتی سازند، تا بر آن احتیاجات که از واقعیت پدید آمده، غلبه کنند و آنرا تصرف کنند. این غایت و کمال، هم علیه " دراز مدت " و هم " علیه کوتاه مدت " است، چون اساسا " ما فوق مدت و ما وراء مدت و بر ضد

مدت است .

دین فطری و اخلاق فطری، فقط به " نفع غائی و کمالی " و " خیر  
اعلی " سروکار دارد که پایداری و بود، علیرغم زمان و تغییری  
می دهد. همانطور که قرآن، دین را به غایت و نهایت می برد ولی آن  
را درحیثی که ما و راء زمان است اما " یوم دین " می شمارد. یعنی  
در زمان ، در " روز " قرار می دهد. دین در " روز "، در تحقق زندگانی  
روزانه، و راء روز قرار می گیرد، همانطورا رسطونیز و وظیفه سیاست  
و حکومت را " خیرا علی " می خواند که با زیستی در واقعیت و روز  
تحقق یا بدو به روز و واقعیت، تحمیل گردد .

منافعی که " موقت ها و واقعیت ها " ایجاب می کنند، آنچه  
واقعیت می طلبد، تضاد با آن نفع غائی و کمال دارد. آنچه واقعیت  
می خواهد ( ضروریات و احتیاجات و منافع روزانه و موقت و محدود  
به یک برهه تاریخی )، منافع کاذب، منافع ظاهری، منافع غیر  
حقیقی هستند. مماشات و کنار آمدن با آنها، تصدیق و تاکید و ایمان  
به حقیقت آنها نیست. چون کلمه " سود و سودپرستی "، اصطلاحاتی  
است که مخصوص این موقت ها و واقعیت ها است، شوم و شر و وقیح است.  
از این رو آن " نفع غائی و کمالی و خیرا علی "، اساسا " به نامهای  
" سود " و " منفعت " خوانده نمی شوند و از این رو که آن منفعت ها،  
منفعت به معنای ضروریات و احتیاجات " واقعی = مربوط به  
واقعیت " نیستند و اگر هم منفعت باشند، منفعت ممتاز و غیر قابل  
مقایسه با این منفعت های واقعی هستند، نبایستی با اسم کثیف  
و ننگ آلود " نفع و سود " خوانده شوند .

کلمه " سود خواهی و منفعت پرستی " فقط مخصوص به همین " واقعیت  
و موقت و فرصت " است و آن غایت و کمال ( در مسیر ضروری کمالی  
تاریخ، یا سیرهای بخش تکاملی ) شرم از سود و منفعت دارند،  
غایت خواهی و کمال خواهی، غیر از سود خواهی و منفعت دوستی و  
فرصت طلبی است .

اما " سیاست " در حکومت ، بیشتر متوجه " منافع است که روابط انسانها با هم دیگر در زمان موقتی در حال ، یا در برهه کوتاه تاریخی ، ایجاب می کند " می باشد . سیاست ، قواعد و روشهای عملی برای برخورد با مقاصد و هدف های " واقعی " است ( مدت های کوتاه و دراز ) . البته بسته به اینکه مردم ( اجتماع ) و سیاستمداران و حکومت مداران ، دامنه این واقعیت را چقدر پهن و احساس کنند ، این منافع تفاوت می کند . درست در یک جا معه آزاد میخواه ، هر کس " دامنه واقعیتش " با فرد دیگر فرق دارد . برای یکی " واقعیت " ، محدود و تنگ و تروسطی تر و نزدیکتر است . برای دیگری ، واقعیت ، گشادتر و دورتر و عمیق تر است .

برای تحقق و اجرای عمل ، ضرورت برای " تنگ ساختن واقعیت " هست . واقعیت را با یستی تنگ ساخت تا بتوان " عمل کرد " . از این رو سیاستمداران و بلاخص حکومت مداران بیشتر تمایل به " در نظر گرفتن و رعایت کردن واقعیتی محدود و تنگ تروسطی تر " دارند . خواه نا خواه ، روند دیگری در " اجتماع " هست که به " واقعیت " علیرغم سیاستمداران و حکومت مداران ، پهنای بیشتری می دهند و می خواهند در سیاست ، فردا و پس فردا هم در نظر گرفته بشود ( البته نه آخر الزمان و آخرت و بیومدین و کمال غائی ) . برای اجتماع ، واقعیت " امروز و فردا و پس فردا " می شود .

برای دین فطری و اخلاق فطری ، از نقطه نظر استنتاجات ذاتی این فطرت بود ، میان " وجود " و " غایت و کمال " ، خلا است ، در میان بود و غایت ، واقعیت نیست . " تغییرات به خودی خود " و " آنچه تغییر می پذیرد بخودی خود " و " واقعیت به خودی خود " هیچ نیستند . فقط وقتی رشته ای آنها را به غایت یا کمال بست ، آنگاه واقعیات و " آنچه تغییر می پذیرد " یعنی احتیاجات و ضروریات واقعی ، به واسطه آن غایت و کمال ، و به واسطه حرکت به سوی آن آخر الزمان و ما وراء زمان ، وجود پیدا می کنند . سیاست ، تا به این " تغییرات

گذران " و منافعی که خود این واقعیت ایجاد می کند ،  
می پردازد ، بر پایه خود نمی تواند بدایستد و فاقد وجود و روح است .  
" سیاست واقعیت گرا " ، ارزش موجودیت ندارد . سیاست در این  
صورت ، فاقد غایت و کمال است .

این بود و فطرت و آن غایت و کمال ، دعوی " مطلقیت " دارند . با  
دعوی مطلقیتی که دارند ، سیاست واقع بینانه ( سیاستی که از  
واقعیت ، معیار عمل خود را می یابد ) را که سازشکار و مصلحت جو با  
شرایط و مقتضیات و منافع و ضرورت های موقت و نسبی و واقعی  
می دانند ، در تضاد با غایت و کمال که تنها معیار ردین فطری و  
ایدئولوژی های کمالی است ، می یابند . دین فطری و اخلاق فطری ،  
کمال گرا و مطلق گراست ، و می خواهد " کمال مطلق " را به " واقعیت  
و برهه گذرای تاریخ " بدون هیچگونه سازشی ، تحمیل کند و " انطباق  
با واقعیت " و " گرفتن معیار عمل را از واقعیت " پستی و فرومایگی  
و فرصت طلبی و سازشکارانه می خوانند .

اشیاء و واقعیات و پدیده ها و افراد ، در خود و از خود نیستند ، در خود  
و از خود معیار ندارند ، در خود و از خود ضرورت ندارند . اینست که از  
واقعیات ، نمی توان معیار آنها را یافت و هر واقعیتی را طبق  
همان معیار خودش و مستقلش سنجید و طبق همان " فردیتش " با آن  
واقعیت ، عمل کرد . سیاست و حکومت ، در بی طرفی خود ، درست در  
پی نمودار ساختن همین معیار واقعیت از خود واقعیت است تا با  
معیار بیگانه که از ما هیم " کمال " و " غایت " و " فطرت " و " مسیر  
ضروری تکاملی " و " مسیرهایی بخش تکاملی " مشتق می گردد ، با آنها  
رفتار نکند . . .

" واقعیت " برای سیاست ، فردیت و استقلال و هویت خودش را دارد .  
هر واقعیتی را می توان با خودش و از خودش سنجید . هر واقعیتی ،  
هر موقتی و حتی لحظه ای ، یک " فردیتی " دارد که بی نظیر و تکرار  
ناشدنی و جبران ناپذیری و بی بدیل و یگانه است . هر واقعیتی ،

مقتضیات و ضرورتها بی دادرکه فقط از خودش تراوش می شود و با بیستی به آن احترام گذاشت .

برعکس این ارزشی که سیاست به هر واقعیتی و پدیده های فردی و گروهی و عقیده های حزبی می دهد، دین فطری و ایدئولوژی های کمالی، منافع زائیده از واقعیت را ( چه دراز مدت و چه کوتاه مدت ) نمی تواند جا نشین " منفعت غائی و کمال و ایده آل " سازند، بلکه می خواهند که این " غایت و کمال و ایده آل و نهایت "، تمام واقعیت را " قبضه کند " و واقعیت را در حل کردن در خود، و در تابع ساختن به خود، منتفی سازد و خود را جا نشین واقعیت سازد. در دین فطری، سیاست، حق وجود ندارد، مگر آنکه " منافع موقت " و " خودمعیاری واقعیت "، حقانیت و استقلال خود را منکر شوند، و با تنفیذ قاطعانه و همه گیر " غایت و کمال " در این واقعیت ها و ضرورت های شان، و تبدیل آن منافع واقعی به منافع فرعی و ظاهری و حاشیه ای، بواسطه آن غایت و کمال، حقانیت وجودی پیدا کنند. در ما هم بود و فطرت، فقط " غایت و کمال و سیرسوی کمال " و " بازگشت به فطرت "، موجودیت به " واقعیت " می دهند و لسی واقعیت در خودش و از خودش، فاقد وجود است. سیاست و حکومت در رابطه مستقیم و بلاواسطه، با واقعیت، و شنا سایی ضرورت و منفعتی که خود واقعیت دارد، در تصمیم گیری بیطرفانه در هر واقعیتی به خودی خودش، و تلاش برای آنکه اندازه هر واقعیتی را از خود آن واقعیت بگیرد، محل اعرابی برای " دین فطری " ندارد.

سیاست را اخلاق و دین،

قضاوت می کنند

از نقطه نظر دین یا اخلاق فطری، سرچشمه فساد و انحطاط اخلاقی و اجتماعی، در " پیشوا و رهبر و شاه و فقیه و ... " قرار دارد، چون

بود و فطرت و وحدت و کمال هر جا معنای در همان رهبر تضمین می شود. عدالت اجتماعی در وجود "حاکم عادل که عدالت، خصوصیت ذاتی اوست" موجودیت می یابد (از اینرو نیز مردم منتظر امام دوازدهم هستند چون در او با او، عدالت اجتماعی در همین مفهومی که گفته شد به "وجود" می آید). عدالت اجتماعی از روابط میان انسانها و خصوصیت این روابط به وجود نمی آید (اخلاق و تقوا و کمال اجتماعی در رهبر و از رهبر، "وجود" پیدا می کند. اجتماع در "بود و کمال امام و حجت و رهبر" هست. اجتماع از بود و کمال (سرمشق) امام و حجت و رهبر "هست". اجتماع "برای" بود و کمال (سرمشق) رهبر و امام و حجت "هست".

پس فساد و انحطاط اخلاقی جامعه، علت اصلی، فساد اخلاقی و دینی رهبر است. از اینرو اصلاح و تکامل و ارتقاء اخلاقی و عدالت اجتماعی فقط با داشتن "رهبر متقی و عادل و کامل و مصلح، میسر می گردد. همه مشکلات دنیا در اثر فقدان رهبر صالح پدید آمده است. از اینرو نیز هست که در اعمال و رفتار سیاستمداران و حکومتمداران، هیچگاه قضایای سیاسی نمی شود. با میزان مخصوص سیاستمداران، اعمال و رفتار و افکار سیاستمداران و حکومتمداران سنجیده نمی شود. و طبعاً "از آنها هیچگاه" انتقاد سیاسی نمی شود. اقدامات و افکار سیاسی آنها، مورد نکوهش و تحسین از نقطه نظر موازین سیاسی واقع نمی گردد، بلکه هر عمل سیاسی، از نقطه نظر اخلاقی یا دینی مورد قضاوت قرار می گیرد (و بالطبع رابطه با سیاستمداران و حکومتمداران فقط تقلیل به امر معروف و نهی از منکر می یابد نه تبادل فکری، نه بحث سیاسی، نه نقد سیاسی). و چون قضاوت های اخلاقی و دینی به علت "معیارهای مطلق کمال و غایت و خیرا علی" که دارند، رادیکال و متعصبانه و بی نهایت خصم آمیزند، قضاوت های دینی و اخلاقی، حالت تعارض و پرخاشگری در حد اعلا دشمنی دارند (چون قضاوت همیشه در دو قطب شروع و خیر و

مومن و کافر و سرما یه‌دا رورنجبر صورت می بندد). بدینوسیله این گونه قضاوت‌ها، آلت مناسب برای کینه‌توزیهای بی‌مأنه و افراطی اجتماعی می‌گردند و از بیسوادی و جهالت مردم بی‌نهایت استفاده می‌شود تا از این قضاوت‌های دینی و اخلاقی که هیچ‌گونه طیفی ندارد، سوء استفاده شود.

سیاست، موقعی اهمیت و استقلال و شرافت خود را می‌یابد که "هربره‌های از زمان و لوکوتاه"، "هرواقعیتی"، هرفردی، هر حزبی و گروهی از خودش و در خودش موجودیت داشته‌باشند و به این موجودیتش احترام گذاشته‌شود.

سیاست موقعی شرافت پیدا می‌کند که هر "اختلاف و تغییری" و "هر چیز مختلف و متغیری" از تابعیت، از مفاهم "فطرت واحد" و "غایت یا کمال واحد" و اندازه‌گیری با یک معیار ثابت فطرت یا کمال (یا سیر و احدتکاملی) بیرون آید.

وقتی اختلافات و تغییرات، بدون پیوند با یک فطرت واحد و ثابت‌الویه‌ای یا بدون پیوند با یک کمال غائی و سیرتکاملی، در خود اهمیت و شرافت و عظمت و حرمت داشته‌باشند. وقتی کثرت‌مندی تا بیدگردد و ارج به استقلال و فردیت هرواقعیتی گذارده‌شود بدینسان که هرواقعیتی می‌تواند از خودش اندازه‌برای خودش بگذارد و این اندازه‌اش را با ایستی در مطالعات خود آن آهسته آهسته، کشف کرده‌آنکه پیشاپیش در یک غایت و کمالی، اندازه واحدی برای هر چیزی میان افلاک و زمین داشت. وقتی "کشمکش میان ابعاد مختلف اختلافات و تغییرات" با نظر مثبت و با آرزو و آفریننده دیده‌شود. ایجاد همبستگی در سیاست، نفی و رفع کشمکش و اختلاف و تغییر، در وحدت نیست بلکه تا بیدکشمکش و اختلاف و تغییر است.

سیاست و حکومت موقعی حرمت و شرافت و کرامت خود را (حتی نزد خودش و برای خودش) پیدا می‌کند که افراد و گروه‌ها و احزاب

واجتماعات وملت‌ها در استقلالشان و تفاق و تشان و خصوصیتشان، شناخته‌شوند و تا بید گردند و مورد احترام قرار گیرند.

در چنین وضعی، " منافع کوتاه مدت تری که سیاست و حکومت، بیشتر به آن می‌پردازند " ولی اهمیت و حقانیت و شرافت خود را دارند، با منافع دراز مدت تری که رویاها و ایده‌آل‌های سیاسی اجتماع به آن نگرانند ولی اهمیت و حقانیت و شرافت خاص خود را دارند، البته در کشمیش قرار می‌گیرند. تناقض و تباین، میان " سیاست عملی و واقعی " و " سیاست ایده‌آلی و اخلاقی "، کشمکش با رآورد نتیجه بخش هر اجتماع آزاد دوزنده‌ای است. سیاست واقع بینانه، هر چه هم معیار خود را از ملاحظه و درک هر واقعیتی بخواهد بگیرد، از مصالحه و سازش با این رویاها و ارزشها و ایده‌آلهای تازه سیاسی نمی‌تواند و نباید بپرهیزد. نادیده‌گیری این رؤیاها و ارزشها و تحقیر آنها و اکتفاء به " سیاستمداری واقعیت پرستانه"، قطعاً " ورشکست می‌گردد. همان‌طور که بالعکس " سیاست ایده‌آلی و اخلاقی " با توجه تنها به " منافع و ارزشهای دراز مدت " (کسه البته با مفاهیم غایت و کمال فرق دارد و در مقاله بعدی بطور تفصیل بحث آن خواهد شد) با تحقیر " سازش و مصالحه با واقعیات، و گراه از واقعیات " با ورشکستگی روبرو خواهد شد. ولی از طرفی دیگر بایستی تفاوت و تمایز میان " سیاست ایده‌آلی " متوجه نفع دراز مدت " و " اخلاق فطری " و " دین فطری " گذاشت. هر چند خط مرزی میان " سیاست ایده‌آلی " و " اخلاق " را یافتن، بسیار دشوار می‌باشد. نفی واقعیات و تغییرات و اختلافات در شرافتی که مستقلاً در خود و از خود دارند، سلب کرامت و شرافت از سیاست، و طبعاً " کشیف ساختن و حقیر ساختن سیاست و حکومت است. سیاست هم ارزشهای ذاتی و درونی و مستقل خود را دارد و تنها با توجه داشتن به " غایت و واحد و کمال نهائی دین یا اخلاق "، شرافت و اهمیت نمی‌یابد. سیاستی که ذاتاً از خود شرافت و کرامتی ندارد و از خود معیار ندارد، سیاست حقیر و

کثیفی است و سیاستمدار و حکومت مدار، از چنین سیاستی، چرکی نمی شود. عمل سیاسی از سیاستمدار، موقعی شریف می شود که سیاست، شریف باشد. سیاستی که در خود با قدمعیا روشرافت است، سیاستمداری نیز زندگانی کثیفی خواهد بود.

### دیانیت فطری و نفی خلاقیت

### وبازی، از انسان

"ثبات خواهی" مطلق که در مفهوم فطرت متبلور می شود، دشمنی و اکراه و نفرت شدیدی در برابر هر چیزی "ناشناخته" و "نامعین" دارد.

در تغییر و اختلاف، هر چیزی ناشناس و نامعین می گردد و در ناشناختگی و بیگانه شدن، ایجاب تری و نفرت می کند. ثبات خواهی در فطرت از "نو" و "بازی" می ترسد و به آن کینه می ورزد. از این روست که دیدن فطری و عقیده فطری، با هر نو و نوآفرین، و هر بازی و بازیگری ضدیت دارد. برای او هیچ تغییری، آفریننده نیست (برای او آفریدن یا فقط در آغاز است یا فقط مخصوص خود رهبر است. نهضت و انقلاب بایستی از رأس و بالاباید). هر تغییری، فقط اُفت و انحطاط و نزول است. "نو"، عنصرناشناخته و معین نشده است که ثبات و بود و فطرت و وحدت را به هم می زند. بدین علت نیز هست که "قوانین و نظم"، از فطرت و وجود، برانگیخته می شوند. قوانین بطور ضروری از فطرت و وجود اشیاء و انسانها، ظاهر می شوند. قوانین انسانی با تغییرات، تغییر نمی کنند. و قوانینی که در اثر تغییرات (فساد) به وجود آمدند، قوا عد غیر ضروری و غیر فطری و عرضی هستند.

قوانین فطری، تغییرناپذیرند. قوانین الهی که انبیاء می آورند قوانین فطری، یعنی قوانین ضروری هستند و بنا بر این تغییر پذیرند. قوانین در این شیوه تفکر، در تغییرات و از تغییرات

در هر عصر به وجود نمی آیند. از این گذشته، قوانین از فطرت و وجود، " تعیین شده " هستند و لو آنکه فعلا " کشف نشده باشند. قوانین در فطرت هستند ولی ما آنها را نمی شناسیم.

در این روند فکری، قوانین در بازی قوا و منافع افکار و احتیاجات و در آزمایش، به وجود نمی آیند و ما هیت " بازی و آزمایشی " ندارند، تا در اثر همین خصوصیت بازی بودن و آزمایشی بودن، تغییر آنها نیز آسان و بی درد سر باشد.

با تعیین شدگی و تثبیت شدگی ازلی قوانین، تغییر دادن به آنها، یک نوع هتک تقدیس به نظام فطرت یا خدا یا کمال انسانی است. قوانین اجتماعی و اقتصادی و حقوقی، ضروریات وجودی و ثبات هستند که فقط با یستی کشف کردند. قوانین و قوا عدروابط، در بازی و آزمایش، خلق نمی شوند، خصوصیت " آفرینش غیر منتظره و پیش بینی ناپذیری " ندارند. زندگانی پیشاپیش " معنای ثابت و ابـدی و از پیش تعیین شده " دارد.

### زندگانی معنوی چیزی جز استبداد یک معنا نیست

زندگانی معنوی، همین " اسارت در یک معنا " است. و دادن معنا های دیگر به زندگانی ها، سلب معنویت از زندگی و اجتماع است. زندگانی کثرت مند از معنا، زندگانی بی معناست. انسان، نوبه نو و بطور خلاق به خود نمی تواند معنا بدهد. معنا، دادنی نیست انسان فقط می تواند ترک معنا بکند. معنای زندگی، فطری و وجودی و ثابت است.

انسان با معنا " هست " و فقط در یک معنا هست و به عبارت بهتر، در آن غایت و کمال ثابت و واحدی که دارد، " هست ". بوسیله آن غایت و کمال، با معنا " هست " و اگر به تحقق همان یک معنا توجه نکنند،

" بی معنا هست " اگر از فطرتش دور بشود، بی معنای می شود ولی فقط یک معنای ثابت و واحد در همان فطرت یا کمال واحد و مطلق دارد. و " بی معنای واحد ثابت "، اساساً " نیست ". از اینرو نیز هست که ترک دین فطری غالباً " سبب می شود که انسان بی دین، زندگانی خود را " بی معنا " احساس می کند و " خلا نیستی " در خود درمی یابد. علت این احساس، ادامه همان طرز تفکر است که در دین فطری داشته است. وقتی زندگانی، معنای فطری (یعنی فطری ساخته اش) را ندارد، " نیست یا نباید باشد " و همین درک بی معنایی، غالباً " — " " انتحار " می کشد و علت آن هم بی دینی نیست بلکه " ادامه تفکر دین فطریست " که زندگانی انسان را در خارج از خودش، بی معنای و بی ارزش می سازد. انسان را با خروج از دین، با این طرز تفکر، وادار به خودکشی یا لاقیدی و لالایی گری و یا غرق در تمتع گیری برای فراموشی زندگانی بی معنا می کند.

با همین طرز تفکر دین فطری که حتی بعد از ترک عقیده دینی نیز باقی ماند، انسان، قادر نیست خود به زندگانی خود معنا بدهد. انسان در اثر پابستگی به همان طرز تفکر که از آن بی خبر است، آزاد نیست، معنای زندگانی خودش را خودش کشف یا تعیین کند و این عقیم بودن که از تفکر در قالب فطرت باقی مانده است، سبب " توبه و رجعت " به دین سابقش می گردد.

ولی آزادی هر انسانی " با معنا کردن زندگانی خودش " در آزادی است. برای معنادادن به آنست که خودش به زندگانی اش معنایی " نوین " می دهد.

معنای زندگانی را در بازی قوا و افکار و منافع، در برخورد بی انسانهای دیگر، بیافرینند. و چنین آزادی را ندارد. زندگانی انسان، در یک معنایی که به او داده اند، و می پندارد که در فطرت او موجود است، اسیر است.

## تغییر، آفریننده است

زندگانی فطری، در روابط ضروری، در نظامی ثابت، در توری از مقررات و قوا عدتغییرنا پذیر قرار دارد. در حالیکه زندگانی انسان، در " میدان بازی " قرار دارد. انسان موقعی می تواند " آزاد " باشد که " بازی " بکند و " خلاق " باشد، یعنی در تغییر با زیگرانه ای که می دهد، بیا فریند، بدون آنکه از این آفرینش خود پیشتر با خبر باشد. نوی به وجود آورده که " از آنچه بود " نه تنها بیشتر باشد بلکه " بهتر و برتر " باشد، تغییری که انسان به " خود و به " دنیا و اجتماع " می دهد، نه تنها می تواند " از آنچه که هست و از آنچه که در او مکنون هست " برتر باشد بلکه می تواند " بهتر " نیز باشد. پس تغییر دادن، چه در خودش ( در فطرتش )، چه در جاهش، نه تنها فساد و هبوط نیست بلکه ارتقاء و گسترش و خلاقیت نیز هست. انسان در " تغییر به فطرتش یا آنچه در او فطری ساخته اند "، در کمالش و غایتش نیز تغییر می دهد، و کمالی دیگر و غایتی دیگر پیدا می کند که برتر و بهتر از کمال و غایت فطری ساخته سابق اوست، و طبعاً " سیر تکاملی اش با این تغییر، عوض می شود.

انسان، به بودن و آنچه در بودنش مکنون است، اکتفاء نمی کند و در بودنش نمی ماند. بودنش و " کمالی که متناظر با این بود است و باز به تغییرات او، بود می دهد " دامنه وجودی و تحولات او را مشخص نمی سازد. با تغییر " صورت فطریش "، تغییر غیر منتظره و از پیش ناشناختنی و تعیین نا پذیر به کمالش و غایتش می دهد. با فطرت گذشته اش، کمالش و با لطف " سیر تکاملی اش " مسیر ثابتی پیدا کرده بود، با این تغییر، ضرورت سیر تکاملی سابقش را خنثی می سازد. در تغییر دادن خود، چیزی می شود که از بودنش، قابل پیش بینی از هیچ کسی نیست و از بودنش و آنچه در بودنش مکنون است، قابل تعیین نیست. این تغییر، نسبت به آنچه در بودنش مکنون است ( با لطف نیز هست )، نومی باشد.

تغییر در او و در اجتماعش، خلاق است. در او، فقط آنچه هست، نمی‌گسترده. امروزه بر اساس همان سنگواره‌های فکروجودی و فطری، تا می‌بینیم ضروریات و احتیاجات وجودی انسان را، تنها معیار برنا مه‌های سیاسی و اقتصادی می‌گذارند.

سیاست فقط برای "تامین ضروریات و احتیاجات ضروری، یعنی فطری" است. زندگانی فردی و اجتماعی در دین فطری یا آن اخلاق فطری، یا آن غایت و کمال و حدودا بت، معنای واحد و ثابت داشت. "محتویات و اجزاء زندگانی" بایستی از همان یک معنا انباشته شود.

### ترس از خلاه معنا و انباشتن هرچیزی از معنا

میان "وجود محض" کمال مطلق غائی "به کلی خلاه است. سراسر دامنه تغییرات (زندگانی)، خالی است. ترس از خلاه معنا، سبب می‌شود که آن غایت، همه این خلاه را از خود پر کنند. این ترس به اندازه‌ای شدید است که از "بازماندن کوچکترین سوراخی و حفره‌ای"، واهمه دارد. باید هر عملی، هر احساسی، هر حرکتی، هر کاری از آن غایت انباشته شود و معنا پیدا کند و از آن معنا چنان انباشته گردد که هیچ "نقطه بی معنائی" در زندگانی انسان و اجتماع باقی نماند. "هر عملی بدون آن غایت و احدنهایی" برای او یک "عمل خالی" یک "خلاه وجودی" و یک عمل بی معنا و بیهوده و "عبث" است.

بازی (= لعب)، عبث است. در زندگانی فردی و اجتماعی، در جهان، هیچ چیز عبثی، هیچ حرکت عبثی نیست. در جهان و زندگانی انسان همه چیز "جدهست". هیچ عملی و هیچ حرکتی و هیچ فکری و هیچ احساسی نیست که بایستی آن را به "جِد" گرفت. هرچیزی

درزندگانی و اجتماع و جهان " جدهست " درخلقت و زندگانی انسان ، " بازی " نیست ، چون جدگرفتن "موقعی لازم است که بازی بوده باشد . هر عملی در او ، هر حرکتی از او ، بایستی در پیوستگی ضروری با آن غایت ، معنا پیدا کند . بایستی معنای ضروری وجدان پذیر پیدا کند . از این روست که هر حرکتی از انسان چه خصوصی و چه اجتماعی از خواب تا بیداری ، از هم خوابی تا کار ، از مسجدها تا بازار ، همه بایستی از " قوانین وقواعد و حقوق ضروری و ذاتی و فطری و کمال " چنان انباشته شوند که در آن باقی نماند . طبق همین فشار " ترس از خلا " معنا " بود که فقه اسلامی می کوشید هیچ نقطه ای از زندگانی انسانی ، " خالی از قانون و قاعده " نباشد .

هر چیزی که " خالی از قانون " هست ، عبث یعنی بی معناست . هر چیزی عبثی ، بازیست و زندگانی و خلقت ، بازی نیست . در زندگانی خصوصی انسان ، نقطه و حفره و قطعه عبثی نباید باقی بماند . بدین سان ، " بازی " از زندگانی فردی و " خصوصیت پیدایش قوانین اجتماعی بر اساس بازی و آزمایش " و " ترتیب دادن زندگانی اجتماعی بر اساس قواعد بازی " نه تنها نفی شد ، بلکه منفسور و ناپذیرفتنی گشت . زندگانی خصوصی و اجتماعی در سراسر پهنایش در همه طیفش ، انباشته از قانون و قاعده فطری و کمالی شد . زندگانی فردی و اجتماعی انباشته از " اعمال معنا دار و با غایت دینی " یعنی اعمال صالح و سلیم و صادق و خیر بود . در بیکاری و بی عملی هم بایستی وردگفت و تسبیح کرد و خدا را به خاطر آورد ( ذکر خدا کرد ) . ذکر و ورد و تسبیح هم ، فورمول های ثابت و قواعد عدد داشت . همین رویه فکری در دوره صنعتی در غرب از عالم دین به عالم اقتصا دآمد . عمل ، محوطه تنگ تر پیدا کرد . عمل در محدوده " کار " می بایستی زندگانی را پر کند . فقط کار محض ، به خلا زندگانی ، معنا می داد . هر گوشه ای و حفره ای از زندگانی بایستی از معنای کار ، از کار مفید ، از " کار با هدف اقتصادی " پر شود . زندگانی و جامع فقط ، موجودیست از

همین محتوی کا روروا بط تولیدی و مصرفی و کا روما شین های کار یافت و " وجود انسان " از روابط اقتصادی و از روابط تولیدی و روابط مصرفی تعریف شد. و وجود انسان و اجتماع چنان از کار و روابطش پر شد که جای خالی در آن (= بازی) شوم و شرو ضقد است کامل انسان بود.

تفریح ( که در تعطیلات صورت می بندد و کار، تعطیل می شود و انسان، عاقل می گردد ) فقط برای " تجدید قوا برای از سر گرفتن کار " بود، یعنی زندگی از کار، معنا پیدا می کرد. این کار مفید و روابط تولیدی و ماشینی و مصرفی، همه وجود انسان را می انباشت. انسان وجودی ( فطرتی ) جز از کار و روابط تولیدی ارزش نداشت. وجود انسان، فقط روابط کار بود که درونسو ( سوبژکتیو ) ساخته شده بود. بدینسان بازی و خلاقیت مجدداً " با این فلسفه های اقتصادی و اجتماعی از زندگانی تبعید می گردند. ماشین و روابط ماشینی و محصولات صنعتی انسان و رابطه مالکیت این وسایل، " ضرورت و فطرت و وجود انسان " را می سازند. در گذشته " بود و فطرت انسان " از خدامعیین شده بود. امروزه نتیجه موثرترین فلسفه عصر ما این است که " بود و فطرت انسان " را خدائی دیگر که " روابط ضروری تولیدی صنعتی و اقتصادی باشد " تعیین می کند. وجود انسان را، روابط اقتصادی می آفریند. انسان فقط از " کار مفید اقتصادی " ساخته شده است. و خدای چنین انسانی همان " روابط تولیدی ماشینی " است.

" درما "، " فطرت اقتصادی و ماشینی " ساخته اندولی این " فطرت جعلی و مصنوعی " را، تنها فطرت وجودی می دانند و ما را مؤمن به " وجودی بودن " این تصویر از فطرت ساخته اند و " فطرت مخلوق ما، دوباره خالق ما شده است.

## بایستی روزه‌رضان را به یک جـ و فروخت

وقتی هر تصویری از فطرت، بر انسان مسلط شد و انسان را بطور سراسری به آن فطرت درآورد و "فطرت یکدست" شد (یعنی فقط آن تصویر از انسان یا تئوری از انسان، بر انسان حکومت انحصاری و مطلق یافت) آن موقع، از نقطه نظر آن فلسفه یا دین، بهشت موعود در دنیا پدید خواهد آمد. بهشت (= روزه‌رضان) تجسم و تصویر فطرت می باشد. در بهشت، صلح و ثبات و آشتی برقرار است و هیچ اختلافی و کشمکش در آن نیست و از خود بیگانگی رفع شده است (یعنی فقط یک تئوری فطرت و وجود انسان، انسان را به تصویر خالص خود درآورده است). آدم، جرأت کرد که این بهشت (= فطرت و تصویر واحد وجودی) را ترک کند، ولی ما می‌کوشیم که برعکس این اقدام قهرمانانه آدم، با زبه بهشت بازگردیم. با زبه یک فطرت و یک تصویر خالص، ساخته شویم. در قرآن، آدم بعد از عصیان (ترک بهشت) توبه می‌کند، و خداوند توبه را می‌پذیرد. توبه معنایش بازگشت و رجعت به همان یک صورت و طینت است. توبه، بازگشت به فطرت است، بازگشت به دین و عقیده فطری است. با وجود آنکه خداوند توبه آدم را می‌پذیرد، آدم به بهشت (یعنی به فطرت اولیه اش) دیگر بازمی‌گردد.

"توبه حرفی"، "توبه واقعی" نبود. خدا، از سرا و راه بهشت باز نمی‌گرداند.

حافظ، شاعر جسور و اندیشمند ایران، همین تصویر را برای بیان فکر خود به کار می‌گیرد، و معنای ضد قرآنی به آن می‌دهد. او می‌گوید، آدم که پدر ما باشد، آن فطرتش را (آنچه در او فطرت ساخته بودند) با دودانه حقیر گندم فروخت. ولی نمی‌گوید در مقابلش چه خرید و آنچه خرید بسیار متهم است. فطرت او بیش از این دو گندم ارزش نداشت. این عمل آدم، سر مشق او می‌شود. در حالیکه "عمل خطایی

که موجب توبه شده است "، یک سرمشق منفی است. و بایستی انسان را به نکردن آن خطا و عصیان برانگیزد تا دیگر احتیاج به " توبه حرفی " هم نباشد ولی حافظ می گوید که من فرزند واقعی او نخواهم بود، اگر همان فطرت را به یک جو، یعنی ارزانتر بفروشم این عمل آدم آنقدر اهمیت دارد که حتی " توبه اش " از اهمیتش نمی کاهد. و توبه اش، از سرمشق بودن خود آن عمل با زنی دارد، بلکه توبه اش بیشتر بر اهمیت آن عمل، برای سرمشق بودن می افزاید. حافظ خود را فرزند خلفا و خواهده دانست که حتی ارزانتر از آدم، همان عمل را تکرار کند و از فطرتش دست بکشد. " عصیان و توبه آدم "، یک پدیده دوپهلوی و به قول فلسفه امروز، پارادوکس (= ضدپیچ) بود. آدم از آنچه توبه می کرد " هم احساس عصیان برای او می آورد " و هم " احساس آزادی در اثر همین عصیان " می آورد.

توبه، عکس العملی در قبال، " آگایبود از عصیانش در اثر ترس " بود ولی " آگایبود از آزادی در اثر همین عصیان " آن توبه را خنثی و بی معنای ساخت. چون هیچ انسانی از آزادی توبه نمی کند. " توبه از عصیان آدم " سبب نشد که " تجربه آزادی که در عصیان داشت " به فرزندانش به ارث نرسد.

هر توبه ای از آزادی در تاریخ، به تجربه آزادی و به جرات برای کسب مجدد آزادی خواهد افزود.

ایرانی به تاسی از حافظ بسیاری از این فطرت ها را به یک جو خواهد فروخت. و حتی بدون یک جو، بدو خواهد انداخت.

۷ ژوئن استانبول - جزیره حیلیه

۱۹۸۴

## دوررطه میان معرفت و ایمان

### چرا حقیقت را باید جست ؟

هرکسی به حقیقت جوئی، افتخار می کند. آیا جستن حقیقت، افتخار دارد؟ حقیقت جوئی، هنوز یک صفت و یا هنرستودنی و عالی شمرده می شود و حقیقت جوئی، افتخار حساب می شود. آنچه برای عده ای قلیل افتخار راست، سبب فلاکت و بدبختی و شومی برای همه بشریت شده است. این فکر که " حقیقت را با یستی جست "، استوار بر یک فرض پیشین هست، که به خودی خودش، سرچشمه بزرگتریست — خرافاتست. حقیقت را با یستی جست، چون حقیقت " هست "، اگر حقیقت نباشد، جستجوی حقیقت بی معناست. حقیقتی که " هست "، در هستی اش شکی نیست، فقط با یستی جست، کشف بشود؛ شناخته بشود، یافته بشود، پدید آید و ظهور کند. حقیقت هست، ولی برای ما نمودار نیست. حقیقتی که با یستی روشن باشد، چرا برای ما نمودار و شناختنی نیست؟ حقیقت، نور است، پس اگر هست با یستی دیدنی و شناختنی و روشن باشد. با قبول حقیقت به عنوان " هست "، و با قبول اینکه حقیقت " نور و روشنی " است، بلافاصله مسئله تحقیق

ساختن و جاهل ساختن و ظلمانی ساختن انسان شروع می شود. این انسانست که حقیقت نورانی را نمی بیند و یا نمی خواهد ببیند و یا به قصد نمی بیند و یا آنکه برای خود تاریک می سازد. قبول حقیقت به عنوان " هست "، میان حقیقت و انسان، تضاد می اندازد، میان معرفت انسانی و حقیقت، شکاف ایجاد می کند و با لایحه انسان را تبدیل به قدرت شروتاریکی و ظلم می کند.

اگر حقیقت، پیشاپیش " نبود "، نمی شد آنرا جست و یافت. حقیقت، وجود دارد، پس اگر حقیقت وجود دارد و اگر حقیقت در ما وجود دارد، پس ما چرا حقیقت را و حقیقت خود را نمی دانیم؟ وجود ما مساوی با دانش ما نیست. حقیقت ما از معرفت ما جداست. حقیقت در ما هست ولی ما از آن جا هلیم. پس مسئله معرفت این می شود که چرا ما از حقیقتی که در ما هست، بی خبر و جا هلیم؟ اینکه " ما از آنچه داریم و یا از آنچه که هستیم ولی از آن بی خبریم، پس تقصیر از خود ما است. بنا بر این " حقیقت جوئی " چیزی جز " بازگشت " به " وجود خود، به حقیقت خود " نیست. یا اینکه حقیقت جوئی، چیزی جز " یاد آوری " از این " حقیقت فرا موش شده یا فرا موش ساخته "، یا با لایحه " چیزی جز رفع یا خرق حاجایی نیست که ما را از حقیقت خود جدا ساخته است.

" توبه "، بازگشت وجودی به این " فطرت، وجود و جوهری " است که ما از آن دور افتاده ایم و " ذکر = یاد آوری " بازگشت فکری به " معرفتی " است که " تجلی آن بود و فطرت " است.

هم " توبه " در دنیانت وهم " ذکر " چیزی جز دو گونه بازگشت نیست.

توبه یک بازگشت وجودی است و ذکر، یک بازگشت معرفتی است. از اینرو نیز رسول خدا و قرآن، " ذکر هم هست ".

رسول الله، ذکر الله هم هست و این معرفت که بایستی به آن رسید معرفتی است مساوی با وجود. معرفت با وجود و فطرت مساویست. از این نقطه نظر معرفت دینی، یا ذکر، نه تنها " بازگشت به یک معرفت

موجودا زلی و فطریست " بلکه همزمان با آن، با زگشت به وجود و فطرت نیز هست. یعنی معرفت و ذکر و یادآوری، فقط یک جریان خاص معرفتی نیست، بلکه همزمان با این جریان معرفتی، یک تحول با زگشتی وجودی و زندگانی نیز هست. بدینسان تساوی میان حقیقت و بودپیش فرض این تفکر است. به عبارت دیگر "هرچه بود؛ حقیقت داشت. این عبارت، فاقد زمان و جریان است. مفهوم "بود"، همیشه با جدا ساختن جریان و تغییر زمان و طرد آنها پدید می آید ولی وقتی ما این جریان و زمان را از سربه مفهوم "بود" بازگردانیم عبارت بالاین می شود. "هرچه با ثبات و دوام ساخته بشود در این ثبات حقیقت است". حقیقت، ایده یا مفهوم و فکری بود که در ذهن ما (در ونسوی ما) که در جریان و حرکت اش، ثابت ساخته شده بود. "ثابت ساختن یک فکریا خیال" چندان ساده نیست. بایستی یک فکریا خیال متحرک و لغزنده و گریزنده و سیال را "مقدس ساخت" تا ثابت ساخته بشود. پیدایش یک حقیقت همیشه با جریان مقدس سازی یک فکریا ایده و تصویر همراه است. حتی ما امروزه نیز یک مفهوم یا جریان فکری را که در یک اصطلاح یا کلمه یا عبارت یا تصویر، ثابت می سازیم، ناخودآگاهانه آنرا مقدس می سازیم. تساوی "کلمه" با "وجود"، همان تساوی حقیقت با بود است. از همین روند فکریست که خداوند نام "اشیاء" را به آدم می آموزد، چون نام که کلمه با شدمسای با وجود و فطرت شیء است.

تساوی اسم با سَمّا (آنچه نامیده شده) بر پایه همین فرصت تساوی حقیقت و وجود قرار دارد. این حقیقت، در همان آغاز همان آغاز "بود". پیشتر از آن، تحولی نداشت، "نشده بود"، تغییر نیافته بود. حقیقت، حقیقت نشده بود. بود، نشده بود. حقیقت از همان اول هم، همان حقیقت بود. در همان آغاز نیز همانطور که بود، همیشه بوده بود یا به عنوان بود، "یکباره = خلق الساعه" گذاشته شده بود. بایک "کن = باش" فیکون یعنی موجود شده بود. حقیقت، پیش از

نقطه آغاز، تاریخ نداشت. همانطور نیز پس از نقطه پایان (غایت و کمال) تحول و تاریخ ندارد، دیگر "نمی شود". حقیقت در کمال نیز، همانطور که می شود، و به آن می رسد، دیگر همانطور همیشه می ماند. کمال، غایت و انتهای داشت. دین، کمال داشت. فلسفه، کمال داشت. انسان، کمال داشت. وراء "انسان کا مل" و "دین کا مل" و "فلسفه کا مل" و "جا معه کا مل" دیگر فلسفه و دین و انسان و جا معه تازه ای نمی آمد. دین کا مل یا فلسفه کا مل یا انسان کا مل یا جا معه کا مل، تاریخ را در یک نقطه سدی کرد و می بست.

### حقیقت، پیش از خواست

چنانچه دیده شد، جستن و طلب، بعد از "وجود حقیقت" بود. ما چیزی را می طلبیدیم، که بود. چیزی که نبود، نمی خواستیم و نمی جستیم. بایستس چیزی باشد (حقیقت یا وجود) تا ما بخواهیم. ما آنچه چیزی را "می خواهیم" که "هست". آرزوهای انسان، خواستهای انسان، احتیاجات انسان استوار بر "آنچه که موجود" است، می باشد.

بدینسان، "بهبستی" که بشر می خواسته پیشاپیش "بود". بدین شیوه نیز کمال هم، ولو آنکه در غایت قرار می گرفت، ولی چیزیست که "هست" و ما فقط بایستی آنرا بخواهیم و به کمالی که هست، برسیم. در خود کمال و غایت نمی شد، تغییر داد. خواستن، در "بود" و در "کمال"، نمی توانست تغییر بدهد. فطرت و کمال ما وراء اراده انسان و تغییرنا پذیر بوسیله اراده انسان بود. انسان حتی در "خواستن"، چیزی را می خواست که "موجود بود". ناگهان صفحه تفکرات انسان ورق می خورد.

انسان از این نقطه ببعده، "اراده" را پیش از "حقیقت و بود" قرار می دهد. انسان، چیزی می شود که "می خواهد باشد". جا معه "چیزی

می شود "که" می خواهد باشد. تا بحال ایده در آغا ز بود و ایده آل در پس آن می آمد. اول واقعیت بعد ایده آل. اما حالا یکنده آل در آغا ز قرار می گیرد و ایده طبق ایده آل مشخص و معین می شود. آنچه را انسان می خواهد، هست. تا بحال انسان فقط آنچه در نهان و در بذرفطرت بود، می توانست بخواهد که با شدا بشود. در این فطرت یا "آنچه در نهانها دش نهاده شده بود"، "آنچه خدا و طبیعت به او داده بود" نمی توانست، تغییر بدهد. بود و حقیقت، سد خواست او بود. در حقیقت و بود، خود او احساس ضعف و عجز خود را می کرد. ولی با برگشت این ورق، "شدن انسان"، علامت "قدرت انسان و احساس قدرت انسان" می شود. خواستن و جستن، به "احساس حدومرز" برخورد نمی کند بلکه "خواستن"، علامت "قدرت" است. تا بحال فطرت و حقیقت و وجود و واقعیت و تاریخ و سنت، مرز و سد خواستن او بود. او فقط تا به فطرت، تا به واقعیت، تا به سنت، تا به "نظم طبیعت" تا به شریعت می توانست بخواهد. خواستن از این مرز نمی توانست بگذرد. حالا راده، مقدم بر وجود و حقیقت می شود.

انسان "چیزی هست"، وقتی "می خواهد آن چیزی باشد"، وقتی می خواهد آن تصویر و یا باشد. جامعه، "آنچیزی می تواند باشد که" می خواهد باشد. انسان به چیزی که ایمان دارد، حقیقت، هست. انسان چون می خواهد ایمان داشته باشد، حقیقتی برای ارضاء آن ایمان می آفریند. "چیزی بودن" مساوی با "چیزی توانستن" شد.

### از راده به حقیقت

حقیقت، "نیست". "آنچه را من حقیقت می گیرم"، و بالاخره "آنچه را من ایمان دارم که حقیقت است"، حقیقت هست. پس من راده به داشتن ایمان به حقیقت می کنم. من تصمیم می گیرم که ایمان به حقیقتی داشته باشم. ولی آنچه را من حقیقت می گیرم،

تابع اراده من هست، یا از اراده من سرچشمه می گیرد، ولی من "چیزی می خواهم" (اراده به چیزی می کنم) که تابع نفوذ و تزلزل و تغییر اراده من نباشد.

من تصمیم می گیرم که دیگر تصمیم من در آن دخالت نداشته باشد. اراده من "علیه آنچه خود می کند" می خواهد. اراده، ضد اراده را می خواهد. از این رو اراده، احتیاج به خلق حقیقت و ایمن به حقیقت پیدامی کند. چون هر چه را حقیقت گرفت، برای مدتی دراز، دیگر احتیاج به تصمیم گیری در باره آن ندارد. و چون انسان، راجع به همه مسائل زندگی و جا معده نمی تواند اندکی تصمیم بگیرد، فقط قسمتی را انتخاب می کند و قسمتی را موقتاً "وراء تصمیم گیری می گذارد. تصمیم گیری در باره همه چیز، خارج از حوصله و امکانات انسان می باشد. بناچار "قسمتی از واقعیات و امور و مسائل را خارج از دامنه فعلی تصمیمات می گذارد. و این یک تصمیم است که چه چیزی را از دامنه تصمیم گیری خارج می سازد. تصمیم می گیرد که در باره چه چیزهایی نیابستی تصمیم بگیرد و یا حالا موقع تصمیم گیری در باره آنها نیست. بناچار این "قسمت که با تصمیم خود، خارج از دامنه تصمیم گیری گذارد" آنها را غیر متزلزل و مطلق می سازد. مجموعه ای از مسائل را خود، از دامنه تصمیم گیری خارج می سازد. یا آنکه آنها را یکبار برای همیشه تثبیت می کند (و به آنها نام قوانین ابدی، یا جوهر و وجود اشیاء... می دهد) یا آنکه تصمیم گیری در باره آنها را به قدرتی دیگر (به خدا، به سرنوشت و قضا و یا رهبران مختلف جا معه) واگذار می کند. بدینسان بعد از مدتی فراموش می سازد که آنچه وراء اراده و تصمیم گیری او قرار دارد، تکلیف او را از تصمیم گیری در باره آنها ساقط نساخته است، بلکه تصمیم گیری خود را در باره آنها، به عقب انداخته است، یا آنکه هنوز و همه دارنده در باره آنها تصمیم بگیرد و یا خود را سازوار و محق و توانا به تصمیم گیری در باره آنها نمی داند. از این بیعد

"آنچه را به حقیقت گرفته‌است"، "ایمان به حقیقت بودن آنها پیدا کرده‌است". اراده به حقیقت سازی، تبدیل به "ایمان به وجود حقیقت" شده‌است. وقتی اراده من می‌خواهد که تصمیمات خود را تغییرناپذیر سازد، آنرا خارج از دامن خود می‌گذارد، و می‌کوشد که فرا موش‌کننده آنها، تصمیمات خود را هتسند، چون اگر این را فرا موش نکند، دائماً در آنها تصرف خواهد کرد. در هر چیزی که اراده، حق تصمیم‌گیری دارد، همیشه در باره آن، تصمیمات خود را تغییر خواهد داد.

### احتیاج به معرفت - احتیاج به ایمان

کسی که در جستجوی حقیقت هست، برای اینکه "به آن حقیقت ایمان بیاورد"، هیچگاه به "معرفت حقیقت" نخواهد رسید. چون "معرفت حقیقت" تلاشی است ابدی که هیچگاه به مقصد نمی‌رسد، ولی تقلاً برای "ایمان آوردن به حقیقت"، شتاب دارد که زود به حقیقت برسد. چون او "بدون ایمان به چیزی" نمی‌تواند زندگی را تحمل کند یا نمی‌تواند زندگی کند. پس او احتیاج به "ایمان به حقیقت" برای زندگی کردن دارد، و زیستن را از امروز به فردا نمی‌توان انداخت. انسان، همین امروز و همین آآن زندگی می‌کند و برای همین لحظه‌ای که می‌زید، احتیاج به معنائی در خود و برای زندگی خود و عمل خود و احساس خود دارد. پس زیستن انسان، احتیاج به ایمان به حقیقت را نمی‌تواند بیهوده خیر بیا نداد. زندگی بدون معنا نمی‌شود. بنا بر این "کسیکه احتیاج به ایمان به حقیقت دارد"، جستن حقیقت و رسیدن به حقیقت را زیاد نمی‌تواند تحمل کند. او بایستی حقیقتی داشته باشد تا بتواند زندگی کند و عمل کند. ولیکن تلاش معرفتی، برعکس این "شتاب و فشار برای حقیقت‌یابی، یک محرومیت و هجران ابدی از حقیقت، و تحمل همیشگی این احساس

محرومیت است. در معرفت جوئی، حقیقت همیشه گریزپا و فرار است. همیشه از میان انگشتان کسیکه آنرا به چنگ می آورد لیز می خورد و درمی رود. معرفت، یک جریان شل کن و سفت کن است. هنوز نگرفته که گریخته است، حقیقت، تصرفنا پذیر است، حقیقت رانمی توان "داشت". نمی توان مالک حقیقت شد. حقیقت نمی تواند در فطرت انسان بنشیند و عجب بشود و ثابت گردد. حقیقت با آگاهبودن انسان یا نا آگاهبودن انسان عینیت نمی یابد. مرد معرفت، نمی کوشد که "در حقیقت جوئی را با یافتن چیزی و ایمان به آن، مرهم بزند، و اگر حقیقتی را نیافت، چیزی را به حقیقت بگیرد.

اومی کوشد "درد برای حقیقت" را به عنوان "دردی انگیزاننده"، "دردی محرک و تلاش آور" "دردی که بخودی خودش به زندگانی معنا می بخشد"، نه تنها تحمل کند، بلکه حتی از آن لذت ببرد. — مرد معرفت این درد و غم را با هیچ شادی تعویض نمی کند. محرومیت او از حقیقت، محرومیت کسی نیست که "درد بردن برای جستن حقیقت، برای او تحقیرکننده" باشد. درد، احساس حقارت نمی آورد. او در درد بردن، احساس عظمت می کند. درد برای او شرنیست. برای زیستن، درد تحقیرکننده است ولی برای حقیقت جستن، درد، اعتلاء دهنده است. و این تضاد میان معرفت و زندگیست که نمی توان رفع کرد. کسی که دنبال حقیقت است تا به آن ایمان بیاورد، زودت سرازان که حقیقت را می توان یافت، حقیقتی برای خود می سازد، حقیقتی برای اومی سازند. "احتیاج به ایمان به حقیقت"، درد جدائی همیشگی از حقیقت رانمی پذیرد.

بعضی درصدد رفع این احتیاج مردم می افتند. انسان به حقیقتی احتیاج دارد که بدون آن، دردمی برد. احتیاج به ایمان، از همه محرومیت ها، بیشتر انسان را نزد خود او حقیر می سازد. بدین شیوه "احتیاج به معرفت" متضاد با "احتیاج به ایمان" می شود.

مرد عرفان، مرد هجران، مرد درد، است همیشه از جستجوی بی انتها

لذت می برد، همیشه در راه هست. حقیقت را فقط راه، فقط جریان، فقط حرکت می داند در هر چه که بما نند و لو حقیقت، بت است در حالیکه مرد ایمان، احتیاج به رهایی از درد دارد. او به فوریت با یتی عطش خود را به معنا و حقیقت تشفی بدهد. او با یتی به هر ترتیبی شده است خود را از احتیاج به حقیقت برهانند. و این التهاب و شتاب، سبب می شود که لحظه به لحظه منجی تازه ای بسرای او فلسفهای، دستگای فکری، حقیقتی تازه می سازد.

هر روز در "التهاب و جنون ایمان" یا در "یاس فریب خوردگیست".  
"ا میدمطلق از ایمان" و "یاس و قطعیت بی نهایت از فریب"  
دو قطب وجودی او هستند. اما هیچ انسانی نیست که این دو قطب متضاد را همزمان در خود نداشته باشد. احتیاج به معرفت او با احتیاج به ایمان به حقیقت او همیشه با هم گلاویزند.

۱۴ آگوست ۱۹۸۴

" آثار خواندنی و سودمند آقای منوچهر جمالی  
روشنگراذهان کنجکاو، رهنمون طبایع ژرفگرا، والهام بخش  
روانهای است که فارغ از مفاهیم تحمیلی اسارتگر برده ساز،  
در طلب " سیادت فکر " و " فضیلت آفرینندگی " می باشند.  
در آثار آقای جمالی، اصالت تفکر و فضیلت " اندیشه  
و اندیشیدن " تبلور دارد و سبک نگارش نیز چنانست که با وجود  
بلندی معنا و صلابت مفاهیم، ذهن را برای دریافتهای منطقی  
مطلوبیاری می دهد و روان خواننده را در اوج اعتلای اندیشه،  
ذوق لذت آفریدن می بخشد."

مجله رسانه جلد چهارم،

شماره هشتم ۱۹۸۵