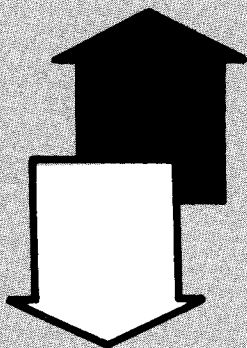


# جداسازی سیاست

از  
دین



تمام حقوق این کتاب متعلق به مؤلف است.  
نقل مطالب آن با ذکر ماخذ مجاز است.

## فهرست مقالات

- ۱- معنای جدائی دین از سیاست چیست؟
- ۲- انفکاک دین از سیاست
- ۳- راهی که به جدائی سیاست از دین می کشد
- ۴- شمشیر کج بسته
- ۵- رحم به عامه یا گریز روشنفکران از مقابله با دین
- ۶- چگونه انقلاب تبدیل به «معجزه» می شود؟
- ۷- آفرینش ایده مشترک به جای پیروی از ایده واحد
- ۸- آزادی برای بیعقیدگان: جهاد برای عقیده، جهاد بر ضد آزادی است

## معنای جدائی دین از سیاست چیست؟

«آزادی سیاسی» در جامعه ای وجود دارد که «سیاست آزاد» وجود داشته باشد. سیاست، موقعی آزاد است که مستقل است. هر چیزی موقعی آزاد می شود که مستقل بشود. سیاستی که نمی تواند مستقل بشود، هیچگاه آزاد نخواهد شد.

نفی «استقلال سیاست»، نفی سیاست و بعبارت بهتر «نابود ساختن سیاست» است. جائی که سیاست، مستقل نیست، در آنجا سیاست نیست. همانطور جائی که فلسفه و تفکر، مستقل نیست، در آنجا فلسفه و تفکر، نیست. جائی که هنر، مستقل نیست، در آنجا هنر، نیست. جائی که پرورش، مستقل نیست، در آنجا پرورش نیست.

آزادی، فقط در کثرت می باشد. کثرت افراد مستقل، کثرت وجوه مختلف و مستقل زندگانی، کثرت عوامل مختلف زندگانی، کثرت گروهها، کثرت قدرتهای اجتماعی... فقط در کثرت است که استقلال هست.

تقسیم قدرت در حکومت (در قوه تقنینیه، قوه قضائیه، قوه اجرائیه) موقعی صورت می بندد که تقسیم قدرت از پایین در میان افراد شروع بشود و در همه وجوه زندگانی اجتماعی شکل بگیرد. در آغاز بایستی قدرت بین همه اعضاء جامعه پخش شده باشد. هر فردی بایستی قدرت داشته باشد. اظهار رأی کوچکترین شکل اظهار قدرت است. اظهار فکر، اظهار عقیده شخصی در همه امور، امکان واقعی قدرت است.

عوامل مختلف زندگانی اجتماعی (فرهنگ، هنر، پرورش، فلسفه، سیاست، اقتصاد، دین) بایستی هر کدام مستقل باشد

وهر کدام در همین استقلالشان، قدرت خود را داشته باشند. تقسیم قدرت در حکومت صورت نمی‌بندد مگر آنکه تقسیم قدرت از پایین بسالادرمیان همه افراد و امور و گروهها صورت ببندد. با تقسیم بندی قدرت فقط و فقط در تقنینیه و قضائیه و اجرائیه، و عدم وجود توزیع قدرت در سایر قسمتها (عدم استقلال افراد، عدم استقلال گروهها، عدم استقلال وجوه مختلف زندگانی اجتماعی) قدرت به سرعت در دست یکنفر یا یک گروه کوچک (هیئت مرکزی حزبی...) متمرکز خواهد شد و دیکتاتوری پدید خواهد آمد.

### تناقض آزادی با وحدت

کثرت (کثرت قوا، کثرت وجوه مختلف زندگی، کثرت افراد، کثرت گروهها) را با وحدت نمی‌توان ترکیب کرد. کثرت و وحدت با هم تناقض رفع ناشدنی دارند. کثرت، موقعی وحدت می‌یابد که طبقه بندی بشود و سلسله مراتب پیدا کند و میان این سلسله مراتب، رابطه «حاکمیت و تابعیت» ایجاد گردد. یک رتبه بر رتبه دیگر، حاکم باشد و یک رتبه نسبت بر رتبه دیگر تابع باشد. تارک هرم حاکمیت، رهبر و قدرت رهبری قرار می‌گیرد و قاعده هرم که «تابعیت صرف» است، مردم می‌باشند. بدینسان کثرتی که فقط در استقلال افراد و امور و قوا و وجوه زندگانی امکان داشت، در وحدت از بین می‌رود.

وحدت، فقط در «تابعیت کثرت»، می‌تواند خود را تحقق بدهد. البته این تابعیت، نیز بایستی «تابعیت مطلق» باشد. بدون «تابعیت مطلق»، وحدت نمی‌تواند بوجود بیاید. از این رو، با تابعیت مطلق، استقلال و آزادی افراد و وجوه زندگانی، و گروهها، از بین می‌رود. تابعیت مطلق همان «نابود شدن فرد در استقلالش» هست. تابعیت مطلق همان «نابود شدن سیاست و هنر و حقوق و فلسفه و... در استقلالشان» هست. هر حقیقت واحدی، هر فلسفه

واحدی، هر اصل توحیدی، بستگی مطلق می خواهد. می خواهد که انسان در تمامیتش خود را به «تمامیت آن حقیقت یا فلسفه، یا دین...» ببندد.

مقدار آزادی ما همیشه با «مقدار بستگی» ما رابطه دارد. هر چه بیشتر بسته ایم، کمتر آزادی داریم و با «بستگی مطلق»، هیچگونه آزادی نداریم. از اینرو هر نوع ایمانی به هر عقیده ای حتی به یک عقیده علمی یا سیاسی، آزادی رانفی می کند، چون ایمان همیشه «بستگی مطلق» است. ایمان و آزادی با هم امکان ندارد. کسیکه به چیزی مؤمن است، آزاد نیست. ایمان، فقط یک مسئله دین نیست. یک ایدئولوژی نیز می تواند ایمان مرا جلب کند. یک عقیده علمی یا فلسفی نیز می تواند ایمان مرا جلب کند. با هرگونه ایمانی، «تابعیت مطلق» نسبت به یک چیز (دین، فلسفه، سیاست، علم...) یا نسبت به یک فرد (مثل رهبرهای مقدس که به خصوص در انقلابات پدید می آیند) ایجاد می گردد و تا موقعی که این ایمان بجای خود باقیست، فرد، سراسر استقلال خود را از دست داده است و عملاً آزاد نیست، یا بعبارت بهتر «نمی تواند آزاد باشد».

### وحدت، یک واقعیت ارگانیک است

ارگانیزم، وحدت دارد. روابط موجود در یک «موجود زنده»، روابط وحدت‌یست. اجزاء و اعضاء، در یک رابطه تابعیت و حاکمیت با هم قرار دارند. همینطور «جامعه های حیوانات»، که جامعه های ارگانیک هستند، «وحدت» دارند. رابطه حاکمیت - تابعیت، پایه وجودی این جوامع است. هر جایی که می خواهند جامعه، وحدت داشته باشد، می خواهند جامعه را ارگانیک سازند. آنرا جامعه «زنده» می خوانند. آنرا تشبیه بیک «هیكل» زنده می کنند. رهبر، پزشک «هیكل واحد اجتماع»

می گردد. رهبر، چوپان «گله واحد اجتماع» می گردد. جامعه، به عنوان «فرد» گرفته می شود. همه بایستی مانند اعضاء یک فرد باشند (بنی آدم، اعضاء یکدیگرند). این تشبیهات همه خطرناکند. چون در پشت این تصاویر، مفاهیم، حاکمیت و تابعیت نهفته است. از مردم می خواهند که برای تحقق چنین وحدتی، تابعیت صرف را بپذیرند. یکی از تصاویر دلپسند اینست که رهبر یا شاه، یا خدایان تشبیه به پدر جامعه یا ملت یا امت یا بشریت می کنند. جامعه را بعنوان فرزند یعنی یک فرد می گیرند. جامعه، تبدیل به یک ارگان می شود. بدینسان کثرت، در ارتباط تابعیتی، نفی می گردد. کثرت بایستی فقط تابع باشد، تا «باشد». کلمه «ارگانیزاسیون» استوار بر همین تشبیه است و مقصود آنست که گروهی از مردم تبدیل به یک موجود زنده شوند تا وحدت و حاکمیت مطلق در آن تحقق یابد. همه چیز تبدیل به «ارگان» می شود، ارگان، ساخته می شود.

### آزادی، فقط در کثرت وجود دارد

جامعه انسانی را نبایستی هیچگاه به «فرد» یا یک «جامعه حیوانی» تشبیه کرد. یکی از ایده های خطرناکی که در این قرن و قرن پیش پیدا شد، این بود که جامعه انسانی، مانند جامعه مورچگان یا جامعه زنبورها بشود. در این جامعه های حیوانی، این وحدت به آخرین درجه کمال رسیده است. مقصود این ایده الهی، وحدت ارگانیک بود (تبدیل اجتماع به یک ارگانیزاسیون واحد). اما در چنین وحدتی، آزادی وجود ندارد. کثرت، وجود ندارد. سلسله مراتب حاکمیت و تابعیت، آزادی را از بین می برد. وقتی همه امور و وجوه زندگانی افراد و گروهها و قوایستی تابع «یک ایده» باشند، یا بعبارت دیگر، یک ایده بایستی بر «همه» حکومت کند، آزادی بکلی از بین میرود. پیروی همه افراد از یک

فکر (در حالیکه در استقلال بایستی هر کسی فکر خودش را داشته باشد)، یعنی «حاکمیت یک فکر بر همه افراد»، و تابعیت محض همه افراد و بالطبع تابعیت افکارشان نسبت به آن ایده یا ایدئولوژی یادین.

یک عقیده دینی یا یک ایدئولوژی، و بطور کلی هر نوع عقیده ای، می خواهد همه را «همعقیده» سازد. همه را «تابع» یک عقیده سازد، همه را در یک اصل، در یک فکر، در یک دین، وحدت بدهد. اومی تواند همه را در خود، «وحدت» بدهد، وقتی همه را از «تفکراستقلالی خودشان» منتزع و دور سازد. در اینجاست که کثرت از بین می رود. یک عقیده دینی یا یک ایدئولوژی سیاسی یا علمی می خواهد «همه عوامل زندگانی، همه افراد، همه امور، همه گروهها، همه عواطف» را تابع خود بسازد و تا بدینسان همه را در خود «وحدت» بدهد. با تحقق وحدت، استقلال همه را حذف می کند و کثرت را نابود می سازد.

**کثرت، فقط در تفاهم ممکن است**

روابط افراد مستقل و آزاد، روابط تفاهمی است. در تفاهم، من و دیگری استقلال و فردیت و آزادی خود را حفظ می کنیم و به اختلاف همدیگر احترام و ارجمندی می گذاریم و این اختلاف را وجه مثبت همدیگر می شماریم. در حالیکه در وحدت، اختلاف و تباین و تضاد، بخودی خودش، منفور است. اختلاف، فقط در «راه» حق وجود دارد. در مقصد، بایستی از بین برود. اوفقط اختلاف را در این میان راه، «تحمل» می کند. اما برعکس، کثرت، اختلاف را دوست می دارد. اختلاف، ثروت و سرشاری زندگی است. او اختلاف را می پروراند. در حالیکه برنامه عمل و وحدت اینست که اختلاف را (که شوم و مخمل است) تخفیف بدهد و بکاهد و مخفی سازد. برای خاطر وحدت، بایستی دست



از انتقاد همدیگر کشید. برای حفظ وحدت بایستی دهان خود و دهان دیگری را بست. برای حفظ وحدت، بایستی «اختلاف سلیقه» را فراموش ساخت. اختلاف، بدینسان تحقیر می شود. از طرفی دیگر کوچکترین اختلاف، بصورت یک تضاد، تلقی می گردد. چون نفرت از اختلاف دارد، کوچکترین اختلاف که امکان پیدایش بیابد، بعنوان تضاد، مؤمنین و پیروان را به وحشت می اندازد. هر اختلافی، معنای تضاد بخود می گیرد. ولی در آزادی، کثرت شرط اولست. ما چون مختلفیم، مستقلیم. استقلال افراد و گروهها و قوا و وجوه زندگانی، بدون اختلاف امکان ندارد. وقتی همه افراد و همه افکار و همه عواطف مشابه همدیگرند، دیگر استقلال ندارند، حتی دیگر احتیاج به آزادی ندارند. چون انسان وقتی احتیاج به آزادی دارد که اختلاف فکر با دیگران داشته باشد، اختلاف سلیقه با دیگران داشته باشد. من موقعی آزادی می خواهم که طور دیگری بخواهم عمل کنم. من موقعی نیازی به آزادی دارم که بخواهم نوع دیگری زندگی کنم. بخاطر اختلاف است که انسان احتیاج به آزادی پیدا می کند. اما در وحدت، هیچکسی با دیگری اختلاف ندارد. همه، ارگانها و فونکسیون های یک اصلند. اختلاف فونکسیون و اختلاف عضو، برای تحقق وحدت است نه برای خود آن عضو و فونکسیون او بخاطر وحدت، مختلف شده است. اختلاف او، وسیله برای تحقق وحدت است. او در فونکسیون بودنست که آخرین حد تابعیت را پیدا می کند. استقلال، از خود بودن و برای خود بودن است. استقلال، اینست که انسان، وسیله برای امری دیگر نشود بلکه هدفی و غایتی برای خودش باشد.

عقیده توحیدی

در عقیده ای که وحدت، اصل است، همه اجزاء و فروعش،

همه احکام و تعالیمش، تابع همان اصل وحدت است. همه افکار و احکام و تعالیم و تصاویر و واقعیاتش، تابع اصل واحدند یعنی در خود و برای خود استقلال ندارند. سیاست و هنر و فلسفه و پرورش و اخلاق... همه تابع همان اصلند. هیچکدام نباید برای خود و از خود استقلال داشته باشد. تابعیت، همیشه نفی استقلال و آزادی و بالاخره «نفی موجودیت» است. در تابعیت، هر چیزی فقط به شرطی می تواند باشد که «تابع باشد».

«موجودیت»، فقط در «تابعیت» امکان دارد و این تابعیت، یک «تابعیت نسبی» نیست، بلکه یک «تابعیت مطلق» است. تابعیت نسبی می تواند گوناگون باشد. مثلاً می شود «تمام جوه زندگان من» بطور نسبی تابع یک ایده باشد. تمام جوه من، مطلقاً تابع آن ایده نیست.

مثلاً یکی از جوه زندگان من، تابعیت نسبی بیک ایده دارد ولی در سایر جوه زندگانیم تابع آن ایده نیستم.

در تابعیت نسبی، امکان یا امید آزادی نیست. همچنین تابعیت نسبی آنست که انسان به چیزها و منافع ایده الهای مختلف دل ببندد و دلبستگی را منحصر به یک ایده ال واحد یا مقصد یا شخص یا گروه واحد نکند. چنین تابعیتی، امکان آزادی دارد. تابعیت های گوناگون و باشدت های مختلف به اشخاص و گروه های مختلف که حتی باهم اختلاف دارند، حتی می تواند آزادی را نیرومند سازد. اما یک «عقیده توحیدی»، چه دینی و چه غیردینی، بدون استثناء «تابعیت مطلق» از انسان می خواهد. همه عوامل زندگانی من (سیاست، امور خانوادگی، هنر، فرهنگ، تفکر، رفتار اخلاقی) همه بایستی مثلاً «تابع مطلق دین» باشند یا مثلاً تابع مطلق روابط مادی - اقتصادی باشند. تابعیت مطلق، همان «تسلیم» است، همان «ایمان» است. اسلام آوردن،

یعنی کسی که بستگی اش به حداطلاق رسیده است. با «تابعیت مطلق» یک فرد، موجودیت یک فردمنتفی می شود. انالله وانا الیه راجعون. باتابعیت مطلق یک عامل اجتماعی، مثلاً هنریاسیاست یاپرورش واموزش، موجودیت سیاست یاهنر ویاپرورش، منتفی می گردد. قبول موجودیت آنها یک تعارف لفظیست. هنروسیاست و پرورش واقتصاد واخلاق وتفکر درواقع چیزی ازخودشان وبرای خودشان نیستند بلکه وجودشان همه فقط برای دین است. غایت وجودیشان، دین است ازخودشان واقعیتهای وموجودیتهای ندارند. واقعیتهای «سایه گون» دارند.

بنابراین دین می کوشد که این عوامل رابصورت «عوامل مستقل وآزاد» ازبین ببرد وفقط بصورت «تابع» آنها راتحمل میکند واین تابعیت، بایستی مطلق باشد. سیاست ویاهنر ویاپرورش ویاحتی اخلاق موقعی پذیرفته می شود که تابعیت مطلق نسبت به دین داشته باشند. نجم الدین رازی درکتاب مرصاد العباد به صراحت می نویسد که هدف نخستین دین «تهذیب اخلاق» نیست. پیدایش اخلاق بصورت یک امرمستقل، جریانی بود که دراروپا اتفاق افتاد واین کار رامردان دینی نکردند. بدینسان دردین، «سیاست آزاد» وجودندارد، هنرآزاد وجودندارد، پرورش آزادوجود ندارد وبالطبع آزادی سیاسی نیز، یک فرد نمی تواند داشته باشد، آزادی هنری نمی تواند داشته باشد، آزادی پرورشی واقتصادی وفکری نمی تواند داشته باشد.

### ازایده ال فردی تاایده دینی

اینکه «یک مسلمان» روشنفکر دلش «آزادی سیاسی» یا «آزادی فکری» یا «آزادی هنری» می خواهد وطبق تاویلات شخصیش بدین نکته می رسد که اسلام راستین، تأمین آزادی سیاسی یاهنری... رامیکند، این یک ایده ال شخصی اوست.

افرادی که باین ایده الهای شخصی گردهم می آیند و اسلام راستین را به امید اینکه آزادی سیاسی خواهند داشت، تحقق می دهند، خود را می فریبند (غیر از اینکه دیگران را نیز می فریبند)، چون «ایده وحدت» که ایده اصلی اسلام و مسیحیت و یهودیت است، نتایج خود را با ضرورت منطقی اش، بدون هیچگونه مراعات این ایده الهای شخصی، خواهند داد و این ایده الهای شخصی را الگدمال خواهند کرد.

برای اینکه مطالب بالا اندکی روشن بشود چند جمله از سخنرانی آقای مهندس مهدی بازرگان می آورم که در ادامه بحث نیز مفید خواهد بود:

اگر دین سیاست را در اختیار و امر خود نگیرد، دین را مضمحل خواهد کرد یا در سلطه اقتدار خود خواهد گرفت.  
روابط سیاست با دین نه تنها رابطه بیطرفی و بیگانگی وجدائی نیست بلکه سیاست با دین کار دارد و کارش حساب یکقدم جلوتر یا یک قدم عقب تر نیست، حساب بود و نبود یا مرگ و حیات است... یا باید او را تحت الشعاع و تحت الامر خود قرار بدهد یا از بین ببرد که در هر دو حال بلحاظ دین یکیست...

سیاست با دین هم مرز است و رعایت مرز را نمیکنند. یا سیاست باید غالب و حاکم بر مسلک و معتقدات مردم و هدفهای ملی شود و دین را نابود کند یا دین باید بر سیاست غالب و حاکم شود و آنرا در دست بگیرد. البته اگر دین غالب شود سیاست را از بین نخواهد برد — دین نه تنها با سیاست بلکه با کلیه شئون زندگی و با جهان مرز مشترک دارد ولی مرزی است یکطرفه دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت میکند و هدف و جهت میدهد اما آنها نباید

دخالت در دین نمایند — دین فوق سیاست و حاکم بر سیاست و حکومت است نه ذیل آنها و نه در ردیف آنها».

از همین دست می توانیم سخنانی از آثار شریعتی و طالقانی و مطهری و رجوی بیاوریم ولی مشت نمونه خروار است و مطلب تازه ای نیست بلکه از همان اصل وحدت، همه اینها موبمو استنتاج می شود.

### جداساختن سیاست از دین

جداساختن سیاست از دین، معنی اش «آزاد و مستقل ساختن سیاست از دین» است. و از نقطه نظریک دیندار و مسلمان، آزاد ساختن سیاست از دین، یعنی «انهدام دین». جداساختن سیاست از دین، برای دیندار که معتقد به وحدت است، این معنار دارد که دین، وحدتش و جامعیتش را از دست می دهد. بدین ترتیب، دین نبایستی با سراسرانسان سروکار، داشته باشد. اگر ما موفق بشویم دین را از سیاست جداسازیم، بلافاصله همه عوامل و شئون دیگر نیز در تلاش میافتند که همین کار را بکنند. آنگاه، هنرمی خواهد از دین جدا بشود. بلافاصله فلسفه و تفکر در صدد برمی آید که خود را از دین منفک سازد. بلافاصله حقوق می خواهد خود را از دین پاره سازد و مستقل گردد، اقتصاد می خواهد بر اساس «فایده طلبی» بنا گردد و منفعت طبقاتی و گروهی و فردی اساس کار گردد، نه خیر عقبی. دین بنا گهان در مدت کوتاهی همه اینها را پشت سر هم از دست میدهد. آنوقت دین یک «حالت کاملاً خصوصی و فردی انسان» می شود. دین، حاکمیت خود را بر همه اینها بایستی از دست بدهد. قدرت دین، در این حاکمیت او بر همه شئون و عوامل زندگانیست. با از دست دادن این حاکمیت، موجودیت دین به خطر میافتد. چون دین «هست»، تا وقتی که «قدرت» دارد. تا وقتی که «حکومت» دارد.

جداساختن سیاست از دین، یعنی هستی دین را به خطر افکندن و چنانکه دیدیم، دین نمی تواند آنرا بهیچوجه تحمل کند.

برای دیانت، مسئله دوشق دارد یا بایستی دیانت، سیاست را تابع و مقهور خود سازد یا بازرگان به صراحت می گوید که تابعیت دین، نابودی دین است ولی خجالت از این می کشد که همین حرف را در مورد سیاست بزند که تابعیت سیاست از دین نیز، نابود ساختن سیاست است. ولی فقدان صداقت علمی او سبب می شود که چشم خود را در مقابل چنین نتیجه گیری واضحی ببندد و بگوید که «دین باید بر سیاست غالب و حاکم شود و آنرا در دست بگیرد. البته اگر دین غالب شود سیاست را از بین نخواهد برد». کسیکه صداقت علمی اش را فدای دفاع از ایمانش میکند یک ملتی را به چنین پرتگاهی می رساند که سیاست از طرف دین بکلی نابود ساخته شده است. ولی هنوز این فاجعه برای سایرین درس عبرتی نمی شود بلکه آنها نیز در ادامه همین روش می خواهند حکومتی اسلامی بنا کنند که «دین بر سیاست غالب و حاکم باشد، که دین برهنر غالب و حاکم باشد، که دین بر پرورش و آموزش غالب و حاکم باشد که دین بر تفکر غالب و حاکم باشد» و هنوز نمی خواهند این نتیجه پیش پا افتاده را بگیرند که در چنین صورتی، دین، سیاست و هنر و حقوق و فلسفه و فرهنگ را نابود خواهد ساخت و راه دیگری جز نابود ساختن آن ندارد.

از نقطه نظر دین، جداساختن سیاست از دین، ایجاد سیاست آزاد، یا جداساختن هنر از دین، ایجاد هنر آزاد، یا جداساختن فلسفه از دین، ایجاد فلسفه آزاد، معنی اش از بین بردن «جامعیت = فراگیری» و بالطبع از بین بردن «وحدت» است. هر چیزی که ادعای «وحدت» میکنند، ضرورتاً همه چیزها را در خود جمع

میکند، همه چیزها را توجیه و تفسیر میکند. «جهان بینی»، معنی اش همین است که یک فکریا ایده، همه چیز را از خود استنتاج و توجیه کند. با داشتن یک «جهان بینی»، انسان حق دخالت در همه چیزها دارد با حق تفسیر و توجیه همه چیز، حق دخالت و تصرف در همه چیز میآید. کسیکه همه چیزها را تفسیر و تبیین میکنند می خواهد همه چیزها را تغییر بدهد. و چون وحدت، بر رابطه قدرت بنا شده است، «وحدت هر جهان بینی» به رابطه حاکمیت خود بر جهان می کشد. نفی «جامعیت»، بلافاصله، «نفی وحدت» می شود.

از اینجاست که از نقطه نظر دین، با جدا ساختن سیاست از او، دیگر نمی تواند از انسان، «بستگی مطلق» بطلبد، چون بستگی مطلق (ایمان یا تسلیم) فقط موقعی ممکن است که یک ایده یا فلسفه یا دینی، جامعیت (فراگیری، تامیت) داشته باشد. از اینرو نیز میان همه اشکال سوسیالیسم، مارکسیسم بیش از همه موفقیت داشت، چون می توانست بستگی مطلق (ایمان و تسلیم) را بخود جلب کند، چون پاسخ همه چیز و همه پدیده هارامداد. از آنجا که «بستگی مطلق» افراد نسبت به دین یا ایدئولوژی واحد، خواه ناخواه با غالبیت و حاکمیت مطلق دین (یا ایدئولوژی واحد) نسبت به افراد همراه است، بالطبع دین، با سست شدن «بستگی مطلق»، همه قدرت خود را از دست میدهد. انسان، در دین یار ایدئولوژی واحد، می خواهد احتیاج خود را برای ایجاد یک «بستگی مطلق» ترضیه بکند، و وقتی دین یا ایدئولوژی، جامعیت خود را از دست بدهد، دیگر جواب این احتیاج رانمی تواند بدهد.

بنابراین مابادعوی «جدائی سیاست از دین»، دین را به یک جهاد می کشانیم که برای او مبارزه برای «بودن بود» و «حیات و ممات» است. چون دیانت در قدرت مطلق، هست و بدون قدرت

مطلق، «نیست». نبایستی بهیچوجه گمان کرد که دیانت یادیندار یا آخوند چنین حرفی را بارضایت، پاسخ خواهند داد. هیچکس حاضر به ازدست دادن «موجودیت» خود نیست. این قدرت، قدرت وجودی دینست. قدرت راهمیشه بایستی «گرفت». هیچکس حاضر به ازدست دادن قدرت خود نیست و این قدرت، مساوی با «وجود» دین است. ما با خواستار شدن «جدائی سیاست از دین» از دین می خواهیم که خودش بدلخواه و بارضایت خاطر، خودکشی کند.

روابط متقابله

«وحدت» در هر چیزی، همیشه روابط خود را در «حاکمیت و تابعیت» می فهمد و وقتی کسی تابع شد، «نابود» می شود و بدین ترتیب، کثرت از بین می رود. از این رومسئله برای دین همیشه به این طرز طرح می شود: آیا دین باید تابع سیاست باشد یا سیاست بایستی تابع دین باشد؟ آیا دین باید تابع فلسفه باشد یا فلسفه بایستی تابع دین باشد؟ آیا هنر بایستی تابع دین باشد یا دین بایستی تابع هنر باشد؟...

دین، بحث «جدائی هیچ چیزی را از خود» نمی شناسد. برای دین، هیچ چیزی از دین جدانگیز نیست بلکه هر چیزی فقط تابع دین است. جدائی هر چیزی برای دین، نفی حاکمیت و وحدت دین است. دین، جدائی هیچ چیزی را از خودش نمی تواند تحمل کند. همه چیز بایستی تابع مطلع دین باشد تا «کثرت از بین برود». ایجاد وحدت، «نیست کردن همه کثرت» را ایجاب میکند. هیچ چیزی حق جدا شدن و مستقل شدن از دین را ندارد چون جدا شدن، یعنی مختلف شدن، مختلف شدن، یعنی کثرت. کثرت یعنی شرک. شرک یعنی نفی وحدت. بنابراین برای دین و دیندار و آخوند، امکان ایدئولوژیکی چنین جدائی نیست. در دین



(نه فقط در طبقه روحانی و تفکرات آخوندی) «سیاست آزاد»، «هنر آزاد»، «پرورش آزاد»، «تفکر آزاد»، «اقتصاد آزاد»، «اخلاق آزاد»، وجود ندارد (البته این حرف در همه عقاید توحیدی غیر دینی نیز اعتبار دارد. هر سیستم واحد فکری، هر جهان بینی نیز همین ادعا را دارد).

این خصوصیت ذاتی دین است. حالا آخوندها بروند و یک گروه دینی دیگری حکومت اسلامی را به هر شکلی و عنوانی که بخواهد تشکیل بدهد، این خصوصیت ذاتی، تغییری نم، کند. دیانت اسلام، بدون این خصوصیت ذاتی، وجود ندارد. از اینروست که مبارزه امروزی ما، مبارزه با آخوند ها به تنهایی نیست، بلکه میدان این مبارزه دامنه بسیار بزرگی دارد.

در آزادی، از طرفی استقلال افراد و گروهها و عوامل اجتماعی (سیاست، دین، هنر، فلسفه...) پذیرفته می شود و از طرفی روابط میان این افراد و گروهها و عوامل اجتماعی، «تأثیرات متقابل» است. مفهوم «علیت»، همیشه از لحاظ روانی، استوار بر مفهوم «حاکمیت و تابعیت» است. علت، شرط وجودی معلول، تلقی می شود. بنابراین، علت، همیشه «برتری و حاکمیت» نسبت به معلول دارد و معلول همیشه «تابع» است. در مفهوم «علیت»، مفهوم «استقلال» از بین میرود. همه تفسیراتی که بر پایه علّیت قرار دارند در تاریخ و اجتماع، به نفی استقلال و آزادی کشیده می شوند. بدینسان «تأثیرات متقابل» مفهوم نیست که بر قبول «استقلال و فردیت» قرار دارد. دو وجود مستقل، روابطشان، تأثیرات متقابل است. برای ایجاد و ابقاء آزادی در اجتماع، بایستی روابط را به «تأثیرات متقابل» تبدیل ساخت. تاریخ و اجتماع را بایستی در مفهومات برخاسته از «تأثیرات متقابل» توجیه و تفسیر کرد نه در مقوله علّیت و زیر بنا و رو بنا که بهمان علّیت بر می

گردد. وگرنه باعلیت وزیر بنا و روبنا، رابطه حاکمیت و تابعیت و وحدت باقی میماند. همه سلسله روابط علی، از لحاظ مفهومی به «علت واحد واولی» ختم می شوند. و جامعه ای که بر مفهوم علیت وزیر بنا و روبنا تفسیر می شود، همه روابط به یک «رهبر یا هیئت رهبری» ختم می شود. این ضرورت منطقی وحدت است (مفهوم خلقت نیز همانند مفهوم علیت است). با قبول «استقلال» و بالطبع «کثرت»، روابط فقط می تواند «تاثیرات متقابل» باشند و در دامنه آگاه بود انسان، نام این تاثیرات متقابل همان «تفاهم» است.

سیاست، هنر، فلسفه، اخلاق، حقوق، اقتصاد از دین جداست، مستقل است و هیچکدام اینها رابطه علی و معلولی با دیگری ندارند، بلکه تاثیرات متقابل باهم دارند. سیاست و دین درست بهمان دلیل که مستقلند بر روی هم موثر و از هم متاثرند. همانطور که فلسفه یا هنر از سیاست یا اقتصاد جداست اما تاثیرات متقابل باهم دارند. جدائی به آن معناییست که همه عوامل باهم بیگانه اند و همه بطور مجزا از هم وجود دارند و هر کدام فقط کار خودش را میکنند.

جدائی آن نیست که ارزشهای دینی یا اخلاقی یا سیاسی یا هنری یا اقتصادی برهم تاثیر نکنند و نخواهند که برهم تاثیر کنند یا نخواهند تاثیرات همدیگر را بپذیرند. اگر جدائی به آن معنا فهمیده شود که اینها از هم پاره شوند و هر کس راه خود را بگیرد و دیگری هیچ تاثیری نداشته باشد، این چنین مفهومی، انطباق با واقعیت اجتماعی و تاریخی نداشته و هیچگاه چنین چیزی در دنیا اتفاق نخواهد افتاد. مقصود از جدائی اینست که این عوامل نسبت به یکدیگر رابطه حاکمیت و تابعیت را بهم از دست بدهند. رابطه علیت و معلولیت را نسبت بهم از دست بدهند، رابطه

زیر بنا و روبرو بنا را نسبت بهم از دست بدهند. و گرنه با ماندن این رابطه، ممکن است دین را از بین برد و از سیاست جدا ساخت، اما عامل دیگری با همین ادعای وحدت، جای دین می نشیند و تقاضای همان حاکمیت مطلقه را میکند، چنانکه در دنیا اتفاق افتاده است.

### آیادین، یک امر خصوصی و فردی است؟

با جدا ساختن سیاست از دین و جدا ساختن هنر از دین و فلسفه از دین و... که پشت سرهم اتفاق می افتند، آنوقت است که دین یک حالت خصوصی و فردی میشود. ولی دین در ماهیتش یک «رابطه فردی با خدا» نیست بلکه «رابطه افراد با هم از راه خدا است». این خداست که همه افراد را با هم در وجود خودش پیوند میدهد. خدا، نقطه مرکزی همه پیوندهای انسانی با یکدیگر میشود. من با دیگری بواسطه خدا پیوستگی دارم. دین، همیشه یک امر اجتماعی بوده است. حتی وقتی محمد به بت پرستان مکه می گوید شما چرا بت پرستی می کنید، پاسخ می دهند که «این بت ها ما را بهم می پیوندند. میان ما ایجاد بستگی و مودت می کنند». دین را یک کار خصوصی و انفرادی کردن، یعنی از بین بردن ماهیت دین، یعنی از بین بردن دین. دین را بدین معنا نمیشود از سیاست، از هنر، از اقتصاد،... جدا ساخت که سیاست یا هنر یا اقتصاد یا فلسفه فقط به امور اجتماعی بپردازند و دین باین کارها نپردازد.

اما چون خدا «گره پیوندی» است که میان همه بستگیهای فردی و اجتماعی و سیاسی قرار گرفته، بستگی مطلق میطلبد، بعبارت دیگر میخواهد که روابط میان انسانها، فقط و فقط «روابط دینی» یعنی «روابط به واسطه خدا» باشد. همه روابط بایستی تقلیل به رابطه دینی پیدا کنند. همه روابط بایستی تبدیل به رابطه

دینی شوند. همه روابط، روابط بوسیله خداست. همه روابط، درماهیتشان دینی است. همانطور که مارکس میگوید همه روابط، روابط مادی - اقتصادی هستند. این وحدت رابطه، نفی موجودیت روابط دیگر است.

درحالیکه «سیاست آزاد» معتقد است که میان انسانها، «رابطه دینی» نیز می تواند درمیان «روابط دیگر اجتماعی» بوده باشد. انسان، با انسان دیگر روابط مختلف دارد. کثرت روابط میان دو انسان، وجود دارد و روابط رانابایستی به یک رابطه تقلیل داد. همانطور که من بادیگری فقط و فقط «روابط مادی - اقتصادی» ندارم همانطور نیز فقط و فقط روابط من بادیگری، رابطه بواسطه خدایا رابطه دینی نیست.

دین، هیچگاه یک امر خصوصی و انفرادی نمی شود، بلکه می توان آنرا با مبارزات فراوان «قسمتی از روابط کل انسانها» ساخت. ولی دیانت از نقطه نظر خود، تن بچنین چیزی نمی دهد چون اومی خواهد روابط میان انسانها را فقط تبدیل به «یک رابطه منحصر بفرد دینی» کند. روی همین اصل است که دیندار فقط می تواند بادیندارد دیگر مثل خودش، رابطه دینی داشته باشد، فقط یک رابطه برای دیندار وجود دارد و آن رابطه دینی است. همه روابط در دین است. بایکنفر کافر یا مشرک نمی تواند رابطه بگیرد، مشرک و کافر، نجس است. چون فقط یک رابطه که رابطه دینی است حق دارد میان انسانها بوده باشد و با کافر یا مشرک، چنین رابطه ای امکان ندارد پس یابایستی طرف را چون آمادگی برای چنین رابطه ای ندارد از بین برد (کشت) یا بایستی ازدوستی و تماس جسمی و روحی با آنها بکلی دست کشید. علت هم اینست که دین می خواهد همه روابط را به رابطه دینی خالص و منحصر بفرد، تقلیل بدهد.

درآزادی، روابط میان دوانسان، روابط کثیره و مختلفه است و هیچگاه نبایستی این کثرت و اختلاف روابط را در یک نوع رابطه تقلیل داد. دوانسان باهم تنها رابطه سیاسی ندارند. دوانسان باهم تنها رابطه اقتصادی ندارند. دوانسان باهم فقط بواسطه «منفعت مشترکشان» باهم مربوط نیستند. دوانسان بواسطه «فرهنگ مشترکشان» فقط رابطه ندارند. کثرت و اختلاف، و تعدد روابط میان انسانها بایستی باشد، تا آزادی باشد. ولی دین می خواهد این روابط را از بین ببرد و تقلیل به یک رابطه بدهد یا تابع رابطه دینی سازد که معنایش همان نابود ساختن است. وقتی من فقط می توانم با کسی آمد و شد و دوستی بکنم که همدین منست یا فقط اشتراک منفعت طبقاتی با او دارم یا... آزادی را پایمال ساخته ام. کثرت و تنوع روابط میان انسانها زمینه ایست که سیاست آزاد، هنر آزاد، اخلاق آزاد، تفکر آزاد بر آن میروید. کسیکه این کثرت را از بین میبرد، دشمن آزادیست.

## انفکاک دین ازسیاست

انفکاک دین ازسیاست دراسلام معنی اش نفی اسلام یانابودسازی اسلام است. همانطورکه انفکاک سیاست ازایدئولوژی درکمونیسم، نفی کمونیسم ونابودسازی آن می باشد. اساساً دعوی «حقیقت واحد» متکی بردواصل است که نتیجه ضروری ومستقیم آن می باشد: یکی آنکه «حقیقت واحد»، جامعیت دارد (فراگیراست) ودیگرآنکه حقیقت واحد، انحصاری است وممتاز. هرحقیقت واحدی، این اعتقادرادارد که شامل سراسرچیزهاست. این دعوی، فقط یک «دعوی معرفتی» نیست. دعوی اینکه «معرفت همه چیزهادراوهست» وازوسرچشمه می گیرد، متلازم بادعوی واعتقاددیگریست. وقتیکه «حقیقت واحد» شامل همه چیزهاست، مجازاست درهمه چیزهانیزتصرف ودخالت کند. البته حقیقت واحد، بلافاصله یک اصل دیگررانیزبطورضمنی می پذیرد وآن اینست که «معرفت» او، عین «وجود» است. یعنی حقیقت اوعین «واقعیت ونظام طبیعت وجودانسان واجتماع» میباشد.

ولی ازآنجا که چنین عینیتی، وجودندارد، خواه ناخواه انحرافی میان «زندگانی وامورانسانی» باآن «حقیقت واحد» پدید می آید. ولی این «حقیقت واحد»، مطمئن است که این اختلاف، یک انحرافست واین انسان است که باعث انحراف ازحقیقت می گردد. یایینکه انسان، این حقیقت واحدرا (که می بایستی درطبیعتش باشد) فراموش کرده است یاآنکه میداند وبه عمد ازآن

سرکشی میکنند. بنابراین، حقیقت واحد، حق دارد که بابکار بردن هروسيله ای، ولو آنکه جبر و قهر باشد، اورابه طبیعتش که همین حقیقت واحد است، «بازگرداند». و از آنجایی که دین و ایدئولوژی ها، این دعوی «حقیقت واحد» را دارند، دخالت در سیاست را (که یکی از ضروریات زندگی اجتماعی انسانیست) جزو عناصر لاینفک خود می شمارند. انفکاک دین یا ایدئولوژی از سیاست، نفی خود «حقیقت واحد» است. تقاضای انفکاک دین از سیاست، معنی اش اینست که ما از دیندار و طرفدار ایدئولوژی بخواهیم که بدلخواه از «حقیقت واحد و منحصر بفرد و ممتازش» دست بکشد و بالطبع منکر حقیقت خود بشود. چنین تقاضایی، نتیجه اش اینست که یک مسلمانی، ایمان پیدا کند که اسلام، حقیقت واحد نیست و چون برای مسلمان، چیزی که حقیقت واحد نیست، حقیقت نیست، بالطبع چنین تقاضایی یک تقاضای احمقانه و بیهوده است. کلمه لا اله الا الله معنی اش همین «وحدت حقیقت» است، معنی اش اینست که حقیقت فقط موقعی هست که واحد و منحصر بفرد باشد.

دعوی «انحصاری بودن»، اولین نتیجه مستقیم «حقیقت واحد» است. چون حقیقت، همه چیز را شامل است و عینیت با همه کیهان و تاریخ و انسان دارد، پس هر عقیده و فکر دیگر، نه تنها غلط است، بلکه «پوشاننده حقیقت = کفر» است و «انحراف عمده از حقیقت» و «سرکشی علیه حقیقت» است. اشتباه کردن، مفهومیست که در «حقیقت واحد» عملاً پذیرفته نمی شود. اشتباه، فلسفه دیگری دارد. در «حقیقت واحد»، اشتباه پذیرفته نمی شود. این «دعوی انحصاری بودن حقیقت» تنها «دعوی» باقی نمی ماند بلکه تحقق دعوی انحصاری بودن، پر خاشگری و قهرورزی است که همان «جهاد» باشد و این پدیده

هم در اسلام هست و هم در کمونیسم. در مسیحیت نیز هست، تفاوت تعلیم «محبت» این هویت پرخاشگرانه و قهرورزانه حقیقت واحد را از نظر مخفی می دارد، و یکنوع پیچیدگی ایجاد میکند. ایده آل محبت، ایده حقیقت واحد را پنهان میسازد ولی از بین نمی برد، بلکه برعکس آنرا تقویت و تشدید نیز می کند، چون محبت، نتیجه حقیقت می باشد. خواه ناخواه بایستی برای ایجاد محبت بیشتر، خود آگاهی حقیقت واحد را در جامعه مسیحیت شدیدتر ساخت. از این رو، تضاد میان محبت و حقیقت نه تنها بجا می ماند بلکه شدیدتر هم میشود و هر وقت که حقیقت واحد، فرصت یابد، آن محبت را بکنار میزند یا محبت را بعنوان آلتی دردست خود بکار می برد. اینکه همیشه ایده الهای عالی انسانی پایمال میگردند علتش آنست که پای بند یک حقیقت واحدی هستند و این حقیقت واحد در طبیعتش پرخاشگر و قهرورزاست چون واحد است و چون انحصاری است.

دموکراسی، برعکس آنچه بحسب ظاهر پنداشته میشود، یک بحث خالص سیاسی نیست بلکه فلسفه ای بسیار عمیق دارد که بایستی و رای دامنه سیاسی آنرا جست. ریشه مفاهیم اساسی دموکراسی، عمیق تر از شعارهای عملی روزانه سیاست و گفتگوها و مشاجرات بازار سیاست است. دموکراسی، متکی بر این اقرار ضمنی و ناخودآگاهانه هست که «حقیقت واحد» وجود ندارد و اگر وجود هم داشته باشد خارج از دسترسی انسانهاست. ولی چون خارج از دسترس ماست نبایستی دست از آن بکشیم بلکه بایستی همیشه در تلاش جستجوی آن و تحقق آن در چهار چوبه امکانات انسانی باشیم و با وجودیکه تحققش همیشه شکست پذیرد ولی همین پویایی، حقیقت را میسازد و تلاش ما، یک تلاش ابدی خواهد بود.



بالتبع بانفی «حقیقت واحد» یا «عدم دسترسی انسان به آن» معتقد است که حقیقت، انحصاراً با مالکیت هیچکس در نمی آید. هیچکس نمی تواند دعوی انحصاری مالکیت حقیقت را بکند. با چنین اعتقاد ضمنی، دموکراسی می کوشد که «جهاد» را در دنیای سیاسی و اجتماعی، حتی المقدور بکاهد و بالاخره آنرا از صحنه سیاست و اجتماع بزداید و بجای آن «مبارزه» افکار را بگذارد.

درک تفاوت «مبارزه» با «جهاد» برای برخورد های سیاسی و حل اختلافات لازمست. جهاد با مبارزه دموکراتیک از زمین تا آسمان تفاوت دارد و نبایستی آنها را با هم مشتبه ساخت. کسیکه جهاد میکند از مبارزه چیزی نمی فهمد. بکار بردن کلمه «مبارزه» از طرف کسانی که جهاد می کنند، مشتبه ساختن دو پدیده مختلف با هم است. همانطور که در حقیقت واحد، اشتباه نیست، مبارزه هم نیست. حقیقت واحد، فقط «جهاد» را می شناسد.

این شکاکیت «بوجود حقیقت واحد»، یا «با مکان دسترسی حقیقت» است که ریشه دموکراسی را تشکیل میدهد و همین شکاکیت سبب میشود که انسان، با وجودیکه برای عقیده اش مبارزه میکند، مخالفین عقیده اش را، پوشانندگان حقیقت (کافر) یا انحراف ورزان از حقیقت (منافق و ملحد و مفسد و مرتد) بداند بلکه تلاش همه را، یک تلاش صادقانه بداند که از نقطه نظرهای مختلف و از راههای مختلف و برای رسیدن بحقیقت انجام می گیرد. عقیده دیگر و فکر دیگر چون صادقانه است، همانند تلاش صادقانه خود او، مورد احترام اوست. از همین روست که هر فردی، در ضمن مبارزه با عقیده دیگر دشمن دیگری نیست و نسبت به عقیده و فکر او «گشودگی» دارد. فکر او «باز» است. او می تواند با فکر دیگری برخورد کند و فکر دیگری را با تغییراتی بپذیرد و این

تغییرات دادن فکری، انحراف از حقیقت نیست بلکه استقلال هر فردی را تثبیت میکند. فکرا، حقیقت واحد نیست که جابه‌جی فکری دیگر ندهد و با باطل انگاشتن و دروغ شمردن همه عقاید (جز عقیده خود) خود را در هم بیند. کسی که به حقیقت واحد اعتقاد دارد «در خود بسته» و «در خود خزیده» است. گشایش روحی و فکری ندارد. دورش، دیواره است. نمی‌تواند با دیگری گفتگو کند، چون تبادل فکری با دیگری وجود ندارد. یا دیگری حرف او را طوعاً قبول میکند یا کرها (با جبار) بایستی قبول کند.

امادموکراسی، احتیاج به تفاهم دارد و تفاهم موقعیست که مخالفین در مبارزه، گشایش فکری و وجودی داشته باشند. احترام با فکری دیگری موقعی ممکن است که انسان دست از مفهوم «حقیقت واحد» بکشد و به فکر دیگری شانس پذیرفتن دهد. من چه احترامی به فکر دیگری می‌گذارم وقتی که فکرش هیچگاه قابل پذیرفتن نباشد؟ این یک تعارف کاذبانه است. احترام به فکر دیگری موقعی ممکن است که انسان، گشوده باشد. تفاهم، فقط در گشودگی، قابل تحقیق می‌باشد. تلاش دموکراسی باین هدف است که «تصادم و مبارزه افکار» را جانشین «جهاد عقاید» بکند. جهاد برای عقیده، در دشمن، اهریمن می‌بیند. عقیده دیگری، همیشه دروغ یا پوشاننده حقیقت است. جهاد عقیده، به هدف توحیدی ساختن جامعه یعنی «یک عقیده ساختن تمام جامعه» توجه دارد. دموکراسی می‌خواهد «جامعه تفاهمی» بسازد نه «جامعه توحیدی». دموکراسی نمی‌خواهد همه رابه یک عقیده وایدئولوژی و دین درآورد و یانگاهدارد، چون نگاه داشتن مردم در یک ایدئولوژی عمل جهادی و پرخاشگرانه و قهرآمیز است. جامعه تفاهمی، قبول کثرت عقاید و افکار است. نمی‌کوشد تا مردم را باز و ترتیبیت و تبلیغات بیک عقیده نگاهدارد بلکه

می کوشد که میان افراد اجتماع با وجود آنکه همه افراد مرتبا تغییر عقیده بدهند باز امکان تفاهم میان آنها بوده باشد. بستگی جامعه دموکراسی نه در پیروی از یک عقیده تأمین می شود بلکه در یک تفاهم پایا و جنبامیان افرادش که حق تغییر عقیده دارند تأمین می گردد.

در جهاد برای حقیقت واحد، تفاهم دونفر باهم وجود ندارد، بلکه بایستی یکی، عقیده دیگری را بپذیرد و به او پیوندد و اگر نپیوندد، در مقوله اهریمن و کافر و ملحد... قرار می گیرد و در چنین موردی اعمال زور و قهر مجاز بلکه ثواب است. هر کس با او نیست برضد اوست. در حالیکه دموکراسی در دشمن، یک انسان دیگر می بیند که حق دارد فکر دیگری داشته باشد و راه دیگر برود. دموکراسی، کثرت را قبول دارد. دیگری هم در تلاش برای حقیقت در راه خود، صادق است. «تفاهم با دیگری و افکارش»، مصالحه با دیگری نیست، مدارائی بمعنای اجتناب از برخورد و یا سکوت در باره افکار یکدیگر نیست، تسلیم شدن به عقیده دیگری یا قبول تمامیت عقیده دیگری نیست. او عقیده خودش را نیز بعنوان «آخرین حقیقت» نمی پذیرد حقیقت خودش هم تغییر پذیر است. اما حقیقت واحد «نبایستی تغییر پذیرد» و همین سبب می شود که مردم مجاهد نتواند امکان تغییر برای حقیقت واحدش داشته باشد. اما یک مبارز دموکرات، دسترسی بچنین حقیقتی ندارد که از دستبرد تغییرات، مصون بماند.

دموکراسی، کثرت افکار و عقاید را برای پدید آمدن فضای تفاهم می پذیرد. نه برای اینکه این افکار و عقاید در کنار هم و دور از دسترسی باهم باشند. هر کسی حق دارد «مبارزه» برای فکر و عقیده اش بکند با میدانی که با دیگری به تفاهمی برسد، اما حق ندارد پابعرضه جهاد بنهد، چون با جهاد، راه تفاهم بسته میشود

ونفی دموکراسی می‌گردد. این خصوصیت بنیادی دموکراسی، ممکن است ناخودآگاهانه در ضمیر افراد جامعه گسترده و تقویت شده باشد ولی تا مفاهیم اساسی دموکراسی در دلها ریشه ندوانیده باشد، انفکاک دین از سیاست ممکن نیست. وقتی در ضمیر مردم، دموکراسی پذیرفته شده باشد، دعوی حقیقت واحد (چه در دین چه در ایدئولوژی های دیگر) زمینه ای تنگ برای تلاش و تنفیذ خود دارد و آهسته آهسته عقب می نشیند. انسان احساس میکند که دفاع از دین یا ایدئولوژی بمعنای جهادیش، در مقابل دیگری یک «حالت ضد دموکراتیک» بخود می گیرد و او در وهله اول می خواهد دموکرات باشد و همین تقدم درونی برای دموکرات بودن، حقیقت واحد را به عقب میراند یا دامنه نفوذش را در وجدان، تنگ میسازد.

انسان در بحث از ایدئولوژی خود، احساس می کند که از روند تبادل و تفاهم خارج می گردد. چون در جهاد، دفاع از ایدئولوژی و بحث درباره ایدئولوژی خود، همیشه در باطن، رد ایدئولوژی و دین دیگری است. حقیقت خود، بطلان عقیده دیگریست. خود آگاهی نیرومند دموکراسی، «بازار حقیقت واحد» را در اجتماعی بی رونق میسازد و بالطبع انفکاک دین از دموکراسی نه بزور در قانون صورت میگیرد بلکه در وجدان هر کس ناگفته تحقق می بندد.

در ایران بایستادیش حزب کمونیسم «بازار حقیقت واحد» از سر رونق گرفت. کمونیسم با مفهوم «جهادش» که متکی بر «حقیقت واحدش» بود، از نوتائیر عمیقی در جامعه اسلامی و آخوندها کرد و به جهاد، رونق تازه ای بخشید. مفهوم جهاد اسلامی در اثر بسط کمونیسم، از سر با خصوصیات تازه و با احساس فخر تازه، سرفرازانه وارد بازار اجتماع شد. ما که

هنوز در مشروطیت نیم گامی برای دموکراسی برنداشته بودیم، کمونیسم آتش به تنور «جهاد» و «حقیقت واحد» کرد و تخم دموکراسی که تازه کاشته شده بود، در این حریق دوطرفی کمونیسم و اسلام، سوخت.

فعالیت های ایدئولوژیکی و سیاسی کمونیسم در ایران یکی از عوامل بسیار موثر برای احیاء روح پرخاشگرانه جهاد و حقیقت واحد و نفی دموکراسی در ایران بود، چون جوهر دموکراسی که قبول کثرت و «شکاکیت در باره حقیقت واحد» باشد، با آمدن کمونیسم متزلزل گردید. از آنجا که کمونیسم یک محصول غربی بود که اعتبارات خاصی در اثر غربی بودنش داشت، برای آخوندها و دانشجویان انگیزه دلپذیری برای تجدید خود آگاهی حقیقت واحد و جهاد شد. وقتی ارو پابه حقیقت واحد و جهاد می بالد چراه حقیقت و جهاد نبالیم و ننازیم. اگر غرب «جهاد و حقیقت واحد» را بعنوان پیشرفت و تجدد می پذیرد چرا ما از «جهاد و حقیقت واحد» خجالت بکشیم؟ بدین طرز انفکاک دین از سیاست که می توانست در یک فضای دموکراتیک صورت ببندد، با این عکس العمل در مقابل کمونیسم، فضای دینی روندی برضد انفکاک دین از سیاست پیدا کرد و حالا درست خود این کمونیستها که آتش به دعوی انحصاری حقیقت و جهاد زده اند تقاضای انفکاک دین از سیاست را از علمای دین و بنی صدر و رجوی می کنند. دیگ به دیگ می گوید ته ات سیاهست.

## راهی که به جدائی سیاست از دین می کشد

دیانت، استوار بر یک نوع بستگی خاصی است که شناختن این نوع «بستگی» با مسئله آزادی بطور کلی و با سیاست بطور خصوصی رابطه دارد. بدون شناختن ماهیت این بستگی دینی، نمی توان «مسئله جدائی سیاست از دین» را دریافت.

بستگی دینی، «بستگی مطلق» است. نام بستگی مطلق، ایمان می باشد. البته «بستگی مطلق» که ایمان باشد، منحصر به پدیده دین نیست. بسیاری از ایدئولوژی ها و جهان بینی ها و حتی «تئوری های سیاسی» یا تئوری های علمی یا مکاتب فلسفی، خواستار همین «ایمان که بستگی مطلق» باشد، هستند.

بنابراین، وقتی دم از ایمان زده می شود، فقط از دینداران سخن گفته نمی شود. ایمان، یک پدیده عمومی است که در چهار دیواره دین نمی ماند. و درست مسئله بنیادی سیاست آزاد و آزادی سیاست و آزادی بطور کلی همینست که با «بستگی مطلق» نمی توان «آزادی» داشت.

مؤمن، کسی است که «همه» عواطفش و احساساتش و افکارش و اعمالش و بالاخره «همه وجودش» به یک چیز منحصر به فرد، بسته شده است و این بستگی به حدی رسیده است که بستگی به شکل «رابطه» از بین رفته است و هر دو عین هم شده اند و دیگر صحبتی از «دوئیت» میان فرد و محتوی ایمانی اش (دین یا جهان بینی...) در میان نیست، بلکه وحدت، حاصل

شده است. فرد، دیگر هویتی از خود ندارد بلکه هویت او، همان عقیده اش هست. ماهیت او را، عقیده اش مشخص می سازد. یک مؤمن، از عقیده اش «هست»، می گیرد و چون «ایمان» دارد، «هست». او در ورای ایمانش و عقیده اش، نیست. از اینرو نیز «وحدت» هم عقیدگان و همدینان و دارندگان یک ایدئولوژی ضرورت است، چون آنها فقط وجودشان از یک چیز واحد تشکیل شده است. البته «بستگی مطلق»، بلافاصله موجود نیست. ولی برنامه همه این خواهندگان ایمان، اینست که پیروان خود را بسوی این بستگی مطلق بکشند و پرورش بدهند. هر چیز دیگری، هر فکری یا علاقه ای که «تقاضای ذره ناچیزی از این عواطف و احساسات و افکار و اعمال و وجود» بکند، رقیب و حریف با این دین یا جهان بینی یا ایدئولوژی می شود. «آنچه» بستگی مطلق میطلبد، نمی تواند تحمل رقیب بکند. هر «غیری»، هر «دیگری» برای او «شریک و رقیب» است.

هر چیزی جز او که اظهار وجود می کند، از نقطه نظر او، سهمی از علاقه و توجه مؤمن را می خواهد بخود جلب کند. هر چیزی که «هست»، جلب «توجه» انسان را می کند. مقداری از عواطف و احساسات و افکار و اعمال انسان را به خود جلب می کند. بنابراین، هر چیزی، می خواهد از عواطف و احساسات و افکار و اعمال انسان که بایستی منحصر در اختیار آن دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی باشد، مقداری بخود بکشد، مقداری سهم ببرد. بنابراین، چیزی نیست که «غیر» نباشد و چیزی نیست که به همین علت «غیر بودنش = دیگر بودنش»، رقیب نباشد. هر کسی می خواهد شریک در این عواطف و توجهات و افکار و وجود انسانی باشد. ولی هیچ چیزی حق شرکت در این عواطف و احساسات و بالاخره وجود ندارد. ولی چون «همه» اشیاء وقتی

«هستند» که «بهره ای» از توجه ما، از علاقه ما، از افکار و خیالات ما، از اعمال ما را داشته باشند، بنابراین هیچ چیزی جز «اصل آورد ایمان» حق ندارد، «وجود» داشته باشد. هیچ چیزی، حق ندارد تقاضای «گماشتن عواطف و احساسات و افکار و اعمال و وجود» به خود بکند. از اینرو مؤمن در دنیائی قرار دارد که همه چیزها شیطانی هستند و همه چیزها او را «اغوا» می کنند و همه چیزها «خطرنا کند»، چون همه چیزها او را به خود میکشند. شیطان، دنیا را زیبا میسازد تا انسان را به خود بکشد. زن خود را زینت میدهد، تا مرد را به خود جلب کند. دنیا و حیات جسمانی و موسیقی و رقص و شعر و علائق زندگی همه دارای این «قوای سحرانگیز و اغواگر و فریبنده» و بالطبع خطرنا کند. همه اینها، مؤمن را می خواهند بخود «بکشند» و شریک در آن عواطف و احساسات و افکار و بالاخره وجود او بشوند. همه می خواهند که او را به خود مشغول سازند و از «حق» دور سازند. از اینرو همه اینها فریبنده اند. همه دنیا، دشمن اوست. همه اینها او را از «مشغول بودن تمامیش به آن اصل واحد»، منحرف می سازند. سیاست او را از دین منحرف می سازد، هنر او را از دین منحرف می سازد، فلسفه او را از دین منحرف می سازد.

«دیگری» به معنای «غیر» تلقی میشود. «غیر» یعنی آنچه می خواهد با آن اصل واحد که همه ایمان را به خود منحصر می سازد، شریک بشود. از اینرو کلمه «غیرت» خصوصیت اصلی وجودی مؤمن است. آن اصل واحد ایمانی، آن عقیده، آن جهان بینی، آن دین، نمی تواند غیر را ببیند، تا چه رسد آنرا تحمل کند. او اصلاً، وجودی برای این «غیر» قائل نیست. حقیقتی، جز این حقیقت «نیست». خدائی جز این خدائیست. فکری، جز این فکر «نیست»، علمی جز این علم نیست. دینی جز این دین «نیست».



فلسفه ای جزاین فلسفه «نیست».

«دیگری» بطور کلی وفکر دیگری، عمل دیگری... همه «غیرند» و بالطبع همه «فریبنده اند». همه مؤمن رابه خطر می اندازند. از ثروت وجود و عواطف و احساسات مؤمن، ذره ای نبایستی به دیگری برسد. حتی «یک نظریه گوشه چشمی که حکایت از لطف بکند» نباید به دیگری بیاندازد. کار عمل، فکر، احساس، عاطفه اش همه بایستی متمرکز در این وجود واحد، در این اصل واحد، در این دین واحد، در این حقیقت واحد باشد.

در حالیکه در دموکراسی هیچگاه «دیگری»، بعنوان «غیر» تلقی نمی شود. یک انسان آزاد، عواطف و احساسات و علائقش را تقسیم می کند. هر چیزی، هر «دیگری»، حق بر این توجه و علاقه دارد. دیگری، هست وقتی من حاضر به بستگی با او باشم. من با افراد دیگر در اجتماع «هستم» و ما با هم دیگر هستیم، چون «بهم بستگی» داریم. پس ما بایستی به دیگری، علاقه داشته باشیم. «قدرت بستگی» خود را میان افراد و مسائل و امور اجتماعی تقسیم کنیم. این بستگی بایستی «بیواسطه و مستقیم» باشد. دموکراسی، بستگی مستقیم انسانها با هم است. از طرفی همه اعضاء یک جامعه آزاد، با هم تفاوت دارند یعنی همه «دیگرانند». هر فردی، یک «دیگریست» که حق به جلب مستقیم قدرت بستگی من دارد. من بایستی به او «در همان دیگر بودنش» بستگی پیدا کنم. نه اینکه وقتی در انطباق با خدا یا با دین یا با یک ایدئولوژی، این «دیگر بودن» خودش را از دست داد، و واحدی همانند همه شد، برای خاطر آن دین یا خدا با او بستگی پیدا کنم. بستگی من با او «از راه خدا» یا «از راه عقیده» یا «از راه منفعت مشترک» یا «از راه وحدت ایدئولوژی» نیست. بلکه من با دیگری خود را می

بندم چون دیگری، دیگر است. دیگری، غیر نیست. دیگری، شریک بامنست، چون شریک درعلاقه من، در احساسات من، در عواطف من، در اعمال من و بالاخره در وجود من است. نه اینکه دیگری، هیچ رابطه مستقیمی با من ندارد و فقط ما چون با خدا یا با دین یا با ایدئولوژی بستگی مطلق داریم، در اثر «وحدت خود با آن» در یک «محور و مرکز» بهم پیوند پیدامی کنیم. فرق «شرکت» با «وحدت» همینست.

در دین و در ایدئولوژی و در ایمان بطور کلی همه «وحدت پیدامیکنند». همه خود را عینیت با عقیده یا اصلشان میدهند و در این بستگی مطلق خود را نفی می کنند و چون همه در یک چیز، نفی و محل شده اند با هم یکی ساخته می شوند. در حالیکه دموکراسی «شرکت افراد مستقل با هم» است که روابط میان آنها مختلف و کثیر است. «بستگی مطلق»، هر گونه بستگی دیگر را بایستی از بین ببرد. از این رو، هر گونه بستگی دیگر بایستی «تابع» این بستگی شود. همه بستگیهای دیگر بایستی فرع این بستگی باشند. همه بستگیهای دیگر بایستی «بواسطه» این بستگی مطلق، وجود داشته باشند. علاقه به سیاست، علاقه به زندگانی دنیوی، علاقه به هنر... همه بایستی «بواسطه» دین یا ایدئولوژی یا اصل اولیه باشند. هیچکدام این امور و عوامل و شئون اجتماعی نمی توانند مستقیماً و بیواسطه و بطور اصیل، علاقه ما را بخود بخواهند. هر بستگی دیگر تا فونکسیون این بستگی مطلق نشود، حق وجود ندارد. سیاست، هنر، فلسفه، حقوق، فرهنگ، پرورش، ناموقی قابل توجهند که برای حفظ و تقویت و ابقاء دین یا ایدئولوژی خدمت می کنند و ما بایستی هر بستگی دیگری را موقعی که این «بستگی مطلق» در خطر بیفتد، فدای آن بکنیم. تا چون در این «بستگی

مطلق به آن اصل واحد» حل و محو نشود، هیچگونه ارزشی وارجی و اعتباری ندارد. هر چیزی فقط در این چهار چوبه «بستگی مطلق به آن امر واحد»، به آن «کلی که همه چیز را در بر می گیرد» ارزش و اعتبار دارد.

ولی آزادی برعکس، «توجه به فرد» و ارزش دادن و اعتبار دادن به «یک چیز در همان دیگر بودنش» می باشد نه برای اینکه «متعلق به یک کل» است. ارزش دادن به بینش یک چیز و مطالعه فرد و احترام به فرد، ارزش دادن به «تکبودها» کشف واقعیت هادر کوچکترین شکلشان، ارزش دادن به یک قطعه فکری، اهمیت دادن به تصادف، شناختن تصادف به عنوان عنصر ملازم زندگی و اجتماعی و اجتماع همه جلب بستگی و علاقه مرامی کنند. هر چیزی در همان فردیتش و در همان اختلافش بدون واسطه، عشق مرامی طلبد و با ما با خودی خودش روبرو می شود. «برخورد با هر شیئی» در فردیتش، در دنیای آزادی صورت می بندد. در جهانی که «بستگی مطلق» حکم فرماست ما رابطه مستقیم و بی واسطه با اشیاء را از دست می دهیم. عشق به جستجو، بعنوان یک ماجراجوئی حقیقت یابی در یک سلسله برخوردها که جدانا پذیر از اشتباهات می باشد، تحقق می یابد. ما «اشتباه» می کنیم، چون دقیقاً «اختلاف» رانمی بینیم و با هراشتباهی، قدرت دید و حساسیت مادر «اختلاف بینی» بیشتر می شود. دامنه و تنوع و مقدار اختلاف در واقعیات و افراد و امور زندگی، بیشتر می شوند. روز بروز اختلافات از لحاظ کمی و کیفی در دنیا و تجربیات ما میافزایند. ما بیشتر و آسانتر تجربه اختلافهای مرامی و اشیاء و افراد و امور برای ما روز بروز مختلف تر می شوند. دنیای ما به کثرت می گراید.

«بستگی مطلق»، عاطفه ای بسیار قوی و بزرگ می خواهد.

از این روفقط اهمیت به عواطف بزرگ و عواطفی که سراسر ما را بگیرند میدهد. بالاخره یک عاطفه اساسی و نیرومند همه عواطف دیگر را در خود می بلعد و تابع و همزنگ خود می سازد. عواطف و احساسات باریک و ریز و لطیف رانمی گذارد رشد بکند. اما لطافت احساسات و عواطف انسان موقعیست که این عواطف در طیف اشان نمودار گردند و این طیف عواطف و احساسات در اختلافشان در باریکیها و لطافت و تنوعشان از هم شناخته بشوند و نیرو بگیرند. در چنین موقعیست که انسان، اگر از این عواطف و احساسات درست و زمخت و بزرگ و «سراسری» دارد.

در دوره ما، روانشناسی حاصل کشف روشهای تحقیقاتی در انسان و در زندگی روانی نبود. روانشناسی به نحو دیگری پدید آمد: انسان، از توجه به عواطف بزرگ و درشت و سراپا گیر خود رو گردانیده و توجه به احساسات ریز و نازک و باریک و لطیف و کم پیدای خود پیدا کرد و ارزش و اهمیت به این عواطف و احساسات داد. انسان، شروع کرد که از همین احساسات متنوع و لطیف و ظریف و نازک خود لذت ببرد. «علاقه به فرد، «علاقه به «شئون ناچیز زندگی»، «علاقه به «پیش پا افتاده ها»، «علاقه به خردها»، «علاقه به «گذرو آنچه می گذرد»، اهمیت و ارج یافتند. «علاقه به این بستگیهای ناچیز جزو ثروت زندگی شمرده شد. بدینسان «عواطف بزرگ و زمخت و حجیم انسانی» که سراسر انسان را فرامی گرفت و همه عواطف و احساسات دیگر را به عقب میراند و در سایه قرار می داد، اهمیت گذشته اش را از دست داد. انسان، طیف اختلاف درونی روحی خود را بعنوان کثرتی دلپذیر و دوست داشتنی، تجربه کرد و شناخت، و همین مقدمه برای «انسان شناسی» و «روانشناسی» شد. داستانها و رمانها،

تار و پودش از همین عواطف و احساسات لطیف و نازک و ظریف و نادیدنی بودند. روح انسان، از زیر یوغ «بستگی مطلق» که فقط اجازه میداد یک عاطفه سراسر عواطف دیگر را در هم کوبد، آزاد شد. در گذشته که دین، احتیاج به عواطف شدید و غلیظ و یکپارچه و سراپا گیر داشت، توجه به این لطافت عواطف و احساسات نبود. آزادی، فقط مربوط به «بیان افکار» نیست، بلکه رهائی هزاران عواطف و احساسات از زیر یوغ یک عاطفه مستبد و کوبنده است. بستگی مطلق، نه تنهائی «آزادی فکری» را میکند بلکه نفی «آزادی احساسات و عواطف» را نیز می کند. انسان همانقدر که احتیاج به آزادی فکری و بیان دارد، احتیاج به آزادی «اظهار عواطف و احساسات» دارد. آزادی اظهار عواطف و احساسات که در هنر (موسیقی، شعر، نقاشی، رقص...) صورت می بندند بیشتر از آزادی بیان و عقیده لازمست، چون عدم آزادی برای «اظهار عواطف و احساسات» در طیف تنوعشان، بزرگترین خطرهای زندگانی فردی و اجتماعی را پدید می آورد. از اینروست که مانه تنها «آزادی سیاست از دین» را می خواهیم بلکه بهمان اندازه «جدائی هنر از دین» را طالبیم، «جدائی فرهنگ از دین» را طالبیم. احساسات و عواطف ما بیشتر از عقل مارنج می برد. عقل، زبان گویا دارد ولی عاطفه و احساس، زبانش گویا نیست. آنچه زبان ندارد بیشتر رنج میبرد. امروزه همه شعار «جدائی هنر از دین» را آگاهانه بر پرچمش نمی نویسند. حتی عواطف و احساسات ما نبایستی برده و خدمتکار سیاست بشوند. اگر سیاست هم یک «بستگی مطلق» در اجتماع شد، احساسات و عواطف، زیر همان یوغ خواهند بود که همواره هست و بوده است. یوغ، یوغست چه از دین، چه از سیاست، چه از ایدئولوژی، چه از علم.

درهم شکستن «استبداد عاطفی»، و تقسیم دلبستگی

هادرجهات مختلف، یکی از خدمت های بزرگ‌گیت که شعروادبیات در ایران به آزادی کرده است. بدون نجات عواطف واحساسات از این استبداد، امکان «آزادی سیاسی» نیست. شعراودبای ماقرن هابرای درهم شکستن این استبدادعاطفی درخفاواشکار تلاش کرده اند وبدون «آزادی عواطف واحساسات»، جداساختن سیاست ازدین ممکن نیست. ازاینجاست که بایستی توجهی بسیارزیادبه هنرمبذول داشت. آنچه قرن هاتنها به دوش شعر بوده است بایستی میان هنرهای دیگر، بخصوص موسیقی ومجسمه سازی ونقاشی، تقسیم کردتااستبدادعاطفی دردرون انسان درهم فروریخته شود. مااحتیاج به شعرونثرآزاد، به موسیقی آزاد، به نقاشی ومجسمه سازی آزادداریم تادلبستگیهای مادر پخش شدن وتنوع یافتن ولطیف شدن استبداددرونی را که «استبدادسیاسی» برآن پایه گذاری شده، متلاشی سازند. تسامح با «دیگران»، با افراد، با افکار، با عقاید، موقعی ایجادمی شود که احساسات وعواطف انسان از زیریوغ یک عاطفه حاکمه ومسلط بیرون آمده وبجای یک عاطفه یکپارچه وخشن وناسوده، عواطف رقیق وظریف ومتنوع بتوانند چیزهای مختلف وكثیر رادر بر بگیرند.

در گذشته یک عاطفه منحصر بفرد، بستگی وتوجه وعلاقه رامحدود می ساخت. می توانست فقط یک چیز رادوست بداردومه چیزهاراجز او، منفورمی داشت یاتحقیرمی کردیافقط برای دل بستگی اصلی، حکم «وسيله» داشتند. بادرهم شکستن این عاطفه مستبد، که نامش ایمان است، انسان برای بسیاری چیزها آغوش باز پیدا می کند ومی تواند به هزاران چیز، مستقیما دل ببندد. انسان می تواند افرادمختلف رافقط براساس انسان بودنشان بپذیرد وعاطفه ایمانی اش، روابط رامحدود به روابط

منحصر بفرددینی نمی کند که فقط بتواند روابط دوستی با فرد مومن دیگر یا همعقیده پیدا کند. بستگی، برای «همعقیده بودن» نیست، بلکه عواطف و احساسات، کلیه زنجیره‌های خودرأپاره می کنند و می توانند هر فردی را در اختلافش بپذیرند. اگر انسان خود را سراپا به یک چیز نمی سپارد، ولی ثروتی، سرشار از عواطف و احساسات در خود یافته است و انسان را در فردیتش کشف کرده است، عوامل زندگی را در استقلالشان، کشف کرده است، افکار را در اختلافشان و تنوعشان دوست می دارد. اختلافات برای او، خصوصیت «غیریت» را از دست داده اند.

توحید که «یک چیز پرستی» و «یک چیز دوستی» و «تسلیم محض به یک چیز بودن» است، یکنوع «توحش و بربریت و بدویت احساسی و عاطفی» با خود می آورد. قدرت عاطفی با فقر عواطف و زندگی درونی و اجتماعی همراه است. توحید از لحاظ عاطفی، یک فقر و در ضمن توحش است. دموکراسی و «سیاست آزاد» بدون تحدید «بستگی مطلق» پیدایش نمی یابد. دموکراسی، و سیاست آزاد فقط می تواند بر پایه «احساسات و عواطف آزاد» بنا شود. سیاست رانمی توان از دین جدا ساخت مگر آنکه پیشاپیش استبداد عاطفی و احساسی سرنگون ساخته شده باشد. دین و ایدئولوژی و جهان بینی، از انسان «بستگی مطلق» می خواهند. انسان بایستی سراسر وجودش، همه عواطف و احساسات و همه تفکراتش و اعمالش، را در اختیار این بستگی بگذارد. بنابراین چنین فردی نمی تواند حتی قسمتی ناچیز از عواطف و احساسات و افکارش را به فکر دیگری، یا عقیده دیگری با عامل دیگر، منعطف سازد، مگر آنکه آن چیز به تمامی، تابع این دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی شود. بدینسان تمامیت قوا و عواطف و احساسات و افکارش در گرو همان یک چیز است.

قوه ای، عاطفه ای یا فکری برابر صرف در «فکری دیگر» یا «عقیده ای دیگر» یا «عاملی دیگر» که مستقل از آن چیز است ندارد. در دوره های روشنفکری، افکاری که زودتر قابل تغییرند، به جهات مختلف کشیده می شوند. مکاتب فلسفی یا علمی، افکار رابه اختلاف و تنوع می کشانند. سیاست رادعالم انتزاع فکری ازدین جدا می سازند. ولی این «استبداد عاطفی واحساسی» مدت های دراز به جامی ماند و خطر در همین شکافیست که میان «فکرآزادتر» و «احساسات وعواطف ارتجاعی» باقی می ماند. چه بسا که این «استبداد عاطفی»، تفکرآزادرا از نوتحت سلطه خود می آورد. یا اینکه ناخودآگاهانه انسان رابه قبول مکتب فکری یاسیاسی تازه ای میراند که بعنوان تنها «حقیقت واحد» می خواهد حکومت مطلق عقلی رابه دست بیاورد. یا اینکه افرادرا از نوبه تأویل تازه همان عقیده سابقش میراند که تا اندازه ای ظواهرآزادی به آن بدهد.

تا این «استبداد عاطفی» شناخته نشود و از هم گسیخته و ترکانیده نشود، جدائی سیاست ازدین، امریست تحقق ناپذیر. از اینرو جدا ساختن سیاست ازدین تنها کار سیاستمداران وشعاردادن های سیاسی نیست بلکه بایستی استوارتر بر «پرورش هنر» و «تفکرآزاد» وتجربه مستقیم تفکر درطیف اختلافاتش باشد.



## شمشیر کج بسته

عده ای می گویند: «دربراندازی، گروهی شمشیر خود را بر علیه دین وائمه و پیغمبر و شخص شخیص خدا کج بسته اند که می پندارند امروز فرصت خوبی است و باید کلک دین را بکنند». امروزه همه روشنفکران و سیاستمداران مسئله «جدائی سیاست از دین» را بعنوان یک «فرض» و «بدیهی» می گیرند و می پندارند که با قبول این اصل مسئله جدائی سیاست از دیانت خاتمه پذیرفته و بایستی به سایر کارها پرداخت. اما آنچه راهمه روشنفکران و سیاستمداران بعنوان «فرض» و «بدیهی» می گیرند، بهیچوجه من الوجوه در تاریخ ما، فرض و بدیهی نشده است. این «فرض» و «بدیهی» از آنجائی آید که کتب سیاسی رو پائی، بر این فرض بنا شده اند. اصلاً «علم سیاسی» هست، چون مستقل از دین است. «سیاست آزاد» وقتی هست که مستقل از دین باشد و علم، موقعی شروع می شود که بتواند در یک موضوع بطور مستقل، کاوش کند. بنابراین برای «علوم سیاسی» و «علوم حقوقی» و «سیاست آزاد» در عالم غرب این جدائی، فرض بدیهی است. اما از آغاز تاریخشان، فرض و بدیهی نبوده است.

از اوائل قرن شانزدهم تا اوائل قرن بیستم، تجاوز از چهار صد سال، بزرگترین متفکرین و نویسندگان و شعرا و حقوقدانان و سیاستمداران و همه اقشار آزادیخواه برای «دنیائی ساختن دولت» (سکولاریزه) یعنی «جداساختن دولت و سیاست از دین» شدیدترین مبارزات را کرده اند تا آنچه راما «فرض بدیهی» می پنداریم، یک واقعیت اجتماعی «ساخته اند».

ماه‌یچگاه نخواهیم توانست «جدائی سیاست از دین» را بعنوان یک «فرض» و «بدیهی»، واقعیت اجتماعی خودبسازیم. «سیاست» بدون این مبارزه، اصلاً به وجود نمی‌آید تا چه رسد به اینکه به «سیاست آزاد» و «آزادی سیاسی» بکشد.

ما این «مبارزه دردناک و تلخ» چهارصدساله اروپا را نخواهیم توانست فقط با «مفروض گرفتن» و «بدیهی گرفتن آن»، از تاریخ خودقطع کنیم و به فراموشی بسپاریم. سیاست، بایستی در یک مبارزه بسیار شدید و طولانی، این استقلال خودرا از دین، «کسب کند». دین، هیچگاه اجازه به چنین «سیاست مستقل و آزاد» نخواهد داد.

اگر مروری به آثار آقای بازرگان و دیگران بکنید این نکته را بروشنی خواهید شناخت. من چند جمله از آقای بازرگان می‌آورم تا مطلب، مشخص گردد: «اگر دین، سیاست را در اختیار و امر خودنگیرد، سیاست، دین را مضمحل خواهد ساخت یا در سلطه اختیار خود خواهد گرفت چون کار دیگری نمی‌تواند بکند... یاسیاست باید غالب و حاکم بر مسلک و معتقدات مردم و هدفهای ملی شود و دین را نابود کند یا دین باید بر سیاست غالب و حاکم شود و آنرا در دست بگیرد البته اگر دین غالب شود، سیاست را از بین نخواهد برد».

اگر از «نتیجه تعارفی» آقای بازرگان بگذریم، و نتیجه منطقی عبارت اصلی را بگیریم اینست که دین بایستی سیاست را یا تابع خود بسازد یا آنرا نابود سازد و تابع ساختن، نوعی از نابود ساختن است. این فکر و عقیده شخصی آقای بازرگان نیست بلکه نتیجه مستقیم «حقیقت واحد» و «جامعیت دین» است، که اگر چنانچه بحسب مقتضیات روزهم این نتیجه را نگیرند و نخواهند بگیرند، این نتیجه در ساختمان فکری دین، باقی می‌ماند و فقط

مترصد امکانی مناسب خواهد شد، تا این نتیجه را بگیرد و تحقق بدهد، تا این نتیجه را نگرفته خطر بجای خود باقی می ماند. و وقتی نتیجه را بگیرد دیگر فاتحه سیاست و آزادی خوانده شده است. چون نتیجه یک اصل، گاهی چند صدسال بعد از استقرار خود آن اصل، نمودار و حاکم می شود.

یکی از معایب اصلی ملی گرایان همین عملی اندیشیدن آنهاست. پراگماتیک بودن، با همه محاسنش، یک عیب دارد که فقط محاسبات روی نتایج نزدیک و بسیار نزدیک می کند، (بهترین نمونه اش سیاست آمریکاست که زائیده همین روح پراگماتیک آنهاست).

مانخواهیم توانست از فراز این مبارزه که برای جدائی سیاست از دین باید انجام بگیرد (که در اروپا، چهار صدسال طول کشیده است) «بپریم». متأسفانه مردم و ما چنین بالهائی نداریم که این مسائل را مانند عرفای بلند پرواز خود زیر بالهای خود بگذاریم و در سرزمین آزادی به خاک بنشینیم تا دست ما چنین مبارزه ای آلوده نشود. البته این مبارزه، کار سیاستمداران و دست اندرکاران سیاسی به تنهائی نیست. کار سیاستمداران، کار دیگریست. سیاستمدار که اساس تفکرش محسبه روی «قدرتهای موجود» در اجتماع و مصالحه دادن میان امکانات موجود است، از عهده چنین کاری بر نمی آید. نمونه این کار، همان قانون اساسی مشروطه خودمان است که سیاستمداران مجبور به مصالحه با قوای ارتجاعی روحانی شدند و «اصل نظارت علماء» را پذیرفتند و بدین ترتیب «وحدت منطقی قانون اساسی» بکلی منتفی شد و تناقض منطقی قانون اساسی راه آمدن جمهوری اسلامی را گشود. سیاستمداران به تنهائی از عهده این کار بر نمی آید. تا بحال در کشورهای عقب افتاده، این کار به دوش سیاستمداران افتاده است. در حالیکه

چنین کاری از ظرفیت و دامنه قدرت و امکانات یک سیاستمدار خارج است. این توقع بیجائست که یک سیاستمدار بتواند با «وضع یک ماده در قانون اساسی»، یا تحمیل و عنف سیاست را از دین جدا سازد. بنظر من این خواب و خیال روشنفکران ما، دیدنهار از «دامنه وجهه مبارزه» منحرف می سازد. مقصود من در مقالاتم این نیست که «کلک دین را بکنم»، بلکه مقصود این است که درست روشنفکران را متوجه سازم که مسئله اساسی تر و عمیق تر از آنست که تصور می کنند و نمی توان این مبارزه را در «پرانتهز فراموش یا نادیده گیری یا تعویق» قرارداد. جدائی سیاست از دین «محصول این مبارزه» خواهد بود. مابا قرارداد یک «فرض» در شکل «یک ماده و یا تبصره در قانون اساسی»، چاره این مسئله را نمی کنیم. چه بخواهیم و چه نخواهیم بایستی خجالت و ترس را کنار بگذاریم و برای چنین مبارزه ای وارد گود بشویم. از این گذشته، محتویات تفکرات اصیل ما، از چنین مبارزه ای پدید خواهد آمد. مبارزه با یک فکر یا اسصوره، محتویات و جهت حرکت فکری انسان را مشخص می سازد. مبارزه چهار صد ساله اروپا با مسیحیت (نه برای کندن کلک مسیحیت) محتویات کلیه فلسفه ها و تئوری های حقوقی و اجتماعی و سیاسی و پرورشی و هنری اروپا را مشخص و معین ساخته است. ما فلسفه خود را نداریم، چون با اسلام مبارزه نمی کنیم. هومانیزم و فلسفه های اروپا (کانت، فیثته، شگل، فویرباخ، هگل، مارکس...) همه در اثر چنین برخورد و مبارزه ای بدنیا آمده اند. نفی یک چیز، همیشه باعث «پیدایش چیز دیگری» در فکر می شود. شیوه نفی یک چیز، شیوه پیدایش یک چیز دیگر را مشخص می سازد. جهت نفی یک چیز، جهت پیدایش یک چیز را معین می سازد. مابدون مبارزه با تفکرات

اسلامی، تفکرات اصیل خود را نخواهیم داشت. افکار و روح و فرهنگ و هنر ما در این مبارزه، به صحنه خواهد آمد. آزادی ماموقعی میسر می شود که، خود را از «فکری که بر ما حکومت مطلقه دارد» برهانیم. ما با خدا حافظی کردن از اسلام و از خدای اسلام و از ائمه و پیغمبر اسلام، یا با نادیده گرفتن و چشم پوشیدن از آنها، آزاد نمی شویم. ولو آنکه مادر باطن معتقد با سلام همه نباشیم این افکار، بر کوچکترین و پنهانی ترین طوایف و احساسات ما حکومت مطلقه دارند. مبارزه فکری، مقایسه منطقی دو فکر در مغز، بطور عینی و بیطرفی نیست. بلکه فکری که بر ما حکومت می کند، نمی گذارد که هیچگاه چنین مقایسه منطقی و عینی، صورت ببندد.

اما چند کلمه هم برای این بیاورم که چرا «شمشیر خود را برای شخص شخیص خدا» کج بسته ام. امروزه کسیکه در پی بحث «قدرت سیاسی» می رود، مراجعه به کتب مربوطه در «علوم سیاسی» می کند. این امر چنین بدیهی، سبب می شود که ما فراموش کنیم که در گذشته بحث راجع به «قدرت» بطور کلی و «قدرت سیاسی» بطور اخص، در کجا و در کدام کتابی کرده میشد. بحث قدرت، در مبحث «توحید» صورت می گرفت. نفرت از تئولوژی (علم الهی) سبب شد که دید روشنفکران نسبت به این واقعیت بسته شد. روشنفکران می پنداشتند که توحید، یک مشت مباحث متافیزیکی «و ما وراء دنیایی» و پوچ و بیمعناست. ما بایستی بدانیم که قرن‌ها بلکه هزاره ها، مردم را از «تفکر مستقیم درباره قدرت» باز داشته شده اند. معمولاً درجایی بحث از قدرت می شد که مستقیماً با قدرت سیاسی، کاری نداشت. ما قرن‌ها بدون اینکه با خبر و آگاه باشیم، بحث قدرت را در دامنه ای می کردیم که کوچکترین حدسی از آن نداشتیم که در آنجا با «سیاست و قدرت

سیاسی» سروکار داریم. بحث از خدا و قدرت خدا، بحث از سیاست و قدرت است. بحث از توحید، بحث از سیاست بود و در توحید، سراسر مباحث قدرت تمام میشد، بدون اینکه کسی متوجه اصل موضوع باشد. بدون اینکه کسی کوچکترین جرأتی برای «تجدید قدرت» و «انتقاد از قدرت»، داشته باشد. مفهوم قدرت در آخرین خلوصش و در آخرین حد اطلاقش در بحث توحید الهی، مشخص می گردید و ما کوچکترین بویی از آن نمی بردیم که همین قدرت است که بعداً بایک چشم بهم زدن، به صحنه سیاست انتقال داده می شود و همه آن خصوصیات را که در رابطه با خدا داشت، و بدون احساس کوچکترین خطر یا نگرانی پذیرفته بودیم.

توحید، در اسلام متمرکز در سه بحث اساسی است:

۱- علم.

۲- مشیت (اراده).

۳- قدرت.

این سه بحث از هم جدانا پذیر و متصل بهم طرح می شوند. بدین معنی که قدرت نتیجه مشیت است و مشیت استوار بر علم است. علم، اساس حاکمیت و قدرت خداست. خدا در هیچکدام از ادیان در شکل مجرد (بخودی خود و برای خودش) در نظر گرفته نمی شود. بلکه خدا همیشه «به نحوه ای»، عینیت با واسطه اش (رسولش یا امامش یا فقیه اش) دارد. خدا، بدون این «واسطه» هیچگاه در نظر گرفته نمی شود. در اسلام، عینیت خدا با رسولش «عینیت قدرتی» است. اسلام عینیت وجودی مسیحیت را زد می کند ولی عینیت قدرتی را می پذیرد. از رسولش بایستی همانقدر و همانطرز «اطاعت» کرد که از «خدا» تابعیت از رسول و از امام، همان ارزش را دارد که تابعیت از خدا. بدین سان با قبول این

تساوی، قدرت الهی همان قدرت رسول است (و بالطبع همان قدرت امام و قدرت علماء است). از اینرو است که ائمه می گویند که اول ما محمد و وسط ما محمد و آخر ما محمد است. چون همه طالب همین تساوی قدرت با خدا هستند. از اینجاست که آنچه بنظر ما مباحث تئولوژیکی و خیالاتی و ایده ایستی میرسد کاملاً مباحث «یک تئوری سیاسی» است. ما در بحث «توحید»، بایک مسئله کاملاً سیاسی سروکار داریم و روبرو با شخص شخیص خدا هستیم. آنچه را بدون چون و چرادر احترام یا ترس و یا تقدیس و یا محبت، برای اومی پذیریم بایک چشم بهم زدن در همان تساوی قدرت در تساوی تابعیت، به دیگری انتقال داده می شود.

برای اینکه متوجه بشویم که این سه مسئله توحید، مسائل کاملاً سیاسی هستند اشاره ای به دموکراسی می کنم. در دموکراسی همین سه خصوصیت، اساس ساختمان قدرت قرار می گیرد:

۱- امکان معرفت مستقیم انسان.

۲- اراده ملی.

۳- حاکمیت و قدرت ملی (سورنیته).

در توحید با تخصیص علم به خدا (خدا به انسان علم می آموزد)، نفی معرفت مستقیم انسان کرده می شود و چون انسان نمی تواند معرفت مستقیم پیدا کند، رهبر خدائی بایستی حاکمیت و هدایت کند. «تئوری حاکمیت و رهبری» بر اساس همین «علم اختصاصی خدائی» قرار دارد. این علم، بعداً بطور مرموزی به اشخاصی که خدا انتخاب می کند انتقال داده می شود. بنابراین دسترسی به علم بطور مستقیم، از انسانها سلب می گردد. بنابراین ما برای رسیدن به استقلال و آزادی خود، بایستی «امکان معرفت

مستقی» داشته باشیم و برای داشتن چنین امکانی، بایغمبر وائمه و شخص شخص خداسروکارداریم. «امکان معرفت مستقیم سیاسی»، سلب «حق اختصاصی کسی» به معرفت حقیقت است. این مسئله دیگرشوخى بردارنیست و باتعارف ومصالحه نمی شود گذرانید. یا این یا آن. امری میان دو امر نیست. کسیکه امکان وصول به این علم رادارد، حاکمیت واستقلال دارد و کسیکه امکان وصول به این علم راندارد، تابع وعبد و برده است. همین مسئله درباره مشیت، طرح می گردد. انسان بعنوان مستقل گرفته می شودوقتی «اراده آزاد» داشته باشد وامری میان دو امر وجود ندارد. وهمانطور قدرت که نتیجه همین علم واراده است، امری میان دو امر نیست. لاحول ولاقوه الا بالله. همه قدرتها به خدا بر می گردد. کسی سرچشمه قدرت نیست، فقط «بواسطه او» می توان قدرت داشت. یعنی مردم، سرچشمه همه قدرتهای سیاسی نمی توانند باشند.

در دین اسلام بحث درباره قدرت، به دو قسمت می شود. قسمت اول، «بحث توحید» است. سراسرمسائل قدرت در این قسمت طرح می شود و مسئله فقط به دور خدا می چرخد. قدرت در دامنه طرح می شود که ورودش تحریم شده است ومقدس است. باجداساختن این قسمت، که برای ماعنوان تئولوژی دارد و بظاهر چیزی جز بیهوده گیهای ماوراء الطبیعت بنظر نمی رسد، مسئله قدرت در خلوص وتمامیت واطلاقتش بحث می شود. حسن این تقسیم بندی آنست که تا آنجا که مسئله قدرت به خدا مربوط است، هیچکسی، تعارضی ندارد وانتقادی نمی تواند بکند. کسی جرأت «تجدید قدرت خدا» راندارد. بسط «قدرت مطلق» از لحاظ تئوری در خلوصش در این قسمت، امکان پذیر است. قسمت دوم، بحث واسطه ونبوت است. بحث «یک رابطه تساوی» است.



این «علامت مساوی»، همانند «سویچ» است که بایستی زده بشود تا بلافاصله آن قدرتی که در توحید، مشخص شد، به «واسطه» انتقال یابد. با گذاشتن این «علامت مساوی»، با زدن این «سویچ»، قدرت مطلق بلافاصله به یک انسان جریان می یابد. از این رو، بحث سیاسی و قدرت، در اثر «پاره ساختن از هم»، «پاره ساختن شخص قدرتمند و قدرت مطلق»، غیر قابل درک می گردد. تفاوت تئوریهای سیاسی امروزه و تفکر دینی اینست که در تئوریهای سیاسی، بحث سرچشمه قدرت از شخص قدرتمند، جدا پذیر نیست. این بحث در رابطه با هم و با هم کرده می شود. قدرت با خصوصیات قدرتمند، بستگی بلاواسطه دارد. از اینروست که می شود قدرت را در تمامیتش دید و کنترل کرد. در حالیکه در تفکر دینی، بحث «سرچشمه قدرت» از «کسیکه حامل قدرت» می شود، جداست. بحث قدرت و سرچشمه قدرت را در آغاز در توحید (تئولوژی) در محوطه لانه‌ایه و مطلق و بدون کوچکترین مزاحمی انجام میدهند. هیچکسی در این محوطه نمی تواند قدرت را محدود کند. هیچکسی نمی تواند قدرت را در اینجا ببیند و کنترل کند. حتی نمی تواند آنرا «مشخص» سازد. قدرت خدا، در «اراده متغیر»، متجسم می شود، نه در «قانون». قدرت خدماتکی بر «اراده اش» هست و اراده اش در اثر غیبی بودن علمش، نامشخص است و علمش، یک علم انحصاریست. بعد از اینکه قدرت در این نامحدود بودنش و در این مطلق بودنش، مشخص شد، و بعد از اینکه مشخص شد که «کسی قدرت و حق اعتراض و مقاومت در قبال چنین قدرت و اراده ای ندارد» آنگاه بایک «سویچ» و بایک ضربه، همین قدرت، در «اطاعتخواهی محض» به نبی یا مظهر الهی یا امام انتقال داده می شود. از اینجاست که تئولوژی، یک موضوع صد درصد سیاسی است.

صحبت در باره علم خدا و در باره مشیت خدا و در باره قدرت  
 خدا، یک بحث مذهبی (بمعنای رابطه خصوصی درونی انسان)  
 و یا آنسوی دنیایی و ماوراء الطبیعی و خیالی نیست. بلکه بحث  
 «قدرت مطلق در خالصترین شکلش» هست که بدون رابطه دادن  
 با «شخص قدرتمند» بدون هیچ قید و بندی، بدون هیچ اعتراض  
 و دغدغه خاطری کرده می شود. حتی همانها که نسبت به دادن  
 کوچکترین قدرتی در اجتماع به یک فرد، حساسیت نشان می  
 دهند و ناراحت می شوند، به خدا، تا آنجا که خیالشان مدد می  
 دهد، قدرت واگذار می کنند. در اراده او، هر چیزی را ممکن می  
 شمارند. همه چیز را به اراده او وامی گذارند. خود را به اراده  
 او وامی گذارند. این قدرتیست که هر کسی ناخود آگاهانه می  
 پذیرد. بحث «قدرت منتزع شده از شخص انسان»، هیچ مانعی  
 در اتساع قدرت و در مطلق ساختن قدرت نمی یابد. حاضر می شوند  
 که همه قدرتها را از همه انسانها بگیرند و بخدایند. چون قدرت  
 مطلق دادن به خدای یعنی «سلب قدرتها از انسانها». همانطور که  
 در تئوریهای سیاسی امروزی حاضر شده اند همه قدرتها  
 را از فرد بگیرند و به «اجتماع» یا به «کمیته» یا «دولت» بدهند.  
 بعد از اینکه قدرت در این دامنه انتزاعی به آخرین حد خود رسید،  
 احتیاج به یک سویچ هست تا ناگهان این قدرت بیک انسان  
 انتقال یابد. حالا این انسان چه نام «نبی»، چه نام «مظهر الهی»  
 چه نام «رهبر مقدس»، چه نام «شاه»، چه «دیکتاتور پرولتاریا»  
 داشته باشد، تفاوتی نمی کند. قدرت بیحد و بدون بحث، بیک  
 ضربه به یک شخص، انتقال می یابد. هر چند او بشخصه،  
 سرچشمه این قدرت خوانده نمی شود، ولی در عوض، قدرتی که به  
 او «امانت داده می شود»، مطلق و بی نهایت و بیچون و چراست.  
 انتزاع «شخص» از «قدرت»، سبب می شود که «قدرت»

در اطلاق وعدم محدودیتش بعداً به او انتقال داده شود.

بدین لحاظ است که در تئولوژی (علم الهی) بایستی سراغ «بحث قدرت و سرچشمه قدرت» رفت. از اینروست که تائولوژی (توحید والوهیت) متزلزل نشود، این «قدرت مطلق و نامحدود» که اصل است بجای می ماند و آنچه بایستی در تئوری سیاسی، مورد تأمل قرار بگیرد (بالتبع در محدودیت های انسانی مطالعه بشود) در توحید (علم الهی) با اصطلاحاتی که هیچکس خیال نرانی کند که با سیاست سروکار دارد، بدون آگاهبود مردم، حل و فصل می شود. هرکسی در این عالم توحیدی، با میل و بیخبر، سلب تمامی قدرت را از خود می کند و همه رابه دست خدا می سپارد و «خلع قدرت از خود در مقابل خدا» به سهولت صورت می بندد، بعداً که این «خلع قدرت از خود» کاملاً صورت بست، در یک سویچ، از خدا یا کمیته به یک فرد (نبی، امام، فقیه، شاه، رهبر) انتقال داده می شود. اصل مسئله همان «خلع اولیه قدرت از انسان» است. قدرت را یک نسان دیگر، یک زورمند، یک قدرتمند نمی تواند از ما، خلع کند. همیشه «خلع مستقیم قدرت» از انسان، بوسیله انسانی دیگر، انسانزابه اعتراض و مقاومت و عصیان می انگیزد. قدرت بایستی ناآگاهبودانه و از روی میل و اختیار صورت بگیرد و توحید، بحث «خلع تمامیت قدرت از انسان» و «انتقال همه قدرتهای خدا» است و این پله اول در تفکر سیاسی دینی است. باخدا از قدرت از انسان خلع می شود. و گذاری این قدرت بعداً در گام بعدی اجراء می گردد. همین انفکاک دو عمل از هم، سبب بیخبری ما از «جایجاشدن قدرت» و «نفی قدرت از ما» می گردد.

از اینروست که مادر سیاست باشخص شخیص خدا رو برو هستیم و اگر دموکراسی می خواهیم بایستی قدرت

ما از خود ما سرچشمه بگیرد، اراده ما از خود ما سرچشمه بگیرد، و علم ما از خود ما سرچشمه بگیرد. و اینها مسائلیست که متأسفانه بایستی با خدادرمیان گذاشت و با خداتصفیه حساب کرد.

مبارز سیاسی، می خواهد «دامنه مبارزه راحتی المقدور محدود سازد» و در جبهه خودش بجنگد. اومی خواهد فقط «استقلال و آزادی سیاست» را از دین تأمین کند. می خواهد که وظیفه خود را در محدودیتش عملی سازد. اما دینی که هزار سال «همه شئون زندگانی را در بر می گرفته و تابع خود ساخته بوده است» چگونه می تواند توافق با این «جدائی» بکند؟ چون مسئله بهمین نقطه ختم نمی شود. با مستقل شدن سیاست از دین، هنر و تربیت و حقوق و فرهنگ و فلسفه و اخلاق نیز همین استقلال را از دین مطالبه می کنند و دین، ناگهان از همه طرف مورد تهاجم قرار می گیرد چون همانطور که آقای بزرگان درس خرنایشان بصراحت اظهار می کنند، دین بایستی بکطرفه بر همه شئون حساس اجتماعی و سیاسی حکومت کند و خط سیر و هدف آنها را مشخص سازد و هیچ امری و شأنی جدا از دین وجود ندارد، پس دین رانمی شود با بهانه اینکه «ما فقط می خواهیم سیاست را از دین جدا سازیم» گول زد، چون دین می داند که همین جدائی، بحث حیات و مماتش هست.

برای دین یا باید سیاست نباشد یا باید تابعش باشد. برای دین یا باید هنر نباشد یا باید تابعش باشد. برای دین یا باید فلسفه نباشد یا باید تابعش باشد. حتی برای دین یا باید اخلاق نباشد یا باید تابعش باشد (مراجعه به مرصاد العباد نجم الدین رازی بشود).

پس دین و خدا را بطریقه ای که با میرزا ملکم خان شروع شد، و شیوه همه سیاستمداران و روشنفکران ماست، نمی شود مانند بچه گول زد و فریب داد. در این شکی نیست که این کار، از عهده سیاستمداران بر نخواهد آمد. بدون یک مبارزه دامنه دار و طولانی

بادین و خدا، ماسیاست آزاد و دموکراسی نخواهیم داشت. مسئله، مسئله «کندن کلک دین» نیست بلکه مسئله، مسئله «تجدید حاکمیت و قدرت دین» است و مبارزه بادین، محتویات و ساختمان فکری آینده ما را مشخص خواهد ساخت. تاریخ آینده سیاست و فکر و هنر ما از نحوه مبارزه و غلبه ما بر تاریخ عقیدتی ما مشخص خواهد گردید.

# رحم به عامه یا گریز روشنفکران از مقابله بادین

بهترین عقیده، همیشه بدترین قیدهاست. حقیقت می خواهد که ماراتنها به خود ببندد و تمام قوای ما را در بستگی به خود جذب کند. یعنی حقیقت، همیشه بزرگترین و شدیدترین قیداست. آیا چون حقیقت، «بهتر» از هر چیز است، بایستی زنجیری او شد؟ آیا بهترین چیز، بایستی بزرگترین بند ما باشد؟ با «بهتر بودن محتویات یک عقیده»، نمی توان خاصیت «قید بودن» را از عقیده گرفت. یک زنجیر در این که لطیف تر است، خاصیت زنجیریش کاسته نمی شود. یک زنجیر لطیف، فقط «احساس در بند بودن» را در ما می گاهد. زنجیر لطیف، ما را در زنجیر بودن مشتبه می سازد. زنجیر لطیف تر و بهتر، همان زنجیر می ماند.

هرفکری، هر حقیقتی، هر اسطوره ای، هر علمی، «با ماندن» خود در ما، یا ماندگار ساختن ما با خود، تبدیل به «عقیده» می شود. تنه ادین نیست که عقیده می شود، بلکه بهمان اندازه یک علم می تواند عقیده بشود، یک فلسفه می تواند عقیده بشود، حتی آزادی می تواند عقیده بشود. یک علمی که عقیده شده همان قدر مستبد است که یک دین که عقیده شده است. یک فلسفه که عقیده شد حتی بدتر از دین است که عقیده شده است. خطر دنیای ما تنها «عقاید دینی» نیستند بلکه بهمان اندازه یا حتی بیشتر «عقاید علمی» یا «عقاید فلسفی» هستند. ایدئولوژیها

همان عقاید علمی و عقاید فلسفی هستند. ارزش علم و فکر به حرکتش هست. علمی و فکری که عقیده شد، دیگر حرکت ندارد و این علم نیست که عامل اصلی «عقیده علمی» است. این فکرنیست که عامل اصلی «عقیده فلسفی» است، بلکه این عقیده است که علم را تصرف کرده است. این عقیده است که فلسفه را تصرف کرده است و حرکت فکری را از آن سلب کرده است. از آنجا که جوهر علم و فلسفه، حرکت و روش است، بنابراین یک «عقیده علمی» و «عقیده فلسفی»، یک جنایت به علم و فکر است. بنام علم و فکر، علم و فکرنفی کرده می شود. یک عقیده علمی بنام علم فروخته می شود. یک عقیده فلسفی بنام فلسفه فروخته می شود. اما یک عقیده علمی و چیزی جز عقیده نیست و یک عقیده فلسفی چیزی جز عقیده نیست. علم و فکر هیچگاه تقلیل به عقیده نمی یابد. عقیده علمی یا فلسفی فقط یک «نقش موقت و گذرا» دارد. انسان عقیده علمی و یا فلسفی را آنقدر نگاه می دارد تا نمی تواند آنرا رد کند. ولی عقیده علمی و عقیده فلسفی برای آن نیست که ما را از رد کردن آن علم و فلسفه بازدارد بلکه عقل و تجربه ما همیشه در تلاش رد کردن آن عقیده علمی و فلسفی هست. عمر یک عقیده علمی و فلسفی تا موقعیست که رد نشده است و چون علم و فکر، حرکتست، کوشش و تلاش مادرست تلاش دائمی برای رد کردن آنست نه برای جاوید ساختن آن. برعکس عقیده موقعی شروع می شود که تلاش مادر جهت وارونه شروع شود. ما می خواهیم آن فکر و آن تصویر را جاوید بسازیم. ابدیت همیشه بر ضد حرکت است. هر چیزی که جاوید شد، تغییر نمی پذیرد. حقیقت، جاوید است. حقیقت، نباید تغییر پذیرد. حرکت با حقیقت متضاد است. ابدیت بر ضد

تغییر است. آن چیزی که نمی گذارد ماحرکت کنیم  
و تغییر بپذیریم، زنجیر ماست. آن چیزیکه نمی گذارد،  
فکر ما تغییر کند و حرکت کند، زندان ماست. استبداد با حقیقت  
می آید. استبداد، حرکت از فکر و حرکت از احساس رامی گیرد.  
استبداد، حرکت از نظام رامی گیرد. نظام نایستی تغییر بپذیرد.  
مانع تغییر قانون می شود. تغییر با حقیقت، سازگار نیست چون  
حقیقت جاوید است.

بنابراین «محتویات عقیده» که نام حقیقت بخود می گیرد،  
«قید بودن عقیده» راسب نمی کند. زنجیر، زنجیر می ماند، فقط  
«احساس در بند بودن» را در ما تاریک می سازد. بمای فهماند  
که «این در بند بودن» یک افتخار است. «این در بند بودن»  
بزرگترین آزادیست. «در بند بودن» را برای ما شیرین و خوشگوار  
می سازد. محتویات عقیده ولو «حقیقت»، ولو «علم»، ولو  
«آزادی»... باشد از ماهیت عقیده، همان زنجیر بودن است.  
مادر هر چه بمانیم، آن قید و زنجیر است. عرفای مای گفتند  
«در هر چه بمانی» و «از هر چه بمانی»، آن «بت» است. بت  
شکنی یعنی رهائی از هر چه که ما را در خود نگاه می دارد یا  
از حرکت باز می دارد. نه تنها «در یک فکر ماندن» بت است  
بلکه آن فکر که ما را به «ماندن» بکشاند، نیز بت است. بت  
پرستی برای عرفا، همان «توقف در یک فکر و محتوی و حقیقت»  
ست. بهر چه از راه بازمانی، چه کفر باشد و چه ایمان، همه اش  
بت پرستی است. هر چه ترا از حرکت باز دارد، خواه مسیحیت  
باشد، خواه اسلام، خواه مارکسیسم، خواه... همه بدون تفاوت  
بت پرستی و بت سازی است. این «اصل تحرک ابدی» این  
«عدم توقف در هیچ فکر و از هیچ فکر» بزرگترین ایده ایست که  
عرفای ما برای ما به وراثت گذارده اند.



آزادی رامی توان فقط بر همین ایده بنا کرد. آزادی مانتیجه مستقیم این بزرگترین فکر عرفای ایران است. این ایده است که هنگام گسترشش فرارسیده است. هراکلیت با جمله معروفش که «هیچکس در یک رودخانه دو بار نمی تواند شنا کند» سرچشمه ایده آزادی و تغییر و حرکت در فرهنگ غرب شد. آبا عظمت این سخن که «بهر چه از راه بازمائی، بت است» کمتر از آن سخن هراکلیت است؟ مابایستی بر این بزرگترین ایده ایرانی، همه آزادی ها و پیشرفت ها و تحولات خود را بنا کنیم.

هر جا که عقیده ای ایجاد شد، زنجیری ساخته شده است. کسیکه در زنجیر بسته شد، بایستی زنجیر را بشکند. بایستی قفس را درهم فرو کوبد. بایستی زندان را منفجر سازد. زنجیر، فقط ایجاب یک وظیفه و حق میکند و آن شکستن و منفجر ساختن و پاره کردن است. هر عقیده، زنجیر است. به زنجیر نبایستی رثوت داشت. زنجیر را نبایستی گذاشت بماند. زنجیر را بایستی شکست. گریز از زنجیر و زندان، با لطف و ملامت و مدارائی باز زنجیر بان و زندانبان امکان ندارد. عقیده را بایستی متزلزل ساخت. بایستی در هر عقیده ای شکاف انداخت. بایستی در هر عقیده ای شک کرد. بایستی در قبال هر عقیده ای عصیان کرد. عقیده، چنان سخت و سنگ و سفت شده است که نمی توان آهسته و نرم نرم از زیر بار و فشار آن گریخت. «آزادی از عقیده» موقعی ممکن می شود که تزلزل به عقیده مایفتد. البته کسانی هستند که به زندان و زنجیر عادت کرده اند، ولی تزلزل به عقیده آنها انداختن، حداقل «امکان گریزور هائی» به آنها می دهد. اگر چنانچه آنها هم از این امکان استفاده نکنند و ترجیح بدهند که در همان زندان بمانند و در همان زنجیر شکسته دو باره خود را ببینند، ولی در این «انفجار عقیده» امکان به کسانی که آزادی می جویند

و آزادی را دوست می دارند، می دهیم. ما امید به کسانی داریم که با داشتن چنین امکانی از زیر زنجیر پاره شده و از زندان منفجر شده، خواهند گریخت. همچنین از کسانی که «انس به زنجیر گرفته اند» و «عادت به زندان» کرده اند و آنرا به «آزادی دردشت و صحرا» ترجیح می دهند نباید مأیوس بود. کسیکه هزاران سال در زندان هایی بنام حقایق عالی و ایده الهای متعالی بوده است، هنوز ایمان به وجود دشت و صحرای آزادی ندارد. این حقایق، آزادی را برای او معدوم و موهوم ساخته اند.

اما برای آنکه استبداد روحی را بر آزادی ترجیح می دهد، برای آنکه زنجیر را بیشتر از حرکت آزاد دوست می دارد، نمی توان از انفجار زنجیرها و زنداهای خود دست کشید، مانیز در همان زندانها و در همان زنجیرها هستیم. من اگر حق دست زدن به زنجیر و زندان او ندارم اما من حق به آزادی خود که دارم. من حق دارم زنجیری که مرابند کرده است پاره کنم و درب زندان خود را از جا بکنم. من حق دارم که عقیده ای که بنام حقیقت مراد از زندان کرده و زنجیر به من کشیده است، هر چه هم برای دیگران مقدس باشد، متزلزل سازم. البته این عقیده، سلول انفرادی من نیست. در این عقیده همه در بندند. دیگران در این زندان احساس لانه بودن می کنند اما من در این زندان احساس تنگنا و خفقان دارم. این زنجیر نیست که بسراسر هموطنان من کشیده شده است. در این زندان که من هستم دیگران نیز گرفتارند. در این شک نیست که من نمی توانم با تخریب سلول انفرادی خود، از زندان بگریزم بلکه بایستی همه زندان را منفجر سازم.

من اسلام را بایستی در تمامیتش مورد حمله و تهاجم قرار دهم. چه هم زنجیری من بپسندد چه نپسندد. من بخاطر اونمی خواهم در زندان بمانم. من نمی توانم فقط در گوشه قلبم در خلوت،

زنجیرهایم را بشکنم. این کار را قرن‌ها عرفا و صوفیهای ما کردند، ولی اجتماعی و ملت در همان زندان باقی ماند که بود و همان صوفیها و عرفان نیز همزنجیر با آنها ماندند.

زنجیر من، زنجیر اختصاصی و انفرادی من نیست. این زنجیر را فقط بطور اختصاصی برای من ساخته اند. این زنجیر است که برای همه ساخته اند. این زنجیری نیست که فقط بدست و پای من بسته شده باشد، بلکه این زنجیر است که افراد را همه بهم بسته اند. این زنجیر است که همه را بهم گرفتار ساخته است. همه بهم زنجیر شده اند. پاره کردن زنجیر من، به تنهایی میسر نیست. پاره کردن زنجیر من، خواه ناخواه پاره کردن زنجیر دیگر است.

من نمی توانم تنها خود را آزاد بکنم. آزاد کردن من، آزاد کردن دیگر است. در بند ماندن دیگری، در بند ماندن منست. من تنها آزاد نخواهم شد. ماهمه باهم می توانیم آزاد بشویم. هر کسی هم تنها زنجیرش را پاره کند، خواه ناخواه زنجیر عده ای دیگر را نیز پاره می کند و خواه ناخواه دیگران را که هنوز عادت به زنجیر دارند، ناراحت خواهد کرد. اما این ناراحتی و اضطراب موقت، سبب بیداری آنها می شود. آنها نیز بیاد آزادی طبیعی و انسانی خود میافتند. آنها نیز درمی یابند که عقیده، زنجیر است. آنها نیز درمی یابند که «لطفات زنجیرها»، ماهیت زنجیرها را به آنها مشتبه ساخته بوده است. آنها نیز درمی یابند که گول لطفات زنجیرها را خورده اند. آنها هم درک می کنند که حقیقت مقدس، چیزی جز زنجیر نیست. بهتر است که یکی بداند که عقیده اش زنجیر است و باین آگاه بود، ترجیح بدهد که در زنجیرش بماند تا بپندارد که این عقیده اش جنت رضوانش هست و زندانش رافضای بی نهایت آزادی پندارد.

رحم به عامه، ملاحظه عامه، رحم به زنجیری است که به آن انس گرفته است. آیا «انس عامه به زنجیر» مهمتر است یا «آزادی بخواب کرده او» یا آزادی طبیعی او که از یاد او برده اند، یا استقلال او که از او گرفته اند.

محمد در قرآن می گوید که در دین (یا اجزاء دین) هیچگونه رأفتی به دل خود راه ندهید. با این کلمه محمد می فهماند که برای «پابست نگاهداشتن» هرکسی را بایستی بدون هیچ رأفتی، مجازات کرد. یعنی «آزادی بودن» یک جرم و جنایت است. ایده ال، «بسته بودن و در بند بودن» است و کسیکه برای آزادی کوچکترین گامی بردارد، جنایتکار و مجرم است. محمد بدین سان «آزادیخواهی» را تبدیل به «جنایت و شر» کرده است. چرامان بایستی علیرغم این حرف، آزادی را ایده ال مصالحه ناپذیر خود سازیم؟ چراما برای پاره کردن زنجیر خود و زنجیر دیگران رأفتی داشته باشیم؟ چراما بستگی را جرم و جنایت نشماریم؟ هرکسی که مرابنم حقیقت تا ابد به فکری به نظامی به اصلی می بندد بزرگترین جنایتکار است و من در مقابل او هیچگونه رؤفتی نمی شناسم. این رؤفتی به عامه و عقیده عامه نیست. این رؤفتی به زنجیرسازی و رؤفتی به اسیرسازان و اسیرفروشان است. من می خواهم حرکت کنم و آزاد باشم. و این زنجیرهایی که مراد عقیده بندیگران و بادیگران بسته است، تانشکنم، نخواهم توانست آزاد باشم. آزادی تا گفته نشود، آزادی نیست. زنجیری که میان همه است بایستی شکسته شود از این رو کلمه آزادی بایستی میان ما بحرکت آید. مانمی توانیم حرکت کنیم، چون پای مارا، چون دست مارا بهمدیگر بسته اند. آزادی که گفته شد، این زنجیررانی شکند. من می خواهم در آزادی بادیگری تفاهم حاصل کنم ولی نمی خواهم «درهمزنجیر بودن بادیگران»

(درهم عقیده بودن بادیگران) وحدت بادیگران داشته باشم.

مابه هرچه بازمانیم، بت است. مابه هرچه بازمانیم استبداد است. هر حقیقتی موقعی که بت شد، استبداد می شود. هر چیزی که سنگ شد، مارا از حرکت بازمی دارد و برما استبداد می ورزد، چون آزادی مادر جنبش نمودار می شود. مانمی توانیم فقط در خود و با خود بیندیشیم. اندیشیدن در فضای «زبان» است. بدون زبان، نمی شود اندیشید. من موقعی آزادم که بیندیشم و موقعی می اندیشم که بگویم و موقعی می گویم که همه مرامی توانند بشنوند و وقتی همه شنیدند به درسا سارت من آشنا می شوند، هم دردمن می شوند. بامن مضطرب می شوند. مگر آزادی برای من، خوابیدن و لم دادن در گوشه بهشت است. آزادی برای منم یک مسئله است، برای منم ناراحت کننده و مضطرب سازنده است. آزادی برای منم خواب خوش دیدن نیست. آیا این اضطراب و درد و بیقراری من در این کلمات من نبایستی جاری بشود؟ آیا دیگری نبایستی در کلمات من از دردهای من باخبر بشود؟ آیا چون دیگری ناراحت خواهد شد من نبایستی ناله بکنم؟ پس این اجتماع برای چیست؟ آیا برای تسلیت دردهم دیگر باهم اجتماع درست نکرده ایم؟ آیا برای رسیدن به درد و اضطراب هم دور هم جمع نشده ایم؟ آیا درد من برای آزادی و از آزادی نبایستی ممنوع و هموطن مرا و لول آنکه عامی باشد، مضطرب سازد؟ مگر ما جامعه هم خوابان باهم تشکیل داده ایم؟ که فقط برای خوابیدن کنار هم می آیم و وقتی درد و اضطراب و ناراحتی داریم از هم دور می شویم و سردرغاره می کنیم و برای غارها از در خود می نالیم؟ این عامه چه امتیازی دارد که نبایستی به درد و اضطراب من گوش بدهد؟ مانمی توانیم فقط در خود و با خود بیندیشیم. این اندیشیدن در خود، انسان را مسموم و مریض

می سازد. عرفای ماخیام ما حافظ ما از همین «اندیشیده در خود خوردن» بیمار و مسموم شده بودند. اندیشیدن در فضای زبان است، بدون زبان نمی توان اندیشید.

اندیشیدن، بیان در داست. اندیشیدن بیان درد آزادی است. زبان، درد شادی مرابدیگری می رساند. زبانی که این درد شادی انسانهارا بهم انتقال نمی دهد، انسان را خفه می کند و می کشد. اما وقتی که مامی گویم در گفته ما این در دما و این شادی ما سرازیر نمی شود بلکه در دما در دهان ما از حرف ما خدا حافظی می کند. استبداد موقعی شروع می شود که دهان محل وداع معنا از کلمه است. در دبر سر زبان مامی ماند ولی کلمه بدون این در دبیرون می رود. زنجیری که اندیشیدن دارد، زنجیر است که در زبان است. کلمات ما سلسله زنجیرهای ماست. انسان بایستی بادیگری حرف بزند تا بتواند بیندیشد و آزادی اندیشه من، مثل موجیست که در کلمات به دیگران طوفان می اندازد، چون دیگری نیز منتظر طوفان است. این بیان آزادیست که دیگری را مضطرب می سازد، چون در وجود او، آزادی، بیدار و زنده و متحرک می شود. حرف من، دیگری را مضطرب و متزلزل نمی سازد بلکه حرف من، آزادی را که در او هزاره ها خوابانیده اند، کو بیده اند، تکان می دهد. این آزادی اوست که وحشت زده از خواب بیدار می شود.

این کسیکه هزاره ها «بیداری آزادی»، «روز آزادی» را ندیده است، از آزادی می ترسد، از روشنائی آزادی وحشت دارد. بیدار شدن در آزادی برایش وحشت آوراست. او از سر خودش را بخواب میزند و چشمش را به زور می بندد چون آزادی را نمی شناسد، چون وحشت از بیداری دارد. اما او دیگری نمی تواند بخوابد. او بایستی چشمش را ببندد. او بایستی خود را به خواب

بزند. خواب بودن برای او از این ببعده، زحمت دارد. دوره خوابیدن گذشته است. بگذارید مدتی خودش را بخواب بزند. کسی که خودش را بخواب میزند، بیدار شده است و من کار خودم را کرده ام. این آزادی که بعد از چند هزار سال او را بیدار میسازد، به شکل طوفان است. آزادی رامی شود پرده رویش کشید و فراموش ساخت، اما آزادی همیشه بجامی ماند و منتظر رستاخیز هست و روزی که بیدار شد طوفانیست. عامه تا از کوره و جهنم اضطراب نگذارد، درک آزادی را نخواهد کرد.

روشنفکران بهتر است که کمتر به فکر رحم به عامه باشند. قرنها و هزاره هاست که خدایان و نمایندگانشان و علماء دین و رهبران به عامه رحم کرده اند. آنها را روشن نکرده اند تا ملاحظه آنها را کرده باشند. آنها را رهبری کرده اند تا آنها خواب راحت داشته باشند (تا بیدار نشوند، چون در بیداری احتیاج به رهبر نخواهند داشت). عامه احتیاج به رحم ندارد. رحم به عقاید عامه نکنید. این رحم به عامه و عقاید عامه، جنایت به آنهاست. رحم به زنجیرهای آنهاست. رثوفت به زندانها و برده گیران و صیادان و برده سازان است. ما احتیاج به خدایان با رحم نداریم ما احتیاج به آزادی های بیخدا داریم.

# چگونه «انقلاب» تبدیل به «معجزه» می شود

انقلاب چیست؟

انقلاب، در اثر «عدم توازی تغییرات عوامل اجتماعی باهم» پدید می آید. یکی از عوامل اجتماعی، تغییر می کند، بدون اینکه عوامل دیگر اجتماعی متناظراً یابی در پی تغییر بکنند. از آنجا که عوامل اجتماعی باهم بستگی ضروری دارند، خواه ناخواه «تغییر در یک عامل اجتماعی»، همراه با تغییرات در عوامل دیگر اجتماعی خواهد بود. شاید حکومت یا نظام حاکم، فقط علاقه مند به «تغییر دادن در یک عامل اجتماعی» باشد. غالباً کوتاه بینی و عدم شناخت صحیح عوامل اجتماعی، این سازمانها و افراد را از آن باز می دارد که بدانند که «همان تغییر در یک عامل اجتماعی» در چهارچوبه آن عامل نمی ماند، بلکه تغییر، مانند سلسله امواجیست که هر کجا شروع شد، به عوامل دیگر زندگی سرایت میکند. از اینروست که بعد از آنکه خود، دست به یک نوع تغییر در یک عامل اجتماعی زد، مجبور می شود که مانع بروز تغییرات در عوامل دیگر بشود. یا اینکه وقتی دست به یک نوع تغییر در عاملی زد، مانع بروز تغییرات نوع دیگر در همان عامل می گردد. او تغییری را که می خواهد دوست دارد در یک چیز می دهد، ولی این «تغییر دلخواه»، تغییرات نادرخواه و ضد دلخواه در چیزهای دیگر پدید می آورد.



هیچ رژیم نیست که با تغییرات در «همه عوامل اجتماعی» موافق باشد. چون تغییرات در بعضی عوامل اجتماعی، با «وجود و بقاء آن رژیم» سروکار دارد. هر رژیمی، فقط آن تغییراتی را می پذیرد و بدلیخواه یا غیردلیخواه انجام می دهد که «موجودیت و بقاء آن رژیم» را تأمین کند.

اما هر رژیمی، بر ضد آن تغییراتی است که باعث تزلزل یا سرنگونی آن رژیم می گردد. از این رو، هر رژیمی بدون استثناء بر ضد یک مقدار تغییرات اجتماعی هست و بایستی بر ضد این تغییرات مبارزه کند تا خود بماند. تا آنجا که موافق تغییراتی هست، پیشرو است و تا آنجا که مخالف تغییراتی می باشد، ارتجاعی و محافظه کار است. هیچ رژیمی نمی تواند موافق با همه تغییرات باشد. رژیمی که بطور خالص انقلابی یا بطور خالص محافظه کار باشد، وجود ندارد. هر رژیمی هم تغییرخواه و هم محافظه کار است. مانبایستی خود را تنها با نام و لفظ بفریبیم. رژیمی که صد درصد انقلابی باشد، ولو آنکه خود را هم انقلابی محض بخواند، وجود ندارد. هر رژیم انقلابی، رژیم محافظه کار و ارتجاعی نیز هست، فقط بایستی اندکی حوصله داشت تا این هسته ضد انقلابی اش نمودار گردد.

بنابراین هر رژیمی، تغییرات را دسته بندی می کند. طبق ماهیت و ساختمان وجود خود و تلاش برای بقای خود، عوامل اجتماعی و نوع تغییرات در آنها را دسته بندی می کند، و موافقت و اکراهش نسبت به تغییرات عوامل مختلف درجه بندی می گردد. آن تغییری که تزلزل به موجودیت و ادامه آن رژیم بدهد، مکروه ترین تغییر است و بهر نحوه ای باشد، آن تغییر را مانع خواهد شد. و آن تغییری را که سبب ابقاء و تحکیم موجودیت خود به پندارد، محبوب ترین تغییرات می داند، و بقیه تغییرات میان این دو قطب،

قرار گرفته اند.

ولی عوامل اجتماعی در باطنشان، از هم جدا و پاره نیستند و همه با هم بستگی دارند، و برعکس تصور بسیاری از مردم، هیچکدام از این عوامل، سرچشمه و اصل عوامل دیگر نیست، بلکه آنها با هم بستگی متقابل دارند و مقدار اهمیت هر عاملی در هر عصری با عصر دیگر و در ملت دیگر فرق دارد، لہذا هر تغییری در آنچه دوست داشتنی است، تغییری نیست که در دامنه همان عامل، در تنگنا بماند، بلکه در اثر همان تاثیرات متقابل در عوامل دیگر نمودار می گردد. بنابراین «فرو کوفتن تغییرات در عوامل دیگر»، «باز داشتن تغییرات در عوامل دیگر» بلافاصله با «تغییر دادن در یک عامل دلخواه و مطبوع» شروع می شود. بآهر تغییری، مبارزه با تغییرات دیگر همراه است. هر رژیمی با تغییراتی که می دهد، می بایستی با تغییرات دیگر مبارزه کند. رژیمی که بگذارد همه تغییرات، طبق ضرورت طبیعتشان اتفاق بیفتند، هنوز آفریده نشده است و اگر کسی چنین ادعائی بکند یاد عالم خیال است یا خود را می فریبد یا بادیگران دروغ می گوید. بهمین جهت نیز از همه گروههایی که دعوی انقلاب می کنند بایستی پرسید که «آنچه را نمی خواهند تغییر بیابد چیست؟» درست در باره همین موضوع و بیان این موضوع همه یا ساکتند یا واقعیت و هویت عقیده خود را به عمد می پوشانند. ماهیت یک گروه انقلابی را آن موقع می توان شناخت که ما کشف کنیم که «چه چیزهاست که نمی خواهد تغییر بدهد، با تغییر چه چیزهاست که در آینده مخالفت خواهد کرد». همانطور که امروزه در میان روزنامه های ایرانی برای اینکه تشخیص هویت آنها را داد بایستی دید بچه افراد و گروههایی فحش نمی دهند و تهمت نمی زنند. ماهیت هر انقلابی را موقعی می توان کشف کرد که تشخیص داد، مخالف

باچه تغییراتی در رژیمش خواهد بود.

بدین سان چون هر رژیمی تغییرات را بطور یکنواخت در همه چیز نمی پذیرد و تغییرات در بعضی عوامل را رجحیت می دهد و متنفر از تغییرات در عوامل دیگر هست، خواه ناخواه با تغییراتی مبارزه خواهد کرد و بروز تغییراتی را مانع خواهد شد. بدین ترتیب، در هر رژیمی، «عواملی که بایستی تغییر پذیرد»، تغییر نمی پذیرد و بطور ساختگی در «سکون» نگاه داشته می شوند، یا حق تغییرات ناچیزی دارند. از طرفی عواملی که برای رژیم بایستی دست نخورده باقی بمانند، برعکس توقع آنها و علیرغم اقدامات آنها، تغییر می پذیرند و از آنجا که «امکان ابراز این تغییرات» را ندارند، و «امکان شکل دادن به این تغییرات را ندارند»، این تغییرات بدرونشان رانده می شود، فرو کوفته و درهم فشرده می شود. این «تغییرات شکل نیافته»، بهم فشرده می شوند. از این بعد، این تغییرات که در درون، صورت می گیرند، چون شکل به خود نمی گیرند، مرئی نیستند و بالطبع قابل کنترل نیز نمی باشند.

هر رژیمی می تواند فقط مانع ابراز و مانع شکل گیری اجتماعی، مانع شکل گیری و عبارت بندی در تفکرات گردد، اما نمی تواند مانع تحقق بیمارگونه آنها در درونشان بشود. این «تحقق تغییرات درهم فشرده درونی که همه بی عبارت و بی شکل می مانند» درهم فشرده می شوند. این تغییرات درهم فشرده، تغییراتی پنهانی هستند که روزی بایستی منفجر شوند و بترکند و این انقلاب است و پایان هر رژیمی که با تغییرات بدنیسان رو برو می شود، انقلاب است.

از این رو هر رژیمی که «تغییرات را در تمامیتش و درهمه عوامل نمی پذیرد» و «وجود و بقاء خود» را «فراسوی تغییرات می گذارد» و از دامنه تغییرات مستثنی می سازد، و می گوید همه چیز

می تواند تغییر پذیرد، و فقط من نبایستی تغییر پذیرم، اصولی که مراسم پانگه می دارند نبایستی تغییر پذیرند، ایدئولوژی من نبایستی تغییر پذیرد، بدین سان «یک منطقه تغییر ناپذیر اجتماعی و انسانی» می سازد که بایستی آنرا از دستبرد تغییرات، حفظ کند. با ساختن «یک حقیقت جاوید»، یا «ساختن یک ایدئولوژی مقدس»، «با ساختن یک سیستم فکری ابدی»، «با ساختن یک نظام جاویدان»، یک مشت تغییرات ضروری را از «حریم وجود خود» به دور میراند. این «کراهت از تغییر در دامنه هایی از حیات اجتماعی و انسانی»، انسان و سازمان های اجتماعی را به زورورزی می کشاند. از روزیکه «یک حقیقت جاوید»، «یک نظام تغییر ناپذیر»، «یک ایدئولوژی ابدی» ساختیم، زورورزی شروع می شود، چون یک چیز انسانی است که از آن بعد نبایستی دیگر تغییر کند. چون یک چیز انسانیست که بایستی «دیرتر از آن تغییر کند» که ضرورت اجتماعی و تاریخی ایجاب می کند. یک عامل بایستی دیرتر از آن پاید که می تواند پاید. هر نظامی و سازمانی برای تحقق هدفی بوجود می آید ولی بعد از بوجود آمدن هر نظامی، وجود خود آن نظام، هدف اولیه می شود. باینکه آن نظام و سازمان، معیار همه چیز قرار می گیرد، طبق وجود و بقاء آن، تغییرات، ارزش های مختلف پیدا می کنند و مرتبه بندی می شوند و کنترل تغییرات، طبق موجودیت و بقاء آن رژیم، شروع می شود و از آنجایی که هر رژیمی می خواهد خود را جاوید سازد، و هر حکومتی، با وجود ادعای موقتی بودنش، «تمایل به جاوید ماندن دارد»، بسا بر این، واقعیات و پدیده ها و عوامل نبایستی طبق ضرورت درونیشان تغییر پذیرند، بلکه بایستی طبق میزانی که آن رژیم مشخص می سازد، تغییر پذیرند. فقط طوری تغییر پذیرد که موجودیت آن رژیم

راتحکیم و جاوید سازند. از اینجاست که زورورزی و تحمیل بر سراسر عوامل اجتماعی شروع می شود.

ماتابحال عامل «زمان» رادرمیان این تغییرات عوامل اجتماعی در نظر نگرفتیم. بادر نظر گرفتن این مسئله زمان، مفهوم انقلاب برایمان روشنتر می شود. آیا باتغییر یک عامل، عوامل دیگر بلافاصله وهمزمان باآن، تغییری یابند؟ آیا تغییرات بصورت آنی از یک عامل به همه عوامل دیگر اجتماعی سرایت می کند؟ آیا کیفیت و شدت تغییرات در همه عوامل یکسان صورت می گیرد؟ عوامل اجتماعی، استحکام و پایداری متفاوت دارند. همه

مانند هم و به آسانی یادشواری همدیگر تغییر نمی پذیرند. «پایداری عوامل اجتماعی» درهر اجتماعی تفاوت دارد. عامل اقتصادی مثلاً پایداریش مساوی با پایداری عامل سیاسی یا تربیتی نیست. اساساً هرچه عقلانی تر است، آسانتر و راحت تر تغییر می پذیرد و هرچه به منطقه احساسات و عواطف انسانی نزدیکتر می شود، تغییراتش مشکلتر می گردد. مثلاً در یک انسان، تفکرات زودتر تغییر می پذیرد. از اینرو نیز هست که انسانی که «تغییر فکری» داده است بهسختی آنچه می اندیشد، عملی نمی کند. میان فکر و عمل فاصله است. این تضاد میان فکر و عمل ناشی از همین تغییر پذیری متفاوت قشرهای مختلف روانی است. عمل، در عواطف و احساسات انسان نیز ریشه دوانیده است. برای تحقق عملی، تنها «داشتن افکار» کفایت نمی کند. همیشه عمل، فاصله زمانی با فکر دارد. عمل در پی فکر می آید. همینطور در اجتماع، اول، روشنفکران هستند که خودشان را تغییر می دهند (افکارشان را). همینطور عوامل اجتماعی باهم طبق همین ویژگی که چقدر عقل و احساسات و عواطف باهم آمیخته اند، در تغییر پذیریشان متفاوتند. در یک اجتماع به سهولت می

توان با «تغییرات اقتصادی» شروع کرد. بخصوص هرچه اقتصاد ماشینی تر شود، این عامل عقلانی بیشتر می گردد. ساده ترین چیزی را که می توان تغییر داد، عقل و اقتصاد است. از اینرو نیز «فلسفه» و «اقتصاد» همیشه پیشرو تغییرات هستند. متأسفانه این پیشتازی عقل و اقتصاد، یک مسئله رابه این دو گروه مشتبه می سازد. اینها می پندارند که همه عوامل اجتماعی دیگر نیز بهمان سرعت و بهمان شدت می بایستی تغییر بکنند. سرعت تغییرات اقتصادی و سرعت تغییرات عقلی، همه متفکرین اجتماعی و اقتصادی رابه اشتباه می اندازد. دستگاه های تولیدی، ابزار تولیدی، به سرعت قابل تغییرند اما «سازمان های متناسب با آن ابزار و وسائل تولیدی» رادر همان عالم اقتصاد تغییر دادن یک مشکل می گردد، چون از اینجابه بعد «سازمان بندی» یک مسئله میان انسانها می گردد و رفتار انسانها نسبت بهم، تنها بر پایه عقل خالص صورت نمی بندد. انسان رانمی شود کاملاً ماشینی ساخت. «عقلی ساختن تمام رفتار انسانی»، یعنی «روبوتر ساختن انسان» یعنی «ماشینی ساختن انسان». انسان اقتصادی، یعنی «انسان ماشینی». این تفاوتی ندارد که این انسان در رژیم کاپیتالیستی رشد کند یا در رژیم کمونیستی. خود را طبق تغییرات ماشین ساختن، خود را طبق تغییرات وسائل تولید ساختن، یعنی خود را ماشین ساختن. ماشین، بزرگترین نماد عقلی است.

اینکه انقلابات با فلسفه و اقتصاد یون شروع می شوند برای اینست که عقل یا اقتصاد، علت اولی یا زیر بنای اجتماع است بلکه برای اینست که این دو عامل راز و دراز هر چیزی می توان تغییر داد. اما این عقل و اقتصاد، آنطور که خود را تغییر می دهند و با آن سرعتی که خود را تغییر می دهند، از خود و قدرت خود سرمست می شوند

ومی پندارند می توانند همه عوامل را همانند خود تغییر بدهند. تغییرات سریع عقلی و اقتصادی ایجاد یک پنداشت غلط در شیوه تغییرات اجتماعی می کند. متأسفانه این بزرگترین اشتباه و خود فریبی عقل و اقتصاد است. عوامل دیگر اجتماعی، کمتر عقلانی هستند. دیر پاترند. مقاومت بیشتر در قبال تغییرات نشان می دهند. شاید تغییرات ناپذیرترین عوامل اجتماعی دین باشد. از این رو عقل و اقتصاد با همه سرعت تغییراتشان و با همه کیفیت و شدت تغییراتشان، نمی توانند با همان سرعت و با همان شدت و کیفیت، ادیان را تغییر بدهند. در این منطقه است که با سخت ترین و دیر پاترین عواطف و احساسات سروکار دارند. از این رو عوامل اجتماعی، طبق همین ترکیبات عناصر عقلی (آگاه بود) با عناصر عاطفی و احساسی (ناآگاه بود)، تفاوت در کمیت و کیفیت «تغییر پذیری» دارند. تغییرات سیاسی هیچگاه همگام و همزمان و موازی با تغییرات اقتصادی و فلسفی، نمی باشد. همین «تفاوت تغییر پذیری عوامل» است که در هر جامعه ای فرق می کند. تغییرات اقتصادی و عقلی را در همه جوامع و ملل زود می توان شروع کرد ولی عوامل اجتماعی دیگر، در همه جوامع و ملل یک مقدار دیر پائی ندارند. یک مقدار تغییر پذیر نیستند. از اینجاست که «تغییرات اقتصادی مساوی در دنیا»، خود بخود و بیک طرز و بایک سرعت، به رفتار سیاسی و سازمان بندی سیاسی مساوی نخواهد کشید. و درست هر چه مناطق احساساتی و عاطفی و ناآگاه بود انسانی مورد توجه قرار می گیرد، بحث «تفاوت ملل و جوامع» شدیدتر می گردد. انقلاب عقلی و اقتصادی مساوی و مشابهی در همه دنیایمی شود کرد، اما سیاست مساوی و مشابه، تربیت مساوی و مشابه، هنر مساوی و مشابه در همه جوامعی توان داشت. «تغییر پذیرترین عامل انسانی» در اثر همین

تغییر پذیری شدیدش در همه جای دنیاشبه بهم می شود. در همه جایکنوع ریاضیات است در همه جایکنوع منطق است در همه جایکنوع ماشین است. در فلسفه، اندکی عوامل احساسی و عاطفی و هنری و دینی آمیخته می شوند. با وجود این چون قسمت اعظم فلسفه، ساخته عقلست در همه جای دنیا قابل فهم و قابل پذیرش است. اما در سیاست، عوامل نا آگاهبودانه (احساسی و عاطفی) بیشتر می گردد.

بنابراین ما اگر «جریان سرایت یک تغییر در عاملی رابه عوامل دیگر» سر خود بگذاریم و در آن دخالت نکنیم، بخودی خود، راههای پیچیده تر از آن می پیماید که ما تصور می کنیم. تغییر، همیشه در جاییکه شل تراست، در اول تاثیر می کند. هر چه سخت تر بود، تغییر، دیرتر در آن تاثیر می کند. مثلا تغییر عامل اقتصادی و صنعتی، بخودی خود و بطور مستقیم و همزمان (مقارنا)، ساختمان سیاسی و سازمان های سیاسی را تغییر نمی دهد. از این گذشته، چنانکه یاد آور شدیم در هر اجتماعی، عوامل مختلف اجتماعی، دوام و مقاومت یکسان ندارند. و طبق همین استحکام نسبی اشان، طرز تغییر پذیری و سرعت تغییر پذیریشان با اجتماع دیگر تفاوت می کند. سرایت تغییر در عوامل مختلف اجتماعی، احتیاج به زمان و تاریخ دارد. و در هر اجتماعی، تغییرات، پیچ و خمهای دیگری می پیماید تا همه عوامل رادر برگیرد. بعد از این مقدمه طولانی می توان با هیئت انقلاب رادر کشورهای عقب مانده روشترا ساخت. انقلاب در این جامعه ها، یک مفهوم خاصی از تغییرات است. انقلاب انتظار و تلاش برای «تغییر است که همه عوامل را همزمان با هم روبرو بگرد». انقلاب، در مغز مردم یکنوع معجزه ایست غیر تاریخی و غیر روانی. انقلاب می خواهد نفی «ضروریات تاریخی و سرایت» و «نفی ضروریات روانی در فرد» را بکند. اجتماعی



که انقلاب می کند، منتظر اینست که یک «اعجاز» صورت بگیرد. یکی آنکه این تغییرات دوست داشتی «در یک لحظه تاریخی»، «در همه عوامل»، «یکجا» تحقق ببندد. انسانی که مفهوم انقلاب اورا قبضه کرده است، دیگر با تغییر بمعنای یک جریان تاریخی و روانی و بادرک ماهیت روانی و فردی و تاریخی اجتماع سروکار ندارد، و حوصله و صبر آنرا ندارد که، تغییرات از عاملی بعامل دیگر، طبق همان «مقاومت درونیشان» سرایت کند، بلکه می خواهد این تغییری که در یک عامل صورت بسته (یابایستم، صورت ببندد) بلافاصله در همه عوامل دیگر نیز یکجا و یکسان تحقق یابد. «اشتهای انقلابی» برعکس تصورات مارکس، از «نزدیک بودن به آخرین امکان تغییر» مشخص نمیشود. مثلاً چون انگلس از لحاظ تحول قدرت تولیدی و سازمان های تولیدی به آخرین حد امکان تغییر یافته، فقط یک گام تا انقلاب فاصله دارد و انقلاب در واقع لقمه ایست که در جلودهان قرار گرفته است. انقلاب برای مارکس یک معنای تاریخی دارد. **اشتهای انقلابی** برعکس این خیال مارکس، در کشورهای عقب مانده (جایی که تغییرات کمتر اتفاق افتاده) بیشتر است. این مزه کوچکترین تغییرات اقتصادیست که در او شدیدترین **اشتهای** تغییرات را ایجاد می کند. و ملتی که «اشتهای انقلابی» زیادتر دارد، انقلاب می کند، نه کشوری که به تصور مارکس «تحولات و تغییرات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی اش به آخرین حد ممکنه رسیده است». برای مارکس، جامعه ای باید انقلاب بکند که «بلوغ تاریخی برای انقلاب» دارد. بایستی تغییرات را در سلسله مراتب تاریخی اش تحقق داده باشد. جامعه انقلابی، جامعه ای است که یک گام با انقلاب (آخرین تغییر) فاصله دارد. مللی که انقلاب کردند همیشه ملت های عقب افتاده بودند. اول

در اروپا کشوری که از لحاظ اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و تربیتی و هنری کمتر از همه ملل اروپا بود (روسیه) چون بیش از همه «اشتهای انقلابی» داشت، انقلاب کرد. برای مارکس انقلاب واقعی، انقلابیست که در متری ترین، در تغییر یافته ترین، در فرهنگی ترین، در صنعتی ترین اجتماعات رخ می دهد. اماتئوری او، اشتهای کشورهای عقب افتاده را برانگیخت. بهترین ایدئولوژی برای برانگیختن و بهوس افکندن آنها برای انقلاب بود. این ملکه در نهایت فقر و بدبختی و فلاکت و زیر شدیدترین فشارها بودند، احتیاج بیک «معجزه» داشت. مفهوم انقلاب، برای آنها امکان تحقق یک «معجزه» داشت. مسائل و مشکلات آنها را فقط بایک معجزه می شد حل کرد. تنها راه حل مسائل آنها همین «ایمان به یک معجزه» بود. همه منتظر یک معجزه نشسته اند. انسانی که در این ملل عقب افتاده است، در مللی که قرنهای «تغییر دادن تدریجی و مرتب خود» بازمانده اند، معجزه طلبی، یک واقعیت روزانه و عادی شان هست. این انقلاب است که بایستی این «معجزه» را بکنند. این انقلاب، غیر از انقلاب مارکسیستی است که آخرین محاسبات عقلی و تکامل عقلیست. این انقلاب، زائیده حس ناتوانیهای عقلی و ناتوانیهای فرهنگی و ناتوانیهای سیاسی است. این انقلاب، حس می کند که با پله به پله رفتن نمی تواند بالا برود. حتی یک پله بالا رفتن، برای اودشوار است. بنابراین، تنها راه او «جهیدن» است که بایستی صد پله را یکجا پشت سر بگذارد. اودر آن نمی اندیشد که «استحکام هر عاملی در اجتماع» سبب تفاوت در تغییر پذیری عوامل است. و برای همین تفاوت در تغییر پذیری عوامل اجتماعی و روانی، احتیاج به زمان و تاریخ هست. این انسان می خواهد که در انقلاب، یک «معجزه تاریخی» رخ ببندد. یک تغییر کلی

ودامنه دار، در همه عوامل، یکجا و همزمان و بایک شدت و بایک مقدار صورت بگیرد. او همه ضروریات روانی و تاریخی را نادیده می گیرد. انقلاب، بر ضد همه «قوانین تاریخی و طبیعی» بایستی اتفاق بیفتد. و درست همین تعریف «معجزه» است.

انسان انقلابی، انتظار «یک معجزه اجتماعی» دارد. در این معجزه تاریخی همه قوانین تاریخی و روانی نفی می گردد. یادم هست که در تهران برای رفع مشکلاتم به یکی از رؤسای ادارات هر روز مراجعه می کردم. انسان بسیاریکی بود. روزی بمن گفت «مادیدگر عاجزیم مگر اینکه خدایک اعجازی بکند». و مردم ایران درست در همان اوج امکانات اقتصادی خود، توانایی خود را درک نمی کردند بلکه آخرین درجه عجز خود را احساس می کردند و در این حالت است که انسان احتیاج به معجزه دارد. یک معجزه آوراست که بایستی این «عجز» او را بر طرف سازد. ملت یک رهبر سیاسی نمی خواست بلکه یک «معجزه گر» می خواست. برای حل همان مسئله روزی با واسطت یکی از دوستان نزد چند تن سران بالای ارتش رفتم تا شاید آنها بتوانند (مسائلی که در او پاتوسط یک وکیل عادی در دادگستری در ظرف دو هفته حل می گردد) حل کنند. یادم هست که این امیران درجه یک ارتش، با کمال صداقت اقرار به عجز خود در حل کوچکترین مسائل کردند. همین «احساس عجز» در «اوج امکانات» مابود که مردم را مؤمن به وقوع یک معجزه کرد. مردم منتظر یک معجزه آور بودند. و اعجاز راتنها رهبران انقلابات نمی کنند. از این گذشته رهبران انقلابات برای مردم یک هاله تقدیس بخود می گیرند. کسی که معجزه می کند مقدس است و کسی که مقدس است می تواند معجزه کند. و خمینی، بعنوان یک عالم روحانی می توانست این معجزه را بیاورد.

چون مادر «عصر عقل» هستیم، این «معجزه انقلاب» با اصطلاحات عقلی، عبارت بندی می شود و به آن «ضرورت عقلی» داده می شود. انقلاب را با این اصطلاحات عقلی، و اثبات ضرورت عقلی آن، نه تنها قابل قبول و تحمل می کنند، بلکه آنرا بهترین ایده ال انسانی می سازند. این «تغییرات ضد تاریخی و ضد روانی» را «تغییراتی طبق ضرورت تاریخ و طبق سیر تکامل تاریخی انسانی» می سازند. در این کار چنان اغراق می کنند که نشان می دهند که حتی اگر انسان خودش هم نخواهد انقلاب بکند، تاریخ و سیر تکامل، خودش را بدون او این کار را صورت خواهند داد و هیچ احتیاجی بوجود نامبارک او نیست. ولی از آنجا که تاریخ و سیر تکامل این انقلاب را حتماً خواهد کرد، چه بهتر که انسان های پیشرو، سبقت بر تاریخ بگیرند و دست به انقلاب بزنند، تا حداقل بعنوان وردست و پادو تاریخ، ارزشی تاریخی پیدا کنند.

ملت ایران که اکنون از این معجزه گرش مأیوس شده است و عجز خود را بیشتر از پیش در آخرین حدیاس درمی یابد در انتظار معجزه گردیگریست ولی متأسفانه این چند مرد سیاسی هیچکدام نقش این «معجزه گر» را نمی توانند به عهده بگیرند و بدتر از همه خودشان (به غیر از رجوی و بنی صدر) به اینکه اعجازی می توانند بکنند، ایمان ندارند. معمولاً کسی که ایمان به این دارد که می تواند معجزه کند، معجزه می کند. همیشه در تاریخ کسی معجزه می کند که «مردم را عاجز می کند». «عجز مردم را در آخرین درجه برای مردم محسوس می سازد.»

## آفرینش ایده مشترک به جای پیروی از ایده واحد

مشورت، در بنیادش اعتقاد به اینست که «افراد بایستی در ایجاد ایده های اساسی اجتماعی»، شریک باشند. مشورت، مسئله «شراکت» است نه «وحدت». اما شراکت در چه؟ «شراکت در آفرینش ایده های اصولی».

مشورت، متکی بر همکاری «عقل ها» در اجتماع است. مشورت بر بنیاد عقل و ماهیتی که عقل دارد، بنامی شود. بنابراین بایستی «استقلال و آزادی عقلی» در این «مشارکت»، ضمانت ابراز و تحقق داشته باشد. ماهیت عقل، درک اصول و مبادی است. از این رو بایستی در اثر «تصادم افکار مختلف» اعضای اجتماع، و در اثر «تفاهمی» که در این برخورد، حاصل می شود، «ایده های اساسی اجتماعی» پدید بیایند. مشورت اجتماعی، فقط ایجاد چندین «سازمان رسمی شورائی» برای مشورت در «یک مشت امور محدود و جنبی یا فرعی» نیست. حتی ایجاد «مجلس شورای ملی» یا «مجلس شورای امتی» و یا ایجاد «شوراهای کارگری یا روستائی» و همینطور ایجاد «انجمن های شورولایتی یا شهری»، این مشارکت بنیادی را تضمین نمی کند، حتی ایجاد این سازمان های مشورتی، جامعه را از نوع اساسی مشورت، منحرف می سازد. مشورت، تصادم افکار مختلف اجتماعی و تفاهم میان آنها در «مسائل اساسی» برای همیشه

و برای همه است. سراسراجتماع در این دیالوگ، مشترک است  
تانوبه نوتجدیدنظر و «بازاندیشی» در اصول اجتماعی بکند.

ملت موقعی مستقل می شود که «ایده های اساسی و جوهری  
اجتماعی» خود را بر پایه همفکری و تفاهم همه افراد خود، «بزاید»  
تاملتی نتواند در این مشورت و تفاهم بنیادی، همیشه در «اصول  
و مبادی اجتماعی» بیندیشد، نمی تواند «ایده های اساسی  
و جوهری اجتماعی» را در هر زمینه پدید آورد. وقتی اجتماعی، به  
دنبال «ایده های واحد پیش ساخته» که به او «تلقین» می  
شود راه افتاد، و هیچگاه حق ندارد راجع به این ایده های اصلی،  
بحث و انتقاد و تجدید نظر کند، تفاهم اجتماعی پیدانخواهد شد  
و مشورتی صورت نخواهد گرفت. همه شکل های مشورت، تابه  
این اصول، کشیده نشوند، انحراف مردم از مشورت است. مشورت  
می شود تا مشورت نشود. همه این مشورتهای در فروع و جزئیات، فقط  
و فقط برای مسخ کردن واقعیت مشورت است. در هر تجربه ای  
و اتفافی، بایستی رشته ای که به اصول کشیده می شود، دنبال  
گردد و با تجربه در جزئیات، دائما تجدید نظر در «ایده اصلی»  
بشود و مجددا ایده اصلی با تغییری که یافته است، راه تحقق به  
واقعیات را پیماید.

اما وقتی «ایده اصلی» برای ابد ثابت شد، همه تجربیات  
و واقعیات نمی توانند به «حریم ایده اصلی» تجاوز کنند، و عقل  
کارش باز داشته می شود. «اصول» بایستی همیشه در دسترس  
عقل باشند، تا بتوانند از تجربه بیاموزند، و تا بتوانند «تغییرات  
واقعیات» را در «تغییر ایده های اصلی» منعکس سازد، و تا بتواند  
باز «ایده های تغییر یافته اصولی» را واقعیت بدهد.

اجتماع با آفریدن «یک ایده مشترک»، در اثر تلاش تفاهمی  
و مشورت همگانی، «بهم پیوسته می شود»، نه با پیروی از «یک

عقیده و یایک ایدئولوژی». اجتماع، «یک ایده مشترک» می آفریند، و هر فردی با افراد دیگر بسته است چون خودش در آفرینش آن ایده، شریک بوده است. میان «ایده مشترک» با «ایده واحد» فرق فراوان وجود دارد. ایده مشترک در «آفرینش مشترک همگی» پدید می آید نه در قبول یا پیروی از یک ایده واحد. ایده واحد، ایجاد «وحدت در پیروی و تبعیت می کند»، در حالیکه «ایده مشترک»، ایجاد «شراکت در خلاقیت» می کند. «ایده مشترک»، بر پایه «استقلال و آزادی» فرد قرار دارد، ولی «ایده واحد» بر پایه «تبعیت فرد» قرار دارد. مادر دموکراسی «مشارکت اجتماعی» می خواهیم نه «وحدت اجتماعی». مادر ایده ای مشترک هستیم که همه باهم آفریده ایم نه پایبند ایده ای واحد (عقیده ای توحیدی) که بایستی پیروش باشیم. ملتی که همه باهم «یک ایده مشترک» آفریده اند، یک «ملت مستقل» شده اند. آن ملتی که «در پی یک ایده واحد» می رود، هیچگاه به استقلال نخواهد رسید، و هیچگاه آزاد نخواهد شد، چون عقلش هنوز امکان بروز در بنیادی ترین مسائلی را ندارد.

ما موقعی ملت ایران به معنای «ایرانی مستقل» خواهیم شد، که همه مردم در آفرینش این «ایده های بنیادی» باهم تلاش صادقانه بکنند و آنها را، خود در این همفکری و مشورت و تفاهم بیافرینند. اجتماع وقتی مشترک شده است که همه افراد در اثر همین مشورت و تفاهم دائمی، این ایده های اصلی را بیافرینند و بطور دائم، در این ایده های اصلی نظارت داشته باشند و بطور دائم حق و امکان تجدید نظر در این ایده های اصلی داشته باشند. کسیکه «یک ایده پیش ساخته» (یک عقیده دینی یا ایدئولوژی) از جامعه دیگر به وام می گیرد، و بنام حقیقت و علم، آنرا عینیت با طبیعت و نظام آفرینش و مشیت الهی و یا تاریخ می دهد، جامعه

اش را از تلاش برای آفرینش «ایده های مشترک اصولی» بازداشته است. ایده های اجتماعی نه از طرف یک نابغه به تنهایی کشف می شود، نه خداییک نفر (هرچه هم برگزیده باشد) وحی می کند. بلکه یک ایده بنیادی اجتماعی، در تلاقی افکار مختلف یک جامعه و در شرکت آنها باهم (در مشورت و تفاهم) آفریده می شود. ایده ای که به در اجتماع می خورد، ایده یست که «از» اجتماع در همکاری و همفکری همگانی زائیده و روئیده می شود. آن ایده ای که مسائل اجتماعی را حل می کند، ایده ایست که با شرکت همه مردم در مشورت و تفاهم، آفریده شده است.

دوره ای که یک فرد با ایده اش «حقیقت واحدی» بسازد و اجتماع را با تلقین و دعوت و تحمیل به دوران ایده (که در این اثناء به «حقیقت» اعتلاء یافته است) گرد آورد، گذشته است و دوره «شرکت در خلق یک ایده» آمده است. مردمی که در پیروی از یک ایده واحد (چه یک سیستم فلسفی و علمی چه یک عقیده توحیدی) «وحدت» بیابند، هنوز شریک واقعی در اجتماع نیستند. مردم موقعی که خود با تفاهم و مشورت با یکدیگر (تلاش مشترک عقلی و روحی و عاطفی) یک ایده مشترک می آفرینند، باهم شریک می شوند. افراد، با حفظ استقلال و آزادی خود، باهم شریک می شوند، نه آنکه در «وحدت یک سیستم یا حقیقت توحیدی» غرق و نفی شوند. چون پیروی از «حقیقت توحیدی» یا «ایدئولوژی»، همیشه سلب استقلال و آزادی انفرادی در جوهرش هست. هر «ایده مشترکی» که از این شراکت افراد جامعه، پدید نیامده باشد، افراد اجتماعی را از «مشارکت در ایده اجتماعی» بازمی دارد، و اساسی ترین وظیفه عقلی اشان انجام داده نمی شود.

این «شرکت در ایده» با «شرکت در منافع» فرق دارد.



اجتماع، یک «شرکت تجارتي» یا یک «شرکت توليدي» نيست. افراد تنها براي حفظ منافع اقتصادي يا سياسي يا امنيتي شان، «قرارداد شرکت» نمي گذارند. همينطور «ايدۀ مشترک»، بحث یک «روح فراگير» نيست. ايدۀ مشترک، برملت يا جامعه «حکومت» نمي کند. «ايدۀ مشترک» یک واقعيت متحرکيست که در تلاش تفاهمي و مشورتي همه باهم پديد مي آيد. ايدۀ مشترک، یک «موجود ساکن» يا «یک عده مفاهيم ثابتي» نيست که يکبار براي هميشه عبارت بندي شود. ايدۀ مشترک، یک تلاش همگاني است که عليرغم اختلافان و حتی براي حفظ همين اختلاف و کثرتشان، نوبه نوبت بندي مي شود.

سياست، چيزی جز برخورد با مسائل روزانه اجتماعي، و بازگشت دادن اين مسائل موقتي و فرعي و جنبی و فعلي اجتماعي، «اصول اوليه» نيست. مداخله در سياست، تنها اين نيست که مادر جريانات فرعي تخصصي، اظهار عقیده کنیم. در اين زمينه، متخصصين مربوطه، بيشترو بهتر از ما مي دانند. آنچه افراد اجتماع همه متعهدند، اينست که در هر مسئله فرعي و ياروزانه و موقتي و جنبی و فردي و سازماني، آنرا به اصول و مبادی برگردانند. هر کدام از آن اعمال و اقدامات را در چهار چوبه «اصول آزادي» بسنجند، و از اين تجربيات جزئی، تجديد نظر در اصول آزادي و تشکيل (عبارت بندي تازه آن) آن بکنند، و سپس اين اصول را که تغيير و تحول يافته، در تحقق واقعيات جاري سازند.

تحقق هرايدۀ ای در واقعيت، «تنگ ساختن آن ايدۀ» است. تحقق هرايدۀ ای در تنگنای واقعيت، به خطر ميافتد. «تحقق دادن ايدۀ» یک ماجرای خطرناک ولی ضروري است. دوره «تحقق یک ايدۀ در واقعيت»، خطرناکتر از «دوره مبارزه براي استقرار آن ايدۀ» است. هرايدۀ ای یک «منطق ضروري ذاتي» دارد. جمله

به جمله، مفهوم به مفهوم، استنتاجات آن ایده راطبق یک روش منطقی می شود گرفت. اما «ضرورت منطقی ذاتی یک ایده»، با ضرورت اجتماعی و تاریخی فرق دارد. هیچ ایده ای طبق ضرورت منطقی درونی اش، در اجتماع و تاریخ تحقق نمی یابد. کسیکه همیشه چهار عمل سیاسی اش را با ایده ها انجام می دهد (هر چه هم واقع بین باشد) در ضرورت منطقی درونی ایده اش، چنان سرمست می شود که می پندارد عین همین «ضرورت جریان منطقی ایده» در اجتماع و تاریخ نیز صورت خواهد گرفت. بخصوص وقتی که جریان ایده را، جریان طبیعت و تاریخ نیز به پندارد. این تساوی، همیشه دارندگان ایده و حقیقت رامی فریبد و خواهد فریفت.

همینطور با سنگساری ایده (اصول دین ساختن یا حقیقت سازی از ایده) راه تحول واقعیات و تجربیات، به ایده بسته می شود، چون ایده، قابلیت تغییر خود را از دست می دهد. ایده، دیگر نمی تواند بپذیرد. ایده ای که نمی تواند تغییر کند، حقیقت شده است. از این ببعد، ایده خود را به واقعیات، تحمیل می کند. ایده، قهرورز و مستبد می شود. انسان از ایده، فاصله گرفته است. «ایده سنگسار شده = حقیقت» خطر انسانی و اجتماعی شده است. انسان دیگر حرق شراکت در ایجاد ایده ندارد. از این ببعد، فقط واجب است که تابع ایده باشد. با پاره شدن رابطه متقابل «واقعیت» با «ایده»، امکان مشورت و تفاهم از بین رفته است. از این روست که ملت بایستی متوجه «جریان تحقق ایده در واقعیت» باشد و آنرا نظارت کند و از برخورد با واقعیات تازه، به «ایده های اساسی مشترک» بازگردد، چون «ایده های اساسی مشترک» بایستی بر طبق «واقعیت تازه»، نه تنها تصحیح بشود، بلکه «تغییر یابد» و از نوع عبارت بندی گردد.

«آفریدن مشترک این ایده های اصولی»، و نظارت در تحقق این ایده های اصولی، و «حق تجدید نظر در این ایده های اصولی» است که محور مشورت و تفاهم است. مشورت و تفاهم همه افرادی که اجتماع برای «آفریدن ایده های اساسی اجتماعی» است که ماهیت دموکراسی و جمهوریت را مشخص می سازد، نه گفتگو و بحث و شور و تفاهم در جزئیات عمل، و برنامه ریزی برای تحقق حقیقت یا ایدئولوژی که دست ساز مستقیم ملت نیست، یا از دسترس انتقاد و تجدید نظر و خارج شده است.

مشغول ساختن و سرگرم نمودن افراد اجتماع در این جزئیات و طرح های محض اجرائی (بدون حق تجدید نظر در ایده های اصلی یا در حقیقت یا ایدئولوژی) افراد را از مشارکت در آفرینش «ایده های اساسی اجتماعی» منحرف می سازد. بدینسان حق همه اجتماع از «شور» گرفته می شود.

عقل، با «اصول و مبادی» سروکار دارد، و مشورت بر پایه «عقل» است. عقلست که شور می کند. از این رو مشورت تا بطور مداوم به اصول بازنگردد و حق تغییر اصول را ندارد، مشورت نیست. مجالس شور، و شوراهای کارگری و روستائی و ایالتی و... در تخصیص دادن خود به مشورت در مسائل اختصاصی و جنبی و فرعی و موقتی بایستی جای «نقش شور و تفاهم کلیه افراد جامعه را در خلق و گسترش ایده های اصولی» بگیرند.

این شوراهای و مجالس شور، جانشین این «شور مداوم بنیادی در اصول» که ملت با هم همیشه می کند، نمی شود. از این گذشته این شوراهای برای اینکه «طبق ایده های اصلی دین یا ایدئولوژی واحدی» کار کنند، نمایندگان از حزب (هیئت مرکزی) یا از «هیئت علماء»، «نظارت ایدئولوژیکی» خواهند داشت که بالطبع، ریشه اساسی مشورت در همه آنها بریده می

شود.

تلاش هر «ایدئولوژی یا حقیقت توحیدی حاکم»، برای این است که این «شورای اساسی و اصولی» درایده های نخستین، در آنچه حقایق مسلم نامیده می شود، حذف گردد. در همه شوراها، نمایندگان ایدئولوژی، نظارت دارند تا مشورت هیچگاه از «اجزا» به «اصول ثابت شده ابدی» منحرف نشود و هیچگاه تغییری در اصول داده نشود. هر جا که یک ایدئولوژی یا «حقیقت واحدی» حاکمیت خود را مستقر ساخت (حکومت اسلامی یا کمونیستی به روشکی که می خواهد باشد) تفکر در چنین جامعه ای فقط برای «فهمیدن» است (این فهمیدن، معنای دیگری با تفاهم دارد که تا بحال بکار برده ام). تفکر در چنین جوامعی، در مسائل انسانی و اجتماعی و سیاسی و تربیتی و حقوقی، خلاقیت خود را از دست می دهد، و تنها تقلیل به نقش «تفسیر» می یابد. او بایستی «حقیقت واحدی» یا «ایدئولوژی» را در چهار چوبه بسیار تنگی «تفسیر» کند. عقل در تنگنای تفسیر، موجود عقیمی می شود و در چهار چوبه تفسیر، محصور و زندانی می گردد.

عقل، دیگر حق ندارد در «اصول و مبادی» بیندیشد. عقل، دیگر حق ندارد در «اصول و مبادی» تجدید نظر کند. عقل، حق ندارد اصول و مبادی را تغییر بدهد. عقل، حق ندارد اصول را بشوید ای دیگر عبارت بندی کند. اما انسان در هر چه بیندیشد آنرا تغییر می دهد. تفسیر به معنای اینکه انسان در چهار چوبه یک ایدئولوژی یا عقیده ای، چنانچه بنیاد گذارش فهمیده است بماند، امکان ندارد. هر تفسیری هر چه قدر هم عرصه تفکر را تنگ سازد، همیشه بطور نا آگاهانه یک نوع «تغییر دادن درایده اصلی» است و بالطبع یک «ناصداقتی» همیشه با تفسیر توأم است. چون او در حینیکه فکرش به این ایده ها و حقیقت ها، تغییر می دهد ولی

آگاهانه این تغییرات را انکار می کند. عقل، در اصول و مبادی می اندیشد و اصول و مبادی، ریشه و پایه نظام اجتماعیست. موقتی می توانیم یک اجتماع را تغییر بدهیم که در «اصول حاکم بر آن اجتماع» بیندیشیم. اندیشیدن در یک مفهوم اجتماعی، تغییر دادن به آن مفهوم است. اندیشیدن، یک «کلمه» معمولی را می گیرد و با تغییر دادن آن، به اجتماع بازمی گرداند. این «کلمه» با آنکه همان «کلمه» سابق است ولی روح و معنایش تغییر کرده است. مثلاً مفهومی که ما به کلمه «عمل» می دهیم با مفهومی که قرآن به کلمه «عمل» داده است فرق دارد. تغییری که در این کلمه رخ داده، ایجاد یک ورطه ژرفی می کند. یکی از متفکرین می گوید، اگر بتوانید معنای ده کلمه اساسی را در اجتماع تغییر بدهید، بزرگترین انقلابات را در آن اجتماع ایجاد خواهید کرد.

ما وقتی می توانیم یک اجتماع را تغییر بدهیم که در «ایده های اساسی آن اجتماع» بیندیشیم. با اندیشیدن، اصول اجتماع را متزلزل می سازیم. وقتی اندیشه ای به حرکت افتاد، دنیا به حرکت می افتد. تغییراتی را که انسانها در اندیشیدن به این کلمات و مفاهیم می دهند، کلیه متون مقدسه ادیان و احزاب را تغییر می دهد. آنها دیگر نمی توانند کتاب های مقدسه اش را به «معنای اصلی اش» بخوانند. کلمات در مغز دول آنها معنایی دارد که اندیشه تازه انسانی به آنها داده است. فقط به جای ستایش و ارزش دادن به قدرت عقل انسانی، همه این تلاش های قرون را تحقیر ساخته و می پندارند که همان کتاب مقدسشان از همان آغاز همین معانی را می داده است، باین مقدار ساختن ارزش عقل انسانی در این تلاشها و منسوب ساختن این نتایج به کتب آسمانی خود، مجدداً حق اندیشیدن در اصول اولیه را از انسانها می

گیرند. چون کتابی که از همان آغاز همان معنای راداشته که ماتازه بدان رسیده ایم، احتیاج به اندیشیدن انسانی ندارد، بلکه فقط بایستی همت رامصروف درتفسیر همان کتاب کرد. کسیکه حق اندیشیدن در اصول اجتماع خودش را ندارد، نخواهد توانست اجتماع خودش را تغییر بدهد. آنکه در «اصول اجتماعش» می اندیشد، اجتماع را انقلابی می کند.

در روسیه کارگران، انقلاب نکردند، بلکه ایده های مارکس باروشنفکران (اینتلجنسیا) انقلاب کردند، ولی شناسنامه اش را بنام کارگران و دهقانان صادر کردند. چرا شاه از روشنفکران می ترسید؟ چرا رژیم بلشویکی از روشنفکران می ترسد؟ چرا خمینی از روشنفکران می ترسد؟ تا اولین ایده های حاکم بر اجتماع تغییر نکنند، در اجتماع انقلابی رخ نمی دهد.

تحمیل یک انقلاب بر ملتی که ایده های اصولیش تغییر نکرده است، انقلاب نیست. از موقعی که انقلاب، یک «ارزش آرمانی» پیدا کرده است، «انقلابسازی» هم مد شده است. انقلاب را نباید ساخت، انقلاب باید «بشود». اما علیرغم تفکرات مارکس، به جای انقلابی که باید «بشود»، انقلاب می سازند و خواهند ساخت. از دوره لنین ببعده، انقلابسازی یک شغل روشنفکران شده است. روشنفکران بیش از همه «انقلاب ساختن» را با «انقلاب شدن» مشتبه می سازند. همه «انقلاب های ساخته» و «انقلاب های ساختگی»، نه تنها «آرمان های انقلابی» را تحقق نمی دهد، بلکه سلب آزادی و ایجاد شدیدترین دیکتاتوری ها را کرده است و می کند و خواهد کرد.

تبلیغات برای یک «ایدئولوژی» یا برای «حقیقت توحیدی»، ملت را به «اندیشیدن در اصول» نمی انگیزاند. ملت بایستی «قدرت تغییر افکار اصولی» را پیدا کند، نه اینکه از «تابعیت

دینی»، به «تابعیت ایدئولوژیکی» کشانیده شود یا بالعکس. اجتماعی که «حق تفکر در ایده های اصولی اجتماعی» ندارد، ضد انقلابی است، ولو آنکه فعلا عالیترین آرمانها را نیز داشته باشد. اصل، داشتن این آرمانها به تنهایی نیست، بلکه «حق اندیشیدن در این آرمانها و ایدئولوژی و اصول دینی» و بالطبع «حق تغییر دادن به آنهاست». همه این ایدئولوژیها و ادیان و سیستم ها، پیشاپیش، محتویات اصولی خود را تثبیت و سنگشده کرده اند. شاید در این آرمانهایشان پیشرو باشند، ولی با «ثابت کردن و ابدی کردن این آرمانها و اصول»، ضد انقلابی و ضد تغییر هستند. اینها همه «اجراء کننده» می خواهند نه «اندیشنده». انسانی که فقط اجراء بکند می خواهند نه انسانی که انتقاد بکند و ببیندیشد. بلشویسم همانقدر ضد انقلابیست که حکومت اسلامی (در هر شکلی هم که ارائه داده بشود) چون با استقرار حکومتشان، حق تفکر به اصول آن دستگاه و تغییر آن اصول نیست. و عقلی که نتواند در استقلال و آزادیش، در این «اصول اولیه» موثر باشد، عقل تابع می شود نه عقل خلاق. در چنین دستگاهی، عقل من با عقل تونمی تواند برخورد بکند و تفاهم بیابد. بلکه فقط حق دارد یک سیستم فلسفی (یا علمی) و بالاخره یک دین (یا حقیقت توحیدی) را بفهمد و تفسیر کند. نتیجه اش، تحقیر و تجدید و تبعیت عقل می شود. عقل، کنیز دین و ایدئولوژی (یا یک دستگاه فلسفی یا یک دستگاه علمی) می گردد. عقل با عقل دیگر نمی تواند در آنچه که «ماهیت عقل» را تشکیل می دهد، مشارکت کند. ماهیت عقل، حرکت از واقعیات به ایده است، تا با تغییر و تجدید نظر در ایده، باز به تحقق ایده در واقعیات برگردد. عقل، در پرداختن و تغییر این «اصول اولیه» است که ماهیت خود را در مشورت احراز می کند. عقلی که نتواند در حریم «اصول اولیه» پانهد و آنها را تغییر بدهد،

عقلیست که در مشورت و تفاهم اجتماعی از فعالیت برکنار شده  
است.



# آزادی برای بیعقیدگان جهاد برای عقیده، جهاد بر ضد آزادی است

«عقیده داشتن»، افتخار شده است. عقیده داشتن، یکنوع ایده آل است. این ایده آل چنان رائج شده و چنان رونقی یافته که «اقرار به این ایده آل» رایگی از بدیهیات می پندارند. انسان، بایستی یک عقیده داشته باشد. این مثل روز، روشن است که انسان نمی تواند بدون عقیده باشد، و انسانی ارزش دارد که عقیده داشته باشد. عقیده داشتن، متعهد بودن است. اما انسان فقط تعهد برای آزادی دارد. و «تعهد برای آزادی» رانمی توان با «تعهد برای عقیده» مشبته ساخت. «تعهد برای آزادی» رانمی توانی با «تعهد برای یک عقیده» یکی شمرد. همه اشتباهات از همین جا شروع می شود که «تعهد برای آزادی» را با «تعهد برای عقیده» یکی می شمارند، بلکه کار را بجائی می رسانند که «تعهد برای آزادی» را نتیجه «تعهد برای عقیده» می پندارند. در حالیکه «تعهد برای آزادی» نه تنها با «تعهد برای یک عقیده» فرق دارد، بلکه این دو تعهد با هم تضاد ضروری دارند که هیچگاه بر طرف شدنی نیست. کسی که برای عقیده اش جهاد می کند، بر ضد آزادی می جنگد.

می گویند، انسان بایستی پای بندیک عقیده باشد. و چون «داشتن یک عقیده» افتخار است، خواه ناخواه «نداشتن عقیده»

یک ننگ اجتماعیست. کسیکه عقیده ندارد، بی اخلاق و فاسد  
الاخلاق است. کسیکه به عقیده ای پابسته نیست، انسان بی  
ارزش و تحقیرآمیزی است. کسیکه به عقیده ای پابسته نیست،  
«بدترین انسانهاست».

در این دنیائی که عقیده داشتن، ایده ال منحصر بفرد همه شده  
است و سراسر صحنه اجتماع را عقیده مندان تصرف کرده اند،  
و در اثر تعهد برای عقیده اشان در جهاد بایکدیگر، دنیار ا تبدیل به  
جهنم سوزان ساخته اند، همه نیز دم از «آزادی عقاید» میزنند.  
عقاید که هر کدام بخودی خود نفی آزادی می کنند چگونه می  
خواهند بهم آزادی بدهند؟ عقاید نمی توانند بهم آزادی بدهند.  
آزادی عقاید، معنایش این است که هر کسی برای داشتن عقیده،  
آزاد است. ولی آیا «نداشتن عقیده» و «بیعقیده بودن»  
نیز آزاد است؟ آیا در جمله «آزادی برای عقاید» احتیاج به نام بردن  
بیعقیدگان نبود؟ آیا این «فراموش ساختن بیعقیدگان» دلیل بر بی  
اعتناء بودن به بیعقیدگان و تحقیر بیعقیدگان نیست. آیا آزادی فقط  
برای کسانیست که می خواهند عقیده ای داشته باشند، و عقیده  
داشتن راجز و واجبات انسانی میدانند؟ آیا انسان نمی تواند «بی  
عقیده» باشد و بیعقیده زیست کند؟ آیا این یک راز خائنی  
و بیهوده گوئی نیست که بدون عقیده نمی توان زندگی کرد؟  
حتماً برای زیستن بایستی عقیده داشت و با هم جنگید؟  
اگر زیستن فقط در عقیده ممکن است، بنابراین طبق اختلاف  
طبیعی انسان، هر کسی عقیده ای دیگر خواهد داشت و برای  
زیستن بایستی همیشه بادیگران در جنگ باشد. آیا جدأ بی عقیده  
بودن، ننگ است؟ آیایی عقیده بودن، نمی تواند «فخر» باشد و  
«ایده آل» باشد؟ آیا اینکه «عقیده داشتن» ایده آل هست، دلیل  
بر این نیست که انسان اساساً بیعقیده است و درست همین

دیالکتیک بیعقیده بودنش هست که عقیده داشتن رایکنوع ایده ال ساخته است. (چون عقیده ندارد، ایده آتش عقیده داشتن است). آیا آزادی عقاید، شامل آزادی «بیعقیدگان» نیز می شود؟ آیا بیعقیده ای که بخواهد از این حق آزادی استفاده ببرد نبایستی «بیعقیدگی خود» را بعنوان «یک عقیده» قلمداد بکند؟ تا «بیعقیدگی»، یکنوع عقیده نشود، به آزادی دسترسی نخواهد داشت. حتی «بیعقیدگی» را بایستی لباس عقیده پوشانید و «عقیده بودن» را بر آن تحمیل کرد، تا امکان وجود پیدا کند.

**از گره خوردن تا گره شدن**

عقیده، گره خوردگی است، (کلمه عقیده، ریشه اش عقده = گره است). انسان به چیزی گره می خورد، به چیزی بسته میشود. با گره زدن خود به چیزی، به آن چیز بسته می شود. بستگی فقط در گره خوردگی ممکن است. این کلمه نه تنها بیان «بستگی» است بلکه «نوع بسته بودن» یا «بسته شدن» را نیز مشخص می سازد. انسان، برای بسته شدن به چیزی، خود را به آن چیز، گره میزند. یا بعبارت بهتر، انسان را برای بستن به چیزی، به فکری، به نظامی... به آن گره میزنند. انسان برای «بستن خود به چیزی» احتیاج به «گره زدن خود» به آن چیز ندارد. بلکه این دیگرانند که انسان را برای بستن، گره میزنند.

اینها معتقدند که «سراسر وجود انسان را می توان بیک چیزی، بیک اسطوره ای، بیک نظامی، بیک فردی... گره زد». پس هستی انسان، «گره پذیر» است. از انسان، می توان گره ساخت. گرهی که میان انسان با یک فکری یا یک نظام یا یک اسطوره... زده می شود، میان انسان و آن چیز، خارج از انسان نیست، بلکه این گره در خود او زده می شود. این انسان است که تبدیل بیک «گره» می شود. انسان، خود، یک گره می شود. زیستن همان

گره خوردگی (عقیده) می شود.

بدون عقیده (بدون گره خوردگی) نمی توان زندگی کرد. هر عقیده ای از انسان یک «عقده» میسازد. در اینکه انسان رابافی یا با تصویری یا با مفهومی یا با نظامی، گره میزنند، به اوقول می دهند که این گره، باز شدنیست. این گره، گشودنی است. هر کس، هر وقت بخواهد می تواند خودش این گره را بگشاید. هر وقت بخواهد می تواند این رابطه خود را قطع کند. گره را پاره کند. این ضمانت تاموقعی اجراء شدنی بود که این گره، میان انسان و آن نظام یا فکر قرارداداشت. انسان این گره را بعنوان گره میشناخت. آگاه بود از این گره داشت و از این گذشته میدانست «چگونه گره خورده است». آیا واقعاً مامی توانیم از عقاید خود، خود را رها کنیم؟ آیا مامی توانیم هر وقت بخواهیم این گره را بگشاییم یا ببریم؟ این گره، درآمده شده است. مادر تمام وجودمان، گره خورده ایم. مایک گرهیم. یک گره چگونه می تواند خود را بگشاید؟ ما آگاه بودی از «گره بودن خود» نداریم. ما آگاه بودی از چگونگی گره خود نداریم؟ چون نمی دانیم گره داریم و چون نمی دانیم چگونه گره خورده ایم، تلاش برای «گشودن گره» همیشه گره را کورتر و پیچیده تر میکند. حتی کسانی که مارا به افکار خود، به اساطیر خود، به نظام خود گره زده اند نمی دانند مارا چگونه گره زده اند و می گویند که این کار را خدایا تاریخ کرده است.

گره خوردن، یکنوع بستگی است. مادر زبان فارسی به عقیده «پابستگی» می گویم. «پابسته بودن» علامت اسارت است. حتماً این کلمه را از جریان اسیرگیری و رفتار با اسیرها یا رفتار با جنایتکاران گرفته اند. این کلمه، اشاره ایست به «در بند بودن»، زندانی بودن. «دلبستگی»، تعمیم همان معنای

«پابستگی» به روح انسان است. علامتی است که از یک واقعیت خارجی گرفته شده است و به عالم روح، گسترش داده شده است. انسان در مغز و روحش، «در بند» می افتد. «زندانی یک فکر» می شود، «گرفتاریک تصویر» می گردد، در تنگنای یک اسطوره قرار می گیرد. «پا»، بسته می شود. پا، نماد حرکت است. انسان دیگر قادر به حرکت نیست. اگر اسیرکننده اندکی رحم داشته باشد، پاراچنان می بندد که انسان فقط در مجاور همان نقطه ای که بسته شده، می تواند حرکات مختصری بکند. در هر حال امکان حرکت از آزاد و دامنه دار او گرفته شده است. تعمیم این نماد از «پا» به «دل»، تعمیم همان بیحرکتی است. «دل» رمز و اشاره به «عامل فعال و متحرک روح انسانی» است. این عامل متحرک روحانی، تثبیت می شود، قرار پیدا می کند. «حرکت روحی» را، به «بیقراری و اضطراب» تعبیر میکنند و حرکت روحانی و فکری را بدین سان بدنام میکنند. انسانی که می اندیشد، فکرش تغییر می کند و بالطبع بایستی (برطبق این منطق) انسان، مضطرب و ناراحت و بی اطمینان بشود. پس برای آنکه مضطرب و ناراحت و بیقرار نشود نباید بیندیشد، دلش نباید منقلب شود. قلب نباید قلب بشود. قلب بایستی نفی خود را بکند، منقلب نشود تا مطمئن و سکینه گردد. ایمان، که از ریشه «امن» می آید اشاره به همین «عدم اضطراب» «اطمینان در ثبوت و بیحرکتی»، «در لانه ماندن» و «یافتن حفاظت در بیحرکتی» است. ایمان، برای همین دل است. این اضطراب را تبدیل به سکون میکند. قرار به دل میدهد. دل دیگر، جابجانی نمی شود. کلمه «قلب» همین حرکت و حال بحال شدن است. قلب است که انسان را دائماً در اثر حرکتش در اضطراب نگاه میدارد، چون حرکت چیز بدیست. بنابراین علیه «انقلاب قلبی»، «ایمان»

لازمست. ایمان برای «قلب» است. قلب، احتیاج به «اطمینان» به «سکون» به «قرار» دارد. (قلب مطمئن، قلب سکینه...) از قلب بایستی انقلاب گرفته شود. از روح بایستی حرکت و جنبش گرفته شود تا اطمینان و راحتی و صلح بدان راه یابد. ایمان برای نفی حرکت از قلب است. ایمان برای نابود کردن قلب در قلب است. ایمان از قلب، ماهیت انقلابی آن رامیگیرد. از قلب، سنگ میسازد. با ساکن ساختن و مطمئن ساختن قلب، قلب را هم بی حرکت و هم سنگ میکند و قلب سنگ شده، قلب قساوت‌مند است. قلبی است که عواطف لطیف انسانی از آن رخت برمی بندد.

این دو تصویرزبانی (عقیده و پابستگی) که طیف معانی کنونی این دو کلمه را مشخص میسازند، نشان میدهند که انسان از همان آغازین، از «جریان خودراه چیزی بستن»، «عقیده مند شدن»، «پابستگی و دل‌بستگی»، خاطر خوشی نداشته است. به این سهولت‌ها، با طیب خاطر خودراه بسته است و خود را برای بستن اهداء نکرده است و در مقابل کسانی که می‌خواستند او را ببندند، استقامت به خرج داده است و اعتراض کرده است. مقاومت در مقابل هر ایده و دین تازه، تنها نتیجه «بستگی به خرافات یا عقیده گذشته اشان» نیست، بلکه انسان اساساً «از خود بستن» اعتراض میکند. انسان نمی‌خواهد خود را دوباره ببندد. انسان از همان آغاز، جریان گره خوردگی و بستن را، یکنوع «گرفتن آزادی» و «از حرکت بازماندن یا تجدید حرکت» و «یکنوع زندانی شدن» تلقی کرده است. هنوز خاطر این تجربیات در این کلمات هست.

انسان، روزی برعکس امروزه که عقیده داشتن ایده آل عالی و دوست داشتنی و ستودنی است، در عقیده و پابستگی و دل‌بستگی،

یک جریان «نفی آزادی»، «یک جریان از حرکت واماندگی» می دیده است و از آن اعتراض می کرده است و بدشواری تن به آن می داده است. نه تنها «عقیده» و «پابستگی و دلبستگی»، خواستنی و آرزوکردنی نبوده است، بلکه مکروه و منفور و شوم، تلقی می شده است و این تجربیات تلخ انسانی در ضمیر و قلب این کلمات باقی مانده است. همه عقاید، بیش از هر چیزی، از «بیعقیده بودن انسان»، واهمه دارند. کسی که عقیده دیگری دارد، با همه اختلاف عقیده اش، چون عقیده دارد، چون وجودش گره خورده است، چون پابند فکریست، بامن شریک و همدرداست. افتخار هر دوی ما به «در بند بودن» است و هر دو «در بند بودن» را «بیحرکت بودن» رایک افتخار می شماریم. هر دو یک ساختمان روحی داریم. یک عقیده مندرابه آسانی می توان از عقیده ای به عقیده دیگر برد. از یک مسلمان به راحتی می توان یک کمونیست درست کرد و یا بالعکس. از یک مسیحی می توان مسلمان ساخت... یکنفر رومی توان از زنجیری باز کرد و به زنجیر دیگری بست. از زندانی به زندان دیگری کشید. اما از یک بی عقیده نمی توان یک عقیده مند ساخت. کسی که عادت به زنجیر ندارد، کسی که عادت ندارد در یکجا توقف کند یا فقط به دور یک نقطه بچرخد، کسی که نمی تواند دست از آزادی اش بکشد، کسی که پرواز را دوست دارد، برای عقاید یک خطر اساسی است. از این روست که همه عقاید بدون استثناء «بیعقیده بودن» را تحقیر می کنند و ننگ می شمارند. از این رودر دوره ما «متعهد بودن» اینقدر رونق یافته است. متعهد بودن، هیچگاه بمعنای واقعی که آزادی باشد بکار برده نمی شود. انسان تعهدی برای هیچ چیزی جز آزادی ندارد. تعهد برای آزادی، پابند شدن به آزادی نیست. آزادی، کسی را پابند نمی سازد.

بستگی به آزادی نفی بستگی است ازاین روست که انسان فقط  
و فقط تعهد برای آزادی دارد. اما تعهد، کلمه تازه ای بود برای  
«پابند ساختن».

انسان برای متعهد بودن بایستی عقیده مند باشد. تعهد برای  
آزادی با تعهد برای عقیده مشتبه ساخته شد و یکی گرفته شد،  
تا مردم را دوباره از «بیعقیده بودن» منصرف سازند. تا «بیعقیده  
بودن» را متهم و بدنام سازند. کسی که عقیده ندارد، طفیل  
اجتماع است. کسی که عقیده ندارد، لاقیداست. کسی که  
متعهد نیست، هرجائی و هرزه و فرصت طلب است. برای رسیدن به  
آزادی بایستی متعهد شد، بایستی معتقد شد. با چنین استدلالاتی،  
مردم را از «بیعقیدگی» و از «آزادی» رَم دادند. آزادی را بدنام  
و گمنام ساختند. آزادی را با عقیده، عینیت دادند، تا آزادی را از بین  
ببرند. در هیچ عقیده ای (گره خوردگی و پابستگی) آزادی،  
نیست تا ما را به آزادی برساند. هر عقیده ای می گوید تودر  
آغاز سراپا خودت را در اختیار من بگذار، و وقتی خودت را تماما تسلیم  
من کردی، آنوقت آزاد خواهی شد. کسی از اینهنامی پرسد  
چرا آزادی را نمی خواهید با آزادی شروع کنید و چرا آزادی را می  
خواهید با «پابستگی» و «گره خوردگی» شروع کنید. آیا گام  
اول در راه آزادی بایستی پابستگی باشد؟ آیا وسیله رسیدن به  
آزادی بایستی قید و بند باشد؟

اینهنامی دانند که اگر این ننگ را از بیعقیده بودن بردارند، مردم  
به سهولت به «بیعقیده بودن» می گرایند. تا چه رسد به اینکه «بی  
عقیده بودن» یک ایده ال نیز بشود. ازاین رود حقوق بشر نیز توجه  
به «آزادی عقاید» می شود و «بیعقیدگی» نیز اگر قبول شود، یک نوع  
«عقیده» باید بشود. بیعقیده بودن بایستی تقلیل به عقیده بیابد،  
بایستی در زمره دنیای اسیر درآید. انسان در اسیر بودن، آزاد است.



تنها می تواند محل اسارتش را عوض کند. از این گذشته بیعقیده بودن، خلاء نیست. عقیده مندمی پندارد که این عقیده و پابستگی است که انسان را ثروتمند و پروانباشته می کند و به مجردیکه عقیده اش را از دست داد، خالی می شود. از دست دادن «عادت به عقیده» (که هزاره هادرما ایجاد شده است) یکنوع ناراحتی واضطراب پدید می آورد. کسی که به کشیدن سیگار هم عادت کرده، نکشیدن سیگار، برایش یک «خلاء» است. این اتهام به ایجاد خلاء در درون انسان اتهامیست از دید صاحبان عقاید که فقط ثروت و انباشتگی و پری را از عقیده می دانند و عقیده داشتن را مناط و معیار زندگی می شمارند. هر ترک عادت، این «دوره احساس خلاء» را دارد. انسان نبایستی واهمه از این خلاء داشته باشد و از آن بترسد. باز به این موضوع بازمی گردم. اجازه دهید دنباله کلامی را که در پیش داشتم گرفته و پایان برسانم. بیعقیده بودن، متأسفانه یا خوشبختانه «عقیده» نیست و نبایستی گذاشت تبدیل به عقیده بیابد. با عقیده شدن، دیگر بیعقیدگی نیست. علیرغم تهمت زنی و توهین عقیده مندان، عقیده داشتن، یک ایده آل عمومی انسانها نمی باشد و بیعقیده بودن، یک ارزش منفی، یک رخوت و سستی و لاقیدی روحی، یا یک فرصت طلبی و بیسروسامانی و ولگردی نیست.

درست با عقیده مند بودن است که انسان، خود را از حرکت و آزادی می اندازد، خود را زندانی می کند، خود را در یکجا ثابت و سنگ شده می سازد. خود را در یک قفس ولانه که بنام «جهان بینی» و «ایدئولوژی» خوانده می شود به تنگنای اندازد. عقیده داشتن و عقیده مند بودن، جزو بدیهیات نیست. بلکه بیعقیده بودن جزو بدیهیات انسانی است. عقیده مند بودن، همیشگی یک عمل ساختگی است. انسان همیشه بایستی خود را تازه بتازه گره بزند،

تاعقیده مندباقی بماند. عقیده، بایستی دائماً تلقین بشود، دائماً یادآوری بشود، دائماً «عادت به آن داده شود»، دائماً انذار بشود، تا این گره رادرخود وازخودنگشاید. ازاینجاست که «گره خوردگی» برای انسان یک حالت غیرطبیعیست و اودراین حالت غیرطبیعی، رنج می برد و عذاب می کشد و ناراحت است و از همین جاست که او بپاداشتن عقیده، عقده دار می شود. فخر به عقیده برای تسلیت از «رنج بردن از این عقده و پابستگی» است. آن فخر بایستی این عقده راپوشاند و لذیذسازد. چرابیعقیده بودن، خلاء نیست. بیعقیده بودن، بیفکر بودن نیست و بی اخلاق و تقوا بودن نیست، بی ایده آل بودن نیست. بلکه بیعقیده بودن، متحرک بودن در فکراست، متحرک بودن در مفاهیم اخلاقی است، متحرک بودن در ایده آل است. انسان در یک فکریاتصویر یا اسطوره یا حقیقت، الی الابد نمی ماند، در یک اخلاق الی الابد درجانمیزند، در یک ایده آل تاقیامت اطراق نمی کند.

انسان بیعقیده، احتیاج به آزادی دارد تا این حرکتش را ادامه بدهد، تا حرکتش را محدود و محصور نکند. انسان عقیده مند، ضرورتی برای آزادی ندارد. آزادی برای او یک تجمل بی مصرف است. چون ماندن در یک فکر، ماندن در یک جدول اخلاقی، ماندن در یک ایده آل، حرکت فکری و روحی آزاد لازم ندارد. انسانی که به دوریک نقطه میچرخد، آزادی بدردش نمی خورد. آزادی را اونمی تواند مصرف کند. معتقد، دو اقدام بزرگ میکند. یکی آنکه چنین آزادی و حرکتی را منفور و شوم و تحقیرآمیز و حیوانی می شمارد. دیگر آنکه همان نقطه ای که به دوران چند گام پس و پیش میرود و دورش میچرخد، همه دنیا و همه عالم انسانیت می شمارد. می گوید، دنیائی غیر از همین چهار وجبی که من دورش چرخ میزنم، وجود ندارد و هر چه وراء این چهار وجب

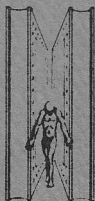
قرار دارد، دروغ و پنداشت و خیال است و فاقد وجود و حقیقت می باشد. دنیا فقط همین حلقه ایست که من در آن مانده ام یا در آن حرکت می کنم. همین لانه و زندان و قفس فکری و روحی من، تنها دنیای موجود است. او هر چه حرکت خود را کمتر میکند و دامنه حرکتش را میکاهد، این تنگنا و بیغوله رایبشتر «سراسردنیا» میسازد. از اینجانب نیز هست که با هیچ فکر دیگری، تسامح ندارد.

البته همیشه «تنگی» است که انسان را متجاوز و قهرورز و پرخاشگر میسازد. این روح انسانی که بایستی آزادانه حرکت کند، در زندان و قفس یک فکر میماند، و هر چند هم این ماندن در این قفس را بستاید و هر چه هم این قفس را دنیا و کائنات بخواند، و هر چه هم افکار دیگر را کاذب و پنداشت بشمارد، ولی این تنگنا و بی حرکتی و کم حرکتی و افلیج بودن، به روح او صدمه میزند و فشار وارد می آورد و بالطبع یک عقیده مند، خواه ناخواه پرخاشگر و قهرورز می شود. او به همه افکار دیگر، به همه کسانی که آزادانه حرکت می کند، حسرت می برد و کینه می توزد. نه آنکه «کینه خواهی» بکند، بلکه «کینه توزی» میکند. می خواهد انتقام بی حرکتی و فلج شدگی خود را از سبک پایان و سبکبالان بگیرد. در حینیکه در کنج دلش آرزوی آن حرکت را دارد، ولی پاهایش دیگر قدرت رفتن ندارد و بالهایش دیگر نمیروید که بدرد پرواز بخورد و بدنش برای پرواز سنگین شده است و جرئت حرکت و پرواز ندارد. از این رو به جهاد می رود. نه جهاد، تنها با عقاید دیگر بلکه با «بیعقیدگان». تا همه رابه همان زندان خودش که در آن رنج می برد ولی برای تسلیت رنجهایش، می ستاید، بیندازد.

بزرگترین تسلیت یک عقیده مند آنست که دیگران راه معقیده خود سازد. اگر او دائما دیگری راه معقیده خود نسازد، عقیده

خود را از دست میدهد. او تا موقعی اعتقادش را نگاه میدارد تا دیگری رابه عقیده خود معتقد بسازد. این عقیده مند شدن دیگریست که عقیده مند بودن او را از تزلزل می رها کند. هیچ کسی به تنهایی نمی تواند مؤمن باشد او بایستی دیگری را مؤمن سازد تا خود مؤمن بماند.

«حق» عبارت از قدرتی است که قانون به انسان می دهد.  
پس حقوق هر ملت بسته به میزان قدرتی است که، به اختیار خود،  
واژ طریق قانون برای خود می آفریند. حقوقی که اولیاء الله  
و خود کامگان به ملت هائی دهند، حقوق اعطائی است؛ حقوق  
اعطائی ضامن هیچ قدرتی برای ملت هائیست زیرا که آن حقوق  
را می توان آسان پس گرفت. هر ملتی که خواستار حق حاکمیت  
است باید بکوشد تا اختیار وضع قوانین را در دست خود بگیرد  
و نگهدارد و از این طریق برای خود قدرت حاکمیت بیافریند. این  
کوششها با آگاهی ملت هائیست. آگاه ساختن ملت  
هابرعهده اندیشمندان است و اینک در این کتاب یک اندیشمند  
ایرانی، چراغی فراراه ملت ایران روشن کرده است.



انتشارات

MELLI PUBLISHING HOUSE, INC.

270 North Canon Dr. Suite 103

Beverly Hills, CA 90210

۳ دلار