

در احساسات من، در عواطف من، در اعمال من و بالاخره در وجود من است. نه اینکه دیگری، هیچ رابطه مستقیمی با من ندارد و فقط ما چون با خدا یا بادین یا با ایدئولوژی بستگی مطلق داریم، در اثر "وحدت خود با آن" در یک "محور و مرکز" بهم پیوند پیدا میکنیم. فرق "شرکت" با "وحدت" همینست.

در دین و در ایدئولوژی و در ایمان بطور کلی همه "وحدت پیدا میکنند". همه خود را عینیت با عقیده یا اصلشان میدهند و در این بستگی مطلق خود را نفی میکنند و چون همه در یک چیز، نفی و حل شده اند با هم یکی ساخته میشوند. در حالیکه دموکراسی "شرکت افراد مستقل با هم" است که روابطشان مستقیم و بلاواسطه بهم دیگر است و روابط میان آنها مختلف و گسسته است.

"بستگی مطلق"، هرگونه بستگی دیگر را با بستگی از بین ببرد. از این رو، هرگونه بستگی دیگر با بستگی "تابع" این بستگی شود. همه بستگیهای دیگر با بستگی فرع این بستگی باشند. همه بستگیهای دیگر با بستگی "بواسطه" این بستگی مطلق، وجود داشته باشند. علاقه به سیاست، علاقه به زندگی دنیوی، علاقه به هنر، ... همه با بستگی "بواسطه" دین یا ایدئولوژی با اصل اولیه باشند. هیچکدام این امور و عوامل و شئون اجتماعی نمیتوانند مستقیماً "و بیواسطه و بطور اصیل، علاقه ما را بخود بخوانند. هر بستگی دیگر تا فونکسیون این بستگی مطلق نشود، حق وجود ندارد. سیاست، هنر، فلسفه، حقوق، فرهنگ، پرورش، تا موقعی قابل توجهند که برای حفظ و تقویت و ابقا دین یا ایدئولوژی خدمت میکنند و ما با بستگی هر بستگی دیگری را موقعیکه این "بستگی مطلق" در خطر بیفتد، فدای آن بکنیم. تا چیزی در این "بستگی مطلق" به آن اصل واحد "حل" و محو نشود، هیچگونه ارزشی و ارجی و اعتباری ندارد. هر چیزی فقط در این چهار چوبه "بستگی مطلق" به آن امر واحد، به آن "کلی" که همه چیز را در بر میگیرد "ارزش" و اعتبار دارد.

ولی آزادی برعکس، "توجه به فرد" و ارزش دادن و اعتبار دادن به "یک چیز" در همان دیگر بودنش "میباشد نه برای اینکه" متعلق به یک کل است. ارزش دادن به بینش یک چیز و ملاحظه فرد و احترام به فرد، ارزش دادن به "تکبودها" کشف واقعیتها در کوچکترین شکلشان، ارزش دادن به یک قطعه فکری، اهمیت دادن به تصادف، شناختن تصادف به عنوان عنصر مـلازم زندگی و اجتماع همه جلب بستگی و علاقه ما را میکنند.

هر چیزی در همان فردیتش و در همان اختلافش بدون واسطه، عشق ما را میطلبد و با ما بخودی خودش روبرو میشود. "بر خورد با هر شیئی" در فردیتش، در دنیای آزاد صورت میبندد. در جهانی که "بستگی مطلق" حکمفرماست ما رابطه مستقیم و بیواسطه با اشیاء را از دست میدهیم. عشق به جستجو، بعنوان یک ماجراجویی حقیقتیابی در یک سلسله برخوردها که جدا ناپذیر است از اشتباهات میباشد، تحقق مییابد. ما "اشتباه" میکنیم، چون دقیقاً "اختلاف" را نمی بینیم و با اشتباهی، قدرت دید و حساسیت ما در "اختلاف" بینی بیشتر میشود.

دامنه و تنوع و مقدار اختلاف در واقعیتها و افراد و مورزندگانی، بیشتر میشوند. روز بروز اختلافات از لحاظ کمی و کیفی در دنیا و تجربیات ما میافزایند. ما بیشتر و آسانتر تجربه اختلافها را میکنیم. اشیاء و افراد و امور برای ما روز بروز مختلفتر میشوند. دنیای ما به کثرت میگراید.

"بستگی مطلق"، عاطفه ای بسیار قوی و بزرگ میخواهد. از این روست که اهمیت به عواطف بزرگ و عواطفی که سرمایه را بگیرند میدهد. بالاخره یک عاطفه اساسی و نیرومند همه عواطف دیگر را در خود میبلعد و تابع و هم رنگ خود میسازد. عواطف و احساسات با ریک و ریز و لطیف را نمیگذارد در شد بکنند. اما لطافت احساسات و عواطف انسان موقعیست که این عواطف در طیفشان نمودار گردند و این طیف عواطف و احساسات در اختلافشان در با ریکیها و لطافت و تنوعشان از هم شناخته بشوند و نیرو بگیرند. در چنین موقعیست که انسان، اگر از این عواطف و احساسات درشت و زمخت و بزرگ و "سراسری" دارد.

در دوره ما روانشناسی از این جهت پیدا نشد، برای اینکه روشهای تحقیقاتی کشف شد که توانستند در انسان و زندگانی روانیش ملاحظاتی نکنند، بلکه "انسان" از توجه به عواطف بزرگ و درشت و سراپا گیر خود "روگردانیده" و توجه به احساسات ریز و نازک و با ریک و لطیف و کم پیدای خود پیدا کرد و ارزش و اهمیت به این عواطف و احساسات داد.

انسان، شروع کرد که از همین احساسات متنوع و لطیف و ظریف و نازک خود لذت ببرد. علاقه به فرد، علاقه به "شئون نا چیز زندگانی"، علاقه به "پیش پا افتاده ها"، "علاقه بخردها"، علاقه به "گذر و آنچه میگذرد"، اهمیت و ارج یافتند. علاقه به این بستگیهای نا چیز جزو ثروت زندگانی شمرده شد.

بدینسان "عواطف بزرگ و زمخت و حجیم انسانی" که سراسر انسان را فرا می‌گرفت و همه عواطف و احساسات دیگر را به عقب میراند و در سایه قرار می‌داد، اهمیت گذشته‌اش را از دست داد. انسان، طیف اختلاف درونی روحی خود را بعنوان کثرتی دلپذیر و دوست‌داشتنی، تجربه کرد و شناخت، و همین مقدمه برای "انسان‌شناسی" و "روانشناسی" شد. داستانها و رمانها، تا روپوش از همین عواطف و احساسات لطیف و نازک و ظریف و ناپدیدنی بودند. روح انسان، از زیریوغ "بستگی مطلق" که فقط اجازه میداد یک عاظمه سراسر عواطف دیگر را در هم کوبد، آزاد شد. در گذشته که دین، احتیاج به عواطف شدید و غلیظ و یکپارچه و سراپا گیر داشت، توجه به این لطافت و عواطف و احساسات نبود. آزادی فقط مربوط به "بیان افکار" نیست، بلکه راه‌های هزاران عواطف و احساسات از زیریوغ یک عاظمه مستبد و کوبنده است.

بستگی مطلق، نه تنها نفی "آزادی فکری" را میکند بلکه نفی "آزادی احساسات و عواطف" را نیز میکند. انسان همانقدر که احتیاج به آزادی فکری و بیان دارد، احتیاج به آزادی "اظهار عواطف و احساسات" دارد. آزادی اظهار عواطف و احساسات که در هنر (موسیقی، شعر، نقاشی، رقص، ...) صورت می‌بندد بیشتر از آزادی بیان و عقیده لازمست، چون عدم آزادی برای "اظهار عواطف و احساسات" در طیف تنوعشان، بزرگترین خطرهای زندگی فردی و اجتماعی را پدید می‌آورد. از اینروست که ما نه تنها "آزادی سیاست از دین" را میخواهیم بلکه بهمان اندازه "جدائی هنر از دین" را طالبیم، جدائی فرهنگ از دین "راطالبیم. احساسات و عواطف ما بیشتر از عقل مارنچ میبرد. عقل، زبان گویا دارد ولی عاظمه و احساس، زبان نش‌گویا نیست. آنچه زبان ندارد بیشتر رنج میبرد.

امروزه همه شعار "جدائی سیاست از دین" را بر پرچمهای خود مینویسند ولی هیچکس شعار "جدائی هنر از دین" را آگاهانه بر پرچمش نمینویسد. حتی عواطف و احساسات ما نباستی برده و خدمتکار سیاست بشوند. اگر سیاست هم یک "بستگی مطلق" در اجتماع شد، احساسات و عواطف، زیر همان یوغ خواهند بود که هزاره‌هاست بوده است. یوغ، یوغست چه از دین، چه از سیاست، چه از ایدئولوژی، چه از علم.

در هم شکستن "استبداد عاظمی"، و تقسیم دل‌بستگیها در جهات مختلف، یکی از خدمتهای بزرگ‌گیت که شعر و ادبیات در ایران به آزادی کرده است. بدون

نجات عواطف و احساسات از این استبداد، امکان "آزادی سیاسی" نیست. شعر و ادبیات ما قرن‌ها برای در هم شکستن این استبداد عاظمی در خفا و آشکار تلاش کرده‌اند و بدون "آزادی عواطف و احساسات"، جدا ساختن سیاست از دین ممکن نیست. از اینجاست که با بستی توجهی بسیار رزیا دبه هنر مبذول داشت. آنچه قرن‌ها تنها به دوش شعر بوده است با بستی میان هنرهای دیگر (بخصوص موسیقی و مجسمه‌سازی و نقاشی) تقسیم کرد تا استبداد عاظمی در درون انسان در هم فرو ریخته شود. ما احتیاج به شعرو هنر آزاد، به موسیقی آزاد، به نقاشی و مجسمه‌سازی آزاد داریم تا دل‌بستگیهای ما در پخش شدن و تنوع یافتن و لطیف شدن استبداد درونی را که "استبداد سیاسی" بر آن پایه گذاری شده، متلاشی سازند.

تسامح با "دیگران"، با افراد، با افکار، با عقاید، موقعی ایجاب میشود که احساسات و عواطف انسان از زیریوغ یک عاظمه حاکمه و مسلط بیرون آمده و بجای یک عاظمه یکپارچه و خشن و ناسوده، عواطف رقیق و ظریف و متنوع بتوانند چیزهای مختلف و کثیر را در بر بگیرند.

در گذشته یک عاظمه منحصر بفرد، بستی و توجه و علاقه را محدود میساخت. میتوانست فقط یک چیز را دوست بدارد و همه چیزها را جزا و منفور میداشت یا تحقیر میکرد یا فقط برای دل‌بستگی اصلی، حکم "وسيله" داشتند. با درهم شکستن این عاظمه مستبد (که نامش ایمان است) انسان برای بسیاری چیزها آغوش باز پیدا میکند و میتواند به هزاران چیز، مستقیماً دل ببندد.

انسان میتواند افراد مختلف را فقط بر اساس انسان بودنش بپذیرد و عاظمه ایمانی‌اش، روابط را محدود به روابط منحصر بفرد دینی نمیکند که فقط بتوانند روابط دوستی با فرد مؤمن دیگری را هم عقیده پیدا کند. بستی، برای "همعقیده بودن" نیست، بلکه عواطف و احساسات، کلیه زنجیرهای خود را پاره میکنند و میتوانند هر فردی را در اختلافش بپذیرند. اگر انسان خود را سراپا به یک چیز نمی‌سپارد، ولی ثروتی، سرشار از عواطف و احساسات در خود یافته است و انسان را در فردیتش کشف کرده است، عوامل زندگی را در استقلالشان، کشف کرده است، افکار را در اختلافشان و تنوعشان دوست میدارد. اختلافات برای او، خصوصیت "غیریت" را از دست داده‌اند.

توحید که "یک چیزپرستی" و "یک چیز دوستی" و "تسلیم محض به یک چیز بودن" است، یکنوع "توحش و بربریت و بدویت احساسی و عاظمی" با خود می‌آورد.

قدرت عاطفی با فقر عواطف و زندگی درونی و اجتماعی همراه است. توحید از لحاظ عاطفی، یک فقر و در ضمن توحش است. دموکراسی و "سیاست آزاد" بدون تحدید "بستگی مطلق" پیدایش نمی یابد. دموکراسی، و سیاست آزاد فقط میتوانند بر پایه "احساسات و عواطف آزاد" بنا شود.

سیاست را نمیتوان از دین آزاد ساخت تا پیشاپیش استبداد عاطفی و احساسی سرنگون ساخته شده باشد. دین و ایدئولوژی وجهان بینی، از انسان "بستگی مطلق" میخواهند. انسان با بستی سراسر وجودش (همه عواطف و احساسات و تفکراتش و اعمالش) را در اختیار این بستگی بگذارد. بنا بر این چنین فردی نمیتواند حتی قسمتی ناچیز از عواطف و احساسات و افکارش را به فکر دیگری، یا عقیده دیگری یا عامل دیگر، منعطف سازد، مگر آنکه آن چیز به تمامی، تابع این دین یا ایدئولوژی یا جهان بینی شود.

بدینسان تمامیت قوا و عواطف و احساسات و افکارش در گروهها و یک چیز است. قوهائی، عاطفه‌ای یا فکری برای صرف در "فکری دیگر" یا عقیده‌ای دیگر "یا" عاملی دیگر "که مستقل از آن چیز است ندارد. در دوره‌های روشنفکری (دوره‌های تنویر)، افکار که زودتر قابل تغییرند، به جهات مختلف کشیده میشوند. مکاتب فلسفی یا علمی، افکار را به اختلاف و تنوع میکشاند. سیاست را در عالم انتزاع فکری از دین جدا میسازند. ولی این "استبداد عاطفی و احساسی" مدت‌های دراز بجا میماند و خطر در همین شکاف است که میان "فکر آزادتر" و "احساسات و عواطف ارتجاعی" باقی میماند.

چه بسا که این "استبداد عاطفی"، تفکر آزاد را از سر، تحت سلطه خود می آورد. یا اینکه ناخودآگاهانه انسان را به قبول مکتب فکری، سیاسی تازه‌ای میراند که بعنوان تنها "حقیقت واحد" میخواهد حکومت مطلق عقلی را در دست بیاورد. یا اینکه افراد را از سر به تاءویل تازه‌ها عقیده‌ها بقبول میراند که تا اندازه‌ای ظواهر آزادی به آن بدهد.

تا این "استبداد عاطفی" شناخته نشود و از هم گسیخته و ترکانیده نشود، آزادی سیاست از دین، امریست تحقق نا پذیر. از اینرو آزاد ساختن سیاست از دین تنها کاریست که ران و شعار داندنهای سیاسی نیست بلکه با بستی استوار بر "پرورش هنر" و "تفکر آزاد" و تجربه مستقیم تفکر در طیف اختلافاتش باشد.

## از انسان بارکش ( معرفت ایمانی )

آسمان نتوانست "بارکشی" امانت خدا را بکنند و این بارکشی را بدوش "حافظ دیوانه" و "انسان دیوانه" انداختند. حافظ که قرآن را از بر بود و تفاسیرش را میشناخت، میدانست که امانت خدا، "بار" است و انسان او، این بار را نپذیرفته بود، چون حافظ حاضر نبود انسان را بعنوان جاهل و ظالم بشناسد، انسان را در مقابل این "تحمیل" (بار را ناخواسته بزور بدوش او انداختن) نه بعنوان جاهل بلکه بعنوان "دیوانه" خطاب میکند. تا در مقابل این تحمیل، معذور باشد، تا از زیر تعهد این امانت اجباری بیرون آمده باشد. وظیفه "دیوانگان" میان عرفا و در آثار "عطار" همین عصیان و اعتراض در زیر سرپوش "دیوانگی عمدی" بود. دیوانگی، در مقابل محیط وحشت و تحمیل و اکراه دینی، تنها راه اعتراضی بود که میتوانست از شکنجه و عقوبت بگریزد.

تا اینکه تهمت "قرآن نفهمی" را به حافظ نزنند، جمله‌ای را از یکی از تفاسیر که در خصوص کلمه "حمل" در این آیه آورده، میآورم و بهمان قناعت میکنم "..... آدم بخدمت و طاعت بنده وارد آمد گفت: بین ادنی و عاتقی برداشتم میان گوش و دوش خویش....."

ایمان، بدون امانت ممکن نیست. برای اینکه عینیت میان امانت و ایمان را روشن سازم ابتدا در خصوص پدیده "ایمان" میان دیشم تاروش تفکر من در مقابل قرآن و تفاسیر روشن گردد.

آنچه انسان را از "دیدن درست" باز می‌دارد، کوری نیست، بلکه همان ایمان به آن چیز است. با ایمان، انسان، خود را "به‌تأمل" می‌بیند، به آن چیز می‌بندد، سراپایش غرق در آن چیز می‌شود، سراپایش محدود در آن چیز می‌شود. این تلاش ایمانی برای بستگی، موقعی به‌اوج خود می‌رسد که با "آن چیز مورد ایمان"، وحدت پیدا کند.

ایمان که همان "گماشتن و بستن تمام خود به یک چیزی" باشد، در قبـال فوایدی که با خود دارد، بهمان اندازه نیز مضرومخرب است.

با آنکه مؤمن، "همیشه" بدان چیزی پرداخته و "تمامیت وجودی خود" را صرف در آن چیز می‌کند، در اثر همین "توجه و تمرکز و بستگی انحصاری"، دیدش تنگ می‌شود و چون این بینش "تمامیت وجود" را می‌طلبد، با لطمه "وجودش" نیز تنگ ساخته می‌شود و برای سایر چیزها، نا پذیرا می‌گردد.

بهمان اندازه که "قدرت پذیرائی اش" برای یک چیز به بی نهایت می‌رسد، "ضعف پذیرائی اش" برای مابقی چیزها نیز به بی نهایت می‌کشد.

در همان وقتی که برای یک چیز، اوج پذیرائی را پیدا می‌کند، برای سایر چیزها، "خود را به‌تأمل" می‌بندد، بطوریکه "امکان تماس و تفاهم با آنها" را بکلی از دست می‌دهد.

ایمان در اثر همین شیوه بینش، بر "ارزش و هستی آنچه مورد ایمان" اوست، می‌افزاید. و به همین نسبت از "هستی آنچه مورد ایمان" اونیست، می‌کاهد.

تا آنکه آنچه فقط "هست"، همان چیزیست که مورد ایمان او می‌باشد و مابقی اشیاء، "هستی دروغین و سایه‌گون" دارند که بنا بر "عدم خوانده می‌شوند. ایمان هم "هستی فرا" وهم "هستی گاه" است. یعنی ایمان، بوجود می‌آورد و نابود می‌سازد. ایمان نه تنها بقول مسیح که او را به حرکت می‌آورد بلکه دنیائی را "خلق می‌کند" و دنیائی را معدوم می‌سازد و نه تنها کوهها را به حرکت می‌آورد بلکه دریاها را سنگ می‌سازد. "دنیائی را ندیدن" مقدمه برای "نابود ساختن آن دنیا است". چیزی را که من امروز نمی‌خواهم ببینم و ایمان ندارم

که آنرا می‌بینم، فردا آنرا نابود خواهم ساخت. همانطور بدنیائی که من امروز ایمان می‌آورم، فردا خواهم آفرید. مؤمن با آنچه ایمان ندارد "نیست" از اینرو به آنچه ایمان ندارد با یستی نابود ساخته شود و بدینسان پرخاشگری و قهرورزی (جهاد) شروع می‌شود، چون "آنچه هستی دروغین" دارد، حقیقت او را از موجودیت باز می‌دارد، آنچه سایه‌گون و ظلما نیست، می‌خواهد نور را (آنچه مورد ایمان اوست) از بین ببرد. "آنچه برای اونیست"، با یستی "درواقع" نیز نابود می‌شود، آنچه در بینش اونیست، نابود می‌شود. آنچه او را بشکل وجودی (اونتیک) نفی می‌کند، بر نامه عملی ایمانی برای نابود ساختن می‌شود. از اینرو، او به خود "حق نیست کردن هر چیزی را که مورد ایمان او قرار ندارد" می‌دهد. او حق به نابود ساختن، حق به قهرورزی، حق به ساختن جهنم پیدا می‌کند. "دیدایمانی"، نه تنها "چیز مورد ایمان خود" را بیشتر و شدیدتر و بهتر می‌بیند، بلکه همین بینش او، تساو با هستی می‌یابد. او آنچه می‌بیند، "هست". او به هر چه ایمان دارد هست و به هر چه ایمان ندارد، نیست. در حالیکه دکارت و انسان امروز با آنچه می‌اندیشد هست. آنچه او می‌بیند و می‌شناسد، "هست"، خواهنا خواه تنها آن نیز، "حق به هستی" دارد. و آنچه او را در اثر ایمانش نمیتواند ببیند و بشناسد، "نیست" و "حق ندارد" بوده باشد. از آنجا که متأسفانه یا خوشبختانه "آنچه او را در اثر ایمانش نمی‌بیند نمیتواند بشناسد"، "هست"، فقط چند راه برای مؤمن باز می‌ماند و آن اینست که یا این چیز را "نابود سازد"، یا "طرز دیگری"، یا "نابود سازد" تا دیده بگیرد و یا با لایحه "ترک هر گونه تماس با آن بکند" = نجس بدانند "از نجس بودن" تا "نابود ساختن" و قهرورزی و پرخاشگری یک گام فاصله هست. آنکه مرا امروز نا پاک میدانند فردا می‌کشد. آنکه مرا امروز طرد و رد می‌کنند فردا نابود می‌سازد.

از اینرو هر کسی که "دیدایمانی محض" دارد، با آنکه بیش از هر کسی "بهمان چیز مورد ایمانش" بسته است و به تمامیتش همیشه به آن چیزی پرداخته، آنچه را "درواقعیتش" نمی‌شناسد، چون دیدیک چیز، "گشایش وجودی" او را برای پذیرش سایر چیزها می‌بندد. دیدن و شناختن، تنها با زکندن چشم و نگاه کردن نیست. بینش، "گشایش وجودی" می‌خواهد. کسیکه وجودش سر بسته است، نگاه به هر چیزی (جزیشی مورد ایمانش) می‌کند اما آنها را نه می‌بیند و نه میتواند بشناسد.

نه تنها او چیزهای دیگر را نمی بیند یا نمیتواند ببیند، بلکه "وجود او" امکان پذیرش هیچ چیزی (جزیئی مورد ایمان) را ندارد. برای وجود مؤمن، چیزی جزیئی مورد ایمان او نیست "اگر کاری را چهارپا بخواند بها و عنایت کرده است و موجودیتی برای او قائل شده است. این حالت، بعداً "به شکل" برنامہ "در اجتماع و سیاست بایستی تحقق پیدا کند. از اینرو مسئله کا فروظاً لم و کا ذب و مرتد، در خود این دید بطور ذاتی، مضمر است. ولو آنکه بنیادگذا ریک دین یا مفسرینش، این اصل ذاتی را به پوشانند، یا این نتیجه گیری را بته غیروا پیدا نند، یا حتی نخواهند خود بچنین نتیجه ای، اعتقاد داشته باشند، این اصل ذاتی ایمانی بجای میماند تا فرصت پیدا ییش در تاریخ پیدا کند.

فصله پیدا ییش آن گاهی از امروز تا فرداست، گاهی از پاریس تا تهرانست، گاهی از مکه تا مدینه است و گاهی از ناصیه (محل تولد مسیح) تا قسطنطنیه و اسپانیا هست.

اینها "تحریف حقیقت از اصل" نیست، اینها نتیجه تعصب و رزی نیست، بلکه در خود همان "دید ایمانی" و "معرفت ایمانی" در تمامیتش بطور ذاتی قرار دارد، فقط ساعت ورود در عرصه اش بستگی به شرائطی دارد که تاریخ به او خواهد داد. وقتی این "فرصت تاریخی" فرارسد "رحمت محمدی"، نه "محبت عیسا ئی" مانع "ضرورت بینش ایمانی" نمیگردد که مانند آشفشانی ایمن قشرهای سطحی رحمت و محبت را از جا میکند و لایه های مذابش بر صحرای ودشتها فرو میریزد و همه چیز را در زیر آتش بلعنده جهنمی اش میسوزاند.

### ایمانی بدون شک

ایمان، حرکتی در خود میشود. ایمان در خود میماند. ایمان، در خود تشبیهت میشود. ایمان، از حرکت میافتد. ایمان، عقل را متحجر میسازد، چون عقل دیگر از حرکت افتاده است. آنکه "ایمان به چیزی" دارد، نمیتواند آن چیز انتقاد کند. آنکه ایمان مطلق به چیزی دارد، نمیتواند در آن چیز، شک کند. ایمانی که بدون شک شد، بیجان میشود. ایمان بیک چیز، موقعی به معرفت آن چیز میرسد که بتواند نسبت "به همان چیز" نیز شک کند. انتقاد و یا شک کردن به یک چیز، "حق ابراز وجود" سایر چیزهاست. انتقاد کردن یا شک

به یک چیز، "حق ابراز وجود" سایر چیزهاست.

انتقاد کردن یا شک کردن، امکان ابراز سایر اشیا و سایر عقاید و افکار، سایر دیدها و روشها در موجودیتشان هستند. هر چیزی هست، تا قدرت خود را مینماید و هر چیزی قدرت خود را مینماید تا انتقاد میکند، تا شک میکند. دکارت میگفت من میاندیشم پس هستم ولی او شک میکرد، اندیشیدن برای او در آغاز، شک کردن بود. پس مقصودش این بود که "شک میکند، پس هست". ما در یک چیز شک نمیکنیم برای اینکه از شک کردن خوشمان می آید. ما از یک چیز انتقاد نمیکنیم برای اینکه از "رنج دادن و آزرده خاطر کردن دیگران، لذت می بریم" (سادیسم) اما یک مؤمن، همیشه "در حالت دیگران نسبت به حقیقتش" (محتویات مورد ایمانش) می پندارد که دیگران "مرض دارند". برای او کفر و نفاق، مرض است (رجوع به قرآن شود).

دید دیگر، در شک کردن نسبت به دید من، ابراز وجود میکند. اگر به افکار من شک نکنند، وجود ندارند. اگر کسی از فکر من انتقاد نکند، در جا معه، تفکر مرده است، کسی در آن جا معه نیست. هر کسی در شک کردن و در انتقاد کردن، موجودیت و قدرت خود را اعلام میکند، تا رعایت وجود و قدرت او کرده شود. در جا معه ای که انتقاد نیست، قدرتی نیست. ملت، هست وقتی انتقاد میکند. ملت نیست، وقتی حق و امکان انتقاد ندارد. در ایمان، نه تنها حق انتقاد و شک ندارند بلکه "قدرت انتقاد" ندارند. در جا معه هم عقیدگان کسی بر اثر همان ایمانش، "قدرت انتقاد" ندارد. از اینرو نیز "از انتقاد نکردن" کسی احساس محرومیت نمیکند. "انتقاد نکردن" موقعی ما را رنج میدهد که ما هم حق رسمی انتقاد و هم قدرت انتقاد داشته باشیم ولی ما را از انتقاد کردن باز دارند. در چنین موقعیتی است که انتقاد نکردن، یک محرومیت وجودی است. اما مؤمن نه تنها حق انتقاد ندارد بلکه قدرت انتقاد ندارد. (ا مر به معروف و نهی از منکر را با انتقاد دوشک مشتبه نسا زید. کسی در قرآن نمیتواند شک کند و از آن انتقاد نکند) حق اعتراض و مقابله سیاسی موقعی هست که انسان انتقاد دوشک در معنای واقعیتش بتواند نکند. کسی که نمیتواند شک و انتقاد نکند، حق اعتراض و مقابله که بزرگترین حق برای ضامنت آزاد است ندارد. اما ایمان نمیتواند چنین حقی و چنین قدرتی را به مؤمن بدهد.

حق شک کردن و حق انتقاد کردن دادن، حق دادن به موجودیت فکر دیگری و

عقیده دیگری و قدرت دیگری در حقیقتشان هست. دیگری حق ابراز انتقاد دارد، چون دیگری نیز حقیقت دارد، سهمی از حقیقت دارد، امکانی از درک حقیقت دارد. اما ایمان نمیتواند، رعایت وجود دیگر، و دید دیگر و حقیقت دیگر و قدرت دیگر را بکند. ایمان نمیتواند ملاحظه و احترام "وجود دیگر" و "فکر دیگر" و "عقیده دیگر" را در داشتن حقیقت بکند. ایمان، امکان تفاهم با عقیده دیگری"، "با دید دیگری" را ندارد، چون همه اینها "تصدیق وجود حقیقت در کثرت و تنوع" است که با ایمان، سازگار نیست.

### حرکت میان شک و ایمان

تفاوت ایمان با کوری اینست که انسان در کوری نمی بیند و ادعای دیدن هم ندارد، ولی در ایمان، آنچه را می بیند به نهایت درجه "تغییر شکل داده" و "منحرف و مسخ ساخته" است ولی علیرغم این "مسخ ساختگی مطلق"، می پندارد که "حقیقت مطلق" را دارد.

هر چه ایمان، شیئی مورد ایمانش را بیشتر مسخ میکند (آنچیز را بهتر از آنچه هست می بیند، آنچیز را بزرگتر از آنچه هست می بیند، آنچیز را ایده الهی میسازد، عیب را از آن میکاهد.....) به مفهوم "حقیقت مطلق" نزدیکتر میگردد. وقتی واقعیت در نهایت حد خود مسخ و تحریف کرده است، احساس داشتن "حقیقت مطلق" را دارد. وقتی همه صفات، تفضیلی شد (اکبر، اعظم، اعلم.....) آنگاه حقیقت او نیز مطلق شده است. یعنی وقتی همه کیفیات، بی نهایت مسخ شد، تحریف به بی نهایت رسید، احساس حقیقت مطلق دست میدهد.

ایمان، "چیز مورد ایمانش" را در آغاز در همین جریان "به بحد رسا نبی"، تحریف و مسخ میکند و موازی با همین تحریف و مسخ سازی "محتویات مورد ایمان خود، ناآگاه بودانه، همه چیزهای دیگر را در معرفتش، مسخ و منحرف میسازد. با حقیقت مطلق ساختن از محتویات مورد ایمان خود، کم کم همه عقاید و افکار را به "کذب و بطلان محض" تقلیل میدهد.

در دنیا هر چیزی را که ما بنا حق بزرگتر ساختیم، ناخواسته و بطور خودکار چیزهای دیگر را بنا حق و با ستم، کوچکتر و بی ارزشتر میسازیم. شما کسی را درجا مع بنا حق بستائید، این عمل بظاهرا ساده، عملی بسیار خطرناک و

ستمکارانه هست، چون با این ستودن بنا حق، همه مردم را بنا حق کوچکتر و بی ارزشتر ساخته اید. مدح ناسازی یکنفر، تحقیر مردم با لیاقت است که حق به این مدح دارند. آنچه را ما میستائیم درجا مع وجود پیدا میکند. وقتی بی لیاقتی را بعنوان لیاقت ستودیم، بی لیاقتی بنا نام با لیاقت بر ما حکومت خواهد کرد. همینطور با افزایش ارزش و موجودیت "شیئی مورد ایمان" که هر موه منی دقیقه به دقیقه انجام میدهد، بزرگترین ستم را به "عالم وجود" و "تاریخ" و "اجتماع" میکند.

هیچ چیزی دیگر برای او (جز در سایه ایمان او به آن چیز واحد) ارزش و اهمیت ندارد. او به گیهان، به انسان، با اجتماع ستم میکند. (برای همین ایمانش، ظالم میشود بدینسان صحت حرف محمد در آیه انما عرضنا الامانه... کان جهولا ظلوما "بوقوع می پیوندد...") بعد از آنکه موه من، "شیئی مورد ایمان خود" را در همین دید ایمانی، مسخ و تحریف میکند، و چون از طرفی تنها دید خود را حقیقی میداند، پس همه مردم دیگر را "کورند" یا "نمی خوانند ببینند" یا "تحریف کننده اند". بدینسان در حالیکه بخیال خویش همه کس را نیکه ایمان او را ندانند کور و ظالم (بهر دو معنا) و کافر و منحرف می پندارد، خود را "کور و ظالم و کافر و منحرف ساخته است. فقط این جهل او به این قدرت ایمانست که این واقعیت را نمی بیند (کان جهولا ظلوما).

ایمان، با جاهل پنداری دیگران، خود را جاهل ساخته است و با ظالم پنداری دیگران، خود، بزرگترین ستمکار و تارکس ز دنیا شده است. برای ندیدن این جریان که هر دقیقه در او رخ میدهد و تسلیم خود، "محتویات مورد ایمان" خود را به تنهایی "نور محض" میداند.

عدم درک جهل خود در اثر ایمان به "بینش نوری" اش، میسر میگردد. ایمان سبب میشود که بینش خود را "بینش نوری" بدانند و "بینش غیر ایمانی" را نه تنها بینش در ظلمت، بلکه "کوری و جهل و سرگشتگی و حق پوشانی بشمارد". ایمان، نور است و کفر (عقیده دیگر داشتن، نگرودن به حقیقت او) ظلمت است. این روش معرفت ایمانی، مردم دنیا و خود دنیا را به دوپاره میکند و همچنین خود انسان را نیز به دوپاره میکند. همین جهل و ظلمی را که بدیگران حواله میداد در اعماق وجود خودش پیدا میشوند (انسانی که ایمان می آورد، خود ظالم و جهول از آب در میآید).

آنچه را فقط در ایمان می بینند، حقیقت است و آنچه را اودرایمان نمی بینند "چیز مورد ایمان اونیست"، ظلمت و تحریف و کوری است.

درک قرآن (وتفاسیرش) از "دیدایمانی" ما را به ماهیت قرآن و فهم قرآن نزدیک نمی سازد. شناسائی، حرکتیست میان ایمان و شک. این جنبش نوسانی از ایمان به شک، و از شک به ایمانست که معرفت را به وجود می آورد.

ما اگر در "ایمان به چیزی" متوقف بمانیم، آن حقیقتی را نیز که در آغاز لمس کرده بودیم، از دست می دهیم. همینطور اگر "در شک کردن به شیئی مورد ایمان" بمانیم، و این شک کردن، یک حالت عمومی و همیشگی و ثابت ما بشود، باز "تماس با حقیقت" را از دست می دهیم. مثل شکاکیون یونان که از شکاکیت، یک دین ساختند، یک نوع ایمان ساختند. از "شک"، "ایمان" ساختند آنها از شک کردن، یک حالت دائمی و ثابت فکری و وجودی انسانی ساختند. همانطور که برای مومن، ایمان از "جریان میافتد" و یک عنصر خالص میشود، همانطور برای اینان شک یک عنصر خالص شد. اما ایمان و شک فقط "با هم هستند" و بدون هم نیستند. ایمان بدون امکان شک، تعصب است. همانطور که شک بدون ایمان، تعصب است. معرفت، فقط در حرکت مداوم از شک به ایمان، و از ایمان به شک، پیدایش می یابد.

یک فکر، یک اسطوره، یک تصویر برای ما جا ذبه ایمان پیدا میکند. ما به آن ایمان می آوریم. این تلاش برای بستگی بالآخره بسکون میرسد و عقل ما را از حرکت میاندازد. هر چه بر بستگی افزود، از آزادی و حرکت ما کاسته میشود. با شک کردن به آن فکری یا اسطوره یا تصویر، از آنها آزاد میشویم. معرفت در حرکت از فکری به فکری دیگر، از اسطوره ای با اسطوره دیگر از فکری به اسطوره ای..... به دریافت حقیقت نزدیکتر میشود. در سکون در یک فکر یا یک اسطوره یا تصویر، تماس ما با حقیقت از بین میرود و فقط جسم بیجانی در دست ما میماند.

توقف در ایمان یا در شک، پایان خلاقیت و زندگی معرفتی است. معرفت، یک عده تعالیم مشخص شده، یک مشت معلومات ثابت نیست که در صندوقی (جفر) یا لوح محفوظ موجود باشد بلکه یک "حرکت" است. علم و معرفت در ایمان، همیشه تبدیل به یک "مشت معلومات ثابت شده" می یابد. یکبار به بحار الانوار ربه قسمت مفضلش در خصوص امامت مراجعت کنید تا خصوصیات علمی امام را مطالعه کنید. همه بطوریکه خواست و یکسان محتوی همین یک

مضمون هستند و علم آنها همماش "علم صندوقی و جفری" و معلومات ثابت شده و لوح محفوظیست. اینها "علم ایمانی" است. این استنتاجات در حدیثها (ولو هم یک حدیث قوی یا ضعیف باشد) همه بسبب واحد فکری خود قرآن و بالاخره بهمین "معرفت ایمانی" منتهی میشود. علم در ایمان، همیشه تبدیل به یک مشت معلومات ثابت شده، می یابد. من بایستی از "ایمان به یک چیزی"، به "شک به همان چیز" بپردازم، تا بتوانم آنرا بشناسم. من موقعی چیزی را میشناسم که از آن چیزها شوم و دررها شدن از چیز نیست که من به آن چیز غلبه کرده ام و آنرا تصرف کرده ام ولی "ایمان محض" حاضر نیست که انسان از "شیئی مورد ایمان" هرگزرها یا آزاد بشود. او بایستی همیشه به آن چیز بسته بماند. بنا بر این مومن بر "شیئی مورد ایمان" هیچگاه غلبه نخواهد کرد و هیچگاه نخواهد توانست آنرا تصرف کند و با طبع هیچگاه از آن آزاد نخواهد شد بلکه او همیشه در تصرف "محتوی ایمان" هست. این محتویات ایمانی اوست که او را تصرف کرده اند و مالک او هستند. او مغلوب ایمان خود می باشد. او نمیتواند دست از حقیقت خود بکشد، چون ایمان او جریانی شده است که دیگر در اختیار او کنترل اونیست.

ما موقعی ایمان خود را در اختیار روح داخل در کنترل داریم که با آن قدرت شک داشته باشیم آنهمنه "شک بچیزهای دیگر در و راه شیئی مورد ایمان خودمان" بلکه تا "لیف ایمان و شک بیک چیز، بهمان شیئی مورد ایمانمان، بهمان حقیقتمان (مومن ایمان و شک را دو جریان کامل) بریده از هم میکند همانطور که بحقیقت خود، ایمان خود را می بخشد آنچه مورد ایمان اونیست شک خود را تشبیت میکند و شک مطلق دارد. من بایستی از "ایمان بی شک چیزی" به شک به همان چیز بپردازم، تا بتوانم آنرا تصرف کنم و گرنه ایمانم از محوطه وجودم خارج میشود و مرا فرامیگیرد و مراقبه میکند. هستی من درید قدرت ایمانم واقع میگردد. اختیار ما از دست ما خارج میشود. انسان، مالک خود نیست. ایمان او از اونیست. انسان، به حقیقتی احتیاج دارد که مالکش باشد نه بحقیقتی که مالک او بشود.

دیده و بینش در ایمان، تشبیت میشود. ایمان، معناش متوجه این واقعیت است. از کلمه "قرار" که ساکن شدن باشد تا "قلب سکنه"..... همه متوجه بیحرکت شدن و سکون و بیحرکتی می باشد، و این تشبیت و قرار گرفتن، به تاجر (سنگشنگی) میکشد. سلب و حذف شک از ایمان، ایمان را "صلیب"

میسازد. این سنگشدهگی فکری و روحی است که "سراسر وجود مردم مؤمن را" قبضه میکند و این سنگشدهگی که لازمه ذاتی ایمانست، در حینیکه قرار و آرامش و ثبوت می آورد، حرکت و نشاط را از روح میگیرد. روح و فکری که سنگ شد، بزرگترین باری است بردوش انسان این سکون نیست که فقط بردوش و گردن انسان میتوان گذاشت چون نه آسمانها و زمین و نه اهل آسمانها و زمین میتوان نند آت را تحمل کنند. حرکت و نهضت در آسمانها و زمین و در میان اهالی آسمانها و زمین، امری ذاتی و طبیعیت است. آسمانها و زمین نمیتوانند دست از حرکت بکشند و لو آنکه خداوند بهترین اماناتش را بآنها عرضه کند، و لو آنکه بهشتش را با سراسر حوری و غلمان و آبهای جاری و کوش و روزمزمش پیشکش کند، آنها حرکت را بر "سکون ابدی در بهشت و آرامش بی حدش" ترجیح میدهند. اما انسان، حرکت و سکونش در دست خود است.

انسان، میتواند ندبی حرکت ترا ز سنگ و پیر جنبش ترا ز طوفان باشد. ایمان انسانست که میتواند در ایمان، به "سکون مطلق روح و فکر و قلب" برسد و بی حرکتی روح را بعنوان اطمینان و قرار و سکون قلبی افتخار خود بشمارد و همین انسان است که میتواند در نوسان میان شک و ایمان، به روح و فکرش روانی ببخشد، آنها را پرا ز جنبش و نشاط و رقص کند. این انسانست که میتواند معارج فکری و روحی را پای کوبان و دستفشان بهیما ید. ایمان انسانست که میتواند پشت پا به آرامش و ملکوت زند و در تلاش ابدی در پی معرفت با شد و از نیافتن حقیقت هم هیچگاه مایوس نشود، چون در حرکت بسوی حقیقت، لذت بیشترا ز رسیدن به حقیقت و اطراق کردن ابدی در آن دارد. از اینروست که انسان پویا، بدنبال حرکت است نه سکون، نه کمال، نه بهشت. او در پی چیزها نیست که پایهای او را به رقص می آورند، خیال او را سبکی میدهند، افکار او را شهبازاوج معانی میکنند. احساسات او را هیجان میدهند. به چهره او تبسم و خنده می بخشند. انسان "جنبش موج چهره اش" را دوست میدارد نه آنکه عیوس بودن، ایده آلیش باشد. هیچگاه دیده اید که وجهه خدائی یا پینمبری با خنده تصور بشود؟ همیشه قیافه اش خشمگین و غضب آلود و گرفته است. همیشه "زست فرمان" دارد.

کسیکه فرمان میدهد، بایستی "گرفته" باشد تا فرمانش، اجراء گردد و بجد گرفته شود. (این سخن اینجا بماند تا در فرصتی مناسب درباره چهره و انسان و اسلام سخن بگویم).

اینها نمیدانند که این صورت های گرفته، چه باری بر روح انسانهاست. هستند که آنرا مینگرند. ایمان که روح و فکر و قلب را منجمد و متحجر میسازد، بزرگترین بار بردوش انسان میشود. اما انسانست که میتواند این سنگ را منفجر سازد. انسانست که میتواند با یک شک، بزرگترین سنگها را که بردوش دارد با یک تکان بیندازد و زیر پا گذارد و همه پا ساران این ایمانها، از این قدرت انسان آگاهند و از چنین تصمیمی و اهمه دارند. کدام انسانست که با رکشی را دوست دارد؟ اما محمد، متوجه این نوع "بارکشی روحی و فکری" نبوده است یا ناخودآگاهانه آنرا "مبهمانه" حس میکرده است. پس ایمان کدام بار است که محمد در این آیه بدان اشاره میکند؟ (به این سخن باز خواهیم گشت).

دیده ایمان، یک چیز را بزرگتر از آن چیز که هست می بیند، و با لایحه آن چیز را در این جریان بزرگساز، تبدیل به "همه چیز" میکند. آنرا سراسر وجود و سراسر کیهان میسازد.

تا روزیکه ما با "دیده ایمانی" می بینیم، حتی همین "روندی که بینش ایمانی" در پیش میگیرد، نمیتوانیم ببینیم.

شاید حا لاموقع آن باشد که به توضیح مفهوم ایمان بازگردم. ایمان، در کتب مقدسه دیان، دو جهت مختلف در معنا دارد. از یک طرف، ایمان متوجه "واقعیت درونی روان انسان" است. ایمان درونسو = سو بژکتیو) بیشتر متوجه جریان و کشش و یا حتی نهاد درونی انسان در مقابل "محتویات یا شیئی مورد ایمان" است. عواطف یا احساسات و هیجانان خاصی که این تلاش ایمانی را مشخص میسازد مورد نظر قرار گرفته میشود. از طرفی دیگر، مفهوم ایمان، به معنای "آنچه بایستی مورد ایمان قرار بگیرد"، یا آنچه مورد ایمان قرار گرفته "بکار برده میشود. گاهی مفهوم ایمان شامل این هر دو مؤلفه است و گاهی از یک مؤلفه کمتر و از مؤلفه دیگر بیشتر دارد.

در هر حال وقتی ایمان، کمتر شامل "محتویات مورد ایمان" باشد، ایمان را درونسو" میتوان خواند و وقتی بیشتر و زنده "محتویات مورد ایمانش" سنگینتر باشد، میتوان "ایمان را برونسو" خواند. در قرآن نیز کلمه ایمان گاهی بیشتر متوجه "ایمان درونسو" و گاهی متوجه "ایمان برونسو" است. از این رو نیز هست که بارها کلمه ایمان دوبار پی در پی پیش می آید مثلاً "ای کسانیکه ایمان آورده اید، ایمان بیاورید به... و بلافاصله بعد از



این ایمان دوم، فهرستی از "اشیاء مورد ایمان آورده" میشود. اگرچه این دومو لفه را نمیتوان از هم جدا ساخت (چون این فعالیت روانی همیشه با محتویات مربوطه اش) در کارست و بدون "اشیاء مورد ایمان" نمیتوان دم از ایمان زد. بهترین دلیل برای این گفته کلام خود محمد است که "لا ایمان لمن لا مانت له"، کسیکه مانت را نگا هدا ری نمیکنند، ایمان ندارد. البته این جمله را معمولاً "با زاریها و اهل عمل در اخلاق روزانه زیاد بکار برده اند و از معنای متافیزیکی که محمد در ذهن داشته برگردانیده اند. مانت برای محمد، همان احکام و مناسک و تعالیم و اصول خودش یا خدایش است که اشیاء مورد ایمان و محتویات ایمانی هستند.

مقصود پول یا قالی یا ساعتی نیست که ما نزد دیگری به مانت بگذاریم. اینها نتایج دست دوم و سومست که برای حل و فصل جریانات تجارتنی و اخلاقی روزا ز آن گرفته شده است.

همین "محتویات مورد ایمان" است که "مانت خدا" میباشد. وقتی با کمونیستها در ایران صحبت میکردم، کلمه "ایمان" همیشه مورد سوء تفاهم میشد. آنها می پنداشتند که منظور "محتویات دینی بطور کلی" یا "محتویات مذهبی شیعی" است. آنها تنها "همین محتویات مخصوص" را ایمان میدانستند. در صورتیکه ایمان "محتویات مخصوصی" ندارد. ایمان یک جنبش روانیست که میتواند شامل هر چیزی بشود آنکه بت می پرستید، ایمان داشت و اینکه خدا را می پرستد، ایمان دارد و خود آن کمونیست که به ما رکن یا اصول کمونیست اعتقاد دارد، ایمان دارد. این سوء تفاهم از آنجا می آید که وقتی بطور معمول گفته میشود، فلانی مردموء منی" است، معمولاً از آن چنیین استنباط میشود که آن شخص به "محتویات اسلامی - شیعی" بستگی زیاد دارد.

یک ملی گرانیزم میتواند مردموء منی باشد، یعنی به محتویات فکری یا اصولی، بستگی مطلق داشته باشد. ایمان با اسلام شروع نشده و با اسلام نیز ختم نخواهد شد.

تفا سیرا سلامی، بجای اینکه مفهوم "ایمان برونسو" را داشته باشند، همان سبک و سیاق فکری قرآن را در شماره کردن تعالیم و احکام و مناسک و اصول دنبال کرده اند.

برای مشخص ساختن امانت، تک تک اینها را میشمردند. یکی، چندتا از

اینها را امانت میشمردند، دیگری چندتا ی دیگر را مقصودا ز این امانت میشمرد. یکی میگفت "حدود دین و فرایض شرع و طاعت الله" است دیگری میگفت، پنج نماز بوقت خویش گذاردن و زکوت مال دادن و روزه ماه رمضان داشتن و حج کردن و سخن راست گفتن و وام گزاردن و در پیمانها و ترازو راستی و عدل بجای آوردن و ودیعتها بر امت نگه داشتن" است، دیگری میگفت "سرا شرایط طاعت" و "خفیات شرع" است که خلق را بر آن اطلاع نبود کالنیات فی الاعمال و الطهارت فی الصلوات و.....". دیگری میگفت که این امانت "الغسل من الجنابه" است.

آیا آقای م. ر. یا عالمی و فقیهی دیگر نمیتوانست اینها را جمع بزند و ببیند که اینها با هم همان "محتویات مورد ایمانند" یا بقول روانشناسان و فلاسفه همان "ایمان برونسو" هستند، تا ایشان این نکته را بعنوان اعتراض علم نکنند و به اصل مسئله بپردازند.

اما بحث امانت به اینجا خاتمه نمی یابد. حال که این گفته طرح شد و منقذ بعدی (آقای امیرکیانی) در شماره بعد دم از امانات دیگر زد سخنی چند در این زمینه نیز میگویم چون مطلب را روشنتر میکند.

دسته ای دیگر از علماء تفسیر به همین گونه "ترتیب فهرست سازی و شمارشی" یکا یک اعضاء بدن انسان را بعنوان امانتهای خدا می شمارند که خدا عرضه کرده است. البته هیچکدام نیندیشیده اند که پا و دست و گوش.... چه بدر آسمانها و زمین میخورد که به آنها عرضه کند ولی این مسئله فرعیست. پیش از اینکه من به توضیح مطلب به پردا زم گفته یکی از مفسران را می آورم "اول ما خلق الله من الانسان فرجه ثم خلقته وقال له: هذه استودعتکها، فالفرج امانه والاذن امانه والعین امانه والید امانه ورجل امانه، لا ایمان لمن لا مانه له". اولین چیزیکه خدا از انسان آفرید "فرج" بود. آنکه به شما رش آنچه خدا به ودیعت به انسان سپرده می پردا زد و میگوید که فرج و گوش و چشم و دست و پا، همین امانتهائی هستند که در آیه انا عرضنا به آسمانها و زمین و انسان عرضه شده است. چرا خدا خلقت انسان را با "فرجش" شروع کرد؟ چرا ابتدای انسان با "فرج" بود؟ من بعدا" جواب آنرا در دنبال سخن خواهم گفت ولی اگر از این شما رش اعضاء انسان بگذریم، مقصود همان "وجود انسان" است. تقدم و اولیت فرج انگیزته از محتوای خود همین سوره احزاب است، چون پیش از این آیه، بطور طولانی راجع با اختیارات نسبتا

زیاد محمد راجع به گرفتن زن و آزاد گذاشتن او در این زمینه صحبت میکنند و ناگهان این آیه میآید، البته این "اولین مسلمانی" که در مقابل خدا از لحاظ اولیت "اولین انسان" از لحاظ مفهوم کوئی و وجودی هست و چنین احتیاج مبرمی به زن دارد، و این بزرگترین اشتهایش هست و چنین اهمیتی برای محتویات قرآن پیدا میکند، خواه ناخواه بفکر موه من خوش قلب می اندازد که در این اولین مسلمان و اولین انسان، اولین آلت نیز همین فرج باید باشد. آفرینش را برای او با فرج آغا ز کرده اند.

من نمیخواهم بیشتر از این از لحاظ جنسی در این نکته و در قرآن تا مل کنم (که البته موضوع بسیار جالبی است) بلکه میخواهم تا شید بکنم که "وجود انسان" در جزء جزءش بعنوان تک تک امانات شمرده شده است که یک کاش دوسه جزء اساسی دیگری مانند قلب و عقل نیز به آن اضافه میشود که حتما "امانات مهمتر خدا هستند. وقتی "وجود انسانی" امانت خدا بمانست، از لحاظ معرفت ایمانی، به ارزش انسان افزوده میشود و ما میتوانیم فرض کنیم که این فهرست اعضاء، یک کلمه قس علی ذلک دنبالش داشته است و یا میتوانیم دنبالش بگذاریم.

اما وقتی "وجود انسانی" امانت خداست، پس خدا "محتویات مورد ایمانش" را که یکا یکا فهرست و ارزشمندی، امانتی از خداست که به امانتی دیگر از خدا عرضه کرده است. امانت خدا (محتویات مورد ایمان) با امانت دیگر خدا (وجود انسان) سروکار دارد، پس ما در این میان چکاره داریم و درست همین حرف بود که من در اوائل مقاله (مردم چهارپایانند) زده بودم و مورد اعتراض قرار گرفته بود، ایمان امانت خداست به امانت خودش، ایمان انسان از او نیست. حال میخواهم از لحاظ یک "پدیده اجتماعی - سیاسی" بهمین آیه "اما امانت را به آسمانها و زمین عرضه داشتیم" بپردازم که برای درک مارکسیسم نیز ضرورت تام دارد و در ضمن سایر مباحث طرح شده، موردتأمل قرار میگیرد.

۲۷ فوریه ۱۹۸۳

## چرا امانت به آسمانها عرضه شد

بهاشم، حیوان ناطق، انسان، ظلم

آقای دکتر م. ر. و آقای امیرکیانی پنداشته اند که به علتی از توضیح "عرضه کردن امانت به آسمانها و زمین" سربا زده ام. متاسفانه هفته نامه ایران و جهان به علت کم جایی هنوز سه مقاله دیگر را که مطالب مقاله "مردم همه چهارپایانند" دنبال میکنند، از تابستان پیش تا بحال در آرشیو خود دارند و هنوز امکان انتشار آنرا نیافته اند، تا حداقل ارزش عقل در رابطه با سیاست در اسلام روشن گردد.

اجازه بدهید با چند اشاره مختصر رفع مشکلاتی که در معانی کلمات نامبرده در بالا بیجا دشته است بکنم و بلافاصله به مسئله اصلی که "چرا خدا امانتش را به آسمانها و زمین عرضه کرد" بپردازم که از طرفی هم این مشکلات لغوی بخودی خود حل گردد و از طرفی دیگر، تعمقی در فلسفه سیاست کرده باشیم.

(۱) اصول کافی اخیراً از طرف "انتشارات علمیه اسلامیه" چاپ شده است. این کتاب بوسیله "حاج سیدجواد مصطفوی" و "حاج سیدهاشم رسولی" ترجمه شده است من "حدیث مردم همه چهارپایانند" را از این چاپ برداشته ام و کلمه بهاشم در حدیث نامبرده به "چهارپایان" ترجمه شده است.

از طرفی وقتی "بارکشی امانت" را آسمانها و زمین نمی پذیرند و میمان "گوش و دوش انسان" گذاشته میشود و انسان بعنوان موجود "بارکش" تلقی میگردد، دیگر نامیدن کفار به حیوانات بارکش یا چهارپایان، چندان مهم نیست. تفاوت چندانی میان موه من و کافر نیست و میتوان از این تفاوت چشم پوشید. چنانکه بعداً خواهیم دید این "عرضه کردن امانت" با "داستان فطرت و میثاق" بستگی تام دارد و هر دو از هم جدا نا پذیرند. و خود همین کلمه "میثاق" این معنای بارکشی را تا شید میکند، چون میثاق از کلمه "و شاق"

می آید که "ریسا نیست که با آن بار را محکم میکنند" (پرتوی از قرآن - اثر آیت الله طالقانی جلد اول صفحه ۱۰۱).

در اینکه همه ما نانات خدا (احکام قرآنی و آنچه مورد ایمان باید قرار بگیرد) سنگین هستند و گران می کنند، در قرآن بارها تاء کید می گردد. بحسب نمونه یک آیه را ذکر میکنم (و استعینوا بالصبر و الصوره و انها لکبیره الالهی الخشعین) (مدد جوئید بوسیله صبر و نماز، این دو - یا نماز - بسی گران است مگر با خاشعان - ترجمه طالقانی)

۲) درباره "حیوان ناطق" ارسطو مقوله ای طولانی با بد نوشت، آقای م. ر. "حرف زدن" را بنظر تحقیر نگریسته اند. "بیهوده ترین کلمه ای که از دهان انسان بیرون می آید انباشته از معناست". کلمه انسانی، تجلی زندگی است و ساختن روح انسان نیست. گفتن، اینقدر اهمیت دارد که حتی خدا هم "میگوید". حتی بعقیده خود ایشان، خدا با "کلمات انسانی" سخن میگوید. مگر این قرآن مرکب از همان کلماتی نیست که در دهان عربها بوده است. نطق (Logos) فقط حرف زدن بمفهوم آقای م. ر. دارند نیست ولی همان حرف زدنی نیز که ایشان بنظر تحقیر می نگرند آستان از معنا نیست. تنها کلمات خدا معنی ندارد بلکه کلمات انسانی چنین وسعتی در اثر تلاش فکری و روحی انسان پیدا میکنند که حتی خدا در اظهار معانی در ظرف این کلمات لذت می برد.

خود اصطلاح "منطق" که در زبان عربی بر اساس مفهوم یونانی (Logos) ساخته اند، پهنای این اصطلاح را میرساند. بعداً "بر اساس همین اصطلاح و بواسطه عظمتی که این اصطلاح داشت، انجیل، مسیح را ( = کلمه) میخواند و در انجیل می آید "در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود... بعداً" این اصطلاح را هش در قرآن و احادیث و تفکرات اسلامی پیدا میکند و مفاهیم رمزی "کلمه و حرف و نقطه" از آن استخراج میشود که داستانی مفصلیست.

۳) هر کلمه ای در هر زبانی "طیفی از معانی مختلف حتی متضاد" دارد. کلمه ای را که یک نفر بکار می برد، همان معنایی را دارد که او، از میان این "طیف معانی" بر میگزیند. سراسر طیف معانی را برای فهم آن کلمه نمیتوان بکار گرفت (کاری که متاسفانه آیت الله طالقانی برای نمودن معجزه قرآن میکند و مجاهدین خلق به پیروی از ایشان، از طیف معانی هر کلمه ای در قرآن، معنایی را که خود می پسندند انتخاب میکنند). این مهم نیست که

ریشه کلمه چیست بلکه کاربرد کلمه، هویت کلمه را مشخص میسازد. بر اساس قاعده نامبرده، محمد کلمات "ظلم" و "انسان" را به معانی که من نوشته ام بکار گرفته است نه بمعنای "ستمکار" و "انسان"، ولوا اینکه این معانی متعلق به طیف معانی این کلمات باشند.

اگر خوانندگان بخوانند و آقای دکتر فاطمی ستونهای ایران و جهان را در اختیار بگذارند تا هر چندین شماره را انباشته از شواهدی بکنم که در تفاسیر سنی و شیعی در باره کلمه "ظلم" به معانی "کفر و تمرد و سرکشی و پوشانیدن و شرک....." گرفته شده اند، و ستمکاری در سایه این معنا قرار میگیرد و روحش از همان "ظلمت" معین میگردد.

همینطور کلمه "انسان" را هر چند تفاسیر متعددی معانی مختلف از قبیل "نسیان" و "انسان" گرفته اند ولی قرآن هویت "فرا موش سازی انسان" را همیشه در درجه اول قرار میدهد و در مقابل این "ضعف جوهری انسانی"، کمال الهی که "عدم فرا موشی" است گذاشته میشود، که البته علیرغم این ادعا، بارها خدا در همان قرآن، فرا موشکاری را از آیه ۱۷۰ در باره "ظلمت" و انسان در پرتوی از قرآن جلد اول صفحه ۷۰) اما در باره "ظلم" و "ظلمت" و "کفر" - در سوره لقمان آیه ۵۶ می آید "ان الشکر لظلم عظیم" یعنی "برای خدا شکر قرار دادن یک ظلم بزرگ است" شکر که ظلمت است، ظلم میباشد، همچنین در سوره نعام آیه ۸۲ می آید "والذین آمنوا ولم یلبسوا یما نهم بظلم و لئک لهم الامن وهم مهتدون" یعنی "آن افرادی که ایمان آوردند و ایمان خود را بوسیله ظلم یعنی شکر کرده اند در ایمان و هدایت شده خواهند بود - ترجمه از محمد جواد نجفی).

وقتی محمد تغییر قبله میدهد، خدا به محمد میگوید "ولئن اتبعت اهلهم من بعد ما جائک من العلم انک اذا لمن الظالمین" "و اگر تو از هوسهای آنها - پیروی کنی پس از آنچه تورا آمده از علم، آنگاه از ستمکارانی - ترجمه طالقانی. آنگاه آیت الله طالقانی در تفسیر همین آیه مینویسد "... و سواي آن هوا و باطل و ستم است: انک اذا لمن الظالمین" "هوا" و "باطل" پیش از "ستم" می آید. علت مبادرت این مفاهیم به ذهنش همان کلمه "علم" میباشد که در آیه می آید. در تمام قرآن "ظلمت و نور" نماد های "کفر و ایمان" و "عمیان از مر خدا و تسلیم به مر خدا" است. و از این رو کلمه ظلم و ظلمت چنان در مغز محمد بهم سرشته شده اند که از هم جدا ناپذیرند.

برای محمد که حقیقت و ایمان خودش را "نور" میدانست، هر کسی کاری بر ضد آن میکرد، ظلم بمعنای "تاریکسازي و انحراف و باطل و پوشانیدن و دروغ سازی" میکرد.

من نمونه‌ای از سخنان آیت‌الله طالقانی را در باره کلمه "ظلم" می‌آورم و سخن را خاتمه میدهم. درباره آیه "لاینال عهدی الظالمین" جمله بلندی نوشته است که همه جمله را می‌آورم، چون این آیه شامل کلمه "عهد و میثاق" نیز هست و بستگی با تئوری فطرت دارد که بعداً "روشنی خاصی به سلسله افکارم خواهد انداخت."

(جلد اول پرتوی از قرآن صفحه ۲۹۲) "۱۰۰۰ انحرافهای نفسانی و ظلم‌بهر صورت که باشد توجه انسان را از کلمات و ابتهای آن (عهد) بر میگردد و منشاء ظلمتی در باطن میگردد که کلمات فطرت را در تاریکی میدارد و از معرض تابش آیات و کلمات وجود در حجابش میدارد. از این جهت یا ابتلائی پیش نمی‌آید و اگر هم توجه و ابتلائی باشد، دیرینه نمی‌پاید که طغیان و تاریکی ظلم ناحیه روشن نفس را تاریک مینماید و کلمات را محاق می‌برد. این چنین شخص یکسره رانده و دور میگردد."

دقت بکنید که کلمه "ظلم" در همین جمله چه معانی به ذهن آیت‌الله طالقانی انداخته است.

۱- انحرافهای نفسانی ۲- برگردانیدن توجه ۳- منشاء ظلمت در باطن ۴- قراردادن کلمات فطرت در تاریکی ۵- در حجاب نگاه داشتن از معرض تابش آیات، مقابله مفهوم نور با ظلمت ۶- طغیان ۷- تاریک ساختن ناحیه روشن نفس ۸- محاق ۹- رانندگی و دورماندگی یکسره.

همه این مفاهیم و تمایز ویری که در کلمه ظلم به ذهن آیت‌الله طالقانی افتاده است درست همانها نیست که به ذهن من نیز افتاده است. پس چرا آقای م.ر. ردیهای یا اعتراضی به "پرتوی از قرآن" طالقانی نمی‌نویسد؟ چرا به سایر تفسیرردیه‌نویسندگان این گذشته کلمه درست معنای همین کلمه ظلوما را در آیاتنا عرضاً "عصیان به خدایش" میگیرد.

من تغییری در معنای کلمات قرآن نداده‌ام. فقط میکوشم بین معنای و کلمات را بعد از "نزدیک شدگی ایمانی" به قرآن در "فاصله‌گیری در شک و عقل" بنگرم. این نوسان حرکت روانی من نسبت به قرآنست که تلاش مرا برای "فهم قرآن" معین میسازد. من نه در فکر تجلیل قرآن و دفاع از آن و نه

در مقام رد کردن قرآن هستم. من تفکر و فهم را و رای عرصه "تجلیل و دفاع یا رد و نفی کردن" میدانم. با همین روش نیز افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس را میفهمم. من در "فهمیدن ما دقایق خود" به عظمت انسانی خود میافزایم و برای من "رشد انسانیت و وجودی خودم" بیشتر از آن ارزش دارد که تجلیل یا تحقیر کلمه دیگری را بکنم و لو آن کلمه خدا باشد. ردی که صداقت مرا نابود سازد و منند تجلیل و دفاع دیگری است که ما و راه حقیقت خودچیزی نمیتواند ببیند.

### چرا ما نت به آسمانها و زمین عرضه شد

پیش از اینکه به تشریح این مطلب بپردازم، اشاره وار به طور ساده، جوهر مطلب را میگویم. دیدیم که طبق روال فکری قرآن، نه تنها "احکام و تعالیم و... محمد که با یستی مورد ایمان قرار گیرد"، از نظر او ما نت خدا هستند، بلکه "وجود انسانی" نیز ما نت خدا هست. و از آنجا که خداوند "علم" و "قدرت" و "ملک" و "..... به ما" میدهد و هر وقت اراده بکند "پس میگیرد"، همه اینها نیز ما نت او نزد ما هستند. ما نت چیزیست که هیچگاه مال کسی نمیشود، بلکه همیشه متعلق به صاحبش میماند. ایمان و هدایت نیز ما نتند. ولی در این آیه مقصود از ما نت همان "ایمان برونسو = احکام و تعالیم.... محمدیست" که در "یک آغاز متافیزیکی" به جهان عرضه میشود. درک مؤلفه‌های این آغاز متافیزیکی بسیار مهم است. این احکام و تعالیم و افکار و اصول محمد بوسیله خدا در یک آغاز ما و راه طبیعی، در یک آغاز پیش از هر آغازی.... عرضه میشود.

### حتمی ساختن پیروزی

در تاریخ عقاید و افکار انسانی، هر کسی، برای آنکه "پیروزی و غلبه" ایده آل و حقیقت خود را قطعی و حتمی سازد، سه راه پیش میگیرد که معمولاً "هر سه این روشها عاقبت بهم می‌پیوندند."

۱- یکی آنکه ایده آل یا حقیقت یا اصول خود را "گیهانی میسازد".  
۲- یکی آنکه ایده آل یا حقیقت یا اصول خود را "فطری یا طبیعی میسازد"، به "یک آغاز" بر میگردد آنکه این آغاز - اصالت دارد و هویت و سیرا فراد

و جا معه وجهان را مشخص میسازد .

۳- یکی آنکه حقیقت و یا ایده آل و اصول خود را "سیرا بدی تاریخی میسازد" و تاریخ تجسم یک مشیت یا قانون ضروری میشود که هدف غایتش تحقق همان حقیقت یا ایده آل یا اصول او میباشد .

این ایده آل و حقیقت یا اصل او ، یک واقعگیها نی ساخته میشود . این حقیقت یا ایده آل یا اصل او ، "جریان دائمی گیها نی" میشود و "سراسر گیهان را قبضه و احاطه میکند" یا اینکه این ایده آل و حقیقت و اصل ، "درنها دهر شیئی یا انسان" قرار میگیرد و برای اینکار با یستی آن در "یک آغاز" ، یا در اولین مرحله "چه تاریخی ، چه وجودی" قرار داده شود . و با لاخره تاریخ این وظیفه اصلی را دارد که در سراسر جریانش ، این حقیقت یا ایده آل یا اصل را فیروز سازد . تاریخ در سراسرش ، چیزی جز برای تجلی و رشد و تفوق همین حقیقت یا ایده آل یا اصل نیست .

البته بنیاد گذاران افکار و عقاید ، چه دینی ، چه سیاسی ، اگر چه این سه تئوری را با شدتهای مختلف و با عبارات بندی های گوناگون و با تصویر و تشابه مختلف بکار میگیرند ، ولی این سه تئوری ، در افکارشان گاه جدا از هم و گاه مرکب با هم می آیند . گاهی با یکی شروع میکنند و در ضمن گسترش آن ، در تئوری دیگر فرو میریزند و یا در آن سرباز میکنند . مثلاً "در آیه انما عرضنا ان " گیها نی سازی " به یک "آغاز متافیزیکی" و با لطف بیک تئوری "فطرت" میانجامد .

تضمین پیروزی حقیقت ، به چه بن بستنی کشیده میشود ؟

البته وقتی ایده آل و اصل و حقیقت خود را "گیها نی یا فطری" ساختند و آنرا سیر ضروری تاریخی کردند ، یک مسئله اساسی ، ناگهان و نا خود آگاهانه طرح میگردد . واقعیت انسان و جا معه و تاریخ ، در مقابل این تئوریهها سرکشی میکنند و آنرا نقض می نمایند و آننها انحراف پیدا میکنند . در حالیکه اومی گوید که سراسر گیهان انباشته از این ایده آل و حقیقت یا اصل است ، یا انسان فطرتاً " ایننها در ا دارد ، ..... انسان و اجتماع در واقع برخلاف آن رفتار میکنند و برضد آن میانند و احساسات و عواطفی مختلف و متباین با آن دارد . وقتی که بنیاد گذار عقیده میگوید که تاریخ اولش و

سیرش و جهتش و پایش همه توجه به تحقق این حقیقت یا ایده آل یا اصل دارند ، سیر و جهت و قایع ، چندان توافق همه جانبه با این اصل یا حقیقت یا ایده آل نشان نمیدهد . بنا بر این ، عکس العمل این "بنیاد گذار عقیده یا فکر" ، که میخواهد حقیقتش را فیروز سازد ، اینست که با یستی تقصیر را به عهده انسان یا تاریخ یا گیها نی بیندازد و البته چون تاریخ و گیها نی نمیتوانند این مسئولیت و تقصیر را به عهده بگیرند و "حمل کنند" این تقصیر برای انسان باقی میماند و افتخار انسان میشود .

با لاخره این انسانست که مقصود گنا هکار میشود . این انسانست که جاهل و کافر میشود و علیرغم فطرتش (یا روند و نظام گیها نی یا روند تاریخ) برمیخیزد و علیرغم آگاهیش از این روند فطری و گیها نی و تاریخ ، برضد حقیقت و ایده آل و اصل خود ، سرکشی میکند (که فروظاً لم به اصطلاح قرآن - آگاه بود دروغین یا آگاه بود غلط به اصطلاح مارکس )

انسان دوستی که با لاخره دشمن انسان میشود

آن حقیقت و ایده آل که ممکن است حاوی "بالاترین آرمانهای بشری" باشد ، از قبیل آزادی و محبت و عدالت و تساوی ..... ، با یستی پیروز شود . با این تئوریهای سه گانه میکوشند که پیروزی این حقیقت و ایده آل را "حتمی و قطعی و مسلم" سازند . ولی این تئوریهها نا خود آگاهانه ، نتایجشان برضد آرمانها نیست که آنها دارند .

اگر چه میخواهد آزادی و شرافت و کرامت به انسان بدهد ، ولی تا کتیک پیروزی حقیقت و ایده آل و اصلش ، به نفعی همان آزادی و شرافت و کرامت میکشد . کسیکه برای دوستی انسان برخاسته است ، بدون آنکه متوجه باشد دشمن خونین انسان شده است . او مجبور میشود (حتی علیرغم آگاه بود خود) که انسان را جاهل و کافر و کاذب و ظالم بسازد تا ضمانت قطعی برای پیروزی همان حقیقتی بیابد که برای اعتلا انسان در نظر داشته است . برای پیروز ساختن ایده آل و حقیقت و اصل خود (آزادی و عدالت و محبت و تساوی ..... ) به نفعی ایده آل خود میرسد . برای پیروز ساختن آزادی که او برای انسان دوست میدارد ، سلب آزادی از انسان میکند ولی ایمان دارد که با وجودیکه از انسان سلب آزادی کرده است ، انسان در راه وصول به آزادیست . برای

پیروز ساختن همان حقیقتی که با یستی شرافت و کرامت به انسان ببخشد، انسان را به فقر تحقیر کشا نیده است در حالیکه می پندارد این تحقیر، اوج تعالی اوست. حتمی ساختن پیروزی حقیقتش، او را به نفی آرمانش رانده است. همه بنیانگذاران عقاید و افکار، چه سیاسی چه دینی، به همین سرنوشت گرفتار شده اند. هم محمود و هم مسیح و هم ما رکس.

توجه به "آرمانها و هدف آنها" بدون توجه و تعمق به این تاکتیک پیروز سازی حقیقتشان، که ستون فقرات عقایدشان را میسازد و قوت قلب به معتقدینشان میدهد، مشتبه سازی حقیقت به خود است.

این تاکتیکهای پیروز سازی حقیقت که "ساختن عبارت بندی حقیقتشان را معین میسازد" نبا یستی در سایه آن آرمانها، قرار گیرد.

و نبا یستی از نظر آن آرمانها به این "تاکتیکهای تئوریک برای پیروزی"، نگریست که در عبارت بندی خود حقیقت و آرمان رسوب کرده است. بلکه با یستی آن آرمانها را از نظر این "تاکتیکهای پیروز سازی" مطالعه کرد و دید که چقدر از آن آرمانها از "ما فی" این تاکتیکها میگذرد، و چقدر این تاکتیکهای پیروز سازی، آن حقایق و ایده آلها و اصول را مسخ ساخته اند.

این تاکتیکهای پیروز سازی چنان در این اصول و حقایق و ایده آلهای اصلی نفوذ میکنند که آن حقایق و اصول و ایده آلها را بکلی نابود میسازند یا بکلی وارونه میسازند.

آیه "ما امانت را به آسمانها و زمین عرضه کردیم..." را من برای این برای تفکر برگزیدم، چون ایده "کیهاننی سازی حقیقت محمدی" و "فطری سازی حقیقت او" در یک جمله به آخرین نتیجه گیریهای این دو تئوری وصل شده است.

امانت او (تعالیم و افکار و احکام و اصول او) اینقدر بلند پایه و دامنه دار است که به کیهان عرضه میشود، و چنین امانت عظیمی که در اثر همین عرضه کردن، ارزش کیهاننی و حتی "وراء کیهاننی" پیدا میکند، به انسان سپرده میشود. انسان امانت دار خدا میشود (یعنی مالکش نیست). و بدین ترتیب، انسان که چنین "اصول ما وراء کیهاننی در عظمت" را میپذیرد، عظمتی و تعالی می یا بدیلافاصله به نتیجه گیری تلخ و اسفناک همین تئوریهام میرسد. انسان، جاهل و ظالم (کافر یا ستمکار) میشود که با وجود آنکه به ظالم معنای کافر یا ستمکار بدهیم در اصل سخن هیچ تغییری نمیدهد. این نتیجه گیری،

حلقه نهائی ولی ضروری و مسلم این سه تئوریست، و قرآن هر سه این تئوریهام را برای "پیروز ساختن حقیقتش" چه جدا جدا و چه با هم، بکار برده است. فقط در این آیه از "کیهاننی سازی احکام محمدی" تا جهول و ظلم بودن انسان جز چند کلمه فاصله نیست. نه محمد با این "کیهاننی سازی احکامش" و همینطور با "فطری سازی اسلام" راه گریزی از این نتیجه گیریها دارد، نه ما رکس از "تاریخی سازی ایده آلش" و همینطور از فطری سازی اصولش راه گریزی از این نتیجه داشت.

فقط در این نتیجه گیری، کیهاننی سازی امانت، چنان با "ظلم و وجهول بودن انسان" نزدیکست که مطلب را در اوج شفافیت نشان میدهد و بهترین عبارت قرآن در تلبور این موضوع است و گرنه این موضوع در سراسر قرآن پخش شده است و قرآن را بدون این جریان کیهاننی سازی و فطری سازی حقیقت محمدی، نمیتوان فهمید.

در هر کتابی جملاتی چندهست که مفهوم اساسی آن متفکر، بهترین شکلها و کوتاهترین عبارتش را پیدا میکند و در این جملاتست که سراسر تفکرات او، متبلور میشوند.

این آیه قرآن، جوهر تفکرات محمدیست.

بدینسان هر انساننی میکوشد تا ایده آل و حقیقت و اصل خود را در "طبیعت اشیا و انسان و تاریخ" منعکس سازد. آن ایده آلی را که او میخواهد تحقق بدهد، در نهاد اشیا و افراد در سیر تاریخ و در ساختن کیهان (نظام تکوینی) قرار میدهد. از همین جانب نیز "مشیت تدوینی یا تشریحی" با "مشیت و نظام تکوینی" تطبیق پیدا میکنند.

اومیان ایده آل و حقیقت خود با طبیعت و تاریخ و کیهان گره میزنند و آنهارا با هم عینیت میدهند و با لآخره این عینیت را میان آنها بر میدارند و "وحدت" میان ایده آل و حقیقت با کیهان و انسان و تاریخ برقرار میسازد، یعنی دیگر "میان و رابطه ای نیز میان آن دو نیست. و حقیقت و ایده آل یا اصل خود را، فطری در اشیا و انسان و تاریخ و کیهان میسازد.

همه کیهان، به حقیقت او سرسجده فرود می آورند. همه اشیا و وجود و تاریخ، به حقیقت و ایده آل او شهادت میدهند. پس چرا این "انسان" که نما دهم انسانهاست، یا این "طبقه" یا این گروه بناحق مخالفت و اعتراض میکنند؟ کسیکه همکاری میکند و ایمان می آورد، مطمئن است که حقیقت او حتما پیروز

خواهد شد و کیست که نخواهد طرفدار آخرین قدرتی باشد که بر همه چیز مسلط خواهد شد؟ و کسیکه ایمان نمی آورد، پوشاننده حقیقت است و ستم بر خود میکند و ستم بر دیگران میکند. این کاری نیست که تنها محمد در قرآن کرده باشد هر تئوری سیاسی، یک "تئوری متافیزیکی قدرت" دارد که ایده آلیش و اصولش را با کیهان، یا بخدا و مشیتش، یا با سرنوشت، یا با تاریخ و ضرورتش، یا با قوانین تغییرناپذیر طبیعت پیوند میدهد و یکی میسازد.

پیش از آنکه این سه تئوری "کیهانی سازی" و "فطری سازی" و "تاریخی سازی" را از تفکرات قرآنی روشن سازم به مسئله "عرضه کردن امانت به آسمانها و زمین" از نقطه نظر خدا و علماء تفسیر اشاره ای کوتاه میکنم.

در "کشف الاسرار و عده الابرار" که به تفسیر خواهد عبدالله انصاری مشهور است، می آید که علماء، این عرضه کردن امانت به آسمانها را سه گونه تفسیر کرده اند (نقل جملات کتاب)

۱- رب العالمین عرضه کرد بر اعیان آسمانها و زمین و کوهها و فراپیش ایشان نهاد گفت: "توانید که این امانت بردارید و در آن راست روید و بوفای آن باز آئید؟ ایشان گفتند- ما را از برداشت و نگهداشت آن چه آید و چه بود؟ گفت: اگر نیک آئید و راست روید ثواب و عطا یا بید و اگر بید آئید و کژ روید بعد از و عقوبت رسید. ایشان گفتند: لا، یا رب نحن مسخرات لامرک لانرید ثوابا و لاعقابا ...

۲- قومی علماء گفتند رب العزه عقل و فهم در آن جمادات مرکب کرد و آنکه آن امانت بر ایشان عرضه کرد تا ایشان بعقل و فهم خطاب شنیدند و جواب دادند.

۳- قومی گفتند عرض امانت بر اهل آسمان و زمین بودند اعیان آسمان و زمین هذا کقوله "واسئل القریه یعنی اهل القریه .

همین تفسیر آخر حرفی بود که آقای م. ر. و آقای امیرکیانی نیز با جملاتی نظیر آن گفته اند ولی تفسیرنا مبرده بعد از نقل این سه نوع گفته، مینویسد "وقول صحیح آنست که اول گفتیم و علماء سلف و تابعین بر آنند".

البته اگرچه "اهل آسمانها و زمین" به ذوق "علمی سازی دین" نزدیکتر است ولی هما نظور که در صفحات گذشته بیان شد، فکر بلند پرواز و دامنهدار محمد، میخواست که حقیقتش همه کیهان را احاطه کند و تفاسیر قرآن این موضوع را تأیید میکنند.

## اما امانت، عرضه شد یا تحمیل؟

"اما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم که آنرا - حمل کنند- و آنها از - حملش - ترسیدند و آنرا انسان - حمل کرد- و او ظلوم و جهول بود".

در این آیه هم کلمه "عرضه کردن" می آید و هم کلمه "حمل" سه بار تکرار میشود. عرضه کردن که "نمایان کردن" باشد، حکایت از قبول و تأیید "آزادی و اختیار" نه تنها برای انسان بلکه برای آسمانها و زمین و کوهها نیز (کیهان) میکند و "حمل" (چنانچه در آیات دیگر قرآنی درباره همین مسئله میثاق و امانت خواهیم دید) متوجه "تحمیل" است.

چطور آنچه با بیستی روی آزادی باشد، تحمیل میشود؟

در آغاز توجه به آزادی و سپس توجه به تحمیل و اکراه، روی یک اصل ثابتی نیست که بتوان هم آزادی و هم تحمیل را از آن بطور منطقی استنتاج کرد. بلکه وقتی غرض (موتیو)، پیروزی ساختن حتمی افکار و اصول خود است، خواهنا خواه "تحمیلی و اکراهی و زورورزانه و پرخاشگرانه" میشود. ولی وقتی این افکار و تعالیم، تحقق نیافت و "با بیستی تقصیر به عهده کسی گذاشته شود"، توجه به "آزادی و اختیار" میشود، آنوقت امانت عرضه میشود. وقتی مسئله "بدوش گرفتن تقصیرات میشود"، آزادی و اختیار در انسان تأیید میگردد و وقتی مسئله "حتمیت فیروزی و قطعیت نهائی غلبه آن عقیده در عیانست"، تحمیل و اکراه و یا ضرورت تاریخی و مشیت تغییرناپذیر الهی تأیید میگردد. این "نوسان گهواره سان"، در همه قرآن هست، و از این دو

هیچگاه نمیتوان صرف نظر کرد و در ضمن، هیچگاه نمیتوان آنها را با هم بطور منطقی، آشتی داد و وحدتی از آن ها ساخت. این "تضاد رفع نشدنی منطقی"، چه در قرآن و چه در آثار مارکس، هست و جا بجا بحسب یکی از این اغراض که مهمتر میشود، یا این یا آن، نقش اول را بازی میکنند ولی بطور نوسانی، جا بجا میشوند.

در یک آیه، خداوند، فطرت انسان را میآفریند و در آیه بعدی، کافر، مسئول گناه و عدم ایمان خود میشود.

در یک آیه خدا دل کافر را سخت میکند تا ایمان نیاورد و در آیه بعدی کافر، مقصراست، چون خودش دلش را قسی میکند تا ایمان نیاورد. در نیمه‌های از آیه "عرضه میشود"، و در نیمه دیگر آیه "تحمیل" میگردد. این جا بجا شدن غرض از "آزادی"، تا "تحمیل" سرعت برق در ذهن محمد، جا بجا میگردد و همه تلاشهای مفسرین معتبر قرآنی، برای حل این تناقض رفع ناشدنی، جز اتلاف وقت و خود فریبی نیست. انسان با یستی "دیدایمانی" و با لطمع "کوری و تنگ بینی ایمانی" داشته باشد، تا بتواند بر روی این دست اندازهای تناقضات که سراسر قرآن را فرا گرفته است، سفر کند و احساسی جز همواری و انجام نداشته باشد. این قضیه، مسئله "امری میان دوا مر" نیست که احادیث شیعه برای رفع مشکل بمیان میآوردند، بلکه این یک جزیان روانی محمد در جا بجا شدن متداوم غرض (موتیو) هست.

وقتی به مشیت تغییرناپذیر خدا متوسل میشود، وقتی حقیقتش کیهانی ساخته میشود، وقتی در فطرت اشیاء نهاده میشود، وقتی نقطه نهائی تاریخ انسانی وجهانی میگردد، ناگهان برای خدا و، خطرا ز بین رفتن آزادی انسان نمودار میشود و با لطمع به نجات آن میشتابد و گرنه هیچ مقصری برای قبول مسئولیت نخواهد داشت. اما به مجرد تا ثید و تصدیق آزادی و اختیار در انسان، خطر شکست عقیده خودش و عدم حقانیت برای جهاد (پرخاشگری و قهرورزی و تحمیل و اکراه) در ذهنش نمودار میگردد از اینرو بلافاصله و بدون توقف، از آزادی انسان چشم می پوشد و بسراغ قطب مخالف می رود، همینطور ایمن نوسان، گهواره آسا، در سراسر قرآن، داده دارد و مسئله ای نیست که بتوان با زور تفسیر و تاءویل و منطق و روشهای مختلف فلسفی و کلامی و عرفانی حل کرد. وقتی مسئله "یافتن مقصر" در میانست، بایستی آزادی و اختیار را برای انسان پذیرفت و وقتی مسئله ظفر و فتح نهائی حقیقت در میانست

بایستی مشیت خدا را قطعی شمرد، بایستی حقیقت را در فطرت انسان گذاشت و بایستی مسیر تاریخ را بسوی این پیروزی میل داد. این دو فکر حلقه‌های یک زنجیری نهائی میشود که هیچگاه تمام نشدنی نیست و هر یکی بدیگری احتیاج دارد و هر یکی بر ضد دیگریست. و این تسلسل هیچگاه رفع نمیشود.

### از "تشبیه شاعرانه" به "مفهومی وجودی"

مسئله "عرضه کردن اما نت محمدی به کیهان"، فقط غرض "مهم ساختن" احکام و افکار محمدیست که بدین ترتیب در چهار چوبه‌ائی کیهانی گذاشته میشود و از طرفی "ایمان آوردن به او"، یک "عمل معمولی" نیست بلکه یک "عمل کیهانی" میشود. کسیکه به محمدا ایمان می آورد، یک "شاکار کیهانی" انجام داده است ایمان، یک عمل بی نهایت بزرگ و کیهانی و اولیسه میشود و اسمی از "فکر" برده نمیشود. با کیهانی ساختن ایمان، تفکر و سایر عواطف تحقیر میشود بدین سلسله "عرضه کردن"، فقط و فقط یک تشبیه عادی شاعرانه است و بس. و آنرا بیشتر از یک "تشبیه شاعرانه گرفتن"، حتی از لحاظ تفکرات خود قرآن، بپوچ و بیهوده است. چون کیهان از همان آغاز خلقتش، مسخر او و مرا هست. همه آنچه در آنهاست، سجده به خدا میکنند و غرق در تسبیح و تجلیل و تقدیس او هستند. همه، ملک مطلق او هستند. همه لشکرهای او هستند. از این گذشته "عرضه کردن یک مشیت تعالیم و احکام که برای انسان ساخته شده است، مثلاً "غسل جنابت و یا امثال آن، قبول وردش برای کیهان چه معنایی دارد؟ کسیکه در تمام میتش بسخر و مقهور مشیت خداست، دیگر مسئله آزادی و تعقلش در انتخاب و قبول یا رد، در میان نیست.

ولی تفاسیر، این "تشبیه شاعرانه" را که از طرفی برای "مهم ساختن" احکام و تعالیم محمدی و از طرفی برای "مهم ساختن" "عمل ایمان آوردن مؤمن به آنها" است، "یک واقعیت جوهری و ساختمانی کیهانی" میکنند.

وقتی آنرا یک واقعیت و سانه کیهانی میسازند، مجبور میشوند یک مشیت خرافات و تناقض گوئیها بدنبالش بیا فرینند. برای کیهان، در حین این عرضه کردن اما نت، "عقل و آزادی" قائل شوند.

کیهان، بایستی "بترسد"، یعنی بایستی "عواطف و احساسات" داشته باشد.



با یستی " زبان " داشته باشد تا رد کند. آنوقت برای اینکه زبان ندارد، مجبورند این عکس العمل وجودی را، یک "عکس العمل حالی" تفسیر کنند که کیهان " بزبان حالش "چنین" گفت و چنان کرد.

### از "نگار" تا "نگاره"

همه این گرفتاریها و خرافه‌ها فیها از آنجا می‌آید که قرآن، طبق ادعای محمد، نبایستی "شعر" باشد. چون محمد، وقتی اعراب به او نسبت شاعر بودن دادند (و درست هر عربی میتواند نسبت شعر را احساس کند و بشناسد) بسیار ناراحت شده بود و نفی این نسبت را از خود می‌کرد. محمد نمیدانست که پیا مبری با شاعری تناقضی ندارد بلکه پیا مبری و شاعری دست در دست هم دارند و بدون شاعری نمیتوان پیا مبر شد. همین ناراحت شدن محمد، علامت آن بود که تا حد زیادی شاعر بود و اعراب در قضا و تشا ان اشتباه نکرده بودند. همینکه تمام این تفکرات قرآنی، همه اش تصویری است (تصویر = نگاره) است، نشانه قدرت شاعرانه اوست. او "نگاره اندیش" است. همینکه با چنان سختی و غیرت و شدت علیه بت‌ها (= نگارها) می‌جنگید، نشان این قدرت شاعرانه اش بود.

نزدیکی "نگار سازی = بت سازی و نگار اندیشی" با "نگاره اندیشی = تفکر در تصاویر" بود که محمد را دشمن خونین بت پرستی (نگار پرستی) کرده بود. "نگار اندیشی" از لحاظ تحول روحی، نزدیک با "نگاره اندیشی" است. این دو جریان نزدیک بهم، در روان انسان است. انسان از "نگار اندیشی" به "نگاره اندیشی" کشیده میشود. و وقتی مرحله تازه شروع شد، برای متفاوت و ممتاز ساختن خود از مرحله پیشینش که بسیار نزدیک به آنست، مرحله پیشین را بعنوان "تفا دبا خود" درک میکند.

بت شکنی محمد (نفرت و کینه او از نگارها) برای این بود که از "نگار اندیشی" به "نگاره اندیشی" که گام بعدی هست رسیده بود و این قرابت را در همه وجودش حس میکرد.

دو گروه یا دو حزب که از لحاظ عقیده بسیار بهم نزدیکند، اختلافات جزئی که حداقل آنهاست بی نهایت بزرگ ساخته میشود و بعنوان تفا درک کرده میشود. دو حزب نزدیک بهم خونین ترین دشمنان همنند (وقتی بستگی ایمانی

به حقیقت خود دارند) اگر این دو واقعیت (نگار و نگاره، بت و تصویر) بهم نزدیک نبودند، محمد آنها را بعنوان (تفا د)، درک نمی‌کرد. از طرفی بدون همین "نزدیکی نگاره به نگار، تصویر به بت" نمیتوانست، ایمان مردم عرب را از "نگارها" به "نگاره‌ها" بش "منصرف و منحرف سازد. این نگارها پیش (تصاویر) بود که جای نگارها (بت‌ها) گذاشت.

عرب توانست نگاره‌های او را حس بکند، چون نزدیکی بانگارهایش (بت‌ها) پیش) داشت. نگار را شکست و نگاره را بجایش گذاشت.

ولی تفاوت میان "نگاره اندیشی محمد" و "مفهوم اندیشی" ماست، که مسئله اساسی رابطه ما با قرآن و اسلامست.

"اندیشه در نگاره‌های قرآنی" را نمیشود با یک تپسای ریاضی، معادل با "دستگاهی از مفاهیم" کرد. تفا سیروتا و ویل‌ها همه در تلاش در این جهتند که "یک دستگاه مفاهیم" بجای آن "اندیشه در نگاره‌های قرآنی" بگذارند، یا یک تساوی میان آنها برقرار کنند.

ولی هیچگاه نمیشود "اندیشه در نگاره‌ها" را (چه قرآن با آنچه مجموعه دیگری از نگاره اندیشی)، بیک دستگاه از مفاهیم، تقلیل داد. اندیشیدن در نگاره‌ها، یک وحدت و انسجام "دستگاه منطقی از مفاهیم" را ندارد. "وحدت اندیشه در نگاره‌ها"، "وحدت منطقی" و یا "وحدت فلسفی" نیست. ولی اهل ادیان صبح و شب در تلاشند که این را تحقق بدهند. یک دستگاه فلسفی یا فکری که انسجام منطقی دارد بجای آن "مجموعه واحداثگاره‌ها" بگذارند. چون تقلیل "اندیشه در نگاره‌ها" بیک "دستگاه از مفاهیم" ممکن نیست، روز بروز تلاش برای آفریدن تفا سیر، تازه میشود و فن و هنر تحول "تصویر" به "مفهوم" گسترش می‌یابد. برای اینکه مکانات تفسیر و تاء و ویل یک نگاره (تصویر) را بشناسید کتابها بی که در همین پنجاه سال راجع به یک نقش پیکا سونوشته شده است (بحسب مثال) ورق بزنید. هیچکدام از "مجموعه‌های اندیشه در نگاره‌ها" را که در تاریخ انسانی شده است، نمیتوان تبدیل به دستگاهی واحد از مفاهیم کرد. از اینرو نیز هست که ما برای فهمیدن خود، هر روز از نو، تلاشی برای "فهم مجدد آنها" میکنیم و این نه علامت "معجزه بودن آن اندیشه در نگاره‌هاست" و نه تغییر فهم، علامت "توبه کردن" انسان نیست که همت به درک این "نگاره‌ها" میکند. ما آن قدرت و استعداد سابق خود را که در هزار یا دوهزار سال پیش داشتیم و میتوانستیم در "نگاره بیندیشیم" و

درنگاره‌ها احساسات و عواطف خود را تماماً "بدیگران انتقال بدهیم، از دست داده ایم، ما امروز بیشتر در "مفاهیم" میانندیشیم، البته "نگاره اندیشی" و "نگاره اندیشی" هنوز نیز بجا است و گاهی نیز در اثر همین افراط در "مفهوم اندیشی" (در اثر تلاش روشن فکران) یک حرکت بازگشتی شدید به "نگاره اندیشی" و "نگاره اندیشی" در تاریخ آغاز می‌گردد. یا اینکه وقتی یک طبقه از جامعه (مثلاً روشن فکران) این "مفهوم اندیشی" را بحد افراط میکشاند در طبقات غیر روشن فکر، یک حرکت بازگشتی شدید به "نگاره اندیشی" و "نگاره اندیشی" شروع میشود و درست "رهبرپرستی" یکی از همین عکس العمل‌هاست. چون رهبر، همان نقش نگار (= بت) یا نگاره (= تصویر) سرمشق و ایده آل را بازی میکند.

نگاره اندیشی و نگاره اندیشی و مفهوم اندیشی در کنار هم با هم در انسان فعالیت دارند و یک هم آهنگی خاصی تشکیل میدهند. با نیرو گرفتن عنصر "مفهوم اندیشی"، نقطه ثقل روحی ما جابجا شده است و ما را بطن گذشته خود را با نگاره‌های (تصاویر) قرآنی از دست داده ایم. این نگاره‌های محمدی در قرآن "خدا، نور آسمانها و زمین است"، "ما امانت را به آسمانها و زمین عرضه کردیم...". .... به زبان "مفهومی متداول" در عصر ما نیست، ولی "بستگی ایمانی" معتقدینش در جامعه، آنها را مجبور میسازد که همین نگاره‌ها را که فعلاً تبدیل به "رموز و معما" شده‌اند، تبدیل به "زبان مفهومی" بکنند. از طرفی نیز میکوشند تا خود و دیگران را در "مرحله اندیشیدن در نگاره‌های قرآنی" که متعلق به هزار و چهارصد سال پیش است نگاه دارند.

یهوداگر میثاق خدا را قبول نمیکرد،  
خدا کوه طور را بر سرش میکوبید

"عرض امانت برای حمل"، که همان "میثاق نخستین" برای ایمان باشد، صورتها و عبارتهای مختلف در قرآن پیدا میکند. ایده میثاق، پیش از محمد میان یهود و مسیحیان رشد کرده بود. بهیمن علت نیز نامهای "عهد عتیق" و "عهد جدید" به آثار مقدسه‌اشان میدهند.

گرفتن میثاق در عهد عتیق که برای محمد نقطه شروع تفکراتش بود، از طرف خدا، با آباء اولیه (نخستین پدران) بود. میثاق، میثاق بانوح و ابراهیم

وموسی بود. این میثاق در مورد نوح یک شکل اسطوره‌ای و در مورد ابراهیم یک شکل "نیمه تاریخی و نیمه اسطوره‌ای" و با لایحه در مورد موسی، شکل نزدیک بتاریخی داشت. و ایده اصلی همه اینها همان "بازگشت دادن میثاق میان خدا و انسان به یک آغاز" شبه تاریخی بود که شکل یک واقعه اصیل در این جهان داشت. در قرآن، مفهوم میثاق، قدیمی تر شد و نقطه آغازش، جلوتر گذاشته شد. میثاق، میثاق با آدم و با لایحه میثاق متافیزیکی (در عرضه کردن امانت به کیهان) شد. البته آن اشکال توراتی اش نیز در قرآن باقی ماند. و اصطلاح "خداوند آباء اولین" در قرآن هنوز می‌آید.

از یک طرف میثاق با بنی اسرائیل، طبق ایده‌های محمد، تغییر شکل می‌یابد و در چهار چوبه این ایده‌ها گذاشته میشوند و از طرفی میثاق در صلب آدم با همه انسانها تا روز قیامت که در پشت آدم جا می‌زنند، یک بعد ماوراء الطبیعی وجودی پیدا میکنند. از اینرو، "فطری سازی میثاق" ادامه همان تفکر بود. در هر دو مورد چه "گرفتن میثاق با بنی اسرائیل" و قبول امانت خدا از طرف بنی اسرائیل، چه گرفتن میثاق در صلب آدم (عالم ذر) همیشه با مفاهیم گرانی و سنگینی و فشار و کوبندگی و تحمیل و اکراه سروکار دارد.

وقتی خدا با بنی اسرائیل، میثاق می‌بندد، بالای سرشان کوه طور را نگاه میدارد. البته این "عرضه کردن کوه به بنی اسرائیل" و "عرضه کردن میثاق یک طرفه از خدا" از آن عرضه کردن‌هایی نیست که ما در زیر کلمه "قرار داد آزادانه بر پایه رضایت طرفین" می‌فهمیم. بلکه کوه، علامت ترس و فشار و اکراه و درهم کوبندگی یکپارچه و تمامی انسان است. سوره بقره آیه ۶۲ و اذا اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم لطور خذوا ما آتینا کم بقوه و اذکروا ما فیہ لعلکم تتقون ۶۳ - ثم تولیتهم من بعد ذلک ...

"و چون پیمان ستدیم از شما و عهد گرفتیم بر شما، و فرمودیم تا کوه طور بر سر شما بزداشتند، و شما را گفتند به آواز بلند، گیرید این کتاب را که شمارا دادیم بقوت یقین وجد، و یاد دادا رید آنچه در آن شما را وصیت کردند - و فرمودند تا مگر از عذاب و خشم خدا پرهیز کرده آئید ۶۳ عیس، از فرمان برگشتید .....". از کشف الاسرار و عده الابرار که یکی از تفاسیر قرآنست و معروف به تفسیر خواجeh عبدالله انصاریست جملات زیرین را که در توضیح و تفسیر این آیه نوشته است نقل میکنم: (و چون پیمان ستدیم و عهد گرفتیم بر شما که چون شما را کتابی دهیم بپذیرید ..... ایشان شریعتی بس گران دیدند، نفرت

کردند از آن، و قبول نکردند. و رفعنا فوقکم الطور۔ رب العالمین کوهی را فرمود از کوههای فلسطین تا از بیخ برآمد و بر سر ایشان بداشت، چندان که لشکر ایشان بود، گویند فرسنگی در فرسنگی بود، نزدیک سرایشان فرود آمد، و آتشی در پیش چشم ایشان برافروختند، و دریا از پس بود. پس ایشانرا گفتند: خدو ما آتینا کم بقوه۔ ای خدو ما افترضنا علیکم فی کتابنا من الغرائض و قبلوه و اعملوا باجتها دمنکم فی اداة من غیر تقصیر و لا توان۔ میگوید گیرید و پذیرید آنچه بر شما فریضه کردیم از حکام دین بجدی و جهدی تمام، و آنرا کار بندشویید۔ و اذکروا ما فیہ۔ و آنچه در کتابست از وعده و وعید و ترغیب و ترهیب برخوا نید و بیا دگیرید و بدان کار کنید و از آن غافل مباشید۔ لعلکم تتقون۔ تا مگر از هلاک دنیا و عذاب عقبی برهید. قوم موسی چون آن کوه دیدند بر سر ایشان، و آتش از پیش، و دریا از پس، بسهمیدند و از بیم و ترس قبول کردند و بسجود در افتادند، و در آن حال که سجود میکردند، در کوه می نگریستند که بر زبرایشان بود و سجودایشان بیک نیمه روی بود، از اینجا است که جهودان سجود، بیک نیمه روی کنند، پس رب العالمین آن کوه از سرایشان باز برد. ایشان گفتند یا موسی سمعنا و اطعنا و لولا الجبل ما اطعناک "پایان، ترجمه جمله آخر تقریباً "اینست که ای موسی میشنویم و فرما نبرداریم و اگر کوه نبود اطاعت ترا نمی کردیم، البته با چنین وحشتی و ترسی قبول میثاق و امانت (که عیناً) همان خصوصیات امانت را می شمارد که در مقاله گذشته آوردیم) فقط اضطراری و اکراهی محض بوده است و عبارت آخر، این معنا را در کمال وضوح و صراحت میرساند.

مفسر بجای اینکه ارزش چنین میثاقی را اساساً بسنجد و راه چاره ای برای حل آن بیندیشد بفرکراین میافند که آیا چنین اطاعتی، ثواب هم دارد یا نه؟ اصلاً در فرکراین نیست که چنین ایمانی و چنین میثاقی با چنین خدای زورگوئی چهار زشی دارد که ما بفرکثواب اطاعتش باشیم.

این جملات را من اینجا نقل میکنم (اگر کسی گوید چه ثواب است ایشانرا در پذیرفتن کتاب، و در آن مضطرب بودند و مکره، و معلوم است که با کراه، بثواب نرسند. جواب آنست که در التزام، مضطرب بودند، لاجرم ایشانرا در التزام ثواب نیست، اما - بعد از - التزام عمل کردند بآن - و در عمل مضطرب و مکره نبودند، ایشانرا ثواب در عمل است) پایان.

تا موقعیکه این فشا رو وحشت انگیزی بود، مجبور بودند و با کراه اطاعت

میکردند ولی وقتی کوه سنگین را از بالای سرشان کنار بردند، و دیگر اگر اهی نداشتند عملشان ثواب داشت. آیا "وحشت انگیزی با چنین ابعادی" فقط در همان حین و لحظه وحشت انگیزی، مؤثر بوده است؟ آیا وقتی مردم را از شکنجه گاههای رژیم جمهوری اسلامی بیرون میکنند، بلافاصله، شکنجه دیدگان آزاد و مختار میشوند و همانطور که دلشان میخواهند عمل میکنند؟ و وحشت پیشین را فراموش میکنند؟ چنین وحشت آفرینی نه تنها آزادی و اختیار را در عمر آن کسی که آنرا تجربه کرده است، فلج میکند، بلکه نسلهای متعددی از چنین کسی را از لحاظ روحی و فکری فلج میسازد. اما متأسفانه این مفسر آغاز آیه بعدی را فراموش میکند "ثم تولیتهم من بعد ذلک" خود مفسر مینویسد "ای اعرضتم عن امر الله و طاعته من بعد الميثاق و رفع الجبل، پس از آنکه عهد گرفتیم بر شما که طاعت دارباید و کوه از سر شما باز بردیم، دیگر براه فرمان ما بگذاشتید و نقض عهد کردید "پایان. هنوز کوه از بالای سرشان نرفته، خط بطلان بر روی این میثاق دیکته شده و اجباری کشیدند و این شها مت ملت اسرائیل را نشان میدهد. چنین میثاقی به پیشیزی برای انسان و آزادیش نمی آرزد. همانطور که دیدید، در موقع گرفتن میثاق که خدا کوه را بالای سر بنی اسرائیل نگاه میدارد، مفسرین و احادیث در پیش و پس او نیز "دریا" و "آتش" اضافه میکنند و همان تفکر قرآنی را که تحمیل و ارباب و اکراه و زور است، شاخ و برگ میدهند. مرحوم طالقانی آیه نامبرده را چنین ترجمه میکند "عهد و پیمان محکم را بصورت برداشتن کوه بالای سر آنها نمایانندیم". متوجه کلمه "نمایانند" که همان "عرضه کردند" باشد. بعداً "مرحوم طالقانی در باره همین آیه مینویسند "نمایانند کوه لوزان و آتشفشان، بالای سر یهود گویا نمایش خوفناک عاقبت سست گرفتن و ترک قانون بوده، تا جایگزین این منظره مهیب، در خاطر آنها، همه نیروی خود را برای حفظ و اجراء دستورات بکار اندازند" با لآخره در پایان کلامش طالقانی میگوید "مقصود ارباب یهود بودند اکراه - چنانکه بعضی گفته اند، زیرا در شریعت اکراه نیست.

من نمیدانم تا میزبان "ارباب" ترسانیدن "و" اکراه چیست؟ آنچه را آقای طالقانی "ارباب" که ترسانیدن باشد، میخوانند ترس نیست بلکه وحشتی است که دل هر انسانی را می ترکاند. کوهی را بالای سر جمعی نگاه داشتن نه تنها ارباب است، بلکه اگر جا درجا از وحشت نمیرند، خود یک

معجزه است، اگر چنین وحشتی ایجاد کرده نکند، پس ایجا دچه میکند؟ معنای چنین تمایزات لغوی و موازماست کشیهای آقای طالقانی این میشود که میتوان ملتی را زیر شکنجه های روحی و عاطفی و احساسی "ارباب کُرد"، سپس ادعا کرد که آنها کوچکترین احساسی از "کراه و زورورزی" ندارند اگر اینها کراه نیست، پس کراه چیست؟ گمان میکنم اینها "حساسیت انسانی را بکلی از دست داده اند. حتی "سؤال" اینکه شما چه عقیده ای دارید؟ در محیطی که فشا و تحمیل عقیدتی وجود دارد، زورورزی و کراه است تا چه رسد یک کوه را بالای سر جمعی نزدیک بسرش نگاه داشتن. حالا چه این خود کوه باشد، چه این یک تصویر زنده فکری و خیالی که طرف احساس کوه سنگین را بالای سرش بکند. مگر "خیال زنده چنین کوهی" از خود کوه سبکتر است؟ آنگاه آقای محمد جواد نجفی اخیراً در تفسیرش (تفسیر آسان) در باره همین آیه برای رفع انتقاد مینویسد "ولی چون بنی اسرائیل نسبت به کلیه این پیمانهای که با خدا بستند، نقض عهد کردند، لذا خدای توانا آنها را مستحق عذاب دانست و کوه را بر فراز سر آنها برافراشت. بعبارت دیگر، برافراشتن کوه بر سر بنی اسرائیل برای این نبود که بطور اجبار و از ترس، دین خدا و تورات را بپذیرند تا این اشکال پیش بیاید و گفته شود لا کراه فی الدین.... بلکه برافراشتن کوه بر سر آنها بعلت عهد شکنی... بود".

اما متأسفانه آیه ۶۳ که دنباله آیه ۶۲ است این تفسیر را رد و نفی میکنند، چون میگوید، پس از میثاق گرفتن در زیر کوه، "ثم تولیتهم من بعد ذلک"، وقتی دیگر زیر کوه و فشا و ترس نبودند، زیرا آن میثاق زورکی و تحمیلی زدند و هیچ قرارداد تحمیلی یکطرفه کسی را مستحق عذاب نمی کند بلکه آنکه تحمیل چنین امانت و میثاقی را میکنند مستحق شدیدترین عذابهاست.

قدرت بیان و قاطعیت قرآن همانست که همان جمله بعدی تفسیر جمله اولی را نفی میکند. انسان برای نفی چنین میثاقهایی در قرآن زیاد به سر نمیکنند. همانطور که در سوره طه میآید "ولقد عهدنا لآدم من قبل فنسی... پیش از این با آدم عهد بستیم ولی فراموش کرد" اولین کاری که انسان بطور اصیل از خودش کرده همین فراموش کردن میثاق تحمیلی است. علت این فراموشیها و عصیانها و تمردها و منافقگریها، معلومست.

انسان امانتی "را که تحمیل شده است از دوش میاندازد. میثاقی را که با کراه بسته شده است، فراموش میکند. میثاقی که یکطرفه دیکته شده است، هنوز

جوهرش خشک نشده، نقض میگردد. این تحمیل و زور و کراه و وحشت انداز نیست که پدیده "منافق" را که در قرآن تا به این اندازه تکرار میشود، توجیه میکند و بدون اینها، پدیده منافق، قابل توجیه کردن نیست.

اینکه در آیه "انا عرضنا"، محمدنا خود آگاهانه سه بار کلمه "حمل" میآورد، نشان میدهد که محمد متوجه تحمیلی بودن و کراهی بودن این بار امانت بوده است. خدا امانتش را عرضه نمیکنند، بلکه بعنوان عرضه کردن، آنرا تحمیل میکند. و این خود اولین کفر و ظلم بود که از خدا سرچشمه گرفته است.

نظام دلیل بر بردیش نیست بلکه در دنیا ی ما، خود تا زگی یک چیز، دلیل  
حقا نیتش یا صحتش گرفته میشود. تا زگی یک چیز، در اثر عدم آشنائی و عدم  
عادت، در مرحله نخستین ایجا داشکالات میکند. این برای هر مرتازهای  
که در اجتماع می آید ما دقت. فقط به خاطر بحرانی که در این "دوره گذر"  
خواهد داشت، کسی از آن امر تا زه دست نمیکشد. ایجا دموکراسی و عدم  
آشنائی مردم با طرز تفکر دموکراسی، در فرانسه باعث آمدن ناپلئون و در  
آلمان باعث آمدن هیتلر شد ولی با لایحه دموکراسی پیروز شد. نهضت  
دموکراسی در کشور ما شایده دیکتا توربیا و ردولی دموکراسی و با لایحه  
جمهوریت خواهد بود. دموکراسی در ایران فقط با جمهوریت ممکن است.  
آزادی، همیشه با "تا زگی" و "بدعت" سروکار دارد. آزادی، بدون خلاقیت  
نمیشود. انسان و جا معه موقعی آزاد است که کاری بکند که "بی سابقه"  
باشد. همین بیسابقه بودن یک عمل، دلیل بر آزادیست. کسیکه هیچ چیز  
تا زه نیا فریده است، هیچگاه آزاد نبوده است. کسیکه آزاد است، میا فریند  
ویا میتواند بیا فریند.

از این رو در باره حقانیت "آزادی"، هیچگاه عادت و سنت و قدمت به تنها نئی  
حق قضاوت ندارد. عادت و سنت و قدمت، در خدمت "نگاهدان و باقیاء"  
هستند و ما هیتشان بر ضد "تا زگی و خلاقیت" و با لطف "آزادی" است. چون  
انسان در آزادیست که آفریننده میتواند باشد. از این رو نیز در کتا بهای  
مقدسه ادیان، "آفریدن"، فقط مخصوص "خدا" است. انسان، هیچگاه نمی آفریند.  
خداست که فقط "حق" و "قدرت" آفریدن دارد. بدینسان نیز هست که فقط  
خدا، آزاد است و بر همین پایه نیز خداست که فقط "قدرت" دارد. کسیکه  
آزاد است قدرت دارد و کسیکه قدرت دارد، آزاد است. انسان با آفریدن،  
آزادی و قدرت خود را به دست میاورد. انسان در جا شیکه فقط خدا حق آفریدن  
داشت، حق آفریدن "دولت" و "جا معه بهتر" و "نظام بهتر" و "قانون بهتر"  
نداشت. از این رو نیز "آزادی سیاسی" و "قدرت سیاسی" نداشت. قدرت را پدران  
(سنت و تاریخ) و یا خدا میاورد یا می آفرید.

انسان، فقط "تابع" عادت و سنت و یا تابع و مجری "مشیت خدا" بود. معنای  
این افکار این بود که "انسان نمیتواند و حق ندارد بیا فریند". "عمل انسان"  
فاقد عنصر خلاقیت است. انسان حق دارد در عملش فقط اطاعت و تقلید و اجراء  
و عبادت بکند. فقط خود را بر عادت و سنت ها و یا به او امرانطبق بدهد.

## آنچه بوده، با یدبماند

### از "نظاممانتی" تا "آزادیمانتی"

اگر از آب و تاب و سخن پردازیهای که در مقالات و نامه های مندرج شده  
صرف نظر کنیم تا بحال سه دلیل برای حقانیت سلطنت آورده شده است.  
(۱) یکی آنکه سلطنت در ایران قدیمی است و به علت همین قدمتش  
با یستی بماند (آنچه همیشه بوده با یستی بماند)  
(۲) چون سلطان، نما دو وحدت ملی است. ملت احتیاج به یک نماد دارد  
تا وحدتش را حفظ کند.  
(۳) شاه، پدر ملت است. بجای "رابطه قیوم و صغیر فقهاء" بهتر است که  
"رابطه پدر و فرزندی میان شاه و ملت" برقرار شود.

### دوام هیچ چیزی، دلیل حقانیتش نیست

من در این مقاله ام میگویم که در همان مطلب اول بیندیشم تا محتویات  
آنرا بگسترانم و نتایج سیاسی و حقوقیش را بنمایم.  
جمهوری در همه کشورهای دنیا که این رژیم برپا شده است، امری تازه است.  
تا دو بیست سال پیش، جمهوری در هیچ کشوری نبود و همه جا تقریباً در سراسر  
تاریخشان، حکومت، شکل سلطنتی داشته است. پس به علت تا زگی، هیچ امری  
بدنخواهد بود علم و صنعت هم تا زه است. تا زگی یک چیز یا یک قانون یا یک

یعنی انسان، آزاد نیست. چون انسان فقط موقعی آزاد است که هم قدرت آفریدن و هم حق آفریدن دارد. وقتی "عمل انسان" خلاقه شد، آزادی پیدا کرده است. وقتی جا معه، قدرت خلاقه در عملش پیدا کرد، آزاد است.

دموکراسی در جا معهای هست که میتوانند و آزاد است "نظام جدید" و "قوانین جدید" بیا فریندوکسی او را از این عمل خلاقه با زندارد. هر جایی که نظام، "نظام بدی" شد و دعا کرد که "این تنها نظامیست که با یستی همیشه بماند"، نفی خلاقیت و آزادی و نفی دموکراسی را کرده است.

"انطباق بر عادت‌های اجتماعی و سنت و قبول قدمت بعنوان تنها معیار زندگانی" نفی خلاقیت در "عمل انسان" و با لطف "نفی آزادی و قدرت انسانی" است.

حقانیت آزادی را هیچگاه در "عادت‌ها و سنت‌ها و قدمتها و اوامر مقدسه" نمیتوان یافت. تا در عمل انسان، خلاقیت، عنصر اساسی نشود، انطباق بر عادت‌ها و سنت‌ها و اوامر مقدسه، شرافت و اصلت خود را پیدا نمیکند.

در آزادی، چیزیکه من امروز آفریده ام و همین امروز نیز پیدا رماند، حقانیتش بیش از عادت و سنتی است که قدمت هزاران ساله دارد. عادت و سنت و قدمت و امر الهی، "حقانیت آفرینش انسان در آزادی" را نفی نمیکند، بلکه عادت و سنت و قدمت در مقابل یک فکر تازه، زورمندتر است. عادت و سنت و قدمت اگر حق بیشترند، زور بیشتر دارند، و هر جا که فکر تازه قویتر شد، عادت و سنت و قدمت را بکنار میزنند چون تا فکر تازه، تجسم آزادی انسانست، حق با اوست.

نه آنکه هر سنت و قدمت و عادت بهتری باشد، ولی هر سنت و عادت و قدمتی در مقابل ایده تازه، جا افتاده تر و پر زورتر است. از این جهت برخورد "سنت و عادت" با "ایده تازه" هیچگاه در "دامنه منطق" صورت نمی‌بندد. این تفکر نیست که با "دوری بر اساس منطق" تصمیم بگیرد که کجا بهتر است، بلکه ایده تازه تنها به "شک در باره سنت و عادت و قدمت" نمیتواند اکتفاء بکند شک در عقل موقعی بطور واقعی تحقق می‌یابد که دو ایده (ایده قدیم و ایده تازه) قدرتی نظیر هم داشته باشند. چون با "شک کردن در باره بنیاد سنتی و عادت" نمیتوان آنرا متزلزل ساخت بلکه "شک" با یستی تبدیلی به "طفیان و عصیان" بشود ریشه درخت تنومند ایده قدیم، عمیق تر و محکمتر از نهالی تازه رسته است. با شک و انتقاد نمیشود ایده قدیم را متزلزل ساخت

بلکه احتیاج به عصیان دارد. در عصیان، ایده تازه، پیدایش قدرت خود را درمی‌یابد.

قیام هر فکر تازه ای "عصیان در مقابل اصول جا افتاده و سنتی" است که در اثر دوام خود، قدرت و زور بیشتر دارند. مبارزه، مبارزه منطقی نیست که با "دلیل آوردن و شک کردن" بتوان آنرا نفی کرد یا به "محدوده‌های کسه آن سنت یا عادت صحت داد" آنرا پس راند. عادت و سنت و قدمت، گوش به "منطق و عقل" نمیدهد، چون قدرت با اوست. از اینجاست که برخورد آزادی با سنت و عادت و قدمت، هیچگاه بطور "تفاهی" حل نمیشود. سنت و عادت و قدمت، عقل را بعنوان میزان اصلی نمیپذیرد تا "امکان تفاهم" پیدا شود. برای تفاهم با یستی، عقل را میزان قرار داد.

سنت و عادت، برای اصل حقانیت خود را استوار میکنند که "هر چه بوده است و دوام داشته است، حقیقت دارد". از اینرو نیز هست که همه افکار و نهادها و آداب که در سنت و عادت تاریخ وجود پیدا بشود را به "آغاز خلقت" یا "آغاز تاریخ" یا "آغازی اسطوره‌ای" بر میگردانند. مثلاً "خدا خودش، پسران اولین پدر، ملک و شاه بوده است. بدینسان "اولین شکل حکومتی" در تاریخ یا دستگا خلقت، سلطنتی و خلافتی یا امامتی میشود.

آنچه از آغاز تا به حال بوده است، با یستی تا آنجا منباز باشد، آنچه دوام دارد، حقیقت دارد، نه آنچه ناگهان بجوشد و بزاید و سخته بشود. از اینرو تفکر استوار بر "دوام" = حقیقت، "جوشیدن" و "آزادی" و "خودزائی" و "بدعت" را نمیتواند بپذیرد. آنچه حقیقت است، از همان آغاز همیشه بوده است. حقیقت، خلاقیت ندارد. حقیقت، تاریخ است اما "آزادی انسان"، هیچ حقانیتی (= لجیتمیمه) را بر اساس "دوام و بقاء" نمیگذارد. "دوام هیچ چیزی"، دلیل بر "حقانیتش" نیست. ممکن است یک جریان تاریخی یا فکری در درون، مدتی بسیار کوتاه (حتی یک آن) دوام بیاورد، ولی حقیقت با شد و جریان سراسر تاریخ را انباشته با شد و حقیقت نباشد. برده‌داری، سراسر تاریخ انسانی را انباشته است ولی حقیقت نداشته است. آزادی همیشه یک "جریان رهائی از اسارتها" است، یعنی هر آزادی که ما گیر آوردیم، تاریخ ما قبل آن، تاریخ دوره اسارت در مقابل این آزادی بوده است. چه بسا که حقیقی ترین و صادقترین "برهه‌های تاریخی"، کوتاهترین زمانهای تاریخ بوده اند. دوام یک امری به تنهایی دلیل حقانیتش

نمیشود.

در هر جا معنای، "تمام اعمال انسانی بدون استثناء"، شکلها و قواعد و آداب ثابت شده و مشخص شده "دارد پس آزادی در این میان همه چیز ثابت شده"، چه میشود؟ هر عمل آزادی، خواهنا خواه "شکستن رسم و عادت و قاعده ای مخصوص است. گاهی هم یک "عمل آزاد" ممکن است "مواجه با تمام عادات و قواعد و رسوم" بشود. آزادی، هیچگاه حقانیتش را در انطباق با عادت و مراسم و سنتها و اوامر مقدسه نمی جوید، بلکه وحقانیتش را بر قدرت خلاقه انسان و بالآخره بر "عقل" میگذارد.

آزادی در "گرفتن یک تصمیم تازه"، نمیتواند در تاریخ و سنت و عادات برای خود سابقه ای و دوامی دست و پا کند. البته آزادی، بدون "حیلله" نمیتواند با سنت و عادت که همه زور را در دست دارند، با صداقت خالص روبرو شود، بلکه میگوید به حسب ظاهر، تاریخ و سنت و عادت و کتاب مقدس را با روشهای تفسیری و تاءویلی، با فکرتا زهاش سازگار سازد. بدینسان با "حیلله های تفسیری و تاءویلی" برای خودش "سابقه تاریخی" یا "دوام" پیدا میکند. نشان میدهد که قدیمی است. آزادی که حقانیتش در همان بیسابقه بودنش هست، نشان میدهد که قدیمی ترین چیزهاست.

مثلاً "اسلام راستین" درست میکند یا مثلاً "نشان میدهد که "شاهان" هم "لطف پدری" داشته اند هم "هیئت مشاورین" داشته اند. نه اینکه "ساختن اسلامها راستین" یا "شاهان مشروطه طلب ما قبل مشروطه" کار غیر مفیدی باشد ولی این "آزادی تازه" است که آنها را به تلاش ساختن "اسلام راستین" یا "شاهان مشروطه ما قبل مشروطه" انداخته است، نه اینکه بالعکس. آنها ابتکار آزادی را نمی آورند بلکه آنها بعد از اینکه ایده آزادی، دل همه را ربودا سلام را راستین میکنند و شاه را دموکرات و عادل.

از اینجا است که هیچ فکرتا زهای در آزادی، در تاریخ انسان از "قدرت عادتها و سنتها و قدمتها و اوامر مقدسه" نهرا سیده است. شکست "یک فکرتا زه در باره آزادی" در آغاز پیدایش، علامت این نیست که توافق با جامعه ندارد یا از ملت بیگانه است، بلکه "ضعف کودکی اش" میباشد. فکرتا زهای که چند سال یا چند دهه حتی صدیا دویست سال گام بتاریخ گذاشته است، در مقابل "ایده های که هزاران سال در تاریخ دوام داشته است"، مانند کودکی ضعیفی است که برای رشد، هنوز احتیاج به پرستاری و حفاظت در مقابل همسان

"ایده های کهن و زورآ و روخفه کننده و فشا رنده" دارد. اما همین کودکی ضعیف بعد از مدت بسیار کوتاهی، بر همان پیرمرد هزاران ساله چیره میگردد.

### آیا "وراثت تاریخی"، "امانت" است؟

سنت و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی، در اجتماعات گذشته، به صورت "امانت" تلقی میشد که "پدران اولیه" آن جامعه به فرزندان خود "سپرده" اند و هر نسلی میبایستی این "امانت" را دست نخورده و تغییری نایافته، به دست نسل بعدی انتقال بدهد و به آنها بعنوان "امانت" بسپارد. کسی در "امانت"، حق تصرف و دخالت و تغییر ندارد. قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی، بعنوان "امانت"، قابل تصرف کردن و تغییری در دادن و دخالت نیست.

از آنجا که در تفکر گذشتگان، هر چه دوام دارد، حقیقت دارد بنا بر این "باید دوامترین"، "حقیقیترین" و بالطبع "حقیقت مطلق" است. هر فکری بایستی "دوام بدی" داشته باشد تا "حقیقت مطلق" باشد. بر این منوال فکری، عادات و نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی خود را به آغاز خلقت یا آغاز تاریخ یا آغاز اساطیر بر میگردداند و با چنین "دوام بدی"، دیگر حق هرگونه "تغییر و تصرفی در آن نظام یا قانون" گرفته میشود. بر این پایه، امانت، همیشه "قدیمی" بود. نظام سیاسی یا از "پدران اولیه جامعه" یا از خدا یا خدایان همان جامعه در آغاز زمان و راء الطبیعی بعنوان "امانت" به مردم داده شده بود.

جامعه، فقط "امانت دار" یک سنت یا نظام سیاسی و حقوقی و اجتماع است. ما فقط و فقط "حامل قوانین و نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی" هستیم. ما در مقابل قوانین و نظام سیاسی و حقوقی، وظیفه و نقش یک امانت دار را داریم. ما بایستی امین باشیم. امانت دار، میتواند فقط به یک شرط از "امانت" استفاده ببرد که آن امانت، صدمه ای نبیند و تغییر شکل و ماهیت ندهد و کارآیش کمتر نگردد و ماهیت و کیفیتش را همانطور که به او سپرده اند، حفظ کند. امانت دار، پاسدار و نگار هیان (حافظ) قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی است. و به هیچ وجه حق تغییر و انقلاب ندارد. هر تغییری در این امانت، "فاسد کردن امانت" است که سبب تغییر در این امانت میدهد.

مفسد فی الارض است. آنچه‌ی که از همان آغاز همیشه در نهاد انسان و جامعه بوده است و تا ابد با یستی دوام بیاورد و بجا بماند، قابل تغییر دادن نیست و هیچ‌کسی حقی ندارد. فقط وقتی فساد ایجاد شد، یعنی این امانت تغییر داده شد، با یستی یک تغییر در آن "با زگشت به حالت اولیه"، "با زگشت به فطرت" است. انقلاب در چنین دنیا یی فقط "پسگرا" است. انقلاب، هیچ‌گاه "خلاق" نیست.

تغییر به معنای تا زگی و خلاقیت وجود ندارد.

در آیه‌ای از قرآن که در این نشریه آمد "ما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها برای کشیدن عرضه کردیم و هیچ‌کدام از ترس حملش را نپذیرفتند و انسان حمل آن نپذیرفت و وظلوم و جهول بود" بحث از همین امانت است. نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی در قرآن "نظام امانتی" است.

در قرآن، این امانت، بطور اصیل از "پدران نخستین" سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه امانت دهنده اصلی، خود خداست. البته خدا این امانت را از طریق پیامبران ش به جامعه‌های انسانی می‌سپارد. و هر پیامبری حافظ و ناظر و کنترل کننده این امانت خدا نزد مردم است و با لایحه علماء و فقهاء "امناء" برای حفاظت و نظارت و کنترل این امانت نزد مردمند (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه). نظام امانتی احتیاج به نظارت امناء دارد چون مردم، امین نیستند.

تفکر سلطنت طلبان، همان فکر است فقط بجای "سرچشمه گرفتن امانت از خدا"، "امانت از" تاریخ ملت ایران "و از دوام در ملت ایران" سرچشمه می‌گیرد ولی شیوه تفکر همان شیوه است. هر دو یک نوع حقانیت است با تفاوت سرچشمه امانت. امانت، امانت است چه تاریخ ملت بدهد، چه خدا بدهد.

امانت دار با یستی به یک نحوه در مقابل امانت رفتار کنند. امانت از هر کسی به او داده شود، وظیفه او امین بودنست. او با یستی نقش امین را بازی کند. مؤمن کسی است که "نسبت به امانت" امین است. محمد هم نسبت به "امانت خدا"، امین بود.

انسان طبق این شیوه فکری، در جامعه "حامل امانت" است. نظام سیاسی و نظام اجتماعی و حقوقی به جامعه بعنوان "امانت" سپرده شده است.

این روش فکری، عاقبت الامر، چه گوینده اش بخواد هد چه نخواهد، به این نتیجه میرسد که "انسان از لحاظ قانون و تفکرات اجتماعی و سیاسی، عقیم" است.

انسان، بخودی خودش نمیتواند، ایجاد قانون یا نظم سیاسی و اجتماعی، و سازمانهای مربوطه اش را بکند.

این فکر، با روش تفکر ما دیگر هم آهنگی ندارد. ما شرافت و اصالت برای اصالت برای انسان قائلیم. چه ایرانی با شیم چه آفریقا یی چه اروپا یی. ما دیگر نمیتوانیم ایمان به این حرف داشته باشیم که عقیم هستیم. هزاران سال ما را عقیم ساخته بودند. انسان، هیچ‌گاه عقیم نبوده است. نمی‌گذاشتند که انسان در باره نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی و قوانین بیندیشد. کسی حق تغییر در اینها نداشت یعنی کسی حق اندیشیدن در اینها نداشت. اینها امانت تاریخ یا امانت خدا بودند در نظام سیاسی و حقوقی نبایستی دخالت کرد چون اینها امانت خدا بیند ما نمیتوانیم عقیده داشته باشیم که انسان فقط حامل امانت نیاکان و یا خدا است.

ما عقیده به خلاقیت انسان داریم. ما معتقدیم که هم "انسان، سرچشمه قوانین و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقیست" وهم "سازنده قوانین و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی". حاکمیت ملی، یعنی ملت هم "حق وهم قدرت" وضع و خلق قوانین و نظام دارد. ملت، میتواند بخودی خودش سرچشمه نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی و قانون باشد. مجلس شورای قانونگذاری ملی، یعنی قبول این خلاقیت و با لطف قبول این حاکمیت ملی.

حاکمیت ملی اینست که جامعه میتواند خود تصمیم بگیرد. تصمیم گرفتن در آزادی، یعنی تصمیمی که ولو "بسیا بقیه" هم باشد، اعتبار و حقانیت دارد. تصمیم در آزادی احتیاج به "سابقه تاریخی" یا "سابقه در کتاب مقدس" ندارد. قانون و نظام، امانت دیگری به ما نیست، بلکه زائیده و جوشیده از انسان و جامعه انسان نیست و ساخته را ده آزادانسانها در تفاهم است. اعتبار تصمیم های ملی، از "تاریخ" و "دوام تاریخی" و "دوام ابدی" گرفته نمیشود. بلکه تصمیم در آزادی، حقانیتش در همان "آزادی زائیده از عقل و تجربه مستقیم انسانی" است.

حاکمیت ملی، استوار بر این است که ملت همیشه حق تصمیم در آزادی دارد. حق تصمیم گیری همیشگی، یعنی "حق تغییر تصمیم همیشگی". برای اصل، او حق ندارد تصمیمی علیرغم این حق ابدی آزادی که حق تغییر تصمیم همیشگی است بگیرد. مثلاً "یکبار تصمیم بگیرد که تا ابد خود و نوادگانش یا خود در تمام عمرش دست از تصمیم گیری خواهد کشید و این تصمیم گیری را به



دیگری واگذا رخوا هذکرد . ملت نمیتواند تصمیم بگیرد که حق تصمیم گیری را تا ما " به یک رهبر میسپارد و دیگر خود هیچ تصمیمی نمیگیرد . ملت ، حق گرفتن چنین تصمیمی را ندارد ، چون با چنین تصمیمی ، نفی آزادی از خود خواهد کرد .

همه همه پرسشها یا قوانین اساسی که شامل چنین محتوایی هست ، بخودی خود باطل و ملغی است چون ملت ، نمیتواند تصمیم بگیرد که آزاد نباشد . اگر هم چنین تصمیمی را بگیرد ، ملغی است . قبول " نظام سیاسی یا اجتماعی یا حقوقی " بعنوان " امانت " یعنی همین " تصمیم یکباره برای نفی آزادی و حاکمیت خود " بنا بر این چنین تصمیمها ئی ، اعتبار ندارند .

بنا بر این هردینی یا ایدئولوژی که " یکنوع رژیم سیاسی " دارد (مثلا رژیم جمهوری اسلامی ، رژیم جمهوری دموکراتیکی اسلامی . . . .) بر ضد " حاکمیت ملی " و بر ضد دموکراسی و جمهوری و بر ضد حقوق بشر است . ولو آنکه همه مردم نیز بدون استثناء به آن دین یا ایدئولوژی معتقد باشند ، چون " حق تصمیم گیری قطع نشدنی را ، که شامل حق تغییر تصمیم در مورد نظام سیاسی و نظام حقوقی است از خود گرفته اند و ملت این حق را ندارد . حق آزادی را با یک تصمیم خود نمیتوان ملغی ساخت .

و بهمین علت نیز " حاکمیت ملی و دموکراسی و جمهوری " نمیتواند بر پایه " ایمان ، چه به یک دین چه به یک ایدئولوژی چه به یک سنت تاریخی " قرار بگیرد چون ایمان همیشه پای بند " امانت " است و با لطمه نفی آزادیست . تا سنت تاریخی بمعنای " امانت " گرفته میشود ، نفی " حاکمیت ملی " را میکند . بهمین علت اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که چنین شروع میشود " جمهوری اسلامی ، نظامیست بر پایه ایمان به خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به اول و لزوم تسلیم در برابر او . . . . " یکجا نقض " حاکمیت ملی و دموکراسی و جمهوری و حقوق بشر و شرافت انسان بر بنیاد آزادی بر اساس عقل و معرفت مستقیم انسان " را میکند .

را بطنه ما با هیچ نظام سیاسی و نظام حقوقی ، را بطنه ما با امانت نیست . ما تنها " حامل " هیچ نظامی نیستیم بلکه ما سرچشمه و سا زنده نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی نیز هستیم .

انسان موقعی " حق مداخله در امور سیاسی " دارد ، موقعی " حق مشورت با تمامی اختیارش " را دارد که " حامل نظام سیاسی . . . . " نباشد بلکه همانطور

سا زنده و سرچشمه آن نیز باشد . را بطنه ما با " وراثت های تاریخی ملی " ما دیگر را بطنه " امین با امانت " نیست . ما تاریخ گذشته را تنها حمل نمیکنیم بلکه ما تاریخ خود را میآفرینیم . شیوه برخورد ما با وراثت های تاریخی و فرهنگی و دینی ما تغییر کرده است . ما چیزی را از پدران خود بدون تغییر نمیگیریم از این گذشته ما " همه چیزهای پدران خود " را ناگزیر نیستیم که به ارث ببریم . قدرت تغییر دادن وراثت فرهنگی و سیاسی و حقوقی ، ما را نسبت به تاریخمان بیگانه نمیسازد بلکه " اکتفاء به حمل وراثت سیاسی و فرهنگی و حقوقی و هنری " ما را از تاریخمان بیگانه نمیسازد ، چون ما هیچگاه " خود " نمیشویم بلکه همیشه " پدرمان " هستیم و پدرمان هم خودش نه بلکه نیا پیش بوده است . تاریخ یک جریان ملال آور و یکنواخت و فاقد تاریخگی میشود . در این بطنه پدرمان نمیگذارد ، من ، خود بشوم من را هم از خودم و هم از خودش بیگانه میسازد . ما " در اثر استقراء از حکومتها ئی که تا بحال در ایران بوده است " یک " مفهوم دولت و نظام سیاسی " زلحاظ تاریخی پیدا میکنیم ولی این " مفهوم استقرائی تاریخی " ، ماده ایست که در اختیار " خلاقیت آزادانه عقلی ما " قرار میگیرد و از این " ماده تاریخی " یک " ایده حکومتی " میسازد که تا " ملل " امکانهای فعلی و آینده سیاسی ما " خواهد شد .

ما از گذشته خود ، آینده و حال را می آفرینیم . گذشته ما آینده میشود بدون آنکه گذشته بماند .

مفهوم امانت ، متکی بر " قراردادیک جانبه " است . پدرمان به من نظامش و قانوش را و میگذارد و مرا مکلف میسازد که این نظام و قانون را اجراء کنم . بنا بر این در مفهوم امانت ، سنت ، مفهوم " قراردادیک طرفه " قرار گرفته است . خداوند بمن امانت میدهد و من اجراء آن را به عهده میگیرم . این یک میثاق و عهدیکجانبه و یکطرفه است . این چنین قراردادیکجانبه در عالم آزادی شناخته نمیشود و اعتبار ندارد . من موقعی آزاد هستم که قراردادی با دیگری ببندم که در آزادی صورت گرفته باشد و با رضایت طرفین باشد و طرفین ، قدرت حقوقی و احداشته باشند . هیچ نسلی نمیتواند بر اساس همین " مفهوم قرارداد " ، نظامش را بر نسل بعد تحمیل کند . هیچ نسلی ، نظام نسل گذشته را بعنوان " امانت " حفظ نمیکند . در این روال فکری ، پدر و ولیه " قراردادی یکطرفه با خدا " داشت و آنوقت همینطورا بن " میثاق یکطرفه " بطوریکطرفه نسل به نسل میرفت . آزادی اگر هم در نظر گرفته میشود ، فقط یک " عمل یکباره "