تاریخ و شناخت ادیان - درس هشتم

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۴۵

آخرین بررسی : ۸۶/۱۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

www.shandel.org

موضوع : تشیع

درس هشتم

جلسهٔ پیش، به این علت که کلاس عملاً به خاطر تعطیلات ـ از نظر همهٔ افرادی که از آغاز شرکت کرده بودند ـ ، از شکلِ اولیه خارج شده بود، و نیز به‌علت این که به حساس‌ترین بخشِ درسِ تاریخ و شناختِ ادیان، یعنی هند، رسیده بودیم ـ و من بر روی هند و شناختِ مذهبِ هند تکیهٔ فراوانی دارم ـ درس را عملاً تعطیل کردم و دو جلسه را به موضوع دیگری اختصاص دادم که عبارت است از دادنِ فهرستی از اساسی‌ترین مسائلی که تا کنون در اینجا به‌صورت کتاب یا سخنرانی مطرح کرده‌ام و بخصوص مسائلی که در جامعه طرح شده است.

این مسائل معمولاً جز در بینِ گروهی که از دو "شین" ـ "شعور" و "شرف" ـ برخوردارند (جمع شدنِ این دو در یک فرد در جامعهٔ ما مشکل است و آنهایی که این دو را با هم دارند، آدم‌های بسیار با ارزشی هستند) با سوء تعبیرها و سوء تفاهم‌های عمدی و غیر عمدی و اتهام‌ها و غرض‌ورزی‌هایی رو به رو شده است که برای هیچ یک از روشنفکرانِ زمانِ ما، علت و هدف آن و دست‌هایی که در کارِ این توجیهاتِ ناهنجار و نادرست هستند پنهان نیست.

امروز غیر از دیروز است. امروز مردمِ ما، خود ـ در هر سطحی ـ بیش و کم دارای تشخیص مستقل هستند : امروز دیگر شایعه‌سازی، تهمت زدن، دروغ گفتن، وجهه عمومیِ دروغین داشتن و آن را برای پایمال کردنِ دیگران به‌کار گرفتن، کارگر نیست.

امروز مردم سواد و تشخیص دارند و اگر به دروغ بگویی که فلان کتاب، فلان چیز نوشته شده است ـ هر چه هم آدمِ متنفذی باشی ـ به حرفِ تو گوش نمی‌دهند و به‌سراغِ کتاب می‌روند و دروغات را به خودت باز می‌گردانند.

این است که امروز برخلافِ گذشته، فرد یا افرادی نمی‌توانند ـ صرفاً به خاطر موقعیتِ اجتماعیِ خاصی که معلولِ جهلِ عمومی بود ـ افراد یا فعالیت‌ها یا مؤسساتی را محکوم کنند و یا به چیزهایی که وجود ندارد و با واقعیت متضاد است، متهم نمایند و بعد هم مردم پیروی کنند و همان نظرِ غرض را نشخوار نمایند.

ولی با این‌وجود بسیاری از عوام شخصاً فرصت یا حساسیتِ تشخیص و تعقیب مسائل را ندارند و از طرف دیگر، "آنها"یی که برای مسموم کردنِ اذهان و مشوب کردنِ افکار و به منظورِ این که همیشه زمینهٔ مساعد برای کِشتِ میکربِ جهل و ریا و دروغ و استبداد و استعمار محفوظ بماند، وسائل و امکاناتِ ارتباطِ عمومیِ قدیم و جدید را در اختیار دارند، مسلماً جلوی آگاهی و بیداری را می‌گیرند.

دینی که به کوششِ عواملِ خارجی و داخلیِ همدست، به صورتِ یک عاملِ تخدیر و رکود و توقف در آمده است، اگر در جامعه آگاهیِ مذهبیِ درست و بیداری به‌وجود بیاورد، بزرگ‌ترین عاملِ حرکت و تکامل و استقلالِ فکریِ جامعه می‌شود و "آنها" برای جلوگرفتن و کوبیدنِ همهٔ عواملِ این تحول و برای این که مانعِ این خطرِ بیداریِ عمومی شوند، از هر کاری ـ ولو دروغ بستن به یک کتاب که چاپ شده و در دسترسِ عموم قرار گرفته است، ولو دروغ بستن به یک موسسهٔ رسمی که درِ آن باز است و هر کس به‌سادگی می‌تواند برنامه‌اش را گوش کند و تشخیص بدهد ـ دریغ نمی‌کنند.

وقتی که وسائل، زیاد و عوامل، نیرومند و پشتوانه‌ها، پنهانی و دست اندرکار بود، این تبلیغات ـ خود به خود ـ در افکارِ عمومی (البته افکارِ عمومیِ یک قشرِ خاص) بی‌تأثیر نخواهند بود. مسائلی که تا کنون مطرح شده، به خاطر این که زمینهٔ طرح‌اش بسیار محدود بوده (چون وسائلِ عمومی مثل تلویزیون و رادیو و وسائلِ تبلیغاتیِ قدیمیِ شبه مذهبی و... در اختیارِ ما نیست)، خود به خود به‌شکلی طرح می‌شود که اولاً به صورتِ مسخ شده‌ای واردِ اذهانِ عمومی شود و تأثیرِ روشن و بیدار کننده‌اش را در جامعه از دست بدهد و ثانیاً کسانی که این مسائل را در جامعه طرح می‌کنند چنان آلوده و منفورِ تودهٔ مردم شوند که همواره بینِ آنان و تودهٔ مردم فاصله‌ای ایجاد شود، که در این فاصله دشمن و منافق زندگی می‌کند. اگر تودهٔ مردم با این عواملِ آگاه کننده که می‌خواهند دینِ راستین و بیدارکننده‌ای را به‌مردم بدهند، ارتباطِ مستقیم داشته باشند، منافق فلج می‌شود و همهٔ عواملِ تخدیر و رکود نابود می‌گردد. برای این که این تفاهم ایجاد نشود، باید هر کسی که دم از بیداریِ اذهان و خودآگاهیِ مذهبی می‌زند، در جامعه به‌شکلی نابود شود که دیگر امکانِ تأثیر بر روی اذهان را نداشته باشد، و وقتی که نداشت، دیگر خطر مرتفع می‌شود و باز می‌توان یک نسلِ دیگر مردم را سوار شد و دوشید و استحمار کرد!

این مسائل، با این که مطرح و چاپ شده و با این که مستقلاً و به طورِ مشروح استدلال شده است، معذالک وقتی که به این شکل در اذهان منعکس

می‌شود ـ چون واسطه‌ها دست اندرکارِ توجیه، تحریف و تأویل‌اش هستند ـ خود به خود اثرِ مستقیمِ خود را از دست می‌دهد؛ این است که یک بارِ دیگر آنها را مطرح کردم.

در جلسهٔ گذشته جهان بینیِ اسلامی، توحید، شرک، اصولِ خاتمیت، امی بودنِ پیغمبر و طبقاتی بودنِ مذاهبِ عالم را مطرح کردم. این‌ها اصولی است که تاکنون در مواردِ مختلف طرح شده است.

اکنون لیستِ بسیاری از مسائل را که نیازمندِ شرح و تفسیر و توضیح هستند، تهیه کرده‌ام، اما فرصتِ بررسیِ همه جانبه نیست. فقط هر یک را چون واژه‌ای معنا می‌کنم و فهرست‌وار می‌گذرم. این با خودِ شماست که زحمتِ مراجعه کردن به کتاب‌ها و مقالات را بر خود هموار کنید و توضیح و تشریحِ کامل‌تری بیابید، همچنین در قسمتِ اسلام شناسی، این مسائل ـ که به طورِ مشروح تدریس‌شان می‌کنم ـ روشن خواهند شد.

در جلسهٔ پیش به مسألهٔ "خاتمیت" رسیدم و خود به خود اسلام به عنوانِ یک مذهب در یک زمینهٔ تاریخی، در یک فلسفهٔ تاریخ و همچنین در یک جایگاه و پایگاهِ اجتماعی و طبقاتی ـ به آن شکل که تاکنون طرح شده ـ مطرح شد. در این قسمت و در این جلسه به تشریحِ "امامت" و "تشیع" می‌پردازم.

از دوستی که مسئول است خواستم، آماری از موضوعاتی که در این پنج شش سال فعالیتِ "حسینیهٔ ارشاد" در اینجا مطرح شده است، تهیه کنند. دیدیم اگر مسائلِ اسلامیِ مطرح شده در "ارشاد" را، از نظرِ موضوعی، طبقه بندی کنیم، سهمِ عمدهٔ آن مسائل خاص تشیع و "امامت" است و بیش از آنچه که در مجامعِ مذهبی معمول است، به این مسئلهٔ مهم توجه شده است.

و در مجموعهٔ سخنرانی‌های من نیز، آنچه بیش از هر چیز مُفَصّل بوده است و چندین جلسه طول کشیده است، باز همین مسألهٔ امامت بوده است.

و جالب اینجاست که مأمورینِ خاص و حافظانِ منافعِ خویش که همواره از جهل و انحراف تغذیه می‌کنند و کَبادهٔ هدایت می‌کشند و در راهِ منافع‌شان از هیچ کاری دریغ نمی‌ورزند، به همین نقطهٔ بسیار قوی و نیرومندِ این مؤسسه ـ یعنی تشیع و امامت ـ حمله می‌کنند.

و این یکی از شانس‌هاست. حضرت امام زین‌العابدین یک دعای خیلی عالی دارد بر این مبنا که آدم‌های کوچک، کوچک فکر می‌کنند و آدم‌های بزرگ، بزرگ فکر می‌کنند؛ نه به‌این معنی که فقط عظمت و ارتفاعِ فکرشان زیاد است، بلکه افق و سطحِ فکرشان هم وسیع و نوع تفکر و برداشت‌شان و نگاهشان به جهان نیز فرق می‌کند.

ارزشِ انسان‌ها، ارزش یک مکتب، یک طرح، یک فکر، یک دین، یک شخص یا یک سازمان و مؤسسه تنها به دوستان‌اش نیست، گاهی دشمنان‌اش به صورت نعمتی در می‌آیند که ارزش‌اش می‌بخشند، و اگر نباشند نعمتِ بزرگی از دست رفته است.

یکی از فلاسفهٔ یونان به مرگ محکوم شده بود و خویشاوندی می‌گریست؛ فیلسوف پرسید :چرا گریه می‌کنی؟ گفت : چون تو را بی‌گناه می‌کشند.

گفت : دوست داشتی گناهکارم بکشند؟ این چه گریه‌ای است، که برای من افتخارِ بزرگی است که بی‌گناه کشته می‌شوم و اگر جز این بود و گناهکار کشته می‌شدم، که باید کشته می‌شدم! این برای من امتیازِ بزرگی است که دشمن‌ام، دشمنی معصوم کش و بی‌گناه کش و ستمکار است. اگر دشمنم عادل و منطقی می‌بود و بر اساس حکم و حق و قضاوتی محکوم می‌کرد، برایم هیچ نمی‌ماند.

برای ما نیز وصفی چنین است که دشمن ناشایانه، از روی غرض‌ورزی، به‌طورِ سطحی و بی‌سوادانه و بدونِ فهم و درک می‌آید و تهمتی می‌زند که بسیار بیجا و بی‌معنی و "لایَتَحَسبَک" است، به‌طوری‌که هر کس ذره‌ای شعور داشته باشد و بفهمد، به آن اتهام زننده می‌خندد. این نعمتِ بزرگی است که هرکس باید خدا را به‌خاطرِ چنین عطای بزرگی شکر کند. این است که امام چهارم می‌فرماید : "الحمدالله الذی جعل اعدائنا من الحمقاء". از خدا نمی‌خواهد که دشمنان‌اش را از بین ببرد و نابودشان کند، بلکه سپاس‌اش می‌گوید که دشمنانش را از احمق‌ها قرار داده است. چرا که دشمنِ نادان از دوستِ دانا نیز بسیار ارزشمندتر است، که او حرکت و نیروی تازه ایجاد می‌کند و در کسانی که همفکر هستند قدرتِ دفاعی و مسئولیت ایجاد می‌کند. دشمنِ نادان است که نقطهٔ خطر و زیان را می‌نماید و با وجودش، ماهیتِ یک فکر، یک مکتب و یک مؤسسه را روشن می‌کند.

اساسی‌ترین مسائلی که در تشیع مطرح است یا تاکنون در این جا مطرح کرده‌ایم، یکی خودِ تشیع است، و یکی مسألهٔ اجتهاد و یکی "عدل" و یکی "امامت" و دیگر "انتظار" و "جبر" ـ جبرِ تاریخ و جبرِ انقلاب - در فلسفهٔ تاریخِ شیعی.

آنچه در اینجا ـ و هر جا ـ مطرح کرده و می‌کنم، به این معنی نیست که هر چه هست این است و جز این نیست. بلکه از دیدی خاص است که حق دارم مسأله را ببینم و مسلماً هستند کسانی که تخصص و شایستگیِ بیشتری برای بهتر دیدن و بهتر گفتنِ مسأله دارند، اما آنها از ابعادِ دیگری خواهند دید و به گونه‌ای دیگر مسأله را مطرح خواهند کرد، و من از بُعدِ خاصِ خویش.

تشیع

تشیع ابعادِ گوناگونی دارد که بُعدهای فکری، کلامی، فلسفی و تاریخی و... از آن جمله‌اند. اما من تشیع را به عنوانِ پدیدهٔ عظیمی که از نظرِ مذهبی در جامعهٔ بشری و در طولِ تاریخِ اسلام، به‌وجود آمد و حرکتی ایجاد کرد و سرنوشت و نقشی تاریخی داشت، مطرح می‌کنم.

آنچه را که به نامِ تشیع می‌گویم، توجیهِ تشیعی نیست که هم اکنون در ذهنِ عوام وجود دارد، چرا که روشنفکر کسی نیست که توجیه کنندهٔ ذهنیاتِ عوام باشد و همان‌ها را با اندکی فیزیک و شیمی و آپولو و حرف‌های مدرن! بیامیزد و به صورتِ تبلیغاتِ مدرن در بیاورد و بشود : "تبلیغِ دین به زبانِ امروز".

نه، این متدِ کارِ من نیست و هرگز توجیه کردن کارِ من نبوده است و نخواهد بود. کسی‌که عوام پسندانه حرف می‌زند، عوام فریب است.

بتازگی در مشهد کتابی در ردِ شش، هفت نفر ـ که یکی از آنها هم بنده‌ام - منتشر شده است. نویسنده، جمله‌ای از اسلام شناسی را گرفته است و بعد از مقداری بدگوئی و فحاشی ـ و از این قبیل ـ به رد کردن پرداخته است.

من گفته‌ام که کمال و تکاملِ انسانی با وجودِ این که ما معتقد به خاتمیت هستیم اصلی است که اسلام بدان معتقد است، و حتی حقیقتی است که

خودِ پیامبرِ اسلام نیز که مظهرِ کمال و خاتمیت است، تکامل را به‌عنوانِ نعمتی بزرگ از خداوند می‌طلبد :

"...قُل رَبِ زِدنی عِلما ...بگو خدایا بر دانش‌ام بیفزای..." ـ ـ " رب زدنی تحیرا ـ خدایا حیرتم را ـ در جهان و در خودت ـ فزونی بخش..."

کسی که افزایشِ علم و حیرت می‌جوید، پس به "تکاملِ" خویش اعتراف دارد.

او این سخن را رد کرده است، اما ضمنِ رد کردن یکباره ۱۵ صفحه در فوائدِ علمیِ صعودِ آپولو ۱۳ به فضا، دادِ سخن داده است.

این‌ها کُمپلکس‌هایی دارند که با افراط در استفاده از کلماتِ جدید و حرف‌های لاتین و اسم‌های فرنگی، می‌خواهند جبران کنند. یا به خیالِ خودشان، با این حرف‌ها می‌خواهند عقب افتادگیِ مسائلِ مذهبی را ـ که خیال می‌کنند، دارد ـ جبران کنند. در حالی که مسألهٔ عقب ماندگی، مسأله‌ای فکری است؛ چیزی نیست که مثلاً اگر مقداری از نسبیتِ " انشتن" و از داروین و از فرمولِ تجزیهٔ آب و امثالِ این‌ها از درونِ مجله‌ها و کتاب‌های درسیِ مدارس ـ که همان‌ها را هم نخوانده‌اند ـ قاتی‌اش کنند، بینشِ مذهبی‌مان چنان نو و متجددانه شود که روشنفکران را جذب کند. همین نویسندهٔ فحاش که از تمامِ علومِ اسلامی فقط یک عدد ریش دارد، به من حمله کرده که در تمام کتابم جامعه شناسی را درست نشناخته‌ام و اشتباهاتِ زیادی در این علم دارم؛ مهم‌تر این که به مهندس بازرگان تاخته است که این چه ترمودینامیک نوشتن است؟ به ایشان توصیه کرده برای فهمیدنِ معنیِ ترمودینامیک به کلمهٔ "دینامیک" در فرهنگِ لغت‌معنیِ فارسیِ آقای عمید مراجعه کنند! اما غافل که مذهب‌مان اگر کهنه می‌نماید، از نظرِ علمی ـ فیزیک و شیمی و آپلو! و... ـ نیست، بلکه عقب افتادگی از زمان است. زمانْ فیزیک و شیمی نیست، نیازِ مردم و رنج و درد و بینش و روحِ یک عصر و یک جامعه است. اسلامِ اولیه مگر خود را با علومِ آتن تطبیق کرد که مردمِ جهان را به دنبال کشید؟ پس گرچه مطرح کردنِ مسائلِ جدید مثلاً موضوعِ بانک، سرقفلی، دوچرخه سوار شدن، اتوبوسِ دو طبقه نشستن و از این نوع و حکم دادنِ فقیه ـ که مثلاً فقهِ اسلام توقف نیابد ـ نسبت به آنهایی که همین کار را هم نمی‌کنند، کاری است مترقی، اما مسائلِ جدیدِ زمان، این‌ها نیست، که اسلام باید بدان‌ها بپردازد.

اگر فقهِ ما دربارهٔ سرقفلی و بانک و بازارِ مشترک و کنسرسیوم و کارتل و شرکت‌های مقاطعه کاری و سفته و امثال این‌ها ـ که تازه به بازار آمده‌اند ـ حکمی صادر کرد، فقهِ اسلام، یا خودِ مذهب، نو نمی‌شود. مذهبْ وقتی نو می‌شود که در دردها و ایده آل‌های زمانِ ما ـ یعنی آن عاملی که بر احساس و اندیشه‌مان فشار می‌آورد و ایجادِ حرکت می‌کند ـ راه بیابد.

اگر مذهب به عنوانِ عاملی بیدار کننده، مسئولیت بخش، نیرو دهنده و حرکت آفرین در جامعه و زمانِ خویش نقشی نداشته باشد، با این بزک کاری‌های متجددانهٔ شبهِ علمی، سرنوشت‌اش هیچ تغییری نمی‌یابد.

تشیع، در تعریفی عام و به عنوانِ نظرگاهی که از آنجا جامعه و تاریخِ اسلام را می‌نگرم، در برابرِ تسنن، عبارت است از اسلامِ طبقهٔ محروم و محکوم، در برابرِ اسلامِ طبقهٔ حاکم و برخوردار در تاریخِ اسلام.

چرا ایران به اسلام گروید

باید بررسی کرد که در قرنِ اولِ اسلامی، به هنگامِ اولین حملهٔ سپاهِ اسلام به ایران، مصر و رومِ شرقی، چرا ایرانیان، مصریان و رومیان به اسلام گرایش پیدا کردند.

عربِ جاهلی، قبایلی بود و به وحدت احتیاج داشت و اسلام می‌توانست وحدت‌اش ببخشد ـ وحدتِ ملی قومی ـ اما ایرانی به وحدتِ قومی نیازی نداشت که تمدنِ تکوین یافته و ملیتِ مشخصِ هزار ساله داشت.

بنابراین، ایرانی برای وحدت دادن به ملیتِ خویش نبود که به اسلام گروید.

توحید ـ در نقشِ تاریخی و اجتماعی و طبقاتی‌اش ـ جامعهٔ عرب را از بت پرستی به خداپرستی جهش و تکامل می‌بخشد.

برای عربِ جاهلی، توحیدْ دعوتی است برای تبدیلِ بت پرستی به خداپرستی و انتقال از دوره‌ای به دوره‌ای بالاتر.

این است که عرب با آمادگی‌اش برای انتقال، به اسلام می‌گرود و از بت پرستی به خدا پرستی می‌رود. اما ایرانیْ قرن‌ها پیش به دورهٔ خدا پرستی رسیده بود و ۱۲۰۰ سال پیش از اسلام، زرتشتْ رهبریِ انتقالِ جامعهٔ ایرانی را از بت پرستی به خدا پرستی، عهده‌دار شده بود. باید توجه داشته باشیم که " خدا پرستی" غیر از "توحید" است و توحید و شرک بحثِ بعدی است، گرچه من معتقدم که زرتشت بی‌شک موحد بوده است و بعد وارثان‌اش ثنویت را ساخته‌اند، چنانچه در اسلام نیز ساختند.

اصلِ اعتقاد به نبوت و وحی، ایمان به غیب، ایمان به قیامت، ایمان به بهشت و دوزخ، ایمان به حساب و عقاب و ایمان به فرستادهٔ خدا برای هدایتِ مردم، برای ایرانی‌ها اصولِ تازه‌ای نبود که اسلام عرضه کند، که خودْ این همه را داشتند.

مردمِ ایران و روم را معادِ اسلامی نبود که جذب کرد، چون معاد، هم در مسیحیتِ روم بود و هم در مذهبِ زرتشت و مانیِ ایران. پس چرا ایرانی‌ها مسلمان شدند؟

همین‌جا این را بگویم اگر ملتی مسلمان یا مسیحی می‌شود و یا امروز به هر ایدئولوژی‌ای تمایل می‌یابد، نمی‌رود کتاب‌ها را بخواند و همهٔ ادیان و مذاهب را مطالعه و تحقیق و بررسی و مقایسه کند، و آن‌وقت بگوید به این دلیل و این دلیل، این دین و مذهب و ایدئولوژی را می‌پذیرم، بلکه یک جامعه، یک طبقه، یک نژاد، یک ملت و یک گروهِ اجتماعی از چیزی رنج می‌برد و خواه و ناخواه به چیزی نیازمند است، و در مسیرِ او را از ناهنجاریِ رنج‌آور به سوی هدف و مقصود، مذهبی که نیازِ او را در موقعیتِ اجتماعی و زمانی‌اش درک می‌کند و پاسخگوی شعارِ اوست، موردِ قبول‌اش واقع می‌شود و به خاطرِ همان یک بُعد و یک اصل، همهٔ ابعاد و اصول‌اش را این گروهِ اجتماعی می‌پذیرد و کورکورانه، بدون این که خوب و بد کند و درباره‌اش بیندیشد، اطاعت می‌کند.

بعدهاست که دانشمندان روی یک‌یک اصولِ اعتقادی تحقیق و بررسی می‌کنند، اما تودهٔ مردم به خاطرِ رنج و عشق است که به دینی می‌گرایند ـ رنج از یک کمبود و عشق به یک ایده‌آل و هدف ـ و مذهبی را می‌پذیرند که با رنج و ایده‌آل‌شان آشنائی داشته باشد و در اصولِ اعتقادیِ آن مذهب ـ یا

مکتب ـ پاسخِ خویش را بیابند.

پیشرفتِ مکتب‌های اجتماعی نیز به همین شکل است. مثلاً در خاورِ دور و آمریکای لاتین، دهقانان تمام اصولِ فلسفیِ دیالکتیک و ماتریالیسم و فلسفهٔ تاریخ و جبرِ تاریخ و آلیناسیون و دزالیناسیون ـ و امثالِ این‌ها ـ را مطالعه و بررسی نکرده‌اند که یکی را برگزینند؛ این‌ها فقط از سرمایه داری رنج می‌برند و استثمار می‌شوند و مکتبی که امتیازهای طبقاتی و استثمارِ طبقاتی را می‌کوبد و به برابریِ طبقاتی می‌خواند، دهقانِ خاورِ دور و آمریکای لاتین را جذب می‌کند، و مکتبی که در برابرِ سرمایه داری و استعمار و استثمار ایستاده است ـ چه، زیر بنای اعتقادی و فلسفیِ این مکتب ماتریالیسم و مادیت باشد و چه، ایده آلیسم و معنویت ـ عقیده‌اش می‌شود، چون رنجش را ـ رنجِ وجودِ طبقات و استثمار ـ و ایده آل‌اش را ـ جامعهٔ بی‌طبقه، برابر و آزاد ـ پاسخی دارد.

و در آفریقا که امروزْ اسلام با سرعت در توده نفوذ می‌کند و پیش می‌رود، به این دلیل نیست که توحید از لحاظِ فلسفی و کلامی تشریح می‌شود و با شرکِ مذاهبِ دیگر و فلسفه‌های دیگر مقایسه می‌شود، و یا به دلیلِ " نبوت" و "معاد" و فصاحت و بلاغتِ قرآن و امثالِ این‌ها نیست. به دلیلِ رنجی است که آفریقایی در طولِ تاریخ‌اش کشیده است، به خاطرِ حقارتی است که قرن‌ها تحمل کرده و می‌کند و ناچار، عشقِ به رهایی از اسارت و حقارت در وجودش پدید آمده است.

در چنین حالی است که اسلام با شعارِ برابریِ بشری و نفرت ازتبعیضِ نژادی ـ که خودِ پیامبر بر مبارزه با اختلافِ نژادی و محکوم کردنِ تبعیضات نژادی، از همان ابتدا تکیه‌ای شدید دارد ـ رنج و عشقِ توده آفریقایی را که قربانیِ نژادپرستیِ کثیف و دَدمنشانهٔ سفید پوستِ غربی است پاسخی شایسته دارد.

این است که سیاه با سرعت و شدت به اسلام گرایش پیدا می‌کند که آزادیِ نژادها و نفرت از تبعیضاتِ نژادی را در این دین می‌یابد، و در برابرِ مذاهبی جبهه می‌گیرد که تبعیضاتِ نژادی را یا توجیه می‌کنند و یا در برابرش ساکت می‌مانند.

پس همین اصلِ ضدِ استثماری و ضدِ تبعیضات نژادی است که سیاهِ آفریقایی را به سوی اسلام می‌آورد و تمامِ اصول و فروعِ این مذهب را یکجا می‌پذیرد. و بعد از این است که دانشمندان‌اش به تحقیق و بررسیِ مسائلِ مختلف می‌پردازند.

در قرنِ هفتمِ میلادی ـ قرنِ اولِ اسلامی ـ اگر ایرانی و رومی به اسلام می‌گرایند، به خاطرِ بحث‌های کلامی و فلسفی و علمی و پیش گویی‌ها و فصاحت و بلاغتِ قرآن نیست ،که هیچ کدام را نمی‌فهمند و یا نسبت به آن حساسیتی ندارند.

فصاحت و بلاغتِ قرآن را تنها عرب زبانان ـ اگر نگوئیم فقط حجازیان ـ می‌توانستند بفهمند، نه تودهٔ فارسی زبان و بی‌سواد و رنجیدهٔ ایرانی در خراسان و ماوراءالنهر و شمالِ ایران، در حالی که این توده بود که "نان و خرما به دست، در کوچه‌های مدائن به استقبالِ اسلام رفت" وگرنه روشنفکران و رجال و دهگانان و اسواران و دبیران و بزرگان ایرانیـ که باید بحث‌های علمی و فلسفی و کلامی و فصاحت و بلاغت را می‌فهمیدند ـ در برابرِ اسلام ایستادند.

تودهٔ ایرانی ـ بی‌آنکه از این مزایای فکری و ادبی و روحی و عرفانیِ اسلام چیزی بداند ـ که رنج می‌برد و کمبودها، طولِ تاریخ و تمامِ عمرش را پوشانده است و جبرانِ این همه و آزادی از تمامیِ رنجها را آرزو می‌کند، در پیامِ اسلام آزادی و نجاتی می‌یابد که در مذهبِ زرتشت نمی‌یافته است. در مذهبِ زرتشت اگر هم بوده، در مذهبِ موبدانِ زرتشتی، دیگر نیست، که موبدان و دهگانان و خسروان چنان بافتِ زشت و نفرت‌آوریش ساخته‌اند که مذهبِ ضدِ توده و مردم است و مدافعِ منافعِ موبد و دهگان و خسرو.

چنین مذهبی دیگر نمی‌تواند مذهبِ توده باشد، این است که توده می‌گریزد و بی‌درنگ، به دامنِ اسلام پناه می‌برد.

و اسلام را فقط دو چیز ـ پیش از آن‌که سپاهِ اسلام و متنِ قرآن وارد ایران شود ـ به ایرانی می‌رساند، از آن سوی دجله و فرات، از لشگرِ اسلام، از خلافتِ اسلام، از اصحابِ مدینه و از یارانِ پیامبر، و از شرحِ زندگیِ محمد(ص)، از روابطِ فرمانده و توده، از روابطِ رجالِ بزرگ ـ امثالِ مهاجر ـ و تودهٔ اعرابی کوچک، خبرهایی می‌رسد که چون آتشی که در هیزمِ خشک بیفتد، در توده می‌گیرد و پیش می‌رود و به سرعت همه جا را به آتش می‌کشد.

ایرانی‌ای که در طولِ تاریخ ـ همهٔ نژادش، اسلافش و اخلافش ـ محروم بوده است از آنکه به دربار راه بیابد، در برابرِ پادشاه بایستد یا بتواند با او سخن بگوید و یا پنهانی از غذاهایی که او می‌خورد، اندکی در خانه‌اش بپزد، ایرانی‌ای که در نظامی زندگی می‌کرده که بزرگ‌زادگانِ تخمه‌دار، بعضی در سه قدمیِ شاه می‌ایستند و بعضی در پنج قدمی و بعضی در هفت قدمی! بعضی می‌توانند بنشینند و بعضی باید فقط بایستند! همه در فاصله‌های تعیین شده، هر خانواده‌ای در جایگاهِ اجتماعیِ ثابت شده‌ای، هر فردی در قالبِ بستهٔ طبقه‌ای و صنفی برای ابد محصور می‌ماند، همه در چهارچوب‌های نژادی و اجتماعیِ ارثی محبوس‌اند، بچه کفاشی اگر نابغه نیز باشد همان کفاش است و بچه دبیر و بچه اشرافی اگر دب اکبر و اگر بیگانه با شرف، باز هم دبیر و اشرافی است، که همه برای همیشه در هر طبقه‌ای که هستند، زندانی‌اند و حقِ انتقال از طبقه‌ای به طبقه دیگرشان نیست.

در نظام و جامعه‌ای چنین است که جرقه‌هایی از آن سوی دجله و فرات می‌افتد و توده به جوش می‌آید.

این جرقه‌ها که خبرهایی بود از طرزِ حکومت و نظامِ اجتماعی و زندگیِ مردم که اسلام بنا کرده بود، ملت‌ها را به "عدالتِ اجتماعی" و "رهبریِ انقلابی" نوید می‌داد و ملت هائی که ازتبعیضِ طبقاتی (نژادی و اقتصادی) رنج می‌بردند و در رنجیرِ رژیم‌های استبدادیِ فردی و خانوادگی و اشرافی خودْ را اسیر می‌یافتند، در لبیک گفتن به این دعوت تردید نکردند.

عدالت و رهبری

اسلام از همان ابتدا بر "عدالتِ اجتماعی" تکیه می‌کند و می‌گوید که تمام پیامبران به استقرارِ "قسط" مبعوث شده‌اند. تمام نبوت و تمامِ رسالت‌ها برای ایجادِ عدالت در زمین و در جامعهٔ بشری است.

از سوی دیگر، اسلام نوعِ حکومتی ارائه می‌دهد که اگرچه از لحاظِ حقوقی، بسیاری از حق‌ها در داخل غصب و نقص می‌شود، اما از نظرِ فرمِ سیاسی در قرنِ اولِ اسلامی، دورهٔ خلفای سه گانه ـ که عثمان را نباید به حساب آورد ـ حکومتی چنان شورانگیز عرضه می‌شود که برای مردمِ ایران قابلِ تصور

نیست.

خلیفهٔ بزرگی که امپراطورهای عالَم در برابرش حقیر می‌نمایند، در ردیفِ فقیرترین مردمِ شهرِ "مدینه" زندگی می‌کند. چنان زندگی می‌کند و حق ندارد به شکلی دیگر زندگی کند. و این برای مردمِ ایران و روم بسیار شورانگیز است. در این دو امپراطوری ـ ایران و روم ـ حکومت عبارت بوده است از تحمیلِ یک سلسه ارزش‌ها و قیدها و نظم‌های ضدِ مردم و مخالفِ حرکت و حیات و آزادیِ بیان و برخورداریِ توده از حقوقِ طبیعیِ انسانی.

وظیفهٔ همه کار و رنج و گرسنگی است تا خسروان و قیصران دسترنج‌شان را در خزانه‌ها گنج بگذارند و به قیمتِ رنج و گرسنگی و مرگِ این‌ها ـ تودهٔ مردم ـ در کاخ‌های سر به‌فلک کشیده، شب‌های خیال‌انگیز و افسانه‌ای تشکیل دهند. این‌ها همه یک‌باره دگرگون می‌شود، حکومتی روی کار می‌آید که نه خودِ خلیفه می‌تواند به کوچک‌ترین سهمی بیش از دیگران بیندیشد و نه مردم نگرانِ این که حاکمِ بیت‌المال و جانِ مردم، حقی اضافه بر دیگران، برای خود و خانواده‌اش قائل شود.

مسأله حل شده است و رژیمِ اسلامی چون نیرویی مغناطیسی و جذب‌کنندهٔ دل‌های تودهٔ محروم ـ توده‌ای که از دو عاملِ حکومتِ استبدادی و تبعیضاتِ طبقاتی رنج می‌بردند و از نظرِ نژادی و اقتصادی و حقوقی و اجتماعی، محروم بودن و مطرود بودنِ همیشگی را احساس می‌کردند ـ همه را به‌سوی خویش می‌کشد و امپراطوری‌ها را در هم می‌ریزد.

بنابراین مردمِ محروم و ملت‌های محکومِ رژیم‌های سیاسی و نظام‌های اجتماعیِ ستمکار به دو علت و به‌خاطر دو چیز بود که به‌سوی اسلام آمدند، یکی حکومتِ حق و دیگر عدالتِ اجتماعی.

چرا فرماندهٔ ارتشِ خراسان به جنگِ اعراب مامور می‌شود

این مسألهٔ بزرگِ تاریخی است که در این جا مطرح می‌کنم. "یزدگرد"، "رستمِ فرخزاد" را مامورِ جنگِ با اعراب می‌کند، در حالی که او فرماندهٔ ارتشِ

خراسان است ـ یعنی دورترین نقطهٔ خطر ـ و رژیمِ ساسانی در اصفهان، همدان و خوزستان ارتش‌های بزرگ و نیرومندی داشته است. چرا یزدگرد به سپاه و فرماندهانِ ارتشِ غرب و جنوبِ غربیِ ایران تکیه و اعتمادی ندارد؟

در صورتی‌که جنگ ایران و عرب در این مرزها درگیر بوده است!

به‌نظرِ من خیلی روشن است. این غیرِ طبیعی بودن، بسیار طبیعی است، چرا که مرزهای غربی و جنوبِ غربیِ ایران به‌خاطرِ تماس با نهضتِ اسلام و انقلابی که درآن سوی مرز به‌وجود آمده بود، به‌شدت تحتِ تأثیرِ شعارهای انقلابیِ اسلام قرار گرفته و زمینهٔ پذیرائی یافته بود.

فکر و ایدئولوژیِ اسلامی به‌شدت در تودهِ مردم و سربازِ ایرانی رخنه کرده بود و همین امر، مردم و سپاهِ غرب و جنوبِ غربیِ ایران را از نظرِ یزدگرد، غیرِ قابلِ اعتماد کرده بود و نمی‌شد امید بست که با تعصب و اعتقاد و به‌خاطرِ حفظِ مذهبِ موبدان و دستگاهِ خسروان، با نیروئی بجنگند که شعارهایی آزادی بخش می‌داد، سپاهی که نمی‌گفت برای غارت کردن آمده‌ایم، می‌گفت : "آمده‌ایم تا شما را از ذلت و پستیِ زمین، به آزادی و علوِ آسمان، و از جورِ ادیان، به "عدلِ اسلام" بخوانیم، و از بردگیِ یکدیگر به بندگیِ خداوندتان ببریم".[1]

آنکه چنین شعارهایی شنیده است و با این دعوت‌ها آشناست و خود از سرنوشتِ خود رنج می‌برد و در انتظارِ چنین دعوتی است، نمی‌تواند خوب بجنگد و متعصبانه بر سرِ کسی که از دردِ او سخن می‌گوید شمشیر زند و به دفاع از کسی که دردش از او است جانبازی کند.

این است که از دورترین مرز به اسلام ـ خراسان ـ ارتش و فرماندهٔ سپاه می‌آورند که از نظرِ محیطِ ذهنی و فکری، کاملاً از تبلیغاتِ اسلامیْ دور و از خطرِ بیداری و عصیان و نفوذِ افکارِ اخلال‌گرانه در نظم و نظامِ موجود مصون مانده باشد.

با این‌همه می‌بینیم که ساکنانِ دورترین نقطهٔ ایران نیز با پیام‌آورانِ رهایی‌بخشِ اسلام بیگانه نیستند و نمی‌خواهند برای حفظِ "هیچ"ی از دل و جان با اسلامِ مهاجم بجنگند، چه، این سپاه را که در "قادسیه" و "نهاوند" خیمه‌زده است، دشمنِ ساسانی می‌بینند نه دشمنِ خویش؛ آنها حتی معابد و

موبدان را کاری ندارند، فقط با نظامِ حاکم و با قدرتِ یزدگرد در ستیزند.

این اهانت به مردمِ ایران خواهد بود اگر حساب‌شان را از حسابِ ساسانیان جدا نکنیم و بگوئیم مردمِ ایران از اعراب شکست خوردند، که ایرانیان نه از اعراب شکست خوردند و نه حتی از اسکندر. این سلسه‌های حکومتی بودند که شکست خوردند. دارا و یزدگرد و خوارزمشاه و خلیفهٔ عباسی را حملهٔ اسکندر و سعدبن ابی‌وقاص و چنگیز و هولاکو شکست نداد بلکه از آن رو شکست خوردند که ملتِ ایران از آنان دفاع نکرد. در جنگِ چنگیز با محمدِ خوارزمشاه و ترکان خاتونِ وحشی، مردمِ ما زندانیانی بودند که می‌دیدند میانِ زندانبانِ قدیم و جدیدِ شان ستیز درگرفته است.

این است که یزدگردْ سپاهیِ ایرانی را به زنجیر می‌کشد ـ جنگِ سلاسل ـ تا از میدانِ جنگ با سپاهِ برهنه و اندکِ عرب نگریزد! (یعنی مردمِ ایران این قدر جنگ گریز بودند و ترسو؟!) و چون این حیله نیز گرهی نمی‌گشاید، یزدگرد به مدائن می‌آید و درِ خزانه را بر سپاهیان می‌گشاید تا خوب بجنگند! (یعنی سپاهیِ رزمندهٔ ایرانی برای پول می‌جنگند! این‌ها اهانت به یک ملتِ بزرگ و حقیقت پرست و هوشیار است!) این که می‌بینیم رژیمِ ساسانی، سپاهیانِ ایرانی را به زنجیر می‌بندد تا نگریزند و پول می‌دهد تا بجنگند، نشان می‌دهد که این نظامِ حاکم در میانِ مردمِ ایران هیچ پایگاهی ندارد، مردمِ ما در جنگِ با اسلام هیچ چیز ندارند که حفظ کنند، میانِ مردم و خسرو جز "زنجیر" و جز "رشوه" رابطهٔ دیگری نیست. و دیدیم که این دو رابطه هم، پیوندی استوار نیست؛ چه، سپاهیانِ به زنجیر بسته هم گریختند و مردمِ باج گرفته هم پول‌ها را خوردند و پیش از ورودِ عرب به مدائن، خود به کاخ‌ها ریختند و اموالی را که جمع شده بود بردند! این‌ها همین مردمی هستند که موردِ اهانتِ مورّخینِ امروز قرار گرفته‌اند، چرا که حساب‌شان را از حسابِ حکومت‌ها جدا نکرده‌اند، چرا که نمی‌خواهند بفهمند که مردمِ ایران به‌خاطرِ نفرت از نظام و وضعِ حاکم بر خویش و شیفتگی و نیازِ به رهائیِ خود و به‌خاطرِ شناخت و ایمان به شعارهای انسانی و رهائی بخشِ یک ایدئولوژیِ مترقیِ نو، ضدِ طبقاتی و برادرانه و آزادیخواه و عدالت طلب و مخالفِ با زور و تبعیض و اختناق ـ که اسلام بود ـ در قادسیه و جلولاء و نهاوند نخواستند بجنگند!

ایرانی ترسو و زبون نبود که از برابرِ سپاهِ عرب بگریزد و ناچار به زنجیرش ببندند، پول پرست نبود که اگر یزدگرد شکم‌اش را آباد کند و جیب‌اش را

پر، با دشمن بجنگد و اگرنه، نه!. پفیوز نبود که نه ملیت بفهمد و نه مذهب و نه استقلال و عزت و نه ذلت و اسارتِ بیگانه! از جهود هم پست‌تر نبود که به خاطرِ مالیات نپرداختن و برای این که به جای جزیه، زکات بپردازد، از همه چیزش چشم بپوشد و تسلیمِ باطل شود و دین عوض کند؛ این کثیف‌ترین دشنام‌ها را به ملتِ بزرگِ ما شبهِ محققانی نشخوار می‌کنند که به خیالِ خودشان ملی‌اند و ایران دوست و مخالفِ بیگانه[۲]. یعنی می‌خواهند بگویند ایرانی به زور و زر اسلام را گردن نهاد، نه رضا و ایمان! این‌ها ملتِ ایران را با خودشان عوضی گرفته‌اند که قلمِشان و زبانِشان و علمِشان و فکرِشان، خیلی راحت و سریع و "طبیعی"، دلالِ زور می‌شوند و کاسبِ زر. اصولِ دین‌شان در همه حال و در هر مذهبی و وضعی، دو تا است : ترس و طمع! "یکی پرنیانی"، دگر "زعفرانی"!

چرا همین سپاهی که در نهاوند و قادسیه به این سادگی از چند هزار عربِ برهنهٔ فقیر شکست می‌خورد، چند سال پیش، بزرگ‌ترین قدرتِ نظامیِ امپراطوریِ روم را با صدها هزار سوار کارِ مجهز و ورزیده و مسلح به آخرین سلاح‌های مدرنِ زمان به سادگی شکست می‌دهد؟ چرا همین ملتی که این همه در برابرِ سپاهِ اسلام ضعف نشان می‌دهد که پادگانِ مشهورِ جیِ اصفهان بی‌آنکه یک شمشیر بکشد تسلیمِ سه هزار عربِ بیابانی می‌شود، چند سال بعد، در پشتِ دروازه‌ها و درونِ برج و باروی شهرهایشان، چنان مردانه علیهِ عرب می‌جنگند؟ چرا بخارا سه بارِ پیاپی قتلِ عام می‌شود و هرگاه سپاهِ عرب گامی دور می‌شود باز عصیان می‌کند؟ پیداست چرا : در آنجا عمر خلیفه بود و مشاوران و فرماندهان‌اش اصحابِ بزرگِ پیغمبر[۳] و دراینجا بنی امیه آمده بود و مشاوران و فرماندهان‌اش غارتگرانِ وحشیِ عرب! درمیدانِ جنگ، عرب با ارتشِ رسمیِ کشور یعنی قدرتِ مدافعِ رژیمِ ساسانی و نیروی دولتی می‌جنگید، و در شهرها، ملت، او را با خود طرف می‌دید و طبیعی است در قادسیه که باید برای دفاع از حکومت بجنگد، نمی‌جنگید و در شهرها که باید به دفاع از خانه و خانواده و شهر و دیار و ناموس و استقلالِ خود بجنگد، خوب می‌جنگید!

چگونه همین مردمی که به آن رسوائی‌ها در مرزِ تصادمِ با اسلام تن داد، در دورهٔ متلاشی شدنِ قدرتِ مرکزی و نابودیِ استقلالِ ملی و ارتشِ رسمی‌اش و استیلاء و اقتدارِ جهانی یافتنِ قدرتِ خلافت، بیست سال در کوه‌های شمالِ غربیِ ایران ـ آذربایجان ـ مقاومت می‌کنند و چندین لشگرِ عرب

را پی درپی نابود می‌سازند؟ چگونه در صد سالِ بعد با ۶۰۰ هزار شمشیر زنِ نو مسلمانِ خراسانی، مرکزِ خلافت را بر سرِ خلیفه می‌کوبند و مردمی که یزدگرد را تنها می‌گذارند ـ و حتی در همین بلخ، به آسیایی پناه می‌برد و سرش را می‌بُرند و یک تن از او دفاع نمی‌کند ـ این چنین متعصبانه و دلیر و وفادار، گِردِ یک مردِ گمنامِ بی‌تبار، ابومسلمِ خراسانی، فراهم می‌آیند و سپاهِ عربی را که اکنون صدها برابرِ سپاهِ عُمر شده است، همچون گلهٔ روباهی پراکنده می‌سازد؟ اینجا نه پولی که بگیرند و نه زنجیری که بگریزند. چرا همین ملت، از آن پس، دو قرنِ تمام شمشیرش را علیهِ عرب از دست نگذاشت تا او را از سرزمین‌اش نراند؟

پاسخ این چراها، همه این است که ایرانی همان ایرانی است اما در آغاز "مدائن"، "مدینه" می‌شد، و او نمی‌جنگید، و بعد، "مدینه"، "دمشق" و "بغداد" شد و جنگید!

تودهٔ ایرانی که از مدائن به مدینه شتافت، چه می‌خواست؟ برابریِ طبقاتی، حکومتِ انسانی، همین! در سرِ راهش ناگهان به جای مدینه به بغداد رسید و به جای محمد اسیرِ خلیفه شد! دراینجا، فلسفهٔ توحید و عقیده به نبوت و تقدسِ قرآن و تفسیر و علمِ حدیث و رجال و فصاحت و بلاغت و معارفِ اسلامی و حکمت و عرفان و اخلاقیاتِ عمیق و بحثِ مرگ و معاد و بهشت و جهنم و روح و بقای انسان و اسرار خلقت و منازلِ آخرت و... همه بود، خیلی بیشتر ازمدینه؛ بغداد، بزرگ‌ترین پایتختِ تمدن و علم و قدرتِ جهان بود، و پر از مسجدهای پرشکوه و دانشگاه‌های اسلامیِ معظم و علما و فقها و حکما و عرفا و مورخان و قُضاتِ نابغه، اما این کفشگر زادهٔ ایرانی، به این‌ها نیازی ندارد، برای این چیزها نیامده است، او یک عربِ وحشی نیست که عقدهٔ قدرتِ مرکزی و جلالِ زندگی و تمدن و عظمتِ زندگی داشته باشد، در مدائن این‌ها همه بود و این‌ها همه را خود رها کرد. او از تبعیضِ طبقاتی گریخته بود در آرزوی برابری، از حکومتِ ظلم و زور گریخته در جستجوی آزادی، اکنون در این بغداد همه چیز هست، اسلام هم هست اما همین دو چیز نیست. اشرافیتِ ایرانی رفته و اشرافیتِ عرب آمده، خسرو رفته و خلیفه آمده است! در بغداد، اسلام هست و پرشکوه‌تر و قدرتمندتر از اسلامِ مدینه. آنجا دو سه نسخه قرآن بیشتر نبود و اینجا پیاپیْ قرآن است که با زیبائی و تذهیبْ تکثیر می‌شود، آنجا یک مسجدِ هزار متری با دیوارِ گلی بود و شاخ و برگِ خرما، اینجا مساجدِ

پرجلالی که موزهٔ زیبائی و هنر و معماری است، آن روز سیصد مهاجرِ فقیرِ سپاهِ اسلام بود و امروز بهترین و بزرگ‌ترین ارتش‌های جهان؛ قدرتِ خزانهٔ مدینه بقدری بود که اگر قسمت‌اش می‌کردند به هر نفر بیش از دو خرما نمی‌رسید، و اکنون آن‌چنان غنائمی در صحنِ مسجدْ توده می‌شود که یک‌دیگر را از پشتِ آن نمی‌توانند ببینند و مشکلِ‌شان این است که این همه پول را چگونه جمع کنند و چگونه خرج؟ آن روز علمای اسلام چند خط نویس بودند و امروز حوزه‌های اسلامی وارثِ همهٔ فرهنگ‌های آتن و ایران و روم و مسیحیت و یهود و زرتشتی.

این‌ها همه هست، اما از عدالت ـ به‌عنوانِ برابریِ اجتماعی ـ و حکومت ـ به‌عنوانِ رهبریِ به حقِ مردم ـ دیگر خبری نیست. همان نظامِ "قیصر" و "خسرو" است و به‌جای دینِ زرتشت و مسیح، اسلام.

از اینجا است که اسلامْ دو چهره می‌یابد، یکی اسلامی که دارالخلافهِ عظیمِ دمشق و بغداد را می‌سازد و یکی اسلامی که در "رَبَذه" مدفون می‌شود و در محرابِ کوفه به‌خون می‌غلطَد و در کرانهٔ فراتِ سیاه خاموش می‌شود! یکی اسلامی که در آن سفره‌های رنگینِ کاخ‌های بغداد و دمشق‌اش با سفره‌های رنگینِ کاخ‌های " مدائن" و "خورنق" و "روم" رقابت می‌کند ـ با بهترین موسیقی‌ها و غذاها، کنیزها و سرگرمی‌ها و بهترین آثارِ تمدن و تجمل ـ و یکی اسلامی که در سیاه‌چال‌های زیرِ همین کاخ‌ها به زنجیر است.

یکی اسلامِ اشرافیتی است که با نهضتِ اسلامی و با پیامبرِ اسلام جنگید و بعد سرنوشتِ اسلام را خود به‌دست گرفت وخلیفهٔ شخصِ پیامبر و مروجِ رسمی و مجاهدِ رسمیِ اسلام در جهان شد، و یکی هم سرنوشتِ توده‌های محروم و بردگانِ عرب و مردمِ ایران و روم است که در فرارِ از فریبِ موبدان و شلاقِ خسروان و قیصران به عدلِ اسلام و به رهبریِ آزادی و برابریِ اسلام، به اسلام آمدند و گرفتارِ سلطنتِ موروثیِ استبدادی و خلافتِ عربی و اشرافیتِ نژادی و تبعیض‌های خانوادگی و طبقاتی و نظامِ بردگی و غارت و قتلِ‌عام شدند! همان چه خود داشتند، اما آنجا زندانبان و حاکم‌اش "خودی" بود و این‌جا بیگانه!

در جستجوی عدالتِ اجتماعی و حکومتِ آزادی و مردم، از نظامِ خسرو ـ موبد گریخته به اسلام آمدند، دیدند اسلام هست اما اسلامی که از همه

چیز سخن می‌گوید و همه چیز دارد جز عدل و آزادی؛ به جای مدائن، بغداد و به جای خسرو، خلیفه و بجای موبد، ملا! اسلامی که به وی عدل و آزادی نبخشد، برای او با هر مذهبِ دیگری یکی است و او اکنون، در پناه جستن به "مدینه" سر از "بغداد" در آورده است! اکنون چه کند؟ به مدائنِ خسرو و موبد بازگردد؟ یا اسلامِ بغداد را بپذیرد؟

شخصیت‌هایی در ایران، پس از ابومسلم قیام کردند و با بغداد جنگیدند و شعارشان "اسلامِ منهای عرب" بود، و توده به دنبالِ اینان افتاد : قهرمانانِ ملی! افشین، مردآویز، مُقَنَع، آلِ زیار، وشمگیریان، اسپهبدانِ طبرستان و ... شعارِ آنها خون‌خواهیِ ابومسلمِ خراسانی بود، قهرمانِ توده که به خاطرِ نجاتِ مردم و استقرارِ عدل و آزادی وحکومتِ خاندان محمد، با خلافتِ جنایت و غصب و عربیتِ ضدِ اسلامِ اموی جنگید و قربانیِ دشمنانِ جدیدِ اسلام و مردم شد. آرمان این قهرمانانِ ضدِ عرب، ملیت و اسلام بود و چه بهتر از این! آزادیِ ملت از اسارتِ حکومتِ عرب و وفادار ماندن به مذهبِ حق : اسلام!

صد سال تودهٔ مسلمانِ ایرانی که از ستمِ ساسانی گریخته بود و اکنون به ستمِ اموی و عباسی گرفتار شده بود، در پیِ این قهرمانانِ ملی با عرب جنگید، سرنوشتِ جنگ چه شد؟ سازشِ این قهرمانان با خلافت! حکومت‌های محلی را از خلیفه برای خود گرفتند و طُوقِ اطاعت از قدرت و پیروی از اسلامِ بغداد را بر گردن پذیرفتند!

تودهٔ ناگهان چشم باز کرد و دید که این قهرمانانِ ملیِ ضدِ عرب، همان حکامِ محلیِ پیش از اسلام بودند که اسلام، قدرت را از خانواده‌شان باز گرفته بود، و قیامِشان نه برای توده و نه برای ملیت، بلکه برای بازآوردنِ حکومتِ محلی به خانواده‌هایشان بود! این‌ها اشرافِ ایرانیِ قدیم بودند که با اشرافِ عرب جنگیدند و اکنون ساختند! و نتیجه‌اش سلسه‌های طاهری و سامانی و زیاری و ... فرزندانِ نامشروعِ ازدواجِ این دو اشرافیت، علیهِ مردم. و تودهٔ مردمِ ایران باز فریب خورد! باز خیانت دید![۴] اکنون در این حکومت‌های ملی، می‌بینند که زیرِ یک حکومتِ دو قابه، با دو سرپوشِ حاکمیتِ سلطنتِ اشرافیِ ایرانی و خلافتِ اشرافیِ عربی، زندانی شده است، رعیتِ هر دو! می‌بینید تودهٔ مردمِ ما در چه گردابی از خیانت و فریب و خون و ستم گرفتار شده است؟!

در آرزوی برابری و آزادی، از نظامِ طبقاتی و استبدادِ اشرافیِ خود گریخت، و به اسلام پناه برد، گرفتارِ نابرابری و استبدادِ خلافتِ اموی شد، و از اسارتِ

سلطنتِ نژادیِ بَدویِ بنی امیه گریخت و به خاندانِ رسول پناهنده شد، به دامِ بنی عباسِ خیانت گرِ اشرافی افتاد، از خیانت و جورِ بنی عباس گریخت و به دامنِ قهرمانانِ ملی‌اش پناه جست و در پیِ آنان نیز شمشیر زد و جان داد و حالْ گرفتارِ حکومتِ ائتلافیِ هر دو شده است!

یک قرنی گذشت و وضع بدتر شد، حاکمِ ملی هم که هم‌دستِ خلیفه بود رفت و جایش را سلطانِ وحشیِ ترک گرفت : غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهی و مغول! اکنون چه باید کرد؟ لحظهٔ حساسِ دشوارترین و پیچیده ترین "انتخاب"!. نه می‌تواند به ملیت باز گردد و نظامِ خسرو ـ موبد، نه می‌تواند به اسلامِ حاکم تسلیم شود و نظامِ خلیفه ـ ملا، نه می‌تواند به قهرمانان و حکومت‌های ملی‌اش دل خوش کند، و نظامِ خسرو ـ خلیفه!

اکنون قرن‌ها است می‌جنگد، قتل عام‌ها، فداکاری‌ها، شکنجه‌ها، دلاوری‌ها، نابودیِ شخصیت و ملیت و تاریخ و فرهنگ و زبان و افتخارات و ایده آل‌ها و ایمان‌ها و آرزوها و مقدسات‌اش! اکنون دیگر هیچ ندارد! در آرزوی عدالت و آزادی به اسلام پناه آورد و اسلام اکنون او را به زیرِ حکومتِ ددمنشانهٔ سلطانِ ترک و خلیفهٔ عرب کشانده است که هر دو در اسارت و ذلتِ او همدست‌اند! و تبعیضِ طبقاتیِ خشن‌تر از پیش و استبدادِ سیاسیِ سنگین‌تر از همیشه.

و اکنون باز عدالت و حکومتِ آزادی و حق! این بار نیازی شدیدتر و تشنه‌تر! ناگهان تودهٔ قربانیِ ستم و تبعیض و خلافتِ جور، خانواده‌ای را دید هم سرنوشتِ خویش! پیش از او و سخت‌تر از او قربانیِ ظلم و استبدادِ حکومتِ اسلام! این، نه خانوادهٔ یزدگرد است و نه خانوادهٔ موبدانِ زرتشتی و خاخامِ یهودی و کشیشِ مسیحی و برهمنِ هند و اشرافیِ بت پرست و مشرک : خانوادهٔ شخصِ پیامبرِ اسلام است!

فرزندانِ این خانواده، نسل به نسل همه به شمشیرِ الله قتلِ عام شده‌اند و یا در سیاهچال‌های دارالخلافهٔ اسلام جان سپرده‌اند!

شگفتا، مگر می‌شود اسلام، اسلام را نابود کند؟ جانشینِ پیغمبر، خانودهٔ پیغمبر را قتلِ عام کند؟ مجاهدانِ اسلام و مروَجانِ قرآن و محافظانِ سنت، خانهٔ محمد را ویران سازند؟ چرا؟ این اسلامِ حاکم با آن اسلامِ محکوم، اسلامِ قاتل و اسلامِ مقتول، اسلامِ بغداد و اسلامِ مدینه، اسلامِ دمشق و اسلامِ کربلا، قرآنِ بر سرِ پرچم‌های مسلمانانِ صفین و در دارالخلافهٔ عثمان و قرآنِ بیابانِ ربذه و محرابِ کوفه، مگر با هم فرق دارند؟

این همه فرق؟ این همه فاصله؟ چه فرقی؟!

عدل و امامت، همین! در اینجاست که تودهٔ مردم، اسلامِ وابسته به طبقه‌اش را و سرنوشت‌اش را و پاسخگوی درد و نیازش را می‌یابد. اسلامی که ادامهٔ اسلامِ پیامبر است و وفادار به آن دو شعاری که از آغاز داد و توده‌ها را به خویش خواند.

بدین‌گونه توده راهِ سومی می‌یابد که رهروان‌اش و رهبران‌اش، ادامهٔ اسلام را در جهتِ نخستینِ آن، رسالتِ خویش می‌دانند و در راهِ این رسالت همواره در جهادند و همواره قتلِ عام می‌شوند و همواره در جبههٔ مبارزه با قدرتِ حاکم، قدرتِ ستم و استبدادی که ردای تقوای اسلامی پوشیده است، "یا کشته می‌شوند یا مسموم"[۵]

و این است "تشیع" و نقشِ تاریخی و فکریِ آن و علتِ گرایشِ توده به آن. تشیعی که به نگهبانیِ اسلام برمی‌خیزد و ادامهٔ اسلامِ محمد(ص) است.

تشیع، نه مذهب، نه دین

بنابراین برخلافِ آنچه که از کودکی در گوشِ‌مان می‌خوانند و اصولِ اسلام را می‌گویند سه تا است ـ توحید و نبوت و معاد ـ ، و اصولِ مذهب دو تا ـ عدل و امامت ـ ، تشیعْ فرقه‌ای اضافی نیست، و "عدل" و "امامت" دو اصلی نیست که شیعه به اصولِ اسلام بیفزاید. اصولِ مذهب، در کنارِ اصولِ دین و اسلام حرفی بی‌معنی و بسیار زشت و محکوم است. این محکوم اعلام کردن و منفور ساختنِ عقیدهٔ خودِ ما در دنیا است، که اسلام اساساً بر اصلِ امانت ـ به معنای حکومتِ حق ـ و بر اصلِ عدل ـ به معنای برابریِ بشری ـ مبتنی است. تو که می‌گوئی اصولِ اسلام سه تا است، بگو و سپس خاموش باش! وقتی ادامه می‌دهی که "و اصولِ مذهبِ شیعه دو تا ..." یا می‌خواهی بگویی اسلام دینِ ناقصی است و سه پنجمِ حقیقت را در بردارد و تشیع نقصِ آن را تکمیل می‌کند، یا می‌خواهی بگویی، تشیع یک چیزِ ساختگی است که دو تا اصل بر اسلام زیاد کرده است و در نتیجه مذهبی است که سه پنجم‌اش اسلام است

و دو پنجمِ آن چیزهای دیگر!! امامت و عدل دو اصلِ خاصِ اسلام است و توحید و نبوت و معاد اصولِ عامه و مشترکِ همهٔ ادیان، و اگر مردم از مسیحیت، از مذهبِ زرتشت، از مذهبِ بودا و از مذهبِ یهود به اسلام می‌گرایند، به‌خاطرِ توحید و نبوت و معاد نیست، چون این هر سه در مذاهبِ دیگر نیز بود، خواهید گفت در اسلام این اصول عمیق‌تر طرح شده است، آری ولی این بحث به کارِ علماء می‌آید، من از مردم حرف می‌زنم، همان‌ها که تاریخِ شهادت‌ها و جهادها و فدا کردنِ جان‌ها و مال‌ها را در اسلام نوشتند. خواهید گفت آن اصول در ادیانِ سابق تحریف شد، آری، مگر در اسلام هم نشد؟

آزادی از ذلت‌ها و زنجیرها و قوانینِ جابرانه و مرزهای طبقاتی‌ای که بشر را همیشه فلج نگاه می‌دارد و توده‌ها را به اسارت و حقارت و بردگی و فقر می‌کشاند، بود که مردم به اسلام روی آوردند. برای مردم، اسلامی که نه پیام‌آورِ عدالتِ اجتماعی باشد و نه آورندهٔ آزادی و رهبریِ حق، با همهٔ مذهب‌ها و شاید هم کفرها یکی است.

پس این دو اصل ـ عدل و امامت ـ نه تنها جزءِ اصولِ اسلام، بلکه اصولِ خاصِ اسلام است که تودهٔ رنجیدهٔ ایران و روم و بردگانِ عرب را به‌خود می‌خواند. اما با تغییرِ مسیر و فراموش شدنِ دو اصلِ "عدل" و "امامت" دیگر اسلام پاسخگوی نیازِ توده‌ها نبود، که چون امپراطوری‌های روم و ایران به استثمار کردنِ ملت‌ها پرداخته بود.

تشیع با وفاداری به دو اصلِ عدل و امامت در اسلام ـ که تمامِ مسائلِ شیعه از این دو اصل منشعب می‌شود ـ کانونِ آمال و ایده‌آل‌های مردمی شد که از جورِ حکومت و ظلمِ طبقات رنج می‌بردند. و آن‌چنان شد که ایرانی‌های شمالِ ایران بی‌آنکه به اسلامِ رسمیِ حاکم بگروند، به "تشیع" آمدند. توده‌ها همواره بر اساسِ شعارِ تشیع با بنی‌امیه و بنی‌عباس و سلجوقیان و غزنویان و مغول‌ها و تیموریان و ایلخانیان، جنگیده‌اند.

تشیعِ فاقدِ عدل و امامت

تشیع همواره اعتقادِ مردمِ انقلابیِ محروم و محکومِ ستمِ زمان در طولِ تاریخِ اسلام است، تشیع، اسلامِ آن گروهی است که تحریف‌ها و مسخ‌های عقاید

و بینشِ اسلامی و روحِ مذهبی را برای توجیهِ "وضعِ موجود" و تطبیقِ آن با نظامِ طبقاتی و رژیمِ سلطنتِ استبدادی و تخدیر و تمکینِ توده نپذیرفته است.این است که همیشه حالتی انقلابی، پیشتاز و آینده گرا داشته است. تا کم کم به این آخرِ زمانِ فعلی می‌رسد که تشیع می‌ماند، اما خالی از "عدل" و "امامت"! مگر می‌شود؟ محال است! آری محال است، اما آن را ممکن کرده‌اند، چگونه؟ خیلی راحت. عدل و امامت را طوری در ذهن مردم معنی کرده‌اند که برای مردم نه عدل می‌شود و نه امامت!

پس اکنون فرقِ تشیع با تسنن چیست؟ این است که آنها ـ اهلِ تسنن ـ در صدرِ اسلام طرفدارِ عده‌ای هستند و ما نیستیم. آن عده کیانند؟ کسانی هستند در سابق، و اکنون نیستند.

پس اختلافِ فعلیِ شیعه و سنی بر سر چیست؟ بر سرِ مسائلِ تاریخی است و انتخاباتی که در ۱۳۸۰ سالِ پیش انجام گرفته است، و آن را چنان بررسی می‌کنند که به کارِ دنیای من و تو نمی‌خورد، به دردِ آخرتِ‌مان می‌خورد. یعنی اگر ما حبِ علی را ـ که در سقیفه حق‌اش را پایمال کردند ـ در دل داشته باشیم، بعد از مرگ به بهشت می‌رویم، و آنها که طرفدارِ کاندیداهای دیگرند به جهنم می‌روند!

تنها تفاوت این است که ما از همه تیره روزتریم. یکباره تشیع را به صورتِ حُب و بغض‌های تاریخی در آوردند؛ حُب و بغض‌های تاریخی برای هدف‌های انسانی و اجتماعی وسیله‌ای مقدس بود اما وسیله، نه این که خود اصالت بیابد، ولی یافت و لعن و نفرین، به صورتِ یک حکم و تکلیفِ رسمیِ دینی درآمد که خود اصل است و ثواب دارد! "امامت" کلمه‌ای مقدس شد و بی‌آنکه برای زندگیِ امروز و فردا‌مان ارزشی و یا بر بینشِ‌مان تأثیری داشته باشد، به صورتِ مسأله‌ای ماوراءِ طبیعی و غیبی درآمد. امام شخصیتی متافریکی و شبهِ فرشته شد و اعتقاد به امامت هم عقیده‌ای همچون عقیده داشتن به جبرئیل! دیگر تشیع شد"هیچ" و به جایی رسید که کینه‌های فردی و تاریخی، اصل شد و آدمی چون شاه عباس تیغ کشید و سنی کشی راه انداخت و از شعرا خواست که در مدحِ ائمه شعرها بسرایند و با این همه خود، چون خلفای بنی‌عباس سلطنت می‌کرد، و مردمی که هزار سال در برابرِ حکومتِ جور و ستم مقاومت کردند، حکومتِ شاه عباس را به عنوانِ حکومتی ایده‌آل و شیعی پذیرفتند.

آنها که هزار سال در برابرِ ستم ایستادگی کرده بودند، چرا حکومتِ شاه عباس را پذیرفتند؟ چون دوستدارِ اهلِ بیت است، حُبِ علی دارد و بغضِ غاصبانِ حقِ علی! یعنی شیعه! هر چند خودش بدتر از عمر! چه می‌گویم؟ معاویه! شیعه‌ای که حکومتِ عمر و ابوبکر را نپذیرفت ـ و به حق نپذیرفت ـ و حکومتِ عمر بن عبدالعزیز را نیز نتوانست تحمل کند ـ که هیچ‌کدام با فلسفهٔ سیاسیِ شیعه قابلِ انطباق نبودند ـ آن وقت بعد از هزار سال جهاد با حکومتِ ظلم و زور و جانبازی در راهِ عدل و امامت، تا همان خلفا و سلاطینِ همیشگیِ تاریخ لباس و لهجهٔ شان را عوض کردند و سنی کشی راه انداختند ـ به این معنی که از مجرمانِ هزار سالِ پیش انتقام می‌گیرند ـ و به عمر و ابوبکر فحش دادند و شبِ وفاتِ عمر را عید گرفتند و عزای امام را گریه کردند و کاهگل به پیشانی کشیدند، تشیع از سنگرِ تاریخی‌اش بیرون آمد و عالمِ شیعی که پیشاپیشِ مردم همواره با قدرت‌های حکومتِ ظلم و زور رویاروی جهاد می‌کرد و یا مقاومتِ منفی، جهت‌اش عوض شد و رفت کنارِ دستِ شاه سلطان حسین نشست و مردم را با هزار حدیث و آیه و تاریخ و کلام و تفسیر و آنچه از "علومِ اهلِ البیت" نمی‌دانست (که خودِ اهلِ البیت هم نمی‌دانستند!) قانع کردکه آنچه ما از انتخاباتِ سقیفه تا حال می‌جسته‌ایم و آنکه بعد از غیبتِ امامِ عصر می‌طلبیدیم، این بود.

می‌بینیم که عالمِ شیعی که جایگاهِ اجتماعی‌اش را عوض کرد، جهتِ اجتماعی و نقشِ تاریخیِ شیعه نیز جبرا عوض شد و این دگرگونی هم طبیعی انجام شد و بی‌مقاومت، زیرا تشیع قبلاً برای توجیهِ چنین وضعی آماده شده بود : حُب و بغضِ عاطفی نسبت به چند شخصیتِ تاریخی و قضاوتِ انتقادی نسبت به چند واقعهٔ گذشته، و بالاخره، ایمان و عقیده‌ای که آثارش از شبِ اولِ قبر به بعد در سرنوشتِ معتقدان‌اش معلوم می‌شود.

این بود که حکومت‌ها و رژیم‌ها و نظام‌های اجتماعی و طبقاتِ حاکم و اشرافیتِ قدیم که همیشه از تشیع بیمناک بودند، دیگر دلیلی ندیدند که شیعه نباشند و حتی با تکیه بر آن زیرِ پای خود را در عمقِ قلب‌های پر از عشق و کینهٔ شیعیان محکم نسازند. و این است که می‌بینیم گوهرشاد خانم، عروسِ امیر تیمور و شاهرخ و بایسنقر و سلطان ابوسعیدِ مغولی و نادرشاه و سلاطینِ صفوی و قاجاری می‌توانند همچون اعقابِ شان حکومت و زندگی کنند و گلدستهٔ حرمِ امام رضا را طلا کنند و مسجدی قشنگ بسازند و ضریحی آبرومند و حتی "یک طوافِ مرقدِ سلطان علی موسی الرضا" را در مشهد، "هفت

هزار و هفتصد و هفتاد حج الکبر" بخوانند و شبِ وفاتِ عمر مجسمه‌هایش را در خیابان‌ها آتش زنند و فحشْ پارتی برپاکنند و " وزیرِ امورِ روضه خوانی" تعیین کنند و آخرین تکنیک‌های سینه زنی و قفل بندی و جریده کشی و شبیه خوانی و تعزیه گردانی و زنجیر زنی و دسته و عَلَم و کُتَل و عماری و دیگر مراسمِ عزاداری را از اروپای شرقی وارد نمایند و بدین ترتیب تشیع را احیا کنند و دلِ شیعیانِ مولا علی را شاد و از خود سپاسگزار سازند.

تشیعی که رسالت‌اش در جامعهٔ اسلامی استقرارِ رهبریِ پیامبرانهٔ مردم بر اساسِ حق و برخلافِ همهٔ حکومت‌هایی که وجود داشت بود و برخلافِ خلافتی که به‌وجود آمده بود، و تشیعی که رسالت‌اش خلقِ نظامی تازه بر خلافِ همه نظام‌های طبقاتیِ ضدِمردم بود، در طولِ تاریخ، تبدیل به نظامی شد، همانندِ نظام‌های سابق ـ بی‌هیچ تفاوتی ـ جز این که روی بعضی از اسم‌ها، تکیه‌ای معکوس می‌شد.

برای جلبِ افکارِ شیعهٔ انقلابی‌ای که با خلافت و تبعیض، هزار سال جنگید کافی بود که شاه عباس پوتین‌هایش را روی دوش بیندازد و از اصفهان پیاده به زیارتِ مشهد بیاید و باز گردد و بعد زیارتِ مشهد را زیارتِ کعبه اعلام کند و برتر از حجِ اکبر! و لقبِ "مشهدی" را در ردیفِ "حاجی" برای هر که به زیارتِ مشهد می‌آید رسمیت بخشد و ناصر الدین شاهِ آن‌چنانی بفرماید که :

"در کفش کنِ حریمِ پورِ موسی موسای کلیمِ با عصا می‌بینم"!

تا شیعهٔ انقلابیِ عدالت خواه شیفتهٔ حکومتِ علی بگوید :

"آری، این است همان کسی که در دورهٔ غیبتِ امام می‌خواستیم"!

و آن‌وقت با جلبِ افکارِ توده، به آسودگی قصرهایی بسازد که در تالارش هر طاقچه به شکل و اندازهٔ هر یک از آلاتِ موسیقیِ آن عصر و شیشه‌های شراب خوریِ آن دوره است و یا حمام‌هایی بسازد با سرسره های لیز و پسر بچه‌های تر و تمیز و حرمسراهای افسانه‌ای و صیغه خانه‌های پنهانی، و غارتِ مردم و قتلِ عام و شکنجه و پوست کندن و چشم درآوردن و بچه مزلف‌های حمام و عملهٔ حرامسرا را پس از استعمال و اسقاط به‌عنوانِ ولایت و حکومت

برگردهٔ مردمِ شیعه سوار کردن و آنگاه از چندین صفحه از مقدمهٔ کتابِ رهبرانِ تشیعی که از فساد و خیانتِ حکومتِ عمر و ابوبکر فریاد می‌زنند و از عدل و امامت و عصمتِ امام و تجانسِ حکومت و نبوت در اسلام دم می‌زنند، القابی دریافت کردن که من در هیچ کتابی مذهبی و علمی در هیچ یک از نظام‌های قیصری و کسرائی و فرعونی و اموی و عباسی نخوانده‌ام!

"تشیعِ علوی" و " تشیعِ صفوی"

چه شد که شیعهٔ انقلابیِ آشتی ناپذیر چنین ساده رضایت داد؟ چون تشیع هدف‌های اساسی‌اش را ـ که روحِ تشیع بود و همه خون‌ها به خاطرِ آن ریخته شده بود ـ به صورتِ شعارهای تکراری، اوراد، احساسات، کینه‌های قلبی و مسائلِ عبادی ـ برای بعد از مرگ ـ در آورد، بی‌هیچ نقشی در زندگی.

تشیع، بر خلافِ فرقِ دیگرِ اسلامی، فرقهٔ تازه‌ای نبود که به‌وجود بیاید. همان قرآن و سنت بود و اگر به"عترت" هم تکیه می‌کند باز براساسِ "سنت" است. " شیعهٔ صفوی" را نمی‌گویم ـ که همه از آن دسته‌ایم ـ " شیعهٔ علوی" را می‌گویم ـ که هیچ کدامِ‌مان نیستیم.

تشیعِ علوی، اسلامِ طبقهٔ محکومی بود که فقط و فقط عدالتِ بشری و حکومتِ حق می‌خواست. و تسنن ـ که باز تسننِ فعلی را نمی‌گویم (که اکنون خیلی‌ها شان از ما، هم عملاً و هم نظراً به تشیعِ حقیقی نزدیک‌ترند)، تسننِ آن زمان را می‌گویم در برابرِ تشیعِ آن زمان ـ عبارت بوده است از اسلامِ طبقهٔ حاکم که پایگاهِ حکومت و ابزارِ اشرافیتِ نژادی و تبعیضِ طبقاتی بود برای پایمال کردنِ طبقه‌ای که مذاهبِ سابق نیز محرومِ‌شان می‌داشته‌اند.

عدل

از بس که این کلمات را چون وردی شنیده‌ایم و گفته‌ایم، معنای شان را از دست داده‌ایم و نمی‌دانیم که چیستند. اما چون به عمقِ شان راه می‌یابیم، دچارِ شگفتی می‌شویم. بنابراین برای فهمِ درستِ آن باید مفهومِ ذهنیِ قبلی را از این کلمه فراموش کنیم و آن را به عنوانِ یک اصطلاحِ تازه تلقی کنیم.

عدلِ اجتماعی، بحثی است که به مسائلِ تحقیقاتی و مسائلِ اجتماعی و حقوقی مربوط است.

شیعه ـ اسلامِ طبقهٔ محکومِ[۶] تاریخ ـ عدل را به عنوانِ یکی از اصولِ مذهبی و کلامی و اعتقادیِ خود، طرح کرده و مثلِ توحید و نبوت، بدان عقیده دارد. در این صورت تشیع، عدل و امامت را جزءِ اصولِ اساسیِ اسلامِ اولیه می‌داند که اسلامِ حاکم نابودِشان کرده است و با نفی این دو اصل از اسلام، رژیم‌های باستانی و نظام‌های جاهلی ـ آن چنان‌که همیشه بوده است ـ توانسته‌اند اسلام را تکیه گاهِ قدرتِ سیاسی و امتیازاتِ طبقاتیِ خود سازند.

"تسنن" و "تشیع"، هر دو به "عدل" معتقدند؛ هرگز "تسنن" نمی‌گوید خدا عادل نیست. امکان ندارد که کسی معتقد به خدا باشد، ولی عدالت‌اش را قبول نکند. پس اختلاف در چیست؟

عدل، از لحاظِ بحث‌های فلسفی و کلامی دو توجیه دارد، که تاکنون در مباحثِ فیلسوفان ما مطرح بوده است، و من در همین بحث‌های فلسفی و توجیه‌های کلامی و عقلیِ ادیان، اسلام و مذاهب و بخصوص شیعه، ریشه‌های عمیقِ اجتماعی می‌بینم[۷] و از جمله همین مبحث.

علمای وابسته به اهلِ تسنن معتقدند که : "خداوند هر کاری که می‌کند، همان کار، عدل است". اما شیعه می‌گوید : "خدا هیچ کاری نمی‌کند که عدل نباشد". تفاوتِ این دو در چیست؟ تفاوتْ بسیار است که آن، عدلِ طبقهٔ حاکم است و این عدلِ طبقهٔ محکوم. می‌بینیم مفهومِ ذهنیِ افراد از خدا و صفات و اعمالِ خدا نیز در چهارچوبِ طبقاتی محدود است و رنگِ منافع و شرایطِ طبقاتی و اجتماعی دارد.

اگر مسأله را فقط فیلسوفانه طرح کنیم و به عنوانِ یک مسألهٔ مجردِ منطقی و کلامی، واقعاً استدلالِ اهلِ تسنن بیشتر بدل می‌نشیند تا استدلالِ ما. برای این که تشیع، خدا را به عدالت مقید می‌کند و تسنن می‌گوید خدا را آزاد بگذارید، که هر چه می‌کند، ما به حسابِ عدالت می‌گذاریم. خوب! این بیشتر خدا پرستانه و خدا پسندانه است! با این تعریف اگر خدا شمر را به بهشت و حسین را به دوزخ ببرد، مطابقِ عدل‌اش رفتار کرده است، ولی ما نمی‌فهمیم، ما که نباید برای خدا تکلیف معلوم کنیم و قضاوت و رفتارِ او را با آنچه خود می‌اندیشیم بسنجیم و در قالبِ مفاهیمِ ذهنیِ خود محدود نمائیم! راست هم می‌گوید. پس چرا من با این که از نظرِ منطقی و کلامی و الهی، استدلالِ سنی و تلقیِ او را از عدلِ الهی بر استدلالِ شیعی ترجیح می‌دهم و آن را محکم‌تر می‌یابم، در عینِ حال، آن را نه تنها مطرود می‌دانم بلکه یک توجیهِ رندانهٔ خیانت‌کارانه می‌شمارم و از آن به وحشت می‌افتم و لحنِ سخنِ علمای اموی

را از آن تشخیص می‌دهم؟ زیرا بحثِ "عدل" در اینجا یک مبحثِ فلسفیِ متافیزیکِ مجرد نیست، یک مسألهٔ اجتماعی است. آن را از حوزهٔ درس و بحث علما و حکما بیرون آورید و در جامعه و در درونِ نظامِ اجتماعی و حرکتِ تاریخی قرارش دهید تا ببینید چکاره است و چه می‌گوید.

چه می‌گویید؟ "خدا هر چه می‌کند، مطابقِ عدل است"! "هر کاری که می‌شود، کارِ خدا است"، پس "هر چه شده است و می‌شود مطابقِ عدل است"! پس به آنچه که انجام شده و می‌شود و به آنچه که موجود است و موجود خواهد شد، حقِ اعتراضی نداریم. چرا که خدا هر چه می‌کند، مطابقِ عدل است و تو حق نداری کسی را به عنوانِ ظالم بکوبی و کسی دیگر را به عنوانِ عادل، دوست بداری. حق و باطل، ظلم و عدل، بد و خوب را خدا تعیین می‌کند نه بنده! باید همه چیز را و همه کس را حملِ به خیر کرد، باید همهٔ مسلمین را و عملِ همهٔ اصحاب را موجه شمرد تا آنکه خدا در روزِ حساب قضاوت کند و در عینِ حال بندهٔ عاجزِ قاصر و نادان نباید عملِ غیب و حکمِ الهی وتقدیر و لوحِ محفوظ و ترازوی قیامت را در این دنیا با عقل و عِلمِ خودش پیشگوئی و تعیین کند!

"مرجئه" که از متفکرانِ اسلامی بودند، می‌گفتند : شما که علی را صاحبِ حق می‌دانید و معاویه را غاصب، اولاً به خدا اعتراض کرده‌اید، چرا که آنچه پیش آمده از ارادهٔ خدا سر زده و هر چه او می‌کند عدل است، و ما نمی‌فهمیم؛ ثانیاً به خدا اهانت کرده‌اید، چون پیش از آنکه وی دربارهٔ این دو حکم کند شما حکم صادر کرده‌اید. شاید خدا بر معاویه نگرفت یا او را بخشید، آن‌گاه این همه تکفیر و تفسیقِ شما چه عقوبتی خواهد داشت؟

ارسطو سلسه مراتبِ موجود را عادلانه می‌بیند و هر دخالتی را دلیلِ به هم خوردنِ اعتدال و بیماری و نابودیِ جامعه می‌شمارد، زیرا مدافعِ طبقهٔ حاکم است و "وضعِ موجود" و "سلسله مراتبِ موجود" همیشه برای طبقه‌ای که در بالای این سلسله است و خوب جا افتاده، عدل و اعتدال است. اما کسی که در زیرِ این نظامِ سنگین له می‌شود، این را عدل نمی‌داند و می‌گوید، اگر خدا چنین کاری کرده باشد مطابقِ عدل نیست و از طرفی امکان ندارد خدایی که من می‌شناسم چنین کاری بکند. این شمائید که نظامِ ظالمانه ساخته اید. ظلم، ظلم است و عدل، عدل. و خدا نمی‌شود که عادل نباشد، پس ظلم کارِ ظالم است نه کارِ خدا و چون خدا به ظلم رضا نمی‌دهد، در واژگون کردنِ این نظام یاری‌ام می‌دهد و چون خدا عادل است تسلیم به ظلم

را هم‌چون عملِ به ظلم شوم می‌داند و ظلم‌پذیر را همدستِ ظالم، بنابراین چون خدا جز به عدل عمل نمی‌کند، همه ظالمان درنظرش محکوم‌اند و عادلان و عدالت‌خواهان محبوب، ممکن نیست که خدایم به زیانِ طبقه و نژادی و به نفعِ اقلیتی عمل کند. تو می‌گوئی اگر این چنین کند عدل است و من می‌گویم ظلم است و بنابراین نمی‌کند.

عدلِ طبقهٔ حاکم، وضعِ موجود است و هر چه هست؛ و عدلِ طبقهٔ محروم نابودیِ وضعِ ظالمانهٔ موجود و شکلِ معینی از روابطِ اجتماعی و ضوابطِ انسانی است و تا آن تحقق نیابد هر شکلی و هر وضعی و هر روابطی ظالمانه است؛ خداوند هم مطابقِ همان شکل عمل می‌کند، و ممکن نیست به شکلی دیگر عمل کند. می‌بینیم که هم آنها و هم ما به عدل معتقدیم، اما عدلِ آنها، عدلِ طبقهٔ حاکم است و عدلِ ما، عدلِ طبقهٔ محکوم.

می بینیم در تشیع، عدل، نظامی مصنوعی و قراردادی و حقوقی نیست که یک طبقه و یک گروهِ خاصی در جامعه خلق و وضع کنند، بلکه عدل صفتی است از صفاتِ اصلی و ذاتیِ خداوند، صفاتِ خدا، ذاتِ خدا است و این که مسأله عدل را شیعه به خدا منسوب می‌کند نه به این معنی است که آن را به شکلِ یک مبحثِ خاصِ الهیات و مسأله‌ای مجرد و مربوط به کلام و فلسفه و خداشناسیِ صرف تلقی کند (به این صورت که "خدا عادل است و ظالم نیست"، چنان‌که در ذهنِ شیعیِ امروز چنین است) بلکه می‌خواهد عدل را در سطحِ وجودِ مطلق و مطلقِ وجود طرح کند، می‌خواهد عدل را نظامی ببیند که هستی بر آن قائم است و زیربنایی که همهٔ عالم بر آن مبتنی است، زیرا که همهٔ وجود تجلیِ خداوند و تجلیِ صفاتِ اوست، زیرا همهٔ کائنات تابعِ اویند و او عادل است، زیرا آفرینش از او سر زده است و او عادل است، زیرا همهٔ روابط و قوانینِ حاکم بر عالم و آدم و سیاراتِ آسمان و ذراتِ خاک را ـ همه، هر چه هست ـ او نهاده است و بر عدل نهاده است و جز به عدل کاری نمی‌کند.

در این‌جا می‌بینیم که با منسوب کردنِ بحثِ "عدل" به خدا، شیعه می‌خواهد آن را از صورتِ یک شکلِ خاصِ اجتماعی و روابطِ گروهی، به صورتِ یک "جهان بینیِ" وسیع طرح کند. می‌خواهد به عدلِ اجتماعی یک زیربنای جهانی و یک جهان‌بینیِ بزرگ بدهد. و معتقد باشد عدلی که برای استقرارش مبارزه می‌کنیم، تحققِ یکی از صفاتِ خداوند است در جهانِ بشری، استقرارِ ناموسِ خلقت و اقتضای طبیعیِ فطرت و وجود است در روابطِ اجتماعی و

نظامِ طبقاتی. می‌خواهد بگوید : عدل تنها خواستِ طبقهٔ محکوم نیست، آرمانِ یک گروهِ نژادی یا اقتصادیِ خاص نیست، چیزی که فقط ما، بنا به منافعِ طبقاتیِ مان، طلب کنیم و وضع کنیم نیست، عدالتِ خدا را خلقت چنین اقتضا می‌کند و چنین می‌خواهد.

تشیع می‌خواهد ظالم را به این شکل بکوبد که من و تو، دو فرقه نیستیم، دو نظامِ حکومتی هستیم که با هم می‌جنگیم. تو نظامِ ستمکاری هستی که بر خلافِ نظامِ آفرینش و ارادهٔ خداوند بر بشریت نظامی را تحمیل کردی. و من، انسانی هستم طرفدارِ مکتبی که می‌کوشد تا عدالت را به‌عنوانِ تحققِ نظمِ حاکمِ بر هستی ـ که به تعبیرِ مذاهب، یکی از تجلیاتِ ذاتیِ خداوند است ـ در زندگی و جامعهٔ انسانی استقرار دهد. بنابراین خدا عادل است یعنی عدلْ مقدس است، الهی است، مطلق است، ابدی است، استقرارش جبری و قطعی است، ابتکارِ سیاستمدار و مکتب و ایدئولوژی و طرحِ اجتماعی و نظریه و شکلِ خاصی برای تأمینِ منافعِ یک طبقه یا ملت و نژاد و تئوریِ حقوقی و یا شعاری تحمیلی و ساختگی نیست. عدل در هستی و از جمله در جامعه طبیعی است و اگر می‌بینیم نیست، موقتی و انحرافی و کارِ ظالم است، و نظامِ حاکم، نظامی ضدِ الهی و ضد وجودی و ضد علمی و اخلاقی و پس محکوم به زوال است، هم در نظرِ خدا و هم در ناموسِ طبیعت و هم در ناموسِ تاریخ و جامعه، به این ترتیب، عدل یک حقیقتِ الهی و علمی و مقدس و ابدی می‌شود که نه هر کس که مظلوم است و از آن برخوردار، به اقتضای منافعِ طبقاتی یا فردی‌اش، بلکه هر کسی که به خدا معتقد است ـ وابسته به هر طبقه‌ای و در هر وضعی که باشد ـ باید عدالت‌خواه باشد! اینچنین است که "خدا عادل است"، ظلم را محکوم می‌کند و بی‌ریشه و موقتی و پلید و عدل را در عمقِ وجود و در ذاتِ خدا ریشه دار می‌کند!

قسط ـ عدل

در قرآن و احادیث دو کلمه هست، یکی "قسط" و یکی "عدل"، "قسط" در برابر "ظلم" است و "عدل" در برابر "جُور". و هر دو معمولاً به‌صورتِ مترادف استعمال می‌شوند : ظلم و جور، قسط و عدل، در حالی‌که مسأله بسیار دقیق و عمیق است. "قسط" از لحاظِ جامعه‌شناسیِ طبقاتی، بی‌نهایت حساس است و بعقیدهٔ من همه چیز است، یعنی زیربنای همه چیز!

"عدل" عبارت است از شکلِ قانونیِ روابطِ اجتماعیِ میانِ افراد و گروه‌های اجتماعی بر اساسِ حقوقِ شناخته شدهٔ فردی و گروهی، و "قسط" (سهم)، عبارت است از سهمِ واقعیِ هر کس یا هر گروهی از مجموعهٔ مواهبِ مادی و معنوی و امکاناتِ اجتماعی، در قبالِ نقشی که درجامعه بر عهده دارد.

یعنی اگر من، تو را به روزی بیست تومان استخدام کردم و در پایانِ روز، مزدِ قراردادی را پرداختم، حقات را داده‌ام و عدالت انجام یافته است، و اگر پنج تومان از مزدت را کم دادم جور کرده‌ام و عدالت انجام نگرفته است، و اگر تو به دادگستری مراجعه کنی و پنج تومان‌ات را پس بگیری، عدالت اجرا شده است و مسأله حل است. کارگر هم اگر از کارش یا ساعتِ کارش دزدید به صاحبِ کار ستم کرده است و او می‌تواند از او به مجریانِ عدالت ـ "داد" گستری یا "داد" سرا ـ شکایت بَرَد. کیست که مجریِ عدالت است؟ دادگستری و قوهٔ قضائیِ یک جامعه. پس اگر قوانینِ جزائی و حقوقیِ انسانی و درستی داشته باشیم و قضاتی شجاع و شریف، کسی به کسی ستم نمی‌کند و عدالت انجام می‌شود. هر کس حافظِ ثروت و حقوق و امکانات و منافعِ خویش است و هیچ قدرتی نمی‌تواند بدان تجاوز کند.

وقتی که برای کاری بیست تومان ـ مثلاً ـ قرار گذاشته‌ایم و مزدور، بی‌آنکه بدی ببیند، شلاقی بخورد و دشنامی بشنود، با رضایتِ کامل کارش را انجام بدهد و مزدش را تمام و کمال بگیرد، عدالت اجرا شده است و مزدور هیچ حق دیگری ندارد و اگر به دادگستری شکایت کند که ارزشِ واقعیِ کارِ من بیش از بیست تومان بوده و من از ناچاری قبول کرده بودم، چون مزدِ رسمیِ همین بوده، قاضی و دادگاه شاکی را سرزنش می‌کنند نه کارفرما را، چون عدالت به حقوقِ رسمی و قانونی و شناخته شده و تعیین شده رسیدگی می‌کند. اما "قسط" بحثِ دیگری است. می‌گوید، راست است که تو در ازای هشت ساعت کار، بیست تومان قرار گذاشته‌ای و تمامِ مبلغِ قراردادی را پرداخته‌ای و راست هم هست که مزدِ رسمی و قانونیِ یک کارگرِ فنی هم در مملکت بیست تومان است، اما سهم‌اش این نیست. "قیمتِ" کارش بیست تومان است اما "ارزشِ" آن پنجاه تومان! حقِ قانونی‌اش را پرداخته‌ای اما "حقِ واقعی"اش را خورده ای. نرخِ رسمیِ کارش بیست تومان است، اما بهای حقیقیِ آن پنجاه تومان! عدالت را انجام داده ای، مزدش را کامل پرداخته ای، حقِ قانونی‌ای بر گردنِ تو ندارد، حقِ اعتراض به تو و حقِ شکایت به دادگستری را ندارد، اما سی تومان از "سهمِ" کارگر را چه کرده ای؟ این "قسط" است که می‌پرسد.

می‌بینیم وقتی عدلْ خاموش و خشنود است، قسطْ معترض است و خشمگین! "قسط" به‌معنای سهم است. با پرداختِ بیست تومانِ قرارداد، عدالت را می‌توان اجرا شده دانست، اما جوابِ "قسط" را نمی‌توان داد.

بنابراین "عدل"، در برابر "جور"است. بر اساسِ حقوقِ وضع شده‌ای که موردِ اتفاقِ همه است. اما "قسط" زیربنای اقتصادی است بر اساسِ سهمی که یک فرد در جامعه دارد.

بنابراین ـ بنا به اصطلاحِ رایج ـ عدل، مسأله‌ای است روبنائی و قسط، مسأله‌ای زیربنائی. عدل، در رابطهٔ بینِ افراد بر اساسِ قوانینِ وضع شده، طرح می‌شود و قسط در اصلِ مالکیت و نظامِ اقتصادی و طبقاتی.

این است که مثلاً می‌توان گفت در انگلستان ـ که از دستگاهِ قضائیِ سالم و درست و قضاتی مستقل و عادل برخوردار است ـ به نسبتِ بسیار زیادی عدالت اجرا می‌شود، و در فلان کشورِ عقب مانده ـ که اگر کلاهِ کسی را بردارند، جراتِ این که بگوید : کلاه‌ام از سرم افتاد را ندارد، چون می‌ترسد قبایش را نیز درآورند ـ عدالت نیست.

در انگلستان عدالت هست و در آن کشورِ عقب مانده نیست، اما هر دو در یک چیز مشترک‌اند و آن نداشتنِ "قسط" است. زیرا، قسط به قضاوت و دستگاهِ عدالت ربطی ندارد، به نظامِ مالکیت و زیربنای اقتصادی بستگی دارد، و این هر دو کشور دارای نظامِ طبقاتی و مالکیتِ فردی‌اند. دراین نظام، یک فردِ وابسته به طبقهٔ حاکم، از خانوادهٔ اشرافی و خویشاوند با تبارِ لردها و پرنس‌ها، خود به خود بیش از آنچه حق ایجاد کرده است از جامعه "سهم" می‌برد و همین خود ثابت می‌کند که دیگری، خود به خود، به دلیلِ عدمِ وابستگی به این پایگاه‌ها کمتر از حقِ واقعی‌اش سهم خواهد برد، زیرا هر که بیش از آنچه خلق کرده است سود می‌برد، این مقدارِ اضافی را از سهمِ دیگری برداشته است. به‌قولِ راسل :

"... آقای لرد! شما برای تصاحبِ این همه ثروت و مِکنت، جز رنجِ متولد شدن چه زحمتی کشیده‌اید؟..."

قیامِ بالقسط و قائمِ بالقسط ـ که در مذهبِ شیعه به آن سخت تکیه می‌شود و در قرآن مکرر آمده است ـ هم کارِ خدا است و هم رسالتِ پیامبرانِ وی و هم رسالتِ اساسیِ امام و امتِ اسلامی. عدل یعنی به هرکس مطابقِ حقِ قانونی‌اش، آن‌چنان که در جامعه می‌پردازند و قسط یعنی به هر کس مطابقِ سهمِ حقیقی‌اش، آن‌چنان که جامعه باید بپردازد. با عدالت ممکن است قسط، وجود نداشته باشد ـ گرچه عدالتِ بی زیربنا نیز، دروغین و موقتی است و بسته به افراد است ـ اما وقتی "قسط" وجود دارد، عدالت نمی‌تواند وجود نداشته باشد، که زیربنا وقتی بر اساسِ حق باشد. روبنا خود به خود استوار می‌ماند. با این معنی، عدل در زبانِ اروپائی معادلِ (justesse) است و قسط را ـ که به این دقت و عمق و سرشاریِ معنی، اصطلاحی وجود ندارد ـ باید با توضیح و کمی تساهل (egalite) معنی کرد به معنی برابری ولی در اینجا به معنیِ برابریِ همهٔ افراد در جامعه نیست ـ که این هم ناممکن است و هم بر خلافِ انصاف ـ بلکه برابریِ حقی که جامعه می‌پردازد با کاری که فرد در جامعه انجام می‌دهد. برابریِ حقِ قانونی ـ مزد ـ با حقِ واقعیِ ـ سهمِ ـ هر کس.

برای داشتنِ عدالت باید دادگستری را اصلاح کرد و برای قسط باید زیربنای اقتصادی را دگرگون ساخت. قسط تنها با یک انقلابِ اجتماعی در نظامِ مالکیت ممکن است. اصلِ "قسط" همان است که مارکسیست‌ها می‌پندارند که در جامعه شناسی کشف کرده‌اند و سوسیالیسم مدعیِ آن است! و یا این که می‌بینیم "قسط" چنین بنیادِ مذهبیِ ریشه‌داری دارد که استقرارِ آن اقتضای مشیتِ الهی و رسالتِ همهٔ انبیاءِ بزرگ و وظیفهٔ امامت و حتی مسئولیتِ "امت" در جامعهٔ بشری و در سطحِ جهانی است؟ روشنفکرانِ ترجمه شدهٔ ما آن را موکول به ماتریالسیم و مشروط به نفیِ خدا و مذهب و ترکِ همهٔ عقایدِ دینی می‌پندارند! گرچه آنها هم مثلِ مذهبی‌ها، دین را همان می‌پندارند که اکنون در ذهنِ دینداران هست که اساساً در این زمینه‌ها نمی‌اندیشند، بلکه در دین نمی‌اندیشند و دین را به آن سوی زندگی و مرگ منتقل کرده‌اند و حتی مسائلی مثلِ عدل و قسط و امامت را هم چنان متافیزیکی‌اش کرده‌اند که دردی را دعوا نمی‌کند!

"امام" با کلمهٔ "امت" و"امی" هم ریشه است. که "امت" نامِ جامعه‌ای است که اسلام می‌خواهد بسازد، و"امی" صفتِ برجستهٔ پیغمبرِ اسلام است.

و گفتم که امی در صفتِ پیغمبرِ اسلام به معنای پیغمبرِ وابسته به توده‌ها است در برابرِ طبقهٔ حاکم.

"امام"، صفت و مقامی است متصل به "امی" و "امت"، و یک تعبیرِ شیعی که بنابر آن، امام همیشه زنده است و همیشه سرمشقِ مردم، به این معنی است که امام، ایده آل است و تجسمِ عینیِ مسائلِ اعتقادی و ذهنیِ مذهب، و نمونهٔ عزیزی که یک مکتبِ مذهبی به جامعهٔ بشری می‌دهد تا در ساختمانِ نسل‌های انسانی، الگو قرار بگیرد. بنابراین امام به معنای الگو، به معنای نمونهٔ یک کارخانه و به معنای تجسمِ عینیِ یک مکتب است. یعنی اصولِ اعتقادیِ اسلام دربارهٔ زندگی، کار، مبارزه، هدف، اخلاق، روح و روابطِ انسانی، گوشت و پوست یافته و در وجودِ امام تجسم یافته است.

قرآن، امامی است که با کلمه ساخته شده است و امام، قرآنی که با عناصرِ انسانی ساخته شده است . کار و نقشِ امام ـ به این معنا که همیشه زنده است ـ این است که "معالمِ الطریق" است ـ در بعضی از روایات و ادعیه هست ـ و معالم الطریق یعنی علائمِ راهنمائی.

منِ مسیحی یا زرتشتی برای یافتنِ حق و حکومتِ حق، به اسلام آمده‌ام، و یکباره "شُریح" را در برابرم می‌بینم و حکومت را به صورت خلافتی که خلیفه، عمامهٔ پیغمبر بر سر دارد، اما در زیرِ عمامه، مظهرِ شرارت خفته است. آن جهادها و شمشیرهایی که درآیه آیهٔ قرآن هست، از فرقِ شکافتهٔ علی بیرون می‌ریزد و آن گرزهایی را که بتخانه‌ها ویران می‌کرد و به شوق‌ام می‌آورد ـ که این گرزِ توحید است! ـ اکنون در دستِ کسانی می‌بینم که خود مجسمهٔ پلیدی و کفر و شرک‌اند.

راه را گم کرده‌ام! چه کنم؟

می‌خواهم به قرآن مراجعه کنم، و این ایرانیِ ـ خودم ـ به اسلام وارد شدهٔ قرن هفتم را راه بنمایم. اما قرآن را از بغداد صادر می‌کنند و دزدِ بغدادی

را از همان جا به تفسیر کردن می‌آوردند و روایت را به نرخِ شهرداری! ـ یک دینار ـ می‌سازند.

منی که تازه واردِ اسلام شده‌ام، باید قرآن و اصولِ مذهبی را از او یاد بگیرم، که با بخشنامه‌ای از دارالخلافه می‌گوید : فلان آیه در وصفِ "زکریا" نیست، در توصیفِ ولیعهدِ مامون است. و بعد می‌بینیم که در تمامِ منابرِ بلخ و بخارا و خراسان و نیشابور، همه بر منابر بخشنامه می‌خوانند که آیهٔ : "... و آتیناه الحکم ..." دربارهٔ یحیی نیست، دربارهٔ ولیعهدِ هارون، پسرش مامون است!

پس من ردِ پای اسلام را در کجا بیابم؟ منبرها دستِ این‌هاست، پیش نمازها و مفسرین و محدثین را این‌ها تعیین می‌کنند، و ناشرِ کتاب‌های قرآن همین‌هایند و منِ ایرانیِ تازه مسلمان از کجا بفهمم که آن سیّدی که هیچ کس جراتِ نام بردن‌اش را ندارد و اجازه نمی‌یابد که فکر و ذکرِ او را مطرح کند، و در کوچه پس کوچه‌های مدینه و بغداد یا در زندان‌ها و سیاه چال‌ها، تمام عمرش را به سر آورده است، در کجا زندگی می‌کند؟ راستی را، از کجا بفهمم که چنین کسی هست و چگونه‌اش پیدا کنم؟

این است که ردِ او را گم می‌کنم و به جائی می‌رسم که تمام اسلام و ایده‌آلی که مرا به اسلام کشانده، وسیله‌ای می‌شود برای استثمارِ من، به نفعِ خلافت.

"معالم الطریق"، یعنی که در این طوفانِ تیرهٔ غرض‌ها، شهوت‌های سیاسی و غرض‌های طبقاتی و پول پرستی و پول دوستی و رشوه خواری و حدیث فروشی و خبرسازی و تفسیرِ قرآن جعل کردن و تهمت‌ها و دروغ‌ها و در این انقلاب و طوفانِ وحشتناکی که دستگاهِ اسلامِ حاکمِ رسمی بپا کرده است، راه را با وجودش بیابم.

چگونه دریابم که مسلمان چگونه انسانی است؟ باید مجسم به چشم ببینم. امام چهره‌ای است که به شکلِ مجسم و عینی نشان می‌دهد که در میانِ نژادها، نژادی که اسلام می‌خواهد بسازد چگونه است.

یک معنای دیگرِ "امامت" ـ که فلسفهٔ سیاسی و رژیمِ خاصی است ـ این است که نه رژیمِ دموکراسی است و رژیمِ ارثی و وراثت، نه رژیمِ استبدادی است و نه رژیمِ طبقاتی و خانوادگی.

اولاً "امامت" نظامی همیشگی نیست، رژیمی است که به هر شکلی که باشد از نظرِ اعتقادِ شیعهٔ امامی در دوازده شخصِ معین، محدود است، و در این شکی نیست که بیش از این نیستند. بنابراین نمی‌تواند رژیمی همیشگی باشد، که اگر می‌بود نمی‌توانست اشخاص‌اش در این سلسله معین باشد.

وقتی معلمِ من آمد و گفت بعد از من دوازده نفر می‌آیند و این درس را تمام می‌کنند، یعنی اینکه درسِ من ابدی نیست ، پس، اشخاصی تعیین شده است که می‌آیند، و تمام می‌شود. و پس از آن اصولِ دیگری هست که بر اساسِ آنها کارمان را اداره می‌کنیم.

ثانیاً به دورهٔ خاصی از تحولِ اجتماعی مربوط است، یعنی دورهٔ مدینه و جامعهٔ اسلامیِ قرنِ هفتم و هشتم. پیغمبرِ اسلام، انقلابی اجتماعی و فکری کرده است، و برای این کار فرصتی ده ساله داشته است. مگر با ۱۰ سال فرصت می‌توان در جامعه‌ای بزرگ، یک نسلِ انقلابی و یک نظامِ واقعیِ انقلابی ایجاد کرد؟ هرگز! یک نظامِ انقلابی می‌توان به‌وجود آورد اما انسانِ انقلابی، جامعهٔ انقلابی و فرهنگِ انقلابی، نه. این، چند نسل کار دارد.

برای ایجادِ یک نظامِ انقلابی، یک انقلاب و قدرت گرفتن کافی است، اما ساختنِ یک انسانِ انقلابی و بینش و فرهنگِ انقلابی، چند نسل فرصت می‌خواهد، و این امری بدیهی است.

در نظام‌های سابق، همیشه بعد از انقلاب، تا چند نسل، آثارِ کهنگی و ارتجاع وجود دارد، که یکی از اصالت‌های نظامِ انقلابی مبارزه با این آثارِ ارتجاعی و کهنه است. بنابراین بعد از انقلاب و در نظامِ انقلابی، فرهنگِ غیرِ انقلابی و انسان‌های ضدِ انقلابی و جاهلیت ـ به اصطلاحِ اسلام ـ وجود دارد.

بعد از اسلام، حتی بعد از حکومتِ اسلام ـ حتی در دورهٔ حکومتِ خودِ پیغمبرِ اسلام، حتی در میانِ مهاجر و انصار، که افرادِ ورزیده و تربیت شده و نخبه بودند، و حتی در بینِ اصحابِ بسیار بزرگِ پیغمبر ـ در جامعهٔ اسلامی، جاهلیت وجود دارد. و پیامبر بعد از ده سال می‌رود در حالی که جامعهٔ بزرگی

بجا گذاشته است. در این جامعه " یدخلون فی دین الله افواجا" (فوج فوج به اسلام می‌گرویدند)، و این فوج فوج به اسلام آمدن، از نظرِ قدرتِ سیاسیِ اسلام بسیار با ارزش بود، نقطه‌های خطر از بین می‌رفت و اسلام قدرت می‌یافت، اما از لحاظِ جامعهٔ واقعیِ اسلامی، بیماری‌ها را افزون می‌کرد، برای این که رئیسِ قبیله‌ای به مدینهٔ اسلام می‌آمد و مسلمان می‌شد و باز می‌گشت و به قبیله می‌گفت"من به نمایندگیِ شما مسلمان شدم"، آنها هم می‌گفتند : "اشهد آن لا اله الا الله" و همان طور وحشی و مبتذل و پست و منحط واردِ اسلام می‌شدند و شمشیر بر می‌داشتند و به جهاد می‌رفتند.

بعدها، دستگاهِ خلافت از این مسلمانانی که فرصتِ آموزشِ اسلامی نیافته بودند، برای غارتِ سرزمین‌های مختلف استفاده‌ها کرد. فرمانِ حمله به ایران و روم و شرق و غرب را دستگاهِ خلافت صادر می‌کرد و می‌گفت بکشید و غارت کنید. و آنها نیز یک "لااله الاالله" می‌گفتند و می‌زدند و می‌کشتند و غارت می‌کردند.

همین مجاهدینِ بزرگ! به‌نامِ توحید و اسلام "اندلس" را فتح کردند و اولین کاخی که به نامِ مجاهدانِ اسلام ساختند کاخِ "ویرژ"(vierge) بود که کلکسیونی از دخترانِ باکره بود.

می بینیم که اسلام بعد از پیامبر به نظامی انقلابی نیازمند است تا جامعه را بر اساسِ این مکتبِ تازه‌ای که عنوان شده بسازد و چند نسلِ اسلامی در یک نهضت و یک مکتبِ تربیتیِ تازه بپروراند و این افواجی را که فقط ربقهِ اسلام را ـ به‌قولِ خودشان ـ بر گردن نهاده‌اند اما مغزِ اسلام واردِ روحِ شان نشده است. در طیِ دو سه نسل با وجدانِ اسلامی و بینش و گرایشِ مسئولیت‌های انسانی که در اسلام بر عهدهٔ مسلمان گذاشته می‌شود، آشنا کند.

در قبایلی که تا رئیس‌شان می‌گفت مسلمان شده‌ام، مسلمان می‌شدند و اگر با پیامبر ـ یا با خلیفه ـ اختلافی پیدا می‌کرد، همه به مخالفت بر می‌خاستند و آنقدر استقلالِ سیاسی داشتند که رأیِ شان حتی به ۵ ریال و یا آبگوشتی (!) نمی‌ارزید ـ مثلِ دورهٔ دموکراسی ـ باید حکومتی انقلابی وجود داشته باشد که بر آراءِ این آدم‌های بی‌رای ـ که راس هستند نه رای ـ تکیه نداشته باشد، که این‌ها همه عبارتند از ضریبِ خان و یا رئیس یا ملاشان و خود قدرتِ تشخیص ندارند.

بعد از پیامبرِ اسلام، باید یک نظامِ انقلابی، جامعه را در چند نسل بر اساسِ ارزش‌های نوینِ اسلامی تربیت می‌کرد و جامعهٔ عقب ماندهٔ جاهلیِ منحط را به یک جامعهٔ مستقلِ خودآگاه با افرادی که صاحبِ رشدِ سیاسی و استقلالِ فکری و قدرتِ قضاوتِ زمان و تشخیصِ سرنوشتِ شان باشند، می‌رساند.

جامعه به این مرحله که برسد، دیگر احتیاج به امامِ چهاردهم و سیزدهم ندارد، که خود می‌تواند بر اساسِ "بیعت"، دموکراسی و شورا ـ که اهلِ تسنن به آن تکیه می‌کنند و اصلی اسلامی است ـ رشد پیدا کند اما نه بعد از پیغمبر، که در دورهٔ بعد از امامت یعنی دورهٔ استقلال و دورهٔ رشدِ سیاسیِ جامعهٔ اسلامی. بر اساسِ این اصلِ مترقی که بیعت و شورا است ـ یعنی اصلِ اخذِ آراءِ عمومی و دموکراسی ـ می‌توانستند حکومتِ اسلامی و تاریخِ اسلامی را ادامه دهند.

بنابراین اولاً "امامت" یک رژیمِ انقلابی است که افرادی محدود دارد و ثانیاً مربوط به دورهٔ انتقال است، دورهٔ انتقالِ یک جامعهٔ جاهلیِ عقب ماندهٔ منحط به جامعه‌ای که دارای رشدِ فرهنگی و اعتقادی و سیاسی شده است.

برای انتقالِ جامعه از جاهلیت به جامعهٔ رشد یافتهٔ کامل، دوره‌ای وجود دارد که "امامت" نامیده می‌شود.

پس این اصل که پیغمبرِ اسلام بعد از خود دوازده نفر را به عنوانِ وصی اعلام کرده است و مردم باید حکومتِ این وصی‌های پیغمبر را بپذیرند ـ به این معنی ـ نه تنها توجیهی تاریخی دارد، بلکه توجیهِ علمی و اجتماعیِ بسیار مترقیانه‌ای هم دارد.

هم اکنون جامعه‌های انقلابیِ دنیا، به نظامِ انقلابی تکیه می‌کنند و نظامِ انقلابی غیر از نظامِ ارثی، غیر از نظامِ دیکتاتوری و غیر از نظامِ دموکراسی است، که نظامِ انقلابی بر اساسِ یک قانون و یک مکتبِ فکری، جامعه را می‌سازد و به هدفِ خاص و مشخصی هدایت می‌کند و می‌رساند.

بنابراین امامت عبارت است از فلسفهٔ سیاسی و نظامِ سیاسیِ خاصی که می‌توان آن را رژیمِ رهبریِ انقلابیِ جامعه در یک دورهٔ انتقالیِ موقت بر اساسِ تحققِ یک ایدئولوژی و بر اساسِ رساندنِ جامعه به آستانهٔ استقلال و دموکراسی، تعریف کرد.

امامت چگونه انتخاب می‌شود؟

نظام‌های سیاسی که در دنیا وجود دارد عبارتند از :

۱. دموکراسی : انتخابِ حاکم به وسیلهٔ "دمو"ها ـ یعنی تودهٔ مردم ـ و اکثریتِ رای که با پنجاه درصد به اضافه یک رای، حکومت را به فرد می‌دهد.

۲. حکومتِ ارثی : حکومتی است که وراثت، وارث را صاحبِ حقی می‌کند که حقِ حکومتِ بر مردم است.

۳. حکومتِ اریستوکراسی : حکومتِ افرادی که وابسته به فامیل‌های خاصی هستند که دارای شرافت‌های خونی و نژادیِ برتر از دیگران هستند، و فقط آنهایند که می‌توانند حکومت کنند.

۴. حکومتِ مونارشی : حکومتِ فرد بر جامعه است.

۵. حکومتِ اولیگارشی : حکومتِ گروه خاصی بر جامعه است.

در این میان نوعی حکومتِ تازه در آفریقا و در آمریکای لاتین و آسیا، در سال‌های مبارزهٔ ملت‌های عقب مانده در برابرِ استعمارِ غربی، تجربه شده است که عبارت از یک رهبریِ دموکراتیکِ انقلابی است، یعنی حکومت از طرفِ مردم انتخاب می‌شود، اما سرنوشت‌اش را به دستِ بازی‌های سیاسی‌ای که به نامِ مردم در جامعه، فراوان است، نمی‌دهد و هدف‌اش جلبِ افکارِ عمومی ـ یعنی جلبِ آراءِ عمومی ـ نیست که می‌خواهد هدف‌های ایدئولوژی‌اش را تحقق ببخشد.

این حکومتِ انقلابی بر افکارِ عمومی و پسندِ عمومی تکیه نمی‌کند ـ که پسندِ عمومی را دست‌ها و عواملِ دیگر است که می‌سازد ـ بلکه به شعارهای مکتب‌اش تکیه دارد و بر اساسِ همان‌ها کار و حکومت می‌کند.

این (نوع حکومت)، به‌اسمِ دموکراسیِ "دیریژه" یا دموکراسیِ "آنگاژه"، بخصوص بعد از کنفرانسِ باندونگ مطرح شد و برای اولین بار در انقلابِ

ضداستعماریِ الجزایر به صورتِ یک بحثِ فلسفی طرح شد.

پس بر اساسِ آنچه تاکنون گفته شد، امامت برخلافِ آنچه که خلافت می‌گوید، بیعت و شورا نیست یعنی امام را با بیعت و شورای عام، انتخاب نمی‌کنند، که اگر بخواهند انتخاب کنند، کسانی را بعنوانِ امام می‌گزینند که شبیهِ خودشان باشد.

در همین "مدینه"، سعدبن عباده همهٔ آراءِ مدینه را ـ غیر از مهاجرین ـ آورده و علی یک رای هم ندارد.

این اصلاً حقِ رای ندارد، حتی اگر صحابیِ بزرگ باشد، چرا که تشخیص ندارد. این را باید پخت و ساخت تا شعور پیدا کند، اما نه با دیکتاتوری.

تفاوتِ دیکتاتوری با رهبریِ انقلابی

دیکتاتوری با رهبریِ انقلابی تفاوتش این است که رهبریِ انقلابی فکر را آزاد می‌کند و در دورهٔ بعدی به رشدِ سیاسی و آزادی تبدیل می‌کند. اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگاه می‌دارد.

اختلافِ این‌ها در فرم نیست، در نوعِ عمل باید تشخیص داد. امام به نصب و به وراثت نیست. امامِ دوم ـ از نظرِ من ـ به خاطرِ این امامِ دوم نیست که پسرِ امامِ اول است و امامِ چهارم، به خاطر این نیست که پسرِ امامِ سوم است ـ این اصلاً منطقِ بسیارِ غیرِ منطقی است ـ پسرِ کسی بودن ارزش انسانی و اعتباری ندارد. جعفرِ کذاب هم پسرِ امام است.

امامِ چهارم، به این جهت امام است که خود صاحبِ شخصیت و دارای ارزش‌های مافوقِ همه است و اگر در زمانِ خودش سرنوشتِ جامعه را از خلیفه می‌گرفتیم و به او می‌سپردیم، سرنوشتِ همهٔ ما عوض می‌شد.

پس آن‌ها را به این صورت کوچک نکنید که چند پسر و پدر را پشتِ سرِ هم ردیف کنید و ارزش‌های اصلیِ خودشان را در اجدادِشان محو کنید.

علی، به خاطرِ دامادِ پیغمبر بودن یا پسر عموی پیغمبر بودن نیست که امام است ، بلکه به دلیلِ ارزش‌های وجودیِ خودِ اوست.

پس امامت، وراثت نیست. نصب هم نیست ـ پیغمبر جانشینِ خود را منصوب نمی‌کند، چون امامت مقامِ نصبی نیست ـ ، کاندیدا هم نیست، برای این که کاندیدا یعنی این که من کسی را کاندیدا می‌کنم و به شما هم این حق را می‌دهد که هم می‌توانید به این رأی بدهید و هم به دیگران. بعضی از روشنفکران این توجیهِ تازه را معتقد بودند و من خود نیز در آن اوایل معتقد بودم، اما بعد دیدم که این قابلِ قبول نیست، چون با این مفاهیمِ امروزی نمی‌شود مطلب را تحلیل کرد. پس چیست؟

ببینم اصلاً یک مقام چگونه به وجود می‌آید. ما سه نوع مقام داریم :

اول) مقامِ انتخابی : یعنی می‌آیند و رای می‌ریزند. اکثریت به من رای می‌دهند و من ـ بلانسبت! ـ انتخاب می‌شوم، و اگر رای نبود وکیل نمی‌شدم، دارای فلان مقام نمی‌شدم ـ و وقتی هم که نیست، نیستم ـ پس این مقامی را که داریم معلولِ رایی است که مردم داده‌اند، و وقتی که ندادند، مقامم را ـ هر چند هم که بزرگ باشد ـ دیگر ندارم، چون آن مقام به وسیلهٔ عملِ انتخاب تحقق پیدا می‌کند.

ممکن است من آدمی معمولی باشم، اما چون به نمایندگی انتخابم کردید، نماینده می‌شوم و اگر همهٔ فضائلِ دنیا را هم داشته باشم ولی به من رای ندهید، نماینده‌تان نیستم، برای این که نمایندگی اصولاً مقامی است که من از انتخابِ شما می‌گیرم.

دوم) مقامِ انتصابی : مدرسه‌ای است و من رئیسِ آن مدرسه می‌شوم، ریاستِ آن مدرسه یا اداره، مقامی است که من دارم. این مقام با انتصاب به‌وجود آمده است، یعنی خودِ ابلاغ، خودِ عملِ نصب، ریاستِ مدرسه را برای من به وجود آورده و رئیس‌ام کرده است. اگر منصوب نمی‌شدم ـ ولو لیاقت هم می‌داشتم ـ رئیس نبودم.

من نمی‌توانم به آقای مدیرِ مدرسه بگویم که من لیاقت‌ام بیشتر است و باید رئیس بشوم، چون به لیاقت مربوط نیست، این عملی است که با نصب ایجاد می‌شود.

سوم) امامت : امامت به هیچ یک از این دو شبیه نیست. امام را نه نصب کرده‌اند و نه انتخاب، پس چیست؟

وقتی هست که از من می‌پرسید بلندترین قُلهٔ ایران، چه قُله‌ای است؟ و من می‌گویم : دماوند. و شما که می‌دانید جغرافی من خوب است و آدمِ مغرضی هم نیستم، سخن‌ام را می‌پذیرید!

اکنون بلندترین قلهٔ ایران دماوند است و در ذهنِ شما دارای بلندترین ارتفاع است. آیا دماوند، با انتخاب یا با نصب و ابلاغِ شماست که دارای این صفت و مقام شده است؟ روشن است که با هیچ کدام، چون اصلاً ربطی به این دو مسأله ندارد.

باز وقتی هست که از من می‌پرسید، بزرگ‌ترین شاعر ایران کیست؟ و من جواب می‌دهم : ـ مثلاً ـ حافظ. و چون به شعرشناسی و مغرض نبودن‌ام اعتقاد دارید، سخن‌ام را می‌پذیرید. حافظ بزرگ‌ترین شاعرِ ایران می‌شود، بی‌آنکه از طرفِ وزارتِ فرهنگ و هنر و یا دانشکدهٔ ادبیات ابلاغی صادر شده باشد و یا از مردم رأیی گرفته باشند.

بزرگ‌ترین ریاضی‌دانِ عالم، انشتن است، و اگر همهٔ سازمان‌های علمیِ دنیا رای بدهند که بنده ریاضی‌دانِ بزرگِ عالَم هستم، باز هم او بزرگ‌ترین ریاضی‌دان است. و اگر همهٔ مردمِ دنیا در صندوق‌های رای نامِ کسی دیگر را ـ به‌عنوانِ بزرگ‌ترین ریاضی‌دانِ عالَم ـ بریزند، همهٔ آن آراء بی‌حاصل و پوچ است و بزرگ‌ترین ریاضی‌دانِ عالم هم‌چنان انشتن است.

بزرگ‌ترین قله بودن، بزرگ‌ترین ریاضی‌دان بودن و بزرگ‌ترین شاعر بودن، صفتِ ذاتی در شخص است، مقامی نیست که با انتخابِ مردم یا انتصابِ مقامِ بالا ایجاد شده باشد. اگر نه انتخاب و نه انتصاب، پس چه باید کرد؟ باید نشان‌اش داد.

چه کسی باید نشان‌اش بدهد؟ کسی که بهتر می‌شناسد، بهتر می‌فهمد، و پاک‌تر و بیغرضانه‌تر از همه قضاوت می‌کند. کیست که از پیغمبر هم آشناتر و پخته‌تر باشد و هم بی‌نظرتر؟

بنابراین او را نه پیغمبر نصب می‌کند و نه مردم انتخاب می‌کنند، که باید به مردم نشان‌اش داد. میانِ این قُله‌ها، کدام قله از همه بلندتر است؟ علی این نامش "وصایت" است، نه نصب است ، نه انتخاب و نه کاندیدا شدن.

چرا کاندیدا شدن نیست

چون کاندیدا شدن طرحی آزاد و اختیاری است. ما می‌خواهیم مثلاً یک دانشگاه بسازیم. من جنوبِ شهر را کاندیدا می‌کنم و شما بالای شهر را و یکی دیگر وسطِ شهر را، یکی شرق و یکی غرب را.

برای این کار، این زمین را نامزد کردم، اگر شما آمدید و آن زمین دیگر را گرفتید و آنجا ساختید، دانشگاه آنجا خواهد بود نه اینجایی که من کاندیدا کرده‌ام. اما وقتی گفتم بلندترین قله، دماوند است، اگر شما قلهٔ کوهِ دیگری ـ مثلاً چهل تپه ـ را بلندترین قله گفتید، باز هم قلهٔ دماوند بلندترین است. و اگر از طرفِ سازمانِ رسمیِ کوهنوردی ابلاغ‌ها صادر شود که آن، بلندترین قلهٔ است، تمامِ ابلاغ‌ها دیناری نمی‌ارزد، چون بلندترین قله بودن یک صفتِ ذاتی است نه انتصابی و نه انتخابی و نه امکانِ کاندیدا شدن آن هست. وقتی که من می‌گویم فلان کس بزرگ‌ترین جراحِ قلب است، من او را کاندیدا نکرده‌ام و شما نمی‌توانید او را انتخاب کنید و ابلاغی هم بزرگ‌ترین جراح بودنِ او را تثبیت نکرده است. شما ناچارید او را انتخاب کنید!

وصایت

در وصایت دو مسأله وجود دارد، یکی اینکه در عینِ حالی که انتخاب نیست، انتصاب نیست، کاندیدا شدن نیست، وراثت نیست، نشان دادنِ واقعیتی است در کسی به مردم، از طرفِ کسی که بهتر از هر کس می‌تواند بشناسد، و در عینِ حال و از طرفِ دیگر توصیه است.

توصیه یعنی چه؟ یعنی من بر شما، منصوب‌اش نمی‌کنم، ولی شما انتخاب‌اش کنید.حالا که ما انتخاب می‌کنیم، آیا حق داریم که کسی دیگر را انتخاب کنیم؟ نه، چون مقامِ انتخابی نیست. شما موظف‌اید که آن کسی را که دارای بلندترین روح و حق‌ترین حق است و لیاقتی برتر از همه دارد، و من نشان‌اش داده‌ام ـ و به من معتقدید که هم بهتر می‌شناسم‌اش و هم بی‌نظرترم ـ به ناچار انتخاب کنید.

بنابراین می‌بینیم در وصایت فرمِ انتخاب خطاب به مردم است ـ که منشأ قدرت دادن به امام و شناختنِ امام است ـ اما در عینِ حال انتخاب کننده، آزادیِ انتخابِ هر کس دیگری را در برابرِ او ندارد، زیرا مسأله واقعیتی در ذاتِ اوست که باید کشف‌اش کرد، نباید وضع‌اش کرد، چه به وسیلهٔ انتخاب یا به وسیلهٔ انتصاب.

مسألهٔ وصایت به عنوانِ یک نظامِ سیاسیِ انتخاباتی و امامت به عنوانِ یک فلسفهٔ سیاسی است.

۱. پاسخِ نمایندهٔ اسلام در قبالِ سئوالِ فرماندهٔ ساسانیان که : به چه کار آمده اید؟ از ما چه می‌خواهید؟

۲. البته، در نظرِ آنان، دشمنِ خارجیِ همیشگیِ ملتِ ایران از گذشته تا حال فقط اعراب‌اند و آن هم اعرابِ صدرِ اسلام!

۳. که اگر چه در مقایسه با علی و با ارزش‌های اسلام ضعف‌هایی داشتند. اما در مقایسه با حُکامِ ساسانی و رومی، در نظرِ مردمِ غیرِ مسلمانِ محکومِ این نظام‌ها، مجسمهٔ آزادی و عدالت بودند! و به گفتهٔ پدرم، برای مردمِ شام که حکومتِ استعمارِ خشنِ روم را دیده بودند، حتی معاویه موعودِ محبوبی تجلی می‌کرد.

۴. از این‌ها فقط بابک راست می‌گفت که دیدیم همین قهرمانانِ ملی(!) یعنی اشرافِ قدیمیِ ایرانی او را گرفتند و در پای خلیفه ذبح‌اش کردند!

۵. ما منا الا مقتول او مسموم (هیچ کداممان نیست که مقتول و یا مسموم نشده باشد) امام علی.

۶. از تعبیرِ شیعه : "اسلامِ طبقهٔ محکوم" به شگفتی نیائید، زیرا خودِ اسلام نیز همان دینِ طبقهٔ محکومِ تاریخِ بشر است و بدین معنی تشیع می‌شود همان اسلامِ راستینِ نخستین!

۷. اجازه بدهید این توضیح و اضحات را برای برای عده‌ای بدهم که آنجا که ضمیرِ "من" به کار می‌برم، برای خودنمائی نیست، البته نمی‌خواهم بگویم اهلِ خودنمائی نیستم، اما نه در حدی که به این کلمه محتاج باشم و اشباع گردم. مقصودم این است که مردم بدانند که این حرفِ من است و من مسئولِ آن. و خیال نکنند یکی از اصولِ بدیهی و مسلمِ اسلام است و یا نظرِ علمای اسلامی و نظریهٔ رسمی یا موردِ اتفاقِ شیعه.

می گویم، "من"، تا شما بتوانید آن را بپذیرید یا نپذیرید.

back