

قربانیت و ارتباطی که بین علم و دموکراسی
موجود است بمراتب بیشتر از آنست که بعضی مردم
تصور می کنند، و آنچه این دو چیز در آن بایکدیگر
شریک و شبیه اند اینست که بنای هر دو بر مباحثه
آزادانه و ترجیح نهادن آن بر اطاعت اوامر است.
در آن دوره ها و در میان آن جماعتی که متابعت
از علم و عقل را ملاک امور قرار نمی دادند و نمی
دهند هیأت ها و مراکزی را به سمت رسمی
حافظین معرفت و بیت حکمت می شناختند و می
شناسند، مثل روحانیون و کهنه معابد در مصر قدیم
و لا ماها در بیت.

سوزمینی که در آن چنین اوضاع و احوالی
حکمر و اباشد محیط مناسبی است از برای
برپاشدن حکومت مستبدانه یک نفر یا یک
حکومت مطلقه یک دسته قلیل؛ زیرا که هرگاه
در امور مربوط به عقاید همگی مجبور باشند
از افکار و نیات و تمایلات یک یا چند نفر متابعت
کنند زمام امور عملی و اداری هم طبعاً و قهراً
بدست این یک یا چند نفر می افتد، و با کمال
آسانی اقتدار خود را بر سر مردمان ناقد می سازند.
ولکن در ممالکی که مردم آن غالباً از دریچه عقل
و علم به اعتقادات و مطالب می نگرند عادت برین
جاری می شود که در هر امری از امور دلیل و حجت
و برهانی بخواهند که آنها را قانع و راضی کند،
و باین اکتفا نکنند که فلان بزرگ چنین فرموده
یا عادت و سنت قدیم برین جاری شده است.

برتراند راسل

سلطنت

امامت



جمهوریت

منوچهر جمالی

آباد، بهتر از بدترین است؟

در گرفتاریها و بدبختی ها و دوره های بحران زندگانی سیاسی و اجتماعی و حتی زندگانی روزانه، دامنه انتخاب کاسته میشود. انسان، دامنه امکانات خود را نمی تواند دریابد. در گرفتاریها، انسان در اثر همین «تنگ بینی» و «تنگ بین شدن»، تصمیمات اشتباه می گیرد.

سرکوفتکان و دردمندان و مأیوسان، اعتماد خود را به نفس خود از دست می دهند و نسبت به «ارزشهای عالی انسانی و اجتماع» بدبین می شوند، و ایمان به «امکان تحقق خوبی و آزادی و زیبایی» را از دست می دهند، یا این ایمان بکلی می کاهد. در چنین مواقعی، انسان می پندارد که واقع بین شده است.

اوست نسبت به هر چه خوبی و آزادی و زیبایی است مشکوک می شود و سوء ظن پیدا می کند. این واقع بینی، برعکس آنچه او می پندارد، علامت ضعف و خستگی و نومیدی و گم کردن اعتماد به ارزشهای عالی زندگانی است.

در چنین موقعیتی است که او واقع بینی می داند که میان «بد و بدتر» بدر انتخاب کند. میان «مستبد و مستبدتر»، مستبد را برگزیند. او دیگر با این تجربه سیاسی، ایرانی ها را قادر به «تحقق دموکراسی» نمی داند. او از ایرانی ها، دیگر امید به رسیدن به آزادی ندارد. بجای مسئله انتخاب میان «آزادی و استبداد»، مسئله انتخاب میان «مستبد و مستبدتر» یا بعبارت دیگر میان «سلطنت و امامت» طرح می شود. (ولایت فقیه استوار بر ایده ال «امامت» است).

سلطنت

امامت



جمهوریت

منوچهر جمالی

درحالیکه میان امامت و سلطنت جای انتخاب نیست. هردوی آنها استوار بر یک اصل هستند وزائیده از یک سرچشمه اند و هردو یکنوع استیدادند. فقط «امامت» در اثر اتکاء به ایمان مردم و فرمان پذیری بیشتر مردم (در اثر مشروعیت) امکان بیشتر برای تحقق «قدرت مطلق خود» دارد تا سلطنت. ولی ایده ال هردو تحقق «قدرت مطلق» است، ولی سلطنت این وسیله را که «تابعیت دینی مردم» باشد برای رسیدن به هدف خود در دسترس ندارد.

در زمان شاه، مسئله مسئله انتخاب میان «آزادی یا استبداد» بود و هرکسی بطور بدیهی، آزادی را بر می گزید. با آمدن رژیم جمهوری اسلامی و تحقق ایده ال حکومتی اسلامی که «امامت» باشد، مسئله، مسئله انتخاب میان «امامت و سلطنت»، میان «مستبدتر و مستبد» شده است. ایده ال هردو، ایجاد «قدرت مطلق» است، هردو استبداد مطلق می خواهند، فقط یکی بیشتر می تواند آنرا تنفیذ کند و دیگری کمتر. اگر سلطنت هم این امکانات تحقق را داشت (مردم حاضر به تابعیت عاطفی از او بودند) همان استبداد را تحقق می داد. امروزه برای بسیاری دامنه امکانات، به دو امکان تقلیل یافته است. «رژیمی که در عمل کمتر میتواند مستبد باشد» بهتر از «رژیمی است که در عمل بیشتر می تواند مستبد باشد». این تفاوت ظاهری، تفاوت در ماهیت امامت و سلطنت نیست، چون ماهیت هردو یکیست. تفاوت، تفاوت در وسایلیست که برای تحقق هدف خود که «قدرت مطلق» باشد، در دسترس امامت یا سلطنت قرار دارد. سلطنت، از غم بی آلتی افسرده بود و گرنه همین کار را می کرد که رژیم جمهوری اسلامی کرده است. او بیش از این حد نتوانست قدرت مطلق را تحقق بدهد. نتوانستن، دلیل نخواستنش نبود.

آقای دکتر حسن صفوی تحت عنوان «جمهوری یا سلطنت» مقاله ای نوشتند. اما در واقع، مسئله، مسئله انتخاب میان «امامت و سلطنت» بود. اگرچه این «امامت» را عنوان و رنگ و روی «جمهوریت اسلامی» و «جمهوریت» داده اند، ولی امامت همان امامت مانده است. همانطور که مجاهدین خلق بجای کلمه «نبوت» «اصل رهبری» می گذارند، نبوت، و شیوه حکومت بر پایه اصل نبوت، همان میماند که بود، همانطور که آقای صفوی به شاه عنوان «فردی که به عنوان یک نماد معنوی نماینده والای ملی بر تارک ذهنی جامعه بنشیند» می دهد و عملاً همان قدرت همه جانبه روحی و جسمی رامی خواهند که خمینی و مجاهدین در کلمه رهبری ولایت می خواهند قدرتی را که ایشان در این جمله و سایر مقاله هایشان برای شاه می خواهند قدرت مطلق است فقط بانامها و عناوین زیبا این حقیقت تلخ و زشت، پوشیده و زیبا ساخته شده است. اصل مطلب ما، تغییر شکل و ظاهر و اسم نیست، اصل مطلب تغییر ماهیت است. بانام تازه و شکل جالب و ظاهر دلپذیر به امامت یا سلطنت دادن، اصل، تغییری نمی کند و گفتگوی من در این مقاله تفکر در اصل است.

تساوی در هیچ

انسان، تساوی را که امروز ایده آل سیاسی و اجتماعی خود می شمارد در قعر عدم خود کشف کرد. مابقی «هیچ بودیم»، با هم «مساوی بودیم». انسان تساوی را در قعر حقارتش کشف کرد. انسان اصیل ترین چیزها را در اوجها و در آسمانها نمی یابد. خیلی چیزهای اصیل و دوست داشتنی و عالیقدر از همین پست ترین نقاط برمی خیزند. تساوی هم چنین سرنوشتی را داشته است. نخستین «تساوی» که انسان بدان رسید، «تساوی در هیچ»

بود. همیشه برای ایجاد «قدرت مطلق»، بایستی مردم را «هیچ» ساخت. قدرت، مطلق نمی شود، تادیگری به صفر محض نرسد. قدرت، بایستی دیگران را هیچ بکند، تا خود «قدرت مطلق» بشود. این منطق طبیعی و ضروری هر قدرتی است.

قدرت مطلق، همیشه احتیاج به «هیچ بودن مردم در مقابل خود» دارد. هیچ و مطلق همیشه بهم پیوستگی دارند. «هیچ» همیشه در مقابلش «هست» را می طلبد. ضعف مطلق در مقابل قدرت مطلق می ایستد. وقتی یکی به قدرت مطلق می رسد که همه قدرتهای دیگر در مقابل او تبدیل به «صفر»، تبدیل به «ضعف محض» بشوند.

بدینسان هر قدرتی می کوشد که قدرت را از افراد و گروهها، تا آنجا که می تواند بگیرد تا همه در مقابل او، هیچ قدرتی نداشته باشند. و وقتی همه در مقابل او، هیچ قدرتی ندارند، و همه در برابر او، در همین هیچ بودن، مساویند، آنگاه میان خودشان نیز مساوی می شوند. اما مساوی در هیچ.

خصوصیت مشترک همه قدرتهای مطلق چه الهی، چه سلطنتی اینست که بایستی همه در مقابل آنها مساوی در هیچ بشوند.

همه را خداوند واحد، از خاک یا از هیچ می آفریند. روحی را نیز که در انسان می دهد، روح «امر خوداوست». این روح که در واقع، امر اوست، انسان را به آخرین درجه تابعیت تقلیل می دهد. او را از خاک می آفریند، چون «خاک»، حقیرترین و پست ترین چیز است. از این گذشته «عمل آفریدن»، هدفش اینست که «تابعیت محض انسان» را به انسان تلقین کند. با قبول مفهوم خلقت، «وجود انسان» در تمامیتش، تابع «اراده محض» خدا که قدرت محض است، می شود. انسان «هست»، تا وقتی که آن

قدرت مطلق «بخواهد» و انسان «نخواهد بود»، وقتی که آن قدرت مطلق «نخواهد». و این آخرین حد تابعیت است. بعبارت دیگر، انسان به خودی خودش، «هیچ» است. وقتی که همه افراد، «صفر و هیچ» هستند، با هم سر «تقسیم قدرت» مبارزه نمی کنند، نسبت بهم رشگی ندارند، در همدیگر، تأثیری ندارند. کسی قدرت نمی خواهد، کسی استقلال و آزادی نمی خواهد، چون دیگری هم مانند او، هیچ است. انسان در مقابل خدا که قدرت محض است یا در مقابل سلطان که قدرت محض است، احتیاج به آزادی و استقلال و فردیت ندارد. توحید و سلطنت هر دو بر همین فلسفه استوار بودند. قدرت مطلق چه از خدا چه از یک سلطان، مردم را به یک ترتیب و بایک روش، «هیچ» می ساخت. آنها را با هم مساوی و هموار می ساخت. وجود و عدم هر فردی، به «اراده» خدایا شاه یا پیامبر یا امام بستگی داشت. از اینرو، چنین جامعه ای تابع «اراده سلطان» یا «اراده خدا» یا یک «جبار» بود. تابع «اراده» بکنفر بودن، «مطیع» از «کسی» بودن، یعنی «آغاز مساوی شدن در هیچ» و وقتی این تابعیت، مطلق شد، انسان نیز بطور سراسری خود را تابع مطلق «امر و اراده» میکند، و هیچ میشود، بعبارت دیگر، «اراده ای از خود» ندارد. تعریف شخصیت اخلاقی و شخصیت اجتماعی، بر پایه همین «اراده» است. کسی یک «شخص» هست که دارای «اراده» باشد. «برده»، چون تابع اراده مالک خودش هست، «شخص» نیست، بلکه فقط «چیز = شیئی» است. از اینرو نیز خرید و فروش می شود.

ملتتها واقوام و امپراطوریا، هزاره هابه این «تساوی در هیچ» عادت داده شده بودند. باتئوریا و جهان بینی های متفاوتی، این «تساوی در هیچ» را مطبوع همه ساخته بودند و با «ایمان» به هیچ بودن خود و همه چیز بودن قدرت مطلق، احساس غرور و افتخاری

در آنها ایجاد کرده بودند و این احساس برگزیدگی در اثر این «ایمان»، «آن هیچی» رامی پوشانید. «ایمان» با ایجاد «احساس برتری و امتیاز» - واقعیت را که «هیچ» است می پوشاند. غالب ادیان و جهان بینی ها، مردم را فقط متوجه این «تساوی» می سازند و دادن این تساوی رامایه فخر و امتیاز خود می شمردند. ولیکن به مردم نمی گویند که «تساوی در چه؟» درست نکته ثقل همین سؤال است که تساوی در چیست؟

تساوی این ادیان و جهان بینی ها، «تساوی در هیچ» است. انسان از «خاک پست» خلق شده است. و خلق شدن، همان تابعیت صرف انسان - «اراده خدای مقتدر» است.

تساوی میان انسانها، از تساوی آنها در مقابل خدایا در مقابل سلطان مشتق می شود. مردم، مساویند، چون در مقابل خدای در هیچی مساویند. در اثر مقابل شدن با خدا و هیچ شدن در مقابل خدا، آنگاه میان خودشان مساوی می شوند.

«مفهوم تساوی» که از قرن هیجدهم در دنیا شعله ور شد، دیگر این «تساوی در هیچ» نبود. افراد، متوجه شدند که خودشان «چیزی» هستند. متوجه فردیت خودشان شدند. انسان موقعی آزاد است که فرد مستقلى باشد. بنابراین، یک فرد، موقعی «هست» که در مقابل دیگری، قدرتی مساوی با دیگری داشته باشد.

تساوی بکلی معنائی دیگر پیدا کرد. انسان از «هیچ بودن» و «صفر بودن» بیرون آمد. انسان «هست»، وقتی «قدرت دارد». انسان «هست»، وقتی «فردی مستقل است». تساوی میان انسانها بهیچوجه از «تساوی آنها در مقابل قدرت مطلق» مشتق نمیشد. تساوی، استوار بر «رابطه میان انسانها» بود. انسان با انسان دیگر مساوی است، چون قدرت مساوی با دیگری دارد.

انسان دیگر، تساوی خود را با دیگری، برای اینکه خدا آنها را از یک مشت خاک پست آفریده، یاد در مقابل سلطان، هیچ هستند، استنتاج نمی کرد. در آنجا «فاصله بی نهایت» قدرت مطلق از انسان ایجاد مفهوم تساوی را میکرد درحالیکه از این بعد تساوی میان خود انسانها بلاواسطه و اصیل و مستقیم و بدون فاصله بود.

تساوی و مسابقه برای قدر تجوئی

وقتی از تجربه «تساوی در عدم»، به تجربه «تساوی در وجود»، رسیدند، ناگهان تحول تازه ای در جهان سیاسی و اجتماعی رخ داد. انسان ناگهان به «تجربه اصیلی» رسید که کم کم سراسر جهان را فرا گرفت. انسان «در آنچه هست»، با دیگری برابر است. تساوی، تساوی وجودی شد. و درست با این تجربه، سیاست یک «التهاب عمومی» شد. سیاست، کششی شد که همه را فرا گرفت. اساسا سیاست، به وجود آمد. در گذشته میان خدا و انسان فقط یک رابطه یکطرفه قدرت بود. همانطور شاه، یکطرفه می توانست قدرت ورزی کند. با این تجربه تازه، انسان درک کرد که، او وقتی «هست» که در اجتماع «قدرت دارد» و وقتی «آزاد» هست که با انسان دیگری، و با هر انسانی، «قدرت مساوی» دارد. بنابراین با «مفهوم تساوی» که قلبها را تصرف کرد، سائقه رقابت در کسب قدرت و مبارزه بر سر قدرت، در همه انگیزه شده. انسان بایستی قدرت داشته باشد، تا باشد. انسان بایستی قدرت مساوی با دیگری داشته باشد، تا آزاد باشد.

از اینجا بود که «قدرت» و «قدرتجوئی» چیز مطلوبی شد. قدرتخواهی، ایده ال هر فردی در اجتماع میگردد. بدینسان جامعه، سیاسی شد. تا قدرت، معنای مثبت اخلاقی و اجتماعی پیدا نکند، سیاست، امری منفور خواهد بود. هنوز نفرت از سیاست،

باقیمانده تحقیر «قدرتخواهیست»، که خوددردمندان (دین و سلطنت) در گذشته بین مردم ایجاد میکردند. خود خدا، تحقیر قدرتخواهی رامیکند. هر قدرت مطلق، برای اینکه خودش بی شریک در قدرت باشد، قدرتخواهی را «یک شهوت شیطانی و اهریمنی» میدانند. علتش هم اینست که نمی خواهد رقیب داشته باشد. جایی که «قدرت مطلق واحدی» هست، سیاست وجود ندارد. جایی سیاست هست که همه، قدرت بخواهند و قدرت را اخلاقی و دوست داشتنی بدانند. جایی که بنام اخلاق و دین، قدرت و قدرتخواهی را بدنام میسازند برای اینست که مردم را از عرصه سیاست کناره گیر سازند. دخالت مردم در سیاست موقعی میسر می شود که مردم بد داشتن قدرت علاقه پیدا کنند و ارزش اخلاقی و اجتماعی به آن بدهند. سیاست موقعی پیدایش می یابد که دین و اخلاق، دست از تحقیر و متهم ساختن و کثیف ساختن سیاست بردارند. چه مقدار از رجالی که جامعه برای پیشرفت و ارتقاء خود لازم دارد و اینها ذرائع این کثیف شدن نام سیاست بوسیله دین و اخلاق، خود را از سیاست کنار می کشند.

موقعیکه تنها «یک فرد» در اجتماع حکومت میکرد، یا طبقات مختلفی، ثبات و دوام تاریخی در اجتماع پیدا کرده بودند و نمی خواستند موقعیت خود را از دست بدهند، تا مبادا «نظم اجتماع» بهم بخورد، قدرت و قدرتخواهی را بدنام و غیر اخلاقی می خواندند تا کسی نخواهد که از مقام خود، از طبقه ابدی خود، از موقعیت ثابت اجتماعی و سیاسی خود، خارج بشود. تا چنین تئوری سیاسی یادینی بر قلبها و فکرها در اجتماع مسلط است مردم بخودی خود نمی خواهند از طبقه خود، یا از مقام خود خارج بشوند و درست چنین عملی را یک نوع تخطی و گناه میشناسند. بدین جهت نبایستی اندیشید که در دوره ساسانیان وجود کاست (طبقات ثابت ابدی)

بعنوان محرومیت و فشار درک میشد. این ادعا، صحتی ندارد و مانبایستی تجربیات خود را به این ادوار تعمیم بدهیم.

هجوم به اوج قدرت

در «اجتماع ساکن»، کسی قدرت نمی خواهد. هر کسی در مقام خود، می خواهد ثابت بماند. هر چیزی، کمالی دارد. هر کسی بایستی فقط به کمالی که در نهاده شده برسد و نبایستی بالا تر از آن برود. از این گذشته، این «قدرت مطلق» است که حق «طبقه بندی قدرت» را دارد. و وقتی او این قدرتها را از بالا تثبیت کرد، بایستی طبق اراده او رفتار کرد. کسی نباید قدرت بخواهد. اوست که به هر کس، هر چه بخواهد قدرت میدهد. و هر چه او قدرت به هر کس داد، بایستی پذیرفت و با همان قناعت کرد. این طرز تفکر است که قدرت مطلق در مردم ایجاد میکند.

تا انسان، هیچ قدرتی ندارد و «تعیین قدرتی که بایستی داشته باشد» به دست او نیست، و تا موقعی که قدرت، فقط از طرف خدایا قدرت مطلق در اجتماع، فقط و فقط به شکل «وامی» داده می شود، و هیچکس حق به داشتن قدرت «از خودش» ندارد، «اشتهای آزاد قدرت» در انسان به تلاش نمی افتد.

ولی وقتی دریافت که هر کسی خودش مقدار قدرتش را می تواند معین کند و قدرت از تلاش خودش نتیجه می گیرد و قدرت «وامی» نیست، بلکه زائیده از «آزادی و فردیت و استقلال» هر کسی است، تلاش برای قدرت شروع میشود و اشتهای قدرت انسان را فرا می گیرد. انسانی که هزاره ها این «سائقه قدرتش» با این تئوریهها و ادیان کوفته و فشرده شده است، ناگهان بحالتی افراطی «اشتهاء قدرت» پیدا میکند. همانند مردی که مدتی

مدید باز معاشرت نداشته است، بکلی زمام شهوت خود را از دست می دهد. این یک امر طبیعی است. تقصیر فساد انسان یابدی انسان نیست. تقصیر این تئوریا و جهان بینی هاست که منفذ خروج معتدل قدرخواهی راهزاره هاست که بسته بودند. تقصیر، شاهان دارند، که این راه راهزاره هاسد کرده بودند. البته باکوچکترین امکان قدرت یابی، اشتها قدرخواهی بعضی افراد وگروهها به اندازه ای شدیداست که بزرگترین خطر را برای ایجاد آزادی و مساوات از نو پدید می آورند.

در چنین موقعیتی، فردی که قدرت می خواهد، ایده الش آنست که به «بالا ترین قدرت موجود در اجتماع»، در صورت امکان برسد. در هر حال هرکسی می خواهد به آخرین حد قدرتی که ممکن است برسد. و از آنجا که این «اشتهاء الهایی»، چشم هرکسی را نسبت به استعداد خود کور میکند، خواه ناخواه هرکسی می خواهد به قدرتی بیش از آنچه استعدادش را دارد برسد. او می خواهد، رئیس جمهور بشود، او می خواهد نخست وزیر بشود. او می خواهد دیکتاتور پرولتاریا بشود. او می خواهد ولایت فقیه بشود، امام بشود. او می خواهد ناپلئون بشود. بالطبع یک نوع هرج و مرج قدرت طلبی بدون رعایت موازین دموکراسی، پدید می آید و روی همین اصل است که انقلابهای دموکراتیک، بزودی شکست می خورند و تبدیل به دیکتاتوری می شوند. اما این دیکتاتوریاها بر بنیاد همان «مساوی سازی قرنها و هزاره ها» قرارداد که سنتش هنوز در دلها نقش بسته است و توحید و سلطنت بوجود آورده اند.

«سائقه ای که در اثر مفهوم تساوی» در دلها آتش می گیرد، دیگر خواباندنی نیست و نمی توان با «منفور سازی قدرت»، تشفی و تسکین داد. مفهوم تساوی، با خود این ایده آل را می آورد که

«همه مقامات قدرت بدون استثناء» بخصوص «بالا ترین مقامات قدرت»، بایستی قابل وصول «برای همه» باشند. در مفاهیم امامت و رسالت و سلطنت و... این بالا ترین مقامات قدرت، از دسترس وصول و از امکان وصول برای همه خارج هستند. بحسب تئوریهائی که بانظام جهان پیوند می دادند، این مقام رافقط خدایه کسی که خود بر می گزیند، می دهد. این مقام ها، بدینسان از دسترس مردم خارج می شود. چنین مقاماتی، فقط متعلق به خدا و در تصرف خداست.

اما «مفهوم تساوی»، وقتی در نتیجه گیریهایش به آخرین نتیجه رسید، می بیند که این نتیجه گیری صحیح نیست. سلطنت والوهیت، خود، مردم را مساوی می سازند ولی این تساوی (ولودر هیچ) نتیجه ای به عکس آنچه می خواهند می دهد.

چون وقتی در اجتماع تساوی حقوقی و سیاسی است که انسانها مساوی هستند و امکان رسیدن به «همه» قدرتهای انسانی برای «همه» باز است. پس چرا سلطنت، چرا امامت... چرا حکومتی که از انسان بر انسان است، در تصرف و در امکان رسیدن برای «همه» نباشد؟

تمرکز همه نفرت هادر شاه یا امام یا دیکتاتور

دردوره ای که همه «مساوی ساخته می شوند» و ناگهان معنای این «تساوی در هیچ»، تبدیل به «تساوی در قدرت» میشود، افراد حساسیت خاصی به «آخرین مقام» و «بالا ترین مقام قدرت» در اجتماع پیدا می کنند. وقتی همه مردم مساوی شدند، فقط یک نفر یا چند نفر میماند که با «همه مردم» نامساوی هستند. در گذشته «عدم تساوی» که میان طبقات و افراد فراوان و گروههای فراوان تقسیم میشد، نفرتها نیز پخش میشد. نامساوی

بودن، در همه جای اجتماع بود. انسان نفرت از «عدم تساوی» رادر هزار منفذ خالی میکرد. اما وقتی «قدرت مطلق» در اجتماع پدید آمد، نفرت از عدم تساوی متمرکز در یک نقطه میشود. اما قدرت مطلق مانند شاه (یا سلاطین مطلق در اروپای قرن هیجدهم) مجبور است که «قدرتهای متوسط» را که میان او و مردم قرار دارد از بین ببرد. در کشورهای اسلامی این یک امر عادی بود. وزراء و رؤسا بعد از حیاتشان یا در زمان حیاتشان، مورد تجاوز خلیفه یا سلطان قرار می گرفتند و تمام اموالشان شبانه ضبط میشد. مالکیت ثابتی بمعنای اروپا وجود نداشت. قدرت، مطلقا در دست خلیفه یا شاه بود. شاه هم در ایران، این طبقه را از لحاظ «قدرت» تقریبا از بین برد. کم کم این قدرت، مطلق میشود و جامعه، مساوی ساخته میشود و نتیجه این عمل اینست که همه سلطنت ها، خود را به دموکراسی راضی می کنند. دموکراسی، نتیجه اقدامات خود سلاطین است. خودشان برای بدست آوردن قدرت مطلق، مردم را مساوی می سازند و با مساوی ساختن مردم، تنها یک انسان باقی می ماند که «نامساوی» بادیگران است و این «نامساوی بودنش»، بی نهایت زیاد است. تنها قدرتی که «اختلاف سرسام آوری» با مردم دارد، در چشم همه فرو میرود و مورد غیبه همه مردم قرار میگیرد. بخصوص آنهایی که در این اواخر از طرف قدرت مطلق، به پائین افکنده شدند. همان اشراف، همان مالکین عمده... همان طبقه متوسط که حق ندارد قدرت داشته باشد. از طرفی، هر چه قدرت، مطلق شود، همه مقامات قدرتی، فقط از آن قدرت واحد، سرچشمه میگیرند. این مقامات قدرت، آزاد برای بدست آوردن و برای مسابقه و رقابت در قدرت نیستند در حالیکه با استثمار آزادی، اشتها قدرخواهی بی نهایت بالا رفته است، همه مقامات حساس قدرت از دسترس این گروهها

که سیاسی شده اند (روشنفکران، طبقه متوسط...) خارج میشود و «باز» برای رسیدن و تصرف کردن نیست، بلکه عملا بایستی از بالا (از همان قدرت مطلق) منصوب یا انتخاب گردد.

مردم و بخصوص این گروهها که اشتها فراوان سیاسی پیدا کرده اند و حقشان نیز هست، راه رسیدن خود را بر پایه لیاقت شخصی و مبارزه و مسابقه آزاد، مسدود می بینند. هر کسی می بیند که خودش طبق شخصیتش، و طبق اصول مشخصه مبارزه منصفانه (که تابع تلون مزاجی قدرتی از بالا نباشد) نمی تواند حائز قدرت بشود. بلکه رسیدن به قدرت، آخرا لایم، دلیخواه همان قدرت مطلق واحد از بالاست. بر همین اساس، نفرت و کینه توزی و دشمنی و ضدیت و مبارزه، با قدرت مطلق شعله ورمیشود و بالاخره روزی میرسد که تبدیل به «حریق ملی» میگردد. از اینروست که سلطنت، و امامت همان تساوی را که خود ساخته، آفت وجود خودش می سازد.

این آخرین نتیجه ایست که مفهوم تساوی میدهد و رسیدن به این نتیجه یک ضرورت تاریخی است که نمی توان مانع آن شد. سنت سلطنتی خودش به این نتیجه نهائی می رسد. سنت سلطنتی، صاف کننده و بولدوزر راه تساویست. همینطور مفهوم توحید، بولدوزر راه تساویست. آنها به خاطر مطلق ساختن قدرت خود این کار را می کنند. اما جریان تاریخ برعکس نتیجه می گیرد. آنها مردم را مساوی در هیچ می کنند ولی مردم با مساوی شدن، در می یابند که آنها مساوی در وجودند و آن قدرت مطلق هم انسانی و شبیه آنهاست و مستثنی از این تساوی انسانی نیست. سلطنت، بعنوان «بالا ترین قدرتی که هیچگاه بطور تساوی امکان وصول برای همه مردم ندارد»، از بین میرود. چون این مفهوم برضد همان تساویست که خودش پدید آورده است. اقدامات

کشاکی حسد و قدرت

باانتشار مفهوم تساوی به معنای تازه اش وایمان مردم به این ایده ال، «حسد» نیز شدت پیدا میکند همانطور که «رقابت و مسابقه برسر قدرت» نیز نهایت شدت را می یابد. کوچکترین برتری اجتماعی و یا برتری حیثیت و یا قدرت و احترام گذاری، موجب انگیزختن حسن حسادت می گردد. عصر دموکراسی، عصر پیدایش حسادت و مسابقه برسر قدرت است. از این رونیز هست که سراسر مقامات قدرتی در سیاست، در اجتماع، در هنر، در حقوق در پرورش، بایستی «مقامات باز» باشند. بدین عبارت که برای همه، «طبق قواعد مخصوص بازی»، قابل وصول باشند. این مقامات به هیچ طریقی بایستی با اشخاصی گره ثابت بخورند. هرنوع «برتری» بایستی طوری برای همه «مشروع و محقق» باشد که بتوانند «حسد» خود را تسکین بدهند و مهار بزنند و گرنه هرنوع «برتری و امتیاز قدرتی» که استوار بر لیاقت شخصی و فردیت و کارآئی و ارزش نباشد، حس ناعدالتی و حسادت را برخواهد انگیزخت. حسدی که در همه بیدار و بسیج شده است، فقط در شرایط خاصی قابل تشفی است.

مبارزه منصفانه اجتماعی برای کسب قدرت، بایستی بر موازین قواعدی مانند قواعد ورزشی که مقبول طرفین هست، باشد تا مردم طبق مراعات این قواعد، به آن برسند و وقتی که این مقام را «می بازند»، متوسل به «روشهای نامردانه و خدعه های مزورانه» نشود. اما وقتی که «رسیدن به مقامات قدرتی»، سرچشمه اش شاه یا امامت یا ولایت فقیه یا مثلاً هیئت حزبی خاصی باشد، این دواصل (لیاقت شخصی و قواعد منصفانه بازی قدرت) منتفی میشود و اصل اولیه رسیدن به قدرت، وفاداری و تابعیت از آن سرچشمه قدرت میشود و این گونه تملق گوئیها

خودش، خودش را از بین میبرد. با آنکه بنام «رئیس جمهور» های قلابی، همه جام مقامات استبدادی ایجاد کرده اند، ولی «مقام رئیس جمهوری» با وجود آنکه «یک شخص» اثر محدود به خود ساخته است اما در هر حال «تثبیت ابدی تاریخی اش را در یک خانواده و حتی در یک شخص» از دست داده است و هنوز از لحاظ «ثوری» یک امکان برای همه مانده است. همین «وجود یک حق در ثوری»، ولو آنکه عمل هم نشود، ولی حقیقت که در اذهان زنده میماند و امکان بازگشت به آن باقی میماند و مردم مترصد تحقق آن هستند.

اما در سلطنت، نه تنها از لحاظ واقع، بلکه از لحاظ «ثوری» نیز این امکان نیست. «تساوی ساختن مردم» کاری نیست که دموکراسی به آن بپردازد. تساوی ساختن مردم، کاریست که هزاره ها خود ادیان و ایدئولوژیها و جهان بینی ها انجام داده اند. قدرت، بایستی برای افزایش خود، از سوئی «از مردم فاصله بگیرد» و بایستی به همه تابعین خود «یک نوع» قدرت بوزد. در واقع همه باید «هیچ» باشند و او «همه چیز» تا او بتواند به همه یک نوع قدرت بوزد. و انسان موقعی می تواند به دیگری بیشترین قدرت را داشته باشد که دیگری، تابع محض «اراده او» بشود. این منطق ضروری هر قدرتیست، چه مفهوم «توحید» در اسلام و مسیحیت و یهودیت و چه مفهوم «سلطنت» بر همین منطق قرار دارد.

همینطور در این چند قرن، سلطنت، ایجاب «قدرت مطلق» میکرد و خواه ناخواه شاه می بایستی همه مردم را مساوی سازد و بهمین علت سلطنتهای مطلق می کوشیدند که قدرتهای متوسط را حذف کنند. بدینسان فقط یک «نقطه نامساوی» در اجتماع باقی میماند. نفی «الوهیت» با «نفی سلطنت» به «مفهوم بالاترین قدرت»، موازی با هم روی میدهد.

و وفاداری ها و تابعیت های شخصی، غالباً استوار بر «بی لیاقتی» و «فقدان شخصیت» است. اشخاصی که از نظر مردم یا «نزدیکان بقدرت» لیاقت رسیدن به آن قدرت را ندارند و این بازی طبق قواعد منصفانه ای از پایین صورت نگرفته، موجب شدت حسد در مردم می گردند.

تاکتیک های منحرف سازی از قدرتخواهی

با افزایش روز بروز قدرتخواهی در دنیای آزادی و مساوات، مسابقه شدید برای رسیدن به مقامات قدرت، بخصوص مقامات درجه اول قدرت، بیشتر می گردد و قدرتهای مطلق، از هر شکلی (و بالطبع سلطنت نیز) خطر خود را در وجود این مسابقه درمی یابد. از این روسلطنت و یا امامت و یا دیکتاتور می کوشد به این مبارزات برای رسیدن به قدرت، انحراف بدهد. سیاست، فقط در صحنه ای بوجود می آید که مسابقه برای رسیدن به قدرت صورت ببندد. هر جا که تاکتیک برای انحراف قوا و سوانق از این مسابقه قدرت، طرح شد و عملی گردید، سیاست آزاد و اساساً سیاست، نابود ساخته می شود. تاکتیکهای «انحراف از رقابتهای سیاسی و مسابقه بر سر قدرت»، مختلفند، از جمله آنکه صحنه ای که مسابقه صورت می گیرد، نبایستی «صحنه سیاسی» باشد. این سبقت جوئیها بایستی در دنیای ورزش، یا هنر (شعر، موسیقی...) یا در تمتع جوئی ولذت بری و بالاخره در مد و شیک پوشی و در دنیای تجارت و صنعت و مالکیت و همچنین در «اهمیت دادن به زندگانی خانوادگی» صورت گیرد.

اینکه سلاطین و دیکتاتورها و مستبدین، بازار شعر را گرم می کنند، برای این نیست که فقط علاقه مند به ادبیات هستند یا برای ترضیه خود پسندی احتیاج به مداحی دارند. اصل مطلب اینست

که می خواهند قوای فکری بسیاری از هنرمندان و روشنفکران را در قناتهای خاصی بیندازند و از سیاست که همان قدر تجوئی است منحرف سازند. هرشاهی و مستبدی و امامی، قدرت کلمه و نفوذ آنرا در قلوب و افکار می شناسد. محمد هم می دانست که شاعر «اغواگر» است، قدرت ساحره دارد. همانطور که برای یک سلطان یار رژیم می تواند اغوا کند می تواند برضد آن سلطان ورژیم نیز اغوا کند. همچنین سبقت جوئی در لذت بردن و تمتع گیری، یکی از بهترین راههای انحراف از سیاست است. «مشغول سازی» به هر شکلیش، انحراف از سبقت گیری در بازی قواست. حتی نماز خواندن در مساجد و شرکت در مراسم مرتب و پیایی مذهبی نیز، انحراف قوا از سیاست است یا حداقل، انحراف قوا از سایر سیاستها و حصر قوا در یک سیاست است. البته مسابقه در تجارت و صنعت و مالکیت، یکی از قناتهای مهم انحراف از سیاست است. اما این صحنه، مانند شمشیر دوسر میماند چون تجارت و مالکیت و صنعت، رابطه بسیار نزدیکی با قدرت سیاسی دارد. مالک و صنعتگر و بازرگان، می بایستی «قدرت سیاسی» داشته باشند تا بتوانند تجارت و مالکیت و صنعت خود را تضمین کنند. بالطبع طبقه مالک و صنعتگر و بازرگان عطش برای دخالت در سیاست، و داشتن قدرت سیاسی بطور مستقیم و غیر مستقیم دارند. مالکیت و صنعت و تجارت بخودی خود ایجاد قدرت میکند (البته در شرایط خاصی) ولی محمد رضا شاه به این طبقات، قدرتی که زائیده ضروری از موقعیتشان هست، نمیداد بلکه این قدرتها را از آنها سلب میکرد.

مالک و بازرگان بودند ولی درازاء این مالکیت و ثروت و بازرگانی، قدرت مربوطه اش را نداشتند. قدرتی که هر مالکیتی ایجاد میکند، از آنها گرفته بود. قدرتی که تجارت، ایجاد میکند،

از آنها بریده بود و این «محرومیت»، از محرومیت‌های اساسی بود که سلطنت را نابود ساخت. طبقه متوسط، که میبایستی بر اساس ماهیتش قدرت اجتماعی و سیاسی داشته باشد، از دسترسی به قدرت، قطع شده بود. اگر این طبقات، قدرت سیاسی و اجتماعی که زائیده از موقعیت و مالکیت و کارشان هست، می داشتند، آخوندها به قدرت نمی رسیدند. ولی این طبقات و اصناف و گروهها فاقد قدرت اجتماعی و سیاسی بودند. طبقه متوسط ایران مانند طبقه متوسط اروپا نبود. طبقه ثروتمندان بزرگ مانند ثروتمندان بزرگ اروپا نبود. شاه می گذاشت که این طبقات مالکیتی و تجارتي و یا شغلی داشته باشند و می گذاشت لذت و تمتع جسمانی از آن ببرند، اما نمی گذاشت، این عوامل برای آنها ایجاد قدرت کنند. همین محرومیت، علیرغم همه تمتعها و خوشگذرانیها، سبب نارضایتی شگفت انگیزی شده بود که حالا در اروپا و امریکا بکلی از یاد برده اند. ثروتی که با خود قدرت نمی آورد، لذت ندارد. موقعیت اجتماعی و فرهنگی و پرورشی و هنری که قدرت خاصش را نمی آورد، لذت ندارد. چون مقدار و کیفیت «آزادی عمل» در انسان، بستگی به مقدار این قدرت دارد. هر قدرتی نباید حتما کثیف و آلوده و ضد اخلاقی باشد. روشنفکرهای ایرانی چه بخواهند و چه نخواهند همه جزو همین طبقه متوسط بودند. هنوز طبقه سوم و کارگر و عامه در ایران از لحاظ آگاه بود سیاسی، بیدار نشده بودند و شاید هنوز هم بیدار نشده اند. همین طبقه متوسط در «محرومیتشان از قدرت»، امکانات انقلاب را فراهم ساختند. چون این طبقه هم حق بیشتر به قدرت داشت، هم آمادگی بیشتر برای رسیدن به قدرت داشت و هم نزدیک به «قدرتهای بالا» بود و درست همین «نزدیکی به قدرتهای بالا» آنها را بیشتر عذاب میداد، چون بسیاری از این «نزدیکان به

مراکز قدرت» لیاقت بیشتر برای احراز آن قدرتها داشتند و همینها از فقدان «قواعد منصفانه بازی قدرت» ناراحت و مضطرب بودند و همینها از بی لیاقتی این «رجال انتصابی» بیش از همه رنج می بردند. حالا همه اینها این جریانات را فراموش کرده اند و می خواهند میان «بدیا بدتر»، بد را انتخاب کنند. میان «مستبد و مستبدتر»، مستبد را انتخاب کنند. انتخاب، انتخاب میان «آزادی و استبداد» است، میان «خوب و بد» است. نه میان «بدو بدتر»، نه میان «مستبد و مستبدتر».

انحراف قوا از قدرت به حسد

باید ارشدن ایده تساوی با معنای تازه اش، دوسائقه شدید در کنار هم در انسان، به تلاش می افتد. یکی «حسد» و دیگری «قدرتخواهی». مانع شدن از «مسابقه در کسب قدرت»، بلافاصله سبب می شود که نیروهای انسانی به سائقه «حسد» سرازیر می شوند. با عدم تحقق سائقه قدرتجویی و ترضیه آن، و ممانعت از این مسابقه آزاد، سائقه «حسد» بیش از حد نیرو پیدا می کند و بحالت خطرناک و مخرب در اجتماع میرسد. فعالیت سائقه حسد، تمام جریانات اداری و همکاری اجتماعی را دچار اشکالات میسازد.

از این رو، در اجتماعی که ایده ال آزادی و تساوی، قلوب را تسخیر کرد، بایستی، مقداری از تساویهای اجتماعی و سیاسی و حقوقی و پرورشی تحقق یابد، تا از این حجم خطرناک و مخرب حسد بکاهد و گرنه، فقدان این «تساویهای حداقل»، سائقه حسد را بحالت انفجار در می آورد و کارآئی سازمانها و اتحادیه ها و کارهای تعاونی را بی نهایت میکاهد و «زرنگی» و «ناراحت شدن از موفقیت دیگری و عدم تحمل موفقیت دیگران»،

امور اجتماعی را مختل میسازد. البته با فکر تساوی، تنها راه نفی حسد بطور مطلق، آنست که «تساوی مطلق» میان همه افراد اجتماع برقرار گردد، چون مفهوم تساوی، حساسیت شگفت انگیزی در مردم برای «کوچکترین نامساوی بودنها» و حتی «نامساوی شمردها» ایجاد میکند. ریشه حسد را بطور مطلق فقط در اجتماعی میتوان از بین برد که همه با هم «تساوی مطلق» پیدا کنند؛ و این ایده ال بسیاری از ایدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی است. آنها می پندارند که جامعه بدون حسد، جامعه کاملاً مساویست و نبودن حسد را یک ایده ال حساب می کنند. ولی تساوی مطلق، فقط تساوی در هیچ است. دوا انسان را در قدرت و در وجود و در اراده، هیچگاه نمی شود مساوی کرد. بنابراین تنها امکان مساوی شدن، هیچ شدن و هیچ بودن (بیخود بودن، بی من بودن و نهایت حس فداکاری و کمترین حس خودخواهی) است.

اما از آنجا که این «تساوی» که دنیا را به حرکت آورد و دلها را تصرف کرد، «تساوی در هیچ» نبود بلکه «تساوی در قدرت» بود، همیشه جاذبیت ایده تساوی، عقلاً را از ماهیت «آنچه باید مساوی باشد» منحرف ساخته است. هنوز هم غالب مردم دنیا «تساوی در هیچ» را با نهایت علاقه در تئوری می پذیرند، چون توجه آنها چنان جذب در «تساوی» می شود و چنان سرمست از مفهوم تساوی هستند که به «در هیچ بودن» اصلاً توجهی نمی کنند. اصل اینست که انسان با دیگری مساوی باشد. حالا در هیچ هم هست، مانعی ندارد. حسد، نمی خواهد دیگری بیش از ما باشد. مابوقتی هیچیم، دیگری هم بایستی همان هیچ باشد. از این رو «حسد»، کمترین ارزشها و کمترین کیفیت زندگانی و کمترین معیار روحی و فرهنگی را در جامعه تنفیذ و تحمیل می کند. همیشه

اجتماع بایستی در «پایین ترین سطح فکر و فرهنگ و احساسات و اخلاق» بایستند تا هیچکس ایجاد حس حسد نکند. معیار حسد همیشه «فروترین سطح» است. اگر در جامعه ای نباید حسد باشد، پس بایستی همه خود را به شکل پایین ترین درجات فرهنگی و فکری و هنری و اخلاقی در آورند. این کشش به پایین، که در اثر حسد ایجاد می گردد، عامل بسیار نافذی در دموکراسی است و حداقل، «تظاهر به این ارزشها و سطح فکری و سطح زندگانی و اخلاقی پایین» ضرورت زندگانی در چنین اجتماعات است.

از این رو همه رژیم های دموکراتیک، چه سوسیالیستی چه کاپیتالیستی، ایده ال خود را در تحقق «تساوی» می دانند تا این «حسد» و بالطبع «نارضایتی همراه با آن و احساس محرومیت مداوم که ملازم با مفهوم تساویست»، رفع گردد. ولی جامعه های دموکراتیک هیچوقت نخواهند توانست، حسد را از بین ببرند. مسئله اینست که «مسابقه برای کسب قدرت» بایستی برای همه «باز» باشد، تا این حسد، تقلیل یابد و بالا تر رفتن مقدار حسد، نشان همین «عدم آزادی در کسب قدرت» است. حسد را با اخلاق و با «تساوی مالکیت»... نمی شود از بین برد. از این گذشته حسد باید «باشد» تا بتواند حساسیت خود را در مقابل «فقدان آزادی برای کسب قدرت» نشان بدهد. اگر چنانکه حسد از بین برده شود، بلافاصله قدرت بدست یک فرد یا گروهی خواهد افتاد و اعتراض و کنترل قدرت از بین خواهد رفت. فقدان حسد، در جامعه، خطر برای «مطلق شدن قدرت» دارد. همیشه قدرتهای مطلق، می کوشیدند که «حسد» را از بین ببرند تا تنفیذ و تحکیم قدرت مطلقشان، ممکن گردد. در اثر عدم تحقق ایده ال تساوی و آزادی، حسد در کشورهای دموکراتیک چه چپ و چه راست به شدت بی

اندازه وجود دارد هر چند شکل لطیف بخود گرفته است ولی شدتش با این لطافت ظاهری بیشتر هم شده است. از این رو در علوم اجتماعی هر دو بلوک، مطالعه مسئله حسد، بعنوان یک عامل مهم اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، جزو «محرّمات» شده است. چون جوامعی که ادعای «دموکراتیک بودن» دارند، این تساوی را محقق شده نشان می دهند و بدین ترتیب، حسد نباید بوده باشد. از اینجاست که «آداب ظاهری» اینست که حسد را پنهان سازند، و حسود بودن، یک عمل زشت است چون به ایمان به «دموکراتیک بودن جامعه و ملتش»، صدمه میزند. حسد بدین سان، از بین نمی رود، بلکه زیر پرده میرود و اشکال لطیف تر پیدا می کند. در کشورهای که هنوز دموکراسی مستقر نشده است، حسد شکل کاملاً بدوی و خشن و وقیحانه دارد. بخصوص در این جوامع حسد، یکی از موانع مهم پیدایش «افراد برجسته» می گردد. عملاً بطور متقابل طبقه روشنفکر و بالا و متوسط، همدیگر را از ترقی باز می دارند. سلطنت و امامت (مفهوم الوهیت) این قوه مانع را در همان پایین برای بالا رفتن ایجاد کرده است. هیچکس نمی گذارد، دیگری بالا تر رود. هر کسی راه پیشرفت دیگری را سد می کند.

حسد یک مسئله مهم اجتماعیست که مستقیماً با مسئله «تساوی» و «قدرت» و «آزادی» سروکار دارد. ملعون کردن و مطرود ساختن اخلاقی و دینی «حسد» در گذشته، برای این بود که افراد برای «قدرت مطلق سیاسی در اجتماع» یا قدرت مطلق الهی که شکل خلافت و امامت بخود می گرفت خطرناک نشوند اما حالا برای ازدست ندادن ایمان به «وجود دموکراسی» در سوسیالیسم یا سرمایه داری است. و این هم برای اینست که دموکراسی، بیشتر نشود. دموکراسی، به حالتی که رسیده است

باقی بماند.

در اسلام و مسیحیت، کسی نایستی حسد به سعادت و قدرت دیگری ببرد، چون سعادت، موفقیت و قدرت، نتیجه مستقیم تلاش خود فرد نیست بلکه «خداست که تفر من تشاء و تذلل من تشاء» هر که را اومی خواهد عزیز می کند، هر که را اومی خواهد ذلیل می کند. هر که را اومی خواهد رزق و مالکیت و علم و قدرت می دهد یا از اومی گیرد. بنابراین در باره چیز «خدا داده» نمی شود «حسد» داشت. سلطنت، خدا داده است. مال، خدا داده است. علم و ایمان و رزق خدا داده است بنابراین بر آنچه خدا می دهد، نمی توان حسد برد. «احساس محرومیت» بدینسان، از بین می رود. در این ادیان بخودی خود هیچگاه «احساس محرومیت» که بزرگترین زمینه ناراحتی و نارضایتی و بالاخره انقلاب هست، نیست. احساس محرومیت به این شدت که نظام اجتماعات را سرنگون ساخته و میسازد، نه در اسلام نه در مسیحیت بود و هست. از این گذشته بر همین ایده، سعادت و مالکیت و موفقیت ها، پاداشیست که خدا در برابر اطاعت میدهد. کسی که کسب رضایت خدا را کرده است، به این موفقیت ها میرسد. فقیر بیشتر احساس گناه و تقصیر در مقابل خدا داشت. «فقر خود» رانتيجه «عدم لیاقت» خود «در برابر خدا» یا در اثر «عدم اراده خدا» در مورد او که یک عنصر کاملاً دلخواه است و تصمیماتش استوار بر «یک میزان» نیست، بلکه میزانش هم در اختیار و تصرف خودش می باشد، میداند. اینها همه مانع از ایجاد حسادت و بالطبع «احساس محرومیت» هستند. از این گذشته «اعمال و رفتار نیک» را نباید «نشان داد»، تا حسد دیگران را برانگیزد، ثروت را نباید نشان داد، قدرت را نباید به رخ دیگران کشید، حتی کار خوب را (تقوا) را نایستی آشکارا کرد، از طرفی همه اینها از خداست و ایجاد

هیچگونه لیاقتی و افتخاری برای کسی نباید بکند، چون این خداست که میکند. بنابراین فرد نبایستی در نمایش دادن، به حساب خودش بگذارد، از طرفی چون تقوا نیز «معیار برتر بودنست» نبایستی آشکارا کرد. این تاکتیکها، همه مانع «ابرازحسد» میشد یا آنرا مهار میکرد. اما در ایران با آمدن نسیم فرنگ، و افکار تساوی در معنای تازه اش و آزادی و فردیت به معنای تازه اش، این اخلاق دینی که «مانع انگیزختن حسد» میشد، بگلی کنار زده شد. «ثروت خود را به رخ دیگران کشیدن»، «قدرت خود را به رخ دیگران کشیدن که خود شاه در این زمینه سرمشق همه بود»، «یکباره کاری معمولی شد و بالطبع همه حسدهای مهار شده و یا خواب رفته، ناگهان بیدار شدند.

فرد، ثروتش را «از خودش» میدانست، قدرتش را از خودش میدانست و بایستی در اجتماع به آن غرور و افتخار داشته باشد، و درست این عمل بر ضد مفهوم «خدا داده بودن قدرت و ثروت و تقوا و علم و...» بود و کسیکه آن کار را میکند، خواه ناخواه این سیستم فکری و دینی را بهم میزند و عاملی را که مانع ابراز و فعالیت حسد میشد، از میان بر میدارد. و این بنیاد ایدئولوژیکی که «نظام اورانگاه میداشت»، خود نابود میسازد، اقرار زبانی یا روانی خود به این اصول دینی، نفی «واقعیت» را نمیکند. فقط این اعتراف زبانی یا روانی به خود، مانع درک شکاف میان «واقعیت» و «عمل و یا فکر خود» میشود.

تصمیم گیری مشترک اجتماعی بجای اراده مطلق واحد فردی

ایده ال تساوی، وقتی جان تازه گرفت، که «تساوی در هیچ» ترک شد و «تساوی در قدرت» یا «تساوی در وجود» جای

آنها گرفت. سحرایده ال تساوی در همین تساوی هر قدرت، تساوی در وجود، بود. «تساوی در هیچ»، «تساوی در فقدان شخصیت» بود. انسان بادیگری مساویست و قتیکه او «خود» نباشد و وقتی که او «من» نباشد. «خود بودن» و «من بودن» شراست شیطانست که «منیت» دارد. و بالطبع این تساوی فقط در «نفی اراده فردی» ممکن میشد. با «نفی اراده های همه افراد» بایستی یکنفر باشد که بجای همه و برای همه «اراده کند».

در جامعه ای که در واقع فقط و فقط «یک فرد»، «وجود» دارد و این فرد، فرد مطلق می باشد. در چنین جامعه ای از لحاظ تئوری، نبایستی هیچ فرد دیگری وجود داشته باشد.

«اراده مطلق»، در مقابل «فقدان قدرت تصمیم گیری مردم، و احتیاج تام همه که یک فرد برایشان تصمیم بگیرد» قرار دارد.

تساوی در «بی ارادگی»، تساوی در «بی شخصیتی» بود و فقدان «اراده و شخصیت در اجتماع» احتیاج مبرم به وجود یک «اراده مطلق» و یک «فرد مطلق» داشت.

از طرفی، «فقدان شخصیت» یا «فقدان اراده فردی»، بطور کلی ایجاد «احتیاج به ایمان» میکند. کسی که اراده و شخصیت ندارد بایستی «ایمان» داشته باشد. وقتی خودش نمی تواند لحظه به لحظه تصمیم بگیرد و اراده بکند، بایستی «ایمان» به کسی که همیشه برای او تصمیم خواهد گرفت داشته باشد یا بایستی «ایمان» به حقیقتی ثابت یکنواخت و واحد داشته باشد (چه دینی چه یک ایدئولوژی غیر دینی) که عملاً برای او همه چیزها تا ابد تصمیم گرفته شده در آن هست و احتیاج به «اراده» ندارد.

فقدان «اراده خود» را با «ایمان به یک شخص» یا «ایمان به یک حقیقت ثابت و واحد» جبران میسازد.

مساوات وقتی برای انسان، ایده ال میشود که انسان از «هیچی» بیرون بیاید و چیزی بشود. وانسان چیزی هست، موقعی که «صاحب اراده» هست، صاحب شخصیتی است. انسان «یک شخص» است، وقتی «اراده» دارد. اما وقتی در تلاش «فرد بودن و شخص بودن» افتاد، دیگر نمی تواند بادیگری «مساوی» و یا حتی «مشابه» بماند. با «فرد شدن»، دیگر او احتیاج به «ایمان به شخص دیگر» یا «ایمان به حقیقت ثابتی» ندارد. اراده متحرک اوجای ایمان رامیگرفت.

وقتی «اراده» نیست، «ایمان» جایگزین آن میشود. «ایمان» همیشه علامت فقدان اراده فردی است. با آمدن اراده، فرد از دنیای تساوی، خارج میشود. انسان با ایده ال تساوی شروع میکند ولی برای تحقق تساوی در وجود، به «فردیت» کشیده میشود و با فردیت و مسابقه و اراده، بادیگری، «غیر مساوی» میشود. عاداتی را که هزاره ها در «تساوی در هیچ بودن» کرده است (احتیاج به تکیه به اراده دیگری + احتیاج به یک حقیقت ثابت) دراو و در اجتماعش باقی میماند.

تحقق ایده آل تساوی که از «تساوی در هیچ بودن»، متوجه «ایده آل تساوی وجودی» شده بود ممکن نیست. «وجود»، غیر مساویست. فردیت، غیر مساویست. اراده، غیر مساویست. انسان «به وجود می آید»، وقتی «غیر از دیگری» میشود. انسان وقتی از هیچی بیرون آمد، غیر از دیگری میشود.

جامعه ای را که در هیچی باهم مساوی بودند، میشد آرام و منظم نگاه داشت. راه این کار این بود که «هیچ فردی» به وجود نیاید. فقط یک فرد وجود داشت یا خدا یا سلطان یا امام. «من ها» و «شخصیت ها» را بایستی از بین برد و با قطع این فردیت ها و من ها، جامعه همیشه در «تساوی در هیچ»، آرام میماند.

اما «آزادی» معنایش این بود که بایستی «شخص»، «اراده مستقل» داشته باشد. اما «شخص با اراده مستقل»، نمی توانست «مساوی بادیگری» باشد. «قدرت مطلق» (خدا - سلطان - خلیفه - دیکتاتور - امام) همیشه یک راه حل داشت. «فردیت» بایستی نابود ساخته بشود. هر کسی «اراده از خود داشت»، بایستی از بین برود. «اراده از خود داشتن» و «خود بودن» را چیز منفوری میکرد. مردم را ترغیب میکرد که در هیچ بودن (مطیع بودن، عبودیت) باهم مساوی بمانند.

اما قدرت مطلق (چه سلطنت، چه امامت) راه و روش «برخورد با فردیت» را در سراسر اجتماع ندارد. منطق وجودی «قدرت مطلق» اینست که در اجتماع «فقط یک اراده» باشد و آن اراده، اراده اوست. منطق وجودی قدرت مطلق اینست که در اجتماع «فقط یک فرد» باشد و آن فرد خود اوست. اخلاق و دین و سنت و آداب جهان بینی و ماوراء الطبیعه بر این اساس تدوین شده اند.

اما ایده ال تساوی و آزادی، مسئله «وجود کثرت اراده ها» را بمیان می آورد. مسئله «وجود کثرت افراد و شخصیت ها» را بمیان می آورد. مسئله، مسئله ایجاد و ابقاء افراد مختلف و اراده های مختلف و قدرت های مختلف و کثراست و اینها با منطق وجودی سلطنت و الوهیت و امامت سازگار نیست.

در این رژیم ها، قدرت، بایستی یکی باشد، فرد باید یکی باشد، اراده باید یکی باشد. اما در دموکراسی، فرد ها کثیرند، اراده ها کثیرند، و بالطبع قدرتها کثیرند. قدرت در اجتماع پخش میشود، یعنی همه دارای اراده اند، همه فردند. هر کس به اندازه اراده اش و شخصیتش، قدرت می خواهد. در چنین صورتی، قدرت مطلق (چه خدا، چه سلطنت، چه امامت) نمی تواند وجود داشته باشد.

این دو با هم سازگار نیست. سلطنت والوهیت وامامت وقتی میسر است که افراد جامعه همه بدون اراده و بدون فردیت و بدون قدرت بوده باشند.

اما حالا بتدریج افراد شکوفا میشوند. قدرت پله به پله پخش میشود. پخش قدرت، یعنی کاهش و سلب قدرت از نقطه واحدی که سلطان یا خدایا امام بود.

خدا و سلطان و امام، نمی تواند تحمل «پخش شدن قدرت» را بکنند. همان قدر که افراد در اجتماع قدرت پیدا می کنند، بهمان اندازه خدا و سلطان و امام، قدرتشان را از دست میدهند، چون همانقدر که افراد، «اراده مستقل» برای خود می یابند، همانقدر بایستی از امکان قدرت سلطان و امام و خدا کاسته بشود. چون قدرت آنها بستگی به «تنفیذ اراده آنها» در دیگران دارد ولی وقتی هر کسی «به اراده خودش رسید» و توانست خودش تصمیم بگیرد، دیگر احتیاج به «اراده مافوق و مطلق و واحد از بالا ندارد.» بجای «اراده مطلق واحد فردی» که در خدا و سلطان و امام تجلی پیدا میکرد، «تصمیم گیری مشترک اجتماعی» می نشیند. افراد با اراده هایشان، بر اساس مشورت و تفاهم، علیرغم اختلاف و تضادشان، به «تصمیم های مشترک» میرسند و این «تصمیم گیری های مشترک»، «مفهوم اراده مطلق واحد فردی» را چه از خدا یا از شاه یا از امام، بکنار میزنند. من کلمه «اراده مشترک اجتماعی» را بکار نبردم. این اصطلاح یا «اراده واحد اجتماعی» یک تشبیه است. در واقع اجتماع، اراده ندارد. بلکه افراد با اختلافاتشان و ابراز همین کثرتشان به «تصمیم گیری های مشترک» میرسند و این اصطلاح صحیح تر است. الوهیت و سلطنت و امامت، تضاد وجودی و قدرتی با این «تصمیم گیری های مشترک» دارد.

سلطنت در حکومت و همچنین امامت، نمی تواند «تحمل رشد

افراد و شخصیتها و اراده ها و قدرتهای کثیر» را بکنند. متضاد با «تصمیم گیریهای مشترک» است، متضاد با تفاهم و مشورت اجتماعیست. چون قدرت او موقعی هست که یک اراده برای اجتماع و ملت، تصمیم بگیرد و یک اراده از همه پذیرفته شود یعنی همه بی اراده و بی شخصیت باشند. مفهوم امامت نیز هم بر همین اصل استوار است و چنانکه امامت هم ایده ال حکومت و رهبری بشود، همین اصل باقی میماند. «اراده مطلق واحد فردی» با «تصمیم گیریهای متحرک و مشترک» اجتماعی با هم سازگار نیستند.

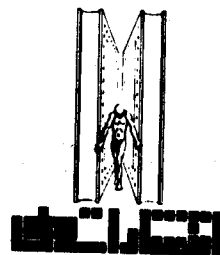
چگونه می توان قدرت رهبر سیاسی را محدود ساخت؟

مردم هرچه رابطه عاطفی بیشتر با رهبرهای سیاسی داشته باشند، قدرت رهبرهای سیاسی بیشتر و تاریکتر و نامشخص تر و کنترل ناپذیرتر است. بستگی میان مردم و رهبر در جامعه دینی یا ایدئولوژیکی، بطور شدیدی در عواطف ریشه دارد و بدین سان، دامنه تابعیت، بیشتر و بالطبع استقلال فردی کمتر و از طرف دیگر، قدرت رهبر بمراتب بیشتر و شدیدتر است.

بخصوص در دوره های انقلاب که عواطف شدت پیدا می کنند، رابطه با رهبران سیاسی به «روابط عاطفی خالص» تقلیل پیدا می کند و بدینسان «رهبر سیاسی» سهولت یک فرد مقدس (کاریسماتیک) می شود. با داشتن چنین «قدرت مافوق حالات معمولی» است که می توانند قوا را علیه «رژیم موجود» تجهیز کنند و تمرکز بدهد. ولی رهبری که بر اساس چنین بستگیهای عاطفی به چنین قدرتی رسید، حاضر نیست که بعد از انقلاب قدرتش را محدود سازد.

گسستن از رهبردینی یا از رهبر در جامعه دینی

دموکراسی برای «تحدید قدرت»، رهبری را بر پایه «مفید بودن» می پذیرد و در همین محوطه آنرا تحمل می کند. مفید بودن، یک «شناخت عقلی» است. اعمال و افکار رهبرها در سیاست، بایستی برای «تأمین و پیشبرد رفاه اجتماعی و آزادی افراد» مفید باشند. مردم، می توانند آگاهبودانه،



MELLI PUBLISHING HOUSE, INC.
270 North Canon Dr. Suite 103
Beverly Hills, CA 90210

کلیه حقوق انطباعی این کتاب متعلق به مؤلف است.

با امکانات معرفت عقلی، اعمال و افکار آنها را بر میزان «مفید بودن» کنترل کنند. اعمال و افکار آنها وقتی انطباق بر این میزان داشتند، و وقتی با عقل و تجربه بتوان این معرفت را حاصل کرد، تأیید می شوند. مابه رهبر در دموکراسی تا موقعی «بستگی» داریم که اعمال و افکار او با شناخت عقلی، در مقابل نامزدهای دیگر، «مفیدتر» باشد. عمل مفید، یک عمل عقلانی و ارادی خالص است. در حالیکه «بستگی» به رهبر دینی (یا رهبری در جامعه دینی) یک عمل عاطفی است. بستگی عاطفی، بستگی است که زیر کنترل شناخت عقلی نیست. با شناخت عقلی نمی توان در بستگی های عاطفی، تصرف قابل توجهی داشت. با شناخت عقلی نمی توان بطور ارادی از رهبر دینی یا رهبر ایدئولوژیکی «برید». گسستن از چنین رهبری، همیشه بایک «بحران شدید روحی» همراه است. احساس بسیار تلخ فریب و یأس و سرخوردگی، بر روح آنکه می خواهد از رهبر بگسلد، فشار می آورد. معمولاً، جریان بریدن برای همین «بحران درونی» که پیرو رهبر دینی دارد، بسیار طول می کشد و یک ضربه انجام نمی گیرد. همیشه بایک حالت «مطروdit» همراه است. او خود را «مطرو شده» در می یابد. تنها از رهبر یادستگاه، طرد نمی شود بلکه فرد گسلنده، در خود تجربه «مطروdit» دارد. تجربه «فریب خوردگی» و «یأس و نومیدی» دارد. این بستگی های عاطفی مختلفند: مثلاً «ایمان»، «وفاداری»، یا «عشق»، یا «تسلیم بودن»، یا «فداکاری و از خود گذشتگی»، که من نمی خواهم در مطالعه بکایک آنها در این گفتگو بکوشم.

ارزش حق اعتراض و مقاومت در مقابل رهبر در جامعه دینی

پیرو بهمان علت که بارهبر، بستگی عاطفی دارد، «نمی تواند» او را در اعمالش کنترل کند و یا تحت نظارت قرار دهد و یا اعمالش را بسنجد و انتقاد کند. عشق و وفاداری و ایمان، او را از لحاظ درونی از چنین کنترل و قضاوت و نظارتی باز می دارد. انسان فقط با کسیکه رابطه «مفید عقلی» دارد، «می تواند» از لحاظ درونی، اعمال و افکارش را بر اساس شناخت عقلی، قضاوت و کنترل کند. کنترل و نظارت و قضاوت، یک مشت «قوانین خشک و خالی» نیستند که در کتاب قانون نگاشته شده باشند، بلکه بایستی «امکان و قدرت درونی چنین قضاوتی و نظارتی» در پیرو بوده باشد. در رابطه با رهبر در جامعه دینی، پیروی که بستگی عاطفی دارد، چنین قدرت روانی وجود ندارد، یا همه از حرکت باز داشته شده اند. دادن حق قانونی به او، برای قضاوت و نظارت، یک حق مهمل و بی معنا و فاقد واقعیت است. انسان با کسی که رابطه عاطفی دارد، این عواطف او را از «شناخت عینی و عقلی» اعمالش باز می دارند. کسیکه سرمشق یا ایده ال مردم است، متکی بر مجموعه ای از روابط عاطفی است. امام و رهبر را بصورت ایده ال یا سرمشق در آوردن، حکومت و سیاست را بیک مشت بستگی های عاطفی تقلیل می دهد. از این رو با ارتقاء فردی به رهبری و ارتباط عاطفی با او (مثلاً او را بعنوان پدر یا برادر یا رفیق شناختن، یا او را سرمشق و ایده ال ساختن) بستگی مابا او، عینیت عقلی و تجربی را از دست می دهد، و امکان اعتراض و مقاومت در قانون، هیچ ارزشی نخواهد داشت. از اینروست که دموکراسی می کوشد با هر رهبری در سیاست، «حداقل رابطه عاطفی» را داشته باشد و محوطه ای که یک رهبر سیاسی سرمشق ماست، بسیار محدود است. او در «سراسر جهات زندگانی» سرمشق مان نخواهد بود.

البته «سلب همه بستگی های عاطفی بارهبرسیاسی» غیرممکن است ولی تقلیل دادن این «بستگی های عاطفی» به یک حداقل کنترل پذیری، امکان دارد. وقتی که معیار اعمال و افکار رهبر، همین «فایده براساس عقل» باشد، او «رهبرسیاسی» میشود نه برای اینکه ما او را دوست داریم، یا «پدر و برادر» ماست یا «ایده ال اخلاقی و تقوایی» ماست، بلکه برای اینکه، برای جامعه ما برای تأمین رفاه و آزادی ما، اعمال مفید انجام میدهد و، معنای این رفاه و آزادی را، خود جامعه مشخص میسازد. درحالی که در جامعه دینی، این «غایت» و «خیری» است که تشخیص و تعیین اش در قدرت معرفت مردم نیست، بلکه خداوند نماینده اش آنرا مشخص می سازند. رهبرسیاسی، نبایستی با «مقدس شدن» یا «ایده ال و سرمشق مطلق شدن»، بستگی مارا به خودش، به بستگی عاطفی، تحول بدهد.

تبدیل بستگی عاطفی به التهاب وجودی

معمولا این «بستگی عاطفی»، یک بستگی عاطفی «شدید» می شود، و تمام سائقه های درونی را در خود جذب می کند و یک «التهاب سراسری انسان» می گردد. این «التهاب»، یک سائقه، میان سایر سائقه های مانمی ماند، بلکه سایر سائقه های ما را در خود حل میکند و همه را در خدمت «یک کشش اصلی و محوری» قرار می دهد، و اگر سائقه ای برخلاف آن التهاب باشد، تحقیر و طرد و پنهان و بدنام می گردد. بدینسان، کشش های درونی ما، به یک مصب سرازیر می شوند، و عاطفه ای بسیار نیرومند در پیرو پدید می آید که «سراسر وجود او را به خود می کشد». این «سیلاب عاطفی» را با «اقدامات عقلی» نمی توان

بازداشت.

از این رودم و موکراسی می کوشد که «عمل» راحتی المقدور «مفید عقلی» بسازد. انسان بخودی خودش، سهولت، عملی مفید و عقلی انجام نمی دهد.

انسان، بطور طبیعی، اعمالش به هدف «مفید بودن برای خودش» یا به هدف «مفید بودن برای اجتماعش» صورت نمی گیرد. غالبا کلمه «خودپرستی»، مردم را به پنداشتهای گمراه کننده می اندازد. مردم می اندیشند، آنکه خود را می پرستد، همه کارها را برای «استفاده خود»، آگاهبودن انجام می دهد. متأسفانه این یک خرافه عمومیت است. عمل بر پایه «مفید بودن» انجام دادن، احتیاج به تلاش شدید برای «عقلانی ساختن و آگاهبودن ساختن عمل» دارد، تا عمل، کنترل شدنی و محاسبه شدنی و تصرف پذیر باشد. «فایده»، مفهومیست «ساده» که ساخته «عقل و آگاهبودن» است. ما غالب اعمالی را که انجام می دهیم نه برای خاطر آنست که برای ما «فایده دارند»، و چون ما «پیشاپیش» روی این «فایده» اندیشیدیم، بخاطر این فایده آنرا انجام می دهیم. اگر اینطور بود، سراسر اجتماع به هم می خورد. ما غذائی خوریم تا سیر بشویم یا آنکه ویتامین و کالریهای لازم را به بدن برسانیم، مابطور عادی غذا می خوریم، چون لقمه لقمه آن، برای ما مطبوع و لذیذ است. ما برای «تولید بچه»، فقط به «ارضاء جنسی» نمی پردازیم، بلکه در آغاز دزی ارضاء جنسی هستیم و به تبع، تولید بچه هم می شود...

«عمل مفید انجام دادن»، یعنی «عمل» راطبق مفهومی که ما از مفید داریم، تحقق دادن، ایجاب یک «ریاضت شاق ارادی و عقلی» می کند.

بیشتر اعمال انسانی بر پایه این صورت می گیرد که «مطبوع»

اوست. برای همین خاطرنیز کوشیده می شود که «یک عمل مفید»، هر چه زودتر تبدیل به «یک عمل عادی» بشود، تا طبیعت دوم انسان گردد، یعنی تبدیل به عمل مطبوع (= طبق طبیعت) بشود.

تبدیل عمل مفید به عمل مطبوع

«عمل مفید»، چون همیشه بایستی «آگاهبودانه و عقلی وارادی» باشد، همیشه در خطر است، چون انسان همیشه این عوامل را با هم حاضر ندارد، یا اینکه اینها همیشه به اندازه کافی نیرومند نیستند و گاهی با وجود «آگاهبودانمفیدبودنش» و با وجود اینکه «الزحاظ عقلی، مفیدبودن آنرا می شناسد»، ولی نیروی اراده اش، متزلزل است. برای همین خاطراست که آموزش و پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می کوشد، هر چه سریعتر «اعمالی را که برای جامعه مفید» اند، عادی بکند، تا اجرایشان، بی دردسر و نسبتاً «خودکار» باشد. البته ادیان نیز با «دینی ساختن بسیاری از اعمال اجتماعی»، بدنبال همین «خودکارساختن و طبیعت ثانی ساختن این اعمالند». اما دردسراین کار در اینجا است که «یک عمل مفید برای یک مقطع از تاریخ و برای اجتماع خاص» که دقیقاً مشخص نیست چقدر طول خواهد کشید مفید است، و برای مقطع دیگر و برای جامعه دیگر، مضر و مانع پیشرفت.

عاداتی که مطبوع شده است، از این بعد برضد «فایده تازه جامعه» می گردد. ایمانی که اعمال مفید جامعه را در مقطع خاص تاریخی، «مقدس ساخته بود»، برضد «فواید تازه اجتماع» می گردد و نمی گذارد که مافایده تازه جامعه را بشناسیم، معرفت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی را از رشد باز می دارد، و کشاکش و تناقض میان آن عادت ریشه دار شده و «آن اعمال

مقدس شده» با این فواید تازه اجتماع پدید می آید.

بهترین مثل برای این موضوع، خود مسئله رهبریت. این رهبری عاطفی که بر پایه «بستگی ایمانی» در دورانی بسیار مفید بوده است، عادی راجز و طبیعت مردم کرده است (تقلید و تابعیت و روح اطاعت و عبودیت و تسلیم و وفاداری و تسلیم) که فعلاً برای جامعه روبرو به پیشرفت و متغیر کنونی، و برای آزادی زیان آور است. تنهانوع رهبری که در دموکراسی و جامعه متغیر کنونی، قابل قبول و قابل تحمل است بر اساس «فائده عقلی» می باشد.

چون با این «سرعت تغییر کنونی اجتماع» که در تاریخ هیچگاه سابقه نداشته است نبایستی بر «عاداتهای دراز مدت و ابدی» بنا شود یا «بستگیهای عاطفی شدید» گردد که «ریشه زمانی عمیق دارند و سراسر وجود انسانی را قبضه می کنند و به آسانی قابل تغییر دادن و ریشه کن کردن نیستند بلکه بایستی عناصر «اراده و آگاهبود و عقل و فایده»، حاضر در «صحنه عمل» باشند و عنصر «عادت» و «ایمان» و «عاطفه» بایستی کمتر گردد و «عادات ابدی» و «بستگیهای ابدی» بایستی از صحنه زندگانی اجتماعی خارج و طرد گردند. از سویی دیگر، با همه تلاشها، نمی شود اعمال انسانی را کاملاً تقلیل به «اعمال مفید و عقلی و آگاهبودانه» داد. حتی اعمالی که میل به «ارادی شدن و عقلی شدن» نیز دارند (مانند اعمال اقتصادی = کار) بطور خالص، عقلی و ارادی نمی شوند. هیچگاه نخواهد شد که هیچ عملی را بتمامی «عمل مفید» ساخت، یعنی عملی که تنها با هدایت عقل و اراده صورت بندد. در این چند قرن، غرب کوشید که بعضی از اعمال انسانی را تبدیل به «عملیات مفید» سازد. با خالص کردن عمل (ایجاد عمل مفید محض) توانست تغییرات بزرگی در جهان ایجاد کند. پیشرفت اقتصاد و علوم و صنعت، بر پایه همین «مفیدسازی عمل»

یا «عمل بر پایه عقل وفایده» قرارداد. اما همین «ایمان به عمل مفید» سبب شد که انسان محدوده «اعمال مفید» را اشتباهی تخمین بزند. یک عمل انسان، مانند عمل اقتصادی (کار) بهیچوجه قابل تقلیل محض به «عمل مفید و عقلی صرف» نیست. بر روی همین خاصیت اساسی عمل نیز، همه مسائل اجتماع را بایک «طرح اقتصادی» نمی شود حل کرد.

«جهت دادن عمل به سوی فایده»، و «کاستن مؤلفه های عاطفی» با خود خرافه تازه ای آورد. «عمل مفید» که بر پایه عقل و آگاهبود و اراده، به سوی «فایده مشخص و شناخته ملموس»، هدایت میشد، سبب شد که مردم ایمان تازه و شدیدی برای «تغییر جامعه بسوی هدفی که در نظر دارند» پیدا کنند. انسان می پنداشت که می تواند جامعه را بهتر سازد یا جامعه را همان طور که می خواهد طبق ایده آتش بسازد. با کاستن مؤلفه های عاطفی و حساب ناشدنی از عمل، و افزایش عناصر عقلی و محاسبه شدنی و کنترل پذیر (جهت دادن کامل عمل به فایده) انسان ایمان تازه ای به عمل خود پیدا کرد. او ایمان دارد که با عملش می تواند، جامعه و دنیا و تاریخ را تغییر بدهد، و همانطور که مفید برایش هست، تغییر بدهد.

ایجاد جامعه مفید

انسان ایمان به آن پیدا کرد که اونه تنها می تواند «عمل مفید» انجام بدهد، بلکه اعمال انسان «همه اش» می تواند مفید باشد، یا بایستی مفید باشد. انسان، می تواند همه اعمالش را، «عمل مفید» بسازد. با چنین مفهومی از «انسانی که سراسر اعمالش، عمل مفید است»، ایده آلهای گوناگونی در دنیا پیدا شد که تأثیر فراوانی در دگرگونیهای جهان داشت. «عمل مفید»، «جامعه مفید»، «انسان مفید»، تبدیل به «ایده الی» تازه شد. «عمل

مفید» خودتبدیل به «خرافه تازه» ای شد. ایده ال ساختن «جامعه ای مفید» و «انسانی مفید»، مغزها و دلها را فتح کرد. انسان در پی ساختن جامعه ای می رود که همه افرادش، فقط و فقط اعمال مفید انجام می دهند. این ایده ال در واقع یا ایده ال «جامعه ماشینی» است یا ایده ال «جامعه ارگانیک» است، بدین عبارت که می خواهد جامعه را به «یک موجود زنده» تبدیل سازد. «افراد» یا بایستی تبدیل به «پیچ و مهره های ماشین» بیابند یا آنکه بایستی تبدیل به «سلول های موجود زنده» بیابند، جزوی از «یک کل واحد» گردند، تاب توانند «فقط عمل مفید» انجام دهند. ایده آل جامعه مفید، از انسان یک «پیچ و مهره» یا «سلول» می سازد. عقلی که می خواست در «مفهوم مفید بودن»، آزادی فردی را تأمین کند و «فایده با فردیت» بستگی ضروری داشت و در جلب فایده، «آزادی فردی» رشد میکرد، بدست خود، انسان را تبدیل بیک «پیچ و مهره» یا «یک سلول» میکند که متعلق به «ماشین» یا متعلق به یک «موجود زنده» میشود و «فردیت» و «آزادیش»، بکلی از بین میرود.

این تفکر، طیفی از افکار را پدید می آورد که هر کدام به شکلی به دیگری کشیده می شود ولی همه از یک سرچشمه سیراب می شوند. مانگاهی به طیفی که از این مفهوم پیدا می شود می اندازیم: هر کسی بایستی فایده خودش را تضمین کند و برای خودش اعمالی انجام دهد که مفید باشد. هر کسی بایستی تمام اعمالی که برای خودش انجام می دهد، مفید باشد. هر کسی که خودپرست است، همه اعمالش برای او مفید است. هر کسی که اعمال مفید برای خودش انجام میدهد، اعمالش «بخودی خود» برای دیگران نیز مفید خواهد بود یا بالعکس هر کسی که اعمالش برای جامعه مفید باشد، برای خودش نیز «بخودی خود» مفید خواهد

بود. فرد وقتی فقط به فکر «تضمین فایده اجتماعی» بود، فایده جمعی، بخودی خود برای اونیز بعنوان فرد، مفید خواهد بود. یا بالعکس. وقتی مردم به فکر «تضمین فایده فردی» بودند، فایده فردی، «بخودی خود»، تضمین فایده جمعی را خواهد کرد (که البته در هر مورد در این کلیت غلط است — نه فایده فردی — بطور خود کار — تضمین فایده جمعی را نمیکند نه فایده جمعی بطور خود کار تضمین فایده فردی را نمیکند) از این طیف، از جمله این فکر بود که انسان، طبیعتاً «خودپرست» است فقط و فقط در پی جلب فواید شخصی است ولی او بایستی در فکر «جلب فایده برای دیگران» باشد، از خود گذشته و فداکاری و ایثار داشته باشد، تا «خیر اجتماعی» تأمین گردد. بدینسان بایستی «خود» را تحت فشار و زور قرارداد دهد. در همه این تصاویری که از «عمل مفید» و «انسان مفید» و «جامعه مفید» می کشند، انسان، عاملی انگاشته می شود که بایستی صبح و شب «عمل مفید» انجام دهد. حتی خواب هم که میرود «عمل مفید» انجام میدهد. این تصویر ساختگی و موهومی از عمل و انسان، انگیزه تئوریهایی مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی شد. طبق این تفکر، اجتماع برای این درست شده است که همه برای هم مفید باشند، برای همین هدف نیز با هم «قرارداد» می گذارند تا برای هم اعمالی انجام دهند که هر کسی فایده ای مساوی با فایده ای که دیگری به او میسراند انجام دهد. اصلاً دنیا تماماً بهمین هدف «فایده رسانی متقابل به همه اشیاء با هم»، آفریده شده است. آنچه در جامعه، با مفهوم قرارداد، اجتماعی و اقتصادی و... به عبارت آورده می شود، دردنیای طبیعت، در یک قرارداد طبیعی، در یک میثاق الهی، یا در یک قانون ازلی و نظام کائنات بعبارت می آید.

البته با این «قرارداد ازلی» یا «میثاق فطری» مسئله بخودی

خود در واقع پیچ بر میدارد چون «عمل مفید» که بر پایه «آگاهبود و عقل و اراده» قرارداد، از این عواملش، بریده میشود و باز «عنصر آزادی»، نابود ساخته میشود و بزرگترین فایده هر عمل مفیدی، همین نتیجه آزادیش هست ولی انسان اگر بتواند «همه اعمال مفید» را انجام بدهد ولی آزاد نباشد، هیچ عمل مفیدی انجام نداده است. اما برای «موفقیت حتمی اعمال مفید»، انسان آنرا ناآگاهبودانه به ضرورتهای فطری و طبیعی و تاریخی بر می گرداند و فراموش می کند که با چنین کاری، آزادی را که خود می خواهد بیاورد، منتفی ساخته است.

جامعه ای که افرادش فقط در پی اعمال کاملاً عقلی و ارادی و با آگاهبود فایده مداوم برای یکدیگر هستند، برای مطمئن ساختن این فواید، یا آنرا از لحاظ روانی، فطری می سازند (ایثار و خود گذشتهگی در انسان فطری ساخته میشود) یا از لحاظ تاریخی، یک نوع ضرورتی برای آن میسازند یا یک نوع میثاق و قانون ازلی و طبیعی برای آن تصور می کنند، و ناخواسته، عقلی بودن و ارادی بودن و آگاهبود اش را از عمل می گیرند.

اما علیرغم تلاش برای «مفیدسازی تمامی عمل» انسان، عناصر عاطفی و احساسی و ناخودآگاه رانمی تواند از عمل، حذف کند. بنابراین هر عملی از او، هر چه هم «مفید ساخته بشود»، در بستری از عناصر عاطفی و احساسی و ناخودآگاه، قرارداد.

رهبر سیاسی باینشهاد برنامه ای بسیار محدود

چنین اعمال انتزاعی مفید، تعادل انسان را بهم میزنند و عطش برای «عکس العمل های عاطفی و احساسی» زیاد می شود. یک انسان در جامعه صنعتی شده که روز بروز اعمالش مفیدتر شده است، در اثر همین سرکوبیدن و فشردن عواطف و احساسات، عکس

العمل شدید عاطفی برضد همین اعمال مفید، نشان میدهد. این عکس العمل، ناگهان بطور غیرمنتظره، بعد از مدتی طولانی که اعمال مفید انجام داد، وجود او را فرا می گیرد و یک «جنون اجتماعی و تاریخی» همه آن محصولات فرهنگی و مدنی را که در اعصار بر پایه آگاهبود عقلی فراهم آورده، نابود می سازد. ناگهان به دنبال رهبری میرود که فقط و فقط «احساسات و عواطف» او را ترضیه می کند. شاید در این توضیحات، روشن شده باشد که مفهوم «عمل مفید» نیز در محدودیتهایی ارزش دارد. ولی انسان محدودیت های خودش را همیشه در «تجاوز از آن محدودیت ها» در می یابد و می شناسد. انسان با «تجاوز از حد خود» است که «حد خود» را می تواند بشناسد. برخورد اولیه با هر مفهوم و ایده ای سبب میشود که انسان راسرمستی فرا گیرد. انسان در برخورد اولیه با هر ایده ای، فقط به افقهای دوردست آن ایده می نگرد. سرمستی در هر ایده ای، انسان را از «درک حدود آن ایده»، باز می دارد. ایمان و عشق به هر ایده ای، نمی گذارد که ماحد آن ایده را ببینیم. ایمان و عشق به هر ایده ای، آن ایده را «بی نهایت» میسازد. مای پنداریم ایده ای را که ما دوست داریم و به آن مؤمنیم، «همیشه» مفید است و هر چه بیشتر گسترده شود، خوب خواهد بود.

«درک حد در ایده»، برضد «ایمان به آن ایده» است. کسی که ایمان و عشق به ایده ای دارد، نمی تواند تصور کند که مفید بودن آن ایده حد دارد. اگر درک حد بکند، آن ایده را طرد و ترک خواهد کرد. ایده یا بایستی مطلق باشد یا ارزش ایمان و عشق ندارد. بستگی های ایمانی و عشقی این خطر را همیشه دارند. این عادت کهنه انسان در مقابل افکار و ایده الهی و مفاهیم است. او نمی تواند به یک «فکر نسبی»، ایمان بیاورد و یک

مفهوم نسبی، یک پروگرام با فواید مشخص و محدود را «دوست ندارد». او بایستی برنامه ای داشته باشد که «همه جامعه» را، «همه ملل» را، «همه دنیا» را برای «همیشه» بهتر سازد. چنین ایده ای، پروگرامی می تواند «عشق بورزد» و «ایمان» داشته باشد، اما اینکه من فکری دارم که می تواند «یک بهبود نسبی» به جامعه بدهد، «قسمتی» از امور جامعه محدودی را حل کند چنین فکری و پراگرامی مورد توجه و علاقه و ایمان چنین کسی نخواهد بود. او «بستگی سیاسی» را با «بستگی ایمانی» مشتبه می سازد و تفاوت آنها را از هم نمی شناسد. ایده بی حد است، که ایجاد ایمان و عشق میکند. یک رهبر سیاسی با پیشنهاد برنامه ای بسیار محدود و با وعده و وعید برای «موفقیت های نسبی و کوتاه و محدود در بعضی امور اجتماعی» هیچگاه این مردم را پشت سر خود جمع نخواهد کرد.

ملتی که هنوز «طرفداری سیاسی» با توجه به فواید محدود سیاسی رانمی شناسد و هنوز بستگی برای آواز چشمه ایمان و تقلید و ایده آل سیراب می شود، احتیاج به «ایده نامحدود» دارد. او می تواند فقط خود را به یک ایده نامحدود و جامع، ببندد. و او فقط می تواند بیک چیزی «مؤمن» بشود؛ یا «ایمان» یا «فقدان بستگی». میان این دو قطب، بستگی دیگری وجود ندارد. او تفاوت «طرفداری سیاسی» و «پیروی دینی» را نمی شناسد. طرفداری سیاسی که یک بستگی محدود و مشروطیست و مطلوب دموکراسی است، برای ایرانی هنوز محتوایی و معنایی ندارد. انسان در سیاست و در دموکراسی نباید پیرو کسی بشود. پیروی در سیاست، نفی قدرت از خود است. در هر حال، انسان به ایده، موقعی ایمان می آورد که در آن «حد» نیابد و به هر چه ایمان آورد، «حد» را از آن حذف میکنند. به همین ترتیب، انسان با برخورد به

مفهوم «عمل مفید»، که فقط متوجه یک «فایده بادوام نسبی و مشروط» بود، بعد از اینکه نتایج عظیمی از آن گرفت، آنرا به «ایده ای نامحدود» مبدل ساخت. انسان می پنداشت که با «عمل مفیدش» می تواند طبق دلخواه و ایده آتش، جامعه و تاریخ و دنیا را تغییر بدهد.

هر انقلابی که در این دو یست ساله شده است بر پایه ایمان به اینکه انسان قادر به اجراء دائمی «عملهای ارادی و عقلانی و آگاهبودانه بسوی فایده» است، می باشد. انسان با ایمان به این «ایده بیحد»، می پنداشت که می تواند، سرنوشت خود را در تمامیتش، بطور فردی بسازد. ملت می تواند بخودی خود تاریخش را در تمامیتش، بدست خودش بسازد. جامعه می تواند نظامی را که می خواهد بیافریند. البته مفهوم «عمل مفید» ایجاد ایمانی تازه کرد و با این ایمان تازه، ایده، حد و مرزش را از دست داد و عملی که می توانست مفید باشد، مضر و خطرناک شد.

«عمل ایمانی» و «عمل مفید»

البته در جامعه دینی (چه مسیحیت، چه اسلام) عمل، «عمل مفید» به معنایی که آمد نبود، «نیت و غرض عمل»، «جریان و زنجیره خود عمل» و بالاخره «نتیجه عمل»، یک رابطه ضروری و محاسبه شدنی و کنترل پذیر خالص نبودند.

فایده عمل در اسلام که «خیر» باشد، از خود انسان، مشخص و انتخاب نمی شد. از این گذشته، اراده خدا در همه این مراحل، تصرف و دخالت می نمود، و عمل فقط موقعی نتیجه داشت که در داخل «ایمان» باشد. عملی که بر زمینه ایمان صورت نمی گرفت، به هدر میرفت و نتیجه نداشت (اعمال، حیط میشد) اما ایمان، یک عنایت خدائی بود که بستگی به اراده خدا داشت

و از طرفی، شمر عمل، بستگی به قبول خدا داشت و اگر خدا نمی خواست، عمل با اینکه تمام مراحلش را صحیح پیموده بود، بی نتیجه می ماند. چنین عملی، اجزایش با هم یک بستگی ضروری و حتمی نداشتند. بدین سان، انسان نمی توانست ایمانی زیاد به «عمل خودش» داشته باشد.

این عمل صالح یا عمل خیر، تفاوت کامل با «عمل مفید» داشت. در واقع پیدایش مفهوم «عمل مفید»، عکس العملی در مقابل همان «عمل ایمانی»، «عمل خیر»، «عمل با فایده باقی» بود. از یک تصویر افراطی و خرافی، انسان به خرافه دیگری که «ایده بیحد عمل مفید» باشد، رو آورد.

از یک خرافه به خرافه دیگر

همیشه یک خرافه، انسان را به «خرافه متضادش» می کشاند. انسان وقتی خود را از یک خرافه، آزاد ساخت، حتما به حقیقت نمی رسد، بلکه به «خرافه متضادش» میرسد. یک خرافه، با ایجاد نفرت از خود، جاذبه و عشق به خرافه متضادش را در ما ایجاد میکند. انسان از یک خرافه می گریزد تا به آغوش «خرافه متضادش» برود. اما درک حقیقت، برای انسان در «حرکت دائم میان خرافه ها» نمودار می گردد.

حرکت از خرافه به خرافه، به انسان تجربه ای از حقیقت میدهد. خرافه، موقعی از لحاظ «درک حقیقت» بی ارزش است که در آن «بمانیم». خرافه، ارزش دارد وقتی مادر آن حرکت کنیم. ما آنقدر در «خرافه ای میمانیم» تا آنرا «حقیقت» می پنداریم. تا موقعی که «ایمان به خرافه داریم»، خرافه، حقیقت است و روزی از حقیقت خود می گریزیم که به عنوان «خرافه» آنرا کشف کنیم و در گریز از «یک حقیقتی که خرافه شد»، همان

«گریز»، مارابه خرافه ای دیگر می کشاند که برای ماحقیقت می شود. چون درگریز از هر خرافه، جهت گریز نقطه مقابلی که مابه آن خواهیم رسید، از همین خرافه کنونی مامشخص میشود. یعنی خرافه کنونی ما، خرافه بعدی مارا که ایده ال و پناهگاه بعدی ماست، معین میسازد. برای درک مفهوم بیشتر «فایده» و رابطه آن با «رهبری»، خوبست یکی از بزرگترین این خرافه هارا که تاثیر شگفت انگیزی در اخلاق و سیاست و اجتماع مادارد (و در طیف مفاهیم مختلف که از عمل مفید یاد آور شدیم) مورد تامل قرار بدهیم.

آنچه برای خود می کنی برای دیگران نیز بکن

آنچه برای خود می خواهی، همانرا برای دیگران نیز بخواه. آنچه برای خود نمی پسندی برای دیگران نیز می پسند. آن فایده ای که برای خود می خواهی همان فایده رانیز برای دیگران بخواه. آنطور که با خود رفتار می کنی، با دیگران نیز رفتار کن. این فکر امروزه به گونه دیگری فهمیده می شود. چون امروزه، انسان یاد گرفته است که «خودش» رادوست بدارد و تأیید کند و «فایده برای خود» راراج بدهد. بنابراین چون «خودش» راتایید میکند و خودش را «یک واحد تقسیم ناپذیر» می شمارد (روح و جسم رادر خود از هم جدانمی کند، قسمت فرشته ای و اهریمنی در خود ندارد، قسمتی جداگانه برای آخرت و قسمتی جداگانه برای دنیاندارد)، آنطور که با چنین خودی رفتاری کند، البته وقتی برای دیگری نیز بکند او رانیز تایید خواهد کرد و فایده او را در همان تمامیتش محترم خواهد شمرد. وقتی خویشتن رادر تمامیتش و در وحدتش دوست میدارد، انسان دیگر رانیز در همین تمامیتش و در وحدتش دوست خواهد داشت یا محترم خواهد شمرد.

انسانانی که برای چنین «خودی» فایده بادوام می جوید، بارعایت اصل بالا، فایده بادوام برای دیگری نیز در وحدت و تقسیم

ناپذیریش خواهد جست.

مابه حق دیگری موقعی احترام خواهیم گذاشت، وقتی که او را در تمامیت و وحدت تقسیم ناپذیرش بگیریم و جسمش را از روحش جدانسازیم. قسمت روحانیش را از قسمت جسمانیش جدانسازیم. قسمت روحانیش را برتر از قسمت جسمانیش نشماریم. چون با چنین انفکاک، «حقوق انسان دیگر»، پایمال خواهد شد.

چون با تقسیم انسان به دو قسمت (جسم و روح...) و قائل شدن به برتری یک قسمت بر قسمت دیگر، او بایستی خود را از قسمت پست تر و شیطان و آلوده و محقر «نجات» بدهد و خود را از این قسمت کثیف و تیره و آلوده، پاک سازد (نجات نفس، تزکیه نفس...). بدینسان همانطور که من خودم را از نفس اماره و کثیفم نجات میدهم، در دیگری نیز میکوشم تا جسم او را، فواید مربوط به جسم او را، عواطف و امیال او را، قربانی روح او و قسمت آخرتی او بکنم. می کوشم که او را نیز دو پاره کنم و در او شکاف بیندازم و یک قسمت او را همانند یک قسمت خودم، مطرود و مورد تجاوز و حاکمیت قرار دهم.

حق به خود می دهم که در جسم او، در نفس او، در امیال و فواید مادی و دنیوی او تجاوز کنم تا او را از این کثافت و نجاست و رجس دنیوی و جسمانی برهانم. تزکیه، همین پاک ساختن از نجاست و کثافت و ذنات و حقارت است.

«فایده بادوام دادن به خود، در تقسیم ناپذیرش» بگلی با «فایده باقی دادن به یک قسمت از خود دو پاره شده» فرق دارد. همان اصل بالا که برای دیگری همان را می پسند که برای خودت می پسندی، با «تقسیم ناپذیری خود»، یک اصل آزادی و اخلاقی و انسان دوستی و تفاهم و تسامح می شود، و با تقسیم کردن خود به

«دوپاره»، تبدیل به «اصل اسارت وستمگری و تجاوز و قهرورزی» می گردد.

در مسیحیت و اسلام، انسان (همان خود) به دو قسمت میشود، یک قسمت، نفس اماره و شهوات و دنیاخواهی و افزون طلبی و آز و خودخواهی که «خودپست انسان» است و قسمت بالا تر که قسمت اخروی (روح و فرشته ای و آسمانی و ملکوتی) است.

این قسمت بالا تر و آخرتی و آسمانی بایستی بر قسمت پست و اهریمنی و دنیایی، غلبه و حاکمیت کند. «آزادی»، یک «مسئله درونی» برای رهایی یک قسمت از قسمت دیگر می گردد. نقص این تقسیم بندی در اینست که این دو قسمت خود را در عمل نمی شود از هم جدا ساخت. بامتهم ساختن و چرکین دانستن و خوار گرفتن یک قسمت، این اتهام و چرکینی و پستی و خواری محدود به همین قسمت نمی ماند بلکه کم کم تمام «خود» را فرا می گیرد و «این خود در تمامیتش هست» که انسان را از وصول به هدفهای اخروی باز میدارد. بالاخره خود، همه اش متهم و کثیف میشود. جسم کثیف، روح را کثیف می سازد. «من»، شیطانی و شر میشود. انسان بایستی بر خودش «در تمامیتش»، غلبه کند. او باید اساساً «از خود، بگذرد»، از فایده جوئی برای خود، بگذرد.

این غلبه جوئی بر «خودپست»، «خودشریر»، «خودکافر»، «خود حیوانی»، «خود شیطانی» اساس تقوای دینی است. اعداد و انسان در نفس انسان است.

اما «غلبه کردن بر خودپست و کافر و حیوانی»، یک مشت حالات و خصوصیات در انسان مؤمن پدید می آورد، که در آغاز چندان توجهی به رشد خطرناک آن نمی شود. در هیجان «تلاش برای غلبه بر نفس و سواقت» و سرمستی از پیروزیهایش،

رشد این حالات و خصوصیات که کم کم تبلور می یابند، از دیده پنهان می ماند و یا بنظر عظمت نگریسته می شوند.

بطور کلی، انسان موقعی «احساس قدرت خود» رامیکند که دیگری را عذاب بدهد یا معدوم بسازد یا ضرر و صدمه به او بزند. همین جریان در نفس خود صورت می بندد. انسان برای احساس حاکمیت و قدرت نسبت به این «خودپست و کثیف و اهریمنی و کافر»، به آن صدمه میزند، ضرر میرساند، آنرا عذاب میدهد و اگر بتواند معدوم میسازد. نه تنها انسان، بلکه خدا در قرآن نیز همین طرز تفکر را دارد او در «هلاک کردن ملت ها» «در عذاب دادن و در انتقام کشیدن و در ترسانیدن ملل و اقوام و افراد»، یعنی در «انجام عمل شر» احساس قدرت میکند. چون نابود کردن، همیشه شراست.

خشونت و مساوت با خود - تقوا، خشن است

آنچه شر و کفر است، بایستی با «شر» مقابله گردد. این نفس اماره، این دنیای پست، این خود کافر کیش، این خود حیوانی را بایستی همانطور که هستند، «طبق آنچه هستند» با آنها روبرو شد. چون خدعه و مکر میکنند، بایستی با خدعه و مکر با آنها روبرو شد. چون شر هستند بایستی با شر با آنها رفتار کرد. از این روست که مقابله و مبارزه و غلبه یابی و قدرت یابی بر این خود (نفس)، انسان مؤمن را «بی احساس، سخت، خشن، و مساوتمند» میسازد. رثوفت، کم کم در او کاسته میشود. از «حساسیت او» کاسته میشود و بر سختگیری و سخت اندیشی و سختی و مساوتمندی می افزاید.

از اینجاست که «رفتار با خود»، یک «رفتار قدرتمندانه» و یک «رفتار بر منطق زورورزی» میشود. انسان یک رابطه

حاکمیت و محکومیت درخود، و در میان قسمت های مختلف خود پیدامیکند. او با «خود» سختگیر و قساوتمند و بی احساس و خشن میشود.

آنگاه که «این حالات نسبت به خود او» ریشه دوانید و محکم شد، همین روش رفتار با خود را به «دیگران» تعمیم می دهد. خطر «تقوی» همینست. تقوی از قهرورزی بخود، به قهرورزی به دیگران کشیده می شود. این «خود» که برای او همیشه پست، ضد آخرت، شر، کافر، و بالاخره «چیزی که بایستی بر آن غلبه کرد و همیشه سلطه داشت» بوده است، و در مقابل اوعادت به خشونت و فقدان لطافت احساس و قساوتمندی و سختی کرده است، آنگاه همین «روش رفتار نسبت به خود» را که زائیده و نتیجه تقوای دینی است، به دیگران می گسترده. همانطور که باخود رفتار کرده است، با دیگران نیز رفتار میکند. بدینسان رابطه به دیگران، غلبه خواهانه، پر خاشاگرانه، تجاوز خواهانه، قساوتمندانه، سختگیرانه و غیر ثوفانه می شود.

اونه تنهادشمن «خود است»، بلکه دشمن «خود دیگری» نیز هست. او می خواهد که آن «خود دیگری را»، که بهیچوجه جدا پذیر از فردیت و شخصیت دیگری نیست، از بین ببرد. او شخصیت دیگری را فقط در روح و قسمت اخروی هستی او میداند و قسمت دیگر از وجود او را مانع رشد شخصیتش می شمارد. او دیگری را نیز بایستی از قید این قسمت برهاند. و چون این دو قسمت را بهیچوجه نمیشود از هم جدا ساخت، باتلاش در «غلبه و حاکمیت بر این خود اهریمنی و جسمانی» فردیت و شخصیت دیگری را نیز از بین می برد. بدینسان او نمی تواند تاب «شخصیت و فردیت دیگری» را بیاورد. غلبه بر «قسمتی از خود»، همیشه «غلبه بر سراسر خود» و بالاخره نفی خود بتمامی و نفی فردیت

و شخصیت دیگری در تمامیتش می شود. برای یک مؤمن، آزادی، همین «رهانیدن دیگری از این خود اهریمنی اش، از این قسمت دنیائی اش» هست. کسیکه بر این خود دیگری، حاکمیت بیابد او را آزاد ساخته است. بدینسان کلمه «مولا» که هم حاکم و هم آزاد سازنده است در واقع یک معنادارد. «مولا»، در اینکه بر قسمت اهریمنی و دنیوی دیگری سلطه می یابد، او را آزاد میسازد. «ولایت»، همین غلبه بر نفس دیگری، بر جسم دیگری، بر فواید دنیوی و امیال دنیوی دیگری برای رهانیدن او از قید این حیات جسمانیست. و همین آزاد است که هر ولایتی چه رسول، چه امام، چه فقیه، چه یک حکومت دینی بطور کلی به هر شکل و نوعی که باشد، میدهد. او ترا از خودت «رهائی» میدهد و وقتی بر تو «حکومت» کند. انسان بایستی از خودش (از نفسش) نفرت داشته باشد. عذو اصلی او، نفس اوست (گفته محمد) مسیح میگوید، برای آنکه دنبال من بیایی بایستی از خودت نفرت داشته باشی (آنوقت در جای دیگر میگوید دیگری را مانند خودت دوست بدار. اما او فراموش کرده است که او بایستی خودش را منفور بدارد تا مسیح را بتواند دوست بدارد، بنابراین بایستی دیگری را نیز مانند خود منفور بدارد).

همانطور در قرآن این نفس (خود) و ابناء و اموال خود را برای خاطر رسول، بایستی دشمن خواند و مهمیز زد و خوار شمرد. آنچه برای این خود منفور، «مفید» است و فایده باقی وابدی دارد، عذاب دادن و تحقیر کردن و غلبه کردن بر آن، و بالاخره قدرت یافتن و حاکمیت بر آن است.

مولا، ولی، والی (آنکه ولایت دارد) انسان را بدینجهت آزاد می سازد که او را، و نفس او را، محکوم و مغلوب میسازد. با قساوت و سختی و خشونت، این سلطه را بر او کسب می کند. وقتی ما می

گوئیم، آنطور که باخود رفتار میکنی، بادیگران رفتار کن، یا آنچه برای خود می خواهی برای دیگران بخواه، بطور «بدیهی»، این خود را «خود دوست داشتنی» می گیریم. «خود» را خودی با ارزش و ارجمندی گیریم. خود را، خودی تمام و واحد و تقسیم ناپذیر می شمیریم. فایده چنین خودی را جلب و تأمین کردن، یک امر صحیح و سالم و ستودنی میدانیم. آنوقت بایان اصل بالا، مطمئن هستیم که دردیگری نیز با چنین خودی برخورد میکند. دراونیز این خود، دو قسمت نشده است، و در یک قسمتش منفور نیست، تا در تمامیتش منفور بشود. وقتی خود، در یک قسمتش منفور و مکروه شد، وقتی یک قسمتش متعلق بدنای فانی و گذران و پست شد، بالاخره در تمامیتش منفور و مکروه می شود. بفرض اینکه قسمت دیگرش (روح و قسمت ملکوتی و آخرتی) ستوده شود و عالی خوانده شود، این ستودن و تجلیل، مارا از آن باز نمی دارد که نفرت و تحقیری را که به قسمت دیگر داریم به همه انسان، تعمیم بدهیم، چون انسان، تقسیم پذیر نیست و تحقیر یک قسمت، تحقیر تمام انسان است و حق تجاوز به یک قسمت، حق تجاوز به «همه انسان» است. باد و پاره کردن خود، در پایان کار، یکپاره آزان، تبدیل به «قطب شر» و «شیطانی» می شود و با «شر شدن قسمتی از خود»، سراسر خود بطور یکپارچه، شر میشود. حاکمیت یک قسمت بر قسمت دیگر، غلبه و قدرتیابی به قسمت دیگر، راهی جز این «شر ساختن» قسمت مغلوب ندارد. بخصوص که این قسمت، چندان آسان قابل غلبه کردن نیست. هر چه غلبه بیشتر طول بکشد و هر چه غلبه سخت تر باشد، انسان بیشتر ضعیف خود را احساس میکند و بالطبع در این احساس ناتوانی، احساس نفرت تبدیل به «کینه توزی» میگردد. این غلبه ناپذیری، یاسختی این غلبه از اینجاست که سرچشمه نمی گیرد که نفس، آماره

و مگاره است، بلکه «نفی یک قسمت از خود»، همیشه و یران ساختن «تمامیت تقسیم ناپذیر خود» است و بالطبع «تمام خود» در مقابل این تهاجم، مقاومت میکند و این مقاومت ادامه پیدا میکند و غلبه خواهی، به «جهاد اکبر» و «ریاضت» میکشد و کینه توزی شگفت انگیزی نسبت به «خود» ایجاد میگردد. این قسمت دنیوی و پست و جسمانی، بخودی خود ارزش ندارد و فقط «وسیله» است یا بایستی آنرا مقهور ساخت (وسیله خالصش کرد) یا بایستی آنرا تبدیل به «عبد» کرد. عبد، کسیست که قوایش راتحت فرمان واراده آقائی می گذارد، یعنی نفی فردیت و شخصیت از خود می کند. یا «هلاکت»، یا «عبودیت»! یا نیستی یا تابعیت مطلق! بنابراین تعمیم دادن این رفتار مابه «خود»، به جامعه یا سایر انسانها، بزرگترین خطر اجتماعی و نفی آزادی سیاسی و اجتماعیست. همه اندر زها و تعالیم اخلاقی برای خوش رفتاری و ملایمت و رثوت با مردمان یا همعقیدگان (در قرآن یا انجیل یا نهج البلاغه) بی فایده و بی ارزش و بی تاثیر خواهد ماند. چون این تقوایی که بر «غلبه درونی» و «سلطه بر نفس» استوار است، تنها عامل نافذ و قاطع رفتار مانسبت به دیگران است. این اصلی است که مستقیماً از توحید سرچشمه می گیرد.

آزادی معنوی، استبداد عقیده است

«نجات ما از شهوات و امیال و خود پستمان» که آیت الله مطهری در نطق هایش آنرا «آزادی معنوی» می خواند و می گوید که انسانی که چنین کاری را کرده است، بایستی «ولی» و «حاکم» بشود، تا انسانها را آزاد سازد و معنای مولا را همین «آزاد سازنده معنوی» می داند، کاملاً غلط است. این آزاد

سازی، فقط بر پاره کردن دیگری و برسلطه و حکومت بر این «خودمنفوردیگریست». کسیکه موفق به «نجات خود از شهوات و امیال و — خودپست و منفورش — شد» مردی بسیار قسی، بسیار سخت و سختگیر، فاقد هر نوع احساسات و عطف و خواهد بود، و پیش از آنکه به دیگران «آزادی اجتماعی و سیاسی» بدهد، برای همان آزادی را که مطهری «آزادی معنوی» می خواند، بادیگران با همان قساوت و سختی و بی عطفی و خشونت رفتار خواهد کرد که با خود و امیالش کرده است. یک مردم‌متقی، بر اساس تقوایش، رهبر ایده‌آلی نیست. ایده‌آل آزادی و «عمل مفید اجتماعی» با ایده‌آل تقوایی، از زمین تا آسمان تفاوت دارد. انسان متقی، انسان نیست که «نیمه از خودش» را شیطانی میسازد و آزادی را فقط «رهائی از این قوای اهریمنی» میداند و درست آنچه را دردموکرایی در «رفاه اجتماعی» می‌خواهیم با همین «خودپست و با همین امیال و شهوات اهریمنی» سروکار دارد. انحراف مفهوم «آزادی» از رابطه اجتماعی و سیاسی «میان انسانها» به «درون فرد»، و این غلبه درونی را «آزادی اصلی» شمردن، یک انحراف عفون‌ناپذیر است. چون با اصل قرارداد این آزادی معنوی (؟)، یک بحث «درونسوی انسانی»، یک بحث اخلاقی فردی، بجای یک حق مسلم و معلوم و مشهود در رابطه «میان انسانها» منتفی میگردد.

برای ایجاد آزادی معنوی که اولویت دارد، حاکم و والی می‌تواند هرگونه آزادی سیاسی و اجتماعی و عقلی را محدود و معوق سازد. از این گذشته «موازیی که این آزادی معنوی» با آن سنجیده میشود، موازیی است که خارج از اختیار و تصرف انسان نیست و فرد، حق تغییر و تصرف در آن ندارد و بالهی ساختن و فطری ساختن این موازین و تعالیم، از انسان حق‌اندیشیدن و بحث آزاد در باره

آنها گرفته میشود. بدینسان آنچه را آقای مطهری بانام تازه «آزادی معنوی» زیبا و فریبا میسازد، همان استبداد عقیدتی است. ایجاد آزادی معنوی، یعنی مجبور ساختن دیگران به پاره کردن خود، حق رفتار کردن قهرورزانه و خشن با همین نفس پست و آلوده، و بالاخره نابود ساختن «خود» بعنوان شر و شیطان و «وسیله ساختن» زندگانی دنیوی و از بین بردن زندگانی بعنوان مزرعه آخرت و واقعیت فناپذیر و گرفتن آزادی از تعین هدف و کمال خود است.

البته در موردی که حاکم و والی و ولی، نتواند این غلبه بر نفس خود را صادقانه انجام دهد و مجبور به تظاهر و ریاضت، قساوت و خشونت و سختی به مراتب بیشتر است. پر خاش و اعتراض حافظ و عبید زاکان و عطار و... شهادت بر این موضوع می‌دهد و من برای اجتناب از طول کلام از توجیه آن صرف‌نظر می‌کنم.

لذت بردن از قساوت و سختگیری و خشونت و فقدان احساسات و عطف و طفت، طبیعت دوم کسی میشود که «متقی» شده است. سرکوب کردن خود، نامطبوع و مکروه است. ولی برای آنکه او بتواند، خود و شهوات و امیال خود را سرکوب کند و بفشارد و عذاب بدهد و تحقیر کند، بایستی خود و امیال و جسم خود و دنیا را «منفور» سازد. بایستی آنها را تجسم شیطان کند. شاید این حرف‌ها به قاطعیت در آغاز بیان نشود ولی ایده آهسته آهسته بناچار به این ایستگاه میرسد. ریاضت در قرآن نبود ولی این مفاهیم بناچار به ریاضت میرسیدند.

وقتی «خود»، منفور و شیطانی شد، آنوقت، سرکوب کردن خود، لذت آور میشود. آنوقت اواز قساوت نسبت به خود لذت میبرد. بدینسان، قساوت و خشونت و فقدان احساسات و عاطفه، برای اولنیز و مطبوع میشود.

در آغاز این قساوت و خشونت و فقدان احساسات و عواطف، «وسیله ای» هست که فقط برای «سرکوبیدن خودشهوات خود و امیال خود»، لازمست و بایستی بارسیدن به هدف، ترک بشود. اما این «وسیله»، کم کم بخودی خود و برای خود، لذت و مطبوع می شود. خودش، هدف و مقصود عمل می شود.

وسیله تبدیل به هدف می شود

همیشه وسائل، هدف می شوند. خطر هر وسیله ای، همین «هدف شدن» نهائیش می باشد. رهبر که در آغاز، «نماینده» است و فقط برای «تأمین فواید جامعه و افراد» است، مستقل میشود و هدف برای وجود و بقای خودش میشود. (رهبر در جامعه دینی، مسئول انطباق دادن مردم با کمال و ایده آل دینی است و نماینده و مسئول مردم نیست و لواظر طرف مردم هم انتخاب شود). این «هدف شدن رهبرها، حکومت ها، نظام ها، سازمانها، پارلمانها، هیئت های حزبی...» واقعیتی است که نمی شود از آن پرهیز کرد. وسیله، هدف می شود و هدف را وسیله می سازد. ایده و ایده آل که در آغاز، وسیله حرکت و پیشرفت است در پایان، ایستگاه توقف و سکون میشود، چون خودش «هدف نهائی» می گردد.

پول در آغاز یک وسیله است، بعدا بخودی خودش، «هدف گرد آوردن» میشود. «قدرت» برای سیاستمداری که در پی تحقق ایده الیست، در آغاز «وسیله ایست»، ولی بسرعت تبدیل به «هدف نهائی» می گردد. هیچ تقدیس یا قدرت اخلاقی شخصی نمی تواند او را از این تحول بازدارد. این تحول ناآگاهانه در روان هرانسانی صورت می بندد. اخلاق هم مانع آن نمی شود. اخلاق، فقط این «تحول قدرت» از وسیله به هدف را برای

خودش و برای دیگران، «توجیه» می کند، یعنی واقعیت انجام یافته را اخلاقی می سازد، از لحاظ اخلاقی، قابل قبول برای خودش و برای دیگران می کند. مردم بایستی روی این «تحول وسیله به هدف» حساب کنند. هیچ کسی مصون از این تحول نیست. تقدیس، یک ضمانت اخلاقیست که چنین کسی (فرد مقدس) این وسیله را که قدرت باشد تبدیل به هدفش نخواهد کرد. البته هیچکسی چه مقدس چه غیر مقدس این تحول را نمی دهد بلکه قدرت بخودی خودش از وسیله تبدیل به هدف می شود هیچکس نمی تواند مانع آن بشود. از این رو کنترل مردم از قدرت و نظارت مردم بر تنفیذ قدرت و تحدید قدرت بوسیله مردم ضروری و واجب است. فقط ایمان به تقدیس یا ایده الی بودن رهبر، سبب سلب این مسئولیت از مردم میشود. مردم، خود از خود حق نظارت و کنترل و تحدید قدرت را می گیرند. تقدیس و ایده الی بودن رهبر، هیچگاه ضمانت قاطع برای منع «تحویل قدرت از وسیله به هدف» نیست.

خداوندی که نمی تواند رحم کند

بالاخره گفتگوی مادر این بود که انسان متقی، کم کم از قساوت و خشونت و فقدان احساسات و عدم رثوفت به خودش، لذت می برد. ریاضت، بالاخره یک نوع لذت می شود. وقتی چنین کسی به اوج تقوایش رسید و از قساوت و خشونت و فقدان احساسات، لذت یافت در چنین موقعی تحولی تازه در روان او رخ می دهد.

در این موقع، رثوفت و لطف و رحم و مهربانی و فضل برای او «عملی بی نهایت دشوار» است. او «قدرت آنرا ندارد» که یک عمل لطیف یا بار رثوفت بکند.

در چنین موقعی، انجام چنین عمل دشواری، برای اوجاذبه خاصی پیدامیکند. اودر چنین عمل نادری، «یک عمل قهرمانی» می بینند. برای یک عمل بارأفت، بایستی برضد این «لذت طبیعی خود از قساوت و تگری» با سختی و سختگیری و خشونت»، رفتار کنند. یک قساوتمند مقتدری که جز قساوت نمی تواند بکند، می خواهد بر این ناتوانی خود غلبه کند و بایک رثوفت، اوج قدرت خود را بنماید. او با چنین عملی، ولو یکبار، نشان میدهد که حتی قادر است برضد طبیعت و سنت و روال خود، عملی بکند. هر چند این عمل بسیار نادر و استثنائی باشد، ولی این عمل، یک معجزه است. نشان قدرت نمائی او علیرغم سنت خود اوست. معمولاً بر اساس همین تضاد است که رثوفت یا مهر بانی یا سخاوت یا عفو یک سلطان و حاکم و دیکتاتور یا خدا، ستوده می شود. چون این عمل رثوفت یا رحم یا فضل، در مقابل آن «قساوت بیحد که سنت و عادتش هست» در مقابل آن سختدلی و سختگیری بیحد که سنت و عادتش هست، در مقابل آن قهاریت و خشم بی اندازه که سنت و عادتش هست، به صورت یک «عمل استثنائی قهرمانانه»، که هیچ انسانی انتظارش را نمی تواند داشته باشد، تجلیل می گردد.

مردمی که با چنین جهان بینی خو گرفته اند، با همین «نظریات کوتاه لطف آمیز» با همین «اعمال استثنائی بخشش و عفو و رحم»، زندگانی انباشته از عذاب و وحشت خود را شیرین و تحمل پذیر می سازند.

چنین مردمی می توانند با همین نظریات کوتاه لطیف و اعمال استثنائی و نادر بخشش و عفو و فضل، حاکمیت مطلق و استبداد مطلق را بپذیرند و بر خود گوارا سازند.

یک نظر لطف در یک «آن»، یک عمر بدبختی و وحشت

و قساوت و عذاب را فراموش میسازد. فلسفه «فضل و عنایت و رحم» همینست. با «یک نظر» و «یک آن»، زخم یک عمر وحشت و گناه و ترس و بدبختی جبران و چاره می شود.

در مقابل آن قساوت بیحد و مداوم، در مقابل آن سختی بیحد و مداوم، در مقابل آن خشونت و قهاریت بیحد و مداوم، چنین عملی انجام دادن (ولو آنکه یکبار هم باشد) بزرگترین توانایی را می خواهد. در موقعی که سنت ابدی او، اورابه «ناتوانی بیحد در اجرای این عمل» محکوم ساخته است، اجرای یک عمل فضل و رحم و عفو، به او احساس «توانایی بیحد» می دهد و درست همین «توانایی بیحد در اثر آن ناتوانی بیحد» است که از مردم و مؤمنین «شناخته» و «ستوده» می شود.

در قبال «لذت مداوم از قساوت و خشونت و سختی»، ناگهان «لذت از عمل استثنائی و نادر و قهرمانی» نیز پدیدار می شود.

عمل نادر و استثنائی، مانند فضل و عفو و لطف و رحم، احساس قدرت اورابه اوج می رساند. چون برضد طبیعت و سنت قهار و قسی و سختگیر خود، لطف و عفو و رحم و فضل می کند. البته این اعمال استثنائی و نادر فقط مربوط به «اراده و دلخواه» اوست و روی حق و قانون انجام نمی شود و نمی توان توقع آنرا داشت، یا از او طبق مفهوم عدالت، مطالبه کرد. نمی توان بر آن هیچگونه حقی داشت.

خداوند دوست دارد که «این اعمال استثنائی و نادر ضد سنت خودش» را در درجه اول اهمیت قرار دهد و باطنطنه و دبده بستاند. چون این اعمال استثنائی و نادر، اعمالی برضد سنت و ماهیت او که «اظهار قدرت محض» است، نشان بیشتر از قدرت او هستند. در درجه اول قرار دادن این اعمال، و ستودن و در پیش چشمها سان دادن و تأیید کردن آنها، برای همین است که درست در این

استثناها و نوادر، قدرت اود را وج، نمودار میگردد. از این رود قرآن در آغاز سوره ها «رحمن و رحیم» قرار می گیرد. این نه به خاطر آنست که خداوند بطور عادی و معمولی در غالب اوقات، رحیم است، بلکه برای اینست که علیرغم قدرت و قهاریت و حاکمیتش، می تواند رحمت هم داشته باشد. رحمت یک «وعده نهائی»، «یک عمل گاه گاه» و یک «امکان ناچیز از مشیت او» است. اما همین رحمت استثنایست که اوج قدرت اوست چون برضد سنت و روال اومی باشد. و برای تأیید همین قدرت بی حد است که رحمت را اولین صفت خدای گدازد. معمولاً در تفاسیر برای آنکه این صفت در رأس سوره ها قرار گرفته است و بسیار تکرار می شود، به عنوان «صفت غالب و مداوم و سنت او» گرفته می شود. خدا بطور عادی در قرآن کشنده و هلاک کننده و عذاب دهنده است. این صفت (رحمت) عمل استثنایی و نادر خدا است که از «اوج قدرت» او حکایت میکند، چون علیرغم خصوصیات مداوم و عادی و سنتی اوست. از این رو، رحمت با وجودیکه علیرغم قدرت است ولی مؤید و مصدق قدرت اوست. او رحم میکند، چون در رحم، برضد ماهیت و سنت قدرتش رفتار میکند و همین آخرین حد قدرت او را مینماید. اومی تواند حتی علیرغم سنت و قدرتش، رفتار کند. اونه در «اظهار قدرت خالصش»، بلکه در «رحمتش»، آخرین حد قدرت خود را، بر اثر همین تضاد در می یابد. از این رو بپیشکش و شعار تبلیغاتی اش «الرحمن والرحیم» است، چون خداوند قرآنی قدرت را بیش از هر چیزی دوست می دارد.

مفهوم رهبری در دموکراسی و تضاد آن با مفهوم رهبری در اسلام

هر کس صورت خودش را می آفریند

در دیانت، راهبری همیشه با «سرمشق بودن» رابطه دارد. راهبر همیشه «سرمشق» نیز هست. مسئله رهبری و کیفیت آنرا در دیانت، بدون رابطه آن با «سرمشق بودن» نمی شود فهمید. بادرک «چگونگی رابطه رهبر با سرمشق» می توان «ماهیت و ساختمان رهبری» را در دین و غالب ایدئولوژیها درک کرد و تضاد آنرا با «ماهیت رهبری در دموکراسی» شناخت.

دموکراسی بر پایه «استقلال فرد» بنا شده است. آزادی، فقط با «فردمستقل» معنا پیدا می کند. بدون «فردمستقل»، آزادی هیچ معنائی ندارد.

معنای «فردمستقل» اینست که با افراد دیگر «شباهت» ندارد. هر چه با افراد دیگر، «شباهت» داشته باشد، از استقلالش و از فردیتش و بالطبع از آزادیش کاسته می شود. «پرورش به استقلال»، یعنی انسان را «نامشابه با دیگران پروردن». بنابراین، «استقلال فردی» اینست که فرد، فقط و فقط به «صورت خودش» در بیاید. «خودشدن»، یعنی «صورت خود را یافتن». هر کسی، «صورت خودش» را می آفریند. درست همین شعار و مقصود دموکراسی، متضاد با مفهوم «سرمشق» است. سرمشق قراردادن، یعنی «شبیه به آن سرمشق شدن»، یعنی «عین آن سرمشق شدن» و رهبری در دیانت و غالب ایدئولوژیهای امروزی، هیچگاه از «سرمشق بودن» پاره شدنی نیست.

انسان در رهبر خود، «سرمشق سراسر زندگانی خود» را در می یابد. رهبردینی وایدئولوژیکی، بایستی از همه جهات، سرمشق مردم باشد. اطاعت کردن، اجراء یک فرمان خالص نیست، بلکه «اطاعت کردن»، همان «تقلید کردن از او» و «تشبه به او» می باشد.

و در همین جاست که تفاوت بادموکراسی، مشخص می گردد. تقلید یا تأسی به اسوه حسنه یا تمثل به مثال اعلی یا تشبه، «خود» را در تمامیتش «نفی کردن و حل کردن در دیگریست».

«شبهه دیگری شدن»، همیشه «گذشتن از خود» و «از خود گذشتگی» است. انسان در اینکه «شبهه دیگری میشود»، از خود، می گذرد، خود را رها می کند، نمی گذارد، خود بشود. انسان در «از خود گذشتگی»، تنها «خدمت به دیگری» نمی کند، «عمل خیر برای دیگری» انجام نمی دهد، بلکه در همه این اعمال و خدمتها، تلاش میکند تا «دیگری بشود»، «شبهه دیگری» بشود، به صورت دیگری درآید.

دموکراسی، بر مفهوم «فرد مستقل»، یعنی «ناشبهه بادیگران» قرارداد و رهبری دینی و رهبرد رجامعه دینی بر پایه مفهوم «سرمشق» قرارداد و این دو با هم متضادند.

با مفهوم «توحید» نه تنها خداوند واحد است بلکه «رهبر» نیز واحد است و بالطبع «صورتی» که مردم بایستی سرمشق قرار دهند، «یکیست». در تقلید و تأسی و تشبه به یک سرمشق، همه دارای «یک صورت» میشوند، همه یک شکل پیدا می کنند. در دموکراسی، بعد از آنکه رهبری، در محدودیتهای خاصی پذیرفته شد، (هیچ انسانی از همه لحاظ و جهات، سرمشق مردم نیست). رهبر، فقط از جهت محدودی می تواند سرمشق باشد. از این گذشته محدوده قدرت رهبر به هیچوجه نبایستی بر پایه

«سرمشق بودن» او گذاشته شود. از این گذشته، دموکراسی، قائل به «رهبری انحصاری» در اجتماع نیست، بلکه «کثرت رهبرها» و «تنوع و اختلاف و تضاد و تباین رهبرها» را می پذیرد.

نفوذی که «سرمشق» در جامعه دارد، قابل اندازه گیری نیست و کسیکه از آن متأثر میشود، آگاه بود و صحیح و دقیق از شیوه نفوذ و مقدار نفوذ سرمشق در خود ندارد. بنابراین «مقدار قدرت» و «کیفیت قدرتی» که یک سرمشق در جامعه پیدا میکند، محاسبه شدنی و کنترل پذیر و قابل عبارت بندی نیست. در حالیکه دموکراسی می خواهد در سیاست و حتی المقدور در اجتماع، این «شیوه قدرت ورزی» و «کمیت قدرت ورزی» را هم عبارت بندی کند، هم محدود کند و هم کنترل کند تا از حد مشخصی تجاوز ننماید.

از این روتا آنجا که می تواند می کوشد تا «رهبری سیاسی» را از «محوطه سرمشق بودن و ایده آل بودن یک شخص» جدا سازد. قدرت سیاسی یک فرد نبایستی بر پایه «نفوذ سرمشقی اش و ایده ال بودنش» قرار داشته باشد. روی همین اصل نیز «اتقی بودن»، شرط انتخاب در دموکراسی نیست. نه برای اینکه «تقوی یا اخلاق» برای سیاستمدار ضروری نباشد و مردم نظر به ملکات و خلق و خوی او نداشته باشند، بلکه «قدرت سیاسی» نبایستی بهیچوجه متکی بر «میزان تقوای فرد سیاستمدار» باشد، چون «دامنه نفوذ یک سرمشق اخلاقی یا دینی با ایده آلی» خارج از محاسبات عقلی و شناخت عقلی می شود و قدرتش دیگر قابل عبارت بندی و کنترل نیست. «قدرتی» در دموکراسی در عالم سیاسی جائز است که قابل شناخت و عبارت بندی و تحدید باشد.

اگرچه این تقلیل قدرت به محدوده سیاسی ممکن نیست ولی دموکراسی می کوشد تا قدرت را در جامعه در همه سطوحش محدود

سازد (نه تنها در مالکیت و قدرت اقتصادی) و برای تحدید قدرت «شیوه نفوذ» بایستی حداقل در سیاست قابل عبارت بندی و شناخت و کنترل باشد.

هر رهبری در عالم سیاست هم می کوشد تا تصویری از خود در اجتماع بعنوان «سرمشق» ایجاد کند و تا آنجا که یک سیاستمدار، «سرمشق» تلقی میشود، قدرتش از «دامنه محاسبه پذیر و محدود سیاست» خارج می گردد. در همه گروهها این تجاوز قدرت رهبر از محدوده سیاسی، در اثر همین «قدرت سرمشق بودن»، مشاهده می شود و این تجاوز در گروههای سوسیالیستی بمراتب شدیدتر است، چون سوسیالیسم نیز بر «ایمان به یک ایده ال» بنا شده است و راه گریزی از این خطر ندارد.

رهبری، در عالم دین، و همچنین در جامعه ای که دین تسلط فوق العاده دارد، از عنصر «سرمشق بودن» هیچگاه جدا پذیر نیست. همینطور رهبری در ایدئولوژیها مانند کمونیسم، با عنصر «سرمشق بودن» یک وحدت تشکیل می دهد.

مردم، رهبر را در چنین مواردی برای «قدرت مدیریتش» یا برای اینکه می تواند «فایده ای برای جامعه داشته باشد» انتخاب نمی کنند، بلکه برای اینکه «سرمشق آنهاست». از این رو کیفیت و کمیت قدرتشان، قابل کنترل و تحدید و شناخت نیست. در هر حال قدرتشان همیشه بیش از آنست که قانون برای آنها مشخص ساخته است. همیشه در هر اجتماع این خطر موجود است. چون جامعه با «بستگی به رهبری بعنوان سرمشق» بلافاصله به اوقدرتی مافوق قانون داده است. این جامعه است که خود بدست خود، قانونش را ملغی میسازد. از این لحاظ در ایران که مردم طبق عادت دینیشان (با وجود اینکه دین هم حکومت نکند) می خواهند یک رابطه عاطفی نسبت به رهبر

(سرمشقشان) داشته باشند، خود عملاً به رهبرشان، امکان قدرتی بیش از محدوده قانون اساسیشان خواهند داد. رهبری که فقط و فقط مدیر باشد فقط و فقط مفید برای پیشرفت اقتصاد و... باشد رهبری نیست که عواطف آنها را ترضیه کند. آنها نمی توانند عادتاً یک «رهبر دموکراتیک انتخاب کنند»، چون چنین رهبری مورد پسندشان نیست، چون چنین رهبری متکی بر «محاسبات آگاه بودانه عقلی» است نه متکی بر عواطف محاسبه ناپذیر، که متوجه یک سرمشق و ایده ال می شود.

قدرت سرمشق و ایده ال، قدرتیست که از لحاظ قوانین سیاسی، شناختنی و محدود شدنی نیست. قدرت چنین افرادی، کیفیت عاطفی دارد و از حوزه «مفید بودن» خارج است. وقتی اعمالی بر پایه «مفید بودن» بیطرفانه سنجیده شود، قابل شناخت و تحدید و کنترل است.

تفاوت فایده و منفعت

بیش از اینکه این گفتار را ادامه دهم وظیفه خود میدانم دو مفهوم بسیار ساده را از هم متمایز سازم که در آثار طرفداران «اسلامهای راستین» از روی عدم اطلاع و کوتاه بینی، با هم مشتبه ساخته میشود. این مشتبه سازی به حدی خنده آوار است که انسان نمی تواند باور کند ولی این مشتبه سازیهای کودکانه که جوانان در پی آن راه افتاده اند و جان خود را فدای این قبیل افکار خام می سازند، انسان را به گریه می اندازد. در اثر کم سواد مترجمین، کلمه «یوتیلیستی» و کلمه «پروفیت» هر دو به کلمه «سود» در فارسی برگردانیده شده است.

این اشتباه کلی، باعث مشتبه سازیهای شگفت انگیزی در میان این نفوس شده است. پروفیت، که مابه «منفعت» ترجمه

میکنیم، از لحاظ نظریه ارزش اضافی کارل مارکس، همان پول مقیدارکاریست که در فروش کالا سرمایه دار بقول مارکس و پرودون از کارگر میزد (یعنی یک عمل ضد اخلاقی انجام میدهد. سراسرایده الیسم و اخلاق درسویالیسم از همین سوراخ وارد می شود و اقتصاد تبدیل به یک بحث اخلاق می گردد. چون هرگونه عمل اقتصادی در اجتماع سرمایه داری تبدیل به یک عمل ضد اخلاقی که دزدی باشد، می شود و این بزرگترین نقیصه تئوری مارکس است، چون با این فورمول، بحث اقتصاد یک بحث اخلاق شده است. ولو کلمه ای نیز اسم اخلاق برده نشود، اما همیشه یک خشم اخلاقی، یک حساسیت اخلاقی در همه تئوری حاضر است و دائما عواطف راتازیانه میزند). این منفعت، از لحاظ اخلاقی، بدو شر است و منفعت جوئی بزرگترین جرم و گناه است. این حرف صحیح و یا غلط بجای خود بماند.

کلمه «یوتیلیتی» هم که معنایش «مفید بودن» است با همان لغت «سود» ترجمه شده است. آنگاه این آقایان می خوانند که مثلا «پراگماتیست ها» می گویند انسان عملش را بایستی بر پایه و معیار «مفید بودن» تنظیم کند، البته بجای مفید بودن، در ترجمه خوانده اند «سود» و «سود» برای اینها همان «پروفیت» است. بنابراین هر چه بدو بیراه و فحش و تهمت توحیدی دارند نثار پراگماتیست های سودپرست می کنند. کاشکی این آقایان که بقول خودشان صد هزار نفر پیرو در ایران دارند می رفتند چهار یا پنج زمستر فلسفه در آلمان مطالعه می کردند تا فرق پیش پا افتاده میان «مفید» و «منفعت» را می شناختند و کسی را که فکر عمل مفید انجام دادن هست به عنوان «سودپرست» مورد تهمت و لعنت قرار نمی دادند.

چون رابطه «مفید بودن» در دموکراسی، ساختمان رابطه میان

ماورهربران سیاسی رامشخص می سازد، اندکی به این موضوع می پردازم.

در هر حال برای مطالعه ما، «فایده طلبی» با «منفعت طلبی» دو چیز جداگانه است. فایده طلبی، یک تامل عقلی در فایده، و کشف فایده های مختلف و طبقه بندی کردن آنها و ارجحیت دادن یکی بر دیگریست.

عقل، نه آنکه دشمن یک «عمل مطبوع» باشد، ولی در هر عمل مطبوعی، فایده انسان رانمی شناسد. عقل، درمی یابد که بسیاری از چیزها هستند که بلافاصله برای انسان یا جامعه «مطبوعند»، ولی بعدا مضرند.

با «فایده اندیشی»، انسان می کوشد که «زندگانی بر پایه مطبوع» را کم کم جابجا ساخته و آنرا بر «پایه اعمال و چیزهای مفید برای آن» تنظیم کند و تنهاتمی بر اعمال مطبوع و چیزهای مطبوع نباشد و اعمال مطبوعی که مضر هستند، حتی المقدور بر اساس همان «تفکر بر پایه مفید بودن» ترک کند.

«فایده طلبی»، همراه با «دوراندیشی» و «دوام خواهی» و «استقامت» است. انسان یک چیزی که برای او فایده در زمانی طولانی در آینده دارد بر یک عمل مطبوع در حال ترجیح میدهد. اما عقل با برخورد اولیه با مفهوم «فایده»، ممکن است که بپندارد که هر چه مطبوع و متمتع بخش در حالست، قابل تحقیر است. اما این یک اشتباه عقل است که در شوق اولیه از درک «فایده های طولانی و مداوم» دست میدهد.

«عقل» موقعی به خود می آید که «فایده»، آگاهبودانه درک گردند و طبق «دوامشان» و طبق ارزشهای مختلف زندگانی، دسته بندی شوند. اما عقل در آغاز با کشف مفهوم «فایده»، تمتعات گذران و آنی و موقت را تحقیر می کند. در حالیکه «تمتع

و «مطبوعیت» برای اینکه «بلاواسطه و آنی و گذرا» هست، دلیل بر آن نیست که «بیفایده» باشد. چنانکه عرفای خودمایک «آن» را به «عمرنوج» ترجیح می دادند. این «آن» می توانست چنان سرشار و ثروتمند باشد که بیش از «بهشت ابدی» ارزش داشته باشد. انسان، ممکن است غذائی بخورد که هرلحمه اش در هر لحظه نهایت لذت و مطبوعیت را داشته باشد و ضمناً مفید و سالم بوده باشد. تمتع آنی می تواند، شامل فایده اساسی و جوهری باشد.

در «فایده طلبی» برای آینده، بالاخره، لحظه ای فرامی رسید که بایستی از آن فایده، بهره برد و تمتع برداشت. فایده بایستی در آنی که روزی حضوری یابد، قابل تمتع باشد و انسان می تواند در حاضر «تمتع ببرد».

درست همین «خواهش تمتع گیری» و قدرت تمتع گیری در حاضر است که نیروهای مارا بسیج میکند. مانمی توانیم همه چیز را به «آینده» بیاندازیم و این «تمتع گیری موجود و حاضر» را بکلی از بین ببریم و تحقیر کنیم. زندگانی، بایستی در همین تمتع از «فایده های موجود و حاضرش» تحقق یابد. هرکسی، حق استفاده (فایده گیری) از حالش دارد. این حق راتحت هیچ نامی نمی شود از مردم گرفت و آنها را فقط به آینده (چه زمانی و چه آخرتی) دلخوش داشت. از این رو برنامه ریزیهای خیالی و رؤیایی برای آینده (برای نوه و نبیره و یا آخرت) و دعوت مردم به صبر و قناعت در حال، دعوت مردم به گذشت از حال، بامنتق زندگانی تطابق ندارد. انسان حق به تمتع واقعی در حال دارد. زندگانی، همیشه در «حال» است. تأمین زندگانی در آینده (چه خیال آباد اجتماعی، چه بهشت) نبایستی به تحقیر و یا صرف نظر کردن از تمتعات زندگانی در حال بکشد. انسان حق تمتع

از زندگانی در حال راهیچگاه از دست نمی دهد.

تفاوت «فایده مداوم» و «فایده باقی»

وقتی عقل شروع به تمایز میان «فایده» و «مطبوعیت و تمتع موقت» کرد، ناگهان تلاشی برای مشبه سازی در معنای «فایده» در تاریخ آغاز شد.

مفهوم اینکه «عمل» بایستی «فایده ای» داشته باشد و از این گذشته این فایده، «دوام داشته باشد»، امکانی به مشبه ساختن داد.

بجای اینکه «عمل» رامتوجه «فایده ای بادوام بیشتر» بکنند، گفتند حالا که میتوان «فایده نسبتاً بادوام تری» داشت، پس انسان می تواند «فایده ای بادوام ابدی» داشته باشد. این دو حرف باهم تفاوت فراوانی داشتند.

عمل باتوجه به «فایده بادوام»، متوجه امکان تمتع گیری واقعی در حیات خود بود در حالیکه در شق دوم، از این جریان دور می افتاد. انسان، عمل می کرد، تا در دنیای دیگر، در زندگانی دیگر، فایده ابدی و باقی داشته باشد. اصل عمل، همین «فایده باقی در آن زندگانی و در آن دنیا» بود. زندگانی حال و زندگانی این دنیا، فقط برای «تولید چنین اعمالی که فقط نتایج باقی و ابدی در دنیای دیگر و حیات دیگر خواهند داشت» بود.

«طلب فایده باقی»، یک مغلطه کاری و مشبه سازی در موضوع بود. چون «فایده بادوام» برای زندگانی، مربوط به تمتع گیری نهایی از فایده در همین حیات بود، نه آنکه مرکزیت را از این زندگانی بگیریم.

«فایده بادوام»، یک مفهوم واقعی و نسبی و حساب شدنی و کنترل پذیر برای تحقق دادن زندگانی در واقعیتش بود. به

تاخیرانداختن این فایده به حیات دیگر، وفانی گرفتن این زندگانی، به تحقق زندگانی در این دنیا صدمه میزد.

تحوّل به معنای فنا

«لتحوّل» در زندگانی، با چنین مفهومی از «فایده باقی»، به معنای «فنا» گرفته می‌شد. زندگانی، در حال به حال شدن و گذشت زمان «فانی» می‌شد.

با مرکز ثقل زندگانی قراردادن اعمال برای «فایده باقی و ابدی»، انسان در زندگانی دنیوی، فقط «گذرانی» آنرا درمی یافت. زندگانی، فقط درک «نیست شوندگی» و «نیست شدگی» بود. «شدن»، فقط «نیست شدن» بود.

«تحوّل»، فقط «فنا» بود. بدینسان «نیست شونده» (آنچه نیست می‌شود) نمی تواند فایده ای ببرد. نیست شونده، نمی تواند در خود حمل «هستی» که فایده باشد بکند. عمل نیک، نمی توانست به «نیست شونده» بهره ای بدهد. عمل، برای این زندگانی، ارزش نداشت. برای این «نیست شونده»، امکان بهره گیری از «فایده مداوم و فایده باقی» نبود.

مفهوم «فنا» و دنیای فانی، بر چنین مفهوم «تحوّلی» قرار داشت. فایده مداوم بی معنا می‌شد. چون زندگانی که خصوصیتش «فنا شدن» است چه نتیجه ای از فایده مداومی که تولید می کند، خواهد برد؟ فقط می ماند «فایده ابدی و باقی» که نصیب این زندگانی «نیست شونده» نمی شود و عنصری در انسان هست که این عنصر بعداً همیشه باقیست و برای آن «وجود ابدی»، احتیاج بیک «فایده ابدی و باقی» هست. بدین ترتیب انجام دادن عملی که «فایده مداوم نسبی» داشته باشد، بیهوده و بی معنا می‌شد.

تحوّل به معنای گسترش

بایستی انسان تجربه دیگری از «تحوّل و تغییر» داشته باشد تا «فایده طلبی» میسر گردد. از این رو بود که با مفهوم «فایده طلبی» میبایستی مفهوم «تحوّل و تغییر» عوض بشود. «زندگانی فانی» با «عمل مفید» با هم سازگار نبودند.

انسان در تحوّل بایستی تجربه دیگری داشته باشد تا عمل برای او مفید بشود. انسان، دو گونه تجربه تازه از «تحوّل و تغییر» کشف کرد. یکی آنکه انسان در تحوّل (= شدن) فانی، نمیشد بلکه «گسترده و گشوده» می‌شد. بنابراین، اومی توانست از عملش، فایده ببرد. چون این عمل مفید، وجود او را «می گسترانید»، شکوفای می کرد، می گشود، توسعه می داد.

انسان، در شدن (در تحوّل) «میافزود»، «بیشتر میشد» نه آنکه تجربه فنا از شدن داشته باشد. زندگانی انسانی، سیر «بیش شدن»، تجربه «افزایش»، درک «بالیدن»، تجربه «گسترش» بود و تجربه فنا بکلی ناپدید شده بود. زندگانی، مجموعه ای از «درک مستمر فنا» نبود که عمل، بناچار فقط متوجه «حیات دیگر» و «بقای روح» بشود.

بلکه زندگانی فردی انسانی، تجربه وسیع افزایش و بالش و گسترش بود. تاریخ، عرصه فنا و هلاکت نبود. تاریخ برای «عبرت گرفتن از فنا» نبود، عبرت گرفتن از ملت هایی که هلاک شده اند، از ملوکی که فانی شده اند... عبرت از تاریخ، بر تجربه «فنا ی ملل» قرار داشت. تاریخ می نوشتند تا این «درک فنا ی زندگانی» را شنید تر کنند. قصه های قرآن برای عمیق ساختن «درک فنا از زندگی و دنیا است» تاریخ، عبرت نامه بود. وقتی معنای فنا از تحوّل رخت بر بست و معنای گسترش و گشایش یافت، انسان، جهانش و زندگانش و تاریخش، جهان شدن

(تحول) به معنای گسترش و افزایش و شکوفیدن و افزایش بود. از این رو عملش می توانست برای زندگانش و جهاننش، مفید باشد. عملش می توانست در تحول این دنیا متمرکز بشود. دنیا را و تاریخ را و خود را و جامعه را می شد با عمل، تغییر داد و ارزش داشت که تغییری داده شود. اما «عمل خیر» که متوجه «خیر باقی» بود و متکی بر «تجربه دنیای فانی» بود، نمی توانست این عمل را متوجه تغییر و تحول این دنیا سازد. چنین عملی، در این تجربه تحول بعنوان فنا، کاملاً عبث و لاهو بود. عمل فقط بایستی عمل باقی باشد و فایده، فقط بایستی «فایده طلبی باقی» باشد. عمل با «فایده بادوام نسبی» در خدمت «گسترش و افزایش» تاریخ و فرد و جامعه قرار می گرفت. عمل، متوجه آخرت و روح نبود، بلکه متوجه «گسترش و افزایش» همین زندگانی بود.

تحول به معنای خلاقیت

تجربه دومی که انسان از تحول و تغییر یافت این بود که انسان بر عکس تجربه دینی از تحول که انسان در «شدن»، درک «فانی شدن» داشت، از شدن درک «خلاقیت» میکرد. شدن، آفریدن است. تحول، خلاقیت است. انسان در این تجربه نه تنها از شدن درک «فنا» نمی کرد، نه تنها درک «گسترش و گشایش و افزایش» نمی کرد بلکه از همه اینها فراتر درک آنرا میکرد که او در شدن، «نو» می شود. او در عملی که می کند، می آفریند. تغییری که با عمل میدهد نمی گسترده بلکه می آفریند. زندگی، نمی گذرد، زندگی، نمی گسترده بلکه زندگی می آفریند. در این دنیا که «شدن»، همان «آفریدن» بود، عمل انسان، مفهومی وراء «ضرورت تاریخی» میشد. عمل انسان، ضرورت های تاریخ را می شکست. عمل انسان، «خلق تاریخ» می کرد. عمل

انسان، مفهومی وراء «مشیت و تقدیر» الهی میشد. عمل انسان، «سرنوشت انسان» را می ساخت. عمل، جریان «آفریدن» میشد. عمل انسانی، یک «خلاقیت هنری» میشد.

در مفهوم «توحید»، «خلاقیت» همیشه یک رابطه «حاکمیت باتابعیت»، «رابطه قدرت باضعف»، «رابطه هستی بانیستی»، «رابطه «بقاء با فنا» است. باقی بر فانی حکومت میکند. باقی، باید حاکم و رئیس و رهبر باشد. «فانی» نمی تواند، بیافریند. نیست نمی تواند «هستی» ببخشد. در زندگانی جسمانی و دنیوی، خلاقیتی وجود ندارد.

عمل در مسیحیت و اسلام بر تجربه دنیا بعنوان «فنا شونده» قرار داشت. انسان، زندگانی ای می کرد که همیشه لحظه به لحظه «فانی» میشد. هر لحظه او «میرد» احساسی که با «تجربه فنا» در انسان پیدا می شود «ترس» است. انسان از «فانی شدن» لحظه به لحظه خود «همیشه می ترسد». این «تجربه فنا» که از مفهوم خاصی از «تحول» می آمد، سرچشمه اصلی ترس بود.

محمد می پنداشت که با متوجه ساختن ترس از چیزهای دیگر به «خدا» مسئله حل میشود. از این رو در قرآن تجویزی کند که بجای آنکه از چیزهای دیگر بترسید از خدا بترسید. او نمی دانست که ترس با این جابجاشدن، حل و رفع نمی شود. انسان می ترسید، چون زندگانش در تحول، به او احساس «فنا» می داد. برای رفع و نفی ترس بایستی مفهوم تحول را تغییر داد. انسان، چون فانی میشد، می ترسید. ولی ایده آخرت و خدا و روح قرآنی بر همین اساس ساخته شده بود. انسان بایستی از عمل فانی، عملی که متوجه دنیا و جسم و غیر خدا بود بترسد. آنوقت برای نجات این ترس، باید این ترسها را اعتلاء به «ترس از خدا» بدهد.

روح عملی مؤمن، ترس بود. عمل در ترس و بر ترس بنامیشد. حتی با همه اعمال نیکش نمی توانست روی پاداش خود حساب کند. عمل باقی اش، نیز تماماً بر ترس استوار بود. به اعمالی که برای بقاء و فایده ای ابدی انجام داده بود، هیچ گونه اطمینان نداشت و نمی توانست روی آنها نیز حساب کند.

«محاسبه ناپذیر بودن عمل»، «غیر مطمئن بودن عمل»، بیشتر از پیش بر «ترس و وحشت» می افزود. ترس از فناء در هر عملی منعکس میشد. اوج عملش که متوجه «باقی ساختن خود بود» بیش از همه اورانگران و وحشتناک می ساخت، چون قبول این اعمال و نتیجه این اعمال باقی، همه اش بسته به مشیت دیگری بود.

عمل مفید، عملی بود که با «عقل» انجام میشد و روابط اجزاء آنرا (نیت و نقشه در آغاز — سلسله مراتب خود عمل — نتیجه عمل) میشد دقیقاً حساب کرد. عمل مفید، عمل حساب شدنی و عمل مطمئن بود. با «مفید شدن عمل» و «عمل مفید انجام دادن» و ترجیح آن بر هر عملی دیگر، ترس و دلهره و عدم اطمینان از عمل رخت برمی بست.

در «عمل مفید»، میان نیت و غرض — تا نتایج عمل، روابط ضروری و قابل اطمینان و محاسبه پذیر، برقرار هست. بدین ترتیب در «عمل مفید»، یک نوع علیت و قانونی هست.

خطر «عمل مفید»

هر مفهومی در محوطه ای محدود ارزش و معنادار ولی از این محوطه که پافرا تر گذاشت کم کم به تناقضات دچار و مضمری گردد. همینطور مفهوم «عمل مفید» که خدمت بزرگی به پیشرفت مدنیت و فرهنگ و اقتصاد و صنعت کرد، از این محوطه مثبتش

فرا تر رفت. برای آنکه عمل، مفید باشد باید محاسبه پذیر باشد و برای محاسبه پذیر بودن، بایستی قانونی بر آن و جریانش حکومت کند. بدینسان «ضرورت و جبر»، کم کم، سراسر عمل را فرا می گیرد. «ضرورت بستگی اجزاء نیت و عمل و نتیجه»، بالاخره به همان «نیت و غرض» نیز سرایت میکند و نیت و غرض نیز تحت روابط علی و ضروری در می آید و بدین ترتیب، اراده انسانی، آزادی خود را از دست می دهد. عمل انسانی کاملاً مفید می شود اما کاملاً نیز جبری می گردد. همان عملی که می خواست طبق دلخواه و آرزایش، دنیا و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد و جامعه ای طبق سلیقه و ایده ال خودش بسازد، عملی مجبورانه می گردد. ایده ال و کمالی را که او می طلبد، فقط جبر تاریخ و اجتماع یا جبر مشیت الهی یا جبر سرنوشت می گردد. بدینسان عمل مفید، عمل جبری می گردد و از عمل جبری، «عقل مجبور» و بالاخره «اراده مجبور» ایجاد می گردد. ضرورت مساوی با اراده می گردد. همین نتیجه ایست که هگل و مارکس به آن رسیده اند.

عمل مفید، مفهومیست که در این حد افراطیش مردم را در همه دنیا برانگیخت تا انقلاب بکنند چون می پنداشتند وقتی در اقتصاد و صنعت و علم می توانند تمام مراحل عمل را زیر کنترل داشته باشند و میان «غرض» و نتیجه عمل پلی برقرار سازند بنا بر این، این مفهوم را بر همه اعمال تعمیم دادند و گفتند همانطور که مای توانیم یک ماشین یا مؤسسه اقتصادی با نتایج مشخص بسازیم می توانیم همان نوع عمل را در خصوص جامعه بتامی انجام بدهیم. عمل انقلابی ما همان جامعه ای را خواهد ساخت که مای خواهیم. ولی، چنین عملی در رابطه میان انسانها (متأسفانه) غیر ممکن است. نتیجه عملی که من بر انسان دیگری انجام می دهم، به آن اندازه محاسبه پذیر نیست که در عالم صنعت و اقتصاد صورت می گیرد.

امادرمقابل، «عمل ترس دار» مسیحیت و اسلام، مفهوم «عمل مفید»، نقطه ثقل عمل را بکلی جا بجا ساخت. با جهت دادن عمل به مفهوم «مفید»، عمل، انسانی و دنیوی میشود. عمل، از انسان می شود. انسان، مالک عمل خود می گردد. درحینیکه «عمل بر پایه ترس» ازخشم و عذاب خدا یا «عمل بر پایه اینکه انسان بخودی خودش نمی تواند خود را نجات بدهد»، عمل، سوی خدائی دارد و عمل از خداست. عملی که برای خداست، عملیست از خدا و انسان، مالک عملش نیست. اگر انسان، مالک عملش باشد، احتیاج به فضل و عنایت و رحم خدا ندارد. عملی که نتیجه اش بطور محاسبه شدنی و قاطع، از آن انسان باشد، عملیست که از «تصرف اراده خدا» خارج می شود. درد یانت، عمل، بر پایه ایمان گذارده می شود. بدون ایمان، هیچ عملی، نتیجه ندارد. فقط با ایمان، عمل نتیجه دارد، ولی خود «ایمان» یک موهبت و عنایت الهی است. ایمان در تصرف انسان نیست. بنابراین عمل، هیچگاه بر سر پای خود نمی ایستد. ذره ای فقدان ایمان، نتایج عملی را نابود میسازد. تازه نتیجه عمل، هیچگاه «بطور ضروری» از خود عمل تراوش و ترشح نمی کند بلکه تا خدا آن عمل را نپذیرد، عمل بی نتیجه است. نتیجه عمل، مثل یک «معجزه» است که ناگهان به عمل افزوده می شود. بدینسان «عمل ایمانی»، «عمل خیر»، «عمل صالح»، هیچگاه از انسان نیست و در اختیار انسان نیست و محاسبه پذیر بوسیله انسان نیست.

با تجربه مؤمن از «دنیای بعنوان فناء»، انسان بایستی «عمل باقی»، «عمل خیر»، «عمل با فایده باقی» انجام دهد و رهبرش و حاکمش بایستی اعمال افراد جامعه را در جهت «عمل باقی» هدایت بکند. در حالیکه برای «عمل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی»، احتیاج به «عمل مفید مداوم» داریم.

عمل بایستی از حلقه «فناء» بیرون بیاید تا تاثیر خود را در دنیا بعنوان گسترنده و افزایشنده و بالاخره آفریننده درک کند. تا انسان دنیا و زندگی را بعنوان «فانی» می شناسد، او ایمان به «عملی از خود» ندارد که اطمینان به خلاقیت و فزاینده گی و تغییر دهنده گی داشته باشد. برای عملی که متوجه فانیست، مطمئن است که اونمی تواند از فانی، باقی بسازد. فانی رانمی توان به مقام هست کشانید. غیر از اینکه انسان، عملش دردنیای فناء، فاقد عنصر خلاقیت و تغییر دهنده گی است. عمل در قرآن، ایمان به «تغییر دهنده گی» دنیاندارد. دنیا، فانیست و فانی چه ارزشی دارد که انسان (بر فرض توانائیش) تغییر بدهد. عمل نه علاقه به تغییرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارد نه دنیای فانی ارزش تغییر دادن دارد.

با درک «فایده بادوام» و تشخیص تضاد آن با «فایده باقی»، افراد در اجتماع موظفند که برای هم دیگر اعمالی انجام دهند که «فایده بادوام» داشته باشد. روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و هنری، بر اساس «اعمال با فایده های بادوام» قرار می گیرد. بالطبع رهبر و مدیر و حاکم، نقشش و وظیفه اش، اعمال مفید مداوم نسبی است و مردم، چنین اعمالی را از او می خواهند و به همین علت به او این موقعیت اجتماعی را می دهند و اعمال او را با این معیار می سنجند.

او بایستی «اعمال مفید بادوام» را در اجتماع با هم هماهنگ سازد و خود بر اساس اینکه «عمل مفید مداوم» برای اجتماع انجام میدهد، قدرت دارد و وقتی اعمالش، برای زندگی مردم در این دنیای مضرب، مردم حق طرد او را دارند.

اما مفهوم «فایده باقی»، وقتی اصل اجتماع شد، افراد موظف هستند اعمالشان برای دیگران متوجه «رسانیدن فایده باقی» به

آنها باشد تا آنها در آخرت، «عاقبت به خیر» بشوند. هرکسی موظفست دیگری را به عمل برای فایده باقی وادارد واز کسی دیگر، عمل برای فایده باقی بخواهد. و «عمل مفید» که متوجه این زندگانی واین دنیاست، اصل نیست. بالطبع، رهبر و حاکم، نقش اصلیش انجام «اعمال مفید باقی» است و در مرحله اول مراقب «اعمال مفید باقی» مردم هست و قدرت اونا را از همین «مراقبت و تامین اعمال باقی مردم و خودش» هست و چنین اعمالی نقطه ثقلش تغییرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیست.

برای تشخیص «فایده باقی» احتیاج به «معرفت اجتماعی» نیست

در دموکراسی، چون رابطه «رهبران سیاسی» و اجتماع، رابطه، «عقلی مفید» است. رابطه یک «رابطه تفاهمی و مشورتی» است، بدینسان که «انتقال دوجهته معلومات» صورت می گیرد. معرفت «فایده بادوام اجتماع»، احتیاج به تجربه مستقیم و لاینقطع با مردم دارد. در حالیکه «فایده باقی»، احتیاج به درک «آخرت» و «روح» و «ایده ال» و «کمال» و «غایت» دارد، که در این «تماس و تصادم و کسب معلومات از مردم» حاصل نمی گردد. رهبر، در عالم دینی یا جامعه ای که بر دین استوار است، احتیاج ضروری به «معرفت اجتماعی» بعنوان سرچشمه برای معرفت «فایده باقی» ندارد.

چون «معرفت اجتماعی» و کسب معرفت از اجتماع، اورا به درک و تشخیص «فایده باقی» نزدیک نمی کند. در حالیکه در دموکراسی، سرچشمه معرفتی سیاستمدار و رهبر، فقط اجتماع است. او از اجتماع، یاد می گیرد (نه از خدا یا پیامبرش یا امامش). «فایده بادوام اجتماع»، فقط در شناخت اجتماع و تغییر اجتماع

و تفاهم با مردم ممکن است و سرچشمه معرفت سیاسی، مردمند. مردم، معلم و مشاور او هستند. در حالیکه «فایده باقی»، بستگی به شناخت «روح» و «ایده ال» و «کمال» و «خیر» و «آخرت» دارد.

در جامعه دینی، رهبر، رهبر نیست چون در مرحله اول یک مشت «محتویات دینی یا ایدئولوژیکی» به مردم انتقال می دهد. او در درجه اول معلم نیست، بلکه «سرمشق» است.

محتویات دینی یا ایدئولوژیکی بایستی در «تجسمی که در زندگانی او یافته»، انتقال پذیرد. از این رو «تشبه» و «تأسی» و «تمثل» به او تقلید از اوست که انسان را به این فایده باقی می رساند.

معرفت آن ایده ال یا کمال یا غایت، ضروری نیست. «تشبه» به تنهایی نیز این جریان را تحقق می دهد. محتویات تعلیمات و افکارش، تابع «سرمشق بودنش» هست. بدین لحاظ «صحت محتویات تعلیماتش» رابطه نظری و عقلی نبایستی مورد بحث و گفتگو و تجزیه و تحلیل منطقی قرارداد. بلکه «تمثل به او» است که آن «محتویات ایدئولوژیکی» را روشن خواهد ساخت.

حتی نباید او را بفهمند، یا اعمال او را بفهمند، افکار و رفتار او را بفهمند. اعمال و افکار او «مثلند» نه یک «مفهوم و تعلیم»، که در تجزیه و تحلیل خالص عقلی، صحت خود را به ثبوت برسانند. «فایده بادوام»، قابل کنترل و شناخت است. اما «فایده باقی وابدی»، هیچگاه قابل شناخت و کنترل مستقیم نیست. این «شناخت فایده باقی»، از زندگانی و دنیا حاصل نمی شود، نمی تواند حاصل بشود، چون فایده ای نیست که در «زندگانی فانی و دنیای فانی» اتفاق بیفتد و در این چهار چوبه قابل جذب باشد، تا بتوان آنرا مطالعه کرد.

بنابراین، «دین»، انتقال «محتویات ایدئولوژیکی یا جهان بینی یا فلسفی» نیست تا انسان به «معرفت فایده باقی» برسد، بلکه «معرفت فایده باقی»، «معرفت غیب» است. چون این فایده باقی (= خیر) بوسیله خدامعین میشود و در مشیت خدا است. انسان بایستی «ایمان به غیب» پیدا کند نه «معرفت به غیب». انسان از لحاظ معرفتی، هیچگاه به «غیب» دسترسی ندارد. از این رو دیانت، «کسب معرفت فایده باقی» نیست.

رهبردینی سرمشق است نه معلم

دین، یک سیستم معرفتی و فلسفی و ایدئولوژیکی نیست که منتهی به یک بحث اصولی در این معرفت شود، و با بحث و فهم این محتویات، آن معرفت غیبی حاصل گردد. انسان، فقط در تمثل و تشبه و تأسی و تقلید، از «کسب معرفت غیبی» صرف نظر می کند و مطمئن است که در تمثل و تأسی و تقلید، بدون معرفت غیبی، به خیر خود (فایده باقی) که خدا می شناسد، خواهد رسید.

بنابراین مردم در اجتماع بارهبردینی، حتی در تعالیم و افکارش، یک رابطه شاگرد به معلم ندارند. کسب معرفت از او نمی کنند. امکان و قدرت کسب چنین معرفت و علمی را ندارند. درس ایدئولوژی از او نمی گیرند. رهبر، احتیاجی به حجت آوری و دلیل آوری و اطمینان بخشی عقلی و کنترل پذیری آن تعالیم و اعمالش را ندارد. او درس فلسفه یا علوم یا ایدئولوژی نمی دهد، تا احتیاج به چنین چیزی داشته باشد و مردم حق درخواست چنین حجت و دلیل و اثباتی ندارند.

در حالیکه در دموکراسی، رهبری فقط متکی بر یک رابطه دوجانبه معرفتی است و معرفت، متکی بر انتقال معرفتی برای تأمین فایده با دوام اجتماع و افراد است. و «معرفت فایده

با دوام»، برای رهبر و اجتماع، قابل شناخت و کنترل پذیر هست و در دسترس قوای معرفتی هر دو طرف هست. بدینسان اعمال آنها نسبت بیکدیگر، شناختنی و محاسبه کردنی و کنترل پذیر است. قدرت رهبر، در اثر «تجربه مستقیم با معرفت غیبی» یا «امکان معرفت انحصاری غیبی» یا «ایده ال و کمال و غایت»، بکلی نفی می گردد. این شناخت عقلی روابط میان مردم و رهبران سیاسی، از ایجاد روابط عاطفی و ماوراء الطبیعی میکاهد، چون این نوع بستگیها، خارج از محدوده عقلی و فایده با دوام است.

در سیاست، بحث «فایده باقی» در میان نیست (یعنی طرد مفاهیم ارشاد و هدایت از سیاست).

از همین «فایده باقی» است که حکومت تبدیل به «دستگاه ارشاد و هدایت» می گردد. حکومت، عین «هدایت و ارشاد» می گردد. با توجه به فایده باقی، دین سیاست را از بین می برد. دین، اقتصاد را از بین می برد و عمل رانمی شود متوجه تغییرات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ساخت چون تسلط دین بر سیاست همان تقدم و حاکمیت بقا بر فناست. همان قرارداد عمل بر پایه فنا ی دین و بالطبع تحقیر سیاست و اقتصاد است. قوای نافذ در «سرمشق و مثال اعلی» که خصوصیت اصلی رهبری در جامعه دینی است به محدوده «غیب» میرسند، و بالطبع اسرار آمیز و تاریک می گردد.

قدرت هر چه از محدوده عقلی و مفید بودن با دوام، خارج می شود، شدیدتر و دامنه دارتر و در ضمن تاریکتر و نامحسوستر می گردد. در این صورت، قوایی که بر ماحکومت می کنند، برای ماسناختنی و کنترل پذیر نخواهند بود. از این رو «رهبر سیاسی» رابایستی همیشه در یک محدوده «عقلی + مفید» قرارداد و اعمالش را فقط در این محدوده قضاوت کرد و متوجه خطر در «نفوذ

سرمشقی وعاطفی اش» شد. شریعتی، امامت رایک «ایده ال رهبری» میکند و هرکسی می تواند طبق این سرمشق رفتار کند. همینطور رجوی ومجاهدین اصل نبوت را اصل کلی رهبری می شمارند و هرکسی می تواند به این سرمشق رهبری تأسی کند و همان وظیفه ونقش رابه عهده گیرد. با سرمشق قراردادن امامت ونبوت وتقلیل آنها به یک ایده ال، می پندارند که راه به دموکراسی را گشوده اند. درست با همین سرمشق قراردادن امام بعنوان ایده ال حکومتی یا سرمشق قراردادن «نبی» بعنوان رهبر سیاسی، اصول دموکراسی را پایمال ونقض کرده اند.

مرجع تقلید یا منجی ایمان

برای مبارزه با «مراجع قدرت دینی» بایستی ماهیت این مرجع قدرت را در رابطه ای که با مردم دارد مطالعه کرد. همچنین بایستی «تحول ساختمان مرجع قدرت مذهبی» را در دوره ماشناخت. مبارزه ای که بر پایه این شناخت قرار ندارد، مبارزه ایست که هویت دشمن وهویت دشمنی رانمی شناسد. این مقاله برای شناخت ماهیت قدرت مرجع تقلید وتحول این مرجعیت در شکل های تازه اش نگاشته شده است.

رهبردینی، قرنهای در ایران، شکل «مرجع تقلید» را داشته است و اکثریت نزدیک به تمام، مردم «مقلد» بوده اند. قرنهای تقلید، ساختمان روحی خاصی، در اکثریت مردم پدید آورده است که نه روشنفکران، نه مصلحین دینی می توانند بیک ضربه این ساختمان روحی را تغییر بدهند و در هر حال بایستی روی این عامل حساب کنند.

مسئله ای که برای ما جالب است، مسئله رو یاروشدن مردم با فرهنگ وصنعت غرب است. برخورد با غرب، ایمان یک «مقلد» را بسهولت به «تزلزل می اندازد». یک مقلد، از لحاظ ایمانش، همیشه در خطر است. اما یک مقلد، فقط به «ایمانش» و «به آنچه ایمان دارد»، «هست». «موجودیت او»، تابع «ایمان او» و «محتویات است که به آن ایمان دارد».

با کوچکترین تزلزلی در این ایمان یا محتویات ایمانش، «او،

«نیست»، یا برای او چنین احساسی دست می دهد که «سراسر هستی اش در خطر افتاده است». و چون یک مقلد، خودش بر پایه خودش نه ایستاده است، خودش نیز نمی تواند خود را از این «تزلزل و بحران ایمانی اش» نجات بدهد.

دردوره هاییکه «افکار دیگر یا عقاید دیگر»، به او عرضه می شوند، یا شکاکیت رواج پیدا می کند، بایستی کسی یافت شود که ایمان او را «نجات دهد». مقلد، احتیاج به «منجی ایمان» پیدا می کند.

در چنین جوامعی که عقیده و فکر بر پایه تقلید گذاشته شده است، این ضرورت تاریخی و اجتماعی، ایجاد می گردد که بایستی کسی پیدا شود تا ایمان به خطر افتاده همه را برهاند. اما «مرجعیت تقلید»، با «نجات دهنده ایمان» دو نقش متفاوت می باشند.

آیا تزلزل عقیده، باعث گسستن از آن عقیده می گردد؟

مقلد در زمانی که در بازار فکری، عقاید و افکار جالب دیگر عرضه می گردد، و زمینه شکاکیت دامنه می یابد، به سهولت ایمانش متزلزل می شود.

از این رو بناچار بایستی امکان عرضه افکار و عقاید را به جامعه مقلدین که عامه باشند بست. جامعه را می توان فقط تا موقعی «مقلد نگاه داشت» که به افکار و عقاید دیگر آشنا نشود. بنابراین «جهاد با آزادی افکار»، برای مرجع تقلید، حتمی و ضروریست. در اطراف عامه نبایستی به هیچوجه عقاید و افکار دیگری باشند. او نمی تواند با عقاید و افکار روبرو بشود. و برورش با عقاید و افکار دیگر احتیاج به استقلال فکری فرد دارد که در مقلد نیست. بنابراین وجود عامه (مقلدین) ایجاب می کند که

آزادی در اجتماع نابود ساخته شود. با تبدیل افراد به «اشخاص مستقل»، وجود «مراجع تقلید» امرزائی خواهد بود. بنابراین هر مقتدری می خواهد، قدرت خود و سازمان خود را حفظ بکند.

این تزلزل روانی و فکری در مقلد، بزودی به «بحران روحی» کشیده می شود. اما پیدایش این تزلزل و بحران، خود به خود او را از عقیده اش نمی گسلد. چون او موجودیت خودش را فقط «در همین حل شدن در عقیده اش» داشت. او تا موقعی که با عقیده اش یکیست (با آن عینیت دارد)، موجودیت دارد. تا عقیده اش هست و ثابت هست، او، هست و محکم است. کوچکترین اضطراب در عقیده اش، سراپای او را مضطرب می سازد و در صدد «محکم ساختن و ثابت ساختن» عقیده اش می افتد، نه در صدد مستقل ساختن و آزاد ساختن خود. او فقط «بواسطه عقیده اش» موجودیت دارد. او بایستی عقیده اش را داشته باشد، تا «باشد». او بایستی دومرتبه به عقیده اش ثبات ببخشد، تا بخودش ثبات و آرامش ببخشد.

بنابراین «تزلزل ایمانی»، همیشه «بخطر افتادن موجودیت روانی اوست». در چنین موقعیتی، او بیش از همه چیز اشتیاق شدید برای «بازگشت به ایمان محکم گذشته خود» دارد. او «اشتیاق» ببازگشت به «ایمان محکم خود» و «ثبات محتویات ایمانی خو» دارد. در موقعی که این «محتویات ایمانی خود» از دست بدهد، این اشتیاق شدید بازگشت به «ایمان محکم خود» و همچنین به «محتویات تازه ای که همان ساختمان را داشته باشند» در او بجامی مانند. از این روست که در این جوامع بجای «اسلام»، «کمونیسم» می آید. علیرغم تغییر محتویات، «ساختمان محتویات» و «نحوه ایمان» بجای خود باقی می ماند. تزلزل در ایمان یک مقلد، برعکس آنچه روشنفکران در تبلیغات

خود می پندارند، اورا «بیعقیده»، یا «فکور» نمی سازد. بلکه «اشتیاق بازگشت به ایمان دست نخورده سابقش» افزایش می یابد. او منتظر کسی است که «ایمان متزلزل اورا نجات دهد». چنین انتظاری را مردم و دانشجویان داشتند، وقتی شریعتی و مظهري و بازرگان و طالقانی و جلال آل احمد به تلاش افتادند.

«وظیفه مرجع تقلید» که برآوردن احتیاج مقلد از «دانستن جزئیات پیچیده و صعب الوصول فرعیست»، عوض می گردد، و وظیفه اصلی اش، رفع احتیاج تازه مقلد که «نجات ایمانش» باشد، می گردد. بجای آنکه علماء اسلام و بخصوص ایران، این ضرورت تاریخی را دریابند و به آن رفتار کنند (یعنی نقش منجی ایمان را بعهده بگیرند) مدتها به همان «نقش مرجعیت تقلید» وفادار ماندند.

در حالیکه نقش مرجعیت تقلید، نقش فرعی و جنبی شده بود، علماء، می بایستی دست از «مرجعیت تقلید» بکشند و «نقش نجات دهنده ایمان» را بعهده بگیرند. اشتباه تاریخی علماء همین بود که از قبول این وظیفه مدتها سر باز زدند. در دوره ماکه «تغییرخواهی»، یک اصل ضروری و دوست داشتنی و آرزو انگیز و خیال پرور اجتماعی شده است، خطر تزلزل عقیدتی مقلدین «همیشگی» می باشد.

در مقابل این فشار مداوم اجتماعی برای «تغییر»، مقلد (عامه) در تزلزل دائمی، یا حداقل در «امکان دائمی بحران روحی» است. باهر تغیری، اشتیاق شدید بازگشت به ایمان، لحظه به لحظه تکرار می شود، و مردم بطور مداوم احتیاج به «منجی عقیده خود» دارند. این ضرورت، فعلاً تقدم بر ضرورت «مرجعیت تقلیدی» دارد.

«تابعیت در جزئیات» که ترضیه اش، وظیفه «مرجع تقلید»

بود، تبدیل به «تحکیم اساس ایمانی» می گردد، چون «تزلزل در ایمان»، همیشه «بازگشت به تصمیمات بنیادی» است. از این ببعد، در هر فرعی، بلافاصله مسئله «ایمان به خودی خودش» طرح می گردد. در هر فرعی، بلافاصله سخن از «اصل» به میان می آید. فرع ها و جزئیات دیگر، اعتبار و ارزش خود را از دست داده اند، و هر فرعی، اوره اصل، می اندازد. در زمانهاییکه آرامش عقیدتی بجابود، این فروع، دنیای سر بسته ای برای خودش داشت. میشد «دفعه ماند» میشد «مقلد» بود، میشد مرجع تقلید بود. ولی در زمانی که هر فرعی، بلافاصله به اصل کشیده می شود و اصل را متزلزل می سازد، قدرت از دست مراجع تقلید، بتدریج بیرون می رود. ناگهان متوجه می شوند که قدرتشان از لای انگشتانشان متصاعد شده است. کسیکه مرجع قدرت اجتماعی بوده است، دستش را ناگهان خالی می بیند. با انجام دادن نقش مرجعیت تقلیدی، او نمی تواند دیگر قدرتش را حفظ کند. با این احساس است که می کوشد ساختمان قدرتش را تغییر بدهد. از این ببعد، تصمیم، «تصمیم در جزئیات و فروع» نیست که کسی به مراجع تقلید، مراجعه کند، بلکه تصمیم، تصمیم در اصول و کلیات است، که بایستی «خود فرد» به آن پردازد. البته چنین اقدامی از طرف افراد، یک جریان مستقل شونده گی، «و جریان به خود آمدن» است.

«جریان دست کشیدن از تابعیت» و «جریان نفی تابعیت و نفی مرجعیت و نفی تقلید» است. اما درست، مرجع تقلید از این ببعد ناخود آگاهانه از مرز «وظیفه اصلی خود» پافرا تر می نهد. او دیگر متخصص در تعیین فروع و جزئیات طاعات و معاملات نیست، بلکه نقشی «خارج از محدوده خود» دست و پامی کند. از اینجاییکه «نقش نجات دهندگی ایمان را» به عهده می گیرد.

امادراینکه «ایمان» مقلدخود را از تزلزل نجات می دهد، در واقع «سلب ونفی ایمان اورامی کند». چون «نجات دهنده ایمان»، «سازنده ایمان» می گردد. کسیکه ایمان کسی رانجات میدهد، «ایمان اورامی سازد». کسیکه «ایمان اورا از تزلزل نجات میدهد»، اورا از «بخود آمدن واستقلال» باز میدارد. اورا از «اتفاقی که میان او و خدایش بطور مستقیم» بایستی رخ بدهد، باز میدارد. ایمان، «موهبت وهدیة خدائی» است. تزلزل ایمان، همیشه دلالت به «ضرورت تجدید رابطه مستقیم میان حقیقت وانسان» رامیکند. موقعی در ایمان تزلزل پیدا می شود که، حقیقت، رابطه زنده ومستقیم بانسان ندارد. بنابراین «تزلزل ایمان» که فرصتی برای «راه یافتن به این رابطه زنده ومستقیم، میان خدا وانسان» است، ایمان رامحول به یک تصمیمی میکند که بطور تازه «میان انسان وخدا» بایستی بطور مستقیم، رخ بدهد. این خداست که ایمان رامیدهد، ایمان رامی سازد یا ایمان رامی آفریند. آنکسی که ایمان رامی سازد، «خود»، «شئی مورد ایمان میشود». خدا ایمان رابما میدهد، چون خود، چیزیست که «ایمان مارا از ما، برای خودش می خواهد». خدا، ایمان مارامی سازد، چون می خواهد خود، محتوی ایمان باشد.

اما «کسیکه»، بجای خدا، ایمان را از تزلزل می رهاوند، خودش «محتوی ایمان مقلد» می شود. آنچه رابایستی خدا بدهد، اومی دهد. آنچه نیز خدا بایستی بشود، اومی شود، یعنی او خدا می شود. هرکسی ایمان رامی تواند تنها از خدا بگیرد. یا آنکه خدا مستقیما به او می دهد. ولی «مرجع تقلیدی» که «رهبر ایمانی تازه» شده است، بخیال اینکه «ایمان مقلد رابخدا، از تزلزل رها نیده است»، «ایمان اورا ساخته است». از «مرجعیت تقلید» به «ایمان سازی» ارتقاء یافته است و نا آگاه هودانه، خود،

خدای اوشده است. مقلد، از این پس «نه بر خود»، و «نه برخدای خود» بپا می ایستد، بلکه از این بعد به «نجات دهنده ایمانش» می ایستد و فقط می تواند بر همین «منجی تازه ایمانش» پیاخیزد. از آنجا که علماء دینی، مدتها حاضر نشدند از «نقش مرجعیت تقلیدشان» دست بکشند، تا خود را «منجی ایمان سازند»، فرصت به افرادی دادند که از جرگه علماء نبودند، ولی این نقش رابعهده گرفته بودند. این گروه، تشخیص ضرورت روز را دادند. تشخیص دادند که مردم مقلد، بیش از همه چیز «احتیاج به نجات از تزلزل ایمانی خود دارند» نه به «وظیفه مرجعیت تقلید» که ضرورت فرعی شده بود. (از قبیل بازرگان، شریعتی، بنی صدر، یزدی، رجوی). اما خود علماء نیز می توانند تاحدی هر دو نقش رابعهده بگیرند. هم مرجع تقلید باشند وهم منجی ایمان (مانند طالقانی ومطهری). امام مقلد در چنین صورتی، بدون آنکه خویش را نیز آگاه باشد، از این بعد تغییر ماهیت در نوع تابعیتش داده است. شاید خود رابنام مقلد نخواند ونشناسد و بایک مشت استدالات وحجت آوریهایی که طوطی وار میکند، می پندارد که از «تابعیت» بیرون آمده است. در حالیکه فقط شکل تابعیت، فرق کرده است. آثار مجاهدین خلق و بنی صدر رابخوانید تا فقط از تایید وتکرار «رهبری» بماهیت این موضوع پی ببرید.

هر رهبری، پیرو و تابع لازم دارد. فقط این تابعیت تازه، چون اساسی تراست، شدیدتر از تابعیت تقلیدیست ولی «تازگی شکل این تابعیت»، مانع از درک این واقعیت میشود که با وجود قطع رابطه تقلید، تابع، باقی مانده اند. فقط تابعیت در فرع وجنب و جزء، تبدیل به تابعیت در مبادی و اصول و کلیات و روح شده است.

این «رهبری» که منجی ایمان اوشده است، کسی است که

«اساس ايمان اور ازتزلزل نجات ميدهد». و او بدون اين نجات دهنده، «موجوديت خود» را ناآگاهي پودانه در خطر مي بيند. او خدايش را از اين ببعده دارد، چون «رهبر ايماني اش» را دارد. اسلامش را فقط تا موقعي دارد كه «منجي اسلامش» را دارد. او دست از مرجع تقليدش كشيده است و دست بدامان «منجي ايمان» زده است.

خوبست در اينجا خواننده را متوجه يك نکته سازم تا «ارتقاء مقام خميني» را در اوائل انقلاب درك كند. او، ديگر «مرجع تقليد» نبود، بلكه اعتلاء به مقام «منجي ايمان» يافته بود. و تنها عنواني كه از لحاظ مذهب شيعه قابل تحمل بود، همين عنوان «امامت» بود، وگرنه عنوان واقعي هر منجي ايماني مي بايستي «خدا» باشد.

همانطور كه مقلد كه نوع تابعيتش را تغيير داده، نمي داند كه خدای واقعي اش كيست، همانطور «رهبر تازه ايمان» نيز نمي داند كه «خدای واقعي مؤمن» شده است. هردو، واقعيت مزبور را انكار مي كنند، اما انكارشان، تغيير در واقعيت نمي دهد.

وقتي محمد در قرآن مي گويد كه خبرها و رهبانها، خدايان يهوديها و مسيحي ها شده بودند، و بر اين پايه استنتاج مي كند كه يهوديها و مسيحيها «مشرک شده بودند» درست بود. مسيحيها و يهوديها در «تزلزل ايمانشان» كشيش ها و جبرهاي خود را به «نجات دهندگان ايمانشان» ارتقاء داده بودند.

در اسلام هم عين همين قضيه اتفاق مي افتد. با همين استدلال صحيح قرآني، همه مسلمانان در ايران «مشرکند» و خدايانشان يا «علماء ديني اند كه تبديل به منجي ايمان يافته اند» يا اينكه «سازندگان اسلامهاي راستين» مي باشند كه

با ساختن «اسلامهاي ايده الي» مي كوشند، اسلام واقعي را نجات دهند.

در حيني كه مي خواهند «ايمان» را از تزلزل برهانند، «زيرآب ايمان را مي زنند». چون با «نجات دهنده شدن ايمان» به «خدا»، «سازنده ايمان به خود» مي شوند. هرايماني كه به تزلزل افتاد، مسئله بنيادي انساني ميان «حقيقت و انسان»، يا بزبان ديني «مسئله ميان خدا و خود» را مطرح مي سازد.

با «رفع تزلزل كردن»، اين رهبران ايماني، مانع «بازگشت تصميم به خود انسان» مي گردند. فقط در تحول «مرجعيت تقليد» به «منجيگري ايمان»، بلافاصله «تقليد در فروغ» به «تابعيت در مسائل ذاتي انساني» كشيده مي شود.

رحم به مقلد

مرجع تقليد و منجي ايمان، مي دانند كه «مقلد» بابر خود با كوچكترين شك يا «ضرورت تغيير»، دچار تزلزل روحي مي شود. اين «تزلزل پذيري مقلد» هست كه احساس «ترحم» مرجع تقليد يا منجي ايمان (رهبر تازه ايمان) را بر مي انگيزد. او در خود احساس ناراحتي از «تزلزلي» كه در مقلد پيدا مي شود، مي كند، و او را حس ترحم فرامي گيرد.

بهتر است كه فعلا «احساس فراريت مستقيم قدرت از قبضه خودش» را بكنار بگذاريم، چون با اين خودآگاهي، مي بايستي متوجه عكس العمل او از لحاظ مسئله قدرت بشويم. آنگاه مي بايستي يك «رهبر ديني» را چه در فورم «مرجع تقليد» چه در فورم «رهبر ايمان» به يك «سياستمدار خالص» تقليل بدهيم. در حاليكه يك رهبر ديني با وجوديكه سراپا مشغول فعاليت هاي سياسي باشد، يك سياستمدار خالص نيست. محاسبات

مانبایستی در مبارزه، خود را روبرو با یک سیاستمدار پندارد. بلکه مسئله خیلی پیچیده تر از آنست.

این «احساس فراریت قدرت از قبضه مرجع تقلید»، می تواند ناآگاهبودانه باشد، و بجای آنکه او با آگاهی به فکر «تصرف مجدد قدرت از دست رفته اش» بپردازد، امکان این در میانست که او ناآگاهبودانه بر «احساس ترحم به مستضعفین در روح» انگیزته می شود. همیشه این عامل قدرت، بطور آگاهبودانه در مرجع تقلید یا منجی ایمان (شکل تازه رهبری) نقش اول را بازی نمی کند. رهبر ایمانی، حس میکند که مقلد، در مقابل هیچ شکی و عرصه فکری دیگر، تاب استقامت نمی آورد، چون انسان فقط تاب استقامت دارد که فردی مستقل باشد. اما انسانی که فاقد استقلال پرورش یافته، هر شکلی، او را در معرض تزلزل قرار میدهد. هراستقلال، با خونابه خوردن و درد کشیدن، زائیده میشود. آنکه استقلال و فردیت انسانی را می خواهد، اینقدر قساوت دارد که بگذارد هر کسی این «درد تزلزل» و بالاخره «درد تصمیم گیری در مسائل بنیادی» را خود تحمل کند.

«رحم» یک عاطفه مقتدر به «ضعیف» است. تجلی قدرت در «رحم» است. مقتدر، خود را هم در «رحم» می نماید و هم خود را در «رحم»، می پوشاند. درحینیکه «قدرت خود» را می پوشاند، «عظمت اخلاقی خود» را می نماید.

«قدرت» نمی تواند با ضعیف رابطه ای جز «رحم» داشته باشد. «قبول رحم» ناخودآگاهبودانه تایید «قدرت مقتدر از طرفی» و تایید ضعف خود از طرفی دیگر است. آنکه رحم را می پذیرد، نه تنها «ضعف خود را می پذیرد»، بلکه بالا تر از آن، «لذت از ضعف خود نیز می برد». یک مستضعف در ضعف خود بانشاط غلط میزند. ضعف خود، دیگر، اکراه آمیز و نفرت انگیز نیست.

همینطور، تنفیذ قدرت از بالا، دیگر «انگیزه به طغیان و عصیان» و مقاومت و اعتراض نمی شود. آنکه مورد «رحم» قرار گرفت، و خود را قابل ترحم دانست، ضعف خود را به عنوان یک عامل حیاتی و ضروری خودش می شناسد و از آن لذت میبرد، و حس عصیان و اعتراض و مقاومتش را در مقابل مقتدری که به او رحم میکند، از دست میدهد. از اینجاست که خداوند در قرآن «رحمن و رحیم» است. این صفت «رحم»، صفت اساسی و بنیادی الهی می گردد و بالطبع همه نمایندگانش، مظهر این رحم می گردند. موقعی «ضعیف و مستضعف» به اعتراض علیه مقتدر بر می خیزد که از «ضعفش» رنج ببرد. وضعف، موقعی رنج انگیز و عذاب آور و غیر قابل تحمل است که نفرت انگیز و شوم باشد. (ضعف در قرآن همان قدر لذت بخش است که فقر در روح در انجیل).

و قتیکه، ضعف، دیگر لذت به او نمی دهد، بلکه برای او عذاب آور می شود، آنگاه تمنای «گریز از ضعف خود را و بیدار میشود». در این هنگام است که «می خواهد قدرت پیدا کند». در این موقعست که «حق به اعتراض و مقاومت در مقابل هر قدرتی را» از عمق وجودش درمی یابد. در چنین موقعست که مردم «سیاسی می شوند». هوس مداخله مستقیم در سیاست پیدا می کنند. اما سیاسی سازی، غیر از «سیاسی شدن» است. میشود «عامه مقلد» را برای «مدتی کوتاه» سیاسی ساخت. این «تب سیاسی گرفتن»، غیر از «سیاسی شدن جامعه» است.

عامه را می توان به «تب سیاسی انداخت»، بدون اینکه آنها «بخودی خود، سیاسی بشوند». این «تب سیاسی» می خواهد و عامه به همان لا قیدی گذشته اش بازمی گردد. سیاسی شدن، موقعیست که ضعف خودش را آگاهبودش آورد، و آنرا بدارد و الم

احساس کند، و از آن نفرت پیدا کند. در چنین موقعی می خواهد از «ضعف بودن و از مستضعف بودن» بگریزد و «مستضعف بودن» را یک توهین و تحقیر می شمارد، و در چنین موقعی هر عمل ترحمی را به خود، رد می کند و بانفرت به این «مردان اخلاقی» و «رهبرای دینی» می نگرد. اومی تواند در گرسنگی بمیرد، اما حاضر به این نیست که کمکی از روی ترحم بپذیرد. او «حق خود» را می خواهد نه «رحم» دیگری را. من آنقدر حق دارم که احتیاج به «رحم» ندارم. اومی خواهد که حق او را به او «پس بدهند». کسی «حق او» را به او اعطاء نمی کند. او حق خود را می خواهد و حق دادن به او هیچگونه بزرگواری نیست.

با گرفتن حق خود، مقام وحیثیت و عظمت کسی را بالا نمی برد. او احتیاج به «همدرد» دارد تا «شریک دردش» بشود، تا با او برای گرفتن حقشان مبارزه کند. کسی با دادن حق، «بزرگواری اخلاقی خود» را نمی یابد. این یک عمل بدیهی یک اجتماع سالمست. یک عمل اخلاقی، یک عمل قهرمانی و نادر و استثنائی نیست که بدین وسیله ارزش و عظمت به کننده اش بدهد. یک کسی «انسان اخلاقیست» که عمل اخلاقی برای او یک امر ساده و معمولی و روزانه باشد. او در یک عمل اخلاقی، یک شاهکار قهرمانی انجام نمی دهد که بدینوسیله بزرگوار بشود و قدرت پیدا کند. پس چگونه خدا به رحمتش مینازد؟ هر کسی با «پذیرفتن رحم»، ضعف خود را «تثبیت» میکند. چنین کسی ضعیف خواهد ماند. از همین روست که رحم خدا همیشه گیسست. خدا فقط برای یک مدت معلومی رحمت و رحیم نیست. او ضعف ابدی را لازم دارد تا بتواند همیشه رحیم باشد. انسان موقعی از ضعف بیرون خواهد آمد، موقعی «دوره مستضعفی اش» را سپری خواهد ساخت، که از «رحم» و «رحم کنندگان»

نفرت داشته باشد. او «ارباب رحیم» نمی خواهد. او کسی را که بر اساس رحم با او معامله کند، نمی خواهد. اما تا موقعی که ما «بخدای رحیم و رحمن» ایمان داریم، از ضعف خود نیز لذت می بریم، و خواه ناخواه نیز ضعف خود را تثبیت می کنیم و رحم را نیز می پذیریم و در پی رهبران و قدرتها و مراجعی هستیم که به ما رحم کنند. بنابراین ما برای درک اجتماع خود و رابطه «علمای دینی» و «رهبران تازه دینی» و حتی مقتدرین سیاسی مانند شاه، بایستی در نظر داشته باشیم که «عمل مردم» در یک فضائی مملو از «رحم» صورت می بندد. رابطه پدری شاه و قییمی خمینی با مردم تنها بر پایه سنت کهنسال تاریخ ایران نیست بلکه همین عاطفه «رحم خواهی» پایه ای برای «پدر خواهی» و «قیم خواهی» می گذارد. رحم در اجتماع مایک واقعیت سیاسی مهم دارد. در گاتای زرتشت، رحم، رابطه جوهری میان اهورامزدا و انسان نیست. نقطه ثقل روح ایرانی با تسلط مفهومات قرآنی جابجا شده است.

چرا ترحم مانع رفورم شد

این «رحم به تزلزل پذیری ایمانی عامه»، حتی خود علماء را از رفورمهای واقعی مذهبی باز داشته است. خرافاتی که بتدریج در جامعه مذهبی، رشد می کنند با آنکه با محتویات واقعی مذهب نیز تضاد داشته باشند، با آن محتویات «بهم میروند» و با هم وحدتی تشکیل میدهند که به سختی از هم جدائی پذیرند. در اثر عادات، این خرافات با محتویات اصلی چنان بهم میروند که وحدتی در محتویات ایمانی میسازند. عالم دینی، چون خطر روانی مقلد را می شناسد، آگاهست که «نقد و شک ورزی و اعتراض و انتقاد به خرافات تازه ساخته» نه تنها تزلزل

در پوسته ایمان پدید خواهد آورد، بلکه می تواند به سهولت تعمیم یابد و به جریان اصلی ایمان، سرایت کند. شک و انتقاد از هر چه و در هر کجای خواهد شروع بشود، مانعی ندارد. کسیکه یاد گرفت در کوچکترین و جزئی ترین مسائل، انتقاد کند و از نقد لذت ببرد، بایک پرش در بزرگترین و اصلی ترین مسائل، انتقاد خواهد کرد. انتقاد رانمی شونده مسائل کوچک و ریزه و فرعی محدود ساخت. کسیکه حق دارد از «مأمور جزئی» انتقاد کند، می خواهد از رهبر و امام خمینی که چه، از خود امام و از خود پیغمبر و حتی از خود خدا انتقاد کند. روش شک یکیست، فقط با افزایش جرأت، مورد انتقاد، فرق می کند. متأسفانه عقل، مرزی در محتویات مورد انتقاد نمی شناسد. بدین جهت استبداد، انتقاد را از همان سرچشمه نابود و خفه می سازد، چون جرأت شک و انتقاد بتدریج رشد میکند. همینطور انقلاب اجتماعی را بایستی با «انتقاد از جزئیات»، «از مسائل پیش پا افتاده»، «از مسائل فرعی» و از آنچه بی ارزش و قابل اعتناء نیست شروع کرد. عقلی که روش انتقاد را در جزئیات فرا گرفت، و اهمه ای نخواهد داشت که آنرا به کلیات و اصول و مهمات انتقال بدهد. عقل، مقدسات نمی شناسد. «با مقدس ساختن اصول و کلیات و ستونهاست» که می تواند افراد را از ورود به این مسائل مانع شوند. با «تقدیس»، «حرم به دوراین مسائل» می بندند تا عقل را از ورود به آنها باز دارند. اما عقل، همیشه «نفسی تقدیس» میکند. هر کجا دست عقل باز گذاشته بشود، هیچ حرمی و قدسی بجان نخواهد ماند. نقد، تقدیس نمی شناسد. یک عقل انتقادی که براه افتاد، در هیچ مرزی، توقف نمی کند. بنابراین «عالم دینی»، با اینکه ناظر پیدایش این خرافات هست، و با آنکه شخصا بر ضد این خرافات است، اما از انتقاد آنها صرف نظر میکند. مقلد نبایستی انتقادی بشود. عقل،

هر «حقیقتی» را تبدیل به «مفهوم» میسازد و هر مفهومی «نفسی شدنی» است. روش «رفع تزلزل ایمان» به این نتیجه می کشد که از کمترین انتقاد و شک و رزی دست می کشد، چون باشک و رزی و نقد «کوچکترین تزلزل» شروع می شود. بر همین پایه نیز، خرافات مذهبی، آهسته آهسته رشد می کنند، و هیچکسی جرأت دست زدن به آنها را ندارد. چون کمترین «تزلزل در ظواهر دین» برای مقلد، «کوچکترین بحران در یک خرافه الحاقی»، بلافاصله می تواند بصورت «حریقی» به مسائل اصولی ایمانی کشیده شود. چون کمترین تزلزل در ظواهر ایمانی نیز خود یک نوع «شک و رزی» است و شک در یک انسان مقلد و غیر مستقل، بسرعت و سهولت، می تواند مثل کبریتی که به مخزن بنزین زده می شود، تبدیل به «حریق شک» گردد.

عالم دینی با آگاهی به این واقعیت، هیچگاه دست بچنین کاری نمیزند، و در خود باین «ترحم به عامه»، «ترحم به مستضعفین»، یکنوع خوش نیتی و نیک نفسی در خود درمی یابد. این دست کشیدن از انتقاد، برای او یک عمل ایمانی محسوب می شود. می گذارد تا خرافات برویند، چون «بقای دین و ایمان» برای او بیشتر ارزش دارند تا «رشد استقلال و آزادی انسان» بعد از خودش بادست خودش همین خرافات را عبارت بندی میکند و قالبی دینی میدهد و بدینسان آنها را تثبیت میکند.

همین «ایمان به تزلزل پذیر بودن مقلد» است که ارزش و اهمیت مقلد را برای رهبر دینی پدید می آورد. مقلد یا تابع، برای او اهمیت و ارزش اخلاقی پیدامیکند. آن ایمانی که سراسر هستی «انسان تابع» را تشکیل میدهد، هر لحظه ای می تواند در خطر تزلزل باشد و بالطبع همیشه «ضرورت وجود یک نجات دهنده ایمانی» موجود می باشد.

همین کمال که رو بوترشدن انسان است اسلام رابه کمال
 کمونیسم نزدیک می سازد و «کنکتویسم کامل» فقط
 بارو بوترشدن وتابعیت محض از رهبری ممکن می گردد.

تقلید، ادامه همان «ضعف» است. این مستضعف است که
 بالاخره به مقام تقلید میرسد. پایان سیر تکاملی ضعف، قدرت
 نیست. چون در اینصورت «مستکبر» و «کافر» میشود. پایان
 تکاملی ضعف، «تقلید وتابعیت» است. پایان تکاملی ضعف،
 آنست که انسان بایستی تبدیل به «ماشین خودکار» بشود که بدون
 تفکر وتأمل، اطاعت بکند.

خمینی در کتاب ولایت فقیه می نویسد (فصل ماهیت
 کیفیت قوانین اسلام) «انسان کامل وفاصل، انسانی که قانون
 متحرک ومجسم است ومجری داوطلب وخودکار قانون است»
 یعنی انسان کامل = قانون متحرک ومجسم = مجری خودکار =
 رو بوتر. نه تنها خمینی این حرف رامی گوید بلکه مرحوم طالقانی
 در کتاب حجتش می نویسد که هدف اسلام اینست که انسان را
 «تبدیل به جسم فیزیکی» سازد.

صفحه ۲۶ حج «... این فقط برای آنست که مکلف از راه
 تعبد به کمال اسلام برسد... جمله اعمال رامستخراراده فوق گرداند
 ومانند عموم نیروهاییکه در باطن موجودات است در مجرای عمل
 وحرکت وارد شود وبه صورت فیزیک درآید... هر چه فرمانبری
 وتعبد بیشتر شود، درجات قرب افزون می گردد».

صفحه ۲۵ حج از طالقانی: «آخرین نتیجه اعمال تعبدی
 همین است که مکلف آنرا برای فرمانبری محض، عمل نماید
 تایکسره مطیع وتسلیم شود وروح فرمانبری دراومحکم شود واسلام
 سراپا اورا فراگیرد، بهمین جهت عموم عبادات برای عوام تعبد
 محض است.»

همین حرف راباعبارات دیگری رجوی میزند. وتقلید،
 ایستگاه دوم برای رسیدن به هدف «رو بوترشدن» است. ایستگاه
 اولش، ضعف برطرف نشدن انسان است.

شکل تازه تقلید چیست؟ جامعه برادران به جای جامعه صغیران دیكتاتور، برادر بزرگتر است

انسان در «ضعفی» که دارد، ایجاب «رحم» می کند.
«خداوند رحیم» با «انسان ضعیف» مفاهیم متلازمند.
خداوند آنقدر «رحیم» است که انسان «ضعیف» است.
خداوند تا موقعی «رحیم» است که انسان «ضعیف» بماند. چون
رحم خدا، ابدیست، ضعف انسان نیز ابدی خواهد بود.

تقلید، نه تنها «امتداد» همان ضعف انسانیست بلکه «اوج
ضعف» است. انسان وقتی به «اوج ضعفش» برسد، خداوند به
«اوج رحمتش» میرسد. هرچه «ضعف» بیشتر شود، بر «رحم»
میافزاید و هرچه خدا رحیمتر است، بزرگتر است.

انسان در تقلید، ضعیف تر و بالطبع بیشتر مستحق رحم می شود.
«قدرت خداوند» در رحم، نسبت به ضعف انسان، تجلی میکند.
«قدرت علماء دین»، در «رحم به ضعیفی که از تقلید حاصل می
شود»، تجلی میکند.

«رحم»، یک پوشش تنهای اخلاقی بر روی «واقعیت
هولناک قدرت» نیست. خداوند هیچگاه از «رحمی که به انسان
میکند» نه تنها کراهت و واژه ای ندارد تا آنرا از خود یا انسان
پوشاند، همانطور خداوند نسبت به «ابراز قدرتش بر انسان» واژه
ای ندارد که «ابراز قدرت بیکرانیش را» پوشاند.

انسان واجد ضعیفی است (که البته از جهل طبیعی اش
سرچشمه میگیرد) که «ایجاب رحم» میکند. بهترین شکلی که

این رابطه ترجم رادر اجتماعی انسانی نمودار میسازد، «رابطه پدر به فرزند» و بالاخره در درجه دوم «رابطه قیم به صغیر» است. چون در انجیل (میان مسیحها) رابطه محبت، رابطه اصلی پدرنست به فرزند بود، محمد در قرآن، به خداوند عنوان «پدر» نمیدهد. البته «رابطه میان پدر بفرزند» تنها متکی به «محبت خالص» نبود و رابطه میان پدر و فرزند، یک ماهیت قدرتی نیز دارد که در انجیل بلافاصله بچشم نمیخورد. در انجیل «رابطه محبتی پدرنست بفرزند»، مؤلفه های دیگر «ابوت» رامی پوشاند. به علت اینکه در مسیحیت، رابطه «پدر - فرزندی» بعد «محبتی» نیرومندی داشت، و براین پایه «عینیت میان پدر و فرزند»، «عینیت میان خدا و مسیح» داده میشد، برای محمد چنین رابطه عینیتی، بر ضد مفهوم «توحیدش» بود. برای اینکه ریشه هرگونه مشبه سازی، کننده شده باشد، محمد، خداوند را بعنوان «پدر» معرفی نمیکند. اما با فقدان مفهوم ابوت (بمعنای محبت) در قرآن، نیاستی پنداشت که محمد مفهوم «ابوت» را در باره خدا داشته است. «ضرورت احتیاج به یک نوع همبستگی محکم و پایدار میان مؤمنین» احتیاج به یک تصویر داشت. مؤمنین با هم «برادرند». در قرآن، این «اخوت مؤمنین» انعکاس همان «ابوت الهی» است. خدایانسی یا امام بایستی «پدر» باشند، تا اقامت (جامعه معتقدین) بتواند خود را برادر بخواند. البته «ابوت» احتیاج نداشت که حتما «نقش منحصر بفرد محبت» را داشته باشد. این «مفهوم ایده الی ساخته مسیح» از پدر، ناصحیح بود و خود مسیح در این «تصویر پدر بعنوان مظهر محبت خالص» باقی نمی ماند و پدر، بیشتر از این تجسم محبت است. ولی مفهوم «ابوت در مسیحیت» چندان رائج بود که عنوان خداوندی بعنوان «پدر» در قرآن، به مفهوم «توحید» لطمه فراوان میزد. اما همیشه «رابطه برادری»، متکی بر یک نوع «مفهوم پدری» است. افراد می توانند، برادر با هم باشند وقتی

از یک پدری باشند. از این رو «ضرورت وجود پدر» در احساسات برادری، نهفته است. بر همین اساس است که در احادیث شیعه، مقام «ابوت مؤمنین» به امامها داده می شود.

«رابطه پدر به فرزند» و همچنین «رابطه قیم به صغیر» (که جانشین رابطه پدر بفرزند میشود) همیشه در تاریخ انسانی «بزرگترین و عمیق ترین شکل استبداد» بوده است. استبداد، همیشه شکل «پدرآسمانی» و «پدرملت» و «پدررنجبران و کارگران»... بخود گرفته است.

استبداد در این «رابطه پدر - فرزندی» یا «قیم - صغیری»، پنهان ترین ولی متقارنا شدیدترین شکل استبداد بوده است.

رابطه «پدر - فرزندی» و «قیم - صغیری»، استبداد است که ماهیتش برای هر دو طرف پوشیده است. استبداد در اینجا برای هر دو طرف نامحسوس است. یا آنکه «تنفیذ استبداد از مرکز قدرت» و «احساس استبداد و فشار از طرف فرد یا مردم» با آنکه در بعضی لحظات درک میشود ولی بفوریت «پوشانیده میشود» یک «پدر روحانی» و «پدر فکری»، مستبد تر از یک «پدر مادی و جسمانی» است. بدینسان در یک جامعه که «احساس و عاطفه برادری میان افرادش» غلبه دارد، ایده آل رهبری نیز، «پدری» است. حتما نیاستی در یک جامعه احساس برادری وجود داشته باشد تا این ایده ال رهبری، حاکم باشد. همینکه برای مردم، «ایده آل روابط اجتماعی»، همان روابط خواهری و برادری باشد، ولو آنکه در واقع همه برعکس آن نیز رفتار کنند، ایده ال رهبری، پدری خواهد بود. آنها در پی رهبری هستند که «پدر» آن جامعه باشد. در رهبر، «پدر» دیده میشود. از «رهبر»، «ابوت» خواسته میشود. رهبر، می بایستی همیشه نقش پدری را بازی کند. بدین سان، «روابط سیاسی میان افراد»، تبدیل به «روابط

اخلاقی» میشود. از «یک جامعه سیاسی»، «یک جامعه اخلاقی و تقوایی» ساخته میشود. آزادی و دموکراسی فقط در یک «جامعه سیاسی» قابل تحقق است. تبدیل «روابط سیاسی» به «روابط اخلاقی» خطر برای آزادی و دموکراسی است. با ایجاد احساسات برادری، ایجاب «رهبری که خصوصیات پدری دارد» میگردد. از اینرو اوزول در کتابش، دیکتاتور را بنام برادر بزرگتر می خواند. با «پدر ساختن رهبر»، یا انعکاس تصویر پدری در رهبر، استبداد، از دامنه حقوقی و سیاسی خارج میگردد و ماهیت اخلاقی پیدا میکند. بجای یک رابطه حقوقی - سیاسی، یک «رابطه اخلاقی - دینی» می نشیند. ماهیت حقوق و حق اعتراض و مقاومت و طرز رفتار سیاسی مانسبت به او کاملاً عوض میشود. مابا او بعنوان یک سیاستمدار و پرو نیستیم. ماهیت نفوذ و ساختمان مسئولیت او بکلی تغییر می کند. با ارتقاء رهبر به مقام پدر یا قسیم (احتیاج به این نیست که حتماً بنام پدر یا قسیم خوانده شود) حق اعتراض و مقاومت بکلی از مردم سلب میگردد. فرزند یا صغیر، حق اخلاقی به اعتراض و مقاومت ندارد. «معنویت»، بزرگترین باری میشود که انسان را زیر بزرگترین فشارهای گذارد. «وجوب ممنونیت و شکر»، تمام حالات و رفتار فرزند یا صغیر را نسبت به پدر (رهبر) معین میسازد. این ممنونیت و شکر، بهیچوجه قابل پرداخت نیست. مردم هیچگاه نمی توانند حق شکر و امتنان را بگذارند. همیشه مرهون او میمانند. انسان هیچگاه نمی تواند به اندازه ای که باید، «شکور» باشد.

این «احساس ابدی و پایان ناپذیر ممنونیت و شکر گذاری»، آخرین بقایای تمایلات «اعتراض و مقاومت» را در انسان از بین میبرد.

اعضاء جامعه ای که تبدیل به فرزند یا صغیر (برادران) شده

اند، نه تنها حق اعتراض و مقاومت را از دست داده اند، بلکه «امکان اخلاقی اعتراض و مقاومت» را در درونشان فرو گرفته اند. چرا شاه خودش را «پدر ملت» می خواند؟ چرا خمینی خودش را «سایر فقها را» «قیم ملت» می خواند؟ چرا استالین خودش را «پدر کارگران و زحمتکشان» می نامید؟ چرا مجاهدین خلق در ایران خود را برادر هم می خوانند؟ اینها برای اینست که ریشه های «اعتراض و مقاومت» را که حتی می تواند به شکل قانونی به مردم داده بشود، از طریق اخلاقی باز پس بگیرند و خفه سازند.

اوحق اعتراض دارد ولی «قدرت درونی برای اعتراض و مقاومت» ندارد. در مفهوم «امامت» چنین حقی از ملت و امت، اساساً سلب شده است. چون امامت هم بر مفهوم «ابوت» استوار است. پدر را قسیم مستبد تر است، چون نسبت به فرزند «بامحبت تر» یا «رحیم» تر است.

از طرفی این احساس ممنونیت و تشکر، بر احساس قدرت آن و دامنه قدرت آن «پدر ملت» یا «قیم ملت» می افزاید. شکر گذاری، وظیفه مقدس کسی است که خودش سر پای خودش نمی تواند به ایستد، و این احساس شکر گذاری، باعث تفوق بیشتر رهبرهای دینی و غیر دینی می گردد.

«آبوت» و «ترحم» و «ممنونیت و تشکر» سه حلقه متصل بهمند. در هر تشکری، یک تصویر «پدری» نهفته است. ما از هر کسی که «شکر گذاریم»، مرهون او هستیم (یعنی در رهن او هستیم).

وقتی این رابطه پدر به فرزند، از ترحم گذشت و به «محبت» رسید، این استبداد، لطیف تر و پنهانی تر ولی عمیق تر میشود. رابطه محبت، فراتر از «رابطه اخلاقی» است. خطر استبداد در این منطقه بیشتر میشود، چون استبداد، نامرئی تر و لطیف تر میگردد.

وجود همین احساس «پدر-فرزندی» یا «قیم-صغیری» که با خمینی در مرحله اول، حاکم بر احساسات همه مردم و بسیاری از خبگان بود (مانند بنی صدر و قطب زاده...) این قدرت درونی اعتراض و مقاومت را از بین برده بود و آنها را از لحاظ روانی فلج ساخته بود.

در روابط سیاسی، بایستی از ایجاد رابطه «پدر-فرزندی» صرف نظر کرد، چون بر ضد ماهیت دموکراسی و «انتقاد پذیری و کنترل رهبری» است. اما از آنجایی که سنت سلطنتی در ایران کهن بر «ایده ال پدری-فرزندی» قرار داشته است، این ایده ال در قلب هریرانی چنان ریشه دارد که همیشه روابط سیاسی خودرأمی خواهد به «این رابطه ایده الی» اعتلاء بدهد و هنوز خطر نهفته در زیر این رابطه را نمی شناسد. ایرانی، می خواهد که رهبری پیدا کند که «پدرش» باشد. اگر دوره سلطنت هم سپری شود این ایده ال رهبری، هنوز ریشه اش را از دست نداده است. اودرانتخاب رهبرش، همیشه در پی کسی است که توقع و انتظار «پدری» را در او ترضیه کند. ماموقعی دموکراسی خواهیم داشت که در عالم سیاست، «پدر» نخواهیم. ملت، پدر لازم ندارد تا آزاد و مستقل باشد. رهبر سیاسی را نبایستی «پدر ملت» ساخت. هر ملتی که می خواهد پدری داشته باشد، در پی یافتن یا ساختن دیکتاتور است. هر جا که مردم می خواهند برادر هم باشند، بایستی آماده برای قبول پدری یا برادر بزرگی باشند که بر آنها دیکتاتوری خواهد کرد. پدر ما وراء روابط سیاسی و حقوقی گذاشته میشود. یک رابطه سیاسی و حقوقی (میان مردم و هیأت حاکمه)، ماهیت اخلاقی و دینی و ما وراء الطبیعی پیدا میکند. استبداد پدر به فرزند، از استبداد یک دیکتاتور نسبت به مردم، بیشتر است. چون «رابطه پدری-فرزندی» (یا قیم-صغیر)،

هویت قدرت را تاریک میسازد. آگاه بود قدرت را در بین مردم از میان بر میدارد. هر چه ماهیت قدرت، نامحسوس تر و پوشیده تر است، امکان رشد قدرت مقتدر بیشتر است، و امکان اعتراض و مقاومت ضعیف (یا کودک و فرزند) کمتر است. کسی بیشتر مستبد است که قدرت خود را بطور محسوس نشان نمی دهد.

نشان دادن «قدرت در رحم» یا نشان دادن «قدرت در محبت»، سلب و نفی قدرت نیست، بلکه، قدرت شکلی پیدا میکند که نه تنها قابل تحمل است، بلکه آن قدرت، دوست داشتنی میشود. انسان، از تنفیذ آن قدرت برخود، لذت می برد. وقتی آن قدرت، سراپای مرأمیگیرد، و من همه اختیارات خود را از دست میدهم، به اوج لذت میرسم. معنای کلمه «اسلام» همین است. انسان بجائی میرسد که قدرت خدایانماینده اش را در تمام وجود خود می پذیرد، و از کمال ضعف خود، و نهایت قدرت او، لذت میبرد.

عرفای ما وقتی به نشئه می آیند که «حقیقت»، آنها را قبضه میکند. «عالم جذب» چیزی همانند همین «حالت تسلیم مطلق» است. البته این قضیه فرقی نمی کند که «سیرتاریخ» یا «سیرتکامل» یا «نظام طبیعت» ما را قبضه و جذب کند و اینکه مادران طباق کامل با سیرتاریخ (کمونیستها) و یا با سیررهای بخش تکاملی یا نظام طبیعت (مجاهدین خلق) این قبضه شدگی خود را درک کنند. و از آن لذت ببریم، همه علامت همین لذت بردن از ضعف فرد و سرمستی از غرق شدن در یک قدرت فوقانی می باشد.

آنکه رحم میکند، تنفیذ قدرت خود را در مردم آنقدر لذت و دوست داشتنی میسازد که مردم اشتها برای «قدرت ورزی او بر خود» دارند. مردم می خواهند که او هر چه می تواند بیشتر به

آنها «قدرت بورزد». مردم، آن مقتدر را تحریک و تشجیع به گسترش و دامنه گیری می کنند. «قدرت ورزی رهبر»، برلذت مآاز آن قدرت می افزاید. این تنهانبوغ رهبر نیست که هر روز مقتدرتر می شود، بلکه این مائیم که به او «دامنه گسترش دادن قدرت» را می دهیم. قدرت خمینی در همان مرحله اول، بجائی رسید که مردم در همان احساس ممنونیتشان (برای آنکه او خود را به عنوان نجات دهنده اسلام بهمه باورانده بود) به او دادند. «باز پس گرفتن قدرت» بسهولت «دادن قدرت» نیست. ملت در حین غلیان احساس ممنونیتش به او قدرتی داد که حالا با همه اعتراضاتش نمی تواند باز پس بگیرد. از طرفی، قدرت اعتراض و مقاومتش در درون، بواسطه همین احساس ممنونیت سابق و بواسطه همان جو اسلامی رحم، کاسته شده است. از طرفی عامه بطور کلی نسبت به مسائل سیاسی، لاقید است و فقط در یک حالات استثنائی، بسیج میشود. ملت را همیشه نمی شود در صحنه (سیاست) نگاه داشت. یکی دیگر از عوامل مؤثر در خون سردی و عدم همکاری عامه در قیام علیه خمینی، مشته سازی دستجات مختلف است که مانع از آن شده و می شوند که «نتایج وخیم یک حکومت اسلامی» را بصراحت و وضوح برای همه روشن سازند. این تاو یلات ایده الی از قرآن که بدون رعایت هیچگونه منطق و روشی مانند قارچ از هر طرفی میروید و بنامهای «اسلام راستین» و «اسلام اصیل»... نامیده میشود، مردم را نسبت بواقعیت یک حکومت اسلامی در ابهام گذاشته است و تفاوت دقیق وقاطع آنرا نسبت به «یک حکومت ملی» نمی شناسد. همین ابهام و مشته سازی که دائما در اثر دستجاتی از قبیل مجاهدین خلق، افزایش می یابد، مانع قیام ملی می گردد. در اثر لاقیدی اکثریت، در همه جای جهان، همیشه اقلیت

ها هستند که حکومت می کنند. اکثریت و مردم فقط بهانه و شعار و ظاهر ساز نیست. از طرفی در این کشورهایی که قرنهای دیکتاتوری حکم فرما بوده است، سازمانهای سیاسی و اجتماعی مستقل و آزاد رشد نکرده اند که بتوانند آزادی و دموکراسی را در مقابل این «اقلیتی که بخود سازمان داده است» حفظ کنند. تا موقعی که این سازمانهای مختلف سیاسی و اجتماعی، تا این انجمنهای سیاسی مستقل در جامعه ریشه ندوانیده باشند، یک اقلیت کوچک ولی سازمان داده، می تواند قدرت را به تمامی و برای مدت مدیدی تصرف کند و اکثریت و ملت نمی تواند هیچ کاری بکند. بانا بود ساختن یک رژیم دیکتاتوری، چون این سازمانها مفقودند و چون اکثریت همیشه در صحنه سیاست نمی تواند بماند، هر اقلیتی که قدرت را در دست گرفت، دیگر به هیچوجه حاضر به رها کردن قدرت نخواهد بود. از این رو، هر گروهی ولو کوچک، بشرط آنکه سازمانی مرتبی داشته باشد، با در دست گرفتن قدرت در مرحله اول، هیچگاه حاضر به ترک صحنه سیاسی نخواهد بود. چنین قدرتی با وجود اینکه یک اقلیت هم می باشد، وقتی در آغاز، پیش از دیگران دستش بقدرت برسد، در روی زین قدرت، محکم خواهد نشست (چنانکه گروه خمینی کرد). از اینروست که همه گروهها می خواهند در تصرف قدرت بعد از سقوط یک رژیم، گروه اول باشند که بر کرسی قدرت خواهند نشست. ضمانت های قولی و اخلاقی و ایده نولوژیکی و سوگندهای دینی هیچکدام ضمانت لازم و کافی نیست. ضمانت اینست که از همین حالا کوشید که هیچکدام از گروهها به تنهایی یا با مشارکت دوسه گروه دیگر، قدرت را پیش از دیگران تصاحب و تصرف نکند. شک سیاسی به همه دستجات و احزاب و جبهه هادر این خصوص، یک شک واقع بینانه است.

اگر مجاهدین گروهی باشند که در آغاز (بعد از سقوط رژیم خمینی) حکومت موقت را تشکیل بدهند، حکومت، صددرد همان «حکومت دموکراتیک جمهوری اسلامی» خواهد شد، اگر سلطنت طلبان گروه اول باشند، که چنگشان بقدرت خورد، همین گروه نیز گروه آخری خواهند بود که بجا خواهند ماند. همینطور همه گروهها. در این قضیه هیچگونه استثنائی نیست. هیچ گروهی نبایستی این گروه اول باشد. حکومت موقت، تبدیل به حکومت دائم خواهد شد. گروه اولی که حکومت موقت را تشکیل بدهد، گروه آخریست که حکومت دائم را استوار خواهد ساخت، و مابایستی از نو، در همین امریکا وارو پا، دوباره خواب آزادی را ببینیم.

لاقیدی کلی جامعه در امور سیاسی، یک عامل اساسیست که بایستی در محاسبات سیاسی روی آن حساب کرد. مردم، فقط در «موارد استثنائی و برای مدت کوتاهی» وارد صحنه می شوند و زود نیز صحنه سیاست را ترک می کنند. این یک توهینی به ملت ایران نیست. همه جا همینطور است.

از اینروست که ایرانیهای مهاجر در امریکا وارو پا، می توانند در صورت فعالیت های مداوم سیاسی، نقش بسیار بزرگی بعداً در ایران بازی کنند. نقش ایرانیها در خارج اینست که «سازمان های بزرگ و خود را» محکم و دامنه دار سازند. آگاه بود کاملاً از ایندولوزی و منافع سیاسی خود پیدا کنند.

همین «سازمان های بزرگ و ولی تجربه دیده» خواهد توانست مردم را در ایران بلافاصله بسیج سازد. ایرانیها، بفرض معدوم شدن رژیم خمینی نبایستی تنها با چمدان هایشان به ایران بازگردند، بلکه با همین «سازمان های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی» که اساسش در خارج ریخته شده و هدف

هایش روشنی وقاطعیت دارد و روی این هدفها تجربیاتی از همکاری اندوخته شده است. این «تشکیلات بذری» می تواند بسرعت در ایران گسترده شود. این «سازمان های بزرگ و نه» رابایستی از همینجا و حالا شروع کرد. مابایستی باتشکیلات آماده، به ایران بازگردیم. مابایستی با افکار و برنامه های روشن وقاطع که رویش دقیقاً فکر کرده ایم وارد ایران بشویم. فقط نبایستی در انتظار «ترکیدن رژیم خمینی نشست».

لا قید بودن ملت، بدان معنایست که ملت «ماده خامی» است که انسان هر طور بخواهد، بتواند دستکاریش کند. بلکه ملت را میشد فقط برای مواردی در مدتهای کوتاهی در صحنه حاضر کرد و از این حضور هاست که می توان سیاست آینده را شکل داد. یکی از اشتباهات مصدق همین بود که می پنداشت ملت همیشه در صحنه حاضر است و هر وقت بخواهد در صحنه حاضر خواهد بود. اشتباه خمینی نیز همین است که می پنداشت و می پندارد ملت را همیشه می توان در صحنه حاضر نگاه داشت و اشتباه بنی صدر نیز در مقابل خمینی و بهشتی همین عدم محاسبه روی لاقیدی کلی عامه است.

بخصوص که بایستی میان پدیده «سیاسی سازی ملت یا عامه» با «سیاسی شدگی» تفاوت گذاشت.

یک توده که قرنهامقلد بوده است و ساختمان روحیش تقلیدیست، با «سیاسی سازی»، سیاسی نمی شود. «سیاسی سازی» یک «تب ناگهانی عامه» است. میان «ملت سیاسی ساخته» تا «گروههایی که عمقا سیاسی شده اند» یعنی حاضرند در بازی قدرت بطور آگاهانه و بطور مداوم شرکت کنند، بایستی فرق گذاشت.

«سیاسی شدن» موقعیست که فرد، قدرت می خواهد، یعنی

از «ضعف» نفرت دارد، ونمی خواهد بعنوان «مستضعف» موردترحم قرار بگیرد. بلکه می خواهد براساس «قدرت خود»، «حق بلاانتزاع خود» را بگیرد. واین موقعیست که دست از «تقلید» بکشد وساختمان تقلیدی روحش ازهم فرو بریزد. همینطور موقعی سیاسی میشود که هنوز از «مراجع تقلید» نگرینخته، تابع «نجات دهندگان تازه ایمان» نشود. این رابطه تازه، خطرناکتر از «تابعیت از مراجع تقلید» می باشد.

تابعیت در اینجاشدیدتر ولی نامحسوستر است. این تأکید شدید روی مسئله «رهبری» در گروههایی که یکنوع «اسلام راستینی» علم کرده اند، خطر این «تابعیت عمیق ترو پنهانی ترو لی شدیدتر» را نشان می دهند. این تابعیت تازه در گروههایی که بدنبال «اسلامهای راستین» راه افتاده اند، دنبال همان تابعیت از «مراجع تقلید» است.

رابطه «برادری» در میان مجاهدین، متکی بر همان مفهوم پدریست. جمعی که برادر و خواهرند، برای آن خواهر و برادرند که از یک پدرند. بالطبع تصویر «رابطه پدری — فرزندی» در این رابطه برادری، نهفته است. کسانی که نسبت به رابطه «قیم — صغیر» انتقادی کنند و داد و بیداد می نمایند، خویشان بجای آن رابطه پدری — فرزندی را ایده ال رهبری خود خواهند ساخت یا ساخته اند. همین تصویر برادری، لفاف استبداد مقتدری می باشد. ایده ال رهبری که همان پدر باشد با ایجاد احساسات برادری تضمین شده است. احساسات برادری، ایجاب رهبری که «خصوصیات پدری» دارد میکند. یکی از خصوصیات این نوع رهبری آنست که رهبر یا هیئت رهبری، «پایدار و ثابت» میشود، یا اینکه بدشواری قابل تغییر است. انسان، هر روز پدر دیگری ندارد همانطور که انسان هر روز برادر و خواهر دیگری ندارد.

اساساً، تعمیم رابطه برادری از عالم جسمانی، به عالم روحانی، متکی بر همین «تغییرناپذیری رابطه» نیز هست. تنها این تصویر، بیان «شدت و صمیمیت بستگی در برادری» نیست، بلکه مؤلفه اساسی رابطه برادری، «تغییرناپذیری و پاره ناشدنی آن رابطه است». برادر با برادر، می تواند هرگونه مشاجره و اختلاف و تضاد منافع یا افکار داشته باشد، اما علیرغم این مشاجرات و اختلافات و تضادها، آنها برادر باقی می مانند. این رابطه وراء تصرف فرد قرار دارد و با هیچ گونه اختلافی قابل گسستن نیست. انسان «طبیعتاً» برادر دیگری خلق شده است. با «اخوت» یکنوع «بستگی انفکاک ناپذیر» پذیرفته میشود. در حالیکه آزادی سیاسی، نمی تواند بر چنین احساس و مفهوم بستگی بنا شود. معنای آزادی همینست که «فرد» در یکنوع «بستگی» قرار ندارد که «حق و قدرت انفکاک» از آن ندارد. از این گذشته بستگی دموکراتیک، یک بستگی «قراردادی» است. تحول بستگی سیاسی بیک بستگی خارج از تصرف و قدرت انسانی برای تغییرناپذیر ساختن آن، ماهیت دموکراسی را مسخ میکند.

این «ثبوت و پایداری رابطه برادری میان اعضاء جامعه یا گروه» وساختمان این رابطه بارهبر بعنوان «پدر»، در «پایدار ساختن رهبر یا هیئت رهبری» منعکس میشود. در این گروهها، رهبر و هیئت رهبری، پایدار میشود و کم کم بدون تغییر بجامیماند. و هر چه مقام رهبری (یا هیئت رهبری) بیشتر در این مقام بماند، نفوذ رهبر یا هیئت رهبری می افزاید و هر چه نفوذش بیشتر شد، مستقلاً و خود کامه تر میشود. (پدر به «مقام» پدری منصوب و انتخاب نمیشود. در حالیکه دموکراسی مقام بامأمور یا فردی که آن مقام را احراز میکند، از هم منفک هستند، در مفهوم رهبری پدری، تمایز این دوازهم برخاسته میشود. یک

کسی رهبر است نه برای اینکه مردم به او مقام رهبری را برای مدتی داده اند بلکه او برای خصوصیت ذاتی پدری که دارد این مقام از آن ترشح میشود. در دموکراسی مقام از فرد جدا ساخته میشود. و این متغیر بودن و امکان جایگزینی و جانشینی بایستی در همین مفهوم رهبری منعکس گردد. در حالیکه مفهوم رهبری پدری، این تمایز و تفاوت رانه تنهاتاریک و مبهم میسازد بلکه مقام را تابع خصوصیت ذاتی فرد میسازد).

از اینروست که جهتی را که این رابطه دارد بر ضد آزادی و دموکراسی است. چون دموکراسی بر پایه «تغییر پذیری مداوم رهبر و هیئت رهبری» قرار دارد. در حالیکه ایده ال رهبری فرزندان و برادران و صغیران بر ضد روند دموکراسی است. علت این «تغییرناپذیری و ثبوت و پایداری رهبری» اینست که رابطه سیاسی تبدیل به «رابطه اخلاقی» شده است.

مانسبت به رهبر، حالتی اخلاقی پیدا کرده ایم. رابطه ای پیدا کرده ایم که ازمانه تنهاتبوت و وفاداری همیشگی می خواهد، بلکه این بستگی را طبیعی و غیر قابل انفکاک ساخته است و از حیطه اراده مآخارج کرده است. مانا آگاهبودانه خود را عاجز از آن می شماریم که تصرف در این رابطه بکنیم. این رابطه، فراسوی قدرت ماست که بتوانیم جرأت پاره کردن آنرا داشته باشیم.

درست درون مایکونوع تابعیتی رامی پذیرد که از «دامنه تصرف مآخارج است». او نمی تواند از رهبری یا هیئت رهبری بگسلد، چون رهبر، قطرتا و طبیعتا خصوصیت پدری با او دارد. کسی نمی تواند پدرش را از «آبوت» بیندازد. همینگونه روابط اخلاقی در احزاب کمونیستی و سوسیال دموکراتیک سابقه بسیار شومی داشته است و مقامات سیاسی و حزبی تمام عمر در دست یک عده معدودی

میمانند.

بنابر این می بینیم که «مرجعیت تقلید» که بر مفهوم «قیم» استوار شده است، یکنوع «مقام موقتی» در تئوری می پذیرد. در تئوری، مرجع تقلید می پذیرد که تا آن اندازه قیمومیت میکند که صغیر، بالغ شود. ولی در عمل، قیمومیت، یک مقام دائمی و تغیرناپذیر میشود. ولی حداقل در تئوری این وظیفه، محدود به زمان است. همچنین در تئوری، صغیر با بالغ شدن، میتواند قطع رابطه با قیم بعنوان قیم بکند. اما «رهبری تازه ایمانی» بر مفهوم «آبوت» قرار گرفته است. در اینجا بطور ضمنی یکنوع رابطه ابدی در تئوری پذیرفته میشود. او همیشه پدر میماند ولو آنکه صغیر نیز بالغ شود. خرد سالی و بزرگ سالی، در رابطه «پدری — فرزندی» تغیری نمی دهد. قدرت پدر با بلوغ فرزندش، تغیری نمیکند. حتی هر چه که فرزند از خرد سالی به بلوغ نزدیکتر میشود، رابطه مرجعیت پدر در قدرتش، شدیدتر میگردد. با بالغ شدن فرزند، پدر از آبوت نمی افتد. در خرد سالی، پدر یک رابطه عنایتی و لطفی دارد و عنایت و لطفش، مانع تنفیذ «قدرت خالص» میشود. او در این دوره از اعمال قدرتش حتی المقدور اجتناب میکند. اما هر چه فرزند بزرگتر میشود، قدرت پدر آشکارتر میگردد.

سپری شدن دوره صغارت، نفی قدرت پدری را نمیکند (در تصور قیم، بلوغ باعث نفی و سلب قدرت قیم میشود) بلکه آغاز «دوره قدرت پدری» شروع میشود. من در اینجا به تفصیل به این نکته پرداختم چون شریعتی، ناگهان مفهوم امامت را در تشیع از متن تاریخی اش پاره کرد. امامت را یک «ایده ال حکومتی» ساخت. بدین معنا که هر کسی این خصوصیات را داشته باشد یا اینطور رفتار بکند، امام است. این تاویل مفهوم و تصور امامت، راه را برای خمینی بعنوان «امام» باز کرد. این شریعتی بود که این

فاجعه را برای مردم ایران به هدیه آورد. امام، یک مسئله وراثتی ونصی نمائند بلکه هویت تاریخی اش را با «ایده الی ساختن امامت بعنوان یک فورم رهبری»، ازدست داد. کسانیکه «اسلامهای راستین = اسلامهای ایده الی» میسازند رابطه خوشی باتاریخ ندارند و هیچگاه دم ازتاریخ اسلام وتاریخ تشیع نمیزنند. یک لنگ درهزار و چهارصدسال پیش دارند و یک لنگ درتاریخ عصرحاضر. باریشه کن ساختن مفهوم امامت ازتاریخ، وایده امامت را بعنوان یک حکومت ایده الی نشان دادن این نتیجه را داشت که ازاین ببعد، «امامهای بی نمره» زیاد خواهیم داشت. همانطور که بودائیهامیتوانند هزاران بودا داشته باشند، شیعه نیزخواهد توانست هزاران امام داشته باشد. از آنجا که امامت، حکومت پدرانه دارد، این ایده ال رهبری پدری، خواه ناخواه درجامعه ماباقی خواهد ماند.

تبدیل «ملت صغیر» به «ملت برادر» حرکتی بسوی آزادی ودموکراسی نیست. بلکه حرکتی بسوی بردگی و اسارت واستبداد وخفقان است. رهبرملت صغیر، مرجع تقلید بود. با آمدن نجات دهندگان ایمانی تازه (شریعتی، بازرگان، بنی صدر، رجوی) رهبرملت، پدریابرادر بزرگتر است وقدرت پدریابرادر بزرگتر بمراتب بیشتر ازقیم است. «قدرت پدر»، پایدارتر از قدرت قیم

است و کیفیت بستگی با پدر، اخلاقی ترو طبیعی ترو بالطبع عمیق تر از رابطه باقیم است. با وجود «پدر»، احتیاج به «قیم» نیست. با وجود «رهبران دینی تازه» احتیاج به «مراجع تقلید» نیست. مابجای اینکه روابط اجتماعی را بسوی «روابط سیاسی» میل بدهیم، بسوی «نفی روابط سیاسی در روابط اخلاقی خاصی» می کشانیم.

«رهبری» راز «یک واقعیت سیاسی خالص» فراتر برده وتبدیل بیک «واقعیت اخلاقی وطبیعی» می سازیم که ازحیطه کنترل ماخلارج می شود. این روابط هرچه اخلاقی تر بشود، حق تغییر آن کمتری گردد. مانمی توانیم رهبریاهیت رهبری را که پدر خود می دانیم (یا ایده ال رهبری ما راترضیه می کنند) ونسبت به اوا حساس ممنونیت وشکرداریم، به آسانی تغییر بدهیم. ما شرم از آن خواهیم داشت که پدر خود را از «ابوت» بیندازیم.

هرانسانی حق انتقاد دارد

هرانسانی چون آزاد است و چون امکان معرفت مستقیم دارد، حق انتقاد دارد

دردموکراسی، هرانسانی آزادشمرده می شود و چون آزاد است و چون امکان معرفت مستقیم دارد، حق دارد از هر کسی و از هر چیزی انتقاد بکند. او تا وقتی می تواند انتقاد بکند و تا موقعی که حق انتقاد دارد، آزاد است و بدون حق انتقاد و امکان انتقاد، آزاد نیست. حق آزادی او، تابع هیچ شرطی نمی شود.

آزادی او تابع هیچ ایمانی و مشروط به هیچگونه معرفتی نمی شود. آزادی اساساً حق شخص خاص یا شرایطی خاص (کسی که ایمان به حقیقت واحد که اندازه هر چیزی است) نمی شود. آزادی، بدون این شرط ها، از آن همه است و چون از آن هرفردیست، و چون به هیچ چیزی سدنمی شود، از هر چیزی و از هرفردی و از هر بنیادی و سازمانی می تواند انتقاد بکند. او بدون انتقاد نه می تواند به آزادیش برسد نه می تواند به معرفتش برسد. این که مایانیم و آزادی را فقط حق مطلق کسی کنیم که باورد دارد (یعنی ایمان دارد) حقیقت اندازه هر چیزیست (بخوانید: ایمان به حقیقت واحد و مطلق و جامع دارد)، نه تنها آزادی را برای همه محدود ساخته ایم بلکه برای اکثریت بشریت از بین برده ایم.

آیا کسانی که به این گفته (حقیقت اندازه هر چیزی است) ایمان ندارند، حق انتقاد ندارند؟ آنکسی که ایمان دارد «حقیقت

واحد» اندازه هر چیز نیست، تنها با این ایمان هم نمی تواند انتقاد بکند چون احتیاج به «معرفت آن حقیقت» دارد. از این رو آقای روحانی جمله دیگری را بعنوان متمم این گفته می آورند: «انتقاد کسی می تواند بکند که مفهوم و مصداق واقعی و فرد کامل و نسخه اصلی و ماهیت و ذات شیئی مورد انتقاد را درک کرده و شناخته باشد و باور داشته باشد که حقیقت اندازه هر چیز نیست».

درست بر پایه همین حرف، هزاره ها اهل غالب ادیان و ایدئولوژیها، آزادی را از بین برده اند چون: آنها ایمان داشتند که تنها آنها هستند که ایمان به «حقیقت واحد» دارند و کسی دیگر ایمان به آن حقیقت واحد ندارد. ایمان به حقیقت واحد، همیشه ایمان به حقیقت انحصاری و جامع و کامل است. حقیقت واحد یعنی حقیقت بی نظیر و بی شریک و ایمان به چنین حقیقتی بخودی خودش (حتی بدون داشتن معرفتی از آن) همیشه آگاه بود «برگزیده بودن، برتر بودن، ممتاز بودن» را با خود می آورد. ایمان به حقیقت واحد، به انسان بخودی خود، احساس برتر بودن و ممتاز بودن و اشرف بودن می دهد.

من موقعی حق انتقاد از چیزی خواهم داشت (بناباه گفته آقای روحانی) که معرفت از کمال آن چیز داشته باشم (البته این حرف از افلاطون است و فاجعه این گفته در آنست که به استبداد مطلق می کشد). با چنین شرطی، حق انتقاد از من که انسان هستم سلب می گردد نه تنها از من، بلکه از همه انسانها که «معرفت از کمال چیزها و ماهیت و ذات چیزها ندارند» سلب می گردد. حق انتقاد با این حرف به خدا و اشخاص گزیده و خاص (مصطفی)، بر رؤسای احزاب، به نجبگان، به خبرگان و فقها و علماء دینی داده می شود و به عبارت افلاطون به «سلطان فیلسوف» داده می شود.

حق انتقاد، حقیقت یکطرفه که از بالا به پایین می آید. حق علماء دین و روشنفکران و سلاطین فیلسوف و حق هیئت رهبری حزبی (در کمونیسم) می شود و مردم پایین دست که مستضعفین و جهلاء هستند، حق انتقاد ندارند.

انسان هیچگاه معرفت از کمال و معرفت از ماهیت و ذات شیئی ندارد. معرفت برای انسان، یک جریان و حرکت است. معرفت کمال، معرفتی اختصاصی از برای معدودی از برگزیدگان است، با این دعوی که «کسی می تواند انتقاد بکند که معرفت کامل یا معرفت کمال دارد»، معنایی بسیار خاص به «انتقاد» داده می شود که با معنای انتقاد در عالم دموکراسی فرق دارد. این چنین انتقادی، واقعیتی بر ضد انتقاد می باشد، این عمل، در واقع، انتقاد نیست بلکه «نظارت» و «حاکمیت» و «آمریت» و «ولایت» است.

کسی که «معرفت کمال» دارد، یا بقول افلاطون «معرفت ایده» دارد، اومی کوشد که نقص همه چیزها را ببیند و می کوشد که همه چیزها را «شبهه به این کمال» سازد و همه چیزها در «تناسب شباهتی» که به این صورت ایده الی» دارند، موجودیت دارند و هر چه شبیه تر بشوند، بر موجودیتشان می افزاید. هر چه شباهتشان کمتر بشود، موجودیتشان می کاهشد. روی همین اصل نیز «رهبری دینی»، همیشه «سرمشق مطلق و ایده ال مطلق» است که بایستی «تشبیه» به اوجست و «تأسی» به او کرد (اسوه حسنه). به همین دلیل اصل «اتقی بودن» برای مرجع تقلید بجامیماند چون او هم «سرمشق درجه دوم و سوم است». در حالیکه دموکراسی عقیده به فردیت هر کسی دارد و هر فردی بایستی مستقل باشد. بعبارت دیگر بایستی عین خودش باشد، شبیه به دیگری نباشد. خودش، صورت مخصوص به خودش را داشته باشد.

خودش، صورت خودش را بیافریند. آن «صورت کمالی»، حق ندارد که از او بخواهد «شبهه» به صورت واحد این ایده یا ایده ال مجسم بشود. اما در دیانت، همیشه رهبر و مظهر و رسول، این ایده ال یا سرمشق مطلق هست. با گذاردن این صورت واحد ایده الی، همه افراد با او سنجیده می شوند و چون با خود سنجیده نمی شوند و صورتی برای خود آنها قائل نیستند، بایستی در تشبه به او در تقلید از او، در تأسی به او، خود را محو سازند.

بدینسان، فقط نقص، بآن نسبت به این «صورت کمالی»، نقص است. از این رو نیز در اسلام، «سیره» محمدا را نوشتند. سیره با تاریخ فرق دارد. سیره برای تمثیل و تشبه و تأسی و تقلید است همینطور در انجیل، مسیح بعنوان یک «ایده ال مجسم» یا سرمشق تجلی می کند. (البته تناقضاتی در این مسئله هست که در مقاله مفصلی که در نشریه دیگری درج می شود، توضیح داده شده است). این «مفهوم کمال»، این ایده آل بخصوص که در یک شخص، مجسم شده است، تعیین «هویت نقائص» را می کند. این «مفهوم کمال»، هویت و مقدار نقائص را مشخص می سازد. البته هر کسی و یا هر چیزی، نسبت به این کمال و ایده یا شخص، انحراف دارد و هیچگاه تقلید و تأسی و تشبه، به اصل نمی رسد.

چون هر کسی یا هر چیزی، نسبت به این کمال و ایده ال، اختلاف دارد، همین «اختلاف»، دلیل بر نقص اوست. «اختلاف»، همیشه به معنای «نقص» و «ضعف» گرفته می شود. در حالیکه فرد، دردموکرایی با داشتن استقلال و فردیت، تلاشش برای خلق صورت خودش می باشد. «اختلافش» با دیگری یا با «صورت کمالی»، بعنوان «نقص» درک نمی شود. در «صورت کمالی»، هر فردی در تشبه، بایستی فردیت خود (اختلاف خود) را بعنوان نقص در مقابل آن کمال درک کند

و بایستی بکوشد این اختلاف را که درست «مشخصه اوست»، کم بکند و بکااهد تا به دیگری شبیه بشود. در حالیکه با ظهور فردیت، و معیار قرار گرفتن خود انسان، این «تشبه و تأسی و تقلید»، در محدوده بسیار تنگی پذیرفته می شود و فقط می تواند انگیزه ای برای «یافتن خود» باشد و تأمندی مشخص، پذیرفته شود.

انتقادی که «صورت کامل و ایده یا سرمشق یا رهبر»، از من می کند، برای اینست که من شبهه او بشوم و در شبیه شدن به او، کامل خواهم شد. در حالیکه با مفهوم فردیت و استقلال، این اساس بهم ریخته می شود و چنین کاری بر ضد استقلال و فردیت می گردد.

همان «دیگر بودن» هرانسانی، نسبت به آن «صورت کمالی»، نقص اساسی و نقص وجودی اوست. در صورتیکه در مفهوم فردیت، درست همین «اختلاف»، ارزش و اهمیت او را مشخص می سازد. من هستم چون مختلف با دیگری هستم. بر همین اختلاف است که او بایستی شخصیت خود را بیافریند. بنابراین مفهوم انتقاد که استوار بر «صورت کمالی» و رهبر الهی و سرمشق است، بکلی سلب آزادی از انسان میکند. هر چیزی بایستی طبق آن «صورت کمالی واحد» بشود، در حالیکه دموکراسی، برای هر کسی، فردیتی و استقلال قائل است و مختلف بودن صورت او، و افزایش این اختلاف و «ناشیه ترشدن او»، پیشرفت بسوی استقلال و فردیت و خلق نهائی «صورت خودش» می باشد.

در «صورت کمالی»، این صورت و ایده و شخص، برتر و بالاتر و شریف تر از دیگران است. همه چیزها ناقصند و نقصشان با او سنجیده می شوند و در هر چیزی و هر کسی این «نقص نسبت به آن کمال» بایستی «نابود بشود». این نقصی که نسبت به آن کمال شناخته می شود، بایستی قربانی گردد. و بقول غزالی

در کیمیای سعادت «عدالت اینست که ناقص برای کامل قربانی شود».

یعنی انسان که ناقص است، بایستی خفقان بگیرد و خود را قربانی کند تا آن «صورت کمالی واحد» جای صورت خودش را بگیرد، او نبایستی «صورت خود» را داشته باشد. او بایستی فقط «صورت واحد خدا» (در تورات) یا «صورتی را که خدا برای اوست ساخته» (در قرآن) داشته باشد. انسان، وقتی کامل می شود که شبیه این «صورت کمالی» بشود. همیشه بر ترو بالاتر و کاملتر بایستی به پست ترو ناقصتر و ضعیف تر و جاهلتر، حاکمیت و نظارت و ولایت داشته باشد. از آنجا که کمال (در حقیقت واحد)، کمال مطلق است، بنابراین حاکمیت و نظارت و ولایت نیز مطلق است یعنی ناقص وفانی و خرد، حق انتقاد و اعتراض و مقاومت (که اصل اولیه هر دموکراسی است) در مقابل «آنچه باقی و عظیم و عالی» است، ندارد. یعنی رهبر، حق حاکمیت مطلق دارد. حقیقت، همیشه در دین، در «شخص» مجسم میشود. حقیقت و خدا، بدون واسطه، یک مفهوم غیر دینی است. حقیقت باید شخصی شود، بایستی خدا شود، بایستی رسول شود، و بایستی امام شود، بایستی فقیه شود. واسطه از خدا (یا حقیقت)، انفکاک ناپذیر است (بخصوص در تفکر شیعی). ناقص وفانی و خرد و نزدیک، بایستی تابع و مطیع و تسلیم «کمال و بقاء و عالی و عظیم» باشد. این را انتقاد نمی گویند. این را می گویند حکومت، نظارت، امر، ولایت. بدینسان، حقیقت یک میزان و معیار دارد و همیشه حقیقت و نماینده حقیقت یا «تاویل کننده یا تفسیر کننده رسمی کتاب مقدس یا ایدئولوژی»، یا رهبر و احداث است، که حق انتقاد دارد. ولی در دموکراسی بجای این «وحدت معیار انتقاد»، و «وحدت فرد انتقاد کننده» یا «هیئت

واحد انتقاد کننده»، «کثرت موازین انتقاد» و «کثرت انسان های انتقاد کننده» می نشیند. همه، حق انتقاد دارند، چون همه آزادند، چون «آزادی» تنها معیار انتقاد است.

از کمال و بقاء و جامع و علو — به — ناقص وفانی و جزء و نزدیک

کمال، باقیست. کمال، متعالیست. کمال، جامع است. کمال، عظیم است. انسان، وقتی به این بقاء، این علو، این عظمت، این جامعیت (فراگیری)، اهمیت و ارزش می داد، و اینها نقطه ثقل زندگانش بودند، آنچه فانی و گذرا، آنچه ناچیز و خرد، آنچه جزئی و نزدیک بود، بی ارزش و بی اهمیت یا کم ارزش و کم اهمیت بود و توجه از اینها منصرف می شد. انسان چشمش به ابدیت و کمال و علویت و جامعیت و عظمت دوخته شده بود.

ناگهان نقطه عطفی در تاریخ پیدا شد و نظر از آن دورها به نزدیکها افتاد. نظربه خردها و ناچیزها افتاد، نظربه بی اهمیتها و تحقیر شده ها افتاد، نظربه جزء ها و گذران ها و نقص ها افتاد. آنچه می گذرد، مهم شد. آنچه نزدیک بود، مهم شد. آنچه، خرد بود مهم شد، آنچه گذرا بود، مهم شد. بامهم شدن «نزدیکها»، «گذرانها»، «خردها»، «نقصها»، تحقیقات در همه علوم روانی و انسانی و جسمانی و مادی شروع شد. «گذرا»، دیگر مانند تفکرات قرآنی و انجیلی، محتوی «فنا» نبود. تحول، منحصر و محدود در «فنا» نبود. دنیا و تاریخ و زندگی بعنوان «فنا» درک نمی شد. بلکه «تحول و گذر»، دوبعد کاملاً تازه پیدا کرد که در یونان، روزگاری کشف ولی فراموش شده بود.

تحول و گذر، در آغاز معنای «گسترش و از هم گشودگی

و شکوفائی» پیدا کرد. دنیا و حیات دنیوی و مادی، و جامعه و فرد، در آتش فنا نمی سوختند و از این خاکستر فقط روح و آخرت و بهشت باقی نمی ماند. بلکه حیات فرد و حیات اجتماع و دنیا، گسترده می شدند، در زمان از هم گشوده می شدند، از هم بازمی شدند، «ثروت اختلافات و تنوع» خود را نشان می داد. زندگی تجربه فنا نبود بلکه تجربه گسترش و از هم گشودگی بود. حیات فرد، تاریخ برداشت، کودکی کشف شد، کودک اهمیت پیدا کرد، حیات هر جامعه ای، واجد تاریخ شد. آغاز تاریخ هر جامعه ای، اصل تاریخش شد. دنیا، تاریخ تحول و گسترش پیدا کرد. زمین، تاریخ گسترش و گشایش پیدا کرد. تاریخ، دیگر برای «عبرت» نگاشته نمی شد. بالاخره تحول و گذر، بانفی کردن معنای «فنا»، معنای «خلاقیت» پیدا کرد. عمل انسان، آفریننده شد. عمل انسان، ضروریات تاریخ و جهان و اجتماع را می شکست. انسان می توانست، سرنوشت خودش را بسازد. انسان می توانست جامعه خودش را، فرهنگ خودش را بیافریند. ملت، آفریننده تاریخ خود میشد. عمل، معنای خلاقیت پیدا کرد.

بامفهوم فنا، فقط خدا بود که می توانست خلق کند، فقط کمال، می توانست بیافریند. انسان از لحاظ خلاقیت، عقیم بود. «گذروان» اهمیت یافت. تمتع از زندگی فانی، ارزش اصیل شد. دنیا دیگر مزرعه آخرت نبود. دنیا و جسم وسیله رسیدن، به بقای اخروی نبود. بلکه زندگی در تمامیتی که در دنیا دارد، ارزش گسترش و بالیدن و شکوفیدن و پرمردن داشت. زندگی دنیوی، ارجمند شد. نقص می توانست، کمال را بیافریند. ضعیف، می توانست قوی بشود. امیال و شهوات می توانست استحاله به اوج و علویت بیابد. انسان، وقتی به کمال و جامعیت و بقاء و عظمت و علویت اهمیت می داد، در پی جهان بینی

و در پی دین بود. چیزی که همه را در بر بگیرد، اهمیت داشت. هر چه عالمگیر بود، هر چه فراگیر بود، هر چه مطلق بود، هر چه باتمامیت سروکار داشت، اهمیت داشت. چیزی که فراگیر بود، تمامیت داشت، عالمگیر بود، اولویت داشت. دین، فراگیر باید باشد. اامت، همه جهان را در بر می گرفت. ایده، وکل، اصل میشد. باتوجه به گذر و نزدیکی و خرد، «خرده های ناچیز و محقر» اهمیت پیدا کردند. چیزهای پیش پا افتاده، چیزهایی که ارزش توجه نداشتند مورد تحقیق و مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. «واقعیت»، مهم شد. مطالعه در یک «جزء ناچیز» که بنماطمینان می داد و نتیجه اش قابل کنترل و مشخص بود، بر اعمالی که نتایج نامشخص در آینده نامحسوس و ناشناخته داشت، ارجحیت یافت.

(کانکریت) که من کلمه «تکبود» را برای آن بکار می برم، مرکز نظر واقع شد. از سر، «فرد» اهمیت یافت. انسان با خودش، شروع کرد. نزدیکترین چیز به او «خودش» و «حس» بود. نزدیکترین چیز به او «ماده» و «تجربیات مستقیم درونی اش» بود. یقین و اطمینان بر تجربیات بلا واسطه و مستقیم قرار گرفت. در گذشته، نزدیکترین چیز به انسان، خدا یا کمال یا هدف غائی که در واقع دورترین چیزها بودند، بود. انسان، دوباره ارزش به «حس» داد. در حالیکه «وحی» و «عقل» که همه وزنه اشان بر «دور» و «علو» و «کلیات» و «بقاء» و «ایده» و «کمال» قرار داشت، حس را تحقیر می کردند. ماده را تحقیر می کردند. خود را تحقیر می کردند. آنچه نزدیک و فانی بود، وسیله و آلت برای تأمین بقاء می شمرد، یعنی بخودی خود هیچ ارزشی نداشت.

حس، تابع وحی و عقل بود. عقل، تابع وحی بود. هر چه بیشتر از بالا (علو) نزول می کرد، هر چه دورتر بود (تنزیل)، هر چه

آسمان بود، ارجمند تر بود. دورترین، مهمترین و جاکمترین بود. بادوره رنسانس (باززائی) یکباره فجرا این تجربیات تازه هویداشد. شناخت حسی، شناخت اساسی و ریشه ای شد که هر بنائی می بایست بر آن قرار گیرد. در شناخت نزدیک، شناخت خردها، شناخت گذر و تحول و جزء، بجای «شناخت کمال و بقاء و ابدیت و غایت»، نقطه اصلی معرفت انسان شد. مطرو دین و او باش و اقلیت ها و... بی اهمیت ها و بی اعتبارها از قهر تاریکی و اتهام و بدنامی بیرون آمدند. از سر، اختلاف و تمایز در «واحدهای اجتماعی» که سابقاً از آن چشم پوشی می شد (در مقابل امت و بشریت و امپراطوری) نمودار گردید. اقوام شناسی، ملل شناسی، کشف شد. ملت ها بتدریج با خود آگاهی به عرصه دنیا و تاریخ قدم گذاشتند. قیامهای ملی و قومی شروع شد. قیام طبقات محروم و مطرود که هزاره ها در نزدیکیها از نظر مفقود شده بودند، در خردی ناپدیدار شده بودند، در فای دنیا بفکر بقای آخرت صبر می کردند، آغاز گردید، زن و کودک که بعنوان «ضعیف» مورد تجاوز و تحمیل قرار می گرفتند، حقوق مساوی با اقویا که مردان و بلغاء بودند یافتند.

همانطور که «فردیت» و «شخصیت»، افتخارش، از سر «قومیت» و «ملیت»، آگاهانه مورد تایید و شناخت قرار گرفت. دیگر «بشریت در تمامی اش»، «امت از بشریت همعقیده» نتوانست جاذبه کهنه اش را داشته باشد و نتوانست افکار را بخود محصور سازد. این واحدهای کوچکتر ولی ملموس تر و واقعی تر، برای خود جای باز کردند. در قبال آن واحدهای عالمگیر و فراگیر اما مبهم و ابیده الی و دور، این واحدهایی که ریشه های نیرومند تاریخی و واقعی و اشتراک سر نوشت و احساس و عواطف دارند، باز جان گرفتند. با کلمه دکارت که «من می اندیشم پس من

هستم»، اندیشیدن، بعنوان یک عمل وجودی فردی، درک و تجربه شد. فکراز عالم «ایده = مثل» به «عقل» فرو نمی نشست و یادر آن منعکس نمی شد. «وحی»، از عالم بالا و ملکوت خدایی به قلب انسان هبوط و نزول نمی کرد (که با واسطه قراردادن جبرئیل باز دورتر و عالیتر میشد). اندیشیدن باموجودیت «فردی» گره می خورد. اندیشیدن، نزدیک و انفرادی بود. آگاهبودن و بودن، یکی بود (تساوی آگاهبود و بود). همانطور، اندیشیدن، ساخت روحی و فرهنگی یک ملت را پیدا کرد. در واقع، افراد، بر این زمینه تاریخی و زبانی و فرهنگی می اندیشند. چنانکه بزودی مشخص شد که تفکر زننده، تفکر نیست که با انطباق بر خصوصیات فرهنگی و فکری و روانی یک ملت پدید می آید و تحول تاریخی پیدا می کند (گسترش و خلافت).

فلسفه، یک فلسفه بین المللی و جهانی نبود، بلکه یک فلسفه فرانسوی و فلسفه انگلیسی و فلسفه آلمانی و فلسفه آمریکایی. هرملتی، تاریخ تفکر و تاریخ تحول فلسفی خود را داشت. فلسفه هرملتی رنگی خاص و جانی خاص و موضوعاتی خاص و ساختمانی خاص و زبانی خاص داشت.

ملت هست، وقتی فلسفه و رنگ فکری مستقل خودش را دارد. امروز همه ملت هایی که از لحاظ فرهنگی نیرومند ترین ملل دنیا و پیشرفته ترین ملل دنیا هستند، تفکر و فلسفه خود را دارند. بر اساس همین «استقلال و فردیت ملی»، بدون ترس و وا همه، با ملل دیگر تبادل افکار می کنند و می توانند بهتر همدیگر را بفهمند، چون تفاهم واقعی احتیاج به استقلال فکری دارد. تایک زبان بین المللی نباشد که بعنوان «زبان مادری» در رگ و خویشش برود، نمی تواند جهانی بیندیشد. هر «ایده»، بحسب خصوصیت انتزاعی بودنش، کلی و عمومیست و بدین سان جهانشمول است.

امابالین جهانشمول بودن، دلیل این نیست که «جهانی» است. هر مفهوم مختصری نیز جهانشمول است. اما این جهانشمول بودن، باین معناییست که این مفهوم در همه جا بطور زنده و جاندار درک و تجربه می شود و بدل می نشیند.

ما هنوز با زبان قرآنی که هزار و چهارصد سال با آن عادت کرده ایم، این رابطه را نداریم. زبانی را کسی می فهمد که بقلیش بنشیند. «مفاهیم زبانی» یک متفکر، که روح اورا می سازد، چهارچوبه زنده اندیشه اوست. این مفاهیم زبانی زنده، که ریشه های ناپیدایی در قعر روان اودارند، موادیست که از آن افکار تازه خود را می سازد. چنین مفاهیمی زنده، به اوجازه نمی دهند که در زبان بیگانه دیگری بهمان نشاط و سرشاری و فوران، بیندیشد.

زبان و فکر، دو عنصر از هم انفکاک ناپذیرند. هر کسی خواه ناخواه می تواند فقط در زبان خودش «زنده» و «نشاط آور» و «جانبخش» بیندیشد. اندیشیدن در زبان دیگر اگر هم از لحاظ صرف و نحو و از لحاظ منطق درست باشد و استنتاجاتش نیز همه صحیح باشد و انسجام هم داشته باشد، با وجود این یک جسم، بیجانست. مافوقش یک راپورت (خبرگذاری) است. فلسفه در او پا در این چهل سال، فلسفه زبان بود. انسان با کلمه ای که در قعر روحش ریشه دوانیده و طنین اش، نا آگاهانه آهنگ های روانی اوشده، می تواند بیندیشد.

محمد هم در جهان زبان عربی می اندیشید و مفاهیم زبان عربی از تفکرات او قابل انفکاک نیست. کسیکه تفکرات محمد را از زبانش جدا سازد، افکار او را نابود می سازد. اگر چنانکه او «جهانشمول و جهانی» نوشته است و افکارش در قالب هر زبانی، روح مردم را به اهتزاز می آورد، اگر این مفاهیم واقعا معانی مشخص و ثابت و روشن دارند، چرا برای قرآنی که بزبان

دیگر ترجمه شده است از لحاظ فقهی و فکری و کلامی اعتبار قابل نمی شوند؟ معنای فقهی یا معنای کلامی یا معنای شرعی آنرا بطور مجزا و با تفاسیر شاید از زبانی بتوان بزبانی دیگر نقل کرد، (تازه این عمل میسر نبوده است و در همه ملل مسلمان کلمات دینی، همان کلمات قرآنی است که زبانشان را پراز وصله ساخته است) اما «زندگی کلمه» را نمی شود به کلمه مقابلش در زبان دیگر، انتقال داد. هر کلمه در هر زبانی فردیت دیگر و زندگی دیگری دارد. مثلاً کلمه «کافر» را بهیچ زبانی نمی شود ترجمه کرد و درست در همین کلمه، اصل اکراه، اصل عدم احترام به عقاید، اصل تحمیل و زور نهفته است و از آن انفکاک ناپذیر است.

این مار پیچی که در این گفته های پیچیده خواستم نشان دهم که این مفاهیم کمال و حقیقت واحد که باید اندازه هر چیزی باشد، شامل مفاهیم کمال و جامعیت و انحصار و بقاء و علویت هم هست و توجه به این مفاهیم چه لطمه ای به اقتصاد و حیات اجتماعی و شخصیت و فردیت و رشد و آگاهبود ملی مازده است و چهارچوبه ای برای ایجاد همه نوع حکومت های مطلقه و مستبدانه چه در گذشته چه در حال چه در آینده شده و خواهد شد.

این انتقاد که بر پایه «صورت کمالی» تحقق می یابد، برای تغییر دادن مردم برای «تطابق دادن آنها به یک کمال مخصوصی» است. این انتقاد همان امر به معروف و نهی از منکر است که انسان را بر طبق مفهوم ثابت و مشخصی، تغییر میدهد و انسان، بایستی فقط همین تغییر را بخود بدهد و جز این، تغییری دیگر نبایستی بخود بدهد.

این همان داستان «صراط مستقیم» است. انداختن و راندن مردم به یک راه است که پیشاپیش معین شده است و هر کسی بایستی همان یک راه را برود.

جزاین یک تغییر برای تطابق وتشبه وتأسی به یک کمال و یک صورت، همه تغییرهای دیگر، عملی «ضدحقیقت» و «ضدخدا» است فقط این تغییر، تغییری است که اجازه داده می شود و هر تغییر دیگری که انسان بخواهد بحیات خودیابه افکار خودیابه احساسات وعواطف خود بدهد باطل می باشد. اما آزادی، حق تغییر درجهتی است که انسان می خواهد.

وقتی من فقط امکان «تغییر دادن خود در یک جهت و در یک خط» دارم تابیک هدف برسم و طبق یک صورت بشوم، این دیگر آزادی نیست. وقتی فقط یک کمال هست که بایستی به آن رسید، بفرض اینکه خداهم انسان را آزاد خلق کرده باشد، این آزادی چه نتیجه دارد؟ این آزادی، فقط امکان گمراهی خواهد شد.

انسان به هیچ صورتی خلق نشده است و انسان نبایستی شبیه هیچ صورت واحدی بشود، همه اینها نفی آزادی واستقلال وفردیت است. آزادی یک حرکت خودجوش و از قعر درون انسانست برای اینکه «خود» را با کورمالیها، با کج رویها، با هزاران اشتباهات و هزاران لغزشها وانحرافها، بیابد. هر انسانی راه خود را به صورت نامشخص خود می یابد. هر کسی راه خود را به صورت خود که پیشاپیش معین ومشخص نشده است بلکه کم کم در تلاش های یک عمر، در سرگردانیها، در جستجوها، در حیرتها، بدون انتظار خودش، بدون معرفت قبلی اش، مانند کوهی از زیر آقیانوس نمودار می گردد، میرود. «تعیین مسیر تغییر»، «تعیین صورتی که خط وماهیت تغییر را مشخص ومحدود ومنحصر میسازد»، نفی آزادی انسانی است.

تعیین مسیر تغییر، وتعیین صورت واحدی که بایستی تغییرات طبق آن انجام بگیرد، که مسیر نجات (رستگاری) وسیررهای

بخش تکاملی و صراط مستقیم ودین واحد خوانده میشود، همه کنترل «تغییر و حرکت» انسانی است، همه منحصر ساختن امکان تغییر انسانی است. تغییرات انسانی، تحت نظارت وهدایت و راهبری یک عقیده، یک رهبر، یک گروه قرار می گیرد. چطور چنین دینی می تواند تحمیل عقیده نکند و آزادی «تغییرات و حرکت» که بایستی قبول امکانات مختلف را بکند وبهمه این امکانات تغییر و حرکت، حق مساوی بدهد نگیرد؟ مگر آقای روحانی فراموش کرده اند که خودشان می گویند که «دین حق» یک دین است (حقیقت، واحداست) و ایشان می دانند که دین نزد خدا «اسلام» است.

چطور می شود که وقتی دین فقط یک دین باشد، اگر اهی در دین نباشد. «دین دیگری» حقیقت ندارد وموجودیت ندارد که راه انتخابی وامکان گریزی باشد. بنابراین راه گریزی جز قبول آن یک دین نیست. برای تأیید این نکته، کلام خود محمد را شاهد می آوردم (که می گوید کل مولود یولد علی الفطره حتی ان ابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه)، (هر بچه ای از مادر بر فطرت پاک اسلامیت تولد می شود بعد پدر ومادر او را یهودی یانصرانی یامجوسی میکنند - ترجمه ازایت الله مطهری).

یعنی همه ادیان (یهودیت ومسیحیت وزرتشتیگری) انسان را از دین اصلی اش که اسلام باشد، «منحرف می سازند». یعنی اگر کودک بخودش وا گذاشته میشد (بفرض) مسلمان بود. یعنی همه ادیان دیگر، حقیقت واحدی که اندازه هر چیز نیست، به مردم می پوشانند و آنانرا گمراه می سازند. عبارت دیگر آنها مردم را علیر غم طبیعتشان، منحرف می سازند. اگر ا، همیشه موقعی پدید می آید که عملی برضد طبیعت ما، یا برضد عادت ما، یا برضد اراده ما کرده شود یا از ما خواسته شود. بدین سان همه «اهل ادیان»

بازور و اکراه مردم را از اسلام برمی گردانند و برگردانیده اند. در فقه اسلامی، انسان می تواند فقط یک تغییر به عقیده اش بدهد، اوفقط می تواند مسلمان شود. اگر یک مسلمان، مسیحی شد او را می کشند. اگر یک یهودی، مسیحی شد او را عذاب می دهند و جرم حساب می شود، اینها اکراه و زور نیست؟

وقتی خداوند با انسان میثاق الستی اش را می بست که انسان همیشه تابع خدا و تابع رهبران برگزیده و منتخب او باشند در قرآن اعتراف می شود که انسان این میثاق را «طوعا و کرها» قبول کرد. یعنی در خود فطرت و میثاق الستی، اکراه در میان بوده است. بسیاری حاضر بقبول میثاق خدا نبوده اند. پس دین اسلام که بر اساس این فکر اصلی قرارداد و بر اساس همین فطری سازی دین، وحدت دردین، از همان آغازش بازور و اکراه همراه بوده است. چون فقط یک دین است که فطری ساخته شده است. و در حدیث بالا محمد نشان می دهد که ادیان دیگر در این تولید اکراه با اسلام، رقابت و مسابقه دارند. همه در فکر تحمیل خود بر انسان هستند. ادیان همه یک دین هستند، به این نتیجه می رسد که یک دین بایستی ریشه ادیان دیگر را بکند و خود جای همه را بگیرد. چون همه باطلند بایستی آن حقیقت واحد که اندازه هر چیز است بر همه ادیان دیگر سلطه بیابد و آنها را یانابود سازد یا تابع خود سازد. یعنی همه ادیان هر کدام با همین دعوی حقیقت واحد بر سر حاکمیت مطلقه بر انسان با هم می جنگند. یعنی دین، مبتنی بر اکراه است. همه برای تحمیل خود بر انسان، رقابت می کنند و هر کدام دیگری را بجز خود، متهم به تحمیل می کند و خود را مستثنای سازد و حقیقت واحد خود را کمال طبیعی و ازلی انسان می داند. «فطری ساختن یک عقیده»، یا «عقیده ای را در آغاز در طبیعت انسان گذاردن یا فرض کردن»، سلب هر نوع حق و امکان و قدرت برای

«تغییر عقیده» است. سلب هر نوع حق و امکان و قدرت برای تغییر عقیده یعنی سلب همه آزادیها از انسان. و سلب آزادی بدینسان که در فطری ساختن اسلام صورت گرفته است، بزرگترین تحمیلها و استبدادهاست، چون فطرت انسان با هیچ دینی و عقیده ای خلق نشده است بلکه فطرت انسان فقط با آزادی خلق شده است. انسان با هیچ دینی بدنیانی آید و هیچ میثاق ابدی با خدایی نیست است. انسان آزاد از هر عقیده ای متولد می شود. و این اصل حقوق بشر است.

انتقاد، بزرگترین حق ضعفاست

هرایده ای که تازه متولد می شود، ضعیف است و درمقابل او، ایده هایینی قرار گرفته اند که پخته و مقتدر و جا افتاده و معتبر می باشند. آغاز هر جنبش اجتماعی، سیاسی، حقوقی، پرورشی و هنری، در ضعف است. اقلیت ها ضعیفند. انتقاد، بزرگترین حق اقلیت هاست. نخستین حرفی را که یک کودک نوزاد ضعیف میزند «نه» است. نه، علامت قدرت نیست بلکه علامت ضعفیست که می خواهد از خود دفاع کند و این تنها امکان و سپردفاعی اوست. درمقابل قدرت، برای ضعیف، فقط یک حربه وجود دارد، و این حربه، همین کلمه «انکار»، کلمه «نفی»، کلمه «چرا» است. هر جنبش فکری و فلسفی تازه بایک «چرا»؟ شروع می شود. یک ایده تازه درمقابل ایده کهن، تساوی قدرت ندارد. حتی در مغز خود متفکر، دوایده (یک ایده تازه بایک ایده کهنه) طبق صحتشان و بهتری شان باهم مقایسه نمی شوند بلکه ایده کهنه، بر روح و عواطف و احساسات او سلطه دارد و ایده تازه که عواطف و احساساتش پشتیبان او نیستند بایستی درمقابل ایده کهنه، طغیان کند.

«چرا»، برعکس تصویری که ارسطو داشت، علامت «تعجب» تنهان نیست، بلکه پیش از آنکه به «تعجب» برسد، علامت «انکار و نفی» است.

هر «چرائی» درمقابل «ایده مقصدی» که همه چیز را در زیر سلطه خود دارد، پیش از هر چیزی «شکاکیت در وجود و اعتبار و مرجعیت آن ایده» است، یعنی یک «نه» است.

شیطان به خدا «نه» میگوید، چون خدایه او «امر» میکند که «برخلاف طبیعتش که بالا تروسرکش تراست» درمقابل موجودی که از او پست تراست، فقط فقط برای خاطر «فرمان او» خودرابه زمین بیندازد و اظهار عبودیت و پستی کند. در اینجا مسئله «ابراز قدرت در یک امر» بود و شیطان بایک «نه»، درمقابل «قدرت بزرگتر از خود»، ایستاد و حاضر شد برای ابد ملعون و مطرود گردد.

ضعیف، هیچ قدرتی ندارد. حقیقت، همیشه ضعیف است. «حقیقت مقتدر»، وجود ندارد. هر حقیقتی که مقتدر شد و در مقابلش انتقاد نایستد، کذب و باطل می شود. حقیقت، هیچگاه مساوی با قدرت و عین قدرت نمی شود. حقیقت در قدرت، منتفی می شود. از اینرو بایستی همیشه به افراد ضعیف، به گروههای ضعیف، به کودکان، به «امکانات اجتماعی»، به «امکانات سیاسی»، به «امکانات تازه فکری»، به «امکانات تازه هنری»، درست برای اینکه ضعیفند، احترام قائل شد. آزادی، حکومت مطلقه «اکثریت مقتدر» نیست، آزادی «حکومت مطلقه یک گروه یا طبقه خاص مقتدر» نیست، بلکه آزادی همیشه در طرز رفتارش با «ضعف»، با «نقص»، با «خرد» مشخص می شود. طرفدار قدرت بودن، و با قدرت بودن، و با قدرتمند بودن، نشان فرهنگ یک ملت نیست بلکه «لطافت فرهنگی یک ملت» در این پیدا می شود که ندایش را برای این «امکانات ضعیف»، برای این «گروههای ضعیف»، برای حقی که نمی تواند خود را ابراز کند، بلند کند.

هرایده معتبر و مقتدری، خود را بعنوان «کمال» نشان میدهد، یا هرایده که می خواهد به قدرت برسد خود را بعنوان کمال نشان میدهد. خود را «روئین تن» و «شکست ناپذیر»، معرفی می

کند. او هیچ نقصی ندارد. در او هیچگونه نقطه ضعفی نیست. اما برای روبرو شدن با هر قدرتی، بایستی «نقطه ضعفش» را پیدا کرد، نواقض را جست. بایستی به مردم، «نقصش» را نشان داد. بایستی «ضعفش» را رسوا ساخت.

همین «نشان دادن نقص یک قدرت مطلق»، مردم را گستاخ می سازد. هر مقتدری یک «تئوری سیاسی»، «یک متافیزیک قدرت» که امروزه «ایدئولوژی» می خوانند، دارد. بایستی ضعف و نقص این «ماوراء الطبیعه و یا تئوری قدرت» را که پیوند با «نظام جهان» میدهد، نشان داد. نشان دادن این نواقص، به مردم جرأت مقاومت و گستاخی برای تهاجم می دهد.

«انتقاد از قدرت»، افشاء کردن ضعفها و نقصهایست که زیر سر پوش «کمال»، پوشیده و نامرئی ساخته شده است. بایستی نشان داد که این سیررهای بخش «تکاملی»، جنبشی است برای رفتن به آغوش استبداد.

از این رو، هر مقتدری، در مقابل انتقاد و طنز و خنده و نیشخند و شک و «سؤال انکاری» حساسیت فوق العاده نشان می دهد. از قدرت بایستی فقط «سؤال استفهامی» کرد. بایستی از او کسب فیض کرد. اومی داند که انتقادات و وریشخندها و طنزها و شکها به کدام نشانه خواهد خورد. اومی داند که با این انتقادات «قدرت حقیقتش» به تزلزل خواهد افتاد. وقتی حافظ می گوید:

پیر ما گفت «خطا» بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک «خطا پوشش» باد

حافظ همین «کمال» را که سر پوش خدا و خدائیهها و قدرتها شده است، نشان رفته است. پیرو باطنز و باریشخند که بالطفی آمیخته است می گوید که «خدایی خطاست»، این قدرت مطلق، کمال است. ولی حافظ می داند که این «بی خطائی و کمال

و«عصمت» از خدا نیست. این حرف تجلیل «کمال خدا» نیست بلکه «تجلیل بزرگواری پیراوست» که علیرغم «جنین خطاهای بزرگی»، «خطاپوش» است. اومی تواند بزرگترین نقص هارابپوشد. اما هرکسی هنر «خطاپوشی» این پیرا می شناسد و هرکجا که مدحی کرد، دست روی خطائی و نقصی گذاشته است. درست بایستی متوجه مدحها و تجلیل های او شد. او با تجلیل خود خطاها را در «پرده پوشی»، افشاء و رسوایی کند. او در ستایش، نقص را مینمایاند.

خداوند، یا همان قدرت معتبر و موجود باقی، احتیاج به این «خیال کمال» در مخیله مردم دارد. بدون این «خیال کمال»، بدون این پنداشت که مرجع قدرت، کامل است «روئین تن است»، «کسی پشتش رابه زمین نیاورده است»، شکست ناپذیر است، قدرتش و موجودیتش مورد تهاجم قرار خواهد گرفت. هر قدرتی پایدار است تا مردم معتقد به کمال او، به بی نقصی در قدرت او، به فقدان ضعف در او هستند.

مردم بایستی «ایمان» پیدا کنند که یک مقتدری، یک دستگاه حکومتی، یک رژیم، «ضعیف» است. با گفتن اینکه ضعیف است، مردم «ایمان» نمی آورند.

وقتی این «خیال ضعیف بودن قدرت» به همه سرایت کرد و مثل حریق همه را فرا گرفت، دستگاه قدرت، بلافاصله درهم فرو میریزد. حتماً بایستی یک رژیم ضعیف باشد تا متزلزل شود، بلکه بایستی «خیال ضعیف بودن آن قدرت» مردم را تسخیر کند.

شاه، وقتی «بعضی از نقاط ضعفش» نمودار شد، این «خیال ضعیف بودن رژیم شاه» همه مردم را فرا گرفت. مردم به ضعف او ایمان آوردند. حتی این ایمان به خود او سرایت کرده به ارتش او سرایت کرد. مردم بر روی همین ایمان و همین خیال، بخیابانها

ریختند و در تظاهرات شرکت کردند. اما امروزه او پوزیسون، بانیمدلی می گوید که «جمهوری اسلامی، ضعیف است»، «جمهوری اسلامی انباشته از نقص است»، ولی حتی خودش هم درست به این حرف ایمان ندارد. از این گذشته مردم در ایران هنوز «جمهوری اسلامی را بعنوان ضعیف، درک نمی کنند». هنوز نمی توانند «خیال ضعف رژیم» را داشته باشند. نه با «ترو» می شود، این «ایمان و خیال ضعیف بودن رژیم رابه مردم داد»، نه با جمع شدن رهبران سیاسی در اروپا و آمریکا میشود، بارزه دادن قدرت در اثر توافق یا وحدت، مردم را در ایران به این ایمان آورد و به این خیال انداخت.

در هر حال، انتقاد برای «ضعیف»، تنها حربه ایست که می تواند در مقابل «قدرت» پایداری و مقاومت و اعتراض کند. از این رو هر ضعیفی، هراقلیتی، هرامکان تازه ای از فکر، بایستی بتواند از این حق استفاده ببرد. از این رواقلیت، چه مذهبی، چه دینی، چه فکری، چه حقوقی، چه سیاسی، نبایستی محدود باشد و دولت یا رژیم یک عده اقلیت را «رسمی» بشناسد. رسمی بودن اقلیت های محدود برضد مفهوم صریح آزادیست. از این گذشته تنها اقرار به موجودیت اقلیت های معدود، کفایت نمی کند، بلکه هراقلیتی بایستی «ابراز وجود» بکند، و ابراز وجود، فقط در «انتقاد» ممکن است. هرکسی «ابراز وجود» میکند وقتی قدرت دیگری را محدود میسازد. و انتقاد، سرآغاز همین «تحدید قدرت دیگری» است.

قدرت، دعوی کمال می کند. از کمال، نبایستی انتقاد کرد. کمال، جای انتقاد ندارد. کسیکه «کمال رانمی شناسد»، حق انتقاد ندارد. بعبارت دیگر، در آغاز بایستی به کمال قدرت، اعتراف کرد. «بعدا» اگر نقصی کشف کرد (که البته بعد از این

اعتراف، دیگر نمی تواند چنین نقضی را بیابد) می تواند انتقاد کند. ولی بهیچوجه چنین حقی را ندارد که به کمال، نظر انتقاد بیفکند. واحدیست که با او همه چیز را قضاوت می کند و می سنجد (اندازه همه چیز است).

نظر انتقاد را بایستی از مرجع قدرت، از خدا، از نماینده خدا، از پیغمبر و امام و فقیه، از رهبر جامعه دینی، به دیگران انداخت و فقط در آن حول و حوش، به جستجوی ضعف و نقص پرداخت. در «کمال»، هیچ نقضی نیست و این بزرگترین بیشمری و وقاحت است که «دم از انتقاد فرد کامل و نسخه اصلی و ایده ال و سرمشق اولیه، از برگزیده خدا، از امام خدا، از فقیه خدا، از پادشاه که ظل الله است»، بزند. بایستی از ضعیفان، از ناقص ها، از محرومین، از مطرودین، انتقاد کرد. اگر هم اندر زها و مواعظی بر عکس این باشد، عمل ما از این اصل جوهری، سرچشمه می گیرد. انسان، شرم دارد که نگاه انتقاد به آن بالاها بیفکند. اما هر چه قدرت، بیشتر می شود، امکان تجاوز و تخطی (از حد خود خارج شدن) بیشتر می گردد. و هر چه امکان تجاوز و «خارج از حد خویش شدن» بیشتر می شود، «اغوا» به تجاوز و تخطی بیشتر می گردد و هر چه این اغوا، دامنه دار تر و نیرومند تر گردد، «بایستی» یک «نیروی داخلی» ایجاد گردد که «غلبه بر این اغوا که دائما اورا به خطر می اندازد»، بکند. و دائما این «نیروی مانع داخلی» بایستی بیدار و هشیار و بسیج شده باشد، و این «نیروی داخلی» بایستی قدرتی بیشتر از این «اغوا کنندگان به سوء استفاده از امکانات قدرت» باشد. یا آنکه «بایستی موانعی در خارج» یعنی در اجتماع باشد که در صورت اغوا شدن به سوء استفاده از امکانات قدرت، مقاومت کنند و آنرا محدود سازند.

و این قوا و موانع خارجی، بایستی طوری محسوس باشند که

علیرغم این اغوا، از اقدام به تجاوز گری نگران باشد و او همه داشته باشد و اطمینان از موفقیت این تجاوز گری نداشته باشد.

در اسلام «عدالت»، متکی بر این «نیروی داخلی» یعنی تقوا و تزکیه نفس بود. عدالت، یک تقوای «فردی» و یک تقوای درونی بود. عدالت با اخلاق سروکار داشت. عدالت، یک واقعیت سیاسی، یک سازمان سیاسی نبود و نیست. مردم می بایستی رهبری را برگزینند که «عادل» باشد یا مشخصه رهبر و حاکم و والی، عدالت به این معنا بود.

بعبارت دیگر و بایستی «تقوا و تزکیه نفس» داشته باشد که بتواند بر «اغواهای قدرت غلبه کند» رهبر بایستی «متمقی و عادل» باشد. تقوا و عدالت با هم بسیار نزدیک و تقریباً عین همدیگر بودند و می توانست یکی را جای دیگری گذاشت. این «قدرت معترض و مقاوم در مقابل اغوای قدرت، یک واقعیت و تلاش درونی و فردی بود.

اما دموکراسی و سیاست امروزه، نقطه ثقل را بر «نیروهای معترض و مقاوم خارجی یعنی اجتماعی و سیاسی» می گذارد و معتقد نیست که «تقوا و تقدیس» از عهده سلطه بر این «اغوای قدرت» برآید. عیب رابطه میان «تقدیس و تقوا» با «قدرت» این بود، که هر چه تقدیس و تقوا بیشتر می شود، به دامنه قدرت بیشتر می افزایشد. انسان به فرد متمقی یا مقدس، امکان بیشتر برای گسترش قدرت می دهد و همینطور این «تزیاد» دایره وار پیش میرود.

تقدیس و تقوا، قدرت را زیاد میکند و قدرت، تقدیس و تقوا را، و این تسلسل به بی نهایت میرسد یعنی با تقدیس و تقوای محض (عصمت)، قدرت مطلق می گردد. و ایده آل رهبری را «امام» قراردادن این خطر سهمگین را دارد. اما امروزه مطالعات روانی،

روح انسان را روشنتر ساخته است.

قدرت نه تنها «اغوا» به «فراتر رفتن از حدود خود» میکند، بلکه قدرت میتواند «تقوا و تقدیس» را نیز اغوا کند و آلت دست خود قرار دهد و «تحول به آنها بیابد» یا بالعکس، تقوا و قدیس میتواند «تحول» به قدرت بیابند و این جریانات همه در «ناآگاهبود» رخ میدهد که حتی خود «مرد مقدس و متقی» هم از آن بیخبر است. در چنین موقعی، او قدرت خود را با تقوا و تقدیس و عدالت، عینیت میدهد. دین و سیاست یکی می شود. ایده ال و قدرت با هم عینیت پیدامی کنند و بالاخره «حقیقت» و «قدرت»، وحدت پیدامی کنند و حقیقت رانمی توان از قدرت جدا ساخت. حقیقت بایستی مقتدر باشد و مقتدر بایستی با حقیقت باشد. از این روست که بجای گذاشتن نقطه ثقل بر روی «متقی بودن و عادل بودن و مقدس بودن و معصوم بودن» رهبر سیاسی یا اجتماعی، می خواهند موانع اجتماعی و سیاسی ایجاد گردد که این اغواها، امید موفقیت در تلاش های خود نداشته باشند. از اینرو انجمن ها و جوامع مختلف سیاسی و اجتماعی و حقوقی و هنری و ورزشی و... تشکیل می گردد که هر کدام در محوطه خود، امکانات تجاوز قدرت حکومت و رهبر را می کاهد. نه آنکه میان او و مردم، خلاء محض باشد. در هر حال این مانع نبایستی تنها «اخلاقی و درونسو و فردی» باشد بلکه بایستی در خارج، در اجتماع باشد. از اینرو نیز هست که معیار انتخاب شدن، خصوصیات اخلاقی و تقوا و عدالت فردی درونی نیست بلکه احترام و رعایت به اصل انتقاد است.

«مانع خارجی در مقابل قدرت»، با انتقاد شروع می شود و بانفی کردن انتقاد از مردم، همه امکانات اعتراض و مقاومت نابود می گردد.

انتقاد، روشی است برای «تحدید قدرت»، برای «کنترل

قدرت». انسان در اجتماع، موقعی آزادی دارد که قدرتها را تحدید و کنترل کند. «سلطه یک ایده و عقیده» هم یک قدرت است. نه تنها حد برای یک حکومت یاد دولت باید گذاشته شود بلکه بایستی حد نیز برای «سلطه یک عقیده یا فکر» گذاشته شود. قدرتی که هیچگونه محدودیتی و کنترلی نداشته باشد، همه آزادیها را سلب خواهد کرد و از آنجا که «حقیقت مطلق و واحد و انحصاری که می خواهد اندازه هر چیزی برای همیشه باشد»، یک قدرت مطلق است، خواه ناخواه بزرگترین خطر برای انهدام همه آزادیهاست. انتقاد در شک و رزی، «می پرسد». سؤال از هر مرجع قدرتی، برای «در سؤال قرار دادن آن قدرت» است. همیشه سؤال «شکی» است. قدرت می خواهد تنها از سؤال استفاده می بشود. او تنها معلم دنیا است و علم، مالکیت انحصاری اوست و همه باید از او یاد بگیرند. بنابراین همه باید «سؤال استفاده می» بکنند. اما سؤال از قدرت یا کسیکه «قدرت مطلق می جوید» یا «ادعای قدرت مطلق دارد»، یا خود را نماینده «قدرت مطلق» میداند، همیشه در پی «محدود ساختن و محدود نگاه داشتن قدرت و قدرخواهی» است. انتقاد از «عقیده مطلق»، از «دین»، از «ایدئولوژی حاکمه»، آن عقیده را در قدرتش محدود می سازد، آن دین را در حکومتش محدود می سازد و نمی گذارد که آن ایدئولوژی، استبداد مطلق فکری و روحی راه بیندازد.

ما از این قدرتها نمی پرسیم تا فقط کسب معرفت کنیم، بلکه می پرسیم تا «محدودیت او را به او و به خود بنمائیم». تا محدودیت او را برای او ملموس و محسوس سازیم. تا محدودیت او را در خویشتن در یابیم. در سؤال او را کنترل می کنیم.

به همین منوال، «سؤال از هر پیغمبری» برای تحدید قدرتی است که اومی خواهد بدست آورد. حکومت بر جامعه، حکومت

بر دلها و افکار و عواطف، حکومت بر تاریخ.

مردم از او که می گوید «خداوند حقیقت، قدرت اصلی و بزرگترین قدرت است» و بدان اضافه میکنند که «نماینده این قدرت و حقیقت منم»، «معجزه» می خواهند.

طلب معجزه، برای «درک این تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه» است. یکی آنکه خدا در رسولش، اراده خودش را «در تغییر»، و اعمال «ضد عادت و ضد طبیعت» نشان میدهد. یکی آنکه رسول، برای کسب همان نوع طاعتی که از خدا باید کرد، از او نیز بشود بایستی برای چنین «تساوی تابعیت»، تساوی قدرت، نشان بدهد، یا بعبارت دیگر بایستی اعجاز بکند. بایستی به مردم، عجز آنها را نشان بدهد (در مقابل قدرت خود یا در مقابل قدرت خدای خود). عجز در مقابل «خارق عادات در طبیعت»، با اعجاز فرق دارد. طلب معجزه، برای درک این «تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه» برای مردم است که محمد می خواهد که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول. تساوی تابعیت، تساوی قدرت می خواهد. این «سؤال» بایستی جواب داده شود. خدا موقعی که «عجز انسان» را به انسان نشان می دهد و این عجز را برای او محسوس می سازد، «حق حکومت» دارد. همینطور وقتی پیغمبرش نشان میدهد که «محل تجلی اراده خداست» یعنی «قدرتش را در تغییر دادن اراده» نشان میدهد، حق حاکمیت و هدایت و حق درخواست تابعیت از مردم دارد. پیغمبر، منذر (ترساننده و وحشت انداز) و هادی است و هدایت همیشه در قرآن با حاکمیت تمامی و رهبری مطلق روح و جسم انسان رابطه دارد.

در هر حال او موقعی حق به حکومت و هدایت دارد که «عجز مردم» را به مردم بنماید. از این رو قدرت الهی، همیشه بایستی این «عجز مردم» را در مقابل قدرت خود، برای مردم

محسوس و ملموس سازد. محمد در قرآن همه مظاهر طبیعت و خلقت را یک بیک برای همین «قدرت نمائی» خدا از مقابل چشم عربها و ما می گذراند. او بجای معجزه ای که نمی تواند بکند، می کوشد که دلیلی و جایگزینی پیدا کند. بهانه اینکه من بشری مثل شما هستم و فقط تفاوتم در همین وحی می باشد، جوابگوی این سؤال بحق نبود. از این رو محمد می کوشید، آیات طبیعت را بعنوان این معجزه نشان بدهد. هلاک ملتها و اقوام و بشریت را (در مورد نوح) بعنوان معجزه نشان بدهد. قدرت همیشه خود را در «ضرر رسانی» مینماید. قدرت چون می تواند ایجاد شر کند و نابود سازد، می تواند آخرین عجز مردم را به مردم بنماید. بزرگترین علامت قدرت، نشان دادن اینست که «موجودیت تو» به اراده من بستگی دارد. خلقت انسان، نشان دادن همین بستگی چنین وجود انسان به اراده مطلق خداست. در حالی که محمد اعجاز انبیاء دیگر را گزارش میداد و مؤید همین قدرت خدا میداد، خودش دائما طفره میرفت. اما طرز تفکر محمد و قرآن برای استوار است که خدا خود را در قدرتش و بالطبع در مشیتش مینماید. وقتی شمردن مظاهر و آیات طبیعت (که طور دیگری نیز قابل توجیه بود) عرب را قانع نساخت گفت که این قرآن، اعجاز من است تا به همه «عجز آنها را بطور محسوس نشان بدهد». با اعجاز بودن و احساس عجز کردن در مقابل این اعجاز، دیگر مردم «حق سؤال و انتقاد و لم بم نداشتند». با اقرار به عجز مطلق خود، دیگر کسی حق سؤال از او نداشت و اومی توانست همان قدرت بیحد و مطلق خدائی را داشته باشد. مردم نا آگاه بودند احساس می کردند که مسئله به کجا مربوط است.

ولی همین اعجاز قرار دادن قرآن، یکنوع گریز و طفره تازه بود. چون کتاب هر «تابغه ای» حتی اثر هر فردی که حقیقتا فردیت

و شخصیت مستقلی دارد، بی نظیر و شبیه است. کسی نیست که بتواند شبیه آنرا بیاورد. شاید کسی بتواند آنرا کپی کند، اما نمی تواند چنین اثری منفرد مانند او بیاورد. کیست که در ایران، غزلی چون غزل حافظ سروده باشد یا شاهنامه ای مانند فردوسی، آورده باشد. کیست که تابحال بعد از دوهزار و پانصد سال آثاری نظیر افلاطون نوشته باشد، کیست که مثنوی مانند مولانا جلال الدین رومی سروده باشد؟ همه تقلید ها و شبیه سازیها به اصل نمی رسد.

این دلیل، عجز هر کسی را ثابت می کند، اما «اعجاز» نیست. دعوی یک «نابغه» و «قهرمان» بادعوی یک پیغامبر باهم فرق دارد. واشتباه مرحوم دشتی در کتاب ۲۳ سال اینست که محمد را مانند لنین در مقوله «نوابغ» و «قهرمان ها» می خواهد توجیه کند. نه اینکه محمد نابغه و قهرمان نبوده ولی تنها با این دو مقوله نمی توان ساختمان روحی و شخصیت محمد را فهمید و توجیه کرد. ولی خود محمد نیز با معیار قراردادن قرآن بعنوان «معجزه»، همین کار را کرده است. چون یک «اثر» همیشه، معیار «نبوغ» است. نابغه را با یک اثر می توان شناخت. قرآن بعنوان اثر، «نبوغ» محمد را نشان می دهد، اما بعنوان معجزه، کفایت نمی کند تا دعوی حاکمیت و هدایت مطلق او را توجیه کند.

شاید بهتر باشد بگوئیم که اعجاز این بود که محمد می توانست اثر اصیلی در ردیف افلاطون یا ارسطو می نوشت، شاهکاری هنری مانند فیداس یونانی بوجود می آورد و... اگر این کار را می کرد به اعجاز نزدیکتر بود. اینکه خود محمد در زیر همین منطق خودش که خداوند، سرچشمه قدرت است و وظیفه پیغمبر «تذییر و هدایت» است و هدایت تساوی با ولایت داشت، خود را مجبور به آوردن

اعجاز میدید و چون هر چه منتظرش نشست و اعجازی ظاهر نشد زیر این تناقض روحی، رنج میبرد. ما امروزه اینگونه «محرومیت ها» را درست احساس نمی کنیم ولی این «محرومیت»، محمد را بی نهایت می فشرد و راه چاره ای نداشت.

اینکه مردم اصرار در آوردن اعجاز داشتند، برای اثبات این حق آنها به «کنترل و تحدید قدرت بود» و محمد نمی خواست زیر بار چنین محدودیتی و کنترلی برود بلکه اومی خواست، طبق حقیقتش که اندازه هر چیزی بود، مردم را انتقاد کند، تنها سؤال کننده باشد، تنها منتقد باشد، منتقد مطلق باشد. محمد با وجود سرباز زدن از آوردن اعجاز (در چنین مواقعی، خودش را شبیه و مساوی با دیگران می خواند و وحی را تنها نقطه ناچیز اختلاف می شمرد ولی بلافاصله با همین ادعای وحی، خود را بر گزیده خلقت، بعبارت دیگر فرد کاملاً استثنایی که بالطبع نیز قدرت استثنایی در عالم باید داشته باشد، می دانست و عملاً آن شباهت و تساوی را که در بشر بودنش می خواست نشان بدهد منتفی می ساخت. چون آن شباهت های جسمانی ارزش نداشت. اصل، روح و وحی و آخرت بود و هدایت و حکومت متکی بر اینها بود). نتیجه ای که از «اعجاز» حاصل میشد، سلب حق سؤال و انتقاد از مردم بود.

به همین علت نیز بود که مسلمانان بعد از حیات محمد، جبران «نیای آوردن معجزه بوسیله محمد» را کردند و هر چه معجزات لازم برای این ادعای قدرت مطلق بود، در خیالات خود آفریدند و به اونسبت دادند. این خلق معجزات بوسیله مؤمنین، یک عمل «خرافه سازی» بیهوده نبود. و مردم را نبایستی به جهل و عقب افتادگی متهم ساخت. چنین ادعای قدرتی، احتیاج به معجزه داشت و مردم، برای ضرورت پر کردن این خلاء، این معجزات

را آفریدند. برای «سلب حق سؤال و انتقاد از مردم»، بایستی «قدرت خدا و رسول» در یک مشت معجزات متناسب، نموده بشود. هر معجزه ای، گوشه ای از توجیهات برای «سلب حق سؤال از مردم» است.

مطالعات معجزات در آثار اسلامی، بسیار مهم و با ارزش است. مقصود از مطالعه از لحاظ روانی مردم به تنهایی نیست بلکه مطالعه در همین «روانشناسی سیاسی»، در «فلسفه سیاست» است، که چگونه مردم «حق اعتراض و مقاومت خود را از دست می دهند. سلب حق سؤال و انتقاد از مردم، در این معجزات کاملاً توجیه می شود. این معجزه آفرینی و نسبت دادن آن به محمد و امام ها، نقش بسیار مهمی را در تابعت محض مردم و گرفتن حق و قدرت سؤال از مردم بازی کرده است.

با وجودیکه محمد چنین معجزاتی که محدود به یک صحنه نمایش است، نداشت ولی بزرگترین «اعجاز» را کرده است و شناختن این اعجاز، انسان را از شنیدن بقیه معجزات و هرگونه معجزه سازی و معجزه آوری دیگری نیازی کند.

او همه مردم را عاجز کرد. همه مردم، عجز مطلق در مقابل او و قرآن دارند. هیچکس نمی تواند یک چراه آنها بگوید. هیچکس حتی جرأت آنرا ندارد که در قلبش یک سؤال در مقابل آنها طرح کند. کسی مؤمن است که به این مقام از عجز رسیده است. کدام مؤمن است که بتواند یک چراه در مقابل محمد و قرآن بگذارد؟

کدام مسلمان است که قدرت چرائی و لم و بمی را داشته باشد؟ در خاطره کدام مسلمان نیست که فکر انتقاد از اسلام و محمد می آید؟ و بالا تر از آن، قدرت گفتن چراندیشیدن چر از همه مؤمنین گرفته شده است. و این بزرگترین عجز است. کسیکه نمی

تواند در مقابل عقیده خود و فکری که بر او سلطه محض دارد، چر بگوید و شک بکند و انتقاد بکند و این بزرگترین اعجاز محمد و قرآن است.

فقط خداوند نمایندگانش انتقاد و حق به «چرا گفتن و چراندیشیدن» دارند. هر کسی که فقط برای تنفیذ امر و اراده خدا، چرا کند، حق به انتقاد کردن دارد و این را «امر به معروف» می نامند. حق نهائی و سرچشمه اصلی «چرا» و انتقاد، خود خداست. فقط در خدمت امر او و برای تحکیم قدرت اومی توان چرا گفت. این حق منحصر به اوست. یوم الدین و قیامت و یوم حساب، زمانهائی هستند که خداوند «چرا» در برابر اعمال هر کسی و ایمان هر کسی خواهد گذاشت. اوست که انتقاد میکند و همه فقط انتقاد می شوند. اوست که «عیب می گیرد». و این «عیب گیری» در ادبیات ما، عنوان ادبی همین «امر به معروف» و «چرای اختصاصی به خداست» و نفرت از «عیب گیری» و «پنددهی» در شعر حافظ، همین نفرت از امر به معروف، از چر و انتقاد منحصر شده به سازمان خدائی است.

**عیب زندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت**
در حالیکه حافظ می دانست که زاهد بایستی انتقاد از رند بکند و حتی بایستی تعرض جسمی به او بکند با او با چهره عبوس پند بدهد، جام را از دست او بگیرد و ببیند از د و عود و تارش را بشکند و اگر خودش از عهد این قهرورزی بر نمی آید برود در کوچه اش هر چه اراذل و او باش است جمع کند و بیاورد تا او را امر به معروف و یانهی از منکر بکند.

حافظ این «آداب احتساب» رامی دانست و هر روز که از کوچه می گذشت گرفتار محتسبین بود. و اگر زاهد، این امر به

معروف رانمی کرد و چرا وانتقاد برای تنفیذ او امر قرآن نمی کرد، مقصر می شد و گناه به حسابش می نوشتند. و از او انتقادی می کردند. او خدای قرآن رانمی شناخت.

«چرانگفتن» و «چرانکردن» زاهد برای او، جرم محسوب می شد. این «حسبت» همه اش بر پایه قهرو زور و اکراه بود و هست. اخلاق و دین که بایستی اوج آزادی و از روی صرافت طبع باشد، سراسرش زور و اکراه و پرخاشگری می شود همه بایستی با توسل به زور و قهرو و عنف یکدیگر را به تنفیذ یک امر به تنفیذ یک چرا، بگمارند (چرائی که نماینده وجود خودشان نیست). زورورزی و پرخاشگری و به اکراه واداشتن، یک عمل مقدس و ثواب شد. از اخلاق و دین فقط زور و اکراه باقی ماند و این اعجاز است.

برخورد با اقلیت های سیاسی

معمولاً هر جنبشی، چه مذهبی، چه سیاسی، در آغاز یک اقلیتی هست و وقتی به قدرت رسید، تبدیل به اکثریت می شود یا جامعه را در تمامیتش، قبضه می کند.

ما امروزه با چنین اقلیت هایی سروکار داریم. از حزب توده گرفته تا سازمان مجاهدین خلق. این گروههایی که اقلیتند به مایده آل هایی راعرضه می کنند که در آینده اجرا خواهند ساخت. مامی خواهیم یک دید کلی از لحاظ جامعه شناسی یا عبارت دقیقتر از دید «روانشناسی اجتماعی» به اقلیت هایی که مبتنی بر یک ایدئولوژی هستند بیاندازیم.

جاذبه این اقلیت های ایدئولوژیکی از کجایم آید؟ آیا این جاذبه، زائیده از افکار و محتویات خود ایدئولوژی آنهاست یا نتیجه ساختمان اقلیت بطور کلی و رابطه آنها با اکثریت است؟

چنانچه نشان خواهیم داد بسیاری از خصوصیات جاذب اقلیت های ایدئولوژیکی، زائیده از همان طبیعت اقلیتشان می باشند نه نتیجه محتویات ایدئولوژیکی آنها. ولو آنکه صاحبان این ایدئولوژیها، این مشخصات را زائیده مستقیم از ایدئولوژییشان می دانند. و قتیکه این «اقلیت» بقدرت رسید و اکثریت شد و جامعه را قبضه کرد، بسیاری از مشخصات و ایده الهایشان، علیرغم انتظار و توقعشان، بگلی تغییر می کند و حتی متضاد با ایده ال های اولیه و مشخصات دوره اقلیتشان می شود. روی همین اصل، بعد از قبضه کردن قدرت، بسیاری از اعضای آرمان دوست این

اقلیت، مأیوس و مغبون می شود.

مثلاً تشیع، وقتی در اقلیت بود، مشخصات روحی و فکری و اجتماعی دیگری داشت و وقتی اکثریت شد، این مشخصات عوض شد. همینطور وقتی کمونیسم اقلیت بود، مشخصات اجتماعی و اخلاقی دیگری داشت و وقتی قدرت یافت و تبدیل به اکثریت شد، مشخصات دیگری پیدا کرد. از این رومی بایستی متوجه بود که خصوصیات یک جنبش در اقلیت، همان خصوصیات در موقعی که جنبش بقدرت می رسد، نخواهد بود. مثلاً در داستان های ماگسیسم گورگی می توان این «خصوصیات اقلیت بودن» را در گروه های کمونیستی مطالعه کرد. تشیع، هزار سال در ایران، خصوصیات اقلیت را داشت. حتی وقتی حضرت علی بعد از ابوبکر و عمرو عثمان خلیفه شد، از یک متن «اقلیت» بود. او نماینده و تجلی تفکر و روحیه و ایده ال های یک اقلیت بود ولی اسلام دیگر، دوران اقلیت را پشت سر گذاشته بود و کشمکش میان علی و معاویه کشمکش میان ایده ال های یک اقلیت و واقعیت سیاسی یک اکثریت بود. جامعه ای که در مکه اطراف حضرت محمد گرد آمده بود، یک اقلیتی بود و ایده ال های اسلامی در این دوره، با ایده ال های اسلام در دوره مدینه فرق داشت. محمد در مدینه شروع به تفکر در چهار چوبه یک اکثریت کرد. حتی خود رفتار و حالات خصوصی محمد با این تغییر، تفاوت پیدا کرد. اگر محمد در یک اقلیت، عمر خود را پایان می برد، اسلام بکلی با اسلامی که در مدینه پدید آمد تفاوت داشت. برعکس مسیح، همیشه در یک اقلیت بود و تا موقع شهادتش، ایده ال های اقلیت را داشت و زمان و فرصت پیدا نکرد که در یک اکثریتی قرار بگیرد.

این استحاله خصوصیات اقلیت به خصوصیات اکثریت را که

مادر بعضی جهاتش مورد تامل قرار می دهیم، شریعتی در مورد «شیعه علوی» و «شیعه صفوی» مورد نظر قرار نداده است و سستی تفکرات او از همین فقدان دید تاریخی و علم اجتماعی نشئت می گیرد.

آنچه را که او «شیعه علوی» می نامد، روحیات و رفتار و ایده ال های یک اقلیت بود. تازه این آرزوها و ایده ال ها هدف ها، با واقعیت زندگانی اقلیت شیعه تفاوت کلی داشت. با استناد به احادیثی که کلینی در اصول کافی اش می آورد می توان این قضیه را روشن ساخت. «تشیع صفوی» استحاله همان اقلیت به اکثریت بود. «تشیع موقعی علوی خواهد ماند» که تشیع، محدود به «اقلیت» بماند. همانطور کمونیسم موقعی کمونیسم می ماند که محدود به اقلیت بماند. وقتی تشیع قدرت در اکثریت یافت و اکثریت شد، دیگر «علوی» نیست، بلکه طبیعتاً «صفوی» می شود، چنانکه کمونیسم نیز با اکثریت یافتن طبیعتاً «بلشویسم» یا چیزی نظیر آن می شود. تلاش تازه برای احیاء تشیع علوی به «تشیع خمینی» کشید. تلاش مجدد سازمان مجاهدین خلق برای ادامه «سیر رهائی بخش تکاملی» و تکیه قدرت راقبضه کند، چیزی شبیه همین ها خواهد بود. آنچه مردم راسخ می کند، آن اخلاق و خصوصیات و ایده ال های اجتماعی تشیع در اقلیتش بود، یا خصوصیات انسانی و اجتماعی کمونیست ها در اقلیتشان هست یا در مورد مجاهدین چیزی جز این مشخصات «اقلیتی» بیش نیست.

هر جنبش ایدئولوژیکی در هنگام اقلیتش، جالب و جاذب است. مامی پنداریم که این مشخصات و ایده ال ها، زائیده محتویات و تعالیم و افکار آنهاست در حالیکه فقط «زائیده از ساختمان اقلیتشان و اقلیت بودنشان» می باشد.

دراقلیت بودن، خصوصیات اخلاقی و فکری و اجتماعی و سیاسی جداگانه ای پدید می آورد، و این چندان بستگی با «محتویات اصلی ایدئولوژیکی» آن اقلیت ندارد. نه آنکه این خصوصیات و ایده ال هابدون رابطه با ایدئولوژی اشان باشد، ولی پدیده «دراقلیت بودن»، بطور کلی، روندی بسوی مشخصاتی دارد که همه اقلیت های ایدئولوژیکی بسوی آن میل می کنند.

من بعضی از خصوصیات اقلیت هارا نام می برم بدون اینکه به بحث آنها بپردازم. اقلیت ایدئولوژیکی، طبیعتاً، «معترض میشود»، «آزادیخواه می شود»، «ضد قدرت می شود»، «ضد ظلم میشود»، «ضد اختناق می شود»، «ضد زور و جبری می شود»، چون اقلیت، بهمان علت اقلیت بودنش، ضعیف است، چون اقلیت، نمی تواند افکارش را آنطور که می خواهد پیش سازد... دراقلیت، «همبستگی شدید اعضا بهم دیگر» رشد می کند. باوفائی بهم و به ایدئولوژی و به گروه بسیار شدید است. همه این اقلیت هاتمایل به «تعصب» دارند. دراقلیت ها در اثر همان «همبستگی شدید اعضا بهم دیگر»، ایده ال های «فداکاری و از خود گذشتگی» سائقه اصلی اخلاق و تقوای گردد و بالطبع از همه اعضا خواسته می شود که «خود دوستی» را بکنار بگذارند و از «خود» بگذرند و خود را در اختیار سازمان و هدفهایش قرار بدهند. ایده ال های اشتراکی (مالکیت مشترک) در جامعه اقلیت، زمینه رشد و تحقق پیدا می کند. تساوی و برادری از بدیهیات میان آنها می شود.

من در اینجافقط بیکی دموورداز این جریانات می پردازم (... تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل).

هرچه اجتماع بزرگتر می شود، انتخاب اشخاص لایقتر برای سازمان بندی اجتماع، لازمتر می شود چون در اثر بزرگ شدن جامعه،

«پسچیدگی روابط انسانها باهم» می افزاید و افراد در جامعه از هم «دورتر» می گردند، و «روابط آنها برای خود آنها نامرئی تر و نامحسوس تر» می شود، و «شناسایشان از همدیگر کمتر می گردد».

در یک اجتماع بسیار بزرگ، افراد بندرت می توانند همدیگر را بشناسند. برای انتخاب اشخاص لایقتر در رهبری سازمان های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، شناسائی بیشتر لازم است ولی امکان این شناسائی روز بروز، در اثر بزرگتر شدن اقلیت، کاسته می شود. رابطه مستقیم میان انسانها، کمتر می شود. دامنه روابط مستقیم با انسانها، بسیار محدود و بالاخره بیک حداقلی صرف نظر کردنی می رسد. بنابراین دراقلیت، روابط مستقیم افراد آن جامعه باهم، موجود و بحد کافیست. افراد، می توانند همدیگر را بشناسند. روابط بخودی خود، ساده و مرئیست. در اثر همین سادگی و بلاواسطگی ارتباطات و مرئی بودن همه روابط، اطمینان زیاد رشد می کند. مسئله رهبری، در اثر همین شناختن خصوصیات ذاتی و شخصی و اخلاقی یک مسئله آسانست. اما در اجتماع بزرگ، مسئله رهبری، مشکل می شود. اجتماع بزرگ، چگونه و با چه روش هایی می تواند افراد لایق را «جلب به مقامات بزرگتر کند»؟ دراقلیت، فرد لایقتر، به مقام رهبری رانده و یا کشانده می شود. شناخت مستقیم، رابطه اعتماد و اطمینان مستقیم که بر محسوس بودن و مرئی بودن روابط انسانی قرار دارد، فرد لایق را به پیش میراند. و از طرفی کسیکه این رهبری را به عهده می گیرد، این کار را بعنوان یک «وظیفه مشکل» تلقی نمی کند. هنوز همبستگی شدید افراد باهم، و وحدت ایدئولوژیکی، یا وحدت منفعت مشترک، همه رادر «همکاری» شریک رهبری سازد. گروه نبایستی با در نظر گرفتن پاداش خاص

افراد، به قبول این وظیفه مشکل، جلب کند. اما بابرگ شدن جامعه، شناسائی فردلایق، ممکن نیست. ازطرفی، چون «مسئله موجودیت اقلیت»، همیشه بحرانی و درخطر بود، وحدت منافع مشترک، اولویت برای هرفردی داشت ومنفعت های شخصی، درجهت این منفعت قرار می گرفت وخود را با آن انطباق می داد. اماوقتی این «موجودیت گروه» دیگرمسئله نیست وامکانات خطرش رفع شده است (وقتیکه جامعه بزرگ شد، عملا این مسئله دیگرمنتفی می گردد. مسئله موجودیت گروه اقلیت چه تفکراتی وچه رفتارهایی پدید می آورد؟ این مسئله رابخصوص درمورد تشیع درتاریخ هزارساله اقلیتش می توان مطالعه کرد) منفعت شخصی وخوددوستی کم کم امکان بیشتری برای فعالیت داردودرعمل، نیرومندترودامنه دارتر می گردد. اولویت افزادکاری اولیه به خوددوستی داده می شود وفداکاری وازخودگذشتگی فقط ازاین بعد یک تظاهر وزهد فروشی وحر به است.

بالطبع درجامعه بزرگ، ازآنجا که هرکسی دیگری را «کمتر می شناسد»، هرکسی، بیشتر می تواند، خود را «به نمایش بگذارد». بهتر است اصطلاح «خودنمایاندن» را از «خودنمایی» تفاوت بگذاریم. خودنمایی برعکس آنچه تصور می شود، یک ارزش مثبت اخلاقیست. وقتیکه، خود، همانطور که هست، نموده بشود، خودنمایست. ولی وقتیکه انسان، خود را، آنطور که دیگران ارزش می دهند و برای آنچه اعتبار می دهند، بنمایاند، آن موقع، خود، دیگر، خود را نمی نماید (خود، نموده نمی شود) بلکه خود، نقشی را که اجتماع بیشتر ارزش می دهد، بازی می کند. این «خود، نمایش دهی» این جریان «درصحنه گذاری خود»، دراجتماع بزرگ، واقعیت روزمره می گردد. بجای تساوی «خودبودن = خودنمودن»، «درصحنه گذاری خود =

اعتباراجتماعی یافتن» می نشیند.

هنر «درصحنه گذاشتن خود»، هنری می شود که هرکسی دراجتماع بزرگ، ازهمان کودکی فرا می گیرد وتاجائی می رسد که خود اودشواری می تواند میان «خودی که اودرصحنه می گذارد» و «آنچه او، خودهست» تمایز قائل شود.

بارشداین مؤلفه دراجتماع بزرگ، مسئله رهبری پیچیده می گردد. «ایده ال جامعه اقلیت» بجایماند، درحالیکه جامعه، تبدیل به اکثریت یا «جامعه بزرگ» شده است.

«امامت» که درتشیع، «ایده ال جامعه اقلیت» بود، بایستی مفهوم «رهبری درجامعه بزرگ» شود. «تقدیس»، «تقوا»، «فضل وعلم»، و «عدالت فردی» وسایرشرایط رهبری که فقط دریک اقلیت امکان داشت، تحقّقش دریک جامعه بزرگ، غیرممکن بلکه محال است. چون «امکان شناسائی» و «فاصله میان انسانها ازهمدیگر» و «نامرئی شدن و پیچیدگی روابط انسانها» نمی گذارد که «تقدیس» یا «تقوا» یا «معرفت» یاسایرشرایط افرادلایقی که نامزداین رهبریه، بایستی داشته باشند، تشخیص بدهیم.

شناسائی تقواواخلاق حقیقی یک فرد، که ازقدرت بهترین انسانشناسان حتی در رابطه مستقیم ونزدیک اوباطرف، خارج است، چگونه می تواند وظیفه عمومی یک اجتماع بزرگ بشود. ماخود نمی توانیم خود را با همه نزدیکی بخودشناسیم وتازه فروید باتحقیقاتش بخوبی روشن ساخت که مانمی توانیم میان اغراض ناخود آگاه، ومقاصد اخلاقی که آگاهانه بیان می کنیم، تفاوت قائل بشویم وگفته های مادرخصوص خودمان غالبا صحت ندارند. آنوقت باچنین وضعیتی، چگونه می توانیم، رهبرسیاسی یادینی یا اجتماعی خود را طبق این خصوصیات انتخاب کنیم؟ این

ایده ال رهبری در تشیع که از ساختمان اقلیت به دور امامت پدید آمد، ایده الیست که فقط در چهار چوبه اقلیت، صادقست و در مورد اجتماع بزرگ، چیزهائی از قبیل خلیفه های فاطمی یا سلاطین صفوی یا خمینی بیرون خواهد آمد. امامت یک مفهومی بود که از ضروریات و ساختمان اجتماعی اقلیت زائیده شد و با مفهوم «خلافت» در جامعه تسنن که یک پدیده اجتماع بزرگ بود، تفاوت داشت. جاذبیت مفهوم امامت، از همین ایده الی بودن آن است که نه تنها زائیده اقلیت است بلکه فقط و فقط نیز در اقلیت قابل تحقق است. بر همین زمینه نیز سازمان روحانیت در تشیع رشد کرده است و تناقض تفکرات سیاسی تشیع از همین مفهوم ایده الی امامت سرچشمه می گیرد.

در جامعه دموکراسی، بجای «شرایط جوهری و ذاتی و شخصی» که امام یا فقیه یا مجتهد بایستی حائز باشد، «کنترل مداوم مردم» می نشینند. انتخاب، بر اساس «آزمایش مداوم مردم» و امکان اشتباه کردن مردم قرار دارد. از این گذشته، جامعه به چنین شناسائی های جوهری و ذاتی افرادی را که می خواهد انتخاب کند نمی پردازد. او نمی خواهد «مقدسین» را براری که قدرت بنشانند. او می خواهد آدم هایی را با همان خصوصیات عادی و طبیعتشان، با همان خصوصیات مشترکشان با دیگران، اجرای وظیفه ای را بطور موقت، محول سازد. نه آنکه اخلاق و تقوای طرز زندگی خاص و خصوصیتش یا رابطه با خدایش یا... نامربوط باشد ولی برای دموکراسی اینها مناسط انتخاب نیست. او مقدسین و متقین و صالحین را برای سازمان های سیاسی و اجتماعی اش انتخاب نمی کند. چون ما افراد را درست نمی شناسیم و نمی توانیم بشناسیم، «عملشان» را از لحاظ منفعت اجتماعی مشترکمان، معیار قرار می دهیم، نه تقواها و عادت ها و رفتارهای خصوصی و ذاتی که از نقطه

نظر دموکراسی، یکنوع «فضولی» و «دخالته در امور فردی» است و درست برعکس ایده ال امامت، مانبایستی کسی را که برمی گزینیم مقدس باشد. بلکه هر رهبری، اعمالش در زیر نظر اجتماع، بایستی انتقاد بشود تا طبق منافع اجتماع باشد.

حالا به نکته دیگری از خصوصیات اقلیت و تحول آن در جامعه بزرگ می پردازم. در اقلیت، «تمایلات قدرت» متوجه به «بزرگ ساختن گروه اقلیت» است. اقلیت بایستی اکثریت بشود. اقلیت بایستی امت بشود. اینست که «دعوت و تبلیغ»، میل قدرت جوئی را ترغیب می کند. با «پیوستن هر فردی تازه به گروه او» این «میل قدرت» تشفی می یابد. قدرت جوئی، متوجه «بسط جامعه اقلیت» است. قدرت جوئی همه اعضا اقلیت، متوجه «خارج» است و هنوز متوجه «داخل جامعه» نشده است. قدرت جوئی، هنوز متوجه «دامنه روابط میان افراد خود اقلیت» نشده است. هنوز موقع «تقسیم قدرت در جامعه کوچک» نشده است، بلکه مسئله، مسئله «قدرت مشترک جامعه بطور کلی» است. جامعه، بشکل دستگاه واحدی بایستی مقتدر شود. اگر چنانچه در اثر سهل انگاری این قدرت جوئی در اثر مبارزه چند نفر عضو با هم بر سر رهبری شعله ور شود، هستی این گروه به خطر می افتد. اینست که کوشیده می شود در مراحل اولیه به ترتیبی شده از شعله ور شدن چنین قدرت جوئی و تصادم داخلی امتناع ورزیده شود. قدرت برای جامعه «در تبلیغ و گرویدن افراد و گروه ها و دفاع اقلیت ها از خود تأمین می گردد. در این اقلیت ها بایستی کوشید که سراسر قوای همه افراد متمرکز در تبلیغات گردد.

«نقش اولیه و اصلی اقلیت»، «گسترش و تقویت قدرت جامعه در حال افزایش اوست». این «سکوت تصادم قدرت جوئی» هادر درون جامعه «جریان رابه همه مشتبه می سازد. افراد آن

اقلیت می پندارند که هیچکدام به فکر قدرت نیستند. درحالیکه همه برای ایده ال ومقاصد عالی انسانی واجتماعی در تلاشند. درواقع، قدرتجوئی های افراد آن اقلیت، همه بخارج سوگرفته است. هنوز این قدرتجوئی، علیرغم یکدیگر سونگرفته است. قدرتجوئی، در تلاش های تبلیغاتی منعکس می گردد. هرچه در تبلیغ ودعوت پرتلاشترند، نشان آنست که سائقه قدرتطلبی آنها شدیدتر است. اقلیت هائی که سراسرنیروهای خود را در جلب پیروان وهواخواهان مصرف می کنند، درواقع «اشتهاء قدرتخواهی نهفته خود» را نشان می دهند. درحالیکه خود را برای گسترش عقیده وایده ثلوثی خودفدای کنند، اشتها قدرت آنها بطور کلی می افزاید. افراد اقلیت های ایدئولوژیکی، اشتها قدرتشان در اثر تمرکز قوایشان در تبلیغات، رشد می کند و این «آشتی و یا بهتر بگویم سکوت درونی» برای آنست که افراد اقلیت هنوز برای «تقسیم این قدرت ناچیز» حاضر نیستند. افراد اقلیت می خواهند در آغاز، این مجموعه قدرت جامعه خود را، آنقدر بزرگ سازند، که «تقسیم قدرت» بیارزد.

افراد اقلیت، برای این باهم اشتراک مساعی دارند، چون «اشتهاء فوق العاده قدرت» دارند و این اشتها فقط در تشکیل یک جامعه بزرگ، ترضیه خواهد شد. بنابراین در پی این «قدرت بی اندازه آینده» هستند. «اشتهاء بی اندازه قدرتجوئی» همراه با «نفی وانکار قدرتخواهی شخصی وفردی» است. همه افراد اقلیت آگاهانه منکر قدرتخواهی می شوند و این چنین خواستی رامنافی با اخلاق خود می دانند. کلمه «منفعت شخصی» یا «قدرتخواهی شخص» علامت پستی ونفرت انگیز است. چنین انکار آگاهانه و چنین نفرت آگاهانه دلیل بر نفی «حادث بودن قدرتخواهی پنهانی آنها» نیست که منتظر فرصت می باشد.

همین «فقدان مبارزات درونی قدرتخواهی» که ارزش های اخلاقی پیدای کند، برای جلب اعضاء تازه، سحرآمیزی خاصی دارد. «انحراف همه قدرتخواهی ها به خارج» سبب روح رفاقت و برادری و از خود گذشتگی وهمکاری وصمیمیت می گردد.

آخرین مشخصه ای را که از اقلیت هامی خواهم در این جایاد آور بشوم، ایده ال اشتراکی اقلیت است. در اثر همان ساختمان درونی اقلیت، تمایل شدید به «مالکیت مشترک» و «مواسات» در میان اعضاء آن هست. همیشه مالکیت، طبق قدرت، مشخص وتوزیع می گردد. در اقلیت ها که ایده ال قدرت طلبی، «قدرت گروه» است، قدرتخواهی فردی، هنوز ناگوار و مسکوت می باشد. هنوز این قدرتخواهی در کانال «قدرتخواهی برای گروه» سرازیر می شود.

در این مرحله، فرد در پی بزرگساختن قدرت جامعه خود است که در اثر اتساع بیشتر، در آینده «شانس مالکیت بیشتر» دارد. «تقسیم آن مالکیت آینده» که بسیار سرشار است، واشتهاء همه اعضاء اقلیت راه آسانی برخواهد آورد، همه رامسحور می سازد. این «مالکیت آینده گروهی» آنقدر خواهد بود که هیچگونه احتیاجی به مبارزه افراد نخواهد داشت. وفور و لبریزی آن ثروت، به اندازه ایست که توزیع مالکیت «یا حق تمتع از آن» می تواند طبق دلبخواه اعضاء، صورت بگیرد. مسئله کمبودی در میان نیست (رجوع به اقتصاد توحیدی بنی صدر شود) این تصورات، سبب می شود که جامعه اقلیت، تمایل به «مالکیت مشترک» دارد. فرد در جامعه اقلیت، هم در حال حاضر که مالکیت مختصری که ارزش تقسیم ندارد و فقط برای بخور ونمیر کفایت میکند، حاضر به اشتراک است وهم برای «آینده خیالی» که مالکیت در چنان وفور نیست که هرکسی میتواند هرچه احتیاج دارد (!) بردارد

و هنوز بیش از اندازه احتیاج موجود است (مفهوم بهشت) هم اشتراک در موجود و هم اشتراک در آینده و در مالکیت خیالی برای او، خواستنی و ضروریست. بنابراین ایده ال اقلیت، روندی به اشتراک دارد. اما فردا که اقلیت، اکثریت یافت، این وضعیت عوض می شود و این حالات و عکس العمل ها تغییر می یابند. واقعیات روانی، برهنه تر نمودار می گردند. این مالکیت موفورو بی اندازه آینده، برای دوره ای که اواقلیت بوده است، «بی اندازه» بوده است. آن موقع توقعات و احتیاجات او محدود و تنگ و ناچیز بوده اند. احتیاج انسانی مانند احتیاج حیوان نیست. احتیاج انسانی، با ترضیه شدن، خاموش نمی گردد بلکه با ترضیه شدن هم از لحاظ کیفی هم از لحاظ کمی می افزاید. احتیاج انسانی در ترضیه بیشتر، نامحدود می شود. این بحث را بایک موعظه اخلاقی نمی شود حل کرد. مثلا اساس اقتصاد قرآنی و همچنین اساس فکری اقتصاد در مسیحیت، همین ایده ال اقلیت است. مفهوم «رزق» در قرآن، محور اقتصاد می باشد یا بعبارت انجیل «نان روزانه» یا بقول امروزیها «بخور و نمیر» در رزق پانان روزانه (از سخنان محمد: همانا به اندازه ای جلوگیری گرسنگی و پوشیده عورت راضی شده اند - جلد هفدهم بحار الانوار). در مقابل این اشتراک در مالکیت بخور و نمیری، اشتراک بهشتی که مالکیت در تمتع بی انتها است، مؤمنین را از تصادم قدرت بازمی دارد. آن حداقل احتیاج (احتیاج حیوانی که هنوز با خود آگاهی انسان ترکیب نشده است) می تواند در یک مالکیت اشتراکی شکل بخود بگیرد و آن حداکثر احتیاج می تواند در بهشت که مسئله کمبود در میان نیست، باز در یک اشتراک مالکیت صورت ببندد. اما در دنیای انسانی وقتی احتیاج در ترضیه بیشتر، نامحدود تر شد، آنچه رامی توان مالک شد، محدودتر

و کمیا بترمی گردد. آنچه انسان می خواهد داشته باشد، نامحدود است ولی آنچه می تواند داشته باشد، محدود است. بنابراین در هر اجتماعی، که دوره اقلیتش راپشت سر گذاشته، مبارزه شروع میشود. و این تقسیم، طبق «ابراز قدرت فردی» صورت خواهد بست. مالکیت، تنها یک شکل ندارد. «مالکیت سرمایه داری» فقط «یک شکل مالکیت» است. ما میتوانیم از همه افراد سلب مالکیت خصوصی و مالکیت ابزار تولید بکنیم، با وجود این مالکیت در «شکل های دیگر» باقی خواهد ماند. قدرت، فقط در یک نوع تشکیلات، مثلاً دولت شکل بخود نمی گیرد. هر نوع سازمان بندی، ایجاد امکانات سلسله مراتب قدرت را میکند و با ایجاد «نقش های تازه قدرت» در اجتماع، برای افرادی که چنین قدرت هایی را در تصرف می آورند، «حق تمتع بیشتری از امکانات» خواهند داشت. نفی طبقات، بی طبقگی نیست. بلکه نفی یکنوع طبقات، ایجاد یکنوع دیگر طبقات است. تضاد طبقاتی به نفی طبقات نمی کشد بلکه به ایجاد طبقات تازه با ماهیت دیگری میکشد.

پنهان ساختن موجودیت طبقات تازه و منع از شناخت علمی آنها، حل مسائل اجتماعی و اقتصادی را نمیکند. بهتر است وجود طبقات، شفاف و مرئی و قابل کنترل باشد. تا طبقات نامرئی گردند و از کنترل مردم خارج گردند. بهتر است انسان بتواند طبقات تازه را بشناسد و از تفاوت آنها بهم، بکاهد تا اینکه در خیال و تئوری «نفی همه طبقات را بکند» ولی در زیر پرده، این تفاوت «طبقه بندی های تازه ولی نامرئی» بجای ماند. تغییر طبقات، نفی طبقات نیست. از این گذشته بقول خود مارکس، این تضاد طبقاتی درست موتور ترقیات اجتماعی بوده است و برعکس نظریه او موتور ترقیات اجتماعی نیز خواهد بود. از سوئی دیگر دیالکتیک

مارکسیستی در همین خاتمه دادن به تضاد، جامعه را محروم از حرکت دیالکتیکی میان انسانها میکند. میان انسانها، عدم تضاد بهشتی حکمفرما میشود و تضاد اوازین ببعد فقط با طبیعت خواهد بود (۹).

مقصود این بود که ایده‌الهایی که از اقلیت، طبق ساختمان اجتماعی‌شان زائیده میشوند هر چند جاذبه شگفت‌انگیزی دارند ولی انطباق با «جامعه بزرگ» ندارند. طرفدارانشان که در اثر دلبستگی به آن ایده‌الها منتظر تحقق آنها میشوند، باید بدانند که با «اکثریت شدن» آن ایده‌ال‌ها نیز ارزش خود را از دست می‌دهند، چون موجودیت آن ایده‌الها با «اقلیت بودن» رابطه ضروری داشت. این ایده‌الها از این ببعد، برای دفاع و حقانیت آنها بعنوان اسلحه بکار برده خواهد شد.

آنچه بود، باید بماند از «نظام امانتی» تا «آزادی امانتی»

اگر از آب و تاب و سخن پردازیهایی که در مقالات و نامه‌های مندرجه صرف‌نظر کنیم تا بحال سه دلیل برای حقانیت سلطنت آورده شده است: ۱- یکی آنکه سلطنت در ایران قدیمی است و به علت همین قدمتش بایستی بماند (آنچه همیشه بوده بایستی بماند). ۲- چون سلطان، نماد وحدت ملی است. ملت احتیاج به یک نماد دارد تا وحدتش را حفظ کند. ۳- شاه، پدر ملت است. بجای «رابطه قیم 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 میکوشم که در همان مطلب اول بیندیشم تا محتویات آنرا بگسترانم و نتایج سیاسی و حقوقی را بنمایم. جمهوری در همه کشورهای دنیا که این رژیم برپا شده است، امری تازه است. تا دو یست سال پیش، جمهوری در هیچ کشوری نبود و همه جاتقریباً در سراسر تاریخشان، حکومت، شکل سلطنتی داشته است. پس به علت تازگی هیچ امری بدینخواهد بود، علم و صنعت هم تازه است. تازگی یک چیز یا یک قانون یا یک نظام دلیل بر بدیش نیست بلکه در دنیای ما، خود تازگی یک چیز، دلیل حقانیتش یا صحتش گرفته میشود. تازگی یک چیز، در اثر عدم آشنایی و عدم عادت، در مرحله نخستین ایجاد اشکالات میکند. این برای هر امر تازه‌ای که در اجتماع می‌آید صادقست. فقط به

خاطر بحرانی که در این «دوره گذر» خواهد داشت، کسی از آن امر تازه دست نمیکشد. ایجاد دموکراسی وعدم آشنایی مردم با طرز تفکر دموکراسی، در فرانسه باعث آمدن ناپلئون و در آلمان باعث آمدن هیتلر شد ولی بالاخره دموکراسی پیروز شد. نهضت دموکراسی در کشور ما شاید ده دیکتاتور بیاورد ولی دموکراسی و بالاخره جمهوریت خواهد برد. دموکراسی در ایران فقط با جمهوریت ممکن است.

آزادی، همیشه با «تازگی» و «بدعت» سروکار دارد. آزادی، بدون خلاقیت نمیشود. انسان و جامعه موقعی آزاد است که کاری بکند که «بی سابقه» باشد. همین بیسابقه بودن یک عمل، دلیل بر آزادیست. کسیکه هیچ چیز تازه نیافریده است، هیچگاه آزاد نبوده است. کسیکه آزاد است، می آفریند و می تواند بیافریند.

از این رو در باره حقانیت «آزادی»، هیچگاه عادت و سنت و قدمت به تنهایی حق قضاوت ندارد. عادت و سنت و قدمت، در خدمت «نگاهداشتن و ابقاء» هستند و ماهیتشان بر ضد «تازگی و خلاقیت» و بالطبع «آزادی» است. چون انسان در آزادیست که آفریننده میتواند باشد. از این رو نیز در کتابهای 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 می آورد. انسان در جاییکه فقط خدا حق آفریدن داشت، حق آفریدن «دولت» و «جامعه 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 خدای آورد یامی آفرید.

انسان، فقط «تابع» عادت و سنت و یتابع و مجری «مشیت خدا» بود. معنای این افکار این بود که «انسان نمیتواند حق ندارد بیافریند». «عمل انسان»، فاقد عنصر خلاقیت است. انسان حق دارد در عملش فقط اطاعت و تقلید و اجراء و عبادت بکند. فقط خود را بر عادات و سنت ها و یا به او امر انطباق بدهد. یعنی انسان، آزاد نیست. چون انسان فقط موقعی آزاد است که هم قدرت آفریدن و هم حق آفریدن دارد. وقتی «عمل انسان» خلاقه شد، او آزادی پیدا کرده است. وقتی جامعه، قدرت خلاقه در عملش پیدا کرد، آزاد است. دموکراسی در جامعه ای هست که میتواند آزاد است «نظام جدید» و «قوانین جدید» بیافریند و کسی او را از این عمل خلاقه باز ندارد. هر جایی که نظام، «نظام ابدی» شد و ادعا کرد که «این تنها نظامیست که بایستی همیشه بماند»، نفی خلاقیت و آزادی و نفی دموکراسی را کرده است.

«انطباق بر عاداتهای اجتماعی و سنت و قبول قدمت بعنوان تنها معیار زندگی» نفی خلاقیت در «عمل انسان» و بالطبع «نفی آزادی و قدرت انسانی» است.

حقانیت آزادی را هیچگاه در «عادات و سنت ها و قدمتها و اوامر مقدسه» نمیتوان یافت. تا در عمل انسان، خلاقیت، عنصر اساسی نشود، انطباق بر عادات و سنتها و اوامر مقدسه، شرافت و اصالت خود را پیدا نمیکند.

در آزادی، چیزی که من امروز آفریده ام و همین امروز نیز پایدار بماند، 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 تنها نفی نمیکند، بلکه عادت

وسنت وقدمت درمقابل یک فکرتازه، زورمندتر است. عادت وسنت وقدمت اگر حق بیشتر ندارد، زور بیشتر دارد. وهرجا که فکرتازه قویتر شد، عادت وسنت وقدمت را بکنار میزند چون تافکرتازه، تجسم آزادی انسانست، حق با اوست.

نه آنکه هر سنت وقدمت وعادتی بهتر باشد، ولی هر سنت وعادات وقدمتی درمقابل ایده تازه، جا افتاده ترو پرزورتر است. ازاین جهت برخورد «سنت وعادت» با «ایده تازه» هیچگاه در «دامنه منطق» صورت نمی بندد. این تفکر نیست که با «داوری براساس منطق» تصمیم بگیرد که کدام بهتر است، بلکه ایده تازه، تنهابه «شک درباره سنت وعادت وقدمت» نمیتواند اکتفاء بکند. شک در عقل موقعی بطور واقعی تحقق می یابد که دوایده (ایده قدیم وایده تازه) قدرتی نظیر هم داشته باشند. چون با «شک کردن درباره بنیاد سنتی وعادتی» نمیتوان آنرا متزلزل ساخت بلکه «شک» بایستی تبدیل به «طغیان وعصیان» بشود. ریشه درخت تنومند ایده قدیم عمیق ترو محکمتر از نهال تازه رسته است. باشک وانتقاد نمیشود ایده قدیم را متزلزل ساخت بلکه احتیاج به عصیان دارد. در عصیان، ایده تازه، پیدایش قدرت خود را درمی یابد. قیام هرفکرتازه ای «عصیان درمقابل اصول جا افتاده وسنتی» است که در اثر دوام خود، قدرت وزور بیشتر دارند. مبارزه، مبارزه منطقی نیست که با «دلیل آوردن وشک کردن» بتوان آنرا نفی کرد یا به «محدوده ای که آن سنت یا عادت صحت دارد» آنرا پس راند. عادت وسنت وقدمت، گوش به «منطق وعقل» نمیدهد، چون قدرت با اوست. ازاینجاست که برخورد آزادی با سنت وعادت وقدمت، هیچگاه بطور «تفاهمی» حل نمیشود. سنت وعادت وقدمت، عقل را بعنوان میزان اصلی نمیبذرد تا «امکان تفاهم» پیدا شود. برای تفاهم بایستی، عقل را میزان داد. سنت وعادت،

براین اصل حقانیت خود را استوار میکند که «هر چه بوده است ودوام داشته است، حقیقت دارد». ازاینرو نیز هست که همه افکار و نهادهای آدابی که در سنت وعادت تاریخ وجود دارند پیدایش خود را به «آغاز خلقت» یا «آغاز تاریخ» یا «آغازی اسطوره ای» بر میگردانند. مثلاً خدا خودش، یا اولین پدر، ملک وشاه بوده است. بدینسان «اولین شکل حکومتی» در تاریخ یادستگاه خلقت، سلطنتی وخلافتی یا امامتی میشود. آنچه از آغاز تا حال بوده است، بایستی تا انجام نیز باشد. آنچه دوام دارد، حقیقت دارد، نه آنچه ناگهان بجوشد و بزاید وساخته بشود. ازاینرو تفکر استوار بر «دوام = حقیقت»، «جوشیدن» و «آزادی» و «خودرانی» و «بدعت» را نمیتوان بپذیرد. آنچه حقیقت است، از همان آغاز و همیشه بوده است. حقیقت، خلایقیت ندارد. حقیقت، تاریخ است اما «آزادی انسان»، هیچ حقانیتی (= لجبیمیت) را بر اساس «دوام وبقاء» 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 باشد وجریان سراسر تاریخ را انباشته باشد وحقیقت نباشد. برده داری، سراسر تاریخ انسانی را انباشته است ولی حقیقت نداشته است. آزادی همیشه یک «جریان رهایی از اسارتها» است، یعنی هر آزادی که ما گیر آوردیم، تاریخ ماقبل آن، تاریخ دوره اسارت درمقابل این آزادی بوده است. چه بسا که حقیقی ترین وصادقترین «برهه های تاریخی»، کوتاهترین زمانهای تاریخی بوده اند. دوام یک امری به تنهایی دلیل حقانیتش نمیشود.

درهر جامعه ای، «تمام اعمال انسانی بدون استثناء»، شکلها وقواعد وآداب «ثابت شده ومشخص شده» دارد. پس آزادی

دراین میان «همه چیز ثابت شده»، چه میشود؟ هر عمل آزادی، خواه ناخواه «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 عادات و مراسم و سنتها و اوامر مقدسه نمی جوید، بلکه او حقانیتش را بر قدرت خلاقه انسان و آزادی انسان و بالاخره بر «عقل» میگذارد.

آزادی در «گرفتن یک تصمیم تازه»، نمیتواند در تاریخ و سنت و عادت برای خود سابقه ای و دوامی دست و پا کند. البته آزادی، بدون «حیله» نمیتواند با سنت و عادت که همه زور را در دست دارند، با صداقت خالص رو برو شود، بلکه میکوشد به حسب ظاهر، تاریخ و سنت و عادت و کتاب مقدس را با روشهای تفسیری و تأویلی، با فکر تازه اش سازگار سازد. بدینسان با «حیله های تفسیری و تأویلی» برای خودش «سابقه تاریخی» یا «دوام» پیدامیکند. مثلاً «اسلام راستین» درست میکند یا مثلانشان میدهد که «پادشاهان» هم «لطف پدری» داشته اند هم «هیئت مشاورین» داشته اند. نه اینکه «ساختن اسلامهای راستین» یا «شاهان مشروطه طلب ماقبل مشروطه» کار غیر مفیدی باشد ولی این «آزادی تازه» است که آنها را به تلاش ساختن «اسلام راستین» یا «شاهان مشروطه ماقبل مشروطه» انداخته است، نه اینکه بالعکس. آنها با تکرار آزادی رانمی آورند بلکه آنها بعد از اینکه ایده آزادی، دل همه را بر بود اسلام را راستین میکنند و شاه را دموکرات و عادل.

از اینجاست که هیچ فکر تازه ای در آزادی، در تاریخ انسان از «قدرت عاداتها و سنتها و اوامر مقدسه» نهراسیده است. شکست «یک فکر تازه در باره آزادی» در آغاز پیدایشش، علامت

این نیست که توافق با جامعه ندارد یا ازملت بیگانه است، بلکه «ضعف کودکی اش» میباشد. فکر تازه ای که چند سال یا چند دهه حتی صدیا دو یست سال گام بتاریخ گذاشته است، در مقابل «ایده ای که هزاران سال در تاریخ دوام داشته است»، مانند کودک ضعیفی است که برای رشد، هنوز احتیاج به پرستاری و حفاظت در مقابل همان «ایده های کهن و زورآور و خفه کننده و فشارنده» دارد. اما همین کودک 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 هنر نسلی می بایستی این «امانت» را دست نخورده و تغییر نیاافته، 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 تغییر دادن و دخالت نیست. از آنجا که در فکر گذشتگان، هر چه دوام دارد، حقیقت دارد بنابراین «بادوامترین»، «حقیقتی ترین» و بالطبع «حقیقت مطلق» است. هر فکری بایستی «دوام ابدی» داشته باشد تا «حقیقت مطلق» باشد. براین منوال فکری، عادات و نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی خود را به آغاز خلقت یا آغاز تاریخ یا آغاز اساطیر برمیگردانند و با چنین «دوام ابدی»، دیگر حق هر گونه «تغییر و تصرفی در آن نظام یا قانون» گرفته میشود. براین پایه، امانت، همیشه «قدیمی» بود. نظام سیاسی یا از «پدران اولیه جامعه» یا از خدا یا خدایان همان جامعه، در یک آغاز

ماوراء الطبیعی بعنوان «امانت» به مردم داده شده است.

جامعه، فقط «امانت دار» یک سنت بانظام سیاسی و حقوقی و اجتماعیست. مافقط و فقط «حامل قوانین و نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی» هستیم. مادر مقابل قوانین و نظام سیاسی و حقوقی، وظیفه و نقش یک امانت دار را داریم. مابایستی 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 کار آئی اش کمتر نگردد و ماهیت و کیفیتش را همانطور که به او سپرده اند، حفظ کند. امانت دار، پاسدار و نگاهبان (حافظ) قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی است. و به هیچوجه حق تغییر و انقلاب ندارد. هر تغییری در این امانت، «فاسد کردن امانت» است کسیکه تغییری در این امانت میدهد، مفسد فی الارض است. آنچیزی که از همان آغاز همیشه در نهاد انسان و جامعه بوده است و تا ابد بایستی دوام بیاورد و بجایماند، قابل تغییر دادن نیست و هیچکس چنین حقی ندارد. فقط وقتی فساد ایجاد شد، یعنی این امانت تغییر داده شد، بایستی یک تغییر داد و آن «بازگشت به حالت اولیه»، «بازگشت به فطرت» است. انقلاب در چنین دنیایی فقط «پسگرا» است. انقلاب، هیچگاه «خلاق» نیست. تغییر به معنای تازگی و خلاقیت وجود ندارد.

درآیه ای از قرآن که در این نشریه آمد «اما امانت را به آسمانها و زمین و کوهها برای کشیدن عرضه کردیم و هیچکدام از ترس حملش را نپذیرفتند و انسان حمل آنرا پذیرفت و او ظلم و جهول بود» بحث از همین امانت است. نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی در قرآن «نظام امانتی» است.

در قرآن، این امانت، بطور اصيل از «پدران نخستین» سرچشمه نمیگیرد، بلکه امانت دهنده اصلی، خود خداست. البته خدا این

امانت را از طریق پیامبران به جامعه های انسانی میسپارد. و هر پیامبری حافظ و ناظر و کنترل کننده این امانت خدا نزد مردم هست. و بالاخره علماء، فقها، «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 یکنوع حقانیت است با تفاوت سرچشمه اصالت. امانت، امانت است چه تاریخ ملت بدهد، چه خدا بدهد.

امانت دار بایستی به یک نحوه در مقابل امانت رفتار کند. امانت از هر کسی به او داده شود، وظیفه او امین بودنست. او بایستی 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 بخواهد 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، باروش تفکر مادیگرهم آهنگی ندارد. ماشرافت و اصالت برای انسان قائلیم. چه ایرانی باشیم چه آفریقایی، چه

ارو پایی. مادیگر نمیتوانیم ایمان به این حرف داشته باشیم که عقیم هستیم. هزاران سال مارا عقیم ساخته بودند. انسان، هیچگاه عقیم نبوده است. نمیگذاشتند که انسان درباره 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 نیابستی دخالت کرد چون اینها امانت خدایند. مانمیتوانیم 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» و هم «سازنده قوانین و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی». حاکمیت ملی، یعنی هم ملت «حق و هم 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 بالطبع قبول این حاکمیت ملی.

حاکمیت ملی اینست که جامعه میتواند خود تصمیم بگیرد. تصمیم گرفتن در آزادی، یعنی تصمیمی که ولو «بیسابقه» 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 مان نیست، بلکه زاییده و جوشیده از انسان و جامعه انسانیت و ساخته اراده آزاد انسانها 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 زاییده 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». بر این اصل، اوج ندارد تصمیمی علیرغم این حق ابدی آزادیش 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 واگذار خواهد کرد. ملت نمیتواند تصمیم بگیرد که حق تصمیم گیری را تماماً 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 یکبار برای نفی آزادی و حاکمیت خود» بنابراین چنین تصمیم هایی، اعتبار ندارند.

بنابراین هردینی یا ایدئولوژی که «یکنوع رژیم سیاسی» دارد (مثلاً رژیم جمهوری اسلامی، رژیم جمهوری دموکراتیکی اسلامی...) برضد «حاکمیت ملی» و برضد دموکراسی و جمهوری و برضد 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 بایک 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 پابند

«امانت» است و بالطبع نفی آزادیت. تاسنت تاریخی به معنای «امانت» گرفته میشود، نفی «حاکمیت ملی» رامیکند. 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 تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر او...» یکجاقض «حاکمیت ملی و دموکراسی و جمهوری و حقوق بشر و شرافت انسان بر بنیاد آزادی براساس عقل و معرفت مستقیم انسان» رامیکند. رابطه مابا هیچ نظام سیاسی و نظام حقوقی، رابطه امین به امانت نیست. ماتنها «حامل» هیچ نظامی نیستیم بلکه ماسرچشمه و سازنده نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی نیزهستیم.

انسان موقعی «حق مداخله در امور سیاسی» دارد، موقعی «حق مشورت باتمامی اختیاراتش» رادارد که «حامل نظام سیاسی و...» نباشد بلکه همانطور «سازنده و سرچشمه آن نیز باشد» رابطه مابا «وراثت های تاریخی ملی» مادیکرابط «امین با امانت» نیست. ماتاریخ گذشته راتنها حمل نمیکنیم بلکه ماتاریخ خودرامی آفرینیم. شیوه برخورد مابا وراثت های تاریخی و فرهنگی و فرهنگی و دینی ماتغییر کرده است. ماچیزی راز پدران خودبدون تغییر نمیگیریم از این گذشته ما «همه چیزهای پدران خود» راناگزیر نیستیم که به ارث ببریم. قدرت تغییر دادن وراثت فرهنگی و سیاسی و حقوقی، مارانسبت به تاریخمان بیگانه نمیسازد بلکه «اکتفاء به حمل وراثت سیاسی و فرهنگی و حقوقی و هنری» مارا از تاریخمان بیگانه میسازد، چون ماهیچگاه «خود» نمیشویم بلکه همیشه «پدرمان» هستیم و پدرمن هم خودش نه بلکه نیایش بوده است. تاریخ یک جریان ملال اوریکنواخت و فاقد تازگی میشود. دراینکه پدرمن نمیگذارد، من، خودبشوم من راهم ازخودم

و هم ازخودش بیگانه میسازد.

ما «دراثر استقراء از حکومت هایی که تابحال در ایران بوده است» یک «مفهوم دولت و نظام سیاسی» از لحاظ تاریخی پیدامیکنیم ولی این «مفهوم استقرائی تاریخی»، ماده ایست که در اختیار «خلاقیات آزادانه عقلی ما» قرارمیگیرد و ازاین «ماده تاریخی» یک «ایده حکومتی» میسازد که شامل «امکانات فعلی و آینده سیاسی ما» خواهدشد. ما از گذشته خود، آینده و حال رامی آفرینیم. گذشته ما آینده میشود بدون آنکه گذشته بماند.

مفهوم امانت، متکی بر «قراردادیک جانبه» است. پدرمن به من نظامش و قانونش را وامیگذارد و مرا مکلف میسازد که این نظم و قانون را اجرا کنم. بنابراین در مفهوم امانت، و سنت، مفهوم «قراردادیک طرفه» قرار گرفته است. خداوند بمن امانت میدهد و من اجرا آنرا به عهده میگیرم. این یک میثاق و عهد یکجانبه و یکطرفه است. این چنین قرارداد یکجانبه در عالم آزادی شناخته نمیشود و اعتبار ندارد. من موقعی آزاد هستم که قراردادی بادیگری ببندم که در آزادی صورت گرفته باشد و بارضایت طرفین باشد و طرفین، قدرت حقوقی واحد داشته باشند. هیچ نسلی نمیتواند براساس 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 اولیه «قراردادی یکطرفه با خدا» داشت و آتوقت همینطور این «میثاق یکطرفه» بطور یکطرفه نسل به نسل میرفت. آزادی اگر هم در نظر گرفته میشد، فقط یک «عمل یکباره» بود که در تاریخ انسانی یکبار در آغاز از طرف «نیای اول» صورت گرفته بود و مابقی خانواده بشری، دیگر احتیاج به تصمیم گیری واراده و آزادی نداشتند. البته این روال فکری دوره «پدرسالاری» بود که پدر حق داشت برای تمام خانواده (چه در حال حاضر چه

درآینده) تصمیم بگیرد. حتی گناهش، به همه فرزندان در طی زمان، به ارث میرسد.

اگر پدران اولیه، خدایی را پذیرفته بودند، همه خانواده اش تاقیامت موظف بودند که همین خدا را بپرستند. همینطور اگر پدران اولیه رژیم و نظام سلطنتی را پذیرفته بودند، همه آن نوادگان تا روز آخر بایستی پابند آن نظام باشند. ولی آزادی بمایگوید که کسی حتی پدر من حق ندارد برای من قراردادی ببندد که من در تمام طول حیاتم پای بند آن باشم. ولو پدر من مرا بندگی فروخته باشد و پول مرا گرفته باشد ولی من آزادم و حق به گریز و مقاومت و عصیان دارم. قرارداد پدرم مرا مکلف نمیسازد آزادی مرا دیگیری ولو پدر من ولو خدای من نمیتواند تصرف کند و لغو کند. پدر من حق به آزادی من ندارد و نمیتواند برای من و بجای من تصمیم بگیرد. همین ایده در قرآن درآیه «الست بر بکم» که خدا در صلب آدم، از همه بشریت یکجا تعهد میگیرد، منعکس شده است و شکل شاعرانه و متفاوتی یکی پیدا کرده است. در این سبک فکری، نظام و قوانین فقط و فقط «امانتند». نظام سیاسی و قانون از خود انسان، از عقل انسان، از روابط میان انسانها، از مشورت و تفاهم میان انسانها «نمیجوشد» یا «ساخته نمیشود».

انسان و جامعه حق دخالت در سیاست و حقوق ندارد. انسان و جامعه حق تفکر در نظام و قوانین ندارد. نظام فقط «امانتی» است که انسان برای تمشیت زندگانی اش لازم دارد ولی خود نمیتواند آنرا کشف کند یا بسازد یا بیاورد. بنابراین یا از خدا یا از پدران او به امانت میگیرد. وراثت تاریخی، امانت است. شریعت، امانت است. خلافت، امانت است. امامت، امانت است. سلطنت، امانت پدران یا امانت تاریخ است. خلافت و امامت، امانت خداست. خدا «کتابش» و «عترتش»

را که امامها باشند بعنوان «امانت» به جامعه میسپارد.

دموکراسی و جمهوری، نفی این اصل است و میگوید «نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی»، «امانت از خدا یا از پدران» نیست بلکه «ساخته و پرداخته اجتماع و انسانست»، میگوید اینها «از انسان و اجتماع سرچشمه گرفته اند» و با قبول این ایده است که «حاکمیت ملی» و «حقوق بشری» بنیانگذاری میشود. اگر ما این اصل را نپذیریم، نمیتوانیم بدون قبول تناقضات منطقی، حاکمیت ملی و حقوق بشر را استوار کنیم.

«نظام سیاسی و حقوقی بعنوان امانت» با «اصل حاکمیت ملی و حقوق بشر» متناقضند.

غیبت کبری و جای لیپتون

وقتی نعره های آزادی از غرب به گوش ما رسید و حس سرکوبیده آزادی را در ما جان و رمق داد، بسیاری را بر آن داشت که باز بانام آزادی، آزادی را به مامشته سازند. تا بحال نظام سیاسی و حقوقی و اجتماعی، امانتی بود ولی اینها از این بعد «آزادی» را «امانتی» ساختند. مفهوم «آزادی امانتی» با مفهوم «آزادی طبیعی» مشتبه ساخته شد. این «نظام سیاسی یا حقوقی» نیست که به ما امانت داده اند بلکه این «آزادی» است که بما «امانت» داده اند. یا اینکه ادعا کردند که «این نظام سیاسی است که باضافه آزادی» «بما امانت» داده اند. اما این «آزادی امانتی» نیز همان ارزش را دارد که «نظام امانتی» داشت. «آزادی امانتی» هم دلالت بر «عقیم بودن انسان از آزادی» میکند. آزادی که به انسان «دادنی» باشد، «پس گرفتنی» نیز هست. امانت را در آخر پس میگیرند و یا هر لحظه میتوانند پس بگیرند. حق پس گرفتن امانت، برای کسیکه آنرا بپا داده است، همیشه بجامی ماند.

امانت، امانت است چه نظام سیاسی، چه عقل، چه ایمان، چه آزادی. هیچ امانتی، انسان را نروتمند و مالک و مستقل نمیسازد اگر همه دنیا را بمن به امانت بسپارند، هیچ ندارم. آزادی امانتی، یعنی نفی آزادی در انسان. آزادی، دادنی و گرفتنی نیست. آزادی، طبیعت انسانست. از انسان بخودی خودش میجوشد و می تراود. آزادی، طبیعی است. انسان، سرچشمه آزادیست. نه آزادی را کسی (هرچه هم مقتدر باشد) به انسان میدهد و نه کسی (هرچه هم مقتدر باشد) میتواند آزادی را از انسان بگیرد. مستبد، فقط نمیگذارد که ما از آزادی خود استفاده ببریم. مستبد نمیگذارد که آزادی مادر افکار و احساسات ما بتراود و پدیدار شود. اما آزادی را هیچکس نمیتواند در ما از بین برد. آزادی همیشه امید بپا خواستن دارد. آزادی را میتوان کوبید اما نمیتوان کشت. آزادی را کسی نمیتواند بگیرد همانطور که نمیتواند بدهد. این آزادی سرکوفته و لگدمال شده در زیر پای استبداد (چه سیاسی، چه عقیدتی، چه روانی...) است که برای تجدید قوای خود احتیاج به زمان دارند و بعلمت اینکه انسان لیاقت یا استعداد آزادی ندارد بلکه به علت اینکه «استبداد، منافذ جوشیدن آزادی» را گرفته است.

برای نیرو گرفتن آزادی، بایستی فقط «استبداد و بقایایش را در جامعه و روان» از میان برداشت. تا آزادی بخودی خودش و از خودش نیرو بگیرد. آزادیست که آزادی را می پرورد. هیچگاه استبداد، آزادی را نمیتواند به پرورد.

جمله آقای رضا پهلوی که «دموکراسی چای لیپتون نیست» عبارتیست که هویت این تفکر «آزادی امانتی» را روشن میسازد. بدی چای لیپتون آنست که «زود رنگ پس میدهد». بحث ایشان، در «دادن آزادی» است و ایشان می پندارند که «آزادی چیزی

دادنی» است فقط بحث در اینست که چای لیپتون در آب جوش، «زود رنگ پس میدهد»، ولی جامعه عقب مانده و ضعیف و نالایق و ضعیف و بالاخره سخت فهم و عقیم مابه چنین زودی نمیتواند «این رنگ آزادی را بگیرد». «آزادی و دموکراسی» جز «رنگ و ظاهر و سطح» چیزی نیست. مسئله ایشان این است که چگونه «دادن آزادی» را بر مردم بایستی کش داد و بعقب انداخت.

بایستی سر صبر و بامهلت کافی تاریخی به ایرانی و جامعه ایرانی «رنگ و لعاب دموکراسی داد». البته مدتی که برای دادن این رنگ و لعاب دموکراسی نیز لازم دارد بسته به میل خود ایشان خواهد بود. و شگفت نیست اگر تا قیامت طول بکشد. این حرف همه مستبدین روشن فکر بوده است. تازه هر وقت مقتدری که آزادی «میدهد» و با لطمه آزادی را از خود میداند و مالک واقعی آزادی، اوست، با شناختن «عدم لیاقت جامعه»، این امانت را نمیتواند باز پس بگیرد یا متوقف سازد، یا برای سوء استفاده از آزادی که داده، جامعه را مورد مواخذه قرار دهد. چون اوست که با این «دادن»، حق «مالکیت» خود را بر آزادی محرز میسازد و حق کنترل «کاربرد آزادی» را دارد. اگر «رنگ دموکراسی» که به سطح مازده شده» به مانیاید، بلافاصله میتواند با رنگ دیگر آنرا بپوشاند یا با سمباده و چاقو آنرا بتراشد. چنین آزادی، آزادی امانتی است مادر این روال تفکر، هیچگاه بعنوان سرچشمه آزادی، شناخته نمیشود. هیچگاه آزادی، طبیعت و جوهر ما نمیشود. بلکه مافقط میتوانیم بادشواری «رنگی از آزادی بگیریم» که البته مثل «ماتیک روی لب خانمهاست».

البته آقای رضا پهلوی نه روی خود آگاهی بلکه از خوی فکری که از پدرش گرفته، درمی یابد که بصرفه اونیست آزادی رایک امر طبیعی در انسان بگیرد و برای تأمین قدرت مطلقه اش در آینده،

از «آزادی امانتی» دم میزند.

سازندگان «اسلامهای راستین» نیز در ایران، در همین مقوله «آزادی امانی» می اندیشند. درغیاب امام دوازدهم، حق حکومت به مردم واگذار میشود. حکومت و حق حکومت از مردم است. این «حق حکومت از مردم بر مردم که دموکراسی باشد» تا ظهور امام دوازدهم به مردم به «امانت» سپرده میشود. مردم تا روزیکه قائم بیاید، میتوانند از این «امانت» برخوردار شوند. البته دموکراسی، از تاریخ «غیبت کبری» در عالم شروع میشود و کسی برای آزادی، از حق انسان از «ما قبل این تاریخ» صحبتی نمیکند. کسی نمیکوید چطور انسان که تانائیدانی این امام، فاقد «حق حکومت و فاقد قدرت حکومت بخود» بوده است، ناگهان توانایی و قابلیت حکومت خود بر خود را می یابد.

تا موقعیکه انسان در عالم «معجزات» پرواز میکند و به «خلقت آنی از هیچ» ایمان دارد، این پیدایش «توانایی مردم بعد از غیبت امام برای قبول امانت حکومت خود بر خود» حلش ساده است و تناقضی بخاطر مان جلوه نمیکند. در هر حال با غیبت ناگهانی امام، ناگهان و بطور بغتی در مردم خصوصیت و قدرت قبول حکومت خود بر خودشان پیدامیشود. و روزیکه امام دوازدهم بیاید نه تنها «حق حکومت خود بر خود» بلکه همین خصوصیتی را که پیدا کرده بودند، در یک لحظه طبق همان فلسفه «انعدام آنی در هیچ» از دست میدهند. پیدایش و محدود مکرری، جزو معجزات تاریخی درمی آید. مردم مؤمن حتی روشنفکرش ایمان به معجزات دارد. فقط شکل معجزاتی را که شریعتی بدان ایمان دارد باشکل معجزاتی که یک دهاتی به آن ایمان دارد با هم فرق دارند. دوره امانت داریشان تا روزیکه که امام بیاید. و وقتی «نایب امام» هم بیاید، این دوره امانت داری، پایان می یابد. و وقتی این

«نایب امامها» تسلسل و دوام پیدا کنند، آنوقت مردم هیچگاه «حامل این امانت آزادی» نخواهند شد. ولی ایده «ولایت فقیه»، درست همین ایده است که میتوان به «نایب امام» تسلسل و دوام داد.

«آزادی امانتی» که شریعتی میخواست به مردم بدهد و چنان در تجلیل آن شور در جوانان انداخته بود که «آزادی طبیعی» غرب و غربزدگان جز سراسبی بیش به نظر نمی آمد، با ایده ولایت فقیه بعنوان «تسلسل و دوام نایب امام بر پایه تشکیلاتی» برای همیشه از صحنه تاریخ بیرون رانده شد. نایب «صاحب امانت» اینجاست و احتیاج به «امانتداری مردم» ندارد.

استفاده از «غیبت امام» برای «دادن دموکراسی به مردم»، دوجنبه دارد. از لحاظ یک مرد واقع بین که مطمئن است این امام غایب هیچگاه ظاهر نشده است و ظاهر نخواهد شد، تاکتیکیست برای «بنیانگذاری دموکراسی» ولی یک مؤمن چنین واقع بینی را ندارد و ولو آنکه در زندگانی مادی نهایت واقع بینی را داشته باشد. یک مؤمن، «امید به ظهور امام غائب» دارد و این ظهور، ساعت و تاریخ ندارد و هر دقیقه میتواند اتفاق بیفتد. بفرض اینکه دموکراسی را بعنوان امانت بپذیرد، هر لحظه ای آمادگی برای «خلع دموکراسی و آزادی» از خود دارد. «حق به حکومت خود بر خود» یک حق و واقعیت «بیگانه از خود» است. این حق اصالتاً متعلق به او نیست و همیشه آنرا بعنوان یک عنصر بیگانه از خود تلقی میکند. واقع بینی تاکتیکی، «بیگانگی حق حکومت خود بر خود» را نابود نمیسازد بلکه «تایید و تشدید» میکند. چون اگر «این حق حکومت خود بر خود» مستقیماً از طبیعت خود انسان تراوش کند بلافاصله ایده امامت و نبوت منفجر میشود. استفاده از امانت (حق حکومت امام غائب) بایستی همیشه با این

آگاهی توأم باشد که این حق ازمانیست. اگر امام دوازدهم ناگهان بیاید و فراموش کرده باشد که این «حق حکومت بر خود» از خود اونیست بمبارزه با امام زمان برخواهد خاست. تفاوت «آزادی امانتی» با «آزادی طبیعی» همینست که «آزادی طبیعی» از انسان جداناپذیر است. دموکراسی، نه «رنگ ظاهریست» که بشود پوشانیدش یا زدودش، نه گرفتنش احتیاج به «لیاقت» و «زمان» دارد، نه کسی حق دارد و میتواند «بدهد» و نه کسی آزادی رامیگیرد و البته داشتنش، احتیاج به غایب شدن هیچ امامی ندارد. تمام دنیا میتواند پراز امام بشود و حضور و وجود هیچ امام و هیچ پیغمبری، «جوشش ذاتی این آزادی و حق به آن را» در هیچ انسانی متوقف نمیسازد و از هیچکس آنرا سلب نمیکند.

پیدایش این حق به غیاب هیچ امامی و پیغامبری بستگی ندارد. چه بیایند و چه بروند. این آزادی و این حق از درون انسان طبیعتاً میجوشد و میتراود. ما احتیاج به «غیبت امام زمان» نداریم که آزادی را از او به امانت بگیریم بلکه در حضور همان امام و پیغمبر و خدائیز همین حق و همین خصوصیت در ما و از ما میجوشد و حضور و غیابشان در «جوشش آزادی و حق به حاکمیت ما» تأثیری ندارد. آمدنشان و رفتنشان نه از این جوشش میکاهد نه بر این جوشش می افزاید.

ما آنقدر سخت دل و کودن و دیر پذیر نیستیم که آزادی را در طول زمان با پتک و چکش و سرنیزه و شستشوی مغزی و با جبار در ماحک کنند و «مار ابدان عادت بدهند». ما «آب در استکان چائی» نیستیم و آزادی چائی نیست که دیگری در آن بگذارد بلکه ما «سرچشمه آزادی» هستیم. هم آنچه را «رنگ» مینامند و هم آن آب از ما میجوشد و همیشه خواهد جوشید. ما آب استکان نیستیم، این اقیانوس آزادیست که از ما میجوشد یا میتواند بجوشد.

ما فقط احتیاج به آن داریم که افراد مستبد و افکار و عقاید مستبد و احساسات مستبد را از خود دور سازیم تا آزادی و حق مابه آزادی از این «منافذ گرفته شده» برون بجوشد. منافذ آزادیست که استبداد در ما مسدود ساخته است. آزادی اگر دیر در ما میجوشد برای اینست که استبداد، این منافذ جوشیدن را گرفته و مسدود ساخته است. تا وقتی که مستبد هست و افکار مستبد هست، آزادی نمیتواند بجوشد. مستبد در طول چند قرن هم آزادی نمیدهد بلکه مستبد مانع پیدایش و جوشش آزادیست. کسیکه آزادی را به ما «میدهد»، حق گرفتن آنرا نیز دارد. ولی هیچکسی حق گرفتن «آزادی طبیعی» را ندارد و همینطور کسی بدنبال آن نمیرود که آزادی را به مابه امانت بدهند.

مانه «نظام امانتی» میخواهیم، نه «آزادی امانتی». مانه «عقل امانتی» میخواهیم نه «ایمان امانتی» مانه «وجود امانتی» میخواهیم، نه «آزادی امانتی». مانه «عقل امانتی» میخواهیم نه «ایمان امانتی»، مانه وجود امانتی» میخواهیم نه «دنیای امانتی». ما مالک دنیاییم، ما مالک آزادی هستیم، ما مالک وجود خود هستیم، ما مالک نظام خود هستیم، ما مالک عقل خود هستیم، ما مالک وطن خود هستیم. هر کسی که «ملک» مرا از من میگیرد و بعد همانرا بعنوان امانت خودش به من میدهد، من را از من دزدیده است، عقل من را از من دزدیده است و آزادی من را از من دزدیده است و ایمان من را از من دزدیده است. آنگاه این دزد، مالک من شده است و مرا و هر چه از منست، به خود من بعنوان امانت داده است. بزرگواری و سخاوت بیش از این نمیشود.

چرا جمهوری؟ هر قدرتی را باید کسب کرد

هر قدرتی را در جامعه بایستی کسب کرد. در جامعه موقعی آزادی و تساوی هست که راه رسیدن به قدرت برای همه باز باشد. در جامعه هیچ مقامی نباید باشد که «غیراقتسابی» است. هر مقامی بایستی «کسب بشود». آنچه در عالم اقتصاد معتبر است در عالم سیاست نیز معتبر است. نه تنها «نابرده رنج، گنج میسر نمیشود»، بلکه بهمان اندازه نیز «نابرده زحمت، قدرت میسر نمیشود». و درست هر چه مقام و قدرت سیاسی بالا تر می‌رود بایستی بیشتر «تحقق این اصل» باشد. بزرگترین نماد ملت، کسی است که تبلور و تجسم این اصل باشد. ملتی که بالاترین مقامات سیاسی اش را طبق معیارهای دیگری از قبیل «اراده الهی یا فضل و لطف حق»، یا «زور» به افراد واگذار می‌کند، ملتی خواهد بود که به «کوشش و حرکت و کار» بیشترین ارزش را میدهد. کار را بایستی از بالا شروع کرد. هر که در بالاست بایستی «کاری تر» از همه باشد.

سلطنتی که نتیجه «زور» بود (غلبه و تصرف)، هر مقامی در اجتماع نیز، نماد همین «زور و غلبه» بود. همینطور «قدرتی که بخشش الهی یا اراده الهی» بود مقامات سیاسی هم در اجتماع، بخششی و انتصابی بودند.

این اصل که بنظر ما بدیهی میرسد، در قرون گذشته بدیهی نبوده

است. عالم اقتصاد از عالم سیاست و قدرت جدا ساخته شده بود. آنچه در عالم اقتصاد صادق بود در همان محدوده اقتصاد، معتبر بود و ربطی به عالم سیاست و قدرت نداشت. به این سهولت که ما این اصل را تعمیم میدهیم، در گذشته غیرممکن بنظر میرسید. عالم اقتصاد، عالم انسانی بود. عالم قدرت و سیاست، عالم الهی بود. کسی اصلی را که برای عالم انسانی بکار میبرد، نمیتوانست به عالم الهی وفق بدهد. معمولاً خصوصیات عالم الهی درست در اثر همان تضادش با عالم انسانی مشخص میشد. انسان، «ضعیف» بود، خدا، «مقتدر». انسان، جاهل بود، خدا عالم. انسان، مطیع بود، خدا «دارای اراده و مشیت». انسان، فراموشکار بود، خدا «کسی که هرگز فراموش نمیکرد»...

بنابراین آنچه برای انسان و جامعه اش معتبر شناخته میشد، نمیشد به «عرصه الهی» کشانید. قدرت و مشیت و علم در عرصه خدا قرار داشت.

انسان، حق نداشت در عرصه قدرت و سیاست، عرض اندام کند. انسان حق دخالت در ملک خدا نداشت حتی خود انسان هم «ملک خدا» بود. قدرت انسان هم از خدا بود. آنچه در انسان، مربوط به مسئله قدرت میشد، از آن خداوند گانش بود. همه قدرت از آن خدا بود. برای دخالت در سیاست، بایستی به «ملک الهی» به «عرصه الهی» تجاوز کرد. کیست که جرأت بکند حتی به خطا گام به «ملک خدا» بگذارد؟ ما امروزه میگوییم هر کسی بایستی در حکومت شرکت کند. معنای این حرف اینست که هر کسی بایستی در «کاری که مربوط بخداست و منحصرًا تعلق به او دارد» با خدا شریک بشود. بعبارت دیگر در کارهای خدا فضولی کند. این کار، احتیاج به گستاخی دارد. یا بایستی این عرصه متعلق به خدا بماند و هر روز در مقابل

خدا و علیه خدا عصیان کند، یا بایستی این عرصه را از «عالم خدائی» خارج سازد و جدا کند، تا «ملک انسانی» بشود و هر روز در آنجا پاروی پاخذان گذارد.

انسان نمیتوانست، به سهولت و بدون دغدغه خاطر و نگرانی این «اصل اقتصادی» را به «عالم قدرت و سیاست» تعمیم بدهد. آنچه بنظر مایک «جریان ساده منطقی» است (یعنی تعمیم دادن) شهادت و تلاش قرن هاست. به آسانی میتوانست بپذیرد که «گنج بایستی در اثر رنج باشد» اما بهمان آسانی نمیتوانست بگوید که «قدرت بایستی نتیجه زحمت و تلاش و کوشش» باشد. گسترش این اصل، تجاوز به یک محوطه مقدس بود و احتیاج به زمان و شهادت داشت. دخالت در سیاست، جدا ساختن قدرت از خدا بود. دخالت در سیاست، ورود عنصر «کار و عمل انسانی» از اقتصاد در قدرت بود. این عرصه، صاحب و مالک داشت و با ادعای اینکه «من میخواهم وارد سیاست بشوم»، خدا این عرصه را بماند میگذاشت. بالاخره خدا، خداست تا موقعی «قدرت» دارد. آیا هیچگاه از «خدای بی قدرت» شنیده اید؟ خدای بی قدرت، «خدای ضعیف» است. آنوقت خدائیز جزو مستضعفین خواهد شد.

دعوی «دخالت در سیاست»، بحث وارد کردن «عمل و کار انسانی» در محوطه ایست که تا بحال منحصرًا متعلق بخدا بوده است. گذاشتن «کار و عمل انسانیست» بجای «مشیت الهی». «هر چیزی بایستی نتیجه کار و کوشش و کسب» باشد. این اصل است که میخواهد در عالم قدرت و سیاست نیز جابرای خود باز کند و عالم قدرت و سیاست را نیز عالم کار و کوشش و تلاش انسانی بکند. عالم سیاست و قدرت نیز بایستی عالم انسانی بشود، جای کار و عمل باشد.

جمهوریت، شکل سیاسی و سازمانیست که «تجسم این اصل اولیه انسانی» است. سیاست و قدرت هم، کار است. دنیای کار است. هر مقامی نتیجه کار خواهد بود. هیچ مقامی و قدرتی از بالا بخشیده نمیشود، از بالا منصوب نمیشود، از کسی ارث نمی برد. انسان در سیاست و قدرت هم از پایین بالا میرود. هر کسی بایستی از نقطه صفر شروع کند. مسابقه قدرت برای همه از یک نقطه شروع میشود. این اصل تساویست و هر کسی آزاد است و حق دارد در آن شرکت کند. ماده ای که جمهوریت و دموکراسی از آن ساخته میشود، ماده بسیار قدیمیست، ماده ایست که انسان با آن، انسان شده است. جمهوریت، شکل دادن به «اصل عمل» در سیاست است. این اصل نخستین انسانی، با گرفتن شکل سیاسی به خود، گسترده تر، نیرومند تر و هویداتر و ثروتمند تر میگردد. عمل، بعد تازه ای برای تنوع خود پیدا میکند. هر چه عمل، ابعاد تازه بیابد و هر چه تنوع پیدا کند، انسان، برارزشش می افزاید. در دوره ماست که این اصل کهن و جوهری انسانی، در عالم سیاست گسترش و تنوع می یابد. انسان در سیاست هم «جای کار» پیدا میکند. در دموکراسی، کار فرما و کار دهی نیست، همه کارمند و کار گزارند. کسی فرمان میدهد که پرکار تر است و کار بهتر انجام میدهد. هزاره هانمی گذاشتند که این اصل (عمل و کار و کسب) بگسترده و بشکوفد. چرامی گفتند «نابرده رنج، گنج میسر نمیشود» و نمی گفتند که «قدرت بدون زحمت میسر نمیشود؟» چون در گذشته قدرت از خدا بود و خدا آنرا به هر کسی میخواست یا وام میداد یا می بخشید و از هر که میخواست، باز پس میگرفت.

کار، سرچشمه قدرت است

چرا کار و عمل انسانی، سرچشمه قدرت نبود؟ درک این مسئله برای فهم ماهیت جمهوریت و دموکراسی لازم است و لوازم آنکه بایستی اندکی مارپیچی راه را پیماییم.

در اسلام و مسیحیت، آنچه دوام دارد، حقیقت است. هر سنتی نیز استوار بر همین اصل میباشد. آنچه باقیست (= دوام همیشگی دارد)، حقیقت مطلق است. ماموقعی این اصل را در جوهرش درمی یابیم که بدانیم این «قدرت» بود که میخواست «ابدی» باشد، دوام همیشگی داشته باشد و برای «باقی ساختن خود»، خود را مساوی با «حقیقت» می نمود. قدرتی که عین حقیقت شد، باقی میشود یا باقیست (دوام ابدی پیدا میکند). هر نظامی برای آنکه خود را استوار و پایدار سازد، حقانیت (لجیتمیته) خود را برای ما روشن میسازد یعنی خود را با حقیقت، مساوی میسازد، خود را عین حقیقت میداند.

از این رو بود که خدا «هر چه باقی بود» (دوام ابدی داشت) در تصرف خود داشت. بقاء، الهی بود. در تورات در داستان آدم، انسان موفق به خوردن میوه از درخت معرفت میشود اما موفق به خوردن میوه از درخت «بقاء و ابدیت» نمیشود و خدایمگوید که اگر آدم از این میوه میخورد «شبه ماوعین ما» میشد. «بقاء»، تساوی با «قدرت» دارد. هر چه باقی بود از خدا بود. هم آخرت از او بود و هم «قدرت و نظام سیاسی و حقوقی در دنیا». آنچه فانی شدنی بود، خدایی نیست و او نمیخواست داشته باشد و از درگاه خود طرد میکرد. «آنچه میگذرد»، ایده ال الهی نیست. و آنچه هیچگاه نمی گذارد از آن خداست. اما هر چه باقیست (دوام ابدی دارد) در تصرف و اختیار اوست. خداوند، تنها آخرت را ملک خود نمیدانست بلکه بهمان نظرنیز به «عالم قدرت و سیاست» می نگریست او «قدرت مطلق و باقی» را میخواست.

عالم سیاست، نظام سیاسی، نظام حقوقی، نظام اخلاقی، نظام اجتماعی و قانون میبایستی درتصرف او و تغییرناپذیر باشند. آنچه درانسان جاوید است (= روح) بایستی درتصرف او باشد (بایستی از امر او برای امر او باشد، قل الروح من امر ربی). از اینرو نیز میخواست تا «اعمالی» که انسان انجام میدهد، اعمال روحانی باشد. اعمالی باشد که متوجه آخرت و متوجه «آنچه باقیست» باشد. انسان بایستی تامیتواند از اعمالی که متوجه فناست، بهره‌برد. بدینسان اعمالی که «برای روحش که متعلق به عالم بقای الهیست» انجام دهد. اینکه میگویند، دین تنها متوجه آخرتست، اشتباهست. دین، گوشه‌گیری از دنیانیت بلکه «تصرف قدرت دنیا» و گذاشتن این قدرت در اختیار خدا و بقاء است. بدینسان رابطه او با «عمل» مشخص میشود. هر عملی بایستی متوجه بقاء باشد و آنچه باقیست در سیطره قدرت خدا قرار دارد. فقط اعمالی که متوجه «به آنچه باقیست» ارزش دارد و فقط قدرت اوست که باقیست. خدا، انسان را برای «عبادتش» یعنی برای «نمایش قدرت خود و تجلیل قدرت خود» آفریده است. آفریدن، یک فوران هنری نیست که ما امروزه در زیر این کلمه درمی‌یابیم. آفریدن، تجلی و تشکل قدرت است. مخلوقات، آیات قدرت او هستند. عملی، نیکست که در «خدمت قدرت او» است.

انسان، بایستی «اجرای اوامر» او را بکند. قدرت در «امر کردن»، ابراز میشود و تنها احتیاج به «انسان مطیع» دارد. رابطه با قدرت، رابطه در اطاعت است. حتی محبت بخدا در اطاعت از اوست. هر عملی که برای عبودیت حق باشد، باقیست. اطاعت، بقاء می‌آورد. اطاعت، انسان را عین مقتدر میسازد یعنی حل و جذب در قدرت میشود و از او چیزی باقی

نمی‌ماند.

در هر حال، عمل، هدفش «بقاء» میشود. اعمالی که «فایده‌های متناسب با عمر انسانی» دارند یا بکلی تحقیر می‌کردند یا در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرند و تابع «اعمال متوجه بقاء» و آخرت» میشوند. همانطور که در بهشت برای همه بازیست بلکه احتیاج به گذرنامه خاصی دارد، راه به قدرت نیز احتیاج به گذرنامه‌ای دارد که بایستی خدا آنرا امضاء کند. قدرت و سیاست در تصرف خداست و نظام سیاسی و حقوقی دواش ابدیست. بدینسان انسان با «عملش» بطور کلی نمیتواند در آن دخالت کند. آنچه مربوط به بقاء است، خدامشخص میسازد. عمل انسانی، بخودی خودش «ایجاد بقاء» نمیکند یا بخودی خودش به بقاء نمیرسد. عمل انسانی بخودی خودش مربوط به فناست فقط در اثر «توجه به بقاء»، امکان باقی شدن پیدا میکند ولی این امکان موقعی «موجودیت» پیدامی‌کند که خدا «بخواهد».

از این لحاظ، انسان با عملش نمیتواند در آنچه باقیست، دخالت کند و حق ندارد به آن تجاوز کند یا به آن اعتراض نماید و یا آنکه آنرا تغییر دهد. عمل انسان نمیتواند، قانون را تغییر بدهد. عمل انسان، امکان و حق تغییر دادن نظام الهی و سیاسی را ندارد. «عمل انسانی»، نبایستی بخودی خودش، «سرچشمه قدرت بشود». «عمل انسانی»، بایستی «برای خدا» باشد تا «خیر» باشد. عمل انسانی، بایستی فقط «قدرت مطلق خدا» را تأیید کند تا خوب باشد. بنابراین «عمل انسانی»، در توجه به خدا (به بقاء، به آخرت) برای او «ایجاد قدرت» نمیکند. این عمل انسانی، از لحاظ قدرت، عقیم است. عمل انسانی، نبایستی هیچگاه

«قدرت» بزیاد یا قدرت بیافریند. آفریده، نمی آفریند. آفریننده مقتدر است. کسی می آفریند که قدرت دارد و برای ابراز قدرتش می آفریند. آفریده، اگر سرچشمه قدرت بشود، نفی وجود خود را بعنوان «آفریده» میکند. عمل انسانی بطور کلی، سرچشمه قدرت نیست بنابراین «کار» بطور اخص نیز که یک نوع عمل انسانیست، هیچگاه حق ندارد سرچشمه قدرت بشود. کارگرو کارمند و کاسب و تاجر... حق داشتن قدرت و حق «سرچشمه شدن برای قدرت» را ندارند. حقانیت و مشروعیت (لژیتمیمته) سرچشمه قدرت بودن، برای کارگرو کاسب و تاجر و کارمند و... نیست. کارگرو کاسب و کشاورز و صنعتگر و بازرگان و... حق به داشتن قدرت ندارند.

عمل و کار انسانی، سرچشمه قدرت نیست. یک «فکر» که زاینده از تلاشهای فکری یک متفکر سیاسی یا حقوقی یا پرورشی یا اجتماعیست، حق داشتن قدرت ندارد. یک اثر هنری، آهنگ یک آهنگساز که نتیجه کار یک انسان است، حق «دل بردن» ندارد چون جذب دلها و عقول، بزرگترین قدرتهاست. هر چیزی که ایجاب قدرت در اعمال انسانی بکند، بایستی حذف گردد. کار و تلاش انسانی، نبایستی موجد قدرت باشد. سیاست، که اعمال و تلاش انسانی در عالم قدرت است، نبایستی «سرچشمه قدرت» بشود. سیاست، حق آزادی ندارد چون عملی که موجد قدرت شود بایستی در تحت نظارت و کنترل خدا باشد و اساسا چنین عملی نبایستی صورت ببندد. قدرتی که از انسان و عملش سرچشمه بگیرد، بدو شر است. عمل، موقعی «موجد قدرت» میشود که از طرفی نسبت علی با «محصول عملش» بگیرد و از طرفی تناسب با «اراده و نیت انسان» داشته باشد. وقتی انسان بتواند از «عملش»، «آلتی» برای رسیدن به «هدف و مقصدی» که

خود دارد، بسازد، میان «نیت عمل» و «جریان عمل» و «نتیجه عمل» رابطه ثابتی برقرار سازد و عملش تقریبا همان نتیجه ای را بدهد که خود او میخواهد، آنگاه عمل (و کار) مولد قدرت است. انسان، فقط در کار «تولید یک محصول اقتصادی» نمیکند بلکه «هر تولید اقتصادی»، «تولید قدرت» میباشد. محصول اقتصادی انسان، بهمان اندازه نیز ابراز و تشکل «قدرت» اوست. از اینرو «عمل اقتصادی انسان» از «عمل سیاسی او» جدا نیست بلکه ارزش سیاسی هر محصولی (که نتیجه کار است) مهمتر از ارزش اقتصادی آنست. اقتصاد را نبایستی بجای سیاست نشانید. کارگری که فقط به تولیدش بعنوان یک «تولید اقتصادی» نظر میکند، خود را از قدرت سیاسی اش محروم ساخته است. عمل فقط اقتصادی نیست بلکه سیاسی نیز هست.

چنین کاری در گذشته نیز در عالم دین صورت میگرفت. محصول کار، ارزش سیاسی نداشت. کسب یک کاسب، مؤلفه سیاسی نداشت. یک زارع، در عملش، آگاه بود و حق «قدرت سیاسی» نداشت. کارش، فاقد قدرت بود. یک کاسب، کارش خالی از محتویات قدرت بود از اینرو نیز او را «حبیب الله» میخواندند. چون کسیکه با خدا رابطه محبتی دارد، قدرت نمیخواهد، و محبت فقط «عالیترین شکل اطاعت» بود و با اطاعت نفی قدرت از خود میکرد. درایمان، انسان بایستی کوشش را تا آنجا که میتواند بکند (لیس للانسان الاماسعی)، و تا اینجا حق دارد ولی از این ببعد حق فضولی یا ادعائی ندارد چون «نتیجه عملش» را نمیتواند بعنوان «علت»، معین سازد که ضرورت بدون برو برگشت با عملش داشته باشد و با عملش بطور قطعی و ضروری نتیجه عملش (محصولش...) را مشخص سازد. بلکه «نتیجه عمل» (بخصوص اعمال اصلیش که متوجه بقاء هستند) بستگی به

«قبول وتصمیم خدا» دارد و اگر خدا نخواهد، آن نتیجه ای که «میتوانست از آن نیت و عمل داشته باشد»، حاصل نخواهد شد. حرکت از اوست اما برکت از خداست. تا خدا به آن عمل برکت ندهد همه آن حرکتهای بی برکت و بی نتیجه خواهند ماند. نتیجه از برکت بوده از حرکت. حرکت و عمل فقط سبب بودند نه علت، تا تعیین نتیجه عمل و «تناسب میان عمل و نتیجه اش»، در مشیت خداست، «عمل انسان»، سرچشمه قدرت و مالکیت و آزادی نخواهد شد. تا انسان خودش سرچشمه قدرت نباشد، دم زدن از آزادی سیاسی انسان، بحث بیهوده است. و انسان موقعی آزادی و قدرت دارد که «نتیجه عملش» را بطور قطعی و ضروری در یک تناسب علی، خودش معین سازد. دموکراسی در شکل جمهوریت، تحقق «آزادی عمل» و «استقلال عمل را در انسان» است. عمل انسان از انسان میشود. سیاست، میدان تحقق عمل انسان در آزادی و استقلالش میشود.

چون در گذشته، «قدرت» از خدا بود، قدرت از «بالا» به «پایین» بخشیدنی یا وام دادنی بود. پایین، همیشه فاقد قدرست. قدرت از بالا می آید و دست بدست میرود اما هیچکس مالک قدرت نمیشود و هیچکس خودش سرچشمه قدرت نمیشود. کسیکه در اثر همین وام یا بخشش از «بالا»، در مقام قدرت قرار میگرفت، بر اساس این «قدرت خدا داده اش»، حق به «ثروت» و «تجمل» داشت. ثروت مقتدرین، بر پایه «رنج» نبود. هر مقام قدرتی، بایستی نماد همان «بخشش و فضل و عنایت» باشد. از اینرو بود که بزرگترین و ستوده ترین صفت سلطان و وزیر و حاکم و خلیفه و امام، «سخاوت و بزرگواری» بود. اونیز همانند خدا از «ثروتی که برایش رنجی نبرده بود»، «می بخشید» او برای ثروتش، رنجی نبرده بود که در حین دادن

و بخشیدن، بیاد تلخی های اکتساب مالش بیفتد تا این تلخیها، او را زدادن باز دارد. درست در همین بخشیدن و فضل و عنایت، نشان میداد که در بخشیدن، تلخی نمیکشد، بلکه اصلاً در فکر آنهم نیست. سخاوت و بزرگواری، علامت ثروت و بالطبع قدرت «غیر اکتسابی» بود. برای اثبات ثروتی که تنها از قدرت سرچشمه میگیرد (نه از کار و کسب) بایستی سلطان و خدا بیخشد. اگر به دیوان شعر ا مراجعه کنیم، ارزش این «سخاوت» و آنچه را این سخاوت نشان میدهد خواهیم شناخت. بالطبع چنین قدرتی، اخلاق خاصی با خود می آورد. کسی قدرت و ثروتی را خود ندارد. همه قدرتها و همه ملکها و همه علمها و ایمانها... از خداست. بر این پایه، خداوند از قدرتمندان و ثروتمندان (و هر کسی که چیزی از او به فضل و عنایت گرفته)، میخواهد که «انفاق» کنند. هر کسی بایستی این خلق و خوی خدا را داشته باشد. هیچ کس با عمل خودش مالک چیزی نمیشود. هر چیزی از خداست و خدای خواهد که مال او را انفاق کنند. شاه بایستی بزرگوار و سخاوتمند باشد. انسان بایستی «منفق» باشد. مقام رانیز شاه «می بخشید». حتی آزادی را می بخشیدند. اما قدرتی که بر اساس زحمت و رنج باشد، نمیتوان بخشید. همانطور، ثروتی که با رنج بدست آمده، نمیتوان به آسانی انفاق کرد. درد و مرارت و بدبختی مردم محروم را نمیتوان با «انفاق»، حل کرد. کسیکه از کارش از لحاظ تولیدی، عقیم است، کسیکه عملش، سرچشمه قدرت نیست، با همه این بخشش ها، نه ثروتمند و نه مقتدر میشود. این عمل «انفاق» و «امانت دهی» و فضل و عنایت و لطف، نشان شکافی بود که میان ثروت اکتسابی و سیاست بود. هنوز ثروتی که با رنج و کسب و تلاش، پدید می آمد، حق به «قدرت» نداشت. آنکه «ثروت» داشت، بر پایه ثروتش، قدرت نداشت. هم چنین

ثروتی که «تکائف عمل خلاقه انسان نیست»، فاقد «قدرت» است. ثروتی که باعمل انسان کسب نشده است، قدرت ندارد. یکشاهی پولی که بازحمت بدست آمده، قدرت دارد. همه بازاریها و بازرگانان و کارمندان دولتی که شبانه درایران راه به گنج قارون یافتند، همه ملیونهاشان، بطور ذاتی «حاوی قدرت» نبود. این پول و ثروت براساس کار و کسب و تلاش و ریاضت های اخلاقی بدست نیامده بود ازاین لحاظ نیز قدرت نداشت. هر که بازحمت چیزی را گیر آورد، آنرا دوست می دارد و برایش مبارزه می کند. اما کسی که قدرت ندارد و قدرت از کارش ایجاد نشده است، از مقابله و مبارزه می گریزد.

در این جامعه ها که دین هزاره ها حکومت داشت، ثروت، مشروعیت و حق قدرت به ثروتمند نمی داد و بالطبع مشروعیت و حق قدرت به کارگر و کشاورز و صنعتگر و کاسب نیز نمی داد، چون عمل انسان ایجاد قدرت نمی کرد. قدرت و سیاست، ملک طلق خدا و نمایندگان و برگزیدگان و سایه هایش بود. حتی «علم» نیز، امروز معنای گذشته اش را نمی دهد. «علم» هم تسول انحساری خدا بود. و خدا بود که تنها «معلم منحصر بفرد» انسان بود و خدا، علم را فقط به کسی یا گروهی می آموخت که می خواست به آنها «قدرت» بدهد. «نبی و امام» از آنجا که خداوند به آنها «علم و ویژه ای» اعطاء کرده بود، حقانیت احراز قدرت داشتند. براساس چنین علمی، علماء دین تنها وارث قدرت بعد از امام ها و انبیاء در دنیا بودند.

پدیده «پیوستگی ثروت با قدرت»، پدیده تازه ایست. برای مایک امر بیدیهیست که هر کسی پول دارد، قدرت هم دارد و می تواند در سیاست نافذ باشد. در همان اجتماع ایران ما، چند سال پیش، تناسب حقیقی میان ثروت و قدرت نبود. پولدار به اندازه

پولش، قدرت سیاسی واقعی نداشت.

این شاه نبود که «حقانیت یا مشروعیت قدرت» به ثروتمند و کاسب و بازاری و بالاخره کارگر و... نمی داد بلکه در اسلام، این طبقات و گروه ها و اصناف، مشروعیت داشتن قدرت نداشتند. عملشان ایجاد قدرت نمی کرد. اگر چنین مشروعیتی یا حقانیتی داشتند، همین آگاهبود حقانیت خود، آنها را بر آن می داشت که برای حفظ این قدرت (یا کسب این قدرت) مبارزه کنند. روشنفکران با طبقه ای در ایران می جنگیدند که فاقد آگاهبود سیاسی بودند. این طبقه درارو پا و اجد پیشرفته ترین آگاهبود سیاسی بود. این طبقه و گروهها دوقرن تمام، حقانیت قدرت خود را در فلسفه و ادبیات و هنر و اقتصاد و سیاست ایجاد کرده بود. اما روشنفکران ما که مانند همین طبقه در ایران، که بجای خلاقیت اقتصادی، فروشنده و مصرف کننده واردات بود، افکارش همه «وارداتی» بود و در متن اجتماع خودش «تولید نشده بود»، شروع مبارزه با طبقه ای کرد که هنوز در نیافته بودند که موجودیتشان در دامن شرع و آخوند برایشان بزرگترین خطراست، و این گروه ها را بیشتر و بیشتر به آغوش «ارتجاع» راند و تا بحال از موجودیت اودین و آخوند دفاع میکند (نه روشنفکران) و هنوز دلش به «الکاسب حبیب الله» خوش است و نمی داند که با این جمله نفی قدرت سیاسی از خود می کند. شاه و آخوند نمی خواست که این گروه ها از لحاظ آگاهبود سیاسی بیدار بشوند و هر دو، حقانیت داشتن قدرت به او نمی دادند و طبقه پایین هنوز، «عامه» بوده پرولتاریا و عامه درید تصرف آخوند است نه در اختیار روشنفکر. بدینسان روشنفکر خود را از رسالت تاریخی اش محروم ساخته بود. همانطور که «عمل»، آزاد و مستقل نشده بود و نمی توانست آزاد بشود، همانطور در اجتماع ما «فکر» براساس همان تفکراتی

که در این مقاله گفتم، آزاد و مستقل نشده بود و از همین جا بود که ما نه تنها «خلاقیت عملی»، «خلاقیت اقتصادی»، «خلاقیت صنعتی» نداشتیم، بهمان علت نیز نمی توانستیم «خلاقیت فکری» داشته باشیم. بدینسان سرنوشت وطن ما این شده که ماهران روشن فکر داشتیم ولی یک متفکر نداشتیم.

وجود خود این روشن فکران مانع پیدایش یک متفکر می شود. اشتیاق به «خلاقیت» غیر از اشتیاق به «واردات محصولات فکری از خارجه» است. عمل و فکر، هنوز نمی دانست که پایش در کجا در بند است. اولین خلاقیت چه در اقتصاد و چه در صنعت چه در فکر، عمل انسان را آزاد می سازد، عمل انسان را مستقل می سازد، عمل انسان را از خودش می سازد، عمل انسان را سرچشمه قدرت می کند. در هر حال «ضرورت رابطه میان ثروت و قدرت» یک پدیده تازه ای درارو پا بود. در گذشته درارو پا نیز چنین نبوده است. اما ثنوری های وارداتی ما، که آئینه تجلیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرون نوزدهم و بیستم بودند، ما را نسبت به واقعیات اجتماعی و سیاسی خود نابینا ساختند. وقتی ما این حرف را از آثار سیاسی یا اجتماعی اروپایی و یا آمریکایی به جامعه خود انتقال میدهم، اشتباهی بسیار بزرگ می کنیم و کرده ایم. درارو پاهم در گذشته، ثروت بستگی ضروری با قدرت نداشت. ثروت در هر شرایطی ایجاد قدرت سیاسی نمی کند. با شرایط اجتماعی و حقوقی و سیاسی خاصیت که ثروت ایجاد قدرت می کند. مبارزه با پولداری که پولش ایجاد قدرت سیاسی برایش نمی کند، گم کردن سوراخ دعا است.

در هر حال در گذشته آنچه در باره ثروت صادق بود، در باره قدرت و سیاست صادق نبود. بهمین جهت نیز «قدرت» از «رنج بردن و زحمت کشیدن و کسب کردن» مستثنی شده بود. اگر با

رنج و زحمت و تلاش میشد به قدرت رسید (اگر چنین فکری بخیال مردم هم می افتاد) پایه سلطنت و خلافت و امامت و استبداد، قرن ها و هزاره ها است که متزلزل شده بود. چون دامنه رقابت برای همه باز میشد. رسیدن به قدرت، بر پایه تلاش و کسب و رنج و لیاقت نبود. اگر این معیار، در دنیای قدرت، صداقت داشت و از عالم اقتصاد به قدرت تعمیم داده میشد، هر کسی در اجتماع از حکام و سلاطین و خلفاء می پرسید که تو برای رسیدن به این قدرت چه کاری کرده ای؟

ولی نه این سؤال بر لبی می آمد نه این شک در دلی یافتی می افتاد. مسئله قدرت و سیاست در دنیای گذشته و در اسلام و مسیحیت از محدوده ثروت و مالکیت (کار و عمل انسانی) جدا بود. آنچه برای «گنج» صادق بود، برای «تاج و تخت» اعتبار نداشت. این خدا بود که جعل خلیفه و سلطان می کرد. قدرت، نتیجه عمل یارنج و زحمت کسی نبود. اگر هم خدایه کسی قدرت برای «لیاقتش» می داد، این لیاقت، بالیاقتی که در تلاش اکتسابی، نمودار می شود فرق داشت. خداوند می تواند لیاقت را «ناگسترده و ناشگفته» بشناسد و قدرتش را به او واگذار کند. «عصمت»، یک «تلاش و مبارزه درونی تنها» نبود، بلکه «عصمت»، یک «پاکی و بستگی مطلق درونی» بود که «احتیاج» به گسترش یا شگفتن نداشت تا ماهیتش مشخص گردد و لولآنکه در جریان زندگانی، این بستگی مطلق و پاکی در همه امتحانات پیروز از آب در می آمد. عصمت، لیاقتی نبود که در تلاش «اکتساب» میشد بلکه لیاقت موجودی بود که در برخوردهای زندگانی، «پدیدار» میشد. عصمت، «بود»، فقط «پیدایشش» احتیاج به اتفاقات و امتحانات و تصادفات و برخوردها و بحران ها داشت. در این حوادث و امتحانات، به عصمت، افزوده نمیشد، بلکه «در این اتفاقات

و بحرانه»، آن عصمت، امکان نمایش پیدامیکرد و تأیید می شد. و گرنه «عصمت» یک وجود سری بود که از همان آغاز بود. از این رو «عصمت»، لیاقتی نیست که ما برای «سیاست» لازم داریم. همانطور «تقوا و عدالت» که خصوصیات ضعیفتری برای «جانشین ساختن عصمت امام» در علماء بود، یک نوع «خصوصیات درونی و اخلاقی فردی» بود که ماهیت سیاسی نداشت.

دراثر «پاره کردن عمل» و «پاره کردن روح و جسم» و «پاره کردن دنیا و آخرت» و «فنا و بقاء»، سیاست و قدرت نیز به تبع، از «عالم اقتصاد» پاره شده بود. ولی این «مستثنی بودن سیاست» از اقتصاد، دردنیای مانا پدید شده است. بطوری که ما امروزه نمی توانیم این پدیده را باور کنیم که در گذشته چنین بوده است.

عمل انسان، دیگر در این شکافنگی در نظر گرفته نمی شود. عمل انسانی در «تولید اقتصادیش»، «تولید قدرت» نیز میکند. انسان «محصول کارش» را با پول نمی فروشد بلکه در محصول کارش، در اجتماع و در دنیا و در دیگران تنفیذ «قدرت» میکند. تنها کارش و عملش تولید «محصول اقتصادی» نمی کند بلکه سرچشمه قدرت نیز می باشد. ماحتی بر اساس همین بستگی ضروری و علی «میان اقتصاد و سیاست»، چنان با آن خو گرفته ایم که آنرا برای همه ادوار بدیهی می شماریم و تاریخ را از دید خود می بینیم. عمل اقتصادی ما (کار) در عرصه قدرت و سیاست تجاوز کرده است و وارد «حریم» سیاست شده است. سیاست از امام و فقیه و پادشاه نیست. هر کسی که کار و کسب می کند، یک عمل سیاسی انجام می دهد. هر کسی فکر می کند، یک عمل سیاسی انجام می دهد، هر کسی شعر می گوید، یک عمل سیاسی انجام می دهد، هر کسی یک آهنگ می سازد، یک عمل سیاسی انجام می دهد. سیاست از همه است و چون از همه

است، بایستی «برای همه» باشد. نه اینکه خلیفه یا امام یا فقیه یا شاه «برای مردم» سیاست برانند بلکه چنین سیاستی دیگر به دردمانمی خورد. سیاست موقعی برای ماست که از ماست. عمل «هر کسی» در اجتماع، سرچشمه سیاست است. انسان از این ببعد سیاست میراننده خدا. نظام سیاسی، نظام انسانی است. قانون از انسان است. قانونی که از انسان نیست برای انسان نیست. عمل انسان از قدرت جدا ناپذیر است. هر عملی، قدرت می آفریند. هر عملی، قدرت می خواهد. آزادی، بحث «تبادل قدرتهاست» آزادی از کسی سرچشمه می گیرد که قدرت از عمل او سرچشمه بگیرد.

دیگر نمی شود اصل «نا برده رنج گنج میسر نمی شود» را در دنیای اقتصاد پذیرفت و در عالم سیاست دست از آن کشید، و قدرت را نتیجه «وراثت و نص و عنایت و مشیت الهی و سنت یا ایمان» دانست. قدرت فقیه نتیجه «وراثت و نص و ایمان و سنت است» و قدرت شاه نتیجه «سنت تاریخی» (اگرچه آنهم قدرت خود را همیشه به خدا برگردانیده است) با برداشتن حد فاصل میان «اقتصاد» و «سیاست»، «تجارت و قدرت»، «گنج و تاج»، اصل «همه چیز باید اکتسابی باشد»، اولین اصل دنیای سیاست نیز شده است. نظام سیاسی بایستی خودش، حقانیتش را از «عمل انسان» بگیرد نه از دین نه از سنت نه از وراثت. جمهوریت، این اصل را در تمامیتش می پذیرد. هر قدرتی، حقانیتش فقط و فقط در اکتساب است. قدرتی و نظامی که حقانیتش را از سنت و وراثت و مشیت الهی و ایمان می گیرد، نفی جمهوریت را می کند. اولین اصل سیاست، عمل است. کسی «قدرت» پیدامی کند که «عمل مفید برای اجتماع» انجام بدهد. اصل، این «عمل مفید» است و تنها اجتماع است که قضاوت در مفید بودن این عمل می

کند. این عملست که درجه اول قرار می گیرد نه آنکه انجام دهنده آن زن است یا مرد است، بلوچست یا کرد، زرتشتی است یا مسلمان، ثروتمند است یا فقیر، فقیه است یا صوفی. این اصل عمل بایستی در آخرین گسترش ماهیت خود نظام و همه مقامات قدرتی را مشخص سازد. حقانیت نظام سیاسی در اینست که «تحقق این اصل را ضمانت» میکند. ولی وقتی خود نظام حقانیتش را بر اساس وراثت امام ها و استنتاج مشروعیت فقها بر پایه این «وراثت و نص» می گذارد، چگونه می خواهد ضمانت برای تحقق این اصل در سراسر سازمان های سیاسی مملکت بکند؟ مفاهیم «ارث و نص و سنت» دیگر نمی تواند در مقابل این اصل، که جوهر زندگی عصر است، مقاومت کند. همه چیز بایستی اکتسابی باشد (برای همه کس)، یعنی هیچ قدرتی بایستی نصی و سنتی وارثی باشد. نظام جمهوریت، نتیجه گیری و بسط همین اصل، در دامنه سیاست است. هر مقامی در سیاست و در دولت و در پرورش و در احزاب و... بایستی بهمه باز باشد و طبق لیاقت شخصی، کسب گردد. و درست بزرگترین مقامات سیاسی بایستی «نماد همین اصل» باشد.

چرا جمهوری اسلامی، جمهوری نیست؟

جمهوری نمی تواند دموکراسی نباشد
برای شناخت جمهوری، باید شبهه جمهوریه را شناخت
از خرافات مشهوری که از بدیهیات شده اینست که «قدرت، فساد می آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می آورد».
این قدرت نیست که فاسد است، بلکه این قدرت است که «فاسد ساخته شده است» و «قدرتی که فاسد شد»، بالطبع فاسد هم می سازد. قدرت به خودی خودش، فاسد نیست. قدرت در شرایطی فاسد می شود و فاسد می سازد. «قدرتی که کسب می شود»، فاسد نیست. چون قدرت کسبی، قدرتیست که بتدریج در اجتماعی که انباشته از افراد مقتدر است، کسب می گردد و در «جریان اکتساب»، چنین قدرتی همیشه «تصفیه» می شود. قدرتی که دائما تصفیه نشود، کثیف می شود. هر چیز جانداری احتیاج به شستشوی دائم دارد تا پاک بشود. نمی شود، شخص ناآلوده و پاکی را پیدا کرد که همیشه بطور ثابت و یکنواخت پاک است و احتیاج به «تصفیه اجتماعی» ندارد. قدرت اکتسابی، در یک «جریان دائمی تصفیه» است و جمهوریت اکتفاء به «انسان معصوم یا متقی» بعنوان یک «طبیعت همیشه پاک یا وراء

ناپاکی» نمی کند. آلوده شدن، یک پدیده انسانی است که نشان «زندگانی» است. مسئله انسان، مسئله «پاک بودن یکنواخت همیشگی = عصمت» نیست. بلکه مسئله انسان، مسئله پاک «شدن» از کثافتی است که هر عملی باخود می آورد. آزادی، بدون قدرت نمی شود. فردبایستی برای آزادی، قدرت داشته باشد. پس، قدرت بخودی خودش فاسد نیست. اتهام فساد به هر قدرتی دادن، سبب می شود که انسان از قدرت خود دست بکشد و از حقوق خود که نتیجه قدرت اوست دست بکشد. قدرت را «فاسد» می خوانند تا خود بدون رقیب، قدرت بورزند و مردم از نزدیک شدن به قدرت و دنیای قدرت، اکراه داشته باشند. قدرت را «تابو» می سازند تا هم در حریم قدس قرار بگیرد و هم هیچکس به آن نزدیک نشود.

ولی چه قدرتیست که فاسد میسازد؟ قدرتی فاسد می سازد که «بخشیده می شود»، «داده می شود» و «وام داده می شود». قدرتی که به یک فرد «به راحتی» و «بدون استحقاق» و «لیاقت شخصی» و «بدون رنج» عنایت می شود. قدرت موقعی فاسد می سازد که انسان:

۱- ناگهانی بدان برسد. گنج بادآورده باشد. قدرت معجزه آسا باشد، در دامن کی بیفتد. عقابی باشد (شهبازی) که به اتفاق روی شانه یاسر کسی می نشیند (درافسانه ها).

۲- قدرتی فاسد می سازد که بیش از اندازه «ظرفیت فعلی» آن فرد باشد و نتواند با تعادل روحی «در آن بروید» بلکه «ظرفیتش» تاب گنجایش آن را ندارد و از هم می شکند. قدرتی که «نمیروید»، هر شخصی را درهم می شکنند.

۳- قدرت موقعی فاسد می سازد که قرضی باشد و از خود جوشیده و رو ییده و زاییده نباشد. مقام باید به کسی داده شود که

«قدرت شخصی» از خود او بجوشد و بروید تا انطباق و هم آهنگی با این مقام داشته باشد. این اختلاف سطح میان «قدرت شخصی او» و «مقام اجتماعی یا سیاسی» سبب می شود که فرد مربوطه، مقامش را «قرضی» احساس می کند و بودنش و نبودنش در آن مقام، استوار بر «قدرت شخصی او» نیست بلکه همیشه نگران و متزلزل است. اواطمینان به «قدرت شخصی خود» ندارد. همین تزلزل درونی اوسبب می شود که از قدرتش سوء استفاده بکند.

۴- قدرت موقعی فاسد می سازد که انسان های دیگری که با این فرد رابطه دارند یا فاقد قدرت باشند یا قدرتشان خصوصیت ترمزی هم نداشته باشد.

۵- قدرت موقعی فاسد می سازد که «غیر انسانی» و «وراء انسانی» باشد. وقتی قدرت «وابسته و مشروط به انسان های دیگر» نباشد. چنین قدرتی «غیر انسانی» است. قدرت وقتی مطلق شد، مشروط به قدرت انسان های دیگر نیست. یعنی قدرت «غیر انسانی» است.

فاسدترین قدرت رابه چه کسی باید داد؟

مسئله دردنیای گذشته ما این نبود که «قدرت رابه چه کسی باید داد؟» بلکه مسئله حقیقی این بود که «فاسدترین قدرت رابه چه کسی باید داد؟» چون «قدرت مطلق» اساسا «فاسدترین قدرت» بود، دنبال «کسی می رفتند» که «چنین قدرتی» را بتواند بر دارد. مسئله قدرت در تنگنای وحشتناکی طرح می شد و سیاست مادر پی حل این مسئله بود که کسی راهر طور هست بیابد که این «فاسدترین قدرت» را بتواند تحمل کند. اصلا مسئله راطور دیگر طرح نمی کردند تا متوجه بشوند که مسئله را اساسا غلط طرح کرده

اند. جواب دادن به این مسئله، اتلاف وقت و نیرو بود چون خود این مسئله کاملاً اشتباه بود. اساساً ما چرا «فاسدترین قدرت» را به کسی عرضه کنیم؟ وجود «قدرت محض که فاسدترین قدرت باشد» بطور بدیهی فرض می شد. در این بدیهه، کسی شک نمی کرد. قدرت محضی «هست»، فقط دنبال کسی می گشتند که شایستگی تحمل این قدرت را داشت؟ البته جواب به این مسئله اشتباه همیشه این بود که «بایستی به کسی داد که بتواند بر این فاسدترین قدرت، غلبه کند». سیاست تقلیل به اخلاق می یافت. از «مسئله سیاسی» یک «مسئله اخلاقی» ساخته می شد. یک سیاستمدار توانا، یک مرد متقی است. سیاست را بایستی به اهل تقوا وا گذاشت.

ما اگر فردی با چنین «خصوصیات اخلاقی و روانی فردی» پیدا کنیم که این خصوصیاتش، بتوانند در مقابل این «آخرین فساد برانگیخته از قدرت» ایستادگی کند، مسئله اشتباه خود را حل کرده ایم. بنابراین مردم با چراغ درکوی و بازار و ویرانه های گشتند تا چنین «انسان کاملی» و «معصومی» و «برگزیده ای» و «متقی» و «عادلی» کشف کنند و متأسفانه هر چه می گشتند کمترین آرزویشان برآورده می شد، آنوقت بر آوردن این آرزو را به «زمان آخر» که دنیا پرازدلتمت شده باشد حواله می دادند. حل کردن هر مسئله ای از «طرح کردن درست مسئله» شروع می شود. صحیح ترین جواب «یک سؤال غلط» همیشه غلط ترین جواب یک «سؤال صحیح» است. چه بسا از مسائل ماحل نمی شوند چون ما آنها را غلط طرح می کنیم و بعداً همه نیروهای خود را به یافتن جواب برای این «سؤال غلط» صرف می کنیم.

فاسدترین قدرت، چیست؟ فاسدترین قدرت، قدرت مطلق در مقابل «خلاء محض قدرت» است. قدرت، همیشه در یک

رابطه و نسبت، مشخص می شود. یک نفر موقعی قدرت مطلق دارد که مردم «خلاء محض قدرت» باشند. این محالست که قدرتی مطلق باشد و اجتماع نیز قدرت هایی داشته باشد. تساوی قدرت در اجتماع، ایده آل آزادیست. و قتی که قدرتها، «نامساوی» شدند «مبارزه و کشش و تصادم میان قدرتها» ایجاد می گردد و درست همین مبارزه ها و کشش ها و تصادم ها مانعی برای «افزایش بی اندازه یک قدرت» پدید می آورند و تعادلی زنده در اجتماع ایجاد می گردد. جامعه ای که افرادش بطوریکه نواخت و داثم، قدرت های مساوی داشته باشند، در این جامعه، آزادی نیست و جامعه مرده است با آنکه ایده آل آزادی تحقق یافته است. «اختلاف قدرت ها» بایستی باشد ولی این اختلاف قدرت ها بایستی از مرزی نگذرد که «تعادل اجتماع در تمامیتش بهم بخورد» موقعی، افزایش قدرت به آستانه «فساد» می رسد که «تعادل زنده اجتماعی» را بهم بزند. یک جامعه نیرومند، چنین فسادهای قدرت را چاره می کند. بالاخره وقتی قدرت یک فرد یا یک گروه یا یک اقلیتی از «حدی بیشتر شد» که جامعه بتواند میان قدرت ها تعادل برقرار کند، قدرت، فاسد شده است. در اینجا است که قدرت، هم فاسد شده است و فاسد هم می سازد. این در موقعی است که میان افراد اجتماع، میان گروه ها و جامعه ها و سازمان ها و طبقات، قدرت یکی از آستانه ای بگذرد که «تعادل کلی اجتماع» بهم می خورد.

و بالاخره وقتی جامعه، «خلاء محض قدرت بشود» و در مقابلش یک فرد یا گروه یا یک طبقه و اقلیتی واجد «قدرت مطلق» بشود، در این موقع «قدرت به آخرین درجه فساد» رسیده است. بحث قدرت مطلق همیشه همراه با بحث «خلاء محض قدرت» است. یکی را بدون دیگری نمی شود فهمید و شناخت

و یکی بدون دیگری وجود ندارد. نه تنها «قدرت مطلق» فاسدترین قدرت است بلکه «خلاء محض قدرت» نیز «فاسدترین ضعیف» است. یک جامعه که در مقابل قدرت مطلق هست، روانش و فرهنگش و عواطفش در آخرین حد فساد است.

مسئله ای را که اسلام طرح می کند و جواب می دهد، اینست که «چنین قدرت مطلق که فاسدترین قدرت است (چون در مقابل جامعه ای قرار دارد که خلاء محض قدرتست) بایستی به چه کسی داده شود تا مسئله سیاست و حکومت را حل کند. در تشیع، راه حل این مسئله اشتباه را آن می داند که این «فاسدترین قدرت که قدرت مطلق در برابر خلاء محض قدرت جامعه است» بایستی به یک فرد «معصوم» و یاب یک فرد «متقی و عادل و عالم» داده بشود. چنین فردی خواهد توانست، این «فاسدترین قدرت» را در دست بگیرد و در اثر عصمت یا تقوا و عدالت و علمش، فساد را از این قدرت برطرف سازد.

ولی اساسا «قدرت مطلق در خلاء محض قدرت» بخودی خود همیشه فاسدترین قدرت می ماند و قابل بهبود و اصلاح و تحول نیست. بفرض اینکه فساد این «قدرت مطلق» را در وجود پاک چنین شخصی زدودیم ولی «فساد مطلق» که نتیجه ضعف روحی و اخلاقی و فرهنگی و... چنین جامعه ای که در اثر «خلاء محض قدرت» ایجاد شده است چگونه حل خواهیم کرد. ضعف روحی، بزرگترین فساد است.

با تقوا و فضیلت اخلاقی فردی (تقوا و عدالت در اسلام فضایل اخلاقی هستند و ماهیت سیاسی به معنایی که مامی گیریم ندارند) نمی توان رفع «قدرت مطلق در خلاء محض قدرت» را کرد، چون این رابطه را بایستی حل کرد بلکه بایستی خود این رابطه را نفی کرد و از بین برد. مانمی خواهیم رابطه میان «قدرت

محض» و «خلاء محض قدرت» را حفظ کنیم فقط بدنبال حل این مسئله می گردیم که چگونه می توان رابطه سالمی میان قدرت محض و خلاء محض قدرت برقرار ساخت. میان این دو، هیچگاه نمی شود رابطه سالمی برقرار ساخت و اصلا اگر هم بتوان رابطه به ظاهر معقولی میان این دو برقرار ساخت، مطلوب نیست. برای حل مسائل سیاسی، بایستی «چنین رابطه ای» در اجتماع از بین برود. یعنی بایستی «فضای مملو از قدرت در جامعه» درست کرد تا اساسا قدرت مطلق پدید نیاید تا احتیاج به چنین تقوا و فضیلت و اخلاق نادر و ماوراء انسانی باشد که کمیاب تر از کیمیاست. ما می خواهیم مسئله را در چهارچوب انسان حل بکنیم. مافقط دسترسی به انسان هایی داریم که به چنین کمال و فضیلت و عصمت و تقوا و عدالت معجزه آسانی رسند. باید بدانیم مسئله قدرت و سیاست را با انسان هایی که در دسترس داریم چگونه می توانیم حل بکنیم. مانمی خواهیم جامعه را به خلاء محض قدرت تبدیل بکنیم آنگاه با خلق چنین مقامی برای «قدرت مطلق»، کوبه کوو کوچه به کوچه و شهر به شهر و مملکت به مملکت دنبال چنین فردی بگردیم. آمدیم این «به ظاهر بشر و به باطن مافوق بشر» را پیدا نکردیم، آنوقت باید چه بکنیم؟ از این گذشته فرض کنیم که فردی با چنین خصوصیات اخلاقی و فضیلت های ورا انسان را پیدا کردیم و که حتی به مرحله عصمت نیز برسد، آیا این «خلاء محض قدرت در جامعه»، دائما چنین فردی را اغوا به «تنفیذ قدرت مطلقش» نخواهد کرد؟ و اگر عواطف و احساسات انسانی داشته باشد، چنین فردی همیشه در بحران جهنم و جدانش نخواهد سوخت و اگر جدا در چنین جهنمی از تلاش و اغوای درونی نسوزد، بایستی از کوه و فولاد قسی تر باشد. از طرفی در جامعه ای که «خلاء محض قدرتست»، به فرض اینکه چنین فردی نیز با عدالت

و رحمت رفتار کند، ولی هیچگاه روزنه امیدی به پیدایش استقلال و آزادی نیست، چون هر فردی موقعی آزاد و مستقل است که «قدرت دارد» و اگر افراد و گروه ها... قدرت داشته باشند پس قدرت مطلق بجانخواهد ماند که احتیاج به کسی با چنین فضائل باشد. مآوقتی از حجم قدرتی که می خواهیم بدهیم، بکاهیم قدرت و حکومت رامی توانیم به افرادی با فضائل کمتر، با تقوای انسانی و حتی معمولی بدهیم. اما خلاء محض قدرت، یعنی انعدام آزادی و استقلال افراد و گروه ها و سازمان ها و جوامع. آنوقت با تحقق این ایده ال، از طرفی فردی خواهیم داشت که «درجه نهم سوزان بحرانی وجدانی»، «قساوتی بی نهایت و سرسام آور» دارد و از طرفی زندانی خواهیم ساخت که مملو از عدالت است ولی کوچکترین اثری از استقلال و آزادی فردی در آن نیست.

چرا قدرت، فاسدمی سازد؟

چیزی که تغییر می پذیرد، فاسد می شود. قدرت، کسی را فاسد می سازد که «تغییر پذیر» است. فساد، فقط در «عالم تغییرات» است. در این شیوه تفکر تغییر مساوی با فناست. تغییر، شوم و شر است. آنچه تغییر می پذیرد، فنا پذیر است. باقی، تغییر نمی پذیرد. از این رو عوالم بقاء، عوالم تحول و تغییر نیست. باقی، فاسد نمی شود. باقی، خصوصیتش، تغییر نکردن ابدیست. انسان در اثر داشتن قدرت، فاسد می شود، چون انسان تغییر پذیر و تحول پذیر است. بنابراین قدرت بایستی به کسی تعلق بگیرد که خصوصیاتش و صفاتش، تغییر نیابد و قدرت به کسی تعلق می گیرد که «الهی» است یا «تقوای الهی» دارد. قدرت که «تغییر می دهد»، بایستی به کسی داده شود که «تغییر نکند». و قدرت مطلق را بایستی به «تغییرناپذیرترین موجود» داد. در چنین

وجودی، هیچگاه فساد راه نمی یابد. از اینروست که «نظام سیاسی و حقوقی» نیز بایستی «تغییرناپذیر و ابدی» باشند، چون با تغییر پذیری، آنها فاسد می شوند.

با ایجاد «یک نظام سیاسی و حقوقی» غیر متغیر می توان فساد را از اجتماع رفع کرد. همچنین برای رهبری بایستی کسی را یافت که خصوصیات اصلی اش تقوا و عدالتند که همیشه پایدار و ثابت و محکم و پابرجایند. در هر حال، در بقاء و آنچه باقیست، تغییری و فساد نیست و بقاء فقط از خداست و بالطبع «قدرت مطلق»، در ماهیت خدا (و در صفات خدا) هیچ تغییری نمی دهد، چون فسادی که قدرت ایجاد می کند، اینست که آن قدرت، خصوصیات اخلاقی شخص را در گون می سازد. ولی «صفات خدا و فضائل» تغییرناپذیر هستند. بنابراین فضائل خدا علیرغم «فاسدترین قدرت»، دست نخورده بجامی ماند. همینطور در عصمت (امام) و بعدا در تقوا (فقیه) ثبات و تغییرناپذیری این فضیلت هاست که می تواند در مقابل قدرت (که شدیداً تغییر دهنده است) پایداری کند و نگذارد خود تغییر بیابد. فاسدترین قدرت که تغییر دهنده ترین قدرت است، می تواند بدون دغدغه خاطر به چنین فردی داده شود، چون فضیلت های او تغییرناپذیرند. صفات روح انسانند.

هیچگاه در این اندیشه نمی شود که اساساً چرا چنین قدرتی را به کسی بدهیم؟ از این گذشته این شناخت روحی و عاطفی، بسیار کودکانه و بدویست. قدرت، چیزی جداگانه و متمایز از خصوصیت های روحی و اخلاقی نیست. قدرت، «در» ذات خود همین خصوصیت های اخلاقی و روانی نهفته است و از آنها جداپذیر نیست. چیز جداگانه ای از آنها نیست. قدرت در مقابل این فضائل و صفات قرار نمی گیرد، بلکه قدرت، آمیخته با این

فضائل و صفات و درخود و ازخود همین فضائل و صفات است. قدرت، جدا از علم یا عدل و تقوانیست. هر فضیلت و صفت روحی درخودش، در اثر «قدرت بیش از حدی که همان صفت و فضیلت پیدامیکند»، ایجاد فساد مربوطه اش رامیکند. آنچه فضیلت روح است در اثر قدرت یافتن بیش از حد، دیگر فضیلت نمی ماند بلکه فساد روح می شود. و عدم تغییر این فضیلت ها، ایجاد روحیست که «تحول نپذیرد». سکون ابدی داشته باشد. از این گذشته ایجاد چنین فضیلت های ثابت و تغییرناپذیر در انسان، مضر به وجود انسان است. چون تحول گسترش را از روح انسان سلب می کند.

دادن فاسدترین قدرت به پاکترین مرد

کسی را بایدهافت که «قدرت مطلق که در مقابل خلاء محض قدرت پیدایش می یابد» و درست در اثر «همین رابطه» بخودی خود فاسد است، بپذیرد. بیخبر از اینکه خود همین رابطه است که فساد محض است و تا همین رابطه تغییر نکند، نمی توان فساد را رفع و یانفی کرد. اما این رابطه را بعنوان «وجود بدیهی» می پذیرند و فقط بدنبال «وجودی» هستند که چنین قدرتی را بدو بسپارند.

قدرت مطلق از آن خداست. چون قدرت مطلق، فاسدترین قدرت است (بیش از همه ایجاد تغییر میکند) برای نفی این فساد مطلق، خدا را «عادل و عالم و بالاخره فضال و رحیم» می سازند. این فضیلت های خدا که تغییرناپذیری مطلق دارند، چنان تغییرناپذیرند که فساد را از آن قدرت مطلق، سلب می کنند. قدرت مطلق، نمی تواند صفات خدا را که عدل و علم باشد، تغییر بدهد. قدرت در حالیکه مطلق میماند ولی برای خدا، فاسدکننده نیست. به هروسیله بایستی «وجود قدرت مطلق» را نجات داد. فقط مسئله

اینست که بایستی فسادش را رفع کرد. برای رفع فسادش، نبایستی قدرت را به «انسان» و «جامعه انسانی» داد، چون انسان و جامعه انسانی تغییر پذیر و تحول پذیر است. قدرت به انسان «نمی آید». قدرت، انسان فانی را فاسد می سازد. و بقاء، همیشه با مطلق سروکار دارد. قدرت مطلق که برای انسان، فساد مطلق است برای خدا و بقاء، خیر مطلق است. قدرت مطلق که انسان را به فساد مطلق می کشاند، در مقام خداتبدیل به خیر مطلق می شود. مسئله فقط در مورد «قدرت مطلق» طرح می شود. مسئله اینست که قدرت مطلق را بایستی به که داد؟ و جوابش اینست که «به خدا».

در خداست که نخستین بار، پاسخ برای پرسش خود می یابند. در خدا دومتضاد را (فاسدترین قدرت که قدرت مطلق باشد در مقابل عدل یا صفتی دیگر) با هم جمع و بالاخره وحدت می دهند. «فساد مطلق» در وجود او با «عدل محض» با هم ترکیب می شوند و آن ضدیتی را که با هم دارند رفع می کنند و با هم وحدت می یابند. مسئله این نیست که جمع این تضاد چقدر امکان دارد و آیا اساساً برای جامعه انسانی مفید است یا نه. بلکه مسئله اینست که جمع و بالاخره وحدت این تضاد در وجود خدا، نکته ای بدیهی میشود و هیچ کس اصلاً نمی انگارد که اینها با هم متضادند و در این حد، به تناقض اشی ناپذیر کشیده شده اند و کسی نمی اندیشد که رابطه «فساد مطلق» که در این اثناء نام «خیر مطلق» پیدا کرده، با «عدل محض» چگونه است؟

مسئله مافعال تفکر در این مسئله تئولوژیکی نیست. با آنکه همین مسئله تئولوژیکی، انعکاس همان واقعیت اجتماعی (قدرت مطلق در مقابل خلاء محض قدرت اجتماعیست) است و این مسئله را به آسانی می توان ترجمه بزبان و اصطلاحات سیاسی و جامعه

این مسئله جمع قدرت مطلق با عدل محض یا تقوای دیگر وقتی در «یک وجود» حل شد و کسی یافته شد که بتواند حائز قدرت مطلق (فاسدترین قدرت) بشود، دیگر مسئله در تمامیتش جواب داده شده است. این مسئله، فقط در مورد خدا (در وجود خاص و استثنایی او) قابل حل است. پس قدرت مطلق، فقط و فقط از آن خداست. مسئله انسانی که می بایستی در چهار چوبه انسانی و اجتماعی طرح گردد، ناگهان مسئله ای می شود که ماوراء انسان و ماوراء اجتماع طرح و حل می گردد. آنگاه در عالم انسانی، فقط و فقط «افراد خداگونه» که واجد خصوصیات و فضائل شبیه خدا هستند، با تصویب و اصطفاى خدایی، می توانند همان قدرت مطلق را در اجتماع انسانی قبضه کنند. جمع و ترکیب و وحدت تضاد (وجود قدرت محض در مقابل خلاء محض قدرت و — فاسدترین قدرت در مقابل یک فضیلت اخلاقی) بدیهی تلقی می شود و دست به شکل و ماهیت این روابط زده نمی شود. چنین قدرت بی نهایت فاسدی، بایستی باشد تا اساسا کسی بدنبال خدایا «فرد خداگونه ای» یا فردی «با صفات خدایی = تقوا و عدالت» بیفتد. هنوز اخلاق، یک پدیده انسانی نشده است. اگر این «رابطه»، بخودی خودش از هم پاشیده شود، دیگر مسئله جستن چنین فردی با چنین فضیلت های اخلاقی و روحی فردی از بین میرود و مسئله جمهوریت درست از هم پاشیدن همین رابطه است. با قدرت یافتن «همه مردم و گروه ها و احزاب و سازمان ها و اتحادیه ها و جمعیت ها»، دیگر قدرت مطلقى درجایی یافت نمی شود که کسی دنبال «خدا» یا «نبی» یا «امام» و یا «فقیه متقی و عادل» بگردد یا دنبال «پدری» مانند شاه برود که پدران در مرجعیت قدرت مطلقى که دارد، مسئله فرزندش را که اجتماع

چگونه انسان با سرچشمه شدن قدرت، فاسد نمی شود؟

چون «تغییر»، در اسلام در مرحله اول معنای «فنا» داشت، از این رو، قدرت که «عامل تغییر دهنده است» برای انسان ناسازگار بود و او را فاسد می ساخت، فانی می ساخت، فطرت (نظام اولیه درونی اش) را تغییر می داد. اما این فطرت، نبایستی تغییر پذیرد (این رابطه او با خدا که رابطه رهبری ابدی با کسی که بطور ابدی احتیاج به رهبری خواهد داشت) نبایستی تغییر بیابد. و تنها رهبر است که بایستی قدرت داشته باشد. این رابطه و ماهیت قدرت که ملازم بارهبر است نبایستی تغییر پذیرد و بایستی همیشه متعلق به رهبر بماند. این فانی و تغییر پذیر بود که رهبری میشد و این بقا و تغییر ناپذیر بود که رهبری میکرد. بنابراین قدرت به انسان داده نمیشد. انسان با قدرت یافتن، خصوصیت «رهبری شونده» را از دست میداد. فقط «ضعیف» است که میتواند و می بایست رهبری کرد.

امادرنیای کنونی ما «تغییر» بمعنای «فنا» ی خالص گرفته نمی شود. مادر مفهوم «تغییر» فقط «آگاه بود فنا» نداریم. از این رو نیز هست که ما از تغییر دادن، خوشمان می آید. تغییر دادن، لذت آورد و دوست داشتنی شده است. لذت از تغییر دادن لذت از قدرت خواستن است آنکه قدرت دارد، تغییر می دهد. در حالیکه تغییر به معنای فنا، انسان را به گریز از تغییر و زندگانی فانی وامی داشت. انسان یا گریز به بهشت میزد یا به تمتع از «نقد حال». از آنچه می گذرد بایستی آخرین لذت و تمتع را برد (خیام) یا اینکه زندگانی را که می گذرد «هیچ تمتع کافی» نمی دهد و همیشه در اثر آگاه بود فنا، مزه تلخ با خود دارد

به آخرت وامی گذاریم و در بهشت که باقی هست تمتعات جنسی و شکمی و... لانهایه در آخرین شدت و سرعت انجام خواهیم داد. چه «تمتعات» خیامی چه «تمتعات» بهشتی (قرآنی) زاییده همین مفهوم تغییر (فنا) بود. ماز «تغییر» معانی دیگر نیز می گیریم و آن ابعاد «تغییر» هستند که برای زندگانی ما ارزش بالاتر و مهمتر دارند. تغییر برای ما از طرفی معنای «گستردن و گشودن و...» دارد و از طرفی معنای «خلافت» دارد. بدینسان، مادر «تغییر یافتن» و «تغییر دادن»، فانی نمی شویم و فاسد نمی شویم، بلکه «گسترش می یابیم» و دارای چیزهایی می شویم که دیروز داشته ایم. و با تحول معنای «تغییر»، مسئله قدرت بعنوان مسئله انسانی طرح می گردد. انسان قدرت زادوست می دارد چون می خواهد خود او جهان را تغییر بدهد. قدرت، مسئله «تحول نظام سیاسی و اجتماعی» را ممکن و دوست داشتنی و انسانی می سازد. مانه تنها در تغییر، بدنمی شویم بلکه در تغییر می توانیم «بیشتر و بهتر و چیزی دیگر» بشویم. «با قدرت یافتن عاملی در درونمان» یا با قدرت یافتن عاملی یا گروهی یا فردی در اجتماع ما، هم عوامل دیگر درونی و هم شئون دیگر اجتماعی و سیاسی و حقوقی و پرورشی، تغییر می یابند یا به «تغییر دادن خود انگیزه می شوند». این «بهم خوردگی تعادل فعلی»، نه تنها فاسد سازنده و منفی نیست بلکه، امکان «یافتن تعادل دیگری» بماندهد. تغییر، میتواند مثبت و جای امیدهای غیر منتظره و بی سابقه باشد. از اینرو، ایده ال اخلاقی و ایده الی سیاسی و اجتماعی ما، در آغاز و در فطرت بصورت «نظام تغییر ناپذیری» وجود دارند. همینطور، قدرت، یک کمیت ثابتی نیست بلکه «پیدایش قدرت تازه ای»، تعادل را بهم میزند و جامعه را در اضطراب می اندازد و همین اضطراب و بحران، سبب انگیزتن

شانس های تازه اجتماعی و آفرینش قدرت های تازه می گردد. پس کمیت و کیفیت قدرت و بالطبع ماهیت سیاست عوض می شود. سیاست امروز، ساختمان و ماهیت سیاست دیروز را ندارد. وقوا و قدرت های تازه و غیر پیش بینی شده ای به عرصه اجتماع آمده اند، که ترکیب و تعادلشان، خلافت فکری می خواهد و بایک نظام پیش بینی شده از هزار یاد و هزار سال پیش، نمی توان این مسئله را حل کرد.

امروزه در اثر همین خرافه تاریخی و دینی که در مغزها لانه کرده است، از «بحرانها» و «بهم خوردگی تعادل اجتماعی» با نفرت و اکراه می گریزند و همه در تلاشند که آنرا نفی و برطرف سازند. تئوری های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی می سازند که یک «تعادل ابدی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی» بسازند و نظامی که تا بدینکسان در تعادل بماند و طبق قانون پیش بینی شده ای سیر منظم تکاملی داشته باشد. نظامی که با خود «بحران می آورد» و یا «بحران زاست» و یا «اضطراب داخلی» دارد بدست و بایستی اجتماعی درست کرد که در آن هیچ اضطراب و عدم تعادل و بحران نباشد. این ایده ال و هدف، ایده الیست که هنوز معنای مثبت و توانبخش «تغییر» را دریافته است. کسیکه می خواهد «اجتماع و اقتصاد و پرورشی خالی از اضطراب و بحران و بهم خوردگی» بسازد، قبرستان مردگان خواهد ساخت نه جامعه ای آزاد و زنده.

در یک جامعه زنده و نیرومند و همچنین در یک فرد نیرومند و زنده، بهم خوردگی تعادل درونی عواطف و افکار و احساسات و «بهم خوردگی تعادل شئون و امور و قوای مختلف اجتماعی»، فساد و شوم نیست بلکه این تغییر که در آغاز مخل بنظر میرسد، سبب نیرومند شدن و جوان شدن و انگیزتگی و تنوع خواهی و خلافت تازه

فردی واجتماعی می شود.

قدرت، فقط موقعی فاسد می سازد که «تغییر» در انسان درمعنای منفی و فنا گرفته می شود. تغییر، درانسان، فطرت اولیه اورابخاطر می اندازد. تغییر، نظام اولیه خدایی یاطبیعی رادر اجتماع که بایستی برای همیشه پایدار وثابت بماند، بهم میزنند. در چنین شرایطی، قدرت برای انسان خطر آمیز است قدرت (همه قدرت) بخدا تعلق دارد وانسانرا فاسد می سازد. قدرت، خدا را فاسد نمی ساخت، بلکه انسانرا فاسد می ساخت. قدرت به انسانی نمی آمد. انسان، برای قدرت ساخته نشده بود. برای اینکه انسان، قدرت بیابد، بایستی «خصوصیت خدایی» پیدا کند. «خداگونه» بشود، خلق و خوی خدایی پیدا کند. تقوا و اخلاق دینی، اخلاق به معنای یکنوع شیوه رفتار واقعی یا ایده الی میان انسانها نیست بلکه «رنگ خدا را بخود گرفتن» می باشد. متخلق به خلق خدا شدنست. فقط آنکه «این عنصر خدایی» یا «این فضیلت خدایی» را دارد، می تواند قدرت داشته باشد و قدرت که در انبیا رخدادست به اوداده می شود ولی ازاو سرچشمه نمی گیرد. او بخودی خودش با همه این «عنصر خدایی اش» یا «تقوای خدائیش»، سرچشمه قدرت نمی شود. او هم عقیق از قدرت است. قدرت مطلق همیشه در مقابلش «خلاء محض قدرت» را دارد. در خلاء محض قدرت که عالم انسانی باشد، هیچگاه قدرت نخواهد جوشید. بالحق این عنصر الهی در موارد استثنائی و همچنین باتقوا و عدالت الهی، انسان آمادگی برای «داشتن قدرت به امانت» می یابد، اما به خودی خودش، نمی تواند حتی کوچکترین قدرت را تحمل کند. کوچکترین قدرت، اورا ضایع می سازد. از این رو «خواستن قدرت» برای انسان کفر است. برتری جویی و فزونخواهی، بزرگترین گناه انسان است. انسان

باید یاد بگیرد چگونه خاک و عبد باشد. در هر کلمه ای از نماز و دعا و مناجات بایستی «نفی قدرت» از خود بکند و همچنین نفی «خواستن قدرت» از خود بکند. کسی نباید اصلا قدرت بخواهد. انسان حق ندارد قدرت بخواهد و نبایستی قدرت داشته باشد چون قدرت اورا فاسد می سازد، اما «عمل انسان»، سرچشمه قدرت است. عمل انسان، تغییر به چیزها و رابطه ها می دهد. فکر انسان، تغییر به چیزها و رابطه هائی می دهد. پس عمل او، ایجاد قدرت می کند، عمل او، ایجاد آگاهبود قدرت دراومی کند. آنکه عمل می کند، قدرت می خواهد. بدینسان شکاف در وجود او پیدامی شود. او عمل خود را که به او قدرت می دهد، بایستی منفور و مکروه بدارد. او بایستی عمل خود را از خود نداند. او بایستی از عمل خود، قدرتش را بگیرد. عملی بکند که تولید قدرت نکند. عملی بکند که تغییر نمی دهد. فکری بکند که تغییر نمی دهد. عملش باید انطباق بر نظام سیاسی و حقوقی داشته باشد. فکرش بایستی هماهنگی با فطرتش داشته باشد. عمل و فکر نبایستی نظام و فطرت را تغییر بدهد. او بایستی عملی بکند که بطور خالص «اقتصادی» باشد. او بایستی عملش را تابع «امر خدا» سازد، او عملش را بایستی در اختیار مستبد یا حاکم و یا... بگذارد. عملی که به «امردیگری» صورت بگیرد از اونیست یا «قدرت مربوط به آن عمل» از اونیست. او «قدرتی که از عملش تولید می شود» از عملش منفک می سازد و به شاه یا امام یا خدا یا هیئت حاکمه یا هیئت مرکزی حزب می دهد.

در عمل او از این بیعدهیچ قدرت نیست. همه اعمال او فاقد عنصر سیاسی است. او نبایستی عملی انجام دهد که ایجاد قدرت کند. چون رابطه «خلاء محض قدرت با قدرت مطلق» با هم متزلزل خواهد شد. به محضی که «اعمال مردم»، سرچشمه تولید

قدرت بشوند، درجامعه «خلاء محض قدرت» تبدیل به «فضای قدرت متکاثف» خواهد شد. تا همه قدرت بطور مداوم از مردم و از اعمالشان، خلع نشود و در انبار قدرت مطلق گذاشته نشود، قدرت مطلق نابود می گردد. تا قدرت از اعمال مردم دزدیده نشود، هیچ قدرت مطلق پدید نمی آید. چرایی این «قدرتهای چپاول شده» که از جمعشان قدرت مطلق پدید آمده، به صاحبشان بازگردانیده نشود و دنبال خدایی و امامی و فقیهی و پادشاهی و یادیکتاتوری گشت که به او این قدرت های غصب شده را بطور رایگان بخشید؟ این قدرت هایی که از کوچکترین اعمال و احساسات و افکار مردم روز بروز وسعت بساعت و دقیقه به دقیقه و لحظه به لحظه بدون خبر آنها از آنها دزدیده می شود بایستی به صاحبشان پس داده شود تا این «خلاء محض قدرت» که شرط موجودیت «قدرت مطلق» است نابود گردد.

چرا ما دنبال کسی بگردیم که «عنصری خدایی» در خود داشته باشد تا این «قدرت چپاول شده مطلق را» به او بدهیم؟ مگر از عمل خود ما، قدرت فوران نمی کند که برویم «فضیلتی خدایی» پیدا کنیم تا شاید یکی از ما شایسته این قدرت نابحق بشود؟

انسان به علت اینکه «عمل آزاد» میکند، سرچشمه قدرت نبود، بلکه فقط فرد خاصی که «خلق و خوی خدایی پیدامی کرد» می توانست از خدا یا نماینده اش به قدرت برسد. قدرتی که در عمل انسان بود از انسان سلب می شد و به خداداده می شد تا بیک کسی که شبیه اوست به امانت بگذارد؟ و انسان خودش از قدرتش محروم می ماند و با قدرت خودش خودش را می کوبیدند. پیش از آنکه «استثمار اقتصادی» شروع بشود، استثمار سیاسی شروع شده بود و پس از آنکه استثمار اقتصادی تمام بشود، استثمار

سیاسی ادا می خواهد یافت. پول را هر کسی می تواند بدزدد اما قدرت را فقط خدایان می توانند بدزدند. دزدی که «نسیم» را بدزدد، دزد است. و قدرت، روح عمل و کار است. روح عمل و کار را میزدند و پوسته عمل و کار را برای انسان باقی می گذارند.

«ارزش اضافی کار» را می توان نظارت کرد و آنقدر کاهش داد که سرمایه دار نتواند از کار دیگری «بدزدد» اما «روح قدرتی کار» را می توان از قالب کار بیرون کشید که به دید هیچکس هم نیاید. روح، باد و نسیم است. روح شمردنی و کمی نیست.

قدرت را از عمل و کار مردم و انسان می دزدند و به «تقوا و فضیلت و عصمت» چند فرد می گذارند. عمل انسان را فاقد خلاقیت می کنند و آنرا تقلیل به «اطاعت و اجراء فرمان و عبادت و...» می دهند و بدینسان به قهر قارتش می کشند تا قدرتش را چپاول کنند. عملی که بخودی خودش بزرگترین فضیلت و شرافت انسانیت و بنام این فضیلت و شرافت انسانی، حق به قدرت منتج از آن دارد، از قدرت عقیم می شود تا این قدرت را به «رهبری که اورا به بقاء و آخرت» راهبری میکند بسپارد. انسان بر اساس عمل آزادش، سرچشمه قدرت نمی شود و بایستی از عملش که قدرتش بترسد تا او را فاسد نسازد و نبایستی به عمل خود افتخار کند بلکه بایستی بهترین اعمال خود را از خود پنهان کند مباد برای او غروری ایجاد بشود تا مباد به قدرت نیکی و عظمت اخلاقی که از خود او میزاید پی ببرد تا مباد در یابد که همه قدرتها از او می جوشد. به او تلقین می کنند که او از قدرت، عقیم است. از علم، عقیم است. آنگاه چگونه می توان به «حاکمیت ملی» رسید؟ آنگاه چگونه می توان سرچشمه قدرت در وضع و تغییر قانون و نظام و فکر شد؟

در جمهوریت، هر فردی بدون استثناء بعنوان انسان و بعنوان

عمل آزادش، سرچشمه قدرت می شود و این قدرتش نه اینکه اورافاسد نمی سازد بلکه از «ایجاد فاسدترین قدرتها» که قدرت مطلق است بازمی دارد و باهمین قدرت، خود را واجتماع خود را می گسترده و تاریخ خود را می سازد واجتماع خود را بهتر می سازد و حتی نظام های تازه سیاسی و حقوقی و پرورشی که در فطرت هم پیش بینی نشده، می آفرینند، چون عملش، آفریننده است. روزگاری، قدرت را تابو ساخته بودند تا هر کسی از آن اکراه داشته باشد و از تماس با آن بگذرد. وقتی همه در اکراه پشت به قدرت خودشان می کردند آنگاه همین قدرت را برای خزانه قدرت مطلق ضبط می کنند یا آنها را به خانه «خداگونگان» و «خداصفهان» و «مستقیان» میبرند. بزرگترین تقوای انسان «عمل خلاق و آزادانه» اوست. و هرکسی موقعی نام انسان دارد که «عمل آزاد» انجام می دهد. قدرت به هرانسانی بنام همان آزادی عملش، داده میشود و یا بعبارت بهتر او قدرت از خود و بخود دارد. کسیکه قدرت ندارد، قدرت را از او زدیده اند.

رابطه حقوقی مردم با معصوم یا متقی (رهبری سیاسی بر پایه دین)

قدرتی که فقط مخصوص خدا بود و برای انسان خطر داشت (اورافاسد میکرد) و بایستی از آن بپرهیزد، بکسانی که «خداگونه» یا «خداصفت» بودند (تقوا داشتند)، قابل انتقال میشد. (هنوز اخلاق یک کیفیت عقلانی یا انسانی نشده بود). براساس «عصمت» یا در حد پایین تر (در مورد فقهاء و علماء دین یا سایر رهبرهای سیاسی که بر پایه دین قدرت و سیاست را استوار میکنند) «تقوا و عدالت»، قدرت فقط به او تعلق می

گرفت. (عالم متقی و یاسلطان عادل). فرض بکنیم که به این اصول، شکل سیاسی و ظاهر دموکراتیک بدهیم وعصمت یا تقوا و عدالت فردی (که فقط یک فضیلت روحی و درونی فردی هستند) را معیار انتخاب قرار دهیم، آنگاه در اثر این انتخاب، ما چه حقی بر «شخص متقی و عادل» که برای آن تقوا و عدالتش اورا نماینده خود ساخته ایم، خواهیم داشت؟ پاسخ این سؤال خیلی ساده و در یک کلمه: هیچ. (ما از عالم متقی و یاسلطان و یا امام عادل و حتی خدای عادل نمی توانیم ادعای حق خود را بکنیم مابه آنها حقی نداریم). چون این «ما» نیستیم که «قدرت را که از ما سرچشمه می گیرد» به او «می سپاریم» که از او حساب پس بگیریم و به او نظارت داشته باشیم و بتوانیم از او انتقاد کنیم، بلکه او «بر حسب تقوا و عدالتش»، واجد شرایط برای گرفتن قدرت از خدا» شده است و قدرت، از خداست که به او واگذار می شود. مافقط واسطه و سبب ظاهری برای تایید واقعیتی شده ایم که خدا پذیرفته بوده است. قدرت این نماینده، بهیچوجه از ما سرچشمه نمی گیرد و در مقابل ما وظیفه ای (بر اساس حقی که مابه او داریم) ندارد. وظیفه او در مقابل ما، از طرف خدامعین شده است این وظیفه را ما نمی توانیم تغییر بدهیم. ما نمی توانیم چیز دیگری از او بخواهیم. بلکه وظیفه او می تواند وراء خواست و حتی علیرغم خواست ما باشد. خیر ما را خدا بهتر می شناسد. مانسبت به «خیر» خود بینانستیم و «هدایت الهی» بر اساس این عدم معرفت مستقیم ما بر خیر خود ماست. و اساسا خداست که «خیر» هر چیزی و انسان را مشخص می سازد. نماینده یا سایه خدا (سلطان و امام و فقیه به آنچه خیر ماست آشناتر از ما هستند). قدرت از ما نیست. وظیفه او «برای» ماست اما «مشروط و تابع حقوق ما بر او نیست». ملتی که هیچ قدرتی

ندارد، انتخابش چه ارزشی دارد؟ ملتی که در اثر انتخابش، منشاء هیچ حقی نمی شود، این چه جمهوریت؟ موقعی انتخاب، انتخابست، که انسان در اجتماع، سرچشمه قدرت سیاسی و حقوقی باشد. رأیی که از قدرت نژاد، فقط رأی دهنده رانسبت به ضعف خودش میفریبد و فقط به او «پنداشت قدرتی» میدهد که او ندارد و نمی تواند هیچگاه داشته باشد. قدرت خوبست، موقعی که «همه» داشته باشند. قدرت، بداست، موقعیکه یک نفر یا گروهی بطور انحصاری داشته باشند و لوآنکه نماینده خدا باشند، و لوآنکه حافظ حقیقت باشند.

انسان کسب قدرت میکند، چون خودش سرچشمه قدرت است

انسان، چون سرچشمه قدرت است می تواند بر قدرتش بیفزاید و قدرتش را بگستراند و رشد بدهد. انسان وقتی سرچشمه قدرتست می تواند «کسب قدرت» بکند. اکتساب قدرت، رشد دادن قدرتیست که در طبیعت ماست. ما آزاد بدنایمی آیم و آزادی بدون قدرت نمی شود.

قدرت را به کسی «که هیچ قدرتی نداشته است» نمی توان داد. کسیکه فاقد هر قدرتیست، نمی تواند «حامل قدرت» بشود. برای «حمل قدرت» هم باید پیشاپیش، قدرت داشت. بنابراین قدرت بایستی در انسان و از انسان بروید تا بتواند حتی قدرتی رانیز که به او می سپارند (امانت می دهند)، «حمل کند». کسیکه اساساً «فاقد قدرتست» بهیچوجه نمی تواند «قدرت» را بعنوان امانت حمل کند. این غیر ممکن است. مگر اینکه این تضاد را بازمعجزه حل کنیم. برای گرفتن یک قدرت بعنوان

امانت هم بایستی قدرت کافی داشت. قدرتی بایستی پیش از تعهد امانت، در انسان و از انسان فوران کرده باشد. قدرت چیزی نیست که به انسان بواسطه «تخلق به خلق خدایی» یا «تشبه به خدا یا صفات خدا» داده بشود و ناگهان بی مقدمه بتواند این قدرت را حمل کند. اینهم یک معجزه است. انسان بواسطه «ایمان»، حائز شرط برای «حمل امانت قدرت» نمیشود، انسان بواسطه «تقوا و عصمت» حائز شرط برای حمل قدرت الهی یا قدرتی دیگر نمی شود. انسانی که خودش سرچشمه قدرت نیست، بایک خروار تقوا و عدالت و سایر فضیلت های اخلاقی، نمی تواند، حامل قدرت بشود.

قدرت، «در رابطه میان انسانها» رشد می کند و «از انسانها» مستقیماً «کسب کرده میشود» یا مستقیماً از انسانها باریضات و نظارت خود آنها بوام گرفته میشود که فقط در شرایط و محدوده خاصی این عمل اعتبار دارد. قدرت را بایستی «انسان» از «انسانهای دیگر» و در برخورد با انسانهای دیگر، طبق اصول و شرایط انسانی «کسب کرد». قدرتی که از «ماوراء این روابط» و «از غیر انسانها» سرچشمه بگیرد، قدرتیست بر ضد انسان. قدرت غیر انسانی، قدرت ضد انسانیست و لو برای انسان هم باشد. کسیکه «قدرتش از خدا سرچشمه می گیرد»، حق مردم به قدرت را، پایمال می سازد. قدرت موقعی از خدا میشود که از مردم نباشد. آنوقت، قدرت رانیز نمی توان از مردم کسب کرد. آنوقت قدرت را اساساً نمی توان کسب کرد. قدرت را فقط موقعی می توان کسب کرد که از «مردم» باشد. بنابراین در جمهوری، قدرت کسب کردن نیست، چون از مردم است و چون قدرت از انسان سرچشمه می گیرد.

تصفیه قدرت در اثراکتساب تدریجی قدرت

جمهوری، تصفیه اجتماعی قدرت، در حین اکتساب آنست نه آنکه قدرت را به کسیکه معصومیت یا تقوای اخلاقی پیشاپیش دارد بدهد. این معصومیت الهی و تقوای دینی و عدالت بعنوان فضیلت روحی، ضمانت لازم و کافی برای پاکشدگی قدرت ندارد. (سلطان عادل و امام عادل و خدای عادل و همچنین فقیه متقی هیچکدام کفایت نمی کنند). قدرت، در یک جریان اجتماعی، میان انسان های آزاد، بایستی رشد بکند تا پاک بشود. قدرت در رشد در جامعه آزاد، در اجتماع و بوسیله اجتماع تصفیه می شود. پاکسازی قدرت، یک «عمل اجتماعیست» که اجتماع به عهده دارد و در این عمل پاکسازی قدرت، همه مردم شریکند. قدرتی را که مردم پاک نساخته باشند، فاسد است. «پاک ساختن قدرت در رشد و اکتساب»، یک عمل اجتماعیست که خود اجتماع نیز در قضاوت آن نظارت دارد نه یک «رابطه میان مقتدر و خدا». و این تصفیه اجتماعی، با «تصفیه درونی فردی» فرق دارد که یک جریان اخلاقی یادینی است. حتی اخلاق بر پایه عقل (نه بر پایه ادیان ظهوری) ارزش این «تصفیه اجتماعی قدرت» را ندارد. تنها «تقسیم قدرت» برای اجتناب از فساد قدرت متمرکز، کفایت برای رفع «فساد قدرت» نمی کند. تا اجتماع در یک جریان مداوم، رشد قدرت را از همان مرحله آغاز تصفیه نکند، نه تقسیم قدرت (مقتنه، قضائیه، اجرائیه) نه کنترل بوسیله انتخابات از خطر «فساد قدرت» که همان تمرکز و مطلق شدن قدرتست می گاهد.

اکتساب قدرت، در یک جامعه آزاد، متقارن با «پاک شدن قدرت» است. دادن «فاسد ترین قدرت که قدرت مطلق باشد»

به «پاکترین فرد از لحاظ اخلاق یادین» ضمانت کافی سیاسی و اجتماعی نیست. قدرت بایستی موقعی به اوج خود برسد که از آخرین «بوته های تصفیه اجتماعی» گذشته باشد و چندین بار ذوب شده باشد. انسان، این قدر قدرت ندارد که سخاوتمندانه به مفت و آسانی ببخشد. گیر آوردن قدرت، مشکل است. کسی قدرت رایگان ندارد. از این رونیز به رایگان و بزرگوارانه نمی تواند آنرا به بخشد. برای وامگیری قدرت یا برای امانت گیری قدرت از انسان های دیگر (با چنین قدرت محدودیکه دارند) و برای کسب آن زحمت کشیده اند، بایستی «اعتبار اجتماعی» کافی داشت. از اینرو نه معصومیت آقای رضاهلوی چون جوان و بی تجربه است کفایت برای دادن چنین اعتباریست نه معصومیت الهی یا تقوای اخلاقی و دینی فردی و عدالت. معصوم بودن و واگذاری قدرت بر پایه تقوا و عدالت، بر ضد مفهوم «اکتساب قدرت» است که جمهوریت می خواهد.

«اکتساب قدرت اجتماعی» (نه الهی) بدین معناست که فرد در اجتماع، در اثر تلاشها و فعالیت ها و اظهار رأیها و همکاریها و هم فکریها، هم خویشتن تجربیاتی گرد می آورد و هم در اثر «رقابت و مسابقه با دیگران» پخته و نیرومند می شود. هم از طرفی دیگر، در همه امور اجتماعی (از کوچک گرفته تا مسائل بزرگ) بتدریج به جامعه امتحان می دهد. جامعه شاهد و ناظر و داور اعمال افراد است. به همین علت نیز آزادی مطبوعات می بایستی باشد تا اعمال و افکار همه کسانی که در سیاست واردند، شفاف باشد. جامعه «در طول مدت کافی»، یک فرد در همه تلاش هایش، می آزماید. فرد، با کسب کوچکترین قدرت، از «معصومیت اولیه اش که معصومیت خام و مجهولست» بیرون می آید. «معصومیت اولیه و خام» که انسان هنوز عملی نکرده تا خطایی کرده باشد،

برای اجتماع بی ارزش است. و در عمل و جریانش، هرانسانی خطامیکند. این «قدرت تصحیح خطا» و «این ماندن در حد قابل قبولی از خطاست» که جامعه می خواهد در هر فردی بشناسد. جامعه نمی خواهد «شخصی که در همه اعمال و همه افکار بطور همیشه بدون خطا بماند» بیابد. چنین وجودی نیز اگر باشد بدرد اجتماع نمی خورد. «معصومیت اولیه» هیچکسی، (چون تابحال امکان کردن گناه نداشته است) خلق هیچ اعتبار اجتماعی نمی کند. «یافتن قدرت»، ملازم با «یافتن امکانات برای خطا و گناه» است. هر چه قدرت بیشتر بشود، امکانات خطاکاری بیشتری شود و خطا در قدرت های بالاتر، خطر شدیدتر و دامنه دارتر برای اجتماع دارد. فرد در ارتقاء از یک قدرت کمتر به قدرتی دامنه دارتر، نه تنها بایستی کارائی و قابلیت خود را نشان دهد، بلکه بایستی همچنین «دامنه لغزش های خود» را نشان بدهد.

سائقه قدرخواهی او، در این «امکانات بیشتر قدرت» تاجه حد «قواعد منصفانه بازی قدرت را در اجتماع» رعایت میکند؟ او تاجه حد، در اثر همین یک پله بالا رفتن، ظرفیت دارد؟ هر کسی بایافتن «قدرتی بیشتر»، بالطبع تعادل درونی اش بهم می خورد و احتیاج به توانایی برای کنترل این بهم خوردگی و ایجاد تعادل تازه در خود دارد و بالطبع اگر نتواند چنین تعادلی را در خود برقرار سازد، نمی تواند قدرت بیشتر را تحمل کند و از قدرت در اجتماع سوء استفاده خواهد کرد. جامعه به کسی مقام بیشتری میدهد که این «حذف سازد پذیری» و این «حد تحمل قدرت» او را در مقام پایین تر از آن، آزموده باشد. یکنفر با پنج هزار تومان، مرد معتبری هست و قابل اعتمادی باشد ولی همان فرد اگر پنجاه هزار تومان بگیرد، بلافاصله «عدم اعتبار» خود را نشان میدهد. او ظرفیت برای چنین اعتمادی ندارد.

همینطور در قدرت، جامعه و احزاب و سازمان های سیاسی و جمعیت ها، روابط و ضوابطی دارند که بتدریج می توانند «معتبر بودن هرکسی» را برای «ظرفیت قدرت» بسنجند. یکی از خطرهای انقلاب ایران در همین بود که «چنین فرد معتبر و قابل اعتماد» را که اجتماع «بشناسد» و او را برای واگذاری چنین قدرتی بتدریج در همه اعمال و افکارش آزموده باشند، نداشت. جامعه ای که چنین افرادی را ندارد و نمی شناسد، برایش انقلاب همیشه یک خطر است، چون «بزرگترین قدرت» ناگهان در دست کسی می افتد که از این «بوته های تصفیه اجتماعی نگذشته است» و خواه ناخواه امکان «تجدید استبداد» بی نهایت زیاد است.

هر چه قدرت می افزایشد، انسان مشکلتر می تواند «دموکرات باشد و یا دموکرات بماند». و با قدرت مطلق، انسان محالست که بتواند «دموکرات بماند». انسان بایستی «دموکرات بودن» را از همان پایین با قدرت های کم، تمرین کند. دموکرات بودن، احتیاج به ریاضت فکری و روحی و رفتاری دارد. دموکرات بودن در ضعف، افتخاریست که همه دارند. بزرگترین مستبدین در موقعی که ضعیفند دم از دموکراسی میزنند. یک ذره قدرت ماکه بیشتر شد، تزلزل در «دموکرات بودن ما» پدیدار می شود. در آغاز بایستی با همین ذره قدرتی که در ما افزوده شده، خود را دموکرات بسازیم (دموکرات تر بسازیم). دموکراسی بتدریج و با ریاضت درمان می کند و میشکند. یک کسی بطور ثابت و تغیرناپذیر با داشتن چند اصل آزادی در مغز، در همه مراتب و مقامات بیک طرز دموکرات نمی ماند. شاید بخواهیم در این «مقدار کمی که بر قدرت ما افزوده شد»، تظاهر بیشتر به دموکرات بودن را فراموش کنیم و آئین و روش های تظاهر را در خود تقویت کنیم، در حالیکه «یک ذره بیشتر دیکتاتور شده ایم» ولی افرادی که

درسازمان ها، باما کارمی کنند، مواظب اعمال وافکارما هستند. این افراد درسازمان های اجتماعی و سیاسی و حقوقی «حساسیت خاصی برای افزایش قدرت وتغییر رفتاری که در اثر آن میان همکارانشان پدیدمی آید» دارند. این «حساسیت نسبت به قدرت وحساسیت به حفظ آزادی وقدرت خود» سبب می شود که نسبت «به تظاهربه دموکراسی» فریب نمی خورند. وقتی مطمئن شدند که فرد باتزاید قدرت، تغییراتی که در رفتارش حاصل شده، روندی بسوی دیکتاتوری ندارد، آنگاه اورا در مقام تازه اش تایید کرده وامکان به تزاید تدریجی قدرتش می دهند. وبه محضی که تشخیص دادند که «تغییر رفتارما» که برای هیچکس قابل پیش بینی نیست، از شیوه دموکراتیک منحرف شد، و یا عدم تعادل درما ایجاد کرد، از آن مقام، برکنار می شویم. از این رو، «بزرگترین مقامات جامعه» فقط با «عبور از یک سلسله مراتب» ممکن می گردد. بهمین علت نیز هست که «رهبران دموکراتیک سیاسی» بتدریج در «احزاب سیاسی» پرورده می شوند. احزاب وظیفه اشان، پرورش رهبران سیاسی برای آینده است. پیدایش رهبران دموکراتیک با «رجال سیاسی» در گذشته فرق دارد. هیچکس «یکجا و یکبار» فقط بخاطر معصومیتش یا وراثتش یا تقوای اخلاقی ودینی اش، بدون طی مراحل، تابوسیله مردم آزموده نشود وتصفیه نشود ومحدوده خطایایش معلوم نگردد وقدرت تصحیح خطایایش معلوم نگردد، نمی تواند به آخرین مقامات کشوری برسد. رسیدن به هر قدرتی بایستی تدریجی باشد، تا قابل کنترل و ضمنا قابل تصفیه اجتماعی باشد. اجتماع فقط به کنترل ونظارت تنها اکتفا نمی کند بلکه درعکس العمل هایش، تصفیه می کند. در این کنترل وتصفیه تدریجیست که می تواند تشخیص ظرفیت دموکراتیک بودن یک فرد رادرا افزایش تدریجی قدرت،

بدهد. بالاترین قدرت هادراجتماع، خصوصیت خطرناک دارند. بالاترین مقامات سیاسی واجتماعی وقضایی، «امکانات کنترل ناشدنی در تنفیذ قدرت» بیشتر از مقامات پایین تر دارند. این مقامات، با آنکه از لحاظ قانونی، محدود شده باشند، وقوانین هرچه هم کامل باشند، امکانات استفاده از این مقامات، بیشتر از آنست که قانون در حین تقنینش، بفکرش رسیده بوده است.

«امکانات تنفیذ قدرت در چنین مقاماتی» کاملا مشخص ومحدود نیست. قوانینی که گذاشته شده، فقط درباره امکاناتی است که می شناخته و پیش بینی می کرده است وفقط این محدوده رابرای این مرزها گذاشته است. اما در مقامات بالا «این امکانات پیش بینی ناشده تاریخی» زیاد است، چون فردی که این نردبان قدرت را بالا می پیماید، لیاقت معمولی ندارد وبالطبع بابتکاراتش ومانورهایش می تواند «امکانات تازه» بیابد یا بیافزیند که قوانین پیش بینی نکرده اند و بدینسان می تواند «بیش از آنچه روح دموکراسی تقاضا می کند» تنفیذ قدرت کند. از اینجاست که ارتقاء به آخرین مقامات اجتماعی بایستی نه تنها پله به پله کنترل شود، بلکه پله به پله تصفیه شود و پله به پله، افراد نامبرده به «دموکرات بودن خوداده بشوند».

انسانی که صد گناه واشتباه ولغزش داشته باشد ولی از عهده امتحانات «دموکراتیک بودن» در ارتقاء قدرت، برآمده باشد و دهها بازیزرفوزه وتجبدیدی شده باشد، برای جامعه «شناخته شده» وقابل قبولست وبیشتر از یک معصوم ارزش دارد یافردی که فضیلت اخلاقی یا تقوای دینی دارد و این امتحانات رابه اجتماع نداده است.

حتی «رفوزه شدن در مقامات قدرتی»، انسانرا به جامعه بهتری شناساند. ورفوزه شدن، سبب محروم شدن از ارتقاء نمی گردد.

پاکی به معنای خدایی و دینی گرفته نمی شود. دزدموکراسی، هرفردی یا حزبی یا گروهی، سالهای سال برای بدست آوردن مقامات شهری و ایالتی و مملکتی، تلاش می کند و روزه می شود و درست درهمین تلخی و ناراحتی «روزه شدن»، خصلت دموکراتیک بودن خود را نشان میدهد و به محک زده میشود. «خصوصیت دموکراتیک بودن» یکنفر رادر «شکست هایش» میتواند شناخت. تاچه اندازه فرد یا گروه یا حزب حاضر است که «حب تلخ شکست خوردن» را قورت بدهد و کاری برضد «اصل دموکراتیک» نکند و دست به فن و فوتهای «ضد دموکراتیک» نزنند. دموکراسی، مکتب شکست خوردنها و امید و شانس پیروزیهاست. دموکراسی، مکتب شکست خوردن از رقیب سیاسی است، بدون اینکه نسبت به رقیب سیاسی اش، رفتار غیردموکراتیک پیدا کند و درست مردم درهمین شکستها، افراد و سازمان ها و احزاب را داوری می کنند. شکست خوردن، بهترین امکانیست که انسان، دموکرات بودن خود را امتحان میدهد و پیروزی، خطرناکترین امکان برای «دیکتاتور شدنست». این رشد فرد در رقابت های سیاسی، کم کم انسان را برای کسب آخرین قدرت، آماده می سازد. چون کسیکه توانست با رقبای سیاسی اش، دموکرات بماند و با کوچکترین ناراحتی از شکست خوردگی، خنجر خیانت به پشت رقیب نزنند، می تواند در همان بالاترین مقام نیز با رقبای سیاسی، دموکرات باشد. ولی کسیکه بدون چنین پختگی و آزمودگی سیاسی، ناگهان بر پایه معصومیت قبلی یا تقوای دینی یا فضیلت اخلاقی اش به مقامات بالا میرسد، چون لیاقت و قدرت این مقام را کسب نکرده است، از روی ضعفش متوسل به حيله و زور و نامردانگی خواهد شد. بنابراین برای درک جمهوریت بایستی شناخت که آیا این خداست که

یکنفر را در کسب قدرت پاک می سازد یا مردم هستند که یک نفر را در جریان رشد قدرت، پاک می سازند؟ انسان از نظر خدا موقعی پاک می شود که «خداگونه» یا «شبه خدا» بشود و یا خدا یا ناماینده اش، سرمشقش باشد و یا بالاخره بصورت خدا یا «به صورتی که خدای خواهد» درآید. براین پایه، این خداست که می تواند قضاوت کند که آیا کسی پاک شده است یا نه؟ آیا کسی بصورتی که اومی خواهد درآمد است یا نه، متقی شده است یا نه... ولی وقتی انسان از نقطه نظر جامعه، می خواهد پاک بشود، بایستی شبه صورت و ایده الی که جامعه تعبیه میکند، بشود. شبه چیزی بشود که جامعه دوست دارد و می ستاید. و این ایده الهی و خواست های جامعه است که سرمشقش می شود. او «جامعه گونه» میشود. از اینروست که جامعه نیز بایستی قضاوت کند که آیا او پاک شده است یا نه؟ دموکرات و انسان دوست شده است یا نه؟ چون هر جامعه ای ایده الهی خود را بخوبی می شناسد. بنابراین وقتی تفکر جامعه به این سو رو کرد که هر چیزی بایستی کسب بشود، درهمین اصل، نظام جمهوری نهفته است. نظام جمهوری، فقط نتیجه گیری همین اصل در دامنه سیاست است. و اکتساب قدرت در جامعه آزاد، قدرت را پاک می سازد و قدرت پاک می پروراند.