

() _____ ()

فلسفیدن انگیزشی

[در آمدی بر اندیشه ها و آینده های «منوچهر جمالی»]

(زایش: یکم ژانویه ۱۹۲۹ م. / مرگ: پنجم ژوئیه ۲۰۱۲ م.)



کوششی از: فرامرز حیدریان



فلسفیدن انگیزشی

[در آمدی بر اندیشه ها و ایده های «منوچهر جمالی»]

(زایش: یکم ژانویه ۱۹۲۹ م. / مرگ: پنجم ژوئیه ۲۰۱۲ م.)

فرامرز حیدریان



فلسفیدنِ انگیزشی

(در آمدی بر اندیشه ها و ایده های « منوچهر جمالی »)

نویسنده: فرامرز حیدریان

چاپ نخست: ۱۹۹۷ میلادی

چاپ پنجم (نسخه ی PDF): ۲۰۱۳ میلادی

ناشر: نشر آتش



طرح روی جلد از: « فرنکیس »

همه ی حقوق برای نویسنده، محفوظ است.



پیشکش به خویشاندیشانِ ایرانی



- فهرستِ بخشها و زیربخشها برگ
- ۱۰ سر سخن
- ۱۲ (+) - یادداشت
- ۱۳ ++ (-) - پیشگفتار
- ۱۷ (۱) - کاریزی در کویر
- ۱۹ الف () - جمالی و فلسفه ی انگیزشی
- ۲۴ (۲) - گسستن از معرفتها، نخستین گام به سوی خویشاندیشی
- ۲۸ الف () - عصیان و شك ورزی : دو روش برای گسستن
- ۳۲ ب () بازمانی و بت سازی
- ۳۵ (۳) - نقش اسطوره (= بُندادها) در روند فلسفیدن
- ۳۹ الف () - تصویر انسان در فرهنگ ایرانی
- ۴۳ ب () - پیشینیان و افکار مایه ای
- ۴۶ پ () - فلسفیدن و مجریه های مایه ای
- ۴۹ ت () - اسطوره (= بُنداد) (= بنداده) و فلسفه ی تاریخ
- ۵۰ ث () - ریشه ها و خویشاندیشی
- ۵۲ ج () - تاریکی مفهوم و پیچیدگی روان
- ۵۵ (۴) - بازکاوی و بازشناخت بنیادهای فرهنگ
- ۵۵ الف () - باززایی در زهدان اندیشه ها
- ۵۶ ب () - خار - و - بود فرهنگ
- ۵۹ پ () - زایشگاه آرمانها و ایده آنها



- ت (- پهلوانی [= جوانمردی]، نخستین رُخساره ی خویشباشی ایرانی ۶۳
- ث (- عرفان، دومین رُخساره ی خویشباشی ایرانی ۶۵
- ج (- رندی، سومین رُخساره ی خویشباشی ایرانی ۷۰
- چ (- تداوم خویشباشی ی ایرانی در سوگواری ۷۷
- ح (- تنش فرهنگ با تمدن ۸۰
- ۵- گوهر تفکر ایرانی بر پاداندیشی [= سه - پادیک] استوار است ۸۴
- الف (- واژه و فکر ۸۵
- ب (- تضاد و زایش اندیشه ۸۷
- پ (- دیالوگ [= همپرسه گی] و اندیشه آفرینی ۹۳
- ت (- آمیختگی ی تضادها و تنشها در روند تفکر ایرانی ۹۶
- ۶- جنبش آزاداندیشی در پیکار با استبدادگری ۱۰۰
- الف (- فردیت و استقلال ۱۰۱
- ب (- آزادی و گسستن ۱۰۳
- ۷- در سنجشگری ی اسلام ۱۰۷
- الف (- در باره ی سرشت عقل تابع در قرآن ۱۱۱
- ب (- برداشت قرآن از گوهر انسان ۱۱۲
- پ (- ایرانی و اسلام ۱۱۴
- ۸- هم خدا هم امریمن ۱۱۸
- الف (- خدا در فرهنگ ایرانی ۱۲۱
- ب (- انگیزه و نقش آن در آزادیهای فردی ۱۲۲
- ۹- از فرزانتگان و فهمندگانی که به تفکر می انگیزانند ۱۲۷



- الف ۱ - محصیل کرده گان در رویارویی با باختر زمین ۱۲۷
- ب ۱ - در باره ی مدافعان و مروّجان مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی ۱۳۱
- ۱۰- خویشتگری و سنجشگری افکار و ایده های فیلسوفان ۱۳۴
- الف ۱ - پدیده ی غرب و موضع ما ۱۳۴
- ب ۱ - نیروی پذیرندگی و آفرینش فکری ۱۳۵
- پ ۱ - زیستن در اندیشه ها و فرارفتن از مرز آنها ۱۳۷
- ۱۱- بالندگی و شکوفایی آزادی در پیوند با وجدان خویشتافریده ۱۴۱
- الف ۱ - مفهوم آزادی در فرهنگ ایرانی ۱۴۳
- ب ۱ - وحدت عقیده و سلاخی ی آزادی ۱۴۴
- پ ۱ - فردیت و وجدان ۱۴۷
- ۱۲- خویشتزایی در تاریکی خطر آفرین پدیده ها ۱۵۰
- الف ۱ - روند تجربه کردن و پدیده ی شکفتی ۱۵۰
- ب ۱ - در جست و - جوی معنای زندگی ۱۵۲
- ۱۳- هماوای دین پیدایشی با خدایی که رامشگر است ۱۵۶
- الف ۱ - خدا و تجربه ی دینی ۱۵۸
- ب ۱ - خدا و پیوند او با موسیقی و جشنها ۱۶۰
- ۱۴- آرمانهای ایرانی و سر-اندیشه ی [= ایده] فر ۱۶۳
- الف ۱ - گوهر ایرانی و نماد آتش ۱۶۶
- ۱۵- پُرسمان فریب و هفتخان [هفتخوان] پهلوانان آزماینده ۱۶۹
- الف ۱ - شیوه ی ایرانی در پی بردن به حقیقت ۱۷۰



- ب (- خویشاآزمایی و فریب ۱۷۱
 پ (- آزمایشگری و پرورش استمدادها و هنرهای خویش ۱۷۴
- ۱۶- رامیاری (= کشور آرای) و «هنگام - شناخت» ۱۷۶
- الف (- پرسمان [= پرلماپیک] سیاست در چارچوب مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها ۱۷۷
 ب (- جامعه ی تنش زا و مسئولیت پذیری کشور داران ۱۸۳
 پ (- مسائل جامعه و هنر رامیاری (سیاست / کشور داری) ۱۸۸
 ت (- سیاست (= رامیاری) و قضاوت ۱۹۱
 ث (- رامیاری (= سیاست) بر شالوده ی تجربه ی زنده و مستقیم انسان از واقعیات ۱۹۳
 ج (- پایه های فرهنگ رامیاری ایران ۱۹۵
 چ (- رامیاری و مفهوم جوانی ۱۹۷
 ح (- رامیاری و چشمدید ۱۹۸
- ۱۷- قانونگذاری بر شالوده ی گزند ناپذیری جان و زندگی ۲۰۰
- الف (- خدشه ناپذیری گوهر انسان و مسئله ی حقوق بشر ۲۰۱
 ب (- قانونگذاری و گزند ناپذیری جان ۲۱۰
 پ (- تصویر انسان و زایش قانون ۲۱۱
 ت (- کرانمندی قدرت در قانون اساسی ۲۱۳
 ث (- پُرسمان زندگی و رفتارها و مصیبات کشور داران ۲۱۷
- ۱۸- جهاننداری که فراسوی مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان است ۲۱۹
- الف (- بالندگی شخصیت‌های رامیار و همبستگی ی آنها از راه خویشاندیشی ۲۲۰
 ب (- مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، ضد استقلال اندیشه هستند ۲۲۶
 پ (- فرمانروایی و گوهر آن در فرهنگ ایرانی ۲۳۴
 ت (- کثرت و تنشهای ناگزیر ۲۳۷
 ث (- احزاب ایدئولوژیک در رویارویی با واقعیتهای ۲۴۸
 ح (- از همبستگی در فرمانروایی تا کثرت در دولت ۲۵۶



۲۶۶ خ) - پایورزی در یقین به خویشزایی
۲۷۴ ج) - رامیاری و راستمنشی
۲۷۶ چ) - شکارچیگری و پرنسپ فرمانروایی
۲۷۹ ۱۹) - پُرسمان مهر و کشمکشهای قدرتمخواهانه
۲۷۹ الف) - راههای قدرتیابی در سیاست
۲۸۸ ب) - نقش کلیشه های حاکم بر آگاهبود در گزینشهای سیاسی
۲۹۷ پ) - پرورش و بالندگی ی تفاهم از راه باهماندیشی
۳۰۲ ت) - جادوی شکل و فریب دادن مردم
۳۱۱ ث) - چگونه می توان قوانین اساسی را در جامعه اجرا کرد ؟
۳۱۸ ج) - همگونگی و پایداری استبداد
۳۲۶ چ) - بی خویشتنی و عبودیت
۳۳۱ ح) - سنجشگری ی معرفتهای انسانی و نقش کشور داران
۳۳۷ خ) - قدرت گیری ی احزاب ایدئولوژیک و تشکیل دولت دلخواه
۳۴۰ د) - شرافت انسان و ارجگزاری به آن
۳۴۶ ذ) - آزادی و قدرتمخواهی
۳۴۷ ر) - بازتاب مهرورزی در رامیاری
۳۵۱ ۲۰) - از آغازگاه فلسفیدن انگیزشی تا آینده ی تفکر در ایران

+ - فهرست آثار جمالی که از سال ۱۹۸۱ تا ۲۰۱۲ میلادی فقط در آمریکا و اروپا، چاپ و منتشر شده اند ۳۵۸

++ - در باره ی منوچهر جمالی ۳۶۴

+++ - کتابنامه ۳۶۹

سخنی در باره‌ی نشر نسخه‌ی PDF

یادداشت‌هایی را که در باره‌ی افکار و ایده‌های «منوچهر جمالی»، گرد آوری و سپس به صورت کتاب در نسخه‌هایی محدود در سال ۱۹۹۷ میلادی منتشر کرده بودم، اینک پس از سپری شدن تقریباً شانزده سال و همزمان با درگذشت نابهنگام آن زنده‌یاد، کوشیده‌ام تا جایی که در عوش و توانم بود با بازبینی و حذف تکرارها و مختصر اضافه کردنها و تصحیح خطاهای تایپی، در اختیار کوشندگان و جویندگان تاریخ و فرهنگ ایرانزمین بگذارم.

اگر امروز می‌خواستم این کتاب را بنویسم، بی‌گمان به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدم. ولی ترجیح دادم که نخستین تجربه‌ی خودم را بدانسان که جوینده و مشتاق بودم، دست ناخورده عرضه کنم تا با بازنگری به فراز - و - نشیب تلاش‌هایم در گذشته، برای عبارتمندی مجرییات و تأملات و کنکاش‌های تازه‌ام در آینده، ژرف بین‌تر و پرسنده‌تر به‌جست - و - جو پردازم.

من تأکید می‌کنم که این کتاب، سنجشگری و بررسی‌ی افکار و ایده‌ها و پژوهش‌های گرانسنگ «منوچهر جمالی» نیست؛ بلکه دریچه‌ایست راهنما برای مشتاقان و جویندگان تاریخ و فرهنگ ایران. چکیده‌ایست راهگشاینده و پرمو افکن بر دامنه‌ها و گستره‌های بسیار شگفت‌انگیز و بس شایان جست - و - جو که او، یک تنه در ریشه‌ها و اعماق تاریخ و راز آمیز تاریخ و فرهنگ ایرانزمین با تمیز بینی و روشی سنجشگرانه، بازاندیشی و بازآفرینی کرده است.

سنجشگری افکار و ایده‌ها و پژوهش‌های «جمالی»، بدون دریافتن و فهمیدن تار - و - پود آنها، ناممکن می‌باشد. برای پرهیز از هر گونه کوفه‌ی و کویرداشت و پیشداوری ضروریست که هر جوینده‌ای، پیشاپیش، آگاه‌ها و بررسی‌ها و شناخت مکفی در زمینه‌های فلسفی، اسطوره‌ای، تاریخی، زبانی، دینی، فرهنگی و امثالهم داشته باشد؛ و گرنه با مطالعه‌ی یکی دو تا از کتابها یا مقاله‌های او، بلافاصله سر در گم و کلاف پیچ و سر خورده خواهد شد.

آثار «منوچهر جمالی»، هر چند در نگاه نخست، ساده و روان می‌نمایند، ولی به دلیل آنکه بسیاری از ویوگفتاره‌ها و نامها و واژگان و تصاویر اسطوره‌ای بر لوح ذهنیت ما ایرانیان در طول تاریخ کشمکش‌های فرهنگی، کم رنگ و محو و حتا در معانی به شدت ضدّ و نقیض جا افتاده اند، خود به خود، دریافتن و فهمیدن و پذیرش و سپس پیوند یافتن انگیزشی با بُنمایه‌ها و اصل معانی‌ی ویوگفتاره‌ها و نامها و واژگان و تصاویر اسطوره‌ای، سخت‌گوار می‌باشد. بویژه وقتی که بخواهیم از بُنمایه‌های فرهنگ ایرانزمین به زایش ایده‌ها و افکار نو از بهر بالندگی و پرورش و نوزایی باهمستان ایرانی، انگیزسته و پُرسنده شویم.

ولی هیچ جوینده‌ای نباید با تصوّر و تلقین فهم ناپذیری و ثقیل بودن افکار او، از مطالعه و بررسی آثار «منوچهر جمالی»، رو برگرداند؛ بلکه بایسته و شایسته است به من خویش بکوشد که با مطالعه



ی عمیق و چند باره و تلاش از بهر فهمیدن مغزه ی اندیشه ها و ایده های او، راهی بجوید به سوی آفرینش فردیت و استقلال فکر و راه و روش زندگی شخصی ی خود.

«منوچهر جمالی»، مدعی رسالت برای هیچ قاهر و جبار فرا کائناتی نبود. وی تئورسین و توجیه گر جنایتهای هیچ قدرمپرست خونریز و غارتگر زمینی نیز نبود. او، يك ایرانی دلاور و اندیشنده و ایرج منش بود که هیچگاه، شمشیر به دست ننگرفت؛ بلکه یقین داشت که با اژدها نیز می توان سخن گفت.

او، پهلوانی سیمرخ پروده بود که نه تنها هیچ نصّ استبدادی و خونریز را از آغاز جوانی تا مرگروزش، تبلیغ و حمایت و توجیه نکرد؛ بلکه بر تار - و پود شیرازه ی فرهنگ باهمستان ایرانیان؛ یعنی د مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی، در هر کوی و برزن، پایورزی ی سر سخنانه کرد.

او متفکری جوینده و پرسنده و انگیزنده به فکر بود که تا آخرین دقایق حیاتش با لبخندهای دوست داشتنی و سخندهای شاد خوارانه و ژرف - اندیشیده، انسانهای مشتاق و بیدار وجدان را به زایش حقیقت فردی خودشان می انگیخت.

فرامرز حیدریان - مونیخ - بیست و نهم خرداد ماه سال ۱۳۹۲ شمسی برابر با نوزدهم ماه ژوئن

سال ۲۰۱۳ میلادی

یادداشت چاپ نخست

سرانجام پس از تلاشهای جسته - گریخته، نخستین کنکاش من در جنگل اندیشه های «منوچهر جمالی»، با دشواریهای بزرگ به مرحله ی چاپ رسید.

طرح آغازین این کتاب، هشت سال پیش (= ۱۳۶۹ شمسی / ۱۹۹۰ میلادی) ریخته شده بود؛ ولی به دلایل شخصی و مالی، انتشار آن، سالها به تعویق افتاد.

برای نگارش این کتاب، دوستانی که همچون خود من، بی نام و نشان هستند، هر کدامشان حداقل امکاناتی را که داشتند با گشاده دستی ی تمام در اختیارم نهادند. از آنها سپاسگزارم.

برای پرداختن به افکار و ایده های «منوچهر جمالی»، آزمایشهای مختلفی را به کار بسته ام و هر بار کوشیده ام که از زوایای گوناگون به روند فلسفیدن او، چشم اندازهایی را باز گشایم. امیدوارم که در شناساندن افکار این فیلسوف پرمایه به معاصران و آیندگان، دینی را ادا کنم که در خور فهم و شعور من می باشد.

نگارش این کتاب بیش از هر چیز به منظور گشایش چشم اندازی است برای خوانندگان آثار وی. بسیاری از فرهنگ پروران و وجدانهای مسئول از سراسر جهان و بویژه ایران، ضرورت نوشتن چنین درآمدی را تأکید می کردند.

این کتاب، قطره ای است از دریای کورمال - کورمال اندیشیدن و گفتن آفرین بر متفکری که تا کنون نقش بسیار پُر باری در دگرگشت ذهنیت و اعتقادات ایرانیان ایفا کرده است.

بالمبغ این کتاب همچنین برداشتی است که من از افکار «جمالی»، دارم؛ ولی فلسفه ی انگیزشی وی را هر کس باید به تن خویش وا اندیشد و بازکاود. بخشهای گسترده ای از تفکرات وی در مناسبات اجتماعی ی انسانها، بویژه در وضعیت کنونی ایران، کاربردهای شگرف و تأثیرگذاری دارند که روشنگری و بازکاوی ی عمیق آنها بسیار مهم است.

خویشاندیشان جوینده می توانند برای فهمیدن و سنجشگری ی افکار وی بیش از هر چیز به اندیشیدن در باره ی مغزه ی گفتمانهای او رو آورند؛ نه پوسته ی جمله ها و شیوه ی بیان اندیشه هایش؛ زیرا گوهر تفکرات «جمالی»، در لابلای آوار جمله های از هم گسیخته اش پنهان است.

سراسر تلاش من، گرداگرد این آرزو می چرخد که جنبش خویشاندیشی در ایران با فراخ - بینبهای جویشگرانه و مهر ورزانه، به بالندگی و شکوفایی خود، همت گمارد.

فرامرز حیدریان - پاریس - ۲۳ شهریور ماه ۱۳۷۷ شمسی برابر با چهاردهم ماه سپتامبر ۱۹۹۸

میلادی

پیشگفتار

انسان اندیشنده، بینشمندی است که روند اندیشیدن خود را با بینشی سنجشگرانه در باره ی انباشته های ذهنیتش، هر دم، باز می اندیشد و هیچگاه گفتارها و اندیشه های پروتتراویده از مغزش را به نام حقیقت مطلق، پاس نمی دارد. وی تا لحظه ای که متأثر از بازتابهای واقعیت غنی و انگیزخته شدن از تأثیرهای روانی - فکری ی رویدادهاست، بُنپارهای سر-اندیشه هایش را آن - به - آن در رویارویی با بُرونجهان و مجرییات گوناگون می آزماید و به ویرایشگری و پُر باری و بررسی ی سنجشگرانه ی اندیشه های خودش می کوشد.

اندیشنده بایستی پیش از هر چیز دیگری، هر فکر و ایده ای را در زبان و روان مردم خود، اندیشیده باشد تا بتواند از پس روشنگری ی اندیشه و ایده ی خودش برای دیگران نیز بر آید. تنها از راه اندیشیدن در باره ی پُرسماهای (= پرلماهای) بحث انگیز جامعه ی خود است که می توان گام به گام به تصویری روشن از موضوعهای مبهم و چالش انگیز در جامعه ی خود چنگک یافت. با پذیرش بی چون - و - چرای هر مفهوم بیگانه، ما از درک و فهم چگونگی ی کارکرد و پسزمینه های فکری و تاریخی ی نهفته در مغز آن مفهوم، ناتوان خواهیم ماند؛ زیرا مفاهیم بیگانه در زبان و روان مردم ایران، اندیشیده نشده اند.

متفکر باید پیش از هر چیز برای خود و دیگران، روشن و مبرهن کند که منظور از حکومت و دولت و آزادی و اقتصاد و دین و سیاست و قدرت و دیگر مقوله های انتزاعی چیست تا سپس از راه سنجشگریهای باز شکافانه و صف آرای فکری با دگر اندیشان به پدیدار شدن گوهر حقیقی هر مفهوم خوشاندیشیده در زبان و روان مردم میهنش نزدیک شد.

محال است که بتوان از راه برابر نهادهای نیندیشیده و نگواریده در باره ی مفاهیم و ویوگفتاره های فکری - فلسفی ی متفکران باختر زمین در زبان و روان خود، به فهم ساختار پیچیده ی کرد - و - کار آن مفاهیم در زبان و روان بیگانگان، راه یافت.

آنچه که ما را از درک و برداشت فهماگرانه ی گفتارهای یکدیگر باز می دارد، تنها ناآگاه بودن از دگرگشتها و برگشتهای فکری - روانی ی تاریخ و فرهنگ بشر نیست؛ بلکه نداشتن منش فردی و وجدان پاک دانشپوهانه در سخن گفتن و نوشتن است. همچنین کهنکشتگی ی گفتارهای حکمت آمیز و اندرز نامه ای از راههای گوناگون، چونان آهک به پای درخت جویندگان خوشاندیش ریخته می شود تا مغز آنها را از اندیشیدن در باره ی تحولات فکری - اجتماعی، فلج و سست - نهاد بار آورند.

این حقیقت تلخ را می توان از شور بختی و بی مسئولیتی دانست؛ زیرا ما ایرانیان هر چیزی را که تجربه کردیم، نه چیزی از آن کسب کردیم نه به اندیشه ای انگیزنده شدیم نه حتا به واقعیّت ارج نهادیم تا چنانچه درسی یا تمکّانی در ذهنیتمان از تجربه ی خویش گرفته بودیم، غنای واقعیّت، ما را برای باز اندیشی ی تفکّرات پیش از تجربه و سپس جا به جایی دیدگاهها و چشم اندازهایمان بر انگیزد، طوری که در تصمیم گیریهای سرنوشت ساز مبین خویش، هوشیارتر و دور اندیشانه تر از گذشته، رفتار کنیم.

نباید از یاد برد که شالوده ها و بُنپارهای فرهنگ ایران، ریشه های دهقانی دارند. در تار- و - پود بینش دهقانی، دیگری، زمینی است که هر کس، تخمه ی افکار و گمانها و خیالهایش را در خاک آن می کارد تا خوشه های زیبا منشی را شکوفا کند و زندگی را پیرورد.

بر شالوده ی تجرّیّات مایه ای مردم ایران، زندگی، تلاش از بهر خویشزایی آگاهبود فردی است. آرمان ایرانی، زندگی و آرزویش پهلوان شدن و رسالتش، نگاهبانی از زندگی و فرا گستری ی آیینهای زندهای است. فلسفه ی ایرانی بر این اصل، استوار است که زندگی، مهرورزی است و از راه مهر ورزیدن است که زندگی، پیدایش می یابد و تنها آن پهلوانی می تواند بر پایه ی روشها و آیینهای زندهای بزبید که بکوشد به تن خویش از راه جویندگی در تاریکی ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، آگاهبود فردی ی خود را بیافریند.

در اصل، هر کس در روند خویشزایی است که به جست - و - جوی زندگی ترفیب می شود تا گوهر فردی ی خود را پدیدار کند و به چکاد بزرگی جویی خود، چنگک یازد. متفکر زاینده و پُر مایه شدن به آن خویشاندیشی می گویند که بدون تابعیّت فکری از فیلسوفان و متفکران بیگانه بتواند شالوده ی تفکّرات خود را بر پا بدارد.

با دستاویزی به ایدئولوژیها و جهاننگریهای بیگانه نمی توان ادعای نو اندیشی کرد. کسی که به راستی در باره ی پُرسمانی به اندیشیدن می پردازد، باید مرجع اندیشیدن خود را بر شناختها و تجربه ها و تأثیرها و انگیزنده ها و برداشتهای فردی، پی ریزی کند؛ نه اینکه به افکار دیگران، استناد کند و فقط نقش روایتگر را ایفا کند و بس.

ما بایستی از این به بعد در باره ی مسائل و پُرسمانیهای که متفکران و فیلسوفان یونان و در پی آنها، اندیشه ورزان باختر زمین اندیشیدند، خود نیز کنج و کناره ها و زمینه هایی را که آنها نکاویده اند یا در باره ی آنها نیندیشیده اند یا کو اندیشیده اند، به کمک مغز خود و در زبان مشترک مردم خود پیوهیم و در روند اندیشیدن خود به سنجش و بازکاوی ی گفتمانهای متفکران بیگانه نیز پردازیم تا متفکرانی جوینده و آفریننده بار آیم؛ نه راوی ی خشک و تپه مایه ی کالای فکری ی دیگران.

با افکار و پژوهشهای عاریتی نمی توان برای مردم خود، سیستم حکومتی را پی ریخت که ملی و مردمی باشد. حکومت ملی - مردمی بایستی از بُنمایه های فرهنگ مردم هر سرزمین ریشه بگیرد تا امکان بالندگی و شکوفایی و پایداری داشته باشد. با جابجایی صوری ی درختان تنومند سیستمهای دمکراسی ی

غری که دارای کویا و عیبهای اساسی و ویژه ی خود هستند، نمی توان مردم سرزمین خود را يك شبه، آزاد اندیش و گشوده فکر و مدرن، پرورش داد. چنین درختانی بی ریشه اند و از رشد کورمال - کورمال خودجوشی ی نهال فرهنگ، پیشگیری می کنند.

« جمالی » به حق، دُرُست استدلال می کند که تاریخ ما در این قرن از مکانهای پُر آشوب به خود شکل گرفت، زیرا نخبگان و تحصیل کردگان ما از يك سو به اندیشه ها و شیوه ی زندگی ی باختر زمینیان و از سوی دیگر به نو - نوار کردن اسلام، چشم دوخته بودند. تلاطمهای شدید و ناهمگون که ما را به هر سویی پرتاب کرده بودند، باعث شدند که به خود آئیم و نطفه ی خویشزایی ما، در برخورد اعداد، از نو، بسته شد. در حقیقت، ما نه تنها به دلیل کشمکشهای ستیزنده از هم نپاشیدیم؛ بلکه چنین شکنجه و آزار جانفرسا، ما را از سر، زنده و آفریننده کرد و نسل خویشاندیش ما، سرانجام، خودی را باز یافت که قرنهایست کم کرده بود. خویشاندیشان ایرانی، فرزند اعداد هستند.

تفکر اجتماعی، هنگامی رشد می کند و شکوفا می شود که تجربه و خطای همگانی سبب شود که همه با هم از راه اندیشیدن در باره ی ریشه یابی ی خطاها بکوشیم که از تکرار تجربه های خطا آميز پیشگیری کنیم؛ زیرا تاریخ شکستها و ناکامیهای هر ملتی، تاریخ اشتباهاتی است که آن ملت در طول قرنهای دراز، تکرار می کند و چه بسا گوهرشان به سوی ارتکاب آن خطاها گرایش دارد و یاد از آن خطاهای تاریخی، نشان از رنج کابوسی است که سراسر روان ایشان را آزرده و پریشان می کند.

به همین دلیل، تجربه ها نباید انسان را بپزند؛ بلکه انسان باید تجربه هایش را بپزد و بیوراند. ما موقمی، پخته و آبدیده می شویم که تجربه های ما، پخته شده باشند؛ نه اینکه تجربه های ما، سراسر وجودمان را در طول تاریخ، بارها و بارها، پخته و سوزانده باشند؛ ولی خود تجربه ها هنوز خام و ناپرونده به جا مانده باشند.

از راه اندیشیدن در باره ی تاریخ رنجها و دردهای مشترک می توان فلسفه ای ایرانی پی ریخت که بتوان به کمک آن، سراسر مناسبات حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی حاکم بر جامعه را بازکاوید و برسنجید. ملتی که تاریخ دردها و شکنجه های روحی ی خود را نادیده می گیرد و در باره ی پیامدهای ویرانگرانه ی آنها نمی اندیشد، نمی تواند به دانش فلسفی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یابد.

وقتی اجتماعی در بُن بست مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، گیر می افتد، برطرف کردن دشواریها و چالشها به این بازبسته است که اندیشه ی اجتماعی از سطح فکری که ملت در آن بازمانده اند، يك لایه، ژرفتر و فراختر شود؛ زیرا از نیندیشیدن در باره ی مسائل جامعه ی خود است که بُن بستهای دشوارخیز زندگی ی مشترک، ریشه می گیرند و انقلاب، واکنشی است که مردم در برابر بُن بست از خود نشان می دهند.

بسیاری از جوامع بشری در بُن بست مسائل اجتماعی ی خود فرو می مانند؛ زیرا مردم به رُغم نواندیشیها و روشنگریهای پویا، فکرشان را به سادگی تمییر نمی دهند. از جوامعی که مدنیت اسلام بر آنها چیره شده، فقط مکت ایران است که ریشه های نیرومند فرهنگیش از آسیب در امان مانده اند و با اندکی تلاش و ابتکار و فراخ - اندیشی ی متفکران آزاداندیش و هنرمندان ایرانی می توان این فرهنگ پویا را که در زیر خاکستر هزاره ها، اسیر مانده است از نو جان بخشید و شکوفا کرد.

خویشاندیشان ایرانی می توانند از بُنپارهای فرهنگ ایرانزمین که در اسطوره (= بُنداد) ها به جا مانده اند، برای پی ریزی تفکرات خود، مایه بگیرند و به شیوه ی فلسفی، مغزه های فکری آنها را از نو باز اندیشند و فرا گسترند تا با رستاخیز فرهنگ ایرانی که جهانی و فرا ملی است، بتوانیم هسته های انگیزنده به تفکر فرهنگ خود را به همه ی جوامع همسایه و دیگر مکتها گسترش دهیم.

برترین نقش اندیشیدن آنست که انسان بتواند پیوندهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی ی میان انسانها را بیابد و آنها را برگزیند و پرورد تا انسانها در مناسبات اجتماعی ی خود، پیوسته شادکام و خوش باشند.

چنین شیوه ای از اندیشیدن، آغازگاهی است برای پیدایش فرهنگی انگیزنده و نوگرا؛ زیرا هنر شادی آفریدن به آن بازسته است که متفکر در جُست - و - جوی راههایی باشد که بتوان از طریق آنها، میان انسانها، پیوندهای نو ایجاد کند.

(۱) - کاربزی در کویر

از تأمل انگیزترین مباحث «منوچهر جمالی» در باره ی جامعه ی ایران اینست که برخی از ما چه بسا از شخصی که در جامعه، مستقل می اندیشد، نفرت داریم؛ نه برای آنکه افکار او را نمی پسندیم؛ بلکه برای آنکه او می تواند شخصی مستقل باشد و قائم به ذات و به تن خویش بیندیشد.

ما، استقلال اندیشه ی او را دوست داریم؛ ولی نمی توانیم بر استقلال فکری ی او، آفرین بگوئیم؛ زیرا تا - و - بود ما به حسادت و مطیع بودن و وابسته گی عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی و متابعت از آتوریت های آکادمیکی آلوده است یا از کم مایه گی خود در عذابیم و طاقت انسانهای پُر مایه را نداریم. به همین سبب، حسد، جایی رشد می کند که هر فردی در رقابت با دیگری به یأس کامل رسیده باشد و چون انسان حسود یا مومن به مذهبی یا معتقد به ایدئولوژی نمی تواند استقلال فکری دیگری را برتابد، می کوشد که شخصیت های مستقل اندیش را در جامعه، نابود کند تا همه، مثل خود او، انسانهای خوارمایه و وابسته و هوادار و مقلد بار آیند.

عجز از آفرینگویی بر انسان خویشاندیش و هنرور و دادگستر و مهرپرور و نیز خیره سری کردن در عجز و سستی و حتا افتخار به این دونمایگی که زائیده ی رشکورزی و تابع و مطیع بودن می باشد، مسبب اصلی ی پذیرش همه ی ضحاکیان و شاهان بی لیاقت و مستبدان ستمگر در طول تاریخ ایران بوده است. این مسئله ای است که تا کنون هیچکس در باره ی آن، نیندیشیده است؛ یعنی پدیده ی شکفت انگیز خوی ایرانی که با میل و رغبت و اشتیاق به رغم ضدیت گوهری اش، ضحاکان را به حکومت کردن می پذیرد و به قدرتورزی ی آنها حقایقت می دهد. این شعار که : «کاو ای نیست، پس ایکاش اسکندری پیدا می شد»، از سستی در آفرینگویی بر می خیزد.

مسئله ی ایران و ایرانی، مسئله ی پیدایش نوابغ نبوده است؛ بلکه مسئله ی نابودی ی مستمر متفکران و دانشمندان و سیاستمداران و هنرمندان برجسته به دلیل حسادت خوارمایگان و انسانهای معتقد و مومن به مذهبی یا ایدئولوژی می باشد. چنین رویدادهایی از زمینه ای نشأت می گیرند که بحث انتخاب، پیش می آید. بدین معنا که انتخاب در هر دامنه ای از زندگی اجتماعی، با مسئله ی رقابت به هم گره خورده است و همزاد رقابت، حسادت است.

مکتی که در رقابتهای کشور داری و اقتصادی و مذهبی و دانشورزی، میزان و کرانه های رشکورزی اش را نمی شناسد، قادر نخواهد شد سامان دمکراسی مختص جامعه ی خویش را واقعیت بخشد. حسد به نابود کردن رقیبی که فرد، خود را در رقابت با او، عاجز و نامستعد می بیند، میل ذاتی دارد. دژست، حسادت در رقابت باعث شد که ایرانیان، مغلوب اقوام مهاجم بشوند و به دلیل همین مسئله ی

حسادت در رقابت، ایران تا زمان به خودآیی نخبگان و تحصیل کردگان و دانشوران، محکوم قدرتهای بیگانه و حُکام بی لیاقت و فرّ خواهد ماند.

«جمالی» برای برونرفت از این بُن بست ویرانگر می گوید که راه بزرگی جویی بر شالوده ی سراندیشه ی فرّ باید در اجتماع ایران، باز باشد. این سراندیشه ی پُر مایه و بسیار ژرف را در تاریخ اجتماعی ایران، حکومتمگران و انسانهای بی لیاقت به شدت، سرکوب و به تاریکی ناخود آگاه ایرانی، واپس رانده اند.

با کم شدن راه بزرگی جویی بود که پدیده ی «فرّ» فقط می توانست با حسادت ویرانگرانه در اجتماع، سرکوب شود و خود به خود، سراسر تاریخ اجتماعی ایران پس از سرکوب و مسخ شدگی پدیده ی فرّ، به خون، آلوده شده است. تمام شکستهای تاریخی و کشور داری و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی ایران و نیز نابودی رجال و نوابغ و متفکران، از ساقه ی نکبت بار حسادت در رقابت، ریشه می گیرد؛ زیرا راه مسالمت آمیز بزرگی جویی هر انسان آزادمنش، پیوسته، بسته و گذر ناپذیر بوده است.

مکت ایران، مایه های فکری بسیار ژرف و شکفت انگیزی در تراژدیهایش پدید آورده است که سرشار از سراندیشه های پر مغز فلسفی هستند؛ ولی به دلیل فقدان دلاوران آزاد اندیش، ناپوهیده و ناشناخته و ناگسترده در لابلای متون بازمانده اند.

«جمالی»، دلیل ناشکفته ماندن سر-اندیشه های فکری را در این می داند که تحصیل کرده ی اجتماع ما، کسی است که برای خودش، رسالت تنویر عقل مردم را قائل است؛ آنهم با افکاری که خود او مهم می شمارد. این پدیده ایست خاصّ کشورهای که بیشتر تحصیل کردگانش نه تنها سترون هستند و هیچ نوع آفرینش فکری از خود ندارند؛ بلکه دلال افکار خاصّی نیز هستند که با مغز خویش، آنها را نیندیشیده اند. آنها فرزانتگانی سنجشگر نیستند تا بتوانند از راه تجربیات مردم اجتماعی که در آن می زینند به اندیشه های متناسب با زندگی اجتماعی جامعه ی خود، راه یابند.

تفکر فلسفی، خمیر مایه ایست که افکار مردم را به خویشزایی، تخمیر می کند؛ زیرا تخمیر شدن از روند فلسفیدن، مهم تر از فهمیدن هر دستگاه فلسفی است. فیلسوف و متفکر باید در هر اندیشه اش، تجربه ی اندیشیدن را برای دیگران، ملموس و حسّ پذیر کند تا در باره ی پُرسمانی که می اندیشد، دیگران نیز بتوانند همپای با او، روند اندیشیدن را تجربه کنند.

فلسفیدن از روند تاویلگرانه ی بینش انسان از جهان و پدیده ها به کمک مفاهیم خویشاندیشده امکانپذیر است. متفکر جوینده، انسانی است که تلاش می کند اندیشه هایش در جامعه از یک طرف، تاثیر انگیزشی داشته باشند و از طرف دیگر، نشان می دهد که تصویر آرمانی و ایده آلی او از انسان و زندگی و مناسبات بشری چیست.

انتقال اندیشه های ثقیل و بسیار پیچیده و به هم پیوسته ی فیلسوفان و متفکران جوامع دیگر نمی تواند جانشین تجربه ی زنده از روند اندیشیدن خود انسان بشود. مردم با فهمیدن مغزه ی هر اندیشه

است که می‌توانند تجربه‌ی اندیشیدن را حس کنند و آن را در یابند؛ نه اینکه با اندیشه‌ی آشنا شوند که از مفاهیم آن، سر در نمی‌آورند. ما تا ریشه‌ی هر سخنی را در تاریکیهایش در نیابیم، نخواهیم توانست که آن سخن را بفهمیم و از آن انگیزخته به فکر شویم.

کشف و گسترش مایه‌های فرهنگ ایرانی، کاریست که پس از پهلوان فرهنگ پرور، «ابوالقاسم فردوسی» تا کنون به جد گرفته نشده است. اندیشه‌های متفکر معاصر، «منوچهر جمالی»، نخستین گام در این راستاست. جنبش زنده و مایه دار فلسفی در ایران امروز و آینده بر شالوده‌ی تفکرات انگیزشی‌ی او، پی‌ریزی خواهد شد؛ زیرا برای نخستین بار است که مایه‌های فلسفی و فکری فرهنگ هزاره‌های ایران در مغز و روان او، پخته شده و به کلام در آمده‌اند.

از دیدگاه او، هر کسی وظیفه‌اش را بر شالوده‌ی میزان دلآوری و راستمنشی‌اش، متعین می‌کند و کسی که دلیری ندارد، خود را هم‌رنگ با جماعت می‌کند. وظیفه‌ی هر انسان آزاد اندیش، وظیفه‌ی ای بسیار خطرناک است؛ زیرا آزاد اندیشی، جسارتی است برای آفرینش امکانهایی که با واقعیت عینی سازگار نیستند.

بسیاری از تحصیل‌کردگان و نخبگان ایرانی، سده‌هاست که به دلیل وابستگیهای عقیدتی و مذهبی و آکادمیکی یا ایدئولوژیکی، دیگر نمی‌توانند از فرهنگ ایران برای تفکرات کشور داری و اجتماعی و اقتصادی مایه بگیرند. آنها باور ندارند که فرهنگ ایرانی، امکانهایی پُر بار برای گسترش دستگاههای فکری - فلسفی دارد. آنها نازایی و ناتوانی خود را برای پروراندن و تنوریزه کردن افکار تخته‌ای و تخته‌های فکری به فرهنگ ایرانی نسبت می‌دهند.

الف) - فلسفیدن انگیزشی

سخن گفتن در باره‌ی متفکری که در طی بیش از شصت و چهار سال از عمر خویش، تلاش کرده است که کورمال - کورمال و با پشتکار و جانفروسیهای شبانه‌روزی از یک طرف به کنکاش در تاریخ و فرهنگ و زبان و هستی یک ملت کهنسال پردازد و از طرف دیگر با موشکافی و تمییزی، سراسر تحولات فکری باختزمینیان را درنوردد، کاری ساده و بی‌دردسر نبود.

وسعت شکفت انگیز آگاهی و ژرفنگری روشمند، ظرافت و هوشیاری در تفکیک و متمایز کردن رویدادها و دگرگشتهای فکری و فرهنگی و اجتماعی مردم ایران در طول تاریخ، انگیزندگی گفتارها و اندیشه‌های پرمغز او، برهان پرمایه‌ی او برای گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، توانایی درخشان او در تنوریزه کردن جاندار بُنپارهای فرهنگ ایران، وجدان بیدار و مسئولیت پذیر او برای شناخت و پروریدن جنبش نو پای خویشاندیشی در نسل جوان، جوانمردی‌ی او در چشمپوشی

کردن از دار - و - ندار خود برای فرا بالاندن فرهنگ ایرانی، جویندگی و آزاداندیشی او، فلسفیدن سرشار از امید و جانبخش او، همه و همه، دلایلی هستند که جان هر جوینده ای را برمی انگیزند. از طرف دیگر، بکر بودن دامنه های پژوهشی، گستردگی مباحث و حجم بسیار زیاد نوشته ها و کتابهای او و همچنین سهل انگاری و کم اهمیت دادن او در اسلوب نگارش، به رغم روشنی و پرمایگی اندیشه هایش، سدهای هستند که فهم آثار او را دشوار می کنند.

بالتبع پرداختن و دادن چشم اندازی روشن و جامع و گویا در باره ی فلسوفی که سرتاسر افکارش را در قطعه نویسی و نادره گوئی و تمک - پاره های پاداندیشانه بیان کرده است و اندیشه هایش بیش از هر چیز دیگری، نقش انگیزنده به فکر را ایفا می کنند تا ساختن منظومه ای فلسفی، خود به خود، کاری بفرنج و چه بسا ناممکن می باشد.

روند فلسفیدن «جمالی»، جنگلی از افکار را برافراشته است که هر گونه سیستم سازی از اندیشه هایش را در جا، فرو می ریزد و از بین می برد. وی، سیستماتیک می اندیشد؛ ولی در پرداختن و تئوریزه کردن افکار و گفتمانهایش، سیستم - ستیز می باشد.

تفکرات انگیزشی ی «جمالی»، در نظر نخست برای هر خواننده ای از آثار او، بسیار درهم ریخته و حتّاً بی آغاز و انجام، جلوه می کنند. در حالیکه راز انگیزندگی ی افکار او، درست در همین نکته نهفته است.

وی هیچگاه تلاش نمی کند که با گفتارهای خویش، ذهنیت خوانندگان را متعین کند و برای آنها دم از حقیقت ازلی - ابدی بزند؛ بلکه با تلنگری که به مغز خواننده می زند، او را به جنبش و جست - و - جوی معرفت می انگیزاند.

از هر قطعه ی فکری ی افکار او می توان تخمه ی تشوری یا فلسفه ای را در روان و مغز خود کاشت و آن را به تن خویش پرورید و سپس در زبان و فرهنگ مردم ایران شکوفا کرد.

پاره - اندیشه های فلسفه ی انگیزشی «جمالی»، آینه ی سراسر تحولات فکری و فرهنگی و اجتماعی و کشوری و هنری و ادبی تاریخ مکت کهنسال ایران است. به همین دلیل، گردآوری ی افکار او در یک سیستم معین و مشخص و کرانمند نه تنها کاری عبث و امکان ناپذیر است؛ بلکه ویوگی ی انگیزندگی را نیز از افکار او می رُذاید.

در روند اندیشیدن در باره ی مُعضلات فرهنگ و تحولات جامعه ی ایران، اندیشه ی روشمند او به گونه ای است که افکارش از یک طرف با هر گونه منظومه ی فکری و عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی در تضاد و کلاویزی قرار می گیرند و از طرف دیگر با آنها در حالت آمیزندگی و تاثیر گذاری و فرا روندگی و گسترشی، رویارو می شوند و دست آخر، ویوگی انگیزندگی و آذرخشی خود را حفظ می کنند.

انگیزندگی و گریزندگی ی افکار اهریمنی و آذرخشی او، نشانگر گوهر فرهنگ ایرانی می باشد که هیچ قدرتی یا عارضه ای قادر نیست بر آن حاکمیت ابدی یابد.

«جمالی»، یکی از ژرف - اندیش ترین و تأثیر گذارترین فیلسوفان ایران و جهان خواهد ماند. رویهمرفته می توان گفت که وی از آن دسته فیلسوفانی است که می گوشت اندیشه هایش را در تصاویر انگیزنده به فکر، مصور کند. به عبارت دیگر، در روند اندیشیدن، يك فیلسوف؛ ولی در روند نگارش اندیشه هایش، يك نقاش چیره دست شرقی می باشد که جاذبه های رنگ آمیزی افکارش، زمختی و سنگینی و سردی مفاهیم فلسفی را در گوهر خود، پنهان دارند و این از ویژگیهای روان ایرانی است که رد پای آن را می توان در آثار نوابغ و نویسندگان و شاعران و فرهنگ پروران نامداری چون: [فردوسی و خیام و عطار و مولوی و حافظ] و دیگر مشاهیر برجسته ی ایران جست.

از دیدگاه «جمالی»، انسانی بزرگمنش است که از راه اندیشه ها و کارها و احساس، تخمه های بزرگی جویی را در روان مردم سرزمینش می باشد و آنها را می پرورد. هر اثری از متفکر خویشتانیش، تخمه ایست ناچیز و ناپیدا از شکوه و بزرگی که در آینده از زمین روان مکتش فرا خواهد روید و پدیدار خواهد شد. هر آنچه که بعدها، مکت در کردارها و گفتارهایش بروز می دهد، همه، نشانی از بزرگی و شکوه افکار او خواهد داشت. زندگی ی انسان فراخ - اندیش به خودی خودش، تاریخی نیست. زندگی ی او به همان بزرگی نیست که در او، هست و از او می تراود؛ بلکه بزرگی ی او به گذشت سده ها و هزاره ها نیاز دارد تا پیدایش یابد.

«جمالی»، حق دارد که می گوید قدرتمند از انسانهای دلیر می ترسد و فقط جوینده ی راستمنش است که می تواند دلیری کند و از هیچکس باکی نداشته باشد. اگر چند نفر، راستمنش در اجتماع، پیدا شوند، دستگاه قدرتمندی ی حاکمان نالایق در هم فرو خواهد ریخت.

هر قدرتمندی می داند که دلیری چقدر خطرناک است. فقط سست - نهادان و خوار مایگان هستند که می ترسند و خود به خود می توانند به قدرتمندان بی لیاقت، احترام بگذارند. پیدایش تعدادی کم مایه و ترسو برای حقانیت بخشی به هر قدرتمند بی لیاقت، ضروری هستند. خرواری از دانش که اندکی دلیری ندارد، به پیشیزی نمی ارزد. آن پژوهنده و متفکر و نویسنده ای که در گلاویزی با مسائل جامعه ی خویش، دلاوری و بی باکی ندارد، خود را به قدرتهای سیاسی و مذهبی و اقتصادی و حقوقی و حتا بیگانگان می فروشد. فقط انسانهای آفریننده هستند که تخمه ی اندیشه ها و اندیشه های تخمه ای را بر تمام اندیشه های گسترده شده در اجتماع، برتری می دهند.

«جمالی»، از راه ژرفکاو ی در تخمه های اندیشه و اندیشه های تخمه ای که در لابلای متون فرهنگ و ادب ایران، پراکنده اند، توانست بر ذهنیت طیفهای گوناگون جامعه ی درونمرزی و برونمرزی، تأثیر بسیار گسترده و شگرفی بگذارد. محال است که قتالان و اعضای هر سازمان یا گروه یا طیف جور واجور تحصیل کردگان و دانشوران و نخبگان و نویسندگان و روزنامه نگاران و شاعران و

پوهشگران وجود داشته باشند که زیر تأثیر مستقیم افکار او نبوده باشند. هر کس به نحوی از اندیشه های او، مکان خورده و شکاک شده و تا اندازه ای به خود آمده است.

«جمالی» با صراحت گفتارهای پُر مغز و انگیزنده ی خود، نه تنها اذهان را به شناخت بسیاری از تاریککاهای فرهنگ و تاریخ سرزمینمان، متوجه کرده است؛ بلکه نقش انگیزنده به تفکر را در نسل معاصر و آیندگان به بهترین شیوه؛ یعنی پاره - اندیشی روشمندان (مطیل روشنگرانه ی هر سر- اندیشه از چشم اندازهای گوناگون) پرورانیده است.

وی در حین جست - و - جو و کورمالی و اندیشیدن و آزمودن خستگی ناپذیر خود می نوشت و به دنبال کنکاشهای خود، انحرافهای فکری و دیدگاهی خود را در برابر چشم خواننده، صحیح و باز می اندیشید. وی نمی گوید که هر فکر نا نوشته را صحیح کند و بعد، آن را منتشر کند؛ بلکه بر آن بود که هر فکری را که نوشته است، همین طور، دست ناخورده باقی بگذارد تا در آزمایش جدیدی که از پرداختن به آن فکر می کند، شیوه ی صحیح آن را به خواننده نشان بدهد. این کار به معنای آن نیست که فکر صحیح شده، جانشینی است برای فکر گذشته؛ بلکه آزمایشی است مکرر و پیوسته برای صحیح یك فکر که شاید سراسر عمر متفکر را به خود مشغول بدارد.

«جمالی» نشان می دهد که نقش فیلسوف اینست که در آغاز، شیوه های پریدن از همه ی افکار را در خود بیازماید؛ یعنی اعتقاداتی که بر اذهان و روانهای مردم از دورانهای تاریخی گوناگون حاکمند و همچنین بکوشد که علیه همه ی افکار مقتدر پیشین و موجود در زمان خود، عیان بکند و بیاموزد که چگونه می توان از افکار و دستگاههای مقتدر فکری در اجتماع و تاریخ گسست. هر متفکر اصیلی با قدرتمورزی هر اعتقادی و نظریه ای در اجتماع و تاریخ، سر - و - کار دارد؛ یعنی می خواهد ریشه های قدرتمورزی هر عقیده ای را بر روان و ذهنیت انسانها قلع کند.

سراسر کتابهای فلسفی «جمالی»، نقش متزلزل کننده ی وابسته گیهای زنگار گرفته و عمیق فرو نشسته و سنگشده در روان و ذهنیت انسانها را در جامعه ی ایران و جوامع اسلامی دیگر ایفا می کند. با مبارزه ای پیگیر که استوار بر فرهنگ ایرانی باشد، می توان با اسلام و ایدئولوژیهای تمامخواه رویارو شد. هنوز که هنوز است اسلامگرایان و ملایان و حامیان آنها از روبرو شدن با فرهنگ ایران بیش از رویارو شدن با تمدن غرب، وحشت دارند. از راه بسیج کردن محتویات زنده ی فرهنگ ایرانی است که می توان به محدود کردن و کنترل قدرت ویرانگرانه ی اسلام و ایدئولوژیهای توتالتر موفق شد.

من تأکید می کنم اگر دانشوران ما، آنقدر دلیر و راست - کردار می بودند و تلاش می کردند که در گستره ی تفکرات و ایده های منوچهر «جمالی» بیندیشند؛ یعنی در زبان و روان فرهنگی ی مردم میهن خود، بی گمان می توانستیم همه با هم یکی از ستایش آمیزترین جهانداریهای بشر دوستانه را بر پا کنیم که ویوگی ی گوهر خود - باشندگیمان را در برابر جهانیان نشان بدهد.

به رغم تأثیرات ژرف و مستقیم اندیشه‌ها و ایده‌های او در آثار و سخنرانیها و نوشتارها و کتابها و مقاله‌ها و اشعار بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان و روزنامه‌نگاران و شاعران، هنوز که هنوز است هیچکس در باره‌ی اندیشه‌های او، کلامی گسترده و ژرف بر زبان نرانده است. (تا امروز من يك استثناء هستم)

سکوت، نه تنها نتوانست از گسترش افکار «جمالی» جلوگیری کند؛ بلکه عکس‌العملی اساسی بود در پخش سر-اندیشه‌های او در روان و اذهان ایرانیان.

ویوگی‌ی انگیزندگی‌ی تفکرات وی همچون آذرخش، نامرئب و آنی در مغز و روان انسانها می‌زنند و سرا پای اعتقادات و ایمان و آگاهیهای انسان را به تزلزل می‌افکنند و دژست در همین آذرخشهای زود گذر است که چشم انسان به رازهای سر پوشیده‌ی فرهنگ و تاریخ ایران می‌افتد و با همان شتاب، امکان تمام دیدن را از انسان می‌گیرند.

اینکه کسی نمی‌تواند نتیجه‌ای از افکار آذرخشی بگیرد، نشانگر ناعوانی و سترونی است؛ نه تهمی بودن افکار. افکار و اندیشه‌های عمیق و پُر مغزه را می‌توان فقط به شکل ضربه‌ای و آنی فهمید و درك کرد.

تفکر فلسفی، انسان را از متابعت کردن و مقید بودن به هر مذهب و ایدئولوژی و دین کتابی و حزب و سازمان و تشکیلات، آزاد و مستقل می‌کند و در محصول خودش که سیستمی فلسفی است نیز شکاف می‌اندازد.

با آثار «منوچهر جمالی»، تفکر آزاد و زنده‌ی فلسفی در گستره‌ی فرهنگ ایرانی پیدایش خواهد یافت و از مایه‌های فکری‌ی او که در اسطوره (= بُنداد) های ایران، ریشه دارند، فیلسوفان بسیاری سر بر خواهند آورد و روند فلسفیدن را در ایران آینده، پیگیری خواهند کرد. «منوچهر جمالی» با تفکرات پویا و انگیزشی‌ی خود، آغازگاه کاریزی است در کویر شرق.

۲- گسستن از معرفتها، نخستین گام به سوی خویشاندیشی

یکی از مهم ترین مباحثی که خیلی به تدرت در باره اش، اندیشیده و پرسیده می شود، مسئله ی گسستن از معرفتهایی است که ذهنیت انسان را در تسخیر خود دارند. ما، سده هاست خو گرفته ایم با چشم دیگران خود را ببینیم؛ یعنی دیگرانی که یا در کنار ما می زینند یا بیگانه با ما هستند و فراسوی مرزهای میهن می زینند. دیگران، باعث شدند که بر چشم ما، نقابی افکنده شود و چشمان ما چیزی را ببیند که آنها می خواهند ببینند و برایشان معتبر و با ارزش هست. از همین جاست که باید به شیوه ی دید و نگرش خود، شك کنیم.

هر عقیده ای و ایدئولوژی و دین کتابی و فلسفه ی آلتی و معرفتی در ذهن ما، چشمی می سازد تا ما نیز همانطور ببینیم که مبلغان و مومنان به آنها می خواهند ببینند. به دلیل آنکه واهمه داریم مبادا به کوری، متهم شویم، از گسستن می گریزیم و این واکنش، نمایانگر آنست که خودمان هنوز چشمی نداریم که بتوانیم با آن چشم، زندگی و جهان را ببینیم و در باره ی رویدادها و دگرگشتها با مغز خویش بیندیشیم.

«جمالی» تاکید می کند که هر کس، خودش به تنهایی در کشف حقیقت، مسئول است؛ زیرا چنین مسئولیتی را نمی توان به هیچ طریقی به دیگری انتقال داد. وقتی ما مصمم شویم که به جست - و جوی حقیقت بپردازیم، در نتیجه می کوئیم هر چیزی را که تا کنون آموخته ایم و به آن، اعتقاد داشته ایم و پرستیده ایم، به دور بیفکنیم تا جنبش حقیقت جویی ما، آغاز شود.

در روند آغازیدن اندیشه، جوینده فرا می گیرد که چگونه از همه ی شنیده ها و خواننده ها و دانسته ها و اعتقادهای سنتها بگسلد. یافتن سرآغازی نو، نخستین پیش - شرط است برای جست - و جوی حقیقت؛ زیرا حقیقت، هیچگونه سنت و روش حاضر و آماده ای ندارد. هر کسی باید خودش در مسئله ی حقیقت، آغازگاهی پیدا کند.

از نکات شایان دقت در روند گسستن آنست که مسئله ی اساسی ی کلیه ی بریدنها در تاریخ انسانی، مسئله ی «نیمه تمام بریدنها» است؛ زیرا هیجان و شادابی که از پیروزی در مقطعی از بریدن به چنگ می آید، ما را از دیدن نیمگی ی برشها، غافل می کند.

همین مسئله باعث می شود که نتوان به ژرف هیچ نهفت و انقلاب و تحوّل اجتماعی راه یافت؛ مگر آنکه پدیده ی نیمه بریدنها را در نظر بگیریم. هر تزلزل و اغتشاشی در عقیده یا فکر، طلبه ی نوید بخشی برای گسستن از آن عقیده است؛ چونکه در منطبق سازی ی ذهن و روان خود با هر عقیده ای و نیز اصلاح و پرداخت آن، نه تنها آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین را از تزلزل نجات نمی دهیم؛ بلکه سپیده دم حقیقت را در برابر چشمان خود، تاریک و مه آلود نیز می کنیم.

تکامل معرفت انسانی از يك طرف در وابستگی ی فکری تا بردن تمام از آن فکر و از طرف دیگر با آغاز کردن به گرایش مجدد به فکری نو و نیز گسستن از آن، صورت می گیرد. آزادی ی پیوستن به عقیده ای، دلیل بر آن نیست که حقیقت نیز در آن عقیده، آزاد است. سراسر تصاویر و تخیلات و افکار ما در باره ی حقیقت از گرایشها و دلبستگیها انگیزته می شوند.

مبلمان هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی در جُست - و - جوی پیروان هستند و دُرُست از همینجاست که حقیقت از وابستگی و مملک می گریزد؛ زیرا به هر چیزی که ایمان و اعتقاد ازلی - ابدی بیاوریم، بلافاصله، آن چیز از حقیقت، مبی می شود.

« جمالی » در بسیاری از قطعات فکری اش نشان می دهد که بردن از عقیده به معنای مخلیه کردن ذهن و روان از عقیده نیست؛ بلکه در اصل، مملک واقعی آن است؛ زیرا در عقیده داشتن، ما مالک عقیده نیستیم؛ بلکه عقیده است که روح و ذهن ما را در مملک واقعی ی خود دارد؛ ولی غرور انسان این حقیقت را بر نمی تابد که رابطه ی ما با هر عقیده و ایدئولوژی و دین، رابطه ای معکوس است.

در بردن سنجشگرانه است که ما، عقاید را در زیر چنگال خود خواهیم داشت. در همین زمینه، کیفیت اصول و تعالیم هر عقیده و ایدئولوژی و دین از خصوصیات عقیده، به نفسه نمی کاهد. امکان جنایات و مبهکاریهای نهفته در هر عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی را نمی توان از اصول و تعالیم و برنامه ی آن، پیشاپیش استنباط کرد؛ بلکه از شدت و تمامیت و حق انحصاری که می طلبد، می توان عمق فاجعه ی آنها را در آینده استنتاج کرد.

تفنگر با اتخاذ روش جُست - و - جو، آغاز می گردد. روش جُست - و - جو به انسان، امکان می دهد که بر عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریها مسلط یابد. فقدان چیرگی بر عقاید، نشانه ایست از فقدان روش جُست - و - جو. چونکه زمانی هر عقیده و ایدئولوژی و دین از ذهن و روان، تمام و کمال، ترک و به دور افکنده می شود که همراه با آن عقیده، تمام عقاید مطلق نیز ترک بشوند.

« جمالی » به حق تأکید می کند که سراسر نیروهایی که در راه دفاع و گسترش عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی به کار برده شده است و هنوز می شود، اگر در راه جُست - و - جو و کشف حقیقت به کار انداخته می شدند، امروزه ما آزادی ی بیشتر و گشوده فکری و روحهای آزادتری می داشتیم.

هر ایدئولوژی و دین کتابی از هر نوعی که باشد، تلاشیست برای رسیدن به آخرین نقطه ی ساده سازی؛ ولی در نهان و واقعیت عمل، تلاشی است برای غلبه کردن بر سراسر پدیده ها. کوشش برای ساده سازی، ندیدن و خواست نادیده گیری ی بسیاری از رویه های پدیده ها و آرای افراد و تجربه های مایه ای گروهها و ملکتها و طبقات و عقاید و مکاتب فلسفی است.

نشان دادن اینکه پدیده ها به طور کلی در چارچوب تئوریها و ایدئولوژیها و دستگهای عقیدتی و فکری نمی گنجند، به این بازبسته است که ما به پدیده ها اولویت بدهیم و نیز اعتراف به ناتوانی

انسان در ایجاد تئوری یا دستگاههای فکری و عقیدتی و ایدئولوژیکی ی کامل و جاودانه داشته باشیم؛ یعنی دستگاههایی که بتوانند سراسر رویه های هر پدیده ای را در خود بگنجانند.

انسانهایی که از کورمالی و از سیر و جست - و - جو، از پریشان بودن پیوسته در نرسیدن به حقیقت، از نادانی ی خود در تلاش مداوم برای دانا شدن، نفرت و اکراه دارند، به نظریه ای یا ایدئولوژی یا عقیده ای یا دینی کتابی سخت می چسبند و آن را حقیقت مطلق قلمداد می کنند تا از آواره شدن و سرکشتگی و پریشانی فکری ی مداوم در میان اقیانوس غنی ی واقعیات، نجات یابند؛ ولی کسی که هنر شناور بودن را آموخته است، از معلق ماندن در اقیانوس واقعیات، خرسند و شادکام می شود.

بر پایه ی تفکرات «جمالی»، با انتقاد کردن از تمام ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی و جهاننگریها و مذاهب و تئوریهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، ما نه تنها عدم انطباق آنها را با بعضی از واقعیات نشان می دهیم؛ بلکه از دور ریختن همیشگی ی آنها نیز جلوگیری می کنیم و می کوشیم که از راه نسبی سازی ی میزان دیدگاههای هر فکری به غنای اندیشه های خود، پر - و - بال بدهیم.

در رویارویی با افکار و تئوریها و عقاید سیاسی و اجتماعی نباید فقط در پی ی ردّ یا پذیرش مطلق آنها باشیم؛ بلکه باید نسبت به تك - تك آنها داد و درز باشیم. مسئله ی کلیدی، دادگر بودن در برابر همه ی دستگاههای فکری ی بشری می باشد.

«جمالی» می اندیشد که از راه باز اندیشی ی اندیشه ها و دیدگاهها و نیز بازنگری ی پدیده ها، جنبش گسستن غنا می یابد. بدین معنا که باید در دیدن و آزمودن و اندیشیدن پدیده هایی که پیش از ما، دیده و تجربه و اندیشیده و در دستگاههای فکری ی متفاوت باز تأیید شده اند، از نو، شروع به دیدن و اندیشیدن بکنیم.

با دوباره اندیشیدن در باره ی اندیشیده هاست که انسان می تواند به دیدگاهی دیگر و اندیشه های دیگر و سیستم فکری ی دیگر چنگک یازد؛ زیرا زندگی، واقعیتی است چند چهره و نمی توان آن را در يك تئوری یا دستگاه فکری یا اصول و فروع دین کتابی گنجانید.

وی می گوید ما به اشتباه می پنداریم که وقتی فکری یا ایده ای یا ایدئولوژی یا دینی، افکار و ایده ها و وقایع و پدیده های دیگر را روشن و گویا ارائه می دهد؛ بالطبع خودش نیز اگر روشن تر از آنها نباشد، به همان اندازه روشن است. در حالیکه چنین تصویری، خطایی فاحش است.

هر فکری یا ایدئولوژی یا ایده ای که پدیده های دیگر را توضیح می دهد و آنها را تاویل و تفسیر می کند، خودش تاریک و مجهول و معنّوار می باشد و ما از سر ناآگاهی به شیوه ی روشنگری، آنها را به پای روشن و آشکار بودن خود آن ایده ها و ایدئولوژیها و مذاهب می گذاریم. این یکی از بزرگترین علل گمراهی ماست.

هنر روشنگری ی يك ایده، سوای روشن بودن خود آن ایده است. از این نظر، گاه به گاه بایستی به سراغ تار - و - پود افکار و ایده ها و عقاید خود رفت و مشخص کرد که تا چه اندازه، اصول افکار

روشنگر ما، مجبول و تاریک هستند. ما همانقدر می بینیم و حس می کنیم و می فهمیم که آموخته های پیشین ما به ما اجازه می دهند. برای بیشتر دیدن و بیشتر حس کردن و بیشتر فهمیدن، برای تفاهم پیدا کردن با دیگری، باید در آموخته های خود، شکاف انداخت و آنها را از هم ترکانید تا بتوان از آنها فرامر رفت و به فهم اندیشه های دیگران رسید.

با شکاف اندازی در آموخته های خود است که راه آزاد شدن و بریدن از ایدئولوژیها و آموخته ها و جهان بینیها و دستگامهای فکری را فرا می گیریم. نیروی فرامر دیدن و فهمیدن و معرفت بیشتر کسب کردن به جسارتی باز بسته است که علت شکاف اندازی ی انسان در دین و عقیده و ایدئولوژی ی خود می شود. گسستن از هر عقیده و ایدئولوژی و تئوری و دینی با شکاف اندازی در روان خود و همچنین افشاندن گوهر تفکرات و اندیشه های خود به زبان خویش متلازم است.

«جمالی» بر این اندیشه است که ما بر عقایدی که تا کنون غلبه نکرده ایم یا به آنها پشت نموده ایم روزی باز خواهیم گشت؛ زیرا رها کردن عقیده، سوای بریدن پویا و سنجشگری ی عقلانی ی عقیده است. کسی که بر تکه - تکه ی عقاید و افکار منجمد شده در ذهن خود، چیره نشده باشد، محال است از چنگال قدرتورزی ی آنها رهایی یابد. مسئله بر سر شك کردن یا رد کردن منطقی - عقلانی ی دستگامهای فکری و عقیدتی نیست؛ بلکه رهایی از سلطه ی مستبدانه ی عقاید و ایدئولوژیها بر ذهنیت و روان خود است. کسی که در يك سیستم بسته و تمام پنداشته، زندگی نمی کند، در هر گامی به ابتکار و آفریدن و از نو اندیشیدن، نیاز دارد. برخی از انسانها، ضعف خود را در ابتکار و آفریدن و نو اندیشی می شناسند. به همین سبب، در يك سیستم بسته و تمام پنداشته می مانند و آن را حقیقت مطلق و نهایی و کمال فکری ی خود می شمارند.

وابستگی ی مطلق به هر سیستم فکری و عقیدتی و دینی با نو اندیشی و آفرینندگی در تضاد هستند؛ ولی گسستن از عقاید به باز شکافی و از هم گسلی ی اصول منجمد شده ی آنها باز بسته است. وقتی که چشمهای انسان در يك جهت ثابت ببینند و روی يك خط ثابت بایستند، خیره شده و دیگر نمی بینند. دیدن، سوای خیره شدن است. دین کتابی و ایدئولوژی، ما را در آغاز، خیره بین بار می آورد و اشیا و پدیده ها و واقعیات را فقط از رویه ی ثابت و متعین و خاصی می بینیم.

برای رسیدن به چشم بینا بایستی خود را از گرفتار شدن در دام عقیده و دین و ایدئولوژی رهانید. انسانی که بر آنست به تن خویش ببیند، بایستی ماندن در يك خط و جهت را رها کند و جست - و - جو گرانه به چشمان همه سو نگرنده، و اندیشه های فراگیرنده راه یابد. انسان با خیره بینی و خیره سری نمی اندیشد؛ بلکه به خود، تلقین می کند که دارای اندیشه هست.

«جمالی» تاکید می کند مهم نیست که بُنپارهای يك فکر یا ایده یا عقیده یا ایدئولوژی یا دین به خودی ی خود، صحیح هست یا غلط، حقیقت هست یا باطل. مهم این است که در برابر هر فکری و عقیده

ای که بر ذهنیت و روان ما، قدرت می ورزد، آن عقیده و فکر و ایدئولوژی تا چه اندازه ای می تواند ما را از باور به حقیقت پنداری خود، آزاد کند.

نقش و ارزش هر فکری به نیرویی است که به انسان می دهد تا از اصول آن دین و ایدئولوژی گسسته شود؛ نه به میزان سلطه پذیری از آن. اندیشیدن و خواستن، روند رویدن و شکفتن و بالیدن فکری تازه و خواستی نو و تجربه ای جدید در کنار فکر و خواست پیشین بر ساقه ی وجود ماست. با هر فکر و خواست تازه ای، خودی دیگر در ما می روید.

عقیده و فکر و خواست و تجربه و احساس در انسان، ویژگی ی رویدن دارند. هر تجربه و فکر و حس، شاخه ایست که بر تنه ی درخت زندگانی ی ما می روید. از بهر تنومند و بارورتر شدن بایستی بسیاری از افکار و عقاید و تجربیات و احساس خود را بُرید و به دور افکنند، بویوه لایه هایی که قرنهای در ذهن و روان ما ریشه زده اند.

فراموشیدن و فراموش خواستن به ازه کردن خودهای دست و پا گیر باز بسته است و گر نه هیچ خود جدیدی در ما نیرومندتر نخواهد شد. برای رسیدن به اوج شکوفایی ذهن و روان بایستی بسیاری از شاخه های عقاید و دیدگاههای خود را قطع کرد و به دور ریخت.

برای گسستن از هر چیزی باید آموخت که با آن چیز نه دشمنی ورزید نه با تمام وجود پایبند آن بود؛ بلکه پدیده را در حالت طبیعی آن بازنگریست و در باره اش اندیشید. در اصل، باید بیاموزیم که هم عینی بینیم هم عینی بیندیشیم تا به شناخت خردمندانه و بشر دوستانه چنگ یازیم.

وقتی انسان بتواند از دیدگاههای جور واجور و چشم اندازهای متفاوت و به کمک ایدئولوژیها و تئوریهای متضاد، واقعیتها و پدیده ها را بازنگرد و نیز هیچگاه، نه آن بینشها را باطل شمارد نه حقیقت مطلق، آنگاه است که هر بینشی را به جدّ می گیرد و به آن ارج می نهد و می کوشد که از ناهمخوانی ی دیدگاههای گوناگون نه تنها مضطرب نشود؛ بلکه به اندیشیدن در باره ی پدیده ها، بیشتر و بیشتر انگیزته شود. بدینسان است که ما می توانیم به اندیشه ی خود بال - و - پر بدهیم.

الف - عصیان و شك ورزی: دو روش برای گسستن

از نظر «جمالی»، شیوه ی رسیدن به شناخت، در اصل، گذر کردن از کوره راههایی است که ایدئولوژیها و مذاهب، گشت - و - گذار در آنها را نهی کرده اند. معرفت، دیدن هر چیزی است که دیدنش را تحریم کرده اند. برای شناختن حقیقت باید حتّاً علیه بزرگترین قدرتها، قیام کرد و در برابر آنها ایستاد تا بتوان به شناخت حقیقت، دست یافت. هر حقیقتی که یافته شد، پس از مدّتی، خود به خود در برابر حقیقت نایافته، سدّ بزرگی بر خواهد افراشت.

کشف حقیقت، تنها با اراده ای سرکش و گستاخ، میسر است. عسیان، یکی از شیوه های بریدن است که بدون آن، هیچ جوینده ای نمی تواند به جُست - و - جوی حقیقت پردازد؛ اما آسبیکاه حقیقت، قدرت طلبی است؛ زیرا ساقه ی قدرخواهی در انسان می کوشد که از هر حقیقتی، حقیقت مقتدر بیافریند. در حالیکه ساقه ی عسیانگری می تواند با هر چیز که روبرو می شود، تقدس را از آن بگیرد. هیچ قدرتی نیست که در تقدس، ریشه نداوینده باشد و از تقدس، آبیاری نشود. دنیای ما، هیچگاه از تقدس، خالی نخواهد شد؛ زیرا انسان به بت تراشی، میل دائمی دارد و هر گونه قدرخواهی برای تضمین بقا و استمرار حاکمیت خود، به مقدس سازی، تمایل دارد.

عسیان، مبارزه ای اساسی است برای محور هر گونه روند مقدس سازی در خود. جنبش بالنده ی عسیان با کشف مقدسات، به خود چهره می گیرد. مقدسات در حرم هستند و در پشت پرده ها، خود را از انظار، ناپیدا و دست نیافتنی می کنند. با نزدیک شدن به مقدسات، وحشت و ابهت، سراسر وجود ما را فرا می گیرد. عسیان، گذر کردن سنجشگرانه از تابوها و اعتقادات جاودانه است. کلّیه ی یقینهای ما، مقدسات ما هستند. به همین سبب، یقینهای که مسلّا و آرامش دهنده ی خاطر و روان ما هستند، بهترین زمین برای کشت بذر عسیان می باشند. دلیری برای رویارو شدن با مراجع قدرمورز و کلاویزی با قدرت مقدسات در روان و ذهنیت ما، مشکل ترین و گدازنده ترین مراحل عسیان است.

«جمالی» کوشد می کند که متفکر تا زمانی که هنوز دارای عقیده ای نیست، خوب می اندیشد و به مرزهای حقیقت، نزدیک می باشد؛ ولی از مرحله ای که عقیده دار شد، سراسر گفتارهایش به دفاع از عقیده ی خود، تقلیل می یابد. استنباط و تفسیرهای نو - به - نو از هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی فقط برای دفاع از آنها می باشد؛ زیرا جُست - و - جوی حقیقت در هر عقیده ای و دینی و ایدئولوژی فقط کوششی است با تفسیر آنها به منظور استنتاج حقیقت از آن. در حالیکه انسان در هیچ عقیده ای و دینی و ایدئولوژی، آزادی ندارد و تنها با گسستن از اهرمهای سیطره خواهانه ی همه ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به آزادی می رسد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دین با ادعای ممتاز بودن خود در مملک حقیقت، به انجام چنان قساوتهایی قادر است که مخیله ی هیچ انسانی به صورت آن، قادر نیست. همه ی مذاهب سامی مثل یهودیت و مسیحیت و اسلام و نیز ایدئولوژیهای دینی شده ی قرن نوزدهم در این مقوله می گنجند. فجایع هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی از وابستگی ی ذهن و روان انسان به خود آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین، زاییده می شود؛ بویژه که تعالیم و اصول و احکام عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب می توانند فجایع و قساوتها را با آب قداست بشویند و توجیه کنند.

بر پایه ی استدلال «جمالی»، رد کننده ی هر عقیده و ایدئولوژی و دین نمی تواند لزوماً ما را در گسستن از آنها یاری کند؛ بلکه ما را همچنان در دام آنها، اسیر و پایبند نگاه خواهد داشت. اثبات هر عقیده ای با رد عقاید دیگر به هم بازسته اند. هر اثباتی، رد افکار و دیدگاههای دیگرانست؛ زیرا امتیاز

خود بر دیگران به معنای رد کردن افکار همه است. تا زمانی که انسان، عقیده ای نداشته باشد، نمی تواند به بریدن از آن اقدام کند. ما باید در پی ی آن باشیم که در ذهن و روان خود، رد پای عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژی را پیدا کنیم؛ ولو آن عقیده، بی نام نیز باشد؛ زیرا هر انسانی، عقاید بی نام و نشان، زیاد دارد.

هر شیوه ای در بریدن از عقاید، در اعصار تاریخ و در بین افراد و اجتماعات گوناگون به روش گسستن، تقلیل و واگردانده شده است تا محقق پذیری آن، امکانپذیر باشد. اهرمهای هر روشی، همان شیوه ی گسستن می باشد که ما بایستی بتوانیم با گذر کردن از پوسته های روش به هسته ی اصلیش برسیم که خود شیوه ی بریدن می باشد. هر روش بریدنی در تعیین و استقلال خود، کلیه ی مشخصات يك عقیده را به تدریج به خود می گیرد.

تمام روشهای بریدن می توانند به عقیده واگردانده شوند؛ زیرا هر گونه گسستنی در واقعیت پذیری، به روش تبدیل می شود و خود به خود، عقیده (پیوند جو و پیرو جو) می شود. بریدن از افکار و میراثهای روحی به معنای تپه سازی روح و ذهن خود نیست؛ بلکه بیانگر گشوده فکری و فراخ بینی می باشد. کسی که این نکته ی ظریف را نفهمد، هیچگاه از عرفان و فلسفه، سر در نخواهد آورد. گسستن ناگهانی گهر بسته شده به عقیده و ایدئولوژی و دین، نامش آزادی است که انسان را در بازگشایی افقی گسترده برای پی ریزی ی وجدان فردی، دست افشان و پایکوبان بار می آورد. آزادی، گسستن از عقاید و افکار است که در روان و مغز ما، منجمد و همانند سنگ خارا شده اند.

بنمایه ی آزادی، جنبش گسستن را پدیدار می کند. انسانی آزاد است که توان و پشتکار بریدن را در کنشها و گفتارها و کردارهای خود، گام به گام نشان می دهد. آزادی، جنبش بریدن است که باید پیوسته باشد؛ نه تملک عقیده ای یا ایدئولوژی یا دینی و مصّ ب ورزیدن و دفاع کردن از اصول و دیدگاههای آن.

یکی از روشهای گسستن، کاربرد اصطلاحات و مفاهیم و مقولات نو اندیشیده و تازه است؛ زیرا تغییر اصطلاحات و ویوگفتاره های فکری، سبب می شوند که انسان، عقیده ی خود را تغییر بدهد. سنجیدن افکار و دیدگاههای دیگران از راه اصطلاحات و مفاهیم خود، جایگزین کردن موازین و مفاهیم فکر خود در فکر دیگر است. به عبارت دیگر، محدود و نفی کردن حقیقت دیگر است. تمسک و چسبیدن ما به کاربرد اصطلاحات و مفاهیم واحد، نشانگر آنست که روان و ذهن ما به وحشت دچار شده است و ترس از آن داریم که حقیقت خود را از دست بدهیم؛ زیرا خودمان را با اصطلاحات واحدی، عینیت مطلق داده ایم که مصّ ب پذیر می باشند.

یکی دیگر از روشهای گسستن، ارزش بیشتر دادن به واقعیت کردار در برابر اصول و اوامر دین کتابی و ایدئولوژیکی می باشد. کردار نباید تنها با معیارهای موجود در اصول دین کتابی یا ایدئولوژیکی سنجیده شود؛ بلکه آموزه ها (هر چیزی که برای ما محتوی ی حقیقت هست) باید همچنین با گهر

عمل سنجیده شود. گوهر هر عملی، خود به خود، گونه ای عصیان است؛ زیرا با تعالیم و اصول عقیده، انطباق کامل ندارد و کلیه ی موسسین عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و احزاب و سازمانها، این حقیقت را می دانند. تلاش آنها برای کنترل رفتار انسانها که بایستی با عقیده یا ایدئولوژی یا دین، منطبق باشند، نشانگر آنست که عمل هر مؤمن و معتقد، انحراف دائم و نقض پی در پی ی عقیده است؛ زیرا عمل در سرشت خود، روند گسستن را پنهان می کند.

«جمالی»، استدلال می کند چیزی که انسان را از گسستن، منع می کند، مخنث مزاج بودن انسانهاست. معتکفی و روحیه ی کناره گیری در وجود ماست. همچنین مظاهر به ایمان، نشان دهنده ی محضب ما در عقیده و ایدئولوژی و دین است. دشمن شك و رزی که روش دیگری از گسستن می باشد، ایمان نیست؛ بلکه وابستگیها می باشند.

عادت به شك از عادت به ایمان، بسیار مضرتر است؛ زیرا شك را نقض و آن را مهبی مایه می کند. فقط شگی ارزش دارد و پُر مایه است که انسان را به تفکر بیانگیزد و روح را جوینده بار آورد. چگونه می توان چنین عادت ویرانگرانه ای را رها کرد؟ «جمالی» پاسخ می دهد که روند بریدن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب فقط با پشت سر گذاشتن «مجموعه ی تضادها» امکانپذیر است؛ زیرا جنبشی است پایان ناپذیر برای به فراسوی تضادهای معرفت انسانی رفتن.

ایمان آوردن به هر عقیده یا ایدئولوژی یا دین، اولین قدم و نخستین علت برای محجّر و سنگواره شدن آن عقیده و دین و ایدئولوژی می باشد و هر نوع ایمان و یقینی در ثابت ماندنش، آزادی ی روح را از بین می برد و فکر را در تنگنا و سکون مطلق نگه می دارد. هر روح بزرگ و آزاد اندیش، پیش از آنکه به عقیده ای یا ایدئولوژی یا دینی، دل بسپارد، باید جسارت و چابکی ی خود را در روشهای گسستن از آن عقیده به محك بزند.

گسستن فقط با کاربرد يك روش، برای مثال، عصیان یا شك و رزی ممکن نیست؛ بلکه در هر زمینه ای باید روشی دیگر به کار برد. بر شالوده ی تفکرات انگیزشی ی «جمالی»، حقیقت در محقق تاریخی - مادی اش به عقیده و ایدئولوژی و دین، تبدیل می شود. حقیقتی که تا حد عقیده، سقوط و افول کند بی گمان، زهر گشونده ای است برای ذهن و روان انسان. به همین دلیل است که بزرگترین مبارزان راه حقیقت و آزادی، خطرناك ترین و مستبدترین دشمنان حقیقت و آزادی از آب در می آیند. آنان که می خواهند با عقاید و مذاهب و ایدئولوژیهایشان، دنیا و مردم را تغییر بدهند، خیلی سریع به حقوق انسانی ی افراد، تجاوز و آن را سرکوب می کنند. آنها از یاد می برند که هر انسانی، حق دارد و می تواند که خودش به همت خودش، افکار و اعتقاداتش را تغییر بدهد. هیچکس حق ندارد به نام آزادی و حقیقت، انسان دیگری را مجبور کند که تغییر عقیده و مرام و دین بدهد؛ زیرا این کار نیز، استبدادگری ی مطلق است. يك دین یا عقیده یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی را موقمی می توان پذیرفت که آزادی ی رها کردن انسان را بدون هر گونه فشاری، تضمین کرده باشد. هر آموزه ای که بخواهد انسان را به دلیل

گسستن از او، به گناهکار شدن و علیه حقیقت قیام کردن متهم کند، راه آزادی را می بندد؛ زیرا با پذیرش هر آموزه ای، حق گسستن ما پایمال می شود. عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، جنبش شك ورزی را از پروسه ی آزاد اندیشی، دور می کنند و با جهت دادن آن، جنبش شك ورزی را در مصرف و مملك خود در می آورند. آن شكی که در عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، زندانی است، البته شكی دروغین و بی خاصیت و منحرف است که نقش انگیزنده به معرفت را از آن زدوده اند. شك باید از مجریات عمیق انسان بچوشد.

ب) - بازمانی و بت سازی

«جمالی» در انبوه پاره - اندیشه های خود، مکرر در باره ی مسئله ی بازمانی و بت سازی، سخن رانده و نشان داده است که پای بستن به هر فکری باعث می شود که وسیع ترین فکر به تنگ ترین و مستبدترین فکر در جامعه تبدیل شود. جایی که حقیقت و ایمان خشك، حکومت می کند، اندیشه، هیچ بُردی ندارد. وقتی که ما نمی توانیم دو فکر مغایر و متضاد را در مغز خود، جمع کنیم یا آنها را در کنار هم بشکینیم، نخواهیم توانست در اجتماع خود با افرادی که دارای دیدگاهها و عقاید گوناگون هستند، مدارا باشیم.

منوع و گوناگونی و فردیت در اجتماع به گشوده فکری و روحیه ی جویندگی، باز بسته است. مغز و روان بسته و متحجر، اجتماع را از داشتن افراد گوناگون و متفکر، محروم می کند. آن که خود را به يك دستگاه فکری یا دینی یا ایدئولوژیکی گرفتار می کند، به ناتوانی ی آفرینشگرانه ی مغز خود، اعتراف آگاهانه و آشکار می کند و چنانچه بکوشد دیگری را نیز به عقاید خود فرا خواند، نازا کننده ی روح و مغز دیگری از آب در می آید و می خواهد که دانسته یا نادانسته، دیگری را در همرنگ سازی ی با خود، به تنفر از آزاد اندیشی سوق دهد.

کلیه ی فرقه های عقیدتی و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، انسان را عادت می دهند که هر چیزی را فقط با میزان ثابت و جاودانه ی آنها بسنجد و در باره اش قضاوت کند و هیچگاه مجریات مستقیم خود را چه از راه واقعیات بیرونی چه از راه رویدادهای درونی، سنجه ی قضاوت قرار ندهد. به همین دلیل، آنها آمادگی ی شکفت انگیزی دارند که پا به پای تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، رنگ و پوست تازه تر و قوی تری به خود بگیرند؛ یعنی اینکه ظاهر عوض می شود؛ ولی اسارت فکری به جای خود باقی است و فرد مومن و معتقد، مزه ی آزادی را نمی چشد؛ زیرا گمان می کند که پوست جدید، نامش آزادی است.

ما با پابستگی به هر فکر یا عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی، ذهن و روان خود را به حالت سنگ خارا در می آوریم. خود را از تجربه ی مستقیم و اصیل واقعیات (چه درونی چه بیرونی) می

گسلیم که روان و جنبان هستند. فکری که در وجود ما، سنگسان شده، ما را از به خود آمدن باز خواهد داشت. مبارزه علیه افکار و عقاید سنگ شده به معنای، مبارزه علیه خود ماست. کیست که چنین مبارزه ای را بر تابد؟ تا زمانی که گهر خود را به جنبش در نیاورده ایم از اسارت افکار و عقاید سنگشده در خود، آزاد نخواهیم شد.

شاید هیچ شیوه ی بریدن از فکر یا عقیده یا ایدئولوژی یا دینی، زیبا تر و ظریف تر و نیرومندتر از بازی کردن با آن نباشد. بازی کردن که روشی دیگر از گسستن می باشد ما را به سوی گشوده فکری سوق می دهد؛ طوری که با دور انداختن عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، هیچگاه حس تحقیر یا نفرت یا فریب خوردن از آنها را نخواهیم داشت. عمیق ترین افکار و عقاید خود را می توان همچون غبار از خود فرو افشانند. از بزرگترین دلبستگیهای خود می توان با زدن بمبسی فرا گذشت. بر فراز سراسر اعتبارات و مقتدرترین مراجع و مقدسات و تابوها می توان چون پرنده ای سبکیال، پرواز کرد. آنان که برای گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به انقلاب و کودتا نیاز دارند، هنوز دوران ابتدایی خود را در بریدن می پیمایند و گسستن از وابستگیها برایشان هنوز دوزخ روح می باشد.

د جمالی، با ژرف نگری در جنب - و جوشهای اندیشه در تاریخ تحولات فکری و روانی و اجتماعی بشر، به این نتیجه رسیده است که تاریخ فکر، گشت - و - گذار کردن در انواع وابستگیهای ذهنی و روحی انسانها، با گامنوردی در ارزشها و افکار و عقاید و ایدئولوژیهای گوناگون و همزمان و همپای با آن، گسستن از تک - تک آنهاست. ما در روند تاریخ، در جنبش گسستن از مذاهب و ایدئولوژیها، نا آگاهانه، روشهای گوناگون گسستن را در عمل به کار می بریم و می آزماییم.

فلسفیدن، کاریست آگاهانه ی روشهای گوناگون گسستن در ذهن و روان می باشد. فلسفیدن، جنبشی است برای بریدن آگاهانه از ارزشهای متحجر شده ی انسانی و تا زمانی که هر متفکر و فیلسوفی می کوشد ارزشهای پوسیده ی حاکم بر ذهن و روان مردم اجتماع را در هم فرو کوبد، موجبی نیز برای بنا کردن منظومه های فکری ندارد.

هر فلسفه ای در مرحله ی منظومه سازی، جنبشی انحطاطی را در خود می آغازد. فلسفه، نگرش بی عقیدگانش؛ یعنی نگرشی است که نمی تواند به عقیده، تبدیل شود و می کوشد که نگرش بماند. هر گونه وابستگی و گرایش به عقیده یا دینی یا ایدئولوژی، زمانی پویا و زنده می ماند که پیوسته، امکانهای گسستن را در خود بیازماید. دین و ایدئولوژی و جهانبینی با میدان دادن به فلسفه ی آزاد (نه فلسفه ی آلتی) می تواند زنده و پویا بماند؛ ولی بدون پذیرش فلسفه ی آزاد، به محسب و خام - باوری تبدیل می شود و سرانجام از پا در می آید.

اگر فلسفه ای، ابزار عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژی بشود ما را از اندیشیدن بازخواهد داشت تا بتواند عقیده و ایدئولوژی و دین را در ذهن و روان ما تقدیس و تمجید کند. تاریخ فلسفه، تلاش انسان برای گسستن و واژگونسازی ی عقاید و افکار و بینشها و ارزشهای استوار و نیز زدودن تقدیسهها و



رهایی از دیدگاههای سنگشده و گریز از خیالات جنون آور و امیدهای کاذب می باشد که ذهن و روان ما را اسیر و بنده ی خود کرده اند.

فلسفیدن، آموختن شیوه ی نبرد با معرفت‌های نیمه مرده و چشم پوشی از رعایت و ملاحظه ی هر چیزی است که در پیرامون ما، ناجنبا و سُست و ویرانگر پا بر جا مانده است. فلسفه و عرفان در پی آنند که با بیرون ریختن لاشه های پوسیده ی عقاید و افکار سترونساز، ذهن و روح انسان را زنده و شاد نگاه دارند؛ زیرا گوهر فلسفیدن، جنبش است که اصلی اهریمنی می باشد. بزرگترین هنر و افتخار فیلسوف آزاد اندیش به آنست که هیچ عقیده و ایدئولوژی و دین یا افکار هیچ فیلسوفی نمی توانند بر آگاهبود و روان او، حکومت کنند؛ زیرا وی خویشاندیش است و جستجوگر.

(۳) نقش اسطوره‌ها (= بُندادها) در روند فلسفیدن

در جهان ارتباطی - تکنیکی - اینترنتی امروز به نظر می‌رسد که اسطوره (= بُنداد) ها به گذشته‌ای بسیار دور تعلق دارند و با زندگی‌ی روزمره‌ی انسان، هیچگونه نقش و مناسبتی ندارند. اما چنین نظری بسیار خام است؛ زیرا نقش اسطوره (= بُنداد) ها در مناسبات بشری از آغاز شکل‌گیری زندگی جمعی انسانها تا امروز و فرداها همچنان زنده و پویا و تعیین‌کننده‌ی رفتارها بوده است و گسترش روشها و امکانات علم، تأمیری در کرد و - کار اسطوره (= بُنداد) ها نخواهند داشت.

در نگاه نخست، بسیاری از مدعیان پژوهش علمی، اسطوره (= بُنداد) ها را به نام افسانه یا قصه یا موهومات یا خیالباقیهای بشر قلمداد می‌کنند. آنها را پدیده‌ای می‌شمارند که نمی‌توان همچون دیگر پدیده‌های طبیعی آزمایش کرد و به ساختارشان پی برد.

د جمالی، می‌اندیشد که اسطوره (= بُنداد) ها از واقعیت‌های ملموس و معین و بسیار ژرف پیرامون انسانها و نیز از اعماق احساس و خیالها و رویاهای انگیزنده‌ی انسان، سرچشمه می‌گیرند و به علم، هیچ ربطی ندارند. اسطوره (= بُنداد) ها پیوسته در تلاشند تا بیانها و گفتارهایی را در باره‌ی واقعیت رازآمیز آشکار کنند و هستی‌ی آنها را نباید به چیزی دیگر نسبت داد؛ جز به گوهر خود آنها.

اسطوره (= بُنداد) ها نه اختراع هستند نه تصویر خیالی یا افسانه‌ای برخاسته از چیزی عجیب و غریب. محتوای هر اسطوره (= بُنداد)، آنقدر عمیق و گوناگون و لایه - لایه و غنی و چشمگیر است که به تنهایی می‌تواند معنای خودش را در گوهرش حمل کند و آن را وا تاباند و برای پی بردن به بُنمایه‌های آن به توضیح و مشکل‌گشایی از راه مفاهیم علمی نیازی نیست؛ زیرا اسطوره (= بُنداد)، خود واقعیت یا به عبارت دیگر، ژرفای دگوهریک، هستی است که یکی از عناصر خیره‌کننده و معنایی آن، شگفتی می‌باشد.

سرچشمه‌ی برداشت اسطوره (= بُنداد) ای، شایان تفکر ژرف است؛ زیرا از معنای پدیده‌ها و اشیاء، ریشه می‌گیرد. به این شکل که اشیاء و پدیده‌ها، هر روز، معنایی کاملاً تازه و جدید می‌دهند با آنکه همانی هستند که قبلاً بودند و معنای‌ی جدید آنها زیر ضرباهنگ سر-اندیشه‌ای [= ایده] دیگر می‌آیند که به انسان امکان می‌دهد تا از اشیاء و پدیده‌ها، برداشت دیگری داشته باشد سواى برداشتی که پیشتر داشته است. در حالیکه بنیان علم، سازمان دادن تجربیات بشری در سلسله‌ای از مفاهیم است که در اثر تک‌بُعدی بودن معنای آنها می‌کوشد واقعیات را به شیوه‌ای مجریه کند که در مفاهیم تک‌بُعدی بگنجند. بدینسان رابطه‌ی واقعیت با مفهوم به تنگ‌سازی‌ی واقعیت و گرفتن تنوع و طیف از واقعیت می‌انجامد؛ ولی اسطوره (= بُنداد)، سازمان دادن مجریه‌ای است که از واقعیات، انگیزخته و در تصاویر گنجانیده می‌شود. بعضی از تصاویر به مفاهیم بسیار نزدیک هستند؛ یعنی ابعاد کمتر و طبعاً روشن‌تری

دارند. تنوع و سرشاری و طیف که گوهر هر واقعیتی هست با تاریکی سر- و - کار دارد و تاریکی را می توان از کثرت زدود. روشناسازی واقعیات در مفاهیم علمی، پیوسته با نفی کثرت و تنوع و طیف، همراه است.

«جمالی» بر این اندیشه است که درک جهان را از راه مفاهیم نمی توان بطور مطلق، جانشین درک جهان از راه تصاویر کرد. فلسفه ای که بر مفاهیم بنا شده باشد، تصاویری آشکار یا پنهان در خود دارد؛ همانطور که اسطوره (= بُندان) ها در کنار یا در پسزمینه ی تصاویر، مفاهیم را پنهان دارند. جدا کردن علم از اسطوره (= بُندان) به چالش علم و اسطوره (= بُندان) انجامید؛ ولی امروزه، فراسوی این مرحله هستیم و می توانیم علم و اسطوره (= بُندان) را باز در کنار یکدیگر به کار ببریم. مسئله، انتخاب علم یا اسطوره (= بُندان) (مفهوم یا تصویر) نیست؛ بلکه اینست که در کدام دامنه از معرفت باید تجربیات علمی را به کار برد و در کدام دامنه، اسطوره (= بُندان) را. یا اینکه در کدام دامنه می توان از پیوند آن دو به هم، بهره برد. بنابر این در کنار روش علمی که دیالکتیک میان واقعیات و مفاهیم است، ما بی نیاز از روش اسطوره (= بُندان) ای نمی شویم که دیالکتیک میان واقعیات و تصاویر هست. منحصرکردن درک دنیا از راه مفاهیم، غنای تجربیات و واقعیات را نابود می کند. همانسان که درک دنیا و انسان و واقعیات و زندگی از راه تصاویر، کاستیهایی دارد، درک دنیا و واقعیات زندگی از راه مفاهیم نیز کاستیهایی دارد.

در بطن افسانه ها، انسان، آرزو می کند که اندیشه یا خیالی در آنی کوتاه و در صحنه ای کوچک از میدان واقعیات، حقیقت یابد. افسانه ها با آرزوهای عمیق و ناشناخته ی بشر، پیوند تنگاتنگ دارند. افسانه ها به انسان، آرامش روانی خاصی می بخشند و ذهنیت فرد را از انباشتگی و درهم پیچیدگی ی فشارهای فکری، لحظه ای آزاد می کنند و امکان آن را نیز دارند که به شکل ناگهانی به خواست و نیاز انسان، وا گردانده شوند و بخواهند که مناسبات جامعه ی بشری را تغییر بدهند. افسانه ها می توانند ویژگی ی معنایی به خود بگیرند و دارای دو چهره ی تاریک و روشن باشند. آنها می توانند روند تفکر را که با پدیده ها و مفاهیم، سر- و - کار دارد، به گوشه ای برانند و تخیل انسان را به کار اندازند تا انسان را در حالت بیداری به دامنه ی رویا و خیال ببرند.

آرزوهایی که در روان و مغز انسانها سرکوفته شوند و به واقعیات نپیوندند، در افسانه ها به شکل مفهوم یا تصویر کامل، پدیدار می شوند و به ابزاری وا گردانده می شوند که قادر است از واقعیتهای روزمره و حاکم بر ذهنیت و روان اجتماع، انتقاد کنند. پیوند آرزوها با افسانه ها، خواستی است که در د پیش- آگاهبود، انسان، نهفته است و هنوز به آگاهبود انسان، راه نیافته است؛ ولی در سپیده دم آگاهبود به سر می برد.

آرزوها همچنین فقط بیانگر خواست فروکوفته و برآورده نشده نیستند؛ بلکه نوید دهنده ی خواستههای تازه ای هستند که در آینده از افق واقعیات سر بر خواهند زد. معنای آرزوها، آمیختگی ی خواست بازداشته شده و آستن به زاییده شدن است که هنوز در واقعیات دوران، ناپیدا و بر آورده نشده

است. از راه افسانه ها می توان پنهان از حکومتگران نالایق و ستمگر و نیز عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، در دل مردم، تخمه ی آرزوها را پراکند و آنها را به آرزو کردن ترغیب کرد؛ یعنی آرزوهایی که می توانند به خواستهای فردی - اجتماعی واگردانده شوند. آرزوها، بسیار فراخ دامنه و نامعین و رنگارنگ هستند و می توانند به شکل ایده آلهای ژرف و پُر مایه، روزی از خاک جامعه سر بر آورند. انسان، چشمه ی افسانه آفرینی است و در اعماق وجودش، افسانه ها را دوست می دارد. در اصل، زندگی در افسانه هاست که پیدایش می یابد و حقیقت در افسانه ها، گم شده است. به همین دلیل است که انسانها در افسانه ها به دنبال حقیقت گمشده ی خود می باشند و این راز افسونگری افسانه ها می باشد که هم در راه زندگی، دام می گسترند هم جاذبه ای پر قدرت هستند برای زندگی. واقفگرایان، افسانه ای را که افسونگر است به نام دروغ و پنداشت خام و چیزی ساختگی، بدنام و بی ارزش می کنند تا حقیقت آرزوهای بشری را از آن بگیرند.

یک تفاوت افسانه با اسطوره (= بُنداد) آنست که افسانه، حقیقتی است که اگر چه از لحاظ آموزه ی ایدئولوژیکی یا دینی ی حاکم بر ذهن و روان مردم، دروغ و ساختگی خوانده می شود، مجاز است به خیال مردم راه بیابد و در دامنه ی تنگی (در میدانی که نشانگر جداسازی ی آن از پهنای زندگی است) در نظر گرفته شود؛ ولی با آگاهی داشتن از اینکه دروغ و ساختگی است.

اسطوره (= بُنداد) که در زبانها و فرهنگ ایرانی به آن، دَین - دَهن - دَهنس، میگویند، بیان روند آفرینش از بُن و بیخ گوهر وجودی خویش است. انسان در فضای اسطوره (= بُنداد) در جُست - و - جوی بُن زندگی می باشد. در آن جا حقیقت را می جوید؛ ولی همین که اسطوره (= بُنداد) به افسانه بودن مَتَم شود، این ویژگی را از دست می دهد و زشت و مسخ می شود. تحقیر کنندگان و مسخ سازان اسطوره (= بُنداد) که می کوشند اسطوره (= بُنداد) ها را به افسانه، تقلیل دهند در اصل، در خدمت قدرتهای بی لیاقت و ستمگر حاکم بر اجتماعند که برآنند حقیقت یا آموزه ی خود را بر ذهن و روان مردم، چیره کنند. آنها وجود حقیقت افسونگر را در اسطوره (= بُنداد) ها تاب نمی آورند و آن را به افسانه بودن تقلیل می دهند. تحوّل و تقلیل اسطوره (= بُنداد) به افسانه، یک مبارزه است. ایدئولوژی و دین قدرخواه، اسطوره (= بُنداد) را به نام افسانه، بی ارزش می کند. پیامد چنین کاری آنست که حقیقت اسطوره (= بُنداد) ای از این به بعد در میان افسانه ها پنهان می شود؛ در نتیجه از کشش اسطوره (= بُنداد) به دلیل آمیزش با افسانه ها کاسته خواهد شد.

دجمالی، در بازشکافی ی مغزه ی اسطوره (= بُنداد) های ایران، سنگ تمام گذاشته است. وی کاری را آغازیده است که هیچکس در تاریخ ما از لحاظ فلسفی به این وسعت و پُرمایگی به آن نپرداخته است. وی از راه کاوشها و ژرف - تگریهای دلیرانه اش در باره ی اسطوره (= بُنداد) های ایران به این نتیجه رسیده است که انسان، اثری و کرداری و محصولی و فکری را می پسندد و از آن یاد می کند که به او جان می بخشد و او را نیرومند و جوان و زایا و بارآور می کند؛ زیرا یاد از آن عمل و فکر در روان

انسان، جان را جادو می کند. یاد کردن، جوان و زاینده شدن است. اسطوره (= بُنداد) های هر ملتی، نقش اصلی خود را در همین از سر جان بخشیدن به مردم جامعه و جوانسازی ی روحیه ی آنها ایفا می کنند. اسطوره (= بُنداد) ها، جان و روان و زندگی انسان را به باززایی، جادو می کنند.

بُن هر انسانی بر شالوده ی خویشزایی و آفرینندگی استوار است. مفهوم خویشزایی در تفکرات د جمالی، بدین معناست که انسان بایستی مبانی ی آگاهبود خود را به دست خویش پی بریزد و بر شالوده ی مجریه ها و احساس و استمدادها و تواناییهای خودش رفتار کند. یاد از بُن، در اصل، گرایش به سوی بُنی است که فراسوی تاریخی می باشد از بهر خویشزایی آگاهبود. انسان در هر جای تاریخی و زمانی و اجتماعی و سیاسی که باشد از بُن خود، یاد می کند. زندگی، مایه و بُن است. نسل حاضر، بُن و مایه است برای آفرینندگی.

نخستین تجرئیات مایه ای با ما، رابطه ی انگیزندگی دارند. تاریخ و سنت و گذشته و میراث فرهنگی و آثار دینی و علمی و باستانی، همه در نقش انگیزنده هایی هستند که می توانند بر نسل زنده ی معاصر تأثیرگذار باشند و ما را زاینده بار آورند؛ نه آنکه ذهنیت و روان ما را متعین بکنند و با ما رابطه ی حاکمیتی داشته باشند.

د جمالی، مناسبات ما را با نسلهای گذشته، اینگونه ارزیابی می کند که ما اکنونیان، مایه و جان خود را هستیم و تابع تاریخ و سنت و فرهنگ و اعتقادات و نیز تابع اندیشه های حقوقی و دینی ی نسلهای گذشته نیستیم. بُن اسطوره (= بُنداد) ای، با نخستین رویدادهای تاریخی در جامعه ی خود، فرق اساسی دارد. هر چیزی که در تاریخ، آغاز، شمرده می شود، برای ما، بُن به حساب نمی آید. گذشته و سیر تاریخ و فرهنگ و فلسفه و دین و گفتارهای پدران و نیاکان ما، ذهنیت و روان ما را متعین نمی کنند، به ما صورت و هدف نمی دهند؛ بلکه آنها درختانی از بُنها بوده اند که به ما از نو، تخمه می دهند. ما پوسته و خاشاک آنان را دور می ریزیم و مغزه ی آنها را اخذ می کنیم و باز می پروریم. آن تخمه های فکری را که آنها به ما می دهند برای ما فقط حکم و یاد - انگیزنده، را دارند.

ما با یاد از گذشته و تاریخ و سنت و فرهنگ و دین فقط به خویشزایی، انگیزخته می شویم. توجه به اندیشه ها و یادمانده های آنها برای یافتن نیروهای انگیزنده است؛ نه برای وراثت ممانیت گذشته و حمل آن بر ذهن و روانمان. مهم نیست که اسلام و زرتشتیگری و مارکسیسم یا تمدن باختر زمین، چه بوده اند و چه چیزهایی را با خود به سرزمین ما آورده اند و چه به جا نهاده اند. مهم اینست که ما از کدام عناصر و زمینه ها به تفکر و خویشزایی، انگیزخته می شویم. ما باید چیزهایی را در آرا و کردار گذشتگان بجویم و بیسندیم که ما را به آفرینش آگاهبود خویش یانگیزانند.

هسته ی تجرئیات گذشتگان می توانند امکانهای انگیزندگی را در ما و در آیندگان، ایجاد کنند. هسته ی تجرئیات نیاکان ما، مایه ای هستند که از نو، جوانه می زنند. اسطوره (= بُنداد)، دُرُست، بُن یا مایه ی تجرئیات را به ما می دهد. امکانهای به یادگار مانده از گذشتگان، انگیزشی هستند برای

جُست - و - جوی پیدایش آگاهبود خود. اکنونیان می کوشند و می جویند تا امکانهای نهفته و تاریک را در دوران خود، واقعیت ببخشند.

«جمالی» در روند تفکرات انگیزشی ی خود، پی برده است که بیش از هزار سال است که اسطوره (= بُنداد) های سامی، سدّ عظیمی در راه بازگشت اسطوره (= بُنداد) های ایرانی بر افراشته اند و این روزها نیز اسطوره (= بُنداد) های یونانی در قالب روشها و آموزه های جامعه شناختی و اقتصادی و سیاسی اقتباس کرده؛ نه انگیزخته شده، از سرزمینهای باختر زمین برآند که این راه را به شکلی دیگر ببندند. به همین دلیل، او تاکید می کند که تصاویر و نمادها در اسطوره (= بُنداد) های ایرانی باید به معرفت و موسیقی و ادبیات و رقص و نقاشی و پیکرتراشی و تئاتر و فیلم، راه بیابند تا امکانهای ژرف و تأثیرگذار خود را پدیدار کنند. اسطوره (= بُنداد) های ایرانی برای رستاخیزشان نه تنها با اسلام رویارو می شوند؛ بلکه همچنین شیوه های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی غرب را نیز کنار خواهند زد که در درون خود، از اسطوره (= بُنداد) ها و بُنمایه های فرهنگ یونانی - مسیحی انباشته هستند.

الف) - تصویر انسان در فرهنگ ایرانی

ایده آل ایرانی از تصویر انسان، «جمشید جم» هست. این ایده آل از ژرفای گوهر ایرانی، تراویده و زاییده شده است. معرفت جمشیدی که شناختن دردها و بندهای انسان در گیتی و نیز کشف چاره ی دردها و یاری دادن انسان برای آزاد شدن از گرفتاریها و بندها از راه کاربست خرد باشد، بزرگترین ایده آل سیاسی و حکومتی مردم ایران هست و خواهد ماند. در بطن فرهنگ ایرانی، انسان باید به اراده ی خود تمکین کند و با خرد خود که کلید همه ی بندهاست، دردها را بزدايد و خوش بودن را برای همه ی انسانها در گیتی ممکن سازد.

پیام ایرانی، بسیار بشر دوستانه است. ایرانی می خواهد که همه ی انسانها برای آفریدن بهشت بر روی زمین با هم، همکاری کنند. این ایده ی بلند پایه می تواند ما را به اندیشه های بزرگ اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی بیانگیزد. ایرانی، بزرگترین وظیفه ی حکومت را رُدودن دردها و خوشباشی در گیتی با تمکین به خرد مهرگستر انسانی می داند و از همان نخستین روزهای شکوفایی فرهنگش، فرمانروایی گیتی می خواسته است.

«جمشید جم»، همه ی مردم را از راه نیروی انگیزنده ی فرّ خویش، جوان می کند. وی که آغازگر فرهنگ است، نیروی شاداب کننده و جوانسازنده دارد. همه ی مردم را باید به شادابی ی جوانی انگیزد تا بتوان به فرهنگ جمشیدی رسید. ایرانی بودن؛ یعنی فرهنگ جمشیدی داشتن. از روزی که حکومتگران بی لیاقت و ستمگر در همداستانی با موبدان قدرت طلب تلاش کردند «جمشید جم»؛ یعنی نخستین تصویر ایده آلی فرهنگ ایران را تبعید کنند، مباحی و حقارت بر ذهنیت

و رفتار و روان ایرانی چیره شد. برای رستاخیز فرهنگ ایران باید تصویر جمشید جم، باز از نو در ذهنیت و روان ملت ایران از ناآگاهبود به آگاهبود راه یابد. سر-اندیشه‌ی «فر» با «تصویرجمشید جم»، گره خورده است و نیروی کششی‌ی جوانسازنده دارد. در اصل، تراویدنی و آبی می باشد و مانند آب با جان بخشیدن، روان انسانها را تر و تازه می کند.

تصویر انگیزنده‌ی جمشید، دارنده‌ی نیروی تازه سازنده و جان بخشنده و جوانی آور و آهنگسازی است. ایده آل کشور پروری و جهانپروری، ایده آل همیشگی‌ی ایرانی می ماند تا جهانی بسازد که همه در آن، جوان و شاداب باشند؛ زیرا جوانی، دلیر بودن در خویشاندیشی و پروردن و ساختن بهشت در گیتی به دست خود و خواست خود است.

«جمالی»، بر این اندیشه است که ایرانی، خویشکاری‌ی گوهر خود را در این می دانسته است که میان ملل جهان، نماد مهر و آشتی باشد. مهرورزی در میان ملل و آشتی دادن آنها بدون زورگویی و قدرتمورزی، ایده آل ایرانی است. ایرانی در پی آن بوده است که بدانند چه می تواند باشد و چه می خواهد باشد. به همین سبب، هر لحظه در جست و - جو می باشد و آرزو می کند، چیزی باشد که نبوده است. بدینسان هیچگاه صورتی از قبل، نداشته و ندارد. کشیدن یک صورت از انسان، سبب طرد آزادی شده است.

هر اخلاق و حکومت و نظام و قانون و فلسفه و علم و دین، تصویری نهفته از انسان در خود دارد و با آشکار کردن آن تصویر ایده آلی است که می توان دید آن اخلاق و حکومت و قانون و فلسفه و دین و علم می خواهد انسان را به چه شکلی درآورد. باید برای دگرگون ساختن نظامهای سیاسی و حقوقی و اقتصادی و اجتماعی و دینی، تصویر دیگری از انسان در ذهنیت و روان مردم، ریشه بدواند. در ایران، تصویری [= تصویر جمشید جم] ورای عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب از انسان وجود دارد که پیشینه‌ی بسیار کهنسالی در ژرفای روان ایرانی دارد و ما می توانیم بر پایه‌ی این تصویر ایده آلی، حکومتی بیافرینیم که ورای عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب باشد. تصویر انسان سرشار یا انسانی که از مرز افکار و اعتقادات و دیدگاهها و منافع و امتیازات خود فرامی گذرد یا انسانی که گوهر خود را در سرنوشت سازترین موقعیتها فرامی افشاند، می توان دید که چهره‌ی همان خدای بی صورت را دارد. بدون چنین تصویری از انسان نمی توان آزادی را در جامعه به واقعیت واگرداند. «جمشید جم»، فرزند سیمرغی است که به قول «عطار نیشابوری»، هر تصویری از او، سواى خود اوست.

«جمالی»، در روند بازشناسی‌ی تصویر انسان در فرهنگ ایرانی تاکید می کند تا تصویری از انسان در ذهن و روان مردم، ریشه‌ی ژرف ندوانیده باشد و برای آنها در هر موقعیتی از زندگی، حضور مداوم ذهنی و روانی نداشته باشد، اصول و قواعد و مبصره‌های حقوق بشر، بی محتوا خواهند بود. وی می گوید در هر انسانی به طور کلی، ویژگی‌ی جهاننداری و شاهنشاهی و نیرومندی هست. بدین معنا که «فر» از هر انسانی می تابد و می تواند سرچشمه‌ی پیوند دهنده‌ی انسانها به همدیگر و همچنین سرچشمه‌ی

نظم و حقوق و معرفت باشد؛ زیرا از گوهر انسان است که معرفت و حقیقت و حقوق و قوانین و نظم سیاسی می‌روید و فرا می‌جوشد.

فرهنگ جهان آرای ایران، حکم و امر را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بلکه انگیزش را شیوه‌ی دژست فرمانروایی می‌داند؛ زیرا به آزادی در گوهر انسان، یقین دارد. انسان آزاد منش، انسانی است که فقط به انگیزش نیاز دارد. برترین آرمانهای فرهنگ ایرانی، «مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی»، هستند. راستی، پیدایش گوهر انسان در آزمایش و فریب است. پیدایش گوهر خود در اجتماع و سیاست و دین، درد آفرین است؛ زیرا نیک بودن فردی، پیامدش سوگمندی است. برای پیدایش نیکی از گوهر خود باید درد کشیدن را پذیرفت. پیدایش هنرهای فردی با حکومت و نهادهای دینی و اقتصادی و اجتماعی و قانونی ی‌مسلم و مطلق پنداشته شده، سازگار و همخوان نیستند.

انسان در فرهنگ ایرانی، پیوند دو گونه خرد (خرد/انگیزنده و خرد گسترنده) است و منش این دو خرد گوناگون با هم و پیوندهای متفاوت و گذرای این دو خرد هست که مسئله‌ی کلیدی تفکر می‌باشند. مسئله برای ایرانی، نفی و زدودن و سرکوبی یکی از این دو خرد نیست؛ بلکه همتازی این دو با هم است. بدون منش و آمیزش این دو خرد، انسان و فرهنگ، آفریننده نمی‌شوند.

در فرهنگ ایرانی، هر انسانی بر شالوده‌ی گوهرش، بزرگی جو است و جستن بزرگی خود، چیزی سواي رویش انسان از تخمه‌ی وجودش نیست. بزرگی جویی، يك تلاش درونی و رویشی و زایشی برای یافتن و پدیدار کردن چهره‌ی ناپیدا و نامعلوم خود است. تلاش برای گستردن خودی است که در تاریکی هست. انسان، بُنی هست که غنای گوهری دارد. به همین سبب، گوهر او، تاریک است و معرف ناپذیر. معرف انسان که به روشهای تحقیقی بازسته است، بی‌کم و - کاست، تنگ و محدود می‌باشد.

«جمالی» در کنکاشهای خود در باره مسئله‌ی مهر و منش آن با داد، استدلال می‌کند، انسانی که سیاست و حکومت باید با او شروع شود، برایش مسئله‌ی انتخاب میان گزند ناپذیری جان و زندگی یا داد به معنای کیفر، طرح می‌گردد. نقش اساسی حکومت، پروردن همه‌ی جانها در این گیتی و نرساندن گزند به هیچیک از جانداران است. فرمانروا بایستی پروردگار باشد؛ زیرا خرد سیمرغی و فرهیخته در منش میان دو ارزش داد و مهر یا داد و قداست جان در بُن بست قرار می‌گیرد.

بن بست خرد در ناممکن بودن ترکیب دو ضدّ یا دو ارزش با هم، سبب برخورد وجودی یا برخورد بُنمایه‌ای و تخمه‌ای و گوهری انسان می‌شود. انتخاب داد به معنای کیفری فقط به طور کوتاه و گذرا، ممکن است؛ ولی بلافاصله بایستی به مهر (به اصل قداست جان) و به داد به معنای آفرینش و آفرینندگی بازگشت. گزینش اصلی، مهر است. فقط این گزینش می‌تواند با اقدامات دادگرانه‌ی محدود و کوتاه، کارگذار شود، آنهم به شرط آنکه داد کیفری به هدف نگاهداری مهر و پرورش جان باشد. فقط آن کیفر و جزایی پذیرفته می‌شود که آماجش، مداوم مهرورزی باشد.

حکومت و سیاست، موقمی حَقَّائیت دارند که تنش میان داد و مهر، با برتری دادن اصل مهر، پایان پذیرد؛ زیرا زمانی که داد در موقفه ی کیفری و جزایی و بالاخره در معنای عدل توزیمی نمودار شود، در مسئله ی سیاست و حقوق و اقتصاد با مهر و قداست جان در تضاد قرار می گیرد و این تضاد، تضاد حکومتی و سیاسی است که بر آنست برای کیفر دادن یا دادگزار، جان را بیازارد .

در فرهنگ ایرانی، خوبی (= بهی) آنست که بهمنشی (= به خرد) ما بتواند اعداد را در اجتماع بطور آفریننده به هم پیوند دهد و بدی آنست که خرد ما نتواند اعداد را در اجتماع و تاریخ بطور آفریننده، پیوند دهد. بدی در اثر این ناتوانی پدید می آید. بهمنشی که همان نیروی همبستگی را می باشد، مهر است و بدون بهمنشی نمی توان داد را آفرید. مسئله ی ایرانی، برگزیدن میان خوب و بد نیست؛ بلکه اولویت مهر برای ایرانی، بدیهی و تزلزل ناپذیر و تمییر ناپذیر و نسبی ناشدنی است. قداست جان برای او، يك اصل مطلق است. مهر و داد یا با هم، همبسته اند یا با هم یکسانند. در اخلاق ایرانی نمی توان میان مهر و داد، یکی را انتخاب کرد؛ بلکه مهر، گوهر اصلی است. قداست جان، گوهر است؛ نه ارزشی. مهر، گوهر اصلی انسان هست و داد، روند گسترش مهرورزی است.

«جمالی» بر این اندیشه است که داد در آغاز، روند آفرینش بوده است که با پیدایش، سر- و - کار دارد. گوهر هر چیزی و فردی و واقعه ای، زمانی پدیدار می شود که از دیگر چیزها و افراد و وقایع، مشخص و متمایز و جدا شود؛ یعنی با هم، مرز پیدا کنند. به عبارت دیگر، از هم، گسسته و بریده شوند. هر چیزی را که داد در پیدایش، از هم بریده و پاره کرده، مهر باید باز به هم پیونداند. بنابر این، تقسیم و کثرت و اختلاف و تنش و مشخص و افراد و خویشیابی باید به سطحی ارتقا یابد که نیروهای پیوند دمی، دوباره همدیگر را باز یابند تا داد، واقعیت پذیر شود. بدینسان خرد سیمرغی انسان که کلید همه ی بندهاست، باید داد را اجرا کند؛ یعنی اینکه انسان، دادورز و دادگستر و داور باشد. داوری کردن (با قضاوت کردن فرق ریشه ای دارد)، پیوند دادن چیزهاییست که در قضاوت کیفری و جزا دادن از هم پاره و جدا می شوند.

ایرانی بر این آرمان ژرف خویش قرنہاست که پا می فشارد و ایستادگی می کند تا دادورزی ی فرمانروایان دارنده ی فرّ و سزاواری فردی، سرانجام به مهرورزی بیانجامد. هر اندیشیدنی و هر داوری، بریدن مفاهیم و واقعیات و انسانها از هم است که تبعیض و امتیاز و شکافتگی می آورد و باید از راه منیدن (= منش به) همبستگی آنها را شتاب بخشید و آنها را به هم پیوند داد. قضاوت کردن در دادگاههای جزایی باید با برتری ی مهر، کیفرداد انسان مجرم را مشخص کند؛ نه آنکه قضاوت و جزا و کیفرداد به نفی مهر بکشد و اجرای قانون، مهرورزی و پیوندهای اجتماعی را نابود کند.

استوار ماندن بر مهرورزی و اجرای داد به رغم هجوم همه ی میره بختیها و بلایا چه از سوی خودی چه از سوی بیگانه و نیز به رغم قدرتورزی مرجعیتهای معتبر اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، ایده آل ایرانی است. رسالت ایرانی، پیوند دادن مهرورزی و دادگری و خردورزی و نیرومندی روانی و نیز

برتری دادن آنها بر هر گونه جنگ و خونریزی و مبارزه و ستیز می باشد. ایرانی می داند که تنها با داد نمی توان مسائل اجتماعی و سیاسی را حل و فصل کرد؛ بلکه به مهر و همبستگی نیز نیاز است. دادگری بدون مهرورزی ناممکن است و مهر در اجتماع، فراتر از اصل داد است؛ زیرا برای تقسیم عادلانه ی يك چیز میان انسانها، هم آن چیز را باید برید و هم مردم را از یکدیگر گسست و مك - مك کرد؛ ولی نه مردم را می توان تقسیم کرد نه می توان خوشی ی مشترك اجتماعی را به میلیونها قسمت، پاره کرد؛ زیرا از بریدن، رشک و آز، پدید می آیند.

در فرهنگ ایرانی، حکومتی حَقانیت دارد که حکمرانانش نیروی پیوند دهنده ی اضداد را داشته باشند؛ زیرا با پیدایش گهر افراد است که اختلاف و تنش و کشمکش نیز به وجود می آید. به همین سبب، داد باید نقش دومش را به عهده بگیرد که پیوستن پاره ها و شکافته ها و منفرد ساخته ها و مختلف شده های عقیدتی و قومی و فکری می باشد. حکومتگران با واقعیت دادن به عدالت توزیعی، مردم را از هم می گسلند و متمایز می کنند؛ ولی در حقیقت، نقش اصلیشان را که پیوند دادن گسستگیها و پارگیهاست نیز باید عملی کنند تا حَقانیت حاکمیتشان از سوی مردم، تضمین شود.

ب - پیشینیان و افکار مایه ای

فرهنگ ایرانی، تصویری، سوای تصویری که باختَر زمینیان در تئوریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خود، ارایه داده اند از انسان ارایه می دهد. اینکه اساطیر دانشگاهی ما در رویارویی با گنجینه ی فرهنگی ی ایرانزمین، سراسر فعالیتهای قلمی ی خود را در چارچوب لغت شناسی و پژوهشهای دستور زبانی، مقید و محدود می کنند، مانع آفرینندگی ی گهر خودشان از مایه های فرهنگی ی ایران می شوند. آنها با چشم دوختن به مرجعیت علمی و تحلیلی ی باختَر زمینیان، انگیزخته شدن از بُنپارهای فرهنگی ی جامعه ی خود را غیر علمی (!!) ارزیابی می کنند. در کنار آنها، ایرانشناسان بیگانه نیز از نیرومندی ی فراگسترده ی فرهنگ ایرانی می هراسند و به همان مباحث لغوی اکتفا می کنند؛ زیرا آنها با فرهنگ ایرانی، رابطه ی رستاخیزی ندارند.

در بازکاوی و تاویل اسطوره (= بُنداد) های ایران، نیاکان ما در مصاویر اسطوره (= بُنداد) ای، به بسیاری از تجربیات اصیل و مایه ای خود، پیکری زیبا و چشمگیر داده اند. درك فراگیر حقیقت انسانی به نوسان میان خرد و خیال یا مفهوم و تصویر، نیاز دارد. چنین است که آنها بسیاری از تجربیات مایه ای را در اسطوره (= بُنداد) ها باز تابانده اند. اسطوره (= بُنداد) هایی که سرشار از اندیشه های فلسفی هستند. بر عکس پنداشت باطل کسانی که با تفکر اسطوره (= بُنداد) ای - فلسفی، هیچگونه آشنایی ندارند، مفاهیم و مصاویر و نیز خرد و خیال، دو دامنه ی بریده و جدا از هم نیستند؛ بلکه در هر تصویری، تخمه هایی از مفاهیم، پاشیده شده و در هر مفهومی، زمینه ای ناپیدا از مصاویر، پنهان شده است.

در حقیقت، تفکر فلسفی در زهدان اسطوره (= بُنداد) ها آغاز می شود. تخمه ی فلسفیدن، پیش از آنکه انقباطی ویژه برای اندیشیدن بشود در زهدان اسطوره (= بُنداد) ها پرورده و بزرگ شده است.

مایه های فرهنگی و هنری و دینی و فلسفی و حقوقی هر ملتی در مصاویر اسطوره (= بُنداد) هایشان، پدید آمده اند و راه گذر از تصویر اسطوره (= بُنداد) ای به مفاهیم فلسفی فقط با تأویل انگیزنده به تفکر آن مصاویر، امکانپذیر است. تفکر فلسفی ی ایران، بدون مایه گرفتن از اسطوره (= بُنداد) های ایران، اعتبار نخواهد داشت. فلسفه ی ایرانی باید بر مصاویر اسطوره (= بُنداد) های پُر مغز و سرشار از غنای فکری مردم مبین ما استوار شود تا کارکردهای اجتماعی و کشوری و جهانی داشته باشد.

«جمالی»، سیمای انسان را در فرهنگ ایرانی، بسیار ظریف و دقیق از لابلای متون درهم ریخته و تاریک و معنایی هزاره ها بیرون کشیده و آنها را در ذهن و روان خودش، پروریده و مغزه ی فکری آنها را از نو، به کلام در آورده است. ملتهای بزرگ و کهنسالی همچون مردم ایرانزمین، هزاره ها بر شالوده ی تجرّیّات مایه ای ی خود زیسته اند. تجرّیّاتی که در اسطوره (= بُنداد) ها باز تأیید شده اند و تا امروز از گزند زمان در امان مانده اند.

انسانها به پشتوانه ی آگاهبود تاریخی نزیستند که اندیشه ای نو - پرداخته می باشد که از دوران دکنورگه ویلهلم هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م)، به این سو، شکل گرفته است. اینکه ما نمی توانیم باور کنیم که اسطوره (= بُنداد) هایمان محتویات غنی و عالی دارند، همه برخاسته از ناباوری به خود و ناباوری به ژرف فرهنگ ایران و ناباوری به شعور و فهم پدران و نیاکانمان است. تجرّیّاتی که در اسطوره (= بُنداد) ها نهفته اند، تجرّیّات کلّ مکت است؛ نه تجرّیّات خصوصی ی یک فرد یا شخصیت تاریخی. اسطوره (= بُنداد)، زاییده ی تجرّیّات مایه ای مکت است؛ نه ساخته و پرداخته چند نفر از برگزیدگان جامعه. هر تصویر اسطوره (= بُنداد) ای، آینده را بیشتر از سراسر وقایع تاریخی متعین می کند.

فرهنگ مکی که در هر جامعه ای می روید و از تجربه ها و روان و مغز مردم می جوشد، در مصاویری درک می شود که در چارچوب اسطوره (= بُنداد) ها، پروریده شده اند. تنها جایی که می توان مصاویر اسطوره (= بُنداد) ای را فهمید و به ژرف آنها راه یافت، زمین روان انسانهایی است که اسطوره (= بُنداد) ها از آن، ریشه گرفته اند؛ یعنی حقیقتی که ما اکنونیان باید با میز بینی تمام در برابر دیدگان خود داشته باشیم.

اسطوره (= بُنداد) ها در آغاز زندگی مردم هر جامعه ای، تلاشی بودند برای محسوس کردن درک کلی از جهان و زندگی؛ زیرا مفاهیم راسیونالیستی هنوز برای کاریست اندیشه، آماده نبودند و در نتیجه، انسانها از مصاویر استفاده می کردند. تجرّیّات مایه ای را به طور کلی، هیچگاه نمی توان در مفاهیم کامل و بی عیب و نقص گنجانید. فلسفه، تکرار همان جنبش نخستینی است که در دامنه ی اسطوره (= بُنداد) ها، متصور شده بود. فلسفه، مادر تمام تفکراتیست که در دامنه ی مفاهیم، صورت می گیرد.

گوهر فلسفه و اسطوره (= بُنداد) را به دشواری می توان از هم جدا کرد و در گستره ی فرهنگ ایران،

این دو، تا کنون از هم جدا ناپذیر مانده اند و آنگاه که تفکر فلسفی از سر جبر و ناچاری از اسطوره (= بُنداد) و دین جدا شد، آخرین پایگاه خود را در شعر یافت. هنوز که هنوز است زنده ترین و اصیل ترین تفکرات فلسفی ما را باید در دیوان شاعران کلاسیک ایران، جست - و - جو کرد.

اسطوره (= بُنداد)، حافظه ی آموزه ها و معرفتها نیست؛ بلکه نگاهبان خمیر مایه های است که يك ملت را می پرورد و برمیآورد. تجرّیّات مایه ای، آزمونهایی هستند که هر ملتی را در حالت تخمیر شدن فکری نگاه می دارند و سبب زایش و آفرینش اندیشه های نو در مغز و روان افراد آن ملت می شوند.

زن / مادر در تفکر اسطوره (= بُنداد) ای، نماد تخمیر همیشگی و زادن و آفریدن تازه به تازه است. تجرّیّات مایه ای، بُن یا مادر یا تخمه ی همه ی تجرّیّات و رویدادها و تفکرات و کردار مردم هر سرزمینی هستند. هر ملتی به دلیل وحدت تجرّیّات مایه ای خود، امکان باززایی فرهنگی دارد. اگر تاریخ به گذشته ی ملت می نگردد، اسطوره (= بُنداد) ها به دلیل آنکه آستان تجرّیّات مایه ای هستند، زادگاه آینده ی آن ملت می باشند. تاریخ را می توان به اسطوره (= بُنداد) ها استحال داد. برهه هایی از تاریخ يك جامعه که تأثیر شدید دارند، ماهیت تاریخی خود را به زودی از دست می دهند و شکل اسطوره (= بُنداد) به خود می گیرند؛ یعنی اینکه افراد آن جامعه، دیگر به درک تاریخی آن برهه و اتفاقات، تمایل ندارند و ماهیت تاریخی آن را فراموش می کنند تا میان رویدادها و اشخاص، مناسبات اسطوره (= بُنداد) ای جایگزین مناسبات تاریخی گردد.

هر چیزی که در تاریخ، نسبی و مبهم و ضعیف و پراکنده است در اسطوره (= بُنداد)، ناب و جمع و روشن و چشمگیر می شود. به همین سبب، انسانها بر آنند که تاریخ را از آئینه وار بودن بی طرفانه اش خارج کنند؛ زیرا هر چیزی را فقط می نماید؛ ولی اسطوره (= بُنداد) می تواند به يك توانمایه ی انگیزاننده در آینده، تبدیل شود. اسطوره (= بُنداد)، نیروی انگیزاننده به تفکر است؛ نه آئینه. برهه ای را که ملت به اسطوره (= بُنداد) وا می گرداند، به نزدیکی و دوری ی زمانی - تاریخی بازسته نیست. چه بسا مردم از وقایعی که همین دیروز اتفاق افتاده اند، اسطوره (= بُنداد) می سازند در حالیکه وقایع و کردارهایی که صدها یا هزاران سال پیش، بارها، روی داده اند، از آستانه ی تاریخ بودن نمی گذرند. درک چنین برهه هایی از تاریخ را که شکل اسطوره (= بُنداد) به خود می گیرند، نمی توان از راه تاریخ آن ملت، فهم پذیر و تأویل کرد؛ بلکه آنها را می توان فقط از چشم انداز اسطوره (= بُنداد) های آن ملت، شناخت و فهمید که در تار - و - پود کردارها و ذهنیت افراد آن ملت، زنده و کارگذار هستند.

نباید از یاد برد که اسطوره (= بُنداد) ها به واقعیت چند چهره ی زندگی نزدیکترند و سبب می شوند که ما هر از چند گاه از مذاهب و تئوریا و ایدئولوژیهای عقلی به دامنه ی اسطوره (= بُنداد) ها بگریزیم تا بتوانیم سیمای حقیقی ی زندگی ی خود را از نو، کشف کنیم. درک و فهم چگونگی ی پیوسته بودن گذشته و آینده در زمان حال، تاریخ می باشد و کشف پیوستگی و زنجیره ی امروز با دیروز،

شالوده‌ی تاریخ است. از این نظر، درک و فهم رویاها و ناکجا آبادها و بهشتهای خیالی‌ی دیروز برای درک و فهم امروز و فردای ما ضروریست.

اسطوره (= بُندان) ها با بافت پایدار فکری - روانی‌ی جامعه پیوند دارند. از راه فهمیدن مغزهِی اسطوره (= بُندان) ها ست که می‌توان رستاخیز اجتماعی و سیاسی و دینی و فکری را در جامعه‌ی خود آغاز کرد. اسطوره (= بُندان) برای یاد کردن از گذشته‌های سپری شده نیست؛ بلکه زیستن با دیدگاههای همه‌ی اعصار است. کسی که با چشمهای گوناگون همه‌ی اعصار می‌تواند ببیند و حس کند و بیندیشد، بدون آنکه معیار فکری و احساسی و اخلاقی و فرهنگی یک عصر را بر عصر دیگر برتری بدهد یا شیوه‌های احساسی و فکری و فرهنگی و اجتماعی و رفتاری را با همه‌ی تضادهایشان در خود جمع کند و شخصیت واحد خود را حفظ کند، می‌تواند احساس تاریخی داشته باشد. احساس تاریخی، دیدن با هزاران چشم است و انسانی که فقط با دو چشم می‌بیند، در حقیقت کور است و هیچ نمی‌بیند.

پ - فلسفیدن و تجربه‌های ملی

در روند فلسفیدن نه تنها هیچگونه آغازگاه مطلق وجود ندارد؛ بلکه تجربه‌های مایه‌ای انسانها را نیز نمی‌توان بدانگونه که در علوم طبیعی - ریاضی معمول است به مفاهیم عقلانی‌ی یکدست و یکسان و همتراز و جهانشمول، انتقال داد. فیلسوف باید به انسانها نشان بدهد که چه چیزی، حقیقت نیست. او باید در همه‌ی گفته‌ها و شنیده‌ها و خواننده‌ها و دانسته‌ها به کشف چیزی پردازد که حقیقت نیست و دیگران را به حال خود بگذارد تا بتوانند به تنهایی، فراسوی دامنه‌های بی‌حقیقتی گفته‌ها و شنیده‌ها و خواننده‌ها، حقیقت را به تن خویش بجویند.

اگر رستاخیز فکری‌ی غرب در شعار «آزمایش و خطا»، خلاصه می‌شود. جوانشدگی و رستاخیز فرهنگ ایران در شعار «آزمون و فریب»، خلاصه می‌شود؛ زیرا خطا با دامنه‌ی عقل، سر - و - کار دارد؛ ولی فریب با سراسر وجود انسان. زندگانی اجتماعی بیشتر به فریب، گره خورده است؛ نه به خطا. به دلیل آنکه در رویدادهای زندگی، تمام وجود انسان است که با رویدادها، گلاویز می‌شود. هر معرفت پایه‌ای را می‌توان فقط از راه آزمون و کشف فریبا به چنگ آورد.

از دیدگاه «جمالی»، متفکر در باره‌ی هر اندیشه‌ی نخستین، به اندیشیدن دوباره در باره‌ی آن می‌پردازد و هیچگاه اندیشیدن را به تعویق نمی‌اندازد تا سراسر چیزی را که تا کنون، اندیشیده شده است، بداند و بفهمد. برخورد با هر فکری و تصویری و واقعه‌ای، زمانی به نام یک رویارویی فلسفی به شمار می‌آید که بتواند در ذهنیت و روان انسان، تجربه‌های عمیق و مایه‌ای پدید آورد. از هر فکری حتا ضعیف و سطحی و ناچیز می‌توان ناگهان و یکباره در ذهن و روان خود به تجربه‌ای ژرف و نیرومند و مستقل رسید.

تفکر فلسفی با رویدادهای فکری سر - و - کار دارد و از تاریکی ی تجربه های مایه ای می روید و در روشنائی مفاهیمی به خود چهره می آراید که انسان در رویارویی با واقعیت و محسوسات، تجربه می کند. بینش فلسفی، رویداد از تجربیات مایه ای است که در دورترین زمانها و مکانها و انسانها و تاریکترین گوشه های روان و احساس و نیز در گمنام ترین مسائل و تنشهای انسانی، همچنین در راز آمیزترین رویدادهای فرهنگی و دینی و سیاسی به شکل تخمه درآمده اند. تفکر فلسفی از تجربیات زمینی و خاکی ترین تجربیات انسانی فرا می روید.

بینش فلسفی به معنای دیده افکندن به چیزهایی نیست که دور از دوران ما بوده اند. از هر چیزی، بینش فلسفی پیدا کردن، رویداد ذهنیت و روان ما در آن چیز است. بینش ما باید همانند گیاهی باشد که در خاک هر چیز، ریشه می زند و از ژرفای آن، فرا می روید. به همین دلیل، زمانی بینش فلسفی خواهیم داشت که با تجربه های مایه ای خود، در گهر آن چیز و از ژرف آن چیز برویم. چنین تفکری به تجربیات مایه ای و نیز به مادر - تجربه ها، نیاز دارد.

تجربه های مایه ای ما، بن ما هستند و ما بدون یافتن بن خود نمی توانیم خویشبود خود را پدید آوریم. انسان با پیدایش آگاهبود خود از بنش هست که به خود می آید. تجربه های مایه ای ما، در گذشته ی جامعه، پراکنده و در تاریکی ی رویدادها و افکار و شخصیتها و پهلوئان اسطوره (= بُنداد) هایمان گم شده اند.

در گذشته های جامعه ی خود، به جُست - و - جوی ریشه ها و تخمه های فکری رفتن، سوای آن است که انسان بخواند به دور هر چیز که گذشته است، هاله ای مقدس بکشد. جُست - و - جو در تاریکی ی رویدادهای گذشته سوای بازگشت به سوی شیوه ی زندگی ی گذشتگان است. ما در گذشته ی جامعه ی خود، تجربه هایی را می جویم که تخمه های آن تجربه ها در زمین روان جامعه، پاشیده و پراکنده و گم شده اند و با بررسی ی اسطوره (= بُنداد) ها، تخمه های گمشده در خود را می یابیم و از نو می پروریم.

تجربه ی مایه ای، « پیش - داده / گذارده ی » همه ی تجربیات و بینشهای ماست که سایر تجربیات را از گستره ی خود می زایاند و پدیدار می کند. تجربه های مایه ای در تاریخ، ضبط و ثبت نمی شوند؛ بلکه در اسطوره (= بُنداد) های آن ملت، باقی و پایدار می مانند. برای تمییز دادن تجربه ی مایه ای از تجربه ی تاریخی می توان کلمه ی « پیش » را در این دو دامنه در نظر گرفت. « پیش »، در تاریخ، پیش به معنای زمانی است. تجربه ایست که پیشتر در زمان، روی داده است و باید آن تجربه را دوباره به ذهن آورد تا فراموش نشود؛ ولی اگر ملت، چیزی را فراموش کند که در درازای تاریخ، تجربه کرده است، تخمه ی آن تجربه ها، پیش او زنده و پایدارند. او با پروراندن و شکوفا کردن تجربه های مایه ای می تواند زندگی ی خود را باز زاید و شکوفا کند.

در اسطوره (= بُنداد)، معنای پیش، تجربه ایست که پیش ماست. «پیش»، معنایش نزدیکی با هستی و با زندگی است؛ نه به معنای آنچه که از نظر تاریخی، سپری شده است. از چشم انداز اسطوره (= بُنداد) ای، تجربه ی مایه داری که در آغاز، در بُن روان و ذهنیت يك مکت روی داده است، همان تجربه ایست که پیش ماست و «پیش-گذارده» ی ماست.

«پیشداد» به معنای هر چیزی است که در مایه و بُن ما هست و تازه به تازه از نو، آفریده می شود. در اصل، ویوکیها و آفرینندگیهای ریشه ای است که در بُن مکت هست و از دسترس و گذر زمان به دور است. به همین دلیل، یاد کردن تاریخی با یاد کردن اسطوره (= بُنداد) ای، فرقی کلی با هم ندارند. قوای روانی ی ما، تخمه هایی از تاریخ مکت ماست. ما در تاریخ مکت خود، کشف می کنیم چه اضمادای در ما، پوشیده شده اند که روزگاری در تاریخ مکت ما، گسترش یافته بوده اند. سر-اندیشه هایی [= ایده] را می یابیم که می توانند در ما، ریشه بدوانند و سر برافرازند. در تاریخ مکت خود، کشف می کنیم که چه قوایی در ما، از دیده ی ما، ناپیدا مانده اند. از راه تاریخ دگرگشتهای فکری و فرهنگی و اجتماعی ی مکت خود است که می توانیم خود را بشناسیم. مسئله ی اساسی و فکری ی دوران ما، زنده کردن تفکر اسطوره (= بُنداد) ای و رهانیدن تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای از پوسته های کهنه و ویرانگری است که به دور آنها پیچیده شده اند.

اسطوره (= بُنداد) ها، نمایانگر تجربه های بسیار ژرف و غنی هستند که در هیچ ایدئولوژی و دین و تئوری نمی گنجند. آنها نشان می دهند که تجربه های مایه ای انسانها چقدر دیو آسا و شگرف بوده اند. تجربه هایی که از تصاویر و کلمات و مفاهیم و نمادهای انسان، فوران می کنند و فرو می ریزند. یاد کردن از آغاز یا از بُن و از تخمه، انگیزه ای برای دوباره آغاز کردن و رستاخیز و نوزایی است. تصویر اسطوره (= بُنداد) ای در پی آن نیست تا چیزی را که در گذشته ی يك مکت، اتفاق افتاده است از حافظه به آگاهبود بیاورد و آن را در ذهن، باز سازی کند؛ بلکه می کوشد تجربه های مایه ای و آفریننده و تخمه ای انسان را به یاد او بیاورد. یاد از تجربه های مایه ایست که انگیزه ای می شوند برای خویشزایی و آفرینندگی ی دوباره.

یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای، ترکیب دو عنصر متضاد با همست که تکرار و تازگی ی آنها در لحظه ی یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای به هم می آمیزند. یادآوری ی اسطوره (= بُنداد) ای با جهان پیدایشی سر - و - کار دارد و بر شالوده ی تصویر زایشی، درك می شود. عمل زاییده شدن و موجودی زنده را زاییدن، روندیست که تکرار می شود؛ ولی هر چیزی که زاییده می شود، تازه و نو و غیر تکراریست.

دو مفهوم رستاخیز و نوزایی که ریشه در تفکرات دوره ی پیدایشی دارند، ترکیب این دو عنصر تکرار و تازگی ی با هم بوده اند. رستاخیز، يك تجربه ی زایشی و رویشی بوده است. بدین معنا که هر مکتی از نو، تجربه ی آفرینندگی را در مغز و روان خود، عملی می کند و به رغم تکرار، چیزی را که می

آفرینند، تازه و ناهمانند با چیزهایی می باشد که پیش از آن، آفریده است. تفکر فلسفی تنها زمانی نمودار می شود که فیلسوف بتواند در روشن ترین فکرها و حقایق و اصول و مفاهیم و ویژگی‌گفتاره ها، تاریکی ی نهفته را بیابد و چشمش از شدت روشنایی، کور نشود.

هر دستگاه فکری و فلسفی یا علمی یا دینی که می گوید همه چیز را روشن کند، چشمان ما را نیز از راه تاریکی‌پایش، کور می کند؛ طوری که ما، دیگر نمی توانیم از طریق آن سیستم فکری یا دین یا ایدئولوژی، تاریکی را ببینیم و مناقض آن را با روشنایی تشخیص بدهیم. تاریکی را در روشنی دیدن و روشنی را در تاریکی یافتن، هنر اندیشیدن فلسفی است.

«جمالی» استدلال می کند که تفکر فلسفی به انسان می آموزد هر چیزی که می تواند همه چیز را روشن کند، در دامش و در زیرش و در پشتش و در ریشه هایش تاریک و معنایی است و انسان نباید به سبب نیروی روشنگرانه ی دین کتابی یا ایدئولوژی یا عقیده، چشم‌پایش را از دیدن تاریکیها غافل کند و از رفتن به تاریکی و کورمالی کردن و کم شدن و گمان بردن، ترسی داشته باشد؛ زیرا با دلیری در آزمودن و رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها است که همه ی حقایق و اصول و مفاهیم و بدیئات و علل و زیرساخت مسائل در برابر دیدگان ما آشکار می شوند و در تاریکی‌پاست که ما می آموزیم چگونه می توان راهی به سوی روشنایی جست.

ت - اسطوره (= بُنداد / بُنداده) و فلسفه ی تاریخ

در باره ی تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای و آرمانهایی که در ژرفای روان و ذهنیت معنآوار انسانها وجود دارند، «جمالی» استدلال می کند که در تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای، بحث بر سر آرمان گوهری انسان است؛ یعنی هر چیزی که در ژرفای روان انسان هست و پایدار می ماند و نیز ایده آلی که انسان را جذب می کند و تأثیرش زنده و پویاست. شناخت ژرف تصاویر اسطوره (= بُنداد) ای، شناخت ایده آلهایی است که انسان، هزاره ها به امید محقق دادن آنانست و رسیدن به ایده آله، ضرورت تاریخی دارند؛ زیرا در روان و دل انسان، جای دارند.

اسطوره (= بُنداد) در ژرفایش، پدیده ی تاریخی نیست؛ بلکه تجربه ایست که در عمق آن، بازتاب می یابد. تجربه ای است که در ژرفای لایه های روان انسان، دریافته و نگاه داشته می شود؛ طوری که گذر زمان نمی تواند به آن آسیبی بزند. تجربه های مایه ای به قالب زمان، ریخته نمی شوند؛ گرچه پا به پای زمان، پویا و جاندار و کارگذار هستند. اسطوره (= بُنداد) ها خبر از رویدادهایی می دهند که در تاریخ رسمی ی حکومتگران ثبت نشده اند.

اسطوره (= بُنداد) ها در تضادشان با تاریخ رسمی، متمم تاریخ بوده اند. هر تاریخی، اسطوره (= بُنداد) های ویژه ی خود را داراست که بدون آنها نمی توان تاریخ را فهمید. تاریخی که اسطوره (=

بُنداد (های ویژه ی خود را ندارد، سراسرش دروغ و ساختگی است. هم‌اویر اسطوره (= بُنداد) ای هر چیزی را در خود، محفوظ داشته اند که تاریخ نمی توانسته است چگونگی ی رویداد آن را بنویسد و در جایی ثبت کند. تاریخ، پاد - اسطوره (= بُنداد) است؛ ولی با اسطوره (= بُنداد) در کنار یکدیگر دارای معنا هستند. از این نظر، چیزهایی که در تاریخ، نادرست، ثبت و نوشته شده اند، در هم‌اویر اسطوره (= بُنداد) ای به شکل حقیقی، باز تأیید شده اند؛ هر چند که خاموش و بی زبانند. اسطوره (= بُنداد) ها، رویدادهای ثبت نشده و سخنهای ناگفته و فریاد لب - دوختگیها را در هم‌اویرشان، زنده و گویا و ملموس و امی تابانند.

اسطوره (= بُنداد) ها، رسواگر تاریخی هستند که مملو از تحریف و دروغ و مسخ سازی ی رویدادها می باشد. به همین سبب، فرهنگ هزاره های ما در تاریخ و اسناد معتبر و نشانه های مادی اش، نابود و سر به نیست شده است؛ ولی در هم‌اویر اسطوره (= بُنداد) ای، زنده و سخنگو، پایدار مانده اند. اسطوره (= بُنداد) ها، زاییده شده از تجربه های روانی و اجتماعی و فکری و سیاسی و ادبی ی هر ملتی هستند. پادروی ی (= دیالکتیک) اسطوره (= بُنداد) و تاریخ؛ شیوه ی دُرُست سنجش پدیده های تاریخی است.

زایاندن فلسفه ی تاریخ از زهدان وقایع تاریخی با بازگویی ی اسطوره (= بُنداد) ها امکانپذیر است. در تاریخ - و - پود اسطوره (= بُنداد) ها، مسئله ی دوام به رغم تصادف گذرنده، مطرح می باشد که با تجربه های مستقیم انسانها و اجتماعات از رویدادها و پدیده ها، سر - و - کار دارد. بیوند اسطوره (= بُنداد) ها با آگاهبود هر ملتی، رابطه ای گشوده و انعطاف پذیر و پویا و متقابل می باشد؛ یعنی جنبش تخیلی روند اندیشیدن انسان را در هر حالتی می نمایانند که هم ایده آل انسان را در بر دارند هم او را به محولات روانی خودش می انگیزند تا فرد بتواند مغز و روان خود را برای آفرینش تازه به تازه یاری دهد. هر اسطوره (= بُنداد) ای به واسطه ی ویژگی ی انگیزندگی اش در ذهنیت و روان انسان یا ملت، معنا و محتوایی شکفت آور و ناگهانی می آفریند که می توان آن را در اجتماع شکوفاند و فرا گسترد.

ث - ریشه ها و خویشاندیشی

هر گاه، د جمالی، در باره ی گذشته یا بُن یا ریشه های فرهنگی ملت ایران سخن می راند؛ بلافاصله این مومّم ایجاد می شود که وی دل‌باخته ی ایران باستان و آرزومند شیوه ی زندگی ی گذشتگان می باشد. در حالیکه وی، سرسخت ترین سنجشگری است که به تفکر آفرینشگرانه در کلاویزی ی با روشها و دیدگاهها و آرای پیشینیان روی آورده است. وی می گوید آغاز هر چیزی، روشن و مشخص و ثابت است؛ ولی بُن، ریشه هائیسست که دور از دید انسان در تاریکی روییده اند.

آغاز، بریده است؛ ولی بُن، پیوسته و ممتد است. مسئله‌ی اسطوره (= بُنداد) ها، شناختن بُنها می باشد؛ نه آغازها. آغاز، خود به خود، روشن است؛ ولی بُن در تاریکی است. بُن، درهم‌تافتگی و سردرگمی در هزاران ریشه‌ی موی گونه است. پیدایش و آفرینش از بُن به معنای جُست - و - جوی حقیقت در تاریکی‌هاست. روند بُن - یابی، گذشتن از روشنی واقعیات به تاریکی‌ی بُنهاست. بررسی تاریخ، موقعی ارزش علمی و فکری دارد که هر پژوهشگر و متفکری، روند پیدایش از بُنهای تاریک را جُست - و - جو کند؛ نه آنکه فقط وقایع روشن را به هم زنجیر کند.

پوهش در گستره‌ی اسطوره (= بُنداد) ها، کشف کردن بُن معنایی انسان در روند پیدایش خدایان و انکار آنهاست که کثرت و همبستگی‌ی آنها، نمایانگر گرایشها و جنبشها و خواستها و آرزوها و لایه‌های روان و گوهر ژرف و پُر نوسان ما هستند. انسان را هیچگاه نمی توان از راه آغازهای شناخت؛ بلکه فقط از راه بُنها و ریشه‌هایش. نه آغازهای تاریخی‌ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق؛ بلکه بُنهای اسطوره (= بُنداد) ای‌ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق، ما را با فلسفه‌ی حکومت یا قانون یا دین یا اخلاق آشنا می کند.

از راه اسطوره (= بُنداد) ها که اصول و بُنمایه‌ها را در خود دارند، می توان با تفکر سیستماتیک و منطقی، قوانین حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و پرورشی و آموزشی و نیز نظام حکومتی را پی ریزی کرد. چنین کوششی باعث می شود که فرهنگ ایرانی دوباره آفریننده بشود تا از راه آفرینشهای ادبی و هنری و فکری‌ی تازه به تازه، مردم بتوانند رستاخیز نوزایی فرهنگ ایران را گسترش دهند.

در اسطوره (= بُنداد) هاست که تجلیات جاوید آرزوها و ایده‌آلها و ترسها و ناامیدبها و هیجانان و کششهای پایدار روانی‌ی هر ملتی نهفته است. یاد کردن اسطوره (= بُنداد) ای، نیروی انگیزنده به پیدایش از راه چند اندیشه‌ی تخته‌ای می باشد. اسطوره (= بُنداد) ها، آیینی‌ی پیوند پیشامدها و شخصیتها در طول هزاره‌ها نیستند؛ بلکه بازتابنده‌ی تصاویر و رویدادهایی هستند که مردم ما را به تفکر در باره‌ی زندگی خود و کردارهایشان در گیتی می انگیزانند.

در زمینه‌ی نقش تفکر فلسفی در رویارویی با تجربیات مایه‌ای، «جمالی»، می اندیشد که کار فلسفه، نه ثابت کردن فکری یا دینی یا ایدئولوژی یا تئوری است نه رد کردن آنها. رسالت اصلی فلسفه اینست که هر تجربه‌ی مایه‌ای و تخته‌های ژرف - اندیشیده را از اعماق روان فرهنگی‌ی مکت، بیرون بیاورد و آنها را در مفاهیم خویشاندیشیده بپرورد. فلسفه با کشودن و فرا گسترش‌ی تجربیات مایه‌ای، مرزهای هر تجربه‌ی ای را در برابر تجربه‌های مایه‌ای دیگر، مشخص و برجسته می کند که در دستگاههای عقیدتی و ایدئولوژیها و تئوریهها و مذاهب دیگر، بیان و عبارت بندی شده‌اند.

تفکر فلسفی نه تنها به کسی، قدرت ویژه‌ای نمی دهد؛ بلکه حقانیت کاربست پیداد گرانه را از هر قدرتمورزی لیاقت می گیرد. پذیرفتن تعریف برای فلسفه به معنای نفی آزادی‌ی تفکر است. ملتی که فلسفه‌ی خودش را از نو نمی آفریند، آزادی‌ی تفکر نیز ندارد. تفکر فلسفی به روند پرسشگری بازپسته

است که می توان به کمک آن، علیه معرفت‌های گذشته و اکنون، مبارزه کرد؛ یعنی معرفت‌هایی که بر ذهنیت مردم، حاکم مستبد و مطلق هستند تا از این راه، امکانی به دست آید که بتوان آزادی‌های فردی و اجتماعی را در جامعه‌ی خود، پدیدار کرد.

در کاربست روش‌های فلسفی ی برانگیخته از فرهنگ ایرانی، «جمالی» استدلال می کند که فرهنگ، خودجوشی ی گوهری ی هر ملت هست. خودجوشی، پدیده ای گذرا نیست؛ بلکه جنبش ژرف گوهریست که از دهانه ی کنون برون می جوشد. خودجوشی، نماد ژرف - روی و جنبش گوهری در تاریکی ی هزاره هاست. خودجوشی؛ یعنی هر چیزی که بدون کار برد زور و امر از روان انسانها فرامی جوشد و در یکدیگر آمیخته می شود. شعر و موسیقی از خودجوشیها و خویشزاییهای روان و مغز مردم هر سرزمینی هستند.

روان، مفهومیست که با تن، متضاد نیست؛ بلکه یگانه اند. از این نظر، فرهنگ با جوشش از بن هر ملت، سر - و - کار دارد. خودجوشی و خویشزایی ملی در طول تاریخ می تواند از راه عناصر و عوامل ایستا و نیز اهرم‌های منجمد کننده و سنگسازنده، خیلی سریع و پُر شتاب از حالت جوشندگی و زاینندگی ی نو - به - نو باز داشته شود. دین شریعت شده و حکومت فرّ - ستیز می کوشند که دست در دست هم، روان ملت را از خودجوشی و خویشزایی باز دارند تا قدرتمندان بی لیاقت بتوانند بر مردم حکومت کنند؛ ولی فلسفه، جنبشی است که در گوهر خود، علیه همه ی سدهای می رزمند که برآند آزادیهای خودجوش پشری را از رشد و شکوفایی باز دارند. خواه سدهای باز دارند در دین و حکومت، ریشه داشته باشند؛ خواه در سیاست و اقتصاد و اخلاق و ادبیات. فلسفه مانند شعر، ریشه های زبانی و فرهنگی دارد و آماجش، پدیدار کردن خویشباشی ی هر ملتی است که گرایشهای قدرتمپرست می کوشند با تمام وسایل ممکن از پیدایش آن، جلوگیری کنند.

ج ۱- تاریکی ی مفهوم و پیچیدگی ی روان

خواننده باید در نظر داشته باشد که هر کجا، «جمالی» از تاریکی، سخن می راند، منظورش پیچیدگیها و معنّاه و مسائل ناگشوده و زمینه های نا کاویده می باشند که به تار - و - پود هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، آمیخته هستند. وقتی که وی می گوید ما برای کشف حقیقت باید به تاریکی برویم یا در تاریکی به کنکاش بپردازیم، منظورش کلاویز شدن با چهره های مرموز و پرش انگیز تجربه های بشری است که در پسزمینه ی اصول تئوریا و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، پنهان شده اند. به همین دلیل، وی تأکید می کند که هر مفهومی به رغم روشنایی ظاهریش، تاریک است. در جامعه ی فرهنگی، هر مفهومی در برگیرنده ی تاریخ تحولات روانی و فکری و اجتماعی و اقتصادی ی آن مفهوم نیز هست. به همین سبب در روشنایی مفهوم نباید ماند و به آن خرسند بود. هر

مفهوم واحدی، نمایانگر دگرگشتهای روانی و فکری متفاوت می باشد. هر تصویری یا نماد مشترکی در دو فرهنگ گوناگون با وجود اشتراك در بعضی از قسمتهای ملموس و محرز و آشکار بر ذهن و روان انسانهای آن دو فرهنگ، تأثیرات به غایت متفاوتی خواهد داشت.

چگونگی دگرگشتها و تغییرات هر مفهوم یا تصویر یا نماد بر ذهنیت و روان و فکر مردم هر سرزمینی، نا آگاهبودانه روی می دهد و انسانها از هر چیزی که آگاهی دارند، همان قسمت ظاهری و سطحی می مفاهیم است که می توان در باره اش از راه منطقی، خیلی روشن و واضح اندیشید؛ بدون آنکه انسان بخواهد محولات ضد و نقیض هر مفهومی را در نظر بگیرد. در حالیکه محولات روانی و فکری که در بخش تاریک یا ناپیدای هر مفهومی روی می دهد، سراسر روان و فکر مردم را در ژرفای گوهرشان تغییر شکل داده است. متفکری که نتواند ریشه ی زیر زمینی و بسیار تاریک و مبهم دگرگشت هر مفهومی را تشخیص و تمییز بدهد، قادر نخواهد شد که زنده و پرمفرد در باره ی مسائل جامعه ی خود بیندیشد.

هر فلسفه ای، زمانی زنده و پویاست که در زبان مردم جامعه، اندیشیده شود؛ زیرا هر مفهومی در آن فلسفه می تواند تاریخ محولات آگاهبودانه و نا آگاهبودانه ی روان و فکر مردم را در بر بگیرد و آنها را در مفاهیم خود باز تاباند. معنای هر اصطلاح را نمی توان به راحتی در زبان مردم دو سرزمین به دلیل تاریخ محولات متفاوت از ژرفا به سطح آورد، در نتیجه، هر اصطلاحی، تأثیرات متفاوتی نیز بر ذهنیت و روان دو ملت دارد؛ ولو آنکه مفاهیم از چشم انداز فکری (آگاهبود) و منطقی با یکدیگر موازی باشند. مساوی معنای لغوی ی هر مفهوم در دو زبان (= در کتابهای لغت) مساوی ی دانه و خوشه ی آن مفهوم در زبان و فرهنگ دو ملت نیست. محال است که بتوان دستگاهی فلسفی یا دینی یا ایدئولوژیکی را از زبان بیگانه به شکل مکانیکی مانند علوم طبیعی و ریاضی به زبان مردم خود انتقال داد. ما فقط می توانیم با هر دستگاه فلسفی در زبان بیگانگان رویارو شویم تا تجربیات اصیل آنها را دریابیم و سپس بتوانیم مغزه ی تفکرات فیلسوفان و متفکران آنها را از نو در مفاهیم فرهنگ و زبان مردم خود باز اندیشیم.

فلسفه با مسئله ای خاص، پیوند جاودانه ندارد؛ بلکه مسئله ی خود را در جاهایی می جوید که حقیقت به خطرناک ترین وضع، گرفتار شده است. فلسفه، مسئله ی خود را گاهی در دین، گاهی در خود فلسفه، گاهی در سیاست، گاهی در اخلاق، گاهی در ادبیات و شعر، گاهی در ایدئولوژیها و تئوریهها، گاهی در هنر و اقتصاد و حقوق می یابد. فلسفه، زندگی ی کوچنده و گاه به گاه دارد. تفکر فلسفی، موضوع بحث خود را در جایی می جوید که فریب با بی شرمی مطلق می کوشد که حقیقت را ابزار خود کند.

« جمالی » در روند فلسفیدن خود، می گوید برای هر دوره ای از تاریخ يك ملت، زندگی به کرد چند مفهوم از جفتهای اضداد می چرخند. تقسیم بندی ی پدیده های زندگی به کرد اضداد مخصوص و عمل کردن بر طبق اندیشه هایی که از چند گونه اضداد برمی خیزد، آگاهبود هر ملتی را در هر دوره ای متعین می کند.

در تفکر فلسفی باید هر ایرانی خودش به تنهایی و اصیل بیندیشد تا همدوش ملتهای غربی باشیم و پا به پای آنها در باره ی مسائل خود و جهان، بیندیشیم؛ نه اینکه در کسب معلومات، مصرف کننده ی افکار نفهیده و نکواریده آنها باشیم. رسیدن به جایگاه علمی آنها و پیشی گرفتن از آنها را نباید با فلسفیدن مشتبه کرد. با اخذ و ترجمه ی دستکاهای فلسفی ی آنها، ما اصیل نمی اندیشیم و به خود نمی آیم چه سا از اصالت خود نیز دور می افتیم. علوم فرهنگی، برخوردگاه فلسفه با دانشهای طبیعی و ریاضی و تکنیکی هستند. ما بدون فلسفه ی اصیل خودمان که باید از اسطوره (= بُندان) هایمان، ریشه بگیرد، هیچگاه نمی توانیم از علوم فرهنگی آنها بهره ببریم و بارور به تفکر شویم. دانشهای ریاضی و طبیعی و تکنیکی را می توان از آنها کسب کرد؛ ولی فلسفه ی خود را باید به تن خویش پی ریخت. علوم فرهنگی ی یسکانکان، زمانی برای ملت ما مفید و با ارزش خواهند شد که بر شالوده ی فلسفه ی ایرانی استوار باشند.

از نظر د جمالی «، برای آنکه بتوانیم فکری را بفهمیم که در گذشته های دور یا سرزمینهای دیگر، پروریده شده است، باید سراسر تجربه های روانی و وجودی (= مایه ای) را که با آن فکر متلازم بوده اند، دوباره در ذهن و روان خود بیدار و زنده کنیم؛ زیرا هر فکری از انسان در بستر تجربه های روانی وجودی قرار دارد. ما افکار عمیق و وسیع و پرمایه را به ندرت می توانیم دوباره بفهمیم؛ زیرا تکرار تجربه های عمیق و پُر دامنه، بسیار دشوار است. چنان افکاری را به سختی می توان به جایی دیگر انتقال داد. تجربیات را نمی توان در دیگری مکانیک وار پدید آورد. چنان افکاری را نه می توان تدریس کرد نه می توان به دیگری تزریق کرد. از چنان افکاری قطع می توان به خویشاندیشی انگیزته شد.

۴- باز کاوی و باز شناختِ بِنپارهای فرهنگ

من تلاش کرده ام که در این بخش از کتاب، دریچه ای کوچک بر گستره ای بسیار ژرف بگشایم که در روند تأملات «جمالی»، نقش برجسته ای دارد. وی یقین دارد که هر اندیشه ای و حسی و تجربه ای و دیدگاهی که از زمین روان ما نروید، شکوفا و بارور نخواهد شد. در دوره هایی از تاریخ هر سرزمینی، صاویری و افکاری و نکته هایی و قطعات فکری و نادره گوییهای و تک بیتهایی به شکل تخمه، پیدایش می یابند؛ ولی ناگسترده و ناممکن و نکاویده در بستر فرهنگ می مانند و شکفته نمی شوند یا هر باری که می رویند و می شکوفند غنا و طیف و سرشاری ی دیگری از خود نمودار می کنند. شکوفایی تخمه ها، هر بار نه تنها رستاخیزی می باشند؛ بلکه نوزایی آگاهبود نیز هستند.

اندیشه ی رستاخیز و آفرینندگی ی نو، با هم گره خورده است. رستاخیز، برخاستن مردگان از قبر نیست؛ بلکه زاییدن هنرها و افکار تازه هست. پژوهشهای زنده و آفریننده در باره ی دگرگشتهای تاریخی - اجتماعی ی ایران، باید کشف اندیشه های پُر مغز و گفتارهای انگیزنده به تفکر باشند که در لایه های ژرف و در هم ریخته ی فرهنگ مردم، پراکنده اند. تلاش از بهر بازیابی و پروراندن مایه های فکری، رسالت هر انسان خویشاندیش است؛ زیرا استقلال و خویشباشی ی ما به فرا گستری و باز اندیشی ی افکار مایه ای، باز بسته است.

الف - باز زایی در زهدان تخمه های اندیشه

از نظر «جمالی»، ما برای رستاخیز فرهنگی ی خود به معلومات مدرسه ای نیازی نداریم؛ بلکه به اندیشه های بذرگونه نیاز داریم که جهانی تازه از آن برخیزد. جهان و انسان، هر دو، پیدایشی از تخمه هستند. انسان، تخمه ایست که از آن، معرفت و راستی و حقیقت و موسیقی و سرود و ترانه و کلمه می روید و ایده آل خود را در خودش و امتداد خودش می داند. نیکی و بهی، اوج چکاد پیدایش کیتی و گوهر انسان است. به عبارت دیگر، پیدایش با مهرورزی برابر است. پیدایش حق و راستی و حقیقت و شخصیت و گوهر هر چیزی را نمی توان از کثرت و ستیز و دشمنی و اختلاف و تنش و کشمکش میان آنها جدا کرد.

پیدایش در همان غنائی که کثرت و گوناگونی دارد، ایجاد بند می کند و انسان با خرد مهرورز، مسئول گشودن بندهای پیدایش است. خرد سیمرغی ی انسان، کلید همه ی بندهاست. بر پایه ی استدلال «جمالی»، گاهگاهی باید تخمه های فکری را از نیاکان و پیشینیان خود گرفت و دوباره در مغز و روان خود کاشت و آنها را پرورد و صحیح کرد و گسترده و خالص تر کرد و از نو آفرید.

در بستر فراز - و - نشیب سده هاست که می توان روشنی و برجستگی و گستردگی ی هر فکری را پیدا کرد؛ زیرا انسان، در تخمه، ریشه دارد. از تخمه است که گوهر او فرا می روید. تخمه، نماد امکان رستن و بالیدن از نو است. در بطن چیزی که روی می دهد، در وقایع تاریخی و فکری، تخمه هایی نیز هست که امکان رستن از نو و امکان نوزایی در باز رویی را دارند؛ ولی فقط به زمین و کاشتن و پروریدن نیاز دارند. جُستن و یافتن تخمه های فکری از خرمن گذشتگان و تاریخ و سنتها برای از نو رستن و از نو زیستن و زادن نو - هسته ها ضروریست؛ و گر نه بسیاری از آنچه که متعلق به گذشته است، گذشته ای است. تخمه، آن قسمت از گذشته است که امکان دارد از نو بروید. سراسر گذشته، رستاخیز ندارد؛ بلکه تخمه هایی که از گذشته می ماند امکان رستاخیزی و نو آفرینی دارند.

«جمالی» در پاره - اندیشه های فلسفی ی خود بارها نشان داده است که بزرگترین فقرها، هیچ نداشتن نیست؛ بلکه ندانستن و نا آگاه بودن از این حقیقت است که ما چه چیزی داریم. ما ملتی هستیم که فرهنگی بسیار پُر مایه داریم؛ ولی آن را نمی شناسیم و برای آنکه بتوان فرهنگ سرزمین خود را پیوسته، پویا و بالنده پرورید، باید آن را نو - به - نو، کشف کرد و به مملک خویش درآورد؛ زیرا آنچه را که نتوانیم از نو باز زاییم و از آن فرامر ییافرینیم، دیر یا زود، گم خواهیم کرد.

با کاشتن تخمه ی فکر و ایده است که رستاخیز ناگهانی به نوآفرینی تبدیل می شود و تکرار به بی نظیری و نو اندیشی. ملتی که ذهنیت و کردارهای خود را از نو نمی آفریند، گوهر خود را گم خواهد کرد. دُرُست با گمشدگی ی فرهنگ، همه ی پرورندگان آن نیز از گستره ی تاریخ، محو و ناپیدا خواهند شد. فرهنگ به باز زایی و پروریدن و آبیاری لحظه به لحظه بازسته است؛ نه تعلیق و تحشیه نویسی بر میراث کتبی گذشتگان.

فقط از راه فرامر آفریدن در فرهنگ است که عظمت يك ملت زنده و آفرینشگر در برابر جهانیان، آشکار می شود. تا نکوشیم در گستره ی بُنپارهای فرهنگ خود و باز اندیشی ی هسته های پویای آن به تن خویش، جوینده و متفکر بار آیم، هیچگاه قادر نخواهیم شد که از سیطره ی فکری و سیاسی و اقتصادی یسکانگان، آزاد و مستقل شویم.

ب) - تار - و - پود فرهنگ

«جمالی» در روند اندیشیدن خود، تارهایی ظریف و باریک و متعین کننده ی هستی ی انسانها را تشخیص داده است که بیشتر ما از وجود آنها غافلیم یا سرسری از آنها می گذریم. بدین معنا که از دید او، فرهنگ در اصل، نیرو و ارزش و آرمان و احساس و عاطفه و گرایش و خیال و آرزویی است که از مرز

زمینه ای فراهم می رود و خود را از زادگاه و زهدانش مستقل و آزاد می کند که در آن، پیدایش یافته و پروریده شده است.

فرهنگ به هیچ عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهان بینی تعلق ندارد. هر ملتی از راه خود جوشی و تجربه ی کورمال - کورمال تک - تک افراد از ژرفای مناسبات با یکدیگر، فرهنگ خود را پدید می آورد. فرهنگ است که خویشباشی ی ملت را متعین و مشخص می کند؛ زیرا ویژگیهای ارزشی و ایده آله و احساس عالی و پاک و بسیار پرمایه ای را داراست که در چارچوب هیچ ایدئولوژی یا دین کتابی یا سیستمی فکری به تنهایی محبوس و محدود نمی ماند. در اصل، همانند عطر گلها نیست که به رگم مرزبندی به هم می آمیزند و در اختیار همه قرار می گیرند. بنابر این، فرهنگ به هنرهای اطلاق می شود که بی هیچ بریدگی از گوهر افراد یک جامعه، برون تراویده می شوند و با گفتارها و اندیشه ها و کردارهایی همخوان است که از سرشت آنها به پیرامون خود افشانده می شوند. فرهنگ، آن کشش مشترك همبسته است که همصدی و همزمی و همپسندی و همدوستی نیز خوانده می شود و در گوهرش، زاینده و انگیزنده به نوزایی هست.

از دیدگاه دجمالی، برتری ی مسئله ی زندگی (= جان) بر هر حقیقتی، گوهر فرهنگ ایرانی است. زندگی، تنها پدیده ی مقدس و بدترین گناه و ستم، آزدن جان است. اصل فرهنگ ایرانی، نیاززدن جان و زندگی است بی هیچگونه مرز و قید و شرطی. هر گونه زندگی در این جهان باید از آسیب در امان باشد و با هیچ نامی و قانونی و قدرتی و دستوری نمی توان به این اصل مقدس، تجاوز کرد. فرهنگ ایرانی، با زیستن، آغاز می شود. در آغاز، یک تخمه است؛ یعنی اینکه زندگی، بُن هست. زیستن، روند همیشگی ی پیدایش است و به معنای آغاز فیزیکی نیست؛ بلکه جنبش همواره ی پیدایش و زایش است. اینکه جهان از یک تخمه، رویده است، بیان جنبش پیدایش از بُن زندگی است؛ نه آغاز زمانی ی کیهان. برترین نماد زندگی در فرهنگ ایرانی، رویدن می باشد که چیزی جز همان، زاییدن نیست. هر چه که از تخمه می روید، زنده است و جان دارد. معنای جان، زندگی است و ماندن و یوگفتاره های د جان و جانان، در فرهنگ ایرانی، ریشه ی ژرف این اندیشه ها را در روان و ناآگاهبود ایرانی نشان می دهد. مفهوم جان با همجانی، پیوند جدا ناپذیر دارد.

در چگونگی ی رشد و شکل گیری ی هر جامعه ای، فرهنگ یک ملت، شیوه ی رفتار و گفتار و اندیشیدن و احساسی است که در اثر برخورد اقوام مختلف و جوامع و زبانها و طبقات و مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و فلسفه های مختلف و تلاش طولانی ی همزیستی و تفاهم با همدیگر، پیدایش یافته است. هر فرهنگی، دارای طیفی متنوع و کثرتمند از ارزشها و مفاهیم و احساس و افکار و عقاید و معیارهای اخلاقی است که پروردگان فرهنگ، تفاوتهای اخلاقی و سیاسی و قومی و اجتماعی و زبانی و فکری و عقیدتی خود را به نام اجزای گوناگون آن طیف در می یابند؛ نه به نام تضاد و جدایی و بیگانگی.

فرهنگ، يك جنبش و تلاش طولانیست که به رشدش ادامه می دهد تا هم باعث کثرت‌مندی در زمینه های مختلف شود، هم باعث همبستگی ی انسانها که در حالت طیفی به نام اجزای ضروری؛ ولی مختلف يك همبستگی به شمار می آیند و از یکدیگر جدا ناپذیر هستند. فرهنگ، ارزشهای متنوع و طیف بندی و کثرت‌مندی و تسامح و تفاهم ایجاد می کند. روند فرهنگی، دُرُست بر خلاف عقاید و مذاهب و اقوام و معیارهای اخلاقی و ایدئولوژیهای پیدایش می یابد و رشد می کند که در فکر انحصار حقیقت می باشند و برای سلطه ی خود بر دیگران تلاش می کنند. فرهنگ در بیفوله ها و درزا و شکافها و گوشه ها و مرزها و حاشیه ها جوانه می زند و پرورش می یابد.

فرهنگ سیاسی و حقوقی و اخلاقی، بسیار غنی تر از تئوریهای حکومتی و طبقاتی و اجتماعی است که برای رژیم یا طبقه ای یا لایه ای اجتماعی، حَقَائِیت، جعل می کنند. فرهنگ، حاوی ی مایه و بُن و تخمه ی خویشزایی هر مکت است که دامنه دارتر و غنی تر از همه ی سازمانهای حکومتی و اقتصادی و آموزشی و حقوقی و سپاهی است که در تاریخ آن مکت به خود شکل گرفته اند.

مکت در برهه هایی استثنایی و نادر، تجربه هایی مایه ای می کند که از سویی خود را در آن تجربه ها، در حالت یکپارچه و یگانه در می یابد و از سویی دیگر، تمامیت و یکپارچگی ی مکی در آن تجربه ها به حالتی می باشد که با تلنکر انگیزه ای درونی یا بیرونی، آفریننده می شوند. هر مکتی به طور مداوم در درازای تاریخش، تجربه ی مایه ای نمی کند؛ بلکه تجربه های مایه ای، ناگهانی و نامنتظره و بسیار ژرف و فراگیر هستند.

آگاهبود متعین کننده ی خویشباشی ی هر مکتی نه تنها با تجربه های مایه ای پیدایش می یابد؛ بلکه مردم با یاد کردن از بُنها و د مایه - تجربه ها، زندگی ی خود را از نو، شالوده ریزی می کنند و آن را از نو می شکوفانند تا باز از نو، زاینده شوند و به رستاخیز فکری چنگک یابند. تجربه های مایه ای، مادر - تجربه های هر مکتی هستند. مکت با پیوند دوباره با مادر - تجربه ها، باز همان یکپارچگی و یگانگی ی گوهر خود را ناگهان با يك ضربه در می یابد و باز در خود، همان انگیزه ی آفرینندگی را بسیج و زنده می کند. در زهدانِ مادر - تجربه ها، آینده و امکانات گسترش و بالیدن هر مکتی نهفته است.

فرهنگ، بازتاب آینه ای واقعیات گذشته نیست که د پس - نکرنده، باشد؛ بلکه در گلاویزی با واقعیات گذشته، در گوهر تاریک خود، آرمانهایی را برای آینده می پرورد. آرمانها، مایه هایی هستند که می توانند ناگهان مکت را به نوزایی و نواندیشی تخمیر کنند و تاریخ و سیاست را از بُن، دگرگون کنند. اسطوره (= بُندان) های هر مکتی، نماد ایده آلهای آن مکت هستند و فرهنگ هر مکتی را باید در اسطوره (= بُندان) هایش جست که با واکنش در برابر واقعیات سیاسی و اجتماعی پدید آمده اند؛ نه در تاریخش که بیشتر بیانگر رویدادهای تلخ هستند. ارزش بررسیهای تاریخی به این بازسته است که مورخان

و پژوهشگران بکشند که گلاویزی ی نیروهای تاریخی را با ایده آل‌های نهفته در اسطوره (= بُنداد) های آن مکت نشان بدهند.

ما باید در پژوهشهای تاریخی ی خود، کشمکش و درگیری ی قدرمندان نالایق ایران را در برهه های تاریخ با اسطوره (= بُنداد) ها آشکار کنیم؛ یعنی اسطوره (= بُنداد) هایی که ایده آل‌های مکت در آنها بازتابیده شده اند تا تاریخ هر برهه برایمان معنی پیدا کند. تاریخ ایران را باید دوباره از دیدگاه اسطوره (= بُنداد) ای بررسی کرد تا نیرومندی و فرهنگ مکت را بتوانیم در رویارویی با حکومتگران ستمگر و نالایق باز شناسیم. تاریخ سنجیده و اصیل ما هنوز نوشته نشده است؛ زیرا تاریخنگاران ما هنوز اسطوره (= بُنداد) های ایران را در ژرفایشان نمی شناسند.

پ - زایشگاه آرمانها و ایده آلها

ایرانی، هزاره ها پیش، پی برد که مهر، فراسوی عقاید و مکاتب و مسالك قرار دارد و بر همه ی آنها، مقدم است. وقتی آنها مانع مهرورزی می شوند، باید طرد و به دور افکنده شوند. انسان، سرچشمه ی خودزای مهر است. حتا گسترش گوهر خود، بیان مهرورزی است و گوهر انسان، فراسوی عقاید قرار دارد. اندیشه ی رستاخیز و نوآفرینی در بنیان از زمینه ی نردن و ایده ی تخمه برخاسته است. انسان، تخمه ی گیاهیست که از او، آتش می روید؛ یعنی نه تنها آتش در او هیچگاه خاموش نمی شود؛ بلکه از سر، زبانه می کشد. اینکه جفت نخستین انسان [= مشی و مشیانه] از تخمه می رویند، بدین معناست که آنها نمی میرند و رستاخیزشان تکرار می شود. در حقیقت، زندگی انسان، سلسله ی رستاخیزها و نو آفرینیهاست. سلسله ی جوانشوی از نو و نیز دلیری برای از نو آزمودنها می باشد.

در فرهنگ، هم نیروی انگیزندگی هم نیروی پذیرش انگیزندگی هست. فرهنگ، نگاه داشتن و بزرگ داشتن نیست؛ بلکه مایه پذیر بودن برای تخمیر شدن از نیروی انگیزندگی است. فرهنگ را نباید آموخت؛ بلکه باید از آن به تفکر انگیزخته شد. در فرهنگ ایرانی، انسان، زمانی به چکاد پرورش خود می رسد که هم رویشی، هم خواستی باشد و خواستش در سایه ی رویش قرار بگیرد.

علت واپسگرایی فرهنگی و سیاسی و اجتماعی آنست که حکمت یا جهانبینی ی پیری و نیز ترس از آزمودن و جستن و نیز ترس از کشودگی برای نوآزمایی بر ذهنیت و روان مردم، چیره شده است. همانطور که علت پیشرفت فرهنگ و سیاست و اجتماع و دانش آنست که منش جوانی و دلیری در آزمودن و جستن - و - جو و بی باکی در گشوده فکری برای تازه ها و شکفتنها، ذهنیت و روان مردم را امکان داده و آنها را به تکاپو واداشته است.

رویشی بودن انسان، از سویی، بیان این است که معرفت و حقوق و نظام سیاسی از خود انسان می رویند و از سویی دیگر بیان این فلسفه است که شادی و خوشی در انسان اصالت دارند. شکفتن تخمه،

شادیت. غایت انسان در خود انسان است. خواست خوش زیستن و بی درد زیستن و اندیشیدن برای بی درد زیستن و خوش زیستن، گوهر یا نقش کلیدی خرد مهرورز و خواست انسانی است. پُرسمان ایرانی، بودن یا نبودن نبود؛ بلکه زیستن و نیاززدن زندگی و جان و پرورش زندگی در گیتی بوده است.

«جمالی، می اندیشد که هر مکتبی تا شور آن دارد که به دنبال ایده آل خودش برود و به خودش، تصویر ایده آلی خود را بدهد و آن چیزی بشود که در ژرف گوهرش هست، آن مکتب، زنده هست؛ زیرا آن مکتب در روند خود شدن و به خود آمدن است. دوام مکتب ایران در بزرگداشتن و به کار بستن ارزشها و ایده آلهای سیمرغی نهفته است.

ویژگی فرهنگ ایرانی اینست که در حرکت از تاریکی به روشنایی و از عواطف به افکار، از شعر به فکر، نیروی آمیزنده و پیوند دهنده ی آگاهانه ای دارد که می تواند افکار و عقاید متضاد را در هم بیامیزد و بکوشد که در جهت آمیختن و پیوند دادن تضادها و تنشها گام بردارد.

در فرهنگ ایرانی، هستی با مهر، یکسان قلمداد می شود؛ زیرا ایرانی در مهرورزی به جان خود، خودپرستی نمی بیند؛ بلکه پیدایش و شکوفایی جان را به طور کلی می بیند که معنایش زندگی است. در فرهنگ ایرانی، به دیگری نیاز داشتن، سستی خوانده می شود و کسی که به خود، یقین نداشته باشد و به خود، متکی نباشد، انسانی دُست - نهاد، می باشد و با آرمان نیرومندی در فرهنگ ایرانی، متضاد است. نیازمندی او با مفهوم راستی، همخوانی ندارد.

فرهنگ ایرانی بر این شالوده استوار است که در برابر هر انسانی به دلیل جاندار بودنش باید آزر داشت. مهم نیست که او چه رنگی، چه دینی، چه فلسفه ای، چه جنسی دارد و به چه حزبی یا مکتبی یا قومی یا طبقه ای متعلق است. سنجه ی اصلی فرهنگ ایرانی، جان است؛ نه عقیده یا رنگ یا جنس یا وابستگی به طبقه یا نژاد یا قوم یا حزب یا سازمان خاصی.

فرهنگ ایران بر آرمانهایی استوار است که در آیین سیمرغی پیدایش یافته و پرورده شده اند. بدون شناخت دوره ی زندهایی در تاریخ ایران نمی توان تاریخ تفکرات و آیین کشورداری مردم ایران را دریافت و باز شناخت. بدون شناخت این دوره، ما ریشه ی فرهنگ خود را که به رستاخیز و نوآفرینی آن امیدواریم، قطع خواهیم کرد.

صویر سیمرغ، بیانگر سر - اندیشه ای بسیار ژرف و فراگسترده و پُرمغز است که مکتب ایران، آن را در طول تاریخ هزاره ها پرورانده و گسترده است. در صویر سیمرغ، این اصل نهفته است که حکومت حقیقی را باید در میان خود مردم، جُست - و - جو کرد و انتخاب بر اندیشه ی مساوی حقوقی همه ی انسانها با هم استوار است. در اصل، خدا زاییده می شود و سیمرغ (= زندهای ایران)، صویر و نماد اصل پیدایش هست و نشانگر آنست که ما باید همه ی پیوندهای میان اشیا و وقایع و افراد و انسانها را در مقولات پیدایشی و آفرینشی درک کنیم. طبعاً مناسبات روانی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی میان دو انسان

نیز پیدایشی هستند؛ یعنی انسانها همدیگر را به پیدایش و آفرینش می انگیزند و از همدیگر در اثر انگیزه های متقابل، بارور به فکر و آفرینشهای هنری می شوند.

نکته ی خیلی ظریف و مهم اینست که جامعه ی دهقانی در ایران پیشینه ی بسیار ژرفی در آزادی و فرهنگ دارد. فرهنگ ما بیشتر از منش آزادگی و استقلال دهقانی زاییده شده است تا منش شهروندی در معنای امروزی. آرمان ایرانی، جامعه ی پهلوانی است. «پهلو» به معنای فراخ - نگری و تسامح می باشد که از ریشه ی «خشتر» گرفته شده است و در اصل بر فرهنگ زرخدایی و ارزشهایی استوار است که به معنای آغشتگی و آمیختگی و درهمسرشتی می باشد.

فرهنگ ایرانی با همت و بلند فکری و پشتکار خستگی ناپذیر ایرانی، پروریده و مراقبت و آبیاری شده است. همه ی نوابغ و متفکران و شاعران و شخصیتهای فراخ - اندیش، فرهنگ ایرانی را با افکار پُر مایه ی خود، سرشار و غنی کرده اند. ما می توانیم درونمایه ی تفکرات اخلاقی و کشورداری را از همه ی آنها بگیریم و پیروانیم و بگستریم. تا ملتی، هسته ی آفریننده و زاینده ی فرهنگ خود را کشف نکرده و به آگاهبودش نیاورده است، نه می تواند گذشته ی خود را به آینده اش پیوند بدهد، نه می تواند امکانی برای تفاهم آفریننده و پویا با دیگر انسانها داشته باشد. پیوند ویژه ای که فرهنگ ایرانی با آتش داشته است، رابطه ی او را با تصویر انسان از سویی و حقیقت و خدا از سویی دیگر معین می کند. آتش، پدیدار است؛ ولی هیچگاه شکل ندارد. بنابراین، ایرانی یقین دارد که انسان، مخمه ی آتش است و غایت فرهنگ را نگاهداشتن آتش می داند که نیروهای آفریننده و زنده ای هستند و نقشی دیگر می گیرند؛ نه تقدیس یا پرستیدن آن.

در فرهنگ ایرانی، خرد مهرورز در رویارویی با پدیده های اجتماعی، رسالت ژرف و پُر مسئولیتی بر عهده دارد. بدین معنا که انسان با دیدن درد و رنج دیگری از اندیشیدن به سود خود درمی گذرد. این کار در فرهنگ ایرانی، خردمندی بوده است. خرد؛ یعنی اندیشیدن در باره ی دردهای همه و انگیزه شدن و به شور آمدن برای زدودن دردها. خرد ایرانی، اندیشیدن در باره ی سود خود نیست؛ بلکه اندیشیدن برای نگاهبانی ی جان در کلیتش هست. خرد مهرورز، يك واقعیت سیاسی و اجتماعی دارد.

پهلوان خردمند ایرانی به رغم شکست و فریب در عمل، همچنان امیدوار و راست کردار می ماند. خرد، کارش شناختن خدا نیست؛ بلکه جُست - و - جوی معنای انسان و زندگی در گیتی است. خدا در فرهنگ ایرانی، زمانی خدا می شود که به گیتی واگردانده شود. آنهم موقمی که از گوهر خودش، گیتی را بیافریند. خرد [= خرد سیمرغی] می خواهد معنای زندگی را بجوید و گوهر اصیل انسان را در آن بازابد.

انسان در فرهنگ ایرانی باید بر پایه ی کاربست خرد مهرورز و عقل فرهیخته ی خود به کارهای گیتی و جامعه و خودش پردازد. از این نظر است که راستی، به خود یقین داشتن و به خود متکی بودن و

معیار گذار رفتار خود بودن است. اندیشه و گفتار و کردار نیک، مراتب سه گانه و پی در پی پیدایشی هستند که ضرورتاً به هم پیوسته اند. به ظاهر سه تا؛ ولی در حقیقت، یکی و روئیده از جان و زندگی می باشند و نیز غایت هر سه ی آنها، نگاهداری و پاسداری از زندگی است.

راستی، نگرستن به پیدایش گوهر هر چیز است. توانایی هر چیز با پدیدار شدن گوهرش نمودار می شود و نه تنها موجب پیدایش گوهر انسان است؛ بلکه مماشاکر و بیننده ی پیدایش گوهر دیگران نیز می باشد. راستی، شکوفایی گوهر فردی ما می باشد که بالندگی و رشد آن، فقط در آزادی، امکانپذیر است.

د جمالی، می اندیشد که خدایان ایرانی، پیدایشی هستند؛ در نتیجه، علم و حقیقت نیز برای ایرانیان پیدایشی می باشد. برای ایرانی، انتقال علم و حقیقت و هنر و قرارداد حاکمیت - تابعیت یا انتقال آن، یک پیوند اهریمنی است؛ زیرا هر انسانی، فر دارد. به عبارت دیگر، می تواند دیگران را به خویشبازی بیانگیزد و مغز آنها را به تفکر، آستن کند. انگیزه ای که از فر می تأید با کوچکترین تماس، انسانهای دیگر را به معرفت فردی، آستن می کند. فر، تابشی است که اجزای متضاد را در اجتماع و سیاست به هم می پیوندد و آنها را می پرورد. مردم، بر دارنده ی فر، آفرین می گویند یا به عبارت دیگر، آن را به رسمیت می شناسند و با آفرینکویی، اعمال و رفتار او را تأیید و تصدیق می کنند. فر با دست کشیدن از کردارها و اقدامات مفید اجتماعی و نیز آزار دادن مردم، بلافاصله، ناپدید می شود.

فرهنگ ایرانی با سرفرازی و ایستادگی و سرسختی در کردار نیک انسان، آغاز می شود؛ یعنی به ارزش مطلق کرداری یقین دارد که از مهر به انسانها و زندگی برمی خیزد و آماجش رُودن درد از آن و فراهم آوردن خوشبودی ی انسانها می باشد. اعمال و افکار درد رُدا، در نهاد انسان، سرشته هستند و می توان بدون کاربرد زور و فریب، انسانها را قتال و به سوی کارهای نیک، جذب کرد. کردارها و افکار پهلوانی، کردارها و افکاری هستند که فردیت و خویشبازی ی پهلوان را متعین می کنند. پهلوانان نمی خواهند رفتارها و کردارهایشان را نزد انظار عمومی بنمایانند؛ زیرا آنکه از خود، «شرم» می برد، خودش، اندازه ی کردار و گفتار و اندیشه ی خودش است.

کار نیک کردن به نیروی آفریننده ی وجدان فردی نیاز دارد. خواست انسان را که تراویده از گوهر خودش هست، می توان آزادانه و به رغبت و میل، جلب کرد. کمال در فرهنگ ایرانی، حالت آفرینندگی است؛ نه پایان آفرینش. به همین سبب، هم به انگیزنده نیاز دارد هم به پرورنده و گسترنده و افزاینده. اندیشیدن در باره ی حالت کمال است که ویوگی ی آن برای ایرانی، فوران ابتکارات فردی و هنر از گوهر خود است. هنرهایی که بیان گسترش و رویش و جوشش ژرفای وجود خویش هستند. در اصل، خود زاینده و با تأیید زندگی دیگران، متلازم می باشند. قداست جان، میان جان خود و جان دیگری، هیچ فرقی نمی گذارد. هیچ جانی را نباید آزد؛ بلکه باید آن را پرورید. پرورنده ی جانهای انسانی، پدید آورنده ی بهشت جانهاست.

ت (۲) - پهلوانی [= جوانمردی]، نخستین رُخساره ی خویشباشی ی ایرانی

« جمالی » در روند تفکرات خود، یکی از رُخساره های پُر مغز روان ایرانی را در پهلوانی می داند. وی می گوید پهلوانی، تجسم ارزشهای مردمی و اجتماعی است که انسانها بر پایه ی خواست خود، برگذاری و عمل کردن به چنان ارزشهایی را می ستایند؛ زیرا هر کس، خود را به انجام چنان اعمالی توانا می بیند. « فرّ و آفرین »، دو پدیده ی متناظر و متلازم با هم هستند که در کنشهای پهلوانی، چشمگیر می شوند؛ یعنی، انسان، هم سرچشمه ی کردار و اندیشه و گفتاری است که نیروی کشش دارد هم نیروی شناخت کردار و گفتار و اندیشه ای را دارد که می تواند به کمک آنها کردارها و اندیشه ها و گفتارهای دیگران را از راه آفرینگویی، ارج بنهد؛ زیرا با تاییدن فرّ و آفرینگویی همه ی افراد اجتماع است که جامعه، پایدار و شکوفا و نیرومند می شود.

در پدیده ی پهلوانی، هر انسانی همه ی نیروهای خود را صرف واقعیت یابی ی مهر و داد و راستی در اجتماع می کند، بدون آنکه مرز عقیده ای یا دینی یا ایدئولوژی را در نظر بگیرد. در حقیقت، پهلوانان برآنند که اعداد را به هم بیامیزند. به همین دلیل، برای رسیدن به چنین ایده آلی که اوج چکاد خویشافرینی است هر پهلوانی همه ی دردهای اجتماعی را با جان و دل به خود می خرد و زُدودن درد را رسالت خویش می داند.

در شیرازه ی پدیده ی پهلوانی [= جوانمردی] در فرهنگ ایرانی، جوانمرد، آن جایی که می تواند ببرد، به عمد می بازد تا دیگران را شاد کند؛ زیرا جوانمرد، پیروزی را اصل زندگی نمی داند؛ بلکه در شادی بخشیدن به دیگری، شادکام می شود و بزرگواری خود را درمی یابد. در اصل، از دیدگاه تفکر پهلوانی، بُردنی که به اندوه دیگری بیانجامد از زهرنوشی و ستمگری بدتر است. به همین سبب، برای جوانمرد، برتری جویی در قدرت و پیروزی، اساسا مطرح نیست. یا به عبارت دیگر، زندگی همگانی از حقیقت و قدرتمندی، ارزشی برتر دارد.

اولویت اصل زندگی بر هر حقیقتی به این می انجامد که با دارندگان همه ی عقاید، تسامح مثبت دارد و نه تنها مدعیان آنها را می شکیبد؛ بلکه آنها را در کنار خود می پذیرد و پیوندی فراسوی پیوند ایمانی و عقیدتی می شناسد. زندگی در تفکر پهلوانی، چیره شدن آن به آن ابتکارات و نبوغ فردی در رویارویی با مصادفها و شکفتیها و خطرها و ناگهانیها می باشد. نبوغ و لبریزی به هر پهلوان، حسّی را می دهد که می تواند با پیشامدهای زمانه کلاویز شود. پهلوان فقط به نیروهای گوهری و استعدادها و هنر آزمونگرای خودش تکیه می کند.

تفکر پهلوانی بر مفهوم راستی، پی ریخته شده است که بیانگر گوهر برون افشاندن شده ی پهلوان می باشد. شکوفایی و سرشاری ی نیروی جوشنده ی جوانی است. به همین دلیل، در تفکر پهلوانی

هیچگاه به مفهوم حقیقت، نیازی نیست؛ زیرا اصل، پیدایش راستی از بُن خویش است که سراسر مدارایی عقیدتی و دینی و فکری پهلوان (= جوانمرد) از دامنه ی آن، نشأت می گیرد. راستی با گوهر و «بود» انسان، سر - و - کار دارد و هر کجا که زندگی در خطر باشد؛ بلافاصله واکنش نشان می دهد و دلیری می کند و هر چیزی را که در نهان می باشد دلیرانه آشکار می کند.

در شیوه ی تفکر پهلوانی [= جوانمردی]، انسانی زنده است که بیافریند و کارش جوانسازی ی جامعه و کیتی باشد. جوانمردی، منشی است که از گوهر انسان، زاییده و در گفتارها و کردارهای فردی، برون افشاندن می شود و با بهمنشی، به هم عجین است. پهلوان، تندیس جوانمردیست و برای رفع درد از وجود هر انسانی پیکار می کند. پهلوان با فدا کردن جان، برای پایداری ی مهر، هیچگاه حسن قربانی شدن ندارد؛ زیرا عمل او، روندیست بدیبهی و گوهری که با گسترش روح و دیدگاه فردی در هم آمیخته است.

در تفکر پهلوانی، هر انسانی در نگاهداری از زندگی و پیدایش آن که راستی باشد، مسئول است. چنین مسئولیتی از گوهر پهلوان، جدا ناپذیر می باشد. در تفکر پهلوانی، هر عملی انفرادیست و به تصمیم گیری ی جداگانه و اندیشیدن جداگانه و برق آسا نیاز دارد. در نتیجه، اندازه ی خود را شناختن در هنگام رویارویی با خطر، کاری پهلوانیست. پهلوان با شکفتن رویارو می شود و کار شکفت انگیز کردن، مردم را به پهلوان شدن می انگیزد. غایت جهان و زندگی برای پهلوان، آنست که اضعاف را به هم پیوند دهد و آنها را آفریننده بار آورد؛ زیرا برای او در هر چیزی و در هر عملی، دو نیروی متضاد هستند که انسان می تواند آنها را با پیوند دادنشان بارور کند.

در شیوه ی تفکر پهلوانی، آغاز کردن، خطرناکترین کار است. پهلوانان آغازگر هستند که انگیزنده و الگوی کردارهای ملت می شوند. در تفکر پهلوانی، کار نیک در تکرار پیوسته، يك آغاز است که با خطر شکست خوردن به هم آغشته اند؛ ولی پهلوانان به رغم هر شکستی، از نو، امیدوار به پا می خیزند و به استقبال خطر می روند. گوهر پدیده ی پهلوانی در فرهنگ ایرانی بر این محور می چرخد؛ زیرا زندگی به شیوه ی پهلوانی، زیستن در دریای خطر خیز شکستهاست تا بتوان هنرهای خویش را در آزمایشهای پی در پی برای کار نیک، پدیدار کرد.

در گستره ی منش پهلوانی، فریفتن، ناجوانمردانه است؛ یعنی هیچ پهلوانی، برتری ی خود را بر فریب، پی نمی ریزد. شکست خوردن، سزاوارتر از پیروزی و نیرنگبازی است. برای جوانمرد، هر انسانی و پدیده ای، ارزش مطلق وجودی دارد. در اصل، گوهر و تخمه ای می باشد که باید پدیدار و شکفته شود و نیز شیوه ی اخلاقیست که نیکی را در تمامیت انسان می فهمد و به رسیت می شناسد. در جوانمردی، درك خوشی ی خود با عمل اجتماعی یا عملی برای خشنودی ی دیگری به هم گره خورده اند. در هر رفتار و کردار انسانی که از او سر می زند، حسن می کند که خوشی و شادکامی اش در واکنش دیگری می جوشد و پدیدار می شود. جوانمرد در قدرتمخواهی و مالکیت خواهی، حسن ناخشنودی و

تلخکامی و درد می‌کند؛ زیرا حسن سرشاری و نیرومندی ی خود را از دست می‌دهد. به همین علت، در پدیده ی جوانمردی و پهلوانی، فداکاری، معنایی ندارد. در کار نیک کردن برای دیگری از خود و خواست خودش نمی‌گذرد؛ بلکه درست وارونه ی آنها، حسن پیدایش گوهر وجودی و نیز نیرومندی و سرشاری ی خود را درمی‌یابد. از این نظر، نیکی کردن با اندیشیدن و گفتن و عمل کردن به هنگام، توأم می‌باشد. انجام هر کار نیکی به نیروی آفریننده ی وجدان فردی بازسته است. اعمال و افکاری هستند که فردیت و خویشباشی ی پهلوان را متعین می‌کنند و نمی‌کوشد که آنها را در برابر انظار مردم به نمایش بگذارد. او با عمل و اقدام بی‌نهایت دشوار و حتا به ظاهر محال خود، بسیاری از انسانها را در طول هزاره ها به انجام کارهای پهلوانی می‌انگیزد.

از دیدگاه «جمالی»، ویژگی ی روانی ی ایرانی، جمع دو هنر «نرمی و استواری» است که با همدیگر، متضاد نیز می‌باشند؛ ولی خطر نرمی آنست که وفادار به اصل و پایبند به اصول نمی‌ماند و تساوی ی «بود - و - نمود» را از دست می‌دهد. چکاد فرهنگدی برای ایرانی، به هم آمیزی ی این دو ویژگی ی متضاد است که در اوج دادورزی، هیچگاه بی‌مهر نشویم و نرمخویی و نرم سخنی و نرم اندیشی را از کف ندهیم تا مبادا استواری، سبب قساوت و زشتی ی نمود و چهره نگردهد.

ایرانی، زیبایی را دوست می‌دارد، ایده آل بهمنشی را پیامد دو هنر نرمی و استواری می‌داند. هرگاه پهلوانی، اعمال و افکاری آشکار کند که اصل و ایده آل و حقیقتی را در جانهای دیگر زنده کند و برافروزد و پیرورد، می‌توان پس از مرگ به دوام آن اصل و ایده آل و حقیقت، امید داشت. در فرهنگ ایرانی، کاری که مهرورزی و دادورزی و راستی را دوام بخشد و آنها را به یک اصل استوار و اگر داند، ایده آل و هدف زندگی است؛ زیرا چنین کاری، ریشه ای است و از آن، یاد می‌شود. یاد کردن در فرهنگ ایرانی، بیانگر دوام بخشیدن به اصل و ایده آل و حقیقتی در کار خود می‌باشد. نام، انجام دادن کارهاییست که آتش پیکار و پایداری در اصول و ایده آلهای و هدفهای انسانی را در انسانهای دیگر شعله ور می‌کند و تأثیر آن را گرم نگاه می‌دارد. به همین علت، نام نیک برای هر پهلوانی، شاخص کردارهای اوست و با شهرتخواهی ارتباطی ندارد.

ث - عرفان، دومین رُخساره ی خویشباشی ایرانی

بر شالوده ی تفکرات «جمالی»، عرفان به ظاهر پدیده‌ها، بدبین و شکاک است؛ زیرا ظاهر می‌فریبد و آنچه که نمی‌فریبد درونی است. چنین استدلالی در سراسر دامنه‌های زندگی، گسترده می‌شود. جنبش عرفان ایرانی حتا در کلمه ی خدا نیز قایل به ظاهر و باطن می‌باشد و با شك ورزی ی مطلقش به ظاهر، هر گونه واسطه ای را فریب می‌شمارد. مظهر خدا بودن از دیدگاه عرفان، چیزی جز فریب نیست و چنین شکاکیت به جا که به دلیل ریاکاری ی سردمداران شریعت و حکومتگران بی‌لیاقت پدیدار شده

است، در جنبش عرفان ایران، سبب نادیده گیری ی تفاوت پدیده با نمود شد و عارفان، آن را یکجا محکوم کردند.

یکی از بزرگترین و برجسته ترین کارهای فکری و اجتماعی و سیاسی س عارفان اینست که به مسئله ی ظاهر توجه کردند. به این معنا که در دین و سیاست و اجتماع باید ظاهر را شناخت و از آن فرا گذشت؛ یعنی، واسطه و دلال را باید به کنار زد تا خود انسان، بکراست به شناخت پدیده، دست یابد. مسئله ی راز در عرفان با مسئله ی حقیقت به هم گره خورده است. گفتن حقیقت برای زندگی ی انسان، ایجاد خطر می کند و نگفتن و پوشانیدن آن نیز علیه فرهنگ پیدایشی می باشد. عرفان، معرفت یا دستگامی فلسفی و فکری نیست. همچنین راه مستقیم و هموار معرفت نیست. روشی نیست که انسان بیاموزد و در زندگی ی عملی به کار بندد. عرفان، دلیری در تماشا کردن برای لحظه های برق آسای عشق و مهرورزی است. از راه عرفان، هر انسانی اصل گمشده ی خود را که «سیرمخ - منشی» است، بازمی یابد و در می یابد که اصل زندگی و فرمانروایی از او سرچشمه می گیرد.

زندگی هرگاه که به چکاد جنبش خود برسد و با اعداد اخلاقی و اجتماعی و سیاسی رویارو شود در عقاید و مذاهب و جهان بینها و مکاتب گوناگون فلسفی تجسم می یابد و به خود، شکل می گیرد. در حالیکه عرفان دقیقا بر فراز و فراسوی تنشهای زاینده از مناسبات انسانی شکوفا می شود و به اوج آفرینندگی می رسد. تفاوت اساسی عرفان ایرانی با مذاهب، در این است که عرفان، تلاش مداوم برای نو به نو آمیختن اعداد زندگی ی اجتماعی است؛ ولی در دین متابعتی بایستی از میان يك جفت ضد قضا یکی را برگزید و به عبودیت آن، تن در داد.

عرفان از اعداد، هیچگاه سنتزهای ثابت و پایدار و لایتنمیر نمی سازد؛ بلکه در برخورد با آنها و آستن و آفریننده شدن از آنها به خود، چهره می گیرد. عرفان ایرانی نشان می دهد که مرز میان عقل و تجربیات مفهوم گداز، ثابت نیست. بویژه مسائلی که در حکومت، شکل و نظم یافته اند و مسائلی که هنوز صورت پذیر نیستند، هیچگاه نیز ثابت نیستند. مرز میان نظم و آزادی، مشخص و ثابت نیست.

آزادی، دامنه ی تجربیاتی است که صورت گدازند و عرفان، چنین تجربیاتی را بسیار ارج می گذارد؛ زیرا صورت پذیر ساختن صورت ناپذیر و مفهوم پذیر سازی ی مفهوم ناپذیر، جنبش زنده ی معرفت است. بر اساس تجربه ی عرفان، روزی می رسد که زندگی ی ما در خانه ای که به دنیا می آییم و پرورده و بزرگ می شویم در این نظم، در این آموزه، در این دستگام عقلی، در این ساختار حقوقی و سیاسی نمی گنجد. نخستین کاری که می کنیم به جست - و - جوی فراسوی این خانه می پردازیم و تجربیاتی را می جویم که در این خانه ی فکری و در این آموزه، در این دستگام سیاسی و حقوقی و شریعتی نمی گنجد و جویندگی، ما را وا می دارد که عقیده و تلقینات و صورتات کاذب خود را ترك کنیم.

جویندگی، زائیده از یقین به کسب جهانی از تجربه هاست که فراسوی تجربیات منظم شده و عقلی وجود دارد. جوینده برای نخستین بار در می یابد که در آغاز باید تجربیات و پدیده هایی را بفهمد که در آموزه های هیچ دین کتابی یا ایدئولوژی نمی گنجند.

«جمالی» در تفکرات انگیزشی خود، نشان می دهد که در پدیده ی عرفان ایرانی، هستی را نمی توان از هم جدا کرد؛ چونکه با وجود آکندگی اختلافی که در آن هست، یکپارچه می باشد و سراسر این یگانگی؛ یعنی مکه - مکه ی آن، قداست دارد. این «بود» یگانه ای که در همه ی نمودهای ریز و درشت، روان است، همانا خداست و آسیب زدن به هر پدیده ای حتا بسیار ریز و ذره بینی، آسیب زدن به خداست. به همین دلیل، تمام اضداد و اختلافات ظاهری در اصل، بر «بودی» یکپارچه پی ریخته شده اند و هر کدام در خود، در جست - و - جوی خدا هستند. «بود» یگانه در هر چیزی، همانا مهر و عشق است و تنوع و غنا و سرشاری و کثرت آن بر همین گوهر یگانه، استوار می باشد.

عرفان ایرانی نشان می دهد که مذاهب کتابی با تثبیت آموزه های خود، نظامی پایدار و تغییر ناپذیر از مفاهیم و تصاویر می سازند که همه ی تجربیات ژرف و پویای انسان را سنگواره می سازند. در پیکار با چنین تصاویر دروغین و ساختگی است که گوهر آتشین انسان، نمودار می شود. آنچه که در ما باید فانی شود، کاربرد ساختارها و مفاهیم عقل ابزاری هستند که راه پیدایش خرد مهرورز و آهستان را در ما بسته اند.

فردی که ویوگی ی «آتشین - گوهری» دارد، در خدایش، جانان را می بیند که با گرمای خود، همه ی اضداد را به هم پیوند می دهد؛ نه آنکه آنها را بسوزاند و سر به نیست کند. زندگی ی پر جنبش عارف، در میان اضداد در نوسان است و در گشت - و - گذار می باشد. عرفان ایرانی از دو سر - اندیشه ی (= ایده) عمیق ریشه می گیرد: ۱ - جان (= زندگی) ۲ - زیبایی آفریننده. به این معنا که آنچه در خدا، اصالت دارد، زیبایی است و در طلب زیبایی، عارف به ترك تمام موازین قراردادی و کلیشه ای رومی آورد. اصل دیگر که جان یا زندگی باشد، خدا را دارنده ی چنین ویوگی می داند که همه ی اضداد ناهمگون را به هم می پیونداند تا زندگی را سرشار از شادی و خوشی کند.

در عرفان ایرانی، زیبایی جای مشیت الهی را می گیرد و خدا در مقام يك وجود انتزاعی و ماوراءالطبیعی در نظر گرفته نمی شود؛ بلکه «پیوند - زنده ی» تنومندی و خردمندی می باشد. كلّ هستی، يك خداست که جان دارد و همه چیز در آن می زبید و این هستی ی پراکنده ای که دور تا دور گسترده است، خدا می باشد و جانان خطاب می شود.

«جمالی» استدلال می کند عرفان به این نتیجه رسیده است که هستی، پدیده ای رویدنی و زایشی است؛ نه ساختگی و خلقتی. بزرگترین مسئله ی عرفان، برخورد با خود ساختگی و فریبندگی ی آن به نام خود اصیل است. پاره کردن خود نقابدار و پرده دری که به نام خود فطری، هیچکس حق دست زدن به آن را ندارد، کاریست خطرناک و به دلیری ی پهلوانانه نیاز دارد. نابود کردن خود ممنوعی که

خالق صانع، مالک و ناظر آن است و سپس، جستن و یافتن خود «گوهریک» که به تاریکی ی درون، تبعید شده است و کوشش برای پیدایش این خود درونی و هستی ی میانی است که همان تخمه ی سیمرغی باشد، شالوده ی عرفان ایرانی است. در تفکر عرفانی، پست شمردن جسم، علیه سر- اندیشه ی هستی می باشد که همانا خداست. چنین اندیشه ای، بنمایه ی تزلزل ناپذیر عرفان است. جسم نیز بهره ای از آن هستی دارد و مانند روح، مقدس می باشد. بیرون نیز مانند درون، تجلیگاه قداست است و در کل، یک هستی را می آفرینند.

«جمالی» در روند اندیشیدن خود در باره ی این ویژگی ی مهم روان ایرانی می گوید که در میان معرفت‌های متضاد اخلاقی و فلسفی و دینی، مرزهایی وجود دارند که عقل از میان هر دو دامنه، دور می شود و در این مرزها هیچگونه پاسخی ندارد برای پرسشهایی که در این مرزها پدیدار می شوند و دژست در چنین مرزهایی است که عقاید و ادیان کتابی و مذاهب و مکاتب فلسفی، شک انگیز و متزلزل می شوند؛ زیرا حساس ترین و عالی ترین مسائل انسانی در این مرزها مطرح می شوند. عارف در می یابد که مسئله ی حقیقت در همین سرحدات است که چهره می آراید؛ ولو آنکه عقل در جستن راه به این پست برسد و گیج و پریشان شود. راهی جز حیرت برای عقل نمی ماند و ناچار می گریزد؛ زیرا به آمیزش اضدادی قادر نمی باشد که در این سرحدات هستند. ولی خرد ایرانی که پاداندیشی (= سه - پادیک / تریالکتیک) از ویژگیهای آنست، توانایی آن را دارد که خطوط متضاد و تنش آمیز را از راه مهرورزی به هم بیامیزد و فراسوی آنها گام نهد. عرفان بر شالوده ی همین نگرش است؛ یعنی «بیش - بینی و بیش - فهمی و بیش - حسی» که اسیر هیچ یک از مفاهیم افکار عمومی ی حاکم بر جامعه نمی شود. عارف، تجربه ی زنده ی خودش را از هر ارزشی، برتر می شمارد و به آن ارجح می نهد. در رویارویی با تمام ارزشهای اجتماعی و اخلاقی و هنری و سیاسی و دینی به تجربه ی فردی اش استناد می جوید و در تنگنای مفاهیم تحمیلی - قرار دادی نمی ماند.

جنبش عرفان ایرانی بر آن نیست که جانشین دینی یا مکتبی فلسفی یا عقیده ای یا ایدئولوژیی بشود؛ بلکه در فراسوی مرزهای تنش آمیز آنها قرار دارد و می کوشد تا به هیچ یک از مکاتب و عقاید و مذاهب و ادیان، متعلق نباشد و بی مرزی در میان مرزها باشد؛ زیرا یقین مطلق دارد که مسائل اجتماعی ی بشری را نمی توان با یک نسخه و آموزه یا دیدگاه خاص ایدئولوژیکی، حل و فصل ابدی کرد و نیز می داند که مسائل اجتماع، خیلی عمیق تر و تنش آمیزتر از آن هستند که فقط با ابزارهای عقلی بتوان از پس آنها بر آمد.

«جمالی» می اندیشد که عرفان ایرانی می تواند فراسوی عقاید و مذاهب و با گسترش فرهنگ مهرورزی و مدارایی پویا، فضای سیاسی و اجتماعی و حقوقی ما را دگرگون کند و تفسیرهای شریعت مآبانه ی مدعیان اسلام را به گوشه ای کنار بزند. در شیوه ی نگرش عارفانه، مفاهیم عقلی به دلیل مبهم بودن تجربه و محتوا در مفهوم، مانع درک و برداشت زنده از پدیده می شوند؛ زیرا مفاهیم، شیشه هایی

درون نما هستند که هر چند گذر پذیر می نمایند؛ ولی ما را در گذرپذیری می فریبند و به نتایج بسیار خطا آمیز درمی غلتانند. به همین دلیل است که تمسبات و جزئیتهایی که بر سر مفاهیم در عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و مکاتب فلسفی و سیاسی نمودار می شوند، از همین شیشه گونه بودن مرزهای مفاهیم ریشه می گیرند.

در نگرش عارفانه، حقیقت، سلسله ای از اخگرهاست که در هر تجربه ی زنده و بی میانجی از هر پدیده و رویداد، برق آسا در دامن آگاهبود و روان انسان می درخشد و ناپدید می شود. هر تجربه ای؛ ولو بسیار ریز و بی اهمیت، حصّ سر زندگی را می آفریند؛ یعنی مست شدنهای آنی از تجربه های اخگرگونه ی حقیقت شتابان و زودگذر است. سراسر تجربیات عرفانی به گرد يك كلّ فراگیرنده می گردند که خود را در سه گونه مفاهیم که هم متضاد هستند، هم متمم یکدیگر، پدیدار می کند: ۱- عشق و زیبایی ۲- خود و بود ۳- جان و جانان. پرداختن به هر يك از این مقولات بدون در نظر گرفتن رابطه ی دیالکتیکی آنها با هم، امکان ناپذیر است.

آنچه را که عرفان ایرانی آغاز کرد، نفی تصویر آله اسلامی است که روندی فلسفی دارد؛ زیرا تخمه ی تفکر زنده در آن کاشته شده است. تأویل عرفانی، هنر استحاله دادن است. خویشاندیشان ایرانی بایستی مایه های زنده ی فلسفی را از جنبش عرفان بگیرند و در مفاهیم خویشاندیشیده بازگسترند و پیورند. عرفان ایرانی يك رسالت تاریخی و اجتماعی و سیاسی دارد که همان پروردن مهرورزی ی اجتماعی و انسانی است.

جنبش عرفان ایرانی، هیچگاه اسلامی نبوده و اسلامی نیز نخواهد شد. چونکه گوهر چنین جنبشی به فراسوی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها گرایش دارد؛ نه در ماندن و بازمانی در یکی از آنها. از این نظر، برای شناخت هر پدیده و رویدادی بایستی از عقاید و افکار و جهاننگریها و فلسفه های متضاد در باره ی آن رویداد بهره گرفت و به همه ی آنها ارج نهاد. در اصل، همه ی آنها باید نیروی جاذبه داشته باشند؛ نه اینکه به سوی سیطره خواهی گام بردارند.

بر شالوده ی تفکرات «جمالی»، جمع عقاید و افکار و فلسفه های متضاد با هم، در حرکت و محوّل گوهری و برق آسای انسان، امکانپذیر است. مسئله ی اساسی، مسئله ی ترکیب عقاید یا افکار فلاسفه با همدیگر در يك آمیخته ی نهایی و واحد عقلی نیست؛ بلکه مسئله ی گذر و دگرگشت برق آسای انسان بر فراز همه ی آنها است. مسئله ی رفع و نفی کثرت و اختلاف و تنش در يك آمیخته یا وحدت اضداد نیست؛ بلکه مسئله ی درك و محوّل تندر آسای انسانها در اضداد و تجربه ی همه ی اضداد با هم است. مسئله ی آمیختن وجودی همه ی جفتهای متضاد در تمامیت وجود انسان است به گونه ای که هیچکدام ماهیت خود را از دست ندهند؛ زیرا تك، تك آنها، مؤلفه های بایسته برای تجربه ی حقیقت هستند.

بُنبارهای جنبش عرفان ایرانی بر آنند که حقیقت در هیچ عقیده و دین کتابی و دستگاه فلسفی نمی‌گنجد و به دلیل ناگنجایی خود، سراسر چارچوبه‌ی خشک آنها را در هم فرو می‌شکند و در آنها ایجاد شکاف و درز می‌کند. دُرُست از ناهمواریها و ناهنجاریها در عقاید و افکار و جهان‌نگریهاست که بایستی ویژگی‌ی ناگنجیدنی بودن حقیقت را باز شناخت. عرفان ایرانی نشان می‌دهد که برای رسیدن به حقیقت و تجربه‌ی زنده از آن بایستی نه تنها از عقیده و دیدگاه خود فرا گذشت؛ بلکه به همانسان باید از عقیده‌ی دیگران نیز گذر کرد و فرامر رفت.

جنبش عرفان ایرانی به این نتیجه رسیده است که فرقه‌ها و عقاید و ایدئولوژیها و دیدگاهها و مذاهب از حقیقت و عشق، فقط قسه‌بافته‌اند و پدیده‌ای به نام علم حقیقت و فلسفه و عشق و سیاست وجود ندارد و دست آخر، انسان در می‌یابد که گوهرش فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان، قرار دارد و جُست - و - جو و آزمودن به او نشان می‌دهد که هر دیدگاهی جاذبه دارد؛ ولی مالک حقیقت نیست.

در عرفان ایرانی، حقیقت، هیچگاه دو بار در یک شکل و رنگ و روی و عبارت و کلمه، پدیدار نمی‌شود. به همین دلیل، بیگانه و شکفت انگیز پدیدار می‌شود و نمی‌توان آن را به کمک مقایسه و تشابه باز شناخت. حافظه، هیچگاه راه شناخت حقیقت نیست و با فضل و معلومات آکادمیکی نیز نمی‌توان به جُست - و - جوی حقیقت رفت. «جمالی» نشان می‌دهد که پیدایش تراژدی در ایران، بیانگر آنست که انسانها از پهلوانان آزماینده‌ی شکلهای گوناگون حقیقت بریده‌اند یا نسبت به آنها لاقید هستند.

ما باید شیرازه‌ی عرفان ایرانی را فلسفی بیندیشیم تا گوهری را که از پيله‌ی بی‌خویشنی‌ی عرفان بیرون می‌آید و آزاد می‌شود با خود برون‌گرای پهلوانی با هم بیامیزیم. آمیختگی‌ی آرمان فردیت پهلوانی با فردیت درون‌گرای عرفانی، خویشبازی تازه و نیرومند ایرانی را پدیدار خواهد کرد. ایرانی‌ی نو زاده، هم پهلوان هم عارف خواهد بود و فلسفه‌ی زندگی و فلسفه‌ی وجودی، یک همبستگی پایدار خواهند داشت و درون و برون در یک جنبش پادی‌ی مداوم با هم خواهند آمیخت.

ج - رندی، سومین رُخساره‌ی خویشبازی‌ی ایرانی

یکی از شکفت انگیزترین ویوکیهای گوهر ایرانی، پُرسمان (= پرلما تیک) رندی است که تنوریزه کردن آن در مفاهیم فلسفی نه تنها دشوار می‌باشد؛ بلکه سازمان‌های رفتاری‌ی آن نیز از چارچوب مفاهیم عقلی می‌گریزند. «جمالی» در بازشکافی‌ی این پدیده‌ی روان ایرانی که در اصل، نقش نگاهبانی و حفاظت از آرمانها و ایده‌آلها و آرزوهای ایرانی را نیز ایفا می‌کند، به چشم اندازهایی چنگک یافته است که به پژوهشهای گسترده‌ای نیاز دارد.

وی می‌گوید که پدیده‌ی رندی، یک پدیده‌ی گسترده‌ی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حکومتی و دینی می‌باشد که پی‌ریزی‌ی فلسفی‌ی مبانی‌ی کارکردی‌ی آن، ضرورت دوران ماست.

در شیوه ی تفکر رندی، گوهر انسان، ژرف و ناشناختنی می ماند. رندی، بی مرزی در میان مرزهای متضاد و متفاوت عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها می باشد. در اصل، يك فلسفه ی زندگی در برابر همه ی ایده آلهای و ارزشهای اخلاقی می باشد. يك پدیده ی محصور به زمان و مکان خاصی نمی باشد و بُنپارهای کارگذار آن را می توان در هر دوره ای و در برابر هر عقیده ای و ایدئولوژیی از نو، عبارت بندی ی فلسفی کرد و باز اندیشید.

پی بردن به ژرفای بینش رندی، پرداختن به يك مسئله ی بسیار پویا و زنده ی زندگی می باشد که عبارت است از معرفت پُر مایه و عمیق از هر گونه ایده آل سیاسی و اخلاقی و اجتماعی و فلسفی و دینی. در تفکر رندی، آنچه که شایان اهمیت است، تری و تازگی و نیز جنبش و سبک روی و سبکبالی می باشند که ویژگیهای گوهری ی زندگی هستند. در اصل، آنچه که بسیار مهم می باشد، زندگی ی انسان می باشد؛ نه مسئله ی حقیقت؛ زیرا از دیدگاه رند، هر حقیقتی بایستی بی چون - و - چرا در خدمت زندگی باشد؛ نه اینکه زندگی، خدمتگزار و برده ی حقیقت.

در تفکر رندی، ترك همه ی تعلقات و چیزی که وابستگی را برمی سببد، به بلند همتی، ارزیابی می شود به استثنای اولویت دادن به زندگی بر هر حقیقتی. در نتیجه، مسئله ی کفر و دین و عقاید و ایدئولوژیها، فرعی و حاشیه ای می شوند؛ زیرا که در تفکر رندی، اصل، جُست - و - جوی زندگی است؛ نه صرف حقیقت. اگر حقیقتی هست، همین زندگیست و حقیقتی را که خارج از مرزهای زندگی باشد، بایستی به دور افکند و فراموش کرد.

از مایه های اساسی ی شیوه ی تفکر رندی، هوشیار بودن در برابر هر گونه دامگستری است؛ زیرا دام گذاشتن برای فریفتن دیگران، به پنجه ی قدرت خود در آوردن دیگران و اسیر کردن آنهاست. حقیقت، این ویژگی ی گوهری را دارد که می توان از آن، بهترین و پرجاذبه ترین دامها را فراهم کرد. به همین دلیل، در تفکر رندی، حقیقت، دامی است که قدرتمندخواهی و سلطه طلبی در تار - و - پود مدعیان مملک آن، گسترده شده است. در نتیجه، پشت کردن به آن و روی آوردن به زندگی، ایده آل تفکر رندی می شود و زندگی، در اصل، ورزیدگی و مردستی و سبکدستی در به دام نیفتادن است. اینکه مردم به ندرت بر آنند که عقیده و دین و مسلک خود را تغییر بدهند، از اینجا نشأت می گیرد که با دامهای رنگارنگ، آشنا شده اند و در نتیجه، توانایی خود را جهت دگرگونسازی ی عقاید خود از دست داده اند؛ زیرا هیچکس در ته قلبش به حقیقت و ایده آل و آرمان و ارزشهای متعالی یقینی ندارد؛ ولو در ظاهر به پُر باری و ارزشمندی ی آنها اذعان بکند.

«جمالی» می اندیشد که مغزه ی شیوه ی تفکر رندی، پیوند دادن زیرکی با بزرگی جویی و بلند همتی می باشد تا انسان به مرحله ای دست یابد که دیگر به هیچ دامی فرو نفلند. وی بر این مطلب تاکید می کند که خطرناک ترین چهره ی تاریک پدیده ی رندی، زرنکه شدن انسان است. بدین معنا که

فرد می آموزد با آگاهی داشتن از دامها، چگونه می توان با وجدانی راحت و بی دغدغه برای تصرف و تسخیر قلبها و روانها و ذهنیت دیگر انسانها، به اعمال گوناگون اجتماعی دست زد.

در شیوه ی تفکر رندی، کارهای عادی و پیش پا افتاده و معمول زندگی از واقعیت بخشی به هر ایده آل یا هدف متعالی، برتر است. او با دیدن درد دیگران، حس همدردی ی بسیار می کند؛ ولی اوج همتش را در این می داند که دیگران را برای جلب منافع خود به دام نیندازد. یعنی؛ زیرکیش را به زرنگی وا نمی گرداند و می کوشد که برای دیگران نیز ایجاد درد نکند. در تفکر رندی، خوشباشی از پدیده ی جوانی، جدا ناپذیر است و به دام نیفتادن و فریب نخوردن، محوری است که مفهوم خوشباشی به دور آن می چرخد و آمیخته است از پیروزی بر فریبا و جشن گرفتن و سزاواری ی فردی و سادگی ی راست منشانه.

زیرکی از ویژگیهای کارگذار تفکر رندی است. بدین معنا که انسان می داند چیزی که او را افسون می کند، افسانه ای بیش نیست. تا تک - تک فریبا را کشف و رسوا نکند، به آزمایشگری و ماجراجویی، تن در نمی دهد. در شیوه ی تفکر رندی، آنچه را که نمی توان آشکارا بر زبان راند، همانا حقیقت است؛ زیرا حقیقت گویی به خطر افکندن زندگی خود است و رند، تمامی ی امکانها و راهها و روشهای قدرتورزی ی هر حقیقتی را که حاکم است یا بر آنست که حکومت کند، رسوا می کند.

در شیوه های رندی، حقیقت از زبان کسی گفته می شود که در اجتماع به جد گرفته نمی شود یا سیمایی افسانه ای و مخیلی دارد یا چندان به رسمیت شناخته نمی شود و می کوشد که اصطلاحات و زبانزدهایی را به کار ببرد که در آنها، راه گریز وجود داشته باشد و تلاش می کند که در اصطلاحات دیگری و کلمات و عقاید و افکار و ایدئولوژیهای معتبر و حاکم بر ذهنیت و روان جامعه، اندیشه های خودش را پاره - پاره بکنجانند و در هر فرصتی که به چنگ می آورد، نکته ای پر مغز و بریده را بر زبان، جاری کند تا هیچکس نتواند به گسترش و پیوستگی و یگانگی ی افکار پاره - پاره اش پی ببرد.

در تفکر رندی، انسان رند دارای حضور ذهن و چابکی ی انتقال و میزبالی برای اتصال کنایات و اشارات با هم دارد. گزینه گوییهای يك رند زیرك را فقط می توان برق آسا دریافت. در پدیده ی رندی، هر گونه قضاوت اخلاقی ی کردارهای انسانی، خوار شمرده می شود و قضاوت، تنها بر شالوده ی اصل زندگی، معتبر می باشد. رند، راستی و صداقت در عمل و گفتار و اندیشه را برترین معیار عمل اجتماعی و سیاسی و دینی می داند.

در شیوه ی تفکر رندی، عقل با تأیید زندگی و خوش زیستن در جهان بر آنست که ممام سوانق و غرایز طبیعی و جسمانی را که اصل زندگی ی گیتایی هستند تا آنجایی که ممکن است؛ پیرورد و آنها را لطف و ظریف و متعالی کند. اساس شیوه ی تفکر رندی، نیکویی و لطافت و باریك اندیشی است که در انسانها ایجاد جاذبه و کشش می کند؛ نه از راه مظاهر و فریب و دامگستری؛ زیرا زیبایی، پرتویی است که از گوهر رندی به پیرامون می تابد و هیچکس را به تابعیت و سلطه خواهی و قدرتورزی بر دیگران تحريك نمی کند.

ویژگی‌های رندی‌های ایرانی درست همینست که لطف را با گستاخی و رسوا سازی به هم می‌آمیزد و آنچه را که در نهایت بی‌شرمی باید گفت از راه شرم و نرم‌گفتاری بر زبان می‌راند و چنین آمیختگی‌های اضداد با هم، معنای خویشباشی‌های ایرانی است. در تفکر رندی، پدیده‌های راستی بر سراسر پیوندهای عقیدتی و دینی و حزبی و ایدئولوژیکی ارجحیت دارد و آن را برترین پیوند اجتماعی‌های فرد با فرد می‌شمارد که دیگر پیوندها را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

از دیدگاه رند، داشتن چند دوست راست منش بر داشتن لشکری از برادران دینی و رفقایی ایدئولوژیکی و حزبی و گروهی، برتری و شرف دارد. در تفکر رندی، انسان، اساس اخلاق را مهر به زندگی و استوار ایستادن بر گوهر مهرورزی‌های خویش می‌داند. برای رند، تضاد در زندگی، عذاب آور است و ایجاد دوزخ روانی می‌کند. حقیقتی که علیه زندگی باشد، حقیقت نیست؛ بلکه دامیست علیه زندگی.

شیوه‌های تفکر رندی با لطف کردن گوهر وجودی‌های انسان، حساسیت فوق‌العاده‌ای در برابر هرگونه رفتار اخلاقی و دینی و اعتقادی ایجاد می‌کند که دم به دم، ضرورت اعتلای رفتارهای اخلاقی و دینی را گوشزد می‌کند. به همین علت، تضاد کردن قاطعانه در باره‌های فروزه‌های انسانی را موقعی امکانپذیر می‌شمارد که انسان به تن خویش، دارنده‌های معیارهای روشن باشد تا بتواند از این راه در باره‌های برتری‌های یک فروزه بر فروزه‌های دیگر، تضاد کند؛ ولی رند، یقین دارد که نه تنها خودش چنین معرفتی ندارد؛ بلکه هیچکس نیز به چنین معرفتی دست نخواهد یافت و آنانی که دعوی چنین معرفتی را می‌کنند، افسانه‌سرایان دامگستر هستند. از این نظر، مسئله‌های افشاگری و رسوا سازی‌های مدعیان هر ایده‌آل و دین و اخلاق، سبب می‌شود که آنها، نقابها و پرده‌های ناپیدا و ناشناختنی‌تر بیوشند. همه در اثر افشاگریها و رسوا سازیها بر این باورند که نقص نقاب و پرده بوده است و گر نه یک نقاب خوب یا پرده‌های خوب و بازیگری‌های توانا از رسوا شدن جلوگیری می‌کند؛ اما عیب اساسی در ایده‌آلها و اصول و مبانی‌های همه‌ی مذاهب و ادیان کتابی و عقاید است؛ نه در نقابها.

در تفکر رندی، انسان زیبا با خوش زیستی و شکفته شدن گوهر وجودی‌اش است که در گیتی پدیدار می‌شود. زندگی در گیتی، گوهریست که فراز همه‌ی اخلاقها و حقیقتها و ایدئولوژیها قرار دارد. مغزهای اساسی‌های جهانگیری‌های رندی اینست که معنای دهر را هیچ‌یک از عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و متورپها نه تا کنون گشوده‌اند نه از عهده‌های این کار برخوردارند. بنابراین باید کمتر در فکر گشایش راز دهر برآمد و بیشتر برای زندگی و خوش بودن در زندگی تلاش کرد.

رند، پرداختن به موسیقی و شعر و رقص و باده نوشی و دوستی و مهرورزی را جایگزین آن رازگشایی‌های نهایت در باره‌های حقیقت و سرگشتگی و گمشدگی در آن می‌داند. در شیوه‌های تفکر رندی، اراده برای گسستن از عقاید و مذاهب و مکاتب فلسفی و مذهبی‌های گوناگون، تجربه‌های تلخی از بند و دام عقاید و مذاهب و مکاتب فلسفی ایجاد می‌کند. رند با آنکه از همه‌ی رازهای زیر پرده و عیب و

نقصهای آنها آگاهی دارد، مصلحت نمی داند که رازها را آشکار کند؛ زیرا به پیامد عیبجویی خود می نگرد و از آسیب زدن به گوهر راستی در انسان، پرهیز می کند.

رند، بریدن از هر گروه عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی و رسیدن به استقلال فکری و فردی را آزادی می شمارد. در شیوه ی تفکر رندی می توان از راه لطافت، بزرگترین تأثیرات را در ذهنیت و روان انسانها ایجاد کرد. رندی، رهانیدن خود از افسون افسانه ی هر عقیده و حقیقت و دین است که می گوید بر ذهنیت و روان انسان، حاکم شود. زیرک بودن، دیدن دام افسانه در زیر دانه ی هر حقیقتی است؛ یعنی مبارزه و تلاش فردی برای رهانیدن خود از دامهای عقاید و احزاب و مکاتب گوناگون فلسفی. در تفکر رندی، زیرکی، گریزهای است برای رسیدن به آزادی و استقلال فردی به گونه ای که رفتار ما، علت آزار دیگری نشود.

در شیوه ی رندی، هر انسانی می خواهد که خودش باشد؛ زیرا هدف زندگی در گوهرش، خود زندگی است. حقیقت برای رند، دیدن و شناختن افسانه و آگاهی داشتن از افسانه بودن هر ایده آلی و نیز آزاد شدن از افسون و قدرت جاذبه ی آن است. رند بودن، پی بردن و شناخت آگاهبودی است که به دروغ و فریب، آغشته است؛ زیرا افسانه های حاکم بر هر جامعه، ذهنیت و روان انسانها را ساختگی و از پیش متعین کرده اند. نخستین دام برای هر انسان، همان ذهنیت و عقاید و آموخته های فردی است.

در شیوه ی تفکر رندی، اندیشه ی افسانه بودن حقیقت مطلق، راه آزاد شدن از سلطه ی قدرتمهای حاکم را می نماید تا انسان بتواند حقیقت را به تن خویش در لابلای متون و پاره - پاره های گسسته شده ی عقاید و ایدئولوژیها و تئوریهها، جست - و - جو کند. بزرگترین مسئله ی شیوه ی تفکر رندی اینست که به رغم افسونگر بودن عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها، چگونه می توان از نفوذ و تأثیر جادویی آنها در خود، جلوگیری کرد و به دام نیفتاد.

در پدیده ی رندی، دو دنیا، هستی دارند. یکی، دنیای افسانه و دیگری، دنیای زندگی. حقیقت برای رند در تضاد با افسانه نیست؛ بلکه حقیقت و افسانه برای او، پشت و روی يك سکه اند و مسئله ی حقیقت را بایستی پیوسته در پیوند با مسئله ی افسانه های افسونگر (عقاید، ایدئولوژیها، تئوریهها و مذاهب) طرح کرد و به کنکاش در باره ی آن پرداخت. در شیوه ی تفکر رندی، مسئله ی گزینش میان *داین* یا *آن*، در کل، مطرح نمی باشد و *داین* یا *آن*، افسانه است. حقیقت، خورشیدی است که پرموهایش در هر عقیده و ایدئولوژی، باز تابیده است؛ ولی خودش فراسوی همه ی آنها هستی دارد. رند، هدفش گرایش و باور به يك عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی نیست که تنها پرتوی از حقیقت را در خود دارد؛ بلکه رهایی از دامی است که در افسانه ی حقیقت خواهی ی آنها نهفته می باشد.

در شیوه ی رندی، مهر ورزیدن به زندگی از هدفمند بودن تاریخ و جهان بر نمی خیزد؛ بلکه به سبب معنایی بودن آنهاست که سرچشمه ی هزاران افسانه ی بی پاسخ و رازوار هستند. رند به رغم شك بسیار نیرومند و فراگیرش که بایستی به نفی و تحقیر زندگی بکشد؛ بر عکس، به خوشبودی و رقص، بها

می دهد و بر شادی، پایورزی می کند و با گستاخی اش برای خوش بودن آشکارا، با عریان کردن خوشیهای خود برای مردم، با سرودن و فریاد زدن خوشیها، زندگی را در خود و در همه، نه تنها تأیید می کند؛ بلکه هم به خود هم به دیگران، جان دوباره ای می بخشد تا همه با هم، خوش بزیینند. در پدیده ی رندی، سزاواری ی انسان، به حکومتگری و داشتن قدرتهای سیاسی و دینی و اجتماعی و اقتصادی بازسته نیست؛ بلکه بهتری و لیاقت را در مجموعه ای از هنرها و فروزه ها می داند که از گوهر راستمنشی انسان برخاسته و در سمت و سوی پرورش زندگی باشند و هیچگاه نیز بر آن نیست که از این راه به کسب منافع یا حکومتگری چنگک یازد.

رند با لطفه گویی و نکته سنجی و با بدگمانی به عقاید و مذاهب و ایده آله و دعویداران آنها، خودش نیز د پیچیده - اندیش، از آب در می آید و انسانی با روان پُر پیچ و خم می شود. رند در پس هر ایده آلی و حقیقتی و ارزشی و شعاری، دمی برای گرفتار سازی و در بند کردن انسان می بیند. به همین سبب، زود باور نیست تا بی احتیاط و یگراست، دل به ایده آلی یا دینی یا عقیده ای یا حزبی بسپارد. برای او، حقیقت گو و حقیقت دان و پاسدار حقیقت، با خود حقیقت، همسان نیستند.

زیرک بودن رند، ایده آلی است که با راست منشی و صفای دل و زبان به دشواری آمیزش پذیر است و خطر آن نیز می باشد که از رند زیرک، رند زرتک و مصلحت اندیش بار آید. پیچیده اندیشی ی رند، دلیلی است که نمی گذارد سادگی و یکرنگی را در هر کسی باور کند؛ زیرا پیچیده اندیشی و نا باوری در تفکرات رند نیز باز تأیید می شود و معنایی بودن روان او، گشایش ناپذیر می ماند؛ زیرا همه ی پدیده های متضاد روانیش با هم می آمیزند و نمی توان آنها را از یکدیگر جدا کرد.

«جمالی» می اندیشد که در تفکر رندی، پرداختن به زندگی خود، با خودپرستی، فرسنگها فاصله دارد؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، قداست و برتری جان و نیز پروردن آن، از برترین رسالتهای هر انسان است. پروریدن جان و پاسداری آن، چه در وجود خود، چه در وجود دیگران، هیچگاه به معنای خودپرستی نمی باشد. دیگر آنکه، رند در ژرفای رویدادهای جهان و تاریخ و اجتماع، اگر چه پوچی ی خنده آوری می بیند، به پریشانیهای شکفت انگیز و دردی که سراسر وجود او را فراگرفته است، می خندد و قهقهه می زند؛ زیرا گوهر پر رمز و راز جهان در وجود آدم نیز باز تأیید می شود. پوچی و پیچیدگی، دو رویه ی زندگی و کیهان است که رند نمی تواند راز آنها را از هم بکشاید. در نتیجه به ساختار عجیب و غریب و بی آغاز و انجام جهان، خنده می زند.

داشتن آرزوهای متضاد، بیانگر کشش سوانق متضاد در روان هر انسان رند است که پیامد تفکر او در باره ی افسانه بودن هر حقیقتی و ایده آلی و عقیده و ایدئولوژی می باشد. رندی، یک شیوه ی زندگیست که جهان نگرها در سرشت آن، باز تأیید می شوند. از شیوه ی چشم رندی است که جهان بینها، بدون محصَب و نفرت، سنجیده می شوند. اینها مصالح و خمیر مایه هایی هستند که برای عبارت بندی ی شیوه ی زندگی به کار برده می شوند و تنها قسمتهای بریده - بریده و برگزیده ی آنها هستند.



رند می تواند در لابلای اصول و چارچوب جهان بینیها یا جهان نگریهای مختلف، اندیشه های خود را عبارت بندی کند؛ زیرا برای او، اصل، زیستن است؛ نه عبارت بندیهای گرفته شده از افسانه های افسونگر. در تفکر رندی، اجازه داده نمی شود که جهان بینی یا جهان نگری بر ذهنیت و روان انسان، غالب شود. او گستره ی زندگی را فراخ تر از اصول و مبانی ی همه ی ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید و ادیان کتابی می داند؛ در نتیجه برای رند، مشکل بتوان زندگی را محدود کرد.

تفکر رندی، به هیچکس، معرفت پیش ساخته نمی دهد؛ بلکه هر معرفت و شناخت پیش ساخته را نیز خوار و بی ارزش می کند؛ زیرا هر چیزی را که در هر معرفتی به جد گرفته می شود، خنده دار و پرسش انگیز می داند و یقین دارد که هیچ چیزی سوی زندگی، ارزش به جد گرفتن ندارد. به همین دلیل، فریب، مسئله ی اساسی ی رند است. رند زیرک می خواهد که هیچکس و هیچ پدیده ای و آموزه ای، او را فریب ندهد. اراده برای فریب نخوردن، اراده ایست که بافت زندگانی ی رند زیرک را تشکیل می دهد. رند زیرک، حضور فریب را در هر کاری و پیشامدی در می یابد و از گرفتار شدن به آن، واهمه دارد. رند زیرک نمی خواهد حقیقتی یا رهبری یا ایده آلی بیابد که به کمک آن از فریب خوردن باز داشته شود. او در حقیقت و ایده آل و رهبری، بزرگترین امکانات فریب خوردن را در می یابد؛ زیرا هر حقیقتی و آرمانی و رهبری، بدون استثنا می فریبد. او از هر چیزی که چکاد امکانات فریب را و می تاباند مثل حقیقت و دین کتابی و سیاست و اخلاق و رهبری و ایده آل می گریزد.

در برابر او، رند زرنک می خواهد که هر کسی را تا می تواند بفریبد؛ زیرا در هر حقیقت و ایده آل و رهبری، امکان و ابزار بزرگی برای فریفتن می یابد. هم رند زرنک هم رند زیرک، حقیقت و ایده آل را برترین دام یا وسیله ی فریب می دانند. با این فرق که یکی می کوشد به دام نیفتد و دیگری تلاش می کند که دام بگسترد و دیگران را فریب بدهد. از دیدگاه آنها، حقیقت و ایده آل به فریب ناب تقلیل یافته اند و در آنها فقط فریب، هستی دارد. ایمان به پوچ بودن هر حقیقت و ایده آلی، دو رفتار متضاد با هم را ایجاد می کند. یکی می کوشد که خود را از بستگی به آن نجات بدهد و دیگری می کوشد با آن، سود و نام و قدرت به دست آورد.

«جمالی» در کنکاشهای خود در باره ی پدیده ی رندی، استدلال می کند که شیوه ی تفکر رندی، بزرگترین آفرینش روانی و فکری ایرانی است که قرنهای مجسم آزادی در برابر اسلام و نیز علمای متشرع و حکومتگران نالایق و هر گونه مسلک فریبنده بوده است. به همین دلیل، رند، انسانی است که به قدری انطاف فکری دارد که هیچکس و هیچ مرجعی و نیرویی نمی تواند مالک فکر و احساس یا روان او بشود و بر ذهنیت او، قدرت بورزد.

رندی، شیوه ی تفکر است که نمی توان آن را در تنگنای عقیده ای یا مسلکی یا سیستمی فکری گنجانید؛ ولو آنکه به زبان هر عقیده و مسلک و دین کتابی سخن بگوید. رندی، شک و رزی و لطفه گویی و طنز پردازی و هنر جسارت و زیرکی و گریز پایی؛ ولی مقاوم و پایدار و نیز مستقل و طعنه

زن به قدرت طلبان سیاسی و متشرع و ایدئولوژیکی می باشد. پدیده ی رندی، سنجشگر رفتار بی لیاقتان و زندگی - ستیزان می باشد.

ایرانی، قرنباست که در دریای فکری ی «عطار و حافظ»، سرا پا، رند شده است و رندی، شیوه ی مبارزاتی ی اصیل ایرانی در درازای سده ها برای نگاهبانی ی آزادی می باشد. آیین رندی، آیین آزادی به شیوه ی ایرانی است. به همین دلیل، جا دارد که بُنپارهای فلسفی ی شیوه ی رندی در مفاهیم خویشاندیشیده ی هر متفکر آزاد اندیش، عبارت بندی ی فلسفی شوند و گسترش یابند.

چ () - مداوم خویشباشی ی ایرانی در سوگواری

«جمالی»، استدلال می کند که چون تفکر ایرانی، پاداندیشانه (= سه - پادیک / مریالکتیک) است، در نتیجه، سه قطب تضاد در این شیوه ی تفکر از سویی در تنش با هم و از سویی دیگر، آمیخته با یکدیگر هستند و سوگواری، تراوش مستقیم این شیوه ی تفکر است. ناگفته نماند که سوگواری با درد و رنج و اندوه، تفاوت ریشه ای دارد. سوگواری از ویژگیهای گوهری ی تفکر پاداندیشانه می باشد.

در تفکر پهلوانی، انسان، خود را محور و مرکز جهان و تاریخ و جامعه می داند و می کوشد که روی پاهای خود نیز بایستد؛ زیرا یقین دارد که کردارهایش بر شالوده ی خواست و خرد مهرورز و عقل فرهیخته ی خودش پی ریخته می شوند؛ اما پهلوان با انجام کارهای نیک خود به چنان بُن بستی می رسد که پیامدش سوگواری است؛ زیرا اوج آفرینش فردی با سوگ همراه است که ریشه ی ژرف در فلسفه ی زندگانی ی ایرانی دارد و چهره ای ضروری و ذاتی از شیوه ی تفکر ایرانی می باشد.

پس از استیلای اسلام بر ایران، اسطوره (= بُنداد) ی «سیاوش و ایرج و جمشید و سیامک»، به عزاداری برای «حسین ابن علی»، تحول داده شد که البته چیزی به جز روپوش برای حفظ و نگهبانی از اصل سوگواری نبود. به رغم موجودیت این شیوه ی تفکر در ذهنیت و روان مکت ایران، بسیاری از جنبه های عالی ی آن تا کنون از بین رفته اند؛ زیرا هیچگاه، امکان آن را نداشت که از راه متفکران خویشاندیش، در مفاهیم فلسفی عبارت بندی شود.

مقوله ی پهلوان سوگوار با مقوله ی شهید در اسلام با یکدیگر بسیار متفاوت هستند. در داستان حسین ابن علی، مسئله ی پاداندیشی و سوگواری ی ایرانی، مسخ و دگر دیسه شده اند؛ ولی رد پای غنی و پُر بار آنها به جا مانده است. مسئله ی امروز فلسفه ی انگیزشی ایران آنست که چگونه باید از نو، شکلی تازه به سوگواری ی پهلوانی بدهیم تا به گوهر انسانی اش نزدیک شویم و آن را از حالت ناهنجارش آزاد کنیم.

همزه ی حسینی یک تأویل مذهبی و شریعت مآبانه از سوگ ایرانی است که شالوده ی «گوهریک»، آن بر اثر برجستگی و هویدایی در تأویل و تفسیر مذهبی، آسیب دیده است. «سوگ جمشید و فریدون

و سیاوش و رستم، همه از شیوه ی پاداندیشی ی ایرانی ریشه گرفته اند. ما بدون آشنایی دوباره با این شیوه ی تفکر ایرانی و زنده ساختن اصطلاحات و مفاهیمی که روزگاری به اجبار و اکراه ترك کرده ایم، مانند انسان خوابنمایی خواهیم بود که می توانیم بهترین رویاهای خود را فقط با ایما و اشاره بگوییم. در جوهر مردمی ی سوگواریها، ارزشهای پایدار فرهنگ ایرانی نهفته است که بر فراز اسلام قرار دارند. در مسئله ی سوگواری، تنش میان دو ارزش؛ یعنی مهرورزی به جان و دادگزار، به درد و اندوهی ختم می شود که انسان را سوگواری می کند؛ زیرا راه گریزی برای برتری دادن یکی بر دیگری نیست.

وقتی درد روان به فکر رسید و در مغز و اندیشه ی انسان، باز تأیید شده، انسان به دو لایه ی ناهمگون تقسیم می شود که با یکدیگر متضاد هستند و ایجاد تنش متداوم و لاینقطع می کنند. در اصل، خرد به بُن بستگی گرفتار می شود که ایده آل قداست زندگی را و نرسانیدن گزند به آن را در مرکز فکری ی خود قرار می دهد.

برای ایرانی، قداست زندگی و کيفرداد، دو ارزش متساوی و مقدسند که پایداری بر اجرای آنها، انسان را سوگواری می کند و درست، خویشاُمایی فردی در برابر چنین مسائلی است که لیاقت پهلوانی ی هر انسانی را به محک می زنند. در شیوه ی اندیشیدن سوگواریها، انسان می تواند آخرین حدّ درد و شکست را محتمل کند و نیک بماند و از نیکورزی اش دست برندارد؛ زیرا نیکی، تراوش گوهر انسان است.

پهلوان برای پیروزی و قدرهورزی بر دیگری نیست که به عمل نیک اقدام می کند؛ بلکه پایداری بر سر گوهر وجودی خویش است؛ زیرا به رغم آگاهی از شکست خوردن نیکی، از انجام کار نیک، کوتاهی نمی کند و در باختن نیز خرسند و دلشاد می شود. يك لحظه نیک بودن و بر سر نیکی ی خود، جان باختن بر پیروزی ی دیرپایی که از راه حيله و مکر به چنگ آید، برتری دارد.

«جمالی»، می اندیشد که دوام خود یا حافظه ی ملکی با سر-اندیشه ای کار دارد که با بزرگترین دردها و سوگها به هم، گره خورده است. در حسن سوگواری، انسانها، خودی را به یاد می آورند که حکومتمکران بی لیاقت از او جدا کرده و آن را فروکوبیده اند. در پدیده ی سوگواری، ایرانی، سرسختانه در اصول مردمی و مهرورزی که بر خرد سیمرغی استوار هستند، آرمانهای بهمنشی و اجتماعی ی خود را واقعیت پذیر می کند.

سوگواری، صف آرایی دین مردمی (= سیمرغی) در برابر اوامر شریعت مآبانه ی رسمی و حکومتی قدرتمندان بی لیاقت و زندگی - ستیز می باشد. خویشباشی ی ایرانی با این سراندیشه ی بلند که نیاززدن جان و پروردن جان و به کار بردن خرد مهرورز و عقل فرهیخته برای آبادی جهان و رهانیدن بشر از درد، با رنجی همپاست که هسته ی مرکزی ی آرمانهایش در آن نهفته است. ایرانی با عزاداری برای حسین ابن علی، امتداد آرزوها و آرمانها و گوهر راستمنشی خویش را تازه به تازه، تجریه می کند.

در بطن تفکر سوگمندانه که علیه دستگاههای حکومتی و عقاید و افکار رسمی ی حاکم بر اجتماع هستند، گوهر دین مردمی و مهرورزی ی ایرانی پایدار می ماند. ایرانی یقین دارد که شکست جوانمردانه، همانا پیروزی اصیل است و این یقین، لطافت و نرمی ی فرهنگ مردمی ایران را آشکار می کند. راستی و مهرورزی و فرهنگ مردمی به شمشیر کشیدن و قتل عام مردم و فتوا دادن برای آزدردن انسانها و خشونت و به تبعید راندن دگرانیشان، هیچ نیازی ندارد. شکست به او، آن استقامت و دلیری را می دهد که کار نیک و مردمی را هر دم از سر بیازد و ناامید نشود.

در پدیده ی سوگواری، بزرگترین ایده آلهای انسانی ی فرهنگ ایرانیان؛ یعنی «مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی»، به شکست انجامید؛ ولی ایرانیان نه تنها به این آرمانها در طول تاریخ هزاره ها پشت نکردند؛ بلکه مایه ای گرفتند برای از نو آزمایی و از نو خطر کردن و پایداری بر آن ایده آله. ایرانی با عزاداری برای «حسین ابن علی»، یاد از مهرورزترین پهلوان ایرانزمین؛ یعنی «جمشید جم»، می کند که هزاره ها در پیکار علیه آزارندگان زندگی از یک طرف، همپا و همرمز او بود و از طرف دیگر، در جشنها، در کنارش دست افشان و پایکوبان. اکنون از سر جوانمردی، لباس عربی به او پوشانیده است تا بتواند همپای با او، سوگوار باشد.

«جمالی»، استدلال می کند که پیدایش گوهر فردی در اجتماع و سیاست، درد آور است. برای پیدایش نیکی ی خود باستی درد را نیز در کنار آن پذیرفت. هنرها و استعدادها و برتریهای فردی با اصول حکومتگران بی لیاقت و نهادهای متشرع و اقتصادی و اجتماعی و قانونی، سازگار و همخوان نیستند؛ ولی انسان با وجود دردهایی که از سوی جامعه به او آسیب می رسانند؛ از خویشپیدایی دست برنمی دارد و گوهر خود را در لحظه های نابهنگام، پدیدار می کند تا زندگی را پاس بدارد و به هر جاننداری مهر بورزد. به همین علت، انسان مهرورز در زیر سلطه ی حکومتهای نالایق و قواعد و رسوم پوسیده ی اجتماعی، غریب و تنها می ماند تا روزی که حکومت و مناسبات اجتماعی بر شالوده ی «فر»، پی ریزی شوند و کردار انسانها در راستای زندگی پروری باشد.

در فرهنگ ایرانی، انسان با نیکی کردن، هم نزد دوست هم نزد دشمن، شکست می خورد و سراسر عمر، رنج می برد و عذاب می کشد؛ ولی با همه ی عذابها و شکست خوردگیها از نیکی کردن دست بر نمی دارد. نیکی به رغم آگاهی از شکست آن در عمل و بدون امید و پاداش، بیانگر عظمت و اوج منش شکفت انگیز ایرانی است که برخاسته از نیرومندی ی گوهر اوست. شکست خوردن مداوم در انجام عمل نیک و سرسختی و پایداری به دوام آن با سوگواری به هم پیوسته اند. ایرانی، نیکی اش زاینده از نیرومندی ی گوهریک اوست؛ نه به سودای اجر و پاداش و پیروزی در دنیا و آخرت.

سوگواری در ایران، بیانگر مقاومت سیاسی و اجتماعی و حقوقی برای یک اصل کلیدی می باشد؛ یعنی جامعه در همسوگواری که از بیداد و بی مهری، نشأت می گیرد علیه دروغزنان و بیدادگران، اعتراض می کند و به پا می خیزد. سوگواری، بزرگترین و عالی ترین شیوه ی سازماندهی ی اعتراضات

سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردم ایران می باشد. هر چقدر دامنه ی سوگواری، گسترده تر و همگانی تر باشد؛ جامعه در برابر بیدادگران حساس تر و معترض تر شده است و با عمل به سوگواری، سوگند خویش را در پایورزی بر مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی، از نو، بازآفرینی می کند.

سوگواری برای ایرانی، پیوند اعتراض و مقاومت اجتماعی برای استوار ماندن بر اصلهای مهر و داد و راستی می باشد و به معنای غصه خوردن و گریه و زاری و خودزنی و خونریزی نیست؛ بلکه خود را از نو، نیرومند ساختن و چیره شدن بر حس انتقام جویانه است. سوگواری بر شالوده ی خوشبینی ی ایرانی به پیروزی داد و مهر و راستی و قداست جان به رغم ستیز بیدادگران می باشد. از این نظر، سوگواری، افراد جامعه با تجدید بُنپارهای فرهنگ سیاسی ی خود؛ یعنی مهر و داد و راستی و قداست جان، دوباره همپیوند و همبسته می شوند. رسالت امروز خویشاندیشان ایرانی است که چنین واکنش بزرگ و مردمی را از چنگال بیدادگران به در آورند و ویوکی ی مردمی - ملی آن را از بهر گسترش مهر و داد و راستی و قداست جان، پویا و کارگذار کنند.

در پدیده ی سوگواری، انسان، درک تلخی ی سوگند خویش را برای پایدار ماندن بر مهر و داد و راستی و قداست جان با وجود مصایب و بلاها نشان می دهد. این تلخی که با درنگ و آرامش تا ژرف روان انسان، چشیده می شود، ناگهان نیروهایی را از ژرف گوهر انسان، زاینده و آشفشانی می کند. به همین سبب، سوگواری، به رستخیز برترین نیروها و ایده آله و آرمانهای انسانی، گرایش پیدا می کند تا به رغم حاکمیت قوای اهریمنی و زندگی ستیز در سراسر تاریخ، بر اصول مردمی و مهرورزی و دادگستری و راستی ی خود پایدار بماند. ایرانی با عزاداری کردن برای حسین ابن علی، هر ساله، جنبش سوگوارانه ی اعتراض و مقاومت خود را در برابر بیدادگران از برای گسترش و نگاهبانی از مهر و داد و راستی و قداست جان با صدایی رسا فریاد می زند.

ح) - تنش فرهنگ با تمدن

یکی از ویوکیهای برجسته و شایان محسین «جمالی»، که خودش پیشاهنگ دلیر آن می باشد، راستمنشی در تفکر است. او می گوید که تفکر، روشنی و وضوح و صراحت می طلبد و از ابهام و دو یا چند پهلو گویی و تمثیل و تشبیه و کنایه می پرهیزد. متفکر راستمنش، حرفش را پوست کنده می زند. از نظر او، دمکراسی در فضایی می تواند به وجود بیاید که انسانها نه تنها به افکار متضاد همدیگر گوش می سپارند؛ بلکه از افکار متضاد یکدیگر نیز به آفرینندگی ی افکار نو و هنرهای فردی، انگیخته می شوند؛ یعنی هر کس از ضدیت فکر دیگری با فکر خود، دلشاد می شود؛ زیرا از همان اختلاف و ضدیت است که آفریننده ی فکر می شوند. آن که خودش روش تفکر خودش را دارد، در برخورد با تفکرات متضاد، آفریننده می شود.

روند تکاپو وار فرهنگ، دژست در حرکت از عواطف به افکار و از شعر به فکر است که نیروی آمیزنده و پیوند دهنده ی گرایشهای مختلف و کثیر و متضاد را با هم، آگاهانه می آفریند. فرهنگ، يك حرکت دو سویه و متضاد است. مکت در حین بازگشت به سوانق و عواطف مشترك عمیقش در شعر و موسیقی و درك و لس این همبستگی می کوشد پا به پای آن برای گستردن عواطف و امیال و سوانق و منافع نیز در افکار روشن و واضح، راه تفاهم پیدا کند.

گرائیگاه فرهنگ ایرانی، همبستگی است. بدین معنا که چگونه می توان کثرت را یا اعداد را به هم پیوند داد، بدون آنکه آنها از بین برده شوند؛ زیرا هر صدی، نیروی آفریننده هست. از بین بردن يك ضد، برای حاکم کردن جفت ضدش، نابود کردن يك نیروی آفریننده می باشد. همبستگی باید از گوهر خود انسانها بجوشد تا درد، ناپدید شود. به همین علت، فرهنگ ایرانی، جهاد برای عقیده و دین را نمی پذیرد؛ زیرا مهرورزی در مقایسه با پیوند اعتقادی و ایمانی، خجسته ترین و جاذب ترین فروزه ی انسان است. مسئله ی فرهنگ، آفریننده و بارور شدن از اختلاف و تضاد با یکدیگر است.

فرهنگ ایران از نمونه فرهنگهایست که در پیوند دهی و آمیزندگی و آفرینندگی، موفق بوده است و این بزرگترین ویژگی ی روان ایرانی است که ما را قادر می کند تا فضای بسیار چشمگیر و جذابی برای دموکراسی بر شالوده ی فرهنگ خودمان فراهم کنیم. برخورد آگاهانه با اختلاف و تضاد و پیوند دادن، ویژگی ی فرهنگ ایرانی است.

د جمالی، در بسیاری از پاره - اندیشه هایش از زاویه های گوناگون بر این مطلب تأکید می کند که همه ی نیازها و سودهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی ما، در مایه های فرهنگی، ریشه دارند و فرهنگ ما، رونوشت تاریخ ما نیست. پیشینه ی فرهنگی، سوی سنت تاریخی است. چه بسا فرهنگ به رغم رویدادهای اسفبار تاریخ، بالیده است. اسطوره (= بُندان) های مردمی ی ما با وجود تاریخ سیاسی و شریعت آلود و نظامی ی ما، فرهنگی بسیار عالی فراهم آورده اند. آیین کشور آرای ی ما را حکومتمکران فراهم نیاورده اند؛ بلکه مردم ما که اکنون به حال خود رها شده اند.

فرهنگ، علت و عاملی را که بخواهد بُنمایه هایش را متعین بکند، از خود طرد و نفی می کند. متجدد به این معنا نیست که ما آخرین اندیشه و ایده یا ماشین یا سازمان تازه را که در جوامع دیگر، پدید آمده است به جامعه ی خود انتقال بدهیم؛ بلکه متجدد حقیقی، زاییدن پدیده ی تازه ای از روان فرهنگی - اجتماعی ی مکت است. مکت با زادن هر پدیده ی تازه ای، جدید - رفتار می شود. متجدد، جدید شدن تمامیت خود در روند خویشزایی آگاهبود فردی است. با آوردن خروارها چیز جدید از خارج، مکت، نو اندیش و متجدد نمی شوند؛ زیرا متجدد شدن مداوم در تمامیت فکری و روانی و مناسبات اجتماعی ی خود، سوی تقلید از پدیده ها و اندیشه های جدید در تاسی جستن به مکتهای دیگر است. زادن، وامی نیست. کسی نمی تواند ذهنیت و تغییر رفتار ما را هر روز از نو برآید.

در فرهنگ ایرانی، اخلاق بر مفاهیم «پسندیدن و نپسندیدن»، استوار هست. انسان، کاری را می‌کند که آن را می‌پسندد. حکومت و قانون را باید پسندید. ایرانی نمی‌آزارد؛ زیرا جان آزاری را نمی‌پسندد. فرهنگ ایرانی به نیکی‌گری گهر انسان، یقین دارد. از همین یقین بود که تمدن یونانی به ایران آمد؛ ولی در فرهنگ ایران جذب شد. مدنیتهای اسلامی و غربی نیز همان سرنوشت را خواهند داشت.

فرهنگ ایرانی از سوانق خشن و دژت خو، بیزار است؛ زیرا مانع پیدایش احساس و عواطف لطیف و نرم و نازک می‌شوند. خشم که پایه‌ی تهدید و زورگویی و تجاوزگری و قهر و سختدلی می‌باشد، برای ایرانی، نشانه‌ی وحشیگری و بی‌فرهنگی است. معیار اصلی‌ی اخلاق و منش فرهنگی، «پسند و ناپسند» می‌باشد. ایرانی هر چیزی را که می‌پسندد، برمی‌گزیند و در عمل به کار می‌بندد و هر چیزی را که نمی‌پسندد، بر نمی‌گزیند و در عمل اجرا نمی‌کند. به همین سبب، به امر و نهی و تهدید، نیاز ندارد؛ زیرا امر و نهی که پیامد خشم است، با انسان خشن و بی‌احساس و بیابانگرد و بی‌فرهنگ، سر- و - کار دارد.

انسان فرهیخته، آزردهن جان را نمی‌پسندد و چون نمی‌پسندد، آزار نیز نمی‌رساند و همدامتان با جان آزار نیز نمی‌شود. هر قدرخواهی باید نسبت به ساقه‌ی «پسندیدن و نپسندیدن مردم ایران»، حساسیت داشته باشد. آن که امر و دستور می‌دهد، مردم را دژتخو، بار می‌آورد. هر فرمانروا باید همخوان با ساقه‌ی «پسند و ناپسند» مردم، به اقدامات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی دست بزند.

یکی از حساس‌ترین جستارهای فلسفه‌ی انگیزشی‌ی «جمالی»، که شایان ژرفاندیشی می‌باشد، پرداختن او به مسئله‌ی تمدن و کلاویزی‌اش با فرهنگ می‌باشد. وی می‌گوید فرهنگ و تمدن، دو دامنه‌ی متضادند که در تنش و آمیزش با همند. فرهنگ، رویش و زایش و جوش از گهر خود است. در بطن فرهنگ، هر ملتی، خود را در تاریکی‌ی پدیده‌ها و پیشامدها و دگرگشتها می‌جوید. در تمدن، ملت بر طبق خواسته‌هایش، آگاهبود خود را می‌سازد. در فرهنگ، ملت، هر نفوذی و تأییری از بیرون را فقط به شکل انگیزه می‌پذیرد؛ یعنی در هر عاملی، انگیزه به خودجوشی می‌یابد؛ نه علت و عامل متعین‌کننده‌ی ذهنیت و روان خود را. فرهنگ، هر علت و عاملی را که بخواهد ذهنیت و روان پرورندگان را متعین کند، در جا به دور می‌اندازد. تمدن با دامنه‌ی آگاهبود و خواست و عقل انسان، سر- و - کار دارد. تلاشی است برای شبیه‌دیگری شدن؛ زیرا شبیه شدن را امتیاز می‌پندارد؛ ولی فرهنگ، به خویشبود و به خود آمدن، یقین دارد. یقین به گوهری دارد که باید آن را در تاریکیها جست و پرورید. فرهنگ در اصل، زائیدن خود مجهول است. آهسته به خود آمدن در پذیرش انگیزه‌ها و تقلیل دادن علتها و عوامل نفوذ به انگیزنده‌های خالص، یک روند فرهنگ‌گست که به شکیبایی و زمان، نیاز دارد. تمدن می‌خواهد که انسان، همانند تصویری، ثابت و چشمگیر بشود. تمدن تلاش می‌کند فرهنگ را که بازتابنده‌ی تصاویر آفریننده‌ی است از دامنه‌ی آگاهبود، پس براند و بمعید کند؛ ولی فرهنگ در تاریکی‌ی

ناآگاه بود، جوشان می ماند و ریشه ایست که نمی توان آن را از بُن کند و دور انداخت. خود را باز یافتن
سوای باز یافتن خودهای گذشته است. در هر خودی، جوشی از خود هست که پیکر و کالبد یافته است.
خود شدن، جنبش فرهنگیست و رونوشت برداری از يك چهره ی واقعیت یافته ی خود در گذشته نیست.
تمدن می گوید که انسان را از نیازهای حقیقی ی زندگی برهاند و نیازهای ضروری را برترین نیازها
بشمارد و آنها را بیش از اندازه، مهم جلوه بدهد؛ ولی فرهنگ بر حساسیت نیازهای لطیف که ندیدنی
هستند در برابر آن نیازهای خشن، پا می فشارد.

فرهنگ، داشتنی نیست. پیشوند «فر» که بیانگر بر کشیدن و فرا رویدن می باشد، چیزی است
که از خویشباشی به دیگران می تابد و می درخشد تا دیگران را به آفرینندگی بیانگیزد و طبعاً خود نیز با
پذیرش فرّ از دیگران، آفریننده بشود. افرادی که فرهنگ را چیزی مملکی یا نگاه داشتنی می دانند،
پیوندشان را با هر چیزی بریده اند که در فرهنگ، اصیل می باشد.

وقتی فرهنگ من، مرا به آفرینندگی از نو بیانگیزد، دیگر، فرهنگ نیست. وظیفه ی من،
داشتن و نگاهداری و بزرگداشت فرهنگ نیست؛ بلکه مایه پذیر بودن برای تخمیر شدن از نیروگاه
انگیزندگی ی فرهنگ است. چه بسا ملتها که روزگاری فرهنگهای بزرگی به وجود آورده اند؛ ولی پس
از آن، هیچگاه از آن فرهنگ به آفرینندگی، انگیزه نشده اند و خویشزایی خود را از دست داده اند و
امروزه فقط به آن فرهنگ، افتخار می کنند و آن را بزرگ می دارند. در حالیکه فرهنگ را نباید
آموخت؛ بلکه از فرهنگ باید انگیزه به خویشاندیشی شد تا بتوان افکار نو- مایه ای را در دوران
خویش آفرید.

فرهنگ در ایران، ویوگی ی اهریمنی دارد. به عبارت دیگر، ویوگی ی انگیزندگی ی انسان به
آفریدن است که ترازوی ی شناخت فرهنگ می باشد. برای ایرانی هر چیزی که به آفریدن می انگیزد،
انسانی است. فرهنگی که دیگر به آفریدن نمی انگیزد، مدتهاست که مرده و ایستاست و وقتی نیز مایه
پذیر برای آفرینندگی نباشد، باری بر دوش ما و تنها يك مجمل پر زرق و برق خواهد شد.

در همین زمینه، «جمالی» استدلال می کند که اولویت فرهنگ ایران با تویه های توانگر و پُر
مایه اش بر تمامی ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیهای رنگارنگ و تئوریه و مکاتب جور واجور
فلسفی که به کشور ما سرازیر شده اند و می شوند، نشان دهنده ی راستی در گوهر ماست. رستاخیز
فرهنگی ی ایران در کلاویزی ی با عقاید سیطره خواه و مهم تر از همه، شرایع اسلام، پیوند ناگسستنی
دارد. فرهنگ ایرانی، آرمانهایی را در خود پروریده است که در هیچ يك از حکومتهای خودی و بیگانه،
واقعیت نیافته اند و آرمان و آرزوی مردم ماست که چنان ایده آلهایی باید در جامعه ی ایرانی واقعیت
یابند. وظیفه و رسالت متفکران و جویندگان خویشاندیش است که بُنمایه های فرهنگ ایرانی را
راستمنشانه بگسترند و امکانهای به جوش افتادن آن را مهیا کنند.

(۵) - گوهر تفکر ایرانی بر پاد- اندیشی (= سه - پادیک / تریالکتیک) استوار است.

در بحث از شیوه ی تفکر ایرانی، «جمالی»، موفق شده است که ساز - و - کار اندیشیدن ایرانی را در رویارویی با جهان و پدیده ها، با ظرافتی منحصر به فرد، کشف کند؛ یعنی شیوه ای که در ذهن و روان مردم ما از کهن ترین ایام تا امروز همچنان در کردارها و واکنشهای خودشان به شکل پویا و زنده، کارگذار است. وی در مبحث شیوه ی اندیشیدن ایرانی که تا اندازه ای پیچیده و گیج کننده نیز به نظر می رسد، روشی را پی ریخته است که پژوهشگران خوشاندیش تاریخ و فرهنگ ایران می توانند به یاری آن، بسیاری از کنج و کناره ها و معماهای گوهر ایرانی را باز شناسند و آشکار کنند. برای تئوریزه کردن این مبحث، «جمالی»، افکار خود را عمیق؛ ولی کوتاه، تحریر کرده است. به همین دلیل، من کوشیده ام که برای رفع دشوار - نگاری ی او، چکیده ای از اندیشه هایش را به زبانی ساده تر بیان کنم.

«جمالی» نشان می دهد که شیوه ی اندیشیدن ایرانی، پاداندیشی [= تریالکتیک؛ نه دیالکتیک در مفهوم یونانی - اروپایی] است. از ویژگیهای آن، اینست که تضاد، انگیزنده به آفریدن و اندیشیدن است و از سراسر مرزها و کرانه های افکار و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان فرا می گذرد. ضد در تاریخ و اجتماع، نقش انگیزنده به آفرینندگی ی افکار و هنرهای فردی را ایفا می کند. زودودن و نابود کردن ضد، بویژه در روند اندیشیدن، انسان را از آفرینش باز می دارد؛ زیرا بدون اندیشه ی مخالف نمی توان آفریننده شد.

پاد اندیشی یا به عبارت دیگر، اندیشیدن در بستر تضاد با هم ستیز و با هم آمیز، پیوسته با آفرینندگی ی فکری سر - و - کار دارد. کاربرد روند پاد اندیشی در گفت - و - شنود انسانهای اندیشنده با هم که با سخنهای واژگونه ی یکدیگر در برابر هم می نشینند، باید آماجش، آفریدن اندیشه باشد؛ نه فهماندن عقیده و جهان بینی و دیدگاه یکی به دیگری؛ نه اثبات کردن و به کرسی نشاندن عقیده ای در برابر ایدئولوژی یا دیدگاهی دیگر.

پاد اندیشی، دو ستون بسیار ژرفمایه دارد: ۱ - پیوستگی ی پیدایشی که در مفاهیم، گسترش می یابد ۲ - ضربه ی ناگهانی که يك لحظه پدیدار و سپس برق آسا ناپدید می شود. انسان با دو گونه اندیشه، روبروست. یکی اندیشه ای که پیاهی می گسترد و همه ی اجزایش با هم، پیوند ضروری و منطقی دارند و دیگری، اندیشه ای که دُرُست در برابر اندیشه ی پیشین، ویژگیهای واژگونه اش را دارد؛ یعنی ناگهانی و

مصادفیست. پاد اندیشی، شناخت ستیز و آمیزش دو گونه اندیشه و دو گونه پدیده و رویداد است که در اندیشه های گسترشی و روشی و منطقی و دستگامی، زُدوده یا گم می شوند. ایرانی هر پدیده ای را به دو بُن متضاد برمی گرداند. تفکر ایرانی با کثرت، آغاز می شود. از ستیزش و آمیزشهای میان کثرتهاست که می توان جهان را شناخت یا باز آفرید. پیدایش هیچ پدیده ای را در جهان و تاریخ و روان انسان نمی توان از يك بُن (از يك وجود یا علت یا اصل نخست) فهمید و شناخت. در هر آفریدن و تولید کردنی باید دو نیروی متضاد که خویشافرین هستند، در کار باشند. در اندیشیدن نیز باید دو نیروی متضاد یا دو اندیشه یا دو تجربه ی واژگونه در کار باشند تا اندیشه، زاییده بشود.

شناختن و اندیشیدن از روند پُر تکاپویی امکانپذیر است که از کرانه های ستیزش و آمیزش دو ضدّ فرا می گذرد. فرا گستری ی سر- اندیشه ی پاد اندیشی، پیامدش این خواهد بود که در کند - و - کاو اصول عقاید و فلسفه ها و جهانبینیهای گوناگون و متضاد می توان جهان را شناخت؛ نه از نهادن يك وجود نخست و کامل یا علت نخستین یا يك اصل یا زیر بنا یا ایده ای یا ماده یا روح آغازین و همچنین؛ نه از شناخت هر مکتب فلسفی یا دین کتابی یا جهاننگری یا ایدئولوژی.

آغاز از تنش و آمیزش دو چیز متضاد چهره می گیرد. بدین معنا که در لحظه ی اندیشیدن، دو پاد در آغاز به هم پیوندانیده می شوند به شرطی که همزمان و پیوسته، هم نقش انگیزنده هم نقش گسترنده را ایفا کنند. برتری جنبش بر وجود، گوهر تفکر ایرانی است. آنچه که مهم است، نخستین جنبش است؛ نه نخستین وجود. شناخت جنبش، اصل است؛ نه شناخت وجود (= ایتولوژیکی)؛ زیرا برتری دادن جنبش بر وجود، نشانگر جوشندگی و افشانندگی ی زندگیست. مهر یا آمیزندگی یا پیوندجویی، جنبش نخستین ایرانی است. مهر و آمیختن، آغاز هستی است. هستی از دید فرهنگ ایرانی، فقط يك جنبش درونی و ریز نیست؛ بلکه جنبش یکپارچه ی انسان و کیهان است. اندیشیدن باید به یافتن راههای شادی از طریق پیوند دادن میان انسانهای گوناگون پردازد.

اندیشیدن بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، انسانها را به هم می پیوندد. دو ضدّ که پاد یکدیگر هستند، جفت اعداد می باشند که با هم، زاده یا پدیدار شده اند. دو ضدّ همزاد، پادوند یکدیگرند و پاد سوم، نیروی پیوند دهنده ی [= مینوی به = بهمن] دو ضدّ است که از نیروی مهرورزی پیدایش می یابد. بهمن، پاد سوم است که بدون یکی ساختن از دو پاد، آن دو ضدّ را در همپیوندی، آفریننده نگاه می دارد. بهی یا نیکی، نیروی پیوند دهنده ی اعداد همزاد هست.

الف - واژه و فکر

از دیدگاه «جمالی»، در بطن واژه هاست که ما می‌اندیشیم. آنها به تفکر، رنگ و بو می‌دهند و گوهر فکر ما را معین می‌کنند؛ زیرا از گوهر آدمی می‌رویند. در تویه‌ی هر واژه، تاریخ آگاهبود و ناآگاهبود هر فرهنگی نهفته است. با به کار بردن ساختگی و زور کاری‌ی یک واژه، در یک مفهوم خاص، نمی‌توان آن را از بستر فرهنگی‌اش جدا کرد. بر شالوده‌ی پاداندیشی برای شناختن ژرفای هر واژه باید از دو مقوله‌ی متضاد بریدن و پیوستن استفاده کرد.

پاداندیشی، اندیشیدن اندیشه‌ای است که متفکر یا فیلسوف از راه آن، در برابر اندیشه‌ی دیگری، صف آرای می‌کند که هم علیه تفکرات دیگرست هم یار و مددکار و پذیرنده‌ی افکار دیگرست. در حقیقت، اندیشه‌ایست که متفکر به کمک آن، هم با اندیشه‌های دیگری در ستیز و معارض قرار می‌گیرد هم افکار خود را با اندیشه‌های دیگری می‌آمیزد. دو جنبش ستیزیدن و آمیزیدن، یکی پس از دیگری انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه جنبش همیشگی و همزمان باهمند. پاداندیشی، ویوکیهای خاص خودش را دارد که اگر آگاهانه به کار برده شوند، بسیار کارگذار و پویا نیز خواهند بود.

در بازکاوی‌ی پروسه‌ی تفکر پاداندیشی، «جمالی» استدلال می‌کند که روند اندیشیدن در کرانه‌آفرینی، هم رده‌بندی می‌کند هم پیوند می‌دهد هم مقوله‌ها و پدیده‌ها را به هم می‌آمیزد. در روند شناخت، شناسنده، خود را از پدیده‌ای متمایز می‌کند که در حال شناسایی آن می‌باشد؛ ولی همزمان، با همان چیز، خود را عینیت می‌دهد. هر متفکری در پروسه‌ی اندیشیدن، اندیشه‌های خود را از دیگری و واقعیت می‌برد و خود را با آنها رو در رو می‌کند؛ ولی اندیشه‌های خود را عین همان واقعیتی می‌داند که اندیشه‌هایش را از آن برگرفته و عبارت‌بندی کرده است.

در روند اندیشیدن، دو جنبش واژگونه (متضاد با هم) علیه یکدیگر می‌ستیزند و با هم می‌آمیزند. چنین رویدادی باعث می‌شود که اندیشه‌ای در مغز متفکر، پیدایش یابد. در مغز هر متفکری که فکری پیدایش می‌یابد، آن اندیشه در گوهرش با فکر مادریش متضاد نیست؛ بلکه پیوند تنشی با آن دارد؛ زیرا آنچه که آغاز است، انجام را متعین نمی‌کند و چنین ادعایی با پاداندیشی، ناهمخوان است.

هر اندیشه‌ای می‌تواند در برابر اندیشه‌ای دیگر که از آن جوشیده، نقش انگیزنده پیدا کند یا آنکه خود اندیشنده از آن اندیشه‌ی جدید، انگیزخته به اندیشه‌های دیگر شود. بینش، جنبش آزاد شدن انسان از یک چیز (ناهمانشوی = بیگانه‌شوی) و سپس، پیوستن به آن چیز (همانباشی = یگانه‌شوی) هست. متفکر با جدا کردن مفهوم از هر چیز در روند اندیشیدن، خود را از آن چیز، آزاد می‌کند.

در بینش، ما باید همه‌ی مفاهیمی را که در آن بینش، پیش می‌آید و با چیزها (پدیده‌ها) عینیت داده می‌شوند، رها کنیم و از سر بکوشیم با تجربه‌ی مستقیم خود آن چیز، آغاز کنیم و از آن تجربه‌ی زنده، مفهومی تازه انتزاع کنیم و بکوشیم که دوباره از آن چیز، آزاد شویم. در تفکری که بر مفهوم عینیت استوار است، کوچکترین ناهمجوری‌ی مفهوم با تجربه‌ی ما از چیز، به شکل تضاد درک می‌

شود. در نتیجه، از مرز هر دستگاه فلسفی یا جهانبینی یا ایدئولوژی یا اصول هر دین کتابی می توان با نشان دادن پارگی و ناهمجواری مفاهیم آن با تجربیات مستقیم فردی یا اجتماعی فرا گذشت. پاد اندیشی از تضاد چیز با مفهوم، آغاز می شود. هر اندیشه ای، مفاهیمی را به هم آمیخته است که هیچ يك از آن مفاهیم با چیزها (تجربیات مستقیم از چیزها و پدیده ها) عینیت ندارند. هیچ اندیشه ای با تجربیاتی برابر و همسان نیست که از آنها سخن می گوید. نابرابری و ناهمسانی اندیشه (آمیزش مفاهیمی چند) با تجربیات زنده و مستقیم از چیزها (پدیده ها و رویدادها)، اصل بنیانی پاد اندیشی است. پدیده ی ضد در روند اندیشیدن متفکر یا فیلسوف، نامنتظره و پیش بینی نشده، اندیشه ی نخست را غافلگیر می کند و این برخورد شدید و تند، سراسر اندیشه ی اصلی را به هم می ریزد و سازمایه ی آن را می جنباند (اندیشه به لرزه می افتد) و با تلنگر نامنتظره به ساختار اندیشه است که متفکر یا فیلسوف به آفرینندگی ی افکار تازه، انگیزته می شود.

اندیشه ی ضد، اندیشه ای نیست که ما در گسترش يك مفهوم به آن می رسیم؛ بلکه ضد مفهوم یا ضد اندیشه، ناگهانی و آنی پدیدار می شود و از گسترش فکر و مفهوم اصلی، پدیدار نمی شود. به همین دلیل، پیش بینی ی کارگذاری از مفهوم و فکر اصلی، ناممکن است و تا زمانی که در جنبش هست و هنوز مرزش را پیدا نکرده است، روند تفکر را به پیش می راند و متفکر را شادکام می کند.

ب - تضاد و زایش اندیشه

از نظر «جمالی»، گوهر اندیشه، انتزاعیست و آفریننده ی ضد خود می شود. طبعا اندیشه ی تضاد نیز ضد خود را دارد؛ زیرا تضاد نیز اندیشه ایست انتزاعی. در ایران، اندیشه ی خدایی پیدایش یافت که در گوهرش، اضداد پنهان هستند. (سیمرخ = تخمه). این خدای اصل همه ی چیزها هست. سپس همین اندیشه به دو خدای راه می یابد که مساوی و متضاد با همند؛ ولی فقط با همکاری یکدیگر می توانند هر چیزی را بیافرینند. مینو که پسوند «انگرا و اسپنتا» می باشد، حالت درونی و دگرگونشونده ی تخمه بودن دو ضد را می نمایاند که با هم در تنش و آمیزش هستند و این نشانه ای است برای بیان آفرینندگی ی آنها. در فرهنگ ایرانی، اضداد، سه گستره ی متفاوت دارند. گستره ی اول، آگاهبود و خرد مهرورز و عقل فرهیخته است. گستره ی دوم، روان و ناآگاهبود است و گستره ی سوم، گوهر انسان است. اضداد تا هنگامی که در دامنه ی عقل فرهیخته هستند، مسئله ی طرد و نفی یکی از آنها یا آمیختن گذرای آنها در يك آمیزه مطرح می باشد؛ ولی وقتی اضداد، ژرف تر و روانی و درونی شدند و نیز از بستر عقل به گستره ی روان سرازیر شوند یا گامی ژرف تر بروند و گوهری و وجودی بشوند، آنگاه است که پیدایش ضد (در روان یا در وجود) به رغم خواست آگاهانه، در ذهن و روان ما، مسئله ی فریب را مطرح می کند.

فلسفه بر آنست که فقط جنبش اضدادی را بررسی کند که آگاهانه در دامنه‌ی تفکر هستند. از این نظر، با مسئله‌ی فریب، سر- و - کاری ندارد؛ ولی اندیشیدن، وقتی زنده و پویاست که از زمینه‌ی روانی (درونی) و وجودی‌ی انسان، جدا کردنی نباشد؛ زیرا ما به سوی ضدی که نمی‌خواهیم و از آن می‌پرهیزیم، فریفته و جذب می‌شویم. طرد و نفی هر ضد در آگاهبود نه تنها، آن را در روان، نفی نمی‌کند؛ بلکه درست به فعالیت بیشتر می‌انگیزاند.

اندیشیدن در باره‌ی هر چیزی از اندیشیدن در باره‌ی خود، جدا پذیر نیست. آن که در باره‌ی چیزی می‌اندیشد، در باره‌ی خود نیز می‌اندیشد و در روند اندیشیدن در باره‌ی خود است که هر انسانی به خود نیز می‌آید و از هستی‌ی خود، آگاه می‌شود. از خود، آگاه شدن، گوهر خود را گشودن و خودگستری است. با روند خودگشایی، روند خودبندی همراهست که واژگونه اش می‌باشد. ما به همان اندازه که به خود می‌آییم، بی‌خود نیز می‌شویم. دژست، مسئله‌ی خودپوشی و خودبندی است که ما را بدان می‌انگیزاند تا گوهر خود پوشیده و خود بسته را از همدیگر بازکنیم.

هستی‌ی هر انسانی از راه شناخته شدن است که می‌تواند به دست خود انسان از نو آفریده شود. بدین معنا که با شناخت از خود، خود ناشناخته‌ی بزرگتری نیز آفریده می‌شود. به خود آمدن، جهانی تازه از بی‌خودی می‌آفریند. پاداندیشی با آگاه شدن از خود و خود شدن انسان و خویشزایی آگاهبود، سر- و - کار دارد. هر گاه از یک اندیشه، اندیشه‌ای متضاد با آن زاییده شود، انسان، آفریننده هست. از هر اندیشه‌ای می‌تواند اعداد مختلف، زاییده بشوند و آگاهبود هر انسانی یا افراد جامعه‌ای یا دورانی تاریخی را به تفکر و دگراندیشی بیانگیزاند.

امکانات انگیزنده شدن هر اندیشه‌ای در تفکر آینده‌ی انسان، تاریخ تفکر را گنجینه‌ی افکار زنده می‌کند که به دشواری می‌توان آن را تاریخ نامید. نگارش تاریخ تفکر، علیه گوهر اندیشه‌های اصیل هست؛ زیرا افکار اصیل و پرمایه، انگیزنده به آفرینندگی می‌مانند و ویوگی‌ی انگیزشی‌ی اندیشه در تاریخ، درک پذیر و پذیرفتنی نیست. پیدایش هر فکری در تاریخ، یک پیشامد شمرده می‌شود و باید به فهم چگونگی‌ی پیدایش آن در آن لحظه‌ی تاریخی، همت کرد؛ ولی هر فکری را در حالت انگیزندگیش نمی‌توان ساده و راحت بررسی کرد و آن را بازکاوید. آنچه می‌انگیزد، نقطه‌ایست نادیدنی و آنچه از آن انگیزه، پیدایش یافته و گسترده شده است، در برابر هر دستگاه فلسفی و آموزه‌ی ایدئولوژیکی و عقیده، هیچ است. انگیزنده، تاریخ ندارد.

سر- اندیشه‌ی کلیدی که در فراسوی با هم آفرینی‌ی *داسینتامینو* و *انگرامینو*، نهفته است، اینست که هر پدیده‌ای و رویدادی را باید از تنش و آمیزش دو ضد شناخت تا بتوان به ذات آنها پی برد. در اصل، دو مقوله‌ی متضاد، وجود دارند به نامهای *دانگیزش* و *گسترش* یا *پیدایش* و *گشایش*.

تاریخ افکار و جهان بینیا و مذاهب در تفکرات و در روانها، هم نقش انگیزنده را می‌توانند ایفا کنند هم نقش گسترشی داشته باشند. نقش گسترشی‌ی هر فکری را در فکر دیگر که در راستای

پیگیرنده‌ی همان حرکت فکری هستند، می‌توان بسیار آسان دنبال کرد؛ زیرا هیچ فکری، دارای یک راستای گسترشی نیست و می‌توان آن را به شیوه‌های گوناگون فرا گسترید؛ ولی بازشناختن تأثیر انگیزشی‌ی افکار و مذاهب و جهانبینیها را به دشواری می‌توان شناخت.

هیچ اندیشه‌ای را در تاریخ تفکرات بشری نمی‌توان یافت که ناب و یکدست باشد و بر یکی از دو اندیشه، استوار باشد؛ بلکه آمیخته‌ای از تأثیرات انگیزشی و گسترشی در هر دوی آن دو ایده‌ی متضاد با هم، نهفته است. هر دستگاه فکری را باید از اختلاف تنش و آمیزش با دو مقوله‌ی متضاد و ضرورت در تاریخ و اجتماع، از یکدیگر باز شناخت. در تاریخ افکار باید پیوند و مناسبات افکار گسترده را یافت؛ نه رابطه‌ی فکر انگیزنده و آموزه‌ی گسترده شده را.

«جمالی» می‌اندیشد که تضاد برای ایرانی، عمل و پیوند و جنبشی آفریننده است که خدایی می‌باشد. از راه تضاد است که سراسر آفرینش، پیدایش می‌یابد. تفاوت گذاشتن میان خود با جهان، تفاوت گذاشتن میان خود با شینی (میان خود شناسنده و چیز شناخته شدنی) به درک دیگر بودن خود از دیگری نیاز دارد. در حقیقت، به جدا کردن شناسنده از شناخت و اندیشنده از اندیشه و باشنده از نمودهایش و کننده از کارش نیاز دارد.

شناختن، پیامد دیگر شدن و دیگر بودن است. شناختن به مرزبندی نیاز دارد. چیزی پدیدار می‌شود و پیدایش می‌یابد که از دیگران جدا شود. مرز گذاری، شکافتن و بریدن است. من، سوی دیگری است. من، سوی از جهان و از آن چیزی هستم که آن را از خود می‌دانم و به خود نسبت می‌دهم. شناخت، زمانی ممکن می‌گردد که حسن دیگر بودن هر انسانی به اوج برسد. شناخت هر چیزی با بریدن آن چیز از شناسنده، امکانپذیر است. دُرُست در اوج بیگانگی با آن چیز است که ما با شناختن هر چیزی، از آن چیز، بیگانه نیز می‌شویم. ما در روند شناختن خود، از خود، بیگانه می‌شویم. ما در روند شناختن حقیقت، از حقیقت نیز بیگانه می‌شویم.

شناخت در شیوه‌ی تفکر ایرانی، به دو روند متضاد نیاز دارد. یکی ضد بودن و دیگری، عینیت یا همانند یا هسان باشی با پدیده‌ی شناخت. پیوند دادن این دو جنبش متضاد، مسئله‌ی شناخت را ممکن می‌کند. شناخت در حالت جنبشی که به خود دارد از عینیت یافتن خود با چیز به آنجا می‌رسد که با دیگری متضاد می‌شود و از راه متضاد بودن با دیگری است که انسان امکان آن را به چنگ می‌آورد تا دوباره با دیگری عینیت یابد. شناخت، جنبشی است؛ نه وجودی. از یکسو انسان می‌کوشد همانند چیزی بشود و از سوی دیگر می‌کوشد تا آن جا که می‌تواند سوی آن چیز بماند. تلاش برای عینیت یافتن با چیزی، با تلاش برای ضد آن چیز شدن، در هم می‌آمیزند و «تئوری شناخت» را می‌آفرینند.

هر فلسفه و دین کتابی و ایدئولوژی را موقعی می‌توان با شیوه‌ی یاد اندیشانه شناخت که تلاش عینیت یابی با آن را در تلاش ضدیت با آن، به هم بیامیزیم. شناختن، رهانیدن خود از ماندن در میان دو قطب متضاد است. انسان، هر واقعیتی را با شناخت یک رویه اش و غفلت از رویه‌های دیگرش، آن را به

کردار خدش، تنگ و تاریک و کوچک و مبهم و سایه دار می کند و می کوشد که امکان شناخت و اندیشیدن را در باره ی آنها بی اندازه بکاهد تا بتواند اندیشیدن در باره ی آنها را از راه کورمالی و گمانزنی امکانپذیر کند.

روند تنگسازی و به هم فشردگی ی رویه های متضاد هر پدیده، ناگهان به درخشش آنی ی یکی از آنها می انجامد. در چنین نقطه ای است که حقیقت، در آن آذرخش، ناگهان در يك لحظه در مغز متفکر جوینده، پدیدار می شود. به همین دلیل، مفاهیم ما با تجربیات ما از واقعیات و پدیده ها و اشیا، جور نیستند و با یکدیگر همخوانی ندارند. ناهمخوانی و شکافتگی و اختلاف، سبب حرکت همیشگی فکر است. ناجوری ی حذف ناپذیر و ناهمخوانی ی پایدار میان مفهوم و تجربه یا میان مفهوم و پدیده یا میان مفهوم و شیئی یا میان هر چیزی که باید فهمیده شود و چیزی که فهمیده شده است، یا میان اندیشنده و اندیشه، شالوده ی د پاد اندیشی یا سه - پادیک [= مریالکتیک ایرانی]، می باشد و تا زمانی که اختلاف میان مفاهیم ما با تجربیات ما یا واقعیات وجود دارد، تفکر در جنبش خواهد بود.

پاد اندیشی بر قبول ناجور بودن هر گونه معرفتی با واقعیات و تجربیات و اشیا و پدیده ها استوار است. هیچگونه معرفتی را نمی توان یافت که با تجربیات ما از واقعیات و پدیده ها و اشیا گوناگون، مطلقا همخوان و یکسان باشد. پاد اندیشی با این سر- اندیشه، آغاز می شود که همه ی مکاتب فلسفی و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و جهانبینیها و تئوریهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و روانی و حقوقی با تجربیات متناظرشان از واقعیات و مناسبات و پدیده ها ناجورند.

پاد اندیشی، انسان را به وا اندیشی و از نو اندیشیدن ترغیب می کند و چشمی تمیز بین برای شناسایی اختلاف هر معرفتی با واقعیات و تجربیات و پدیده ها دارد. برای فردی که در باره ی موضوعهای گوناگون بشری، پاداندیشانه، کورمالی می کند، اندیشیدن هیچگاه پایان نمی پذیرد؛ زیرا هیچ معرفتی، آخرین معرفت بشری نیست. برای هر انسان پاد اندیش، ناجوری و ناهمخوانی ی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی به وسیله ی اقدامات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی، کاستنی هستند؛ ولی زدودنی و نابود کردنی نیستند.

انکار و ندید گرفتن ناجوری و ناهمخوانی ی میان دین کتابی یا اخلاق و عمل، سبب می شود که همه ی تصمیمات و گناهان به دوش انسان گذاشته شوند و در اثر منطبق دانستن کامل خود با واقعیات و طبیعت انسان، مذاهب و ادیان کتابی و اخلاقها به روان افراد و جوامع انسانی، آسیبهای فراوانی زده اند. از نظر آنها، سعادت انسان در وجودی برتر و در دامنه ای فراسوی زندگی ی روزمره ی انسانی واقعیت می یابد. از همین جاست که انسان نمی تواند فراسوی زندگی ی کیتایی، سعادتمند بشود؛ زیرا ایده آل، پرورده نشده است تا به آن برسیم؛ بلکه برای آنست که به اندیشیدن و عمل کردن ما در برهه ای محدود از زمان، سمت و سو بدهد و نیز به ما، نیرو و امید بدهد. ما را بیانگیزد تا در راستا و سویی هدفمند در

جنبش و تکاپو باشیم. به همین علت، کسی نمی‌کوشد که گوهر انگیزنده بودن ایده آل و اندیشه را بشناسد؛ بلکه می‌کوشد بیشتر به گستردنی بودن ایده آلها و اندیشه‌ها رو بیاورد.

«جمالی» می‌اندیشد که ایده آل معرفت‌گسترشی، حقیقت است؛ ولی هیچگاه به ایده آتش نمی‌رسد. پاد اندیشی نیز هیچگاه به ایده آتش نمی‌رسد. پاد اندیشی، حرکت کردن از یک سیستم فکری یا عقیدتی به سیستم فکری یا عقیدتی دیگر است نه برای رفع و حذف کامل ناجوری و ناهمخوانی میان مفهوم و واقعیت؛ بلکه برای رسیدن به یک مفهوم تازه. برخورد میان مفهوم تازه با واقعیات یا میان مفاهیم ما با تجربیات تازه، شناخت ناهمخوانیها و ناجوریها و شکافتگیهای میان معرفتها (مذاهب و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها) با واقعیات و تجربیات و مقایسه‌ی آنها با یکدیگر، راهی برای درک حقیقت است. پاد بودن معرفت‌انگیزشی با معرفت‌گسترشی است که باعث می‌شود انسان به شناخت آدرخشی دست یابد. هر معرفتی، بهره‌ای از تجربیات انسانی را بیشتر و بهره‌ای را کمتر روشن می‌کند و هر معرفتی، مقداری از تجربیات انسانی را تاریک و نادیدنی و نامفهوم و ناموجود و نامعقول می‌کند. اینکه هر معرفتی بتواند همه‌ی پدیده‌ها و مسائل و تجربیات را به یک اندازه و به یک شیوه روشن کند و نیز هیچ‌شئی را با روشنایی خود، مسخ نکند، یک ایده آل امکان‌ناپذیر روند معرفتی‌ی انسان می‌ماند.

هر متفکر پاد اندیش می‌کوشد که قدرت و کیفیت روشناسازی و تاریکسازای و سایه‌اندازی‌ی هر معرفتی را در برخورد با پدیده‌های گوناگون و در دامنه‌های مختلف بیازماید و سپس بکوشد به دیگران نشان بدهد که هر معرفتی چه چیزهایی را مسخ و بد ریخت و زشت می‌کند تا بتواند از آنها مفاهیمی نامعقول و ناموجود بسازد.

پاد اندیشی، پیوند دادن دو گونه نظام فکری و معرفتی است و به رد کردن کامل هیچ فلسفه‌ی آلتی یا دین‌کنایی نیازی ندارد؛ زیرا این کار، علیه گوهر پاد اندیشی است. آنچه که برای انسان پاد اندیش، گردش و جنبش و بازی است، می‌تواند برای معتقد و مومن، یک زایمان تازه یا یک رستاخیز یا یک توبه یا یک تحوّل وجودی و ذاتی باشد. به همین دلیل، کمتر معتقد و مومنی را می‌توان یافت که به آسانی به تمییر عقیده یا فکرش تن در بدهد؛ چونکه درد و عذاب بی‌اندازه‌ی گسستن و بریدن و پاره شدن، او را از چنین جنبشی باز می‌دارد.

گسستن و بریدن از عقیده یا دین‌کنایی یا ایدئولوژی، درد آور است؛ زیرا دست کشیدن از آنها، حکم تبعید و آوارگی و مهاجرت از وطن را دارد که با درد غربت همراه است. در حالیکه برای هر انسان پاد اندیش، گشت و گذار در عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، یک جنبش در آرامش است. متفکر در باره‌ی هر مسئله‌ای برای متفکر پاد اندیش، یک جنبش پایان‌ناپذیر می‌باشد. او به هیچ مسئله‌ای نمی‌تواند پاسخ بدهد. هر پرسشی برای او، پرسش می‌ماند و هر پاسخی فقط یک آزمایش گذرا و کلاویزی با پرسش است. هر میوه‌ی معرفتی که از آن، کام می‌گیریم، یک هسته‌ی دندان‌شکن به نام پرسش دارد. هیچ مسئله‌ای، راه حلّ خود را در یک پاسخ پیدا نمی‌کند. به هر مسئله‌ای می‌توان پاسخی داد که تا اندازه

ای و از چشم اندازه‌های متفاوت، دُرُست باشند. درهمافتگی‌ی مسائل اجتماعی و انسانی هیچگاه با يك پاسخ، حلّ و فصل نخواهند شد. مسائل کلیدی‌ی اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق و دین و فلسفه، يك بار برای همیشه، حلّ شدنی و پاسخ پذیر نیستند. فروگشایی معماهای زندگی و پاسخ دادن فرجامین به پرسشهای مغزه‌ای انسان، امکانپذیر نیست.

«جمالی» در روند فلسفیدن و تاّمّلات خود، کشف کرده است که از نخستین تجربه‌ها و اندیشه‌ها و سر-اندیشه‌ها و شناختهاست که همه‌ی اشتباهات و کجروپها آغاز شده است. در نتیجه، دوباره به سوی آغاز برگشتن و از نو، آزمودن و از نو، اندیشیدن و از نو، شناختن، تکاپویی می‌باشد که به آن، «باز اندیشی و باز شناخت» نیز می‌گویند. شالوده‌ی پاد اندیشی، نو اندیشی است. شكّ کردن به یقینها، شكّ ورزیدن مثبت است؛ زیرا هر چیزی که یقین را در مغز انسان می‌زاید، اندیشه یا تجربه‌ای است که ناگهان در آسان فکر یا هستی یا آگاهبود یا روان ما، برق می‌زند. شکفتی با ناگهانی بودن تجربه‌ی مستقیم، سر-و-کار دارد که به شکل آذرخشی در مغز و روان، پدیدار می‌شود.

عقل فرهیخته و اندیشیدن برای انسان از راه تجربه‌ی روشنگری، پیوند داشته است؛ ولی عقل به دلیل روند روشنگری‌ی خود که می‌کوشد هر چیزی و پدیده‌ای و رویدادی را هم در دامنه‌ی عقل هم در دامنه‌ی روان، روشن و آشکار کند، بر آن پدیده‌ها سایه نیز می‌اندازد و آنها را مبهم می‌کند. به عبارت دیگر، آنها را در رویه‌ای دیگر، ناشناختنی و مجهول می‌کند. اندیشیدن در باره‌ی پدیده‌ها، علاوه بر ایجاد روشنی، سایه و تاریکی نیز ایجاد می‌کند که همانا مجهول سازی و ناشناختنی کردن پدیده‌هاست که پایه‌ی جهل و تناقض معرفتها می‌شود. معرفت، نور افشانی‌ی آفتابی است که به هر چیزی که بتابد، يك رویه‌اش را روشن و رویه‌های دیگرش را تاریک می‌کند.

معرفت روشنگری، معرفت تاریکساز نیز هست؛ ولی از تاریکی و سایه‌ای که از معرفت ایجاد می‌گردد، باز می‌توان به شناخت راه یافت. با جنبش و تغییر شکل سایه‌ی هر چیز، ما به گوهر آن چیز، بیشتر آگاهی پیدا می‌کنیم. خیالات و پنداشتها و افسانه‌های ما، ویوگی‌ی همان سایه را دارند که درست از عقل ما بیرون تراویده‌اند. این پدیده‌ها، تاریکیهای معرفتی نیستند؛ بلکه سایه‌های معرفتی هستند که بسیار با ارزش می‌باشند.

روند پاد اندیشی، بسیج سازی‌ی سایه، همدوش و همراه روشنی در جنبش معرفت است. ما از هر معرفتی، روشنائیهایش را نداریم؛ بلکه بسیاری از اوقات در سایه‌هایشان زندگی می‌کنیم و پاد اندیشی آنست که چگونه از سایه‌ها می‌توانیم حقیقت را که روشن است (ولی نه برای دیدگان ما) ببینیم. دیدن در سایه، بیان معرفت ممکن برای انسانهاست. زیستن و دیدن، به سایه‌ها نیاز دارند؛ زیرا سایه، تنها امکانی است که می‌توان در پناه آن به هر چیزی نگریست و آن را وارسید.

زمانی که استبداد حاکم، روشنی را مصرف کند، عقل را به زنجیر می‌کشد. متفکران و شاعران و نویسندگان ما، گفتارهای فلسفی‌ی خویش را به دلیل حاکمیت زندگی - ستیزانه‌ی قدرتمخواهان بی‌لیاقت

و شمیر شریعتمداران اسلام، در عبارتها و اصطلاحات سایه دار عبارتمندی کرده اند. به همین سبب، متفکر پاد اندیش باید از سایه ها (= گمانها، خیالات، افسانه ها، مذاحمیها، تشبیها، ایهام، تمثیلات و صد پهلو گوییها) راه شناختن پدیده ها را پیدا کند.

بر شالوده ی استدلالهای «جمالی»، هر فکری و معرفتی و تصویری، تأویلیست از واقعیات یا پدیده ها و رویدادها و هر واقعیت و پدیده و رویدادی را می توان کثرتمند تأویل کرد. هر معرفتی، بینشی است که از دیدگاهی، ریشه گرفته است. برای تغییر دیدگاه باید به دامنه های دیگر، دلیرانه گام نهاد. تغییر دیدگاه، ادعا و مظاهر نیست؛ بلکه تغییر تاریخی و روانی و وجودیست. برای دیدن رویه ای دیگر از پدیده ها و رویدادها باید کسی دیگر شد. ما به تنهایی نمی توانیم رویه های بی نهایت رنگارنگ هر واقعیت یا پدیده یا تجربه ای را دریابیم. از این نظر، به اجتماع و به دگراندیشان و معتقدان به عقاید دیگر و نیز تاریخ رویدادها نیاز داریم. به کسانی نیازمندیم که سوای شیوه ی ما می اندیشند و با دیدگاههای متفاوتشان، رویه ای دیگر از واقعیات و تجربیات را می بینند. رویه هایی که دیدن و تجربه کردن آنها از عهده ی ما بیرون است. توجه به دگراندیشان و با ارزش شمردن دیدگاهها و شناختنشان، ما را با واقعیت و تجربه ی بشری آشنا می کند. بدون کثرت افکار و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و دستگاههای فلسفی نمی توان پدیده ها را شناخت. در حقیقت، بدون تاریخ فلسفه نمی توان تفکر فلسفی را شناخت.

«جمالی»، به دُرستی تشخیص داده است که هر معرفتی می کوشد تا هر تجربه یا برداشتی از رویدادهای گیتی را به اصول و قواعد خودش کاهش بدهد و چنانچه کاهش پذیر نباشد، باید تابع یا فرع و حاشیه ی آن معرفت به حساب آید. ولیکن، کاستن اعداد و فلسفه ها و جهانبینیهای متضاد، کاستن غنای معرفتی است. تاریخ افکار انسانی، تاریخ رسیدن به درک معرفتهای متضاد و کاهش ناپذیر به هم می باشد. اجتماع، فضای برخورد معرفتهای متضاد و کاهش ناپذیر می باشد و مقصود از تفاهم، کاهش دادن یک معرفت به معرفت دیگر یا کاهش دادن دو معرفت به یک معرفت نیست؛ بلکه در هم آمیزی و پیوند بالنده ی معرفتها در زنجیره ای از روند اندیشیدن می باشد.

تفکر اگر پاد اندیشانه باشد، هیچگاه از روند آن، دستگاه فلسفی پیدایش نمی یابد؛ زیرا پاد اندیشی، جنبش پویای دستگاههای فکری و فلسفه هاست که شیوه ی آن، گذشتن از مرزهای یک فکر به فکری دیگر است. نقش اساسی او، گذر کردن و باز نماندن در تفکرات است و این ویژگی به گسستن از هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی ختم می شود تا هر فردی سرانجام به میدان خویشاندیشی راه یابد.

پ) - دیالوگ [= همپرسگی] و اندیشه آفرینی

«جمالی» با موشکافی شیوه‌ی اندیشیدن ایرانی، اشاره‌های پرمغزی نیز به مسئله‌ی گفت - و - شنود در جای - جای آمارش دارد. وی می‌گوید معمولا در لحظه‌های کپ زدن و مشاجرات و مناظرات، هر کسی یا برای دفاع از منافع و اغراض خود یا جانبداری از عقیده‌ی خود، سخن می‌گوید یا می‌خواهد ابراز مقام و شخصیت و حیثیت اجتماعی بکند یا اینکه می‌خواهد حرف خود را به کرسی بنشاند. به همین علت، موضوع گفتگو، بیشتر یک پیشامد تصادفیست که طرفین بحث، زود از آن رد می‌شوند و از شاخه‌ای به شاخه‌ی دیگر می‌پرند.

انسان در دیالوگ [= همپرسگی]، موضوعی یا مسئله‌ای را در پیش رو قرار می‌دهد و می‌خواهد که آن مسئله را بفهمد. خواه ناخواه، منطبق گوهری خود آن مسئله باید کم کم راه ابراز پیدا کند و از قید - و - بند تابعیت از دستگاہها و عقاید گوناگون بیرون بیاید. جدا کردن هر موضوعی یا مسئله‌ای از دامنه‌ی دین کتابی و عقیده و ایدئولوژی، دادن یک نوع استقلال به موضوع مشاجره است که ضرورت درونی و گوهری‌ی خود را در تفکر نشان می‌دهد. سپس گفتگو کنندگان از خود، دلیری نشان می‌دهند و می‌کوشند که در این زمینه‌ی ویژه، آزاد از عقیده‌ی منجمد و دین کتابی و فلسفه‌ی آلتی با هم بیندیشند.

دیالوگ به معنای تاب آوردن و گوش دادن به عقاید یکدیگر نیست؛ بلکه اقدام مشترک انسانهاست برای کنار گذاشتن موقتی‌ی عقیده و دین آلتی و فلسفه‌ی آلتی و ایدئولوژی خود و اندیشیدن صادقانه در باره‌ی مسئله‌ای ویژه. تلاشی است برای پیدا کردن رابطه‌ی بی‌میانجی با پرسمان [= پرلما تیک] مشاجره.

دیالوگ، سرشاری و بزرگواری‌ی ویژه‌ای می‌خواهد که انسان در فرصتهای بسیار نادری دارد. انسانها می‌توانند به رغم اختلافات فکری که با یکدیگر دارند، مباحثه و مشاجره و مناظره و گفتگو کنند؛ ولی دیالوگ از جمله تصادفایست که در زندگی، گاه - به - گاه روی می‌دهد؛ زیرا در مسئله‌ای یا موضوعی بدون دخالت دادن عقیده یا ایدئولوژی وارد میدان باهماندیشی شدن به این باز بسته است که انسان، روح پرمایه و سرشار از بزرگواری همانند «سقراط» (۴۷۰ ق.م - ۳۹۹ ق.م) داشته باشد.

«جمالی» بر این اندیشه است که هر معرفتی، سه گونه شاخص دارد که سه گونه حساسیت را نیز در ما برمی‌انگیزد: ۱ - دامنه‌ی روشن ۲ - دامنه‌ی سایه گون ۳ - دامنه‌ی تاریک. هر معرفتی تلاش می‌کند که خود را به روشنیها و روشنگریهایش بستاید؛ زیرا در کوتاه‌ترین فرصت ممکن می‌تواند بسیاری از تجربه‌ها و پدیده‌ها را مفهوم و محسوس کند و از طرف دیگر، بسیاری از مسائل و پدیده‌های انسانی را در سایه قرار می‌دهد و فراسوی دامنه‌ی سایه‌گونش، دامنه‌ای قرار دارد که تجرّیبات و مسائل و پدیده‌هایی را که نه می‌تواند آنها را روشن کند نه می‌تواند آنها را در سایه قرار دهد، در تاریکی‌ی راز آمیز و بسیار مبهم قرار می‌دهد یا تلاش می‌کند که آنها را نابود کند و شرّ مطلق و پدیده‌های کاذب بشمارد تا بتواند طرفدارانش را به ماندن و زیستن در دامنه‌ی روشن، خو بدهد و آنها را از گامنوردی در

دامنه های سایه گون و تاریک، پرهیز دهد و کنجکاوی کردن در باره ی آنها را نامطبوع و اکراه آمیز و نفرت آور قلمداد کند. دُرُست در همین وضعیت خارق العاده ی سرگشتگی است که مسئله ی کلیدی هر متفکر پاد اندیش باید پرداختن به دامنه های باشد که هر معرفتی به آنها سایه می اندازد یا آنها را تاریک می کند یا آنها را دروغین و خیالی و کاذب و افسانه ای نام می برد. برای نمونه، متفکر پاد اندیش باید نشان بدهد که ایدئولوژیها یا مذاهب و ادیان کتابی و تئوریهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در کدام دامنه ها، تجربیات و مسائل و پدیده ها را روشنگرانه باز می کاوند و در کدام دامنه ها به تجربیات و مسائل و پدیده ها سایه می اندازند و نیز در کدام دامنه ها، پدیده ها و مسائل را به کلی تاریک می کنند. کسی که هر يك از این سه دامنه را انکار کند، سنجشگری را برای خود، ناممکن می کند.

د جمالی، در باره ی متدهای علمی و اصول منطقی، استدلال می کند که کار منطقی و روش، آنست که در رویارویی با تجربه ها و دریافتهای و نگرشهای جور واجور انسانها، نقش گسترده و بنا کردن و به هم پیوندانیدن را به عهده بگیرند و به انسان این توانایی را بدهند که بر پایه ی مفاهیم و تصاویر، افکاری را فرا بگیرند که با تجربیات و واقعیات همخوانی داشته باشند؛ یعنی هر چیزی را که در ژرفنا و مغز آنهاست، بیرون بیاورند و روشن کنند و از آنها يك دستگاه فلسفی یا تئوری ی فکری بنا کنند؛ حتا اگر توان آن را نداشته باشند که تاریکی و سایه وارگی و نهفتگی ی راز آمیز پدیده ها را بر شکافند. ولیکن برعکس منطقی و روش علمی، بینش پاد اندیشی می گوید که نگاهش را متوجه ی تفاوت مفاهیم با تجربیات و واقعیات بکند؛ یعنی نقش متفکر پاد اندیش بر عکس هواخواهان منطقی و روش علمی، بردن از مفاهیم و مجموعه ی تصاویر و ویژگیافتهای [= اصطلاحات] می باشد که با دستگاههای فلسفی و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب عجین هستند.

بینش پاد اندیشی برخی مواقع به جای ساختن و بنا کردن، ویران می کند و به جای باقی نگاه داشتن و ساکن کردن انسانها در مجموعه ای از مفاهیم خشک و بی روح و بسته، در پی آنست که زنجیرهای مفاهیم را از روح انسانها بگسلد تا گوهر آزادی، خدشه ناپذیر بماند؛ زیرا روشهای پژوهشی ی علوم دانشگاهی تا زمانی که اصل برتری فرهنگ و تجربه های فردی، پذیرفته نشده اند، می توانند از راه مفاهیم عقلی، روح انسانها را به بند بکشند و بر سراسر روان و آگاهبود آنها سیطره یابند؛ طوری که حکومتگران بتوانند تك - تك انسانها را به ماشین تبدیل کنند.

تفنگری که بر پاد اندیشی استوار است، اندیشه ای را هنوز به تمامی نیافته، کم می کند. هر اندیشه ای، زمانی پیدایش می یابد که انسان بتواند در برابر تجربه ای از واقعیت، يك مفهوم را قرار بدهد و به این دلیل که پاد اندیش، همسانی ی مفهوم را با تجربه، ناممکن می شمارد، آن اندیشه را سرانجام رها می کند؛ زیرا هر فکری پس از پیدایش ناگهانی، چون امکان تثبیت شدن ندارد، کم و ناپدید یا به عبارت بهتر، فراموش می شود.

متفکرانی که پاره اندیش هستند به خوانندگان آثارشان هیچگونه معلومات و معرفتی نمی دهند؛ زیرا در زیر - و - بم آدرخشهای فکری ی آن متفکران، خواننده هنوز به معرفتی دست نیافته، آن را از دست می دهد و نه تنها از مغز مُشتی از مفاهیم و ویژگفتاره ها، شناختی به دست نمی آورد؛ بلکه حسّ گیجی و سردرگمی و دلهره ی روانی نیز او را فرا می گیرد.

متفکر با اندیشه های پاره پاره اش، خواننده را از خواب خوش معرفتپایش بیدار می کند و او را به گستره ی اندیشه شیب می دهد. به همین دلیل است که پاد اندیشی با معرفت آموزه ای هیچگونه سر - و - کاری ندارد. هر معرفتی دوست دارد که در آغاز، ساختمان فکری ی خود را بر سخت ترین و سفت ترین فکر یا تجربه یا آمیخته ای از فکر و تجربه استوار کند و چنانچه نتواند آغاز سفت و سختی بیابد، آن را خودش می سازد یا اینکه آن را همچون «پیشداده یا پیشیافته»، موقتا می پذیرد. سفتی و سختی، چیزی نیستند سوای پیوند گسست ناپذیر میان مفاهیم یا تصاویر با تجربیات. تفکر پاد اندیشی به جا به جا سازی ی پیشداده ها نیاز دارد و می کوشد که در تمام آغازهای معرفتی، شکاف و فاصله بیاندازد؛ زیرا به یقینی که با سکون و دوام متلازم باشد بدبین و مشکوک است.

متفکر پاد اندیش، تفکر را از اختلاف میان فهم خود و تجربه ی بی واسطه اش از اجتماع شروع می کند. او در تجربیات یا اندیشه های بدیهی و مسلّم و معتبر اجتماع، تضاد و تنش و ناهمخوانی می بیند؛ زیرا یقین حقیقی در روند جُست - و - جو میان تضادها، پیدایش می یابد. گمشدگی، بیان آنست که انسان، دقیق و ظریف نمی جوید و هنوز در فکر جُستن عقیده و ایدئولوژی و دینی کتابی است که به یاری آن بتواند به جنبش جُست - و - جوی خود پایان دهد؛ زیرا در روان خود، حسّ گمشستگی می کند.

ت -۱- آمیختگی ی تضادها و تنشها در روند تفکر ایرانی

انسان از هر چیزی که علیه اوست، درد می برد و در عذاب است. فرهنگ ایرانی می کوشد در زمینه ی تضادها و تنشهای گوناگونی که در بستر مناسبات اجتماعی پدید می آیند به ادغام کردن و به هم آمیزی و همکاری ی آنها با یکدیگر دست یابد. اینکه چگونه چنین رسالتی امکانپذیر است، بایستی به شیوه ی دیدن و اندیشیدن خود، اتکا کنیم.

در این زمینه، «جمالی» استدلال می کند که پیوند دادن اضداد، برای نداشتن درد و رنج مداوم است. انسان از فکری که با افکارش متضاد است نیز درد می برد. برخورد با هر اندیشه ی بیگانه، در روان انسان، درد و نا آرامی می آفریند. ولیکن در روند دیگر شدن است که انسان می تواند اندیشه ها و کردارها و احساس و عواطف خود را بشناسد.

برای عقل، دو پدیده ی متضاد، دو چیز ناهمگون هستند و آن دو اگر همچنان در همان حالت نخستین پایدار بمانند به دو باشنده ی ضد هم، تمییر می یابند و سرانجام، راه بازگشت به خود را می بندند. از این پس، عقل با ضد باشی و ضد - باشندگان، سر - و - کار دارد و در میان يك جفت ضد در بند می ماند. در حالیکه يك جفت ضد را باید رها کرد و به سراغ جفت دیگری از اعداد رفت. پاد اندیشی اگر با ضد - باشندگان، کار داشته باشد و نخواهد ضد - باشنده را به ضد شده بکاهد و طبعا امکان کاسته شدن در ضدیت را باز نگاه دارد، باید يك جفت ضد را جانشین يك جفت ضد دیگر کند تا پدیده ها را به دور مقولات تازه ی دیگر گرد آوری کند. سکنا گزیدن و ماندگار شدن عقل در يك جفت یا چند جفت ضد، ترك پاد اندیشی است. نه در اعداد اندیشیدن؛ بلکه جنبش از يك جفت اعداد به جفت دیگر اعداد، فرعی ساختن يك جفت از اعداد و اساسی سازی ی جفت دیگری از اعداد، پاد اندیشی می باشد.

جنبش پاداندیشی برای عقلی که در يك جفت ضد، سکنا می گزیند، ناممکن است. در تفکر انگیزشی ی ایرانی، رسالت خرد مهرورز و عقل فرهیخته در اندیشیدن، پیوستن و آمیختن اعداد با هم است، بدون آنکه بخواهد آن دو را به وجودی واحد تقلیل بدهد. برای ایرانی، اعداد، هستی دارند و مسئله ی خرد مهرورز و عقل فرهیخته، کوشش ابدی برای به هم پیوستن و آمیختن اعداد است که با یکدیگر همپا نمی شوند.

اندیشیدن از نظر ایرانی، برگشت دادن دو چیز پاره از هم به یکپارچگی ی نخستین نیست؛ بلکه پیوند دادن دو ضد همبستگی ناپذیر برای آفرینش چیز تازه ای است؛ زیرا اعداد فکری و اجتماعی و سیاسی و دینی، انسان و فرهنگ را آفریننده بار می آورند. تفکر ایرانی تا پیش از شکل گیری ی تفکرات «زرتشت»، چنین باوری از برخورد اعداد با هم داشت. فقط با جنبش عرفان بود که عارفان ایرانی توانستند مایه های غنی ی فرهنگ ایرانی را دوباره از سر، پویا و کارگذار کنند و به این نتیجه برسند که خرد مهرورز در رویارویی با اعداد، به فراسوی کفر و دین (= فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی) گام می گذارد تا از چنگال اسارت بار آنها رهایی یابد؛ زیرا حقیقت در هیچ يك از آنها سکنا ندارد؛ بلکه در جنبشی، چهره می آراید که انسان از برخورد اعداد به فراسوی آنها، پرتوهای او را پیدا می کند.

پاد اندیشی ی عرفان، این پیامد را دارد که حقیقت با هیچ چیزی عینیت مداوم (= همانباشی پایدار) نمی یابد؛ زیرا ستیزش و تنش اعداد را نمی توان در يك آمیختگی ی پایدار و ثابت برپا کرد. به همین سان، انسان با هیچ خودی، عینیت مداوم (= همانباشی پایدار) ندارد. انسان در آن چیزی که «خود» می داند، فقط يك «آن» هست. هیچ خودی از انسان، گوهر انسان در تمامیتش نیست و هیچگاه نباید انسان را در تمامیتش با آن چیزی عینیت داد که انسان، «خود» خودش می داند یا دیگران «خود» او می دانند و می شمرند.

همانباشی با حقیقت یا هر پدیده ای یا مفهومی یا خیالی، برقی و ناگهانی است و هیچگاه پایدار نمی ماند. فقط تجربه ای اصیل از آن رویداد یا پدیده در روان و ذهنیت ما به جا می گذارد که با وجود

ناگسترده و تاریک بودنش، ما را در تفکر و جست - و - جو و کورمالی، راهنمایی می کند و نیز ما را از لغزشها و گمراهیها و دور افتادگیها به راستای درست می کشاند.

در گستره ی حقیقت جوئی، برترین آزمونها و آگاهیهای انسان از حقیقت و هستی اش آگاهیهای آئی و ناگهانی و برقی و گذرا هستند؛ نه آگاهیهای گسترشی و با این آزمونها و آگاهیهاست که او بی میانجی با حقیقت و هستی اش، پیوند می یابد. معرفت بی میانجی و سر راستانه، آئی و ناگهانی و برق آساست. وظیفه ی متفکر پاد اندیش است که معرفت و اندیشیدن را از نو، آغاز کند؛ زیرا همه ی معرفتهایی که فقط بر شالوده ی عینیت مداوم مفاهیم با واقعیات و پدیده ها و پیوندهای گسترده ی (= اشیاء کردنی) ایجاد می شوند ساختگی و تحمیلی نیز هستند؛ ولو آنکه انسان، ساختگی و تحمیلی بودن معرفت خود را آرمانی بکند و آن را بازتاب آینه وار چیزها بداند.

عینیت آینه ای، آرمانیست از معرفت که علیه گوهر واقعی معرفت می باشد. شناختن، موقعی در ما آغاز می شود که ما با معرفتهای خود که ساختگی و تحمیلی و آرمانگرایانه شده اند، خود جوینده و پرسنده را در تضاد ببینیم. میان ما در تلاش برای تجزیه و معرفت مستقیم از هر پدیده ای و رویدادی، آگاهانه یا نا آگاهانه، معرفتهای ساختگی قرار دارند. مسئله ی کلیدی، تشخیص و تمییز دادن دیالکتیک اضداد است.

بنابر شیوه ی تفکر ایرانی، اضداد سه بخشند؛ نه دو بخش، آنطور که در تفکرات فلاسفه ی یونان و باختر زمینیان مطرح می باشند؛ یعنی سه چیز، همزمان با هم علیه یکدیگرند و از راه همین گونه اضداد سه گانه است که بایستی يك گشت - و - برگشت پیوسته در آنها داشت. سه گونه تضاد عبارتند از:

تضاد انسان در مقام شناسنده با معرفتهای موجود و حاکم بر آگاهبود افراد جامعه. ۲ - تضاد فی نفسه ی روند شناخت با معرفتهای موجود و گسترده بر آگاهبود مردم. ۳ - تضاد فی نفسه ی شناسنده با خود روند شناخت. این سه گونه تضاد باید با هم، طرح و اندیشیده شوند و نباید تفکر را به تضاد میان شناسنده و روند شناخت (اپوکتیو - سوپوکتیو) کاهش داد. تفکر ایرانی در جنبش تصوّف بیشتر به تضاد میان شناسنده و معرفتهای موجود [= مذاهب و عقاید و فلسفه های آلتی و فرقه های مذهبی] رو کرد. طبعاً اگر به جای معرفتهای موجود، زبان را بگذاریم، همین پاداندیشی (= سه - پادیک) یا سه - ضد را خواهیم داشت؛ زیرا زبان، فقط وسیله ی معرفت و اندیشیدن نیست؛ بلکه خودش نیز معرفت است. از تضاد سه مقوله ی ۱ - شناسنده ۲ - شناختنی ۳ - زبان، نتیجه ی زیر را خواهیم داشت:

۱- تضاد شناسنده با شناختنی ۲ - تضاد شناسنده با زبان ۳ - تضاد زبان با شناختنی.

معمولاً هر دین کتابی و ایدئولوژی و دستگاه فلسفی از ما می خواهد که در هر پدیده یا رویداد، همانگونه ببینیم که او می بیند؛ در نتیجه، همه ی کسانی که به يك عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهاننگری اعتقاد و ایمان دارند، در پدیده ها و رویدادها فقط يك چیز را می بینند و بدینسان است که عینیت عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی با جهان، ایجاد می شود؛ ولی ما موقعی پاد اندیش هستیم که در



هر چیزی، در هر پدیده ای و رویدادی بیش از آن ببینیم که از راه اصول دین کتابی یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی خود می بینیم؛ یعنی چیزها و ابعادی را ببینیم که عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی به ما نشان نمی دهند و با اصول و چارچوب آنها نمی خوانند و حتّاً وجود آنها را کتمان می کنند.

۶- جنبش آزاداندیشی در پیکار با استبدادگری ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی.

از پُر مایه ترین جُستارها و دیدگاههای «جمالی»، صف آرای راستمنشانه ی او در برابر ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی است. دلیری او در ترك - گویی متفکرانه، شایان ستایش است؛ زیرا یگراست با سراسر مقدّسات و تابوها رویارو می شود. شیوه ی انتقادی او، يك استثنای شکفت انگیز در تاریخ روشنگری ی ماست. بسیاری حتّاً در حضور او اقرار کرده اند که به صداقت و روش صریحش در سخن گفتن و سنجیدن آرای دیگران غبطه می خورند.

پوهشگران جوینده نباید فراموش کنند که جوهر اصلی ی تفکر علمی و حقیقت پژوهی بایستی بر برداشت صادقانه ی انسان به فراخور فهم و شعور خودش از رویدادها و تفکرات و پدیده ها استوار باشد؛ یعنی اینکه، انسان همانطور که مقولات و مفاهیم را می فهمد و دریافت می کند، آنها را به زبان خودش بدون ملاحظه ی دیگران بنویسد. کاری که در طول پنجاه سال گذشته از عهده ی کمترکسی برآمده است.

شیوه ی صف آرای فکری - سنجشی «جمالی»، در برابر ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی می تواند سرمشق جویندگان خویشاندیش باشد. وی در مبحث چگونگی ی پروراندن جنبش آزاد اندیشی، نتیجه ی کاوشهای خود را این گونه جمع بندی می کند که تفکر برای آنست که انسان، خود را از هر چیزی رهایی بخشد که از دیگران در ما نفوذ یافته است و آن کسی که می خواهد برای خوشایند دیگران حرف بزند و بنویسد، برای تفکر، مستعد نیست؛ زیرا خوشایند دیگران سخن گفتن، خود فریبی است.

تفکر به جز ترك کردن عادت خودفریبی، چیز دیگری نیست و فقط با صداقت فردی و وجدان پاک دانشپوهی امکانپذیر است. سادگی در گفتار و نوشتار، بیاتکر ژرفای پُر مایه و انعکاس راستمنشی ی متفکر است. دلیری برای قیام علیه خرافات اجتماع و عقاید خود برای کشف افکار نو، کفایت می کند.

از دیدگاه «جمالی»، در اجتماعی که امکان رشد اختلاف نیست، امکانی نیز برای رشد آزادی نیست. وحدت فکر و عقیده و دین در اجتماع، خطری برای آزادی بوده است و خواهد بود. اندیشیدن بر طبق قوانین موجود و حاکم، اندیشیدن نیست. اندیشیدن، آزاد سازی ی خود از طنابهای اسیر کننده ی همه ی قوانین یا قدرتهای نفوذ جوی روانی می باشد. ما برای آزادی ی اندیشه بایستی با سلطه خواهی ی هر گونه عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی مبارزه کنیم؛ زیرا همه ی اینها علیه آزادی ی انسان هستند و

خواهان وابستگی می باشند. جُست - و - جوی حقیقت با دست کشیدن از حقیقتی آغاز می شود که ما به آن ایمان داریم.

حقایق ما، بزرگترین مانع برای جُست - و - جوی حقیقت هستند. تا زمانی که نتوانیم در اوج آزادی بجوئیم، نایستی از حقیقت، دَم بزیم. جُستن حقیقت، پیوسته در تضاد با حقیقت ادعایی هست و انسانی که حقیقت را می جوید، هیچگاه مالک حقیقت نخواهد شد؛ زیرا ایده آل مالکیت انحصاری ی حقیقت، عکس است که نمی گذارد انسان، جُست - و - جو را به جد بگیرد.

هر نوع ایمانی در ثابت ماندنش، آزادی ی روح را از بین می برد و فکر را تنگ و ساکن می کند. تفکر بدون گسستن از اعتقادات مقدس و بدون واژگون کردن ارزشهای منجمد و پوسیده نمی تواند آغازی داشته باشد. هر فکری و عقیده ای و ایدئولوژی، موقمی سد فکریست که ما پایبند آن باشیم.

آزادی ی پیوستن به عقیده، آزادی ی حقیقت را در آن عقیده، تضمین نمی کند؛ زیرا با عقیده داشتن، ما نیستیم که عقیده ای داریم؛ بلکه عقیده است که ما را در مملک خود دارد. فقط در روند بریدن است که ما مالک عقیده خواهیم بود. در هیچ عقیده ای، کسی آزادی ندارد و با ترك يك عقیده نیز به آزادی نمی رسد؛ بلکه هر انسانی با ترك همه ی عقاید، به آزادی خواهد رسید. به همین سبب، «جمالی» ادعان می دارد که آزادی، روند بُریدن است.

کسی که روحیه ی پرستیدن ندارد، به بت شکستن نیز نیازی ندارد و کسی که روحیه ی پرستیدن و عبودیت دارد، اگر همه ی بتهای او را بشکنند، بت دیگری را به جای بتهایش خواهد پذیرفت. بتهای ما، ایده ها و خیالات و تصاویر و ناکجا آبادها و ایده آلهای ما می باشند. معبد بتها و حقایق در دل و مغز ماست. از این نظر، کاربرد هر اندیشه ای به خودی خودش، اندیشیدن نیست.

تفسیر و تأویل هر اندیشه یا دستگاه فکری به منظور حفظ ابدیت آن نیز اندیشیدن نیست؛ بلکه انسان، موقمی می اندیشد که بتواند پیوسته فراتر بیندیشد. اندیشنده به هیچ اندیشه ای باز نمی ماند. برای آفرینش فکری بایستی از دل بستگیهای خود به افکار دیگران کاست و بزرگترین گام در این راه، رفع بزرگترین دل بستگی است که ما به حقیقت داریم. در تاریخ تفکر انسانی، حقایق (آنچه را مردم، حقیقت می خوانند) بزرگترین مانع تفکر بوده اند؛ زیرا ما بیش از همه چیز پایبند آنها بوده ایم. بایستی از عقاید و سنتها و ارزشهای متحجر و معیارهای دست و پا گیر برید تا بتوان حکومت استبدادی ی آنها را نابود کرد. ما از هر چیزی که بکسلیم، دیگر نخواهد توانست بر ذهن و روان ما، حکومت کند.

الف) - فردیت و استقلال

مسئله‌ی فردیت و پروراندن تفکرات و دیدگاههای فردی، مسئله‌ای است که در اندیشه‌های دجالی، نقش درخور تأملی را ایفا می‌کنند. وی استدلال می‌کند انسانی که یک چیز را دو بار، پی در پی، یک جور می‌بیند، نمی‌اندیشد. برای آنکه ما یک چیز را دو بار، یک جور ببینیم، باید نیروی اندیشیدن را در خود، نابود کنیم و سپس به یک دستگاه فکری یا دین کتابی یا ایدئولوژی ایمان بیاوریم. برای خود بودن، انسان باید به خودش، یقین داشته باشد. وقتی از یقین و اتمکای به خودش بکاهد، ایمان به دیگران، جانشین یقین زایل شده از گوهر خودش می‌شود و انسان به ایمان نیاز پیدا می‌کند.

تا زمانی که انسان به دالله و یهوه و عیسا مسیح و پروتتاریا و آمت، ایمان دارد، یقین از گوهر او نخواهد جوشید. خویشاندیشی، یک شغل یا تظاهر رفتاری نیست. انسان آزاد اندیش باید خود را روز به روز از روند برده شدن فکری و روانی که به طور مداوم در اجتماع از راه علما و تحصیل کردگان و نخبگان و سیاستمداران انجام می‌شود، رها کند؛ زیرا برده سازی فکری و روانی، پروسه‌ایست که در جامعه بر پا خواهد بود.

اعتقادات و سنتهای مطلق خود ما هستند که ما را از فهم افکار تازه یا افکار دیگران باز می‌دارند. اعتقادات و معیارها و ارزشهای مطلق ما نه تنها امکانات پذیرش فهم تازه را مشخص می‌کنند؛ بلکه ما را به نفهمیدن و نادیده گرفتن بسیاری از افکار و حقیقتات و واقعیتات نیز محکوم می‌کنند. برای کشفدگی‌ی فهم خود باید علیه افکار خود و تنگنایی که با خود به همراه می‌آورند، مبارزه کرد. بزرگترین هنرها، آزاد ساختن خود از زیر سیطره‌ی استبداد عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی است؛ زیرا شیوه‌ی خاص دیدن است که شخصیت انسان را به وجود می‌آورد و می‌پرورد. کسانی که شیوه‌ی دیدن ویژه‌ی خود را ندارند، شخصیتی نیز ندارند.

معمولا ایمان به هر تئوری‌ی علمی یا تفکر بر طبق یک دین کتابی یا فلسفه‌ی آلتی یا جهانبینی یا ایدئولوژی، ما را بی شخصیت می‌کند؛ زیرا ما فقط آن طور می‌بینیم که آن دین کتابی یا فلسفه‌ی آلتی یا ایدئولوژی یا علم می‌خواهد ببینیم. کسی که به شیوه‌ی خودش نمی‌بیند، از اساس نمی‌بیند. عادت داشتن به شیوه‌ی دید یک فلسفه‌ی آلتی یا علم یا دین کتابی یا ایدئولوژی، هر انسانی را کورمغز می‌کند؛ ولی کور با ایمان به این که می‌بیند.

شکل‌گیری‌ی فردیت از نظر دجالی، با تک واحد بودن ریاضی وار پدیدار نمی‌شود. انسان در آغاز، فرد نیست؛ بلکه با مقاومت و عصیان در مقابل اجتماع یا سازمانها و احزاب و حکومت یا مراجع دینی یا با شك کردن به مرجعیت آنها از همه‌ی آنها پاره و بریده می‌شود و با تحمل درد پارگی از آنها، فردیت خود را کشف می‌کند. کسی که به یک فکرش تمییری دهد، می‌تواند افکار دیگرش را نیز تمییر بدهد. انسان، افکاری را که عمری به آنها ایمان و عشق، ورزیده است، نمی‌تواند به آسانی تمییر بدهد. ایمان و عشق به چیزها، آن چیزها را ثابت و پایدار نمی‌کند؛ بلکه انسان را به آنها، سفت و سخت می‌بندد. بدین ترتیب، کمترین تمییر در ذهنیت و افکار انسان، سبب می‌شود که حس کم شدن خود و از

دست دادن خود بر روان آدمی چیره شود. همویض عقیده برای انسان، همویض خود او است و او از هر چیز بیگانه ای می ترسد؛ حتا از خودی که برایش تازگی دارد. بنابر این، عقایدش را حگاکمی می کند تا خودش را کم نکند. ولی برای ایجاد تفاهم در مسائل سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی و پرورشی و ملی به این بازبسته است که همه ی اعضا اجتماع بتوانند افکار خود را تمییر بدهند تا به گستره ی آزاد اندیشی دست یابند. آنگاه است که فکر آزاد و مستقل، مقدّسات را دیگر به رسمیت نمی شناسد. ما در مرحله ی اول از مسئولیت‌های سیاسی ی خود برای آنکه فضای آزاد و مستقل سیاسی را برای بحث آزاد و تفاهم و مدارایی و مصالحه فراهم بیاوریم، راهی نداریم سواى روشناسازی و مبارزه با گرفتاریهایی که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی با خود به همراه می آورند.

ب) - آزادی و گسستن

«جمالی» بر این اندیشه است که آزادی ی تفکر، توانایی آزاد شدن؛ یعنی نیروی گسستن از افکار است. هر فکری همانقدر که در گوهرش نیرو دارد، همانقدر نیز می تواند انسان را اسیر خود کند. بهترین افکار، بیشترین انرژی را در خود دارند. اندیشیدن در باره ی هر فکری، پیکار با قدرتمورزان آن است. هر کسی وظیفه دارد که همه ی چیزها را از سر ببیند و از سر در باره ی آنها بیندیشد. هر سیستم فلسفی، باز اندیشی ی اندیشه ها و پدیده هائست که پیش از ما، دیگران نیز دیده و در باره شان اندیشیده اند. متزلزل انداختن در عقاید حاکم بر ذهنیت و روان مردم اجتماع، موقعی مفید است که نیروهای آفرینشگر برای آفریدن افکار تازه در همان اجتماع باشند. بازگشت حاکمیت خواهی اسلامگرایان در ایران برای آن بود که گروهها و سازمانها و تحصیل کردگان، مردم را در عقایدشان متزلزل کردند؛ ولی خودشان نتوانستند سر- اندیشه ای را پیروند و جانشین عقاید متزلزل شده ی مردم بکنند.

مبارزه ی مداوم برای هر عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، انسان را پای بند مطلق به آن عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی می کند. به همین دلیل، مبارزه برای عقاید، انسانها را بیشتر اسیر عقاید می کند. تنها مبارزه ای که حقاقت دارد، مبارزه برای «آزادی» است؛ زیرا این مبارزه، انسان را گشوده فکر و فراخ - اندیش بار می آورد. برای تفکر آزاد باید از مبارزه برای عقیده ی خود، دست برداشت و فقط برای آزادی جنگید. ارزش زندگی ی انسان به پیکاریست که برای آزادی می کند.

کسی که برای عقیده اش می جنگد، دشمن آزادی و دشمن سر سخت انسان است. درست در همین گستره، «جمالی» استدلال می کند اکنون برای آنکه يك ملت بشویم به آن نیاز داریم که با هم بتوانیم در باره ی موضوعهای اجتماعی ی مبین خود بیندیشیم. وظیفه ی ما با هم اندیشیدن است؛ نه ابقای ایمان به

يك عقیده ی واحد. مکت در آزادی است که پیدایش می یابد و داشتن عقیده ی واحد، نفی آزادی است. تفکر فلسفی، وظیفه ی آفرینش آگاه بود يك مکت آزاد را دارد. تفکر فلسفی به معنای پایبند شدن به عقیده ای یا دینی کتابی یا ایدئولوژی نیست. تفکر فلسفی به مکت، آزادی ی اندیشیدن و با هم اندیشیدن در آزادی را می آموزد. پیوند دهی، شیوه ی تفکر فلسفه ی انگیزشی ی ایران است.

بسیاری از انسانها از اندیشیدن در باره ی محتویات اعتقادی و ایدئولوژیکی ی خود، رو بر می تابند؛ زیرا انسان به حقیقتی که روزگاری چند به او خدمت کرده است، چندان مرهون و وفادار می ماند که سالها و گاه تمام عمر، نمش آن را به دوش می کشد. در این حسن مرهونیت، حاضر می شود که به خودش يك عمر قساوت بورزد. مرهونیت انسان نسبت به آن حقیقت، موقعی ایجاد شده که آن حقیقت، زنده بوده است. ما چه بسا نمش افکار را به دوش می کشیم؛ زیرا روزگاری به ما یا پدران ما خدمت کرده اند و بعد از مرگ آن افکار، حسن مرهونیت آنها در ما به جا مانده و ما را وادار به هر نوع قساوتی در حق خود و دیگران می کنند. شدت احساس مرهونیت ما سبب می شود که وظیفه ی ما، نمش کشی ی افکار و حقایق مرده بشود و چنین نمشهایی، سنگین ترین و هولناک ترین ارمیه های دنیاست. دلبستگی ی ما به نمش کشی حقایق مرده، ما را از توجه به افکار و حقایق زنده، باز می دارد.

باید بپذیریم که عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی و دیدگاهها، زودتر از آن می میرند که پیروان و هواخواهان آنها می پندارند. به همین سبب است که «جمالی» برای گسستن از نمش کشی ی حقایق مرده، استدلال می کند که آغاز شك و رزی بایستی به عقیده ی خود انسان باشد؛ زیرا وقتی فکر من، سنگ شده، آزادی را از دیگری می گیرم و وقتی فکر دیگری سنگ شده، آزادی را از من می گیرد. من با شك و رزی و عصیان علیه عقیده ی خودم، زمینه های آزادی ی دیگری و خودم را فراهم می کنم. هیچ فکری نباید بر ما حکومت کند. سرچشمه ی بزرگترین استبدادها، حقایق و افکاری هستند که ما آنها را دوست می داریم و به آنها دل بسته ایم. بایستی علیه افکار مستبد به پا خاست تا جنبش آزاد اندیشی نیرو بگیرد. استقلال فکر؛ یعنی حاکمیت فرد بر افکار خودش. انسان بایستی افکارش را در اختیار خودش داشته باشد؛ نه آنکه محکوم جباریت اندیشه های خود و دیگران باشد.

همفکری با مردم این نیست که انسان، عقیده ی مردم را بپذیرد. انسانی که می خواهد از گرفتاری ی تفکرهایی یابد، همعقیده ی مردم می شود. دمکراسی، همفکر شدن با مردم است؛ نه همعقیده شدن با آنها. همفکری با مردم آنست که در کنار مردم و با مردم در باره ی مسئله ای بیندیشیم و این کار به آن باز بسته است که انسان، مردم را از دامنه ی اعتقاد به دامنه ی تفکر بکشاند و گرنه مردم به عقیده شان عادت دارند و به هر چیزی که انسان، عادت دارد، در باره اش کمتر می اندیشد و اگر هم بیندیشد، می کوشد که عاداتش را تصدیق و توجیه و مجلیل کند؛ ولی اندیشیدن واقعی، با ترك عادت، به ویژه ترك عادت به افکار و اعتقاداتی شروع می شود که انسان از ترك کردن آنها آکراه دارد.

به کمک مردم در باره ی مسئله ای اندیشیدن، چیزی به جز فشار آوردن به مردم برای ترک عادات فکریشان نیست که خواه ناخواه جسارت بی اندازه می خواهد؛ زیرا گاه به منظور شدن نزد مردم می انجامد. بیدار کردن و روشنگری اذهان مردم، چیزی سواى استحاله ی مردم معتقد به مردم متفکر نیست و گر نه عقیده ی تازه ای را جایگزین عقیده ی پیشین مردم ساختن، مردم را نه روشن - اندیش بار می آورد نه آنها را بیدار می کند؛ بلکه از يك عادت به عادت دیگر فرو می غلتاند. در اعتقاد داشتن مهم نیست که مردم به دین کتابی یا ایدئولوژی یا دستگاهی فلسفی، معتقد باشند. از اعتقاد تا متفکر آزاد، يك دنیا فاصله است.

«جمالی» در سنجشگری ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، صریح و رو راست می باشد و می گوید کسی که حزبی می اندیشد، هنوز به اندیشیدن، خو نگرفته است. اندیشیدن به معنای طرفداری از حزبی یا گروهی یا طبقه ای یا امتی نیست؛ زیرا طرفداری کردن از يك سو، حصّ محبت را بر می انگیزد و از سوی دیگر بر خشم و نفرت و انتقامجویی می افزاید. طرفداری کردن، ما را مبارز بهتری می کند؛ ولی ما را انسانی متفکر بار نمی آورد.

در میان محبت شدید و نفرت یسکرانه نمی توان اندیشید. ما نمی توانیم بپذیریم که خودمان به خودمان دروغ بگوئیم. دُرُست در همین ایمان به خود است که خود را می فریبیم. برای ایمان غلط به خود و غروری که به خود داریم، ناتوان از آنیم که به عمل خودمان در حکم خود فریبی بنگریم و به رفتارها و عقاید خود، بدبین و مظنون شویم. ما عمری در چاه عقیده و فکر خود با شادی و سعادت زندگی می کنیم و در نمی یابیم که عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، چاه و زندان ماست و حتّا در همان چاه و زندان تاریک، یقین داریم که در بهشت و در روشنائی مطلق به سر می بریم و با این کار، خود را قربانی می کنیم و اصرار داریم که دیگران را نیز به چاه و زندان عقیده و فکر خود بکشانیم تا از بهشت و روشنائی اسارت بار ما، بهره و لذّت ببرند.

برای رهایی از بار سنگین اصول و قواعد ایدئولوژیها و اعتقادات سنگواره ای مذاهب، «جمالی» تاکید می کند که رها کردن هر فکری و ایدئولوژی و دین کتابی برای امید و یقین به نیروی آفرینندگی و خویشفکری ضروری است. اگر بریدن از هر فکری، ما را زایا و آفریننده نکند، ساقچه ی چنگک زدن به طناب عقیده یا ایمانآوری به دینی یا ایدئولوژی برای رفع وحشت زدگی، ما را به قبول محصّبات پیشین و قبول سازمانها و نهادهایی محکوم می کند که دیگر به درد زمان حال نمی خورند و همچنین به دام خرافاتی در خواهد غلتاند که سده ها و هزاره ها نام حقیقت داشته اند.

شک و رزی به هر چیزی یا سریچی کردن از آن چیز با دور انداختن آن، هیچ رابطه ای ندارد؛ بلکه گشودن امکانات و به زبانی دیگر، یافتن افقهای جدید در چیزهاست. با رد کردن هر فکری و عقیده ای، ما دیواره های آن فکر و عقیده و ایدئولوژی را به افقهای فکری تبدیل می کنیم. دستگاههای



فکری یا عقیدتی، ما را از تفکر آزاد، باز می دارند؛ ولی ما با فرو ریختن دیوارها، اقبای فکری را به روی ذهنیت و روان خود می گشاییم؛ زیرا جاهایی که امکانات و اقبای هستند، تفکر انسانی، توانایی آفرینش دارد و جاهایی که انسان، تعریف و متمین شده است، تفکر انسان، سترون و ناتوانست.

«جمالی» در روند پاره - اندیشه های خود، پیوسته نشان می دهد که مردم به کمک مفاهیم مشترک با هم صحبت می کنند. در حالیکه برای هر کس، مفاهیم در چهارچوبه ی عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی یا دیدگاه فکری، معانی دیگر می دهند که کمتر کسی متوجه ی اختلاف معانی است. هر متفکری که می خواهد مستقل بیندیشد، به طور ارادی به سراغ تضاد مفاهیم؛ نه تضاد عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان می رود و مفاهیم متضاد را خارج از چهارچوبه ی عقاید و مذاهب، طرح می کند و می کوشد به اصطلاحات نو اندیشیده اکتفا کند تا بتواند به آسانی، تفکر خوانندگان را به فراسوی عقاید و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها ارتقا بدهد و پس از پروریدن و گستردن مفاهیم خویشاندیشیده، روند خویشاندیشی ی خود را در گلاویزی ی با اعتقادات و آگاهیها و قوانین حاکم بر آگاهبود افراد اجتماع به محک بزند.

(۷) - در سنجشگری ی اسلام

در تاریخ ایران، هیچ رویدادی از لحاظ فکری و روانی و فرهنگی و اجتماعی، ویرانگرانه تر از استیلای اسلام بر ذهنیت و روان ملت ما نبوده است. «جمالی»، یکی از محدود، متفکران دلیبر است که برای نخستین بار از لحاظ فلسفی به سنجشگری ی قرآن و اسلام روی آورده است. اگر سنجشگری لطیف و ظریف و گاه یگراست و گاه در پرده سخن گفتن شاعران و متفکران کلاسیک ایرانی را از کهنترین ایام تا عصر مشروطه فعلا به گوشه‌ای نهیم و بخواهیم فقط سنجشگری بی پرده و گاه ریشه‌ای اسلام را در نظر بگیریم، سهم و نقش «منوچهر جمالی» در چنین پروسه‌ای، استثنایی و منحصر به فرد می‌باشد؛ زیرا وی تنها متفکر است که «صویر خدا و انسان (= سیمرخ و جمشید جم) را در فرهنگ ایرانیان» در برابر «صویر الله و رسولش» قرار داده است و با مقایسه‌ی دو تصویر متفاوت و به غایت ناهمخوان و ناهمسو، «علل کلارویزی مردم ایران» را به طور کلی با حکومتمتکران و همچنین مدافعان و مبلفان اسلام به شیوایی نشان می‌دهد.

کثیری از پژوهشگران، اسلام را از عصر ظهور تا حاکمیت اجباری بر ذهنیت و روان انسانها، بازکاویده اند؛ ولی هیچ يك از پژوهشگران، تا کنون، اصل کلیدی را که همان «مقایسه‌ی دو تصویر متفاوت و متضاد از خدا و انسان» می‌باشد، بازشکای و سنجشگری نکرده‌اند. «منوچهر جمالی» در این زمینه، استثنایی تأثیر گذار و بسیار با هوش بود. او هرگز خاصم اسلام و مسلمانان نبود. ولی افکار و ایده‌هایش، نه تنها ابعاد زمخت و زشت اسلام و رفتار مسلمانان را خیلی رادمنش و ظریف بر می‌سنجد؛ بلکه همچنین امکانهای تلطیف شدن اسلام را در فضای فرهنگ ایرانی نشان می‌دهند. وی بر این اندیشه است که اسلام، زمانی می‌تواند امکان بقا و دوام و احترام در ایرانزمین داشته باشد که برای همیشه، شمشیر خونریزش را مدفون کند و آمادگی و گشوده فکری خودش را برای انگیزخته شدن از بُنمایه‌های فرهنگ ایرانی نشان دهد و در پندار و کردار و گفتار در سمت و سوی سنجشگری «چهره و رفتار و گفتار زشت الله و رسولش» تلاش بی دریغ و سختکوش کند.

وی همچنین استدلال می‌کند که در تاریخ و اجتماع، هیچ اتفاقی بدون ضرورت ریشه دار، صورت نمی‌بندد و چنانچه ما با برخی از رویدادهای مبین خود، ناباورانه و حیران، روبرو می‌شویم، نشانگر آنست که آگاهی درست و مایه داری از تاریخ و دگرگشت‌های روانی - فرهنگی ی مردم خود نداریم.

صف آراییهایی که تا کنون در برابر اسلام و متشرعان در طول يك صد سال گذشته شده است، به دلیل سترونی ی فکری، هیچگاه نتایج ریشه ای و تأثیر گذاری نداشته اند؛ زیرا بسیار سطحی بوده اند و

از زاویه ی نفرت و نا آگاهی شکل گرفته اند. در حالیکه انتقاد روشمند و بار آور از اسلام به پشتوانه ی آزاد اندیشی ی فلسفی امکانپذیر است. بر شالوده ی تفکرات و استدلالهای «جمالی»، پیکار برای به واقعیّت پیوستن آزادیهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، زمانی معنا و محتوا خواهند داشت که تک - تک ایرانیان از حالت مقلدی بیرون آمده و به تن خویش بیندیشند. برای سنجشگری ی قرآن باید با اسطوره (= بُنداد) های ادیان ابراهیمی (= یهودیت و مسیحیت و اسلام) به خوبی آشنایی داشته باشیم و نیز با تاریخ دگرگشتهای اسلام از اعلان رسالت محمد ابن عبد الله تا امروز، بویژه با نقش اسلام در سرزمین خودمان. بدون چنین پیش - شرطی به سراغ قرآن و اسلام رفتن، سنجشگری ما بیهوده است.

« جمالی » استدلال می کند هر کسی که ادعای مملک حقیقت را بکند، فقط مجلیل و تصدیق آن حقیقت را صواب و صحیح می شمارد. حقیقت معتقدان و مومنان، هر چیزی را که مطابق با آن نیست، ناصواب می شمارد و نبایستی به سنجشگری ی آن پرداخت، مگر آنکه انتقادات ما با حقیقت، منطبق باشند. اسلام، قرنهایست در سرزمین ما، استیلای خود را بر اذهان مردم از راه کشتار و زورگویی و پیکرد اعدام دگر اندیشان ادامه می دهد و در بطن بسیاری از اصولش فقط حقیر شماری ی انسان و زندگی، نهفته است. بدین معنا که در بسیاری از آیه های قرآن، خوار شماری ی انسان و نیروهای گوهری ی او قرار دارد.

در «قرآن»، انسان، ظلوم و جهول است. ظالم در قرآن در درجه ی نخست به معنای کافر است که معنی اش، پوشاننده ی حقیقت قرآنی می باشد یا بهتر بگوییم، پوشاننده ی نعمات الهی. ظالم نیز که با کلمه ی ظلمت از يك ریشه می آیند، تأیید کننده ی همین مطلب است. الله، ایمان را به شکل امانت به همه ی کائنات عرضه می دارد. ایمان، گزینش آزادانه ی هیچکس نیست؛ بلکه مالکیتش در دست الله است. دُزست با همین مملک است که آزادی ی انسان به غارت می رود و با به غارت رفتن آزادی، انسان به دام جهل و کفر فرو می غلتد و از سر جبر، ایمان را می پذیرد و حقیقت پوشانی و جهل از این به بعد، ماهیت و گوهر انسان را تشکیل می دهد.

بدینی قرآن به انسان که در بسیاری از آیه ها، تکرار و تأکید می شود، ضرورت هدایت و ارشاد و حاکمیت الله را دم به دم، گوشزد می کند و آن را واجب می شمارد. کذاب در قرآن، همردیف کافر به شمار می آید. چون انسان، حقیقت را می پوشاند، موجودی خود فریب است و خود فریبی به نام ظلم به نفس به شمار می آید؛ ولی نکته ای که جای تمجّب است، اینست که خود فریبی در اساس، عملی نا آگاهبودانه است؛ ولی قرآن، آن را عملی آگاهبودانه و از روی عمد می داند و این کار، نشانگر آنست که انسان بی ایمان، هم دشمن حقیقت، هم دشمن خود، هم دشمن اجتماع است. از این نظر است که بی ایمان، مفسد فی الارض، محسوب می شود.

قرآن، مدعی است که انسان در جهل نمی تواند مسائل زندگی ی خود را اداره کند و ملائکه در زمان خلق کردن انسان، الله را متوجه ی فساد انسان می کنند و اعلان می دارند که انسان، علیه زندگانی ی خود و اجتماع خواهد بود و نیز علیه خیر دیگران، رفتار خواهد کرد. الله برای بستن دهان ملائکه می گوید که من به انسان، *د علم اسماء*، را یاد داده ام که قرضی است و به مالکیت انسان در نمی آید؛ یعنی علمی که همان ایمان و امانت است.

لازم به تأکید است که انسان به این سبب، انسان نامیده می شود؛ زیرا فراموشکار است. بویژه در برابر الله که فراموشکار نیست. بر پایه ی همین خصوصیت است که قرآن و رسول، پیکره های ذکر می شوند تا انسان از میثاق [= عهد] خود با الله منحرف نشود و به دام گناه در نغلتد و تابع رهبری باشد که الله آن را برای هدایت و ارشاد، معین و به رسولی مبعوث می کند. ذکر بایستی حقیقتی را به یاد انسان بیاورد که او به عمد آن را علیه خیر خود فراموش می کند. با وجود فراموش کردن آگاهبودانه ی انسان، قرآن و امامها، میثاق انسان را دم به دم به او خاطر نشان می کنند که باید برای ابد، مطیع الله باشد. رهبری در اسلام، دژست بر این شالوده پی ریخته شده است.

مسئله ی فراموشی، گناه نیست و انسان را ضد حقیقت نمی کند؛ ولی محمد بر این عقیده است که انسان، حقیقت را فراموش می کند. محمد، علم را مختص الله می داند و انسان که از لحاظ معرفت، عقیم و جاهل است در برابر الله قرار می گیرد که حقیقت و حق تمام و کمال است. بنابر این هر فردی یا گروهی یا جامعه ای که حقیقت را؛ یعنی اراده ی الله را پیوشاند و در برابر آن بایستد، مستحق هلاکت است.

رسول، نماد وجود و غلبه ی نهایی حق است. بدون امام، جامعه به راه باطل می رود. بدین معنا که جامعه، تا زمانی، حقانیت به زندگی دارد که رهبر الهی بر مسند قدرت، تکیه زده باشد؛ زیرا اصل، رهبر است؛ نه انسانها. الله با پایان یافتن حکومت الهی، حق دارد که انسانهای عاصی را عذاب بدهد. سراسر آیه های قرآنی در همان داستان نوح و منطوقش به طور فشرده؛ ولی چشمگیر بیان می شوند. الله به دلیل ایمان نیاوردن مردم به رسولش، افراد یاغی و ایمان گریز را نابود می کند.

خصوصیت جوهری ی دوم انسان از دید قرآن، اینست که به نجات او به رغم جهلش امید ی هست. بدین معنا که الله به انسان، رحم می کند و می کوشد که از راه انبیا و امامانش، او را هدایت کند. رحم، رفتار يك مقتدر با ضعیف است. الله، انسان را دوست ندارد؛ بلکه در رفتار با او، رحمان و رحیم است. همین قالب رفتاری است که رهبری ی اسلامی با مردم دارد. دوستی الله فقط با اطاعت و عبودیت، ممکن است. اگر انسان، عبد و عبید بشود، الله به او محبت نشان خواهد داد و رحم الله به انسان به دلیل جهل انسان ایجاد می شود که نابود نشدن و بیانگر ضعف اوست؛ ولی در برابر کفر و ظلم انسان، الله، قهار و جبار است.

مناظر رحم الهی با ضعف انسانی، تلازم ابدی ی علم الهی با جهل انسانی را بیان می کند. قدرت الله در علم اوست و ضعف ابدی ی انسان در جهل جوهری ی اوست. الله تا ابد، مصدر علم می ماند و انسان

مصدر جهل. به همین دلیل، الله، حق حاکمیت و هدایت و ارشاد انسان را دارد و واجب الاطاعه می باشد و بشر بایستی در برابر اراده ی او بی چون - و - چرا مطیع باشد. ایمان نیابردن انسان، بلافاصله تهدیدی برای وجود الله می باشد؛ زیرا فقط الله، حق و حقیقت است. انسان از دیدگاه الله، بطور کلی، ظالم است و گوهش به ظلم، گرایش دارد و حقیقت را می پوشاند؛ یعنی نمی گذارد که الله به قدرتمورزی و حاکمیت و هدایت جاهلین بپردازد و این انطباق بر مفهوم کامل بودن الله و ناقص بودن انسان استوار است.

هر چیزی که ناقص است، باید از نظر قرآن، قربانی بشود تا کمال الهی از بین نرود و ابدی بماند. آن چیزی که در اسلام، بی عدالتی شمرده می شود، نرسیدن نماینده ی الهی به حاکمیت و رهبری است. مسئله ی الله، مسئله ی قدرتمخواهی ی تمام و کمال اوست. الغای میثاق اولیه از طرف انسان، بی عدالتی است که الله برای تنبیه بشر به آن استناد می کند؛ زیرا بشر با پشت پا زدن به میثاق خود در حق الله، ظلم کرده است. بی عدالتی در قرآن، بحث مظلومیت رهبران قدرت طلب است؛ نه بحث ستمدیدی ی انسان. از نظر الله، مهمترین و بزرگترین عدل، ولایتگری ی الله و جانشینانش است. به همین سبب، تربیت مردم؛ یعنی اینکه تك - تك انسانها را از راه د/امر به معروف و نهی از منکر، برای حاکمیت الله، مقلد و اهلی بسازیم. تربیت، هیچ چیز دیگری نیست سوای عبودیت انسان برای الله تا انسان هیچگاه بر روی پاهای خودش استوار نایستد. بنابر این، عدالت در مقابل انسان، معنایش همان حقیقت و رهبری ی الهی و حکومت الله است که مظلوم واقع شده است. استقرار عدالت به وسیله ی قائم (= مهدی ی موعود) همان پیروز ساختن حاکمیت امام است که مظهر حقیقت می باشد و عدم توانایی انسان برای برقرار سازی ی عدالت، نشانه ی همین ظلم فطری ی اوست.

ایده ی امامت، بحث بر سر بازگشت و حکومت امام بر مردم است؛ ولو آنکه جبار نیز باشد؛ زیرا رفتار او، عین عدالت است. دلیل قهاریت و جباریت رهبر، ظلم و جهول بودن انسان است که از لحاظ منطقی دارای تضاد می باشد. همین کاستی، سراسر گفتارهای محمد را در قرآن، متعین می کند. محمد در قرآن این دو مولفه ی کلیدی ی انسان، یعنی جهل و حقپوشانی را بر طبق موقعیت خاصی با هم ترکیب می کرده که برایش پیش می آمده است. انسان در سراسر قرآن، ترکیب ثابتی از کفر و جهل نیست؛ بلکه در هر آیه ای، ترکیب این دو مولفه با کمیت متفاوت صورت می بندد و البته گاهی انسان به طور خالص، جاهل است و گاهی نیز به طور خالص، ظالم و کافر می باشد.

درک انسان در قرآن در یکی از این دو قطب خالص، بسیار ساده می باشد؛ ولی پیچیدگیهایی که از ترکیب این دو مولفه ی متناقض در قرآن ایجاد شده است، دائما جا به جا می شوند و با هم تفاوت پیدا می کنند. گاه انسان، این طور است و گاه آن طور. مطالعه ی قرآن موقعی ممکن است که مفهوم انسان در طیف ترکیبات مختلف از کفر و جهل، بررسی و سنجیده شود. بر طبق ترکیب متفاوتی که محمد از این دو خصوصیت انسان می دهد، رفتار الله و حکومت در مقابل انسان، مشخص می شود. محمد به رغم تناقض این دو خصوصیت با هم، هر دو را در کنار هم می گذارد و در کنار هم نگاه می دارد. به دلیل آنکه برای

تحقق برنامه‌ی هدایت انسان جاهل به آن احتیاج دارد. خصوصیت بسیار بارز الله، ترسانیدن و عذاب دادن انسان است. حکومت اسلامی بر پایه‌ی انسان جاهل قرار دارد که در تمام زمینه‌های زندگی بایستی از حکومتگران اطاعت کند و بنده‌ی محض آنها باشد.

الف - در باره‌ی سرشت عقل تابع در قرآن

در کلام الله و آیه‌های قرآن، عقل آفرینشگر برای مسلمان معنا ندارد. انسان فقط عقل تابع دارد. عقلی که هیچگاه نمی‌تواند به استقلال اندیشیدن برسد. عقل انسانی در قرآن هیچگاه مصدر علم نمی‌شود؛ بلکه فقط باید علم کتابی و علم وحی و علم اطاعات را یاد بگیرد. محمّد هیچگاه در قرآن، انسان را سرچشمه‌ی عقل آفریننده و علم تجرّبی به شمار نمی‌آورد؛ بلکه آن را مختصّ الله می‌داند و با حذف عقل و آفرینندگی، تجرّبی و انسانی بودن علم نیز حذف می‌شود.

محتویات قرآن، علم جوهری و اصلی را به انبیا محدود می‌کند و شیعه، این علم را به امامها و نایبانش انتقال داده و به آنها محصور کرده است. امامها تا آخر دنیا خواهند بود؛ ولو غایب باشند. بدینسان، عقل انسانی، فرصت آفرینش عملی ندارد و تا ابد، عقیم می‌ماند و بایستی به گدایی معرفت، نزد الله برود. عقل قرآنی، گدا صفت است؛ زیرا مسلمان فقط می‌تواند معلومات ذکر و علم صندوقی را فرا بگیرد. عقل در ادبیات اسلامی و در آیه‌های قرآن، خصوصیت کافری نیز دارد. عقلی که نمی‌تواند و حق ندارد خود را از اندیشه‌ی یا ایدئولوژی بکسلد و به عقیده‌ی دیگر پیبوند، امکان تفاهم و مشورت اجتماعی نخواهد داشت. مشورت در قرآن، فاقد ابعاد انسانی است. مشتبه ساختن مشورت امریه‌ی قرآنی با مشورتمی که از گوهر عقل آفرینشگر، زاییده می‌شود و عقل فرهیخته را سرچشمه‌ی معرفت و آزادی‌ی واقعی می‌داند، سفسطه و مغالطه است.

بر این اساس، بایستی رابطه‌ی میان عقل آفرینشگر و فطرت را در اسلام شناخت. فطرت اسلامی، متمدن داشتن به یک وابستگی و وفاداری و ایمان تمثیری ناپذیر ابدی به یک اصل است. در حالیکه گوهر عقل آفرینشگر، جنبش و تکاپوست؛ ولی برای اسلام، میثاق زوال ناپذیر و پاره نشدنی در مسئله‌ی عبودیت انسان، فطرت است. حقوق طبیعی و حقوق بشر که بر پایه‌ی عقل آفرینشگر استوار هستند، امکان ندارند از فطرت اسلامی نشأت بگیرند؛ زیرا ماهیتش با تمام حقوق انسانی در تضاد و تناقض است.

مسئله‌ی فطرت در قرآن، متافیزیکی ساختن اسارت و جهالت انسان است. عقل در قرآن بایستی همه‌ی خصوصیات گوهری‌ی خود را که استقلال و آزادی و آفرینش باشند به دور اندازد تا با انسان جاهل انطباق یابد که الله، وجود آن را اراده کرده است. محمّد تمام ویوکیهای عقل آفرینشگر را در سراسر قرآن به شیطان نسبت می‌دهد و او را در مقام دشمن سرسخت و خونخوار انسان، معرفی می‌کند.

شیطان، پیکر یابی عقل حقیقی است که با طرد و زشت سازی ی او، عقل انسانی نیز طرد و نفی می گردد. این عمل، باعث می شود که انسان از عقل خودش بیزار شود و شیطان که همان عقل شگاک و عیبناگر و معترض و آفرینشگر بشری باشد، از نظر محمد، دشمنی است که نمی توان با آن مسالمت آمیز زندگی کرد. انسان جاهل باید در جنگ با شیطان [= عقل فرهیخته و آفرینشگر] باشد که منظور از آن، شر مطلق نیز هست.

عقل آفریننده بر روان و مغز مومن و عابد، هیچ گونه کارکردی ندارد؛ زیرا با نفرت و دشمنی ورزیدن به آن که هر روز به نام شیطان، لمن می شود، مومن و عابد، عقل آفرینشگر خود را مکه پاره می کند و نیروی آفرینندگی ی خود را فلج می کند. انسان مومن، انسانی است که عقل خود را با دست خود، ریشه کن می کند و به این حماقت خود نیز می بالد و افتخار می کند و اسلام بر شالوده ی همین حماقت است که حکومت الله و نمایندگانش را بر پا می دارد. کسی که اطاعت می کند، بر او حکومت نیز می شود. هر کجا که صحبت از اطاعت و عبادت آمد، حق حاکمیت از آن الله است و نمایندگان شمشیر به دست او. در نتیجه، عقل ایمانی یا عقل تابع که از سلاخی ی عقل آفرینشگر به وجود آمده است، عقلی برای تسهیل اجرای اطاعت می باشد. عقلی است که تابعیت را هموارتر و قانع کننده تر و خوشگوارتر می کند. به همین دلیل است که الله در قرآن به انسان امر می کند و پی در پی امریه صادر می کند و منظور او از مشورت، بهتر بندگی کردن و بهتر تسلیم شدن است تا مومنان بکوشند که اراده ی الله را در زمین، گسترش بدهند.

الله، انسان را برای اطاعت از خود و حاکمیت خودش بر او، خلق می کند و به او «علم اسماء» را یاد می دهد. علم از نظر الله فقط از راه نبوت و در انحصار انبیا اوست و کسی که پس از نبی، انحصار علم را به چنگ خواهد آورد. با چنین انتقالی، رهبر، حق حکومت کردن را به دست می آورد که فقط مختص الله است و حلقه به حلقه از امامی به امامی دیگر تفویض می شود. انسان تا ابد در قلمب جهل و ظلمت می ماند تا امامی بیاید و او را رهبری کند و از گمراهی نجات بدهد و به تابعیت و عبودیت الله درآورد. رسول و امام، معلم امریه ای انسان هستند. انسان در روند تعلیم و تربیت اسلامی، فقط معلوماتی را اخذ می کند و آنها را به دیگری انتقال می دهد. انبیا و امامها و متشرعان اسلام، همه بدون استثنا انبار و صندوق معلومات و احادیث و ادعیه و آیات هستند و علت عدم آفرینندگی عقل آنها همان انباشت معلومات بی ارزش و بی مایه است.

ب) - برداشت قرآن از گوهر انسان

در روند سنجشگری ی اسلام، «جمالی» پیوسته تاکید می کند که برداشت ما از سرشت انسان، ساختمان حکومت و اقتصاد و آموزش و قوانین کشوری را مشخص می کند. قرآن، انسان را مرگب از جهل

و کفر می‌داند. پیامد کفر او، حکومت قهر و زور گویی است و به دلیل آنکه رابطه‌ی جابرانه و آمرانه میان حکومت و مردم برقرار می‌شود، مناسبات اجتماعی نیز جابرانه و قهر آمیز خواهند بود و حکومتگران، پرخاشگرانه و زور گونه رفتار خواهند کرد. جامعه و حکومت اسلامی چون جامعه‌ی مقلدان و متقیان است، جبر و قهر را جایز می‌شمارد و امر به معروف و نهی از منکر را برای هر مومنی واجب می‌داند. هر مسلمان نه تنها کردار و رفتار و گفتار دیگری را تحت کنترل می‌گیرد و در باره‌اش قنات می‌کند؛ بلکه مجاز است که به اعمال جبر و قهر نیز دست بزند. هر کس می‌تواند و باید دیگری را از الله بترساند.

جبر و قهر اجتماعی، ذات اوامر و واقعیت جامعه‌ی اسلامی است. همه‌ی مومنان در رفتار با هموعانشان در مقام ناظر و قاضی و منذر و معذب اخلاقی، رفتار می‌کنند. هدایت کردن در اسلام، همان ترسانیدن مردم می‌باشد. کلمه‌ی هادی و منذر در سراسر قرآن با هم می‌آیند و در راستای یک هدفند. اصل حکومت اسلامی، هدایتی است که شالوده‌اش «مرور و وحشت افکنی» است؛ زیرا حکومت کردن بر نظارت فکری و روحی و عقیدتی و اخلاقی، اصل حاکمیت الله و نمایندگانش است.

ما هیچگاه نبایستی مسئله‌ی خویشباشی‌ی خود را از یاد ببریم. هر جامعه‌ای به همان اندازه، مستقل می‌شود که افرادش مستقل اندیش باشند. جامعه‌ای که کثیری از افرادش تابع و مقلد هستند، نمی‌تواند به استقلال ملی و فرهنگی، چنگ یازد. استقلال، جایی آغاز می‌شود که آگاه شویم به هیچگونه رهبر و پیشوا و منجی و شفیع، نیازی نداریم. استقلال ملی بر استقلال تک - تک افراد جامعه، متکی است. استقلال فردی نیز به خویشاندیشی باز بسته است؛ ولی علت آنکه ما نمی‌توانیم به استقلال فردی و خویشاندیشی دست یابیم، دعوی‌ی حقیقت واحد می‌باشد که بر دو اصل، استوار می‌باشد. یکی اینکه، حقیقت واحد، جامعیت دارد و جهانشمول است. دیگر آنکه، حقیقت واحد، انحصاری است و ممتاز.

کسی که ادعای تملک حقیقت را دارد، در خود بسته و در خود، خزیده است. گشایش روحی و فکری ندارد. دور تا دورش، دیواره است. نمی‌تواند با دیگری گفتگو کند؛ زیرا تبادل فکری با دیگری ندارد. احترام به فکر دیگری موقمی ممکن است که انسان، گشوده فکر و آزاد اندیش باشد. آنانی که برای عقیده، جهاد و خونریزی می‌کنند در وجود هر انسان دیگر اندیش، شیطان و دشمن و محارب با الله را می‌بینند به همان سان که ایمان ایدئولوژیکی و عقیدتی و دینی و حزبی، یکی از دلایل بسیار مؤثر برای احیای روح پرخاشگری و جهاد و کشتار و تعقیب و تیر باران دگر اندیشان است.

اسلام در ایران، در طول سده‌ها، حکومت مطلقه‌ی خود را بر افکار و عواطف و احساس انسانها حفظ کرده است. در سرزمین ما هنوز که هنوز است سنجشگری‌ی اسلام و قرآن به معنای فلسفی آغاز نشده است و بدون سنجشگری‌ی اسلام و قرآن که گلاویزی‌ی پاد اندیشانه‌ی نیز می‌باشد، آزادیهای سیاسی و حقوقی و آموزشی و اجتماعی پدیدار نخواهند شد. سنجشگری‌ی اسلام، نفی و ضدیت با اسلام نیست؛ بلکه اعتراض به حکومت انحصاری و مطلقه‌ی مدعیان و مومنان آن است. می‌بایستی در برابر هر

دین کتابی و عقیده ای و مسلکی و ایدئولوژی که می گوید حاکمیت مطلق داشته باشد رفتار سنجشگرانه داشت. اصول اسلام بیش از آنچه که ما می پنداریم در مغز و روان ما حکومت می کنند. تلاش پیوسته و نسل به نسل برای کندن ریشه های بسیار ضخیم اسلام است که ما را آرام - آرام به خود می آورد. گسستن از اسلام بایستی يك روند و کوشش روانی و فکری ی پایدار در اجتماع باشد.

پ (۱) - ایرانی و اسلام

دو مقوله ی متضاد و ناهمخوان ایرانی و اسلامی که قرن‌هاست در ستیز با یکدیگر هستند، باعث شده است که ما در بین کشمکشهای این دو، به سرگشتگی و پارگی ی روانی دچار شویم. برای پرداختن به این معضل ناهمساز، «جمالی» استدلال می کند که هزار و چهار صد سال است مردم ایران، فرهنگ خود را که با اصول اعتقادی اسلام، ناهمخوان است، کتمان کرده اند و این دروغ، به شکافتگی و پارگی ی درونی و روانی تبدیل شده است. مسئله آنست که این بیماری که به گوهر هستی ی او چنگ انداخته است فقط زمانی بهبود می یابد که ایرانیان، دوباره راستمنش شوند و به راستی ی گوهری ی خویش باز گردند. ما بیش از هزار و چهار صد سال و اندی است که به خود دروغ گفته ایم و در ظاهر و باطن، دروغزن شده ایم. در حالیکه گوهر پنهانی و پوشیده ی ما، در فرهنگمان ریشه دارد و در اثر سرکوبی ی سده ها به آشفتن شدن گرایش دارد. ضرورت راستمنش بودن و راست گوهر شدن، گلاویزی با ابعاد زشت و زمخت و خشن و خونریز اسلام است؛ زیرا فرهنگ ما را مسخ و آلوده کرده است. همه ی اندیشه ها و احساس و کردارهای ما، دو رویه و دو چهره شده اند. ما هم مسلمان ریاکار هم ایرانی ی ریاکار شده ایم و دیگر نمی دانیم و باور نداریم که ریاکار و متظاهر شده ایم. ما هم در مسلمان بودن هم در ایرانی بودن، خود را می فریبیم.

یکی از اساسی ترین دلایل سنجشگری و گلاویزی ی فرهنگ ایرانی با چهره های زشت اسلام از دیدگاه «جمالی» آنست که فرهنگ ایرانی در اصول اسلام، يك اصل ضد انسانی - بهمنشی را شناسایی کرده است. سنجشگری اسلام که آزادی ی وجدان فردی و راستی را به رسمیت نمی شناسد و به آن، ارجی نمی نهد، يك پیکار ژرف انسانی و بهمنشی و ارزشمدارانه است؛ نه يك پیکار ایدئولوژیکی و جهادی در راه عقیده.

اسلام برای ایرانی، پدیده ای ضد فرهنگ است؛ زیرا راستی و لطافت که شایسته ترین گوهر بهمنشی است فقط در آزادی ی وجدان زاینده از گوهر خود، امکانپذیر است و آزادی ی وجدان فردی موقمی ممکن است که تنها وظیفه ی حکومت، نگاهبانی از جان و زندگی ی همه به طور یکسان باشد. فرهنگ ایرانی علیه اسلام به نام يك دین کتابی نیست؛ بلکه علیه اسلام به نام اصل ضد فرهنگی است.

فرهنگ ایرانی، جهاد دینی و عقیدتی و ایدئولوژیکی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ بلکه پیکارش بر سر ارزشهای فرهنگی است.

فرهنگ ایرانی، زندگی را برترین ارزش فرهنگی می‌شمارد و راستی که گوهر بهمنشی می‌باشد در پیدایش آزادانه‌ی گوهر فردی ممکن می‌گردد. انسان در پیدایش راستی، نیرومندی‌ی خود را باز می‌یابد. فرهنگ ایرانی علیه آزدن جان و زندگی است. بنا بر این اصل است که ایرانی، الله را نمی‌پذیرد؛ زیرا ضد فرهنگیت و به قتل و کشتار و اعدام، حکم می‌کند و امر می‌دهد.

ایرانی بودن و مدعی‌ی اسلام شدن، دو چیز متضادند. کسی که مسلمان مومن است، نمی‌تواند ادعای ایرانی کند؛ زیرا از دید ایرانی، بزرگترین جرم و گناه، نگفتن آفرین بر انسانهایی است که نیرومند و زاینده‌ی آگاه بود فردی هستند. چشمی که جویای دفرّ در دیگرانست تا بر آنها آفرین بگوید، جامعه‌ای مردمی خواهد آفرید؛ ولی چشمی که در محسّس گناه و کشف خطای دیگران است تا آنها را کیفر بدهد و سرزنش کند و طعنه به آنها بزند و محتسب دیگران باشد، جهنم را در روی زمین خلق خواهد کرد.

مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیایی که بر طبق ساختمان عقیدتی خود، حکومت انحصاری‌ی مطلقه‌ی فکری و روحی می‌طلبند، همه علیه آزادی هستند و این ضرورت درونی‌ی آنها را نمی‌توان با چند مفهوم نگواریده و نفهمیده در باره‌ی دموکراسی و آزادی و حقوق بشر از بین برد. چنین تصویری، خود فریبی است و دروغگویی به دیگران. همه‌ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیایی بدون استثناء با وجود تاویل و تفسیراتی که از آنها می‌شوند، خود به خود به سوی حکومت جبر و قهر رانده می‌شوند؛ زیرا ذات آنها بر قهر و جباریت پی ریخته شده است.

مذاهب و ایدئولوژیایی و ادیان کتابی از لحاظ آفرینندگی، سترون هستند؛ ولی از لحاظ تطبیق دادن خود با مسائل روز، مهارت و چیره دستی‌ی اعجاب انگیزی دارند. برای مثال، ما در ایران فقط با اسلام و قرآن محمد رو برو نیستیم؛ بلکه هزاران بار خطرناک تر از همه‌ی اینها با اسلام و سازمان مجاهدین خلق و علی شریعتیها و مرتضی مطهریها و ابوالحسن بنی صدرها و عبدالکریم سروشها و محمد تقی جعفریها و علی داوریهها و مهدی بازرگانها و مجتهد شبستریها و محمود طالقانیها و مفتحیها و امثال اینها رویا روییم. روند تطبیق سازی از راه چنین اشخاصی در ابعاد بسیار گسترده به خود چهره می‌گیرد. آنها از روند تفسیری‌ی متون قرآنی و اسلامی، پا را فرامر می‌گذارند و ابعاد فرازمینی و تاریخی به آن می‌دهند. در آرای این مفسران، تمام دنیا و سیر طبیعت و تاریخ تحولات بشر از دیدگاه آیه‌های قرآن، بازکاویده و بررسی می‌شود.

همچنین اسلام راستین سازان می‌کوشند که سراسر کرد - و - کارهای بشری و پدیده‌ها و رویدادها را بر طبق آیه‌های قرآن، توجیه و تفسیر کنند یا حقایقیت و مستدل بودن آیه‌های قرآن را با

رمل و اسطراب و یوه ی خودشان بر طبق تغییرات اجتماعی به معنای مدرن و امروزی در آورند. راز دوام اسلام در ایران در همین نکته، نهفته است.

«جمالی» با گشت - و - گذارهای سنجشگرانه اش در اصول و سنگپایه های اسلام به این نتیجه رسیده است که ما باید بدانیم با قرآن به آن معنایی روپرو نیستیم که فی نفسه دارد؛ بلکه با آن معنایی رویارو هستیم که امروزه به آن می دهند یا از آن می گیرند و فرداها خواهند گرفت. هر مسلمانی در رویارویی با قرآن به معنای اولیه اش نمی چسبد؛ بلکه به آخرین تفسیرش می چسبد. اگر اینگونه نمی بود همه از اسلام صادق بایستی گفتگو می کردند؛ نه از اسلام راستین. صفت راستین، بزرگترین آذیر خطری است که ما را باید بیدار و هشیار نگاه دارد. مفسران هستند که بایستی به جد گرفته شوند و آثار آنها را خوانند و بر سنجید. آنچه که فاجعه ی رویداد ۱۳۵۷ را در ایران ایجاد کرد، قرآن به خودی خودش نبود که حدود هزار و چهار صد سال است که در ایران، قدمت وجودی دارد؛ بلکه تفسیراتی بودند که در مسیر منطبق سازی ی آیه های قرآن با مسائل روز پدید آوردند.

ایرانی، هزاره ها، تجربه ی و یوه ی خودش را از «دین پیدایشی» دارد که با مفهوم دین کتابی در اسلام، متضاد می باشد. به همین سبب، ایرانی، تلاش می کند که اسلام را از دیدگاه تجربه ی اصیل دینی ی خود، بر انداز کند و هر روز، اسلام راستین جدیدتری بر پا کند.

«جمالی» در سراسر پاره - اندیشه های گسترده اش، پی در پی بر این مطلب پا می فشارد که مستقل شدن و به خود آمدن و ایرانی شدن آگاهانه، همه و همه در گرو سنجشگری ی چهره های چندش آور اسلام منوط است؛ یعنی رویارویی با اسلام حقیقی. نقد اصول اسلام البته به هیچ وجه، رد یا انکار یا نفرت از اسلام یا تحقیر آن نیست؛ بلکه آوردن اسلام و الله و محمد و قرآن از عالم حقیقت محض که فراسوی دسترس عقل فرهیخته و دادگاه سنجشگری قرار دارد به دامنه ی سنجشگری می باشد. دژست در کلاویزی ی عقلانی ی ما با اصول اسلام است که به خود می آیم و روی پاهای خود می ایستیم. متفکران خویشاندیش ایرانی بایستی قرآن را از چنگال مکایان و ققها و اسلام راستین سازان به درآورند و آن را از لحاظ اصول و روشهای خویشاندیشیده و نیز در سمت و سوی بُنپارهای فرهنگ ایران به محک بزنند و باز کاوند. اسلام و قرآن را همچنین نباید از دیدگاه پژوهشگران تنگ نظر و سطحی نگر و ناآگاه اروپایی برسنجید یا به آرای آنها استناد کرد.

اصولا آثار اسلام شناسان غربی فقط برای فهم باختر زمینیان و رفع احتیاجات فکری ی آنها در حدّ يك تفنّن و دلشغولی ی روزانه و ایجاد شغل در رده های آکادمیکی نوشته می شوند. در حالیکه در زیر تیغ استبدادی و خونریز متشرعان اسلام، قرنهایست که تار - و - پود هستی ی ما سوخته و عذاب دیده است. ما باید در قالب مفاهیم زنده ی خود که برخاسته از مناسبات و نیازهای فرهنگی ی مردم خود ماست و در راستای آزادی و خویشباشی ی ملت ما می باشند با ابعاد رنگارنگ اسلام خشونت گستر رویارو شویم.



فکر آزاد و مستقل، مقدسات را ارجی نمی‌گزارد. تقدس، دامنه‌ای است که در آن، حق اندیشیدن یا دیگران اندیشیدن یا شك کردن نیست. به همین دلیل، قرآن، عرصه‌ی تفکر نیست؛ بلکه در مرتبه‌ی نخست، عرصه‌ی تقدیس است. بنابراین، بحث واقعی در باره‌ی قرآن، زمانی‌شایان ارج است که اعتبار و حیثیت و نفوذ و اهمیت شخص محمد ابن عبدالله را در مقام رسول الله کنار بگذاریم و فقط گفتارهایش را در ترازوی سنجشگری بنهیم.

اسلام را نه می‌توان برای همیشه از بین برد؛ نه می‌توان آن را روا دار و آزاد از استبدادگری کرد. به اسلام نمی‌شود آزادی را تنقیه و دیکته کرد. چنانچه متفکران جوینده و خویشاندیش، راستمنشانه بیندیشند، اسلام، خود به خود و آهسته - آهسته بی اعتبار خواهد شد. تمام مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید استبدادی را بایستی تحت فشار افکار نو به نو در فضای آزادی گذاشت.

اسلام را موقعی می‌توان شکیبید که پیوسته زیر ضریامنک افکار پویا و نو اندیش و سنجشگرانه در دامنه‌های سیاسی و اقتصادی و حقوقی و فلسفی و پرورشی و هنری قرار بگیرد. تنها با پیدایش تازه به تازه‌ی فیلسوفان و متفکران خویشاندیش که فکر آفرین نیز باشند، می‌توان سلطه‌خواهی اسلام یا هر ایدئولوژی دیگری را گام به گام کاست و رویه‌های خونریز و مستبد آنها را خنثا و مهار کرد؛ نه با گنجانیدن يك اصل بی معنی در قانون اساسی کشور، مانند جدایی سیاست از دین .

(۸) - هم خدا هم اهریمن

شمار زیادی از تحصیل کردگان و نخبگان ما، گمان می کنند «سیمرغ»، نامی است که ایرانیان به پرنده ای خاص داده اند. چنین تصور و برداشتی از «صویر سیمرغ»، بیانگر نا آگاهی از سازمایه های تصاویر اسطوره (= پنداد) ای و نیز کرد - و - کار مجری ی روان انسانهای يك سرزمین است. «سیمرغ» در آغاز، نه مرغ [= ماکیان] به تعبیر امروزی ی ما بوده است، نه پرنده ای عجیب الخلقه می باشد نشسته بر فراز ستیغ کوهی معنایی به نام قاف؛ بلکه نامش «سنا» بوده است.

«صویر سیمرغ» در فرهنگ ایرانی، تصویری است از شیوه ی نگرش ایرانی به جهان و زندگی در کل. در اصل، سر - اندیشه ای است بسیار گسترده و پیچیده و خارق العاده ظرف که ایرانی از کیهان و مناسبات بشری و پدیده ها و جانداران و مرگ و زندگی دارد. در زیر لوای نام «سیمرغ»، ایرانی، گوهر خویشبازی ی خود را در رویارویی با دیگر فرهنگها و تمدنها و نیز فلسفه ی زندگی خویش را به محک می زند.

«سیمرغ»، تصویری است که آگاهبود ملی را بر شالوده ی تاریخ تجربیات مایه ای مکت ایران در بستر مناسبات تاریخی و اجتماعی و سیاسی در جهان، آشکار و برجسته می کند. «صویر سیمرغ» در فرهنگ ایران، شکل گیری تجربه های فردی انسانهایی است که در تاریخ دنیای منحصر به فرد خود، زندگیشان از آغاز تا مرگروز، پویا و زنده و پیوسته می باشد. سیمرغ در اصل، چکاد خود گستری ی انسان است که به گیتی واگردانده می شود.

هر ملتی بدانگونه که خدا را در نظر خود، مجسم می کند، همانطور نیز رفتار خود را در برابر پدیده ها، متعین و متصور می کند. «خدا» در فرهنگ ایرانی، نامی است که فقط به «سیمرغ»، اختصاص دارد. بر پایه ی پژوهشهای «جمالی»، «خواجه» که به معنای خداوند به کار برده می شده است، در حقیقت، «جان سیمرغ» می باشد. به همین دلیل، آله یا یهوه یا عیسا مسیح یا مفاهیم مشابه در فرهنگهای دیگر، تجربه ای دیگر از مفهوم خدا هستند که نه با یکدیگر همتراندند نه مغزه و کارکرد آنها با هم یکسان است. حتا مفاهیم آله و یهوه و پدر آسمانی ی مسیحیت (= عیسا مسیح) با آنکه از يك سرچشمه برمی خیزند، تفاوتهای شگرفی با یکدیگر دارند.

«جمالی»، در بازشکافی ی مفهوم خدا در جای جای آثارش، مطالب پُر مغزی را بیان کرده است که فقط خواننده ی تیز بین می تواند ظرافتهای فکری ی او را تمیز بدهد. بنابر این، وی هر کجا که گفته است خدای عرب یا خدای یهود یا خدای مسیحیان و نیز خصوصیات خدایان آنها را برمی شمارد و به نام خدایی که چنین و چنان می گوید و رفتار می کند، ویژگیهایشان با «صویر سیمرغ»، در فرهنگ ایرانی،

متضاد هستند. وی هر کجا در باره ی اسلام، سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان آله و صفاتش است و هر کجا که در باره ی عهد عتیق و یهودیت سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان یهوه و صفاتش است و هر کجا نیز که از عهد جدید و مسیحیت سخن می گوید و نامی از خدا می برد، منظورش همان پدر آسمانی ی مسیحیت (= عیسا مسیح) و صفاتش است و هر کجا نیز در فرهنگ ایرانی از خدا و ایرانیان سخن می گوید، منظورش همان «سپهر گسترده پر» است. ناهوشیاری و تمیز بین نبودن برای شناسایی این مُصل مهم، باعث می شود که ما در پیگیری ی بحث، دچار سردرگمی شویم.

بحث در باره ی خدا، بحث در باره ی يك مفهوم گیتایی و انسانی است و بحث در باره ی هر مفهومی به درك روان انسان و مکت و جامعه کمک می کند؛ زیرا مفاهیم، همه تراویده از ضرورت‌های روانی و فکری ی ما هستند. بحث در باره ی مفهوم خدا از با ثمرترین بحث‌هاست. به مفهوم خدا، خواه ناخواه مفاهیم دیگر نیز گره خورده اند که اندیشیدن در باره ی آنها، مفهوم گسترده و پیچیده ی خدا را آشکارتر و گویاتر می کند.

دین و آزادی و ایده آل و حقیقت با تجرّیاتی کار دارند که باید به آنها صورت بدهیم؛ ولی برای انتقال دادنشان باید آنها را در مفاهیم بگنجانیم. شناختن دین یا آزادی یا حق یا ایده آل و ایده از راه مفاهیم، آشنایی با کلیت‌یست که همه ی انسانها در آن شریکند؛ نه تجرّیاتی که اوج ویوکی ی فردیت هستند. فقط وقتی که چنین مفاهیمی، نقش انگیزندگی و آذرخی و صادفی پیدا کردند؛ نه شکل قاعده و پیوستگی و دوام، آنگاه تجرّیات فردی ی برخاسته از گوهر این مفاهیم باعث می شوند که دیگران را به اندیشیدن و آفرینندگی میانگیزانند.

روند انتقال تجربه به معنای انتقال يك تجربه از یکی به دیگری نیست یا اینکه، تجربه، انتقال داده نمی شود؛ بلکه در اثر يك تلنکر، در دیگری آفریده می شود. ژرف ترین تجرّیات انسانی، مانند آزادی و عرفان و دین پیدایشی و فلسفه ی پویا و داد و ایده آل را نمی توان از راه مفاهیم به دیگران آموزاند یا نمی توان با تقلید از يك شخص یا امام یا رهبر یا رسول به آنها دست یافت؛ بلکه باید با تلنکر زدن به ذهنیت و روان مردم، آنها را به تجربه ی زنده و سرشار فردی انگیخت. مسئله، بخش يك کلیت و قاعده نیست؛ بلکه آنست که آزادی یا دین پیدایشی یا عرفان یا ایده [= سر-اندیشه] یا داد، سرا پای هر فردی را فرا گیرند و ذهنیت و روان او را ممکن دهند.

تا تفکر، زاینده ی آگاهبود فردی نشده است، فکر انسان نیز آزاد نیست. تفکری خود زا می شود که انسان از خودش می پرسد و از راه گنجانیده های آگاهبود خود، پاسخ پرسشهای خود را می خواهد. پرسیدن، انگیختن است. تفکر خود زا، پرسش انسان را در برابر آگاهبود خود انسان قرار می دهد؛ ولی سترونی ی تفکر با پرسشی آغاز می شود که انسان، فقط پاسخ را مطالبه می کند. پرسش نبایستی تنها برای گرفتن پاسخ، طرح شود؛ بلکه کارکرد اساسی ی آن، آغاز خویشزایی آگاهبود فردی است. باز

ماندن در چنبره ی پرسش از دیگری، نخستین گام در نازایی خود است. آن که از خودش می پرسد، خود را می انگیزد و از حقیقت، آستن می شود. از خود پرسشی، خود انگیزی از بهر خویشزاییست. پرسشهای خود را نباید برای گرفتن پاسخ، دور ریخت. نقش پرسش فقط یافتن پاسخ نیست؛ بلکه انگیزه شدن به خویشاندیشی است. انسان با پرسیدن از خودش است که می تواند به زادن حقیقت از گوهر خودش انگیزه شود.

پرسیدن، جستن است و پرسشی که می خواهد پاسخ را ابدیت بدهد هیچگاه جنبش جُست - و - جو را ارج نمی نهد. به همین دلیل در روند پرسشگری ی انسان، انگیزه هایی وجود دارند که تجربه ی آزادی را در انسان، ناگهان و در يك آن، بیدار می کنند. هر انگیزه ای و هر انگیزنده ای، آفریننده ی آزادی است. جنبش انگیزندگی، برقی است که ناگهان از کرداری یا اندیشه ای یا حسّی یا انگاشتی زده می شود و از ساختار آن کردار و اندیشه و حسّ، استنتاج پذیر نیست و دژست، تجربه ی آنی و گذرنده ی آزادی در طول تاریخ است که راهنمای خاموش و نامرئی ملتها در گذر زمان می ماند و آنها را در کورمالی برای جستن آزادی، کمک می کند.

تجربه های انگیزنده، تجربه هایی هستند که با ما در يك نقطه، تماس دارند و تماس به گونه ایست که گویی با ما اصلا تماس نمی گیرند. تجربه ها در تماس بی تماسشان تا بُن هستی ی ما، تا اعماق گوهر ما، تا تخمه ی زاینده ی ما، تا مرکز هستی ی ما، ریشه می دوانند و به بُن ما اصابت می کنند و گوهر ما را آشفتان و جوشان می کنند.

در فرهنگ ایرانی در برابر خدا، مفهوم «پاد - خدا» می ایستد که به اندازه ی خدا، آفریننده و نیرومند است و دو گونه امکان میان آنها وجود دارد: همکاری یا پیکار. نام «پاد - خدا»، اهریمن است. اهریمن هیچگاه نمی تواند مطیع خدا باشد و وقتی که با خدا همکاری می کند، آفرینش، امکان پیدایش می یابد و وقتی که با همدیگر، پیکار می کنند، آفرینش می ایستد و نابود می شود.

اهریمن هیچگاه به طغیانگری در برابر امر و قدرت منحصر به فرد، کاهش نمی یابد و این مسئله تا ابد، ریشه ی همه ی تفکرات سیاسی و اخلاقی ی ایرانیان می ماند؛ زیرا اهریمن، الکو و سرمشق اخلاق پهلوانی برای پایداری ورزیدن بر راستمنشی ی خود می باشد.

خدا و «پاد - خدا»، دو اصل نیرومند و آفریننده هستند که از يك طرف با هم، متضاد می باشند و از طرف دیگر، متمم هم هستند و می توانند در همکاری با یکدیگر آفریننده باشند؛ زیرا در همه چیز، روان و جاری می شوند. انسان در فرهنگ ایرانی، هم خدا، هم اهریمن را در سرشت خویش پنهان دارد که می توانند دو اصل همکار و با هم باشند یا دو اصل ضدّ هم.

حکومت و ملت نیز می توانند دو اصل همکار و هم آفرین با هم باشند یا دو اصل نابود کننده ی هم. مسئله ی میان حکومت و ملت، مسئله ی همکاری آن دو با هم یا پیکار یکی با دیگریست؛ نه مسئله

ی حکم‌پذیری ی ملت از سوی حکومتگران. حکم صادر کردن برای ملت، اعلان جنگ حکومت با ملت است. مسئله اینست که دو اصل حکومت و ملت باید با هم بیامیزند. مهر از دو اصل متضاد، پدیدار می شود؛ نه از چیرگی و حکمروایی يك اصل بر دیگری. مسئله ی کلیدی در تفکر ایرانی، دوستی میان خدا و امرین، است.

الف - خدا در فرهنگ ایرانی

خدا، مفهومی است که فرهنگ ایرانی در طول هزاره های تاریخ خود، بسیار عمیق و مستحکم و پویا در آن، ریشه زده است. به همین دلیل، پرسمانی نیست که بتوان در باره اش در يك فصل یا يك کتاب اندیشید و سخن گفت. در این تکه ی مختصر کوشیده ام که مغزه ی پویا و انگیزنده ی مفهوم خدا را در فرهنگ ایرانی از لابلای ظرافتهای فکری ی «جمالی» بیرون بیاورم. وی استدلال می کند که خدا در تفکر ایرانی، زمینی است که انسان همانند تخمه ای در آن کاشته می شود و ریشه می دواند و از آن، نیرو می گیرد و فراز آن می روید و بر آن استوار می ایستد و برگه و بار می آورد و باز در آن، تخمه های خود را می پاشد. پیوند انسان و خدا، پیوند درخت (= گیاه) و زمین است؛ نه پیوند موجودی که مقتدر است و انسان را از هیچ یا قطره ای بوگندو، خلق می کند.

پیوند میان انسان و خدا، پیوند میان سروی است که فراز کوه می روید. با تصویر کوه، انسان در خدا، ریشه می گیرد و بر فراز خدا می روید و آنگاه خدا در چکاد سرو، آشیانه می کند. انتقال محتوای فکری ی این تصاویر به مفاهیم فلسفی و تئولوژیکی، بزرگترین تحولات شکفت انگیز روان و اندیشه ی ایرانی را پدید خواهند آورد. مفهوم خدا در فرهنگ ایرانی با بینش آفرینشگر هر فردی، پیوند ناگسستنی دارد.

در فرهنگ ایرانی، خدا در واقعیت کرداری اش به شکل رهاننده ی انسان از درد، پدیدار می شود. پدیدار شدن خدا با مهرورزی همپاست. درد و دردمند، جایی هست که فرد، زیر فشار قانون و قهر جامعه و عرف مرسوم و رای و عقاید حاکم بر ذهنیت و روان مردم، برخی از گونه های زندگی را خوار می شمارد و آنها را دور می افکند. «سیمرغ» که خدای ایرانی باشد، خدا، خداوند، پروردگار و دادار، نامهای اختصاصی ی سیمرغ هستند (واقعیت درد را در زندگی ی روزانه ی انسان، پسگیری می کند تا هر دردمندی را از دردهایش برهاند و در نزد خود، او را پیرورد و در مقام فرزند خویش به شمار آورد.

در فرهنگ ایرانی، خدا قربانی ی خونی را روا نمی دارد؛ زیرا هر جاننداری، بهره ای از جان او دارد. امر دادن برای قربانی کردن هر جاننداری به آن می ماند که خدا، آزار جان خودش را طلب کند. دیگر آنکه خدای ایرانی، خدای پیمان بستن نیست؛ بلکه او به آن چیزی که خوار و پست و بی مقدار

قلمداد می شود مهر می ورزد و او را بر می گیرند و می پرورد و هر کجا نیز که درد باشد، او بلافاصله به سوختن، گرفتار می شود. خدای ایرانی، انسان را امتحان نمی کند؛ بلکه انسان است که سرشاری می مهر خدا را در سختیها و لحظه های دردزا می آزماید.

خدای ایرانی، خداوند مهر است که امتیاز و تمییز و نابرابری را به رسمیت نمیشناسد و در چهره های مختلف، مهر انگیزترین مناسبات را با انسان پیدا می کند. حتا خود را با انسان، همتراز می داند و بالاتر از آن، مادر و معشوقه و جفت انسان می شود و ویژگی می گوهری می او، آهنگ و موسیقی و رقص است که به اوج زیبایی می رسد؛ به طوری که زندگی و گیتی از آهنگنوازی می سیمرخ، پیدایش می یابد. خدای ایرانی، بزرگترین رامشگری هست که سرشت آفرینش و نظم اجتماعی و اخلاقی و کیهانی و طبیعت و نیز بافت روانی می سوانق و احساس و اندیشه های انسان را متعین می کند. گوهر درونی می انسان از موسیقی و سرود و ترانه، ریشه می گیرد.

بر شالوده می تفکرات «جمالی»، خدا در فرهنگ ایرانی، مهرورزی و آمیختن به هر چیزی است که هستی دارد. نیروی آمیزنده می باشد که به خود، پیکرهای گوناگون می گیرد: ۱ - رام که همان، دم می باشد و ویژگی می آن، آشتی دادن خرد انگیزنده با خرد گسترنده هست که دو مفهوم رامش و رامشگری از آن، ریشه می گیرند؛ زیرا رامش یا موسیقی، همانند باد، روند آمیزندگی را بر پا می دارد. انسان با دم فرو بردن، خدا را تنفس می کند و از نیروی او، زنده و جاندار می شود. ۲ - باد که نیروی آمیزندگی دارد و زندگی و جان از آن، پیدایش می یابد به کمک آهنگ و سرود و نوا که با باد هسان هستند، اعداد را به هم پیوند می دهند و باعث آفرینش نو می شوند. به همین سبب، انسان، آهنگی و سرودی بس ژرف و نامحسوس که همان خدا باشد، می شنود و هماهنگی با او جان می گیرد و شادکام می زبید. ۳ - افشرد می هر گیاهی که انسان با نوشیدن آن، خدا را می نوشد. تخمه می هر گیاهی، داروی دردبست که رُداینده می رنجها و غمهای حادث شده می باشد و در ذات و مغزه می هر گیاهی، آتشی نهفته است که نیروی پیوند دهی و مهر زایی دارد و باعث می شود که بالندگی و مهر ورزی و نظم در سراسر گیتی ایجاد شود.

در فرهنگ ایرانی از گوهر خدا، زندگی آفریده می شود و دمادم، نیروهای مهر آمیز و موسیقایی خدا در انسان، جاری و گسترده در گیتی می شوند. به همین علت، همخوانی با خدا در فرهنگ ایرانی؛ یعنی سرود خوانی و رقص و باده کساری.

ب) - انگیزه و نقش آن در آزادیهای فردی

«مومیو» در زبانها و فرهنگ باختر زمینیان به معنای «غرض» به کار برده می شود. البته به شرطی که بُعد منفی آن در نظر گرفته شود. «انگیزه» در زبان و فرهنگ ایرانی با غرض، تفاوت اساسی دارد؛ ولی بسیاری از مترجمان ما در برابر اصطلاح «مومیواسیون» در زبانهای اروپایی، برابر نهاد انگیزه را گذاشته اند که از ریشه، غلط و ناهمخوان است. واژه ی «مومیواسیون» با مفهوم انگیزه در فرهنگ ایرانی، همتراز نیست و خلط کردن معانی و کاربردهای ناهمگون این مفهوم به پریشانفکری و سردرگمی ختم می شود.

برای پرداخت فلسفی ی این مفهوم، «جمالی» کوشیده است پوسته های سرد و بی روح آن را برداید و مغزه ی زنده و کارگذار آن را از نو، پویا و پُر نفوذ باز اندیشد. وی می گوید انگیزنده، چیزی و محتویاتی و حقیقتی به دیگری نمی دهد؛ بلکه فقط تلنگری به دیگری می زند تا دیگری، خودش آستن به فکر و زایش هنرها و استعدادهای خودش شود. انگیزنده فقط امکانی است برای گشایش و شکوفایی گوهر دیگران. او حقیقت را به دیگری نمی دهد؛ بلکه دیگری باید خودش به حقیقت خویش آستن شود و حقیقت خودش را بزاید؛ زیرا حقیقت، انتقال پذیر نیست.

حقیقت و دین پیدایشی و معرفت زایشی - انگیزشی با تجربه ی مستقیم و زنده ی هر کس، پیوند دارد که باید از گوهر فردیش بجوشد و آن را از رسولی یا امامی یا رهبری، یاد نمی گیرد. هر آموزه ای و عقیده ای و دین کتابی و ایدئولوژیی باید انگیزنده باشد؛ نه عملی و ارشادی. دیگری نباید به افکار و تعالیم و احکام، عادت داده بشود و آنها را به حافظه بسپارد؛ بلکه همه ی اینها فقط حق دارند انگیزنده بمانند و پس از انگیزختن، ناپدید شوند. آنچه می انگیزد، دوام حضور ندارد و درس نمی دهد و تکرار نیز نمی شود.

آزادی با انگیزنده و مناسبات انگیزه و انگیزخته شدن، سر - و - کار دارد و استبداد با معلم و تدریس و قضاوت. کسی که می انگیزد، مردم را آزاد می گذارد و کسی که اصول و فروع عقیده ای یا ایدئولوژیی یا دینی کتابی را به مردم تعلیم می دهد، آزادی را از مردم می گیرد. مکت را می توان فقط به بیداری انگیزختن و این که چگونه می تواند حاکمیت را در چنگ داشته باشد؛ اما نمی توان به جای او جنگید. نقش دین نیز انگیزختن به تجربه ی اصیل دینی است؛ نه تحویل دادن يك مشت احکام و فتوا و مناسک و شعائر. اگر فلسفه و دین نتوانند نقش انگیزندگی ی خود را ایفا کنند، آنها را نمی توان فلسفه و دین به شمار آورد.

انگیزه، صادقی و گسسته است. همچنین ضربه ایست که همچون پیکان، فرو شکافنده است و در ژرفای ذهن و روان فرو می نشیند. چونان خردلی ناچیز است که همه چیز با آن، آفریده می شود. از راه انگیزه، انسان، خود جوش و خود زا می شود و مایه ی گوهری اش، خود به خود، تخمیر می شود. در حقیقت، از راه انگیزه، انسان می تواند خدا شود؛ زیرا انگیزنده با تابش انگیزه، انگیزخته شده را به خود وا می گذارد تا او خود، راه خودش را بیابد.

راه هر کسی راهیست که به همت خودش، جُسته و ساخته و پیموده می شود. انگیزخته شده در تاریکیهای آگاهبود خود و نیز پدیده ها و رویدادها، کورمالی می کند؛ ولی حسن جُست - و - جویش با همه ی کُو و مو شدنش، با همه ی نوساناتش، راه خود را با یقین و اطمینان می یابد. انگیزه، چیزی است کم و ناچیز و ساده که مانند آذرخش، ناگهان در آنی به مغز کسی و به ذهنیت و روان ملتی می تابد؛ ولی نیروهای بی نهایت و شدید و وسیع را سیل آسا پدیدار می کند.

برای متحول کردن يك ملت در تنگناها که برای نبود نیرو از بهر حلّ مسائلی فرو می ماند و همه ی سیاستمداران و رهبران، گیج و سرگردان می مانند، به يك انگیزه نیاز است تا نیروهای عظیم و ژرف را سرشار سازد و از این راه، همه ی موانع را سیل آسا از جا کند؛ یعنی نیروهایی که در گوهر ملت، سده ها سرکوب شده اند. انگیزنده در هر چیزی؛ ولو بسیار ناچیز، يك تخمه می بیند که امکان دارد جهانی بزرگ از آن پدیدار شود. انگیزنده در هر چیزی گمنام و بسیار ریز، عظمتی خفته و نهفته می بیند که در انتظار يك تلنکر نشسته است.

هر انسانی در گوهرش، تخمه است و طبعاً هم نرینه صفت است هم مادینه صفت. هم ابر سیاه است هم آذرخش نورانی. هم شتاب است هم درنگ. هم آبست هم آتش. انسان در برابر تخمه ی دیگر می تواند گاه، نقش نرینه و گاه، نقش مادینه ایفا کند. گاه انگیزنده باشد و گاه آبستن شونده.

انسان در فرهنگ ایرانی، هم خداست هم اهریمن. از ویژگیهای پدیده ی انگیزختن، فرو کوبیدن ناگهانی ی اندیشه و احساس در ذهن و روان آدمی است که به يك جنبش وسیع و شدید و عمیقی وا گردانیده می شود و سپس همه را به شکفتی می اندازد؛ زیرا انسان از کاربست قوایی که در درون او ایجاد می شوند، گیج و پریشان می ماند. به همین دلیل است که انگیزه در طول تاریخ، تحقیر و ناچیز، انکاشته شده است؛ ولی دُرُست و یوگی ی هیولایی انگیزه است که برای هر گونه آفرینش فکری - روانی، ضرورت مبرم دارد و بدون آن، هیچ آفرینشی امکانپذیر نمی شود و هستی، پیدا نمی کند.

نفرت از انگیزه، اصالت آفرینندگی ی انسان را یکبارہ نابود می کند. البته مشخص و معلوم نیست انگیزه در دیگری چه چیزی را پدیدار می کند یا او را به انجام چه کاری وا خواهد داشت؛ زیرا یوگی ی گوهری ی انگیزه، بی چهرگی ی اوست که در هزاران چهره، پدیدار می شود. ژرف ترین و دامنه دارترین تاثیرات را افکار انگیزه ای دارند؛ نه افکار دستگامی شده که از آغاز تا پایان، گسترده و سیستماتیک بیان شده اند. فکر انگیزه ای با مایه ی انسان، سر - و - کار دارد. ما بایستی گوهر خود را مایه پذیر کنیم تا از هر انگیزه ای؛ ولو ناچیز به اندیشه ها و هنرها و استعدادها و تواناییهای خود، تخمیر شویم.

انگیزه با زائیدن، پیوند ناگسستنی دارد. جنبشی که نطفه ی اندیشه ای یا حسّی یا دیدگاهی را در ما می بندد تا لحظه ای که پیدایش می یابد، روند جُست - و - جوست. در اصل، جُستن، همان کشش و کوشش درون نطفه ی تاریک است که تلاش می ورزد از ژرفا به سطح پدیدار شود. ما تا ارزش و پُر مایگی

ی انگیزه را نفهمیم و به ژرف آن، راه نیابیم، هیچگاه نخواهیم توانست از اسطوره (= بُنداد) ها و تاریخ سرزمین خویش به چیزی نو در جهان معاصر راه یابیم. انگیزه، با ظرافت و نرمی و لطف خاصی به ذهنیت و روان، تلنگری می زند و دریایی از اندیشه ها و احساس و عواطف و نیروها را در انسان، جاری می کند. میان تاثیر انگیزه ای ی هر فکر یا احساس و عاطفه و عمل با تاثیر علّیتی و منطقی ی آن، تفاوتی بسیار شگرف وجود دارد. از هر انگیزه ای، هزاران شاخه ی ناهمگون و متضاد و متناقض، آفریده می شود. اشتیاق به انگیزخته شدن، جسارت و دلآوری است که دوستی ی با اژدها را فرا می خواند. آیا ما آنقدر ساقه ی جویندگی در خویش، سراغ داریم که بخواهیم به سوی دوستی ی با اژدهایی برویم تا در ما چنان نیروهای تکان دهنده و لرزه اندازنده و شکافنده، ایجاد کند؛ طوری که انسان از خودش نیز به وحشت افتد؟

با شناخت ماهیت انگیزه می توان بهتر به بافت روانی ی انگیزنده پی برد؛ زیرا انگیزنده به تسلط و چیره شدن بر آن که انگیزخته شده است، هیچگاه، تمایل ندارد؛ بلکه او را به خود وا می گذارد و ناپدید می شود تا انگیزخته شده به آفرینندگی و استقلال و سرچشمه ی خویشاندیشی دست یابد. از راه انگیزه، هر انسانی خود جوش و زاینده و مایه پذیر از گوهر خود می شود.

«جمالی، استدلال می کند، کسی که می خواهد در فکر انگیزنده شدن مردم بیفتد، باید نفرین و ملامت و بدنامی و همت گمراه سازی را نیز با جان و دل بخرد؛ زیرا هر انگیزنده ای، انسانها را از تک چشم بودن و تکراره رفتن به گستره ی کثرت و بسیار چشم داشتن و سرگردانی و گنجی سوق می دهد. با پذیرش انگیزه، هر انسانی خود را می شود و به معرفت دیگری نیازی نخواهد داشت؛ زیرا گوهر خودش، سرچشمه ی معرفت و شناخت می شود و از سراسر قوای درونی و ذهنی ی او، شناخت، فرا می جوشد. به همین دلیل است که حقیقت، پدیده ای است زاییدنی؛ نه تعلیمی و تدریسی.

انگیزه، سبک و تند پا و گریزنده و تصرف ناپذیر است. فقط از راههای بسیار می کوشد که منوع و تمییر و رنگارنگی و آزادی و جنبش و جوش و شور به زندگی را ایجاد کند. خو کردن به موانع زندگی و بدیهی پنداشتن آنها و محاسبه کردن طبیعی ی آنها، امکانهای انگیزاننده شدن موانع را از بین می برد و نیروی انگیزنده بودن موانع و دشواریهاست که انسان را به آزادی و آفرینندگی می رسانند. داشتن امکانهای گوناگون؛ ولو ناچیز، انگیزه هایی هستند که می توانند گوهر افراد هر جامعه ای را تخمیر کنند و به زایش هنرمندانه سوق دهند. اندیشیدن تا زمانی که نقش انگیزندگی را ایفا می کند، تواناییهای آدمیان را برای نو به نو آفریدن استعدادها و هنرها و قوایش، شکل می دهد و باعث می شود که امکانهای آرزویی و خیال انسانها به واقعیت، وا گردانده شوند. از نیروهایی که امکان انگیزندگی را در ما پدید می آورند، باید برای چیرگی بر واقعیتهای موجود و جایگزین کردن امکانهای خود به جای واقعیتها، بهترین بهره ها را برد.

گزینش، مسئله آفرین هست. برای آفریدن و اندیشیدن و عمل کردن و سخن گفتن و احساس کردن باید برگزید. هر امکانی در مناسبات اجتماعی و زندگی ی فردی می تواند نقش انگیزه ای برای ما

داشته باشد. راهی است به سوی خویشافرینی ی آگاهبود و نیروی شناخت فردی. از این نظر، ما می توانیم از حقیرترین چیزها، از دشمن منفور خود، از زشت ترین چیزها، از پست ترین افراد اجتماع، از نقصها و کمبودها و عیبها، انگیزه بگیریم؛ بدون آنکه اهمیت و ارزش آنها، در نظر ما افزوده شوند.

انگیزه، انسان را به جُست - و - جو می گمارد و ساقه ی یقین در انسان را در گمشدگیهای جُستن، ایجاد می کند و راه هر انسان جوینده، راهیست پر فراز و نشیب و تنگه و باریک و سنگلاخی و پر پیچ و خم و بی نام و نشان و مملو از خطرات دلبره آمیز. هر کمالی، راه مخیل را به سوی آفرینش می بندد. نقصی که انسان را به زایندهگی ی هنرها و استعدادهای فردی بیانگیزد بر کمالی که انسان را نازا کند، ارجحیت تام دارد.

ما بایستی از راه نقصها و عیبها و کمداشتهای خود، راهی بیابیم برای اوج شکوفایی هنرهای خود. هر کمالی نه تنها نازاست؛ بلکه هواداران خود را نیز نازا بار می آورد؛ زیرا بر آنست که دیگران از او رونوشت بردارند و تقلید کنند. به همین علت، هر کمالی را باید تنگه - تنگه کرد تا سراسر قطعش به نیروهای انگیزنده تبدیل شوند. هر کمالی، زمانی انگیزنده می شود که در او نقصی یا رخنه ای یا درزی یا شکافی یا پارگی ی ایجاد شود. انگیزه، پیکانیست که از روزنه های بسیار کوچک و تنگ و ناپیدا در دیواره ها با شتاب می گذرد و چون مته، هر دیواره ای را فرو می شکافد و به ژرف تاریک ما برخورد می کند و ما را به آفرینندگی می انگیزد؛ زیرا فقط با کارگذاری ی یک انگیزه است که انسان می تواند از سراسر عقاید و حقایقش بگسلد و آزاد شود.

انگیزه ای که به افکار و احساس و روان آدمی تلنگر می زند، آنقدر برق آساست که ما هیچ خبری و آگاهی از رویدادش به چنگ نمی آوریم. فقط پیامدهای آن را که بوران آهنگها و افکار و احساس و عواطف هستند در خود، حس می کنیم و می پروریم و آنها را فرا می بالانیم.

پرسشهای همیشگی، انگیزه هایی هستند که نه تنها ما را به پاسخهای ابدی نمی رسانند؛ بلکه ما را می انگیزند که فراز چارچوبه ی تنگه پرسشهای زمان و مکان خود، در باره ی آنها بیندیشیم و جُست - و - جو کنیم و به فهم و شعور و دانشهای اندیشیده شده ی فردی ی خود متکی باشیم. چنان پرسشهایی به دید جهانی و تاریخی و فرا تاریخی نیاز دارند تا ما بتوانیم روند آفرینندگی را از سر به عهده بگیریم. پدیده ی انگیزه، کلیدی ترین نقش را در روند جُست - و - جو ایفا می کند.

۹- از جویندگان و فهمندگان که به تفکر می انگیزند.

واژه ی «روشنفکر»، یکی از مبهم ترین و تمسعی ترین واژه هایی است که در زبان مردم ایران، پدید آمده و رواج یافته است. علت چنین ابهامی در آنست که برخی از مدعیان روشنفکری، بویژه آنهایی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، هیچگاه فکری یا ایده ای یا دیدگاهی؛ ولو قطره وار و ناقص از خودشان ندارند که آن را به من خویش اندیشیده و در زبان فارسی پروریده باشند.

«جمالی»، در سنجشگری ی کرد - و - کار چنین روشنفکرانی، استدلال می کند هر کسی که خود را می فریبد، به دیگری حق می دهد که او را بفریبد. خود فریبی، دیگری را به فریب دادن ما، تشویق می کند. ما را می فریبند؛ زیرا ما خود را در آغاز، فریب داده ایم. هیچکس بدون همکاری ی خود ما، ما را نمی فریبد. گرفتن و اخذ کردن راستمنشانه و خود آگاهانه از دیگران، بهتر و پویاتر و کارگذارتر از آنست که ما ناخود آگاهانه چیزی را از کسی بگیریم و خود را بفریبیم.

هر انسان مستقلی به زبان خودش حرف می زند همانطور که هر مکتب و جامعه ی مستقلی به زبان خودش می اندیشد؛ ولی تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند به «زبان ترجمه»، سخن می گویند. آنکه زبانش قرضی است، شخصیت و استقلال نیز ندارد و آن که خود را باز یابد، زبان اندیشیدن و سخن گفتن خود را نیز باز یافته است. تفکر، موقعی مستقل می شود که زبان ویوه ی خود را داشته باشد. کسی که افکار ییکانگان را نمی تواند به زبان خودش بگوید، هنوز افکار ییکانه برایش، ییکانه و نامفهوم مانده اند و دلیل نامفهوم بودن بسیاری از تفکرات فیلسوفان ییکانه همین است که زبان درخور را پیش ما نیافته است. نخستین نشانه ی ییکانگی، کم کردن خود است. در زبان و سبک دیگری سخن گفتن، با گوهر خود، ییکانه شدن است.

الف - تحصیل کردگان ایرانی در رویارویی با پدیده ی غرب

در برخورد با غرب و تزلزلی که در افکار و فرهنگ ما افتاد، در ایران هیچ متفکر خویشاندیشی به وجود نیامد؛ بلکه مفسران اسلام و پژوهشگران پاکبخته ی غرب و گسترش دهندگان ایدئولوژی ی مارکسیسم پدید آورد. به جای آنکه ما کسانی را بیابیم که بُنپارهای فلسفه ی میهنمان را با تمکیم بر اسطوره (= بُنداد) های پُر مغز فرهنگ ایران پی بریزند، اسلام راستین سازان و مبلغان ایدئولوژیها، پا به میدان گذاشتند.

زبان و فکر، دو عنصر انفکاک ناپذیر از یکدیگرند. هر کس، خواه ناخواه می‌تواند فقط در زبان خودش زنده و نشاط آور و جانبخش بیندیشد؛ زیرا واژه در ژرفای جانش ریشه دوانیده و طنین آن، نا آگاهانه، آهنگهای روانیش شده است که می‌تواند پویا و پُر جاذبه بیندیشد. زندگی ی واژه را نمی‌توان به واژه ی مقابلش در زبان دیگران انتقال داد. هر واژه در هر زبانی، فردیت دیگر و زندگی ی دیگری دارد.

اندیشیدن، تلاش برای افزودن بر افکار و معلومات موجود یا گسترش و تصحیح کردن آنها نیست؛ بلکه کوششی است به سوی از نو اندیشیدن. افکار و معلومات تلمبار شده در مغز، ما را از اندیشیدن و وا اندیشی ی افکار گسترده در اجتماع، باز می‌دارند. دشمن تفکر، اندیشه های حاکم بر ذهنیت ما هستند.

انسان تا موقعی که خودش سرچشمه ی افکارش نشده است، در اسارت و عبودیت فکری و روحی، زندگی خواهد کرد. اسارت فکری، نامرئی تر؛ ولی قوی تر و مداوم تر و سرکش تر است. استبداد فکر در روان ما، حکومت می‌کند و با هستی ی ما، عینیت می‌یابد. بنابراین، کلاویزی با آن نیز بسیار دشوار و درد آور است. اندیشه ای که ریشه دار و به راستی تاثیر گذار و پُر مایه باشد، فکریست که تاریخ دارد و فرهنگ ما را می‌آفریند. تفکر ریشه دار مانند گیاهيست که می‌توان آن را بُرید؛ ولی ریشه هایش با همان نیرومندی و بلکه بیشتر و با دوام تر به جای می‌مانند.

تفکر واقعی از کاشتن بذر يك ایده در ما، شروع می‌شود؛ نه با انتقال دادن صوری ی درختان تنومند دستکاهای فلسفی ی باختر زمینیان. هر دستگاہ فلسفه ای، تاریخ تحولات و دگرگشت‌های عاطفی - روانی ی هر مکت را در خود پنهان دارد و از راه ترجمه نمی‌توان تاریخ روان يك مکت را به سرزمین دیگری انتقال داد. عکت تقلید کردن بسیاری از تحصیل کردگان ما و تاسی جستن آنها به به آرا و نظرات اسامید باختر زمینی در این است که هنوز به زایندهگی ی گوهر خودشان باور ندارند. آنها به استعداد اندیشیدن خود، یقین ندارند تا بتوانند سرچشمه ی فکر خود نیز بشوند؛ زیرا تفکر، رو آوردن به گوهر خود می‌باشد و سپس تلاش از بهر افکار و ایده های خود را در زبان مردم خود، عبارتمندی کردن می‌باشد.

زمانی ما به خویشاندیشی می‌رسیم که خود را باز یافته باشیم؛ ولی وقتی که خود را کم کرده ایم، التهاب گرد آوری ی افکار دیگران در ما شعله خواهد کشید و سپس ایده آلهای د علامه شدن یا قاضل و استاد شدن یا صاحب معلومات و با سواد شدن، سراسر روان ما را تسخیر می‌کند. تا زمانی که چنین ایده آلهای ویرانگرانه ای بر ذهنیت جامعه ی تحصیل کردن ما حاکم است، از میان ما، متفکری مستقل و خویشاندیش به پا نخواهد خاست؛ زیرا ارزشهای حاکم بر ذهنیت جامعه ی تحصیل کردگان ایرانی، خود بودن نیست؛ بلکه پُر بودن از افکار ناگواریده و نفهمیده و نجویده و مدّ روز شده ی یسگانگان است.

از نظر «جمالی»، اگر فکری و ایده‌ای در اجتماع، نفوذ و گسترش پیدا نمی‌کند برای آنست که هنوز در آن زبان، بیان نشده است. میان فکری که از زبانی ترجمه شده با فکری که از زمینه‌ی همان زبان رویداده شده، تفاوتی بسیار ژرف وجود دارد. ما به متفکرانی نیاز داریم که بتوانند از افکار ییکانگن، انگیخته شوند و از این انگیزندگی، افکار ایرانی‌ی خود را بگسترانند؛ زیرا فکری که از بُنپارهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی‌ی جامعه‌ی ما و در زبان ما اندیشیده شود، تبعید و سر به نیست نخواهد شد.

تفکر در برخی مواقع، اندیشیدن در باره‌ی افکار دیگران است؛ نه فقط اندیشیدن در باره‌ی واقعیات و پدیده‌ها؛ زیرا بزرگترین واقعیات، همان افکار هستند. ما خیلی کم و بی‌میانجی در باره‌ی واقعیات می‌اندیشیم؛ بلکه بیشتر در باره‌ی فکر دیگری می‌اندیشیم تا ببینیم که او در باره‌ی واقعیات، چگونه اندیشیده است. اندیشیدن در باره‌ی فراز و نشیبهای تاریخ افکار جور واجور، همان روش اندیشیدن می‌باشد؛ نه به دست آوردن یک دید تاریخی. برای اندیشیدن بایستی در باره‌ی اندیشه‌های دیگری اندیشید؛ زیرا اندیشه‌های تاریخی، موجود هستند.

برای اینکه انسان بتواند نقش روشنگری‌ی افکار دیگران را به عهده بگیرد، بایستی بیش از هر چیز، خودش دارای افکاری باشد که به منهای آنها را اندیشیده و گواریده باشد. کسی که می‌خواهد روشنگر باشد و مغز دیگران را با نور افکارش روشن کند، باید در آتش هیزم وجود خودش بسوزد و نور بشود؛ نه آنکه چراغی را از دیگران وام بگیرد. تا زمانی که نور فکر خود ما از مغز خود ما نتابد، ما انسانهایی روشنگر نیستیم؛ بلکه محک و دلال روشنگری هستیم. ما فقط از فکرهای خود، روشنگر بار می‌آییم. روشنگری، سوختن در هیزم افکار خود است؛ زیرا تجربه نشان داده است که یاد گرفتن علوم طبیعی و فنی و اقتصادی و پزشکی، دلیل بر آن نیست که انسان به طور حتم، بیدار و آگاه و روشن بین نیز می‌شود. انسان می‌تواند چیره دست‌ترین متخصص باشد؛ ولی تا ابد، خوابنا و تاریک - مغز و واپسگرا زندگی کند.

روشنگری، گسستن و از هم شکافتن و بریدن و زلزله افکندن در عقاید و افکار است که بی‌خبر از خود ما، بر سراسر روان ما حکومت می‌کنند و روبرو شدن با آنها به جسارت و خطر جویی و گستاخی نیاز دارد. آن که چنین ویژگی‌هایی در کلاویزی‌ی با عقاید و افکار حاکم بر جامعه ندارد، نمی‌داند روشنگری چه معنا و مفهومی دارد. اندیشیدن، بیشتر از هر چیز دیگر به دلیری و گستاخی باز بسته است تا کاربست روشهای منطقی و علم.

بسیاری از تحصیل‌کردگان و نخبگان ما گمان می‌کنند که هر مفهومی که در شاخه‌های علوم فرهنگی به کار برده می‌شود، اصطلاحی انتزاعی است که فقط برای نامیدن چیزی آن را به کار می‌برند. در حالیکه افکار مجرد (فلسفه) بدون تاریخ نیستند؛ بلکه تاریخشان در عمق آنها پنهان شده است. درک هر فکری فقط با درک تجربیاتی میسر می‌شود که در زیر آن فکر قرار دارند. تفکرات هیچ ملتی را نمی‌

توان بدون درک تجرّیات تاریخی ی آنها فهمید. از این نظر برای تفکر مستقل به تجرّیات اصیل خود نیاز داریم.

هر فلسفه و ایدئولوژی، يك وظیفه ی تاریخی دارد و بدون آن فلسفه نمی توان آن نقش و وظیفه را انجام داد. رد و نفی کردن آن فلسفه یا جهان بینی بدون آنکه آن فلسفه یا جهان بینی، نقش ضروری ی خود را ایفا کرده باشد، يك نوع کز فهمی است. رد کردن و نفی فلسفه ای که هنوز در جامعه ی ما در تجرّیات روانی و فکری ی افراد جامعه، جذب هم نشده است، يك نوع دون کیشوگری است. مسئله ی تفکر این نیست که در آنچه نمی اندیشند، چگونه بایستی اندیشید؛ بلکه این است که در باره ی چه چیزی نمی اندیشند و نمی دانند که در باره ی آن چیز نیندیشیده اند. یافتن آنچه که در هر اندیشه، اندیشیده نشده است، اصل فلسفیدن و وظیفه ی متفکر خویشانندیش است.

ترجمه ی هر اصطلاح از زبانهای اروپایی با یافتن یا ساختن لغتی در زبان ما، متناظر نیست؛ زیرا واژه ی مجعول با گوهر و واقعیت اصطلاح در زبانهای بیگانه، همخوانی ندارد. هر اصطلاحی در زبانهای بیگانه، پس از پیدایش و واقعیت یافتن پدیده ی ویژه ی خود، کم کم ساخته و متداول شده است. به همین دلیل، ترجمه ی ساختگی نمی تواند واقعیت اصطلاح را در جامعه ی دیگر از نو پدیدار و باز آفرینی کند. عکس نامفهوم و نامأنوس بودن بسیاری از کلمات و اصطلاحات رایج در زبان فارسی، مسئله ی زبانی نیست؛ بلکه تجربه ی پدیده یا واقعیت و رویداد مربوط به آن اصطلاح است که برای ایرانی نا آشنا و نا مفهوم و غریب می باشد.

شباهت ظاهری ی پدیده های بخصوص در سرزمین ایران با پدیده های مشابه در جوامع غرب به معنای یکسانی ی آنها نیست. هر واژه و اصطلاحی در زبانهای باختر زمین، درختی است که ما ریشه هایش را می بریم و آن را به چوب خشك و خالی، تبدیل می کنیم که بار و بر نخواهد داد؛ زیرا بی ریشه است. نقشی را که خرد ورزان و فیلسوفان و متفکران جامعه در رویارویی با ذهنیت حاکم بر افراد اجتماع ایفا می کنند و نیز واکنشی را که افراد جامعه در قبال اندیشه ها و سنجشگریهای متفکران از خود نشان می دهند، نمی توان یکسان پنداشت.

محمل کردن افکار و سنجشگریهای متفکران در جامعه، بهائیت است که مردم باید برای آزادی پردازند؛ زیرا هر متفکری، ما را از خانه ی عقاید و ایدئولوژیهایمان می راند و بیرون می اندازد و دژست همین حرکت اوست که مسبب عذاب و درد ما می شود. او مقدّسات ما را متزلزل می کند و ما را در جهان تردید و ناباوری، آواره می کند. جایی که متفکران نیستند از آزادی نیز هیچ بویی به مشام نمی رسد. داشتن ایمان به هر فکری، دلیل بر روییدن آن فکر از گوهر انسان نیست.

فاجعه ی تاریخ انسان، بی ریشگی ی افکار معتبر و جاوید است که بر ذهن و روانش حکومت می کنند؛ زیرا با آنکه رسمیت دارند؛ ولی عملاً منسوخند و هیچکس، جسارت ندارد آنها را به طور رسمی، نسخ کند.

از دیدگاه «جمالی» تا زمانی که دستگاههای مختلف فکری در جامعه نرویده و نیافریده شده باشند و میان مردم، نفوذ و گسترش پیدا نکرده باشند، سخن گفتن از آزادی، حرف پوچ و تپی مغزانه ای است. تا مذاهب و عقاید و ادیان و ایدئولوژیهای مختلف در اجتماع نباشند، آزادی ی مذاهب و عقاید، ادعای موهوم است. فقط وجود دستگاههای فکری ی زنده و موثر است که هر لحظه می توانند جای فکر و عقیده ی متزلزل شده ی هر کسی را پُر کنند. ارزش هر دانشی برای پیوست و همپایی با تجربه اش در روح ما، دارای کیفیت و کمیّت یکسانی نیستند که بتوان آنها را با هم جمع و از آنها نتیجه گیری کرد؛ زیرا زایش دوباره ی آنها به يك رستاخیز تاریخی، نیاز دارد.

در زمینه ی فهم تفکرات و گفتمانهای فیلسوفان و متفکران یسگانه، «جمالی» اذعان می دارد که انسان وقتی مطلبی را دقیق و ژرف فهمید، ساقه ی روشنگری نیز در ذهنش می تابد. فهمیدن، پیوند دادن مطالب کهنه است که در ذهن و روان انسانها سابقه دارد؛ ولی روشنگری ی اصیل باید بدون پیوند به مطالب و تجربیات و مفاهیم گذشته، فهمیده بشود و مردم باید قادر باشند که تجربیات اصیل و دست اول بکنند تا بتوان مطالب تازه را به تجربه های گذشته پیوند داد.

روشنگری، بر تجربیات اصیل و بی واسطه و تازه ی خود مردم، استوار می باشد و روشنگر نباید مطالب تازه را به جای عقیده و دین کهن بنشانند؛ بلکه باید تجربیات اصیل تازه و بی واسطه ی مردم را مسکن سازد و پیروانند و آنها را گسترش دهد تا مردم به مطالب تازه نیاز پیدا کنند و دریابند که مفهومات و اصطلاحات و افکار گذشته، درك و فهم و جذب تجربیات جدید را منع و سدّ می کنند.

شالوده ی روشنگری، ایمان به انسان و توانایی تجربه کردن اصیل و مستقیم و مستقل اوست و مقصود از آن، انتقال دادن دستگاه فکری ی روشنگری به مردم نیست؛ بلکه یاریگری در تجربه کردن مستقیم و مستقل و اصیل خود مردم است؛ زیرا کسی که با زور و فریب به روشنگری می پردازد کارش تاریکسازی ی افکار از آب در می آید. متفکر روشنگر، کسی است که خودش مستقل می اندیشد و دیگران را به تفکر مستقل می انگیزاند؛ نه اینکه فقط افکار و معلوماتی را به مردم بدهد که نورانی و روشنایی بخش باشند. کسی که ینش تازه ای را تبلیغ می کند، علیه استقلال فکریست؛ زیرا فقط در يك ینش، نور می بیند.

ب) - در باره ی مروّجان و مدافعان مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان

کتابی

«جمالی» در نگرش انتقادی ی خود به پدیده ی تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، استدلال می کند که در جوامعی همانند جامعه ی ایران، تحصیل کردگان از

عده ی تفکر مستقل بر نمی آیند. دعوی مستقل بودن آنها با نقش روشنگری که ایفا می کنند با هم متضاد هستند؛ زیرا هر بینشی از خود را در دامنه ی نور در می یابند و تفکرات و بینشهای دیگران را در مقوله ی تاریکی، دسته بندی می کنند و با چنین کاری عملاً علیه تفکر مستقل، رفتار می کنند. به همین سبب، هر فکر آزاد یا عقیده ی آزاد یا سیستم فلسفی ی آزاد، مردم را آزاد اندیش بار نمی آورد؛ بلکه روش اندیشیدن و تجربه ی مستقیم آفرینندگی و انگیزختن مردم به خویشاندیشی است که آزادی را در جامعه، پدیدار می کند.

ایرانی موقعی خودش می اندیشد که هیچ مرجع فکری و اخلاقی و آموزشی و حقوقی دیگری را جز خودش به رسمیت نشناسد. شك کردن به عقاید و افکار دیگری به منظور آنست که او را از مرجعیت بیندازیم. پیش از اینکه به بحث منطقی در باره ی فکری بپردازیم، باید از لحاظ روانی و اجتماعی، قدرت و مرجعیت متفکر یا بنیانگذار آن عقیده و دین و ایدئولوژی را منتفی کرد تا در ما، ایجاد ترس یا احترامی نکند.

بهتر است که انسان، يك اندیشه یا ایده ای بیاورد که چه بسا شمار زیادی علیه آن بشورند و از آن انتقاد کنند؛ نه اینکه اندیشه های دیگران را انتقاد و تفسیر کند. توانایی برای تفسیر و تاویل و انتقاد کردن، هنوز نیروی اندیشیدن فردی نیست. کسی که تفسیر و تاویل و انتقاد می کند، به اندیشه های دیگری احتیاج دارد تا بتواند متنی را تفسیر و تاویل و از آن انتقاد کند و این نشانگر آنست که او هنوز نمی تواند به زایندهای خود انگیزخته شود.

ما موقعی می اندیشیم که به هر اندیشه ای که برخورد می کنیم از خود پیرسیم که آیا نمی توان این اندیشه را بهتر اندیشید؟ . آیا نمی توان اندیشه ای برتر از آن اندیشید؟ . تا موقعی که می خواهیم مثل دیگری و افکارش بیندیشیم، معیار فکر ما، افکار دیگرست؛ یعنی هنوز خود ما نمی اندیشیم. به همین سبب، دریافتن از فهمیدن، بهتر است. ما بسیاری از افکار متفکران بیگانه را می فهمیم؛ ولی هیچگاه اندیشه های آنها را در نیافته ایم؛ زیرا اگر افکار آنها را دریافته بودیم، امروز هر کدامان يك تکه ی سر به فلک کشیده ی تفکر می بودیم.

مستقل شدن اینست که ما ایده ای از خودمان داشته باشیم. بسیاری از تحصیل کردگانی که وابستگیهای عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی دارند ادعای استقلال می کنند؛ ولی هنوز که هنوز است نزدیک به هزار و چهارصد سال و اندی است که هیچکس نتوانسته با ایجاد يك سیستم فکری - فلسفی ی نیرومند و جاندار، مردم ایرانزمین را از قید و بندهای شرعیات و خرافات اسلام، آزاد کند. نهال استقلال می بایستی ریشه هایش از ژرفای هستی ی ما بروید و از وجود خود ما آبیاری بشود.

از نظر دجمالی، هر تجربه ای و هر گفته ای و هر پدیده ای : ۱ - به ما چیزی می دهد ۲ - چیزی را در ما می انگیزد. ولی تاسف در این است که ما انگیزندگی ی تجربه یا گفته ی دیگری را قربانی ی محتویات تجربه یا گفته ی دیگری می کنیم. ما می کوشیم آنچه را که دیگری می اندیشد به

مغز خود انتقال بدهیم و این بزرگترین بدبختی و فاجعه‌ی جامعه‌ی جامعه‌ی تحصیل‌کردگان ماست. در حالیکه ژرف‌ترین فکر، فکریست که در مغز و روان من، اندیشیده شده باشد؛ نه فکری که مرا اندیشیده باشد؛ زیرا از این راه، ما اندیشیده می‌شویم؛ ولی خودمان نمی‌اندیشیم.

هر اندیشه‌ای، سرچشمه‌ای از نیروست و زمانی که کلمات، زادگاه تفکر زنده شدند، ناگهان هر کلمه‌ای به نیرو تبدیل می‌شود. هر کلمه فقط یک یا چند معنا نمی‌دهد؛ بلکه با زایش ایده، باز، نیرو می‌زاید. به همین علت است که افکار ترجمه‌ای در کلمات زبان مادری، غریب می‌مانند و هیچگاه آن نیرویی را ندارند که افکار زاینده از زهدان کلمات خود زبان مادری دارند.

برای آزادی‌ی تفکر در ایران باید مجتلات شعری را از آثار فکری و سیاسی و فلسفی زدود. برای رویدن در هر فکری و بارور ساختن آن باید به تاریکیهای نهفته در پس روشنائیهایش فرو رفت. در روشن‌ترین و بدیهی‌ترین فکرها، تاریک‌ترین زمینها برای رویدن ایده‌های ما وجود دارد. زینت و زیور دادن به عبارات، زیبایی نیست. زیبایی، ساده و بی‌غل و غش است.

بسیاری از تحصیل‌کردگان ما به دلیل تاثیر شدیدی که از انقلاب اکتبر در روسیه و نیز انقلاب کبیر فرانسه گرفته‌اند، به جای آنکه به روشنگری‌ی مفاهیم پیچیده و فکری بپردازند، کرد - و - کارهای فکریشان را بیشتر به قبضه کردن قدرت حکومتی اختصاص داده‌اند و علت ناکامی‌ی آنها برای رسیدن به بسیاری از حقوق انسانی در همین مسئله نهفته است.

کسی که به فکر حکومتگری افتاد، از عهده‌ی روشنگری بر نخواهد آمد؛ زیرا روشن کردن اذهان مردم، علیه حکومتگری‌ی او خواهد بود. آن دسته از تحصیل‌کردگان ایرانی که قدرت طلب هستند، روند قلمفرسائیهایشان، تاریکسازي‌ی ذهنیت و فریب دادن مردم است. «جمالی» می‌گوید در بطن هر زبانی، متفکر بر شالوده‌ی نیاز اندیشیدن خود، مفاهیمی را بر می‌گزیند یا می‌آفریند تا آن نیاز ژرف را نشان بدهد که نیاز فرهنگی‌ی اوست. هر مفهومی، ویژگیهای نهانی و تاریکی دارد و به معنای روشنی ناب، کاهش نمی‌یابد که با گستره‌ی آگاهی‌ی انسان، سر - و - کار دارند. هیچ واژه‌ی فکری که با نهاد انسانی پیوند دارد، ترجمه پذیر نیست. در ایران به سبب سرکوب متفکران آفریننده، وظیفه و رسالت متفکران، واقعیت نمی‌یابد. به همین سبب، متفکر خوشاندیش، بسیار نادر و حکم‌گوهر شبح‌راغ را دارد.

۱۰- خویشتگری و سنجشگری ی افکار فیلسوفان

انسان وقتی چیزی را می‌شناسد که شیوه ی بیرون آمدن از زیر قدرت و سلطه ی آن را دریابد. انسان موقعی خود را می‌شناسد که ضعفها و نقصهای خود را دریابد و بتواند خود را از زیر سلطه ی آنها برهاند. شناسایی، تلاش برای رهایی و آزادیست. در روند شناخت، هیچکسی نمی‌خواهد به دیگری قسوت ورزد و به حیثیت انسانی ی او تجاوز کند؛ بلکه هدف، پذیرفتن دیگری است، بدان گونه که هست.

الف- پدیده ی غرب و موضع ما

در شناخت پدیده ی غرب، نخستین نکته ی مهم آن است که غرب، محلّ جغرافیایی ندارد؛ بلکه گستره ای است که تجربه و عقل فرهیخته در سیاست و در حکومت و در اقتصاد بر سنت و نصّ و وحی، ارجحیت دارد. جای پیروزی ی تجربه و عقل آفرینشگر انسانی و احترام گزاردن و مجلیل کردن از انسان در فردیتش و در ایده آلهایش و در ارزشهایش می‌باشد.

ما در رویارویی با تفکرات فیلسوفان و خرد ورزان باختر زمین باید تخمه ی افکار را بگیریم. انسان باید زمین باشد؛ نه انبار. ما باید حاصلخیز ترین زمینها باشیم؛ نه بزرگترین انبارها. ما پیش از آنکه تخمه ی افکار دیگران را بگیریم، باید روان خود را بسیار عمیق شخم بزنیم تا بتوانیم تخمه ی افکار را در زمین وجود خود بکاریم. فقط از این راه است که وام گرفتن تخمه ی افکار دیگران با ارزش است. در روانهایی که شیارهای ژرف نیافته اند، تخمه ی افکار تازه نمی‌توانند بروینند.

برای چیره شدن بر دستگاههای فکری و فلسفی و اخلاقی و نیز آزاد شدن از زیر سیطره شان باید آنها را خلاصه کرد و فشرده. با خلاصه کردن و فشرده کردن، نکات و مطالب کلیدی، برجسته تر و مشخص تر می‌شوند و انسان، خود را در جزئیات دستگاههای فلسفی گم نمی‌کند. با خلاصه کردن می‌توان شیره ی سودمند و با معنای هر فکری را بیرون آورد و مابقی آن را کنار گذاشت تا برای آفرینندگی ی فکری ی خود، فرصت بیابیم.

وقتی فلسفه ی غرب را درست در خواهیم یافت که ریشه های هر فکری را هم در دین کتابی مسیحیت، هم در فرهنگ یونان بشناسیم. اگر حضور این دو ریشه را در هر فکری از آنها حس نکنیم، هر چیزی که از افکار فلاسفه ی غرب می‌گوییم، بی‌محتواست. مطالعه در گستره ی علوم انسانی که در غرب پدید آمده اند، وقتی بار آورند که ما ریشه های فکری را دریابیم و بتوانیم آنها را با ریشه های فرهنگ ایرانی پیوند بزنیم.

مسئله‌ی ما، آوردن افکار یگانگان از خارج نیست؛ بلکه نیرومند ساختن بعضی از اندیشه‌هاست که سده‌هاست آنها را داشته‌ایم و در کنجها خزیده‌اند و جرئت گشودن و آشکار کردن خود را ندارند. در اصل، کاشتن نیروی خیال‌نمیت که در گوهر ما آشفتشان به پا کرده‌اند. هر فکری را که ما از فرهنگ دیگر بگیریم و آن را در فرهنگ خود، زنده و موثر و جانبخش پیوریم، فکری همزمان ما می‌شود؛ ولو آنکه آن فکر از هزار سال پیش باشد. ما به ممکنان حقیقت و حقیقت‌های عملی‌نیاز نداریم. ما به شیوه‌ی دور ریختن و گسستن از هر چیزی نیاز داریم که خودش را «حقیقت»، می‌نامد. با هر حقیقت ادعایی که آشنا می‌شویم، باید راه دور ریختن آن را نیز یاد بگیریم. از این نظر، به هم چسباندن افکار، سوای گسترده فکری از فکر دیگر است. نویسندگانی هستند که افکار را به هم می‌چسبانند و به قدرت می‌توانند فکر تازه‌ای را از تار و پود فکر دیگر بیرون بکشند. چنان نویسندگانی، به هم چسباندن افکار را، هنر می‌شمارند. گذر از هر فکری به فکر دیگر، تنها مهارت در رنگ آمیزی‌ی زبانی نیست.

برای گسترده هر فکر باید آن فکر را شکافت و کاوید و کاویدن، کندن و فرو رفتن در چاه تاریک پرسشهاست. ما در گلاویز شدن با اندیشه‌های دیگری، نیروهای خود را آهسته - آهسته رشد می‌دهیم تا بالاخره بر او فائق می‌شویم؛ زیرا اندیشیدن، جنبشی است برای رها شدن و آزاد شدن از افکار دیگری. فهمیدن و یاد گرفتن و تفسیر کردن و انتقاد کردن خروارها اندیشه، سواد ما را بیشتر می‌کند / = فاضل - علامه - ملا - پروفیسور - استاد و امثالهم!؛ اما هیچگاه متفکر نمی‌شویم. انباشتن حافظه از افکار دیگران، انسان را آفریننده نمی‌کند. یک خرمن معلومات، ارزش یک جو تفکر فردی را ندارد.

ب) - نیروی پذیرندگی و آفرینش فکری

ما بایستی با پس دادن وام افکار و عقایدی شروع کنیم که قرن‌ها از مکتهای دیگر گرفته‌ایم. وامگیری‌ی افکار نفهمیده و نکواریده و نیندیشیده شده در مغز و روان خود ما از نظر نیاکانمان، عار و تنگ بود؛ ولی برای برخی از تحصیل کردگان معاصر، افتخار شده است. نیاکان ما به زاینده‌گی و خوشاندیشی‌ی تک - تک انسانها یقین داشتند. مطالعه‌ی شیوه‌ی اندیشیدن دیگران یا رویارویی با تفکرات یگانگان برای یاد گرفتن و پذیرفتن ایده‌ها و اندیشه‌ها نیست؛ بلکه برای آن است که ما از روش اندیشیدن دیگران به روش اندیشیدن خود، انگیخته شویم.

بر شالوده‌ی تأملات «جمالی»، هر فکری، موقعی ارزش دارد که مقدار اشتباهات و کیفیت اشتباهاتش را بشناسیم. فکری که هیچ اشتباهی نداشته باشد، فکر انسانی نیست و فکری که هنوز اشتباهاتش را نمی‌شناسیم و آن را به کار می‌بریم، بزرگترین خطرات را در پی دارد. شناختن هر اشتباهی در هر فکری، کاستن یک خطر از آن و افزودن یک فایده بر آنست. راه آزادی از سلطه جویی هر فکری

فقط در روبرو شدن با آن فکر، ممکن می‌گردد؛ زیرا انسان تا زمانی که خودش، سرچشمه‌ی افکار خودش نشده است در اسارت و عبودیت فکری و روحی، زندگی خواهد کرد.

فکر ریشه دار، فکریست که تاریخ دارد. حتا تاریخ يك فکر تازه، تاریخ عصیان و مبارزه و نفی فکر گذشته است. فکر تازه بایستی همه‌ی ریشه‌های فکر کهنه را تا گوشه و کناره‌های روح و فرهنگ دنبال کند و از جا بکند تا خودش استوار بشود. قدرت هر فکری به ریشه‌اش باز بسته است. فکری که بر مکتب، قدرت می‌ورزد، فکریست که در مکتب، ریشه ندوانیده است. فکرهاى ترجمه شده، فکرهاى هستند که به ظاهر تنومند و پر جلوه هستند؛ ولی بی ریشه اند. ولی فکری که ریشه دارد، از سر، جوانه خواهد زد و از زمین روان تک - تک انسانها سر بر خواهد آورد. به همین سبب، اندیشیدن، قضاوت کردن است؛ ولی کسی که معیار قضاوت خود را به ما می‌دهد، حق قضاوت کردن را نیز از ما می‌گیرد.

کسی می‌تواند انتقاد بکند که معیار خود را برای قضاوت یافته است؛ نه آنکه معیار دیگران را برای قضاوت، وام گرفته باشد. ترازوی تشخیص و تمییز دادن فکری باید در مغز و روان خود ما جا داشته باشد؛ نه در افکار عمومی و روزمره. آزادی‌ی فکری آنست که با سلطه‌جویی هر فکری دست - و - پنجه نرم کنیم که می‌کوشد بر روان و آگاهبود ما چیره شود. فکری از آن ما می‌شود که بتوانیم بر آن، فرمانفرما باشیم؛ نه بر عکس. برخورد با هر فکر مقتدر یا دستگاه فکری‌ی مقتدر، ما را در اندیشیدن، مقتدرتر و از سلطه‌ی افکار دیگران، آزادتر خواهد کرد. افکار شرق و غرب برای نیروی زاینده‌ی ما لازمند. قدرت فکری‌ی ما در مقابله با افکار مقتدر نمودار می‌شود و رشد می‌کند. مغزی که با افکار مقتدر، دست - و - پنجه نرم نمی‌کند، ضعیف و فقیر می‌شود.

کسانی که با رابطه‌ی حاکمیت و تابعیت در برخورد با افکار دیگران، خو گرفته اند از پذیرفتن افکار نو می‌ترسند و از آنها نفرت دارند. تا وقتی که تحصیل کردگان ما نمی‌توانند بر بُنپارهای فکری‌ی تمدن غرب، غلبه کنند و اندیشه‌های آنها را به دادگاه سنجشگری بیاورند از دستاوردهای فکری‌ی غرب می‌هراسند و تا زمانی که فقط به تابعیت کردن از دستاوردهای فکری‌ی باختر زمینیان اشتیاق دارند، توان تحمل افکار و طبعا نیروی آستن شدن از افکار را از دست می‌دهند. توان پذیرایی، نیروی مادر بودن هر انسانی است و توان گیرایی، نیروی پدر بودن هر انسانی است.

از نظر «جمالی»، روشنگری، به معنای به استقبال آخرین افکار شتافتن و فهمیدن آنها نیست. حتا با پیشرفته‌ترین افکار جهان نمی‌توان از واپس مانده‌ترین افکار در جامعه‌ی خود برید. در هر اجتماعی باید هر فکری جذب و ته نشین شود تا بار آور گردد. بدون آفرینش مداوم نمی‌توان آزاد اندیشید.

ویوگی‌ی ذاتی‌ی اندیشیدن و شناختن، باز اندیشیدن و باز شناختن است و جایی که انسان، مستقل نمی‌اندیشد، آزادی نیز چهره به خود نمی‌گیرد. از این نظر، نتیجه‌ی هر فکر را از فکر دیگر گرفتن، چیزی جز زادن يك فکر از فکر دیگر نیست. بدین شیوه، تفکر، يك سلسله‌ی بی‌نهایت از زاده

هاست. آخرین زاده، همان اندازه با خود، مفاهیم تاریک می آورد که فکر نخستین داشته است. یافتن و داشتن فکری که سرا پا روشن باشد، خرافه ای بیش نیست.

کسانی که به مطالعه ی محتویات آموزه ها و اندیشه های متفکران و فیلسوفان به منظور درک شخصیت آنها پرداخته اند، همه گمراه شده اند. افکار فیلسوفان، انگیزنده تر از آموزه هایشان هست. مشغول شدن به آموزه ها و تئوریهای آنها، غافل شدن از انگیزندگی ی افکار آنهاست. اینکه متفکران چه گفته اند، مهم نیست. اساسی ترین و مهم ترین چیز آنست که آنها با گفتارها و اندیشه هایشان ما را به چه افکاری می انگیزند یا اینکه چگونه می توان آموزه های آنها را به افکار انگیزشی تبدیل کرد.

انسانها و ملتها، افکار و عقاید انسانها و ملل دیگر را به شیوه ی خود می پذیرند. هر فرد یا ملتی، افکار و عقاید دیگری را موقمی می پذیرد که به اندازه ی کافی از افکار و عقاید خود در آن، گنجانیده باشد و از افکار و عقاید دیگری کاسته باشد یا آنها را به پوسته ای نازک برای عقاید و افکار خود تبدیل می کنند یا اینکه آنها را رقیق می سازند یا اینکه آنها را وارونه می کنند تا تغییر ماهیت بدهند یا از آنها نتیجه ی دیگری می گیرند یا نامش را و اصطلاحاتش را عوض می کنند یا آنها را تاریک تر و پیچیده تر و عمیق تر و می اندیشند یا آنها را منطقی و فلسفی و علمی می پرورند. برخی ملتها، آنها را شاعرانه تر و رویا گونه تر و غیر منطقی تر می کنند. بعضی، آنها را به واقعیت و دنیا و اقتصاد و سیاست نزدیک می کنند. برخی آنها را باید از دهان و زبان دیگری بشنوند یا از حکم دیگری ترواش کرده باشند. مهمترین مسئله آنست که هر ملتی، افکار و ایده های دیگران را چگونه می پذیرد و دژست از شیوه های مختلف پذیرش است که هزاران دستگاه فلسفی و شیوه ی نگرش پدید می آید.

پ (۱) - زیستن در اندیشه ها و فرا رفتن از مرز آنها

مسئله ی علم و پژوهش علمی، یکی از جستارهایست که در جامعه ی ما نه تنها تا کنون فهمیده و گواریده نشده است؛ بلکه مغزه ی معنایی اش نیز در انبوه قلمفرسایها کم شده است. چکیده ی دیدگاه د جمالی، در باره ی پژوهشهای علمی، درخور تأمل است. وی می گوید از جمله پیش - شرطهایی که پژوهشهای علمی را معتبر و با ارزش می کنند، عبارتند از:

احتیاط در سخن گفتن و ادعا کردن و سپس نتیجه گرفتن. هر پژوهشگری باید با احتیاط از يك نتیجه به نتیجه ی دیگر برود. برداشتن نیم گام مطمئن، بهتر از پریدن صد گام نامطمئن می باشد. ۲ - با صبر و در خاموشی، هر آزمایشی را بارها آزمودن یا با صبر و در خاموشی، صدها گونه آزمایش در باره ی هر چیز کردن و نتیجه گرفتن را به تمویق انداختن. ۳ - بی اعتنایی به اعتقادات و مرجعیتها و آموریه ها و ارزشهای اجتماعی و سیاسی و دینی. ۴ - پرهیز از کاربرد هر چیز که مبهم و تا خورده و دو رویه و

آشسته به تشبیه و ایهام است. ۵ - نتیجه‌ی آزمایش یا مطالعه یا تفکر خود را بدون مراعات احدی و بدون ملاحظه‌ی قدرتمندان با دلیری تمام گفتن؛ زیرا علمی بودن است که اهمیت دارد؛ نه کاربرد پژوهشها به سود عقیده یا دین کتابی یا مرام گروهی قدرت طلب.

تا زمانی که ما در اندیشه‌ای نزیسته باشیم، آن اندیشه را نیز نفهمیده‌ایم. نفی هر اندیشه‌ای، پیش از زیستن در آن، گرفتن امکانات آزادی از خود هست. در جوامع خاوری به ندرت کسی در مکاتب فلسفی و فکری‌ی باختر زمینیان زیسته است. بسیاری با معلومات ناگواریده و دست و پا شکسته و مبهم از مکاتب و بحث و ردّ عقلی‌ی آنها می‌انگارند که این یا آن مکتب فلسفی را به خاک سپرده‌اند و دیگر، بحث کردن درباره‌ی آنها، کهنه می‌باشد. ما هنوز که هنوز است در مکاتب فکری‌ی یونان باستان / در *آرای هراکلیت* [۵۰۰ ق.م] و *پروتاگوراس* [۴۸۵ ق.م - ۴۱۵ ق.م] و *افلاطون* [۴۲۷ ق.م - ۳۴۷ ق.م] و *ارسطو* [۳۸۴ ق.م - ۳۲۲ ق.م] و *دیگر متفکران باختر زمین*، آغاز به زیستن نکرده‌ایم.

در جدید ترین اندیشه‌ی غربی نمی‌توان زیست، بی آنکه در مکاتب گذشته‌ی آن اندیشه زیسته باشیم. غرب، اندیشه‌هایی را که از راه عقل [= راسیون]، نقد و رد می‌کند، در آنها زیسته است. خواندن سرسری‌ی تاریخ محولات فکری و روانی‌ی غرب، با زیستن در تفکرات و اندیشه‌های فلسفی‌ی آنها از زمین تا آسمان فرق می‌کند. روان باختر زمینیان، مزرعه‌ای است انباشته از ریشه‌های نهفته و راز آمیز مکاتب فلسفی‌ی خودشان.

برخورد با تفکرات و ایده‌ها، زمانی ارزشمند است که در اندیشه‌ها، روزگاری؛ ولو کوتاه مدت، زیسته باشیم. وقتی که ما، هر فکر فلسفی یا سیاسی را از یک فرهنگ یا تمدن بیگانه به فرهنگ خود می‌بریم، باید پیشاپیش، هنر پیوند زنی را یاد گرفته باشیم. باید دانست که چگونه می‌توان هر فکری را از درخت هر فرهنگ و تمدنی برید و نیز باید یاد گرفت که به کجای درخت فرهنگ خود، زخم زد تا بتوان آن فکر را به درخت روان مردم خود، پیوند داد. انتقال افکار از هر فرهنگ و تمدنی به فرهنگ دیگر فقط با شیوه‌ی پیوند زنی ممکن است. کار متفکر اصیل، پیوند زدن است؛ نه آویختن اندیشه‌های بیگانگان بر درخت فرهنگ مردم خود. هنر پیوند زدن دو فکر به یکدیگر، به نبوغ شخصی و ابتکار فردی و مغز فلسفی نیاز دارد.

از نظر «جمالی»، واقعیت، زمانی اندیشه‌ای در ما پدید می‌آورد که مغز ما را به تخمیر فکری نو بیانگیزد. درک اختلاف، شالوده‌ی تفکر است. مسئله‌ی کلیدی‌ی فلسفه، دقیق شناختن اختلاف چیزهاییست که بسیار شبیه‌همند و به دشواری می‌توان آنها را از هم باز شناخت. شناختن و اندیشیدن از راه موشکافی و مو را از ماست کشیدن آغاز می‌شود و نیز حساسیت داشتن در باره‌ی کوچک ترین اختلاف؛ زیرا فریب، پیامد عینیت دادن دو ضدّ با هم می‌باشد که بسیار شبیه هم هستند. بنابراین، هر

اختلاف ناچیزی را باید زیر ذره بین عقل، بزرگ کنیم تا بتوان اختلاف را دُرُست و شفاف دید. باید در باره ی اختلاف ناچیز، حساسیت بسیار داشت.

«جمالی» در باره ی شیوه ی پاره - اندیشی ی خودش استدلال می کند که انسان، هزاره ها می کشید افکاری را که از خود به جا می گذارد، افکار انگیزنده به تفکر باشند و شکل فرا خور فکر انگیزنده و مایه ای، پاره - اندیشی می باشد. اندیشه های پاره - پاره، افکاری هستند که هر کس را به اندیشیدن و گستردن آنها می انگیزند؛ زیرا هر پدیده ای، تراوشها و رویه های گوناگون دارد و هر کدام از رویه ها، تمامیت پدیده نیستند؛ بلکه مجموعه ی به هم پیوسته ی آنها هستند که پدیده را برای ما، در مجموعه ای که به هم پیوسته نیست، محسوس و مفهوم می کنند.

درک نسبی بودن ارزش هر پدیده و رویداد، تنظیم نسبتهای آنها در یک جدول (در یک طیف در کنار هم، یا در طبقات روی همدیگر، یا به دور یک مرکز یا به گرد یک نقطه) راه رسیدن به تجربه ی مستقیم از پدیده و حقیقت است. نسبی ساختن معرفتها و تجربیات و افکار غیر مستقیم (هر چیزی که انسان از اجتماعات مختلف یا از اجتماع خود در دوره های مختلف می گیرد) بیانگر آنست که ما، آن را مستقیم در می یابیم، هر چند که پدیده یا رویداد، عبارت ناپذیر و تاریک می ماند. نسبی ساختن مذاهب و فلسفه ها و ادیان کتابی و جهان بینیا، راهی است که می توان به حقیقت دست یافت؛ ولی در حالت مطلقش نمی توان به آن راه یافت.

حقیقت در هر شکل و عبارتی که می یابد، نسبی است. اشکال و عبارات نسبی، تجربه ی حقیقت را که عبارت ناپذیر و شکل ناپذیر است در ما، زنده می کند. انسانی که یقین دارد به تن خویش می اندیشد، باید آگاه بود فردی اش نیز از روند اندیشیدنش زاینده شود. بود هر فردی از اندیشه ی او سرچشمه می گیرد. هر کس که بیندیشد، هستی پیدا می کند و آنان که نمی اندیشند، هستی ندارند. فردیت و شخصیت هر انسانی از اندیشیدن ریشه می گیرد.

برای مستقل فکر شدن البته نباید از همه ی افکار به یکباره برید؛ بلکه باید افکار را اخذ و سنجشگری و بر آنها غلبه کرد و آنها را مصرف نمود و به آنها، شکل اندیشه های خود را داد. انسانی که مستقل می اندیشد از برخورد با هیچ فکر و فرهنگ و فلسفه ای نمی گریزد؛ زیرا او می تواند از هر فکری، فکری نو در مغز و روان خود بیافریند؛ ولی انسان ضعیف در برخورد با هر فکری که از دیگرانست، خودش را می بازد. آنگاه است که فکر بیگانه، گوهر او را متعین می کند و زندگی او را رقم می زند.

برای پی ریزی ی آگاه بود فردی، برای کشف و درک تجربیات خود و واقعیات اجتماعی و سیاسی باید خود را به کورمالی کردن عادت بدهیم. مهم ترین و با ارزش ترین واقعیات زندگی ی فردی و اجتماعی، در تاریکی مجهولات قرار دارند. هر اندیشه ای، زمانی ژرف، اندیشیده و فهمیده می شود که به

تجربیات و قوای عمیق روانی تبدیل گردد. شکل یابی آگاهبود فردی از سوی دیگری به معنای از خود بیگانه و بی فرهنگ شدن است.

با ایمان آوردن به هر اندیشه ای یا دین کتابی یا دستگاهی فلسفی، خواهان آن هستیم که آن اندیشه و کتاب و فلسفه ی آلتی به ما شکل بدهد؛ زیرا ما به فن خویش از شکل دادن به ذهن و شعور و فهم خود ناتوانیم. در حالیکه فرهنگ، توانایی شکل دادن به خود یا به عبارت دیگر، توانایی پیدایش تصویر از خود یا دادن شکل و پیکره به گوهر خویشباهی ی خود است. انسانی که می خواهد با خود یگانه باشد، نمی گذارد که نیروی الهی یا ماوراءالطبیعی یا بیگانه، او را به صورت خود (= آله یا یهوه یا پدر آسمانی ی مسیحیت [= عیسا]) خلق کند؛ بلکه صورت او باید از توانایی سر بر زند که در گوهر خودش نهفته است.

صورت انسان در گوهرش پنهان است و فقط در فضای آزادی می تواند خود را پدیدار کند. نیروی درونیست که به انسان، صورت می دهد. خویشزایی و خویشپیدایی آگاهبود فردی، سوای خلق شدن است. خلق کردن، تجاوز کردن به حریم دیگری می باشد؛ یعنی تحمیل اراده ی خود بر روان و ذهنیت دیگری؛ یعنی باز داشتن دیگری از پیدایش خودش. ما نباید بگذاریم که آگاهبود ما را دیگری خلق کند؛ ولو دیگری نامش آله یا یهوه یا پدر آسمانی [= عیسا مسیح] باشد. ما باید از راه خویشاندیشی، آگاهبود خود را پی بریزیم و آن را در رویارویی با دگر اندیشان پدیدار کنیم.

خلق شدن به دست دیگری، از دست دادن توانایی خود به پیدایش است. از دست دادن فرهنگ خود است. وقتی که خلق می شویم، در اصل، بی فرهنگ می شویم؛ زیرا به صورت خالق خود می شویم؛ نه به صورتی که گوهر خود ما هست. کسی که به خلق شدن، ایمان می آورد، دیگری را سرمشق و الگو برای خود قرار می دهد. به همین دلیل، کسب معلومات حقوقی و سیاسی و اقتصادی از جوامع غربی و تلقین ناجویده و نسنجیده و ناگواریده ی آن افکار به مردم ایران، چاره ساز کار و درد ما نیست؛ بلکه ما باید خودمان در امتداد تفکرات و ایده های فیلسوفان بیگانه و انگیزخته شدن از آرای آنها در باره ی مسائل زندگی ی خود و جهان از نو بیندیشیم.

انسان در روند تفکر از نو هست که در می یابد هر چیزی که عادی و تکراری و ملال آور به نظر می رسد، چقدر فوق العاده و تازه و زنده است. همدیگر را انگیزختن، برترین رابطه در جهان آزاد اندیشان است. همه همدیگر را می انگیزند و هیچکس به هوس قدرتمورزی بر ذهنیت و روان دیگری نمی افتد. چنین فکر پُر مغز و پر مایه ای در اسطوره (= بُنداد) ی « اهریمن » به خود، پیکر گرفته است.

۱۱- بالندگی و شکوفایی آزادی در پیوند با وجدان زاییده از گوهر خویش « = خویشافریده »

در تاریخ پر تلاطم ایران از دوران کهن تا امروز، مسئله ی آزادی در هر بُعدی، یکی از مهمترین مُضلات جامعه ی ما بوده است. چیرگی ی حکومتگران نالایق و ستیز متشرعان اسلام با وجدان فردی، بر آگاهبود و روان مردم، تأثیرات بسیار مخربی بر جا گذاشته اند.

ما هیچگاه مسئله ی آزادی ی وجدان فردی را به جد نگرفته ایم و هنوز که هنوز است در کلیات و مباحث سطحی در باره ی جامعه ی ایران گرفتار مانده ایم. کسانی که در جامعه ی ما به مسئله ی آزادی ی وجدان فردی بسیار ارج نهادند و به دفاع از آن پرداختند، نخستین قربانیانی بودند که به دست حاکمان بی لیاقت و فتواگران اسلام از پا در آمدند.

وجدان خویشافریده در شکوفایی و رشد آزادیهای اجتماعی، نقش متعین کننده و پُر ثمری ایفا می کند. تمکین بر مسئله ی آزادی ی وجدان در تاریخ ما، بسیار نادر بوده است. توجه شدید به مسئله ی داد خواهی ی اجتماعی، سبب شد که مردم، کمتر با ارزش آزادی ی وجدان، آشنا شوند.

تبلیغات گروههای چپ ایدئولوژیک و نیز مومنان به اسلام بر اساس ارجحیت عدالت بر آزادی بود. در حالیکه درست با اشاعه ی فکر آزادی ی وجدان و سپس، آن را به برترین ارزش اجتماعی و سیاسی بالا بردن و تأکید دائم بر آن است که می توان مردم ایران را علیه هر نوع استبدادی بسیج کرد. دارنده ی وجدان فردی می تواند در باره ی هر چیزی که می خواهد آزادانه بیندیشد. بدون انگیزختن این احتیاج ذاتی نخواهیم توانست، استبدادگری ی هر دین کتابی و ایدئولوژیها را متزلزل و خنثا کنیم.

از دیدگاه «جمالی»، اختلاف عقاید و افکار و تغییر افکار و عقاید که همان جنبش آزادی می باشد، ستون دوام و توسعه در جامعه ای آزاد است. کسی آزادی ی دگر اندیشان را به رسمیت می شناسد و به آن ارج می نهد که خودش نیز آزاد از اعتادات دینی و ایدئولوژیکی بیندیشد. کسی که به تن خویش نمی اندیشد و زندگانش را بر پایه ی اعتقاد به یک دین کتابی یا ایدئولوژی، برنامه ریزی می کند، چگونه می تواند آزادی ی فردی را به رسمیت بشناسد و به کسی احترام بگذارد که طور دیگری می اندیشد. کسی که خودش نمی اندیشد، نمی داند آزادی چیست و برای آزادی نیز پیشیزی ارزش قایل نخواهد شد. جایی آزادی هست که همه بیندیشند و زندگانی ی خود را بر اساس اندیشیدن خود، برنامه ریزی کنند.

«جمالی»، روند شکل‌گیری فرد را در اجتماع انسانها بدین گونه ارزیابی می‌کند که فرد در اثر يك حرکت روانی و اجتماعی به وجود می‌آید. انسان تا زمانی که متکی به جامعه و برای خوشامد جامعه، زنده است، استقلال و خویشباشی خود را نمی‌شناسد و از «بود» خود، آگاهی ندارد. جنبش یقین به خود و متکی بودن به خود با متکی بودن به جامعه و خوشامد جامعه بودن در تضاد قرار می‌گیرد. جنبش روانی به سوی خود شدن، اصل حاکمیت فردی را به وجود می‌آورد. آزادی و وجدان، تحقق دادن به حاکمیت فردی است.

قبول آزادی و وجدان در حقوق بشر و قوانین اساسی، رسمیت دادن به همان اصل حاکمیت فرد است. سراسر قوانین اروپایی با همین اصل در باره آزادیهای فردی شروع می‌شود. قانون اساسی با اصل آزادی و وجدان؛ یعنی با اصل حاکمیت فردی، زمانی حقایق وجودی دارد که نقش اصلی اش تحقق آزادی و وجدان باشد؛ یعنی اینکه حکومتگران، تابع اراده ی تک - تک انسانهای با وجدان آزاد باشند؛ زیرا قانون اساسی و حقوق بشر برای تحقق حاکمیت فردی ایجاد شده است.

فرد، زمانی که از جامعه می‌گسلد و به آفرینش وجدان فردی می‌پردازد؛ بلافاصله در اقلیت قرار می‌گیرد. پیوندی که فرد اقلیت شده با اکثریت جامعه ی خود دارد، پیوندیست بسیار پُر بار و تأثیر گذار، به شرط آنکه اکثریت، توان پذیرش اقلیتهايش را داشته باشد. اکثریت، مرهون اقلیتهايش هست. اقلیتهايش جامعه هستند که در اثر احتیاج به آزادی، در گسترش و بالندگی ی آزادی، نقش اساسی ایفا می‌کنند. آنچه اقلیتها با اصرار می‌خواهند، چیزیست که اکثریت هم لازم خواهد داشت؛ ولی احساس نمی‌کند. اما هر اقلیتی که بیشتر آزادی می‌خواهد، دلیل بر آن نیست که آزاد منشانه تر و گشوده فکرتر نیز می‌اندیشد. حتا استبداد خواهان نیز وقتی در اقلیت هستند آزادی می‌خواهند. دو نفر یا دو حزب که به يك اندازه، آزادی می‌خواهند، به يك اندازه نیز آزاد اندیش نیستند. آزادیخواهی را می‌توان فقط در يك زمینه قبول کرد و آن موقعی است که هر شخصی برای اندیشیدن آزادانه و مستقل خود و دیگران، آزادی بخواهد؛ نه برای آنکه از راه آزادی به قدرت مطلق برسد.

متفکر خویشاندیش طرفدار آزادیخواهان نیست؛ بلکه طرفدار آزاد اندیشان است. کسی که آزادی می‌خواهد، لزوماً آزاد اندیش نیست. آزادی ی فرد، تنها آزادی ی او در مقابل قدرت و سلطه ی حکومت یا حاکم نیست؛ بلکه آزادی ی او در مقابل جامعه ی سلطه گر هم هست. جامعه می‌تواند به مراتب مستبدتر از هر فرد مستبدی باشد. آزادی ی اجتماعی فقط آزادی در اجتماع نیست؛ بلکه به همان اندازه، آزادی از اهرمهای سلطه جویانه ی اجتماع نیز هست. آزادی از جامعه و از اخلاق و رسوم و از احزاب مختلف و از اجتماعات دینی و اقتصادی و سیاسی ی مختلف و نیز آزادی در مقابل قدرت حکومتگران. به همین سبب، در برابر استبداد اجتماعی ی طولانی و پایدار بایستی جنبشی فرد گرا آغاز کرد که با آن بستیزد و آن را مهار کند.

الف - مفهوم و مغزه ی آزادی در فرهنگ ایرانی

در بحث از آزادیهای اجتماعی، برخی از تحصیل کردگان، گمان می کنند که آزادی، پدیده ای غربی و یکی از ویژگیهای جوامع باختر زمین است که می توان آن را همچون ابزار و ادوات مکانیکی به سرزمین خود، انتقال داد. ولی مسئله ی آزادیهای اجتماعی در جوامع باختر زمین، زمانی عینی و پدیدار شدند که انسانها تلاش کردند با افکار مستبد و عقاید سنگواره ای در ذهن و روان خود، گلاویز شوند و به تن خویش، آگاهبود خود را پی بریزند.

متفکران اروپایی با صف آرای سنجشگرانه ی خود در برابر دین کتابی مسیحیت و مطرح کردن بحث اراده ی آزاد توانستند امکانهای گسستن انسانها را از قدرتمورزی ی جا برانه و مطلق مسیحیت و نظام مورا لیتری کلیسا فراهم کنند. آنها با مطرح کردن بحث «جبر و اختیار»، کوشیدند که آزادی را در جوامع خود، واقعیت پذیر کنند. سپس اندیشیدن سنجشگرانه در باره ی مسئله ی آزادی، جنبش پویای خود را از زمینه ی جبر و اختیار به دامنه ی اجتماع فراگسترده؛ زیرا هر قدر خواه و حاکمی می کوشید که حقیقت قدرتمورزی ی خود را به خدا نسبت بدهد و بر انسانها حکومت کند. از همین جا بود که روند پیشکار برای آزادیهای اجتماعی در ابعاد گوناگون به خود شکل گرفت و سرانجام انسانها توانستند به پشتوانه ی سنجشگری ی فلسفی ی مسیحیت و قدرت پرستی ی اصحاب کلیسا، آزادیهای اجتماعی را از راههای حقوقی و قانونی، نهادی کنند.

در این زمینه، «جمالی»، کوشش کرده است که مسئله ی آزادی را بر شالوده ی بنمایه های فرهنگ ایرانی باز کاود و به کلام در آورد. وی می گوید پدیده ی آزادی با فرد شدن و زایش افکار تک - تک انسانها به هم سرشته اند. آزادی، زاییدن آگاهبود خود یا خویشزایی و پدیدار کردن گوهر خود است. انسان در گسترش و رویش و بالیدن خود، مانند روییدن گیاه یا زاییدن زن، آزاد می شود. آزادی به خود آمدن گام به گام انسان در روند تاریخ محولات روانی و فکری هست. خود شدن و از خود، آگاه شدن، آزادی است.

هر گونه استبداد عقیدتی و ایدئولوژیکی، وجدان آزاد را هم می پرورد؛ زیرا برای هر عقیده و ایدئولوژی ی مستبدی، ظاهر به آن عقیده، مهم تر از آن است که در درون و روان افراد چه می گذرد. در جوامع ایدئولوژیکی و عقیدتی، انسان به وجدان آزاد، انگیزته می شود. آزادی، يك روند پویاست. آزاد شدن، پیوسته با در بند کردنهای تازه همراه است و فقط با اندیشیدن تازه به تازه می توان بندهای تازه ای را شناخت که به نام آزادی ساخته می شوند.

آزادی، روندیست که می توان از راه اندیشیدن تازه به تازه به آن رسید و با پشت پا زدن به اندیشیدن، آن را از دست نیز داد. ناپود کردن امکانات آفرینش فکری و نیز امکانات شکوفایی شخصیتهای سیاسی سبب می شود که آزادی در جامعه، بی محتوا و فاقد اعتبار باشد. آزادی، دو گونه

امکانات لازم دارد. یکی امکانات واقعیت یافته یا نزدیک به واقعیت. دیگری امکانات رویایی و خیالی یا امکانات مجهول آینده که حق پیدایش داشته باشند.

وجود نخبگان سیاسی سوای آنانی که حکومت می کنند و تضمین امکانهای برگزینی آنها به نحوی که هر يك بتوانند زمام سازمان حکومتی را در اوضاع و احوال مقتضی در دست بگیرند، امکانات واقعی سیاسی است. وجود دستگاههای فکری ی زنده و موثر که هر لحظه بتوانند جای فکر و عقیده ی متزلزل شده ی مردم را پر کنند، امکانات واقعیت که برای آزادی ضرورت دارد. حکومت حقیقت واحد بر اجتماع، تفکر را از بین می برد و تمخیل را به زندان می افکند تا هیچگاه امکانات و بدیلهای فکری در اجتماع پدید نیاید.

از نظر د جمالی «، آزادی، روند پیدایش و زایش است. د مهر، که يك پدیده ی اصیل زرخداییست، سرچشمه ی آزادی می باشد؛ زیرا مفهوم آزادی در فرهنگ ایرانی، نفی قدرتمورزی است؛ چه از سوی انسانی دیگر، چه از طرف حکومتگران، چه از طرف سازمان و حزب و مرجعیت يك شریعت دینی. جنبشهای مهرورزی که علیه قدرت و علیه بیداد و دروغ شکل می گیرند، جنبشهای آزادی نیز هستند. فرمانروایی در ایران نه تنها باید با جنبش مهرورزی، آغاز شود؛ بلکه باید با جنبش آزادی نیز به هم آغشته باشد. آزادی، جایی شکوفا می شود که همه ی مردم، نیرومند باشند. مسئله ی وجدان فردی، مسئله ی کلیدی ی آزادی است.

ب) - وحدت عقیده و سلاخی ی آزادی

از خطرناك ترین آفتهای آزادی، همعقیده شدن و وحدت کلمه است؛ زیرا آزادی از گوهر تنوع فکری و بسیار-دیدگاه داشتن ریشه می گیرد و شکوفا می شود. اگر می خواهیم درخت آزادی، سرسبز و شاداب بماند، بایستی هوشیاری ی خود را برای مبارزه با آفتهای آزادی حفظ کنیم. آفتهایی که بیش از هر کجای دیگر در ذهنیت و عقاید و حقایق و موقعیتهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی تک - تک ما، لانه دارند.

در این باره، د جمالی « استدلال می کند در جامعه ای که وحدت کلمه و عقیده و وحدت فکری هست، به آزادی، هیچ احتیاجی نیست؛ زیرا هیچکس به آن نیاز ندارد. د آزادی، نیاز دگر اندیشان و مکرران و مطرودان و عاصیان و خویشانندیشان و مخالفان و مُعترضان « است. فرد است که بیش از همه به آزادی نیاز دارد. آزادی يك درد همیشگی است. آزادی در يك نقطه ی کوچک برای همه از بین می رود و در يك نقطه ی کوچک برای همه به دست می آید.

آزادی، نخبهان اقلیتها و دگر اندیشان است. اساسا آزادی، ابزاری برای ایجاد امکانات ناهمگون می باشد. آزادی، گشودگی ی آینده است برای پیدایش اقلیتهای تازه ی مذهبی و فکری و

عقیدمی و سیاسی و دینی. دمکراسی از کثرت، ترس ندارد؛ تا جایی که هر کس می تواند فکر و ایده ی جداگانه داشته باشد؛ یعنی حتا تمام افراد عضو اجتماع می توانند مختلف اندیش باشند. هر فردی می تواند حرف خودش را بزند و به تجربه ی خودش استناد کند.

جامعه با افزایش اقلیتها و دگر اندیشان به جامعه ی تفاهمی نزدیک تر می شود. گوهر دمکراسی، جامعه ی تفاهمی است؛ نه جامعه ی عقیدمی. تفاهم، بر کثرت افکار و عقاید و آرا مبتنی است. در جایی که کثرت ذوقها و عقاید و افکار هست، به تفاهم نیز احتیاج هست. تفاهم، احترام به انسان است؛ نه تحمیل و تلقین و تنفیذ فکر و عقیده ی خود به دیگری که بوی تحقیر از آن به مشام می رسد.

کسی که ایمان و فکر و عقیده ی شخصی اش را با زور شمشیر به دیگران تحمیل می کند، علیه آزادیست و مردم را از تفاهم با یکدیگر باز می دارد. مستقل بودن، با در کنار دیگران بودن، معنی پیدا می کند. آزادی در گوشه ی انزوا و تنهایی معنی ندارد. انسان به گفتگو با دیگران نیاز دارد. تا موقعی که ما در عرصه ی شکل دادن به تفاهم هستیم، در پی ی شکل دادن به آزادی هستیم؛ اما از لحظه ای که به فکر افزایش همحزبیها و همعقیدگان و همفکرها افتادیم؛ دیگر در فکر تفاهم نیستیم؛ بلکه در فکر قدرتمخواهی و ستیز با آزادی هستیم.

تفاهم جویی، یک ویژگی ی عمیق و ضروری ی انسان است که سبب پیدایش فرقه ها و گروهها در میان اکثریتها می شود. تفاهم، تلاشی است برای همزیستی و همبستگی ی بار آور. تفاهم، درک و شناخت هر کسی به نام یک فرد مستقل است که در جهان، مقام و جای ویژه ی خود را دارد. آزادی، سرچشمه ی مستقیم خود را از تجربیات فردی و بی واسطه ی هر فرد می گیرد که در کلمات و گفتارهای شخصی، چهره می آراید. آزادی را هیچکس نمی تواند از د آیه های قرآن محمد ابن عبد الله یا انجیل عیسا مسیح یا تورات موسا یا کاپیتال کارل مارکس، یا هر کتاب دیگری، استنباط و استنتاج کند.

میزان و سنجه ی آزادی، تجربیات مستقیم افراد بشری است که در کلمات و عبارات و گفتارهایشان منعکس می شود. یک ضجه و فریاد و ناله و آه و شکایت، راجع به آزادی بیشتر سخن می گوید تا اصطلاحات در هم پیچیده ی ایدئولوژیها و عقاید حاکم و کتابهای به اصطلاح مقدس. برای آزادی، هیچ تعریفی و میزانی و اصلی، روشن تر از دریافت فردی نیست که در کلمات سر - و - ته شکسته بازتاب می یابند. کلمات هر انسانی برای خودکامگان و مستبدان، هراس انگیز و وحشت آفرین هستند. فرد به کمک تجربه ی مستقیم و بی واسطه اش در می یابد که فاقد آزادیست و همین دریافت نشان می دهد که آنچه در جامعه به نام آزادی خوانده می شود یا کافی نیست یا دروغ است.

در برابر آزادی، کلمه و تجربه ی خود ما اعتبار دارد. هرکس، آزادی را بهتر از همه کس و بهتر از موازین مقدس و علمی می فهمد. آزادی، هیچگاه بر طبق اصلی یا کتابی یا علمی یا فلسفه ای یا دینی یا ایدئولوژی، تعریف پذیر نمی شود و در اصول و قواعد آنها نیز نمی گنجد؛ زیرا بر طبق چیزی

شدن؛ یعنی میزان را آن چیز قرار دادن. آزادی، نفی همه ی تعریفهای آزادیست. هر تعریفی از آزادی، آزادی را محدود و طبعاً آن را نفی می کند.

تا زمانی که فرد نتواند اقلیت بشود، نهضت‌های آزادی نمی توانند گسترش یابند. کسی که دیگری را برای تغییر عقیده اش در تنگنای اقتصادی و مادی می گذارد و امتیازات حقوقی را از او می گیرد، علیه آزادیست. آزادی را هیچکس به دیگری نمی دهد. آزادی، تلاش پیوسته ی هر فردی است که از گوهر وجود او آفریده و فرا افشاند می شود. آن آزادیی را که دین کتبی یا ایدئولوژی یا سازمان یا حزب به ما وعده می دهد، نفی آزادیست و دروغین می باشد.

تجربه ی مستقیم ما از آزادی با سادگی و صراحت به ما می نماید که انسان، هر عقیده ای داشته باشد، هر فلسفه و دینی داشته باشد، انسان است و واجد همه ی حقوق انسانی می باشد. انسان، پیش از آنکه به چیزی یا حقیقتی یا افکار کسی معتقد بشود و حتاً در حین اعتقاد و پس از ترك اعتقادش، انسان می ماند. انسان، فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان، محترم و شایسته ی ارجمنداری است. آن سیستم فکری که اجتماع را به کافر و مومن و مترقی و مُرجع تقسیم می کند، انسانیت را تابع عقیده و ایدئولوژی و دین می کند و آزادی و برابری ی حقوقی - انسانی ی افراد بشر را از بین می برد.

ارزش آزادی به گشودگی ی آینده باز بسته است. باز نگاهداشتن راه برای شکل گیری ی امکانات نامنتظره و ناشناس آینده، سرشت آزادیست. آزادی بر نیرویی زنده در انسان استوار است که حاضر می باشد با هر فکری، با هر عقیده ای، با هر نظمی ناشناس و نامنتظره روبرو بشود. وقتی که کسی می گوید فقط يك حقیقت وجود دارد و حقیقت، همان حقیقت من است، همه ی امکانات آینده را نفی می کند.

تصمیم گیری در باره ی اینکه در هر برهه ای از زمان، چه کسی و چه سازمانی با حقیقت تصویر ناپذیر، عینیت موقت دارد، به وجدان آزاد انسانها باز می گردد. بنابر این هیچ سازمان حکومتی یا سازمان دینی، مالکیت انحصاری ی حقیقت را ندارد؛ بلکه وجدان آزاد انسان است که حقّ نهایی قنאות را دارد. تجربه ی زنده ی دین پیدایشی با وجدان انسان، سر - و - کار دارد که می تواند در باره ی حقیقت، قنאות کند. عمل علیه وجدان آزاد هر کس، ایجاد اکراه می کند.

نبود اکراه در دین، زمانی امکانپذیر است که هیچ سازمان و شریعت مقتدری در اجتماع برای پیروان خود، امتیاز اقتصادی و سیاسی و حقوقی قائل نشود؛ زیرا ارزش هر سازمان و اهرمهای قدرتمورزی اش موقعی معلوم می شود که انسانها با وجدان آزاد خویش آن را بپذیرند. وجدان آزاد با شخصیت اخلاقی و اجتماعی هر کس سر - و - کار دارد. در وجدان، اراده ای آفریننده تصمیم می گیرد و کرداری یا عملی یا واکنشی را بر می گزیند و حَقّانیت به پیدایش و دوام و بالاخره نفی و بطلان می دهد.

مسئله‌ی کلیدی‌ی ما آنست که هم سازمان و قدرت دینی در اجتماع هم حکومت هم سازمانهای سیاسی، تابع آزادی‌ی وجدان فردی باشند؛ زیرا هر فردی در آزادی‌ی وجدانش، کرامت و حیثیت و شرافت شاهنشاهی دارد.

بر شالوده‌ی تفکرات «جمالی»، در فرهنگ ایرانی، منظور از آزادی، همان خوشباشی است. انسان در آزادی، خوش است یا بر عکس در خوش بودن، احساس آزادی می‌کند. خوشی نه تنها تری و تازگی و جوانی‌ی همیشگی و رستاخیز مداوم می‌باشد؛ بلکه پهنای فکر نیز هست. خوشی هم، گسترش روان و آگاهبود است، هم، تازگی و جوانشوی‌ی روحیه‌ی زیستن.

آزادی، در اصل، گسترده و فراخ شدن گوهر وجودی‌ی انسان است. آزادی و سر-اندیشه‌ی [= ایده] جوانی، دو بدیل ناگسستنی‌ی فرهنگ ایرانی هستند. در فرهنگ زرخدایی ایران، خوشی که همان پیدایش و زایش گوهر انسان در اندیشه و گفتار و کردار می‌باشد، درک آزادی را امکانپذیر می‌کند. زادن، روند پدیدار شدن آزادی است و به معنای آشکار کردن هر چیزی است که در گوهر انسان، نهفته می‌باشد. مفهوم خوشبود و آزادی و گوهر خودگستر انسان، همه به هم گره خورده‌اند. خود شدن و آزاد شدن در روند پیدایش، اوج مهرورزی است. انسان وقتی خوش بزید، پیکر مهر می‌شود.

پ) - فردیت و وجدان

روند شکل‌گیری‌ی فردیت و وجدان زاییده از گوهر خویش در تفکرات «جمالی»، جای ویژه‌ی خود را دارد. وی با تکرش به اعماق فرهنگ ایران می‌گوید جایی که «سیمرخ»، (= دین پیدایشی = نیروی آفریننده و پذیرنده در هر انسانی) هست، آن جا نیز مقدس هست و کسی حق ندارد به آن آسیب بزند و آن را بیازارد. با پذیرش اینکه در ژرف انسان، «سیمرخ» هست، این مطلب بیان می‌شود که ژرف انسان، جایست که خدا برای خودش برگزیده است.

خدا، در درون تاریک انسان، وطن دارد. بدینسان درون هر انسانی، ساحت مقدس است و هیچ‌کسی و قدرمی حق ندارد در آن، گام بگذارد و به آن تجاوز کند. وجدان انسان باید آسیب ناپذیر و نیازدنی باشد. واژه‌ی سینه در فرهنگ و ادب ایرانی در پیوند با همین اسطوره (= بُنداد)، پیدایش یافته است که عینیت آزادی‌ی وجدان فردی را با سینه می‌نمایاند. (سینه، همان سئنا = سیمرخ می‌باشد) پشت کردن به هر مرجعی و رو آوردن به مرجع درونی (= وجدان خویشزاییده) برای دستیابی به معیاری است که هیچ قدرمی نه تنها حق تجاوز به آن را ندارد؛ بلکه نمی‌تواند بر آن، مسلط شود و در آستانه‌ی آن از اعتبار نیز می‌افتد. استوارترین شالوده در فرهنگ ایرانی برای آزادی و فردیت و حقوق آسیب ناپذیر انسانی و اندازه گذار بودن حکومت و حقوق و دین و فلسفه، انسان است. فردیت چه در

شخص، چه در يك پدیده (اندیشه، احساس، سنجه ی اخلاقی) جنبشی است به سوی استثنائی و بی نظیر شدن در برابر قاعده. هر پدیده ی استثنائی و نادر در اخلاق و حقوق یا اندیشه برای قدرمداران، خطرناکست؛ زیرا امکان آن را دارد که در برابر قاعده، ایستادگی کند و آن را در هم بشکند.

به دلیل این که استثنا، نیروی جاذبه ی شدید دارد، بسیاری از افراد جامعه و قدرمدان می کوشند که او را به کلی طرد کنند؛ زیرا از نیروی جاذبه ی فوق العاده اش می ترسند. جامعه می کوشد در برابر جنبش فردیت و یگانه شدن، از فرد، شماره بسازد. انسان را تک (= عددی) و انتزاعی کند. از فرد، رقم ریاضی بسازد. از فرد، مفهومی انتزاعی و کاملاً کلی بسازد. آن گاه است که همه فردند؛ ولی مساوی. بدینسان با مساوی ریاضی وار همه با هم، فردیت (= تکوارگی) را از همه می گیرد. انسانها، انبوهی از تکهای رقمی می شوند و هیچ استثنائی در بین آنها وجود ندارد.

در فردیت نمی توان هیچکس را به جای دیگری گذاشت؛ ولی در يك بودن رقمی می توان هر کس را به جای دیگری گذاشت. چه این، چه آن، هیچ فرقی با همدیگر ندارند. بدینسان، فردیت و استثنائی بودن هر کسی، قربانی می شود. بی اعتنا بودن در میان یکهای رقمی، خطر استثناء در پدیده های اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی را از هر فردی می گیرد. در اصول دین کتابی و ایدئولوژی ی مشترک داشتن و ایمان آوردن به آموزه های عقیدتی، تقلیل دادن فردها به یکهای رقمی گریز ناپذیر است.

با فردیت، جامعه، قدرت خود را بر فرد به اندازه ی زیادی از دست می دهد. فرد در جاذبه ی فوق العاده اش قدرتی نیرومند می شود. استثناء بودن، جدا شدن از جمع و قاعده نیست؛ بلکه فرد در جامعه، پیدا هست و جامعه را به سوی خویش می کشد. میان فرد و جمع، دو نیروی متضاد رانش و کشش ایجاد می گردد که رابطه ی فرد و جامعه یا استثناء و قاعده را آگاهمندانه تر می کند.

د جمالی، در ادامه ی بحث خود در باره ی فردیت و آزادی، سرانجام به این نتیجه می رسد که خود جوشی و خویشزایی ارزشهای کلیدی ی اخلاقی و دینی در هر انسانی را می توان وجدان آفریننده ی فردی خواند که چیزی سواى همان دین پیدایشی نمی باشد و مجسم گوهر آزادیهای انسانی است و به استقلال و حاکمیت و نقش اساسی ی فرد در جامعه، شکل می دهد. مجسم ناب اصل آزادی در بهترین شکل است.

نخستین نقش هر حکومتی، تضمین قانونی و حقوقی ی آزادی و دین پیدایشی یا وجدان زاییده از گوهر خود، در برابر هر سازمان و ارگان قدرتمورز دیگر است. برترین شاخص شناسایی حقانیت هر حکومتی، نقش او برای نگاهبانی کردن از وجدان فردی ی انسانهاست. یکی از ویژگیهای بنیانی ی وجدان فردی، روند معیار آفرینی یا اندازه آفرینی است؛ یعنی برای مسائل حیاتی و انسانی و اجتماعی، معیاری می آفریند که از ژرفای گوهر انسان می جوشد و دُرُست وجدان زاییده از گوهر انسانهاست که در



اثر تراوش معیارها با شریعت و نظام سیاسی یا اجتماعی و حقوقی در تضاد قرار می‌گیرد و بالاخره وجدان فردی است که شالوده‌ی فضای دموکراسی‌ی آزادیخواهانه می‌باشد و هیچ نظامی بدون موافقت و پذیرش وجدان خویشافریده، امکان پایداری ندارد؛ ولو آنکه در اثر تصادفات تاریخی به قدرت رسیده باشد.

(۱۲) - خویشزایی در تاریکی ی خطر آفرین پدیده ها و رویدادها

آگاهبود انسانها از تجربه های، متأثر است که از آغاز شکل گیری ی شخصیت فردی ی هر انسانی در جهان پدیده ها و رویدادها با آن می زبید. هر فردی برای رسیدن و پی ریزی ی بُنپارهای خویشباشی ی خودش بایستی به تن خویش، دست به تجربه بزند. «جمالی» در این زمینه، اندیشه ها و گفتارهای مفصلی در کتابهای مطرح کرده است که شایان پژوهشی جداگانه می باشند. در اینجا دریچه ای بر برخی از مهم ترین باریک اندیشیهایی او می گشایم.

وی معتقد است که هر تجربه ی بی واسطه، چون به شدت، ما را تحت تأثیر قرار می دهد و تا بن ذهنیت و روان ما را مکان می دهد و ما را جذب می کند و سرا پای ما را فرا می گیرد، می انکاریم که چنین تجربه ای را بیش از تجربه ی غیر مستقیم و با واسطه در می یابیم؛ ولی وارونه ی این انگاشت در تجربیات بی واسطه با تاریکی ی شدیدی روبرو هستیم.

ما در بطن واقعیات تاریخی خفته ایم که بزرگ ترین تجربیات زندگی ی ما هستند و در تاریکی گسترده اند. واقعیات، سرا پای ما را فرا گرفته اند و مانند پر کاه به این سو و آن سو می کشند و می رانند. درک شدت رانش و کشش از سوی واقعیات تاریخی در بستر تجربیات خود، سوای شناخت واقعیات تاریخی است. ما از بزرگ ترین تجربیات تاریخی که در زندگیمان رخ می دهد، هیچ شناختی نداریم؛ در حالی که از آنها مستقیم ترین تجربیات خود را داریم.

دانش و معرفت، مرحله ی بیدار شدن است؛ یعنی مرحله ی پدیدار و نمودار شدن چیز است که در تجربیات، نهفته است. تمام تجربیات عمیق ما، تاریک هستند و با زُدودن تاریکی از هر تجربه ی تاریخی هست که تجربه برای ما سودمند می شود؛ و گر نه تجربیات تاریخی ی ما به خودی ی خود، هیچگاه آینه ی عبرت نیستند. زُدودن تاریکی از تجربیات تاریخی، نفی تجربیات تاریخی نیست؛ بلکه زایدن چیزی است که در تخته ی تجربیات ما پرورده شده است.

الف) - روند تجربه کردن و پدیده ی شکفتی

مهم ترین بدیلهایی که آگاهبود انسان را می سازند، تجربه های مستقیم خود انسان از پدیده ها و رویدادها هستند؛ ولی کسب آگاهبودی که بر شالوده ی تجربیات زنده ی خود انسان استوار باشد به دلیری و گستاخ بودن و آزمونهایی فردی باز بسته است.

در این باره، «جمالی» استدلال می کند چیزی را که همه بیشتر می خواهند، ما نیز می خواهیم و چیزی که ما خودمان می توانیم باشیم به جُست - و - جو و کشف خویشتن نیاز دارد. خود را باید در



تاریکیها جُست. راه مستقیم و روشن و مشخصی به سوی خود نیست. ما با کشف تواناییهای مجهول خود، چیزهایی می توانیم بخواهیم و چیزهایی خواهیم خواست که سواى چیزهاییست که اکنون در تابعیت کردن از اجتماع انسانها می خواهیم. ما باید صدها بار، خود را از نو بیازماییم تا کشف کنیم که چه چیزهایی، می توانیم بشویم یا باشیم تا بر آن شویم که آن چیزها را بخواهیم و هدف خود را برگزینیم.

زندگی کردن، ماجرا خواهی و نو - به - نو آزمودن و خویشامایی است. ما در هر آزمودنی به اوج زندگی می رسیم. نخستین ماجرا جویی آزمون، زندگی کردن در خطرهای می باشد تا تجربه ی حقیقت، تازه و اصیل باشد. تجربیات بی واسطه ی ما، همان تجربیات ناگهانی و تصادفی و غیر عادی و آئی هستند که در مقایسه با پهنای دامنه ی تجربیات عادی و مکرر ما بسیار کم شمارند. انسان از راه پدیده ها به تجربیات مستقیم و بی واسطه می رسد:

۱- انسان می تواند خودش باشد. خود بودن در عین خود بودن، یکنواختی و پایداری ی خود را دارد. بنابراین، گاه به گاه و ناگهان انسان بدان می گراید که سواى خود یکنواخت و عادی شود. گاه به گاه و ناگهان دیگری شدن یا به اصطلاح، نقش دیگری را ایفا کردن، تجربه های مستقیم فراهم می آورد. ۲ - ناگهان به شکفت افتادن، یکی از راههایی است که می توان تجربه ی بی واسطه کرد. در شکفتی، ما ناگهان با تجربه ای غیر عادی و فوق العاده روبرو می شویم که به کلی با تجربیات و معرفتهای ما بیگانه است. شکفتها گوناگونند:

الف ۱ - شکفت فرومانده (ب) - شکفت رشک زاپ (پ) - شکفت همانند گرات (ت) - شکفت کنجکاو کننده و فهمخواه (ث) - شکفت سرگرم کننده.

در شکفتی که حسن فرو ماندگی می آورد، انسان، حسن ناتوانی می کند و آن را اعجاز می خواند. در این گونه شکفتی، ایمان پیدا می شود و حالت پرستش پیش می آید و انسان، وجود خود را به دیگری می سپارد. در شکفتی که رشک، انگیخته می شود، انسان، ناتوانی ی خود را در رویارویی با پدیده ای حسن می کند که کاری فراتر از توان ما کرده است. دیگر آنکه شکفتی که نیروهای انسان را بسیج می کند تا انسان، همانند آن شکفتگر یا کار شکفت انگیزی که کرده است، خود را با او یا با یکی از کارهایش عینیت بدهد. چنین شکفتی، شکفت همانند گرات می باشد و بالاخره شکفتیهایی هستند که انسان را از ملالت کارهای یکنواخت و تکراری ی روزانه بیرون می آورند و انسان را سرگرم می کنند. همه ی این شکفتیها، دامنه ی تجربیات مستقیم انسان را کم و بیش می نمایانند.

ما در اشتباه کردن و فریب خوردن با تجربیات بی واسطه روبرو می شویم. با این تفاوت که اشتباه کردن، ما را با تجربه ی مستقیم و بی میانجی در اندیشیدن آشنا می کند؛ ولی فریب خوردن، تجربه ی مستقیم وجودیست و با سراسر وجود انسان، سر - و - کار دارد. هم تجربه کردن از اشتباه هم تجربه از فریب خوردگی، ما را به تجربه های انگیزنده می رسانند.

حقیقت فقط يك آن با گفته ای یا پدیده ای یا کسی، عینیت دارد و اگر بیش از يك آن ادامه یابد، انسان، فریب می خورد. آرزوی اینکه انسان، حقیقت را به طور همیشگی داشته باشد، او را بدان گرایش می دهد که عینیت آنی و ناگهانی و مصادفی را دوام ببخشد و پایدار کند و تا جایی که ممکن است برای واقعیت دادن به ایده آل خود، عینیت خود را با حقیقت، پایدار کند؛ اما از همان آنی که عینیت، پایان می یابد، فریب نیز آغاز می شود. هر انسانی، زمانی دراز در دام فریب می ماند و برای مدتی طولانی، چیزی را حقیقت می داند که فقط يك آن با حقیقت، انطباق داشته است. آن گاه است که به طور ناگهانی از درك فریب خوردگی به لرزه می افتد.

دامنه ی دیگر تجربیات مستقیم، در قهقهه و نیشخند پدیدار می شود. تجربه ی ناگهانی ی تضاد، سراسر موانعی را با قهقهه فرو می شکنند که انسان را به جد گرفتن و جد دانستن آنها وا می دارند. د طنزهای سقراط، نمایانگر خشم و نومیدی و شکفتی در تجربه های آنی و ناگهانی هستند. دامنه ی دیگر، تجربیات مستقیم، تجربه ی درد است که ناگهان سراسر انسان را به لرزه بیندازد؛ و گر نه درد، يك تجربه ی عادی و روزانه و مکرر هر انسانی است.

دردی که تجربه اش، ناگهان سراسر انسان را فرا می گیرد، پیشامدهای سوگمند (= تراویک) هستند که در پهلوانان متجسم می شوند. بدین معنا که ارزشهای متضادی با هم کلاویز می شوند و انسان، راه گریزی از آن ندارد و دردی هستند چاره ناپذیر؛ زیرا نه آنها را می توان با هم آشتی داد یا آمیخت نه می توان رها کرد یا بر آنها چیره شد و ارزش دیگری جای آنها گذاشت. این پنج گونه تجربه های مستقیم، همه انگیزنده اند و انسانها را برای به خود آمدن می انگیزند؛ طوری که انسان از این انگیزسته ها به خود می آید و از خود، آگاه می شود.

پ - در جست - و - جوی معنای زندگی

شاید شکفت انگیزترین پدیده ای که در این جهان، پدیدار شده است، خود زندگی باشد؛ زیرا راز آمیزترین مسئله ای است که بشر با آن درگیر است و از آغاز زایش تا مرگوش با جلوه های گوناگون و به غایت متضادش کلنجار می رود. اساسی ترین مقوله ای که در مسئله ی زندگی، بسیاری از انسانها را به اندیشیدن و شکفتی می افکند، معنای آن است.

« جمالی » در پرداختن به مسئله ی زندگی، با نگرش به بنمایه های فرهنگ ایرانی می گوید زندگی، معنای مجهولست که جست - و - جوی معنایش، زیستن را بر حرکت و نشاط می کند. مجهول بودن و معنایی بودن بدین معناست که همه ی مردم را به جنبش و کنکاش می گمارد و آزادی را بارور می کند. ویژگی ی معنا بودن زندگی، ما را به گمان بردن اینکه معنا چه می تواند باشد، به جست - و -

جو و حرکت و خطر آزمایی سوق می دهد؛ زیرا جویندگی، نشاط آور است. گمان و معنا، همراه یکدیگر هستند.

آن که زندگی و تاریخ، برایش معناست، پیوسته در گمان، زندگی می کند. گمان، بیان کم بودن انسان در چیزی است. انسان با گمان بردن در معنای زندگی یا در تاریخ، کم می شود و وقتی از کورمالی در تاریکیها، نشاطی نیافت حس گمشدگی، او را می آزارد. کم بودن در تاریکیها و خویشازمایی که نیاز یک نیرومند را برمی آورد، اکنون شوم و مکروه شده است و کسی نمی تواند تاب آن را بیاورد. همه از رفتن به هفتخان [= هر دو شیوه ی تکراری هفتخوان و هفتخان، از لحاظ تفکر اسطوره (= بنیاد) ای درست اندیشیده شده اند.] خویشازمایی می گریزند. به همین دلیل، دانستن معنای زندگی (علم مطلق داشتن به آن) در فرهنگ ایرانی بیانگر سستی جان است.

د جمالی، می اندیشد که انسان در میان تجربیات پهناروش، در میان انبوه اتفاقات اجتماع، در میان امکانات معانی که می تواند به زندگی و تاریخ بدهد یا گمان ببرد؛ یعنی در زندگی و در تاریخ و در جهان، کم می شود. ما در خطرات زندگیست که خود را می آزماییم تا آگاهیهای بیشتر و روشن تری در باره ی گوهر خود به چنگ آوریم و از تاریکیهای که هر روز در خود می آفرینیم، برون رویم و گوهر خود را پدیدار کنیم.

گمان اینکه زندگی و تاریخ و جهان، چه معنا یا چه معنایی می توانند داشته باشند با ارزش تر از آنست که چه معنایی دارند. پیوند انسان با زندگی، با تاریخ، با جهان، موقعی ممکن است که انسان از راه گمان در جست - و - جوی معنایشان باشد. در جست - و - جو، انسان، جسارت می کند که دل را به دریا بزند و خود را به خطر افکند.

هر آزمونی، خود را به خطر افکندن و در تاریکی، کم شدن است. انسان جوینده از گمشدگی در تاریکی، نشاط دارد. او در کم شدن، خود را می یابد. جوینده، یابنده است. در گمشدگی، در تاریکی ی راه، او بیشتر خود را می یابد. در انداختن خود به خطر، در ناآزموده ها، در گمانها، در تنگیها، در تصادفات، در مجبولات، خود را می یابد. خود را گشوده تر، پدیدارتر، شادتر می یابد و می توان هنرهای خود را و بالاخره خود را شناخت. به همین دلیل، اندیشیدن، جستن در تاریکی رویدادها، جستن در گمانها و مجبولات، جستن در ناآزموده ها و آزمودن آنهاست. اندیشیدن، خود را به خطر انداختن و فرو رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و فلسفه های آلتی است. در فرهنگ ایرانی، جست - و - جو به ماجراجویی و عیاری نیاز دارد.

انسان در گوهر خود، هنرها و افکار و احساس و خیالاتی دارد که ناگهان با تمام نیرو از وجود او فوران می کنند و به گرد خود، پراکنده و پاشیده می شوند. بسیاری از ویژگیهای زندگی و فرهنگ ایرانیان را می توان از راه سر- اندیشه ی [= ایده] آشفشان بودن انسان فهمید. جانفشانی که بیان فوران زندگی و آشفشانی شدن جان می باشد، متأسفانه فقط به معنای وارونه اش در اذهان به جا مانده

است؛ یعنی به معنای خود را نابود کردن. در حالی که جانفشانی، نشان اوج آفرینندگی ی زندگی می باشد. بازی و خطر جویی و خویشازمایی و مهر ورزی و آواز و سرود و دست افشانی و پایکوبی و زیبایی، چهره های گوناگون برون افشاندن جان هستند. جانفشانی، خویشازمایی آگاه بود فردی است.

«جمالی» می اندیشد که انسان، يك معناست که با پرسیدن، لایه های روانش، ژرف تر و تاریک تر می شوند. خود در هر هفتخانی، جستنی است. پهلوان جوینده باید در راه معرفت بیازماید که خطر پنهان بودن دروغ و آزار در زیر همه ی نیکیها و حقایق و ایده آله و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها هست.

بسیارند کسانی که در ارگانهای حکومت به نام نگاهبانی کردن از زندگی انسان، آزار زندگی را می خواهند و به نام «فر» زور و آزار را به کار می برند تا حکومت خود را محافظت کنند. رسالت هر پهلوان جوینده ای، یافتن و آشکار کردن دروغها از زیر سایه ی حقایق است. دریافتن و آشکار کردن ستم از زیر سایه ی داد، خفقان و بندگی از زیر سایه ی آزادی، غارتگری و یغما از زیر سایه ی استقلال و آبادانی.

بر شالوده ی تفکرات «جمالی»، آزمایش کردن، بیان غنای وجود انسان است. انسان نیرومند، خویشازماست. آزمایش کردن به تن خویش، سرچشمه ی همه ی آزمایشگریهاست. کسی که هر چیزی را می آزماید، نشاط و لبریزی ی خود را باز می یابد. آزمودن نه به معنای امتحان کردن؛ بلکه به معنای دامنه های زندگی را يك فضای آزمایشگری به حساب آوردن است.

آزمودن، بازی کردن با هر چیزی است تا بتوان امکانات نهفته در آن را کم کم جست و یافت. مکت در آزمایشها، اشتباه می کند و فریب می خورد و از راه اشتباهات و فریبهاست که به معرفت سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی می رسد. هر نیرومندی، خود را می آزماید تا چیزی را بشناسد و بیابد که در خود، نهفته دارد. حق به خود آزمایی، بزرگترین آزادیهاست. انسان در درون صخمه ی وجودش، پوشیده و ناگسترده هست و در خود آزمایشهاست که می تواند گوهر خود را بگسترده و پدیدار کند. به همین سبب، خویشازمایی از نظر «جمالی» به «خویش - چشمی» باز بسته است.

دیدن، آزمودن است. در تاریکی، دیدن، دل به خطر دادن است؛ زیرا روزگار که همان زمان باشد، به رویدادهای مجهول و نامنتظره و ناگهانی، آبتن است و برخورد با آنچه مجهول و بیگانه و نو است، بسیار خطرناک می باشد. دلیری به معنای نشاط در آزمودن است. دیدن در تاریکی، روند آزمودن است و با آزمودن در تاریکی می توان راه را یافت و کسی دلیر است که می آزماید؛ یعنی با چشمی می بیند که قادر است در تاریکی، گام بردارد و پیش پای خودش نور بیندازد. دانستن و دیدن، آزمودنست.

بینش در فرهنگ ایرانی بر آزمایش کردن در تاریکی استوار است. تنها آموزگار هر کسی، نگرستن با چشمان خود در تاریکیهای زمان است؛ نه با عینک ایدئولوژی یا دین کتابی یا جهاننگری ی عقیدتی. بینش حقیقی، بینشی است که خود انسان با تجربیات مستقیم با آزمودن در تاریکی رویدادها به

دست می آورد؛ نه در یاد گرفتن پندها و نصایح و معرفتها از دیگران. حقیقت و بینش، پیامد سه فروزه می باشند: ۱- خرد - ۲- دلیری ۳- مهر.

نه بینش (= خرد) بدون دلیری و مهر، ارزش و اعتبار انسانی دارد نه دلیری بدون خرد و مهر، ارزش پذیرندگی دارد نه مهر بدون خرد و دلیری، راه به جایی می برد. درك مسئله ی معرفت و دین پیدایشی فقط از راه مهر و دلیری امکانپذیر است که همان خطر کردن در آزمون مستقیم می باشد. کسی که می جوید، خودش می جوید و هر گونه میانجی را از میان بر می دارد.

جُست - و - جو، جنبشی است به سوی بی میانجی شدن. تجربه ای، ناکهان و به مصادف ما را به شکفت می اندازد و شکفتی، سراسر روان ما را فرا می گیرد. در جنبشی که با شکفتی، آغاز می شود رابطه ای بی میانجی پیدا می شود. هر پهلوان خویشاندیش باید کردارهای خود را بر تجربیات بی میانجی اش استوار کند. جُست - و - جو با سراسر قوای فردی و گوهری ی خود، بدون هیچگونه باری بر دوش در پی تجربه ی مصادفی می افتد که ما را به شکفت می آورد و جذب می کند.

کشف و جُست - و - جوی حقیقت، رسیدن به معرفتهای گریزنده و نادر و مسئله ی برخورد با تجربه ای وحشی و رَمنده است. انسان آزماینده باید آماده و گشوده فکر برای برخورد با ناگهانیا باشد و خطر درد بردن را بپذیرد. هر کار نیکی نیز تکرار يك آغاز است. کارهای نیک و ژرف، هر بار که تکرار شوند، با خطر آفرینی رویا رویند و واقعیت دادن به آنها در زمانهای گوناگون، آزمایشی تازه از کشف گوهر خویش است. از این لحاظ است که آزمودن در فرهنگ ایرانی، بسیار ستوده و شایان ارج می باشد؛ زیرا برترین آرمانهای فرهنگ کشور آرای ایران که مهر و داد و راستی و گزند ناپذیری جان و زندگی، باشند در تاریخ ایران، هنگام واقعیت یافتن و پدیدار شدن، با شکست رویارو شده اند؛ ولی شکستها هیچگاه سبب ناامیدی و پشت پا زدن مکت ایران به آرمانهایش نبوده است و نیز نخواهد بود. دُرُست، شکستها، مایه ی انگیزختگی تازه به تازه و از نو آغاز کردن و از نو خطر کردن مکت می شود.

ایرانی تا رسیدن و واقعیت پذیر شدن آرمانهایش هر حکومتی را می آزماید و به محک می زند؛ زیرا خطر نکردن از بهر دوباره آزمودن، سبب می شود که هیچکس به دنبال آرمانها و غایات اجتماعی نرود. داشتن آرمانهای مهر و داد و راستی و جوانمرد، با تلاش برای تمییر دادن ذهنیت خود و اجتماع، متلازم هستند. ایرانی، هزاره هاست که بر سر این آرمانها پا می فشارد و ایستاده است؛ زیرا نشانه هایی هستند از گوهر راستمنشی و نیرومندی ی او.

«جمالی» بر این اندیشه است که ایرانی باید در آزمودن و انگیزخته شدن از رویدادهای نا آشنا و غریب، گشوده فکر و راستمنش باشد؛ زیرا رویداد خارجی نه تنها انسان گشوده فکر را زاینده و آفریننده می کند؛ بلکه هر چقدر هم بزرگ و موثر و خطرناک باشد فقط انگیزه ی باروری ی انسان می ماند و اهمیتی بیش از انگیزه، پیدا نمی کند. رویداد خارجی، هنگامی بیم انگیز می شود که انسان، نیروی باروری و خود زایی را از دست داده باشد

(۱۳) - هماواری ی دین پیدایشی با خدایی که رامشگر است.

دین، يك پدیده ی انسانی است و ریشه ی بسیار قوی و تأثیر گذاری بر سرشت انسان دارد. چنین پدیده ای، ویوکیهای مختصّ به خود را دارد که از جامعه ای به جامعه ی دیگر فرق می کند. پدیده ی دین در فرهنگ ایرانی، پیدایشی می باشد و از گوهر انسان، برون تراویده می شود؛ در حالیکه در برخی فرهنگها و تمدنهای دیگر، دین را آموزه ای می دانند که انسان باید به آن ایمان بیاورد و از راه عمل کردن به فتواها و پیشنویسها و اصول آن با خالق خود (بویژه در ادیان کتابی سامی)، آشتی کند و از او، طلب آموزش گناهی را کند که علیه اراده ی خالق، مرتکب شده است.

مسئله ی پیدایشی بودن دین در فرهنگ ایرانی با ادعای فطری بودن دین در اسلام، کوچک ترین ارتباطی ندارد. تفاوتهای این دو مسئله را در رساله ای جداگانه باید باز شکافت. دیگر آنکه مسئله ی خلقت در تورات و عهد جدید و قرآن با مسئله ی آفرینش در فرهنگ ایرانی بسیار متفاوت و ناهمسان با یکدیگر هستند. مسئله ی آفرینش در فرهنگ ایرانی با روند زایش و پیدایش به هم سرشته اند که با خلقت در ادیان سامی، همخوانی ندارد.

« جمالی »، کوشش کرده است که در تفکرات خویش، ویوکیهای دین پیدایشی را در فرهنگ ایرانی به خصوص در رویارویی با اسلام نشان بدهد. در شناخت دین، بسیاری از شباهتهای ظاهری و همانند، انسان را فریب می دهند؛ ولی « جمالی » با ظرافتی خاص، تفاوت بسیار شگرف ادیان سامی را با دین پیدایشی در فرهنگ ایرانی به رغم ناپاوری ی ما برجسته و آشکار کرده است.

وی می گوید ویوگی ی دین پیدایشی، پیوند دادن است. دین پیدایشی، حقیقتی است از هم پاره نشدنی که در اختیار و تصرف هیچکس و هیچ حزب و سازمان و گروه قرار نمی گیرد؛ زیرا تار - و - پودست که به هم، بافته شده است و طبعاً نظم و همبستگی ی اضداد در آن ضروری می باشد.

گوهر دین پیدایشی، پیوند دهی ی اضداد است. جشن گرفتن و برابر سازی و مهر زایی در بین همه ی اضداد می باشد. او نیروئیست که جان و زندگی را در اثر پیوند دادن، پدید می آورد. دین پیدایشی و معرفت به آن، داشتن چشمیست که در تاریکی ی رویدادها و وقایع اجتماعی و جهانی می تواند ریزترین چیزها را تشخیص بدهد و به هنگام، واکنش نشان بدهد.

دین مردمی که همان « دین سیمرغی - بهرامی » باشد، دین مردم ایران در برابر مقتدران شریتمدار و سیاستباز و سود جو و زورگو بوده است و بر همه ی مذاهب چه در ایران، ریشه گرفته باشند چه به ایران آمده باشند، پیروز شده است. دین پیدایشی با سیمرغ، پیوندی ناگسستنی دارد؛ زیرا سیمرغ به یاری بانگ و آواز و مهر، پیکار می کند. او ترانه و آوازی است که به آفرینش، جادو می کند و مانند آدرخش و تندر می زند.

دین پیدایشی، پدیده ای است که با سرشاریها و طبعا با جشنها پیوند دارد و همه ی پدیده ها و قوای انسانی و طبیعت که چهره ی لبریزها و سرشاریها باشند در جشنها به هم گره می خورند. مهر و مستی و بهار و آتش و رقص و آواز و ترانه، چهره های سرشاری در انسان و طبیعت هستند. دین پیدایشی، پیوند میان سرشاریهای انسان با سرشاریهای طبیعت یا به عبارت دیگر، بر پای ی جشنها و شیوه ی زندگی کردن در جشن یا جشن ساختن سراسر زندگی است.

در دین پیدایشی، انسان، پیوند سرشاریهای خود را با سرشاریهای جهان می یابد. انسان در دین پیدایشی، پیوند خود را با آتش، با رقص، با آواز و موسیقی، با زن با مستی و شراب و نیز با سایر افشرده های مستی آور و انگیزنده با بهار (نوروز) می بیند و درک می کند. دین پیدایشی، حس غنای انسان در گیتی می باشد. دیگر اینکه دین پیدایشی، مهرورزی است که از گوهر خود انسان می جوشد. روشنایی و بینشی است که مستقیم از چشم خود انسان بر می خیزد و خود چشم می تواند مستقیم به کمک روشنایی خودش ببیند. چشم خورشیدگونه یا به عبارت دیگر، معرفت خود جوش با دین پیدایشی، عینیت داده می شود و نشانگر آنست که خدا، سرچشمگی ی انسان را در اندیشیدن و خواستن، اوج هستی ی انسان می داند.

بر شالوده ی اندیشه های «جمالی»، خدا و انسان، هر دو، تخته اند. هر دو اصلند و مسئله ی هر دو، پیدایش خودشان است. خوشی ی انسان در خود شدن یا در پیدایش گوهر و در چگونگی ی روند پیدایش هست. (خدا در فرهنگ ایرانیان، شخصواره نیست بلکه اصل خویشافرینی هست) خوشی در عمل کردن و اندیشیدن و گفتن و مهر ورزیدن و دادگری است. هر کسی، راه پیدایش خودش را در آزمایش می جوید. خدا و انسان با هم، خود گمشده شان را در همدیگر می یابند. آنچه را که انسان، کم کرده است در خداست. در کلّ هستی است و کلّ هستی (= خدا) آنچه را کم کرده در انسان است. خدا به شیوه ی خود در انسان، پدیدار می شود؛ نه آنکه امر بدهد. انسان نیز به شیوه ی خودش در خدا، پدیدار می شود. خدا با پیدایش خود در گوهر انسان، زندگی می کند و انسان در پیدایش خود در گوهر خدا، زندگی می کند. همانسان، زندگی ی اجتماعی، چیزی جز پدیدار شدن یکی در دیگری نیست. تو در من، پیدایش می یابی و من در تو. تو در من زندگی می کنی و من در تو. هیچکس نمی تواند در خودش و برای خودش زندگی کند. تو وقتی در من پیدایش می یابی، جزئی از خدا هستی و من وقتی در تو پیدایش می یابم، جزئی از خدا هستم.

مجره ی دین پیدایشی، آتشیان است. صورتی است که در آن می شود با کورمالی و گمانزنی، بهترین حقیقت را حُست - و - جو کرد. به همین دلیل، مجریّات دینی در عبارتها و کلمات ثابت، صورت پیدا نمی کنند. سر فراز بودن برای انسان از دیدگاه فرهنگ ایرانی، نهاد انسان است. انسان باید سر بیافزاد و بیابد تا انسان بشود. خدا و انسان، هر دو، پهلوان هستند که در صف نبردی آفرینشگرانه با



اهرمین دست در دست یکدیگر می رزمند. خدا در فرهنگ ایرانی، نخستین پهلوان در میان پهلوانان (مردم) است که از سوی آنها به نام «نخست - پهلوان»، برگزیده شده است.

الف - خدا و تجربه ی دینی

«جمالی» در بازشکافی ی مفهوم خدا در فرهنگ ایرانی به رگه هایی عمیق، اشاره می کند که اندیشیدن در باره ی آنها، بزرگ ترین خیزشهای فکری و اجتماعی را به وجود خواهد آورد. وی می گوید خدا، آواز قدسی و ترانه ی افسونگر با واژه هایی آهنگدار است. خدا، تندیس رامشگری و واژه است که با هم آمیخته هستند. او شعر است. گوهر خدا آمیخته ای از آهنگ و واژه است. ترانه ای است که همه ی گیتی را پدیدار می کند و جان را می پرورد و طبعاً آواز و آهنگ از مهری برمی خیزد که همه را می انگیزد و مست می کند و به زندگی افسون می کند و به امر دادن و قدرت ورزیدن و ترساندن نیازی ندارد. خدا، جمع ترانه و آواز و موسیقی و باده کساری است.

دین پیدایشی، همین محسوس کردن معنایی بودن مناسبات جهان و زندگی و انسان و خدا با یکدیگر است؛ نه آموختن معرفت و آموزه ای نزد رسولی خاص. تجربه ی دین پیدایشی، یک تجربه ی ژرف فردیست که در اثر یک رویداد ناگهانی در گوهر انسان، برق می زند و سرا پای انسان را به جوش می آورد و دست آخر به یک ایده، تحول می یابد. خدا برای ایرانی، ابری می باشد که در ذات خود، آذرخش دارد. یا آبی است که در خود، درخشش و گرمی دارد؛ زیرا نم گرم می باشد. ایرانی از راه این نماد، تجربه ی دین پیدایشی خود را دارد.

سرچشمه ی دین پیدایشی، همان «سیمرغ» یا به سخنی دُرُست تر، «سنا» است. دین پیدایشی، بینش زنده و پویای ویژه ایست که هر کسی می تواند داشته باشد. بُن تجربه ی دین پیدایشی، نیروی بینش آفرینی است که در نهاد هر چشمی هست. خدا و دین پیدایشی، یک تجربه ی خود جوش همگانی است که همه با هم دارند. تجربه ی دین پیدایشی از تجربه ی پیوند و مهر و همبستگی ی اجتماعی جدا ناپذیر است.

دین پیدایشی در فرهنگ ایرانی بیانگر سرچشمه بودن انسان و اصالت و خود جوش بودن او می باشد. در حقیقت، تجربه ی تخمه ای بودن انسان است. بدین معنا که اجتماع انسانی می تواند از تخمیرات درونی ی عناصر متضاد روانی و عاطفی ی خود، بی واسطه ی دیگری و بدون نیاز به وجود دیگری خود را بیافریند و بزاید. روند زائیده شدن و آفرینش، روند آزادی بوده است. انسان با زائیدن آگاه بود خود، به خود نیز می آید و خود می شود.

خدا، تصویر به خود آبی هر مکتب یا قوم یا جامعه می باشد. تجربه ی دین پیدایشی، تجربه ی آزادی است. آفرینش فرهنگی، روند آزاد شدن از اسارت های فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی

هر مکت است. تجربه ی قداست دینی، پیوندی از دو احساس متضاد با هم است. یکی حسّ ترس و دیگری حسّ مهر را می پرورد. از این نظر، جشن در فرهنگ ایرانی با دین و تجربه ی دینی سر - و - کار دارد. بافت دین پیدایشی و تجربه ی دینی است که فرهنگ و آگاهبود هر مکتی را مشخص و متعین می کند. در تجربه ی دینی، چیزی تصویر می شود که مفهوم ناپذیر است و هر تصویری، تأویلات زیاد دارد. گوهر بنیانی ی دین در تشبیهات و تمثیلات است که نشانگر تصویر ناپذیری ی خدا و حقیقت هستند. تقلیل ناپذیری ی صورت به مفهوم، گوهر تجربه ی دین پیدایشی است. دین پیدایشی، وجدان زنده ی فردی می باشد که سرچشمه ی آفرینندگی در انسان است. روند بینایی چشم در تاریکیهاست و با پدیده های سر - و - کار دارد که تندر آسا می گذرند و به سختی می توان آنها را شناخت و دید. دین پیدایشی، پدیده ایست انسانی و بسیار پیچیده. تجربیات گوهری ی دین پیدایشی، تجربیاتی هستند که به دشواری، عبارت پذیرند یا حتّا بهتر بگوییم، تصویر ناپذیرند؛ یعنی واقعیتی متغیر و گریزنده از دامنه ی مفاهیم عقلی می باشند.

بر شالوده ی دیدگاههای «جمالی»، انسان در فردیتش، تصویر خداست. گوهر فردیت انسان که بیان کرامت و شرافتی است که شالوده ی حقوق اساسی می باشد مانند ارزشهای اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی بر فراز پدیده های دینی قرار دارد. فرد انسان، تصویر خداست و خدا، نماد آزادی و استقلال است و گوهرش باید گزند ناپذیر بماند. تجربه ی دین پیدایشی بیش از لحظه ای نمی پاید و تندر آسا در آگاهبود می درخشد و ناپدید می شود.

خدا، در اوج تجربه ی دینی، در نخستین عمل آفرینش، زایش انسان را بر پایه ی مساوی ی تصویری خود با او می گذارد؛ یعنی از انسان، استقلال و آزادی ی فردی می خواهد؛ نه عبودیت و بندگی؛ زیرا هسته ی گوهری ی او را چیزی خدا گونه می شمارد. انسان، طبق اساسی ترین تجربه ی دینی ی خود باید خودش بر خودش حکومت کند.

دیگر اینکه دین پیدایشی، يك روند خود جوش در گوهر انسان است. معرفتی نیست که انسان، آن را نزد کسی فرا گیرد و بیاموزد؛ بلکه از گوهر خود انسان، از چشم خورشید گونه ی انسان می جوشد. معرفتی است که از ژرف تاریک خود انسان بیرون می تراود. چنین آفرینندگی ی وجدانی، بیانگر آزادی ی شخصی است؛ یعنی یقینی است که از خود انسان، فوّران می کند و در جنبه ی بُرنجهای اجتماعی، یاور انسان است. در دین پیدایشی، هیچگونه خشمی نیست و انسان دیندار، انتقامجو نمی باشد.

«جمالی» در بازگستری ی مفهوم دین پیدایشی، استدلال می کند که شنیدن آهنگ زمزمه های «سیمرغ گسترده پر» در درون خود، دین پیدایشی نام دارد. خدا برای ایرانی به معنای سرود یا آمیزش موسیقی و کلمه است. ایرانی، خدا را به شکل «انسان - حیوان»، مجسم نمی کند؛ بلکه به شکل انتزاعی ی موسیقی و کلمه می انگارد و می اندیشد. خدا، موسیقی و کلمه یا نخستین سرود زندگی است. عینیت

دادن گوهر خدا با موسیقی، ماهیت آفرینش و نظم اجتماعی و اخلاقی و نظم کیهانی و طبیعت و بالاخره یافت درونی ی سوانق و احساس و اندیشه های انسان را متعین می کند. گوهر درونی ی انسان، آفریده از موسیقی و سرود و ترانه و مستی است.

مسئله ی انسان، آزادیخواهی و گسترش خواهی ی او از بهر آباد سازی ی کیتی است. انسان به دلیل آباد سازی و شهرسازی به تنگی، دچار می شود و بدینسان به اندیشه ی فراخسازی ی مکرر کیتی می افتد؛ در نتیجه، گذشتن از مرز کیتی و فراسوی مرز جهان موجود رفتن، برترین مسئله می شود.

مسئله ی انسان، تغییر دادن کیتی با آفریدن مرزهای جدید است. انسان در فرهنگ ایرانی برای گشودن دنیای تنگه، نی می نوازد تا خدا را به آستنی بیانگیزد و او را بکشاید. با خود گشایی خدا، راه حل تنگنا پیدایش می یابد. انسان، خدا را با نوای نی به پیدایش و آفرینش و گشایش، آستن می کند. انسان، خدا را بار دار می کند و خدا از نوای خوشاهنگ انسان، خود را می گشاید و گشایش خدا، گشایش زمین و آزادی و پیشرفت است.

این خدا همان کیتی است، همان جانهای گیاهان و جانوران و انسانهاست و تنها با نوازش آهنگه نی است که امکان گسترش دارند. نوای موسیقی، بیان راه حل تنگناهای انسانی، بدون کاربرد زور و قدرت و امر و تهدید است. در اینجا خدایان و انسانها به موازات هم از خدایان برگزیده و انسانهای برگزیده، انجمن رایزنی فراهم می آورند تا در باره ی مسائل، رأی بزنند. نوای نی، پیوندی مستقیم با رایزنی و همفکری ی انجمن برگزیدگان دارد.

پیوند میان خدا و انسان، پیوند انگیزنده و گسترنده است. دین پیدایشی و معرفت سیمرغی، چیزی جز زایش مردم در رویارویی با تنگناهایی نیست که خودشان ایجاد می کنند. انسان مسئله آفرین، خودش راه حل مسئله اش را می یابد و آنها در امر انگیزنده شدن از نوای نی که به کمک آن، گوهر خود را می گشاید و با گشودگی ی گوهر خود، مسائلش از میان برداشته می شوند.

ما می توانیم در اینجا رابطه ی گوهری ی موسیقی را با سیاست و بحرانهای اجتماعی و مسائل تنش زا و جنجال برانگیز سیاسی بیابیم. موسیقی نه تنها با همخوانی ی ویژگیهای انسانی و اجتماعی سر - و - کار دارد؛ بلکه با حل بحرانها و با گسترش جهان و شهر نشینی و همچنین با نو آفرینی و با گذشتن از مرزهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی نیز پیوند دارد.

ب) - خدا و پیوند او با موسیقی و جشنها

ایرانیان، هزاره ها در آهنگها و ترانه های شورانگیز، خدا را با تمام وجود، احساس می کردند و در کنار و همگام با او، رامشگری می کردند؛ زیرا خدا برای ایرانی، آهنگی است که سرودهای زندگی را با او، همناوی می کند. به دلیل آنکه گوهر خدا، موسیقی است، در نتیجه، آواز خواندن و سرودن و

نواختن ابزار رامشگری، همخوانی و همنوایی و همسرایی با خداست. چنین کاری، مقدّس است. روند عینیت یافتن با خدا در فرهنگ ایرانی موسیقی و رامشگری می باشد.

از این جاست که می توان قداست جشنها را دریافت. برای اینکه جشن به معنای سرود است. کرد هم آمدن و با هم نواختن و سرود خواندن، خدا شدن است. قداست یافتن است، دین ورزیدنست. از دیدگاه «جمالی»، در ژرف تاریخ هر انسانی، سیمرغی هست که با آفرینش نو به نو پدیده ها، همپاست و نام این نیروی زایندهگی ی پایدار و پیوند دهنده، «دین» می باشد.

دین پیدایشی، نماد اوج زیبایی درونی است. دین پیدایشی و زیبایی از هم جدا ناپذیرند. دین پیدایشی، ذاتش زیباییست و با زیبایی اش هست که جاذبه دارد. دین پیدایشی، مصوّر شدن گوهر زیبایی انسان است. دین پیدایشی، روند زایمان آگاهبود خود است؛ نه ایمان آوردن به آموزه ای. انسان در درون خودش، زن زاینده است. به سخنی دیگر، نیروی آفرینندگی ی همیشگی است. استعداد زاینده بودن مداوم در هر انسانی، پدیده ای مقدّس است. «درك ژرف گوهر خود به نام تخمه یا جان زاینده و خود را، مجریه ی قداستی است که نامش دین است». این مجریه بر دیدن زیبایی و دوست داشتن زیبایی استوار است. دین پیدایشی، دیدن زیبایی خدا در خود و جذب شدن به زیبایی می باشد که همان زیبایی گوهر خود انسان می باشد. خدا، زهدان زاینده ی انسان است.

از نظر فرهنگ ایرانی، مقدّس، چیزی است که کسی حقّ ندارد به آن، گزند ی بزند. صفت خدایی در فرهنگ ایرانی با اصل مقدّس بودن زندگی، پیوند جدا ناپذیر دارد. خدا باید پروردگار زندگی باشد. دین مردمی، اصول پیوند دهنده و خویشاوند سازنده ی ملل جهان است. مردم ایران، دینی را می خواهند که اصولش همه ی ملل جهان را به هم پیوند بدهد. دین اصیل با مجریه ی مقدّس بودن، مشخص می شود. خدا برای ایرانی، آواز و سرودی است که انسان را به سوی زندگی، افسون می کند. ایرانی در مجریه ی قداست خود از رویارویی با خدا در می یابد که آهنگین بودن کلمات و جنبش شتاب آمیز و احساس ربایندهگی به هم در آمیخته اند.

مجریه ی قداست : ۱- از یکسو مجریه ایست با شکوه و خجسته که در فرهنگ ایرانی با کوه به هم کره خورده است؛ زیرا کوه، چکاد بالیدگی ی آفرینش هست. ۲- ویوگی ی دیگر آن، و یاد - بردگی، ی مجریه است. اضداد با هم گلاویز می شوند و در تنش و آمیزش قرار می گیرند. غم و شادی - تری و خشکی - هیبت و مهر، همه در یکدیگر ادغام می شوند. ۳- با حالت مستی همراه است که عقل از درك آن عاجز می باشد. ۴- پدیده ای که انسان در برابر آن، مجریه ی قداست می کند، ناهمگونه با واقعیات است و طبعاً آن را فراسوی واقعیات زمان و مکان می داند. ۵- با دریافتن و حسن بویایی کار دارد که انسان را دیوانه و مات و شگفت زده می کند. ۶- فرا گیر است و سراسر وجود انسان را در بر می گیرد و از پیرامونش فرا می گذرد.



تجربه ی قداست، تجربه ی مقدس بودن زندگی در هر موجود زنده است. انسان از هر چیزی و در برابر هر چیزی می تواند تجربه ی قداست (= تجربه ی دینی) داشته باشد. به همین سبب است که در فرهنگ ایرانی در برابر هر انسانی تنها به دلیل جان داشتن باید آزرده داشت.

از دیدگاه دجمالی، تجلی مداوم خدا در يك انسان خاص یا نوشته ی ممتاز نمی تواند تثبیت شود؛ زیرا خدا در گوهر هر انسانی، برق یا رعد می زند و انسان از آذرخش و زمزمه ی دلکش او به زندگی آبستن می شود. خدا فقط آذرخشگونه پدیدار و ناپدید می شود؛ یعنی ناگهانی و تصادفی بودن را در گوهر خودش نگاه می دارد. خدای ایرانی در لحظه های درد فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی يك آن، پدیدار می شود و کسی را ناگهان به عواطف و احساس، آبستن می کند و او باید بکوشد و بیازماید تا آنها را در هنگامهای گوناگون زندگی به گفتار و اندیشه و کدا در بیاورد.

تجربه ی دین پیدایشی را نمی توان در هیچ کتابی ثبت کرد و در گوشه ای نگاهداشت یا به دیگری انتقال داد. تجربه ی دینی يك زمینه ی تاریک و يك جرقه ی روشنی دارد که نمی توان آن زمینه ی تاریک را زدود و به روشنایی ناب و یکدست تبدیل کرد. آذرخشی بودن تجربه ی دینی با حلقه ای از اضداد گوناگون به هم باز بسته است که نمی توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد؛ زیرا اضداد ناگسستی هستند که تجربه ی دینی را پدید می آورند.

۱۴- آرمانهای ایرانی و سر- اندیشه ی « = ایده » فر

پیش از آنکه مبحث «فر» را آغاز کنم، گفتن این نکته را ضروری می دانم که «فر» با مفهوم «کاریسما» در زبانهای بیگانه، کوچک ترین ارتباطی ندارد. تمیز و تشخیص ندادن و نفهمیدن فرق این دو با یکدیگر، ما را از شناخت و راهیابی به ژرفای مفهوم «فر» باز می دارد.

عالی ترین و بی مانند ترین تولید مشترک فرهنگی ی اقوام و قبیله ها و ایله و ملیتها و انسانهایی که در سرزمین ایران، زندگی می کنند، زایش و پرورش پُر مایه ترین و ژرف اندیشیده ترین سر- اندیشه ای است که متورپهای دمکراسی از دوران یونان باستان تا اروپای مدرن، هنوز هم نمی توانند همسنگ و همتراز با آن باشند.

چنین سر- اندیشه ای؛ یعنی «فر» با ینش بسیار ظریف و لطیف ایرانی از جهان و جانوران و کهنشانها و پدیده ها پیوند ناگسستنی دارد و مغزه ی آن فقط در فکر «جان و زندگی و نگاهبانی کردن» از آن می باشد. باز شناخت سر- اندیشه ی «فر» و پرداخت متورپک آن، دشوار ترین و پُر جاذبه ترین پُرسمان فلسفی در فرهنگ ایرانی است.

«جمالی»، تلاش کرده است که این سر- اندیشه را از لابلای رویدادهای درهمگداخته ی فرهنگ ایرانی با تمیز بینی و شکیبایی، ذره - ذره بیرون بکشد. سر- اندیشه ی «فر»، آنقدر برای ایرانیان جاذبه دارد که بسیاری از حکومتگران نالایق و زندگی - ستیز می کوشند حَقّانیت حکومتگری ی خود را با سر- اندیشه ی فر، عینیت بدهند و مردم را از این راه بفرینند.

اینکه سر- اندیشه ی «فر»، چگونه به آرمان ارزشمند ایرانی از شیوه ی فرمانروایی حاکمان وا گردانده شد و در طول تاریخ هزاره ها در ذهن و قلب و روان و تار - و - پود ایرانیان تا امروز پایدار مانده است و همچنان پایدار خواهد ماند، جُستاریست که «جمالی» از راه کنکاشهای گام به گام در ژرفای فرهنگ ایرانی به باز آفرینی و باز اندیشی ی آن، همت کرده است.

او می گوید بدون سوانق و التهابات و قوای آشفشانی در تاریکیهای گوهر انسانها نمی توان هیچ کار بزرگی کرد و نیروها در حالت عاذی از هیچ چیزی تابعیت نمی کنند؛ ولی موقعی که به آرمانهای بزرگ انسانی بسته شوند کارهای بزرگ تاریخی، پیدایش می یابند. آرمانها، موقعی ارزش بهمنشی دارند که بتوانند قوای تاریک و بی اندازه ی ما را جذب کنند.

سر- اندیشه ی فر، بر پرورش جامعه، استوار می باشد و به حکومتگری و قدرتمورزی ی حاکمان، حَقّانیت می دهد. این آرمان، تنها آرمان ایرانی از شیوه ی حکومت می ماند و تمییر نخواهد کرد؛ زیرا بر شالوده ی انگیزختن مردم، پی ریزی شده است؛ نه حکم و امر و دستور و فتوا.

هر گاه سخن از «فر» می رود که در فرهنگ کشور آرای ایران، اصل نظم اجتماعی و سیاسی است، پدیده ای که معیار آنست، «تصویر جمشید جم» می باشد. پیامد تراوش فر، کارها و اندیشه ها و خواسته‌هایست که به خوش زیستی و دیر زیستی می انجامند. آن که برای مردم در گیتی آنچنان بیندیشد و کار کند که مردم، خوش بزییند و دیر بزییند، او «فر» دارد و تا لحظه ای که چنین بکند و چنین بیندیشد و بخواهد، «فر» او نیز پایدار است؛ ولی از لحظه ای که چنین نیندیشد و نکند و نخواهد، «فر» را کم می کند و خود به خود از قدر توری، ساقط می شود.

کردارها و افکار و خواسته‌هایی که از گوهر انسان پیدایش یابند و بتروانند، «فر» را نیز پدید می آورند. یکی از برترین ویژگیهای آن، ناگرفتنی بودن و مملکت ناپذیری آن است و با پیمان بستن نمی توان آن را صاحب شد یا برای کسی دیگر، آن را تثبیت کرد. او انتقال ناپذیر است. نه از راه وراثت نه از راه انتصاب، هیچکس نمی تواند آن را از راه‌های زندگی - ستیز به چنگ آورد.

فر از دیدگاه ایرانی، بیان گوهر دائمی ی هر فرد در کردارها و گفتارها و اندیشه هایش هست که برای آبادی ی گیتی و بهزیستی ی اجتماع می کند. باید بر دارنده ی فر، آفرین گفت و آن را شناخت و ارج نهاد تا فرد و اجتماع در پیوندی آفریننده و پرورنده با هم قرار گیرند. مسئله ی فر، مسئله ی فردیت ایرانی است. مسئله ی شناخت ارزش فرد در اجتماع و سیاست است. مجریه ای بسیار مایه دار و نیرومند است که هنوز در روان ایرانی، زنده و فعال می باشد.

ویژگی ی برجسته ی فر، راستی است که با بی آزاری و عدم خشونت همراه است. راستی همان پدیدار شدن گوهر خود است. با راستی یا خویشزایی، انسان خوش است و پرورده می شود و با دروغ، خود انسان در چنبره ی خوار مایگی، بسته و اسیر می ماند و زندگی نمی تواند پیدایش یابد. در نتیجه، انسان خود را می آزارد و در اثر فشرده شدن در خود، مهاجم و آزارنده و قهر ورز می گردد. راستی بر پایه ی یقین گوهری به خویشتن است که از زندگی ی فردی فرا می جوشد و در پی زدایش دردهای دیگران است و می کوشد که دیگران را به خوشی و شادی آفرینی ترغیب کند.

فر، رشته ی نیروها و افراد و طبقات و اقوام متضاد را به هم می بافتد و میان آنها صلح و آشتی برقرار می کند و نماد يك مجریه ی مایه ای آیین کشور داری ی ایرانی است که هنوز در روان و گوهر ایرانی زنده و پویاست و بر این مجریه ی مایه ای که شالوده ی فرهنگ جهان آرای ماست، دمکراسی و نظام سیاسی ی آزاد می تواند استوار شود. فر، بیان خویشبودی ی هر فردیست که اصالت گوهری ی خود را می نمایاند. با مفهوم فر، حاکمیت از گوهر خود انسان می تراود و سرچشمه می گیرد؛ نه انتقالی است نه مبادری نه نوادی نه ارئی. سر - اندیشه ی فر، پیوند خاموش و بی کلام است. پیوندیست بی نیاز از هر امریه ای.

در پیوند فری به کلمه، نیازی نیست. فر، اصالت پهلوان را در خود او می داند و هدفش گذر کردن از هفتخان آزمونها و پذیرفتن همه ی دردهاست برای رسیدن به اوج چکاد خود تا انسان بتواند به

تنهایی بر روی پاهای خودش استوار بایستد و به خود یقین داشته باشد. به همین دلیل، در فرهنگ ایرانی، سیمرخ شدن، چکاد خود گستری ی انسان است. ستودن در فرهنگ ایرانی، معنای گوهری و سیاسی و اجتماعی دارد. ستودن، اندازه ی قدرتی است که از طرف مردم اجتماع، مشخص و متعین می شود و بیان فروتنی و تسلیم و حکمپذیری نیست. فرّ باید به آفرین گفتن از سوی مردم بیانجامد.

ایرانی از راه خشونت و قساوت، به کسی حقانیت نخواهد داد. فرّ بیانگر نرمی و استواری ی خوی ایرانی است؛ یعنی بیانگر لطافت و ظرافت در کردار و گفتار و اندیشه است؛ نه فرصت طلبی و همرنگه اجتماع شدن و تسلیم در برابر قدرت و زور. خود جوشی و خود افشانی از ویوکیهای سر-اندیشه ی فرّ هستند. فرّ، چهره ایست که با پرتمو زیبایی اش می انگیزد و ناکهان از این انگیزه، نیروهای فراوان، پیدایش می یابد.

تاییدن فرّ با نیروی انگیزنده اش ایجاد مستی می کند که از ناکنجا بودن و آکنده شدن ظرفیت روحی انسان به سبب داشتن شور زندگی نشأت می گیرد و بلافاصله از این آکندگی است که مهر، سرازیر و فرا افشاندن می شود. فرّ، اصل پرورندگی و کشتی است که در نهاد هر انسانی نهفته می باشد. فرّ، ویوکی ی سیمرغی بودن انسان و ویوگی ی سرچشمه بودن نظام سیاسی و حقوقی ی او را نشان می دهد. بر پایه ی فرهنگ ایرانی، انسان بی فرّ، برای سیاستمداری و حکومتگری، هیچ گونه حقانیتی ندارد. فرّ، کشتی است که در اثر پیدایش و گشایش گوهر فرد پیدا می شود و سروری و بزرگی فقط از راه پیدایش گوهر انسان، حقانیت دارد. ناگرفتنی بودن فرّ با مفهوم آزمون، پیوند جدا ناپذیر دارد.

«جمالی» در روند کورمالیهای گام به گام برای باز شناخت سر-اندیشه ی فرّ، پی برده است که فرّ، سرشت انگیزندگی دارد؛ یعنی مجموعه ی کردارها و افکار و نیروهائست که مردم را می انگیزاند و آنها را به اندیشیدن، آستن می کند و هیچگاه، آگاهبود فردی ی آنها را متعین نمی کند. «فرّ» در روند انگیزختن، هر چیزی را آزاد می گذارد و هیچ چیزی را در انگیزختن قالب بندی نمی کند. ازاین نظر، اندیشه انگیزی با فلسفه ی آزادی، پیوند دارد.

فرّ همچنین، ویوگی ی مهر ورزی دارد که تضادهای آشتی ناپذیر را می شکبید. مهری را که از فرّ بر می خیزد در میان مردم باید جُست. به همین سبب، فرّ، یک روند یافتنی و گریختنی است؛ نه یک چیز داشتنی یا اعطایی و وامی و ارئی. با کردارها و افکاری می توان آن را یافت و با کنشها و عقایدی نیز می تواند از انسان بگریزد.

سر-اندیشه ی فرّ، برترین ایده آل اجتماعی و سیاسی و حقوقی ی تفکر ایرانی است و ویوگی ی هیچ شکل حکومتی ی خاصی نیست؛ بلکه معیارست که از طریق آن، ایرانی هر گونه حکومتی و نظام سیاسی و حقوقی را می سنجد. آن کسی که می تواند از راه خرد و خواست خود، دردهای مردم را در این گیتی بزُدايد و جان و زندگی آنها را بیورود، فرّ دارد. این ایده ی گوهری ی ایرانی از مفهوم داد است. سراسر حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و جزایی از همین سر-اندیشه، ریشه می گیرند. سر-اندیشه ی

داد در ایران همین مفهوم فرّ است. او، سر- اندیشه ای پُر مایه و دامنه دار در تفکر سیاسی ی فرهنگ ایرانی می باشد که به حکومت‌های جمهوری یا دمکراسی یا سلطنت مشروطه و امثالهم هیچ ربطی ندارد. او نماینده ی تصویری خاص از انسان است که تراوش و رویش نیرومندی می باشد. فرّ در ریشه اش به اندیشه ی جامعه ی رویشی و حکومت و قوانین رویشی می رسد. جامعه و نظام و قوانین و حکومت و حقوق از انسانهایی می رویند که با هم جمع می شوند و بر دارندگان فرّ، آفرین می گویند.

فرّ، مفهومیست که درخشش گوهری ی فردی را بیان می کند و بُعد سیاسی ی مفهوم حقیقت از دیدگاه ایرانی است که پیامد کردارها و افکاری هست که مردم را بدون کاربرد زور و قدرت، جذب می کنند. ایرانی، زور و پرخاشگری را نمی پذیرد. به همین دلیل، با هر حکومتی و نظامی و قانونی و دین و ایدئولوژیی مخالف است که به هر بهانه ای می کوشد به زور و تحمیل و فشار و تجاوز و پرخاش دست بزند. فرّ، نیرویست که همه ی جانداران و انسانها را به خود جذب می کند و به فریب دادن دیگران و زور گویی در حق دیگران برای تحمیل خواست و عقیده ی خود نیاز ندارد.

ایرانی می خواسته است حکومتی بیابد که تجسم سر- اندیشه ی فرّ باشد. حکومتی که در آن، طبقه ی حاکمه، هیچگاه به زور و فریب و قهر دست نزند و فقط با کشش، مردم را به گرد خود، جمع کند. سزاوار و فراخور و شایسته بودن به مقام و قدرت، چیزی جز قبول طبقه بندی ی سیاسی نیست که مسئله ای اجتماعی می باشد؛ یعنی مردم باید فرد را لایق و شایسته ی مقام بدانند. کسی که بدون داشتن فرّ به مقامی دست یابد، بلافاصله رشک انسانها را بر می انگیزد و زمانی رشک از بین می رود که فرّ در میان انسانها، مرجع گزینش شود.

الف) - گوهر ایرانی و نماد آتش

ایرانی با آتش، پیوندی ژرف دارد که باز اندیشی ی نقش کارکردی ی آن در مفاهیم فلسفی، بسیار مهم است. ایرانی در نماد آتش، مجریه ای ژرف از فردیت و آزادی دارد که هنوز ناگسترده و ناکاویده به جا مانده است. ایرانی وقتی می خواهد گوهر آتشین انسان را نشان بدهد، می گوید انسان، د تخمه ی آتش، است. انسان، تخمه ی گیاهیست که از او، آتش می روید؛ یعنی آتش در او هیچگاه خاموش نمی شود؛ بلکه از سر، زبانه می کشد.

سر- اندیشه ی تخمه ای بودن گوهر انسان، این شکل را به خود گرفته است که انسان در کردار و گفتار و اندیشه اش تخمه افشان است. سر- اندیشه ی فرّ با زنده کردن و مر و تازه کردن و دوباره جوانسازی و رستاخیز نو - به - نو پیوند دارد. نام نیک، زنده ماندن تخمه ی اندیشه و گفتار و کردار است. گره خوردن اندیشه و گفته و کرده ی انسان با تدوام اجتماع به هم باز بسته اند.

نیکنامی، در اصل، پایدار ماندن گفتار و کردار نیک در اجتماع است و طبعاً اندیشه و گفتار و کردار نیک آنست که اجتماع را پایدار می کند و این دو با هم تلازم گوهری دارند؛ زیرا اگر اجتماع از بین برود، گفتار و کردار هیچکس پایدار نخواهد ماند. اندیشه و گفته و کرده برای نسلهای آینده، برای پیوند خود به آینده و تخمه گرفتن از افکار گذشته برای از سر جوان و تازه شدن، برای درک رستاخیز و انقلاب در زندگی ی خود می باشد.

از نظر «جمالی»، سنت به معنای مداوم سازی ی یک چیز نیست؛ بلکه گرفتن تخمه های فکری از گذشتگان و رستاخیز تخمه ها در زمان خود می باشد. مسئله ی از نو جوان شدن و نوزایی می باشد. گیاهی و رویشی بودن انسان، بیان یقین انسان از رستاخیز مداومی است که نشان امید نزلول ناپذیرش به زیستن در این گیتی و در اجتماع است. انقلاب مداوم اجتماعی که همان رستاخیز تخمه ای اجتماع باشد، پیامد کردار و اندیشه و گفتار انسانهاست.

نیکبیا و هنرهای ایرانی برای پدید آوردن بهشت بر روی زمین است. انسان با نیکبیا کردن و نیک گفتن و نیک اندیشیدن از گیتی، بهشت می سازد. نیکبیا یا بهی، نیروی آفریننده و محول دهنده دارد و از سوئی، گیتی به خودی خودش تخمه ی بهشت است. با پروردن گیتی است که بهشت، پیدایش می یابد. بهشت، چکاد و تارک گیتی است. خواست و کردار و گفتار و اندیشه ی انسان می تواند بهشت را از تخمه ی گیتی پدیدار کند. انسان تخمه ایست که از آن، معرفت و حقیقت و موسیقی و سرود و ترانه و کلمه می روید. ایده آل ایرانی از اجتماع، آفریدن جامعه ای است که همه ی افرادش، فراخ اندیش و فراخ فهم و فراخ بین و فراخ رفتار باشند.

«جمالی»، بر این اندیشه است که تفکر و آفرینندگی ی روانی و فرهنگی، تضاد آفرینندگی ی تخمه را در خود داشتن است. اندیشیدن و آفریدن و هنر و دین پیدایشی هم به انگیزه هم به پرورنده و گسترنده و افزاینده نیاز دارد. بهشت برای ایرانی، واقعیتی است از گیتی و در گیتی. دُرُست همین ایده آل است که هدفهای سیاسی و حکومتی را متعین می کند. خویشبودی ی ایرانی با این اندیشه ی پُر مغزه به هم گره خورده است که کاربست خرد (= خرد سیمرغی) برای آبادی ی جهان و رهانیدن بشر از درد و نیز نیاززدن جان و پروردن آن با دشواری و رنج همپاست. بنابر این بر پایه ی فرهنگ مردم ایران، حکومتی حَقانیت دارد که ایده آلش، رویشی و اندازه خواه باشد؛ یعنی قوانین و نظم باید نه تنها در آن برویند؛ بلکه ایده آله و هدفها و غایتها نیز متافیزیکی و مصنوعی نشوند؛ زیرا تفکر ایرانی به این نتیجه رسیده است که پدیده های تاریخی و معرفتی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی، هم رویشی هستند هم پیوندی از رویش؛ یعنی جُستن و خواستن (اراده). خواستن باید رویدن را بیانگیزد.

در خواستها، انگیزه ها و تخمه های تازه برای رویدن هست. خواستها با گوهر روینده ی انسان و اجتماع، رابطه ی انگیزشی دارند. به همین سبب در فرهنگ ایرانی، انسان فرهمند به مجبور ساختن و

زور گفتن، نیازی ندارد تا بخواهد مردم را به قبول حاکمیت وادار کند. در فرهنگ ایرانی، مسئله‌ی کلیدی‌ی سیاست و حکومت، مسئله‌ی پاسداری و پرورش زندگی به طور کلی و زندگی‌ی انسان به طور اخص در گیتی است. به همین دلیل است که حکومت و سیاست باید فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی قرار گیرد تا بیطرفی‌ی خود را در تنشها و اختلافات عقیدتی حفظ کند.

بر شالوده‌ی تفکرات پُر دامنه‌ی «جمالی»، هر انسانی در فرهنگ ایرانی، اصل آفرینش کلّ جهان است. خدایان و کلّ جهان از وجود او آفریده می‌شوند و خودش اصل آفرینش هست. ایرانی باید در همپیوندی‌ی رفتار و اندیشه و گفتارش گوهر خود را پدیدار کند. انسان در زیستن به یاری‌ی همبستگی به همپایی با جهان، محوّل می‌یابد. سراسر جهان، یک سرود و آهنگست که کردار و افکار انسانی باید با آنها هماواز و همنا باشند. انسان در خود، همخوانی و هماوایی و نظم جهان را متعین می‌کند. زیستن باید به گونه‌ای باشد که آهنگ جهان از مو و من آفریده شود. اگر به جزئیات این نگرش پُر مایه پرداخته شود، می‌توان مایه‌های ژرف اجتماعی و سیاسی و دینی آن را باز شناخت.

۱۵- پرسمان فریب و هفتخان پهلوانان آزماینده

خواست حقیقت، رانه ای است که انسان را به جنبش و تکاپو وامی دارد. در فرهنگ هر جامعه ای این خواست به گونه ای خاص پدیدار می شود. در فرهنگ ایرانی، مسئله ی حقیقت با پدیده ی فریب به هم گره خورده است؛ یعنی هر کجا که مدعیانی دم از مالکیت حقیقت زدند، باید فریب را فراسوی ادعای آنها کشف کرد و هر کجا که فریب، تار - و - بود مناسبات انسانها را مسخیر کرد، باید به جست - و - جوی حقیقت و راستی شتافت. روند جویندگی ی حقیقت، دلاورانی را فرا می خواند که از آزمودن نمی هراسند؛ زیرا به نیروهای گوهری ی خویش در رویارویی با خطرات، یقین دارند.

د جمالی، در باره ی جستار حقیقت جویی و فریب از دید فرهنگ ایرانی می گوید که ما در آنچه حقیقت می شماریم، باید فریب را بجویم و در آنچه فریب می شماریم باید حقیقت را بجویم. حقیقت و فریب به هم محول پذیرند. هر حقیقتی، فریب می شود و هر فریبی، حقیقت می شود. هیچ آموزه و دستگاه فکری نمی تواند خود را حقیقت ناب نگاه دارد و حقیقت ناب بماند. این یکی از بزرگترین سر - اندیشه هایی است که فرهنگ ایران به آن رسیده؛ ولی هنوز ناگسترده مانده است.

کسی که در پی حقیقت بی فریب یا حقیقت ناب می گردد، آن را هیچگاه نمی یابد؛ ولی معمولاً گرفتار فریبی می شود که خیلی سخت می تواند خود را از چنگال آن نجات بدهد. ویژگی ی آنچه او به نام حقیقت می یابد، اینست که از آن پس با هر حقیقتی که روبرو شود، آن را فریب می شمارد، این همان خود فریبی است. وقتی دارندگان ایدئولوژی، عقیده ای، دینی، نظریه ای ای نمی توانند فریب را در ذهنیت و عقاید خودشان کشف کنند، اعتقادات و آموخته های خود را حقیقت می شمارند. ما موقمی به حقیقت ایمان می آوریم که پدیده ی فریب را بیرون از تا - و - بود آن و علیه آن پنداریم.

فریب با سراسر وجود ما، گلاویز است؛ ولی اشتباه و خطا با عقل ما. ما می توانیم بکوشیم که اشتباه عقلی نکنیم؛ ولی نمی توانیم که خود را از فریب خوردن، باز داریم. هر اندیشه ای را که ما در خود، به قدرت رسانیدیم و آگاهبود و عقل ما را اشغال کرد، اندیشه ی متضادش از آن پس، فریبنده می شود و به ناآگاهبود و عواطف و احساس ما، پناه می برد. حقیقت ناب، ما را بیدار نگاه نمی دارد.

فقط با جدا کردن مداوم حقیقت از فریبست که بیدار می مانیم. در حقیقت خالص، انسان به خواب می رود. تفکر فلسفی نباید در پی ی یافتن راه حلی برود که انسان را تا ابد، فریب ناپذیر بار آورد. کسی که می خواهد حقیقتی بیابد که دیگر، هیچگاه فریب نخورد، خود را گرفتار فریبی می کند که به فریب بودن آن پی نمی برد. حقیقتی که حقیقت است، فریبی است که فریب می ماند.

هر گاه بی اندازگی، ما را جذب کند، گرفتار فریبیم. سرچشمه ی اصلی ی فریب، ذهنیت ماست. هر چیزی که ما از آن، آگاه هستیم به فریب آلوده است. تاریخ مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی را باید به کردار تاریخ فریبندگان و شیوه های فریب پذیری ی انسان، بررسی کرد. اصل تجربه با فریب و اشتباه به هم گره خورده اند.

یقین داشتن به اینکه ما می توانیم خود را در بطن تجربه های تازه به تازه از فریب خوردن نجات بدهیم، بهترین شالوده برای سنجش حکومت است. هر حقیقت مطلق ما را از زندگی دور می کند؛ زیرا زندگی را به دروغ و فریب، آغشته می کند تا بتواند بر آن، قدرت بورزد. اینکه حقیقت با تجربیات بی نهایت جذاب؛ ولی به همان اندازه بسیار گریزند و ناگرفتنی عجیب است و با هیچ آموزه و عقیده و شخص و ایدئولوژی، عینیت نمی یابد، پدیده ایست که فرهنگ ایرانی در همان سپیده دم پیدایش در یافته است. حقیقت، جنبشی است که خود به خود پدیدار می شود. یا به سخنی دیگر، خود افشان است و از خود لبریز می شود و نمی توان آن را فرو بست. به همین دلیل، جُست - و - جوی حقیقت، رفتن به تاریکی ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی است.

الف - شیوه ی ایرانی برای پی بردن به حقیقت

برای ایرانی فقط به شیوه ی پادی (ستیزش و آمیزش انداد) می توان به حقیقت رسید و آن را تنها می توان در گذشتن آن به آن از فریب و دچار شدن دوباره به فریب باز یافت. اگر هزار بار نیز به حقیقتی برسیم باز برای رسیدن به همان حقیقت باید با گذر از راه فریبی تازه، آن را کشف کنیم. برای انسان در فرهنگ ایرانی، فریفته شدن، يك روند ناگسسته ی زندگی و آفرینش است که بایستی رو در رویی با آن را دلیرانه پذیرفت؛ زیرا هیچ پدیده ای بی فریب نیست.

حقیقت، بیدار شدن ناگهانی از فریبی است که انسان در آن، مدت دراز زیسته و به اصول و قواعد آن، عمل کرده است و انسان در بیداری ی ناگهانی از خواب فریب، سراسر وجودش به لرزه می افتد. آشنایی و خو داشتن با کسی یا چیزی یا فکری و عقیده ای و دین کتابی، راه شناختن حقیقت را می بندد. اثبات و رد کردن که با اختیار و آگاهی و عقل، پیوند دارد، هیچ انسانی را نمی تواند از هر گونه فریبی بیدار کند؛ زیرا در فریب، ذهنیت انسان در خواب است. جهانبینیها و ادیان کتابی و مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و دستگاههای فکری به ظاهر از فریب بیزارند و تلاش می کنند که به همگان نشان بدهند از فریب، مبرا هستند. ما فریبها را نمی توانیم به اشتباهات عقلی، کاهش بدهیم؛ زیرا فریب از قوای بسیار ژرف و پوشیده و تاریک، ولی آشنای در مغز و روان خود و در اجتماع و تاریخ، سرچشمه می گیرند. فریب، يك پدیده ی انسانی است.

فلسفه ی ایرانی بر این شالوده استوار است که حقیقت را باید به رغم فریفته شدن جست. جست - و - جوی حقیقت، موضوع کلیدی ی هفتخان پهلوانان آزماینده می باشد. آنها باید نشان بدهند که از هیچ فریبی نمی ترسند و به کنشها و نیروهای گوهری ی خود یقین دارند. انسان جوینده می داند که حقیقت را نباید در معرفتهای جاوید یا اصول و ایده های اخلاقی جست؛ بلکه در روند گذشتن از مرزهای ذهنیت خویش است که می توان از دام فریبه، رهایی یافت. این جنبشی است که پایانی ندارد.

در مسئله ی فریب و رویدادهای مبهم در اجتماع، «جمالی» استدلال می کند که هر جوینده ای از راه بزرگی جویی می تواند با تاریکی ی خطر آفرین پدیده ها رویارو شود؛ زیرا از نظر او، بزرگی بیان ژرفاست. انسان معیار آفرین، انسانیت است که بزرگی اش با ژرفایش پیوند دارد. کسی که خود را در تاریکی ی ژرفا می یابد، هموست که خود را در بزرگی نیز می یابد. ژرفا و بزرگی با هم همخوان و هم اندازه هستند. انسان ژرف اندیشی که بزرگی ی اجتماعی و سیاسی و تاریخی دارد، انسان معیار آفرین است. انسان زیبا است. انسانی است که از او می توان همخوانی ی رفتار و اندیشه و احساس آموخت. انسان زیبا، معیار رفتار دیگران است.

فریب با عمق انسان، با هر چیزی سر - و - کار دارد که اندازه ناپذیر است. از این نظر، باید به تاریکیهای درون اجتماع برویم؛ زیرا حقیقت در تاریکی ی عقاید و افکار و دیدگاههای انسانهاست که پنهان می باشد و با فریب همپاست. به همین دلیل، فریب و حقیقت، هر دو، در حال گریزند و در روشنایی نمی مانند. به آنها می توان فقط يك لحظه، نوری افکند؛ اما نمی توان آنها را صاحب یا مشخص و ثابت و متمین کرد و چون روشنائیا اغلب به سطح افکنده می شوند، روشنگران، کمتر به عمق مردم دسترسی دارند و در نتیجه، روشنگری ی تحصیل کردگان با شکست رویارو می شود.

ب - خویشازمایی و فریب

خویشازمایی بر شالوده ی قداست زندگی به نام برترین گوهر، قرار دارد. در روند خویشازمایی، پذیرفتن دردها و سختیا با خواست و رغبت انسان برای پرورش و شکوفایی ذهنیت و روان خود، همپا است. در سرشت هر انسان نیرومند، نیروهای تازه به تازه می رویند و می جوشند و می افزاینند. درونفزایی و درونجوشی ی نیروها به مدیریت بر آکندگی و انباشتگی ی روان می افزاید و طبعا سبب تیرگی ی روان می گردند. در چنین حالتی، انسان نیرومند به هدفی یا عملی یا فکری یا شور و حالی یا برانگیختگی نیاز دارد تا بتواند به کمک آن از تیرگی نجات یابد. تیرگی ی روان انسان به کردارها و افکار و احساس رعد و برق گونه، نیاز دارند تا زدوده شوند.

انسان نیرومند در حالت تمرکی ی روان، اندازه و چگونگی ی نیروهای تازه رسته ی خود را نمی شناسد. در اصل، خود را دیگر نمی شناسد. خودی که دیروز روشن بود، امروز برای او تاریک گردیده است. فکری که دیروز برای او واضح بود، امروز برای او مبهم شده است. او دنبال خطراتی می گردد که نیروهای فوق العاده لازم دارند تا نیروهای خود را بشناسد که در هم فشرده و تاریک و انفجاری شده اند. او گمانی تاریک از سرشاری ی نیروهایش دارد و با گستاخی برای رویارو شدن با خطرات می خواهد نیروهایش را بیازماید و اندازه ی آنها را دریابد. او با شادی به پیشواز خطرناکها و وظایف فوق العاده می شتابد؛ زیرا می خواهد در آزمایشها، اندازه ی خود را دریابد تا بتواند گوهر خود را روشن و پدیدار کند. زندگی برای او سلسله ای از خویشازمانیهای تازه به تازه است. او تصادفات را دوست می دارد و نیز اتفاقات نامنتظره و ناگهانی را؛ زیرا اینها انباشته از تاریکی هستند. خود را آزمودن، چیزی جز کشف تاریکیهای درون خود در برخورد با تاریکی ی تصادفات و ناگهانیا و نابهنگامها نیست.

از دیدگاه «جمالی»، زندگی برای پهلوان، موقمی معنا دارد که سرشار از شکفتی باشد. زندگی در فرهنگ ایرانی، «شکفت انگیز»، زیستن است. پهلوان، انسان کردار است و یقین دارد که با عمل خود به هر چیزی که می خواهد، می تواند برسد. او آسایش را ایده آل خود نمی داند و خوشی را در کوشش و چالش و تلاش می داند. جهان را با کوشش می توان بهشت کرد و با تلاش خردمندانه می توان درد را از جهان زدود.

پهلوان، یقین دارد که با عملش می تواند در کیهان و تاریخ و اجتماع موثر باشد. به همین سبب، پهلوان، درد را می پذیرد و به پیشواز درد می شتابد؛ زیرا با پذیرش درد است که می تواند از راه رویارویی با آسیب زندگان به زندگی، به خود آید و پهلوان شود. او به نام یک فرد از درد نمی گریزد. او از درد نمی هراسد و با استواری در برابر آن می ایستد و می تواند تا مرز مرگ، آن را تحمل کند. در ایستادگی و پیکار با درد آفرینان (گزند زندگان به جان و زندگی) است که زندگی ی او معنا و هدف می یابد. وقتی دردها به اوج می رسند، زندگی ی او به آخرین درجه ی فوران و جوشندگی می رسد. اوج جوش نیروهای پهلوانی ی او در امر نیروی انگیزاننده ی درد است.

رویارو شدن و ایستادگی در برابر فریب و شکیبایی در رنجهای فریب خوردگی و تلاش برای رها سازی ی خود از دام، راه خود شدن و به خود آمدن است. کشف فریب و پیروزی بر فریب است که خوشبودی می آفریند. از فریب نباید ترسید و نباید گریخت؛ بلکه باید به پیشواز آن رفت تا خویشتن را آزمود. زندگانی ی پهلوانی، شناختن سراسر زندگی به شکل زنجیره ای از تصادفات و احساس آرامش در برخورد با آنهاست. پدیده ی بازی، حضور وجودی و روانی و فکری و عاطفی در برخورد با تصادفات می باشد. تصادفات و رویدادها نیز از هنگام، انباشته اند و هر هنگامی، فردیت خاص خود را دارد که واکنش در برابر آن نباید به تأخیر افتد.

بر شالوده‌ی تفکرات «جمالی» در فرهنگ ایرانی، زندگی، آرام بودن در برابر هر گونه نا آرامی است. آنچه برای ما معین نیست؛ یعنی ناشناختنی و پیش بینی ناپذیر است، ما را بیش از هر چیزی دیگر، نا آرام می‌کند. بزرگی، نگاهداشتن آرامش گوهری می‌باشد در برابر آنچه معین ناپذیر و پیش بینی ناپذیر است. آرامش در برابر رویدادهای نامنتظره و ناگهانی و داشتن یقین به استعدادهای تواناییهای خود، شاخص بزرگی است. به همین دلیل، برای کشف حقیقت، هیچ راهی بر راه دیگر امتیاز ندارد. تحصیل کرده، هیچ امتیازی بر انسان عامی ندارد.

برای کشف حقیقت، فرقی نمی‌کند که از راه مستقیم به او برسیم یا از راه کو و مو و پیچ و خم دار. راه مستقیم فقط از دید راحت طلب ما، مطلوب تر است. برای شناخت هر پدیده‌ای و رویدادی و انسانی باید از عقاید و افکار و جهانبینیها و فلسفه‌های متضاد در باره‌ی آن پدیده و رویداد و انسان بهره گرفت و همه را محترم و با ارزش شمرد. برای کشف حقیقت به سیر کردن در همه‌ی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان، نیاز داریم.

هر واقعیتی، غنی تر از همه‌ی تئوریه‌ها و تأویلات و فلسفه‌هاست که ما برای درک و شناخت آن فراهم آورده‌ایم. از مبانی و اصول مذاهب و ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها باید باز به تجربه‌ی مستقیم و زنده‌ی واقعیت بازگشت و لبریزی‌ی حقیقت را در واقعیت، تجربه کرد. تئوریه‌ها و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و مکاتب فلسفی از درک تمامیت یک واقعیت ناچیز فرو می‌مانند و فقط تجربه‌ای مبهم از حقیقت هستند. دُرُست همین گونا گونی‌ی حقیقت در هر تجربه است که مُسبب جُست - و - جو می‌شود.

تاریخ فکر و تاریخ تحولات روانی انسان، تجربه‌ی حقیقت در غنایش هست. همینطور وجود احزاب سیاسی‌ی گوناگون در اجتماع یا مذاهب و عقاید مختلف در اجتماع، طیف تجربیات حقیقت را نشان می‌دهند. حقیقت را می‌توان تنها با درک تجربیات همه‌ی احزاب و مذاهب و ادیان و مکاتب فلسفی در کنار هم شناخت؛ نه در اصول و فروع یک دین یا فلسفه‌ی آلتی یا ایدئولوژی‌ی بخصوص.

جُست - و - جو، پی جویی چیزست که هنوز نایافته، آن را در لحظه‌ای دیگر کم می‌کنیم. حقیقت، تجربه‌ایست که در هر آنی پیدا می‌شود و سپس کم می‌شود. برترین هنرها، زاده از نیروی سرشار جوانی است که جوینده با یقین به نیروی زاینده‌ی فردی از هیچ آزمایشی نمی‌هراسد و آرمانهای بزرگ انسانی را با وجود شکست و ناکامی از سر می‌آزماید. در همین گستره است که رسالت پهلوان، دفاع از جان و زندگیست؛ نه جهاد برای جهانبینی و عقیده و دین کتابی و مکت و طبقه. همچنین نه جهانگیری و قدرت طلبی.

در فرهنگ ایرانی، زندگی، آمیزش حقیقت و فریب است. چنین سر-اندیشه‌ای از تار - و - بود فرهنگ ایرانی، برخاسته است؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، فریب و حقیقت، معرفت و اشتباه، یک بافته‌ی زنده اند و طبعاً نمی‌توان یک مشت حقیقت ناب را برشمرد و از آن یک آموزه و دستکاه جداگانه ساخت



یا نمی توان يك مشت فریب ناب را برشمرد و راه نیفتادن در دامهای فریب را به مردم آموزاند. تئوریهایی که با يك خير یا يك شر، آغاز می شوند، همه ناقصند و فریبند. تجربه های بشری هیچگاه با يك اشتباه یا فریب محض، آغاز نمی شوند.

پ) - آزمایشگری و پرورش استعدادها و هنرهای خویش

فلسفه ی آزمایش و فریب (در تاریکی جستن) بر این اندیشه، استوار است که هر فرد یا ملتی، وجودیست با استعداد برای آنچه می تواند باشد. زندگی ی فردی و اجتماعی برای پروردن استعداد فردی و استعداد ملی است تا مکت بکوشد در آنچه که می تواند بشود، کرد - و کار های اجتماعی اش را برنامه ریزی کند و انسان نماند که هست. از این نظر، سیاست با گوهر مستعد مکت یا استعدادهای نهفته ی مکت و شکوفایشان در آینده و همچنین با امکانات پیدایش مکت، پیوند دارد که پنهان از دید می باشند؛ نه فقط با واقعیت روزمره ی مکت یا با مکت آنطور که هست.

آزمایش و فریب که انسان و مکت با سراسر زندگی با آن روبروست، ابعاد بسیار دامنه داری پیدا می کنند. شناختن و کشف استعدادها و امکانات نهفته به مصادقات و ماجراها و آزمایشهای ناگهانی، نیاز دارند. تاریخ هر ملتی را از این دیدگاه باید پژوهید؛ نه آنکه قوانین و قواعد ثابت تفکر یا احساس مکت را کشف کرد و آنها را به يك واقعیت کاست. هر انسانی و ملتی، دو دامنه ی وجودی دارند که باید در نظر گرفته شوند: آنچه هست و آنچه می تواند بشود.

استعدادهای پنهانی و مجهول و نامنتظره را به شکوفایی رسانیدن، نیازهای برتر هر فرد یا ملتی هستند که بر اساس آن، آنچه هست و بوده است، دیگر نمی خواهد همانسان بماند. بر آوردن نیازهایی که مربوط به آنچه هست، ضرورت حتمی می باشد که با اصطلاحاتی از قبیل خود پرستی یا ساقه ی حفظ خود (سیانت نفس) بیان می شوند؛ ولی این دو گونه نیاز با هم در تنش قرار می گیرند.

نگاهداشتن انسان و مکت آنطور که هست با شکوفا ساختن گوهر ناپیدا و امکانات نامعلوم او در تنش و کشمکش قرار دارد؛ زیرا در گستره ی یکم، همه چیز روشن است و در گستره ی دوم، آینده ای مجهول و تاریک، پیش روی مکت است. یکی، نگاهداشتن چیز شناخته شده است. دیگری، ماجراجویی کشف خود است که ناشناخته و تاریکست.

جستن و یافتن خودی که هنوز نیامده و نا آشنا با ماست (= چهره ی پنهانی)، شالوده ی خویشباشی ی مکت است. البته خود آشکار با پدیدار شدن خود پنهانی باید تغییر بیابد و کرانه های آن، محدود شود؛ یعنی خود پنهانی باید با خود آشکار (= شناخته شده) گلاویز شود. به همین دلیل، مسئله ی خویشباشی، تنش و کشمکش دو خود و دو دسته از نیازهای متضاد انسانها با هم هستند که پهلوئان ماجرا جو را به مبارزه می طلبند.



در امتداد همین مبحث، «جمالی» اذعان می‌دارد که دسته‌ای از نیازها برای پرهیز از خطر و فقط حفظ وضعیت موجود و کوشیدن در تصحیح آنهاست. ما خودی یگانه نداریم؛ بلکه دو خود با نیازهای متضاد داریم و آمیزش و تنش این دو خود، گوهر پویای ما را متعین می‌کنند و چنین گوهری پُر از درد است؛ زیرا با مصادقات یگانه و نامنتظره و ناگهانی روبرو می‌شود. به همین سبب، انسان نباید از فریبها بگریزد؛ بلکه ناگزیر است که با آنها روبرو شود و در فریب خوردن، رنج ببرد و تاب دردها را بیاورد و تلاش کند که خود را از فریب خوردگیها برهاند. چنین کوششی، روند کشف گوهر خود و حقیقت است. هفتخان، تجسم ایده‌ی آزمون و فریب است. معرفت حقیقت با گذشتن از درون فریبها ممکن می‌گردد؛ نه در گریز از فریب یا در فاصله گرفتن از فریب.

انسان در کشف حقیقت، در رابطه‌ی تنشی و آمیزشی یا پادی با عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی قرار می‌گیرد و غایت جهان و زندگی برای پهلوان، آن است که اضداد را به هم پیوند دهد و آنها را آفریننده کند. برای او در هر چیزی، در هر عملی، دو نیروی متضاد هست که انسان با پیوند دادنشان می‌تواند آنها را بارور کند. از این نظر، پیکار، هم، کار آمیزنده هم، کارگذار و پادوند می‌باشد؛ زیرا برای آفرینندگی، متمم ضروری‌ی یکدیگر هستند و یکی بی دیگری، ناقص و ناقص است. دریافتن و فهمیدن هر ایده‌ی آلی و آرمانی و ارزشی در فرهنگ ایرانی، بر زمینه‌ی جفت بودن نیروها و احساس و افکار، ممکن می‌شود.

(۱۶) - رامیاری و « هنگام - شناخت »

در تاریخ هشتاد سال گذشته ی ایران در نظر بسیاری از محصیل کردگان و نخبگان ایرانی، سیاست با دروغ و سالوسی و بند - و - بستهای جمعی و نیز توجیه و شارلاتان بازی، هم معنی و همتراز قلمداد می شود. اما ایرانی از همان سپیده دم فرهنگ خود، شالوده ی سیاست را مهرورزی در تمام ابعاد مصور شدنی و رسالت خویش را آشتی دادن بین ملل متخاصم می داند. اینکه مفهوم سیاست در جامعه ی ما، چنین آلوده و منفور است، بیش از هر چیز به کرد - و - کار رفتاری و گفتاری و نگرش کسانی باز می گردد که در تاریخ ایران در هیچ زمینه ای، شایستگی و ارج نداشته اند؛ ولی از راه قدرتورزی ی ستمگرانه به مقامهای حکومتی و دولتی و وزارتی رسیده اند.

« جمالی » برای نخستین بار، تلاش کرده است که مفهوم سیاست را از نو به برداشتی پیوند بزند که مردم ایران از آن دارند تا شیوه های کارکردی ی آن را برای سازمانها و احزاب و ارگانها، آشکار و برجسته کند. وی استدلال می کند که اصطلاح فرهنگ سیاسی، ویوگفتاره ایست مرگب از دو واقعیت متضاد؛ یعنی سیاست را با فرهنگ، سر - و - کاری نیست و فرهنگ هم نمی تواند سیاسی باشد.

سیاست، جنبشی است به سوی متضاد سازی. پدیده ای سیاسی می شود که به دو بدیل متضاد، تقسیم بشود. در حالیکه فرهنگ، جنبشی است به سوی نفی تضاد؛ زیرا در تضاد، نوعی، بدویت، پنهان است. کسی که جامعه را در دو صف متضاد می آراید، جامعه را سیاسی می بیند؛ ولی کسی که جامعه را در یک طیف، تقسیم می کند، جامعه را فرهنگی می بیند. دموکراسی بر شالوده ی سر - اندیشه ی « فر »، می کوشد تناقض میان فرهنگ و سیاست را از میان بردارد و آنها را به هم پیونداند. عبور از سیاست دو قطبی به سیاست طیفی و ارزشمدار و کثرمند، به یک انقلاب فکری و روانی و عاطفی نیاز دارد.

فکر سیاسی بایستی به این پرسش، پاسخ دهد که کدام فرم از سامانبندی حکومتی را باید پدید آوریم که حتا اگر نالایق ترین افراد را نیز یا به اشتباه یا به علل دیگر برای مقامات بالا انتخاب کردیم، نظام بتواند آنها را محمل کند و از هم نپاشد و مستحکم باقی بماند. یکی از مهم ترین و کارگذارترین روشها اینست که هر اندیشه ای بایستی در اجتماع، امکان یافتن قدرت و نفوذ داشته باشد تا بتوان سیاست را از شریعت، مستقل کرد. در جامعه ی ما هنوز نمی توان سیاستمدار شد؛ زیرا با سیاست تنها نمی توان به قدرت اجتماعی رسید. جایی که با سیاست بتوان در اجتماع، قدرت یافت، سیاستمدار می تواند حکومت کند.

سیاست در جایی می تواند قدرت پیدا کند که اندیشه در مغز و روان مردم، نفوذ و ریشه بدواند. ولیکن نفوذ متشرعان اسلام باعث شده است که سهم اندیشه ی مردم ما بسیار کم و ناچیز باشد. جایی که فلسفه، قدرت اجتماعی می شود، حکومت، استقلال سیاسی پیدا می کند. سیاست بدون فلسفه، مهبی مایکی

ی قدرت را می نمایاند. در جامعه ای که سیاست، بدون فلسفه باشد، هر مقتدری بایستی یا به آخوندها تمکین کند و از آنها حَقَّائیت و جوهر قدرت خود را گدایی کند یا به قدرتمهای بیگانه.

در فرهنگ ایرانی از نظر جمالی، «سر- اندیشه ی [= ایده] و بیش- برد» و نیرومندی ی انسان بر این پایه است که نهفته ترین بخش هر چیزی را نمی شود پنهان و دور از دسترس و دید دیگران نگاه داشت. بالاخره در تاریخ هر چیزی، آنچه نهفته در درون آنست، پدیدار می شود و از آن چیز، برون می تراود. حقیقت هر چیزی در تاریخ شدنهای او و نیز در تاریخ آنچه که کرده و گفته و اندیشیده شده است، پدیدار می شود.

معرفت تاریخی، معرفتست که پایه ی عمل و اقدام سیاسی را متعین می کند. عمل و اقدام سیاسی به معرفت تاریخی نیاز دارد و شناخت آذرخشی ی هنگام، که هر عملی را در آن واحد به کار بندد و آن را به فردها نیفکند. پاسداری از زندگی و قداست زندگی به نام نخستین و برترین مسئله ی سیاسی و حکومتی می باشد و نقش کلیدی ی همه ی حکومتگران اینست که از جان و زندگی، نگاهداری کنند.

الف - پرسمان [= پرلیماتیک] سیاست در چارچوب مذاهب و عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی

در جوامع باختر زمین، الگوهای اجتماعی - اقتصادی می توانند در دامنه ی سیاست به خود شکل بدهند و تنشها و تضادها و اختلافات خود را با همدیگر، مستقیم تر و رو راستر نشان بدهند و برای کسب منافع خود، مبارزه ی سیاسی بکنند. این الگوها بیشتر شکلهای لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنزرواتیسم (= محافظه کاری) به خود می گیرند؛ اما هیچکدام نمی کوشد به خودش، شکل مذهبی بدهد. ناگفته نماند که کنزرواتیسم (= روش محافظه کارانه) در سیاست، سوای روش سنت گرایانه (= ترادیسیونالیسم) هست و باید آنها را از هم جدا کرد.

در ایران، متشرعان اسلام مدعی هستند که نه تنها دین از سیاست جدا نیست؛ بلکه سیاست بخشی از اسلام است. این دو عبارت با هم تفاوت معنا دارند. اینکه دین و سیاست از هم، منفک نیستند، با ادعای سیاست و حکومت، بخشی از کل دین اسلام است، فرق بسیار زیاد دارد. عبارت اول را (= دین با سیاست، عجین است) می توان پذیرفت، بدون آنکه آزادی ی دینی و عقیدتی را در جامعه از دست داد. تا وقتی که مدعیان هر دین کتابی، حکومت نمی کنند، هیچگونه مانعی برای قبول وابستگی ی سیاست به دین نیست. به طور کلی، جدا بودن دین از سیاست، همانند دعوی ی جدا بودن ایدئولوژی از سیاست، يك حرف پوچ است و هیچ حکومت آزاد و دمکراتی، چنین کاری را نمی خواهد بکند، مگر آنکه اعتقاد به آزادی ی عقیده و دین نداشته باشد.

بر عکس گمان و اشتباه بسیاری از افراد، دین، يك امر انفرادی و درونسو (سوبوكتیو) نیست. دین با جمع، سر - و - کار دارد و يك امر اجتماعیتست. اصلا کلمه ی جامعه، متناظر همین جامع بودن است. معتقدین به يك خدا و دین، جامعه می شوند؛ ولی ادعای اینکه سیاست و حکومت، بخشی از دین است، یا بخشی از يك ایدئولوژیست (با قول اینکه دین یا ایدئولوژی، ادعای حقیقت واحد دارد) این معنا را می دهد که آن دین کتابی یا ایدئولوژی ی واحد باید به طور انحصاری، حکومت کند و سیاست فقط فرع و تابع آن دین یا ایدئولوژیست. به عبارت دیگر، سیاست و حکومت فقط آلت محقق اصول و فروع آن دین یا ایدئولوژی ی واحد محسوب می شود.

بر پایه ی چنین دیدگاهی، سیاستهای حکومتگران بایستی فقط در چارچوب اصول و مبانی ی آن ایدئولوژی یا دین، استوار باشند و معیار همه ی اقدامات و روشهای حکومت به طور انحصاری باشد. به خصوص وقتی که آن دین یا ایدئولوژی، کتابی باشد؛ یعنی در يك یا چند اثر مکتوب، عبارت بندی شده باشد. وقتی پذیرفتیم که يك واقعیت را می توان به طور مختلف، تأویل کرد و هر يك از تأویلهای، رویه ای از واقعیت را می بیند و نشان می دهد، می توانیم ضرورت وابستگی ی ایدئولوژی را با واقعیت سیاسی بپذیریم، بدون اینکه قبول کنیم که سیاست و حکومت، جزوی از دین یا ایدئولوژیست و حکومت فقط آلت اجرا و تنفیذ و ترویج آن دین یا ایدئولوژی به شمار آید.

اصل برای سیاست، همان واقعیت است. معیار عمل و فکر سیاسی، همان واقعیت و تجربه ی واقعیت است و تأویلات مختلف واقعیت در ایدئولوژیها و مذاهب مختلف به درك واقعیت، كمك می کنند؛ اما هیچکدام به تنهایی، جانشین واقعیت نمی شوند و واقعیت را از سنجه بودن نمی اندازد. اصول و مبانی ی هر دین کتابی و ایدئولوژی به سیاست و واقعیت سیاسی باز بسته است؛ اما سیاست و حکومت بخشی از يك ایدئولوژی یا دین کتابی نیست.

با ادعای اینکه سیاست و حکومت، فقط وسیله ی اجرا و محقق اصول و فروع يك دین یا يك ایدئولوژی هستند، در همان گام اول، استقلال سیاست و حکومت، نفی می شود. در چنین صورتی، تفکر مستقل سیاسی و حکومتی اصلا امکان وجود ندارد؛ زیرا دینی یا ایدئولوژیکی می باشد. با این دعوی، آزادی ی سیاسی از بین می رود و واقعیت سیاسی و اجتماعی، معیار اصلی ی تصمیم گیریها و اقدامات قرار نمی گیرد. در حالیکه در سیاست، تجربه ی واقعیت، بر هر ایدئولوژی یا دین کتابی ترجیح داده می شود. بدون اینکه مانع تأثیرگذاری ی دین یا ایدئولوژی در سیاست یا حکومت گردد. هر تأثیری را می توان پذیرفت تا وقتی که واقعیت و تجربه ی مستقیم فردی، تقدم داشته باشد.

وقتی سیاست، نتیجه و ترشح يك ایدئولوژی یا تئولوژی شد، باید روشهای آن نیز تابع مطلق آن تئولوژی یا ایدئولوژی بشود. سیاست نمی تواند هم اسلامی باشد (یعنی اسلام، معیار اصلی ی حکومت باشد) هم آزاد. چنین ادعایی، يك نوع، خود فریبی و دیگر فریبی است. سیاست اسلامی می تواند در جامعه باشد به شرط آنکه ایدئولوژی ی اسلامی، نه حکومت را در انحصار خود بگیرد نه با اصول و مبانی ی دین کتابی اسلام، عینیت داشته باشد.

«جمالی» استدلال می‌کند که ادیان کتابی مسیحیت و اسلام، آخرت و ملکوت روح را اصل برتر دانسته‌اند؛ گرچه اسلام، دنیا را مزرعه‌ی آخرت شمرده است و بیشتر از مسیحیت، این دنیای زمینی را تأیید کرده است؛ ولی اصل برتر همچنان آخرت و دنیای پس از مرگ، باقی مانده است. بدینسان اسلام، علاقه به دنیا و بدن را تحقیر کرده و فرع شمرده است و دُرُست با چنین تفکر است که جامعه‌ی ادیان کتابی آغاز می‌شود؛ زیرا در دوران معاصر، تولید اقتصاد سرمایه‌داری، طبیعتش، گسترش است. اقتصاد سرمایه‌داری بر اساس صنعت و علم می‌باشد و صنعت، پایه‌اش، تجربه و عقل است.

تولید اقتصاد سرمایه‌داری که خود را در آغاز برای مصرف کالاهایش می‌گستراند، در برخورد با کشورهای غیر صنعتی (برای مثال ایران) سوانق انسانی را تحریک می‌کند. سوانق بیدار شده (طبق سنت دینی‌ی اسلامی) احتیاجات انسانی را ایجاب می‌کنند و چون زندگانی‌ی دنیوی تحقیر می‌شود، خواه ناخواه، سوانق که رشته‌های پیوند و اتصال انسان به دنیا هستند، سرکوفته و تحقیر می‌شوند. سوانق و احتیاجات مردم در زیر ضرباهنگ امریه‌ها و منکرات اسلام نمی‌تواند هیچگاه به حسن قدرت فردی یا اجتماعی تبدیل گردد؛ ولی با آمدن کالاهای متنوع از دنیای سرمایه‌داری، این سد، شکسته می‌شود و سوانق نیمه‌خفته و در خود خزیده، بیدار می‌گردند و ناگهان به منفعت جویی، استحاله می‌یابند. از این مرحله به بعد، سوانق بیدار شده، تحقیر نمی‌گردند؛ بلکه به نام منفعت جویی، تأیید می‌گردند و کسب منفعت و دفاع از منفعتهای خود، سبب پیدایش قدرت فردی و اجتماعی‌ی تازه می‌گردد.

بدینسان کالا با خود، روند دنیوی شدن را می‌آورد و دین نمی‌تواند نقش گذشته‌اش را در جامعه، ایفا کند و برای پاسخ به سوانقی که دنیوی شده‌اند و از پیوند خویش با دنیا لذت می‌برند و تأیید خود را در می‌یابند، باید رنگ عوض کند. به همین دلیل، دین، مجبور می‌شود که خود را تغییر بدهد تا نقش دیگری به عهده بگیرد و پاسخگوی سوانق بیدار شده بشود. چنانکه گفته شد کالای سرمایه‌داری، تبلور رویدادهای عقلی است و رویداد عقلی، دو شکل مختلف دارد. از یک طرف، تبلور علم و صنعت است و از طرفی دیگر، تبلور کار سازمان داده شده در سازمانهای اجتماعی و سیاسی است. خواه ناخواه، مصرف، سبب عقلی‌سازی رویدادهای زندگی فردی می‌گردد و روند حرکت جامعه به سوی سازمانیابی اجتماعی و سیاسی آن سوانق و منفعت جوییها می‌چرخد.

سرمایه‌داری با خود، نتایج مثبت نیز می‌آورد و نباید از دید یک ایدئولوژی‌ی خاصی، آن را منفور و پلید قلمداد کرد. ورود کالا، سبب رشد و نیرو یافتن جنبشهای اجتماعی می‌شود: ۱- دنیوی شدن انسان ۲- عقلی‌سازی‌ی مسائل زندگی؛ یعنی عقل و تجربه‌ی انسانی، معیار نخستین و برتر برای رویا رویی با همه‌ی مسائل فردی و اجتماعی می‌گردد ۳- روند بیداری سوانق به سوی تشکیل منافع مشخص در صریفهای عقلی، عبارت بندی می‌شوند و کسب منفعتهای سازمانهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی شکل می‌گیرند.

خواه ناخواه هر منفعتی که انسان می جوید، اگر بتواند خود را با معیار عقل، بیان و توجیه کند، در جامعه، موثر واقع می شود و بدین سان، کم کم با جلب کسانی که همان منفعت را دنبال می کنند، قدرتی اجتماعی تأسیس می گردد. با تکرش به این که انسان، سوانق و منفعتهای مختلف دارد با عقلی سازی و توجیهات عقلی، در روان هر انسانی، چند لایگی (شکاف یا از خود بیگانگی) پدید می آید و تنشهای شدید روانی ایجاد می گردد و بدین وسیله، آنچه در اعتقادات دینی، قناعت (= رضا به قضا) و طمأنینه و سکون بود، یک جا، محو می گردد و انسانی ناراضی و ناراحت و نا آرام و غیر قانع و فزونخواه جای آن را می گیرد که خواستش با وضع موجود، انطباق ندارد.

سوانق درونی ی فردی، سبب ایجاد قدرتهای مختلف اجتماعی می شود که با سوانق و قوای در هم پیچیده و پُر تنش درونی، متناظر هستند. سوانقی که عبارت بندی ی عقلی یافته اند و توجیه و اعتبار عقلی پیدا کرده اند در هزاران انجمن و اتحادیه و حزب و گروه و صنف و طبقه و لایه (چه ورزشی، چه فرهنگی، چه جنسی، چه حقوقی و سیاسی و مذهبی و اقتصادی و هنری) به خود، شکل می گیرند و باعث تشکیل قدرتهای گوناگون و متضاد اجتماعی می گردند. قدرتهای کثرتمند و مختلف و متضاد اجتماعی به میدانی احتیاج دارند که تنشهای میان خود را بروز دهند و بر اساس تنشها، به تفاهات و توافقها و قراردادهایی بر پایه ی تضمین آزادی ی همدیگر برای حل و فصل مسائل مشترک خود برسند. چنان میدانی، نامش سیاست است.

دین کتابی، چون بر پایه ی حقیقت واحد استوار است و مومن به دین از داشتن حقیقت واحد، حسن امتیاز دارد و معمولاً حسن امتیاز دینی می کوشد که شکلهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به خود بگیرد و به طرز رسمی یا غیر رسمی، ایجاد امتیازات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای همعقیدگان خود بکند، اصل مساوی ی حقوق را یا در تئوری یا در عمل، نادیده می گیرد و نمی پذیرد. حسن امتیازی که با داشتن حقیقت واحد همراه است، سبب می شود که تنش با عقاید و افکار و ادیان دیگر، بلافاصله شکل جهاد به خود بگیرد. چنانکه در مسیحیت با همه ی تأییدی که بر اصل محبت گذاشته است، حسن امتیاز، محبت را در برخورد با اختلافات مذهبی ی درونی و برخورد با عقاید و ادیان و تکرشهای دیگر، بی اثر و بی ارزش کرد و چه بسیار جنگهای دینی و مذهبی که بر پایه ی همین حسن امتیاز افروخته نشد.

قدرت طلبان شریعتمدار می کوشند که با برداشت شریعت مآبانه از حکومت، انسانهای دیگر را به نامهای دُمرمد و کافر و منافق و مُشرك، یا از درون جامعه، طرد و تبعید و نابود کنند یا در درون جامعه به نام انسان درجه دوم با حقوقی کمتر از معتقدین، وجود آنها را محتمل کنند و حق هر گونه شرکت در حکومت را از آنها سلب کنند. اگر تنشهای میان قدرتهای اجتماعی شکل مذهبی یا دینی به خود بگیرند دشمنی شان سیاسی نخواهد بود؛ بلکه به یک جنگ مذهبی یا دینی تبدیل خواهد شد.

«جمالی» می‌اندیشد که در جامعه‌هایی که بتدریج شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به آنها رخنه کرده است، سوانق انسانی، امکان شکوفایی دارند تا خود را در شکل‌های عقلی (عبارت بندی‌های عقلی) نمودار کنند؛ ولی در جوامع در حال توسعه هنوز زبان و اصطلاحات و امکان‌های تفاهم، شکل مذهبی دارند. هنوز معیار عقل و عبارت بندی آن منافع به شکل عقلی، نه همگانفهم است نه مردم را آن طور که باید بر می‌انگیزاند؛ یعنی عقل هنوز، برترین اعتبار و حیثیت اجتماعی را ندارد. به همین سبب نیز سوانق و منفعت جویبها برای شکل‌گیری اجتماعی خود، عبارات نیمه عقلی و نیمه مذهبی به خود می‌گیرند و می‌کوشند تا آنجا که ممکن است به خود اعتبار و حیثیت دینی و مذهبی بدهند. البته نباید پنداشت این عمل، یک نوع، ریاکاری و فریب است؛ بلکه هنوز توجیبات عقلی و آنچه عقلی شده، مثل توجیبات اقتصادی یا جامعه‌شناختی یا روانشناسی یا حقوقی، آن تأثیر اجتماعی را در مردم ندارد که آنها را به شکل قدرتها و سازمان‌های اجتماعی در بیاورد؛ زیرا معیار عقلی هنوز در چنین جامعه‌ای برترین ارزش نیست.

هنوز نزد مردم، نص و نقل و سنت و فتوا، بالاترین ارزش و اعتبار را دارد. پس سوانق و منفعت جویبهای دنیوی، با کیفیت و کمیت تازه‌شان می‌کوشند که عبارات مذهبی - دینی به خود بدهند و برای اعتبار بخشیدن و موثر ساختن خود، از «آیات قرآن یا از احادیث و سیره‌ی انبیا» استفاده برند. بحث کلیدی این است که اول باید در جامعه، سوانق و منفعت جویبهای افراد و گروهها به خود، عبارتهای عقلی بدهند و میزان عقل، آنقدر ارزش داشته باشد که عبارت بندی و توجیه عقلی منافع، بیشترین تأثیر و نفوذ را در مردم بکند. در چنین وضعیتی است که هیچ حزب یا گروه یا انجمنی نمی‌کوشد از پوشش و اصطلاحات مذهبی و دینی استفاده ببرد؛ زیرا همان توجیبات عقلی (اقتصادی، حقوقی، روانشناسی) بسنده می‌کنند و به بسیج ساختن اصطلاحات مذهبی احتیاجی ندارند یا اینکه اگر هم به کار ببرد، کسی اعتنا نخواهد کرد؛ زیرا از این پس، مردم تا با تجربیات خودشان حقیقتی را درک نکنند به آن اعتنایی نمی‌کنند.

البته در جامعه‌ای مانند ایران که هنوز در حال تکاپو است، این توجیه دو گانه موجود هست؛ ولی وقتی میدان سیاست، برای تنش قدرتها و مبارزه‌ی میان آنها بسته شد، سوانق و منفعت جویبها، متوجه‌ی دامنه‌ای می‌شوند که حکومت، واهمه دارد به آن نزدیک شود یا به آن تجاوز کند. آنگاه هست که همه‌ی منفعت جویبها و سوانق به خود شکل مذهبی می‌دهند.

لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنزرواتیسم و آنارشیسم که بیان روندهای مختلف منفعت جویبها و سوانق هستند به جای نمود سیاسی، به جای آنکه عبارات و توجیبات سیاسی و عقلی به خود بگیرند، عبارات و اصطلاحات مذهبی به خود گرفتند. این چنین بود که همه‌ی روندهای اجتماعی در ایران، تفسیرات مختلفی از «شیعه‌ی دوازده امامی» شدند و تا زمانی که میدان مستقل سیاسی گشوده نشود و معیار خالص عقلی، اوج ارزش اجتماعی‌ی خود را پیدا نکنند، وضعیت به همین روال باقی خواهد ماند. بدین علت است که رواج تفکر فلسفی، اهمیت فوق‌العاده دارد؛ زیرا ارزش عقل را در جامعه بالا می‌برد.

مکاتبی که در سی سال اخیر در چارچوب دین کتابی سلام به وجود آمدند (= مثل بازرگان و شریعی و بنی صدر و طالقانی و خمینی و مطهری و رجوی و امثالهم) همه، تجسم آن منفعت جویها و روندهای مختلف اجتماعی بودند.

ناگفته نماند که لیبرالیسم یا سوسیالیسم یا کنزرواتیسم، مکاتب یا ایدئولوژیهای ثابتی نیستند؛ بلکه هر کدام در عرض این دوست سال، شکلهای و تئوریهای مختلف به خود گرفته اند. ما یک سوسیالیسم نداریم؛ بلکه تئوریا و ایدئولوژیهای فراوان سوسیالیسم داریم. همینطور لیبرالیسم یک عبارت بندی ی منافع فردی و اجتماعیت؛ نه یک تئوری یا ایدئولوژی ی ثابت و مشخص و خاص.

شنیده و خوانده می شود که برخی از تحصیل کردگان ما از سوسیالیسم یا لیبرالیسم یا کنزرواتیسم ایراد می گیرند. آنها از یک نوع تئوری ی لیبرالیسم انتقاد می کنند و آن را کل جنبش لیبرالیسم می پندارند یا انتقاد به دور یک تئوری یا ایدئولوژی ی سوسیالیسم می چرخد و می انگارند که سوسیالیسم همین است. همه ی اینها، روندهای کلی برای توجیه و عبارت بندی ی منافع و ایده آلهای مشترک اجتماع انسانی هستند و در مقاطع تاریخی و در اجتماعات خاص، به خود شکل تئوری ی خاص می دهند. در هر حال، همین روندهای تغییر و توجیه و شکل گیری ی منافع و سوانق، خود را در تفسیرات مختلفی از قرآن و تشیع دوازده امامی عبارت بندی کردند.

در ایران، همه ی روندها و جنبشهای اجتماعی که با نفوذ کالاهای سرمایه داری آغاز شدند، به جای آنکه مستقیماً جنبشهای سیاسی بشوند، جنبشهای مذهبی از آب در آمدند؛ اما سرشتشان سیاسی بود. به همین دلیل، اسلام به ایدئولوژی تبدیل شد که پدیده ی تازه ای بود. همه ی روندهای دینی و مذهبی، سرشت خود را با کلمه ی اسلام و تشیع راستین مشخص می کردند و در مقابل نظام سلطنتی ی محمد رضا شاه پهلوی، و حامیانش اعتراض و مقاومت می کردند. از اینجا بود که در روند مقاومت و مبارزه قسط وحدت صوری ی خود را درک می کردند؛ نه تنشها و تضادهای مصالحه ناپذیر واقعی ی خود را. «خمینی و بازرگان و بنی صدر و رجوی و طالقانی»، مظاهر و شکل گیری ی روندهای مختلف و متضاد اجتماع ایران بودند که با تفسیر قرآن و برداشتهای رنگارنگ از مبانی ی اسلام، تضادها و تنشهای خود را نادیده می گرفتند.

آن وحدت ظاهری که تحت اسلام و تشیع صورت گرفته بود با عبارات و اصطلاحات مذهبی ی مشترک که میان آنها موجود بود، در اصل، آن منافع و سوانق مختلف و متضاد را بیشتر پوشانید. هیچ یک از آنها، آگاهی از واقعیت خود که بیان قدرتهای مختلف و متضاد اجتماعی هستند، نداشتند. با دست آویز سازی ی اصطلاحات و عبارتها و کتاب مشترک، وحدت یافتند و با یکدیگر همکاری کردند در حالیکه در عمل، دارای ایدئولوژیهای مختلف بودند. از طرفی بی خبر از آن بودند که اختلافات مذهبی با اختلافات سیاسی با هم بسیار فرق دارد.

از نظر مذهبی، کسی که با مذهب من، اختلاف داشته باشد یا مُرمد است یا منافق یا کافر یا مُشرك و من باید به هر که مخالف مذهب من است، اعلان جهاد بدهم و تا دیگری، حقیقت واحد مرا نپذیرد، با او

هیچگونه بحث و توافق و تفاهمی نخواهم داشت. جایی که تفاهم ممکن نیست محمل، کارساز نیست؛ زیرا هر محملی بسیار محدود است و جامعه نمی تواند مناسبات خود را به میدان محمل یکدیگر محدود کند. جامعه به مناسبات مثبت برای ایجاد تفاهم احتیاج دارد. بنابر این ناگهان به جای مبارزات سیاسی، جنگ مذهبی در جامعه ی ایران شروع شد و این جنگ مذهبی هنوز هم ادامه دارد و تا موقمی که روندهای اجتماعی و سوانق و منفعت جویها فقط حق ابراز در اشکال و عبارات مذهبی داشته باشند، ما در جامعه، جنگ مذهبی خواهیم داشت و این روندهای اجتماعی در اثر تأثیر مستقیم تولید سرمایه داری و مصرف، روز به روز شدیدتر خواهد شد و جریان دنیوی شدن، قویتر خواهد گردید و خواه ناخواه برخورد قدرتهای اجتماعی در قالب دینی، فاجعه آمیزتر خواهد شد.

ایران در آغاز به صلح مذهبی نیاز دارد. باید راهی یافت که روندهای اجتماعی که نمودار سوانق و منافع مختلف هستند، عبارات سیاسی و عقلی به خود بدهند تا بدین وسیله میدان مذهب را ترك كنند و گر نه تضادها و اختلافات اجتماعی به تضادها و دشمنیهای مذهبی تبدیل خواهند شد که با شدیدترین نفرتها و خشونتها و عداوتها همراه است. جنگهای مذهبی میان جوامع از قساومندترین و ضد انسانی ترین و وحشی ترین جنگها بوده است و با بیدار شدن این روندها در جامعه و عبارت بندی ی آنها در قالب مذهب، جنگ مذهبی به سراسر اجتماع کشیده می شود.

تضادهای مذهبی را هیچگاه نمی شود حل کرد و جنگ مذهبی در هر شکلش صدمه شدید به موجودیت اجتماع و اقتصاد و رشد فرهنگی و صنعت و علم می زند و بالاخره در مرحله ی آخر، مردم را از مذهب و دین، بیزار می کند یا دست کم از ارجحکاری ی به دین می کاهد. چنین واکنشهایی حتا علیه منافع مشرعان دین کتابی است.

ب) - جامعه ی تنش زا و مسئولیت پذیری ی کشورداران

جامعه ای که به حاکمیت بر خود، نیاز پیدا می کند، جامعه ایست که در می یابد بدون کاربرد نیروی همه ی افراد و شخصیتهای توانای خود به حل مسائل جامعه، قادر نیست. اگر يك جامعه، مسائل مشخص و ثابتی می داشت، ممکن بود که حل مسائل را بتوان به يك نفر یا يك گروه سپرد؛ ولی با آمدن نخستین رایحه ی آزادی ی سیاسی و وجدانی به هر اجتماعی، چنین آرزویی در تاریخ، پایان می پذیرد؛ زیرا هر چه میل به آزادی بیشتر ریشه بدواند یا هر چه التهاب برای آزادی در اجتماع بیافزاید، مسائل، بیشتر و پیچیده تر خواهند شد و ثابت نخواهند ماند.

جامعه ای که به دمکراسی نیاز دارد، جامعه ای است مسئله آفرین. گفتگو در باره ی این که جامعه ای لیاقت دمکراسی دارد یا نه، نظر کسانیست که علیه آزادی می جنگند. مسئله این نیست که جامعه

ای لیاقت دمکراسی دارد یا نه؛ بلکه مسئله این است که جامعه، بدون دمکراسی نمی تواند مسائلی را که حادث می آفریند، از طریق دیگری حل کند.

دمکراسی، مناسبات میان انسانهاست که مشتاق آزادی هستند و جایی که خمیر مایه ی آزادی در رگها جنیند، نهال دمکراسی نیز سبز می شود. مردم هر چه از این نیاز، بیشتر آگاه بشوند گرایش به آن، شدیدتر می گردد. چنین اشتیاقی مردم را آرام نمی گذارد. آزادی، آرزو و خواستی است که دم به دم گسترده تر می شود. این دیگر، بحث لیاقت اخلاقی یا لیاقت به معنای استعداد خاص یک ملت نیست. آزادی، ریشه ی انسانی دارد، مخصوص یک ملت برگزیده و استثنایی نیست. هر انسانی، چون آزادی در گهر اوست، استعداد (لیاقت) دمکراسی دارد.

البته دمکراسی می تواند صدها شکل به خود بگیرد که به خصوصیات تاریخی و فرهنگی ی هر ملت باز بسته است. اگر گفته شود که آیا ایرانی استعداد دمکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آمریکا دارد، جای بحث و گفتگو است؛ ولی اینکه ما نتوانیم دمکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آلمان بیافرینیم، دلیل بی لیاقتی ی ما برای دمکراسی به طور کلی نیست. ما نیز باید شکل دمکراسی ی خود را در مبارزاتمان کشف کنیم و آن را بر مبنای مشخصات و حقیقات روحی-روانی ی مردم خود بیافرینیم؛ نه اینکه از این و آن، قرض کنیم.

جامعه ی ما، جامعه ایست مسئله آفرین که به دمکراسی نیاز دارد و فقط در پی ی یافتن شکل خاص دمکراسی ی خود است. در جامعه ای که آزادی در آن رخنه کرده است، مسئله آفریدن، کار روزانه ی افراد و گروههاست. به چنین جامعه ای نمی توان امر داد که دیگر مسئله نیافرینند تا یک تئوری دان سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی بیاید و مسائل ثابت و مشخص و محدود اجتماع را حل کند.

آزادی و مسئله آفرینی از هم انفکاک ناپذیرند؛ ولی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها می خواهند با محقق اصول و روشها و اصول عقیدتی خود، جامعه ی بی مسئله بسازند؛ یعنی جامعه ای که همه ی مسائلش به یک مسئله ختم شود و وقتی که مسئله منتفی شد، دیگر هیچ مسئله ی اساسی باقی نخواهد ماند. در حالیکه جامعه ی مسئله آفرین باید جامعه ی حل کننده ی مسائل نیز باشد تا همه با هم به حل مسائل خود برسند و گر نه حل مسائلی که جامعه ی آزادبخواه و آزادی گرا می آفریند از سوی یک حکومت یا یک رهبر یا یک کادر حزبی یا با کاربست جبری ی مبنایی و اصول یک دین کتابی یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری ی علمی یا با استقرار یک اصل یا با رفع یک عکلت محالست. افراد و گروههای مسئله آفرین هستند که می توانند و حق دارند و باید مسائل را با ابتکار و همکاری و همبستگی، حل و رفع کنند.

جامعه های در حال پیشرفت با مسائل دشوار و پیچیده تری دست به گریبانند. مسائلی را که جامعه های پیشرفته در طول پنج قرن، حل کرده اند، جامعه های در حال توسعه باید در زمان بسیار کوتاه تری حل کنند. از این نظر، به مراتب بیشتر از کشورهای باختر زمین به دمکراسی نیاز دارند. در چنین جامعه

هایی شخصیت‌های کثیر نیرومند لازمست تا نیروهای خود را صرف برخورد با مسائل بکنند. کمبود کلیدی ی این جامعه ها، سرمایه ی مالی یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری ی علمی یا یک حزب طراز نو یا یک رهبر رهایی بخش نیست؛ بلکه کمبود این جامعه ها، زمینه ی رشد شخصیت‌های نیرومند و خویشاندیش است. حل مسئله ی اجتماعی با قدرت شخصیت انسانی گره خورده است. مسئله از انسان شروع می شود و به انسان ختم می گردد. کثرت و دامنه دار شدن مسائل و زایش مسائل تازه، ضرورت کثرت شخصیت‌های مبتکر و خویشاندیش و افزایش دائمی ی آنها را ایجاب می کند.

شخصیت پرستی با رهبر، پیوندی ندارد. جایی که کثرت شخصیت هست، کسی حتا رهبر را نمی پرستد؛ ولی وقتی شخصیتی جز رهبر نبود آن شخصیت، خواه ناخواه، پرستیده می شود. برای نفی شخصیت پرستی نباید نفی شخصیت کرد؛ بلکه باید شخصیت‌های کثیر در جامعه فراهم آورد. جایی که شخصیتها نبود شوند، یک رهبر به وجود می آید. نبود شخصیت‌های فراوانست که پیدایش یک رهبر را ایجاب می کند؛ زیرا نبود شخصیت‌هاست که جامعه را به حالت اضطرار در می آورد. راه چاره، دادن امکان رشد شخصیت در جامعه به افراد است تا از میان مکت، شخصیت‌های نیرومند و متفکر و برجسته پدید آیند. پرورش شخصیت‌های نیرومند و آفریننده و برجسته، دشوارترین مسئله ی هر اجتماعی است.

همه ی جامعه های در حال پیشرفت برای حل این مسئله، گیر افتاده اند و گر نه سرمایه ی مالی و ایدئولوژی و تئوری ی علمی و ماشین های تولیدی را می توانند به راحتی به کشورشان وارد کنند. واردات کالا سهلست. فقط نمی توان شخصیت‌های استوار و نیرومند و برجسته را از هیچ کشوری وارد کرد یا خرید یا از بانکی و سازمانی در جهان وام گرفت.

تا جامعه ای به طور مداوم از گوهر خود، شخصیت‌های نیرومند و کارآ و استوار رشد ندهد و هنرها و استعدادها و افکار آنها را بسیج نکند، نخواهد توانست مسائل خود را حل کند. در جامعه های در حال توسعه، رشد طبیعی ی شخصیت‌های کثیر، سرکوب شده است. اینها باید بتوانند، شخصیت‌های نیرومند و متفکر را بسیج کنند؛ ولی در اکثر این جامعه ها حرکت وارونه ی آن ملاحظه می شود. از یک طرف با تحقیر فردیت و از طرف دیگر با رشد حسادت، مانع پیدایش شخصیت می شوند. کسی که در این جامعه ها قدرت را به چنگ می آورد، شخصیتها را سرکوب و مرور و ریشه کن می کند تا دوام قدرت خود را تأمین نماید.

مکت آزادیخواه، خودش مسئولیت حل مسائل خودش را دارد و روز به روز با مسائلی که از مناسبات خودش پدید می آید به طور آشکار روبرو می شوند و تلخی ی آنها را می چشند و ناراحت و نگران می شوند و در صدد حل کردنشان بر می آیند و راه حلهای متفاوت را می آزمایند تا بالاخره با رشد دادن شخصیت‌های برجسته و پرورش شرافت انسانی ی همه ی افراد، قدرت حل مسائل را پیدا کنند و

مسائل جامعه، هیچگاه روی هم انباشته نمی شوند تا ناگهان، سر به فلک بکشند و هیچکس از پس آنها بر نیاید.

گرفتن قدرت از مردم، چیزی سواى سلب ابتکار برخورد مردم با مسائلشان و تلاش خودشان برای حلّ مسائل اجتماعی نمی باشد. به عهده گرفتن همه ی ابتکارات برای اصلاحات و تجدّد و رفاه و نظم از طرف هر قدرتمندی، چیزی جز سلب قدرت و حاکمیت از ملت نیست. وقتی قدرت از مردم گرفته شد، مردم، دیگر با مسائل خودشان روبرو نمی شوند و مسائل جامعه را به چشم مسائل خودشان نمی نگرند و احساس نمی کنند که مسائل و حلّ آنها به خود آنها مربوط است؛ بلکه از رویا رو شدن با آنها می گیرند؛ زیرا اعتقاد دارند که مسائلشان به رهبر و دارنده ی قدرت یا هیئت مرکزی ی حزب یا حکومت مربوط است. چنین مردمی اعتقاد دارند که مسائل اجتماعی مربوط به کسی است که قدرت دارد.

کسی که قدرت ندارد از تقبل و مسئولیت پذیری برای حلّ هر مسئله ای می گیرد؛ زیرا حلّ مسئله ی اجتماعی به قدرت نیاز دارد. انسان ضعیف از مسئله اش می گیرد. انسان ضعیف، دنبال کسی می رود که او را از مسائش نجات بدهد. قدرت را نمی توان از مسائل جدا کرد. کسی که ضعیف و عاجز است از برخورد با مسائل، نفرت و اکراه دارد و حاضر نیست که مسائل خود را با آغوش باز بپذیرد. به همین دلیل نیز هست که مسائل جامعه در نقطه ای جمع می شود که همه ی قدرت جمع شده است. همه ی ضعیف، مسائل را از سر خود باز می کنند و به آن مرکز قدرت حواله می دهند.

جامعه ی مستضعفین و محرومین و ستمدیدگان به رهبر رهایی بخش احتیاج دارند. هر جا که همه ی قدرتها متمرکز شدند، همه ی مسائل نیز متعلق به او و مایملک او می شوند. هم مسائل از اوست هم حلّ مسائل به او واگذار می شود. اساسا شیوه ی فهم و تأویل مسائل نیز به او واگذارده می شود. گرفتن ابتکار از مردم، قطع تعلق مردم از مسائلشان هست. اگر نیروی ابتکار و حلّ مسائل از مردم سلب شود، جامعه ای پدید می آید که مرتبا تولید مسائل می کند؛ ولی حقّ و توان آن را ندارد که صاحب مسائش باشد؛ زیرا قدرتی که باید با مسائل روبرو شود از او گرفته شده است.

چنین جامعه ای بی هیچ واژه و خیالی، تولید مسائل می کند. بدون آنکه احساس آن را نیز داشته باشد که حلّ مسائل نیز به عهده ی خود او گذاشته خواهد شد. افراد این جامعه می انگارند که مسئول مسائل، کسی است که همه ی قدرت را در دست دارد و بر مردم حکومت می کند؛ ولی دُرست، مسائل حلّ نشده و انباشته شده به دوش اعضای جامعه می افتد که از قبول آنها و برخورد با آنها اکراه دارند. در اینجاست که مسائل رویهم انباشته، ناخواسته به دوش ملت می افتد و ملت در رویا رویی با آنها و حلّ آنها احساس عجز می کند. احساس عجز، آهسته - آهسته به احساس اضطرار تبدیل می گردد. مردم در این مواقع تاریخی به مُنّجی نیاز پیدا می کنند و يك مُنّجی، سرانجام پیدا می شود. در حالت اضطرار اجتماعی، ملت به رهایی از اضطرار نیاز دارد و رهبر، يك رهبر رهایی بخش است.

بحث رهبر و رهبری و ضرورت آن در این جامعه ها، نشان خطر است؛ زیرا مسئله، دیگر برخورد ملت با مسائل و ابتکار برای حل آنها و آزمایشهای لازم برای یافتن راه مقابله با مسائل نیست؛ بلکه ملت می خواهد از اضطرابی که دچارش شده است نجات یابد و به هیچوجه در پی حل کننده ی مسائل خود نمی رود؛ بلکه در پی رهبر است که او را از اضطراب و بحران و عجز وجودیش نجات بدهد.

رهبر نجات بخش با مفهوم عادی ی رهبر در کشورهایی مانند آمریکا و انگلیس و دیگر کشورهای باختر زمین بسیار فرق دارد. مفهوم رهبر در زبان فارسی برای مردم ما با مفهوم *مام و پیر* و *مرشد و مولا و حجت*، مترادف است. وقتی مردم ایران رهبر بخواهند، ضرورت روانیست که در آنها نمودار می گردد. اصطلاح رهبر در ایران در عمق وجدان دینی ی مردم ریشه دوانیده است. با مصاویری که در عاّمه ی مردم از رهبر است، رهبر سیاسی، نیرومند تر و بزرگ تر و صاحب اختیارات بیشتر از آن خواهد شد که قانون اساسی، معین کرده است.

د جمالی، بر این اندیشه است که رابطه ی انسان با يك مسئله ی اجتماعی و روانی با رابطه ی او با يك اضطراب اجتماعی و روانی بسیار فرق دارد. استحاله ی مسائل اجتماعی و روانی به اضطراب اجتماعی و روانی یا بر عکس باید با دقت مطالعه شود. حکومت نباید بگذارد که مسائل روانی و اجتماعی به اضطراب اجتماعی و روانی استحاله یابند. مردمی که با مسائل اجتماعی و روانی روبرو هستند، می توانند بر مسائل خود، چیره شوند؛ ولی وقتی مسائل به اضطراب اجتماعی و روانی استحاله یافتند، نیروی برخورد و توانایی برای حل مسائل و چیره شدن بر مسائل را از دست می دهند. از این نظر، رابطه ی روان انسان با مسائل در سیاست بسیار اهمیت دارد. ما می توانیم از يك مسئله ی اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی برای خود، يك اضطراب اجتماعی بسازیم. همانطور بالعکس، امکان آن هست که اضطرابهای اجتماعی را کم کم به شکل مسائل اجتماعی و سیاسی در آورد.

تا مردم، نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی خود، حالت اضطراب دارند، مسائل، حلّ شدنی نیستند. تقاضای حلّ مسائل، يك امر فرعیست. مردم می خواهند که از اضطراب، نجات پیدا کنند. به همین سبب، رهبر رهایی بخش، هیچگاه نمی گذارد که اجتماع با مسائل روبرو باشد؛ بلکه می کوشد که مسائلی که حالت اضطراب پایدار بمانند؛ زیرا او با پایداری ی بحران و اضطراب است که رهبر رهایی بخش می ماند. بدین ترتیب او همه ی مسائل را با تردستی به اضطراب استحاله می دهد. همانطور که برای ایجاد يك دموکراسی ی آزادیخواهانه باید کوشید که هر اضطرابی، شکل مسئله به خود بگیرد، جامعه نباید در مقابل بحرانا و مزلزله و مصیبتهای شدید، حالت اضطراب پیدا کند؛ بلکه آنها را يك مسئله تلقی کند تا از پس آنها بر آید.

سیاستمداران باید بکوشند که جامعه نسبت به واقعیات اجتماعی هیچگاه حالت اضطراب پیدا نکند تا در خود، نیرو و توان چیرگی ی بر آنها را بیابد. اضطراب، روان انسان را قبضه می کند و قدرت تفکر و امکانات ابتکاری ی حلّ مسائل را از او می گیرد. انقلابها در حالات اضطراب يك ملت پدید می آید و

رهبر رهایی بخش، پاسخگوی این اضطرار است. در این لحظات تاریخی، مکت، قدرت حاکمیت ندارد. مکت مضطرب، بر خودش حاکم نیست و این لحظات بسیار خطرناک هستند. در حالیکه در دموکراسی آزاد یخواهانه، شخصیت‌های متعدّد به طور ذخیره؛ ولی قوّال برای هر گونه مقام سیاسی و اجتماعی وجود دارد. هر مقامی میدان رقابت شخصیت‌هایی است که قدرت و لیاقت خود را برای این مقام به محک می‌زنند. برای هر مقامی، طیفی از شخصیت‌ها برای پذیرش مسئولیت و کار برای مکت وجود دارد؛ یعنی اصل عدم وجود دو امام یا دو حجّت یا دو رهبر در یک زمان برای دموکراسی صادق نیست؛ بلکه اشخاص متعدّدی که لیاقت مقام سیاسی دارند و می‌توانند در کنار هم زندگی کنند و با همدیگر مدارا کنند. دموکراسی بر پایه ی کثرت شخصیت‌ها بنا می‌شود. از این نظر است که هیچ فردی برای حکومت کردن ازلی - ابدی حقّانیت ندارد و هر وقت لازم شد می‌توان او را از مقامش برکنار کرد. در صورتی که با نبود کردن شخصیت‌ها، رهبر، تنها شخصیتی است که به مقام رهبری و حاکمیت، حقّ دارد.

پ) - مسائل جامعه و هنر رامیاری (= سیاست)

مسئله ی سیاست و روش‌های سیاسی ی حکومتگران لایق و دارنده ی فرّ در فرهنگ ایرانی اینست که افراد را برای مهرورزی به زیبایی نهفته در خودشان بیانگیزانند؛ یعنی افراد را بدان سو، ترغیب کنند که زیبایی خود را در خود بجویند تا بتوانند به زیبایی خود، عشق بورزند و نیز بتوانند جهانی از زیبایی، فراز خود بسازند؛ زیرا اجتماع و تاریخ، هنگامی زیبا خواهند شد که انسانها، جوینده ی زیبایی خود بشوند و راه مهرورزی به خود را با کشف زیبایی خود بیابند و از این راه بتوانند در اجتماع و سیاست و حقوق، آفریننده بشوند.

حلّ مسائل اجتماع انسانی فقط با فکر و کردار انسانی ممکن است. تا موقعی که انسان برای حلّ مسائل اجتماعی اش به معجزه و رهبر و نجات دهنده نیاز دارد، خودش با فکر و عمل خودش به یافتن راه حلّ مسائل اجتماعی خود نمی‌پردازد. یکی از مهم ترین علل دشواری مسائل اجتماعی امروز آنست که قرن‌ها روی هم انباشته شده و به امید معجزه نشسته اند. برای آنکه انسان، مسئولیت خود را در باره ی تفکر و عمل خود در یابد، بایستی بداند که کسی جز خودش قادر نیست مسائل اجتماعیش را حلّ کند. حاکمیت ملکی؛ یعنی مکت به تنهایی مسئول و سرچشمه ی حلّ مسائل خود است.

ما در سیاست و اجتماع و اقتصاد با انسان در واقعیتش سر - و - کار داریم و در دنیای سیاست بایستی تردستی و تمیزی و تندی ی شامه یافت تا از میان تبلیغات گوناگون، تا از میان ادعاها و تظاهرات و دروغها و شایعات و نیمه راستها، به حقایق و وقایع پی برد. ما هیچگاه نخواهیم توانست جامعه

ای درست کنیم که همه ی اعضای آن برای خدمت به نوع بشر یا ملت یا طبقه یا برای رضای خدا کار کنند و صبح تا شب در فکر دیگران باشند. اینها، خود فریبی و خیالاتست.

فانتزی بافی و اطمینان کامل به اشخاص متقی و عادل و فداکار در عالم سیاست، مردم را از لحاظ سیاسی، تنبل و سست - نهاد، بار می آورد. برای شناخت و انتخاب انسان، بایستی بیدار بود و بر گستره ی دید و شامه ی خود افزود؛ زیرا می توان در میان زاهدین و متقیان و صادقین، بزرگترین شارلاتانها و مقام طلبان و عاشقان قدرت افسارگسیخته را یافت که حاضرند برای رسیدن به قدرت یا حفظ قدرت خود، خون تمام انسانها را بریزند و می توان در میان متهمان به گناه و پلیدیها، لایق ترین و با شعورترین مردان سیاسی و اجتماعی و دینی را پیدا کرد.

هر انسانی، وجودی متغیر است که تقوایش، همانند خودش، ابدیت و ثبات ندارد. قدرت سیاسی و اجتماعی، همه ی سوانق و امیال و ایده آنها و ارزشها را تغییر جهت و تغییر شکل می دهد.

از نظر دجمالی، «جامعه ی سیاسی، جامعه ای است که از روی قاعده، منافع عمومی را با تصمیم آگاهانه ی همه، مشخص می کند تا برای کسب منافع، اقدامات مشترک کند. جامعه ای که در خود، قدرت تحقق منافع عمومی را دارد، در حال تولد دوباره است. جامعه ی سیاسی، جامعه ای است که سیاست در آن از واقعیات اجتماعی، شروع می شود و معیار نهایی هر گونه تصمیمی که به وسیله ی آن جامعه گرفته می شود، خود واقعیات هستند. بنابر این، معیار نهایی تصمیم گیریهای عمومی در یک جامعه ی سیاسی، نه اصول دین کتابی است نه ایدئولوژی؛ ولی ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب می توانند در گرفتن تصمیماتی موثر باشند که سرشت جامعه ی سیاسی را تشکیل می دهند.

جامعه ی سیاسی، اساس آزادی است. حاکمیت بر خود، بر پایه ی قدرت تصمیم گیری ی انسان قرار دارد و بر آنست که از راه آزادیخواهی، گروهها و سازمانها و احزاب ایدئولوژیک و دینی و عقیدتی سرچشمه ی همبستگیها در جامعه بشوند. بدین ترتیب وجود آزادی در جامعه، تنها معیار حقیقت سازمانها و روشهایست که همبستگی ی جامعه را تأمین می کنند.

همبستگی باید دُرست از سرچشمه ی آزادی ی فردی؛ یعنی مستقیماً از قدرت تصمیم گیری ی فرد - فرد انسانها بجوشد؛ زیرا در اثر اهمیت تصمیم گیری در جامعه ی سیاسی، شخصیت انسان، گرانیکه واقعیات سیاسی است. واقعیت در سیاست بر شالوده ی پیوند دیالکتیکی ی آزادی و همبستگی، شناخته و پدیدار می شود. واقعیت، پیوسته در حال دگرگشت و دگرگونی است و از تلاقی و ترکیب و کشمکش و تنش و استحالته ی دو اصل آزادی و همبستگی در جامعه پدید می آید. مسئله ی آزادی را نمی توان بدون مسئله ی همبستگی، طرح و در باره ی آن بحث کرد و گوهر همبستگی را می توان فقط از راه آزادی شناخت.

«جمالی» در روند اندیشیدن خود در باره ی مقوله ی سیاست از دید فرهنگ ایرانی، استدلال می کند که سیاست، برخورد با واقعیات جدید اجتماع هست. واقعیات اجتماع با واقعیات طبیعی فرق دارند. واقعیت اجتماعی از کشمکش و تنش میان آزادی و همبستگی ترکیب شده و تنش میان عوامل آزادی و عوامل همبستگی را در خود می نماید و می پوشاند. از سوی، گسترش و رشد بیش از حد ابعاد آزادی، همبستگیها را می کاهند و در خطر می اندازند و از سوی دیگر باید کوشید که با تشدید عوامل همبستگی، قدرت پراکندگی و مختل سازنده ی ابعاد آزادی کاسته شود؛ زیرا از يك طرف با تشدید ابعاد همبستگی، کشش به سوی وحدت و هماهنگی ی خالص و همگونگی ی طبقاتی و عقیدتی و ایدئولوژیکی و قومی می افزاید و از سوی دیگر، جامعه را به سوی نفی آزادیها سوق می دهد.

واقعیت اجتماعی، تنشها و کششهای میان این دو نوع بُعد/وحدت و هماهنگی علیه همبستگی و آزادی است / است که از سوی، متمم و از سوی دیگر، متضاد باهمند. هر واقعیت اجتماعی، ترکیب ویژه ای از این دو بُعد است. تا موقعی که تنشهای این ابعاد با کششهای این ابعاد در شرایط خاص اجتماعی با هم تعادل پیدا می کنند، واقعیت اجتماعی، ارزش سیاسی ی خود را از دست می دهد، یا از ارزش سیاسی ی آن کاسته می شود؛ ولی هنگامی که در اثر تغییر شرایط اجتماعی تعادل میان این دو گروه ابعاد آزادی و همبستگی به هم خورد، واقعیت، يك مسئله ی سیاسی می شود.

سیاست، کردارها و تصمیمها و افکار نیست بر اساس واقعیات زنده ی اجتماعی. به همین سبب، سرچشمه ی عمل و فکر سیاسی، واقعیات اجتماعی هستند. برای برخورد روشمند با واقعیات مختلف و متعدد اجتماعی، راهی جز آفریدن تئوریهای مختلف و متعدد سیاسی نیست. گستره ی سیاست باید خود را برای تجربه ی تازه به تازه ی واقعیات، باز و گشوده نگاه دارد تا بتواند تئوریهای مختلف تازه ای برای فهمیدن واقعیات و عمل متناسب با آنها بیابد و با کاربرد تئوریهای تازه، ناظر اصالت تجربه ی واقعیات باشد تا بتواند تئوریهای خود را صحیح کند و محدوده ی صحت آنها را بشناسد؛ نه آنکه واقعیات فقط وسائلی برای اثبات و تأیید حقیقت تئوریها گردند. قبول اصالت واقعیات، یقین به موقت و گذرا بودن تئوریها را با خود می آورد. واقعیات سیاسی، غنی تر و متنوع تر از تئوریهای سیاسی هستند و هیچ تئوری سیاسی نیست که بتواند تمامی ی واقعیات اجتماعی را در بر بگیرد.

واقعیت سیاسی، تغییر می کنند و تابع زمان و مکان و انسانها هستند. واقعیت اندیشی و واقعیت بینی، کردار و اندیشه و قضاوت بر پایه ی واقعیات است؛ نه آنکه محصور به عمل و اندیشه و قضاوت بر طبق واقعیات باشد. معمولاً بسیاری از افراد و گروهها، سیاست را به عمل و اندیشه و قضاوت بر طبق واقعیت در همین لحظه و در همین مکان و در همین فرصت، تقلیل می دهند. در این شیوه ی سیاسی، تفکر و قضاوت و عمل سیاسی، مترادف فرصت طلبی می شود. فرصت طلبی، انطباق دادن خود با واقعیتی است در زمان و مکان اکنون جامعه. انسان آن واقعیت را از سایر واقعیات در جاهای دیگر و در زمانها و گروهها

و انسانهای دیگر مجزا می‌کند تا جزیره‌ای مستقل برای عمل و فکر سیاسی بیابد. به همین دلیل است که هیچگاه مسئولیتی در قبال دیگر واقعیات در خود احساس نمی‌کند.

برای ایجاد مسئولیت، حسن‌نیرومند وابستگی‌ی زمانی و مکانی‌ی انسان به واقعیات با هم ضروری است. من بایستی به طور ملموس و محسوس دریابم که دیروز و امروز و فردای من، به هم، همبسته‌اند تا نسبت به دیروز و امروز و فردا حسن‌مسئولیت پیدا کنم. قدرت و میزان مسئولیت من به مفهوم زمان و مکان و تصویر من از جامعه‌ام باز بسته است. من وقتی برای سایر اقشار و افراد و گروهها و اقلیتها و احزاب و طبقات در خود، مسئولیتی حسن‌نمی‌کنم، رابطه‌ی همبستگی‌ی خود را با آنها بریده‌ام و با چنین گسستگی است که به انهدام آزادی‌ی خود نیز دستور داده و واقعیت را کم کرده‌ام.

عمل سیاسی‌ی من، متمرکز در دامنه‌ی واقعیاتی است که من نسبت به آنها حسن‌مسئولیت می‌کنم و می‌توانم با توایم، مسئولیت پذیرفته شده را بر آورده کنم و دامنه‌ی واقعیات تا آنجایی گسترده‌اند که برای قدرت قضاوت و اعمال و افکار من ملموسند. دامنه‌ی واقعیات انسانی، واقعیاتی هستند که برای آنها نگران می‌شویم. دامنه‌ای که با عمل خود می‌خواهیم به آنها پردازیم و می‌توانیم آنها را تغییر بدهیم. دامنه‌ی واقعیاتی که می‌توانیم آنها را تأویل کنیم. سیاست با چنین دامنه‌ای از واقعیات سر - و - کار دارد. افرادی که در دامنه‌ی واقعیات حضور دارند به قضاوت دائم انگیزخته می‌شوند. من می‌توانم راجع به مسائلی قضاوت کنم که نسبت به آنها مسئول هستم.

ت - سیاست (= رامیاری) و قضاوت

برای درک سیاست می‌باید بین قضاوت‌های اخلاقی و قانونی و سیاسی، تفاوت بسیار گذاشت. بدون در نظر گرفتن چنین تفاوتی، اشتباهات بزرگ و خطرناکی به وجود می‌آید که بسیار آسیب‌رسان هستند. با تممیم قضاوت اخلاقی یا قانونی به سیاست، استقلال تفکر سیاسی از بین می‌رود و سیاست، فرع اخلاق یا قانون و مراجع قضایی می‌شود. در سیاست، بر عکس اخلاق، معیار قضاوت، واقعیت است؛ نه یک معیار ایده‌آلی؛ نه یک قانون یا مجموعه‌ای از قانونها.

در روند مطالعه‌ی سیاسی و قضاوت سیاسی می‌خواهیم بر پایه‌ی هر تجربه‌ای از واقعیات سیاسی، در باره‌ی خط‌مشی آینده‌ی اقدامات سیاسی و تغییر واقعیات تممیم بگیریم. قضاوت سیاسی به آینده و امکانات عمل در حال و آینده بر پایه‌ی واقعیات موجود و واقعیات گذشته باز بسته است. قضاوت سیاسی، تأویلی از واقعیات روز است که ما در تجربیات سیاسی‌ی خود، حاضر داریم و دارای سه مؤلفه می‌باشد که عبارتند از: ۱- قضاوت هنرمندانه ۲- قضاوت تأویلی ۳- قضاوت واقعیت‌گرایانه.

تا جایی که انسانها خود را می نمایند، گشودگی ی روانی دارند و افکار و عقاید و تئوریا و زبانشان، باز و گشوده است. این يك نوع، نیرومندی و بهمنشی ی اجتماعی است که مردم بدون واهمه و ترس، خود را بنمایند بدان گونه که هستند. بود و نمود در لحظه های نیرومندی، رابطه ای مستقیم و درهماقته با هم دارند. دیدنی و تماشایی بودن و گشوده بودن، اصل اعتماد و همبستگی ی اجتماعیست.

چهره هایی از وجود انسان باید در اجتماع، دیدنی باشند تا اعتماد افراد جامعه به یکدیگر پایدار بماند. هر جامعه ای به مقداری سادگی و بی شیله پیله بودن و صداقت و یکرنگی ی افراد نیاز دارد تا جامعه، کارآیی و انسانها همبستگی داشته باشند و نیز مردم بتوانند همدیگر را مستقیما و بلاواسطه ببینند تا به هم اطمینان پیدا کنند. در جامعه ای که این نوع قضاوت در سیاست ممکن نیست و دامنه ی اعمال و افکار و گفتار در دسترس همدیگر برای قضاوت و نظارت قرار ندارد؛ یعنی هر کسی می کوشد بر سر دیگری کلاه بگذارد و او را فریب بدهد، قضاوت اولیه ی سیاسی، محال می گردد و بدینسان جامعه ی سیاسی نمی تواند به وجود بیاید.

از گوهر ناشناخته انسان که بگذریم، نمایشگری آغاز می شود. هر انسانی در کردارها و گفتارها و افکارش، نمایشگری برای دیگران و حتا برای خودش می شود. همه به همدیگر، خود را می نمایانند. در اینجا حتا خود شناسی نیز بدون هنر تأویل خود، ممکن نیست تا چه رسد به قضاوت کردن در باره ی دیگران که به مهارت در فن تأویل، احتیاج دارد.

هر کسی خود و منافع و سوانق خود را در پشت آنچه می نمایانند، در پشت آنچه زیبا و معقول و حقیقت و نیک صفتی است، پنهان می کند. در این عرصه، هیچکس نمی تواند در باره ی واقعیات اجتماعی به طور مستقیم، قضاوت کند. حتا تئوریهای سیاسی و ایدئولوژیا و عبارات و زبان، مولفه ی پنهان ساز دارند. ما در سیستم عقلی یا علمی ی خود، در عبارات جذاب و زیبا و گیرای خود، بسیاری از واقعیات را آگاهانه یا نا آگاهانه می پوشانیم.

ما فقط می توانیم از راه تأویل اعمال و افکار، رفتارها و واکنشهای انسان را از هم بکشاییم و باز کنیم. تئوریا و ایدئولوژیا، تلاشی هستند از يك طرف برای شناختنی کردن خود و از طرف دیگر، مجهول و گمنام سازی ی خود. این دو مولفه به هم باز بسته اند؛ زیرا در هر انسانی، علاقه به نمودار کردن و پوشاندن خود به هم عجین هستند. تا آنجا که انسانها در جامعه نمودار می شوند، قضاوت ما به نام يك ناظر بی غرض، قضاوتی هنرمندانه است؛ ولی جایی که انسان، گاهی می خواهد نقش ایفا کند، باید قضاوت تأویلی را به کار برد.

کسی که نقش، بازی می کند، خود را می پوشاند. به همین سبب، قضاوت سیاسی در اجتماع فقط از راه تأویل، امکانپذیر است؛ زیرا جامعه، جامعه ای باز و گشوده نیست. تئوریا و ایدئولوژیا و زبان نیز، همه در این قسمت ناگشوده و بسته است که باید تأویل بشوند. در این زمینه نمی توان به صحیح یا رد تئوری یا ایدئولوژی قناعت کرد؛ بلکه باید آن را فقط تأویل کرد.

قضاوت سیاسی، یافتن شیوه‌ی عملی است که بتواند واقعیت را در جهت تأمین منافع مصمم گیرنده، تغییر جهت دهد. در اصل، یک روند فعال و تأثیر گذار و تغییر دهنده است. جهتش به سوی عمل تغییر دهنده است. با پیدایش قضاوت سیاسی در جامعه، تغییر ساختار جامعه و اقتصاد و فرهنگ به طور آگاهانه شروع می‌شود. از راه قضاوت سیاسی می‌توان حکومت را بر شالوده‌ی قضاوت و رای سیاسی مردم؛ نه ایدئولوژیها و تئوریه‌ها، پایه‌ریزی کرد.

در سیاست نبایستی بدین شیوه، قضاوت کرد که انسان می‌تواند پیشاپیش تمام واقعیات را از پیش ساخته و پرداخته و آنها را یک کاسه در قالب یک تئوری یا ایدئولوژی یا اصول دین کتابی بریزد؛ بلکه بایستی بر آن بود که با تغییر دادن واقعیتها به بینشی پُر دامنه‌تر چنگک یازیم. قضاوت و قدرت تغییر واقعیت به هم باز بسته‌اند. همانطور که عمل در مقابل واقعیات، به قضاوت احتیاج دارد، قضاوت نیز به عمل؛ یعنی تغییر دادن واقعیات، احتیاج دارد.

ما تا واقعیات را تغییر ندهیم؛ یعنی عمل نکنیم، نمی‌توانیم به بینش و قضاوت سیاسی برسیم و تا قضاوت نکنیم و آگاهبود سیاسی نداشته باشیم، نمی‌توانیم عمل بکنیم. پس عمل و آگاهبود و قضاوت سیاسی با هم فرا می‌بالند و می‌شکوفند. بنابر این، نمی‌توان در آغاز، یک ایدئولوژی یا تئوری‌ی ساخته و پرداخته یافت و با آن برای تغییر واقعیات برنامه‌ریزی کرد. تغییر در جهان، هیچگاه نتایج پیش‌بینی شده (طبق تئوری یا ایدئولوژی) را در همه‌ی وجوهش برآورده نمی‌کند؛ بلکه نتایج ناشناخته و پیش‌بینی نشده به دست می‌دهد. بدین سان ذهن ما باید مهلت داشته باشد تا نتایج را جذب کند و با تجربه‌ی جدید، زمینه‌ی تجربی‌ی گذشته‌اش را تصحیح کند و آنگاه به سراغ قضاوت تازه‌ای از واقعیت برود.

ث - هنر رامیاری (= سیاست)، تجربه‌ی زنده از واقعیات جامعه است

انسان در رای و قضاوت سیاسی‌اش، از علم‌مُرده، متابعت مطلق نمی‌کند و هر گونه علمی که فقط به آرای گذشتگان استناد کند در قبال معیار فردی، مرده است. هر کتابی و اثری و ایدئولوژی و دین کتابی در برابر تجربه‌ی مستقیم و تازه به تازه‌ی شخصی از واقعیات، مُرده است. همانطور که هر عقیده‌ای و هر مرام و مسلکی در برابر معیار خویشا فریده مُرده است.

آنچه که به طور اصیل، زنده است، تجربه‌ی مستقیم انسان از واقعیات اجتماعی است. هر چیزی که تجربه‌ی زنده را تأیید و تقویت کند، پذیرفتنی است و هر چیزی که از نیرو و ارزش تجربه‌ی زنده‌ی انسانها بکاهد، مرده و از حیطه‌ی مردگان به حساب می‌آید. هر سازمانی و هر سیستم فکری تا زمانی، پذیرفتنی و شایسته‌ی ارچگزاری است که مویده تجربه‌ی زنده‌ی انسان از واقعیات باشد.

مقصود از حاکمیت مکت این است که هر کسی در جامعه بر طبق تجربه‌ی مستقیم خود از واقعیات اجتماعی قضاوت کند و رای بدهد. سیاست که به تجربه از واقعیات اجتماعی باز بسته است، زنده‌تر از علم

جامعه و سیاست و ایدئولوژیهای سیاسی و عقیده و معرفت دینی است. علوم و عقاید و مذاهب، موقمی پذیرفتنی هستند که تجربه ی مستقیم انسانی را از واقعیات اجتماعی تأیید کنند.

تجربه ی زنده و مستقیم انسانی از واقعیات، دین یا علم یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی را رد و نفی و طرد نمی کند، بلکه خود را برای قضاوت کردن و کردارها و اقدامات سیاسی، برترین معیار می داند. برای هر انسان سیاسی، چیزی دشوارتر از متابعت از علم، از ایدئولوژی یا از اصول دینی کتابی یا از عقاید گذشتگان نیست. همانطور که جایی عرفان بود که انسان بطور مستقیم از سرچشمه ی حقیقت درونش سیراب می شد. در سیاست، استفاده از علم و تجربیات گذشتگان و خبرگان حقیقت و ایدئولوژی و علم و نیز استفاده از نتایجی که هر تنوری ی علمی یا هر حقیقت در معرفت دینی می دهد، ما را در سیاست به تابعیت از علم یا دین یا ایدئولوژی، مکلف و مجبور نمی کند.

سیاست، کار همه ی افراد است؛ زیرا در دامنه ی سیاست هر کس بدون استثنا به سرچشمه ی مستقیم درک خود از واقعیات اجتماعی دسترسی دارد. هر تنوری ی علمی، چیزی جز آزمایش برای ترکیب و تألیف تجربیات با هم نیست. هر تنوری ی علمی یا فلسفه ی آلتی یا ایدئولوژی، جمعبندی و ترکیب تجربیات است و کوشش برای سیستم سازی، هیچگاه حق تقدم سیستم را بر تجربه ی زنده ایجاب نمی کند.

کسی که تابعیت از علم مرده را نمی پذیرد، منکر این نیز نمی شود که دین یا علم یا سیاست یا حقوق، معتبر و با ارزشند. او فقط وقتی که می خواهد قضاوت سیاسی کند و رای سیاسی بدهد، در آغاز به تجربه ی مستقیم انسانی ی خود از واقعیات اجتماعی مراجعه می کند و آن را برترین معیار خود در سیاست می شمارد و البته هیچگاه نیز ادعا نمی کند که سیاست، همه چیز انسان است و تجربه ی سیاسی از واقعیات اجتماعی، سراسر تجربیات انسانی را در بر می گیرد و دین و عرفان و اقتصاد همه تابع سیاستند و باید در سیاست حل گردند. تا زمانی که همه ی انسانهای يك جامعه به تجربه ی زنده ی خود از واقعیات اجتماعی ارجح نمی گذارند، هنوز آن جامعه، جامعه ای سیاسی نیست و همه ی مردم در سیاست شرکت ندارند و حاکمیت از آن مکت نیست.

در سیاست، امکان تجربه ی زنده برای همه وجود دارد و برای آن به هیچ نوع برگزیدگی احتیاج نیست. نظام سیاسی (حکومت) باید طوری به خود شکل بگیرد و سازمان بیابد که تجربه ی زنده، مدار اصلی ی آن باشد. سیاست باید آنچه را که زنده و تازه است، نگاه دارد و پیروانند. در نتیجه، نظام سیاسی (حکومت) باید طوری باشد که رای و داوری و تصمیم سیاسی به عقیده یا ایدئولوژی یا علم، منحصر نشود. مقصود از این حرف، آن نیست که فعالیتهای عقیدتی و ایدئولوژیکی و علمی در اجتماع باید محدود بشوند یا از بین بروند و همچنین مقصود آن نیست که میان آنها تبعیض قائل شویم و دین را به بهانه ی قالب بندی ی واقعیات، تحقیر کنیم یا علوم را تراوش آگاهبود کاذب قلمداد کنیم و آنها را باطل بشماریم. همچنین مقصود این نیست که علم اجتماع و اقتصاد و سیاست و دین و ایدئولوژی باید فقط در جهت و هدف و راستای محدودیتها و مرز بندیها رشد کنند. همه ی دانشها می توانند برای تحقق دادن

خود، کوشا باشند؛ ولی در عالم مصمیم گیریهای سیاسی، همه ی دانشها تابع تجربیات آغازین انسانها خواهند بود و هیچگاه در عرصه ی سیاست به آنها حق و قدرت داده نخواهد شد که تقدّم تجربه ی مستقیم انسان از واقعیات را بر علم و ایدئولوژی منتفی کنند.

هر علمی و معرفتی و حقیقتی پیوسته تابع تجربیات زنده و تازه به تازه ی انسان می ماند و تقدّم تجربیات زنده و نو - به - نو انسان از واقعیات اجتماعی بر علوم دینی و اجتماعی و حقوقی باید در نظام سیاسی و ساختارش (حکومت) تضمین گردد.

ج - پایه های آیین کشور آرای (= رامیاری) ایران

«جمالی»، در بازگشایی عناصر درهمنافته ی فرهنگ ایرانی به این نتیجه رسیده که آیین سیاسی ی ایران، بر چهار ارزش کلیدی استوار بوده است: ۱- مهر ۲- راستی ۳- داد ۴- گزند ناپذیری جان و زندگی.

مهر، همان همبستگی ی اجتماعی است و راستی همان شکوفایی گوهر فردیست که فقط در آزادی ممکن می شود و داد، شالوده ی آباد کردن گیتی و ایجاد آرامش در اجتماع است. گزند ناپذیری جان و زندگی نیز، قداست خدایی دارد و پرورش و نگاهبانی از آن، تکلیف و وظیفه ی کشور داران است. هنر سیاسی در فرهنگ ایرانی دو چیز است: ۱- راستی ۲- نرمی. هنر نرمی، گفتار نرم و خرد ورزی را ایجاب می کند و راستی، استواری در راست گفتن را بدون پرده پوشی ایجاب می کند که در حقیقت، رنجاننده و آزارنده است و علیه هنر نرمی می باشد. ایده آل آیین سیاسی ایران، تلاش برای یافتن شیوه های پیوند این دو هنر متضاد می باشد.

پُرسیمان «هنگام»، در فرهنگ ایرانی، کاربرد فکری - روانی ی دوگانه دارد. دُرُست است که امروزه، هنگام را به معنای لحظه و وقت و زمان به کار می بریم؛ ولی معنای عمیق و فلسفی ی آن در زبان فارسی هنوز که هنوز است ناگشوده و ناگسترده مانده است.

«جمالی»، در روند فلسفیدن خود تلاش کرده است که معنای فلسفی ی «هنگام»، را تا جایی که ممکن است، بازگشاید و بیان کند. بر پایه ی استدلالات او، به هنگام کار کردن بر پایه ی فلسفه ی زمان، استوار است. هنگام، تصادفیست که باید منتظرش بود. باید بیدار بود که چه وقت، هنگام می آید. منتظر هنگام بودن از يك سو، در کمین نشستن و بیدار بودنست تا مبادا تصادف، ما را غافلگیر کند و از سوی با يك لحظه تأخیر کردن در بهره گرفتن از هنگام، آن هنگام، دیگر به دست آمدنی و بازگشتنی نیست. هنگام، همگام شدن با تصادفات است. ما باید هر لحظه با همگامی دیگر، همگام شویم.

سر- اندیشه ی «درنگ و شتاب» در هر کاری به دور سر-اندیشه ی «هنگام» می چرخد. تا هنگام کار نرسید، باید درنگ کرد و وقتی هنگام کار، ناگهان و نابهنگام رسید، باید در کار نیکو کردن، شتاب کرد. هنگام، نابهنگام می آید. هنگام، مصادفست که نمی شود آمدنش را پیش بینی کرد. هنگام، شکفت انگیز است. به عبارت بهتر، زمان، سلسله ای از مصادفات نابهنگام است و بی هنگام، در پس بی هنگام می آید و انسان باید بیدار باشد؛ زیرا در هر آنی، رویداد نامنتظره ای پیش می آید. هر بی هنگامی، هنگام کاری هست. بی هنگامها به بیداری ی فوق العاده و تمرکز قوای خارق العاده در هر آن و نیروی مصمیم گیری ی آن به آن و نیروی تندر آسای اندیشیدن، نیاز دارند.

هر پهلوان نیرومند باید نیروی زاینده اش در کارهای گوناگون پدیدار شود و پیوسته، فرصتی را بجوید که در آن فرصت، نیروهای رویم انباشته و فشرده شده ی خود را بیازماید. پهلوانان آزماینده، نیرومندانی هستند که هنگامه جو می باشند.

برای ایرانی، آفرینندگی در آمیزش اعداد با هم، در سر- اندیشه ی «هنگام و درنگ»، سر- اندیشه ی بنیانی برای شالوده ی حکومت و سیاستمداری می شود. هنگام، به خود جوشی ی آنی ی اندیشه و مصمیم فردی، نیاز دارد. در هنگام شتاب، درنگ کردن و خود را بدست شتاب نسپردن و سپس در درنگ، شتاب کردن و خود را در درنگ، کم و رها نکردن، اعداد آفریننده ی سیاست و سپاهیکری هستند.

در همین زمینه، «جمالی» تاکید می کند که مسئله ی درد و رفع درد برای ایرانی، بزرگترین اهمیت را هم در سیاست هم در دین پیدایشی داشته است. مسئله ی کلیدی حکومت باید اندیشیدن در باره ی درد های اجتماعی و اندیشیدن در باره ی شیوه ی رها سازی مردم از دردها باشد. در فرهنگ ایرانی، درد، يك مسئله ی گوهریست که حکومت باید جهت رهایی انسانها از آن وارد عمل شود.

هر سیاستمداری باید گوهر ذاتی ی خودش را برای رویارویی با خطرات و مسائل زندگی بنمایاند. او باید به تنهایی بیندیشد و مصمیم بگیرد و سپس عمل کند. ویژگی ی هر گونه اقدام سیاسی، به خود متکی بودن و به خود اعتماد و یقین داشتن است. بدین معنا که سیاستمدار بایستی به تنهایی و به هنگام بیندیشد: (= هنگام - اندیش)، به هنگام مصمیم بگیرد (= هنگام - خواه) و به هنگام عمل کند (= هنگام - کار).

«هنگام - شناخت» با مسئله ی گریزندگی ی گاه یا موقعیت سر - و - کار دارد که سیاستمدار باید آذرخش آسا از راه مجریه ها و احساس و آگاهیها و مطالعات و فهم و شعور خود، واقعیات و پدیده ها را ببیند و در باره ی آنها بیندیشد و سپس مصمیم بگیرد و سرانجام عمل کند. «هنگام - شناخت» به تفکر زنده ی سیاسی در ژرف روان و گوهر آگاهبود فردی نیاز دارد که نباید به میانجی وابسته باشد؛ زیرا علیه منش راستی است. دریافت هنگام، به فکر و عمل میرگونه نیاز دارد که فوری به هدف بخورد و کارگذار باشد.



دامنه‌ی سیاست، دامنه‌ی درنگ و شتاب است؛ زیرا هر عملی با زمان متوازی است و نه تنها تابع هیچگونه قرار دادی یا قانونی یا فرضیه‌ای یا اصولی نیست؛ بلکه ناگهانی و برق‌آسا است. در سیاست، انسان هیچگاه با پدیده‌ی شر یا خیر به شکل مطلق روبرو نیست؛ بلکه با تناقضی رویاروست که پی‌در پی، دگرگون می‌شود. بنابراین، مسئله‌ی سیاستمدار، حل تناقضها نیست؛ بلکه همسویی و باهمازگی آنهاست.

ج - سیاست (= رامیاری) و مفهوم جوانی

بر شالوده‌ی تفکرات «جمالی»، سیاست، اندیشیدن در باره‌ی سرچشمه و چگونگی‌ی پیدایش قدرت و حقوق اجتماعیست. کار سیاست (جهاننداری - کشورپروری) جوان کردن گیتی و اجتماع است. تفکر سیاسی و کار سیاسی باید مانند بهار، ویژگی‌ی جوانسازی داشته باشند. حکومتی سزاوار حاکمیت است که جهان و مردم را جوان و شاداب نگه دارد.

قدرت سیاسی‌ی هر دولتمردی باید جوانمردانه باشد. چون با جوانمردی می‌شود گیتی را آباد کرد و اجتماع را سرزنده نگه داشت. جوانمردی می‌بایست گوهر حکومت باشد. جوانمردی، یک منش است؛ نه یک عمل اخلاقی.

در فرهنگ ایرانی، جوانی و جوانمردی، سرچشمه‌ی بینش و مهر و نظم؛ یعنی گوهر حکومت و رفتار سیاسی شمرده می‌شود. منش انسانها و بویژه حکومتگران باید جوانمردی باشد. اصل مهر و جوانمردی، نزد ایرانیان برتر از اصل داد است. هر کسی باید خودش جوانمرد باشد. به همین دلیل بود که پهلوانی، درگوشش نمی‌توانست طبقه یا حزب بشود و نمی‌شود حکومت پهلوانی یا جوانمردانه ایجاد کرد؛ ولی مردم از افرادی که در سازمانهای حکومت هستند، این ویژگی‌ی گوهری را می‌خواهند. بدون این ویژگی، هیچکس سزاوار حکومتری نیست؛ زیرا از دید فرهنگ ایرانی فقط جوانمرد است که می‌تواند دادگر و داور و دادگزار باشد.

جوانمردی، رفتاریست بسیار ژرف و انسانی در برابر دشمن و بیگانه. سیاست که میدان برخورد قدرتمندانست طبعا جای پیدایش دشمنی است. به همین دلیل، گستره‌ی سیاستمداری در آن، جوانمردی کند. سیاستمداری که منش جوانمردی ندارد، لیاقت آن را ندارد که در سازمان حکومت یا دولت، جایی و مقامی داشته باشد. تا زمانی که مناسبات سیاسی، جوانمردانه نشده است، سیاست، مردمی نخواهد شد. برای جوانمرد، هر انسانی در نگاهداری جان (زندگی) و راستی و مهر میان انسانها، مسئول است.

مسئولیت پاسداری از زندگی، وظیفه‌ی مقدس و جدا ناپذیر از گوهر انسانیت است. مسئله‌ی کلیدی‌ی فرهنگ ایرانی، پیدایش گوهر انسان در حکومت و اجتماع است. فلسفه‌ی جوانمردی، نخستین

مسئولیت انسان را در اجتماع و سیاست، پرش مداوم از حکومت و حکومتگر می داند تا گوهر حکومت یا حکومتگران در آزمایشها و پرسشها پدیدار شود.

مسئولیت، پرش پذیری و خویشامایی است. هیچ مقتدری فراسوی پرسشها قرار نمی گیرد؛ زیرا برگزیدن نیک و بد در پرسیدن و آزمودن پدیدار می شود. در حقیقت، برگزیدن و مصمم گرفتن فقط با پرسیدن و آزمودن ممکن می گردد.

دیگر آنکه در فرهنگ ایرانی، سیاست و جهاننداری و کشور داری می بایستی بر مفهوم نیرومندی استوار باشد تا حاکمیت حکومتگران، حقیقت داشته باشد. سیاستی که تنها بر قدرت، استوار باشد برای ایرانی هیچگونه حقیقتی ندارد؛ زیرا قدرتمنخواهی، زاینده ی سُست - نهادی است؛ ولی فر، چهره ی درخشان نیرومندی می باشد.

فراسوی کفر و دین رفتن یا به عبارت دیگر، فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و احزاب و دستگاههای فلسفی رفتن به غنای وجودی و گشوده فکری ی انسان نیاز دارد. هر فردی در جامعه ی مبتنی بر دمکراسی باید توانایی فراسوی احزاب و طبقات و ایدئولوژیها و مذاهب اندیشیدن را داشته باشد تا دمکراسی عملکرد دُرُست داشته باشد. فراسوی سود خود اندیشیدن، فراسوی عقیده و دین و ایدئولوژی ی خود اندیشیدن، از غنای وجودی انسان سرچشمه می گیرند.

مسئله ی پایه ای ما در سیاست، مسئله ی آزادی ی وجدان انسانی در برابر هر گونه قدرتمورزیست. نیاز اخلاقی ی فرد را نباید قربانی ی مصلحت روزگار و اقتضای غیر اخلاقی ی اجتماع کرد. اخلاق حقیقی در بیان همین نیاز و ایستادگی در برابر مردم است؛ نه در تسلیم شدن و سازگاری با عرف و عادت و رأی اجتماع. پیدایش منش و گوهر فرد و پیدایش اصل اخلاقی در فرد و مقاومت او در برابر اجتماع، اهمیت فراوان دارد.

ح - رامیاری و چشمدید

«جمالی»، در پاره - اندیشه های متنوع خود به ما نشان می دهد که مغزه ی اساسی ی مقوله ی سیاست در فرهنگ ایرانی به ویوگفتاره های «چشمدید و چشم - اندازه»، باز می گردد. وی می گوید دو ویوگفتاره ی «چشمدید و چشم - اندازه»، مفاهیمی هستند که می بایست حقوق سیاسی و قانون اساسی ما را متعین کنند؛ زیرا فرهنگ ایرانی بر عکس حکومتهایی که در ایران تا کنون شکل گرفته اند، از همان سپیده دم آغازش، فرهنگی فراسوی کفر و دین و عقاید و ادیان بوده است و چون تنش میان فرهنگ ایرانی و قدرتمهای حاکمه، حقیقت قدرتمها را می کاهد، راه چاره ای جز همسو کردن حکومت و قدرت با «فرهنگ فراسوی کفر و دین»، نیست.

«چشم-اندازه»، دیدیست که در هر رویدادی و پدیده‌ای و کردار و اقدامی، اندازه‌ای ویژه برای همان رویداد و پدیده و عمل و اقدام می‌یابد. داوری و اقدام بر شالوده‌ی اندازه‌ی چشم از ویژگیهای مثبت و بزرگ هر سیاست توانا و آفریننده در هر حکومت مستقل است. برترین ویژگی‌ی استقلال یک حکومت، مستقل اندیشیدن و استقلال تصمیم‌گیری‌ی گردانندگان آن حکومت بدون تکیه و استناد و تاسی کردن به اصول و مبانی‌ی هر دین کتابی و ایدئولوژی است.

هر چیزی هم لایه‌های پنهانی، هم چهره‌ی پیدا دارد و برای شناختن آن چیز باید هر دو دامنه را دید. هر اندیشه‌ای را نباید فقط با محاسبات و منطقی‌مفاهیم شناخت؛ بلکه باید ریشه‌های تاریک روانی و گوهری‌اش را در انسان و اجتماع و تاریخ شناخت و نکته‌ی اساسی این است که ریشه‌ها و بُنها را نمی‌توان به روشنایی آورد. زیرا ریشه‌ها و بُنها در روشنایی می‌خشکند و این مسئله را فرهنگ ایرانی از همان آغاز شکوفای‌اش کشف کرده بود. به همین سبب، در سیاست بایستی میان «پسندیدن و خواستن»، پُل زد.

قضاوت سیاسی در آغاز باید با ساقه‌ی «پسندیدن» دست به اقدام بزند و سپس به خواستن و برگزیدن ختم شود تا تجربه‌ی مایه‌ای فرهنگ ایرانی کاربرد داشته باشد. از اینجاست که خرد در فرهنگ ایرانی با مهر، عینیت دارد. زیرا کار خرد، پیوند دادن اندیشه‌ها و تجربیات برای پروردن و مهرورزی به گیتی و زندگی است و پیوند دادن اَضداد در فرهنگ ایرانی، فوزه‌ی مهر است.

پیامد خویشکاری‌ی مهر و خرد، پیوند دادن است. همسویی و باهمتازی‌ی دو نیروی متضاد در تفکر سیاسی و اخلاقی، «اندازه» خوانده می‌شود. هنر سیاست، نه دلیریت نه خردمندی به تنهایی؛ بلکه آمیزش آفریننده‌ی خردمندی و دلیریت. مهر و اندازه با هنرهای متضاد، سر- و - کار دارند.

۱۷- قانونگذاری بر شالوده‌ی قداست جان و زندگی

برخی بر این باورند که قانون و قانونگذاری فقط با داشتن قانون اساسی مدرن اجرا شدنی هستند. در حالیکه قانون و قانونگذاری از پیامدهای همخوانی ی گوهر انسان با جهان و پدیده‌ها سرچشمه می‌گیرد و نمی‌توان بازتابهای آن را مکانیک وار به جامعه‌ای دیگر انتقال داد. قانون و قانونگذاری از مناسبات فرهنگی و فکری و اجتماعی و اقتصادی ی افراد هر جامعه، زاییده و در مفاهیم حقوقی، بازگسترده می‌شوند.

ما بدون شناخت مناسبات اجتماعی - فرهنگی ی افراد جامعه ی خود، نخواهیم توانست قانونی را تاسیس کنیم که اساس آن از آرای افراد مستقل و خویشاندیش، ریشه گرفته باشد. در این زمینه، «جمالی» تأکید می‌کند پیش از آنکه جامعه ی خود را تغییر بدهیم، باید مناسبات حاکم بر آن را بهتر و بیشتر بفهمیم. فهمیدن تفکرات خود و ذهنیت حاکم بر افراد جامعه ی خود باید اساس اقدام برای تغییر آنها باشد. کسی که مناسبات اجتماعی و تاریخ و فرهنگ خود را نفهمیده است، نمی‌تواند آن را به شیوه‌ای تغییر بدهد که باید و چه بسا آن را طوری تغییر می‌دهد که نباید. هر کسی و هر جامعه‌ای را يك طور / طبق يك الكو / نمی‌توان تغییر داد تا بتوان الكوی واحد تغییر دادن و انقلاب را از دیگران یاد بگیریم و در جامعه ی خود، اصول آن را مو به مو، به کار ببندیم. بزرگترین انقلاب، موقمی محقق می‌یابد که مردم به رغبت خویش، رفتارها و ذهنیت خود را تغییر بدهند.

ایرانیان، هزاره‌ها، در پدیده ی جان، تجربه ی قداست می‌کردند. هر چیزی که می‌زیید و جان دارد، از نظر فرهنگ ایرانی، مقدس هست. گوناگونی ی جانها، استوار بر یگانگی ی جان می‌باشد. هر تخمه‌ای برای خودش اصلت دارد. هر انسانی، فردیت و یوه ی خودش را دارد که هسان خداست. انسان، نباید به يك شکل، ساخته بشود. حکومت و سازمان دینی، حقایق ندارند که مردم را به يك صورت بسازند. انسانها، تخمه‌های مختلف هستند؛ نه ماده و گلی برای آنکه از آنها صورتك بسازند. فرهنگ ایرانی با سر-اندیشه ی تخمه بودن انسان، اصل آزادی ی انسان را مطرح کرده است.

در باره ی پی‌ریزی ی قانون، «جمالی» استدلال می‌کند که اجرای قانون و قانونگذاری؛ ولو از هم جدا باشند، باید همدیگر را طبق تغییراتی صحیح کنند که از آزادی ی انسان، پیدایش می‌یابد. حقایق هر کس می‌توانند تا مرگوش ابدی و مقدس باشند؛ ولی قوانین نمی‌توانند در اجتماع و مناسبات بشری، ازلی - ابدی باشند؛ زیرا آنها موقمی برای انسانها اعتبار دارند که پیوسته با آزادی ی او همخوان باشند و آزادی، علیه ابدیت قانون است. برای انسانی که گوهرش آزادی است، نمی‌توان قانون ابدی نوشت و آن را اجرا کرد. بزرگی و شکوه در آنست که زندگی را برتر از نواقص و مباحیهایش بشماریم.

در فرهنگ ایرانی، زندگی، ویژگی خدایی دارد. مسئله ی ایرانی، بودن یا نبودن، نیست؛ بلکه مسئله ی ایرانی، زیستن و نیاززدن است؛ یعنی هر چیزی که زنده است، خدائیت و خدا در آن جاری است و می زیید. آزدن جان دیگری، آسیب زدن به خداست. به زندگی در هر شکلش باید مهر ورزید و از گزند رسانیدن به آن، بیم داشت و دوری کرد. زندگی باید آسیب ناپذیر بماند. ایرانی، قداست زندگی را در «صویر سیمرخ»، مجسم می بخشد.

الف) - خدشه ناپذیری ی گوهر انسان و مسئله ی حقوق بشر

شرافت انسان در تأمین و تضمین آزادیهای فردی ی اوست. یکی به نام حاکمیت الهی، شرافت او را سلب و دیگری به نام دفاع از حقوق، شرافتش را مسخ می کند. بزرگ ترین مسئله ی ایرانی آنست که وجود انسان که در شرافت او تضمین می شود از هر طرفی در خطر می باشد. اعلامیه ی جهانی ی حقوق بشر برای تأمین شرافت و حاکمیت انسان، نوشته شده است که امروزه از همه سو در خطر افتاده و در حال پایمال شدن است.

این روزها چه آشکار چه پنهان از هر گونه حاکمیتی سخن گفته می شود. از حاکمیت الهی و مکت و طبقه و جامعه؛ ولی به ندرت، کسی از حاکمیت انسان دم می زند و اگر هم آن را نفی و لعن نکنند و به نام فردگرایی و خود پرستی، تنگ آلود نکنند، این حاکمیت را در یکی از حاکمیتهای نامبرده منتفی و حل می کنند.

آنچه انسان را انسان می کند، شرافت اوست و سرچشمه ی شرافت او، استقلال اوست و استقلال انسان، حاکمیت انسان بر خودش است. انسان، موقمی هست که بتواند گوهر خود را در کردارها و رفتارها و افکارش پدیدار کند. حاکمیت انسان بر خودش، چیزی جز تعیین هدفها و منافع و خیرها و ارزشهای خود نیست. کسی که تعیین هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را می کند، نیروی شناخت هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را از راه تجربه و عقل خود دارد.

هر دین کتابی و ایدئولوژی و ثنوری اجتماعی با تصویری که از انسان می کشد (یا معرفی می کند) از انسان می کند (یا در تصویری که از جامعه ی ایده آلی خود می کشد و ضرورت سیر تاریخی را در آن می داند که به آن هدف غایی به طور حتمی خواهد رسید، هدف انسان و جامعه را معین و ثابت و تغییر ناپذیر می کند و با این کار، حق و نیروی تعیین هدف را از انسان می گیرد. در حالیکه حاکمیت و شرافت انسان، مافوق هدفهای حکومتی و حزبی و سازمانی و دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی قرار دارد. به عبارت دیگر، حاکمیت انسان در حقوق انسانی اش (نه در حقوق شهروندی اش) تابع هدفهای ایدئولوژیکی یا دینی یا تابع هدفهای سازمانی و حزبی و حکومتی نخواهد بود.

شرافت و حاکمیت انسان، در تعاریف و تصاویر هیچ یک از مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و تئوریها و سازمانها نمی گنجد. شرافت و حاکمیت، محدود به مقداری نیست که هر ایدئولوژی یا دین کتابی یا حکومت یا هر حزبی به او می دهد. همه ی این کوششها برای تعریف شرافت او، ارزش نسبی دارد. هیچ یک از اینها نمی توانند هدف نهایی او را معلوم و تثبیت و سپس به او تحمیل کنند. بیان یک هدف به نام هدف غایی فردی یا اجتماعی، حق و قدرت تعیین و تغییر هدف را از انسان سلب می کنند.

وابستگی ی انسان به یک ایدئولوژی و حکومت و دین کتابی و سازمان و جامعه، بیانگر تابعیت سراسر اعمال او از آن ایدئولوژی یا دین کتابی یا حکومت و سازمان نیست. جوهر وجود انسان، ماورای تابعیت قرار می گیرد. گرایش به یک ایدئولوژی یا دین کتابی یا سازمان و حکومت، یک گرایش نسبی است. فقط قسمتی از رفتارها و عقاید انسان به آن ایدئولوژی یا دین یا جامعه و حکومت، گرایش دارد. اگر چنین نباشد، انسان فاقد حاکمیت و شرافت خواهد بود. آنچه هویت یا شخصیت اسلامی ی یک فرد می خوانند یا آگاهبود سوسیالیستی ی یک فرد می نامند، تمام جوهر او نیست و حاکمیت او را تأمین نمی کنند. حاکمیت او موقعی تأمین می شود که هم امکان هم حق هم قدرت آن را داشته باشد که گرایش خود را به یک دین یا ایدئولوژی، ترک یا محدود کند.

حاکمیت و شرافت او این است که بتواند در مقابل یک سازمان یا حزب یا حکومت، مقاومت و عیان کند و از آن جدا شود و این موقعی است که وجود او از همه ی آنها برتر و بر آنها حاکمیت داشته باشد. حقوق شهروندی ی یک فرد در یک حکومت با حقوق انسانی ی او همسان نیست. هر انسانی بر پایه ی شرافت و حاکمیتش، واجد حقوق انسانی هست، چه حکومت، حقوق انسانی را تأیید بکند چه منکر بشود.

البته می توان کوشید که حقوق انسان را در حقوق اساسی ی یک حکومت، اعتبار بخشید و تلاش کرد که در قوانین و نهادها، ضمانت اجرایی برای آنها فراهم کرد؛ ولی با قرار دادن حقوق انسان در حقوق اساسی، انسان، همطراز یا تابع و همسان قانون اساسی ی آن حکومت خاص نمی شود؛ بلکه حقوق بشر مافوق حقوق اساسی و قانون اساسی، باقی می ماند.

شرافت هر انسانی بیش از مومن و عضو و شهروند و کارمند و همعقیده بودن است. کسی که می خواهد ایمان به یک عقیده یا دین کتابی را با شرافت او یکسان قلمداد کند، شرافت او را سلب و آلوده کرده است. همانطور، کسی که می کوشد تملک به یک طبقه را با شرافت او همسان بشمارد، شرافت او را پایمال می کند. یگانه بودن انسان با خودش، بیش از تملک او به یک طبقه است؛ یعنی آگاهبود طبقاتی اش سراسر وجود او را تشکیل نمی دهد. شهروندی و عضویت سازمانی و حزبی ی انسان، همه ی حقوق او را در بر نمی گیرد و به همین علت نیز می تواند در مقابل همه ی آنها اعتراض و مقاومت کند.

انسان می تواند فقط حقوق شهروندی اش را در یک حکومت یا سازمان تضمین کند و محقق بدهد؛ ولی امکان تضمین و محقق حقوق انسانی چون فوق همه ی سازمانها و نهادها و عقاید است، دشوار

می باشد. از این نظر، حقوق انسان، در خطر است؛ زیرا حاکمیت و شرافت انسان، پیوسته ماورا سازمانها و عقاید و ایدئولوژیها قرار دارد؛ در نتیجه، تنش میان سازمانهایی پایداری می ماند که می خواهند حقوق انسانی را تضمین کنند. انسان بر اساس شرافت انسانی اش حق دارد هر يك از هدفها و اصول و دیدگاه ایدئولوژیها و مذاهب و سازمانها یا حکومتها را که خواست، بپذیرد یا طرد کند یا تغییر بدهد و آنها را نسبی کند یا بالاخره چیزی از خود به جای آنها بگذارد.

مفهوم شرافتی که يك ایدئولوژی یا دین یا حکومت و حزب برای انسان قائلست، با مفهوم شرافت انسانی که در حقوق بشر، بازتاب می یابد، فرق دارد. شرافت او در داخل آن سازمان یا حکومت و در جامعه ی همعقیدگان و هم مذهببان، شرافت انسانی ی او محسوب نمی شود. هیچ قدرتی و مرجعی، حق ندارد مصوری از انسان یا جامعه ی کمالی (مثل جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی صالح) را به نام هدف منحصر به فرد به افراد جامعه تحمیل کند.

مقصود این نیست که افراد یا گروهها، مصوری کمالی یا ایده آلی از انسان یا جامعه نداشته باشند و برای محقق آن نکوشند؛ بلکه منظور، تأیید و پیدایش و پرورش چنین مصورهاست؛ ولی هیچ يك از آنها حق ندارند خود را به نام مصور منحصر به فرد انسان یا جامعه (انسان، چگونه انسانی باید بشود. جامعه، چه جامعه ای باید بشود) بر جامعه و انسان حاکم کند و حق پیدایش و اشاعه ی مصورهای دیگری را از انسان و جامعه بگیرد.

باید نفی حاکمیت انحصاری ی يك هدف در جامعه بشود. چنین شرطی برای رشد آزادی ی انسانها، در پروسه ی یافتن و برگزیدن هدفهای گوناگون و تغییر دادن آنها ضرورست. استیلا ی انحصاری ی يك هدف در تاریخ یا در جهان یا در جامعه، سبب نفی حاکمیت هر انسانی می شود. جامعه يك شکل نهایی و همچنین انسان، يك مصور نهایی ندارد. طبعا یکی از نتایج این سخن آنست که هر نظامی تغییر پذیر است. برای آنکه هیچ نظامی، نظام نهایی نباشد، نباید هیچ نظامی به نام نظام کامل یا نظام حقیقی پذیرفته شود؛ زیرا با عینیت يك نظام اجتماعی یا سیاسی با کمال یا با حقیقت، اصل تغییر نظام، منتهی می شود.

قبول اصل تغییر پذیری ی نظام سیاسی یا اجتماعی و اقتصادی ایجاب می کند که آن نظام، ایدئولوژیکی یا دینی نباشد. ایدئولوژیکی بودن، حق تغییر در نظام سیاسی را سلب می کند. اصل تغییر نظام سیاسی هیچگاه از انسان سلب نمی شود. قبول حاکمیت الهی یا حقیقت در ایدئولوژی یا حاکمیت کمال (جامعه باید يك جامعه ی کمالی مثلا جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی موحیدی را محقق بدهد) سلب حق انقلاب از انسان است. انقلاب که یکی از فوزه های د سیمرخ گسترده پرء است، اوّلین حق انسانهاست برای استقرار حاکمیت اراده ی خودشان.

حاکمیت انسان در تعیین منفعت و هدف و ارزش خود به پشتوانه‌ی تجربه و خرد خود اوست و آن را می‌توان خود سالاری و خود مختاری نیز نامید. خود مختاری در حقوق و سیاست، حاکمیت اراده‌ی فردی است. حق و نیروی شناسایی تجربی و عقلی‌ی مستقیم فرد از خیر و منفعت و هدف و ارزش خود، و تعیین یا وضع آنها، اصل حاکمیت انسان است و بدون آن، شرافت انسان، سلب و نفی خواهد گشت.

تنها به يك شرط می‌شود يك حاکمیت را حفظ کرد؛ یعنی به این شرط که حاکمیتی دیگر در کنارش یا مافوقش پدید نیاید؛ اما بر عکس این واقعیت ساده، حاکمیت‌های مختلف، چه آشکار چه پنهان در تاریخ، علیه حاکمیت انسان به وجود آمده است. حاکمیت الهی و سلطنتی و مکت و جامعه و مردم و طبقه و حزب، نفی حاکمیت انسان را می‌کنند. برای نفی حاکمیت انسان که همان نفی شرافت اوست یا باید نیروی معرفت او را برای تمییز دادن خیر و منفعت و هدف و ارزش خود و جامعه‌اش بی اعتبار شمرد یا آنکه باید مسک شمرد که انسان، آگاه بود دروغین یا فقط يك خیال ذهنی از هدف و منفعت و خیر و ارزشش دارد و بالاخره باید بدیهی شمرده شود که انسان نسبت به خیر و منفعت و هدفش و کمالش و جامعه‌ی کمالی‌اش؛ یعنی هدف تاریخی یا کیهانی و وجودی، جاهل است یا آنکه نیروی معرفت و تعیین آنها را دارد؛ ولی آگاهی از آنها را عمداً می‌پوشاند که در این صورت، بدخواه خود و دیگران است و سرچشمه‌ی شر می‌باشد. با این قبیل مهمتها، حق حاکمیت انسان را از خودش و جامعه‌اش سلب می‌کنند.

حاکمیت مکت و طبقه و مردم و جامعه، يك حاکمیت حقوقی یا يك حاکمیت سیاسی است. مکت و طبقه، يك شخص واقعی و حقیقی نیست؛ بلکه يك مفهوم انتزاعی و حقوقی است. همینطور حاکمیت الهی، يك حاکمیت واقعی نیست؛ بلکه حاکمیتی است که از راه انتزاع ایجاد می‌شود. مساوی‌ی حقوقی به پشتوانه‌ی نیرویی ماورالطبیعه یا يك انسان یا گروهی خاص یا نماینده و پیامبر و ولی الله، يك مفهوم انتزاعی است. خدا، نمی‌تواند مستقیم و به طور واقعی، حکومت کند. در حقیقت، مفاهیم انتزاعی مثل طبقه و جامعه و مکت، واقعیتشان را از انسان می‌گیرند.

کلمه‌ی اراده‌ی مکت یا اصطلاح آگاهبود طبقه یا اراده‌ی مردم، اصطلاحیست برای درک آنها به نام يك مجموعه‌ی واحد که وحدت آگاهبودی دارد و سخن می‌گوید و اعتراض می‌کند و چیزهایی را می‌خواهد. ما وحدت يك گروه را در يك موضوع یا منفعت یا هدفی که ایده آل ماست، به صورت يك همانبازی‌ی انتزاعی‌ی حقوقی یا سیاسی یا اقتصادی یا دینی، تصور می‌کنیم. اگر این گروه در همه‌ی هدفها و ارزشها و منفعتها وحدت پیدا کنند، آن وقت، افراد آن مکت یا جامعه یا طبقه، فردیت و شخصیت خود را به کلی از دست می‌دهند و فقط اندام یا سکول يك مفهوم می‌شود که مکت یا طبقه یا جامعه نام دارد. قبول چنین گونه وحدتی، نفی و محو شخصیت و شرافت و حاکمیت انسانی به طور مطلق است. فردی که چنین عینیتی با جامعه‌اش یا مکتش یا طبقه‌اش یا حزیش یا حکومتش یا سازمانش پیدا کند، شرافت و حاکمیت خود را سلب کرده است.

تحقق دادن به هدفی یا منفعتی یا ارزشی، ضرورت ایجاد سازمان و روش می‌کند. پیوند انسانها به هم، برای واقعیت بخشیدن به یک هدف یا منفعت یا ارزش مشترك در يك سازمان و روش، صورت می‌گیرد؛ چه حکومت باشد، چه يك سازمان به طور کلی. سیاست اساساً محرك دادن و بسیج کردن اراده های انسانی برای تحقق دادن به يك هدف یا منفعت یا ارزش است. کسی که دنبال سیاست است تلاش می‌کند به دور اراده ی خود، اراده های انسانهای دیگر را گرد آورد.

عمل سیاسی، چیزی جز تنفیذ اراده ی خود به دیگران نیست. عمل سیاسی به خودی ی خود يك مجاوز به حاکمیت و شرافت دیگرست؛ زیرا تغییر دادن اراده ی دیگری، مجاوز به حاکمیت انسان دیگر است. سیاست تا موقعی که اراده ی دیگری را وسیله ی خود می‌کند، يك سیاست ضد انسانیت است. جدا کردن سیاست ضد انسانی از مناسبات انسانها با یکدیگر بسیار مشکل است. سیاست، موقعی انسانیت که گرایش به يك هدف یا منفعت یا ارزش با حفظ حاکمیت و تأیید شخصیت دیگری صورت بگیرد. وقتی يك سیاستمدار یا يك شریتمدار یا يك مبلغ ایدئولوژی کوشید که با روشهای خاص خود، اراده ی دیگری را وسیله ی تحقق اراده ی خود کند، سیاستی علیه شرافت و حاکمیت انسان به کار برده است.

اصل حاکمیت و شرافت انسان فقط در يك نوع سیاست ممکن است و آن سیاستی است که اراده های همه ی افراد جامعه در تعیین هدفها و ارزشها و منفعتهای مشترك دخالت داشته باشد. در حقیقت، هدفها و منفعتها و ارزشهای عمومی از خواست همه ی مردم، سرچشمه بگیرد.

سیاستی که هدفهای غایی جامعه و فرد را در تاریخ یا در فطرت یا در سیر تکامل جامعه، تثبیت شده و تغییر ناپذیر بشمارد و آنها را ماورای دسترسی و تصرف اراده ی مردم و افراد بداند یا سیاستی که منفعت بوده و طبقه ی زحمتکش را يك واقعیت عینی و خارج از قدرت تعیین کنندگی ی آن طبقه و افراد زحمتکش بداند، حاکمیت و شرافت انسانی را در آنها به نام علم یا دین یا حقیقت، حذف می‌کند.

پیوند زدن افراد به هم در يك سازمان (فعالیت سیاسی) دو مولفه ی متمم همدیگر دارد. در هر سازمانی، قدرت وحدت دادن و هماهنگ کردن اراده ها و شخصیتها برای تعیین مرجع قدرت، نقش اساسی ایفا می‌کند. کسی که ابتکار هماهنگ سازی و وحدت دهی دارد، نبض قدرت را در دست می‌گیرد. از این نظر، همه ی گروهها می‌خواهند قدرت موسس و مبتکر حکومت باشند. بنابر این، در تکوین هر سازمان، قدرتی پدید می‌آید که طرفداران و همکاران و پشتیبانان آنان از آن غافلند. به خصوص برای سازمان دادن انقلاب که در حرکت خودجوش مردم پخش است، قدرت در دست يك سازمان متمرکز و از مردم سلب می‌گردد. از همین جاست که مردم به رغم همکاری از راه پیوند زدن اراده ها به هم، يك نقص عمده را ندید می‌گیرند.

اراده ها در مصیباتشان متحرك و متغیرند. در نتیجه، سازمان بندی و گروه سازی به مولفه ی دیگری نیز احتیاج دارد و آن، قدرت دوام بخشی به این مجموعه ی اراده ها در يك سازمان یا گروه

است؛ یعنی قدرتی که همکاری ی اراده ها را به شکل نهاد درمی آورد و به آن، قاعده و فرم می دهد. در سازمان سازی و نهاد سازی، رابطه ی انسانها به منفعت و هدف و ارزش ثابت و معین دوام می بخشد.

حاکمیت انسان که در همبستگی برای کسب يك هدف یا منفعت یا ارزش که خود انتخاب می کنند، شروع می شود؛ ولی با انتقال آن به يك سازمان یا گروه یا هیئت رهبری، قدرت خود را کم می کند و با دوام بخشی به آن سازمان که دیگر حق تغییر هدف و منفعت را از دست می دهد، فاقد شرافت انسانی می گردد.

انسانی که حق تغییر يك سازمان (حکومت و حزب و اتحادیه) را از دست می دهد در امر دعوی ی ابدیت آن سازمان (حق تغییر هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را نیز از دست می دهد. طبعا هر سازمانی، قدرت و حق ابتکار انسانها را نا دیده می گیرد و آنها را از چنین قدرت و حق، باز می دارد. بنابر این، از لحظه ای که انحصار شروع و ابتکار مذموم شود هر انسانی باید با تمام قدرتی که در اختیار دارد در مقابل چنین سازمانی و گروهی که ابتکار را با نامهای فریبنده ی هماهنگسازی یا توحیدی یا طبقاتی به کار می برد؛ ولو در بحرانی ترین و ضروری ترین لحظات تاریخ، مقاومت کند.

انسان نباید به نام ضرورت و اقتضای انقلابی، این حق را از دست بدهد. تحقق هر هدفی که در اصل از حاکمیت انسان سرچشمه می گیرد ایجاب ضرورتهایی می کند که علیه حاکمیت انسانها هستند. نفی و محو يك سازمان و نهاد مانند حکومت این تضاد جوهری را که میان هر سازمانی و حاکمیت انسان هست حل و رفع نمی کند. ابتکار، سبب تمرکز قدرت در دست مبتکر آن می شود. باید این حق و قدرت ابتکار سازمانی را در جامعه پخش کرد و به این حق و قدرت دوام بخشید.

«جمالی» می اندیشد که معتقدان و مومنان به ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی می کوشند که برای بقای يك هدف و منفعت و ارزش، آن را با حقیقت همسان پندارند؛ زیرا ابدیت حقیقت، سبب ابدیت منافع و امتیازات آنها خواهد شد. به کمک همسازی ی منفعت یا هدف با حقیقت در چارچوب اصول يك ایدئولوژی یا دین، حاکمیت انسان در تغییر هدف و جابجا ساختن آن یا تغییر منفعت خود یا تغییر ارزشها و ایده آلهای خود به هیچ تقلیل می یابد؛ زیرا انسان، حق و قدرت آن را ندارد که حقیقت را تغییر بدهد. در گذشته های تاریخ، حقیقت مطلق به یاری دینی سازی ی هدفها و ارزشها و منافع ایجاد می شد. امروزه غالبا با علمی ساختن، این کار را می کنند.

قدرتهای دوام بخش که برای تأمین دوام هدف یا ارزش یا منفعتی مفید هستند به دلیل حقانیت بخشی، مافوق حاکمیت انسان قرار می گیرند. آنچه وسیله و روش برای تحقق یا دوام تحقق هدف یا منفعت یا ارزش است که از انسان سرچشمه می گیرد و می بایستی حاکمیت انسان را وسعت و قدرت بخشد، همان حاکمیت را منتفی می کند. این ضرورت ایدئولوژی و از طرفی تضاد آن با حاکمیت انسان، مسئله ای است که با نفی و طرد ایدئولوژیها حل نمی شود. در پی اراده برای واقمیت بخشیدن به هدف انسان، مسئله

ی وحدت هدف به میان می آید و هدفی را می توان بهتر محقق بخشید که اصلی و پایه ای بشود و سایر هدفها تابع و فرع آن گردند.

مسئله ی انحصاری کردن هدف، در حالیکه کارآیی آن هدف را بالا می برد به علت حاکمیت آن هدف بر سایر هدفها می تواند حاکمیت انسان را به خطر اندازد. با آنکه ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریها با حاکمیت انسان در ستیز و تنش هستند، نمی توانیم منکر ضرورت آنها بشویم و با قبول ضرورت آنها نبایستی هم منکر تضاد و تنش آنها با حاکمیت انسان گردیم. ما نمی توانیم دست از این ضرورتها بکشیم؛ بلکه باید این تضادها را بشناسیم. آگاهبود ما از این ضرورت و تنش است که ما را به حل مسائل انسانی و اجتماع نزدیک می کند.

د جمالی، می اندیشد که تغییر نظام سیاسی ی اجتماع که با انقلاب به وقوع می پیوندد تا زمانی که حالت خودجوش دارد، حاکمیت انسانی در روند آن، غالب است؛ ولی از کارآیی جنبش خودجوش انقلاب؛ یعنی قدرت واژگونسازی و براندازی ی نظام حاکم بر اجتماع کاسته می شود یا با سرعت به هدف نمی رسد. برای افزایش کارآیی، ضرورت ایجاد سازمان و روش نمودار می گردد. انقلاب باید از حالت خودجوشی برون آید و سازماندهی شود و درست از همین جاست که انحراف انقلاب شروع می شود. ابتکار تاسیس سازمان که همان ابتکار همیین و تثبیت يك هدفست، موجب می شود که يك سازمان یا گروه مسلح یا حزب متشکل یا ارتش یا جامعه ی همعقیدگان، ابتکار را به چنگ بگیرند. با به دست گرفتن ابتکار عمل به وسیله ی یکی از سازمانها، انقلاب از حالت خودجوشی اش که عرصه ی محقق حاکمیت بیشتر انسانهاست بیرون می آید و قدرت از دست مردم، آهسته - آهسته خارج می گردد. مسئله ی بعدی ی سازمان که تضمین محقق هدف و منفعت و ارزش است ضرورت دوام سازمان را ایجاد می کند و معمولا برای دوام يك هدف، دوام يك دین یا يك ایدئولوژی لازمست تا آن هدف یا منفعت یا ایده آل را محقق بخشد.

در جامعه هایی که سنت عقلی، ناچیز است، دین کتایی را به ایدئولوژی تبدیل می کنند و نیروی نظامی که از با دوام ترین سازمانهای چنین اجتماعست، ایدئولوژی ی دینی را می پذیرد. بنابر این، يك حزب سیاسی، شانس کمتری دارد. در هر حال، عینیت دادن هدف و منفعت با حقیقت در ایدئولوژی یا دین کتایی، سبب می شود که حق همیین و تثبیت هدف و ابتکار هدف گذاری از دست انسان خارج شود؛ زیرا حقیقت دین یا ایدئولوژی، ابدیت و انحصاریت دارد. آن هدف با دین یا ایدئولوژی، هدفی تغییر ناپذیر و ثابت می ماند (مثلا جامعه ی بی طبقه و هماهنگ به نام هدف یا جامعه ی صالح که اساس عبودیت الله است) و آن هدف، هدف حاکم و منحصر به فرد می باشد؛ یعنی هیچ هدفی را در کنار خود و همپراز با خود یا برتر از خود نمی پذیرد. در نتیجه، انسان به طور کلی، حاکمیت خود را گم می کند. محقق هدف که در آغاز بر حاکمیت انسان (استقلال و آزادی) استوار بود به نفعی حاکمیت انسان می انجامد. چه سازمان و نظام برای محقق منافع و اهداف طبقه ی کارگر باشد (يك حزب یا يك اتحادیه

(چه برای تحقق منافع و اهداف يك - يك افراد ملت، چه برای دفاع و حمایت از حقوق بشر، چه برای دگرگونی در نظام و در اقتصاد یا در آموزش و پرورش یا در ارتش باشد.

تناقض میان حاکمیت انسان و سازمان، رفع شدنی نیست. گروه مسلح (چریکها یا پارمیزانها) که دارای ایدئولوژی هست، تناقض با حاکمیت انسان را می پوشاند. آگاهی از این تضاد رفع ناشدنی، اساس حق مقاومت انسان در برابر همه ی سازمانها و نظامها و قدرتهای متشکل اجتماعیست. همکاری و طرفداری و پشتیبانی از سازمانی یا نظامی یا حزبی نباید سبب اغماض این حق مقاومت گردد.

عینیت میان هدف و منفعت و ارزش با يك سازمان و نظام سیاسی و اجتماعی فقط يك ایده آل است؛ نه يك واقعیت. انسان و جامعه، هیچگاه به این ایده آل در واقعیت نمی رسد؛ ولو آنکه برای رسیدن به آن تلاش کند و نرسیدن به ایده آل نباید سبب نومیدی گردد؛ ولی همه ی نظامها و سازمانها، میان خود و هدف و منفعت و ارزش و ایده آل به شیوه ای عینیت قابل می شوند و با قبول چنین عینیتی است که نظام سیاسی ی آنها تغییر ناپذیر و مطلق می شود و حق انقلاب و مقاومت از انسان گرفته می شود. هر ایدئولوژی یا دین کتابی با اعتقاد به حقیقتی که دارد این دو را با هم، عینیت می دهد.

انسان برای حفظ حاکمیتش باید آن حقوق و قدرت را داشته باشد که در برابر تنفیذ ایدئولوژیها و مذاهب و افکار غالب و نافذ در جامعه اش مقاومت و از آنها انتقاد کند. از يك طرف، هیچ نظامی یا سازمانی نباید حقایقتش را از يك ایدئولوژی یا دین کتابی، استنتاج یا مشتق کند. انسان، حق دارد ابتکار ایجاد سازمانهای گوناگون برای تحقق منفعتها و هدفها و ارزشها و ایده آلهای گوناگون داشته باشد و هدف یا منفعت یا ارزش مشترکی که سازمان و نظام به دورش پدید می آید در اثر تغییر و متزلزل اراده های افراد، ناپایدار و غیر واقعی است. انتزاعی و غیر واقعی و متزلزل بودن هدف یا منفعت مشترك سبب می شود که هر سازمانی که به وجود آمد، آن را از غیر واقعی و متزلزل و انتزاعی بودن برهاند و چاره ی این کار در حرکت به ضدش میسر می گردد؛ یعنی آنچه در متزلزل دائمی و انتزاعی و غیر واقعیست به نام واقعیت مطلق یا حقیقت ثابت و تغییر ناپذیر و ابدی شمرده و به آن اولویت داده می شود.

چنین منفعتها و هدفها و ارزشهایی به شکل ضرورت فطری یا طبیعی در می آیند یا متعالی و ایده آلی و غایی محسوب می شوند. آنچه ضرورت فطری و غایی شد از متزلزل نجات می یابد. راه نجات از متزلزل، آنها را بی خیر بدینجا می کشاند که حاکمیت فردی را غیر واقعی و غیر حقیقی و فرعی بشمارند؛ زیرا قبول شرافت و حاکمیت انسان، علیه ضروری سازی و حقیقی سازی و فطری سازی و ابدی سازی و عینی سازی (قانون طبیعت یا تاریخ سازی) و منحصر سازی هدف یا منفعت ثابت مشترك و سازمان یا نظام متناظرش هست.

روشها و قوانین و قواعد نظامها و سازمانها و حکومتها، ضرورت طبیعی ندارند و ما می بایستی تضاد ریشه ای و رفع ناشدنی ی میان هر سازمان با حاکمیت انسان را درك کنیم و نگذاریم که آن ضرورت، حاکمیت انسان را در تعیین هدفها و منفعتها، منتفی و محو کند. حق انقلاب کردن که برای تغییر

نظام حاکم است، به يك گروه مسلح [= چریکها] یا يك حزب سیاسی که انضباط نظامی دارد؛ یعنی ساختمان درونی اش دمکرات منش نیست، حَقانیت نمی دهد؛ زیرا چنین گروهی یا سازمانی ۱- عَکث نَفی حَقّ حاکمیت انسانها و نَفی حَقّ ابتکار سازمان بندی است ۲- دوام سازمانی اش بر پایه ی منفعت یا هدف ایدئولوژیکی گذارده شده است ۳- حَقّ انحصار هدف و طبعا انحصار قدرت دارد.

کارآیی روش مبارزه با نظام مستبد و ستمگر حاکم، ضرورتی است مهم. بر اساس این ضرورت، گروههای مسلح چریکی یا گروههایی خاص که انضباط شدید تشکیلاتی دارند (ارمیش یا يك سازمان دینی که بر اساس امریه ی رهبر، عمل می کنند و دمکرات منش و آزاد اندیش نیستند) و اعضای آن، کارآیی سازمان یا حزب را بر شرافت، ترجیح می دهند؛ زیرا اعضا به دلیل عینیت دادن اعمال و رفتار و افکار خود با اهداف سازمان (نَفی حاکمیت خود) کارآیی سازمان یا حزب خود را کارآیی خود می دانند و با لذت بردن از کارآیی سازمان، نَفی شرافت خود را جبران می کنند.

گروههای مسلح یا ارمیش یا احزابی که ساخت نظامی دارند از این کارآیی در انقلاب برای حَقانیت خود استفاده می کنند تا قدرت (حکومت) را مصرف کنند. بر زمینه ی انقلابی که مردم به سبب لگد مال شدن حاکمیت خود، برپا می کنند، سازمانی پدید می آید که برای نَفی و براندازی ی نظام حاکم، همراه و همگام مردم است؛ ولی در ساخت و سرشت خود، علیه حاکمیت انسان می باشد.

مردم در حین انقلاب به کارآیی سازمان مبارز علیه نظام موجود بیشتر ارزش می دهند؛ نه به ساخت ضد انسانیشان در سازمانبندی و روشهایشان. انقلاب پایان می پذیرد؛ اما حَقّ مقاومت در مقابل هر سازمانی باقی می ماند و از بین نمی رود تا حکومت هر حزب و سازمانی به پشتوانه ی مقاومت دائمی و قطع ناشدنی، محدود و کنترل شده باقی بماند.

انقلاب علیه نظام مستبد با مقاومت در برابر هر سازمانی که قدرت را مصرف کند ادامه خواهد یافت. بعد از انقلاب، مکت باید حَقّ و قدرت مقاومت خود را از همان لحظه ی اوّل حفظ کند. انقلاب به نقطه ای می رسد که حاکمیت نظام مستبد، قطع می شود؛ ولی مسائل يك مکت نمی توانند معلق بمانند. در باره ی مسائل مکت باید لحظه به لحظه تصمیم گرفته شود؛ ولی چون مکت، حکومت مستبد را از قدرت ساقط کرده است، هنوز نمی تواند تصمیم بگیرد.

تصمیم گیری، عمل مستقیم و بلاواسطه ی يك فرد است؛ اما تصمیم گیری ی يك جمع بزرگ به شیوه و سازمان و زمان احتیاج دارد که مکت نه آن سازمان را دارد؛ نه به آن شیوه، خو گرفته است؛ نه این فرصت را دارد که روند تصمیم گیری را به عقب بیاندازد. در نتیجه، انقلاب با يك شکاف، رویارو می شود که بسیار خطرناک و محتمل ناپذیر می باشد. سازمان مسلح انقلابی که در عمل، ابتکار سازمانی دیگران را قطع می کند با هدف عام پسندش و نیز کارآیی سازمانی اش می تواند به سهولت این شکاف را پر کند.

چنین فرصتی يك حکومت موقت را ایجاب می کند که وظیفه اش فقط دادن امکانات به مردم برای کسب اطلاعات در باره ی آلترناتیوها و امکانات آزمایش است. چنانچه مکت، تحت حاکمیتی که از راه انقلاب ساقط شده، امکان آزمایش آلترناتیوهای دیگر را نداشته است؛ در نتیجه نمی تواند در باره ی ایدئولوژیها و نظامی که عرضه می دارند، تصمیم بگیرد. به فرض آنکه این امکان و آزادی را نیز می داشت، مکت نمی تواند در باره ی تئوریا یا يك سیستم فکری یا ایدئولوژیکی یا تئولوژیکی تصمیم بگیرد.

مکت می تواند فقط بر پایه ی تجربه ی شخصی، تصمیم بگیرد و تجربه به زمان و تکرار و تصحیح اشتباهات و تغییر تصمیمات احتیاج دارد. حکومت موقت، حق دارد فقط در باره ی مسائلی تصمیم بگیرد که به پشتوانه ی آن تصمیمات، مانعی برای کسب اطلاعات در باره ی آلترناتیوهای حکومتی (نظامهای مختلف سیاسی) و آزمودن و تکرار تصمیم نداشته باشد. معمولاً حزب متمرکز با انضباط نظامی و تشکیلاتیش یا گروه مسلح که در حین انقلاب، ابتکار سازمانی را تصرف کرده است از شکاف حکومتی و زمانی که برای آزمایشهای مکت ضرورست؛ ولی نمی تواند شکاف حاکمیت را تحمّل کند، سواستفاده می کند و حکومت موقت را غصب می کند و امکان آزمایش مکت را از بین می برد. در نتیجه، مکت بعد از نفی حکومت مستبد پیشین می باید در مقابل حزب سیاسی ی متمرکز یا گروه مسلح انقلابی که حکومت موقت را تسخیر می کند مقاومت خود را به نام يك پروسه ی بر حق ادامه دهد؛ زیرا حاکمیت انسانی ی او از همین جا شروع می شود. در حالیکه پیروزی ی حزب یا گروه مسلح بر نظام پیشین به گروه رزمنده، حقیقتی می دهد که مردم را از مقاومت باز می دارد؛ ولی مکت، متوجه و بیدار نیست که حزب یا گروه مسلح، دارای سازمان و ایدئولوژی هست که با حاکمیت انسانی در ستیز و تنش می باشد و در این مسئله با نظام پیشین وجه مشترك دارند. از این راه است که مکت ناخواسته فریب می خورد. به همین سبب، ابراز حق حاکمیت (شرافت انسانی) بدون مقاومت همیشگی در برابر حکومت، امکان تحقق ندارد.

ب) - قانونگذاری و گزند ناپذیری ی جان و زندگی

پیکار برای زندگی ی دیگران و داشتن مسئولیت برای نگاهبانی از زندگی ی دیگران به اندیشیدن در باره ی وضعیت دیگران نیاز دارد. خرد مهرورز، مسئولیتی اجتماعی و سیاسی و انسانی و حقوقی دارد و بر آنست که در باره ی شیوه های نگهداری و دفاع کردن از زندگی ی هر جاننداری از خطر گزند و آسیب، چاره جویی کند؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، جان و حق به زیستن، هیچگونه بمبوض و امتیازی را به رسمیت نمی شناسد.

«جمالی» در سراسر ژرفکاو‌یهای خود در باره ی بُنپارهای فرهنگ ایران، پیوسته استدلال کرده است که قانون و دادی که محتوایش مهر نباشد و حکومتی که بر شیوه ی اندیشیدن ایرانی، استوار نباشد و نظمی که در آن، جنبش و تکاپو نباشد، برای ایرانی، هیچ اعتباری ندارد و پوچ است.

مهر آفریدن تنها در همبستگی آفریدن، امکانپذیر است و به دلیل آنکه همه ی انسانها، دارنده ی فرّ هستند، با هم، همبسته می شوند تا اجتماع، پیدایش یابد. در گوهر انسان، گرایش زاینده به جامعه آفرینی هست. انسانها در اثر گوهر آهنکینی که دارند در همبسته شدن با هم، پیوند حقیقی با هم پیدا می کنند. در نتیجه، قوانین اجتماعی، زائیده از منش موسیقایی انسانست، و طبعا قانون (داد) باید کشش داشته باشد و فاقد عنصر زور و راندن (امر) باشد. جامعه ی حقیقی، جامعه ایست که افراد و قبایل و اقوام گوناگون در آن، با هم، همبسته شده اند. شیرازه ی جامعه ای که می کوشد از راه پیمان بستن افراد برای رسیدن به سودهای مشترک، با هم همکاری کنند، ناپایدار و متزلزل است.

قانونگذاری و فرماندهی باید سرشت موسیقایی داشته باشند؛ زیرا گوهر آهنکین هر شخصی، فقط به همپایی ژرف درونیش، تن در می دهد و دژست در این دامنه است که آزادی و شکوفایی حکومت مردمی، امکان پیدایش دارد.

پیدایش گیتی از راه سرود و موسیقی بر این اصل، استوار می باشد که فرهنگ و نظام سیاسی و اقتصادی و حقوقی می توان آفرید که در مار - و - بود آن، اثری از زور و امر و فشار و پرخاش و آزار نیست. یا به عبارتی دیگر، جامعه ای و نظامی بر پایه ی همبستگی می توان پدید آورد که از ژرف گوهر انسانها بجوشد و طبعا ژرف انسانها آهنکین است و از همین جا می توان به نیکی دریافت که خصومت شدید و ریشه دار حکومتگران و قدرت طلبان نالایق و مستبد با فرهنگ ایران و اندیشه ی پیدایش جهان از سرود و آهنکه به کجا برمی گردد و چرا پیکار مردم، علیه حکومتگران نالایق و مستبد در تاریخ ایران، هزاره ها ادامه یافته است و هنوز ادامه دارد؛ زیرا مردم، همین پیدایش گیتی از موسیقی را دوست می داشته اند و می خواسته اند که نظام سیاسی ی «سیمرغی» داشته باشند؛ زیرا «سیمرغ، خداوند موسیقی و رامشگری و باده افشانی است.»

پ) - تصویر انسان و زایش قانون

هر تصویری از جهان یا انسان، ایده آلی می باشد نیرومند که انسان را می انگیزاند تا رفتارها و افکار و کردارهای خود و نیز واقعیت جهان و مناسبات انسانی را در اجتماع، تغییر دهد و به شکل آن تصویر ایده آلی در آورد. هر ملتی با داشتن تصویر یا ایده آلی از انسان یا جهان، خویشبازی ی خود را پدیدار و برجسته می کند.

با از دست دادن تصویر ایده آلی، گوهر خود را گم می کند و سرگشته و پریشان می ماند و هدف و غایتش را نیز از دست می دهد. هر ملتی تا شور آن را دارد که دنبال ایده آل خودش برود و به زندگانی ی خودش، تصویر ایده آلی ی خودش را بدهد؛ یعنی چیزی بشود که در ژرف گوهرش هست، آن ملت، هست؛ زیرا آن ملت در روند خود شدن و به خود آمدن می باشد.

د جمالی، می اندیشد که تصویر انسان در فرهنگ ایران با تسلط جبری و زوری ی اسلام و چیرگی ی اسطوره (= بُنداد) های سامی بر ذهنیت ایرانی، مسخ شده و ایده آل انسان ایرانی، شبیه آدم و حوای قرآنی و توراتی شده است. در حالیکه ایده آل انسان برای ایرانی، هزاره هاست که وحشید جم، می باشد و این ایده آل از ژرف گوهر ایرانی تراویده و زائیده شده است. ایرانی، ایده آلی را که از گوهرش تراویده است بر اثر حقنه ی اسطوره (= بُنداد) های سامی، گم کرده و پیوسته در تعارض و تنش گوهری با خودش می باشد؛ زیرا ایده آلهای اقوام سامی، ایده آلهای ایرانی نبودند و نیستند و نخواهند بود.

بر شالوده ی اندیشه های د جمالی، هیچگونه صفتی در انسان، حتا اگر اجتماع، آن را نپذیرد، عکت طرد و بی ارزش شمردن آن نیست. زندگی در هر جاننداری با همه ی عیب و نقی که داشته باشد، پدیده ای خدائیت و دور افکندن آن با هیچ بهانه ای روا نمی باشد. در فرهنگ ایرانی، بزرگترین مسئله این است که باید به چیزی که بیش از همه، مهر می ورزیم، آن را از هر دردی برهانیم.

رهائی زندگی از درد، برترین ارزش را دارد؛ نه ایمان به پدیده ای ماوراءالطبیعی. مسئله ی ایرانی این نیست که حقیقت چیست؟ ماوراءالطبیعه چیست؟ آله یا یهوه یا عیسا کیست؟ یا اینکه چگونه می توان به وجود آنها ایمان آورد؟. مسئله ی ایرانی این است که رابطه ی فرد با زندگی، چگونه باید باشد؟ مسئله ی ایرانی، نگرانی اش برای اجرای اوامر آله یا یهوه یا عیسا از بهر رسیدن به سعادت ملکوتی و آخرت و جنت نیست؛ بلکه او در باره ی زندگی و زیستن همه ی زندگان و اسانها، نگران است. نگرانی ی ایرانی برای این است که چگونه باید در برابر آنچه زندگی می کند، بیندیشد و رفتار کند و بگوید تا آن را نیازارد و راه پیدایش آن را نبندد.

مسئله ی ایرانی در اصل، تلاش برای رسیدن به سعادت ابدی ی فردیش نیست؛ بلکه تلاش برای آنکه هر زنده ای، با خوشی در کیتی زندگی کند. هیچ جاننداری را نمی توان جانشین جاننداری دیگر کرد. آزدن همه ی جانها، یکسانست. هیچ جاننداری را نمی توان برای دیگری قربانی کرد. انسان را به نام یک جاندار نمی توان برای آله یا یهوه یا عیسا قربانی کرد.

آنچه که معیار مطلق برای اجتماع و حکومت و سیاست می باشد و هیچگاه نباید تغییر بپذیرد تا دوام حکومت و اجتماع را تضمین کند، آسیب ناپذیر بودن زندگی و نتیجه ی منطقی آن در حقوق فردی و اجتماعی است که چیزی سوا ی همان حقوق بشر یا حقوق انسانی نمی باشد و این اصل است که باید به طور مطلق به آن ارج نهاد، در غیر اینصورت، فرد، حق ایستادگی و طغیان دارد.

حکومت و قانون و رأی اکثریت، غایت نهایی نیستند؛ بلکه «قداست جان و زندگی»، است که در قوانین حقوقی به نام آسیب ناپذیری ی زندگی یا بر پایه ی فرهنگ ایرانی، بی آزاری، عبارت بندی می شود. نگاهبانی از زندگی باید غایت مطلق اجتماع و حکومت و قانون و سازمانهای دینی باشد و هر فردی می تواند بر شالوده ی سنجه ی وجدان و خرد مهر ورز خویش؛ چنانچه آسیبی به زندگی رسد علیه اجتماع و حکومت و قانون برخیزد و در برابر آنها مقاومت کند.

ت - کرانمندی ی قدرت در قانون اساسی

مقصود از قانونی به نام قانون اساسی اینست که قدرتها به طور تجربی و عقلی، مشخص و محدود شوند تا بتوان آنها را کنترل کرد و قدرت، موقعی مشخص و محدود می شود که تقسیم شود. وحدت همه ی قدرتها در يك شخص یا يك ارگان، منجر به تمرکز قدرت می شود. به عبارت دیگر، ترکیب و وحدت قدرتها با هم، سرشت و کیفیت قدرت را نامشخص و نامحدود می کند. در جامعه ای که قدرت، تقسیم نشده است قانون اساسی وجود ندارد. قدرت مطلقه، قانون اساسی ندارد و نمی تواند داشته باشد. مقصود از تقسیم قدرت، تقسیم کارهای حکومتی در ادارت و تشکیلات و سازمانهای متعدد نیست. کارها را می توان در سازمانهای قضایی و اجرایی و مقننه تقسیم و از هم جدا کرد بدون آنکه قدرت، تقسیم شود.

قانون اساسی، بیانگر نظم سیاسی ی يك مکت است و جایی سیاست نظم دارد که ارگانهای قدرت، تقسیم و از هم جدا و مستقل شده باشند. قدرتها هیچگاه در جامعه به صورت خالص وجود ندارند؛ بلکه با یکدیگر به شیوه های گوناگون ترکیب می شوند. يك قدرت اقتصادی به تدریج می تواند به قدرت سیاسی استحاله یابد. يك قدرت فکری می تواند به قدرت سیاسی تبدیل شود. يك گروهی که دارای حیثیت اجتماعی (متمدین مردم) هستند، می تواند به يك قدرت سیاسی تبدیل شود. همینطور يك قدرت مذهبی می تواند به يك قدرت سیاسی واگردانده شود. تجدید و کنترل قدرت در جامعه، ایجاب می کند که برای محدود و مشخص کردن قدرت، قدرت سیاسی را از سایر قدرتها تا آنجا که مقدور است جدا کنیم.

هر قدرتی به دوام خودش تمایل دارد و می کوشد که به خود، نظم و سازمان بدهد و برای خود، يك ایدئولوژی پیدا کند؛ زیرا ایدئولوژی می تواند قدرت را با حقیقت، هسان پندارد و سازماندهنده ی قدرت باشد. وحدتخواهی ی دین کتابی با سیاست یا وحدت ایدئولوژی با سیاست، میل به تمرکز و اوجگیری و بی حد شدن قدرت است. گروهها و اقلیتهایی که متشبه ی قدرت هستند، به داشتن ایدئولوژی یا دین واحد نیز عیش دارند.

ترکیب و بالاخره وحدت دین یا ایدئولوژی با سیاست، سوای آنکه قدرتها را متمرکز می کند به سبب بی نهایت شدن قدرت به بی معیار شدن و خودکامه شدن نیز تمایل پیدا می کند. قدرت هر چه بیشتر شد کمتر اندازه دارد. برای مثال این مطلب در اسلام این طور عبارت بندی می شود که الله هر چه اراده کند انجام می دهد.

قدرت تا موقعی و تا جایی پذیرفته شدنی است که بتوان آن را طبق موازین عقلی و تجربی ی همه ی انسانها در جامعه، معرفی و تعیین کرد. به همین دلیل نیز هست که حقوق عمومی باید کاملاً عقلی و تجربی باشد و گر نه قدرت را نمی توان محدود و کنترل کرد. استناد به کتاب الهی یا آثاری که محتوای يك ایدئولوژی هستند، تقدّم تجربه را بر تئوری و ایدئولوژی منتفی می کنند و مسئله ی مخصّص و خبرگی را پیش می کشند.

تفسیر يك کتاب یا يك ایدئولوژی، کار هر فردی در جامعه نیست. از طرف دیگر، هر اثری در تفسیرش کرانه ندارد. تفسیر پذیری ی بی شمار در باره ی همه ی کتابها و آثار، صدق می کند. نه تنها قرآن، هفتاد بطن دارد؛ بلکه آثار «مارکس» نیز صدها بطن دارند. چنانچه بی شمار بودن امکان تفسیر يك کتاب پذیرفته شود، مسئله ی همسانی ی قدرت با حقیقت منتفی می شود؛ چون حکومت، يك قدرتمست و می خواهد بر حقیقت واحد منطبق باشد؛ در نتیجه، حکومت برای تمرکز و وحدت قدرتش حاضر به قبول بی شمار بودن امکان تفسیر نمی شود.

اگر حقّ تفسیر و تأویل را برای همه ی افراد بپذیریم و اذعان کنیم که هر کسی می تواند آثاری مانند قرآن یا آثار مارکس را بفهمد و به من خویش، تأویل و تفسیر کند، آنگاه عینیت حکومت با حقیقت از میان برداشته می شود (کاری که در نظام دمکراسی می شود) در این صورت، رهبران حکومتی که اعمال و رفتارها و گفتارهای خود را می کوشند با مبانی و اصول دین کتابی یا ایدئولوژی، همسان قلمداد کنند تمرکز قدرتشان را از دست می دهند. در نتیجه، قدرت دینی و ایدئولوژیکی به دست مکت و افراد و گروهها می افتد و از چنگال حکومت و طبقه ی اخانید و مفسران عقیدتی خارج می شود؛ زیرا کسی که تأویل و تفسیر می کند قدرت دارد.

سازمانها و احزاب قدرت طلب می کوشند برای تمرکز قدرت و وحدت دادن قدرت سیاسی و قدرت دینی یا ایدئولوژیکی در آغاز، حدی در امکانات تأویل و تفسیر پذیری بگذارند و شخص یا هیئت یا گروه یا طبقه ای خاصّ برای تأویلگری و تفسیر پذیری ی متون، معین کنند تا قدرت تأویل از عموم مردم گرفته شود.

قطر موقعی مکت برای درك حقیقت، آزاد می شود که حکومت یا هیئت مرکزی ی حزب یا طبقه ی اخانید با حقیقت، همسانی نداشته باشد. در روند تأویل یا تفسیر متون دینی یا ایدئولوژیکی، خواه ناخواه، قدرت از کتاب یا اثر که به نام معیار اصلی به رسمیت شناخته شده به شخص تأویلگر یا تفسیر کننده انتقال می یابد. شخص مفسر در عینیت دادن گفتارها و رفتارهای خود با حقیقت یا خدا یا آموزه

یا طبیعت یا مردم، معیار هر رفتار و گفتار و عمل فردی در جامعه می شود. به همین دلیل، خودکامگی، بی اندازه خواه بودن است. از اینجا به بعد، انسان و جامعه نمی تواند و حق ندارد او را محدود و کنترل کند؛ زیرا دیگر نمی تواند این عینیت را کنترل کند. چون يك طرف معادله که خدا و حقیقت است در دسترس هیچ انسانی نیست.

چه شاه آخوند بشود، چه آخوند، شاه بشود. چه حکومت، ایدئولوژیکی بشود، چه صاحبان يك ایدئولوژی، حکومت را صاحب کنند فرقی در ماهیت عمل ندارد. در یکی، سازمان سیاسی یا نظامی، اصل قرار می گیرد و سازمان دینی یا ایدئولوژیکی بر آن پایه ساخته می شود و در دیگری سازمان دینی یا ایدئولوژیکی، اصل قرار می گیرد و حکومت و سازمان سیاسی بر پایه های سازمان دینی ساخته می شود؛ ولی از نظر تمرکز و بی اندازه شدن قدرت، هر دو، یکی هستند. این نوع ترکیب، بارها در تاریخ، محقق یافته است. چه بسا قدرت طلبانی که کنشها و رفتارها و گفتارهای خود را با قدرتهای دینی و ایدئولوژیکی عینیت داده اند و بالعکس.

قدرت سیاسی، موقمی محدود و مشخص شدنی است و طبعا کنترل پذیر که به اصول و فروع هیچ دین کتابی یا ایدئولوژی، وابسته و آغشته نباشد. مقام سیاسی یا دینی یا ایدئولوژیکی باید از هم جدا شوند تا حکومت با حقیقت، همسان قلمداد نشود. يك فرد یا يك ارگان، حق ندارد همزمان، هم آخوند باشد هم حاکم. هم قانونگذار باشد هم قاضی و مجری ی قانون.

در ایده ی سلطنت و امامت و رهبری ی نظامی، اصل حکومت، شاه و رهبر و امریه ی دهنده می باشد و صاحب مقامان، تابع این شخص. در حقیقت، رهبر، هیچ مقامی ندارد. کلمه ی مقام برای رهبر فقط حکم تشبیه را دارد و مقام، اصطلاحیست برای نشان دادن برتری ی او. در حالیکه در مقام داشتن، وظیفه و هدف هر ماموری (دارنده ی مقام) منحصرآ در چارچوب نظام کشوری مشخص می شود. خواه ناخواه، سازمانی که به دور رهبر نظامی یا دینی یا حزبی گرد می آید، قدرت خود را از شخص رهبر می گیرد (سرچشمه ی قدرت، رهبر است؛ نه سازمان و جامعه و حزب) و همه ی مقامات در چنین سازمانی، رابطه ی وفاداری و تعلق به همان شخص دارند.

سوگند وفاداری به شخص رهبر، نشانه ی اصالت قدرت از سوی رهبر است؛ نه از اراده ی افراد سازمان؛ نه از اراده ی افراد جامعه. بدین ترتیب، چنین سازمانهایی را نمی توان به معنایی که ما امروزه از حکومت به نام يك سیستم سیاسی می شناسیم حکومت خواند. حکومت اسلامی یا کمونیستی یا سوسیالیستی اصطلاحیست فاقد معنی؛ زیرا بقا و دوام این گونه سازمانها به بقا و دوام مسئله ی رهبری باز بسته است. بنا بر این برای ابقای چنین سازمانی کوشیده می شود که رهبری، بقا و دوام پیدا کند تا آن سازمان بتواند حقیقت و قدرت خود را تضمین کند. يك روش برای بقا و دوام رهبری، وراثت (گوهری و نوادی) است. هر کس از خانواده یا سلاله ی دینی و ایدئولوژیکی اوست رهبری را به ارث می برد. يك

روش دیگر برای بقا و دوام رهبری، انطباق دادن آن با يك شخص متعالی یا يك حقیقت ابدی یا يك آموزه ی متعالی یا با مجموعه ای از موازین اخلاقی است. یکی دیگر از روشها برای دوام مسئله ی رهبری، ایجاد قبر و ضریح رهبران و پرستش مرده ی آنهاست که در تشریفات زیارت قبر رهبر تجلی می یابد.

با دوام رهبری در هر شکلی، آن سازمان سیاسی یا آن ارگان قدرتمند باقی می ماند. مثلاً مفهوم حجّت در مذهب شیعه بر این پایه بنا شده است؛ زیرا بقای آن جامعه یا سازمان از او سرچشمه می گیرد. دُرُست همین نکته، بزرگ ترین مشکل این گونه سازمانهای قدرت طلب است؛ زیرا هیچ رهبری، جانشین ندارد. خصوصیات و فضائل و هنرهای رهبری، انتقال ناپذیر است. نه تقلید از خصوصیات کسی، دیگری را مطابق اصل می کند؛ نه کسی آن خصوصیات را می تواند به ارث برد؛ نه کسی در قبر، زنده می ماند. هر رهبری، بی نظیر و یگانه است.

«جمالی» می اندیشد که قانون اساسی نمی تواند رهبر معین کند. اساساً نمی توان در جامعه برای تعیین رهبر و یافتن رهبر، قانونی وضع کرد. در قانون اساسی؛ یعنی در نظام سیاسی و در سیستم حکومتی فقط می توان برای مدیر، پُست، معین کرد و به او بخشی از قدرت را محوّل کرد.

هیچ نظام قانونی و سیاسی نمی تواند رهبر را محمّل بکند. با ایجاد مقام رهبری نمی توان در رهبری، ایجاد تسلسل کرد و پشت سر هم، رهبر پیدا کرد. به پشتوانه ی قانون که يك خواست عمومی است و برای واقعیتهای تکرار شدنی وضع می گردد فقط می توان مدیر آفرید؛ ولی رهبر، تکرار شدنی نیست تا بتوان برای آن، قانونی یا اصلی گذاشت (ادّعی اینک که در تاریخ، بدون انقطاع، رهبر الهی و ایدئولوژیکی وجود خواهد داشت از پایه بی معنی و پوچ است). تناقض ایده ی سلطنت و امامت در همین نکته نهفته است که این سازمانها با يك رهبر، تاسیس شده اند و در این آرزو و رویا هستند که تا ابد، رهبر بعد از رهبر داشته باشند؛ زیرا اگر رهبر بعد از رهبر نداشته باشند آن سازمان و جامعه که قدرت و بقا خود را مدیون آنهاست در هم فرو می ریزد. بدینسان می کوشند به اشخاصی که لیاقت رهبری ندارند، ویژگیهای منحصر به فرد رهبر را انتقال دهند. مثلاً احادیث شیعی در باره ی امامها می کوشند با تکرار يك مشت خصوصیات در هزاران حدیث، مشخصات محمّد را به امامها انتقال بدهند یا در هر کدام از آنها تکرار همان مشخصات را بیابند. تسلسل رهبر را هیچگاه از لحاظ حقوقی (قانون اساسی) یا تاریخی نمی توان اثبات کرد.

مقام، خصوصیات شخصی را از دارنده ی مقام می گیرد. در حالیکه نفوذ و عظمت و قدرت رهبر بر پایه ی خصوصیات بی نظیر شخصی اوست. او به دلیل داشتن آن مشخصات، سزاوار آن مقام هست و چه بسا تنها کسی شمرده می شود که لیاقت آن مقام را دارد. سلطنت و امامت، مفاهیمی هستند که با مفهوم مقام در دستگاه حکومتی در تضاد واقع می شوند. مفهوم مقام، سلطنت و امامت را نفی می کند. به همین علت نیز

هست که مأمور حکومتی (چه رئیس جمهور، چه رئیس دولت چه شاه چه امام) همه ی فعالیت‌های حکومتی را از محوطه ی خصوصی ی خانه ی خود به ساختمانی انتقال می دهند که برای این هدف خاص ساخته شده است.

وقتی کاخ سلطنتی یا خانه ی یکی از رجال حکومتی مرکز فعالیت‌های حکومتی شد، این عمل نماد این واقعیت است که مقام در سیستم حکومتی، جای ندارد؛ بلکه همه ی ادارات و تشکیلات هنوز سازمان‌های شخصی ی یک رهبر (چه شاه چه امام) هستند. حکومت در چنین سیستمی، کار خصوصی ی امام یا شاه یا ققیه است. او دارای یک مقام در دستگاه حکومت نیست. حکومت، ملک فردی و تابع اوست. این دیگر مهم نیست که خانه ی شخصی، کاخ مجلل یا کوخ محقر باشد. کاخ و کوخ (بزرگی و کوچکی ی خانه ی مسکونی ی شخصی و جلال و جبروت آن) تغییری در این ماهیت نمی دهد. از کوخ هم می توان حکومت را تابع خود کرد. چه بسا کاخها که از کوخها شروع شدند.

برای جدا کردن قدرت سیاسی از قدرت دینی و تحدید قدرتهای سیاسی و کنترل آنها باید قانون اساسی : ۱ - مستقل از هر سازمان دینی یا ایدئولوژیکی باشد. یک حزب ایدئولوژیکی با وجود سپیم بودن در تشکیل دولت، حق ندارد به حکومت مطلق تبدیل شود همینطور یک سازمان مذهبی بر فرض سپیم بودن در تشکیل دولت، حق ندارد خود را با حکومت، هسان پندارد؛ یعنی نظام سیاسی را دینی یا ققاهتی بکند. ۲ - نظم سیاسی نباید هدفی و غایتی منطبق با دین یا ایدئولوژی داشته باشد؛ زیرا ساختمان و ماهیت یک سازمان و نظم در نوع هدف و غایت آن مشخص می گردد. حکومت، حق ندارد تبلیغ یک دین یا یک ایدئولوژی را برنامه ی اصلی خود قلمداد کند.

ث - پُرسمان زندگی و رفتارها و تصمیمات کشور داران

بزرگواری ی ایرانی آنست که به دشمن نیز اعتنا می کند و او را ارج می نهد و به آنچه نیز مطرود و حقیر و منفور شمرده می شود، ارزش می دهد و نیکوئیهایش را می بیند و حتا همان نیکوئیها را پایه ی فرهنگ خود می کند. این نمایانگر فرهنگی بسیار عالی است. مردم ما، حتا امرینشان لطافت دارد و از خشونت به کنار است.

در تفکر پیدایشی همه ی دامنه های زندگی، چه گیاهی، چه حیوانی، چه انسانی و طبیعت به طور کلی به همدیگر باز بسته اند و همه چیز، مقدس می باشد؛ زیرا همه چیز، جان دارد. همه چیز، یک جانست. همه همچانند. مقدس بودن جان، که هم جهان در کُش می باشد هم، جانی که در یک فرد می باشد از هم جدا ناپذیرند. نیاززدن جان، نیاززدن هر جانی است. ایرانی هیچگاه نمی خواهد کسی را به بهانه ی کافر و ملحد و مُشرك بودن، آزار بدهد. به همین دلیل، حکومت، حق ندارد برای حفظ قدرت مطلق خود، کسی



را بیازارد. حکومت بر پایه ی نیازردن جان نباید بمعینی میان شهروندان قائل شود؛ زیرا همه ی اینها جان آزاریست و روان، بخشی است متعالی که از جان روییده (روان = روییدن) است. قداست جان نه تنها يك اصل بهمنشی است؛ بلکه بر شالوده ی فرهنگ ایرانی باید به يك اصل سیاسی و حکومتی در جهان، اعتلا داده شود. مناسبات میان ملل باید بر پایه ی قداست جان، قرار بگیرد. قداست جان، مجسم گوهر تفکر ایرانی در اخلاق و سیاست و حقوق و اقتصاد است. ستم که آزرده جان باشد، حقانیت را از هر گونه قدرت و سیاست و قانون سلب می کند.

۱۸- جهان‌داری که فراسوی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید است و نقش آن در دولت آمیخته به تضادها

از گذشته های بسیار دور تا امروز، حکومتگران نالایقی که در ایران، قدرت سیاسی - اجرایی را قبضه کردند نه تنها هیچگاه با آرزوها و خواستها و آرمانهای مردم ایران، همپا و همسو نشدند؛ بلکه علیه فرهنگ مردم در تمام ابعاد نقش گذارش نیز مبارزه و جنگ بیمار گونه ای را به راه انداختند.

حکومتگران بی لیاقت و فرهنگ ستیز آخوندی و دیگر قدرمپرستانی که تلاش می کنند قدرت سیاسی - اجرایی مملکت را تسخیر کنند، نمی خواهند بپذیرند که ایرانی در پی ی آنست تا حکومتی بیافریند که شیوه ی عملکردهای سیاستمداران آن، فراسوی اصول و مبانی ی هر گونه دین کتابی یا ایدئولوژی یا عقیده باشد. چنین آرمانی در تمام ابعاد آگاهبود و روان مردم ما، عجین می باشد.

روشنگری ی زوایای حکومت فراسوی عقاید و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، یکی از پر جاذبه ترین گفتمانهای «جمالی» می باشد که تأثیر بسیار شگرفی تا کنون بر خیل عظیم وجدانهای بیدار؛ ولی خاموش جامعه ی ما گذاشته است. وی بر این اندیشه است که کلیات در اثر وسعتشان، تو خالی و طبعاً تاریک و مبهمند با آنکه روشن و ساده می نمایند. توافق در کلیات، ارزش تفاهم در جزئیات را ندارند. برای تفاهم در جزئیات، هر مسئله و مقوله ای بایستی نکته به نکته، روشن شود و محتویات آن دقیقاً معلوم گردد. به همان سهولت که می توان در کلیات با هم توافق یافت، به همان دشواری می توان در جزئیات با هم به تفاهم و تصمیم گیری ی مشترك رسید. توافق در عباراتی که هر کس می تواند طبق منافع و احتیاجات و افکار خود، تفسیر و تأویل کند به درد کردارها و اقدامات مشترك اجتماعی نمی خورد. تفاهم دقیق و روشن و صریح در جزئیات، بیشتر ارزش دارد تا توافق و تفاهم در کلیات جاذب؛ ولی نهی مایه و نامشخص.

بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، سیاست و قدرت نباید بر پایه ی حيله و مکر باشد. حکومت همچنین باید سرچشمه ی مهر و همبستگی ی بین المللی باشد. فرهنگ ایرانی بر گرد این مغزه ی عالی می چرخد که مهر به ملل و مهر به زندگی بر اصل قدرت، اولویت دارد؛ یعنی عملکردهای سیاستمداران و سازمانها و ارگانهای حکومتی باید در خدمت زندگی باشند. فرهنگ مردمی ایران با یکی دانستن تخمه ی انسان با حکومتگری، آشکارا نشان می دهد که «هر انسانی به طور کلی، ویژگی ی فرمانروایی و شاهنشاهی دارد.» هر انسانی سرچشمه ی حکومت است؛ یعنی حکومت از شعور و فهم و تجربه های زنده ی فردی ی همه ی انسانها سرچشمه می گیرد.

«جمالی» در بسیاری از پاره - اندیشه ها و گفتارهای فلسفی ی خود، استدلال می کند که ایرانی به کمک سر- اندیشه ی فرّ و آفرینگویی، بافت حکومت را مشخص می کند. حکومت باید پاسخی به این پرسش باشد: در گوهر انسان چیست که جذب کردنی است؟ شناخت انسان برای جستن و یافتن این معنا که چگونه انسان را می توان در سواقتش و عواطفش و خردش و نیازهایش جذب کرد، شناخت سیاسی است. زور گویی و پرخاش و تجاوز و تحمیل و استبداد و جباری، پیامد ناتوانی برای شناخت ژرف انسان است. سیاست با پژوهش در باره ی ژرفای جان، آغاز می شود؛ زیرا جذب کردن با ژرف تاریک روان انسان و خرد (خرد فراخ بین) پیوند دارد.

خرد فراخ بین، خردیست که همه ی اختلافات را در خود می پذیرد و از پذیرش طیفهای فکری، خرسند است. ایرانی، کمال را در فراخ بینی می بیند. انسان، چیزها را می بیند و به آنها مهر می ورزد و از همه ی آنها خرسند است. همه را دیدن؛ یعنی در کنار همه، خرسند بودن. بینش اصیل از دید ایرانی، سه ویژگی دارد: ۱- فراخ بینی ی آرامتی (همه ی چیزهای متضاد را با خرسندی دیدن) ۲- دلیری ی آناهیتی (بینشمندی و اندیشیدن دلیرانه) ۳- مهر سیمرغی (همپایی خرد با مهر).

الف - بالندگی ی شخصیتهای سیاسی (= رامیار) و همبستگی ی آنها از

راه خویشاندیشی

نفی و فناء شخصیت، جوهر دین کتابی است. مفهوم خدا در مقابل جوهر دین کتابی، نقش کمکی و تأییدی و فرعی دارد. بدینسان ادیانی نیز وجود دارند که فاقد مفهوم خدا هستند. جنبشهای بی خدا و خدا - ستیزی می توانند کاملاً دینی باشند. بهترین نمونه اش مارکسیسم می باشد. همین طور بودائیسیم، فاقد مفهوم خداست؛ ولی یک دین است.

وقتی که انسانها از منافع و خواستهای خود می گذرند، هیچکس منفعتی نمی جوید و خواستی به معنای مداومی و سازمانی و با دنباله گیری ی منطقی ندارد تا تنش میان او و دیگران ایجاد گردد. در اینجا همگونگی ی افراد از راه چشمپوشی کردن از منافع و خواستها و سواقت خود تأمین می گردد. افراد همگونه که بی شخصیت می باشند، اهرمهایی هستند که بی تنش ی جامعه را برای قدرمورزان بی لیاقت، تأمین می کنند.

هر دین کتابی، منفعت خواهی را، یک چیز پست و کثیف و بی ارزش می شمارد. مگر آنکه خود را به نام وسیله در خدمت آن هدف بگذارد و یک گوسفند قربانی در محراب اهداف دین کتابی، آماده برای نابود شدن باشد. مسئله، مسئله ی گوسفند سازی ی همه ی افراد است. همین انتقاد را می توان از ایدئولوژی مارکسیسم کرد. مثلاً غایت آنها که جامعه ی بی طبقه است، به غایت دین کتابی که جامعه ی

توحیدی است، بسیار شبیه می باشد؛ زیرا طبقه، مفهومیست اقتصادی و طبعاً محتوی ی منافع مادی است و جامعه ی بی طبقه به خودی ی خود، اصطلاحیست غلط. معنای بی طبقه بودن جامعه، نفی منافع و خواستهاست. بی طبقه بودن، موقعی معنا دارد که جامعه، جامعه ای مافوق منفعت جوییهای اقتصادی باشد؛ ولی آنچه به غلط، جامعه ی بی طبقه خوانده می شود، جامعه ی تك طبقه است که همه ی اعضای آن، يك نوع منفعت دارند و همه در این منفعت با هم شریکند و يك ذهنیت دارند که از اراده ی فردی بیشتر است. کسانی که بعضی مسمیات مشترك را با هم می گیرند هنوز يك ذهنیت هسان ندارند. جامعه ی ایده آلی که بی طبقه خوانده می شود، جامعه ایست که منحصرأ به دنبال منفعت يك طبقه است که امری ناممکن است؛ زیرا در عمل نمی توان منفعت جوییهای چندگانه ی انسانی را به يك منفعت ثابت و واحد، تقلیل داد. جامعه ی تك طبقه به رغم میل سازندگانش به ایجاد طبقات با لایه های جدید تمایل دارد. يك راه برای تقلیل دادن منفعت جوییهای چند گانه و متثیر انسانی، این است که به يك منفعت عینی و مستقل از اراده ی افراد در طبیعت یا تاریخ یا جامعه قائل شد و حقّ تعیین منفعت و نیروی درك و تأویل منفعت را از اعضای طبقه و افراد، سلب کرد. کاری که «کارل هاینریش مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)» کرده است. مارکس با اولویت دادن به يك منفعت، آن منفعت را ضرورت تاریخی و اجتماعی کرده است و پروسه ی پویای خواست انسانی را نفی کرده است. ضروری سازی و تأمین يك خواست با نفی آزادی ی اراده؛ یعنی حاکمیت انسان همراه است. مارکس با برتری دادن به منفعت طبقه ی کارگر، حاکمیت کارگران را برای درك منافع مختلف و متثیر خودشان سلب کرده است. با حقیقت شمردن يك خواست، حقّ خواستن از او گرفته می شود و سوای آن خواستن، آرزو و خواستی دیگر داشتن یا در صدد تغییر خواست خود بر آمدن، عملی ضدّ انقلابی و ضدّ علمی و ضدّ حقیقت می شود.

جامعه ی شریتمدار نمی تواند جامعه ای اقتصادی بشود که دارای طبقات مختلف و متضاد اقتصادی باشد چه رسد به اینکه بخواهد جامعه ای یکدست از يك طبقه ی اقتصادی مثلاً طبقه ی زحمتکشان و دهقانان باشد. آگاهبود انسانی با تقدّم منفعت اقتصادی باعث می شود که برترین و مقتدر ترین ارزش انسانی پیدایش یابد و این، علیه هدف متعالی ی دینی است.

بر پایه ی اصول دین کتابی، چنین رویدادی (عبودیت و تسلیم و نفی هستی ی خود) که به نام هدف غایی و فطرت اصلی ی انسان پذیرفته می شود، هدف غایی خلقت انسانست. آگاهبود طبقاتی، فطرت و میثاق را نفی می کند. همان نفی میثاق ابراهیمی که انسان باید خود را در مقابل اراده ی الله قربانی کند؛ یعنی هر گونه منفعت خود را نه تنها تابع آن هدف کند؛ بلکه حاضر باشد آن را برای رسیدن به هدف نابود کند.

در اصول دین کتابی، چه منفعت جویی فردی (فرد گرایی) = اندیویدوالیسم) و چه گروهی و طبقاتی و ملکی گرایی و سندیکالیسم به نام اصل وجود و آگاهبود انسان به کلی غلط و مطرود است. به همین علت از نظر متشرعان اسلام، اصطلاح دینی ی مستضعفین می بایستی به جای طبقه ی کارگر و زحمتکش و

امثال اینها به کار برده شود. کسی که منفعت می خواهد، مقتدر است؛ ولو کارگر و محروم و زحمتکش و ستم‌دیده باشد یا هیچ نداشته باشد. زیرا خواستن منفعت، قدرت می آورد. طبقه ی کارگر، مستضعف نیست. هیچ منفعتی به نام اصل و محور جامعه ی شریتمدار طرح شدنی نیست. چه منفعتخواهی، منفعت فردی باشد (پذیرش حقوق بشر و حقوق اساسی که برای دفاع از آزادیها در کسب منافع فردیست) چه منفعت طبقه ی کارگر.

د جمالی ، می اندیشد که در چارچوب دین کتابی، فضا برای پیدایش و رشد شخصیت نیست، پیدایش چند شخصیت در جامعه ی شریتمدار، دلیل پرورش شخصیت از زمینه ی دینی و مساعدت این زمینه برای رشد شخصیت نیست؛ بلکه شخصیت‌های بزرگ به رغم قدرتهای باز دارنده و سرکوبگر، رشد می کنند. وقتی يك قدرت باز دارنده مانند دین کتابی می تواند شخصیتی را به مقاومت و اعتراض برانگیزاند (و هنوز به ایجاد وحشتی که هر گونه اعتراض و مقاومتی را فلج کند، موفق نشده است) این يك نوع انگیزش به پیدایش و رشد شخصیت برجسته می شود. در حالیکه شخصیت‌هایی که چنین قدرتی ندارند ناچار به تقیه و مناقگری و دو رویی و ریاکاری رو می آورند که شیرازه ی شخصیت را از بین می برد. چنین محیطی برای رشد همه ی شخصیتها در جامعه، مساعد نیست. در چنین محیطی فقط در موقعیت‌های استثنایی، شخصیت‌های بسیار بزرگ، پا به عرصه ی وجود می نهند. مانند شخصیت‌های بسیار برجسته؛ ولی نادر ایرانی در مقابل نظام سلطنتی و قدرت دینی. اما چون این گونه شخصیتها بسیار نادرند به آسانی می توان آنها را حذف فیزیکی و مرور کرد. زمانی بقا و احترام و ارزش شخصیت‌های نامدار در يك اجتماع، محفوظ خواهد بود که جامعه از شخصیتها سرشار باشد. حتا با لغو قانون اعدام به تنهایی نمی توان ضمانتی برای بقای شخصیت‌های نادر یافت و چون جایگزینی ندارند، جامعه، بلافاصله به خطر می افتد.

تا زمانی که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، سراسر پدیده های زندگی ی اجتماعی را فرا گرفته اند، زمینه ی پیدایش شخصیت‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و پرورشی و فکری و حقوقی به وجود نخواهد آمد. مسئله، مسئله ی حذف مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان از جامعه نیست؛ بلکه محدود کردن تسلط آنها در دامنه های اجتماع است. نفی سلطه ی مطلق مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها برای پیدایش شخصیت‌های گوناگون، فضا را باز می کند. بدون وجود شخصیتها، مسئله ی شراکت در حکومت (دمکراسی) حرفی پوچ و بی معناست. بالندگی ی نظام دمکراسی به جامعه ی شخصیتها باز بسته است. افراد بدون شخصیت نمی توانند در حکومت شریک باشند. افراد بی تنش و هماهنگ که اعضای ضروری ی جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی هستند، نمی توانند (نه اینکه نباید) در حکومت شریک باشند؛ زیرا در جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی تنش نیست. فقط شخصیت آزاد اندیش است که ضرورتا ایجاد تنش می کند و در بطن تنش، رشد می کند و تنش را دوست دارد و فقدان تنش / جامعه ی بی طبقه یا جامعه ی توحیدی / پایان و مرگ شخصیت آزاد است.

شخصیت آزاد اندیش که حق جستن و پیگیری ی منافع گوناگون خود را دارد، اولین اصل مسک و بدیهی ی سیاست و شرکت در حکومت است. تا افراد جامعه، شخصیت پیدا نکنند؛ یعنی خویشاخی و آگاهبود فردی خود را تایید نکنند و خواستها و منفعت جوییهای خود را اصل مثبت و بار آور شمارند نه سیاست آزاد به وجود می آید، نه اقتصاد، نه دمکراسی آزادخواه.

ظهور شخصیتها در کثرتشان مسئله ی تنش و اختلاف و تضاد میان آنها را مطرح می کند. قبول و تایید تنشها و تلاش برای یافتن تعادل میان منفعت جوییها و خواستهای مختلف و متضاد باعث می شود که بافت جامعه ی شریعتمدار از هم گسسته شود و افراد و سازمانهای دینی، آزادی را به رغم تضاد با اعتقادات دینیشان در کل بپذیرند.

این روزها در اروپا و آمریکا، جامعه ی مسیحی وجود ندارد. در شرق نیز به رغم تشنجات کنونی، جامعه ی اسلامی باقی نخواهد ماند؛ بلکه به جامعه ی سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی وا گردانده خواهد شد. تا موقعی، جامعه، جامعه ی شریعتمدار است که انسان، سرچشمه ی تنشهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فکری و حقوقی نیست.

دخالت دین کتابی در سیاست، معنایش دخالت همه ی شریعتمداران در سیاست یا حکومت نیست؛ بلکه زدودن سیاست از جامعه است. دخالت دین در سیاست این نیست که شخصیتها و گروهها را در تنشایشان تاکید کند و میان منفعت جوییها تعادل برقرار کند؛ بلکه هدفش، نفی و محو شخصیتها و سازمانها و گروهها و انجمنهای مستقل سیاسی و اقتصادی و آموزشی است. با پیدایش جامعه ی سیاسی و تایید شخصیت هر فردی و قبول تنشها به نام پدیده های با ارزش و مثبت، حکومت، نقش یاری دهنده به ابراز تنشها و تعادل دهنده ی تنش در میان گروههای سیاسی و طبقات اقتصادی را پیدا می کند.

در جامعه ی سیاسی، رهبر سیاسی مافوق جامعه و سیستم حکومت (نظام سیاسی) نیست تا نقش نفی و محو تنشها را به عهده داشته باشد. رهبر سیاسی بر عکس رهبر دینی، نقش وحدت دهنده و همگون سازنده ندارد؛ زیرا هماهنگی، مفهومیست متلازم با وحدت و مشتق از وحدت (از لحاظ مفهومی) می باشد؛ ولی همبستگی در دمکراسی ی آزادخواه سوا ی هماهنگی و وحدتست که جامعه ی توحیدی و جامعه ی تک طبقه می خواهد. کسانی که می خواهند انسانها را هماهنگ کنند، می خواهند ایجاد وحدت کنند و این علیه اصل آزادیست که کثرت؛ یعنی تنش را به نام عنصر دائمی می پذیرد؛ نه پدیده ای گذرا و شوم و منفور.

هماهنگ کنندگان می خواهند مافوق سیستم یا در راس سازمان باشند و با نام هومونی، قیادت و رهبری ی سازمانی و حق انحصاری ی رهبری را قبضه کنند. به جای مثبت شمردن و ارزش دادن و بارور سازی ی تنشها، آنها را به نام تفاوت سلیقه به دامنه ی هنر، تقلیل می دهند. ضروری ترین مسائل سیاسی و حکومتی (سلطنت یا جمهوری ی ملی گرا) را به بحث تفاوت در سلیقه تبدیل می کنند؛ زیرا تأثیر تنشها

را برای رشد جامعه، ناچیز می‌شمارند و نمی‌دانند که پوشانیدن تنش درون سازمانی، نشانه‌ی بدبینی‌ی خود آنها به تنش است.

هدف دین‌کنایی، بی‌تنش‌سازی و هماهنگ‌سازی و همگونی‌سازی و بالاخره توحیدی‌کردن جامعه است. بنابر این، دین‌کنایی، یک هدف کاملاً اجتماعی و سیاسی دارد؛ زیرا ذاتاً یک جنبش ضدّ سیاسی است. فراموش نشود که یک عمل ضدّ سیاسی هم سیاست است. حتّاً عدم مداخله در سیاست یک راه مداخله در سیاست است. کسی که می‌خواهد جامعه را خالی از سیاست کند / چه دین باشد. چه مارکسیسم / چه آنارشیسم / از راه نفی، یک عمل سیاسی انجام می‌دهد. نفی سیاست از جامعه یا نفی سیاست و تنش از درون سازمان و حزب خود، یکی از راههای حلّ مسائل سیاسی بوده است و هنوز نیز می‌باشد. با نفی سیاست، تنش به کلی از جامعه؛ یعنی میان افراد و طبقات و سازمانها رُدوده می‌شود و بدینسان همه‌ی مسائل رفع می‌گردد. اینها حلّ مسائل سیاسی با روش ضدّ سیاسی است. همینطور احزاب سوسیالیستی و فاشیستی در درون سازمان خود، سیاست را می‌رُدایند.

بر پایه‌ی تفکرات «جمالی»، جامعه‌ای که به دلیل سلطه‌ی دین‌کنایی، هزاره‌ها فاقد تنش دائمی با شدت و کیفیت امروزه بوده و از تنش طبعاً نفرت داشته است، به اختلاف و تضاد با نظر شوم می‌نگرد و تنش و کثرت را مکروه و منفور می‌دارد و در وحدت و هماهنگی‌ی اجتماعی، ایده آل خود را می‌یابد.

دین‌کنایی، دخالت‌کردن در سیاست را تکلیف ضروری‌ی خود می‌داند. تبدیل جامعه‌ی شریعتمدار به جامعه‌ی سیاسی برای موجودیت و هدف دین، خطر دارد. «نظارت‌اخوانید در قانون اساسی‌ی مشروطه و حاکمیت ققیه در قانون اساسی ولایت اسلامی‌ی کنونی، قدرتهای فوق سیستم حکومتی هستند که نه در قانون اساسی‌ی مشروطه نه در قانون اساسی‌ی فعلی گنجانیده شده‌اند.»

ایده آل‌های جامعه‌ی بی‌طبقه و جامعه‌ی هماهنگ‌کننده و جامعه‌ی توحیدی، ایده آل‌های ضدّ سیاسی و ضدّ حکومتی هستند. در اینجا قدرت از دستگاه حکومتی جدا می‌شود و خارج از دستگاه قرار می‌گیرد. از این نظر نیز قدرتمورزی‌ی آنها مافوق سیستم حکومتی است و کنترل‌پذیر نیست. در حالیکه در دموکراسی، جامعه و حکومت با هم یکی می‌شوند. افراد جامعه، خویشان را به نام تار - و - پود حکومت، سازمان می‌دهند.

جامعه‌ی شریعتمدار، هزاره‌ها خالی از سیاست و حکومت، زیسته است. تا ایده آل جامعه، جامعه‌ی خالی از سیاست می‌باشد، ما جامعه‌ای خواهیم داشت که افرادش به دست خویش، قانونگذار نیستند. جامعه‌ای است که اختیار حکومت خود را ندارد؛ زیرا متشرّحان در سیاست، نقش اساسی را به عهده گرفته‌اند که با نهایت دقّت و کمال قدرت می‌توانند جامعه را از سیاست، تخلیه کنند و مکت را از قانونسازی باز دارند تا مردم را محتاج یک رهبر کنند. در جامعه‌ای که ایده آلش بی‌حکومتی و بی‌سیاستی است و از تنش و کثرت نفرت دارد، احتیاج به یک رهبر فوق جامعه، ضرورت حتمی دارد.

گرفتن میل حکومتگری از مردم، کار آسانی نیست؛ زیرا تعقیب منافعهای شخصی و گروهی، حسن سیاسی انسان را بیدار می‌کند. اینها وظایف سنگین برای دین کتابی است و مشرّعان، قرن‌ها نقش بزرگی در نفی سیاست ایفا کردند و همچنان ایفا خواهند کرد. قدرت طلبان بی لیاقت و زندگی - ستیز می‌دانند که بدون سیاست زدایی دائمی نمی‌توانند در جامعه‌های عقب افتاده با امکانات محدودی که دارند، حکومت کنند.

سیاسی شدن جامعه با افزایش حسن محرومیت همراه است و افزایش حسن محرومیت، جامعه را به سوی انقلاب می‌راند. جامعه‌ای که ایجاد مسائل می‌کند باید مسئولیت حل مسائل را داشته باشد تا محدوده‌ی ارضای توقعات و انتظارات خود را دریابد و گرنه با جدا کردن فرد یا گروه حل‌کننده‌ی مسائل از جامعه که در حال تولید مسائل است، می‌توان با ایدئولوژیهای مختلف، حسن محرومیتها را شدید و وحشت آور کرد که خواه ناخواه سبب سرنوشتی برای گروه حاکم می‌گردد. البته هر ایدئولوژی همانطور که می‌تواند به حسن محرومیتها بیافزاید و به آن حقیقت بخشد، می‌تواند از آن نیز بکاهد و آن را محتمل پذیر کند.

دین کتابی و ایدئولوژی، هم قدرت حریق سازی از محرومیتها، هم قدرت تسکین بخشی و محتمل محرومیتها را دارند. دین و ایدئولوژی هر دو می‌توانند نقش هیجان انگیزی و بسیج سازی‌ی مردم را برای دامن زدن به محرومیتها به نقش تسکین بخشی و کاهش و حذف تنش و سیاست زدایی تبدیل کنند. چه بسا که این دو نقش را یکی پس از دیگری ایفا می‌کنند. در درون سازمان و حزب و جامعه‌ی خود، نقش تنش زدایی و سیاست زدایی ایفا می‌کنند و همه‌ی هیجان‌ات و التهابات را در هم‌پند جهادی و مبارزات خارجی با سازمانهای دیگر یا جامعه‌های دیگر متمرکز می‌کنند.

اوج تنش زدایی و سیاست زدایی در جامعه یا در حزب، وقتی ممکن است که جامعه یا حزب از سیاست و تنش خالی بشود. همه‌ی تنشها و سیاستها در همان هیئت رهبری امکان تحقق دارد؛ ولی هیچ يك از تنشها، حق ندارند به خارج رخنه کنند. تنشها و سیاستها باید در هیئت رهبری پوشیده بمانند تا مبدا در جامعه منعکس گردند. همین اصل تنش زدایی و سیاست زدایی سبب قبول تک حزبی می‌شود. همه‌ی این مشخصات مستقیماً نتیجه‌ی ایده آل جامعه‌ی بی طبقه یا جامعه‌ی توحیدی است.

مومنان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان، وقتی قدرت را تصرف کردند به حل مسائل قادر نیستند؛ ولی با اصول و فروع آن دین کتابی یا ایدئولوژی که در اختیار دارند، می‌کوشند حسن محرومیتها را بکاهند که خودشان برای برپایی انقلاب، شعله ور کرده بودند تا از این راه، حسن محرومیت انسانها را به همویق اندازند. به هر حال در جامعه‌های در حال پیشرفت (یا به همان شکل قدیمی اش: جامعه‌های عقب افتاده) هجوم و فشار مسائلی که سالها روی هم انباشته شده‌اند به وسیله‌ی هیچ گروهی یا قدرتی حل‌شدنی نیست مگر آنکه همه‌ی مکت به کمک هم، به حل مسائل بپردازند تا حد انتظارات خود

را با حدّ امکانات و تواناییهای خود، انطباق بدهند و گر نه هیچ حزبی یا رهبری یا سازمانی قادر به رویرو شدن با همه ی مسائل و انتظارات نیست. این گونه جوامع به جنبشهای سوسیالیستی تمایل شدید دارند. انکار حکومت به نام ایده آل، چیزی جز سیاست ژدایی نیست. سوسیالیسم در این جامعه ها به این دلیل پذیرفته نمی شود که متمم و تکمیل کننده ی پروسه ی گام به گام روشنگری ی عقلی و لیبرالیسم و اندیویدوالیسم و دموکراسی است؛ بلکه برای آنکه سیاست را از جامعه و سازمانها بیرون می ریزد. برای خواستاران نظام دموکراسی ی آزادیخواه، این عمل شاید خیانت تلقی شود؛ ولی برای کسانی که می خواهند جامعه ی هماهنگک و بی طبقه بسازند، جامعه ی بی سیاست و بی حکومت به قدری همانند متشرعان و بلکه بیشتر احتیاج دارد تا تنشهای حاصل از آن را بزُداید. به خصوص در جامعه هایی که انسانها از سر تا پا در سیاست و اقتصاد و منفعت جوییهای گوناگون غرق هستند، احتیاج به سیاست ژدایی از زندگی و شخصیت ژدایی و منفعت ژدایی چنان نیرومند می شود که دین کتابی به شکل درویش مسلکی و صوفیگری و درونگرایی، نقش سیاسی - منفی ی خود را که سیاست ژدایی باشد به عهده می گیرند. حکومت بر پایه ی شوراها هنوز جامعه ی سیاسی نیست. جامعه ی سیاسی، قبول شخصیت در هر فردی و دادن حقوق اساسی به او و تضمین این حقوق برای دفاع و مبارزه از شخصیت فردی در تمامیتش و تأیید تنشها میان شخصیتها و گروهها می باشد. تنها با وجود شوراها و مجلس شورا، جامعه ی سیاسی نداریم.

ب) - عقاید نصّی و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، ضدّ استقلال اندیشه هستند.

ایده ی قربانی که جوهر دین کتابی را تشکیل می دهد هر چند که در اولین نگاه، ما را متوجّه ی فرد می کند؛ ولی اگر به دقت بررسی شود نتایج اجتماعی و سیاسی و حقوقی و حکومتی و نظامی ی بسیار دارد. دین کتابی با تقاضای قربانی (از خودگذشتگی) از انسان می خواهد که مملکات خود را قطع کند. انسان برای زیستن در اجتماع به مناسبات و مملکات و همبستگی احتیاج دارد؛ اما مفسّران و مبشّران دین، مدعی اند که هر رابطه ای و مملکتی باید بر شالوده ی اوامر الهی تاسیس شود. در نتیجه، او دیگر با هیچ چیزی رابطه ی مستقیم انسانی نخواهد داشت که بر ابتکار و استقلال خودش استوار باشد. انسان دیگر حق ندارد بر پایه ی منفعت جویی خود با دیگران ابتکار پیوند زنی داشته باشد. حق و نیروی ابتکار پیوند یابی بر اساس هر گونه منفعتی از او سلب می گردد. انسان، حق ندارد به همت خود، جامعه بسازد. انسان حق ندارد ابتکار تاسیس حزب و اتحادیه برای حفظ منافض داشته باشد چون او از جان خود و طبعاً از منافع خود که اساس مملکات و همبستگیهای او با جامعه یا حزب یا اتحادیه است باید بگذرد.

همچنین انسان نباید خودش سرچشمه‌ی هیچگونه عملقی و همبستگی و قرار دادی و پیمانی باشد. فقط دین و مجریان اصول و فروع آن هستند که حق دارند ابتکار انحصاری‌ی همبستگیهای مختلف را به چنگ بگیرند. از دیدگاه آنها برادر خونی‌ی من، برادر من نیست؛ بلکه آن که با من، همعقیده است، برادر من می‌باشد. رفیق طبقاتی‌ی من، رفیق من نیست؛ بلکه آن که در اصول ایدئولوژی و باورهای تئوریک با من، هم عقیده است، رفیق من است. انسانها، حق و قدرت آن را ندارند که با هم، اجتماع یا گروه بسازند.

در چارچوب اصول و مبانی‌ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیهای توتالتر، انسان از تعلقات مستقیم انسانی اش به کلی جدا می‌شود و تعلقات مستقیم انسانی، همه طرد می‌گردند. هر نوع عملقی که از منافع مستقیم انسانی زاییده باشد، باید قربانی گردد. در وجود انسان، دیگر هیچ گونه فروزه‌ی مهرورزی و پیوندی نیست یا اینکه اگر هم باشد شوم و منفور و مطرود است. قبول اینکه انسان خودش بتواند ابتکار تاسیس اجتماع را داشته باشد (چه با قرار داد چه با کاريسما و رهبری يك فرد) قبول این فکر است که انسان می‌تواند و حق دارد در باره‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و نظامی و آموزشی اش بیندیشد و آنها را حل و فصل کند.

با پیدایش شخصیتها در جامعه، نه تنها تنشها به وجود می‌آیند؛ بلکه سرچشمه‌ی همبستگیها نیز پدیدار می‌شوند. درك تاویل و ارزش دهی و محقق منفعتهای مختلف خود (مادی و عاطفی و عقلی)، آزادی است که با درك و تاویل و جستجو و محقق منافع چندگانه‌ی فرد با آزادی‌ی گروه سازی (جامعه سازی و اتحادیه سازی و انجمن سازی) و همبستگی برای محقق آن منافع متلازمست. با مفهوم شخصیت، مبارزه‌ی بسیار عمیق و کارساز علیه مفهوم دین کتابی شروع می‌شود و در مقابل مفهوم الهی که حق انحصاری‌ی وحدت دادن را دارد خودی (انسانی) پدید می‌آید که سرچشمه‌ی مهر و پیوند است و ابتکار همبستگی و جامعه و سازمان و انجمن و حزب سازی به انسان بازمی‌گردد.

حق ابتکار برای گروه و انجمن و جامعه سازی برای آزادی و رشد شخصیت بسیار اهمیت دارد و از اساسی ترین حقوق هر فرد انسانی است. با پیدایش شخصیت و درك چندگانگی‌ی منفعت جوییهایش، انسان با مسئله‌ی تازه‌ی روبرو می‌شود که خودش مسئول حل کردن آنست و آن اینست که چگونه فرد که سرچشمه‌ی منفعت جوییهای مختلف است (سرچشمه‌ی آزادیست) می‌تواند با انسانهای دیگر که همانند او سرچشمه‌ی منفعت جوییهای دیگری هستند و متفاوت با او هستند کنار آید و چگونه می‌تواند به تنشهای میان خود با دیگران عمادل بدهد؛ زیرا از این به بعد، قدرتی مافوق او و دیگری نیست که هر دو را بی‌تنش کند؛ مانند جامعه‌ی توحیدی یا جامعه‌ی بی طبقه که به کمک ابتکار بی تنش سازی، دارندگان قدرت یا ایدئولوژی یا دین بتوانند بر آنها حکومت کنند. بدینسان افراد برای نخستین بار، ابتکار گروه سازی پیدا می‌کنند. سیاست و حکومت نیز از حق ابتکار افراد به گروه سازی‌ی مستقل با منافع و اهداف مختلفی شروع می‌شود که تابع علاقه‌ی خود افراد است.

«جمالی» می‌اندیشد که ساختن گروهها برای تأیید و حفظ و تحقق منفعتهای مشترک؛ ولی گوناگون بر پایه‌ی ابتکار فردی، پایه‌های جامعه‌ی شریتمدار را متزلزل می‌کند؛ چون در تفکر مبتنی بر شریعت، ابتکار تأسیس جامعه و نظام و قانون با امر الله و رسولش است. ولی حقوق اساسی و همچنین حقوق بشر، حق ابتکار گروهسازی را به هر فردی می‌دهد و این از جمله حقوقیست که حاکمیت و شرافت فرد را تأمین می‌کند. انسانها با شیوه‌ی آزمودن و اشتباه کردن و پیوستن و جدا شدن از هر گروه است که نه تنها سرچشمه‌ی ایجاد سازمانها و اجتماعات و گروههای مستقل دیگر می‌شوند؛ بلکه بنیانگذار اخلاق عمومی نیز می‌شوند.

اخلاق عمومی با اخلاق مبتنی بر شریعت، بسیار فرق دارد. اخلاق عمومی بر این تجربه استوار است که چگونه می‌توان با دیگری، آن طور که او نیز در جلب منفعت جویبهاش آزاد باشد کنار آمد و سازگار شد. در حالیکه اخلاق شریتمدار اساساً بر پایه‌ی سرمشق و مثال اعلی و اسوه‌ی حسنه قرار دارد. اخلاق و سیرت و شیوه‌ی زندگی‌ی رهبر دین کتابی است که نمونه‌ی واحد و منحصر به فرد زندگی و رفتار همه‌ی مومنین می‌گردد. افرادی که از او پیروی می‌کنند به دلیل همگونگی (تشبه به رهبر و تقلید از سیرت فردی‌ی او) بی‌تنش می‌گردند. هر فردی باید همانطور زندگی کند که رهبر به نام فرد در میان جمع زیسته است.

این اخلاق در عمق و جوهرش به سازگاری‌ی خود یا کنار آمدن با دیگران عنایتی ندارد. مقلد و پیرو نباید به دیگران نگاه بکند و خود را با آنها سازگار کند یا بکوشد با آنها کنار بیاید؛ بلکه باید در همه‌ی جوانب رفتارش معیار زندگی‌ی رهبر خود را به نام تنها نمونه‌ی اعلا، دنبال کند و مو به مو همان کاری را بکند که رهبرش کرده است چه دیگری خوشش بیاید چه ناراحت بشود. او به تنشی که دیگری با او پیدا می‌کند کاری ندارد؛ بلکه بدون ملاحظه و رعایت دیگری، خود را طبق مدل و کلیشه و قالب اصلی می‌کند و دیگری هم باید خودش را طبق همان مدل بکند تا تنش از میان آنها بر خیزد. تنش میان او و دیگری این طور رفع می‌شود که شخصیت هر دو در تشابه با رهبر، منتفی و رفع می‌گردد؛ یعنی هر دو از شعور و فهم و منافع و تجربه‌های فردی‌ی خود می‌گذرند و وقتی خودشان را منتفی کردند آنگاه افراد و برادران صالح یا رفیقان صادق می‌شوند و با هم در صلح و صفا زندگی می‌کنند؛ ولی بحث دنیای ما، بحث حل مسائل میان شخصیت‌های آزاد اندیش در جامعه با تأیید شخصیت آنها و تنش مثبت میان شخصیتهاست. مسائل شخصیت‌های خویشاندیش را نمی‌توان با اخلاق دینی یا ایدئولوژیکی حل کرد؛ مگر آنکه دین و ایدئولوژی توتالیتر، شخصیتها را سرکوب کند.

شهادت و فداکاری در تشیع، اخلاقیست استوار بر تشبّه جویی به رهبر، چه حسین ابن علی باشد، چه علی ابن ابی طالب، چه محمد ابن عبد الله. حتّاً فداکاری و شهادت و مبارزه با مصرف، رویه‌های مختلف همان نفی شخصیت است. ما در مرحله‌ی اول برای سنجشگری دین کتابی و ایدئولوژیهای توتالیتر به پیدایش شخصیتها احتیاج داریم تا بتوانیم ابتکار سیاست و فرمانروایی را از چنگ هر قدرت طلبی

بیرون آوریم؛ ولی بسیاری از محصل کردگان، علیه فردیت و شخصیت و نفی آن، با قدرت طلبان مستبد، همدستان می شوند. با پیدایش شخصیتها در جامعه، این حق از آنها گرفته می شود و دیگر هیچ قدرت دینی یا ایدئولوژیکی، تنها قدرت وحدت دهنده و همگونه و هماهنگ سازنده و بی تنش سازنده در جامعه نخواهد بود. همه ی این نقشها، حق حاکمیت ملک را از ملک می گیرد و سیاست را از جامعه می زداید.

د جمالی، می اندیشد که نماد وحدت، بیانگر قدرت انحصاری ی وحدت دهنده است؛ یعنی جامعه ی نخستینی که در آن، وحدت و هماهنگی و همگونگی بوده است. قبول يك وحدت کمالی و ایده آل نهایی، باعث می شود که حق ابتکار افراد برای گروهسازی، مطرود و سلب شود. در این دو ایده / وحدت و غایت اجتماعی / انحصار ابتکار گروهسازی قرار دارد. در چارچوب اصول عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی فقط فردی که از منافعش دست می کشد، حق سیاسی و امتیاز اجتماعی و دینی پیدا می کند.

در ایدئولوژی، منفعت انسانی با حقیقت، هسان پنداشته می شود. کسی که دارای ایدئولوژی هست، منفعت خود را دیگر به نام منفعت خود درک نمی کند؛ بلکه به نام حقیقت در می یابد. او از این به بعد، وقتی برای منافع خود مبارزه می کند برای حقیقت، جهاد می کند. دفاع از منافع خود، دفاع از حقیقت است و دفاع از حقیقت برای هر مومن و معتقد و مقلدی، افتخار و امتیاز است. عینیت دادن منفعت با حقیقت، این برتری را دارد که منفعت به حقیقت، اعتلاء داده می شود و مبارزه برای منفعت و دفاع از آن، شدت می یابد. دارنده ی حقیقت، برگزیده و دارنده ی امتیاز است. چون حقیقت، کل هستی را فرا می گیرد. او نیز می انکارد که برای همه ی انسانها مبارزه می کند و رسالت عمومی دارد.

منفعت در انطباق یافتن با حقیقت، ابدی و تمییر ناپذیر و تثبیت و محدود می شود و از حیطه ی اراده ی فردی ی انسان خارج می گردد. همانقدر که او منفعت خود را حقیقی می شمارد و بر حقایق اجتماعی اش می افزاید و نفوذ و احترام اجتماعی برای آن دُرُست می کند، به همان اندازه در هر چیزی که برای خود می خواهد فقط خود پرستی نمی بیند.

حقیقتی که در دین کتابی، يك امر ماورای تعلقات و مناسبات انسانی است ناگهان ماهیت انسانی پیدا می کند. در اصول و فروع دین کتابی، حقیقت و هدف متعالی است که وحدت دهنده ی انسانها / جامعه ساز / می باشد؛ ولی با پیدایش شخصیت، انسان، منفعتهای چند گانه و خواستههای مختلف خود را به کمک اجتماعات و اتحادیه ها و احزاب و سازمانها و انجمنها پیگیری می کند و دیگر، آن هدف متعالی ی دینی، سرچشمه ی قدرت و حاکمیت در جامعه ی انسانی نیست؛ بلکه انسان و منافع و خواستههای او هستند که می توانند ابتکار گرد آوری و پیوند دهی ی انسانها را به هم داشته باشند. به همین علت، حکومت نباید هدف دینی داشته باشد. چنین هدفی متضمن نفی قدرت ابتکار از انسانها برای تشکیل و تاسیس

اجتماعات و سازمانهاست. هدف باید انسانی؛ یعنی بر منافع محسوس و ملموس مادی و عقلی و عاطفی ی انسان، استوار باشد تا انسانها بتوانند به کمک منافع و خواستههای خود، سرچشمه ی پیوند اجتماعی باشند. ایدئولوژی می تواند با تحدید و تثبیت منفعت جویبها و اولویت دادن به آنها، تنش آنها را بی تأثیر کند و همزمان با آن، ابتکار همبستگی (ابتکار ایجاد اتحادیه ها و گروهها و سازمانها و احزاب) را سلب کند. برای مثال، د مارکس، با ارجح شمردن منفعت طبقاتی باعث شد که تنشها و طبعا حق و قدرت ابتکار همبستگی از انسانها گرفته شود. دیکتاتوری ی تک حزبی در جوامع کمونیستی نتیجه ی ضروری ی تفکرات خود د مارکس، است؛ زیرا با ارجح شماری و تثبیت کردن منفعت طبقاتی، حق ابتکار تاسیس و همچنین حق تاویل منافع فردی از مردم گرفته شد. به همین ترتیب، علمی ساختن، یکنوع مقدس سازی در قرن نوزدهم بود. هر کسی که می خواست اهداف یا منافع یا افکارش را به شیوه ی تازه، مقدس جلوه دهد آن را علمی می ساخت. د مارکس، با حسن نیت و اسان دوستی از منافع طبقه ی محروم کارگران دفاع کرد و برای تامین و تضمین منافع آنها، افکار و تئوریهایش را به ضرورتهای کیهانی و جبر اجتماعی و تاریخی ی بشر تبدیل کرد؛ ولی به رغم حسن نیتش با ضروری و ارجح شماری ی منافع طبقاتی و آنها را به نام هدف و کمال تاریخ، تثبیت و تغییر ناپذیر ساختن، باعث شد که حاکمیت از مردم و طبقه ی کارگر سلب شود؛ زیرا تاویل منافع طبقاتی به عهده ی هیئت مرکزی ی حزب و گروه رهبری و بالاخره رهبر حزب، محول شده بود، نه مردم، نه طبقه ی کارگر.

ابتکار گروه سازی و سازمان سازی با حق هدف گذاری و تعیین و تاویل منفعت خود همپاست. کسی که نمی تواند خودش هدف بگذارد یا منفعت خود را درک و تاویل کند، نمی تواند ابتکار تاسیس سازمان برای تامین منافعی داشته باشد. وقتی هدف به طور عینی ثابت و معین شد، حق و قدرت ابتکار، اساسا از فرد، سلب می گردد؛ یعنی حتا اگر این حق را نیز به او بدهند هیچ ارزشی ندارد؛ چون قدرت اجرایش را ندارد. بدین ترتیب، آموزه های مارکسیسم، علیه حقوق بشر هستند؛ زیرا تشخیص و تعیین دادگزار ی اجتماعی با خود مردم نیست. دادگزار ی اجتماعی، آن چیزی نیست که مردم در محرمیات خود در می یابند؛ بلکه آن چیز است که د مارکس، برای ابد، کشف کرده است و دستگاه حزبی وظیفه دارد که آن را با به پای تحولات اجتماعی تاویل کند. اینکه چه اندازه در مناسبات انسانها، ستم اجتماعی رخ می دهد، تاویل کنندگان، معین می کنند، نه تک - تک انسانها. بدینسان مردم نمی توانند و حق ندارند علیه رژیمهای کمونیستی به دلیل وجود ستم اجتماعی، اعتراض یا عیان کنند.

بر پایه ی اندیشه های د جمالی، شخصیتی که نه حق ابتکار جامعه سازی و گروه سازی داشته، نه هیچگاه قدرت همبستگی از او سرچشمه گرفته است به شکل ناکهانی با حق و قدرت ابتکار آشنا می شود و آهسته - آهسته، شروع به ساختن گروههای کوچک می کند تا یاد بگیرد چگونه همبستگی از خود او سرچشمه می گیرد. ابتکار پیوند دادن از طرف هر کسی، هاله ی تقدیس را از قدرت و حکومت می گیرد

و نشان می دهد که قدرت سیاسی و حکومتی، بحث ترکیب قدرتهای انسانی است و سرچشمه ی ماوراءالطبیعی و الهی ندارد.

ساختن گروههای کوچک، کلاس مقدماتی؛ ولی بسیار اساسی و تعیین کننده برای سیاست و سازمان بندیست. يك گروه متشکل، تنها تابع افرادش نیست. بنا بر این بر عکس انتقاد شدیدی که از پیدایش گروهها و سازمانها و کانونها و انجمنها می شود، باید آنها را تأیید کرد و ستود. تمسخر و تحقیر آنها از سوی مبلغان مذاهب و ادیان و ایدئولوژیهای توتالیتر، نشانگر آن است که بسیاری از قدرت طلبان از بازگشت حق ابتکار مردم، واهمه دارند و چنین ابتکارانی را خطری برای قدرت خود (سلطنت و دیانت و حزب کمونیست) می شناسند و با آن مبارزه می کنند.

ستایش سازمانهای بزرگ خلقی و احزاب میلیونی و سازمانهای توده ای که تحت حکمرانی ی يك رهبر یا هیئت رهبری، صف در صف به جنبش می آیند، برای آنست که ابتکار فردی را منکر می شوند و شوم می نامند؛ زیرا ابتکار فردی باید از راه گروه سازیهای کوچک و چند نفره آغاز گردد. گروههای کوچک می توانند نقشی حیاتی در سیاست و سرنوشت جامعه ایفا کنند. حتما نباید حزب به معنای يك سازمان گسترده داشت تا بتوان کاری با ارزش در سیاست کرد. بسیاری از فعالیتهای مهم مشروطه خواهان در آغاز از راه کارهای گروهی انجام شده بود.

قادر به حزب سازی نبودن، نه نشانه ی عجز است نه نشانه ی بی لیاقتی ی مردم ایران برای دمکراسی. احزاب بزرگ در اروپا موقمی پدید آمدند که مسئله ی انتخاب سیاسی در حوزه ی عمومی به سازمانبندی ی دائم احتیاج پیدا کرد. اگر در ایران، قدرت طلبان مستبد و بی لیاقت می گذاشتند انتخابات آزاد، صورت بگیرد امروزه ما به یقین، احزاب سازمان یافته ی نیرومندی داشتیم که بر سنتی بسیار نیرومند استوار می بودند. حزب را نمی توان خارج از فضای انتخاباتی ی جامعه به زور یا با حيله و مکر تشکیل داد؛ به ویژه وقتی این سنت را از ایران با خود نیاورده باشیم.

گروهسازی در جامعه ی داخل و به خصوص در خارج از ایران، عمل بسیار مثبتی است و با همین کام کوچک است که افراد می توانند هم اخلاق عمومی ی سیاسی را بیابند، هم آهسته - آهسته یاد بگیرند که چگونه می توانند با هم کنار بیایند و با ابتکار گروهسازی و جامعه سازی آشنا شوند. درك حق ابتکار شخصی، اساس حاکمیت مکت است و کسی که ناگهان با يك جهش در سازمانهای بزرگ حزبی یا سیاسی قرار می گیرد هیچگاه با حق و قدرت ابتکار آشنا نمی شود و آن را حس نمی کند. از این نظر نیز عضویتش در سازمانها (بدون تجربه ی قبلی ی گروهسازی) سبب می شود که به جای آنکه يك عضو از سازمان سیاسی باشد يك پیرو و هوادار و مقلد جامعه ی مذهبی یا شبه مذهبی شود و نمی تواند میان يك حزب سیاسی و يك جامعه ی شریتمدار فرق بگذارد.

حق انحصاری داشتن، ابتکار سازمانبندی و گروهسازی و جامعه سازی را از همه می گیرد. پروردن جامعه های ایده آلی و پروراندن اتوپیههای [آرمانشهرها] مختلف و متضاد و تلاش برای محقق

آنها، حقّ مسلم همه ی افراد است. هر انسانی برای پروراندن اموی و ترویج و تبلیغ آن، حقّانیت دارد. تحمیل يك جامعه ی ایده آلی به افراد جامعه، سلب آزادی از مردم است. وقتی ما يك جامعه ی ایده آلی را ضرورت سیر تاریخ ساختیم یا اوج کمال بشر شمردیم ناخواسته با این عمل، آزادی را از دیگران سلب کرده ایم مگر اینکه ضروری سازی تاریخی و کمال را يك تئوری ی تاریخی یا تئوری ی سیاسی و اخلاقی میان سایر تئوریا قرار دهیم؛ زیرا ایده آل هیچگاه علم نمی شود و با علم شدن دیگر ایده آل نیست.

ساختن ایدئولوژی از هر دین کتابی، يك تناقض ابدیست. عینیت دادن میان هدف ماورا منفعتی با يك منفعت زمینی (= مادی) چرخشگاه تاریک؛ ولی سحر انگیز چنین ایدئولوژی هست و احتیاج به نوعی دیالکتیک دارد. چگونه عرصه ی ماورا منفعت با يك منفعت زمینی (= مادی) به هم، گره زده می شود، مسئله است که ایدئولوژیا هیچگاه نمی توانند حل کنند. در سیاست، هیچ عملی و فکری مافوق منافع و خواستهای انسان نیست. هر عملی و تصمیمی برای تحقّق منفعت افراد یا يك گروه یا طبقه یا جامعه یا علیه منفعت گروه دیگر یا طبقه ی دیگر یا جامعه است. اولویت منافع انسانی (چه مادی چه عاطفی) اساس سیاست است.

عینیت دادن هدف ماورا منفعتی دین با منفعت زمینی، يك طبقه (مثلا طبقه ی متشرعان دین یا طبقه ی زحمتکشان) عینیت دادن هدف ماورا منفعتی دین با حقیقت آن طبقه است؛ یعنی تئولوژی ی متشرعان دین با ایدئولوژی ی طبقه ی متشرعان، عینیت می یابد. هر تئولوژی ی دینی، ایدئولوژی ی طبقه ی متشرعان مذهبی هست. قرآن و تورات و انجیل، ذرّست از وقتی که به کلام و سنت و شریعت یا تلمود و تفسیر تبدیل شدند، گوهر اصیل خود را از دست دادند. دین اگر می خواهد که دین بماند، باید پیگیر و مستحکم و سخت با شریعت و شریعتمدار مبارزه کند. يك تئولوژی ی دینی را نمی توان از ایدئولوژی ی طبقه ی متشرعان دین جدا کرد. در بطن تئولوژی، ایدئولوژی ی طبقه ی متشرعان مذهبی به شکل ناپیدا وجود دارد.

« جمالی ، می اندیشد که تا حقیقت دین کتابی، بیانگر و تحقّق هدف اصیل ماورا منفعتی است، می تواند قدرت وحدت دهی ی اجتماعی را حفظ کند، ولی وقتی حقیقت تجرّبی بلاواسطه با منفعت زمینی يك گروه یا خانواده یا طبقه یا مکتب یا امت یا يك نژاد، عینیت یافت، فراگیری ی خود را از دست می دهد؛ ولی با محوّل دین به تئولوژی، دین با ایدئولوژی ی طبقه ی اخناید، عینیت می یابد و ما در تاریخ نه تنها به قدرت با پدیده ی دین خالص روبرو هستیم؛ بلکه دخالت تئولوژی را در سیاست، تجرّبه می کنیم که در حقیقت، دخالت طبقه ی اخناید در دنیای سیاست و حکومت می باشد. بنابر این، تئولوژی در همه ی مذاهب و در همه ی ادوار تاریخی، ایدئولوژی ی طبقه ی اخناید دین یا ایدئولوژی ی افراد یا گروهی بوده است که نقش تاویل و تفسیر دین کتابی را به عهده داشته اند.

خصوصیت بی‌اعتنایی به منافع دیگر طبقات و نیروهای اجتماعی‌ی دگراندیش، سبب می‌شود که از هر دین کتابی بتوان هر نوع ایدئولوژیی ساخت به نفع يك طبقه یا گروه یا خانواده یا ملت؛ یعنی اینکه می‌توان اسلام را به همه‌ی ایدئولوژیهای مختلف و موجود در اجتماع، تحوّل و استحاله داد. چنانکه در تاریخ ایران معاصر، این کار به خوبی انجام شد و دیدیم که اسلام می‌تواند هم لیبرالیسم باشد، هم سوسیالیسم، هم کمونیسم، هم مارکسیسم، هم آنارشیسم، هم کنزرواتیسم. ایدئولوژی سازی‌ی اسلام (اسلام را در خدمت منافع طبقات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی سواى طبقه‌ی آخوند قرار دادن) فعلا در جهان اسلامی مُدّ روز شده است. تبدیل اسلام به هر ایدئولوژیی؛ ولو توده‌ای و خلقی و مردمی (مستضعفان جهان) به معنای امروزی، ادامه‌ی همان سیر تبدیل اسلام به تئولوژی برای حفظ منفعت طبقه‌ی اخناید مذهبی می‌باشد. از این گذشته، ساختن هر ایدئولوژیی از اسلام که امروز به نام اسلامهای راستین خوانده می‌شوند همان خصوصیت تئولوژی را با خود دارد؛ یعنی با خود، منفعت سازندگان و تاویل‌کنندگان آن ایدئولوژی را با هدف ماورا منفعتی‌ی اسلام به همراه می‌آورد و امتیاز و تبعیض و برکت برای طبقه و گروه خاصی دارد که آن اسلام راستین را رواج می‌دهند.

آنچه اهمیت دارد رابطه‌ی اسلامهای راستین (ایدئولوژیهای مختلفی که از اسلام ساخته می‌شود) با هم است که در عمل، هیچ تفاوتی از لحاظ ماهیت با رابطه‌ی تئولوژیهای مختلف در گذشته ندارد فقط چون ایدئولوژی، منفعت طبقات وسیع‌تر اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را با حقیقت، عینیت می‌دهد، جهاد دینی و مذهبی‌ی درون جامعه، دامنه‌دارتر و شدیدتر می‌گردد و در سیاست و اقتصاد، مبارزات، ماهیت و ساختار دینی و مذهبی پیدا می‌کند. از این نظر، وقتی دخالت دین در سیاست یا تابعیت دین از سیاست زُدوده می‌شود، باید طیف این افکار را در نظر داشت.

عنصر بارآور دین در خدمت اجتماع که از خود گذشتگی باشد به شرطی که بتوان به آن سمت و سوی اجتماعی داد، عنصری است که در سیاست می‌تواند مفید باشد و سبب پیوند و همبستگی‌ی افراد جامعه گردد؛ ولی هر چه عناصر تئولوژیکی سر بار آن باشد و بالاخره دین، روپوشی برای حفظ منفعت طبقه‌ی اخناید مذهبی یا طبقه‌ی سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی‌ی خاصی شد باعث پارگی و تشتت اجتماع و تبعیضات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و آموزشی می‌گردد. همانطور تشیع در ایران، روپوشی برای حفظ تبعیض و امتیاز اکثریت می‌گردد. ولی حکومت باید تلاش بکند هسته‌ی اساسی‌ی دین را در خدمت همبستگی و رفاه و خوشبودی‌ی افراد اجتماع به کار گیرد و در این قسمت همه‌ی مذاهب را تأیید کند حتّاً چنین خدماتی را تسهیل کند در چینی که می‌کوشد از تسلط عناصر ایدئولوژیکی و تئولوژیکی آنها در حکومت جلوگیری کند.

دین به نام حقیقت یا هدف ماورا منفعتی نمی‌خواهد حکومت کند؛ ولی تئولوژی، خواستار حکومت است و می‌خواهد که به منفعت طبقه‌ی اخناید، حقانیت بخشد؛ زیرا تئولوژی، حرفه‌ی خصوصی و علم تخصصی‌ی اخناید دین کتابی است، نه مردم. مردم، شریعت را می‌فهمند؛ ولی برای فهم تئولوژی،

تابع اخانید دین هستند و آنها، مردم را معتقد می سازند که تئولوژی، همان دین است. برای نمونه، سازندگان اسلامهای راستین، مردم را معتقد می سازند که ایدئولوژیهای اسلامی، همان دین اصیل اسلام می باشند.

مسخ دین به تئولوژی و ایدئولوژی سبب می شود که اقلیتهای متخصص و خبره در تئولوژی یا ایدئولوژی، قدرت را در جامعه مصرف کنند. هر چه دین به تئولوژی نزدیک تر بشود بر قدرت اخانید دین می افزاید و به پشتوانه ی عینیت دادن تئولوژی با دین، دین، تابع حاکمیت و قدرپرستی اخانید می گردد.

نا آگاهی از تمایز و تفکیک ایدئولوژیهای دینی با تئولوژیها سبب شد که در تاریخ معاصر ما بالاخره تئولوژی ی شیمی ی اسلامی، ایدئولوژیها را تابع خود سازد یا به کلی از میدان خارج کند؛ زیرا ایدئولوژی سازان، آگاهبودانه، ماهیت خود را نمی شناختند و تفاوت و تمایز خود را با تئولوژیستها تشخیص نمی دادند. البته تئولوژی را نمی توان از تار - و - پود دین کتابی جدا کرد؛ ولی کاستن ارزش و حیثیت تئولوژی از یک طرف، سبب می شود که دین به خودی ی خود، خالص تر و از قدرت و حیثیت اجتماعی ی طبقه ی اخانید کاسته شود و از طرف دیگر، پیدایش و سلطه ی ایدئولوژیهای دیگر دینی در اجتماع، سبب تقسیم و پراکندگی ی قدرت اخانید می گردد که برای ایجاد حکومت بدون ایدئولوژی ضروری است.

به وسیله ی ایدئولوژیهای دینی می توان انحصار قدرپرستی اخانید را در جامعه خنثا کرد. فقط باید متوجه بود که یک ایدئولوژی ی دین منحصرأ جایگزین تئولوژی ی مذهبی ی پیشین نگردد. قدرت تئولوژیکی آخوند را می توان با کثرت ایدئولوژیهای مذهبی محدود کرد. از این راه، مردم، بیشتر دیندار خواهند شد وقتی خود را از قید امر و نهی اخانید، آزاد حس کنند. مُلکایان مذهبی، متخصص شریعت و تئولوژی هستند؛ نه «دین پیدایشی». تئولوژی است که مرجع دارد؛ نه دین پیدایشی که تمام مشرّعان دین کتابی و همچنین تحصیل کردگان و سیاستمداران قدرت طلب از سر سخت ترین دشمنان آن هستند.

پ ۱- فرمانروایی و گوهر آن در فرهنگ ایرانی

مفهوم جوانی در فرهنگ ایرانی با عمر انسان، کوچک ترین ارتباطی ندارد؛ بلکه بیانگر منش جویندگی و خویشازمایی می باشد. در اینجا فقط اشاره هایی گذرا به برداشتهای «جمالی» از این مفهوم می شود. وی می گوید گوهر دمکراسی، آزمودن است که با منش جوانی، عجین می باشد؛ زیرا دوره های زایندهگی و پویایی هر فرهنگ یا رستاخیز فرهنگی و سیاسی و اجتماعی با «جوانی و جوانمندی و جوانمردی و جوان - اندیشی»، سر - و - کار دارد. در نتیجه، هر نهادی از آزادیخواهی باید بهره مند از جوانی باشد.

دمکراسی در طبیعتش، جوانست؛ زیرا انتخاب که روند گوهری ی دمکراسی و آزادیت، گوهرش، جُستن و آزمودن است. چنین انتخابی از هدف و غایت و برنامه، آغاز می شود و به انتخاب حکومت یا رژیم و انتخاب دولتها و حزبها و سازمانهای گوناگون ختم می شود. هر چیزی، انتخابی می شود. حتّا عقیده و دین و جهاننگری و ارزشها. هر چیزی، جُستنی و آزمودنی و پرسیدنی می شود؛ زیرا پرسش، راه و روش جُستن و آزمودنست.

انتخاب بر اصل جویندگی قرار دارد. با کلمه ی انتخاب، ما می پنداریم که می دانیم چه می خواهیم و می دانیم چه نیازی داریم؛ ولی همه ی کوفه‌میا و دشواریها از همین جا آغاز می شود. میان نیاز ما تا خواست ما، تفاوت زیادی هست. چنانکه با رسیدن به بسیاری از خواستهای خود، می بینیم که هنوز کمبودی داریم و به آن چیزی که نرسیده ایم، نیاز بیان ناپذیر گوهریمان بوده است.

نیازهای ما، عین خواستهای ما نیستند. آنچه ما می خواهیم تلاش و آزمایشی است برای روشن سازی ی نیاز ما که روشن و آشکار نیست. ما در خواستهایمان می آزمایشیم تا نیازهای خود را روشن و مشخص و معین کنیم. ایده آله و ارزشها و هدفهای سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و حقوقی ی ما، عین نیاز ما نیستند. هر نیازی، غنی تر و دامنه دار تر و پُر محتوا تر از بیان آن نیاز در خواستهاست. ما با خواستهای خود یا با هر انتخابی، نه تنها می خواهیم؛ بلکه می جویم؛ یعنی آشکارا چیزی را می خواهیم؛ ولی در نهان، چیزی را می جویم.

آسیبگاہ ثنورهای دمکراسی در این پُرسمان، نهفته است؛ زیرا گرانیکاه خود را بر پایه ی خواستن در انتخاب می گذارند؛ یعنی اینکه انسان خواهند، جانشین انسان جوینده شده است. انسان جوینده در همه ی دامنه های زندگیش، جوینده است؛ ولو آنکه جُستن را در يك دامنه از زندگی ی خود نیز آغاز نکند.

مردم وقتی حکومت یا رژیمی را انتخاب می کنند یا آنکه در دامنه ی تنگ تر، يك دولت را در حکومت، انتخاب می کنند فقط با خواستشان می آزمایشند. در انتخاب می جویند و می پرسند. پرسیدن، گوهر هر چیزی را به پیدایش می انگیزد. پرسیدن، شیوه ایست برای جُستن. انطباق حکومت و دولت با خواست مکت، حَقّانیت به حکومت یا دولت نمی دهد؛ بلکه انطباق با آن نیاز است که حَقّانیت به حکومت یا دولت می دهد. اصل، نیاز نهفته در زیر هر خواست است؛ نه باز ماندن در حیطه ی يك خواست؛ نه خط بطلان روی نیاز کشیدن. هر نیازی در پرسشهای تازه به تازه، نو به نو پدیدار می شود. به همین دلیل، انسان، حقّ تجدید و تغییر خواست و انتخاب دارد.

انتخاب در گوهرش، جُست - و - جو در تاریکی و کورمالی و آزمودن است و برای این کار، مکت باید منش جوانی داشته باشد تا در فرهنگی آزماینده و آفریننده و جوینده، نیروی جوانیش بجوشد. شیوه ی تفکر مکت و بافت معرفت مکت نباید شیوه ی پیری باشد. با شیوه ی «تفکر پیری»، به سراغ دمکراسی رفتن، پروراندن خیال محال است. شیوه ی تفکر پیری همان حکمت و پندگویی است که بر

روان و ذهنیت ما ایرانیان از زمان حکومت ساسانیان تا امروز پایدار مانده است و با ایده آلهای پهلوانان آزماینده، متضاد است.

از دیدگاه «جمالی»، حکومت، حالت و وضعیتی در اجتماع است که به دلیل نیازمندیهای انسانی به آن رسیده و اندیشیده می شود؛ نه سازمانی که مجسم حکومت بالغه باشد. با حکمت نمی توان ایجاد دموکراسی کرد؛ زیرا علیه اندیشه ی آزمودن و جست - و - جو کردن در ساختار اصول و شالوده های زندگی ی اجتماعی می باشد. ما در هر انتخابی در پی جست - و - جوی حکومتی هستیم که با نیازهای ذرف انسانی ی ما، همخوانی داشته باشد. اصل حکومت باید بر پایه ی پروردن جامعه؛ یعنی بر مهرورزی استوار باشد و گر نه هیچگونه حقایقی ندارد. حکومتگر باید کشور پرور و پرورنده ی زندگی باشد؛ نه بیخدار و شمشیر به دست و معلم حقیقت.

یکی از متعین کننده ترین اسطوره (= بُناداد) های سیاسی در فرهنگ ایرانی، « تصویر جمشید جم » می باشد. وی تصویر ایده آلی ی مردم ایران از هر حکومتگری می باشد. « تصویر جمشید جم »، زیبایی ژباینده ای دارد که مردم را در تمام دامنه های دشوار خیز زندگی به تفکر می انگیزاند. وجود تصویر جمشید زیبا در فرهنگ ایرانی، بیان آنست که ویژگی ی کلیدی ی حکومت باید زیبایی باشد و سیاستمداران بکشند که جامعه ی انسانها را زیباتر کنند. از این نظر، هنر از سیاست، جدا ناپذیر است و جزء ضروری ی صنعت و کار و شهر سازی و معماری و سراسر پیوندهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی می باشد. هنرهای زیبا، سرمشق آفرینندگی ی سیاسی هستند.

حکومتگران باید با مردم از راه کششهای زیباشناسیک، گوهر آفرینندگی ی آنها را برای پیکار با دشواریهای اجتماعی به جوش و فوران در آورند. گوهر و ساختار حکومت باید زیبا باشد تا بتواند گیتی و جامعه را زیبا و ژباینده کند. مفهوم حکومت را نمی توان در فرهنگ ایران از هنرهای زیبا و از شناخت سیاسی جدا کرد. در سیاست، شناخت و زیبایی، پیوندی ضروری دارند. سیاست باید میان بینش و زیبایی پیوند بزند و هنر و معرفت سیاسی را با هم بیامیزد.

برای ایرانی، نخستین حکومت، حکومت « فری » هست که به پیمان بستن، نیاز ندارد؛ بلکه پیامد مهر و فری هست که از انسانها به طور خود جوش می تراود و می تابد. آن که فری تابنده دارد، مردم را با کردارهای درد زدا و پرورنده اش به سوی خود جذب می کند و به پیمان بستن، نیاز ندارد.

« جمالی » می گوید یکی از آرمانهای بلند مایه ی فرهنگ ایرانی، اندیشه ای است که ما سده هاست آن را از یاد برده ایم. آن که به قدرتورزی و حکومتگری حقایقیت می دهد از آن که قدرت می ورزد، جدا و متمایز است. این برترین اصل سیاست است که باید در ساختار نهادهای حکومت ایرانی، به خود شکل بگیرد؛ زیرا سرچشمه ی حقایقیت به قدرت نباید با مقتدری عینیت داشته باشد که مجری قدرت است.

ت ۱- کثرتمندی و تنشهای ناگزیر

اختلاف و بالاخره تنش میان ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی طوریت که امکان رسیدن به تفاهم در میان آنها موجود نیست. مسلمان و مسیحی نمی توانند به معنای مثبت، تفاهم پیدا کنند. برای مسلمان، تفاهم، موقعی ممکن است که مسیحی، مسلمان بشود. همینطور میان مسلمان و کمونیست، تفاهم، محال است مگر آنکه یا مسلمان، کمونیست بشود یا کمونیست، مسلمان. در عقیده ی دینی و ایدئولوژی، استحاله ی عقیدتی می تواند يك طرفه باشد؛ زیرا هر معتقدی مدعی است که عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باید به حقیقتی تبدیل بشوند که او به آن عقیده دارد تا بتواند با دیگری تفاهم پیدا کند. در حالیکه تصمیم گیریهای عمومی و ملی در سیاست بر تغییر عقیده ی دو جانبه استوار است.

جایی سیاست، چهره به خود می گیرد و جامعه ای، جامعه ی سیاسی است که مدارایی به معنای تغییر رای سیاسی خود و پذیرفتن فکر سیاسی ی دیگری باشد. تنش را فقط جایی می توان کاست که فکر از طرف اهرمهای تنش، تغییر پذیر باشد. تفاهم، عبارت از تغییر دو طرفه است. کسی که به حقیقت عقیدتی خودش، ایمان دارد و خود را مالک آن می پندارد، معتقد است که فقط دیگری باید به خودش، زحمت تغییر را بدهد و همعقیده ی او بشود؛ زیرا هر حقیقتی، تغییر دادن به خود را شوم و شر می داند.

در دین کتابی و ایدئولوژی، مدارایی، به معنای مثبت، ناممکن است. در دین و ایدئولوژی، مدارایی، دست بالا این معنی را می دهد که من، وجود عقیده ی دیگری را در جامعه، محمل می کنم؛ اما هیچگاه نمی گذارم که آن ایدئولوژی در ایدئولوژی و دین من، کوچک ترین تغییری ایجاد بکند و عکس هم این است که حقیقت مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها یکی است و تغییر ناپذیر می باشد.

افراد در اجتماع، مادامی که در چارچوبه ی دین یا ایدئولوژی قرار دارند و زیر ضرباهنگ اعتقادات ایدئولوژیکی و دینی هستند، نمی توانند در سیاست، نسبت به یکدیگر، رفتار دمکرات منش داشته باشند. عینیت یافتن حکومت با هر عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی، سبب می شود که نامداری به دنیای سیاست وارد بشود. با ادعای تملک حقیقت است که هر دین و ایدئولوژی می کوشد تا گروه و امت و پیروان و افراد سازمان خود را از دیگران جدا کند. مجزاً و مستثنا بودن عقیده و فکر و حقیقت او، به مجزاً شدن امتی یا طبقاتی یا وحدت همعقیدگان یا برادران و خواهران یا نوادی ختم می شود.

در چنین حالتی، دعوت و تبلیغ فقط به این معنا فهمیده می شود که اعتقادات و نظرات دیگران را تغییر بدهد و به حقیقتمداری عقاید خود جذب کند و دیگری را همعقیده ی خودش بار آورد؛ یعنی به دیگری، استحاله ی عقیدتی بدهد. دعوت و تبلیغ به معنای تفاهم درك نمی شود که حق و نیروی تغییر پذیری و تغییر دهی ی دو جانبه است. تجزیه طلبی ی امتی (مومن حتا حق ندارد با کفار دوستی کند. محبت فقط به چهاردیواری ی جامعه ی مومنین، محدود است) یا تجزیه طلبی ی طبقاتی، نشان آن می باشد که تفاهم با دیگری که شکل ضد یا طاغوت و شیطان و اهریمن به خود گرفته، محال است. در

حالیکه تمر بخش بودن سیاست، به جایجا شدگی و تغییر نظر و فکر دو جانبه احتیاج دارد تا رای عمومی ایجاد گردد. دو حزب سیاسی، هیچگاه نمی توانند مانند دو جامعه ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی نسبت به هم رفتار کنند.

در سیاست، تغییر هر فکری از دو سو (در دو حزب متقابل سیاسی) نه تنها باید ممکن باشد؛ بلکه باید یک عمل مثبت نیز شمرده شود. در جامعه نباید مذاهب و ایدئولوژیها و جهانبینیها و فلسفه ها را از بین برد؛ اما باید در کنار آنها یک فضای باز سیاسی پدید آورده شود تا همه ی افراد و گروههای مکتب بتوانند در فضای باز سیاسی، آزادانه شرکت کنند و امکان فعالیت داشته باشند.

در فضای باز سیاسی، همه ی افراد جامعه متعلق به هر ایدئولوژی یا دین و طرفدار هر تئوری که باشند، با رای و داوری و تصمیم سیاسی ی خود، در مرتبه ی اول به تجربه ی سیاسی ی خود به نام برترین معیار، مراجعه می کنند. تجربه ی اصیل سیاسی در تک - تک افراد، خمیر مایه ایست که پیوسته می تواند تفاهم اجتماعی و تصمیم گیریهای عمومی ی اجتماعی را به وجود بیاورد.

آزادی ی عقاید و اتکای هر کس به حقیقت مطلق و واحد خود، تنشهای حلّ ناشدنی و بُن بستهای گذر ناپذیر را پدید می آورد که به پارگیهای التیام ناپذیر منتهی می شود و به دشمنی ی مطلق در عرصه ی اجتماع می رسد. با تقدّم تجربه ی مستقیم و زنده بر اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و علوم است که امکان باهمزیستی و همکاری و همدردی و همراهی و همفکری و همکاری در یک جامعه ی آزاد فراهم می آید.

« جمالی » می اندیشد که با زایش مناسبات جامعه ی آزاد، اکثریت مردمی که قرنها به یک نوع عقیده ی ثابت و تغییر ناپذیر، عادت داشته اند، ناگهان بدون آمادگی در مقابل عقاید و احزاب و جهان بینیها و فلسفه ها و افکار مختلف و متضاد قرار می گیرند. عقاید و احزاب و ایدئولوژیها، استدلالات عقلی ی خالص در برابر آنها قرار نمی دهند تا آنها در کمال بیطرفی و خونسری در باره ی صحت و نطم شان قضاوت کنند؛ بلکه انسان را به سوی هدفی و در مسیری می رانند.

وقتی فقط یک دین یا ایدئولوژی ی رسمی در جامعه هست این دین و ایدئولوژی ی واحد، همه را به یک مسیر می راند؛ ولی وقتی در همان جامعه، ایدئولوژیها و فلسفه ها و عقاید مختلف وجود داشته باشند، هر فردی زیر فشار قوای شدید مختلف در جهات گوناگون رانده می شود. در این فضا، ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید، دارای جاذبه و دافعه هستند. کسانی نیز که در پی قدرتمند، مهم نیست که قدرت طلبی ی خود را آگاهانه بشناسند یا نشناسند یا وجود این ساقه را در خود منکر شوند، می دانند که ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید و افکار را می توانند برای کسب و تأمین قدرت خود به کار ببرند.

هر قدرت طلبی به طور ناخود آگاه به این سو کشیده می شود و نه تنها در خود، ساقه ی قدرت را منکر می شود؛ بلکه در اصول و مبانی ی عقیده اش نیز منکر چنین قدرتمخواهی می شود. از این نظر،

دعوت و تبلیغ و اشاعه و نشر اصول و مبانی ی ایدئولوژیها و مذاهب و افکار مختلف در يك جامعه، عرضه ی افکار به طور عقلی نیست؛ بلکه تمارض و تلاقی ی قدرتها با هم و علیه هم است.

«جمالی، استدلال می کند که هر دین کتابی و ایدئولوژیی که بتواند کسی را جذب خود کند بر ذهنیت و روان او، قدرت و تسلط پیدا کرده است و آن فرد، تسلیم قدرتموری ی آن ایدئولوژی و دین کتابی شده است. در جامعه ای که فقط يك عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری ی سیاسی وجود داشته باشد، در نتیجه، فقط يك قدرت هست که بر همه مستولی است و مالک این قدرت نیز همان مبکفین و مدرسین و نگاهبانان آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین هستند.

در دست داشتن سازمانهای آموزشی و پرورشی و رسانه ها چیزی سواى استیلای انحصاری ی يك قدرت نیست. آموزش و پرورش، يك متمد سیاسی می باشد. وقتی اخانید و مکایان، آموزش و پرورش را در انحصار خود دارند قدرت از آن آنهاست. وقتی جامعه ی تحصیل کردگان یا گروهی از تحصیل کردگان، آموزش و پرورش را در انحصار خود دارند، قدرت سیاسی، متعلق به آنهاست. همچنین وقتی يك حکومت، آموزش و پرورش را در انحصار خود دارد آن حکومت، قدرت را در جامعه به طور انحصاری در دست دارد و حکومتی مطلقه می باشد. آموزش و پرورش مردم با چنین خصوصیتی، سبب پیشرفت و آزادی و شکوفایی مردم نمی شود. آموزش و پرورش تا در خود، کثرتمندی را نپذیرفته، ضامن آزادی و پیشرفت نیست؛ ولو طبق برترین اصول و موازین علمی باشد؛ بلکه فقط وسیله ی اسارت و تحمیق و اختناق مردم خواهد بود. به کمک آموزش و پرورش همانقدر که می توان به شکوفایی آزادی و استقلال و آفرینندگی ی مردم پرداخت، می توان آنها را اسیر و مقلد و سترون و حقیر کرد.

برای نفی قدرت انحصاری ی يك ایدئولوژی یا دین یا فلسفه ی آلتی باید ایدئولوژیها و مذاهب و فلسفه ها و تئوریهای مختلف دیگر به میدان بیایند تا با تمدد قدرتها، قدرت در میان مردم، تقسیم بشود. آزادی در فضایی امکان دارد که عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب به پشتوانه ی نیروی تفکرشان در مقابل هم قرار بگیرند تا امکان حکومت انحصاری ی يك ایدئولوژی یا دین کتابی از بین برده شود.

میان قدرت يك ایدئولوژی یا دین در جامعه با حاکمیت آن ایدئولوژی در جامعه، تفاوت هست. وقتی يك ایدئولوژی یا دین، قدرت انحصاری ی تنفیذ و ترویج و تبلیغ و تدریس پیدا کرد، حکومت را در آن جامعه به دست آورده است. از طرفی، امکان آزادی، سواى وجود آزادی است. پیدایش ناگهانی ی عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینیهای مختلف در يك جامعه، امکان آزادی است؛ نه موجودیت آزادی. پیدایش ناگهانی ی ایدئولوژیها و افکار مختلف سبب می شود که هر فردی نقطه ای شود که قدرتهاى مختلف در او موثر شوند و بخواهند در جهات مختلف و متضاد او را برانند یا جذب کنند. نیروهای موثر در روان و فکر و عاطفه های او، ایجاب تنشها و کشمکشهای گوناگون می کنند و تمارض قدرتهاى خارجی ی اجتماعی، تمارض درونی ی فردی می گردد و فرد، هماهنگی ی درونی و آرامش خود را گم می کند؛ در نتیجه، تعادل روانی و فکری و عاطفی ی او ناپایدار و متزلزل می شود. برای رفع



تزلزل، هر ایدئولوژی می‌کوشد که اصول و فروع ایدئولوژیهای دیگر، قادر به نفوذ در معتقدین و پیروانش نباشند.

با نفی و رفع امکانات نفوذ و تأثیر، او را از تنشها و کشمکشهای درونی نجات می‌دهند. مثلاً با مجزاً و منزوی کردن روانی یا اجتماعی یا سیاسی نمی‌گذارند که آنها زیر فشار قوای کشاندگی یا ایدئولوژیهای دیگر قرار گیرند. به همین دلیل نیز معتقدین به یک دین یا ایدئولوژی، محمل تنشهای درونی و کشمکشهای فکری و عاطفی خود را ندارند.

کثرتمندی سیاسی و ایدئولوژیکی و عقیدتی و فلسفی با تنشهای درونی افراد و طبعا با عدم امنیت درونی افراد، متلازم است. کسی که به یک دین یا ایدئولوژی معتقد است فقط یک قدرت درونی وجود دارد که او را بدون مراض و رقابت، آن طور که می‌خواهد با اکراه رانده یا با رغبت کشانده است. در نتیجه، مراض و جدال و تنش و ناراحتی و عذاب درونی ندارد. او امنیت درونی را در بی‌تنش بودن درمی‌یابد. او در ایمان و اعتقاد به دین یا ایدئولوژی، هیچگاه حس تردید و حیرت و پریشانی نمی‌کند. افقش کاملاً روشن است؛ زیرا به یکسو کشانده می‌شود و در یکسویی کردارها و افکار و عواطف خود، یک نوع روشنی و اطمینان و امنیت می‌یابد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دینی با دادن حس امتیاز به معتقدینش (او ایمان به انحصار حقیقت در دین یا ایدئولوژی یا علم خود پیدا می‌کند) آنها را از نفوذ و تأثیر سایر عقاید و ایدئولوژیها خارج می‌کند. ایمان به یکتایی حقیقت و امتیاز انحصاری علم یا عقیده یا ایدئولوژی، معتقد را از محیطش مجزاً و منزوی می‌کند و از حیطه تأثیر عقاید و ایدئولوژیهای دیگر، رهایی می‌دهد. بدینسان قوای کشاننده دیگر از این به بعد به او دسترسی ندارند. او شاید به حسب ظاهر و موقت یا گذرا در جامعه، در کنار معتقدین به افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باشد و حتاً در حالت ضعف، آنها را محمل کند؛ ولی از لحاظ روانی و فکری و عاطفی از آنها پاره شده و جداست (نیروی تفاهم و همدردی با دیگران و معتقدین به ایدئولوژیهای دیگر را از دست داده است. به همین سبب نیز امکان تساومندی در او پیدایش می‌یابد).

وحدت طبقاتی و ایدئولوژیکی و وحدت ائمتی (عقیدتی) تبلور پارگی و انزوا و مجزیه‌ی روانی انسان است. با ایجاد هر وحدتی (چه نوادی چه طبقاتی چه عقیدتی) امکانات تفاهم و همدردی و همکاری با انسانی که خارج از دایره‌ی وحدت عقیدتی است، نابود می‌شود. در چنین شکافی است که عقاید و افکار و ایدئولوژیهای دیگر به او دسترسی ندارند تا او را برانند یا جذب کنند. فقط همان ایدئولوژی یا دین یا علم، انحصار راندن و کشاندن او را در آن شکاف دارد. از طرفی نیز او در این شکاف، هیچ‌گونه تنش و کشمکشی ندارد که از نفوذ عقاید و ایدئولوژیها حاصل می‌شود. تا وقتی که تنشهای درونی، سبب عدم امنیت درونی فرد می‌شوند، تنشها برای او شوم و منفور و مکروه خواهند

بود و نمی تواند رابطه ی مثبتی با تنشهای درونی اش داشته باشد و آن تنشها را برای باروری و آفرینندگی و محرک خود به کار ببرد.

برخورد با ایدئولوژیها و افکار مختلف، موقعی مثبت و بارآور و آفریننده و نیرو بخش است که انسان، هم استقلال شخصی، هم گشودگی ی فکری و عاطفی داشته باشد. استقلال، این نیست که انسان در معرض همه ی قوای رباینده و راننده، قادر به مقاومت باشد؛ بلکه به گشودگی ی وجودی و روانی و عاطفی، باز بسته است بدون آنکه آن قوا بتوانند نیروی تصمیم گیری را از او سلب کنند. در استقلال فردی، فرد است که مرجع نهایی تصمیم گیری می باشد. در حالیکه خبرگان و متخصصان و ایدئولوگهای هر ایدئولوژی یا دین می خواهند برای فرد - فرد انسانها، مرجع نهایی تصمیم گیری باشند و هدفها و ایده آلهای ثابت و تغییر ناپذیر و ابدی ی يك ایدئولوژی یا دین را جایگزین تصمیم گیریهای فردی کنند. همینطور هر ایدئولوژی می کوشد برای رهانیدن معتقد از زلزله و اضطراب و تنش در برخورد با عقاید دیگر، گشودگی ی فکری و عاطفی و وجودی را از او سلب کند. انسان گشوده فکر، همه ی عقاید و ایدئولوژیها را بدون واژه می پذیرد بدون اینکه استقلال فردی ی خود را که نیروی تصمیم گیری باشد از دست بدهد.

به پشوانه ی استقلال شخصی و قدرت غلبه و تصرف و آفرینندگی است که از برخورد با هیچ ایدئولوژی، نگرانی ندارد. تنش با آزادی و کثرت و انگیزاننده، متلازم آفرینندگیست؛ ولی هر ایدئولوژی یا دین کتابی به سبب هدف و ایده آل ثابت و تغییر ناپذیر خود می کوشد که پیشاپیش، نیروی تصمیم گیری و طبعا استقلال فرد مستقل را از بین ببرد. گشودگی ی فکری و عاطفی را نیز بگیرد تا او را از عذاب تنشهای حاصل از عقاید و افکار، نجات دهد. چنین فردی برای تصمیم گیری ی نهایی، نه عادت به استناد کردن به شعور و فهم و تجربه ی فردی ی خود دارد، نه عادت به کلاویزی ی فکری با اصول و مبانی ی ایدئولوژیهای مختلف.

وقتی چنین فردی در موقعیتهای تصمیم گیرنده قرار گرفت، عجز کامل و سترونی ی محض خود را تا رگه و ریشه اش در می یابد. تقابل قدرتهای افکار و عقاید و ایدئولوژیها در درون او، او را به خلاقیت و تصمیم گیری و جسارت و شجاعت برنی انگیزاند؛ بلکه تنشها، سبب پارگی ی درونی ی او می شوند و او را فلج و عقیم و عاجز می کنند. حتا می توانند در او اشتیاق بازگشت به عقیده ی سنتی را بیدار کنند؛ زیرا وقتی به آن ایدئولوژی یا دین، ایمان مطلق داشته، اینهمه تنشها و کشمکشهای درونی نداشته است. از طرفی دیگر، در برخورد با ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب، دچار لاقیدی می شود. اساسا هر نوع علاقه ای را به آن مسئله که تفسیرات و توجیهاات مختلف یافته از دست می دهد و کوچکترین میلی به انتخاب از میان تفسیرات ندارد. وقتی به جای انتخاب میان آنها، برخورد ایدئولوژیهای سیاسی جایگزین شد، فرد به کلی، نسبت به سیاست، بی علاقه و از همه ی احزاب، بیزار می شود و به کل، از

سیاست، کناره گیری می کند. حتا وقتی دین و مسائل دینی، مرکز برخورد و تنازع و جدال شد، یزاری از خود دین و کناره گیری از مسائل دینی و مذهبی در مردم پدیدار می شود.

تنشهای محمل ناپذیر در عرصه ی دینی، سبب لاقیدی نسبت به دین و مسائل دینی و سیاست می گردد؛ زیرا عرصه ی سیاست و تنشهای سیاسی، تضادهایی پیوند ناپذیر مانند دین ندارد. با گسترش ایدئولوژیها در عرصه ی سیاست، تضادهای پیوند ناپذیر و آشتی ناپذیر شبه دینی و نیز تنشهای سیاسی ی نیروهای مخالف یکدیگر مصالحه ناپذیر می شود.

کثرت مذهبی و دینی (هفتاد و دو ملت) که به دلیل امکانی هر يك از آنها به حقیقت واحد و منحصر به فرد، آشتی ناپذیر و ترکیب ناپذیر می باشند، سبب کثرتی سیاسی است. کثرتی سیاسی تنها امکان رسیدن به درك واقعیت سیاسی و تصمیم گیری ی سیاسی است. هر واقعیت سیاسی با توجیبات و تاویلات مختلف از دیدگاههای دگرسان، درك پذیر است؛ ولی هر کدام از توجیبات و تاویلات به خودی خود از واقعیت دور افتاده هستند که در لحظات تصمیم گیری ی سیاسی، ابعاد کثرتی با هم ترکیب می شوند و انسانها به تفاهم نزدیک می شوند. درك واقعیت سیاسی در کثرتی، ممکن است. از این نظر نیز هست که افکار عمومی، مهم است. با روی آوردن فرد از تجربیات دینی و ایدئولوژیکی به سیاست، تلقی ی او از کثرتی، باعث برخورد با کثرتی سیاسی می شود. او هنوز می خواهد در کثرتی سیاسی، يك نوع کثرتی دینی یا ایدئولوژیکی ببیند؛ ولی انتقال تجربیات دینی و ایدئولوژیکی به دامنه ی سیاست، مانع درك و حل مسائل سیاسی می گردد.

برخورد با عقاید و افکار و ایدئولوژیهای مختلف و متعدد، پذیرفتن درد تنشهای درونی و روانی و عاطفی است. از این پس، جدال برونسو به جدال درونسو تبدیل می شود و انسان در تضاد با ذهنیت و روان خود قرار می گیرد. سوانق و عواطف و منفعت جویبهای گوناگون درونی با هم در کشمکش می افتند. حتا میل زیستن با میل بهزیستی با هم، ضد می شوند. زیستن، ایجاب امنیت و نظم و قاعده و دوام و صلح و آرامش می کند؛ ولی بهزیستی، ایجاب تغییر و تنوع و کثرتی می کند که مخل نظم و دوام و صلح و آرامش و امنیت است. سپس روان فرد، میدان تنش و معارض اجتماعی و ایده ها و ایده آلهای هدفها می گردد. آن که هیچگاه با تنشها و کشمکشها آشنا نبوده است و حامل يك عقیده ی بدون معارض بوده است، چگونه می تواند به آسانی، من به این عذاب درونی بدهد؛ فقط موقعی که استقلال شخصیت و کشودگی ی فکری و عاطفی پیدایش و استقرار یافت، شادی و نشاط به جای عذاب درونی می نشیند.

تنش در لحظات عجز و ضعف، باعث عذاب و در لحظات نیرومندی باعث نشاط و آفرینش و آزادی می شود. تنشها موجب بارور شدن و آفرینندگی ی انسان می گردند و به تصمیم گیری و عمل فردی می انگیزانند؛ ولی فقدان استقلال و کشودگی ی افراد، سبب لاقیدی ی بسیاری از آنها در روبرویی با مسائل سیاسی و سیاست می گردد. لاقیدی در قبال تمدد و کثرت و تنوع، نتیجه ی مستقیم عادت به يك عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی است.

در چگونگی رفتار آنانی که از کثرت‌مندی می‌گیرند، «جمالی» استدلال می‌کند که خواست اکثریت، جامعه‌ای بی‌تنش و هماهنگ و توحیدی است که با خواست جامعه‌ی دمکرات و آزاد، متضاد است. چنین جامعه‌ای، هنوز جامعه‌ی کثرت‌مند خواه (خواهنده‌ی پلورالیسم) نیست؛ بلکه جامعه‌ایست که نادانسته و ناآگاهانه در پی وحدت است. آنها می‌خواهند از تنش‌های سیاسی و حزبی بگریزند و پناهگاهی در سایه‌ی یک رهبر پیدا کنند. جستن یک رهبری‌ی سیاسی یا عقیدتی برای گریز از واقعیت سیاست است و این کاملاً با مفهوم رهبری‌ی سیاسی در دمکراسیهای باختر زمین فرق دارد؛ زیرا یکی گریز از سیاست است و دیگری شرکت در سیاست.

وجود احزاب و گروه‌ها و ایدئولوژیها و تئوریه‌ی متمدن و مختلف سیاسی، موجب واکنش‌های متفاوتی می‌شود. در مقابل کثرت، عکس‌العمل‌های گوناگونی پدیدار می‌شود. کثرت، سبب لایق‌دی‌ی گروه پرشماری در مقابل سیاست و همچنین در مقابل تصمیمات سیاسی می‌گردد؛ زیرا افرادی که از جامعه‌ی تک‌عقیدتی برخاسته‌اند بهره‌ای از کشودگی‌ی عاطفی و فکری در خود ندارند تا کثرت و تنوع افکار، سبب بار آوری و آفرینندگی و محرک آنها بشود.

کثرت، سبب پیدایش برخی گروه‌های تند رو نیز می‌گردد. این گروه‌ها به دلیل گریز از کثرت، مسئولیت سیاسی را فقط در یک شکل می‌شناسند. آنها نیز به شکلی دیگر از قبول کثرت می‌گریزند و خود را به تمامی با یک گروه یا یک ایدئولوژی عینیت می‌دهند؛ زیرا آنها در سرشتشان از کثرت و تعدد و تنوع واقعیت می‌رمند. آنها در برابر واقعیت کثرت‌مند، مسئولیتی حس نمی‌کنند. مسئولیت در مقابل واقعیت کثرت‌مند برای آنها گیج‌کننده و تاریک و نامطمئن است. واقعیت را نمی‌توان به یک یا چند ایده یا ایده آل تقلیل داد.

کثرت‌مندی فقط یک چیز درونسو (سوپرکتیو) در افراد نیست؛ بلکه گوهر واقعیت سیاسی به خودی‌ی خود، کثرت‌مند می‌باشد و کثرت‌مندی را نمی‌توان از آن، سلب کرد؛ زیرا کثرت عقاید و ایدئولوژیها، جلوه‌ای مختصر از کثرت درونی و ذاتی‌ی واقعیت است. ما با هیچکدام از تئوریه‌های سیاسی یا ایدئولوژیها و سیستم‌های فلسفی به تنهایی نمی‌توانیم به درک تمامی‌ی واقعیت برسیم.

کسی که واقعیت سیاسی را به یک تئوری یا ایدئولوژی تقلیل داد دیگر نمی‌تواند معیار اقدامات سیاسی را در خود واقعیت بیابد. او در ایده‌ها و ایده‌آلها و ایدئولوژیهای منتزع شده از واقعیت، در جست‌وجوی واقعیت است. در اصل، او به ایده‌آلها و ایدئولوژیهای منتزع شده از واقعیت می‌گریزد. ایده و ایده‌آل و ایدئولوژی، واقعیت ساده شده هستند. عینیت دادن ذهنیت و رفتارهای خود با اصول و فروع یک نوع ایده‌آلیسم و ایده‌آل و ایدئولوژی، گریز و اجتناب از واقعیت کثرت‌مند است. هیچ ایده‌ای و ایده‌آلی و ایدئولوژی، غنا و کثرت واقعیت را ندارد.

برخورد به واقعیت کثرت‌مند است که سبب گریز آنها از واقعیت و روی آوردن آنها به واقعیت انتزاعی یا رویه‌ای متعالی از واقعیت می‌شود. ایده‌آلها و ایده‌ها (از جمله در وحدت و هماهنگی) و

ایدئولوژیها و تئوریهای سیاسی و اجتماعی، رویه‌هایی جدا از واقعیت و خارج از واقعیت نیستند. در مقابل کثرت، عکس‌العمل دیگری نیز هست. در کنار لاقیدها و تندروان، گروهی دیگر نیز به نام واقع بین و واقعیت‌گرا هست که از واقعیت، جز یک رویه را نمی‌بینند. اینها فرصت‌طلبان هستند. اینها نیز از کثرت واقعیت می‌گیرند. اینها نیز واقعیت را با تمتع بردن از آن و دم‌را غنیمت شمردن، خلاصه و ساده می‌کنند و نقد آنها جز تجریدی ساختگی از واقعیت نیست. دم و نقد، بدون هیچ پیوند با گذشته و آینده و انسانها و منافع و دردها و شادیهای آنهاست. فرصت‌طلبی نیز نوعی گریز از همان واقعیت کثرت‌مند اجتماعیست.

«جمالی» می‌اندیشد که یک تئوری علمی یا یک دستگاه فکری و فلسفی به خودی خود، گشوده فکر نیست. گشوده فکر بودن یک تئوری علمی یا باز بودن یک دستگاه فکری، کیفیت رابطه‌ی انسانی با آن تئوری و دستگاه فکریست. همان تئوری علمی یا دستگاه فلسفی یا فکری که برای یک انسان گشوده فکر و گشوده روح و گشوده طبع، یک تئوری یا دستگاه فکری به حساب می‌آید برای انسان جزمی و معتقد، یک حقیقت انحصاری و ممتاز و مطلق است که هیچ حقیقت دیگری را در کنار آن به نام شریک و رقیب به رسمیت نمی‌شناسد. در حالیکه شرکت با دیگری در مسائل اجتماعی، یک نوع همبازی بودنست؛ نه یک نوع جنگ.

یک تئوری علمی یا دستگاه فکری به نفس نمی‌تواند پویا بماند، مگر زمانی که انسان، آن را با واقعیات بسنجد و اگر چنانچه با واقعیات، انطباق نداشت آن را صحیح کند یا تئوری و دستگاه دیگری به جایش بنهد. انسان جزم‌باور و معتقد، همان تئوری علمی و دستگاه فکری را به نام حقیقت مطلق و منحصراً به فرد تقدیس می‌کند.

دمکراسی، ایده آتش‌شرکت همه‌ی مردم در سیاست و حل و فصل مسائل اجتماعی به همت خودشان است. انبازی و کاربرد آن در سیاست یکی از بزرگترین خصیصه‌های سیاست آزاد را که بازی است، مجسم می‌کند. سیاست آزاد یک نوع بازی با دیگران است و این خصیصه‌ی سیاست آزاد را در تئوریهای تازه‌ی سیاسی کشف و در باره‌ی آن، بسیار بحث می‌کنند. به کار بردن این کلمه در زبان فارسی، سبب تصفیه‌ی هوای مسموم سیاسی جامعه‌ی ما خواهد گردید.

هر ایدئولوژی و دین‌کنایی، نقش تاریک‌کننده و تقدیسگر حاکمیت حکمرانان و رهبران را بر عهده می‌گیرد؛ زیرا تخصص و خبرگی و پاسداری از ایدئولوژی یا دین در یک اقلیت و گروه محدود متمرکز می‌شود. هر ایدئولوژی یا دین یا جهان‌بینی که بخواهد در باره‌ی زندگی‌ی همه‌ی انسانها و رفاه عمومی و عدالت اجتماعی نظر بدهد، باعث می‌شود که تخصص و خبرگی‌ی ایدئولوژیکی برای تحصیل‌کردگان و اخانید و فقها ایجاد کند. چنین کاری بدون تردید ایجاد یک نوع اختلاف اجتماعی می‌کند که نتیجه‌اش ایجاد رابطه‌ی حکمرانی بر مردم و تشدید حکم‌پذیری و تقلد و پیرو ساختن مردم می‌گردد و طبعا همان ایدئولوژی و دینی که مدافع و حامی حقوق کارگران و محرومین و ضعفا است به

ایدئولوژی یا دینی تبدیل می شود که به حاکمیت طبقه یا گروه یا هیئت حزبی حَقانیت می دهد تا نقشش این شود که از يك طرف، حاکمیت رهبر یا گروه را هاله ای از تقدیس و مصومیت و نورانیت بدهد و از طرفی دیگر، زور و قهرورزی ی حاکمیت را پوشاند و تاریک کند.

ایدئولوژی یا دین در همه ی ادوار و مقاطع تاریخی، پیوسته يك نقش ثابت ندارد. هر دین و ایدئولوژی و عقیده ای که امروز نقش حمایت از محرومان و کارگران و ضعفا را ایفا می کند، پس از مصاحب قدرت سیاسی می تواند به همان خوبی، نقش مقدس سازی و متعالی سازی و نورانی سازی ی رهبران و هیئت رهبری ی حزبی را ایفا کند و زورگویی و قهرورزی و شکنجه گری و عذابدهی ی آنها را پوشاند و به ستمگری ی آنها حَقانیت بدهد. حتا می تواند در يك زمان، هر دو نقش را با هم ایفا کند.

هر قدرت طلبی، غریزه ای طبیعی برای جذب دارد. قدرت، جایی هست که خود را می نماید و چون، قدرت در مردم هست پس مردم باید در مجامع عمومی، قدرت خود را نشان بدهند. از این نظر نیز خبرگان ایدئولوژیها و تحصیل کردگان و رهبران احزاب و اخانید دین می کوشند تا به پشتوانه ی قوای راننده و کشاننده، مردم را در مجامع عمومی حاضر کنند و به مردم القا کنند که حضور آنها در مجامع مختلف همان شرکت و مداخله و سپیم بودن و نفوذ اراده ی آنها در مجامع سیاسی است؛ ولی حضور میلیونها نفر در راهپیماییها و اعتصابات و اعتراضات و میتینگها برای گروهها و سازمانهای سیاسی و اتحادیه های کارگری به خودی ی خود، نشانگر شرکت آنها در سیاست نیست و چه بسا در اکثر موارد معنا و محتوای معکوسش را دارد. تا موقعی که ما را به حضور در مجامع عمومی یا در سازمانی و اتحادیه ای و حزبی برای برابری اعتصاب و تظاهرات چه با رغبت چه با اکراه می کشانند ما هنوز در مصمیم گیری و اقدام سیاسی شریک نشده ایم. حضور ما نشانگر قدرت ما نیست؛ بلکه حضور ما بیانگر قدرت آن ایدئولوژی در ظاهر و نشان دهنده ی قدرتمندی ی خبرگان و متخصصین و پاسداران آن ایدئولوژی و دین در باطن است.

هر دیکتاتوری امروزه برای مشتبه سازی ی ایده آل دمکراسی می کوشد تا آنجایی که در توان و امکانش هست اکثریت مردم را فقط در مجامع عمومی حاضر کند و آنها را به پیروان خود و جهانیان نشان بدهد و بدینسان رابطه ی میان نمود و بود را گل آلود کند. تبدیل سیاست به صحنه ی تئاتر و خیمه شب بازی، نابود کردن مفهوم دمکراسی است. میان نمود و نمایش فرق فراوان هست. نمایاندن، باعث مسخ نمود آنچه که هست می شود. میان آن بازی که ما به نام خیمه ی واقعی ی سیاست یاد کردیم تا این تئاتر که فقط نمایاندن (یعنی پوشانیدن آنچه در واقع هست در نمودی کاملا معکوس آن) بسیار فرق هست.

قدرت ما، هستی و منافع و شخصیت ما را می نماید. قدرت ما، نماینده و نمود ماست. بر همین اساس است که رای سیاسی، استوار و معتبر می باشد. رای عمومی، قدرت عموم را بیان می کند. کتابها و روزنامه ها و نشریات، نمود قدرتهای موجود در جامعه هستند. نماینده ی مردم در مجلس قانونگذاری،

قدرت مردم را در مجلس، نمایندگی می‌کند. مجلس قانونگذاری، صحنه و تئاتر برای نمایاندن (فریب) به مردم نیست؛ بلکه نمود آنها می‌باشد، بدانسان که هستند. اینها کشیده شدگان و رانده شدگانند. آنها را با ایدئولوژیها و با القای عقاید به آنها کشیده اند و مردم نیز بدون تصمیم و اراده و قدرت خود در آنجا حاضر شده اند. آنها در صحنه ی تئاتر (نه در مجامع سیاسی) حاضرند. آنها نمایشگران قدرتمند؛ نه واقعیت و سرچشمه و نمود قدرت. حضور اینها در سیاست و سازمانها و احزاب سیاسی یا حضور کارگران در اتحادیه های کارگری هیچ يك به خودی ی خود نشان شرکت در سیاست نیست .

همبازی در سیاست و حزب و اتحادیه ی کارگری باید تجسم صمیمیت و سادگی و صفا و نا آلودگی ی منش انسان باشد. با حضور در عرصه ی سیاست و حزب و اتحادیه ی کارگری، مردم به وسیله ی سیاسی در دست خبرگان دین و رهبران حزبی و تحصیل کردگان قدرت طلب تبدیل می شوند. وسیله ساختن مردم برای فرا خواندن آنها به مجامع عمومی و به راه انداختن اعتصابات و تظاهرات و راهپیماییها برای سازمانها و احزاب و اتحادیه ها به جای آنکه مردم را در همکاریهای سیاسی شریک کند، سبب می شود که مردم دریابند آلت ایدئولوژیها و عقاید و بالاخره آلت اخانید و تحصیل کردگان و رهبران قدرت طلب احزاب شده اند و همین که از آلت شدن خود، آگاه شدند نسبت به سیاست، سرخورده می شوند و به کلی از سیاست و سیاستمداران و مسائل سیاسی، دوری می‌گزینند و از اخانید و فقها و تحصیل کردگان بیزار می‌گردند.

بر شالوده ی تفکرات دجمالی، به رسمیت شناختن يك ایدئولوژی با معتقد شدن به آن، نمایر ذاتی دارد. معتقد به ایدئولوژی، ذهنیت و کردارهای خود را در آن ایدئولوژی، محو و فانی می‌کند؛ یعنی از گوهر خود، دست می‌کشد و می‌گذرد و معنای از خود گذشته‌گی همین است؛ ولی ما تا جایی اصول و مبانی ی ایدئولوژی را به رسمیت می‌شناسیم که با برخی از آنها وجه مشترک داریم و در چیزی، حسن شراکت می‌کنیم. اما جایی که ما خود، نفی و محو و فانی شده ایم دیگر بحث از شرکت، بی معنی و بی ارزش و حتا خنده آور است.

شرکت در سیاست، موقعی است که من و دیگری بر اساس شخصیت خود، در مسائل اجتماعی اظهار موجودیت کنیم؛ یعنی قدرت خود را نمودار کنیم. نماینده ی قدرت خود باشیم؛ نه آنکه بدون قدرت خود در مجامع سیاسی حاضر شویم. وقتی ایدئولوژی یا عقیده ی ما در باره ی هدفها و منفعتهای ما تصمیم مشخصی می‌گیرد؛ ما دیگر حضور ارادی نداریم تا در آن تصمیم شریک باشیم. البته در مجامع دینی و ایدئولوژیکی (مسجد و کلیسا و کنیسه و آتشکده و حزب و سازمان و امثالهم) انسان می‌تواند تعلق خود را به امتش و دینش و رفقای سازمانیش و نیز وحدت خود را در یابد و به آن شهادت دهد. اما در مجامع سیاسی و در دنیای سیاست باید شخصیتش برای تصمیم گیری در باره ی هر موضوع اجتماعی نمودار گردد تا شریک در سیاست به شمار آید.

سیاست جای تصدیق و شهادت نیست؛ بلکه جای شرکت و دخالت و تصرف است. جای شکل گرفتن و شکل دادن و نمودن قدرت خود است. انسان در مجامع سیاسی برای نمودار شدن و نمایش دادن يك ایدئولوژی یا دین یا عقیده حضور نمی یابد. (او برای دادن شهادت نیامده است) او عقیده و ایدئولوژی نیست؛ بلکه نمود خودش برای تصمیم گیری و ابراز قدرت هست. او در سیاست با دیگری شریک می شود. او در سیاست، قدرت تصرف و دخالت خود را می نماید؛ ولی او در دیانت با دیگری، در عبادت نیرویی ماوراءالطبیعی یا در اجرای امر الهی یا در همبندی با امت یا همعقیدگان وحدت می یابد. هر دو از خود می گذرند و با گذشتن از خود (قربانی و فداکردن خود) شرکت در سیاست، شرك می باشد. با گذشتن از خود، این احتیاج از میان بر می خیزد؛ ولی در سیاست و مسائل سیاسی، شرکت و قرار داد با هم نه تنها ضروری هست؛ بلکه به همکاری و همدردی و همراهی و همفکری و همکامی احتیاج است. این نمود با بود عینیت دارد. در اینجا عالم نمود، عالم بی ارزش و پوچ و گذران و پست و سایه گون و فانی نیست. در حالیکه در دین کتابی، هیچ قدرتی سواى قدرت الهی نباید بماند یا نموده شود. همه ی قدرتها باید به اوامر الهی بازگردند و از خالق، سرچشمه بگیرند یا تجلی ی نمود قدرت او باشند. هیچ انسانی حق سرچشمه بودن را ندارد. او باید فقط مطیع و عابد و هوادار و مقلد و پیرو باشد؛ در حالیکه حاکمیت فردی، برترین قدرتیست که حق نمودار شدن دارد.

قدرت و حکومت باید تجلی ی شخصیت و آگاهبود فردی باشد. در سیاست، همه ی قدرتها باید از تك - تك انسانها سرچشمه بگیرد. قدرت و حکومت باید ظهور و نمود انسانها باشد. ما تا وقتی در کاری شریکیم قدرت داریم و قدرت خود را در تصرف آن شئی مشترك تنفیذ می کنیم؛ یعنی می نماییم. این نمود قدرت در آنچه مشترك است، باید نمودار باشد؛ نه آنکه ما فقط در ظاهر در جایی حاضر باشیم؛ بلکه باید قدرت ما در آن مسئله ی مشترك برای ما و دیگران به طور محسوس نمودار باشد. کسی که قدرت ندارد، نمی تواند در سیاست شریک باشد. وقتی ما را در جایی حاضر کردند و قدرت را از ما گرفتند دیگر شریک در سیاست نیستیم.

در این گستره ی تنش زا، « جمالی » استدلال می کند که انسان در مقابل اوامر الهی یا نماینده و مظهرش یا در مقابل حکومت یا يك ایدئولوژی فقط شاهد و شهادت دهنده و تصدیق کننده است و حاضر برای قبول هر اطاعتی و تسلیم و فداکاری و نفی تمامیت وجودی ی خود. ما را وقتی با يك ایدئولوژی یا مذهب در يك مجمع سیاسی یا در يك سازمان یا حزب سیاسی یا در يك اتحادیه ی عقیدتی حاضر کردند، معلوم است که برای چه ما را آنجا فرا خوانده اند. حضور برای شرکت در سیاست نیست؛ بلکه حضور برای انکار و امحای ما و منافع ما است. از این نظر است که بسیاری از افراد با غریزه ی سالم و مشاعر هشدار دهنده ای که دارند از چنین حضورهایی می پرهیزند و لاقیدی را بر چنین حضورهای نمایشی ترجیح می دهند. انسان فقط وقتی لاقیدی را کنار می گذارد که شراکت خود را در کاری حس کند، بداند و مطمئن باشد که او را به جد، شریک کرده اند. تا حضور، معنای شرکت نداشته باشد از هر نوع



حضور ی باید پرهیز کرد. چه بسا که حضور ما در مجامع سیاسی فقط برای سلب حق شرکت ما در سیاست و مسائل سیاسی است و ما با این حضور از والاترین حقوق فردی ی خود می گذریم.

ث) - احزاب ایدئولوژیکی در رویارویی با واقعیتها

باید ماهیت انتخاب را شناخت تا فهمید چه نوع انتخابی، انتخاب دُرُست می باشد یا به عبارت دقیق تر اساسا انتخاب چه چیزی هست و آنچه انتخاب نیست، کدامست. دمکراسی، تامین آزادی ی همه ی افراد جامعه است و آزادی در جامعه به طور ضروری با مسئله ی انتخاب، سر - و - کار دارد.

جایی که حقیقت به ظاهر در دسترس همه باشد یا مرجع حقیقت (یک شخص یا یک کتاب یا یک آموزه) مشخص باشد و بر پایه ی آن، حقیقت، امری شناختنی و رسیدنی باشد دیگر به انتخاب، احتیاجی نیست. حقیقت به روش جُست - و - جو و کشف، نیاز دارد و وقتی حقیقت در جُست - و - جو کشف شد هر کسی آن را تصدیق می کند و به آن شهادت می دهد. بنابراین، وقتی ما ادعا کنیم که حقیقت، کشف شده است، انتخاب بی معنی و بی ارزش می شود و دمکراسی ضرورتی ندارد.

در هر جامعه ای که حقیقت تک ساحتی به شکل یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک تنوری ی علمی کشف و سپس همه، آن را به رسمیت شناختند از آزادی و دمکراسی سخن گفتن، کاری بیبوده است. وقتی بحث از انتخاب و انتخابات سیاسی می شود کیفیت موضع ما با حقیقت باید مشخص گردد. اگر حقیقت در جامعه به شکلی هست یا همه آن را به رسمیت شناخته اند (در یک دین یا در یک مذهب یا در یک تنوری ی علمی) مسئله، دیگر مسئله ی انتخاب نیست. انتخاب دو رویه ی مختلف دارد که بدون آنها نمی توان از انتخاب، سخن گفت:

یکی اینکه هر کسی آزادی ی انتخاب کردن افکار و عقاید و ادیان و احزاب و برنامه های عرضه شده در جامعه را داشته باشد. این آزادی، آزادی ی درونسوی ی انتخاب می باشد (درونسو = سوپروکتیو).

آزادی ی درونسوی انتخاب فقط موقمی تحقق می یابد که هر کسی در شرایط برونسوی رقابت، فکر یا عقیده یا برنامه ی خود را بتواند در سراسر جامعه، بخش و تنفیذ کند. آزادی ی درونسو و آزادی ی برونسو، متلازم همد و آزادی ی درونسو که عارفان ما به دنبالش بودند (= آزادگی) فاقد شرایط تحقق خود است. انسان، آزادی را فقط در تغییر چیزی بیگانه از خود درک نمی کند؛ بلکه به همان اندازه و حتا بیشتر در تغییر ذهنیت و اندیشه های خود درک می کند.

در آزادی ی درونسوی ی انتخاب، آزادی ی تغییر پذیری ی فرد یا گروه تامین می گردد. تا موقمی که من، تغییری را در ذهنیت و تفکرات خود نپذیرفته ام، آن تغییر در من، اجباری و طبعا اکراه

آمیز است و من در مقابل تغییر خود آگاهبودم بدون تمایل خود، ایستادگی و اعتراض می کنم و در این جاست که تغییر دادن يك انسان، بدون اعمال حق انتخابش، سلب شأن و شرافت انسانی از اوست. هر جا که پیشرفت و توسعه، تحمیل می شود، شرافت انسانی پایمال می گردد.

ما آنچه را اوج فرهنگ و علم و حقیقت و پیشرفت میدانیم، نمی توانیم به مردم، تحمیل کنیم. هیچ چیزی به ما این حقانیت را نمی دهد. وقتی آنچه که باید ذهنیت مرا متعین کند، خودم برگزینم، در تغییر پذیری ی ذهنیت و تفکراتم، به آزادی رسیده ام. آزادی، در يك بُعدش، آزادی در تعیین ذهنیت و آگاهبود فردی است. ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و احزاب عقیدتی برای اینکه تغییر اجتماعی را محقق بدهند، آن را به صورت يك ضرورت تاریخی یا الهی می نمایانند. حسن نیت چنین احزایی برای خیری که در تغییر اجتماعی، سراغ دارند، همراه با سلب آزادی ی مردم در تعیین آگاهبود فردی است. مردم را نمی توان قربانی ی حسن نیت يك حزب یا گروه کرد.

د جمالی، بر این اندیشه است که انسان، موقعی با خودش یگانه می شود که آنطور تغییر پذیرد که می خواهد. مناسبات میان انسانها، چون حامل مولفه ی آزادی هستند، کثرتمند و متنوع می باشند؛ یعنی طیفی از امکانات برای تغییر آگاهبود من هستند. انسان از میان شیوه های مختلف تغییری که در مناسبات گوناگون عرضه می شود، تغییر خاص خود را انتخاب می کند؛ ولی از سوی دیگر، انسان فقط شیوه ی تغییر دادن آگاهبود خود را طبق امکانات مختلف از تغییراتی که جامعه به او عرضه می کند، نمی جوید؛ بلکه علاوه بر آن، تغییر را نیز برای تغییر دادن دیگران و تاثیر گذاردن بر دیگران می طلبد.

من باید در میان افکاری که جامعه را تغییر می دهند، حق تغییر دادن افکار دیگران را در رقابت (صحت شرایط یکسان) داشته باشم. انتخاب تا موقعی که يك روند منفعل است، مجسم ضروری ی آزادی نیست. تا موقعی که من حق انتخاب میان امکانات تعیین کننده ی آگاهبود خود را دارم آزادیم در خطر است و تنها موقعی که هر فردی شانس مساوی در رقابت برای تغییر دادن افکار و آرا سیاسی ی دیگران دارد، انتخاب، ماهیت اصلی ی خود را خواهد داشت. به عبارت دیگر، هر انتخابی باید هم مولفه ی تغییر پذیری هم مولفه ی تغییر دهی داشته باشد تا انتخاب، سیاسی باشد.

انسان در فضای آزادی است که با خودش یگانه می شود. او در جامعه با خودش یگانه نیست؛ بلکه فقط در يك آرامش و تنهایی خاص هست که با خودش یگانه می باشد. جامعه نه تنها خلوتگاه نیست؛ بلکه نمی توان آن را به خلوتگاه تبدیل کرد. انسان در مناسبات اجتماعی به سبب تغییر پذیری ی ناشی از ایده ها و نظرات دیگران به طور دائمی از خودش بیگانه می شود. هر تغییری که فکر و رای دیگری به فکر و عواطف ما می دهد، ما را از خود بیگانه می کند. مثلا ما در دوران کودکی، بسیار تغییر پذیریم و می توانیم به اوج از خود بیگانگی برسیم. اگر از خود بیگانه شدن چیزی منفور و شوم و شر است، باید دهان همه را بست و قلم همه را شکست و همه ی پدر و مادرها را از پرورش کودک و همه ی آموزگاران را از آموزش کودکان، محروم کرد تا هیچ چیزی ما را تغییر ندهد تا همان بمانیم که هستیم یا بوده ایم.

اما ما در بستر افکار و ایده‌ها و مناسبات با دیگران، چیز دیگری می‌شویم و دُرُست در دیگر شدن، کشف می‌کنیم یا می‌توانیم کشف کنیم که چه هستیم یا چه می‌توانیم باشیم. ما در کوروی است که می‌توانیم به آنچه باشیم پی ببریم و اساسا شبیه دیگری و حتا گاهی همان دیگری می‌شویم. چنانکه پیروان و طرفداران يك رهبر سیاسی یا دینی یا فکری در پایان به کلي از خود بیگانه می‌شوند و شبیه او (رهبر یا مرجع تقلید یا پیامبر یا پیشوا) می‌شوند که البته این اوج بیگانگی از خویشتن می‌باشد. او دیگر از این به بعد، یگانگی ی با خود را فقط موقعی درک می‌کند که عین سرمشق یا رهبر خود شده باشد. او با خود بودن را (خویشباشی) بزرگترین بیگانگی از خود می‌پندارد؛ زیرا او فقط تا موقعی که شبیه و عین رهبر خود هست، خود را یگانه با خود می‌یابد. از این به بعد او، از خود اصلش نفرت دارد. او در خود، بزرگترین بیگانه و بزرگترین دشمن را می‌یابد (عدوی خودش، نفس خود او می‌شود.)

با آنکه بیگانه شدن از خود در آغاز يك حرکت و سیر مفید هست؛ ولی در حالت افراط، بسیار مضر و حتا ضد انسانی می‌باشد. انسان در حینی که از خود بیگانه می‌شود، باید حق و قدرت آن را داشته باشد که دیگران را نیز همانقدر همانند خود بارآورد و دیگری را تحت تاثیر فکر و عواطف خود قرار بدهد و با این کار، دیگری را به صورت خود بیافریند تا دیگری تصویر او را پیدا کند. در این گستره است که او می‌تواند خود را در دیگری باز یابد. بدینسان در یگانه سازی ی دیگران با خود، باز او، خود می‌شود. اگر دیگری می‌کوشد که من را به صورت خودش بیافریند، من هم می‌کوشم او را به صورت خودم بیافرینم. دیگری، محقق و مجسم یافته ی من است. یگانگی ی با خود در دو روند متضاد و متقارن با هم، آفریده می‌شود. از يك طرف در تغییر پذیری ی ناشی از افکار و ایده‌های دیگران، همانند دیگران می‌شود (همبستگی با دیگران پیدا می‌کند) و از طرفی با تغییر دادن به دیگران به کمک ایده‌ها و افکار و عواطف خود، دیگران را همانند خود می‌کند.

مناسبات افراد يك جامعه تنها با داشتن يك هدف و ایده آل یا يك منفعت مشترك معین نمی‌گردد؛ بلکه مناسبات پیچیده ی همدیگر آفرینی در سیر تاریخ به خود شکل می‌گیرد. يك ایده آل هر چند نیرومند و يك منفعت هر چه عینی باشد، نمی‌تواند افراد يك جامعه را در طیف تنوع و مظاهرش پدید آورد. مکت به پشتوانه ی حق همدیگر آفرینی در سیستم دموکراسی ی آزادخواهانه، پهناورترین دامنه ی خود را می‌یابد. انسان در کشمکش همدیگر آفرینی، خود را می‌یابد یا به عبارت بهتر، خود را می‌آفریند.

فطرت در يك هویت خلق شده از الست یا مشیت الهی، تحمیل و تلقین آگاهبودیست که مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی در ذهنیت ما متعین کرده اند یا برای رسیدن به آن هدف و کمال، زندگی ی ما را معین ساخته اند. خویشباشی، يك جنبش مجهول آفریدن و آفریده شدن است. اساسا اصطلاح از خود بیگانه شدن، از زمینه ی متافیزیکی می‌آید و در همه ی تئوریهایی که با این اصطلاح سر - و - کار

دارند این رسوبات متافیزیکی وجود دارد. این اصطلاح را باید از محتویات متافیزیکی اش به کلی پاک کرد. متاسفانه شمار کثیری، این مولفه ی متافیزیکی ی اصطلاح از خود بیگانگی را نادانسته حفظ می کنند و تصویر مشخص و ثابتی از انسان در نظر دارند و بیگانگی، بیگانگی با صورت مفروض است که برای آنها بدیهی است.

بر شالوده ی گوهر انتخاب در آزادی، هیچ گروه سیاسی نباید و نمی تواند يك گروه تغییر ناپذیر و تاثیر ناپذیر باشد. گروه و حزب و اتحادیه و انجمن سیاسی، موقمی تاثیر و تغییر پذیر است که اعضایش بتوانند از گروه سیاسی جدا شوند و با انفصال، حقوق و امتیازات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ی آنها آسیب نینند. از این لحاظ، يك جامعه یا گروه سیاسی با يك جامعه ی عقیدتی و ایدئولوژیکی (= امت = جامعه ی همعقیدگان) تفاوت ماهوی دارد.

ایمان به حقیقت واحد یا ایمان به اصول تغییر ناپذیر و ابدی، ایجاب تاثیر و تغییر ناپذیری ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی می کند. چنین جامعه ای فقط تبلیغ و دعوت و هدایت و ارشاد را می پذیرد، بدین معنی که مومن یا معتقد فقط حق دارد، جامعه ی خود را به کمک تبلیغ و ارشاد (یا جهاد) وسعت دهد و افراد و گروههایی دیگر را با نفوذ يك طرفه به جامعه ی خود بپیوندد؛ زیرا فقط جامعه ی عقیدتی او حق گسترش دارد؛ ولی هیچ هوادار و معتقدی حق ندارد از آن جامعه و طبعا از آن حقیقت واحد جدا شود. انفصال از آن جامعه که گسستن از همان حقیقت می باشد، خیانت و ارتداد شمرده می شود. وظیفه ی معتقد به دین کتابی یا ایدئولوژی، جهاد و مبارزه برای تحکیم و توسعه ی اصول و مبانی ی آن دین یا ایدئولوژی است. اوست که باید ذهنیت و باورهای دیگری را تغییر بدهد؛ ولی هیچگاه نباید ایمان خودش به ایدئولوژی کاستی بیابد. تغییر ناپذیری ی مطلق خود و تغییر مطلق دیگران باید برای او جزو بدیهیات باشد.

در جامعه ی سیاسی که بر پایه ی رای سیاسی قرار دارد و رای سیاسی میدان محقق انتخاب است باید هر کسی امکانات تغییر خود و دیگران را داشته باشد. بدین ترتیب يك گروه یا حزب سیاسی نمی تواند يك گروه یا حزب ثابت باشد. اکثریت سیاسی، اکثریت نمی ماند. اقلیت نیز، اقلیت نمی ماند. در جامعه ی شریعتمدار و ایدئولوژیکی، يك اکثریت نسبت به فاصله های زمانی - تاریخی به طور نسبی اکثریت ثابتی است و دوره های تجدید انتخابات در سیاست که در فواصل کوتاهست (طبق تغییرات شدید و سریع جامعه ی امروزی می باید این دوره ها کوتاه باشد) با ثبوت جامعه های مذهبی (یا تغییراتی که احتیاج به دهه ها و قرنها دارد) تناسبی ندارد و اکثرتهای مذهبی و اقلیتهای دینی عموماً ثابت می مانند. تلاش برای تبلیغ و ارشاد و دعوت مذهبی و ایدئولوژیکی که حق انفصال از آن وجود ندارد؛ سبب مبارزات خونین می گردد؛ زیرا انفصال از جامعه ی شریعتمدار و ایدئولوژیکی که انفصال از حقیقت واحد می باشد برای همعقیدگان و مومنان به آن حقیقت، محمل ناپذیر و فاقد حقایثت می باشد.

«جمالی» استدلال می‌کند که نهضت‌های دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی، همگی مانع پیدایش فضای سیاسی و جامعه‌ی سیاسی در ایران شدند و می‌شوند. جامعه‌ی سیاسی در ایران و در همه‌ی کشورهای اسلامی در بطن جوامع مذهبی و ایدئولوژیکی متولد نشد و به جای آنکه جامعه به سرشت خالص سیاسی‌ی خود برسد و به سهولت تغییر پذیر و تمییر دهنده باشد، گرفتار مقولات دینی و مذهبی و ایدئولوژیکی شد و به جای گفتگوی سیاسی در جامعه، جهاد میان مذاهب و ایدئولوژیها نشست. در این روند فقط شیوه‌ی پیوستگی، ماهیت خود را عوض نکرد؛ بلکه ماهیتش از لحاظ روانی، همان وابستگی به حقیقت واحد و از لحاظ اجتماعی و عینی، وابستگی به امت (= جامعه محققان) پایدار ماند. به جای آنکه دامنه‌ی گفتگوی سیاسی به تدریج از دامنه‌ی جهاد ایدئولوژیکی و دینی و مذهبی رها شود و برای خود، دامنه‌ی مستقلی تشکیل بدهد به وسیله‌ی مفاهیم ایدئولوژیکی و دینی بلعیده شده و می‌شود.

پارلمان که از کلمه‌ی «پارله‌ی فرانسوی» مشتق می‌شود به معنای گفت - و - شنود می‌باشد. پارلمان جای گفتگوی سیاسی است؛ نه جای جهاد عقاید و ایدئولوژیها. گفتگو بر اساس تمییر پذیری و تمییر دهی‌ی دو طرفه قرار دارد. مصالحه و ائتلاف و تفاهم و توافق در گفتگو، هنر سیاستمداری است. بر عکس آن، در دنیای جهاد عقیدتی و ایدئولوژیکی، مصالحه و ائتلاف و میانجیگری و تفاهم و توافق، يك ضعف و ناتوانی است و گرایش موقت و کوتاه به يك فکر و روند، يك نوع فرصت طلبی و هرزه‌گردی تلقی می‌شود.

مسئله‌ی انتخاب به طور ضروری به شیوه‌ی شناخت ما از واقعیت سیاسی باز بسته است. واقعیت سیاسی، محتوی‌ی آزادی است و هر واقعیتی که محتوی‌ی آزادیت، در خود، پیچیدگی و کثرت و ابهام دارد. آزادی که با آفرینندگی متلازم است، بر پیچیدگی و کثرت و ابهام می‌افزاید. هیچ قدرتی حق ندارد برای حل مسائلی که واقعیت سیاسی طرح می‌کند، پیچیدگی و کثرت را رفع و نابود کند. در جامعه‌ی ای که آزادیهای سیاسی وجود دارند تنشها روز به روز بیشتر می‌شوند.

حل مسائلی جامعه‌ی مبتنی بر دمکراسی و آزادی، رفع و نفی پیچیدگیها و کثرتها نیست؛ بلکه قبول پیچیدگی و کثرت و تایید آنها و شناخت ارزش مثبت آنهاست. شناخت واقعیت سیاسی با این بدیهه شروع می‌شود که واقعیت سیاسی از لحاظ کثرت و پیچیدگی و تضادها و تنشهای درونی اش تقلیل ناپذیر است. بدین سبب نیز هست که شناخت آن از راه تاویل‌های مختلف امکان دارد. یعنی ما نمی‌توانیم و نمی‌خواهیم که واقعیت سیاسی را یکنواخت و همگن کنیم؛ زیرا هر واقعیت سیاسی تنها يك تاویل منحصر به فرد ندارد.

آزادی، رفاه و نظم و دادگزارای اجتماعی و پیشرفت را می‌توان در ایدئولوژیها و مذاهب و تئوریهای مختلف به شیوه‌ی متفاوت فهمید و تاویل کرد. از طرفی دیگر، همه‌ی تاویل‌های مختلف در جامعه برای درك واقعیت سیاسی، ضروری هستند و روند گرایش به تاویل‌های مختلف در گهر واقعیت

سیاسی موجود می باشد. چنانچه واقعیت سیاسی، يك تاویل حقیقی داشت و طبعا تاویلهای دیگر کاذب بودند، واقعیت سیاسی کاملاً با معرفت عینی (معرفت برونسو) با هم انطباق می یافت. وقتی شناخت از واقعیتی با خود واقعیت کاملاً انطباق یافت ما با مسئله ی حقیقت روبرو هستیم؛ یعنی راه به معرفتی از واقعیت سیاسی یافته ایم که با واقعیت کاملاً انطباق دارد. آن موقع، مسئله ی انتخاب و آزادی به کلی منتفی می شود. اگر اسلام و کمونیسم حقیقت هستند دیگر کسی آنها را انتخاب نمی کند و با گرفتن رای سیاسی در باره ی يك رژیم کمونیستی یا اسلامی هیچگونه حقانیتی برای کسب آنها ایجاد نمی شود. بدین صورت رای و انتخاب يك امر زاید می شود.

کسی که مسلمان مومن یا کمونیست است در ضمیرش نمی تواند چیز دیگری را ورای اسلام یا کمونیسم انتخاب کند؛ زیرا در صورت چنین انتخابی به عذاب وجدانی ی شدید گرفتار می شود. در تلاش برای درك واقعیت سیاسی هیچگاه نمی توان به حقیقت واحد رسید. واقعیت سیاسی بیش از يك حقیقت است. هر کسی می تواند به تاویلی از واقعیت برسد. ما از يك واقعیت سیاسی در جامعه، تاویلات مختلف داریم. تنها وقتی که بپذیریم واقعیت سیاسی را می توان به سبب پیچیدگی و کثرت و تناقض و تنشهای ذاتی اش به شیوه های گوناگون، تاویل کرد، پدیده ی انتخاب، معنا پیدا می کند و هر کسی یا گروهی، يك تاویل از واقعیت را انتخاب می کند. آنچه ما در معرفت سیاسی ی خود از واقعیت سیاسی داریم يك تاویل است؛ نه يك حقیقت.

ما در دامنه ی فعالیتهای سیاسی با حقیقت سر - و - کاری نداریم که بر سر آن، جهاد عقیدتی کنیم؛ بلکه با تاویلات مختلف، سر - و - کار داریم که همه ی آنها ضروری هستند. با قبول اینکه ما در معرفت سیاسی فقط يك حقیقت داریم از همان نقطه ی شروع معتقدیم که دیگران و احزاب و گروههای دیگر فاقد حقیقت یا پوشاننده و ضد حقیقت هستند یا به قول کارل مارکس، آنها دکاهبود دروغین، یا غلط از واقعیت دارند و آنچه که آنها در دست دارند چیزی سواى مسخ واقعیت نمی باشد و فقط آنچه ما داریم آگاهبود صحیح و حقیقی و راستین و علمی و عینی از واقعیت است. آنچه دیگران دارند، حقیقت ناست یا اگر خیلی اهل مدارا باشیم آن را جزئی از حقیقت می دانیم که در مراحل ابتدایی قرار دارد. از این به بعد، مسئله، دیگر مسئله ی مصالحه و تفاهم و ترکیب تاویلات یا تقاطع تاویلات در اجتماع به شیوه ی آزادانه و مصمم گیری ی مشترك بر این پایه نیست و طبعا ضرورت وجودی ی همه ی تاویلات را برای درك همان واقعیت سیاسی منکر می شویم؛ بلکه مسئله ی اساسی ما این می شود که حقیقت منحصر به فرد خود را به کرسی ازلی - ابدی قدرت بنشانیم و راه هر گونه تمییر فکر را ببندیم. برای چنین حقیقتی البته باید به جهاد رفت و زندگی از دید چنین کسانی فقط جهاد برای حقیقت و عقیده است و باید در صحبت با دیگران معلم حقیقت باشند.

کسانی که زندگی را جهاد در راه عقیده می دانند با معلم عقاید خود شروع می کنند و اساساً عقاید و احکامشان عملیاتی می باشد. رسول و امام و ققیبی که علم واقعی ی چیزها را به مردم معلم می

دهند طبعا آقا و حاکم و حکمران همه ی جهانند و بالاخره این شیوه ی عقیدتمی به جایی می رسد که همه ی اعمال و رفتار شخصی ی آنها معکم و ارانه و طبعا چیره طلب می باشد. به همین دلیل، تعلیم و تربیت، یک روند چیره گری و حاکمیت و تحمیل می باشد.

«جمالی» می اندیشد که تاویل، یک تلقی ی درونسو و شخصی از واقعیت برونسو است. هر کسی می تواند واقعیت سیاسی را از رویه ای خاص خودش بشناسد. کثرت درونی ی واقعیت به خودی ی خود در همه ی ابعادش یکباره و از طرف یک فرد یا گروه، شناختنی نیست. کسب معرفت از یک واقعیت سیاسی با همکاری ی همه ی افراد اجتماع ممکن است. افراد اجتماع تنها به کمک هم می توانند یک واقعیت سیاسی را بشناسند.

دمکراسی، شرکت همه در حکومت از راه شرکت همه در شناخت واقعیتهای سیاسی است. ساده و ایده آلی ساختن تنها راه اجباریست برای رسیدن هر فرد یا گروهی به معرفت واقعیت. درک هر واقعیت سیاسی فقط در تهیه ی ایده ای از آن واقعیت و همزمان، تهیه ی ایده آلی از آن واقعیت ممکن است. ما با فراهم آوردن یک ایده، آن واقعیت را در جهتی خاص، ساده می کنیم و در ضمن ساده سازی، آن را در بستر زبان و مفاهیم کلی بیان می کنیم.

ساده سازی و کلی سازی، سبب یک نوع رهایی فکری از آن واقعیت می شود. انسان با ایده پروری از واقعیت، رها و گسسته؛ ولی به همان اندازه نیز از آن، دور می شود. از طرفی با فراهم آوردن ایده از واقعیت سیاسی به ایده آلی نیز می رسیم. ایده در آن ایده آل نسبت به آن واقعیت سیاسی، برتر و با ارزش تر و حقیقی تر و با اهمیت تر است. طبعا با رسیدن به ایده آل، آن ایده از خود آن واقعیت سیاسی، پست تر و بی ارزش تر و غیر حقیقی تر و کم اهمیت تر تلقی می گردد. همین حالت تحقیر که ایده آل در مقابل واقعیت سیاسی به ما می دهد، امکان و حقایقیت تمییز دادن واقعیت سیاسی را نمودار می کند. ساقه ی تمییز دادن که از ایده آل زاینده می شود تلاش تازه برای نزدیک شدن به واقعیت می گردد. آنقدر که ما در ایده پروری از واقعیت دور شده ایم، می کوشیم تا در ایده آل به واقعیت نزدیک شویم.

هر کسی در ایده و ایده آلیش در همان حال که با واقعیت، رابطه ی ضروری دارد؛ ولی برابری و انطباق با واقعیت را کم می کند. انسان در تلاش برای درک واقعیت به کمک ایده و ایده آلهایش به ایدئولوژیها و تئوریها و ادیان و فلسفه ها و مذاهب می رسد و در حین که فقط بعد یا ابعادی از واقعیت را درمی یابد از واقعیت دور می شود. او در ایده و ایده آلیش فقط چیزی از واقعیت را در می یابد؛ ولی در اثر خصوصیت کلی بودن ایده، میل به این پیدا می کند که آن ایده و ایده آل خود را به نام کل واقعیت دریابد و آنچه را که به نام کل، دریافته است به واقعیت، تحمیل کند. تمامگرایی ایده و ایده آل به او جرئت می دهد تا همه ی واقعیت را طبق ایده و ایده آل خود، تفسیر و تعریف کند. همه ی ایدئولوژیها و تئوریها و مذاهب و ادیان کتابی، میل شدید به همه گیر شدن دارند.

هر ایدئولوژی به دلیل دانش ناچیزی که از شناخت واقعیت دارد و حسن‌تعالی که همزمان از ایده و ایده آتش کسب می‌کند همه گیر (موتالیتاریسم) می‌شود و می‌خواهد همه‌ی واقعیت را قبضه کند. از این نظر است که واقعیت‌گرایی به هیچ وجه، ایدئولوژی ژدایی نیست؛ بلکه فقط مبارزه با خصوصیات ناسالم و ویرانگرانه‌ی هر ایدئولوژی یا تئوری‌ی اجتماعی و سیاسی است.

انسان در ایده‌ها و ایده‌آلهایش با واقعیت، فاصله دارد و این فاصله‌ی ابدی، او را می‌آزارد و رنج می‌دهد و علاقه‌ی شدید او به یافتن و تصرف حقیقت، ایده‌آلی است که در اثر این فاصله، پدید آمده است. تلاش دائمی برای رفع این شکاف و تلخی‌ی محرومیت از وصول به آن، سبب ایجاد ایدئولوژیها و ایده‌آلها و مذاهب و تئوریهایی می‌گردد که همه بر همسانی‌ی معرفت و حقیقت استوارند. در حالیکه رای و انتخاب بر اساس حقّ فردی از تاویل واقعیت سیاسی قرار دارد و این حقّ، نتیجه‌ی حسن‌ ضرورت تاویلات مختلف از واقعیت است.

با قبول ضرورت همه‌ی تاویلات از واقعیت سیاسی برای شناخت واقعیت سیاسی، تاویل هر فردی از واقعیت سیاسی، شایان احترام و تایید است؛ نه برای این که ادب و تشریفات، مراعات شده باشد؛ بلکه برای اینکه هر تاویلی یک نقش ضروری در شناخت واقعیت اجتماعی ایفا می‌کند. معرفت یک واقعیت سیاسی، کار تک - تک اعضای جامعه‌ی سیاسی است. بدین ترتیب، پذیرش این دیدگاه که هم شورای خبرگان مذهبی، هم هیئت مرکزی‌ی حزب ایدئولوژیکی به نام تنها تاویل‌کننده‌ی ایدئولوژی یا دین یا تئوری‌ی علمی به حساب آیند، دیدگاهی است علیه دموکراسی و آزادی؛ نه برای اینکه آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری، غلط یا کذب یا ضد حقیقت می‌باشد؛ بلکه برای آنکه قدرت تاویل افراد را از واقعیت سیاسی، مردود می‌شمارد و آزادی و دموکراسی را نادیده می‌انگارد.

تاویل مستقیم واقعیت سیاسی، حقی است عمومی و مقدم و برتر از حقّ تاویل دین یا ایدئولوژی یا یک تئوری‌ی علمی که یک حقّ خصوصی‌ی قتها و احانید دینی یا ایدئولوژیکی یا یک فرد است. با عنایت به اینکه تاویل درونگرایی فردی، واقعیت را همزمان از دو سو، ساده می‌کند، یکی از لحاظ معرفتی و یکی از لحاظ ارزشی، در نتیجه، این دو مؤلفه با هم آمیخته‌اند.

انسان از یک طرف به ایده‌ای از واقعیت می‌رسد و از طرفی دیگر، ایده‌آلی از همان واقعیت سیاسی را در ذهن می‌پروراند. در برخورد با واقعیت سیاسی، این دو مؤلفه را نمی‌توان از هم تفکیک کرد با آنکه می‌توان کوشید آنها را جدا از هم مطالعه کرد (البته در این جدا کردن مصنوعی برای مطالعه، شناخت بهتر یکی، سبب تاریکی و انحراف شناخت دیگری می‌شود) خواه ناخواه با رسیدن به ایده‌آلی از آن واقعیت، ایده‌آل، ارزشی متعالی نسبت به خود واقعیت دارد.

چنانچه ما می‌توانستیم به طور عینی (برونسو) واقعیت سیاسی را بشناسیم، معلومات ما نسبت به واقعیت، این‌تعالی را نداشت. وجود ایده‌آل به تنهایی، انسان را به تغییر و تحوّل دادن واقعیت نمی‌انگیزد هر چند که این قدرت و حقایق را در خود می‌یابد یا دارد. تا موقعی که تغییر و تحوّل در جامعه،

منفی و شوم و شر، شمرده می شود، انسان، جامعه ی ایده آلی اش را فراسوی گیتی یا در عالم خیال یا در جزایر دور افتاده یا در يك آینده ی نزدیک، ولی نیامدنی و نرسیدنی فرض می کند. ادیان کتابی اسلام و مسیحیت، ایده آل‌هایی دارند؛ ولی تفسیر منفی از تغییر و تحول، سبب شد که ایده آل‌ها، متوجه ی آخرت و ملکوت اعلی شوند.

فرد با انتخاب، نه تنها حقّ تاویل فردی ی واقعیت سیاسی را پیدا می کند؛ بلکه همزمان با آن، حقّ و قدرت تغییر دادن واقعیت سیاسی را نیز پیدا می کند. فرد در جامعه، حقّ و قدرت آن را می یابد که کیفیت تحول اجتماع و روند تغییر اجتماع و کمیت آن تغییر و تحول را معین کند. در نظام دموکراسی، تغییرات و تحولات اجتماعی، رخدادهایی نیستند که ضرورت تاریخ یا مشیت الهی یا سرنوشت، پیشاپیش آن را معین کرده باشند تا انسان مجبور باشد که آنها را با اکراه یا با رغبت بپذیرد. کسانی که ضرورت سیر تاریخی یا مشیت الهی یا سرنوشت را می توانند بشناسند و آن را تفسیر و تاویل کنند به خود حقّ می دهند که تغییرات و تحولات را بر جامعه به نام ضرورت یا حقیقت یا مشیت الهی تحمیل کنند. تحولات اجتماعی و سیاسی، رویدادهایی هستند که مردم باید آنها را کنترل کنند تا دیگر به بخت و مصادف و قدرتهای متافیزیکی یا ضرورت تاریخ یا سرنوشت سپرده نشوند.

ج - از همبستگی در فرمانروایی تا کثرت در دولت

«جمالی» به پشتوانه ی کنکاشهای خود، استدلال می کند که فرمانروایی (= شریاری) بر شالوده ی فرهنگ ایرانی، يك اصل پرورنده هست، در نتیجه، اصل جمع آورنده ی اعداد نیز می باشد. مهر و همبستگی ی اجتماعی، نه تنها اعداد را رد و طرد نمی کنند؛ بلکه اصل آفریننده هستند. ثبات و دوام حکومت؛ یعنی اصل حقانیت بخشی به قدرت که مردم باشند، هر گونه ضعف یا ناتوانی یا بی لیاقتی ی مقتدر و حکومتگر یا به اصطلاح امروزه دولت را برطرف و جبران می کند.

جدا کردن دو مفهوم حقانیت دادن به قدرتمورزی ی قدرتمندان و سپس بررسی ی شیوه ی آمیزش و تنش آن دو، مسئله ی کلیدی ی سیاست و حکومت است. در حکومت، ارزشهای والا و همگانی ی اخلاقی و اجتماعی ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها و عقاید و جهانبینیها (مانند همبستگی و داد و آزادی و استقلال) که سایر ایدئولوژیها و مذاهب نیز بر آن استوارند، ثبات و همبستگی و توافق افراد جامعه را تأمین می کند و عملاً در قانون اساسی، بیان حقوقی می یابند.

در دولت، اختلافات در برداشت و تاویل ارزشها و طبعا یافتن قوانین برای واقعیت دادن ارزشها نمودار می گردد و چون این دامنه، دامنه ی کثرت و اختلاف است، در نتیجه، دامنه ی تغییر و حرکت نیز می باشد. بدینسان هر ارزشی برای واقعیت یابی اش هم به کثرت برداشتها، هم به امکان تغییر برداشتها در

شکل قانون یا سازمان نیاز دارد. «جمالی» در «ممایز کلیدی ی ساختار حکومت و ساختار دولت» در سراسر آثارش، اندیشه های پُر مغزی را بیان کرده است که چکیده ی مهمترین آنها عبارتند از:

- برترین تجربه ی دین پیدایشی (نه دین کتابی)، آزادی و استقلال انسان است و کرامت و شرافت فرد انسان، اصل حکومتی است که باید همه برای پذیرش و ارجحکاری به آن، متفق باشند.

- قسط ارزشهای اخلاقی ی دین پیدایشی و حقوق همگانی ی انسانی که از آن مشتق می شوند، در چارچوب حاکمیت به رسمیت شناخته می شوند و به هر قدرمورزی، حَقانیت می دهند.

- هیچ سازمان قدرمورز (حکومت یا حزبا) با ارزشهای اخلاقی و ایده آلهای اجتماعی، عینیت مداوم ندارند. یا به عبارت دیگر؛ فرءگریز پاست. حَقانیت به قدرت در هر دامنه ای تا زمانی است که حکومتگران در تلاشند بر شالوده ی ارزشهای دین پیدایشی، عمل کنند و مردم این مطابق را بپذیرند.

- هر مذهبی، هر ایدئولوژی، هر مرامی و عقیده ای برداشتت نسبتی و محدود از ارزشها و ایده آلهای همبستگی زا؛ اما خواه ناخواه، کثرت عقاید و ایدئولوژیها و مرامها ضروریت.

- هیچ شریعتی و هیچ ایدئولوژی، حق ندارد از راه عینیت دادن خود با ارزشها، خودش، شکل حکومت بگیرد و به جای حکومت بنشیند. به عبارت دیگر، هر برداشت فکری از ارزشها و ایده آلهای حق ندارد به جای خود ارزشها و ایده آلهای بنشیند.

- هر برداشتی از حقیقت با تأیید اکثریت و توافق بر سر ارزشهای مشترک اجتماعی می تواند خود را برای مدتی محدود بیازماید.

- دین پیدایشی، علیه مفهوم حاکمیت الهی است. حاکمیت الهی قسط برداشتت شریعت ما بانه که باید تابع تجربه ی دین پیدایشی باشد؛ یعنی خدا [در برداشت فرهنگ ایرانی از این مفهوم]، هیچگاه خودش، حکومت نمی کند. خدا در دین پیدایشی، تساوی ی تصویری با انسان دارد؛ نه راجله ی برتری خواه و آمرانه.

- حَقانیت از ارزشهای اخلاقی و حقوقی ی انسانی نشأت می گیرد. از این نظر، مشروعیت قسط انطباق یافتن با شریعت را تضمین می کند؛ نه حَقانیت را که بر اصل لیاقت و سزاواری استوار می باشد. مشروعیت، برای حَقانیت دادن به هیچ رژیم، کفایت نمی کند؛ زیرا مشروعیت، معنای حقوقی و قانونی ندارد.

- هر دولتی و قدرتی برای مدّت کوتاه قدرمورزی اش به حَقانیت حقوقی و اخلاقی نیاز دارد؛ نه به مشروعیت. با استدلال شرعی نمی توان حَقانیت خود را اثبات کرد. استدلال برای حَقانیت باید بر شالوده ی گزند ناپذیری ی وجدان خویشزاییده و منش جوانمردی باشند؛ یعنی بر ارزشهای راستمنشی و حقوقی ی انسانی که بر تصویر خداگونه ی انسان، پی ریخته شده اند. در اصل، بر کرامت و شرافت هر انسانی بدون در نظر گرفتن عقیده و مسلک و مرام و نژاد و قومیت و جنسیت.

مسئله‌ی انتخاب در حکومت با مسئله‌ی انتخاب در چارچوب دولت با هم، تفاوت کلی دارند و اگر مفهوم حکومت را از مفهوم دولت، جدا نکنیم، بحث در باره‌ی انتخابات به پریشانگویی کشیده خواهد شد؛ زیرا انتخاب حکومت که بر اصل ثبات و پایداری و همبستگی است با انتخاب دولت که بر اصل تغییر و کثرت است، تفاوت کلی دارد. حکومت، نظام سیاسی‌ی یک کشور می‌باشد و با دولت فرق دارد. حکومت می‌تواند بر مبنای ارزشها؛ اما بدون ایدئولوژی باشد؛ ولی احزاب سیاسی در جامعه می‌توانند ایدئولوژیکی باشند. حکومت نباید با هیچکدام از ایدئولوژیها عینیت داشته باشد؛ ولی نسبت به ارزشهای انسانی باید مسئولیت پذیر باشد و برای استقرار و دوام آنها مبارزه کند.

احزاب سیاسی به کمک ایدئولوژیهای مختلفی که دارند، می‌توانند در باره‌ی هر ارزشی که حکومت بر آن استوار شده، معانی و تاویلات و آلترناتیوهای مختلفی از آن ارزش به مردم ارائه دهند. محتویات ارزشهای انسانی در حکومت، طبق معیار واقعیت، معین خواهد گشت؛ نه اصول و مبانی‌ی ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی.

معرفت واقعیات سیاسی در باهمناسی ممکن می‌گردد. معرفت واقعیت سیاسی یک عمل مشترك همه در جامعه است؛ اما روند کسب معرفت واقعیت سیاسی در جامعه با روش معرفت علمی فرق دارد. باهمناسی‌ی همگان در جامعه به معنای تقدم تجربه‌ی مستقیم همه‌ی مردم بر هر تئوری و دین و ایدئولوژی، سنگپایه‌ی دموکراسی است. اینکه تجربه‌ی مستقیم مردم بر تئوریا یا ایدئولوژیها و فلسفه‌ها و مذاهب، تقدم دارد به هیچ وجه بیانگر آن نیست که با قبول تقدم تجربه باید خط بطلان روی تئوریا یا ایدئولوژیها و جهان بینیا کشید؛ بلکه در سیر معرفت اجتماعی، تئوریا و ایدئولوژیها و فلسفه‌ها نقش بسیار مؤثری برای متحرك کردن سیاسی‌ی مردم و پیدایش قدرتهای اجتماعی و احزاب در راستای قانونگذاری و تعیین محتویات حکومت و قانون اساسی دارند؛ ولی ساختار حکومت و قانون اساسی باید بدون ایدئولوژی باشد و خود را با هیچ یک از اصول و مبانی‌ی ایدئولوژیها و تئوریا و فلسفه‌ها و جهان بینیا و ادیان کتابی، عینیت ندهد.

آنچه ساختار و محتویات و شکل حکومت را مشخص می‌کند روشها و نهادها برای بازگشت دادن همه‌ی تئوریا و ایدئولوژیها و جهان بینیا به واقعیت سیاسی و قرار دادن واقعیت سیاسی به نام معیار اصلی است. همه‌ی تاویلات مختلف و متضاد از واقعیات مشترك در جامعه سرچشمه گرفته‌اند و در اثر ایده‌سازی (ساده سازی و کلی سازی) و ایده آل سازی (متعالی سازی) چهره‌هایی از واقعیت را شناخته‌اند؛ ولی با چنین کاری، هم از واقعیت، هم از یکدیگر، دور شده‌اند و با بازگشت به واقعیت، واقعیت از نو، معیار اصلی می‌گردد تا در چارچوب مبانی و اصول ایدئولوژیها و تئوریا و فلسفه‌های آلتی، ایده‌ها و ایده‌آلها، معیار اصلی شوند؛ ولو آنکه به واقعیات و تجربیات مراجعه کنند و به آنها اهمیت فوق‌العاده بدهند.

برای حکومت، واقعیت سیاسی، معتبر و معیار اصلی است که نمی توان آن را به ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها و اصول ادیان کتابی و جهانیینیا تقلیل داد. در مغز ی واقعیت سیاسی، روندهای مختلف و متفادی از تاویلات مختلف هست. همه ی تاویلات از يك واقعیت مشترك، سرچشمه می گیرند و هر کدام روندی خاص از آن واقعیت مشترك را عبارت بندی می کنند و هیچ تاویلی فقط يك واکنش درونسو و ذهنی ی يك فرد یا گروه نیست؛ بلکه ریشه در غنا و کثرتمندی ی خود واقعیت سیاسی دارد. از این مقدمات می توان نتیجه گرفت که:

حکومت، سوسیال هست؛ ولی نباید سوسیالیستی باشد. حکومت، لیبرال و دمکرات هست؛ ولی نباید لیبرالیستی یا معتقد به یکی از تئوریها یا ایدئولوژیهای لیبرالیسم باشد. دمکراسی تنها يك ایدئولوژی نیست؛ بلکه ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه های بسیار مختلف دارد و در حکومت، مفهومهای مختلفی از هر کدام از ایدئولوژیهای دمکراسی؛ یعنی دمکراسیها وارد می شود؛ اما حکومت با هیچکدام از ایدئولوژیها، خود را عینیت نمی دهد. افراد و احزاب می توانند با آزادی ی مطلق، سوسیالیست یا لیبرالیست یا دمکراتیست یا کنزرواتیست باشند (محافظة کار به هیچ وجه با سنت گرا = ترادیسیتوالیست همسان نیست. مشتبه ساختن این دو اصطلاح با هم باعث بسیاری از کوفهمیها می شود)

دمکراسیسم، نهضتی است که صورتهای مختلف به خود گرفته است. به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینیهای مختلف و مخالف یکدیگر به جامعه آمده است و در همه ی اشکال، موثر بوده است و هر کدام از آنها فهم دیگری از دمکراسی دارند و این طرز فهم خاص از دمکراسی می تواند در ساختار حکومت و قانون اساسی وارد شود بدون آنکه آن تئوری یا ایدئولوژی در تمامیتش پذیرفته شود.

البته با حقیقی و اصیل و علمی شمردن يك سوسیالیسم یا لیبرالیسم از سوی گروهی یا حزبی یا سازمانی کوشیده می شود که مابقی تئوریها و ایدئولوژیهای سوسیالیسم و لیبرالیسم، طرد و منفور شوند؛ زیرا هر يك از آنها خود را تنها مفسر حقیقی آن تئوری یا ایدئولوژی قلمداد می کند؛ ولی حکومت با هیچکدام از این دعویها نباید خود را اطلاق دهد. در يك حکومت بدون ایدئولوژی، عناصر سوسیال، ثابت و محدود نیست و تنها از يك مکتب سوسیالیسم (علمی یا حقیقی یا راستین) گرفته نشده است و در انتخاب عناصر سوسیال، خود را محصور به يك تئوری یا ایدئولوژی ی سوسیالیسم نمی کند. از طرفی دیگر، کیفیت و کمیت سوسیال بودنش به طور نهایی، یکبار برای همیشه، مشخص و معین نشده است؛ بلکه جنبشهای سوسیالیسم در جامعه، تأثیرشان در حکومت می تواند کمیت و کیفیت سوسیال بودن حکومت را تغییر بدهد. حکومت برای اخذ عناصر و عوامل و وجوه عملی و واقعی از هر تعبیر سوسیالیستی باز است؛ اما هیچگاه به يك ایدئولوژی یا تئوری ی خاص سوسیالیسم پای بند نمی شود.

تفاوت ارگانیسم طبیعی با ارگانیسم اجتماعی، آگاهبود اشتراك در ایده ها و ایده آلهاست که در ارگانیسم طبیعی وجود ندارد و تشبیه کردن يك جامعه به ارگانیسم، معنایی بسیار مجزا از ارگانیسم طبیعی دارد. تا انسانها منفعت جویبایشان به ایده ها و ایده آلهای مشابه یا واحد، استحاله نیافته که با آن

همبستگی ی درونی ی يك گروه پیدایش می یابد و بالاخره آن ایده ها و ایده آله در مساوی و اسطوره (= بُندان) ها و سیستمی به هم پیوسته، بازتاب نیابند، گروههای دیگر، قدرت موجودیتشان را به نام يك همبستگی به رسمیت نخواهند شناخت.

به رسمیت شناختن قدرت خارجی ی يك گروه از سوی گروهها و طبقات دیگر، سبب دریافتن آگاهبود وجود خود آن گروه یا طبقه هست. به عبارت دیگر، من موقعی هستم؛ یعنی از موجودیت خود، آگاهی دارم که دیگری نیز به هستی ی من اقرار می کند. درك همبستگی ی گروهی یا طبقاتی یا سیاسی موقعیت که خود را به نام يك قدرت واحد موثر در گروههای دیگر باز شناسند.

ایده و ایده آل فقط تاویل یا انعکاس محض واقعیت، به تنهایی نیست؛ بلکه به پشتوانه ی کلی و متعالی سازی، سبب پیدایش قدرت پیوندی ی درونی در گروه و استحاله به ایدئولوژی، سبب پیدایش قدرت گسترش بیرونی و رای گروه می گردد. پیش از این گفته شد که ایده آل با منفعت جویی رابطه دارد؛ اما ایده و ایده آل با منفعت جویی انطباق کامل ندارد. منفعت جویی، ایده و ایده آل مربوط به آن را نمی پوشاند. از طرفی، این رابطه تنها يك رابطه ی مستقیم و آگاهبودانه نیست. منفعت جویی يك فرد یا گروه به طور مستقیم و تحت کنترل مستقیم عقل و اراده به ایده یا ایده آل استحاله نمی یابد تا ایده یا ایده آل دست افزار منفعت جویی فرد یا گروه بشود.

تطابق عمدی و آگاهبودانه و مستقیم میان ایده و ایده آل با منفعت جویی از راه انطباقی آگاهبود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی به وجود می آید؛ نه با تراوش خودجوش ایده ها و ایده آله از منفعت جوییها. طبعا چنین آگاهبودی چه طبقاتی چه گروهی چه ملکی وجود ندارد. معمولا انطباق میان منافع افراد يك گروه یا طبقه یا ملت با ایده ها و ایده آله و بالاخره ایدئولوژیها، يك امر بدیبهی گرفته می شود که در حقیقت، این طور نیست و به تلاش تنوریک و روانی و اجتماعی و سیاسی احتیاج دارد. هر وقت این گونه تطابق به وجود آید، آگاهبود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی یا ملکی به اوج خود می رسد و هر چه از این تطابق کاسته شود از آگاهبود گروهی کاسته می شود. مثلا می توان از تطابق منافع جامعه ی ملکی و ایده ها و ایده آلهایش کاست و همزمان با آن بر تطابق منافع طبقه ی اقتصادی و ایده ها و ایده آلهایش افزود. یا بالعکس از يك طرف، منفعت جوییهای هر انسان برای او به طور مساوی و با يك شدت، بدیبهی و مشخص نیست از طرفی دیگر، خود منفعت جوییهای گوناگون نیز با یکدیگر همخوانی ندارند تا با محاسبه و با آگاهی، آنها را به ایده ها و ایده آل تبدیل کنیم و دستگاهی واحد از آنها بسازیم که با هم هیچ تنش نداشته باشند. اگر بتوانیم با چنین آگاهی، این استحاله را انجام دهیم، ایمان به حقایق منافع خود را از دست می دهیم.

انسان با ایده آلی ساختن منفعت خود، آن را به شکل يك منفعت عالی تر و مقدس تر در می یابد و با کلی سازی ی منفعت خود، آن را ناگهان به نام يك منفعت عمومی درمی یابد. قدرتی که برای خود یا گروه یا حزب یا طبقه ی خود می خواهد به نام قدرتی به نفع عموم و برای همه ی انسانها در می یابد و

دیگر اینکه، قدرتی را که برای خودش می خواهد به نام قدرت مقدس و الهی و انسانی و خلقی و قدرت ایده آلی (برای تحقق کمال، خیر و عدالت) در می یابد.

حقانیتی که ما از يك ایدئولوژی برای منافع خود در می یابیم، نا آگاهانه است و همین نا آگاه بود، ریشه ی ایمان ما به حقانیت افکار و اعتقادات و رفتارهای ماست. به همین دلیل نیز هست که موجه ساختن عقلی و آگاه بودانه ی يك منفعت، بیشتر کنترل پذیر است تا حسن حقانیت که تراوش يك ایدئولوژی هست. ما در حقانیت ناشی از يك ایدئولوژی نه تنها بیشتر از منفعت خود که حق ماست می خواهیم؛ بلکه این منفعت بیشتر را نیز عالی و مقدس می سازیم. ما در این جا میان منفعت خود و حقیقت، تساوی قائل می شویم (منفعت ما یا گروه ما مساویست با حقیقت کلی و مقدس) چنین تساوی به ما، جرئت فوق العاده در مبارزه برای منفعت خود می دهد و از جرئت و اطمینان طرف دیگر بی اندازه می کاهد؛ زیرا منفعتی که او می خواهد علیه حقیقت من و انکار آن است.

ایده و ایده آل و بالاخره ایدئولوژیها، بیانگر قدرتی می باشند که سازمانندی و قدرت نفوذ گروهها را وحدت می دهد. تا موقعی که افراد و گروههایی می توانند ایده ها و ایده آلهای ایدئولوژی خود را ترویج و تبلیغ کنند، آزادی ی اظهار قدرت و تغییر دادن اراده و شخصیت دیگران و گروههای دیگر را دارند و می توانند با نفوذ خود، به قدرت گروههای دیگر معادل ببخشند و بدین ترتیب، قدرت سازمانها و گروههای دیگر را کنترل کنند. به محض اینکه يك ایدئولوژی، مانع اظهار قدرت ایده ها و ایده آلهای ایدئولوژی ی دیگر شود افراد و گروهها و طبقات و لایه ها و سازمانها، به زور، متوسل می شوند. اما تا موقعی که اعتماد به نفوذ قدرت ایده ها و ایده آلهای ایدئولوژی ی خود در مردم و سایر گروهها هست و این اعتماد، خدشه ای بر نداشته، توسل به زور گویی یا دادن حقانیت تئوری به منظور پرخاشگری و قهرورزی، نادر است.

وقتی حکومت، خود را با يك ایدئولوژی عینیت بدهد؛ یعنی يك حکومت ایدئولوژیکی یا دینی بشود (حکومت می تواند ایدئولوژی يك طبقه ی اقتصادی یا جامعه ی مذهبی یا يك سازمان نظامی را بگیرد و خود را با آن عینیت دهد؛ ولی این بدان معنا نیست که حکومت به يك ایدئولوژی احتیاج دارد و ضرورتا باید بر يك ایدئولوژی استوار باشد) در تضاد با اظهار قدرت ایدئولوژیهای دیگر قرار می گیرد. نفی حکومت غالبا از آنجا شروع می شود که حکومت با يك ایدئولوژی ی خاص یا اصول دین کتابی، عینیت داشته باشد. میل به نابود کردن و نفی و انکار حکومت در مغز و روان انسان به سبب عینیت حکومت با ایدئولوژی یا دین کتابی، شکل می گیرد و هدف از نابود کردن حکومت، در اصل، نفی ایدئولوژیی است که در چارچوب آن حکومت به قدرتیایی ی خود، سازمان و تشکل می دهد.

د جمالی ، می اندیشد که حکومت، موظف است زور را از مناسبات میان ارگانهای خود و جامعه برطرف کند. با قدرتیایی ی قدرتمخواهان، زور گویی، سازمان می یابد و با برنامه می شود. در فضای دموکراسی که بر پایه ی همکاری عقلهای فرهیخته در گفت و - شنود استوار است، اعتماد به نفوذ قدرت

ایده ها و ایده آله در یکدیگر و گشودگی ی روانی ی همه برای قبول نفوذ و تاثیر ایده ها و ایده آله از همدیگر و امکان رقابت آزاد، هیچگاه باعث توسل به زور نمی شود.

جایی انسان به زور گویی، تحریک می شود که اعتماد خود را برای تنفيذ قدرت ایده ها و ایده آله در گفت - و - شنود از دست بدهد. بنابر این، وجود يك حکومت ایدئولوژیکی یا مذهبی، سبب نفی و مزول اعتماد می شود؛ زیرا مردم در مقابل حکومت، ناتوانی خود را در تاثیر گذاری بر حکومتگران درمی یابند و طبعاً رابطه ی سیاسی میان حکومتگران و حکومت پذیران، رابطه ی تفاهم در ایده ها و ایده آله نیست؛ بلکه رابطه ی زور گویی و سرکوبگری است. به سبب آنکه زور در حکومت، متمرکز و کاربردش منحصر به اوست، در نتیجه، حکومتی که ایدئولوژیکی یا شریعت مآبانه باشد به حکومت نظامی و پلیسی تبدیل می شود.

ایدئولوژی با بسیج کردن سیاسی ی مردم، سبب می شود که ایده و ایده آل بر تجربه ی فردی از واقعیت، تقدم یابد. فعالیت ایدئولوژیکی ی احزاب و گروههای اجتماعی، تجربه ی فردی را تابع ایدئولوژی و تئوری می کنند و به کمک وحدت حزبی یا سازمانی برای تحقق منافع مشترك، قدرتی پدید می آورند که معیار تعیین آن از تجربه ی فردی، به ایدئولوژی و تئوری انتقال می یابد. از این به بعد، فرد نیست که منفعتش را مشخص و تاویل می کند؛ بلکه ایدئولوژی یا ایده و ایده آله هستند که به جای واقعیت، معیار سیاست می شوند. در هر ایدئولوژی، اهرمهای مختلفی با هم وحدت پیدا می کنند:

منافع گروهی به شکل ایده ها و ایده آله در می آیند؛ اما يك سیستم یا تئوری ایده ها یا ایده و ایده آله هنوز ایدئولوژی نیست. ۲- ایده آله در يك ایدئولوژی، رابطه ی عمیق و شدیدی با عواطف و سوانق انسان پیدا می کنند و آنها را بر می انگیزانند. ۳- اسطوره (= بُنداد) که واقعیات و ایده آله را در تصاویر زنده به هم می پیوندد یا جای تئوری را می گیرد یا با تئوری، وحدت پیدا می کند. ۴- در ایدئولوژی، نظم سیاسی با نظم اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی و حتاً با نظم مذهبی، وحدت پیدا می کند. ایدئولوژی نمی خواهد فقط ساختار حکومت و سیاست را مشخص کند؛ بلکه می خواهد به سراسر زندگی ی انسان چه در بستر اجتماعی چه در زندگی ی خصوصی شکل بدهد. بدینسان يك حکومت ایدئولوژیکی از محدوده ی نقش سیاسی و قانونی اش خارج می شود و می خواهد قدرتی به چنگ آورد که ذهنیت انسان را بر شالوده ی مبانی و اصول ایدئولوژی شکل بدهد. می خواهد انسان را در تمامیتش، تصویر یا تعریف کند؛ یعنی آگاهبود فردی ی او را متعین کند. می خواهد در گوهر انسان، اراده و شخصیت و عواطف او را متعین کند و چون می خواهد تمامیت وجود هر انسانی را در تصرف داشته باشد، نمی تواند هیچ گونه ایدئولوژی ی دیگر را بشکیند و در قدرت خود شریک کند.

اکراه و مقاومت انسان در قبال تسلیم شدگی و عبودیت تمام عیار، سبب می شود که حکومت ایدئولوژیکی برای تصرف تمامیت انسان به زور متوسل شود. در حالیکه بر شالوده ی فرهنگ ایرانی،

حکومت در حقیقت، این نقش را دارد که هیچ زوری کوچک ترین صدمه ای به بقا و رشد اراده و شخصیت و عواطف فردی نزند. آزادی ی فردی، موقعی ممکن است که هیچ قدرتی نتواند تمامیت وجود انسان را تصرف کند. نفی چنین قدرتی است که امکان همین آگاهبود و وجدان فردی ی انسان به وسیله ی خود انسان را پدید می آورد. به همین دلیل نیز هست که وحدت خواهی ی ایدئولوژی، در طیف متنوع پدیده های سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی، سبب قدرتیابی ی مطلق آن ایدئولوژی بر انسان می شود و باید با جدا کردن این نظام و دامنه ها تا آنجا که میسر است از قدرت حکومت کاست و آن را بدون ایدئولوژی کرد.

ایدئولوژی با يك اسطوره (= بُنداد) یا اسطوره (= بُنداد) ها متلازم است و در ایده ها و ایده آله که به خود صورت گرفته اند از حالت انتزاعی و عقلی خارج می شوند و بر قدرت ایدئولوژی می افزایند و ساحت اسطوره (= بُنداد) ای ی ایدئولوژی یا تئوری ی سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی را به يك قدرت عاطفی ی متحرک سازنده و بسیج کننده ی اجتماعی تبدیل می کنند.

به پشتوانه ی استحاله ی تئوری به ایدئولوژی (در اسطوره (= بُنداد)) وابستگی ی فکری بر اساس اعتبار منطقی ی تئوری است و بر این اصل، استوار است که تا تئوری رد نشده، ما به آن پای بندیم. وابستگی ی فکری که احتمال زلزله و گسستگی را در خود دارد با ایدئولوژی، به تعهد عاطفی و شخصی تبدیل می شود. وابستگی ی عقلی، به وفاداری ی عاطفی و خصوصی استحاله می یابد. بدینسان مسئولیت انسانی و منطقی، به تعهد اخلاقی و عاطفی و فردی تبدیل می شود. از این نظر، ایدئولوژی با اهرم اسطوره (= بُنداد) ای اش بهترین وسیله می شود تا سازمانها و احزاب و گروههای قدرت طلب بتوانند به کمک آن، توده را بسیج کنند. ایمان به علمی و عقلی و تجریی بودن ایدئولوژی نمی گذارد که ماهیت اسطوره (= بُنداد) ای بودن آن شناخته شود. ایدئولوژی در اوج اسطوره (= بُنداد) ای بودنش هنوز موجب ایمان به علمی بودنش می شود. در مبارزات سیاسی نمی توان با آن ایدئولوژی به نام يك اسطوره (= بُنداد) ی محض مبارزه کرد؛ زیرا آن اسطوره (= بُنداد)، سپر علم و عقل و تجربه را در مقابل خود دارد.

ایدئولوژیها برای سازماندهی ی قدرتهای اجتماعی، نقش بسیار مهمی ایفا می کنند؛ ولی برای تحریک سیاسی ی مردم از روشهای غیر عقلی استفاده می شود و بدین ترتیب آهسته - آهسته قدرتهای تاریک و طبعا کنترل ناپذیر نیز داخل سیاست می شوند که از آن گریز نیست.

روند دمکراسیمزده شدن سیاست در جامعه از راه احزاب و اتحادیه ها و سایر سازمانهای اجتماعی و بالاخره در مجلس رای گیری (= پارلمان) بر آنست که از عناصر غیر عقلی و ایدئولوژیکی به تدریج کاسته شود و امکان گفت - و - شنود پدید آید تا قدرت ایده ها و ایده آله بالاخره تابع قدرت منطقی شوند.

ایدئولوژیها، منافع متوکیان خود را در سیستم ایده ها و ایده آله با وحدتی که به عواطف از راه اسطوره (= بُنداد) ها می دهند به قدرت اجتماعی تبدیل می کنند. درک نفوذ قدرت ایدئولوژی در سایر



گروهها و حکومت و قانونگذاری، سبب رشد اعتماد گروهها و سازمانها و طبقات به تغییرات مداوم؛ ولو آهسته می گردد و بدینسان از کاربرد زور و قهر و پرخاشگری برای رسیدن به منافع خود می کاهند؛ ولی وقتی گروهها و طبقات و سازمانها و اتحادیه ها از تاثیر و نفوذ ایدئولوژی ی خود در جامعه و حکومت، نا امید و دل سرد شدند، ایدئولوژی، دگرگشت تازه ای پیدا می کند.

رسیدن به منافع بر شالوده ی تغییر و رشد آنها، تغییرات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و آموزشی را ایجاب می کند. منافع با تحول به ایده ها و ایده آلهای، قدرتهای لازم را برای این گونه تغییرات فراهم می آورند؛ ولی محدود کردن نفوذ قدرتها یا منع کلی ی ایدئولوژیها در جامعه که به کلی، امکان تحقق منفعتها را از بین می برد و روز به روز بر محرومیتها می افزایند، سبب می شود که ایدئولوژیها، امید به جهشهای ناگهانی و تغییرات کلی و ضربه ای را در ذهن متوکیان خود پیورانند. امید به جهشهای ناگهانی با حقایقیت بخشیدن به زور و قهر و پرخاشگری همراه است. بنابر این، ایدئولوژی که امکان ایجاد قدرت اجتماعی است به سهولت می تواند در اثر عدم اعتماد به نفوذ مداوم خود در افراد جامعه، به جهش ناگهانی و تأیید زور برای تحقق منافع روی آورد.

مرز میان قدرت و زور بسیار نامعلوم می باشد و قدرتی که از تاثیر، باز داشته شود به سرعت به زور استحاله می یابد. حکومت نباید با مسدود کردن راه اظهار قدرتها، به پیدایش زور، فرصت بدهد؛ زیرا ایدئولوژی، حاوی سیستمی از ایده ها و ایده آلهاست که مانند دین کتابی، وابسته به خشم الهی و رسانیدن زهر چشم گاه به گاه نیست؛ بلکه سیستم زور گویی اش با سازمان و برنامه می باشد.

د جمالی، می اندیشد که دمکراسی برای در بر گرفتن همه ی افراد يك جامعه، وارد کردن شخصیتها در سیاست، به ایدئولوژیها و تئوریها و جهاننگریهای جور واجور احتیاج دارد. دمکراسی بر شالوده ی همکاری ی زنده ی عقلها بر تجربه ی مستقیم و اراده ی زاینده از تفاهم عقلها به وسیله ی گفت - و - شنود استوار است. در تشکیل حکومت باید دخالت اراده ی همه از راه گفت - و - شنود میسر گردد؛ یعنی همه ی سازمانها و احزاب و گروهها و افراد با ایدئولوژیها و ایده آلهایشان به شراکت در حکومت دعوت می شوند؛ ولی انسانهایی که ایمان ایدئولوژیکی دارند به سختی می توانند با هم گفت - و - شنود کنند و به تفاهم برسند. به همین دلیل بایستی تا حدی، ایدئولوژی ژدایی بشود تا گفت - و - شنود و منطقی به جای زور گویی ی ایدئولوژیها بنشینند؛ یعنی باید عنصر اسطوره (= بُنداد) ای و قهر ورزی و عاطفی از ایدئولوژیها تا به حدی کاسته شود تا منافی که کم کم تابع عواطف شده بودند مجدداً تابع عقل بشوند.

با ایدئولوژی سازی، توده ی مردم، سیاسی می شوند؛ اما بیشتر بر پایه ی عواطف و اسطوره (= بُنداد) و تحریک سوانق. در این رویداد، اجزای عقلی که ایده ها باشند تابع عواطف اسطوره (= بُنداد) ای می گردند. چنین رویدادی باید در نهادهای حکومتی معکوس گردد؛ یعنی اجزای عاطفی و اسطوره (=

(= بُنداد) ای، دوباره تابع ایده ها گردند؛ نه آنکه حذف گردند. برخورد ایدئولوژیها در قدرت باید به برخورد افکار و تجربیات افراد تبدیل گردد.

رسیدن به وحدت منطقی برای هر تئوری، يك ایده آل است؛ اما برای هر ایدئولوژی، وحدت اجتماعی، ایده آل است. ایدئولوژیها باید تا آنجایی که می توانند به تئوری تقلیل پیدا کنند؛ یعنی به تئوری و بحث در ایده ها نزدیک گردند. همین که عناصر عاطفی و ناآگاهبود اسطوره (= بُنداد) ای تابع عناصر عقلی و آگاهبود گردند، کفایت می کند و مقصود این نیست که پارلمان، محل بحث دانشمندان و متخصصان در صحت و سقم تئوریهها و دستگاه ایده ها باشد؛ بلکه زور و قهر و شدت عاطفی ی محتویات اسطوره (= بُنداد) ای ی ایدئولوژی آنقدر کاهش می یابد که نقش ایدئولوژی برای همبستگی ی اجتماعی تا اندازه ای به نقش تئوری نزدیک می گردد.

بر شالوده ی تئوریهها است که مشکل اجتماعی، پایه گذاری می شود. از این لحاظ، ایدئولوژی باید به سوی تئوری حرکت بکند؛ یعنی اسطوره (= بُنداد) ژدایی و عاطفه زدایی بکند تا امکان گفت - و - شنود و تفاهم سیاسی به وجود آید و کاربرد هر نوع زور و پرخاشگری، طرد گردد و گر نه در برخورد ایدئولوژیها در همه ی وجوهشان (با همه ی امکاناتشان) کسی بر دیگری چیره می شود که پُر زورتر و خشن تر است؛ یعنی زور و قدرت جای قانون و حقوق و منطق و تجربه را می گیرد. در حالیکه با نزدیک شدن ایدئولوژی به تئوری ی بنیانی ی خود و قبول اصل تقدّم تجربه بر تئوری، به تجربه ی دیگران نیز احترام می گزارد و واقعیت را به نام معیار مصمم و تفاهم، تصدیق می کند.

نه آن تئوریهی که موثرتر، عواطف و اسطوره (= بُنداد) ی قدرت و قهر و امید را به هم پیوند داده است شامل حقیقت بیشتر یا تنها حقیقت است؛ نه آن سیستم ایده ها و ایده آلهای که قدرت مجبیز و بسیج اجتماعی اش کمتر است لزوما فاقد حقیقت یا منطق یا تجربیات است. حکومت نباید بگذارد که زور یا قدرتی را که ایدئولوژیها می توانند مجبیز سازند، معیار اصلی و نهایی قانون قرار بدهند؛ بلکه عقل و تجربه و واقعیت و گفت - و - شنود بدون کاربرد زور، معیار اصلی خواهد ماند.

مجبیز قدرت اجتماعی بدون ایدئولوژی ممکن نیست؛ اما برخورد ایدئولوژیها نیز بر اساس قدرت یا زوری که می توانند بسیج کنند معیار مناسبات انسانی (= حقوق) نمی تواند باشد و حکومت، ابزاری برای رفع زور از مناسبات انسانهاست. حقایق حکومت از ایدئولوژی ی خاصی گرفته نمی شود؛ یعنی با هیچ حقیقتی، عینیت پیدا نمی کند. حکومت فقط به توجیه عقلی و تجربی، احتیاج دارد و این تنها با همکاری ی عقلها به وسیله ی گفت - و - شنود همگانی ممکن است. عقلها، موقعی کارآ هستند که بتوانند طبق روشی معقول در باره ی برطرف کردن مسائل اجتماعی با هم تفاهم پیدا کنند و مصمم بگیرند و اجرا کنند. حکومت موقعی مجاز است زور را به کار بندد که فردی یا گروهی یا سازمانی یا حزبی بخواهد از راه زور گویی و خشونت، همکاری ی عقلی افراد و گروهها را در گفت - و - شنود آزاد از بین ببرد.

چ (۱) - پایورزی در یقین به خویشزایی

هر ایدئولوژی و دین کتابی، تصویری از انسان ارائه می دهد و وقتی کسی با آن تصویر، همخوانی نداشته باشد به او بهمت از خود بیگانگی می زند. چنین است که هر انسانی از نظر ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی، گونه های پر شمار از خود بیگانگی دارد و فقط وقتی انسان، طبق تصویری باشد که ایدئولوژی یا دین کتابی ارائه می دهد، آن وقت از خود بیگانه نیست. اما انسان تا خودش، صورت دلخواه خود را نیافریند و نیز تا زمانی که طبق تصویر کلیشه ای ی هر کدام از ایدئولوژیها یا مذاهب و ادیان رفتار کند، از خود بیگانه می باشد. انسان، موقعی بر خود حاکمیت دارد و به شرافت انسانی ی خود می رسد که خودش آن گونه که آرزو می کند، گوهر خود را پدیدار کند.

هیچ ایدئولوژی و دینی نباید حق و قدرت آن را داشته باشد که تصویر ایده آلی ی خود را به انسان تحمیل کند. خدای هیچ دینی نباید حق و قدرت آن را داشته باشد که انسان را به صورت خودش خلق کند. مهم نیست که صورت او، عالی و احسن الصور است. مهم این است که حق حاکمیت و شرافت انسان، ارجحیت دارد به گونه ای که بتواند با اراده ی خودش، صورت خود را بیابد و گوهر خود را در آزادی بیافریند. برای نمونه در ایران، به نام اینکه اسلام تنها دین و عقیده ی فطریست، انسان را برای تغییر عقیده، مجازات سنگین می کنند. در حالیکه حاکمیت و شرافت انسان، مهم ترین و اصلی ترین مسئله هاست.

قانون اساسی ی ایران باید با قبول حاکمیت و شرافت انسان به نام برترین ارزش، آغاز گردد. تاوایی که ما از حاکمیت و شرافت انسان داریم باید مشخص و روشن گردد؛ زیرا این مسئله ای کلیدیست که اصول حقوق بشر بر آن، پی ریخته شده است. ما بایستی مغزه ی حقوق بشر را از دو سو، روشن و مشخص کنیم. یکی از دیدگاه اصول اسلام و دیگری از دیدگاه ایدئولوژی مارکسیسم؛ زیرا ما در ایران با این دو دیدگاه بیش از دیدگاههای دیگر روبرو هستیم.

هدف اصلی ی ایدئولوژی ی مارکسیسم، رفع و نفی از خودبیگانگی ی انسان است. هدف اسلام نیز همین است. نکته ی دقیق این است که ایدئولوژی ی مارکسیسم و اسلام هر دو مستقیماً در باره ی معرفی یا تصویر انسان، کلامی بر زبان نمی رانند؛ بلکه یکی با طرح مسئله ی از خود بیگانگی به طور ضمنی و دیگری با تثبیت فطرت انسان، آگاهبود فردی را متعین می کند.

تصویر یا معرفی انسان با تصویر یا معرفی از جامعه، متناظر است و بالعکس. مهم نیست که ما از تصویر جامعه شروع کنیم یا از تصویر انسان؛ زیرا هر تصویری، تصویر متناظرش را در خود دارد و می توان تصویر متناظرش را از چارچوب آن استنباط کرد. اگر کسی، تصویری از اجتماع مطلوبش را بدهد می توان تصویر انسان را نیز در آن اجتماع استنباط کرد. مارکس با تصویر اجتماع اولیه و اجتماع فرجامین (= کمونیسم) پایه ی تصویر انسان را می گذارد که طبعاً بحث او، انحراف و بیگانه شدن از آن تصویر می

باشد. اسلام نیز در اسطوره (= بُنداد) ی خلقت آدم، تصویر انسان را متعین می کند و فساد و کفر و ظلم او را؛ یعنی دور افتادن از فطرت را طرح می کند.

برای فهمیدن صحیح اصول حقوق بشر در چارچوب ایدئولوژی ی مارکسیسم چندین راه وجود دارد. یکی اینکه بدون انتقاد از سیستم عقیدتی ی مارکسیسم نشان دهیم که دیدگاههای مارکس نسبت به قانون و حقوق و بالاخص حقوق بشر چیست. آنگاه از نتایج سیستم فکری ی مارکس می توانیم دریابیم که اصول حقوق بشر در رژیمهای سوسیالیستی و کمونیستی که خود را مارکسیست می نامند، گرفتار چه بُن بستهایی می شود. برای درک اصول حقوق بشر در آرای مارکس باید رابطه ی حاکمیت انسان را در اعمال و افکارش با مسئله ی از خود بیگانگی روشن کنیم.

انسان موقمی بر خود حاکمیت دارد که حاکمیت و شرافتش مافوق هدفهای حکومتی و حزبی و سازمانی و دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی باشد و چون مارکسیسم یک ایدئولوژی، میان ایدئولوژیهای دیگر است، هدف ثابت و خاصی برای جامعه و انسان معین می کند و آن، ایجاد جامعه ای است که هدفش رفع از خود بیگانگی از انسان می باشد. البته معتقدین و مومنین به این ایدئولوژی آن را علم و حقیقت می دانند و آن را از همه ی ایدئولوژیها و ناکجا آبادهای دیگر ممتازتر می شمارند. آنها معتقدند که علم، قوانین شك ناپذیر و ثابت و دقیق دارد و تفکرات مارکس، علم تاریخ و علم اقتصاد است.

د کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.) و فریدریش انگلس (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵ م.) به سوسیالیسم عقیده نداشتند؛ ولی در تاکتیک مبارزات سیاسی ی خود، می خواستند سوسیالیستها را جزو کمونیستها قلمداد کنند؛ زیرا سوسیالیسم تفاوت عمیقی با کمونیسم دارد. کمونیسم اساسا ایده آل جوامع مبتنی بر کشاورزی است؛ ولی سوسیالیسم، جنبشی بود زاییده از مناسبات جامعه ی اقتصادی - صنعتی. هر دو، ایده آلهای و روشهای مختلفی دارند. مارکس با این تاکتیک که سوسیالیسم راهی به سوی کمونیسم است، می خواست از آن، بهره برداری ی سیاسی کند. از این نظر بود که گر چه به سوسیالیسم، عقیده ای نداشت از آن به جای وسیله استفاده کرد. البته همین رفتار را با آنارشیستها نیز کرده است.

مارکس، مبتکر محول آرمان سوسیالیسم از اهوپی [= آرمانشهر] به علم می باشد؛ ولی با این حرف به ارزش و پرمایگی ی ایده ی آرمانشهر، شدید ترین آسیبها را زد. اهوپی [= آرمانشهر] که تصور آزادانه ی انسان از جامعه ی ایده آلی اش است و نقش بزرگی در جنبشها و تحولات اجتماعی و سیاسی ایفا می کند، در شیوه ی تفکر مارکس، تحقیر شد. با اهوپی سازی، تفکر و خیال همه ی مردم می تواند در کار باشد.

سوسیالیسم یا دمکراسی یا لیبرالیسم یا آنارشیسم هر کدام، شیوه هایی برای آفرینش آزادانه ی اهوپیها هستند. هر چه مردم، بیشتر آرمانشهر بسازند ما آلترناتیوهای بیشتری برای آینده ی خود خواهیم داشت. آرزوها و هدفها و ایده آلهای، زاینده ی نیرو و بالندگی ی امید در ذهن و روان مردم هستند. مارکس و انگلس، بزرگترین عنصر دمکراسی ی آزادیخواهانه را تحقیر و بی ارزش کردند. سوسیالیسم در

تفکرات آنها به علم تبدیل شد و حق نداشت در پی آرمانشهر باشد؛ یعنی دیگر مردم حق نداشتند در باره ی آینده ی جامعه و زندگی ی بشر، آزادانه آرزو پیروانند. از دید آنها، ساختن جامعه ی ایده آلی ی آینده به میل و آرزوی مردم باز بسته نیست و فقط يك کار علمی است که چند نفر متخصص مانند مارکس و انگلس و پیروانشان حق انحصاری ی کشف آن را دارند. ویوگی ی این علم آنست که تمدد و کثرت و آزادی را منتفی می کند؛ زیرا همانطور که دو تا علم فیزیک یا شیمی یا زمین شناسی وجود ندارد، نتیجه گرفته می شود که فقط يك علم تاریخ وجود دارد. تاریخ، تاویلی نیست؛ بلکه همه ی اینها يك علمند عین علم فیزیک و شیمی و بیولوژی.

مارکسیسم مانند بسیاری دیگر از تئوریهای تاریخ، دارای بُنپارهای جزم اندیشانه و عرفان مآبانه می باشد. پژوهش علمی در معنایی که متفکران و فیلسوفان از علوم طبیعی و ریاضی و تکنیکی استنباط می کنند، در علوم فرهنگی، چندان راهگشا و گویا نیست. مسائل فرهنگی را می توان از چشم اندازهای اسطوره (= بُنداد) ای تاویل کرد و به تاریکی ی شکفت انگیز لایه های روان انسان راه یافت. شمار کثیر سنجشگران و پژوهشگران تاریخ بر این نظرند که در تاریخ، هیچگونه مفهومی وجود ندارد که بتوان آن را دانست. فقط روی دادن برخی پدیده ها را که در جوامع به گونه ای مشابه آشکار می شوند، می توان برای پژوهیدن، رده بندی کرد و نیز برخی از قواعد تجربه ی بشری را بر شمارید که تازه، اعتبار آنها با شك، توأم است و نمی توان از آنها قانون تاریخی ساخت.

تاریخ، هیچگونه سیستم یا دستگاه مکانیکی نیست. تاریخ، عبارت است از معنی دادن به چیزهای بی معنی در پیرامون خود و تاویل انسانوار از آنها. مسئله ی قوانین جبری در ایدئولوژی مارکسیسم، در حقیقت، تفسیر شاعرانه و متافیزیکی از رویدادها می باشد؛ زیرا وقایع تاریخی بیش از هر چیز، تجربی هستند و جبر تاریخی، غیر تجربی است. جبر تاریخی در اصل، ایمان و گونه ای اعتقاد است؛ نه علم. به دلیل آنکه اگر مارکسیسم، مدعی شود که تاریخ، دارای هدف می باشد، بی سر و - صدا، زمینه ی علم را ترك کرده و به جهان اسطوره (= بُنداد) ای - متافیزیکی کام نهاده است. تاریخ، دانش آزمایش پذیر نیست و رویدادها نشان می دهند که واقعیت، لایه - لایه و چند چهره و سرشار از ابعاد گوناگون اسطوره (= بُنداد) ای می باشد؛ ولیکن تمام تئوریهای تاریخ، به مونیسم گرایش پیدا می کنند و تلاش می ورزند که روند پیچیده ی مناسبات انسانها را در تاریخ به دلیلی خاص، باز بسته بدانند و رویدادها را بر شالوده ی آن، توضیح بدهند.

در تاریخ، هیچگونه علیت مونیستی وجود ندارد؛ بلکه علل گوناگون و درهمتافته در شکل گیری ی تحولات اجتماعی با هم دخیل هستند. از این نظر، متدهای عقلانی را فقط می توان در دستگاه مفاهیم عقلانی به کار بست که برای بر پایی قوانین آن، به يك دستگاه بسته ی فکری نیاز هست. بدینسان بود که سوسیالیسم و کمونیسم که اساسان جز بیان آرزوها و ایده آلهای و هدفهایی از جامعه و انسان نیست يك واقعیت عینی شد. برای نگاهداشتن اعتبار چنین علمی نه تنها عقل، کفایت نمی کند؛ بلکه پلیس و زندان و شکنجه نیز ضرورت دارد.

مفهوم علم در زبان آلمانی با مفهوم علم در زبانهای انگلیسی و فرانسوی، فرق کلی دارد. آنچه را که مارکس و انگلس از علم برداشت می کردند علم به معنا و مفهومی بود که در آلمان، معمول و مصطلح بود؛ نه علم به معنا و مفهومی که در فرانسه و انگلیس می فهمیدند. با تبدیل سوسیالیسم یا آنارشیسم یا کمونیسم به علم، حاکمیت از انسان برای تصور آزادانه ی جامعه ی بهتر که همان تعیین هدف برای عمل خود می باشد، سلب می گردد. علم ساختن از يك آرمان، سلب حق حاکمیت انسان است و چنین کاری، تنزل و انحطاط سوسیالیسم یا کمونیسم یا هر ایده آل دیگر است که بخواهد به علم تبدیل گردد.

«جمالی» می اندیشد که علم و صنعت، آمر انسان نمی گردند. انسان است که هدف و ارزش می گذارد؛ نه علم و صنعت. تبدیل عرصه ی زندگی به عرصه ی علم، سلب حق آفرینش فکری و تخیلی ی انسان برای طرح امکانهای آینده اش می باشد. علم و صنعت و مناسبات تولیدی باید در خدمت انسان باشند؛ نه بالعکس. انسان باید به رغم حاکمیت مناسبات اقتصاد صنعتی و ماشین و تکنیک و علم در جهت سیطره یایی بر آنها مبارزه کند. پیامد تعیین قانون برای تاریخ و نفی حق تاویل تاریخ و نیز مجاز نبودن انسانها برای هدفگذاری، هیچ معنایی دیگر ندارد سواى سلب شرافت انسان و حاکمیت او. خواست آرمانشهر، حق مسلم انسان است و تحقیر آن، جز تحقیر انسان نیست. حق پی ریزی ی آرمانشهر باید در جامعه به نام يك کار با ارزش اجتماعی و سیاسی به رسمیت شناخته شود. دوره ی اندیشیدن در باره ی آرمانشهر، هیچگاه پایان نمی پذیرد و علم نمی تواند جای آرمانشهر را بگیرد.

هر ایدئولوژی، چهره ای و جهتی از واقعیت را در يك ایده آل می نماید. در ایده آل که با رویه ای از واقعیت، متناظر است، ما نه تنها عظمت و قدرت انسان؛ بلکه محدودیت و طبعاً مسخ کردن انسان را نیز در می یابیم. هیچگاه نمی توان صورتی یا تعریفی از انسان ارایه داد که او را در تمامیتش / یکپارچگی ی واقعیتش و تمامیت ایده آلهایش / بنماید.

ما برای درك انسان به ناچار باید صورتهای و تعریفهای ارائه بدهیم که هر چند ما را به درك انسان یاری می دهند؛ ولی با انحراف و مسخ شدگی ی هستی ی انسان همراهند. آزادی ی انسان در مجهول بودن و نامعین بودن گوهر او تضمین شده است. انسان در کلیه ی صورتهای و تعریفها، صورت مسخ شده ی خود را می بیند و برای تعیین صورت خود، صورتهای و تعریفها را محدود و منحرف می یابد و آنها را نفی می کند. حاکمیت انسان بر خود، «خود-نگارگری» ی اوست. انسان تابع هیچ صورتی نمی شود. به رغم همه ی سازمانها و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی که می کوشند صورت انسان را معین کنند او تابع هیچ يك از صورتهای نمی شود.

ادیان کتابی (= یهودیت و مسیحیت و اسلام) برای شرافت انسان (در چارچوبه ی دین خود) برآند که انسان به صورت خالق خود، خلق شده است (یا خالق، انسان را به بهترین صورتی که می شناخت، خلق کرد) یا اینکه خالق، انسان را خلیفه ی خود کرد. این سخن، بیانگر شرافت انسان فقط در چارچوب ادیان کتابی است؛ نه ورای این چارچوبه. شرافت او از خودش سرچشمه نمی گیرد. هر چند انسان، بهترین

صورت را دارد؛ ولی صورت او را خالق، معین می‌کند؛ یعنی هدف او را خالق، ابلاغ می‌کند. در حالیکه حاکمیت و شرافت انسان در حق و قدرت صورتمگری ی خود است (خویشنگاری). تفاوت نمی‌کند که ما به جای خالق، طبیعت یا مناسبات تولیدی ی اقتصادی یا مناسبات اجتماعی بگذاریم، چون در اینصورت، شرافت ما را ماشین یا مناسبات اجتماعی به جای خالق، معین خواهند کرد. مناسبات تولیدی در ایدئولوژی ی مارکسیسم و خالق در ادیان کتابی و طبیعت و مناسبات اجتماعی از دیدگاه تئوریهای جور واجور نیاستی زندگی و آگاهبود فردی ی ما را پی بریزند؛ زیرا پیامد آن، بردگی ی انسان است.

ادعای اینکه انسان، خلیفه ی الله است برای انسان، حق حاکمیت و شرافت اصیل ایجاد نمی‌کند؛ زیرا انسان تا آنجایی و تا زمانی خلافت خواهد داشت که الله بخواهد. پس خلافت انسان، تابع اراده ی دیگریست. در حالیکه حاکمیت انسان از تجربه و فهم و شعور خود انسان سرچشمه می‌گیرد. در خلافت، انسان فقط در غیاب الله، حق حاکمیت به جای الله را دارد و قدرت انسان از اراده ی انسان سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه از الله، نشات می‌گیرد و وامی و عنایتی است؛ ولی شرافت، هیچگاه وامی و عنایتی نیست. آنچه به من، وام داده اند؛ برای من، شرافت نمی‌آورد. از طرفی، الله برای انسان، هیچگاه غایب نیست؛ بلکه حضور دارد و با حضور الله، خلافت از انسان سلب می‌گردد. از این گذشته، او خلیفه ی الله هست؛ یعنی فقط اراده ی الله را در غیاب او اجرا می‌کند؛ نه اراده ی خودش را. شرافت و حاکمیت این است که هدف عمل و ارزش عمل از خود انسان سرچشمه بگیرد. در فرهنگ ایرانی، حاکمیت انسان از خرد مهرورز و اندیشنده ی [= عقل] خود او سرچشمه می‌گیرد و عاریتی و خلافتی نیست. او دست نشانده ی هیچ قدرتمرستی نیست.

«جمالی»، بر این اندیشه است که تا انسان خود را می‌نگارد با خود، یگانه است. مفهوم یگانگی با خود، با معنایی که مارکس از مفهوم یگانگی با خود دارد بسیار فرق می‌کند. چنانکه با معنای یگانگی با خود در اسلام، تفاوت دارد. نه تنها محمد ابن عبدالله در قرآن، گوهر اصیل انسان را عبید و تسلیم شده به امر الله می‌داند؛ یعنی عابدی که میثاق عبودیت را گردن نهاده است؛ بلکه مارکس نیز گوهر اصیل انسان را کمونیستی می‌داند. با چنین برداشتی، هر انسانی را علیه گوهر واقعی اش به مبارزه تحریک می‌کنند تا گوهر خود را بکوبد و ریشه کن کند.

مقصود از کاربرد اصطلاح از خودیگانگی این است که انسان با تصویر ایده آلی ی آنها، بیگانه و غریب است. صورتی را که از انسان در دین یا ایدئولوژی یا در نظام سیاسی و سازمانی و طبقاتی طرح کرده اند، گوهر اصیل انسان، تلقی می‌کنند و می‌کوشند که بدین وسیله، حاکمیت و شرافت او را پایمال کنند و با تلقین به اینکه گوهر حقیقی انسان، همین صورتی است که ما طرح کرده ایم، قدرت و حق مقاومت او را می‌گیرند و در نتیجه، گاه برخی از انسانها به این افتخار می‌کنند که ادیان کتابی یا ایدئولوژی ی مارکسیسم یا مناسبات اجتماعی یا مناسبات تولیدی، صورتمگر آنها هستند. بردگی و بندگی و بی شرافتی و تسلیم و عینیت دادن گوهر خود با یک قدرت که همان حل شدن و فانی کردن

گوهر خود در آن قدرت باشد، افتخار آنان می گردد، آنگاه این بندگی و بردگی را اوج شرافت می شمارند.

انسان در مقابل این صورتمکران (متعین سازندگان آگاهبود او) و سلطه جویان باید مقاومت کند و بکوشد که به رغم صورتهایی که دائما از او طرح می کنند یا می کوشند آگاهبود او را به طور کامل متعین کنند، قد بر افرازد تا بتواند به تن خویش صورت ایده آلی اش را از راه مجریه و جست - و - جو و خویشاندیشی بیافریند.

با پدید آمدن اقتصاد ماشینی، محصول ماشینی (= کالا) که محصولی تکرارست، معیار کار انسان و سرانجام معیار آگاهبود انسان می شود. بدین ترتیب، اقتصاد صنعتی چه در سرمایه داری چه در جامعه های کمونیستی برای حاکمیت انسان، خطر آفرین هستند؛ زیرا کالاهای تولیدی، معیار کار و عمل و فکر انسان می شوند. بدین ترتیب، مناسبات اقتصادی با تعیین سیاست و حقوق و حکومت و آموزش و ایدئولوژی و فلسفه، حاکمیت و شرافت انسان را از انسان می گیرند. هم سرمایه داری هم کمونیسم به این اسارت و بردگی، مهربانیت و افتخار می زنند و اولویت این مناسبات را بر ذهنیت و رفتارهای انسان می پذیرند. آنها این تسلیم شدگی را بزرگترین امتیاز خود می شمارند و با قبول این بردگی، پرچم انساندوستی نیز بر می افرازند. آنها تفکر و سیاست و آموزش و حقوق و حکومت را تابع همان مناسبات اقتصادی به حساب می آورند؛ یعنی محصول انسان را خدای انسان و معیار وجدان انسان می کنند و با این کار، شرافت انسان را پایمال می کنند و کالا را معیار و بالاخره بت او می کنند تا در چارچوب مناسبات تولیدی، بت خود را بپرستد و تقدیس کند.

« جمالی » بر این مطلب پا می فشارد که نباید در مقام انسان از اقتصاد و مناسباتش بت بتراشیم. نباید بپذیریم که فکر و آموزش و هنر و سیاست، روبروای اقتصادی و بازتابنده ی مناسبات آن است. اگر در عصری و در برهه ای از زمان، ماشین یا مناسبات اقتصادی و کالا و پول، حاکمیت انسان را خدشه دار کردند، این دلیل نمی شود که آن را به نام قانون ابدی ی تاریخ بپذیریم و بستاییم.

درک و تاویل تاریخ بر پایه ی مناسبات تولیدی ی اقتصادی، سلب شرافت انسانیت است. مهم نیست که تاویل با نیت انساندوستی یا ایده آل انساندوستی صورت گرفته باشد. اصل، تاثیر و نفوذ این اندیشه و آسیب زدن به حاکمیت و شرافت انسان است. آنچه که می تواند برای فراگرفتن ما، ما را به اوج تعصب و تنگ بینی و موحش و قساوت برساند، اگر در بند ما بیاید، می تواند بیشترین نیروها را در اختیار ما بگذارد. همان مناسبات تولید اقتصادی که حاکم و معین سازنده ی آگاهبود هستند، می توانند تابع و محکوم ما باشند و در این تابعیت هست که سودمند و انسانی می شوند. سیاست و حقوق بشر و آموزش و تفکر آزاد باید نقش دیو بندی ی خود را ایفا کنند؛ نه اینکه دیو را به بت تبدیل کنند و در آستانه اش به عبادت و اطاعت، زانو بزنند.

قرار دادن يك ایده یا هدف و ایده آل در آغاز، نقش بسیار موثری در روان و فکر افراد و فرهنگ جوامع ایفا می کند. در زمانهای گذشته، آغاز خلقت، آغاز وجود بود. امروزه آغاز تاریخ، این نقش را ایفا می کند. این ادعا که جامعه ی اولیه، کمونیستی بوده است همان تأثیری را در اذهان می گذارد که داستانهای خلقت در ادیان کتابی دارند. عمل اول یا فکر اول یا واقعیت اول، ماهیت و عمق و جوهر شئی را می نماید. البته این خرافه، نفوذ شدید خود را داشته است و خواهد داشت؛ زیرا آنچه در آغاز بوده است، مهم تر و بهتر و مقتدر تر و با ارزش تر در اذهان مردم جا می افتد. اگر جامعه ی اولیه بدون حکومت بوده است پس حکومت، چیزی بیگانه با وجود انسان است و باز می توان وجودش را از بین برد. فقط باید آن اهرم مُخل و آسیب زننده ای را یافت که پیدایش حکومت را در تاریخ، ضروری ساخته است و آن اهرم را از بین برد تا حکومت نیز به خودی ی خود، يك چیز غیر ضروری و بی ارزش و بی هدف بشود و از بستر تاریخ، ناپدید شود.

هدف از مشخص کردن يك شکل جامعه به نام جامعه ی اولیه، تحقیق تاریخی نیست؛ بلکه تعیین فطرت و طبیعت انسان است. برای اینکه يك هدف، حاکمیت انحصاری و مطلق بیابد این هدف را در آغاز خلقت یا تاریخ قرار می دهند و چنین کاری هنوز نیز ادامه دارد. آنچه در آغاز، رخ داده است، مساوی با فطرت (= طبیعت) انسان می شود و آنچه در نهایت قرار داده می شود مساوی با کمال و ایده آل می شود. داستانهای خلقت و طرح جوامع اولیه، همه برای این است که فطرت انسان با هدفی خاص، مطابقت پیدا کند؛ یعنی آن هدف، ضرورت طبیعت می گردد. بر پایه ی همین شیوه ی خرافاتی است که مارکس ادعا می کند جامعه ی اولیه، جامعه ی کمونیستی بوده است. همانطور که محمد، نخستین عمل انسان را در دستگاه خلقت، ایمان آوردن به الله و قبول میثاق عبودیت می داند. از نظر محمد، این ضرورت فطری ی انسان است و هر گاه عملی سواى بندگی بکند از فطرتش؛ یعنی از خود حقیقی اش بیگانه شده است.

حاکمیت و استیلای انحصاری و ضروری و تغییر ناپذیر يك هدف در راستای توصیف اولین جامعه ها، سرآغاز تاریخ هر ملتی می شود و با تثبیت و تعیین يك هدف واحد و منزول ناپذیر از انسان، سلب حاکمیت می گردد. هدف گذاری که همان ارزش گذارست، به يك ضرورت تغییر ناپذیر طبیعی تقلیل می یابد. از اخلاق، يك دستگاه علمی ساخته می شود. از آرزو و ایده آل، علم ساخته می شود. از طرفی، ایده آل و هدف، ضرورت ذاتی ی انسان انگاشته می شود و چون در عمل و واقعیت، محقق نمی یابد، آن را به نام کمال در آخرین مرحله ی تاریخ یا جهان یا وجود (= آخرالزمان) تثبیت می کنند. حال که در واقعیت، خصوصیت ضروری و ذاتی ندارد، پس در آخر، حتما و قطعا به آنچه در فطرتش انگاشته شده، خواهد رسید. بنابراین، هدفی که دائما در تاریخ، به شکست محکوم است، دست آخر، سرنوشت محتوم تاریخی ی جامعه و انسانست. هدف به نام کمال، ضرورت تاریخی می گردد. بدین شیوه، ضرورت فطرت و آغاز، با ضرورت پایان و سرانجام تاریخ و سرانجام عالم و آخرالزمان به طریزی به هم پیوست داده می شود

و بالاخره این مسیر هر چه هم پر فراز و نشیب انگاشته بشود، آغاز و انجامش ضروریست و پرو برگرد ندارد و به سهولت می توان مسیر را حتا در جزئیاتش توصیف کرد.

بر پایه ی چنین دیدگاهی برای آدمی که ایمان، ضرورت طبیعی و فطرتش به حساب می آید، گرچه در زندگی از آن بیگانه می شود؛ ولی در پایان تاریخ، به فطرتش باز می گردد و جامعه ی کمونیست نخستین یا رجعت به سوی الله، گریز ناپذیر است. بنابر این، مسیر حرکت تاریخ، يك ضرورت طبیعی قلمداد می شود و باید عین فیزیك و شیمی، قوانین مخصوص خود را داشته باشد و می توان به یاری ی خبرگانی چون مارکس و پیروانش آنها را استنباط کرد. چنین است که تاریخ، علم می شود و چون علم، امروزه خدای تازه ایست که تحصیل کردگان آن را خلق کرده اند و در آستانه اش سر تمظیم فرود می آورند، بسیاری نتیجه می گیرند که باید در مقابل علم تاریخ و ضرورت جبری ی آن تمظیم کرد.

ساختن ضرورت های طبیعی برای بررسی ی پدیده ها و تحولات روانی و اجتماعی ی انسانها، دانسته یا ندانسته به این منظور است که مطلوب و ایده آل و آرزوی ما، محقق یابد. برای تضمین محقق ایده آل و حتمی ساختن وصول به آن، ایده آل و هدف خود را ضروری و جبری و فطری و عینی می سازند و فراموش می کنند که با این عمل، از انسان، سلب آزادی و حاکمیت و شرافت کرده اند. برای اینکه به ایده آل کمونیسم برسند، آن را جبر تاریخ می خوانند و چون باید در جامعه ی کمونیستی، تنشها نابود شوند، فرد را به جزئی از ارگانیزم جامعه، تقلیل می دهند و بدینسان نتیجه می گیرند که انسان طبیعتا کمونیست است؛ زیرا انسان اولیه فطرتا کمونیست بود؛ یعنی اینکه انسان به طور کلی، کمونیست خواهد ماند و در سراسر تاریخ تا بازگشت به جامعه ی نهایی کمونیست، از خود، بیگانه خواهد بود. چنین است که همه ی ویژگی های انسان از خود دوستی گرفته تا قدرت جویی و آز و رشك و امثالهم، همه، نتیجه ی هبوط او در سیستم های برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری به حساب می آید. این سیستمها او را از خود کمونیستش بیگانه کرده اند و جامعه ی کمونیست نهایی، باز او را از این گناهان، نجات خواهد داد.

با تلقین مفهوم از خود بیگانگی و فطری ساختن تصویر انسان کمونیستی، يك نوع ضرورت روانی ایجاد می کنند و این ضرورت روانی به محقق آن هدف كمك می کند. انسان واقعی به نام بورژوا و خرده بورژوا، مطرود و منفور می شود تا برای انسان ایده آلی ی کمونیست که فقط يك ایده آل است و هیچگونه ضرورت طبیعی ندارد در چارچوب تنوری، يك نوع ضرورت ساختگی تراشیده شود. ضرورت ساختگی که به نام طبیعت و عینیت و علم، مقدس ساخته می شود، راهی جز توسل دائمی به زور و پرخاش و قهر و تحمیل علیه خود واقعی و شرافت و حاکمیت انسان ندارد تا او را به نام علم و ضرورت طبیعی سرکوب کند. در اسلام، خالق، کاربست زور و اکراه را مبارك و پاك می کند و در ایدئولوژی ی مارکسیسم، جبر تاریخ و قوانین مسکم و تغییر ناپذیر اجتماعی.

نگرانی و ترس از عدم وصول به ایده آل ساختگی، کاربرد این روش را که فطری سازی و ضروری سازی ی آن باشد، از دیده، پنهان می کند. هدف گذاری و ارزشگذاری که جوهر حاکمیت و

شرافت انسان است با تثبیت و انحصار سازی و ضروری و جبری و فطری سازی ی مرحله ی نهایی تاریخ یا مرحله ی بعدی ی سیستم کاپیتالیستی، حق و قدرت را (حاکمیت و شرافت فردی) از انسان سلب می کند. به خصوص که تقدیس عینی بودن (برونسویکی = ابوکتیویته)، سبب می شود که با عینی سازی ی یک هدف و با ارتقا به علم بودن، فراسوی هر نوع خدشه و شک ورزی قرار داده شود.

یکی از بزرگترین ارزشهای فکری، شک متدیك و آزمایش مجدد برای توجیه هر واقعیتی بر اساس مفروضات و پیش انگاشتهای دیگر است. وقتی ضرورتاً باید به یک هدف منحصر به فرد یا یک مرحله ی ضروری ی تاریخی رسید (مارکس، سوسیالیسم و کمونیسم را مرحله ی ضروری ی تاریخی بعد از کاپیتالیسم می داند) آنگاه این حقیقت به سهولت پدید می آید که مردم را باید با زور به سوی آن هدف یا مرحله ی بعدی ی تاریخ رسانید.

آنچه فطرت و طبیعت انسان خوانده شده، جز یک ایده آل و تصویر ایده آلی بیش نیست و ضروری ساختن روانی ی آن، به هیچوجه، تحقق آن هدف و ایده آل را تضمین نمی کند و حتاً گوهر اصیل انسان در تنش دائمی و شدید، علیه آن قرار می گیرد و مانع از رسیدن به هدف می گردد. گروهی و سازمانی و حزبی که مشتاق تحقق این هدف است به رغم فطری سازی و جبری سازی ی هدف خود با اجرا کردن آن، دچار شکست می گردد و چونکه به فطری بودن هدف و ایده آل در انسان، اعتقاد و ایمان دارد در اثر شکستهایش و آرزو و التهاب تحقق ایده آلش به آسانی نیز دست به اسلحه و زور و خشونت می برد.

ح - راهیاری و راستمنشی

د جمالی، در پاره - اندیشه های خود در باره ی مسئله ی سیاست در فرهنگ ایرانی بر این اندیشه پا می فشارد که سراسر دوره های آفرینندگی ی هر ملت، دوره های جوانی و جوانشدگی ی ذهنیت و روان ملت است و هر ملتی با دوباره جوان شدن آگاهبودش آفریننده می شود.

دمکراسی به جوانی ی فرهنگی نیاز دارد. در هر جامعه ای تا هنگامی دمکراسی پایدار می ماند که فرهنگ و منش جوانی هست. سیاست و منش آزمایندگی در دمکراسی، ویژگی ی بازی و تصادفات و ناگهانیها را دارد. تا این منش در ملت، زنده نشود و قتال و پویا به کار نیفتد، مفهوم قدرت الهی بر سراسر روان ما حکومت خواهد کرد و سیاست نیز به معنای جهاد و حیلہ گری بر سر قدرت خواهد بود که کشتار و خونریزی از پیامدهای ناگزیر آن است.

در منش جوانی، انسان خودش می اندیشد و خودش نیز عمل می کند و هر عملی از انسان، پیامد مجریه ی مستقیم و واکنش اندیشه ی او است. اینکه یکی بیندیشد و دیگری عمل کند، گسستن کردار از اندیشیدن است که با فلسفه ی عمل به هنگام در جهان سیاست بسیار فرق دارد و با آن، ناهمخوان است.

هر پهلوان سیاستمداری با اندیشیدن و عمل کردن به هنگام، ابتکار آن را دارد که از هر مصادف کوری، يك پيشامد با راستا و سو بسازد؛ یعنی اینکه هر مصادفی را از مصادفی بودن یا پوچ و بی راستا بودن، نجات می دهد. او مصادف را فوری می شناسد و عقل فرهیخته و توانا برای اندیشیدن تند و چابک در باره ی هر پيشامد ناگهانی دارد و می تواند از مصادف، با بینش عقاب آسا، بهره ببرد و بهره بردن از مصادف چیزی جز راستا و سو دادن به پيشامد نیست.

مسئله ی خرد جوشنده و بی واسطه [= عقل فرهیخته] این است که بر مصادفها، بر شکفتیها و خطرها و هر چیزی چیره شود که نامنتظره رخ می دهد. مصادفهای آنی و ناگهانی فقط به چشمی نیاز دارند که بدون فاصله و واسطه می بینند. معرفت سیاسی به «دشتاب - نگری» باز بسته است و باید خود انسان به آن برسد؛ نه با تکیه به يك تنوری ی سیاسی یا يك آموزه ی دینی یا پیشنویسهای ایدئولوژیک یا دیدگاههای يك دستکاه فکری یا پندهای حکمت گونه. پهلوان سیاستمدار نمی تواند بر پایه ی معیارهای ثابت و جزمی قضاوت کند؛ زیرا هر آنچه پیش می آید، اتفاقی و حکم بازی را دارد و عمل به هنگام، واکنشی است انفرادی که به تصمیم گیری ی جداگانه و اندیشیدن جداگانه و بلافاصله و برق آسا نیاز دارد.

با پذیرش مصادف و مسئله ی بازی در اتفاقات و رویدادهای اجتماعی و سیاسی، زمانی اطمینان و امید به آینده در تاریخ، پدید می آید که انسان به نبوغ و جوش و آفرینندگی و لبریزی ی خود، یقین داشته باشد؛ زیرا وقتی هر چیزی مصادفیست به هیچ چیز نمی توان خود را سپرد یا رها کرد. فقط باید به خود و جوشندگی ی نیروها از خود در هر هنگامی، یقین داشت که در فرهنگ ایرانی به آن، «آرامش» می گویند. آرامش، نماد حاکمیت بر خود و پیرامون خود و یقین از نیروهای گوهری ی خود و نیز آمادگی ی سرا پا هوشیارانه می باشد برای رویارویی با دشواریهای زندگی ی چالش انگیز.

در همین زمینه، «جمالی» استدلال می کند که سراسر شیوه ی زندگی و اندیشیدن هر پهلوان سیاستمداری بر شالوده ی مفهوم راستی می باشد که بیانگر شکوفایی گوهر اوست و از پدیده ی جوانی و نیرومندی ی جوشنده، جدا ناپذیر است. پیوند مفهوم جوانی با مفهوم آرامش است که «تار» و «پود» مفهوم راستی را متعین می کند. سراسر مدارایی عقیدتی و دینی و فکری از مفهوم دامنه دار راستی سرچشمه می گیرد و ویژگیهای جزمیت و نامدارایی و انحصار طلبی و سختدلی از مفهوم حقیقت برمی خیزند.

هنر سیاستمداری ی ایرانی باید «راستمنشی» باشد؛ نه حقیقت گرایی. طوری که هر سیاستمداری با پایداری و آرامش در هنگام خطر، راستمنشی ی خود را به هنگام، پدیدار کند؛ یعنی جایی که خطر نابودی و آزدن جان و زندگی در کار است با دلیری ی ممام واکنش نشان بدهد. راستی به بی باکی و گشاده زبانی و رویارویی با خطر، باز بسته است. راستمنشی، شکفت آور ترین اعمال و رفتارهاست؛ یعنی

اینکه به هنگام، راست گفتن و پایداری کردن، جایی که زندگی در خطر نابودی است. راستی، گوهری بسیار ژرف و ظریف دارد که علیه گزند و آزار می باشد.

هدف از دادگری و حکومت باید پیدایش راستی در جهان باشد که نظم نهفته؛ ولی استوار در آن را بتواند بیرون بکشد و آشکار کند. دُرُست با استواری و خم ناپذیری در برابر مَخْت مزاجان و ریاکاران و مُتظاهران و مدعیان تهی مغز است که انسان، راستمنش می شود و چشمهایی فراخ بین به چنگ می آورد و آزادی و افق باز برای سر بلندی و بزرگی جویی و سر بر افراختن پیدا می کند. آزادی و راستی، دو پدیده ی هم گوهرند.

«جمالی» می اندیشد که آرامش در برابر خطرناک ترین پیشامدها، یقین بی حدّ به خود و نیروهای نهفته در خود، گستاخی در سرکشی از امر و دستور است که زمینه ی رویش راستی می باشد؛ ولی بیقراری و ترس و اضطراب در برابر خطرهای زندگی و پیشامدهاست که انسان را وادار می کنند تا به خرافات و خیالامی دست آویز شود که راستی را در خود می پوشانند و آن را نهان و تاریک می کنند تا در هنگام خطر، سیاستمدار نتواند هیچ چیزی را تشخیص و تمییز بدهد. راستی، یقین به تجربه ها و احساس و برداشتها و چیزهای استوار و نالرزیدنیست. انسانها با ایمان آوردن به حقایقشان، راستی را به دروغ وا می گردانند؛ زیرا حقایق و عقاید کوشیده اند که جای راستی را بگیرند و جانشین آن شوند. خطرناک ترین و مهلك ترین دشمنان راستی، حقایق و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و عقاید هستند. شك ورزی ی سنجشگرانه به همه ی اعتقادات مطلق و سنتها و تابوها، آغاز پیدایش راستی در ماست.

راستی، یقینی است که به ایمان، نیاز ندارد. هیچ ایمانی نمی تواند جای راستی و آرامش را بگیرد. ایمان به گوهر راستی در ما، رشک می برد. شك ورزیدن به هر پدیده ای، روند بازگشت به راستی ی نهان ساخته شده در ماست. ایجاد وجدان معذب و ناراحت به دلیل شك ورزی، ساخته ی ایمانست. با پیدایش راستی، هم نیاز به ایمان، هم نیاز به شك ورزی به خودی ی خود از بین می رود؛ زیرا زندگی انسانی، چه اجتماعی چه فردی، رویارویی با خطرها و ناایمنیهاست که فقط با آرامش، گوهر نهفته ی انسان را که همانا راستی باشد، پدیدار می کند. راستی ی هر کس در درون آزمایشهای سخت زندگی و تاب آوردن دردها، پدیدار خواهد شد. از این نظر، برخورد با خطرهای ناگهانی، شالوده ی زندگی و سیاست می باشد. هر چه ناگهانی و نامنتظره و بیگانه است، اندازه ناپذیر نیز می باشد و با قواعد و معرفتی که بر آگاهبود ما پیشاپیش حاکم است، نمی توان آن را سنجید و فهمید. دُرُست آن حکومتگری حقّ به حاکمیت دارد که بتواند در برابر ناگهانها به هنگام، مصمم بگیرد و به وحشت و لرزش در نفلتد. سیاست با تزلزل و پیشامدهای ناگهانی کار دارد و توانایی و لیاقت هر حکومتگری، در رویارویی با خطرها و تنگیهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی متعیّن می شود.

خ ۱- شکارچیگری و پرنسیپ فرمانروایی

مفهوم شکار در تفکرات «جمالی»، بسیاری از اذهان را سر در گم می کند. برای پی بردن به ژرفای مفهوم شکار بایستی فلسفه ای را فهمید و گوارید که فراسوی بیان تصویری ی آن، نهفته است؛ زیرا پیوند تصویری ی «هنر شکارچیکری» با مفهوم فلسفی ی فرمانروایی فقط يك تمثيل است برای تفهیم فلسفه ی سیاست در فرهنگ ایرانی. ویوکیهای بنیانی ی حکومتگری همان ویوکیهای بنیانی ی شکارچیکریست. حکومتگری، برخورد با موقعیت (گاه) های نامنتظره است که شیوه ی اندیشه و تصمیم گیری و عملی خاص را ایجاب می کند. اصل حکومت، مانند اصل شکار، اندیشیدن و خواستن و تصمیم گیری و واکنش به هنگام است. مسئله ی کلیدی ی حکومت، مسئله ی گاه یا رویارو شدن با محولات نامنتظره و پیش بینی نشده یا حساب ناشدنی ی گاهها (موقعیتها) است. موقعیت (گاه) در يك چشم به هم زدن، واژگونه می شود. گاه، ناگاه می شود و با تحول برق آسای موقعیت (ناگاه شدن هر گاهی) مسئله ی برخورد با موقعیت ییگانه و طبعاً برخورد با خطر، مسئله ی اساسی ی حکومت می شود. ناگهان باید به شیوه ای دیگر اندیشید، به شیوه ای دیگر، تصمیم گرفت و به شیوه ای دیگر، کار کرد.

سیاستمداری از نظر مردم ایران با عالی ترین تجربیات و بینشهای انسانی در رویه ای با ویوکی ی حقایقت به حکومت، اشتراك دارد. گریز، بیانگر دست نایابی است. حکومت، رویه ای دیگر از گریز رو در روست و آن تحول ناگهانی ی موقعیت است. به یکباره، فراخی ی واقعیت به تنگی ی دشواریها تبدیل می شود. حکومتگری، توانایی چرخشهای آن به آن، جهت رویارویی با تبدیلات و محولات زندگی ی اجتماعی و رویدادهای جهانی است.

گزینش یا انتخاب از دید فرهنگ ایرانی به حسب مصادف، عملی می شود و کسی که برگزیده می شود، امتیاز و برتری ی خاصی به دست نمی آورد. انتخاب در اصل، مصادف قرعه ای در میان مساویهاست؛ یعنی همه ی انسانها با هم، مساوی ی حقوقی دارند. در دمکراسی ی ناب، آرمان ایرانی که بر مفهوم مساوی ی ناب حقوقی استوار است، انتخاب با معیار برگزیدگی، انتخاب به شمار نمی آید؛ بلکه انتخاب بر شالوده ی قرعه، معتبر است. انتخاب رهبر و پشاهانگ در فرهنگ ایران، ویوکی ی مصادفی دارد و فقط در میان برابرها امکانپذیر است. برگزیدن، بر پایه ی سزاواری قرار دارد که مساوی را بر هم می زند. برگزیدن، ورود عنصر غیر دموکراتیک در نظام دمکراسی است و مسئله ی هر جامعه ای که نظام دمکراسی دارد، آنست که چگونه می شود، مساوی را به رغم پدیده ی برتری برگزید و طبق اصل سزاواری نگاه داشت. یکی از راههای آن برای دارندگان نظام دمکراسی؛ بویژه در سرزمینهای باختر، نقشبازی ی برترها و برگزیدگان به مساوی و برابری است و کام بردن از نابرابری و برتری که در نهان می باشد. يك راه دیگرش تغییر دادن تازه به تازه ی برترهاست برای آنکه به سبب دوام در مقام، ایجاد طبقه یا قشر ثابتی نکند و این موقعی، میسر می باشد که جامعه به رجال فراوان دسترسی داشته باشد که برای جایگزین کردن برگزیدگان تازه با اشکال روبرو نشود؛ ولی کمبود رجال، منجر به ایجاد طبقه یا قشر تازه ای می

شود که نمی گذارند انتخاب به معنای انتقال (جابجایی) صورت بگیرد؛ بلکه انتخاب فقط به تأیید مکرر همان برگزیدگان تمام می شود که خودشان باشند؛ یعنی اینکه انتخاب کم و بیش، ابزار تثبیت قدرت یک طبقه می گردد.

امروزه بیشتر به سیستمهای سیاسی ی گوناگون توجه می شود و می پندارند که با نهادن یک سیستم سیاسی به جای سیستم سیاسی دیگر می توان جامعه را تغییر داد و تنشهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را بیشتر کاست. در حالیکه اصل، فرهنگ سیاسی است. فرهنگ سیاسی، گوهر یک ملت است که منش هر سیستم سیاسی را متعین می کند. البته مابین فرهنگ سیاسی و سیستم سیاسی، تفاوت عظیمی وجود دارد؛ یعنی هر گاه سیستم سیاسی ی حاکم با فرهنگ سیاسی ی مردم، همخوانی نداشته باشد، خیلی سریع فرو خواهد ریخت. سیستم سیاسی، جا به جا می شود و تغییر می کند؛ ولی فرهنگ سیاسی ی ملت که خودجوش از آن ملت است، زنده می ماند. حکومت ایران باید عجلگی ی فرهنگ سیاسی ی مردم ایران باشد؛ یعنی تجسم مهرورزی به مردم و جانداران و گیتی.

از نظر «جمالی»، حکومت باید انگیزنده نیز باشد؛ نه اینکه برای مردم، برنامه و نقشه بریزد تا آنها اجرا کنند. نه اینکه به مردم، درس حقیقت بدهد؛ بلکه باید آنها را به خودجوشی بیانگیزد تا هر کاری و اقدام بزرگ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را خودشان به عهده بگیرند. کارهای اجتماعی باید خودجوشی ی فرهنگی داشته باشد؛ نه از روی جبر و فشار اقتصادی یا سیاسی باشد. حکومت نباید نقش تحمیل کننده را ایفا کند و از مردم، تابعیت از امر و دستور بخواهد و به زور، مردم را به اجرای کاری وا دارد. مردم ایران در طول تاریخ پُر فراز و نشیب خود دریافته اند که با شکست مداوم نیکی و داد و مهر است که باید سیاوش وار زندگی کنند. شکست مداوم فروزه های پیدایشی و زایشی ی «سیاوش»، در برابر حکومت خودی و بیگانه، شیوه ی برخورد ایرانی را با هر حکومتی به طور کلی معین می کند؛ زیرا حکومتگران در طیف کلی، چه خودی چه بیگانه، مهر و نیکی و داد را نمی شناسند؛ ولی برغم بی معرفتیهای حکومتگران باید در فروزه های پیدایشی و زایشی ی خود، پایدار ماند. داد، خوب است؛ ولی مهر ورزی برتر از داد است و ایرانی می خواهد که ایرانزمین، تندیس مهر باشد. ایرانی، بدبینی ی ژرف خود را به قدرت و شکست نیکیها و مهر ورزیها در جهان واقعیات پیوسته نشان می دهد؛ ولی به رغم این بدبینی ی ریشه ای و تجربه های بسیار تلخ از آن، شادی و شادکاری را هدف انسان می شمارد.

(۱۹) - پُرسمان (= پربلماتیک) مهر و کشمکشهای قدرتخواهانه‌ی حزبها و سازمانهای سیاسی

قدرت طلبان بی لیاقت و ستمگر، هزاره هاست که به مردم، درس نفرت از قدرت را داده اند تا مردم در فکر انتقام گرفتن از شخصیت‌های مستقل و نیرومند باشند. با این حيله، مردم را ضعیف نگاه داشته اند، در حالیکه همه باید قدرت را دوست بدارند و کسی که به قدرت، دشمنی ورزد و از آن، نفرت داشته باشد، خود را از قدرتمند شدن باز می دارد. علاقه‌ی همه به قدرت است که سبب تقسیم کردن قدرت و شرکت در قدرت می شود. حاکمیت ملی، شرکت ملت در ضعف نیست؛ بلکه شرکت همه‌ی افراد جامعه برای کاربست قدرت است.

دمکراسی، تقسیم قدرت و حکومت، میان همه است. برای آنکه هر کسی، سهم خود را از قدرت بگیرد، نباید قدرت را منغور بدارد. کسی که در ظاهر به قدرت، دشمنی می ورزد یا آنکه قدرت طلبی‌ی خود را در انتظار دیگران پنهان می کند، بیش از همه، آن را نیز دوست می دارد. افراد ریاکار هستند که در جوامع و تاریخ، به مردم، درس دشمنی و نفرت از قدرت را می دهند تا قدرت منغور شده را که مردم رها می کنند، برابند و بر آنها حکومت کنند.

برای ایجاد رأی و فکر عمومی در جهت برپایی نظام دمکراسی به بحث میان دارندگان افکار، احتیاج است؛ زیرا افکار در برخورد و مباحثه‌ی راستمنشانه با همدیگر، سبب پیدایش و رشد فکر مستقل می شوند؛ ولی معمولاً در جامعه، بحث میان دارندگان افکار، محقق نمی یابد؛ بلکه ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی، علیه یکدیگر، کشمکشهای تبلیغاتی راه می اندازند. هدف از تبلیغات، حذف اراده و فکر مستقل شخصی‌ی افراد است، تا فرد، تابع اراده و قدرت آن ایدئولوژی یا عقیده یا رژیم یا حزب شود.

در جوامعی که در آغاز راه دمکراسی هستند به طرح کردن افکار گوناگون و بحث در باره‌ی آنها به شدت احتیاج می باشد؛ ولی به جای آن، مغز اکثر انسانها از تبلیغات ایدئولوژیکی و مذهبی انباشته است. شیوه‌های تبلیغاتی، امکانات ناچیز مباحثه را در میان دارندگان افکار، در نطفه، خفه می کنند؛ زیرا با گسترش تبلیغات ایدئولوژیکی و مذهبی نمی توان به فکر عمومی رسید.

الف) - راههای قدرتیابی در سیاست

رسیدن از راه قانونی به قدرت، شرط کافی برای قانونیت و حقانیت دولت نیست؛ بلکه حفظ و مداوم شانس مساوی برای همه ی گروهها، شرط دیگر برای حقانیت دولت هست. انسان با اندیشیدن بر پایه ی مجریباش هیچگاه نمی تواند رویه های واقعیت اجتماعی را يك جا دریابد و در چارچوب يك تنوری یا دین یا ایدئولوژی بگنجانند و بالاخره در يك تصمیم و خواست منعکس کند. اگر بتواند این کار را بکند، دیگر نه نیاز به فراتر آزمایی نه نیاز به فراتر اندیشی خواهد داشت. بدین سان است که هیچ فکری، تمام واقعیت نیست؛ بلکه هر فکری، رویه ای یا رویه هایی از واقعیت است. بر اساس این شناخت است که هر فکری باید شانس مساوی برای رسیدن به اعتبار و نفوذ اجتماعی داشته باشد.

برای واقعیت بخشیدن به شانس مساوی، آزادی به منهایی کافی نیست؛ بلکه باید هم امکانات تبلیغ و دعوت، هم امکانات سازماندهی و گروه یابی باشد تا هر فکری بتواند روزی، قدرت تصمیم گیرنده ی سیاسی بشود. نتیجه ی مستقیم این اصل آنست که هر اکثریت سیاسی نمی تواند اکثریت ثابت و پایدار بماند؛ زیرا وقتی يك فکر، اکثریت می یابد که بتواند اعضای اکثریت موجود را به خود جلب کند و آنها را به دژستی ی مجریه ی خود متقاعد کند و از طرفی دیگر، اعضای اکثریت باید پذیرایی و گشوده فکری برای قبول حرفی را داشته باشند که بر مجریات و اندیشه، استوار است. نتیجه ی مستقیم این سخن آنست که اکثریت سیاسی نباید اکثریت دینی یا ایدئولوژیکی باشد. جدا کردن سیاست از دین برای امکان پذیر ساختن فضای آزاد سیاسی است تا در دیالوگهای سیاسی از برخوردهای دینی و ایدئولوژیکی و مذهبی کاسته شود؛ زیرا دیالوگ بر اساس گشوده و پذیرا بودن هر دو طرف بحث ایجاد می شود. دیالوگ سواي تبلیغ و دعوتگری به حقیقت و ارشاد و هدایت است.

هیچ جامعه ی دینی یا ایدئولوژیکی نمی تواند کاهش پیروانش را تحمل کند. در حالیکه در سیاست، کاهش طرفداران را به نام يك واقعیت ضروری باید شکیبید. کسی که دیدگاههای سیاسی مرا رد می کند به هیچ وجه به حقیقت جویی پشت نکرده است که من او را د کافر و مرمد و مشرک و ملحد و رویزیونیست و اپورتونیسم و سکتاریست یا علیه حقیقت، بشمارم. کاربرد این گونه نسبتها و نامیدن مخالف سیاسی با این اتهامات، عملی است علیه اصل ديمقراسی ی پارلمانی.

همه ی احزاب و گروههای سیاسی با تاویلی از واقعیت اجتماعی سر - و - کار دارند؛ نه با حقیقت. همه ی تاویلهای واقعیت برای درك واقعیت، ضروری هستند. از این نظر، هر تصمیمی که بازتاب يك تاویل از واقعیت است موقعی می تواند قانون باشد و اعتبار داشته باشد که همراه سایر تاویلهای شانس مساوی برای رسیدن به قدرت داشته باشد.

مکت در پارلمان در باره ی مسائل اجتماعی، با هم گفت - و - شنود می کنند. با هم گفتگو کردن، همان با هم اندیشیدن است. با هم اندیشیدن باعث می شود که گفتگو کنندگان تصمیم مشترک بگیرند؛ یعنی با همدیگر قرار می گذارند و نام قرارداد، قانون است. آنچه را پارلمان می خوانند به معنای اخص، پارلمان است؛ ولی مکت به معنای اعم، پارلمان است. مکت، پارلمان انتخاب می کند؛ زیرا خود مکت، پارلمان

است. خود مکت، مبتکر بحث و گفت - و - شنود و باهماندیشی است و گر نه پارلمان به جای مکت و برای مکت گفتگو نمی کند و نمی اندیشد. مکت باید پارلمان باشد تا پارلمان به معنای احص، معنایی داشته باشد؛ ولی بحث کردن، پیش فرضهایی دارد و پیش فرض اساسی اش یقین به انسان و شعور و فهم اوست. تا این یقین نباشد، نمی توان از بحث کردن به نظام حکومتی رسید که نامش دموکراسی ی پارلمانی است. کسی که می خواهد نظام سیاسی ی يك جامعه را بر شالوده ی گفت - و - شنود پی بریزد، ایمان به آن دارد که بحث، کارساز است. یقین به آن دارد که بحث کنندگان؛ یعنی مردم می توانند استدلالات عقلی را که استوار بر تجربیاتشان هست، بفهمند و از طرفی حسن یا عوائبی شناخت داد را از بیداد دارند؛ یعنی اینکه حسن داد شناسیشان قوی است. وقتی ما به نیروی فهم دیگران، باور نداشته باشیم و آنها را فاقد شعور کافی بدانیم و نپذیریم که انسان دارای حسن داد شناسی است؛ یعنی نمی تواند داد را از بیداد و نیز ستم را از مهرورزی تمایز بدهد، دست به زور گویی علیه او زده ایم یا می کوشیم که او را بفزیم. آن که به بحث مداوم و عمومی، ارزش می دهد، به شعور و فهم دیگر انسانها و تجربه و استدلال مخالفان و دشمنان خود به نام انسان، یقین دارد؛ ولی آن که زور و حيله را بر می گزیند به عقل و فهم و حسن دادشناسی ی انسانها یقین ندارد. کسی که می گوید انسان نمی تواند در بحث و اندیشه بر اساس تجربیاتش با دیگران برای حل مسائلش تصمیم بگیرد و برای تغییر اجتماع و اقتصاد و سیاست و آموزش، قانون بگذارد، انسان را تحقیر می کند و ادعایش، ژاژظایی است که بدین وسیله یا خود یا دیگران را می فریبد.

کسب قدرت به پشتوانه ی آرای مردم فقط از راه بحث و شرکت یافتن مردم در آن، امکان دارد و گر نه ربودن قدرت از حکومتی بیدادگر و مستبد و انحصاری ساختن آن به گروه یا سازمان یا حزب خود، ایجاد حقانیت نمی کند. رای گیری بدون وجود بحث مداوم در پارلمان و در حضور مردم، بی ارزش و بی اعتبار است. رای باید تراوش گفت - و شنود پیوسته باشد.

در چارچوب بحث مداوم و آزاد مردم است که هر گروهی با شانس مساوی می تواند روز به روز از نو بر پایه ی فهم و عقل و داد شناسی ی مردم، کسب قدرت کند؛ نه از راه شورشگری و کودتا یا مهبیح و تحمیق آنها. عقل و حسن داد شناسی ی ما وقتی پای منفعت و قدرت ما به میان آمد از گشودگی و پذیرایی و باز بودنش می کاهد. گشوده فکری و دادگزاری موقعی برای انسان ممکن است که انسان بتواند خود را از قید و بند منافع و قدرتمخواهی ی شخصی یا گروهی آزاد کند و بتواند آنها را تابع اصول معرفت عقلی و داد شناسی ی همه ی مردم کند؛ نه آنکه معرفت عقلی و داد شناسی را تابع و آلت قدرتمخواهی ی خود و گروهش.

پارلمان، جای صف آرای افکار است؛ نه مبارزه برای منافع و اغراض و قدرت طلبی ی افراد و گروهها؛ چون در این صورت اکثریت که تجلی ی قدرت و منفعت است، خواهد توانست حقوق اقلیتها را در مبارزه ی قدرتمیابی و منفعتی پایمال کند. در این صورت، اکثریت به بحث نیاز ندارد؛ بلکه با قدرتی

که در مجلس و در خارج از مجلس دارد، می تواند همیش را به دگر اندیشان و اقلیتها تحمیل کند؛ ولی دقیقاً، استحاله ی مبارزه ی قدرت و منفعت به مبارزه ی افکار و اولویت دادن به معرفت و شناخت داد، روندیست که باید در پارلمان روی بدهد.

اگر قرار بر مبارزه ی قدرت و منفعت بود کسی بحث نمی کرد؛ بلکه معامله می کرد و چانه می زد و مذاکرات برای چگونگی ی تقسیم منفعت و قدرت می کرد؛ ولی معامله و چانه زدن سیاسی و اقتصادی از گذشته تا به حال بوده است. وقتی قدرت و منفعت از آستانه ای بیشتر شد، اساساً به چک و چانه زدن و معامله و مذاکره نیازی ندارد؛ بلکه تقصیه ی تقسیم عادلانه ی شکار در داستان شیر و روباه و گرگ در مثنوی مولوی است. اگر کسی نظام سیاسی می خواهد که هر کسی در چارچوب اصول و قوانین آن بتواند با معیارهای مردم پسند، کسب قدرت کند، بایستی فهم و عقل و حسن داد شناسی ی مردم را به رسمیت بشناسد و به آن ارج بگذارد و گرنه تیغ به دست می گیرد و در کمین می نشیند و می گشود و گشته می شود و زور می گوید و از حکومت زور هم شکایتی نمی کند. آن کسی که قدرت را با زور برآید، هیچگاه به فرشته ی آزادی و داد ورزی تبدیل نمی شود.

امروزه کارکردن برای ملت با کار مردمی کردن در دنیای گذشته فرق دارد؛ زیرا ملت است که خوشنودی و هدف خود را معین می کند و دیگر آنکه خودش می خواهد و می باید مبتکر و اجرا کننده ی اهداف خود باشد. حاکمیت ملت؛ یعنی همین فکر و راه و روش زندگی و اهداف خود به دست خود. هیچ عقیده یا فلسفه یا علمی، حق ندارد بر ذهنیت او حاکمیت داشته باشد. هیچ گروهی و حزبی و سازمانی یا فردی نمی تواند هدف غایی برای ملت بگذارد و بگوید هدف ما، تاریخی یا چیزی ماوراءالطبیعی است که علم، آن را متعین و مسلم کرده است.

حاکمیت ملت؛ یعنی همین شکل و شیوه ی حکومت به وسیله ی خود ملت؛ نه نفی حکومت. حاکمیت همچنین همین شکل و شیوه ی مالکیت فردی و جمعی به وسیله ی خود ملت است؛ نه نفی و امحای مالکیت فردی و ایجاد مالکیت جمعی و دولتی. کار هر فردی یا گروهی یا حزبی ممکن است که برای ملت، خیر و مفید باشد؛ ولی وقتی ملت در آن کار، حاکمیتش را ابراز نمی کند؛ یعنی خودش مبتکر و مجری و مصحح آن نیست، حسن خیر نمی کند؛ بلکه برعکس، حسن سلب حاکمیت از خود دارد. جامعه ی واقعی (جامعه ای که مسائل آفرین و تنش زا هست) نمی تواند بدون حکومت یا به عبارت دیگر، بدون مرجع تصمیم گیری بماند. حتا جامعه، ترجیح می دهد که در باره ی يك مسئله، تصمیم غلط و نادرست گرفته شود تا بدون تصمیم گیری بماند؛ زیرا مسائل حل نشده به جامعه، فشار می آورند و مردم را آزار می دهند. ملت باید فرصت کافی داشته باشد و سازمانها و اتحادیه ها و شیوه ها و عاداتها پدید آورد تا در برابر هر مسئله ای به تدریج بدون نگرانی از اینکه گروهی یا حزبی، حاکمیت را غصب خواهد کرد، پس از برخورد آرا و کشمکش افکار و تنش منافع بتواند در باره ی مسائل تصمیم بگیرد.

برای ایجاد داورزی ی اجتماعی یا رفاه و سعادت همگانی باید افراد در اجتماع، آزاد باشند تا بتوانند خودشان به تنهایی معین کنند که مفهومشان از داد، از خوشنودی، از رفاه و امثالهم چیست. آن دادی، داد ورزی ی اجتماعی به شمار می آید که تک - تک یا بیشینه شمار مردم يك سرزمین به هستی ی آن، اقرار و پایورزی کنند. تعیین و تثبیت يك مفهوم از داد یا يك مفهوم از خوشنودی که در يك دین کنایی یا ایدئولوژی یا فلسفه ی آلتی ابراز می شود و سپس آن را تنها داد و نیکی و سعادت حقیقی و عینی یا علمی خواندن و تلاش برای واقمیت پذیر کردن آن، گرفتن آزادی ی حق اندیشیدن و تجربه کردن از مردم و سپس گرفتن حق تعیین معیارها و هدفهای اجتماعی بر اساس بحث و تفاهم و قرارداد است. به همین دلیل، انسانها در آغاز به آزادی نیاز دارند و پیکار برای کسب آزادی، قیام علیه هر گونه استبدادی است که می کوشد انسانها را از آن باز دارد که خودشان به من خویش بیندیشند و بیازمایند.

سراسر شکلهای مختلف استبدادی، چه سیاسی چه حقوقی چه دینی چه اقتصادی چه آموزشی، حقانیت خود را برای استبدادگری از تصویر منفی که از انسان ارائه می دهند، مشتق می کنند. یا می گویند انسان فطرتاً مجاوز طلب است یا می گویند فطرتاً فاسد و کافر و مرمد و ظالم و گناهکار و مشرک است. یا انسان، فطرتاً توانایی معرفتی اش ناچیز است و غرضه ی پیش بردن زندگی اش ندارد یا می گویند دارای آگاهبود کاذب است.

بر شالوده ی همین تصاویر جعلی از انسان است که استبدادهای مختلف بر پا شده اند. کسی که فطرتاً گناهکار و متجاوز و ظالم و کورو است به قدری و حکومتی و ولایتی نیاز دارد که او را مهار کند. آن که خودش معرفت ندارد به کسی نیاز دارد که برای او مصمم بگیرد. تمام ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی و دستگامهای فلسفی و عقاید که به استبدادگری و سازمانهای مستبد، حقانیت می دهند و آنها را هزاره ها پایدار نگه داشته اند از تصویرهای منفی در باره ی انسان، ریشه می گیرند. سراسر تصاویری که تا کنون از انسان منفی سخن رانده اند، بایستی ژرفکاو و سنجشگری شوند.

درک ارزش هر تصویر از انسان، موقعی امکان دارد که ما، پرسش انسان چیست را در لحظه ی حاضر، پاسخ بدهیم. فرد انسان به خودی ی خود، شرافت و ارزش و کرامت دارد. تعلقها، منشاء حیثیت و ارزش و شرافت جوهری ی فرد انسانی نیست. هر فردی می تواند و حق دارد جهان و جامعه را از دیدگاه خودش ببیند؛ نه از دیدگاه جامعه اش یا مکتش یا حزیش یا طبقه اش یا دینش یا صنفش یا نوادش و حق دارد بر اساس دید فردی (= خویش چشمی) عمل کند.

آزادی با این شروع می شود که هر انسانی، حق داشته باشد، جهان و جامعه و واقمیات را از دید خودش ببیند و تجربه کند و ابتکار عمل داشته باشد. وقتی من، حق داشته باشم جهان و جامعه و عمل و اتفاقات را فقط از دید جامعه ام یا طبقه ام یا مکتب یا صنف یا اتمم یا حزیم ببینم، آن دید و معرفت و فلسفه و علم و حقیقت، بزرگترین استبدادگری بر وجدان من است. معمولاً چیزی را که علم یا حقیقت یا دین یا ایدئولوژی یا آگاهبود طبقاتی می نامند، چیزیست که همه ی افراد اجتماع ناگزیرند به طور انحصاری،

همه چیز را از آن دیدگاه ببینند و طبق آن، عمل کنند و دیدن از دیدگاه خود و ابتکار عملشان بر پایه ی معرفت فردی، چیزی جز شر نیست یا آنکه خودپرستی است یا به قول مدرنیستها، ذهنگرایی است و با این اتهامات، یقین به فرد و دیدن و ابتکار فردی را نابود می کنند و نادانسته و نا خواسته، چیرگی ی استبداد را تسریع می کنند. انسان فقط در پیکار با هرگونه استبداد است که به ارزشها و آرمانهای فردی ی خویش دست می یابد.

انسانها در فضای آزادی ی زاییده از عقل فرهیخته به هم می پیوندند و دموکراسی پیدایش می یابد. میدانی که قدرت افراد در آزادی با هم تلاقی می کند، سیاست است. آزادی ی هر کسی با اظهار موجودیت خود در سیاست تامین می شود. حق سیاسی برای همه، نخستین اصل دموکراسی است. تا حق سیاسی برای همه ی افراد اجتماع به طور مساوی وجود نداشته باشد رابطه ی تفاهمی میان انسانها برقرار نیست و هر کجا که رابطه ی تفاهمی میان قدرتها نیست، زور، حکومت می کند، چه در لباس قانون و داد، چه در پوشش امتیازات و تبعیضات. هیچکسی، هیچ خانواده ای، هیچ گروهی و حزبی و قومی و آمتی و جامعه ای از هم عقیدگان نبایستی تمایز در حق حکومت کردن داشته باشد.

در دموکراسی، هیچ کسی در سیاست مداخله نمی کند؛ بلکه هر کسی در سیاست شریکست یا بهتر بگویم هر کسی در سیاست هست. حق حکومت در نظام سلطنت و امامت (در تشیع) در آریستوکراسی (حکومت اشراف) به گروهی از خانواده ها یا یک عشیره و بالاخره در یک حکومت طبقاتی به یک طبقه ی اقتصادی و در حکومت اخانید به متشرعان دین و در اسلام به آمت اسلام داده می شود. هر جا که امتیاز ویژه به هر شکلی پیش بیاید، دموکراسی در گوروش منتفی شده است. در دموکراسی هر گونه امتیازی برای مقامات سیاسی، موقت و مشروط و استثنایی است و فقط بر پایه ی شرایط خاص تاریخی یا اجتماعی پذیرفته می شود و بایستی با تغییر شرایط، امتیاز، نو به نو، تجدید شود و همزمان با آن کوشیده شود تا شرایط خاصی که موجب دادن امتیازی به طور موقت شده، رفع و نفی گردد تا اجتماع، ایجاب امتیازات حقوقی نکند. امتیاز، حق بقا و دوام و عادی شدن ندارد و فقط یک حالت اضطراری و فوق العاده است.

در جامعه ای که امتیاز دائمی در قبال حق مساوی همه ی افراد در حکومت کردن به کسی داده می شود، آن فرد یا حزب یا گروه، حاکمیتی جدا از مکت و در مقابل مکت دارد؛ زیرا یک امتیاز دائمی، برطرف شدنی نیست. در وضعیتهایی که افراد یا گروهها از مرز قواعد تجاوز کنند، جامعه در صدد بر می آید تا مرجعیتی درست کند که حق تنفیذ همه ی قدرتها را از طرف افراد جامعه داشته باشد تا افراد و گروهها را از اظهار قدرت مستقیم، ورای مرزهای معین شده باز دارد و آنها را مجبور به صرف نظر کردن از زور برای حل مسائل فیما بین خود کند.

اجرای قدرت تا موقعی پذیرفتنی است که در دامنه ی معلوم شده ی حقوقی و قانونی بماند. البته در چنین جامعه ای بایستی امکان محقق تفاهم اجتماعی برای ایجاد قواعد مشترک بوده باشد و گر نه چنین مرجعیتی که حکومت باشد، بیدادگرانه رفتار خواهد کرد. وقتی مردم یا گروههای اجتماعی، احساس کنند

که قواعد موجود در اجتماع با داد و آگاهبود حقوقی ی آنها انطباق ندارد، آنها را به نام حقوق و قانون خود به رسمیت نمیشناسند.

وقتی احساس اینکه قواعد حاکم بر اجتماع، دادگرانه نیست و امکان آن نباشد که از طریق تفاهم، قواعد دست و پا گیر تغییر یابد، قدرت افراد و گروهها، شروع به واکنش می کند و از مرزی که دیگر مبهم و آشفته شده است می گذرد و حدّ فاصل میان قدرت و زور برداشته می شود و در زور گویی، هر حیلتی و هر مکرری و کاربرد هر وسیله ای مجاز است؛ زیرا در زور گویی به جواز، نیازی نیست. در حالیکه در حکومت، فقط از وسائلی می توان استفاده کرد که با دادورزی و قانون، انطباق داشته باشد. در تنفیذ قدرت، هر هدفی، وسیله را توجیه نمی کند. هر هدفی که انسان بخواهد، می تواند دنبال کند؛ ولی فقط وسائلی را می تواند به کار گیرد و از شیوه هایی می تواند استفاده ببرد که با قانون، انطباق داشته باشد.

با کاربست زور، عواطف و احساس و التهابات و افکار، مهار خود را از دست می دهند. عواطف و خیالات، حدّی برای انتخاب وسائل و شیوه های خود نمی شناسند و برای آنها فقط هدفست که وسیله را توجیه می کند و برایش حقانیت ایجاد می کند. در آزادی و تفاهم اجتماعی، قانون و حقوقست که حقانیت به عمل می دهد؛ نه هدف. با کاربست زور، سیاست وارد عرصه ی ماکیاولیسم می شود.

د جمالی، می اندیشد که انقلاب، اوج اظهار قدرتمندیست که دیگر هیچ مرزی را مراعات نمی کنند. هر کجا که حقوق تفاهمی، مشترک نیست، قدرت به زور گویی تبدیل می شود. در چنین مواقعی کوشش حکومت از طرف مردم به نام زور تلقی خواهد شد. نگاهداری از قوانینی که مردم، احساس حق بودن آنها را از دست داده اند، تنفیذ قدرت و اصول حاکمیت نیست؛ بلکه زور گویی خالص است؛ زیرا حکومت نتوانسته است تفاهم مشترک مردم را در قواعدی تازه، محقق دهد.

وقتی حقوق افراد و گروهها و طبقات و اقلیتها با آگاهبود حقوقی ی آنها مطابقت نداشت و تلاش تفاهمی نتوانست این همخوانی را بر قرار کند، اختلاف، روز به روز بیشتر خواهد شد و سرانجام، انقلاب، وقوع پیدا خواهد کرد و قدرتهای افراد و گروهها و طبقات، ناکهان زمام خود را رها می کنند و قواعدی را که با آگاهبود حقوقی و سیاسی شان همخوانی ندارد، نابود می کنند. در عرصه ی انقلاب نه تنها هیچ تفاهم واقعی وجود ندارد؛ بلکه همه، زورگو هستند. در انقلاب فقط زور حرف می زند و زور فقط مشتاق غلبه است؛ نه علاقمند به تفاهم.

زور گویی، قواعد بازی ی قدرت را نمی شناسد. زورگو، اهل تفاهم نیست. زورگو، تمایز و تمیض می خواهد. هیچ تمایز و تمیضی نیست که بر زور، استوار نباشد. حکومت موقت، در شرایط فوق العاده و استثنایی قرار دارد و در این زمان بحرانی و فوق العاده، هیچ کدام از گروهها و احزاب و طبقات در قدرتهایشان حاضر نیستند؛ بلکه در زورشان. حکومت موقت، مسئله ی برخورد زورها با هم است و مسئله ی زور، زور آزماییست؛ نه قدرت آزمایی. البته بعضی از خیر خواهان در این فکرند که چگونه می

توان زور آزمایی را به قدرت آزمایی تبدیل کرد. به همین دلیل است که می‌خواهند برخورد گروهها را در چارچوبه‌ی قانون اساسی مشروطه قرار دهند. از طرفی دیگر، قدرتی را که به زور گویی، استحاله یافته به دشواری می‌توان به قدرت آزمایی واگرداند.

در چهارچوب قانون اساسی مشروطه می‌توان دولت موقت تشکیل داد؛ نه حکومت موقت. در هر صورت، غلبه‌ی زور بر زور، دیگر حقی را ایجاد نمی‌کند. انقلاب، نتیجه‌ی عدم انطباق قوانین موجود در قانون اساسی با آگاهبود حقوقی مردم است که به زور گویی از طرف ملت و حکومت می‌انجامد و تا در قانون اساسی، این تضاد برطرف نشود و با آگاهبود حقوقی و سیاسی مردم مطابقت نکند، قانون اساسی مشروطیت نیز بیهوده خواهد بود.

غلبه‌ی یک گروه یا خانواده یا طبقه یا فرد بر سایرین، حقوق و قانون به وجود نمی‌آورد؛ بلکه یک نوع امتیاز و تبعیض به وجود می‌آورد یا آن را تجدید می‌کند و هیچگونه امتیازی را نمی‌توان بدون زور بر پا داشت. تنها تفاهم میان آنهاست که بازگشت زورها را به قدرت محدود به قانون، میسر می‌کند. تا زور به قدرت تبدیل نشود و تا تبعیض و امتیاز، رفع و نفی نگردد، قانون و داد وجود ندارد؛ اما در انقلاب و زمانهای بحرانی و استثنایی، مردم و گروهها و طبقات با زور مجبیز می‌شوند؛ نه با قدرت.

حکومت، هیچگاه انحصار زور گویی ندارد. حکومتی که زور به کار بندد، پایه‌ی حاکمیت خودش را که حقوقی باشد ویران می‌کند و حقایق خود را از دست می‌دهد. تا موقعی قدرت، قدرتمست که در دامنه‌ی حقوق باشد. حکومت به معنای زورگویی نیست و نخستین نقش اجتماعیش این است که زور را از جامعه بر اندازد. حکومت باید بکوشد که برای مردم و گروهها و افراد، امکان آن را فراهم آورد که به کمک تفاهم، قواعد مشترک و همگانپذیر را شکل بدهند.

حکومتی که نمی‌تواند ارگانی برای پیدایش قواعد مشترک تفاهمی باشد، قدرتش به زور تبدیل می‌گردد (چنانکه در ایران تا کنون انجام شده است) موقعی حاکمیت سیاستمداران، ارج گزارده می‌شود که ملت بتواند به پشتوانه‌ی آنها، تفاهم اجتماعی را نو - به - نو با تهیه‌ی قواعد مشترک عمومی، محقق بدهد. فقط در چنین صورتمست که حکمرانی‌ی سیاستمداران همان حاکمیت ملی است. در این نقطه است که میان حکمرانی‌ی سیاستمداران و حاکمیت ملت، عینیت برقرار می‌شود و سیاست حکومتگران با خواستها و آرمانهای ملت همخوان می‌شود.

فرق قدرت مشترک ملی با قدرت واحد حکومتی اینست که در قدرت مشترک، همه‌ی ملت در قدرت و حاکمیت شریکند و آگاهبود زنده و احساس نیرومند شرکت در حکومت را دارند. چنانچه چنین احساس زنده‌ای از شراکت مردم در حاکمیت حکومت نباشد، حکومت، قدرتی منتزع و گسسته از ملت می‌باشد. حکومت بایستی جای استحاله‌ی قدرتهای مختلف و متباین، به یک کل مشترک باشد. در روند همخوانی‌ی سیاستهای حکومتگران با آرمانها و خواستهای مردم، قدرت ملت به حکومت انتقال نمی‌یابد

تا مکت در این انتقال، فاقد قدرت بشود؛ زیرا چنین عملی شراکت نیست؛ بلکه قدرت بایستی از مکت، سرچشمه بگیرد.

مکت يك بار و برای همیشه (در مراجعه به آرای عمومی) قدرت خود را به حکومت واگذار نمی کند؛ بلکه قدرت، يك چشمه ی جاریست و بایستی به طور مداوم از مکت بجوشد. بدینسان، حکومت در حاکمیت با کسب قدرت از سوی مکت، قدرت را از مکت، سلب نمی کند؛ بلکه قدرتها را به يك قدرت مشترك، استحاله می دهد و عمل استحاله دهی نیز يك روند مداوم است؛ زیرا کیفیت و کمیت ارگانها و شخصیتها و سازمانها و احزاب قدرتمورز در اجتماع، دائما تغییر می کند و حکومت از تنش قدرتهای گوناگون، قدرتی مشترك می آفریند که در خدمت همه است؛ نه خودش.

قدرت حکومت از هیچ گروهی سرچشمه نمی گیرد؛ بلکه قدرتهایی را که از گروهها و احزاب و سازمانها سرچشمه می گیرد به قدرتی مشترك و یکپارچه برای خدمت به همه ی افراد جامعه استحاله می دهد. حکومتی که همه ی قدرتها را به خود انتقال می دهد و مکت را فاقد قدرت می سازد، حکومت مستبد می شود.

حکومت، دستگامی است برای تبدیل قدرتهای موجود و مختلف به يك قدرت مشترك ملی برای خدمت به مکت. هر فردی و گروهی و طبقه ای، حسن زنده ای دارد که سرچشمه ی قدرت همبسته است و حق دارد از قدرت همبسته که در حکومت، مجلی کرده است (واقعیت به خود گرفته است) بهره مند شود. قدرت همبسته از برای او و در خدمت او و برای اوست. تا حسن زنده ای از مشارکت (به نام سرچشمه بودن) و همچنین حسن زنده ای از بهره مند شدن از قدرت همبسته، موجود نباشد، حکومت نه تنها با آرمانها و خواستههای مکت، همخوانی ندارد؛ بلکه سیاستهایش علیه مکت است.

حسن سرچشمه بودن در حاکمیت حکومت، حسن شراکت در حاکمیت را ایجاد می کند و همچنین حسن حق بهره وری از قدرت مشترك ملی را. به عبارت دیگر، انسان به دو شیوه، حسن شراکت در حکومت می کند و آن حکومت را حکومت برگزیده ی خود می شناسد. یکی آنکه هر کسی، حسن می کند که در این سازمان، مستقیما سرمایه گذاری کرده است، دیگر آنکه هر کسی، حسن می کند که در منافع این سازمان (در محصولات این سازمان) شریک است و حق بهره وری از آن را دارد. در حالیکه سرچشمه ی سلطنت یا امامت، موهبت الهی (ودیعه ی الهی ، امانت الهی) است؛ نه مکت. مهم نیست که امانت (ودیعه) از طرف مکت به شاه تفویض می شود؛ بلکه مهم این است که سرچشمه ی ودیعه کیست. همانطور که کلمه و وحی و امر الله به واسطه ی جبرئیل به رسولش محمد ارائه می شود، نشاندهنده ی آنست که اصل و سرچشمه ی قدرت، الله می باشد. در این صورت، مکت، احساس شرکت و عینیت با شخص شاه و امام ندارد؛ بلکه دالال قدرت الهی ی رسول و امام است.

مرجیت و قدرت شاه یا امام، از مکت، سرچشمه نمی گیرد تا در راستای آرمانها و اهداف آنها کام بردارد. شاه و امام با الله یا قدرت او عینیت دارند؛ نه با آرمانها و خواست مکت. بدینسان قدرت الهی هیچگاه نماد همبستگی ی مکت یا نشانگر حاکمیت مکی نیست و نمی تواند باشد. سلطنت مشروطه یا ولایت فقیه، تلاشی است برای ایجاد ملغمه ای از دو حاکمیت: حاکمیت مکی و حاکمیت الهی. همینطور رژیم جمهوری ی اسلامی و رژیم دمکراتیک اسلامی (مجاهدین خلق) چیزی جز امامت مشروطه نیست که می کوشند دو حاکمیت متضاد را که در مقابل هم قرار دارند و یکی، دیگری را نفی می کند با هم آشتی بدهند. دو حاکمیتی را که دارای دو سرچشمه ی مختلف هستند، نمی توان پذیرفت. حاکمیت بایستی فقط یک سرچشمه داشته باشد.

ب) - نقش کلیشه های حاکم بر آگاهبود در گزینشهای سیاسی

انسان حاکمیتش را با واقعیت بخشیدن به تمقل خود بر اساس تجربه اش احراز می کند. تجربیاتی از انسان که با تفکر انسانی سازمان یافت و کارآیی آن در تجربه، آزموده شد، شیوه ی ابراز حاکمیت انسان است. تناوب حرکت از تجربه ی انسانی به تفکر و حرکت از فکر، باز به سوی تجربه و یافتن اشتباهات فکر و تغییر آن و ساختن یا زادن فکر تازه، حاکمیت انسان را واقعیت می بخشد.

امروزه برای آنکه بتوانیم در کنار یکدیگر زندگی کنیم، بایستی قادر باشیم که با همدیگر در باره ی مسائل تنش زای جامعه ی خود نیز بیندیشیم بی آنکه به وحدت عقیده یا باور به دینی یا ایدئولوژی یا فلسفه های آلتی نیازی داشته باشیم. کسی که خودش می اندیشد، خودش نیز فرمانفرما است؛ ولی کسی که تسلیم و بارکش اندیشه ها و اوامر دیگری می شود، برده و بنده ی دیگری می ماند.

با هم اندیشیدن، سوی ایمانآوری به یک اندیشه یا دین یا ایدئولوژی یا سیستمی از افکار است. انسانهایی که تحت شرایط سیاسی و اقتصادی و آموزشی ی متفاوت می زینند، هیچگاه یک گونه نخواهند اندیشید. ایمان به یک مکتب فلسفی یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری ی علمی، یک تناقض درونی ایجاد می کند؛ زیرا ایمان به اندیشه، یا اندیشه را نابود می کند یا ایمان را. ایمان نمی تواند پویایی اندیشه را بپذیرد و اندیشه نیز از استتایی مستبدانه ی ایمان، گریزان است؛ زیرا از روند اندیشیدن نمی توان شك ورزی و عصیان را جدا کرد.

انسانی که می اندیشد در باره ی هر چیزی که می اندیشد، به آن، شك می کند و آن را می سنجد. این ویژگی، امری است ایمان - ستیز. ما به هر چیزی که ایمان آوریم، نیروی شك ورزی و عصیانگری ی خود را نسبت به آن می کاهیم.

از نظر «جمالی»، مردم موقعی سیاستهای حکومتگران را ارج می نهند که نتیجه ی باهماندیشی و همازمایی خود ایشان باشند؛ زیرا مردم در روند باهماندیشی بر اساس تجربه ی مشترك اجتماعی و سیاسی و

اقتصادی و آموزشی شان هدفهای خود را در عمل به آزمون می گذارند. همبستگی ی ما به دلیل واقعیت مداوم هدفگذاری در تفکر و تجربه های فردی است؛ نه وابستگی ی ازلی - ابدی به اهداف دین یا ایدئولوژی یا عقیده یا تئوری ی علمی که پیشاپیش، آنها را متعین و ثابت و ضروری و عینی ساخته اند. با شیوه ی هدفگذاری از طریق اندیشیدن و آزمون با هم، ساختار سازمانها و حکومت و ساختار قانون و کیفیت وظایف حکومتی و مقامات حکومتی معین می شود؛ ولی وقتی هدفها و وظایف، دینی و ایدئولوژیکی باشد، قوانین فقط برای عبارت بندی ی آن هدفها و برای یافتن وسائل و امکانات واقعیت دادن به آن هدفهاست. طبعاً یا آن قوانین، الهی و مقدسند یا قداس و اعتبار خاص ایدئولوژیکی دارند و از آنها به دلیل آنکه الهی و مقدسند، اطاعت می شود یا از آنها برای آنکه محقق دهنده ی آن ایدئولوژی هستند، اطاعت می شود. در حالیکه از قوانین فقط برای آن اطاعت می شود که خواستهای ما را در هدفهای ما که از عقل و تجربه ی خود ما سرچشمه گرفته، بیان می کنند؛ نه برای آنکه واقعیت بخشنده به اصول و فروع یك دین یا ایدئولوژی یا تئوری ی علمی هستند.

مکت، وقتی حاکمیت دارد که بتواند در برابر سیاستها و اعمالی که با آرمانها و خواستهای او همسو نیستند، اعتراض و مقاومت کنند. بدون حق مقاومت و اعتراض، حاکمیت مکی وجود ندارد. حاکمیت مکی فقط موقعی هست که اراده ی مکت، آخرین معیار قانون باشد. مسئله این است که چه اصلی در قانون اساسی برتر است. وجود یك اصل، به خودی ی خود، حق را مستقر نمی کند تا یك اصل بر اصول دیگر برتری داشته باشد و ارزش و اعتبار دیگر اصول را بکاهد یا محدود کند. قوای حکومتی وقتی از اراده ی مکت در مقام سرچشمه ناشی می شود که مکت، آخرین و بالاترین معیار و مرجع باشد؛ یعنی قانونگذاری بر شالوده ی مشروعیت اصول اسلام یا ایدئولوژی ی خاصی نباشد؛ بلکه خواست مکت، آخرین و برترین مرجع مصمیم گیری باشد.

معنای قانونگذاری بر شالوده ی مشروعیت (اصلی که در قانون اساسی ی مشروطه و حکومت اسلامی وجود دارد) اینست که فقط شرع، حقوقدان است و این اصل با مفهوم مکت در نظام دموکراسی، متضاد است که می گوید فقط خواست مکت، قانونگذار می باشد. هر گاه شرع، قانونگذار باشد فقط فقها هستند که می توانند مصمیم نهایی را در باره ی اجرای قانون بگیرند؛ ولی وقتی مکت، قانونگذار باشد تاك - تاك احاد مردم، سزاوار و محق هستند که در باره ی قوانین مصمیم بگیرند.

آزادی بر قدرت انسان استوار است. صرف نظر کردن از قدرت، مساوی با محو آزادیست؛ زیرا در این صورت در جامعه، خلا قدرت ایجاد می گردد و بالطبع قدرت حاکمه، قدرت مطلق و مستبد خواهد شد. آزادی، خصوصیت عقل فرهیخته است. من می اندیشم که وجودی هستم اندیشنده و این خصوصیت، ویژگی ی بازتابی و انعکاسی ی عقل فرهیخته، فی نفسه است. اندیشیدن پویای من، سنجشگر اندیشیده هایم می شود. روند اندیشیدن من، بدون آنکه یکپارچگی ی خود را از دست بدهد در باره ی اندیشیده

هایم می اندیشد و از آنها انتقاد می کند. از اینجاست که آزادی چنانکه مخالفین آزادی و دموکراسی می پندارند خودکامه و خودپسندانه و بی قید و شرط نیست.

آزادی، زاییده ی عقل فرهیخته است که بر نظم استوار است. آزادی، پدیده ایست که می تواند خود را کنترل و مهار کند. فقط مهمت است که می گویند آزادیها، زمام گسیخته و بی بند و بارند. آزادی ی انسانی، آزادی ی عقلانی و بالطبع، آزادی ی مهار شده در ترازوی سنجشگری است. بدینسان قدرت در همراهی با عقل فرهیخته، يك قدرت مهار شونده یا قدرت نظم یابنده می باشد. عقل در انتقاد از خود، خود را محدود می کند. افراد آزاد اندیش، انسانهای بی منش نیستند. افراد آزاد اندیش در برخورد با هم و تباین و تضاد قدرتهای زاییده از آزادیشان بلافاصله به شمشیر دست نمی آورند؛ بلکه این آزادی، زاییده از عقل فرهیخته می باشد و بالطبع تضاد آزادیها با هم، تضاد عقلا با هم است و تضاد عقلا با هم، تلاش برای تفاهم عمومیست.

آزادی در خصوصیت ذاتی که دارد، می کوشد تا حد کاربرد قدرت را نیز برای همه معین کند. در تفاهم عمومی، افراد و گروهها یا از قدرتهای خود در زمینه ای خاص به کلی صرفنظر می کنند یا مراعات حدّ می کنند. صرفنظر کردن از کاربست قدرت، صرفنظر کردن از داشتن قدرت نیست.

ما در هر عمل آزادانه ای که انجام می دهیم، احتیاج به قدرت داریم. هر عملی، اظهار قدرت در آزادیست. از این لحاظ، قدرت را هیچگاه به هیچ نامی نمی توان از مردم گرفت. قدرت در هیچ نظریه ای نبایستی از مردم سلب گردد و به طبقه ای فوقانی یا ورای مردم انتقال داده شود. قدرت و آزادی در افراد و گروهها و جمعیتها و طبقات می ماند و حذف شدنی و واگذار کردنی نیست. حتّاً صرفنظر کردن از کاربست قدرت یا مهار کردن قدرت چون به وسیله ی خود قدرت و آزادی و عقل صورت می گیرد / در امر همان خصوصیت انعکاسی اش / بر قدرت و آزادی و عقل می افزاید.

کسی که می داند و از آگاهی ی خود، دانش دارد، بهتر می تواند آزادی ی خود را در اختیار و کنترل داشته باشد و بیشتر از آزادی بهره ور می شود. کسی که قدرت ندارد، نمی تواند از اجرای قدرت صرفنظر کند یا آن را کنترل و مهار کند. ضعف، هیچگاه موجد فروزه ی اخلاقی و سیاسی نیست. سلب قدرت از مردم و گروهها و طبقات به وسیله ی يك قدرت فوقانی و عالی و مقدّس، راه حلّ مسائل اجتماعی و سیاسی نیست.

حاکمیت ملکی همین است که قدرت در مکت می ماند و از او سلب شدنی نیست. این به این معناست که مکت از قدرت خود، آگاه است و با آگاهی از قدرت خود می تواند آن را به کار برد و کنترل کند. کسی که قدرت ندارد، حقوق و آزادی نیز ندارد. ملکی که سرچشمه ی کاربست قدرت نباشد، حقوق و آزادی نیز نخواهد داشت.

قانون اساسی برای آنست که قدرتها را معین و محدود کند. قدرتی را که نتوان مرزهایش را معین کرد، قانون اساسی نمی تواند آن را مهار کند و در اصول خود بگنجانند. کسی که قدرت سیاسی و

سنتی و مذهبی اش بیش از قدرتهای نامبرده در قانون اساسی باشد، قانون اساسی، حدی برای او نخواهد بود. قدرتی که در قانون اساسی، تعریف شد، قدرتی است که مشخص و بالطبع محدود شده است. اما چه بسا قدرتهایی در اجتماع که با وجود آنکه در حقوق سیاسی تعریف نشده اند در اجتماع، ماورای قدرتهای حقوق سیاسی، اعمال قدرت می کنند. عدم تعریف از يك قدرت یا تعریف ناپذیر بودن آن در قانون اساسی، دلیل عدم وجود و عدم نفوذ آن قدرت در اجتماع نمی شود.

قدرتی در قانون اساسی می گنجد که مسئولیت داشته باشد؛ یعنی همانقدر که جامعه به کسی قدرت می دهد همانقدر از او مسئولیت بخواهد. هر قدرتی موقعی محدود است که قدرت مسئول باشد. هیچ قدرتی در قانون اساسی نبایستی وجود داشته باشد که فاقد مسئولیت یا مبرا از مسئولیت باشد. قدرتی که مبرا از مسئولیت است، محدود نیست. قدرتی که مبرا از مسئولیت است هر گونه حقی دارد؛ ولی هیچگونه وظیفه ای ندارد و بالطبع بدون مسئولیت می باشد. وقتی که قدرتی در قانون اساسی، گنجانده نیست؛ یعنی قدرتهای سیاسی و اجتماعی اش بیش از محدوده ی حقوقی اش در قانون اساسی است، آنگاه این قدرتهای نامشخص را از لحاظ قانونی، و رای هر گونه مسئولیتی به کار می برد و بزرگترین خطر را برای قدرتهای مقننه و قضائیه و حاکمیت ملی پدید می آورد. هر قدرتی که مسئول باشد، قدرتیست که در اعمالش قضاوت می شود. قدرت وقتی محدود می شود که قضاوت بشود. قدرت قضائیه در باره ی اعمال او که به پشتوانه ی قدرت، اجرا می شوند، قضاوت او را بازخواست می کند.

«جمالی» می اندیشد که هر حکومتی فقط می تواند اجرا و ارجحکاری ی قانون را بطلد و این يك حق انتزاعی است. فرد در اجتماع به طور ارادی و عقلانی (آگاهانه) از يك تفاهم مشترك اجتماعی که صورت قرار داد به خود گرفته است، اطاعت می کند. رابطه ی او با آن قرارداد يك رابطه ی آزاد است. آن قانون، شخصیت ندارد؛ بلکه تبلور اراده ی خود او و اراده ی دیگران در يك تصمیم مشترك است. تابعیت از قانون، تابعیت از يك حق انتزاعی است. برخورد همه ی اراده ها در يك كل، در يك تفاهم و تصمیم مشترك، يك نوع وابستگی ی دیگرست تا وفاداری ی عاطفی و احساسی و غیر عقلانی نسبت به يك شخص. رابطه ی فرد با قانون، يك رابطه ی آگاهانه و عقلانی و ارادی است. او در روند تبلور آن تصمیم مشترك سهیم است. او به آن قانون پایبند است؛ زیرا نتیجه ی تفاهم و تصمیم خود اوست. تحدید قدرت در قانون اساسی به این دلیل ممکن است که مناسبات اجتماعی که بر آن، قدرتها استوار می باشند به مناسبات سیاسی تقلیل می یابند. هر قدرتی در قانون اساسی بایستی استوار و محدود در مناسبات سیاسی باشد تا بتوان آن را مشخص و محدود کرد. فقط مناسبات سیاسی می تواند معیار باشد و رابطه ی سیاسی، ماهیت ارادی و آگاهانه دارد.

بر پایه ی تفکرات «جمالی»، هر کلمه ای که جاذبه ی اجتماعی پیدا کرد، در دست مستبدان آورده می شود. آنچه ما را بیش از همه چیز جذب می کند به طور مطلق، تار و مبهم می شود. جاذبه ی شدید يك چیز، دلیل بر روشنی ی آن نیست. جاذبه ی شدید يك اصطلاح، احتیاج ما را به وضوح و روشنی

از بین می برد. آن که جاذبه دارد، دیگر به وضوح احتیاج ندارد. از این خصوصیت، همه ی احزاب و عقاید استفاده می برند. اصل، جاذب تر کردن عقیده ی خود است؛ نه واضح کردن آن. با اتخاذ اصطلاحات جاذب، احتیاج به حساب پس دادن و وضوح در افکار و عقاید خود را ندارند. از این لحاظ است که امروزه هر گروهی و حزبی و دینی، اصطلاحاتی را برمی گزیند که با آزادی سر - و - کار دارد؛ زیرا آزادی در دنیای ما مقدس ترین چیزهاست. بنابر این، مفاهیم و اصطلاحات مربوط به آزادی، آلوده ترین کلمات هستند.

برای داشتن آزادی و برای بقای آزادی بایستی هر روز کلمه ی آزادی و اصطلاحات مربوط به آن را پاک و روشن کرد؛ زیرا این کلمات روز به روز از طرف گروهها و احزاب و عقاید و قدرپرستان، خواسته یا ناخواسته آلوده می شوند. آزادی، کلمه ایست که بایستی آن - به - آن از آلودگیهای عقیدتی و مذهبی و ایدئولوژیکی پاک شود تا آخرین روشنی و شفافیت خود را پیدا کند. جاذبه ی آزادی نبایستی جانشین وضوح و روشنی آن بشود. هر چیز جاذبی، میدان آلودگی می گردد.

آلترناتیو به این معناست که از میان دو امکان که انسان دارد یکی را انتخاب کند. آلترناتیو، بحث از محدودیت دو امکان است؛ ولی آزادی در کثرت امکانات، تحقق می یابد. ما موقعی دم از آلترناتیو می زنیم که آزادی ی ما به خطر افتاده است و انتخاب در دو امکان نهایی محصور شده است. آزادی در کثرت امکانات میسر می شود و با افزایش امکانات، گشوده دامن تر می گردد و با کاهش امکانات، محدودتر و در بسته تر می شود.

وقتی امکانات به دو تا تقلیل یافت، آزادی به حداقل رسیده است و اگر چنانچه يك امکان دیگر نیز از بین برود، دیگر آزادی وجود ندارد. برای اجتماعی که تنها يك آلترناتیو دارد، چیرگی ی استبداد، حتمی است. او دیگر در میان کثرت امکانات بر نمی گزیند؛ بلکه در مرزی قرار دارد که تا اجبار و استبداد و ضرورت، يك مو فاصله دارد. واقعیت در جامعه و تاریخ، هیچگاه، به دو امکان، محدود نیست؛ بلکه واقعیت، امکانات فراوان دارد. کسانی که امکانات فرد یا جامعه را به دو امکان (= آلترناتیو) تقلیل می دهند، آزادی را از او سلب می کنند و او را به سوی جبر و ضرورت و استبداد سوق می دهند. در آلترناتیو، آزادی، هر لحظه در خطر از بین رفتن است. کسی که ایجاد آلترناتیو می کند، سنگبنای تنگنا را بر پا می دارد.

پیروان و معتقدان به احزاب و مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها می کوشند که يك آلترناتیو روانی و فکری و عاطفی در جامعه ایجاد کنند و تمدد و کثرت و تنوع را تاریک و مسخ کنند تا در ذهن و خیال انسانها، جامعه را به دو قطب، تقلیل دهند. آنگاه در ذهن و خیال و روان، يك طرف ایمانست، يك طرف کفر. يك امکان، قبول ظلمت و يك امکان، قبول نور. يك امکان، حقیقت است و يك امکان، باطل. يك امکان، پرولتاریا و يك امکان، بورژوازی. بدینسان روان و فکر و عاطفه ی مردم در تنگنای يك آلترناتیو رانده می شود.

هر حزبی و دینی برای اینکه تصمیم گیری را به نفع خود تسریع کند، می‌کوشد از دامنه‌ی واقعی‌ی امکانات اجتماعی یا سیاسی یا فکری‌ی مردم بکاهد تا اینکه خودش در آخرین دامنه‌ی تنگ انتخاب باقی بماند و انتخاب را فقط به این یا آن تقلیل بدهد. تنها او بماند و يك امکان دیگر. گام بعدی در فن کاهش امکانات اینست که آلترناتیو (دو امکان) به حسب ظاهر، دوگانگی‌ی خود را حفظ کند؛ ولی در اصل، به يك امکان پذیرفتنی تقلیل یابد. مثالهای نور و ظلمت یا پروتاریا و بورژوازی یا کفر و ایمان یا حقیقت و باطل، حکایت از آن می‌کنند که هیچکدام، دو امکان نیستند. هیچ کس میان ظلمت و نور انتخاب نمی‌کند. ظلمت، امکان انتخاب نیست. باطل امکان انتخاب نیست. شق دوم آنقدر منفور و شوم شده است که انسان از انتخاب آن پیشاپیش باز داشته شده است. آلترناتیو ظاهری، يك نوع انتخاب تشریفاتی است؛ زیرا میان حقیقت و باطل، باطل، امکان انتخاب نیست؛ یعنی اینکه امکان دومی نیست. آلترناتیو فقط يك واژه‌ی صوری است که ضرورت و اجبار قبول حقیقت را پوشاند. فقط برای حفظ ظاهر آزادی، تشریفات انتخاب را نگاه می‌دارند.

در این گونه آلترناتیو ها انسان فقط يك امکان دارد و جایی که يك امکان هست اساسا امکان وجود ندارد و آزادی، میدانی برای تلاش ندارد. به فرض این که من آزادی داشته باشم؛ ولی جامعه یا دولت فقط يك امکان به من بدهد آزادی من ارزشی ندارد؛ زیرا يك امکان را کسی بر نمی‌گزیند؛ بلکه فقط صدیق و تایید می‌کند. وقتی کسی يك امکان دارد هیچ امکانی ندارد. يك امکان همان ضرورت مطلق و جبر محض است. دادن نام امکان به ضرورت و جبر برای فریب است. همه‌ی اینها آلترناتیوهای دروغین هستند. با تقلیل دادن به يك امکان، امکان به ضرورت تبدیل می‌گردد و ماهیت خود را از دست می‌دهد. کسانی که حزب یا عقیده‌ی خود را تنها امکان در مقابل واقعیت موجود قلمداد می‌کنند، با این حيله، خود را تنها امکان، جلوه می‌دهند؛ یعنی خود را يك ضرورت می‌نامند تا حق دیگران را از امکان واقعی برای انتخاب منتفی کنند.

فقط در فضای آزادی و دموکراسی است که آلترناتیو هست. بنابر این با سیر قهرایی استبداد، احزاب و گروهها و سازمانها امکاناتی هستند برای انتخاب. هیچ حزبی هر چه هم دموکرات و آزادیخواه باشد، اصل دموکراسی و آزادی نیست. در دموکراسی، دعوی اطلاق نمی‌تواند باشد. اگر حزبی مدعی شود که مجسم مطلق و تمام عیار دموکراسی است، در حقیقت، دشمن دموکراسی و آزادی است. در آزادی، دعوی اطلاق و تمامیت، منتفی می‌شود. آزادی، يك مفهوم نسبی و متغیر است و به علت همان عنصر دگردیسی، نامشخص است. آزادی در اثر زاینده‌گیش می‌تواند هر روز، عبارت و شکل دیگری به خود بگیرد. آزادی در مجلیاتش تغییر می‌کند. بنابر این هیچ گروهی و حزبی و دینی، تجلی‌ی تمام و کمال آزادی نیست؛ ولی استبداد، يك شکل است. با نابود کردن استبداد، کثرت و تعدد پدید می‌آید و همه می‌توانند به طور متغیر جای یکدیگر بنشینند.

دمکراسی، ملك طلق هیچ حزبی یا گروهی یا دینی یا ایدئولوژی نیست. آزادی و دمکراسی، دامنه و فزایست که همه ی احزاب و عقاید و گروهها در آن هستند و می توانند شانس حکومت کردن داشته باشند. جای استبداد فقط می تواند استبداد بنشیند.

آزادی، امتداد استبداد نیست. آزادی امکان هر عقیده ای و ایدئولوژی و هر دینی است و همینطور امکان تغییر ایدئولوژی و دین و روشهای سیاسی. در آزادی، هر حزبی و هر عقیده ای و هر دینی، يك امکان است در میان امکانات بسیار و رنگارنگه. وقتی يك عقیده، يك امکان در میان امکانات است، يك امکان نامست، آزادی برای انتخاب و تغییر عقیده و حزب و سیاست نیز هست؛ ولی وقتی يك عقیده، يك امکان در میان امکانات نیست قبول آن عقیده در آزادی صورت نمی بندد؛ زیرا مسكط يك عقیده که خود را فراگیر می داند، شتون اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و پرورشی و هنری را معین می کند. وقتی فقط يك عقیده، حاکمیت دارد، حکومت می تواند فقط استبداد محض باشد.

وقتی که ما بگوئیم به سهم خود فضای آزادی را بیافرینیم، اولین کاری که می کنیم اینست که باید خود را تا آنجایی که مقدور است از آترناتیو بودن (جایگزین پذیری) بیرون بیاوریم. هر حقیقت واحدی علیه آزادیست؛ زیرا در آزادی، امکانات کثیر حقیقت هست. آزادی، جهان چند چشمی است. کسی که حقیقت واحد می جوید دنبال محال می گردد.

سازمانها و گروهها و احزابی که اعتقادشان از حقیقت واحد سرچشمه می گیرد نسبت به هم و دیگر انسانها با قساوت و خشونت مشابه رفتار می کنند؛ زیرا هر دو، حقیقت واحد را می جویند. هر حقیقت واحدی، حقایق استبداد مطلق را تصدیق می کند. هر کجا که حقیقت بر آزادی تقدم پیدا کرد نمی توان ایجاد حکومت دمکراسی کرد؛ زیرا استبداد محض را از حقیقت واحد نمی توان جدا کرد. ایمان به حقیقت واحد، ایمان به استبداد مطلق است. تا زمانی که به حقیقت واحد ایمان هست و این ایمان بر ذهنیت ما مستولی می باشد حکومت استبدادی در جامعه، مسک و بدیبهست.

آزادی به طور کلی و آزادی ی سیاسی به هیچوجه با مسئله ی رستگاری چه دینی باشد چه اخلاقی انطباق ندارد و این دو، واقعیتهای مختلفند. آزادی، تمدد وابستگیها را در انسان می پذیرد. آنهم نه به طور موقت و به نام يك چیز شر یا شومی که به اجبار بایستی آن را در میان راه محمل کرد تا با رسیدن به غایت، رفع و نفی شود؛ بلکه آزادی، تمدد وابستگیها را به نام اصل مثبت و بارآور و دوست داشتنی می پذیرد. آزادی از هیچ فردی نمی خواهد که تنها يك غایت یا هدف یا ایده آل را برنامه ی تغییر ناپذیر زندگی ی خود بشمارد و همینطور نمی خواهد که روند تاریخ و اجتماع در سمت و سوی يك غایت و هدف و عقیده باشد تا انسانها از تمام وابستگیها و هدفها و علایق خود دست بردارند یا خود را از آنها برهانند یا آنکه آنها را تابع کمال یا ایده آل واحد کنند. آزادی به خودی ی خودش تنها هدف و

ایده آل و کمالست. بنابر این، گوهر آن، علیه تثبیت و جاوید سازی یا واحد سازی ی هدفها و ایده آنها و کمالات می باشد.

آزادی، ایمانآوری و اعتقاد به هیچ عقیده یا دین یا ایدئولوژی نیست. آزادی، امکان و قدرت تغییر عقیده است. آزادی، فضای تغییر عقیده است. آزادی در پی ی هیچ هدفی نیست. آزادی، امکان و قدرت تغییر هدف است. تثبیت يك هدف (یا کمال) برای ابد یا در فرجام تاریخ، سلب آزادی می کند. آزادی جز خودش هیچ کمالی ندارد. کمال آزادی اینست که انسان بتواند تغییر عقیده و دین و فلسفه و سیاست بدهد. تغییر کمال و هدف بدهد، تغییر نظام و حکومت بدهد. تغییر سبک زندگانی بدهد. تغییر اخلاق و عادت بدهد. تغییر سنت بدهد. بنابر این، تمدد گرایشها با مفهوم آزادی متلازم است. آزادی، طبیعتش علیه تثبیت علایق است؛ چه رسد به پایبندی ی مطلق که در ایمان به حقیقت واحد بایستی تحقق پذیرد.

آزادیت که منطبق و روح خود را به وابستگی، انتقال می دهد؛ نه اینکه بالعکس. آزادی، وابستگیها را متمدد و متنوع و متغیر می کند تا خود تحقق یابد؛ نه آنکه به گرایشها پشت کند. این منطبق برای آزادی غلط است. آزادی با تغییر دادن گرایشها و علایق در زمان، تحقق می یابد. در آزادی، انسان از آن واهمه ندارد که به چیزهای مختلف و متمدد گرایش پیدا کند؛ زیرا نیروی آن را دارد که بتواند از آن چیزها خود را جدا کند. قدرت گرویدن و گسستن، روندیست پایدار که در میان عقاید و افکار و علایق و امیال و عواطف می تواند آزادی را تضمین و تأمین کند. آزادی نمی تواند يك وابستگی ی تغییر ناپذیر و تثبیت شده ی الستی را بپذیرد؛ زیرا این وابستگی با گوهر آزادی متناقض است و آلترناتیو ندارد؛ چه رسد به کثرت امکانات تغییر.

هر چیز مقدس و هر حقیقت واحدی طبق طبیعتش نه آلترناتیو دارد نه در کنار خود، آلترناتیوی را به رسمیت می شناسد. بنابر این نمی توان چنین چیزی یا چنین کسی را با يك چیز دیگر یا با يك فرد دیگر به صورت آلترناتیو برای انتخاب عرضه کرد. مسئله ی انتخابات در برخورد با پدیده ی مقدس / چه دینی چه غیر دینی / منتفی می شود. رهبر مقدس یا يك نظام مقدس را انتخاب نمی کنند؛ بلکه آن را تصدیق می کنند؛ زیرا تقوا و عدل و عصمت، معیارهای الهی هستند که الله آنها را می تواند بسنجد؛ نه افراد جامعه. اینها واقعیات یا اعمال مفید برای جامعه نیستند که خود اجتماع مرجع قضاوتش باشد.

هر گاه، مقدس در يك فرد، تجسم پیدا کند مردم را از انتخاب بازمی دارد؛ ولو اینکه به مردم نیز امکانات انتخاب داده شود. مقدس، هر گونه آلترناتیو را برای تصمیم گیری و گزینش سیاسی نابود می کند. انتخاب سیاسی که فقط با وجود طیف امکانات صورت می گیرد با آمدن يك امر مقدس یا فرد مقدس، منتفی می شود؛ زیرا خصوصیت امر مقدس و فرد مقدس اینست که آلترناتیو نمی پذیرد. ماورای آن، همه باطل هستند. جز او حقیقتی نیست. او تنها امکان حقیقی است. او تنها آلترناتیو خودش است.

در حالیکه در دموکراسی، ملت می تواند بی واسطه برای هر مسئله ی مشترک اجتماعی تصمیم بگیرد. این حرف که ساده ترین سخنها به نظر می رسد پیچیده ترین مسئله ی دنیاست. بدیهیست که تا انتخابی نباشد کسی نیز تصمیم نمی گیرد. شهادت دادن و تصدیق کردن، سلب قدرت تصمیم گرفتن از افراد است. برای انتخاب کردن و تصمیم گرفتن بایستی آنچه را موجب شهادت دادن و تصدیق کردن است از میان برداشت و به کنار زد؛ زیرا تا زمانی که شهادت دادن و تصدیق کردن بر هر انتخابی ارجحیت دارد، دادن امکان انتخاب، فریبکاری می باشد.

معمولا پنداشته می شود که همه پرسى، بهترین راه برای تصمیم گیری ی ملکی است؛ ولی هر پرسى به خودی خود در تنگنا گذاشتن امکانات جوابست. در رفراندم (= همه پرسى)، مسئله ی اساسی، مسئله پرسیدن (= طرح امکانات) است. کیست که می پرسد (= کیست که طرح امکانات می کند)، چیست که در باره اش پرسیده می شود و دامنه و محتویات آن امکانات چیست. هر پرسى، امکانات پاسخ دادن (تصمیم گیری) را تنگ می کند.

در نظامهای عقیدتمی و ایدئولوژیکی می توان با پرسیدن، فرد را منحرف کرد و او را از امکانات واقعی جدا و دور کرد. در چنین نظامهایی، پرسش، امکانی نیست که او انتخاب کند. با طرح پرسش در مقابل ملت، راه انتخاب و تصمیم گیری ی واقعی بسته می شود؛ یعنی اینکه امکانهای برای تصمیم گیری، بازگذاشته می شوند که امکانات واقعی نیستند؛ زیرا امکانهای واقعی، بزرگترین خطر برای امکانهای ساختگی هستند که دیکتاتورها و نظامهای توتالیتر به آنها استناد می جویند. در امکانهای ساختگی، محتویات تصدیقی نهفته اند یا آنکه سراسر امکانات جز يك امکان حذف شده است.

آزادی ی ملت، موقعی تامین می شود که آنچه در پرسش طرح نمی شود و آنچه را ورای پرسش قرار می دهند، طرح بشود و آنچه تصدیقی است از میان برداشته شود تا ملت، حق تصمیم گیری و انتخاب به معنای واقعی داشته باشد. در تصدیق کردن و شهادت دادن، ملت هنوز قدرت ابراز حاکمیت خود را که همان قدرت تصمیم گیری است ندارد. عناصر تصدیقی و شهادتمی بایستی از انتخابات، نفی گردند تا امکان انتخاب واقعی و حق حاکمیت ملکی بروز کنند.

ملت است که بایستی امکانهای را که می خواهد، طرح کند؛ نه آنکه يك گروهی یا حزبی یا سازمانی یا طبقه ای، پرسش را با يك آلترناتیو ساختگی، طرح کند و مردم را مختار کند که میان دو امکان کاذب، انتخاب کند. کسی که سؤال را طرح می کند، محتویات و امکانات و حدود جواب را مشخص می کند. آزادی در طرح سؤال، محقق می یابد؛ نه در جواب. حق حاکمیت ملکی در حق طرح سؤال، محقق می یابد؛ نه در پاسخگویی و انتخاب میان آلترناتیوهای ساختگی و حذف آلترناتیوهای واقعی.

ملک بایستی حق حاکمیتش را در طرح سؤال احراز کند و گر نه با انتخاب میان آلترناتیوهای ساختگی که خود معین نکرده است، سلب حق حاکمیت از او شده است. جواب دادن ملک به سوالی که خود ملک نکرده است، اعتبار حقوقی ندارد.

همه پرسى (= فراندم) که پرسش آن را خود ملک طرح نکرده باشد، بی اعتبار است. همه پرسى، موقعی معتبر است که ملک، مختار باشد و خودش، سؤال را طرح کند تا در سؤال، همه ی امکاناتی را که می خواهد بکنجاند. دو امکانی را که من خودم برای انتخاب، مشخص کرده باشم به من آزادی می دهند؛ نه هزار امکان از دیگری که مرا مجبور به انتخاب میان آنها می کند. وقتی امکانی را که من می خواهم میان هزاران امکان نباشد، این هزاران امکان، هزارگونه اجبار است.

استبداد، تنها این نیست که آزادی را به طور مطلق از کسی بگیرند. کسی که دامنه ی امکانات را تنگ می کند، مستبد است. استبداد، آزادی را یکباره نمی گیرد؛ بلکه هر روز يك امکان مرا می کاهد و من را بدان مسگما می دهد که با وجود اینکه از يك امکان من کاسته است باز امکانات دیگری دارم و بهتر است که برای خاطر حفظ آن امکانات باقیمانده، این امکان گمشده را فراموش کنم تا روزی می رسد که هیچ امکانی باقی نمی ماند. استبداد از آنجا شروع می شود که از دامنه ی امکانات می کاهند و بالاخره در مرحله ی آخر، آن امکانات را به دو امکان (يك آلترناتیو) تقلیل می دهند؛ اما در این دو امکان ظاهری، يك امکان که فقط ضرورت و اجبار است باقی می ماند.

پ ۱- پرورش و بالندگی ی تفاهم از راه باهماندیشی و باهمآزمایی

«جمالی» بر این اندیشه است که انتخاب فقط در فضای گشوده فکری، میسر می شود. فکر، امکان هست و فقط در دنیای امکان، انتخاب هست. جایی که اندیشیده می شود انتخاب نیز می شود. ایمان با انتخاب، پیوندی ندارد؛ زیرا ضرورت وجودی ی هر مؤمن قلمداد می شود. حقیقت واحد، وجود مطلق است. برای چیزی که هست دیگر امکان پدید آمدن نیست؛ ولی دو فکر، به دلیل فکر بودن، دو امکانند؛ زیرا می توان آنها را با هم ترکیب کرد. حقیقت واحد، امکانی دیگر را در کنار خود نمی پذیرد که بخواهد با آن ترکیب شود. حقیقت واحد، همه ی امکاناتش را در خود دارد. حقیقت واحد، ترکیب ناپذیرترین ایده است. ترکیب کردن فکر، تغییر دادن دو فکر است. تا دو فکر تغییر نکنند با هم ترکیب نمی شوند؛ ولی انسان، حق تغییر دادن حقیقت واحد را ندارد. حقیقت واحد، تغییر ناپذیر است. يك حقیقت، یکی می ماند. فقط فکر را می توان تغییر داد. فکر با تغییر یافتن، تکثیر می شود.

کسی که به خویشاندیشی پشت پا می زند و به حقیقت واحد، ایمان می آورد، انتخاب فردی را ترك می کند و به تصدیق و شهادت، تسلیم می شود. يك حزب ایدئولوژیکی یا يك گروه سیاسی ی دینی،

در ترکیب فکری میان فکر خود و دیگری، يك نوع، فرقه گرای و شرك می بیند؛ زیرا حقیقت را نمی توان با ضد حقیقت و دروغ و باطل و ظلمت ترکیب کرد.

مصالحه برای مؤمن به حقیقت واحد، چیزی جز، جمع حقیقت و باطل نیست. فکر دیگری، يك امکان در مقابل فکر او نیست. به همین دلیل، احزاب سیاسی که طبق مدل‌های دینی و ایدئولوژیکی ساخته می شوند، میل ترکیبی و قدرت ترکیبی ندارند و میل تفاهمی و خصوصیت مشورتی در آنها نیست. در این صورت، پارلمان جای پیدایش و تفاهم و ترکیب ناگهانی ی ایده ها نیست؛ بلکه جای برخوردهای دشمنانه است. آنها حقیقت‌های بدون آلت‌نایمی هستند. برای آنها اساسا انتخاب بر پایه ی ترکیب و تفاهم وجود ندارد.

جوینده ی خویشاندیش، هر فکری را از دیگری که بتواند تغییر بدهد، می تواند بدون از دست دادن شخصیت و استقلال فکری خود، با فکر خود، ترکیب کند؛ زیرا قدرت آن را نیز دارد که فکر خود و حتا حقیقت خود را تغییر بدهد. شرق و غرب برای جوینده ی خویشاندیش تفاوتی ندارد و فضای هر دو به رویش باز است.

خویشاندیش می تواند دنیای افکار جور واجور را وا اندیشد و بازکاود. وقتی او بتواند فکر د مارکس و هگل، را تغییر بدهد چرا بایستی از آنها ترس داشته باشد. کسی که استقلال فکر ندارد از نزدیکی و دوستی با متفکران و فیلسوفان و هنرمندان می ترسد. وقتی جوینده ی خویشاندیش بتواند اندیشه های د برد (۵۶۰ - ۴۸۰ ق.م) و کنفوسیوس (۵۵۱ - ۴۷۹ ق.م)، را تغییر بدهد چرا نبایستی در برابر آنها صف آرایی فکری داشته باشد. بالاتر از این قدرت، قدرت تغییر فکر خود و حقیقت خود است. کسی که قدرت آن را دارد که فکر و حقیقت خود را تغییر بدهد، قدرت آن را نیز خواهد یافت که فکر دیگران را تغییر بدهد.

هر چه را فرد مستقل اندیش بتواند تغییر بدهد، امکانی از وجود و فضای هستی ی او می شود. با چنین قدرت است که تفکرات جوینده ی خویشاندیش می توانند در دنیای فکری و فرهنگی ی شرق و غرب، تأثیر گذار باشند؛ ولیکن مومن به حقیقت واحد، این قدرت را از خودش سلب کرده است. او در مقابل حقیقت واحد خود در نهایت عجز، ایستاده و معترف است که نه تنها خود او؛ بلکه هیچکس تا ابد نخواهد توانست آن را تغییر بدهد و او به همین حقیقت تغییر ناپذیر بایستی وابستگی ی مطلق و ابدی داشته باشد.

کسی که نمی تواند فکر خود را تغییر بدهد، نمی تواند جهان خود را تغییر بدهد. هر چه قدرت حقیقت واحد با افکار من بیامیزند از قدرت ترکیب افکار من با افکار دیگران کاسته می شود. حقیقت واحد، تلاش دائمی علیه ترکیب افکار با افکار دیگر است؛ ولی میل ترکیبی، جنبشی است که با مشارکت دو فکر شروع می شود. يك فکر مشترك، نتیجه ی ترکیب دو فکر است. ایده ی مشترك در ترکیب افکار و قدرت ذاتی ی ترکیب افکار نهفته است. ایده ی مشترك، از برخورد و تصادم ایده های مختلف پدید می

آید؛ اما حقیقت مشترك از برخورد و تصادم حقیقت‌های واحد پدید نمی آید. حقیقت در طبیعتش، مطلق است. نفی ترکیب و شرکت و تفاهم را می کند.

هیچگاه میان دو نفر دارنده ی حقیقت، تفاهم حاصل نمی شود تا امکان تغییر دادن ایده های خود را داشته باشند. هر کس که حقیقتی دارد نه حق تغییر آن، نه قدرت تغییر آن را دارد. بنابر این تا افراد در دنیای حقیقت‌های واحدشان (در دین و ایدئولوژی) هستند، نمی توانند با هم تبادل فکری داشته باشند و گفتارهای همدیگر را بفهمند. هیچگاه با گفت - و - شنود، افکارشان به هم نخواهد پیوست. در دنیای حقیقت واحد، یکی باید حقیقت واحد خود را به نام باطل، رها کند و پیرو حقیقت واحد دیگری شود.

دمکراسی و رژیم پارلمانی در چنین جوامعی به این دلیل به بن بست می رسد؛ زیرا مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی که بر حقایق واحد و مطلق استوار هستند، امکان تفاهم و مشورت و ترکیب افکار را از بین می برند. معتقدان و مؤمنان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی نمی توانند با هم، تفاهم حاصل کنند و در باره ی موضوعی بیندیشند. حقایق واحد، امکان ترکیب شدن با هم را ندارند. اندیشیدن برای آنها فقط اندیشیدن در چارچوب حقیقتشان می باشد؛ یعنی همه ی چیزها بایستی بسط و نتیجه و تابع حقیقت آنها باشد. هیچ حقیقتی نیست که بر حقیقت آنها چیزی بیفزاید. حقیقت آنها بی نیاز از هر فکر و طرحی دیگر است. اندیشیدن در چارچوب حقیقت خود، همان فن تفسیر است؛ اما اندیشیدن به فن خویش، قدرت ترکیب افکار است.

در باهماندیشی، فکر دیگری با فکری که در روان من جاری است، ترکیب می شود. تفکر تفاهمی، ورای خود را می جوید، فکر به ورای خود می رود تا به آنچه در ورای خود است پیوندد و در برخورد و ترکیب با فکر خود، روح خود را بگستراند. دیگری برای او بیگانه و غیر نیست. فکر مستقل می تواند فکر دیگر را هم از آن خود کند. من موقعی می اندیشم که در باره ی مسئله ای انسانی با دیگری بیندیشم. کسی که با حقیقتش همه چیز را دارد یا می پندارد که همه چیز را دارد، نمی تواند با دیگری بیندیشد؛ زیرا من موقعی با دیگری می اندیشم که باور داشته باشم که اندیشیدن با دیگری، فکرم را پرمایه تر و انگیزنده تر می کند و دیگری می تواند از سرشاری ی تجربه های فردی اش بهره ای به من بدهد؛ اما حقیقت، به هیچکس احتیاج ندارد.

تفکر، به فکر دیگری احتیاج دارد. تفاهم، احترام به فکر دیگریست؛ زیرا دیگری نیز فکری دارد که می تواند به دامنه ی فکر من پیوندد. کسی که حقیقت واحد دارد، دیگر به هیچکسی برای گرفتن و تبادل فکری احتیاج ندارد. در حقیقتش، همه چیز هست. مومن به هر ایدئولوژی یا دین کتابی در لانه ی عقیدتی ی خود که آن را حقیقت محض می خواند باقی می ماند.

سیاست از دیدگاه «جمالی»، همفکری ی افراد اجتماع است. سیاست، موقعی اجرا می شود که افراد اجتماع در باره ی مسائل زندگی شان همفکری بکنند و با هم بیندیشند. عقل واحدی، ورای عقلهای

آنها نیست. حقیقتی، ورای ترکیب افکار خود آنها نیست. عملی، ورای تلاش آنها در کسب تجربیات نیست. جنبش فکری، نوسان از کلیات و اصول و مبانی به جزئیات و مفردات و واقعیات و سپس از جزئیات و مفردات و واقعیات به کلیات و اصول و مبانیست.

هر کجا که اندیشیده می شود حقیقت واحد منتفی می شود و انسان با بزرگترین مسائل رویارو می شود. از فرع به اصل کشیده می شود. منفعت يك فرد به منفعت و خوشبودی ی اجتماع متصل می گردد. در کوچکترین مسئله ی زندگی ی روزانه، مسئله ی تاریخ ملت مطرح می گردد. مسئله ی فردی و خانوادگی، مسئله ی سیاست اجتماعی و ملی می گردد. اساسا هر فکری، يك مسئله است. مسئله، يك احتیاج است. هر احتیاجی از فرد، يك مسئله ی اجتماعی است. هر مسئله ای يك درد است. هر دوره ای در اجتماع، همدردی را بر می انگیزد و همدردی به همفکری ی اجتماعی می انجامد. همفکری، برخورد مسائل و ترکیب مسائل است. در تفکر اجتماعی، مسائل اجتماعی پیدایش می یابند. هر مسئله ی اجتماعی، ترکیب مسائل است. دردها و مسائل افرادند که در ترکیبشان مسائل اجتماعی را پدید می آورند. با هم اندیشیدن، شناختن مسئله ی اجتماع است. فکر اجتماعی تنها در پی جواب دادن به مسائل نیست؛ بلکه طرح و آگاهبود مسائل اجتماعی است. انسان در اجتماع، تنها برای حل مسائل، همفکری نمی کند؛ بلکه در همفکری ی اجتماعی اساسا مسائل اجتماعی طرح و درك و دست آخر، حل می گردند.

وابستگی های سیاسی بایستی ساختمان روانی و دینی ی خود را از دست بدهند تا امکان ترکیب افکار در اجتماع و بالاخره امکان ترکیب افکار در مجلس شورای قانونگذاری ی ملی پدید آید. تا زمانی که وابستگیهای سیاسی، هویت دینی و ایدئولوژیکی ی محض دارند، نه امکان ترکیب افکار در عرصه ی اجتماع هست نه امکان ترکیب افکار در پارلمان. کسی که من را انتخاب می کند، يك شخص است که در مسئله ی خاصی، اراده اش با من همراه می شود و ما دو شخص می شویم که با حفظ شخصیتهای مختلف خود، يك اراده ی مشترك در مسئله ی خاصی پیدا کرده ایم؛ ولی وقتی کسی مرا تصدیق می کند. او با من، دو تا شخص نمی شویم؛ بلکه کاربست قدرت مرا شاید چند برابر می کند. در حالیکه او هیچ می شود، به قدرت من افزوده شده است. يك پیرو دینی یا ایدئولوژیکی، به صفری تبدیل می شود که قدرت رهبر یا هیئت رهبریش را افزون می کند.

در انتخابات، آرای افراد بایستی با هم جمع شوند و گر نه مساوات سیاسی، محقق نیافته است. اراده ی اشخاص در رسیدگی به مسائل مشخص و خاصی با هم جمع می شوند؛ اما در تصدیق، اشخاص در يك شخص (رهبر) محو می شوند و بدین سان هیچهایی می شوند که تمامیت وجودشان را در رهبرشان متمرکز می کنند. اگر شخصی با من تفاهم پیدا کند، شخصیتهای ما با هم یکی نمی شوند؛ اما اگر يك نفر، پیرو من شد و به قدرت من، شهادت داد یا مرا تصدیق کرد، صفری می شود که قدرت مرا؛ نه فکر مرا در يك مسئله ی خاصی اضافه می کند.

هر کجا که يك رهبر مقدس دینی یا غیر دینی پیدا می شود، دمکراسی شکست می خورد و مردم در انتخابات، کاری جز تصدیق کردن انجام نمی دهند و میلیونها انسان هیچ شده، نمایش جامعه ی آزاد نیست؛ بلکه تمرکز وحشت افکن قدرت مطلق در يك فرد است. صد نفر که رابطه ی تصدیق کردن و شهادت دادن با يك نفر دارند، خطری از لحاظ قدرت اجتماعی در مقابل احزاب سیاسی هستند؛ ولو آنکه احزاب، صدها هزار نفر عضو داشته باشند.

بر پایه ی برهانهای «جمالی»، کسی که به تفکر دمکرات منش، خو کرده است یا آنکه قدرت سیاسی را با جمع زدن افراد عضو، محاسبه می کند، بزرگترین اشتباه سیاسی ی خود را خواهد کرد. میان رهبر و پیروان، هیچگاه عمل مشورت و تفاهم ایجاد نمی گردد؛ زیرا مشورت و تفاهم در میان دو شخصیت مستقل اندیش ایجاد می گردد؛ نه میان يك هیچ (صفر) و يك شخصیت. خصوصیت پیروان و هواداران و معتقدان اینست که فقط در کنار رهبرشان و امامشان و خلیفه شان و دیکتاتورشان وجود پیدا می کنند. هیچ شدن اختیاری از راه ایمان آوردن به يك دین کنایی یا ایدئولوژی صورت می بندد.

تسلیم و توکل و ایمان آوردن، گذشتن از خود و نفی خود است. در مقابل هیچ شوی ی اختیاری و با رغبت، روند دیگری، همزمان با آن یا در کنار آن که هیچ سازی ی اجباری باشد، شروع می شود. از راه مرور (وحشت افکنی) می توان به هیچ ساختن شخص یا فلج کردن اراده ی او پرداخت. از آن پس، در دین و ایدئولوژی، وحشت افکنی ی روانی شروع می شود. هیچ شدن اختیاری با رغبت بدون این هیچ سازی ی اجباری بر اثر وحشت اندازی ی روانی، ناممکن است. ایده آل مؤمنان و معتقدان به هر دین و ایدئولوژی اینست که هیچ شوی را تا می توانند بر پایه ی رغبت و اختیار شخصی صورت دهند و وقتی دیدند که با رغبت و اختیار نمی توانند فرد را به هیچ شوی بکشانند، آنگاه به وحشت افکنی ی روانی متوسل می شوند گرچه ایده آلشان آنست که فرد به اختیار و رغبت، خود را هیچ کند.

دیکتاتوری و مرور، متمم هم هستند؛ زیرا هر چه انسان به دلخواه و رغبت با ایمان به دین و ایدئولوژی از خویشتن، نفی اراده و شخصیت بکند، باز در گنه وجودش در برابر هیچ شدن، مقاومت و سرکشی می کند. بنابراین، اعمال زور لازم می شود. هر جامعه ای که تصمیم مشترك می گیرد بر خود حاکمیت دارد و ملتی که بر خود حکومت نمی کند، دیکتاتوری از جامعه ی خود یا ملتی دیگر بر او حکومت خواهد کرد.

جامعه، وجودش به تحقق عمل مشترك اجتماعی بازسته است و موقعی هست که عمل مشترك انجام می دهد و برای عمل مشترك به ضرورت تصمیم گیری همت می کند. وقتی جامعه به خودی ی خودش نمی تواند برای خود در فضای تفاهم تصمیم بگیرد، قدرتهای دیگر برای او تصمیم خواهند گرفت. موقعی ملکی گرای در بُعد سیاسی اش زنده است که ملت با همکاری و همفکری و حسن مشترك همه ی اعضای جامعه با اراده ای آگاه برای هدفی که به طور مشترك معین می کند، تصمیمی را در عمل انجام می دهد. موقعی

ملکی گرایي موجودیت سیاسی دارد که ملت، آگاهانه دست به اقدامات تاریخی می زند. همبستگی ی ملی در اعمال مشترك و آگاهانه ی ملت است که می کوشد آگاهانه با اراده و اعمال مشترك خود، تاریخ خود را بیافریند.

ما در انتخابات، فقط افرادی را به نام نماینده انتخاب نمی کنیم؛ بلکه همراه با افراد برگزیده، ارزشها و هدفهایی را معین می کنیم که سنجه ی اعمال آنها خواهند بود. کردارها و شخصیت آنها با معیارهای ما سنجیده خواهند شد. هدف و ارزش عمل افراد انتخاب شده از قدرتی که فراسوی ملت است یا از نظامی فوقانی یا متافیزیکی یا ایدئولوژیی که ورای دسترس اوست، معین نمی گردد. عملی را که هدف و ارزشش را کسی یا قدرتی دیگر جز خود جامعه معین نکند، نفی حاکمیت افراد جامعه است. تصمیم گیری يك فرد با حسن شخصیت او متلازم است. شخصیت در تصمیمهای خود حاضر است. شخصیت و اراده از هم، انفکاک ناپذیرند و فاصله ای میان شخصیت و تصمیم گیری نیست. در شیوه ی تصمیم گیری ی يك جامعه و روشهای تصمیم گیری ی مشترك در يك جامعه، بحث جوهری ی سیاست در هر جامعه ای مطرح هست.

وحدت ارگانیک فردی، تصمیم گیری را به کوتاه ترین زمان، تقلیل می دهد؛ ولی در يك جامعه، در اثر وجود افراد مختلف و گروهها و طبقات متباین و متضاد، تحقق تصمیم گیری ی مشترك، يك وظیفه و تلاش آگاهانه است و به خودی ی خود، صورت نمی بندد. جامعه، موجودیت آگاهانه ی خود را موقعی درمی یابد که انسانها، روش و امکان تصمیم گیری ی مشترك را بیابند و خود را به آن خو بدهند و مسئله ی حاکمیت ملی را واقعیت پذیر کنند.

ت) - جادوی شکل و فریب دادن مردم

شکل حکومت، بسیاری از ملتها را سحر می کند. همه می پندارند که با تغییر شکل ظاهری به خودی ی خود، تغییر ساخت نیز داده می شود. شکل حکومت به خودی ی خود، محتویات آن را دگرگون نمی کند. ساختار حکومت بایستی تراوش جوهر افراد آن اجتماع باشد. با داشتن پارلمان و انتخابات و رئیس جمهور، ما نه جمهوری داریم نه نظام دموکراسی؛ زیرا این شکلها (فورمها) محتویات لازم را ندارند. بایستی حداقلی از محتویات در اعمال و تفکرات و احساس افراد جامعه باشد تا بتوان دموکراسی ی در خور جامعه را بر پا داشت.

سیاستمدارانی که به شکل حکومت، اولویت می دهند در سیاست، يك فن می بینند. اینها به جادوی شکل قائلند. بخصوص سیاستهای دوران ما که بر تغییر شیوه های اقتصادی و اجتماعی استوارند. اعتقاد به جادوی شکل بر ذهنیت همه ی گروهها و احزاب ایدئولوژیک و قدرت طلب، سیطره دارد. نه تنها مارکسیستها معتقدند که فرمهای تولیدی و صنعتی و اقتصادی می تواند روح و فکر و رفتار سیاسی و

فرهنگی ی جامعه را متعین بکند؛ بلکه سیاستمداران کشورهای کاپیتالیستی نیز به جادوی شکل معتقدند. اساساً فن و صنعت و هنر بر این اساس، پیدایش یافته است. این پیوستگی ی ذهنی که شکل می تواند و می بایستی واقعیت و معنی ی روح را بیافریند با پدیده ی سحر در همان غارها با انسان پا به عرصه ی جهان گذاشت.

تغییر اجتماعات با شروع تغییر از شکلهای سیاسی یا اقتصادی، روشیست آسان تر و هر کسی که به فکر تغییر جامعه می افتد، خواه ناخواه با تغییرات در یکی از شکلهای شروع می کند؛ ولی اشتباه او از این جا، آغاز می شود که می پندارد حکومت با تغییر شکل به طور خودکار، تغییر ماهیت و محتویات نیز خواهد داد.

ما می پنداریم که با تقلید از رفتار دیگری می توانیم به نتایج او برسیم یا همانند او شویم. جاذبه ی شکل، ما را به تقلید می کشاند. جادوی شکل برای رسیدن به محتویات، ساحری است که همه ی گروهها و احزاب و سازمانها را به طرز مختلف مجذوب کرده است. پیش از آنکه افکار و محتویات و معنا و روح و احساس و عواطف بیابند، به شکل و صورت و لباس و ادا و اطوار پرداخته می شود. پیش از آنکه تفکر فلسفی بیاید، اصطلاحاتش می آید به طوریکه اصطلاحات انقلابی و اصطلاحات فلسفی ی رادیکال را می توان بر هر گونه معتقدات پوسیده و منجمد پوشانید. اصطلاحات گوناگون فکری که پشتوانه ی دراز مدت تاریخی برای این اجتماعات ندارند، اصطلاحات تو خالی هستند که همه چیز را می توان در آنها گنجانید. کلمات و اصطلاحات انقلابی را می توان بر تن هر ایدئولوژی و دین کتابی پوشانید. مترقی سازی ی عقاید متحجر و سنگسان و ادا و اطوار انقلابی به آنها دادن، یک حيله ی قدیمی است.

در چنین اجتماعاتی پیش از آنکه برخورد واقعی با فکر و معنا اتفاق بیفتد، اصطلاحات و ظواهر سیستمهای فکری، مدل و سرمشق می شوند. اینها نتیجه ی جادوی شکل است. اصطلاحات آمده اند؛ ولی تفکر و استقلال تفکر و مجریات فکری در پی آنها نیامده است؛ زیرا تفکر در باره ی تصمیم گیریهای مشترک، پرداختن به گوهر دمکراسی است.

اجتماع، هر چه بزرگتر می شود، تصمیم گیری ی مشترک مشکل تر می شود. برای تصمیم گیری ی مشترک در باره ی جامعه ی بزرگ به روشها و سازمانها و وسائل پیچیده تر و تمرینهای مداوم اجتماعی احتیاج است. تصمیم گیریهای مشترک به خودی ی خود در یک جامعه ی بزرگ، صورت نمی گیرد؛ بلکه یک فن و هنر است که بایستی آموخت و احتیاج به آزمون دارد. بحرانها و حالات اضطراری است که ضرورت تصمیم گیریهای مشترک را بیشتر می کند. در حالات عادی می توان تصمیم گیری ی مشترک را در جامعه به همیق انداخت و آن را طول داد؛ ولی حالات بحرانی و فوق العاده، جامعه را در تنگنای فشار برای تصمیم گیری ی فوری قرار می دهد.

آسیبگاه دمکراسی، حالات بحرانی و اضطراریست. در اثر عدم وجود روشها و سازمانهایی که به تصمیم گیری و تفاهم مشترک سرعت بدهند، تصمیم گیری در دست فردی یا اقلیتی می افتد که می تواند به



سرعت و به موقع از عهده ی تصمیم گیری بر آید. در مقابل بحران بایستی بلافاصله و سریع تصمیم گرفت. از این لحاظ، همه می توانند ضرورت تصمیم گیری را در جامعه درک کنند. فشار برای گرفتن يك تصمیم و عجز جامعه برای گرفتن تصمیم مشترك در اثر فقدان آمادگی ی سازمانها یا احزاب، توجه را به دیکتاتورهایی که چنین آمادگی را دارند جلب می کند و دیکتاتورها می توانند اختیارات و اقتدارات خود را از يك امکان قطع نشدنی ی بحران یا حالت فوق العاده مشتق کنند.

جوهر حاکمیت بدینسان مشخص نمی شود که قانون اساسی، کاربست قدرت را در حالت عادی چگونه توزیع کرده است؛ بلکه بدینسان مشخص می گردد که در حالت اضطراری و فوق العاده، کدام ارگان قدرتمند، نقش اول را ایفا می کند. مکت موقعی حاکمیت دارد که همیشه در حالت فوق العاده، نقش اول را ایفا کند. قانون اساسی بایستی طوری ترمیم داده شود که حاکمیت در حالات بحرانی و فوق العاده در اختیار پارلمان قرار گیرد؛ نه در دست فرد یا اقلیت یا یک حزب.

معمولا هر چه را می خواهند در اجتماع از دامنه ی تصمیم گیری ی انسان و جامعه به کناری بزنند در دامنه ی حقیقت قرار می دهند و بدینسان حق تصمیم گیری و بالطبع حق انتخاب را از انسان می گیرند. تا آن جایی که حقیقت، حکمروایی می کند، تصمیم انسان لازم نیست و معنایی ندارد.

به نام حقیقت، اندیشیدن در باره ی قدرت و حق مشارکت در دنیای قدرت (سیاست) را از انسان سلب کرده اند. حقیقتی را که انسان، انتخاب نمی کند، برای او در دنیای انسانی اصلا حقیقت نیست. دنیای انسانی، دنیایست که آزادی از آن، جدا شدنی نیست. حقیقتی که در آن، آزادی نیست، حقیقت انسانی نیست. برای انسان، چیزی حقیقت است که در دنیای آزادش قرار دارد. فراسوی آزادی، حقیقتی نیست. انسان، دانستنی نیست؛ زیرا انسان، آزاد است. آنچه آزاد است، متغیر است و تغییرش طبق قوانین ثابت و مشخصی نیست که بتوان با دانستن آن قوانین در باره ی آزادی و سیر تصمیم گیریهای انسان، آگاهی داشت.

آزادی، مجهول است. آزادی فقط شناختنی است. شناختنی را هیچگاه نمی شود به دانستنی تقلیل داد. برای دانستن انسان بایستی آزادی را از او حذف کرد و با حذف شدن آزادی، انسان دیگر انسان نیست. ارزش آزادی به همین نادانستنی بودنش باز بسته است؛ زیرا اگر آزادی دانسته شود، از بین خواهد رفت. نادانستنی بودن انسان را نمی توان با افزایش قدرت علمی و بالاخره با بی نهایت ساختن قدرت علمی بر طرف کرد. با افزایش قدرت علمی و یافتن روشهای مناسب علمی نمی توان در باره ی انسان به نام يك وجود آزاد، دانش پیدا کرد.

در تصمیم گیری بر پایه ی دانایی، انسان در تلاش است که ابتدا وقایع یا پدیده ها یا اشخاص یا قسمتی از اعمال و افکار و احساس اشخاص را به طور علّیتی معین کند. تصمیم گیری بر پایه ی دانش، تلاش برای همین علّیتی ی مناسبات و نتایج است. از این لحاظ، با هر انتخابی تا آنجا که بر پایه ی دانش گرفته می شود، هدف همین علّیتی ی (ضروری و حتمی و قاطعانه) افکار و اختیارات فرد انتخاب شده،

مستتر است؛ ولی با تصدیق و تأیید و پذیرش فردی بر پایه ی تصدیق، انسان می خواهد که خود را در تمامیتش به شخص (یا عاملی یا پروسه ای) واگذارد یا بسپارد. او خود را یکپارچه به اعمال و افکار آن فرد می سپارد. تک - تک اعمال و افکار چنین فردی برای او مد نظر نیست؛ بلکه متوجه ی او در تمامیتش می باشد. ارزش فرد تصدیق شده در تمامیتش هست؛ نه عمل یا فکر او. تصدیق با سرمشق شدن و مثال اعلا شدن فرد تصدیق شده، آمیخته است.

انتخاب بر پایه ی دانایی، اصل حاکمیت فرد بر خود است و تصدیق، اصل تسلیم و عبودیت و نفی حاکمیت خود بر خود است. اگر انتخابات سیاسی، روشی برای انگیزختن به تصدیق باشد و انتخابات فقط روند گواهی دادن مردم به یک شخص باشد، نفی حاکمیت انتخاب کنندگان است.

تنوری ی حاکمیت مطلق بر این فرض استوار است که کسی حاکمیت دارد که تابع را به طور علیتی، معین می کند. چنین حاکمیتی به دانایی احتیاج دارد؛ زیرا تابعیت علیتی، موقعی صورت می بندد که تابع، فاقد اراده باشد؛ اما به علت آن که اصطلاح فقدان اراده ی آزاد، ایجاد نفرت می کند، اصطلاح اطاعت خودخواسته را به جای آن می گذارند. در اینجا انسان در آزادی تصمیم می گیرد که خود را تابع محض کند و از این تابعیت خوشش می آید. این مفهوم، یک مفهوم متناقض است. حاکمیت محض بر یک اراده ی آزاد ناممکن است.

جوینده ی آزاد اندیش نمی تواند به دلخواه، تابع و محکوم و فاقد آزادی باشد. چنین مفهوم حاکمیتی در هر جا که به کار برده شود نقص خود را همراه با خود می آورد. اگر بپذیریم که خدا و امام و سلطان و دیکتاتور و حزب بر همه ی مردم حکومت می کند، در این صورت، تنها یک فرد آزاد وجود دارد و تابعیت جامعه، خواه ناخواه به نفی اراده در افراد جامعه می کشد و جامعه، دست آخر به وسیله تقلیل می یابد. ایده آل چنین حکومتی، همان اطاعت خودخواسته و ماشین خود کار شدن و غریزی و فطری شدن عمل اجتماعی می گردد. حتا اگر ملت، نمایندگان خود را انتخاب کند، آنها چیزی جز وسیله نیستند.

بر پایه ی برهانهای «جمالی»، کسی که یک بار انتخاب می کند، پیوسته انتخاب خواهد کرد. انتخاب نمی تواند یکبار برای همیشه باشد. تصدیق و شهادت است که یکبار برای همیشه است. آنچه انتخابیست، تکرارست و بایستی تجدید شود. تحقق آزادی در گرو تصمیم گیری است و تصمیم گیری در برهه ای از زمان یا لحظه ای زمانی اتفاق می افتد و با توقف تصمیم گیری، آزادی، واقعیتی ندارد. آزادی در تکرار عمل تصمیم گیری، مجسم پیدا می کند.

هر جا که تصمیم همگانی گرفته می شود، آزادی هست. تصمیم گیری بر پایه ی دانایی در باره ی مسائل اجتماع که مربوط به آزادیت، در اصل، نفی آزادی است. تصمیم گیری در اجتماع بایستی بر اساس بقا و تقویت آزادی ی اجتماعی و فردی باشد، یعنی تصمیم گیری بایستی نه تنها آزادی ی دیگری را حفظ کند؛ بلکه بایستی آن را تقویت نیز کند. ولی تصمیم گیری بر پایه ی علم، علیتی است. چنین تصمیمی

می‌کوشد تا در باره‌ی آنچه مصمم می‌گیرد، مناسبات علّیتی را تنفیذ کند. در باره‌ی موضوعهای طبیعی و فیزیکی می‌توان چنین مصمیمی گرفت؛ اما در باره‌ی مسائل انسانی، انتخاب بر اساس دانش، اگر میسر باشد به تحدید آزادی و تعیین علّیتی او می‌انجامد که سرشت پدیده‌ی انتصاب می‌باشد. يك نفر به مقامی منصوب می‌شود. سپس اراده‌ی شاه یا امام یا دیکتاتور یا رهبر بایستی به طور علّیتی به او انتقال یابد. در اصل، نماینده، آلت آنها می‌شود.

«جمالی» می‌اندیشد که هیچگاه انتخاب سیاسی نمی‌تواند بر پایه‌ی دانایی مطلق صورت بندد. جامعه، هیچگاه نسبت به افرادی که انتخاب می‌کند، دانش مطلق ندارد. همین که بخواهیم انسانی دیگر را به طور علّیتی معین کنیم، به نام انسان آزاد مقاومت خواهد کرد. جوهر آزادی در گوروش او را به گریز در خفا یا سرکشی در ضمیر ناخود آگاهبودش خواهد راند.

مصمیم‌گیری در باره‌ی مسائل انسانی بر معرفت داشتن در باره‌ی انسان استوار است؛ نه بر پایه‌ی دانش در باره‌ی انسان. هیچکس نمی‌تواند ژرفای انسان را بداند. حتّاً وجودی مافوق او نمی‌تواند او را بداند. مصمیم‌گیری‌ی انسان در باره‌ی مسائل اجتماعی و انسانی بر پایه‌ی شناخت استوار است. مصمیم‌گیری بر پایه‌ی علم، آزادی را که سرچشمه‌ی مصمیم‌گیرست، منتفی و سلب می‌کند.

هیچکس نبایستی در باره‌ی انسان و جامعه، مصمیمی بر پایه‌ی علم بگیرد که بدینسان حقّ و قدرت مصمیم‌گیری‌ی فرد و جامعه را بکاهد یا منتفی کند. در باره‌ی انسان فقط بایستی خود انسان مصمیم بگیرد تا انسان بر خود، حاکمیت داشته باشد. چون انسان، تنها يك واقعیت فیزیکی یا ارگانیک نیست، نمی‌تواند خود را بداند؛ ولی می‌تواند خود را بشناسد و شناخت او در باره‌ی خودش هیچگاه نمی‌تواند او را در جوهرش به يك وسیله تبدیل کند یا او را به مناسبات علّیتی تقلیل دهد.

با تقلیل دادن مناسبات اجتماعی و سیاسی و روانی‌ی انسان به مناسبات علّیتی، پدیده‌ی انسانی منتفی می‌شود. انسان معلوم، انسان اسیر و برده است. علم در باره‌ی هر چیزی، آن چیز را آلت انسان می‌کند. همانطور علم در باه‌ی انسان و مناسباتش، انسان و اجتماع را به آلت، تقلیل خواهد داد.

مصمیم‌گیری با يك مجهول بر طرف نشدنی روبروست. آزادی اساساً معلوم یا معلوم شدنی نیست. آنجا که آزادی معلوم شود، بی‌برو برگرد ناپود نیز خواهد شد. آزادی از هر چیزی انگیزخته می‌شود؛ اما هیچ چیزی نمی‌تواند گوهر آن را متعین کند. آزادی در انسان، پیامد نهایی اعمال و افکار و احساسش را پیوسته مجهول (= تا دانستن) می‌گذارد. انسان در این نقطه‌ی نهایی بایستی خودش مصمیم بگیرد. هر مصمیم‌گیری و انتخابی يك ریسک (خطر آزمایی) است.

آزادی به رغم معرفت ما در باره‌ی خود و انسانهای دیگر، ابهام نهایی را در عمل و فکر رفع نمی‌کند. مصمیم‌گیری و انتخاب يك جسارت و خطر آزمایی است. آن که جسارت خطر ندارد از آزادی می‌ترسد. نظم دوستی و رفاه خواهی و سعادت طلبی سبب نفرت از آزادی می‌شود. آزادی بدون قبول خطر

نمی‌شود. در انتخاب و تصمیم‌گیری نمی‌شود اشتباه را از بین برد. کسی که تصمیم می‌گیرد و انتخاب می‌کند، اشتباه هم می‌کند. اشتباه، سایه‌ی آزادی است. کسی که نمی‌خواهد اشتباه کند، آزادی‌ی خود را به رهبران و همه‌ی مذاهب و ادیان کتابی و نظم‌سازان و بهشت‌وعده‌دهندگان می‌فروشد. کسی آزاد است که جسارت بیشتر برای ریسک دارد. ریسک، آن نیست که آنچه را می‌توان دانست، ندانسته عملی کرد. ریسک، آن است که انسان، آنچه را از موقعیت می‌توان دانست، بداند و آنچه می‌توان شناخت، بشناسد و با آگاهی از مجهول بودن تصمیم‌گیرها، تن به عمل دهد. جایی که همه‌ی دانشهای انسانی، تصمیم‌نهایی را به ما وامی‌گذارند، منطقه‌ی مجهول آزادی و معرفت ماست.

در شناخت، هیچکس نمی‌خواهد به حریم آزادی ما تجاوز کند؛ ولی دانش، متجاوز و فضول و قساومند است. دانش، سلطه‌خواه و غلبه‌جو است؛ اما شناخت، پذیرفتن دیگری در آزدایش هست. پذیرفتن دیگری در مجهولیتش هست. انسان، دیگری را همانطور که هست می‌پذیرد. خود را همانطور که هست، می‌نماید و در اینجاست که هر فردی، خود را می‌گشاید. هر کسی خود را می‌گسترده، نقابش را می‌اندازد، همه‌ی ماسکها و قیافه‌هایی را که به خود گرفته بوده است، دور می‌ریزد، عریان می‌شود، بی‌پرده می‌شود، بی‌حجاب می‌شود، بی‌دیوار می‌شود.

مجهول بودن برای دانش، عیب است. مجهول، جایی است که دانش، غلبه نکرده است. جایست که دانش، فتح نکرده است. جایست که دشمن در کمین نشسته است. جایست که انسان از آن، واژه دارد. دانش نمی‌تواند در کنار مجهول، راحت بیاساید. مجهول، او را می‌آزارد و تحت فشار می‌گذارد. علم به آزادی آسیب می‌رساند. شناخت، جنبشی است در انسان به رغم علم که در برابر آزادی‌ی انسان قد می‌افزاید.

خطر هر علمی، شبه‌معلوماتی است که خود را علمی ساخته‌اند. علم، دستش به هر جا نرسد، آن را شبه‌علم می‌کند و به دلیل آنکه، مسائل انسانی کمتر دانستنی هستند، بیشتر شبه‌علم در آنها رخنه کرده است. بالاخره در آخرین مسائل انسانی و در نهادی‌ترین ارزشهای انسانی، آنچه را علم الهی می‌نامند، در آن، چیزی جز شبه‌علم نمی‌توان یافت. در این مسائل که با آزادی سر - و - کار دارند، بحثی جز شبه‌علم نیست.

دنیای شناخت، دنیای برتری‌جویی نیست؛ بلکه دنیای همفکری است. دنیای تفاهم است. من کسی را با شناخت، انتخاب نمی‌کنم تا بر من حکومت کند. من با شناخت، کسی را بر می‌گزینم تا با من همفکری کند. در پروسه‌ی شناختن نمی‌شود رهبر یافت. در شناخت می‌توان همراه و همفکر و همدرد و همکار و همگام یافت. آن که انتخاب می‌کند، کسی را که انتخاب می‌شود با عمل انتخاب کردن تابع خود می‌کند. کسی که انتخاب می‌کند، خود را سرچشمه می‌کند. قدرت و منزلت انتخاب شده، از قدرت و منزلت انتخاب‌کننده، مشتق می‌شود. آن که انتخاب می‌کند، آن کسی را که انتخاب می‌شود، مشتق از خود و تابع خود می‌کند.

آن که انتخاب می کند، مصمم می گیرد و آن که مصمم می گیرد، حاکمیت دارد. بدینسان آن که انتخاب می کند، عالی ترین و مقدس ترین قدرت است. آن که انتخاب می کند، فقط يك فرد را انتخاب نمی کند؛ بلکه ارزشها و هدفها و ایده آلهایی را انتخاب می کند که بر طبق آن، اعمال اشخاص و عملکرد مقامات قدرت، معین می شوند. فقط آن کسی را که ما بر می گزینیم، حق دارد قدرت داشته باشد. ما هستیم که ارزش را مشخص می کنیم. بنابراین، قدرت و برتری ی مقام و حیثیت او تابع هدفها و ارزشها و ایده آلهای ماست. او تابع ماست و قدرتش از ما سرچشمه می گیرد. حق انتخاب و قدرت انتخاب ما، نفی هر نوع قدرت عالی تر و مقدس تر را می کند. کسی که قدرت خود را عالی تر و مقدس تر می شمارد یا قدرت طلبی اش را از امامت، استنتاج می کند یا سلطنت را ودیعه ی الهی تلقی می کند، قدرت خود را از آله یا نظامی مافوق مشتق می کند. حتا مفاهیمی از قبیل سیر تکامل و ضرورت تاریخ، قدرتی مافوق است. قبول حق انتخاب برای مردم و انتخابی بودن خود، نفی هر گونه قدرت مافوق است. نهادن يك قدرت مافوق غیر شخصی از قبیل مسیر تکاملی ی اجتماع یا ضرورت تاریخ با مفهوم انتخاب، متضاد است و در عمل چه قدرت مافوق شخصی چه قدرت مافوق غیر شخصی با عمل انتخاب و مصمم گیری متضادند و بالاخره وجود چنین مفاهیمی، واقعیت انتخاب را نفی می کنند و انتخاب فقط اصطلاحی باقی می ماند که صدیق را خواهد پوشانید.

وقتی کسانی که منشا قدرت می شوند، انتخاب شدنی هستند اگر انتخاب کردن به جد گرفته شود و واقعیت انتخاب، محقق یابد، تابع انتخاب کننده می شوند و قدرتمشان مشتق از قدرت انتخاب کننده است. در حالیکه قدرت برتر و مقدس تر فقط صدیق می خواهد و بس.

د جمالی، استذلال می کند که هیچکسی فی نفسه (یا از طرف قدرتی سواى ما) برتر از ما نیست. دیکتاتورها می خواهند که ما آنها را در برتر بودنشان صدیق و تأیید کنیم؛ ولی ما فقط از راه انتخاب و مصمم خودمانست که کسی را یا گروهی را برتر می کنیم و چون انتخاب، تجدید شدنیست، می توانیم آن فردی را که برتر کرده ایم به مقام همسان خود بازگردانیم. برتر بودن به تجدید مصمم ما باز بسته است. هیچگاه برتر بودن کسی، تثبیت و ابدی نمی شود. ما هر که را در انتخاب برتر می کنیم، برتری ی او تابع مصمم گیری ی ماست. برتری ی هر کس تابع مصمم مشترك اجتماع است. با وقفه انداختن در مصمم یا با برگردانیدن مصمم، فرد برتر به مساوی ی اجتماعی باز می گردد. انتخاب کننده، برترین سرچشمه ی قدرت است. هر قدرتی در اجتماع باید از راه انتخاب، سرچشمه بگیرد تا حقایقیت داشته باشد.

هر انسانی یا گروهی یا قومی یا حزبی، موقعی در اجتماع، هستی دارد و محترم است که مصمم او در مصمم گیری ی مشترك اجتماع، دخالت و نفوذ داشته باشد. تنها سرچشمه ی قانون، ملتی است که می تواند با تفاهم میان اعضا و گروهها و احزاب و اقوام خود، مصمم مشترك بگیرد. قانون فقط يك سرچشمه ی

نهایی دارد که آخرین و برترین و تنها سرچشمه است. هیچ چیزی تا از این سرچشمه ی واحد و برتر و نهایی تاسیس نشده باشد، از نظر حقوقی و قانونی معتبر نیست.

قانون نمی تواند دو سرچشمه داشته باشد. اگر دو سرچشمه داشته باشد (مانند قانون اساسی ی مشروطه که هم شرع، سرچشمه است هم مکت) آنگاه، سرچشمه ی برتر و نهایی که مکت باشد، موجودیت و اعتبارش به سرچشمه ی دیگر که شریعت باشد، بازسته می گردد. قبول دو سرچشمه ی مختلف برای قانون، نفی مفهوم قانون است. قانونی که از مصمیم مشترك به وجود می آید بر مکت، حکومت نمی کند؛ زیرا نه تنها از اراده ی خود مکت و بر اثر تفاهم مك - مك افراد، زاییده شده و برای مکت معتبر است؛ بلکه بر شالوده ی مصمیم گیری ی عاقلانه و آزادانه ی افراد مکت استوار است.

قانون بر مکت، حاکم نیست؛ بلکه برای مکت، اعتبار دارد؛ ولی شرع، به حاکم احتیاج دارد. اما قانون، نفی حاکم است. قانونی که مکت می آفریند برای همان مکت اعتبار دارد. قانونی برای او اعتبار حقوقی دارد که او آن را با اراده ی خودش تاسیس کرده باشد.

وقتی که مردم می خواهند با حکومتی (دیکتاتوری یا ولایت ققیه یا سلطنتی یا جمهوری) مبارزه کنند می گویند حکومت مکت یا قانون به جای حاکمان دیکتاتور یا ولایت ققیه؛ زیرا می پندارند که يك حکومت بایستی جایگزین حکومت دیگر بشود معیار را حکومت سابق قرار می دهند؛ ولی در اصل، مکت بر مکت، حکومت نمی کند و قانونی نیز که از او سرچشمه می گیرد، حکومت نمی کند و اصطلاحات حاکمیت مکت بر مکت یا حکومت قانون فقط در برابر و نسبت به حکومت سلطنت یا حکومت ققاهت و شرع که می خواهد نفی کند و می خواهد جایگزینی برای او در نظر بگیرد، معنا دارد و گر نه به خودی ی خود، غلط است و وقتی که انسان بخواهد آزادی را محقق بدهد مفهوم حکومت، دشواریهای بزرگی ایجاد خواهد کرد.

آنچه حکومت می کند، احتیاج به توجیه دارد. بدون توجیه، حکومت طرد و نفی می شود. به همین دلیل است که حکومتها دنبال مشروعیت (= انطباق با شریعت) یا حقانیت (= انطباق با حقوق) به مفهوم کلی و عمومی می روند.

قانون ملی هیچگاه بر مکت حکومت نمی کند. کلمه ی دموکراسی اگر به جد گرفته شود، اشتباه است. همینطور کلمه ی مردم سالاری به خودی ی خود، غلط است. فقط وقتی در مقابل حکومت سلطنتی یا ققاهتی و شرعی قرار می گیرد، معنایی موقت نسبت به آنچه می خواهد نفی کند، پیدا می کند؛ ولی بعد از نفی این حکومتها بایستی این اصطلاح را تغییر داد؛ زیرا این اصطلاح، ارزش مبارزه داشته است. حکومت قانون یا حکومت قانونی، اصطلاحات اشتباهی هستند. قانون، حکومت نمی کند. دموکراسی نفی این حاکم یا آن نوع حکومت نیست؛ بلکه نفی حکومت به نفسه است. هدف نهایی دموکراسی، نابودی ی پله به پله ی حکومت می باشد. آنچه برای مردم، اعتبار دارد و از مردم اعتبارش را گرفته است، نیاز به حکومت ندارد. قانون با شرع انطباق پیدا نمی کند. یا قانون یا شرع، شرع، حکومت

می خواهد (حاکم شرع)؛ ولی قانون، نفی حکومت است. قانون به جای شرع و سنت و عادت و عرف است؛ یعنی نفی حکومت؛ نه جایگزینی يك حکومت به جای يك حکومت دیگر.

دمکراسی بر کسی حکومت نمی کند. دمکراسی، سهام حکومت را توزیع نمی کند و قدرتی نیست که آن را به کسی ببخشد. قانون چون در تفاهم مشترك از مکت سرچشمه می گیرد، بر مکت حکومت نمی کند. حاکم با محکوم، بیگانگی دارد و این بیگانگی را هیچگاه میان حاکم و محکوم، آمر و مأمور نمی توان رفع کرد. مگر آنکه رابطه ی آمرانه ی حاکم در برابر محکوم از بین برود. مکت نمی خواهد حکومت قانونی و قانون حاکم به وجود بیاورد؛ بلکه قانون، طومار هر گونه حاکمیتی را می بندد.

ایده آل دمکراسی، نفی هر حاکمیتی و حکومتی است؛ یعنی تصمیمی را که مکت برای خودش می گیرد برای مك - مك اعضا معتبر است. چنان قانونی، دیگر احتیاج به چیزی و رای خود ندارد تا آن را توجیه یا معتبر کند. قانونیت، مجسم و تبلور خالص اعتبار است و به مشروع بودن احتیاج ندارد. مکتی که تاسیس قانون می کند، قانون به خودی ی خودش برای او قانونیت و اعتبار دارد.

کسی که برای تصمیم خودش ارزش و احترام قائل نیست و به آن وفادار و پایبند نمی باشد، يك فرد یا گروه یا سازمان بیگانه بر او حکومت می کند و اراده ی خود را بر او تحمیل می کند و برای اینکه اکراه از تحمیل اراده ی خود را بر او بکاهد، آن را با مشروعیت یا حقانیت توجیه می کند.

تصمیم گیری ی مشترك، يك شکل و قالب موخالی از فن جمع بندی نیست که فاقد محتوا باشد؛ بلکه بر پایه ی تفاهم مشترك خود مردم قرار دارد. اعتبار تصمیم گیری از جمع بندی ی ظاهری ی آرا و مشخص کردن اکثریت، معین نمی گردد؛ بلکه از محتوای ریشه می گیرد که در روند تفاهم مردم پدید آمده است.

اعتبار قانون از محتویات درونی ی خود قانون استنباط می شود؛ نه از يك معیار بیگانه و خارج از آن. تفاهم افراد و گروهها و اقوام و احزاب که عاقبت، شکل يك تصمیم می گیرد برای همه ی آنها معتبر است. بر این اساس، جمع بندی ی آرا در هر سازمانی، موقمی اعتبار دارد که دارای محتوای تفاهمی باشد. اکثریت (پنجاه و يك درصد آرا) دیکتاتوری است؛ نه تفاهم. چنین تصمیمی فاقد محتوای تفاهمیست.

توس و نگرانی و اضطراب اقلیتهای قومی و حزبی و مذهبی در اثر اینست که قوانین، تفاهمی نیستند. وقتی قانون، نتیجه ی تصمیم گیری ی مشترك بر پایه ی تفاهم است، جامعه بایستی قدرت ایجاد تفاهم مشترك داشته باشد. ما به يك عقیده ی واحد یا ایدئولوژی ی واحد احتیاج نداریم. ما به قومیت واحد احتیاج نداریم. به زبان واحد هم احتیاج نداریم؛ ولی به نیرویی در خود نیاز داریم که بتوانیم با تکیه به آن با دیگران تفاهم حاصل کنیم. قدرت ایجاد تفاهم مشترك، قدریست که ماهیت جامعه ی دمکراسی را معین می کند. جامعه ای که چنین قدرتی را در خود ندارد، عاقبت، گرفتار حکومتهای بیگانه یا حکومتهای مستبد داخلی می شود.

ث - چگونه می توان قوانین اساسی را در جامعه اجرا کرد ؟ .

هیچ قانونی، معتبر نیست؛ مگر آنکه مکت، آن را تاسیس کرده باشد. شریعت، تاسیس مکت نیست. به همین دلیل، شریعت، قانون نیست. شرع، فقط امر و حکم است. مصمم مشترك مکت که از راه تفاهم مکی سرچشمه می گیرد، تاسیس قانون می کند تا قانون اساسی، اساسی خوانده شود. هر قانونی که مکت، آن را تاسیس می کند، اساسی است.

معمولا آن قسمت از قوانین مکی، قوانین اساسی خوانده می شوند که واجد حدّ اعلاّی کیفیت تاسیسی هستند و گر نه قوانین عادی ی پارلمانی نیز قوانین اساسی هستند؛ ولو به این نام خوانده نشوند. قانون به این مکت، اساسی خوانده نمی شود که بنیانی و اصولی و ریشه ای یا تغییر ناپذیر است؛ بلکه قانون اساسی، به این مکت، اساسی است که مکت در اوج تفاهم مکی، آن را با مصمم خود، تاسیس کرده است. مجلس موسّسان، این کیفیت تاسیسی را در حدّ اعلاّیش دارد.

مکت به دلیل کیفیت خاصّ انتخابات این مجلس و کیفیت خاصّ رای گیری و همینطور خاصیت علنی بودنش برای همه ی مکت، در فضایی که حداکثر تفاهم میان همه ی اقشار و احزاب و اقوام و گروهها و عقاید فراهم می آورد، تاسیس قانون می کند. برای قوانین عادی در مجلس قانونگذاری، کیفیت تفاهمی به این شدت و وسعت نیست. قوانین مجلس موسّسان با درجات مختلف تفاهم در مجلس شورا، اساسی است؛ زیرا تاسیس مکت هستند؛ نه آنکه چون قوانین بنیانی و ریشه ای و کلی و اصولی هستند.

مکت ایران تا کنون قانون اساسی برطبق مصمم تفاهمی نداشته است؛ بلکه برترین و آخرین معیار قانونش، شرایع اسلام بوده است. در حالیکه قانونگذاری، موقعیست که مصمم مکت، برترین و آخرین مرجع و سرچشمه باشد؛ نه مشروعیت (طبق اصول و مبانی ی عقیدتی اسلام). امر و حکم؛ ولو از طرف الله باشد، قانون نیست؛ بلکه شرع است.

در دنیای قانون، مکت - مکت افراد، موسس هستند و همه ی اصول آن به يك سبک آفریده می شوند؛ اما شرع به تفسیر احتیاج دارد. در شرع نمی توان قانون گذاشت. نمی توان قانونی داشت که نیمه اش شرع الهی باشد و نیمه اش قانون بشری. برای اینکه شریعت، یکنواخت و یکپارچه باشد، بایستی آنچه اراده ی الهی محسوب می شود، اصل شمرده و مابقی را از آن استنباط و تفسیر و تاویل کرد. از این لحاظ، به خبرگان دینی (فقها) احتیاج دارد. اینست که مردم با تمکینه به شرع، قانون نمی گذارند؛ بلکه فقها، آن را تفسیر می کنند. مکت، مصمم نمی گیرد؛ بلکه فقیه و مجتهد، مصمم می گیرد.

از منظر شرع اسلام، مکت به تلاش تفاهمی میان خود برای یافتن قواعد زندگانی، برای تنظیم رفتار و مناسبات اجتماعی با یکدیگر احتیاج ندارد. مکت به جای تفاهمی که از خودشان سرچشمه بگیرد، بایستی به دین کتابی و ایدئولوژی اش اعتقاد و ایمان پیدا کند تا اکسیر عقیده، آنها را وحدت بدهد. به جای مصمم گیری ی انسانها بر پایه ی تفاهم، ایمان به اصول و احکام و معتقدات دینی می نشیند. به جای

اراده و تفاهم، ایمان، ارجحیت پیدا می کند. تسلیم، جای استقلال را می گیرد. در حالیکه برای قانون، اراده و استقلال و تفاهم لازمست؛ نه ایمان و تسلیم و اعتقاد. شرع به دلیل عدم آفرینش نو - به - نو برای مسائل روز به استنباط و تفسیر و تاویل متوسل می شود.

« جمالی » بر این اندیشه است که بزرگترین شاهکار فکری و روانی و اجتماعی و عقلی ی یک ملت، قانون اساسی اش است. کرامت و حیثیت و عظمت یک ملت در آفرینش قانونش نمودار می گردد. ملتی که برای خودش قانون نیافریده است، هیچ چیز با ارزشی ندارد.

هر فردی از ملت، قدرت تاسیس کننده دارد. هر گروهی و حزبی و قومی و اقلیتی، قدرت و حق تاسیس قانون دارد. مجلس موسسان یا مجلس شورای قانونگذاری، نماینده ی ملت موسس یا افراد و گروهها و احزاب و اقوامی است که همه، قدرت و حق تاسیس دارند. هر فردی از ملت، از لحاظ حقوق سیاسی، موسس خوانده می شود. از این نظر، قدرت موسس، قدرت تاسیس کننده باقی می ماند. ملت، یکبار و برای همیشه تاسیس نمی کند. این قدرت و حق تاسیسی را هیچگاه از دست نمی دهد.

بنیانگذاران یک قانون اساسی نمی توانند موسس بودن را از مردم سلب کنند. بدینسان قانون اساسی نمی تواند قوانینی در خود داشته باشد که ابدی و تغییر ناپذیر بمانند؛ زیرا نفی حق و قدرت تاسیسی ملت را می کند. انسان نمی تواند تاسیس قانونی بکند که او را از تاسیس قانون بازدارد. آنچه تاسیس می شود نمی تواند قدرت موسس را برای تاسیس کردن نابود کند. ملت، قانون اساسی ی واحدی را که او را از ادامه ی تاسیس بازدارد، به رسمیت نمی شمارد.

ملتی که نمی تواند تاسیس بکند، هیچگاه موسس نبوده است. این خصوصیتی نیست که ملت فقط در یک لحظه ی تاریخی داشته باشد و بعد آن را ترك بکند. تاسیس، صفت ملازم قدرت تصمیم گیری ی ملت است که هیچگاه پایان پذیر نیست. هر مقامی یا مرجع قدرت و صاحب اختیاری، زمانی حقیقت دارد که ملت آن را تاسیس کند.

وقتی ملت، مقامی به نام شاه یا امام یا رهبر تاسیس نکرد، آن مقام و قدرت هم وجود ندارد. وقتی هم مرجع قدرتی یا مقامی را ایجاد کرد، آن مقام و مرجع نه تنها موجودیتش را به پشتوانه ی قانون اساسی دارد؛ بلکه محدودیت قدرتمورزی اش را نیز قانون اساسی معین می کند. بزرگترین تحدید هر مقامی و مرجعی درست به این دلیل است که ملت آن را تاسیس می کند. هر مرجعی و مقامی همانقدر قدرت و اختیار دارد که قانون اساسی به او داده است و از او می تواند پس بگیرد. هر قدرتی و مقامی که در قانون اساسی ننگند و قدرتش بیش از محدوده ی قانون اساسی باشد، قدرتمست که ملت، تاسیس نکرده است و نخواهد توانست آن را با وضع قانون، تحدید کند و تحت ضابطه درآورد؛ زیرا از حیثه ی کنترل او خارج است. قدرتهای سنتی مانند ققاهت و سلطنت، گنجانندی در قانون اساسی نیستند.

هیچ نوع قانون اساسی نمی تواند قدرتمورزی ی مطلق امام و فقیه یا شاه را محدود کند؛ زیرا قدرتی مافوق آنها نیست. مفهوم رهبری ی دینی در اثر سرشت خاصی که دارد در هیچ قانون اساسی که

مکت بخواهد وضع کند، نمی‌گنجد. اینها هیچکدام قانونیت ندارند و نمی‌خواهند داشته باشند و احتیاجی نمی‌بینند که قانونیت داشته باشند. شاه و امام و ققیه تنها به توجیه احتیاج دارند و قدرمورزی ی خود را فقط مشروعیت می‌دهند. مثلاً موهبت یا ودیعه ی الهی هستند. یا نیابت امام غائب را دارند.

کسی که مشروعیت یا حقانیتی و رای قانون دارد، قدرتی نخواهد بود که در صورت مجاوز به قانون اساسی به رعایت و احترام به قانون احتیاج داشته باشد. چنین افرادی در قانون اساسی نمی‌گنجد و اراده ی قدرمورز خود را برتر از قانون می‌شمارند. اینجاست که قانون مکی، نمی‌تواند قدرمورزی ی مطلق آنها را محدود و مکلف و موظف کند. شرع یا هر نوع حقیقتی، حقانیت خود را برتر از قانون می‌داند. برتری شرع بر قانون، نه تنها قانون را تابع می‌کند؛ بلکه به مرور، آن را از بین نیز می‌برد.

هر چیزی که مکت را از قانونگذاری بازدارد، مکت را از تصمیم‌گیری و تفاهم اجتماعی باز داشته است. قدرت و حق تصمیم‌گیری ی مکت، نشانگر وجود و رشد شخصیت فردی و همبستگی ی مکی است. مکتی که تاسیس قانون نمی‌کند همبستگی اش از خودش نجوشیده است. واهمه ی اینکه مکت در يك دوره ی کوتاه، در اثر فقدان قانون اساسی، دچار هرج و مرج خواهد شد، واهمه ی بی‌اساسی است، چون اصل، بر عکس آنچه پنداشته می‌شود، قانون اساسی نیست؛ بلکه قدرت تاسیس‌کننده ی قانون اساسی است.

قانون اساسی، مکت را نظم نمی‌بخشد؛ بلکه مکت در اثر قدرت تاسیس‌کننده اش به زندگانی اجتماعی ی خود، نظم می‌دهد. نظم مکت، در اثر يك نظام موجود در قانون اساسی نیست؛ بلکه نظم مکت از قدرت تاسیس‌کننده ی مکت انگیزخته می‌شود. مکتی که قانون می‌گذارد، می‌تواند تا موقعی که قانون اساسی تازه گذاشته نشده، به مناسبات اجتماعی و حقوقی ی خود نظم بدهد.

فقدان يك قانون اساسی، فقدان حسن حقوقی و دادخواهی در مردم نیست. داد و نظم را قانون اساسی به مکت نمی‌دهد؛ بلکه حسن حقوقی و دادخواهی ی مکی است که شکل قانون اساسی به خود می‌گیرد. همین حسن حقوقی و دادخواهی و آزادی، زمینه ی همه ی قانونها از جمله، قانون اساسی است. فرق میان تفکر شرعی و تفکر قانونی همین است.

در تفکر شرعی، انسان بدون شریعت، فاقد نظم و عدالت است. بایستی شرع به آنها داده شود تا عدل و حق و نظم داشته باشند. در حالیکه در تفکر قانونی، قانون از زمینه ی شناخت حقوق و داد و آزادی خود مردم انگیزخته می‌شود. قانون به مردم داده نمی‌شود؛ بلکه قانون از گوهر تك - تك افراد می‌جوشد. يك قانون اساسی به خودی ی خود، ایجاد نظم و داد و مناسبات حقوقی نمی‌کند. حاکمیت مکی چیزی جز حسن قدرت و تاسیس قانون اساسی ی مکی و تحقق آن نیست.

نظم آفرین، بی‌نظم نمی‌ماند. فقدان يك نظم، باعث بی‌نظمی نیست. مکت، بدون قانون اساسی فاقد حسن نظم و قانون و حقوق و داد و آزادی نمی‌شود. به خصوص در دوره های استثنایی که قانون اساسی در حال بررسی و وضع شدن است. این قدرت تاسیسی در آفرینندگی اش به اوج خود می‌رسد و مکت در این زمانها به پُر مایه ترین تفکرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی انگیزخته می‌شود.

پارلمان (مجلس شورای قانونگذاری) موقمی معنا دارد که بپذیریم مکت، سرچشمه ی قانونگذاریست و می تواند تصمیمات مشترک بگیرد و تصمیمات مشترکش برای تنظیم امور اجتماعی و سیاسی و حقوقیش معتبر است. بدون این برداشت، انتخابات و مجلس شورای قانونگذاری، ارزش و اعتباری ندارد.

مکتی که نمی تواند قانون بگذارد، به تصمیمات مشترکش ارزشی داده نمی شود. وقتی تصمیم مکت برای تاسیس قانون، ارزش و اعتبار دارد، انتخابش نیز ارزش و اعتبار و احترام خواهد داشت؛ زیرا انتخاب کردن مکت با هدف سمت - و - سو دادن قدرت خود در مجلس شورای قانونگذاریست.

به پشتوانه ی انتخاب، قدرت تصمیم گیری و تفاهم مکت، به هیئت قانونگذاری واگذار می شود. در پارلمان، روند تفاهم و تصمیم گیری ی مکت، متمرکز می شود. اگر انتخاب، حامل تفاهم و تصمیمات مکی نباشد، انتخابات، هیچ ارزشی و اعتباری ندارد. کسی پارلمان، انتخاب نمی کند تا قرآن و احادیث و آثار مارکس را تفسیر و تاویل بکنند. کسی که انتخاب می کند، سرچشمه ی قدرت تاسیس قانون می شود. انسان، مرجع تقلیدش یا رسولش را انتخاب نمی کند؛ بلکه صدیق می کند. انتخاب، شکل دادن به روند تصمیم گیری مکت برای وضع قانون است. انتخاب به منظور نفی قدرت قانونگذاری، آلوده کردن این اصطلاح است.

مکت نمی تواند در زمان و مکان واحد برای تصمیم گیری ی مشترک کرد هم آید، در نتیجه، مجلس شورای قانونگذاری را تشکیل می دهند. هر چند، قرارگاه نمایندگان مکت از لحاظ مکانی جدا می شود؛ ولی برای رفع این نقیصه، حضور دائمی مجلس شورا در جامعه، اصل ضروری ی مجلس شورا یا موسسان می شود.

مجلس شورا در انتظار عمومی ی مکت، تشکیل و در آن در باره ی مسائل جامعه، مذاکره و مباحثه و استدلال می شود و مکت، استدلالات نمایندگان را دنبال می کند. پس از آن، افراد و گروهها و سازمانها و احزاب و اقوام که استدلالات را در مجلس دنبال می کنند، افکار خود را نسبت به آنها در رسانه های عمومی نه تنها به عرض نمایندگان در پارلمان؛ بلکه به عموم مردم ابلاغ می کنند؛ زیرا تنها پارلمان نیست که در باره ی مسائل جامعه، گفتگو می کند و می اندیشد و مشورت می کند و تفاهم پیدا می کند؛ بلکه جامعه نیز در آن، شرکت می کند. اگر چنین نباشد به علنی بودن مجلس شورا احتیاجی نیست.

مقصود از علنی بودن پارلمان تنها کنترل پارلمان به وسیله ی مکت نیست؛ بلکه شرکت مکت در گفت - و - شنود برای ایجاد تفاهم سیاسی است. روزنامه ها و نشریه ها برای خبرگزاری و دادن اطلاعات خالص نیست؛ بلکه مطبوعات و رسانه های عمومی، جای مذاکرات و مباحثات مکت در باره ی مسائل جامعه است. رسانه های عمومی، پارلمان غیر رسمی است. بدون در نظر گرفتن افکار عمومی و تأثیر آن بر مجلس نمایندگان و نیز بدون دیدگاههای نمایندگان و واکنش مردم، هیچ تفاهم و تصمیم پارلمانی اعتباری ندارد. مکت در کنار نمایندگان مجلس با هم در باره ی مسائل جامعه، تصمیم می گیرند.

تفاهم عمومی با تبلیغات رسانه‌هایی که در خدمت حکومت است، ایجاد نمی‌گردد؛ بلکه از راه مباحثات و مناظرات و استدلالات افراد و گروهها و احزاب و اقوام و اقلیتها، امکان بروز و تحقق دارد. حضور مردم در پارلمان؛ یعنی اینکه مذاکرات و مباحثات و اتخاذ تصمیمات کشوری بایستی در برابر انظار عمومی اتفاق بیفتد؛ زیرا مقصود، شرکت همه‌ی مردم در تفکر سیاسی و اجتماعی و تصمیم‌گیری‌ی همه‌ی مردم در کنار نمایندگان پارلمانست.

نه تنها مجلس شورا؛ بلکه آرا و افکار عموم نیز به پشتوانه‌ی رسانه‌های عمومی بایستی نزد نمایندگان پارلمان، حاضر و نافذ باشند و گر نه با مخفیانه بودن رویدادهای پارلمانی و عدم حضور مردم در پارلمان، پارلمان نخواهیم داشت؛ بلکه چیزی به نام و شکل پارلمان که فاقد محتوای پارلمانست.

نماینده برای آنست که مسائل اجتماعی‌ی یک فرد یا یک گروه یا یک جامعه را بدون واسطه در تصمیم‌گیری‌اش و تاباندن. تصمیم‌نماینده از لحاظ حقوقی با تصمیم‌گیری‌ی آن فرد یا گروه یا جامعه، همخوانی دارد. وقتی که تک - تک افراد جامعه، یکنوع بیندیشند، یک نفر نیز می‌تواند نماینده‌ی همه‌ی افراد آن جامعه باشد. وقتی افراد جامعه، وحدت عقیده و نظر دارد، متحد نماینده، نقشی ایفا نمی‌کند. جامعه‌ای که وحدت عقیده دارد؛ یعنی ایمان به مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از اصول و فروع اجتماعی، نیازی به پارلمان ندارد؛ زیرا او در باره‌ی اصول و فروع ثابت با کسی بحثی برای تفاهم ندارد. مگر آنکه کسی خارج از جامعه‌ی خود را بخواهد به آن عقیده، دعوت کند و پیرو آن عقیده کند. بنابر این در جامعه‌ی با وحدت عقیده، هر کسی نمونه‌ی دیگرانست. یک نفر، نظیر و شبیه همه‌است. همه، نماینده‌ی همدند. از این لحاظ نیز هست که اگر یک نفر خطایی بکند، آبروی همه را می‌ریزد و یکی که کار ارزشمندی بکند، حیثیت همه را بالا می‌برد. اگر بخواهیم نماینده برای چنین جامعه‌ای داشته باشیم، یک فرد به تنهایی می‌تواند نماینده‌ی همه‌ی افراد جامعه باشد. تعداد جمعیت، چه یک میلیون، چه ده میلیون چه پنجاه نفر برای کثرت نمایندگان، ضرورتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا همه، وحدت عقیده دارند. هر نوع وحدت اجتماعی‌ی دیگری نیز ضرورت کثرت نمایندگان را سلب می‌کند. بر پایه‌ی همین وحدت است که یک ملک می‌تواند یک شاه یا رهبر یا امام به نام نماینده یا مظهر داشته باشد. در اینجا ایمان و اعتقاد، جانشین اراده و تصمیم‌گیری می‌شود. وحدت افراد در یک عقیده، گرانیکاه نمایندگی را از افراد و گروهها و سازمانها به مفسران و تأویلگران آن عقیده، جا به جا می‌کند.

خواسته‌ی عقیده و ایدئولوژی و دین، جای تصمیم‌گیری‌ی فردی را می‌گیرد. هر چه دین یا ایدئولوژی، جامع‌تر (فراگیرتر)، دامنه‌ی تصمیم‌گیری کمتر و بالطبع در حداکثر این شرایط (وقتی عقیده یا ایدئولوژی، نهایت جمعیت را دارد و ایمان به آن عقیده، مطلق است) یک رهبر، یک شاه یا حزب می‌تواند نماینده‌ی همه باشد.

چون در جامعه‌ی وحدتی (جامعه‌ی توحیدی یا جامعه‌ی بی‌طبقه) اراده‌ی افراد و گروهها با ایمان آوردن به عقیده و ایدئولوژی منتفی شده‌است، مسئله‌ی نمایندگی‌ی یک شخص از طرف شخص

دیگر، بی ارزش و بی تاثیر می باشد؛ زیرا با ایمان آوردن، مسئله ی مظهر عالی ی عقیده، طرح می گردد. چنین جامعه ای به نماینده برای روند تشکل و مصمم گیری ی خود، احتیاجی ندارد؛ بلکه به مظهر، نیازمند است. آن که نماینده خوانده می شود در حقیقت، مظهر عالی ی آن دین کتابی یا ایدئولوژی است؛ نه نماینده ی اراده ی افراد و گروهها. چنین جامعه ای به امام یا قائد اعظم یا رهبر یا خلیفه احتیاج دارد که نماینده ی مردم و گروهها نیستند؛ بلکه مظهر و آیه و نماد آن دین یا ایدئولوژی یا وحدت عقیدتی هستند.

مظهر مصمم می گیرد که نظر ایدئولوژی در باره ی هر مسئله ی اجتماعی چیست. تفاوت نماینده با مظهر و رهبر دینی و ایدئولوژیکی بسیار زیاد است. مظهر و رهبر ایدئولوژیکی چون با مفهوم نماینده به کلی انطباق ندارد، احتیاج به تعداد نیز ندارد. اگر هم تعداد باشد، بی ارزش است؛ زیرا تناظر با کیفیت ندارد.

کثرت نمایندگان بر کیفیت نمی افزاید. آنچه بر کیفیت می افزاید، کثرت نیست؛ بلکه تقوا و اسوه ی حسنه بودن آن فرد برگزیده است. او بایستی بهترین نمونه ی آن دین یا آن عقیده یا ایدئولوژی باشد. او بایستی بهترین مجری ی اصول و فروع آن عقیده باشد. نماد وحدت ایدئولوژیکی یا عقیدتی باشد. مظهر تمام و کمال آن عقیده و ایدئولوژی باشد؛ نه نماینده ی افرادی که دور آن عقیده گرد آمده اند. عمدتاً نمایندگان در مجلس شورا بر این اندیشه استوار است که گروهها و احزاب و اقوام در آینه ی عقاید و افکار و منابع مختلف و حتا متضادشان نمودار شوند و مقصود این است که اختلاف و تنوع و تضاد در مجلس به عبارت و کلام در بیاید. تفاهم می بایستی میان اختلافات و کثرت و تضاد و تنوع، پدید بیاید؛ نه میان جمع نمایندگان یک قوم یا مؤمنان به یک عقیده یا معتقدان به یک حزب ایدئولوژیک. مقصود از دموکراسی، استبداد اکثریت نیست؛ بلکه ایجاد تفاهم مابین افراد جامعه است.

کمیت نمایندگان و روش انتخاب و کیفیت مصمم گیری بایستی طوری باشد که نمایندگان، بیانگر اختلافات جامعه باشند و در مسائل مربوط به دادگزارای اجتماعی، اراده ی اقلیتها نیز در کنار اکثریت، نافذ باشد. تلاش تفاهمی میان نمایندگانی که از یک گروه ذینفع یا از یک امت همعقیده یا از یک قوم واحدند؛ وجود ندارد و ضرورتی برای ایجاد چنین تفاهمی در داخل این گروه نیست و اگر هم باشد دلیل بر آنست که وحدت کامل در میان آنها نیست؛ یعنی عقیده و ایدئولوژی به یکسان در ذهنیت و روان همه ی آنها ریشه ندوانیده است.

تعداد نمایندگان اکثریت بایستی طوری باشد که به نسبت با آنها، نمایندگان اقلیتها نیز در میان جمع نمایندگان باشند. روش انتخابات باید بر اساس نسبت باشد. فقط اشخاصی که اکثریت آرا را در یک شهر یا قریه دارند به مجلس شورا نمی آیند تا مابقی که رای کمتر دارند از نمایندگی محروم گردند. تعداد نمایندگان بایستی آنقدر زیاد باشد تا بر اساس نسبت، اقلیتها هر کدام نماینده ای داشته باشند.

با قبول انتخابات بر پایه ی نسبتی، آنقدر تعداد نمایندگان را بایستی بالا برد تا امکان اختلافات و تنوعهای اجتماعی و منافع سیاسی و قومی نمودار شود. در حینی که اکثریت با تعدادش، نفوذ خود را دارد؛ ولی بدون کسب تفاهم آنها نمی تواند در مسائلی که بحث دادگزارای و آزادی در میان است، تصمیمی بگیرد. تفاهم در پارلمان در اثر این به وجود نمی آید که گروهی نماینده بر اساس کسب اکثریت آرا جمع شده اند؛ بلکه مقصود از این تعداد آنست که هم اکثریت، نماینده دارد هم اقلیتهای سیاسی و اجتماعی و قومی و زبانی و اقتصادی در مجلس حاضرند و در اثر وجود این مظاهر تنوع و اختلاف است که تلاش تفاهمی پدید می آید.

نبودن اقلیتها در مجلس یا نبودن اقلیتها با تمکنیکهای پارلمانی (مثلا رای گیری بر پایه ی پنجاه و یک درصد آرا) تفاهم را که اساس تصمیم گیری ی ملی است از بین می برد. تصمیم گیری بدون تحقق تفاهم، ناعادلانه و مستبدانه است. چنانچه اکثریت ثابتی در اجتماع باشد و گروههای دیگر، شانس یافتن اکثریت نداشته باشند و راه اکثریت شدن آنها مسدود باشد، آنگاه به جای دموکراسی فقط استبداد اکثریت باقی می ماند. استبداد، استبداد است چه از سوی یک اکثریت اجرا شود چه از سوی یک فرد مستبد چه از سوی یک حزب چه از سوی یک اقلیت. یک گروه همعقیده یا دارندگان منافع مشترک بر پایه ی تفاهم با اقلیتها تصمیم نمی گیرند؛ بلکه می کوشند تا عقیده یا منفعت واحدشان را بر سایرین تحمیل کنند. برای آنکه در پارلمان و مجلس موسسان تصمیم گیری، کیفیت تفاهم اجتماعی داشته باشد، بایستی اکثریتهای نسبتا ثابت اجتماعی را در نظر گرفت. اگر چنانچه اکثریتهای ثابت اجتماعی بیش از نصف جمعیت ملک باشد، تصمیم گیری بر اساس اکثریت ساده (پنجاه و یک درصد) به استبداد اکثریت می انجامد. در چنین شرایطی، بویژه در مسائل حساسی که اکثریت می تواند و می خواهد تحمیل اراده بکند و مسئله ی دادگزارای و آزادی در میان است، بایستی تعداد آرای لازم برای قانون، بیش از تعداد آرای نسبی ی اکثریت ثابت باشد. برای نمونه اگر در یک اجتماع، شصت درصد، معتقد به یک عقیده یا ایدئولوژی باشند یا متعلق به یک قوم هستند، بایستی آرای لازم برای تصویب قانون، شصت و پنج درصد باشد. در چنین صورتی اکثریت نمی تواند با حذف گروههای دیگر تصمیم بگیرد و برای تصویب قانون به اقلیتها و تفاهم آنها احتیاج دارد. بدینسان شرط دو سوم آرا یا شرایطی نظیر این (تعیین حد کمی ی آرا که بیش از تعداد آرای اکثریت ثابت در اجتماع است) اکثریت را به جلب توافق اقلیت مجبور می کند. با این شرط (لزوم آرای بیشتر) بحث فقط یک بحث کمی نمی شود؛ بلکه در صورت انتخاب بر پایه ی اکثریت نسبی، اتخاذ آرا در مجلس موسسان یا مجلس شورا بر پایه ی دو سوم آرا، یک روند تفاهمی می گردد که بسیار عالی تر می باشد. به همین دلیل است که کوشیده می شود مجلس موسسان، واجد نمایندگان بیشتر باشد تا اقلیتها در آن حضور نافذ داشته باشند (تا مطلق کامل مری از همبستگی ی اجتماعی در اختلاف و تنوع و تضادش نمودار باشد) و بدین شیوه، پایه ی تفاهمی وسیعتری برای قانون گذاشته شود. کیفیت تفاهمی ی

پارلمان نیز با مصوب دو سوم آرا به شرط آنکه انتخاب نمایندگان بر پایه ی نسبت آرا باشد، بالا می رود و چنین قوانینی محتوای قانونیشان بیشتر است.

مسئله ی اساسی ی تفاهم در پارلمان، شانس مساوی ی همه ی احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت است. پارلمان، موقمی تفاهمی است که اقلیتها و اکثریت جامعه، واحدهای ثابت و تغییرناپذیری نباشند. اقلیت، اکثریت و اکثریت اکثریت نمی ماند. اگر شانس مساوی برای همه ی احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت موجود نباشد، دمکراسی بلافاصله به استبداد تبدیل می شود.

هر اقلیتی بر پایه ی روش تفاهمی می تواند و حق دارد تبلیغ کند و افکارش را اشاعه بدهد و از اقلیت خود، اکثریتی بسازد. اگر گروهی و حزبی یا امتی با بدست آوردن قدرت بکوشد خود را قدرت مطلق و مداوم بکند، شانس مساوی برای یافتن قدرت را از دیگران می گیرد. از این لحاظ، بی طرفی را می توان فقط در مقابل احزابی حفظ کرد که شانس مساوی برای دیگران قائلند و دیگران این اطمینان را به او دارند که با رسیدن به قدرت، شانس رسیدن به قدرت را برای دیگران باز خواهد گذاشت. اما گروهی که مردم، اطمینان دارند با رسیدن به قدرت، شانس مساوی به دیگران نخواهند داد و مانع از اکثریت شدن آنها خواهد شد در حیطه ی تفاهم قرار نمی گیرد و نمی توان نسبت به آن بی طرف و بی اعتنا بود. تفاهم میان دو حزب در چارچوب دمکراسی امکانپذیر است؛ نه با گروهی که استبداد می خواهد و به احزاب دیگر هیچگاه شانس مساوی برای رسیدن به قدرت نخواهد داد.

ج - همگونه گی و پایداری استبداد

دو فرد با آنکه دارای دو اراده ی مختلفند، می توانند با هم تصمیمات مشترك بگیرند. همینطور يك اجتماع برای پایداری ی همبستگی اش به قدرت تصمیم گیری ی مشترك احتیاج دارد؛ نه تبدیل و تقلیل اراده ها به يك اراده. يك اجتماع، يك شخص نیست که يك اراده داشته باشد؛ بلکه مرکب از هزاران اراده است که به تصمیم گیریهای مشترك می رسند. ارکانی که اراده های گوناگون افراد و گروهها و احزاب و اقوام مختلف در آن به تصمیمات مشترك همگانی استتاله می یابد، نماینده ی همبستگی ی سیاسی ی مکت است که در آن از تصادم افکار و تجربه های مختلف، يك تصمیم مشترك مکی زاییده می شود. فقط شخصیت مستقل اندیش است که اراده ی واحد دارد و يك اراده نمی تواند در دو شخص باشد. اگر جامعه ای و مکتی، اراده ی واحدی دارد، افراد و اعضای آن جامعه دیگر اراده ای از خود نخواهند داشت. ادعای اینکه اشخاص مختلف، اراده ی واحد دارند، در سرشتش متناقض است.

برای ایجاد همبستگی در اجتماع دو راه وجود دارد: یا بایستی اراده های افراد و گروهها و احزاب را تایید و تقویت کرد و از تفاهم آنها به تصمیم گیریهای مشترك رسید یا با اتخاذ روشهایی، اراده

های افراد و گروهها و احزاب را از آنها سلب کرد تا بتوان آنها را از تصمیم گیری باز داشت و با اراده ی مطلق، آنها را به زور به هم بست. آن که قدرت تصمیم گیری دارد، ممکن است از تصمیم گیری چشم پيوشد و تصمیم دیگری را به جای تصمیم خود بپذیرد؛ اما او در پیدایش هر مسئله و وضعیت تازه ای، قدرت و حق تصمیم گیری ی خود را دوباره ابراز خواهد کرد.

مانع شدن از ابراز تصمیم گیری ی هر فرد، برای تجدید تصمیم گیری در باره ی مسئله ای دیگر، ایجاد مشکل خواهد کرد. قدرتها و دیکتاتورها و سلاطین و رهبرانی که می خواستند مانع از تصمیم گیری ی مشترك مردم بشوند بهترین راه را در این یافتند که ریشه ی تصمیم گیری را بکنند؛ نه اینکه گام به گام مانع از این یا آن تصمیم گیری بشوند. آنها تلاش کردند که به طور کلی، مانع تصمیم گیر بشوند. از این نظر بود که بحث تصمیم گیریها را کنار گذاشتند و صحبت از اراده در تمامیتش کردند. به زعم آنان انسان بایستی اراده اش را در اجتماع یا امت یا گروه همفیدگان زیر پا نهد و تسلیم اراده ی آنها بشود.

مسئله ی اطاعت با اراده ی انسان، سر - و - کار دارد. اطاعت از خدا یا سلطان یا رهبر و امام، بحث نفی و سلب یا تابعیت اراده ی انسان می باشد. هیچ رهبری، حاضر نیست که در باره ی این تصمیم یا آن تصمیم به طور جداگانه با مردم چانه بزند. سلاطین و رهبران و امامها و دیکتاتورها، حوصله ی چانه زدن و حسابرسی ی جزئی را ندارند. اراده ی انسانی بایستی یکجا و درست، خود را تابع اراده ی آن حاکم یا امام یا رهبر یا شاه بکند. رهبری به سلب اراده ی انسان و بالاخره اجتماع احتیاج دارد.

«جمالی» در روند فلسفیدن خود به این مسئله می پردازد که بهترین روش در نظر مستبدان، برای سلب و نفی اراده های مختلف در اجتماع، این است که همه را همگونه بار آورند. دو فرد همگونه، مانند هم رفتار می کنند و می اندیشند و می گویند و به تصمیم گیری ی مشترك برای مسائل مابین خود احتیاج ندارند. دو رفتار همگونه باعث ایجاد مسئله ای نمی شود، اساسا دو فرد همگونه بر پایه ی اصل همگونگی شان مسئله ای میان خود نخواهند داشت که در باره ی آن به تفاهم برسند و سپس برای برطرف کردنش تصمیم مشترك بگیرند.

همگونه سازی تا کنون در طول تاریخ در اشکال مختلفش علیه اراده های انسانی مبارزه کرده است و همچنان مبارزه می کند. جامعه ای که همگونه می شود، وحدت پیدا می کند. وحدت در همگونگی بر پایه ی سلب و حذف اراده ها تامین و تضمین می شود. یکی از راههای همگونه سازی، پیدایش عقاید دینی و ایدئولوژیهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و نوادی در عصر جدید است.

ایمان به يك كتاب یا شخص یا دستگاه فکری، عینیت دادن ذهنیت خود با اصول و فروع آن دین کتابی یا رفتارها و گفتارهای يك شخص یا ایدئولوژی است. وقتی انسان ایمان آورد، تصمیم را به پیشوایان محول می کند. جایی که ایمان می آید، تصمیم رخت بر می بندد و بالطبع هر چه معتقدات

فراگیر باشند و دین یا ایدئولوژی بکوشد همه ی مسائل بشری را توجیه و تفسیر کند، دیگر با همه ی دعویهایش هیچ جا برای تصمیم گیری ی فردی باقی نگذاشته است.

باید یادآور شد که ایمان، تنها محدود به دین کتابی نیست؛ بلکه می تواند به همان اندازه به اصول علمی یا یک دستگاه فلسفی یا ایدئولوژی یا تنوری ی سیاسی نیز تعلق بگیرد. تنها یک مسلمان و مسیحی، ایمان ندارد؛ بلکه یک مارکسیست و ناسیونالیست افراطی هم ایمان دارد و بالاخره هر چه خود را ابدی و مطلق اعلان کرد، معنی اش این است که از مؤمن به اصول و عقاید خود می خواهند که دیگر از حق تجدید تصمیم گیری چشم پوشد و از آن به بعد فقط آنها را تصدیق کند.

به علت همگونی سازی ی دینی یا ایدئولوژیکی، همه ی معتقدین، به یک اندازه و به یک کیفیت از خود، سلب اراده می کنند و چونکه همه ی مذاهب و ادیان کتابی و ایدئولوژیها، ادعای فراگیر دارند، خواه ناخواه تقاضای مشابه آشکار یا پنهان سلب تمامیت اراده را نیز دارند. اگر هم به حسب ظاهر برای افراد و اجتماع، اراده ای قائل باشند، پنهانی خواهان سلب اراده هستند.

دمکراسی، در آغاز، جنبشی برای مساوی میان همگونی ها و رفتار مساوی با همگونی ها بود. ناهمگونی، ممکن است یک قوم دیگر، یک طبقه ی دیگر، یک معتقد به دین یا ایدئولوژی ی دیگر یا متعلق به مکت و نژاد دیگر باشد؛ اما همگونیکی، سبب سلب اراده یا عدم تحرک اراده و فقدان قدرت تصمیم گیری می شود. دمکراسی ی کله ای با پدیده ی ناسیونالیسم افراطی یا نژادگرایی یا ایدئولوژی گرایی یا بالاخره مذهب گرایی متلازم بوده است. دمکراسی به این تعبیر، همه جا، به همگونیکی احتیاج دارد. یا بایستی پیش از پیدایش دمکراسی، همگونی سازی شروع شده باشد یا در پروسه ی شکل گیری ی دمکراسی، همگونی سازی انجام می گیرد. در چنین صورتی دمکراسی به تعبیر آغازین ملازم دیکتاتوریت؛ زیرا بدون زور و جبر نمی توان مردم را همگونی ساخت.

در جوامعی که افرادش همگونی هستند، سلطان یا رهبر یا امام، تنها اراده ی موجود و مطلق است. اراده ی کلی و انتزاعی *دوان واک روسو* (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸)، چیزی جز همگونیکی نیست. فرد با پیوستن به جامعه ی همگونی می بایستی بلافاصله از خود سلب اراده کند. این اراده فقط انتزاعی تر و غیر شخصی می باشد. او همانطور که با سلب اراده ی خود می تواند متعلق به جامعه یا مکت یا امت گردد، به جامعه ی دمکراسی می پیوندد.

همگونیکی که سلاطین و رهبران و ققیهان پدید می آورند از یک طرف، سبب نفی اراده ی شخصی و از طرفی دیگر، سبب وحدت همگونگان می شود. ناسیونالیسم، جنبشی در امتداد وحدتی است که سلاطین برای همگونیکی ی افراد ایجاد می کنند و لیبرالیسم جنبشی علیه اراده ی مطلقه است که بنیانگذار وحدت افراد می باشد. همگونیکی در دمکراسی ی کله ای، زمینه ی مساعد برای پیدایش هر نوع دیکتاتوری است. نه تنها دیکتاتوری ی یک حزب واحد؛ بلکه همچنین دیکتاتوری ی حکومت یا دیکتاتوری ی یک رهبر؛ زیرا فاقد ایده ی حزب است.

دمکراسی ی کله ای در اثر همگونگی و مساوی اش نه تنها سبب پیدایش دیکتاتوری ی تک حزبی می گردد؛ بلکه به همگونگی ی تک نوادی یا تک مذهبی و بالاخره تک طبقه ای می انجامد. اگر چه همگونگی که اسلام می خواهد، همگونگی ی تعلق به یک امت است؛ ولی به همین دلیل، آمادگی برای تفسیر و توجیه به همگونگی ی طبقه ای و همگونگی ی اقتصادی دارد و سائقه ی سوسیالیستی و کمونیستی میان اسلامهای راستین از همین همگونگی که ایده آل ایمان است، سرچشمه می گیرد.

«جمالی» می اندیشد که در جوامع باختر زمین، همزمان با پدیده ی دمکراسی، لیبرالیسم هم، کام به میدان گذاشت. این دو جنبش (دمکراسی و لیبرالیسم) در آغاز چنان به هم نزدیک و آمیخته بودند و چنان لازم و ملزوم هم بودند که مذمهای دراز با هم مشتبه می شدند. مردم از دمکراسی دم می زدند؛ در صورتی که مقصودشان لیبرالیسم بود. علت هم این بود که دمکراسی بر پایه ی همگونگی ی افراد یا همگونگی ی مذهبی و همگونگی ی نوادی در مناطقی که تضح و دامنه می گرفت طبق منطق درونیش ناهمگونه ها و بیگانگان و غیر مساویها را از خود طرد و نفی و تبعید یا نابود می کرد؛ ولی در همان حال که همگونه سازی ی اجتماعی و همگانی و نوادی و مذهبی یا ایدئولوژیکی را دنبال می کرد، ایده آتش و هدفش حاکمیت ملی بود و اشتیاق به تقدم اراده ی ملی داشت؛ ولی این آرمان در جامعه ی همگونه میسر نبود.

پیدایش اراده ی ملی به ناهمگونگی در اجتماع احتیاج داشت که دمکراسی درصدد نفی و طرد آن بود. این دو جنبش متضاد در ضمن، متمم و مکمل هم بودند و تضاد این دو اصل و بالاخره نفوذ و آمیختگی ی جداناپذیر آنها در هم بود که آنچه را ما امروزه در اروپای غربی دمکراسی می نامیم به وجود آورد.

تا افراد و گروهها و احزاب و طبقات، گوناگون و ناهمگن نباشند، انگیزه ای برای تلاش ارادی ندارند. وجود اختلاف است که ما را به تصمیم گیری بر پایه ی تفاهم می انگیزاند. دمکراسی که بر پایه ی همگونگی ی مذهبی یا ملی یا نوادی پیدایش یافت، سرانجام، گرفتار بحران می شود؛ زیرا ملتی که بایستی تصمیم بگیرد در همان همگونگی از خود نفی تصمیم گیری و سلب اراده کرده است. دمکراسی بر پایه ی همگونگی (چه مذهبی چه ملی چه نوادی چه طبقاتی چه ایدئولوژیکی) سرانجام به بحرانها و اضطرابها می انجامد.

با ایده ی همگونگی در دمکراسی نمی توان مفاهیم قرارداد و مباحثه را گسترش داد و این دو مفهوم به لیبرالیسم متعلق می باشند. با وجود آنکه کتاب *دوان واک روسو*، نام *قرارداد اجتماعی*، دارد، این نام فقط زیب و زینت ظاهرست؛ زیرا همگونگی، هیچ احتیاجی به قرارداد ندارد و از طرفی، مفهوم قرارداد در همان آغاز پیدایش اجتماع (یا با پیوستن فرد به اجتماع) یکبار بسته می شود و درست در همین قرارداد، او اراده اش را از خود سلب می کند.

مفهوم قرارداد، قوه ی دینامیک لازم برای اجتماع نیست. اجتماع هیچگاه با قرارداد شروع نشده است؛ اما يك جامعه ی آزاد با تصمیم گیریهای مشترك دائمی به طور مداوم میان افراد خود قرارداد می بندد. اگر انسان در اجتماع تصمیم می گیرد، پس بایستی مفهوم قرارداد، بقا و دینامیک دوام اجتماع را نشان بدهد؛ نه آنکه فقط يك نقش خیالی ی تاریخی پیدا کند و فقط توجه به نقطه ی پیدایش و طرز پیدایش اولین جامعه داشته باشد.

بر پایه ی همگونگی ی دمکراسی است که «روسو» نتیجه می گیرد قوانین، بدون مباحثه به وجود می آیند. از همگونگی ی دمکراسی نه مفهوم قرارداد اجتماعی به نام دینامیک دوام همبستگی استخراج می شود نه تصمیم گیری ی ملکی به نام برخورد ناهمگونه ها در مباحثات. در مقابل همگونگی ی اجتماعی، يك اراده ی مطلق و فراگیر قرار می گیرد. چه این اراده ی مطلق و فراگیر در يك شاه یا در يك رهبر حزبی یا رهبر دینی (امام) چه در يك هیئت رهبری ی حزبی چه در يك دولت مطلق چه در يك خدا چه در دیکتاتوری ی اکثریت مجسم یابد. بین این بدیلها هیچ تفاوتی نیست.

همگونگی از وجود يك اراده ی مطلق و فراگیر جدا ناپذیر است. هرگونه همگونگی ی اجتماعی فقط با زور و جبر و تحمیل و فشار ممکن می گردد و با زور نیز دوام می یابد. در کنار مفهوم همگونگی، مفهوم قرارداد نمی ایستد؛ بلکه مفهوم میثاق مطرح می شود. يك اراده ی مطلق و فراگیر با افراد همگونه قرارداد نمی بندد؛ زیرا قرارداد، نتیجه ی تصمیم گیری ی دو طرفه است و دوامش به تجدید تصمیم بازسته است. در حالیکه میثاق، يك طرفه است. اراده ای مطلق، برای همه و به جای همه تصمیم می گیرد و آنها را رهبری می کند و میثاق - بستگان تصمیمات او را تصدیق می کنند.

مفهوم میثاق يك عمل یکباره و برای همیشه است و فرد با پیوستن به امت (در جامعه ی همگونگان) اراده ی مطلق را در رهبر می پذیرد، مفهوم قرارداد نزد «روسو» به دلیل آنکه به همگونگی، چیزی جز همان میثاق نمی باشد؛ زیرا در جامعه ی دمکراسی نیز می بایستی با سلب اراده از خود برای جامعه ی همگونگان، واقعیت یابد و این میثاق است؛ نه قرارداد. بدین ترتیب با مشتبه کردن مفهوم میثاق با قرارداد نزد «روسو»، این مشتبه سازی، قرنهاست که بر ذهن آزاد اندیشان نیز جا افتاده است.

رژیمهای دیکتاتور و استبداد خواهانی که نقاب آزادی به خود می زنند، از ابهام این کلمه استفاده می برند و در حالیکه کلمه ی قرارداد را به کار می برند، مقصودشان میثاق است. در تاریخ، جامعه های بزرگ غالباً با میثاق به وجود آمده اند. اراده ی مطلق و جبری با تحمیل همگونه سازی و مساوی سازی، وحدتی پدید آورده است و خواه ناخواه، میثاق، يك نوع وابستگی ی يك طرفه ی اراده ی واحد مطلق با بی ارادگان همگونه و مساوی بوده است که رابطه ی امر و اطاعت را میان آن دو، پدید می آورد و به همین علت، کلمه ی میثاق در «عمرات و انجیل و قرآن» به کار برده می شود. میثاق با دو مفهوم امر و اطاعت سر - و - کار دارد؛ نه با مباحثه و تصمیم گیری.

اگر قرار بود که بحث شود نیازی به اطاعت نبود. امر و اطاعت با مباحثه، متضاد است. وقتی مفهوم همگونگی در دموکراسی، برترین اصل شد و مفاهیم دیگری از قبیل قرارداد و مباحثه که از ایده‌ی همگونگی استخراج پذیر نیستند، تابع اصل همگونگی شدند، آزادی، ارزش و اهمیت و بالاخره موجودیت خود را از دست می‌دهد. از این لحاظ، مهم نیست که در اصول و مبانی‌ی یک ایدئولوژی (یا دستکاه فکری) ایده‌آلهایی از قبیل قرارداد (مصمیم‌گیری‌ی مداوم همگانی) و مباحثه آمده باشد، مهم آنست که چه ایده یا ایده‌آلی یا اصلی و کمالی، اصل برتر و اولیه و حاکم هست؛ زیرا اصل حاکم و برتر است که از ایده‌آلهای دیگر فقط برای رسیدن به اهداف و آمالش بهره برداری می‌کند و آن ایده‌آلها را به شیوه‌ی دلپسند خود تبدیل می‌کند و برای آن، وسایل توجیهی و تبلیغاتی می‌سازند.

وجود ایده‌آلها در اصول و مبانی‌ی یک ایدئولوژی یا عقیده، دلیل آن نیست که ایده‌آلها همه به طور یکسان تحقق خواهند یافت. بایستی ایده‌آل و اصل و ایده‌ی برتر را میان آنها شناخت؛ زیرا سرنوشت ایده‌آلها دیگر به اصل برتر بازسته است. به همین سبب، دموکراسی بر پایه‌ی همگونگی (هر شکلی که می‌خواهد باشد) بدون لیبرالیسم (مفاهیم واقعی قرارداد - مصمیم دائمی همگانی و مباحثه) به دیکتاتوریهایی گوناگون خواهد انجامید. برای مثال بر خلاف پنداشت بسیاری می‌توان بر اساس همگونگی‌ی مذهبی (مثلا مشیخ) یک دموکراسی‌ی بدون لیبرالیسم بنا کرد. همانطور که بر اساس همگونگی‌ی اقتصادی (جامعه‌ی بی طبقه) توانستند دموکراسی‌ی بدون لیبرالیسم بسازند بدون آنکه به همگونگی‌ی سیاسی (مساوی‌ی سیاسی) برسند. جامعه‌ی همگونه به طور ضروری، وابسته به یک اراده‌ی مطلق و فراگیر است.

اراده‌ی مطلق می‌تواند در یک شخص (رهبر حزبی یا امام یا ققیه یا شاه) یا در یک هیئت و سازمان حزبی یا در یک دولت مطلق و بالاخره در یک پارلمان مطلق نمودار شود. دیکتاتوری یکنوع نیست. همانطور که یک رهبر حزب یا امام یا شاه می‌تواند دیکتاتور باشد به همان اندازه یک کادر رهبری‌ی حزبی یا یک حکومت یا یک پارلمان می‌تواند دیکتاتور باشد و این دیکتاتوری، زاینده از همگونگی‌ی دموکراسی‌ی کله‌ای است. همگونه سازی علیه همبستگی‌ی اجتماعی و آزادی و آزاد اندیشی می‌باشد. همگونگی در هر شکلش (چه قومی چه مذهبی چه نوادی چه طبقاتی) راه استقرار دیکتاتوری را می‌گشاید.

ایده‌ی همگونه سازی هم برای قدرت طلبان هم برای مردم، جالب تر و جذاب تر از ایده‌ی آزاد اندیشی است؛ زیرا هم یک قدرت مطلق می‌تواند یک جامعه‌ی همگونه را بهتر رهبری کند هم برخی انسانها، حس حسادتشان بهتر تسلی می‌یابد. انسان حسود نمی‌تواند برتر و ناهمگونه را برتابد. در نوع دموکراسی‌ی کله‌ای، مفهوم نماینده وجود ندارد. همگونگان همه مانند همنند. هر کسی همزنک دیگری است. در دموکراسی بر پایه‌ی همگونگی اگر هم مفهوم نماینده پدید آید، شخص نماینده، نماینده‌ی افراد و گروهها در مصمیماتشان نیست؛ بلکه نماینده‌ی آن همگونگی است. نماینده‌ی

ارزشهای ایدئولوژیکی است؛ نه نماینده ی افراد یا گروهها. مفهوم نمایندگی با اراده های ناهمگن، سر - و - کار دارد؛ نه با همگونگی. از این لحاظ است که مفهوم انتخاب و نماینده را نمی توان از ایده ی دموکراسی استنتاج کرد و بُنپارهای فکری ی آن را فرا گسترد. اگر چنانچه مفهوم نمایندگی نیز پذیرفته شود، آن نماینده بایستی مظهر همگونگی باشد؛ نه نماینده ی تصمیماتی خاص. او باید بهترین نمونه ی آن عقیده یا صفات آن ملت و نژاد یا ارزشهای آن ایدئولوژی باشد. بهترین نمونه، مظهر آن همگونگی است. از اینجاست که میان مظهر و نماینده بایستی تفاوت قائل شد. به همین علت نیز بود که در دموکراسیهای بسیار کوتاه مدت یونان بر پایه ی همگونگی ی دموکراسی، انتخاب بر اصل قرعه قرار داشت یا اینکه تمام افراد اجتماع به توالی و ترتیب می توانستند به مقامات سیاسی برسند.

«جمالی، می اندیشد که آزادی، هیچ معنا و واقعیتی ندارد، مگر آنکه فرد - فرد اعضای جامعه بتوانند استقلال فکری و امکان تصمیم گیری برای همه چیز داشته باشند. آزادی، فراسوی افراد مستقل اندیش وجود ندارد. يك اراده ی کلی، فراسوی اراده های فرد در تصمیم گیریشان محقق پذیر نیست و ایمان به اراده ی کلی، سلب اراده و آزادی از افراد است. آزادی وقتی مقدس و دوست داشتنی است که محققش در فرد باشد. با کلیت دادن مفهوم آزادی، نام آزادی، مقدس می شود؛ ولی از واقعیت منفرد آزادی، سلب تقدیس می شود و باعث نفی تقدیس از تصمیمات فردی می گردد.

معمولا کلی سازی ی يك پدیده، گرفتن ارزش و اهمیت از آن است. با کلی ساختن آزادی همانقدر که آزادی در کلیتش تقدیس و تجلیل می شود در واقعیتش و فردیتش تحقیر و بی ارزش می شود مانند کسی که مفهوم آزادی را دوست می دارد؛ اما علیه انسانهای آزاد و خویشانندیش است یا کسی که همدردی با ضعفا و مظلومان را تجلیل می کند؛ اما هر ضعیف و مظلومی را تحقیر می کند و از او نفرت دارد یا کسی که از عظمت عشق سخن می گوید؛ اما عشق ورزیدن هر عاشق و معشوقی را تحقیر می کند یا کسی که از حاکمیت ملت دم می زند؛ اما از تصمیم گیری ی فردی ی اعضای آن ملت، نگرانی دارد و آن را تحقیر می کند. اعتقاد به حاکمیت ملی در کلیت و عمومیتش فقط يك لفظ زیبا؛ ولی بی محتوایست که بایستی عبودیت و اسارت و بردگی ی افراد را بیوشاند.

عشق به آزادی ی کلی، نفرت به آزادی ی جزئی هست و آن را نفی می کند. انسانها را نمی توان دوست داشت بدون آنکه يك - يك افراد بشر را دوست داشت. کسانی که برای ستمدیدگان، همدردی نشان می دهند یا برای نجات خلق از رنجبری بر می خیزند یا برای نجات بشر از هلاکت و فقر، گام برمی دارند و از عشق به عالم انسانی و آزادی ی انسانها و حاکمیت مردم، دم می زنند، غالبا از همدردی با يك ستمکش یا رفع رنجبری ی يك انسان یا نجات يك فرد یا دوستی ورزیدن به يك انسان یا پشتیبانی از آزادی و استقلال و حاکمیت يك فرد نفرت دارند.

اراده ی کلی و بالطبع حاکمیت ملی چنانچه در افرادش مجسم و تبلور نیابد نه تنها يك اصطلاح انتزاعی و بی محتوا است و اراده و آزادی و استقلال را از افراد آن ملت سلب می کند؛ بلکه علامت نفرت

و بُغض و بیگانگی ی شدید؛ ولی نا آگاه پرچمداران حاکمیت ملی است نسبت به استقلال و آزادی و تصمیمات افراد و گروهها و احزاب. چه بسا دوست داشتن و محلیل و احترام بسیاری ایده ها در کلیتشان، دلیل نفرت و تحقیر آن ایده در فردیتش هست و دوست داشتن آزادی در کلیتیش به نام يك مفهوم مجرد و انتزاعی و مقدّس با تلاش ناخود آگاهانه برای سلب و نفی آزادی در واقعیت فردی و گروهی همراه است. با افکار روسو، تقدیس اراده در کلیتیش و تحقیر و نفی آن در مسائل خاص و واقعیتش شروع شد. دموکراسی ی کله ای در حالی که اراده ی ملی را تقویت می کرد، آزادی ی افراد و گروهها و احزاب را می زدود. در حینی که مفهوم کلی و تجریدی اش را تثبیت می کرد، واقعیت فردی اش را نفی می کرد. اراده، به نام يك قدرت یا قوه ی مشخص و خاصی در انسان وجود ندارد. این کلمه، يك خرافه ی روانی و زبانی است.

مفهوم اراده ی کلی، مفهومیست که وسیله ای مناسب می شود تا همه ی تصمیم گیریها، یکجا و برای همیشه، نفی و نابود شوند. اراده ی انسانی همانقدر يك خرافه است که اراده ی ملی یا اراده ی مردمی یا اراده ی طبقه ی پرولتاریا. انسان در باره ی هر مسئله ای، تصمیم جداگانه می گیرد و تصمیم گیریش، واقعیت دارد. اراده، کلمه ایست برای نشان دادن همبستگی ی تصمیم گیریها. وقتی در باره ی مقوله ی اراده صحبت می شود اراده به طور یکپارچه در نظر گرفته می شود. اراده ی کلی چه اراده ی ملی باشد، چه اراده ی مردم چه اراده ی طبقه ی پرولتاریا، يك پدیده ی مرموز و ماوراءالطبیعی است. نه مکت، نه مردم نه طبقه ی پرولتاریا را می توان يك شخص، در نظر گرفت که اراده ی واحدی داشته باشد و بتواند در باره ی همه ی مسائل تصمیم بلاواسطه بگیرد نه چنین اراده ی کلی و افسانه ای، فراسوی افراد و گروهها و احزاب وجود دارد.

اراده ی فراگیر و آگاهبود کلی و طبقاتی یا ملی یا مذهبی که سراسر مسائل مکت یا گروهی را در بر گیرد و به طور مطلق بتواند در باره ی مسائل آنها تصمیم بگیرد، هیچگاه نه وجود داشته نه به وجود خواهد آمد. هر مکتی چنان از ناهمگونیهای اقوام و احزاب و طبقات و گروهها و اصناف متشکل است که فرض چنین اراده ای به رغم اختلافات طیفی، خیال و خرافه ای بیش نیست. اراده ی ملی یا آگاهبود طبقاتی، يك خرافه است. يك مکت، اراده ی واحد ندارد؛ بلکه مکت - مکت افراد آن در برخورد خواستهایشان می توانند با هم در باره ی هر مسئله ای، يك تصمیم مشترك بگیرند.

«جمالی» در پاره - اندیشه های گسترده اش نشان می دهد که تاریخ تحولات فکری و روانی در سرزمینهای باختر بدین گونه بود که مردم همگونه با قدرت تصمیم گیریهای مشترك خود، آشنا نبودند و با آنکه اراده ی فراگیر را از يك شخص که شاه باشد سلب کرده بودند، هنوز اراده ی کلی، خصوصیت شخصی و انتزاعی و عرفانی و مرموز داشت.

اراده ی کلی یا اراده ی مکت یا آگاهبود طبقاتی، پدیده ای فراسوی تصمیمات فردی خودشان بود. بدین منوال بود که بازار ایدئولوژیها بسیار داغ شد؛ زیرا ایدئولوژیها می توانستند در دستگاہهایی از

مفاهیم عقلی به صورت حقایق مسلم و ضروری و همچنین علمی و طبیعی به جای اراده ی انتزاعی و غیر شخصی و کلی مکت، عرض وجود کنند. به جای دین، ایدئولوژی با شکل و شمایل عقلی و علمی اش توانست جایگزین تصمیم گیری ی مکت بشود.

چنانکه گفته شد، ایده ی همگونگی اساسا با مفهوم نماینده، سازگار نیست. چیزهای مشابه و همگون به نماینده احتیاج ندارند. بدینسان مظهر وحدت مکت که مظهر اراده ی کلی و انتزاعی آن باشد، فقط در استبداد مطلق، صورت پذیر می باشد که با تحقیر تصمیم گیریهای افراد و گروهها و احزاب همراه است. در مقابل همگونگی و اراده ی مرموز و انتزاعی که نافی ی همه ی اراده های واقعی است، مفهوم نماینده پدیدار می شود. نماینده، مفهوم محدودیست.

شاهان اروپای غربی به شدت، علیه نمایندگی ی مکت در پارلمان مبارزه می کردند؛ زیرا دعوی ی آنها را در مظهریت، مخدوش و متزلزل می کرد. آنها با تشکیل مجلس اصناف موافق بودند که مدافع منافع خصوصی ی گروهی بود؛ ولی از نمایندگی ی مکی در پارلمان بسیار نفرت داشتند؛ زیرا دشمن مظهریت خود را در آن می دیدند. نماینده، تصمیمات مشترک گروههایی را در يك ارگان مرکزی که پارلمان باشد، کانالیزه می کند تا يك تصمیم مشترك همگانی به وجود بیاید؛ نه آنکه اراده و منفعت گروه و حزب خود را به کرسی بنشانند. با آنکه نماینده از سوی گروهی خاص انتخاب می شود، نماینده ی همه ی مکت می باشد و در مقابل همه ی مکت برای تصمیمهایش مسئول است. نماینده، دارای دو وجه متضاد می باشد، از طرفی منتخب يك گروه یا حزب می باشد، از طرف دیگر به نام نماینده ی همه ی مکت، اعتبار و مسئولیت دارد. در اثر جمع این دو مولفه در اوست که کانالیزه کردن تصمیمات خصوصی و گروهی و حزبی به تصمیمات مشترك مکی می انجامد.

از افتراق و تشتت، همبستگی زاییده می شود. در هر نماینده ای تصمیم گروهی و حزبی و خصوصی در مجلس به تصمیم همگانی استتاله می یابد. نماینده، اراده و قدرت تصمیم گیری را از افراد و احزاب و گروهها سلب نمی کند؛ بلکه فقط تصمیم گیریهای سیاسی ی حزب یا سازمان یا گروه یا قوم خود را برای پیدایش يك تصمیم گیری ی سیاسی ی مشترك کانالیزه می کند. از تصمیمات فردی و گروهی و حزبی، تصمیمات مشترك مکی به وجود می آید. بنابر این، اراده ها نه تنها نفی و سلب نمی شوند؛ بلکه تثبیت و تقویت می شوند. بدین ترتیب، حقیقات اراده ی سیاسی ی آن گروه یا حزب از راه نمایندگان در تصمیم گیریهای مکت شرکت می جوید. بدینسان، مجلس نمایندگان، به تنهایی نشانگر همبستگی ی سیاسی ی مکت است.

چ ۱- بی خویشنی و عبودیت

هر عقیده ای که می خواهد بر انسان حکومت کند، می کوشد که او را از فردیت و اراده، مبی کند. تا انسان، مبی مایه نشده باشد، آن عقیده، امکان مصرف ذهنیت و روان او را ندارد. همه ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی در نهادشان، دشمنی ورزیدن با گوهر وجودی و عدم اعتماد به خود و نفرت از خود و منافع خود را توصیه می کنند. از نظر آنها به جای آگاهبود خویشزاییده، بایستی گریز از خود ایجاد شود تا سراسر گوهر انسان از آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین کتابی انباشته شود. این کار به دو صورت انجام می گیرد. یا آنکه عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، خود را طبیعت و فطرت انسان یا آنکه خود را کمال و غایت انسان می شمارند و بالاخره انسان در سیر ایمان آوردن به آن عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، روز به روز از خود مبی تر و از مبانی و اصول و فروع آن ایدئولوژی یا دین، پُرتتر می شود و سرانجام در آن، محو و فانی می شود.

کمال و فطرت، دو وجه يك واقعیتند و هر دو، آگاهبود خویشزاییده را نفی می کنند. هر دو، می خواهند که فرد، نسبت به گوهر خود، نفرت بورزد و نسبت به خود، بدبین باشد و اعتماد به خود نداشته باشد. هر چه که از گوهر فردی سرچشمه می گیرد، مانع از ریشه دوانیدن آن عقیده و ایدئولوژی می باشد. عقیده و ایدئولوژی، آفرینش فردی را سترون می کند.

تا گوهر زاینده ی انسان، عقیم نشود، هیچ عقیده و فلسفه ی آلتی و ایدئولوژی نمی تواند بر انسان، مسلط و حاکم شود؛ یعنی در او فطری ساخته نمی شود یا آنکه کمال و غایت زندگی ی او نمی گردد. فرد موقعی پدید می آید که بر علیه عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی و مذاهب برخیزد. انسان نه در فطرتش نه در کمالش با هیچ عقیده ای و هیچ ایدئولوژی (چه علمی چه غیر علمی) عینیت ندارد. عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی باید تابع انسان باشد و در خدمت انسان در آید.

برای پیدایش فردیت، فکر به جای حقیقت می نشیند. انسان، دیگر، اعتماد به حقیقت ندارد؛ بلکه اعتماد به فکر خود دارد. فکر کردن، نشانگر توکد فرد می باشد؛ یعنی من در باره ی هر چیزی که با منز خودم می اندیشم، یقین و اعتماد دارم و در چنین فعالیتی، هستی ی خود را در می یابم. اندیشیدن فردی، اعتماد به هستی ی خودم را ایجاد می کند. در این کلمه است که ایمان به عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی، جابجا می شود و به جای ایمان به عقیده، اعتماد به نفس، اعتماد به اندیشه ی خود می نشیند. طبعا به آنچه من خودم نیندیشیده ام، اعتماد ندارم و چون هر اندیشه ای، امکان پیدایش رفتار و عاطفه ی تازه ایست؛ پس با آنچه به من خویش، تجربه می کنم، اعتماد به هستی ی خود پیدا می کنم. از این به بعد برای آنکه اعتماد به هستی ی خود داشته باشم، بایستی بیندیشم و عمل بکنم و عواطف خود را پیروانم و به کار اندازم و ابراز دارم. بر همین پایه، به هر کسی دیگر که به من خویش می اندیشد و از سرچشمه ی فردی ی خودش عمل و احساس می کند، اعتماد دارم. با این اعتماد است که فکر و عمل و عاطفه از سرچشمه ی فردی می جوشد و به تشویق، به عمل یا فکر یا همدردی احتیاج نیست.

انسان در عمل و تفکر فردیش به انسانهای دیگر اعتماد می بخشد و مردم به عمل و اندیشه و احساس او اعتماد می کنند. همینطور يك جامعه یا حکومت، وقتی اعتماد افراد را جلب می کند که اقداماتی اجتماعی را انجام دهد و با آن اقدامات به افراد اطمینان دهد. فرد به جامعه یا حکومت به سبب اقدامات مداوم آنها و اندیشه و نگرانی ی حکومت و جامعه برای او، اعتماد می کند و وفادار به آن جامعه می شود و احساس تعلق به آن جامعه می کند.

اعتماد يك فرد به اجتماع یا حکومتش، برای آن نیست که حکومت، الهی است یا ایدئولوژی ی خاصی را نمایندگی می کند. جامعه یا حکومتی که برای اعضایش (شهروانش = شهروندان) اقدامی نکرد و در باره ی مسائل زندگیشان نیندیشید، آن شهروانش (یاران آن شهر و مملکت) نیز ترك تعلق و وفاداری می کنند. جامعه موقعی هست که شهروانش به آن اعتماد دارند و اعتماد فقط در اقداماتی که آن جامعه یا حکومت برای مردم می کند، ایجاد می شود.

فرد، در عمل و اندیشه و احساس خود، اعتماد به خود پیدا می کند. از این لحاظ به عمل فردی ی خود احتیاج دارد. او به فکر شخصی ی خود احتیاج دارد. او به آفرینندگی ی فردی و ابراز آن احتیاج دارد. به کمک آفرینش فردی در اندیشیدن و عمل کردن و احساس کردنت که جامعه، آکنده از سرچشمه های قوای تازه می شود. آشفتنهایی از نیروهای فکری و عملی و احساسی که می توانند سراسر جامعه را تکان بدهند. در اینجاست که بایستی نیروهای فعال و متحرک و زاینده را انضباط داد.

خطر هر چیز که خالیست، اینست که می شود آن را با چیز دیگری نیز پُر کرد. مبلغان و معتقدان به ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب و ادیان کتابی بر آندند که انسان بایستی به انبار تبدیل بشود تا فقط يك دین یا يك ایدئولوژی در جامعه حکومت کند. تپی مایگی ی انسان، بزرگترین امکان قدرتورزی ی هر حکومتیست.

قدرت طلبان دینی و ایدئولوژیکی، خلا وجود انسان را صاحب می کنند تا آن را از اصول و اعتقادات و اوامر دین یا اصول ایدئولوژی ی خودشان پُر کنند. هر چیز خالی را با چیز دیگر هم می توان پُر کرد. انبار، جایی برای بسیار چیزهاست. انسان تپی مایه که بهترین وسیله برای حکومت يك عقیده یا ایدئولوژی یا دین است، می تواند وسیله ای برای حکومت هر عقیده ای بشود. وقتی تزلزلی در حکومت يك دین یا فلسفه پیدا شد، می توان با عقیده ی دیگر آن را پُر کرد و انباشت. وقتی تزلزلی در حکومت عقیدتی پیدا شد، به انسان، امکان آن داده نمی شود که خودش، جهانخانه ی خودش را بیافریند. يك فلسفه ی دیگر، عقیده ی دیگر به بازار می آید تا این فضای خالی را پُر کند. تا او را همانند سابق، خالی نگاه دارد؛ یعنی با مواد پوچ تازه تری پُر کند.

هدف از انباشتن انسانهای خالی، کسب قدرت است. پیدایش فردیت، خلا را نابود می کند و طبعا امکان ظهور قدرتهای مطلق سیاسی یا دینی یا ایدئولوژیکی را در اجتماع از بین می برد یا بسیار محدود می کند؛ ولی مقتدر، اشتها به قدرت کامل و مطلق دارد. در جامعه ای که افراد و شخصیتها هستند، هیچگاه

نمی توان حکومت استبدادی و قدرت مطلق ایجاد کرد. انباشته بودن يك فرد از يك عقیده ی تازه، دلیل آن نمی شود که آن فرد، موخالی نیست. سرمستی و جذبه و نشئه شدن از يك عقیده، نشان این خلا است. وجود انسان مهبی مایه از این به بعد فقط به دلیل انباشتگی ی آن ایدئولوژی یا آن عقیده یا دین در اوست. وجود او بر شالوده ی خویشاندیشی و جُست - و - جوی بینشمندانه اش نیست؛ بلکه او از اصول و اعتقادات دیگری پُر است. او حتّا از عقیده و ایدئولوژیش لبریز می شود. برای او زندگی ی معنوی؛ یعنی انباشته بودن از يك معنا یا يك حقیقت یا يك دین یا کمال و غایت.

خطر انسان خالی که از يك دین یا يك عقیده ی علمی یا غیر علمی پُر است، خالی شدنش هست. او از هر تمثیل فکری و عقیدتی می ترسد؛ زیرا تمثیل فکر و عقیده، جز خالی شدن مطلق نیست و او از خلا مطلق می ترسد. او بایستی خود را از چیز دیگر و از عقیده ای دیگر دوباره پُر کند. او هست، وقتی پُر از دیگری است. به همین دلیل، خالی شدن افراد از يك دین یا عقیده یا ایدئولوژی ضرورتاً به فردیت و خویشاندیشی نمی انجامد.

برخی از ایدئولوژیها برای آن در اجتماع موجودند که نگذارند فرد، جهانی [= جهانخانه] ی فردی ی خود را بیافریند. جهانی را با پسوند مشهور ایسم زینت کرده اند و خصوصیت فردیش را از او گرفته اند. ایدئولوژیهای علمی و غیر علمی (امروزه از هر چیزی، علمی اش را می سازند؛ ولی در گذشته هر چیزی را فطری می کردند یا کمال و غایت انسان می شمارند) نمی گذارند که انسان، فردیت خودش را کشف کند و قوای فردی را به آفرینندگی بگمارد و می کوشند که او را بلافاصله از يك عقیده ی دیگر پُر کنند.

« جمالی » می اندیشد که انسان خالی به آسانی نمی تواند فرد بشود. انسانی را که دین کتابی، قرنیا از خویشباشی، خالی کرده از يك مرحله ی بسیار خطرناک می گذرد. انسان خالی شده پیش از آنکه خود بخواهد فرد بشود، احتیاج به پُر شدن دارد؛ نه به آفریدن اندیشه ی خود. در چنین بحرانی، ایدئولوژیهای تازه و عقاید قدیمی نیز با زیب و زیور امروزی (اسلامها و مارکسیسمهای راستین) می کوشند قیام فرد را مانع شوند. نمی گذارند که فرد، بر سر پای خود بایستد و هسته ی آفریننده و نیرو و عمل و فکر بشود. نمی گذارند که فرد، معیار گذار و ارزش آفرین بشود. با فردیت به عناوین و اتهامات اخلاقی از قبیل؛ خود پرستی و خود خواهی و اراده گرای و فرد گرایی و کیش شخصیت و سودجویی، مبارزه و دشمنی می کنند.

فرد، خطر عقاید و ایدئولوژیها و ادیان کتابی است. فرد، خطر استبداد گری و قدرتهای مطلقه است. يك فرد مهبی مایه به فرد مهبی مایه ی دیگر اعتماد نمی کند؛ بلکه به آنچه دیگری را پُر کرده است اعتماد می کند. همانطور او به خودش اعتماد نمی کند؛ بلکه به آنچه او را پُر کرده است، اعتماد می کند. مؤمن و معتقد موقعی به دیگری اعتماد می کند که دیگری، طبق يك عقیده یا فلسفه ی آلتی یا دین یا حقیقت خاصی که در او انباشته اند، حسن و فکر و عمل بکند. اعتماد مؤمنان و معتقدان به اندیشه و کردار

فردی نیست؛ بلکه به دین و ایدئولوژی و عقیده ی گنجانیده شده در ذهنیت و روان اوست. در چنین جامعه ای که همه ی افراد، مپی مایه هستند، فرد در اعتماد به خود یا اعتماد به دیگری به نام فرد مستقل اندیش، احتیاج ندارد. او در دیگری به آنچه دیگری را انباشته است، اعتماد دارد. مثلاً همه به آله یا پرولتاریا اعتماد دارند؛ نه به انسان. در جامعه ی همعقیدگان، کسی به فرد مستقل و خویشاندیش، اعتماد ندارد.

ایمان به ایدئولوژی و دین، اعتماد به مردم را از بین می برد. آنچه فطرت انسان خوانده می شود یا آنچه کمال و غایت انسان و سیر تکاملی ی انسان خوانده می شود، همان چیز است که خلا او را پُر کرده است و همان چیز است که او را خالی کرده است. مسئله ی ما، مسئله ی دوباره انسان شدن است، دوباره فرد شدن است. مسئله این نیست که خلا خود را با عقیده یا ایدئولوژی ی تازه مری یا با دین گذشتگان یا اصلاح شده ی آن پُر کنیم؛ بلکه مسئله این است که این خلا را در خود براندازیم و با آنچه ما را خالی می کند، مبارزه کنیم. قدرتهای خلا ساز را در خود و در اجتماع به عقب برانیم و به رغم آنها موجودیت پیدا کنیم و فرد بشویم.

فرد بایستی با نیروی آفرینندگی ی شخصی اش، خلایی را که عقیده یا ایدئولوژی در او ایجاد کرده، دوباره مصرف کند و از آن خود بکند. خود بایستی در روند اندیشیدن، در عمل و احساس فردی ی خود، این خلا را از بین ببرد. ما با اعتماد به خود و انسانهای دیگر برای دمکراسی و آزادی احتیاج داریم. بدون چنین اعتمادی هیچ اقدامی نمی توان کرد. به جای ایمان به مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان کتابی، به اعتقاد و اعتماد به انسان و نیروهای آفرینشگرانه ی انسان احتیاج داریم.

ما به آنچه دیگری را انباشته است اعتماد نمی کنیم؛ بلکه اعتماد خود را به خودی که در دیگریست می بخشیم. ما به انسان دیگر در فکری و عملی که از او نمودار می شود اعتماد می کنیم؛ نه به حقیقت واحد یا فلسفه ی آلتی و واحدی که در ذهنیت مؤمنان و معتقدان، عملکرد یکنواخت دارد؛ نه به اصول و مبانی ی دینی و ایدئولوژیی که همه را یک رنگ و یک شکل می کنند. ما به دیگری اعتماد می کنیم؛ زیرا دیگری یک شخص است. زیرا اندازه گذار و معیار آفرین است؛ یعنی هم می تواند اندازه بگذارد هم می تواند طبق معیارهای فردی و نیروی ارزشگذارانه ی خود عمل بکند.

اعتماد ما به نیروی آفرینندگی و معیار گذار انسان است؛ نه به عقیده ای که به آن ایمان دارد و در ذهنیت او و همعقیدگانش به یک فرم ثابت و قالبی و کلیشه ای حکاکی شده است؛ نه برای اینکه گوهر او از عقیده ی مطلوب ما انباشته شده است. بنابر این، اعتماد ما در امکانات بالقوه ایست که در آزادی ی فردی ی دیگری نهفته است. اعتماد ما به نمایان کردن معیارهای فردی در عمل اجتماعی اوست. شخصیت او در عمل و اندیشه و احساس اجتماعی ی او نمایان می شود. با اعتماد به چنین انسانیتی که ما خواهیم توانست جامعه ای نو بسازیم.

ح ۱- سنجشگری معرفت‌های انسانی و نقش کشور داران

اگر آزادی‌ی عقاید و ایدئولوژیها و ادیان را می‌خواهیم، نتیجه‌ی ضروری و منطقی‌ی آن اینست که حکومت بایستی نسبت به عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها و ادیان و جهان بینها بی طرف باشد. بعضی نتیجه‌گیریها بسیار مشکل است؛ زیرا سوای چیزهاییست که ما به آنها ایمان داریم و مقدس می‌شماریم. نتیجه‌هایی که اصل آزادی‌ی عقاید در جامعه می‌دهد یا می‌تواند بدهد با ایمان ما به امتیاز و برتری‌ی عقیده‌ی خود، چندان سازگار نیست؛ بلکه گاهی با هم تضاد نیز دارد.

ما نمی‌خواهیم بپذیریم که عقیده‌ی ما که به نظر خود ما جامع همه‌ی خوبی‌هاست علیه آزادی است. مسئله این است که چگونه بدون واژه و با گستاخی می‌توان آخرین نتایج را از اصل آزادی‌ی عقاید گرفت و به نام مؤمن به یک عقیده (بخصوص وقتی عقیده‌ی ما، عقیده‌ی حاکم بر جامعه باشد) آن نتایج را محتمل کرد.

اگر ما مسلمانیم یا کمونیست یا زرتشتی یا مسیحی یا بهایی یا صوفی، احترام و علاقه‌ی ما به عقیده‌ی خود، نبایستی ما را از این نتیجه‌ی منطقی و ضروری باز دارد که اصل آزادی‌ی وجدان می‌دهد. عقاید و ایدئولوژیهای مختلف، موقمی آزادی دارند که حکومت نسبت به آنها بی طرف باشد. ما نمی‌توانیم هم آزادی‌ی عقاید و وجدان را بخواهیم هم حاکمیت سیاسی و اجتماعی‌ی عقیده‌ی خود را بر سایر عقاید. با امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی‌ی عقیده‌ی ما بر سایر عقاید و ایدئولوژیها، آزادی‌ی عقیده امکان ندارد.

اگر حکومت با عقیده‌ی ای یا ایدئولوژی‌ی یا اصول دینی کتابی عینیت داشته باشد، نمی‌تواند آزادی‌ی سایر عقاید و ایدئولوژیها و ادیان را تضمین کند که از قدرت و حکومت و امکان رسیدن به آن محرومند. دموکراسی در حالیکه در مقابل عقاید و ایدئولوژیها، یک فضای بی طرف است از آن رسته اشکال حکومتی به شمار نمی‌آید که به هیچ فروزه‌ی انسانی پایبند نباشد. حکومت دموکراسی به رغم بی طرفی نسبت به ایدئولوژیها و مذاهب و عقاید، نهایت دلبستگی و پایداری را به ارزشهای انسانی و اخلاقی و اجتماعی دارد.

قانون اساسی بر شالوده‌ی آزاد اندیشی با اصل آزادی‌ی وجدان و عقاید (که اقرار ضمنی به بی طرفی‌ی حکومت به عقاید است) حقوق اساسی‌ی بشری را نیز تضمین و خود را به اجرای حقوق اولیه‌ی انسانی که بزرگترین و والاترین ارزشهای انسانی است، مکلف می‌کند. مقصود و هدف یک حکومت آزاد، ترویج هیچ عقیده و دین و ایدئولوژی نیست؛ بلکه محکم و اجرا و محقق حقوق اولیه‌ی انسانی است که همه، محسوس و مبهور ارزشهای عالی‌ی انسانی هستند و از وجود انسان و عظمتش سرچشمه می‌گیرند.

بی طرفی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و ادیان به هیچ وجه، بی طرفی یا لاقیدی یا عدم توجه در مقابل ارزشهای والای اجتماعی و انسانی نیست. سیاست با بی طرفی نسبت به عقاید و ایدئولوژیها می

کوشد که به پشتیبانی و حمایت و نگاهداری و پاسداری از ارزشها و حقوق انسانی دست یابد که در راسش آزادی ی وجدان قرار دارد. بی طرفی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها به منظور تامین و تضمین آزادی ی وجدان و فکر است. بی طرفی، شرط وجودی ی آزادی است که طبعا والاترین ارزش دموکراسی است. حکومتی که طرفدار و پاسدار يك عقیده و دین کتابی و ایدئولوژی است و طبعا حقایقتش بر وجود و تنفیذ و محکیم آن عقیده بنا شده است، نمی تواند آزادی ی افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر را بر تابد. در دموکراسی، آزادی و قانون اساسی، برترین ارزش حکومتی است؛ نه ایمان به يك عقیده یا دین یا ایدئولوژی.

من دمکرات هستم؛ نه برای اینکه ایمان دارم که عقیده ی من (اسلام یا کمونیزم) ممتازترین و تنها حقیقت دنیا است؛ بلکه به این دلیل که هر انسانی بایستی همانند خود من، آزادی ی انتخاب عقیده و بالاخره حق آفرینش فکر و آگاهبود خود را داشته باشد. آزادی، تنها عقاید موجود در اجتماع را در نظر نمی گیرد؛ بلکه آزادی، اساس بر امکانات قرار دارد.

جوهر آزادی، تضمین پیدایش عقاید و افکار تازه و بی سابقه است. عقاید و افکار تازه، هم، حق پیدایش هم، حق گسترش (ترویج و تبلیغ) و تامین وجودی و برابری ی حقوقی با عقاید موجود دارند. دموکراسی برای تامین نیروی آفرینشگر انسانیت؛ نه برای حفظ و ابقای ارزشهای گذشته. دموکراسی، جلوی تاریخ، سد نمی بندد که از این به بعد یا از ظهور اسلام یا بعد از کارل مارکس، هیچ فکر و عقیده و دین و ایدئولوژی و علم تازه نخواهد آمد.

انسان، موقی آزاد است که بتواند فکر تازه بیافریند. اگر دموکراسی این حق را تامین نکند، ظاهر سازی و خود فریبی است. به همین دلیل، آزادی ی وجدان خوشزاییده خواسته می شود؛ نه آزادی ی عقاید و ایدئولوژی ها. آزادی ی وجدان، حق فرد - فرد انسانها به آفرینش فکری است و گر نه می توان آزادی ی انتخاب میان چند عقیده یا ادیان و ایدئولوژی ی مشخص و ثابتی داشت و به همان چند عقیده ی موجود قناعت کرد و از آفرینش و پیدایش افکار تازه پیشگیری کرد. از طرفی، آزادی ی انتخاب میان چند عقیده و حق بیان و آزادی ی اجرای رسوم عقیدتی برای آنها امکان پیدایش عقاید و ایدئولوژیهای دیگر را سد می کند.

«جمالی» می اندیشد که دموکراسی، نیروی مدارایی است. به همین علت، اصل مدارایی (= تسامح) بزرگترین ویژگی ی نظام دموکراسی است. دموکراسی، خصومت را به رقابت گروهها و احزاب و افراد برای رفاه و پیشرفت جامعه تبدیل می کند. مدارایی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب مختلف و متضاد به معنای این نیست که پیرو يك عقیده، مجاز است هر کاری را بکند که می خواهد. داشتن امتیازات ویژه ی اجتماعی و سیاسی و حقوقی و آموزشی برای همعقیدگان علیه آزادیست و بایستی بدون تسامح، علیه آن مبارزه کرد.

من، عقیده و دین و ایدئولوژی دیگر را تا آنجا محمل می‌کنم و مدارایی نشان می‌دهم که به آزادی و وجدان و آزادی‌ی عقاید و مذاهب و ایدئولوژیهای دیگری در آخرین نتیجه‌گیریهای من تجاوز نکند؛ یعنی امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی برای عقیده‌ی خود قائل نشود. وقتی عقیده‌ی اکثریت مردم بخواهد آزادی‌ی یک فرد یا گروه یا اقلیت را پایمال کند یا بکاهد یا نادیده بگیرد، برای یک دمکرات و آزادیخواه جای مدارایی و محمل باقی نمی‌ماند.

کسی که می‌خواهد آزادی را با سوء استفاده از سازمانهای آزادی یا با سوء استفاده از اصول آزادی از بین ببرد، حزبی یا انجمنی بسازد و با استفاده از انتخابات و پارلمان‌تاریسم، دمکراسی را از بین ببرد، جای هیچگونه محمل و مدارایی باقی نمی‌گذارد. در وضعیتهایی که حقوق اولیه‌ی انسانی در میانست، دمکراسی، هیچگونه محمل و مدارایی نشان نمی‌دهد.

هدف از مدارایی، تامین آزادی انسانهاست. شکیبیدن، یک هنر ستودنی است. چنین محملی به نیرومندی و ظرافت و روحی احتیاج دارد. دمکراسی برای انسانهای تنگ نظر و ضعیف مزاج، خیلی گران تمام می‌شود. داشتن حقایق انحصاری و مطلق به جنگ اجتماعی می‌انجامد که پیامدش دو راه را برای صلح، باقی می‌گذارد:

یکی آنکه حقیقت واحدی، حاکمیت فراگیر و مطلق بر سراسر جامعه داشته باشد. این موقعی ممکن است که افراد اجتماع به آن عقیده‌ی واحد بگروند و هیچگاه عقیده‌ی خود را تغییر ندهند. در این صورت در درون آن حقیقت، صلح و رفاه هست. اما کسی حق ندارد عقیده‌ی دیگری داشته باشد و اگر داشته باشد، حقوق اجتماعی و سیاسی و اداری و آموزشی‌ی کمتر از معتقدین به آن عقیده‌ی حاکم خواهد داشت. (یعنی آزادی نیست).

دیگر آنکه آزادی، حقیقت هر عقیده‌ی را نسبی کند. هر کسی، حقیقتش نسبی است و هیچ حقیقتی، مطلق نیست؛ اما آزادی نمی‌تواند به انسانی که اعتقاد دارد، حقیقتش مطلق و واحد و ممتاز است، تحمیل کند که حقیقتش نسبی و مشروط و برابر با سایر حقایق است. آزادی نمی‌تواند مردم را مجبور کند تا از حقایق مطلق خود، حقایق نسبی بسازند. وقتی ما حق ندهیم که حقیقت دیگری (دین دیگر، ایدئولوژی‌ی دیگر) در جامعه باشد یا بتواند باشد، آزادی نخواهیم داشت و اگر معتقدین مختلف، دارای حقیقتهای مطلق باشند، ظاهراً راهی جز جنگ و مبارزه میان آنها باقی نخواهد ماند.

هیچ حقیقتی در کنار خود، شریک و رقیب نمی‌پذیرد. حقیقت، نظیر ندارد؛ یعنی هر چیزی جز او، باطل و کفر و شیطانی است و بایستی اگر هم امروز محمل می‌شود، روزی از بین برود و آنچه بایستی در آخرالزمان و در قیامت از بین برود یا در آخر مسیر تکامل اجتماع از بین برود، معمولاً از همین اکنون کوشیده می‌شود که با زور و نیرو و فشار روحی و فکری و مالی و حقوقی و سیاسی از بین برده بشود. وظیفه‌ی سرکوب عقاید دیگر به دوش طرفداران حقیقت و تئوری‌ی تکامل جبری‌ی جامعه گذارده می‌شود و آنها با کمال میل این تکلیف را می‌پذیرند. پیروزی‌ی هر حقیقتی چه امروز چه فردا

چه در آخر زمان چه در پایان سیر تکاملی به از بین بردن حقایق دیگر باز بسته است که برای او باطل و شیطانی هستند. قهر الله در جهنم یا جبر تاریخ در اضمحلال کاپیتالیسم برای مؤمنان و معتقدان، سرمشقی می شود که قهر و تجاوز و زور گویی را در حال و بر روی کره ی زمین تحقق بدهند. الله اگر در جهنم، کافر را به بدترین وجهی عذاب می دهد، مومن به الله از او سرمشق می گیرد و با لذت و امتنان، این وظیفه را در جامعه نیز به عهده می گیرد؛ اما حکومت، وجود يك قدرت بی طرف در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینیهاست. حکومت، مجاز و محق نیست کسی را از ایمان آوردن به عقیده ی واحد و ممتاز و مطلق باز دارد. هر کسی آزاد است، عقیده ای داشته باشد و حتا از يك عقیده ی مطلق (مانند اسلام و مسیحیت) به عقیده ی مطلق دیگر (مانند کمونیسم) بگردد. این اصل آزادی، بیانگر سرشت و رسالت حکومت است.

صلح و امنیت و رفاه اجتماعی بدون قبول و تایید وجود کثرت و آزادی، پایدار نیست. حکومت نمی تواند و حق ندارد صلح و رفاه که دو هدف اساسی حکومت و اجتماع است به هر قیمتی و به هر وسیله ای و از هر راهی تامین کند. جامعه ای که همه ی مردمش وحدت عقیده دارند و به يك ایدئولوژی یا جهان بینی، پای بندند به صلح اجتماعی احتیاج ندارند. صلح فقط در کثرت و تعدد و اختلاف است؛ ولی در جامعه ای که افرادش وحدت عقیده دارند ضرورتی برای صلح نیست. در چارچوب وحدت، مسئله ی صلح اساسا مطرح نمی شود. جایی که آزادی و کثرت مندی و اختلاف هست، مسئله ی صلح و حل آن، ضروری است؛ ولی جایی که فقط با زور و ترس و خفقان و تحمیل بتوان وحدت عقیدتی و فکری و دینی درست کرد، این راه برای ایجاد صلح و رفاه، راه رفاه در آزادی و کثرت نیست.

دین کتابی در کنار حکومت سیاسی یا يك حکومت دینی؛ ولی نامرئی، ایجاد می کند یا می کوشد از این دو شکل حکومت، يك حکومت بسازد. جامعه ی ایران در پنج قرن اخیر، دو حکومتی بوده است. از این لحاظ که دارندگان حقایق مطلق و ایدئولوژیها، همه در مبارزه برای ربودن قدرت سیاسی علیه هم می ستیزند و بالاخره مبارزه ی میان آنها برای مداوم قدرت خود به مبارزه ی سیاسی و مصرف ارگانهای حکومت به وسیله ی یکی از آنها می انجامد که پیامدش خونریزی و کشتار بی وقفه ی مردم خواهد بود.

حاکمیت مطلق يك عقیده یا ایدئولوژی (چه علمی چه غیر علمی) سبب می شود که انسانها، راستمنشی و صراحت خود را از دست بدهند و همه با بکار بردن اصطلاحات واحد همان يك عقیده ی حاکم، اختلاف افکار و کثرت منافع و امیال را دنبال کنند. بدینسان آن عقیده، به يك مشت اصطلاحات بی محتوا تبدیل می شود که برای هر مقصد و منظور و غرضی می توان به کار برد. اصطلاحات عقیده ی حاکم، کیسه هایی خالی می شوند که با هر فکری می توان آنها را پر کرد. از همان اصطلاح می شود يك روز کمونیسم را بیرون آورد و روز دیگر لیبرالیسم را و روز دیگر فاشیسم را. چنانکه با اسلام و ایدئولوژی ی مارکسیسم همین کار را کرده اند و خواهند کرد.

هر کسی عقاید و افکار و منافع خود یا گروه خود را به نام اسلام و مارکسیسم راستین و حقیقی و اصیل و واقعی با آیات قرآنی و گفتارهای مارکس، مستند می‌سازد؛ ولی اگر چنانچه افکار و منافع در کثرت و تضادشان، آزادی‌ی بیان داشتند و به نام کفر و الحاد و ارعداد و بدعت و نفاق و سکتاریسم و رویزیونیسم و اپورتونیسم، ملمون و متهم نمی‌شدند به سوء استفاده از مارکسیسم و اسلام احتیاج نبود. ولی وقتی استبداد یک عقیده هست، نمی‌توان افراد و گروهها و احزاب را از سوء استفاده بازداشت.

اختلافات و تضادهای فکری و عقیدتی و منافع سیاسی به دلیل وحدت اجباری و فشار دینی یا ایدئولوژیکی از بین نمی‌روند، بلکه سرکوبیده و پس رانده می‌شوند؛ ولی در پشت پرده با قدرت و شدت بیشتر به تلاش می‌افتند. منافع و اغراض با کاربرد اصطلاحات واحد اسلامی یا کمونیستی با شدت بیشتر و وحشیانه تر با هم می‌جنگند. در نتیجه، دشمنی به سبب سرکوبگری و مه آلودگی، شدیدتر و غیر انسانی تر می‌شود و صلحی برقرار نمی‌شود؛ بلکه در نقاب وحدت اسلامی یا کمونیستی با هم به شدت در جنگند و هر اختلاف جزئی به تکفیر دیگری می‌انجامد.

د جمالی، در روند فلسفیدن خود، استدلال می‌کند که انتقاد از اسلام و مارکسیسم و دیگر مذاهب و ایدئولوژیها از طرف گروهی یا فردی، هیچگاه حکومت را مکلف به ایجاد مقیدات یا محدودیت برای معتقدان و مؤمنان به آنها نمی‌کند. حکومت هیچگاه نه حق نبود کردن یک دین یا عقیده را دارد نه حق ایجاد و تاسیس یک عقیده یا دین یا ایدئولوژی را. حکومت نه حق ترویج یک دین یا ایدئولوژی را دارد نه حق تکفیر و تکفیر و تمیید مومنان و معتقدان به یک دین یا ایدئولوژی را؛ اما در جامعه، مردم، آزادند که طبق شئون انسانی از افکار و عقاید همدیگر انتقاد کنند.

اصول بی طرفی، مو - به - مو از طرف حکومت باید در مقابل ایدئولوژیها و عقاید و مذاهب رعایت شود و حق ندارد، آزادی‌ی انتقاد را از کسی یا گروهی سلب کند. انتقاد از هیچ عقیده‌ای و ایدئولوژی، معنی اش این نیست که حکومت، موظف است آن را سر به نیست کند و سلب حقوق و آزادی از معتقدان به آن بکند. درست بر عکس، معنی‌ی انتقاد همین است که حکومت همانقدر به عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها اعتبار می‌دهد که به آزادی‌ی وجدان من به نام یک فرد و گر نه انتقاد گروهها و سازمانها و احزاب از همدیگر، امکان ناپذیر خواهد بود.

حکومت تضمین می‌کند که ما به طور برابر از حق آزادی‌ی بیان در شرایط قانونی استفاده کنیم. انتقاد من از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب، ایجاب هیچگونه حقی برای سلب آزادی از آنها نمی‌کند. آزادی، به تحمل و بزرگواری و فراخ - اندیشی و دریادلی احتیاج دارد.

برای وجود آزادی بایستی قدرتها محدود شوند. اگر فقط پیروان یک عقیده در جامعه، قدرت داشته باشند، در آن جامعه، آزادی نیست. آزادی‌ی یک فکر با محدود قدرت نفوذ فکر دیگری میسر می‌شود؛ یعنی اینکه هر عقیده و فکری بایستی برای تبلیغات و گسترش، امکانات مساوی داشته باشد تا

بتواند جلو قدرت و مجاوز افکار و عقاید دیگران را بگیرد و گر نه به استبداد يك عقیده و دین و ایدئولوژی می انجامد.

سنجشگری، یکی از وسایل محدودیت قدرت دیگرانست. بدون انتقاد از يك دین یا ایدئولوژی نمی توان نفوذ و قدرت آن را محدود کرد. بدون انتقاد از يك دین یا ایدئولوژی ی حاکم، راه استبداد و خودکامگی ی آن عقیده گشوده می شود. انتقاد از هیچ دینی، موهین به مؤمنان یا تحقیر آن دین نیست؛ بلکه محدودیت دامنه ی نفوذ و قدرت و حتا حاکمیت مطلق آن دین است.

انتقاد از مذاهب و ایدئولوژیها نبایستی به قسمت متافیزیکی و تنولوژیکی آنها رو آورد؛ بلکه بیشتر باید انتقاد از عملکردهای سیاسی و اجتماعی ی آنها باشد؛ زیرا دموکراسی و آزادی ی وجدان در جامعه فقط با محدودیت قدرتهای عقیدتی و فکری و امکان کثرت‌مندی میسر می شود. انتقادات متافیزیکی و تنولوژیکی بیشتر متصب معتقد را تحریک می کنند و او را در ایمان به اصول و فروغ دین یا ایدئولوژی ی خود، متعصب تر و مقیدتر می کند.

در دموکراسی، مقصود بی عقیده یا بی دین بار آوردن مردم نیست؛ بلکه ایجاد انطاف سیاسی و اجتماعی در افراد معتقد و متدین و پابسته به ایدئولوژیهاست. پیدایش قوانین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به پشتوانه ی مردم، به انطاف سیاسی و اجتماعی احتیاج دارد؛ زیرا بدون تفاهم و بالاخره سازش و مصالحه نمی توان هیچ قانونی را تاسیس کرد.

بدون انتقاد سیاسی و اجتماعی از عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها نمی توان آنها را انطاف پذیر کرد. اسلام یا مارکسیسم راستینی که برای تطبیق انطاف پذیری با ذهنیت انطاف ناپذیر ایدئولوژیکی یا دینی مومنان و معتقدان به هم آغشته است، نبایستی از طرف حکومت، ساخته و پرداخته بشود؛ بلکه انطاف پذیری و فراخ-اندیشی و مدارایی به کمک انتقاد اجتماعی (در جامعه؛ نه از طرف دولت) پدید می آید. این کار به عهده ی متفکران و پژوهشگران و روشنگران خویشاندهش جامعه است؛ نه حکومت که بایستی بی طرفی ی خود را حفظ کند. جامعه است که می تواند با کمک نویسندگان و هنرمندان و شاعران و پژوهشگران و متفکرین از راه سنجشگری، دامنه ی نفوذ و قدرتمورزی ی ایدئولوژیها و ادیان و مذاهب را برای تامین آزادی ی وجدان فردی بکاهد.

سیاستمدار بر پایه ی چگونگی ی تاثیرات متقابل قوای موجود اجتماعی تصمیم می گیرد و حق ندارد که قدرتهای اجتماعی را محدود کند یا بیفزاید و بگستراند. محدودیت قدرت و استبداد طلبی ی حقیقت داران را نمی توان به حُسن نیت آنان وا گذاشت. چون حقیقت آنها، آنها را ناخود آگاهانه به تنفیذ و قدرت طلبی می راند و فقط در روند سنجشگری ی پویا و مداوم از افکار و عقاید حاکم بر اجتماع می توان دامنه ی قدرت آنها را محدود کرد. این کار را نه سیاستمداران می توانند انجام دهند نه ارتشیا.

بدون آزادی ی انتقاد، جلو هیچ عقیده ی حاکمی را نمی توان گرفت. بدون انتقاد از استبداد عقیدتی نمی توان برای آزادی ی وجدان، فضای فراهم کرد. آزادی ی وجدان با گنجاندن يك اصل در قانون اساسی تامین نمی شود؛ بلکه با پیدایش عقاید مختلف در اجتماع و تقسیم قدرت، تامین و تضمین می شود.

خ) - قدرت گیری ی احزاب ایدئولوژیک و تشکیل دولت دلخواه

علوم و مذاهب و ایدئولوژیها و فلسفه های آلتی در شکلهای سازمانی و حزبی نباید تنها و برترین معیار سیاسی باشند. بدینسان هر تئوری ی سیاسی یا اجتماعی یا هر دین و ایدئولوژی یا هر فلسفه ای می تواند شکل سازمانی و حزبی بگیرد تا بتواند در ساختار دولت برای دستیابی به قدرت با دیگر احزاب رقابت کند. (دولت، سواى حکومت است. حکومت در اصل، ساختار سیاسی می باشد).

هر حزب با به قدرت رسیدن در دولت می تواند با طرح يك برنامه ی عملی ی سیاسی (که آن را با علم و حقیقت خودش هماهنگ می داند) که آن را در دسترس تجربیات مستقیم مردم قرار می دهد، برنامه ی سیاسی ی خود را بر شالوده ی عقاید ایدئولوژیکی تحقق بخشد؛ ولی هیچگاه حق ندارد که تقدّم برترین معیار سیاسی ی مردم؛ یعنی تجربه را نفی کند و ایدئولوژی یا دین یا علم یا فلسفه ی آلتی ی خود را برترین معیار سیاسی به حساب آورد. تصمیم گرفتن و قضاوت کردن در باره ی اینکه علم و حقیقت و ایدئولوژی ی هر حزب و سازمان و گروهی با تجربه ی مستقیم، چه اندازه منطبق است، تا ابد در اختیار مردم می ماند.

حق تقدّم با تجربه ی مستقیم از واقعیات بر هر علم و ایدئولوژی و عقیده و دین کتابی است که به هر فردی در جامعه، حق می دهد تا از هر علم و تئوری و عقیده ای انتقاد و به آن اعتراض کند و گرنه با شناختن مبانی و اصول و فروع هر ایدئولوژی یا دین یا علمی (هر تئوری ی علمی) به نام برترین معیار حکومتی، حق و قدرت انتقاد و اعتراض نسبت به آن ایدئولوژی یا دین یا علم از مردم سلب می شود و بدین ترتیب، حاکمیت مکی منتفی می گردد. با پذیرفتن تقدّم تجربه ی مستقیم و زنده ی انسانی بر هر تئوری و علم و عقیده ای در ساختار و نظام حکومت، حزب سیاسی معنایی مشخص پیدا می کند و حدود قدرتمورزی ی آن در جامعه و نقش سیاسی اش با رسیدن به قدرت در دولت، روشن و آشکار می شود.

پیروزی ی هر حزبی در انتخابات به هیچوجه نباید به پیروزی ی ایدئولوژی یا دینی یا علمی (تئوری ی سیاسی یا اقتصادی ی خاصی) ختم بشود که تابع رای و قضاوت سیاسی ی مردم است. از این لحاظ باید هر چیزی که انتخاب می شود در دسترس تجربه ی مستقیم و زنده ی افراد اجتماع باشد؛ نه

آنکه شکل منوری یا دستگاه فکری یا مکتب عقیدتی داشته باشد که به هیچ وجه نمی تواند در دسترس تجربه ی زنده ی همه ی افراد اجتماع قرار بگیرد.

مکت می خواهد مطمئن باشد و بداند که پیروزی ی انتخاباتی ی هر حزب ایدئولوژیکی به هیچ وجه، پیروزی ی ایدئولوژیکی یا دینی آن حزب بر مکت نیست. پیروزی ی انتخاباتی و حق رسیدن يك حزب دینی یا ایدئولوژیکی به قدرت دولتی، حق مکوس کردن تقدّم تجربه بر علم و ایدئولوژی را در بر ندارد. انتخاب بر پایه ی تقدّم تجربه بر علم و ایدئولوژی و دین استوار است و با تقدّم بخشیدن علم و دین و ایدئولوژی بر تجربه ی زنده، حق گزینش از انسان سلب و منتفی می شود.

دجمالی، می اندیشد که تا کنون، تاریخ سیاسی ی ما بر این مدار می چرخیده است که هر فردی خودش را با عقیده یا دین یا ایدئولوژی اش عینیت می دهد. او هستی دارد تا موقعی که عقیده اش پایدار است. او قدرت دارد تا موقعی که عقیده و ایدئولوژی اش صاحب قدرت است. او آزاد و رهاست تا موقعی که عقیده اش حکومت را در چنگ دارد؛ یعنی حکومت بر طبق عقیده و ایدئولوژی اش برپا شده است. اگر در انتخابات سیاسی، حزب دیگری ببرد، باخت انتخاباتی را از دست دادن قدرت و نابودی ی هستی ی خود تلقی می کند. با آتکا بر این استدلال و حسن، تلاش می کند تا با قهر و پرخاشگری، حزب دیگر را از رسیدن به قدرت باز دارد.

انسانی که به يك ایدئولوژی یا دینی وابسته است، موقعی به آزادی می رسد که عقیده و دین و ایدئولوژی یا علمش در جامعه پیروز بشود؛ یعنی ایدئولوژی و دینش بر جامعه حاکم شود. با رسیدن هر حزب ایدئولوژیکی به قدرت، مصوّر رسیدن اعضا و هواداران آن حزب را به قدرمورزی ی مطلق در ذهنها ایجاد می کند. چنین حزبی نیز بر طبق ماهیتش به دولت بودن قناعت و اکتفا نمی کند؛ بلکه هدفش آنست که بیش از دولت بشود و دولت بودن را وسیله و راهی برای حکومت شدن پندارد.

به همین سبب هر حزبی با رسیدن به حکومت، نابود کردن احزاب ایدئولوژیکی و دینی ی دیگر را برای اعضا و هواداران خود، ضروری و ذاتی می داند؛ زیرا تا موقعی که حزب دیگر، شانس رسیدن به قدرت را در دولت دارد، موجودیت خود و حاکمیت ایدئولوژی ی خود را در آن حزب در خطر می بیند.

قدرتیایی ی هر حزب در رسیدن به دولت بر پایه ی انتخابات نبایستی با قدرتیایی ی عقیده یا ایدئولوژی یا دین آن حزب، عینیت داشته باشد. این دو را باید در ساختار حکومت و در دمکراسی ی پارلمانی از هم جدا کرد. دادن حقانیت از طرف مردم به هر حزب برای اجرای یك برنامه ی سیاسی (که در دسترس تجربیات همه ی مردم و طبعا در دسترس تضوات سیاسی ی همه ی مردم باقی می ماند) با دادن حقانیت برای حاکم کردن ابدی ی عقیده و ایدئولوژی یا منوری ی علمی ی او مساوی نیست. چنین حقانیتی، استنتاج شدنی از رای سیاسی نیست، به سبب آنکه رای سیاسی که بر پایه ی تجربه ی

مستقیم انسان از واقعیات استوار است، نمی تواند فراگیری و جهانشمولی ی خود را در باره ی هر تئوری علمی و مکتب عقیدتی و ایدئولوژیکی حفظ کند.

وقتی که عقیده و ایدئولوژی با حکومت، عینیت ندارد، گرایش به عقیده و ایدئولوژی یا دین یا هر تئوری علمی یا گریز از آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی، آزاد است و به سبب گرایش و گریز از عقیده، حقوق سیاسی و قضایی انسان، پایمال و نابود نمی شود؛ ولی وقتی حکومت با عقیده و ایدئولوژی ی معینی عینیت دارد (برای مثال، حکومت، اسلامی یا سوسیالیستی یا کمونیستی است) انحصار تابعیت سیاسی از حکومت، انحصار تابعیت عقیدتی و ایدئولوژیکی نیز خواهد بود و جامعه ی سیاسی با جامعه ی عقیدتی بر هم منطبق می شوند و پیوستن به جامعه ی عقیدتی تنها راه پیوستن به جامعه ی سیاسی است و گسستن از جامعه ی ایدئولوژیکی مساوی با طرد از جامعه ی سیاسی است. بدین ترتیب آزادی ی عقیده و ایدئولوژی و دین، ناممکن و محال می شود.

از راه عدم عینیت حکومت با هر ایدئولوژی یا دین، باور و گسستن از هر عقیده می تواند بدون از دست دادن حقوق سیاسی و قضایی و اجتماعی در آن جامعه، تأمین و تضمین بشود. گسستن از عقیده و ایدئولوژی نباید به هیچ وجه به گسستن انسان از جامعه منتهی شود. گسستن از یک عقیده (جدا شدن از معتقدان) به معنای مجزا شدن انسان از جامعه نمی باشد. برای نمونه، گسستن از دین کتابی اسلام یا ایدئولوژی ی مارکسیسم و امثال اینها، خروج و پشت پا زدن به جامعه ی ایرانی نیست. بدینسان پیدایش اقلیت‌های تازه ی ایدئولوژیکی و فکری و دینی که در جامعه ی آزاد، یک واقعیت عادی است، به تجزیه و بیگانگی ی اقلیت از جامعه ختم نمی شود و اقلیت از لحاظ سیاسی و حقوقی و اجتماعی، خارج از جامعه یا خارج از دستگاه حکومت؛ یعنی نظام سیاسی قرار نمی گیرد؛ زیرا خارج از نظام سیاسی یا دستگاه حکومت قرار گرفتن هر حزب یا گروه، بدین معناست که آن حزب یا سازمان یا گروه از هیكل اجتماع، گسسته و از سهم شدن در حکومت محروم شده است.

د جمالی ، در بسیاری از پاره اندیشه هایش استدلال می کند که ما، کوله بار سنگین گریز و مهاجرت از کشور و غربت نشینی را از دوران مشروطه تا امروز هنوز به دوش می کشیم و با تمرین در صحنه های ساختگی در خارج از کشور نمی توانیم به دمکراسی واقفیت بدهیم. احزاب باید در آغاز در داخل حکومت قرار بگیرند تا بتوانند دمکراسی را عملی بکنند. ، در داخل حکومت قرار گرفتن با قبول و دادن حقانیت وجودی به هر حزب و سازمان و دادن شانس مساوی برای رسیدن به تشکیل دولت ممکن می شود؛ ولی احزاب و گروهها و سازمانها در داخل حکومت قرار ندارند و نمی خواهند که قرار بگیرند؛ زیرا هر کدام در پی تأسیس حکومتی دیگر هستند و ما حتا در صحنه های ساختگی ی خارج از جامعه ی خود و در داخل جامعه هایی که آزادیهای سیاسی برای مردمش تأمین شده است، حاضر نیستیم به گروهها و احزاب دیگر حقانیت وجودی بدهیم تا چه رسد به اینکه حاضر باشیم برای سهم بودن در تشکیل دولت به یکدیگر شانس مساوی بدهیم.

هیچ يك از گروهها و سازمانها به سهم بودن در تشکیل دولت و کسب قدرت سیاسی در دولت قناعت نمی کنند؛ بلکه می خواهند تنها خودشان به حکومت برسند و حکومت مخصوص به خود را برپا بدارند. سنت و سابقه ی دراز مدت خارج از حکومت بودن به مراتب، فرساینده تر از تجربه ی خارج از میهن و جامعه ی خود بودن است؛ زیرا آنچه که ما را از سازماندهی علیه حکومت اسلامی باز می دارد، مسئله ی خارج از میهن بودن نیست؛ بلکه خارج از حکومت بودن است.

فرد در حکومتی که با هر عقیده یا ایدئولوژی عینیت ندارد با ترك عقیده یا ایدئولوژی و دین؛ ولو آنکه عقیده ی اکثریت نیز باشد، از جامعه ی سیاسی بریده و از مکت گسسته و پاره نمی شود. همینطور با قبول عقیده ای دیگر و ایدئولوژی ی دیگر، سوای ایدئولوژی و عقیده ی اکثریت یا اقلیتی که دولت را در دست دارد، خارج از جامعه ی سیاسی قرار نمی گیرد و از مکت، بیگانه و تبعید نمی شود. تفاوت و اختلاف عقیدتی یا ایدئولوژیکی ی افراد برای شرکت در جامعه ی سیاسی، سبب تبعیض آنها نمی گردد؛ ولی وقتی جامعه ی سیاسی با جامعه ی عقیدتی یا ایدئولوژیکی عینیت یافت (مثلا حکومت سیاسی، حکومت اسلامی شد یا حکومت سیاسی، حکومت کمونیستی شد) هر فردی یا گروهی با ترك آن ایدئولوژی یا دین اکثریت یا با قبول و گرایش به ایدئولوژی یا عقیده ی دیگر از جامعه ی سیاسی به کلی طرد می شود. خروج، مانند پاره شدن يك جز زنده از هیكل زنده است؛ یعنی اینکه گسستگی برای افراد یا گروهها و اقلیتها محمل پذیر نیست و وقتی که بیگانه سازی فراسوی آستانه ی محمل شد، در صدد نابود کردن ایدئولوژی یا هیئت حاکمه یا تغییر ریشه ای ساختار اجتماع و سیاست و اقتصاد؛ یعنی به فکر انقلاب می افتند. بدینسان انقلاب خواهی و خواست تغییرات کلی و ریشه ای جامعه، نتیجه ی مستقیم عذاب گسستگی و مجزا ساختگی و بیگانگی از مکت می باشد.

د - ارجمندی انسان و ارجحاری به آن

مردم ایران، روز به روز به دلیل آگاهی بیشتر از آزادی و داد، فشار استبداد و ستم را بیشتر حس می کنند و از قدرت محملشان کاسته می شود و هر چه از قدرت محمل انسان کاسته شود بر امکان طغیان او افزوده می شود. بالاخره حس فشار استبداد و ستم، انسان را مضطرب می کند و در اضطراب است که انسان می خواهد به هر شیوه ای و از هر راهی و با هر وسیله ای که شده است از این حالت رهایی یابد. قیام و عصیان و انقلاب به نظر، آخرین علاج می رسد که ما را از اضطراب، رهایی خواهد بخشید؛ ولی آیا اضطراب به ما حقانیت می دهد که در مقابل گروه یا سازمان یا طبقه ی مستبد و ستمگر که انسانهایی همانند ما هستند از هر وسیله ای و شیوه ای استفاده کنیم ؟ آیا اضطراب، ضرورت حقانیت را به کلی منتفی می کند ؟ آیا وقتی مضطرب هستیم به حقانیتی برای انتخاب وسیله یا شیوه نیز احتیاج داریم ؟ نخستین جمله ی

اعلامیه‌ی حقوق بشر را نباید فراموش کرد که تأیید شرافت ذاتی‌ی انسانها، حق انفساک ناپذیر همه‌ی انسانهاست (بدون تبعیض یا استثنای طبقاتی یا نژادی یا ایدئولوژیکی یا جنسی) و آزادی و داد و صلح بر اساس حفظ همین شرافت و ارج هر انسانی قرار دارد.

هیچ قانونی یا وسیله‌ای یا روشی نمی‌تواند کسی را مکلف به آسیب زدن به شرافت انسانی بکند. بدین سان مبارزه برای آزادی و داد، مسئله‌ای پیچیده و تنش‌زا می‌شود. با قبول شرافت انسانی به نام شیرازه‌ی حقوق بشر به این نتیجه می‌رسیم که هیچ امری، هیچ روش مقاومتی و هیچ وسیله‌ای برای رفع استبداد پذیرفته نمی‌شود، مگر آنکه با شرافت انسانی منطبق باشد.

آیا هدف از براندازی‌ی استبداد، آنقدر مقدس و عالی است که انسان در انتخاب وسیله، هیچ شرطی ندارد و مجاز است که هر وسیله‌ای را به کار ببرد؟ آیا هر قانونی و کمیته‌ای و سازمانی و حزبی و روشی را می‌توان بدون قید و شرط به کار برد و آلت دست قرار داد تا رژیم ستمگر و مستبد را نابود کرد؟

«جمالی» در این باره می‌اندیشد که ما در انتخاب سیر و روش مقاومت در برابر حکومتگران غاصب و ستمگر است که می‌توانیم فروزه‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی برای استقرار دموکراسی و آزادی و داد کسب کنیم. سیر و روش مقاومت، جدای از آزادی و داد نیست. ما که می‌خواهیم گزند ناپذیری جان و زندگی و اعلامیه‌ی حقوق بشر را سرمشق اقدامات سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی‌ی خود قرار دهیم و شرافت گوهری‌ی همه‌ی افراد انسانی را در مکت خود پایدار کنیم، این اصل، ما را به انتخاب وسیله و روش خاص، مکلف و مقید می‌کند.

به دلیل ارجح‌سازی به شرافت انسان و رعایت حقوق بشر، ما دیگر نمی‌توانیم دست به هر وسیله‌ای بزنیم و هر وسیله‌ای برای ما قانونی نیست و نمی‌توانیم خود یا انسانها و گروههای دیگر را به نام وسائل تلقی کنیم که جدا از هدف می‌باشند. کسب آزادی و داد، يك عمل ضربه‌ای و یکباره نیست؛ بلکه در سیر مقاومت نو - به - نو انسانها تأمین می‌گردد.

کسب آزادی و داد و استقلال با مقاومت پایدار و خستگی ناپذیر انسانها گره خورده است. روش مقاومت و مبارزه، وسیله‌ای جدا از آزادی و داد و استقلال نیست. انتخاب روش و روند مقاومت می‌تواند همه‌ی مکت ایران را برای کسب آزادی و داد و استقلال به هم پیونداند. روش مقاومت، آموزشی است برای کسب و تقویت فروزه‌هایی خاص، میان افراد مکت، آن هم نه هر نوع همبستگی؛ بلکه همبستگی برای محقق آزادی و داد و استقلال.

هم عمل هم هدف، در يك روند انفساک ناپذیر از هم، سرشت و شخصیت انسان را معین می‌کنند. عمل انسان، وسیله‌ی انفساک پذیر از انسان نیست که بتوان بعد از وصول به هدف، آن عمل را از خود دور انداخت. عمل انسان همانند هدف انسان، ذهنیت و شخصیت شان را در همان هنگام اجرای عمل، معین می‌

کند. عمل ما پیش از آنکه به هدف مطلوب خود برسیم، ذهنیت ما را می تواند طوری معین کند که به کلی با هدفمان ناسازگار باشد.

در مبارزات میان انسانها، شیوه ی مبارزه، شخصیت انسان را معین می کند. شناختن شرافت انسان و حق حاکمیت هر کسی بر خودش، پایه ی حقوق هر انسانی است. در مبارزات میان انسانها این تمایل به وجود می آید که حقوق دیگری را سلب کنند تا بتوانند بر منافع و حقوق خود بیشتر بیفزایند. مبارزات میان انسانها و گروهها در چهار چوبه ی حقوق و قوانین قرار نمی گیرد. مبارزات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ی يك ملت باید مبارزات مرزبندی شده باشد. در چنین صورتی می توان انسانها را به رعایت مقررات حقوقی که پذیرفته اند فراخواند.

وقتی دو گروه مبارزه، همدیگر را ماورای حقوق یا قوانین و بالاخره خارج از شان و شرافت انسانی قرار دادند، دیگر دشمنی و مبارزه، هیچ مرزی را نمی شناسد و فاقد هر گونه ملاحظه و شرایطی می شود. آن موقع هر مبارزی می تواند به خود حق بدهد که از هر وسیله ای برای نابودی ی دشمن استفاده کند. وقتی کسی موعظه می کند که باید از هر وسیله ای استفاده برد، در حقیقت می گوید که باید حقوق و شرافت انسانی را سلب کرد. آیا چنین کسی با چنین شیوه ی تفکری می تواند حامی ی حقوق بشر باشد؟

اعلامیه ی حقوق بشر برای حمایت و حفظ شرافت و حقوق همه ی انسانهاست و تعلق به يك طبقه یا نژاد یا سازمان یا حزب، انسان را از مردمگیری نمی اندازد. شرافت بشری، شرافت اکتسابی نیست که اعمال ستمگرانه و مستبدانه، آن را منتفی کرده باشد. این شرافت، شرافت گوهریست که به رغم همه ی استبدادگری ی انسان به جای باقی می ماند و مانع از کاربرد هر وسیله ای می شود. او با کارست استبداد و ستم، شرافت گوهری ی خود را از دست نمی دهد و اعمالش، سبب آن نمی شوند که حقوق انسانی اش را از دست بدهد.

هیچگونه جرم و جنایتی، هیچگونه ستم و استبدادی، شرافت و حقوق انسانی ی او را از او سلب نمی کند. وقتی حکومتی که ستمگر و مستبد خوانده می شود، بکوشد حقوق و شرافت انسانی ی گروه مخالف یا مبارز یا شخصیتها ی دگر اندیش و مستقل را پایمال کند و با آنها دد منشانه رفتار کند بدون اینکه اعمال خود را مشروط و مقید بداند، حقوق بشر را خدشه دار و زیر پا نهاده است.

حکومتگران بی لیاقت و فاقد فرمی کوشند که مخالفان خود را خرابکار یا ضد انقلاب بنامند یا عناوینی به آنها بدهند و در اذهان مردم، شرافتشان را لکه دار کنند، تا کسی مانع و معترض به تعقیب غیر قانونی یا مجازاتها و شکنجه های غیر انسانی نکردد. همینها هستند که اصول حقوق بشر را پایمال و منتفی می کنند. سازمانها و احزاب و گروهها و شخصیتهایی که مخالف آرا و جهاننگریهای یکدیگر هستند، نباید همدیگر را در مبارزات سیاسی تا آن حد، بدنام کنند که دشمنی شان به کشتار همدیگر بیانجامد.

دشمنی را که من، مستبد مطلق نامیدم، همه ی حقوق انسانی ی او را گرفته ام. این کار، کار کسی نیست که مدعی است می خواهد با مبارزانش به شرافت انسان ارج بگذارد. چنانکه گفته شد در مبارزات سیاسی، هر دو طرف مبارزه با دشمن مطلق نامیدن همدیگر، خود را از قید مراعات حقوق انسانی ی یکدیگر در برخورد با همدیگر آزاد می کنند. هر دو طرف به مرزی کشیده می شوند که نمی توانند حقوق اولیه ی انسانی ی همدیگر را رعایت کنند. اصطلاح فاشیست یا طاغوت یا شیطان یا ناسیونالیست یا امپریالیست، اصطلاحاتی است برای استحاله ی دشمنی به دشمنی ی مطلق؛ یعنی دشمنی که در انتخاب وسیله و روش مبارزه، برای خود، هیچگونه قید و شرطی قائل نیست.

تبدیل دشمن به دشمن مطلق در مبارزه، سبب می شود که ما دشمن را سرچشمه ی همه ی شرهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی ارزیابی کنیم. از یک طرف کاربرد مفهوم، به ما حقیقت کاربرد هر وسیله را می دهد از طرفی دیگر ما با این مفهوم، گروه مبارز را معصوم می کنیم. کسی که معصوم است به سبب معصومیتش، از مسئولیت در قبال اعمالش معاف می شود. وقتی همه ی گناهان به دوش امپریالیسم یا فاشیسم افتاد، گروه مبارز، خود را به مقام معصومیت می رساند. همین روند، سبب بی اندازه و مطلق شدن قدرت گروه مبارز می گردد. ما با طاغوت و فاشیست نامیدن دگر اندیشان، مسائل اجتماعی و سیاسی ی خود را ساده تر از آن می کنیم که هستند و نیروی شگاکتیت خود را نسبت به قدرتی که گروه مبارز به دلیل همین معصومیت می یابد از دست می دهیم.

مبارزه برای توده ی عظیم مردم یا حفظ حقوق زحمتکشان نباید سبب تبدیل و تقلیل اعلامیه ی حقوق بشر به وسیله شود؛ بلکه حقوق بشر و شرافت انسان، هر گونه مبارزه را به رعایت حقوق بشر و ارجحاری ی دو جانبه ی شرافت انسانی مشروط می کند. پیامد چنین شرطی آنست که سیاست بر پایه ی مفهوم دشمنی ی مطلق طبقاتی، دیگر مطرود می شود تا حقوق بشر نافذ گردد. چنین است که دشمنی ی مطلق می تواند کم کم از مناسبات سیاسی و اقتصادی و حقوقی رخت بر بندد.

نسبی کردن دشمنی، سبب می شود که ما، دشمن خود را سرچشمه ی همه ی شرها ندانیم. طبعا نسبی کردن دشمنی به دلیل توجه به شرافت و حاکمیت انسان، محدود کردن و مرز بندی کردن وسیله هاست. همینطور وقتی نشان داده شد که هیچ گروهی یا طبقه ای نمی تواند به حقیقت مطلق، راه یابد و قدرت و امکان شناخت حقیقت را ندارد و فاقد قدرت معرفتی است، راه برای تحدید قدرتمورزی ی آن گروه یا طبقه باز می شود؛ ولیکن برای توسل به هر وسیله، فاقد حقیقت شمردن دشمن و ضد حقیقت نامیدن دشمن ضرور است.

کسی که در دشمنی ی مطلق گرفتار شد و مبارزه را به حالت مطلق رسانید (مبارزه را به مفهوم تضاد کشانید) هر اسلحه ای و وسیله ای را به کار می برد. فحاشی و تهمت زنی، نخستین وسیله است، بدین علت با بدنام کردن و دشنام دادن به وجوه زندگی ی سیاسی ی دشمن پرخاش نمی شود؛ بلکه می کوشند او را از لحاظ اخلاقی و اجتماعی، خدشه دار و آلوده دامن کنند. دشمنی در مبارزات حقوقی و سیاسی یا

نظامی نمی ماند؛ بلکه به سراسر زندگی ی شخصی ی دشمن گسترده می شود؛ زیرا گروه مبارز معتقد است که آسیب زدن به دشمن باید همه جانبه و مطلق باشد.

«جمالی» بر این اندیشه است که حق مقاومت و اعتراض و عصیان از اجبار سرچشمه نمی گیرد؛ بلکه از شرافت انسان، ریشه می گیرد و اجبار و اضطرار فقط امکان بروز و ظهور و رشد آنست. درک اجبار و اضطرار در انسان با درک شرافت او گره خورده است. به همین علت است که نباید انقلاب را فقط به نام يك تلاش یا پروسه ی رهایی بخش از اجبار و اضطرار دریافت. درک منفی ی انقلاب و حق انقلاب است که سبب پیدایش رهبر مستبد تازه ای می گردد. پیدایش رهبر رهایی بخش، پاسخ به این اضطرار است. البته ایجاد حالت عجز در مقابل مسائل، تنها يك واقعیت عینی نیست؛ بلکه بیشتر يك حالت روانیست. در جامعه می توان با تبلیغات، حالت اضطرار و عجز را پدید آورد و بدینسان، احساس توانایی و قدرت مردم را برای غلبه بر مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی گرفت تا آنها احساس اضطرار پیدا کنند. معمولاً رهایی دهندگان از اضطرار، سازندگان اضطرار نیز هستند.

هر ایدئولوژی و دینی هم منجی از اضطرار هم سازنده ی اضطرار است. تا مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به اضطرار استحاله نیابند، دین یا ایدئولوژی نمی تواند نقش واقعی ی خود را ایفا کند. ایجاد اضطرار اجتماعی تنها کار رژیمهای ستمگر و مستبد نیست؛ بلکه کسی یا گروهی که می خواهد نقش رهبر رهایی بخش را به عهده بگیرد، می کوشد که مسائل را حتی المقدور به اضطرار اجتماعی تبدیل کند و این اضطرار را تا می تواند پایدار نگه دارد. از همین لحاظ نیز هست که به درک منفی ی انقلاب بیشتر علاقمند است تا به درک مثبت انقلاب.

وقتی کسانی در جامعه و در مبارزه با حکومت مستبد، هر وسیله ای را قانونی دانستند و آن حکومت را دشمن مطلق نامیدند (دادن نام فاشیست یا امپریالیست به دشمن، همان مطلق سازی ی دشمن است. در زبان دینی برای اینکه دشمن را مطلق کنند، او را اهریمن و طاغوت و شیطان و کافر و مشرک و مفسد فی الارض می خوانند) در پی استحاله ی مسائل اجتماعی به اضطرار اجتماعی هستند و با ایجاد این جو روانی، مردم را تحریک می کنند تا در پی یافتن رهبری باشند که آنها را از اضطرار نجات دهد. بی جهت نیست که روی ضرورت رهبری اینقدر تمکین می کنند.

رهبری که پاسخگوی به اضطرار اجتماعیست، رهبر سیاسی نیست؛ بلکه رهبر رهایی بخش است. رهبر سیاسی می تواند فقط با مسائل اجتماعی روبرو گردد. با تبدیل روانی ی مسائل به اضطرار، مردم دیگر رهبران سیاسی را به کنار می زنند یا نادیده می گیرند و فقط رهبران رهایی بخش را می طلبند. منحرف ساختن انقلاب از اینجا شروع می شود که دشمن، مطلق نامیده می شود و احتیاج کاذب در مردم برای کشف يك رهبر منجی و رهایی بخش پیدا می گردد.

ایدئولوژی یا تنوری یا دین یا سازمانی مانند حزب یا حکومتی که ادعا می کند، سعادت و منفعت و هدف و خیر افراد يك طبقه یا جامعه یا ملت یا امت را بهتر از خود آن افراد می شناسد و آنچه

این دین یا ایدئولوژی یا تئوری یا سازمان می خواهد اراده ی حقیقی ی زحمتکشان یا خلق یا ملت یا مردم است. با همین ادعا، نفی حاکمیت و شرافت از مردم و طبقه ی کارگر و توده و ملت می کند. به نام مبارزه برای توده و طبقه ی زحمتکش، حزبی ایدئولوژیک به وجود آوردن که سعادت و منفعت و خیر و هدف آنها را پیشا پیش تا ابد متعین کند و حقّ مکت و طبقه را برای تعیین و شناخت سعادت خود بگیرد و آن را پایمال کند، علیه حقوق بشر و شرافت مکت است.

احزاب و سازمانهای ایدئولوژیکی می توانند بزرگترین و خطرناکترین اهرمهای سلب حقوق بشر از طبقه ی زحمتکش باشند. حقوق بشر برای حمایت بشر از چنین خطری به وجود آمده است. همان ایدئولوژیها و سازمانهای عقیدتی که خیر خواهانه برای منافع زحمتکشان می جنگند، اهرمهایی هستند که حقّ حاکمیت آنها را برای شناخت و تعیین و تغییر منافع و اهداف و ایده آلهای خود از آنها می گیرند. در حالیکه حقوق بشر، حقّ مقاومت انسان را در مقابل همه ی مراجع و قدرتهایی تضمین می کند که می کوشند شرافت و حاکمیت او را از او سلب کنند.

منفعت و سعادت کارگر و زحمتکش را خود کارگر و زحمتکش خواهد شناخت و مشخص خواهد کرد؛ نه یک سازمان نه یک ایدئولوژی نه یک تئوری علمی. به نام دلسوزی و حمایت و یاری و خیر خواهی برای طبقه ی کارگر و زحمتکش بیشتر و بهتر می توان شرافت آنها را از آنها ربود. کارگر و زحمتکش باید حقّ مقاومت و عصیان را در مقابل همین سازمانها و احزاب ایدئولوژیک نیز داشته باشد. بنابر این، انقلاب بر پایه ی شرافت و حاکمیت انسان است که انقلاب بر پایه ی اجبار و اضطراب را بار آور و مثبت و انسانی می کند.

وقتی من به شرافت انسانی در دشمنم احترام نگذارم به شرافت انسانی در خودم و در همکار و همزیم نیز احترام نخواهم گزارد. کسی که می تواند شرافت انفکاک ناپذیر و گوهری ی انسان را در یک فرد نابود کند به شرافت همه ی انسانها تجاوز خواهد کرد. جبر، مفهومیست که با روان و اراده و حاکمیت؛ یعنی همان شرافت انسان (اساس حقوق بشر) سر - و - کار دارد.

تعیین شدن و معلول بودن، هنوز اجبار و مجبور بودن نیست. هر معلولی مجبور نیست. معلول بودن سوای حسن مجبور بودن است. قانون، رابطه ی علت و معلول است؛ ولی وقتی من در معلول بودن، حسن جبر و اکراه کردم، نفوذ و اعتبار قانون متزلزل می شود؛ زیرا در پس حسن جبر، حاکمیت و شرافت من قرار دارد که رابطه ی علت با معلول را تعیین می دهد. بنابر این، انسان هیچگاه محکوم قانون انقلاب نمی شود؛ یعنی ذهنیت او را قانونی به نام قانون خاص انقلاب متعین نمی کند؛ زیرا انسان، معلول خالص نیست که حرکاتش فقط واکنش محض باشند تا در حالت اضطراب به کلی اختیار و شرافت خود را از دست بدهد.

ایمان به قانون انقلاب، سبب می شود که ما در انسان یا مردم مجبور و مضطر، ماشینی ببینیم که فاقد شرافت انسانی است و فقط طبق دیکته ی قانون خاص انقلاب رفتار می کند. برخی بر آنند که خشم و

نفرت در مقابل استبداد و ستم، انسان را به يك ماشین تقلیل می دهد که طبق قانون خاصی بدون اختیار رفتار می کند. این اندیشه موقمی امکان دارد که ما انقلاب را فقط در بُعد منفی اش دریابیم. تلقین این فکر به مردم که شما در خشم و نفرت، حق دارید به هر وسیله ای دست بزنید و از هر آلتی استفاده کنید و هر که را خواستید بکشید و هر چه دلتان خواست خونریزی کنید، چون جزو قانون انقلابست، کاریست که بعضی به نام حقوق بشر می کنند و مردم را به نام انقلاب به خونریزی و عدم رعایت شرافت انسانها و توحش و سفاکی و بی رحمی و عدم تسامح تشویق می کنند و با این تحریکها، سبب وقایعی می شوند که به نام قانون خاص انقلاب در می آید. اینها هستند که حق انقلاب را از اجبار و اضطرار استنتاج می کنند و از اجبار، حق هر کاری را مشتق می کنند تا انقلاب فقط يك واکنش ضروری و ماشینی و اجباری و تاریخی و ناخودآگاه قلمداد شود؛ ولی بر عکس نظر آنانی که شرافت انسان را با ماشین سازی ی او و تقلیل حرکاتش به قانون خاص انقلاب از انسان می گیرند، حق مقاومت و قیام و انقلاب از يك امر مثبت، اشتقاق پیدا می کند. ما حق مقاومت و قیام و انقلاب داریم؛ زیرا این حق از حاکمیت و شرافت ما مشتق می شود. ما نمی خواهیم از اجبار و اضطرار رهایی یابیم تا گرفتار رهبران رهایی بخش اسلامی یا کمونیستی بشویم. ملت ایران برای تامین سعادت و شرافت و حاکمیت فرد - فردش، حق مقاومت و قیام و انقلاب دارد و اجبار و اضطرار تاریخی فقط حق او را به قیام و مقاومت و انقلاب، گام به گام در آگاهبود او تشدید می کند و به آن ست و سو می دهد. این حق، جزو حقوق اساسی بشریست؛ یعنی از شرافت انفساک ناپذیر او مشتق می شود.

حق مقاومت، حق دائمی انسان است. من به نام فرد، الزامی ندارم در مقابل ستم، صبر کنم تا ملتم یا جامعه ام یا طبقه ام انقلاب کند؛ بلکه خودم به تنهایی، حق مقاومت و قیام را در مقابل همه ی مراجع قدرت دارم. حزب یا اتحادیه ی من به نام همدردی با من و منافع من، حق ندارد این حق را از من بگیرد. وقتی هر کسی در جامعه، خود آگاهبود نیرومند از شرافت و حاکمیت خود داشت و آگاه باشد که حق مقاومت علیه همه ی قدرتهای اجتماعی (چه ایدئولوژیها چه عقاید چه سازمانها از هر فرمشی) از همین شرافت مشتق می شود، حقوق بشر دیگر به حامیانی که علیه همین حقوق بشر هستند، نیاز نخواهد داشت.

ذ - آزادی و قدرتمخواهی

از دیدگاه دجالی، احزاب و عقاید و سازمانها نبایستی از فداکاری ی اعضا و پیروان خود، به نام حقانیت رفتارها و کردارهای خود و صحت محتویات عقیدتی ی خود استفاده ببرند. اگر همه ی افراد هر حزب و مؤمنین به هر دینی، خود را برای عقیده ی خود فدا کنند، ذره ای از دیدگاههای آن دین یا حزب را ثابت یا بر حق نمی کنند. هیچ حزبی یا عقیده ای یا دینی نبایستی برای استقرار و پیروزی ی

خود، گشتن دیگران را مجاز کند. فدا کردن خود، مقدمه ای است برای حقانیت بخشیدن به گشتن و شکنجه دادن دیگران. حریم انسان، برتر از عقیده و حقیقتش هست.

«جمالی» برای شکل گیری ی سیاست بر شالوده ی فرهنگ ایرانی تاکید می کند که وقتی از يك فرهنگ، شیوه ها و راههای سیاسی ی گوناگون می جوشند، آن فرهنگ، آن سیاستهای گوناگون را به هم می پیوندد؛ ولی وارد کردن يك شیوه ی سیاسی که در آن فرهنگ، ریشه ندارد، از راههای سیاسی که از آن فرهنگ رویداده، بیگانه می ماند.

احزاب و قوای سیاسی باید در فرهنگ يك جامعه، ریشه داشته باشند تا به رغم کثرت و تضاد، زمینه ی همبستگی و تفاهم داشته باشند. وقتی تفکر سیاسی از زمینه ی خود فرهنگ برآید و بیاید؛ یعنی احزاب و جنبشهای سیاسی بر تفکرانی بنا شوند که از فرهنگ مردم ریشه گرفته اند، آشتی دادن احزاب و جنبشهای سیاسی با هم ممکن می شود. بنابراین، سه چیز، هر حکومتی را نابود می کند: ۱- بیداد ۲- برتری دادن خوارمایگان بر هنرمندان ۳- زراندوزی ی حکومتگران.

فریب دادن، زمانی ممکن است که فکر هنوز در روان فرد و ملت، ریشه ندوانیده است. تا مفاهیم و آرمانهای دمکراسی در روان ملت، ریشه نکرده اند و از ریشه های فرهنگی ی خود ملت نرویداده باشند، می توانند به آسانی بازیچه ی مشتبه سازان دینی و سیاسی و ایدئولوژیکی بشوند. جایی که روند رویدادها از ما واکنش شتاب آمیز می خواهند و ما را به هیجان و وحشت، دچار می کنند، من به شتاب ندادن و خود را از هیجان زدگی یا وحشت، دور داشتن و به رغم آنها در تن خود، آرام و شاد بودن، درنگ است. درنگ، یکی از نشانه های فرهنگ سیاسی ی ایرانیست که باید راه خود را به سیاست و اجتماع و دین و تفکر باز کند.

دمکراسی، جز گسترش درنگ در بحثها و تصمیمات سیاسی میان احزاب نمی باشد. درنگ کردن؛ یعنی فاصله گرفتن از هر پدیده و رویداد است که نمی خواهد با ما فاصله داشته باشد؛ بلکه می خواهد ما را تابع خود کند. می خواهد از ما وجودی سازد که فقط واکنش نشان بدهیم؛ اما هیچگاه خود، سرچشمه ی عمل نباشیم و ابتکاری از خود نداشته باشیم. ما در «پرسمان درنگ»، به هر پدیده ای و رویدادی با دید تاریخی (زمانی) می نگاریم؛ ولو آنکه رویدادها و پدیده ها در برابر ما و پیش روی ما باشند. به همین دلیل نیز زمان در فرهنگ ایرانی، نامش «درنگ - خدا» است.

ر) - بازتاب مهرورزی در سیاست (= رامیاری)

مهر در تفکر ایرانی از غنا و گشوده فکری و اصالت وجود انسان، سرچشمه می گیرد و چهره های گوناگونی دارد که از جمله ی آنها: ۱- بازی ۲- خطرجویی و آزمایشگری ۳- مهرورزی می باشند. بر

پایه ی برهانهای «جمالی»، جُستن در فرهنگ ایرانی، بیان غنای گوهر انسان است. گوهر انسان، جُستن بزرگی و سزاواری ی خویش است.

در رامیاری، هر سیاستمداری باید بزرگی جوئی و نگاهبانی از زندگی را با هم ترکیب کند. بدین معنا که در اجتماع انسانی، هر کس باید و می تواند بزرگی بجوید به شرط آنکه انسان دیگر را در جُست - و - جو نیازارد. آزار، کاربرد خشونت و آسیب و شکنجه و عذاب و وحشت انگیزی برای کسب قدرست که از حسادت و وابستگیهای دینی و عقیدتی و ایدئولوژیکی و دینی ریشه می گیرد. بنابراین، تفکر سیاسی و اجتماعی باید رقابت بدون حسادت در اجتماع و بویوه در عرصه ی سیاست باشد تا مبارزه ی سیاسی، حَقّانیت پیدا کند؛ زیرا شالوده ی تمام مبارزات سیاسی در نظام دمکراسی این است که برای رسیدن به بزرگی و سزاواری ی خود نیابستی کسی را آزار داد یا خون کسی را ریخت یا علیه کسی یا گروهی یا سازمانی موطنه چید و به بند و بستهای ضد انسانی چنگ انداخت و در فکر نابود کردن رقیبان افتاد.

رقابت و مسابقه برای کسب بزرگی جوئی اجتماعی و سیاسی، يك ویژگی ی روانی ی بشر است؛ زیرا هر انسانی بزرگی خواه است. به همین دلیل، پیکارهای سیاسی باید بر غنای وجودی و روحیه ی بازی در انسان، استوار باشد و گر نه پیکارها و مسابقه های سیاسی به خونریزی و نابودی و گُشتار و حذف و سرکوب مخالفان و دگراندیشان ختم می شود.

در بازی، هر کس، امید آن را دارد که يك بار ببرد و هیچکس راه او را به بُردن نمی بندد. جهان سیاست، میدان به کار بستن خرد مهرورز و خرد اندیشنده [= عقل فرهیخته] است. معیار حکومت در گیتی، خرد آفریننده و بهشت ساز است. در فرهنگ ایرانی، خردی که می تواند در گیتی، بهشت بسازد، به حکومت کردن و سیاسترانی نیز حَقّانیت دارد؛ زیرا خرد مهرورز، کلید همه ی بندهای است که دردزا هستند و آزارنده ی زندگی. خرد مهرورز انسانی باید در سیاست و حکومت، امکان فعالیت بیابد تا کلید رفع دردهای اجتماعی گردد.

«جمالی»، در نگرش گسترده به ژرفای مهر، پی برده است که مهر، جُستنی و زایشی و تراوشیست. در مهر، فریب و دروغ نیست؛ بلکه از اعتماد و یقین و اطمینان، سرشار است. برای نگاهداری ی مهر و پروریدن مهر باید از وحدت عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی فرا گذشت. عقیده و دین و ایدئولوژی را باید برای پایداری ی مهر، قربانی کرد؛ زیرا مهر با مفهوم نگاهبانی، پیوند تنگاتنگ دارد.

نگهبانی در فرهنگ ایرانی همان مفاهیم سیاست و حاکمیت هستند. سرچشمه و اصل حاکمیت و سیاست در باور مردم ایران از مهری، ریشه می گیرد که فراسوی عقاید متضاد به وجود می آید؛ زیرا هر گونه اختلاف عقیدتی به گسستن مهر می انجامد. باید در تشکیل هر گونه اجتماع و سازمان و حزب و نهادی بر موانع عقیدتی، پیروز شد و نگذاشت که وحدت‌های عقیدتی و دینی، انسانها را از پیوندهای اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی بازدارند.

در مفهوم مهر، انسان به خودی ی خود، سرچشمه ی خودزای مهر است. گسترش سراسر وجود خود، بیانگر مهرورزی است. مهر، نیروی همبستگی آفرین دو ضد است که آنها را به هم می بندد تا گردونه ی آفرینش را به جنبش در آورد. اندیشیدن همپای با خرد، چیزی جز پیوند دادن مفاهیم و تجربیات متضاد نیست. اندیشیدن بر شالوده ی خرد با مهرورزی همپا است.

در فرهنگ ایرانی، پیروزی ی قدرت، هیچگاه اصل نیست؛ بلکه ایجاد امکان مهرورزی با دشمن، اصل است؛ یعنی طوری با دیگری بجنگ که بتوانی در پایان جنگ با او دوست شوی. خرد در فرهنگ ایرانی، در معنای عقل چیره گر غریبی نیست. ما باید تفاوت بنمایه های خرد ایرانی را با عقل در فرهنگهای باختر زمینیان، تشخیص و تمیز بدهیم و بکشیم که تمام علوم فرهنگی ی خود را از نو، عبارت بندی و بررسی کنیم.

هدف خرد ایرانی هیچگاه غلبه کردن بر کیتی یا بر زندگی یا بر انسانها نیست. نقش خرد در حکومت، هدفش، کشودن گوهر انسانها است؛ نه فریفتن و چیره شدن بر آنها. خرد سیاسی، خردیست که امکان اوج شکوفایی خرد مهرورز را در اجتماع تأمین می کند. با سخن نرم می توان بر ستیزه خواهی و جدایی، پیروز شد. با مهر و سخن مهر آمیز و پر جاذبه است که می توان بر ملت، بدون کاربرد زور و خشونت، شهریاری کرد.

در همین گستره است که «جمالی» می گوید جوانمرد، پهلوان بزرگواری است که به دلیل غنای وجودی از خود لبریز می شود. او جایی که می تواند ببرد، می بازد تا دیگران را شاد کند. جوانمرد، پیروزی را اصل زندگی نمی داند؛ بلکه در شادی بخشیدن به دیگری است که شاد می شود. اصل جوانمردی، يك اصل کلی ی اجتماعی است که می تواند در سراسر رفتار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی گسترش یابد. حکومتی جوانمردانه است که سیاستمدارانش نگذارند که هیچ گروهی و قومی و حزبی، مقصدش، برتری جویی و چیرگی ی رأی و حقیقت خود بر دیگران باشد یا به عبارت دیگر، زندگی ی اجتماعی از حقیقت و قدرتمندی ی حقیقت، ارزشی برتر داشته باشد که بازتاب آن در قدرت سیاسی به این می انجامد که ماسمح مثبت با دارندگان عقاید دیگرگونه باید به پیوندی گسترده با آنها بیانجامد.

فرهنگ ایرانی از مغزه های بسیار فراخ - اندیشیده ریشه می گیرد و هر کس را به این سو فرا می خواند که به هر چیزی که سوا ی تو و حقا علیه توست، مهر بورز تا آفریننده بشوی. تو و ضدت با هم در پیوند و آمیزش می توانید با هم بیافرینید. فرهنگ ایرانی نمی گوید که دشمن را دوست بدار، زیرا خدا، فرمان می دهد؛ بلکه می گوید تو در مهرورزی به ضدت، آفریننده می شوی. تو و ضدت با هم می توانید بیافرینید. پیدایش تو و دیگری در مهرا ن به همدیگر امکان پذیر می شود. مهرورزی، چیزی علیه دوست داشتن زندگی ی خود نیست؛ بلکه مهر، همسرایی خود دوستی و دیگر دوستی است. خود را نمی

توان بدون دیگری دوست داشت و دیگری را نمی توان بی خود، دوست داشت. خود دوستی، يك رویه از مهر است که وقتی علیه درك جان در کجیتش برخاست از اصالت می افتد.

مهر، میان همه ی پدیده ها، همبستگی می آفریند. همه ی پدیده ها را با هم زیبا می کند. مهر به يك فرد و نفرت به سایرین يك چیز را بی نهایت زیبا و سایر چیزها را بی نهایت زشت می کند. در حالیکه مهرورزی، بیانگر زیبایی همه در همبستگیشان می باشد.

با توجه به گفتارهای فوق، «جمالی» استدلال می کند که آرمان مردم از حکومت در اثر اعتقادشان به قداست زندگی (جان)، «فرمانروایی جمشیدی» است که بر شالوده ی خرد مهرورز انسانی باید دردها را از جان و زندگی ی انسانی در گیتی بزدايد و زندگی را در گیتی پرورد. مهر به خودی ی خود، يك نیروی فرهنگی ی زاینده است و از گوهر هر کسی، برغم دینش و اعتقادش و بستگیهای قومی و ملی و طبقاتی می جوشد و چون فراسوی عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کنای قرار می گیرد، مردم را نیز فراسوی عقیده و بستگیهای طبقاتی و قومی و حزبی و فرقه ای به هم می پیوندد. مهریست که همه را بدون تبعیض دوست می دارد. این بزرگترین ویژگی ی فرهنگ سیاسی ی ایران است. مهرورزی، گسترش و ریزش گوهر خود در دیگران می باشد. مهرورزی، دیگران را به خود، پیوند می دهد؛ زیرا، سراسر وجود انسان مهرورز در روان دیگری، ریخته و پخش می شود.

مهر ورزیدن در پروردن، نمودار می شود. انسانی که گیتی را می پرورد، مادر گیتی می شود. مادر گیتی شدن، کاریست خدایی. با پروردن يك قطعه زمین، انسان، خداوند آن زمین می شود؛ زیرا به آن زمین، مهر می ورزد و آن را می پرورد. خداوند زمینی شدن (خداوند باغ شدن یا کدخدا شدن) بیان مالکیت و تصرف و قدرتموری نیست؛ بلکه بیان مهر ورزیدن به آن چیز است. شاهان با لیاقت و دارنده ی فرّ در تاریخ ایران، خود را «خدای ایران» می خواندند تا نشان بدهند که ایرانزمین را می پرورند و به آن مهر می ورزند. به همین سبب، حاکمیت در ایران باید بر سرانديشه ی مهر به زندگی و قداست جان و زندگی، استوار باشد و گر نه قدرتمندان حقّ به حاکمیت ندارند.

مردم ایران، خواهان آنند که در مسائل سیاسی و حکومتی و اجتماعی و اقتصادی باید مهر بر داد، پیشی بگیرد؛ به این معنا که مهر است که باید به روشهای سیاسی و کارکردی ی سیاستمداران، راستا و سو بدهد. از راه داد ورزی (نظم و قانون) بدون مهر، همه چیز از هم پاره و جدا می شود. داد ورزی ی خالص نمی تواند شیرازه ی اجتماع و همبستگی ی انسانها و پایداری ی حکومتها را تضمین کند. به همین دلیل، سه گونه پیوندهای مقدّس وجود دارند که در حکومت و سیاستمداران (آنکه فرّ دارد) باید مبلور یابند:

هر انسانی با انسانهای دیگر باید ۱- پیوند پرورشی و نكهبانی داشته باشد ۲- پیوند حقوقی که بر پایه ی قانون است ۳- پیوندی بر شالوده ی مهرورزی.

۲۰- از آغازگاه فلسفیدنِ انگیزشی تا آینده‌ی تفکر در ایران

بحث در باره‌ی شیوه‌ی اندیشیدنِ ایرانی را نمی‌توان در یک مقاله یا کتاب گنجاند؛ زیرا گستردگی‌ی فرهنگ ایرانی آنقدر متنوع و لایه - لایه است که هر گوشه‌ای از آن می‌تواند موضوع هزاران رساله‌ی پژوهشی و دستگامهای فلسفی به شمار آید. من کوشیده‌ام که در این فصل بر شالوده‌ی تفکرات «جمالی»، دریچه‌ای به سوی روش اندیشیدنِ ایرانی بگشایم.

شیوه‌ی اندیشیدنِ ایرانی، هزاره‌ها پیدایشی بوده است. تفکر پیدایشی، پیامد اصل قداست جان و زندگی می‌باشد. جهان ایرانی از جنبش و تنش درونی‌ی نیروهای موجود در یک تخمه، پیدایش می‌یابد. آفریننده که تخمه باشد از آفرینندگان جدا نیست. آفریده، همانند آفریننده، آزاد و رها است؛ زیرا آزادی، ریشه‌ی مادری دارد و پیدایشی است. پیامد چنین شیوه‌ی تفکر آنست که حقیقت و معرفت و نظام و حقوق، یگراست و بی‌میانبی از گور خود انسانها سرچشمه می‌گیرد.

کار اساسی‌ی پژوهش در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی باید بیرون آوردن مفهوم راستی در همه‌ی پیامدهای پیدایشی‌اش باشد و کار کلیدی‌ی اندیشه‌ورزی نیز به کار بستن اصل جوانمردی (راستی) در دامنه‌ی قدرت (سیاست) و دامنه‌ی حقوق و قانونگذاری و دامنه‌ی اقتصاد و به طور کلی در همه‌ی دامنه‌ها باشد.

در همین زمینه، «جمالی» استدلال می‌کند که انسان از روشنی‌ی وضع و شرایط و مناسبات موجود به تاریکی‌ی امید، به تاریکی‌ی خیال، به تاریکی‌ی آینده، به جست - و - جو فرو می‌رود و با این جست - و - جو، جست - و - جوی دیگری آغاز می‌شود. انسان، همزمان با آن از روشنی‌ی وضع موجودش به سوی تاریکی‌ی بن و مایه‌اش می‌رود تا بتواند دو سوی متضاد خود را آزاد کند.

آزادی برای هر فردی، جست - و - جو در تاریکی‌ی امید و خیال و آینده‌اش می‌باشد. در این جاست که در می‌یابد جست - و - جو در تاریکی‌ی مایه و بن، پیوند ضروری با جست - و - جو در تاریکی‌ی امید و خیال و آینده‌اش دارد. آنچه را در تاریکی‌ی امید و آینده‌ی خیالش می‌جوید، می‌تواند با نیروهایی که در مایه و بن می‌جوید بر آورده کند؛ زیرا هم نیروهای نهفته در او هم امکانات تازه‌ی او در همین شئی‌شدگی و سنگ‌شدگی و ثابت‌شدگی و بالاخره روشن‌شدگی‌ی کنونی‌اش، تاریک و مسخ و فراموش شده‌اند. قوایی که اجتماع و حکومت و دین و ایدئولوژی و مناسبات اقتصادی و حقوقی و آموزشی و پرورشی به طور رسمی به او داده‌اند یا برای او قائل شده‌اند از عهده‌ی بر آوردن امیدها و آنچه می‌جوید، بر نمی‌آیند؛ بلکه آنها را در آگاهبود او فرو کوبیده و مسخ ساخته و زشت و تنگین و محقر قلمداد کرده‌اند و در این وضع است که رفتن به تاریکی‌ی مایه و بن، کشف

خویشزایی آگاهبود خود به نام سرچشمه ی نیروهایی می باشد که انسان می تواند با آنها امیدها و آرزوها و امکانات آینده ی خود را برآورده کند.

دجمالی، تاکید می کند که اسطوره (= بُنداد) ها، دژست با بُن جان و مایه ی خودزای انسان، سر - و - کار دارند؛ نه با بُن تاریخی. انسان جوینده در کند - و - کاو گذشته ی تاریخی نمی خواهد آن گذشته ی خاص تاریخی را تکرار کند؛ بلکه می خواهد با آگاه شدن از ریشه های شکل دهنده ی آن برهه ی تاریخی، بُن و مایه ی خود را برانگیزد تا خودش و جامعه از نو، خودزا و خود آفرین بشوند. مایه ای که در هر اقدام اجتماعی، در هر نهفت، نمودار شده و چهره ی تاریخی به خود گرفته است، سراسر بُن و مایه ی انسان نیست.

با بررسی و مطالعه ی هر برهه ی تاریخی یا زندگینامه ی هر فرد یا تاریخ هر جنبش سازمانی، حزی، گروهی باید به کنکاش در بُن و مایه ای پرداخت که در زیر ظاهر رفتارهای آنها نهفته است. جُستن و انگیزخته شدن از ریشه های ژرف فرهنگ خود، سواى تقلید کردن اعمال و روشها و افکار و سخنان نیاکان است. آنچه که هر فرد یا نسل یا گروه، آفریده اند و گفته اند و نوشته اند و فهمیده اند و کرده اند، نباید زندگانی و آگاهبود ما را متعین کنند یا سرمشق و برنامه ی زندگی ی ما باشند.

بُن و مایه، در جان هست، در نسل کنونی هست. مقصود، مایه دار بودن و خویشزایی نسل حاضر هست؛ نه آنکه بُن و مایه را در خارج از خود، در يك گذشته ی تاریخی، یا در يك فرد تاریخی، ورای خود قرار دهیم و خود را از خویشزایی آگاهبودمان محروم کنیم. درك روند خویشزایی آگاهبود در آن دوره ی تاریخی ی خاص، در آن فرد خاص و ممتاز تاریخی، در آن نهفت خاص تاریخی، سواى معیار قرار دادن افکار و اعمال و اتفاقات و گفتارهای آن فرد یا افراد در آن دوره می باشد. درك و تجریه و یادآوری ی روند خویشزایی آگاهبود هر فرد در تاریخ، سواى معیار و مرجع قرار دادن گفته ها و کرده ها و اندیشه های اوست.

در درك روند خویشزایی آگاهبود هر فرد، ما خود را با افکار و اعمال و گفتارهای او به نام تنها مرجع و معیار معتبر، متعین نمی کنیم. خود را تابع و محکوم یا مقلد افکار و اعمال و گفتارهای او نمی کنیم؛ بلکه دژست برعکس، متوجه ی خویشزایی آگاهبودمان از مایه و بُن خود می شویم و در او فقط تجریه ی جُست - و - جوی بُن خود را به یاد می آوریم.

رسالت هر کس و هر دوره ای و هر جامعه ای در تاریخ، جُست - و - جوی ی خویشزایی آگاهبود از مایه و بُن خودش هست. بنابراین فرو رفتن به بُن خود از راه تجریه های تاریخی ی جامعه ی خود، آزاد کردن نسل حاضر از قدرت متعین سازنده ی آگاهبود فردی به دست تاریخ و سنت و اعتقادات گذشتگان است.

بُن و مایه ی ما در زیر لایه های تاریخی و اجتماعی و سیاسی و دینی و ایدئولوژیک، پوشیده و تاریک و مسخ، ساخته شده اند و نمی گذارند با جُستن مایه ی خویشزای خود، آینده و امید و امکانات

تازه‌ی خود را بجویم. ما باید متوجه‌ی قدرت پوشنده و تاریک و مسخ سازنده‌ی اتفاقات و شرایط و اعمال و افکار و گفتمانهای هر برهه‌ی تاریخی باشیم. آنچه انسان در بُن می جوید، مایه‌ای است که می تواند بدان امید داشته باشد. جستن بُن، جستن آفرینندگی‌ی خود است.

داستان آفرینش، داستان آفرینندگی‌ی خود است. داستان آفرینش، روش آفرینندگی‌ی یک ملک است. همانسان که در گذشته، آفریده است در آینده هم می تواند بیافریند. هر جامعه‌ای در داستان آفرینش، با نیروی آفرینندگی‌اش آشنا می شود که در خودش، در زیر تاریکیهای سنت و تاریخش نهفته است. به یاد مایه بودن باعث می شود که خودش به تفکر دوباره انگیزخته شود. هر انسانی از راه داستان آفرینش، علیه همه‌ی سنتن و تاریخش به آفریدن آینده، همت می گمارد.

ما به یاری گسستن بینشمندانه از ذهنیت سرسته و مبهم خود است که می توانیم از توانمندیهای آفرینش خود گوهریکمان، شناختهای خردورزانه به دست بیاوریم تا قادر شویم از این راه، آگاهبود ملکی را آگاهانه از راه سنجه‌های پُر مایه‌ی دسند و ناپسند، پی بریزیم. در روند انتقادی - تحلیلی‌ی ذهنیت پسزایشی است که می توانیم مرزهای آگاهبود خویشزاییده را با ذهنیت تحمیلی - تلقینی، آشکار کنیم تا بکشیم کم کم از آن، سنجشگرانه فاصله بگیریم. آگاهبود خویشزاییده، همانا د خود باشی، است که به نام گوهر فردی باید زاییده و پروریده شود.

خود انسان، زمانی به آگاهبود او راه می یابد که انسان، پیشداوریهای را که به مغز، تحمیل و تلقین شده اند به سنجشگاه عقل فرهیخته، فراخواند. در سنجشگاه عقل است که انسان، ذهنیت تحمیلی - تلقینی را باز می شناسد و می تواند آن را بینشمندانه بازکاود. ولی این کار تنها زمانی امکانپذیر است که انسان، هم پرسشگر باشد هم پاسخگر و پاسخ پرسشهایش را به دامنه‌ی ذهنیت تحمیلی - تلقینی، محدود نکند و خرسند نباشد از اینکه ذهنیت تحمیلی - تلقینی برای تمام پرسشهایش، پاسخهای درخور یا منطقی و مجاب کننده دارد. ملك - ملك ما باید در روند پرسشگری از خود، به پاسخهای برسیم که خود در حال زایش در باره‌ی آنها می اندیشد و بکشیم که پیامد تفکرگرا همان را در قالب واژگان و مفاهیم خویشاندیشیده، بازگویم و بنویسیم.

فرد دارای آگاهبود خویشزاینده، باشنده ایست که توان برپایی همپرسی (= دیالوگ) را در روان و زبان خود با دگر اندیشان، پروریده است. چنین انسانی می تواند پهلوان گشوده فکر و دلیر در گفتن گفتارهای خویشاندیشیده باشد و برای باروری و انگیزختگی‌ی نوآزمایانه‌ی تجربه‌های خود و دیگران، آماده و شادمان رفتار کند. چنین باشنده‌ای قادر است از گام زدن در هفتخانهای هستی، گوهر خود را راستمنشانه پدیدار کند و در گشت - و - گذار جستجوگرانه‌اش از هر عقیده و دین و ایدئولوژی و فلسفه‌ی آلتی فراگذرد تا آگاهبودی زاینده و انگیزختنی داشته باشد و در بند هیچ عقیده و ایدئولوژی و دین کتابی باز نماند.

آگاهبود خویشزاییده به طور کامل و مطلق از ذهنیت تحمیلی - تلقینی، جدا و بریده نخواهد شد. می توان گفت که بدون ذهنیت تحمیلی - تلقینی، شکل گیری ی خویشباشی امکانپذیر نخواهد شد؛ زیرا از راه سنجشگری ی گام به گام ذهنیت تحمیلی - تلقینی است که خود گوهریک پدیدار می شود. انسان خویشاندیش در فرا خواندن ذهنیت تحمیلی - تلقینی برای گذر از باریکراه دشوار و سختگیر دادگاه عقل فریخته به پروراندن آگاهبود گزینشگرانه ای می کوشد که برای نسل پس از خود، گام به سنت سنگواره ای و ناپویا وا گردانده می شود. به همین دلیل، روند باز اندیشی ی نو - به - نو ذهنیت خویش، ضرورت ناگزیر خویشزایی آگاهبود فردی است. در روند اندیشیدن در باره ی شالوده های ذهنیت خود است که انسان می تواند همگام هنگام، باشد و در بازگشت به سوی محتویات ذهنیت تحمیلی - تلقینی و نیز ژرفکاوی و ژرفنگری به ساختار آن است که انسان می تواند به نقصها و برتریهای آن، لحظه به لحظه پی ببرد و ریشه ی لنزشها و کژبینیها و کژباوریهای خویش را در خود آگاهبود، تشخیص و تمییز بدهد.

انسان به سبب آنکه ناچار است پی در پی در باره ی رویدادها و پیشامدهای جهان و دگرگشتهای فکری - روانی، زور آزمایی فکری - کرداری کند، خطر آن هست که به مفاک نا خویشباشی یا به بیان دیگر، بی خویشتنی فروغلتد. به همین دلیل، باز اندیشی، مشعلی است که نه تنها آتش آن ناپاستی خاموش شود؛ بلکه باید آن را نسل به نسل، انتقال داد.

باز اندیشی و باز آزمایی تجربه ها و اندیشه های پیشینیان باید از بُنپارهای پرورنده ی آموزش و پرورش کودکانمان به شمار آید. ویوگی ی ساختمایه ای باز اندیشی، همانا جنبش سنجشگرانه ی خرد آدمی است در صف آرای با میراث فرهنگی - تاریخی ی گذشتگان و نسلهای پیش از اکنون که باز تابنده ی ذهنیت تاریخی و فرهنگی و اجتماعی ی دوران خود بوده اند.

هر پهلوان خودباشنده، نو - به - نو به سوی ته نشستهای فرهنگی در ذهنیت تحمیلی - تلقینی بازخواهد گشت تا آزموده ی پیشینیان را از نو در عمل بیازماید و تجربه های گمشده در بستر تاریخ فرهنگی ی ملک خود را در واقعیت دوران خود، باز آفریند. خود باشنده با رو آوردن به سوی ذهنیت تحمیلی - تلقینی و انگیزخته شدن از آن است که خود دگوهریک، را در گذر از راهها و بیراهه ها و در همراه ها می آفریند تا ارزش زیستن در هر آن گریز پا را ارج بگزارد و از جُست - و - جوی زندگی، دلشاد و خوشهنگام بزیند.

د جمالی، استدلال می کند، سنجشگری، موقعی اصیل است که هر متفکر و پژوهنده ای، افکار مختلف را در حالت مصادم به همدیگر نشان بدهد تا به این ترتیب، ویوگی ی انگیزندگی ی تفکر را پیدا کنند. انتقاد باید تفکر دیگران را آفریننده کند. برای انتقاد از هر فکری معمولا تحصیل کردگان و نخبگان ما، بویوه آنانی که وابستگیهای عقیدتی و دینی و ایدئولوژیکی دارند، فکری دیگر را معیار قرار می دهند و فکری را که می خواهند انتقاد کنند با فکر معیار می سنجند. ولی چنین کاری، انتقاد

نیست؛ بلکه تعیین انحرافات يك فكر از فكريست که ما معیار خود ساخته ایم. البته اگر فکر معیاری را حقیقت بگیریم، انتقاد از فکر دیگر برای آنست که نشان بدهیم چقدر فکر دیگری باطل یا دروغ یا موهوم و افسانه است. انتقاد، هیچ کدام از افکاری را که با هم می سنجد، معیار فکر دیگر نمی گیرد؛ بلکه آن دو را به تضاد با هم وادار می کند تا در برخورد آن دو فکر به کردار اعداد، برق انگیزنده به تفکر بزنند. انتقاد اصیل، انگیزنده کردن افکار در حالت تضاد سازنده ی آنهاست.

ما، امروزه به واقعیت بیش از امکان، ارزش می دهیم. امکان، واقعیت را نمی زاید؛ بلکه میان امکان تا واقعیت، فاصله ی زیادی هست. امکانات ما، دیگر، تخمه هایی نیستند که در خود، نیروی افشاندن و افزایش یافته داشته باشند؛ بلکه باید آنها را با زور نیروی خارجی و بیگانه به واقعیت کشانید و اینکه يك امکان تا چه حد واقعیت پذیر می باشد، جای تردید است. رابطه ای که ما میان واقعیت و امکان، حس می کنیم، رابطه ای نیست که دریافته شده است و چه بسا با تغییر رابطه (میان امکان و واقعیت) امکان از واقعیت برتر شود. در هر انقلاب سیاسی و اجتماعی و فلسفی و اخلاقی، تغییر ارزش امکان در برابر واقعیت و برتری یافتن ارزش امکان بر واقعیت، نقش کلیدی را ایفا می کند. وقتی واقعیت بیش از امکان، ارزش یافت، آنگاه است که دیگر هیچکس به فکر انقلاب و تغییرات کلی نمی افتد.

در يك شعر یا اسطوره (= بُنداد) یا روایا، امکانات فکری هستند که می توانند با اندکی دلیری و ایستادگی و همت و ظرافت طبع، واقعیت بیابند. بسیاری امکانات به مامایی نیاز دارند تا کودک واقعیت، افکنده و سقط نشود. امکانات فکری در ادبیات و تاریخ و هنر و شعر و فرهنگ ما هنوز نیز زنده و به جایند و همچنان به ما امید می بخشند. ما هستیم که باید ماما بشویم و واقعیتی را بزایانیم که در آن پروریده شده است. امکان، پا برجا می ماند و بقا دارد؛ آنها به رغم واقعیتها که می گذرند و به تاریخ می پیوندند. واقعیت پیروزمند و قدرمند، جا را از سر برای امکان، برای اسطوره (= بُنداد) و روایا و آرمان، باز می کند. شعر و روایا و اسطوره (= بُنداد) و آرمان می ماند؛ ولی واقعیتها برغم قدرمندان پایدارند و از یاد رفتنی.

اسطوره (= بُنداد) ها و اشعار و روایا هستند که در تلاشند تا واقعیت را از خود بزایند؛ ولو آنکه با دست قدرتمای تاریخی، افکنده و به دور انداخته شوند. قدرمندان، حکایت می کنند که اسطوره (= بُنداد) ها و آرمانها و روایاها، همه مرده اند و به خاک سپرده شده اند. آنها با این ادعاهای به اصطلاح علمی، امکانات تخمه ای را از واقعیت شدن، بازمی دارند. ولیکن وارونه ی پنداشت آنها، امکانات فکری ی فرهنگ ایرانی از دست نرفته اند؛ بلکه هزاره هاست از واقعیت یابی باز داشته شده اند. امکانات فکری، در پیش ما زنده اند.

پرستیدن واقعیت عینی، پرستیدن قدرت است. تاریخ، تاریخ کنش و واکنش قدرتماست. به همین سبب است که واقعیت مقتدر است؛ ولی منفور نیز می باشد. تسلیم شدن در برابر واقعیت عینی، در نهان

طغیان در برابر قدرمست که می‌خواهد امکان را از ما بگیرد. از اینجاست که اسطوره (= بُنداد)، بر مری
ی خود را بر تاریخ نگاه می‌دارد.

تاریخ برای قدرمخواه و واقعیت پرست، اهمیت فوق العاده دارد. نزد او، اسطوره (= بُنداد) فقط
افسانه و خیالپردازی و پدیده‌ای غیر علمیست. برای او، اخلاق و آرمان و رویا و ارزشها، فقط افسانه و
دروغ هستند؛ زیرا چنین ایده‌آلهایی شکست می‌خورند. به همین دلیل به زعم آنها، امکان باید تابع
واقعیت عینی باشد. آنها مدّعیند که قدرت، حقیقت دارد؛ زیرا واقعیت می‌شود و آن چیزی که واقعیت می
یابد، قدرت نیز دارد.

از حقیقتی که در مصادقات یکباره‌ی تاریخی می‌یابیم، حقیقتی را بیرون آوردن که دوام
تاریخی‌ی پدیده‌ای را تأمین کند، مسئله‌ی بسیار پیچیده‌ای است. فلسفه‌ی تاریخ را از وقایع تاریخی
بیرون آوردن، کار پیچیده و بفرنجی است. در بطن تصاویر اسطوره‌ها (= بُنداها)، مسئله‌ی دوام به
رغم مصادف گذرنده، مطرح می‌باشد که با تجرّیّات مستقیم انسانها و اجتماعات پیوند دارد.

آگاهبود اسطوره (= بُنداد) ای در اجتماعات زودتر پیدایش یافت تا آگاهبود تاریخی. ولی با
پیدایش تاریخ و آگاهبود تاریخی و روش تجرّیه‌ی علمی، نه تنها شیوه‌ی تجرّیه‌ی اسطوره (= بُنداد)
ای انسانها و اجتماع، بی‌ارزش نشد؛ بلکه ریشه‌ی ژرفش در گوهر انسان پایدار ماند و کنده‌شدنی هم نیست.
هر چند که تاریخ و علم در کندن تجرّیّاتی که اسطوره (= بُنداد) آفرین بودند از هیچ کوششی کوتاهی
نکرده‌اند. تا زمانی که انسان این شیوه‌ی تجرّیه‌ی را دارد، هم اسطوره (= بُنداد) خواهد آفرید هم از
اسطوره (= بُنداد) هایی که آفریده شده‌اند، راه به شناخت خود خواهد یافت. اسطوره (= بُنداد)، روی
آوری به تجرّیّات دوام بخش در کلّ تجرّیّات گذرا می‌باشد. در حالیکه در تاریخ، به فردیت واقعه‌ی روی
آورده می‌شود؛ یعنی چیزی که يك واقعه را در میان سایر واقعیت‌ها، استثنائی می‌کند.

در زمینه‌ی کاربرد علم تاریخ و مسئله‌ی اسطوره (= بُنداد) ها می‌توان گفت که علم تاریخ در
صدد آنست که نشان دهد استثنائی بودن واقعه، فقط نمود و ظاهر است. علم تاریخ علیه شیوه‌ی تجرّیه‌ی
انسان است. علم تاریخ بر این اندیشه استوار است که وقایع، منفرد و استثنائی نیستند؛ بلکه به گونه‌ای
تکراری هستند یا آنکه مقایسه پذیر و قانونمند هستند. آنچه در دید نخست، استثنا است در دید ژرف تر،
تابع قواعد می‌باشد. می‌خواهد قواعدی به ما بدهد که بتوانیم با آنها وقایع استثنائی تاریخی را دوباره
بسازیم یا اینکه به کمک قواعد قادر شویم وقایع استثنائی را بفهمیم؛ ولی در روند اسطوره (= بُنداد)
سازی، پیدایش آگاهی‌ی مستقیم و بی‌فاصله از تجرّیّاتی که به اجتماع دوام می‌بخشند، ضروری تر از
پیدایش فردیت واقعه می‌باشد. نخستین پیشامدهای منفردی به اسطوره (= بُنداد) واگردانده می‌شوند
که به آگاهبود مستقیم انسان از پدیده‌ها و رویدادها، دوام می‌دهند؛ نه وقایع تاریخی. ایده‌آل معرفتی

در فرهنگ ایرانی آنست که بدانیم در لحظه ی تجربه ی آذرخشی از هر پدیده و رویداد چه چیزی را بایستی دوام بخشید که از آن واقعیت منفرد و گذرا در ذهن و روان انسان به جا میماند.

«جمالی» در سراسر پاره - اندیشه هایش پیوسته تاکید می کند که هیچ فکری نیست که به رغم انطباقش با کردار، از نو، آزمودنی نباشد. انسان نه تنها خود آن فکر؛ بلکه نتایج مختلف همان فکر را با واقعیتها در عمل می آزماید. بدین سان آماده است که آن فکر را با فکر دیگر عوض کند و فکر دیگر را نیز در عملش بیازماید. لازم نیست که ما از فکری دست برداریم؛ بلکه باید از حقیقت نامیدن آن فکر دست برداریم؛ زیرا با حقیقت نامیدن هر فکری، آن فکر را فراسوی آزمون فردی می نهمیم و به ژرفای آن، راه نمی یابیم.

ما باید با هر فکری، رابطه ی مجری پیدا کنیم تا از سرا پای آن، سر در آوریم. تجربه، یگانه سنجه ی افکار و سیستمها و ادیان کتابی و عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب است. هر فکری را انسان در واقعیات می آزماید. تأیید انطباق يك فکر با واقعیات در هزاران وضعیت و در طول صدها سال، ما را از آن باز نمی دارد که آن را در موارد تازه از نو بیازمائیم یا رابطه ی مجری ی خود را با آن تغییر دهیم.

ما در هر عملی که می کنیم، يك تجربه می کنیم یعنی؛ فکری و فلسفه ای و عقیده ای و دینی و ایدئولوژی را می آزمائیم؛ نه آنکه حقیقتی را تحقق بدهیم. ما فکری را که در يك تئوری ی اقتصادی، يك دستگاه حقوقی، يك ایده آل، يك نظام اجتماعی، يك جهانبینی عبارت بندی شده است، در عمل می آزماییم. اگر عمل ما نتوانست آن فکر را تحقق بدهد، خود را گناهکار نمی دانیم؛ بلکه آنچه را تا کنون، حقیقت می شمردیم، فکری غلط یا فکری محدود می دانیم. به همین سبب، عمل کردن، تحقق يك حقیقت نیست؛ بلکه آزمودن فکری در برخورد با واقعیات است و عدم تحقق آن (شکست در عمل) تنها نشان تقصیر انسان، نیست؛ بلکه به همان اندازه می تواند دلیل نارسائی و کوتاهی و تنگی ی دامنه های آن فکر باشد. هر عملی، تجربه ایست و این حق مسلک انسان است که فکری دیگر را به جای آن بیازماید و محدوده ی کاربرد آن فکر را در عمل، مشخص کند و از اجرای آن فکر، فراسوی محدوده ای که برای خودش متعین کرده است، سرباز زند.

«منوچهر جمالی» در نگرش به افقهای بسیار پهناور فلسفه ی انگیزشی اش، یقین داشت که جنبشی پنهان و بسیار ژرف در ایران هست که بدون کوچکترین آسیبی از هیاهوی روز، نرمگام؛ انا محکم و استوار به پیش می رود و روزی می رسد که در تاریخ ایران از تلاطمهای قدرتمندان و چا پلوسان آنها، جز کفهایی روی دریای فرهنگ ما، باقی نخواهد ماند.

فرامرز حیدریان - آلمان - ۴. مهر ماه. ۱۳۷۶ شمسی برابر با ۲۶. سپتامبر ۱۹۹۷ میلادی

آثار منتشر شده:

« منوچهر جمالی » تا پیش از رویداد سال ۱۳۵۷، حدود سی جلد کتاب در ایران و آلمان، منتشر کرده بود که تعدادی از آنها حتماً ثبت کتابخانه ملی ایران می باشند. در این جا فقط فهرست آثاری معرفی می شوند که از سال ۱۹۸۱ تا سال ۲۰۱۲ میلادی در آمریکا و اروپا، چاپ و منتشر شده اند:

الف) - بُنپارهای فرهنگ ایران بر شالوده ی شاهنامه - شناخت:

- ۱- سیمرخ گسترده پر (فلسفه ی فرمانروایی) [گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
 - ۲- خودزایی، نیرومندی است (سازمایه های رامیاری و فرمانروایی) [گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
 - ۳- در جست - و - جوی سیمرخ (سازمایه ی فرمانروایی) [گفتمانهایی در باره ی اسطوره ها]
 - ۴- شاهنامه یا نامه ی نیرومندی (جستارهایی در باره ی فلسفه ی زندگی) [بازکاوی اسطوره ها]
 - ۵- شاهنامه و ما (دو جلد) (جستارهایی در باره ی فلسفه ی فرمانروایی) [بازکاوی اسطوره ها]
 - ۶- ریشه در زمین میره [نشاط از گمشدگی] (پاره - اندیشه هایی در باره ی بینش فلسفی)
 - ۷- مَجریئات گمشده (پاره - اندیشه هایی در باره ی خیزشهای مردم، علیه مذاهب و ادیان قدرعورز)
 - ۸- همگام هنگام (پاره اندیشه هایی در باره ی پَرسمان فریب بر پایه ی یاد - شناخت پدیده ها)
 - ۹- بوسه ی امریمن [قهقهه ی برقهها] (پاره اندیشه هایی در باره ی فلسفه ی انگیزه و انگیزنده)
 - ۱۰- پشت به سئوالات محال (پاره اندیشه هایی در باره ی روشهای جست - و - جوی زندگی)
 - ۱۱- شکارچی و شکار گریزنده اش [حقیقت یا مَجریئات رمنده ی انسان] (ژرفاندیشی در فلسفه ی کشورداری)
 - ۱۲- کیومرث و هوشنگه [فردوسی در باره ی دین چه می اندیشد؟] (جستاری در باره ی بنمایه های دین پیدایشی)
 - ۱۳- آیا ما همان جمشیدیم که به دو نیمه اره شد ؟ (جستاری در باره ی خویشباشی) ++ = (غمیبه) :
تخمه ای که آتش خود را در گیتی می افشاند (اندیشه هایی در باره ی تجربه های دین پیدایشی)
 - ۱۴- نوروز جمشیدی [جمشید و سیمرخ] (جستاری گسترده در باره ی فرهنگ ایران)
- داستان سام و زال (دو جلد) :

+++ ۱۵- جلد نخست: مهر سیمرخ به دورافکنندگان اجتماع (گفتمانهایی در باره ی فرهنگ ایران)
+++ ۱۶- جلد دوم: در باره ی نخستین مَجریئات دینی ایرانیان (گفتمانهایی در باره ی فرهنگ ایران)



۱۷- مخمه ی خود زا یا صورت خدا (پاره - اندیشه های در باره ی فلسفه ی آفرینش ایرانی) [بازکاوی
اسطوره ها]

(ب) - سنجشگری مذاهب و ایدئولوژیها و جنبشهای اجتماعی در تاریخ ایران :

۱۸- ج داسازی سیاست از دین (جستارهایی در باره ی گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان
کتابی)

۱۹- سلطنت - امامت - جمهوریت (جستارهایی در سنجشگری سراندیشه های کشورداری)

۲۰- نمشا سنگین هستند (پاره اندیشه های در باره ی فلسفه ی آزاد اندیشی)

۲۱- موده به آنانی که بهترین سخنان را می گویند؛ زیرا مردم، تابع آنها خواهند شد (در سنجشگری
عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و ادیان کتابی)

۲۲- آزادی، حق انتقاد از اسلام است (جستارهایی در سنجشگری اسلام) [مردم و فرمانروایی]

۲۳- اقلیت و آزادی (جستاری گسترده در باره ی دگر اندیشان)

۲۴- بیراهه های اندیشه (پاره - اندیشه های در باره ی گسستن از عقاید و ایدئولوژیها و مذاهب و
ادیان کتابی)

۲۵- از همه و از هیچ (پاره - اندیشه های در باره ی خویشاندیشی)

۲۶- نگاه از لبه ی پرتگاه (پاره - اندیشه های در باره ی آزاد اندیشی)

۲۷- کورمالی (پاره - اندیشه های در باره ی روشهای جست - و - جو)

۲۸- دیگر بودن و دیگر شدن (جستارهایی در باره ی جهان آرای و فرمانروایی)

۲۹- از حقیقت باید گریخت (پاره - اندیشه های در باره ی جستجوی زندگی از راه کورمالی)

۳۰- فلسفه، شیوه بریدن از عقیده (پاره - اندیشه های در باره ی خویشاندیشی انگیزاننده)

۳۱- پهلوان - عارف - رند [فردوسی - عطار - حافظ] (جستارهایی در باره ی رخساره های روان ایرانی
)

- سیاه مشقهای روزانه ی يك فیلسوف (چهار جلد) :

+++ ۳۲- جلد نخست: اخگرهای اندیشه در باز شناخت تجربیات مایه ای ایرانیان

+++ ۳۳- جلد دوم: اخگرهای اندیشه در باز شناخت سرسختی پهلوانان اسطوره ای و دگردیسی آن به

دشمنی ورزیدن مظلومان

+++ ۳۴- جلد سوم: اخگرهای اندیشه در باز شناخت بنمایه های فرهنگ ایران



+++ ۳۵- جلد چهارم: زیبایی جمشید و چشم خورشید گونه [پاره - اندیشه های در باره ی انسان و خدا
[

پ) - ژرفکاوای در پرسمانهای اجتماعی :

- ۳۶- ملت مصمیم می گیرد (جستارهایی در باره ی قانون اساسی و روشهای کشورداری و انتخابات)
- ۳۷- حکومت بدون ایدئولوژی (جستارهایی در باره ی فلسفه ی کشورداری)
- ۳۸- آزادی و همبستگی (گفتمانهایی در باره ی پدیده های اجتماعی)
- ۳۹- آتشی که شعله خواهد کشید (پاره - اندیشه های در باره ی پدیده های اجتماعی)
- ۴۰- اندیشه های که آبتن هستند (پاره - اندیشه های در باره ی مسائل اجتماعی)
- ۴۱- هماندیشی - همزمایی - همدردی (جستارهایی در باره ی فرمانروایی و دولت و قدرت)

ت) - فراافشانی گدازه های اندیشه :

- ۴۲- تخمه ی آتش (سرایشهای فلسفی)
- ۴۳- از چند چشمان و تک چشمان (سرایشهای فلسفی)
- ۴۴- جهانخانه های ما (سرایشهای فلسفی)
- ۴۵- کاریز (سرایشهای فلسفی)
- ۴۶- عقابی که آسمان را پیمود؛ ولی آسمان را ندید (سرایشهای فلسفی)
- ۴۷- همورد خدایان (سرایشهای فلسفی)

ث) - پی ریزی فلسفه ی انگیزشی ایران :

- ۴۸- پیشگفتاری در باره ی پاداندیشی (شیوه ی گذشتن از مرزها) [بنمایه های فلسفیدن]
- ۴۹- مفهوم ورای کفر و دین در غزلیات شیخ عطار و پیوند آن با حکومت ورای کفر و دین (در باره ی حقیقت جویی)
- ۵۰- زندگی، بازی است (بازی، اندیشه ی بنیادی دمکراسی) [پاره - اندیشه های در باره ی فلسفه ی جهان آرای]
- ۵۱- جمشید با پیکان و تازیانه اش جهان را به آفرینندگی انگیکت (رستاخیز فرهنگ ایران)
- ۵۲- به سوی حکومت فرهنگی (جستارهایی در باره ی فلسفه ی کشورداری و پیوند آن با دین پیدایشی



(

- ۵۳- از عرفان پهلوانی (پاره - اندیشه هایی در باره ی خدا و انسان)
 ۵۴- در کشاکش میان یقین و ایمان (پاره - اندیشه هایی در باره ی پرسانهای فلسفی)
 ۵۵- دلیرانی که در فریب، حقیقت را می جویند و در حقیقت، فریب را می یابند (آزمایشی در باره ی مفهوم فریب)
 ۵۶- رندی، هویت معمایی ایرانی (جستارهایی در باره ی تفکر رندی)
 ۵۷- غارتاریک و سه قطره خون (تأویل هفتخان اسطوره ای و نقش آن در پروسه ی جویندگی)
 ۵۸- رستاخیز سیمرغ (در باره ی انساندوستی در فرهنگ ایران) [بازکاوی اسطوره ها]
 ۵۹- ما از مبار جوانمردانیم (گفتمانهایی در باره ی فرهنگ ایران) [بازکاوی اسطوره ها]
 ۶۰- در جهان گمگشتگی و مهر (اندیشیدن با فریدالدین عطار) [از عرفان به فلسفه]
 ۶۱- اندیشه ی اصالت انسان در نخستین فرهنگ ایران (مردم جهان، يك خوشه اند)

- جام جم (دو جلد):

- +++ ۶۲- جلد نخست: پژوهشی در باره ی بیش آفریننده در فرهنگ ایران (بازآفرینی مغزه ی فرهنگ ایران)
 +++ ۶۳- جلد دوم: ما از جام جم، سیمرغ و آرمشتی و ناهید را می نوشیم (پژوهشی در زیرلایه های فرهنگ ایران پیش از زایش زرتشت)
 ۶۴- اندیشیدن، خندیدن است (پیوند موسیقایی واژه با مجرییات مایه ای) [بازکاوی فلسفه ی زبان]
 ۶۵- بانگ نای از جمشید تا مولوی (موسیقی و پیوند آن با آفرینش گیتی و انسان و جانوران)
 ۶۶- گستاخی در گسستن (اندیشه هایی در باره ی شیوه های بریدن از عقاید و مذاهب و ایدئولوژیها)
 ۶۷- فرهنگشهر (فلسفه ی کشورداری بر شالوده ی فرهنگ ایران)
 ۶۸- سراندیشه ی همافرینی، بنیاد فرهنگ ایرانست (بُنمایه های فرمانروایی)
 ۶۹- همپرسی، بنیاد فرهنگ سیاسی و اجتماعی ایران (اندیشه هایی در باره ی جویندگی)
 ۷۰- داستان آفرینش گیتی (رویش خوشه مردمان از زهدان سیمرغ)
 ۷۱- جشن زندگی (خدای ایرانیان، جشن آفرین هست)
 ۷۲- از هومنی در فرهنگ ایران تا هومنیسم در باختر (مردم دوستی در فرهنگ ایران)
 ۷۳- واژه نامه فرهنگ زنخدایی ایران (دست افشانی و پایکویی به آهنگ سیمرغ)
 ۷۴- شهر بی شاه در فرهنگ ایران (اندیشه هایی در باره ی بنمایه های فرهنگ فرمانروایی)
 ۷۵- جشنشهر (خدای ایران، مدنیت را بر بنیان جشن می آفریند.)



- ۷۶- خرم‌دینان و آفرینش جهان خرم (اندیشه هایی در باره ی بُنمایه های فرهنگ ایران)
 ۷۷- در پی اکوان دیو (اصل [پرنسیپ] شگفت و پرش)
 ۷۸- خرد شاد (هومن، اصل [پرنسیپ] شاد اندیشی)
 ۷۹- آرایش جهان با فرهنگ ایران (گیتی آرای بر شالوده ی فرهنگ ایرانی)
 ۸۰- ایران، زادگاه سوسیالیسم و دمکراسی (بُنمایه های فرهنگ جهان آرای ایرانزمین)
 ۸۱- انسان، اندازه حکومت (فرمانروایی بر شالوده ی خرد جهان آرا)
 ۸۲- خروش مُغان (انسان، سرچشمه ی بینش)
 ۸۳- خرد سربچ در فرهنگ ایران (تراژدی رستم و شُهراب)
 ۸۴- چکونه مکت، سیمرخ می شود؟. (مردّمشاهی در فرهنگ ایران)

سکولاریته (دو جلد):

- ۸۵- ++ جلد نخست: سکولاریته در فرهنگ ایران (جش عروسی انسان با جهان [= خدا / سیمرخ]
 ۸۶- ++ جلد دوم: سکولاریته (نوزائی فرهنگ زرخدایی ایران)
 ۸۷- نقد کردن آرزو در گیتی (چکونه جمشید جم با خرد، درب دوزخ را بست ؟.)
 - مولوی بلخی و سرچشمه های عرفان ایرانی (چهار جلد):
- ۸۸- ++ جلد نخست: مولوی صنم پرست (مطرب معانی) [رستاخیز رام، فرزند سیمرخ]
 ۸۹- ++ جلد دوم: مولوی صنم پرست (بازگشت به کفر و شرک در عرفان ایرانی]
 ۹۰- ++ جلد سوم: مولوی بلخی و سایه ی هُما (سرچشمه های فرهنگ سیمرخی ایران)
 ۹۱- ++ جلد چهارم: مولوی بلخی و سایه ی سیمرخ (باز اندیشی فرهنگ سیمرخی ایران)
 زال زر (چهار جلد):
- ۹۲- ++ جلد نخست: الف) - زال زر یا زرهشت؟ (جنگ اهورامزدا با سیمرخ)
 ۹۳- ++ جلد دوم: ب) - زال زر یا زرهشت؟ (جنگ اهورامزدا با سیمرخ)
 ۹۴- ++ جلد سوم: چرا زال زر به آواز سیمرخ، سخن می گفت؟
 ۹۵- ++ جلد چهارم: زال زر و پر سیمرخ



خرد، شاهکلید تفکر فلسفی در ایران (هشت جلد):

- ۹۶- ++ جلد نخست: خرد، سرمایه فلسفی
- ۹۷- ++ جلد دوم: خرد، رنگ - اندیش است
- ۹۸- ++ جلد سوم: جمهوری ایرانی (خرد، شهر آراینده است)
- ۹۹- ++ جلد چهارم: دانائی بر شالوده خرد آزماینده
- ۱۰۰- ++ جلد پنجم: خرد محال اندیش
- ۱۰۱- ++ جلد ششم: نقاش صورت خدا (نخستین بانویی که تصویر خدا را کشید.)
- ۱۰۲- ++ جلد هفتم: پیدایش جهان دوستی
- ۱۰۳- ++ جلد هشتم: آفریدن مکت و حکومت بر شالوده ی منش مردمی

در باره‌ی « منوچهر جمالی » (محمد یگانه آرانی)



گوهر زندگی، سرشار از رازهاست؛ گویی هر انسانی که زاییده می‌شود، پیام آورست که می‌خواهد از وفای زندگی، درجه‌ای را بر رازهایش بگشاید. شاید از بخت او بود یا بخت بلند ما ایرانیان که «جمالی» در زبان فارسی می‌اندیشید. او فرزند کویر بود؛ ولی افکار و رویاها و ایده‌هایش، دریایی بودند. مفزی داشت کاوشگر و پرسنده و جوینده و زاینده و قائم به ذات. به همین دلیل نیز افکار و ایده‌هایش بسان‌کاری می‌باشند در کویر ذهنیت و روان آنانی که هنوز از بهر خوداندیشی و خویشزایی فردیت خود، دلیر و رادمنش نیستند. او، «متفکری اصیل» بود که ریشه‌هایش ایرانی هستند؛ اما افکار و ایده‌هایش، جهان‌آراینده و بشر دوستانه.

«منوچهر جمالی» در سال ۱۳۰۷ خورشیدی در روستای «آران» از توابع کاشان، دیده به جهان گشود. او در سخت‌سری واقعیت زیستبومش آموخت که از بهر رویدن و بالیدن بایستی بر پاهای خود، استوار ایستاد و کوشید تا با تلاشهای قیراطی و سختکاوونده در اعماق فرهنگ و تاریخ ایرانزمین، کاریز شود و چشمه‌ی اندیشه‌های خود را در پهنای کویر خشک میهن فرا گسترده. امید به زندگی و زیستن سر فرازانه با او، همزاد بود.

هنوز ۶ سال بیش نداشت که در سال ۱۳۱۳ خورشیدی به همراه خانواده، از کاشان به تهران رفت. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در دبیرستان جمشید، سپس در دبیرستان فیروز بهرام و پس از آن در دبیرستان البرز آموخت. از نظر «جمالی»، هر کسی به تنهایی در مسئله‌ی حقیقت‌یابی، پاسخور است؛ یعنی کاری که به بریدن از همه‌ی شنیده‌ها و گفته‌ها و خواننده‌ها و دانسته‌ها و اعتقادات منوط می‌باشد. یافتن آغازی نو برای جست - و - جوی حقیقت، سنت ندارد. هر کسی باید خودش به تنهایی، آغاز گاهی بیابد. «جمالی»، زمانی که بیست ساله شد با اندک کمک مالی پدرش، نخستین تته - پته گویبایش را به نام «فکر بزرگ» - «جهان بزرگ» با شور و شوق توصیف‌ناپذیری منتشر کرد. وی با نام کتابش می‌خواست در برابر «موریس مترلینک» / «افکار کوچک» و «دنیا بزرگ» ، بلویکی، چشمه‌ای از استقلال فکری خودش را نشان داده باشد با این استدلال که من نیز حرفی برای گفتن دارم. آن روزها (سال

۱۳۲۷)، زنده یاد د.م. عصار، مدیر نشریه ی «آشفته»، کتاب او را در یکی از کتابفروشیها خریده بود و پس از خواندن کتاب در نشریه اش نوشته بود: «اگر این جوان به همین منوال پیش برود، در آینده، یکی از بزرگترین و ژرف مایه ترین متفکران و رجال ایران خواهد شد.»

چنین بود آغاز يك روند پُر ماجرا. روندی که به کنکاش در سراسر تاریخ و فرهنگ ایرانزمین انجامید و حتّاً به پرت افتاده ترین کنج و کناره ها نیز کشید. «جمالی» از نخستین روزهای شکل گیری شخصیتش تا مرگروزش، پیوسته در حال آزمون و پروراندن و باز اندیشی افکار و ایده هایی خود بود و هرگز لحظه ای از تفکر عمیق، غفلت نکرد. وی در روند پژوهشها و باریک بینبایش، گاه و بی گاه، نظراتش را منتشر نیز می کرد و چون مار، پوست می انداخت. او سپس به دانشگاه علوم رفت و به تحصیل در رشته ی «معموری فیزیک» مشغول شد. از جمله استادان او در دانشگاه علوم می توان به دکتتر محمود حسامی و دکتتر محمد باقر هوشیار، اشاره کرد. وی در دوران آموزش دروس دانشگاهی، آنچنان غرق در اندیشه ها و پرسشهای خودش بود که کمتر فرصت پیدا می کرد در آینه بنگردد. روزی که با موهای ژولیده و چهره ای فکور، قلندر وار به کلاس استادش قدم می گذاشت، ندای بلند و شوق آمیزی را شنید که می گفت: «من، افتخار می کنم که شما به کلاسهایم می آید.» این حرف را زنده یاد دکتتر محمد باقر هوشیار، گفته بود و دانشجویان، مات و کنجکاو از خود پرسیده بودند، این کیست که استاد به وجودش می بالد و سرفراز است.

ولی به رغم تمام تمجیدها، او همچنان در فکر کویر ایرانزمین بود و کشف رازهایش. در همان دوران دانشجویی، پیش از کودتا علیه دولت زنده یاد دکتتر محمد مصدق، جمالی در جمع دانشجویان معترض، در سخنرانی کوتاهی تأکید کرده بود: «ما باید بکوشیم که از گوهر پیکارهایمان، يك مجتمع صنفی بیافرینیم تا هر چیزی را که می اندیشیم و می خواهیم، بدون مقاومت و دخالت ارگانهای حکومتی بتوانیم بر زبان برانیم و به اهدافمان دست یابیم. اگر جنبش دانشجویی، صنفی رفتار نکند، ارگانهای حکومت به بهانه ی اینکه دانشگاه به دست عوامل بیگانه افتاده و خطری جدی برای نظام می باشد، به دانشگاه هجوم خواهند آورد و همه را سرکوب خواهند کرد.» ولی هیچکس نه تنها به هشدار فراخ بینانه ی «جمالی» گوش نکرده بود؛ بلکه حتّاً به او، توهینها کرده و دشنامها داده بودند.

بعدها با تأثیر پذیرفتن از سرایشهای «عطار نیشابوری» که به جانش، آتشها افکنده و بیقرارش کرده بودند، یکی دیگر از کتابهایش را به نام «هبوط شیطان» منتشر کرد و هرگز، گمان نمی کرد که «آیت الله سنکلی» با خواندن آن کتاب به او بگوید: «تمام این حرفها، کفر و الحاد محض است!» و وی زیرکانه پاسخ داده بود: «حضرت آیت الله، عنایت داشته باشید که این حرفها را بسیاری از متفکران و فیلسوفان جهان و حتّاً نامدارترین شاعران و سخن سرایان خودمان نیز در کلام و زبان دیگری گفته اند.» آیت الله سنکلی خطاب به «جمالی» گفته بود: «پس هر کجا که جمله ای، بیتی بر قلم رانده ای، در پاورقی بنویس که این حرف، مال فلان متفکر و آن سخن، مال فلان فیلسوف اجنبی است و حرف تو نیست!» آیت الله سنکلی بر يك چیز پای می فشرد و آن اینکه، ایرانی، حق ندارد خودش با مغز

خودش بیندیشد و بسنجد و سخن بگوید. از دیدگاه این طیف، ایرانی باید از لحظه ی زایش تا مرگروزش فقط مقلد و عبید و برده و هوادار و مزدور باشد. در نظر آنان، فکر کردن برای ایرانی، شوم و کفر و شرک و توهین به مقدسات اسلام است. همعقیدگان آیت الله سنکلی هنوز که هنوز است بر ادعاهای او، مصر هستند و آنها را حجت محض می دانند.

ولی آثار مقدّماتی «جمالی»، کم کم داشتند اعتبار خود را پیدا می کردند. وی می اندیشد که هیچ عقیده و فکری را رد نکنید؛ بلکه در آن فکر و عقیده، گشایشی ایجاد کنید. از آن فکر و عقیده، دنیایی بسازید. آنوقت چنان فکری را به این جهان گسترده و باز، دعوت کنید. هر فکری که گشوده دامن شده، ضرورتی در دفاع از خودش نمی بیند و همینطور به رد کردن آن نیز، نیازی نیست. با رد کردن، انسان، فکری، عقیده ای، اصولی را در مقابل افکار و عقاید دیگری (رد شونده) می گذارد و این رد و دفاع، بالطبع، مُصر در مرز داشتن و ایستادگی و ماندن در مرز است. رد کردن به گشوده فکری نمی انجامد.

در همایشی که سالها قبل از رویداد ۱۳۵۷ در «دانشگاه علیگره پاکستان»، در باره ی عرفان بر پا شده بود از «منوچهر جمالی» به نام یکی از نامدارترین عارفان ایرانزمین، یاد شده بود و یکی از استادان پاکستانی در حضور مدعیون تأکید کرده بود که «مثنویهای منوچهر جمالی»، از اشعار «اقبال لاهوری»، نیز ژرف تر و پُر مایه تر هستند.

عطش جویندگی، او را به فراسوی مرزهای میهن سوق داد. وی در سال ۱۹۵۴ میلادی، وارد سرزمین آلمان شد و در دانشگاههای فرانکفورت و توینگن، به پای درس استادان برجسته رفت. از استادان نامدار او در فلسفه:

۱- والتر شولتز (۱۹۱۲ - ۲۰۰۰ م. Walter - Schulz)

۲- ولفگانگ شادوالد (۱۹۰۰ - ۱۹۷۴ م. Wolfgang - Schadewaldt)

۳- اوتو فریدریش بولنوو (۱۹۰۳ - ۱۹۹۱ م. Otto Friedrich - Bollnow)

۴- ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵ - ۱۹۷۳ م. Max - Horkheimer)

۵- تئودور آدورنو (۱۹۰۳ - ۱۹۶۹ م. Theodor W. - Adorno)

«جمالی»، از آرا این متفکران، الهامهای پر بار و انگیزنده ای گرفت. «شولتز»، که استاد فلسفه در دانشگاه توینگن بود در یک گفتگوی خصوصی با «جمالی»، به وی گفته بود: «ما اروپائیان و بویژه ما آلمانیها می دانیم که مثلاً رسن فرانسویها به چه معناست. همین طور، وقتی انگلیسیها می گویند رسن، می دانیم منظورشان چیست. همچنین یونانیها، وقتی می گویند نولوس، می دانیم به چه معناست. راسیو در زبان لائین را نیز می فهمیم. خودمان نیز که آلمانی هستیم، می دانیم فرنوفت، یعنی چه. ولی ما هنوز نمی دانیم

وقتی ایرانیان از «خرد و خرد ورزی» سخن می‌گویند، منظورشان چیست؟ مو اگر می‌خواهی کاری کارستان برای میهنت و مردم سرزمینت انجام دهی، بیا و بپرداز به اساطیر مردم سرزمینت؛ زیرا معدن تفکر فلسفی در بطن اساطیر مردم میهن است که ذخیره می‌باشند و به استخراج و منوریزه شدن، نیاز دارند. بیا و برو دنبال شناخت و بررسی اساطیر خودتان. «سخنان» شولتس، تأثیر و نقش بسیار کلیدی در روند کنکاشها و تفکرات و سنجشگریهای «منوچهر جمالی» ایفا کردند.

«جمالی» در شهر فرانکفورت آلمان بود که با همسر آلمانی اش نیز آشنا شد. حاصل زناشویی آنها، سه فرزند دختر است که اکنون هر کدامشان بالغ شده‌اند و به راه خویش رفته‌اند. از وی، یک نوه، نیز به یادگار مانده است. «جمالی» پس از سالها در بدری و اقامت در غربت اجباری به این نتیجه رسید که انسان در غربت، فیلسوف می‌شود. جای رویش و پیدایش فلسفه در غربت است؛ زیرا انسان می‌کوشد هر چیزی را که شکفت انگیز است یا چرا شکفت انگیز می‌باشد، به تن خویش کشف کند. «آن چه در وجود ماست، چیست که برای بیکانگان، شکفت انگیز است و در وطن، هیچکس را به شکفتی نمی‌اندازد؟»

«جمالی» تا پیش از رویداد ۱۳۵۷ شمسی، نزدیک به سی جلد کتاب منتشر کرده بود. در یکی از همان آثار است که با نگاهی پُر از حسرت به «تار» و «پود کوپرسیانی» دامنه‌ی اندیشیدن در ایران نوشته است: «شاید فلسفه‌ی من، بیهوده در سراسر شرق، دنبال کسی می‌گردد که جدّ و التهاب و عمق و پهنای روح مرا در مسائل انسانی و فرهنگی داشته باشد. فلسفه‌ی من، ندایی غریب در کویر روحی‌ی شرق می‌باشد.» آثار قبل از رویداد ۱۳۵۷ را می‌توان، دوران نرمش و گلاویزی و جست‌وجو و پرسشگری و به بار نشستن افکار و ایده‌های وی به حساب آورد. آثاری که می‌توان در لابلای صمیمیت و سادگی و شفافیت جملاتشان، عمق و جان جوینده‌ای مشتاق و خود اندیش را به آسانی تمییز و تشخیص داد. وی در آن آثار، ایده‌هایش را اخگر وار در جمله‌های کوتاه و قلمه اندیشی و شعر بر زبان رانده است. اما رویداد ۱۳۵۷، چونان آذرخشی بود که تمامی تجربه‌ها و اندیشه‌ها و ایده‌های او را تخمیر کرد و بار آور ساخت. خودش می‌گفت: «من در پنجاه سالگی به خود آمدم.»

یک سال پس از قدرت‌رَبایی حکومتمگران بی‌لیاقت بود که آشفتگان اندیشه‌ها و ایده‌هایش شعله‌ور شدند. سلسله کتابهای وی، چونان رگبارهای آسمانی طوفانی، یکی پس از دیگری در اروپا و آمریکا منتشر می‌شدند. وی می‌گوید: «من در آغاز، حقایم را دور می‌یزم؛ زیرا از حقیقت باید گریخت تا بتوان جوینده و پرسنده و خود اندیش بار آمد.» تا زمانی که انسان، خود را به نام ارزشگذار و اندازه‌گذار کشف نکرده است، هنوز به استقلال اندیشیدن فردی نرسیده و خود را باز نیافته است. انسان مستقل، خودش می‌اندیشد و اندازه‌گذار و معیار آفرین رفتارهای خودش نیز می‌باشد. وی در طول شصت و چهار سال از عمر هشت و چهار ساله اش، نزدیک به ۱۲۸ (= صد و بیست و هشت جلد) کتاب در باره‌ی بُنمایه‌های فرهنگ ایرانزمین نوشته است که تا کنون، صد و هیجده جلد از آنها، چاپ و منتشر شده‌اند.

«جمالی» بر این اندیشه بود که انسان با برخی تغییرات در وجود خود، دوستان و آشنایان خود را یکی پس از دیگری از دست می‌دهد. با دادن بعضی تغییرات دیگر به خود، حزب و سازمان و قوم و ملت و طبقه و امت خود را از دست می‌دهد. انسان به عقاید و دیدگاهها و رفتارهای خودش طوری تغییر می‌دهد که بتواند نیروی محتمل بریدگی از خانواده و دوستان و آشنایان و حزب و قوم و طایفه و طبقه ی خود را برتابد. کسی که تاب و توان بی خانواده و بی دوست و آشنا شدن و بی حزب و سازمان و امت شدن را ندارد، به خودش هیچ تغییری نمی‌دهد. تغییر دادن به خود، درد پارگی و تنها شدن و بی کاشانه و بی وطن شدن را در پی دارد. آنهایی که حاضر نیستند به عقاید و رفتارها و دیدگاههای خودشان، تغییری بدهند، خانواده و دوستان و حزب و قوم و طبقه و طایفه و امت خود را با تمام نیرو می‌چسبند و آن را حفظ می‌کنند و می‌کشند کسی را که به رفتارها و عقاید و دیدگاههای خودش تغییر می‌دهد از خودشان برانند و طرد کنند. به همین دلیل، «منوچهر جمالی»، استدلال می‌کند پیش از آنکه هر انسانی بخواهد دیدگاهها و رفتارهای خودش را تغییر دهد، باید مسئله ی محتمل درد آوارگی و تنهایی و شکنجه ی سکوت معاصران را برای خودش طرح و حل کند.

پیکر «منوچهر جمالی»، عصر روز دوشنبه، نوزدهم تیر ماه ۱۳۹۱ شمسی برابر با نهم ژوئیه سال ۲۰۱۲ میلادی در قبرستان الحورین / مالاگای اسپانیا به خاک سپرده شد. یاد عزیزش جاودانه باد.





کتابنامه:

مجموعه ی آثار چاپ شده ی «منوچهر جمالی از سال ۱۹۶۰ میلادی تا ۲۰۱۲ میلادی»

دیگر آثار « فرامرز حیدریان » :

- آدرخش بر بادبرکها [اخگرهای اندیشه]
- گستره ی درنگ و شتاب [جستارهایی در باره ی بُغرنجهای اجتماعی]
- دیو- اندیشه های شاخ شاخ [ژرفکاوی در باره ی باهمستان]
- از خویشمایه ها و توانسته ها [در سنجشگری ی فرهنگ]
- گمراه های کاوشگری [پاره اندیشه های گدازنده]
- مُندَرِ رَخشکاهها [در شناخت و آفرینگویی بر رانده شدگان از اجتماع]



[..... همفکری با مردم این نیست که انسان، عقیده ی مردم را بپذیرد. انسانی که می خواهد از گرفتاری ی تفکر، رهایی یابد، همعقیده ی مردم می شود. دموکراسی، همفکر شدن با مردم است؛ نه همعقیده شدن با آنها. همفکری با مردم آنست که در کنار مردم و با مردم در باره ی مسئله ای بیندیشیم و این کار به آن باز بسته است که انسان، مردم را از دامنه ی اعتقاد به دامنه ی تفکر بکشاند و گرنه مردم به عقیده شان عادت دارند و به هر چیزی که انسان، عادت دارد، در باره اش کمتر می اندیشد و اگر هم بیندیشد، می کوشد که عاداتش را صدیق و موجه و مجلیل کند؛ ولی اندیشیدن واقعی، با ترك عادت، به ویژه ترك عادت به افکار و اعتقاداتی شروع می شود که انسان از ترك کردن آنها اکراه دارد. بنابراین به كمك مردم در باره ی مسئله ای اندیشیدن، چیزی به جز فشار آوردن به مردم برای ترك عادات فکریشان نیست که خواه ناخواه جسارت بی اندازه می خواهد؛ زیرا گاه به منظور شدن نزد مردم می انجامد. بیدار کردن و روشنگری اذهان مردم، چیزی سواى استحاله ی مردم معتقد به مردم متفکر نیست و گرنه عقیده ی تازه ای را جایگزین عقیده ی پیشین مردم ساختن، مردم را نه روشن - اندیش بار می آورد نه آنها را بیدار می کند؛ بلکه از يك عادت به عادت دیگر فرو می غلتاند. در اعتقاد داشتن مهم نیست که مردم به دین کتابی یا ایدئولوژی یا دستگاهی فلسفی، معتقد باشند. از اعتقاد تا تفکر آزاد، يك دنیا فاصله است.]



نشر آتش