

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 بالآخره "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 ضعیف رابطه‌ای جز "رحم" داشته باشد. "قبول رحم" نا خود آگاه هبودانه‌تائید "قدرت مقتدر را ز طرفی" و تائید ضعف خود از طرفی دیگر است. آنکه رحم را می‌پذیرد، نه تنها "ضعف خود را می‌پذیرد"، بلکه بالاتر از آن، "لذت از ضعف خود نیز میبرد". یک مستضعف در ضعف خود بانشاط غلت میزند. ضعف خود، دیگر، اگر آه آمیز و نفرت انگیز نیست. همینطور، تنفید قدرت از بالا، دیگر "انگیزه به طغیان و عصیان" و مقامت 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 مقامت 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 بالطبع همه نمايندگانیش، مظهر این رحم میگردند.

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

وقتی که، ضعف، دیگر لذت به او نمیدهد، بلکه برای او عذاب آور میشود، آنگاه تمنای "گریزاز ضعف خود را و بیدار میشود". در این هنگام است که "میخواهد قدرت پیدا کند". در این موقع است که "حق به اعتراض و مقامت در مقابل هر قدرتی را" از عمق وجودش در میآید. در چنین موقع است که مردم "سیاسی میشوند". هوس مداخله 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 و عامه بهمان لاقیدی 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 ترحم آمیز را به خود، رد میکند و با نفرت به این "مردان اخلاقی" و "رهبران دینی" می نگرد.

او میتواند در گرسنگی بمیرد، اما حاضر به این نیست که کمکی از روی ترحم 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 و حیثیت و عظمت کسی را با لانمی 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 رحمتش 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 "راسپری 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. او 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.

بنا بر این 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 باز داشته‌است. خرافاتی که بتدریج در جامعه مذهبی، رشد می‌کنند با آنکه با محتویات واقعی مذهب نیز تضاد داشته‌باشند، بسا آن محتویات "بهم می‌رویند" و با هم وحدتی تشکیل می‌دهند که بسختی از هم جدا نمی‌پذیرند.

در اشعار و عادات، این خرافات با محتویات اصلی چنان بهم می‌رویند که وحدتی در محتویات ایمانی می‌سازند. عالم دینی، چون خطرروانی مقلد را می‌شناسد، آگاه است که "نقد و شک ورزی و اعتراض و انتقاد به خرافات تازه ساخته‌اند" نه تنها تزلزل در پوسته ایمان پدید خواهد آورد، بلکه می‌توانند به سهولت تعمیم یا بدوبه جریان اصلی ایمان، سرایت کنند. شک و انتقاد از هر چه در هر کجا می‌خواهد شروع بشود، مانعی ندارد. کسیکه یا گرفت در کوچکترین جزئی‌ترین مسائل، انتقاد کند و از نقد لذت ببرد، با یک پرش در بزرگترین و اصلی‌ترین 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 ما مواز 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 نمی‌شناسد. بدین جهت استبداد، انتقاد را از همان سرچشمه‌ها بود و خفه می‌سازد، چون جرئت شک و انتقاد بتدریج رشد میکند. همینطور انقلاب اجتماعی را با یستی با "انتقاد از جزئیات" از مسائل پیش‌افتاده "از مسائل فرعی" از آنچه بی‌ارزش و قابل اعتناء نیست شروع کرد. عقلی که روش انتقاد را در جزئیات فراگرفت، و او همه‌ای نخواهد داشت که آنرا به کلیات و اصول و مهمات انتقال بدهد. عقل، مقدسات نمی‌شناسد. "با مقدس ساختن اصول و کلیات و ستون‌ها ست" که می‌توان افراد را از ورود به این مسائل مانع شد.

با "تقدیس"، "حرم به دور این مسائل" می‌بندند تا عقل را از ورده آنها باز دارند. اما عقل، همیشه "نفی تقدیس" میکند. هر کجا دست عقل باز گذاشته شود، هیچ حرمی و قدسی بجا نخواهد ماند. نقد، تقدیس نمی‌شناسد. یک عقل انتقادی که براه افتاد، در هیچ مرزی، توقف نمی‌کند. بنابراین "عالم دینی"، با اینکه ناظر پیدایش این خرافات هست، و با آنکه شخصاً "برضد این خرافات تست، اما از انتقاد آنها صرف‌نظر می‌کند. مقلدنبا یستی 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 خوش‌نیتی و نیک‌نفسی در خود درمی‌یابد. این دست کشیدن از انتقاد، برای او یک عمل ایمانی محسوب می‌شود. می‌گذارد تا خرافات برویند، چون "بقای دیسن و ایمان" برای او بیشتر ارزش دارند تا "رشد استقلال و آزادی انسان" بعداً

خودش با دست خودش همین خرافات را عبارت 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 با لایحه 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 بدو تفکرات مل، 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 مجسری داد و طلب و خودکار قانون است" (یعنی انسان کامل = قانون متحرک و مجسم = مجری خودکار = روباتر).

نه تنها خمینی این حرف را میگوید بلکه مرحوم طالقانی در کتاب حجش 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 نیکه 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 حج 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 "روباتر شدن" است. ایستگاه اولش، ضعف بر طرف نشدن انسان است. همین کمال که روباتر شدن انسان است اسلام را به کمال کمونیسیم نزدیک میسازد و "گلکتویسم کامل" فقط با روباتر شدن و تابعیت محض از زهبری ممکن میگردد.

رحم به عامه یا گریز روشنفکران از مقابله با دین

بهترین عقیده، همیشه بدترین قیدهاست. 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 قیداست. آیا چون حقیقت، "بهرتر" از هر چیز است، بایستی زنجیری او شد؟ آیا بهترین چیز، بایستی بزرگترین بند ما باشد؟ "با" 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 اسطوره ای، 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 شده است، نقد مستبد است که یک دین که عقیده شده است. یک فلسفه که عقیده شد حتی بدتر از دین است که عقیده شده است. خطر دنیای ما تنها "عقاید دینی" نیستند بلکه بهمان اندازه یا حتی بیشتر "عقاید علمی" یا "عقاید فلسفی" هستند. ایدئولوژیها همان عقاید علمی و عقاید فلسفی هستند. ارزش 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 عامل 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. از 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. بنا بر علم و فکر، علم و فکری کرده میشود یک عقیده علمی بنا بر علم فروخته میشود. یک عقیده فلسفی بنا بر 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 نبایستی تغییر 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 تأثیر میسازد. بما میفهماند که "این در بند بودن" یک افتخار است.

"این در بند بودن" بزرگترین آزادیت. "در بند بودن" را برای ما شیرین و خوشگوار میسازد. محتویات عقیده ولو "حقیقت"، ولو "علم"، ولو "آزادی" باشد، ما هیت عقیده، همان زنجیر بودن است. ما در هر چه بما نینماید، آن قید و

زنجیر است. عرفای ما می‌گفتند: در هر چه بمانی "و" از هر چه بمانی، آن "بت" است. بت شکنی یعنی رهایی از هر چه که ما را در خود نگاه میدارد یا از حرکت بازمیدارد. نه تنها "در یک فکر ماندن" بت است بلکه آن فکر که ما را به "ماندن" بکشاند، نیز بت است. بت پرستی برای عرفا، همان "توقف در یک فکر و محتوی و حقیقت" است. بهره‌چرازه با زمانی، چه کفر باشد و چه ایمان، هم‌ماش بت پرستی است. هر چه ترا از حرکت با زدارد، خواه مسیحیت باشد، خواه اسلام، خواه ما رکسیسم، خواه..... خواه..... همه بدون تفاوت بت پرستی و بت سازی است. این "اصل تحرک ابدی" این "عدم توقف در هیچ فکر و زهیچ فکر" بزرگترین ایده‌ایست که عرفای ما برای ما به وراثت گذارده‌اند.

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 "بهره‌چرازه با زمانی، 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 در هم 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 نبا یستی رفت داشت. زنجیر را نبا یستی گذاشت بماند. زنجیر را با یستی شکست. گریز از زنجیر و زندان، با لطف و ملامت و مدارائی با زنجیر بان و زندان بان امکان 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 آهسته 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 ناپدید مایوس بود.

کسیکه هزاران سال در زندانهای بنا م 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 بنا م حقیقت مراد زندان کرده و زنجیر به من کشیده است، هر چه هم برای دیگران مقدس باشد، متزلزل میسازم. البته این عقیده، سلول انفرادی من نیست. در این عقیده همه در بندند. دیگران در این زندان احساس لانه بودن میکنند اما من در این زندان احساس تنگنا و خفقان دارم. این زنجیریست که بسراسر 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 بیسندد چه نیسندد. 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 اختتامی و انفرادی من نیست. این زنجیر را فقط بطور اختتامی برای من ساخته اند. این زنجیریست 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 دیگر است.

من نمیتوانم تنها خود را آزاد بکنم. آزاد کردن من، آزاد کردن دیگر است. 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. آیا "انس عامه به زنجیر" مهمتر است یا "آزادی بخواب کرده" و "آزادی طبیعی او که زیاد و برده 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 نگا داشتن" هر کسی را با بیستی 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 "آزاد خواهی" 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 داشته 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 راه‌فتنی نمی‌شناسم، چنانچه و در مقابل من و در مقابل آزادی من هیچگونه راه‌فتنی نمی‌شناسد. این راه‌فتنی به‌عامة عقیده‌عامه نیست. این راه‌فتنی به‌زنجیرسازان راه‌فتنی به‌اسیرسازان و اسیرروشان است. من میخواهم حرکت کنم و آزاد باشم. و این زنجیرهایی که مرا در عقیده‌به‌دیگران و با دیگران بسته‌است، تا نشکنم، نخواهم توانست آزاد باشم. آزادی تا گفته‌نشود، آزادی نیست. زنجیری که میان همه‌است بایستی شکسته‌شود از این رو کلمه آزادی بایستی میان ما حرکت آید. ما نمیتوانیم حرکت کنیم، چون پای ما را، چون دست ما را به‌مدیگر بسته‌اند. آزادی که گفته‌شد، این زنجیر را می‌شکند. من میخواهم در آزادی با دیگری تفاهم حاصل کنم ولی نمیخواهم "درهم‌زنجیر بودن با دیگران" (درهم‌عقیده‌بودن با دیگران) وحدت با دیگران داشته باشم.

ما به هر چه با زمانیم، بت‌است. ما به هر چه با زمانیم استبداد است. هر حقیقتی موقعی که بت‌شد، استبداد میشود. هر چیزی که سنگ‌شد، 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 همه‌مرا میتوانند بشنوند و وقتی همه شنیدند به‌دردا سارت من آشنا میشوند، همدرد من میشوند. با من مضطرب میشوند. مگر آزادی برای من، خوابیدن و لم دادن در گوشه‌بهشت است. آزادی برای من هم یک مسئله‌است، برای من هم ناراحت‌کننده و مضطرب‌سازنده‌است. 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 باخبر بشود؟ آیا چون دیگری ناراحت خواهد شد من نبایستی ناله بکنم؟ پس این اجتماع برای چیست؟ آیا برای تسلیت درد همه‌دیگر با هم اجتماع درست نکرده‌ایم؟ آیا برای رسیدن به درد و اضطراب هم دور هم جمع نشده‌ایم؟ آیا درد من برای آزادی و از آزادی نبایستی ممنوع و هموطن مرا ولو آنکه عامی باشد، مضطرب سازد؟ مگر ما جامعه‌هم‌خوابان با هم تشکیل داده‌ایم؟ که فقط برای خوابیدن کنار هم می‌آئیم و وقتی درد و اضطراب و ناراحتی داریم دور می‌شویم و سر در غارها می‌کنیم و برای غارها از درد خود مینالیم؟ این عامه‌چاهم‌تبیازی

دارد که نبایستی به درد و اضطراب من گوش بدهد؟ ما نمیتوانیم فقط در 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" بیما رو 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 در دردها ما از حرف ما خدا حافظی میکند. استبداد موقعی شروع میشود که دهان محل وداع معنا از کلمه است. درد بر سر زبان ما میاندولی کلمه بدون این درد بیرون میرود. زنجیری که اندیشیدن دارد، زنجیر است 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، کوبیده اند، 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 ببعد، 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 ما ندمت و منتظر رستاخیزش هست و روزی که بیدار شد طوفا نیست.

عالمه تا از کوره و جهنم اضطراب نگذرد، درک آزادی را نخواهد کرد.

روشنفکران بهتر است که کمتر به فکر ترحم به عا مه باشند. قرن‌ها و هزاره‌هاست که خدایان و نمایندگان و علماء دین و رهبران به عا مه رحم کرده‌اند. آنها را روشن نکرده‌اند تا ملاحظه آنها را کرده باشند. آنها را رهبری کرده‌اند تا آنها خواب راحت داشته باشند (تا بیدار نشوند، چون در بیداری احتیاج به رهبر نخواهند داشت) عا مه احتیاج به رحم ندارد. رحم به عقا ید عا مه نکنید. این رحم به عا مه و عقا ید عا مه، جنایت به آنهاست. رحم به زنجیرهای آنهاست. راهت به زندانها و برده‌گیران و صیادان و برده‌سازان 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 ساختمان 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 آزادیش کاسته میشود.

"پرورش به استقلال"، یعنی انسان را "نامشابه با دیگران پروردن". بنا بر این، "استقلال فردی" اینست که فرد، فقط و فقط به "صورت خودش" در بیاید. "خودشدن"، 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 "شبیبه 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 سراسرزندگانی 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 "تشبّه به او" می‌باشد.

و در همین جا است که تفاوت با دموکراسی، مشخص می‌گردد. تقلید یا تاسی به آسوه‌حسنه یا تمثل به مثال‌اعلی یا تشبّه، "خسود" را در تمامیتش "نقی کردن و حل کردن در دیگریست".

"شبیبه‌دیگری شدن"، همیشه "گذشتن از خود" و "از خودگذشتگی" است. انسان در اینکه "شبیبه‌دیگری 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 میکند تا "دیگری بشود"، "شبیبه‌دیگری" بشود، به صورت دیگری درآید. دموکراسی، بر مفهوم "فردمستقل"، یعنی "ناشبیبه با دیگران" قرار داد، 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 تشبّه به یک سرمشق، همه دارای "یک صورت" میشوند، همه یک شکل پیدا میکنند.

در دموکراسی، بعد از آنکه رهبری، در محدودیتهای خاصی پذیرفته شد، (هیچ انسانی از همه لحاظ و جهات، سرمشق مردم نیست. رهبر، فقط از جهت محدودی میتواند سرمشق باشد. از این گذشته محدوده قدرت رهبر به هیچوجه نبایستی بر پایه "سرمشق بودن" و گذاشته شود). از این گذشته، دموکراسی، قائل به "رهبری انحصاری" در اجتماع نیست، بلکه "کثرت رهبرها" و "تنوع و اختلاف و تضاد و تباین رهبرها" را 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 بر این "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 روتا آنجا که میتوانم میکوشد تا "رهبری سیاسی" را از "محوه 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 تقوی 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" نبایستی 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 تجا و ز قدرت رهبران محدود و سیاسی، در اثر همین "قدرت سرمشق بودن"، مشاهده میشود و این تجا و ز 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 ایدهولوژیها 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 نداشته 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 جامعه‌ها "بستگی به رهبری بعنوان سرمشق" بلافاصله به او قدرتی مافوق قانون داده است. این جامعه‌هاست 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 بی‌شاز محدود قانون اساسیشان خواهند داد. رهبری که فقط و فقط مدیر باشد و فقط و 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 بودا نه 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 دو 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 آواراست که انسان نمیتواند با ورکنندولی 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 کارما رکس و پروردن از کارگر میدزدد (یعنی یک عمل ضداخلاقی انجام میدهد. سراسرایده آلیسم و اخلاق در سوسیالیسم 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 ضداخلاقی که دزدی باشد، میشود و این بزرگترین نقیصه تئوری کارما رکس 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 "پراگماتیستها" 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 بیراهه و فحش و تهمت توحیدی دارند نشأ پراگماتیستهای سودپرست میکنند. کاشکی این آقایان که بقول خودشان صدهزار نفر پیرو در ایران دارند میرفتند چهار یا 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" دردموکرآسی، 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 بلافاصله برای انسان یا جامعه "مطبوعند"، ولی بعداً "مضرند".

با "فائده اندیشی"، انسان میکوشد که "زندگانی بر پایه مطبوع" را کم جابجا ساخته و آنرا بوی "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 ببیند ا رد 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 آغا زبا کشف مفهوم "فائده"، تمتعات گذران و آنی و موقت را تحقیر میکند. در حالیکه "تمتع و مطبوعیت" برای اینکه "بلاواسطه 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 پیش 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 و جوهری باشد. در "فائده طلبی" برای آینده، بالاخره، لحظه‌ای 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 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 "آینده" بیا ندا زیم و این "تمتع گیری موجود و حاضر" را بکلی از بین ببریم و تحقیر 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 آینده (چه زمانی و چه آخرتی) دلخوش داشت. از این رو برنا مهربانیهای خیالی و روئیائی برای آینده (برای نوه و نیشره 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 آینده (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 آغاز شد. 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 شوق 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 شوندگی 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" گه فائده‌ها شد بکنند. عملی نیک، نمیتوانست به "نیست شونده" بهره‌ای بدهد. عمل، برای این زندگانی، ارزش نداشت. برای این "نیست شونده"، امکان بهره‌گیری از "فائده‌مدا" و وفا فائده‌باقی نبود.

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

تحول" به معنای گسترش

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

انسان از تحول با یستی تجربه دیگری داشته‌با شدتا عمل برای او مفید بشود. انسان، دو گونه تجربه تا زه از "تحول و تغییر" کشف کرد. یکی آنکه انسان در تحول (= شدن) فانی، نمیشد بلکه "گسترده و گشوده" میشد. بنا بر این، او نمیتوانست 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 داشته‌با شد. زندگانی انسانی، سیر "بیش شدن"، تجربه "افزایش"، درک "بالیدن"، تجربه "گسترش" بود و تجربه فنا بکلی نا پدید 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 سیرا افزایش و بالش 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 "قرارداد" 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 پربست و معنای گسترش و گشایش یافتن انسان، جهان و زندگانی و تاریخش، جهان شدن (تحول) بمعنای گسترش و افزایش و شکوفیدن و افزایش بود. از اینرو عملش میتواند برای زندگانی و جهانش، 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، کما "عبرت و لیب بود. عمل فقط با یستی عمل باقی باشد و فایده، فقط با یستی "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 فزایش" نمیکرد بلکه از همه اینها فراتر 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 تاریخی 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، با یدحا کم 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 میکرد 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 رود قرآن تجویز میکند که بجای آنکه از چیزهای دیگر بترسید از خدا بترسید. او و نمیدانست که ترس با این جا بجا شدن، حل و رفع نمیشود. انسان میترسید، چون زندگانی در تحول، به او احساس "فناء"

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 برترس بنا میشد.

حتی با همه اعمال نیکش نمیتوانست روی پا داش خود حساب کند. عمل باقی اش، نیز تنها "برترس استوار بود. به اعمالی که برای بقاء و فائده‌های 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 حساب‌شدنی 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"، یک نوع علیت و قانونی هست.