

پسندی و
همداستانی کنی
که جان داری و ، جانستانی کنی

فردوسی

بسوی حکومت فرهنگی

منوچهر جمالی

کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است - لندن ژانویه ۱۹۹۵

بپرهیز و خون بزرگان مریز
که نفرین بود برتوتارستخیز

(فردوسی)

نفرین به آزاردهندگان
عباس امیر انتظام

که در خوی نرم و استوارش ، نماد بزرگی ایرانیست

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

بسوی « حکومت فرهنگی »

گفتارها :

۱ - پیشگفتار:

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

درفر هنگ ایران ، برترین ارزش ، زندگیست نه حقیقت .

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

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

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

و روشنگری ، در پیکار با دین و سازمان دینی ، به آنچه بها نمیدهد ، همان ذره و خردل ناچیز حقیقت است که در دین هست ، و در اثر وجود شریعت و آخوند ، نادیده گرفته میشود . ولی هنگام بازگشت ، آن « ذره ناچیز واقعیت » و « آن خردل بسیار خرد حقیقت » ، به تنهایی باز نمیگردند ، بلکه آن پدیده ، در تمامیتش ، و آن فکر ، در تمامیتش ، باز میگردند . آن فکر که حاوی خردلی از حقیقت بود ، میخواهد از این پس خود را به

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

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

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

نیستند که واقعا یکسان بیان‌دیشند. و این کثرت و اختلاف در حقیقت، باید تابع ارزشی برتر باشد، که راستای همه حقایق را معین کند، و از سونی اختلاف در حقیقت، به جنگ نکشد. تا حقیقت، برترین ارزش باشد، سبب چنین وحشیگریها و سخت‌دلیها و خونریزها میشود، و فقط آنگاه اختلاف در حقیقت، به خونریزی نخواهد کشید، که مسئله حقیقت، ارزشی کمتر از مسئله «زندگی» بیابد. از این پس همه حقایق، میتوانند در تنش و تعارض و تضاد باهم باشند، ولی همه آنها باید، پرورنده زندگی در این گیتی باشند. این زندگیست که ارزش هر حقیقتی را معین می‌سازد. و نه تنها این گوهر فرهنگ ایران باستان بوده است، بلکه بنیاد تفکر رندی نیز هست که فلسفه شعرای ما در باره زندگی بوده است، و طبعاً جزو فرهنگ ما شده است. رند، وقتی به اختلاف هفتاد و دو ملت در باره حقیقت نمی‌گذارد، و آنرا افسانه میدانند، چون زندگی برای او، ارزشی برتر از حقیقت دارد. اینست که مسئله حقیقت، در حکومت فرهنگی، تابع مسئله زندگی میگردد. حکومت، فرهنگی میشود، و دیگر مباحثه و مجادله در باره حقیقت، امری در جه دوم میشود، وجدائی حکومت از دین، چیزی جز آن نیست که دین و حقیقتش، تابع پرورش زندگی در این گیتی بشوند. حکومت، نفی دین و حقیقتش را نمیکند، بلکه اختلاف در حقیقت از این پس همبستگی ملت را نابود نمی‌سازد، و حقیقت، نیازش را به قدرت از دست میدهد. برای همین است که پیکار بر سر حقیقت، از سطح «حکومت» به سطح «دولت» هبوط میکند. و در سطح دولت، کثرت برداشتها از حقیقت، پذیرفته میشود، بشرطیکه پرورنده زندگی باشند. البته روشنگران به این مسئله، آگاهانه توجه نکردند، چون پس از مدتی کوتاه، ایدئولوژیها، در صدد آن بودند که جای دین را بگیرند، و سرچشمه حقیقت مطلق بشوند، و حکومت بر پایه حقیقت واحد بسازند، از این رو حکومت‌های ایدئولوژیکی، همه مانند دین، زندگی را تابع ارزش خود ساختند، و زندگی، فقط و سیله حقیقت آنها شد. اگر به اندیشه حکومت فرهنگی بیشتر

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

باز گردیم به پیکار روشنگران با سازمان دینی و دین. هر پیکاری، با خود، خشونت می‌آورد. جنگجو باید در برابر زخم‌هایی که می‌خورد، و دردهائی که از آن زخم‌ها برمی‌دارد، خرفت و بی حس شود، تا در حین پیکار، چندان درد را حس نکند، و بتواند بهتر بجنگد. خرفت شدن و از دست دادن لطافت و نرم‌خونی و کاهش نازک طبعی، ضرورت جنگیدنست. ولی این خرفت شدن، که سبب از دست دادن لطافت و حساسیت است، انسان را از «معرفت طیفی» باز میدارد. فقط با حساسیت است که میتوان هر پدیده ای را، در طیف گسترده اش شناخت. با ترازونی که خروار و تن را می‌سنجد، نمیتوان الماس را به قیراط کشید. هر گونه جهادی، خرفتی حواس و معرفت را می‌آورد. جنگیدن، خرفتی حواس و احساسات را لازم دارد، تا دشمن را سراپا شناسد بداند، چون تکلیف جنگیدن، آسان میشود. در جنگ نمیتوان دشمن را قیراطی سنجید، بلکه باید خرواری تخمین زد. ولی لطیف شدن و حساسیت یافتن در معرفت، پیکار را بسیار پیچیده و دشوار می‌سازد، ولی در عوض، پیکار هم، فرهنگ پیدا میکند.

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

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

با « عرفان » باهم مشتبه ساخته میشود . چنانکه يك مكتب فلسفی ، با فلسفه مشتبه ساخته میشود . چنانکه يك ایدئولوژی ، با حق اندیشیدن درباره يك ایده آل (مثلا عدالت و همبستگی) مشتبه ساخته میشود . از این رو مبارزه روشنگری با دین ، مبارزه ژرف و ریشه ای نیست ، و بیشتر پدیده های سطحی را آماج میگیرد ، و یکی از ویژگیهای گوهری روشنگری در هر زمانی ، همان سطحی بودن و سطحی ماندنش هست . روشنگری ، فقط سطوح را روشن میسازد ، و منکر وجود ژرف میشود . از این رو معمولا پس از دوره های روشنگری ، نوبت واکنش به آن سطحی اندیشی ها میرسد . و این اعماقی که نادیده گرفته شده اند ، سبب بازگشت دین و شریعت با هم میگردد . دین در آن اعماقش باز نمیگردد ، بلکه بنام همان تجربه های عمیق ، از نو آخوند و سازمان دینی و شریعت خشک و بی روح که با زمان هیچ هم آهنگی ندارد ، باز میگردد . در پیکار روشنگران با دین ، بسیاری تشخیص میدهند که علیرغم همه انتقادات ، هسته و مغزی در دین هست که بدشواری میتوان آنرا تعریف کرد ، ولی روشنگران ، همین مغز را در زیر آن پوسته ها که شریعتمداران ، مهم و اصل دین می شمارند ، نشانخته اند . *potentially ex-clusive* در این دوره های واکنش ، کوشیده میشود که نشان دهند که همه حقایق علمی و اجتماعی و تاریخی و انسانی ، در دین یافته میشود . و این درست واکنشی در برابر همان انکار روشنگران در باره بی حقیقت بودن دین در تمامیتش است . يك کنش غلط ، ایجاد يك واکنش غلط میکند . نفی کل ، به پذیرش کل میانجامد . در این دوره های واکنش به روشنگری ، نشان داده میشود که « حقیقت در جامه دینی اش » ، هم آهنگ با « حقیقت در جامه علمی و فلسفی و اجتماعی » است . علم و فلسفه ، هیچ حقیقت تازه ای نیاروده اند ، بلکه فقط جامه ای تازه از عبارات و اصطلاحات ، به همان حقیقتی که دین داشته است ، پوشانیده اند . همه این حقایق علمی ، در دین هست . آنچه را علم میگوید ، دین هزاره ها ست که میدانسته است . در واقع اصل ، همان دینست . آنچه تغییر کرده است ، شیوه بیان مطلبست ، نه خود

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

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

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

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

تنها هفتاد، بلکه هفتصد بطن در قرآن می یافتند، و هر مصلح اسلامی امروزه از تأویل يك آیه از متشابهات، در هر فرصتی، فکری دیگر استخراج میکند. و محکمت، چیزی جز شریعت نیستند، که مانع اصلاحند و مزاحم درک تجربیات ژرف دینی. و در پایان، مصلحان دینی، چون نمیتوانند این محکمت را خط بزنند و نسخ بکنند، آنها را هم با فن و فوت تأویل، از متشابهات میسازند. ولی گوهر بنیادی دین، در همین تشبیهات و تمثیلاتست، که نشان تصویر ناپذیری خدا و حقیقتند. و تأویل پذیری بی نهایت، ویژگی گوهری هر تصویر و تشبیه و تمثیلی است. با گذاشتن «مفهومی بجای تصویری»، امکان گذاشتن مفاهیم مختلف بجای يك تصویر، باز میشود، و طبعاً راهی بسوی کشف تنوع و طیف، در تجربه دینی، و درک آزادی دینی است، ولی ازسویی نیز، راهی برای نفی تجربه دینی در کلیتش است. بهترین راه نفی يك دین، دادن آزادی تأویل آن دین در اجتماعست. با تقلیل دادن يك تصویر به يك یا چند مفهوم ثابت و معین، دین در گوهرش نابود میشود. چنانچه در میان شریعتمداران، دیده میشود که در پایان، هیچ اثری از دین بجای نمی ماند. همه تصاویر نامعین، تقلیل به فقه و قواعد و اصول و فروع روشن و شمارش پذیر می یابند. ولی تقلیل ناپذیری صورت به مفهوم، گوهر تجربه دینی است. آخوند، در شریعت ساختن از دین، وارونه همین کار را میکند، و گوهر دین را در شریعت، از بین میبرد. و درست موقعیکه شریعتمداران و آخوندها حکومت میکنند، بر عطش مردم به دین، که با شریعت، نابود ساخته شده است، میافزاید. شریعت خالص، تهی از دین، میشود. تضاد دین و شریعت، موقعی به چشم میآید که حکومت دینی سرکار میآید، و این خود دینداران حقیقی هستند که در درجه اول برضد حکومت دینی برمیخیزند، چون در حکومت دینی، از دین، فقط شرع، باقی میماند. و دیندار در این مرحله است که متوجه تضاد دین و شریعت میشود، و دین را بجای شریعت میخواهد، و می پندارد که حکومت، پابند دین نیست، چون مردم نمیتوانند آگاهانه میان دین

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

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

دوره های بدویت و توحش، همیشه در اجتماع حاضرند، و میتوانند با يك چشم به هم زدن بسیج شوند. ملت آلمان علیرغم گوته و نیتچه و شیلر و کانت، ناگهان به بدترین توحش ها باز میگردد. در ایران، علیرغم لطافت متعالی حافظ و عین الفضا و مولوی و خیام و فردوسی، توحش با يك چشم به هم زدن باز میگردد. توحش، متضاد با فرهنگست، ولی همیشه در اثر همین تضاد، زنده و حاضر است. ضحاک، همیشه در کوه البرز، درست در جایگاه سیمرخ که اصل زندگیست، پرستاری میشود و زنده است. بنا بر این تاریخ را با تئوری مقاطع از هم بریده، و برهه های خالص و جدا از هم، که یکی پس از دیگری میآید و وقتی یکی آمد، جا برای دیگری نیست، نمیتوان فهمید. هر برهه ای از تاریخ، طیفی از تاریخست. تجربه دینی هم، در تاریخ، يك طیف از خود پدید میآورد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

منوچهر جمالی ۲۴ دسامبر ۱۹۹۴

رابطه دین با حکومت

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

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

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

این بیت که به مولوی نسبت داده شده است که

« ما زقرآن ، مغز را برداشتیم کاه را بهر خزان بگذاشتیم »

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

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

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

شرعی ، دست ساخته موبدان است یا سپس به دین او افزوده شده است . حتی در خود اوستا میتوان یافت که ایرانیها پیش از زرتشت ، مفهومی دیگر از دین داشته اند که پس از آمدن زرتشت . در « دین یشت » که موبدان زرتشتی آنها جزو اوستا کرده اند ، ما به تجربیات کهن تری از دین ، دست می یابیم . واژه « دین » ، در فارسی باستان ، نزدیک به مفهوم « وجدان زنده فردی » ما بوده است ، بشرطیکه وجدان را يك سرچشمه آفریننده در انسان بشماریم .

چون اصطلاح وجدان ، آنطور که اکنون بکاربرده میشود ، این معنا را دارد که ما معیارهائی از اخلاق و یا دینی را که بر جامعه چیره است ، در خود ، درونی میسازیم ، و از آن پس آنها ، مفتش و بازرس و پلیس درونی ما میشوند . در حالیکه « دین » در فارسی باستانی ، به معنای ی وجدان آفریننده درونی فرد ، بکار گرفته شده است ، نه به معنای پلیس درونی .

در واقع ، قائل به يك « دین آفریننده فردی » بوده اند . واژه « دین » ، بنا بر پژوهش ایرانشناسان از واژه « داد » که معنای آفریدن دارد ، ساخته شده است . در دین یشت ، دین ، عبارت از دیدن سریع چیزهائیست که دوراز دسترس و در تاریکی هستند ، و بدشواری میتوان آنها را با چشم دید .

دین ، روند دیدن چشم دوربین در تاریکیهاست . دین ، چنین قدرت بینشی است ، نه آموزه ای و تعلیمی و احکامی و شریعتی و اصولی . پس برای ایرانیان باستان دین ، با پدیده هائی از انسان کار دارد که تندرآسا میگذرند و بدشواری میتوان آنها را شناخت و دید ، و در تاریکی و دور از دسترس قرار دارند . می بینیم که این تجربه از دین ، با برخورد موبدان زرتشتی با پدیده دین ، بسیار فرق دارد ، همچنین با تجربیات ما که در برخورد با اسلام نا آگاهانه از دین داریم .

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

فلسفه را بیانهای گوناگون از يك حقيقت میداند . همانطور که حقيقت در شكل « مفاهيم » روشن ، در فلسفه ، به اوج نمود و بيان خود ميرسد ، در دين ، در « تصوير » ، بيان ميشود ، که طبعاً آن شفافيت و نمود را ندارد که در فلسفه .

سپس فويرباخ (شاگرد هگل) ، دين را عبارت از آرزوها و ايدۀ آلهای عالی انسان میداند که بشکل صفات خدائی در او نمودار ميشوند ، و درواقع خدا ، که اين صفات به او نسبت داده ميشوند ، چهره عالی خود انسان ميباشد (ابر خود) ، و خداشناسی ، چیزی جز انسان شناسی نیست . فويرباخ که از فلسفه اش بنام « ماترياليسم انسانشناسانه » یاد ميشود ، تأثير فراونی روی مارکس داشته است .

يکی از تجربه های چشمگیر دينی در خاور ، تجربه بودا از دين است . شايد بتوان گفت که بودا در درجه اول از تجربه های عرفانی اصیل خود به تجربه های دينی ميرسد . بودا در گفتگو با شاگردانش از آنها ميپرسد که وقتی در راهی که ميرويد ، در جنگلی ناگهان به رودخانه بزرگ و خطرناکی رسيديد و برای رسيدن به مقصد بايد از آن بگذريد چه ميکنيد ؟ رهبانها ميگويند که درختهای را بريده و آنها را به هم می بنديم و آن را در آب انداخته ، و سوار آن شده خود را بسوی ديگر رودخانه ميرسانيم . سپس بودا از آنها ميپرسد که اکنون بايد به راه خود ادامه دهيد ، ولی بايد به خاطر آورد که اين تيرهای چوب به شما خدمت کرده اند و شما را از چنين خطری نجات داده اند . پس حس حقشناسی ايجاب ميکند که به آنها وفادار بمانيد . پس بايد از آن پس آنها را به دوش گرفته و با خود بکشيد . آنگاه رهبانها اعتراض ميکنند که چنين کاری ، ما را از رفتن بسوی مقصد باز خواهد داشت . بايد آنها را گذاشت و گذشت . آنگاه بودا ميگويد دين نيز ، چنين چيزيست . در مقطعی از راه ، شما را از خطررهای می بخشد و شما را در پيمودن راه ياری ميدهد ، ولی از آن مقطع به بعد ، مانع شما در جنبش است .

سپس رابطه با دين را ، با تصويری ديگروشن ميسازد . ميگويد که دين

مانند مار زهر آگينيست که زهرش کشته است ، ولی پادزهر بسياری از بيماريهای کشته نيز هست ، ولی اگر مستقيم به ما نيش بزند ما را ميکشد . از اين رو بايد مانند مارگير دانست که چگونه اين مار را در دست گرفت و با آن سروکار داشت ، که هم از آن بهره برد و هم از خطر آن در امان بود .

در اینجا بودا ، تنها مفيدبودن يکديست دين را در هنگامهای بحرانی نشان نميدهد ، بلکه انسان را متوجه رويه ديگرش ميسازد که ميتواند برای زندگی انسان ، بی نهايت خطرناک بشود . شايد برای ما اين سخن از يکی از مهمترين بنيادگذاران دين در تاريخ بشریت ، شگفت آميز بنظر برسد . ولی می بينيم که اين سخن بودا ، بسيار جامعتر از سخن مارکس است که دين را ترياک خواب آور خلق دانسته است .

بودا هم خطرناکی دين ، و هم نيروی نجات بخشی دين ، هر دو را باهم يکجا می بيند . همان دينی که روزگاری خواب مياورد ، ميتواند خلقي را چنان به تعصب برانگيزد که جهانی را با خشونت زیر پا لگدمال کنند که وجه مشترکش با ايدئولوژيا عصر حاضر ميباشد . در دين نيروئی نهفته است که ميتوان ملتی را بسيج ساخت و همچنين نيروئی نهفته است که ميتوان همه را به خواب مرگ فروبرد . در واقع اين دوويژگی متضاد ، که ويژگی ديالکتیکی دين هست ، نه از دين جداپذير است نه از ايدئولوژی . و هر دو ، در آن واحد ، هم نجات بخش و هم مرگ آور و خطرناک اند .

مقصود من از شمردن نمونه وار اين تجربيات گوناگون از دين ، آن بود که پديده دين را بهتر از رويه های گوناگونش بتوانيم بررسی کنيم ، چون هر کدام ، تجربه ای خاصی از رويه ديگر دين دارند که باهم ما را در درک پديده دين ياری ميدهند .

چنانچه در همين تجربه های گوناگون می بينيم دين ، پديده ايست انسانی و بسيار پيچيده ، و برعکس فکر روشنگرايان قرن هيچدهم در اروپا ، دين را پی آمد ترس انسان از رعد و برق دانستن ، يا آترو ساخته آخوندها به منظور تأمين قدرتشان شمردن ، يا خرافه عامه شمردن ، نميتوان از عهده درک مطلب

برآمد .

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

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

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

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

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

دین در هزاره ها ، مرزهای مشترك با

۱ - میتولوژی (اسطوره ها)

۲ - با اخلاق

۳ - با فلسفه (عقل) ،

۴ - و با عرفان داشته است .

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

همینطور با عرفان ، مرز مشترك دارد و تجربه هائی هستند که هم در دین و هم در عرفان ، مشتركند ، ولی آن دو را نمیتوان باهم یکی گرفت ، و در مورد بودا دیدیم که مانند صوفیان ، برای تجربه دینی ، ارزشی موقت قائل میشود و فقط آنرا در مقطعی از راه مفید میداند ، و داستان نردبانی میداند که مارا به بام میرساند ، و وقتی به بام رسیدیم دیگر نیاز به آن نداریم (یا همان گاهی میشود که سربار مغز است ، و فقط زمانی برای روئیدن مغز ، لازم و ضروری بوده است) . و عرفای ما بارها ، تجربه های گوناگون عرفانی محمد را گوشزد میکنند . ولی به محضی که خواستیم دین را در تجربه های عرفانی حل و نفی کنیم ، و آنرا به عرفان ناب تقلیل دهیم ، تضاد دین با عرفان ، آغاز میشود ، و در این تضاد ، میکوشد خود را از عرفان ، مشخص و متمایز سازد .

واز سوئی پدیده دین ، با دامنه اخلاق ، مرز مشترك دارد . ارزشهای اخلاقی ، هزاره ها در دامنه دین ، پرورده شده و تکامل یافته اند . و اعتبار و التزام معیارهای خوب و بد را در اجتماع تأمین کرده اند . تهاجم به دین و انتقاد از دین ، همیشه به « دو اخلاقه بودن دین » است ، نه به « بی اخلاق بودن دین » . انتقاد از اسلام اینست که مثلاً اخوت را در داخل امت تجویز میکند و در خارج از امت ، دشمنی و شمشیر را . این بیان دو اخلاقه بودن است نه بی اخلاق بودن دین . و این در واقع شریعت است نه دین .

ارزشهای اخلاقی در دین ، در بنیاد ، کلی و عمومی هستند . فقط در ساختن جامعه و امت و ملت و قوم ، مفهوم همگانی بودن ، بکنار گذاشته میشود . و اخلاقی برای درون جامعه ، و اخلاقی جداگانه برای رفتار با بیرون از جامعه ، تجویز میشود .

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

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

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

۱۳- یک بشری

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

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

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

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

ولی مردم پس از گذشت زمانی ، با وجدان آزاد و آفریننده اشان ، میان این ارزشهای عالی انسانی دین ، و آن شکل متحجر شریعت ، تفاوت میگذارند . جدا کردن دین از شریعت ، برای حل مسئله حکومت در دموکراسی ، ضروریست .

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

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

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

یکی از سنتهای باستانی تفکر ایرانی، اندیشه ای بوده است که ما سده ها است آنرا فراموش کرده ایم. آنکه حقانیت به قدرت میداد، از آنکه قدرت میورزید، جدا و ممتاز بوده است. و این برترین اصل سیاسی است که در ساختار نهادهای دموکراسی، دوباره شکل به خود گرفته است. سیمرغ، بخشنده حق به قدرت بود، ولی هیچگاه خود، حکومت نمیکرد. این اندیشه بنیادی، به دوره مادرخدائی (یا بانو خدائی) در ایران باز میگردد. با نگاهی به شاهنامه و اوستا میتوان دید که ضحاک و فریدون بر سر دختران جم، ارنواز و شهرناز باهم میجنگند. علت این پیکار آن بوده است که مادر یا زن بوده اند که حقانیت به حکومت میداده اند. بی زناشویی با دختر جمشید، هم فریدون و هم ضحاک نمیتوانسته اند حق به قدرت پیدا کنند. و پسر ارنواز که ایرج باشد، و حکومت ایرانی در اسطوره (نه در تاریخ) با همین ایرج آغاز میشود، هردو در واقع يك نام یا واژه اند. واژه «اران وچ»، هم تبدیل به «ایرج» و هم تبدیل به «ارنواز» شده است، بدینسان پسر، نام از مادر برده است، و این فقط در دوره مادرسالاری ممکن بوده است.

سپس این اندیشه «دادن حقانیت به قدرت» در تاج بخشی رستم نمودار میگردد. رستم، تاج بخش است. تاج، نماد حکومت بوده است. چرا رستم تاج بخش است، چون پدرش و خودش فرزند (پرورده) سیمرغند. مانند اینکه عیسی در دوره پدرسالاری، پسر خدا بود، رستم نیز فرزند مادرخدا (با نو خدا = سیمرغ) است، و در آن روزگار، مادر بود که خدائی میکرد. از این رو دیده میشود که هیچگاه رستم نمیخواهد، خودش شاه بشود. چون او سرچشمه ایست که حقانیت به قدرت می بخشد. سرچشمه حقانیت به قدرت نباید با مقتدری که قدرت میورزد، عینیت داشته باشد. با آمدن پدر سالاری، این جدائی سرچشمه حقانیت قدرت از قدرقند، فراموش ساخته شده است، و با آنکه رستم، تاج بخش می ماند، ولی شاه نشدنش، از وفاداریش به اصل سلطنت استنتاج میشود، که البته سخنیست پوچ و پر از تناقض.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

می بینیم که کثرت عقاید و وجدانها و قوانین و برداشتها و سازمانها ، بی وحدت در ارزشها و ایده آلهای که همان مغز دین است ، امکان ندارد . همچنین این قوانین ، که با پیکار میان برداشتهای گوناگون پیدایش می یابند ، باید تغییر پذیر باشند ، تا آن ارزش ، امکان گستردگی در همه ابعادش را داشته باشد . پس تغییر برداشتها و تأویلات و قوانین عادی و شریعت ، در دامنه ارزشهای اخلاقی دین ، که همیشه ثابتند ، امکان پذیر میشود . چون همه ، باوجود گوناگونی برداشتهایشان از آن ارزشها ، همیشه به آن ارزشها وفادارند . در گفتار پیش ، اشاره به سخن بودا از خطر ناک بودن دین شد . این خطر ، ابعاد گوناگون دارد . این خطر از جمله در همان « شکل گرفتن دین در شریعت یا در قانون و سازمان » نمودار میشود . دین (ارزشها) باید قانون و شریعت شوند ، ولی در عینیت یافتن مداوم آن ارزش ، با این قانون و شکل و عبارتست که درست پدیده ای برضد دین میشوند . در چنین گونه عینیتی ، خود را مطلق و کلی میسازد . يك برداشت از ارزش ، خود را بجای کل آن

ارزش می نشاند . و رابطه حکومت با دولت ، که همان رابطه ارزشها و ایده الهای دینی یا ایدئولوژیکی ، با شکلهای و قوانین و سازمانها نیست که به خود میگیرند ، همیشه رابطه خطرناکی بوده است ، وقتی که آن دو ، باهم بطور مداوم عینیت داده شوند .

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

در اینجااست که ما قوانین و شریعت و فقه و مناسک و سازمانها را ، عین ارزشها و ایده آلهای تجربیات گریزپای دینی می شماریم . و درست در این قوانین و شریعت و فقه و سازمانها ، میتوان متخصص و خبره شد ، ولی آن تجربه ها ، در اثر همان گریزپائیشان ، تخصص ناپذیرند .

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

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

از سوئی قدغن میشود که خدا را تصویر کنند ، چون خدا صورتی ندارد ، و از سوئی گفته میشود که خدا ، انسان را به صورت خود آفرید .

شاید درنگاه اول ، این دو عبارت ، متناقض هم انگاشته شوند . ولی این عبارات باهم ، چیزی جز این نکته را بیان نمیکند که تجربه دینی ، تلاشیست برای صورت بخشیدن به آنچه تصویر نا پذیر است یا بدشواری تصویر پذیر است . حتی به قول فیلسوف آلمانی آدورنو Adorno (که از زمره بنیادگذاران مکتب فرانکفورت است) فلسفه نیز ، چیزی جز به مفاهیم آوردن آنچه دشوار میتوان در مفاهیم گنجانید ، نیست .

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

فرد انسان ، در اینکه تصویر خداست ، و خدا ، نماد مطلق آزادی و استقلالست ، پس فرد انسان ، از هیچکس نباید اطاعت کند . فرد انسان ، مانند خدا ، بنا بر این تجربه گوهری دینی ، آزاد و مستقلست ، و این کرامت و شرافت انسانیست که باید گزند ناپذیر بماند . و اطاعت کردن از هر حکومتی و از هر حاکم و مقتدر و رهبری ، آسیب به گوهر دینی و خدائیش میزند . اگر انسان ، از قدرتی دیگر غیر از خود اطاعت کند ، گوهر خدائیش را نابود میسازد .

این دین است که بسخت میتوان آنرا در قوانین و شرع ، عبارت بندی کرد ، و زود گم میشود و همیشه زود در تاریخ گم شده است . و حتی در خود همان عبارات و داستانهای که در کتب مقدس دینی ، این اندیشه با آن آغاز میشود ، در پایان همان عبارت و داستان ، گم میشود . چنانکه عبارت لاکراه فی الدین درست در میان آیه ایست که بر ضد این آزادی وجدانیست .

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

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

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

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

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

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

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

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

پی آمدهای این افکار عبارتند از :

- ۱- برترین تجربه دینی، آزادی و استقلال انسان است و این کرامت و شرافت فرد انسان، اصل حکومتیست که باید همه در آن متفق باشند.
- ۲- فقط ارزشهای اخلاقی دین و حقوق همگانی انسانی که از آن مشتق میشوند، حکومت می‌کنند، و حقانیت به هر قدرتی می‌دهند.
- ۳- هیچ سازمان قدرتی (حکومت- حزب) عینیت مداوم با ارزشهای

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

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

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

۶- هیچ فردی یا سازمانی یا حزبی یا دولتی حق ندارد به عنوان دارنده حقیقت، حکومت کند. همیشه يك برداشتی از حقیقت یا ارزش است که با تأیید اکثریت و توافق اجتماع (ارزشهای مشترك اجتماعی) میتواند خود را برای مدتی محدود بیازماید.

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

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

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

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

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

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

از خرافاتی که در ذهن مردم جا افتاده ، و دین را عاملی بسیار خطرناک ساخته ، این باور غلط است که زاهد یا پارسا ، چون منکر سائقه قدرخواهی در خود هست ، و یا به سازمانهای حکومتی یا سیاسی بی اعتنائی میکند و به آنها پدیده تحقیر می نگرد ، پس دین ، پدیده ایست که از قدرت ، تهی است . و قدرت و حکومت ، هر چه نیر فساد آور باشند ، در مرد دین تأثیر بدی ندارند ، و قدرت ، هرگز چنین مردی را فاسد نمیسازد . قدرت هر چه هم ناپاک سازنده باشد ، در دریای پاک دین و پارسائی ، پاک میگردد . و بسیاری از روشنفکران هنوز می پندارند که دین ، میتواند تنها ایمان به خدای خصوصی فردی ، در خلوت درون بماند . ولی وارونه این پندار ، ایمان به هر

خدائی، جامعه ساز است، ولو آنکه هر يك از افراد، آن خدا را در خلوت خود به تنهایی نیایش کنند. ایمان افراد گوناگون به يك خدای مشترك، چیزی جز «تعلق مومنان به يك جامعه دینی» نیست. و ایمان، چیزی جز دست کشیدن از اراده خود، در برابر اراده آن خدا، نمی باشد. طبعاً برای مومنان به آن خدا، هر که بشیوه ای عینیت با آن خدا بیاید (آیه یا سایه یا غماینده خدا یا رسولش یا امامش باشد) آن کس، همه مومنان به آن خدا را تابع اراده خود خواهد کرد، و اراده خود را در تفسیرات و تأویلاتی که از آموزه (کتاب) مقدس آن رسول میکند، تنفیذ خواهد کرد.

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

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

در اینجا دو قدرت، با ماهیت مختلف، با هم گلاویزند و میخواهند راه حلی برای تنش و کشمکش میان خود بیابند. لاتیسیسته چیزی جز جدا کردن «سازمان قدرتی دینی» از «سازمان قدرتی حکومتی» نیست، که هزاره ها در تاریخ باهم روئیده و با هم گلاویز بوده اند تا بر دیگری برتری و پیروگی بجويند.

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

و

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

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

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

آفرینندگی ، همیشه با آزادی و امکانات ، و طبعاً با تاریکی امکانات کار دارد . و در اینجا مسئله ، یقینی هست که از خود انسان میجوشد . دین ، طبعاً یقینی است که انسان در برخورد به تاریکیهای مسائل ، به خود دارد . خواه ناخواه ، استقلال و حاکمیت خود انسان ، از آن سرچشمه میگیرد ، و منش پهلوانان را در شاهنامه از این نکته میتوان شناخت ، که استوار بر خود و کردار خود هستند ، و به خود و کرده خود یقین دارند .

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

در آغاز « یقین از خود » ، دین بود ، سپس ، « ایمان به شخصی برگزیده و آموزه اش » ، دین میشود ، و یکی در تضاد با یقین از خود است . « خود زدائی » ، به جای « خود زائی » می نشیند . هم آن « دین خود جوش » ، که بیان اوج آزادیت ، و از ژرف انسانها میترواد ، میتواند انسانها را به هم پیوندد (دد و دام رابه دور کیومرث گرد میآورد) ، و هم این دین ، که تراویده از يك شخص تاریخیست ، در اثر ایمان افراد به او و آموزه اش ، سازنده جامعه میگردد .

اندیشه جامعه سازی در اثر خودجوشی و جدان آزاد افراد ، همان اندیشه ای که در همان آغاز اسطوره های ایران هست ، ولی هزاره ها از میان ما رخت بر بسته است ، امروزه در جوامع دموکراسی ، از سر فعال شده است . و آرمان جامعه دموکراسی آنست که جامعه ای استوار بر انسانهای با وجدان آزاد پدید آورد . ولی دینی که بر پایه « ایمان به يك آموزه و شخص برگزیده » ، سبب ایجاد اجتماع و سازمان قدرت شده است ، يك واقعیت عینی و تاریخی گردیده است . چنین دینی ، خواه ناخواه به پیدایش سازمان های اجتماعی ، سیاسی ، حقوقی انجامیده است ، که همه ، اشکال گوناگونِ قدرتند .

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

يك دین زنده در درون فرد ، در برابر دینی عینی و تاریخی ، که در شکلهای شریعتی ، خشکیده و تنگ شده ، قد بر میافرازد . سازمان مقتدر دینی ، انکار چنین وجدانی را میکند ، و وجدان را فقط آئینه تمام نمای خود میشمارد . ولی درست این تجربه اصیل فردی دینی است که هزاره ها در تاریخ ، در مردتان و در رافضی ها و زندیقها ، برای آزادی ، بلند میشود ، و از سازمانهای قدرتمند دینی خفه شده اند .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تصمیم گیری در باره اینکه در هر برهه ای از زمان ، چه کسی و چه سازمانی با حقیقت تصویر ناپذیر ، عینیت موقت دارد ، به وجدان آزاد انسانها باز میگردد . بنا براین سازمان حکومتی ، یا سازمان دینی ، یا هر دو باهم ، مالکیت انحصاری حقیقت را ندارند ، بلکه این وجدان آزاد انسانست که حق نهائی را در داوری دارد . تجربه زنده دینی ، در وجدان انسانست .

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

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

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

دین و حکومت از هم جداناپذیرند

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

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

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

و در جای دیگر در شاهنامه، دین، حقیقتیست که بر زبان ایرج می‌آید، و مردم ایران از دین همان رامیخواسته اند، و یکی با تصور موبدان زرتشتی از دین، فرق دارد. هنگامی ایرج به فریدون از روزگاران پیشین ایران سخن میگوید، از وجود دینی با ویژگی خاصی سخن میگوید

خداوند شمشیر و گاه و نگین چو ما دید بسیار و، بیند زمین

که آن تاجور شهریاران پیش « ندیدند کین، اندر آئین خویش »

و پیام ایرج به سلم و تور اینست که

مگیرید خشم و مدارید کین « نه زیباست کین، از خداوند دین »

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

و در ایرج، ایران با ملل خاور (توران و چینی) و در باختر با رم و یونان روبرو میشود. تورو سلم، نماد این ملل هستند و ایرج در این گفتگو، يك وعظ انفرادی اخلاقی نمیکند، بلکه سخن از آشتی حکومتی و سیاسی میان ملل بیگانه میکند. اسطوره ایرانی این ملل را برادر قلمداد میکند.

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

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

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

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

دو گوهز چو آب و آتش بهم
بر آمیختن باشد از بن ستم
همانا که باشد بروز شمار
فریدون و ضحاک را کار زار
ولی ستاره شناسان میدانند که از پیوند این دو عقیده متضاد :

ترا مژده از دخت مهرباب و زال
که باشند هر دو ، دو فرخ همال
از این دو هنرمند پیل ژیان
بیاید ، ببندد به مردی میان
جهانی بپای اندر آرد بتیغ
نهد تخت شاه از بر پشت میغ

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

ایران با چنین حکومتی بر باد خواهد رفت .

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

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

پسندی و همداستانی کنی ؟ که جان داری و جان ستانی کنی ؟
میآزار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است

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

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

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

جم از آن رو فر دارد ، یا به سخنی دیگر حق به حکومت دارد ، چون زندگی هرانسانی را میپرورد و انسان را از هردردی در گیتی ، آزاد میسازد . و درست ضحاک ، وارونه جمشید ، برای بدست آوردن قدرت بر جهان ، با اهریمن پیمان می بندد ، و هر جانی را میآزارد (از تخم که سرچشمه هرجانیست گرفته تا انسان) .

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

هر گونه زندگی در این گیتی ، باید آسیب نا پذیر باشد . با هیچ نامی و قانونی و قدرتی و فرمانی ، نمیتوان به این اصل مقدس ، تجاوز کرد . اگر خدا هم از انسان چین چیزی بخواهد ، جز اهریمن نیست . و این دین مردمیست . و این دین مردمیست که اصل پیوند دهنده و به هم بستگی بخشنده همه انسانهاست . و دین ، به هیچ روی ، کار خصوصی و انفرادی يك فرد نیست

که در خانه ، تنها آنرا بکند .

دین از آنجا آغاز میشود که مانند ضحاک نشود ، و آزدن دیگری را نپسندد ، و خاموش ننشیند ، و بلافاصله در برابر آزار دهنده بپاخیزد . هیچ فرمان قتلی را نپذیرد ، ولو آن فرمان را خدا یا حکومت یا رهبر یا امام بدهند .

همه جانها ، فقط به حکم آنکه از يك جان ، از يك گوهر ، بر خوردارند ، حق مساوی به هر گونه پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارند . هر قانون و حکمی که چنین نا برابری را میخواهد از اجرائش سر باز زند . این کار ، کار انفرادی نیست که کنج خلوتی کرده شود . حقیقت و خدا که در کنج ها و گوشه ها نیستند .

کسیکه چشم از آزادی که به دیگری میدهند می پوشد ، و برای حفظ مقام یا مالش خاموش میماند ، بیدین است . کسیکه می بیند زنی را به هر نامی و با هر جرمی ، سنگسار میکنند یا دستی ر بنام دزدی می برند ، ولذت از قماش می برد ، بر ضد دین مردمیست و همداستان اهریمن است . کسیکه می بیند یکی را برای اجبار به ترك عقیده اش بزدان میبرند و از حقوق اجتماعی و اقتصادی و سیاسیش محروم میسازند ، و اعتراض نمیکند ، بیدین است ، و آنکه این کار را میکند ، فقط اهریمنست . و این اهریمن بود که بنام پیمانی که گرفته بود ، هزاره ها حکومت کرد .

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

با گذشتن زندگی قبیله ای و قومی و ایجاد شهر ، « معبد های خدایان » به

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

در آغاز، انسانها در « ایده ها » میانندیشید، بلکه در « تصاویر و شخصیت ها » میانندیشید. بجسب مثال در آن میانندیشیدند که « عدل چیست؟ »، تا ایده عدالت را طرح کنند، بلکه در آن میانندیشیدند که « عادل کیست؟ نخستین عادل کیست؟ » و آنچه او میکرد، عدل بود. فراموش نشود، حتی افلاطون، مسئله عدالت را همینطور طرح میکند. خوا ناخواه، جمع خدایان در يك معبد، در يك او لومپ، بحث آشتی و پیوند یابی ارزشهای عالی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بود.

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

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

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

ولی دین و داد با اینکه باید باهم باشند، باهم در تضاد نیز قرار میگیرند. چون قانونگذاری، همیشه تلاش برای واقعیت بخشیدن و شکل دادن به آن « ارزشها و اصول پیوند دهنده »، در شرائط و مقتضیات مختلف زمان و مکان است. طبعاً دین که این ارزشهای عالی هستند، در شکل قانون به خود گرفتن (در شریعت شدن)، تنگ و محدود و تابع زمان و مقتضیات میشوند، و نیاز به تغییر دارند تا همیشه هم آهنگ با آن ارزشها بشوند.

يك قانون، هیچگاه تجسم اصل و ارزش عدالت یا آزادی یا پیوستگی نیست. ایده و ایده آل را نمیتوان در واقعیت گنجانید. انطباق دادن يك ارزش، بر واقعیات، همیشه ارزش گذرا دارد. وگرنه هر قانونی و شریعتی، برضد دین و ارزش عالی و آرمانهای بزرگ مردمی میگردد. اینست که قانون باید تغییر بیابد و با الهام تازه از آن ارزشها گرفتن، میشود قوانین دیگری گذاشت که نزدیکتر به آن ارزش و آن دین مردمی باشد. از این رو همه ادیان کتابی (مظهري و رسولي) تن به جمع دو نقش « دین و داد » یا « دین و شریعت » نداده اند. از بهترین نمونه هایش دیانت زرتشتی و مسیحی و بودائیست.

دیانت زرتشتی، آنسان که در گاتا دیده میشود، فاقد شریعت است. ارزش بزرگ داد یا مهر، يك شکل محدود و تنگ زمان و مکان را پیدا نمیکند. همچنین در مسیحیت و بودائیگری، ارزشهای دینی، شکل شریعت به خود نمیگیرند. این سخن این معنا را نمیدهد که آن ادیان، سیاسی نیستند. بلکه شکل یابی این ارزشها، ممکن و مقدور است، و میتواند طبق زمان، تغییر داده بشود. این نقطه ضعف مسیحیت یا زرتشتیگری یا بودائی نیست. هر ارزش عالی مردمی، به آسانی میتواند شکل قانونی پیدا کند. و هر دینی، ولو بنیادگذارش در آغاز بی اعتناء به حکومت بوده باشد، دلیل آن نمیشود که ارزشهای دینی اش، قابل تحول به سیاست و حکومت نیستند. فقط ادیانی که

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

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

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

جنگ دو دین بایکدیگر ، برای دستیابی به حکومت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جدا نا پذیری حکومت از دین ، پیوند حکومت با دوگونه دین گوناگون را

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

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

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

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

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

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

نمیکاهد. در سراسر تاریخ، ادیان سازمان یافته، در اثر عینیت دادن خود با سازمانهای سیاسی، بر «دین فردی یا دین مردمی» چیره و پیروز شده اند. همیشه یا آنرا بنام «وسوسه های اهریمنی»، نفرین کرده اند، یا بنام «وجدان اخلاقی»، یا فطرت دینی، تابع و مؤید و پشتیبان خود شمرده اند، تا راه استقلال و حاکمیت (خود باشی و خود جوشی و خود اندیشی) را به او ببندند.

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

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

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

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

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

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

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

و این درك خود ، به عنوان يك واقعیت دینی است . خواه ناخواه چنین خودی ، هم برضد « دین تاریخی و عینی » ، و هم برضد حکومتی بود که او را به عنوان مرجع و چشمه خود نشناخته بود .

از این پس ، مسئله ، دیگر ، مسئله ساخت و ساز میان سازمان دینی و سازمان سیاسی (حکومت) نبود ، که یکی با دیگری خود را عینیت بدهد ، یا یکی از آنها ، دیگری را تابع خود سازد . « دین فردی یا آزادی وجدان » ، جنبش همگانی شده بود ، و هرکسی خود را سرچشمه حقیقت و سیاست و حکومت و اجتماع و اقتصاد میدانست ، و حکومت را فقط موقعی می پذیرفت که فرد و وجدان فردی را به عنوان مرجع و سرچشمه خود بشناسد . انسان را به عنوان اندازه حکومت بپذیرد . حکومت از خدا نیست ، بلکه از خود است . خود ، جای خدا را گرفت و همان ویژگی خدائی را به خود نسبت داد . و این يك جنبش دینی بود .

از سوئی نقش بنیادی حکومت را برغم تاریخ هزاران ساله اش ، در آن میدانست که آزادی و حاکمیت همین وجدان او را ، در برابر سازمانهای دینی و ایدئولوژیکی تأمین کند .

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

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

حکومت با دین ، نه با شریعت

این مردمنده که

میتوانند تضاد میان شریعت و دین را

به سود دین ، حل کنند

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

میمانند .

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

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

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

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

چون می پنداشتند که دین فقط يك شكل و رنگ دارد .

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

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

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

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

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

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

فراموشی تعداد نیایشها و جبوان آنها ، هزارگونه دقت به خرج داد ، ولی هیچکدام از اینها ، تضمین يك تجربه جزئی دینی را نیز نمیکند ، و درست عادت و تکرار و تظاهر ، میتواند کاملاً نتیجه وارونه داشته باشد که دارد .

در اینها میتوان متخصص شد ، ولی در دین ، هرگز کسی نمیتواند تخصص پیدا کند ، چون ماهیت تجربه دینی ، برضد چنین کاریست . درست اینکه برخی پیامبران ، مدرسه و مکتبی ندیده اند ، نشان آنست که با تخصص در دین ، کسی بیشتر دیندار نمیشود ، و میان « مرد دین » و « دین شناس » فرسنگها فاصله است . درست آخوند . متخصص در همین گونه قواعد و مناسک و آداب و رسوم و موشکافی در آنهاست ، ولی نه در تجربه دینی که بندرت خودش دارد . و تفاوت آخوند با « رسول و دین آور » ، همین وجود تجربه دینی در یکی ، و نبود محض آن در دیگریست .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

گر همه عالم ز لوح فکر بشویند عشق نخواهد شدن که نقش نگین است
(سعدی)

چنانکه خدا برای موسی نیز فرمانهای دهگانه را بر سنگ نقش میکند . و در زبان فارسی این معنا در واژه « نوشته » باقیمانده است . تقدیر و قضا ، مینویسند . و از واژه « سر نوشت » ، میتوان دید که آنچه در آغاز ، بر سر هر چیزی ، نوشته شده است ، هیچگاه نمیتوان تغیر داد ، و همه چیز را از پیش ، معین ساخته است ، و سر نوشت را باید با اکراه پذیرفت . آنچه در آغاز ، نوشته شده است ، همه سیر را پیشاپیش ، معین میسازد ، یعنی اجبار و اکراه در کار است .

مکن بنامه سیاهی ملامت من مست که آگهست که تقدیر بر سرش چه نوشت
حافظ

نه از دانش دگر گردد سرشته نه از مردی، دگر گردد « نوشته »

ویس و رامین (فخرالدین گرجانی)

پهلوان هم نمیتواند ، آنچه نوشته شده است ، تغیر بدهد . معنای دیگر کتاب ، در مفهوم تمثیلی اش آن بود که یکبار برای همیشه داوری شده است .

و می بینیم که قرآن ، درست با این آیه آغاز میشود که « هذا الكتاب لا ريب فيه » و این معنا را میدهد که در این کتاب نباید هرگز شك کرد . شك و ایمان ، چنانکه گفته شد مسئله شریعت است . و این سخن ، فقط گسترش مفهوم تمثیلی کتاب بطور کلی است و اساسا نیاز به تأکید « این کتاب » نداشت . کتاب ، دز معنای تمثیلی اش برای همیشه ، معین و مجبور میساخت ، برای همیشه داوری کرده بود ، و جای شك و تردید و تغیر و اظهار نظر نبود . و درست محمد با این آیه ، بحث از شریعت میکند ، نه از دین . دین ، نوشتنی نیست ، چون در دین ، جبر و تعین شدگی نیست .

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

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

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

تفاوت میان ادیان سامی و ایرانی ، با موشکافی در دو اصطلاح « واژه و روان » و فرقی با « کلمه و روح » (در فرهنگ ایرانی)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اصطلاحات شترمرغی

(دین ، يك اصطلاح شتر مرغیست)

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

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

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

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

یا ایمان و رندی (که در واقعیت بی عقیده بودن ناپست) خود را نیز به روشنائی از هم باز نمیشناسند . بحث در مومن بودن یا کافر بودن و رند بودن عرفا یا شعراء ، با استناد به این گونه اصطلاحات ، همان مسئله تعیین شتر مرغست که آیا شتر است یا مرغ ؟ اگر بخواهیم که شتر خالص باشد ، ناگهان درمی یابیم که مرغست ، و اگر بخواهیم که مرغ باشد ، می بینیم که شتر از آب در آمد ، و چه بسا از اوقات پژوهشگران ما ، بیهوده خرج این شده است که ثابت کنند این شاعر یا آن عارف ، شتر است یا مرغست . این مسئله مربوط به دین یا عرفان نیست ، بلکه در جنبش های دوران ما نیز همین گونه بوده است و چه بسا از اصطلاحات مارکس ، پس از گذشت کوتاه زمانی ، همین حالت شتر مرغی را پیدا کرده اند . بهترین اصطلاحات سیاسی ، از کلمه ملت گرفته تا انقلاب تا امپریالیسم تا آزادی و عدالت اجتماعی ، ویژگی شتر مرغی پیدا کرده اند . چون کلمه را مقدس و معتبر و طبعاً تغییر ناپذیر ساخته اند ، و هرکسی مجبور است به ریا ، تجربه تازه خود را در آن کلمه بگنجانند . این اصطلاحات شتر مرغی ، از سوئی بهترین ابزار فریفتن و قدرت ربائی اند ، همانطور که از سوی دیگر ، در اجتماع خفقان زده ، ابزار گفتن حقیقت اند .

در چنین اجتماعی کسی نمیتواند بگوید ، من بر بنیاد عقل و تجربه خود ، چنین میاندیشم ، بلکه باید همیشه بر پایه تفسیر یا تأویل آن کلمات و اصطلاحات معتبر ایدئولوژیکی یا مقدس دینی ، حرف خود را بزنند . اینست که فن تأویل ، به حدی پیچیده و گسترده و زندانه شده است (و دیالکتیک نیز یکی از بهترین ابزار در تأویل بوده است و خواهد بود) که انسان هرچه بخواهد میتواند از کلمات و اصطلاحات ، استخراج کند . اعتبار و نفوذ يك مشت کلمات و اصطلاحات ، سبب میشود که هرکسی معانی خاص خود را به آن بدهد . مثلاً همین کلمه ملت گرانی یا دموکراسی یا استقلال در میان ما ، برای هر گروهی دارای باری از معانی دیگر شده است ، و هر کسی به همان معنایی که میخواهد بکار میبرد ، ولی میگذارد تا دیگری ، معنای دلخواهش را از آن بگیرد . در آغاز با معنایی که مردم از آن مستفاد میکنند پیش میآید

و دل میریاید ، و سپس با رسیدن به قدرت ، همان معنی را میگیرد که خودش از آن اصطلاح داشته است . بدینسان بنام « تفاهم » و دیالوگ ، دست به يك فریب اجتماعی و سیاسی میزند . ما که در اثر پنهان سازی خود در این اصطلاحات شتر مرغی ، سده ها ورزیدگی خاص در مکاتب عرفانی و رندی پیدا کرده ایم ، به همان روال ، با دشمن خود پیکار میکنیم ، و به همان روال چهره های عقیدتی خود را در برابر کسانی که باید با آنها تفاهم برقرار کنیم شتر مرغی وار ، میپوشانیم ، و طبعاً به همدیگر نمیتوانیم هیچگونه اعتمادی داشته باشیم ، که بنیاد هر گونه همکاری سیاسی و اجتماعیست .

از جمله این اصطلاحات شتر مرغی ، دو اصطلاح « فر » و « دین » هستند ، که بطور مثال آورده میشوند تا گوهر شتر مرغی بودن اصطلاحات ، مشخص ساخته شوند . فر ، « اصل حقانیت حکومت » یا باصطلاح مشهورولی غلط ما ، « مشروعیت حکومت » در تفکر ایرانی بوده است . کسی میتواند بگوید که حکومت کند که فر داشته باشد ، و آنکه فر را از دست میداد ، باید حکومت را از او باز پس گرفت . و معنای حقیقی اصطلاح فر ، در داستان جمشید معین میگردد . جمشید در اثر اعمال و اقداماتش برای رهانیدن مردم از سراسر درد ها و ایجاد بهزیستی و خردورزش ، فر می یابد . فر ، تابشی است که اجزاء متضاد را در اجتماع و سیاست به هم می پیوندد و آنها را می پرورد . مردم به فر ، آفرین میگویند ، یا به عبارت دیگر ، آنرا میشناسند ، و آنرا تصدیق و تأیید میکنند . آفرین گوئی ، همان روندیست که در روم باستان نیز بوده است ، و سپس شکل سازمان داده « انتخابات » را به خود گرفته است . فر ، گریز پاست . با دست کشیدن از اعمال و اقدامات اجتماعی درد زدا ، یا آزدن مردم ، بلافاصله فر از بین میرود یا ناپدید میشود . فر ، اساساً در زبان پهلوی به واژه « خویش کاری » بر گردانیده میشود ، و چون واژه کار ، معنای علت داشته است ، خویش کاری ، معنایش چیزی جز « خود ، علت نخستین بودن » نیست . بسخنی دیگر ، فر ، محتوای همان سخن حافظست که اگر تاج شاهی میخواهی ، « گوهر ذاتی ات را بنما » . فر ،

اصالت فردی انسانی بوده است. امروزه آنانکه پارسی سره مینویسند این واژه را به معنای «وظیفه» بکار میبرند، که باز غلط در غلط است. خواه ناخواه، فرّ، نژادی و تباری و ارثی نبوده است. فرّ را با نص یک مرد مقدس و معتبر، نمیشد از کسی به کسی انتقال داد، حتی اهورامزدا که تتولوژی زرتشتی او را خالق فرّ ساخت، قادر نیست که فرّ را به پسرش «آذر» انتقال دهد. بر شالوده این اصل حاکمیت، هیچکدام از سلسله های شاهی ایران نمیتوانسته اند، قدرت را تصرف کنند. ولی چه معجزه ای روی داده است که از اصطلاحی که مایه بنیادی دموکراسی است، درست وارونه آن در تاریخ واقعیت یافته است؟ درست حقانیت به کسانی داده است که هیچگونه حقانیت به قدرت نداشته اند. درست به همین کلمه فرّ، معنائی داده اند که صد و هشتاد درجه با معنای اصلیش تفاوت داشته است، و امروزه شاهنامه شناسان ما، همین معنای مسخ شده را با استناد به دویست سیصد بیت فردوسی، به عنوان معنای اصلی به خورد ما میدهند. ولی در کلمه فرّ، آن معنای کهن، در زمینه تاریکش مانده است و ماهیت شتر مرغیش را حفظ کرده است. با این دو معناست که میشد هزاره ها مردم را فریفت. مانند جمشید نبودن، ولی حقانیت جمشیدی به حکومت داشتن، و از مردم بر ضد اصل فرّ، فرمانبری خواستن. چون اصل فرّ، هم آهنگ با فرمان دادن به معنای حکم کردن و اطاعت خواستن نیست. این سخن، سر دراز دارد که نیاز به گفتاری دیگر دارد.

اصطلاح شترمرغی دیگر، همان اصطلاح «دین» است. این اصلاح، شتر مرغی مانده است، چون معنائی که هر واژه از ریشه اش با آن روئیده است، زدودنی نیست ما میتوانیم معنائی، در آگاهی روشن خود به یک واژه تحمیل کنیم، ولی در ناخود آگاهی، یا اعماق ژرف ما، معنای اصلیش در تاریکی باقی و زنده میماند. و برای ایجاد حقانیت، نیاز به تلنگر زدن گاه به گاه به همان معنای اصیل ولو تاریک هست. فقط آن معنای اصیل، نباید در آگاهی روشن، بسیج و چشمگیر شوند. پس از جرعه کوتاهی، باید آنها را دوباره

بفوریت به عقب راند، وگرنه مزاحم و مخل میشوند. در متون باستانی ایرانی، حتی از همان خود کلمه دین و کیش، میتوان دید که دین با «یقین» کار داشته است. «کیش»، در اسطوره های آفرینش ایرانی، ماده تخمیری نخستین است که جهان به خودی خود از آن پیدایش یافته است. و دین کلمه ایست از ریشه «دادن»، که معنای آفریدن دارد. به سخنی دیگر میتوان گفت که دین روند «خود آفرینی و خود زائی» است. و یقین، درست این آرامش و اطمینان ژرف به زاینده گی خود است. در حالیکه در ادوار بعد، معنای دین، صد و هشتاد درجه عوض میشود، و در واقع کلمه «ایمان»، از این پس مشخصه دین میگردد. مشخصه بنیادی دین که در آغاز، «یقین به خود و از خود» بود، در سایه مفهوم تازه اش که «ایمان به دیگری» و «از دیگری و به دیگری بودن» باشد، قرار میگیرد. «دین ایمانی»، «دین یقینی» را به بیغوله های تاریک درون انسان میراند. ایمان، در پی چیزی ثابت و مشخص و پایدار و روشن میگردد که به آن بچسبید و به آن اتکاء کند. از این بیعد، دین، با «ایمان ظاهری» و «یقین باطنی» که دو گونه اطمینان متضادند، یک وجود شترمرغی میشود. آزاد بودن، که بنیاد تجربه دینی است فقط در همان تجربه «از خود و به خود بودن» پیدایش می یابد، و ایمان، که نیازه نوعی دیگر از اطمینان هست، اطمینان را در تنگنا، در آنچه محدود و مشخص و معین و روشن است می یابد. یقین، اطمینان را در جنبش آزاد خود، در گستره بی نهایت، می یافت، بدینسان سرچشمه آزادی بود. «ایمان» برعکس، به «شخص و آموزه و شریعت» نیاز دارد. ایمان، نمیتواند تغییرات مداوم را تحمل کند. ایمان، در تجربه آزادی، بی ریشگی و خود باختگی و آوارگی و گنجی می بیند. ولی دین در گرایش به یقین، سرچشمه زندگی و حقیقت و معرفت و حقوق و اخلاق زنده را در خود می یابد، و به «خود زائی» میکشد، و دین در گرایش به ایمان و شریعت، به «خود زدائی» میکشد که درست متضاد با تجربه نخستین از دینست. ولی اینها دو گونه اطمینان، با ماهیت های متضاد هستند، که

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

دین چیست ؟

« رابطه دین با حکومت »

و تفاوت آن با

رابطه « سازمان شریعتی »

با « سازمان حکومتی »

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

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

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

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

علمی سازیها ، آنچه از این تجربیات میکاهد و زدوده میشود ، همان گوهر مایه ای ، همان نیروی ور آینده اش هست .

یکی از این تجربیات مایه ای در فرهنگ ایران ، تجربه ایست که در آغاز ، نام دین به خود گرفت ، و به معنای « روند آفرینندگی » در خمیر مایه ای بنام « کیش » روی میداد . و این تجربه مایه ای ، غیر از شکلها نیست که سپس هزاره ها به خود گرفته است . دریافت آن اصل ، از درون این شکلها و پوستها و جامه ها و تصاویر و عبارات و مفاهیم سنگواره شده ، کار آسانی نیست ، چون این پوسته ها و جامه ها و شکلها ، همیشه خود را با آن تجربه اصلی ، عینیت میدهند . داشتن عینیت در برهه ای از تاریخ ، دلیل بر عینیت همیشگی آن تجربه با آن شکلها و پوسته ها و عبارات و مفاهیم نیست . در آغاز ، در اصطلاح « دین » ، تجربه ای احساس میشد ، برضد آن چیزی که ما سپس در ادیان کتابی و ظهوری در این اصطلاح می یابیم . ادیان کتابی و ظهوری ، همان اصطلاح دین را گرفتند ، ولی در معنای ضدش بکار بردند ، و درست آنچه را خود دین میخواندند ، دین حقیقی گرفتند ، و تجربه اصیل دین را به تاریکی و ژرفنای انسان راندند ، و آنرا زشت و خوار ساختند .

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

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

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

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

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

سفید پوست نمیشود . وجدان آزاد که شالوده حکومت دموکراسی بر آن نهاده میشود ، تجربه مایه ای دینی است ، ولو دین هم خوانده نشود . جوشش آفریننده فرهنگی ، بنیاد حکومت است ، ولو دیگر آنرا هم دین نخوانیم . جنبش و جوشش سیاسی و اجتماعی ، يك تجربه مایه ای دینی است ، ولو آنرا بنام دیگر بنامیم . چون یکی ، خود را در عنفوان جوانی زیبا خوانده است ، و سالهاست که در گذشت زمان با چروك خوردگی چهره و خمیدگی قد و چاق شدگی ، زشت شده است ، کسی دیگر جز او حق ندارد نام زیبا بر دارد و باید نام زیبا را در انحصار او گذاشت ، و زیبایی را از چهره زشت او تعریف کرد ؟ دین ، دامنه دارتر از آنچه زیست که دین تاریخی و رسمی میانگارد ، و به خود منحصر ساخته است .

مسئله ، رفع انحصار مالکیت تجربیات دینی از سازمانهای دینی است . دین تجربه ای نیست که منحصر به يك سازمان دینی باشد . دین ، يك پدیده همگانی انسانیت است . دین ، تنها در پیروی از يك سازمان دینی یا در تعلق به يك سازمان دینی نیست . هر جا این تجربه مایه ای در کار باشد ، دین ، هست . بتهون ، در آفرینندگی آهنگسازیش اوج تجربه دینی را داشت و آنرا اوج ظهور دین میشمرد . انگیزندگان جنبشهای سیاسی و اجتماعی ، تجربیات ژرف دینی داشتند . با ضدیت با سازمانهای دینی ، ضدیت با انحصار تجربه دین میشد ، ولو آنکه به غلط می پنداشتند ، ضدیت با دین میکنند .

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

دین ، در ادیان کتابی و ظهوری ، درست شکل متضاد به خود را یافته است ، و آنرا میتوان « دین ایمانی » نامید . انسان در اینجا ، فقط در ایمان آوردن به

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

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

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

اولویت که دین ایمانی از دست داده بود ، باهم در نبردند . بجای خدا ، چه باید پرستیده شود (یا اولویت داشته باشد) ، اقتصاد یا سیاست ، سود یا قدرت ؟ این بحث ، بسیار دراز است ، و بهتراست به اصل مطلب باز گردیم .

آمیزش و التقاط « دین یقینی » و « دین ایمانی » و یا تنش و کشمکش آنها باهمدیگر ، روند تحول انسان را در تاریخ مشخص میسازد . این مسئله در فلسفه معاصر ، در دردرونیسو گرایی و برونسو گرایی ، دامنه گسترده خود را می یابد . « از خود و به خود بودن » یا « به دیگری ، و به آنچه بیرون از خود است ، بودن » ، همان مسئله پیشین « یقین یا ایمان » ، ادامه می یابد . عینی بودن و واقعیت گرایی ، همان مسئله ایمان در دامنه تازه اش هست ، که به همان شدت ، در برابر « به خود بودن و از خود بودن » میایستد و بر ضد آن میجنگد .

با گشودن این مطلب ، اکنون میتوانیم دریابیم که بحث جدائی دین از حکومت ، از سوئی همان بحث جداساختن « دین ایمانی یا شریعت یا آموزه شریعتی و علم الهی » ، از « دین یقینی » ، یا دینی است که امروزه « وجدان آزاد » و « خودجوشی فرهنگی » و « جنبش سیاسی اجتماعی » نامیده میشوند . و برخورد کین ورزانه و شدید آندو با همدیگر و ضدیت آندو با یکدیگر ، درست در اثر نزدیکی و آمیختگی و همیشگی آن دو باهمست . و حکومت ، میخواهد بر شالوده خودجوشی و خود زائی انسان و پدیده های خودجوش و خود زای انسان استوار باشد . حکومت ، باید مستقیم از انسان ، از وجدان آزاد انسان ، از فرهنگ جوشنده و آفریننده ، از معیار آفرینی اخلاقی ، و از ایده آلهای زنده اجتماعی و سیاسی بجوشد . و درست این جنبش ، جنبش بازگشت حکومت به دین یقینی ، وجدائی اش از دین ایمانی است . مسئله خودجوشی انسان در اثر تجربیات مایه ای که سرپای او را تکان میدهد ، مسئله گوهری حکومت شده است .

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

دینی یا سیاسی یا نظامی (جانشینش میشود، و ایمان میکوشد خود را بنام یقین دهنده، وانمود کند. ایده آل هر ایمانی، آنست که نشان دهد تنها بدیل یقین هست و میتواند جانشین یقین به خود بشود، و حتی یقین به خود گناهست، و فقط در ایمان، امکان رسیدن به یقین هست.

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

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

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

اش. و همین دین بود که «دین مردمی» خوانده میشد. در دین مردمی، انسان سرچشمه آزادی و استقلال و حاکمیت است. ما امروزه اصطلاح دین را تنها در همان معنای ایمانی اش (ایمان به خدائی، به رسولی، به مظهري، به آموزه ای، به شریعتی) می شناسیم و فراموش کرده ایم که دین به معنای یقینی اش، اصالت داشته است، و هنوز در ژرف وجود هر ایرانی، چنین دینی، زنده و پویاست. و حتی دین به عبارت اسلامیش موقعی یقینی است که فطری باشد، از نهاد خود انسان بجوشد و بیآغازد، به همین علت، عرفای ما، عشق را بجای ایمان، فطرت انسان شمرده اند. ایمان، درک این سستی است که انسان نمیتواند به خود و از خود باشد. وقتی انسان، دین یقینی و فطری را از دست داد، وقتی تجربه مستقیم دینی اش را از دست داد، آنگاه نیاز به ایمان دارد تا اعتماد به خود را بیابد، تا باشد. و ایمان يك پدیده پهناورست که تنها در ایمان به خدا، ایمان به يك رهبر، ایمان به يك آموزه و شریعت، حصر نمیشود. ایمان، نیاز به پدیده ای محدود و ثابت و مشخص و روشن دارد تا بتواند بدان دست بزند و بدان محکم بچسبد. اینست که دین، نیاز به ایمان ندارد.

تفکر فلسفی مستقل و خلاق، نیاز به ایمان ندارد. عرفان، نیاز به ایمان ندارد. ولی شریعت، نیاز به ایمان دارد. به يك مکتب فلسفی باید ایمان آورد تا در این عینیت یابی، هویتی پیدا کرد. طریقت صوفی، مانند شریعت، نیاز به ایمان دارد. ایدئولوژی، هرچه هم عقلی باشد، نیاز به ایمان دارد. در اینها، روند «به خود نبودن» و «از دیگری بودن و به دیگری بودن» نمودار میگردد. و این سستی و ناتوانی را با تکیه به مرجعی فرای خود، در يك خدا، در يك رهبر، در يك آموزه، در يك مکتب فلسفی، در يك طریقه صوفی، در يك ایدئولوژی، در يك تئوری علمی، رفع میکند.

کسیکه با یقین به خودش، به يك تئوری علمی یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی، يك شریعت، يك آموزه شریعتی یا طریقه صوفی برخورد میکند، هزار فرسنگ فاصله از شخصی دارد که در داشتن ایمان به اینها، میتواند آرامش و اطمینان و به خود اعتماد پیدا کند.

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

و پهلوان ، تصویری بر ضد این تصویر بود . پهلوان ، تهمتن ، تخمه ، یعنی خود را بود نه خود زدا (نه مرد مومن) . ما امروزه در اثر اعتلاء فلسفه ایمان (به دیگری بودن) در ابعاد تازه اش که ایمان به مکاتب فلسفی و ایدئولوژیکی تازه باشد ، در گفتگوی پهلوانان که به خود و از اعمال خود فخر میکنند ، چیزی جز رجز خوانی نمی بینیم . اینکه ما دین را مطلقا و منحصرا به پدیده « به دیگری بودن ، واز دیگری بودن » ، و ایمان به کسی یا چیزی یا آموزه ای فرای خود ، اطلاق میکنیم ، خواه ناخواه تجربه اصیل دینی را دیگر دین نمیخوانیم ، بلکه چیزی بر ضد دین یا غیر دینی می شماریم . ما باید راه را برای تجربه دینی در گستره پهناورش باز کنیم ، چنانکه عرفای ما ، در گستره کفر و الحاد و شرک ، تجربه دین حقیقی را میکردند .

« همه خدائی عرفانی pantheism » و « هیچ خدائی اثئیسم atheism » ، پشت و روی سکه توحید اند . و درست وارونه آنچه مشهور بود ، عرفا در « دین ایمانی » ، تجربه دین را در تنگنا و خشکیدگی و دورافتادگی می کردند و از آن میگریختند . تنگ کردن دین در مفهوم « دین ایمانی » ، سبب شد که به پدیده ها و روندهای دین اصیل و مایه ای ، نامهای دیگر بدهند .

« وجدان آزاد » ، « خودجوشی فرهنگی » ، « جنبش های لیبرالیسم و سوسیالیسم و آنارشیزم » ، یا پدیده های ضد دینی شمرده شدند ، یا بدیل و جانشین دروغین دین خوانده شدند . دین دروغین یا جانشین دین نامیده شدند . حکومت که نیاز به وجدان آزاد و آفریننده داشت ، نیاز به خودجوشی فرهنگی داشت ، نیاز به جنبش های کثرتفرد سیاسی و اجتماعی و حقوقی داشت ، می بایست به هر تربیی شده است خود را از ازدواج هزاران ساله

تاریخی با دین ایمانی ، با شریعت ، که گرفتار فورمولهای افسرده و یخ بسته و سنگواره شده بودند ، نجات بدهد . از این رو بیزاری از دین ، بیزاری از دین ایمانی ، از دینی بود که ویژگی مایه ای و تخمیر شوندگیش را از دست داده بود و نان بیات و خشک و ناجویدنی شده بود .

مسئله جدا سازی حکومت از دین ، مسئله جدائی حکومت از شریعت ، یا از دین بی مایه ، از دینی که بجای یقین به خود ، ایمان به دیگری را میگذاشت ، بود . و خطر این ایمان به دیگری ، در این رفع نمیشد که موضوع ایمان ، خدا باشد . چون شك به خدا یا آموزه ای که به خدا نسبت داده میشد ، بلافاصله به جابجائی موضوع ایمان میکشید . و شك ورزی ، درست به علت اینکه قطب مقابل و متضاد با ایمانست ، همیشه همراه با ایمانست . دو ضد از هم جداناپذیرند . خطر ایمان به دیگری ، فقط موقعی رفع میشود که یقین از خود بتراود . وگرنه در ایمان ، به آنچه ایمان داریم ، بیخبر از ما ، آن چیز جا بجا میشود . ایمان رسمی ولی تهی شده ، انسان را از آن باز نمیدارد که انسان در همان حال ، به پول یا قدرت یا لذت یا خود ، ایمان واقعی پیدا کند . در زیر ماسک خدا پرستی ، بیخبر از خود ، خود را پرستد .

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

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

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

اکنون میتوان به مطلبی که از آن آغاز کرده بودیم دوباره بازگردیم تا آنرا بیشتر بگستریم . در آنجا آمد که ما در زمانهای گذشته این تجربه ژرف را داشتیم که دین ، معرفت است و معرفت ، همان واژه « چیستی » است . در واقع می بینیم که پرسش ، مساوی با پاسخ است . معرفت ، عین سؤال است بسخنی دیگر ، دین ، معرفت است که عین سؤال است . در همین عبارت کوتاه ، میتوان آفرینندگی مایه ای دین را دریافت . دین ، آموزه یا علمی یا تئوری نیست که شامل حقیقت مطلق و نهائی باشد ، بلکه سئوالیست ژرف و بنیادی که در رسیدن به پاسخ ، از سر ، شکل سؤال می یابد . سئوالات در گوهر عقل و وجود انسان هستند . دین ، از سؤال ، به یافتن راه حل میشتابد ، و از راه حل ، به سئوالی تازه میرسد . به حلی و آموزه ای و ارزشی که میرسد ، از همان حل و آموزه و ارزش ، سئوالی تازه میروید . يك راه حل ، هیچگاه علم و معرفت قطعی و نهائی نیست ، حقیقت نیست ، و در برخورد با این سئوالی که از همان جواب برمیخیزد ، نارسائی خود را نمی بیند و ناکام و نومید نمیشود . سؤال و جواب ، متعلق به همد ، نه اینکه در جواب ، مرجعیت نهائی باشد . هیچ جوابی ، جواب آخر نیست . حل ، پایان مسئله نیست . این در شریعت است که ایمان ، جواب قطعی و نهائی میطلبد .

این در مکتب فلسفی و ایدئولوژیست که راه حل نهائی ، ضروریست . ایمان ، نیاز به حقیقت دارد . در دین ، در عرفان ، در تفکر آفریننده فلسفی ، حل

هیچ مسئله ای ، مسئله را نمی زنداید . هر حلی ، حل نیست که مسئله را با خود باز میآورد . و هر مسئله ای ، مسئله ایست که راه و شیوه حل در آن نهفته است . مساوی بودن معرفت با سؤال (چیستی ؟) ، يك جنبش زنده و آفریننده در دین است . و حکومت ، درست استوار بر پایه این روند آفریننده دین ، یا خرد اندیشه آفرین است ، نه بريك شریعت خاص و ایدئولوژی معین یا يك طریقه صوفی یا يك اخلاقی ویژه .

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

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

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

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

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

سخن رندانه عیسی رسیدند که مال قیصر هم از خداست ، و قیصر هم هیچ مالی از خودش ندارد ، و مال قیصر هم در درجه اول ، همان قدرت و حکومتش بود که باز نیاز به بسیج ساختن ایمان مردم داشت . چرا ایمان ، ایجاد قدرت میکرد ؟ و چرا هرجا که ایمان تازه ای سبز شد ، قدرخواهان تازه ای نیز پرچمدار آن آموزه میشوند ؟

در ایمان ، حسی که انسان از « خود » دارد ، با کسی یا چیزی که قدرت دارد ، پیوند داده میشود . روزگاران درازی انسان می پنداشت که هرکاریا فکر یا احساس بزرگ و نیکی که میکند ، این خداست که دراو میکند . فکر بزرگ و احساس عالی و کردار نیک ، چیز عادی و روزانه و تکراری زندگی نبود ، بلکه درست چیزهای نادر و بی نظیر و شگفت انگیز بودند . نیکی ها و آرمانها ، در آغاز ، جرقه هائی بودند که زود خاموش میشدند . يك كار نيك كردن يا احساسی عالی داشتن ، يك كار فوق العاده بود . خواه نا خواه انسان چون نمیتوانست خود چنین کاری فوق العاده بکند ، آن کار ، کار خدا بود . بنا براین خدا را مسئول کردن آنها میدانست . این خدا ، یا اراده مستقیم خدا ، یا عمل طبق آموزه او و هدایت خداست که میکند . انسان این را افتخار خود میشمرد که کار و فکر و احساس نیک و عالیش ، از خدا یا اراده خدا سرچشمه گرفته است .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

انسان آرزومند ، همیشه در ته قلبش ایمان به قدرتی دارد که آرزوهایش را برخواهد آورد . این قدرت ، میتواند خدا یا نمایندگان او ، یا يك رهبر و پیشوا ی سیاسی و اجتماعی یا حزب یا طبقه یا ملت در وحدت شخصی اش باشد . انسان ، آرزو میکند ، چون در آن شك دارد که خود بتواند آن آرزوها را واقعیت بدهد . بر آوردن و واقعیت بخشیدن به آرزوهائی که انسان نمیتواند از آن هیچگاه دست بکشد ، کار خدا ، یا کار يك ابرمرد و پیشوای بزرگ یا قدرتی فوق العاده و شکست ناپذیر و همیشه پیروزگر است .

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

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

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

بنا براین برای زیستن، مسئله جوشیدن مستقیم یقین از خود، همیشه مطرحست. و یقین انسان، همیشه از تجربیات مستقیم و بی میانجی اش

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

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

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

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

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

«شخصیت مطلق»، نیمش مفهوم و نیمش تصویر است، و طبعاً يك مفهوم شتر مرغیست. وقتی پیرسید شتر است مرغ از آب در میآید و وقتی پیرسید

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

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

اینست که هر دین توحیدی ، برای ارضاء ایمان مردم ، ناخواسته و برضد ایده آتش ، در درون خود ، ایجاد شرك و الحاد و كفر میکند ، چون همه این میانجی ها ، بی استثناء ، تصاویرند . در ایمان ، بجای خدای تصویر ناپذیر توحیدی ، که از دسترس همه مومنان خارجست ، ضرورت ایمان ، سبب میشود که پرستش رسول و امام و امام زاده و سپس قبور و آثار آنها آغاز میشود . ایمان ، نیاز به تصویر دارد ، نیاز به چیز محسوس دارد ، نیاز به چیزی دارد که به آن بنگرد ، نیاز به چیزی محکم دارد که به آن بچسبد ، نیاز به جانی سفت دارد که روی آن بایستد . و به آن چه انتزاعی و مجرد است نمیتوان نگرست ، و نمیتوان آنرا درمشت فشرد و نمیتوان پا روی آن گذاشت و نمیتوان در آن خوابید . در داستان موسی و شبان در مثنوی مولوی ، میتوان نیاز به خدائی را دید که مومن لازم دارد تا چارکش را بدوزد و سرش را شانه کند و خاسنه اش را برود . اینجا گفتگو از عامه است که نیاز به ایمان دارند . و سرزتش و عتاب موسی به شبان که چرا سخنانی برضد توحید زده است ، مورد مواخذه همان خدای توحیدی قرار میگیرد که او را برای آموزش توحید فرستاده است . و بالاخره محور کار دین را آن میداند که « تو برای وصل کردن آمدی » ، و آن سرزنش و نکوهش موسی در راستای توحیدی ساختن ایمان ، فقط علت فصل و جدائی مردم از خداست .

توحیدی که شرك و الحاد و كفر را از خود دور ساخت ، در درونش همانها باز به خودی خود پیدایش می یابند ، و بالاخره برغم اکراهش ، آنها را در خود تحمل میکند . و این اصل کلی در دیالکتیک هست که با نبود ساختن يك ضد ، در درون مفهوم ضدآن ، ضدی تازه بر میخیزد و جانشین ضدی میشود که در بیرون نبود ساخته است . درست مثل مکتب ایده آلیسم که با نفی کلی ماتریالیسم ، در درون خودش بشیوه ای ماتریالیسم از نو چهره میگذارد یا در مکتب ماتریالیسم که پس از پیکار با ایده آلیسم و نبود ساختن آن ، ایده آلیسم از نو در خودش علیرغم اکراهش ، سبز میشود .

همینطور در عقلی سازی و فلسفی سازی خدا (با بی صورت دانستن او) ، ایمان ، متزلزل میشود . ایمان ، آواره و سرگردان و گیج میشود ، و ناگهان به حس یا خیالات زنده رو میکند (از جمله به شعر و موسیقی و هنر) و در حس و خیالست که بجای ایمان گم کرده ، اندکی یقین پیدا میکند . در برابر ایمان تهی و پوک شده (به اندیشه ای بس عظیم ولی بی نهایت وراء حس و خیال) ، در محسوسات (همان قبور) و در خیالات (تصاویر خیالی و افسانه ای که از رسول و امام و امام زاده ها میکشد) ، یقین خود را میجوید . این ماتریالیسم (ماده گرایی) و اثئیسم (بیخدائی) و شرك ، در بطن خود دین توحیدی ، در اثر ضرورتی که تفکر در خدا ، ایجاد کرده است ، پیدایش می یابد . يك قبر ، يك ضریح ، بوسیدن يك سنگ ... محسوس است ، يك امام زاده ، يك مرجع دینی ، محسوس و ملموس است ، نکیرو منکر و جبرئیل و عزرائیل ، همه خیالات زنده اند ، و اینها ، ایمانی را که در مفهوم انتزاعی توحید بر باد رفته اند ، نجات میدهند .

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

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

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

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

مطالبه میکند . وقتی اخلاق ، اولویت داشت ، چون در اخلاق ، مسئله دلبخواهی و نیت و داوطلبی نیکوکار مطرحست ، این اصول فقط به پند و نصیحت و سفارش و اندرز میکشید . انسان ، آرزوی رسیدن به آزادی و همبستگی و تساوی و عدالت را داشت ، و دوام این آرزوها ، روز بروز احساس ناتوانی انسان ، و عدم یقین به خودش را بیشتر می پرورد .

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

اخلاق وقتی به پند و اندرز و سفارش ، کاهش یافت ، دیگر زندگی خود را از دست داده است . روزی که اخلاق را وعظ کردند ، بیان آنست که دیگر روی اخلاق در زندگی اجتماعی و سیاسی نمیتوان اعتماد و حساب کرد ، و هرکسی باید به فکر خودش باشد . روابط همبستگی ، سست و پوک شده است . این است که اخلاق آرزویی و اخلاق وعظی ، درست نتیجه معکوس اخلاق زنده و جوشنده را میدهد . هیچکس دیگر در اجتماع ، اخلاق را به جد نمیگیرد .

با پایان خودجوشی اخلاق ، وعظ و نصیحت و اندرز ، دیگر نمیتوانند مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی را حل کنند ، اینست که اخلاق ، دیگر کفایت نمیکند و اصول بنیادی اخلاق ، همه باید در حقوق ، حل شوند . اخلاق باید پله به پله ، وظیفه و حق قانونی بشود . اخلاق و دین وعظی ، نشان مرگ اخلاق خودجوش است .

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

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

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

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

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

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

صورتی ندارد . و ایمان به اینکه خواست خدا ، علت است ، در زبان وجدان ، یقین به این بود که خواست و اندیشه انسان به طور کلی ، علت است . يك اندیشه با اندیشه و واقعیتی که بدنالش میآید ، رابطه علی دارد .

واقعیتی که بدنالش اندیشه و خواست انسان میآید ، معلول اندیشه و خواست اوست . با بازگشت به وجدان آزاد ، انسان ناگهان یقین پیدا کرد که خواستن او ، علت تحقق خواسته هایش هست . فکر او ، علت تولید واقعیت است .

در وجدان ، همان ایمان دینی به خدای مقتدر ، ناگهان تبدیل به مفهوم « انسان مقتدر » میشود . ناگهان یقین به خود ، جای ایمان دینی را میگیرد و از آن زائیده میشود . انسان مقتدر ، از زهدان خدای مقتدر زائیده میشود ، یا به عبارت دیگر ، خدای مقتدر ناگهان تحول به انسان مقتدر می یابد . بخاطر همین قدرت بود که خدا را می پرستید ، اکنون به خاطر همین قدرت ، خود را میپرستد . و انتقاد عرفا از تصویر خدای مقتدر نتیجه بینش به ضعف این تصویر از خدا بود . و به همین علت بود که ایرانیان ، در سیمرغ ، خدای مهر میدیدند ، نه خدای قدرت .

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

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

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

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

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

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

يك سازمان نمیتواند هم سعادت دینوی، و هم سعادت اخروی را باهم تأمین کند

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

با یکی از پدیده هائی که در بررسی شاهنامه به آن زود آشنا میشویم ، اینست که « هراس شگفت انگیزی از مُردن یا نبودن شاه » هست که بلافاصله به خیزش هرج و مرج و ویرانی و بیسامانی میکشد . نظم هست تا لحظه ای که حاکم هست . و این حاکمست که سرچشمه اصلی نظمست . آنچه ضامن وجود نظمست ، شاه یا حاکمست ، و با نبودن او ، جامعه در يك آن ، نظامش را به کل از دست میدهد . و این پدیده ، بارها با تصویر « پیدایش و برخاستن اژدها » ، نموده میشود .

اژدها ، نماد « پُر یا چندسری » است . از هر سوئی ، سری یا حاکمی ، افراخته میشود . همه ، سر میشوند . این خیزش نیروهای بی اندازه که نا گهان آزاد میشوند ، با هم پیوند نمی یابند ، بلکه هر يك برضد دیگرست و طبعاً به نابودی و تنگنای اجتماع میکشد . این اندیشه ، که درست برضد مفهوم فرّ انسانی و خودجوشی نظم از مردمست ، و در شاهنامه میتوان آنرا دید ، نتیجه تبلیغات قدرت حاکمه سیاسی است .

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

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

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

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

به هر حال ، شاه ، مظهر « کل اجتماع » یا « اجتماع در کلیتش » بود . در او این اندیشه تجسم می یافت که يك خواست یا آگاهی باید کل اجتماع را در وحدتش معین سازد . و همین جا مسئله « خودجوشی وجدانی فردی » و تضاد آن با « خواستی که باید کل اجتماع را در بر گیرد » ، یا « وجدان »

و « دین عمومی » طرح می‌گردد . و از همین جا ، دینی و تضاد اخلاق و قانون از سوئی ، و وجدان فردی و دین عمومی ، کم کم پدیدار شده است .

در شاهنامه می بینیم که این شاه یا حکومتست که به هرکسی و هر چیزی در جامعه « جانی در خورش معین سازد » . و جایگاه هر چیزی و هرکسی را در اجتماع معین ساختن ، همان تعیین نقش همه افراد و چیزها در اجتماعست . هرکسی و هر چیزی ، به خودی خودش ، جا و نقشش را در اجتماع نمی یابد ، بلکه این حکومت است که آنرا معین میسازد . در واقع ، اندیشه حکومت ، بر بنیاد بدبینی به « فرّ و خودجوشی وجدان » (به عنوان اندازه گذار و اندازه سنج) و « هرکسی جای خود را خود به خود میجوید و می یابد » ، قرار دارد . همانسان اندیشه « دین عمومی » بر همین بدبینی قرار دارد . به هر چیزی جانی دادن ، اندیشه ای نیست که طبق هوی و هوس و خودکامگی شاه ، انجام داده شود ، بلکه این ویژگی ، از آن حکومتست ، ولو شاهان آنرا نا هنجار بکار برده باشند . این اندیشه حکومتیست ، که در شخص شاه نمودار شده است ، و درست این اندیشه حکومتی ، امروزه از شاه یا هر شخصی دیگر ، به سازمان سیاسی (حکومت) انتقال می یابد .

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

مثلا در گذشته گفته میشد ، دوشاه در اقلیمی نگنجند ، و امروزه گفته میشود که در هر جامعه ای باید يك حاکمیت باشد . پس معلوم ساختن « يك تصميم برای کل اجتماع » یا « معلوم ساختن آگاهی واحد برای کل اجتماع » دو نقش بودند که در اثر همین بدبینی به خودجوشی وجدان انسانی ، از سوی حکام سیاسی و راهبران دینی ، یا از حکومت و دین ، از انسان غصب میشدند . در دموکراسی ، این دوتائی ، در همه دامنه ها بر میخیزد .

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

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

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

تا پیروزی سیاسی و حکومتی را تأمین کند .

درست کیگوس از سیاوش ، همین را میخواهد که برای مصلحت سیاسی ، پا روی آرمانهای اخلاقی و فرهنگی ایران بنهد ، ولی او نمی پذیرد ، و تراژدی سیاوش از همین جا آغاز میگردد . او میان مصلحت سیاسی و اخلاق ، اخلاق را بر تری میدهد ، و فراموش نشود که عامه مردم هنوز در چهره حسین ، این اصل اخلاقی سیاوشی را ، بزرگ میدارند ، و به همین علت میتوان دید که سیاوش ، « اصل اعتراض ملت بر ضد همه مقتدران و سیاست بازها » بوده است ، و این هم سنت سیاسی ماست ، که حاضر نیست معیار اخلاقی را قربانی مصلحت سیاسی و بازیهای ماکیاولی گونه در سیاست کند ، و از این ویژگی ایرانی ، آخوندهای شیعه تا کنون به سود خود بهره برده اند ، ولی روشنفکران ما هنوز از آن غافلند .

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

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

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

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

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

حکومت لائیک در ساختارش ، این شکافتگی میان سعادت دنیوی از سعادت اخروی و دوتائی بودن آنها ، و طبعاً مسئله بریدگی و تضاد این دو سعادت ، و بریدگی دو گونه تجربیات در زندگی انسانی را نیز دارد . تجربیات در باره هر پدیده غنی انسانی و اجتماعی بطور کلی ، مثل « زندگی » ، هیچگاه در يك مفهوم ویا در يك تعریف ، نمی گنجد ، بلکه نیاز به مفهوم متضادش ، یا نیا ز به مشتی از تأویلات گوناگون دارد .

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

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

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

پیدایش مفهوم جسم و روح به خودی خود ، ارزشمند و ضروری بود ، ولی وجودی از هر کدام این دو مفهوم ، ساختن ، در واقع گنجانیدن دو وجود متضاد (روح و جسم) در يك وجود واحد (زندگی = جان) بود . زندگی را میشد در شناختن همزمان این دو ، و دادن ارزش برابر به هر دو ، و پرداختن یکسان به هر دو ، پرورد ، و همیشه آن دو را به عنوان دو مفهوم یا دو مقوله یا دو بعد از زندگی واحد گرفت ، نه دو وجود متضاد .

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

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

زندگی را نمیشود در روح و جسم از هم پاره کرد ، ولی میتوان با کار برد این دو « مفهوم » ، آنرا بهتر شناخت ، و بهتر به آن پرداخت . چنانکه هنوز در فلسفه و فرهنگ آلمان ، کلمه روح (Geist) ارزش مفهومی خود را دارد ، و آنچه را ملل دیگر غرب ، علوم اخلاقی یا انسانی می نامند ، آلمانها « علوم روحی یا روح » می نامند ، و فقط مفهوم نیست برای نشان دادن يك مشت تجربیات انسانی ، که در تضاد با مشتی دیگر از تجربیات انسانی قرار میگیرند . ولی معمولا در تاریخ ادیان (اسلام و مسیحی) ، این دو مفهوم متضاد ، به دو گونه « وجود متضاد » کشیده شده اند . و روح ، وجود حقیقی و جاوید (من امر ربی ، یا نفخه ای که خدا دمیده است) شناخته میشود ، و جسم ، وجود پست و خاك و لجن و غیر حقیقی و فانی .

خواه ناخواه ، سعادت این دو گونه وجود ، با هم فرق دارند و در نهایت ، متضاد با همد . سده ها در تاریخ ، تضاد این دو مفهوم ، بیشتر چشمگیر بود ، و طبعا به فخر آمیز سازی فقر ، و پذیرش بدبختی ، و رضا به تقدیر ، و ریاضت و زهد از سوئی ، و زندگانی ریا آمیز از سوئی دیگر ، و اغراق در شهوت رانی و کامرانی میکشید ، که پیامد مستقیم پاره کردن زندگی به دو وجود جسم و روح است .

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

پذیرد .

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

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

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

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

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

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

بنا بر وجدان خود ، آنرا بجوید و بیافریند .

از آن پس سازمان های دینی ، تصویر خود را از سعادت روحی و یا اخروی ، بی هیچ اکراه و اجباری ، در اختیار انسانها می‌گذارند ، چون گزینش سعادت روحی و روانی ، فقط در آزادی کامل وجدان ، ممکنست ، و نیاز به طیف و تنوع بی نهایت دارد . سعادت ، غیر از کامگیری و شادی و خوشیست ، و واقعیت پیچیده تر است که تعیین و گزینش و آفرینش آن ، تراوش وجدان فردیست . سعادت ، آرمانیست که در اثر اندیشیدن در خوشی و کامگیری پیدایش می یابد ، و میتواند بسیار متغیر و پیچیده و متنوع باشد .

وجدان آزاد و حکومت بازگشت به اخلاق پهلوانی

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

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

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

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

فتوی است .

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

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

بجویم هوای تو از نيك و بد از این پس ، چه خواهی ، همان میسزد
(بیان اینکه چون زال سیمرغی هست ، خواست او ، معیار نيك و بد است)
تنش را یکی پهلوانی قباي بپوشید ، ، از کوه ، بگذارد پای
فرود آمد از کوه و بالای خواست یکی جامه خسرو آرای خواست
خود سیمرغ نیز تا در کوه است ، لخت و برهنه و آشکار است ، ولی همیشه در فرود آمدن ، در ابر سیاه و تاریک ، فرود میآید (برای کمک در زادن رستم)
سیمرغ به زال میگوید که هر وقت در خطر بیفتی ،

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

که در زیر پرت برآورده ام ابا بچگانت بهرورده ام

همانکه بیایم چو « ابر سیاه » بی آزارت آرم برین جایگاه
بنا براین نزد سیمرغ ، که خدای پیدایشی است ، برترین صفت ، لختی و برهنگی و راستی است ، راستی ، روند پیدایش گوهری انسان نیست نه يك حرفی که به فقط به زبان آید . پیدایش گفتار و اندیشه و کردار ، پیدایش و راستی است .

معیار هر چیزی ، پیدایش نیرومندی نهفته در گوهر خود همان چیزست . راستی ، به خود بودن و از خود بودن و اندازه خود بودنست . شرم ، متوجه معیار دیگری در پدیدار ساختن خود نیست . هر چیزی را نباید آنقدر پدیدار ساخت که فقط دیگری می پسندد ، و از پدیدار ساختن آنچه دیگری می نکوهد ، شرم برد . آنچه را که خدا یا جامعه یا هر مرجع قدرتی نمی پسندد و بی هنری میداند ، پوشیدن و از او شرم داشتن ، برضد اصل سیمرغیست . بلکه وقتی کسی ، گوهر خود را ننماید و پنهان سازد ، باید از خود شرم ببرد .

مثلا گیاه ، نیروی بالیدن دارد ، و این نیرومندی را پنهان نمیسازد .
گیا رست با چند گونه درخت بیالابرآمد سران شان زیخت
ببالد ، ندارد جز این نیروئی نپوید ، چو پویندگان هر سوئی
گیاه ، سست نیست ، چون نمی پوید . این نیرو ، در گوهر او نیست .

تفکر ایرانی ، میان « بزرگی جوئی » و « رشگ و آز » فرق میگذارد . اینست که رشک بردن و پڑهان بردن ، باهم فرق دارند . پڑهان ، همان غبطه خوردن است . بزرگی جوئی ، نيك است . هر انسانی باید بزرگی بجوید . کیومرث ، که نخستین انسان است ، ویژگی بنیادی اش ، بزرگی جوئیست . و اینکه او در آغاز ، در کوه جای میگیرد ، موید همین معناست . البرز که معنایش « بزرگی بزرگیهاست » ، کوهست ، و کوه ، در اسطوره های ایرانی از زمین بیالا « میروید » . بزرگی با روئیدن کار دارد . بزرگی ، بلندی جستن رویشی است . بزرگی ، رسیدن به چکاد است که در گوهر هر چیزی ، و در گوهر هر انسانی ، نهفته است ، و این « اندازه نهفته در انسان » است ، که

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

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

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

و با تلنگری ، از این نهفتگی و تاریکی ، بیرون میآید . و هوشنگ بخاطر همین زایش بزرگی از گوهر تاريك سنگ ، جشن سده را میگیرد .

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

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

جهان را بخوبی من آراستم چنان گشت گیتی که من خواستم گیتی را میتوان با خواست انسان ، آراست ، یا نظم داد . نظم نهفته در گوهر جهان و جامعه را میتوان پدیدار ساخت ، یا زایانید . نظم سیاسی و حقوقی را باید از گوهر مردم زایانید ، یا به سخنی دیگر ، یاری داد تا بزايد . اختلا و نابسامانی و پریشانی و هرچ و مرج ، دلیل آن نیست که در گوهر مردم ، نظم نهفته نیست . و در واقع در داستان جمشید که در اوستا (ویده دات) آمده است ، جمشید با پیکان و تازیانه ، گیتی را میانگیزد ، تا این نظم مختل شده را از سر سامان دهد ، یا به عبارت اوستا ، گیتی را از تنگی برهاند . نظم و حقوق و معرفت ، پیدایشی و زایشی از گوهر انسانند . این اخلاق ، که میتوان آنرا اخلاق سیمرغی یا پهلوانی خواند ، دو قطب بنیادی داشت ، یکی « هنگام » و دیگری « اندازه » .

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

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

در برابر این اخلاق ، اخلاقی دیگر پیدایش یافت که بر شالوده ایمان قرار داشت ، و آخوندها در ادیان آترا پذیرفتند و گسترده شدند . چنانچه می بینیم ، زرتشت ، هیچ وقت ، علیرغم سفارش كردار و گفتار و اندیشه نيك ، هیچگاه نمیگوید ، تك تك كارها و گفته ها و اندیشه های نيك کدامند ؟

چون هنوز این آرمان اخلاق پهلوانی است که در او دوام پیدا میکند . هنوز سقراط یونانی نیز در این راستا حرکت میکند و میگوید که من نمیدانم « چه چیز » خویست ، و چه چیز بد است .

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

« نبود یقین » که نیکی برایش ، دامنه ای گسترده و طیفی پهناور میان « اندازه خود » و « هنگام » بود ، میکاهد . در اینجا بود که وجدان آزاد و آفریننده فرد ، کار میکرد . ولی نبود یقین ، ایجاب پیدایش « ایمان به اعمال مشخص و كوچك و محدود میکند » . مسئله « نیکی » ، دیگر مطرح نیست ، بلکه مسئله « تك تك آنچه نيك است » مطرح است . و از هزار چیزی که نيك شمرده میشود ، مفهوم نیکی بطور کلی پیدایش نمی یابد . مسئله فهرست و شمارش تك تك كردارها و گفتارها و اندیشه هائی که نیکنند یا بدند و ازهم جدایند ، و هرکدام را به خودی خودش میتوان معین و مشخص ساخت

و مقایسه و داوری کرد ، مطرحست . در اینجا بدویت و تنگی و سترونی فکری نمودار میگردد . در اینجا ، یقین به زاینده گی فرد و وجدانش نیست تا به او آزادی و اختیار داده شود که خودش از مفهوم نیکی ، در هر موردی که پیش میآید ، کار نيك را مشخص سازد . در اخلاقی که زرتشت آورده بود ، هنوز یقین به زاینده گی و آفرینندگی و جدان انسانی در تعیین نیکی در هر موردی بود . خرد کاربند ، خردیست که آفرینندگی در پیاده کردن اصل در جزء دارد . و خرد ایرانی ، خرد کاربند بود ، خردی که در پیاده اصل و مفهوم در جزء و مورد ، آفرینندگی داشت ، چون ، کار معنای علت دارد . ولی در اخلاقی که بدنبال فهرست سازی از کارهای نیکیست ، اخلاقی رفتار کردن ، تکرار کردن و رونوشت برداشتن از تك تك این کارهای نيك میشود .

تکرار کلیشه ای و قالبی این گونه اعمال یا افکار یا احساسات جداگانه ، نیکی میشود . فهرست سازی از تك تك كارها و اندیشه ها و گفتارها و احساسات خوب ، که ویژگی اخلاق آخوندیست ، روبروز دقیق تر و مفصل تر ، و ریزه کاری درآن بیشتر میگردد .

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

تك کارهای نيك و بذاست . برای نيك بودن ، نیاز به آخوند هست .

چون نيك بودن ، نیاز به يك دائره المعارف دارد ، كه تك تك آنها سرشماری شده اند ، و آخوند ، همین دائره المعارف حی و حاضر است . چنین اخلاقی اگرهم در آغاز ، آخوندی نباشد ، در پایان ، آخوندزده و آخوندی میشود . زرتشت و عیسی و محمدی كه برضد هر آخوندی بودند ، دینشان سوراخ آخوندها میشود . چون از سرچشمه شمارش چند چیز نيك ، بجای مفهوم زنده نیکی ، كل اخلاق ، گل آلود و تباه میشود ، و به هیچ روی نمیتوان آخوند را از فهرست بندی و شماره بندی ، باز داشت . او در اینجا سرچشمه قدت یابی خود را بوی میکشد . قدرت ، تنها با قصد و عمد ، خواستنی نیست ، بلکه چه بسا قدرت ، نا آگاهانه « جُسته » میشود ، چه بسا انسان ها كه حتی قدرتی نخواسته اند و حتی از آن نفرت داشته اند ، قدرت را بیخبر از خود جسته اند و به آن هم رسیده اند .

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

افزایش چیزی كم به كمال ، كمال را كاملتر نمیکند ، بلکه كمال را ناقص میسازد . « بهتر » ، هیچگاه خوب نیست ، بلکه بدتر هم هست . چون خوبی ، كمال است و خوبی كه خویتر میشود ، از كمال میافتد . همانطور كه قرآن « هست » ، كامل هست . كامل ساختن قرآن ، با احادیث و سنت و سیرت ، ناقص ساختن قرآنست . يك اصل اخلاقی قرآنی ، در اثر افزایش جزئیات و ریزه کاریهای آن ، بنام قرآن و خدا و رسول ، از كمال میافتد و ناقص میشود . همین پُر نبودن از جزئیات و ریزه کاریها ، و امکان به آزادی عمل و فكر انسانی و اجتماعی دادن ، نشان كمال قرآن بود . كمال يك اصل اخلاقی ، در آن

نیست ، كه همه ریزه کاریهایش را معین و مشخص سازد . چون مورد ها و هنگامها ، بی نهایت ، و طبعاً شمارش ناپذیرند ، و انسانها باید ، ابتكار و آزادی ، در به كار بستن این اصل اخلاقی ، به آن موارد بی نهایت ، داشته باشند . ولی آخوند ، با شمارش این ریزه كارها ، و برضد مفهوم كمال در قرآن رفتار كردن ، و ناقص ساختن قرآن ، این آزادی را از مردم سلب میکند . با افزایش سنت و سیرت و حدیث ، قرآن ، كامل « ساخته میشود » ، یعنی ، كمال قرآن ، از بین برده میشود . و آخوندها سده ها مشغول همین ناقص سازی قرآن ، برای تصرف قدرت بوده اند . قرآن ، بی سنت و سیرت و حدیث ، كاملست ، چون اصول اخلاقی و دینی ، در همان نا تمام بودن در جزئیات ، كمال خود را دارند . باز و گشوده بودن ، یا به سخنی دیگر افق داشتن ، كمال يك اصل اخلاقیست . دريك اصل اخلاقی ، دامنه آزادی و آفرینندگی انسان ، باز میشود . و محمد هیچگاه در قرآن نگفته است كه با افزودن حدیث و سنت و سیرت به قرآن ، قرآن ، كامل خواهد شد . قرآن ، بدون آنها كاملست . و این وظیفه را او برای آخوندها به ارث نگذاشته است ، تا قرآن را كامل سازند .

در انجیل ، سیرت عیسی با گفته هایش ، مخلوط شده است . و محمد با دانستن این واقعیت ، به قصد و عمد ، مانع این كار شده است . و این كار ، محتوی این معناست كه كارها و گفته های خود من ، سربار درك و فهم قرآن نشوند . قرآن ، به تنهایی ، بی سیرت و حدیث من ، معیار باشد .

ویژگی دیگر اخلاق آخوندی ، پیامد مستقیم ویژگی پیشین است . ماهیت این گونه اعمال و افكار نيك آنست كه ، اعمالی هستند كه مردم و قماشگران اجتماع ، میتوانند تك تك در ما ببینند و قماش كنند و بسنجند و مقایسه كنند و با معیارهای ثابت و نهائی ، داوری كنند . با داوری در این گونه اعمال و افكارند كه مردم ، سیر زندگی ما را در اجتماع ، معین میسازند . پرهیز از بدنامی و ترس از ننگ ، و فخر به خوش نامی ، محصول همین گونه اعمال و افكارند . ولی این گونه سنجش ها و داوریها ، بر اساس چنین اعمال و افكاری ، سبب سطحی سازی رفتار اخلاقی می شود . اخلاق ، وقتی محدود به

این قبیل رفتار شد ، ژرف خود را گم میکند ، و مردم نمیتوانند غرض و مقصد و نیت اعمال را بسنجند . مردم نمیتوانند ، اعمال و افکار بی سروصدا ، یا اعمال و افکاری را که درست با نورافکنهای خاص در صحنه گذاشته نشده اند ، ببینند . چشم ها در اثر چنین گونه نیکبها ، بسیار « درشت بین » میشوند . چشم ها دیگر نمیتوانند نازک کاریها و پیچیدگیها و چاره گیریهای سوانق را ببینند . چشم ها فقط به دیدن آنچه به اندازه خاصی درشت و برجسته و جالب است ، خو میگیرند . و سنجش اعمال و احساسات و افکار ، در اثر درشت بینی چشمها ، خوبی و فضیلت را مسخ میسازد . از سوئی در اثر جدا شدگی اعمال از همدیگر ، برای برجسته و تماشائی ساختن و مقایسه پذیری ، پیوستگی اعمال و سوانق با همدیگر دیده نمیشوند . و از سوئی ، در زیر نیکبهای درشت و برجسته و چشمگیر و آسان شناس و پیدا ، بدیها جای میگیرند . خوبی ، طبق « آنچه چنین چشمانی می بینند » ، آکنده از بدیها میشوند ، که لطیف تر و ریزتر و نازکتر از قدرت دید چشمند . بدینسان ، بدیها ، همیشه ظریفتر و نازکتر و ناپیداتر و پیچیده تر و غیر مستقیم تر از نیکبهای زمخت و چشمگیر و زود شناختنی هستند که ندیده در چشم میافتند . نیکبها ، از این پس ، فقط بدیها را می پوشند و پنهان میسازند ، و باید زیر هر نیکب ، خطری نازک و ظریف در کمین نهشته است . هرچند ما با ریاکار شمردن يك نفر ، اورا مقصر میدانیم ، ولی در واقع این ضعف گوهی و ذاتی این اخلاقست . همین اخلاق شریعتی یا ایمانی یا آخوندی ، که بر شالوده فهرست بندی کارهای شمردنی نیک ، بنا شده است ، ظرافت و تندی حرکت و تیزبینی چشم را نابود میسازد ، و طبعاً چنین چشمی ، از عهده ژرف بینی و ظریف بینی در اعمال و افکار بر نمی آید . و طبعاً آخوند ، آن گونه اخلاق را به دیگران میآموزد که خودش با رفتارش ، برترین درجه را پیدا کند . اخلاق ایمانی و فهرستی او ، اخلاق تماشاگرانه است . و از آنجا که او این اصل سیاسی و اجتماعی را در اذهان جا انداخته که « هر مقامی یا هر نامی باید طبق رفتار اخلاقی باشد » ، طبعاً قدرت سیاسی (مقام) ،

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

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

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

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

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

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

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

چرا «حکومت فرهنگی» جای

«حکومت دینی» رامیگیرد ؟

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

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

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

سلطنتی « که در شاهنامه می یابیم، باهم فرق دارند ، یکی را نباید به حساب دیگری گذاشت . و اینکه این فرهنگ، تا چه اندازه و چه دامنه ای در سیستم سطنتی هخامنشی یا اشکانی یا ساسانی تأثیر کرده است ، مسئله ایست جداگانه که تاکنون کسی آنرا نپژوهیده است . و فرهنگ سیاسی ، عینیت با سیستم سیاسی ملت ندارد . همان فرهنگ سیاسی ، در سیستم سطنتی هم به گونه های متفاوت ، جذب یا دفع شده است ، و دامنه پذیرائی هر کدام ، متفاوت بوده است. سیستم سیاسی ، جا به جا میشود و تغییر میکند ، ولی فرهنگ سیاسی ملت ، که خودجوشی آن ملت است ، همیشه زنده میماند .

سیستم سیاسی میتواند برضد فرهنگ سیاسی ملت باشد و بکوشد آنرا مسخ و زشت سازد . سیستم سیاسی ، میتواند بکوشد فرهنگ سیاسی آن ملت را سرکوب کند و دور بیندازد . تنش و آمیزش فرهنگ سیاسی با سیستم سیاسی ، مسئله ایست که در همه امور نمودار میگردد . يك سیستم سیاسی ، میتواند در برابر فرهنگ سیاسی يك ملت بایستد و بجنگد . خود آگاهی از این فرهنگ سیاسی که بندرت به آن توجه شده است ، و پرورش و گسترش آن ، باروش منطقی و در مفاهیم ، و بسیج ساختن آن در عمل ، بیش از « دستگاه سیاسی » ارزش دارد که به خودی خود ، فورمی بی روح است ، و همین فرهنگ سیاسی است که باید به آن سیستم ، روح بدمد .

پیش از اینکه نگاهی به گوشه ای از فرهنگ زنده سیاسی ایران که در شاهنامه بجای مانده بیندازیم ، میکوشیم تا مفهوم « فرهنگ » را بطور کلی روشن سازیم .

فرهنگ ، نیروئی ، ارزشی ، آرمانی ، احساسی ، عاطفه ای ، خیالی است که در زمینه ای که روئیده ، یا در آن پیدایش یافته ، از مرز آن چیز فراتر رود و از آن بگذرد ، و خود را از زادگاهش و زهدانش ، مستقل سازد .

ارزشی اخلاقی که روزی در دینی روئیده ، آرمانی که در برهه ای در يك ایدئولوژی پیدایش یافته ، احساسی که در مکتبی فلسفی بزرگ شده ، از

پیرامون آن دین و ایدئولوژی و مکتب فلسفی و جهان بینی ، گام فراتر میگذارد و بر پای خود میایستد ، و حتی از آن پس میتواند بهتر و گشوده تر و آزادانه تر ، وراء آن دین یا عقیده یا مکتب ، زندگی کند و مؤثر باشد . آنچه دیروز در دینی و تابع درك دینی بوده است ، آنچه دیروز در چهارچوبه ایدئولوژی شناخته شده و در تابعیت از آن ایدئولوژی قابل تصرف بوده است ، آنچه دیروز ، در دستگاه فکری فرقه ای از تصوف ، فهمیدنی و یافتنی بوده است و در ایمان به آن طریقت ، امکان بستگی با آن بوده است ، حقوق بشری که دیروز در چهارچوب دیواره جهان بینی لیبرالیسم روئیده ، و ایده عدالت و همبستگی که در مکاتب مختلف سوسیالیسم شکوفا شده ، و ارزش محیط زیست که در چهارچوبه جهان بینی خاصی پدیدار شده ، امروز از مرز آن دین و ایدئولوژی و فرقه تصوف و مکتب فلسفی و سیاسی میگذرد ، و یافتنی مستقل از آن دین و ایدئولوژی و فلسفه می یابد ، که به خودی خود ش ، زنده و پویاست و جاذبه دارد .

از این رو فرهنگ ، متعلق به عقیده ای یا دینی یا مکتبی ، یا ایدئولوژی یا آموزه ای نیست ، و در ست تا هنوز متعلق به آنها و در آنهاست ، هنوز فرهنگ پاك و ناب نشده است . مثلاً « مفهوم وراء کفر و دین » ، اندیشه عظیم و متعالیست که در طرق صوفیه روئید ، ولی به زودی از پیرامون آنها گذشت و پس از چندی ، فرهنگ شد . دیگر این اندیشه ، سرپای خود ایستاد و جای مستقلش را در روان و عواطف ایرانی یافته است . این اندیشه ، و شیوه رفتار ، دیگر تعلق به این یا آن فرقه صوفیه ندارد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

خدائی که بی نهایت قدرت دارد ، این مفهوم نیز نهفته است که هیچ قدرتی جز خدا نیست . قدرت ، بطور انحصاری از آن خداست .

اگر خدا ، واسطه و سایه و آیه و رسول و نماینده نمیداشت ، این مفهوم به این نتیجه میرسید که هر قدرتی ، غیر خدائی و ضد خدائیست ، و باید بر ضد همه قدرتمندان و قدرتمندان باشد . ولی با پیدایش واسطه و نماینده و سایه و آیه ، این حق به گسترش قدرت ، به نماینده و آیه و سایه انتقال می یابد ، ولو همه آنها حاشا و انکار کنند .

ولی با مقدس شدن این اندیشه که قدرت بی نهایت مقدس است ، آنچه در واقع نامطلوب و زشت است قدرت کم است ، و آنچه خویست ، قدرت بی نهایت است . از سوئی سرکوبیدن قدرتهاى خرد و ناچیز ، حقانیت پیدا میکند و از سوئی دیگر ، جهانگیری و امپراطوری سازی و گسترش بی نهایت قدرت ، حقانیت پیدا میکند . تجزیه طلبی ، بد میشود و تمرکز قدرت و مطلق سازی ، خوب میشود . پیامد مستقیم این مقدس شدگی قدرت بی نهایت ، در آغاز ، سبب پیدایش اندیشه « سلطنت مطلقه » میشود و سپس در روزگار ما ، سبب پیدایش « حکومت خودمختار مطلق » میگردد که هم شکل فاشیستی پیدا کرد و هم شکل حکومت مطلق سوسیالیستی . قداست همین مفهوم ، سپس سبب پیدایش « خود مختاری مطلق ملت و مردم » میگردد .

و قداست آن ویژگی که مخصوص خدا و منحصر به خداست ، چندان در انحصار خدا نمی ماند ، همه این هواخواهان خودمختاری مطلق که به عنوان « استقلال » ، و « حاکمیت » ، يك صفت ستوده هرکسی میگردد ، یا میخواهند ، جای خدا را بگیرند و حکومت دینی را بکلی نفی میکنند ، یا میخواهند جانشین خدا (خلیفه خدا) بشوند و خدا را برای حفظ قدرت خود قبول دارند . چه آنانکه حکومت را از دین ، آزاد میسازند تا خود کل قدرت بشوند ، چه آنانکه حکومت را با دین عینیت میدهند ، تا خدا ، کل قدرتش را به آنها بسپارد ، هر دو قدرت بی نهایت را میپرستند . برای هردو ، قدرت به يك اندازه مقدس است . و البته از دیدگاه منطقی ، آنکه قدرت مطلق دارد

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

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

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

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

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

تصرف کند . اقتصاد و کار ، هنر ، ورزش ، سیاست ، اخلاق ، عرفان ، هیچکدام حق ندارند مستقل و خودمختار باشند ، چون در این صورت رقیب قدرت خدا میشوند ، بلکه باید همه از روح آن دین ، پر و انباشته شوند . طبعاً سازمان دینی ، به حکم همین حق چیرگی دین ، به کل زندگی ، میخواهد بر همه دامنه های زندگی ، چیرگی انحصاری داشته باشد .

و از آنجا که « دین » با « سازمان دینی » که همه قدرتها را تصرف کرده است « ، عینیت دارد ، پس « وراء آن سازمان دینی » ، دیگر نمیتواند دین باشد . و از سوئی هر که آن دین را دارد ، ایمان به آن دین دارد ، حق به قدرت دارد . یعنی حق به امتیازات سیاسی و اجتماعی و تحصیلی و دانشگاهی و حقوقی دارد . و طبعاً میل انسان به کسب امتیازات ، انسان را به تظاهر دینی در همه اعمال و افکارش میراند . دین آن چیزی میشود که انسان در برابر انتظار عمومی نمایش میدهد ، احساسات و اعمال ژرف دینی ، بکلی در اجتماع ناپدید میشوند .

اوج حکومت دینی ، در واقع ، اوج بیدین شدن اجتماعست . دینی که حکومت میکند ، همه مردم را ریاکار و دروغگو و دروغ گن میسازد . مقصود آنست که دیده شود تا مفهوم خدا در ذهن مردم دگرگون نشود و بجای « خدای مقتدر » ، « خدای مهر » ننشینند ، و بالاخره بجای خدای مهر و مهر خدائی ، فرهنگ مهر ننشینند ، مسئله در کلش عوض نمیشود .

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

و ویژگی ارزشها و ایده آلهای و احساسات عالی و پاک آنست که در چهارچوبه هیچ آموزه ای و هیچ مکتبی و هیچ فلسفه ای ، محبوس و محدود نمی ماند ،

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

« از لحظه ای که دین آغاز به حکومت رانی میکند ، همان حواریون نخستینش ، دشمنانش میشوند » نیتچه

آیا يك « حکومت مذهبی »
میتواند « حکومت دینی » بشود ؟
یا

چرا هر « حکومت دینی » ،
يك « حکومت مذهبی » میشود ؟

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

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

هر گونه دینی، در خودش، دو کشش متضاد باهم دارد، و آن دو کشش در تنش باهمند، ولی شوق آمیزش باهم را دارند. با آنکه هر کدام، دیگری را طرد میکنند، ولی نمیتواند خود را نیز از دیگری جدا سازد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

او میخواهد با يك جزء محدود و تنگ و ناچیز از دیگری ، روح و روان و قلب دیگری را بدست آورد . دانستن نام دیگری ، امکان جادوگری میدهد . با شناختن نام دیگری ، از راه جادو ، میشد او را مغلوب ساخت . این بود که خدا باید مجهول و ناشناس و بی نام باشد . بی نام بودن ، گمنام بودن ، هنوز هم سبب هراس مردم میشود که همه جادوگری را دوست میدارند ، چون نمیتوانند به شخص گمنام یا با نام مستعار ، چیره شوند . با داشتن نام يك شخص ، امکان قدرت ورزی به او هست ، و کسیکه بی نام شد ، نمیتوان به او قدرت ورزید . از این رو به خدا صد نام میدادند و هر روز آن نامها را میشمردند و ذکر میکردند ، تا از هر راهی بتوان به خدا نزدیک شد و او را جادو کرد . حتی با اسم اعظم ، میشد او را همیشه حاضر ، در برابر خود ، دست بسینه داشت .

همچنین با « یاد از نام » ، یا یاد کردن دیگری ، میشد او را جادو و دوباره زنده کرد ، او را نزد خود حاضر ساخت . من گمان میبرم که واژه « یاد » ، در پهلوی ، باواژه « جادو » ، هم‌ریشه اند و باید در اصل ، يك واژه بوده

باشند . چون یادکردن در شاهنامه ، معنای بسیار ژرفی دارد . و واژه « بنیاد » ، در فارسی ، هنوز این بُعد گم شده را در خود پایدار نگاه داشته است . در « بُن - یاد کردن » ، با « یادکردن از بن و ریشه و تخمه و مایه و یا اصل چیزی » ، میشد آن چیز را جادو و از سر زنده کرد ، آنرا از نو احیاء کرد . « تأسیس » ، همیشه جادو کردن تخمه و بن و ریشه نخستین بوده است . ما با یاد کردن از اسطوره های آفرینش ، از سر میآفرینیم . اسطوره گوئی ، قصه و حکایت گوئی ، برای سرگرمی و تفریح و کاری بچگانه نبوده است . جادو کردن ، از سر ، آغاز کردن بوده است . با یاد کردن از نخستین دادگر که فریدون باشد ، با یادکردن از نخستین فرهنگ آفرین ، که جم باشد ، با یاد کردن از نخستین مهر ورز ، که ایرج باشد ، آنها را از سر در خود و در اجتماع خود ، زنده میسازیم . شاهنامه برای چنین گونه یادی نوشته شده است . فردوسی ، یاد نمیکند ، تا به قول امروزیها ، « یادش بخیر » گفته شود ، یا به قول غربیها ، یادکردن ، نوشتالژی (یاد بخیری) نیست ، بلکه مسئله جادو کردنِ کلّ آن پدیده و واقعیت و زایش است ، و این يك رویه از تجربه دینی بوده است . یاد کردنِ نام دشمن ، برای غلبه گری بر او ، بوده است ، و یادکردن دوست ، برای پیوستن و زیستن با او بوده است . ولی در برابر سائقه قدرتخواهی ، که در این تجربه دینی در بعد جادوئیش در کار است ، تجربه دیگر دینی ، برضد آن در کار میباشد .

خدا ، از تسخیر شدن میگریخت . خدا ، نمیخواست درینجه قدرت کسی در آید . مفهوم خدائی که بی نهایت قدرتمند است و سپس پیدایش یافته است ما را ازفهم این موضوع که « ترس خدا از جادو » باشد باز میدارد . می بینیم که اهورامزدا در آسمان ، دژی برای خود میسازد ، و گرداگرد آن را ارتشتاران میگذارد . چون از همین جادو ، میهراسد . سیمرغ ، در بندهشن ، در میان دریای بیکران فراخکرت است . و دریا درزمانهای گذشته ، نماد برترین خطر بود ، به عبارت دیگر ، کسی نمیتوانست چنین خطری بکند ، و به سیمرغ دست یابد . همچنین در شاهنامه ، سیمرغ فوق البرز ، در دژی دسترسی ناپذیر

زندگی میکند . هر خدائی ، خود را در عرشی ، در فلک یا چرخ هفتمینی ، قرار میدهد ، تا در آن دایره ، که همان نماد دژ و قلعه است ، مصون از تعرض قدرتهای جادوگرانه بماند ، و همان دایره ایست که انسان هم مانند خدا و سیمرغ و اهورامزدا ، در بیابان سهمناک به دور خود میکشد تا از کژدم و مار و دزد مصون بماند . همچنین واژه فردوس یا « پردیس » ، مرکب از دو واژه « پیرامون و دژ است » ، فردوس ، جانیست که دورش دیوارهای بلند است . به فردوس ، کسی نمیتواند قدرت بورزد . فردوس ، جانیست تهی از قدرت ، تهی از قدرت جادوگران که قدرت ورز و قدرت پرستند . بهشت آنجاست که آزاری نباشد . چون قدرت ورزیدن ، طبق داستان ضحاک ، سرچشمه اصلی آزار است . دین ، پدیده ای و تجربه ای تسخیر ناپذیر و گریزنا و تصرف ناشدنی بود ، و نمیشد آنرا در ملکیت خود در آورد ، و برآن چیره شد . اینها همه میکوشیدند که تسخیر ناپذیری و تصرف ناپذیری و قدرت ناپذیری خود را در برابر خوی جادوگرانه انسان ، بنمایند . جادو نشوند ، و جادو ناپذیر باشند ، حتی نتوان از آنها یاد کرد . تا حتی نتوان آنها را به یاد سپرد ، و یا ثابت در حافظه یا معرفت ، نگاه داشت . علم به خدا و حقیقت و دین ، نفی خدا و دین و حقیقت بود . به همین علت ، این مفهوم در عبارت « خدا را نباید تصویر کرد » در تورات و قرآن ، بیان شد .

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

میسازند ، شهر های آرمانی هستند که در آنها ، امکان قدرت ورزی نیست . مفهوم خدا ، مفهوم « خدا با قدرت بی نهایت » نبود ، بلکه وجودی که هیچ قدرتی نمیتواند او را بیازارد و گرفتار درد سازد .

و انسان در فردوس ، میخواست « آرامش شهر » یا چنین محیطی داشته باشد که از هیچ قدرتی آزردہ نشود . مدنیت آرمانی ایده آلی ایرانی ، مدنیتی بود که بدون قدرت ، سامان داشته باشد و آباد باشد . تبدیل مفهوم فردوس ، به جایگاه شهوت پرستی و پرخوری ، از مجعولات بعدیست ، و موقعی پیدایش یافته است که اندیشه بنیادی دین ، فراموش ساخته شده بوده است . فردوس ، جایی بوده است که تجربه های عالی انسانی ، مورد تجاوز جادوگری با نام و تصویر هم نمیشود .

در اثر وجود تهدید دائمی این سائقه جادوگری درانسان ، خدا ، فقط خود را « نشان » میدهد ، ولی پدیدار نمیشود . در نشانی که او را نمیتوان نشان گرفت و نشان کرد و در آن نشان ، چیزی نشانید . خدا در « آیه » پدیدار میشود . یعنی هنوز کسی آنرا نگرفته ، از دست یا مشتش ، بیرون میرود .

کسی هنوز او را نفهمیده ، نامفهوم میشود . به عبارت دیگر ، خدا با هیچ چیزی و کسی و پدیده ای ، عینیت مداوم نمی یابد و هیچگاه نخواهد یافت . ولی سائقه جادوگرانه دینی ، که در همه مؤمنان زنده است ، به همین « آیه » صد و هشتاد درجه تغییر جهت داده است . آیت الله ، چیزی بر ضد « آیه » شده است . آیت ، بیان تصرف ناپذیری خدا و تجربه دینی و حقیقت بود .

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

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

ولی معنای « آیه » در اصل ، درست برضد معنائیست که این رهبران از آن میگیرند . قرآن ، مجموعه عبارات و جملات نیست . قرآن ، محتویاتی از افکار و آموزه ها و اطلاعات و معلومات ندارد . قرآن ، کتاب علمی نیست ، قرآن ، تاریخ نیست ، قرآن ، فلسفه نیست ، قرآن علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی نیست ، بلکه « قرآن ، مجموعه آیات است » . در قرآن ، چیزی جز آیات نمیتوان یافت . یعنی قرآن به معنای واقعی ما ، کتاب نیست . کتاب یا « نوشته » ، سده ها پیش از پیدایش پیامبر اسلام ، این معنا را داشته است که « آنچه تثبیت شده و تغییر ناپذیر و کاملاً مشخص و چشمگیر و محو ناشدنیست » میباشد . ولی « آیه » ، نفی چنین معنایی را میکند . اگر به معنای کتاب ، بخواهیم آیات قرآن را بخوانیم ، در هر آیه ای ، چیزهای تثبیت شده و تغییرناپذیر و محو ناشدنی و گم ناشدنی خواهیم یافت . بنا براین از آیه ای ، که نشانی بی نشان از « آنچه هیچگاه تصویر پذیر نمی باشد » هست ، به وارونه اش میرسیم . می بینیم که سده ها آخوندها ، آیات را برضد ماهیت آیات ، خوانده اند . از آیه ، که بیان دین است ، فوری صداها گونه شرایع و صداها گونه ایمان و صداها گونه مذاهب میشود . علوم اجتماعی و سیاسی و حقوقی میشود . می بینیم که چگونه جادو ، جای دین را میگیرد ، و بحای یقین دینی ، ایمان شریعتی و مذهبی می نشیند . چگونه ، جادو ، به دژی که خدا به آن پناه برده ، راه می یابد ، و او را زنجیری میسازد و در قفس

میاندازد . می بینیم که با جادوی ایمان ، انسان ، از راه « محدود » ، تا محدود را تسخیر میکند ، با جادوی ایمان ، از راه « شریعت و مذهب » ، حقیقت را از آن خود ش میکند ، با جادوی ایمان از راه طاعات ، سعادت ابدی را مالک میشود ، با جادوی ایمان ، از راه اطاعت و عبودیت ، به آزادی میرسد ، با جادوی ایمان ، از راه ریاضات جسمی ، به اعتلای روح میرسد ، از راه سایه ، نور و آفتاب را تصرف میکند ، از راه ایمان به این و آن ، به یقین میرسد . اینها همه جادوگریست ، و با همان کشیدن خط به دور خود یا دیگری ، آغاز میشود ، و با همان خرافه ناچیزی که به نظر یکی خنده آور و به نظر دیگری بی آزار میرسد ، روزی قفس برای حقیقت میسازد و دین را مسخ میکند . و همان ایمانی که از راه همین صورتهائی که ، برعکس ماهیتشان تثبیت شده اند ، آیه هائی که برضد ماهیتشان عینیت دائم با خدا و دین پیدا کرده اند ، همان بت هائی که در آغاز فقط نماد و آیه بودند ، ولی راه پیوند با خدا شده بودند ، نه تنها غایبند قدرت خدا و حقیقت و دین میشوند ، و هرکسی از آن سوء استفاده میبرد ، ناگهان ورق برمیگردد .

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

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

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

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

هست که میتوان انطباق با آن آرزو یافت .

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

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

فرهنگ و متافیزیک را درهم میکوبد و زندانی میکند ، و به کنار و یا به کنج میراند .

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

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

از این رو تائید بسیار شدید جزئیات و مهم ساختن بی نهایت جزئیات ، شیوه تفکر خاصی ایجاد میکند ، که صورت و شکل و پوسته را روز بروز اصل میشمارد ، و گوهر و روح را ، فرع . بدینسان حرکتی بر ضد دین و « صورت گاهی و صورت زدانی دین و خدا و حقیقت » پیدایش می یابد .

بدینسان مذهبی شدن ، در واقع ، حرکت ضد دینی است . مذهب ، شعبه ای از يك دین نیست ، بلکه ضد آن دین است . مکتبی شدن ، حرکتی بر ضد حقیقت است .

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

حکومت دینی ، علیرغم پیدایش مذاهب و شرایع ، موقعی ممکنست که بسوی « صورت زدائی و اختلاف زدائی » بگراید . یعنی در برابر مذاهب ، که گرایش به صورتگرایی در تجربه دینی دارند ، دین ، گرایش به صورت زدائی و صورت کاهی که تجربه اصیل دینی است داشته باشد . اختلاف ، که نتیجه ارزش دادن بیش از حد به صورت و مرزبندی و اصول و فروع سازست ، و مسابقه در قدرت یابی يك مذهب بر مذهبی دیگر ، يك حرکت ضد دینیست . حکومت ، موقعی دینی است که به هیچ يك از مذاهب ، حق تقدم و امتیاز در هیچ دامنه ای در زندگی اجتماعی ندهد ، ولو آن مذهب ، اکثریت اجتماعی را نیز داشته باشد . چون با چنین امتیازی ، دین در گهرش نابود میشود ، و در اینجا رأی اکثریت ، چاره ساز نیست . مسئله حکومت دینی ، مسئله موضعگیری دین ، در برابر « مذاهبی » است که همه به عنوان تنها دارنده دین ، دین را در واقع نفی میکنند ، ازاین رو ، خود نباید مذهب باشد .

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

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

آورد ، فقط تنوع فرهنگی میشوند که با وجود رنگها و شکلهای گوناگون ، همه يك عطر از خود میتراوند .

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

سؤال حقیقت چیست ؟ ، میخواهد که حقیقت و دین را تقلیل به يك صورت بدهد . ما موقعی میدانیم که حقیقت یا دین چیست ، که بدانیم حقیقت ، چه تعریفی دارد ، چه مرزهایی دارد ، چه صورتی و فورمولی و اصول و فروعی دارد . ولی با دانستن اینها ، دیگر حقیقتی و دینی نداریم ، چون حقیقت و دین ، موقعی پیدایش می یابند که خود را از این تصورات و تعریفات و مرزبندیها و فورمولها برهانند و آزاد سازند .

دین و حقیقت ، همیشه « سؤال چیستی » باقی میمانند . با يك پاسخ ابدی و نهائی ، حقیقت و دین ، از بین میرود ، و دیگر سؤال چیستی نمی ماند ، و حقیقت و دین ، تولیدگر اکراه و آزار محض میشوند . تا همیشه سؤال چیستی میمانند ، هر پاسخی ، جنبشی دوباره به سؤالست . حقیقت و دین ، آزادیند و آزادی بخشند ، و به محض اینکه ، يك پاسخ ابدی و نهائی و تغییر ناپذیر شدند ، و انسان میدانند حقیقت و دین و خدا چیست ، آنگاه ، آزادی را نابود ساخته ، و آنچه خود را حقیقت و دین و خدا میخواند ، استبداد مطلقست .

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

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

فرهنگی که سیاست میآفریند

(نه فرهنگی که تهی از سیاستست)

(نه فرهنگی که دست افزار سیاست ودینست)

مقاله ای در دو بخش

« بخش نخست »

اندیشه « حکومت مقتدر » ، که در قرن نوزدهم در اروپا پیدایش یافت ، در فرهنگ باستانی ایرانی وجود نداشت . بنیاد حکومتی که تجسم قدرتست ، دردو مفهوم « دشمن و دوست » فشرده میشود . بنیادی ترین مسئله حکومت مقتدر ، همین تشخیص دشمن از دوست هست . دنیا به دو مقوله دوست و دشمن تقسیم میشود . این دو مقوله است که سیاست را بطور کلی معین میسازد . و معیار انحصاری سیاست است . « تنوع و کثرت معیار » که ویژگی فرهنگست ، از همان گام نخست در سیاست و حکومت ، طرد میشود . با دشمن ، به يك شیوه و معیار معین و روشن ، رفتار میشود ، و با دوست ، با معیار معین و روشن و متضاد روش پیشین رفتار میشود . با کافر و ملحد ، با معیار معینی رفتار میشود و با مؤمن ، با معیار دیگری رفتار میشود . در واقع ، این گونه حکومتها ، مقوله سیاست خارجی را ، انتقال به سیاست داخلی میدهند . و با هرکسی که در داخل به میل و رأی او رفتار نمیکند ، همان رفتار را میکنند که با دشمن خارجی میکنند ، و او را دشمن ، میسمارد . این شیوه تفکر ، با سرعت برق ، به مفهوم « دشمنی مطلق » کشانیده میشود ، چون دو رفتار متضاد باهم ، نیاز به دشمنی مطلق و دوستی مطلق دارد . دشمن ، شرّ مطلق میشود ، که در او هیچگونه نیکوئی نیست ، و با او باید در همه جبهه ها و همیشه و با هر شیوه ای که

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

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

در واقع، انسان رویارو با خدائیتست که همسان اهورامزداست. این ارج و اهمیت انسان را نشان میدهد. همچنین در بندهشن، اهریمن، در داستان آفرینش، تنها ضد انسانست. اهریمن، رویاروی انسان میایستد، نه رویاروی اهورامزدا. و ضدیت، اوج دشمنیست. و درست فرهنگ ایرانی در همین دشمن، «فقط آنچه دشمنی پذیر است» نمی بیند. در همین دشمن هم، ویژگیهای دوست داشتنی هست.

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

و اهریمن، پیمانی می بندد که بر ضد گوهر وجودیش هست. اهریمن، از جنگ و درجنگ زندگی میکند. او ازجنگ و درجنگ هست. همین کسی که گوهر و ذاتش، جنگ و پیکار است، با اهورامزدا پیمان می بندد که مدت جنگ را محدود سازد، بسختی دیگر، با قبول چنین پیمانی، خود، هستی خود را نابود میسازد. با پیمانش، بقا و ابدیت را از خود میگیرد. او با چنین پیمانی، به خودی خود از بین خواهد رفت. اهورامزدا، در واقع باید چند هزاره صبر کند، تا این مدت، پایان یابد. و اساسا هیچ نیازی به مبارزه واقعی با او ندارد. زمان، اهریمن را شکست میدهد. اهورامزدا، بی جنگ، میخواهد با دشمنش نبرد کند. برای پیروزی بر «آنکه آفریننده جنگست»، به جنگ دست نزند، و از وسیله دشمن خود، استفاده نبرد، چون جنگ کردن با اهریمن، چیزی جز ادامه دادن به زندگی اهریمن نیست. اگر نیاز به چنگیدن با اهریمن هست، پس نیاز به اهریمن هست. پس اهورامزدا نیاز به همکاری با اهریمن دارد. در رویارویی با اهریمن باید از روشی استفاده برد که گوهر خود آن روش، مایه جنگ نباشد، و آن پیمانست، و این نچنگیدن و نرمش، از پایگاه نیرومندیست، نه گریختن از جنگ در پیمان، به علت سستی. همین شیوه فکری در شاهنامه، در برابری ایرج با اژدها، نمودار میشود. همچنین سیاوش با افراسیاب، غیرغم بر تری نیرویش بر افراسیاب (چون رستم شکست ناپذیر با اوست)، با او آشتی میکند، و پیمان می بندد. سیاوش، از پایگاه سستی، برای به عقب انداختن جنگ و ترس از جنگ، آشتی نمیکند. او در کار برد جنگ، به عنوان راه یافتن آشتی و صلح با دشمن، شک دارد.

با جنگ، هیچگاه نمیتوان به همبستگی و مهر رسید. جنگ، همیشه مایه جنگ تازه است. اینست که سیاوش مانند اهورامزدا، پیمان می بندد. چون اهریمن در اثر نچنگیدن، نابود خواهد شد. نچنگیدن، خودکشی اهریمن است. تجاوزگر، در نبود امکان تجاوز به دیگری، مجبور است به خودش تجاوز کند، و خودش را نابود سازد. قدرت و زور، ازجنگ، هست و بی جنگ،

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

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

از نخستین دیدگاه جهان بینی ایرانی ، « درد » و « انگیزختن به آفرینش » ، آمیخته و از هم جداناپذیرند . در تفکر نخستین ایران ، درد ناب و خالص وجود ندارد . شر خالص ، وجود ندارد . یا سرچشمه خالص شر وجود ندارد . همانکه درد پدید میآورد ، به آفرینش نیز ، میانگیزد . هیچ دردی نیست که انسان را تنها بیازارد و رنج بدهد ، بلکه هر دردی ، انسان را آفریننده میسازد . در واقع انسان ، از هیچ دردی و از هیچ دردآوری غیبهراست . او درد را فقط با يك معیار نمیسنجد . از درد رو بر نمیگرداند ، چون میآزارد ، بلکه با آن رابطه مثبت نیز دارد ، چون درد را سرچشمه آفرینش خود نیز میداند . اگر انسان ، درد را دوست ندارد و می نکوهد ، ولی درد را میستاید و دوست

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

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

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

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

يك حس یا سائقه ، در حال بدویت ، با چیزهای کمتر ، حتی با يك چیز ، خشنود میشود . معمولا با چیزی ساده و یکنواخت ، اقناع میشود . همانکه چیزی به اندازه کافی و لازم برای مصرف کردن در دسترس آن سائقه گذارده شد ، سیر و راضی میشود . ولی با تلطیف هر سائقه ای ، دیگر با سیر شدن و مصرف کردن مداوم يك خوراك ، بسنده نمیکند . فقط خوردن و شنیدن و همخوابگی (ارضاء خالی جنسی) ، ارضاء نیازهای طبیعی او را نمیکند . بهترین نماد افزایش و تلطیف حساسیت ، یا بسختی دیگر پیدایش فرهنگ ، بوهای خوش (عطریات) و « چاشنیگری و خوش مزگی » و موسیقی و عشقبازیست .

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

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

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

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

به هفتخوان می‌رود ، و در هفتخوان هست که او راه « خورشید گونه شدن چشم ایرانیان » را می‌یابد . يك آهنگ اهریمنیست که پیامدش رسیدن به چشم خورشید گونه همه ایرانیان است . می‌بینیم که اهریمن که با مزه خوشش ، با بوی خوشش و با آهنگ خوشش ، چه نیروهای پنهان و ژرف و بزرگی را در انسان یا جامعه پدیدار می‌سازد . اهریمن ، فرمان نمیدهد بلکه میانگیزد . و از انگیزه ای نا چیز ، که حتی به نظر ما هیچ میرسد ، نیروهائی که هیچ انتظارش را نمیتوان داشت در گوهر انسان و ملت ، بیدار ساخته میشود . با يك بوسه اش بر کتف ضحاک ، چه نیروهای خطرناکی را از خواب بیدار میکند . نمونه های که در شاهنامه از ویژگی انگیزندگی اهریمن آمده است ، غالباً منفیست .

ولی چنانچه در مورد آفرینش انسان از کیومرث ، و جانوران و گیاهان از گاو ، دیدیم ، این انگیزندگی مثبت هم بود . سپس این ویژگی انگیزندگی را سایر خدایان و پهلوانان نیز به خود نسبت میدهند ، و می‌خواهند مانند اهریمن ، انگیزنده باشند . جمشید ، در ویده دات (اوستا) ، در برخورد با تنگنای اجتماعی ، انگیزنده رفتار میکند . او زمین را به گسترده خود میانگیزد تا گیتی تنگ باز و گشوده شود ، و مردم از تنگی رهائی یابند . میترا ، جهان را به پیدایش میانگیزد . رخس ، رستم را با کوبیدن سم خود به زمین ، به بیداری میانگیزد . هوشنگ با يك سنگ ، پیدایش آتش را از کوه میانگیزد . انگیختن ، اصل فرهنگ‌گست و درست سرچشمه این اصل ، اهریمن میباشد . دشمن ، سرمشق میشود . دشمن ، سراپا شر نیست . از دشمن و ضد هم میتوان آموخت و حتی میتوان با انگیزه ای از دشمن ، آفریننده شد .

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

انقلاب ارتجاعی « خود را صادرکنیم . و این فرهنگ ماست که از دیگران ، به خود آفرینی انگیخته شویم ، بی آنکه بخواهیم از آنها تقلید کنیم و رونوشت برداریم و کاسه گرمتر از آتش بشویم ، بی آنکه دیگری ، ما را اسیر افکار و عقاید و ایدئولوژی سازد . انگیختن ، رابطه علی با دیگری ایجاد نمیکند . آنکه دیگری را میانگیزد ، نمی‌خواهد دیگری را معین سازد . انگیختن ، آزاد کردن دیگری ، در آفرینندگی از خودش هست . « همدیگر را انگیختن » ، بر ترین رابطه در جهان آزادگانست . همه همدیگر را میانگیزند ، و هیچکس به هوس قدرت ورزی به دیگر نمی‌افتد . درست چنین فکر بزرگی ، در اهریمن که تصویر ابر دشمن ما بود ، به خود پیکر می‌یابد ، که سپس در زرتشتی‌گری ، بر موءلفه منفی او بی نهایت افزوده شد ، و در مانیگری ، اهریمن ، منفی مطلق شد ، و روز بروز سرچشمه فرهنگ ما خشکیده تر ، و دامنه فرهنگ ما تنگتر شد ، تا بالاخره از پویائی افتاد .

برای روشنتر شدن مطالب ، شاید نیکو باشد که یاد آوری شود که مترجمان ما واژه (motive , motivation) را به واژه « انگیزه » گردانیدند ، و يك اصطلاح خارجی را در دسترس ما نهادند ، و يك جهان معنا و فلسفه و فرهنگ ما را با اینکار ، از ما ربودند . امیدوارم که روا باشد من در این گفتارها ، واژه انگیزه را به همان معنای اصیل ایرانیش بکار ببرم .

« انگیزه » ، چیز است کم و ناچیز و ساده ، که مانند آذرخشی ، ناگهانی در آنی به کسی و به ملتی می‌تابد ، ولی نیروهای بی نهایت و شدید و وسیع را سیل آسا پدیدار می‌سازد . اینست که برای تحول يك ملت در تنگناها ، که برای نبود نیرو ، در حل مسائلش فرومیرد ، و همه سیاستمداران و رهبران گنج و سرگردان میمانند ، نیاز به يك انگیزه است که این نیروهای عظیم و ژرف را که در گوهر ملت سده ها سرکوب شده اند ، سرشار و لبریز سازد تا همه موانع را سیل آسا از جا بکند .

انگیزه ، در هر چیزی و لو بسیار ناچیز ، يك تخمه می‌بیند که امکان دارد « جهانی بزرگ » بشود . انگیزه ، در هر چیز گمنام و خردی ، عظمتی خفته و

نهفته می بیند که در انتظار يك تلنگر نشسته است . يك سؤال هست که جهانی از معرفت را میانگیزاند . يك شك دکارت ، سراسر تفکر غرب را انگيخت ، ولی همان کتاب به ایران آمد و با قلم توانائی چون قلم فروغی ترجمه شد ، ولی يك نفر را هم به تفکر نیانگيخت ، وحتى آقای خمینی در کتابش نوشت که این آقا که دکارت باشد ، اساسا چیزی نگفته است . درست هم هست ، خمینی در پی گنج معلومات میرفت تا بلکه چیزی بیاموزد و بر توانائی حجت آوری اش در دفاع از اسلام بیافزاید ، نه در پی انگيخته شدن به خود اندیشی که کاری ابلیسی است . آنچه خمینی صادذقانه از بن دندان گفته است ، روشنفکران ما هم با او همفکرند ، ولو با صداقت روستائی اعتراف به آن نمیکنند .

فرهنگ ما ، که ظرافت و لطافت گوهری ماست ، تا انگيختنی باشیم ، در ما ناپدید شده است . چون فقط آنچه لطیف و ظریف است ، پاسخ به انگيخته شدن میدهد ، وگرنه انسان و ملتی که طبیعت خشن و خرفت و بدوی دارد ، نیاز به امر و نهی و تهدید دارد . چنین ملتی نیاز به مُنذر (ترساننده) دارد . و خداو رسول چنین ملتی ، منذر است . او را باید ترسانید ، تا اطاعت بکند . اینست که دوگونه اخلاق وجود دارند . يك اخلاق ، اخلاق تهدیدی و امری و اطاعتی است ، و دیگری ، اخلاق انگیزشی . جائی اخلاق ، فرهنگيست ، که اخلاق ، انگیزشی باشد ، و در آن امر به معروف و نهی از منکر نباشد .

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

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

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

اینها همه عمل آخوندی هستند ، که با عمل پهلوانی در تضادند .

این گونه اعمال ، در گهرشان به هدف « عینیت یافتن با دیگرست » . انسان با حزب ، با طبقه ، با قوم ، با امت ، با شاه ، با رسول و امام و راهبر ، عینیت پیدا میکند . در « او شدن » ، « هویت » خود را می یابد ، و معنای « هویت » ، همین « او شدن » است . تا « من » ، او نشده ام ، هیچکسی نیستم و حتی به عبارت بهتر میتوان گفت ، هیچ نیستم . پیروی و تقلید و اطاعت و امر دادن و تکرار کردن ، همه قمرین « او شدن » هستند ، قمرین « خود نبودن » و « خود را زدودن » ، یا به عبارت زیبای شرعی « خود را قربانی کردند » .

ولی از عمل پهلوانی ، باید به خود ، انگيخته شد . در انگيخته شدن ، این خود است که میشکوفد و خود را میگسترد ، و این خود است که پیدایش می یابد . فرهنگ ، از تابعیت از يك آموزه ای ، و اطاعت از امری ، و تسلیم شدن به اراده رهبری ، پیدایش نمی یابد . فرهنگ ، عادت و ریاضتی نیست . فرهنگ از آنچه يك ملت را به گسترش خودش میانگیزاند ، پیدایش می یابد ، ملت ، خودش میشود .

اینست که فرهنگ سیاسی ، اهمیت به « شخصیت انگیزنده » میدهد . آنچه را ایرانیان باستان ، « پیشداد » می نامیدند . پیشداد ، مثال اعلی و سرمشق نیست . پیشدادیان ، فقط نخستین قانونگذاران نبودند ، فقط نخستین حکومتگران نبودند ، بلکه فراتر از اینها ، انگیزندگان همیشگی بودند . با فرشان ، میانگيختند . ویژه بنیادی فر ، انگيختن بود پیشوند « پیش » در پیشداد ، به معنای « پیشین در زمان » نبود ، بلکه به معنای « حضور همیشگی » بود . آنچه همیشه در پیش ماست و به آفریدن میانگیزد . زندگی واقعی سیاسی ، در میدان سیاست ، اهمیت به رهبران سیاسی و پیشوایان سیاسی و سرمشقه های سیاسی میدهد .

ولی در فرهنگ سیاسی ، این « شخصیت انگیزنده » است ، که برترین اهمیت را دارد ، و حتما نباید موجودیت تاریخی داشته باشد . زندگی

سیاسی واقعی يك ملت ، از همین « شخصیت های انگیزنده » معین میشود ، نه از رهبران سیاسی و تاریخی . ما معمولا رهبران سیاسی را طبق تصویری که از شخصیت های انگیزنده داریم ، برمیگزینیم .

معیار انتخاب ما ، همیشه بطور نا آگاهانه ، آنها هستند . ما رهبران را خود انتخاب میکنیم چون می پنداریم که همانند آن شخصیت های انگیزنده اسطوره ای هستند . و هر رهبری که در سیاست مارا فریفت ، مارا به عینیت خودش با همان شخصیت انگیزنده اسطوره ای ، فریفته است . ما در درك فریب او ، از آن رهبر دست میکشیم ، ولی محکمتر به همان شخصیت انگیزنده میچسبیم . ما همیشه در جستجوی یافتن شخصیت هایی هستیم که شباهت با همان شخصیت های اسطوره ای انگیزنده دارند . هر فریب خوردگی ، سبب جستجوی دوباره میشود . و چه بسا که وقتی ملت ، بدون رهبران ارزشمند سیاسی است ، در اثر الهام گرفتن از همین انگیزندگان اسطوره ایست که در زندگی ، راه به پیش می برد . من این انگیزندگان را « فر انگیز » ، یا فرنگیز « میخوانم ، چون ویژگی گهری فر ، که هزاره ها فراموش ساخته شده است ، همین انگيختن بوده است . جمشید که نخستین انسان فرهنگساز و حکومتگر ایرانیست ، برترین « فر انگیز » اسطوره ای ایران مانده است .

حتی وقتی کسی اسطوره ای از جمشید یاد نمیکند ، چهره افسانه ای او با همان ویژگیها ، در اشعار نامدارترین شعرای ما بجای میماند . جمی که در جامش ، دردهای بشریت را در می یابد ، و معرفت رهائی از آن دردها را دارد ، تصویرست که دیگر از ادبیات ایران زدودنی نیست . جام جم ، همیشه نماد « برترین معرفت » میماند . معرفت زدودن درد از جانها و پروردن جانها در گیتی به آزادی ، که برترین معرفت سیاسی است ، آرمان شعرای ما میشود . ایرانی حتی شهر هخامنشی ها را که تا کنون محبوبترین حکومت او مانده است ، « تخت جمشید » میخواند ، آنرا جایی میدانند که « ایده آل حکومت جمشیدی » ، واقعیت یافته است . نامی را که ملت ایران به آنها داده است ، ولی روشنفکران ما آنرا بنام یونانیس پرسلیس ، یا به ترجمه هائی نوساخته از

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

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

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

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

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

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

«راهبر» با مردم، رابطه قدرتی و واقعی دارد. راهبر میدانند که مردم را با اراده و تصمیماتش راهبری میکند، و میخواهد آنها را راهبری کند، ولی انگیزنده، خود هم نمیداند انگیزنده است، و طبق اراده و عمد نمایانگیزد.

اساساً طبق عمد و اراده، هیچگاه نمیتوان انگیزخت. انگیزنده، پس از زمان فعالیت‌های سیاسی اش نیز، وقتی از صحنه سیاست خارج شد، انگیزنده میماند، حتی اعمالی و افکاری و روش‌هایی از او به تنهایی، انگیزنده میمانند. انگیزنده، نماد «ارزش‌هایست»، و همیشه آن ارزش‌ها را در مردم برمی‌انگیزاند.

رهبران سیاسی، خواهان رفتار و عمل هستند. ولی انگیزنده، تأثیرات پنهانی نیرومندی در ژرف روان‌ها دارد، و سبب پیدایش و جوشش عمل از مردم میشود. بی آنکه خود نیز بخواهد. سرنوشت هر ملتی را این انگیزندگان، معین می‌سازند، و شکل، به روان و فکر و اخلاق آن ملت میدهند. حتی انگیزندگانی هستند که شخصیت خاصی نیز ندارند بلکه نوعی هستند. مانند «جوانمرد» یا «عارف» یا «رند»، که ژرف روان‌ها را بر می‌انگیزند. اینها شخص خاصی نیستند، ولی «تیپ» های شناخته شده‌ای هستند که انگیزنده‌اند. و جوانمرد و عارف و رند، همه جزو فرهنگ سیاسی ما هستند. شیوه رفتار آنها، زاینده سیاست است.

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

اگر در روال گفتگو، سرنخ از دست خواننده بیرون نرفته باشد، دیده شد که در فرهنگ اصیل ایران، اهریمن، که سپس در دوران‌های بعد، تقلیل به «دشمن مطلق» و شر مطلق یافت، انگیزنده به آفرینندگی بوده است، و بواسطه همین انگیزندگیش، سرچشمه فرهنگ شمرده میشده است. این ویژگی چنان جاذبه و افسونی داشته است که سپس خدایان یا پهلوانان دیگر نیز کوشیده‌اند آن ویژگی را به خود نسبت بدهند. و «نخستین انسان فرهنگی و مدنی»

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

در اهریمن، هر انگیزه‌ای میتوانست، نیروهای سیل آسا را در انسان به جوش آورد، که هم مثبت و هم منفی باشند، هم آزارنده و هم آفریننده باشند. در جمشید انگیزندگی اهریمنی، شکل «فر» به خود گرفت.

فر، نیروی انگیزنده به گشایندگی و شکوفائی و گسترده‌گی بود. در واقع ویژگی «اسپنتامینونی» را داشت. انگیزه‌هایی بود که گوهر مردمی را در انسان جوشان میکرد. «اسپنتا» که همان کلمه «اسفند» امروزی ما باشد، همان کلمه Expand انگلیسی و spenden آلمانیست که معنایش گشادن و بخشیدن می‌باشد. و می‌بینیم که کار جمشید در ویده دات (در اوستا) در انگیزختن، همان «گشودن و گسترده‌گی» است.

در واقع، آزاد کردن گیتی و انسان است، چون معنای مثبت آزادی، گشایش و گسترش گوهری هر انسانی و هر ملتی است. کسی آزاد است که بتواند گوهر خود را بگشاید و بگسترده و در تنگنا نماند. در واقع فر، گونه خاصی از انگیزندگی است. از این رو جمشید، فر انگیز (یا میتوان گفت، فرنگیز) است.

ایرانی این بزرگواری فکری را که نماد فرهنگی عالیست داشته است که به دشمن هم اعتناء میکند و او را ارج می‌نهد و به آنچه نیز مطرود و حقیر و منفور شمرده میشود، ارزش میدهد و نیکوئی‌هایش را می‌بیند و حتی همان نیکوئی‌ها را بنیادگذار فرهنگ خود می‌سازد. و حتی اهریمنش، دارای فرهنگ عالیست. اهریمنش، لطافت دارد و خشونت را کنار گذاشته است.

پیوند «انگیزختن و انگیزخته شدن میان انسانها»، همان آزادی اجتماعی و سیاسی و اخلاقیست. آنکه میانگیزد، نمیتواند و نمیخواهد انسانی یا گروهی و ملتی را با اراده اش معین سازد، و حق آنها را به تعیین کردن خود از آن‌ها

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

« زندگی ، مقدس است »

« گیتی ، معبدیست برای نیایش زندگی »

آزردن زندگی ، برترین گناه است

پروردن زندگی ، برترین نیکی است

« مفهوم ارزش ، از بازار به اجتماع می‌آید »

روزگاری ، فقط در بازارها ، گفتگو از « ارزش » بود . در بازار ، نخستین پرسش این بود که ، این چند می‌ارزد ؟ معیارهائی نهفته در دل و روان هرکسی بود ، که به کالاهائی که عرضه میشد ، ارزشهای متفاوت میدادند ، و يك چیز ، برای همه مردم ، يك ارزش نداشت . بازار ، اعتراف به معیاری تاریك و ناآگاهانه ای در انسان بود ، که نسبت به آن معیار ، ارزش هر چیزی ، جسته میشد . وقتی معیار ، پیش چشم ما روشن و مشخص نیست ، تعیین ارزش ، مسئله جستن در تاریکی است که نیاز به کورمالی دارد ، و هر ارزشی که ما میگذاریم ، ارزش آزمایشی است . و در بازار ، همه ، ارزش يك چیز را در کورمالی میجویند تا بیابند . ارزش هر چیزی در کورمالی ، جستن است ، نه تعیین پذیر . اسم این معیار تاریك و نا آگاهانه و ثابت ناشدنی ، تقاضا بود . و چون زمانهاست که تقاضا در اقتصاد ، يك اصطلاح بدیهی است ، همه فکر میکنند که میدانند ، تقاضا چیست ، و ما از

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

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

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

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

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

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

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

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

امروزه دیگر ، بحث از ارزشهای درون دین اسلام ، و یا مسیحیت و بودائیگری نیست ، بلکه بحث از ارزش خود اسلام است ، بحث از ارزش خود مسیحیت است ؟ آیا دین اسلام ، ارزشی برای زندگی ما دارد ؟ و بالاتر از آن ، این بحث در میانست ، که آیا انسان اساساً نیاز به دین دارد ، آیا انسان ، نیاز به احساسات و عواطف دینی دارد ، و چقدر نیاز به آنها دارد ؟ حتی نیاز به این احساسات و عواطف دینی ، ولو فرد عقیده به هیچ دینی هم نداشته باشد ، بی ارزش شمرده میشود . وقتی ما در اشعار شعرای ماده گرا که می انگارند ماده گرای ناب هستند ، وارونه پنداشت خود و پیروانشان ، رگه های احساسات دینی را می یابیم ، بدانها مظنون میشویم ، چون آخرین لانه هائی که از دین مانده اند ، بسیار خطرناکند . در این لانه ها ، کرمهائی خفته اند که میتوانند باز اژدها شوند .

بازار ، يك اصطلاح ژرف فرهنگی پدید آورده است . واهل دین و حتی رهبران دینی درایران ، مثل نقل و نبات ، این اصطلاح را ، بی آنکه پیوند ها و ژرفش را در یابند بکار میبرند ، و حتی خطری را که در آن نهفته است نمیشناسند . البته برای این رهبران دینی ، هر اصطلاحی ، شتر مرغی میشود و وسیله ریاکاری میگردد . آزادی ، دیالوگ ، تفاهم ، استقلال ، انتخابات ، جمهوری ، ارزش ، میتوانند مانند مقدس ترین کلمات چون دین و خدا و حقیقت ، دو رو پیدا کنند . کسیکه میتواند به خدا و حقیقت دو رو بدهد ، دو رو دادن به سایر اصطلاحات ، دیگر هنری نیست . يك رویش برای خلق تا دلها را بریاید ، و روی دیگرش ، برای خودشان که قدرت و سود و مقام برایشان بیاورد .

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

در پشت پرده هر تقاضائی ، در بازار به سخن میآید .

این چیست در ما ، که آن گستاخی را دارد که بپرسد ، « ارزش حقیقت » ، « ارزش ایمان و دین » ، چیست ، و پاسخ آنها را از ما بخواهد ؟ این چیست که وقت خویشتن را بیهوده صرف یافتن محتویات حقیقت و دین نمیکند ، بلکه میخواهد ارزش آنها را بداند ، تا محتویات آنها را ارزیابی کند . این چیست که در ما با دلیری میپرسد : آیا معنائی که دین و یا ایدئولوژی به زندگی میدهد ، زندگی کردن با آن معنا ، می ارزد ؟

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

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

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

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

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

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

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

مسئله ، مسئله دست کشیدن از حقیقت (از عقاید و ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها) نیست ، مسئله ، بی نیازی از آنها نیست ، ولی مسئله آنست که هر نیاز انسانی ، درطیف گسترده ای که دارد ، باید خود ، سخن بگوید ، و چند و چونش را در هر موردی بجوید . نیاز باید مستقیم از خود زندگی بتراود . هزاره ها ، برای ما نیاز هائی ساخته اند که هیچکدام از آنها ، از زندگی خود ما مستقیم نتراویده اند . این حقیقت بود که میگفت که ما چه نیازی باید داشته باشیم و نیازهای واقعی ما بی ارزش و شیطانی هستند . حالا زندگی میگوید ، من به این حقیقت ، هیچ نیازی ندارم . و این يك انقلاب بزرگیست که پنهان از نظرها روی داده است .

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

تا آنکه کم کم زندگی ، آهسته آهسته ولی با گامهای استوار نیرو گرفت و ، پیش آمد و گفت ، از این پس منم که علیرغم همه تاریکیهایم ، معیار هستم ، و ارزش همه حقیقت هارا ، خودم بی میانهی ، در همان کورمالی در جستجو ها ، به همان شیوه بازار ، معین میسازم . همین زندگی بود که میگفت من دیگر قیومیت و حکومت حقیقت را بر خود نمی پذیرم . زندگی ، پس از هزاره ها استبداد مطلق حقیقت ، چه در شکل ادیان ، و چه در شکل جهان بینی ها ، و چه در شکل مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها ، خود را از گیر این مستبدان و زورگویان ، نجات داد .

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

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

در فرهنگ ایرانی ، مسئله بنیادی ، خلق « هستی از هیچ » نبود ، بلکه مسئله بنیادی ، و نقطه آغاز ، « زیستن » بود . قرار دادن « خلق هستی از هیچ » در آغاز ، بیان آنست که قدرت مطلق ، مقدس است . و قرار دادن يك نقطه زندگی در آغاز ، بیان آنست که تنها زندگی ، مقدس است . در اسطوره ، قرار دادن يك چیز یا جنبش با اصل در آغاز ، فقط برای نشان دادن اهمیت آن چیز یا اصل یا وجود نزد آن ملت است . در آغاز ، زندگی بود ، و زندگی خود را گسترده ، و پدیدار ساخت ، و از این گسترش زندگی ، جهان پیدایش یافت . این ، فشرده و شیرین اندیشه ایرانی بود .

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

يك قدرت بی نهایت مطلقست که بود را با يك اشاره ، نابود میکند ، و نابوده را با يك اشاره ، بود میکند . ولی مدار تفکر ایرانی ، « اندازه » بود ، و قدرت بی نهایت که برایش « پدیده ای بی اندازه » بود ، يك قدرت اهریمنی بود (در فرهنگ ایرانی ، این فقط اهریمن است که بی اندازه میخواهد) ، چون همین تحول « هیچ » به « هست » ، نیاز به قدرت بی اندازه دارد . از یکسو ، يك قدرت مطلق وجود دارد ، و از سویی دیگر « هیچ » . این ثنویت همه ادیان توحیدی هست . ادعای اینکه در ادیان توحیدی ، ثنویت (دوتاگرایی) نیست ، گونه ای خود فریبی است . نوبت ، واقعیت هر دین توحیدیست ، یا آنکه آرمانش ، داشتن وحدت است که هرگز به آن نمیرسد . قدرت مطلق خدائی ، نیاز به « هیچ » دارد ، تا نشان بدهد که قدرت مطلق دارد و کار محال میکند . وگرنه بی این « هیچ » ، نمیتواند ، قدرت مطلقش را نشان بدهد . از کجا کسی میتواند بداند که او میتواند کار محال بکند . پس نیاز به « هیچ » دارد .

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

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

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

نیاز به خدائی ندارد . پس بیان اینکه جهان از يك تخمه ، روئیده است ، بیان جنبش پیدایش است ، نه بیان آغاز تاریخی کیهان . نه جستجوی يك علت اولی . جهان ، پیدایشی است و همه چیز میروید و میزاید و پیدا میشود . از زمین ، کوه میروید . از کوه ، آتش و درخت میروید . از کوه ، آسمان میروید . برترین نماد زندگی در فرهنگ ایرانی ، روئیدن بوده است که چیزی جز همان زائیدن نیست . شاهنامه در آغاز . با پیدایش جهان ، آغاز میشود ، نه با خلقت جهان (مانند تورات) . از یکی بودن کلمه تخمه ، که هم برای نقطه انسان بکار برده میشود و هم برای مرغ ، و هم برای گیاهان ، میتوان این نماد را در اسطوره های ایران شناخت . زائیدن ، همان روئیدن بوده است . جهان بزرگ ، زایش متوالی و ابدی از يك نقطه زنده کوچک در آغاز میباشد . پس هرچه از آن تخمه میروید ، مانند همان تخمه ، زنده است و جان دارد . معنای « جان » ، زندگی است . و ماندن واژه جان و جانان در فرهنگ ایرانی ، ریشه ژرف این اندیشه را در ناخود آگاه ایرانی می نماید .

اینکه همه جهان ، از يك تخمه میروید ، بیان این اندیشه بلند است که سراسر جهان ، « يك جان » است . همه جانها ، گسترش يك جانست . همه اجزاء جهان ، به هم پیوستگی جانی دارند ، و همه در هم میزنند ، و همه از یکدیگر ، میزایند و میرویند ، بلکه سراسر تاریخ انسان ، جانی به هم پیوسته هست . يك نسل با نسل دیگر ، همجانند . يك ملت در درازای تاریخش ، يك جانست . مفهوم جان ، در فرهنگ ایرانی ، از مفهوم « هم جانی » جدا ناپذیر بوده است . در پرشی که موبدان در باره زمان از زال میکنند ، زمان را درخت میشمارند ، پیوستگی در زمان ، پیوستگی جانست . دو لحظه با هم ، همجانند . زمان از يك آن در آن دیگر ، میروید ، و از يك آن به آن دیگر ، نمیگذرد و نمی جهد . زمان ، نمیگذرد ، و شمردنی نیست ، بلکه هر آنی ، آن دیگر را میزاید ، و با آن همجانست . و این مفهوم با « شمردنی بودن » زمان ، فرق دارد که آبشخور دیگری دارد ، و تغییر مفهوم زمان ، رابطه انسان را با جهان و تاریخ و جامعه ، دگرگون میسازد ، چون احساس بی

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

چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضو هارا نماند قرار

نتیجه همجانی همه جانهاست . ولی در زمان سعدی ، مفهوم « يك جان بودن همه بشریت » ، يك تمثیل دو رافتاده ذهنی بود ، که از فرهنگ ناخود آگاه ایرانی میجوشید . فرهنگ ایرانی بود ، ولی فلسفه ای و جهان بینی که آنرا از نو در دامنه های دیگر بگستراند ، نبود . راه اینکه فرهنگ ایرانی ، سیاست شود ، حقوق شود ، نظام حکومتی بشود ، مدنیت بشود ، بسته شده بود . فرهنگی بود که حق نداشت ، سیاست و حقوق شود ، و باید در همان حلقه شعر بماند ، و فقط احساسات و حالات خصوصی پنهانی فردی بماند . گرداگرد شعر و ادبیات ما همان دایره جادویی را کشیده بودند که ، محتویاتشان حق نداشتند گام از آن بیرون بگذارند ، و هیچکس حق نداشت مفهومات آنرا در سیاست و حقوق بگستراند ، و این دایره جادویی ، اکنون ، نام علم به خود گرفته است . اگر کسی فرای این دایره برود ، و معنای « وراء کفر و دین » را در فطرت انسان و در تئوری حکومت و اجتماع بگستراند ، بزرگترین جرم را کرده است . فرهنگ ما حق دارد فقط درون دایره کوچک و تنگی ، که دین و قدرت دور او کشیده اند بماند و مانده است ، و آن را يك هنر می پندارد .

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

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

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

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

ابیات زیرین در شاهنامه این نکته را روشن میسازند : سام ،

سر اندر ثریا ، یکی کوه دید تو گفתי ستاره بخواهد کشید

نشیمی ازو برکشیده بلند که ناید زکیوان برو بر گزند

بدان سنگ خارا نگه کرد سام بدان هیبت مرغ و ، هول کنام

سام میگوید ،

برفتم بفرمان کیهان خدای به البرز کوه ، اندر آن صعب جای

یکی کوه دیدم سر اندر سحاب سپهریست گفתי زخارا ، برآب

برو بر ، نشیمی چو کاخ بلند زهر سو برو بسته راه گزند

برو اندرون بچه مرغ و زال تو گفתי که هستند هر دو همال

همه بوی مهر آمد از باد اوی بدل شادی آورد همی یاد اوی

وقتی سیمرخ با زال ، از نشیم بلند خود نزد سام فرود میآید :

زکوه اندر آمد چو ابر بهار گرفته تن زال را در کنار

ز بویش ، جهانی پر از مشگ شد

دو دیده مرا با دولب ، خشگ شد

(چون خشک ، ضد تر میباشد ، و تر از اصل « تاورونا » در اوستاست ، و معنایش جوانی است ، دو دیده و لب خشگ شدن ، معنای پیر شدن و از لطافت و تازگی افتادن ، میدهد ، که نشان هول و هراس میباشد)

ز سهم وی و ، بویه پور خویش خرد درسرم ، جای نگرفت پیش

به پیش من آورد چون دایه ای که از مهر باشد ورا مایه ای

زیانم برو بر ستایش گرفت بسیمرخ بر دم نماز ، ای شکفت

« جا نگرفتن خرد در سر » ، که بیان نامفهوم ماندن و نا توانی خرد ، از فهم باشد ، حکایت از وجود این تجربه میکند .

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

نیز برای نمونه از تجربه عظیم قداست زندگی در کوه البرز ، لب هم نگشوده است . از این گذشته ، تجربه قداست به خودی خود ، بکلی فرهنگی شده است ، بدین معنا که این تجربه متعلق به يك شخص برگزیده مانند زال نیست . چون « پهلوان » ، در فرهنگ ایرانی ، يك نمونه از همه مردم است ، نه فردی استثنائی ، که دیگران نمیتوانند هرگز به جایگاه او برسند . تفاوت پهلوان و پیغامبر همینست . پیغامبر ، نا رسدنست و پهلوان تابع اندیشه ،

فریدون فرخ ، فرشته نبود ز مشک و زعنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت آن نیکوئی تو داد و دهش کن ، فریدون توئی

بر اثر این مقدماتست که در می یابیم ، که همه چیز در جهان و گیتی ، برای ایرانی مقدس بوده است ، چون همه چیزها ، همانند ، یا يك جانند که در هزاران جان پیدایش یافته اند . همکاری و هم اندیشی و همدردی و همکامی ، پیامد این همجانی میباشد . سیمرخ ، بر فراز درخت همه تخمه نشسته است ، یا به عبارت دیگر ، خود ، تخمه ای از تخمه هاست . هم مرغست ، و هم تخمه درخت . و بحث آغاز ، بدین معنی که تخم در آغاز بوده است یا مرغ ، تهی از محتواست . و این درخت همه تخمه ، همان جهانیتست که از يك تخمه میروید ، درختی که حاوی همه جانها ست . اینست که هیچ جانی را نباید آزد ، چون هر جانی مقدس است . و آزرده که از سوئی همان حرمت است ، بیان حرام بودن (تابو بودن) دست زدن به زندگیست . از سوئی انسان از در دست زدن به زندگی ، میهراسد ، و از سوی دیگر ، به آن مهر میورزد و میخواهد به آن نزدیک شود . در واقع ، « زندگی » ، نزد ایرانی جای « خدا » را در ادیان سامی ، گرفته است .

این تجربه دینی « قداست » ، چهره دیگری از همان تجربه « صورت نا پذیری خداست که صورت میجوید » . قداست ، که معنایش در زبان پارسی ، پاکیزست ، در واقع در واژه « آناهیتا » ، که بانو خدائیتست نظیر سیمرخ و آرامتشی ، پیکر به خود گرفته است . آناهیتا ، یعنی « آلودگی نا پذیر » . علیرغم همه آلوده سازها ، همیشه صاف و پاک میشود ، به همین علت ،

رابطه با رود های آبی دارد که از فراز البرز سرازیر میشوند و به دریای فراخکرت میریزند (رجوع شود به آرتا ویسورا یشت در اوستا) . در دو تجربه نامبرده (بی صورتی که صورت می خواهد ، و جاذبه ای که می ترساند) ، این دو مؤلفه مشترکند ، که نزدیک شدن به آنها ، ایجاد ترس و لرزه میکند ، واز سوئی ، همانچه نزدیکی ما را گرفتار لرزه و تکان خوردگی وجودی میکند ، در ما تولید مهر به خود را میکند ، و ما را بسوی خود میکشاند .

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

جان ، همیشه پاک میماند ، یا به عبارت دیگر ، دست ناخوردنی میماند ، و گزند نا پذیر هست . در اینجا ، به معنای واقعی « پاکی و آلودگی ناپذیری بانو خدا ، چه آنهیتا ، چه سیمرغ ، چه آرامتنی » ، نزدیکتر میشویم . از این رو نیز ضحاک با خیزش مردم بر ضدش ، به البرز میگریزد ، تا در حرم سیمرغ ، کسی حق و امکان آزدن او را نداشته باشد . برای سیمرغ ، حتی جان جنایتکاری که میکوشید همه بشریت را نابود سازد ، باید آسیب و گزند

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

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

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

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

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

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

در تصویر اسطوره ای جمشید ، کشمکش میان فرهنگ و مدنیت ، آغاز میشود . در فرهنگ ، يك ملت خود را در تاریکیها میجوید . در مدنیت ، يك ملت ، طبق « خواستههایش » ، خود را « میسازد » . در فرهنگ ، ملت ، هرنفوذی و تأثیری از بیرون را ، فقط در شکل « انگیزه » می پذیرد . فرهنگ ، فقط از دیگری و تأثیرات دیگری ، به خود ، و به جوشش از خود ، انگیزته میشود . در هر عاملی ، انگیزنده می یابد ، نه علت و عا مل معین سازنده . فرهنگ ، علت و عاملی که بخواهد او را معین سازد ، از خود طرد و نفی میکند . مدنیت ، با دامنه آگاهی و خواست و خرد انسان ، کار دارد .

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

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

مدنیت، همین خواست شبیه سازی خود، با چیز است که انسان آنرا ممتاز می پندارد. ولی فرهنگ، «خود شدن» و «به خود آمدن» ملت است، و این خودی که باید بشود، صورتیست که باید همیشه آنرا در تاریکی بجوید، يك صورت معین شده و معلومی نیست که پیش دستش حاضر و آماده باشد. فرهنگ، همیشه «زائیدن خود مجهولیت». اینست که «آهسته به خود آمدن، در پذیرش انگیزه ها» و «تقلیل دادن علت ها و عوامل نفوذ، به انگیزنده های خالص»، يك روند فرهنگیت که نیاز به شکیبائی و زمان دارد.

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

چیز روشن و مشخص و چشمگیر است. ولی مدنیت، علیرغم این شتابزدگی در موفقیت، همیشه سطحی و ساختگی میماند. چنانکه شباهت ما با خداهم در بهشت، خیلی سطحی و ساختگی بود، و زود از شبیه او شدن منصرف شدیم، و دیدیم که انسان بودن و انسان شدن، بیشتر افتخار دارد و دشوار تر است. در خدا شدن، زود مدنیت پیدا کردیم، ولی در انسان شدن، در تاریخ دراز خود، فرهنگی میشویم. مدنیت، فرهنگ را از دامنه آگاهی، میراند و تبعید میکند، ولی فرهنگ، در تاریکی ناخود آگاه، جوشان میماند، و ریشه ایست که نمیتوان آسان از بُن گُند و دور افکند. فرهنگ، جستجوی «هستی گمشده» ماست، جستجوی «بازیافتن خودجوشی» خود است. جوشش خود را باز یافتن، غیر از باز یافتن «خود های گذشته» است.

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

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

کوچکترین تلاش، برای جستن و یافتن این خود گمشده بشود، بزودی مارا به شگفت خواهد انگیزد. این خود گمشده ما، بسیار شگفت انگیز و باورنکردنی است. این شگفت انگیزی به حدیست که ما انگشت بدهان می پرسیم، آیا واقعا این من هستم؟ من هرگز نمیتوانم این باشم. وقتی آذرخشی از این خود، بدید میافتد، بسیاری از ایرانیان، آنرا باور هم ندارند، و می پندارند که افسانه بافیست، و انکار میکنند که این ما هستیم. ما خود را طوری گم کرده ایم که وقتی لحظه ای خود را یافتیم، باور نمیکیم که این مائیم. به همین علت بود که وقتی آدم خود را یافت، باور نکرد که این خود اوست، و او را خدا خواند، و به آسمان فرستاد.

«خودشدن»، جنبش فرهنگيست، و رونوشت برداری از يك خود گذشته نيست، و رونوشت برداری از خودی دیگر نيست. ما به آسانی به صورت انسان اسلامی و سامی در میآئیم، ما با يك چشم به هم زدن، به صورت انسان غربی در میآئیم، یا به عبارت دیگر مدنيت اسلامی یا غربی پیدا میکنیم، اما خود، نمیشویم، او میشویم، یا بقول مشهور، هويت پیدا میکنیم، «او» میشویم. معنای هويت، او شدنست. در مدنيت همه، «هو = او» میشوند، هويت می یابند. با هويت شدن، از خود بیگانه شدنست. ولی این فاصله میان «من» و «او»، سبب کشش بیشتر او به من است. ما کماني را میمانیم که هرچه زهمان را بیشتر بکشند، بیشتر بخود، کشیده خواهیم شد. و این بیگانگی و خود باختگی، برای یگانگی و خود یابی، ضروريست. از خود بیگانگه شدن، راه خود یابیست. کسی از خود بیگانگی می نالد، که به آسانی «او» میشود و در واقع چیزی نيست، يعنی فرهنگي ندارد. خود، کشي هست که هر چه بیشتر او را میکشند، نیروی بیشتر بسوی خود می یابد. هر چه بیشتر غربی زده میشویم، زودتر ایرانی میشویم، ناگهان به فرهنگ ایرانی خود افکنده میشویم.

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

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

مدنيت يونان به ايران آمد، ولی بالاخره دور ریخته شد و هیچ از آن نماند. مدنيت های اسلامی و غربی نیز همانطور است. بهترین کتابهای خارجی یا افکار و ام کرده یا تقلیدی از غرب، که امروزه در ايران مانند نان سنگک دو آتشه میخورند، صدسال دیگر با پیدایش متفکران ایرانی، جزو کتابهای خواهند شد که فقط در کتابخانه ها گرد میخورند.

با «خواستن»، «خستن و آزدن» هم میآید. انسان در خواستش، امکان دارد هم خود را خسته (بیمار) سازد و هم دیگری را بیازارد. خواستن، که مدنيت را میآورد، راستا و سوئی ویژه و روشن دارد، ولی غنا و طيف جستجو را، که فرهنگيست ندارد. ولی، همین راستا و سوی معين و مشخص، دامنه گسترده آفرينندگی انسان را تنگ هم میسازد، و افق دید و زندگی را میگیرد.

مدنيت، میکوشد انسان را از «نیازهای ضروري زندگی» برباند، و نیازهای ضروري را، برترین نیازها میشمارد، و بیش از اندازه مهم میسازد، ولی فرهنگ، بر حساسيت در برابر «نیازهای لطيف، که در برابر آن نیازهای ضروري و خشن و بسیار مهم، ناديدنی هستند» میافزاید. فرهنگ، از سوانق التهابی خشن و شدید و درشت و وحشی، بیزار است، چون مانع

پیدایش احساسات و عواطف لطیف و نرم و نازك میشوند .

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

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

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

انسان فرهیخته ، آزدن جان را نمی پسندد ، و چون نمی پسندد ، نمی آزارد . هر قدرتی باید ، نسبت به این پسندیدن و ناپسندیدن مردم ، حساسیت داشته باشد . آنکه فقط امر میدهد و نهی میکند ، مردم را خشن و وحشی و بدوی و درشتخو میسازد . با امر و نهی ، میتوان فرهنگ يك ملت را نابود ساخت و او را خشن و بدوی و خرفت کرد . از يك ملت فرهنگی ، شبانه يك ملت خونخوار و وحشی ساخت . فرهنگ ، گلیست که زود پرپر میشود .

پسندیدن آزار ، همکاری و همداستانی با آزاردهندگان بود . اهریمن ، با ضحاک پیمان می بندد که هر کاری اهریمن گفت ، بکند . این پیمان ، بر ضد فرهنگ ایرانی بود ، چون آنچه را ایرانی نمی پسندد ، همان آزدن جانست ، ولو

پیمانی در تابعیت هم بسته باشد ، چنین کاری را نباید بکند . پیمان بستن برای تابعیت از هر قدرتی ، انسان را نمیتواند متعهد به آزدن جان بکند . ایمان که پیمان و میثاق با خداست ، ایرانی را مکلف به آزدن هیچ جانی نمیکند .

ما نمیتوانیم مأمور حکومت بشویم و جان هرکسی را که حکومت و قانونش بخواهد بیسازاریم . چنین پیمان تابعیتی ، بی ارزش است . روی آزدن ، نمیتوان پیمان بست . چنین پیمانی ، همیشه باطلست . وقتی اهریمن از ضحاک میخواهد که پدرش را بکشد ، ضحاک به این کار ، تن در نمیدهد ، ولی مانع اهریمن از این کار هم نمیشود ، و درواقع آنرا می پسندد . و گناه ضحاک از همین پسندیدن ، آغاز میشود . پسندیدن آزار ، ولو به هر جانی باشد ، گناهست . در تورات و قرآن سر پیچی از فرمان خدای مقتدر ، گناهست . در فرهنگ ایرانی ، پسندیدن آزار ، گناهست .

اهریم پس از اینکه از ضحاک ، وفای به پیمانش را میخواهد تا بفرمانش پدرش را بکشد ، و ضحاک تن به این فرمان نمیدهد ، اهریم میگوید :

بدوگفت ، من چاره سازم ترا بخورشید ، سر بر فرازم ترا
تودرکار ، خاموش میباش و بس نباید مرا یاری از هیچکس
چنان چون ببايد بسازم تمام تو تیغ سخن ، برمکش از نیام
چنان بدکنش شوخ فرزند اوی نجست از ره شرم ، پیوند اوی
(شرم ، فقط از آزدنست)

بخون پدر گشت همداستان ز دانا شنیدستم این داستان
ضحاک باید فقط خاموش بماند ، و اهریم ، بی هیچ یاری ، خود ، کارکشتن را انجام میدهد . ولی همین خاموش ماندن ضحاک ، و پسندیدن ، به تنهایی ، او را همداستان و همکار در کشتن میکند .

به همین شیوه ، در داستان ایرج و برخوردش با سلم و تور ، می بینیم که پسندیدن آزار جان ، همداستانی و همکاری در آزار است . بدینسان ، از سوئی نشان میدهد که وقتی اخلاق ، فرهنگ شد ، همان پسندیدن و نپسندیدن ، بس است . این حساسیت اخلاقیست ، که فرهنگ اخلاقی يك

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

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

گوش به ایرج بسپاریم ، وقتیکه بیرادرشان میگوید :

سپردم شمارا کلاه و نگین	مدارید بامن شما هیچ کین
مرا باشما نیست جنگ و نبرد	نباید بمن هیچ دل دلجه کرد
زمانه نخواهم بازارتان	وگر دورمانم ز دیدارتان
جز از کهتری نیست آئین من	نباشد بجز مردمی دین من
چو بشنید تور این همه سرسِر	بگفتارش اندر نیآورد سر
نیامدش گفتار ایرج پسند	نه آن آشتی نزد او ارجمند
زکرسی بخشم اندر آورد پای	همی گفت و برجست هزمان زجای
یکایک بر آمد زجای نشست	گرفت آن گران کرسی زر بدست
بزد بر سر خسرو تاجدار	ازو خواست خسرو ، بجان زینهار
.... مکن خویشتن را ز مردم کشان	کزین پس نیابی تو از من نشان

پسندی و ، همداستانی کنی

که جان داری و ، جان ستانی کنی

میازار موری که دانه کش است

که جان دارد ، و «جان شیرین ، خوش است»

پسند و ناپسند ، يك مقوله هنری و زیبا شناسی نیست ، بلکه يك مقوله «

فرهنگی اخلاق» است . اخلاق از مرز «تو باید و نباید ، یا بکن و نکن» گذشته است ، و لطافت هنری پیدا کرده است . اساسا گوهر جان (زندگی) ایجاب این لطافت را میکند . با جان باید با لطافت و نرمی نزدیک شد .

در شاهنامه وقتی طهمورث ، ددان رمنده و مرغان و یوزان را برگزید :

بیآورد و آموختن شان گرفت جهانی بدو ماند اندر شگفت

بفرمودشان تا نوازند گرم نخوانندشان جز باآواز نرم

ودرست این گسترش همان مفهوم قداست و آزرَم است که در نزدیکی به زندگی ، باید با احترام و هراس بود ، و به آن مهر ورزید . هر جانی را باید نوازش کرد و فقط با آواز نرم ، با او سخن گفت . اینست که سیمرغ ، همیشه با آوازش ، معرفت را میآموزد . همه حقایق ، آواز دلنواز مرغان هستند . و ایرج حتی با گفتار نرم ، با اژدها رویارو میشود .

ولی تفاوت مفهوم قداست در ادیان سامی ، با مفهوم قداست در ادیان گوناگون ایرانی ، همینست که برای ایرانی ، سیمرغ ، نماد جان و زندگیست ، یا به عبارت دیگر ، زندگی ، مقدس است ، و برای ادیان سامی ، خدا که شخص هست ، و طبعاً اراده (قدرت) ، که شاخصه شخص ، بطور کلی هست ، مقدس می باشد . و در همین جا ، سیمای متفاوت دو گونه جهان بینی نمودار میشود . شمردن بعضی از ویژگیهای تفکر پیدایشی ، که روند مقدس بودن جان یا زندگی است ، فاصله این دو جهان بینی را از همدیگر نمایانتر سازد .

در تفکر پیدایشی ، همه دامنه های زندگی ، چه گیاهی ، چه حیوانی ، چه انسانی ، و بالاخره طبیعت بطور کلی ، به همدیگر همبستگی زنده دارند . و همه چیز مقدس است ، همه چیز جان دارد ، همه چیز يك جانست ، همه همانند . اینست که مقدس بودن جان ، که هم جهان درکشل می باشد ، وهم يك جزء جان در يك فرد می باشد ، از هم جدا ناپذیرند .

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

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

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

اینست که « مهر به انسان » را نمیتوان از « مهر به گیتی » ، از « مهر به اجتماع » ، از مهر به سعادت ، جدا کرد . اینها به هم پیوسته اند . تن و روان ، به هم پیوسته اند ، مانند مقولات جسم و روح نیستند . خود دوستی « را از « جامعه دوستی » و « بشر دوستی » نمیتوان جدا کرد .

« خود » ، در رابطه با مفهوم « جان » ، بکلی معنایی دیگر دارد ، که سپس در پیوند با مفهوم « روح و فردیت آن » پیدا کرد ، که سراسر زندگی ، فقط در خدمت رستگار ساختن خود ، در جهانی دیگر است . در واقع ، « خود پرستی » و « رستگاری در آن جهان » ، ازهم جداناپذیرند . تلاش برای رستگاری فرد در آن جهان (ازگناه) ، سبب تراوش « خود پرستی » در این جهان میگردد . ادیانی که اندیشه رستگاری آن جهانی را باخود آورده اند ، خود پرستی این جهانی را نیز نا خواسته به جهان هدیه داده اند . با آنکه با آن همیشه میجنگند ، ولی چند برابر آنرا خود باز تولید میکنند .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ذاتی مهر میوزد . برترین چیزی که باید به آن مهر ورزید و سرچشمه مهر است ، جانست . از این رو زندگی را باید ، بیش از هر چیزی دوست داشت . زندگی را باید بیش از هر فکری ، بیش از هر عقیده و جهان بینی و فلسفه ای ، و طبعاً بیش از هر حقیقتی دوست داشت . حقیقت ، خویست ، ولی زندگی بهتر است .

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

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

میروید .

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

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

واژه « آزادی » ، در فارسی ، هم‌ریشه واژه « زادن » است . آنکه میزاید ، آزاد است . تخم ، مادر و زاینده است ، و گیاه و درخت را میزاید ، ولی همان درخت و گیاه ، باز تخم می نهد . پس تخم ، مساویست با تخم .

زاینده ، مساوی با زائیده است . آنچه زائیده میشود ، مانند زاینده است ، نیروی آفرینندگی و خودجوشی دارد ، و همان آزادی را دارد ، که زاینده اش داشته است . در مفهوم « خلق کردن » است که خالق با مخلوق ، نابرابر است ، و امتیاز بی اندازه نسبت به مخلوق دارد . معلول ، در برابر علت ، بی ارزش است . زیر بنا ، همه چیز است ، و روینا ، فقط فرع و ظاهر است .

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

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

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

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

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

برای پهلوان، رستگاری زندگی از درد، و طبعاً رهائی از آزار دهنندگان به زندگی، برترین وظیفه و کار بود. ایرانی، در پی خدائی و پیامبری غیرت که نجات دهنده روح از گناهست، و نیاز به منجی و شفیع هم نداشت.

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

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

و گناه، مفهومیست که با تصویر «**خدای مقتدر**» کار دارد. و خواست خدا، برترین شاخصه قدرت اوست. بنا براین سر پیچی از خواست او، و قدرت، اساساً گناه، و برترین گناه است. اینست که می بینیم ابلیس در ادیان سامی و اهریمن در ادیان ایرانی، دو نقش گوناگون بازی میکنند.

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

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

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

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

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

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

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

خود را همین زدودن گناه بداند. قدرت دانستن، و اظهار قدرت کردن در هر خواستی، گناهیست نابخشودنی، چون چنین خدائی در مسئله قدرت، بی نهایت حساس است.

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

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

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

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

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

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

کیومرث به هوشنگ که پسر سیامک باشد میگوید :

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

.... زهرای درندگان ، چنگ دیو شده سست برچشم کیهان خدیو

بهم درفتادند هر دو گروه شدند از دد و دام ، دیوان ستوه

در اینجا به خوبی میتوان رد پای اندیشه همکاری همه جانداران را در پیکار با اهریمن باز یافت . پیکار برضد درد ، که همان پیکار با اهریمنست ، نیاز به همزمی سراسر جهان جان و طبیعت دارد . رستگاری از درد ، بطور انفرادی ، ممکن نیست . در حالیکه « رستگاری روح از گناه » ، کار انفرادیست .

پیکار با شیطان یا ابلیس ، پیکار فردی میشود . فرد انسان با طاعات و ادعیه و زهد و ریاضت میتواند ، علیه شیطان بجنگد ، و اراده سرکش و نفس امّاره خود را رام کند . پیکار با درد ، از دید ایرانی ، همه اجتماع را یگانگی می بخشد . این تعهد اجتماعی و سیاسی پهلوان ، در همین اندیشه ریشه دارد . رستگاری از درد ، رستگاری جان از درد است ، نه رستگاری خود انفرادی ما (روح) ، از درد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تا آنکه سروش که هم ندای وجدان در بحرانیهای زندگیت ، و هم مرجعیت تام در مسئله زندگی دارد ، تنها مرجعیت که میتواند در این موضوع داوری

BE SUYE HOKUMAT - E FARHANGI

by
Manuchehr Jamali

ISBN - 1 - 899167 - 05 - 6
1995
KURMALI PRESS
LONDON

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

درد آوریدش خجسته سروش کزین بیش مخروش و باز آر هوش
سپه ساز و برکش بفرمان من برآور یکی گرد از آن انجمن
از آن بدکنش دیو روی زمین بهردازو ، پردخته کن دل زکین
با او پیکار کن ، ولی بلافاصله دلت را از کین بهرداز . نه تنها جنگ را محدود
کن ، بلکه کین را نیز محدود کن . دشمن ، همیشه دشمن نمی ماند . فقط به
این شرط ، حق دفاع از زندگی را به پهلوان میدهد . و سپس همکاری و یاری
و همزمی سراسر طبیعت با کیومرث ، نشان همین اصل قداست جانست که از
اندیشه يك جانی همه جانها (یا همجانی) جدا ناپذیر است .

بدینسان ، پهلوان حق به پیکار برضد آزاردهندگان و دردآوران پیدامیکند ،
یکی بشرط آنکه هر پیکاری ، محدود باشد ، و دیگر آنکه کین برای پیکار ،
مداوم و ابدی نشود ، کین ، توخته نشود . از این رو پهلوان حقانیت به
هیچگونه جنگ و پیکار دیگر ندارد . برای پیروز ساختن عقیده و حقیقت ،
نمیتواند بجنگد . برای چیرگی بر ملت دیگر و گرفتن غنیمت و باج و خراج ،
نمیتواند بجنگد . وفادار نماندن شاهان ایران در کار برد این اصل ، نشان نبودن
این اندیشه و فرهنگ سیاسی ایران نبوده است . و تنش و کشمکش سیاوش و
کیکاوس ، درست بر سر همین موضوعست . کیکاوس ، طبق تدبیر
حکومترانی و سیاستمداری میخواهد رفتار کند ، ولی سیاوش میخواهد
وفادار به این اصل و فرهنگ بماند .

ازاین رو سیاوش ، نماد فرهنگ سیاسی مردم بوده است . و جهانگیرهای
کیکاوس در شاهنامه ، در واقع نکوهش جهانگیری است ، و این اهریمنست که
اورا به این کار ها بر میانگیزد . بر شالوده این فرهنگ سیاسی بود که مردم
برضد جهانگیری هخامنشی ها بودند ، با آنکه در همه این جهانگیرها
کوشیده میشد اصول مردمی حفظ گردد . و این فرهنگ سیاسی است که
اکنون اولویت خود را بر سیاست و حکومت و اقتصاد و حقوق میطلبد .



www.jamali.info

www.jamali-online.com

برای خواندن نوشته های استاد جمالی و همچنین
گوش فرادادن به سخنرانی های ایشان به سایتهای
بالا مراجعه کنید.

