

اندیشه هائی از
منوچهر جمالی

مژده
به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند
چون
مردم تابع آنان خواهند شد

مژده
به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند
چون
آنان بر مردم حکومت خواهند کرد

۱۹۸۵

فیشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه
مژده آن بندگان را، که به سخنها گوش فرا می دهند و از بهترین آنها پیروی میکنند
آیه قرآن

فهرست مطالب	صفحه
0	
دمزده به آنانیکه بهترین سخنان را میگوین	5
معتقد، از انتقاد عذاب می برد	5
تفاوت میان فکر و عقیده	5
فیشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه	8
1	
<u>شود حقیقت، با فداکاری ثابت نمی</u>	13
<u>صداقت، دلیل بر حقیقت نیست</u>	13
<u>باشد انسان، نمی تواند برهنه</u>	16
<u>است ایده آل ریاکار و دورو، صداقت</u>	18
2	
<u>عقیدتی تصوف ایران، قیامی بزرگ علیه تبعیض</u>	22
<u>دموکراسی نفی تمایز عقیده، جبهه اصلی</u>	23
<u>هست آیا تصوف، یک سنت سیاسی</u>	23
<u>خمینی فرق میان مصدق و</u>	25
<u>اجتماعی از احساس امتیاز روحی تا ایجاد تبعیضات</u>	26
<u>دنیای اسلامی ولی علی رغم اسلام عرفان در</u>	27
3	
<u>نان؟ مستضعف، شهادت می خواهد یا</u>	30
<u>میان عقل و نشنه</u>	30
<u>قدرت مستضعفان و مستی آنان از</u>	31
<u>رفاه یا نشنه</u>	32
<u>است او محتاج هیتلر و ناپلئون</u>	32
<u>طلبی نشنه خواهی در قدرت بر ضد فائده</u>	32
<u>قدرت اطاعت، تنها راه نشنه یابی ضعیف از</u>	33
<u>از نشنه نبود ساختن خود "تا" نشنه فراموش ساختن خود "</u>	35

		4
37	<u>است مبارزه با تعصب یک وعظ اخلاقی</u>	
		یا
37	<u>سیاسی؟ یک مبارزه</u>	
37	<u>است سخت گیری و تعصب خامی استتا جنینی کار خون آشامی</u>	
37	<u>کجاست؟ تعصب چیست و سرچشمه آن</u>	
		5
46	<u>پایه عقل یا تأویل قرآن آزادی بر</u>	
		6
53	<u>دارند آنانی که حق ساختن جهنم</u>	
53	<u>لذت از تغییر دادن</u>	
56	<u>انقلاب، از عقل شروع می شود</u>	
57	<u>ساخت بدون جهنم، هیچ بهشتی را نمی توان</u>	
		7
59	<u>است؟ آیا طبقه توسط میانه رو</u>	
59	<u>ایران رسالت تاریخی طبقه متوسط در</u>	
59	<u>باید حکومت کرد</u>	
59	<u>کمک به ضعیف</u>	
60	<u>آزادی وداع از آزادی- به استقبال</u>	
61	<u>چرا سیاست، کثیف است</u>	
62	<u>دیروزی آوارگان امروزی و تبعیدیان</u>	
63	<u>باید قدرت خواست</u>	
64	<u>مرزهای طبقه متوسط</u>	
65	<u>است طبقه متوسط ، طبقه ای فزون خواه</u>	
67	<u>واقعیت میانه روی، ایده آل است نه</u>	
		8
73	<u>بهشت دعوت بازگشت به</u>	
76	<u>هم این و هم آن</u>	

78	نه بهشت و نه جهنم
	9
80	<u>کیست؟ مقصر</u>
80	<u>رهبر تو کیست؟</u>
80	<u>داشت برای رفع تقصیر، باید رهبری</u>
80	<u>الستی حال باز می گردیم به آن قالب فکری</u>
82	<u>گریز از زیر بار آزادی</u>
	10
87	<u>در جامعه دموکراسی، همه مسئول و همه مقصّرند</u>
87	<u>دارند؟ چرا مردگان احتیاج به رهبر</u>
90	<u>دارند؟ چرا مردگان احتیاج به رهبر</u>
94	<u>است مسئله آزادی، مسئله تعیین هدف</u>
95	<u>پاره ساختن اجراء از تصمیم</u>

مژده به آنانیکه بهترین سخنان را میگویند

معتقد، از انتقاد عذاب می برد

یکی از معتقدین به یکی از اسلامهای راستین در نامه ای که به یکی از نشریات نوشته، نقص مطالعات مرا از جنبش های تازه اسلامی در ایران (شریعتی - طالقانی - مجاهدین خلق) یاد آور شده است و از نوشتجات من سخت عذاب برده، و البته هر عذابی به معتقد، وقتی قادر به زورورزی و تجاوز نباشد، باعث پرخاشگری و هتاک و فحاشی به "عذاب دهنده میشود. هر معتقدی چون عقیده دارد که عقیده اش بهترین فکر است، انتقاد دیگری را علامت "برتری جوئی" یا "ادعای برتری" می داند و خواه ناخواه هر انتقادی، فقط از همین دریچه "ممتاز بودن عقیده خود و بالطبع ممتاز بودن خود" درک میشود، از این رو نیز، انتقاد به یک عقیده، برای معتقد به آن، تحمل ناپذیر است، چون مسئله پیروزی عقیده خود و پیروزی خود (در اثر پیروزی عقیده اش) در میان است.

نقد به "فکر"، با نقد به "عقیده"، فرق فراوان دارد. نقد به "عقیده"، همیشه برای عقیده مند، فشرده و عذاب دهنده است. همانطور که، در پاسخ نقد به مجاهدین خلق اخیراً شده بود، در نشریه مجاهد نوشته شده بود که "گلوی مجاهدین را برای خفه کردن نشارید".

هر معتقدی، از نقد به عقیده اش، همین درد و عذاب را میکشد و احساس خفه شدن میکند. البته علت این عذاب و خفگی، نقد کننده آن عقیده نیست، بلکه "شیوه بستگی خود معتقد با فکرش" هست، و از آنجا که این معتقد به اسلام راستین (اسلام ایده آلی ساخته) دم از این میزند که توحید گرائی اسلام، همان آزادیخواه هیست، مناسب می دانم که معنای آزادی را در همین تفاوتی میان "فکر" و "عقیده" روشن سازم.

تفاوت میان فکر و عقیده

یک "فکر"، موقعی "عقیده"، می شود که قدرت گسستن ما از آن فکر بکاهد و همان طور بالعکس یک عقیده، موقعی می تواند تبدیل به یک "فکر" بشود که قدرت گسستن ما از آن عقیده، بیفزاید. بدون این که ما بتوانیم از "فکری یا عقیده ای" بگسلیم، نمی توانیم از آن آزاد بشویم.

آزادی، قدرت انسان در بستن به افکار و عقاید، و گسستن از افکار و عقاید است. آزادی این نیست که انسان، بی فکر و بی عقیده و بی ایدئولوژی باشد یا نسبت به همه لاقید و بی تفاوت باشد. "یک فکر یا عقیده یا ایدئولوژی داشتن" به خودی خود بد نیست بلکه "در یک فکر یا عقیده یا ایدئولوژی ماندن" بد و شوم است. یا به قول عرفای خودمان "ما به هر چه باز مانیم، بت است". چه در ایمان باز مانیم چه در کفر، هر دو بت پرستی است. تلاش در یک فکر یا عقیده برای رشد کردن در آن و بالاخره برای "برون روئیدن از آن" و "فرا تر رفتن از آن" درک و تجربه آزادیست. تلاش در یک فکر و عقیده و ایدئولوژی برای ماندن و توقف در چهارچوبه آن فکر و عقیده و ایدئولوژی، بر ضد واقعیت آزادیست. آزادی همین حرکت از فکر به فکر است. حرکت از ایدئولوژی به ایدئولوژی دیگر است. آزادی در آفریدن یا پذیرفتن

یک فکر، و در ترک یا نفی همان فکر صورت واقع به خود می گیرد. انسان باید آن قدر به یک عقیده پایبند شود که آن را بتواند بگستراند ولی نه آن که زندان ابد خود را در آن جا فراهم سازد و آن را "لانه ابدی خود" بکند.

آزادی، در وراء افکار و عقاید و فلسفه ها، در خلاء افکار و عقاید، بی معنا و توخالیست. تفکر در شکل دادن به یک فکر، تحقق می یابد این فکر را باید پرستاری کرد و پرورش داد و نیرومند ساخت و گسترد و وقتی انسان آن را در همه جوانبش شناخت و به نقائص و اقتدار آتش آشنا شد، می کوشد که فکر دیگری را بیازماید. آزادی در وراء افکار و عقاید تحقق نمی یابد بلکه در میان افکار و عقاید و "از فکری به فکر دیگر" صورت می بندد. یک انسان بی فکر و لایقید به همه افکار و عقاید و مسالک، انسان آزاد نیست. از طرفی انسانی که چنان با یک فکر یا عقیده انطباق یافته، که دیگر قدرت گسستن از آن را از دست داده است، دیگر آزاد نیست ولو آن که برای تسلی خود، صبح و شب حماسه آزادی بخواند و برای دیگران از آزادی بلافد. کسی که می گوید من به "حقیقت مطلق" ایمان دارم، کسی که می گوید در دنیا فقط یک حقیقت برتری هست که من به آن معتقدم، دیگر "قدرت گسستن خود را از آن حقیقت واحد" به کلی سلب کرده است.

تفاوت "عقیده" و "فکر"، در همین "کیفیت و دوام بستگی" است. "عقیده"، بستگی جدا ناپذیر مداوم و مطلق می خواهد. عقیده را به آسانی و بدون اضطراب و بدون احساسات بحرانی یأس و فریب خوردگی، نمی توان ترک کرد.

عقیده، با ما یکی می شود و یا ما با عقیده، عینیت پیدا می کنیم. وقتی کسی با فکری یا حقیقتی یکی شد، دیگر نمی تواند و حق ندارد از آن جدا شود. قدرت و حق آزاد شدن از آن را ندارد. از این روست که هر حقیقتی و دینی و ایدئولوژی ادعا می کند که آزادی فقط "در همین حقیقت" یا ایدئولوژیست، نه آن که، "آزادی از این حقیقت یا ایدئولوژی، باشد. آزادی فقط در حقیقت ماست نه از حقیقت ما. وراء حقیقت ما نه آزادیست نه حقیقت دیگر، چون اگر حقیقت دیگری باشد، پس باید امکان آزادی از حقیقت ما وجود داشته باشد. معنای توحید، وجود همین حقیقت واحد است و معنای این حقیقت واحد همین است که وراء این حقیقت، دیگر حقیقتی نیست. پس احتیاج به "آزادی از این حقیقت ما" نیست و ضرورت به آزادی از این حقیقت ما نیست. پس آزادی فقط در درون حقیقت ماست. کسی حق ندارد، "وراء این حقیقت ما" برود. باید "معتقد به این حقیقت یا فلسفه یا ایدئولوژی ما شد، تا آزادی داشت". انسانی که به آن ایمان ندارد، نه تنها آزاد نیست بلکه انسان هم نیست، چون فقط در این حقیقت که انسان، انسان می باشد. همه چیز وراء حقیقت واحد، باطل و کذب و ظلمت است.

تفکر، بدون "بریدن از یک فکر" و "بستن به فکر دیگر" غیر ممکن است. "نقد از یک فکر"، برای آن است که خواننده آن را، ترغیب به بریدن از آن فکر بکند، و چون متفکر، خود را عین فکرش نکرده است، میتواند انتقاد را، بدون ناراحتی بشنود و بسنجد و با درک نقائصش، دست از آن فکر بکشد، بدون این که عذابی از این گسستن و ترک کردن، بکشد. ولی بریدن از عقیده (مثلاً اسلام یا کمونیسم) برای هر مسلمانی و کمونیسمی دردناک است. چگونه کسی که "آزادی را در حقیقت خود می داند"، قادر است "از حقیقت خود" پاره بکند؟ آیا یک حکومت دینی و یا ایدئولوژیکی که عقیده خود را تنها حقیقت واحد می داند اجازه خواهد داد که از این حقیقت، انتقاد شود تا معتقدین ترغیب به ترک اسلام یا کمونیسم بشوند؟ حکومت دینی یا ایدئولوژیکی مروج و پاسدار این عقیده است (نفس اولش این است) در این صورت چگونه می تواند اجازه بدهد که با انتشار افکار دیگر، از معتقدین به حقیقت و ایدئولوژی خود که پایه قدرت او را تشکیل می دهند کاسته شود؟

چه بسا افراد معتقد و مؤمن و متعهد، که برای "گریز از همین عذاب جدا شدن از عقیده خود"، هر روز آن را اصلاح می کنند و آن را تا می توانند راستین تر (ایده آلی تر) می سازند. هر کسی که از عقیده ما انتقاد بکند، گلوی ما را می فشارد و دل ما را جریحه دار می سازد، چون آن فکر، با ما یکی شده است. هر فکری که با ما یکی شد، عقیده است و فکر نیست. موقعی، فکر، هنوز فکر است که انتقاد از آن، برای ما دردناک نباشد. به همان اندازه که ما از انتقاد درد می بریم، به همان اندازه نیز به آن فکر، پابند شده ایم و هر چه پابند تریم، انتقاد از آن عقیده، برای ما عذاب آورتر است.

این است که یک معتقد، از منتقد به عقیده اش، می خواهد انتقام درد و عذابش را که از آن انتقاد دارد، بگیرد. انتقاد را باید مجازات کرد چون عذاب می دهد و شکنجه می دهد. این یک عکس العمل طبیعی فرد معتقد است و وقتی قدرت را در دست داشته باشد نمی تواند از "مجازات کردن منتقدین به عقیده اش" صرف نظر کند. به خصوص که با رسیدن به قدرت، حساسیتش بیشتر می گردد و کوچک ترین انتقاد به عقیده اش ده برابر بیشتر او را عذاب می دهد. فحش دادن و لعن کردن و نفرین کردن مربوط به موقعی بود که هنوز قدرت را در دست نداشت. ولی وقتی به قدرت رسید احتیاج به فحش و لعن و نفرین ندارد بلکه شکنجه می کند و می کشد و به زندان می اندازد. اگر انتقاد کسی به افکار ما، دردناک و خشم انگیز و نفرت آور باشد، آن فکر در ما تبدیل به عقیده شده است و خصوصیت عقیده، همین عینیتی است که به ضرورت، باعث عذاب کشیدن از هر انتقادی می شود. می گویند چرا رژیم خمینی نمی گذارد که مردم آزادانه انتقاد بکنند. انتقاد از خمینی، انتقاد از اسلام است، انتقاد از شیعه است. کسی که این حرف را می زند، هنوز "عذاب انتقاد را برای یک مؤمن به حقیقت" نمی شناسد.

مؤمن از یک انتقاد عذاب می برد و برای رفع انتقاد و نفی انتقاد حاضر به دادن عذاب است.

چاره عذاب نشدن، عذاب دادن است. هیچ مسلمان یا کمونیستی نمی تواند تحمل هیچ انتقادی را بکند چون از آن عذاب می کشد.

فقط در موقع ضعف، این عذاب درونی تبدیل به فحاشی و هرزه گوئی و پرخاش و هتاک و توهین می شود و در موقع قدرت، تبدیل به شکنجه و زور و تحمیل و فشار و کشتن می گردد. تا معتقد به حقیقتی هست، انتقاد به حقیقتش، همیشه همین عکس العمل ها را خواه ناخواه خواهد داشت. ولو آن که معتقد به آن عقیده در موقع ضعف و اقلیت بودن، دم از آزادی افکار بزند.

مقصود از این حرف این نیست که همه باید بی عقیده شوند بلکه مقصود این است که حکومت نباید عقیدتی باشد. حکومت باید نسبت به عقاید و ایدئولوژی ها بی طرف باشد تا امکان انتقاد مساوی همه به همه باقی بماند. فکر را می توان ترک کرد، اما از عقیده، نمی توان گسست و برای ابد نباید گسست. هر عقیده را باید به "فکر"، استحاله داد، تا امکان نقد و گسستن از آن باشد. انتقاد از هیچ فکری، درد نمی آورد. هر فکری، تا موقعی هنوز فکر است، که تغییر دادن آن، و گسستن از آن، ما را مضطرب و خشمگین نمی سازد. وقتی فکر ما تبدیل به عقیده شد، کوچک ترین "اضطراب فکری"، تبدیل به "اضطراب وجودی و عاطفی" می شود. عقیده را به سختی می توان تغییر داد، ولی وقتی کوچک ترین تغییری یافت، به تمام وجود معتقد، زلزله می افتد. فکر را به آسانی می توان تغییر داد، و تغییر آن، کوچک ترین ناراحتی و اضطراب در ما ایجاد نمی کند.

فرق فکر با عقیده آن است که می توان سراسر مفاهیم و دستگاه فکری را تغییر داد، بدون آن که کوچک ترین اضطراب و بحرانی در متفکر، رخ بدهد ولی کوچک ترین تغییر در عقیده، همیشه یک انقلاب یا قیامت یا زلزله و بحرانی در معتقد است. او به فکرش چنان بسته شده است که کوچک ترین تغییر فکری، سراسر وجود او را به زلزله در می آورد و حتی ایمان دارد که با این تغییر مختصر، تمام زمین و آسمان شکاف بر می دارد و ماه دو نیمه می شود و کوهها به حرکت می افتد. از این رو نیز هست که یک معتقد، با کوچک ترین تغییر در افکارش ضدیت می کند، چون همیشه با کوچک ترین جنبش فکری می پندارد که رستاخیزی اتفاق خواهد افتاد و هول و وحشت روز رستاخیز او را فرا می گیرد. همین تغییرات فکری در خود محمد، همیشه با این تزلزل ها و اضطرابات و به تاب و تب افتادن بدنی اش همراه بوده است.

"تغییر"، برای معتقد همیشه شکل "زلزله" و "قیامت" و "آسمان شکافی" دارد. از این رو نیز هست که این کوچک ترین تغییرات فکری، با نام پرتنطنه و پرهیبت "انقلاب"، دامنه تغییرات را بسیار عظیم تر از آن می نماید که هست. تغییر برای متفکر، جزو بدیهیات است. کسی که فکر می کند در فکرش تغییر می دهد و آزادی فکری، آزادی تحقق فکریست. متفکر، احتیاج به این گونه انقلابات ندارد، چون "بزرگ ترین تغییرات" را بدون این "بزرگ پنداری این تغییرات کوچک" به خود می دهد کسی که می اندیشد، اندیشه اش تغییر میکند و کسی فکرش را تغییر می دهد که از فکرش به آسانی بگسلد و کسی می تواند به آسانی از فکرش بگسلد که "معتقد" نباشد. از این رو کسی که معتقد است، نمی تواند تحمل آزادی را بکند، چون هر فکری، در اجتماع، انگیزه به "تغییر دادن فکر"، است و هر معتقدی در مقابل این تغییرات فکری، پایداری و مقاومت می کند و نمی گذارد که تغییرات صورت ببندد و بدین سان تغییرات ضروری که باید از تفکرات تازه حاصل شود، باز داشته می شود.

تحقق افکار آزاد تازه با برخورد به معتقدین ورشکست و مسدود می شود. برای معتقد، تغییر عقیده بی نهایت دردناک است این است که اعتقاد با آزادی فکری با هم سازگار نیست.

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه

مژده آن بندگان را، که به سخن ها گوش فرا می دهند و از بهترین آنها پیروی می کنند. این آیه قرآنی را امروزه اسلام های راستین برای آن که نشان دهند که قرآن واجد همان اصل لیبرالیسم (مباحثه) و گفتگو (دیالوگ سقراطی) است بیش از حد علم می کنند.

این حرف قرآن موقعی این معنای لیبرال و گفتگوی سقراطی را میداد که، انسان هائی که با هم گفتگو میکنند، پیشاپیش هر کدام عقیده خویشان را "برترین عقیده" ندانند، یا این که یکی در آن میان، ایمان نداشته باشد که برترین فکر و عقیده را دارد.

ولی ایمان به حقیقت (در هر شکلش، همچنین در ایدئولوژی های تازه) این ویژگی را به دارنده آن حقیقت می دهد که باور دارد "بهترین حقیقت" را دارد. با ایمان به این که فکر و حقیقت من، "برترین حقیقت است"، ولو آن که من حرف های دیگران را نیز به حسب ظاهر گوش بدهم، به طور خودکار هیچ حرفی از دیگران را نمی پذیرم و نمی توانم آنها را واقعاً بشنوم. چون شنیدن واقعی، باید امکان پذیرفتن باشد. شنیدن، باید استوار بر "گشودگی و باز بودن انسان" باشد تا ارزش داشته باشد و گرنه انسانی که با داشتن حقیقت واحد، حقیقت برتر را دارد، دیگر گشوده و باز نیست. چنین کسی فقط حرف دیگری را می شنود تا رد کند و از عقیده خود همیشه دفاع کند و برتری عقیده خود را بر دیگری ثابت کند.

شنیدن، تا موقعی که برای "رد کردن انتقادات" و "دفاع کردن ابدی از برتری فکر خود است"، بر ضد واقعیت شنیدن است. این سخن که "همه حرف ها را بشنوید" از دهان کسی معنا دارد که خودش سخن و فکر خود را تنها سخن برترین نشمارد. و گرنه حرفی را که می زند متناقض با ایمان و عقیده اوست، و از پندی که می دهد، خود پیش از گفتن سر باز زده است و آن را پایمال کرده است و این سخن و موعظه فقط یک تاکتیک تبلیغاتی است. چون خودش تا موقعی که معتقد به این است که "بهترین سخن" را می گوید به هیچ کس نمیتواند گوش بدهد و سخن هیچ کس را نمی تواند بپذیرد.

از آن جا که معتقدین به حقیقت واحد، ایمان دارند که فکرشان، برترین و بهترین و کامل ترین فکر است، از این رو، اگر هم با دیگران حرف بزنند، به حرف دیگران گوش خواهند داد ولی نخواهند شنید و این گوش دادن ظاهری، برای این که تظاهر به مدارائی کنند، ارزشی نخواهد داشت.

گوش دادن ظاهری به حرف دیگری، هیچ ارزشی ندارد مگر آن که، آمادگی برای گوش دادن و فهمیدن حرف دیگری داشته باشم. ولی من فقط موقعی آمادگی فهم حرف دیگری را دارم، که فکر خود را تنها حقیقت، برترین فکر و کامل ترین حرف ندانم. از طرفی دیگر من موقعی امکان فهم حرف دیگری را دارم که "انسان را سرچشمه فکر و خلاقیت فکری بدانم".

کنفوسیوس می گوید من هر وقت با دو نفر به گردش می روم، همیشه میان آنها یک نفر معلم برای خود پیدا می کنم. یا به قول عرفای خودمان، ما موقعی توانائی شنوائی حرف را پیدا می کنیم که بپنداریم که هر کسی می تواند خضر بوده باشد.

خضر را کسی نمی شناسد. خضر، معلم حقیقتی است که همیشه مجهول است. هر کسی می تواند سرچشمه حقیقت باشد.

از هر کسی می توان عالی ترین و بهترین حقایق را آموخت. خضر در هر کسی می تواند بوده باشد. پس باید هر کسی را خضر پنداشت. نه این که فقط یک سرچشمه علم در خدا و بعد از او در پیغامبر و احدش و بعد از او در امام هایش و بالاخره در فقهایش در نظر گرفت.

کسی که در هر چیزی برترین و بهترین سخن را می گوید و به آن ایمان مطلق دارد (خود قرآن) چگونه می تواند حرف دیگری را بشنود و از آن پیروی کند؟

این حرف قرآن موقعی سخن لیبرال می توانست بود و اساس بحث آزاد را در بر می داشت که محمد ایمان نداشت که عقیده و فکرش، برترین و بهترین و کامل ترین عقیده و فکر و سخن است. ولی در قرآن به صراحت و قاطعیت می آید که قرآن "احسن القول" - بهترین سخن هاست.

این حرف که "سخن ها را باید شنید" این نتیجه را دارد که باید قضاوت را فقط متوجه گفته ساخت نه متوجه گوینده. و باید از این که گوینده کیست و چه قدرتی و مرجعیتی و مقامی دارد، دست کشید و آن را نادیده گرفت. بحث، به ساختمان و ارزش و صحت فکر می نگردد نه به اهمیت و مرجعیت و مقام گوینده. هر چیزی، بحثی است. هر چیزی بر اساس بحث پذیرفته می شود نه برای این که خدا و امام و شاه گفته است وقتی همه چیز بر پایه بحث قرار گرفت، هر کسی به سخن های دیگران گوش می دهد ولی کتاب که اطاعت از خدا و رسول را واجب

می داند، اصل بحث را در اطاعت نمی پذیرد بر پایه بحث نمی شود نظامی بر امر و اطاعت ساخت. امر، قابل بحث نیست. ولی وقتی من گوینده یک کلام را برترین و مقتدرترین و حقیقی ترین وجود می دانم (= خدا و پیامبرش) دیگر نقطه ثقل توجه، به قضاوت در گفته و ساختمانش نیست. برترین گفته، از برترین گوینده است. گفته ای که از برترین وجود و برترین انسان و برترین عقل و عالی ترین حقیقت، است، از همان آغاز جای بحث ندارد. چنین حرفی، نه اندیشیدنی است نه سنجیدنی نه بحث کردنی، نه انتخاب کردنی، چنین حرفی را فقط باید تصدیق کرد و به آن شهادت داد.

بدین سان مقصود محمد از این حرف در قرآن این است که حرف همه را گوش بدهید و به حرف خدا و رسولش نیز که علی الحساب بهترین و برترین حرف است گوش بدهید و حرف خدا را تصدیق کنید.

ولی هیچ کس با دانستن این که کسی عالم ترین و کامل ترین و بهترین و برترین وجود است، حرفش را مورد بحث قرار نخواهد داد. و کسی که به چنین وجودی و نماینده اش مؤمن است، حرف هیچ کسی را با احترام (به معنای شنیدن یک حرف و امکان پذیرفتن و شانس پذیرفتن به آن دادن) نخواهد شنید، چون از همان آغاز می داند که دیگران، همیشه ناقص تر و پست تر و محدودتر و تنگ تر حرف می زنند. دیگر وقت خودش را تلف نخواهد کرد. وقتی خدا حرف می زند، دیگر حرف هیچ انسانی ارزش شنیدن و بحث کردن ندارد. چون از این به بعد مسئله این نیست که "چه گفته می شود؟" بلکه مسئله این است "که" می گوید. خدائی که میخواهد با انسان بحث کند و حرف برای شنیدن بزند باید هویت خدائی خود را بپوشاند. انسان، نداند که او خداست. وقتی خدا و پیغمبر و امام و فقیه می گوید، انسان (خلق) می شنود و حرف انسان ها شنیدنی نیست. ما موقعی به حرف ها، واقعاً گوش می دهیم که حقیقت را گمنام و مجهول بدانیم. حقیقت ممکن است از هر کسی تجلی و ظهور کند. حقیقت، از هر کسی که گفته شود پذیرفتنی است. ما نمی دانیم که چه کسی حقیقت را خواهد گفت. از این رو به همه با احترام گوش می دهیم چون شاید او همان خضری باشد که حقیقت را می آورد. ما "حقیقت گو" را پیشاپیش نمی شناسیم. هیچ کسی که یکبار حقیقت را گفت، همیشه حقیقت گو نمی ماند. حقیقت، نوری نیست که همیشه از یک آفتاب و از یک افق بتابد. حقیقت، نوریست که هر باری از افق دیگری، از انسان دیگری می تابد. بنابراین احتمال این که هر انسانی بتواند مظهر حقیقت باشد، توجه ما را متمرکز در "گفته" می کند. و گرنه قبول یک مرجعیت یا قدرت یا کمال در اجتماع، ارزش گفته را تابع ارزش گوینده می سازد.

چه بسا که شخصیت اجتماعی یک فرد، پرده ای به دور گفته های او می شود و تعیین ارزش گفته های او را مشکل می سازد.

میان گفته و شخص به سختی می توان دیواری کشید. نگرستن به گفته و جدا کردن آن از گوینده، کار بسیار مشکلی است. ما معمولاً وقتی به گفته می نگریم که به گوینده نگرسته ایم. ما شخصی را که می شناسیم به دشواری می توانیم به طور عینی ارزش گفته هایش را مشخص کنیم چون شخصیتش (چه ضعیف چه قوی) ارزش گفته هایش را یا بیش از حد بالا می برد یا بیش از حد می کاهشد. اعتبار تاریخی و اجتماعی یک فرد، اعتبار گفته هایش را بیش از حد بالا می برد. هر حرفش، در اثر این اعتبار، اهمیت و تأثیر فراوان دارد. ما دیگر روی گفته او به طور خالص، بحث نمی کنیم و نمی توانیم بحث بکنیم. ما روی گفته های قرآن، هیچ گاه نمی توانیم بحث بکنیم. بحث واقعی در قرآن، این است که اعتبار و حیثیت و نفوذ و اهمیت شخص محمد را به عنوان رسول کنار بگذاریم و نادیده بگیریم و فقط در همان گفته هایش ترازوی فکر را به کار ببریم. آن وقت حرف محمد را می توان شنید. چون این اعتبارات و

مهم‌گیری‌ها و میزان‌سازی‌ها و بیش از حد ارزش‌دادن‌ها و تفسیرات و تأویلات، نمی‌گذارد که ما حرف محمد را در خلوصش بشنویم و انظر الی ما قال "نظر به گفته" او به خودش خودش بیندازیم برای شنیدن حرف همه، باید فرض و ایمان این که این حقیقت گو است، کنار بگذاریم. همه کس می‌تواند تجلی‌گاه حقیقت باشد.

خدا کسی را به طور مخصوص برای گفتن حقیقت برگزیده است. همه را آیات خود قرار داده است. یکبارہ می‌تواند یک عجزه، یک اوباش، یک طرار، یک دزد، یک رند، یک کودک، یک گدا، یک دلقک و دیوانه، یک کافر، یک کاپیتالیست، یک بورژوا، یک کارگر یک حقیقتی را بگوید که بزرگ‌ترین مراجعی که ما گوینده حقیقت می‌شماریم، از بیان چنین حقیقتی و حتی از درکش عاجز هست. در میان عرفای خودمان غالباً این داستان‌ها می‌آید که حقیقت را در خرابه‌های انسانی، از پست‌ترین افراد، از مطرودین اجتماع، از مطرودین دین و شرع، می‌یابند و می‌شنوند.

ولی وقتی من معتقدم که نماینده خدا همین بهترین حرف را می‌زند و خدایش تنها سرچشمه علم است و این عملش را تنها به وسیله همین نماینده اش به ما انتقال می‌دهد و انسان مابقی، جاهل و ظالم هستند و بدون این نماینده، در جهل ابدی می‌مانند و انسان منحصرأ می‌تواند از همین نماینده خدا بیاموزد و خودش هیچ حرفی ندارد که بزند، و اگر هم فکری بکند ناقص و ضعیف است، و خودش نمی‌تواند حرفی درباره مسائل اجتماعیش و حل آنها بزند، و از این رو احتیاج به رهبری ابدی و قطع نشدنی در تمام ادوار تاریخ دارد (همیشه باید حجت خدا در میان خلق باشد) بنابراین دیگر چه احترامی به حرف انسانی می‌گذاریم که آن را بشنویم.

از این گذشته "شنیدن حرف و قضاوت درباره آن"، احتیاج به پیروی "تبعیت" از آن ندارد، بالاتر از آن طبق همان اصل بحث، پیروی از یک حرف، پیروی از گوینده آن نیست. انسان مطیع گوینده حرف نمی‌شود. یک کسی همیشه و به طور ابدی در همه مسائل، حقیقت را نمی‌گوید. همه چیز را همگان دانند. گفتگو و بحث بر این اصل استوار است که حقیقت را هر بار، کسی دیگر می‌گوید، وگرنه با دانستن این که فقط و فقط یک نفر در دنیا است که حرف صحیح و صائب و حقیقی می‌زند، مسئله بحث و گفتگو و شور منتفی می‌شود.

بنابراین، این حرف قرآن، اگر چنان چه به معنای "بحث لیبرال" و "دیالوگ" گرفته شود، با قرآن متناقض است. از آن جایی که محمد اعتقاد دارد که آن چه خدا و او می‌گوید "احسن القول" است، بنابراین فقط باید حرف یک نفر را شنید، و از یک نفر پیروی کرد. بدین ترتیب بحث لیبرال و دیالوگ از این گفته قرآنی نه تنها قابل استنتاج نیست، بلکه برضد اصول نامبرده نیز هست.

از این رو است که معتقدین به اسلام (و کمونیسم) در انتقادی که دیگری از آنها می‌کند، یک نوع تجاوز به حق برتری و بهتری و کمال خود می‌بینند. وقتی فلسفه مارکس، همانند پنداشت معلمش هگل، اوج کمال فکری انسانیت است، انتقاد از کمال و حقیقت، همیشه تجاوز و پرخاشگری و تهاجم و پیروزی خواهی بر حقیقت است. همیشه آنها هستند که به همین علت امتیاز حقیقتشان، باید در "بحث"، برنده و پیروز بشوند تا دیگری از آنها "پیروی کند". در حالی که "مباحثه" نه برنده و نه بازنده دارد، در مباحثه نه کسی شکست می‌خورد و نه کسی پیروز می‌شود و نه کسی از کسی پیروی می‌کند. کسی که در بحث کوچک‌ترین حالت پیروزی یا شکست خوردن داشت، بحثی نکرده است. جایی که عقل هر کسی، معیار است، کسی از کسی دیگر، پیروی نمی‌کند چون این عقل هر فردیست که در هر موردی از مباحث،

نتیجه گیری می کند و حرف هائی که از همه طرف زده شده، جمع بندی و ترکیب می کند و بر آنها به شیوه فردیش غلبه می کند و راه خود را می رود. کسی که برای بردن و پیروز شدن و پیرو یافتن حرف خود یا دفاع از حرف خود و یا حفظ پیروان خود به بحث و گفتگو می رود و بعد از بحث، با همان افکار که وارد شده، با همان افکار خارج شده، اصلاً نمی داند بحث و گفتگو چیست.

بیست و سه نوامبر ۱۹۸۳

حقیقت، با فداکاری ثابت نمی شود

حقیقت برتر از انسان است یا انسان برتر از حقیقت

صداقت، دلیل بر حقیقت نیست

هیچ گاه "صداقت گفتار" یک شخص، حقیقت مطلبی را که می گوید، ثابت نمی کند. صداقت هیچ کسی، دلیل بر حقیقتش نیست.

آن که با صداقت تمام، از تجربیاتش دم می زند، فقط و فقط یک نکته را ثابت می کند، و آن این است که او "آن چه در خود یافته، یا برداشتی را که از اتفاقی دارد"، بدون آن که "عمداً و آگاهانه" در آن تصرف کرده باشد و آن را منحرف ساخته باشد، در اختیار دیگران می گذارد.

اما این "تحریف نکردن آگاهانه و تعمدی تجربیات خود"، دلیل بر آن نیست که "کشش های درونی او که البته خودش نیز از آن آگاهی ندارد، محتویات و شکل این تجربیات را تغییر نداده باشند. به شرط آن که این محتویات، آگاهانه و به حسی تعمد، تغییر داده نشده باشند، دلیل بر آن نیست که این محتویت درونی او، به خودی خود حقیقتی داشته باشند. آن چه را ما می گوئیم، هر چه هم به طور آگاهانه از روی صداقت باشد، خالی از تصرفات ناآگاهانه کشش ها و منافع و عواطف ناخودآگاه ما نیست.

اما همیشه در تاریخ بشر، در دامنه سیاست و اخلاق و دین، "صداقت" و "حقیقت" را با هم مشتبه ساخته اند و عین هم انگاشته اند. همه می پندارند که هر کس صادق است، حقیقت را می گوید.

"فلسفه شهادت" (جانبازی و فداکاری و قربانی) نیز بر همین پنداشت، استوار است. مردم می پندارند که شخصی که صداقت دارد، حقیقت را آن طور که هست، می نماید. معنی این حرف از این قرار است که "خود او" و "امیال و منافع پنهان و آشکار او". "خواست های او"، میان "حقیقت، و "نمود" پرده نمی شوند. فاصله میان حقیقت و نمود (گفتار، رفتار، افکار، آثار هنری) صاف و شفاف و نالوده است. خود، و بالاخره منافع و امیال او و خواست های او، ناصافی و آلودگی و تیرگی میان حقیقت و نمود های آن ایجاد نمی کنند. بنابراین با "محویت کامل خود" و "نفی و رفع تمامی منافع و امیال و خواست ها"، انسان وسیله ای صد در صد صاف و شفاف می شود که حقیقت بدون انحراف و تغییر شکل، از آن می گذرد. او، شیشه صافی میان حقیقت و نمودش می شود. باید "خود" از بین برود تا حقیقت بدون انحراف، نموده بشود. از این روست که برای رسیدن به صداقت، باید به طور ضروری، از خودگذشتگی و محویت و فنای خود را آرزو کرد. آیه قرآنی شاهد این معناست (و تمتوا الموت ان کنتم صادقین) "اگر صادقید، تمنای مرگ کنید". "خود"، باید از میان برداشته شود، تا انسان، صادق باشد. آن گاه هر چه او می گوید و می نماید، حقیقت محض است. همه عقاید و ادیان و ایدئولوژی ها بدین سان اخلاق فداکاری و شهادت و از خودگذشتگی و ایثار و امثال آن را به عنوان علو انسانیت می ستایند تا پیروانشان، در اثر چنین جانبازی ها و از خودگذشتگی ها، حقانیت و صحت آن عقیده یا دین و یا ایدئولوژی را بنمایند. همه این اعمال فرد که بر پایه "از خودگذشتگی" صورت می گیرد، در خدمت تبلیغ و شیوع و ترویج و انتشار آن دین یا ایدئولوژی یا عقیده قرار می گیرد. هر کسی که در عملش، از خودش و خواست خودش

و منفعت خودش می گذرد، عقیده و حقیقت خودش را تأیید می کند و حقیقتش را به اثبات می رساند.

این پنداشت که در مغز مردم، هزاره هاست تزریق شده، در این حد که توقع دارند، صحیح و معتبر نیست. هیچ صداقتی، دلیل بر حقانیت یا حقیقتی نیست. اهمیت و ارزش اجتماعی و تاریخی یک "پنداشت"، به "صحت منطقی و حقیقتش" نیست بلکه به "قدرت و دامنه تأثیرش" هست. صداقت یک مرد، همیشه در اجتماع، سبب باورداشت مردم از "محتویاتی که او می گوید" می شود. تأثیر و شدت نفوذ این عقیده در اثر این پنداشت، ایجاد حقانیت برای این عقیده می کند. آن چه درکش برای ما اهمیت دارد این است که این "خود" را، انسان هیچ گاه نمی تواند از میان "حقیقت" و نمود بردارد. به خصوص وقتی این حقایق، مربوط به خود انسان و ارزش هایش می شوند. برداشتن خود از میان، فقط در خودکشی و نابود سازی و قربانی خود ممکن می گردد وگرنه با زنده ماندن، نمی توان "خود" را چنان از میان برداشت که، حقیقت از "این خود نابود شده" بدون انحراف بگذرد.

این خود محو شده، باید در میان باشد، تا حقیقت از آن بگذرد و نموده شود. چون همین خود است که این تجربه از حقیقت را دارد و می خواهد آن را بنماید. خودی که دریافت کننده این حقیقت است، باید خود را از بین ببرد، تا این حقیقتش بدون انحراف، قابل نمود بشود؟ همه دستگاه های اخلاقی و دینی برای این ساخته شده اند که این "خود" را با تزکیه نفسانی و تصفیه روحی و غلبه بر امیال و نابود ساختن شهوات و... یا نابود سازند، یا تبدیل به چیزی بکنند که هیچ تأثیری در عبور نور حقیقت از خود نداشته باشد. این خود باید کاملاً خنثی و بی اثر شده باشد. البته چنین خودی هیچ گاه به وجود نیامده و هیچ گاه نیز به وجود نخواهد آمد و هیچ ارزشی نیز ندارد که به وجود بیاید.

برعکس کسانی که هزاره ها سال است صبح و شب دنبال این صادقین و تقواکاران و فداکاران و جانبازان و از خود گذشتگان هستند، هیچ احتیاجی بدان نیست که چنین "محیط شفاف و صافی و بی اثر و خنثائی" میان حقیقت و نمود باشد، تا بتوان حقیقتی را شناخت.

بهتر است که "حقیقت و تجربیات خود" یا دیگری را با همه این انحرافاتش شناخت. به فرض این که ما چنین کسی را پیدا نکردیم و خود نتوانستیم خود را چنین پاک و مهذب کنیم، پس باید از درک تجربیات درونی خود دست بکشیم؟ ما همانند یک عدسی هستیم که هر تجربه ای را با همه انحرافات و انکساراتی که از آن عدسی می یابد، باز می شناسیم. حقیقت هر تجربه ای را می توان علی رغم همه انحرافات و اعوجاجات عدسی باز شناخت. بهتر است که این خود با همه امیال و شهوات و عواطف و منافعش در میان بماند، ولی آئین و قانون انکسارات تجربه ها را از درون این امیال و شهوات و عواطف و منافع شناخت، تا آن که کوشید این خود را صاف و شفاف ساخت (یعنی همه خصوصیاتش را خنثی ساخت) یا از بین برد، چون ما بدون این امیال و شهوات و عواطف و منافع، تجربه ای از حقیقت نخواهیم داشت. ما با این خود، با تمام این امیال و سوانق و شهوات و منافع است که تجربه می کنیم نه بدون آنها. انسان می تواند روش ها و لم هائی بیابد که حقیقت را علی رغم همه اعوجاجات و انکساراتش، باز بشناسد. ما در سیاست و اجتماع و اقتصاد، با انسان در واقعیتش سر و کار داریم نه با پیغامبران و امامان نورگونه و متقین و زاهدان و انسان های کامل و برگزیده یا شهدا و مقربینی که هیچ "خودی" در آن ها نمانده است و خودشان به تمامی در "اداره خدا" یا "خدا" حل شده اند.

ما درست همین "خود" و همین امیال و منافع و خودپرستی و خوددوستی و شهوات و عواطفش را لازم داریم، تا اجتماعی زنده و فعال بسازیم. حقیقت، همیشه ازین شیشه ضخیم "خود" با همه رنگ هائی که دارد، با همه ناهمگونگی ها که دارد می گذرد.

در دنیای سیاست باید تردستی و تندبینی و تیزی شامه یافت تا از میان تبلیغات گوناگون، تا از میان ادعاها و تظاهرات و دروغ ها و شایعات و نیمه راست ها، به حقایق و وقایع پی برد. اشخاص را می توان علی رغم همه این صفاتی که ما نقائص و معایب می شماریم، به کار مفید اجتماعی گماشت. در سیاست و اجتماع و اقتصاد و حتی در دین و اخلاق، باید از این امیال و منافع و خوددوستی ها و خودخواهی ها و خواست ها و آرزو ها و قدرت طلبی ها و جاه طلبی ها و فزون خواهی ها انرژی های لازم را یافت، تا آن ها را استحاله به منافع مشترک اجتماعی داد. ما هیچ گاه نخواهیم توانست که جامعه ای درست کنیم که همه اعضاء آن، برای خدمت به نوع بشر یا ملت یا طبقه، یا محض رضای خدا کار کنند و فقط صبح و شب به فکر دیگران باشند. این ها خودفریبی و خیالات است.

انسان در حالات معمولی اش تا حدی محدود، حاضر به گذشت و فداکاری می شود و حالات قهرمانی قهرمانی اخلاقی که حاضر به گذشت تمامی از خود بشود، نادر است و نمی توان از همه و حتی از یک نفر قهرمان و جانباز این توقع را به طور همیشه داشت. از این گذشته همه این فداکاری ها و از خود گذشتگی ها برای ارتقاء و کمال "خود" است یا برای انتشار و تبلیغ حقیقت خود است که او خود را با آن عینیت داده است یا برای منفعت آخرت خود است.

حتی خدائی که در قرآن آن همه را دعوت به فداکاری همه از خود می کند، استدلالی که برای نفی بت پرستی دارد این است که این خدایان (بت ها) چه "نفعی" برای شما دارند؟ بیائید به "الله" بگروید که "منفعت" برای شما دارد.

از این گذشته خدا برای تشویق به شهادت، "بیعت" با مردم می کند. مردم، جان و مال و اولادشان را به خدا می فروشند و در قبالش در آخرت، بهشت را از او "می خرند". این یک قرارداد تمام عیار تجارتي به سود خریداران بهشت است که البته خدا با آن همه استعداد تجارتي اش، معامله ملانصرالدین وار را طوری انجام می دهد که گوشواره طلا را در کفه خریدار بهشت می اندازد و خود با آن جان و مال بی مقدار فروشنده، ولو هم به ضررش باشد قانع می شود. خدا، تجارت به نفع انسان می کند.

چنان که شیوه دیرین تجار همین بوده است که همیشه به نفع خریدار کار کرده اند! کسانی که چنین جامعه ای با چنین افراد فداکار و جانفشان و از خود گذشته، می خواهند بسازند، ناگهان از خواب غفلت بیدار خواهند شد و خواهند دید که چه قدر امیال و شهوات و منافع و اغراض "بیش از حد انسانی"، در زیر پوشش این فداکاری ها (حتی دور از نظر خود همین جانبازان و فداکاران) در کار بوده است. این امیال و سوانق و اغراض و منافع بیش از حد انسانی، چنان مسخ شده اند و تغییر قیافه داده اند که شکل الهی و ماوراءالطبیعی و اخلاقی به خود گرفته اند که بیشتر مردم را در عالم سیاست گمراه می سازند. این ایده آل ها و اطمینان کامل به اشخاص متقی و عادل و فداکار و... در عالم سیاست، مردم را از لحاظ سیاسی تنبل و سست و خرفت بار می آورد. برای شناخت و انتخاب انسان، باید همیشه بیدار بود و بر تیزی دید شناسائی افزود.

انسان، نمی تواند برهنه باشد

انسان، حیوانی است که خود را می پوشد. مدنیت و فرهنگ، هرچه پیشتر می رود، انسان در صنعت و فن پوشش، پیشرفت بیشتر می کند. این "پوشش خواهی بدنی"، فقط یک نماد "پوشش خواهی روانی و روحی" است.

انسان، دوست دارد، امیال و اغراض و منافع و خواست های خود را بپوشاند، زیبا کند، بیاراید، دلربا نماید. منافع خود را برای دیگری دلپذیر کند. میل و خواست من را، دیگری نمی خواهد. اما من، میل و خواست خود را چنان پوششی می دهم که دیگری آن را بخواهد. او میل و خواست خود را "لباس زیبا می پوشاند". او به امیال خود، به شهوات خود، به اغراض و منافع خود، لباس اخلاق و زهد و تقوا و صلاح و برّ و گذشت و انسان دوستی می پوشاند.

انسان، امروزه بدون پوشش روانی حتی از خود خجالت می کشد. انسان به جایی رسیده است که از برهنگی خود می ترسد یا شرم دارد. حتی "بازگشت به برهنگی" امروزه، یک نوع تلاش تازه برای پوشش تازه است. اما انسان برای آن خود را نمی پوشاند که خود را در تمامیتش از دیگران بپوشاند، بلکه انسان خود را می پوشاند، تا خود را "آن طور که خود می خواهد یا ایده آل اجتماعیت" بنمایاند. تا خود را "بهتر" بنمایاند. تا خود را "مثل دیگران" بنمایاند، تا خود را "زیبا در دید مردم" بنمایاند.

این "خودپوشی"، این "سائقه پوشی"، این "منفعت پوشی"، این "خواست خود را پوشیدن" این "احساسات و عواطف خود را پوشیدن" و بالاخره این "خودنمایی از زیر پوشش ها"، اخلاق و هنر و سیاست و ادب و عرفان و شعر و نقاشی و موسیقی و... را به وجود آورده است.

انسان، هر چه هم بکوشد که "خود را طور دیگری بنماید که هست"، همین کوشش برای "خود را به شکل دیگر نمودن"، او را تا اندازه ای شبیه دیگری می سازد. دهه ها تظاهر به یک تقوا و رسم و رفتار، در او تغییر شکل می دهد. هر کسی شباهت به قومی می جوید، از آن قوم می شود. فلسفه سرمشق گیری و اسوه حسنه و مثال اعلی و تقلید، بر این پایه استوار است.

هیچ گونه دروغ و تظاهر و ریا نیست که در حینی که حقیقت یا واقعیت را می پوشاند، همان را ننمایاند. آدم دورو خود را با روئی می نماید که نمی خواهد یا نمی تواند "آن روی" را داشته باشد و علی رغم خودش، همان روی را پیدا می کند و از طرفی با آن که می خواهد "به آن اخلاق یا تقوائی که ارزش اجتماعی دارد"، تظاهر کند، ولی ماهیت و ساختمان روانی و عاطفی او، از درزهای این تظاهرات به چشم می خورد. نظریه روانکاوی فروید، یکی از بهترین نمونه های همین روش است که اعماق انسان را، علی رغم همه اعوجاجات و انکسارات و پوشش ها و انحرافات و تغییر شکل ها، از زیر همین پرده ها، و درست به واسطه همین پرده ها، و روش پوشش ها، در می یابد.

دیده ای خواهی که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس

نمی توان دنیای سیاست و اجتماع و دین را از وجود همه دغل کاران و فرصت طلبان و کلاه برداران خالی کرد و گفت فقط باید اشخاصی که به مکتب اخلاق و زهد و از خودگذشتگی رفته اند و امتحان داده اند، فقط حق نامزدی یا رهبری دارند. تا بدین ترتیب، مردم هیچ احتیاجی به شامه سیاسی یا دید انسان شناس نداشته باشند. مردم، ساده و احمق و جاهلند و خوب و بد را تشخیص نمی دهند. مردم نمی توانند افراد را برای تمشیت امور اجتماعی

انتخاب کنند. بنابراین فقط باید صدقا و از خودگذشتگان و تقواکاران و عادل ها ... وارد صحنه سیاست شوند. ولی مردم در اثر آزمایش و به خطا افتادن ها یاد می گیرند. تردستی و چالاکی دید و زودشناسی پیدا می کنند. می توانند در میان همان زهاد و متقیان و صادقین، بزرگ ترین شارلاتان ها و مقام طلبان و عاشقین قدرت را بیابند، که حاضرند برای رسیدن به قدرت یا حفظ قدرت خود، خدا را به مفت بفروشند و می توانند در میان همان شراب خواران و فاسقین و رندان و گداها و بی سروپاها و مستضعفین، لایق ترین مردان سیاسی و اجتماعی و دینی را پیدا کنند.

انسان معجون شگفت انگیزی است که نمی توان با خط کش "فداکاری و از خودگذشتگی" تنها، شخصیت و ارزش او را اندازه گرفت، یا از تقوا و عدالت ظاهریش، شخصیت او را سنجید.

این تقواها و خصوصیات، واقعیات ثابتی نیستند. همین "از خودگذشتگی" می تواند در یک لحظه، استحاله به "گذشتن از دیگران- به قربانی کردن و به مسلخ فرستادن دیگران" بیابد و هزاران نفر را از دم تیغ قساوت بگذراند و این استحاله طوری صورت می بندد که وقتی او هزاران نفر را از دم تیغ قساوت می گذراند، اطمینان و آگاهی کامل دارد که "از خود گذشتگی" می کند و کار نیک انجام می دهد. همان عدالت خواهی اش، در همان مرد عادل، می تواند در یک روز، تبدیل به ظلم خواهی و ظلم ورزی بکشد در حینی که خود ایمان مطلق دارد که داد می ورزد.

هر انسانی، وجود متغیری است که تقواهایش، همانند خودش ابدیت و ثبات ندارند. از این رو، انسان در اجتماع برای شناسائی انسان های دیگر باید "تیزبینی و تندشناسی" پیدا کند و گرنه اطمینانی را که تقوا و صفات اخلاقی می دهند، همان اعتقاد به "ثبوت ابدی یک تقوا در انسانست". که خیال محالی است. در اثر این خیال، مردم باور دارند که وقتی انسانی با چنین تقوائی و چنین عدالتی و چنین از خودگذشتگی، رهبر شد، همان تقوا و عدالت و از خودگذشتگی را به همان اندازه و کیفیت در قدرت نیز خواهد داشت. ولی تقوای انسانی زودتر از خود انسان تغییر می کند.

زهد و تقوا و بی عدالتی که در روزگار ضعف و ناداری و حقر، کسب شده است، در روزگار احراز قدرت و ثروت و مقامات، مثل کوه یخ در مقابل اشعه سوزان خورشید، آب می شود. هر انسان ضعیفی، ایده آتش عدالت و آزادی و برابری و از خودگذشتگی است. ولی این دلیل نمی شود که همین انسان ضعیف و محروم، موقعی که به قدرت برسد، پایبند همین ایده آل ها و تقواها بماند. کسی که در موقع ضعف (از لحاظ موقعیت اجتماعی) قرار دارد، خواه ناخواه رو به همه روش هائی می آورد که جلب نظر مردم را بکند. جلب نظر مردم، جلب قدرت است. نیکی کردن هم، دل مردم را به دست می آورد. اعتماد و اطمینان و حیثیت نزد مردم ایجاد می کند. اما فردا که قدرت را به دست آورد، دیگر ضعیف نیست، بلکه "یک نفر تازه به قدرت رسیده" است. قدرت اجتماعی و سیاسی، همه آن سوانق و امیال و ایده آل ها و ارزش ها را تغییر جهت و تغییر شکل می دهد. قدرت، منطق خودش و ساختمان خودش را دارد. همه آن ایده آل ها، می تواند در دستش به سرعت برق تبدیل به آلات ستم و آدم کشی و تحمیل و شکنجه دیگران گردند. ایده آل هائی که در دوره ضعف در انسان پدید می آیند، در اثر قدرت جاذبه ای که در مردم دارند، راه او را برای رسیدن به قدرت باز می کنند، و همین تقواها و ایده آل ها، آلت هائی در دوره قدرت او می شوند. هدف تا موقعی هدف است که هدف برترین است ولی وقتی تابع هدفی دیگر شد، فقط آلت است. چه قدر از هدف های ما با یک چشم به هم

زدن می توانند آلت بشوند، بدون آن که حتی خود ما از آن آگاه باشیم. ایده آل ها و هدف های دوره محرومیت و ضعف، هدف های درجه دوم و هدف های توجیهی و تبلیغاتی می گردند.

ما در دوره ضعفان، خود را با این ایده آل ها عینیت می دادیم و این عینیت دادن، یک عمل صادقانه بود ولی با نزدیک شدن به قدرت و بالاخره تسخیر قدرت، سوانق درونی ما ناگهان تغییر می کند و ناخودآگاهانه، سائقه قدرت طلبی و سایر سوانق حکمرانی ما، این هدف ها و مقاصد اولیه را تابع خود می سازند. قدرت خواهی ما چنان خود را با همان ایده آل های دوره محرومیت و ضعف ما عینیت می دهد، که به سختی می تواند تمیز بدهد که قدرت خواهیش، ایده آل هایش را "وسيله" خود ساخته اند.

ایده آل ریاکار و دورو، صداقت است

فداکاری و از خودگذشتگی و شجاعت و صداقت، ساختمان و ماهیت اعتقادات فداکار را به عنوان صحیح یا غیر صحیح مشخص نمی سازد. کسی که خود را برای ایده آلی فدا کرد، دلیل نمی شود که آن ایده آل، صحیح باشد. ولی فداکاری و صداقت و ثبات، این "تأثیر اجتماعی" را دارد که در مردم این باور را بر می انگیزاند. انسان خود را فدا می کند تا دیگران را به حقیقت به ایده آل خود بکشاند و یا از حقیقت و ایده آل خود قانع سازد، پس فداکاری نیز از همان آغاز، چندان هم بی منفعت و در پی گذشتن از "منفعت خود و خواست خود" نیست. فداکاری، بیشتر روی "تأثیر اجتماعی این عمل" حساب می کند نه روی "محتویات عقیده". حتی "تأثیر شدید عمل" فداکاری به خودی خود، تماشاگران و ناظران را از "محتویات واقعی عقیده و ایده آل، منحرف می سازد. آن افراد فداکار، به طور خودار و خودجوش، خودشان را برای هدفشان فدا نمی سازند، بلکه آن احزاب و عقاید و ادیان، فداکاری را خودآگاهانه مورد استفاده تبلیغاتی و جلب مردم و تأیید حقانیت خود در انظار مردم، به کار می گیرند. با تأثیری که این فداکاری در دیگران دارد، پیش از آن که در "محتویات ایده آل و عقیده" به طور انتقادی نظر بیفکند، تمایل و کشش ناخودآگاهانه به آن عقیده پیدا کرده است. خیال این که "این عقیده چه قدرت جاذبه ای دارد که چنین افرادی را پذیرای هر نوع خطری کرده است"، تلقین می کند که "عقیده و ایده آل، باید شامل حقیقت باشد وگرنه بدون حقیقت، قدرت جاذبه ای نداشت".

البته این روال فکری بر این اندیشه بنا شده است که حقیقت، جذاب است. یا فقط حقیقت چنین جذابیتی دارد که انسان را آماده به خطر انداختن وجودش می کند. البته این فکر کاملاً غلط است. شیطان هم با قدرت جاذبه اش هست که می تواند بفریبد.

در هر حال، من، به خودی خود به آن عقیده و ایده آل و حقیقت، با سنجیدن محتویات آن ایده آل و عقیده، دل نبسته ام، بلکه فداکاری پیروان و دلبستگانش در من، سبب بستگی من به آن عقیده و هدف شده اند. همین جریان گرویدن، به خودی خود یک نوع "گرویدن بدون مسئولیت" هست. من از صداقت عمل و گفتار آنها، به حقیقت ایده آل ها و عقاید آنها چنان تمایل نیرومند پیدا کرده ام، که دیگر فرصت "سنجیدن واقع بینانه" از من گرفته شده است.

گرویدن به حقیقت و ایده آل کسی "برای صداقتش"، خودفریبی است. هر کسی که خود را می فریبد، مقصر است. هیچ کسی ما را، بدون همکاری ما، نمی تواند بفریبد. همیشه فریبنده با فریفته، همکاری می کنند. تا کسی خود را نفریبد، دیگری نمی تواند او را بفریبد. فریبنده ما را می فریبد چون ما حاضر و قادر به فریفتن خود هستیم.

هر کسی در اجتماع، نه تنها حق دارد خود را بپوشاند، بلکه اجتماع او را بدان و می دارد که خود را (امیال خود را، اغراض خود را، قدرت طلبی خود را، احساسات و عواطف خود را...) بپوشاند و در پوشش، بنمایاند. هر کسی خود را طوری می پوشاند که خود را و خواست ها و منافع و احساسات خود را بهتر و زیباتر و مطلوب تر بنمایاند. اجتماع بر پایه فریفتن متقابل کار می کند. اما هیچ کس، حق فریفتن خود را ندارد. و از طرفی هر کسی وظیفه اجتماعی دارد که دیگری را در کردار و افکار و گفتارش که "نمایش امیال و سوانق و اغراض او هستند،" واپوشاند، "زندگانی اجتماعی، از طرفی "پوشیدن خود" و از طرفی "واپوشانیدن دیگران"، "واپوشانیدن گروه ها و احزاب و..." می باشد. انسان، حق ندارد پوشیدن و "نمایاندن در پوشیدن" را لعن و نفرین و تحقیر کند، بلکه باید در "واپوشانیدن ماهر و تیزدست و زودفهم" بشود. آن که می کوشد خود را "واپوشاند - برهنه سازد"، هنوز هم پوشش هائی را بر خود دارد که به هیچ وجه نمی تواند خود را از آن ها بیرون بیاورد و چه بسا که "خود" را چیزی جز همان "پوشش ها" نمی داند. انسان، همیشه بیش از پوشاکی است که بر تن دارد، بر روح و فکر و احساس و عواطف دارد. از این رو، ساده ترین فرد نیز، فقط آن پوشاک ها را از تن و روانش بیرون می آورد، که به عنوان پوشاک، آگاهانه در می یابد و پوشاک های روحیش را که دیگر نمی شناسد، نه تنها بر روحش باقی می گذارد بلکه جزء "خودش" می داند. از این گذشته، همان طور که در هیچ اجتماعی دیگر نمی توان بدون پوشاک بدنی زیست، به مراتب بالاتر نمی توان بدون پوشش روحی و عاطفی زندگانی کرد. از این رو اخلاقی که بر اصل صداقت قرار دارد (جانبازی، فداکاری، از خودگذشتگی، وفاداری، صفا و بی ریاحی و یک روئی و برادری و...) در محدودیت بسیار خاصی ارزش و اعتبار دارد. اجتماع را به تمامی بر این اصل قرار دادن، بر ضد وجود مدنیت و فرهنگ است. کسی که خود را می پوشد و از لختی شرم دارد، اصل صداقت را به عنوان پایه زندگانی، هزاره هاست ترک کرده است. صداقت، فقط ایده آل "پوشیدگان و پوشندگان" است. کسی که می پوشد و می پوشاند و سائقه برای واپوشانی (رسواسازی و افشاگری) دارد، احتیاج به ایده آل صداقت دارد نه خود صداقت. عشق به صداقت او، زائیده از سائقه شدید او به خودپوشی خودپوشانی و "تحمل دیگران در پوشش" است.

در ستایش "صداقت"، به طور ضمنی ولی ضروری "برتری اصل حقیقت بر انسان" و یا "معرفت حقیقت بر انسان" به عنوان اصل مسلم پذیرفته می شود. همیشه یک "اصل برتر"، ایجاب قربانی و تابعیت "اصل پست تر" را برای خود می کند. وقتی پذیرفتیم که "هدف و ایده آل و کمال انسان" برتر از خود انسان است و یا وقتی پذیرفتیم که حقیقت برتر از انسان است، راهی جز قربانی کردن انسان بر حقیقت یا ایده آل نمی ماند بالاخره کسی که خود را برای حقیقتی فدا می کند، دیگری را هیچ گاه به اندازه خود، دوست نخواهد داشت و اگر هم دوست بدارد در حد اعلایش به اندازه خود دوست خواهد داشت، برای همان حقیقت قربانی خواهد کرد. وقتی من خودم را برای حقیقتی و ایده آلی فدا می کنم، حقانیت برای فداکردن و بالاخره کشتار بشریت برای همان حقیقت یا ایده آل پیدا می کنم. بدین سان، این اصل مجرد و کلی، ایده آلی توخالی می شود که وسیله برای انهدام هزاران هزار انسان می گردد و رحم و همدردی را از قلب هر انسانی که مؤمن به حقیقت است می زداید. از این روست که باید حدی برای این اصل که "حقیقت یا ایده آل برتر از خود انسان است" و صفات اخلاقی که از این اصل استنتاج می شود (صداقت جانبازی، وفاداری، از خودگذشتگی، استقامت...) قائل شد این اصل فقط به یک محدودیتی مفید به حال فرد و اجتماع است و از حدی که گذشت مضر به فرد و بشریت می باشد. برای تعادل بخشیدن به این اصل، باید اصل متضادش را در مقابل آن قرار داد. در مقابل اصل بالا، این اصل قرار می گیرد که "وجود خود فرد انسانی، برتر از حقیقت و ایده آل و هدف کمال اوست" یا به عبارت دیگر "وجود انسان، برتر از حقیقت و عقیده و

افکار اوست" یا به عبارت دیگر انسان وسیله برای حقیقتش و هدفش و ایده آتش نمی شود بلکه حقیقتش و هدفش و ایده آتش در خدمت رشد و دامنه گیری و بهبود زندگانی اوست. این انسان است که اندازه حقیقت و معیار هدف و کمال و ایده آل خود است. افکار و حقایق و هدف ها و ایده آل ها و کمالات را در خدمت به وجود فرد انسان ها ارزیابی می کند. حتی در جایی که مسئله "یا حقیقت یا خود" "یا ایده آل یا وجود انسان" پیش بیاید، افکارش و حقایقش را فدای وجود انسان می کند. حقیقت انسان باید برای انسان باشد. هیچ چیزی ارزشش بالاتر از خود انسان نیست.

تحت هیچ عنوانی ولو موجه و معقول و مقدس، نمی توان و نباید انسان را کشت. انسان، حق ندارد انسانی دیگر را بکشد.

انسان، حق ندارد انتقام بگیرد. انسان، حق ندارد خود را بکشد. وجود انسان ارزشی بالاتر از ایده آل آزادیش دارد. انسان، آزاد است که خود را بکشد اما چون "یک انسان" است و چون احترام و کرامت انسانی آن چنان است که حق از بین بردن آن از همه گرفته شده است، از او آزادی خودکشی سلب می گردد. چون کسی که خود را می کشد، "یک انسان را" می کشد.

اصل "برتری حقیقت بر انسان"، یا اصل برتری "ایده آل بر انسان" روا می داشت که انسان برای حقیقت و ایده آل قربانی شود. بدین سان "جنگ مقدس"، "جهاد"، "جنگ عادلانه"، "مجازات اعدام" طبق این اصل، واقعیت روزمره است. متأسفانه این اصل، در این وسعتش برای تاریخ انسان جز شومی و قساوت و بدبختی نیاورده است. از این رو این اصل "برتری حقیقت بر انسان"، "برتری هدف اجتماع بر انسان" فقط در یک محدوده ای قابل قبول است نه در تمام دامنه استنتاجاتش. هر اصل فکری، فقط در یک دایره محدودی از استنتاجش می تواند صحیح و واقعی باشد ولی از آستانه ای که گذشت، همان اصل مقدس، یک اصل شیطانی می گردد. هیچ ایده ای نیست که در دامنه بی نهایت استنتاجش صحیح و قبول کردنی باشد. نه این که ما اصل "حقیقت برتر از انسان" را رد و نفی کنیم، بلکه آن را با اصل متقابلش محدود می سازیم. و به همان اندازه قبول داریم که "انسان برتر از حقایقش و افکار و ایده آل هایش" می باشد. چه بسیار حقایق و افکار و ایده آل هاست که برای بهبود انسان باید قربانی کرد. هیچ چیزی ارزشش بالاتر و برتر از خود وجود انسان نیست. حتی حقیقت و ایده آل مقدس ما، ما را به کشتن هیچ کسی مجاز نمی سازد. حتی فدا کردن خود من برای من، چیزی "کشتن خودم به دست خودم" نیست. این فداکاری، یک توهین به انسانیت خودم می باشد. قربانی من، تحقیر انسان است. هر هدفی، هر حقیقتی، هر چه هم عالی و مقدس باشد، برای بقاء و رشد و تعالی انسان و جامعه باید قربانی گردد. البته نتایج نهائی همین اصل نیز با گذشت از آستانه ای، همان قدر خطرناک و وحشتناک است که وقتی ما اصل معکوسش را دنبال کنیم و به آخرین نتایجش برسائیم. هر اندیشه ای در آخرین گسترشش، بی معنا و پوچ و دور از واقعیت می شود. هر ایده ای، وقتی به طور بی نهایت گسترش یافت، پوچ می شود.

بنابراین ما باید در مقابل اصل "برتری حقیقت بر انسان" اتکاء بر اصل "برتری انسان بر حقیقت و اهدافش" بکنیم. با اتکاء بر این اصل است که بلافاصله یکی از بزرگ ترین اصول اجتماعی و سیاسی و فرهنگی پدیدار می شود. کسی، حق نابود ساختن هیچ انسانی را ندارد. حالا این انسان هر عقیده ای داشته باشد، به هر طبقه ای تعلق داشته باشد، از هر نژادی یا جنسی باشد.

هیچ عقیده ای، هیچ فکری و فلسفه ای، هیچ هدفی و ایده آلی، هیچ حقیقتی، تعلق به هیچ طبقه ای یا نژادی یا فرهنگی به هیچ فردی، انسانیت نمی بخشد تا کسانی که متعلق به آن عقیده یا طبقه یا نژاد یا ملت یا جنس نباشند، فاقد حق انسانیت گردند.

انسان، وجودی است فراسوی همه عقاید و طبقات و نژادها و فرهنگ ها. انسان را برای "هیچ چیزی" نمی توان قربانی ساخت. هیچ چیزی مقدس تر از انسان نیست. حتی هیچ انسانی را با داشتن بزرگ ترین جرم ها و جنایت ها نمی توان کشت.

چون ما و اجتماع، که خود را "انسان" می خوانیم، این حق را نداریم. جنایت او نباید سبب "ترک این اصل بزرگ انسانی" از طرف ما بشود. کشتن یک مجرم و جانی هم "کشتن" است. انسان در اثر جرم، انسانیت خود را از دست نمی دهد. ما حق نداریم هیچ طبقه ای را هر قدر هم جانی باشند، نابود سازیم، ما حق نداریم هیچ ملتی و نژادی را هر قدر هم پست بشماریم، نابود کنیم ما حق نداریم هیچ جامعه ای را هر چه هم معتقد به کفر و الحاد باشد، نابود سازیم.

احزاب و عقاید نباید از "فداکاری اعضاء و پیروان خود"، به عنوان حقانیت خود و صحت محتویات عقیدتی خود استفاده ببرند.

اگر همه افراد یک حزب و مؤمنین یک دین، خود را برای عقیده خود فدا سازند، ذره ای از حقیقت آن دین یا حزب را ثابت یا "به حق" نمی سازند. هیچ حزبی یا عقیده ای یا دینی نباید برای استقرار و پیروزی خود، کشتن دیگران را مجاز سازد. فدا کردن خود مقدمه ای برای حقانیت برای کشتن و شکنجه دیگران است. حریم انسان، برتر از عقیده اش و حقیقتش است.

تصوّف ایران، قیامی بزرگ علیه تبعیض عقیدتی

ما ره ز قبله سوی خرابات می کنیم و ندر قمارخانه مناجات می کنیم
دردی کشیم، تا که نباشیم مرد دین با اهل دین، به کفر مباحات میزکنیم عطار

صحبت ز نار بندان پیشه گیر خدمت جمشید آذر فام کن
با مغان اندر سفالی باده خور دست با زرتشتیان بر جام کن سنائی

همه کس طالب یارند چه هوشیار و چه مست همه جا خانه عشقت، چه مسجد چه کنشت حافظ

اسلام، حقوق مساوی برای همه انسان ها فقط بر معیار این که آن ها انسانند و از عقل و اراده برخوردارند، قائل نیست.

تبعیض عقیدتی و امتیاز عقیدتی، اساس "تمایز و تفاوت مراتب حقوق سیاسی و اقتصادی و قضائی و اجتماعی" بر اسلام بود.

فقه اسلامی، انسان ها را طبق "عقیده اشان" دسته بندی می کند و حقوق مختلف با تمایزهای مختلف برای هر گروهی قائل است. یک مسلمان (البته به استثناء زنان و بردگان و...) از حقوق انسانی برخوردار است و نسبت به اهل سایر عقاید برتری و تمایز حقوقی دارد. اصل سایر عقاید در اسلام تحت مقوله "کافر" در می آیند. هر کسی، که به اسلام نگرود، کافر است. کافر، تنها کسی نیست که اسلام را که تنها حقیقت است "نمی پذیرد"، بلکه کافر، پوشاننده اسلام (این حقیقت واحد، این داده و نعمت خدا، این فطرت خدائی، این امانت خدائی) است. بدین سان، کافر "بر ضد حقیقت" است و برتری مسلمان از همین ماهیت کلمه "کافر"، مشخص می گردد. هر کسی مسلمان نیست بر ضد اسلام است. اسلام، تساوی حقوق در سیاست و اقتصاد و اجتماع برای همه انسان ها به طور یکسان قائل نیست و در کنه اش بر ضد حقوق بشریست. حقوق هر کسی، طبق تعلقش به عقیده اش (به اسلام، به یهودی گری، به مسیحیت، به زرتشتی گری) مشخص می شود. این واقعیت مسلم، فقط با یک نظر به فقه های مختلف اسلامی - چه شافعی چه حنفی چه مالکی چه حنبلی چه شیعی و همچنین در رأس همه آن ها به خود قرآن روشن می شود. یک مسلمان، تمایز حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و قضائی نسبت به "اهل سایر عقاید" دارد. "عقیده"، معیار تعیین حقوق سیاسی و اقتصادی و قضائی و اجتماعیست. مثلاً یک مسیحی یا زرتشتی ایرانی هیچ گاه حق ندارد، مقامات کلیدی در سیاست یا ارتش یا قضاء داشته باشد و از این شغل ها محروم است.

"ایده سیاسی و اجتماعی و حقوقی"، که عرفان ایران داشت، اعتراض علیه هر گونه "امتیاز و تبعیض عقیدتی" بود که سرچشمه "تبعیض حقوقی" در همه قسمت های زندگانی اجتماعی می شد و می شود و خواهد شد. عرفای ما بر ضد این "امتیاز و تبعیض عقیدتی" که از قرآن سرچشمه می گیرد، و در فقه های مختلف اسلامی عبارت بندی و پیاده می شود، نه تنها اعتراض می کرد، بلکه آن را منفور می داشت و نفی می کرد و علیه آن می جنگید.

نفی تمایز عقیده، جبهه اصلی دموکراسی

دموکراسی، برای ایران، جبهه اصلی اش همان "نفی تمایز عقیدتی" بود. در هر جامعه ای دموکراسی از نقطه خاصی آغاز می شود. در ایرانی که اسلام بر آن حکومت داشت، قیام علیه تبعیض عقیدتی، جبهه اصلی مبارزه بوده و هست. مسئله اصلی دموکراسی در ایران، اعتراض به تمایز طبقاتی یا قومی یا زبانی یا نژادی نبود، بلکه در ایران دموکراسی می توان فقط در یک مبارزه بنیادی برای رفع هر گونه تبعیض عقیدتی آغاز شود. اساس هر تبعیضی در جامعه ایرانی، همین تمایز و تبعیض عقیدتی بود که مستقیماً با صراحت و وضوح از خود قرآن سرچشمه می گرفت. البته عرفای ما از عبارت بندی این "ایده سیاسی" خود که در متن "ایده های عرفانی شان" بیان می گردد در "عبارات حقوقی" می پرهیزیدند. از آن جا که هر کسی از اسلام خارج شود (عقیده اسلامیش را ترک گوید و به شرط آن که اعدام نشود، چون خروج از اسلام، حکمش قتل است) حقوق سیاسی و اجتماعی خود را از دست می دهد و فاقد هر گونه قدرتی می شود که بتواند در جامعه نفوذی و اثری داشته باشد. از این روست که همه کسانی که در باطن به اسلام عقیده ندارند مجبورند "تظاهر به اسلام" بکنند تا از حقوق سیاسی و اجتماعی و قضائی خود محروم نشوند. و عملاً "نفاق" در جامعه اسلامی یک واقعیت عادیست. این استبداد دینی، بسیاری را به "دروغگوئی و ریا و نفاق" می راند. جامعه ای که از ترس، کسی نمی تواند "تغییر عقیده" بدهد و نمی تواند با صداقت اقرار به تحولات عقیده اش بکند. دین اسلام، همه کسانی را که تغییر عقیده می دهند، دروغگو می سازد و هیچ کسی نمی تواند عملاً اقرار به کفر (عقیده ای دیگر) بکند تا چه رسد شهادت عطار را داشته باشد تا "با اهل دین به کفر مباحث کند".

آیا تصوف، یک سنت سیاسی هست؟

سنت سیاسی و حقوقی یک جامعه، فقط سنت "آن چه در واقع، مدتی دراز بر جامعه مسلط بوده" نیست. سنت سیاسی و حقوقی، تنها "شکل نظام خاص سیاسی که سده ها بر جامعه تسلط داشته" نیست. سنت سیاسی و اجتماعی ما تنها "عادات حقوقی که در دست قضاوت و محتسبین و حکام تنفیذ می شده است" نیست، بلکه به همان قدرت، حتی به مراتب بیشتر "سنت ایده ها" نی است که همیشه در دل و مغز "نخبگان و مردم" نفوذ و ریشه داشته است. همیشه میان یک ایده (چه اخلاقی چه سیاسی چه عرفانی) تا شکل گیری آن در حقوق یا سازمان های سیاسی فاصله است. اما تا سنت آن ایده اخلاقی یا عرفانی یا سیاسی نبوده باشد، هیچ گاه این "عبارت بندی حقوقی یا این سازمان بندی سیاسی" پیدایش نمی یابد. از این رو یک شکل تازه، یک نظام تازه، بدون آن محتویات کهن که تا کنون دل ها را در تصرف داشته است، غیر ممکن است. یکی از سرچشمه های اساسی حقوق و نظام های تازه سیاسی همین ایده های اخلاقی و سیاسی و عرفانیست که پیشاپیش قلب ها را ربوده اند. این ایده های زنده و پرجنبش و نباض هستند که "آگاهبود سیاسی و حقوقی یک ملت" را می سازند و سرچشمه حقوق تازه و نظام تازه می گردند. این ایده های نیرومندان که در دل های مردم ریشه دوانیده اند و در انتظار روزی هستند که عبارات حقوقی پیدا کنند و بالاخره "شکل سازمانی سیاسی" بیابند.

دموکراسی، از هیچ، ابداع نمی شود، بلکه ایده های زنده در دل مردم است که بالاخره شکل سازمانی تازه به خود می گیرد.

این ایده های نباض و فورانی و پرحرارت که صدها سال در قعر ضمیر ریشه دوانیده اند و شکل های اخلاقی و عرفانی و هنری به خود گرفته اند، ناگهان آمادگی خود را برای گرفتن

"شکل های سیاسی و حقوقی" نشان می دهند. عرفان ما، بزرگ ترین و نیرومندترین سرچشمه "ایده های زنده" است که امروزه در تلاش گرفتن "شکل سیاسی در دموکراسی" و "عبارت بندی حقوقی در تساوی همه انسان ها" است.

مقابله با اسلام، مقابله با "تبعیض های نژادی یا طبقاتی یا قومی و یا زبانی" نبود. اسلام، یا این تبعیضات را نداشت یا آن که آگاهانه نداشت (ولی ناخودآگاهانه داشت). مقابله و قیام در جانی شروع می شود که تبعیض و تمایز، عبارت بندی آشکارا پیدا کند و آگاهبود این تبعیض برای هر دو طرف، به طور شفاف و واضح موجود باشد. و اسلام، تجسم خالص این "تبعیض عقیدتی" بود و بالطبع مقابله با اسلام، فقط در این جبهه، آخرین اوج خود را می گرفت و عملاً تلاش علیه این تبعیض سراسر تاریخ ما را در اسلام پوشانیده است در حالی که "مقابله و قیام در شکل ملی یا قومی اش"، هیچ گاه آگاهبود قاطع سیاسی پیدا نمی کند. عرفان ما بر ضد "تبعیض عقیدتی که در اسلام بود" و جوهر انفکاک ناپذیر اسلام است، همیشه در تلاش بود و از آن سرکشی می کرد. و جنبش دموکراسی ما و سنت دموکراتیک ما از همین جا شروع می شود. اتکاء بر مسائل طبقاتی یا قومی یا نژادی، جبهه اصلی مبارزه با اسلام نبود، چون "تبعیض قومی یا ملیتی" هر چند در سیاست و واقعیت داشت ولی "شکل و عبارت بندی آگاهانه در قرآن نداشت". هر چند ناآگاهانه این تبعیض در قرآن هست. از این رو نیز هست که قیام علیه "تبعیض عقیدتی"، هم شکل آشکارتر و قاطع تر به خود می گرفت و هم دوام بیشتری در تاریخ نصیب شد. در حالی که "قیام ملی" در اثر این که اسلام خود را در عبارت بندی در قرآن آگاهانه جهانشمول نشان می دهد (و در حالی که ناخودآگاهانه نژادی و قومی است) به آسانی "شکل آگاهانه سیاسی" به خود نمی توانست بگیرد. پیدایش آگاهبود سیاسی ملی، احتیاج به یک "آگاهبود ملی دیگری" دارد که در مقابل ما قرار دهد. این ابهام اسلام (عدم تأیید آشکار ملیت یا قومیت عرب و همزمان با آن ادعای جهانشمول بودنش در آگاهبود) یک نوع "عدم قاطعیت" در جنبش های ملی در جهان اسلامی پدید می آورد. آگاهبود سیاسی ملی ما، بیشتر در مقابل امپریالیسم، شکل به خود گرفت. یکی از معایب این دو قیام (قیام برای آزادی عقیدتی در تصوف و قیام ملی چه به طور ناآگاهانه و مبهمانه اش در گذشته و چه به طور آگاهانه اش در این سده) این است که با هم "وحدت نداشتند" دو قیام نسبتاً جداگانه از هم بودند. ملی گرائی و عرفان دو راه جدا از هم رفتند و همین جدائی آن ها از هم، فاجعه تاریخی ما را تشکیل می دهد. عرفان ما که سنت دموکراسی را می پروراند هیچ گاه در ملی گرائی ما از لحاظ ایده متأثر نبود. ملی گرائی سیاسی با دموکراسی با همند. ملی گرائی و حاکمیت ملی پشتیبان همند. حتی تصوف، در اثر نتایج جنبی اش که بر ضد روح اصیل عرفان بود (مفهوم پیر که مفهوم رهبری در تصوف است و تناقض کامل با ایده اصلی عرفان دارد. ولی چنان این مفهوم جنبی و منحرف، در تصوف رشد کرد که ایده اصلی آزادی را در عرفان خفه کرد و بالطبع این ایده رهبری صوفیانه بود که با مفهوم امامت شیعه ترکیب شدند و حکومت سلسله صفوی را در ایران بنیاد گذاشتند) تصوف در این وجه ضد طبیعتش، متأثر در تاریخ ما شد. و از یک جنبش صوفیانه، یک جنبش شیعه شد و علی، که نماد هر دو نوع رهبری بود (هم امام و هم پیر) واسطه عقد این دو نهضت و بالاخره حلقه تحول از تصوف به شیعه شد. تصوف که در عرفانش مفاهیم اولیه حکومت و سیاست و قضاوت و اجتماع را نپرورانیده بود، آمادگی برای قبول حاکمیت نداشت و همین ضعفش سبب شد که با وجودی که نهضت را شروع کرد ولی مجبور شد که کم کم ایده های سیاسی تشیع را بپذیرد و انقلابی را که تصوف کرد، تشیع برد. با تصوف شیخ صفی شروع شد و با تشیع شاه اسماعیل خاتمه یافت. سه نوع مفهوم رهبری (مفهوم باستانی شاه + مفهوم امامت شیعی + مفهوم پیر) بعد از این با هم ترکیبات مختلف یافتند. همان طور که سلطنت در ایران ابعادی از امامت شیعی و پیر صوفی یافت همان طور مفهوم امامت در شیعه ابعاد پیر صوفی و شاه ایرانی یافت. و دخول این مؤلفه (پیر

صوفی) در مفهوم سلطنت و همچنین در امامت، بر قدرت مطلقه هر دو افزود و امکانات استبداد بیشتر برای هر دو ایجاد کرد تأثیر "تحول انحرافی تصوف" هم در سلطنت و هم در مفهوم امامت به جای ماند (با مراجعه به بحار الانوار بخش امامت)، می توان این تأثیر شدید مفهوم پیر را در امام یافت. علم و وجود امام، ماهیت نوری پیدا می کنند و بدین سان در واقع هویت "واسطگی" را از دست می دهند. هر چند به طور تشریفاتی احتیاج به واسطه بودن رسول با خدا دارند ولی با نوری شدن علمشان و وجودشان، ضرورت به واسطه دیگر ندارند. حتی با این نوری شدن علم و وجودشان، امام ها در تئوری رتبه-ای بالاتر از خود محمد پیدا می کنند چون علم او از راه "وحی" به واسطه جبرئیل بود نه نوری. چون علم نوری، مستقیم است. با بیان این مطلب خواستم نشان بدهم که تصوف به طور سراسری و یکپارچه موجد مفهوم و ایده دموکراسی نیست. هیچ ایده ای در تحولات تاریخی، اجتماعی هیچ گاه، خالص پیدایش نمی یابد و ما باید "تصفیه آن چه به ما به ارث رسیده است"، ایده مفید را غربال کنیم و به دست آوریم. حتی باید با مؤلفه-های مختلف دیگر همین سنت نیز مبارزه کنیم. در هر حال علی رغم این مفهوم رهبری تصوف (پیر)، مفهوم آزادی در تلاش بر ضد تمایزات عقیدتی رشد کرد. حتی عرفای بزرگ، خود علیه همین مفهوم پیر برخاستند. مثلاً عطار در منطق الطیر مفهوم پیر را کنار می گذارد و جوینده، راه خود را مستقلاً بدون پیر می پیماید.

این سخن منکر نماید هر خسی تر دامنی عاشقان را مقتدا و قبله و تکبیر نیست (عطار)

عرفان با طلب شروع می شد و مرحله طلب، سرآغاز "نفی همه تبعیضات عقیدتی" بود. برای جوینده فرقی میان عقاید نیست نه به عقیده ای حب و نه به عقیده ای دیگر بغض دارد. سالک همه عقاید را به یک نظر و ارزش می نگرد. در مرحله بعد که مرحله عشق است، راهرو "فراسوی کفر و دین" می رود.

گر سر عشق خواهی، از کفر و دین گذر کن جایی که عشق آمد، چه جای کفر و دین است (عطار)

هم در "وادی طلب"، همه افراد به هر عقیده ای باشند طلب یارند. در نظر طالب، کسی نیست که در طلب حقیقت نباشد. همچنین در "وادی عشق"، هر چیزی و هر جایی تجلی گاه عشق اوست. همین طور در مراحل بعدی، هیچ گاه این تبعیض و تمایز، مهلت جلوه گری پیدا نمی کند و اساساً ناپدید می گردد. این "راه" با مفهوم راه در شریعت، فرق دارد که رفتن در راه شریعت، بلافاصله ایجاد تفاوت و امتیاز می کند. صراط مستقیم، هدایت شدگان و به ضلالت روندگان را از هم متمایز می سازد. این راه طلب و عشق، همه اش حقیقت است.

سالک راه تو ز اول و اصلست کین ره از سر تا بیپانش توئی (عطار)

فرق میان مصدق و خمینی

برای درک بیشتر مسئله "تبعیض عقیدتی"، مسئله اعتراض علیه کاپیتالیسم را در میان می نهم. اولین جمله ای که خمینی برای اعتراض به کاپیتالیسم می آورد آیه "و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً صد و چهل النساء چهار" می باشد. این اعتراض، استوار بر "تمایز حقوقی و تمایز سیاسی مسلمانان بر کفار" می باشد و همه خشم خمینی در این سخنرانی، از آن جا سرچشمه می گیرد که چرا شاه در این قرارداد، این "تمایز و تبعیض" را پیمال کرده است. و درست این اعتراض، نقطه مقابل ایده دموکراسی است که استوار بر "تساوی حقوقی همه انسان ها، بدون در نظر گرفتن عقاید آن هاست" او نفی کاپیتالیسم را برای برقرار ساختن "یک اصل ضد دموکراتیک" می خواست، در حالی که استدلال مصدق علیه

کاپیتالاسیون، استوار بر جد گرفتن و تحقق ایده دموکراسی است که تساوی حقوق همه انسان ها چه مسیحی چه مسلمان چه یهودی... است و این دو اعتراض از زمین تا آسمان با هم تفاوت داشت. معنی و مفهوم این آیه قرآنی چنین است که "خدا هرگز و از هر نظر، هیچ کافری را بر مؤمنین مسلط نخواهد کرد".

تساوی مسیحی و زرتشتی و یهودی با مسلمان، از نقطه نظر یک مسلمان، یک نوع تحقیر است. کسی که به تمایز عادت کرده با تساوی میان خوشی ندارد. فقط مسلمان باید حکومت کند و بدین سان یک مسیحی یا یک زرتشتی یا بی دین ایرانی هیچ گاه حق کسب قدرت سیاسی ندارند. اما چرا این که "ایده عرفانی عدم تمایز و تبعیض عقیدتی"، شکل سیاسی و حقوقی به خود نگرفت، مسئله ای است که باید در مقاله جداگانه بررسی شود.

از احساس امتیاز روحی تا ایجاد تبعیضات اجتماعی

ایمان به هر "حقیقت واحدی"، ایجاد "احساس امتیاز فکری و روحی" و بالاخره ایجاد احساس "امتیاز وجودی" نسبت به افراد دیگر می کند. تا یک حقیقت، مسئله درون سوی فردی است (سویژکتیو) این امتیاز، شکل یک "حالت روحی و روانی فردی" دارد. داشتن یک حقیقت واحد در فرد، به احساس غرور یا تکبر می کشد. اما وقتی این "حقیقت واحد"، شکل اجتماعی پیدا کرد و جامعه ای معتقد به آن شد، آن احساس امتیاز، بلافاصله تبدیل به یک "امتیاز اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی" می شود.

یک جامعه است که خود را برتر از "جامعه" دیگر تلقی می کند. یک جامعه است که می خواهد به جامعه دیگر، حاکمیت داشته باشد. و چنین جامعه ای است که "امت" خوانده می شود. امت، جامعه ممتازی است که در خود حقانیت تسلط حاکمیت به سایر جوامع را درک می کند. بدین سان، "امتیاز حقیقت واحد" که در یک فرد فقط در تکبر و خود فروشی فردی بر فرد دیگر عبارت می گرفت، یک پدیده اجتماعی می شود و تبدیل به امتیازات سیاسی "جامعه معتقد به آن حقیقت، بر سایر اجتماعات که اهل عقاید دیگر هستند، می گردد. از این رو است که هر جا دین (یا یک ایدئولوژی شبه دینی) نافذ است، آن احساس امتیازی که در اثر "ایمان به حقیقت واحدشان" در آنها زنده است، خواه نا خواه به "یک تبعیض عقیدتی" در واقع، کشیده خواهد شد، ولو آن که در تئوری این "احساس امتیاز"، به عبارت نیامده باشد. این تبعیض در نهاد "ایمان به حقیقت واحد" به طور ذاتی نهفته است و احتیاج به عبارت بندی شدن در عبارات حقوقی ندارد. ولو آن که بنیان گذاران آن فکر یا عقیده، در اثر دعوی انسان دوستی از گرفتن چنین استنتاجاتی صرف نظر کنند و یا استنتاجاتی بر عکس آن، با فوت و فن های فلسفی بگیرند، در دنیای واقعیت، این "امتیاز حقیقت"، نتیجه خود را خواهد داد و تبعیض را علی رغم "تظاهر به تساوی حقوقی" برقرار خواهد ساخت. مثلاً در جامعه کمونیستی، این تبعیض عقیدتی در واقع موجود است و اساس اولیه سیاست می باشد و فقط "معتقدین فعال به کمونیسم" هستند که مقامات اساسی سیاسی و اقتصادی و قضائی را تصرف می کنند، هر چند در قوانین این کشورها این تبعیض عقیدتی، شکل حقوقی به خود نگرفته است. بر عکس، در اسلام تبعیض عقیدتی با صراحت و وضوح، شکل فقهی و قضائی و سیاسی و اجتماعی به خود گرفته است. همه انسان ها، به نام انسان، از حقوق مساوی و قدرت های مساوی و وظایف مساوی بر خوردار نیستند و فقط آنانی که در داخل عقیده اسلام هستند (آن هم به استثناء زنان، که مسئله تبعیض جنسی را پیش می آورد و بردگان) از این تساوی برخوردارند. البته این تساوی چنان که در مقاله دیگر بیان کرده ام، تساوی در هیچ است. هر مسلمانی بنام "عقیده به اسلامش"، نه به نام شخصیت انسانی و عقل و اراده اش، با

"مسلمان های دیگر" (نه با انسان های دیگر) حقوق مساوی دارد. این "ایمان به عقیده خاصی" است که معین سازنده "تساوی حقوق" یا "امتیازات حقوقی" است.

عقیده، تقدم به انسان دارد. ارزش انسان در عقیده مخصوصی، مشخص می گردد. بدون آن عقیده (اگر از حیز انسانیت بیرون نیفتد و حیوان و چهارپا تلقی نشود) انسان درجه دو سه محسوب خواهد گشت. تساوی حقوق موقعی ایجاد می گردد که انسان تقدم بر عقیده داشته باشد. انسان، "هر عقیده ای" که داشته باشد، انسان است. انسان، اگر هیچ عقیده هم نداشته باشد، انسان است.

حقوق سیاسی انسان برای این معین نمی شود که او پایبند عقیده ای است یا نیست حقوق سیاسی انسان معین می شود چون انسان است و عقل دارد و اراده دارد و یک شخص است. هیچ "عقیده خاصی" نیست که "انسانیت" را ایجاد می کند. انسان در گذر از همه این عقاید، انسان می ماند. انسان تقدم بر هر عقیده ای دارد.

حقوق انسانی (= حقوق بشری) به معنای این که انسان به خودی خودش سرچشمه آن حق است، در اسلام معنا و واقعیتی ندارد، بلکه فقط در اسلام و به واسطه اسلام، "حق برای انسانی که پای بند اسلام است" ایجاد می-گردد. هر حقیقت واحدی احساس امتیاز روانی در فرد ایجاد می کند و وقتی جامعه ای به آن گروید (= امت)، آن جامعه معتقد به این حقیقت، تقاضای "تمایز سیاسی و اجتماعی و اقتصادی" نسبت به اهل سایر عقاید می کند. این احساس امتیاز، در ذات حقیقت واحد نهفته است و هیچ گاه از حقیقت واحد، جداپذیر نیست. یا باید این امتیازات را عاقبت در سیاست و حقوق، عبارت بندی کنند و یا در صورتی که بنیانگذار و معتقدین به آن حقیقت، از عبارت بندی این تمایز های سیاسی خودداری کنند، باید بکوشند این تمایزات را بیوشانند. ولی در واقعیت، چه بخواهند چه نخواهند این تمایز و تبعیض، تجسم خواهد یافت. بالطبع حقیقت های واحد مختلف در یک اجتماع، با سائقه امتیازشان، در تلاش برای "حاکمیت مطلق" و "تابع ساختن یا نابود ساختن اهل سایر عقاید" هستند و بدین سان جهاد همه جانبه میان عقاید (که همه دعوی حقیقت واحد دارند) در نهان موجود است و فقط منتظر شرائط لازم است تا این جهاد صورت ببندد. یک جامعه مختلف العقاید (که همه ادعای حقیقت واحد دارند) به شرط آن که یکی، دیگران را تابع و محکوم خود نساخته باشد و تساوی قوای نسبی به هم داشته باشند، جامعه ایست که در تفکر و روانشان، صلح نمی شناسند و همیشه در حال جنگ خواهد بود. صلح در این جامعه، فقط "متارکه جنگ مداوم طبق قراردادی است". راه حل چنین جنگ ابدی میان چنین عقایدی این است که یک حقیقت واحد (یک امت) سایر حقایق واحد را (سایر امت ها و معتقدین به سایر ایدئولوژی ها را) تابع مطلق خود سازد. در این صورت، اهل سایر ادیان و ایدئولوژی ها نباید هیچ گاه قدرت مقابله و مقاومت و گسترش در مقابل این حقیقت حاکمه پیدا کنند. بنابراین این ایدئولوژی ها و ادیان که جذابیت تبلیغی داشته باشند، نباید حق رشد و گسترش پیدا کنند. معنای این شرط آن است که هیچ نهضت تازه دینی یا ایدئولوژیکی نباید پیدایش یابد و گسترش بیابد و در همان نضجگیری باید خفه بشود.

عرفان در دنیای اسلامی ولی علی رغم اسلام

عرفان علیه چنین روحیه ای برخواست. کفر مانند "ایمان به اسلام"، برای عرفان، چیزی جز وجوه مختلفه یک حقیقت نبود کفر، عشق به موی دوست و ایمان عشق به روی دوست بود:

گر گویندت که کافری چیست؟ گو: عاشق زلف پرشکن باش
ور گویندت که چیست ایمان؟ گو: روی تو بین و نعره زن باش (عطار)

سیر راهرو در همه عقاید و در همه افکار، راه عارف در مسجد و خانقاه و دیر و کلیسا و گنشت، سیر "در اوست". "همه مسیر و سیر"، در خود حقیقت است و همه مردم در این سیرند. کسی و ملتی خارج از حقیقت نیست.

چندانک فکر کردم، چندانکه ذکر گفتم چندانک ره سپردم، بیرون ز تو ندیدم
با چنین افکاری، زیر آب همه تبعیضات عقیدتی زده می شود

این سنت آزادی خواهی و قیام قهرمانی صوفی ها، علیه تبعیض عقیدتی اسلام، جوهر و سرآغاز دموکراسی است. همه آزادی ها، با آزادی عقیده شروع می شود و بدون آزادی عقیده، هیچ آزادی پایدار نمی ماند و آزادی عقیده، در جامعه ای است که هیچ عقیده ای به تنهایی حاکمیت نداشته باشد. یعنی معتقدین به آن عقیده، حاکمیت و برتری سیاسی و حقوقی در آن اجتماع نداشته باشند و این فقط موقعی ممکن است که یک حکومت، حکومت دینی یا ایدئولوژیکی نباشد. متأسفانه از طرف روشنفکران و نویسندگان و پژوهشگران ما این ایده "ضد تبعیض عقیدتی" عرفایمان، بار آور نشد. بار آور ساختن تصوف، برای ایجاد "آگاهبود دموکراتیک سیاسی" از طرف همه کاوشگران درباره تصوف، نادیده گرفته شده است.

از طرفی "روشنفکران اسلامی" همین سنت عمیق و عالی و ضد اسلامی را برای دفاع از شریعت به چپاول برده اند و همه این تلاش های عرفا به اسم اسلام، جا زده می شود. به عنوان این که عرفان، روح و مغز اسلام است. با این مفهوم، ماهیت قهرمانی و اعتراضی و عصیانی عرفان که تلاش هزار ساله علیه "روح ضد آزادی عقیده در اسلام است"، از انظار پوشیده می گردد.

عرفان اسلامی جنبشی است که در دنیای اسلام و علی رغم اسلام، روئیده است. تا این جوهر عرفان که "قیامی اعتراضی علیه اسلام است" و "در سرکشی مداوم علیه اسلام" شکل به خود گرفته است، درک نشود، از عرفان هیچ عاید ما نشده است.

عرفان، تلاش مردانه روح های آزاد، علیرغم وحشت و استبداد و تبعیض عقیدتی اسلام بوده است. عرفان، فقط در این برخورد با اسلام، و در این تلاش برای آزادی و تساوی عقیدتی، در قبال انحصارطلبی و استبداد اسلامی، و در یک اعتراض مداوم علیه تبعیض عقیدتی، جوهر ذاتی خود را می نماید. چنین عرفانیست که "سرمایه نخستین ما" برای دموکراسی است. ما بدون عرفانمان، دموکراسی و حقوق بشری نخواهیم داشت.

بیائی عرفان را پس از هزار و دویست سال، در ماهیت اصلی اش که اعتراض مردانه روح آزادی ماست، بشناسیم. بیانید این تفسیرات مزورانه یا مصلحت آمیزانه یا ناخودآگاهانه را که از عرفان یک "متمم اسلام" یا "ضمیمه الحاقی به اسلام" می سازد، کنار بزنیم و جرأت داشته باشیم که شهادتی را که عرفای ما در هزار و دویست سال نشان داده اند، با جبن و سازشکاری و نادیده گیری و خیانت و توطئه سکوت، پنهان نسازیم. بیانید صادقانه بگوئیم که عرفای ما چنین گفته اند و چنین اندیشیده اند، ولی ما می ترسیم که خود چنین افکاری را به زبان بیاوریم و ملاحظه می کنیم که چنین افکاری را داشته باشیم. همین اعتراف، نخستین گام شرافتمندانه ایست که بر خواهیم داشت. ما به پدران روحی خود افتخار داریم که چنین گستاخ بودند که "با

اهل دین، به کفر مباحثات می کردند" و "به جای آن که روی سوی قبله کنند، به خرابات رو می کردند" و "دست با زرتشتیان در یک جام می کردند" و تمایزی میان مسجد و گنشت نمی گذاشتند. ولی ما می ترسیم که خود چنین کنیم. ولی همین "افتخار"، علامت تقدیر ارزش های والای آن هاست. و نخستین گام در یک شهادت بی نظیر اخلاقیست که روزی شکوفه خواهد کرد و بار و بر خواهد آورد. بیائید حافظ را از نو بخوانیم و از نو بفهمیم. بیائید آن حافظی را که به ما معرفی کرده اند، از در برانیم و حافظی را که از دید ما پنهان ساخته اند وارد خانه دل کنیم. بیائید حافظی را که هیچ گاه نشناخته ایم، کشف کنیم. بیائید خودی را که نمی شناسیم، بشناسیم. حافظ و عطار و سنائی و جلالالدین رومی، تجلی روح آزادی ایران است. بیائید و حافظ را در کنار قرآن نگذاریم. بیائید از این پس حافظ را رو در روی قرآن بگذاریم.

مستضعف، شهادت می خواهد یا نان؟

میان عقل و نشئه

انسان تنها موجود عاقلی نیست و تنها به تلاش های عقلی اکتفاء نمی کند بلکه احتیاج شدیدی نیز به "مستی و نشئه" دارد. تلاش عقلی، تلاش "به خود آمدن است" و میل به مستی و نشئه، سائقه انسانی "به بی خود شدن و از خود گذشتن و خود را رها ساختن" است. این دو حرکت (به خود آمدن و بی خود شدن) با هم بستگی پیچاپیچی دارند.

دموکراسی و مدنیت اقتصادی و صنعتی ما احتیاج به انسانی دارد که سائقه حاکمه اش "سود خواهی و فائده طلبی" است... فائده طلبی، متوجه "خود" است. تثبیت و تأیید و تقویت "خود" است. عقل، خودخواه است. انسان، در عقل به خود می آید. عقل، سود خود را می خواهد. عقل، قدرت و مالکیت خود را می خواهد. عقل، حرکت به سوی خود است خود، هدف نهائی عقل است. همه چیز را برای خود و از خود و بالاخره "در خود" می خواهد. برترین هدف عقل، خود است. این خود است که بالاخره باید مالک همه چیز بشود و بالاخره با تصرف و جذب و حل همه چیز در خود، قدرت به همه چیز یابد.

ما در "مرکز قرار دادن خود"، و مالک چیزها شدن و قدرت به چیزها یافتن، به "خود" می رسیم و به "خود" می آئیم. به خود آمدن، هماهنگی سراسری با "اخلاق" ندارد. انسان در بلعیدن همه چیزها، به خود می آید. حتی علم او چیزی جز همین بلعیدن و استعمار و استعمار دنیا نیست.

اما انسان میل شدیدی نیز به مستی و نشئه دارد. می خواهد از خود بیرون رود و در "دیگری" غرق و حل شود. می خواهد "بی خود" شود. این بی خود شدن و از خود رهیدن، از خود فرا ریختن و از خود فرو ریختن است. در بیخود شدن، از خود لبریز می شود، از خود می گذرد، به سوی خود پشت می کند، به خود نفرت می ورزد و دست از سود و مالکیت و قدرت خود می کشد.

وقتی "عقل" در او نقش نیرومندتری بازی می کند، انسان به دنبال "سود و استفاده خود" است. آن چه برای "خود" مفید باشد، هدف تلاش های اوست و در این تلاش هاست که ترضیه می شود. اما وقتی عقل در او نقش درجه اول بازی نکند، مقوله "مفید بودن"، مقوله فرعی و جنبی است.

وقتی هنوز "خود"، رشدی نیافته و از استقلال دور است، فائده طلبی، سائقه حاکمیت در او نیست. وقتی "خود"، به حدی از استقلال نزدیک شد، فائده طلبی، نقش اولیه را در او بازی می کند. او در پی سودهای اقتصادی و اجتماعی و پرورشی و... می رود. حکومت و اقتصاد و تربیت و اجتماع همه دستگاه هائی برای ترضیه "فائده طلبی های گوناگون فرد" می گردند.

انسان در مقوله "رفاه اجتماعی" می اندیشد و حتی "تأمین بهشت در عالم آخروی" یک نوع فائده طلبی است. فائده جوئی همیشه "خودگراست". از این رو است که عطار شریعت را بر اساس همین "فائده جوئی آخرتیش"، استوار بر عقل می داند و به عنوان همین عقلی بودنش، مورد انتقاد قرار می دهد. چون او در طلب عشق است که فراسوی "سود و زیان" است و

اعمالی که به هدف سود و طرد زیانست، مردود می‌دارد. عشق، وراء سود و زیان انسانی قرار دارد.

فائده جوئی، همیشه تأیید "خود" است. فائده جوئی در همه شکل هایش، تثبیت و تأیید و تقویت "خود" را می‌کند. اما انسان سائقه شدیدی برای مستی و نشئه دارد که باید ترضیه و تشفی یابد و درست "سائقه مستی خواهی"، برعکس سودخواهی و عقل طلبی، میل به "بی خود شدن" و "نفی عقل" و "بیزاری و اجتناب از عقل" و "تحقیر عقل" و بالاخره پشت پا زدن به سود دارد.

نشئه شدن، راه های گوناگون دارد. عوامل مختلفی می‌باشند که انسان را به نشئه می‌آورند.

مثلاً عشق یا روابط جنسی. انسان در رابطه جنسی در آغاز "سرمستی و نشئه" می‌طلبد نه تولید نسل. چون زن برای مرد همیشه این عامل "مستی آورنده" است، عنصر عقل را در زن، تحقیر می‌کند. ما فعلاً می‌خواهیم عاملی را که در سیاست نقش اول را بازی می‌کند، مورد تفکر قرار دهیم. یکی از بزرگ ترین عواملی که نشئه شگفت انگیز اجتماعی دارد، نشئه شدن از قدرت است. البته وقتی دم از "نشئه قدرت" زده می‌شود در آغاز توجه به مقتدرین می‌شود که در تلاش برای رسیدن به قدرت پیدا می‌کنند. اما آن چه بیشتر ارزش مطالعه دارد نشئه خاصی است که ضعیف در تلاش برای قدرت و در وصول به قدرت دارد.

مستضعفان و مستی اشان از قدرت

ضعیف، در پی قدرت خواهی "خود" در خود، و مقتدر ساختن خود در خود نیست، بلکه در پی مقتدر ساختن خود در دیگریست. او در دیگری، با نفی خود، به قدرت می‌رسد. ضعیف، می‌خواهد در "عینیت یافتن با مقتدری" و در "غرق شدن و حل شدن در مقتدری" احساس قدرت او را بکند. ضعیف، در یک جریان "از خودآگاهی" و "از خودگذشتگی" و "بی خود شدن" است که "راه به قدرت رسیدن در دیگری و از دیگری" را می‌پیماید. او "با قربانی کردن خود" است که به "اوج احساس قدرت" می‌رسد. او در نفی تمامی خود، و "در غرق و حل شدن در مقتدری"، قدرت دیگری را به عنوان قدرت خود، در می‌یابد. تا آن که، خود، استقلال نیافته، قدرت خواهی، متوجه بزرگ ساختن خود نیست، بلکه متوجه "کاستن و از میان برداشتن خود" و به عبارت بهتر، از خودگذشتگی و فداکاری است. سائقه سود جوئی موقعی به طور منظم در تلاش است که انسان، به خود آمده باشد و خود شده باشد، و گرنه انسانی که هنوز "به خود نیامده است" و هنوز تابع و مقلد و پیرو و دنباله رو است سائقه سودجوئی در او هنوز به خودخواهی نرسیده است. سودجوئی موقعی آگاهانه و مداوم است که "خود" پیدایش یافته باشد.

بدین سان در جامعه ای که افراد آن قرن ها در تابعیت و تقلید و پیروی و اطاعت محض و ضعف روحی و فکری زیسته اند می‌توان آنها را با "التهابی که برای برداشتن نشئه قدرت" دارند، ترضیه ساخت. "نشئه" برای آنها اقدامیت و ارجعیت بر "فائده" دارد. آنها می‌خواهند از "خود ناچیز و ضعیف و حقیر و جاهلشان" رهائی یابند. برای آنها آزادی، چیزی جز همین "رستگاری از خود ضعیف و حقیرشان" نیست. رسیدن به قدرت برای آنها، فقط در نفی خود و در "غرق ساختن خود در مقتدری (خدا، امام، شاه، رهبر، توده، طبقه، حزب و...)" میسر می‌گردد. آزادی، به عنوان "قدرت فردی خود" برای آنها امکان ناپذیر است و بدین لحاظ نیز، گرایش به "فردیت" و تلاش برای فرد شدن، مورد نفرت و تحقیر قرار می‌گیرد و غیراخلاقی

و غیر انسانی و ضد اجتماعی تلقی می گردد. چنین جامعه ای از تابعین و عوام و مقلدین و ... به دنبال نشئه ایست که در "عینیت دادن خود با قدرت برتر" حاصل می گردد. این عینیت دادن فقط در "غرق ساختن و حل شدن خود در قدرت برتر" صورت می بندد. البته انتخاب مقتدری که با او عینیت خواهد یافت و در او حل خواهد شد، طبق شرائط اجتماعی و تاریخی و فرهنگی متفاوت است. این قدرت می تواند خدا یا یک پیامبر یا یک رهبر نظامی یا سیاسی، یا یک رهبر مقدس غیر دینی یا یک جهانگیر و یا رهبر یک حزب و طبقه باشد. در حینی که آنها، "خود" را فدا می کنند، از "نشئه" عینیت یافتن با آن قدرت، لذت بی نهایت می برند. در حینی که آگاهانه خود را فدا می سازند ناخودآگاهانه در نشئه قدرت غرقند.

رفاه یا نشئه

احتیاج اولیه "ضعیف و حقیر"، نان و رفاه نیست بلکه او در پی "نشئه غرق شدن در قدرت" و "نشئه غرق شدن در عظمت" است. رفاه خواهی و تأمین ضروریات و احتیاجات و حوائج به طور مرتب، موقعی تقدم می یابد که خود در اثر نیرومندی اش، چهارچوبه قاعده طلبی گردد و همه چیز را با معیار آن خود و قائده ای که برای آن خود خواهد داشت بسنجد. ولی "مستضعف" و "مستحقر" در آغاز در پی تغذیه و تقویت جسمش نیست بلکه در پی "جبران ضعف و حقرش" هست. او می خواهد در قدرتی یا در عظمتی، حل و غرق شود تا از ضعف و حقرش نجات یابد و بدین سان "نشئه قدرت و عظمت" پیدا کند. حقر و ضعف روانی و فکری، او را بیشتر رنج و عذاب می دهد تا حوائج شکم و زیر شکمش. او در پی مارکس و فروید نیست بلکه محتاج مسیح و محمد و بالاخره خمینی و پاپ است.

او محتاج هیتلر و ناپلئون است

او در پی غذا و رفاه جسمی و ترضیه جنسی نیست بلکه در پی "نفی حقارت و ضعف خود" است که فقط با "نفی خودش" میسر می گردد. چون این ضعف و حقر او زمینه ای نیست که بر آن قدرت و عظمت خود او برآید. تنها امکان او برای رسیدن به قدرت و عظمت، غرق ساختن و حل ساختن خود در قدرت بزرگ تری است. او نشئه قدرت می خواهد که فقط در فداکاری و جانبازی و شهادت حاصل می گردد نه در تأمین سود. او شهادت و نشئه اش را بر رفاه و تأمین حوائج و تعتمات ترجیح می دهد. او هنوز "خود مستقلی" ندارد که به "فائده" ترجیح بدهد. حقر و ضعف او دردی شدیدتر از شکم خالی او ایجاد می کنند.

وقتی مسیح می گفت که انسان تنها با نان زیست نمی کند، اورنجی را که این "فقر و ضعف روحی" داشت می شناخت و از این رو می گفت خوشا به حال "فقرای در روح" (یعنی همان مستضعفان قرآن) چون آنها بودند که در پی ملکوت (امپراطوری خدا) می رفتند.

نشئه خواهی در قدرت بر ضد فائده طلبی

سیاسی و اقتصاد و تربیت و فرهنگی که بر "فائده طلبی" استوار است با سیاست و اقتصاد و تربیت و فرهنگی که بر پایه ترضیه "نشئه خواهی در قدرت" استوار است فرق کلی دارد. خطر جامعه، موقعیست که هنوز "نشئه خواهی در قدرت مردم" بر "فائده طلبی اشان" تفوق دارد. جهان گیری ها و ساختن امپراطوری ها به هر هدفی بوده (چه دینی چه دنیائی) بر پایه همین "نشئه خواهی در قدرت از طرف ضعفاء و حقیران و محرومین" ممکن بوده است. این

ضعفاء و حقیران هستند که حاضرند به هر گونه اطاعتی تن در دهند به شرط آن که آن "نشئه استغراق در قدرت برتر" را داشته باشند.

"فائده آگاهانه طلبیدن برای خود" در نهادش با "اطاعت" متضاد است. آن که "فائده برای خود می‌طلبد" برای "خودش" فائده می‌خواهد، یعنی می‌خواهد "خود" را نیرومندتر و مستقل‌تر سازد. بنابراین فائده‌طلبی جریانی است برای نفی "امر و حکم"، چون فائده‌خود، در استقلال و آزادی خود است. آن که فائده برای خود می‌طلبد بر ضد مطیع بودن است کسی که فائده خود را می‌طلبد و برای حفظ این فائده، اطاعت می‌کند، اطاعتش محدود و مشروط و موقتی است. چون او آن قدر اطاعت می‌کند که برای "رشد و وسع خود" لازم دارد و اگر اطاعت کردن، بیش از این حد، تحمیل گردد، شاید برای "رفع خطر از خود"، به طور موقت آن اطاعت را با نفرت و اکراه، تحمل کند، ولی در هر آنی مترصد سرباز زدن از اطاعت آن امر است.

از این روست که برای ایجاد دموکراسی، باید "سائقه فائده‌طلبی" به اندازه کافی در افراد داشت که نه تنها در مقابل "نشئه خواهی در قدرت" مقاومت کند بلکه بر این نشئه غلبه کند. این دو روند (فائده‌طلبی و نشئه خواهی در قدرت) رابطه معکوس با هم دارند. هر چه سائقه فائده‌طلبی، رشد کند، "خود" رشد می‌کند و خود، خواستار "جذب قدرت به خود و در خود و از خود" است. او دیگر از "غرق ساختن خود در دیگری و حل شدن در قدرت دیگری و وحدت یافتن در دیگری با قدرت برتر" اکراه و نفرت دارد. او برای کسب قدرت نمی‌خواهد در قدرت برتری جذب بشود و از دیگری و با دیگری قدرت بیابد بلکه او می‌خواهد که قدرت از خود "او" بجوشد.

او از "جذب شدن به دیگری و قدرت برتر" اکراه و نفرت دارد و فقط "در جذب دیگری به خود و به قدرت خود" است که درک آگاهانه قدرت می‌کند. او با قدرت، آگاهانه محاسبه می‌کند نه آن که در غرق شدن در یک قدرت مافوق و یا برتر به نشئه فرو رود و بی خود شود. قدرت برای او حساب شدنی و آگاهانه است. او می‌خواهد خودش همیشه مرکز قدرت و توجه و اعتبار و تأثیر بماند.

اطاعت، تنها راه نشئه یابی ضعیف از قدرت

اطاعت مطلق، بر پایه نشئه ای که "ضعیف و یا حقیر" از "غرق شدن در یک قدرت برتر" می‌تواند داشته باشد، تحقق می‌یابد. جایی که فائده‌طلبی، سائقه حاکمه در افراد جامعه است، نظم بر پایه "امر و اطاعت" امکان دوام ندارد. انسان، مطیع یک قدرت نمی‌ماند چون آن قدرت زورمند است، بلکه انسان، مطیع محض اوامر آن قدرت می‌شود، چون در اجرای آن اوامر، "نشئه عینیت یافتن با آن قدرت" پدید می‌آید. نشئه عینیت یافتن با قدرت (در اثر حل شدن و نفی شدن در آن قدرت) ایجاد احساس برتری و امتیاز می‌کند و این "نشئه عینیت یافتن با قدرت برتر"، در مقابل "سائقه آزادی" عرض اندام می‌نماید. آزادی، آگاهی از قدرت خود و ایمان به قدرت خود و نزدیکی و تشابه قدرت خود با قدرت دیگران است، اما کسی که در مقابل "عینیت با قدرتی برتر"، قدرت خود را ناچیز و حقیر می‌شمارد تابعیت و نشئه غرق شدن در قدرت برتر را، بر لذت آزادی ترجیح می‌دهد.

"تابعیت و اطاعت" تا موقعی که "امکان عینیت یافتن خیالی با قدرت برتر" را پدید می آورد، لذت و جاذبه ای بیشتر از "آزادی" دارد. موقعی که آگاهانه دریافتیم که ما هیچ گاه با قدرتی برتر چون خدا و یا امامی یا رهبری یا "وحدت گروهی"، عینیت و وحدت کامل پیدا نمی کنیم (وحدت، همیشه حل شدن فرد و نفی فرد در یک واحد و کل برتر است) و چنین امکانی برای انسان وجود ندارد، آن گاه "آزادی"، لذت آور و دوست داشتنی و حتی نشئه آور می شود. در این موقعیت که "نشئه آزادی خود" لذیذتر و شدیدتر از "نشئه غرق شدن در قدرتی برتر" است. آزادی، ایمان به آن است که قدرت، از خود سرچشمه می گیرد و باید به خود باز گردد. آزادی و لذت و نشئه آن، موقعی پدیدار می شود که انسان نسبت به "وحدت یافتن با قدرتی برتر غیر از خود" بدبین و مشکوک شده. تا موقعی که انسان، ایمان دارد که می تواند با "قدرتی برتر" وحدت یابد، به فکر "اتکاء به قدرت خود و رشد قدرت خود" نمی افتد. آزادی موقعی در جامعه دارای معنا می شود که انسان ایمان پیدا کند که تنها سرچشمه قدرت اوست نه "وحدت یافتن با قدرت برتری و حل شدن در آن".

ولی الوهیت و امامت و خلافت و سلطنت و "رهبری های مقدس غیر دینی = کاریسماتیک"، همه بر این نشئه (قدرت یافتن، در حل شدن در قدرتی برتر و نفی خود در وحدت یافتن به آن قدرت) استواراند.

و وقتی خود انسان، سرچشمه قدرت شد و ایمان به آن یافت که قدرت باید در خود بیابد و آزادی نتیجه این قدرتی است که از خود سرچشمه می گیرد، آن گاه "ارزش عالی زندگانی فرد انسانی" نمودار می گردد. ایمان به این "ارزش برترین" است که باید آن را فراسوی تجاوز هر قدرتی و مرجعی قرار دهد. ارزش زندگانی فردی، تابع هیچ قدرتی و مرجعی نمی شود. نه تنها هیچ کسی بلکه هیچ نهادی و سازمانی و مرجعی هر چه هم مقدس و عالی باشد، حق نابود ساختن آن را ندارد. این اصل کهن که "تو نباید انسان را بکشی" معنی و محتوای تازه ای پیدا می کند که با معنا و محتوای گذشته اش بی نهایت فرق دارد.

از این به بعد "تو نباید انسان را بکشی" نه به عنوان این که "امر خداست" اعتبار مطلق دارد بلکه اعتبار این اصل بر "ارزش زندگانی فرد انسانی" قرار دارد. اگر اعتبار آن، نتیجه "حکم الهی" باشد، آن گاه وزنه ثقل اعتبار نه بر خود "زندگانی فرد انسانی" قرار دارد بلکه بر "امر الهی" قرار می گیرد. و وقتی ما انسانی را نمی کشیم چون "امر خداست"، آن گاه هم زندگی و هم عدم انسان به یک منوال به یکسان تابع امر خداست. ما از "امر خدا" فقط در موردی که متوجه "اثبات و ابقاء زندگی" است اطاعت نمی کنیم، بلکه به همان اندازه از "امر خدا" اطاعت می کنیم، وقتی امرش متوجه "نفی و انهدام زندگانی انسان" باشد.

"بکش" خدا همان قدر معتبر است که "نکش" او. چون "ارزش زندگانی انسانی" بستگی به "امر خدا" دارد نه "به خودش"، و وقتی اعتبار نکشتن انسان از "امر خدا" سرچشمه می گیرد و ما مطیع امر خدا هستیم، بنابراین "انهدام همان زندگانی" نیز وقتی امر خدا به آن تعلق بگیرد، به همان اندازه مطلوب و معتبر است. این "امر خداست" که برترین ارزش را دارد نه "زندگانی انسانی". در حالی که "فائده طلبی" در نهایت به این می رسد که "زندگانی انسانی" برترین ارزش را دارد و نمی توان او را در هیچ آستانه ای فدا و معدوم ساخت.

از طرفی چون همیشه "امر خدا"، امر نماینده و مظهر و رسول اوست و نماینده و مظهر و رسول او همیشه یک انسان است هر کسی که در دنیا می خواهد امر بکند، خود را مظهر و نماینده خدائی یا حقیقتی می داند. بالطبع وجود و عدم انسان، تابع منطق و ارزش قدرت می شود. زندگانی انسان در دست قدرت قرار می گیرد. هیچ قدرتی نمی تواند پایدار بماند،

مگر آن که خود را عینیت با خدائی یا حقیقتی بدهد، یا آن که خود را مظهر و تجسم و نماینده و دست‌نشانده و مجری آن حقیقت یا خدا بداند.

"از نشئه نابود ساختن خود "تا" نشئه فراموش ساختن خود

ایده آل ضعیف و حقیر، گریز از خود است که با "نشئه فدا کردن خود در قدرت برتر" تحقق می‌یابد. وقتی ضعیف و حقیر، اندکی نیرومندتر و بزرگ‌تر شد این خود را که او باید در قدرت برتر، حل و غرق سازد تا نشئه برای او حاصل شود، از این حل شدن، اعتراض می‌کند و نسبت به "غرق ساختن خود در قدرت برتر" اکراه و نفرت پیدا می‌کند. او از این "خود ضعیف و حقیر" نفرت دارد.

ولی با وجود نفرت از او، از این به بعد در پنهان، خواهان موجودیت اوست. نفرت او از خود، به "نفی خود در یک قدرت برتر" نمی‌کشد. در این جاست که او در تلاش است تا این "خود را" فراموش سازد. نشئه فراموش ساختن خود، در حین نفرت و گریز از خود، تأیید خود و موجودیتش را می‌کند از این به بعد انسان به جای "نشئه نابود سازی خود"، به دنبال "نشئه فراموش ساختن خود" می‌افتد. ساختمان روانی اجتماعی ایرانی در طی قرون گذشته نوسان میان این دو نشئه بوده است انسان ایرانی، در اوجش "نشئه فراموش ساختن خود" را بر "نشئه نابود ساختن خود" ترجیح می‌داد. این شعر حافظ، بهترین تجلی این انعطاف روح ایرانی است که می‌گوید: "رو به سوی کعبه و پا در ره میخانه دارم"، نشئه فراموش ساختن خود در میخانه جای "نشئه نابود ساختن خود در قدرت مطلق الهی" را می‌گیرد. فراموش ساختن خود، و نشئه ای که از آن ایرانی را فرا می‌گیرد با نشئه شهادت و جهاد، این تفاوت را دارد که انسان در حینی که از خود می‌گریزد، خود را تأیید می‌کند. انسان، دیگر نمی‌خواهد خود را نابود سازد، بلکه فائده خود را در این می‌داند که خود را از نابودی برهاند ولی فراموش سازد. در میخانه او خود را فراموش می‌ساخت اما خود را نگاه می‌داشت. در میخانه، معبد مقدس نجات "حیات انسان" می‌گردد. در میخانه "خود"، فراموش ساخته می‌شود تا قربانی نشود. میخانه جائی است که انسان جدید، آفریده می‌شود. انسانی که برترین ارزش را دارد.

کعبه، جایگاه "قربانی خود" بود، جائی بود که برترین انسان "دوست داشتنی ترین چیز خود را فدا می‌کرد" ولی میخانه "جایگاه فراموش ساختن خود" بود. در میخانه او گامی به سوی خود و تثبیت وجود خود بر می‌داشت نشئه فراموشی، نشئه انفرادی بود. نشئه ای بود که "فرد" در گهواره اش قرار داشت. در حالی که "نشئه نابود سازی"، نشئه گروهی و اجتماعی و گله وار بود. نشئه جانبازی و فداکاری، یک نشئه سیاسی - اجتماعی بود که "جمع" را قبضه می‌کرد. نشئه ای بود که در جمع صورت می‌گرفت. نشئه ای مسری و همگانی بود. اما نشئه فراموش سازی خود، در نهان انفرادی بود و جریان نجات خود و اولین گام به سوی فردگرایی و فائده فردی طلبیدن و احترام و ارزش برای فرد قائل شدن بود. در میخانه های ایران، "فردها و شخصیت ها و استقلال ها و آزادی ها" به دنیا آمدند. نشئه فراموش سازی، "در خدمت خود" قرار گرفت. فراموش ساختن خود برای نفرت از ضعف و حقارت خود و برای پوشانیدن "نفرت از خود ضعیف و حقیر" و در ضمن ارج به موجودیت خود که در واقع حقیر و ضعیف نبود و عظیم و مقتدر بود و ارزش موجودیت داشت و دوست داشتنی بود. انسان هنوز در این میخانه ها "خود را منفور می‌داشت" اما سود برای رشد آن خود پنهانی اش می‌طلبید. انسان "خود را می‌خواهد" در حینی که از خود، این "نفرت از خود"، او را به "نشئه فداکاری و غرق شدن در قدرت مطلق" می‌راند، تلاش برای اثبات خود، او را به "نشئه فراموش ساختن خود" می‌کشاند، تا خود را از نابودی برهاند. او "رو به سوی کعبه

و پا در ره میخانه دارد- با خدا دست دعا در حسرت پیمانہ دارد. او در برزخ میان "خود دوستی" و فائده برای خود طلبیدن از طرفی و "نفی خود در شہادت و قربانی خود و حل شدن در قدرت های مطلق" قرار دارد. او هنوز از "میخانه" بہ بازار نیامده است، جائی کہ "فائده برای خود"، معیار همه چیز است.

مبارزه با تعصب یک و عذ اخلاقی است یا یک مبارزه سیاسی؟

سخت گیری و تعصب خامی است
تا جنینی کار خون آشامی است

آقای دکتر ک. در مقاله خود، اشاره ای به "جامعه باز" می کند و آن را ایده آل خود تلقی می کنند. در این ایده آل من هم شریکم.

این اصطلاح "جامعه باز" اسم کتاب متفکر بزرگ معاصر، آقای کارل پوپر می باشد. عنوان کامل کتاب نامبرده این است.

"جامعه باز و دشمنانش". این جامعه باز را پوپر در یک انتقاد رادیکال و متهورانه، بدون هیچ گونه رعایتی، از "دشمنان همین جامعه باز" مشخص می سازد.

پوپر کتابی بدین روش نمی نویسد که در آغاز تعریف "جامعه باز" را بکند و سپس بر پایه همین تعریف، استنتاجات منطقی آن را بیرون بکشد. بلکه جلد اول تقریباً همه اش هجومی بی سابقه در تاریخ افکار سیاسی و فلسفی، به افلاطون و افکارش می باشد افلاطون را دشمن درجه اول "جامعه باز" قرار می دهد و با انتقاد دقیق از افکار فلسفی و اجتماعی او، افلاطون را که از پدران تفکر سیاسی اروپا است، رسوا می سازد. جلد دوم کتاب "جامعه باز و دشمنانش"، انتقاد از "مارکس" و "هگل" است.

مگر پوپر، آزادی خواه و دموکرات و خواهنده "جامعه باز" نیست؟ مگر پوپر، متفکری نیست که از "علوم طبیعی" مایه گرفته است و تفکراتش بیشتر متوجه فلسفه و علوم است؟ پس چرا برای معین ساختن "ماهیت جامعه باز"، سراسر تفکراتش را به مشخص کردن ماهیت "تفکرات دشمنان جامعه باز" گماشته است؟ اگر او کتابش را با تعریفی از "جامعه باز" می گشود و با روشی علمی یا فلسفی می کوشید این تعریف را بدون توجه به "دشمنان جامعه باز" بگستراند، چنین تأثیری را در جامعه دموکرات غرب کرده بود؟ پوپر، با تعیین هویت و مشخصات دشمنان جامعه باز، هویت و مشخصات جامعه باز را گام به گام روشن می سازد. با مشخص ساختن مرزهای جامعه باز از طریق نقد دشمنانش، کیفیت یا محدوده جامعه باز را نشان می دهد.

مسئله او همان مسئله امروز ماست. مسئله ما دیگر، تعریف "دموکراسی" یا "جمهوری" نیست. امروزه همه دموکرات هستند.

حتی همه دشمنان دموکراسی و جمهوری، دموکرات و جمهوری خواه هستند. حزب هیتلر، ناسیونال سوسیالیسم خوانده می شد یعنی "سوسیالیسم ملی". رژیم اسلامی ایران خود را "جمهوری" می خواند... مسئله اساسی امروز ما نشان دادن هویت دموکراسی و جمهوری در میان "شبه دموکراسی ها" و "شبه جمهوری ها" است که خویشتن را بهترین دموکراسی ها و جمهوری ها می خوانند. امروز تعیین دشمنان دموکراسی، مشکل است چون همه دشمنان دموکراسی، دموکرات های دو آتش شده اند. همه مستبدین، جمهوری خواه های راستین

شده اند. با چنین شناختی است که ما خواهیم توانست جمهوری یا دموکراسی یا جامعه باز را بسازیم.

نه تنها پوپر بلکه مارکس نیز به همین روش رفتار می کند. سراسر کتاب سرمایه اش (کاپیتال) چیزی جز "انتقاد بر جامعه بورژوازی" نیست. آن چه مارکس درباره کمونیسم و سوسیالیسم می گوید همه اش در متن این انتقاد است.

آیا چنین کاری به پوپر و مارکس حلال است و به جمالی و سایرین حرام است؟ آقای دکتر ک. و من و دیگران، دموکراسی و حقوق بشر و "جامعه باز" و "حاکمیت ملی" می خواهیم، پس باید "دشمنانش" را در محوطه تاریخی خود بشناسیم و بنامیم. اگر دشمنانش را نشناسیم و افکارشان را نقد نکنیم، پس می خواهیم با که مبارزه بکنیم؟ از این گذشته محدوده این جامعه و این آزادی را چگونه مشخص خواهیم ساخت؟ ما "جامعه ایران" را داریم با تاریخش. آن چه در این جامعه تا به حال "بزرگ ترین سد دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز و حاکمیت ملی بوده است" چیست؟ تا ما این را از لحاظ نقد مفاهیم اجتماعی و سیاسی و فلسفی و حقوقی مشخص نکرده باشیم، اصلاً هنوز معنای دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی و جامعه باز را تجربه نکرده ایم و نفهمیده ایم. مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی و جامعه باز، وقتی "کلیات توخالی" نمی ماند که ما آنها را در مقابل قوایی که مانع از رشد و پیدایش آن هستند در جامعه خود معین سازیم.

محتویات دموکراسی و جامعه باز، در آغاز، از شناختن و انتقاد دشمنان دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز و حاکمیت ملی شروع می شود. وگرنه با "وام گرفتن مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر و جامعه باز"، از اروپا و تکرار آن در چهارچوبه ایران، جز قالبی توخالی در دست نداریم و خود را با اسکلتی خشکیده از دموکراسی و جامعه باز و ... دلخوش می کنیم. من برای همین کار، چهار سال پیش در مقالاتم مفاهیم "جامعه تفاهمی به جای جامعه توحیدی" آوردم و نشان دادم که دموکراسی و حقوق بشر و حاکمیت ملی ما بر پایه "تفاهم" بنا می شود نه "وحدت". هر چند جز پنج مقاله من در این باره منتشر نشد (که بقیه اش به زودی در یک کتاب چاپ خواهد شد) ولی تأثیرش را بلافاصله در مطبوعات و میان روشنفکران و سیاستمداران گذاشت. حتی "دشمنان جامعه تفاهمی" باز علی رغم ماهیتشان، نعره "تفاهم" برداشتند و حالا فقط دم از تفاهم ملی می زنند. علت هم این بود که در چند مقاله منتشر شده به طور گسترده گفته شده بود که چه نوع عقاید و افکاری بر ضد "جامعه تفاهمی" هستند. دشمنانش، معلوم ساخته نشده بود.

اصطلاح "جامعه باز" پوپر، برای من غیر کافی بود. چون ماهیت جریانی که "باز بودن" را مشخص می سازد نشان نمی دهد، بالطبع از لحاظ مفهوم، مبهم است. جوانان و دانشجویان و روشنفکران ما از دشمنان دموکراسی و استقلال در یک مقطع تاریخ، که همان دشمنان دکتر مصدق بودند، بی خبر بودند (به همین علت نیز "جبهه" برای همین منظور عالی، اوراقش را صرف معرفی دشمنان مصدق می کند. شناختن دشمنان دکتر مصدق، شناختن دشمنان دموکراسی و حاکمیت ملی است. این ها دشمنان شخصی مصدق نبودند، این ها دشمن چیزی بودند که مصدق برای آن بر پا ایستاده بود) آیا موقع آن نشده است که امثال آقای دکتر ک. که از لحاظ علمی و تحقیقاتی امکان آن را دارند، همت بکنند و بگویند که دشمنان واقعی دموکراسی و حقوق بشر و استقلال و حاکمیت ایران و جامعه باز چه افکار و چه ایدئولوژی هائی هستند؟ پوپر این کتاب را در بحبوحه اوج گیری جنبش های فاشیسم و نازیسم و بلشویسم، علیه همین جریانات نوشت. ولی او هیتلر و موسولینی و استالین را به عنوان دشمنان اصیل

جامعه باز، مورد حمله و انتقاد قرار نداد بلکه او به عنوان دشمنان اصلی جامعه باز "افلاطون و هگل و مارکس" را نام برد. همان طور که من نیز به همین روال، خمینی و آخوندیسم و ملاتاریا و کاشانی و مدرس را در خور آن نمی شمارم که به عنوان دشمنان اصیل "جامعه تفاهمی" بخوانم بلکه "محمد و قرآن" را دشمنان اصیل دموکراسی و حقوق بشری و حاکمیت ملی و جامعه تفاهمی می شناسم. مقصود من از مقاله "شمشیر کج بسته" آن بود که اسلام در ایران، اولین دشمن "جامعه باز و جامعه تفاهمی است"، اولین دشمن دموکراسی و حقوق بشریست. همان توحیدش بر ضد دموکراسی و آزادی است. همان طور که آقای دکتر ک. می دانند که در کتاب های راجع به "عصر روشنگرانی" در اروپا، این دوره را بسیاری از نویسندگان، "عصر شرک نوین" می نامند. چون جامعه کثرتی (پلورالیست) چیزی جز دفاع و ایمان به "اصل شرک" نیست.

تعصب چیست و سرچشمه آن کجاست؟

پدیده تعصبی که ما در جامعه خود با آن رو به رو هستیم، زائیده از "حقیقت واحد" است که تقاضای "بستگی مطلق" از پیروانش می کند تا "سراپای خود" را به آن ببندند. تعصب، نتیجه مستقیم و بلاواسطه "ایمان" به "حقیقت واحد" است، حال خواه این "حقیقت واحد"، دین باشد یا یک ایدئولوژی سیاسی یا فلسفی یا نژادی یا قومی... هر ایده یا ایده آلی (چه دینی چه قومی چه زبانی چه ملی چه سیاسی...) خود را به عنوان "حقیقت واحد و منحصر به فرد و ممتاز" عرضه کند و خواهان "بستگی سراسری انسان" با تمام عواطفش و قوایش به خود باشد (البته به تمامیت آن ایده نه آن که فقط به قسمتی از آن)، خواه ناخواه به تعصب می کشد. بنابراین چون این حقیقت واحد، خواهان "تمامیت وجود انسان در بستگی به خود" است، چنین انسانی "قدرت پذیرائی" و "گشودگی باز بودن خود" را نسبت به هر فکر یا ایده دیگر از دست می دهد، یعنی تبدیل به "انسان سربسته"، به "انسان ناگشوده" می شود که تضاد با "فضای آزاد سیاسی و فکر و عقیدتی" و همچنین "حکومت آزاد عقیده" قرار می گیرد.

تعصب، "غیر باز بودن" و "فقدان توانائی محض برای تفاهم در اجتماع با دیگران" می باشد. یعنی انسانی که بر ضد "جامعه باز" و بر ضد "جامعه تفاهمی" بر ضد دموکراسی و بر ضد "فضای باز سیاسی" است. از این روست که مبارزه با تعصب از طرفی یک مبارزه روانی است و از طرفی دیگر یک مبارزه ایدئولوژیکی. تا آن جا که درونسو (سویژیکتیو) تلقی می شود همان "بستگی مطلق" است که همه عواطف و احساسات و بالاخره وجود انسان به آن سپرده می شوند. مبارزه با تعصب در این جا، ایجاد "بستگی های مختلف عاطفی و احساسی" به امور و عوامل مختلف اجتماعی است. ما باید بکوشیم که افراد اجتماع "وحدت بستگی" پیدا نکنند. قدرت بستگی شان پخش در "طیفی از امور و شئون اجتماعی" بشود. اما باید در نظر داشت که انسان، سائقه نیرومندی هم برای "تمرکز و تکاتف عواطف و احساسات خود"، و "توحید سازی عواطف خود" دارد که همان "ایمان" خوانده می شود. در این جاست که یک عاطفه، حکومت استبدادی خود را بر همه عواطف و احساسات دیگر ایجاد می کند و همه عواطف انسانی را در خود فرو می بلعد. از این رو درست در اجتماعات دموکراتیک که این عواطف در انسان ها، توزیع و پراکنده در کثرت شده اند، ناگهان روند به "تمرکز عواطف در یک عاطفه" پدید می آید. احیاء دین و مذهب و یا گرویدن به یک رهبر مقدس یا ایدئولوژی جامعه یا ... در چنین مواقعی خطرهای فاجعه آمیزی به بار می آورد. و ایمان آوردن یک پروفیسور یا یک عیاش که هر روز دلش گرو چیز دیگری است، درست تأیید این مطلب را می کند. مبارزه روانی با تعصب، چاره نهائی و قطعی نیست و خطر بازگشت به "توحیدی ساختن عواطف" و ایجاد "استبداد عاطفی" همیشه موجود است، به خصوص که "اقدام به هر

کار خطیری" مثلاً ایجاد "حاکمیت ملی" یا "دموکراسی"، موقعی شانس موفقیتش زیاد می شود که "همه عواطف در خدمت آن در آیند". بالطبع همه این جریانات و نهضت های سیاسی می توانند به تعصب کشیده شود.

اما از طرفی دیگر این "تقاضای درونی طبیعی انسان برای بستگی مطلق"، در پی "حقیقت های واحد" می گردد تا ترضیه گردد. بدون این "حقیقت واحد"، بستگی مطلق، تحقق نمی یابد. تعصب را بدون "حقیقتی واحد" نمی توان در نظر گرفت و شناخت. "حقیقت واحد" در ایدئولوژی ها و ادیان و به مدد خواست انسان برای "بستگی مطلق" می آیند. از این رو، نقد حقیقت واحد، در همان "وحدتش" اهمیت فوق العاده در مبارزه دارد و باید نشان داد که یک حقیقت که به نام واحد خوانده می شود امتیاز بر حقایق دیگر ندارد، باید "جامعیتش" مورد مورد شک و انتقاد گرفته شود، باید "انحصاری بودن حقیقت" که در اثر "همان ایده وحدت حقیقت" پدید آمده، مورد سؤال قرار بگیرد.

مبارزه با تعصب، این دو مؤلفه را دارد. نباید تعصب را تنها به دوش فرد انداخت و مربوط به کنش و واکنش های درونی فردی دانست و گفت که تنها نتیجه "خامی و خون آشامی فرد" است، علامت کودکی فرد است و بدین ترتیب مبارزه را رها کرد و افراد را مقصر شمرد. این حرف نتیجه اش، از دوش انداختن مسئولیت مبارزه برای آزادی و تفاهم اجتماعی است.

این که آقای دکتر ک. متوجه مبارزه با تعصب شده اند شاید بیشتر مقصودشان همین مؤلفه درونسو و روانی "بستگی مطلق" باشد و عنوانی که جبهه برای مقاله من گذاشت، نتیجه این تعبیر بود که من مبارزه را متوجه "خود حقیقت واحد" کرده ام. و مقصود آقای دکتر ک. و جبهه این است که نباید زیاد متوجه "حقیقت واحد" شد و دست به آن زد بلکه باید در همین مسئله روانی و درونسو، و رفع این خامی و خون آشامی و بیرون آوردن مردم از دوره جنینی (که البته در اثر پابستی مطلق به حقیقت واحد ایجاد شده است) فعالیت را تمرکز داد. این حرف تضاد با فکر من ندارد، چون من مبارزه را در تمامیش می گیرم ولی این ها فقط یک مؤلفه اش را کافی می دانند (که البته من کافی نمی دانم). اما این ها هیچ کدام مربوط به اصل سخن نیست و مسئله با همه این حرف ها هنوز هم طرح نشده است تا چه رسد که جواب داده شده باشد.

مسئله بغرنج و پیچیده دموکراسی و جامعه باز یا جامعه تفاهمی این است که چگونه با آنانی که عقیده و ایمانشان تناقض با آزادی و دموکراسی و "جدائی سیاست از دین" دارد، می توان، جامعه تفاهمی، یا "حکومت فارغ از دین و فراسوی دین ساخت؟ چگونه با کسانی که "بر ضد جامعه تفاهمی" هستند، می توان "جامعه تفاهمی" تشکیل داد؟ چگونه با افرادی که عقیده اشان استوار بر حقیقت واحد و امتیازی و انحصاریست، می توان فضای باز سیاسی و حکومت آزاد از حقیقت واحد ساخت؟

این ادیان و ایدئولوژی ها که بر ضد هر گونه تفاهم میان عقاید هستند، بر ضد هر حقیقت دیگر هستند، حاضر نیستند که به هیچ کس آزادی بدهند، و بر زمینه همان حقیقت واحدشان، خود را محق به اعمال زور و پرخاشگری و جهد می دانند در مقابل این عقاید ضد آزادی و ضد تفاهم، چگونه می شود "بدون اعمال زور" و با روح آزادی و تسامح و "گشوده" حکومتی فارغ از دین (آزادی از دین و ایدئولوژی ها)، فضای آزادی سیاسی ایجاد کرد. ما باید مفاهیم همه این ادیان و ایدئولوژی ها را گسترش داده و درست در همین ابعاد که تضاد با دموکراسی و تفاهم و حقوق انسانی دارند بشناسیم و با چنین آگاهی به طرح و حل این مسئله بپردازیم. نه این که چشم خود را از این واقعیت ببندیم و توصیه "ترک تعصب" به مردم بکنیم که زیاد در

دوره جنینی ایشان نمانند. با ماست مالی کردن این قضیه که بله هر کسی می تواند مذهبی و دین دار باشد (مگر من مخالف این بودم) فقط تعصب نداشته باشید، کافیت. با این حرف، خود را می فریبیم و اصلاً هنوز مسئله اساسی را برای خود طرح هم نکرده ایم. درک تناقض آگاهانه میان اسلام و دموکراسی (و حقوق بشر و جامعه تفاهمی) از طرف روشنفکران و سیاستمداران لازم است. درک آگاهانه این تناقض، فقط و فقط در "گسترش علمی مفاهیم اساسی اسلام" از نقطه نظر "فلسفه اجتماعی و سیاسی و حقوقی" ممکن است. ما فردا باید بدانیم دموکراسی و حقوق و... را در مقابل چه خطراتی عبارت بندی کنیم. از مشروطیت تا به حال حتی یک کتاب علمی و فلسفی برای روشن ساختن این تناقضات، بدون آن که خود را گرفتار تکرار انتقادات مارکسیسم علیه دین بکند، نوشته نشده است. ما که می خواهیم فردا سیاست جدا از دین ساخته شود باید "مرزهایی را که سیاست آزاد و فضای آزاد و سیاسی و حقوقی" از دیانت اسلام مورد تهاجم قرار خواهد گرفت، در جزئیاتش بدانیم، ما باید همین امروز مسئله "حکومت جدا از دین" که همان "حکومت بدون دین" است (که تحقق جدائی سیاست از دین می باشد) در مقابل "جامعه ای مرکب از افراد دین دار و ایدئولوژی دار و بی عقیده یا کم عقیده" طرح کنیم و در آن بیندیشیم نه آن که اصلاً این مسئله را حتی مورد تأمل هم قرار ندهیم و از آن بگریزیم.

آیا آقای دکتر ک. و جبهه می خواهند از طرح این مسئله چشم بپوشند و آن را نادیده بگیرند و با یک توصیه و اندرز اخلاقی که "ای مردم ایران، دین و حقیقت واحد و ایدئولوژی واحد داشته باشید، فقط متعصب نباشید که خامی است"، ای مجاهدین خلق، ای آقای بزرگان و بنی صدر و... دین و حقیقت واحد و ممتاز و منحصر به فرد و بر ضد تفاهم و بر ضد دموکراسی داشته باشید، فقط دست از تعصب بکشید، خودتان را تماماً و سراپا به اسلام نبندید، "همه اسلام" را قبول نداشته باشید، یک کمی از احساسات و عواطف خود را نیز برای "حاکمیت ملی و دموکراسی و تفاهم" جدا بگذارید و اسلام را حقیقت واحد ندانید و به تمامی حرف قرآن یا محمد گوش فرا ندهید و یک کمی هم گوشتان را برای حرف های دیگر باز بگذارید با آن که محمد گفته است که سراپای خودتان را به "تمامیت اسلام" تسلیم کنید؟ فرض کنیم هیچ کدام این حرف و توصیه و سفارش شما را گوش ندادند و طبق تقاضای عقیده شان و حقیقت واحدشان، تمامی دل خود را به همان حقیقتشان سپردند، و برای دلخوش کردن شما مثل آقای بزرگان و بنی صدر بر صدر روزنامه ایشان آن آیه کذائی را نوشتند که مقصودش در قرآن این است که فقط حرف خدا که احسن حرف هاست گوش بدهید نه حرف دیگری را، و این ها فعلاً معنای دموکراتیک از آن می گیرند، به شما تحویل داده اند، ولی در عمل همان متعصب باقی ماندند، آن وقت چه کار می کنید؟

این مسئله ایست که دموکراسی برای ما طرح می کند. چگونه سیاست آزاد و حکومت وراء دین و ایدئولوژی را می توان در میان این همه متعصبین و معتقدین به حقیقت واحد که حاضر به تحمل هیچ عقیده ای نیستند و هنوز خون می آشامند (و خون می ریزند و خون را شهید می خوانند و زندگی را جهاد در راه عقیده می دانند) ایجاد کرد و نگاه داشت؟

آیا از لحاظ تئوری، این تناقض رفع شدنی هست؟ آیا از لحاظ روانی در انسان، این شکاف که میان دو سطح وجدان ایجاد خواهد شد، از یک طرف معتقد به حقیقت واحد، از طرف دیگر معتقد به دموکراسی و کثرت و تعدد حقیقت، چه کار باید کرد؟ در اروپا، راه حل عملی آن، چنین بوده است که از دوره باز زائی (رنسانس) قائل به "وجود دو حقیقت به طور هم زمان" شده اند که هر کدام به جای خودش و در محوطه خودش، حقیقت است و برای تأمین راحتی خاطر و حل مسائل اجتماعی و تألیف علم و دین یا سیاست و دین، یا یونان و مسیحیت و... هر

کدام در فضای خودشان به عنوان حقیقت شناخته بشوند و باقی بمانند. این را قبول "حقیقت مضاعف" می خوانند. دکارت هم شکش را در محیط مخصوصی نافذ می دانست و می گفت که این شک را نباید وارد در محدوده دین ساخت. بدین سان دو محوطه جدا از هم در خود و در تحقیقات می ساخت.

همین طور در آلمان در قرن نوزدهم آن را "دقتداری دوئل" می خوانند و می توان آن را "تفکر در دو کشو" نیز خواند.

انسان در میز واحد فکر یا روحش دو کشو درست می کند، مثلاً یک کشوی دینی و یک کشو سیاسی یا فلسفی یا ملی.

خصوصیات این دو کشو آن است که هر وقت کسی یکی را باز می کند، دیگری به خودی خود، بلافاصله بسته می شود. یکی از موارد تحقق این دو کشوی بودن روح و وجود، همان غرب زدگی است. انسان، هیچ گاه نمی گذارد که محتویات یک کشو، از چهار دیواره آن کشو، فراتر برود و برای استنتاجاتش، حدی قائل می شود. چون مبهمانه حس می کند که "فراتر رفتن در نتیجه گیری از دین"، بلافاصله محتویات کشو "سیاست و دموکراسی" را ملغی یا منتفی می سازد یا این که در تضاد یا تنازع با آن قرار می گیرد و چون هر دو را می خواهد داشته باشد، بالطبع آنها را در دو کشو جداگانه کنار هم قرار می دهد و طبق احتیاج، در این را باز می کند و در آن به خودی خود بسته می شود. سراسر هفته غرق در مادیات و پول و... است و یکشنبه مرد کلیسا یا کنیسه می شود و کشو ماتریالیسم را می بندد. این کشو را با چنان مهارت و سرعتی باز می کند و می بندد که خودش هم احساس این دو کشو را نمی کند. چنان به باز و بسته کردن این کشورها عادت کرده است که آن را جزو بدیهیات زندگانش می شمارد و هیچ گونه تناقضی میان این دو احساس هم نمی کند. در اروپا، این "دو حقیقت بودن"، این "دقتداری دوئل" یک راه عملی حل بسیاری از این قبیل مسائل شده است (کشو دین در مقابل کشو سیاست و دموکراسی) از جمله این دو کشورها، وجود کشو "دموکراسی" است در کنار "کشو منافع ملی در خارج از کشو خود". هر وقت راجع به منافع مملکت خود در خارج می اندیشد بلافاصله بدون این که متوجه بشود "کشو دموکرات بودنش" بسته می شود و تماماً "ملی گرا" می شود و هر وقت در جامعه خود هست و مسئله منافع ملی در میان نیست، بلافاصله "ملی گرائی" را تحقیر می کند و با نگاه تحقیر به کسانی می نگرد که هنوز به بلای ملیت گرفتارند".

این که آقای ک. می گویند که مانعی ندارد که مردم مذهبی باشند و دین دار باشند، چون ایشان در دنیائی زیست می کنند که این دو کشوی بودن، این حقیقت مضاعف، این دقتداری دوئل، جزو بدیهیات روزانه شده است. ولی هیچ دین یا مذهبی یا ایدئولوژی که در جامعه ای حاکم و نافذ است و بر پایه حقیقت واحد استوار است، این دو کشوی بودن، این دو حقیقت بودن را نمی پذیرد و چنین دو حقیقت بودن را شرک می داند و از آن نفرت و اکراه دارد و مانع از پیدایش کشو دوم می گردد در جامعه ای که مردمش در این مسائل اصولی دارای دو کشو نیستند- دیندار بودن خطر برای آزادی سیاسی و ملیت است. اول باید کاری کرد تا جائی برای این کشو دوم، این حقیقت دوم، باز شود تا هر کسی حداقل این احساس مبهم را داشته باشد که از کجا باید دست از نتیجه گیری این حقیقتش بکشد و این حقیقت را فعلاً فراموش سازد. تا با سرعت برق از "سیاست" وارد "دین" بشود و سیاست را فراموش کند و با سرعت برق از عالم دین وارد سیاست بشود و دین را فراموش کند و دم از دموکراسی و حاکمیت ملی حقوق بشری و تفاهم بزند. آن چه در مورد انگلستان صادق است در مورد ایران غلط است. این

"حقیقت مضاعف" یا "اندیشیدن در دو کشور"، هر چند یک راه علمی هست، ولی پیچیدگی‌ها و ناهمواری‌ها و تناقضات چه در روان فردی، چه در اجتماع دارد. چون از طرفی انسان را همیشه در پرتگاه "شکاف روانی" نگاه می‌دارد. انسان در درون با یک "پارگی روحی"، با یک "درز سراسری وجودی" زندگی می‌کند.

از طرفی دیگر، این شکاف درونی، متناظر با شکاف و پارگی در زندگانی سیاسی و اجتماعی است. چون "دولت سیاسی"، که تحقق ایده آل "جدائی سیاست از دین" است، در مقابل جامعه ای که افرادش کارمندان همان "دولت سیاسی" هستند، معتقد به یک دین و یا ایدئولوژی هستند، یک شکاف پیدا می‌کند. درست طرح و حل این دو مسئله که: (۱) چگونه ما با این شکاف روانی فردی رو به رو خواهیم شد. (۲) و راه ایجاد این شکافتگی در میان "جامعه" و "دولت" و روش حفظ این شکافتگی چگونه است و بالاخره چگونه با "دردسرهایی که از این شکافتگی حاصل می‌شود" می‌توان از نقطه نظر سیاسی و حقوقی زیست.

این مسئله را پوپر در کتابش که "جامعه باز و دشمنانش" باشد طرح هم نمی‌کند. ولی من امیدوارم که درباره "حل مسئله تعصب" که مانع پیدایش و بقاء "دولت سیاسی" خواهد بود، و بعداً سازگاری همین تعصبات دینی و ایدئولوژیکی یا "دولت سیاسی"، آقای دکتر ک. (یا شورای محترم نویسندگان جبهه) مقالاتی بنویسند و تفکراتی بکنند.

باید مسئله را در دو بعد طرح کرد یکی "بعد روانی فردی" و دیگری "بعد حقوقی و سیاسی" که همان مسئله "دولت سیاسی" در مقابل "دولت دینی" و بالاخره تحقق "جدائی سیاست از دین" است. چون با پاسخ گویی به این مسئله است که ما حقانیت (لجی تیمیته) دولت سیاسی را برای مردم روشن خواهیم ساخت. البته "دو کشوی زیستن"، چیز تازه ای در ایران نیست. این دو کشوی زیستن، در "زندگانی فردی روزانه" یک واقعیت عادی است. هر ایرانی، حافظ را در یک کشو فکرش و قرآن را در کشو دیگر فکرش دارد. یک دقیقه سرمست آزادی و رندی است. ماوراء کفر و دین گام می‌گذارد و دقیقه بعد، همه این حرف‌ها را به کلی فراموش می‌سازد و فریاد یاعلی و یاحسین سر می‌دهد و بر ابوبکر و عمر لعن می‌فرستد و اولین کافری را که دم دستش بیاید سر می‌برد و اصلاً کوچک‌ترین تناقضی در این "نوسانات" نمی‌بیند. البته از لحاظ عملی صرف، نیز باید این دو حقیقتی بودن را در سطح بالاتر "زندگانی سیاسی و اجتماعی" تحقق داد تا فقط "یک واقعیت فردی و خصوصی" نماند. اگر مقصود آقای دکتر ک. این است که مردم این طور که در زندگانی روزانه فردی معمول است، دیندار باشند، توجه به این نیز داشته باشند که همیشه این کشورها به موقع (که من و ایشان می‌خواهیم) باز و بسته نمی‌شوند و ممکن است در موقعیت‌های نامناسب باز شوند و آن وقت چند سالی به کلی "کشو حافظ و دموکراسی و آزادی‌شان" چفت بماند. تا موقعی این "دو کشوی بودن" حتی در همین سطح معمولی زندگانی فردی مفید است که به توالی و ترتیب، بدون توقف، باز و بسته شود. وقتی صبح به مسجد می‌رود، کشو دینش باز شود و هنگامی که از مسجد بیرون می‌آید "کشو تسامح سیاسی و اجتماعی اش" باز و در کشو دینش بسته گردد. و مفهوم کافر را فراموش سازد و از امتیازات حقوقی یک مؤمن صرف نظر کند. عملاً هر ساعتی چهار یا پنج بار این کار صورت ببندد نه این که یکی از این کشورها ناگهان برای مدت درازی باز شدنی نباشد. مقصود آن است که اشاره به آن شده باشد که "دو کشوی بودن" ضمانت کافی برای "بقاء دموکراسی و تفاهم" نیست. ولو آن که یک حداقل تفاهم در امور فرعی و جنبی در بعضی وجوه جامعه در تعادلی ناپایدار ایجاد می‌کند. در هر حال به این "دو کشوی بودن زندگانی فردی" نمی‌شود "دولت سیاسی" بنا کرد و "جدائی سیاست از دین" را تحقق داد.

بنابر این خلاصه کلام این شد که "مبارزه با تعصب" اگر منحصر به "مؤلفه روانی و درونسوی انسانی" بشود (همان طور که به طور ضمنی جبهه و ک. می خواهند) که البته همان مسئله "آزادگی عرفای ما" می شود و فاصله زیادی از لحاظ مفهومی با "آزادی سیاسی و اجتماعی" دارد، و بحث تنظیم تعلقات شخصی به چیزها از درون" باشد، از حالت مبارزه سیاسی به کلی خارج می گردد و تبدیل به یک "موعظه اخلاقی" و شاید به یک "تداوی فردی روانی" گردد که هر چند ضروریست ولی نتیجه "تفکر یک بعدی" است. چون هیچ گاه "بستگی مطلق"، جدایی از "حقیقت واحد" یا "محتویات ایدئولوژیکی" تحقق نمی یابد.

تعلق، تعلق به حقیقتی است. تا مبارزه در این دو جبهه صورت نیندد، مبارزه انتزاعی و انفرادی است و حتی به آستانه مبارزه هم نمی رسد بلکه یک "پند دهی اخلاقی را یا ارشاد عرفانی" می شود و عنوان "مبارزه" نباید به آن داد. در حالی که ما برای ایجاد "دولت سیاسی" باید مبارزه را "سیاسی" کنیم تا تنها در ابعاد "اخلاق و دین و عرفان" این جریان اتفاق نیفتد. آزادی، باید در بعد "سیاسی" و با "روش های سیاسی" صورت بگیرد. این روشهای اخلاقی و عرفانی را عطار و حافظ و... به کار برده اند و متأسفانه نتیجه سیاسی و حقوقی و اجتماعی را که ما طالبش هستیم نداده است.

وقتی "تعصب" را در عالم پند اخلاقی و ارشاد عرفانی "خون آشامی و خامی" بگیریم، شاید کمکی به "تولد روحی" انسانی کرده باشیم. ولی وقتی ما گامی از آن محدوده بیرون بگذاریم و استنتاجات سیاسی و حقوقی و اجتماعی این تصاویر را بگیریم، خواهیم دید که چه خطرهایی برای ما ایجاد خواهد شد. اگر چنانچه ما نخواهیم برخورد را با تعصب، در عالم و عطف اخلاقی تلقی کنیم و مانند آقای دکتر ک "یک مبارزه" تلقی کنیم، این اصطلاح، نتیجه ای وحشتناک خواهد داشت. چون وقتی در مبارزه، مردم را "خام و خون آشام" بگیریم، پذیرفته ایم که مردم نه تنها "کودک" بلکه "موجودیت جنینی" دارند، یعنی هنوز "کودک و صغیر" هم نیستند و یک مرحله پائین تر از آن قرار دارند. وقتی این مفهوم در چهار دیواره عرفان و اخلاق محدود بماند (چنانچه عطار کرده است) مسئله یک "تکان دادن اخلاقی" است اما در چهارچوب سیاست و مبارزه سیاسی، بلافاصله از این حد خارج می شود و "مردم متعصب" و "موجود جنینی" در قبال "دولت سیاسی" یا همه گروه های سیاسی که برای دست یافتن به قدرت تلاش می کنند، می گردند. آن گاه این دولت و گروه، حقوق های سیاسی و پرورشی و ایدئولوژیکی ممتازی پیدا می کنند. "دولت سیاسی" که باید در "جداسازی سیاست از دین" شکل به خود بگیرد. با چنین ایده آلی، "قیمومیت فکری و روحی و تربیتی" نسبت به "مردم و جامعه" می یابد. دولت و گروه های سیاسی قدرت طلب، نقش "صیانت و پرستاری و قیمومیت فکری و روحی" نسبت به جامعه" می یابند. مثلاً وقتی کمونیست ها، مردم را "خون آشام و طفل جنینی" بگیرند، نقش مربی روحی و نقش "معین سازنده عقیده برای مردم" پیدامی کند، ولی "دولت سیاسی" غیرکمونیستی، روی کار آمد و همین "اصل خون آشامی" را بپذیرد، آن وقت چنین دولتی، همین کمونیست ها را "شستشوی مغزی" خواهد داد و تحت فشارهای عقیدتی و روانی قرار خواهد داد. اما چنین فرضیه ای و تصویری از عطار یا عرفای ما نه برای "جامعه باز"، نه برای "جامعه تفاهمی" مفید نیستند بلکه حتی بنیاد آزادی و شرافت و مقام انسانی را پامال خواهد ساخت. تصویری که بدرد "آزادگی" می خورد به درد "آزادی سیاسی" نمی خورد.

ما که به فقها و آخوندها پرخاش می کنیم که چرا آن ها جامعه را "صغیر" می گیرند و به عنوان "قیم جامعه و ملت" همه قدرت ها را در اجتماع تصرف می کنند، آن گاه خود به عنوان "مبارزه با تعصب" همین مردم را باید "خون آشام و کودک جنینی" بگیریم و مدتی که از دوره اندرز اخلاقی دادن گذشت، آن گاه می بینیم که این اندرزها چندان مؤثر نیفتاد (که البته

مؤثر هم نخواهد افتاد) ناخودآگاهانه آقای دکتر ک. و جبهه و من و امثال من، حقوق سیاسی و پرورشی خاصی برای خود از آن استنباط می کنیم و حکومتی مستبد تر و مطلق تر از خمینی و کمونیست ها و آخوند ها می سازیم. پس جامعه باز و جامعه تفاهمی که مردم به استقبالش آمده اند چه خواهد شد؟

بیست و دو مارچ ۱۹۸۳

آزادی بر پایه عقل یا تأویل قرآن

کیرکه گارد، فیلسوف دانمارکی، در کتاب مشهورش به عنوان "یا این، یا آن" جمله ای دارد بدین عبارت "هر کتابی این ویژگی قابل ملاحظه را دارد که انسان می تواند طبق دلخواه آن را تأویل کرد". نه تنها هر کتابی بلکه هر ایده ای را می توان بی نهایت تأویل کرد. هر کتابی یا ایده ای امکان بی نهایت در تأویل دارد. این ویژگی را "اصل تأویل یا بی نهایت می نامند. این که می گفتند "قرآن هفتاد بطن دارد"، تصدیق همین "امکان بی نهایت در تأویل کردن" است. کیرکه گارد فیلسوف مشهوریست که سراسر فلسفه خود را بر پایه تأویل تورات و انجیل گذارده است. کسی که خود قائل به امکان تأویل بی نهایت در هر کتابی هست چگونه می توانسته است که به تنها تأویل خود از انجیل و تورات ایمان داشته باشد؟ کیرکه گارد این سؤال را هرگز برای خود طرح نمی کند؟ اما ما حق داریم که این سؤال را برای تأویل کنندگان تازه قرآن که آزادی و دموکراسی و جمهوری و... را از آن استخراج می کنند، طرح کنیم. در گفتگوهای دیگر، به روش هایی که به تأویل، چنین امکاناتی می دهند، خواهیم پرداخت. اصل "تأویل بی نهایت" واقعیتی نیست که فقط در قرآن صادق باشد، بلکه در "متونی" که صراحت و وضوح تام هم داشته اند، تحقق یافته است. مثلاً قانون اساسی آلمان که به صراحت آزادی های انسانی را می شناسد، از پنج رژیم متفاوت (و حتی متضاد که دوره نازیسم باشد) گذشته است و هر کدام طبق مرام خود آن را تأویل کرده اند. اصولی که با چنین صراحتی بیان شده بودند، قابلیت تأویل و تطبیق به مرام نژادی و دیکتاتوری هیتلری بود. در قرآنی که مفهوم آزادی و مشتقاتش حتی عنوان هم نشده است، این امکان تأویل به مراتب بیشتر است. شریعتی و سایرین متوجه نبودند و نیستند که مسئله این نیست که "آیا قرآن، قابل تأویل به دموکراسی و آزادی و سوسیالیسم... هست یا نیست" البته قرآن هم طبق اصل کلی تأویل (امکان تأویل یابی بی نهایت) این قابلیت را دارد ولو آن که در اصل، بر ضد دموکراسی و آزادی های انسانی (عقیدتی و اقتصادی و حقوقی) هم می باشد. چنان که تورات و انجیل نیز از لحاظ متن صریح، بر ضد دموکراسی و آزادی و پیشرفت و اقتصاد (به معنای امروزه اش) هستند ولی همه این کتاب های مقدس، تحویل به کتبی منطبق و موافق با دموکراسی و آزادی داده شده اند.

بر فرض این که شریعتی یا دیگران بتوانند در قرآن با تأویل، اصول پیشرفته آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم و تغییر خواهی را کشف کنند، این تأویل، انطباق ضروری همه جانبه دموکراسی و آزادی را با قرآن تضمین نمی کند و علی رغم این تأویل، تضاد و تناقض به جای می ماند. استنتاج تأویلی آزادی از قرآن، نشان نمی دهد که "قرآن به خودی خودش محتوای آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم" هست، بلکه نشان می دهد که ما "قدرت استنتاج تأویلی" و "روش مساعد برای چنین تأویلی" از قرآن داریم. چنان که "فقدان این قدرت و این روش، قرآن، در هزار و چهارصد سال به خودی خود این معانی را نمی داده است و حتی معانی متضاد با آنها را می داده است." وجود این افکار پیشرفته در دنیا لازم بود، تا قرآن را بتوان طوری تأویل کرد، که این افکار "مناظر یا مشابه به آن ها، استخراج گردد.

این قرآن به خودی خود (بطور ذاتی) نیست که این افکار، در تحول ذاتی و مستقل خودش، در گسترش افکار قرآنی، از آن بیرون بجو شد. حرکت ذاتی و درونی قرآنی، این افکار را از خود بزاید و ترشح کند و بترآود.

وقتی مفهومات یک دستگاه فکری، در حرکت و گسترش مستقل و ذاتی خود، بدون دخالت و نفوذ افکار دیگر یا برخورد ناآگاهانه با افکار دیگر، بتوانند افکاری را پدیدار سازند که پیوستگی ضروری و منطقی با آن مفاهیم دارند، آن گاه این افکار استنتاج شده، متعلق به آن مفاهیم اولیه هستند.

"قابلیت تأویل یک کتاب به آزادی و دموکراسی و حقوق بشری و سوسیالیسم و ... " نشان نمی دهد که "حرکت ذاتی و درونی و مستقل خود آن کتاب" به این افکار می رسد. شاید به طور مقدمه لازم باشد چند کلمه در این باره بیشتر بگویم تا یک مشت از خرافاتی را که در این اواخر میان ما رایج شده است، روشن سازم. هر فکری، فقط در گسترش و پیدایشش، نشان دهنده "محتویات واقعی اش" هست.

فکر، باید طبق کشش و جنبش درونی اش، هرچه در خود دارد، برون بترآورد، برون بکشاند، تا محتویات خود را بنماید. ارزش تفکر، همین جنبش فکری است که محتویات درونی اش را عرضه دارد. فکر، آن قدر بطن دارد که خود را "می نماید". هر متفکری همان قدر اندیشیده که افکارش را به صراحت و وضوح، گفته و "نموده" است. وگرنه، هر فکر تازه ای در اجتماع، که جذابیت برای مردم دارد، قدرتی دارد که به همه عقاید و دستگاه های فکری دیگر فشار وارد می آورد، تا خود را منطبق به آن بسازند، و این دستگاه های فکری و عقاید موجود، خود را مجبور می یابند که از "عقیده و دستگاه خود" این فکر را "بیرون" بکشند. این نیروی جذاب فکر تازه، آنها را به این تأویل می راند. (اگر نکشاند)

ولی این "تأویل"، صاحبان آن عقیده یا دستگاه فکری را از این واقعیت دور می سازد که، آن عقیده، به خودی خودش و با حرکت ذاتی و درونی خودش، این فکر را، نگسترده و پدیدار نساخته است. اما ارزش و اهمیت هر فکری، در گسترش و پیدایشش هست. تا "محتویات یک فکری"، گسترده نشود و شاخ و شکوفه و برگ برش نمودار و پدیدار نشود، ادعای این که در "آن فکر اولیه"، معانی که بعداً کشف شده، نهفته بوده است، و همه متعلق به آن است، یک دعوی بیهوده و گستاخانه و ضد اخلاقی (عدم صداقت) است که ارزش خلاقیت عقلی انسانی را از بین می برد. یک جمله همان قدر که پدیدار می سازد اندیشنده آن جمله، همان قدر نیز اندیشیده در تفکر حقیقی، "یک جمله یا عبارت یا مفهوم" را هنوز دارنده یک مشت افکار نمی شناسیم، که گوینده اش، نگسترده است. یک جمله و مفهوم، واجد آن افکار است که با صراحت و قطعیت و با عبارت، به طور گسترده، می نماید و نشان می دهد که "با چه روشی" و "با چه حرکتی" این افکار از آن جمله و مفهوم، استخراج شده است. فکر آن قدر رشد می کند که محتویات درونی یک مفهوم اولیه را با روشی و با حرکتی در دامنه اش نمودار سازد. با آوردن یک داستان از مولوی (عشق شاه به کنیز بیمار) نمی توان تئوری روانکاری زیگموند فروید را بی ارزش ساخت. این تشخیص و احساس کلی و توجه به تأثیرات جنسی در روان، بوسیله جلال الدین رومی، ارزش و عظمت و ابتکار تئوری فروید را از بین نمی برد و نمی کاهد و نفی خلاقیت و اولویت و کشف او را نمی کند. فکر، ارزشش، به همین گسترش و "روش گسترش" است. اگر مولوی نتوانسته است این فکر را در تمام پهنایش بیرون آورد، آفریننده این فکر نیست. مثلاً یافتن مفهوم اولیه فلسفه کانت در آثار عطار یا آثار مولوی کاری ندارد. اما وجود چنین مفاهیم کلی و مختصر، عظمت و اهمیت و ابتداع کاری را که کانت انجام داده است، ندارد.

پیدایش افکار در گسترششان، سبب می شود که ما در مطالعه آثار گذشته، آثار گذشته را غلط می فهمیم. چون این گستردگی و نتیجه را منعکس به آن آثار می سازیم. مثلاً در قرآن یک مفهوم "کمال" می یابیم و آن چه داروین و هگل و اگست کنت و توین بی و ... گفته اند، ناخودآگاهانه به آن مفهوم منتقل می سازیم. تأویلات فلاسفه پیش از سقراط را که امروزه در غرب می شود بخوانید. از چندین جمله نامفهوم آنها یک کتاب نگاشته می شود و هزار نتیجه گرفته می شود که روح آن فیلسوف از این ها به کلی بی خبر بوده است. تحقیقات روحی و فکری در تاریخ همیشه مربوط به همین "تلاش برای حذف افکار بعدی است".

خواندن قرآن با مفاهیم گسترش یافته امروزی، نشان نمی دهد که قرآن چنین مفاهیمی را داشته است بلکه نشان می دهد که ما این مفاهیم را داریم و قرآن آنها را منعکس می سازد. ما در قرآن خود را می یابیم نه محمد را.

در تأویل، همیشه "تاریخ خلاقیت و قدرت ابداع انسانی"، تحقیر و نفی می شود. چون که از یک جمله قرآن، می توان هر مفهوم و فکری بیرون آورد و آن را تأویل به همه چیزی کرد، بنابراین، مفهومات و افکار معتبر تاریخی، همه به قرآن بر می گردد و خلاقیتش و اصلیتش به قرآن نسبت داده می شود. بدین وسیله، تاریخ تحولات فکر انسانی، و اهمیت تلاش انسانی برای یافتن مفاهیم تازه را از بین می برند.

قرآن آن چیزی نیست که تأویل می شود بلکه آن چیزی است که با صراحت و قطعیت و وضوح در آن می توان یافت. این حرفی است که خود محمد تصدیق می کند و نگرانی خود را از تأویل نشان می دهد و می پندارد که با "تخصیص تأویل" به گروه یا افراد معدودی، می تواند این خطر را رفع کند.

در قبال "بی نهایت بودن امکان تأویل"، روش های تفسیری پیدایش می یابد. تفسیر، فقط متکی به این "جنبش ذاتی و مستقل مفاهیم موجود در دستگاه فکری یا عقیدتی" است. این مفاهیم در آغاز باید در چهارچوبه تاریخی و فرهنگی و زبانی محمد با در نظر گرفتن شخصیت محمد مشخص گردد. سپس باید روشی را برای گسترانیدن افکار اتخاذ کرد که انطباق بر منطبق فکری محمد داشته است و گر نه ما که امروزه با روش های تأویلی و تفسیری دیالکتیکی هگلی یا دیگران ناخودآگاهانه آشنائی داریم، می توانیم نقاط مقابل افکاری را که محمد در نظر داشته باشد، از قرآن بیرون بکشیم. تفسیر، همیشه یک "فن و روش" است و این روش متأسفانه واحد نیست و روش های تفسیر و تأویلی در دنیای امروزه بلافاصله در شکل ساده اش منعکس در همه مطبوعات می شود. یک اثر هنری مختصری از یک نقاش درجه سوم آن قدر محتوی پیدا می کند که انسان انگشت تحیر به دندان می گزد.

از قرآن همه چیز را طبق پسند روز نباید بیرون کشید بلکه آن چه قرآن "در جنبش ذاتی مفاهیمش ممکن می سازد" باید دید چیست. تفسیر، علی رغم "بی نهایت ساختن امکان تأویل قرآن" جنبشی است برای محدود ساختن، این تمایل.

اما متأسفانه مرز میان این دو تلاش تأویلی و تفسیری را نمی توان یافت. چون تحولات زبانی، مفاهیم کلمات را جا به جا می سازد. هر کلمه ای طیفی از معانی گوناگون دارد و کلمه در طی زمان، نقطه ثقل معنایش را عوض می کند. بنابراین تفسیری که باید در "جنبش ذاتی مفاهیم اولیه بماند" با جا به جا شدن معنای مفاهیم کلمات، جنبش ذاتی این مفاهیم نیز عوض می شوند و بلافاصله با چنین عملی، ما از مرز تفسیر گذشته ایم و وارد منطقه تأویل شده ایم. این "جنبش ذاتی مفاهیم قرآنی" برای مقابله با مسائل اجتماعی که بعد از محمد رخ داد، کفایت نمی کرد و خواه ناخواه این تلاش تأویلی از همان موقع شروع شد و برای جبران این نقیصه دستگاه، دست به کشف و خلق حدیث زده شد و زندگی (سیره) محمد مورد نظر قرار گرفت. در آن موقع اعراب هنوز نمی توانستند (فقدان فن تفسیر و روش تفسیر) از قرآن آن چه لازم است، بیابند. برای همین علت، به جای پرداختن به تفسیر و تأویل، به حدیث و سیرت مشغول شدند. از این گذشته هنوز خاطره مفاهیم کلمه زنده بود، به سهولت نمی شد قرآن را تفسیر کرد. تفسیر و تأویل احتیاج به "فاصله زمانی" داشت، تا خاطره مفاهیم اولیه کلمات ناپدید شود، تا جا به جا ساختن برای تفسیر یا تأویل آسان گردد (و به همین علت ملل غیر عرب بهتری توانستند قرآن را تفسیر و تأویل کنند) از این رو تفسیر با همه محدودیت هائی که برایش قائل شده اند

بدون عناصری از تأویل امکان نداشته و ندارد و با تفسیر خشک و خالی (با قناعت به حرکت ذاتی مفاهیم قرآنی) مسائل اجتماعی هزار سال پیش را نمی توانست جواب داد تا چه رسد به مسائل کنونی که در مصیبتی از تغییرات سریع و شدید قرار دارد... ولی با گام گذاشتن در دامنه تأویل، از محوطه "جنبش ذاتی و درونی مفاهیم قرآنی" خارج می شویم و هر چه این فاصله بیشتر می شود، ادعای "عینیت با اسلام" بیشتر می گردد تا جبران این بیگانگی را بکند. هر چه "نامسلمان تر" می شویم ادعای این که "مسلمان راستینیم" بیشتر می گردد. ارزش هر فکری، به جنبشش هست. ارزش هر فکری، به گسترشش در پیمودن این جنبش ذاتیش هست. بنابراین ارزش هر فکری در آن است که در گسترش ذاتیش، پیشاپیش دیگران با صراحت و وضوح و عبارت بندی به افکار برسد. ارزش هر فکری به "همین اولی بودن پیدایش تاریخی اش" هست. ولی، چون عقیده من، قابل انطباق با "این فکر یافته شده و عبارت بندی شده به وسیله دیگران است"، و چون من می توانم "بعد از پیدایش این فکر، از جملاتی از کتاب مقدس، همان استنتاجات (یا استنتاجات مشابه با آن) را بکنم، نشان می دهد که ولو در عقیده من، این فکر، به طور مخفی و مکنون، موجود بوده است، اما "قدرت و پیدایش" و "روش پیدایش و گسترش" نداشته است.

یک ایده، یک چیز مرده و خشک شده و بی جان نیست. یک ایده، در خود و بیرون از خود می جنبد و می جنباند. ایده، یک مفهوم خشک منطقی نیست که احتیاج به هزار ابزار فنی داشته باشد، تا مفاهیمی و افکاری را از آن برون کشانند.

یک ایده مقتدر، "خودجوش و خودرو" است، می روید و می جوشد. افکاری را که در درون دارد بیرون می نهد، می گستراند فقدان قدرت پیدایش و روش پیدایش، ضعف عقیده مرا می نماید. یا باید ایده، مقتدر باشد که فوراً بکند و نتایجش را برون اندازد یا باید متدی (روشی) به ما بدهد که ما بتوانیم از آن ایده، این استنتاجات را بکنیم.

قبول این که در قرآن، از همان آغاز "افکار آزادی" بوده است، ولی هزار و چهارصد سال کسی عبارت بندی صریحی در این خصوص در گسترش ندیده و نشنیده است، می نماید که قرآن "قدرت پیدایش و روش گسترش" آنها را نداشته است و در تفکر و روح، این قدرت پیدایش و روش گسترش، همانند "موجودیت مفهوم و معنی" ارزش دارد. "وجود یک مشت مفاهیم فرضی در قرآن و یا حدیث" و عدم پیدایش و گسترش آن در طی هزار و چهارصد سال، تقصیرش به عهده مؤمنین و پیروان نیست، یا مسئول انشقاق اسلام نیست، بلکه تقصیرش از خودش است.

قرآن نه آن جنبش را به عقول مؤمنینش داده است که این "افکار ذاتی" را بیرون بکشند نه این "روش گسترش" را به مؤمنینش داده است تا در حرکت ذاتی مفاهیم قرآنی، این افکار "مختوم و مکنون" را بگستراند. بنابراین، تأویلات امروزه قرآن به منظور موجودیت آزادی و دموکراسی و عدالت های اجتماعی و...، این نقص را بر طرف نمی سازد که قرآن به خودی خودش "پیشرو" نیست، به خودی خودش، مفاهیم و افکار تازه را در جنبش ذاتی و درونی اش به عرضه نمی آورد. کدام متفکر اسلامی است که "یک فکر تازه اجتماعی" در دنیای امروزی عرضه کرده باشد؟ در کدام تئوری های اجتماعی و سیاسی و تربیتی و اقتصادی است که متفکرین اسلامی بر پایه قرآن و "حرکت ذاتی و درونی مفاهیم قرآنی" پیشرو سایر ملل شده باشند.

همه این تلاش‌ها (از سر احمد خان و اقبال گرفته، تا افغانی و عبده تا شریعتی و طالقانی و مطهری و رجوی) تلاش‌های "جبران مافات" است. همه این تلاش‌ها برای آن است که مثلاً بگویند اسلام "هم" آزادی دارد و حتی بیشتر از دیگران آزادی می‌دهد (!) اسلام "هم" دموکراسی است، جمهوری است (حتی بیشتر)، اسلام هم، تساوی حقوق مرد و زن را دارد، اسلام هم در فکر آزادی کارگران است (پرولتاریای صنعتی که نتیجه موقعیت صنعتی و اجتماعی و تاریخی غرب نوزدهم و بیستم اروپا و آمریکاست و هنوز در عربستان طلیعه آن هم شروع نشده است!) بنابراین، این تلاش‌ها همه یک "تلاش جبرانی" است نه یک تلاش خلاقه پیشرو ذاتی. این‌ها یک تلاش تأویلی جبرانی است که همیشه در خود، عقیم است، چون عامل خلاقیت را برای یافتن "فکر بعدی" ندارد. تا متفکری نیاید و فکر تازه ای نیآورد او نخواهد توانست با خلاقیت خویش و جنبش ذاتی مفاهیم قرآنی، به این فکر تازه برسد. باید داروینی و هگلی باشد تا رجوی بتواند از قرآن، "مسیر رهائی بخش تکاملی" را بیرون بیاورد. باید "روزا لوگزامبورگی" باشد تا بنی صدر راجع به "خودجوشی و تشکل" در روزنامه اش سخن سرائی بکند و پشت سر هم به "ارسطو" بد و بیراه بگوید، در حالی که بدون ارسطو، و افلاطون، و فضائی که آنها ایجاد کردند، قرآن در عصر عباسی‌ها و بعداً چنین دامنه ای در تفسیر و تأویل نمی‌یافت و بیش از تهدیدنامه و وحشت‌نامه ای پر از قصه‌های تکراری نمی‌ماند. مسئله این نیست که ما می‌توانیم هر تأویلی از قرآن که بخواهیم بکنیم. پابستگی علماء به "اختیار تفسیر قرآن" و سلب حق تأویل، بود که آنها را از تأویل قرآن (که برای هر رفورمی ضروری است) باز می‌داشت. این که اشخاصی امثال شریعتی و رجوی و بنی صدر (که از علماء نبودند) به تأویل آزادانه قرآن پرداختند چون در خود، این "پابستگی و تعهد تفسیری را که علماء شیعه داشتند" درک نمی‌کردند و نداشتند. این‌ها همه از جرگه غیر روحانی بودند. همان طور باب و بهاء‌الله نیز در قرن پیش، به سهولت پا از دامنه تفسیر بیرون گذاشتند و به تأویل پرداختند و بدون تأویل، امکان رفورم در اسلام نیست. مسئله واقعی و جدی، این است که چگونه باید جلو تأویلات را گرفت، و گرنه هر ایده ای و کتابی با "اصل بی‌نهایت تأویل" ماهیت خود را گم می‌کند و از هم ریخته و پخش و پراکنده می‌شود. محتویات یک کتاب، در واقع همان محتویات صریح و مشخص و عبارت بندی شده (یا قابل عبارت بندی شدن) است که در تلاش تفسیری در همان حرکت ذاتی و درونی مفاهیم مستقل آن کتاب، نمودار می‌گردد.

به کار گرفتن هر مفهوم تازه ای و انعکاس خودآگاهانه و یا ناخودآگاهانه آن در قرآن محتویات قرآنی را تغییر می‌دهد. مثلاً مرحوم طالقانی کلمه "تقوی" را به جای "پرهیز از ترس از خشم و عذاب الهی" معنای دیگری می‌دهد و می‌گوید "تقوی پرهیز و ترس از تجاوزطلبی طبیعی انسانی علیه حقوق دیگران" است. این یک مفهوم از فلسفه اروپا است در عرفان ما هم به طرز دیگری بوده است (ازدهای نفس) با تلقین این مفهوم در قرآن، سراسر ساختمان قرآن عوض می‌شود. مثلاً کلمه "عمل" به مفهوم "تغییر دادن جهان" که مجاهدین خلق برای تفسیر قرآن به کار گرفته اند، در قرآن نیست. عمل به مفهوم "تغییر دادن جهان" یک مفهوم "فاوستی" است که از دوره باززائی (رنسانس) در غرب پیدایش یافت و درست بر ضد مفهوم وحی و هدایت است. مثلاً کلمه دیالکتیک به مفهوم هگلی اش، یک حرکت و روش فکریست. تشخیص یک عده مفاهیم یا پدیده‌های متضاد در این دستگاه یا آن عقیده، و وجود این مفاهیم و پدیده‌های متضاد در قرآن، با روش دیالکتیک رابطه ندارد. این "روش حرکت فکری، این روش مخصوص گسترش مفاهیم و ترکیب آنها غیر از "تشخیص وجود مفاهیم متضاد" در این کتاب یا آن کتاب است.

داشتن یک نظر اجمالی از دیالکتیک هگل، سبب می شود که ما قرآن را "دیالکتیکی" تفسیر و تأویل کنیم. متقارناً ناخودآگاهانه ما به طور "فنومنولوژیکی" قرآن را تأویل می کنیم. با این "تلاش ناخودآگاهانه تأویلی"، سرمستی و نشئه خاصی، مؤمنین "اسلام راستین" را فرا می گیرد، چون ناگهان، "معانی پیشرفته تکاملی" را در آن کشف می کنند و تعجب دارند که چگونه این مردمان احمق یا کافر هزار و چهارصد سال این معانی "پیش پا افتاده و بدیهی" را در قرآن ندیده اند و یا نادیده گرفته اند و حتی بر ضد قرآن رفتار کرده اند.

این که ما با تأویل قرآن، به دموکراسی و آزادی و یا هر ایده دیگری می رسیم، ثابت نمی کند که قرآن، "واجد این محتویات" است، بلکه ثابت می کند که ما هم قدرت و هم روش تأویل آن را در این جهت داریم. در این که ما این قدرت و این روش تأویل را داریم، حتماً نباید خودآگاهانه (یا به عبارت بهتر - آگاهبودانه) باشد. تأویل قرآن، موقعی از مؤمن پذیرفته می شود که "داشتن این قدرت و روش" از خود، نفی و انکار شود. آن چه که صدمه به استقلال عقلی انسان می زند، این است که اهل تأویل، تاریخ تحولات فکری انسان را مغشوش و معدوم می سازد.

هر فکر با ارزشی که در تاریخ از مغز انسانی رشد کرد بلافاصله در این کتاب مقدس از در عقب به داخل کشیده می شود و خلاقیت انسانی آن فکر، انکار کرده می شود. بدین سان "تاریخ تفکرات انسانی" پدید نمی آید. از طرفی ایده ای که قابلیت تأویل به یک جهت یافت، به سادگی و سهولت، قابلیت تأویل به جهات دیگر نیز می یابد. آغاز تأویل گری یک ایده، باز کردن راه بهترین رد "یک تأویل"، همیشه وجود تأویل دیگری است تأویل های دیگر تأویل آن ایده است.

وقتی یک ایده، قابلیت تأویل های مختلف پیدا می کند، اعتبار خود را از لحاظ صراحت و قاطعیت و وضوح از دست می دهد.

اعتبار یک فکر همان وضوح و صراحت و قاطعیتش هست، و فکر موقعی واضح و صریح و قاطع است که "نزدیک به یک معنایه بودن باشد" یعنی فقط قابلیت یک تأویل را داشته باشد. قابلیت چند تأویل داشتن، از اعتبار عملی و سیاسی و حقوقی یک فکر می کاهد. ایده چند معنایه، ایده ایست ثروتمند ولی بی اعتبار. آزادی مشتمل بر حقوق و وظایف است و ایده باید برای آن که بیان حقوق و وظایفی را بکند، کم معنا و بالاخره "یک معنا" باشد. ایده ای که چندین معنا در آن واحد داشته باشد، نمی توان عمل را در سیاست یا حقوق بر آن انطباق داد.

چون هر تأویلی از آن ایده، امکان یک نوع عمل دیگر است. بنابراین هر تأویلی، باید تأویلات دیگر را مطرود و شیطانی بشمارد تا فقط خودش "تنها امکان عمل" بشود. برای "یک معنایه بودن" باید امکانات دیگر تأویل را بست و قدغن ساخت، چون "التهاب تأویل" در جامعه، خطر بزرگی برای موجودیت عقیده دارد.

از این رو مبارزه شدید علماء دین در همه جای دنیا علیه این "التهاب تأویلی" است. در دنیای کمونیستی نیز همین مسئله مطرح است. چرا باید قرآن را تأویل کرد؟ چرا باید مارکسیسم را تأویل کرد؟ این یک ضرورت حتمی در جامعه هائیسست که یک ایده یا سیستم فکری یا یک عقیده توحیدی حکمرانی مطلق دارند. در این جامعه ها امکان مستقیم رهایی فکری و روحی وجود ندارد. مردم از رو به رو شدن و مقابله (عصیان و اعتراض) علیه آن ایده (و با سیستم فکری یا عقیده توحیدی) ابراء دارند، چون خارج از قدرت خود می دانند. تنها راه رهایی از آن ایده حاکمه مطلق، تأویل آن ایده یا عقیده یا سیستم است. شکل ظاهری آن ایده و سیستم و عقیده

را حفظ می کنند، چون احتیاج به اعتبار اجتماعی آن دارند. ولی در حین حفظ این شکل و ظاهر و کلمات و اصطلاحات، می کوشند که از محتویات و حکومت مطلقه آن رهائی یابند، بدون آن که کسی بتواند به نام آن ایده و سیستم و عقیده توحیدی، به آن ها اعتراض کند. تأویل، تنها راه رهائی است که در این اجتماعات امکان پذیر است. دیکتاتوری آن ایده و عقیده توحیدی و سیستم حزبی، امکان حرکت مستقل فکری نمی دهد.

بنابراین این "جریان و تلاش رهائی در تأویل" با آن که قابل ستایش است، حکایت از وحشت از برابری (اعتراض و عصیان و انتقاد) با حکومت مطلقه یک ایده را می کند ولی دیکتاتوری مطلق آن ایده را در شکل می پذیرد و این وحشت، با همه تلاش رهائی، به جا می ماند. تفکر مستقل، درست در همین "دست کشیدن کلی از تأویل" تحقق می یابد. درست قطع همین وحشت پنهانی و جرأت به مقابله علنی است. درست، اطمینان داشتن نهائی به فکر خود و خود است. برای تضمین آزادی، باید "تلاش تأویلی" به "تلاش فکری" بگردد. بزرگ ترین وحشت اهل تأویل و تفسیر، این است که تفکرات خود را بر پایه خود بگذارند. از خوداندیشی می ترسند. افکار آنها به خودی خود هیچ گاه اعتبار ندارد. تا افکار آنها، یا از کتاب مقدسشان سرچشمه نگیرد، یا به آنها نرسد، قابل اطمینان و اعتماد برای آنها نیست. از این رو این عادت تحقیرآمیز در آنها پیدا می شود که همه افکار خود را به مفاهیم کتاب مقدسشان بکشانند و جمله به جمله تفکرات خود را مستند به کتاب مقدس سازند. هیچ گاه جمله او بر سر پای خودش نمی تواند بایستد. او برای فکر خودش (و بالطبع برای خودش) هیچ ارزشی و احترامی و خلاقیتی قائل نیست، ولی آزادی و استقلال انسانی از همین جا شروع می شود و بدون آن، انسان هیچ گاه به آزادی و استقلال نخواهد رسید.

سه اکتبر ۱۹۸۲

انانی که حق ساختن جهنم دارند

ما امروزه "تغییر و تحول" در هر چیزی را دوست می‌داریم اما فراموش می‌کنیم که هیچ تغییر و تحولی نیست که با درد همراه نباشد. چه بسا که علاقه به تحولات، عذابی را که این تحولات با خود می‌آورند، فراموش یا تاریک می‌سازد. همیشه تحولات شدید اجتماعی، با درد و عذاب آمیخته‌اند. آن‌که می‌خواهد جامعه را تحول بدهد، خواه ناخواه ایجاد عذاب و اضطراب اجتماعی خواهد کرد. شیرینی نتایجی که تحول در آینده خواهد آورد، از شدت عذابی که باید حالا کشید، نمی‌کاهد، فقط این عشق به آینده، عذاب حاضر را فراموش یا نامحسوس می‌سازد. خیال بهشت آینده، سوزش "جهنم حال" را از یاد می‌برد، اما جهنم حال از عذاب و سوزش نمی‌کاهد. انسان تنها زنده به "خیال بهشت آینده" نیست بلکه به "تمتع نقد، تمتع در حال حاضر" نیز علاقمند است و به این "تمتع نقد"، حق دارد. از این روست که وقتی "تب خیال بهشت در آینده" فرو نشست، احساس "عذاب دوزخ در حال"، بالا می‌رود.

لذت از تغییر دادن

کسی که می‌تواند چیزی وراء خود را تغییر بدهد، احساس قدرت می‌کند و لذت از این تغییر دادن می‌برد. ما وقتی بتوانیم دنیای خود را تغییر بدهیم، درک قدرت بینهایت خود را می‌کنیم. انسان با طلیعه آزادی، قدرت را دوست می‌دارد از این رو نیز دوست می‌دارد که دنیایش را روز به روز تغییر بدهد. اما دنیائی را که انسان تغییر می‌دهد، همیشه یک طرفه تغییرات را به خود نمی‌پذیرد. بلکه ناگهان دست در خود انسان و اجتماعش می‌اندازد و می‌کوشد که انسان را علی‌رغم میلش، تغییر بدهد. انسانی که تا به حال در تغییر دادن دنیا، از قدرتش لذت می‌برد، ناگهان در مقابل دنیائی که می‌خواهد و می‌باید او را تغییر بدهد، احساس عجز بی‌نهایت خود را می‌کند. انسان نمی‌داند که وقتی او دنیا را تغییر می‌دهد، دنیا هم روزی او را تغییر خواهد داد. انسان در اوج قدرت خود، متوجه عجز بی‌نهایت خود می‌شود. کسی که به دلخواه تغییر می‌داد می‌باید به نادلخواه تغییر بیابد و کسی که تغییر دادن را قدرت می‌داند، تغییر یافتن را عجز می‌داند. دنیا او را علیرغم میل و رغبت او، تحول می‌دهد و به انسانی که می‌پندارد که او تنها حق تغییر دادن دنیا را دارد، این عکس‌العمل غیرمترقبه، تلخ و عذاب‌آور است.

مسئله "حقیر یافتن خود" چندان عذاب‌آور نیست که ملاحظه این که دیگری، قدرت تغییر دادن او را دارد. این "احساس عجز در تغییر یافتن است" که عذاب‌آور می‌باشد. انسانی که درک قدرت در تغییر دنیا می‌کند، با "درک قدرت در تغییر دادن خود" آشنا نیست. انسان، آسان‌تر می‌تواند دنیا را تغییر بدهد، تا خود را. انسان، خودی دارد که از سخت‌ترین سنگ‌ها و فلزها، سخت‌تر و تغییرناپذیرتر است. انسان، روح خود را جاوید می‌خواند چون ایمان به این "تغییرناپذیری ابدی خود" دارد. او مطمئن است که خود او همیشه همان خود او هست. هیچ تغییری و تزلزلی در او تصرف نمی‌کند.

اما این خود او هم تغییر می‌پذیرد ولی تغییرات خود، به سهولت تغییرات طبیعت و دنیا نیست. رابطه تغییرات خود با تغییرات طبیعت چندان رابطه ساده و مستقیم نیست. از این گذشته با تغییر دادن طبیعت و صنعت و اقتصاد، به خودی خود و در سهولت تغییرات متناظر در انسان ایجاد نمی‌گردد. تغییراتی که در طبیعت داده می‌شود، به انسان "احساس قدرت" می‌بخشد در حالی که وقتی تغییرات متناظرش در انسان شروع می‌شود، ایجاد درد و عذاب می‌کند و انسان "احساس عجز" می‌کند. کسی که دنیا را در تمتع قدرت، تغییر قرار می‌دهد، باید

روزی در رنج و عذاب از عجزش، خود، تغییر بیابد. میل تغییر دادن دیگری با میل تغییر یافتن خود، در انسان عکس العمل های متفاوت و متضاد دارد. کسی که "تغییر دادن" را دوست می دارد و از آن لذت می برد، کسی نیست که به آسانی "تغییر یافتن" را هم دوست بدارد.

دنیای ما، دنیای لذت از "قدرت تغییر دادن است" نه دنیای "لذت از تغییر یافتن". ما به اکراه، تغییر می یابیم. دنیا باید ما را تغییر بدهد. اجتماع و تاریخ باید به ضرورت و با پنجه های سنگین خود علی رگم میل و رغبت ما، ما را تغییر بدهند. ما فقط طالب و عاشق تغییر دادن دنیا هستیم. ما فقط قدرت خود را در چنین تغییر دادنی درک می کنیم. فلسفه برای ما، تفسیر کردن و فهم (پذیرش) دنیا نیست بلکه تغییر دادن دنیاست. اقتصاد برای ما، روش تغییر دادن دنیاست. سیاسی برای ما روش تغییر دادن اجتماع است. صنعت، برای ما وسائل تغییر دادن دنیاست. ما مستقیماً به سراغ تغییر دادن خود نمی رویم. ما حاضر نیستیم به دلخواه خود، خود را تغییر بدهیم. چون "تغییر دادن خود"، "گم کردن خود"، "از دست دادن عینیت خود" است. از این روست که ما حاضر به تغییری در خود می شویم. که "خود ما" را تغییر ندهد. ما فقط تغییری را می توانیم تحمل کنیم که تغییری در "هویت ما" نباشد. تغییری، فقط مورد قبول است که انسان یا جامعه، استقلالش را حفظ کند، خودش بماند. هر چه تغییر به این "خودی خود"، به این "مغز درونی خود" نزدیک شود، بر اکراه و عذاب ما افزوده می شود. تغییراتی در ما، به آسانی صورت می بندد، که به این "خودی خود"، به این مغز درونی خود، نزدیک نشود و سکون و ابدیت آن را خدشه دار نکند. هر چه تغییر در ما، آسانتر است، تغییر دادن، مطبوع تر و دوست داشتنی تر است و هر چه تغییر در ما سخت تر است تغییر، نامطبوع تر و اکراه آمیزتر است. ما در تغییر دادن "چیزی که وراء ماست"، قدرت و سلطه خود را بر دیگری در می یابیم. از این روست که هر چه در بیرون از ما سخت تر و مقاوم تر است بیشتر ما را بر قدرت نمائی می انگیزاند و به ما لذت می بخشد و هر چه بیشتر ما بتوانیم مقاوم ترین چیز خارجی را تغییر بدهیم، برای ما نشاط آورتر است، چون بیشتر ما به قدرت خود پی می بریم. ما می کوشیم که در دنیای خارج بر سخت ترین، بر مقاوم ترین، بر تغییر ناپذیرترین چیزها قدرت پیدا کنیم. ما بر چیزی قدرت داریم که بتوانیم آن را تغییر بدهیم. قدرت، خواهان تغییر دادن سخت ترین چیزها است. از این رو نیز هست که با تغییر سنگ ها، فلزها، و طبیعت مرده شروع می کند. انسان از حرکت دادن به کوه ها، لذت می برد حتی ایمان به خدا، در "حرکت دادن به کوه ها" تجلی می کند.

تغییر دادن "دنیای برونسو"، در حینی که لحظه به لحظه بر سرمستی از قدرت ما می افزاید، ما را اغوا می کند. "درک قدرت" در تغییر دادن "دنیای برونسو"، ما را به عملی می کشاند که نتایجش را پیش بینی نکرده ایم. ما که با لذت، به تغییر دادن دنیای برونسوی خود پرداخته ایم، بی خبر از آنیم که آن چه را ما امروز تغییر می دهیم، فردا، او ما را تغییر خواهد داد. برای کسی که تغییر دادن به دیگری، لذت دارد و قدرت می آورد، تغییر پذیرفتن خود از دیگری، عذاب دارد و عجز می آورد. آن چه را امروز من تغییر می دهم، و لذت از گسترش قدرت خود می یابم، فردا همان "دنیای تغییر یافته که تجسم قدرت من است"، من را علی رگم میل من، تغییر خواهد داد، و این تغییر، انباشته از اکراه و نفرت من خواهد بود، چون من قدرت خود را فقط در "تغییر دادن دیگری" در می یابم.

انسان "طبیعت همگونی نیست" که همه وجودش، سختی یکنواخت داشته باشد. انسان از لحاظ "مقاومت در مقابل تغییر" طبیعتی ناهموار و ناهمگون دارد. همه وجود انسان، یکنواخت تغییر نمی کند. از این رو نیز به طور کلی نمی توان گفت که انسان "تغییر یافتن خود یا تغییر دادن خود" را دوست می دارد یا دشمن. آن چه به هویت و شخصیتش (به خودی خودش) نزدیک تر

می شود، انسان سخت تر و تغییر ناپذیرتر می گردد و بالطبع تغییر، دردناک تر و عذاب آورتر و اگره آمیزتر می شود. این "خودبخود"، دامنه ای از انسان است که هیچ گاه نباید "تغییر بپذیرد". انسان از این رو، برای نگاه داشتن ایمان به خود، ایده "ابدین روح یا بقای روح" را آفرید. هیچ تغییری در "خود حقیقی" او، کارگر نمی افتد. البته چنین "خودی" که وراء تغییرات هست، درد هم ندارد و عذاب هم نمی کشد. ولی انسان چنین خودی که "فراسوی تغییرات باشد" ندارد. از این رو نیز وجودیست که درد می برد و درست هر چه تغییر به این "قسمت های تغییر ناپذیرتر" نزدیک تر می شود، دردش نیز بیشتر می گردد و تغییرات در این قسمت ها را منفور می دارد.

بهشت نیز با همین قسمت از انسان سر و کار داشته است، چون قسمتی است که فاقد "درد" است و وراء دردهاست. اما "آن چه" احساس درد نمی کند، احساس شادی و نشاط هم نمی تواند بکند. و در واقع این قسمت از انسان (روح) در بهشت، نمی تواند کوچک ترین لذتی از نعمتهای بهشتی ببرد. انسانی که درد می کشد، لذت و تمتع را هم می شناسد. کسی که برای ابد، وراء درد است، وراء نشاط و لذت و تمتع نیز است. تمتع بدون درد امکان ندارد. بهشت تمتعات، در میان جهنم دردها ساخته می شود. لذیذترین تغییرات، تغییر دادن در چیزهاییست که وراء ما قرار دارند. تغییر دادن، آن چه وراء ماست، فقط احساس قدرت به ما می دهد. انسان، در این جا تغییر را شروع می کند، که قدرتش را بیشتر درک می کند و درد ندارد. تغییر، با دنیای خارجش شروع می گردد. تغییر دادن را از شیئی دیگری، از انسان دیگری، می آغازد. انسان می کوشد که همیشه تغییر را از "دیگری" شروع کند تا بیشتر احساس قدرت و شادی کند. ولی وقتی جان انسان، قطره ای از "جان دنیاست"، وقتی جان انسان بسته به جان طبیعت و دنیاست، از تغییر دادن دنیا، رنج خواهد برد. بنابراین لذت از تغییر دادن، و جرأت به تغییر دادن موقعی شروع می شود که انسان، فرد، شده باشد و از طبیعت و دنیا جدا شده باشد. انسانی که هنوز جانش به طبیعت بسته است، و برای او همه چیز، جاندار است و همه جان ها، به هم بستگی دارند، نمی تواند دنیا را تغییر بدهد چون تغییر دادن هر چیزی در طبیعت، آزار کرد خود اوست. "آزار کردن هر جانی"، آزرده شدن خود اوست هر جانی را که آزرده جان دنیا را می آزرده و جان خود متعلق به جان دنیا است. چنین انسانی از تصرف دنیا و غلبه بر دنیا، دست می کشد، چون چنین کاری، برای او درد آور است. اما وقتی به تغییر دادن دنیای خارج و طبیعت می پردازد، که دنیا فاقد "جان" شده است و جان او "با طبیعت" گره نخورده است. انسان از طبیعت، بریده است. طبیعت، دیگر با او نیست بلکه در برابر اوست. انسان باید از طبیعت آزاد شده باشد تا بتواند طبیعت را تغییر بدهد. انسان باید از اجتماع، آزاد شده باشد تا بتواند اجتماع را تغییر بدهد. انسانی که از درد می گریزد، قدرت خود را در تغییر دادن چیز دیگری که وراء او قرار دارد، در می یابد. انسان امروزه در پی "رفاه" و "تمتع بردن" و "تأیید لذت نقد در طول عمر خود" است و بر همین پایه است که از تغییر دادن چیزهای وراء خود لذت می برد.

روزی که "درد بردن" را یک ایده آل خود می شمرد، تغییر را از خودش شروع می کرد و چون اوج قدرت خود را در تغییر دادن خود و درد رسانیدن به خود می یافت، به "سخت ترین و مقاوم ترین چیز خودش" که "خودی خودش" و "روحش و جانش" باشد، از تغییر دادن شخصیتش، فردیتش می آغازید. متوجه "تولد تازه خود" می شد. و "تولد"، در درد صورت می گیرد. تغییر یافتن خود، تولد یافتن خود بود. و زائیدن و زائیده شدن، درد داشت. آفریدن خود، تولد تازه خود در درد بود. اما انسان امروزه از درد بردن می گریزد. ما نشاط و شادی و تمتع را دوست می داریم. بدین علت نیز است که ما "دنیای ماوراء خود" را تغییر می دهیم. فقط حاضریم، قسمتی از خود را تغییر بدهیم که درد نیاورد و عزا نداشته باشد. وقتی

می خواهیم تغییرات را در خود شروع کنیم، از "مفاهیم عقلیمان" شروع می کنیم. ما مفاهیم خود را که در عقلمان است تغییر می دهیم. مفهوم، چیزی است که ما نه آن را دوست می داریم نه دشمن. مفهوم چیزی است که نه ما را می کشد، نه ما را می راند، نه در ما ایجاد رغبت می کند نه ایجاد اکراه.

انقلاب، از عقل شروع می شود

ما می توانیم در "مفاهیم خود"، بدون آن که احساس کوچک ترین دردی یا شادائی بکنیم، یا مهر و بغضی داشته باشیم، تغییرات بدهیم. چون تغییر دادن هیچ مفهومی "درد و عذاب" نمی آورد، هیچ مفهومی در مقابل تغییر خواهی ما، مقاومت نمی کند. اگر در تغییر دادن مفهوم، ایجاد درد در ما می کرد، ما از تغییر آن ملاحظه می کردیم و با کوچک ترین تغییر دادنی، دست از آن بر می داشتیم. اما حسن مفاهیم عقلی همین است که ما می توانیم به طور دلخواه، آنها را تغییر بدهیم بدون این که این مفاهیم در مقابل ما مقاومت کنند و ما را عذاب بدهند. ما می توانیم به هر "مفهومی" دست بیندازیم. هر مفهومی را که به عرصه عقل بردیم، برای تغییر دادن، آزاد می شود. تا مفاهیم به "عرصه عقل" آورده نشده اند، به آسانی تن به تغییر یافتن نمی دهند. ما می توانیم مفهوم "هست" در مغزمان به سادگی تبدیل به مفهوم "نیست" بکنیم، بدون این که کوچک ترین ناراحتی و اضطرابی داشته باشیم. ما می توانیم مفهوم "نیست" را به یک چشم بر هم زدن، تغییر به مفهوم "هست" بدهیم، بدون این که کوچک ترین احساس نشاط و خوشحالی داشته باشیم. عقل ما از تغییر دادن، نمی ترسد. عقل موقعی می ترسد که منتظر ایجاد حس رنج و عذاب" باشد. ولی عقل ما مطمئن است که با تغییر دادن مفهوم، انتظار هیچ عذابی را نخواهد داشت. تغییر دادن مفهوم، همراه با زیر و رو کردن هیچ عاطفه ای نیست، نه ما را خشمگین می سازد، نه مهر ما را به جوش می آورد. آن چه در عقل ما رخ می دهد، گویا از ما نیست. ما در وجود عقل، عرصه ای پدید آورده ایم که می تواند "بی نهایت تحول و تغییر کند"، بدون این که در مابقی وجود ما، کوچک ترین تأثیری و تألمی پدید آورد. آن چه را ما "مطالعه عینی" یا "نگرش برونسوئی" می نامیم، چیزی جز همین آفرینش عرصه ای در وجود ما نیست که در حینی که از ماست، با ما سر و کار ندارد. تغییرات در آن، طوفان عواطف و احساسات و عذاب و اضطراب و خشم و نفرت و مهر و کین در ما بر نمی انگیزاند.

در این جاست که ما بدون واژه می توانیم از یک چیز، ضدش را بسازیم. در برابر یک فکر، فکر متضادش را بگذاریم. دو فکر متضاد را در همین عرصه، بدون هیچ گونه تألمی به هم پیوند می دهیم و همین طور بالعکس، یک وحدتی را دوباره می کنیم و دو قطب متضاد در آن پدید می آوریم. این جا دنیای عقل است. هر تحولی، بدون درد و اضطرابی و مهر و کین ممکن است. اما گامی که از این عرصه دورتر بگذاریم، هر تغییر کوچکی در ما، با شادی و الم، با مهر و کین، با خشم و نفرت و لذت همراه است. آن چه برای عالم عقل، نمایش قدرت بود، از این به بعد، آمیخته با عواطف و احساسات است. ما می کوشیم تا هر چیزی را "عقلی بسازیم" تا امکان و سهولت تغییر دادن آن را پیدا کنیم. عقل، آغاز تغییرات و انقلابات است. انسان هر چیزی را که می خواهد تغییر بدهد، باید عنصری از عقل در آن بیامیزد. برای تغییر دادن دین، باید کوشید که "تصویرات و تشبیهاتش" را تبدیل به "مفاهیم" ساخت. برای تغییر دادن "عمل"، باید آن را با یک "غرض اولیه" و یا "یک مقصد نهائی" همراه ساخت، تا سرپای عمل، عقلی ساخته شود. آن گاه همه عمل ما، حرکتی می شود که زائیده از یک غرض است یا حرکتی می شود به سوی هدف و کمال و مقصد. سراسر عمل، عقلی می شود. برای تغییر عواطف و احساسات، ما از همه عواطف و احساسات خود، تجلیاتی از عقل خود می سازیم.

بدین سان امکان تغییر دادن به دین و عمل و عواطف و احساسات می دهیم. با عقلی ساختن این پدیده ها، می کوشیم تا با همان سهولت و سرعت، تغییراتی را که به عقل داده ایم در این پدیده ها نیز صورت دهیم. اما عواطف و احساسات و اعمال از این "عقلی سازی ها" گول و فریب نمی خورند. نه عمل ما به طور سراسری در یک "جنبش کمالی یا به سوی هدف" حل می شود نه به طور سراسری می تواند زائیده یک غرض و نیت باشد.

همین طور هیچ گاه دین حاضر نمی شود که "تصاویر و تشابیهش" را تقلیل به "مفاهیم عقلی" بدهد، ولو آن که موقتاً برای مصلحت زمانی و مکانی از تصاویر و مفاهیمش و تشابیهش، مفاهیم متداول زمان را برای جلب توجه مردم بیرون بکشد. این عینیتی را که میان "تصاویر دینی" و "مفاهیم عقلی" می دهد، با تغییر شرائط زمانی، بلافاصله منکر می شود و می کوشد از همان تصاویر، مفاهیمی دیگر بیرون بکشد. از این گذشته تقلیل یافتن به مفاهیم عقلی برای دیدن خطر دارد، چون خود دین در بحبوحه تحولات قرار می گیرد و این تغییرات، به سطوح اکتفا نمی کنند. بنابراین بازگشت دین، با همه تلاش ها برای عقلی سازیش، به تصاویر حتمی است، تا آن که خود را از دسترسی تغییرات خارج سازد.

تلاش برای عقلی سازی هر پدیده ای، تلاش برای "تغییر دادن آن" و "کاستن درد تغییرات" و "کاهش مقاومت این پدیده ها در مقابل تغییرات" است. ما با عقلی سازی دین و عواطف و احساسات و اعمال به خود جرأت می دهیم تا در آنها نیز تغییرات بی نهایت بدهیم. ما با عقلی ساختن آن چه در عمق ما نشسته است، "خود" را به تغییر یافتن "اغوا" می سازیم. ما می کوشیم که دنیای عقل را در سراسر وجود خود گسترش دهیم و همه چیزها را در خود، استحاله به عقل بدهیم، تا تغییر دادنشان، سهل و بی درد باشد و بر درک قدرت ما بیفزاید.

بدون جهنم، هیچ بهشتی را نمی توان ساخت

بالاخره دنیائی را که در وراء خود به میل و با نشاط و قدرت، تغییر داده ایم، در خانه خود ما را می کوبد، تا درون ما را، طبق ضروریاتش، آن طور که دنیا می خواهد، تغییر بدهد و ما در مقابل این دنیا ضعیف تر از آنیم که بتوانیم تاب مقاومت داشته باشیم و از این جاست که فصل "درک قدرت" پایان می پذیرد و فصل "درک درد" شروع می شود.

هر که می خواهد دنیا را تغییر بدهد، تغییر را از عقل شروع کرده است. کسی که قدرت عقلی دارد، "تغییر دادن" را چیزی سهل می شمارد و فراموش می کند که انسان، تنها از عقل تشکیل نشده است و به آسانی نمی توان "سرپای انسان" را تبدیل به عقل ساخت و بالطبع "تغییر دادن انسان" عذاب آور است. عقل در تغییرات بی نهایت مفاهیم کوچک ترین دردی ندارد. عقل، قسی است ولی نمی داند که قساوت چیست. دنیای ما، دنیای انسان است و تغییر دادن انسان، دردناک است. آن که "دنیا" را می خواهد تغییر بدهد، انسان ها را تغییر می دهد و انسان ها را به عذاب می آورد. برای آن که "انسان و اجتماع" عذاب نبرد، او فلسفه ای می سازد که قساوت را موجه و مشروع می سازد و به آن حقانیت می دهد. گروهی که به خود رسالت تغییر دادن دنیا را می دهند، برای آنها "تغییر دادن" لذت دارد، چون احساس قدرت خود را می کنند اما برای مابقی اجتماع که باید "تغییر بیابند"، تغییر یافتن، عذاب آور است و احساس عجز خود را می کنند. کسی که تغییر می دهد، چنان "لذت درک قدرتش" او را فرا می گیرد که نمی تواند احساس بکند که آن که تغییر داده می شود، آخرین تلخی و درد عجز خود را می برد. کسی که "تغییر می یابد"، با "سراسر وجودش" سر و کار دارد ولی آن که تغییر می دهد، قدرت عقلش، وجود او را فرا گرفته است. او "عقلی شدن هر انسانی" را یک

جریان بدیهی و عادی و پیش پا افتاده می داند. هر کجا عقل، حکومت کند، به آسانی باید تغییر بکند.

ایمان به عقل در هر انسانی، سبب می شود که انسان معتقد بشود که هر انسانی به طور طبیعی، همگام با تغییرات می شود. و هر مقاومتی علیه تغییر و انقلاب، از فقدان عقل، از ظلم و جهل، از مقهور بودن به عواطف، از ضعف و عجز او سرچشمه می گیرد. عقل باید حکومت کند و پیروز شود. عقل بالاخره به ما حق قساوت کردن و تحمیل فکر و تحمیل تغییرات را می دهد. آن که تغییر دادن دنیا را ایده آل خود ساخته است، به خود " حق عذاب دادن دیگران" را می دهد.

هر کسی که می خواهد بهشت بسازد، " حق ساختن جهنم" را نیز با " حق ساختن بهشت" از مردم می گیرد. به هر کسی که "حق ساختن بهشت" برای خود دادید، به او " حق ساختن جهنم" نیز برای خود داده اید. بدون جهنم، هیچ بهشتی بنا نمی شود. برای این که بهشتی ساخت، باید پیشتر جهنمی ساخت. برای رسیدن به هر بهشتی، معمولاً باید از جهنم هائی گذشت. بهای هر بهشتی، چندین جهنم است. هر کسی می خواهد بهشتی بسازد، وقتی دست به ساختن بهشت می زند متوجه می شود که پیش از ساختن بهشت، احتیاج به ساختن جهنم دارد.

برای رسیدن به بهشت، باید صبر کافی برای عبور از جهنم ها را داشت. کسی که همیشه در عبور از این جهنم ها به فکر بهشت است، به بهشت خواهد رسید. ولی کسی که تنها دلش را به " بهشت نامعلوم در آینده" نمی تواند خوش کند، این " جهنم دوره گذر"، او را به شدت خواهد سوزانید. برای عبور از جهنم ها، باید " خیالی نیرومند از بهشت" با خود داشت و هیچ گاه این خیال را رها نکرد. ولو آن که هیچ " خیال آبادی" جامه تحقق به خود نپوشاند، با داشتن چنین خیالی، زندگانی در بسیاری از جهنم های اجتماعی، گوارا تر خواهد شد.

فراموش نکنید، به کسی که حق ساختن بهشت و خیال آباد داده اید به او هم "حق" و هم "قدرت" ساختن جهنمی را نیز داده اید و معمولاً از این حق و قدرت دوم، زودتر و بیشتر استفاده خواهد برد. ساختن جهنم آسان تر از ساختن بهشت است.

چهارده ژوئن ۱۹۸۳

آیا طبقه توسط میانه رو است؟

رسالت تاریخی طبقه متوسط در ایران

باید حکومت کرد

برای قدرت داشتن باید به "فکر" قدرت بود رسیدن به قدرت، احتیاج به "فلسفه قدرت" دارد. قدرتی که عبارت بدی نشده است خود را نمی شناسد و نمی تواند به دیگران خود را بشناساند. قدرتی که خود را به خود و دیگران می شناساند، اعتبار پیدا می کند. آن که آزادی می خواهد، باید قدرت بخواد و آن که برای کسب آزادی قدرت می جوید، باید وارد دنیای سیاست بشود.

آن که دست از سیاست می کشد و از سیاست می پرهیزد، دیگران بر او حکومت خواهند کرد. وقتی تو حکومت نکنی، دیگری بر تو حکومت خواهد کرد. هیچ کسی بهتر از من بر من حکومت نمی کند. انسان در اجتماع فقط دو امکان دارد: یا باید خودش حکومت کند یا باید حکومت دیگری را بر خود بپذیرد، و خود، برده و مطیع دیگری بشود. کسی که دست از سیاست و حکومت می کشد، آزادی نخواهد داشت. شاید ما از "حکومت کردن" اکراه داشته باشیم ولی به "آزادی داشتن" علاقمندیم. برای خاطر همین آزادی که دوست می داریم، باید آن اکراه را بر خود بپذیریم. این "اکراه به خاطر آزادی" بهتر از آن "اکراه در زیر استبداد" است. اکراه به خاطر آزادی برای آن است که نمی دانیم آزادی بدون قدرت ممکن نیست ولی اکراه در زیر استبداد برای آن است که ما آزادی خود را هیچ گاه نمی توانیم از یاد ببریم. اکراه از حکومت کردن، نشانه جدا پنداشتن آزادی از قدرت است و اکراه در زیر استبداد نشانه نپذیرفتن قدرت بدون آزادی است.

کمک به ضعیف

کسی که سیاست را به دیگری وا می گذارد، خود را در اختیار دیگری می گذارد. بدون اظهار قدرت و حاکمیت، نمی شود زیست. کسی که در سیاست مداخله نمی کند، اظهار به عجز خود می کند، و هر قدرتی در اجتماع، طبیعتش، گسترش است. هر کجائی "خلاء ضعف" پیدا شد، قدرت طلب آن را پر می کند. کسی که دست از سیاست می کشد، امکان گسترش به قدرت طلب می دهد. قدرت طلب، همیشه به کمک "عاجز و ضعیف" می شتابد، تا تسلط به عاجز و ضعیف پیدا کند. قدرت طلب همیشه ضعفا را دوست می دارد. قدرت طلب همیشه پرچم مستضعفین را به دوش می کشد. جائی که می شود کمک کرد، جائی است که می توان قدرت به دست آورد. ضعیف، نباید کمک هیچ کسی را بپذیرد، چون هر کمکی به ضعیف، ضعف او را پایدار می سازد. ضعف، با کمک گرفتن از دیگری، ضعیف می ماند. ضعیف، با کمک دیگری نیرومند نمی شود. کمک، همیشه ضعیف می سازد. ضعیفی که از کمک دیگری چشم می پوشد و به خودش اطمینان می کند، اولین گام به سوی کسب قدرت برداشته است. کارگرانی که کمک از روشنفکران می گیرند، آقای فردای خود را می پروراندند. روشنفکری که به کمک کارگران می شتابد، در پی کشف میدان قدرت است. قدرت را کسی "انفاق" نمی کند. با قدرت، هر کسی "تصرف" می کند. دنیای قدرت، دنیای اخلاق نیست. دنیای سیاست در دموکراسی، دنیای "پخش عادلانه قدرت میان افراد" است نه دنیای "بخشش قدرت از نیرومند به ضعیف". کسی قدرت را به کسی برای این که "تقوای اخلاقی" دارد و "متقی و

عادل" است، و انمی گذارد. محاسبات قدرت را نباید با معاملات اخلاقی در هم آمیخت. کسی که قدرتش را به مردی برای تقوایش می بخشد، حسابداری قدرتش از دستش بیرون می رود. هیچ قدرتی بر اصل "تقوا" تقسیم نمی شود. متقی ترین شما نباید مقتدرترین شما باشند. قدرتی که متقی بر پایه تقوایش می گیرد "حقوق سیاسی" شما را تبدیل به "اصول اخلاقی" می کند. در اخلاق، عمل نیک، ایجاد هیچ حقی نمی کند. کسی که قدرتش را به متقی می دهد، یک عمل اخلاقی می کند. بنابراین این عمل او ایجاد حقی برای او نمی کند متقی برای تقوایش، قدرت دیگری را می گیرد، از این رو دیگری نمی تواند بر او حقی داشته باشد و متقی فقط بر میزان تقوایش عمل می کند نه بر پایه "حق دیگری به او". قدرت در دموکراسی بر پایه "حق"، تقسیم می شود نه بر اصل اخلاق به دین. کسی به من قدرت را "نمی بخشد"، بلکه هر فردی به عنوان انسان "حق به قدرت" دارد و حق ندارد این "حق به قدرت" را از خود سلب کند.

هر کسی از "حقی که او به قدرت دارد"، استفاده نبرد و در حکومت و سیاست شرکت نکند امکان گسترش و تجاوز قدرت برای دیگری باز می کند. ستمکار برای این پدیده می آید چون "ستم پذیری" است. "قدرت بیش از حد" به وجود می آید چون جایی در اجتماع "ضعف بیش از حدی" است. این "ضعف بیش از حد" را در اجتماع باید رفع کرد تا آن "قدرت بیش از حد" از بین برود. کسی که آزادی می خواهد ولی سیاست نمی خواهد، کسی است که می خواهد بدون قدرت زنده باشد. آزادی را می توان فقط در "دنیای سیاست" داشت. "آزادگی"، یک واقعیت "فردی" است، ولی "آزادی"، یک واقعیت اجتماعی.

وداع از آزادی- به استقبال آزادی

در "آزادگی"، هر کسی، می خواهد نه آقا داشته باشد نه آقای کسی باشد. نه می خواهد بر کسی حکومت کند نه می خواهد دیگری بر او حکومت کند. آزادگی، نفی قدرت می کند. آزادگی، فارغ از قدرت است. اما در آزادی، هر کسی می خواهد حاکم بر اجتماع خود باشد. او وقتی امری را اطاعت می کند که از خودش باشد.

آزادگی را می توان به طور "فردی" تحقق داد. ولی آزادی را فقط با همکاری دیگران می توان تحقق داد.

هیچ کسی به خودی خودش، آزاد نمی شود. تا کسی قدرت نمی خواهد، کسی نیز مزاحمش نیست، حتی تشویق هم می شود.

مزاحمت از موقعی شروع می شود که انسان "حق خود را به قدرت برای کسب آزادیش" بطلبد. برای آزادگی، قدرت لازم نیست، ولی آزادی بحث "برخورد قدرت ها و تعادل قدرت هاست" ایده آل آزادی عرفای ما، قدرت را برای ما مکره می سازد، ولی برای کسب آزادی، قدرت شرط اول است. بر اساس "قدرت هر یک از ماست" که مسئله تعادل قدرت ها در اجتماع و سیاست طرح می گردد. ما باید دنیای "آزادگی" را ترک کنیم و وارد دنیای آزادی بشویم. در آزادی، قدرت دوست داشتنی است. قدرت را به اندازه آزادی و برای آزادی خود باید داشت. هر کسی باید مقتدر باشد، تا بتواند آزاد باشد. بدون قدرت، می توان "آزاده" شد ولی نمی توان "آزاد" بود. "جامعه آزادگان" وجود ندارد، بلکه "افراد آزاده" معدودی در یک "جامعه ضعیف و غیر آزاد" وجود دارند. برعکس، آزادی را می توان فقط در "جامعه آزاد" داشت. در جامعه آزاد، همه آزادند و یا باید همه آزاد باشند. همه حق به آزادی دارند. در جامعه ای که یکی آزاد نیست، همه آزادی ندارند. از این رو در جامعه آزاد، هر کسی موظف است برای

"تضییع حق آزادی" یک فرد یا گروه دیگر ولو آن که نیز بی اهمیت باشد، مبارزه کند. فقدان آزادی یک نفر صدمه به آزادی من و آزادی اجتماع می زند. کسی که قدرت و سیاست را نمی خواهد، باید با یک اکثریت ضعیف در جامعه و چند نفر آزاده در آن که همه فاقد قدرتند، قناعت کند و دست از "آزادی" بکشد. توجه دادن مردم به "آزادگی"، امروزه، انحراف دادن مردم از "آزادی است". از این رو بود که در زمان شاه این قدر به عرفان اهمیت داده می شد. ایده آل آزادگی، ما را از تحقق آزادی باز می داشت. چنین آزادگی بر ضد آزادیست. با آزادگی حافظ، مانع رشد آزادی شدن، تبدیل حافظ به دشمن آزادیست. ما به اندازه کافی درس آزادی خوانده ایم. باید الفبای آزادی را آموخت یعنی باید الفبای قدرت را فرا گرفت.

چرا سیاست، کثیف است

آنانی که می خواهند، فقط از زندگانی لذت ببرند و کاری به سایر کارها ندارند، و برای "حصر وقت در تمتع"، دست خود را به سیاست "آلوده نمی سازند"، باید به اجبار از "داشتن آزادی" نیز صرف نظر کنند. بدون ناراحتی سیاسی نمی شود خوش بود و خوشی با سیاست به دست می آید. سیاست کثیف پشت دیوار خانه من نمی ماند و برای ورود در خانه من در نمی زند. سیاست کثیف، هر کسی را کثیف می سازد ولو آن که در خانه اش را محکم ببندد و دیوار خانه اش را هم به آسمان بکشد. با جدا ساختن خود از سیاست و کناره گیری از سیاست، سیاست را نمی شود تمیز ساخت و خود را نمی توان پاک نگاه داشت. سیاست، دریائی است که هر کسی در آن شنا می کند و وقتی که کثیف شد، همه آلوده می شوند. در چهار دیواره خانه من، این آب "گر" نمی ماند. یا تمام دریای سیاست باید تمیز بشود یا همه جایش کثیف خواهد بود.

سیاست، کثیف است چون همه ما کثافت خود را در "دریای سیاست و اجتماع" می ریزیم. سیاست، زباله دان ما شده است.

چون ما سیاست را تحقیر می کنیم. هر چه را حقیر می سازیم کثیف می سازیم. زباله دان جای کثافت است. ما تاریخ را هم تقلیل به زباله دان داده ایم چون به تاریخ به نظر تحقیر می نگریم. ملتی که تاریخش را زباله دان می کند هیچ مرد تاریخی نخواهد پرورد. تاریخ جایی است که بالاخره همه چیز قضاوت و تصفیه می شود. سیاست برای این آلوده است، چون "همه مردم" در سیاست شرکت نمی کنند. جایی که "همه مردم" می کوشند در سیاست مداخله کنند، فضای سیاسی، باز و روشن و شفاف می ماند. هر کسی برای "حفظ قدرتش"، احتیاج به اطلاعات صحیح از شئون و امور اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد. همین "تقاضای مصرانه همه برای داشتن اطلاعات"، ایجاد فضای روشن سیاسی می کند. چون هیچ کسی نمی گذارد که اطرافیانش آب را آلوده سازند. هر چه از این احتیاج به اطلاعات، کاسته شود، و مردم نسبت به حفظ قدرت خود لاقید بشوند، فضای سیاسی، مه آلود خواهد شد. جایی سیاست کثیف می شود که مردم خود را از سیاست دور بدارند. دوری از سیاست، انسان را پاک نگاه نمی دارد ولی سیاست را کثیف تر می کند، کسی که می خواهد قدرتش را بگستراند، آب را گل آلوده می سازد، تا کسی "گسترش قدرت او را نبیند" و دیگری قدرت خود را می خواهد بگستراند وقتی من نخواهم اظهار قدرت در عالم سیاسی بکنم.

کسی که دست از سیاست می کشد، ایجاد خطر برای دموکراسی می کند. چون در دموکراسی هر کسی باید حکومت کند. هر کسی که در سیاست مداخله نمی کند، دست از حق حاکمیت خود می کشد. کسی که در سیاست مداخله نمی کند، از تنفیذ قدرتش دست می کشد و بدین سان "خلاء قدرت" می سازد، و هر چه این "خلاء قدرت" زیادتیر شد (افراد، لاقید تر به سیاست شدند)

امکان رشد یک "قدرت مطلق" در این خلاء بزرگ، می افزاید. یک "خلاء بزرگ قدرت"، هیچ گاه خالی نمی ماند و تقاضای پر شدنش در جامعه، قدرت طلبان را به رقابت تصرف این "خلاء بزرگ قدرت" می انگیزاند. قدرت طلب همیشه تصرف قدرت را از "خلاء قدرت" شروع می کند. همیشه می کوشد فضائی را که لاقیدهای سیاسی ایجاد کرده اند در آغاز پر کند. در هر جامعه این "خلاء بزرگی" را که لاقیدهای سیاسی ایجاد می کنند، آماده تصرف است و هر کسی که آن را تصرف کرد، مابقی قدرت های جامعه را می تواند تصرف کند. بدین سان عدم مداخله در سیاست، شرط ضروری و کافی برای پیدایش "حکومت استبدادی" است. کسی که در سیاست مداخله نمی کند، به خود خدمتی نمی کند و به جامعه ضرر می رساند. جایی که هیچ کس در سیاست نیست، فقط یک نفر قدرت مطلق دارد. برای نفی قدرت مطلق باید همه در سیاست وارد شوند. هر کس سهمی از قدرت در اجتماع دارد و وقتی این سهم از طرف او تصاحب نشد، از طرف دیگران چپاول خواهد شد. ملت قدرتی را که از شاه گرفت، تصاحب نکرد. هر کسی سهمش را به خانه نبرد و شبانگاه همه این قدرت را دیگری تصاحب کرد.

آوارگان امروزی و تبعیدیان دیروزی

تمرین دموکراسی از آن جا شروع می شود که هر کسی تصمیم بگیرد در سیاست وارد بشود و از "تمتع گیری خالص برای خودش" چشم بپوشد. برای "داشتن زندگانی مرفح" نیز باید سیاست داشت. بدون ورود در سیاست. هیچ قدرتی (هر چه هم مطلق باشد) نخواهد توانست "امنیت برای تمتع از رفاه" را برای ما بیافریند. امنیت اجتماعی و حقوقی و مملکتی را نمی توان تنها به پلیس و ارتش وا گذاشت. از طرفی امروزه بزرگ ترین لذت های مادی، بدون داشتن آزادی، نه تنها بی مزه است، بلکه تلخ هم می باشد. این آزادیست که چاشنی ضروری هر لذتی و رفاهی است. شاید بسیاری از ایرانیان در خارج باشند که برای "تمتع بردن محض" حاضرند در بازگشت به ایران هر گونه شرائط سیاسی را بپذیرند. اما همین ایرانیان که در خارج با همه بی زبانی و غربت رنج می برند، اما با "مزه آزادی" آشنا تر شده اند و باید بدانند که "رفاه و تمتع خالص" نیز در ایران، دیگر آنها را ارضاء نخواهد کرد. رنج از غربت، مزه آزادی را از بین نمی برد ولی وقتی غربت تمام شد، آزادی مزه اش زیر زبان می آید. دوری کردن از سیاست، انسان را از فشار پنجه های قدرت نمی رهاوند. برای رهایی از فشار پنجه های قدرت باید نیرومند شد، باید سیاسی شد و انسان در "سازمان دادن خود در گروه هاست" که "قدرت سیاسی" می یابد. حتی علی رغم "دولت سیاسی" باید "سازمان های متشکل سیاسی فراوانی" باشند، تا آزادی در اجتماع تأمین گردد. برای کسب آزادی راهی جز "متشکل شدن" نیست تا "قدرت سیاسی" پیدا گردد. فرد را به آسانی می توان از بین برد اما یک سازمان سیاسی دوامش و مقاومتش بیشتر است. یک مستبد می تواند به راحتی "افراد مزاحمش" را که همان "رجال سیاسی" هستند از بین ببرد یا تبعید کند، ولی "سازمان های سیاسی" را نمی تواند به راحتی نادیده بگیرد و از هم متلاشی سازد. مبارزه برای آزادی، مبارزه در سازمان های متشکل است. برای آزادی، تنها نمی شود جنگید. آزادی در جامعه و با جامعه و برای جامعه است و در جمع است که باید برای آزادی جنگید. "آزادگی" را می توان به تنهایی یافت. اما برای "آزادی" باید متشکل شد. آزادگی، فارغ از قدرت است، لاقید به قدرت است اما آزادی را فقط با قدرت می توان به دست آورد. آزادی، یک مسئله سیاسی است و سیاست فقط در سازمان دادن قدرت های فردی امکان دارد. بدون سیاست نمی شود در جامعه زیست. سیاست هوائی است که ما باید در سیاست تنفس بکنیم تا زنده بمانیم. آزاد، می تواند آزاده بشود ولی آزاده نمی تواند آزاد باشد. حافظ آزاده ای بود که نمی توانست آزادی داشته باشد.

کسب قدرت و آزادی، مشکل تر از کسب ثروت است. کسی که قدرت و آزادی نمی تواند کسب کند، ثروتی که به دست آورده در خطر و تزلزل است. کسی که قدرت و آزادی ندارد، مالک خاک و وطنش نیست. انسان آن قدر مالک است که قدرت و آزادی دارد. مالک بدون قدرت و آزادی، یعنی یک نفری که حکم به تبعیدش داده اند ولی هنوز آن حکم را ابلاغ و اجرا نکرده اند.

آوارگان امروز، تبعیدیان دیروزند که از حکم تبعیدشان بی خبر بودند. حکم تبعیدشان را شاه داده بود، ولی خمینی ابلاغ و اجرا کرد. آنها دیروز، مالکین بی قدرت بودند. بدون قدرت، انسان بی وطن می شود. اگر قدرت مال همه بود، کسی نمی توانست وطن را از دست "همه" بیرون آورد و بالاخره اگر قدرت مال همه بود، کسی انقلاب نمی کرد و کسی که قدرت را تصاحب کرد آن را به "همه نمی بخشد". شاه را همه از قدرت انداختند اما نمی دانستند که چگونه باید قدرت را تصاحب کرد. می شود قدرت را از چنگال کسی بیرون آورد، اما تصاحب آن قدرت تنها بیرون آوردن این قدرت از چنگال او نیست. با سلب قدرت از شاه، تا آن که قدرت مال همه بشود، فاصله زیادی بود. پیش از هر قیامی، سهمی را که باید از قدرت برد، مشخص سازید.

قدرت خود را نباید به هیچ رهبری بخشید. قدرت، بخشیدنی نیست. انسان، هر چه را "بخشید"، هیچ حقی به برگشتنش ندارد.

بخشیدن که یک عمل بزرگوارانه اخلاقیست، ایجاد حق نمی کند. ثروت را وام می دهند تا با بهره باز پس بگیرند اما قدرتی را که به وام بدهند، نه تنها هیچ گاه باز پس نخواهند گرفت، بلکه باید بهره آن را نیز به وام گیر بدهند. تنها چیزی که وام دادنی نیست، قدرت و آزادی است.

باید قدرت خواست

امروزه "قدرت خواهی" یک امر طبیعی و بدیهی به نظر می رسد. ولی "خواستن قدرت" همیشه چنین بدیهی و طبیعی در اجتماع نبوده است. با پیدایش طبقه متوسط در تاریخ است که "قدرت خواهی" کشف می شود و با قدرت خواهی، مسئله "آزادی" در اجتماع طرح می شود. بدین سان طبقه متوسط در تاریخ جدید، قدرت خواهی و آزادی را کشف می کند. و کسی که برای اولین بار کشف می کند که قدرت خواستن خوب است، آگاهانه راه و روش به دست گرفتن قدرت و آزادی را کشف می کند.

همین کار را طبقه متوسط در اروپا کرد ولی طبقه متوسط در ایران حتی آگاهانه قدرت را نخواست تا چه رسد به این که درباره راه و روش تصاحب قدرت و آزادی خودش بیندیشد. طبقه متوسط در ایران، بی فلسفه بود.

در گذشته، هیچ کس قدرت نمی خواست. هیچ کس حق نداشت قدرت بخواهد. هر کسی در مقامی بود که خدا می خواست، هر کسی در طبقه مقدرش بود. این خداست که قدرت می دهد و قدرت می گیرد. قدرت، همه اش از آن خدا و نمایندگان و برگزیدگانش است. تغز من تشاء و تدل من تشاء. کسی حق دخالت در کار خدا نداشت. طبقه متوسط، موقعی وجود پیدا می کند که قدرت "بخواهد".

طبقه پائین، مشروعیت "داشتن قدرت" نداشت و به فکر داشتن قدرت نبود و قدرت را حق خود نمی دانست. این قدرت را خدا به او نداده بود که حقش را بخواهد. طبقه بالا، مشروعیت

داشتن قدرت داشت. خدا او را برای قدرت برگزیده بود و این حق را به خود منحصر می دانست. از این رو "خواستن قدرت" امری بر ضد مشیت الهی و بر ضد نظام الهی بود. اما طبقه متوسط برای موجودیت خود باید قدرت "بخواهد" و باید "مشروعیت" یا "حقانیتی" برای این "خواست خود" پیدا کند. وقتی دین و آخوند این مشروعیت را به او نمی دهد او بر پایه عقل و در فلسفه، حقانیت خود را می یابد. طبقه متوسط، فقط بر پایه عقل، حقانیت وجودی خود را می یابد نه در دین. او برای آن که بتواند "قدرت بخواهد" و به خود ایمان آورد و اعتماد نفس پیدا کند باید ایجاد فلسفه بکند. دین، فقط قدرت را به یک فرد یا گروه خاصی بر میزان خاصی می دهد. آن که خدا بر می گزیند، آن که خدا به طور خاصی به او علم خودش را می دهد (امام) قدرت دارد، حق و مشروعیت داشتن قدرت دارد. طبقه متوسط حتی حق موجودیت ندارد. از این رو طبقه متوسط از دین نمی تواند مشروعیت برای قدرت خود بیرون بکشد. طبقه متوسط احتیاج به "فلسفه" دارد. این عقل است که حقانیت وجودی و حقانیت قدرت و آزادی به او می دهد. قدرت برای طبقه متوسط بر معیار "ارث و نص و سنت" معین نمی گردد. قدرت برای طبقه متوسط فقط و فقط "کسبی و لیاقتی" است. طبقه متوسط، نه از سنت نه از دین، نه از وراثت، نه از نص، حقانیت قدرت خود را می تواند استخراج کند. حقانیت قدرت او فقط و فقط بر پایه "کسب و لیاقت شخصی" قرار دارد. در عالم دین "خواست قدرت بر خود"، یک عمل ضد دینی و ضد الهی است. خداست که قدرت را می دهد و تنها برای اجرای "خواست خدا" قدرت از خدا و در خدمت تنفیذ امر خداست. اما طبقه متوسط می داند که آزادی یعنی "تضمین خواست او" و این فقط بر پایه "قدرتی" استوار است که انسان مستقلاً و بدون دخالت دیگری، کسب کند. او قدرت را برای تنفیذ آزادی خود می خواهد نه برای تنفیذ "خواست خدا". از این رو خواست چنین قدرتی، بر ضد اراده و حکمت الهی است. طبقه متوسط در ایران در اثر عدم تشخیص این نکته اساسی، که تناقض وجودی او را با دین و آخوند نشان می دهد ندانسته همیشه آخوند را "مدافع منفعت و موجودیت خود" دانست. و به جای تهیه "فلسفه خود" از "دین برای مشروعیت وجودی خود مدد خواست". بر دشمن وجودی خود برای ابقاء وجود خود تکیه کرد و هنوز ندانسته و ناخودآگاهانه این عمل احمقانه را ادامه می دهد و از طرفی هر چه روشنفکران به مدد فراهم ساختن ایدئولوژی برای طبقات پائین هجوم آوردند، طبقه متوسط برای "توجیه وجود خود" بیشتر به دین اتکاء کرد. بدین سان بزرگ ترین "اشتباه جبران ناپذیر تاریخی" خود را در انقلاب اخیر کرد. روشنفکران به طبقه متوسط خیانت کردند چون تنها طبقه متوسط بود که می توانست قدرت را به دست آورد و ایجاد آزادی سیاسی کند. و آزادی سیاسی مقدمه و شرط ضروری آزادی اقتصادی است. جائی که آزادی سیاسی نیست نمی توان آزادی اقتصادی ایجاد کرد. آزادی سیاسی کافی نیست اما لازم است.

مرزهای طبقه متوسط

طبقه متوسط، طبقه ایست که دو مرز دارد یعنی همه طرفش باز است. طبقه بالا و طبقه پائین فقط یک مرز دارند و همه قوای دفاعیشان در همین "یک مرز" متمرکز شده است و طبق ماهیت طبقه متوسط، هر دو مرز طبقه متوسط "باز" است. هم کسی که از طبقه بالا فرو می آید، ناگهان به قعر "فرو نمی افتد". فردی که از طبقه بالا، نزول می کند، داخل طبقه متوسط می شود.

همین طور طبقه متوسط راه نفوذ به "طبقه بالا" پیدا می کند. طبقه متوسط "سدی را که طبقه بالا دور خودش می سازد" می شکند و نمی گذارد که طبقه بالا به صورت یک "طبقه سر بسته" درآید. طبقه پائین از این به بعد، با یک خط تجاوز ناپذیر متافیزیکی از طبقه بالا بریده

نمی شود بلکه "راه عبور" از طبقه پائین به طبقه متوسط و از طبقه متوسط به طبقه بالا "برای همه باز و ممکن" می گردد. طبقه پائین، امید و امکان و شانس زیاد برای گذر به طبقه متوسط دارد. برای اولین بار، طبقه متوسط، "خط فاصلی" که میان طبقه بالا و طبقه پائین بود (که یک خط گذر ناپذیر بود) از بین می برد. طبقات اجتماع، دیگر طبقات بریده و مجزا از هم نیستند بلکه طبقه متوسط آن "مرزها" را تبدیل به "گذرگاه" ساخته است. با نفی "حد فاصل ماوراءالطبیعی" به وسیله طبقه متوسط، عملاً جریان "نفی طبقات" صورت می گیرد. با امکان تحرک و عبور از هر طبقه به طبقه دیگر، معنای طبقات دوگانه مارکسیستی و قرون وسطائی از بین می رود.

طبقه متوسط، خطوط مرزی میان خود و طبقات دیگر را "حد فاصل" و "حد تجاوز ناپذیر" نمی سازد بلکه "یک مرز آزاد برای گذر" می سازد. ورود و خروج در طبقات احتیاج به گذرنامه ندارد. معیار پیشرفت در جامعه برای طبقه متوسط فقط "کسب شخصی و لیاقت شخصی" است، بدین سان، هر گونه مرزی و حد فاصلی که از بالا (از خدا یا سنت) دیکته می شود طرد می گردد. کسب شخصی و لیاقت شخصی، مرزی و معیار خود ندارد. در واقع طبقه متوسط می تواند ایده آل بزرگی در سراسر جامعه پدید آورد و آن این است که به تدریج سراسر جامعه را در طبقه متوسط جذب کند و عملاً به طور تقریبی جامعه، طبقه متوسط بشود و عملاً نفی طبقات کند.

همین "نفی مرز" به عنوان "حد فاصل و تجاوز ناپذیر" که به وسیله طبقه متوسط، صورت می گیرد، خود آغاز نفی طبقات است. طبقه، وقتی خطر اساسی دارد که فرد در آن، ثابت بشود. هیچ فردی، از لحاظ وراثتی و سنتی متعلق به هیچ طبقه ای نیست، بلکه طبقه، فقط گذرگاه فرد می شود تا طبق "لیاقت شخصی و کسب شخصی" مقامی را بیابد. مقامات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی متعلق به هیچ طبقه ای نیست. هر مقامی به کسی تعلق می گیرد که لایق تر است. ایده آل طبقه متوسط در پایان آن است که از جامعه "یک طبقه متوسط" بسازد. همه را به "میانه" بیاورد. نه فقر غیر قابل تحمل و غیر انسانی و نه تمرکز بی پایان ثروت، بلکه جامعه ای که همه جایش میانه است. جامعه ای که نه فقر و نه چند نقطه اوجی از ثروت و قدرت دارد.

طبقه متوسط، طبقه ای فزون خواه است

طبقه متوسط به طرف بالا مرز ندارد و حاضر نیست که "مرزی" میان خود و طبقه بالا بپذیرد و در همین "فقدان مرز به بالا" خطر متوجه طبقه متوسط می شود. از طرفی تفکر و معیار زندگانی طبقه متوسط که "کسب کردن و لیاقت شخصی" را معیار هر چیزی می داند، از طرفی همین "باز بودن راه به بالا" همه افراد در طبقه متوسط، فزون خواهند. همه طمع ارتقاء دارند. در میانه ماندن، مشکل است. برای طبقه متوسط هیچ گونه "حدی" به بالا نیست. برای او حد به بالا دیگر "حد سنتی" یا "حد ارثی" یا "حد الهی" نیست. ارتقاء فقط بستگی به "لیاقت و کسب شخصی" دارد.

بنابر این طبقه متوسط، در اثر این فزون خواهی، نمی خواهد در طبقه اش بماند. کسی که حد نمی شناسد، طبقه نمی شناسد. طبقه متوسط، میل به توقف در میانه ندارد. لایق ترین و فعال ترین و با استعدادترین افراد طبقه متوسط، به طبقه خود وفادار نمی مانند، چون می خواهند به بالا بروند. طبقه متوسط همیشه با استعدادترین افراد خود را از دست می دهد و طبقه متوسط خود همیشه بی دفاع می ماند. این افراد لایق و فعال و با استعداد فزون خواه،

تقسیم به دو گروه می شوند. گروهی از این افراد طبقه متوسط با سرمشق قرار دادن طبقه اشراف و طبقه حاکم و طبقه بالای موجود، می کوشند که در آنها جذب شوند. به جای وفاداری به سبک زندگی خود، مقلد طبقه اشراف و طبقه حاکم می شوند. این ها ایده آل های طبقه خود را ترک می کنند و ایده آل های طبقه بالا و طبقه حاکم و بالا را دنبال می کند. بدین سان گروه فراوانی از طبقه متوسط اساساً "آگاهبود طبقه خود" را ندارند، بلکه آگاهبود طبقه حاکم و یا بالا را دارند. یک شکاف میان واقعیت زندگی اجتماعی آنها و آگاهبود آنها وجود دارد. طبقه های بالا نیز می کوشند برای رفع "خطر همین فزونخواهی طبقه متوسط"، این گروه را به نحوه ای در خود جذب کنند یا "تشبیه به سبک زندگی خود" بدهند. این گروه از طبقه متوسط به آسانی "جا می افتد". و کسی که "جا افتاده است" علاقه به "تغییر جا" یعنی اصلاح و انقلاب ندارد. اما گروه دیگر، به این قدرت و موقعیت اجتماعی و سیاسی اکتفاء نمی کنند. این گروه فزونخواه تر و قدرت طلب تر از آن است که در دستگاه موجود قدرت، جایی برای خود دست و پا کند. این گروه می خواهد "تمام قدرت" و "آخرین قدرت" را در دست بگیرد. همان فلسفه طبقه متوسط که "کسب و لیاقت شخصی" باشد، همه مرزها و حد های سنتی را در وجدانشان نابود ساخته است. بنابراین "نظام موجود" برای آنها به کلی اعتبارش را از دست می دهد.

"موجودیت هر نظامی" برای آنها، یکنوع "جا افتادگی" و "سنت" است که سدی برای لیاقت و کسب شخصی است. این گروه چشمداشتی از طبقه بالا ندارد بلکه درست به "طبقه پائین" نظر می اندازد. این گروه با طبقه خود که طبقه متوسط باشد ناسازگارند چون طبقه متوسط، همه "مفردند"، همه قدرت خواهند، همه آگاهبود آزادی و قدرت دارند. به سختی می توان به آنها حکومت کرد. به دشواری می توان آنها را پیرو خود ساخت. در این طبقه تفاوت افکار و سلیقه ها زیاد است. استقلال و فردیت نیرومند است. بنابراین در این جا زمینه برای کسب قدرت مطلق یا آخرین قدرت و تمرکز قدرت نیست.

از اینجاست که با چنین شناخت غریزی (از آن جا که خود از همین زمینه می آیند) از طبقه خود متوجه "طبقه پائین"، "توده"، "کارگران"، "محرومین"، "ضعفاء" می شوند و با غریزه خاصی دفاع این گروه ها را به عهده می گیرند. این ها احتیاج به رهبر دارند، این ها احتیاج به آگاهبود دارند، این ها احتیاج به مدافع دارند احتیاج به تئورسین دارند، احتیاج به سازمان دهنده دارند و بالاخره بالاتر از همه احتیاج شدید به آقای تازه دارند. گروه اخیر از طبقه متوسط که به طور غریزی در پی آخرین قدرت و قدرت مطلق است، متوجه طبقه پائین می شود. آخرین "امکان به دست آوردن قدرت" در میان طبقه پائین است.

این گروه را به هیچ وجه نمی شود جذب در طبقه بالا کرد. چون این گروه می خواهد که آخرین قدرت را خود به دست آورد و نمی خواهد در دستگاه موجود، با مکانی و یا مقامی اکتفاء کند. او واقعیت را دوست نمی دارد. او واقعیتی را که دوست می دارد می خواهد بیافریند. از این رو این گروه، رادیکال هستند. برای کسب آخرین قدرت و قدرت مطلق باید رادیکال بود.

"کلمه" که رادیکال شد، هیجان انگیز و شورانگیز می شود. مردم را با "رادیکالیزه کردن" می توان پیرو خود ساخت. با رادیکال سازی می توان انسان را به اوج هیجان آورد و در قعر عقلی فرو برد. هر چه هیجان بیشتر شد، تفکر کمتر می گردد از این رو، ملت رادیکالیزه را می توان رهبری کرد، چون ملتی که در آخرین حد هیجان آمده است احتیاج به "رهبری مطلق" دارد. در هیجان است که می توان اختیار مردم را از مردم گرفت. بنابراین "رادیکالیزه

ساختن مردم "بهترین راه ایجاد "دیکتاتوری" است. کسی که اختیارش را در هیجان، به امانت به دیگری واگذار می کند، در به هوش آمدن نمی تواند از او باز پس بگیرد. در هیجان، مردم اختیار خود را یکجا به هم به یک ضربه به رهبر می دهند ولی در بیدار شدن و به هوش آمدن هر کدام به طور فردی با "جزئی از نیروی خود که در اختیار دارد" در پی "پس گرفتن آن قدرت" می رود. و متأسفانه انسان آن چه را در هیجان به آسانی می بخشد در بیداری و هوشیاری به آسانی نمی تواند پس بگیرد. طبقه متوسط را نمی توان رادیکالیزه کرد. هیجان، آگاهبود قدرت و آزادی را می کاهد و طبقه متوسط این آگاهبود را نمی خواهد از دست بدهد. بدین سان این گروه در پی حفظ منافع طبقه خود نیستند بلکه منافع طبقات پائین را عین منافع خود می شمارند و خود را با آنها عینیت می دهند و آگاهبود طبقه پائین را پیدا می کنند در حالی که واقعیت اجتماعی آنها چیز دیگریست. از این رو انسان برعکس تفکر مارکس، آگاهبود طبقه خود را همیشه ندارد.

میانه روی، ایده آل است نه واقعیت

خوب است اندکی درباره انقلاب بیندیشیم تا بهتر به معنا و هویت "میانه و میانه روی" پی ببریم... چرا این گروه از طبقه متوسط، رادیکال می شوند؟ چرا تلاششان این است که جامعه را رادیکال "بسازند"؟ آیا این روند، زائیده طبیعت خود طبقه متوسط نیست؟ چرا انقلاب بر زمینه طبقه متوسط رشد می کند؟

چرا انسان، رادیکال می شود؟ با رادیکال شدن است که عمل، قاطع می شود. هر تصمیمی برای حتمی ساختن تحقق عمل احتیاج به "رادیکال شدن" دارد. طبقه متوسط، انسان را سرچشمه عمل می داند. عمل از انسان است وقتی نتیجه عمل را انسان مشخص سازد. نتیجه عمل را انسان مشخص می سازد نه خدا. بالطبع هر چه "کارائی و نتیجه عمل" بیشتر باشد، به ایده آل او نزدیک تر می شود. و درست کارائی عمل با "رادیکال شدن تصمیم" به آخرین درجه می رسد.

در مفهومی که طبقه متوسط از "عمل" می آورد، و نیت عمل با نتیجه عمل در دست انسان به هم پیوند می خورند و عمل از آن انسان می گردد، انسان در پی "عملی" که "جامعه را بهتر بسازد" می رود. انسان، ایمان به خلاقیت خود می آورد. در حالی که عمل در دنیای دینی، این استقلال و امکان "محاسبه پذیری" را نداشت. نتیجه عمل در اختیار انسان نبود و خدا مشخص می ساخت. چون نتیجه اعمال در دست انسان نبود ارزش اعمال به "نیات" بود نه به نتایج. نتیجه عمل بستگی به "ایمان" یعنی "قبول و مشیت خدا" داشت. با چنین عملی، نمی شد انقلاب کرد، نمی شد "جامعه بهتر ساخت"، نمی شد "رادیکال" شد.

"عمل" به مفهوم طبقه متوسط، آستن از انقلاب شد. بدون مفهوم عملی که طبقه متوسط آورد هیچ انقلابی نمی شد. با رادیکال کردن خود، کارائی و شدت و نتیجه عمل بی نهایت بالا می رود و تحقق عملی، قطعی می شود.

همیشه "رادیکال شدن خود"، رادیکال ساختن دیگری" است. کسی که رادیکال شد، تأثیرش (چه در گفتارش چه در رفتار) در دیگری به حداکثر ممکنه می رسد. عملی که با تردید می شود، حرفی که نسبی است (و با اگر و شاید همراه است) تأثیرش هم نسبی است. این حرف قاطع و رادیکال است که بیشترین تأثیر را در دیگری دارد. این فکر رادیکال است که دیگری را بر می انگیزاند. حرفی که "شاید و اگر" دارد، تأثیرش نیز "شایدی و اگری" است.

با یک حرف قاطع است که می توان مردم را در حداکثرش برانگیخت و به هیجان آورد. با "رادیکال ساختن مردم" می توان آنها را به "حالت هیجان مفرط" در آورد. در چنین هیجانی است که "نتیجه عمل جامعه" در یک جهت محدودی که پیدا کرده، به بی نهایت می رسد.

در حینی که فعالیت اجتماع در یک جهت به بی نهایت می رسد، در این حالت هیجان شدید، مفعولیتش (تأثیرپذیری اش) نیز در یک جهت به حد اعلا می رسد. آخرین کارائی و فعالیت در یک جهت، با تأثیری پذیری و مفعولیت بی نهایت در جهت دیگر با هم توأمند. جامعه در حینی که خود را "فعال مختار می داند" و خود را "سرنوشت ساز" حس می کند، مفعول مختار و تأثیرپذیر مطلق می شود. در حینی که تأثیرپذیری اش در یک جهت به بینهایت می رسد، سراسر امکان تأثیرپذیریش را برای همه افکار و عقاید دیگر، از دست می دهد. این "هیجان پذیری مفرط" که از طرفی "تأثیرپذیری در یک جهت را بی نهایت می سازد، قدرت قضاوت عقلی (که بر پایه مقایسه با در نظر گرفتن افکار و امکانات دیگر است) را از بین می برد و در این لحظات، "سائقه پیروی کردن" بی نهایت رشد می کند. هر انقلابی در اثر همین رادیکالیزه شدن و هیجان مفرط و بالطبع "پیروی خواهی بی حد در اثر تأثیری پذیری بی حد در یک جهت"، بهترین زمینه برای "رهبر آفرینی" و "دیکتاتور آفرینی" می باشد.

هر گروهی و رهبری می داند که بهترین مواقع برای بستن قرارداد (تعیین نظام و تعیین قانون اساسی) همین "حالت هیجان" و "زمان دوام و انقلاب" است. هیچ قراردادی، در حالت جنون، در حالتی که انسان هوشیار نیست و همه جوانب را نمی تواند بباید، در موقعی که قدرت قضاوت عقلی اش بی نهایت کاسته شده است، اعتبار حقوقی ندارد. ولی با "مقدس ساختن این دوره های هیجان مفرط" به اسم "انقلاب"، این قرارداد (قانون اساسی، تعیین نظام) را معتبر می سازند. در حالی که "بنیان گذاری نظام و قانون اساسی" در "حین اوج گیری و دوام هیجان در سراسر اجتماع"، اعتبار حقوقی ندارد. حالت پشیمانی و هوشیاری و بیداری مدتی بعد ناگهان در مردم نمودار می شود.

ولی با "هاله مقدس دادن به این دوره هیجان" بی اعتبار بودن قراردادهائی را که با سرنوشت دراز مدت ملت سر و کار دارد، می پوشانند. جنون ملت، مقدس شمرده می شود. سرنگون ساختن رژیم گذشته، احتیاج به هیجان و بالاخره "جنون موقت" داشت. اما بنیان گذاری رژیم جدید، احتیاج به تعقل و هوشیاری دارد و باید موقعی صورت بگیرد که هیجان پایانی یافته است و تعقل به خونسردی و خوابیدن نفرت ها و کینه خواهی ها و افزایش قدرت پذیرش افکار مختلف، استوار گردیده است. از این روست که "بنیان گذاری نظام تازه و قانون اساسی تازه"، بلافاصله در موقعی که این هیجان ادامه دارد و هنوز مردم را در قبضه دارد، یا مدتی کوتاه بعد از آن، معتبر و موجه نیست.

اعتبار "جنون انقلابی" و "مقدس بودن جنون انقلابی"، فقط در مورد "سرنگون سازی رژیم استبدادی گذشته" صادق است، چون این تصمیم را به طور ضمنی پیش از اوج گیری این هیجان گرفته است یا در حال گرفتنش بوده است. برانداختن یک رژیم مقتدر استبدادی، باید با "هیجان جنون آمیز" صورت بگیرد، تا جرأت و حس فداکاری به اوج برسد. عقل و هوشیاری با ترس و احتیاط همراه است. در اوج گیری هیجان، از ترس و احتیاج کم کم کاسته می شود و این موانع از بین برداشته می شود. در مقابل یک قدرت عظیم استبدادی، عقل و زرنگی انسان را محتاط می سازد. شرط عقل، اطاعت ظاهری در اکره است. اکره هر عملی از این اطاعت با هم جمع می شوند تا روزی عقده ای بزرگ می شود و می ترکد و در هیجان، بر عقل و شرائط احتیاطی عقل غلبه می کند. ولی بعد از براندازی، بنیانگذاری نظام

تازه و قانون اساسی تازه، باید عقل و قضاوت، بازیچه عواطف شدید و نفرت نباشند. انقلاب، "جنون مقدس" است که انسان بعد از گذشت انقلاب، برای "جنون بودنش" از آن می‌گریزد و برای آن که "مقدس" است آن را می‌پرستد.

اوج شهامتی که در این "جنون مقدس"، تحقق می‌یابد، غرورآمیز است. هیچ انسانی که در انقلاب شرکت کرده است، چنین شهامتی را پیشتر در خود نمی‌شناخته است. ولی اوج اغفالی که در جنون مقدس (انقلاب)، تحقق می‌یابد، آمیخته با زهر پشیمانی است. مقدس ساختن جنون مقدس (انقلاب) پاد زهری بر این پشیمانی و نشئه‌ای برای فراموش ساختن این غفلت و بالاخره محرکی برای تأیید و دوام غرور از این انقلاب است.

در انقلاب (جنون مقدس)، جامعه بر "ترسی که از قدرت رژیم موجود" دارد، غلبه می‌کند و هم زمان با آن "ترسی را که باید از قدرتی که به جای آن خواهد نشست داشته باشد" فراموش می‌سازد. در حالی که برای بنیان‌گذاری هر نظامی باید به همان اندازه "ترس از قدرت مطلق" و قدرت رژیمی که خواهد آمد، داشت. اما جنون مقدس (انقلاب) ترس را به کلی به طور موقت از دل می‌زاید. برای زیستن، باید ترسید. ترس، به بقای آزادی همان خدمتی را می‌کند که جرأت برای سرنگون ساختن استبداد. کسی که نمی‌ترسد، بیدار نیست و محاسبه روی خطر نمی‌کند. کسی که می‌ترسد قواش را جمع می‌کند و شب تا روز بیدار می‌نشیند.

جنون مقدس (انقلاب) شهامتی پدید می‌آورد که از "هیچ قدرتی" نمی‌ترسد. همیشه قدرتی که از درون انقلاب می‌زاید و می‌آید و در پشت سر ماست، خطرناک‌تر از قدرتی است که در برابر ماست و می‌خواهیم آن را سرنگون سازیم. ولی جنون مقدس (انقلاب) ترس ما را از همه جهات از بین می‌برد ولی اجتماع همیشه در این جنون (ولو مقدس) نمی‌ماند، و وقتی این جنون موقت او را ترک گفت و بیدار شد، می‌ترسد و شهامتی را که در حین جنون برای مقابله علیه قدرت سابق داشت، در هوشیاری و احتیاط عقلانی ندارد. جامعه‌ای به آسانی طبق میل خود، نمی‌تواند خود را مجنون سازد. جامعه، خود را دیوانه نمی‌سازد بلکه باید دیوانه "بشود". دیوانه شدن در اختیارش نیست. انسان عاقل‌تر از این است که به زودی دوباره جنون بگیرد. از این رو شهامت (دسته جمعی) برای مقابله با قدرت تازه را ندارد. شهامت فردی (در ترور) به عنوان سرمشق، به آسانی ایجاد جنون جمعی مقدس نمی‌کند.

با آن که نظام تازه، "جنون مقدس" جامعه را می‌سناید، ولی از جنونش می‌گریزد. از این گذشته، تقدیس و تجلیل انقلاب (جنون مقدس) برای آن نیست که دوباره جنون پیدا کند، بلکه برای آن است که "جنون مقدس گذشته" را تأیید کند که بنیان‌گذاری رژیم تازه در آن و با آن شده است. تقدیس "جنون مقدس گذشته" برای اعتبار بخشیدن به نظام تازه است نه برای تشویق او به سرنگون ساختن نظام در "جنونی دیگر".

این "رادیکال شدن خود" و این سائقه برای "رادیکال سازی مردم" که این گروه از طبقه متوسط دنبال می‌کند، نتیجه همان "هوشیاری و عقلی" است که طبقه متوسط، عنصر اصلی زندگانی اش می‌کند. از آنجا که طبقه متوسط در پیدایش تاریخی خود، آگاه بود طبقاتی خود را ندارد (میان‌ه رو نیست و فلسفه و ایده آل زندگانی خودش را ندارد)، واقعیت اجتماعی هوشیاریش، این روش نه سیخ بسوزد و نه کبابش، این زندگانی متوسط ملال آور و یکنواختش، میل رادیکال شدن را در میان افراد پر تلاش خود، ایجاد و تشدید می‌کند.

اساساً هیچ انسانی "در میانه اش" نیست. از این رو نیز انسان باید "میان‌ه رو" باشد، باید به میانه برود. یافتن میانه، در زندگانی و در فکر و در عواطف، یک کار مشکل است. کشف میانه و به میانه رفتن، وظیفه دشوار است.

این زندگانی معمولی و روزانه طبقه متوسط که به عنوان میانه، به غلط تلقی می شود، ایده آل مطلوبی برای جوانان و افراد ایده آل دوست نیست. این "متوسط بودن"، ملال آور است. بلند خواهی و فزونخواهی و قدرت طلبی که ریشه های حیاتی طبقه متوسط را آب می دهد با "این متوسط الحاقی" منافات دارد. جوانان و دانشجویان چنین میانه ای را دوست نمی دارند و از چنین میانه روی، نفرت و اکراه دارند. چنین میانه ای برای او کسل کننده است. زندگانی واقعی پدر و مادرش برای او کابوس وحشتناکی است. از این جاست که ایده آل "رادیکال شدن" در همان طبقه متوسط از واقعیت زندگانی خود این طبقه می روید. او "وسط" را یک "واقعیت تحقق یافته" در زندگانی خود می شمارد، در حالی که "وسط"، هیچ گاه "واقعیت موجود و ثابت شدنی" نیست.

درست خود طبقه متوسط است که باید "میانه رو" بشود. باید همیشه در پی "کشف" میانه باشد. "وسط"، یک ایده آل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است نه یک "واقعیت". اما طبقه متوسط زندگانی خود را به عنوان "واقعیت وسط" تلقی می کند و فرزندان چنین خانواده هائی از چنین واقعیت متوسطی، نفرت و اکراه دارند و درست از "واقعیت متوسط" می گریزند و رادیکال می شوند. چون "ایده آل" خود را در طبقه متوسط نمی یابند.

ایده آل، همیشه "جستنی" است، همیشه "وراء" ماست، همیشه "رؤیاست" که می خواهیم تحقق بدهیم. هر که رؤیا ندارد، زندگی نمی کند. فردای هرکسی از رؤیای امروزش ساخته می شود. زندگانی خانواده ای که خودش آگاه بود طبقاتی خود را ندارد، و فقط مقلد "طبقه بالا" است و میمون وار در پی ایده آل و سبک زندگانی آنها می رود، آیا می تواند با چنین شکافتگی در وجود خودش، ایده آل طبقه جوان شود؟

از طرفی "واقعیت زندگانی طبقه متوسط" را به عنوان "ایده آل میانه بودن" گرفتن، بزرگترین اشتباه است. میانه را همیشه باید "جست". انسان، همیشه خارج از میانه است. از این رو نیز "میانه جوئی" و "میانه روی"، یک ایده آل است نه یک واقعیت. طبقه متوسط، همیشه در جستجوی کشف و تحقق "میانه" در زندگانی اقتصادی و سیاسی و اخلاقی اجتماع است. ایده آل او و رسالت او، کشف میانه در برخورد نیروهای متضاد و افراطی اجتماع در اقتصاد و در سیاست و اخلاق و حقوق و تحقق میانه در زندگانی اجتماع است. "زیستن در میانه"، "تحقق میانه" در زندگانی اجتماع سراسر اجتماع، هدف رسالت طبقه متوسط است نه "واقعیت زندگانی طبقاتی او" در داخل طبقه خودش. طبقه متوسط برای تحقق وسط، نمی تواند مشغول و سرگرم "وجود طبقاتی خودش" باشد و مانند سایر طبقات فقط به دفاع از منافع خودش برخیزد. منفعت او "پیدا کردن و تحقق میانه" در برخورد طبقات متضاد، افکار متضاد، منافع متضاد اجتماع است.

طبقه متوسط در "میانه روی اش" یک رسالت برای اجتماع در "تمامیتش" دارد نه یک دفاع از حقوق و منافع طبقاتی خود. این طبقه بالا و طبقه پائینند که تنها از منافع خودشان دفاع می کنند و برای منافع طبقاتی خودشان می جنگند ولی طبقه متوسط برای ایجاد ایده آل میانه در سراسر اجتماع است که رسالت خودش را تحقق می دهد.

بدین سان طبقه متوسط "واقع بینی ملال آور" که فقط "وضع فعلی" را تأیید نکند نیست، بلکه یک "ایده آلیست" تمام عیار است و یک "رسالت بزرگ تاریخی" دارد. در روزگاری که هر طبقه ای در فکر منافع خودش است و جهان را برای خوش می خواهد او در فکر منافع تمام جامعه است. او رسالت "وراء طبقاتی" دارد. او مرکز دنیا را بیش از کرانه هایش دوست می دارد.

اما او هم نمی داند این مرکز دنیا کجاست؟ کرانه ها احتیاج به مشخص شدن ندارند. انسان به سرعت و آسانی در کرانه است.

اما تعیین میانه، کار بزرگیست. ایده آل او این میانه است که باید در میان همه افراط و تفریط ها، گروه های مختلف، افکار مختلف، نیروها و عواطف متضاد و متباین بیابند.

ایده آلی ساختن "میانه"، آفریدن میانه ایست که باید لحظه به لحظه در تفاهم قوای متضاد اقتصادی و سیاسی و اخلاقی ملت کشف شود.

او "میانه" را در آفریدن، می جوید. چنین میانه ای آن جا نیست تا بیابد این میانه ایست که او لحظه به لحظه باید بیافریند. رادیکال شدن کاری ندارد اما میانه روی و خلق میانه بزرگترین و سخت ترین ماجراهاست.

قدرت میانه، در میانه ای ثابت در اجتماع ماندن، نیست. بلکه قدرت هضم و جذب افراط ها و تفریط هاست. طبقه متوسط، نمی خواهد رادیکال ها و رادیکال بودن را نفی و یا نابود بسازد. او وجود و ارزش رادیکال ها را در اجتماع در همه وجوهش تأیید و تقویت می کند. طبقه متوسط از رادیکال ها نمی ترسد. او قدرت هضم و جذب آنها را در اجتماع پدید می آورد. او "میانه" را بدون این رادیکال ها نمی تواند پیدا کند و بیافریند. ایجاد میانه در فعالیت و وجود افراط ها و تفریط ها و تضادها و تباین ها ممکن می گردد. طبقه متوسط نمی خواهد معدل همه چیز را بگیرد و آن گاه همه را یکسان و یکنواخت به میانه بیاورد. طبقه متوسط نقطه ثقل جامعه است وقتی این نقطه ثقل مقامی پایدار دارد هر چه هم جامعه تزلزل پیدا کند، نقطه ثقل آن را نگاه می دارد. تعادل جامعه را طبقه متوسط نگاه می دارد. بدون طبقه متوسط نیرومند، جامعه تعادل ندارد. حتی در زندگانی فردی، انسان همیشه در اولین برخورد با واقعیات و افکار و اشخاص، میل به قضاوت های افراطی و تفریطی دارد. بلافاصله عکس العملش "به حد" می رود، رادیکال است. انسان در زندگانی عادی روزانه همیشه میان این افراط و تفریط های احساسات و عواطف و افکارش این طرف و آن طرف کشیده می شود. او در قبال هر چیزی، "میانه وار" و "میانه صفت" عکس العمل نشان نمی دهد. هر فکری، از فکری که در کنارش می روید، احساس تضاد می کند. او را قطب متضاد با خود می داند. خود را دشمن خونین همسایه خود تلقی می کند. ما در همین "متضاد پنداشتن" با همسایه فکری و عقیدتی خود، تفاوت عقیده یا فکر خود را با او در می یابیم. اما این درک تضاد من با همسایه ام، واقعیت همسایگی را رفع نمی کند. ما همسایه می مانیم به آن که دیواره مشترک ما برای ما به عنوان تضاد تلقی می گردد.

ما در "متضاد پنداشتن فکر خود" با فکر دیگری، فکر خود را می شناسیم. ما در متضاد پنداشتن احساس و عاطفه خود با احساس و عاطفه دیگری، احساس و عاطفه خود را اهمیت و امتیاز می دهیم. بنابراین مسئله زندگانی، مسئله "غلبه بر این تضادها و افراط ها و تفریط ها" است. میانه، همیشه یافتنی و آفریدنی است. هیچ گاه میانه ای در اجتماع وجود ندارد. میانه، همیشه متحرک است. میانه یابی و آفرینش میانه در اجتماع، رسالت طبقه متوسط است. طبقه متوسط می تواند بکوشد که در جذب و هضم و تفاهم افراط ها، این میانه را بیابد و پدید آورد. افراط و تضاد در اجتماع، امکان و حق موجودیت دارد و برای اجتماع بارآور است وقتی قدرت و امکان یافتن میانه در اجتماع است. طبقه متوسط نمی خواهد نفی افراط و تفریط و تضادها را در مسلط ساختن طبقه خود و بیرون راندن سایر طبقات از عرصه اجتماع بکند و نمی کوشد که صبح و شب در هر احساسی و در هر عملی و در هر فکری "متوسط الحال"

باشد بلکه حق به پیدایش و رشد افراط‌ها و تفریط‌ها در اجتماع، در حالات، در افکار می‌دهد چون در اجتماع خود و در خود این قدرت و اطمینان را سراغ دارد که در همه این تضادها و افراط‌ها، راه به میانه را خواهد یافت.

دعوت بازگشت به بهشت

وقتی آدم در بهشت بود، همه چیز داشت. خورد و خوراک به حد وفور داشت. آسایش و آرامش اعصاب و آرامش محیط که نظم باشد نیز داشت. رفاه داشت. تمتع جنسی داشت. احتیاج به کار نداشت و در عوض همیشه تعطیلی و فراغت داشت. عذاب و رنج و مرض نمی شناخت و در عوض همیشه سلامتی و شادی داشت. اما همه این ها را فقط به یک شرط داشت. به شرط آن که تابع مطلق امر کسی باشد که این بهشت را ساخته بود و مالک و ناظم و ناظر آن نیز بود. هر حاکمیتی، خود را در یک "نهی" بیان می کند. یک نهی (امر به نکردن چیزی) بزرگترین نماد حاکمیت، و اطاعت از آن همان یک نهی، نماد "تابعیت در همه چیز" است. این نهی از یک چیز که نماد تابعیت در همه چیز بود، در "میان" بهشت قرار داشت. این نماد، نماد سلب حاکمیت از انسان و نفی آزادی از انسان بود. او به طور سمبلیک از خوردن یک میوه محروم ساخته شده بود، دست نزدن به این درخت و میوه اش، همیشه او را به فکر آزادی و حاکمیتش می انداخت. او می باید در بهشت، خواست خود را در مقابل خواست صاحب بهشت و خالق بهشت کنار بگذارد.

این محرومیت از یک خواست نبود. این نهی، نماد نهی ها و اطاعت از امرها بود. این محرومیت، محرومیت از یک خواست نبود بلکه محرومیت از تمام خواست ها بود. در بهشت، او نباید از خود اراده ای داشته باشد. با درک این مطلب، سراسر بهشت برای او تبدیل به جهنم شد. متوجه شد که همه رفاه ها و تمتع ها برای انحراف دادن او از تلخی محرومیت از آزادیست. متوجه شد که همه آرامش ها و خورد و خوراک ها و نظم فقط برای فراموش ساختن حق او بر تصمیم گیری و حاکمیت است. متوجه شد که همه ترضیه امیال او برای جبران محرومیت او از آزادیست. او در بهشت، زندانی شده بود. از بهشتی نیز که انسان نتواند به اختیار خود بیرون رود، جهنم است. بدین سان ناگهان همه آن رفاه و لذت و آرامش و سکوت و نظم، عذاب آور و رنج افزا و تلخناک و وحشت انگیز شدند. آدم متوجه شد که او حق داشت در این بهشت باشد به شرط آن که، آزاد نباشد.

او می توانست غرق در رفاه و آسایش باشد فقط به شرط آن که بیش از آن چه صاحب و خالق بهشت برای او خواسته است نخواهد. و از آنجا که آدم، بیش از آن می خواست و نهی را ولو از خدا، علیه سائقه آزادی خود می دانست آن بهشت، تبدیل به جهنم شد. خصوصیت هر بهشتی این است که به سرعت تحول به جهنم می پذیرد. "آزادی"، برای صاحب و آفریننده بهشت کفر و طغیان و ظلمت و ظلم و گناه و عصیان و تخطی و خرابکاری و بالاخره همدستی و همداستانی با شیطات تلقی می شد.

بدین سان بود که بهشت بالاخره برای آدم تبدیل به جهنم شد. انسان آزادی را بر بهشت و رفاه و آسایش و نظم و تمتع ترجیح داد. اگر ترجیح نمی داد در بهشت می ماند و هیچ گاه بهشت برایش تبدیل به جهنم نمی شد. و وقتی از بهشت فرار کرد، صاحب بهشت نام این "گریز از بهشت" را "راندن از بهشت" نامید. و نام آزادی خواهی او را عصیان و فتنه گذاشت. انسان حاضر بود که از چنین بهشتی بیرون برود ولی آزادی را با خود ببرد. انسان می دانست که از جهنمی گریخته است که نام بهشت داشته است. هیچ گاه مستبدین این منطق انسان را نفهمیده اند. همیشه مستبدین می پندارند که وقتی شکم مردم را پر کنند، وقتی آسایش و رفاه و نظم و سعادت به آنها بدهند (چه این دنیائی چه آن دنیائی) انسانها راضی و قانع می شوند و آنها با ترضیه شکم و زیر شکمشان با ترضیه احساسات جملشان، با ترضیه تمتع خواهیشان با دادن نظم و آرامش و اطمینان به آنها می توانند بر آنها حاکمیت مطلقه داشته باشند. اما انسان،

درست وقتی شکمش پر شد و به آسایش و رفاه و سلامت دست یافت و احتیاجات ضروریش برطرف شد، اولین چیزی که می خواهد، آزادیست. اگر مدتی دم از آزادی نزند دلیل کافی بودن رفاه و تمتع و آرامش نیست. برای همین آزادی است که انسان حاضر می شود زیر فرمان خدا و صاحب و خالق بهشت بزند و پشت پا به بهشت بزند تا دست از تابعیت در مقابل قدرت بکشد. انسان از بهشت خدا رانده نشد بلکه از بهشت خدا که در این اثناء تبدیل به جهنم آزادی او شده بود، گریخت و خود را بیرون انداخت. بهشت به شرط تابعیت و عدم آزادی، علی رغم رفاه و آسایش و آرامش، تبدیل به جهنم می شود. درست در اوج رفاه و تأمین احتیاجات و وفور نعمت، سائقه آزادی بیدار می شود. انسان در همان بهشت، کمبود یک چیز را در می یابد و درست در اثر کمبود همان چیز وفور همه چیز را نادیده می گیرد. کسی که آزادی ندارد، بهشت برایش تبدیل به جهنم می شود. شما برای مردم ایجاد بهشت کنید، تا مردم دریابند چه چیز کم دارند. کسی که هنوز رفاه و آسایش و آرامش ندارد، هنوز، بهشت می خواهد، هنوز دنبال بهشت است ولی به محض این که رفاه و آسایش و تمتع به حد کافی رسید (رفاه و آسایش و تمتع یک مسئله نسبی است) سائقه خطرناکی در انسان بیدار می شود که خالق و صاحب هیچ بهشتی نمی تواند رضیه کند. او آزادی می خواهد و سازنده بهشت، هر رفاه و تمتع و آسایشی را می تواند بیافریند، فقط یک چیز نمی تواند بیافریند و آن آزادیست. سازندگان بهشت همیشه وجود دارند و یا وجود خواهند داشت اما کسی که بهشت می سازد نمی تواند آزادی بسازد. آزادی، ساختنی نیست. هر که سائقه آزدیش بیدار شد، برای حفظ نظم و آرامش و آسایش بهشت، باید از بهشت بیرون برود. آزادی، بهشت را بر هم می زند. آفرینندگان بهشت، رابطه خوبی با آزادی ندارند.

بهشت، همه چیزش حساب شده است و روی آزادی نمی شود حساب کرد. انسان های آزاد، انسانهای حساب ناپذیر و انسانهای "ناحسابی" هستند و خداوند بهشت، خداوند "حساب" است.

انسان از هیچ جهنمی بیرون نمی آید، مگر آن که پیشاپیش "دعوتی برای بهشت دیگر" داشته باشد. او وقتی "بهشت رفاه و تمتع و آرامش و نظم را ترک" می کند به امید و رویای آن بیرون می آید که به "بهشتی برود که در آن آزادی تحقق یافته باشد".

"بهشت آزادی" به جای "بهشت رفاه". اما انسان نمی داند که نه از آزادی می توان بهشتی ساخت و نه آزادی در هیچ بهشتی می گنجد. انسان میان دو سائقه نیرومند و متضاد قرار دارد. از یک طرف رفاه خواهی و آرامش خواهی و تمتع خواهی او را می کشد، از طرف دیگر سائقه آزادی او را می کشد. و این دو سائقه همیشه با هم در مبارزه و دست به گریبان هم و گلاویز باهمند. آرامش خواهی و رفاه خواهی و نظم خواهی (که زائیده سائقه تنبلی و توقف و سکون و ماندن و رسیدن به این هاست) علی رغم سائقه آزادی و جنبش و خطرخواهی است. آزادی، نا آرامی و اضطراب و پریشانی و حیرانی و شک و تردید دارد. ریسک و تقاضای به خطر انداختن خود را دارد. نگرانی دارد. عذاب در انتخاب دارد. هر تصمیم گیری، در اثر تعدد امکانات و عدم شناخت کافی، ایجاد رنج و ناراحتی می کند. آزادی، تحرک دارد. کسی که همه عمر، عادت به سکون در یک عقیده داشته است، رفتن مداوم از یک فکر به فکر دیگر، گسستن از عقیده خود، شک در عقیده خود، ایجاد سرگردانی و عدم اطمینان می کند. سکون و اطمینان قلبی را نابود می سازد. انسانی که بهشت را ترک می کند، ناگهان متوجه می شود که آزادی ترسناک و ناراحت کننده و پر از تهلکه و خطر و فاقد اطمینان است و هر گامی، احتیاج به تصمیم گیری دارد. قضاوت در آزادی، فاقد یک میزان ثابت است که در گذشته با داشتن یک میزان مطلق برایش حساب هر چیزی از بزرگ و خرد روشن بود. با داشتن "یک میزان ثابت" به سهولت در مسائل کیهانی و تاریخ و سیاست بین المللی در لحظه ای

کوتاه تصمیم می گرفت. با یک چشم به هم زدن می دانست که فلان سیاستمدار نیک است و فلان حکومت بد است. فلان عمل، شر است و فلان عمل خیر است، فلان کار، حلال است و فلان کار حرام، فلان کس کافر است و فلان کس مؤمن و فلان کس طرفدار حقیقت است و فلان کس ضد حقیقت است، فلان کس الهی است و فلان کس طاغوتی است. کسی که در ظرف یک دقیقه می توانست از کهکشان ها تا دل هر ذره به سهولت داوری کند حالا بری قضاوت درباره کوچکترین مسائل پیش پا افتاده، انگشت حیرت به دندان می گزد. کم کم این رؤیای بهشت آزادی، محو می گردد و آزادی که تا به حال آن را "بهشت" پنداشته بود، تبدیل به جهنم می گردد. آزادی، هیچ گاه ایجاد بهشت نمی کند. آزادی همیشه از ما تلاش و مبارزه و فعالیت و ناراحتی می خواهد و کسی که دم از "بهشت آزادی" می زند، می خواهد مردم را بفریبد.

هر چه این رؤیای آزادیش در واقعیت غیر میسر می گردد، به یاد "بهشت رفاه" می افتد و آن چه در "بهشت رفاه"، آن را تبدیل به جهنم ساخته بود، از خاطرش محو می گردد. بهشتی که روزی برای او تبدیل به "جهنم آزادی" شده بود، در اثر تجربه تلخاکی که از آزادی پیدا کرده، کم کم دوباره خصوصیات جهنمی را از دست می دهد و دوباره خصوصیات بهشتی پیدا می کند. انسان ارزش رفاه و سکون و اطمینان و نظم را در می یابد. ارزش آزادی و تحرک، در مقابل رفاه و آرامش و نظم، پائین می آید و رفاه و نظم و اطمینان را بر آزادی ترجیح می دهد. در این اثناء، دعوت نامه ای از صاحب بهشت اول به دست او می رسد. خالق بهشت رفاه و تمتع و تجمل و آرامش و سکون به او پیغام می دهد که تو اگر دست از عصیان و طغیان بکشی و نافرمانی نکنی و دست از خودپرستی بکشی، و از کار گذشته ات توبه کنی و از خطا و گناهی که کرده ای و برای آن از بهشت من "رانده شدی"، آن گاه تو را اگر چنان چه صلاح بدانم و اراده ام تعلق بگیرد، در بهشت رفاهم می پذیرم. تو باید فقط آن چه را آزادی و انقلاب و گریز خواندی، به نام عصیان و تخطی و ناشکری بپذیری و طلب مغفرت بکنی تا دوباره در بهشتم را برایت بگشایم. وقتی چنین انسانی که تجربه های تلخ آزادی، بر دوش او سنگینی می کند، احساس شادی که در گریز از بهشت رفاه داشت، تبدیل به "احساس راندن و مطرودیت از بهشت و گناه در آن" می گردد. با همین احساس راندگی و مطرودیت و گناه، جهنم گذشته تبدیل به بهشت می شود و دوباره اشتیاق به بازگشت به آن پیدا می گردد. بسیاری از انسانهایی که در تلخی برخورد با آزادی (با فقدان برخورد با آزادی و محروم ماندن از آزادی که به دنبالش راه افتاده بودند و نیافته اند) به یاد آسایش ها و رفاه و تمتع و سکون این "بهشت گمشده" می افتد و اشتیاق بازگشتن آنها را فرا می گیرد و سائقه آزادی خواهی را یا فراموش می کنند یا تابع سائقه رفاه و آرامش و تمتع و نظم می سازند. اول، نظم و تمتع و آرامش و رفاه، بعد آزادی. بالاخره دست به توبه می زنند و پشیمانی آنها را می آزرده و مجدداً تمرین فرمانبری و تقوی می کنند و تمرین برای دست کشیدن از حاکمیت خود می کنند تا به این بهشت گمشده باز گردند. البته صاحب "بهشت رفاه"، بعد از این که از قدرت این سائقه آزادی خبردار شد، می کوشد به بهشت رفاه خود، رنگی از آزادی بزند. همه تمتع ها و نظم ها و امرها و نهی ها، توجیهی از آزادی پیدا می کنند. صیقل و جلای آزادی به همه چیز زده می شود. انسان دعوت بازگشت به بهشت رفاه را می پذیرد ولی هنوز گاهی در آن بهشت نگذاشته که باز آزادی خواهیش، زنده و بیدار می شود و آن رنگ ها و نام ها و شعارهای آزادی به دل او نمی چسبد و باز روزگاری نمی گذرد که آزادی را بر رفاه و آسایش و نظم و تابعیت و محکومیت ترجیح می دهد. انسان، "توبه ای را که از آزادی" کرده، زود می شکند چون آزادی با توبه کردن و استغفار، از دل بیرون نمی رود. بهشتی که دیگری بسازد و ورود و اقامت در آن را مشروط به "تابعیت و نفی آزادی" بکند، بهشتی نیست که انسان بتواند با آن سازگار بشود. انسان با جهنم که فقدان رفاه و آرامش و نظم باشد می تواند سازگار بشود اما با جهنم آزادی (جائی که فقدان آزادیست) هیچ گاه نمی تواند سازگار بشود.

این دو سائقه "بهشت خواهی" و "آزادی خواهی" که انسان را در دو جهت مختلف یا متضاد می کشانند یا می رانند، دو سائقه متضاد باهمند ولی در ضمن از هم جداناپذیر می باشند. انسان وقتی در بهشت است، کوچک ترین زرمزه آزادی او را وسوسه می کند و بر می انگیزاند و پا زیر بهشت می زند و وقتی از یأس به وصول آزادی افق روشنی نمی بیند و یا در "عذاب آزادی" در ترس و دلهره آینده نامشخص و ریسک های زندگانی است، و وقتی عمل در هر لحظه از او تصمیم می خواهد و او نمی داند چه تصمیمی بگیرد" پشت به آزادی می کند و بهشت گمشده رفاه، رؤیای افسون گری می شود که انسان را به آن وا می دارد که پشت به آزادی بکند و دست از آزادی بکشد.

سرنوشت بشری، نوسان میان "بهش خواهی" و "آزادی خواهی" می باشد. انسان میان این دو کشش، به سهولت گاهی به این قطب و گاهی به قطب دیگر فریفته می شود. همه بهشت ها، در این خصوصیت با هم شریکند که فقط در عالم رؤیا و امید، بهشتند و در عالم واقعیت، جهنم. همیشه در "وعده"، بهشتند و در "تحقق"، جهنمند. وقتی "رؤیاهای بهشت و رفاه" پیاده می شود، هم سیری از رفاه نسبی و هم محرومیت از رسیدن به آخرین امکان رفاه، سائقه آزادی را می انگیزاند و همین طور بالعکس وقتی "رؤیای بهشت آزادی" پیاده می شود هم یأس کلی از عدم امکان تحقق آزادی و هم سیری از آزادی نسبی و هم محرومیت از رسیدن به آخرین امکان آزادی و هم "نفرت از خود آزادی" به تدریج سائقه رفاه و آرامش و نظم را بر می انگیزاند و "رؤیای بهشت رفاه" ما را مانند مغناطیس به خود می کشد.

وقتی ما در "بهشت آزادی" که رؤیایش را به ما داده بودند وارد می شویم، با عدم تحقق آزادی، یا ایجاد آزادی و درک خطرانی که در خود آزادی نهفته است و جنبشی که دنیای آزادی دارد و با عادت و سکون و انس به یک میزان و یک جدول قضاوت، ما را وحشت فرا می گیرد و بالطبع سائقه مخالفش به سوی "نظم و رفاه و تمتع" بیدار می گردد و هر چه این سائقه نیرومند تر شد، عواملی را که از "بهشت رفاه"، جهنم ساخته بود، از خاطره می زداید. انسان، آن چه در بهشت گذشته، جهنمی بود، فراموش می کند، چون "سائقه آزادی" اش که یا به حالت یأس افتاده است یا آن که در تحقق از خود آزادی، زده شده است، دیگر او را تحریک نمی کند و میزان سنجش او نیست و در واقع آن چه را تقدم می دهد همان رفاه و تمتع و آرامش و نظم است که همه این عناصر را در تجدید خاطره گذشته، در بهشت گمشده که به نام جهنم ترک کرده بود، می یابد. امروزه آن چه کم دارد، رفاه و تمتع و آرامش و نظم است و قضاوت گذشته با این معیار، گذشته را در هاله ای از تقدیس می نهد و به تدریج به نیکی از گذشته یاد می کند. هر چه بهشت تازه ای که به ما رؤیایش را داده بودند و در آن وارد می شویم جهنمی تر می شود، جهنم گذشته، بهشتی تر می گردد.

هم این و هم آن

این تصاویر ساده "بهشت خواهی" و "آزادی خواهی" به تدریج در تحولات تاریخی بشر، پیچیده تر می گردد. هیچ مصلح اجتماعی یا انقلاب گری، نه "آزادی را به تنهایی" نه "بهشت رفاه را به تنهایی" وعده می دهد. حتی انسانی نیز که رفاه و تمتع و نظم خالص می جوید خجالت می کشد که به ظاهر هم شده، آزادی خواه نباشد. بالطبع مصلحین اجتماعی و مذهبی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی "بهشت خواهی" را در لفافه "آزادی خواهی" می پیچند.

"هم بهشت و هم آزادی"، شعار همه می شود. آنها چنین وانمود می کنند که ترکیب این دو، چنان بدیهی است که احتیاج به آن نیست که به عنوان سؤال مطرح شود. و چون چنین ترکیبی

"رؤیای مضاعف" است، همه مردم بدون آن که در امکانات ترکیب این دو سائقه متضاد کوچکترین خدشه ای داشته باشند، آن را با نهایت شوق و رغبت و التهاب می پذیرند. در گذشته یکی از این بهشت ها هم ممکن نبود، حالا که رؤیا، رؤیای مضاعف شد، مردم را بهتر می توان با آن فریفت. رؤیای مضاعف، مردم را دو برابر جذب می کند. انسانی که دریافته بود برای آزادی باید از بهشت بیرون برود، حالا که هر کس نوید "هم بهشت و هم آزادی" را شنید بدون مراجعه به طبیعت و تاریخ خود، آن را باکمال سادگی می پذیرد. دیگر هیچ، "خدای بهشت سازی" نیست که اینقدر بی سیاست باشد و بهشت رفاه و سعادتش را (چه دنیوی و چه اخروی) بدون رنگ و لعابی از آزادی به مردم عرضه کند. بهشت های ملقمه ای، بهشت های که "هم این و هم آن" را یکجا عرضه می کند، رونق بازار می گردد. اما همه این "شبه ترکیبات"، به جز ملقمه ای ترکیب نشده از بهشت خواهی و آزادی خواهی نیستند که به محض ورود در دنیای تحقق یک عنصر بر عنصر دیگر می چربد. همه گروه ها و احزاب و عقاید و ادیان، بهشت و آزادی را با هم مخلوط می کنند و در این اختلاط که البته به ندرت ترکیبی واحد می شود، هیچ بحثی از درگیری که ترکیب این دو دارد، نمی شود. این را به عنوان بدیهی و مسلم فرض می کنند. نشان می دهند که بهشت آنها همان آزادیست. نشان می دهند که آزادی، همان بهشت است. نشان می دهند که سعادت دنیوی یا سعادت اخروی، اصل آزادیست. در این ملقمه ها، برای مردم که انتظار تحقق "رؤیای مضاعف" را در یکجا دارند، تشخیص این که "کدام مؤلفه" از این دو تفوق دارد، دشوار است. این "آزادیست" که اول قرار می گیرد یا "رفاه و نظم". روح آزادی را نظم و رفاه مشخص می سازد یا نظم و رفاه را آزادی مشخص می سازد؟ این سعادت اخروی است که معنای آزاد را در این دنیا مشخص می سازد؟ این سعادت دنیوی است که معنای آزاد را در این دنیا مشخص می سازد؟ یا این که این آزادی فردی و اجتماعی دنیویست که هویت سعادت این دنیا و آن دنیا را مشخص می سازد. کسانی که "هم این و هم آن" را به مردم عرضه می دارند، به مردم نمی گویند "چه قدر از این" و "چه قدر از آن" و از طرفی دیگر نمی گویند اصل برتر "این است" یا "آن است" مردم هم فقط به همان "هم این و هم آن" قانعند. مردم نمی دانند که امکانات ترکیب و یا اختلاط "هم این و هم آن" بی نهایت زیاد است و از طرفی "اینی" که برتر باشد، به مقدار برتری اش، "آن" را تبدیل به زیب و زینت "این" می کند.

معمولاً در این ملقمه ها، اصل اولیه و برتر، همان رفاه و تمتع و آرامش و نظم (سعادت دنیوی) و یا سعادت اخروی است که آزادی به عنوان زینت به آن آویزان شده است. آزادی است که سائقه "بهشت خواهی" را پوشانیده است. هر چند بوقلمون وار گاه این مؤلفه و گاه آن، مؤلفه را تأیید می کنند و وعده "هم این و هم آن" را می دهند، ولی بسته به این که کدام اصل، اصل اول و برتر است، وزنه واقعی را معین می سازد.

مردم در این پیچ و تاب های فلسفی و منطقی و کلامی و تئولوژیکی درست نمی توانند سر در بیاورند که اصل مطلب چیست.

برای مردم "هم این و هم آن" یک فرمول توخالی است که طبق میل هر کسی و طبق موقعیتش، قابل توجیه و تفسیر است. هر کسی طبق میلش، خود در خیالش، مقدار "این" و مقدار "آن" را به حسب آرزوهای روزانه اش، این مفهوم توخالی "هم این و هم آن" را پر می کند. و کسانی که رؤیای مضاعف به مردم می دهند، مقدار نسبی اختلاط این ملقمه "هم این و هم آن" را به روشنی مشخص نمی سازند و به صراحت نمی گویند "چه قدر از این و چه قدر از آن" و نمی گویند که کدام یک اصل غالب و ممتاز است. چه بسا که نتیجه این وعده های ملقمه ای "هم این و هم آن"، در عالم واقعیت چیزی جز "نه این و نه آن" نیست. نه بهشت و نه

رفاه و نه آسایش و نه آزادی، انسان در "وعده های شیرین هم این و هم آنی"، از طرز ترکیب این دو عنصر متضاد اطلاعی پیدا نمی کند. فقط شوق داشتن این هر دو به طور توأمان، مردم را از پرسیدن چگونگی این ترکیب باز می دارد. در این ملقمه ها هر چه کمتر به کار برده می شود، پرجلاتر می باشد و همه سطح را با آن می پوشانند. هر چه کمتر به کار می رود، پرهیاوتر و پرتنین تر است. آن چه کمتر در این ملقمه قاطی می شود، بیشتر و بهتر جلب نظر می کند و آن چه بیشتر در ملقمه وجود دارد، از دیده مخفی تر است. معمولاً آزادی عنصر کمتر است و بالطبع پرجلاتر و پرهیاوتر و در همه سطح به کار برده شده است. آزادی، عنصر توجیهی است. آزادی وسیله حقایق دادن است. دم از آزادی زده می شود، در حالی که جبر و ضرورت و نظم و تابعیت برقرار است و "نفی حاکمیت از خود" به عنوان فداکاری خود برای دیگران یا برای خدا به عنوان شهادت خواسته می شود. تفکر دیالکتیکی به این ها می آموزد چگونه می شود آزادی را از جبر و استبداد، افسون کرد. قول آزادی به مردم می دهد و از همان آزادی، استبداد بیرون می کشد. جادوگری با کلمات و وعده ها و شعارها، دیالکتیکی است.

نه بهشت و نه جهنم

بهشتی را که انسان گم کرد، بهتر است که انسان فراموش کند. بازگشت به "بهشت گمشده" ممکن نیست. ساختن بهشت و جهنم، کار خدا و خدایان است و ما انسانیم، چرا ما کار خدا و یا خدایان را به عهده بگیریم. انسان باید کار انسانی بکند. انسان باید از ساختن بهشت ها صرف نظر کند. بهشتی را که خدائی می سازد، ورودش مشروط به قبول حاکمیت اوست. انسان به عنوان "عبد و اسیر و تابع" می تواند از بهشت او تمتع ببرد و او بهشت را معمولاً برای آنهایی می سازد که تابع او هستند و جهنم را برای کسانی می سازد که حاضر به تابعیت از او نیستند. ما نه آن بهشت را می خواهیم و نه آن تابعیت را. ما خدائی برای ساختن بهشت احتیاج نداریم و خود هم دست از ساختن بهشت و جهنم کشیده ایم. ما با همین عنصری که خدا ما را از بهشت رانده است که با طبیعت هیچ بهشتی انطباق ندارد (سائقه آزادی) می توانیم با دست خود "دنئی واحد" بسازیم که جا برای "همه انسان ها" داشته باشد. ما اندکی اضطراب و ناآرامی و عدم رفاه به خود می خریم تا مبادا در یک طرف برای یک گروه مؤمن و تابع و پیرو حزب و یا هم طبقه، بهشت بسازیم و برای گروه کافر و غیر پیرو با طبقه متضاد، جهنم بسازیم.

انسان نه برای بهشت و نه برای جهنم آفریده شده است. انسان دو دنیای جدا از هم نمی خواهد. ما فقط یک دنیا برای همه بشریت می خواهیم. یک اجتماع برای همه طبقات و همه عقاید و همه احزاب. اگر بهشت است، برای همه است و اگر جهنم است برای همه است.

کسی که می خواهد به من بهشت بدهد به برادرم جهنم خواهد داد. ولی عذابی که برادر من در جهنم می برد ولو آن که کافر و عاصی و منافق و کاپیتالیست باشد، برای من، بهشتم را تبدیل به جهنم می سازد. هر انسانی که عذاب بکشد (ولو هر عقیده ای داشته باشد، ولو عضو هر طبقه ای باشد ولو مستکبر باشد، ولو بر ضد خدا و حقیقت باشد) به من عذاب خواهد داد. من درد هر کسی را ولو هر عقیده ای می خواهد داشته باشد، ولو عضو هر طبقه ای و قومی و ملتی و جنسی باشد، می شناسم. کافری که درد می برد، برای من درد دارد. شادکامی بهشتی، هیچ انسانی را از "اشتراک درد" با انسان هائی که به جهنم انداخته شده اند، باز نخواهد داشت. انسان ها هر عقیده ای داشته باشند و از هر طبقه ای و ملتی و جنسی که باشند، در درد و

شادی با هم شریکند. بیائید دیوارهای سر به آسمان کشیده همه بهشت ها و جهنم ها را چه در این دنیا چه در آن دنیا، از هم فرو ریزیم.

بیائید همه یکجا با هم برخیزیم و این دیوارهایی که دور جهنم ها و بهشت ها افراشته اند، از بن براندازیم و دنیائی بسازیم برای همه. دنیائی که در درد و شادی با هم شریکند. دنیائی که رنج و عذاب، نصیب یک گروه، و شادی و آرامش و تمتع، نصیب گروهی دیگر نشود. هیچ کسی نمی تواند نام انسان بر خود بگذارد، اگر چنان چه حاضر بشود که خودش به بهشت برود و انسان دیگری را در جهنم بگذارد. خدائی که چنین انسانی را به بهشت می فرستد، از چنین انسانی، سلب انسانیت کرده است.

من فقط موقعی انسانم که در درد و شادی با انسان دیگر شریکم. ما نمی خواهیم همه درد و عذاب را از دنیا براندازیم. ما نمی خواهیم یک طرف دنیا را جای غم و درد و عذاب بکنیم و یک طرف دیگر دنیا را جای شادی و کامروائی، بلکه می خواهیم انسان بشویم تا در درد و شادی با هم شریک باشیم. کسی که شادی را برای خود می خواهد و حاضر به همدردی با عذاب دیگری نیست، اجر و آهک برای ساختن جهنم می فرستد. هر جائی که بهشتی می سازند و دیواری دورش می کشند، ندانسته در جائی دیگر، جهنمی می سازند. خدائی که انسانی را می آفریند که می تواند در بهشت خوش باشد و از عذاب بردن انسان هائی در جهنم لذت می برد و دیدن عذاب جهنمی ها بر شادی اش می افزاید، هنوز نمی داند انسان چیست. چنین خدائی بهتر است که یک دم انسان بشود تا ببیند که انسانیت بر چنان الوهیتی ترجیح دارد.

مقصر کیست؟

همه اعضاء حزب توده يا فقط کيانورى؟
پاسخى به آقاى دکتر کشاورز
تقصير رهبر، از تقصير رهبرى شدگان نمى کاهد
تقصير رهبر، تقصير رهبرى شدگان است

رهبر تو کيست؟

براى رفع تقصير، بايد رهبرى داشت

يکى از روانکاوان بزرگ قرن بيستم، معتقد است که روان انسان در اجتماع، طبق "قالب هاى باستانى" کار مى کند و اين "تيپ هاى الستى"، در همه عوالم فرهنگى و سياسى و دينى تکرار مى شود و در تاريخ ملل مختلف، شکل هاى مختلف و رنگارنگ به خود مى گيرد. ولى اين تيپ ها، هميشه تيپ هاى الستى مشخص و معدودى هستند

وقتى من استدلالات آقاى دکتر کشاورز را در نشریات مختلف مى خوانم، على رغم صداقتى که در نوشتجات او سراغ دارم و قابل تحسین است، به فکر يکى از همين "قالب هاى فکرى الستى" مى افتم که ميان عامه ما در ايران معمول است.
اما درباره صداقت آقاى دکتر کشاورز، چون مسئله صداقت و نتيجه هاى سو و غير مجاز سياسى و اجتماعى و دينى که از آن گرفته مى شود، مسئله عمومى بود مقاله اى جداگانه با عنوان "صداقت، هيچ حقيقتى را اثبات نمى کند" نوشتم و در نشریات مندرج شد.

اميدوارم که خواننده محترم با نگاهی بدان مقاله، حدی را که برای نخستین صداقت قائل می شود برای خود معین و روشن سازد تا تأثیر صداقت گفتار و کردار دیگری در او، بیش از حد مجاز نباشد و هم آقاى دکتر کشاورز نپندارند که هر چه با صداقت تمام، برداشت ها و تجربیات خود را به ما ارائه مى دهند، در اين صداقتشان، محتویات مطالب را نیز اثبات کرده اند و ما را از ادعایشان قانع ساخته اند.

حال باز مى گردیم به آن قالب فکرى الستى

وقتى نکير و منکر شب اول قبر به سراغ مرده مى آيند، مى پرسند که خدای تو کيست؟ بعد مى پرسند که پيغمبر تو کيست؟ و همين طور سلسله رهبران او را پشت سر هم از او جویا مى شوند. در اين روال تفکر، قضاوت درباره انسان و اعمالش، بر اساس آن که "رهبرش که بوده است"، آغاز مى شود. بنا به عقیده آن مؤمنان، نکير و منکر شنيدند که رهبرهاى مرده، به ترتيب خدا و محمد و على و... هستند مرده بدون هيچ اضطرابى با دل راحت مى تواند بخوابد چون در آن شيوه تفکر، همه به دنبال رهبران مى روند به همين اميد و خيال باطنى، که اگر هم تقصيرى داشته باشند، تقصير به عهده رهبر خواهد بود. اگر رهبر، آن تقصير را بر دوش خود نگیرد، ولى مى تواند آن را پاک و يا رفع کند و از آن جا که رهبر دينى، مافوق گناه و "گناه زداست"، در او همه تقصيرات پيروانش، مرتفع يا زدوده مى شود. رهبر دينى، چون معصوم است، تقصيرى را که به عهده بگیرد، در وجودش تبديل به حسنات مى شود. رهبر

دینی، نجات دهنده از گناهان و شفیع پیروان است. این محاسبه ناخودآگاه همه پیروان است که با پیروی از یک رهبر، تقصیراتشان به نحوه ای از دوش آنها برداشته می شود. البته حالا که رهبر سیاسی یا ایدئولوژیکی با چنین معصومیتی و قدرت تقصیرزدائی وجود ندارد، مفهوم و تصویر دیگری به جای آن می نشیند که در عمل همان نقش دلخواه پیروان را به عهده می گیرد. تقصیر همه پیروان به دوش رهبر می افتد، و چون رهبر سیاسی برعکس رهبر دینی نمی تواند این گناهان را از دوش خود بیندازد یا بزداید یا استحاله به حسنات بدهد، لاجرم به انبار کردن همه تقصیرات پیروان در خود، همه پیروان را از تقصیر نجات می دهد. رهبر سیاسی به جهنم می رود و همه پیروان راهی بهشت موعود می شوند و لذت از عدم تقصیر خود می برند. با استدلالات آقای دکتر کشاورز، وقتی ملت یا قاضی تاریخ شنید که رهبر حزب توده، کیانوری و است، دلش به رحم می آید و همه تقصیرات اعضای حزب توده را بلافاصله از دوش اعضای برداشته بر دوش این دو (یا در آخر به دوش کیانوری) می گذارد و همه اعضای حزب توده را از محکمه مرخص می کند و برگ معافیت از مجازات و نشان جانبازی و فداکاری و از خودگذشتگی به هر یک از آنها می دهد. قاضی تاریخ با مصائبی که این اعضای در اثر گمراه ساختن رهبر خائنشان برده اند، اشکی از چشمش روان خواهد شد و به آنها خواهد گفت راحت بخوابید که نه تنها جرم شما بخشیده شده، بلکه برگه ورود به بهشت نیز برایتان صادر می گردد و از آن جا همه اعضای حزب روی پانصد هزار مبل راحتی خواهند نشست و ناظر دژخیمان دوزخ خواهند بود که با خبرگی و مهارت ازلی اشان این رهبران را تحت شکنجه ابدی قرار خواهند داد.

اما برعکس این روال فکری عامه در ایران و آقای دکتر کشاورز، در پیشگاه داور حقیقی، نخواهند پرسید که "رهبر تو کیست؟" بلکه خواهند پرسید که "تو کیستی و عمل تو چیست؟". در دموکراسی، هر کسی مسئول اعمال خود می شود، چون خود، حق و قدرت تصمیم گیری پیدا می کند. در این جا برعکس روال فکری گذشته و عوام، تقصیر رهبری شدگان، تقصیر رهبر نیست. بلکه، تقصیر رهبر، تقصیر رهبری شدگان است. اگر رهبری تقصیری کرده است

نتیجه عدم کنترل و عدم دخالت و شرکت مردم در رهبری و سیاست است. دموکراتی که در حکومت و رهبری امور دخالت نمی کند، می گذارد تا کسان دیگری که حقانیت ندارند در حکومت دخالت کنند. عدم دخالت در سیاست، شوم ترین راه دخالت در سیاست است. کسی که در رهبری امور مملکت یا حزبش دخالت نمی کند، "می گذارد" تا دیگری در آن دخالت کند. با چیره شدن آزادی خواهی در اذهان و قلوب، نقطه ثقل "مسئولیت و تقصیر" جا به جا شده است. سابقاً وقتی ایده آزادی خواهی روح ها را قبضه نکرده بود، هم مسئولیت و هم تقصیر از مردم بود. حالا چگونه رهبر، رفع تقصیر از خود می کرد، بحث جداگانه ایست. اگر رهبر دینی بود همان خصوصیت معصومیتش، که تقصیر را در وجودش نمی توانست بپذیرد، او را تبدیل به وجود "تقصیر زدا" می کرد. هر چه آلودگی در دریای معصومیت می ریخت، آن دریا ناپاک و گناه آلود نمی شد.

اما با چیره شدن ایده آزادی در دل ها، مسئولیت و تقصیر، نقطه تقلش را عوض کرده است. حالا خود مردم مسئول و خود مردم مقصرند. در دوره ما دیگر هیتلر، مقصر نیست بلکه ملت آلمان یا احزاب و گروه های مؤثر و نافذ در آلمان مقصرند. در دوره ما دیگر استالین مقصر نیست، بلکه ملت روسیه و حزب کمونیست روسیه مقصر است. وجود یک حکومت فاسد و منحرف، سلب مسئولیت و تقصیر از افراد آن ملت نمی کند. در دموکراسی و جایی که آزادی قلب ها را تسخیر کرده است تقصیر از خود ملت سرچشمه می گیرد. تقصیر از اعضای خود حزب سرچشمه می گیرد. تقصیر را از خود سلب کردن و به دوش رهبران و حکومت

انداختن، ایجاد "تسلیم و تشریح روانی" می‌کند، اما سبب سلب تقصیر از مردم و اعضا احزاب نمی‌گردد.

برای ایجاد دموکراسی و تقویت آن، ما باید با این شیوه تفکر مبارزه کنیم. جایی که تقصیر است، مسئولیت و قدرت تصمیم‌گیری است. ما باید تقصیر را میان ملت و میان احزاب و افرادش بخش کنیم تا نقطه ثقل سیاست را از دنیای رهبران و رهبری گذشته، به میان مردم بیاوریم. ما باید افراد را برای قبول تقصیرشان پذیرا سازیم تا به اکره به آن ننگرند. این اکره از تقصیر، در باطن، اکره از مسئولیت و آزادی و ناتوانی در تصمیم‌گیری است.

تقصیری که حس مسئولیت ما را دردناک و معذب سازد، ما را به تصمیم‌گیری بر می‌انگیزاند. قبول مسئولیت و تعهد تصمیم برای تعیین هدف، عذاب‌انگیز است. کسی که تقصیر خود را می‌پذیرد، مسئولیت خود را می‌پذیرد. چه بسا که "نهی تقصیرهای گذشته و انداختن بار تقصیرهای گذشته"، سلب مسئولیت برای آینده است و چه بسا که "قبول مثبت تقصیر"، تقویت قدرت تصمیم‌گیری برای آینده است. این اقرار به تقصیر، اقرار به عجز در مقابل قدرت خدا یا رهبر یا کمال نیست. این اقرار به تقصیر، درک مسئولیت و تقویت قدرت تصمیم‌گیری است تا هدف و کمال و غایت خود را خود به‌تمامه معین سازد.

گریز از زیر بار آزادی

مبرا ساختن پانصد هزار نفر از تقصیر، چیزی جز گریز از زیر بار آزادی و اعتراف به ضعف و ناتوانی در تصمیم‌گیری نیست.

نکته ای را که آقای دکتر کشاورز در همه نوشتجات خود تأکید می‌کنند، آن است که بعضی از رهبران حزب توده، همه را گمراه و آلت دست ساخته‌اند و بالاخره هیچ‌یک از توده‌ها جز همین چند نفر (که البته دست آخر، فقط کیانوری باقی می‌ماند) هیچ‌کدام تقصیری ندارند، و فقط میان پانصد هزار نفر افراد فداکار و ایده‌آلیست و جان‌فشان و پایدار و صدیق و دلیر و نخبه اجتماع ما، فقط یک یا دو نفر مقصرند و مابقی، طبق گفته‌های ایشان، جزو قهرمانان ساده دل و بلند همت و خدمتگذار جامعه و آزادی‌خواه و ملت‌گرا حساب می‌شوند.

همین که پانصد هزار نفر آدم روشنفکر و نخبه و دموکرات (؟) و اهل مطالعه و ... آلت مقاصد سوئیک یا دو نفر می‌شوند نشان ضعف آنها و فقدان بیداری و خامی و بالاخره وجود روح تابعیت سنتی در آنهاست. در این که چرا شخصاً این حرف را می‌زنند و چه غرض درونی، ناخودآگاهانه او را به این حرف می‌راند (که البته ناخودآگاهانه در تلو نوشتجاتشان جسته و گریخته به آن اقرار می‌کنند) بعد مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

اما مسئله مهم، مسئله توزیع و انتساب تقصیر است. سخن او این است که همه افراد حزب، دلیران و صادقانه و بدون در نظر داشتن هیچ‌گونه نفعی خصوصی، خود را برای ایده آل‌های عالی، فدا می‌کردند و می‌کنند. بنابراین هیچ‌کدام، گناهی ندارند و تقصیر هیچ‌کدام نیست. چنان که در مقاله "صداقت، حقیقت را ثابت نمی‌کند"، نشان دادم که فلسفه جانبازی و فداکاری، همان "از-خود - گذشتگی" یعنی گذشتن از خود و نفعی خود و بالاخره نفعی و سلب "اراده از خود" و "واگذاری تمام اراده" - یعنی سراسر تصمیم‌گیری‌ها - به مرجع دیگر، به رهبر، به هیئت رهبری - به ... است. بدین سان اشخاص فداکار و جانباز در حینی که از خود سلب اختیار می‌کنند، همه قوایشان را در اختیار مرجع دیگر، یا ایده آل و دین و ایدئولوژی

قرار می دهند و بدین سان صفری هستند که در مقابل و کنار رهبرشان، قدرت رهبری را ده برابر می کنند، در حینی که خود، هیچ می شوند. فلسفه فداکاری، "بهترین آلت ها" که "صفرهای با قدرت هستند" برای رهبر یا هیئت رهبری چه دینی چه غیر دینی می گردند.

این افرادی که خود را نخبه و خامه اجتماع می دانند و با حفظ کردن اصول چندگانه ایدئولوژی از نویسندگان دست دوم و دست سوم کمونیسم یا ملکه کردن چهار جمله قالبی از دیالکتیک ماتریالیسم، امتیاز خود را بر همه خلق احساس می کنند، در واقعیت تبدیل به "نیروهای بی اراده"، "صفرهای قوه ای" شده اند که بهترین و خطرناک ترین آلات برای رهبران هستند. با داشتن چند صفر در کنار خود، رهبر می تواند بزرگ ترین خطر را برای یک ملت و یک حکومت ایجاد کند. این جا بحث جمع بندی تصمیم های جداگانه افراد در یک اجتماع نیست که هدف دموکراسی است بلکه این جا بحث، افرادیست که اراده خود را در همین جانبازی ها به کلی از خود سلب کرده اند، یعنی حق سراسر تصمیمات را به کلی با کمال میل و رغبت از خود نفی کرده اند و بدین سان تصمیم رهبر یا هیئت رهبری، تصمیمی نیست که با تصمیم های اعضا جمع بندی شود و در یک تصمیم تفاهمی دموکراتیک میان همه اعضا پدید آمده باشد، بلکه یک اراده است که در تمامیتش به جای اراده افراد می نشیند. رهبر، احتیاج ندارد برای هر تصمیمی جداگانه جلب تفاهم اعضا را بکند، بلکه افراد با این روحیه جانبازی و فداکاری، سلب کلی اراده را از خود کرده اند، آنها، از خود و اراده که جوهر این خود و مشخصه این خود است، گذشته اند و درست خطرناک ترین آلت ضد دموکراتیک اجتماعی شده اند. چون خطر صفر شدن و هیچ شدن همین است که قدرت رهبر را طبق تصاعد هندسی بالا می برد. در رهبر، دیگر تصمیمات مشترک اعضا حزب یا ملت، بازتاب نمی شود بلکه اعضا حزب یا ملت، صفرهایی در مقابل تصمیم گیری رهبر می گردند و بدین سان جوهر دموکراسی منتفی می گردد. آنچه را آقای دکتر کشاورز "سانترالیسم دموکراتیک"، می نامند، همین "سلب اراده های افراد و اعضا و ایجاد صفر در مقابل تصمیمات رهبر یا هیئت رهبری است". خوشبختانه انسان، آلت نیست. انسان، صفر نیست. انسان بی اراده نیست. ولی متأسفانه این انسان است که خود، خود را آلت می سازد. این انسان است که خود خود را صفر می سازد. از این رو نیز همه اعضا حزب توده علی رغم همه فداکاری هایشان و پاکی و نیتشان و از-خود-گذشتگی شان، مقصرند و فداکاری برای یک هدفی یا ایده آلی ولو مقدس و عالی، سلب تقصیر از کسی نمی کند و صحت محتویات عقیده اشان را نشان نمی دهد. ولی احزاب و ادیان برای جمع پیروان تازه و جلب طرفداران، از این تاکتیک فداکاری و جان فشانی افراد خود استفاده کامل می برند و می گویند چیزی را که این همه افراد نخبه خود را برایش فدا می کنند باید حقیقتی داشته باشد. از این فداکاری ها، تأثیر و تبلیغ عقیده خود و ایده آل های خود را می طلبد.

این از خود گذشتن، این نیست که طبق پنداشت مردم، او "از سود خود بگذرد" بلکه انسان "از خود گذشتگی نمی کند" برای تأمین "سود دیگری"، سودی که دیگری، سود خود می داند. بلکه معمولاً این افراد برای این فداکاری می کنند که "همان مفهوم سود دیگری را مشخص سازند". او از خود می گذرد تا سودی که "هدف دیگری" است به وسیله او معین گردد. در واقع او می خواهد با فداکاریش "قدرت دیگری را برای تعیین هدف خودش" از او سلب کند. او با فداکاری برای هدفش، می خواهد این هدف را به دیگری تحمیل کند تا دیگری از تعیین سود و هدف خود صرف نظر کند و هدفی را که این فداکار داشته است، بدون تصمیم گیری خود بپذیرد. فداکار برای ایده آل و هدف عالی و مقدس، این حق را می خواهد که برای دیگران "هدف و غایت معلوم کند" او می پندارد که این هدف که به سود اوست به سود دیگری نیز می باشد. من با فداکاری (از خود گذشتن) هیچ گاه چنین "حقی" را پیدا نمی کنیم که "هدف

و مقصد" دیگری را معلوم و معین سازم یا به او تحمیل کنم. بدین سان در ازاء فداکاری خود، از دیگری حق و قدرت تصمیم گیری را می گیرند. در واقع من با فداکاری برای ایده آل خود، می خواهم ایده آل را بر دیگری - بر اساس همین فداکاری - تحمیل کنم تا دیگری خودش حق نداشته باشد و قدرت نداشته باشد، آزادانه هدفش را معین سازد. این، از خودگذشتگی من، چندان هم از خود گذشتگی نیست بلکه من با پیروز ساختن ایده آل و ایدئولوژی خود، پیروزی و برتری خود را تأمین می کنم. هر فداکاری، خود را با ایده آل و ایدئولوژی اش عینیت داده است. از این به بعد او باید برای برتری و پیروزی خود، برتری و پیروزی ایده آل و ایدئولوژی خود را تأمین کند. اما از همین فلسفه جانبازی (که دنبال همان مفهوم صداقت است) تنها این نتیجه گرفته نمی شود که فرد، فقط می تواند شخص خود را فدا کند. کسی که حق دارد، خودش را قربانی کند، خودش را برای هدف مقدسش بکشد، این حق را نیز بلافاصله پیدا می کند که دیگران را بدون کوچکترین ملاحظه ای در آستانه هدف و حقیقت مقدس خود قربانی سازد. کسی که حاضر شده است خود را صفر سازد، خود را هیچ سازد، از خود سلب اراده کند، به خود حق می دهد که با دیگری نیز چنین رفتار کند. او با دیگری همان رفتاری را می کند که دوست می دارد با خود بکند. دیگری که از خودش عزیزتر و دوست داشتنی تر نیست. از همین حق خودکشی (فدا ساختن خود)، حق کشتن دیگران و بشریت را استخراج می کند. حق پیدا می کند که هر چه لازم باشد برای پیروزی هدف و ایده آتش قربانی کند. این اصل تقدم و ارجعیت دادن "هدف و ایده آل" بر "انسان" است. چه این قربانی را با "خود" شروع بکند چه با "دیگری". کسی که هدف و ایده آل و حقیقت را بر انسان مقدم می دارد دست به خونریزی و قتل و کشتار خواهد زد. کارتاژیها برای محکم ساختن و تسخیر ناپذیر ساختن دیوار شهرشان، کودکانشان را زنده زنده لای دیوارهای شهر به گل می گرفتند و قربانی می کردند ولی با قربانی این کودکان، دیوارهای کارتاژ این قدر محکم نشد که جلو هجوم رومی ها و دیگر افراد را بگیرد.

آیا این افراد حزب توده خودشان را برای چه هدفی قربانی می کردند؟ آیا این مجاهدین خودشان را برای چه هدفی قربانی می کنند؟ آیا این ها جانبازی برای "هدف شخصیشان؟ می کنند؟ آیا این ها برای "سعادت و رفاه همه و خلق" خود را فدا می کنند؟ آیا این "همه"، فقط یک چیز را می خواهند و "یک چیز" را سعادت و رفاه و رشد و توسعه و مقصد خود میدانند؟ آیا این "همه"، فقط یک ایده آل و یک هدف دارند؟ اگر "همه"، وحدتی نیست تا تنها یک ایده آل بخواهد و تنها یک هدف داشته باشد، پس این فداکار، آن چه را "سعادت و رفاه همه" می داند، فقط ایده آل او یا گروه و حزب اوست که می خواهد به همه تحمیل کند. این "همگان" اگر آزادند، که هر کدام ایده آل و هدفی خاص دارد، و هر کس در طول عمرش این ایده آل و هدفش را تغییر می دهد، و حتی اگر به نام نیز آن را تغییر ندهد، در محتویاتش تغییر خواهد داد، چنین هدفی مشترک میان مردم، باید در تفاهم پدید آید و به طور مشترک تغییر داده شود. در واقع، فداکار برای غلبه دادن ایده آل خود بر مردم و ایده آل هایشان، جان خود را قربانی می کند و این عمل، عملیست هم خودخواهانه و هم بر ضد آزادی. چون هیچ کسی حق ندارد، هدف و ایده آل دیگری را معین سازد ولو این وسیله، "فدا ساختن جان خود باشد". او حق ندارد با فدا ساختن خود، ایده آل و هدف خود را به دیگران تحمیل کند.

وقتی صحبت از ایده آل یا هدف شد، "همه مردم"، به عنوان "کل یکنواخت و واحدی" وجود ندارد. هر انسانی، وقتی به عنوان موجود آزاد تلقی شد، درباره هدف و ایده آل خودش، خودش تصمیم می گیرد. پس "تعیین یک هدف برای همه اجتماع یا ملت"، تعیین یک ایده آل برای همه، تعیین یک کمال برای همه و بالاخره تعیین یک مسیر رهائی بخش تکاملی برای همه، استبداد محض و زورورزی و دیکتاتوری صرف است. کسی که یک هدف و یک ایده آل و

یک کمال و یک مسیر و صراط مستقیم برای همه به عنوان "یک کل واحد و یکنواخت و همگونه" مهین می کند، مقصدش چه آگاهانه چه ناخودآگاهانه، استبداد و زورورزی است. آیا من چون خود را برای "سعادت همه" فدا می کنم، دیگران باید بپذیرند، آن چه که من سعادت آنها خوانده ام، سعادت آنهاست؟ چنین سعادت با وجود چنین فداکاری، برای انسان آزاد پذیرفتنی نیست. فداکاری او مرا آن قدر مرهون نمی سازد که دست از تصمیم مستقل خود بگیرم. قیمت مرهونیت من به او، آزادی من نیست خونبهای او مساوی با آزادی یک فرد ملت نیست. هیچ کسی موظف نیست با آزادی خود بهای خون فداکار را بپردازد. سعادت من آن است که من خود به عنوان سعادت خودم کشف کنم و سعادت من به هیچ وجه، "انطباق کامل با "سعادت همه"، "سعادت ملت"، "سعادت امت"، "سعادت همه بشریت" ندارد، تازه انطباق کامل میان سعادت همه این "همه های مختلف" (: ملت، امت، امپراطوری، بشریت...) وجود ندارد.

این اصطلاحات پرهیمه و پروسعت، توخالی ترین و بی معنا ترین کلمات است که هر معنائی می توان به آن داد و با هر معنائی که به این اصطلاحات توخالی به عنوان "سعادت و رفاه و رشد و کمال همه" داده می شود، به طور پنهانی از افراد ملت سلب اراده می گردد. به عنوان "سعادت همه"، برای افراد و گروه ها و اجتماعات جهنم و بدبختی و شقاوت می سازند. سعادت، سعادت من است که در نهایت آزادی، من خودم برای خودم معلوم کرده باشم نه آن که بگویند تو سعادت خود را نمی فهمی، تو به خیر خودت جاهلی، خدا یا تاریخ این سعادت تو را با مشیتش یا با ضرورتش مشخص ساخته اند. این چه سعادت است که تاریخ یا خدا برای "همه"، یکجا و یکنواخت علی رغم مشارکت اراده افراد، معین ساخته است؟ پس آزادی و فردیت چه شد؟ پس تصمیم گیری چه شد؟ همه این حرف ها، تعارفات ظاهری بودند؟ پس آزادی یک دروغ تاکتیکی است؟

این فداکار، ایمان دارد که "می داند" که خیر و هدف و کمال و ایده آل "همه" چیست. ولی من یک انسان "آزادم" و به علت آن که آزادم، نه او، نه خدا، نه تاریخ، نه حزب او، نه رهبر او "می داند" و نه می تواند بداند که من هدفم چیست. اگر او می دانست پس آزادی من از بین رفته بود. آزادی تا موقعی است که برای همه مجهول باشد. این نهایت گستاخی است که کسی ادعا کند که هدف مرا و جامعه مرا و ملت مرا و دنیای مرا "می داند". پس "دانش او" به او هم اجازه و هم قدرت آن را خواهد داد که هم مرا و هم جامعه مرا و هم ملت مرا به عنوان آلتی به کار ببرد و از همه ما سلب آزادی کند. کسی که می داند هدف من چیست و من چه تصمیمی خواهم گرفت، می داند که من چیستم و مرا کنترل خواهد کرد. مرا و هدف مرا از آن پس به عنوان آلت به کار خواهد برد. موقعی من آزادم که هیچ کسی نداند و نتواند بداند من فردا و پس فردا چه تصمیمی خواهم گرفت و چه هدفی برای خودم معین خواهم ساخت. کسی که هدف یک ملت و امت را می داند، کسی که خیر یک ملت و کمال یک امت را می داند، پس آن ملت درباره چه حق تصمیم گرفتن دارد؟ چون تصمیم گرفتن فقط با همین "تعیین هدف" و "تعیین کمال" و "تعیین ایده آل" و تغییر همه آنها مشخص می گردد. اگر او "نمی داند" سعادت همه چیست، پس برای خودش را فدا می کند؟ دانائی برای غلبه و تصرف و تحکم است نه برای فدا کردن. "ایمان به این که من می دانم خیر مردم و سعادت مردم چیست"، ادعا و شهوت آن است که من می خواهم، آن چه را خود یا گروه و حزب و هم عقیدگان من به عنوان خیر و سعادت و کمال مردم معلوم کرده اند بر همه مردم تحمیل کنم. پس مبارزه من، و فداکاری من، برای مردم نیست بلکه فداکاری من برای به دست آوردن قدرت خودم می باشد که در پیروزی گروه و حزب و امت تضمین شده است آزادی و دانائی با هم ناسازگارند. دانائی، روابط علی می خواهد و آزادی را نفی می کند. شناختن، غیر از دانستن است. آزادی را باید "شناخت" و

نمی توان "دانست". خیر و سعادت و کمال و ایده آل، دانستنی نیستند، علم نمی شوند و گرنه آلت می گردند. اگر کسی، هدف و کمال و خیر و ایده آلش ثابت و تغییر ناپذیر و معین شدنی باشد و دیگری آن را "بداند"، او را تبدیل به آلتش خواهد ساخت و بر او حکومت خواهد کرد. کشش ما به سوی دانائی، کشش ما به سوی قدرت است. خدائی که "می داند" که هدف من و تصمیم من چیست، آزادی مرا نمی کند. تاریخ و هیئت رهبری که به کمک ایدئولوژی کمال و سیر کمال و هدف مرا می داند، آزادی و استقلال مرا نابود می سازد.

"هدف یک جامعه یا ملت" در یک جریان پیچیده تفاهمی کم کم پدیدار می شود و از بالا تعیین کردنی نیست و از تاریخ پیشاپیش تعیین نشده است. از آن چه تا به حال گفته شد یک نکته روشن می شود که هر عقیده ای برای تبلیغ و انتشار خودش بعضی صفات را از جمله فداکاری، در پیروانش می پروراند که در خدمت تبلیغ و تقویت و بالاخره پیروزی آن قرار بگیرند.

هر عقیده و ایدئولوژی تازه که در تاریخ پیدایش می یابد یا در جامعه ای در حال توسعه و بسط است، در اثر احتیاج شدیدی که به انتشار خود دارد، صفاتی را در معتقدین خود بیشتر ارزش و اهمیت می دهد که برای نشر و تبلیغ او به کار می آیند. هدف اساسی زندگانی معتقدین، بدین سان تبلیغ و انتشار آن عقیده و ایدئولوژی می شود. صفات اخلاقی و روش زندگانی و آداب سخن گوئی که از عهده بهتر تبلیغ و انتشار آن عقیده بر می آیند، اخلاق مطلوب می شوند. "زیستن برای تبلیغ کردن" "زیستن برای نشر و ترویج عقیده و ایدئولوژی" و بالاخره "جهاد برای پیروزی عقیده"، اصل زندگانی می گردد. انسان باید طوری زندگانی بکند که اعمالش و اطوارش و افکارش و گفتارش نه تنها "شهادت" به عقیده اش بدهند بلکه دیگران را تشویق یا ترغیب و یا عاقبت الامر تهدید به قبول آن عقیده بکنند.

بنیانگذار عقیده، معمولاً اخلاقی را که به معتقدین خود سفارش می کند، در مرتبه اول همین "اخلاق تبلیغاتی" است. همه معیارهای رفتار و افکار از "انگیزه تبلیغاتی" سرچشمه می گیرد. اخلاق برای تبلیغات و در خدمت تبلیغات. آنها هر عملی می کنند باید آن عقیده یا فکر را پیش ببرد و پیروز سازد و به قدرت برساند. عملی که همیشه باید شهادت به "ایمان او به عقیده اش" بدهد و عملی که همیشه در دیگران "ایمان به عقیده یا ایده آل های او را" بر می انگیزاند و درست همین "اخلاق تبلیغاتی" است که فداکاری و جانبازی معتقدین را در رأس اصول زندگانی فردی قرار می دهد. بالطبع هر عملی باید یکنوع فداکاری باشد چون فداکاری علمی است که با حداکثر ممکنه می تواند "ایمان دیگری را به آن عقیده جلب کند". مقصود از بیان این نکته ها این بود که برعکس تصورات خام آقای دکتر کشاورز، جانبازی و فداکاری و جان فشانی و از خودگذشتگی، جز اسلحه های حزبی یا دینی بیش نیستند و آن قدر واجد اعتلاء اخلاقی نیستند که ایشان را به تمجید و تجلیل آن برانگیخته است.

در جامعه دموکراسی، همه مسئول و همه مقصرند

اگر چنانچه هیئت رهبری حزبی یا حکومتی، فاسد و منحرف باشد، مسئولیت از افراد و
اعضاء آن حزب یا ملت سلب نمی‌گردد.

چرا مردگان احتیاج به رهبر دارند؟

چنانچه در مقاله پیشین روشن ساختم، در یک گروه و جامعه و حزب و ملت دموکراتیک،
همان طور که همه افراد، مسئولند، بالطبع همه افراد نیز مقصرند. تقصیر، طبق مسئولیت
تقسیم می‌شود. در جامعه دموکراتیک، عضوی که در جامعه "غیر مسئول" باشد، نیست و
مسئولیت هر فردی و عضوی، با حق نفوذ در تصمیم‌گیری‌ها، بستگی دارد. و جایی که
فرد در تصمیم‌گیری‌های مشترک هیچ نفوذی ندارد، و نمی‌تواند در آن شرکت کند، آن جا
دموکراسی وجود ندارد.

آقای دکتر کشاورز مدعیست که حتی کادر رهبری حزب توده هم، تقصیری ندارد. من نمی‌دانم
که آقای دکتر کشاورز به خود و تمام حزب توده توهین می‌کند یا به شعور سیاسی ملت ایران؟
چون من او را یک نفر بالغ و عاقل می‌شمارم پس این ادعا فقط یک توهین است و چون از
کادر رهبری حزب توده دفاع می‌کنم پس یک توهین نسبت به ملت ایران است که او را
بی شعور قلمداد می‌کند. حزبی که حتی کادر رهبریش نمی‌داند چه می‌کند و چه کرده است،
چه صیغه‌ای در دموکراسی است؟ حزبی که اعضایش مقصر نیستند، دموکراتیک نیست. در
ملتی که افرازش مقصر نیستند، دموکراسی نیست و افرازش نمی‌خواهند دموکرات باشند. از
آن روزی که من خودم را دموکرات می‌شمارم (احتیاج به آن ندارم که حزبم یا ملت دموکرات
باشد یا نه) برای هر چه در جامعه و ملت رخ می‌دهد مسئولم و بالطبع به اندازه خودم نیز
مقصرم.

معمولاً نکات ساده فکری، کمتر به چشم می‌خورد و مسئله اساسی روشنفکران ما همان
مفاهیم ساده است که همه را در اثر لذت از کاربرد مفاهیم پیچیده با هم مشتبه می‌سازند. یادم
هست که وقتی تحصیلات فیزیکی نظری می‌کردم، دانشجویان دوست داشتند سراسر تخته را
انباشته از فرمول‌های پیچیده ریاضی بکنند و از آن لذت و غرور فراوان می‌بردند ولی وقتی
استادمان از آنها می‌خواست که همه تخته را پاک کنند، می‌اندیشیدند که استاد از آنها نهایت
رضایت را دارد. ناگهان همان استاد آرام و باطمینان می‌پرسید ممکن است این مطلب
فیزیکی را به زبان بسیار ساده، بدون نوشتن این فرمول‌ها، برای ما بگویند.
یادم هست که اغلب دانشجویان مثل خر در گل و آبی می‌مانند.

حالا هم وقتی نشریات مختلف هموطنان را در خارج می‌خوانم غالباً همین سؤال را برای
خودم مطرح می‌کنم و ایمان دارم که تقریباً تمام آنها از این "مقالات اصطلاح پیچ" خود
چیزی نفهمیده‌اند، چون اگر چیزی فهمیده بودند می‌توانستند خود یک فکر مستقل، بگویند.

حالا هم به عنوان یک نفر جوینده حقیقت از آقای دکتر کشاورز می‌پرسم که مقصود شما از
"سانترالیسم دموکراتیک" چیست؟ (و از این صرف نظر می‌کنم که کلمه اگنوستیک را غلط
فهمیده و عوضی گرفته‌اند) و خواهشمندم پاسخ این مطلب را به زبانی غیر دیالکتیکی و بدون
پیچ و تاب‌های اصطلاحات غیر مائوس برای ملت ایران بدهند. آیا دموکراسی این است که

کادرهای رهبری، هیچ از آن چه در حزبشان می گذرد خبری نداشته باشند؟ آیا دموکراسی این است که اعضای حزب و کادرهای رهبری همه بدون مسئولیت باشند؟ دکتر کشاورز به عنوان یکی از رهبران حزب توده حق دارد جانبازی و فداکاری اعضای حزب را بستاید. این کاریست که همه رهبران همیشه کرده اند. آنها احتیاج به فداکاری اعضای حزبشان یا پیروان عقیده اشان دارند. همین آخوندهای حاکم بر ایران نیز شهادت را می ستایند ولی هیچ گاه دم از حدیث مشهور نمی زنند که "مداد العلماء افضل من دماء الشهداء". قلم علماء برتر از خون شهداست. یکی از روشنفکران اروپائی همین مطلب را به عبارت دیگر گفته است. او می نویسد که یک قطره از قلم روشنفکر پرارزش تر از یک خروار خون شهید است. هر دو عبارت، حکایت از برتری حقیقت و بالطبع "حقیقت دانان" و "رهبران که این حقیقت را می دانند و محافظش هستند"، بر انسان و مردم می کند. و همین جوهر تئوری لنین است. در واقع انقلاب را این نخبگان و فونکسیون ها "می سازند" نه مردم و کارگران. در اسلام علماء و فقهاء و "راسخین در علم"، تنها ارگان رسمی تفسیر و تأویل هستند (یعنی حقیقت را می دانند یا امکانات بیشتر برای درک حقیقت دارند و در همان سانترالیسم دموکراتیک کمونیستی) (و یا به عبارت تازه اش سوسیالیسم راستین) ارگان رهبر حزبی ارگان رسمی تفسیر و تأویل است (فقط این ارگان است که در واقع حقیقتی را می داند) بدین ترتیب، این ارگان، افضل و ارجع بر مردم می شود. و آن چه پست تر و ناقص تر و دورتر از حقیقت است باید برای حقیقت و آنان که با حقیقت نزدیک ترند قربانی شوند. چون من با اصطلاحات پرطنطنه ای که به کار برده می شود نمی توانم به جایی برسم، شروع می کنم مطالب را از همان مفاهیم ساده و روشن (و قابل کنترل) بیان کنم و منتظرم که آقای دکتر کشاورز با همین زبان ساده برای درک "سانترالیسم دموکراتیک" به من یاری دهند.

سخن از این بود که چرا نکیر و منکر، از سلسله رهبرانی که مرده داشته، می پرسند؟ شاید که گفته بشود که نکیر و منکر با مرده ها سر و کار دارد ولی ما با زنده ها، ولی سؤال درباره "سلسله رهبرها"، همیشه "از" مردگان است. یکی از عرفا می گوید "که خدایا آن که را عقل ندادی پس چه دادی!". من در حاشیه اش به وکالت موقت از طرف خدا نوشتم "ایمان به این که او عقل دارد". حالا همین حرف را برای مرده ها نیز می توان زد. همین مرده ها، ایمان به این را دارند که زنده اند. همین "بی خودان"، ایمان به این دارند که "خودی بسیار نیرومند" دارند، و همین کسانی که بوئی از دموکراسی نبرده اند می پندارند که "از برگزیدگان آزادی" هستند، نمونه اش همین آثار خود دکتر کشاورز است که حکایت از "خودآگاهی حزب توده و اعضایش" از همین امتیاز و برجستگی و "پیشتازی" و "پیشروی"... دارد. همین احساس امتیاز و پیشروی بیش از حد، بسیاری از آنان را باز می دارد که بدانند چندان هم "خودی" نداشته اند، چندان هم "استقلال فکری" نداشته اند، چندان هم که ادعا می کنند "آزادی خواه" نبوده اند و نیستند. چه بسا "ایمان به وجود چیزی"، علامت فقدان آن چیزی است. فقدان استقلال و ایمان به داشتن استقلال، تمام اعضای حزب توده را در مرز ناخودآگاهانه خیانت نگاه می دارد (هم خیانت به آزادی و هم خیانت به استقلال است).

این سؤال نکیر و منکر از "مرده"، انعکاس تلاش مردمی که فاقد "مسئولیت سیاسی و اجتماعی" هستند، می باشد که از مسئولیت تصمیم گیری می گریزند. انسانی زنده است و خودی دارد (مستقل است و دموکرات است) که تصمیم می گیرد و انسانی که خود، تصمیم نمی گیرد و تصمیم گیریش را به دیگری وام می گذارد در همان زندگانش مرده است. و در همان زندگانش، خدایش یا رهبرانش فقط همان "ایمان به این که زنده است و عقل دارد و خود دارد" به او داده اند و با این ایمان واقعیت را که فقدان استقلال (خود) و فقدان تفکر است می پوشانند.

چنین مردمی می‌پندارند که با گریز از زیر بار تصمیم‌گیری، واگذاری "این بار" به عهده رهبران، از زیر بار تقصیر نیز خواهند گریخت. "اکراه از تصمیم‌گیری"، سبب می‌شود که تصمیم‌گیری را به عنوان "بار"، احساس کنند و مسئولیت برای آنها "بار" است و از زیر بار، البته باید گریخت. هر جا که مسئولیت، ناراحت می‌کند، مسئولیت به عنوان "بار" تلقی می‌شود.

کیست که بخواهد "بارکش" باشد! از این لحاظ، تقصیر نیز برای آنها "بار" می‌باشد. کسی که مسئولیت و تصمیم‌گیری را "بار" تلقی نمی‌کند، از مقصر بودن نیز اکراه ندارد. همیشه "اکراه از تقصیر"، "اکراه از قبول مسئولیت" می‌باشد. این اکراه و نفرت از تقصیر است که همه را به جستجوی رهبران می‌راند. کسی که از تقصیر اکراه ندارد، از آزمایش با تصمیم‌گیری‌های خود نیز واهمه ندارد. برای کسانی که تقصیر، بار است، مسئولیت نیز باری اکراه‌انگیز و نفرت‌آمیز می‌باشد.

جستجوی رهبر برای آن است که همین بار مسئولیت تصمیم‌گیری را از دوش خود بر دارند. ولی متأسفانه یا خوشبختانه رهبران چه سیاسی چه دینی، مسئولیت تصمیم‌گیری را به جهت قدرتی که می‌آورد به رغبت می‌پذیرند، ولی از پذیرفتن "بار تقصیر" همانند دیگران اجتناب می‌کنند. و خلاصه کلام همه رهبرها که البته در زیر صدها عبارت شیرین‌تر از شهد و استدلال‌ات فلسفی و الهی و علمی پوشانیده‌اند این است که رهبری از ما ولی تقصیر از شما (البته در مرحله اول همه تقصیرات به دوش دشمن، به دوش کفار و طبق بورژوازی... انداخته می‌شود). این شعار همه آنها بوده است و خواهد بود.

اگر چه همه این رهبرها اعتقادی به استقلال و آزادی مردم "در باطنشان ندارند ولی وقتی پای تقصیر به میان آمد، در این مورد "تئوری اراده آزاد" را برای مردم قائلند. اگر همه چیز نیز ضرورت و جبر تاریخی یا مشیت الهی باشد ولی هر کجا بحث تقصیر شد، اراده آزاد پذیرفته می‌شود تا مقصرین به پای ترازوی حساب کشیده شوند. پاک بودن از تقصیر (معصوم بودن) پاک بودن از مسئولیت هم هست. معصوم، مسئول هم نیست. "تقصیر زدائی از خود" که همان معصوم سازی و مقدس سازی خود باشد، تنها یک پدیده دینی نیست بلکه در احزاب سیاسی نیز متداول است. در گذشته در دین این معصوم سازی و مقدس سازی، آگاهانه صورت می‌گرفت، تا "قدرت غیر مسئول یا قدرت وراء مسئولیت" ایجاد گردد. قداست (انبیاء و امام‌ها) و فرهنگی (کاریسمای) شاهان، برای گذاردن قدرت، وراء مسئولیت بود. یکی از متفکرین فرانسوی نوشته است که "در سیاست، مرد مقدس واقعی، کسی است که مردم را برای سعادتشان، می‌کشد و احمق می‌سازد"، "عمل برای مردم"، آن قدر هدف مقدسی است، که هر عملی را مجاز و محق می‌سازد، حتی کشتن و تحقیر خود مردم را. اگر در دنیای سیاست، احتیاج به مقدسین نبود، احمق سازی مردم و کشتار مردم برای مردم کمتر بود. تلاش برای تقصیر زدائی از خود، یک دفاع قضائی و حقوقی نیست بلکه برای ایجاد همین قداست نسبی است که در جامعه کمونیستی نیز ارزش خود را داشته و دارد. و با این "قداست دنیائی" هست که می‌توان "قدرت وراء مسئولیت" ایجاد کرد. همان طور که صفات رهبری در تشیع، تقوا و علم و عدالت می‌باشد همه این صفات، هدفش چیزی جز "معصومیت نسبی" و ایجاد "قداست نسبی" نیست، به همان نسبت، قدرت وراء مسئولیت و قدرت فوق کنترل ایجاد می‌کند.

در دنیای دیانت، مردم به مقدس، اطمینان می‌کردند چون عملش "برای خاطر خدا و برای خدا" بود. امروزه تقدیس در دنیای دموکراسی با "عمل برای مردم" ایجاد می‌گردد. اطمینان به این که "مرد مقدس عملش فقط برای مردم" است و او نمی‌تواند هیچ عملی به نفع خودش

بکنند، مردم را به خواب و غفلت محض می اندازد. در سیاست، هر عملی ریشه ای در قدرت دارد. از این رو هر عملی از هر گونه سیاستمداری، باید از این نقطه نظر نیز کنترل شود. مردم برای حفظ قدرت خودشان باید حدود قدرت هر سیاستمداری را زیر نظر داشته باشند. قانع ساختن مردم از این که "کسی برای مردم عمل می کند" یا "برای خدا عمل می کند"، برای این است که "هدف قدرت خواهی او" را در نظر نگیرند. کسی که آگاهانه "برای مردم خدمت می کند، دلیل بر آن نیست که ناخودآگاهانه برای ازدیاد قدرت خودش کار نمی کند، قدرت خواهی را چنان در اجتماع منفور و بدنام ساخته اند که هیچ کس نمی تواند سائقه قدرت طلبی اش را نشان بدهد. حتی خودش از نشان دادن آن به خودش واهمه دارد. همه سائقه قدرت خواهی خود را از خود پنهان می سازند و در خود انکار می کنند. "بی خبری یک کس از قدرت خواهی اش" و "انکار قدرت خواهی" و "اثبات نخواستن قدرت در فدا کردن خود برای مردم" دلیل فقدان فعالیت "سائقه قدرت" در او نیست.

مردم جائی می خوابند که اطمینان می کنند. همیشه تقدیس و "ایمان به تقوا و فداکاری"، جائی است که عقل مردم به خواب می رود. کسی که در سیاست بیدار است، احتیاج به "سیاستمداران مقدس" (چه دنیائی اش چه روحانی اش) را ندارد. کسی که در سیاست می خواهد بخوابد (در سیاست نیندیشد و تصمیم نگیرد و دخالت نکند) احتیاج به "مردان مقدس" دارد تا در اثر ایمان به آنها، اطمینان کامل برای راحت خوابیدن داشته باشد. در دنیای سیاست، کسی نمی تواند بخوابد. خفتن همان مردن است.

چرا مردگان احتیاج به رهبر دارند؟

در دموکراسی باید ملت، حاکمیت داشته باشد یعنی ملت فقط از خودش اطاعت کند. روزگار اطاعت از خدا و رسول می گذرد و روزگار اطاعت از خود می آید. معنای تصمیم گیری همین است. هر کسی تصمیم می گیرد، پیرو و مطیع تصمیم خودش هست. نمی شود هم حق و قدرت تصمیم گیری داشت و هم از دیگری اطاعت کرد. کسی حاکمیت دارد که تصمیم می گیرد.

امروزه مردم به علت ترسی که از کسی دارند، از او اطاعت نمی کنند. حتی خدای ترساننده و رژیم ترور (وحشت انگیز) نمی تواند حقانیت اطاعت برای خودش ایجاد کند. روی همین اصل نیز هست که مرحوم طالقانی در "پرتوی از قرآن" می کوشد که کلمه تقوی که هزار و چهارصد سال همه مفسرین آن را به معنای "پرهیز کردن از خشم و عذاب خدا" گرفته بودند، به این ترس، تغییر جهت بدهد تا خدا، خدای ترساننده نباشد و حقانیتش را از خشم و انتقام و هلاک سازی و شکنجه دادن و تهدید به جهنم کسب نکند. برای این کار، نفس خود انسان و سوانق تجاوزگر انسان را آن قدر خطرناک و وحشتناک نشان می دهد که تقوا، ترسیدن از خود انسان می شود. انسان از خودش می ترسد. همان طور با رفع ترس، راه ایجاد اطاعت در کشورهایی که می خواهند دموکراسی بسازند، فرق می کند. علت اطاعت کردن مردم، در اثر این است که نمی خواهند بار مسئولیت را به دوش بگیرند و با تصمیم گیری، هدف و جهت به عمل خود بدهند. در اثر وجود امکانات مختلف اجتماعی از طرفی، و نبودن و نداشتن میزان واحد قضاوت (در اثر ایمان، مؤمن، میزان واحدی برای قضاوت همه مسائل دارد) از طرفی دیگر، تصمیم گیری، کاری بسیار مشکل می گردد و انسان را زیر فشار قرار می دهد و پریشان می سازد. با این که همه فریاد برای "قبول بار مسئولیت" می زنند، ولی ناتوانی واقعی برای تصمیم گیری، یک نوع نفرت پنهانی از خود، ایجاد می کند. این "احساس تحقیر خود" و "احساس بی ارزشی خود" باید جبران شود.

مردم برای "سبک ساختن بار مسئولیت و تصمیم گیری"، حاضر می شوند که سنگینی و مشقت و تکلف و دقت در اجرای وظیفه را که "همان وسواس در تحقق اطاعت" باشد به عنوان جانشین بپذیرند. بار تصمیم گیری را از دوش خود بر می دارند و به جای آن بار "اجرای دقیق اطاعت" را بر دوش خود می نهند.

هر چه ناتوانی خود را در قبول مسئولیت و تصمیم گیری، بیشتر احساس می کنند، برای نجات خود از تحقیر خود، خوشتن را بیشتر در "وسواس انجام اطاعت" غرق می سازند. این "تلاش برای آخرین حد اطاعت" و "دقت در اجرای دقائق و باریک بینی های اطاعت"، و بالاخره "مصرف کردن تمام قوای خود در اجرای اطاعت"، یا "فدا ساختن خود در تحقق این اطاعت"، به آنها نشئه ای خاص از افتخار و امتیاز می دهد که "مسئله آزادی و استقلال و تصمیم گیری خود" را فراموش می سازند.

نشئه "تعهد اجرائی"، جانشین "تعهد تصمیم گیری" می شود. قسمت اجراء، ناخودآگاهانه به کلی از "قسمت تصمیم گیری" پاره کرده می شود و اساساً رهبری از همین جداسازی میان "تصمیم گیری و تعیین هدف" - از - "اجراء و تحقق عمل"، آغاز می شود. و درست همان تعریف ارسطو برای برده، شکل به خود می گیرد. چون برده بنا به تعریف ارسطو کسی است که "قدرت اجراء" و "عقل فرمان پذیر" دارد و همین "عقل تابع" را قرآن و احادیث، عقل واقعی می دانند و در اجتماعات و احزاب کنونی کوشیده می شود تحت پوشش های استدلالی تازه تر همین جدائی میان "قدرت اجراء" و "قدرت تصمیم گیری" پدید بیاید. و سانترالیسم دموکراتیک چیزی جز نامی نوین برای واقعیتی کهن نیست. با ایجاد سلسله مراتب، تصمیمات از قاعده به رأس هرم نمی رسد بلکه تصمیمات از رأس هرم به قاعده انتقال داده می شود. فقط این سلسله مراتب، به حسب ظاهر وانمود می کنند که تصمیمات قاعده را به رأس منتقل می سازند. و درست همین دیالکتیک است که به حسب صورت، تصمیمات از پائین به بالا می رود و به حسب واقع و در معنا تصمیم از بالا به پائین تنفیذ می شود ولی این جریان باید طوری صورت ببندد که قاعده، "ایمان داشته باشد" که اوست که تصمیم گرفته است. "خدایا آن که را عقل ندادی پس چه دادی؟" - "ایمان به این که عقل دارد". قاعده، در خودآگاهی ایمان به این دارد که آن چه در بالا تصمیم گرفته شده همان تصمیمات اوست. احساس "سنگینی بار اطاعت"، باید بیشتر از "احساس سبکی" باشد که فرد از گریختن از زیر بار مسئولیت و تصمیم گیری دارد، تا آن که او احساس تقصیر نکند، و حتی فخر و غرور به جای حس تقصیر بنشیند. چون گریز از تصمیم گیری، ایجاد احساس تقصیر می کند، و این احساس تقصیر با فخر از دقت در اطاعت، و ریاضت و استقامت در اطاعت و اجراء و فداکاری خود برای اطاعت فراموش ساخته می شود. فداکاری برای اطاعت، فداکاری برای آزادی نیست. کسی که برای اطاعت، خود را فدا می کند، بر ضد آزادی برخاسته است. چه بسا از شهداء نادانسته دشمنان خونین آزادی هستند. همچنین برای گریز از زیر بار تصمیم گیری، باید "ارزش اطاعت" را بالا برد و همین طور "اهمیت اجراء و تحقق عمل" را افزود، ولی "اطاعت" به خودی خود و "اجراء عمل به خودی خود"، با همه ارزش و اطمینانش، بدون حق تصمیم گیری و قدرت تعیین هدف، قابل قبول نمی باشد و حاوی آزادی نیستند.

بنابراین ارزش و اهمیت "امر دهنده" و "مدیر" و "رهبر" را آن قدر بالا می برند که اطاعت از او، قابل قبول و توجیه شدنی باشد. انسان، هر چه احتیاجش به اطاعت، در اثر "ضعف تصمیم گیری فردی" بیفزاید، بیشتر تجلیل و تعظیم و تکبیر امر دهنده (حاکم یا رهبر...) را می کند.

با داشتن حق تصمیم‌گیری ولی "فقدان قدرت تصمیم‌گیری"، احساس نفرت از خود و حقارت از خود پیدایش می‌یابد. آن‌گاه چنین شخصی ناخودآگاهانه می‌کوشد در "وسواس و دقت در اطاعت" از طرفی و افزایش ارزش امر دهنده و رهبری از طرف دیگر، نفرت خود را از خود منحرف سازد تا به جای احساس حقارت خود، احساس امتیاز و فخر از خود را پیدا کند.

یک ارزن تصمیم‌گیری خود و تعیین هدف برای خود، از یک خروار جانبازی و جان‌فشانی و استقامت و وسواس در اطاعت و اجراء و تحقق عمل بیشتر می‌آورد. دموکراسی می‌خواهد این قدرت تصمیم‌گیری افراد را علی‌رغم روح تابعیت و اطاعت هزاران ساله تقویت کند. "فداکاری برای آزادی" با "فداکاری در اطاعت از رهبر و امام و هیئت رهبری" هزاران فرسخ فرق دارد. او در اطاعت از رهبر و هیئت رهبری و امام، نفی آزادی (قدرت تصمیم‌گیری خود و حق حاکمیت خود) را می‌کند.

به جای "فقدان قدرت تصمیم‌گیری"، افتخار به بهترین طرز اطاعت، افتخار به استقامت یک عمر در اجراء، غرور به اجراء مشکل‌ترین اطاعت‌ها و بالاخره فخر به قهرمانانه‌ترین اطاعت‌ها می‌نشیند.

ایجاد قدرت تصمیم‌گیری برای تعیین یک هدف کوچک، اهمیت بیشتری از جانبازی قهرمانانه برای اجراء بزرگ‌ترین اطاعت‌ها دارد.

داشتن حق تصمیم‌گیری و علی‌رغم آن، فقدان واقعی قدرت واقعی فردی تصمیم‌گیری، بزرگ‌ترین نفرت‌ها را نسبت به خود به وجود می‌آورد. همین‌طور داشتن "حق قانونی تصمیم‌گیری" ولی "نداشتن امکان واقعی اجتماعی و سیاسی تصمیم‌گیری"، ایجاب "کینه‌توزی" شدیدی نسبت به "طبقه حاکمه" در هر رژیم می‌کند. مسئله پیچیده‌ای که باید در آن دقت کرد این است که "حق تصمیم‌گیری آزادی خواهانه" و عدم امکان تحقق آن با دو نوع ناتوانی در یک لحظه رو به رو می‌شود.

از یک طرف "داشتن حق تصمیم‌گیری" با "درک ناتوانی فرد در تصمیم‌گرفتن" رو به رو می‌شود، از طرفی دیگر، "داشتن حق تصمیم‌گیری" با "درک فقدان امکانات اجتماعی و سیاسی" برای تحقق آن و یا "درک موانع سیاسی و اجتماعی برای تحقق تصمیم‌گیری" رو به رو می‌شود.

در مورد دوم، روز به روز حس کینه‌توزی (که غیر از حس کینه‌جوئی است) که زائیده ضعف است نسبت به مصادر امور طبقه حاکمه شدن می‌یابد، و در اثر این که در این موقعیت، مردم امکان آن را ندارند که قدرت فردی خود را در تصمیم‌گیری اجتماعی بیازمایند و ضعف خود را در این زمینه بشناسند، ولی این ضعف را به طور مبهم احساس می‌کنند، و بالطبع نفرت از خود را ناخودآگاهانه به همان ابهام در می‌یابند، بالطبع این "نفرت از خود و حس تحقیر خود"، به "کینه‌توزی نسبت به طبقه حاکمه" می‌پیوندد، و آن کینه‌توزی را پیچیده‌تر و شدیدتر می‌سازد.

فرد، ناتوانی شخصی خود را در "تصمیم‌گیری"، از خودش پوشانیده و منحرف می‌سازد و در قدرت‌های برونسو (عینی) (طبقه حاکمه - طبقه سرمایه‌دار، حکومت-...) تمرکز می‌دهد، و فرق میان این دو نوع ناتوانی را از هم تمیز نمی‌دهد.

با مشتبته سازی این دو ناتوانی با هم، و بالاخره با یکی گرفتن آنها با هم، نفرت از خودش و احساس حقر خودش را نیز به "همان کینه توزی از سرچشمه قدرت خارجی" ملحق می سازد.

جامعه با این "کینه توزی آماس کرده"، طبقه حاکمه کنونی را نابود می سازد، به خیال آن که با رفتن قدرتی که او را از تصمیم گیری باز می داشته است، خواهد توانست، خود به آسانی تصمیم بگیرد.

ولی با حذف این قدرت مانع و مزاحم، متوجه ضعف و واقعیتش می شود، که حاضر به اعتراف به آن و شناختن دقیق آن نیست.

در این موقعیت، خودآگاهی و از حق "تصمیم گیری اش"، بی نهایت افزایش یافته، و "پنداشت و ایمان" او از این که قدرت تصمیم گیری را دارد، بی نهایت زیاد شده است. در حالی که قدرت تصمیم گیری اش، مانند گذشته ناچیز می باشد. همین پنداشت و ایمان قدرت تصمیم گیری و نداشتن قدرت واقعی فردی تصمیم گیری و گریز نهائی از تصمیم گیری (چنان که قرن ها به آن عادت داشته) ولی خودآگاهی تازه او از حق تصمیم گیری، احساس محرومیت و نفرت و حقر، او را عملاً به دامان رهبران تازه می کشاند. متأسفانه سراسر جامعه ما در این سده به این مصیبت گرفتار بوده است و با یک رنگ و لعاب تازه ایدئولوژیکی (چه با کمونیسم چه با اسلامهای راستین) تغییرری به ماهیت روانی و حالت سیاسی اعضای احزاب مختلف داده نمی شود. این حماسه افتخار آمیزی که آقای دکتر کشاورز درباره افراد حزب توده می نگارد، بدون این که این زمینه اجتماعی و تاریخی و روانی آنها را در نظر بگیرد و تفاوت میان "ادعای حق و قدرت تصمیم گیری" و "فقدان واقعی قدرت تصمیم گیری" و استقلال روحی آنها بگذارد، حس برتری و امتیاز دروغینی به افراد گروه های چپ می دهد که سبب گمراهی آنها در شناسائی ظرفیت و استعداد خودشان می شود. با خواندن ده تا کتاب درجه دوم و سوم از مارکسیسم، کسی استقلال فکری پیدا نمی کند. افراد حزب توده، از جمله همان هائی که در کادر رهبری نشسته بودند، در اثر همین حس دروغین امتیاز، ضعف نهائی تصمیم گیری و تابعیت روحی خود را نمی توانستند بشناسند. نمی دانستند که همان ضعف شدید تصمیم گیری آنها بود که آنها را به "ایمان و به ایدئولوژی تازه" (به جای اسلام) کشانیده بود. نمی دانستند که همان ضعف تصمیم گیری آنها بود که حکومت شوروی (با خبر یا بی خبر) آنها را هدایت می کرد. حتی همین بی خبری آقای دکتر کشاورز و همراهانش علامت همین فقدان استقلال روحی است. و در همین "ضعف واقعی و فقدان استقلال فکری" ولی "ایمان به قدرت" و "ایمان به امتیاز و پیشرفتگی و برجستگی"، بذر خیانت به آزادی و استقلال ملی ریخته شده است. در حینی که اتکاء می کنند ایمان به استقلال خود دارند. افراد در حینی که "ایمان به آزادی" و "ایمان به ملیت" دارند، به آزادی و ملت خود خیانت می کنند و خود نیز نمی دانند که خیانت می کنند (در مقاله جداگانه ای تحت عنوان در مرزهای ناخودآگاه خیانت به این مسئله پرداخته خواهد شد). و درست همین جاست که "قضاوت اخلاقی" درباره چنین خیانت های ناخودآگاهانه، بسیار مشکل می گردد. در حالی که "قضاوت حقوقی"، معیار خود را "خطر برای موجودیت و استقلال ایران" قرار می دهد. این خیانت ناخودآگاهانه تا موقعی که محدود به موارد معدودی باشد و تأثیراتش خطری برای موجودیت و استقلال ایران نداشته باشد، ایجاب تخفیف کلی در مجازات می کند (مانند قوانین جزائی انگلستان در این گونه موارد) ولی در ایران که این "خیانت ناخودآگاهانه" در افراد حزبی (که وفاداری نسبت به ایدئولوژی ابر قدرت همسایه اش دارد) صورت می گیرد (که به قول خود دکتر کشاورز بهترین و برترین و متشکل ترین حزب ایران است (یا بوده است) بزرگ ترین خطر را برای

موجودیت و استقلال ایران دارد و خواهد داشت. آن چه از لحاظ روانی و اخلاقی، فهمیدنی و عفو کردنی است. از لحاظ حقوق سیاسی ملی، غیر قابل عفو می باشد.

خیانت یک کمونیست در وفاداری نسبت به ملت و حکومت خود (چه در انگلستان چه در فرانسه) کوچک ترین تزلزلی در موجودیت و استقلال ملت و حکومت انگلستان و فرانسه پدید نمی آورد، در حالی که برای موجودیت و استقلال ایران (با فقدان احزاب متشکل سیاسی ملی و نیرومند) بزرگترین خطر است. البته ناگفته نماند که با مجازاتهای شدید برای این خیانت‌های ناخودآگاهانه (یا در مرز خودآگاهانه و ناخودآگاهانه) نه مسئله موجودیت و استقلال ایران حل می شود و نه با این روش می توان از پیروان چنین ایدئولوژی هائی کاست.

مسئله آزادی، مسئله تعیین هدف است

آزادی به انسان، حق تعیین هدف خودش را می دهد. همین طور ملت، موقعی آزاد و مستقل است، که در مشورت همگانی تصمیم نهائی خود را در تفاهم، روی هدف بگیرد. همین طور در یک حزب، هر کسی تا آن جا باید عضویت حزبی را بپذیرد و با یک حزب همکاری بکند که در تعیین هدف های حزبی شریک باشد و بتواند در تعیین این هدف، نفوذ داشته باشد و "سراسر جریان تصمیم گیری حزبی" برای او شفافیت داشته باشد (تا تصمیم فقط تصمیم مستقل همان حزب باشد) و گرنه با تقلیل به "تعهدات اجرائی" و با سانترالیسم دموکراتیک، چنان که خواهیم دید، فرد، تعهدات تصمیم گیری در هدف را نمی تواند ایفا کند. (در حالی که در حزب توده تصمیم گیری در تمام جریانش برای فردی مانند خود دکتر کشاورز نیز شفاف نبوده است). سانترالیسم دموکراتیک یک اصطلاح دیالکتیکی است برای روشی که "ملت یا حزبی چگونه باید تصمیم بگیرد که در واقع تصمیم نگیرد و چگونه دیگری (رهبری) برای آنها تصمیم بگیرد در حالی که ایمان داشته باشند که خود آنها تصمیم را گرفته اند. سانترالیسم دموکراتیک، دیالکتیک "تصمیم نگرستن در تصمیم گرفتن" است. همین روش دیالکتیکی تصمیم گیری است که هم ایمان به تصمیم گیری خود را حفظ می کند و هم ایمان به رهبری را. کلمه سانترالیسم دموکراتیک فقط با افسوس گری و شعبده بازی که در روش دیالکتیک نهفته است، قابل فهم می باشد. تماشاجی از این استدلالات دیالکتیکی (ضد اندیشی) غرق شگفت و حیرت می شود. سابقاً برای معجزه احتیاج به خدا بود. یک قدرت فوق العاده ماوراءالطبیعی باید عصا را تبدیل به مار سازد. حالا این معجزه گری را خود روش دیالکتیکی به عهده می گیرد.

از "ضرورت تاریخی"، آزادی و استقلال به وجود می آورد! در حینی که جامعه کارگر در شوراها شور می کند و تصمیم می گیرد ولی رهبر آنها را هدایت می کند! دموکراسی سانترالیزه می شود، یعنی قاعده هرم، یک رأس پیدا می کند و این دیکتاتوریت. همیشه بنای هر گونه اجتماع و قدرت و تشکیلات، دیکتاتوریت. ولی این دیکتاتور برای کارگران، یک رهبر دموکرات است! این شعبده بازی عقلی است که روش دیالکتیک انجام می دهد. دیکتاتوری و استبداد، عین آزادی و شورا و تصمیم گیری همگانی می شود! دیالکتیک، انسان را از این معجزه قانع می سازد. با یک چشم به هم زدن از "جامعه شورائی" دیکتاتوری حزبی" پدید می آید و با یک چشم به هم زدن این دیکتاتوری در خودآگاهی همه خلق تبدیل به احساس آزادی و شور آزاد می گردد. این ها معجزات دیالکتیک است که متأسفانه من به این جهش های معجزه آسای عقلی چندان عقیده ندارم. و من حاضر نیستم که به جای "معجزه وحی"، "معجزه دیالکتیک" را بگذارم. برای من آزادی هیچ گاه دیکتاتوری و استبداد نمی شود. همین طور بالعکس. و با استبداد هیچ گاه نمی شود به آزادی رسید ولو آن که مستبد "برای

خلق ها" و "در خدمت خلق ها" باشد. با همین روش دیالکتیک است که استبداد به خلق ها را حقانیت دموکراتیک داده اند. همه دیکتاتوری های کمونیستی نان دموکراتیک را یدک می کشند چون دیالکتیک می تواند در آگاهبود مردم با یک چشم به هم زدن، استبداد و ضرورت و وحدت و تابعیت را استحاله به آزادی و دموکراسی بدهد. بدون روش دیالکتیک، چنین شعبده بازی و افسون گری در خودآگاهی مردم ممکن نبود. برای من استبداد، استبداد می ماند ولو ضرورت، حقانیت آن را توجیه کند. و با این حقانیت دادن به استبداد، استبداد همان قدر شوم می ماند که بود.

پاره ساختن اجراء از تصمیم

عمل، تمامیت یکپارچه و واحدیست که سه مرحله جداگانه دارد (۱) هدف و غرض (۲) اجراء (۳) نتیجه و محصول. البته این سه قسمت از هم جدا نیستند بلکه با هم تشکیل یک وحدت می دهند و با جدا ساختن آنها از هم، عمل انسانی، ماهیتش را از دست می دهد. ولی هر گونه رهبری چه دینی چه سیاسی، چه اقتصادی چه سازمانی (تشکیلاتی) بر این اساس استوار است که این سه جزء را تا آن جا که می تواند از هم پاره سازد. بدون پاره ساختن این ها از هم، نمی تواند حقانیتی به نقش رهبری خود پیدا کند. در گذشته این پاره سازی سه قسمت عمل از هم، چیزی نسبتاً آشکار و علنی بود. خدا به طور رسمی و علنی می گفت که من "خیر" شما را معین می سازم. من "صاحب اختیار شما" هستم و "انحصار تعیین خیر" که همان "انحصار تعیین کردن هدف و غایت" بود معنی اش این بود که او برای ما و به جای ما تصمیم می گیرد. چون تصمیم گرفتن به تعیین هدف می کشد و تصمیمی که تعیین هدف را نکند، تصمیم نیست.

از این رو خدا، که خیر بشر را معلوم می ساخت به واسطه همین "خیر خواهی"، بر بشر حاکمیت داشت. کسی که تصمیم می گیرد، حاکمیت دارد. و کسی تصمیم می گیرد که هدف و غایت و خیر عمل را مشخص و معین می سازد. در کلمه "اختیار"، این معنای حاکمیت بیشتر تأیید می گردد تا در کلمه تصمیم گیری یا اراده. از این روست که اصطلاح خودمختاری، بیش از اصطلاح حاکمیت، معنی حاکمیت را دارد. خودمختاری کردستان یا آذربایجان، یعنی حاکمیت مستقل آذربایجان یا کردستان. و در یک ملت و حکومت، نمی تواند دو حاکمیت وجود داشته باشد. به عبارت کهن "دو سلطان در یک اقلیم ننگد" چون در گذشته سلطنت، حاکمیت داشت. همینطور چون خدا حاکمیت داشت، واحد بود. تعریف حاکمیت، همین وحدت اوست. در ایران دو حاکمیت یا چندین حاکمیت نمی تواند وجود داشته باشد. بنابراین کلمه خودمختاری، اصطلاح بسیار خطرناکی است. آن چه مقصود دموکراسی است، "خودگردانی"، "خودسازمانی" است.

در سیاست، نباید کلمه ای را به کار گرفت که در آن فرهنگ، معنایی بیش از آن می دهد که مورد نظر است. معنای بیشتر یک کلمه، سبب تقاضای "حق بیشتر" می گردد. کسی که خودمختاری می خواهد، ناخودآگاهانه در اثر کاربرد همین کلمه، به "خودگردانی و خودسازمانی" قناعت نخواهد کرد، چون این کلمه در اثر دامنه معنایی که در فرهنگ اسلامی دارد، ایده آل حاکمیت مستقل خود را خواهد یافت.

در هر حال وقتی انسان، تصمیم می گیرد دیگر نمی تواند خدا "خیر" او را معین سازد. چون این دو باهم سازگار نیست. کسی که تصمیم می گیرد، خیر و غایت، نتیجه مستقیم آن تصمیم است. نمیشود هم خود تصمیم گرفت و هم خیر را خدا معلوم کند. این تناقض است. ولی درست همین تناقض برای قرآن لازم بود. چون مسئله رهبری ابدی، احتیاج به پاره کردن این دو از

هم داشت. در عصر ما این پاره سازی تصمیم از اجراء به طور آشکار و علنی صورت نمی بندد. افراد اجتماع در دموکراسی نباید متوجه این جداسازی بشوند. و روش دیالکتیک یکی از بهترین حربه ها برای این جداسازی تصمیم گیری از اجراء از طرفی، و دادن احساس وحدت این دو به مجریان و فرمانبران و هدایت شدگان و رهبری شدگان است. کسی که خود تصمیم نمی گیرد و مطیع محض است می پندارد و ایمان دارد که خود تصمیم گرفته است و از خود اطاعت می کند. قسمت اول عمل که "هدف و غرض و غایت" باشد تا مربوط به اعمال فردیست، نتیجه "تصمیم گیری فرد" است. آن که تصمیم می گیرد، تعیین هدف و مقصد و غایت خود را می کند. کسی که هدف و غایت و مقصد و خیر خود را مشخص نمی سازد، تصمیم هم نمی گیرد. این دو لازم و ملزوم هم هستند. همین طور اجتماعی (ملتی، حزبی، گروهی) که هدف و مقصد و غایت خود را مشخص نمی سازد، انتخابات و تصمیم گیری هایش به پیشیزی نمی ارزد. در این صورت نام حاکمیت ملی، غیر از شعاری توخالی نیست. انتخابات فقط برای پوشانیدن تصمیم گیری برای تصمیم نگر نیست. کاربرد روش دیالکتیک به عنوان اسلحه و آلت تخصص حزب کمونیست نیست بلکه رژیم های دیگر نیز این درس را فرا گرفته اند. آزادی و استقلال در عمل، بستگی به همین دارد که فرد انسان، هدف و غایت اعمالش را خودش معین سازد. حقوق اساسی باید با آزادی وجدان یعنی با آزادی فرد شروع بشود. "چون آزادی همه، آزادی خلق و جامعه" یک کلمه توخالی است که معنایش را به طور مختلف می توان مشخص ساخت. هر دیکتاتوری و هر حزب دیکتاتوری خواهی به این کلمه مجرد "آزادی خلق ها و رفاه عمومی" آن معنایی را می دهد که خودش دیکته می کند. معنای آزادی و رفاه باید از قاعده در اثر تفاهم همه افراد و گروه ها و احزاب و انجمن ها و طبقات و اصناف مشخص گردد. همین طور یک حزب یا اجتماع یا ملت موقعی که هدف و غایت و خیر را خود از قاعده با تفاهم افراد و اعضایش مشخص نسازد، حق و قدرت تصمیم گیری ندارد ولو آن که انتخابات صورت بگیرد و مجالس شورا وجود داشته باشد و شوراهای کارگری و ولایتی و روستائی و ... تشکیل داده شود.

اما رهبری (چه فردی اش - امامت، سلطنت، خلافت، چه گروهی، چه حزبی، چه طبقة ایش: چه طبقة اشراف چه طبقة روحانیون و آخوندها) درست از همین نقطه شروع می شود که "هدف و غایت و کمال و خیر" را به هر ترتیبی هست، ملک مطلق خودش بکند. اوست که باید این خیر نهائی را مشخص سازد یعنی اوست که باید در واقع تصمیم بگیرد، چگونه می توان به این هدف و کمال و نهایت رسید، یا اوست که حق انحصاری تفسیر و تأویل را در هر مورد دارد. حق تفسیر و تأویل همیشه حق نهائی تصمیم گیر است. همین طور که علماء در قانون اساسی مشروطه در اثر همین حق انحصاری تفسیر و تأویل قرآن و احادیث، حق هائی تصمیم گیری که به شکل حق و تو شکل به خود می گیرد، دارند. همان طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، شورای نگهبان در اثر همین حق تفسیر و تأویل، حق نهائی تصمیم گیری یا حق برتر تصمیم گیری را دارد و چون ولایت فقیه برترین حق تفسیر را دارد، حاکمیت دارد. یکی از راه های سلب قدرت تصمیم گیری از ملت و همین طور سلب حق تصمیم گیری افراد، ایمان به یک ایدئولوژی یا عقیده و دین است. ما به حقایق و اصولی که ایمان داریم، در آن حقایق و اصول دیگر حق تصمیم گیری و حتی قدرت تصمیم گیری نداریم. بر همین اساس است که هر چه را می خواهند از حیطة تصمیم گیری ما خارج سازند نام مقدس حقیقت (با دین و وحی) و یا امروزه نام "علم" بر آن می گذارند. سوسیالیسم را علمی می سازند و یا خود علم می کنند. به این اصول و قوانین و مبادی و حقایق نه تنها حق دست زدن نیست، بلکه در درون خود افراد در اثر همان "ایمان به عملی بودنش یا به وحی منزل بودنش"، قدرت دست زدن به آنها نیز نابود ساخته می شود. یعنی حق تصمیم از انسان از در

عقب گرفته می شود. "بستگی ایمانی به محتویات علمی یا فلسفی"، آن محتویات را مسخ می کند.

بستگی ایمانی به فلسفه یا علم، نفی علم و فلسفه هست. کسی که به علم معتقد است دیگر با علم سر و کار ندارد بلکه با عقیده سر و کار دارد. علم احتیاج به عقیده ندارد بلکه احتیاج به تفکر دارد.

هر گونه رهبری، نقشه آن را (خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه) می ریزد که چگونه می تواند "حق و قدرت تصمیم گیری را از ملت یا جامعه یا حزب، بگیرد و به خود "منحصر سازد". همین کاری را که علماء و فقها با کمال وضوح و علنی (و از نظر فعلی ما با کمال وقاحت) از مردم می گرفتند، حزب کمونیست با تاکتیک بسیار لطیف و نامرئی دیالکتیکی (سانترالیسم دموکراتیک) از اعضای حزب و کارگران و مردم می گیرد و گرفته است. و روش تصمیم گیری برای تصمیم نگیری را در همه جا می پیماید.

همان شریعت و دین برای علماء و فقها با توجیهی حقیقت نما، "سلب حق و قدرت تصمیم گیری از مردم" می کند و درست همان ایدئولوژی و یا سوسیالیسم علمی (درست به واسطه همان صفت علمی بودنش) و مقدس سازی کتاب های مارکس و لنین و ... با توجیهی حقیقت نما در همان آغاز سلب حق و قدرت تصمیم گیری از همان اعضای حزب و بالاخره هر جامعه کمونیستی و سوسیالیستی می کند و این دین و این ایدئولوژی شامل "هدف ها و غایات و کمال های پیش ساخته" هستند (که البته یا همه مانند اسلام، فطری ساخته می شوند یا مانند کمونیسم همه تاریخی ساخته می شوند و همه ضرورت سیر رهائی بخش تکاملی تاریخ می شوند) که ملت و جامعه و حزب به هیچ وجه دیگر حق تصمیم گیری و تغییر آن را ندارند.

"در" حقیقت، کسی تصمیم نمی گیرد. بدین سان طبقه آخوند و رهبران اسلام های راستین و کادر رهبری حزب کمونیستی با ایمان به دین یا ایدئولوژی یا علم سوسیالیسم، سلب حق و قدرت تصمیم گیری در دامنه ای که بنیاد حق و قدرت تصمیم گیریست، از مردم می کنند و بدین سان "آزادی وجدان" را که ریشه هر آزادیست از بین می برند، و بدون این تصمیم گیری نهائی فرد برای تعیین هدف و غایت و مقصدش بر پایه وجدانش (این وجدان یک وجدان اخلاقی یا دینی نیست) اصلاً تصمیم گیری، هیچ معنائی ندارد و انتخابات فاقد هر ارزشی است و شوراها همه ظاهرسازی محض و قلبی هستند.

تا تصمیم گیری فردی بر پایه وجدان آزاد، آخرین و برترین هدف ها را مشخص نسازد، تصمیمی گرفته نشده است و بحث تصمیم در میان نیست و تا همین تصمیم که از این جا (وجدان آزاد فردی) سرچشمه نگیرد و در تفاهم به یک تصمیم مشترک به هم نپیوندند، دموکراسی و همه سازمان ها و شوراها و اصطلاحات و اسم ها و شعارها جز حرف مسخره آمیز چیزی نیست.

در همان تصمیم "یکباره برای همیشه" که "ایمان به این دین یا اعتقاد به این علم یا ایدئولوژی" باشد، احتیاج به "تصمیم گیری اصولی و اساسی" از بین می رود و البته فهم و تفسیر و تأویل انطباق این دین یا ایدئولوژی (تصمیمات پیش گرفته و پیش ساخته) به موقعیت های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، احتیاج به متخصصین ایدئولوژیکی و خبرگان دینی و فونکسیونر های حزبی دارد و از عهده هر کسی بر نمی آید. روحانیون و رؤسای حزبی و فونکسیونر هایش به عنوان "مرجع تفسیر و تأویل و مرجع انطباق ایدئولوژی و اهداف با

واقعیات"، قدرتی را که با عرضه داشتن دین و ایدئولوژی و علم، از افراد سلب کرده اند تا جزئیات و موارد خصوصی تصرف می کنند. حق و قدرت تصمیم گیری، به نام علم و دین و حقیقت، از مردم سلب می شود و با نام هائی از قبیل خودپرستی و فردگرایی و اراده گرایی و منفعت دوستی تحقیر و تلعین می گردد و با سانترالیسم دموکراتیک و رهبری استوار بر تقوی و عدل و علم الهی که از معصومیتی شبیه به امام و پیغمبر برخوردار است، این حق و قدرت را (بدون این که نامی از قدرت ببرند و حتی با لعن قدرت خواهی) به خود جذب می کنند.

با دادن مسئولیت به یک رهبر یا هیئت رهبری (که البته در اثر دین و ایدئولوژی و اعتقاد به علم، این انتقال مسئولیت، صورت می گیرد، بدون این که ما خودمان متوجه بشویم) ما بزرگترین تقصیر را کرده ایم بزرگترین جنایت ما همین است که از خود، سلب مسئولیت تصمیم گیری "در اصول و مبادی و غایات و مقاصد و خیرها و کمال ها" کرده ایم. هدف را انسان، "یکبار برای همیشه" معین نمی سازد. اگر نه، انسان در عمرش فقط یکبار احتیاج به اراده اش داشت. ما هدف را نمی توانیم هیچ گاه ثابت کنیم. ولو آن که عبارت شکل و اسم و فرمول (عبارت بندی) هدف و غایت و کمال را نیز ثابت کرده باشیم، ولی محتویات این اسم و فرمول را می توانیم ناخودآگاهانه لحظه به لحظه عوض نماییم.

از این گذشته هر هدفی فقط موقعی هدف می ماند که "آخرین و برترین هدف" بماند ولی وقتی تابع هدف دیگر شد، دیگر هدف نیست بلکه آلت شده است. موقعی هدف، هدف می ماند که ما با تصمیم گیری های تازه، در هر موردی، خود این هدف را از نو روشن سازیم و تلاش کنیم تا به هر ترتیبی هست آن هدف، آخرین و برترین هدف بماند. ملت و یا حزب (اعضاء و افرادش) تصمیم می گیرد - چون این ملت و حزب است (افرادش) که بهتر از همه با دسترسی مستقیم به وجدان هدفش را می فهمد و می شناسد و تأیید می کند. و بر اساس همین آزادی وجدان او می تواند روز به روز تغییر هدف و مقصد بدهد. این امکان همیشه باید باشد. و آزادی وجدان موقعی است که آزادی تحقق خارجی برای وجدان فردی بوده باشد. هدف را نه از کتاب های مقدسه باید تفسیر و تأویل کرد (چون به محض به میان آوردن مسئله تفسیر، آزادی فردی وجدان باطل می گردد و تصمیم گیری مستقیم و بلاواسطه از فرد گرفته می شود) نه از متون ایدئولوژیکی، نه از قوانین ضروری و مسلم تاریخی. بلکه از "وجدان افراد ملت" یا از وجدان افراد گروه و حزب به وسیله خود ملت و قانده حزب.

از این رو است که "رهبری به هدف" را نباید زیر هیچ نامی و بهانه ای (بهتر فهمی و تخصص و خبرگی و قدرت تفسیر و تأویل و این که کادر رهبری اطلاعات بیشتری دارد) به یک رهبر یا هیئت رهبری انتقال داد. اعتماد به رهبر، یعنی من تصمیم گیریم را درباره آن که هدفم در هر موردی به عنوان برترین هدف تنفیذ گردد، از خود سلب کرده ام. از این گذشته این انسان است که هدفش را مشخص می سازد نه این که هدف، خارجی و ماوراء انسانی باشد که سرنوشت انسان را بدون اراده اش مشخص سازد. اعتماد من به رهبر، تقصیر اعمال مرا، که به دستور او صورت گرفته، به دوش او نمی اندازد. تقصیر هر عملی که من می کنم به عهده خودم می ماند ولو آن که تعیین آن را به دیگری (امام یا پیامبر یا کادر رهبری...) وا گذاشته باشم.

همین که من رهبری خود را به او وا گذاشتم، و با تصمیم خود، از خویشتن سلب حق و قدرت تصمیم گیری کرده ام، تقصیر من است.

در واقع "رهبری شدگان" همیشه مسئول و مقصرند. در دموکراسی هر عضوی از اجتماع مسئول است. اگر شاه حکومت کرد، همه مسئول هستند. اگر خمینی به حکومت رسید، همه مسئول هستند. این "وحدت سیاسی ملی" که "یک وحدت خودآگاهانه سیاسی در اثر تصمیم گیری مشترک ملت" است، مسئولیت کلیه تعهدات و اشتباهات و جنایات و کثافت کاری ها و فسادها و خراب کاری های این حکومت ها را ولو معدوم هم بشوند، به عهده دارد. این حکومت های شاه و خمینی و ... نیستند که مسئول ملل دیگر می باشند، بلکه این "وحدت سیاسی ملی ایران" که اعضایش ما هستیم (ولو در تبعید و غربت از وطن) مسئول همه کثافت کاری هایی که این ها می کنند و خواهند کرد هستیم ولو به اسم اسلام و یا زیر نام کمونیسم و یا ... باشد.

مائیم که باید خسارات را بپردازیم. مائیم که باید بی آبرویی های، هتک حرمت ها و بی حیثیتی ها را تحمل بکنیم. این ادعای دکتر کشاورز، دانسته یا ندانسته، به ایجاد مسئولیت آزادی خواهانه، بی نهایت لطمه می زند. همه افراد حزب توده بدون استثناء در مقابل خیانتی که حزب توده در مقابل مصدق کرد و یا اقدامی که برای ابقاء او نکرد (چون انجام ندادن یک مسئولیت سیاسی همان قدر ایجاد تقصیر می کند که اجرای یک خطا) مسئولند (و از جمله خود آقای دکتر کشاورز در رأسش). ندانستن کادر رهبری و یا افراد حزب از آن چه در حزب و یا از حزب صورت می گیرد، نفی تقصیر و مسئولیت نمی کند. این اولین درسی است که هر وکیل دادگستری به او یاد خواهد داد. چه بسا ندانستن ها و نکردن ها برای کسانی که خود را دموکرات می نامند، ایجاب تقصیر بیشتری می کند. نه تنها شاه و دستیارانش مسئول آمدن خمینی هستند بلکه "همه ما" مسئول آمدن او به حکومت هستیم. و حتی اگر سلطنت، مجدداً به حکومت برگردد، باز همه ما مسئول هستیم. اگر همه ملت و همه اعضاء هر حزب و دموکراتی احساس چنین مسئولیتی را بکنند، این فلاکت ها و مصیبت ها و فاجعه ها بار نمی آید. تمام دردهای ما از همین "به من چه و به ما چه و به حزب چه و به افراد حزب چه و به ملت چه و بالاخره به شاه چه و به خمینی چه و به آخوند چه..." سرچشمه می گیرد. همه افراد ملت تن به تن، برای هر واقعه ای که در ایران اتفاق می افتد، مسئول و مقصرند. همین که ما کاری نکرده ایم همین که ما کاری نمی کنیم مسئولیم. همین که ما ندانسته ایم که خمینی چه می خواهد، مسئولیم. همین که دکتر کشاورز و افراد حزبش "نمی دانستند و بی خبر بودند" مسئول و مقصرند. یک فرد در یک حزبی "باید بداند". حق به داشتن اطلاع دارد. ما در یک دموکراسی "حق به داشتن اطلاع داریم". همه سازمان ها "موظف و مجبورند" که به ما اطلاع بدهند. ما باید این سازمان ها را تحت فشار قرار بدهیم که به ما اطلاع بدهند.

آقای دکتر کشاورز شما با این حرفی که برای دفاع از افراد حزب توده زده اید، ملت مرا به فقدان حس مسئولیت و گریختن از زیر بار مسئولیت تصمیم گیری، نه تنها کمک کرده اید بلکه بزرگترین صدمه را زده اید. ملتی که بعد از تابعیت ها و اطاعت های هزاران ساله می کوشد به این تابعیت روحی خود، جلای تازه ای از ایدئولوژیها بدهد و از تقویت قدرت تصمیم گیری چشم ببوشد، این حرف شما نفی تقصیر نیست که نفی مسئولیت می کند. جانبازی، نفی تقصیر نمی کند. بهتر است که همه ما مقصر باشیم ولی مسئول، تا همه بی گناه و بی تقصیر باشیم ولی غیر مسئول. تا همان داستان نکیر و منکر تکرار نشود و با نامیدن رهبر، رفع تقصیر از خود نکرده باشیم. نامیدن رهبری، مانند کیانوری یا شاه یا خمینی نه تنها سلب تقصیر از خود است بلکه به همان طرز، سلب مسئولیت از خود است. جامعه دموکراسی، همه را مسئول می سازد. رهبر نیز موقعی تقصیر می کند که جامعه مواظب او نباشد و او را کنترل نکند و از حق کنترل کردنش استفاده نبرد.

حزب توده، مسئول شکست دکتر مصدق است. حزب توده یعنی شما و آن سیاهی لشکر که پانصد هزار نفر یا صد هزار نفر باشند. حزب توده یعنی همه افراد حزب، مسئول ابقاء رژیم خمینی هستند. ما در حزب توده با گله های گوسفند و جامعه صغیر و عامه سر و کار نداریم که مسئولیت را به عهده رهبری (کیانوری) بگذاریم. دموکراسی هر کسی را منفرداً مسئول می سازد. یک حزب دموکراتیک، اگر جداً دموکراتیک است و اعضایش دموکرات هستند، به یقین قطع بدانید که نمی گذارند حتی یک روز هم چنین فرد غیر دموکراتی در رأسش قرار بگیرد و او را گمراه سازد. نمی گذارند یک روز هم رجالی در کادر مرکزیش قرار بگیرد که از مهمترین جریانات بی اطلاع باشند و در تصمیم گیری ها شرکت نداشته باشند. آقای دکتر کشاورز شما با صداقتی ساده لوحانه به دموکراسی خیانت می کنید و اطلاع ندارید که خیانت می کنید.

بیست و دو ژانویه ۱۹۸۴

درفش کاویانی



[/http://derafsh-kaviyani.com/books](http://derafsh-kaviyani.com/books)