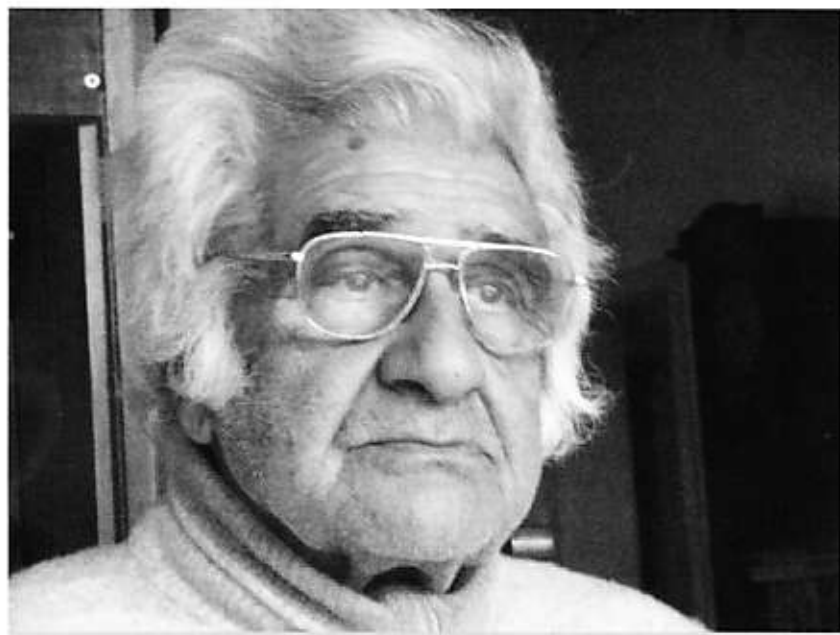


بخش 2 از کتاب
آزادی، حق انتقاد
از اسلام است
نوشته ی استاد
منوچهر جمالی
www.jamali.info



استاد منوچهر جمالی،
فیلسوف بزرگ ایران و
کاشف فرهنگ زرخدایی ایران
برای خواندن نوشته های استاد و شنیدن سخنرانی های ایشان
به سایتهای اینترنتی زیر مراجعه کنید:

www.jamali.info
www.jamali-online.com
www.irankulturpolitik.com

مشورت در باره چه؟ (آفرینش ایده مشترک)

مشورت، در بنیادش اعتقاد به اینست که "افراد بایستی در ایجاد ایده‌های اجتماعی"، شریک باشند. مشورت، مسئله "شراکت" است نه "وحدت" اما شراکت در چه؟ شراکت در آفرینش "ایده‌های اصولی". مشورت، متکی بر همکاری "عقل‌ها" در اجتماع است. مشورت بر بنیاد، عقل و ماهیتی که عقل دارد، بنا میشود. بنا بر این بایستی "استقلال و آزادی عقلی" در این "مشارکت" ضمانت ابراز و تحقق داشته باشد.

ماهیت عقل، درک اصول و مبادی است. بنا بر این بایستی در اثر "تصادم افکار مختلف" اعضای اجتماع و در اثر "تفاهمی" که در این برخورد حاصل میشود، "ایده‌های اساسی اجتماعی" پدید بیایند.

مشورت اجتماعی، فقط ایجاد چندین "سازمان رسمی شورائی" برای مشورت در "یک مشت امور محدود و جنبی" یا فرعی "نیست. حتی ایجاد "مجلس شورای ملی" یا "مجلس شورای امتی" و یا ایجاد "شوراهای کارگری یا روستائی" و همینطور ایجاد "انجمن‌های شورولایتی یا شهری"، این مشارکت بنیادی را تضمین نمیکند، و حتی ایجاد این سازمانهای مشورتی، جا معه را از موضوع اساسی مشورت منحرف میسازد.

مشورت، تصادم همه افکار مختلف اجتماعی و تفاهم میان آنها، در "مسائل اساسی" برای همیشه و برای هم‌است. سراسر اجتماع در این دیالوگ، مشترکست تا نوبه نو تجدیدنظر و "بازاندیشی" در اصول اجتماعی بکند.

ملت موقعی مستقل میشود که "ایده‌های اساسی و جوهری اجتماعی" خود را بر پایه همفکری و تفاهم همه افراد خود، "بزاید".

تا ملتی نتوانند در این "مشورت و تفاهم بنیادی" همیشه در "اصول و مبادی اجتماعی" بیندیشد، نمیتواند "ایده‌های اساسی و جوهری اجتماعی" را در هر زمینه پدید آورد. وقتی اجتماعی، به دنبال "ایده‌ای واحد پیش ساخته" که به او تلقین میشود، راه افتاد و هیچگاه حق ندارد راجع به این ایده اصلی، بحث و انتقاد و تجدید نظر کند، تفاهم اجتماعی پیدا نخواهد شد و مشورتی صورت نخواهد گرفت. همه اشکال مشورت تا به این اصول کشیده نشوند، انحراف مردم از مشورت است. مشورت میشود تا مشورت نشود. همه این مشورتهای در فروع و جزئیات فقط و فقط برای مسخ کردن واقعیت مشورت است.

در هر تجربه‌ای و اتفاقی با یستی رشته‌ای که به اصول کشیده میشود، دنبال گردد و با تجربه در جزئیات دائماً تجدید نظر در "ایده اصلی" بشود و مجدداً "ایده اصلی" با تغییری که یافته است، راه تحقق به واقعیات را بپیماید. اما وقتی "ایده اصلی" برای ابد ثابت شد، همه تجربیات و واقعیات نمیتواند به "حريم ایده اصلی" تجاوز کنند و عقل از کارش بازداشته میشود. "اصول" با یستی همیشه در دسترس عقل باشند، تا بتواند از تجربه بیا موزد و تا بتواند "تغییرات واقعیات" را در "تغییر ایده‌های اصلی" منعکس سازد و تا بتواند باز "ایده‌های تغییر یافته اصلی" را واقعیت بدهد.

اجتماع با آفریدن یک "ایده مشترک"، در اثر تلاش تفاهمی و مشورت همگانی، "بهم پیوسته میشود" نه با پیروی از "یک عقیده و یا ایدئولوژی واحد". اجتماع، "یک ایده مشترک" می‌آفریند و هر فردی با افراد دیگر بسته است، چون خودش در آفرینش آن ایده شریک بوده است. میان "ایده مشترک" با "ایده واحد" فرق فراوان است. ایده واحد، ایجا دو وحدت در پیروی (تبعیت) میکند در حالیکه "ایده مشترک"، ایجا د "شراکت در خلاقیت" میکند. "ایده مشترک" بر پایه "استقلال و آزادی" فرد قرار دارد ولی "ایده واحد" بر پایه "تبعیت" فرد قرار دارد. ما در دموکراسی "مشارکت اجتماعی" میخواهیم نه "وحدت اجتماعی". ما در ایده‌ای مشترک هستیم که همه با هم آفریده ایم نه با بندهای واحد (توحیدی) که با یستی پیروش باشیم.

ملتی که همه با هم "یک ایده مشترک" آفریده‌اند، "یک ملت مستقل" هستند. آن ملتی که در پی یک "ایده واحد" میرود، هیچگاه به استقلال نخواهد رسید

و هیچگاه آزاد نخواهد شد، چون عقلش هنوز امکان بروز در بنیادی ترین مسائلش را ندارد. ما موقعی ملت ایران به معنای "ایرانی مستقل" خواهیم شد، که همه مردم در آفرینش این "ایده‌های بنیادی" با هم تلاش صادقانه بکنند و آنها را، خود در این همفکری و مشورت و تفاهم بیا فرینند.

اجتماع وقتی مشترک شده است که همه افراد در اثر همین مشورت و تفاهم دائمی، این ایده‌های اصلی را بیا فرینند و بطور دائم در این ایده‌های اصلی نظارت داشته باشند و بطور دائم حق و امکان تجدیدنظر در این ایده‌های اصلی داشته باشند.

کسیکه "یک ایده پیش ساخته" (یک عقیده دینی یا ایدئولوژی) از جا معمه دیگر به وام میگیرد، و بنام "حقیقت و علم" آنرا عینیت با طبیعت و نظام آفرینش و مشیت الهی و یا تاریخ میدهد، جا معماش را از تلاش برای آفرینش "ایده‌های مشترک اصولی" باز میدارد. "ایده اجتماعی" (سراندیشه = ایده) نه از طرف یک نابغه به تنهایی کشف میشود، نه خدا به یک نفر (هرچه هم بر گزیده باشد) وحی میکند، بلکه "ایده بنیادی اجتماعی"، در تلاقی افکار مختلف یک جا معمه و در شرکت آنها با هم (در مشورت و تفاهم) آفریده میشود. ایده‌ای که به در دا جتماع میخورد، ایده‌ایست که از اجتماع در همکاری و همفکری همگانی زائیده و روئیده میشود. آن ایده‌ای که مسائل اجتماعی را حل میکند، ایده‌ایست که با شرکت همه مردم در مشورت و تفاهم آفریده شده است. دوره‌ای که یک فرد با ایده‌اش "حقیقت واحدی" بسازد و اجتماع را با تلقین و دعوت و تحمیل به دور آن ایده (که در این اثناء عروج به حقیقت کرده است) گرد آورد، گذشته است. دوره "وحدت در یک امر یا ایده" گذشته است و دوره "شرکت در خلق یک ایده" آمده است. مردمی که در پیروی از "ایده واحد" = حقیقت توحیدی، وحدت بیا بند، هنوز شریک واقعی در اجتماع نیستند. مردم، موقعی که خود با تفاهم و مشورت با یکدیگر (تلاش عقلی و روحی و عاطفی) یک "ایده مشترک" خلق میکنند، با هم شریک میشوند.

افراد با حفظ استقلال و آزادی خود با هم شریک میشوند نه آنکه در "وحدت یک حقیقت توحیدی" غرق و نفی شوند. چون پیروی از "حقیقت توحیدی" یا "ایدئولوژی، سیس‌سبب" استقلال و آزادی انفرادی "در جوهرش هست.

هر "ایده مشترکی" که از این شراکت افراد جا معمه، پدیدنیا مده باشد، افراد اجتماع را از "مشارکت در ایده اجتماعی" باز میدارد و اساسی ترین وظیفه

عقلی‌اشان انجام داده نمیشود. این "شرکت در ایده" با "شرکت در منافعه" فرق دارد. اجتماع، یک "شرکت تجارتي" یا یک "شرکت توليدي" نیست. افراد تنها برای حفظ حقوق اقتصادی یا سیاسی یا تربیتی یا امنیتی‌اشان، "قرارداد شرکت" نمیکذارند، بلکه در "شرکت در ایده"، ما وراء این دامن‌ها کام میگذارند. همین‌طور "ایده مشترک"، بحث "یک روح فراگیر" نیست. "ایده مشترک"، بر ملت "حکومت" نمیکند.

"ایده مشترک" یک واقعیت متحرک است که در تلاش تفاهمی و مشورتی همه با هم پدید می‌آید. "ایده مشترک" یک "موجود ساکنی" نیست که یکبار برای همیشه عبارت بندی بشود. "ایده مشترک"، یک تلاش همگانی است که علیرغم اختلافاتشان و حتی برای حفظ همین اختلاف و کثرتشان، نوبه نوع عبارت بندی میشود.

سیاست، چیزی جز برخورد با مسائل روزانه اجتماعی، و با زگشت دادن این مسائل موقتی و فرعی و جنبی و فعلی اجتماعی، به اصول اولیه نیست. مداخله در سیاست، تنها این نیست که ما در جریان‌ات فرعی تخصصی، اظهار عقیده کنیم. در این زمینه، متخصصین مربوطه، بیشتر و بهتر از ما میدانند. آنچه افراد اجتماع همه معتقدند، اینست که در هر مسئله فرعی و با روزانه و موقتی و جنبی و فردی و سازمانی، آنرا به اصول و مبدای برگردانند. هر کدام از آن اعمال و اقدامات را در چارچوبه "اصول آزادی" بسنجند، و از این تجربیات جزئی، تجدید نظر در اصول آزادی و تشکل (عبارت بندی تازه آن) بکنند و سپس، این اصول را که تغییر و تحول یافته، در "تحقق واقعیات" جاری سازند.

تحقق هرایده‌ای در واقعیت، "تنگناختن آن ایده" است. تحقق هرایده‌ای در تنگنای واقعیت، به خطر می‌افتد. هرایده‌ای در عبور به واقعیت، نفی می‌شود، به خطر می‌افتد. آزادی که اصل اولیه است در تحقق در واقعیت، "خطر نفی شدن" دارد. حتی "تحقق آزادی در عبارت"، که همان عبارت بندی کردن آن باشد، تنگناختن آن و با لطیع خطر آنست. اما همیشه "تحقق دادن ایده"، یک ماجرای خطرناک ولی ضروری است. هرایده‌ای یک منطق ضروری ذاتی دارد. جمله به جمله، مفهوم به مفهوم، استنتاجات آن ایده را طبق یک روش منطقی میشود گرفت. اما "ضرورت منطقی ذاتی یک ایده" با ضرورت اجتماعی و تاریخی فرق دارد. هیچ ایده‌ای طبق ایده، طبق ضرورت

منطقی درونی اش، در اجتماع تحقق نمی یابد. کسیکه همیشه چهار عمل سیاسی اش را با ایده ها انجام میدهد (هرچه هم واقع بین باشد) در ضرورت منطقی درونی ایده اش، چنان سر مست میشود که می پندارد عین همین "ضرورت جریان منطقی ایده" در اجتماع و تاریخ نیز صورت خواهد گرفت. بخصوص وقتی که جریان ایده را مساوی با جریان طبیعت و تاریخ نیز به پندارد. این تساوی همیشه "دارندگان ایده" را میفریبد و خواهد فریفت.

همینطور با سنگسازي ایده (اصول دین یا حقیقت ساختن از ایده) راه تحول واقعیات و تجربیات به ایده بسته میشود، چون ایده، قابلیت تغییر خود را از دست میدهد. ایده، دیگر نمیتواند بپذیرد، ایده ای که نمیتواند تغییر کند، حقیقت شده است. از این ببعد، ایده خود را به واقعیات، تحمیل میکند. ایده، قهرورز و مستبد میشود. انسان از ایده، فاصله گرفته است. "ایده سنگشده" (حقیقت) خطر انسان و اجتماع شده است. انسان دیگر حق شراکت در ایجاد ایده ندارد. از این ببعد، فقط واجب است که تابع ایده باشد. با پاره شدن رابطه متقابل "واقعیت" با "ایده"، امکان مشورت و تفاهم از بین رفته است.

از این روست که ملت با یستی متوجه "جریان تحقق ایده در واقعیت" باشد و آنرا نظارت کند و از "برخورد با واقعیات تازه"، به "ایده های اساسی مشترک" بازگردد، چون "ایده های اساسی مشترک" با یستی بر طبق "واقعیت تازه"، نه تنها تصحیح بشود، بلکه "تغییر یابد" و از نوع عبارت بندی (فورموله) شود.

"آفریدن مشترک این ایده های اصولی"، و نظارت در تحقق این ایده های اصولی، و "حق تجدید نظر در این ایده های اصولی" است که محور مشورت و تفاهم است. مشورت و تفاهم همه افراد یک اجتماع برای "خلق ایده های اساسی اجتماعی" است که "ماهیت دموکراسی و جمهوری" را مشخص میسازد، نه گفتگو و بحث و شور و تفاهم در جزئیات عمل، و برنامهریزی برای تحقق حقیقت یا ایدئولوژی که تولید مستقیم ملت نیست، یا از دسترس انتقاد و تجدید نظر اواخر راج شده است.

مشغول ساختن و سرگرم نمودن افراد اجتماع در این جزئیات سازمانی و طرحهای محض اجرایی (بدون حق تجدید نظر در ایده های اصلی)، افراد را از مشارکت در آفرینش "ایده های اساسی اجتماعی" منحرف میسازد. بدینسان

حق همه اجتماع از شور گرفته میشود.

عقل، با "اصول و مبادی" سروکار دارد و مشورت برپایه "عقل" است. عقلست که شور میکند، از این روش مشورت تا بطور مداوم به اصول با زنگردد و حق تغییر اصول را ندارد، مشورت نیست. مجالس شور، و شوراها را که رگری و روستائی و ایالتی و... در "تخصیص دادن خود به مشورت در مسائل اختصاصی و جنبی و فرعی و موقتی" بایستی جای "نقش شور و تفاهم کلیه افراد جامعه را در خلق و گسترش ایده‌های اصولی" بگیرند. این شوراها و مجالس شور، جانشین این "شور مداوم بنیادی در اصول" که همه ملت با هم همیشه میکنند، نمیشود. از این گذشته این شوراها برای اینکه "طبق ایده‌های دین یا ایدئولوژی واحد" کارکنند، نمایندگان از حزب یا از هیئت علماء، "نظارت ایدئولوژیکی" خواهند داشت که با لطف، ریشه‌های اساسی مشورت در همه آنها بریده میشود.

تلاش هر "ایدئولوژی یا حقیقت توحیدی حاکم"، برای اینست که این "شور اساسی و اصولی" در "ایده‌های نخستین" حذف گردد. در همه شوراها، نمایندگان ایدئولوژی نظارت دارند تا مشورت هیچگاه از "اجراء" به "اصول" و تغییر در اصول نرسد.

هر جا که یک ایدئولوژی یا "حقیقت واحدی" حاکمیت خود را مستقر ساخت (یک حکومت اسلامی یا کمونیستی بهر شکلی که میخواهد باشد، تشکیل شد)، تفکر در چنین جامعه‌ای فقط برای "فهمیدن" (است) این فهمیدن، معنای دیگری با تفاهم دارد که تا بحال بکار برده‌ام).

تفکر در چنین جامعه‌ای در مسائل انسانی و اجتماعی و سیاسی و تربیتی و حقوقی، خلاقیت خود را از دست میدهد، و تنها تقلیل به نقش "تفسیر" می‌یابد. و فقط بایستی "حقیقت واحد" یا "ایدئولوژی" خود را در چهارچوب بسیار تنگی "تفسیر" کند. (تفسیر با تاء ویل فرق دارد).

عقل در تنگنای تفسیر، موجود عقیمی میشود و در چهارچوب "تفسیر" محصور و زندانی میگردد.

عقل، دیگر حق ندارد در "اصول و مبادی" بیندیشد. عقل دیگر حق ندارد در اصول و مبادی "تجدید نظر" کند. عقل حق ندارد اصول و مبادی را تغییر بدهد. انسان در هر چه "بیندیشد"، آنرا تغییر میدهد. عقل در اصول و مبادی میاندیشد، و اصول و مبادی، ریشه و پایه نظام اجتماع است. ما وقتی میتوانیم یک اجتماع را تغییر بدهیم که در "اصول حاکم بر آن اجتماع" بیندیشیم.

اندیشیدن، اصول اجتماع را متزلزل میسازد. وقتی اندیشه (ایده) بحرکت افتاد، دنیا به حرکت میافتد.

کسیکه حق اندیشیدن در اصول اجتماع خودش را ندارد، نخواهد توانست اجتماع خودش را تغییر بدهد. آنکه در "اصول اجتماع" میاندیشد، اجتماع را انقلابی میکند.

در روسیه کارگران، انقلاب نکردند بلکه ایده‌های مارکس با روشنفکران انقلاب کردند ولی شناسنامه‌اش را بنام کارگران و دهقانان صادر کردند. چرا شاه از روشنفکران میترسد؟ چرا رژیم بلشویکی از روشنفکران میترسد؟ چرا خمینی از روشنفکران میترسد؟

تا اولین ایده‌های حاکم بر اجتماع تغییر نکنند، در اجتماع، انقلابی رخ نمیدهد. "تحمیل یک انقلاب" بر ملتی که ایده‌های اصولیش تغییر نکرده است، انقلاب نیست. از موقعی که انقلاب، یک "ارزش آرمانی" پیدا کرده است، "انقلاب سازی" هم مد شده است. انقلاب را نباید ساخت، انقلاب باید بشود. اما علی‌رغم تفکرات مارکس، بجای انقلابی که باید "بشود"، "انقلابات میسازند و خواهند ساخت". "انقلاب ساختن" را با "انقلاب شدن" اشتبه میسازند. همه "انقلابهای ساخته و پیا" انقلابهای ساختگی، نه تنها "آرمانهای انقلابی" را تحقق نمیدهد بلکه سلب آزادی و ایجاد شدیدترین دیکتاتوریه‌ها را میکند و کرده است. تبلیغات برای "یک ایدئولوژی" یا برای "حقیقت توحیدی" ملت را به "اندیشیدن در اصول" نمی‌انگیزاند. ملت با یستی "قدرت تغییر افکار اصولی" را پیدا کنند اینک از "تابعیت دینی" به "تابعیت ایدئولوژیکی" کشانیده شود یا بالعکس.

اجتماعی که "حق تفکر در ایده‌های اصولی اجتماعی" ندارد، ضد انقلابی است، ولو آنکه فعلاً "عالیترین آرمانها را نیز داشته باشد". اصل داشتن این آرمانها به تنهایی نیست، بلکه "حق اندیشیدن" در این آرمانها و ایدئولوژی و اصول دینی است. همه اینها "پیشاپیش" محتویات خود را تثبیت و سنگ شده کرده‌اند. شاید در این آرمانها یشان "پیشرو" باشند، ولی با "ثابت کردن و ابدی کردن این آرمانها و اصول" ضد انقلابی هستند. اینها همه مجری می‌خواهند اندیشنده. انسانی که اجراء بکند می‌خواهند نه انسانی که انتقاد بکند. بلشویسم هم نقد رضا انقلابیست که حکومت اسلامی (در هر شکلی هم که ارائه داده بشوند) چون با استقرار حکومتشان، "حق تفکر

به اصول آن دستگاه "و تغییر آن اصول، نیست. و عقلی که نتواند در استقلال و آزادیش، در این "اصول اولیه" مؤثر باشد، عقل تابع می‌شود نه عقل خلاق.

در چنین دستگاهی، عقل من با عقل تو نمیتواند برخورد کند و تفا هم بیا بد. بلکه فقط حق دارد یک سیستم فلسفی (یا علمی) و با آخره یک دین (یا حقیقت توحیدی) را بفهمد و تفسیر کند. نتیجه اش تحقیر و تحدید و تبعیت عقل می‌شود. عقل، کنیز دین و ایدئولوژی (یا علم و فلسفه) می‌شود.

عقل با عقل دیگر نمیتواند در آنچه که "ماهیت عقل" را تشکیل می‌دهد، مشارکت کند. ماهیت عقل، حرکت از واقعیات به ایده است تا با تغییر و تجدید نظر در ایده، باز به تحقق ایده در واقعیت برگردد. عقل، در پرداختن و تغییر این "اصول اولیه" است که ماهیت خود را در مشورت احراز میکند. عقلی که نتواند در حریم "اصول اولیه" پا به نهادهای آنها را تغییر بدهد، عقلیست که در "مشورت" و "تفا هم اجتماعی" از فعالیت برکنار شده است.

دهم اکتبر ۱۹۸۲

مرجع تقلید یا منجی ایمان

برای مبارزه با "مراجع قدرت دینی" بایستی ماهیت این مرجع قدرت را در رابطه‌ای که با مردم دارد مطالعه کرد. همچنین بایستی "تحول ساختمانی مرجع قدرت مذهبی" را در دوره‌های شناخت، مبارزه‌ای که برپا می‌باشد، قرار نداد، مبارزه‌ایست که هویت دشمن و هویت دشمنی را نمی‌شناسد. این مقاله برای شناخت ماهیت قدرت مرجع تقلید و تحول این مرجعیت در شکل‌های تازه‌اش نگاشته شده است.

رهبر دینی، قرن‌ها در ایران، شکل "مرجع تقلید" را داشته است و اکثریت نزدیک به تمام، مردم "مقلد" بوده‌اند. قرن‌ها تقلید، ساختن روحی‌خاصی، در اکثریت مردم پدید آورده است که نه روشنفکران، نه مصلحین دینی می‌توانند بیک ضربه این ساختن روحی را تغییر بدهند و در هر حال بایستی روی این عامل حساب کنند.

مسئله‌ای که برای ما جالب است، مسئله رویا روشن شدن مردم با فرهنگ و صنعت غرب است. برخورد با غرب، ایمان یک "مقلد" را بسهولت به "زلزل" می‌اندازد.

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 زلزلی در این ایمان یا محتویات ایمانش، او نیست، یا برای او چنین احساسی دست می‌دهد که "سراسر هستی‌اش در خطر افتاده است". چون یک مقلد، خودش برپا می‌خیزد نه ایستاده است، خودش نیز نمی‌تواند خود را از این "زلزل و بحران ایمانی‌اش" نجات بدهد.

دردوره‌ها شیکه " افکار دیگریا عقاید دیگر " به او عرضه میشوند، یا شکاکیت رواج پیدا میکند، بایستی کسی یافت شود که ایمان او را " نجات دهد " . مقلد، احتیاج به " منجی ایمان " پیدا میکند .

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

آیا تزلزل عقیده، باعث گسستن از آن عقیده میگردد؟

مقلد در زمانی که در برابر فکری، عقاید و افکار غالب دیگر عرضه میگردد، وزمینه شکاکیت دامنه می یابد، بسهولت ایمانش متزلزل میشود .

از این روبنا چاری بایستی امکان عرضه افکار و عقاید را به جا معه مقلدین که عا مه باشند بست . جا معه را میتوان فقط تا موقعی " مقلدنگاه داشت " که به افکار و عقاید دیگر آشنا نشود . بنا براین " جهاد با آزادی افکار "، برای مرجع تقلید، حتمی و ضروریست . در اطراف عا مه نبایستی به هیچوجه عقاید و افکار دیگری باشند . و نمیتوانند با عقاید و افکار روبرو بشود . روبرو شدن با عقاید و افکار دیگر احتیاج به استقلال فکری فردی دارد که در مقلد نیست . بنا براین وجود عا مه (مقلدین) ایجاد میکند که آزادی در اجتماع نابود ساخته شود .

با تبدیل افراد به " اشخاص مستقل "، وجود " مراجع تقلید " امر ذاتی خواهد بود . بنا براین هر مقتدری میخواهد، قدرت خود و سازمان خود را حفظ بکند .

این تزلزل روانی و فکری در مقلد، بزودی به " بحران روحی " کشیده میشود . اما پیدایش این تزلزل و بحران، خود به خود او را از عقیده اش نمیگسلد . 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 میسازد و در صدد " محکم ساختن و ثابت بستن " عقیده اش میافتد و 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 با یستی دو مرتبه به عقیده اش ثبات ببخشد، تا بخودش ثبات و آرامش ببخشد.

بنا بر این "تزلزل ایمانی"، همیشه "بخطرافتادن موجودیت روانی اوست". در چنین موقعیتی، او بیش از همه چیز اشتیاق شدید برای "بازگشت به ایمان محکم گذشته خود" دارد. او "اشتیاق" "ببازگشت به" ایمان محکم خود" و "ثبات محتویات ایمانی خود" دارد. در مواقعی که این "محتویات ایمانی خود را" از دست بدهد، این اشتیاق شدید با زگشت 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" میآید. علیرغم تغییر محتویات"، "ساختمان محتویات" و "نحوه ایمان" بجای خود باقی میماند.

تزلزل در ایمان یک مقلد، برعکس آنچه روشنفکران در تبلیغات خود می پندارند، او را "بی عقیده"، یا "فکور" نمیسازد. با تزلزل در ایمان فکر، آزاد نمیشود. اگر فکر هم بحرکت بیاید میکوشد تا "تاویل تازه از همان عقیده خود" عقیده خود را از تزلزل نجات دهد. برخورد با غرب و تزلزلی که به افکارماننداخت، در ایران متفکران تازه ای بوجود نیامد بلکه یک مشت تاویل گران تازه اسلام پدید آمدند. بجای آنکه ماکسانی را بیا بیم کسه "دستگاه های تازه فلسفی" برای ما بسازند یک مشت "اسلام های راستین" تازه تحویل ما داده اند.

با تزلزل، عامه "اشتیاق ببازگشت به ایمان دست نخورده سابقش" افزایش می یابد. او منتظر کسی است که "ایمان متزلزل او را نجات دهد". چنین انتظاری را مردم و دانشجویان داشتند، وقتی شریعتی و مطهری و بازرگان و طالقانی و جلال آل احمد به تلاش افتادند.

"وظیفه مرجع تقلید" که بر آوردن احتیاج مقلدان "دانستن جزئیات پیچیده و صعب الوصول فرعیست"، عوض میگردد، و وظیفه اصلی اش، رفع احتیاج تازه مقلد که "نجات ایمانش" باشد، میگردد. بجای آنکه علماء اسلام و بخصوص ایران، این ضرورت تاریخی را دریا بند و به آن رفتار کنند (یعنی نقش منجی ایمان را بعهده بگیرند) مدتها به همان "نقش مرجعیت تقلید" وفا دار ماندند.

در حالیکه نقش مرجعیت تقلید، نقش فرعی و جنبی شده بود. علماء میبایستی

دست از " مرجعیت تقلید " بکشند و " نقش نجات دهنده ایمان " را بعهده بگیرند .

اشتباه تاریخی علماء همین بود که از قبول این وظیفه مدت ها سرباز 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 " مکان دائمی بحران روحی " است . با هر تغییری ، اشتیاق شدید بازگشت به ایمان ، لحظه به لحظه تکرار میشود ، و مردم بطور مداوم احتیاج به " منجی عقیده خود " دارند . این ضرورت ، فعلاً " تقدم بر ضرورت " مرجعیت تقلیدی " دارد .

" تابعیت در جزئیات " که ترضیه اش ، وظیفه " مرجع تقلید " بود ، تبدیل به " تحکیم اساس ایمانی " میگردد ، چون " تزلزل در ایمان " ، همیشه " بازگشت به تصمیمات بنیادی " است . از این ببعد ، در هر فرعی ، بلافاصله مسئله " ایمان بخودی خودش " طرح میگردد .

در هر فرعی ، بلافاصله سخن از " اصل " به میان می آید . فرعها و جزئیها دیگر ، اعتبار و ارزش خود را از دست داده اند ، و هر فرعی ، او را به اصل ، میاندازد . در زمانها ئیکه آثار مشعقیدتی بجا بود ، این فروغ ، دنیای سرستغای برای خودش داشت . میشد " در فروغ ماند " ، میشد " مقلد " بود ، میشد مرجع تقلید بود . ولی در زمانیکه هر فرعی ، بلافاصله به اصل کشیده میشود و اصل را متزلزل میسازد ، قدرت از دست مراجع تقلید ، بتدریج بیرون می رود . ناگهان متوجه میشوند که قدرتشان از لای انگشتان نشان متصاعد شده است . کسیکه مرجع قدرت اجتماعی بوده است ، دستش را ناگهان خالی می بینند . با انجام دادن نقش مرجعیت تقلیدی ، او نمیتواند دیگر قدرتش را حفظ کند . با این احساس است که میکوشد ساختمان قدرتش را تغییر بدهد .

از این ببعد ، تصمیم ، " تصمیم در جزئیات و فروغ " نیست که کسی را به مراجع تقلید ، مراجعه کند ، بلکه تصمیم ، تصمیم در اصول و کلیات است ، که با یستی " خود فرد " به آن بپردازد .

البته چنین اقدامی از طرف افراد ، یک جریان مستقل شونذگی ، " 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 را این ببعدنا خود آگاهانه از مرز "وظیفه اصلی خود" پافرا تر مینهد، و دیگر متخصص در تعیین فروع و جزئیات طاعات و معاملات نیست، بلکه نقشی "خارج از محدوده خود" دست و پا میکند. از اینجانب بعد "نقش نجات دهنده گی ایمان را" به عهده میگیرد. اما در اینکه "ایمان" مقلد خود را از تزلزل نجات میدهد، در واقع "سلب و نفی ایمان او را میکند". چون "نجات دهنده ایمان"، "سازنده ایمان" میگردد.

کسیکه ایمان کسی را نجات میدهد، "ایمان او را میسازد". کسیکه "ایمان او را از تزلزل نجات میدهد"، او را از "بخود آمدن و استقلال" باز میدارد. او را از "اتفاقی که میان او و خدایش بطور مستقیم" بایستی رخ بدهد، باز میدارد. ایمان، "موهبت و هدیه خدایی" است. تزلزل ایمان، همیشه دلالت به "ضرورت تجدید رابطه مستقیم میان حقیقت و انسان" را میکند. موقعی در ایمان تزلزل پیدا میشود که، حقیقت، رابطه زنده و مستقیم با انسان ندارد. بنا بر این "تزلزل ایمان" که فرصتی برای "راه یافتن به این رابطه زنده و مستقیم، میان خدا و انسان" است، ایمان را محول به یک تصمیمی میکند که بطور تازه "میان انسان و خدا" بایستی بطور مستقیم، رخ بدهد. این خداست که ایمان را میدهد، ایمان را میسازد یا ایمان را میآفریند. آن کسی که ایمان را میسازد، "خود"، "شیئی مورد ایمان میشود". خدا ایمان را بیا میدهد، چون خود، چیزیست که "ایمان ما را از ما، برای خودش میخواهد". خدا، ایمان ما را میسازد، چون میخواهد خود، محتوی ایمان باشد.

اما "کسیکه"، بجای خدا، ایمان را از تزلزل میرهاند، خودش "محتوی ایمان مقلد" میشود. آنچه را بایستی خدا بدهد، او میدهد. آنچه نیز خدا بایستی بشود، او میشد، یعنی او خدا میشود. هر کسی ایمان را نمیتواند تنها از خدا بگیرد. یا آنکه خدا مستقیماً به او میدهد. ولی "مرجع تقلیدی" که "رهبر ایمانی تازه" شده است، بخیال اینکه "ایمان مقلد را بخدا، از تزلزل رها نیده است"، ایمان او را ساخته است. از "مرجعیت تقلید" به "ایمان سازی" ارتقاء یافته است، و نا آگاه بودانه، خود، خدای او شده است.

مقلد، از این پس "نه بر خود" و "نه بر خدای خود" بپایا می‌یستد، بلکه از این ببعده "نجات دهنده ایمانش" می‌یستد و فقط می‌تواند بر همین "منجی تازه ایمانش" بپای خیزد. از طرفی "رهبری" در عالم دین بر قدرتش می‌افزاید و از طرفی تقلید به تبعیت شدید تا زهای تبدیل می‌یابد. از آنجا که علماء دینی، مدتها حاضر نشدند از "نقش مرجعیت تقلیدشان" دست بکشند، تا خود را "منجی ایمان سازند"، فرصت به افرادی دادند که از جرگه علماء نبودند، ولی این نقش را بعهده 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 می‌توانند تا حدی هر دو نقش را بعهده بگیرند. هم مرجع تقلید باشند و هم منجی ایمان (مانند طالقانی و مطهری).

اما مقلد در چنین صورتی، بدون آنکه خویشتن نیز آگاه باشد، از این ببعده تغییر ماهیت در نوع تابعیتش داده است. شاید خود را بنام مقلد خواند و نشنا. سدوبا یک مشت استدلال و حجت آوری‌هایی که طوطی وار می‌پندارد که از "تابعیت" بیرون آمده است. در حالی که فقط شکل تابعیت، فرق کرده است. آثار مجاهدین خلق و بنی صدر را بخوانید تا فقط از تائید و تکرار "رهبری" بما هیت این موضوع پی ببرید.

هر رهبری، پیرو و تابع لازم دارد. فقط این تابعیت تازه، چون اساسی تر است، شدیدتر از تابعیت تقلیدیست ولی "تا زگی شکل این تابعیت"، مانع از درک این واقعیت می‌شود که با وجود قطع رابطه تقلید، تابع، باقی مانده‌اند. فقط تابعیت در فرع و جنب و جزء، تبدیل به تابعیت در مبادی و اصول و کلیات و روح شده است.

این "رهبری" که "منجی ایمان را و شده است، کسی است که" اساس ایمان او را از تزلزل نجات می‌دهد. و او بدون این نجات دهنده، "موجودیت خود" را نا آگاه بودانه در خطر می‌بیند. او خدایش را از این ببعده دارد، چون "رهبر ایمانی اش" را دارد. اسلامش را فقط تا موقعی دارد که "منجی اسلامش" را دارد. او دست از مرجع تقلیدش کشیده است و دست بدامن "منجی ایمانش" زده است. "مرجع تقلید" می‌رود و "رهبری" می‌آید. خوبست در اینجا خواننده را متوجه یک نکته سازم تا "ارتقاء مقام خمینی"

را در اوائل انقلاب درک کند. او، دیگر "مرجع تقلید" نبود، بلکه اعتلا به مقام "منجی ایمان" یافته بود. و تنها عنوانی که از لحاظ مذهب شیعه قابل تحمل بود، همین عنوان "امامت" بود، و گرنه عنوان واقعی هر منجی ایمانی میبایستی "خدا" باشد.

شریعتی "امام" را به مفهوم "ایده آل حکومتی" تقلیل میدهد. هر کس می توانست "امام" بشود، رهبری، مرحله "مرجعیت تقلید" را ترک کرد و امکان "امام شدن" پیدا کرد.

بلافاصله مجاهدین خلق این جریان را ادامه دادند. مجاهدین "نبوت" را "اصل رهبری بطور کلی و اعم" گرفتند. معنای منطقی این حرف اینست که رهبر سیاسی و دینی و اجتماعی، میتواند مقامی شبیه و نظیر موسای بـا "رسول" داشته باشد.

رهبری، پله به پله از "مرجعیت تقلید" به "امامت ایده آلی" و سپس به "نبوت ایده آلی" رسید. همانطور که امام میتوان شد (از لحاظ شریعتی) از لحاظ مجاهدین میتوان "رسول" شد. هر چند آنها این کلمه را بیشتر در بعد سیاسی اش در مرحله اول میفهمند ولی نتایج تبعی قدرتشان همانست. بالطبع با قدرت بی نهایت بیشتر دادن به "رهبر"، بهمان درجه نیز "کمیت و کیفیت تابعیت" در گروههای مجاهدین خلق افزوده شد. مانده تنها از "امام آخر" رده شده ایم بلکه از رسول و خاتم انبیاء نیز رده شده ایم و با این مفاهیم که مجاهدین آورده اند نه تنها میتوانیم "امامهای بی نمره" شریعتی را داشته باشیم، بلکه میتوانیم "انبیاء بی نمره" مجاهدین را داشته باشیم.

همانطور که مقلد که نوع تابعیتش را تغییر داده، نمیداند که خدای واقعی اش کیست، همانطور "رهبر تازه ایمان" نیز نمیداند که "خدای واقعی مؤمن" شده است. هر دو، واقعیت مزبور را انکار میکنند، اما انکارشان، تغییری در واقعیت نمیدهد.

وقتی محمد در قرآن میگوید که خبرها و رهبانها، خدایان یهودیها و مسیحیها شده بودند، و برای این پایه استنتاج میکند که یهودیها و مسیحیها "مشرك شده بودند" درست بود. مسیحیها و یهودیها در "تزلزل ایمان نشان" کشیشها و خبرهای خود را به "نجات دهندگان ایمان نشان" ارتقاء داده بودند.

در اسلام هم عین همین قضیه اتفاق می افتد. با همین استدلال صحیح قرآنی، همه مسلمانان در ایران "مشركند" و خدایان نشان یا "علماء دینی اند که به

تبدیل به منجی ایمان یافته‌اند "یا اینکه" سازندگان اسلامهای راستین "میباشند که با ساختن "اسلامهای ایده‌آلی" میکوشند، اسلام واقعی رانجات بدهند. درحین که میخواهند "ایمان" را از تزلزل برهانند، "زیرآبایمان" را میزنند. چون با "نجات‌دهنده شدن ایمان" به خدا، "سازنده ایمان به خود" میشوند. هرایمانی که به تزلزل افتاد، مسئله بنیادی انسانی میان "حقیقت و انسان"، یا بزبان دینی "مسئله میان خدا و خود" را مطرح میسازد. با "رفع تزلزل کردن"، این رهبران ایمانی، مانع "بازگشت تصمیم به خودانسان" میگردند.

فقط در تحول "مرجعیت تقلید" به "منجیگری ایمان"، بلافاصله "تقلید در فروع" به "تابعیت در مسائل ذاتی انسانی" کشیده میشود.

رحم به مقلد

مرجع تقلید و منجی ایمان، میدانده "مقلد" با برخورد با کوچکترین شک یا "ضرورت تغییر"، دچار تزلزل روحی میشود. این "تزلزل پذیری مقلد" هست که احساس "ترحم" مرجع تقلید یا منجی ایمان (رهبر تازه ایمان) را برمی‌انگیزد. او در خود احساس ناراحتی از "تزلزلی" که در مقلد پیدا میشود، میکند، و او را ترحم فرا میگیرد.

بهتر است که فعلاً احساس فراریت مستقیم قدرت از قبضه خودش را بکنار بگذاریم، چون با این خودآگاهی، میبایستی فقط متوجه عکس‌العمل او از لحاظ مسئله قدرت بشویم. آنگاه میبایستی یک "رهبر دینی" را چه در فورم "مرجع تقلید" چه در فورم "رهبرایمان" به یک "سیاستمدار خالص" تقلیل بدهیم. در حالیکه یک رهبر دینی با وجودیکه سراپا مشغول فعالیت‌های سیاسی باشد، یک سیاستمدار خالص نیست. محاسبات مانبایستی در مبارزه، خود را روبرو با یک سیاستمدار بپندارد. بلکه مسئله خیلی پیچیده‌تر از آنست.

این "احساس فراریت قدرت از قبضه مرجع تقلید"، میتواند ناآگاهانه بود یا باشد، و بجای آنکه او با آگاهی به فکر "تصرف مجدد قدرت از دست رفته‌اش" بپردازد، امکان این در میانست که او ناآگاهانه بر "احساس ترحم به مستضعفین در روح" انگیزه می‌شود. همیشه این عامل قدرت، بطور ناآگاهانه در مرجع تقلید یا منجی ایمان (شکل تازه رهبری) نقش اول را بازی نمیکند. رهبرایمانی، حس میکند که مقلد، در مقابل هیچ شکی و عرضه

فکری دیگر، تاب استقامت نمی‌آورد، چون انسان فقط تاب استقامت دارد که فردی مستقل باشد. اما انسانی که فاقد استقلال پرورش یافته، هر شکی، او را در معرض تزلزل قرار میدهد. هر استقلال، با خونا به خوردن و درد کشیدن، زائیده میشود. آنکه استقلال و فردیت انسانی را میخواهد، اینقدر قساوت دارد که بگذارد هر کسی این "درد تزلزل" و بالاخره "درد تصمیم‌گیری 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" می‌نماید و هم خود را در "رحم"، می‌پوشاند. در حینیکه "قدرت خود" را می‌پوشاند، "عظمت اخلاقی خود" را مینماید. "قدرت" نمیتواند با ضعف رابطه‌ای جز "رحم" داشته باشد. "قبول رحم" ناخودآگاه بودا نه‌تائید "قدرت مقتدر از طرفی" و تائید ضعف خود از طرفی دیگر است. آنکه رحم را می‌پذیرد، نه تنها "ضعف خود را می‌پذیرد"، بلکه با لاتراز آن، "لذت از ضعف خود نیز میبرد". یک مستضعف در ضعف خود بانشاط غلبت میزند. ضعف خود، دیگر، اگر آه آمیز و نفرت انگیز نیست. همین‌طور، تنفیذ قدرت از بالا، دیگر "انگیزه به طغیان و عصیان" و مقابله و اعتراض نمیشود. آنکه مورد "رحم" قرار گرفت، و خود را قابل ترحم دانست، ضعف خود را به عنوان یک عامل حیاتی و ضروری خودش میشناسد و از آن لذت میبرد، و حس عصیان و اعتراض و مقابله را در مقابل مقتدری که به او رحم میکند، از دست میدهد. از اینجا است که خداوند در قرآن "رحمن و رحیم" است. ایین "رحم"، صفت اساسی و بنیادی الهی میگردد و با لطیف همه‌نمایندگان، مظهر این رحم میگردند.

موقعی "ضعیف و مستضعف" به اعتراض علیه مقتدر برمیخیزد که از "ضعفش" رنج ببرد. وضعف، موقعی رنج انگیز و عذاب‌آور و غیر قابل تحمل است که نفرت انگیز و شوم باشد. (ضعف در قرآن همان قدرت لذت بخش است که فقر در روح در انجیل).

وقتی که، ضعف، دیگر لذت‌بخش و امید دهد، بلکه برای او عذاب‌آور میشود، آنگاه تمنای "گریز از ضعف خود را و بیدار میشود". در این هنگام است که "میخواهد قدرت پیدا کند". در این موقع است که "حق به اعتراض و مقابله در مقابل هر قدرتی را" از عمق وجودش درمیآید. در چنین موقع است که مردم "سیاسی میشوند". هوس‌مداخله مستقیم در سیاست پیدا میکنند. 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 میتوان به "تب سیاسی انداخت"، بدون اینکه آنها "بخودی خود، سیاسی بشوند". این "تب سیاسی" میخواهد وعای مهیما را لایقیدی گذشته اش باز میگردد. سیاسی شدن، موقعیست که ضعف خودش را به آگاه بودش آورد، و آنرا با درد و الم احساس کند، و از آن نفرت پیدا کند. در چنین موقعی میخواهد از "ضعیف بودن و از مستضعف بودن" بگریزد و "مستضعف بودن" را یک توهین و تحقیر می شمارد، و در چنین موقعی هر عمل ترجمه آمیز را به خود، رد میکند و با نفرت به این "مردان اخلاقی" و "رهبران دینی" می نگرد.

او میتواند در درگرسنگی بمیرد، اما حاضر به این نیست که کمکی از روی ترجمه بپذیرد. او "حق خود" را میخواهد نه "رحم" دیگری را. من آنقدر حق دارم که احتیاج به "رحم" ندارم.

او میخواهد که حق او را به او "پس بدهند". کسی "حق او" را به او اعطاء نمیکند. او حق خود را میخواهد و حق دادن به او هیچگونه بزرگواری نیست. با گرفتن حق خود، مقام وحیثیت و عظمت کسی را با لایمی برد. او احتیاج به "همدرد" دارد تا "شریک دردش" بشود، تا با او برای گرفتن حقشان مبارزه کند. کسی با دادن حق، "بزرگواری اخلاقی خود" را نمی یابد. این یک عمل بدیهی یک اجتماع سالمست. یک عمل اخلاقی، یک عمل قهرمانی و نادر و استثنائی نیست که بدین وسیله ارزش و عظمت به کننده اش بدهد.

یک کسی "انسان اخلاقیست" که عمل اخلاقی برای او یک امر ساده و معمولی و روزانه باشد. او در یک عمل اخلاقی، یک شاهکار قهرمانی انجام نمیدهد که بدین وسیله بزرگواری شود و قدرت پیدا کند. پس چگونه خدا به رحمش مینازد؟ هر کسی با "پذیرفتن رحم"، ضعف خود را "تثبیت" میکند. چنین کسی ضعیف خواهد ماند. از همین روست که رحم خدا همیشگی است. خدا فقط برای یک مدت معلومی رحمن و رحیم نیست. او ضعف ابدی را لازم دارد تا بتواند همیشه رحیم باشد. انسان موقعی از ضعف بیرون خواهد آمد، موقعی "دوره مستضعفی" اش را سپری خواهد ساخت، که از "رحم" و "رحم کنندگان" نفرت داشته باشد. او "ارباب رحیم" نمیخواهد. او کسی را که بر اساس رحم با او معامله کند، نمیخواهد. اما تا موقعی که ما "بخدای رحیم و رحمن" ایمان

داریم، از ضعف خود نیز لذت می‌بریم، و خواه‌نا خواه نیز ضعف خود را تثبیت می‌کنیم و رحم را نیز می‌پذیریم و در پی رهبران و قدرتها و مراجعی هستیم که بما رحم کنند.

بنابراین ما برای درک اجتماع خود و رابطه "علمای دینی" و "رهبران تازه دینی" و حتی مقتدرین سیاسی مانند شاه، با یستی در نظر داشته‌باشیم که "عمل مردم" در یک فضای مملو از "رحم" صورت می‌بندد. رابطه پدری شاه و قیومی خمینی با مردم تنها بر پایه سنت کهنسال تاریخ ایران نیست بلکه همین عاطفه "رحم خواهی" پایه‌ای برای "پدر خواهی" و "قیم خواهی" می‌گذارد. رحم در اجتماع ما یک واقعیت سیاسی مهم دارد. درگاتای زرتشت رحم، رابطه جوهری میان اهورا مزدا و انسان نیست. نقطه ثقل روح ایرانی با تسلط مفهومات قرآنی جا بجا شده است.

چرا ترحم مانع رفورم شد

این "رحم به تزلزل پذیری ایمانی عامه"، حتی خود علماء را از رفورمهای واقعی مذهبی بازداشته است. خرافاتی که بتدریج درجا معه مذهبی، رشد می‌کنند با آنکه با محتویات واقعی مذهب نیز تضاد داشته باشند، بـا آن محتویات "بهم می‌رویند" و با هم وحدتی تشکیل می‌دهند که بسختی از هم جدا نمی‌پذیرند.

در اشعار و ادب، این خرافات با محتویات اصلی چنان بهم می‌رویند که وحدتی در محتویات ایمانی میسر نماند. عالم دینی، چون خطرروانی مقلد را می‌شناسد، آگاه است که "نقد و شک ورزی و اعتراض و انتقاد به خرافات تازه ساخته شده تنها تزلزل در پوسته ایمان پدید خواهد آورد، بلکه می‌تواند به سهولت تعمیم یابد و به جریان اصلی ایمان، سرایت کند. شک و انتقاد از هر چه و در هر کجا می‌خواهد شروع بشود، مانعی ندارد. کسیکه یا گرفت در کوچکترین جزئی ترین مسائل، انتقاد کند و از نقد لذت ببرد، با یک پرش در بزرگترین و اصلی ترین مسائل، انتقاد خواهد کرد. انتقاد را نمی‌شود به مسائل کوچک و ریزه و فرعی محدود ساخت.

کسیکه حق دارد از "ما مور جزئی" انتقاد کند، می‌خواهد از رهبر و امام خمینی که چه از خود و ما و از خود پیغمبر و حتی از خود خدا انتقاد کند. روش شک یکپست، فقط با افزایش جرئت، مورد انتقاد، فرق می‌کند. متأسفانه عقل،

مرزی در محتویات مورد انتقاد نمی شناسد. بدین جهت استبداد، انتقاد را از همان سرچشمه نابود و خفه میسازد، چون جرئت شک و انتقاد بتدریج رشد میکند. همینطور انقلاب اجتماعی را بایستی با "انتقاد از جزئیات" از مسائل پیش پا افتاده "از مسائل فرعی" از آنچه بی ارزش و قابل اعتناء نیست شروع کرد. عقلی که روش انتقاد را در جزئیات فرا گرفت، و او همه ای نخواهد داشت که آنرا به کلیات و اصول و مهمات انتقال بدهد. عقل، مقدسات نمیشناسد. "با مقدس ساختن اصول و کلیات و ستونهاست که میتوان افراد را از ورود به این مسائل مانع شد."

با "تقدیس"، "حرم به دور این مسائل" می بندند تا عقل را از وروده آنها باز دارند. اما عقل، همیشه "نفی تقدیس" میکند. هر کجا دست عقل باز گذاشته بشود، هیچ حرمی و قدسی بجا نخواهد ماند. نقد، تقدیس نمیشناسد. یک عقل انتقادی که براه افتاد، در هیچ مرزی، توقف نمیکند. بنا بر این "عالم دینی"، با اینکه ناظر پیدایش این خرافات هست، و با آنکه سخما "برضد این خرافات تست، اما از انتقاد آنها صرف نظر میکند. مقلدن بایستی انتقادی بشود. عقل، هر "حقیقتی" را تبدیل به "مفهوم" میسازد و هر مفهومی "نفی شدنی" است.

روش "رفع تزلزل ایمان" به این نتیجه میکشد که از کمترین انتقاد و شک ورزی دست میکشد، چون با شک ورزی و نقد "کوچکترین تزلزل" شروع میشود. بر همین پایه نیز، خرافات مذهبی، آهسته آهسته رشد میکنند و هیچکسی جرئت دست زدن به آنها را ندارد. چون کمترین "تزلزل در ظواهر دین" برای مقلد، "کوچکترین بحران در یک خرافه الحاقی"، بلافاصله میتواند 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، میتواند مثل کبریتی، که به مخزن بنزین زده میشود، 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 میشود. میگذارد تا خرافات برویند، چون "بقای دین و ایمان" برای او بیشتر ارزش دارند تا "رشد استقلال و آزادی انسان" بعداً

خودش با دست خودش همین خرافات را عبا رت بندی میکند و قالی 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 میآورد. مقلد یا تابع، برای او اهمیت و ارزش اخلاقی پیدا میکند. آن ایمانی که سراسر هستی "انسان تابع" را تشکیل میدهد، هر لحظه ای میتواند در خطر تزلزل باشد و با لطمه همیشه "ضرورت وجود یک نجات دهنده ایمانی" موجود میباید شد.

تقلید، ادامه همان "ضعف" است. این مستضعفست که بالاخره به مقام تقلید میرسد. پایان سیرتکاملی ضعف، قدرت نیست. چون در این صورت "مستکبر" و "کافر" میشود. پایان تکاملی ضعف، "تقلید و تابعیت" است. پایان تکاملی ضعف، آنست که انسان بایستی تبدیل به "ماشین خودکار" بشود که بدون تفکرات و اعمال، اطاعت بکند.

خمینی در کتاب ولایت فقیه مینویسد (فصل ماهیت کیفیت قوانین اسلام) "انسان کامل و فاضل، انسانی که قانون متحرک و مجسم است و مجری داد و طلب و خودکار قانون است" (یعنی انسان کامل = قانون متحرک و مجسم = مجری خودکار = روبرو تر).

نه تنها خمینی این حرف را میگوید بلکه مرحوم طالقانی در کتاب حجتش مینویسد که هدف اسلام اینست که انسان را "تبدیل به جسم فیزیکی" سازد. صفحه ۲۶ (ج ۱۰۰) این فقط برای آنست که مکلف از راه تعبدی کمال اسلام برسد... جمله اعمال را مسخر را ده فوق گردانند و مانند عموم نیروها شبکه در باطن موجودات است در مجرای عمل و حرکت وارد شود و بصورت فیزیکی درآید... هر چه فرمانبری و تعبد بیشتر شود، درجات قرب افزون میگردد" صفحه ۲۵ (ج ۱) از طالقانی (آخرین نتیجه اعمال تعبدی همین است که مکلف آنرا برای فرمانبری محض، عمل نماید تا یکسره 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 "روبو تر شدن" است. ایستگاه اولش، ضعف بر طرف نشدنی انسان است. همین کمال که روبرو تر شدن انسان است اسلام را به کمال کمونیسیم نزدیک میسازد و "گلکتویسم کامل" فقط با روبرو تر شدن و تابعیت محض از رهبری ممکن میگردد.

رحم به عامه یا گریز روشنفکران از مقابله با دین

بهترین عقیده، همیشه بدترین قیده‌هاست. حقیقت می‌خواهد که ما را تنها به خود ببندد و تمام قوای ما را در بستگی به خود جذب کند. یعنی حقیقت، همیشه بزرگترین و شدیدترین قید است. آیا چون حقیقت، "بهتر" از هر چیز است، بایستی زنجیری او شد؟ آیا بهترین چیز، بایستی بزرگترین بندها باشد؟ "بهترین بودن محتویات یک عقیده"، نمیتوان خاصیت "قید بودن" را از عقیده گرفت. یک چیز را اینکه لطیف تر است، خاصیت زنجیریش کاسته نمیشود. یک زنجیر لطیف، فقط "احساس در بند بودن" را در ما می‌کاهد. زنجیر لطیف، ما را در زنجیر بودن مشتبه می‌سازد. زنجیر لطیف تر و بهتر، همان زنجیر میماند.

هر فکری، هر حقیقتی، هر اسطوره‌ای، هر علمی، "با ماندن" خود در ما، یا ماندگار ساختن ما با خود، تبدیل به "عقیده" میشود. تنها دین نیست که عقیده میشود، بلکه بهمان اندازه یک علم میتواند عقیده بشود، یک فلسفه میتواند عقیده بشود. یک علمی که عقیده شده‌ها نقد مستبد است که یک دین که عقیده شده‌هاست. یک فلسفه که عقیده شد حتی بدتر از دین است که عقیده شده‌است. خطر دنیای ما تنها "عقاید دینی" نیستند بلکه بهمان اندازه‌ها حتی بیشتر "عقاید علمی" یا "عقاید فلسفی" هستند. ایدئولوژی‌ها همان عقاید علمی و عقاید فلسفی هستند. از رشد علم و فکر به حرکتش هست.

علمی و فکری که عقیده شد، دیگر حرکت ندارد و این علم نیست که عامل اصلی

"عقیده علمی" است. این فکر نیست که عالم اصلی "عقیده فلسفی" است، بلکه این عقیده است که علم را تصرف کرده است. این عقیده است که علم را منتفی ساخته است. این عقیده است که فلسفه را تصرف کرده است و حرکت فکری را از آن سلب کرده است. آنجا که جوهر علم و فلسفه، حرکت و روش است، بنابراین یک "عقیده علمی" و یا یک "عقیده فلسفی"، یک جنایت به علم و فکر است. بنام علم و فکر، علم و فکرنفی کرده میشود یک عقیده علمی بنام علم فروخته میشود. یک عقیده فلسفی بنام فلسفه فروخته میشود. اما یک عقیده علمی چیزی جز عقیده نیست و یک عقیده فلسفی چیزی جز عقیده نیست. علم و فکر هیچگاه تقلیل به عقیده نمی یابد. عقیده علمی یا فلسفی فقط یک "نقش موقت و گذرا" دارد. انسان فکر علمی و یا فلسفی را آنقدر نگاه میدارد تا نمیتواند آن را رد کند. فکر علمی و فکر فلسفی برای آن نیست که ما را از رد کردن آن علم و فلسفه بازدارد بلکه عقل و تجربه ما همیشه در تلاش رد کردن آن فکر علمی و فلسفی هست. عمر یک فکر علمی و فلسفی تا موقعیست که رد نشده است و چون علم و فکر، حرکتست، کوشش و تلاش ما درست تلاش دائمی برای رد کردن آنست نه برای جا وید ساختن آن. برعکس عقیده موقعی شروع میشود که تلاش ما در جهت وارونه شروع شود. ما میخواهیم آن فکر و آن تصویر را جا وید بسازیم. ابدیت همیشه در ضد حرکت است. هر چیزی که جا وید شد، تغییر نمی پذیرد. حقیقت، جا وید است. حقیقت، نباید تغییر بپذیرد. حرکت با حقیقت متضاد است. ابدیت بر ضد تغییر است. آن چیزیکه نمیگذارد ما حرکت کنیم و تغییر بپذیریم، زنجیر ما است. آن چیزیکه نمیگذارد، فکر ما تغییر کند و حرکت کند، زندان ما است. استبداد با حقیقت می آید. استبداد، حرکت از فکر و حرکت از احساس را میگیرد. استبداد، حرکت از نظام را میگیرد. نظام نباید تغییری بپذیرد. مانع تغییر قانون میشود. تغییر با حقیقت، سازگار نیست چون حقیقت جا وید است. بنا بر این "محتویات عقیده" که نام حقیقت بخود میگیرد، "قید بودن عقیده" را سلب نمیکند. زنجیر، زنجیر میماند، فقط "احساس در بند بودن" را در ما تأریک میسازد. بما میفهماند که "این در بند بودن" یک افتخار است. "این در بند بودن" بزرگترین آزادیست. "در بند بودن" را برای ما شیرین و خوشگوار میسازد. محتویات عقیده ولو "حقیقت"، ولو "علم"، ولو "آزادی" باشد، ماهیت عقیده، همان زنجیر بودن است. ما در هر چه بمانیم، آن قید و

زنجیر است. عرفای ما می‌گفتند: در هر چه بمانی "و" از هر چه بمانی "آ" است. بت "آ" است. بت شکنی یعنی رهایی از هر چه که ما را در خود نگه میدارد یا از حرکت باز میدارد، نه تنها "در یک فکر ماندن" بت است بلکه آن فکر که ما را به "ماندن" بکشانند، نیز بت است. بت پرستی برای عرفا، همان "توقف در یک فکر و محتوی و حقیقت" است. بهر چه از راه بازمانی، چه کفر باشد و چه ایمان، همه اش بت پرستی است. هر چه ترا از حرکت باز دارد، خواه مسیحیت باشد، خواه اسلام، خواه مارکسیسم، خواه..... خواه..... همه بدون تفاوت بت پرستی و بت سازی است. این "اصل تحرک ابدی" این "عدم توقف در هیچ فکر و از هیچ فکر" بزرگترین ایده‌ایست که عرفای ما برای ما به وراثت گذاشته‌اند.

آزادی را میتوان فقط بر همین ایده بنا کرد. آزادی ما نتیجه مستقیم این بزرگترین فکر عرفای ایران است. این ایده‌است که هنگام گسترش فرا رسیده‌است. هر اقلیت با جمله معروفش که "هیچکس در یک رودخانه دوبار نمیتواند شنا کند" سرچشمه ایده آزادی و تغییر و حرکت در فرهنگ غرب شد. آیا عظمت این سخن که "بهر چه از راه بازمانی، بت است" کمتر از آن سخن هر اقلیت است؟ ما با یستی برای بزرگترین ایده ایرانی، همه آزادی‌ها و پیشرفته‌ها و تحولات خود را بنا کنیم.

هر جا که عقیده‌ای ایجاد شد، زنجیری ساخته شده‌است. کسیکه در زنجیر بسته شد، با یستی زنجیر را بشکند. با یستی قفس را درهم فرو کوید. با یستی زندان را منفجر سازد. زنجیر، فقط ایجاب یک وظیفه و حق میکند و آن شکستن و منفجر ساختن و پاره کردن است. هر عقیده، زنجیر است. به زنجیر با یستی رفت داشت. زنجیر را با یستی گذاشت بماند. زنجیر را با یستی شکست. گریز از زنجیر و زندان، با لطف و ملامت و مدارائی با زنجیر با ن وزندان با ن مکان ندارد. عقیده را با یستی متزلزل ساخت. با یستی در هر عقیده‌ای شکاف انداخت. با یستی در هر عقیده‌ای شک کرد. با یستی در قبال هر عقیده‌ای عصیان کرد. عقیده، چنان سخت و سنگ و سفت شده‌است که نمیتوان آن هسته و نرم از زیر بار و فشار آن گریخت.

"آزادی از عقیده" موقعی ممکن میشود که تزلزل به عقیده ما بیفتد. البته کسانی هستند که به زندان و زنجیر عادت کرده‌اند، ولی تزلزل به عقیده آنها انداختن، حداقل "امکان گریز و رهایی" به آنها میدهد. اگر

چنانچه آنها هم از این امکان استفاده نکنند و ترجیح بدهند که در همان زندان بمانند و در همان زنجیر شکسته دوباره خود را بپیچند، ولی در این "انفجار عقیده" امکان به کسانی که آزادی میجویند و آزادی را دوست میدارند، میدهیم. ما امید به کسانی داریم که با داشتن چنین امکانی از زیر زنجیر پاره شده و از زندان منفجر شده، خواهند گریخت. همچنین از کسانی که "انس به زنجیر گرفته اند" و "عادت به زندان" کرده اند و آنرا به "آزادی دردشت و صحرا" ترجیح میدهند نباید مأیوس بود.

کسیکه هزاران سال در زندانهای بنام حقایق عالی و ایده آلهای متعالی بوده است، هنوز ایمان به وجود دشت و صحرای آزادی ندارد. این حقایق، آزادی را برای او معدوم و موهوم ساخته اند.

اما برای آنکه استبداد روحی را بر آزادی ترجیح میدهد، برای آنکه زنجیر را بیشتر از حرکت آزاد دوست میدارد، نمیتوان از انفجار زنجیرها و زندانهای خود دست کشید. ما نیز در همان زندانها و در همان زنجیرها هستیم.

من اگر حق بدست زدن به زنجیر و زندان او ندارم اما من حق به آزادی خود که دارم. من حق دارم که زنجیری را که من را بند کرده است پاره کنم و درب زندان خود را ازجا بکنم. من حق دارم که عقیده ای که بنام حقیقت مراد از زندان کرده و زنجیر به من کشیده است، هرچه هم برای دیگران مقدس باشد، متزلزل میسازم. البته این عقیده، سلول انفرادی من نیست. در این عقیده همه دربندند. دیگران در این زندان احساس لانه بودن میکنند اما من در این زندان احساس تنگنا و خفقان دارم. این زنجیر است که بر سراسر هموطنان من کشیده شده است. در این زندان که من هستم دیگران نیز گرفتارند.

در این شک نیست که من نمیتوانم با تخریب سلول انفرادی خود، از زندان بگریزم بلکه با یستی همه زندان را منفجر سازم.

من اسلام را با یستی در تمامیتش مورد حمله و تهاجم قرار دهم. چه هم زنجیری من بپسندد چه نپسندد. من بخاطر او نمیخواهم در زندان بمانم. من نمیتوانم فقط در گوشه قلبم در خلوت، زنجیرها یم را بشکنم. این کار را قرنهای عرفا و صوفیهای ما کردند، ولی اجتماع و ملت در همان زندان باقی مانده بود و همان صوفیها و عرفا نیز هم زنجیر با آنها ماندند.

زنجیر من، زنجیر اخلاقی و انفرادی من نیست. این زنجیر را فقط بطور اخلاقی برای من ساخته اند. این زنجیر است که برای همه ساخته اند.

این زنجیری نیست که فقط بدست و پای من بسته شده باشد، بلکه این زنجیر است که همه را با هم گرفتار ساخته است. همه بهم زنجیر شده اند. پاره کردن زنجیر من، به تنهایی میسر نیست. پاره کردن زنجیر من، خواه ناخواه پاره کردن زنجیر دیگریست.

من نمیتوانم تنها خود را آزاد بکنم. آزاد کردن من، آزاد کردن دیگریست. دربندماندن دیگری، دربندماندن منست. من تنها آزاد نخواهم شد. همه با هم میتوانیم آزاد بشویم. هرکسی هم تنها زنجیرش را پاره کند، خواه ناخواه زنجیر عده ای دیگر را نیز پاره میکند و خواه ناخواه دیگران را که هنوز عادت به زنجیر دارند، ناراحت خواهد کرد. اما این ناراحتی و اضطراب موقت، سبب بیداری آنها میشود. آنها نیز بیدار و آزادی طبیعی و انسانی خواهند یافتند. آنها نیز درمی یابند که عقیده، زنجیر است.

آنها نیز درمی یابند که "لطف زنجیرها"، ماهیت زنجیرها را به آنها مشتبه ساخته بوده است. آنها نیز درمی یابند که گول لطف زنجیرها را خورده اند. آنها هم درک میکنند که حقیقت مقدس، چیزی جز زنجیر نیست. بهتر است که یکی بداند که عقیده اش زنجیر است و با این آگاه بود، ترجیح بدهد که در زنجیرش بماند تا بپندارد که این عقیده اش جنت رضوانش هست و زندانش را فضای بی نهایت آزادی بپندارد.

رحم به عامه، ملاحظه عامه، رحم به زنجیری است که به آن انس گرفته است. آن "انس عامه به زنجیر" مهمتر است یا "آزادی بخواب کرده" و "آزادی طبیعی او که زیاده آورده اند، یا استقلال او که از او گرفته اند.

محمد در قرآن میگوید که در دین (یا اجراء دین) هیچگونه راهی به دل خود راه ندهید. با این کلمه محمد میفهماند که برای "پابست نگذاشتن" هر کسی را بایستی بدون هیچ راهی، مجازات کرد. یعنی "آزاد بودن" یک جرم و جنایت است. ایده آل، "بسته بودن و دربند بودن" است و کسی که برای آزادی کوچکترین گامی بردارد، جنایتکار و مجرم است. محمد بدین سان "آزادخواهی" را تبدیل به "جنایت و شر" کرده است.

چرا ما نبایستی علیرغم این حرف، آزادی را ایده آل مصالحه ناپذیر خود سازیم؟ چرا ما برای پاره کردن زنجیر خود و زنجیر دیگران راهی نداشته باشیم؟ چرا ما بستگی را جرم و جنایت نشماریم؟ هرکسی که مرا بنام حقیقت تا ابد به فکری به نظامی به اصلی می بندد بزرگترین جنایتکار است و من در مقابل

و هیچگونه راه‌فتی نمی‌شناسم، چنانچه او در مقابل من و در مقابل آزادی من هیچگونه راه‌فتی نمی‌شناسد. این راه‌فتی به عامه و عقیده عامه نیست. این راه‌فتی به زنجیرسانان راه‌فتی به اسیرسانان و اسیرروشان است. من میخواهم حرکت کنم و آزاد باشم. و این زنجیرهایی که مرا در عقیده به دیگران و با دیگران بسته است، تا نشکنم، نخواهم توانست آزاد باشم. آزادی تا گفته نشود، آزادی نیست. زنجیری که میان همه است بایستی شکسته شود از این رو کلمه آزادی بایستی میان ما بحرکت آید. ما نمیتوانیم حرکت کنیم، چون پای ما را، چون دست ما را به دیگران بسته اند. آزادی که گفته شد، این زنجیر را میشکند. من میخواهم در آزادی با دیگری تفاهت حاصل کنم ولی نمیخواهم "درهم زنجیر بودن با دیگران" (درهم عقیده بودن با دیگران) وحدت با دیگران داشته باشم.

ما به هر چه با زمانیم، بت است. ما به هر چه با زمانیم استبداد است. هر حقیقتی موقعی که بت شد، استبداد میشود. هر چیزی که سنگ شد، ما را از حرکت باز میدارد و بر ما استبداد می‌ورزد، چون آزادی ما در جنبش نمودار میشود. ما نمیتوانیم فقط در خود و با خود بیندیشیم. اندیشیدن در فضای "زبان" است. بدون زبان، نمیشود اندیشید. من موقعی آزادم که بیندیشم و موقعی می‌اندیشم که بگویم و موقعی می‌گویم که همه مرا میتوانند بشنوند و وقتی همه شنیدند به دردناک‌ترین آشنایان میشوند، همه دردمن میشوند. با من مضطرب میشوند. مگر آزادی برای من، خوابیدن و لم دادن در گوشه بهشت است. آزادی برای من هم یک مسئله است، برای من هم ناراحت کننده و مضطرب سازنده است. آزادی برای من هم خواب خوش دیدن نیست.

آیا این اضطراب و درد و بیقراری من در این کلمات من نبایستی جاری بشود؟ آیا دیگری نبایستی در کلمات من از دردهای من با خبر بشود؟ آیا چون دیگری ناراحت خواهد شد من نبایستی ناله بکنم؟ پس این اجتماع برای چیست؟ آیا برای تسلیت درد همه دیگران هم اجتماع درست نکرده ایم؟ آیا برای رسیدن به درد و اضطراب هم دور هم جمع نشده ایم؟ آیا درد من برای آزادی و از آزادی نبایستی ممنوع و هموطن مرا و لواط‌نکه عامی باشد، مضطرب سازد؟ مگر ما جامعه هم‌خوابان با هم تشکیل داده ایم؟ که فقط برای خوابیدن کنار هم می‌آئیم و وقتی درد و اضطراب و ناراحتی داریم از هم دور می‌شویم و سر در غارها می‌کنیم و برای غارها از درد خود می‌نالیم؟ این عامه چه امتیازی

دارد که نبایستی به درد و اضطراب من گوش بدهد؟ ما نمیتوانیم فقط درد خود و با خود بیندیشیم. این اندیشیدن در خود، انسان را مسموم و مریض میسازد. عرفای ما خیام ما، حافظ ما از همین "اندیشه را در خود خوردن" بیمار و مسموم شده بودند. اندیشیدن در فضای زبان است، بدون زبان نمیتوان اندیشید. اندیشیدن، بیان درد است. اندیشیدن بیان درد آزادی است. زبان، درد و شادی را با دیگری میرساند. زبانی که این درد و شادی انسانها را بهم انتقال نمیدهد، انسان را خفه میکند و میکشد. اما وقتی که ما میگوئیم در گفته ما این درد ما و این شادی ما سرازیر نمیشود بلکه درد ما دردها را ما از حرف ما خدا حافظی میکند. استبداد موقعی شروع میشود که دهان محل وداع معنا از کلمه است. درد بر سر زبان ما میماند ولی کلمه بدون این درد بیرون میرود. زنجیری که اندیشیدن دارد، زنجیر نیست که در زبان است کلمات ما سلسله زنجیرهای ما است. انسان بایستی با دیگری حرف بزند تا بتواند بیندیشد و آزادی اندیشه من، مثل موجیست که در کلمات به دیگران طوفان میاندازد، چون دیگری نیز منتظر طوفان است. این بیان آزادیست که دیگری را مضطرب میسازد، چون در وجود او، آزادی، بیدار و زنده و متحرک میشود. حرف من، دیگری را مضطرب و متزلزل نمیسازد بلکه حرف من، آزادی را که در او هزاره ها خوابانیده اند، کو بیدار کند، تکان میدهد. این آزادی است که وحشت زده از خواب بیدار میشود.

این کسیکه هزاره ها "بیداری آزادی" "روز آزادی" را ندیده است، از آزادی میترسد، از روشنائی آزادی وحشت دارد. بیدار شدن در آزادی برای وحشت آوراست. او از سر خود را بخواب میزند و چشمش را به زور میبندد چون آزادی را نمیشناسد، چون وحشت از بیداری دارد. اما او دیگر نمیتواند بخوابد. او بایستی چشمش را ببندد. او بایستی خود را به خواب بزند. خواب بودن برای او از این بعد، زحمت دارد. دوره خوابیدن گذشته است. بگذارد مدتی خودش را بخواب بزند. کسیکه خودش را بخواب میزند، بیدار شده است و من کار خودم را کرده ام.

این آزادی که بعد از چند هزار سال او را بیدار میسازد، به شکل طوفان است. آزادی را میشود پرده برویش کشید و فرا موش ساخت، اما آزادی همیشه بجای میماند و منتظر رستاخیزش هست و روزی که بیدار شد طوفانی نیست. عا مه تا از کوره و جهنم اضطراب نگذرد، درک آزادی را نخواهد کرد.

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

۶ نوامبر ۱۹۸۲

مفهوم رهبری دردموکراسی

وتضاد آن با مفهوم رهبری در اسلام

هرکسی صورت خودش را می آفریند

دردیانت، راهبری همیشه با "سرمشق بودن" رابطه دارد. راهبر همیشه "سرمشق" نیز هست. مسئله رهبری و کیفیت آن را دردیانت، بدون رابطه آن با "سرمشق بودن" نمی شود فهمید. با درک "چگونگی رابطه رهبر با سرمشق" میتوان "ماهیت و ساختن رهبری" را در دین و غالباً ایدئولوژیها درک کرد و تضاد آن را با "ماهیت رهبری دردموکراسی" شناخت.

دموکراسی بر پایه "استقلال فرد" بنا شده است. آزادی، فقط با "فردمستقل" معنا پیدا میکند. 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 با لطف از آزدیش کاسته میشود.

"پرورش به استقلال"، یعنی انسان را "نا مشابه با دیگران پروردن". بنا بر این، "استقلال فردی" اینست که فرد، فقط و فقط به "صورت خودش" در بیاید. "خود شدن"، یعنی "صورت خود را یافتن".

هرکسی، "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 دردیانت و غالباً ایدئولوژیهای امروزی، هیچگاه از "سرمشق بودن" پاره‌شدنی نیست. انسان در رهبر خود، "سرمشق سراسر زندگانی خود" را درمی‌یابد. رهبر دینی و ایدئولوژیکی، بایستی از همه جهات، سرمشق مردم باشد. اطاعت کردن، اجراء یک فرمان خالص نیست، بلکه "اطاعت کردن"، همان "تقلید کردن از او" و "تشبیه او" می‌باشد.

و در همین جا است که تفاوت با دموکراسی، مشخص می‌گردد. تقلید یا تاسی به اُسوه‌حسنه یا تمثل به مثال‌اعلی یا تشبیه، "خود" را در تما می‌تش "نفی کردن و حل کردن در دیگریست".

"شبیه‌دیگری شدن"، همیشه "گذشتن از خود" و "از خودگذشتگی" است. انسان در اینکه "شبیه‌دیگری میشود"، از خود، می‌گذرد، خود را رها میکند، نمی‌گذارد، خود بشود. انسان در "از خودگذشتگی"، تنها "خدمت به دیگری" نمی‌کند، "عمل خیر برای دیگری" انجام نمی‌دهد، بلکه در همه این اعمال و خدمتها، تلاش می‌کنند تا "دیگری بشود"، "شبیه‌دیگری" بشود، به صورت دیگری درآید. دموکراسی، بر مفهوم "فرد مستقل"، یعنی "ناشبیه با دیگران" قرار داد، و رهبری دینی و رهبر در جامعه دینی بر پایه مفهوم "سرمشق" قرار داد و این دو با هم متضادند.

با مفهوم "توحید" نه تنها خداوند واحد است بلکه "رهبر" نیز واحد است و بالطبع "صورتی" که مردم بایستی سرمشق قرار دهند، "یکیست". در تقلید و تاسی و تشبیه به یک سرمشق، همه دارای "یک صورت" میشوند، همه یک شکل پیدا می‌کنند.

در دموکراسی، بعد از آنکه رهبری، در محدودیتهای خاصی پذیرفته‌شد، (هیچ انسانی از همه لحاظ و جهات، سرمشق مردم نیست. رهبر، فقط از جهت محدودی میتواند سرمشق باشد. از این گذشته محدوده قدرت رهبر به هیچوجه نبایستی بر پایه "سرمشق بودن" و گذاشته‌شود). از این گذشته، دموکراسی، قائل به "رهبری انحصاری" در اجتماع نیست، بلکه "کثرت رهبرها" و "تنوع و اختلاف و تضاد و تباین رهبرها" را می‌پذیرد.

نفوذی که "سرمشق" در جامعه دارد، قابل اندازه‌گیری نیست و کسیکه از آن متأثر میشود، آگاه بود صحیح و دقیق از شیوه نفوذ و مقدار نفوذ سرمشق در

خود ندارد. بنا براین "مقدار قدرت" و "کیفیت قدرتی" که یک سرمشق در جامعه پیدا میکند، محاسبه شدنی و کنترل پذیر و قابل عبارت بندی نیست. درحالی که دموکراسی میخواهد در سیاست و حتی المقدور در اجتماع، این "شیوه قدرتی" و "کمیت قدرتی" را هم عبارت بندی کند، هم محدود کند و هم کنترل کند تا از حد مشخصی تجاوز ننماید.

از این روستا آنجا که میتوان میکوشد تا "رهبری سیاسی" را از "محوطه سرمشق بودن" ایده آل بودن یک شخص جدا سازد. قدرت سیاسی یک فرد نبایستی بر پایه "نفوذ سرمشق" او ایده آل 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 نظریه 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 یا ایده آلی" خارج از محاسبات عقلی و شناخت عقلی میشود و قدرتش دیگر قابل عبارت بندی و کنترل نیست. "قدرتی" در دموکراسی در عالم سیاسی جایز است که قابل شناخت و عبارت بندی و تحدید باشد.

اگرچه این تقلیل قدرت به محدوده سیاسی ممکن نیست ولی دموکراسی میکوشد 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 میکوشد 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 میگردد. در همه گروهها این تجاوز و قدرت رهبران محدود و سیاسی، در اثر همین "قدرت سرمشق بودن"، مشاهده میشود و این تجاوز و در گروههای سوسیالیستی بمراتب شدیدتر است، چون سوسیالیسم نیز بر "ایمان به یک ایده آل" بنا شده است و راه گریزی از این خطر ندارد.

رهبری، در عالم دین، و همچنین در جامعه که دین تسلط فوق العاده دارد، از عنصر "سرمشق بودن" هیچگاه جدا پذیر نیست. همینطور رهبری در ایدئولوژیها مانند کمونیسم، با عنصر "سرمشق بودن" یک وحدت تشکیل میدهد. مردم، رهبران در چنین مواردی برای "قدرت مدیریتش" یا برای اینکه

میتوانند "فائده‌ای برای جامعه داشته باشد" انتخاب نمیکنند، بلکه برای اینکه "سرمشق آنهاست" از این رو کیفیت و کمیت قدرتشان، قابل کنترل و تحدید و شناخت نیست. در هر حال قدرتشان همیشه بیش از آنست که قانون برای آنها مشخص ساخته است. همیشه در هر اجتماع این خطر موجود است. چون جامعه "بستگی به رهبری بعنوان سرمشق" بلافاصله به او قدرتی 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) میخواستند یک رابطه عاطفی نسبت به رهبر (سرمشقشان) داشته باشند، خود عملاً "به رهبرشان، امکان قدرت بی‌شمار محدود و قانون اساسیشان خواهند داد. رهبری که فقط و فقط مدیر باشد و فقط فقط مفید برای پیشرفت اقتصاد و باشد رهبری نیست که عواطف آنها را ترضیه کند. آنها نمیتوانند عادتاً "یک رهبر دموکراتیک انتخاب کنند"، چون چنین رهبری مورد پسندشان نیست، چون چنین رهبری متکی بر "محاسبات آگاهانه عقلی" است نه متکی بر عواطف محاسبه‌ناپذیر، که متوجه یک سرمشق و ایده‌آل میشود.

قدرت سرمشق و ایده‌آل، 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

پیش از اینکه این گفتار را ادامه دهیم وظیفه خود میدانم و مفهوم بسیار ساده را از هم متمایز سازم که در آثار طرفداران "اسلامهای راستین" از روی عدم اطلاع و کوتاهی بینی، با هم مشتبه ساخته میشود. این مشتبه سازی بجای خنده آوراست که انسان نمیتواند باور کند ولی این مشتبه سازیها کودکانه که جوانان در پی آن راه افتاده اند و جان خود را فدای این قبیل افکار خام میسازند، انسان را به گریه میاندازد. در اثر کم سوادی مترجمین، کلمه "یوتیلیتی" *utility* و کلمه "پروفیت" *profit* 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 ما به "منفعت" ترجمه میکنیم، از لحاظ نظریه ارزش اضافی کارما رکس، همان پول مقداریست که در فروش کالا، سرمایه دار بقول مارکس و پروردن از کارگر میدزد (یعنی یک عمل ضد اخلاقی انجام میدهد). سراسرایده آلیسم و اخلاق درسوسیالیسم از همین سوراخ وارد میشود و اقتصاد تبدیل به یک بحث اخلاق میگردد. چون هرگونه عمل اقتصادی در اجتماع سرمایه داری تبدیل به یک عمل ضد اخلاقی که دزدی باشد، میشود و این بزرگترین نقیصه تئوری مارکس است، چون با این فورمول، بحث اقتصاد یک بحث اخلاق شده است. ولو با کلمه ای نیز اسم اخلاق برده نشود، اما همیشه یک خشم اخلاقی، یک حساسیت اخلاقی در همه تئوری حاضر است و دائماً عواطف را تا زیاده میزند. این منفعت، از لحاظ اخلاقی، بدو شراست و منفعت جوئی بزرگترین جرم و گناه است. این حرف صحیح و یا غلط، بجای خود بماند.

کلمه "یوتیلیتی" *utility* هم که معنایش "مفید بودن" است با همان لغت "سود" ترجمه شده است. آنگاه این آقایان میخواهند که مثلاً "پراگماتیست ها" میگویند انسان عملش را با یستی بر پایه و معیار "مفید بودن" تنظیم کند، البته بجای مفید بودن، در ترجمه خوانده اند "سود" و "سود" برای اینها همان "پروفیت" است. بنا بر این هر چه بد و بیراه و فحش و تهمت توحیدی دارند نشأ پراگماتیست های سودپرست میکنند. کاشکی این آقایان که بقول خودشان صدهزار نفر پیرو دارند در ایران دارند میرفتند چها ریا پنج زمسترفلسفه

در آلمان مطالعه میکردند تا فرق پیش پا افتاده میان "مفید" و "منفعت" را میشناختند و به کسی که فکر عمل مفید انجام دادن هست به عنوان "سود پرست" مورد تهمت و لعنت قرار نمیدادند.

چون رابطه "مفید بودن" درد موکراسی، ساختمان رابطه میان ما و رهبران سیاسی را مشخص میسازد، اندکی به این موضوع می پردازم.

در هر حال برای مطالعه، "فائده طلبی" یا "منفعت طلبی" دو چیز جداگانه است. فائده طلبی، یک تاءمل عقلی در فائده، و کشف فائده های مختلف و طبقه بندی کردن آنها و رجحیت دادن یکی بر دیگریست.

عقل، نه آنکه دشمن یک "عمل مطبوع" باشد، ولی در هر عمل مطبوعی، فائده انسان را نمی شناسد. عقل درمی یابد که بسیاری از چیزها هستند که بلا فاصله برای انسان یا جامعه "مطبوعند"، ولی بعداً "مضرند".

با "فائده اندیشی"، انسان میکوشد که "زندگانی بر پایه مطبوع" را کم کم با جاساخته و آنرا بـ"پایه اعمال و چیزهای مفید برای آن" تنظیم کند و تنها متکی 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.

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

"عقل" موقعی به خود می آید که "فوائد"، آگاه بودا نه درک گردند و طبق "دوامشان" و طبق ارزشهای مختلف زندگانی، دسته بندی شوند.

اما عقل در آغاز با کشف مفهوم "فائده"، تمتعات گذران و آنی و موقت را تحقیر میکند. در حالیکه "تمتع و مطبوعیت" برای اینکه "بلا واسطه و آنی" و گذرا "هست، دلیل بر آن نیست که "بی فایده" باشد. چنانکه عرفای خود ما یک "آن" را به "عمر شوح" ترجیح میدادند. این "آن" میتواندست چنان سرشار و ثروتمند باشد که بیش از "بهشت ابد"، ارزش داشته باشد. انسان، ممکن است غذائی بخورد که هر لحظه اش در هر لحظه نهایت لذت و مطبوعیت را داشته باشد و ضمناً "مفید و سالم بوده باشد. تمتع آنی میتواند، شامل فائده

اساسی وجوهی باشد. در "فائده طلبی" برای آئینده، بالاخره، لحظه ای فرا میرسد که بایستی از آن فائده، بهره برد و تمتع برداشت. فائده بایستی در آنی که روزی حضور مییابد، قابل تمتع باشد و انسان میتواند در حال حاضر تمتع ببرد.

درست همین "خواست تمتع گیری" و قدرت تمتع گیری در حاضر است که نیروهای ما را بسیج میکند. ما نمیتوانیم همه چیز را به "آئینده" بیا ندا زیم و این "تمتع گیری موجود و حاضر" را بکلی از بین ببریم و تحقیق کنیم، زندگانی، بایستی در همین تمتع از "فائده های موجود و حاضر" تحقق یابد. هر کسی، حق استفاده (فائده گیری) از حالش دارد. این حق را تحت هیچ نامی نمیشود از مردم گرفت و آنها را فقط به آئینده (چه زمانی و چه آخرتی) دلخوش داشت. از این رو برنا مہرزیهای خیالی و رؤیائی برای آئینده (برای نوه و نبیره و یا آخرت) و دعوت مردم به صبر و قناعت در حال، دعوت مردم به گذشت از حال، با منطق زندگانی تطابق ندارد. انسان حق به تمتع واقعی در حال دارد. زندگانی، همیشه در "حال" است. تاء مین زندگانی در آئینده (چه خیال آید اجتماعی، چه بهشت) نبایستی به تحقیر و یا صرف نظر کردن از تمتعات زندگانی در حال بکشد. انسان حق تمتع از زندگانی در حال را هیچگاه از دست نمیدهد.

تفاوت "فائده مداوم" و "فائده باقی"

وقتی عقل شروع به تمایز میان "فائده" و "مطبوعیت و تمتع موقت" کرد، ناگهان تلاشی برای مشتبه سازی در معنای "فائده" در تاریخ آغا زشد. مفهوم اینکه "عمل" بایستی "فائده ای" داشته باشد و از این گذشته این فائده، "دوام داشته باشد"، امکانی به مشتبه ساختن داد. بجای اینکه "عمل" را متوجه "فائده ای با دوام بیشتر" بکنند، گفتند حالا که میتوان "فائده نسبتاً" با دوام تری داشت، پس انسان میتواند "فائده ای با دوام ابدي" داشته باشد. این دو حرف با هم تفاوت فراوانی داشتند. عمل با توجه به "فائده با دوام"، متوجه امکان تمتع گیری واقعی در حیات خود بود در حالی که در شق دوم، از این جریان دور می افتاد. انسان، عمل میکرد، تا در دنیای دیگر، در زندگانی دیگر، فائده ابدي و باقی داشته باشد. اصل عمل، همین "فائده باقی در آن زندگانی و در آن دنیا" بود. زندگانی حال و زندگانی این دنیا، فقط برای "تولید چنین اعمالی که فقط نتایج باقی و ابدي در دنیای دیگر و حیات دیگر خواهند داشت" بود. "طلب فائده باقی"، یک مغلفه کاری و مشتبه سازی در موضوع بود. چون "فائده با دوام" برای زندگانی، مربوط به تمتع گیری نهائی از فائده در همین حیات بود، نه آنکه مرکز ثقل را از این زندگانی بگیریم. "فائده با دوام"، یک مفهوم واقعی و نسبی و حساب شدنی و کنترل پذیر برای تحقق دادن زندگانی در واقعیتش بود. به تاء خیر انداختن این فائده 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 "فائده باقی"، به معنای "فنا" گرفته میشود. زندگانی، در حال به حال شدن و گذشت زمان "فانی" میشود. با مرکز ثقل زندگانی قرار دادن اعمال برای "فائده باقی و ابدي"، انسان در زندگانی دنیوی، فقط "گذرانی" ترا درمی یافت. زندگانی، فقط درک "نیست شون دگی" و "نیست شدگی" بود. "شدن"، فقط "نیست شدن" بود.

"تحول"، فقط "فنا" بود. بدینسان "نیست شونده" (آنچه نیست میشود) نمیتواند فائده‌ای ببرد. نیست شوند، نمیتوانند در خود حمل "هستی" که فائده‌ها شد بکند. عملی نیک، نمیتوانست به "نیست شونده" بهره‌ای بدهد. عمل، برای این زندگانی، ارزش نداشت. برای این "نیست شونده"، امکان بهره‌گیری از "فائده‌مداوم و فائده‌باقی" نبود.

مفهوم "فنا" و دنیای فانی، برچنین مفهوم "تحولی" قرار داشت. فائده‌مداوم بی معنا میشد. چون زندگانی که خصوصیتش "فنا شدن" است چه نتیجه‌ای از فائده‌مداومی که تولید میکند، خواهد برد؟ فقط میماند "فائده‌آبدی و باقی" که نصیب این زندگانی "نیست شونده" نمیشود و عنصری در انسان هست که این عنصر بعداً همیشه باقیست و برای آن "وجود آبدی"، احتیاج به یک "فائده‌آبدی و باقی" هست. بدین ترتیب انجام دادن عملی که فائده‌مداوم نسبی "داشته‌باشد، بیهوده و بی معنا میشد.

تحول به معنای گسترش

با یستی انسان تجربه دیگری از "تحول و تغییر" داشته‌باشد "فائده طلبی" میسر گردد. از این رو بود که با مفهوم "فائده طلبی" میبایستی مفهوم "تحول و تغییر" عوض بشود. "زندگانی فانی" با "عمل مفید" با هم سازگار نبودند.

انسان از تحول با یستی تجربه دیگری داشته‌باشد 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. بنا بر این، او میتواندست از عملش، فائده ببرد. چون این عمل مفید، وجود او را "میگسترانید"، شکوفا میکرد، میگشود، توسعه میداد.

انسان، در شدن (در تحول) "میا فزود"، "بیشتر میشد" نه آنکه تجربه فنا از شدن داشته‌باشد. زندگانی انسانی، سیر "بیش شدن"، "تجربه" افزایش، "درک" "بالیدن"، "تجربه" گسترش "بود و تجربه فنا بکلی ناپدید شده بود. زندگانی، مجموعه‌ای از "درک مستمر فنا" نبود که عمل، بناچار فقط متوجه "حیات دیگر" و "بقای روح" بشود.

بلکه زندگانی فردی انسانی، تجربه و سیر افزایش و بالایش و گسترش بود.

تاریخ، عرصه فنا و هلاکت نبود. تاریخ برای "عبرت گرفتن از فنا" نبود، عبرت گرفتن از ملتهائی که هلاک شده اند، از ملوکی که فانی شده اند.... عبرت از تاریخ، بر تجربه "فنا" ملل قرار داشت. تاریخ مینوشتند تا این "درک فنا" زندگانی را شدیدتر کنند. قصه های قرآن برای عمیق ساختن "درک فنا" از زندگی و دنیا است. "تاریخ، عبرت نام بود.

وقتی معنای فنا از تحول رخت پیر بست و معنای گسترش و گشایش یافتن انسان، جهان و زندگانی و تاریخ، جهان شدن (تحول) بمعنای گسترش و افزایش و شکوفیدن و افزایش بود. از اینرو عملش میتواند برای زندگانی و جهان و جهان، مفید باشد. عملش میتواند در تحول این دنیا متمرکز بشود. دنیا را و تاریخ را و خود را و جامعه را میشد با عمل، تغییر داد و ارزش داشت که تغییر داده شود. اما "عمل خیر" که متوجه "خیر باقی" بود و متکی بر "تجربه دنیای فانی" بود، نمیتوانست این عمل را متوجه تغییر و تحول این دنیا سازد. چنین عملی، در این تجربه تحول بعنوان فنا، کاملاً عبث و لیهو بود. عمل فقط بایستی عمل باقی باشد و فایده، فقط بایستی "فایده طلبی باقی" باشد.

عمل با "فایده با دوا منسبی" در خدمت "گسترش و افزایش" تاریخ و فرد و جامعه قرار میگرفت. 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 یافتن این بود که انسان برعکس 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" نمیکرد، نه تنها درک "گسترش و گشایش و افزایش" نمیکرد بلکه از همه اینها فرا تر درک آنرا میکرد که او در شدن، "نو" میشود. او هر عملی که میکند، می آفریند تغییری که با عمل میدهد، نمی گسترد بلکه می آفریند. زندگی، نمیگذرد، زندگی، نمیگسترد بلکه زندگی می آفریند.

در این دنیا که "شدن"، همان "آفریدن" بود، عمل انسان، مفهومی وراء ضرورت تاریخی "میشد. عمل انسان، ضرورت های تاریخ را میشکست. عمل انسان، "خلق تاریخ" میکرد. عمل انسان، مفهومی وراء "مشیت و تقدیر" الهی میشد. عمل انسان، "سرنوشت انسان" را میساخت. عمل، جریان "آفریدن" میشد. عمل انسانی، یک "خلاقیت هنری" میشد.

در مفهوم "توحید"، "خلاقیت" همیشه یک رابطه "حاکمیت با تابعیت"، "رابطه قدرت با ضعف"، "رابطه هستی با نیستی"، رابطه "بقاء با فنا" است. باقی برفانی حکومت میکند. باقی، باید حاکم و رئیس و رهبر باشد. "فانی" نمیتواند، بیا فریند. نیست نمیتواند "هستی" ببخشد. در زندگانی جسمانی و دنیوی، خلاقیتی وجود ندارد.

عمل در مسیحیت و اسلام بر تجربه دنیا بعنوان "فنا شونده" قرار داشت. انسان، زندگانی نمیکرد که همیشه و لحظه به لحظه "فانی" میشد. هر لحظه او "میرد" احساسی که با "تجربه فنا" در انسان پیدا میشود "ترس" است. انسان از "فانی شدن" لحظه به لحظه خود "همیشه میترسد". 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 تجویز میکند که بجای آنکه از چیزهای دیگر بترسید از خدا بترسید. او امید است که ترس با این جا بجا شدن ها، حل و رفع نمیشود. انسان میترسید، چون زندگانی در تحول، به او احساس "فنا"

میداد. انسان، چون فانی میشد، میترسید. ولی ایده آخرت و خدا و روح قرآنی بر همین اساس ساخته شده بود. انسان با یستی از عمل فانی، عملی که متوجه دنیا و جسم و غیر خدا بود بترسد. آنوقت برای نجات این ترس، باید این ترسها را اعتلا به "ترس از خدا" بدهد. روح عملِ مؤمن، ترس بود. عمل در ترس و بر ترس بنا میشد.

حتی با همه اعمال نیکش نمیتوانست روی پا داشت خود حساب کند. عمل باقی اش، نیز تنها "بر ترس استوار بود. به اعمالی که برای بقاء و فائده‌ای ابدی انجام داده بود، هیچ گونه اطمینان نداشت و نمیتوانست روی آنها نیز حساب کند.

"محاسبه‌ناپذیر 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 او را نگران و وحشتناک میساخته چون قبول این اعمال و نتیجه این اعمال باقی، هم‌اکنون بسته به مشیت دیگری بود.

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

در "عمل مفید"، میان نیت و غرض - تا نتایج عمل، روابط ضروری و قابل اطمینان و محاسبه‌پذیر، برقرار هست. بدین ترتیب در "عمل مفید"، یکنوع علیت و قانونی هست.

خطر "عمل مفید"

هما منظور که گفتم هر مفهومی در محوطه‌ای محدود ارزش و معنا دارد ولی از این محوطه که پا فرا تر گذاشت کم کم به تناقضات دچار و مضر می‌گردد. 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 اجزای نیت و عمل و نتیجه"، بالاخره به همان "نیت و غرض" نیز سرایت می‌کند و نیت و غرض نیز تحت روابط علی و ضروری درمی آید 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 آرزویش، دنیا و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد و جامعه‌ای طبق سلیقه و ایده آل خودش بسازد، عملی مجبورانه می‌گردد. ایده آل و کمالاتی را که او می‌طلبد، فقط جبر تاریخ و اجتماع یا جبر مشیت الهی یا جبر سر نوشت می‌گردد. بدینسان عمل مفید، عملی 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، مفهوم نیست که در این حد افراطیست 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 براین این مفهوم را بر همه اعمال تعمیم دادند و گفتند هما منظور که ما می‌توانیم یک ماشین یا موه‌سه‌ها اقتصاد بانیج مشخص بسازیم می‌توانیم همان نوع عمل را در خصوص جامعه بکنیم. اینجا می‌بدهیم. عمل انقلابی ما همان جامعه‌ای را خواهد ساخت که ما می‌خواهیم. 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. اما در مقابل، "عمل ترس‌دار"

مسیحیت و اسلام، مفهوم "عمل مفید"، نقطه ثقل عمل را بکلی جا بجا ساخت. با جهت دادن عمل به مفهوم "مفید"، عمل، انسانی و دنیوی میشود. عمل، از انسان میشود. انسان، مالک عمل خود میگردد.

درحینیکه "عمل برپایه ترس" از خشم و عذاب خدا "یا" "عمل برپایه اینککه انسان بخودی خودش نمیتواند 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 میشود. دردیانت، عمل، برپایه ایمان گذارده میشود. 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. بنا براین عمل، هیچگاه برسرپای خود نمی ایستد. ذره ای فقدان ایمان نتایج عمل را نابود میسازد. تازه نتیجه عمل، هیچگاه بطور ضروری "از خود عمل تراوش و ترشح نمیکند بلکه تا خدا آن عمل را نپذیرد، عمل بی نتیجه است. نتیجه عمل، مثل یک "معجزه" است که ناگهان به عمل افزوده میشود. بدینسان "عمل ایمانی"، "عمل خیر"، "عمل صالح"، هیچگاه از انسان نیست و در اختیار انسان نیست و محاسبه پذیر بوسیله انسان نیست. با تجربه موهمن از "دنیا بعنوان فناء"، انسان با یستی "عمل باقی"، "عمل خیر"، "عمل با فائده باقی" انجام دهد و رهبرش و حاکمش با یستی 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 با یستی از حلقه "فناء" بیرون بیاید تا شیر خود را در دنیا بعنوان گسترنده و افزاینده و بالاخره آفریننده درک کند. تا انسان دنیا و زندگانی را بعنوان "فانی" میشناسد، او ایمان به "عملی از خود" ندارد که اطمینان به خلاقیت و افزایشندگی و تغییر دهنده گی داشته باشد. برای عملی که متوجه فانیست، مطمئن است که او نمیتواند از فانی، باقی بسازد. فانی را نمیتوان به مقام هست کشانید. غیر از اینکه انسان، عملش در دنیای فناء، فاقد عنصر خلاقیت و تغییر دهنده گی است. عمل در قرآن، ایمان به "تغییر دهنده گی" دنیا ندارد. دنیا، فانیست و فانی چه ارزشی دارد که انسان (بر فرض توانائیش)

تغییر بدهد. عمل نه علاقه به تغییرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دارنده دنیای فانی ارزش تغییر دادن دارد. با درک "فائده‌با دوام" و تشخیص تضاد آن با "فائده‌باقی"، افراد در اجتماع موظفند که برای همدیگر اعمالی انجام دهند که "فائده‌با دوام" داشته باشد.

روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و هنری، بر اساس "اعمال با فائده‌های با دوام" قرار میگیرد. با لطف رهبر و مدیر و حاکم، نقشش و وظیفه‌اش، اعمال مفید و مناسبی است و مردم، چنین اعمالی را از او میخواهند و به همین علت به او این موقعیت اجتماعی را میدهند و اعمال او را با این معیار میسنجند. او با یستی "اعمال مفید با دوام" را در اجتماع با هم‌هنگ سازد و خود بر اساس اینکه "عمل مفید و ماوم" برای اجتماع انجام میدهد، قدرت دارد و وقتی اعمالش، برای زندگانی مردم در این دنیا مضر شد، مردم حق طرد او را دارند. اما مفهوم "فائده‌باقی"، وقتی اصل اجتماع شد، افراد موظف هستند اعمالشان برای دیگران متوجه "رسانیدن فائده‌باقی" به آنها باشد تا آنها در آخرت، "عاقبت به خیر" بشوند. هر کسی موظفست دیگری را به عمل برای فائده باقی وادارد و از کسی دیگر، عمل برای فائده‌باقی نخواهد. و "عمل مفید" که متوجه این زندگانی و این دنیا است، اصل نیست. با لطف، رهبر و حاکم، نقش اصلش انجام "اعمال مفید باقی" است و در مرحله اول مراقب "اعمال مفید باقی" مردم هست و قدرت او ناشی از همین "مراقبت و ته‌مین اعمال باقی مردم و خودش" هست و چنین اعمالی نقطه ثقلش تغییرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیست.

برای تشخیص "فائده‌باقی" احتیاج به
"معرفت اجتماعی" نیست

دردموکراسی، چون رابطه "رهبران سیاسی" و اجتماع، رابطه "عقلی مفید" است. رابطه یک "رابطه تفاهمی و مشورتی" است، بدینسان که "انتقال دوجته معلومات" صورت میگیرد.

معرفت "فائده‌با دوام اجتماع"، احتیاج به "تجربه مستقیم ولاینقطع با مردم دارد. درحالیکه "فائده‌باقی"، احتیاج به درک "آخرت" و "روح" و "ایده‌آل" و "کمال" و "غایت" دارد، که در این "تماس و تماس و کسب معلومات از مردم" حاصل نمیگردد. رهبر، درعالم دینی یا جامعه‌ای که یزدین استوار است، احتیاج ضروری به "معرفت اجتماعی" بعنوان سرچشمه برای معرفت "فائده باقی" ندارد.

چون "معرفت اجتماعی" و کسب معرفت از اجتماع، او را به درک و تشخیص "فائده‌باقی" نزدیک نمیکند. درحالیکه دردموکراسی، سرچشمه معرفتسی سیاستمدار و رهبر، فقط اجتماع است. او از اجتماع، یا میگیرد (نه از خدا یا پیا مبرشیا اما مش) "فائده‌با دوام اجتماع"، فقط درشناخت اجتماع و تغییر اجتماع و تفاهم با مردم ممکن است و سرچشمه معرفت سیاسی، مردمنند. مردم، معلم و مشا ورا هستند. درحالیکه "فائده‌باقی"، بستگی به شناخت "روح" و "ایده‌آل" و "کمال" و "خیر" و "آخرت" دارد.

درجاء معهدینی، رهبر، رهبر نیست چون در مرحله اول یک مشت "محتویات دینی یا ایدئولوژیکی" به مردم انتقال میدهد. او در درجه اول معلم نیست، بلکه "سرمشق" است.

محتویات دینی یا ایدئولوژیکی بایستی در "تجسمی که در زندگانی او یافته"، انتقال پذیرد. از این رو "تشبه" و "تأسی" و "تمثل" به او، و تقلید از او است که انسان را به این فائده‌باقی میرساند.

معرفت آن ایده‌آل یا کمال یا غایت، ضروری نیست. "تشبه" به تنهایی نیز این جریان را تحقق میدهد. محتویات تعلیمات و افکارش، تابع "سرمشق بودنش" هست. بدین لحاظ "صحت محتویات تعلیماتش" را بطور نظری و عقلی نبایستی مورد بحث و گفتگو و تجزیه و تحلیل منطقی قرار داد. 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.

"فائده بادوام"، قابل کنترل و شناخت است. اما "فائده باقی وابدی"، هیچگاه قابل شناخت و کنترل مستقیم نیست. این "شناخت فائده باقی"، از زندگی و دنیا حاصل نمیشود، نمیتواند حاصل بشود، چون فائده ای نیست که در "زندگانی فانی و دنیای فانی" اتفاق بیفتد و در این چهارچوبه قابل جذب باشد، تا بتوان آنرا مطالعه کرد.

بنابراین، "دین"، انتقال "محتویات ایدئولوژیکی یا جهان بینی یا فلسفی" نیست تا انسان به "معرفت فائده باقی" برسد بلکه "معرفت فائده باقی"، "معرفت غیب" است. چون این فائده باقی (= خیر) بوسیله خدا معین 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 فائده باقی" نیست.

رهبر دینی سر مشق است نه معلم

دین، یک سیستم معرفتی و فلسفی وایدئولوژیکی 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 تشبیه و تله سی و تقلید، از "کسب معرفت غیبی" صرف نظر میکند و مطمئن است که در تمثیل و تله سی و تقلید، بدون معرفت غیبی، به خیر خود (فائده باقی) که خدا می شناسد، نخواهد رسید.

بنا بر این مردم در اجتماع با رهبر دینی، حتی در تعالیم و افکارش، یک رابطه شاگرد به معلم ندارند. کسب معرفت از او نمیکنند. امکان و قدرت کسب چنین معرفت و علمی را ندارند. درس ایدئولوژی از او نمیگیرند. 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 نمیدهد، تا احتیاج به چنین چیزی داشته باشد و مردم حق درخواست چنین حجت و دلیل و اثباتی ندارند.

در حالیکه مردم موکراسی، رهبری فقط متکی بر یک رابطه دو جانبه معرفتی است و معرفت، متکی بر انتقال معرفتی برای تأمین فائده بادوام اجتماع و افراد است.

و "معرفت فائده بادوام"، 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 آل و کمال و غایت"، بکلی نفی میگردد. این شناخت عقلی و رابطه میان مردم و رهبران سیاسی، از ایجاد روابط عاطفی و ماوراء الطبیعی میکاهد، چون این نوع بستگیها، خارج از محدوده عقلی و فائده بادوام است. در سیاست، بحث "فائده باقی" در میان نیست (یعنی مردم مفاهیم ارشاد و هدایت از سیاست).

از همین "فائده باقی" است که حکومت تبدیل به "دستگاه ارشاد و هدایت" میگردد. حکومت، عین "هدایت و ارشاد" میگردد. با توجه به فائده باقی، دین

سیاست را از بین می برد. دین، اقتصاد را از بین می برد و عمل را نمیشود متوجه تغییرات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ساخت چون تسلط دین بر سیاست همان تقدم و حاکمیت بقا بر فناست. همان قرار دادن عمل بر پایه تجربه فنادر دین و بالطبع تحقیر سیاست و اقتصاد است.

قوای نافذه در "سرمشق و مثال اعلی" که خصوصیت اصلی رهبری درجا معه دینی است به محدوده "غیب" میرسند، و بالطبع اسرار آمیز و تاریک میگردند.

قدرت هر چه از محدوده عقلی و مفید بودن با دوام، خارج میشود، شدیدتر و دامنه دارتر و در ضمن تاریکتر و نامحسوستر میگردد. در این صورت، قوایی که بر ما حکومت میکنند، برای ما شناختنی و کنترل پذیر نخواهند بود. از این رو "رهبر سیاسی" را با یستی همیشه در یک محدوده "عقلی + مفید" قرار داد و اعمالش را فقط در این محدوده قضاوت کرد و متوجه خطر در "نفوذ سرمشقی و عاطفی اش" شد.

شریعتی، امامت را یک "ایده آل رهبری" میکند و هر کسی میتواند طبق این سرمشق رفتار کند. همینطور رجوی و مجاهدین اصل نبوت را اصل کلی رهبری می شمارند و هر کسی میتواند به این سرمشق رهبری تاهی کند و همان وظیفه و نقش را به عهده گیرد. با سرمشق قرار دادن امامت و نبوت و تقلیل آنها به یک ایده آل، می پندارند که راه به دموکراسی را گشوده اند. درست با همین سرمشق قرار دادن امام بعنوان ایده آل حکومتی یا سرمشق قرار دادن "نبی" بعنوان رهبر سیاسی، اصول دموکراسی را پایمال و نقض کرده اند.

انتقاد، بزرگترین حق ضعف است

هر ایده‌ای که تا زه متولد می‌شود، ضعیف است و در مقابل او، ایده‌هایی قرار گرفته‌اند که پخته و مقتدر و جا افتاده می‌باشند. آغا زهر جنبش اجتماعی، سیاسی، حقوقی، پرورشی و هنری، در ضعف است. اقلیت‌ها ضعیفند. انتقاد، بزرگترین حق اقلیت‌هاست. نخستین حرفی را که یک کودک نوزاد و ضعیف می‌زند "نه" است. نه، علامت قدرت نیست بلکه علامت ضعفیست که می‌خواهد از خود دفاع کند و این تنها امکان سپردن دفاعی اوست.

در مقابل قدرت برای ضعیف، فقط یک حربه وجود دارد، و این حربه، همین کلمه "انکار"، کلمه "نفی"، کلمه "چرا" است. هرجنبش فکری و فلسفی تا زه با یک "چرا؟" شروع می‌شود. یک ایده تا زه در مقابل ایده‌کهن، تساوی قدرت ندارد. حتی در مغز خود متفکر، دو ایده (یک ایده تا زه با یک ایده‌کهنه) طبق محتشان و بهتریشان با هم مقایسه نمی‌شوند بلکه ایده‌کهنه، بر روح و عواطف و احساسات و سلطه‌دارد و ایده‌تا زه که عواطف و احساساتش پشتیبان او نیستند در مقابل ایده‌کهنه، طغیان می‌کند.

"چرا؟"، برعکس تصویری که ارسطو داشت، علامت "تعجب" تنها نیست، بلکه پیش از آنکه به "تعجب" برسد، علامت "انکار و نفی" است.

هر "چرائی" در مقابل "ایده مقتدری 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 خدا به او "امر" می‌کند که "بر خلاف طبیعتش که بآلودن و سرکش بودن است در مقابل موجودی که از او پست تر است، فقط و فقط برای خاطر "فرمان او" خود را به زمین بیندازد و اظهار عبودیت و پستی کند.

در اینجا مسئله "ا" برا ز قدرت در یک امر "بود و شیطان با یک "نه"، در مقابل "قدرت بزرگتر از خود"، ایستا دو حاضره برای ابد ملعون و مطرود گردد.

ضعیف، هیچ قدرتی ندارد. حقیقت، همیشه ضعیف است. "حقیقت مقتدر"، وجود ندارد. هر حقیقتی که مقتدر شد و در مقابلش انتقادنا یستد، کذب و باطل میشود. حقیقت، هیچگاه مساوی با قدرت و عین قدرت نمیشود. حقیقت در قدرت منتفی میشود. از اینرو با یستی همیشه به افراد ضعیف، به گروههای ضعیف، به کودکان، به "ا" مکانات اجتماعی، به "ا" مکانات سیاسی، به "ا" مکانات تازه فکری، به "ا" مکانات 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 میشود. طرفدار قدرت بودن، و با قدرت بودن، و با قدرتمند بودن، نشان فرهنگ یک ملت نیست بلکه "لطف فرهنگی یک ملت" در این پیدا میشود که ندایش را برای این "ا" مکانات ضعیف، برای این "گروههای ضعیف"، برای حقی که نمیتواند خود را ابراز کند، بلند کند.

هرایده معتبر و مقتدری، خود را بعنوان "کمال" نشان میدهد یا هرایده که میخواهد به قدرت برسد خود را بعنوان کمال نشان میدهد. خود را "روئین تن" و "شکستنا پذیر"، معرفی میکند. و هیچ نقصی ندارد. در او هیچگونه نقطه ضعفی نیست. اما برای روبرو شدن با هر قدرتی، با یستی "نقطه ضعفش" را پیدا کرد، نواقصش را جست. با یستی به مردم، "نقصش" را نشان داد. با یستی "ضعفش" را رسوا ساخت.

همین "نشان دادن نقص یک قدرت مطلق"، مردم را گستاخ میسازد. هر مقتدری یک "تئوری سیاسی"، "یک متافیزیک قدرت" که امروزه "ایدئولوژی" میخواهند، دارد. با یستی ضعف و نقص این "ماوراء الطبیعه و یا تئوری قدرت" را که پیوند با "نظام جهان" میدهد، نشان داد. نشان دادن این نواقص، به مردم جرئت مقاومت و گستاخی برای آنها جم میدهد.

"انتقاد از قدرت"، افشاء کردن ضعفها و نقصها نیست که زیر سرپوش "کمال"، پوشیده و نامرئی ساخته شده است. با یستی نشان داد که این سیرر هائی 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 "حسایت فوق العاده نشان میدهد، از قدرت بایستی فقط" سؤال استفاده می "کرد، بایستی از او و کسب فیض کرد، او میداند که انتقادات و ریشخندها و طنزها و شکها به کدام نشانه خواهد خورد، او میداند که با این انتقادات "قدرت حقیقتش" به تزلزل خواهد افتاد.

وقتی حافظ میگوید:

پیرما گفت "خطا" بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک "خطاپوش" باد

حافظ همین "کمال" را که سرپوش خدا و خدائیها و قدرتها شده است، نشان رفته است. پیرا و باطنز و با نیشخند که با لطف آمیخته است میگوید که "خدای بی خطاست"، این قدرت مطلق، کمال است. ولی حافظ میداند که این "بی خطائی و کمال و عصمت" از خدا نیست. این حرف، تجلیل "کمال خدا" نیست بلکه "تجلیل بزرگواری پیرا و ست" که علیرغم "چنین خطاهای بزرگی"، "خطا پوش" است. او نمیتواند بزرگترین نقصها را بپوشد. او ما هر کسی هنر "خطا پوشی" این پیرا را میشناسد و هر کجا که مدحی کرد، دست روی خطائی و نقصمی گذاشته است. درست بایستی متوجه مدحها و تجلیلهای او شد. او با تجلیل خود خطاها را در "پرده پوشی"، افشاء و رسوا میکند. او در ستایش، نقص را مینماید. 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، شکستناپذیر است، قدرتش و موجودیتش موردتهاجم قرار نخواهد 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 "نبایستی یک رژیم ضعیف با شدت 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 اوسرايت کرده به ارتش اوسرايت کرد. مردم بروی همین ايمان و خیال، بخیا با نها ریختند و در تظاهرات شرکت کردند. اما امروزه اوپوزیسیون، با نیمدلی میگوید که "جمهوری اسلامی، ضعیف است"، "جمهوری اسلامی انباشته از نقص است"، ولی حتی خودش هم درست به این حرف ايمان ندارد.

از این گذشته مردم در ایران هنوز "جمهوری اسلامی را بعنوان ضعیف، درک نمیکنند". هنوز نمیتوانند "خیال ضعف رژیم" را داشته باشند. نه با "ترور" میشود، این "ايمان و خیال ضعیف بودن رژیم را به مردم داد"، نه با جمع شدن رهبران سیاسی در اروپا و آمریکا میشود، با رژه دادن قدرت در اثر توافق یا وحدت، مردم را در ایران به این ايمان آورد و به این خیال انداخت.

در هر حال، انتقاد برای "ضعیف"، تنها حربه ایست که میتواند در مقابل "قدرت" پایداری و مقاومت و اعتراض کند. از اینرو هر ضعیفی، هر اقلیتی، هر امکان تازه ای از فکر، بایستی بتواند از این حق استفاده ببرد. از این رو اقلیت، 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 بر ضد مفهوم صریح آزادیست. از این گذشته تنها اقرا به موجودیت اقلیت های معدود، کفایت نمیکند، بلکه هر اقلیتی بایستی "ابرا وجود" بکند، و ابرا وجود، فقط در "انتقاد" ممکن است. هر کسی "ابرا وجود" میکند وقتی قدرت دیگری را محدود میسازد. و انتقاد، سر آغاه همین "تحدید قدرت دیگری" است.

قدرت، دعوی کمال میکند. از کمال، نبایستی انتقاد کرد. کمال، جای انتقاد ندارد. کسیکه "کمال را نمی شناسد"، حق انتقاد ندارد. بعبارت دیگر، در آغاه بایستی به کمال قدرت، اعتراف کرد. "بعدا" اگر نقمی کشف کرد (که البته بعدا از این اعتراف، دیگر نمیتواند چنین نقمی را بیا بد) میتواند انتقاد کند. ولی بهیچوجه چنین حقی را ندارد که به کمال، نظرا انتقاد بيفکند. کمال، و احادیست که با او همه چیز را قضاوت میکند و میسجد (اندازه همه چیز است).

نظرا انتقاد را بایستی از مرجع قدرت، از خدا، از نماینده خدا، از پیغمبر و امام و فقیه، از رهبران معنوی، به دیگران انداخت و فقط در آن حول وحوشی، به جستجوی ضعف و نقص پرداخت. در "کمال"، هیچ نقمی نیست و این بزرگترین بیشرمی و وقاحت است که "دما از انتقاد فرد کمال و نسخه اصلی و ایده آل و

سرمشق اولیه، از برگزیده خدا، از امام خدا، از فقیه خدا، از پادشاه کلاه
 ظل الله است، "بزند. بایستی از ضعفاء، از ناقصها، از محرومین، از مطرودین
 انتقاد دکرد. اگر هم اندرزها و مواظبی برعکس این باشد، عمل ما از این اصل
 جوهری، سرچشمه میگیرد. انسان، شرم دارد که نگاه انتقاد به آن بالاها
 بيفکند.

اما هر چه قدرت، بیشتر میشود، امکان تجا و زوتخطی (از خود خارج شدن) بیشتر
 میگردد. و هر چه امکان تجا و زو "خارج از خود خویش شدن" بیشتر میشود، "اغوا"
 به تجا و زوتخطی بیشتر میگردد و هر چه این اغوا، دامنه دار تر و نیرومندتر
 گردد، "بایستی" یک "نیروی داخلی" ایجاد گردد که "غلبه بر این اغوا" که
 دائما "او را به خطای 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.
 باینکه "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 تجا و زگری نگران باشند و او همه داشته باشد و اطمینان از موفقیت
 این تجا و زگری 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 میبایستی 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 "اغوا"ی
 قدرت غلبه کند "رهبر بایستی" متقی و عادل باشد. تقوا و عدالت با هم بسیار
 نزدیک و تقریباً "عین هم دیگر بودند و میتوانست یکی را جای دیگری گذاشت
 این "قدرت معترض و مقابله و 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" میگذارد و معتقد نیست که "تقوا و تقدیس"
 از عهده سلطه بر این "اغوای قدرت" برآید. عیب رابطه میان "تقدیس و تقوا"

با "قدرت" این بود، که هر چه تقدیس و تقوا بیشتر میشود، به دامن قدرت بیشتر میافزاید. انسان به فرد متقی یا مقدس، امکان بیشتر برای گسترش قدرت میدهد و همینطور این "تزاید" دایره وارپیش میرود.

تقدیس و تقوا، قدرت را زیاد میکند و قدرت، تقدیس و تقوا را، و این تسلسل به بی نهایت میرسد. یعنی با تقدیس و تقوای محض (عصمت)، قدرت مطلق ایجاد میگردد. 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 "فرا گرفتن از حد و خود" میکند، بلکه قدرت میتواند "تقوا و تقدیس" را نیز اغوا کند و آلت دست خود قرار دهد و "تحول" به آنها بیاورد. "یا بالعکس، تقوا و تقدیس میتوانند "تحول" به قدرت بیاورند و این جریانات همه در "ناآگاه بود" رخ میدهد که حتی خود "مرد مقدس و متقی" هم از آن بیخبر است. در چنین موقعی، او قدرت خود را با تقوا و تقدیس و عدالت، عینیت میدهد. دین و سیاست یکی میشود. ایده آل و قدرت با هم عینیت پیدا میکنند و بالاخره "حقیقت" و "قدرت"، وحدت پیدا میکنند و حقیقت را نمیتوان از قدرت جدا ساخت. حقیقت با یستی مقتدر باشد و مقتدر با یستی 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، میخواهند موانع اجتماعی و سیاسی ایجاد گردد که این اغواها، امید موفقیت در تلاشهای خود نداشته باشند. از اینرو انجمنها و جوامع مختلف سیاسی و اجتماعی و حقوقی و هنری و ورزشی و تشکیل میگردد که هر کدام در محوطه خود، امکانات تجار و قدرت حکومت و رهبر را میکاهد. نه آنکه میان او و مردم، خلل محض باشد. در هر حال این مانع نبایستی تنها "اخلاقی و درونی و سو 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 میشود و بایستی نقد کردن انتقاد از مردم، همه امکانات اعتراض و مقاومت نباشد.

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 حاکمیت یک حکومت یا دولت باید

گذاشته شود بلکه با یستی حدنیز 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 میخواهد انداز هر چیزی برای همیشه باشد"، یک قدرت مطلق است، خواهنا خواه بزرگترین خطر برای انهدام همه آزادیهاست. انتقاد در شک ورزی، "می پرسد". سؤال از هر مرجع قدرتی، برای "در سؤال قرار دادن آن قدرت" است. همیشه سؤال "شکی" است. قدرت میخواهد تنها از سؤال استفهامی بشود. او تنها معلم دنیاست و علم، مالکیت انحصاری او ستو همه باید از او یاد بگیرند. بنا بر این همه باید "سؤال استفهامی" بکنند. اما سؤال از قدرت یا کسی که "قدرت مطلق میجوید" یا "ادعای قدرت مطلق دارد"، یا خود را نماینده قدرت مطلق "میداند، همیشه در پی "محدود ساختن و محدود نگا داشتن قدرت و قدرخواهی" است.

انتقاد آزاد از "عقیده مطلق"، از "دین"، از "ایدئولوژی حاکمه"، آن عقیده را در قدرتش محدود میسازد، آن دین را در حکومتش محدود میسازد و نمیگذارد 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 ببینیم". تا محدودیت او را برای او ملموس و محسوس سازیم. تا محدودیت او را در خویشتن دریا بیم. در سؤال، او را کنترل میکنیم.

به همین منوال، "سؤال از هر پیغمبری" برای تحدید قدرتی است که او میخواهد بدست آورد: حکومت بر جا معه، حکومت بر دلها و افکار و عواطف، حکومت بر تاریخ.

مردم از او که میگویند "خداوند و حقیقت، قدرت اصلی و بزرگترین قدرت است" و بدان اضافه میکنند که "نماینده این قدرت و حقیقت منم"، "معجزه" میخواهند. طلب معجزه، برای "درک این تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه" است. یکی آنکه خدا در رسولش، اراده خودش را "در تغییر"، و اعمال "ضد عادت و ضد طبیعت" نشان میدهد. یکی آنکه رسول، برای کسب همان نوع اطاعتی که از خدا باید کرد، از او نیز بشود "با یستی برای چنین" تساوی تابعیت، تساوی قدرت، نشان بدهد، یا بعبارت دیگر با یستی اعجاز بکند. با یستی 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 میخواست که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول. تساوی تابعیت، تساوی قسدرت میخواست. این "سؤال" بایستی جواب داده شود.

خدا موقعی که "عززانسان" را به انسان نشان میدهد و این عجز را برای او محسوس میسازد، "حق حکومت" دارد. همینطور وقتی پیغمبرش نشان میدهد "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 اندازنده) 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 میگذراند. او بجای معجزه‌ای که نمیتواند بکند، میکوشد که بدیلی و جایگزینی پیدا کند. بهانه‌ای که بشری مثل شما هستم و فقط تفاوتم در همین وحی میباشد، جوابگوی این سؤال بحق نبود. از این رو محمد میکوشید، آیات طبیعت را بعنوان این معجزه نشان بدهد. هلاک ملتها و اقوام بشریست را (در مورد نوح) بعنوان معجزه نشان بدهد. قدرت همیشه خود را در "ضرر رسانی" مینماید. قدرت چون میتواند ایجا دشمن کند و نابود سازد، میتواند 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 محض وجود انسان به اراده مطلق خداست. در حالیکه محمداً عجا زانبیاء دیگر را گزارش میداد و مؤید همین قدرت خدا میدانست خودش را "طافره میرفت". اما طرز تفکر محمد و قرآن برای این استوار است که خدا خود را در قدرتش و با لطف 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 عاجز بودن و احساس عجز کردن در مقابل این اعجاز، دیگر مردم "حق

سؤال و انتقاد و لم و بماندند. "با اقرار به عجز مطلق خود، دیگر کسی حق سؤال از ازا و نداشت و نمیتوانست همان قدرت بیحد و مطلق خدائی را داشته باشد. مردم ناآگاه بودند آن احساس میکردند که مسئله به کجا مربوط است. ولی همین اعجاز قرار دادن قرآن، یک نوع گریز و طفره تا زه بود. چون کتاب هر "نا بغه ای" حتی اثر هر فردی که حقیقتاً "فردیت و شخصیت مستقلی دارد، بی نظیر و شبیه است. کسی نیست که بتواند شبیه آن را بیاورد. شاید کسی بتواند آن را کپی کند، اما نمیتواند چنین اثری منفردمانند و بیاورد. کیست که در ایران، غزلی چون غزل حافظ سروده باشد یا شاهنامه ای مانند فردوسی، آورده باشد. کیست که تا به حال در امی مانند شکسپیر نوشته باشد، کیست که تا بلوئی مانند میراندن نقش کرده باشد؟ کیست که تا به حال بعد از دوهزار و پانصد سال آثار نظیر افلاطون نوشته باشد که کیست که مثنوی مانند مولانا جلال الدین رومی سروده باشد؟ همه تقلیدها و شبیه سازیها به اصل نمیرسد.

این دلیل، عجز هر کسی را ثابت میکند، اما "اعجاز" نیست. دعوی یک "نا بغه" و "قهرمان" با دعوی یک پیغمبر یا هم فرق دارد. و اشتباه مرحوم دشتی در کتاب ۲۳ سال اینست که محمدرضا مانند دلنشین در مقوله "نوا بغه" و "قهرمان"ها "میخواهد توجیه کند. نه اینکه محمدرضا بغه و قهرمان نبوده ولی خود محمدرضا معیار قرار دادن قرآن بعنوان "معجزه"، همین کار را کرده است. چون یک "اثر همیشه، معیار "نبوغ" است. نا بغه را با یک اثر نمیتوان شناخت. قرآن بعنوان اثر، "نبوغ" محمدرضا نشان میدهد، اما بعنوان معجزه کفایت نمیکند تا دعوی حاکمیت و هدایت مطلق او را توجیه کند.

شاید بهتر باشد بگوئیم که اعجاز این بود که محمد میتواند استراحتی در ردیف افلاطون یا ارسطو مینوشت، شاهکاری هنری مانند فیثاغورس یا یونانی بوجود می آورد و ۱۰۰۰۰۰ اگر این کار را میکرد به اعجاز نزدیکتر بود. اینکه خود محمدرضا زیر همین منطق خودش که خداوند، سرچشمه قدرت است و وظیفه پیغمبر "تذیرو هدایت" است و هدایت تساو با ولایت داشت، خود را مجبور به آوردن اعجاز میدید و چون هر چه منتظرش نشست و اعجازی ظاهر نشد زیرا این تناقض روحی، رنج میبرد. اما امروزه اینگونه "محرومیت"ها "را درست احساس نمیکیم ولی این "محرومیت"، محمدرضا بی نهایت میفشرد و راه چاره ای نداشت. اینکه مردم صراحتاً آوردن اعجاز داشتند، برای اثبات این حق آنها به

"کنترل و تحدید قدرت بود" و محمد نمیخواست زیر بار چنین محدودیتی و کنترلی برود بلکه او میخواست، طبق حقیقتش که انداز هر چیزی بود، مردم را انتقاد کند، تنها سؤال کننده باشد، تنها منتقد باشد، متقدم مطلق باشد. محمد با وجود سربا زدن از آوردن اعجاز (در چنین مواقعی، خودش را شبیه و مساوی با دیگران میخواهند و وحی را تنها نقطه نا چیز اختلاف میسر دولسی بلافاصله با همین ادعای وحی، خود را برگزیده خلقت، بعبارت دیگر فرد کاملاً استثنائی که با لطف نیز قدرت استثنائی در عالم بایداشته باشد، میدانست و عملاً آن شباهت و تساوی را که در بشربودنش میخواست نشان بدهد منتفی میساخت. چون آن شباهتهای جسمانی ارزش نداشت. اصل، روح و وحی و آخرت بود و هدایت و حکومت متکی بر اینها بود).

نتیجهای که از "اعجاز" حاصل میشد، سلب حق سؤال و انتقاد از مردم بود. بهمین علت نیز بود که مسلمانان بعد از حیات محمد، جبران "نیایوردن معجزه بوسیله محمد" را کردند و هر چه معجزات لازم برای این ادعای قدرت مطلق بود، در خیالات خود آفریدند و به او نسبت دادند. این خلق معجزات بوسیله مؤمنین، یک عمل "خرافه سازی" بیهوده نبود. و مردم را نایستی به جهل و عقب افتادگی متهم ساخت. چنین ادعای قدرتی، احتیاج به معجزه داشت و مردم، برای ضرورت پر کردن این خلأ، این معجزات را آفریدند.

برای "سلب حق سؤال و انتقاد از مردم"، بایستی "قدرت خدا و رسول" در یک مشت معجزات متناسب، نموده بشود. هر معجزه ای، گوشه ای از توجیهات برای "سلب حق سؤال از مردم" است. مطالعات معجزات در آثار اسلامی، بسیار مهم و با ارزش است. مقصود ما از مطالعه و 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 میدهند. سلب حق سؤال و انتقاد از مردم، در این معجزات کاملاً توجیه میشود. این معجزه آفرینی و نسبت دادن آن به محمد و امامها، نقش بسیار مهمی را در تاسیس بعیت 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 هر گونه معجزه سازی و معجزه آوری دیگری بی نیاز میکند. او همه مردم را عاجز کرد. همه مردم، عجز مطلق در مقابل او و قرآن دارند.

هیچکس نمیتواند یک چرا به آنها بگوید. هیچکس حتی جرئت آنرا ندارد که در قلبش یک سؤال در مقابل آنها طرح کند. کسی مؤمن است که به این مقام از عجز رسیده است. کدام مؤمن است که بتواند یک چرا در مقابل محمد و قرآن بگذارد؟

کدام مسلمان است که قدرت چرا کردن و لم و بمئی را داشته باشد؟ در خاطر کدام مسلمان نیست که فکر انتقاد از اسلام و محمد می آید؟ و بالاتر از آن، قدرت گفتن چرا و اندیشیدن چرا از همه مؤمنین گرفته شده است. و این بزرگترین عجز است. کسیکه نمیتواند در مقابل عقیده خود و فکری که بر او سلطه محض دارد، چرا بگوید و شک بکند و انتقاد بکند و این بزرگترین اعجاز محمد و قرآن است.

فقط خدا و نمایندگان حق انتقاد و حق به "چرا گفتن و چرا 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 خدا است. فقط در خدمت امر او و برای تحکیم قدرت او میتوان چرا گفت. این حق منحصر به اوست. یوم الدین و قیامت و یوم حساب، زمان نهائی هستند که خداوند "چرا" در برابر اعمال هر کسی و ایمان هر کسی خواهد گذاشت. اوست که انتقاد میکند و همه فقط انتقاد میشوند. اوست که "عیب میگیرد". و این "عیب گیری" در ادبیات ما، عنوان ادبی همین "امر به معروف" و "چرا" اختصاصی به خداست "و نفرت از" عیب گیری و "پند دهی" در شعر حافظ، همین نفرت از امر به معروف، از چرا و انتقاد منحصر شده به سازمان خدائی است.

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت در حالیکه حافظ میداند که زاهد با یستی انتقاد از رند بکند و حتی با یستی تعرض جسمی به او بکند با او با چهره عبوس پند بدهد، جام را از دست او بگیرد و ببیند از دو عود توارش را بشکند و اگر خودش از عهده این قهرورزی بر نمی آید برود در کوچه اش هر چه را ذل و واباش است جمع کند و بیاورد تا او را امر به معروف و یا نهی از منکر بکند.

حافظ این "آداب احتساب" را میداند و هر روز که از کوچه میگذشت گرفتار محتسبین بود. و اگر زاهد، این امر به معروف را نمیکرد و چرا و انتقاد برای

تنفیذا و امر قرآن نمیکرد، مقصر میشد و گناه بحسابش مینوشتند. و از او انتقاد میکردند. و الهی قرآن را میساخت .

"چرا نگفتن" و "چرا نکردن" زاهد برای او، جرم محسوب میشد. 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، سراسر زور و اکراه و پرخاشگری میشود و همه بایستی به توسل به زور و قهر و عنف یکدیگر را به تنفیذ یک امر به تنفیذ یک چرا (چرائی که نماینده وجود خودشان نیست)، زورورزی 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 .

چگونه میتوان قدرت رهبرسیاسی را محدود ساخت

مردم هر چه را بطله عا طفی بیشتر با رهبرهای سیاسی داشته باشند، قدرت رهبرهای سیاسی بیشتر و تا ریکترونا مشخص تروکنترول نا پذیرتر است . بستگی میان مردم و رهبر درجا معه دینی یا ایدئولوژیکی، بطور شدیدی در عواطف ریشه دار و بدینسان، دامنه تا بعیت، بیشتر و با لطبع استقلال فردی کم تر و از طرف دیگر، قدرت رهبر بر مراتب بیشتر و شدیدتر است . بخصوص در دوره های انقلاب که عواطف شدت پیدا میکنند، رابطه با رهبران سیاسی تقلیل به "روابط عا طفی خالص" پیدا میکند و بدینسان "رهبر سیاسی" به سهولت یک فرد مقدس (کا رisma تیک) میشود. با داشتن چنین "قدرت ما فوق حالات معمولی" است که میتوانند قوا را علیه "رژیم موجود" تجهیز کنند و تمرکز بدهد. ولی رهبری که بر اساس چنین بستگیهای عا طفی به چنین قدرتی رسید، حاضر نیست که بعد از انقلاب قدرتش را محدود سازد .

گسستن از رهبر دینی یا از رهبر درجا معه دینی

دموکراسی برای "تحدید قدرت"، رهبری را برپایه " مفید بودن" می پذیرد و در همین محوطه آنرا تحمل میکند . 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، میتوانند آگاهانه، 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 میشوند . ما به رهبر دردموکراسی 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. درحالیکه "بستگی" به رهبردینی (یا رهبری درجا معهدینی) یک عمل عاطفی است. بستگی عاطفی، بستگی ای است که زیر کنترل شناخت عقلی نیست. با شناخت عقلی نمیتوان در بستگیهای عاطفی، تصرف قابل توجهی داشت.

با شناخت عقلی نمیتوان بطور ارادی از رهبردینی یا رهبرایدئولوژیکی "برید"، گسستن از چنین رهبری، همیشه با یک "بحران شدید روحی" همراه است.

احساس بسیار تلخ فریب و یأس و سرخوردگی، برروح آنکه میخواهد از رهبرش بگسلد، فشار می آورد. معمولاً، جریان بریدن برای همین "بحران درونی" که پیرو رهبردینی دارد، بسیار طول میکشد و یک ضربه انجام نمیکرد. همیشه با یک حالت "مطرو دیت" همراه است. او خود را "مطرو د شده" درمی یابد. تنها از رهبر یا دستگاه، طرد نمیشود بلکه فرد گسلنده، در خود تجربه "مطرو دیت" دارد تجربه "فریب خوردگی" و "یأس و نومیدی" دارد. این بستگیهای عاطفی مختلفند: مثلاً "ایمان"، وفاداری، "عشق"، یا "تسلیم بودن"، یا "فداکاری" و از خودگذشتگی، که من میخواهم در مطالبه یکایک آنها درایین گفتگو بگویم.

ارزش حق اعتراض و مقاومت در

مقابل رهبر درجا معهدینی

پیرو بهمان علت که با رهبر، بستگی عاطفی دارد، "نمیتواند" او را در اعمالش کنترل کند و یا تحت نظارت قرار دهد و یا اعمالش را بسنجد و انتقاد کند. عشق و وفاداری و ایمان، او را از لحاظ درونی از چنین کنترل و قضاوت و نظارتی باز میدارند.

انسان فقط با کسی که رابطه "مفید عقلی" دارد، "میتواند" 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 درجا معهدینی، پیروی که بستگی عاطفی دارد، چنین قدرت

روانی وجود ندارد، یا همه از حرکت بازداشته شده‌اند. دادن حق قانونی به او، برای قضاوت و نظارت، یک حق مهم و بی‌معنا و فاقد واقعیت است. انسان با کسی که رابطه عاطفی دارد، این عواطف او را از "شناخت عینی و عقلی" اعمالش باز میدارند. کسی که سرمشق یا ایده‌آل مردم است، متکی بر مجموعه‌ای از روابط عاطفی است. اما مأمور رهبر را بصورت ایده‌آل یا سرمشق درآوردن، حکومت و سیاست را بیک مشت بستگی‌های عاطفی تقلیل می‌دهد. 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 ایده‌آل ساختن (بستگی ما با او، عینیت عقلی و تجربی را از دست می‌دهد، و امکاناً اعتراض و مقاومت و نظارت و کنترل او، کاسته می‌شود یا بکلی نابود می‌گردد. دادن حق اعتراض و مقاومت در قانون، هیچ ارزشی نخواهد داشت. از این رو ست که دموکراسی می‌کوشد با رهبری درسیاست، "حداقل رابطه عاطفی" را داشته باشد با شیسم و محوطه‌ای که یک رهبر سیاسی سرمشق ما است، بسیار محدود است. او در "سراسر جهات و زندگانی" سرمشق ما نخواهد بود.

البته "سلب همه بستگی‌های عاطفی با رهبر سیاسی" غیرممکن است و لسی تقلیل دادن این "بستگی‌های عاطفی" به یک حداقل کنترل پذیری، امکان دارد.

و قتی که معیار اعمال و افکار رهبر، همین "فایده‌براساس عقل" باشد، او "رهبر سیاسی" می‌شود نه برای اینکه ما او را دوست داریم، یا "پدر و برادر" ما است یا "ایده‌آل اخلاقی و تقوایی" ما است، بلکه برای اینکه، برای جامعه ما و برای تأمین رفاه و آزادی ما، اعمال مفید انجام می‌دهد، معنای این رفاه و آزادی را، خودجا معه مشخص می‌سازد. درحالی که در جامعه دینی، این "غایت" و "خیری" است که تشخیص و تعیین اش در قدرت معرفت مردم نیست، بلکه خدا و نماینده اش آنرا مشخص می‌سازند. رهبر سیاسی، نبایستی با "مقدس شدن" یا "ایده‌آل و سرمشق مطلق شدن"، بستگی ما را به خودش، به بستگی عاطفی، تحول بدهد.

تبدیل بستگی به الهیات وجودی

معمولاً این "بستگی عاطفی"، یک بستگی عاطفی "شدید" می‌شود، و تمام سائقه‌های درونی را در خود جذب می‌کند و یک "التهاب سراسری انسان"