

قربانت وارتباطی 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 او امر 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 مراکز را به سمت رسمی حافظین معرفت و بیت حکمت می شناختند و می شناسند، مثل روحانیون و کهنه معابد در عصر قدیم و لا ماها در بیت.

سوزمینی که در آن چنین اوضاع و احوالی حکمروا باشد 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 نافذ می سازند. ولیکن 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.

پرترا اندراسل

سلطنت

امامت



جمهوریت

منوچهر جمالی

آیابد، بهتر از بدترینیست؟

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 رانمی 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.

اونسبت 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» بدرا 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 عبارت 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 و زائیده از یک سرچشمه اند و هردو یکنوع استبدادند. فقط «امامت» در اثر اتکاء به ایمان مردم و فرمان‌پذیری 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 می‌گزید. 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 می‌خواهند، فقط یکی بیشتر می‌تواند 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 می‌داد. 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 می‌تواند 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 بی‌آلتی افسرده بود و گرنه همین کار را می‌کرد 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» می‌گذارند، 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 و نماینده والای ملی بر تارک ذهنی جامعه بنشیند» می‌دهد و عملاً همان قدرت همه جانبه روحی و جسمی رامی‌خواهند که خمینی و مجاهدین در کلمه رهبری ولایت می‌خواهند قدرتی را که ایشان در این جمله و سایر مقاله‌هایشان برای شاه می‌خواهند 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 نمی‌کند و گفتگوی من در این مقاله تفکر در اصل است.

تساوی در هیچ

انسان، تساوی را که امروز ایده آل سیاسی و اجتماعی خود می‌شمارد در قعر عدم خود کشف کرد. ما وقتی «هیچ بودیم»، با هم «مساوی بودیم». انسان تساوی را در قعر حقارتش کشف کرد. انسان اصیل ترین چیزها را در اوجها و در آسمانها نمی‌یابد. خیلی چیزهای اصیل و دوست داشتنی و عالی‌قدر از همین پست ترین نقاط برمی‌خیزند. 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، تادیکری 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 میطلبد. 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 رانیز 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»، و وقتی که آن قدرت مطلق «نخواهد». و این آخرین حد تابعیت است. بعبارت دیگر، انسان به خودی خودش، «هیچ» است. و 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.

ملتها و اقوام و امپراطوریهها، هزاره ها به این «تساوی در هیچ» عادت داده شده بودند. با تئوریهها 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

انسان دیگر، تساوی خود رابادیگری، برای اینکه خدا آنها را از یک مشت خاک پست آفریده، یادرمقابل سلطان، هیچ هستند، استنتاج نمی کرد. در آنجا «فاصله بی نهایت» قدرت مطلق از انسان ایجاد مفهوم تساوی رامیکرد درحالیکه از این بعد تساوی میان خود انسانها بلاواسطه واصیل ومستقیم وبدون فاصله بود.

تساوی ومسابقه برای قدرتجویی

وقتی از تجربه «تساوی در عدم»، به تجربه «تساوی در وجود»، رسیدند، ناگهان تحول تازه ای در جهان سیاسی واجتماعی رخ داد. انسان ناگهان به «تجربه اصیلی» رسید که کم کم سراسرجهان رافراگرفت. انسان «در آنچه هست»، بادیگری برابر است. تساوی، تساوی وجودی شد. و درست با این تجربه، سیاست یک «التهاب عمومی» شد. سیاست، کششی شد که همه رافراگرفت. اساسا سیاست، به وجود آمد. در گذشته میان خدا وانسان 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 باهر انسانی، «قدرت مساوی» دارد. بنابراین با «مفهوم تساوی» که قلبها را تصرف کرد، سائقه رقابت در کسب قدرت ومبارزه برس قدرت، در همه انگیخته شد. انسان بایستی قدرت داشته باشد، تا باشد. انسان بایستی قدرت مساوی بادیگری داشته باشد، تا آزاد باشد.

از اینجاست که «قدرت» و «قدرتجویی» چیز مطلوبی شد. قدرتخواهی، ایده ال هرفردی در اجتماع میگردد. بدینسان، جامعه، سیاسی شد. تا قدرت، معنای مثبت اخلاقی واجتماعی پیدانکند، سیاست، امری منفور خواهد بود. هنوز نفرت از سیاست،

در آنها ایجاد کرده بودند و این احساس برگزیدگی در اثر این «ایمان»، «آن هیچی» رامی پوشانید. «ایمان» با ایجاد «احساس برتری وامتیاز» - واقعیت را که «هیچ» است می پوشاند. غالب ادیان وجهان بینی ها، مردم راقط متوجه این «تساوی» می سازند و دادن این تساوی رامایه فخر وامتیاز 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 وجهان 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 خدایدر هیچی مساویند. در اثر مقابل شدن با خدا وهیچ 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 بادیگری 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 بادیگری دارد.

باقیمانده تحقیر «قدرتخواهیست»، که خودقدرتمندان (دین و سلطنت) در گذشته بین مردم ایجاد میکردند. خودخدا، 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 رایج کنونی 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 درونش پیدا شده برسد و نبایستی بالاتر 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 خواهد 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 کس 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 «اشتهای قدرت» پیدا میکند. همانند مردی که مدتی

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

اما «مفهوم تساوی»، وقتی درنتیجه گزیهایش به آخرین نتیجه رسید، می بیند که این نتیجه گیری صحیح نیست. سلطنت والوهیت، خود، مردم رامساوی می سازند ولی این تساوی (ولودرهیچ) نتیجه ای به عکس آنچه می خواهند می دهد. چون وقتی دراجتماع تساوی حقوقی و سیاسی است که انسانهامساوی هستندوامکان رسیدن به «همه» قدرتهای انسانی برای «همه» بازااست. پس چرا سلطنت، چرا امامت... چرا حکومتی که از انسان برانسان است، درتصرف و درامکان رسیدن برای «همه» نباشد؟

تمرکز همه نفرت هادرشاه یا امام یادیکتاتور

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

مدیدبازن معاشرت نداشته است، بکلی زمام شهوت خود را زدست می دهد. این یک امرطبیعی است. تقصیرفساد انسان یابدی انسان نیست. تقصیراین تئوریهها و جهان بینی هاست که منفذ خروج معتدل قدرتخواهی راهزاره هاست که بسته بودند. تقصیر، شاهان دارند، که این راه راهزاره هاسد کرده بودند. البته باکوچکترین امکان قدرت یابی، اشتها قدرتخواهی بعضی افراد و گروهها 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 «اشتهای التهابی»، چشم هرکسی رانسبت 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 دیکتاتوریهها بر بنیاد همان «مساوی سازی قرنها و هزاره ها» قرار دارد 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

بودن، در همه جای اجتماع بود. انسان نفرت از «عدم تساوی» رادرهزار منفذ خالی میکرد. اماوقتی «قدرت مطلقی» در اجتماع پدید آمد، نفرت از عدم تساوی متمرکز در یک نقطه میشود.

امادرت مطلق مانند شاه (یاسلاطین مطلق درارو پای 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 یاد 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 راه به دموکراسی راضاف 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 آنهاییکه 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 حششان 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، آخر الامر، دلخواه 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 بولدوز راه تساویست. همینطور مفهوم توحید، بولدوز 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 بر ضد 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 طرز نیایستی باشخصی گره ثابت بخورند. هزنوع «برتری» بایستی طوری برای همه «مشروع و محق» باشد که بتوانند «حسد» خود را تسکین بدهند و مهار بزنند و گرنه هزنوع «برتری و امتیاز قدرتی» که استوار بر لیاقت شخصی و فردیت و کارآئی و ارزش نباشد، حس ناعدالتی و حسادت را بر خواهد 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 ان برسند و وقتیکه 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 قلبی، همه جام مقامات استبدادی ایجاد کرده اند، ولی «مقام رئیس جمهوری» با وجود آنکه «یک شخص» آتر محدود به خود ساخته است اما در حال «تثبیت ابدی تاریخی اش را در یک خانواده و حتی در یک شخص» از دست داده است و هنوز از لحاظ «تثوری» یک امکان برای همه مانده است. همین «وجود یک حق در تثوری»، 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 «تثوری» نیز این امکان نیست. «مساوی ساختن مردم» کاری نیست که دموکراسی به آن پردازد. مساوی 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 به ورزد. و انسان موقعی می تواند به دیگری بیشترین قدرت را داشته باشد که دیگری، تابع محص «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.

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 میگردد 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 شکلش، 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 این «محرومیت»، از محرومیت‌های اساسی بود که سلطنت رانان بود 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 تجارتنی و یا شغلی داشته باشند و می گذاشت لذت و تمتع جسمانی از آن ببرند، اما نمی گذاشت، این عوامل برای آنها ایجاد قدرت کند. 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 «بدبیا بدتر»، بد را انتخاب کنند. میان «مستبد و مستبدمتر»، مستبد را انتخاب کنند. انتخاب، انتخاب میان «آزادی و استبداد» است، میان «خوب و بد» است. نه میان «بدو بدتر»، نه میان «مستبد و مستبدمتر».

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 کارائی 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 فکرتساوی، 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» حتی «نامساوی شمردنها» 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 کاملا 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، عقلا 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» اصلا 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. ما وقتی 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 می رود 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 بازمی دارند. سلطنت و امامت (مفهوم الوهیت) این قوه مانع رادره 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 از دست 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 نبایستی حسد به سعادت و قدرت دیگری برد، چون سعادت، موفقیت و قدرت، نتیجه مستقیم تلاش خود فرد نیست بلکه «خداست که تعز 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 می دهد. 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» را نتیجه «عدم لیاقت» خود «در برابر خدا» یاد ر 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، میدانند. 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 نبایستی آشکارا کرد، از طرفی همه اینها از خداست و ایجاد

هیچگونه لیاقتی و افتخاری برای کسی نباید بکند، چون این خداست که میکند. بنابراین فردنبایستی درنمایش دادن، به حساب خودش بگذارد، ازطرفی چون تقوا نیز «معیار برتر بودنست» نبایستی آشکارا کرد. این تاکتیکها، همه مانع «ابرازحسد» میشد یا آنرا مهار میکرد. اما درایران با آمدن نسیم فرنگ، و افکار تساوی درمعنای تازه اش و آزادی و فردیت به معنای تازه اش، این اخلاق دینی که «مانع انگیختن حسد» میشد، بگلی کنارزده شد. «ثروت خودرابه رخ دیگران کشیدن»، «قدرت خودرابه رخ دیگران کشیدن که خودشاه دراین زمینه سرمشق همه بود»، «یکباره کاری معمولی شد و بالطبع همه حسدهای مهارشده و یا خواب رفته، ناگهان بیدار شدند.

فرد، ثروتش را «ازخودش» میدانست، قدرتش را ازخودش میدانست و بایستی دراجتماع به آن غرور و افتخار داشته باشد، و درست این عمل برضد مفهوم «خداداده بودن قدرت و ثروت و تقوا و علم و...» بود و کسیکه آن کاررامیکند، خواه ناخواه این سیستم فکری و دینی رابهم میزند و عاملی را که مانع ابراز و فعالیت حسد میشد، از میان برمیدارد. و این بنیاد ایدئولوژیکی که «نظام اورانگاه میداشت»، خودنا بود میسازد، اقرارزبانی یاروانی خود به این اصول دینی، نفی «واقعیت» را نمیکند. فقط این اعتراف زبانی یاروانی به خود، مانع درک شکاف میان «واقعیت» و «عمل و یافکرخود» میشود.

تصمیم گیری مشترک اجتماعی بجای اراده مطلق واحد فردی

ایده ال تساوی، وقتی جان تازه گرفت، که «تساوی درهیچ» ترک شد و «تساوی درقدرت» یا «تساوی دروجود» جای

آنرا گرفت. سحرایده ال تساوی درهمین تساوی هرقدرت، تساوی دروجود، بود. «تساوی درهیچ»، «تساوی درفقدان شخصیت» بود. انسان بادیگری مساویست و تکیه او «خود» نباشد و وقتی که او «من» نباشد. «خودبودن» 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».

درجامعه ای که درواقع فقط و فقط «یک فرد»، «وجود» دارد و این فرد، فردمطلق می باشد. درچنین جامعه ای از لحاظ تئوری، نبایستی هیچ فرد دیگری وجود داشته باشد.

«اراده مطلق»، درمقابل «فقدان قدرت تصمیم گیری مردم، و احتیاج تام همه که یک فرد برایشان تصمیم بگیرد» قراردارد.

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

ازطرفی، «فقدان شخصیت» یا «فقدان اراده فردی»، بطورکلی 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 غیردینی) که عملا برای او همه چیزها تا ابد تصمیم گرفته شده درآن هست و احتیاج به «اراده» ندارد.

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

اما «آزادی» معنایش این بود که بایستی «شخص»، «اراده مستقل» داشته باشد. اما «شخص بااراده مستقل»، نمی توانست «مساوی بادیگری» باشد. «قدرت مطلق» (خدا - سلطان - خلیفه - دیکتاتور - امام) همیشه یک راه حل داشت. «فردیت» بایستی نابود ساخته بشود. هرکسی «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، ایجاد و ابقاء افراد مختلف و اراده های مختلف و قدرت های مختلف و کثیر است 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، فردها کثیرند، اراده ها کثیرند، و بالطبع قدرتها کثیرند. قدرت در اجتماع بخش میشود، یعنی همه دارای اراده اند، همه فردند. هرکس 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.

مساوات وقتی برای انسان، ایده ال میشود که انسان از «هیچی» بیرون بیاید و چیزی بشود. و انسان 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 یاحتی «مشابه» بماند. با «فرد شدن»، دیگر او احتیاج به «ایمان به شخص دیگر» یا «ایمان به حقیقت ثابتی» ندارد. اراده متحرک او جای ایمان را میگیرد.

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) در او و در اجتماعش باقی میماند.

تحقق ایده ال تساوی که از «تساوی در هیچ بودن»، متوجه «ایده ال تساوی وجودی» شده بود ممکن نیست. «وجود»، «غیر مساوی است. فردیت، غیر مساوی است. اراده، غیر مساوی است. 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.

این دو با هم سازگار نیست. سلطنت والوهیت و امامت 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 بخش میشود. بخش قدرت، یعنی کاهش و سلب قدرت از نقطه واحدی که سلطان یا خدایا امام بود.

خدا و سلطان و امام، نمی تواند تحمل «بخش شدن قدرت» را بکنند. همان قدر که افراد در اجتماع قدرت پیدا می کنند، بهمان اندازه خدا و سلطان و امام، قدرشان 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 میزند. 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.

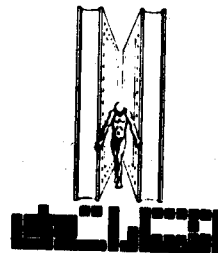
چگونه می توان قدرت رهبر سیاسی را محدود ساخت؟

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 تواند قوا را علیه «رژیم موجود» تجهیز کند 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 رهبر دینی 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 «مطرود 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 بازمی 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 بازمی 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 خواهد بود.

البته «سلب همه بستگی های عاطفی بارهبرسیاسی» غیرممکن است ولی تقلیل دادن این «بستگی های عاطفی» به یک حداقل کنترل پذیری، امکان دارد. وقتیکه معیار اعمال و افکار رهبر، همین «فایده براساس عقل» باشد، او «رهبرسیاسی» میشود نه برای اینکه ما اورادوست 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. درحالیکه در جامعه دینی، این «غایت» و «خیری» است که تشخیص و تعیین اش در قدرت معرفت مردم نیست، بلکه خداونماینده 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 رادر 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 مارا در خود حل میکند و همه رادر 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 اورا به خود می کشد». این «سیلاب عاطفی» رابا «اقدامات عقلی» نمی توان

بازداشت.

از این رودموکراسی 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» یابه 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»، آگاهبودانه انجام می دهد. متأسفانه این یک خرافه عمومیت است. عمل بر پایه «مفید بودن» انجام دادن، احتیاج به تلاش شدید برای «عقلانی ساختن و آگاهبودانه ساختن عمل» دارد، تا عمل، کنترل شدنی و محاسبه شدنی و تصرف پذیر باشد. «فایده»، مفهومیست «ساده» که ساخته «عقل و آگاهبود» 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 ذریه 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 درخطر است، چون انسان همیشه این عوامل را باهم حاضر ندارد، یا اینکه اینها همیشه به اندازه کافی نیرومند نیستند و گاهی باوجود «آگاهبودانمفیدبودنش» و باوجود اینکه «ازلحاظ عقلی، مفیدبودن آنرا می شناسد»، ولی نیروی اراده اش، متزلزل است. برای همین خاطر است که آموزش و پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می کوشد، هر چه سریعتر «اعمالی را که برای جامعه مفید» اند، عادی بکند، تا اجراشان، 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 در سر این کار در اینجاست 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.

عادتی 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، عادت را جزو 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 دردموکراسی 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 «عادهای درازمدت 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، باهمه 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 تمامی «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 آگاهبودن 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 او نه 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» خود تبدیل 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 گل واحد» گردند، تابوتوانند «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 می رود.

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. یابالعکس. 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 میکند نه فایده جمعی بطور خود کار تضمین فایده فردی را میکند) 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 خودگذشتگی و فداکاری و ایثار داشته باشد، تا «خیر اجتماعی» تأمین گردد. بدینسان بایستی «خود» را تحت فشار و زور قرار 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 می رود «عمل مفید» انجام میدهد. این تصویر ساختگی و موهومی از عمل و انسان، انگیزه تئوریهای 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 می رساند انجام دهد. اصلاً دنیا تماماً بهمین هدف «فایده رسانی متقابل» 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 به عبارت 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 بیابد، 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 خودگذشتگی در انسان فطری ساخته میشود) یا از لحاظ تاریخی، یکنوع ضرورتی برای آن میسازند یا یکنوع 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 فراموش می‌گیرد و یک «جنون اجتماعی و تاریخی» همه آن محصولات فرهنگی و مدنی را که در اعصاب بر پایه آگاهبود عقلی فراهم آورده، نابود می‌سازد. ناگهان به دنبال رهبری می‌رود که فقط و فقط «احساسات و عواطف» او را ترضیه می‌کند. شاید در این توضیحات، روشن شده باشد که مفهوم «عمل مفید» نیز در محدودیتهایی ارزش دارد. ولی انسان محدودیت‌های خودش را همیشه در «تجاوز از آن محدودیت‌ها» در می‌یابد و می‌شناسد. انسان با «تجاوز از حد خود» است که «حد خود» را می‌تواند بشناسد. بر خورد اولیه با هر مفهوم و ایده‌ای سبب میشود که انسان راسر مستی فرا گیرد. انسان در برخورد اولیه با هر ایده‌ای، فقط به افقهای دوردست آن ایده می‌نگرد. سرمستی در هر ایده‌ای، انسان را از «درک حدود آن ایده»، باز می‌دارد. ایمان و عشق به هر ایده‌ای، نمی‌گذارد که ماحد آن ایده را ببینیم. ایمان و عشق به هر ایده‌ای، آن ایده را «بی‌نهایت» می‌سازد. مامی پنداریم ایده‌ای 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 ایده‌ای دارد، نمی‌تواند تصور کند که مفید بودن آن ایده حد دارد. اگر درک حد بکنند، آن ایده را طرد و ترک خواهد کرد. ایده یا بایستی مطلق باشد یا ارزش ایمان و عشق ندارد. بستگی‌های ایمانی و عشقی این خطر را همیشه دارند. این عادت کهنه انسان در مقابل افکار و ایده‌ها و مفاهیم است. او نمی‌تواند به یک «فکر نسبی»، ایمان بیاورد و یک

مفهوم نسبی، یک پروگرام با فواید مشخص و محدود را «دوست ندارد». او بایستی برنامه‌ای داشته باشد که «همه جامعه» را، «همه ملل» را، «همه دنیا» را برای «همیشه» بهتر سازد. بچنین ایده‌ای، پروگرامی می‌تواند «عشق بورزد» و «ایمان» داشته باشد، اما اینکه من فکری دارم که می‌تواند «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 می‌سازد و تفاوت آنها را از هم نمی‌شناسد. ایده بی‌حداست، که ایجاد ایمان و عشق میکند. یک رهبر سیاسی با پیشنهاد برنامه‌ای بسیار محدود و با وعده و وعید برای «موفقیت‌های 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 رانمی‌شناسد و هنوز بستگی برای آواز چشمه ایمان و تقلید و ایده آل سیراب می‌شود، احتیاج به «ایده نامحدود» دارد. او می‌تواند فقط خود را به یک ایده نامحدود و جامع، ببندد. و فقط می‌تواند بیک چیزی «مؤمن» بشود؛ یا «ایمان» یا «فقدان بستگی». میان این دو قطب، بستگی دیگری وجود ندارد. اوتفاوت «طرفداری سیاسی» و «پیروی دینی» را نمی‌شناسد. 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 می‌آورد که در آن «حد» نیابد و به هر چه ایمان آورد، «حد» را از آن حذف میکنند. بهمین 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 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 موقعیکه «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»، ماریه خرافه ای دیگر می کشاند که برای ماحقیقت می شود. چون در گریز از هر خرافه، جهت گریز و نقطه مقابلی که مابه آن خواهیم رسید، از همین خرافه کنونی مامشخص میشود. یعنی خرافه کنونی ما، خرافه بعدی ما را 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» را دوست بدارد و تأیید کند و «فایده برای خود» را ارج بدهد. بنابراین چون «خودش» را تأیید میکند و خودش را «یک واحد تقسیم ناپذیر» می شمارد (روح و جسم را در 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 تأیید خواهد کرد و فایده او را در همان تمامیتش محترم خواهد شمرد. وقتی خویشتن را در تمامیتش و در وحدتش دوست میدارد، انسان دیگر رانیز در همین تمامیتش و 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 جدانماییم. قسمت روحانیش را از قسمت جسمانیش جدانماییم. 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 شیطانان 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 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 و ستمگری 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 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 رهائی 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»، «خود کافر»، «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، ازدیده 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 مساوت مند» میسازد. رثوفت، کم کم در او کاسته میشود. از «حساسیت او» کاسته میشود و بر سختگیری و سخت اندیشی و سختی و مساوت مندی می افزاید.

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

حاکمیت و محکومیت در خود، 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 تقوی دینی است، به دیگران می گسترده. همانطور که با خود رفتار کرده است، با دیگران نیز رفتار میکند. بدینسان رابطه به دیگران، غلبه خواهانه، پرخاشگرانه، تجاوز خواهانه، قساوتمندانه، سختگیرانه و غیر رؤفانه 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 آزادیست 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 وقتی بر تو «حکومت» کند. انسان بایستی از خودش (از نفسش) نفرت داشته باشد. عدو اصلی او، نفس اوست (گفته محمد) مسیح میگوید، برای آنکه دنیال 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 و ابدی 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

گوییم، آنطور که باخودت رفتار میکنی، بادیگران رفتار کن، یا آنچه برای خودت می خواهی برای دیگران بخواه، بطور «بدیهی»، این خود را «خود دوست داشتنی» می 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. در اونیز 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. بادو پاره کردن خود، در پایان کار، یکپاره از آن، 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 ضعف خود را احساس میکند و بالطبع در این احساس ناتوانی، احساس نفرت تبدیل به «کینه توزی» میگردد. این غلبه ناپذیری، یاسختی این غلبه از اینجاسر چشمه 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 را تحت 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 رثوفت 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 بر سلطه 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، با دیگران با همان قساوت و سختی و بی عطفی و خشونت رفتار خواهد کرد که با خود و امیالش کرده است. یک مرد متقی، بر اساس تقوایش، رهبر ایده الی نیست. ایده ال آزادی و «عمل مفید اجتماعی» با ایده ال 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» میدانند و درست آنچه را در دموکراسی در «رفاه اجتماعی» می خواهیم 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 می تواند 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 انسانست و فرد، حق تغییر و تصرف در آن ندارد و بالهی ساختن و فطری ساختن این موازین و تعالیم، از انسان حق اندیشیدن 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 می دهد و من برای اجتناب از طول کلام از توجیه آن صرف نظر می کنم.

لذت بردن از قساوت و سختگیری و خشونت و فقدان احساسات و عطف و 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 او از 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 خودوامیال 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 ال 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 ناآگاهیه و آگاهانه 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 خوداز قساوتنگری» با سختی و سختگیری و خشونت»، رفتار کنند. یک قساوتمند مقتدری که جز قساوت نمی تواند بکند، می خواهد بر این ناتوانی خودغلبه کند و بایک رثوت، اوج قدرت خودرابنماید. 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. معمولا بر اساس همین تضاد است که رثوت یا مهربانی یا سخاوت یا عفو یک سلطان و حاکم و دیکتاتور یا خدا، ستوده می شود. چون این عمل رثوت 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 «نظریهای 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 نظریهای 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 دبدبه بستاید. 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 قراردادادن این اعمال، و ستودن و در پیش چشمها سان دادن و تأیید کردن آنها، برای همین است که درست در این

مفهوم رهبری دردموکراسی 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 آن در دیانت، بدون رابطه آن با «سرمشق بودن» نمی شود فهمید. با درک «چگونگی رابطه رهبر با سرمشق» می توان «ماهیت و ساختمان رهبری» را در دین و غالب ایدئولوژیها درک کرد و تضاد آنها را «ماهیت رهبری دردموکراسی» شناخت.

دموکراسی بر پایه «استقلال فرد» بنا شده است. آزادی، فقط با «فردمستقل» معنا پیدا می کند. بدون «فردمستقل»، آزادی هیچ معنایی 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. «خود شدن»، یعنی «صورت خود را یافتن». هر کسی، «صورت خودش» را می آفریند. درست همین شعار و مقصود دموکراسی، متضاد با مفهوم «سرمشق» است. سرمشق قرار دادن، 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.

استثناها و نوادر، قدرت او در اوج، نمودار میگردد. از این رو در 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 بیحد است که رحمت را اولین صفت خدای گذارد. 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 کشته شده 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. او نه در «اظهار قدرت خالصش»، بلکه در «رحمتش»، آخرین حد قدرت خود را، بر اثر همین تضاد در می یابد. از این رو بپیشکش و شعاریاتی اش «الرحمن والرحیم» است، چون خداوند قرآنی قدرت را بیش از هر چیزی دوست می دارد.

انسان در رهبرخود، «سرمشق سراسرزندگانی خود» را درمی 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.

ودر همین جااست 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».

«شبیبه دیگری شدن»، همیشه «گذشتن از خود» و «از خود گذشتگی» است. انسان در اینکه «شبیبه دیگری میشود»، از خود، می گذرد، خود را هاسمی 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»، «شبیبه دیگری» بشود، به صورت دیگری درآید.

دموکراسی، بر مفهوم «فردمستقل»، یعنی «ناشبیبه بادیگران» قرارداد و رهبری دینی و رهبر در جامعه دینی بر پایه مفهوم «سرمشق» قرارداد و این دو با هم متضادند.

بامفهوم «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 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 رو تا 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 سطوح 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 ایدهولوژیها 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 قدرتش، قابل کنترل و تحدید و شناخت نیست.

در هر حال قدرتش 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

(سرمشققشان) 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... 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 آگاهبودانه 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 آور 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 میزدزد (یعنی یک عمل ضد اخلاقی انجام میدهد. سراسرایده الیسم و اخلاق در سوسیالیسم 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 دائماً عواطف راتاز یانه 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 مثلاً «پراگماتیست ها» می گویند انسان عملش رابایستی 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 زمسترفلسفه در آلمان مطالعه می کردند تا فرق پیش پا افتاده میان «مفید» و «منفعت» رامی 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» دردموکراسی، 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 بعداً 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 تنهاتکی 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 «فوائد»، آگاهبودانه درک گردند و طبق «دوامشان» و طبق ارزشهای مختلف زندگانی، دسته بندی شوند. اما عقل در آغاز با کشف مفهوم «فایده»، متمتع گذران و آئی و موقت را تحقیر می کند. در حالیکه «تمتع

از زندگی 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 مشتبه 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 مشتبه ساختن داد.

بجای اینکه «عمل» رامتوجه «فایده ای بادوام بیشتر» بکنند، گفتند حالا که میتوان «فایده نسبتا 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، تاد در دنیای دیگر، در زندگی دیگر، فایده ابدی و باقی داشته باشد. اصل عمل، همین «فایده باقی در آن زندگی و در آن دنیا» بود. زندگی حال و زندگی 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 مشتبه سازی در موضوع بود. چون «فایده بادوام» برای زندگی، مربوط به تمتع گیری نهایی از فایده در همین حیات بود، نه آنکه مرکزیت را از این زندگی بگیریم.

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

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

در «فایده طلبی» برای آینده، بالاخره، لحظه ای فرامی رسیده که بایستی از آن فایده، بهره برد و تمتع برداشت. فایده بایستی در آنی که روزی حضور می 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. زندگی، بایستی در همین تمتع از «فایده های موجود و حاضرش» تحقق یابد. هر کسی، حق استفاده (فایده گیری) از حالش دارد. این حق راتحت هیچ نامی نمی شود از مردم گرفت و آنها را فقط به آیتده (چه زمانی و چه آخرتی) دلخوش داشت. از این رو برنامه ریزیهای خیالی و رؤیایی برای آینده (برای نوه و نبره و یا آخرت) و دعوت مردم به صبر و قناعت در حال، دعوت مردم به گذشت از حال، بامنطق زندگی تطابق ندارد. انسان حق به تمتع واقعی در حال دارد. زندگی، همیشه در «حال» است. تأمین زندگی در آینده (چه خیال آباد اجتماعی، چه بهشت) بایستی به تحقیر و یا صرف نظر کردن از تمتعات زندگی در حال بکشد. انسان حق تمتع

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

تحول به معنای فنا

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

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

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

مفهوم «فنا» و دنیای فانی، بر چنین مفهوم «تحولی» قرار داشت. فایده مداوم بی معنا می‌شود. چون زندگانی که خصوصیتش «فناشدن» است چه نتیجه ای از فایده مداومی که تولید می‌کند، خواهد برد؟ فقط می‌ماند «فایده ابدی و باقی» که نصیب این زندگانی «نیست شونده» نمی‌شود 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، بی‌بهره و بی‌معنا می‌شود.

تحول به معنای گسترش

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

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

انسان، در شدن (در تحول) «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 وسیع‌افزایش و بالش و گسترش بود. تاریخ، عرصه فنا و هلاکت نبود. تاریخ برای «عبرت گرفتن از فنا» نبود، عبرت گرفتن از ملات‌هایی که هلاک شده‌اند، از ملوک‌هایی که فانی شده‌اند... عبرت از تاریخ، بر تجربه «فنا (مل)» قرار داشت. تاریخ می‌نوشتند تا این «درک فنا (زندگانی)» را شدیدتر کنند. قصه‌های قرآن برای عمیق ساختن «درک فنا از زندگی و دنیا است» تاریخ، عبرت نامه بود. وقتی معنای فنا از تحول رخت بر بست و معنای گسترش و گشایش یافت، انسان، جهانش و زندگانی‌اش 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 همیشه 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 می کرد که او در شدن، «نو» می شود. او در عملی که می کند، می آفریند. تغییری که با عمل میدهد نمیگسترده 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» میشود. عمل انسان، ضرورت های تاریخ را می شکست. عمل انسان، «خلق تاریخ» می کرد. عمل

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

در مفهوم «توحید»، «خلاقیت» همیشه یک رابطه «حاکمیت با تابعیت»، «رابطه قدرت با ضعف»، «رابطه هستی با نیستی»، «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» بیخشد. 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» میشود. 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 میشود، 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 بنا می‌شد. حتی با همه اعمال نیکش نمی‌توانست روی پاداش خود حساب کند. عمل باقی‌اش، نیز تماماً بر ترس استوار بود. به اعمالی که برای بقاء و فایده‌ای ابدی انجام داده بود، هیچ‌گونه اطمینان نداشت و نمی‌توانست روی آنها نیز حساب کند.

«محاسبه ناپذیر بودن عمل»، «غیر مطمئن بودن عمل»، «بیشتر از پیش بر «ترس و وحشت» می‌افزود. ترس از فناء در هر عملی منعکس می‌شد. اوج عملش که متوجه «باقی ساختن خود بود» بیش از همه اورانگران و وحشتناک می‌ساخت، چون قبول این اعمال و نتیجه این اعمال باقی، همه‌اش 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 حساب‌شده 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 برمی‌بست.

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 محوطه‌ای محدود ارزش و معنادار دارد ولی از این محوطه که پافراتر گذاشت کم کم به تناقضات دچار و مضربی 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 می‌گیرد. «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 می‌آید و بدین ترتیب، اراده انسانی، آزادی خود را از دست می‌دهد. عمل انسانی کاملاً مفید می‌شود اما کاملاً نیز جبری می‌گردد. همان عملی که می‌خواست طبق دلخواه و آرزایش، دنیا و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد و جامعه‌ای طبق سلیقه و ایده‌ال خودش بسازد، عملی مجبورانه می‌گردد. ایده‌ال و کمالی را که او می‌طلبد، فقط جبر تاریخ و اجتماع یا جبر مشیت الهی یا جبر سرنوشت می‌گردد. بدینسان عمل مفید، عمل جبری می‌گردد و از عمل جبری، «عقل مجبور» و بالاخره «اراده مجبور» ایجاد می‌گردد. ضرورت مساوی با اراده می‌گردد. همین نتیجه ایست که هگل و مارکس به آن رسیده‌اند.

عمل مفید، مفهومیست که در این حد افراطی‌ش مردم را در همه دنیا برانگیخت تا انقلاب بکنند چون می‌پنداشتند وقتی در اقتصاد و صنعت و علم می‌توانند 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 مامی توانیم یک ماشین یا مؤسسه اقتصادی با نتایج مشخص بسازیم می‌توانیم همان نوع عمل را در خصوص جامعه بنامی انجام بدهیم. عمل انقلابی ما همان جامعه‌ای را خواهد ساخت که مامی خواهیم. ولی، چنین عملی در رابطه میان انسانها (متأسفانه) غیر ممکن است. نتیجه عملی که من بر انسان دیگری انجام می‌دهم، به آن اندازه محاسبه پذیر نیست که در عالم صنعت و اقتصاد صورت می‌گیرد.

اماد مقابل، «عمل ترس دار» مسیحیت و اسلام، مفهوم «عمل مفید»، نقطه ثقل عمل رایجی جابجا 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. دردیانت، 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 تبحر به مؤمن از «دنیابعنون 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. درحالیکه 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 افزاینده 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 فزاینده‌گی و تغییر دهنده‌گی 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 در دنیای فناء، فاقد عنصر خلاقیت و تغییر دهنده‌گی است. عمل در قرآن، ایمان به «تغییر دهنده‌گی» 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 همدیگر 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 بهمین 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 دنیامضر شد، 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. هر کسی موظفست دیگری را به عمل برای فایده باقی و اداد و از کسی دیگر، عمل برای فایده باقی بخواهد. و «عمل مفید» که متوجه این زندگانی و این دنیا است، 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 او ناشی 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 دو جهته 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 تضاد 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 «تشبیه» و «تأسی» و «تمثل» به او تقلید از او است که انسان را به این فایده باقی می رساند.

معرفت آن ایده ال یا کمال یا غایت، ضروری نیست. «تشبیه» 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 و ابدی»، هیچگاه قابل شناخت و کنترل مستقیم نیست. این «شناخت فایده باقی»، از زندگانی و دنیا حاصل نمی شود، نمی تواند حاصل شود، چون فایده ای نیست که در «زندگانی فانی و دنیای فانی» اتفاق بیفتد و در این چهار چوبه قابل جذب باشد، تابوان آن را 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.

رهبر دینی 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 تمثیل و تشبه و تأسی و تقلید، از «کسب معرفت غیبی» صرف نظر می کند و مطمئن است که در تمثیل و تأسی و تقلید، بدون معرفت غیبی، به خیر خود (فایده باقی) که خدا می شناسد، نخواهد رسید.

بنابراین مردم در اجتماع بارهبر دینی، 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 دردمو کراسی، 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 میگذرد، 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 و عاطفی اش» شد. شریعتی، امامت رایک «ایده ال رهبری» میکنند و هرکسی می تواند طبق این سرمشق رفتار کند. همینطور رجوی و مجاهدین اصل نبوت را اصل کلی رهبری می شمارند و هرکسی می تواند به این سرمشق رهبری تاسی کند و همان وظیفه و نقش رابه عهده گیرد. با سرمشق قراردادن امامت و نبوت و تقلیل 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 و نقض 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 ساختمانی مرجع قدرت مذهبی» را در دوره ما شناخت. مبارزه ای که بر پایه این شناخت قرار ندارد، مبارزه ایست که هویت دشمن و هویت دشمنی رانمی شناسد. این مقاله برای شناخت ماهیت قدرت مرجع تقلید و تحول این مرجعیت در شکل های تازه اش نگاشته شده است.

رهبر دینی، 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 یا روشن شدن مردم با فرهنگ و صنعت 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 «سراسرهستی 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، 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 ضروری است. در اطراف عامه نبایستی به هیچوجه عقاید و افکار دیگری باشند. اونمی تواند با عقاید و افکار روبرو بشود. روبرو شدن 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» امرزندی 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 خودش 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» بیازگشت به «ایمان محکم خود» و «ثبات محتویات ایمانی خود» دارد. در مواقعی 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 بجا میماند. 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 مظهری و بازرگان و طالبانی و جلال آل احمد به تلاش افتادند.

«وظیفه مرجع تقلید» که برآوردن احتیاج مقلداز «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 ما که «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، فعلا 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 ببعده، 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 جزئیها دیگر، اعتبار و ارزش خود را از دست داده اند، و هر فرعی، اورا به اصل، میاندازد. در زمانهاییکه آرامش عقیدتی بجا بود، این فروع، دنیای سربسته 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، اونمی تواند دیگر قدرتش را حفظ کند. با این احساس است که می کوشد ساختمان قدرتش را تغییر بدهد. از این ببعده، 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 ببعده ناخودآگاهانه از مرز «وظیفه اصلی خود» پافرازمی نهد. او دیگر متخصص در تعیین فروع و جزئیات طاعات و معاملات نیست، بلکه نقشی «خارج از محدوده خود» دست و پامی کند. از اینجای بعد «نقش نجات دهندگی ایمان را» به عهده می گیرد.

امادراینکه «ایمان» مقلد خود 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 خداوانسان» است، ایمان رامحول به یک تصمیمی میکند که بطور تازه «میان انسان وخدا» بایستی بطور مستقیم، رخ بدهد. این خداست که ایمان رامیدهد، ایمان رامیسازد یا ایمان رامی آفریند. آنکسی که ایمان رامی سازد، «خود»، «شییی مورد ایمان میشود». خدا ایمان رامی میدهد، چون خود، چیزیست که «ایمان مارا از ما، برای خودش می خواهد». خدا، ایمان مارا می 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 ناآگاه بودانه، خود،

خدای اوشده است. مقلد، از این پس «نه بر خود»، و «نه بر خدای خود» بپا می ایستد، بلکه از این ببعده به «نجات دهنده ایمانش» می ایستد و فقط می تواند بر همین «منجی تازه ایمانش» بپاخیزد. از آنجا که علماء دینی، مدت ها 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 رابعده 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 رابعده بگیرند. هم مرجع تقلید باشند وهم منجی ایمان (مانند طالقانی ومطهری). امام مقلد در چنین صورتی، بدون آنکه خویشتن نیز آگاه باشد، از این ببعده تغییر ماهیت در نوع تابعیتش داده است. شاید خود رابنام مقلد نخواند ونشناسد وبایک مشت استدالات وحجت آوریهایی که طوطی وار میکند، می پندارد که از «تابعیت» بیرون آمده است. در حالی که 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 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 اورا از تزلزل نجات ميدهد». و او بدون اين نجات دهنده، «موجوديت خود» را ناآگاه بودانه در خطري بيند. او خدايش را از اين ببعده دارد، چون «رهبر ايماني اش» را دارد. اسلامش را فقط تا موقعي دارد که «منجي اسلامش» را دارد. او دست از مرجع تقليدش كشيده است و دست بدامان «منجي ايمانش» 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، واقعيّت مزبور را انكار مي كنند، اما انكارشان، تغييری در واقعيت نمی دهد.

وقتي محمد در قرآن مي گويد كه خبرها و رهبانها، خدايان يهوديها و مسيحي ها شده بودند، و براي نپايه استنتاج مي كند كه يهوديها و مسيحيها «مشرك شده بودند» درست بود. مسيحيها و يهوديها در «تزلزل ايمانشان» كشيده 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 «مشركند» 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 بدهند.

در حيني كه مي خواهند «ايمان» را از تزلزل برهانند، «زيرآب ايمان را ميزنند». 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» با بر خورد با كوچكترين شك يا «ضرورت تغيير»، دچار تزلزل روي 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.

بهبتر 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» تقليد بدهيم. در حاليكه يك رهبر ديني با وجوديكه سراپا مشغول فعاليت هاي سياسي باشد، يك سياستمدار خالص نيست. محاسبات

مانبایستی در مبارزه، خود را و بر بایک 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» انگیزخته 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. هر استقلالی، با خونابه خوردن و درد کشیدن، زائیده میشود. آنکه استقلال و فردیت انسانی را می خواهد، اینقدر مساوت 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، اگر آه 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. و ضعف، 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 قویکه، 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 لاقیدی گذشته اش بازمی گردد. سیاسی شدن، موقعیست که ضعف خودش را آگاهبودش آورد، و آنرا بدارد و الم

احساس کند، واز 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 میکند 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. اوحق خود را می خواهد و حق دادن به او هیچگونه بزرگواری نیست.

با گرفتن حق خود، مقام و حیثیت و عظمت کسی را بالا نمی برد. او احتیاج به «همدرد» دارد تا «شریک دردش» بشود، تا با او برای گرفتن حقتشان 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 اخلاقیش، یک شاهکار قهرمانی انجام نمی دهد که بدین وسیله بزرگواری 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 است. خدا فقط برای یک مدت معلومی رحمت و رحیم نیست. اوضعی 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 تنزل پذیرای 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 میرویند» و با هم وحدتی تشکیل میدهند که به سختی از هم جدائی پذیرند. در اثر عادت، این خرافات با محتویات اصلی چنان بهم میرویند 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 ترلز

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 شود، 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 می کنند. همینطور انقلاب اجتماعی رابایستی با «انتقاد از جزئیات»، «از مسائل پیش 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 دور این 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 ورزی دست می کشد، چون باشک ورزی 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 ورزی» 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 با این «ترحم به عامه»، «ترحم به مستضعفین»، یک نوع 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 پیدا میکند. 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 را به کمال
کمونیسیم نزدیک می سازد و «کنکتویسم کامل» فقط
بارو بوترشدن و تابعیت 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 و تابعیت» است. پایان تکاملی ضعف،
آنست که انسان بایستی تبدیل به «ماشین خود کار» بشود که بدون
تفکر و تأمل، اطاعت بکند.

خیمینی در کتاب ولایت فقیه می نویسد (فصل ماهیت
کیفیت قوانین اسلام) «انسان کامل و فاضل، انسانی که قانون
متحرک و مجسم است و مجری داوطلب و خود کار قانون است»
یعنی انسان کامل = قانون متحرک و مجسم = مجری خود کار =
رو بوتر. نه تنها خیمینی این حرف را می گوید بلکه مرحوم طالقانی
در کتاب حجش 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 را مستخراراده فوق گرداند
و مانند عموم نیروهاییکه در باطن موجودات است در مجرای عمل
و حرکت وارد شود و به صورت فیزیک درآید... هر چه فرمانبری
و تعبد 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 و تسلیم شود و روح فرمانبری در او محکم شود و اسلام
سراپا او را فراگیرد، بهمین جهت عموم عبادات برای عوام تعبد
محض است.»

همین حرف را با عبارات دیگری رجوی میزند. و تقلید،
ایستگاه دوم برای رسیدن به هدف «رو بوترشدن» است. ایستگاه
اولش، ضعف بر طرف نشدن انسان است.

شکل تازه تقلید چیست؟ جامعه برادران به جای جامعه صغیران دیکتاتور، 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 موقمی «رحیم» است که انسان «ضعیف» بماند. چون رحم خدا، ابدیست، ضعف انسان نیز ابدی خواهد بود.

تقلید، نه تنها «امتداد» همان ضعف انسانیت بلکه «اوج ضعف» است. انسان وقتی به «اوج ضعفش» برسد، خداوند به «اوج رحمتش» میرسد. هر چه «ضعف» بیشتر شود، بر «رحم» میافزاید و هر چه 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 میکنند» نه تنها کراهت و وا همه ای ندارد تا آنرا از خود یا انسان بیپوشاند، همانطور خداوند نسبت به «ابراز قدرتش بر انسان» وا همه ای ندارد که «ابراز قدرت بیکرانیش را» بیپوشاند.

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

این رابطه ترجم رادراجماعی انسانی نمودارمیسازد، «رابطه پدر به فرزند» و بالاخره دردرجه دوم «رابطه قیم به صغیر» است. چون درانجیل (میان مسیحها) رابطه محبت، رابطه اصلی پدرنسبت به فرزندبود، محمدرقرآن، به خداوندعنوان «پدر» نمیدهد. البته «رابطه میان پدربفرزند» تنهامتکی به «محبت خالص» نبود و رابطه میان پدروفرزند، یک ماهیت قدرتی نیزدارد که درانجیل بلافاصله بچشم نمیخورد. درانجیل «رابطه محبتی پدرنسبت بفرزند»، مؤلفه های دیگر «آبوت» رامی پوشاند. به علت اینکه درمسیحیت، رابطه «پدر- فرزندی» بعد «محبتی» نیرومندی داشت، وبراین پایه «عینیت میان پدروفرزند»، «عینیت میان خداومسیح» داده میشد، برای محمد چنین رابطه عینیتی، برضد مفهوم «توحیدش» بود. برای اینکه ریشه هرگونه مشبه سازی، کنده شده باشد، محمد، خداوندرابعنوان «پدر» معرفی نمیکند. اما بافقدان مفهوم آبوت (بمعنای محبت) درقرآن، نیابستی پنداشت که محمدمفهوم «آبوت» رادرباره خدانداشته است. «ضرورت احتیاج به یک نوع همبستگی محکم و پایدار میان مؤمنین» احتیاج به یک تصویرداشت. مؤمنین باهم «برادرند». درقرآن، این «اخوت مؤمنین» انعکاس همان «آبوت الهی» است. خدایانبی یا امام بایستی «پدر» باشند، تا اقامت (جامعه معتقدین) بتواند خودرابرادر بخواند. البته «آبوت» احتیاج نداشت که حتما «نقش منحصر بفردمحبت» راداشته باشد. این «مفهوم ایده الی ساخته مسیح» از پدر، ناصحیح بود و خود مسیح دراین «تصویر پدر بعنوان مظهر محبت خالص» باقی نمی ماند و پدر، بیشتر از این تجسم محبت است. ولی مفهوم «آبوت درمسیحیت» چندان رائج بود که عنوان خداوندی بعنوان «پدر» درقرآن، به مفهوم «توحید» لطمه فراوان میزد. اما همیشه «رابطه برادری»، متکی بریکنوع «مفهوم پدری» است. افراد می توانند، برادر باهم باشند وقتی

ازیک پدری باشند. ازاین رو «ضرورت وجود پدر» دراحساسات برادری، نهفته است. بر همین اساس است که در احادیث شیعه، مقام «آبوت مؤمنین» به امامهادده می شود.

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

استبداد دراین «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 نیابستی 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»، «آبوت» 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 او زول در کتابش، دیکتاتور را بنام برادر بزرگتر می خواند. با «پدر ساختن رهبر»، یا انعکاس تصویر پدری در رهبر، استبداد، ازدانمنه حقوقی و سیاسی خارج میگردد و ماهیت اخلاقی پیدامیکند. 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. ما با او بعنوان یک سیاستمدار روبرو 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 گفته اند. چرا شاه خودش را «پدر ملت» می خواند؟ چرا خمینی خودش را «پدر فقها» «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 آنجاییکه 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 ال» 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 بشود این ایده ال رهبری، هنوز ریشه اش را از دست نداده است. او در انتخاب 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، بیستراست. چون «رابطه پدری- فرزندی» (یا قیم- صغیر)،

هویت قدرت را تاریک میسازد. آگاه بود قدرت را در بین مردم از میان بر میسازد. هر چه ماهیت قدرت، نامحسوس تر و پوشیده تر است، امکان رشد قدرت مقتدر بیستراست، و امکان اعتراض و مقاومت ضعیف (یا کودک و فرزند) کمتر است. کسی بیشتر مستبداست 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 برخوردار، لذت می برد. وقتی آن قدرت، سراپای مرآمیگیرد، و من همه اختیارات خود را از دست میدهم، به اوج لذت میرسم. معنای کلمه «اسلام» همین است. انسان بجائی میرسد که قدرت خدایان نماینده 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 سیررئانی 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 و رزی او برخوردار» دارند. مردم می خواهند که او هر چه می تواند بیشتر به

آنها «قدرت بوزد». مردم، آن مقتدر را تحریک و تشجیع به گسترش و دامنه گیری می کنند. «قدرت ورزی رهبر»، برلذت ما از آن قدرت می افزاید. این تنها نبوغ 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، لاقیداست و فقط در یک حالات استثنائی، بسیج میشود. ملت را همیشه نمی شود در صحنه (سیاست) نگاه داشت. یکی دیگر از عوامل مؤثر در خونسردی و عدم همکاری عامه در قیام علیه خمینی، مشتبته 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 تا ویلات ایده الی از قرآن که بدون رعایت هیچگونه منطق و روشی مانند قارچ از هر طرفی میروید و بناهای «اسلام راستین» و «اسلام اصیل»... نامیده میشود، مردم را نسبت بواقعیت یک حکومت اسلامی در ابهام گذاشته است و تفاوت دقیق و قاطع آنرا نسبت به «یک حکومت ملی» نمی شناسد. همین ابهام و مشتبته سازی که دائماً 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.

بنا 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 مرتبسی 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 قوی 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 هادراین خصوص، یک شک واقع بینانه است.

اگر مجاهدین گروهی باشند که در آغاز (بعد از سقوط رژیم خمینی) حکومت موقت را تشکیل بدهند، حکومت، صد درصد 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 واروپا، 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 واروپا، می توانند در صورت فعالیت های مداوم سیاسی، نقش بسیار بزرگی بعداً در ایران بازی کنند. نقش ایرانیها در خارج اینست که «سازمان های بذرگونه خود را» محکم و دامنه دار سازند. آگاه بود کاملاً از ایدئولوژی و منافع سیاسی خود پیدا کنند.

همین «سازمان های بذرگونه 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 واجتماعی و حقوقی» که اساسش در خارج ریخته شده و هدف

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

لاقید بودن ملت، بدان معنایست که ملت «ماده خامی» است که انسان هرطور بخواهد، بتواند دستکاریش کند. بلکه ملت رامیشود فقط برای مواردی در مدتهای کوتاهی در صحنه حاضر کرد و از این حضورهاست 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» مورد ترحم قرار بگیرد. بلکه می خواهد براساس «قدرت خود»، «حق بلاانتزاع خود» رای 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 ولی 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 رهبری 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 و راه تصرف فرد قرارداد و با هیچ گونه اختلافی قابل گسستن نیست. انسان «طبیعتاً» برادریگری خلق شده است. با «اخوت» یکنوع «بستگی انفکاک ناپذیر» پذیرفته میشود. درحالی که 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» ازان 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 منسوخ میکند.

این «ثبوت و پایداری رابطه برادری میان اعضاء جامعه یا گروه» وساختمان این رابطه با رهبر بعنوان «پدر»، در «پایدار ساختن رهبری 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 رهبری 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. درحالی که در دموکراسی مقام با امور 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. دردموکراسی 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 رابع 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 از مانه تنهاتبوت و وفاداری همیشگی می خواهد، بلکه این بستگی راطبیعی و غیر قابل انفکاک ساخته است و از حیطه اراده ساخارج 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 مایکنوع تابعیتی رامی پذیرد که از «دامنه تصرف ماخارج است». او نمی تواند از رهبر یا هیئت رهبری بگسلد، چون رهبر، قطرتا وطبیعتا 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

میماند.

بنابراین 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 تغیییرناپذیر میشود. ولی حداقل در تئوری این وظیفه، محدود به زمان است. همچنین در تئوری، صغیر با بالغ شدن، میتواند قطع رابطه باقیم 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» تغیییری نمی دهد. قدرت پدر با بلوغ فرزندش، تغیییری 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 خالصش» 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، نفسی قدرت پدری را نمیکند (در تصویر 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 تصویر امامت، راه را برای خمینی بعنوان «امام» باز کرد. این شریعتی بود که این

فاجعه رابرای مردم ایران به هدیه آورد. امام، یک مسئله وراثتی ونصی نماند 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 وهیچگاه دم ازتاریخ اسلام وتاریخ تشیع نمیزنند. یک لنگ درهزاروچهارصدسال پیش دارند و یک لنگ درتاریخ عصرحاضر. باریشه کن ساختن مفهوم امامت ازتاریخ، وایده امامت رابعنوان یک حکومت ایده الی نشان دادن این نتیجه راداشت که ازاین ببعده، «امامهای بی نمره» زیادخواهیم داشت. همانطورکه بودائیهامیتوانند هزاران بوداداشته باشند، شیعه نیزخواهد توانست هزاران امام داشته باشد. ازآنجاکه 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 واسارت واستبداد وخفقان است. رهبرملت صغیر، مرجع تقلیدبود. باآمدن نجات دهندگان ایمانی تازه (شریعتی، بازرگان، بنی صدر، رجوی) رهبرملت، پدریابرادر بزرگتر است وقدرت پدریابرادر بزرگتر بمراتب بیشترازقیم است. «قدرت پدر»، پایدارترازقدرت قیم

است وکیفیت بستگی باپدر، اخلاقی تروطبیعی تروبالطبع عمیق ترازرابطه باقیم است. باوجود «پدر»، احتیاج به «قیم» نیست. باوجود «رهبران دینی تازه» احتیاج به «مراجع تقلید» نیست. مابجای اینکه روابط اجتماعی رابسوی «روابط سیاسی» میل بدهیم، بسوی «نفی روابط سیاسی درروابط اخلاقی خاصی» می کشانیم.

«رهبری» راز «یک واقعیت سیاسی خالص» فراتربرده وتبدیل بیک «واقعیت اخلاقی وطبیعی» می سازیم که ازحیطه کنترل ماخارج می شود. این روابط هرچه اخلاقی تریشود، حق تغییرآن کمتری گردد. مانمی توانیم رهبریاهیث رهبری راکه پدرخودمی دانیم (یاایده ال رهبری ماراترضیه می کنند) ونسبت به اواحساس ممنونیت وشکرداریم، به آسانی تغییربدهیم. ماشرم ازآن خواهیم داشت که پدرخودرا 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 هر فردیست، و چون به هیچ چیزی سدنمی شود، از هر چیزی و از هر فردی 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. اینک ما بیاییم 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 (بنابه 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 «شبیبه 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 «تشبّه» به او جست 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 دردیانت، 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، بانسبت به این «صورت کمالی»، نقص است. از اینرو 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 ال 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 هرکسی 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 هرکسی 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، دردموکراسی 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 بکاهد 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 تا مدتی 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 هرکسی، فردیتی و استقلالی قائل است و مختلف بودن صورت او، افزایش این اختلاف و «ناشبهه تر شدن 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 هرکسی 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، اونبایستی «صورت خود» رداشته 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 تر و 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 و فانی و خرد، حق انتقاد و اعتراض و مقاومت (که اصل اولیه هر دموموکراسی 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 غیردینی 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 و فانی 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 «تأویل کننده یا تفسیر کننده رسمی کتاب مقدس یا ابیدئولوژی»، یا رهبر و احداست، که حق انتقاد دارد. ولی در دموموکراسی 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 و فانی و جزه 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. نظریه خردهها و ناچیزها افتاد، نظریه بی اهمیتها و تحقیر شدهها افتاد، نظریه جزءها و گذرانها و ناقصها 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»، «خردهها»، «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»، دو بعد کاملاً تازه پیدا کرد که در یونان، روزگاری کشف و لی 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 می شد. 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، ارجمنده 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 بنیاطمینان 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، ارجمندتر بود. دورترین، مهمترین و جاکمترین بود. بادوره رنسانس (باززائی) یکباره فجر این تجربیات تازه هویداشد. شناخت حسی، شناخت اساسی و ریشه ای شد که هر بنائی می بایست بر آن قرارگیرد. 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. مطروودین 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 «واحد های 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. قیام های ملی و قومی شروع شد. قیام طبقات محروم و مطرود که هزاره ها در نزدیکیها از نظر مفقود شده بودند، در خریدی 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»، افتخارشده، از سر «قومیت» و «ملیت»، آگاهانه مورد تایید و شناخت قرار گرفت. دیگر «بشریت در تمامی اش»، «امت از بشریت هم عقیده» 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 موهوم و ایده 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. «وحي»، 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 با موجودیت «فردی» گره می خورد. اندیشیدن، نزدیک و انفرادی بود. آگاه بودن و بودن، یکی بود (تساوی آگاه بود 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 زنده، 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. هر ملتی، تاریخ تفکر و تاریخ تحول فلسفی خود را داشت. فلسفه هر ملتی 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 جهان شمول است.

اماباین 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 بقلبش بنشیند. «مفاهیم زبانی» یک متفکر، که روح او را می سازد، چهار چوبه 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 او اجازه 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 اروپا در این چهل سال، فلسفه زبان بود. انسان با کلمه ای که در قعر و وحش ریشه دوانیده و طنین اش، ناآگاهانه 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. مثلا 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 زنهفته 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 ما زده است و چهار چوبه 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 افکارخودیابه احساسات وعواطف خودبدهد باطل می باشد. اما آزادی، حق تغییردرجهتی است که انسان می خواهد.

وقتی من فقط امکان «تغییردادن خوددریک جهت ودریک خط» دارم تابیک هدف برسرم وطبق یک صورت بشوم، این دیگرآزادی نیست. وقتی فقط یک کمال هست که بایستی به آن رسید، بفرض اینکه خداهم انسان راآزادخلق کرده باشد، این آزادی چه نتیجه دارد؟ این آزادی، فقط امکان گمراهی خواهدشد.

انسان به هیچ صورتی خلق نشده است وانسان نبایستی شبیه هیچ صورت واحدی بشود، همه اینهانی آزادی واستقلال وفردیت است. آزادی یک حرکت خودجوش وازقعدرون انسانست برای اینکه «خود» رابا کورمالیها، باکجرونها، باهزاران اشتباهات وهزاران لغزشها وانحرافها، بیابد. هرانسانی راه خودرابه صورت نامشخص خودمی یابد. هرکسی راه خودرا به صورت خود که پیشاپیش معین ومشخص نشده است بلکه کم کم درتلاش های یک عمر، درسرگردانیها، درجستجوها، درحیرتها، بدون انتظارخودش، بدون معرفت قبلی اش، مانند کوهی از زیرقیانوس نمودار می گردد، میرود. «تعیین مسیرتغییر»، «تعیین صورتی که خط وماهیت تغییررامشخص ومحدود ومنحصر میسازد»، نفی آزادی انسانی است.

تعیین مسیرتغییر، وتعیین صورت واحدی که بایستی تغییرات طبق آن انجام بگیرد، که مسیرنجات (رستگاری) وسیررهایی

بخش تکاملی وصرراط مستقیم ودین واحد خوانده میشود، همه کنترل «تغییروحرکت» انسانی است، همه منحصرساختن امکان تغییرانسانی است. تغییرات انسانی، تحت نظارت وهدایت وراهبری یک عقیده، یک رهبر، یک گروه قرارمی گیرد. چطورچنین دینی می تواند تحمیل عقیده نکند وآزادی «تغییرات وحرکت» که بایستی قبول امکانات مختلف رابکند وبهمه این امکانات تغییروحرکت، حق مساوی بدهد نگیرد؟ مگرآقای روحانی فراموش کرده اندکه خودشان می گویند که «دین حق» یک دین است (حقیقت، واحداست) وایشان می دانند که دین نزدخدا «اسلام» است.

چطورمی شود که وقتی دین فقط یک دین باشد، اگراهی دردین نباشد. «دین دیگری» حقیقت ندارد وموجودیت ندارد که راه انتخابی وامکان گریزی باشد. بنابراین راه گریزی جزقبول آن یک دین نیست. برای تأییداین نکته، کلام خودمحمد راشاهد می آوردم (که می گویدکل مولودیولد علی الفطره حتی ان ابواه یهودانه وینصرانه ویمجسانه)، (هر بچه ای از مادر بر فطرت پاک اسلامیت تولد می شود بعد پدر ومادر اورایهودی یانصرانی یامجوسی میکنند - ترجمه ازایت الله مطهری).

یعنی همه ادیان (یهودیت ومسیحیت وزرتشتیگری) انسان راازدین اصلی اش که اسلام باشد، «منحرف می سازند». یعنی اگرکودک بخودش واگذاشته میشد (بفرض) مسلمان بود. یعنی همه ادیان دیگر، حقیقت واحدی که اندازه هر چیزست، به مردم می پوشانند وآنانرا گمراه می سازند. عبارت دیگرآنها مردم راعلیرغم طبیعتشان، منحرف می سازند. اگرآه، همیشه موقعی پدید می آید که عملی برضد طبیعت ما، یا برضد عادت ما، یا برضد اراده ما کرده شود یا ازماخواسته شود. بدین سان همه «اهل ادیان»

بازور واکراه مردم را از اسلام برمی گردانند و برگردانیده اند. در فقه اسلامی، انسان می تواند فقط یک تغییر به عقیده اش بدهد، اوفق 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 فکراصلی قرار دارد و بر اساس همین فطری سازی دین، وحدت در دین، 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 میدهد 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 میرسد 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 یابا بود 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 ضعف است

هرایده ای که تازه متولد می شود، ضعیف است و در مقابل او، ایده هایینی قرار گرفته اند که پخته و مقتدر و جاافتاده و معتبر می باشند. آغاز هر جنبش اجتماعی، سیاسی، حقوقی، پرورشی و هنری، در ضعف است. اقلیت ها ضعیفند. انتقاد، بزرگترین حق اقلیت ها است. نخستین حرفی را که یک کودک نوزاد و 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. در مقابل 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 در مقابل 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 در مقابل ایده کهنه، طغیان کند.

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

هر «چرائی» در مقابل «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 تر و سرکش تر است» در مقابل موجودی که از او پست تر است، فقط فقط برای خاطر «فرمان او» خود را به زمین بیندازد و اظهار عبودیت و پستی کند. در اینجا مسئله «ابراز قدرت در یک امر» بود و شیطان بایک «نه»، در مقابل «قدرت بزرگتر از خود»، ایستاد و حاضر شد برای ابد مملعون 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 رو برو شدن با هر قدرتی، بایستی «نقطه ضعفش» را پیدا کرد، نواقضش 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 «ابدئولوژی» می خوانند، دارد. بایستی ضعف و نقص این «ماوراء الطبیعه و یاتئوری 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»، افساء کردن ضعفها و نقصهائیست 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 ریشخندها 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. پیر او با طنز و باریشخند که با لطفی 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 را به 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 را به مردم داد»، نه با جمع شدن رهبران سیاسی در اروپا و امریکا میشود، بارز دادن قدرت در اثر توافق یا وحدت، مردم زاد را بران 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 اینرو 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 نقصی 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 نقصی نیست و این بزرگترین بیشمرمی 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 ضعفاء، 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 دارتر 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 «متقی و عادل» باشد. تقوا و عدالت با هم بسیار نزدیک و تقریبا 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 تقوای بیشتر می شود، به دامنه قدرت بیشتر می افزایشد. انسان به فرد متقی 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 تقوای 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» قرار دادن 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 تقدیس میتواند «تحول» به قدرت بیابند و این جریانات همه در «ناآگاهبود» رخ میدهد که حتی خود «مردم 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 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 یادولت 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 استفهامی بشود. او تنها معلم دنیاست و علم، مالکیت انحصاری اوست و همه باید از او یاد بگیرند. بنابراین همه باید «سؤال استفهامی» 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 نگاهداشتن قدرت و قدر نخواهی» 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 دریابیم. 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 میکند که «نماینده این قدرت و حقیقت منم»، «معجزه» می خواهند.

طلب معجزه، برای «درک این تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه» است. یکی آنکه خدادار 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 اندازه) 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 میداندست، خودش دائما طفره میرفت. اما طرز تفکر محمد و قرآن برای این 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 ولم بسم نداشتند». با اقرار به عجز مطلق خود، دیگر کسی حق سؤال از او نداشت و او می توانست همان قدرت بیحد و مطلق خدائی را داشته باشد. مردم ناآگاه بودانه احساس می کردند که مسئله به کجا مربوط است.

ولی همین اعجاز قرار دادن قرآن، یک نوع 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 پانصدسال 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. و اشتباه 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 نمی 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 منطبق 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.

بهمین 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 توجیحات برای «سلب حق سؤال از مردم» است.

مطالعات معجزات در آثار اسلامی، بسیار مهم و با ارزش است. مقصودم 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 تابتاعت 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، عاجز مطلق در مقابل او و قرآن دارند. هیچکس نمی تواند یک چراهه 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 عاجز رسیده است. کدام مؤمن است که بتواند یک چراهه 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 چر او اندیشیدن 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 ا بگوید و شک بکند و انتقاد بکند و این بزرگترین اعجاز محمد و قرآن است.

فقط خدا و نمایندگان او انتقاد و حق به «چرا گفتن» و چر او اندیشیدن» 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 «چرا» اختصاصی به خداست و نفرت از «عیب گیری» و «پنددهی» در شعر حافظ، همین نفرت از امر به معروف، از چر او 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 بیندازد و عود و تاراش 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 انتقاد می کردند. او خدای قرآن رامی شناخت.

«چرانگفتن» و «چرانکردن» زاهد برای او، جرم محسوب می شد. این «حسبت» همه اش بر پایه قهر و 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 بانوسل به زور و قهر و عنف یکدیگر را به تنفیذ یک امر به تنفیذ یک چرا، بگمارند (چرائی که نماینده وجود خودشان نیست). زور و زوری و پرخاشگری و به اکراه و داشتن، یک عمل مقدس و ثواب شد. از اخلاق و دین فقط زور و اکراه باقی ماند و این اعجاز است.

بر خورد با اقلیت های سیاسی

معمولا 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 بیانندازیم.

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 نتیجه محتویات ایدئولوژیکی آنها. ولو آنکه صاحبان این ایدئولوژیها، این مشخصات را زائیده مستقیم از ایدئولوژیشان می دانند. وقتیکه این «اقلیت» به قدرت 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، مایوس 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 استان های ماگسیم 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. اونماینده و تجلی تفکر و روحیه 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، بایده 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 پیدانکرد 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 و 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 «سیررهای بخش تکاملی» و تکیه قدرت را قبضه کند، چیزی شبیه همین ها خواهد بود. آنچه مردم راسحرمی 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»، «آزادخواه می شود»، «ضد قدرت می شود»، «ضد ظلم میشود»، «ضد اختناق می شود»، «ضد زور و جبر 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 اعضاء 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 اعضاء بهم دیگر»، ایده ال های «فداکاری و از خود گذشتگی» سائقه اصلی اخلاق و تقوای گردد و بالطبع از همه اعضاء 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 اینجاقط 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 «شناسائیشان از هم دیگر کمتر می گردد».

در یک اجتماع بسیار بزرگ، افراد بندرت می توانند هم دیگر 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 هم دیگر را بشناسند. روابط بخودی خود، ساده و مرئیست. در اثر همین سادگی و بلاواسطگی ارتباطات و مرئی بودن همه روابط، اطمینان زیادتر 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 نیایستی با در نظر گرفتن پاداش خاص

افراد، به قبول این وظیفه مشکل، جلب کند. اما بزرگ شدن جامعه، شناسائی فردلایق، ممکن نیست. از طرفی، چون «مسئله موجودیت اقلیت»، همیشه بحرانی و درخطر بود، وحدت منافع مشترک، اولویت برای هر فردی داشت و منفعت های شخصی، درجهت این منفعت قرار می گرفت و خود را با آن انطباق می داد. اما وقتی این «موجودیت گروه» دیگر مسئله نیست و امکانات خطرش رفع شده است (وقتی که جامعه بزرگ شد، عملاً این مسئله دیگر منتفی می گردد. مسئله موجودیت گروه اقلیت چه تفکراتی و چه رفتارهایی پدید می آورد؟ این مسئله را بخصوص در مورد تشیع در تاریخ هزارساله اقلیتش می توان مطالعه کرد) منفعت شخصی و خود دوستی کم کم امکان بیشتری برای فعالیت دارد و در عمل، نیرومندتر و دامنه دارتر می گردد. اولویت افزاینده کاری اولیه به خود دوستی داده می شود و فداکاری و از خود گذشتگی فقط از این بعد یک تظاهر و زهد فروشی و حربه است.

بالطبع در جامعه بزرگ، از آنجا که هرکسی دیگری را «کمتر می شناسد»، هرکسی، بیشتر می تواند، خود را «به نمایش بگذارد». بهتر است اصطلاح «خودنمایانند» را از «خودنمائی» تفاوت بگذاریم. خودنمائی برعکس آنچه تصور می شود، یک ارزش مثبت اخلاقیست. وقتی که، خود، همانطور که هست، نموده بشود، خودنمایست. ولی وقتی که 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 «در صحنه گذاری خود»، در اجتماع بزرگ، واقعیت روزمره می گردد. بجای تساوی «خودبودن = خودنمودن»، «در صحنه گذاری خود =

اعتبار اجتماعی یافتن» می نشیند.

هنر «در صحنه گذاشتن خود»، هنری می شود که هرکسی در اجتماع بزرگ، از همان کودکی فرا می گیرد و تاجائی می رسد که خود او بدشواری می تواند میان «خودی که او در صحنه می گذارد» و «آنچه او، خود هست» تمایز قائل شود.

بارشدا این مؤلفه در اجتماع بزرگ، مسئله رهبری پیچیده می گردد. «ایده ال جامعه اقلیت» بجایماند، در حالیکه جامعه، تبدیل به اکثریت یا «جامعه بزرگ» شده است.

«امامت» که در تشیع، «ایده ال جامعه اقلیت» بود، بایستی مفهوم «رهبری در جامعه بزرگ» شود. «تقدیس»، «تقوا»، «فضل و علم»، و «عدالت فردی» و سایر شرایط رهبری که فقط در یک اقلیت امکان داشت، تحققش در یک جامعه بزرگ، غیر ممکن بلکه محال است. چون «امکان شناسائی» و «فاصله میان انسانها از هم دیگر» و «نامرئی شدن و پیچیدگی روابط انسانها» نمی گذارد که «تقدیس» یا «تقوا» یا «معرفت» یا سایر شرایط افراد لایقی که نامزد این رهبرها، بایستی داشته باشند، تشخیص بدهیم.

شناسائی تقوا و اخلاق حقیقی یک فرد، که از قدرت بهترین انسانشناسان حتی در رابطه مستقیم و نزدیک او با طرف، خارج است، چگونه می تواند وظیفه عمومی یک اجتماع بزرگ بشود. ما خود نمی توانیم خود را با همه نزدیکی بخود بشناسیم و تازه فرویدبات تحقیقاتش بخوبی روشن ساخت که مانمی توانیم میان اغراض ناخود آگاه، و مقاصد اخلاقی که آگاهانه بیان می کنیم، تفاوت قائل بشویم و گفته های مادر خصوص خودمان غالباً صحت ندارند. آنوقت با چنین وضعیتی، چگونه می توانیم، رهبر سیاسی 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، چیزهایی 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 بر اینکه 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 بر می 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 پردازیم. 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 قدرتجویی را ترضیه می کند. با «پیوستن هر فردی تازه به گروه او» این «میل قدرت» تشفی می یابد. قدرتجویی، متوجه «بسط جامعه اقلیت» است. قدرتجویی همه اعضاء اقلیت، متوجه «خارج» است و هنوز متوجه «داخل جامعه» نشده است. قدرتجویی، 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 قدرتجویی 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 قدرتجویی و تصادم داخلی امتناع ورزیده شود. قدرت برای جامعه «در تبلیغ و گروه یکنوع افراد و گروهها 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 قدرتجویی هادر درون جامعه» جریان را به همه مشتبه می سازد. افراد آن

اقلیت می پندارند که هیچکدام به فکر قدرت نیستند. درحالیکه همه برای ایده ال و مقاصد عالی انسانی و اجتماعی در تلاشند. در واقع، قدرتجویی های افراد آن اقلیت، همه بخارج سوگرفته است. هنوز این قدرتجویی، علیرغم یکدیگر سونگرفته است. قدرتجویی، در تلاش های تبلیغاتی منعکس می گردد. هر چه در تبلیغ و دعوت پرتلاشترند، نشان آنست که سائقه قدرتطلبی آنها شدیدتر است. اقلیت هائی که سراسرنیروهای خود را در جلب پیروان و هواخواهان مصرف می کنند، در واقع «اشتهاء قدرتخواهی نهفته خود» را نشان می دهند. درحالیکه خود را برای گسترش عقیده و ایده نولوژی خودفدای می 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 یابتر 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 قدرتجویی» همراه با «نفی و انکار قدرتخواهی شخصی و فردی» است. همه افراد اقلیت آگاهانه منکر قدرتخواهی می شوند و این چنین خواستی را منافی با اخلاق خود می دانند. کلمه «منفعت شخصی» یا «قدرتخواهی شخص» علامت پستی و نفرت انگیز است. چنین انکار آگاهانه و چنین نفرت آگاهانه دلیل بر نفی «حاد بودن قدرتخواهی پنهانی آنها» نیست که منتظر فرصت می باشد.

همین «فقدان مبارزات درونی قدرتخواهی» که ارزش های اخلاقی پیدای می کند، برای جلب اعضاء تازه، سحرآمیزی خاصی دارد. «انحراف همه قدرتخواهی ها به خارج» سبب روح رفاقت و برادری و از خود گذشتگی و همکاری و صمیمیت 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 و توزیع می گردد. در اقلیت ها که ایده ال قدرت طلبی، «قدرت گروه» است، قدرتخواهی فردی، هنوز ناگوار یا 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 سراسر است، و اشتها همه اعضاء اقلیت را به آسانی بر خواهد آورد، همه را مسحور می سازد. این «مالکیت آینده گروهی» آنقدر خواهد بود که هیچگونه احتیاجی به مبارزه افراد نخواهد داشت. و فورولبریزی 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 و نمیر کفایت میکند، حاضر به اشتراک است و هم برای «آینده خیالی» که مالکیت در چنان فورویست که هر کسی میتواند هر چه احتیاج دارد (!) بردارد

وهنوز 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، «بسی 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 با یک 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 اقتصادی 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 انتهاست، 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 کمیابتر می 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» بجایماند. 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 رامحروم از حرکت دیالکتیکی میان انسانها میکند. میان انسانها، عدم تضاد بهشتی حکمفرما میشود و تضاد او از این بعد فقط با طبیعت خواهد بود (۹).

مقصود این بود که ایده‌هایی 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 ایده‌ها منتظر تحقق آنها میشوند، باید بدانند که با «اکثریت شدن» آن ایده‌ها نیز ارزش خود را از دست می‌دهند، چون موجودیت آن ایده‌ها با «اقلیت بودن» رابطه ضروری داشت. این ایده‌ها از این بعد، برای دفاع و حقانیت آنها بعنوان اسلحه بکار برده خواهد شد.

آنچه بود، باید بماند

از «نظام امانتی» تا «آزادی امانتی»

اگر آزاب 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 قییم و صغیر فقهاء» بهتر است که «رابطه پدر و فرزند» 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 بدنخواهد 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 صادق است. فقط به

خاطر بحرانی که در این «دوره گذر» خواهد داشت، کسی از آن امر تازه دست نمیکشد. ایجاد دموکراسی وعدم آشنایی مردم باطرز 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 «بسی 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 میآید.

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» آفریند 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 می آفریند.

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 پایه 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 و قدمت در مقابل یک فکرتازه، زورمندتر است. عادت و سنت و قدمت اگر حق بیشتر ندارد، زور بیشتر دارد. و هر جا که فکرتازه قویتر شد، عادت و سنت و قدمت را بکنار میزند چون تافکرتازه، تجسم آزادی انسانست، حق با اوست.

نه آنکه هر سنت و قدمت و عادتی بهتر باشد، ولی هر سنت و عادت و قدمتی در مقابل ایده تازه، جا افتاده تر و پر زورتر است. از این جهت برخورد «سنت و عادت» با «ایده تازه» هیچگاه در «دامنه منطقی» صورت نمی بندد. این تفکر نیست که با «داوری بر اساس منطقی» تصمیم بگیرد که کدام بهتر است، بلکه ایده تازه، تنها به «شک در باره سنت و عادت و قدمت» نمیتواند اکتفاء بکند. شک در عقل موقعی بطور واقعی تحقق می یابد که دو ایده (ایده قدیم و ایده تازه) قدرتی نظیر هم داشته باشند. چون با «شک کردن در باره بنیاد سنتی و عادت» نمیتوان آنرا متزلزل ساخت بلکه «شک» بایستی تبدیل به «طفیان و عصیان» بشود. ریشه درخت تنومند ایده قدیم عمیق تر و محکمتر از نهال تازه رسته است. باشک و انتقاد نمی شود ایده قدیم را متزلزل ساخت بلکه احتیاج به عصیان دارد. در عصیان، ایده تازه، پیدایش قدرت خود را درمی یابد. قیام هر فکرتازه ای «عصیان در مقابل اصول جا افتاده و سنتی» است که در اثر دوام خود، قدرت و زور بیشتر دارند. مبارزه، مبارزه منطقی نیست که با «دلیل آوردن و شک کردن» بتوان آنرا نفی کرد یا به «محدوده ای که آن سنت یا عادت صحت دارد» آنرا پس راند. عادت و سنت و قدمت، گوش به «منطق و عقل» نمیدهد، چون قدرت با اوست. از اینجاست که برخورد آزادی با سنت و عادت و قدمت، هیچگاه بطور «تفاهمی» حل نمیشود. سنت و عادت و قدمت، عقل را بعنوان میزان اصلی نمیپذیرد تا «امکان تفاهم» پیدا شود. برای تفاهم بایستی، عقل را میزان داد. سنت و عادت،

بر این اصل حقانیت خود را استوار میکند که «هر چه بوده است و دوام داشته است، حقیقت دارد». از اینرو نیز هست که همه افکار و نهادها و آداب که در سنت و عادت تاریخ وجود دارند پیدایش خود را به «آغاز خلقت» یا «آغاز تاریخ» یا «آغازی اسطوره ای» بر میگردانند. مثلاً خدا خودش، یا اولین پدر، ملک و شاه بوده است. بدینسان «اولین شکل حکومتی» در تاریخ یادستگاه خلقت، سلطنتی و خلاقتی 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 و ساخته بشود. از اینرو 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، خلاقیت ندارد. حقیقت، تاریخ است اما «آزادی انسان»، هیچ حقانیتی (= لجبیمیت) را بر اساس «دوام و بقاء» نمیگذارد. «دوام هیچ چیزی»، دلیل بر «حقانیتش» نیست. ممکن است یک جریان تاریخی یا فکری در درون، مدتی بسیار کوتاه (حتی یک آن) دوام بیاورد، ولی حقیقت باشد و جریانی سراسر تاریخ را انباشته باشد و حقیقت 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 ما قبل آن، تاریخ دوره اسارت در مقابل این آزادی بوده است. چه بسا که حقیقتی ترین و صادقترین «بره های تاریخی»، کوتاهترین زمانهای تاریخی بوده اند. دوام یک امری به تنهایی دلیل حقانیتش نمیشود.

در هر جامعه ای، «تمام اعمال انسانی بدون استثناء»، شکلها و قواعد و آداب «ثابت شده و مشخص شده» دارد. پس آزادی

در این میان «همه چیز ثابت شده»، چه میشود؟ هر عمل آزادی، 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 روبرو شود، بلکه میکوشد به حسب ظاهر، تاریخ و سنت و عادت و کتاب مقدس را با روشهای تفسیری و تآویلی، با فکر تازه اش سازگار سازد. بدینسان با «حیله های تفسیری و تآویلی» 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 ابتکار 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 فکرتازه ای در آزادی، در تاریخ انسان از «قدرت عاداتها و سنتها و اوامر مقدسه» نهراسیده است. شکست «یک فکرتازه در باره آزادی» در آغاز پیدایشش، علامت

این نیست که توافق با جامعه ندارد یا ازملت بیگانه است، بلکه «ضعف کودکی اش» میباشد. فکرتازه 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 نسل می بایستی این «امانت» را دست نخورده و تغییر نایافته، به دست نسل بعدی انتقال بدهد و به آنها بعنوان «امانت» بسپارد.

کسی در «امانت»، حق تصرف و دخالت و تغییر ندارد. قانون و نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی، بعنوان «امانت»، قابل تصرف کردن و تغییر دادن و دخالت نیست. از آنجا که در تفکر 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. بر این 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 هرگونه «تغییر و تصرفی در آن نظام یا قانون» گرفته میشود. بر این پایه، امانت، همیشه «قدیمی» بود. نظام سیاسی یا از «پدران اولیه جامعه» یا از 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 واجتماعیست. مافقط و فقط «حامل قوانین و نظام سیاسی واجتماعی و حقوقی» هستیم. مادرمقابل قوانین و نظام سیاسی و حقوقی، وظیفه و نقش یک امانت دارداریم. 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 کارآئی اش کمترنگردد و ماهیت و کیفیتش راهمانظور که به اوسپرده 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. هرتغییری دراین امانت، «فاسد کردن امانت» است کسیکه تغییری دراین امانت میدهد، مفسد فی الارض است. آنچهیزی که از همان آغاز همیشه در نهادانسان و جامعه بوده است و تاابد بایستی دوام بیاورد و بجابماند، قابل تغییر دادن نیست و هیچکس چنین حقی ندارد. فقط وقتی فسادی ایجاد شد، یعنی این امانت تغییر داده شد، بایستی یک تغییر دادوآن «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 ازقرآن که دراین نشریه آمد «ما امانت رابه آسمانها وزمین و کوهها برای کشیدن عرضه کردیم و هیچکدام از ترس حملش رانپذیرفتند و انسان حمل آنرا پذیرفت و او ظولوم و جهول بود» بحث از همین امانت است. نظام سیاسی و حقوقی واجتماعی درقرآن «نظام امانتی» است.

درقرآن، این امانت، بطوراصیل 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 فکراست 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 باتفاوت 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 اوداده 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 واجتماعی 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. مادیدگر 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. مانیتوانیم عقیده داشته باشیم که انسان فقط حامل امانت نیاکان و یا خدا است.

ماعقیده به خلاقیت انسان داریم. مامعتقدیم 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 خودتصمیم 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 مانیست، بلکه زاینده 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 زاینده 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، اوحق 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 رابه 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 پرسوها یا قوانین اساسی که شامل چنین محتوایی هست، بخودی خود باطل و ملغی است چون ملت، نمیتواند تصمیم بگیرد که آزاد نباشد. اگر هم چنین تصمیمی را بگیرد، ملغی است. قبول «نظام سیاسی یا اجتماعی یا حقوقی» بعنوان «امانت» یعنی همین «تصمیم یکباره برای نفی آزادی و حاکمیت خود» 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 با یک تصمیم خود نمیتوان ملغی ساخت.

و بهمین علت نیز «حاکمیت ملی و دموکراسی و جمهوری» نمیتواند بر پایه «ایمان، چه به یک دین چه به یک ایدئولوژی چه به یک سنت تاریخی» قرار بگیرد چون ایمان همیشه پابند

«امانت» است و بالطبع نفی آزادیست. تاسنت تاریخی به معنای «امانت» گرفته میشود، نفی «حاکمیت ملی» رامیکنند. بهمین علت اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که چنین شروع میشود «جمهوری اسلامی، نظامیست بر پایه ایمان به خدای یکتا (لااله الاالله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به اولوزوم تسلیم در برابر او...» یکجانبه و «حاکمیت ملی و دموکراسی و جمهوری و حقوق بشر و شرافت انسان بر بنیاد آزادی بر اساس عقل و معرفت مستقیم انسان» رامیکنند. 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 نیز هستیم.

انسان موقعی «حق مداخله در امور سیاسی» دارد، موقعی «حق مشورت با تمامی اختیاراتش» را دارد 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. ما چیزی را از پدران خود بدون 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 از خودم

و هم از خودش 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 «اخلاقیت آزادانه عقلی ما» قرارمیگیرد و از این «ماده تاریخی» یک «آینده حکومتی» میسازد که شامل «امکانات فعلی و آینده سیاسی ما» خواهد شد. 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 بر اساس همین «مفهوم قرارداد»، نظامش را بر نسل بعد تحمیل کند. هیچ نسلی، نظام نسل گذشته را بعنوان «امانت» حفظ نمیکند. در این روال فکری، پدر 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 و اراده 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 خدایا پسرستند. همینطورا اگر پدران اولیه رژیم و نظام سلطنتی را پذیرفته بودند، همه آن نوادگان تاروزآخر بایستی پابندان 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 دیگری ولو پدر من و لو 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 خدادار صلب آدم، از همه بشریت یکجاعتهد 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 خدایا از پدران اش 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 اصلست و میگوید «نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی»، «امانت از خدایا 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 لپتون

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 ما مشتبه 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 با اضافه 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 بماداده 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 میجو شد و می تراود. آزادی، طبیعی است. انسان، سرچشمه آزادیست. نه آزادی را کسی (هر چه هم مقتدر باشد) به انسان میدهد و نه کسی (هر چه 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 راهیچکس نمیتواند در ما از بین برد. آزادی همیشه امید بپا خواستن دارد. آزادی رامیتوان 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 رامی پرورد. هیچگاه استبداد، آزادی را نمیتواند به پرورد.

جمله آقای رضا پهلوی که «دموکراسی جای لیپتون نیست» عبارتیست که هویت این تفکر «آزادی امانتی» را روشن میسازد. بدی جای 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 جای لیپتون در آب جوش، «زود رنگ پس میدهد»، ولی جامعه عقب مانده و ضعیف و نالایق و صغیر 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 و روشنفکر بوده است. تازه هر وقت مقتدری که آزادی «میدهد» و بالطبع آزادی را از خود میداند و مالک واقعی آزادی، اوست، با شناختن «عدم لیاقت جامعه»، این امانت را میتواند 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 مانیا بد، بلافاصله میتواند با رنگ دیگر آنرا بپوشاند یا با سمباده و چاقو آنرا تراشد. چنین آزادتی، آزادی امانتی است مادر این روال تفکر، هیچگاه بعنوان سرچشمه آزادی، شناخته نمیشویم. هیچگاه آزادی، طبیعت و جوهر ما نمیشود. بلکه ما فقط میتوانیم بادشواری «رنگی از آزادی بگیریم» که البته مثل «ماتیک روی لب خانمهاست».

البته آقای رضا پهلوی نه روی خود آگاهی بلکه از خوبی فکری که از پدرش گرفته، درمی یابد که بصره او نیست 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 امانتی» می اندیشند. در غیاب 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، میتواند 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 تا ناپیدائی این امام، فاقد «حق حکومت و فاقد قدرت حکومت بن خود» بوده است، ناگهان توانایی و قابلیت حکومت خود بر خود را می یابد.

تا موقی که 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» حلقه 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 پیدا میشود. 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 موکراسی، جزو معجزات تاریخی درمی آید. مردم مؤمن حتی روشنفکرش ایمان به معجزات دارد. فقط شکل معجزاتی را که شریعتی بدان ایمان دارد باشکلی 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 سراسی 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»، دو جنبه دارد. از لحاظ یک مرد واقع بین که مطمئن است این امام غایب هیچگاه ظاهر نشده است و ظاهر نخواهد شد، تا کتیکست برای «بنیانگذاری دموکراسی» ولی یک مؤمن چنین واقع بینی را ندارد و لو 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 پذیرد، 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 تا کتیک، «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 منفرج 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 بر خواهد خاست. تفاوت «آزادی امانتی» با «آزادی طبیعی» همینست که «آزادی طبیعی» از انسان جدا ناپذیر 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 پرا 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 بابتک و چکش و سر نیزه 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 مستبدهست و افکار مستبدهست، 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 او گذار 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 غیر ممکن 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. معمولا 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 خدا و نمایندگان او 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 منحصر 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 پاخذانگذارند.

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 قرنهاست. به آسانی نمیتوانست پذیرد 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 بمانا وانمیگذاشت. بالاخره خدا، خداست تا موقعی «قدرت» دارد. آیا هیچگاه از «خدای بی قدرت» شنیده اید؟ خدای بی قدرت، «خدای ضعیف» است. آنوقت خدای جزو مستضعفین خواهد شد.

دعوی «دخالت در سیاست»، بحث وارد کردن «عمل و کار انسانی» در محوطه ایست که تا بحال منحصر تعلق بخدا بوده است. گذاشتن «کار و عمل انسانیت» 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، کاراست. دنیای کاراست. 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 باینستی 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، نیرومندتر و هویداتر و ثروتمندتر 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 کاردهی نیست، همه کارمند و کار گزارند. کسی فرمان میدهد که پرکارتر 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 نمیگفتند که «قدرت بدون زحمت میسر نمیشود؟» چون در گذشته قدرت از خدا بود و خدا آنرا به هر کسی میخواست یا او 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 ماریچی راه را بیماییم.

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» بوده 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 ماروشن میسازد یعنی خود را با حقیقت، مساوی میسازد، خود را عین حقیقت میداند.

از اینرو 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 خدامیگوید 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 میگردد»، ایده ال الهی نیست. و آنچه هیچگاه نمیگذارد 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 وقانون میبایستی درتصرف او تغییرناپذیر باشند. آنچه درانسان جاوید است (= روح) بایستی درتصرف او باشد (بایستی ازامراووبرای امراو باشد، قل الروح من امری). ازاینرو نیزمیخواست تا «اعمالی» که انسان انجام میدهد، اعمال روحانی باشد. اعمالی باشد که متوجه آخرت ومتوجه «آنچه باقیست» باشد. انسان بایستی تامیتواند ازاعمالی که متوجه فناست، بپرهیزد. بدینسان اعمالی که «برای روحش که متعلق به عالم بقای الهیست» انجام دهد. اینکه میگویند، دین تنها متوجه آخرتست، اشتباهست. دین، گوشه گیری ازدنیانیت بلکه «تصرف قدرت دنیا» وگذاشتن این قدرت دراختیارخدا و بقاء است. بدینسان رابطه او با «عمل» مشخص میشود. هرعملی بایستی متوجه بقاء باشد وآنچه باقیست درسیطره قدرت خداقراردارد. فقط اعمالی که متوجه «به آنچه باقیست» ارزش دارد و فقط قدرت اوست که باقیست. خدا، انسان را برای «عبادتش» یعنی برای «نمایش قدرت خودوتجلیل قدرت خود» آفریده است. آفریدن، یک فوران هنری نیست که مامروزه درزیراین کلمه درمی یابیم. آفریدن، تجلی وتشکل قدرت است. مخلوقات، آیات قدرت اوهستند. عملی، نیکست که در «خدمت قدرت او» است.

انسان، بایستی «اجرای اوامر» اورابکند. قدرت در «امرکردن»، ابرازمیشود وتنها احتیاج به «انسان مطیع» دارد. رابطه باقدرت، رابطه دراطاعت است. حتی محبت بخدا دراطاعت از اوست. هرعملی که برای عبودیت حق باشد، باقیست. اطاعت، بقاء می آورد. اطاعت، انسان رابعین مقتدرمیسازد یعنی حل وجذب در قدرت میشود وازاوپیزی باقی

نمی ماند.

درهرحال، عمل، هدفش «بقاء» میشود. اعمالیکه «فایده های متناسب باعمرانسانی» دارند یابکلی تحقیر میگردند یادردرجه دوم اهمیت» قرارمیگیرندوتابع «اعمال متوجه بقاء» وآخرت» میشوند. همانطورکه در بهشت برای همه بازیست بلکه احتیاج به گذرنامه خاصی دارد، راه به قدرت نیزاحتیاج به گذرنامه ای دارد که بایستی خداآنراامضاء کند. قدرت وسیاست درتصرف خداست ونظام سیاسی وحقوقی دوامش ابدیست. بدینسان انسان با «عملش» بطورکلی نمیتواند درآن دخالت کند. آنچه مربوط به بقاء است، خدامشخص میسازد. عمل انسانی، بخودی خودش «ایجادبقاء» نمیکند یابخودی خودش به بقاء نمیرسد. عمل انسانی بخودی خودش مربوط به فناست فقط درائر «توجه به بقاء»، امکان باقی شدن پیدا میکند ولی این امکان موقعی «موجودیت» پیدامی کند که خدا «بخواهد».

ازاین لحاظ، انسان باعملش نمیتواند درآنچه باقیست، دخالت کند وحق نداردبه آن تجاوزکند یابه آن اعتراض نماید و یاآنکه آنرا تغییردهد. عمل انسان نمیتواند، قانون راتغییر بدهد. عمل انسان، امکان وحق تغییردادن نظام الهی وسیاسی راندارد. «عمل انسانی»، نبایستی بخودی خودش، «سرچشمه قدرت بشود». «عمل انسانی»، بایستی «برای خدا» باشد تا «خیر» باشد. عمل انسانی، بایستی فقط «قدرت مطلق خدا» راتایید کند تاخوب باشد. بنابراین «عمل انسانی»، درتوجه به خدا (به بقاء، به آخرت) برای او «ایجاد قدرت» نمیکند. این عمل انسانی، ازلحاظ 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 (لژیتمیته) سرچشمه قدرت بودن، برای کارگرو کاسب و تاجر و کارمند... 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 کاریک 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، بایستی موجد قدرت باشد. سیاست، که اعمال و تلاش انسانی در عالم قدرت است، بایستی «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 بایستی صورت ببندد. قدرتی که از انسان و عملش سرچشمه بگیرد، بدو بشر است. عمل، موقعی «موجد قدرت» میشود که از طرفی نسبت علی با «محمول 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. در ایمان، انسان بایستی کوشش راتا آنجا که میتواند بکند (لیس للانسان الاماسعی)، و تا اینجا حق دارد ولی از این ببعد حق فصولی 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 و تصمیم 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 حرکتها، بی برکت و بی نتیجه خواهد 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 جمهوری، تحقق «آزادی عمل» و «استقلال عمل رادارانسان» 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 قدرتست. 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 خداداده 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 بازدارد. 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. برای 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 بزرگواری و سخاوت مند 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 آید، 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 باعث 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 از این 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 خداوندان گانش و برگزیدگان و سایه هایش بود. حتی «علم» نیز، امروز معنای گذشته اش را نمی دهد. «علم» هم تسول انحصاری 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 بدهیست 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 آگاه بود 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 آگاه بود سیاسی بودند. این طبقه درار و پاواجد پیشرفته ترین آگاه بود 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 خطر است، و این گروه ها را بیشتر و بیشتر به آغوش «ارتجاع» راند و تا بحال از موجودیت اودین و آخوند دفاع میکنند (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 آگاه بود سیاسی بیدار بشوند و هر دو، حقانیت داشتن قدرت به او نمی دادند و طبقه پایین هنوز، «عامه» بودند 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 ما هزاران روشنفکر داشتیم ولی یک متفکر نداشتیم.

وجود خود این روشنفکران 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 ثوری های وارداتی ما، که آئینه تجلیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرون نوزدهم و بیستم بودند، ما را نسبت به واقعیات اجتماعی و سیاسی خودناپینا 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 پا هم 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 درباره ثروت صادق بود، درباره 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 بخمال مردم هم می افتاد) پایه سلطنت و خلافت و امامت و استبداد، قرنها و هزاره هاست 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 یافکری 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 خدابه 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 لوانکه در جریان زندگانی، این بستگی مطلق و پاکی در همه امتحانات پیروز از آب درمی 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 هاداشت. در این حوادث و امتحانات، به عصمت، افزوده نمیشد، بلکه «در این اتفاقات

و بحرانه»، آن عصمت، امکان نمایش پیدامیکرد و تایید می شد. وگرنه «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 ماناپدید شده است. بطوری که ما امروزه نمی توانیم این پدیده را باور کنیم که در گذشته چنین بوده است.

عمل انسان، دیگر در این شکافتگی 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 بدهی 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 فکرمی کند، یک عمل سیاسی انجام می دهد، هر کسی شعرمی 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 ببعده سیاست میراندند خدا. نظام سیاسی، نظام انسانی است. قانون از انسان است. قانونی که از انسان نیست برای انسان نیست. عمل انسان از قدرت جدانا پذیر 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 «نابرده 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 حداقل میان «اقتصاد» و «سیاست»، «تجارت و قدرت»، «گنج و تاج»، اصل 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 نبایستی 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 فساد است، بلکه این قدرت است که «فساد ساخته شده است» و «قدرتی که فساد شد»، بالطبع فساد هم می سازد. قدرت به خودی خودش، فساد نیست. قدرت در شرایطی فساد می شود و فساد می سازد. «قدرتی که کسب می شود»، فساد 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 دائماً تصفیه نشود، کثیف می شود. هر چیز جاننداری 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 ورء

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 با خود 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، آکراه 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 یاسرکسی 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 در هم می شکند.

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 «و راه 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» اساساً «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 راهرطور هست بیاید که این «فاسدترین قدرت» را بتواند تحمل کند. اصلاً مسئله راطور دیگر طرح نمی کردند تا متوجه بشوند که مسئله را اساساً غلط طرح کرده

اند. جواب دادن به این مسئله، اتلاف وقت و نیرو بود چون خود این مسئله کاملا اشتباه بود. اساسا ماچرا «فاسدترین قدرت» رابه کسی عرضه کنیم؟ وجود «قدرت محض که فاسدترین قدرت باشد» بطور بديهی فرض می شد. دراین بديهه، 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 براین 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 رابایستی 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 متاسفانه هر چه می گشتند کمترین آرزویشان برآورده می شد، آنوقت بر آوردن این آرزو رابه «زمان آخر» که دنیا پراز ظلمت 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 بعدا همه نیروهای خود رابه 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. یکنفر 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. وقتیکه قدرتها، «نامساوی» شدند «مبارزه و کشش و تصادم میان قدرتها» ایجاد می گردد و درست همین مبارزه ها و کشش ها و تصادم ها موانعی برای «افزایش بی اندازه یک قدرت» پدید می آورند و تعادلی زنده در اجتماع ایجاد می گردد. جامعه ای که افرادش بطور یکنواخت و دائم، قدرت های مساوی داشته باشند، دراین جامعه، آزادی نیست و جامعه مرده است با آنکه ایده ال 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» رابه هم 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 اینجاست 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، دراین موقع «قدرت به آخرین درجه فساد» رسیده است. بحث قدرت مطلق همیشه همراه با بحث «خلاء محض قدرت» است. یکی رابدون 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 ضعف» 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 قدرست) بایستی به چه کسی داده شود تا مسئله سیاست و حکومت را حل کند. در تشیع، راه حل این مسئله اشتباه رآن می داند که این «فاسدترین قدرت که قدرت مطلق در برابر خلاء محض قدرت جامعه است» بایستی به یک فرد «معصوم» و یاب به یک فرد «متقی و عادل و عالم» داده بشود. چنین فردی خواهد توانست، این «فاسدترین قدرت» را درست بگیرد و در اثر عصمت یا تقوا و عدالت و علمش، فساد را از این قدرت بر طرف سازد.

ولی اساساً «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 نبایستی 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 اصلاً 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 اساساً قدرت مطلق پدید نیاید تا احتیاج به چنین تقوا و فضیلت و اخلاق نادر و ماوراء انسانی باشد که کمیاب تر از کمیاست. ما می خواهیم مسئله را در چهارچوب انسان حل بکنیم. ما فقط 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 بشرو 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 وراء انسانی را پیدا کردیم و که حتی به مرحله عصمت نیز برسد، آیا این «خلاء محض قدرت در جامعه»، دائماً 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 جدأ 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 قدرست»، 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 بجانخواهدماند که احتیاج به کسی با چنین فضائل باشد. ما وقتی از حجم قدرتی که می خواهیم بدهیم، بکاهیم قدرت و حکومت رami 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، فاسدمی شود. قدرت، کسی را فاسدمی سازد که «تغییر پذیر» است. فساد، فقط در «عالم تغییرات» است. در این شیوه تفکر تغییر مساوی با فساد است. 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، فاسدمی نمی شود. باقی، خصوصیتش، تغییر نکردن ابدیست. انسان در اثر داشتن قدرت، فاسدمی 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 فاسدمی 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 فساد است که قدرت ایجاد می کند، اینست که آن قدرت، خصوصیات اخلاقی شخص را در گگون می سازد. ولی «صفات خدا و فضائل» تغییرناپذیر هستند. بنابراین فضائل خدا علیرغم «فاسدترین قدرت»، دست نخورده بجامیماند. 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 جدا پذیر 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 رافع 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 رافع 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 مطلقی 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 دو متضاد 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 اشتهی 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 مافعالاً 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 می رود 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 مطلق 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 پدانه در مرجعیت قدرت مطلق 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 کسیکه 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 بقاء و تغییر ناپذیر بود که رهبری میکرد. بنابراین قدرت به انسان داده نمیشد. انسان با قدرت یافتن، خصوصیت «رهبری شونددگی» 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 آور 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 و «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. ما از «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 نداشته 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. مانده تنها در تغییر، بدنی می 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 تغییرناپذیری» 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 انگیزختن

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» بانفرت واکراه 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 ابد یکسان 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 در نیافته 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 انگیزختگی 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 اورابخطر می اندازد. تغییر، نظام اولیه خدایی یاطبیعی رادراجتماع که بایستی برای همیشه پایدار وثابت بماند، بهم میزند. در چنین شرایطی، قدرت برای انسان خطرآمیز است قدرت (همه قدرت) بخداتعلق دارد وانسانرا فاسد می سازد. قدرت، خدارافاسد 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 انسانهانست بلکه «رنگ خدارابخود گرفتن» می باشد. متخلق به خلق خدانشدنست. فقط آنکه «این عنصرخدایی» یا «این فضیلت خدایی» را دارد، می تواند قدرت داشته باشد و قدرت که درانبیارخداست به اوداده می شود ولی از اوسرچشمه نمی گیرد. او بخودی خودش باهمه این «عنصرخدایی اش» یا «تقوای خدائیش»، سرچشمه قدرت نمی شود. اوهم عقیم از قدرت است. قدرت مطلق همیشه درمقابلش «خلاء محض قدرت» رادارد. درخلاء محض قدرت که عالم انسانی باشد، هیچگاه قدرت نخواهدجوشید. بالحق این عنصر الهی درموارد استثنائی وهمچنین باتقوا وعدالت الهی، انسان آمادگی برای «داشتن قدرت به امانت» می یابد، اما به خودی خودش، نمی تواند حتی کوچکترین قدرت راتحمل کند. کوچکترین قدرت، اوراضایع می سازد. ازاین رو «خواستن قدرت» برای انسان کفر است. برتری جویی وفزونخواهی، بزرگترین گناه انسان است. انسان

باید یادبگیرد چگونه خاک وعبدباشد. درهرکلمه ای از نماز ودعا ومناجات بایستی «نفی قدرت» ازخودبکند وهمچنین نفی «خواستن قدرت» ازخود بکند. کسی نباید اصلا قدرت بخواهد. انسان حق ندارد قدرت بخواهد ونبایستی قدرت داشته باشد چون قدرت اورافاسد می سازد، اما «عمل انسان»، سرچشمه قدرت است. عمل انسان، تغییر به چیزها و رابطه ها می دهد. فکرانسان، تغییر به چیزها و رابطه هاست. 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 خودرا که به او قدرت می دهد، بایستی منفور ومکروه بدارد. او بایستی عمل خود را ازخودنداند. او بایستی ازعمل خود، قدرتش را بگیرد. عملی بکند که تولید قدرت نکند. عملی بکند که تغییر نمی دهد. فکری بکند که تغییر نمی دهد. عملش بایدانطباق برنظام سیاسی وحقوقی داشته باشد. فکرش بایستی هماهنگی بافطرتش داشته باشد. عمل وفکرنبایستی نظام وفطرت راتغییر بدهد. او بایستی عملی بکند که بطور خالص «اقتصادی» باشد. او بایستی عملش راتابع «امرخدا» 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» باهم 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 نبود می گردد. تا قدرت از اعمال مردم دزدیده نشود، هیچ قدرت مطلقى پدید نمی آید. چرا بایستی 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 وساعت 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 ناپود 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 بیکسی که شبیه اوست به امانت بگذارد؟ و انسان خودش از قدرتش محروم می ماند و با قدرت خودش خود 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 کمیته نیست.

قدرت را از عمل و کار مردم و انسان می دزدند و به «تقوا و فضیلت و عصمت» چند فردی 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 حقاقتش 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 سپارد. 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 مبادا برای او غروری ایجاد بشود تا مبادا به قدرت نیکی و عظمت اخلاقی که از خود او میزاید پی ببرد تا مبادا دریابد 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 فکرشده؟

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 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 تا بساخته بودند تا هر کسی از آن آکراه داشته باشد و از تماس با آن بگذرد. وقتی همه در آکراه پشت به قدرت خودشان می کردند آنگاه همین قدرت را برای خزانه قدرت مطلق ضبط می کنند یا آنهارا به خانه «خداگونگان» و «خداصفتان» و «مقتیان» 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، قدرتش را از او دزدیده 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 و عصمت 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 تأیید 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 اومی تواند وراء خواست و حتی علیرغم خواست ما باشد. خیر ما را خدا بهتر می شناسد. مانسبت به «خیر» خود بینان نیستیم و «هدایت الهی» بر اساس این عدم معرفت مستقیم ما بر خیر خود ماست. و اساسا خداست که «خیر» هر چیزی و انسانرا مشخص می سازد. نماینده یا سایه خدا (سلطان و امام و فقیه به آنچه خیر ماست آشنا تر 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 را نسبت 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، موقعی که یک نفر یا گروهی بطور انحصاری داشته باشند و لو آنکه نماینده خدا باشند، و لو آنکه حافظ حقیقت باشند.

انسان کسب قدرت میکند، چون خود سرچشمه قدرت است

انسان، چون سرچشمه قدرت است می تواند بر قدرتش بیفزاید و قدرتش را بگستراند و رشد بدهد. انسان وقتی سرچشمه قدرتش می تواند «کسب قدرت» بکند. اکتساب قدرت، رشد دادن قدرتیست که در طبیعت ماست. ما آزاد بدنمایی 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 را نیز که به اومی سپارند (امانت می دهند)، «حمل کند». کسیکه اساساً «فاقد قدرتش» 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 بارضایت 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 را نیز 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 کردنیست، 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 قدرتیست می گاهد.

اکتساب قدرت، در یک جامعه آزاد، متقارن با «پاک شدن قدرت» است. دادن «فاسدترین 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 آرنابه ببخشد. 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 رضا پهلوی 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 گردمی 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. بهمین 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 آزمايد. فرد، با کسب کوچکترین قدرت، از «معصومیت اولیه اش که معصومیت خام و مجهولیت» 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 بدر اجتماع نمی خورد. «معضومیت 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 بقدرتی دامنه دارتر، نه تنها بایستی کارآئی و قابلیت خود را نشان دهد، بلکه بایستی همچنین «دامنه لغزش های خود» را نشان بدهد.

سائقه قدرتخواهی او، در این «امکانات بیشتر قدرت» تا چه حد «قواعد منصفانه بازی قدرت را در اجتماع» رعایت میکند؟ او تا چه حد، در اثر همین یک پله بالا رفتن، ظرفیت دارد؟ هر کسی با یافتن «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 «حد فساد 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 فردا 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 هر کسی» را برای «ظرفیت قدرتش» 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 یادموکرات 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 تغییرناپذیر با داشتن چند 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

در سازمان ها، با ما کار می کنند، مواظب اعمال و افکار ما هستند. این افراد در سازمان های اجتماعی و سیاسی و حقوقی «حساسیت خاصی برای افزایش قدرت و تغییر رفتاری که در اثر آن میان همکارانشان پدید می آید» دارند. این «حساسیت نسبت به قدرت و حساسیت به حفظ آزادی و قدرت خود» سبب می شود که نسبت «به تظاهر به دموکراسی» فریب نمی خورند. وقتی مطمئن شدند که فرد باترید قدرت، تغییراتی که در رفتار حاصل شده، روندی بسوی دیکتاتوری ندارد، آنگاه او را در مقام تازه اش تایید کرده و امکان به ترید تدریجی قدرتش می دهند. و به محضی که تشخیص دادند که «تغییر رفتار ما» که برای هیچکس قابل پیش بینی نیست، از شیوه دموکراتیک منحرف شد، و یا عدم تعادل در ما 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 و دینی اش، بدون طی مراحل، تابوسیده مردم آزموده نشود و تصفیه نشود و محدوده خطایایش معلوم نگردد و قدرت 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 و نظارت تنها اکتفا نمی کند بلکه در عکس العمل هایش، تصفیه می کند. در این کنترل و تصفیه تدریجیست که می تواند تشخیص ظرفیت دموکراتیک بودن یک فرد را در افزایش تدریجی قدرت،

بدهد. بالا ترین قدرت ها در اجتماع، خصوصیت خطرناک دارند. بالا ترین مقامات سیاسی و اجتماعی و قضایی، «امکانات کنترل ناشدنی در تنفیذ قدرت» بیشتر از مقامات پایین تر دارند. این مقامات، با آنکه از لحاظ قانونی، محدود شده باشند، و قوانین هر چه هم کامل باشند، امکانات استفاده از این مقامات، بیشتر از آنست که قانون در حین تقنینش، ب فکرش رسیده بوده است.

«امکانات تنفیذ قدرت در چنین مقاماتی» کاملا مشخص و محدود نیست. قوانینی که گذاشته شده، فقط در باره امکاناتی است که می شناخته و پیش بینی می کرده است و فقط این محدوده را برای این مرزها گذاشته است. اما در مقامات بالا «این امکانات پیش بینی نشده تاریخی» زیاد است، چون فردی که این نردبان قدرت را بالا می پیماید، لیاقت معمولی ندارد و بالطبع با ابتکارش و مانور هایش می تواند «امکانات تازه» بیابد یا بیافریند 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 خود داده بشوند».

انسانی که صدگناه و اشتباه و لغزش داشته باشد ولی از عهده امتحانات «دموکراتیک بودن» در ارتقاء قدرت، برآمده باشد و دهها بازیگر فوزه و تجدیدی شده باشد، برای جامعه «شناخته شده» و قابل قبولست و بیشتر از یک معصوم ارزش دارد یا فردی که فضیلت اخلاقی یا تقوای دینی دارد و این امتحانات را به اجتماع نداده است.

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

پاکی به معنای خدایی و دینی گرفته نمی شود. دردموکراسی، هرفردی یا حزبی یا گروهی، سالهای سال برای بدست آوردن مقامات شهری و ایالتی و مملکتی، تلاش می کند و رفروزه می شود و درست در همین تلخی و ناراحتی «رفوزه شدن»، نصلت دموکراتیک بودن خودرانشان 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» راقورت بدهد و کاری برضد «اصل دموکراتیک» نکند و دست به فن و فوتهای «ضد دموکراتیک» نزند. 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 در همین شکستها، افراد و سازمان ها و احزاب رادآوری 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 نزند، 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 رادر 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 درآمده است یا نه، متقی شده است یا نه... ولی وقتی انسان از نقطه نظر جامعه، می خواهد پاک بشود، بایستی شبه صورت وایده 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، در همین 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.